کانٹ کی مشہور کتاب کا ترجمہ

The Critime Pure Reasons

تنقیدِ عقلِ محض

www.KitaboSunnat.com

امانوئل کانٹ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

❀❀❀ توجہ فرمائیں! ❀❀❀

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب............

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اپ لوڈ (UPLOAD) کی جاتی ہیں۔
- متعلقہ ناشرین کی اجازت کے ساتھ پیش کی گئی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹو کاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات کی نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

❀❀❀ تنبیہ ❀❀❀

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں

ٹیم کتاب وسنت ڈاٹ کام

webmaster@kitabosunnat.com

www.KitaboSunnat.com

www.KitaboSunnat.com

کانٹ کی سب سے مشہور کتاب

THE CRITIQUE OF PURE REASONS

کا ترجمہ

تنقیدِ عقلِ محض

مصنف: اِمانوئل کانٹ

ترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین

www.KitaboSunnat.com

City Book Point
Naveed Square, Urdu Bazar
Near Muqadus Mosque Karachi
Ph:2762483 Cell:03222820883

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

باذوق لوگوں کے لئے خوبصورت اور معیاری کتاب

بیاد

HASAN-DEEN

www.KitaboSunnat.com

جملہ حقوق ترجمہ بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب	:	تنقیدِ عقلِ محض
ترجمہ	:	ڈاکٹر سید عابد حسین
ناشر	:	سٹی بک پوائنٹ، کراچی
کمپوزنگ	:	شیراز گرافکس
مطبع	:	برکت اینڈ سنز
تعداد	:	500
اشاعت	:	2010ء
قیمت	:	450 روپے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیباچہ از مترجم

کانٹ اور اس کی مشہور و معروف کتاب ''تنقید عقلِ محض'' کو جو اہمیت جدید فلسفے میں حاصل ہے اسے اہل نظر خوب جانتے ہیں۔ مگر یہ کتاب جتنی اہم ہے اتنی ہی دقیق اور مشکل ہے اس لئے کہ ایک تو موضوع بحث فلسفے کا سب سے ادق مسئلہ یعنی نظریہ علم ہے دوسرے کانٹ کا اسلوب بیان پیچیدگی میں بھول بھلیاں سے کم نہیں۔ جرمن کا جید فلسفی شوپن ہاؤر کہا کرتا تھا کہ جب ''تنقید عقلِ محض'' کو پڑھتا ہوں تو سر چکرا جاتا ہے اور کئی کئی بار پڑھنے کے بعد مطلب سمجھ میں آتا ہے۔ ہندوستان میں فلسفے سے ذوق رکھنے والے عموماً جرمن زبان سے واقف نہیں ہیں اس لئے ان کی دسترس صرف کانٹ کی تصانیف کے انگریزی ترجموں تک ہے اور ''تنقید عقلِ محض'' کے جتنے انگریزی ترجمے میری نظر سے گزرے ہیں وہ اصل کتاب سے کم نہیں بلکہ زیادہ پیچیدہ ہیں۔ اس لئے ایک عرصے سے میرا یہ خیال تھا کہ اس کتاب کا ترجمہ اردو میں کروں تاکہ بہت سے ہندوستانیوں کو اس کے مطالب کے سمجھنے میں آسانی ہو۔ میں نے اپنی طرف سے اصل کتاب کے مضمون کو صحت، سلاست اور وضاحت کے ساتھ ادا کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔ اس کوشش میں کامیابی ہوئی یا نہیں اس کا اندازہ پڑھنے والے ہی کر سکتے ہیں۔

www.KitaboSunnat.com

میں نے ترجمے کے لئے صرف دوسرے ایڈیشن کو سامنے رکھا ہے جو 1787ء میں کانٹ نے اصلاح و ترمیم کے بعد شائع کیا تھا اور جو متفقہ طور پر مستند مانا جاتا ہے۔ پوری کتاب کا ترجمہ کرنے کے بجائے میں نے صرف دو تہائی حصے کے ترجمے پر اکتفا کی ہے جس میں اصل مسئلے یعنی نظریۂ علم کا ذکر ہے۔ اس کے بعد کے صفحات میں کانٹ نے اس نظریے کی روشنی میں اپنے زمانے کی الٰہیات کی تنقید کی ہے اور بعض اور مسائل سے بحث کی ہے جن کو نفسِ مضمون سے چنداں تعلق نہیں۔ ان کے ترجمے کی میں نے ضرورت نہیں سمجھی۔

سید عابد حسین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہرست

صفحہ نمبر	مضمون
	مقدمہ از مترجم
5	کانٹ اور اس کی تصانیف
	حصہ اول
76	قبل تجربی حسیات
	حصہ دوم
97	قبل تجربی منطق
	پہلا دفتر
104	قبل تجربی علم تحلیل
	پہلی کتاب
105	تحلیل تصورات
	دوسری کتاب
156	تحلیل قضایا
	دوسرا دفتر
234	قبل تجربی علم کلام
	پہلی کتاب
243	حکم محض کے تصورات
	دوسری کتاب
257	حکم محض کے متکلمانہ نتائج

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقدمہ از مترجم

کانٹ اور اس کی تصانیف

www.KitaboSunnat.com

مانوئل کانٹ پروشیا کے شہر کونگس برگ میں 22 اپریل 1724 کو دستکاری کے ایک کارخانہ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں بڑی دیانتدار عورت تھی اور تصوف کے رنگ میں جو ان دنوں جرمنی میں عام تھا، ڈوبی ہوئی تھی۔ اس کی تربیت کے اثر سے کانٹ کے دل میں بچپن ہی سے مذہبی اور اخلاقی احساس بیدار ہو گیا۔ جس مدرسہ میں داخل ہوا اس کا صدر مدرس ف، اشلتس کونگس برگ میں اس مذہب تصوف pietistio کا جو کہلاتا ہے، علم بردار تھا۔ یہاں کانٹ نے مروجہ کلاسیکی تعلیم اور بہت کڑی مذہبی اور اخلاقی تربیت حاصل کی۔ 1740ء میں وہ مدرسے کی تعلیم ختم کر کے کونگس برگ کی یونیورسٹی میں داخل ہوا اور اپنی ماں کی خواہش کے مطابق دینیات کی تحصیل کرنے لگا۔ جرمنی کی یونیورسٹیوں میں ہمیشہ سے یہ دستور ہے کہ ہر شعبہ کے طالب علموں کو عام ذہنی تربیت کی غرض سے فلسفہ بھی بڑھایا جاتا ہے۔ کانٹ کو اپنے اصلی مضمون کے مقابلے میں اس ضمنی مضمون سے زیادہ دلچسپی پیدا ہو گئی۔ اس نے بہت جلد اس عہد کے درسی فلسفے پر جس کا جزو اعظم لائبنز اور وولف کا فلسفہ تھا، عبور حاصل کر لیا۔ اس کے علاوہ اس نے علوم طبیعی کی تحصیل کی طرف بھی خاص توجہ کی اور نیوٹن کے تصور کائنات سے بخوبی واقف ہو گیا۔ اس کے ذہن پر ایک طرف لائبنز کی مابعد الطبیعیات اور دوسری طرف نیوٹن کے فلسفہ طبیعی کے اثرات پڑنے لگے جو بڑی حد تک متضاد تھے۔ اس تضاد کی جھلک آگے چل کے اس کے فلسفے میں بھی نظر آئیگی۔ مگر ایک چیز لائبنز اور نیوٹن کے ہاں مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں حوادث کی علیت کو ایک برتر مقصد کے تابع سمجھتے ہیں اور کائنات کے با مقصد نظم و ترتیب سے خالق کائنات کے وجود کا ثبوت دے کر فلسفہ اور مذہب میں مصالحت کی کوشش کرتے ہی یہی چیز ہے جس نے کانٹ کے خیالات اور اس کی سیرت پر سب سے گہرا اور پائیدار اثر ڈالا۔

جوں جوں علوم فلسفہ اور علوم طبیعی کا سکہ کانٹ کے دل پر بیٹھتا گیا مروجہ کلیسائی عقائد کا نقش

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دھندلا ہوتا گیا۔ کچھ تو یہ بات تھی اور کچھ شاید خارجی حالات نے بھی مجبور کر دیا۔ بہر حال کانٹ نے دینیات کی تکمیل اور پادری بننے کا خیال چھوڑ دیا اور 1746 میں جب وہ یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کر نکلا تو اس کا مصمم ارادہ تھا کہ اپنے آپ کو یونیورسٹی کی پروفیسری کے لیے تیار کرے۔ گزر اوقات کے لیے اسے ایک رئیس کے لڑکے کی اتالیقی بھی کرنی پڑی۔ اسے یہ کام پسند نہ تھا اس لیے اس میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہ کر سکا۔ مگر اس کے باوجود نو برس تک صبر اور محنت کے ساتھ اپنے فرائض انجام دیتا رہا۔ اس عرصے میں وہ مختلف علوم کا مطالعہ کرتا رہا۔ خصوصاً علوم طبیعی میں درجۂ کمال کو پہنچ گیا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد ہی اس نے فلسفہ طبیعی پر ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا، 1755ء میں اس کی پہلی اہم تصنیف "عام تاریخ طبیعی اور نظریۂ فلکیات" کے نام سے شائع ہوئی جس نے طبیعیوں کے دلوں پر اس کے تجر اور تحقیق کا سکہ بٹھا دیا۔

اسی سال اس نے ایک رسالہ اصول مابعد الطبیعیات پر لکھا جس کی بنا پر اسے کونکس برگ کی یونیورسٹی میں لیکچر دینے کی اجازت مل گئی۔ فلسفے کے درس کے علاوہ کانٹ علوم طبیعی میں بھی درس دیتا تھا۔ کبھی کبھی اس کے لیکچر جغرافیہ طبیعی کے موضوع پر ہوتے تھے۔ انہیں لوگ اس قدر شوق سے سنتے تھے کہ ایک پر ایک ٹوٹا پڑتا تھا۔ اگرچہ اس نے تمام عمر اپنے شہر سے باہر قدم نہیں رکھا، لیکن کتابوں کے مطالعہ اور اپنے ماحول کے مشاہدے سے عام معلومات اس قدر حاصل کر لی تھی کہ قریب قریب ہر شعبہ میں وہ اپنے زمانے کا سب سے باخبر آدمی سمجھا جاتا تھا۔ اس کے سب سے زیادہ مقبول لیکچر وہ تھے جو وہ علم الانسان پر دیا کرتا تھا۔ اس زمانے میں اس کی تصانیف کا دائرہ بھی ہر قسم کے علمی اور عملی مسائل پر حاوی تھا۔ چنانچہ اس نے ایک رسالہ 1756ء میں لسبن کے زلزلے پر ایک 1759ء میں رجائیت پر، ایک 1764ء میں امراض دماغی پر لکھا۔ تجربی اور عملی علوم سے دلچسپی رکھنے کی وجہ سے کانٹ اس تنگ نظری اور عالمانہ مشیخت) سے محفوظ رہا جو وری فلسفہ اکثر معلموں میں پیدا کر دیتا ہے۔ ان رسالوں کی عبارت میں اس قدر روانی، تازگی اور ظرافت پائی جاتی ہے کہ یہ خیال کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ کانٹ کے لکھے ہوئے ہیں شاید یہ انگریزی ادب کے مطالعہ کی کرامات ہے جس کا اسے ان دنوں بہت شوق تھا۔ ان کتابوں میں بھی جو کانٹ نے اس زمانے میں خالص فلسفیانہ مسائل پر لکھیں زبان و بیان میں سلاست اور خیالات میں جدت اور تازگی پائی جاتی ہے مثلاً "قیاس کی چاروں منطقی صورتوں کی بے جا موشگافیاں" (1762ء) "فلسفہ میں منفی مقدار کے تصوف سے کام لینے کی کوشش" (1763) وغیرہ وغیرہ۔

اب کانٹ کی شہرت صرف اپنے شہر ہی تک محدود نہ تھی بلکہ دور دور پھیل گئی تھی۔ بدقسمتی سے منصبی ترقی سے وہ ایک عرصہ تک محروم رہا، 1758 میں کونکس برگ کی یونیورسٹی میں پروفیسری کی جگہ خالی ہوئی اور ہر شخص جانتا تھا کہ کانٹ سے زیادہ اس کا کوئی مستحق نہیں ہے لیکن اس روسی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جرنیل کی عنایت سے جو ان دنوں شہر پر حکومت کرتا تھا، یہ عہدہ ایک دوسرے شخص کو مل گیا۔ 1762ء میں اسے شعریات کی پروفیسری پیش کی گئی لیکن اس نے اسے منظور نہیں کیا۔ اگلے سال وہ کتب خانے کا نائب مہتمم مقرر کیا گیا لیکن اس کی تنخواہ اتنی کم تھی کہ اس میں کانٹ کا بھلا نہ ہوا۔ 1770 میں ارلانگن اور ینیا کی یونیورسٹیوں نے اسے پروفیسری پر بلوانا چاہا لیکن قبل اس کے کہ وہ کوئی فیصلہ کرتا اسے کونگس برگ ہی میں پروفیسری کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔

پروفیسری کے منصب پر فائز ہونے کے بعد کوئی پچاس برس کی عمر میں کانٹ کی ذہنی زندگی میں جو زبردست تغیر واقع ہوا اس کا اثر اس کی عام زندگی اور اس کی تصانیف دونوں میں نظر آتا ہے۔ اب تک وہ ایک یار باش خوش مزاج آدمی تھا اور اس کا بہت سا وقت احباب کی صحبت میں بذلہ سنجیوں میں صرف ہوتا تھا، اب اس کے مزاج پر متانت اور سنجیدگی غالب آ گئی اور اس کا اخلاقی ضبط تشدد کی حد تک پہنچ گیا اس کا سبک، خوش نما، ظرافت آمیز طرز تحریر رخصت ہو گیا اور وہ خشک روکھی اور سنجیدہ عبارت لکھنے لگا۔ اس کی ساری زندگی ایک نظام فلسفہ کی تدوین اور تدریس کے لیے وقف ہو گئی۔ 1778 میں ہالہ نے جو ان دنوں پروشیا کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اس کی خدمات اپنے ہاں منتقل کرنی چاہیں لیکن کانٹ نے اپنے وطن کو چھوڑ کر جانا منظور نہیں کیا اور مرتے دم تک کونگس برگ ہی میں رہا۔

کانٹ کے لیکچر جن کی خصوصیت یہ تھی کہ سننے والوں کے دل میں طلب حق کی لگن لگا دیتے تھے اور ان کے ذہن کو غور و فکر کی دعوت دیتے تھے، دور دور مشہور ہو گئے اور نہ صرف یونیورسٹیوں میں بلکہ شہر میں بھی لوگ اس کی انتہائی عزت کرنے لگے۔ اسکی زندگی کا آخری حصہ خاموش عظمت و وقار کا حیرت انگیز نمونہ ہے۔ احساس فرض کے جذبہ کے تحت میں اس نے اپنی زندگی کو ضبط و نظم کے سانچے میں ایسا ڈھالا تھا کہ تصنیف و تالیف اور درس و تدریس کے کثیر مشاغل کے باوجود اسے اتنی فرصت مل جاتی تھی کہ دوستوں کے ایک محدود طبقے میں لطف صحبت اٹھائے۔ اس نے عمر بھر شادی نہیں کی اس لیے دوستوں کی محبت کی اس کے دل میں اور بھی زیادہ قدر تھی۔ اس کے احباب میں یونیورسٹی کے لوگ کم اور دوسرے شعبوں اور پیشوں کے لوگ زیادہ تھے۔ اس طرح اس کی نظر علمی زندگی تک محدود نہ تھی بلکہ ہر شعبہ زندگی سے کچھ نہ کچھ تعلق اور واقفیت رکھتا تھا۔ وہ بہت خلیق اور بڑی محبت کا آدمی تھا۔ اگرچہ اپنے اخلاقی ضبط و تشدد کی وجہ سے بظاہر خشک اور روکھا معلوم ہوتا تھا۔ احساس فرض، ضبط نفس اور عزم راسخ کی بدولت کانٹ کی سیرت کی عظمت و شان اس کی ذہنی قابلیت سے کم نہ تھی۔

کانٹ کی خاموش زندگی کے سکون میں عمر بھر میں صرف ایک ہی چیز خلل انداز ہوئی۔ جب فریڈرک اعظم جس کے نام کانٹ نے اپنی ایک کتاب معنون کی تھی دنیا سے رخصت ہو گیا تو اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے جانشین کے زمانے میں مذہبی تعصب اور کٹھ ملاپن کا اس قدر زور ہوا کہ خود کانٹ کو اور دوسرے پروفیسروں کو اس کے فلسفیانہ نظریات کا درس دینے کی ممانعت کردی گئی۔ کانٹ کو اس کا سخت صدمہ ہوا لیکن اس نے صبر و استقلال سے برداشت کیا۔ 1797ء میں حکومت بدلی اور یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ لیکن اب کانٹ پر ضعف پیری غالب آچکا تھا اور اس میں اپنے فرائض کو بخوبی انجام دینے کی طاقت نہیں رہی تھی۔ اسی سال وہ اپنی خدمت سے سبکدوش ہوگیا اور بقیہ عمر علالت میں بسر کرنے کے بعد 12 فروری 1804 کو رحلت کرگیا۔

1770ء کے بعد سے اس کی قریب قریب کل تصانیف خود اپنے فلسفے سے تعلق رکھتی ہیں جسے وہ تنقیدی فلسفہ کہتا ہے۔ 1770ء میں پروفیسری کا عہدہ ملنے کی تقریب میں جو مقالہ کانٹ نے لکھا تھا اس میں بھی اس کے تنقیدی فلسفے کی کچھ جھلک موجود تھی۔ گیارہ برس بعد 1781ء میں کانٹ کی عظیم الشان تصنیف جو جرمن فلسفے بلکہ کل جدید فلسفے کی بنیادی کتاب سمجھی جاتی ہے "تنقید عقل محض" کے نام سے شائع ہوئی۔ اس کا مضمون اس قدر گہرا اور دقیق، عبارت اتنی پیچیدہ اور اصطلاحیں ایسی انوکھی تھیں کہ بہت کم لوگ اس پر عبور پا سکے اور اسے مطلق مقبولیت نصیب نہیں ہوئی چنانچہ دو برس بعد کانٹ نے ایک رسالہ اس کے مضامین کی تشریح اور لوگوں کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کیلیے لکھا اور 1787ء میں "تنقید عقل محض" کا دوسرا ایڈیشن بہت کچھ ترمیم کے بعد شائع کیا۔ اس عرصہ میں اس کی کئی اور کتابیں شائع ہوچکی تھیں جن میں اس نے اپنے نظریات کو فلسفے کے مخصوص مسائل پر عائد کیا۔ 1785 میں فلسفۂ اخلاق کی بنیاد، 1786 میں "علوم طبیعی کی مابعد الطبیعی بنیاد" "تنقید عقل عملی" اور 1783ء میں "تنقید قوت تصدیق" شائع ہوئی۔ اس کے علاوہ عام فلسفہ و تاریخ اور دوسرے علوم میں اس نے بہت سی اور کتابیں تصنیف کیں جن کی تفصیل یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

کانٹ کا نظری فلسفہ

"تنقید عقل محض"

کانٹ ان مابعد الطبیعی نظریات کو جو اس سے پہلے جرمنی اور یورپ میں رائج تھے "فوق تجربی" یا "اذعانی" اور اس کے مقابلے میں اپنے فلسفے کو "قبل تجربی" یا تنقیدی" کہتا ہے۔ مابعد الطبیعی فلسفی انسان کے مجموعی ادراک یعنی تجربے کی حدود سے آگے بڑھ کر اشیا کی "فوق تجربی" حقیقت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ کانٹ کے پیشِ نظر صرف یہ مقصد ہے کہ وہ علمِ انسانی کے اس حصے پر جو تجربے سے پہلے بدیہی طور پر حاصل ہوتا ہے نظر ڈالے اور یہ تحقیق کرے کہ اِس بدیہی علم کی کیا شرائط ہیں۔ اس طرح کے بدیہی علم کے لیے جو کلّی اور وجوبی ہوتا ہے کانٹ نے "قبل تجربی" کی اصطلاح وضع کی ہے اور چونکہ اس کا فلسفہ اسی علم سے بحث کرتا ہے اس لیے اس کا نام "قبل تجربی" فلسفہ رکھا ہے۔ باوجود اس کے کہ کانٹ نے ابتدا میں "فوق تجربی" (transeendent) اور قبل تجربی (transeendental) کے فرق کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔ پھر بھی آگے چل کر اسے پوری طرح مدنظر نہیں رکھا اور بہت سے مقامات پر ان دونوں اصطلاحوں کو بلا تفریق ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کیا ہے۔ جس سے بڑی الجھن اور غلط فہمی ہوتی ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ ہم اس کے فلسفے کو قبل تجربی کی بجائے تنقیدی کہیں۔ یہی نام عام طور پر تاریخ فلسفہ میں رائج ہے۔

تنقیدی فلسفے سے کانٹ وہ فلسفہ سے مراد لیتا ہے جس کی رو سے انسان قبل اس کے کہ وہ اشیا کا علم حاصل کرنے کی کوشش کرے، خود اپنی قوتِ علم کو جانچتا اور پرکھتا ہے اور اس کی حدود کا تعین کرتا ہے۔ بخلاف اس کے اذعانی فلسفہ وہ ہے جس میں قوتِ علم کا جائزہ لیے بغیر اس سے کسی من مانے اصول کے مطابق کام لینا شروع کر دیا جائے۔ غرض کانٹ کی تنقیدیت کا اصلی میدان نظریۂ علم ہے گو وہ آگے چل کر فلسفے کے دوسرے شعبوں میں بھی دخل دیتی ہے اور ایک پورا نظام فلسفہ مرتب کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ کانٹ پہلا فلسفی تھا جس نے نظریۂ علم کی اہمیت کو محسوس کیا اور اسے کل علوم فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ یوں تو اس سے پہلے لاک، لائبنز اور ہیوم نے نظریۂ علم کے مسائل پر بہت کچھ بحث کی تھی لیکن اس کے ہاں زیادہ تر زور نفسیاتی پہلو پر تھا یعنی اس پر کہ ذہن انسانی علم کیوں کر حاصل کرتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک نظریۂ علم کا اصل مسئلہ یہ نہیں کہ علم کا ماخذ اور منبع معلوم کیا جائے بلکہ یہ ہے کہ اس کی صحت اور قدر و قیمت کا معیار دریافت کیا جائے ہم جو علم حاصل کرتے ہیں وہ تصدیقات یعنی دو یا زیادہ تصورات کے باہمی تعلق کی صورت میں حاصل کرتے ہیں۔ یہ تصدیقات دو قسم کی ہوتی ہیں۔ تحلیلی اور ترکیبی۔ تحلیلی ترکیب وہ ہے جس میں ہم ایک تصور کی منطقی تحلیل کر کے دوسرے تصور کو اس میں سے نکال لیتے ہیں مثلاً "کل اجسام حجم رکھتے ہیں" اس میں حجم کا تصور جسم کے تصور میں شامل تھا اور اسی میں سے نکالا گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ تحلیلی تصدیقات تجربے کی محتاج نہیں بلکہ بدیہی ہوتی ہیں۔ ترکیبی تصدیق وہ ہے جس میں ایک تصور دوسرے تصور کے اندر سے نہ نکالا گیا ہو بلکہ باہر سے لا کر اس میں جوڑ دیا گیا ہو، مثلاً "کل اجسام ثقل رکھتے ہیں" ثقل کا تصور جسم کے تصور میں شامل نہیں ہے لیکن "تجربے میں ہمیشہ اس کے ساتھ ساتھ پایا جاتا ہے۔ تحلیلی تصدیقات سے ہمارے علم میں درحقیقت کوئی توسیع یا اضافہ نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا البتہ جو بات ہمیں پہلے سے معلوم ہے اسکی توضیح ہو جاتی ہے۔ جتنی توسیع ہمارے علم میں ہوتی ہے وہ ترکیبی تصدیقات ہی کے ذریعے سے ہوتی ہے۔

ترکیبی تصدیقات عموماً تجربے پر مبنی ہوتی ہیں اور تجربی کہلاتی ہیں لیکن بعض ترکیبی تصدیقات میں کلیت اور وجوب کی وہ صفات پائی جاتی ہیں جو تجربی علم میں ہرگز نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً ہر علت کا ایک معلول ہوتا ہے۔ "ایک ایسی تصدیق ہے جو کلی اور" یقینی ہونے کی وجہ سے تجربی تصدیقات سے صاف ممیز نظر آتی ہے۔ اس قسم کی تصدیقات کو کانٹ بدیہی ترکیبی تصدیقات کہتا ہے اور مابعد الطبعیات کے مسئلے ان ہی بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت میں ظاہر کیے جاتے ہیں۔ نظریہ علم کا اصل مسئلہ یہی ہے کہ جو تصدیقات ہمارا ذہن قائم کرتا ہے ان کی سند اور قدر و قیمت کیا ہے؟ تحلیلی تصدیقات کے لیے ظاہر ہے کہ کسی سند کی ضرورت نہیں اور ان کی قدر صرف اتنی ہی ہے کہ وہ ان تصورات میں جو ہمارے ذہن میں پہلے سے موجود ہیں وضاحت پیدا کر دیتی ہیں۔ تجربی ترکیبی تصدیقات کی سند تجربہ اور مشاہدہ ہے اور ان کی قدر یہ ہے کہ روزمرہ زندگی میں ہمیں اکثر معلومات ان ہی کے ذریعے سے ہوتی ہیں۔ اب سوال صرف بدیہی ترکیبی تصدیقات کا رہ جاتا ہے۔ ہمارے بدیہی علم کی توسیع کا ذریعہ دراصل یہی تصدیقات ہیں۔ تنقید عقل محض کی ساری بحث کا مقصد یہ ہے کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کی سند تلاش کی جائے اور ان کی صحیح حدود معین کی جائیں ۔ دوسرے الفاظ میں ریاضی، فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبعیات کی صحت کو جانچا اور پرکھا جائے کیونکہ یہ سب علوم بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

انسان کی قوت ادراک کی دو بڑی قسمیں ہیں۔ حس اور خیال۔ ریاضی حس یا مشاہدے کی موضوع ہے اور فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبعیات خیال کی۔ کانٹ اسی کو مدنظر رکھ کر کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے قبل تجربی حسیات اور قبل تجربی منطق۔ قبل تجربی حسیات میں ریاضی کے کلیات کی تنقید ہے اور قبل تجربی منطق میں فلسفہ طبیعی اور مابعد الطبعیات کے کلیات کی۔ خیال یا عقل کی تقسیم دو بڑی قوتوں یعنی قوت فہم اور قوت حکم کی جاسکتی ہے جن میں سے پہلی عالم محسوس سے تعلق رکھتی ہے اور دوسری عالم غیر محسوس سے اس لحاظ سے کانٹ نے قبل تجربی منطق کو قبل تجربی علم تحلیل اور قبل تجربی علم کلام میں تقسیم کیا ہے۔ قبل تجربی علم تحلیل میں عالم محسوس کے عقلی علم، یعنی فلسفہ طبیعی کی تنقید ہے قبل تجربی علم کلام میں عالم غیر محسوس کے عقلی علم یعنی مابعد الطبعیات کی تنقید ہے۔

کانٹ نے جو ریاضی کو مشاہدے کا علم قرار دیا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں عقل کا کوئی دخل نہیں ۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی اور علوم کی طرح تصورات، تصدیقات اور نتائج سے کام لیا جاتا ہے اور یہ سب عقل کے اعمال ہیں۔ کانٹ کا کہنا یہ ہے کہ جن تصورات اور علوم متعارفہ سے ریاضی کام لیتی ہے وہ خالص منطقی اعمال پر مبنی نہیں ہیں بلکہ مشاہدے کے عمل پر۔ " خط مستقیم دو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا فاصلہ ہوتا ہے'' ''5 اور 7 کا مجموعہ 12 کے برابر ہے'' اس قسم کے قضایا ہیں جو محض تصورات کی منطقی تحلیل سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ خط مستقیم کے تصور میں فاصلے کی کوئی علامت شامل نہیں۔ اسی طرح دو عددوں کی میزان کے تصور میں کوئی تیسرا عدد شامل نہیں ہے۔ لہذا یہ قضایا تحلیلی قضایا نہیں ہیں بلکہ ان کی بنیاد کسی قسم کی ترکیب پر ہونی چاہئے۔ یہ ترکیب محض تجربے کی اتفاقی ترکیب نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس میں یہ کلیت اور وجوب نہ پایا جاتا۔ ان قضایا کا ثبوت بار بار گننے یا ناپنے سے نہیں دیا جاتا بلکہ ان کے مشمول کو مشاہدے میں لاتے ہیں ہمارا ذہن انہیں فوراً قبول کر لیتا ہے۔ دو نقطوں کے درمیان ایک خط مستقیم کھینچتے ہی مشاہدے میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ اس سے چھوٹا اور کوئی خط نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح سلسلۂ اعداد کو ایک سے بارہ تک شمار کرنے کے بعد اس میں ذرا بھی شبہ نہیں رہتا کہ 5 اور 7 کا مجموعہ ہمیشہ 12 ہوگا۔ غرض یہ قضایا مشاہدے پر مبنی ہیں اور ان میں جو یقینیت ہے وہ ایک بار یا بار بار کے تجربے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود مشاہدے کے عمل میں کلیت اور وجوب کی شان پائی جاتی ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ کلیت اور وجوب مشاہدے کے کس جز میں ہے، ظاہر ہے اس کا وہ جز جو اشیا کی محسوس صفات مثلاً رنگ، آواز وغیرہ پر مشتمل ہے داخلی اور تغیر پذیر ہے لہذا کلیت اور وجوب صرف مشاہدے کی صورتوں یعنی زمان و مکان میں ہو سکتا ہے اور انہی پر ریاضی کے قوانین عائد بھی ہوتے ہیں۔ غرض ریاضی، کلیت اور وجوب کا دعوے اس شرط پر کر سکتی ہے کہ زمان و مکان بدیہی مشاہدات ہوں۔ اسی مسئلہ کی بحث قبل تجربی حسیات میں کی گئی ہے۔

زمان و مکان کی بدیہیت اور ان کے مشاہدات ہونے کو کانٹ نے چار طرح سے ثابت کیا ہے۔ (1) زمان و مکان کے تصورات تجرید کے ذریعے منفرد زمانات و مکانات سے اخذ نہیں کیے گئے ہیں بلکہ خود ان مکانات میں پہلو بہ پہلو ہونے یعنی مکانیت کی اور زمانے میں یکے بعد دیگرے ہونے یعنی زمانیت کی عام علامت پائی جاتی ہے (2) یہ وجوبی تصورات ہیں، اس لیے کہ انکا تصور کل اشیا کے بغیر کیا جا سکتا ہے، لیکن اشیا کا تصور ان کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ (3) اصل میں زمان و مکان منطقی معنی میں تصورات ہیں ہی نہیں، اس لیے کہ صرف ایک ہمہ گیر مکان اور ایک ہمہ گیر زمانہ ہوتا ہے اور وہ تصور جس کے مقابلے کا صرف ایک ہی معروض ہو۔ در حقیقت کوئی تصور نہیں بلکہ ایک مشاہدہ ہے۔ مکان کو جو تعلق منفرد مکانات سے اور زمانے کو منفرد زمانات سے ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جو ایک نوعی تصور کو اپنی منفرد مثالوں سے ہوتا ہے۔ منفرد مکانات یا زمانات فی الواقع ایک مجموعی مکان یا زمانے کے اجزا ہیں لیکن منفرد میزیں ہرگز ایک مجموعی میز کے اجزا نہیں ہیں بلکہ اس کے برعکس میز کا کلی تصور منفرد میز کے تصور کا ایک جزو ہے۔ (4) ہم کسی ایسے تصور کا خیال نہیں کر سکتے جس کے معروض کے اندر منفرد معروضات کی ایک لامحدود تعداد اجزا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی حیثیت سے شامل ہو کیونکہ زمان ومکان نا محدود اجزا پر مشتمل ہے اس لیے وہ تصورات نہیں ہو سکتے بلکہ مشاہدات ہیں۔ غرض جب ہم اس تعلق پر غور کرتے ہیں جو زمان ومکان ہمارے منفرد مشاہدات سے رکھتے ہیں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مشاہدات اسی پر منحصر ہیں کہ مشاہدے کی دو کلی اور وجوبی صورتیں یعنی زمان ومکان بہ حیثیت بدیہی مشاہدات کے پہلے سے موجود ہوں۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ ان خالص مشاہدات کے اندرونی قوانین یعنی ریاضی کے اصول بجا طور پر کلیت اور وجوب کا دعوے کر سکتے ہیں۔

غرض ریاضی کی یقینیت اس پر مبنی ہے کہ زمان ومکان ہمارے مشاہدے کی بدیہی صورتیں ہوں۔ یہاں بدیہیت کے معنی اچھی طرح سمجھ لینے چاہئیں ورنہ کانٹ کے نظریے کے سمجھنے میں بہت غلط فہمی کا امکان ہے۔ زمان ومکان کے بدیہی ہونے سے کانٹ یہ مراد نہیں لیتا کہ ان کا علم ہمیں تجربے سے پہلے ہو جاتا ہے یا یہ تصورات اس کے ذہن میں پیدائش کے وقت سے موجود ہوتے ہیں۔ اس کے یہاں بدیہیت کے معنی صرف یہ ہیں کہ زمان ومکان میں مشاہدے کا ایک مخصوص قانون کارفرما ہے جو منفرد تجربات کے ذریعہ سے وجود میں نہیں آتا بلکہ خود اس پر ہر منفرد ادراک کا انحصار ہے۔ اس نفسیاتی مسئلے سے کہ ہمیں اس غیر شعوری قانون کا شعور کیوں کر ہوتا ہے۔ کانٹ نے تفصیل سے بحث نہیں کی۔ لیکن کہیں کہیں اشارۃً یہ کہہ دیا ہے کہ اس کا شعور صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ ہم اسے منفرد ادراکات میں استعمال کریں۔

ریاضی کی یقینیت ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم زمان ومکان کی بدیہیت کے ساتھ یہ نظریہ بھی تسلیم کریں جو کانٹ کے فلسفے کا مرکز ہے کہ ہمارے معروضات ادراک اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہیں۔ اگر زمان ومکان ہمارے حسی مشاہدے کی کلی اور وجوبی صورتیں ہیں تو ظاہر ہے کہ ریاضی کے قانون ہمارے حسی ادراکات کے پورے دائرے پر عائد ہوں گے لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا اطلاق صرف ان حسی ادراکات کے دائرے ہی تک محدود رہے گا۔ اگر ہمیں زمان ومکان کے علاقوں کا علم اس طرح ہوتا کہ اشیا جو زمان ومکان میں موجود ہیں۔ ہمارے ذہن کو متاثر کرتیں تو ہمیشہ یہ شبہ رہتا کہ کہیں آئندہ تجربہ ہمارے علم ریاضی میں ترمیم نہ کر دے۔ علم ریاضی کی کامل یقینیت کے لیے یہ شرط ہے کہ ہم معروضات کو خود اپنے وظیفہ ادراک کا نتیجہ سمجھیں۔ اس وقت ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہی وظیفہ ادراک آئندہ بھی ہر معروض کے مشاہدے میں اسی وجوب اور کلیت کے ساتھ کارفرما رہے گا۔ غرض ریاضی کی بدیہیت اسی وقت سمجھ میں آسکتی ہے جب کہ وہ تمام چیزیں جو ہمارے ادراک کی معروضی ہیں، خود ہمارے طریق مشاہدہ کی پیداوار سمجھی جائیں۔ کانٹ سے پہلے یہ ایک معما تھا کہ آخر یہ کیا بات ہے کہ ریاضی کے قوانین جنہیں خود ہمارا ذہن وضع کرتا ہے، حوادث کائنات میں کارفرما نظر آتے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔کانٹ اسے حل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔لیکن صرف مظہریت کے نقطہ نظر کے ماتحت۔جب عالم محسوسات صرف ہمارے طریق ادراک اشیا کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ہمارے ادراک کے قوانین کا پابند ہوگا۔کانٹ جب زمان ومکان کی تجربی واقفیت اور قبل تجربی تصوریت کا ذکر کرتا ہے تو وہ اسی مطلب کو ادا کرتا ہے کہ یہ دونوں چیزیں صرف عالم تجربی یا عالم محسوسات میں حقیقت رکھتی ہیں۔اس سے آگے کچھ نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے صرف اس عام نظریہ مظہریت کی جو اس سے پہلے جدید فلسفے میں رائج تھا توسیع کردی۔لاک کے یہاں، جس نے ڈیکارٹ اور ہوبس کے نظریات کو یک جا کردیا تھا وہ صفات مثلاً رنگ، بو مزہ وغیرہ جو منفرد حواس سے تعلق رکھتی ہیں، محض داخلی سمجھی گئی تھیں لیکن زمان ومکان کے تعینات کو اشیا کی صفات اولیٰ یا حقیقی صفات قرار دیدیا گیا تھا۔بادی النظر میں کانٹ نے اس میں صرف اتنا اضافہ اور کیا ہے کہ زمانی اور مکانی صفات کو بھی داخلی قرار دیا ہے۔اس بات کی کانٹ بہت زور شور سے تردید کرتا ہے۔اس کے ہاں زمان ومکان کی داخلیت کے جو معنی ہیں وہ حسی صفات کی داخلیت سے بالکل جدا ہیں۔حسی صفات تو داخلی اس معنی میں کہ وہ اس تعلق کی پابند ہیں جو معروض ہمارے اعضائے حواس سے رکھتا ہے۔چنانچہ ان اعضا کے فعل میں فرق ہونے کی وجہ سے وہ مختلف افراد کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔اس سے بقول ڈیکارٹ کے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اصل میں یہ حسی صفات معروض کے اندر موجود نہیں اور ہم اس کو ان کے بغیر بھی پہچان سکتے ہیں لیکن معروضات کے زمانی اور مکانی تعینات مختلف افراد اور مختلف حواس کے لیے بالکل یکساں ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ معروض کے وجود سے اتنا گہرا تعلق رکھتے ہیں کہ ان کے بغیر اس کا ادراک کیا ہی نہیں جاسکتا۔غرض زمان ومکان اشیا کے ادراک کی کلی اور وجوبی صورتیں ہیں اور حسی صفات ان کے صرف انفرادی اور اتفاقی ادراکات ہیں۔حسی صفات کی داخلیت انفرادی اور اتفاقی اور زمان و مکان کی کلی اور وجوبی ہے۔اس داخلیت یا موضوعیت کو کانٹ معروضیت کہتا ہے اور اس کے نزدیک زمان ومکان مظاہر کے معروضی تعینات ہیں مگر اس نے اس بات کو صاف کردیا ہے کہ اس معروضیت سے مراد مابعد الطبیعیات حقیقت نہیں ہے۔

کانٹ کا مظہریت کا نظریہ زمان ومکان پر ختم نہیں ہوتا بلکہ علم اشیا کی مزید بحث میں آگے چل کر اسکی تکمیل ہوتی ہے۔مگر ہم زمان ومکان کو مشاہدے کی معروضی یعنی کلی اور وجوبی صورتیں مان لیں تب بھی یہ دونوں اس کے لیے کافی نہیں ہیں کہ ہمارے ادراکات میں حقیقی معروضیت اور شیئیت پیدا کرسکیں۔حسی ادراکات زمان ومکان کے قوانین کے مطابق ترتیب پانے کے بعد قابل مشاہدہ تو بن جاتے ہیں لیکن انہیں قرار اور استحکام حاصل کرنے کے لیے ایک اور ترکیب کی ضرورت ہے۔جب وہ حسی ادراکات جن پر ہمارا مشاہدہ مشتمل ہوتا ہے زمان ومکان کے لحاظ سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ترکیب پا چکتے ہیں تو ان میں باہم بعض مخصوص وجوبی علاقے قائم کیے جاتے ہیں تب جا کر ہمارے ادراکات اشیا کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سارا عمل محض بلا واسطہ حسی ادراک تک محدود ہے۔ لیکن حقیقت میں خالص حسی ادراک کے اندر سوا حسیات اور ان کی زمانی اور مکانی ترکیب کے اور کچھ بھی نہیں ہوتا اور یہ بقول ہیوم کے اشیا کا علم نہیں بلکہ صرف اس بات کا شعور ہوتا ہے کہ حسیات کا ایک سلسلہ زمان و مکان میں ساتھ ساتھ موجود ہے۔ اس سے آگے جو کچھ بھی ہے وہاں حسی ادراکات کی تعبیر ہے اور صرف اسی طرح کی جا سکتی ہے کہ اس مواد حس کی ترکیب چند خاص تصورات کے علاقوں کے تحت میں کی جائے۔ تصورات کے علاقے قائم کرنا حس کا کام نہیں بلکہ قوت فہم کا کام ہے چنانچہ جب ہم اشیا کا علم یا تجربے کا ذکر کرتے ہیں تو تجربے سے ہماری مراد ایک ایسا کام ہے جو قوت حس اور قوت فہم کے اشتراک عمل سے انجام پاتا ہے اور نظریہ علم کا کام اس بات کا صحیح تعین کرنا ہے کہ اس میں ان دونوں قوتوں کا کتنا کتنا حصہ ہے۔ قوت حس اور قوت خیال کی تفریق سے کانٹ ایک اہم نتیجہ پر پہنچا ہے کہ جس چیز کو ہم تجربہ کہتے ہیں، اس میں ہمارے حس ادراک کے علاوہ قوت فہم یا خیال کے متعدد وظائف کا تصرف بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تصرف کوئی منطقی عمل نہیں بلکہ ایک بالکل جداگانہ چیز ہے۔ قوت فہم تصورات اور تصدیقات قائم کرنے اور نتائج نکالنے کا جو منطقی وظیفہ عمل میں لاتی ہے اس کے لئے پہلے سے ادراکات کا ایک مواد موجود ہونا چاہئے اور خود یہ مواد اس طرح وجود میں آتا ہے کہ قوت فہم حسیات میں تصرف کرے چنانچہ قوت فہم کے منطقی عمل کے علاوہ اس کے کچھ اور اعمال و وظائف بھی ہوتے ہیں جو مشاہدے سے زیادہ قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

یہی وہ اہم اضافہ ہے جو کانٹ نے نظریہ علم میں کیا ہے اس سے پہلے عمل ادراک کے صرف دو عناصر سمجھے جاتے تھے۔ ایک تو حسی مشاہدات اور دوسرے ان کی ترتیب و تنظیم کی منطقی صورتیں۔ اور جب ہمارا سارا علم ان وجوبی علاقوں پر مشتمل ہے جو ادراکات آپس میں رکھتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس کی اصل یا تو یہ منطقی صورتیں ہوں گی یا حسیات۔ عقلیین پہلے خیال کے قائل تھے اور تجربیین دوسرے کے۔ کانٹ نے ایک طرف تو یہ دیکھا کہ منطقی صورتوں کے ذریعے سے نفس مضمون کے لحاظ سے کوئی نیا علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اور دوسری طرف ہیوم کی تحقیقات سے یہ نتیجہ نکالا کہ ادراکات کے باہمی وجوبی علاقوں میں جو علاقہ سب سے اہم ہے یعنی علیت وہ خود ادراک کے اندر شامل نہیں اس لیے اگر ہمیں اپنے مشاہدات کے باہمی ربط کے کلی اور وجوبی علم کی تلاش ہے تو وہ نہ تو خود ان مشاہدات میں نہ منطقی صورتوں میں اور نہ ان دونوں کی ترکیب میں مل سکتا ہے۔ یہ نتیجہ تھا ہیوم کی تحقیقات کا جس نے کانٹ کو اذعانی فلسفے کے خواب گراں سے جھنجوڑ کر بیدار کر دیا۔ کانٹ کی طبع وقاد تجربیین کی تشکیک اور منطقیین کی عقلیت دونوں سے گزرتی ہوئی ایک بلند

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تر نقطہ پر جا کر ٹھہری اور اس پر اس اہم حقیقت کا انکشاف ہوا کہ قوت فہم کے منطقی عمل کے علاوہ اسکے عمل کی دوسری صورتیں بھی ہیں اور انہی پر عالم محسوسات کے وجوبی اور کلی علم کی بنیاد قائم ہے ان صورتوں کو کانٹ مقولات کہتا ہے۔

یہاں یہ امر غور کے قابل ہے کہ مروجہ منطق کے متعلق کانٹ کیا خیال رکھتا ہے۔قدیم علم منطق کے بارے میں وہ بجا طور پر کہتا ہے۔قدیم علم منطق کے بارے میں وہ بجا طور پر کہتا ہے کہ اس نے ارسطو کے زمانے سے اب تک کوئی خاص ترقی نہیں کی۔اس کے علاوہ اس کی نظر میں منطق کی علمی قدر اس وجہ سے اور بھی کم ہے کہ وہ سوا اس مواد علم کی توجیہہ کے جو پہلے سے ہمارے پاس موجود ہے ہماری معلومات میں کوئی توسیع نہیں کر سکتی۔اس لیے حقیقت میں منطق علمیات یا نظریہ علم نہیں ہے بلکہ صرف ان ادراکات کے متعلق جو ہم سے پہلے رکھتے ہیں، ہمارے خیالات کی تحلیل اور ان میں صحت پیدا کرنے کا کام انجام دیتی ہے۔اس صوری منطق کے مقابلے میں وہ اپنے نظریے کو "قبل تجربی منطق" یعنی علمیاتی منطق کہتا ہے جو خیال کی منطقی صورتوں سے نہیں بلکہ علمیاتی صورتوں یعنی مقولات سے بحث کرتی ہے اور اس سوال کا جواب دیتی ہے کہ ان مقولات کے ذریعہ سے کلی اور وجوبی علم کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔صوری اور قبل تجربی منطق کی تفریق کو اس نے اول سے آخر تک مدنظر رکھا ہے۔

قبل تجربی منطق کو کانٹ نے اپنے زمانے کے دستور کے مطابق علم تحلیل اور علم کلام میں تقسیم کیا ہے۔علم تحلیل میں مقولات کے صحیح استعمال کی بحث ہے اور علم کلام میں ان کے غلط استعمال کی تنقید۔

قبل تجربی علم تحلیل کا موضوع بحث یہ سوال ہے کہ وہ بدیہی ترکیبی تصدیقات جن پر خالص علمی طبیعی مبنی ہے، کس حد تک مستند ہیں۔سائنس کی تجربی تحقیق کی بنیاد چند علوم متعارفہ پر ہے جن کی تصدیق واقعات اور تجربات سے ہوتی ہے۔لیکن جو کلیت اور وجوب ہم ان میں پاتے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ خود یہ کلیات ہرگز تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے۔اس قسم کے قضایا مثلاً "عالم طبیعی میں جوہر کی مقدار نہ کبھی کم ہوتی ہے اور نہ زیادہ" یا مثلاً "عالم طبیعی میں ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے" ہرگز تجربے پر مبنی قرار نہیں دیے جا سکتے۔اگر کوئی یہ کہتا کہ ان علوم متعارفہ کا ہمیں تجربے ہی کے ذریعہ سے رفتہ رفتہ شعور ہوتا ہے تو کانٹ اس بات کو خوشی سے مان لیتا اور اس کو بدیہیت کے خلاف نہ سمجھتا۔اس لیے کہ جس بدیہیت کا وہ ذکر کرتا ہے وہ نفسیات سے نہیں بلکہ علمیات سے تعلق رکھتی ہے۔بدیہی ہونے کے علاوہ یہ قضایا ترکیبی بھی ہیں اس لیے کہ نہ تو جوہر کے تصور میں یہ بات شامل ہے کہ اس کی مقدار تغیر سے بری ہے اور نہ واقعہ کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ علیت کا پابند ہے۔اب سوال یہ ہے کہ اگر ان قضایا کی ترکیب تجربے پر مبنی نہیں ہے تو پھر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اسکی سند کیا ہے۔ان کے متعلق یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ یہ عالم طبیعی کے کلی قوانین ہیں۔اگر عالم طبیعی حقیقی اشیا کا مجموعہ فرض کیا جائے تو ہمارا ذہن اس کے ضابطوں کا علم صرف دو ہی طریقوں سے حاصل کر سکتا ہے یا تو اسے ان کا حسی ادراک ہوتا ہے یا خود اس کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ جو اس کے عمل کے ضابطے ہیں وہی اشیاء حقیقی میں بھی کارفرما ہیں۔یہ دوسرا فرضیہ وہی ہے جسے لائبنز نے مطابقت تقدیری کے نام سے اختیار کیا تھا اور جسے کانٹ پہلے ہی ناقابل قبول ثابت کر چکا ہے۔اب رہا پہلا فرضیہ، تو اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ہمارا حسی ادراک زمان و مکان کے باہر بھی کام آ سکتا ہے جس سے کانٹ کو قطعاً انکار ہے تو اس کلیت اور وجوب کی کوئی توجیہہ نہیں ہو سکتی جو ہم سائنس کے قوانین میں پاتے ہیں لیکن اگر ہم ان دونوں فرضیوں کو چھوڑ کر مظہریت کا نقطۂ نظر اختیار کریں تو یہ توجیہہ خود بخود ہو جاتی ہے۔یہ بات تو قبل تجربی حسیات میں ثابت کی جا چکی ہے کہ ہمارے حسی ادراکات، اپنی حسیت اور زمانی اور مکانی علاقوں کے لحاظ سے محض داخلی یا موضوعی حیثیت رکھتے ہیں، لہذا یہ تو ظاہر ہے کہ عالم طبیعی مظاہر کے ایک منظّم اور منضبط مجموعے کا نام ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیا وہ ضابطے جن کے ذریعے سے ہمارا ذہن ان مظاہر کے علاقوں کا ادراک کرتا ہے۔خود بھی محض مظہریت کی شان رکھتے ہیں یا ان سے حقیقت کا علم حاصل ہوتا ہے۔لائبنز دوسری شق کا قائل ہے اور کانٹ پہلی شق کا۔کانٹ یہ کہتا ہے کہ یہ ضابطے حقیقت میں وہ قوانین ہیں جن کے ذریعے سے ہمارا ذہن مظاہر کے باہمی علاقوں کا خیال کرتا ہے۔اسکی ساخت ایسی ہی واقع ہوئی ہے کہ وہ مجموعہ مظاہر یعنی عالم طبیعی کا ادراک ان ضابطوں کے تحت میں کرے، خواہ ان سے حقیقت کا علم حاصل ہو یا نہ ہو۔اگر یہ صورت ہوتی کہ خارجی عالم طبیعی ادراک کرنے والے ذہن کے لیے علم کے ضابطے مقرر کرتا تو ہم کبھی یقین سے یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ ہم ان ضابطوں پر پوری طرح حاوی ہیں اور اسکا تعین کر سکتے ہیں کہ ان میں سے کون سا کس حد تک کلیت رکھتا ہے۔لیکن اگر اس کے برعکس یہ صورت ہو کہ ہمارا ذہن عالم طبیعی کے لیے ضابطے مقرر کرتا ہے تو ان کی یہ بدیہیت فوراً ثابت ہو جاتی ہے۔بادی النظر میں الٹی بات معلوم ہوتی ہے مگر اسی وقت تک جب تک ہم غلطی سے یہ سمجھیں کہ ذہن سے مراد انفرادی ذہن ہے اور وہ اپنے من مانے ضابطے مقرر کرتا ہے۔کانٹ کا مطلب یہ ہے کہ ہم عالم طبیعی کو اشیاء حقیقی کا عالم نہیں بلکہ مظاہر کا ایک منظّم مجموعہ سمجھیں جو ذہن کے کلی قوانین کے مطابق خیال کیا گیا ہے۔عالم طبیعی کا بدیہی علم صرف مظہریت کے نقطۂ نظر کے ماتحت ممکن ہے۔یعنی صرف اس صورت میں کہ جنھیں ہم عالم واقعی کے تجربات وحقائق سمجھتے ہیں وہ خود ہمارے ہی حس، مشاہدے اور خیال کے مخصوص طریقوں کی پیداوار ہوں۔دوسرے الفاظ میں عالم طبیعی کے بدیہی علم کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ ہمیں ان قوانین کا شعور ہو جن کے ذریعے سے ہم اپنے ذہن کی مخصوص ساخت کے مطابق عالم طبیعی کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصور قائم کرتے ہیں۔ غرض اس سوال کا جواب کہ آیا خالص علم طبیعی مستند ہے یا نہیں اس بات پر منحصر ہے کہ جس طرح ہم نے مشاہدے کی خالص صورتیں دریافت کی ہیں اسی طرح خیال کی بھی ایسی خالص صورتیں دریافت کریں جو ہمارے تجربے کی ترکیب و تشکیل کرتی ہیں۔

ان صورتوں کے تلاش کرنے میں قبل تجربی منطق صوری منطق سے مدد لیتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورتیں اسی نوعیت کی ہوں گی جیسی ہمارے ذہن میں ادراکات کے باہمی ربط کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ ادراکات کا ربط اگر محض داخلی یا موضوعی نہیں بلکہ معروضی ہو تو ہمیشہ تصدیق کی شکل میں ہوتا ہے۔ معروضی خیال ہی کا نام تصدیق ہے۔ اس لیے ربط کی ان مختلف صورتوں کا مکمل سراغ لگانے کے لیے جو ہمارا ذہن مظاہر پر عائد کرتا ہے اور جنہیں کانٹ ''مقولات'' کے نام سے موسوم کرتا ہے یہ دیکھنا چاہئے کہ ''صوری منطق'' میں تصدیقات کی ترتیب و تقسیم کس طرح کی جاتی ہے؟ یعنی مقولات تعداد میں اتنے ہی ہوں گے جتنی کہ تصدیقات کی قسمیں ہوتی ہیں۔

تصدیقات کا جو نقشہ صوری منطق میں ارسطو کے زمانے سے چلا آتا ہے اس کے مطابق کانٹ نے اپنا مقولات کا نقشہ بنایا۔ صوری منطق ہر تصدیق کو چار پہلو سے دیکھتی ہے۔ کمیت، کیفیت، نسبت اور جہت اور ہر پہلو کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ کمیت کے لحاظ سے ہر تصدیق یا تو کلی ہوگی یا جزوی یا انفرادی، کیفیت کے لحاظ سے یا تو مثبت یا منفی یا نا محدود، نسبت کے لحاظ سے یا تو قطعی یا مشروط یا تقسیم، جہت کے لحاظ سے یا تو احتمالی یا ادعائی یا یقینی، تصدیقات کی ان بارہ امکانی صورتوں پر غور کر کے کانٹ نے اپنے بارہ مقولات کا نقشہ مرتب کیا جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

مقولات کمیت...... وحدت، کثرت، کلیت

مقولات کیفیت...... اثبات، نفی، تحدید

مقولات نسبت...... عرضیت اور جوہریت، علیت اور معلولیت تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور رد عمل)

مقولات جہت...... امکان، وجود، وجوب، محالیت، عدم، اتفاقیت

اگر تصدیقات کی صورتوں کی مندرجہ بالا فہرست کو صحیح اور مکمل مان بھی لیا جائے تب بھی یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ ان میں اور خالص عقلی تصورات یعنی مقولات میں جو تعلق کانٹ نے پیدا کیا ہے وہ کچھ تشفی بخش نہیں ہے۔ جہاں کانٹ کے فلسفے کا یہ زبردست کارنامہ ہے کہ اس نے مقولات کا اہم نظریہ پیش کیا۔ اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ اس نے ان کی ایک سرسری اور ناقص فہرست مرتب کرنے پر اکتفا کی اور یہی نہیں بلکہ اسے اپنی اس فہرست کے صحیح اور مکمل ہونے پر اس قدر ناز ہے کہ موقع بے موقع ہر جگہ اس سے کام لیتا ہے۔ آگے چل کر کانٹ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے نظریۂ علم پر جتنے اعتراضات ہوئے وہ زیادہ تر اسی فہرست مقولات کی تشکیل وترتیب سے تعلق رکھتے ہیں۔ غرض یہ وہ خالص عقلی تصورات ہیں جو کانٹ کے نزدیک مشاہدے کی خالص صورتوں کی طرح بدیہی ہیں اور ان دونوں کی ترکیب سے ہمارا سارا بدیہی علم یعنی کل ترکیبی بدیہی قضایا وجود میں آتے ہیں۔ یہاں بھی بدیہیت کی اصطلاح نفسیاتی معنی میں استعمال نہیں ہوتی ہے یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ جوہریت علیت وغیرہ کے تصورات پہلے سے انسانی شعور میں موجود ہیں اور جان بوجھ کر حسی ادراکات کی ترتیب وتدوین کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ بلکہ کانٹ کے نزدیک زمان ومکان کے قوانین کی طرح خیال کی ان خالص صورتوں کا شعور بھی اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان اس عمل ترکیب پر غور کرتا ہے جو ہماری قوت خیال غیر ارادی اور غیر شعوری طور پر تجربے کے حاصل کرنے میں استعمال کرتی ہے۔ اس کا جو ثبوت کانٹ نے پیش کیا ہے وہ تنقید عقل محض کا سب سے دقیق باب ہے اور اسی وجہ سے سب سے زیادہ پیچیدہ اور مشکل بھی سمجھا جاتا ہے ۔اس کے سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے ہم ان پیچیدہ اصطلاحات کو اچھی طرح سمجھ لیں جو کانٹ نے اپنے مطلب کو ادا کرنے کے لیے وضع کی ہیں۔ کانٹ کے نظریے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ادراکات میں معروضیت کیوں کر پیدا ہوتی ہے۔ اگر ادراکات سے ہم حسیات کا وہ مرتب اور منظم مجموعہ مراد لیں جو زمان ومکان میں تشکیل پا کر ہمارے انفرادی ذہن میں آتا ہے اور تجربے سے اس وجوبی اور کلی ربط کا شعور مراد لیں جو ہمارا ذہن ان حسی ادراکات میں پیدا کرتا ہے تو اس مسئلے کی جسے کانٹ خالص عقلی تصورات کا قبل تجربی استخراج کہتا ہے یہ صورت ہو جاتی ہے کہ ہماری حسیات تجربہ کیوں کر بن جاتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں حسیات کا تجربہ بن جانا کس چیز پر مبنی ہے؟ تجربے کے لیے یہ ضروری ہے کہ موضوع کا ادراک کسی معروض سے علاقہ رکھتا ہو۔ لہذا مندرجہ بالا سوال یوں بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہمارے ادراکات کو معروضات سے کیا تعلق ہے اور وہ کس چیز پر مبنی ہے؟ مگر اس سوال کا جواب دینے سے پہلے یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ کانٹ کا تنقیدی فلسفہ معروضیت کے معنی اشیا کی حقیقت نہیں سمجھتا جو عام طور پر سمجھی جاتی تھی، بلکہ اس سے وجوب اور کلیت مراد لیتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے بنیادی سوال کو ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کس بنا پر ہمیں یہ یقین ہو سکتا ہے کہ حسیات کی وہ زمانی ومکانی ترکیب جو انفرادی موضوع کے ذہن میں واقع ہوتی ہے وجوبی اور کلی استناد رکھتی ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے انتہا کی دقت نظر صرف کی ہے۔ خالص عقلی یا فہمی تصورات کے استخراج کی جان کانٹ کا یہ استدلال ہے کہ خود وہ کلیت اور وجوب جو زمان ومکان کے حسی ادراک میں پایا جاتا ہے محض مشاہدے کے عمل پر مبنی نہیں ہے بلکہ تصورات کے علاقوں کا یا بقول کانٹ کے قوت فہم کے ضابطوں کا پابند ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عموماً کانٹ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اسے صرف زمان و مکان اور مقولات کی بدیہیت ثابت کرنی تھی اس سے کوئی بحث نہ تھی کہ انفرادی تجربات کی علمیاتی قدر و قیمت کا تعین کرے۔ لیکن قبل تجربی استخراج کے عنوان سے جو کچھ کانٹ نے لکھا ہے اسے غور سے پڑھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ اعتراض صحیح نہیں ہے۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حسیات کی زمانی و مکانی ترتیب صرف اسی وقت ایک معروضی یعنی وجوبی اور کلی قدر رکھتی ہے جب کہ اس کے تعین میں مشاہدے کے تصوری ضابطوں سے بھی کام لیا جائے۔ فرض کیجیے کہ دو حسی ادراکات الف اور ب ایک ہی انفرادی شعور میں یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ ہر فرد ان میں جدا جدا زمانی اور مکانی علاقے قائم کرے، لیکن اگر ان میں یہ کلی اور وجوبی علاقہ قائم کرتا ہے کہ 'ب' ہمیشہ 'الف' کے بعد ظہور میں آتی ہے تو یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ 'الف'، 'ب' کی علت ہو۔ اسی طرح بقول کانٹ کے کل زمانی اور مکانی علاقے انفرادی "قوت تخیل" کے اندر تبدیل پذیر ہیں اور ان کا کلی اور وجوبی تعین صرف اسی طرح ہوتا ہے کہ وہ تصوری علاقوں کے ضابطوں میں جکڑ دیے جائیں۔

اس چیز میں جسے ہم تجربہ کہتے ہیں درحقیقت ہم ایک قسم کی کلیت اور وجوب پاتے ہیں۔ ہمیں بلاشبہ یہ شعور ہوتا ہے کہ جو زمانی اور مکانی ترتیب ہم حسیات کے ادراک میں قائم کرتے ہیں وہ کلی اور وجوبی استناد رکھتی ہے۔ لیکن خود حسیات کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں جسے مقررہ ترتیب کی بنیاد قرار دیا جائے مثلاً جب ہم کسی بڑی چیز کے مختلف اجزا پر نظر ڈالتے ہیں اور ہمیں باری باری سے ہر جزو کا شعور ہوتا ہے تو ہمیں یقین ہوتا ہے کہ یہ حسی ادراکات جو ہمارے شعور میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں مکان کے اندر بیک وقت موجود سمجھے جانے چاہئیں۔ بخلاف اس کے جب ہم کسی چیز کو حرکت کی حالت میں دیکھتے ہیں تو ہم کو اسی حد تک یقین ہوتا ہے کہ ادراکات کا یکے بعد دیگرے ہونا جس طرح ہمارے شعور میں آتا ہے اسی طرح معروضی حیثیت سے زمانے میں موجود ہے۔ ادراکات جس حیثیت سے ہمارے شعور میں آتے ہیں، موضوعی ادراکات کہلاتے ہیں اور جس حیثیت سے زمان یا مکان میں موجود سمجھے جاتے ہیں، معروضات کہلاتے ہیں اور آخرالذکر سے مطابقت اول الذکر کی صحت کا معیار سمجھی جاتی ہے۔ معروضیت اصل میں حسی ادراکات کی زمانی اور مکانی ترتیب کا ایک ضابطہ ہے۔ جس میں مندرجہ بالا بحث کے مطابق ہمیشہ خالص قوت فہم کا کوئی نہ کوئی عمل شامل ہوتا ہے۔ اسی سے موضوعی ادراکات کے ایک مجموعے کو معروضی استناد حاصل ہوتا ہے۔ غرض علمیاتی تحلیل کے لحاظ سے تجربہ نام ہے کلی اور وجوبی عمل ادراک کا اور اس ادراک کا معروض محض وہ مقررہ زمانی اور مکانی ترتیب ہے جو قوت فہم کے کسی تصور کے ذریعہ سے پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ معروضات اشیائے حقیقی نہیں ہیں بلکہ محض ہمارے ذہنی اختلافات کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقابلے میں ادراکات کے کلی اور وجوبی مربوط مجموعے ہیں۔

ادراکات کی یہ معروضی ترکیب بھی انفرادی شعور ہی میں ظاہر ہوتی ہے اسکی امتیازی خصوصیت صرف یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایک وجوب اور کلیت کا احساس ہوتا ہے۔ جسے محض انفرادی ذہن کے عمل اختلاف کا نتیجہ نہیں کہہ سکتے۔ لہذا اس معروضیت کی توجیہہ صرف اسی نظریے کے مطابق کی جاسکتی ہے کہ انفرادی شعور کی تہ میں ایک کلی اور نوعی موضوع کارفرما ہو جس کا عمل تو نہیں البتہ نتیجہ جسے ہم معروض کا ادراک کہتے ہیں، انفرادی شعور میں ظاہر ہو۔ یہ انفرادی شعور معروض کو ایک بنی بنائی اور دی ہوئی خارجی چیز سمجھتا ہے حالانکہ اصل میں وہ خود اسی کی گہرائیوں کے اندر تیار ہوئی ہے۔ غرض ہمارے خیال کا معروضی جزو ایک فوق لاانفرادی عمل پر موقوف ہے جو کل انفرادی عمل ادراک کی بنیاد ہے اور جسے کانٹ شعور محض کہتا ہے۔ پس شعور محض کی اصطلاح کے معنی بعض لوگوں نے غلط سمجھے اور اس سے ایک ایسا موضوع یا ہستی مراد لی جو انفرادی شعور سے علیحدہ وجود رکھتی ہے۔ حالانکہ حقیقت میں کانٹ اس ساری بحث میں کسی نفسیاتی عمل کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ صرف تجربے کے اس جزو کا ذکر کررہا ہے جو کلی اور وجوبی استناد رکھتا ہے۔ شعور محض کے وظیفہ کا تعین کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے کہ حقیقت عمل خیال کی وحدت کا نام ہے۔ ہر معروض ایک طرف تو حسیات کی ترکیب ہے اور دوسری طرف ایک وحدت ہے جو کثرت ادراکات میں پیدا کی گئی ہے۔ کثرت ادراکات ایک مجموعہ ہے حسیات کا اور اس میں جو وحدت پیدا کی جاتی ہے وہ ایک عمل ہے خالص ذہنی صورتوں کا۔ پس زمان و مکان اور مقولات کثرت ادراکات کی کلی اور وجوبی وحدت کی صورتیں ہیں یعنی انہی کے عمل ترکیب سے ادراکات میں معروضیت پیدا ہوتی ہے۔ اس کثرت ادراکات کی ''قبل تجربی ترکیب'' کا تصور ہم صرف اسی طرح کرسکتے ہیں کہ اس کی بنیاد ایک وحدت مطلق پر قائم ہو جس کی روشنی میں ہم حسیات کے اختلاف کو پہچانتے ہیں اور ان میں اتحاد پیدا کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ وحدت مطلق نہ تو خیال کے کسی مادے میں پائی جاسکتی ہے اور نہ کسی خاص صورت خیال میں۔ بلکہ صرف اس عام ترین صورت میں جسے کانٹ ایک پورے جملے ''میں خیال کرتا ہوں'' کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہے اور جیسے ہم مدرک کا ادراک ذات کہہ سکتے ہیں۔ یہ ادراک ذات نہ صرف ہر تصور کا لازمی جزو ہے بلکہ اس کے بغیر کوئی تصور وجود میں آ ہی نہیں سکتا۔ غرض وہ فوق الافراد فاعل ادراک جس کا اوپر ذکر آیا ہے، یہی خالص ''شعور نفس'' ہے جسے کانٹ نے قبل تجربی تعقل بھی کہا ہے۔

یہی شعور مطلق تجربے کی کلیت اور وجوب کی بنیاد ہے۔ مقولات نام ہے ترکیب کی ان مخصوص صورتوں کا جن کے ذریعے سے قبل تجربی تعقل کثرت حسیات میں وحدت تصور پیدا کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ عالم اشیا ایک فوق الافراد عمل کی پیداوار ہے جو افراد کے اندر تجربے کی حیثیت سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کارفرما ہے اگر کوئی فرد ادراکات کے مواد سے من مانے طور پر قانون امتلاف کے مطابق نئے نئے مجموعے تیار کرتا ہے تو یہ تخیل کا عمل کہلاتا ہے جو فرد کے اندر ہمیشہ محاکاتی ہوتا ہے لیکن جب قبل تجربی تعقل حسیات کو زمان و مکان کے خاکے میں لاکر مقولات کے عمل وحدت کے ذریعے سے معروضات پیدا کرتا ہے تو وہ تخلیقی تخیل کہلانے کا مستحق ہے۔

یہ ہے وہ انقلابی نظریہ جس کے ذریعے سے کانٹ نے ہمارے ادراکات کا تعلق عالم معروضات سے سمجھایا ہے۔ ہمارے ذہن میں معروضات کے بدیہی تصورات کے ہونے کی واحد اور لازمی شرط یہ ہے کہ ہمارے معروضات علم اشیائے حقیقی نہیں بلکہ مظاہر ہوں اگر ہمارے عمل ادراک کو اشیائے حقیقی سے سروکار ہوتا تو ان کے جو تصورات ہم قائم کرتے ہیں وہ ہرگز کلی اور وجوبی نہیں ہوسکتے تھے اگر یہ تصورات تجربے کے ذریعہ سے خود اشیا سے حاصل کیے جاتے تو بدیہی نہیں بلکہ محض تجربی ہوتے اور اگر وہ خود ہمارے ذہن کے خلقی تصورات ہوتے تو ان کا حقیقت سے مطابقت رکھنا کسی طرح ثابت نہیں کیا جاسکتا تھا۔ تجربیت اور عقلیت دونوں اشیا کے بدیہی علم کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہیں۔ توجیہہ صرف کانٹ کے قبل تجربی فلسفے یعنی تنقیدیت کے ذریعے سے کی جاسکتی ہے۔ جس کا لب لباب یہ ہے کہ مقولات ہمارے سارے تجربے کے لیے کلی اور وجوبی استناد رکھتے ہیں اس لیے کہ یہ تجربہ خود انہی مقولات کے ذریعہ سے وجود میں آتا ہے یعنی معروضیت حاصل کرتا ہے لیکن یہ تجربہ اشیاء حقیقی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان معروضات پر جو شعور مطلق میں ادراکات کی ترکیبوں کی حیثیت سے وجود میں آتے ہیں یعنی مظاہر اگر انسان کا علم صرف مظاہر سے واسطہ رکھتا ہے تو اس میں بدیہی تصورات کا موجود ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔ اگر عالم طبیعی اشیائے حقیقی کا نظام ہوتو وہ کبھی کلی اور وجوبی علم کا موضوع نہیں ہوسکتا لیکن اگر وہ خود ہماری ہی قوت ادراک کی پیداوار یعنی عالم مظاہر ہو تو اس کے عام قوانین بدیہی طور پر معلوم کیے جاسکتے ہیں اس لیے کہ یہ قوانین حقیقت میں خود ہمارے ہی ادراک کی خالص صورتیں ہیں۔

کانٹ کے نظریے میں عقلیت اور تجربیت، تصوریت اور واقعیت کا صحیح امتزاج موجود ہے۔ وہ اس حد تک عقلیت ہے کہ اس میں ذہن انسانی کا بدیہی علم رکھنا ثابت کیا گیا اور اس حد تک تجربیت ہے کہ اس میں علم کا دائرہ صرف تجربے اور مظاہر تک محدود رکھا گیا ہے اس حد تک تصوریت ہے کہ اس کی رو سے ہمیں جو علم ہوتا ہے وہ صرف اپنے ہی ادراکات کا اور اس حد تک واقعیت کہ اس کے نزدیک ہمارے یہ ادراکات مظاہر ہیں حقیقی اشیا کے۔ ان سب خصوصیات کی بنیاد پر اس کا فلسفہ قبل تجربی یا تنقیدی مظہریت کہلاتا ہے اس لیے کہ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ عالم معروضات انفرادی ذہن کے نزدیک ایک فوق الافراد قوت کی پیداوار جو اس سے جدا نہیں بلکہ خود اس کے اندر موجود ہے۔ کانٹ بھی اس عام رائے سے متفق ہے کہ کسی خیال یا ادراک کے حق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہونے کا معیار یہ ہے کہ وہ معروضات سے مطابقت رکھتا ہو۔لیکن خود یہ معروضات اشیا نہیں بلکہ ایک بلند تر قسم کے ادراکات ہیں۔ذہن انسانی کے لیے حق نام ہے انفرادی ادراک کے فوق الافراد ادراک کے مطابق ہونے کا۔

بادی النظر میں کانٹ کی تنقیدیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا چنانچہ پہلے پہل بہت سے لوگوں کو یہی خیال گزرا کہ یہ دونوں ایک چیز ہیں۔لیکن کانٹ نے نہایت شد و مد سے اس غلط فہمی کی تردید کی۔برکلے نے تو ایک سرے سے عالم اجسام کی واقعیت سے انکار کر دیا تھا لیکن کانٹ اس کی واقعیت کا قائل ہے۔البتہ وہ یہ کہتا ہے کہ ہم اپنی حس اور خیال کے ذریعے سے ان اجسام کا جتنا علم حاصل کرتے ہیں وہ ہمارے ذہن کی مخصوص نوعیت پر مبنی ہے یعنی اجسام کی حقیقت نہیں بلکہ صرف ان کا مظہر ہے۔اس کے علاوہ برکلے انفرادی ذہن کی فوق الطبعی جوہریت کا دعویٰ کرتا ہے اور اس بنا پر یہ فرض کرتا ہے کہ ہمارے انفرادی ذہن کو جو علم حاصل ہوتا ہے۔وہ ایک شان ہے علم الٰہی کی لیکن کانٹ اپنی مظہریت کے دائرے میں اندرونی حس کو بھی سمیٹ لیتا ہے اور برکلے کی مابعد الطبعی روحانیت کی تردید کرتا ہے۔اس کے نزدیک (شعور مطلق) کوئی مابعد الطبعی موضوع نہیں ہے بلکہ صرف ایک کلی عمل ادراک کا نام ہے اور وہ بھی وجود حقیقی نہیں بلکہ صرف مظہر ہے۔چنانچہ تنقید عقل محض کی طبع ثانی میں اس نے تردید تصوریت کا ایک خاص باب قائم کیا ہے جس میں یہ دکھایا ہے کہ ڈیکارٹ اور برکلے کا یہ خیال صحیح نہیں کہ انفرادی شعور ذات عالم خارجی کے ادراک کی بنیاد ہے بلکہ خود شعور نفس خارجی معروضات کے ادراک کی بدولت پیدا ہوتا ہے۔اس طرح تنقید عقل محض کا پہلا حصہ یعنی قبل تجربی حسیات دوسرے حصے یعنی علم تحلیل کی تمہید ہے۔پہلے حصے میں خالص ریاضی کے زمانی اور مکانی قوانین کی بحث ہے جو بجائے خود یقینی ہیں اور سارے عالم محسوس کے لیے کلی استناد رکھتے ہیں۔دوسرے حصے میں یہ دکھایا گیا ہے کہ ہمارا سارا تجربہ حس اور فہم کے اتحاد عمل سے وجود میں آتا ہے اور ہر زمانی اور مکانی ترکیب کو معروضیت اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ خالص قوت فہم اسے اپنے کسی مقولے کے ذریعے سے منضبط کر دے۔علم کے ان دونوں ماخذوں یعنی حس اور فہم میں جنہیں کانٹ نے ایک دوسرے سے بالکل جدا قرار دیا ہے، آگے چل کر ایک گہرا ربط ظاہر ہوتا ہے اور یہ پتہ چلتا ہے کہ دونوں ایک نامعلوم اصل کی فروع ہیں۔اس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ دونوں قوتیں ایک ہی مواد ادراک میں مل جل کر کام کرتی ہیں اور حسی ترکیب فہمی یا تصوری ترکیب کی پابند ہیں۔ان دونوں جداگانہ وظائف کے اتحاد پر غور کرتے ہوئے کانٹ نے مقولات کے علاقوں اور زمانوں کے علاقوں میں مماثلت دکھائی ہے جو ان دونوں کے بیچ میں ایک نفسیاتی کڑی کا کام دیتی ہے اور جسے کانٹ خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی کہتا ہے مثلاً ادراکات کا بیک وقت موجود ہونا مقولہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عرضیت سے اور انکا ہمیشہ یکے بعد دیگرے واقع ہونا مقولہ علیت سے ایسا تعلق رکھتا ہے جو فوراً سمجھ میں آجاتا ہے۔ ہیوم نے انہی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر جو ہم نے اوپر دی ہیں یہ خیال ظاہر کیا کہ یہ علاقے محض انفرادی ذہن کے عملی اختلاف کا نتیجہ ہیں۔ لیکن کانٹ کے نزدیک ان حسی اور تصوری علاقوں کی مطابقت قبل تجربی قوت تخیل کا کام ہے اور چونکہ زمانے کا خاکہ اور خیال کی صورتیں دونوں اندرونی حس کے عمل میں اکٹھی ہوتی ہیں اس لیے کانٹ کا قیاس یہ ہے کہ ایک خاص قوت جس کو وہ قبل تجربی قوت تصدیق کہتا ہے، زمان و مکان کے خاکوں کو خالص فہمی تصورات یعنی مقولات کے تحت میں لاتی ہے اور اس طرح مقولات حسی تصورات پر عائد ہوتے ہیں۔ کانٹ کے ذہن میں زمانے کا جو تصور ہے وہ اس کے نظریہ عمل میں بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ زمانہ ایک طرف نہ صرف اندرونی حس کی خالص صورت ہے بلکہ بیرونی حس کے مظاہر کی بھی ناگزیر شرط ہے اور دوسری طرف مقولات کے استعمال کے لیے ایک عام خاکے کا کام دیتا ہے۔ اس طرح وہ حس اور فہم کی درمیانی کڑی ہے اور اسی کے توسط سے مظاہر کو مقولات کے تحت میں لا کر وہ کلی قضایا قائم کیے جاتے ہیں۔ جو کلِ عالم مظاہر کے لیے بدیہی قوانین کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس طرح کانٹ وہ کلیات قائم کرتا ہے جنہیں وہ فہم محض کے بنیادی قضایا کہتا ہے۔ بقول اس کے یہ مشتمل ہیں خالص علم طبیعی پر یعنی ان علوم متعارفہ پر جو تجربے پر مبنی نہیں بلکہ خود تجربے کی بنیاد ہیں۔ علوم طبیعی کے جزوی قوانین انہی کلیات کے تحت میں آتے ہیں اور صرف انہی کے ذریعے سے ثابت کیے جاسکتے ہیں۔ ان میں سے ہر قضیہ دراصل صرف ایک تصدیق ہے کہ فلاں مقولہ یا مجموعہ مقولات ہر مظہر پر عائد ہوتا ہے مثلاً اگر کمیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو مشاہدے کے علوم متعارفہ کا یہ بنیادی کلیہ حاصل ہوتا ہے کہ "کل مظاہر مشاہدے میں مقادیر مدیدہ ہیں" یعنی ان میں سے ہر ایک کی ایک مقدار ہے جو مکان کو پر کرتی ہے۔ اسی طرح کیفیت کے نقطۂ نظر سے توقعات ادراک کا یہ بنیادی اصول ہاتھ آتا ہے کہ "کل مظاہر میں وہ شے جو معروض ادراک ہوتی ایک مقدار شدید یعنی ایک درجہ رکھتی ہے" اور جہت کے نقطۂ نظر سے تجربی خیال کے حسی ذیل قضایا قائم ہوتے ہیں۔ اس کا تعین کرتے ہیں کہ ہر معروض خیال کا تصور ہمارے تجربے سے کیا تعلق رکھتا ہے "ممکن وہ ہے جو مشاہدے اور تصور کے لحاظ سے تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو۔" "موجود وہ ہے جو تجربے کی مادی شرائط یعنی حس ادراک سے تعلق رکھتا ہو" اور "واجب وہ ہے جس کا تعلق موجود کے ساتھ تجربے کی کلی شرائط کی رو سے متعین ہو۔" لیکن ان سب مقولات میں سب سے اہم "تجربے کے قیاسات" ہیں جو کل مظاہر کو مقولات نسبت کے تحت میں لانے سے حاصل ہوتے ہیں۔ جوہریت کے مقولے کو مظاہر پر عائد کرنے سے پہلا قیاس قائم ہوتا ہے جو بقائے جوہر کا بنیادی قضیہ کہلاتا ہے۔ اس کی رو سے "مظاہر کے کل تغیرات میں جوہر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک ہی حالت پر قائم رہتا ہے اور اس کی مقدار عالم طبیعی میں نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔'' اسی طرح مظاہر کو مقولہ علیت کے تحت میں سے لانے سے دوسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ ''کل تغیرات قانون ربط علت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں'' اور مظاہر کو مقولہ تعامل کے تحت میں لانے سے تیسرا قیاس حاصل ہوتا ہے کہ ''کل جوہر جو مکان میں ایک ساتھ ادراک کیے جاتے ہیں باہم عمل اور رد عمل کی حالت میں ہوتے ہیں'' ان قیاسات کو تجربی ادراکات کے مجموعے یعنی عالم طبیعی کے بدیہی علم کا لب لباب سمجھنا چاہئے جسے کانٹ ''مابعد الطبیعیات'' کہتا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ذہنی نظام کے قوانین کے مطابق ہمارے کل تجربے کا مجموعہ جوہروں کا ایک نظام ہے جو مکان میں موجود ہے اور جس کے کل تغیرات ایک دوسرے سے علت و معلول کے رشتے میں مربوط ہیں۔ ان سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ عالم طبیعی جس کا ہم ایک مرتب اور باضابطہ نظام کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں اصل میں ایک متنی ہے خود ہمارے اعمال ذہنی کے ایک باضابطہ نظام کا۔ اس طرح کانٹ نے یہ ثابت کر دیا کہ ہم اپنے ذہن کی ساخت کے اعتبار سے اس پر مجبور ہیں کہ کائنات کا مشاہدہ اور تصور مندرجہ بالا قوانین کے مطابق کریں، قطع نظر اس سے کہ ہمارے ذہن کے باہر اسکی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔ اس کا نہ ہم کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں اور نہ کرنے کی ضرورت ہے۔

فہم محض کے ان بنیادی قضایا کو کانٹ مابعد الطبیعیات یعنی عالم مظاہر کا بدیہی عمل کہتا ہے۔ ان سے علوم تجربی میں کام لینے کے لیے ایک اور چیز کی بھی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تجربہ صرف حس اور فہم کے مشترکہ عمل سے حاصل ہوتا ہے تو ان کا موضوع یعنی عالم طبیعی کا بدیہی علم حس اور فہم کی خالص صورتوں کے تحت میں ہونا چاہئے۔ مگر یہ صورتیں فہم کی یعنی مقولات زمانے کی خاکہ بندی کی محتاج ہیں اور فہم محض کی بنیادی قضایا میں مقولات کو زمانے سے ربط دیا گیا ہے۔ چونکہ مظاہر حسیات کی نوعیت رکھتے ہیں اس لیے یہ لازمی بات ہے کہ ان میں زمان و مکان کے یعنی ریاضی کے قوانین کارفرما ہوں گے۔ جہاں تک محض تصورات کے ذریعے سے تجربے کے متعلق کوئی بدیہی علم حاصل کیا جا سکتا ہے تو وہ فہم محض کے ان بنیادی قضایا تک محدود ہے اس لیے کہ اپنے نقشہ مقولات کو کانٹ بالکل مکمل سمجھتا ہے لیکن مظاہر کے اس بدیہی مابعد الطبیعی علم کی تکمیل کے لیے مشاہدہ کا عنصر درکار ہے اور یہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب ریاضی کے قوانین سے مدد لی جائے بغیر اس عنصر کے ان کلی بنیادی قضایا اور جزوی تجربات کے درمیان کوئی ربط پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کے نظریہ علم کا نفسیاتی پہلو اس پر زور دیتا ہے کہ حس یا مشاہدہ کی خالص صورتیں خیال کی خالص صورتوں یعنی مقولات اور مواد ادراک کے بیچ کی ناگزیر کڑیاں ہیں۔ اسی لیے اس کے نزدیک ہمارے عالم طبیعی کے تجربے کو ان بنیادی قضایا کے تحت میں لانے کے لیے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ریاضی کے سوا اور کوئی واسطہ نہیں۔ چنانچہ کانٹ یہ کہتا ہے کہ علوم طبیعی کی ہر شاخ میں حقیقی یعنی بدیہی علم اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ اس میں ریاضی کا جزو ہو۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کانٹ اپنے تنقیدی نظریے کے ذریعہ سے فلسفۂ طبیعی کو ریاضی کے اصول کا پابند قرار دینے میں بالکل نیوٹن کا ہم خیال ہو۔ فرق اتنا ہے کہ نیوٹن کے نزدیک عالم طبیعی حقیقت مطلق ہے اور کانٹ کے نزدیک ایک مظہر ہے۔ جس کی بنیاد ذہن انسانی کی قدرتی ساخت پر قائم ہے۔ نیوٹن کے نزدیک عالم ادراک کے امکان کی شرائط ہیں۔ غرض کانٹ یہ کہتا ہے کہ فلسفۂ طبیعی کی حدو ہیں تک ہے جہاں تک مظاہر ریاضی کے پیمانے سے ناپے جاسکیں۔ اس حد کے باہر جو کچھ ہے وہ بدیہی علم نہیں بلکہ متفرق معلومات کا مجموعہ ہے لیکن جو مظاہر اندرونی حس سے تعلق رکھتے ہیں ان پر یہ بات صادق نہیں آتی۔ نفس کے حالات و کیفیات ریاضی کے پیمانے سے نہیں ناپے جاسکتے۔ اس لیے ان میں ایسے علاقے یا ضابطے قائم کرنا ناممکن ہے جو ریاضی کی صورت میں ظاہر کیے جاسکیں۔ چنانچہ نفسی زندگی کی کوئی مابعد الطبیعیات اس محدود معنی میں بھی موجود نہیں ہے جس میں کانٹ کی تنقیدیت مابعد الطبیعیات کے لفظ کو استعمال کرتی ہے۔ پس نفسیات کانٹ کے نزدیک صرف ایک بیانی علم کی حیثیت رکھتی ہے اور اسے نظری علم کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ گلیلی اور نیوٹن کی طرح کانٹ بھی اس کا قائل ہے کہ علوم صحیحہ کہلانے کے مستحق صرف وہی علوم ہیں جن میں جزوی ادراکات کلی اور بدیہی قوانین کے تحت میں لائے جاسکتے ہیں۔ اس شرط کو حقیقت میں وہی علوم پورا کرتے ہیں جن کا بدیہی عنصر ریاضی کے ضابطوں کی شکل میں اور تجربی عنصر ایسی مقداروں کی شکل میں ظاہر کیا جاسکے جو ریاضی کے پیمانوں سے ناپی جاسکتی ہیں۔

غرض علوم طبیعی کا مابعد الطبیعی یا قبل تجربی عنصر صرف عالم خارجی یا عالم اجسام تک محدود ہے۔ اس فلسفۂ طبیعی کا کام یہ معلوم کرنا ہے کہ فہم محض کے بنیادی قضایا اور ریاضی کے قوانین عالم اجسام کا تجربہ حاصل کرنے کے لیے کس طرح عائد کیے جاتے ہیں۔ اب یہ بات قابل غور ہے کہ عالم طبیعی کے جزوی قوانین جن کا ذکر طبیعیات میں آتا ہے۔ عالم اجسام کے باقاعدہ تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہر قانون تغیر یا وقوع کا قانون ہے اور چونکہ اجسام نام ہے۔ ان مظاہر کا جو مکان کے اندر ہوں۔ اس لیے عالم خارجی کا ہر واقعہ ایک تغیر مکانی یعنی حرکت ہے۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے پہلو سے بھی حرکت فلسفۂ طبیعی کا بنیادی تصور ہے یعنی اس لحاظ سے کہ عالم طبیعی کی پیمائش اور اس کے ریاضیاتی تعین کے لیے مکان کے علاوہ زمانے کا پیمانہ بھی درکار ہے اور زمانے کی خاص علامت حرکت ہے۔ چنانچہ کانٹ کا فلسفۂ طبیعی حرکت کا ایک تصوری اور ریاضیاتی بدیہی نظریہ ہے۔

حرکت جس چیز میں واقع ہوتی ہے اس کو ہم مادہ کہتے ہیں لیکن کانٹ کے نزدیک یہ مادہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشتمل ہے اس لیے ہماری وضع ادراک کا پابند ہے۔ یہ وہ زبردست انکشاف ہے جو تاریخ فلسفہ میں غیر معمولی اہمیت رکھتا ہے۔ کانٹ کے فلسفے کی جزئیات سے خواہ کتنا ہی اختلاف کیا جائے لیکن اس کے اس بنیادی اصول سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا۔

فہم محض کی خالص صورتوں یعنی مقولات کے استخراج میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ یہ عمل ترکیب کی وہ صورتیں ہیں جن میں قبل تجربی تعمل حسی ادراک کے مواد کو ڈھال کر معروضات کی حیثیت دیتا ہے۔ اس سے ایک تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقولات اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب ایک ایسا مواد موجود ہو جس کی کثرت میں وحدت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ جب تک کوئی ایسی چیزیں موجود نہ ہوں جنہیں باہم ربط دینا ہے۔ اس وقت تک ربط و ترتیب کی صورتیں محض مجرد خیالات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ مواد ادراک کی تصوری ترکیب بغیر ایک حسی ترکیب کے توسط کے ناممکن ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مقولات صرف ان ادراکات کو مربوط کرنے میں استعمال ہو سکتے ہیں جو پہلے ہماری حس کی صورتوں میں ترتیب پا چکے ہوں بغیر مشاہدات کے یہ تصورات ''کھوکھلے'' یعنی مشمول سے خالی ہوتے ہیں۔ اسی طرح نرے مشاہدات بھی بغیر تصوری ربط کے ''اندھے'' ہوتے ہیں یعنی ان سے صحیح معنی میں ''علم'' حاصل نہیں ہوتا۔ غرض مقولات کا استعمال ہمیشہ مشاہدہ کا محتاج ہوتا ہے۔ اب چونکہ ہم لوگ یعنی انسان صرف حسی مشاہدے کی قوت رکھتے ہیں لہذا ہمارے لیے مقولات صرف اسی وقت کچھ معنی رکھتے ہیں جب وہ اس عالم پر عائد کیے جائیں جو ہماری حس اور مشاہدے کا موضوع ہے۔ کانٹ کے نفسیاتی اور علمیاتی نظریے کے مطابق مقولات بجائے خود مظہریت کے پابند نہیں ہیں بلکہ صرف اس اعتبار سے کہ ہم کو ان کے استعمال کے لیے ہمیشہ ایک حسی مواد مشاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ بجائے خود یہ مقولات ایک غیر حسی مشمول ادراک پر بھی عائد کیے جا سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ مشاہدہ کیا جاتا ہو۔ لیکن چونکہ ہم انسان حسی مشاہدے کے سوا اور کسی قسم کے مشاہدے کی قوت نہیں رکھتے لہذا ہمارے لیے ان کا استعمال صرف عالم حسیات یعنی عالم مظاہر تک محدود ہے۔ صرف اپنے حسی طریق مشاہدہ کی وجہ سے ہم مقولات کے تجربے کے دائرہ کے باہر استعمال کرنا ناجائز سمجھتے ہیں۔ اگر ہم کوئی اور طریق مشاہدہ رکھتے تو ممکن ہے کہ ہمیں زمانے کے سوا کوئی اور خاکہ ان مقولات کے استعمال کے لیے حاصل ہوتا۔

اگر ہم غیر حسی طریق مشاہدہ سے محروم ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا وجود ہی ناممکن ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی اور ہستی یہ طریق مشاہدہ رکھتی ہو لیکن اس کے ساتھ نظری حیثیت سے ہمیں یہ تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ کوئی دوسری ہستی یہ غیر حسی طریق مشاہدہ رکھتی ہے۔ غرض غیر حسی طریق مشاہدہ کا تصور محض ایک احتمالی تصور ہے یعنی جہاں تک نظری فلسفے کا تعلق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجموعہ ہے ان قوتوں کا جو ایک دوسرے پر اثر ڈالتی ہیں اور آپس میں کم وبیش توازن قائم رکھتی ہیں۔ عالم طبیعی کی یہ حرکیاتی توجیہہ جوہر فرد کے نظریہ کی ضد ہے۔ مکان جس کا تصور جسم کے تصور کے ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنی تقسیم پذیری میں کسی حد کا پابند نہیں۔ اس لیے جوہر فرد کا نظریہ قابل قبول نہیں ٹھہرتا۔ جہاں کانٹ مادے کے مظہر کو محض قوتوں کا باہمی علاقہ سمجھتا ہے وہاں وہ اس کے تغیرات کی علت محض مکانی قرار دیتا ہے۔ عالم طبیعی میں جو ایک مجموعہ ہے مظاہر فی المکان کا ہر حرکت مکانی کی علت ایک دوسری حرکت مکانی ہی قرار دی جاسکتی ہے۔ اجسام کے تغیر کو کسی غیر مکانی عمل کا نتیجہ سمجھنا عالم طبیعی کے قانون یعنی ہمارے فہم محض کی وضع کے منافی ہے۔ اس لیے صحیح علم طبیعی میں مقصدی توجیہہ سے کام لینا بالکل بے معنی ہے۔ لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ حرکت کے تصور کے ساتھ ساتھ ہم کو ایک ایسی چیز فرض کرنی پڑتی ہے جسے ہم نہ مشاہدات سے ثابت کرسکتے ہیں اور نہ تصورات سے اور وہ خلا یعنی خالی مکان ہے۔ ہمیں خالی مکان کا ادراک یا تجربہ کبھی نہیں ہوتا اس لیے کہ ادراک اسی چیز کا ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتی ہو اور یہ اثر صرف وہ قوتیں ڈالتی ہیں جو مکان کو پر کرتی ہیں۔ لیکن حرکت کا امکان ہی اس پر موقوف ہو کہ ایک خالی مکان فرض کیا جائے۔ کانٹ اس اشکال کو اس طرح حل کرتا ہے کہ وہ خالی مکان کو عالم طبیعی کی علمی توجیہہ کی شرط لازم قرار دیتا ہے لیکن اسے معرض علم نہیں مانتا۔ اس کے نزدیک خالی مکان کا تصور اتمامی تصور ہے یعنی وہ محض اس شعور پر مشتمل ہے کہ علم طبیعی کا جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں۔ اس کے تتمہ کے طور پر ہمیں ایک ایسی چیز کے فرض کرنے کی ضرورت ہے جس کا نہ ہم کوئی علم رکھتے ہیں اور نہ اسے مشاہدات یا تصورات کے ذریعے سے سمجھا سکتے ہیں۔

غرض کانٹ کے فلسفہ طبیعی کی تان اسی مظہریت پر آن ٹوٹتی ہے جس سے اس کا آغاز ہوا تھا۔ اس کے علاوہ وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حس اور تصوری علم کی خالص صورتیں یعنی مقولات اور زمان ومکان سے جب کبھی تجربے میں کام لیا جاتا ہے تو ایک نامعلوم حقیقت کا وجود فرض کرنا پڑتا ہے جس کے بغیر ہمارے نظریہ علم کی تکمیل ناممکن ہے۔ کانٹ کا نظریہ مظہریت غور کرنے سے ہمارے ذہن میں واضح تو ہو جاتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ بہت ہی پیچیدہ نظریہ ہے۔ قبل تجربی حسیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تجربے کی زمانی اور مکانی صورتیں اور قبل تجربی علم تحلیل سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مواد تجربہ کے تصوری علائق اصل میں صرف ہمارے ادراک کرنے والے ذہن کے وظائف اور اعمال ہیں۔ عالم طبیعی کا جو تصور ہم رکھتے ہیں اس کا سارا مواد اور ساری صورتیں خود ہمارے وضع ذہنی کی پیداوار ہیں جن میں ایک اندرونی کلیت اور وجوب پایا جاتا ہے لیکن اس سے ہم اس وجود کی حقیقی ماہیت کے متعلق کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے جو ہمیں اپنے ذہن کے باہر فرض کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارا علم کائنات کی کنہ نہیں پاتا بلکہ خود ہمارے ادراکات پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ ہمارے پاس نہ اسے تسلیم کرنے کی کوئی وجہ ہے اور نہ اس سے انکار کرنے کی۔

اس غیر حسی مشاہدے کے تصور کے ساتھ شے حقیقی کے تصور کو بہت گہرا تعلق ہے۔ اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ہمیں کلی اور وجوبی علم صرف اسی چیز کا ہو سکتا ہے جو خود ہمارے ذہن کی وضع مخصوص کے مطابق اسی کے اندر پیدا ہو۔ مگر ہمارے ذہن کی پیداوار میں کسی انفرادی ادراک کا مشمول نہیں بلکہ صرف تجربے کی عام صورتیں زمان و مکان اور مقولات داخل ہیں۔ ہم بدیہی علم صرف اسی چیز کا حاصل کر سکتے ہیں جو خود ہماری پیدا کی ہوئی ہو۔ چنانچہ اشیاء حقیقی کا بدیہی علم ہم اسی وقت حاصل کر سکتے تھے جب کہ ہم خود انہیں پیدا کرتے۔ عالم حقیقت کا بدیہی علم صرف اس کے خالق کے لیے ممکن ہے اشیاء حقیقی کے بدیہی علم کا دعوی کرنا گویا ان کی تخلیق کا دعویٰ کرنا ہے۔ ہماری تخلیق تو فقط اشیا کے طریق ادراک یعنی ان کے مظہر تک محدود ہے اور صرف اسی کا بدیہی علم ہمیں واقعی حاصل ہوتا ہے۔ غرض تنقید عقل محض کا لب لباب یہ ہے کہ بدیہی علم صرف مظاہر کا ممکن ہے۔

مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب شے حقیقی کا علم سرے سے ناممکن ہے تو ہمارے ذہن میں اس کا خیال ہی کیوں پیدا ہوتا ہے؟ ہمیں کیا حق ہے کہ ہم اس کا وجود فرض کر کے اس مقابلے میں اپنے عالم ادراک کو عالم مظاہر سے موسوم کریں؟ اس سوال پر کانٹ نے قبل تجربی علم تحلیل سے علم کلام کی طرف رجوع کرتے ہوئے اس فصل میں بحث کی ہے جسمیں سارے تناقضات جو تنقید عقل محض اور کانٹ کے مجموعی نظام فلسفہ میں پائے جاتے ہیں، جمع ہو گئے ہیں اور اسکی وجہ یہ ہے کہ سوال کے حل کرنے میں فلسفیانہ خیال کے وہ مختلف رجحانات جو وقتاً فوقتاً کانٹ کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے آپس میں ٹکراتے ہیں اور اسے ان میں امتزاج پیدا کرنے میں پوری طرح کامیابی نہیں ہوتی۔

اگر خالص نظریہ علم کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے عمل ادراک کے باہر اشیائے حقیقی کے وجود سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا لیکن اسے تسلیم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ جن تصورات سے ہم اس مفروضے میں کام لیتے ہیں، مثلاً مشیئت اور وجود وہ مقولات ہیں اور ان کا استعمال صرف مشاہدے کے توسط سے تجربے کے دائرے کے اندر ہو سکتا ہے اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ انہیں اس معروض پر عائد کریں جو ہمارے دائرہ ادراک سے باہر ہے۔ یہ ایک نامعلوم محض ہے جس کے لیے نہ ہمارا کوئی مشاہدہ کام دیتا ہے اور نہ کوئی تصور۔ نہ تو کوئی ایسا دروازہ ہے جسکے ذریعے سے عالم خارجی بجنسہ ہمارے ادراک میں داخل ہو جائے اور نہ کوئی ایسی کھڑکی ہے جس کی راہ سے ہمارا عمل ادراک خود اپنے دائرے سے نکل کر اس عالم خارجی تک پہنچ سکے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ شے حقیقی کا تصور ہی ساقط ہو جاتا ہے۔ جہاں تک نظری تحلیل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا تعلق ہے اس کے نزدیک وجود صرف ادراکات ہے جو مقولات کے سانچے میں ڈھلے ہوئے ہیں اور ان میں وہ جسے ہم شے کہتے ہیں محض ایک کلی اور وجوبی علاقے کا نام ہے مقولہ عرض و جوہر کے ماتحت۔

لیکن اس رجحان کے خلاف کانٹ کے ذہن میں ایک دوسرا رجحان خیال موجود ہے جو اس سے کہیں زیادہ قوی ہے۔ تجربے اور ادراک کے ماوری ایک غیر محسوس عالم کا وجود جسے نظری فلسفہ نہ قبول کرتا ہے اور نہ رد کرتا ہے خود کانٹ کے اخلاقی شعور کے لیے ایک مسلم اور ناگزیر حقیقت ہے۔ اس ''عملی'' یعنی اخلاقی عقیدے کی کانٹ نے تنقید عقل محض میں تشریح نہیں کی ہے اس لیے کہ یہاں اس کا کوئی موقع نہ تھا بلکہ صرف اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ پھر بھی شے حقیقی کی بحث میں اس کے اس عقیدے کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ وہ نہ صرف شے حقیقی کے وجود کو تسلیم کرنے پر مائل نظر آتا ہے بلکہ کہیں کہیں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اشیا ماروائے ادراک ہیں ہمارے ادراکات کی علت ہیں۔ ہماری حس کو ''متاثر'' کرتی ہیں یا مظاہر کی ''مدمقابل'' ہیں۔ حالانکہ وہ خود یہ سمجھتا ہوگا کہ وہ وجود، جوہریت اور علیت کے مقولات کو تجربے کے دائرے کے باہر استعمال کر رہا ہے جس کی وہ قطعی ممانعت کر چکا ہے۔ اس لحاظ سے شے حقیقی کے تصور کو بدلنے کی ضرورت تھی اور اس کے لیے کانٹ کے فلسفہ کا نفسیاتی خاکہ کارآمد ثابت ہوا۔ مقولات کے استعمال کو تجربے کے دائرے تک محدود کرنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے لیے مشاہدہ کا واسطہ ضروری ہے اور جہاں تک نوع انسانی کا تعلق ہے اس کا مشاہدہ حسی اور انفعالی ہوتا ہے۔ ہم صرف مظاہر ہی کی تخلیق کرتے ہیں اور صرف ان ہی کا ادراک کر سکتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کا علم صرف اس ذہن کو (یعنی خدا کو) حاصل ہو سکتا ہے جو اپنے تصورات کے ذریعہ سے نہ صرف مظاہر کی بلکہ اشیائے حقیقی کی بھی تخلیق کرتا ہے۔ اس ذہن کو مقولات کے استعمال کے لیے ایک ایسا مشاہدہ درکار ہے جو اشیائے حقیقی کو پیدا کرتا ہو۔ اسی طرح جیسے ہمارا مشاہدہ مظاہر کو پیدا کرتا ہے ایسے مشاہدے میں حسی انفعالیت کے بجائے فاعلیت کی شان پائی جانی چاہئے جو کانٹ کے نزدیک صرف خیال میں پائی جاتی ہے یعنی وہ حسی مشاہدہ نہیں بلکہ عقلی مشاہدہ ہوگا۔ اگر اشیائے حقیقی کا کوئی امکان ہو سکتا ہے تو اسی طرح کہ ایک عقلی مشاہدہ ان کی تخلیق بھی کرتا ہو اور ان کا ادراک بھی کرتا ہو یعنی ایک ایسا ذہن موجود ہو جس میں علم کے وہ دونوں عناصر جو انسانی ذہن میں الگ الگ ہوتے ہیں بالکل ایک ہوں۔ ایسے وجود کے فرض کرنے میں کوئی تناقض نہیں ہے لہذا عقل نظری کے نزدیک اشیائے حقیقی کم سے کم ممکن ضرور ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ محض اشیائے حقیقی کے امکان سے ان کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ ان کے وجود کا ثبوت کانٹ نے اپنے عملی فلسفے میں دیا ہے۔ اس مقام پر کانٹ نے عقلی مابعدالطبیعیات پر وہ مشہور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ومعروف تنقید کی ہے جس نے لائبنز اور وولف کے فلسفے کی جو اس زمانے میں جرمنی میں عام مقبول تھا دھجیاں اڑا دیں۔ اس نے یہ دکھایا ہے کہ اس فلسفے میں مقولات خالص عقلی رنگ میں پیش کیے گئے ہیں حالانکہ اصل میں وہ صرف ان معروضات پر عائد ہو سکتے ہیں جو قابل مشاہدہ ہوں اور وہ قضایا جنہیں صرف تصورات کے باہمی علاقوں تک محدود رہنا چاہئے تھا، معروضات کے باہمی علاقوں کے لیے استعمال کیے گئے ہیں۔

کانٹ کی تنقید کا پورا زور قبل تجربی علم کلام میں ظاہر ہوتا ہے جہاں مابعد الطبیعی علوم یعنی عقلی نفسیات اور کونیات اور الٰہیات کی ایک ایک کر کے تردید کی گئی ہے۔ وہ بحث کی بنیاد اس سوال کو قرار دیتا ہے جب مابعد الطبیعیات (اپنے قدیم معنی میں) یعنی ان اشیا کا علم جو ہماری حس کے ماورئی ہیں نوع انسانی کے لیے قطعاً ناممکن ہے تو پھر یہ کیا بات ہے کہ انسان کا ذہن ہمیشہ اس علم کے حاصل کرنیکی کوشش میں مصروف رہتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں کانٹ نے جہاں یہ دکھایا ہے کہ جتنے مابعد الطبیعی نظریے اب تک قائم کیے گئے وہ سب تنقیدی نقطہ نظر سے بالکل بے بنیاد ہیں۔ وہاں یہ بھی سمجھایا ہے کہ ان نظریوں کے قائم کرنے کا نفسیاتی محرک کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ غیر محسوس اشیا جن کا علم حاصل کرنا مابعد الطبیعیات کا مقصود ہے تجربے کے ذریعے سے ادراک نہیں کی جا سکتیں بلکہ کسی عملی تصور کے ذریعہ سے مستنبط ہو سکتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ کانٹ کی منطق کی رو سے ان اشیا کے وجود کا استنباط جو براہ راست تجربے میں نہیں آ سکتیں۔ جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ استنباط حسی تصور کے دائرے کے اندر ہو۔ کانٹ نے تجربے کے اصول موضوعہ میں ''موجود'' اور ''واجب'' کی جو تعریف کی ہے اس سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ ہمیں اس چیز کا وجود مستنبط کرنے کا حق ہے جو براہ راست ہمارے ادراک میں نہ آئی ہو لیکن یہ چیز جس کا ہم استنباط کرتے ہیں اس نوعیت کی ہونی چاہئے کہ مظاہر کے سلسلے میں کھپ سکے یعنی گو وہ ادراک نہ کی گئی ہو لیکن قابل ادراک معروضات کے دائرے سے باہر نہ ہو۔ اس لیے کہ جہاں تک عقل انسانی کا تعلق ہے مقولات صرف قابل مشاہدہ معروضات کے ربط کی صورتیں ہیں اور ہمارے پاس کوئی ایسی قوت نہیں جو محسوس کو غیر محسوس سے کلی اور وجوبی طور پر ربط دے سکے۔ پھر بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ عالم غیر محسوس کا تصور گو وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا ہو۔ ہمارے ذہن میں موجود ضرور ہے۔ اس طرح یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ جو لوگ تنقیدی نقطہ نظر نہیں رکھتے تھے، انہوں نے مقولات کے علاقوں کو غلطی سے دو ایسی چیزوں میں ربط پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا جن میں سے ایک محسوس تھی اور دوسری غیر محسوس اور اس میں اس وقت تک کوئی ہرج بھی نہیں۔ جب تک انسان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتا رہے کہ تجربے کے معروضات کسی غیر محسوس یا ناقابل ادراک شے سے ایک نامعلوم تعلق رکھتے ہیں لیکن جیسے ہی انسان اس مفروضے کو علم کی حیثیت سے پیش کرتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے تو وہ ان حدود سے تجاوز کر جاتا ہے جو قبل تجربی علم تحلیل میں مقرر کر دی گئی ہیں۔ اس مفروضے کو مابعد الطبیعی عمل سمجھ لینا ایک دھوکا ہے جسے کانٹ "قبل تجربی التباس" کہتا ہے۔ یہ التباس اس کے نزدیک خود ذہن انسانی کی ساخت پر مبنی ہے اور گو نظریہ علم کے لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے۔ لیکن ایک نفسیاتی بنیادی ضرور رکھتا ہے۔ اصل میں سوال یہ ہے کہ آیا علم کی جبلی خواہش جو انسان کی فطرت میں ہے صرف تجربے سے جو ہمارے علم کی حد ہے تسکین پاتی ہے یا نہیں؟ اگر وہ اس سے تسکین نہیں پاتی اور نہیں پا سکتی تو گو ہمارا علم خود اپنے لیے حدود مقرر کرتا ہے اور ان کا پابند رہتا ہے لیکن جہاں ذرا سی ڈھیل پاتا ہے وہ اپنی جبلی خواہش کو پورا کرنے کے لیے تجربے کے دائرے سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور "قبل تجربی التباس" میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس لیے قبل تجربی علم کلام کا کام یہ ہے کہ وہ ذہن انسانی کی علمی جدوجہد کے اندرونی تضاد یا تناقض کو ظاہر کرے۔ اس کو یہ دکھانا ہے کہ علمی جدوجہد کے دوران میں خود بخود ناگزیر طور پر ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جو خود علم کے ذریعے سے حل نہیں کیے جا سکتے۔

چنانچہ قبل تجربی علم کلام کو سب سے پہلے یہ تحقیق کرنا ہے کہ انسان کی وہ کون سی جبلی خواہش ہے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھ کر اس راز کو معلوم کرنا چاہتی ہے جو علم کی دسترس سے باہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ کون سی ضرورت ہے جسے پورا کرنے کے لیے ہمارا ذہن بار بار عالم محسوس کا سلسلہ عالم غیر محسوس سے جوڑنے کی کوشش کرتا ہے، تنقید عقل محض کے اس حصے میں کانٹ نے شروع ہی میں اس چیز کی حقیقت بیان کی ہے جس کا نام آگے چل کر شوپن ہاور نے "مابعد الطبیعی ضرورت" رکھا۔ دراصل ایک کوشش ہے اس بات کی کہ مشروط معلومات کے اس سارے سلسلے کو جو ہمیں تجربے کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ ایک غیر مشروط تک پہنچا کر ختم کر دیا جائے۔ ہمارے سامنے علم کا دارومدار اس پر ہے کہ تجربے کے معروضات کو ایک دوسرے کی نسبت سے متعین کر دیں لیکن تعینات یا شرائط کا یہ سلسلہ خواہ کسی مقولے کے تحت میں آتا ہو، ہمیشہ لامتناہی ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر ہمارا علم اس پورے سلسلے کا احصاء کرنا چاہتا ہے تو اس کا کام لامتناہی ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ سلسلہ شرائط کسی غیر مشروط پر جا کر ختم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ اس طول امل سے نجات مل جائے گی۔ یہ غیر مشروط تجربے میں نہ دیا ہوا ہے اور نہ دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ تجربے کے کل معروضات مقولات کی شرائط کے پابند ہوتے ہیں۔ لہٰذا علم کے مقصد کو پورا کرنے کے لیے ایک ایسے غیر مشروط کا وجود تسلیم کرنا ضروری ہے جو تجربے کے دائرے میں نہیں آ سکتا۔ یہ غیر مشروط درحقیقت اس کام کے پورا ہونے کا تصور ہے جو علم کے ذریعہ سے کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔ یہ علم کا وہ بلند ترین نصب العین ہے جو کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود علم کی ساری جدوجہد اسی کے تابع ہے اس لیے کہ ہم اپنی مشروط معلومات میں جو ربط پیدا کرنا چاہتے ہیں اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی حقیقی قدر یہی ہے کہ یہ ربط رفتہ رفتہ اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہو جائے کہ شرائط کے پورے سلسلے کو اپنے اندر سمیٹ لے اور یہ وہ مقصد ہے جو کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ کانٹ کی تحقیق کا یہ حیرت انگیز اور المناک نتیجہ ہے کہ انسان کی ساری علمی جدوجہد ایک ایسے مقصد کے لیے ہے جو اپنے تصور کے لحاظ سے ناقابل حصول ہے۔ اس مقصد میں جو علم کے پیش نظر ہے اور ان ذرائع میں جو اسے میسر ہیں ایسا تضاد ہے جو کسی طرح دور نہیں ہو سکتا۔

فہم عقل کی وہ قوت ہے جو مشاہدے کو تصور کے تحت میں ترکیب دیتی ہے اور حکم اس شعور کا نام ہے کہ فہم کی ساری جدوجہد کا ایک مشترک مقصد ہے اور یہ مقصد غیر مشروط کے ان تصورات سے پورا ہوتا ہے جنہیں کانٹ ''اعیان'' کہتا ہے، عین اس کے نزدیک علم انسانی کے ایک مقصد کا ''ناگزیر تصور ہے۔ اس لحاظ سے اعیان بدیہی ہیں۔ وہ نوع انسانی کی قوت حکم سے لازمی تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ مقاصد جس قدر ناگزیر ہیں اسی قدر ناقابل حصول بھی ہیں۔ یہ علم کے مقاصد ہیں خود علم نہیں ہیں۔ ان کے جوڑ کا کوئی معروض ہمارے علم میں نہیں ہے وہ ہمیں معروضات کی حیثیت سے نہیں بلکہ مقاصد کی حیثیت سے دیے ہوئے ہیں۔ قبل تجربی التباس اسی کا نام ہے کہ انسان ان اعیان کو معلومات کا درجہ دیتا ہے اور ان وجوبی تصورات کو معروضات کے تصورات سمجھ لیتا ہے۔ اسکے ہر عین کا تصور بجائے خود بالکل بجا ہے۔ یہ وہ روشنی ہے جو ہمارے علم کی عالم محسوس میں رہنمائی کرتی ہے لیکن جوں ہی وہ ہمیں تجربے کے دائرے سے آگے عالم غیر محسوس میں لے جاتا ہے اس کی روشنی اگیا بیتال بن کر ہمیں بھٹکاتی ہے۔

کانٹ کے نزدیک یہ اعیان تین ہیں۔ اندرونی حس کے کل مظاہر کی غیر مشروط بنیاد عین روح ہے۔ کل خارجی مظاہر کا غیر مشروط اور منظم مجموعہ عالم طبیعی کا عین ہے اور ایک ایسی غیر مشروط ہستی کا تصور جو داخلی اور خارجی کل مظاہر کی مطلق بنیاد ہی خدا کا عین ہے جب لوگوں نے غلطی سے ان اعیان کو معروضات علم سمجھ لیا تو علم وجود کی تین شاخیں قرار پائیں۔ عقلی نفسیات، کونیات اور الٰہیات۔ ان تینوں مفروضہ علوم کا بیکار ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ علمی حیثیت سے نہ تو ہم عین روح سے نفسی زندگی کے متعلق کوئی معلومات اخذ کر سکتے ہیں، نہ عالم طبیعی کے عین سے عالم خارجی کے متعلق اور نہ عین الوہیت سے پورے نظام کائنات کے متعلق۔ عقلی مابعد الطبیعیات اور تجربی علم کے درمیان کسی قسم کا کوئی رشتہ نہیں اس لیے کہ مظاہر جس طرح مشاہدے کے توسط سے مقولات کے تحت میں لائے جا سکتے ہیں اعیان کے تحت میں نہیں لائے جا سکتے۔ تنقید عقل محض کا اصل مقصد یہ دکھانا ہے کہ مابعد الطبیعیات کی یہ تینوں شاخیں اس وجہ سے بیکار ہیں کہ سرے سے ان کی بنیاد ہی غلط ہے، وہ اس چیز کے علم کا دعویٰ کرتی ہیں جس کے علم کا کوئی امکان نہیں۔

یہ بات سب سے زیادہ واضح طور پر عقلی نفسیات کی تنقید میں نظر آتی ہے جو کانٹ نے عقل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محض کے مغالطے کے عنوان سے کی ہے۔اس نے یہ دکھایا ہے کہ وہ سب منطقی نتائج جن کے ذریعہ سے مکتبی فلسفہ روح کا جوہر بسیط ہونا اس کی شخصیت اور اس کی بدیہیات ثابت کرتا ہے محض مغالطے ہیں۔ان کی بنیاد اس غلط مبحث پر ہے کہ نفس یا انا ایک قضیے میں خیال کی کلی صورت کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے۔اور دوسرے قضیے میں ایک قائم بالذات جوہر کی حیثیت سے۔ کانٹ قبل تجربی علم تحلیل کا حوالہ دے کر یہ ثابت کرتا ہے کہ جوہر کے مقولے کا استعمال صرف خارجی حس کے موضوع تک محدود رہنا چاہئے۔لہٰذا تجربی شعور ذات میں جو وحدت پائی جاتی ہے وہ صرف ایک واحد وظیفے یا عمل کو ظاہر کرتی ہے نہ کہ قائم بالذات واحد شے کو۔چنانچہ ڈیکارٹ کی یہ کوشش کہ اس نے شعور ذات کو علم کا نقطہ آغاز قرار دیا اور اس سے بالواسطہ خارجی جوہروں یعنی اجسام کا علم مستنبط کیا بالکل الٹی بات ہے۔

غرض روح کا وجود شے حقیقی کی حیثیت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔لیکن اسی کے ساتھ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔جو اعتراض روحانیت پر وارد ہوتا ہے وہی مادیت پر بھی ہوتا ہے۔اسی طرح مادے اور روح دونوں کو علیحدہ علیحدہ جوہر تسلیم کرنے سے بھی کام نہیں چلتا۔اس لیے کہ اس سے جسم اور روح کے تعلق کی کوئی معقول توجیہہ نہیں ہو سکتی۔کانٹ اس مشکل کو بھی اپنے مظہریت کے نظریے سے حل کرتا ہے۔اس کے یہاں جسم اور روح کے تضاد کی جگہ اندرونی حس اور بیرونی حس کا تضاد ہے اور اس کے نزدیک اس بات کا قطعی فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ آیا دو جداگانہ اشیا ہیں جن میں سے ایک کا مظہر اندرونی حس کا معروض ہے اور دوسری کا مظہر بیرونی حس کا یا ایک ہی شے ہے جس کے یہ دونوں مظہر ہیں۔قبل تجربی فلسفے کے نقطہ نظر سے دیکھیے تو اس سوال کی شکل یہ ہو جاتی ہے کہ اندرونی حس اور بیرونی حس دونوں ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں باہم کیا تعلق ہے اور چونکہ اندرونی حس میں خیال کا عمل بھی شامل ہے اس لیے اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ حس اور عقل ایک ہی شعور میں کیوں کر جمع ہوتی ہیں اور ان میں کیا تعلق ہے۔یہ سوال ناقابل حل ہے اس لیے کہ نفسیات کا بہر حال یہ کام ہے کہ حس اور عقل کے وظائف میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرے۔اور علم نفس کا آخری نصب العین یہی ہوگا کہ کل نفسی وظائف کی وحدت مطلق کا علم حاصل کرے اگر ہم اسی وحدت کا نام روح رکھیں تو روح کا عین کل علم نفسیات کے لیے ایک ترتیبی اصول کی حیثیت رکھتا ہے لیکن یہ کوئی معروض نہیں جس کا ہم ادراک کر سکیں۔

عقلی کونیات کی تنقید میں کانٹ نے ایک دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے۔یہاں اس نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے کہ عالم طبیعی کے عین کا علم حاصل کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے "عقل محض کے تناقضات" سے کام لیا ہے۔ہر چیز جو ہمارے علم کا موضوع ہو سکتی ہے صوری منطق کے قوانین کے مطابق ہونی چاہئے۔ان قوانین میں سے سب سے اہم قضیہ تناقض ہے جو یہ کہتا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ جب دو دعوے ایک دوسرے سے تناقض رکھتے ہوں تو ان میں سے ایک ضرور غلط ہوگا۔

لہٰذا اگر ہم کسی مفروضہ معروض کے متعلق منطقی صحت کے ساتھ ایک ہی قضیہ کی مثبت اور منفی دونوں شکلیں ثابت کر دیں تو صریحی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ کوئی واقعی معروض نہیں ہوسکتا۔ اس خیال کی تردید میں کہ خارجی جس کے معروضات کا مکمل مجموعہ یعنی عالم طبیعی ہمارے علم کا معروض ہوسکتا ہے۔ کانٹ تناقضات کی بحث کے ذریعہ سے یہ دکھاتا ہے کہ عالم طبیعی کے متعلق کمیت، کیفیت، نسبت اور جہت چاروں کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ عالم طبیعی زمان و مکان میں محدود ہے اور یہ بھی کہ وہ غیر محدود ہے۔ کیفیت کے لحاظ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ عالم طبیعی جواہر فرد پر مشتمل ہے اور یہ بھی کہ وہ ان پر مشتمل نہیں ہے۔ نسبت کے لحاظ سے اس کی بھی دلیل موجود ہے کہ تغیرات عالم کی غیر مشروط علتیں موجود ہیں۔ جن کی کوئی علت نہیں اور اس کی بھی کہ ایسی علتیں موجود نہیں ہیں۔ جہت کے اعتبار سے ایک غیر مشروط واجب ہستی کے وجود کا ثبوت بھی دیا جاسکتا ہے اور اسکی تردید بھی کی جاسکتی ہے۔ جو طریقہ کانٹ نے اس استدلال میں اختیار کیا ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراض بھی کیا ہے لیکن اس کے باوجود اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ اس اہم حقیقت کو دریافت کرنے کا سہرا کانٹ کے سر ہے کہ ہمارے عالم طبیعی کے تصور میں ایک تناقض پایا جاتا ہے جو کسی طرح دور نہیں ہوسکتا۔ ہماری قوت فہم اس پر مجبور ہے کہ کل اشیا کے مجموعے کو قطعی اور محدود سمجھے۔ لیکن جب وہ اس کا کوئی واضح تصور قائم کرنا چاہتی ہے تو اسمیں یہ دقت پیش آتی ہے کہ ہمارا حسی مشاہدہ زمانِ و مکان اور علیت کے دائرے کے باہر بھی اپنے سلسلہ کو جاری رکھنا چاہتا ہے۔ لہٰذا یہ تضاد جو کانٹ نے دکھایا ہے اس وقت سے موجود ہے جب سے انسان نے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ مکان کی محدودیت اور لامحدودیت زمانے کے لحاظ سے دنیا کا قدیم یا حادث ہونا، جوہر فرد اور جوہر واحد کے نظریے، جبر و اختیار کے مسائل، تخلیق کا عقیدہ اور دہریت کا خیال دعویٰ اور ضد دعویٰ کی شکل میں ہمیشہ ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔

غرض کانٹ اس بحث سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ عالم طبیعی کا تصور ہمارے علم کا معروض نہیں ہوسکتا۔ اگر دعویٰ اور ضد دعویٰ دونوں اپنی اپنی جگہ پر صحیح معلوم ہوتے ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ دونوں غلط ہیں اگر کوئی پوچھے کہ یہ کیا معمہ ہے کہ منطقی اصول کے لحاظ سے تو دو متناقض دعوے ایک ساتھ صحیح نہیں ہوسکتے لیکن ہماری عقل کو دونوں پر یکساں اصرار ہے تو کانٹ یہ جواب دے گا کہ سرے سے دونوں کی بنیاد ہی غلط ہے اس لیے کہ دونوں اس مفروضے پر مبنی ہیں کہ مظاہر کا مکمل مجموعہ یعنی عالم طبیعی جو تجربے کی حد سے باہر ہے، ہمارے علم کا معروض ہوسکتا ہے۔

یہ جواب کانٹ پہلے دو تناقضات کے بارے میں دیتا ہے جنہیں وہ ریاضیاتی تناقضات کہتا ہے۔ یہاں تک تو تناقضات کی بحث اس نظریے سے مطابقت رکھتی ہے جو کانٹ نے قبل تجربی علم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کلام میں اختیار کیا ہے۔ لیکن اس کے آگے وہ ایک بالکل دوسرا طرز خیال اختیار کرتا ہے جو صریحاً قبل تجربی علم تحلیل کے نتائج کے منافی ہے۔ باقی دو تناقضات یعنی حرکیاتی تناقضات کے بارے میں وہ یہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ دعویٰ شے حقیقی کے لیے صحیح ہو اور ضد دعویٰ مظاہر کے لیے۔ جہاں تک ریاضیاتی تناقضات کا تعلق ہے جن میں عالم خارجی کی زمانی اور مکانی وسعت اور مادے کی تقسیم پذیری کی بحث ہے ان کا حل قبل تجربی حسیات کے لحاظ سے بالکل آسان ہے۔ جب عالم مکانی کے اندر مظاہر کے سوا کچھ نہیں تو ظاہر ہے کہ یہ تناقضات حقیقی نہیں بلکہ اس طرز تصور پر مبنی ہیں جو ہم اشیا کے متعلق رکھتے ہیں۔ یہاں تناقض کی بنیاد محض یہ ہے کہ ہماری قوت فہم تکمیل کا تصور قائم کرلی ہے لیکن ہمارا مشاہدہ ایک مسلسل عمل ہے جس کی کبھی تکمیل نہیں ہوتی۔ اسی طرح قبل تجربی علم تحلیل کی رو سے باقی دونوں تناقضات کے متعلق بھی بظاہر یہی فیصلہ ہونا چاہئے تھا کہ تصورات کے باہمی علاقے بھی مظاہر کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان تناقضات کی بنیاد بھی محض یہ ہے کہ تکمیل کا وہ تصور جو ہمارا ذہن قائم کرتا ہے کسی معروض پر عائد ہونے کے لیے زمانے کی صورت مشاہدہ کا محتاج ہے اور مشاہدہ زمانی بھی مشاہدہ مکانی کی طرح ایک مسلسل عمل ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا۔ لیکن ان تناقضات کے بارے میں کانٹ کا نقطہ نظر بدل جانے کی وجہ یہ ہے کہ جن مسائل سے یہ بحث کرتے ہیں یعنی علیت اختیار اور وجود ذات باری یہ وہ مسائل ہیں جن کے سلسلے میں کانٹ کو یقین تھا کہ اخلاقی شعور کے ذریعے سے تجربے کی بندشوں کو توڑ کر اس عالم کا یقین واذعان حاصل کیا جا سکتا ہے جو حس وادراک کے ماوریٰ ہے۔ غرض اخلاقی وجوہ کی بنا پر وہ ان تناقضات میں دعویٰ کی تائید کرتا ہے لیکن چونکہ وہ یہ دیکھتا ہے کہ ضد دعویٰ کا ثبوت بھی موجود ہے اس لئے وہ اس جھگڑے کو یوں طے کرتا ہے کہ دعویٰ اشیائے حقیقی کے لیے صحیح ہے اور ضد دعویٰ مظاہر کے لیے۔ یہاں تناقض کو دور کرنے کی بالکل دوسری صورت اختیار کی گئی۔ ریاضیاتی تناقض کا حل تو یہ ہے کہ دونوں قضایا غلط ہیں۔ اس لیے دونوں کی بنیاد غلط ہے اور حرکیاتی تناقضات کا یہ ہے کہ دونوں قضایا صحیح ہیں لیکن اس قید کے ساتھ کہ ایک اشیائے حقیقی پر صادق آتا ہے اور دوسرا مظاہر پر۔ اس اصول سے کام لے کر کانٹ نے تنقید عقل محض میں اپنے عملی فلسفہ کی جھلک پہلے سے دکھادی ہے۔ تیسرے اور چوتھے ضد دعویٰ کا مضمون یہ ہے کہ دنیا کے حادثات تغیرات کے ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں جسکی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ یہ قضایا کل مظاہر پر بلا استثناء صادق آتے ہیں لیکن کانٹ کہتا ہے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اشیائے حقیقی کی دنیا میں بھی قانون علیت کا سکہ چلتا ہو۔ ممکن ہے کہ وہاں حادثات اختیار پر مبنی اور علت سے بری ہوں۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اشیائے حقیقی میں ایک غیر مشروط اور مطلق ہستی موجود ہو۔ یہ بات کانٹ اچھی طرح جانتا تھا کہ اشیائے حقیقی کی دنیا میں اختیار اور ذات باری کے وجود کا کوئی نظری ثبوت نہیں دیا جا سکتا لیکن

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب انسان کا علم صرف مظاہر کی دنیا تک محدود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تردید بھی نہیں کی جا سکتی۔

خدا کے وجود کی بحث جو چوتھے تناقض کا موضوع ہے کانٹ نے زیادہ تفصیل کے ساتھ ایک علیحدہ باب میں کی ہے۔ جس کا عنوان "عقل محض کا نصب العین" ہے۔ اسی میں اس نے یہ دکھایا ہے کہ عین الوہیت عقل محض کا نصب العین ہے۔ جو لازمی طور پر اس کے پیش نظر رہتا ہے لیکن اس کے وجود کو ثابت کرنا اس کے بس کی بات نہیں چنانچہ کانٹ نے ان تمام دلیلوں کی جو فلسفی خدا کا وجود ثابت کرنے کے لیے پیش کرتے ہیں ایک ایک کر کے تردید کی ہے۔ اس حصے کو اور اس کے بعد کے صفحات کو جو کتاب کے اصل مبحث سے تعلق نہیں رکھتے ہم نے ترجمے میں حذف کر دیا ہے۔ اپنے تنقید اصول کے مطابق کانٹ نے جس چیز کی تردید کی ہے وہ خدا کا وجود نہیں بلکہ صرف اس کے وجود کے نظری دلائل ہیں اور جس استدلال سے اس نے کام لیا ہے وہ منکرین وجود الٰہی کے دلیلوں کو بھی ختم کر دیتا ہے۔ اسکے نزدیک فلسفیوں کا نظریہ الٰہیات اور نظریہ اتحاد دونوں محض دعویٰ ہی ہیں جن کا کوئی ثبوت نہیں لیکن الٰہیات کا تو صرف اتنا ہی قصور ہے کہ وہ اپنے جوش میں "قبل تجربی التباس" میں مبتلا ہو کر یہ سمجھ لیتی ہے کہ عقل محض کا نصب العین ہمارے علم کا معروض ہو سکتا ہے۔ الحاد میں اس سے بدتر جرم کا ارتکاب ہوتا ہے یعنی وہ سرے سے علم انسانی کے اس نصب العین ہی کو مٹا دینے کی کوشش کرتا ہے اور ایک ایسی ضرورت کی نفی کرتا ہے جو ذہن انسانی کی فطرت میں داخل ہے۔ ہم جو مشقت حصول علم میں اٹھاتے ہیں اور دیدہ ریزی سے ایک ایک کڑی کو جوڑتے ہیں اس کا محرک یہی بلند اور برتر مقصد ہے کہ کل مظاہر کا ایک منظم اور مکمل مجموعہ ایک ہستی مطلق کے اندر تصور کریں۔ یہ نصب العین علم نظری کے ذریعے سے کبھی حاصل نہیں ہوتا لیکن علم کی قدر و قیمت کا معیار یہی ہے کہ وہ ہمیں اس ناقابل حصول نصب العین سے قریب سے قریب تر کر دے۔

اب سوال یہ ہے کہ اس "مابعد الطبیعی ضرورت" کا سرچشمہ کیا ہے جو ہمارے علم کی تکمیل کا دارومدار ایک ایسی ہستی کی معرفت پر رکھتی ہے جس کا علم ہماری پہنچ سے باہر ہے؟ کانٹ کے نزدیک اس کا سرچشمہ ہمارا اخلاقی شعور ہے جسکا دائرہ ہمارے علم کے دائرے سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ ہماری علمی جدوجہد ایک اخلاقی محرک کی تابع ہے۔ جو اسے اس منزل کی طرف دھکیلتا ہے جہاں وہ خود اپنی قوت سے نہیں پہنچ سکتی۔ اسی کو کانٹ نے عقل عملی کا تفوق عقل نظری پر کہا ہے۔ چنانچہ کانٹ کے نظری فلسفے کو اچھی طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے عملی یعنی اخلاقی فلسفے کا لب لباب آپ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کانٹ کا عملی یا اخلاقی فلسفہ

عقل نظری کی تنقید کی طرح عقل عملی یا اخلاقی شعور کی تنقید میں بھی کانٹ ان کلی اور وجوبی عناصر کو دریافت کرنا چاہتا ہے جو اس کے اندر موجود ہیں۔ وہ یہ سمجھتا ہے کہ گو افراد اور جماعتوں کے نفسیاتی اختلافات کی وجہ سے ان کے اخلاقی تصورات میں بھی اختلاف پائے جاتے ہیں لیکن ان کی تہ میں ایک مشترک عقل اخلاقی موجود ہے اور اس کا شعور ہمیں اس طرح ہوتا ہے کہ ہم اپنے اخلاقی تصدیقات قطعیت اور یقینیت کے ساتھ قائم کرتے ہیں۔ جب کوئی چیز مطلقاً نیک یا بد کہی جاتی ہے تو گویا اس تصدیق کے کلی اور وجوبی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور یہ دعویٰ تب ہی کیا جا سکتا ہے۔ جب موضوع تصدیق کسی کلی اور وجوبی اصول کے مطابق جانچا جائے جسے اخلاقی قانون کہتے ہیں۔ اخلاقی تصدیقات کے تسلیم کیے جانے کے لیے یہ شرط ہے کہ خود وہ قانون جس پر وہ مبنی ہے کلی اور وجوبی ہو۔

اخلاقی قوانین طبعی قوانین سے بالکل مختلف ہیں اور ان سے اخذ نہیں کیے جا سکتے۔ طبعی قوانین وہ ضابطے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ ایسا ایسا ہوتا ہے۔ اخلاقی قوانین وہ اوامر ہیں جو یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ایسا ایسا ہونا چاہیے۔

عملی زندگی میں جن اوامر سے ہمیں سابقہ پڑتا ہے وہ عموماً مشروط یعنی کسی مقررہ مقصد کے پابند ہوتے ہیں۔ جب کسی خاص فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو کسی مقصد کے تحت میں دیا جاتا ہے لیکن کانٹ کو جس چیز کی تلاش ہے وہ امر مشروط نہیں بلکہ امر غیر مشروط یا امر مطلق ہے۔ جو بغیر کسی قید کے واجب العمل ہو۔ پس امر مطلق ایسا ہونا چاہیے جس میں کسی خاص فعل کا مطالبہ نہیں بلکہ صرف طریق عمل کا صوری تعین ہو۔ البتہ جب اسے کسی خاص فعل پر عائد کرنا ہو تو تجربی شرائط کو مدنظر رکھ کر کیا جائے گا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اخلاق کا بنیادی بدیہی قانون جو تجربے کی قیود سے آزاد ہو صرف قانون کی عام صفات پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں امر مطلق صرف اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اصول جس کے مطابق کوئی کام کیا جائے ایسا ہونا چاہیے جو ہر صاحب عقل کے لیے ایک کلی اور وجوبی قانون بن سکے۔ چنانچہ کانٹ امر مطلق کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

ہر کام اس طرح سے کرو کہ تمہارا ارادہ اس کام کے اصول کو ایک قانون کلی بنا سکے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کانٹ اس بات پر زور دیتا ہے کہ امر مطلق کا یہ تصور قانون اخلاق کے کل سابقہ تصورات سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ ان سب میں انسان کے اعمال کسی نہ کسی خارجی مقصد کے تابع رکھے گئے ہیں اور اس طرح اخلاقی عمل ایک مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو جاتا ہے اور امر مطلق امر مشروط بن جاتا ہے۔

امر مطلق کے تصور میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اخلاقی ارادے سے صرف ان قوانین کی پابندی کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ جو وہ خود اپنے لیے وضع کرتا ہے چنانچہ کانٹ خود اختیاری کو اپنے فلسفہ اخلاق کا بنیادی تصور قرار دیتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے نیک وہی ارادہ کہلائے گا جو اپنے بنائے ہوئے قانون پر عمل کرتا ہے۔ اگر انسان کے اخلاقی ارادے کو کسی خارجی قانون کا پابند کیا جائے تو یہ اس کی شان انسانیت کے خلاف ہے۔ اشیا کو تو کسی مقصد کے ذرائع کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن کسی شخص کو محض ذریعے کے طور پر استعمال کرنا جائز نہیں بلکہ ہمیشہ اس کی قدر و منزلت کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ لہذا اہم اخلاق کے بنیادی قانون کو اس طرح بھی ادا کر سکتے ہیں "اپنے ہر کام میں انسانیت کی قدر و منزلت کا خود اپنی ذات میں اور دوسرے کی ذات میں احترام کرو اور انسان کی ذات کو ہمیشہ ایک مقصد سمجھو، کبھی محض ذریعے کے طور پر استعمال نہ کرو۔"

خود اختیاری کا تصور بالکل اسی طرح سے اخلاقی فلسفے کی کنجی ہے جس طرح مقولات کا تصور نظری فلسفے کی جیسے عالم طبیعی کا بدیہی علم صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس کے قوانین خود ہمارے ذہن کی پیداوار ہوں ویسے ہی ایک کلی اور وجوبی اخلاقی قانون کا ہونا صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہمارا ذہن اپنے لیے آپ قانون بنائے۔ مقولات کے ذریعے سے بدیہی علم کے حاصل ہونے کا ثبوت تو یہ ہے کہ ہمارے تجربے کا اسی پر دارومدار ہے اور تجربے پر غور کرنے سے اس کا پتہ چل جاتا ہے لیکن عقل عملی کے اخلاقی قوانین کا ثبوت دینے کے لیے کانٹ نے بالکل دوسری راہ اختیار کی ہے۔

جو بدیہی ترکیبی تصدیقات عقل عملی اخلاقی قوانین کی حیثیت سے قائم کرتی ہے انکی کلیت اور وجوب اس پر موقوف ہے کہ انسانی ارادے کو مختار مان لیا جائے لیکن وہ ارادہ جو اپنے لیے آپ قانون بناتا ہے اور اس کے ذریعے سے عمل کا تعین کرتا ہے ایک ایسا فعل ہے جو علت کی حیثیت سے معلومات کا ایک سلسلہ شروع کر دیتا ہے لیکن خود کسی علت کا معلول نہیں یعنی قانون طبیعی کی قیود سے آزاد ہے۔ اس کے اس وظیفے کو کانٹ علیت کے نام سے موسوم کرتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تنقید عقل محض میں تیسرے تناقض کی بحث میں کانٹ نے اس امکان کی طرف اشارہ کیا تھا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ انسان کی قوت ارادی کے فیصلے جو تجربے کے نقطۂ نظر سے عالم طبیعی کے قانون علت و معلول کے پابند ہیں محض محسوس مظہر ہوں ایک معقول سیرت کے جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علیت طبیعی سے آزاد اور علیت اختیار کے مطابق عمل کرتی ہو۔ نظری حیثیت سے علیت اختیار اور سیرت معقول کو ممکن ثابت کرنے کے بعد اب کانٹ عملی حیثیت سے ان دونوں چیزوں کو واجب ثابت کرتا ہے۔

قانون اخلاق یا امر مطلق کی کلیت اور وجوب کو کانٹ ثبوت کا محتاج نہیں سمجھتا بلکہ ایک مسلمہ حقیقت مان کر اس سے علیت اختیار اور عالم معقول کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اسکا استدلال یہ ہے:۔ تم اخلاقی قانون کی کلیت اور وجوب کے قائل ہو اس لیے تمہیں ان شرائط کا بھی قائل ہونا چاہئے جن پر یہ کلیت اور وجوب موقوف ہے وہ شرائط کیا ہیں؟ علیت اختیار اور عالم معقول۔ پس اگر تمہیں اپنا اخلاقی عقیدہ عزیز ہے تو علیت اختیار اور عالم معقول کو تسلیم کرو۔

ذرا سا غور کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ وہ اعیان جنہیں نظری فلسفے نے اہم ترین حل طلب مسائل کی اہمیت دی تھی لیکن خود ان کے حل کرنے سے معذور تھا، عملی فلسفے کے ذریعے سے حل ہو جاتے ہیں۔ ہمارے اخلاقی شعور کے لیے انسانی ارادے کے اختیار کا عقیدہ ناگزیر ہے اور اس عقیدے میں اس بات کا یقین بھی شامل ہے کہ حس وادراک کے ماوریٰ اشیائے حقیقی کا ایک عالم موجود ہے۔ چونکہ علیت اختیار عالم محسوسات میں کہیں نہیں پائی جاتی اس لیے یقیناً وہ ایک عالم معقولات میں وجود رکھتی ہوگی جو اس عالم کے ماوریٰ ہے۔

اخلاقی قانون کے عقیدے کی بنا پر علیت اختیار اور عالم معقولات کے وجود کو تسلیم کرنے کے بعد کانٹ آگے قدم بڑھاتا ہے اگرچہ اس کے متشدد اداخلاق کی تعلیم کے مطابق نیکی نام ہے راحت سے قطع نظر کر کے غیر مشروط طور پر قانون فرض کے آگے سر جھکا دینے کا لیکن اس کے نزدیک خیر اعلیٰ کے تصور میں نیکی کے ساتھ راحت بھی شامل ہے یعنی انسان کو تو اپنا فرض خلوص نیت سے محض امر مطلق کی تعمیل میں انجام دینا چاہئے اور راحت یا اور کسی خارجی مقصد کا خیال تک دل میں نہ لانا چاہئے البتہ دنیا کا نظام ایسا ہونا چاہئے کہ نیکی کرنے والا نہ صرف راحت کا مستحق سمجھا جائے بلکہ اسے راحت میسر بھی آئے مگر واقعہ یہ ہے کہ اس دنیا میں نیک آدمی کو اخلاقی عمل کے ذریعے سے راحت نصیب نہیں ہوتی۔ لہٰذا اگر خیر اعلیٰ کوئی حقیقت رکھتی ہے تو وہ عالم مظاہر میں حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے حصول کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اس زمانی زندگی کے علاوہ عالم معقولات میں ابدی زندگی بسر کرے۔ اس طرح بقائے روح کا عین جو نظری فلسفے میں محض ایک احتمالی تصور کی حیثیت رکھتا تھا عملی فلسفے میں ایک حقیقی تصور بن جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ ابدی زندگی میں نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہوگی؟ اگر وہاں بھی عالم طبیعی کا قانون کارفرما ہو تو نیکوں کو راحت نصیب ہونا محال ہے اس لیے کہ قانون کے مطابق تو نیکی اور راحت میں کوئی علاقہ ہی نہیں ہے لہٰذا خیر اعلیٰ کا حصول اس پر موقوف ہے کہ نظام

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طبیعی ایک اخلاقی نظام کے ماتحت ہو جسکے مطابق نیکی کے ذریعے سے راحت حاصل ہو سکے۔ لیکن نظام طبیعی کو نظام اخلاقی کے ماتحت تصور کرنے کے لیے ایک قادر مطلق ہستی کا تسلیم کرنا ضروری ہے۔ جس نے ان دونوں کو پیدا کیا ہے اور ان دونوں میں یہ تعلق اور ترتیب قائم کی ہے۔ یہ وہی عین الہیت ہے جسے نظری فلسفے نے ایک احتمالی تصور کے طور پر پیش کیا تھا اور عملی فلسفے نے حقیقت کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

عقل نظری کے تینوں اعیان یعنی نفسیاتی عین، کونیاتی عین اور الٰہیاتی عین عقل عملی میں، اصول موضوعہ کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں جن پر سارے فلسفہ اخلاق کا دارومدار ہے۔

غرض کانٹ کے نزدیک اخلاقی قانون فلسفہ نظری سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ ایک بدیہی اور ناگزیر عقیدہ ہے جو خود فلسفہ نظری کی الجھنوں کو دور کر کے اسکی تکمیل کرتا ہے۔

علم اخلاق کے علاوہ جمالیات، مذہب، تاریخ قانون اور ریاست کے فلسفیانہ اصولوں پر بھی کانٹ نے نہایت دقت نظر کے ساتھ بحث کی ہے لیکن ان مباحث کو تنقید عقل محض سے کوئی خاص تعلق نہیں ہے اس لیے ہم ان پر تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تہدیہ

بہ خدمت ہزا کسلینسی فرائی ہرفان سیڈلتس

وزیرِ سلطنت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حضور والا

اگر کوئی شخص اپنی بساط کے مطابق علوم وفنون کی ترقی میں حصے لے تو گویا وہ حضور کے ذاتی فائدے کے لیے کام کرتا ہے اس لیے کہ حضور کی ذات علوم کی ترقی کے ساتھ نہ صرف سر پرست کے بلند رتبے، بلکہ شائق اور مبصر کے قریب تر رشتے سے وابستہ ہے، اس لیے میں بھی اس لطف و کرم کا شکریہ ادا کرنے کے لیے جو حضور میرے حال پر فرماتے ہیں اس واحد وسیلے کو، جو ایک حد تک میرے امکان میں ہے، کام میں لاتا ہوں، اس امید پر کہ شاید میں اس معاملے میں تھوڑی بہت خدمت انجام دے سکوں۔

حضور کی نظر عنایت سے جو اس کتاب کے پہلے ایڈیشن کی طرف مبذول ہوئی تھی، میں اس دوسرے اڈیشن کو بھی منسوب کرتا ہوں اور اسی کے ساتھ اپنی تمام بقیہ علمی زندگی کو۔

میں ہوں بہ کمال ادب واحترام
حضور کا ادنیٰ تابعدار
امانوئل کانٹ
(کونگسبرگ، 23 اپریل 1787ء)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیباچہ طبع ثانی

اگر ہم اس معلومات کو جو عقل سے تعلق رکھتی ہے ایک علم صحیح کی شکل میں مدون کرنے کی کوشش کریں تو اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ اس کے نتیجے ہی سے ہوسکتا ہے۔ جب صورت حال یہ ہو کہ ہم اس سفر پر بڑے انتظام واہتمام کے ساتھ روانہ ہوں مگر منزل مقصود پر پہنچنے سے پہلے بیچ میں اٹک کر رہ جائیں، یا ہمیں بار بار لوٹ کر دوسری راہ اختیار کرنی پڑے یا ہمارے ہم سفر طریق عمل کے بارے میں متفق نہ ہوسکیں، تو ہمیں یقین کر لینا چاہئے کہ ہم علم صحیح کی راہ سے بہت دور ادھر ادھر بھٹکتے پھر رہے ہیں۔ یہ خدمت کچھ کم نہیں کہ ہم یہ راہ ڈھونڈھ نکالیں، خواہ اس میں ہمیں بہت سی ایسی چیزوں کو، جنہیں ہم نے پہلے بے سوچے سمجھے اپنے مفید مطلب فرض کر لیا تھا، بیکار سمجھ کر چھوڑ دینا پڑے۔

منطق قدیم زمانے سے علم صحیح کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ اسی سے ظاہر ہے کہ ارسطو کے وقت سے اب تک اس نے ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہٹایا اور اگر اس میں کچھ ترمیم ہوتی ہے تو بس اتنی کہ بعض غیر ضروری موشگافیاں ترک کر دی گئیں، یا بعض مسائل کی تفسیر زیادہ وضاحت سے کر دی گئی، مگر یہ چیزیں حسن بیان سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ صحت علمی سے اور تعجب تو یہ ہے کہ منطق نے اب تک آگے بھی قدم نہیں بڑھایا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ علم پہلے ہی تکمیل کو پہنچ چکا ہے۔ بعض متاخرین نے اپنے خیال میں منطق کی توسیع اس طرح کی ہے کہ اس میں کچھ نفسیاتی مسائل قوائے مدرکہ (فہم وتخیل) کے متعلق کچھ مابعد الطبیعیات کے مسائل ماخذ علم یا مدارج یقین (تصوریت تشکیک وغیرہ) کے متعلق کچھ علم الانسان کے مسائل تعصبات (ان کے اسباب اور علاج) کے متعلق ٹھونس دیے ہیں۔ مگر سچ پوچھیے تو یہ ان کی غلطی ہے اور وہ علم منطق کی مخصوص نوعیت سے ناواقف ہیں۔ یہ تو علوم کی توسیع نہیں بلکہ تخریب ہوئی کہ ان کی حدود ایک دوسرے میں غلط ملط کر دی جائیں۔ منطق اپنی معین حدود رکھتی ہے اس کا دائرہ بس یہیں تک ہے کہ خیال کے صوری قواعد کو تفصیل سے بیان کر کے اور ان کا معقول ثبوت پیش کر دے۔ اسے اس سے بحث نہیں کہ یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خیال بدیہی ہے یا تجربی، اس کی اصل اور معروض کیا ہے اور وہ ہمارے ذہن میں کن لازمی یا عارضی مشکلات سے دوچار ہوتا ہے۔

منطق کی کامیابی کی وجہ یہی ہے کہ اس کا دائرہ محدود ہے اور اسے یہ حق ہے بلکہ اسکا یہ فرض ہے کہ ان کے باہمی اختلافات سے قطع نظر کرے یعنی اس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے اور اپنے صوری قواعد سے واسطہ ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر عقل کو صرف اپنے آپ ہی سے نہیں بلکہ معروضات سے بھی سروکار ہوتا تو اسے علم صحیح کی راہ پر چلنے میں بڑی دشواری پیش آتی، گویا منطق بہ حیثیت علم تمہید کے علوم کا صرف ایک بیرونی احاطہ ہے۔ جب معلومات کا سوال ہو تو اس کی تصدیق کے لیے تو لازمی طور پر منطق ہی سے کام لیا جائے گا۔ لیکن اس کے حاصل کرنے کے لیے علوم مخصوصہ کی ضرورت ہوگی۔ جو اصلی اور معروضی معنی میں علوم کہلاتے ہیں۔

ان علوم میں جتنا عقل کا عنصر شامل ہے وہ صرف بدیہی معلومات تک محدود ہے اور اس کا تعلق اپنے معروض سے دو طرح کا ہوتا ہے یا تو وہ معروض اور اس کے تصور کا (جو کہیں اور سے دیا ہوا ہوتا ہے) صرف تعین کر دیتا ہے یا اسے عمل میں لانے کی کوشش بھی کرتا ہے، پہلے کو عقل کا علم نظری اور دوسرے کو اس کا علم عملی کہتے ہیں ان دونوں میں جتنا بھی خالص عقلی عنصر ہو یعنی وہ عنصر جس میں عقل اپنے معروض کا بالکل بدیہی طور پر تعین کرتی ہے، صرف اتنا ہی تجربے سے پہلے پیش کیا جا سکتا ہے اور جو معلومات دوسرے ماخذوں سے حاصل ہوتی ہے اسے اس کے ساتھ غلط ملط کرنا جائز نہیں۔ یہ بات تو اقتصادی اصول کے بالکل خلاف ہے کہ ہم اپنی ساری آمدنی آنکھ بند کر کے صرف کر ڈالیں اور جب آگے چل کر خرچ کی تنگی ہو تو ہمیں یہ پتہ نہ چلے کہ آمدنی کا کتنا حصہ صرف کیا جا سکتا ہے اور کہاں پر صرف نہ کرنا چاہیے۔

ریاضی اور طبیعیات دونوں نظری عقلی علوم ہیں جو اپنے معروض کا تعین بدیہی طور پر کرتے ہیں۔ ریاضی میں یہ تعین خالص عقلی ہوتا ہے۔ مگر طبیعیات میں کچھ تو خالص ہوتا ہے اور کچھ عقل کے علاوہ دوسرے ماخذوں سے لیا جاتا ہے۔

ریاضی قدیم زمانے سے، جہاں تک عقل انسانی کی تاریخ کی رسائی ہے، یونانیوں کے یہاں علم صحیح کی راہ پر چلتی رہی۔ مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ اسے منطق کی طرح جس میں عقل کو صرف اپنے آپ سے سروکار ہوتا ہے یہ شاہراہ آسانی سے مل گئی یا اس نے خود ہی بنالی۔ میرا تو خیال ہے کہ مدت دراز تک (خصوصاً مصریوں کے یہاں) ریاضی ادھر ادھر بھٹکتی رہی۔ اور اسکی جو صورت اب نظر آتی ہے یہ ایک انقلاب کا نتیجہ ہے۔ یہ انقلاب اس طرح ہوا کہ کسی فرد واحد کو یکا یک گر کی بات سوجھ گئی اور اس کی ایک ہی کوشش سے اس علم میں کایا پلٹ ہو گئی۔ اس وقت سے ایک سیدھی سڑک بن گئی جس میں بھٹکنے کی گنجائش ہی نہیں۔ اور علم صحیح کی محفوظ راہیں نامحدود وسعت کے ساتھ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہمیشہ کے لیے کھل گئیں۔ یہ انقلاب خیال راس امید کے بحری رستے کی دریافت سے کہیں زیادہ اہم تھا۔ اس کی تاریخ اور اس کے بانی کے حالات اب محفوظ نہیں ہیں تاہم اس روایت سے جو دقیانوس لیرتائی سے ہم تک پہنچی ہے (اسمیں اس شخص کا نام بتایا گیا ہے جسے لوگ علم ہندسہ کے مبادیات کا جو عام خیال کے مطابق کسی ثبوت کے محتاج نہیں، دریافت کرنے والا سمجھتے تھے) یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نئی راہ کے انکشاف کے پہلے آثار نظر آتے ہی جو انقلاب پیدا ہو گیا تھا اس کی یاد ریاضی دانوں کے نزدیک نہایت اہم تھی اس لیے ان کے حافظہ میں نقش ہو گئی تھی۔ پہلا شخص جس نے مثلث متساوی الساقین کے خواص کو ثابت کیا (خواہ اس کا نام طالیس ہو یا کچھ اور) اس کی آنکھوں سے یکا یک پردے ہٹ گئے اور اس پر یہ حقیقت کھل گئی کہ وہ شکل ہندی کو دیکھ کر یا محض اس کے تصور کی چھان بین کر کے اس کے خواص دریافت نہیں کرتا بلکہ وہی خواص جو خود اس نے بدیہی طور پر تصورات کے مطابق اس شکل میں قرار دیئے ہیں اور ظاہر کیے ہیں اس کے اندر سے نکالتا ہے اور کسی چیز کا یقینی بدیہی علم حاصل کرنے کے لیے اسے کوئی اور صفت اس کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہئے سوا ان صفات کے جو جو باًاس محمول سے نکلتی ہوں جسے خود اس نے اس چیز کے تصور کے مطابق اس میں داخل کیا ہے۔

علم فطرت (سائنس) کو علم صحیح کی راہ پانے میں زیادہ دیر لگی۔ ابھی ڈیڑھ سو سال کی بات ہے کہ حکیم بیکن ویروی نے مذکورہ بالا حقیقت کے انکشاف کی ایک لحاظ سے تحریک اور ایک لحاظ سے تائید کی۔ اس لیے کہ لوگوں کو اس کی ایک جھلک پہلے ہی سے نظر آ گئی تھی۔ اس انکشاف کی توجیہہ بھی صرف طرز خیال کے فوری انقلاب کے ذریعے سے کی جا سکتی ہے۔ یہاں میں سائنس سے صرف اسی حد تک بحث کروں گا جہاں تک وہ تجربی کلیات پر مبنی ہے۔

جب گلیلی نے اپنی گولیوں کو جن کا وزن اس نے خود معین کیا تھا ایک ترچھی سطح سے لڑھکایا، تاری چیلی نے ایک وزن جسے اس نے پہلے سے پانی کے ایک مقررہ ستون کے برابر سمجھا تھا، ہوا میں معلق کر دیا یا آگے چل کر فولاد سے کچھ اجزا الگ کرا کے دوبارہ فولاد بنا دیا[1]، تو سائنس کے سب محققوں کی نظر سے ایک پردہ سا ہٹ گیا اور ان پر یہ حقیقت کھل گئی کہ عقل صرف وہی دیکھتی ہے جو وہ اپنے منصوبے کی بنا پر خود ظہور میں لاتی ہے اور دائمی قوانین کے مطابق اپنے اصول تصدیق کے ذریعے سے پیش قدمی کر کے فطرت کو اپنے سوالات کا جواب دینے پر مجبور کرتی ہے نہ یہ کہ فطرت اسے انگلی پکڑ کر بچوں کی طرح چلاتی ہو۔ اگر یہ نہ ہوتا تو اتفاقی مشاہدات جو ہم پہلے سے کوئی منصوبہ بنائے بغیر کرتے۔ ایک وجوبی قانون میں مرتب نہ کیے جا سکتے جس کی عقل کو تلاش

1۔ میں یہاں تجربی طریقے کی تاریخ سے مفصل بحث نہیں کرنا چاہتا اور اصل میں اس کی ابتدائی منزلوں کا حال بھی پوری طرح معلوم نہیں ہوا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور ضرورت ہے۔ عقل ایک ہاتھ میں اپنے اصولوں کو لے کر، کہ صرف انہیں کے مطابق ہم آہنگ مظاہر قانون کی حیثیت اختیار کر سکتے ہیں، اور دوسرے ہاتھ میں اس خاص تجربے کو لے کر جو اس نے ان اصولوں کے پیش نظر رکھتے ہوئے تجویز کیا ہے، فطرت کے پاس جاتی ہے۔ وہ فطرت سے معلومات تو حاصل کرنا چاہتی ہے مگر ایک شاگرد کی حیثیت سے نہیں جو استاد کا درس چپ چاپ سنتا ہے بلکہ ایک بااختیار جج کی حیثیت سے جو گواہوں سے اپنے سوالوں کا جواب مانگتا ہے۔ غرض طبیعیات کے طرز خیال میں جو مفید انقلاب ہوا ہے، وہ اسی انکشاف کی بدولت ہوا ہے کہ عقل کو ان قوانین کے مطابق جو اس نے فطرت پر عائد کیے ہیں، اس سے وہ معلومات حاصل کرنا چاہئے (اپنی طرف سے گھڑنا نہیں چاہئے) جو صرف اسی سے حاصل ہوسکتی ہے اور خود عقل کے دائرہ علم سے باہر ہے۔ اس طرح سائنس جو صدیوں سے ادھر ادھر بھٹک رہی تھی، پہلی بار علم صحیح کی راہ پر لائی گئی۔

مگر مابعد الطبیعیات کو، جو اور سب علوم سے الگ ایک نظری علم معقول ہے اور اپنے آپ کو تجربے کی مدد سے آزاد کر کے صرف تصورات سے کام لینا چاہتی ہے (ریاضی کی طرح ان تصورات کو مشاہدے پر مبنی نہیں کرتی) یہ بات اب تک نصیب نہیں ہوئی کہ علم صحیح کی راہ اختیار کرے حالانکہ وہ اور علوم سے قدیم تر ہے اور ہمیشہ باقی رہے گی خواہ عالم سوز وحشت و جہالت اور سب علوم کو مٹا کر رکھ دے۔

مابعد الطبیعیات میں عقل کو قدم قدم پر رکاوٹ پیش آتی ہے، یہاں تک کہ جب وہ ان قوانین کو جن کی تجربہ بھی تائید کرتا ہے (بہ زعم خود) بدیہی طور پر سمجھنا چاہتی ہے تو وہاں بھی اس کی گاڑی رک جاتی ہے۔ اس علم کی راہ میں انسان کو بار بار یہ دیکھ کر کہ وہ منزل مقصود کی طرف نہیں لے جاتی، پلٹنا پڑتا ہے۔ اب رہا یہ کہ اسکے علم بردار اپنے دعووں میں کہاں تک متفق ہیں سو اتفاق درکنار وہاں تو میدان جنگ کا سا نقشہ نظر آتا ہے۔ یہ میدان بظاہر اسی کے لیے بنایا گیا ہے کہ ہر شخص لڑائی کے کھیل میں اپنی طاقت آزمائے۔ لیکن آج تک کوئی لڑنے والا بھی ایک چپہ بھر زمین جیت کر اس پر اپنا قبضہ نہیں رکھ سکا۔ غرض اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ مابعد الطبیعیات ابھی تک ادھر ادھر بھٹکتی رہی اور وہ بھی صرف تصورات کے دائرے میں۔

کیا وجہ ہے کہ وہ اب تک علم صحیح کی راہ نہیں پا سکی؟ کیا یہ بات ناممکن ہے؟ آخر قدرت نے ہماری عقل کو اس مصیبت میں کیوں مبتلا کر دیا ہے کہ وہ اس راہ کی تلاش کو اپنے لیے نہایت ضروری سمجھ کر ہمیشہ اسی کوشش میں لگی رہے؟ بھلا ہم عقل پر کیوں کر بھروسا کریں جب وہ ہماری اس اہم خواہش کو پورا نہیں کرتی بلکہ ہمیں سبز باغ دکھا کر لبھاتی رہتی ہے اور آخر میں دھوکا کھا جاتی ہے؟ اور اگر یہ راہ موجود ہے، لیکن ابھی تک کسی کو نہیں ملی، تو ہمیں کن ہدایات پر عمل کرنا چاہئے تاکہ ہم اسے ازسرنو تلاش کرنے کی کوشش میں اگلوں سے زیادہ کامیاب ہوں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میرے خیال میں یہ ریاضی اور سائنس کے علوم، جو ایک فوری انقلاب کی بدولت ترقی کر کے موجودہ حالت پر پہنچ گئے ہیں اور ان کی مثال اور طرز خیال کا وہ انقلاب، جو ان کے لیے اس قدر مفید ثابت ہوا ہے۔ اس قابل ہے کہ ہم اس کے اہم پہلوؤں پر غور کریں اور کم سے کم آزمائش کے طور پر ان علوم کی اس حد تک تقلید کریں جہاں تک وہ علوم معقول کی حیثیت سے مابعد الطبیعیات سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اب تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہمارا کل علم معروضات کے مطابق ہونا چاہیے مگر اس بات کو مان لینے کے بعد ہماری ساری کوشش، کہ ہم معروضات کے متعلق بدیہی طور پر کسی امر کا تعین کریں، بے کار ہو جاتی تھی۔ اس لیے اب ذرا یہ بھی آزما کر دیکھیں کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ معروضات کو ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہیے تو کیا ہم مابعد الطبیعیات کے مسائل سے زیادہ آسانی سے نبٹ سکیں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ فرضیہ اس مطلوبہ بدیہی علم کے امکان سے زیادہ ہم آہنگ ہے جسکے ذریعہ سے ہم معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے ان کے متعلق کسی امر کا تعین کرنا چاہتے ہیں۔

یہی صورت اس خیال کی تھی جو پہلے پہل کوپرنکس کے ذہن میں آیا۔ جب اجرام سماوی کی حرکات کی توجیہہ میں یہ ماننے سے کام نہیں چلا کہ کل ستارے دیکھنے والے کے گرد گھومتے ہیں، تو اس نے کہا آؤ اب اس فرضیہ کو آزمائیں کہ ستارے ساکن ہیں اور دیکھنے والا ان کے گرد گھومتا ہے۔ مابعد الطبیعیات میں بھی، جہاں تک معروضات کے مشاہدے کا تعلق ہے، یہی آزمائش کی جا سکتی ہے، اگر مشاہدے کو معروضات کی ماہیت کے مطابق ہونا چاہیے، تو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہم اس کے متعلق کوئی بدیہی معلومات کیونکر حاصل کر سکتے ہیں۔ البتہ معروض (بہ حیثیت شئے محسوس کر کے) ہماری قوت مشاہدہ کا پابند ہو تو بدیہی معلومات کا امکان بہ خوبی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم مشاہدات کو معلومات کی حیثیت دینا چاہتے ہیں، تو ہمیں محض ان مشاہدات پر قناعت نہیں کرنا چاہیے، بلکہ انہیں بہ حیثیت مددگار کے کسی معروض کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت ہے۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو ہم یہ فرض کریں کہ وہ تصورات جن کے ذریعے سے معروض کا تعین کیا جاتا ہے اس معروض کی مطابقت کے پابند ہیں اور اس میں پھر وہی مشکل پیش آئے گی کہ ہم ان کا بدیہی علم کیوں کر حاصل کر سکتے ہیں۔ یا یہ مان لیں کہ معروضات یا دوسرے الفاظ میں تجربہ (کیونکہ تجربے ہی میں ان کا ادراک معروضات کی حیثیت سے ہو سکتا ہے) ان تصورات کی مطابقت کا پابند ہے۔ اس صورت میں فوراً ہماری مشکل حل ہو جاتی ہے۔ اب خود تجربہ وہ طریق ادراک قرار پاتا ہے جس کا ہماری عقل مطالبہ کرتی ہے، جس کے اصول ہمارے پاس معروضات کے پیش کیے جانے سے پہلے بدیہی تصورات کی شکل میں موجود ہیں اور تجربے کے کل معروضات لازمی طور پر ان اصولوں کی مطابقت کے پابند ہیں، اب رہے وہ معروضات جو صرف عقل کے ذریعے سے اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وہ بھی بدیہی طور پر خیال کیے جاتے اور تجربے میں (کم سے کم اس حیثیت سے جس سے کہ عقل انہیں دیکھتی ہے) پیش نہیں کیے جاسکتے، ان تصورات کا تصور کرنے کی کوشش (اس لیے کہ تصور تو ان کا بہرحال ہوسکتا ہے) آگے چل کر ہمارے اس طرز خیال کے جانچنے کا ایک عمدہ معیار ثابت ہوگی کہ ہم اشیا کے متعلق بدیہی طور پر صرف وہی جانتے ہیں جو خود ہم نے بدیہی طور پر ان کے تصور میں داخل کیا ہے۔[1]

یہ کوشش حسب دلخواہ کامیاب ہوتی ہے اور اس سے یہ امید پیدا ہوتی ہے کہ مابعدالطبیعیات کا پہلا حصہ، جہاں ان بدیہی تصورات سے بحث کی جاتی ہے جن کے جوڑ کے معروضات تجربے میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ علم صحیح کی راہ اختیار کرے گا۔ اس لیے کہ ہم طرز خیال کے اس تغیر کی رو سے بدیہی علم کے امکان کی بخوبی توجیہہ کرسکتے ہیں۔ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان قوانین کا کافی ثبوت پیش کرسکتے ہیں جن کی فطرت بہ حیثیت معروضات تجربہ کے ایک مجموعے کے پابند ہے اور یہ دونوں باتیں اس طریق عمل کی رو سے ناممکن ہیں جواب تک اختیار کیا جاتا تھا۔ مگر ہماری بدیہی قوت علم کی اس تشخیص سے مابعدالطبیعیات کے پہلے حصہ میں ایک عجیب نتیجہ حاصل ہوتا ہے جو اس مقصد کے لیے جس سے دوسرے حصہ میں بحث کی جاتی ہے۔ بظاہر بہت مضر ہے اور وہ یہ کہ ہم بدیہی قوت علم کے ذریعے سے امکانی تجربے کی حدود سے آگے نہیں بڑھ سکتے حالانکہ یہی مابعدالطبیعیات کا اصل کام ہے۔ اسی مقام پر اس کا امتحان ہوسکتا ہے کہ عقل محض کی بدیہی قوت علم کی جو تشخیص ہم نے کی ہے، اس کا نتیجہ کہاں تک صحیح ہے کہ وہ صرف مظاہر سے واسطہ رکھتی ہے اور اشیائے حقیقی کو موجود تو مانتی ہے مگر ہمارے علم کے ماورا سمجھ کر چھوڑ دیتی ہے۔ جو چیز ہمیں مظاہر کے دائرے سے باہر لے جاتی ہے وہ وجود بے تعین یا وجود مطلق ہے۔ عقل کا تقاضا ہے کہ اشیائے حقیقی میں وجود مطلق وجوباً کل متعین اشیا کی شرط لازم ہے کی حیثیت سے پایا جائے اور اس پر تعینات کا سلسلہ ختم ہوجائے۔ اب اگر ہمارے علم تجربی کو اشیائے حقیقی کی مطابقت کا پابند فرض کرنے سے وجود مطلق

---

[1] یہ طریقہ جو محققین سائنس کی تقلید میں اختیار کیا گیا ہے اس پر مشتمل ہے کہ عقل محض کے ایسے بنیادی اصول تلاش کیے جائیں جن کی تائید یا تردید کسی تجربے سے ہوسکتی ہو۔ مگر عقل محض کے قضایا کو جانچنے کے لئے، خصوصاً اس وقت جب وہ امکانی تجربے کی حد سے باہر قدم رکھتے ہوں۔ ان کے معروضات پر کوئی تجربہ (جیسا سائنس میں ہوتا ہے) نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے صرف ان تصورات اور کلیات پر جو ہم بدیہی طور پر فرض کر لیتے ہیں، تجربہ کرنا چاہئے اور اس کی یہ صورت ہونا چاہئے کہ ایک ہی معروض ایک طرف تو تجربے کے لئے حس اور ادراک کا معروض سمجھا جائے اور دوسری طرف، کم سے کم عقل محض کے لئے جو تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ایک ایسا معروض جس کا صرف خیال کیا جاسکتا ہے یعنی ایک ہی معروض کو دو مختلف پہلوؤں سے دیکھنا چاہئے۔ اگر یہ ثابت ہو کہ اشیاء کو اس دہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا عقل محض کے اصول سے ہم آہنگ ہے اور اکہرے نقطۂ نظر سے دیکھنا خود عقل کے اندر تناقض پیدا کردیتا ہے تو اس تجربے سے فیصلہ ہوجائے گا کہ یہ تفریق صحیح ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا بغیر تناقض کے تصور ہی نہ کیا جا سکے۔ بہ خلاف اس کے یہ مان لینے سے تناقض رفع ہو جائے کہ ہمارا معروضات کا تصور اشیائے حقیقی کی مطابقت کا پابند نہیں ہے بلکہ اشیا بہ حیثیت مظاہر ہمارے طرز تصور کی مطابقت کی پابند ہیں یعنی وجود مطلق اشیا کی اس حیثیت میں جس کا ہمیں علم ہے (مظاہر میں) نہیں پایا جاتا، بلکہ اس حیثیت میں جس کا ہمیں علم نہیں ہے، (اشیائے حقیقی میں) تو ظاہر ہو جائے گا کہ ابتدا میں ہم نے جو بات امتحاناً فرض کی تھی وہ پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی۔[1]

عقل نظری پر اس عالم ماورائے محسوسات کی راہ بند ہو جانے کے بعد بھی ہمارے لیے یہ صورت باقی ہے کہ ہم عقل کے عملی علم میں وہ معروضات تلاش کریں جن سے وجود مطلق کے ماورائے تجربی عقلی تصور کا تعین ہو سکے اور اس طرح مابعد الطبیعیات کی خواہش کے مطابق بدیہی معلومات حاصل کر کے، مگر صرف ایسی معلومات جو عملی حیثیت سے ممکن ہے، تمام امکانی تجربے کی حد سے آگے بڑھ جائیں۔ اس عملی توسیع کے لیے ہماری عقل نظری نے جگہ پیدا کر دی ہے، گو وہ خود اس جگہ کو خالی چھوڑنے پر مجبور تھی اور اس کی طرف سے ہمیں اجازت بلکہ تاکید ہے کہ اگر ممکن ہو تو عملی معروضات کے ذریعے سے اسے پر کریں۔[2]

نظری عقل محض کی تنقید اس کوشش پر مشتمل ہے، کہ مابعد الطبیعیات میں جو طریقہ اب تک رائج تھا، وہ بدل دیا جائے بلکہ اہل ہندسہ اور اہل طبیعیات کی تقلید میں اس میں یکسر انقلاب پیدا کر دیا جائے۔ یہ خود مابعد الطبیعیات کا نظام نہیں ہے بلکہ صرف اس کے طریق و منہاج کے متعلق ایک رسالہ ہے۔ مگر اس میں اس علم کا پورا خاکہ موجود ہے، یعنی اس کی حدود بھی دکھائی گئی ہیں اور اس کی اندرونی ترتیب بھی۔ نظری عقل محض کی یہ خصوصیات ہیں کہ وہ اپنی قوت کا اس بارے میں اندازہ کر سکتی ہے کہ اسے کس طرح اپنے معروضات کا انتخاب کرنا چاہیے اور یہی نہیں بلکہ ان تمام

---

[1] عقل محض کا یہ تجربہ اہل کیمیا کے اس تجربے سے مشابہت رکھتا ہے جسے وہ بعض اوقات تمثیل تحویل مگر عموماً عمل ترکیب کہتے ہیں مابعد الطبیعیوں کی تحلیل بدیہی علم کو دو اجزا میں جو ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں، تقسیم کرتی ہے، یعنی علم اشیاء بحیثیت مظاہر اور علم اشیائے حقیقی اس کے بعد علم کلام انہیں دوبارہ وجود مطلق کے وجوبی عین عقلی میں متحد کر دیتا ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ یہ اتحاد بغیر مذکورہ بالا تقسیم کے ثابت نہیں ہو سکتا تھا۔ لہٰذا یہ تقسیم صحیح ہے۔

[2] اسی طرح اجرام سماوی کی حرکت کے مرکزی قوانین نے اس خیال کو جو کوپرنکس نے ابتدا میں فرضیے کے طور پر اختیار کیا تھا، یقین کے درجے تک پہنچا دیا اور اسی کے ساتھ اس غیر مرئی نظام کائنات کو متحد کرنے والی قوت (نیوٹن کی کشش ثقل) کو بھی ثابت کر دیا جو ہرگز دریافت نہیں ہو سکتی تھی۔ اگر کوپرنکس یہ جرأت نہ کرتا کہ ایک انوکھے لیکن صحیح طریقے سے مشاہدہ کی ہوئی حرکات کو اجرام سماوی میں نہیں بلکہ دیکھنے والوں میں تلاش کرے۔ میں نے اس دیباچہ میں طرزِ خیال کے اس تغیر کو جو اس فرضیے سے مشابہ ہے، فرضیے ہی کی حیثیت سے پیش کی ہے، اگرچہ متن کتاب میں ہمارے زمان و مکان کے ادراکات کی ماہیت اور عقل کے بنیادی تصورات کی بحث میں یہ فرضیے کے طور پر نہیں بلکہ مسئلے کے طور پر ثابت کیا گیا ہے تاکہ اس تغیر خیال کو عمل میں لانے کی پہلی کوششیں جو ہمیشہ مفروضی ہوتی ہیں زیادہ غور اور توجہ سے دیکھی جائیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اقسام مسائل کو پہلے سے شمار کر سکتی ہے، جن پر اسے غور کرنا ہے یعنی وہ ایک نظام مابعد الطبیعیات کا پورا خاکہ تیار کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہئے جہاں تک پہلی خصوصیت کا تعلق ہے، بدیہی علم میں معروضات کی طرف کوئی اور محمول منسوب نہیں کیا جا سکتا، سوا اس کے جو خیال کرنے والے موضوع (یعنی عقل محض) نے اپنے اندر سے لیا ہے اور جہاں تک دوسری کا تعلق ہے عقل اپنے اصول علم کے لحاظ سے ایک مستقل وحدت ہے، جس کا ہر جزو ایک جسم نامی کے اعضا کی طرح کل اجزا کا اور کل اجزا ہر جز کے محتاج ہیں، اور اگر کسی اصول کو وثوق کے ساتھ ایک جز کے اعتبار سے جانچنا ہو تو اسے لازمی طور پر عقل محض کے کل اجزا کے اعتبار سے جانچنا پڑے گا۔ اسی کے ساتھ یہ مابعد الطبیعیات کی خوش قسمتی ہے اور یہ بات کسی علم معقول کو جو معروضات سے تعلق رکھتا ہے اس لیے کہ منطق تو صرف خیال کی عام صورت سے بحث کرتی ہے، نصیب نہیں ہو سکتی کہ جب وہ اس تنقید کے ذریعے سے علم صحیح کی راہ اختیار کرے تو وہ اپنی تمام جائز معلومات کا احاطہ کر سکتی ہے، یعنی اپنے کام کو پورا کر کے آنے والی نسلوں کے لیے ایک مکمل خاکہ چھوڑ سکتی ہے۔ اس لیے کہ اسے صرف اپنے استعمال کے اصول اور حدود سے سروکار ہے جنہیں وہ خود معین کرتی ہے اور بنیادی علم کی حیثیت سے اس تکمیل کو حاصل کرنا اس کا فرض ہے۔

لیکن اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کونسا خزانہ ہے جو ہم اس مابعد الطبیعیات کی شکل میں، جسے ہم نے تنقید کے ذریعے سے اغلاط سے پاک کیا ہے مگر اسی کے ساتھ جمود میں مبتلا کر دیا ہے، آنے والی نسلوں کے لیے چھوڑنا چاہتے ہیں؟ اس کتاب پر سرسری نظر ڈالنے سے لوگ اپنے نزدیک یہ سمجھیں گے کہ اس کا فائدہ صرف منفی ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل نظری کو تجربے کے دائرے سے آگے قدم بڑھانے کی جرأت نہیں کرنی چاہئے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا پہلا فائدہ یہی ہے، مگر یہ فائدہ فوراً مثبت بن جاتا ہے، جب ہم اس بات کو سمجھ لیتے ہیں کہ جن قضایا کے ذریعے سے عقل نظری تجربے کی حد سے آگے بڑھنا چاہتی ہے، ان کا ناگزیر نتیجہ ہماری عقل کے استعمال کو وسعت دینا نہیں بلکہ غور سے دیکھیے، تو اسے اور تنگ کر دینا ہے، اس لیے کہ ان قضایا سے یہ خطرہ ہے کہ وہ حسیات کے دائرے کو جس سے وہ دراصل تعلق رکھتے ہیں، حد سے بڑھا دیں گے۔ اور اس طرح عقل عملی کے استعمال کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑیں گے۔ غرض وہ تنقید جو عقل نظری کو محدود کرتی ہے، اس حد تک تو ضرور منفی ہے مگر چونکہ وہ اس رکاوٹ کو دور کر دیتی ہے جس سے عقل عملی کے استعمال کے محدود بلکہ معدوم ہو جانے کا اندیشہ ہے، اس لیے حقیقت میں وہ ایک مثبت اور نہایت اہم فائدہ رکھتی ہے۔ بشرطیکہ ہمیں یقین ہو جائے کہ عقل محض کا ایک قطعاً وجوبی (عملی یا اخلاقیاتی) استعمال بھی ہوتا ہے جس میں وہ لازمی طور پر حسیات کی حدود کے ماورا پہنچ جاتی ہے، جہاں اسے عقل نظری کی مدد درکار نہیں۔ مگر پہلے سے یہ اطمینان کر لینا ضروری ہے کہ عقل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نظری اس کی مخالفت نہیں کرے گی، تاکہ وہ اندرونی تناقض میں مبتلا نہ ہو جائے۔ تنقید کی اس خدمت کے مثبت فائدے سے انکار کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی یہ کہے کہ پولیس سے کوئی مثبت فائدہ نہیں، کیونکہ اس کا اصل کام صرف یہی ہے کہ شہریوں کو ایک دوسرے پر تشدد نہ کرنے دے، تاکہ ہر شخص امن اور سلامتی کے ساتھ زندگی بسر کر سکے۔ یہ بات کہ مکان وزماں صرف حسی مشاہدے کی صورتیں یعنی اشیا کے بہ حیثیت مظاہر وجود رکھنے کے تعینات ہیں اور ہم عقلی تصورات یا علم اشیا کے مبادیات کا علم صرف اسی حد تک رکھتے ہیں، جہاں تک کہ ان کے جوڑ کا مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو اس لیے ہم کسی معروض کا علم بہ حیثیت شے حقیقی کے حاصل نہیں کر سکتے، بلکہ صرف حسی مشاہدے کے معروض یعنی مظہر کی حیثیت سے، تنقید کے تحلیلی حصے میں ثابت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ اس کی بنا پر عقل کا علم نظری صرف معروضات تجربہ تک محدود ہو جاتا ہے، لیکن یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہئے کہ ہمیں یہ حق اب بھی باقی رہتا ہے کہ ان معروضات کا اشیائے حقیقی کی حیثیت سے بھی، ادراک نہ سہی مگر تصور کر سکیں۔[1] ورنہ پھر یہ مہمل نتیجہ نکلے گا کہ مظہر کا تو وجود ہے، مگر جس چیز کا وہ مظہر ہے اسکا وجود نہیں۔ فرض کر لیجئے کہ جو تفریق اشیا بحیثیت مظاہر اور اشیائے حقیقی میں ہماری تنقید نے لازم قرار دی ہے وہ نہ کی جائے تو ظاہر ہے کہ علیت کے بنیادی قضیے اور فطرت کے مکانیکی نظام کو ایک سرے سے کل اشیا کی علت فاعلی ماننا پڑے گا۔ پس ہم ایک ہی ہستی مثلاً نفس انسانی کے متعلق یہ نہیں کہہ سکیں گے کہ وہ اپنے ارادے میں آزاد بھی ہے اور اسی کے ساتھ قانون فطرت کے جبر کا پابند بھی یعنی اسے آزاد ماننے سے ہم صریح تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ ہم نے دونوں قضیوں میں نفس کو ایک ہی معنی میں لیا ہے اور بغیر سابقہ تنقید کے ہمیں اس کے سوا چارہ بھی نہ تھا۔ لیکن اگر تنقید نے اس میں غلطی نہیں کی ہے کہ وہ شے کو دو الگ الگ معنوں میں لیتی ہے، یعنی بہ حیثیت مظہر اور بہ حیثیت شے حقیقی) اگر اس کے عقلی تصورات کا استخراج صحیح ہے اور اس لیے اصول علت اشیا پر صرف اس وقت عائد ہوتا ہے جب وہ پہلے معنی میں لے جائیں (یعنی معروضات تجربہ کی حیثیت رکھتی ہوں ورنہ وہی اشیا دوسرے معنی میں اس کے ماتحت نہیں ہوتیں) تو ہم اسی ارادے کو مظہر (مرئی فعل) کے اندر لازماً قانون فطرت کا پابند اور شے حقیقی کے

---

1. کسی معروض کا علم حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کا امکان (خواہ واقعی تجربے کی شہادت سے یا بدیہی طور پر عقل سے) ثابت کر سکیں، لیکن تصور ہم جس چیز کا چاہیں کر سکتے ہیں بشرطیکہ تناقض نہ پیدا ہو یعنی ہمارا تصور خیال کی حیثیت سے ممکن ہو۔ البتہ یہ ہم دعوے سے نہیں کہہ سکتے کہ اشیائے ممکنہ کے دائرے میں اس تصور کے جوڑ کا کوئی معروض موجود ہے یا نہیں۔ اس تصور کو معروضی حیثیت (یعنی وجودی امکان اس لئے کہ پہلا امکان صرف منطقی تھا) دینے کے لئے کچھ اور بھی مطلوب ہے۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ ہم اس مطلوب مزید کو علم نظری ہی کے ماخذ میں تلاش کریں، ممکن ہے کہ وہ علم عملی کے ماخذ میں پایا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اندراس سے آزاد یعنی مختار تصور کر سکتے ہیں اور اس میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا۔اب اگر چہ ہم اسے نفس کا بہ حیثیت شئے حقیقی کے (تجربہ تو درکنار) خود عقل نظری سے بھی ادراک نہیں کر سکتے اور ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے، جسے ہم عالم محسوسات میں موثر مانتے ہیں، اس کی صفت اختیار بھی معلوم نہیں کر سکتے (کیونکہ ایسی ہستی کا علم اس کی حقیقت کے لحاظ سے تعین زمانہ سے آزاد ہونا چاہئے اور یہ اس وجہ سے ناممکن ہے کہ ہمارے علم کی بنا مشاہدے پر نہیں رکھی جاسکتی) پھر بھی ہم اختیار کا تصور ضرور کر سکتے ہیں یعنی اس تصور میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا جب کہ ہم اپنی تنقید کے ذریعے سے ادراک کے دونوں طریقوں (محسوس اور معقول) میں تفریق کر چکے ہیں اور اسکی بنا پر خالص عقلی تصورات اور ان سے ماخوذ ہونے والے بنیادی قضایا کی حدود مقرر کر چکے ہیں۔ مان لیجئے کہ اخلاقیات وجوباً پہلے سے اختیار کو ہمارے ارادے کی صفت تسلیم کرتی ہے اس لیے کہ وہ عملی بنیادی قضایا کو جو ہماری عقل میں پائے جاتے ہیں اس کے دیے ہوئے معروضات کی حیثیت سے بدیہی طور پر پیش کرتی ہے اور یہ بغیر اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے ہوئے قطعاً ناممکن ہے۔ لیکن فرض کیجئے عقل نظری نے ثابت کر دیا ہے کہ اختیار کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔اس صورت میں لازمی طور پر اخلاقیات یہ مسلمہ عقل نظری کے اس اصول کے مقابلے میں نہ ٹھہر سکے گا جس کی ضد میں صریحی تناقض موجود ہے، چنانچہ اختیار اور اس کے ساتھ اخلاق بھی (جو اختیار کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا) فطرت کے مکانیکی نظام کے لیے اپنی جگہ خالی کر دے گا۔مگر چونکہ اخلاقیات کو ثابت کرنے کے لیے صرف اتنا ہی چاہئے کہ اختیار کے تصور میں کوئی تناقض نہ ہو یعنی اس کا خیال کرنا ممکن ہو، یہ ضروری نہیں کہ اسکی مزید تحقیق بھی کی جائے، اور یہ اختیار (ایک دوسرے نقطہ نظر سے) ہمارے کسی فعل کے مکانیکی سلسلے میں رکاوٹ نہیں پیدا کرتا اس لیے علم اخلاق اور علم طبیعی دونوں اپنی اپنی جگہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ کبھی حاصل نہ ہوتا اگر تنقید ہمیں پہلے یہ سبق نہ دے چکی ہوتی کہ اشیائے حقیقی سے ہمارا لاعلم ہونا ناگزیر ہے اور ہمارا علم نظری مظاہر تک محدود ہے۔ عقل نظری کے تنقیدی اصولوں کا یہ مثبت فائدہ خدا اور روح بسیط کے تصورات کے معاملے میں بھی دکھایا جا سکتا ہے لیکن ہم اختصار کے خیال سے اس بحث کو نظر انداز کرتے ہیں۔ غرض ہم خدا، اختیار اور بقائے روح کے تصورات کو اپنی عقل کے عملی استعمال کے لیے سرے سے فرض ہی نہیں کر سکتے، جب تک عقل نظری کا اپنی حد سے آگے معلومات رکھنے کا دعویٰ بالکل باطل نہ کر دیا جائے اس لیے کہ وہ ان معلومات کے حاصل کرنے میں ایسے بنیادی قضایا سے کام لیتی ہے جن کا دائرہ اصل میں معروضات تجربہ تک محدود ہے مگر وہ ان تصورات پر بھی عائد کیے جاتے ہیں جو تجربے کے معروض نہیں ہوسکتے۔ یعنی سچ پوچھیے تو یہ قضایا ان تصورات کو بھی مظاہر بنا دیتے ہیں اور اس طرح عقل محض کی عملی توسیع کو ناممکن قرار دیتے ہیں۔ پس ہمیں علم کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معزول کرنا پڑا تا کہ عقیدے کے لیے جگہ خالی ہو۔ سچ پوچھیے تو مابعد الطبیعیات کی اذعانیت یعنی یہ زعم باطل کہ وہ بغیر عقل محض کی تنقید کے آگے بڑھ سکتی ہے، ہر دشمن اخلاق الحاد کی جڑ ہے جو ہمیشہ سراسر اذعانی ہوا کرتا ہے۔

غرض اس مابعد الطبیعیات کے لیے جو تنقید عقل محض کے مطابق مدون کی گئی ہو کچھ مشکل نہیں کہ آنے والی نسلوں کے لیے ایک ترکہ چھوڑا جائے اور اس کا یہ تحفہ کوئی حقیر چیز نہیں خواہ ہم عقل کی اس تربیت کو دیکھیں جو اسے علم صحیح کی راہ اختیار کرنے سے حاصل ہوئی ہے اور اس کا مقابلہ اس سرگشتگی اور بے راہ روی سے کریں جس میں وہ تنقید کے بغیر مبتلا تھی، یا علم کے شائق نوجوانوں کے بہتر مصرف اوقات پر نظر ڈالیں جو بہت کمسنی میں مروجہ اذعانیت کی شہ پا کر ان چیزوں کے متعلق ،جن کو وہ مطلق نہیں سمجھتے اور جنہیں وہ کیا دنیا میں کوئی بھی نہیں سمجھ سکتا، بے تکلف موشگافیاں کرتے ہیں بلکہ خود بھی نئے نظریے گھڑتے ہیں اور اس طرح ٹھوس علوم کی تحصیل کا موقع کھودیتے ہیں۔ مگر اس کا سب سے گراں قدر فائدہ یہ ہے کہ مخالفین مذہب و اخلاق کے اعتراضات کا سقراطی طریقے سے یعنی حریف کی جہالت ثابت کر کے ہمیشہ کے لیے سدباب کر دیا جاتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ سے رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا مگر اسی کے ساتھ عقل محض کا ایک علم کلام بھی، جو اس کا فطری لازمہ ہے ہمیشہ پایا جائے گا۔ غرض فلسفے کی سب سے پہلی اور سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ اغلاط کا سرچشمہ قطعی طور پر بند کر کے انکے مضر اثرات کا خاتمہ کر دیا جائے۔

حدود علم کے اس اہم تغیر سے اور اس کمی سے جو علم نظری کے مفروض مقبوضات میں لازمی طور پر ہو جائے گی۔ انسانی معاملات پر اور اس فائدے پر جو دنیا اب تک عقل محض کی تعلیمات سے حاصل کرتی رہی ہے کوئی خراب اثر نہیں پڑے گا۔ نقصان صرف درسی فلسفے کے ٹھیکہ داروں کا ہے عام لوگوں کا کوئی نقصان نہیں۔ میں کٹر سے کٹر اذعانی فلسفی سے پوچھتا ہوں کہ مدارس فلسفہ میں بقائے روح کی جو دلیل جوہر کے بسیط ہونے سے یا ارادۂ انسانی کے مکانیکی نظام فطرت سے آزاد ہونے کی جو دلیل خارجی اور داخلی عملی وجوب کے باریک اور بے بنیاد فرق سے، یا خدا کے وجود کی جو دلیل موجود حقیقی کے تصور سے (یعنی ہر متغیر کے ممکن اور محرک اول کے واجب الوجود ہونے سے) دی جاتی ہے یہ سب دلائل کبھی عام لوگوں تک پہنچی ہیں اور ان سے ان کے عقائد پر ذرہ برابر اثر بھی پڑا ہے؟ یہ نہ ہوا ہے اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے عام انسانی عقل فلسفیانہ غور و فکر کی موشگافیوں کو سلجھانے سے قاصر ہے۔ سچ پوچھیے تو عام لوگوں کا اعتقاد، جہاں تک وہ عقل پر مبنی ہے، صرف اس طرح متاثر ہوا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مخصوص انداز تعین زمانہ سے (جو سراسر اس کی فطرت کے منافی ہے) کبھی مطمئن نہیں ہوتا اور اس سے آنے والی زندگی کی امید پیدا ہوتی ہے، فرائض اور خواہشات نفس کا واضح طور پر مقابلہ کرنے سے ارادے کی آزادی کا شعور ہوتا ہے، اور نظام عالم کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شاندار ترتیب حسن اور حکومت کو دیکھ کر ایک حکیم اور قادر مطلق خالق عالم کا عقیدہ پیدا ہو جاتا ہے۔نوع انسانی کی اس متاع عزیز میں کوئی کمی نہیں ہوتی بلکہ اس کی قدر اس سے اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ مدارس فلسفہ کو یہ سبق دیا جائے کہ جس معاملے کا تعلق عام لوگوں سے ہے اسمیں اس سے برتر اور وسیع تر معلومات رکھنے کا دعویٰ نہ کرو جو (ہمارے احترام کے مستحق) عوام اس قدر آسانی سے حاصل کر لیتے ہیں بلکہ انہیں دلائل کی تہذیب و تکمیل پر اکتفا کرو جو عام طور پر قابل فہم اور اخلاقی مقاصد کے لیے کافی ہیں۔غرض اس تغیر کا اثر صرف مدارس فلسفہ کے متکبرانہ دعووں پر پڑتا ہے جو چاہتے ہیں کہ اس معاملے میں بھی (جیسا کہ وہ اور معاملات میں بجا طور پر کرتے ہیں) اپنے آپ کو ان حقائق کا بلاشرکت غیرے عارف و حامل سمجھیں، عوام کو صرف ان کا استعمال سکھا دیں مگر ان کی کنجی اپنے ہی ہاتھ میں رکھیں البتہ نظری فلسفی کے جو جائز حقوق ہیں ان کا خیال رکھا گیا ہے۔وہ اب بھی ایک ایسے علم کا بلاشرکت غیرے حامل ہے جو عوام کے لیے مفید ہے، گو ان کو اسکی خبر نہیں یعنی تنقید عقل محض کا۔یہ علم عوام میں کبھی مقبول نہیں ہو سکتا اور اس کے مقبول ہونے کی ضرورت بھی نہیں۔عوام کی سمجھ میں نہ تو ان مفید حقائق کی دقیق دلیلیں آسکتی ہیں اور نہ وہ اعتراضات جو ان پر کیے جاتے ہیں۔مگر درسی فلسفے کو اور ہر اس شخص کو جو فلسفیانہ غور و فکر کی بلندی پر پہنچ سکتا ہے، لازماً ان دونوں چیزوں سے سابقہ پڑتا ہے اور اس کا فرض ہے کہ عقل نظری کے جائز استعمال کی تحقیق کر کے فلسفیوں کے ان شرمناک جھگڑوں کا قطعاً سد باب کر دے جن کی عوام کو بھی کبھی نہ کبھی خبر ہو ہی جاتی ہے۔مابعد الطبعی فلسفیوں میں (اور اس حیثیت سے مذہبی پیشواؤں میں بھی یہ جھگڑے تنقید کے نہ ہونے کی وجہ سے ناگزیر طور پر چھڑ جاتے ہیں اور بالآخر ان کی تعلیم کو غلط کر دیتے ہیں۔اس تنقید کے ذریعے سے ایک طرف مادیت، جبریت، الحاد، منکرانہ آزاد خیالی، جذبات پرستی اور توہم پرستی جو خاص و عام سب کے لیے مضر ثابت ہوتی ہیں اور دوسری طرف تصوریت اور تشکیک، جن کا خطرہ عوام تک نہیں پہنچتا بلکہ صرف مدارس فلسفہ تک محدود ہے، ان سب کی جڑ کٹ جاتی ہے اگر ارباب حکومت اہل علم کے معاملات میں دخل دینا قرین مصلحت سمجھتے ہیں تو علوم اور عوام دونوں کے مفاد کے لحاظ سے یہ مناسب ہوگا کہ وہ ہمیں اس تنقید کی، جسکے بغیر عقل کی جدوجہد محکم بنیاد پر قائم نہیں ہو سکتی۔آزادی عطا کریں، بہ نسبت اس کے کہ وہ مدارس فلسفہ کے مضحکہ انگیز استبداد کی حمایت کریں۔جن کا قاعدہ ہے کہ جہاں کسی نے ان کے تار عنکبوت کو توڑا تو وہ خطرۂ عامہ کا شور مچا دیتے ہیں۔حالانکہ عوام کو ان کے مکڑی کے جالوں کی مطلق خبر نہیں اور وہ انکی بربادی کو ہرگز محسوس نہیں کریں گے۔

یہ تنقید اس اذعانی طریقے کی مخالف نہیں ہے جو عقل بدیہی معلومات کے دائرے میں علمی حیثیت سے اختیار کرتی ہے (کیونکہ یہ طریقہ تو لازمی طور پر اذعانی ہوتا ہے یعنی اس میں مسلمہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصولوں سے بدیہی طور پر استدلال کیا جاتا ہے) بلکہ اذعانیت کی مخالف ہے جس میں (فلسفیانہ) تصورات سے ان اصولوں کے مطابق بدیہی استدلال کیا جاتا ہے جنہیں عقل مدت سے بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اس نے انہیں کس طرح اور کس حق کی بنا پر حاصل کیا ہے۔

استعمال کرتی چلی آئی ہے۔ اذعانیت نام ہے اس اذعانی طریقے کا جو عقل اپنی قوت کی پہلے سے تنقید کیے بغیر کام میں لاتی ہے۔ اسکی مخالفت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم اس لفاظی اور سطحیت کی تائید کرتے ہیں جس نے عام پسند فلسفہ کا لقب اختیار کر رکھا ہے یا اس تشکیک کی جو مابعد الطبیعیات کا خاتمہ ہے کر دیتی ہے بلکہ ہماری تنقید ایک تیاری ہے، جو بالفعل ضروری ہے۔ مابعد الطبیعیات کو باقاعدہ علم کی حیثیت سے نشو ونما دینے کے لیے۔ اس علم میں لازمی طور پر اذعانی طریقہ اختیار کیا جائے گا مگر اس کے ساتھ سختی سے یہ شرط ہوگی کہ اسکی تدوین باقاعدہ یعنی منطقی صحت کے ساتھ (نہ کہ عام پسند فلسفہ کی صورت میں) کی جائے۔ یہ شرط اس لیے ناگزیر ہے کہ مابعد الطبیعیات اپنا کام بدیہی طور پر انجام دینا چاہتی ہے تاکہ عقل نظری کی پوری پوری تسکین ہو جائے۔ پس اس منصوبے کو پورا کرنے کے لیے جو تنقید میں پیش کیا گیا ہے یعنی مابعد الطبیعیات کا آئندہ نظام مرتب کرنے کے لیے ہمیں سب سے بڑے اور مشہور اذعانی فلسفی وولف کے صحیح اور معین طریقہ پر عمل کرنا چاہئے (اسی کی بدولت اس نے جرمنی میں تحقیق و تکمیل کی روح پیدا کر دی اور وہ اب تک فنا نہیں ہوئی) جس نے سب سے پہلے یہ مثال قائم کی کہ کس طرح اصولوں کی باقاعدہ تشخیص، تصورات کے واضح تعین، صحت استدلال کی کوشش اور استنباط نتائج میں عجلت نہ کرنے سے علم صحیح کی راہ اختیار کی جاسکتی ہے۔ وولف مابعد الطبیعیات کو اس راہ پر لگانے کے لیے نہایت موزوں تھا اگر اسے یہ بات سوجھ گئی ہوتی کہ اسکے آلہ کار یعنی عقل محض کو تنقید کے ذریعے اس کام کے لیے تیار کرے۔ یہ کوتاہی اس کی نہیں بلکہ اس کے عہد کے اذعانی طرز خیال کی تھی اور اس معاملے میں اس کے ہم عصر اور پیشہ ور فلسفی ایک دوسرے کو الزام نہیں دے سکتے۔ جو لوگ وولف کے طرز استدلال اور اس کے ساتھ تنقید عقل محض کے طریقے کو رد کرتے ہیں وہ کام کو کھیل ،یقین کو گمان اور فلسفے کو خیال پرستی بنانا چاہتے ہیں۔

اس طبع ثانی کے موقع سے فائدہ اٹھا کر میں نے حتی الامکان اس دقت اور ابہام کو رفع کر دیا ہے۔ جس سے غالباً وہ، غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہوں گی جو ایک حد تک میرے قصور کی وجہ سے بعض فہمیدہ حضرات کو اس کتاب پر تبصرہ کرتے وقت پیش آئیں۔ خود قضایا اور ان کے استدلال ،اور کتاب کے خاکے کی ترتیب و تکمیل میں مجھے کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑی اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ کتاب کو ناظرین کے سامنے پیش کرنے سے پہلے میں ایک مدت تک اس پر غور کر چکا تھا اور کچھ یہ ہے کہ اس کی موضوع عقل محض، خود اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایک جسم نامی کی سی عضوی ساخت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھتی ہے یعنی اس کا ہر جزو کل اجزا کا اور کل اجزا ہر جز کے محتاج ہیں۔ اس لیے اگر اس کے استعمال میں ذرا بھی سی بھی غلطی ہو تو فوراً ظاہر ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اس نظام میں آئندہ بھی کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ میرا یہ وثوق خود بینی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس تجربے کی شہادت پر مبنی ہے کہ خواہ ہم عقل محض کے ایک ادائی جزو سے کل کی طرف بڑھیں یا کل سے (جو عقل کے عملی مقصد کی صورت میں دیا ہوا ہے) ہر جز کی طرف رجوع کریں، نتیجہ دونوں صورتوں میں ایک ہی رہتا ہے اور خفیف سے تغیر سے نہ صرف اس نظام میں بلکہ عام انسانی عقل میں فوراً طرح طرح کے تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔ البتہ تشریح اور تفصیل کے معاملے میں [1] ابھی بہت کچھ کرنا ہے اور میں نے اس ایڈیشن میں متعدد ترمیمیں کی ہیں تاکہ حسیات کے حصہ، خصوصاً زمانے کے تصور میں اور عقلی تصورات کے بیان میں جو ابہام پایا جاتا ہے، عقل محض کے بنیادی قضایا کے ثبوت میں جو کمی بتائی جاتی ہے اور عقلی نفسیات کے مغالطوں کی بحث میں جو غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں، وہ دور

1۔ اصل میں جو اضافہ گو وہ صرف طرزِ استدلال تک محدود ہے، میں نے کیا ہے۔ وہ لنیاتی تصورات کی ایک نئی تردید اور خارجی مشاہدے کی معروضیت کا ثبوت ہے (جس کے سوا اور کوئی ثبوت ممکن نہیں) یہ تصوریت مابعد الطبیعیات کے اہم مقصد کے لحاظ سے کتنی ہی بے ضرر سمجھی جائے (حالانکہ اصل میں وہ اس لحاظ سے بھی بے ضرر نہیں ہے) مگر فلسفے کے لئے اور عام انسانی عقل کے لئے شرم کی بات ہے کہ ہمیں خارجی اشیاء کا وجود (جس سے ہم اپنی کل معلومات کا، یہاں تک کہ داخلی معلومات کا بھی مواد حاصل کرتے ہیں محض عقیدے کی بناء پر تسلیم کرنا پڑے اور اگر کسی کو اس میں شبہ ہو تو ہم اس کا کوئی معقول ثبوت نہ دے سکیں۔ چونکہ اس ثبوت کے الفاظ میں (ص ....) تیسری سطر سے چھٹی سطر تک کسی قدر ابہام پایا جاتا ہے اس لئے میری التجا ہے کہ اس جملے کو اس طرح پڑھیئے، مگر یہ وجود مستقل محض میرا داخلی مشاہدہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ میرے وجود کے کل تعینات جو میرے اندر پائے جاسکتے ہیں، بجائے خود ایک اپنے سے مختلف وجودِ مستقل کے محتاج ہیں، تاکہ اس کی نسبت سے ان کا تغیر یعنی میرا وجود زمانے کے اندر معین کیا جاسکے۔ شاید کوئی شخص اس ثبوت کی تردید میں یہ کہے کہ جو کچھ میرے نفس کے اندر ہے یعنی میرا اشیائے خارجی کا ادراک، اس کا تو مجھے بلاواسطہ شعور ہوتا ہے، اس لئے یہ فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے جوڑ کی کوئی چیز خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ مگر اصل میں مجھے زمانے کے اندر اپنے وجود کا (اور اسی کے ساتھ اس کا کہ یہ وجود زمانے کے اندر ہی متعین ہو سکتا ہے) جو شعور ہوتا ہے وہ داخلی تجربے سے ہوتا ہے اور یہ صرف میرے ادراک کا شعور نہیں بلکہ میرے وجود کا شعورِ تجربی ہے۔ اس وجود کا تعین صرف ایک ایسی چیز کی نسبت سے ہو سکتا ہے جو میری ہستی سے مربوط اور خارج میں موجود ہے۔ پس زمانے کے اندر میرے شعور کا وجود ایک خارجی شے کے شعور سے متحد ہے اور یہ کن گھڑت نہیں بلکہ تجربہ ہے، تخیل نہیں بلکہ حس ہے، جس نے خارجی اشیاء کو میرے داخلی احساس کے ساتھ لازمی طور پر مربوط کر رکھا ہے اس لئے کہ خارجی حس بجائے خود مشاہدے کو کسی موجود فی الخارج کی طرف منسوب کرنے کا نام ہے اور اس موجود کا خیالی نہیں بلکہ حقیقی ہونا اس پر موقوف ہے کہ وہ داخلی تجربے سے لازمی طور پر مربوط ہو یعنی داخلی تجربہ بغیر اس کے ممکن ہی نہ ہو اور حقیقت میں ایسا ہی ہے۔ اگر میں اپنے اس عقلی شعور کے ساتھ کہ "میں موجود ہوں" (جو میری کل تصدیقات اور افعال ذہنی میں پایا جاتا ہے) عقلی مشاہدے کے ذریعے سے اپنی ہستی کا تعین بھی کر سکتا تو کسی خارجی شے سے تعلق رکھنے کا شعور اس کے لئے لازمی نہ ہوتا۔ اب صورت یہ ہے کہ یہ عقلی شعور تو پہلے سے موجود ہے مگر وہ داخلی مشاہدہ جو میرے وجود کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو جائیں۔ یہ ساری ترمیمیں یہیں تک (یعنی قبل تجربی علم کالم کے پہلے حصے تک) محدود ہیں۔ اس سے آگے میں نے کوئی تبدیلی نہیں کی اس لیے کہ ایک تو وقت کم تھا، دوسرے بقیہ کتاب کے متعلق واقف فن اور بے تعصب نقادوں کی کوئی غلط فہمی میرے علم میں نہیں آئی۔ اگر چہ یہاں ان حضرات کی تعریف، جس کے وہ مستحق ہیں، کرنے کا موقع نہیں ہے لیکن وہ خود دیکھیں گے کہ میں نے ان کی تنبیہات کا مناسب موقعوں پر خیال رکھا ہے۔ البتہ اس اصلاح کی وجہ سے ناظرین کا تھوڑا سا نقصان بھی ہوگا۔ جس سے بچنے کی کوئی صورت نہیں۔ وہ نقصان یہ ہے کہ متعدد ٹکڑے، جو مضمون کی تکمیل کے لئے تو ضروری نہیں تھے مگر ان کا نہ ہونا پڑھنے والوں کو ناگوار ہوا ہوگا کیونکہ وہ اور باتوں کے لحاظ سے کارآمد ہو سکتے تھے، یا تو بالکل نکال دیے گئے یا بہت مختصر کر دیے گئے تاکہ عبارت زیادہ چست اور واضح ہو جائے۔ قضایا اور ان کی دلائل میں مطلق تبدیلی نہیں ہوئی ہے مگر طرز بیان جا بجا پہلے کے مقابلے میں اس قدر مختلف ہے کہ بیچ میں جملہ ہائے معترضہ کے لانے سے کام نہیں چل سکتا تھا۔ یہ تھوڑا سا نقصان یوں بھی پورا ہو سکتا ہے کہ جب جی چاہے پہلے اڈیشن سے مقابلہ کر لیجیے اور پھر مجھے یہ امید ہے کہ موجودہ اڈیشن میں عبارت کی چستی اور وضاحت اس کا نعم البدل ثابت ہوگی۔ میں نے بہت سی شائع شدہ تحریروں (بعض کتابوں کی تنقیدوں اور بعض مستقل تصانیف) میں شکر اور مسرت کے ساتھ یہ محسوس کیا ہے کہ تحقیق و تکمیل کی روح جرمنی میں اب تک فنا نہیں ہوئی بلکہ صرف اس فیشن کی وجہ سے، کہ خداداد قابلیت کے زعم میں فلسفیانہ غور و

(بقیہ پچھلا صفحہ) تعین کے لئے ضروری ہے، محسوسات میں دخل اور تعین زمانہ کا پابند ہے اور یہ تعین اور اس کے ساتھ داخلی تجربہ ایک وجود مستقل کا محتاج ہے جو میرے اندر نہیں ہے پس لازماً کسی خارجی شے میں ہے۔ جس سے میں اپنا تعلق ماننے پر مجبور ہوں۔ غرض تجربے کے ممکن ہونے کے لئے خارجی حس کی حقیقت کا داخلی حس کی حقیقت کے ساتھ مربوط ہونا لازمی ہے یعنی مجھے اس بات کا بھی اسی قدر یقینی شعور ہے کہ خارجی اشیاء جن سے میں اپنی حس کو منسوب کرتا ہوں وجود رکھتی ہیں۔ جتنا اس بات کا ہے کہ میں خود تعین زمانہ کے ساتھ وجود رکھتا ہوں۔ اب رہی یہ بات کہ کن مشاہدات کے جوڑ کی خارجی اشیاء واقعی موجود ہیں جو خارجی حس سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ تخیل سے، اس کا فیصلہ ہر انفرادی صورت میں ان اصولوں کے مطابق ہونا چاہئے جن سے تجربے (جس میں داخلی تجربہ بھی شامل ہے اور تخیل میں تمیز کی جاتی ہے مگر اس کی بنیاد ہمیشہ اس قضیے پر ہوگی کہ خارجی تجربہ حقیقی وجود رکھتا ہے۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا چاہئے کہ کسی وجودِ مستقل کا ادراک اور چیز ہے اور ادراک مستقل اور چیز ہے اس لئے کہ اس ادراک بلکہ ہمارے تمام ادراکات یہاں تک کہ مادے کے ادراک میں بھی بہت کچھ تغیر واقع ہو سکتا ہے اور اس کی بنا ضرور کسی وجود مستقل پر ہے جو یقیناً ہمارے کل ادراکات سے مختلف اور خارجی شے ہے، جس کا وجود خود ہماری ہستی کے تعین میں لازمی طور پر شامل ہے اور ان دونوں سے مل کر ایک واحد تجربہ بنتا ہے۔ یہ تجربہ داخلی طور پر واقع نہیں ہو سکتا تھا۔ اگر (ایک حد تک) خارج میں واقع نہ ہوتا۔ اس کی مزید توجیہ یہاں نہیں کی جا سکتی۔ اسی طرح جیسے ہم اس کی توجیہ نہیں کر سکتے کہ ہم کیونکر زمانے میں ایک قائم عنصر خیال کرتے ہیں۔ جس کا مقابلہ بدلنے والے عنصر سے کرنے سے تغیر کا تصور پیدا ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فکر کو قواعد وضوابط سے آزاد رکھا جائے، کچھ عرصہ کے لیے دب گئی ہے اور تنقید کی کٹھن راہ جو عقل محض کے باضابطہ پائیدار اور نہایت ضروری علم تک پہنچاتی ہے، باہمت اور روشن دماغ اشخاص کو منزل مقصود تک پہنچنے سے روک سکی۔ان لائق حضرات پر، جو وقت فکر کے ساتھ سلاست بیاں بھی رکھتے ہیں (اور یہی چیز مجھے اپنے آپ میں نظر نہیں آتی) میں یہ کام چھوڑتا ہوں کہ وضاحت کی کمی کو جو میری تحریر میں جابجا پائی جاتی ہے پورا کردیں، اس لیے کہ موجودہ صورت میں اگر میرے دلائل کی تردید کی جائے تو یہ کوئی خطرناک چیز نہیں مگر یہ ضرور خطرناک ہے کہ لوگ میرا مطلب نہ سمجھیں۔اپنی طرف سے میں مناظرے میں نہیں الجھوں گا البتہ موافقین ومخالفین کے جملہ اشارات پر احتیاط سے غور کروں گا تاکہ آئندہ اس تمہید کی بنا پر نظام فلسفہ مرتب کرنے میں ان سے فائدہ اٹھاؤں۔ چونکہ میں اس کام کے دوران میں خاصہ بوڑھا ہوگیا ہوں (اس مہینے میں چونسٹھواں سال شروع ہوگیا ہے) اس لئے اگر مجھے اپنا یہ منصوبہ پورا کرنا ہے کہ عقل محض اور عقل عملی کی تنقید کو صحیح ثابت کرتے ہوئے فلسفۂ فطرت اور فلسفۂ اخلاق کا مابعد الطبیعی نظام مدون کروں تو مجھے اپنا وقت کفالت کے ساتھ صرف کرنا چاہیۓ اور اس کا منتظر رہنا چاہیۓ کہ اس کتاب میں جو مقامات ابتدا میں ناگزیر طور پر مبہم معلوم ہوں ان کی توضیح ،اور بہ حیثیت مجموعی اس کی تائید وہ حضرات کریں جنہوں نے اس پر عبور حاصل کرلیا ہے۔ہر فلسفیانہ تصنیف میں کہیں کہیں پر حملے کی گنجائش ہوتی ہے (اس لیے کہ وہ ریاضی کی تصنیف کی طرح زرہ بکتر پہن کر نہیں نکلتی) گو اس سے من حیث المجموع اس کے نظام ترکیبی کو کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔لیکن جب وہ تصنیف نئی ہو تو بہت کم لوگ اس پر عبور حاصل کرنے کی قابلیت،اور ان سے بھی کم اس کی خواہش رکھتے ہیں۔اس لیے کہ اکثر حضرات کو ہر تجدید اپنی مصلحتوں کے خلاف معلوم ہوتی ہے۔جو کتابیں آزادی سے لکھی گئی ہوں،ان میں اگر کوئی شخص جستہ جستہ فقروں کو سیاق عبارت سے الگ کر کے انکا مقابلہ کرے تو وہ ظاہری تناقض دکھا سکتا ہے جسکی وجہ سے یہ کتابیں ان لوگوں کی نظر میں جو دوسروں کی رائے پر بھروسا کرتے ہیں،ناقص قرار پاتی ہیں حالانکہ جس کسی نے نفس مطلب کو مجموعی طور پر سمجھ لیا ہے وہ اس تناقض کو آسانی سے رفع کرسکتا ہے۔لیکن اگر کوئی نظریہ بجائے خود صحیح اور محکم ہے تو جورد وقدح ابتدا میں اس کے لیے نہایت خطرناک معلوم ہوتی ہے۔اسی سے آگے چل کر یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اس نظریے کی ناہمواریاں دور ہوجاتی ہیں اور اگر بے تعصب اور روشن دماغ حضرات جو حقیقت میں قبول عام کی سند رکھتے ہیں اس کی طرف متوجہ ہوجائیں تو اس میں وہ سلاست اور لطافت بھی پیدا ہوجاتی ہے،جس کی ضرورت ہے۔

کوئنگسبرگ۔اپریل 1887ء

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقدمہ

(1)

بدیہی اور تجربی علم کا فرق

اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ ہمارا کل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ ہماری قوت ادراک کو فعل میں لانے والا سوا ان معروضات کے اور کیا ہو سکتا ہے جو ہمارے حواس پر اثر ڈالتے ہیں، ایک طرف خود ادراکات پیدا کرتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے ذہن کو تحریک دیتے ہیں کہ ان ادراکات کا باہم مقابلہ کر کے انہیں ایک دوسرے سے جوڑے یا الگ کرے اور اس طرح حسی ارتسامات کے مادۂ خام کو گھڑ کر معروضات کا علم بنائے، جسے تجربہ کہتے ہیں۔ اس لیے زمانے کے لحاظ سے ہمارا کوئی علم تجربے سے مقدم نہیں ہو سکتا۔

مگر اس بات سے کہ ہمارا کل علم تجربے سے شروع ہوتا ہے، یہ لازم نہیں آتا کہ کل علم کا ماخذ بھی تجربہ ہی ہو۔ ممکن ہے کہ خود ہمارا تجربہ مرکب ہو، اس جز سے جو ہم ارتسامات کے ذریعے حاصل کرتے ہیں اور اس جز سے جو ہماری قوت ادراک (حسی ارتسامات کی محض تحریک سے) اپنی طرف سے اضافہ کرتی ہے اور شاید ہم اس اضافے میں اور علم کے اصل مادے میں اس وقت تک امتیاز نہ کر سکتے ہوں جب تک کہ مدتوں کی مشق سے ہم اس فرق کی طرف توجہ نہ کرنے لگیں اور ہم میں ان دونوں اجزا کو ایک دوسرے سے الگ کرنے کا سلیقہ نہ پیدا ہو جائے۔

غرض یہ مسئلہ کہ کوئی ایسا علم بھی ہوتا ہے جس میں تجربے کا بلکہ کسی قسم کے حسی ادراک کا میل نہ ہو، سرسری طور پر حل ہونے والا نہیں بلکہ زیادہ غور و فکر کا محتاج ہے۔ ایسا علم بدیہی کہلاتا ہے اور تجربی علم سے یعنی اس علم سے جس کا ماخذ تجربہ ہو، جدا سمجھا جاتا ہے۔

مگر ابھی تک بدیہی علم کا تصور اس قدر معین نہیں ہے کہ زیر بحث مسئلے کو کما حقہ، واضح کر سکے۔ لوگ اکثر اس علم کے متعلق جو تجربے سے ماخوذ ہوتا ہے کہہ دیا کرتے ہیں ہم اسے بدیہی طور پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حاصل کرتے ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص اپنے گھر کی بنیادیں کھود ڈالے، تو لوگ کہتے ہیں وہ یہ بات بدیہی طور پر معلوم کر سکتا تھا کہ مکان گر پڑے گا۔ یعنی اسے اس تخریب کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں تھی کہ مکان کو واقعی گرتا ہوا دیکھے۔ لیکن اگر غور کیجیے تو یہ شخص بالکل بدیہی طور پر تو یہ بات ہرگز نہیں جان سکتا تھا یہ حقیقت کہ اجسام ثقل رکھتے ہیں اور سہارے کے ہٹا لینے کے بعد گر پڑتے ہیں اسے تجربے ہی سے معلوم ہو سکتی تھی۔

اس لیے ہم بدیہی علم صرف اسی کو کہیں گے جو کسی مخصوص تجربے سے نہیں بلکہ مطلقاً تجربے سے آزاد ہو۔ اس کی ضد تجربی علم ہے یعنی وہ علم جو صرف تجربے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ بدیہی معلومات میں سے وہ جن میں تجربے کا ذرا بھی لگاؤ نہ ہو، خالص بدیہی کہلاتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ ہر تغیر کی کوئی علت ہوتی ہے بدیہی تو ہے مگر خالص بدیہی نہیں ہے اس لیے کہ تغیر ایک ایسا تصور ہے جو صرف تجربے ہی سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔

(2)

ہم بعض چیزوں کا بدیہی علم رکھتے ہیں اور عام ذہن بھی کبھی اس علم سے خالی نہیں ہوتا

ایک علامت نہایت اہم ہے جس کے ذریعے سے ہم خالص بدیہی علم اور تجربی علم میں یقینی طور پر امتیاز کر سکتے ہیں۔ تجربہ ہمیں یہ تو بتاتا ہے کہ فلاں چیز ایسی ہے مگر یہ نہیں بتاتا کہ وہ جیسی ہے اس سے مختلف نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لیے اولاً اگر کوئی قضیہ ایسا ہو جس کے خیال کے ساتھ ہی اس کے وجوب کا بھی خیال آئے تو وہ ایک بدیہی تصدیق ہے اور اگر مزید براں وہ قضیہ سوا ایسے قضیے کے جو خود بھی بدیہی وجوب رکھتا ہے کسی اور سے مستنبط نہ ہو تو اسے خالص بدیہی یا مطلق بدیہی تصدیق کہیں گے۔

ثانیاً، تجربے کی تصدیقات میں کبھی حقیقی یا قطعی کلیت نہیں ہوتی، بلکہ صرف فرضی یا اضافی کلیت (جو استقرا پر مبنی ہوتی ہے) اصل میں اس موقع پر یہ کہنا چاہیے کہ ہمارے اس وقت تک کے تجربے کے مطابق فلاں قاعدے کا کوئی استثنا نہیں ہے۔ اس لیے اگر کسی تصدیق میں قطعی کلیت پائی جائے یعنی اس میں کسی استثنا کا امکان نہ سمجھا جائے تو وہ تجربے سے ماخوذ نہیں ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بلکہ مطلق بدیہی ہے۔ غرض تجربی کلیت اس کے سوا کچھ نہیں کہ جو بات اکثر صورتوں میں صحیح ہوتی ہے۔ اسے ہم من مانے طریقے سے کل صورتوں میں صحیح فرض کر لیتے ہیں، مثلاً یہ قضیہ کہ کل اجسام ثقل رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے جب کسی تصدیق میں لازمی طور پر قطعی کلیت پائی جائے تو وہ ایک مخصوص ماخذ علم یعنی بدیہی قوت ادراک پر دلالت کرتی ہے۔ غرض وجوب اور قطعی کلیت بدیہی علم کی دو یقینی علامتیں ہیں اور یہ ایک دوسرے کے ساتھ لازم و ملزوم ہیں لیکن چونکہ تصدیقات کے استعمال میں لوگ اکثر آسانی کے لحاظ سے ان کی تجربی محدودیت کو امکان کہہ دیتے ہیں یا بعض اوقات اس غیر محدود کلیت کو جو کسی تصدیق کی طرف منسوب کی جاتی ہے، زیادہ واضح کرنے کے لیے وجوب سے تعبیر کرتے ہیں اس لیے یہ مناسب ہوگا کہ ہم ان دونوں علامتوں یعنی وجوب اور کلیت سے، جن میں سے ہر ایک بجائے خود بدایت کی قطعی علامت ہے، سوچ سمجھ کر الگ الگ کام لیں۔ یہ بات کہ ذہن انسانی میں واقعی اس قسم کی خالص بدیہی تصدیقات موجود ہیں جو قطعی کلیت رکھتی ہیں، آسانی سے دکھائی جا سکتی ہے۔ اگر آپ اس کی مثال علوم مخصوصہ سے چاہتے ہیں تو ذرا ریاضی کی قضایا پر غور فرمایئے اور اگر عام ذہنی نظریات سے کوئی مثال مطلوب ہے تو اس قضیے کو لے لیجیے کہ ہر تغیر کی کوئی علت ہونی ضروری ہے۔ آخر الذکر مثال میں علت کے تصور کے اندر معلول سے لازمی تعلق اس قدر صریحی طور پر موجود ہے اور اس قضیے میں ایسی قطعی کلیت پائی جاتی ہے کہ اگر ہم ہیوم کی طرح اس کی یہ توجیہہ کریں کہ ایک واقعے کو بارہا دوسرے سے پہلے واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر ہمیں دونوں کے تصور میں تعلق پیدا کرنے کی عادت ہو جاتی ہے (یعنی ان دونوں کا لازمی تعلق محض داخلی ہے) تو پھر یہ کلیہ، کلیہ ہی نہیں رہتا۔ سچ پوچھیے تو اس بات کا ثبوت کہ ہمارے ذہن میں واقعی خالص بدیہی تصدیقات موجود ہیں، ہم اس قسم کے مثالوں کے بغیر اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ خود تجربے کا امکان ہی ان تصدیقات پر موقوف ہے اس لیے کہ تجربے میں یہ یقینیت کہاں سے آ جاتی اگر وہ قاعدے جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہے خود بھی تجربی ہوتے یعنی ان میں بجائے وجوب کے صرف امکان پایا جاتا۔ اگر ایسی صورت ہوتی تو وہ بھی بنیادی اصول نہیں مانے جا سکتے تھے۔ مگر یہاں ہم اسی پر اکتفا کریں گے کہ اپنی قوت ادراک کے بدیہی عمل کو مع اس کی علامتوں کے ایک حقیقت واقعہ کی حیثیت سے بیان کر دیں۔ نہ صرف تصدیقات بلکہ بعض تصورات بھی اپنے ماخذ کے لحاظ سے بدیہی ہوتے ہیں۔ آپ کے ذہن میں جسم کا جو بدیہی تصور ہے، اس میں سے تمام اجزا یعنی رنگ، سختی، نرمی یہاں تک کہ ٹھوس پن بھی دور کر دیجیے، پھر بھی مکان باقی رہ جاتا ہے، جسے اس جسم نے (جواب بالکل غائب ہو گیا ہے) گھیر رکھا تھا اس لیے کہ مکان کو تو آپ کسی طرح معدوم تصور کر ہی نہیں سکتے، اسی طرح جب آپ کسی مجسم یا غیر مجسم معروض سے اس کی تمام صفات الگ کر دیں تب بھی اس کی وہ خاصیت باقی رہے گی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جسکی بنا پر آپ اس کا تصور جوہر یا عرض کی حیثیت سے کرتے ہیں اور اس تصور میں محض معروض کے تصور سے زیادہ تعین ہے۔اس لیے آپ کو اس وجوب کی بنا پر جو اس تصور میں پایا جاتا ہے، یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ماخذ آپ کی بدیہی قوت ادراک ہے۔

(3)

فلسفے کو ایک ایسے علم کی ضرورت ہے جو کل بدیہی معلومات کے امکان، اصول اور حدود کا تعین کرتا ہے

جو کچھ اوپر کہا جا چکا ہے اس سے کہیں زیادہ معنی خیز یہ امر ہے کہ بعض معلومات ہمارے تمام امکانی تجربے کی حدود سے بڑھ جاتی ہیں اور ایسے تصورات کے ذریعے سے، جن کا کوئی معروض مقابل تجربے میں موجود نہیں ہے، بظاہر ہماری تصدیقات کے دائرے کو تجربے کی حدود سے زیادہ وسیع کر دیتے ہیں۔

اسی سرحد علم میں جو محسوسات سے ماورا ہے، جہاں نہ تجربہ ہماری رہنمائی کرسکتا ہے اور نہ تائید، عقل ایسے مسائل پر غور کرتی ہے۔ جنہیں ہم ان سب معلومات سے اہم تر اور مقصد کے لحاظ سے برتر سمجھتے ہیں جو ہمارا ذہن مظاہر کے میدان میں حاصل کرسکتا ہے۔ گو اس راہ میں ہر قدم پر لغزش کا خطرہ ہے پھر بھی ہمیں ان سب خطروں کا مقابلہ کرنا گوارا ہے۔ مگر یہ گوارا نہیں کہ اس دلچسپ تحقیقات کو حقیر اور نا قابل توجہ سمجھ کر چھوڑ بیٹھیں۔ یہ مسائل جن پر غور کرنا عقل محض کے لیے ناگزیر ہے، خدا اختیار اور بقائے روح کے مسائل ہیں۔ وہ علم جس کا مقصد اپنے تمام ساز و سامان کے ساتھ انہیں مسائل کا حل کرنا ہے، مابعد الطبیعیات کہلاتا ہے اور اس کا طریق عمل ابتدا میں اذعانی ہوتا ہے یعنی وہ اس بات کی تحقیقات کیے بغیر کہ عقل اتنے بڑے کام کی قابلیت بھی رکھتی ہے یا نہیں، وثوق کے ساتھ اسے انجام دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

بظاہر یہ ایک قدرتی بات ہے کہ جب انسان تجربے کی بنیاد کو چھوڑ چکا ہو تو وہ یہ نہیں کرے گا کہ ان معلومات سے، جن کے متعلق وہ نہیں جانتا کہ کہاں سے حاصل ہوئے ہیں، اور ان اصولوں کے بھروسے پر جن کا ماخذ انہیں معلوم نہیں، فوراً ایک عمارت بنا کر کھڑی کر دے بغیر اس کے کہ اس نے احتیاط کے ساتھ تحقیقات کر کے اس کی ایک مضبوط بنیاد قائم کر دی ہو بلکہ وہ ابتدا ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں یہ سوال اٹھائے گا کہ آخر ہمارے ذہن کو یہ بدیہی معلومات کیوں کر حاصل ہوئے ہیں، ان کی حدود کیا ہیں اور وہ کس حد تک مستند ہیں اور کیا قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ حقیقت میں اگر قدرتی کے معنی معقول اور پسندیدہ کے لیے جائیں تو اس سے زیادہ قدرتی بات اور کیا ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر قدرتی سے مراد وہ طریقہ ہے جو عموماً اختیار کیا جاتا ہے تو پھر یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ وہ سوال جس کا (ہم نے اوپر ذکر کیا ہے) مدت تک نہیں اٹھایا گیا۔ اس لیے کہ ان بدیہی معلومات کا ایک حصہ جو ریاضی کہلاتا ہے، قدیم زمانے سے قابل وثوق سمجھا جاتا ہے اور اس سے یہ توقع پیدا ہوتی ہے کہ اس قسم کی اور معلومات بھی اگرچہ ان کی ماہیت بالکل مختلف ہے، قابل وثوق ہوں گی۔ اس کے علاوہ جب انسان تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائے تو اسے اطمینان ہو جاتا ہے کہ تجربہ تردید نہیں کر سکتا۔ انسان کے لیے اپنے علم کی توسیع کا خیال اس قدر کشش رکھتا ہے کہ جب تک کوئی صریحی تناقض راہ میں حائل نہ ہو، وہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اپنی من گھڑت میں احتیاط سے کام لے کر تناقض سے بچ جاتا ہے، اگرچہ وہ رہتی پھر بھی من گھڑت ہی ہے۔ ریاضی ہمارے سامنے ایک درخشاں مثال پیش کرتی ہے کہ ہم تجربے سے آزاد رہ کر بدیہی علم کے دائرے کو کس قدر وسیع کر سکتے ہیں۔ اصل میں ریاضی معروضات اور معلومات سے صرف اسی حد تک تعلق رکھتی ہے جہاں تک وہ مشاہدے میں آسکیں۔ مگر اس بات کو لوگ آسانی سے نظر انداز کر جاتے ہیں کیونکہ مشاہدہ خود بھی بدیہی ہو سکتا ہے اور وہ اس میں اور خالص تصور میں تمیز نہیں کرتے۔ عقل کی قوت کا یہ ثبوت دیکھ کر اور اس سے دھوکا کھا کر توسیع علم کی آرزو کی کوئی حد نہیں رہتی۔ جب ایک سبک پیکر کبوتر ہوا میں لہریں لے رہا ہو اور اس کی مزاحمت کو محسوس کر رہا ہو تو کوئی تعجب نہیں اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ ہوا سے خالی مکان میں اس کی پرواز اور بھی زیادہ کامیاب ہوگی۔ اسی طرح افلاطون نے عالم محسوسات کو اس لیے چھوڑ دیا کہ وہ ذہن کو ایک تنگ دائرے میں مقید رکھتا ہے اور اعیان کے پروں پر اڑتا ہوا اس کے ماورا عقل محض کے خلا میں جا پہنچا۔ اس نے اس پر غور نہیں کیا کہ اپنی تمام سعی کے ذریعے سے وہ ذرا بھی آگے نہیں بڑھ سکا اس لیے کہ اس راہ میں کوئی مزاحمت ہی نہ تھی۔ جس پر غالب آنے کے لیے وہ اپنے پروں کو بھینچتا اور اپنی قوت پرواز کو صرف کرتا اور اس طرح عقل کو آگے بڑھا کر لے جاتا مگر عقل انسانی کی خیال آرائی کا عموماً یہی حشر ہوتا ہے کہ عمارت تو فوراً کھڑی ہو جاتی ہے مگر یہ تحقیقات اس کے بعد کی جاتی ہے کہ عمارت کی بنیاد بھی مضبوطی سے رکھی گئی ہے یا نہیں۔ پھر ہر قسم کی تاویلیں تلاش کی جاتی ہیں تاکہ ہمیں عمارت کے استحکام کا اطمینان دلایا جائے یا سرے سے اس خطرناک بعد از وقت تحقیقات ہی کو ٹال دیا جائے۔ جو چیز اس عمارت کی تعمیر کے دوران میں ہمیں فکر اور شبہ سے آزاد رکھتی ہے اور ظاہری استحکام سے ہمارے دل کو لبھاتی ہے وہ یہ ہے کہ ہماری عقل کی جدوجہد کا ایک بڑا حصہ، شاید سب سے بڑا حصہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

،ان تصورات کی تحلیل پر مشتمل ہے جو ہم معروضات کے متعلق رکھتے ہیں۔اس طرح ہم کو بہت سے معلومات حاصل ہوتے ہیں،جن میں صرف اس مفہوم کی توضیح اور تشریح ہوتی ہے جو (مبہم طور پر) ہمارے تصورات میں پہلے سے موجود ہے،گو یہ معلومات معنوی حیثیت سے ہمارے تصورات کو توسیع نہیں دیتے بلکہ صرف ان کی تحلیل کر دیتے ہیں لیکن صوری حیثیت سے نئے معلومات کے برابر سمجھے جاتے ہیں۔چونکہ اس عمل کے ذریعے سے واقعی بدیہی علم حاصل ہوتا ہے جو یقینی اور مفید ہے اس لیے عقل بغیر محسوس کیے ہوئے،اس بدیہی علم کے نام سے،بالکل دوسری قسم کی تصدیقات ہمارے سامنے پیش کر دیتی ہے،جس میں ایک دیے ہوئے تصور کے ساتھ،دوسرا نیا تصور بغیر تجربے کی مدد کے جوڑ دیا جاتا ہے حالانکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ تصور اس کے پاس کہاں سے آیا،بلکہ ہمارے ذہن میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔اس لیے میں ابتدا ہی میں معلومات کی ان دونوں قسموں کے فرق سے بحث کرتا ہوں۔

(4)

تحلیلی اور ترکیبی تصدیقات کا فرق

تمام تصدیقات میں،جن میں کہ موضوع اور محمول کا تعلق خیال کیا جاتا ہے (یہاں ہم صرف ایجابی تصدیقات سے بحث کرتے ہیں اس لیے کہ جو نتائج ان کے متعلق حاصل ہوں گے وہ بعد میں سلبی تصدیقات پر آسانی سے منطبق کیے جا سکتے ہیں) یہ تعلق دو قسم کا ہوتا ہے۔یا تو محمول ب موضوع ا کے تصور کے اندر (چھپا ہوا) داخل ہوتا ہے یا وہ ا کے تصور سے خارج ہوتا ہے اور اس میں اوپر سے جوڑا جاتا ہے۔تصدیقات کی پہلی قسم کو ہم تحلیل اور دوسری کو ترکیبی کہیں گے یعنی (ایجابی)۔تحلیلی تصدیقات وہ ہیں جن میں موضوع اور محمول کا تعلق توحُّد کی حیثیت سے اور ترکیبی تصدیقات وہ ہیں جن میں یہ تعلق بغیر توحُّد کے خیال کیا جاتا ہے۔تحلیلی تصدیقات کو ہم توضیحی اور ترکیبی تصدیقات کو توسیعی بھی کہہ سکتے ہیں۔اس لیے کہ اول الذکر محمول کے ذریعے سے موضوع کے تصور میں کوئی اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اس کی تحلیل کر کے اسے ان جزوی تصورات میں تقسیم کر دیتے ہیں جو اس کے اندر پہلے ہی سے (اگرچہ غیر واضح طور پر) خیال کیے گئے تھے۔بہ خلاف اس کے آخر الذکر موضوع کے تصور میں ایک ایسے محمول کا اضافہ کرتے ہیں جو اس کے اندر بالکل خیال نہیں کیا گیا تھا اور کسی تحلیل کے ذریعے سے اسمیں سے نکالا نہیں جا سکتا تھا۔مثلاً اگر میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ کہوں کہ کل اجسام حجم رکھتے ہیں تو یہ ایک تحلیل تصدیق ہے۔ اس لیے کہ مجھے یہ نہیں کرنا پڑتا کہ لفظ جسم کے تصور سے تجاوز کر کے اس کے ساتھ حجم کا تصور جوڑوں بلکہ جسم کے تصور کی فقط تحلیل کرنی پڑتی ہے یعنی جو جزوی معروضات میں اس میں ہمیشہ سے خیال کرتا تھا، ان کا شعور ہوتے ہی مجھے یہ محمول (حجم) ان میں مل جاتا ہے۔ پس یہ ایک تحلیلی تصدیق ہے۔ بہ خلاف اس کے اگر میں یہ کہوں کہ کل اجسام ثقل رکھتے ہیں تو یہ محمول (ثقل) جسم مطلق کے تصور میں شامل نہیں بلکہ اس سے بالکل الگ ہے۔ پس ایسے محمول کے اضافے سے ترکیبی تصدیق وجود میں آتی ہے۔

تجربے کی کل تصدیقات ترکیبی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی تحلیلی تصدیق کی بنیاد تجربے پر رکھنا تو بالکل مہمل بات ہے۔ تحلیلی تصدیق میں مجھے اس تصور سے جو میرے پیش نظر ہے تجاوز نہیں کرنا پڑتا یعنی تجربے کی شہادت کی بالکل ضرورت نہیں ہوتی۔ ''جسم حجم رکھتا ہے'' یہ ایک بدیہی قضیہ ہے نہ کہ تجربی تصدیق۔ اس لیے کہ تجربے کی مدد کے بغیر اس تصدیق کی کل شرائط (جسم کے) تصور ہی میں موجود ہیں۔ اصول تناقض کی رو سے جسم مطلق کے تصور سے حجم کا محمول اخذ کرتے ہی مجھے اس تصدیق کے وجوب کا شعور ہو جاتا ہے جو تجربے سے کبھی نہیں ہو سکتا تھا۔ بہ خلاف اس کے اگر چہ میں جسم مطلق کے تصور میں ثقل کا محمول شامل نہیں کرتا ہوں پھر بھی جسم مطلق تجربے کا معروض اور اسکا ایک جز ہے جس کے ساتھ میں اسی تجربے کے دوسرے اجز کو جو پہلے جز میں شامل نہیں ہیں، جوڑ سکتا ہوں۔ میں پہلے ہی سے تحلیل کے ذریعے جسم کے تصور کو، حجم، ٹھوس پن اور شکل کی علامات سے معلوم کر سکتا ہوں۔ اب میں اپنے علم کی توسیع کے لیے پھر تجربے پر، جس سے میں نے جسم کا تصور اخذ کیا تھا، نظر ڈالتا ہوں تو یہ دیکھتا ہوں کہ ان علامات کے ساتھ ثقل بھی ہمیشہ پایا جاتا ہے اس لیے ترکیب کے ذریعے اس محمول کو جسم کے تصور سے جوڑ دیتا ہوں۔ پس ثقل کے محمول کی ترکیب جسم کے تصور کے ساتھ تجربے کے ذریعے سے عمل میں آسکتی ہے کیوں کہ یہ دونوں تصور، اگر چہ وہ ایک دوسرے میں شامل نہیں ہیں، ایک ہی کل یعنی تجربے (جو بجائے خود مشاہدات سے مرکب ہے کے اجزا کی حیثیت سے ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں گو ان کا یہ تعلق محض امکانی ہے۔

مگر بدیہی تصدیقات میں یہ سہارا بالکل کام نہیں آتا۔ ان میں جب میں تصور ا سے تجاوز کر کے ایک دوسرے تصور ب کا تعلق اس کے ساتھ معلوم کرتا ہوں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے جس کا میں سہارا لیتا ہوں اور جس کے ذریعے ان دونوں کی ترکیب عمل میں آسکتی ہے، ظاہر ہے کہ یہاں تجربے سے مدد لینے کا تو موقع ہی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اس قضیے کو لے لیجئے کہ ہر واقعے کی کوئی علت ہوتی ہے۔ واقعے کے تصور کے اندر وجود کا اور زمانے وغیرہ کا خیال تو موجود ہے اور اس سے تحلیلی تصدیقات اخذ کی جاسکتی ہیں مگر علت کا تصور اس تصور سے بالکل خارج ہے اور ایک ایسی چیز کو ظاہر کرتا ہے جو واقعے سے بالکل مختلف ہے اس لیے وہ واقعے کے تصور کا جز نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوسکتا۔ کیا وجہ ہے کہ میں واقعے کے متعلق ایک ایسی بات کہتا ہوں جو اس سے بالکل مختلف ہے اور علت کے تصور کو اس میں شامل نہیں مگر اس سے لازماً متعلق جانتا ہوں، وہ کون سا نامعلوم عنصر ہے جس کی بنیاد پر ہمارا ذہن تصور ا کے باہر ایک اس سے مختلف تصور ب کو پالیتا ہے اور ان دونوں کو لازم و ملزوم سمجھتا ہے یہ تجربہ تو ہو نہیں سکتا اس لیے کہ مذکورہ بالا اصولی قضیہ نہ صرف اس کلیت کے ساتھ جو تجربے سے کبھی حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ وجوب کی شان سے یعنی بدیہی طور پر محض تصورات سے کام لے کر واقعے کے تصور کو علت کے تصور کے ساتھ جوڑ دیتا ہے۔ اسی قسم کے ترکیبی یعنی توسیعی بدیہی قضایا کا معلوم کرنا ہمارے سارے بدیہی علم کا اصل مقصد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تحلیلی قضایا بھی نہایت اہم اور ضروری ہیں لیکن صرف اسی لیے کہ ان سے ہمارے تصورات میں وہ وضاحت پیدا کی جائے جو ایک یقینی اور وسیع ترکیب کے لیے درکار ہے، حقیقی معنی میں معلومات ہمیں صرف ترکیب ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔

(5)

کل نظری عقلی علوم میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بنیادی اصولوں کی حیثیت سے شامل ہیں

ریاضی کی کل تصدیقات ترکیبی ہیں۔ یہ بات اب تک عقل انسانی کے محققوں کی نظر سے مخفی تھی، بلکہ ان کے کل مفروضات اس کے برعکس تھے، حالانکہ یہ ایک ناقابل تردید اور اہم حقیقت ہے۔ لوگ یہ دیکھ کر کہ ریاضی کے کل نتائج قضیہ تناقض کے مطابق نکالے جاتے ہیں (اور یہ فطرت کا تقاضا ہے کہ ہر بدیہی حقیقت تناقض سے بری ہو) سمجھ لیا کرتے کہ اس کے بنیادی قضایا بھی قضیہ تناقض ہی سے معلوم کیے جاتے ہیں۔ یہ ان کی غلطی تھی اس لیے کہ ایک ترکیبی قضیہ، قضیۂ تناقض کی رو سے بجائے خود ہرگز ثابت نہیں ہوتا بلکہ صرف اسی صورت میں جب کوئی دوسرا ترکیبی قضیہ پہلے سے مان لیا گیا ہو اور یہ قضیہ اس سے مستنبط ہو سکے۔

سب سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ ریاضی کے قضایا ہمیشہ بدیہی تصدیقات ہوتے ہیں نہ کہ تجربی اس لیے کہ ان میں وجوب پایا جاتا ہے جو تجربے سے اخذ نہیں کیا جا سکتا لیکن اگر لوگ اس بات کو تسلیم نہ کریں تو پھر میں اپنے قول کو خالص ریاضی تک محدود کرلوں گا جس کے تصور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہی سے ظاہر ہے کہ اس کا علم تجربی نہیں بلکہ خالص بدیہی ہے۔

شاید بادی النظر میں کوئی یہ خیال کرے کہ قضیہ 7+5=12 ایک تحلیلی قضیہ ہے جو سات اور پانچ کی میزان کے تصور سے قضیہ تناقض کے مطابق مستنبط ہوتا ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ سات اور پانچ کی میزان کے اندر اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ دونوں عدد ایک عدد میں جمع کر لیے گئے ہیں۔ اور اس سے ہرگز یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ واحد عدد کونسا ہے جو ان دونوں اعداد سے مرکب ہے۔ صرف سات اور پانچ کے مجموعے کا خیال کرنے سے کسی طرح بارہ کا تصور خیال میں نہیں آسکتا۔ اور خواہ ہم اس ممکنہ میزان کے تصور کی کتنی ہی تحلیل کریں ہمیں اس میں بارہ کا عدد کبھی نہیں ملے گا۔ ہمیں اس تصور سے تجاوز کر کے ان دونوں اعداد میں سے کسی ایک کے مشاہدے سے مدد لینا پڑے گی مثلاً اپنی پانچ انگلیوں سے یا (جیسا زیگنیر نے اپنے علم الحساب میں کیا ہے) پانچ نقطوں سے، اور پھر مشاہدے میں دیے ہوئے پانچ کی اکائیوں کو ایک ایک کر کے سات کے تصور میں جوڑنا پڑے گا۔ پہلے ہم سات کا عدد لیتے ہیں اور پھر پانچ کے تصور کے بجائے اپنی پانچ انگلیوں سے مشاہدے کی حیثیت سے مدد لے کر ان اکائیوں کو جو ہم نے پہلے پانچ کے عدد میں اکٹھی کر لی تھیں، ایک ایک کر کے سات کے تصور میں جوڑتے ہیں اور اس طرح بارہ کا عدد پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ بات کہ پانچ اور سات کو جوڑنا ہے 7+5 کے تصور ہی میں خیال کر لی گئی تھی مگر یہ اس میں خیال نہیں کیا گیا تھا کہ اس کی میزان بارہ کے برابر ہوتی ہے۔ غرض علم حساب کا قضیہ ہمیشہ ترکیبی ہوتا ہے اور یہ اس وقت اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم ذرا بڑے عدد مثال کے طور پر لیں۔ تب ہم پر یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ خواہ ہم اپنے تصورات کی کتنی ہی چھان بین کریں، محض ان کی تحلیل سے بغیر مشاہدے سے مدد لیے ہوئے اعداد کی میزان کبھی معلوم نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح خالص علم ہندسہ کے بنیادی قضایا بھی تحلیلی نہیں ہوتے، یہ قضیہ کو خط مستقیم دو نقطوں کے درمیان سب سے چھوٹا خط ہوتا ہے، ایک ترکیبی قضیہ ہے۔ اس لیے کہ ہمارے ذہن میں خط مستقیم کا جو تصور ہے اس میں چھوٹا یا بڑا ہونا داخل نہیں بلکہ وہ صرف ایک کیفیت پر مشتمل ہے۔ لہذا چھوٹے کا تصور سراسر اضافہ ہے اور کسی تحلیل کے ذریعے سے خط مستقیم کے تصور سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہاں مشاہدے سے مدد لینا ضروری ہے اور صرف اسی کے ذریعے سے ترکیب عمل میں آسکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ چند اصول موضوعہ جنہیں ہندسی پہلے سے فرض کر لیتے ہیں، واقعی تحلیلی ہیں اور قضیہ تناقض پر مبنی ہیں مگر یہ قضایائے تو خود کی حیثیت سے صرف طریق و منہاج کے تسلسل میں کام آتے ہیں اور اصول علم کا کام نہیں دیتے مثلاً ا=ا یعنی کل اپنے آپ کے برابر ہوتا ہے یا ا+ب 7 ا یعنی کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے لیکن یہ قضایا بھی اگرچہ وہ محض تصورات کی بنا پر مانے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جاتے ہیں، ریاضی میں صرف اس لیے جگہ پاتے ہیں کہ وہ مشاہدے میں دکھائے جا سکتے ہیں۔ ہم عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی بدیہی تصدیقات کا محمول ہمارے تصور میں موجود ہے اور اس لیے یہ تصدیق تحلیلی ہے مگر اس غلط فہمی کی وجہ صرف الفاظ کا ابہام ہے یعنی ایسی تصدیق میں ہمیں لازم ہے کہ ایک دیے ہوئے تصور کے ساتھ ایک خاص محمول خیال کریں اور یہ لزوم خود اس تصور میں موجود ہے، مگر سوال یہ نہیں ہے کہ ہمیں دیے ہوئے تصور کے ساتھ ایک خاص محمول خیال کریں اور یہ لزوم خود اس تصور میں موجود ہے، مگر سوال یہ نہیں ہے کہ ہمیں دیے ہوئے تصور کے ساتھ کیا خیال کرنا لازم ہے بلکہ یہ ہے کہ ہم واقعی اس تصور کے اندر کیا خیال کرتے ہیں، خواہ وہ غیر واضح طور پر کیوں نہ ہو، تب ظاہر ہوتا ہے کہ تصور اس محمول سے لازمی تعلق تو رکھتا ہے مگر اس حیثیت سے نہیں کہ اسی کے اندر خیال کیا جاتا ہو بلکہ مشاہدے کے توسط سے جس کا اس کے ساتھ جوڑنا ضروری ہے۔

(2) طبیعیات میں بدیہی ترکیبی تصدیقات بہ حیثیت اصول علم کے شامل ہیں۔ میں صرف دو قضیے مثال کے طور پر پیش کرتا ہوں، ایک تو یہ قضیہ کہ عالم اجسام کے کل تغیرات میں مادے کی مقدار غیر متغیر رہتی ہے، دوسرے یہ کہ حرکت کے ہر انتقال میں عمل اور رد عمل باہم مساوی ہوتے ہیں۔ ان دونوں میں نہ صرف ان کا وجوب اور بداہت صاف طور پر ظاہر ہے بلکہ یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ترکیبی تصدیقات ہیں۔ اس لیے کہ میں مادے کے تصور میں اس کا غیر متغیر ہونا خیال نہیں کرتا بلکہ صرف اس کا مکان میں موجود ہونا اور اسے پر کرنا۔ پس دراصل مادے کے حدود سے تجاوز کر کے اس کے ساتھ بدیہی طور پر اس صفت کو خیال کرتا ہوں جو میں نے پہلے کبھی اس میں خیال نہیں کی تھی، غرض یہ قضیہ تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہے اور اس کے باوجود بدیہی۔ یہی حال خالص ریاضی کے بقیہ قضایا کا ہے۔

(3) مابعد الطبیعیات کو اگرچہ اسے ہم ایک ایسا علم سمجھتے ہیں جو ابھی تک کوشش کی حد سے آگے نہیں بڑھا مگر پھر بھی عقل انسانی کی فطرت کے لحاظ سے ناگزیر ہے، بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہونا چاہیئے۔ اسکا ہرگز یہ کام نہیں کہ اشیا کے تصورات کو جو ہمارے ذہن میں بدیہی طور پر موجود ہیں، اجزا میں تقسیم کر کے ان کی تحلیلی تشریح کر دے، بلکہ ہم اس علم میں اپنی بدیہی معلومات کی توسیع چاہتے ہیں اور اس کے لیے ہمیں ایسی تصدیقات سے کام لینا پڑتا ہے، جو دیے ہوئے تصور میں ایک نئے تصور کا اضافہ کرتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(6)

عقل محض کا عام مسئلہ

متعدد سوالات کو ایک ہی سوال کی تحت میں لے آنا بجائے خود بہت مفید ہے کیونکہ اس سے ہم نہ صرف اپنے کام کا صحیح تعین کر کے اپنے لیے آسانی پیدا کرتے ہیں بلکہ دوسروں کے لیے بھی جو ہمارے کام کو جانچنا چاہیں، یہ فیصلہ کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ ہم اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے یا نہیں۔ اصل مسئلہ جو عقل محض کو حل کرنا ہے یہی ہے:۔

بدیہی ترکیبی تصدیقات کس طرح ممکن ہیں؟ :

مابعد الطبیعیات کے اب تک شبہے اور تناقض میں رہنے کا صرف یہی سبب ہے کہ لوگوں کو اس سے پہلے اس مسئلے کا بلکہ شاید ترکیبی اور تحلیلی تصدیقات کے فرق ہی کا دھیان نہیں آیا۔ اس مسئلے کے حل ہونے پر، یا اس بات کے کافی ثبوت پر کہ جس چیز کے امکان کی تشریح مابعد الطبیعیات چاہتی ہے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں ہے، اس علم کے عدم و وجود کا انحصار ہے۔ سب فلسفیوں میں صرف ڈیوڈ ہیوم اس مسئلے سے قریب تر پہنچا مگر اس نے بھی اس پر کافی وضاحت کے ساتھ اور کلی حیثیت سے غور نہیں کیا بلکہ اپنی توجہ صرف علت و معلول کے تعلق کے ترکیبی قضیے تک محدود رکھی۔ اس نے اپنے خیال میں یہ ثابت کر دیا کہ اس قسم کا قضیہ بدیہی نہیں ہو سکتا اور اس کی تحقیقات کی رو سے مابعد الطبیعیات محض اس وہم پر مبنی ہے کہ جو معلومات اصل میں تجربے سے ماخوذ ہے اور عادت کی وجہ سے بظاہر وجوب حاصل کر لیتی ہے، اسے ہم نے غلطی سے عقلی معلومات سمجھ لیا ہے، اگر اس کے پیش نظر زیر بحث مسئلہ کلی حیثیت سے ہوتا تو وہ یہ دعویٰ جو سارے خالص فلسفے کی جڑ کھود ڈالتا ہے، ہرگز نہ کرتا کیونکہ اس کے دلائل کی رو سے تو خالص ریاضی بھی کوئی چیز نہیں رہتی اس لیے کہ وہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات پر مشتمل ہے۔ اس صورت میں ہیوم کی عقل سلیم یقیناً اسے اس دعوے سے باز رکھتی۔

مذکورہ بالا مسئلے کے حل میں اس سوال کا حل بھی شامل ہے کہ ان تمام علوم کی توجیہہ اور تفصیل میں، جن میں معروضات کا بدیہ نظری علم پایا جاتا ہے، عقل محض کا استعمال کس طرح سے ممکن ہے یعنی اس میں ان سوالات کا جواب بھی آ جاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خالص ریاضی کس طرح سے ممکن ہے؟:

خالص علم فطرت (سائنس) کس طرح سے ممکن ہے؟ چونکہ یہ علوم واقعی موجود ہیں اس لیے ان کے متعلق بجاطور پر یہ سوال کیا جاتا ہے کہ وہ کس طرح سے ممکن ہیں اس لیے کہ ان کا ممکن ہونا تو ان کے موجود ہونے ہی سے ثابت ہے۔[1] اب رہی مابعد الطبیعیات تو اس کی جو نا قابل اطمینان رفتار اب تک رہی ہے اسے دیکھ کر ہر شخص بجاطور پر اس کے ممکن ہونے میں شبہ کرے گا اس کے جتنے نظریے اب تک پیش کیے گئے ہیں، ان میں سے کسی کے متعلق اصل مقصد کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مابعد الطبیعیات کا علم واقعی موجود ہے۔

پھر بھی ایک خاص معنی میں، اس قسم کی معلومات کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے اور مابعد الطبیعیات علم کی حیثیت سے نہ سہی مگر ایک فطری رجحان کی حیثیت سے ضرور موجود ہے اس لیے کہ عقل انسانی محض ہمہ دانی کے زعم میں نہیں بلکہ خود اپنی ضروریات سے مجبور ہو کر برابر ان مسائل کی تحقیقات میں لگی رہتی ہے جو اس کے کسی تجربے یا تجربے سے اخذ کیے ہوئے اصولوں سے حل نہیں ہو سکتے، چنانچہ سب انسانوں میں عقل کے غور و فکر کے درجے پر پہنچتے ہی مابعد الطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ ہمیشہ موجود ہے اور ہمیشہ رہے گا اس لئے اس کے متعلق بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مابعد الطبیعیات بہ حیثیت ایک فطری رجحان کے کس طرح سے ممکن ہے یعنی وہ سوالات جو عقل اپنے آپ سے کرتی ہے اور جن کا برا بھلا جواب دینے پر خود اس کی ضرورت اسے مجبور کرتی ہے۔

عام عقل انسانی میں کیوں کر پیدا ہوتے ہیں؟

لیکن چونکہ ان فطری سوالات مثلاً عالم حادث ہے یا قدیم وغیرہ کا جواب دینے کی جو کوششیں اب تک کی گئی ہیں ان کے نتائج میں ہمیشہ ناگزیر تناقض پایا گیا ہے، اس لیے ہم صرف مابعد الطبیعیات کے فطری رجحان یعنی خود عقل محض کی اس استعداد پر قناعت نہیں کر سکتے جس سے مابعد الطبیعیات کا کوئی نہ کوئی نظریہ (خواہ وہ کچھ بھی ہو) پیدا ہو جاتا ہے بلکہ ہمیں اس کے علم یا عدم علم کا یقینی فیصلہ کر لینا چاہئے یعنی یا تو ہم عقل محض کے سوالات کے معروضات کا مکمل علم حاصل کر لیں یا یہ بات طے کر لیں کہ وہ کس حد تک ان سوالات کا جواب دینے کے قابل یا نا قابل ہے، بالفاظ دیگر یا تو ہم اپنی عقل محض کو وثوق کے ساتھ توسیع دیں یا اس کی معین اور یقینی حدود مقرر کر دیں۔

---

1. ممکن ہے کہ علم فطرت (سائنس) کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے اس میں بعض لوگوں کو شبہ ہو۔ لیکن ان مختلف قضایا پر جو اصلی (تجربی) علم طبیعیات کے شروع میں آتے ہیں (مثلاً مادے کی مقدار کا غیر متغیر ہونا، مادے کا جمود، عمل اور ردعمل کا مساوی ہونا وغیرہ) نظر ڈالتے ہی انہیں یہ یقین ہو جائے گا کہ یہ قضایا ایک خالص (یا عقلی) طبیعیات بناتے ہیں جو اس کی مستحق ہے کہ ایک جداگانہ علم کی حیثیت سے اس کا پورا دائرہ، خواہ تنگ ہو یا وسیع، بالکل الگ کر دیا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ آخری سوال جو مذکورہ بالا عام مسئلے سے پیدا ہوتا ہے بجا طور پر ان الفاظ میں کیا جا سکتا ہے:۔

مابعد الطبیعیات بحیثیت علم کے کس طرح سے ممکن ہے؟ :

غرض عقل کی تنقید سے ہمیں بالآخر لازماً علم حاصل ہوتا ہے بخلاف اس کے اس سے اذعانی طور پر بلا تنقید کام لینے سے ہم بے بنیاد دعوے کرنے لگتے ہیں جن کے مقابلے میں دوسرا شخص بالکل متضاد دعوے پیش کر سکتا ہے اور وہ بھی بظاہر اتنے ہی صحیح معلوم ہوتے ہیں چنانچہ ہم تشکیک میں مبتلا ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اس علم کا دائرہ بھی اتنا وسیع نہیں ہو سکتا کہ ہم اس کی وسعت سے ڈر جائیں اس لیے کہ وہ عقل کے موضوعات سے جن کی کثرت نا محدود ہے، بحث نہیں کرتا بلکہ صرف عقل محض سے یعنی ان مسائل سے جو اسی کے اندر سے پیدا ہوتے ہیں جنہیں اس سے مختلف اشیا کی فطرت نہیں بلکہ خود اس کی فطرت پیش کرتی ہے، اس لیے جب عقل محض اس بات سے پوری طرح واقف ہو چکی ہے کہ اس میں معروضات تجربہ کا علم حاصل کرنے کی کس حد تک قابلیت ہے تو وہ آسانی سے اپنے اس استعمال کا دائرہ اور حدود بھی مکمل اور یقینی طور پر معین کر سکتی ہے جس میں تجربے کی آخری سرحد سے آگے بڑھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

پس ان سب کوششوں کو جواب تک مابعد الطبیعیات کا علم اذعانی طور پر حاصل کرنے کے لیے گئی ہے کالعدم سمجھنا چاہئے اس لیے کہ مابعد الطبیعیات کے مختلف نظریات میں جتنا تحلیلی عنصر ہے، یعنی ان تصورات کا تجزیہ جو ہماری عقل میں بدیہی طور پر موجود ہیں وہ حقیقی مابعد الطبیعیات کا صرف ایک ذریعہ ہے نہ کہ مقصد۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے بدیہی علم کو ترکیبی طور پر توسیع دیں اور وہ اس تحلیل کے ذریعہ سے پورا نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ تو صرف یہی دکھاتی ہے کہ ان تصورات کے اندر کیا اجزا شامل ہیں، یہ نہیں بتاتی کہ ہم یہ تصورات بدیہی طور پر کیونکر حاصل کر سکتے ہیں، تا کہ عام معروضات علم کے بارے میں ان کا صحیح اور جائز استعمال معین کیا جا سکے۔ اگر مابعد الطبیعیات اپنے ان تمام دعووں سے دست بردار ہو جائے تو اس میں اس کی کوئی توہین نہیں اس لیے جو جو صریحی تناقض اس کے اندر پائے جاتے ہیں، جن کا پیش آنا اذعانی طریقے سے ناگزیر ہے، انہوں نے مابعد الطبیعیات کے تمام سابقہ نظریات کی قدر و وقعت کھو دی ہے۔ اس میں کہیں زیادہ عزت ہے کہ ہم اندرونی مشکلات اور بیرونی مزاحمتوں کی پروا نہ کریں اور اس علم کو جو عقل انسانی کے لیے ناگزیر ہے جس کے ہر تنے کو ہم کاٹ کر پھینک سکتے ہیں مگر اس کی جڑ کو تلف نہیں کر سکتے، ایک دوسرے طریقے سے جو بالکل متضاد ہو، نشو و نما دے کر پھولنے پھلنے کے قابل کر دیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(7)

تنقید عقل محض کے نام سے ایک جداگانہ علم کا تصور اور اس کی تقسیم

مذکورہ بالا بحث سے ایک جداگانہ علم کا تصور پیدا ہوتا ہے جسے ہم تنقید عقل محض کہہ سکتے ہیں۔ عقل یا قوت حکم وہ قوت ہے جس سے ہمیں بدیہی علم کے اصول حاصل ہوتے ہیں اور عقل محض یا حکم محض وہ ہے جو خالص بدیہی علم کے اصول پر مشتمل ہے۔ دستور عقل محض ان تمام اصولوں کا مجموعہ کہلائے گا جن کے مطابق خالص بدیہی معلومات حاصل ہوتی ہے اور ہو سکتی ہے۔ اگر یہ دستور مکمل طور پر عمل میں لایا جائے گا تو نظام عقل محض مدون ہو جائے گا۔ مگر یہ تو بہت بڑا حوصلہ ہے۔ ابھی تک تو یہ بھی طے نہیں ہوا کہ ہمارے بدیہی علم کی توسیع ممکن بھی ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کن صورتوں میں، اس لیے ہم اس علم کو جو صرف عقل محض کی معلومات کے ماخذ اور حدود سے بحث کرتا ہے، نظام عقل محض کی تمہید کی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اسے ہم عقل محض کا نظریہ نہیں بلکہ اس کی تنقید کہیں گے اور اس کا فائدہ فلسفیانہ غور و فکر کے لحاظ سے محض منفی ہوگا یعنی وہ ہماری عقل کی توسیع کا نہیں بلکہ اس کی تشریح کا کام دے گی اور اسے اغلاط سے محفوظ رکھے گی جو بجائے خود ایک بڑی خدمت ہے۔ میں اس کل عمل کو قبل تجربی کہتا ہوں، جو معروضات سے نہیں بلکہ معروضات کا علم حاصل کرنے کے طریقے سے بحث کرتا ہے جہاں تک کہ یہ علم بدیہی طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔ ان تصورات کا مکمل نظام قبل تجربی فلسفہ کہلائے گا مگر یہ کام بھی ابتدائے کار میں بہت زیادہ ہے اس لیے کہ ایسا نظام بدیہی معلومات یعنی تحلیلی اور ترکیبی دونوں قسم کی معلومات پر مشتمل ہوگا۔ اس کا دائرہ ہمارے مقصد کے لحاظ سے حد سے زیادہ وسیع ہوگا اس لیے کہ ہمیں تحلیل تو صرف اس حد تک کرنا چاہیے جہاں تک کہ وہ ہمارے اصلی مدعا یعنی بدیہی ترکیب کے اصول معلوم کرنے کے لیے ناگزیر ہے۔ اس وقت ہمیں یہی تحقیق کرنا ہے جسے ہم قبل تجربی نظریہ نہیں بلکہ صرف قبل تجربی تنقید کہہ سکتے ہیں اس لیے کہ اس کی غرض علم کی توسیع نہیں بلکہ تصحیح اور کل بدیہی معلومات کی قدر و قیمت جانچنے کا ایک معیار پیش کرنا ہے۔ یہ تنقید اس کی تیاری ہے کہ ہو سکے تو ایک دستور (organon) ورنہ ضابطہ (canon) بنا لیا جائے جس کے مطابق آگے چل کر فلسفہ عقل محض کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مکمل نظام تحلیلاً اور ترکیباً دونوں طرح سے مدون ہو سکے خواہ یہ عقل محض کی معلومات کی توسیع پر مشتمل ہو یا اس کی تجدید پر۔ ہم پہلے ہی سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس نظام کا مدون کرنا ممکن ہے اور اس کا دائرہ اتنا وسیع نہیں ہوگا کہ ہم اسے مکمل کرنے کی امید نہ رکھیں، یہ اندازہ اس بات سے ہو سکتا ہے کہ ہماری بحث کا موضوع اشیا کی نامحدود فطرت نہیں بلکہ عقل ہے جو اشیا کا علم حاصل کرتی ہے اور اس کا بھی وہ پہلو جو بدیہی ترکیبی علم سے تعلق رکھتا ہے۔ عقل کا یہ ذخیرہ ہمیں خارج میں تلاش نہیں کرنا ہے اس لیے کہ وہ ہم سے مخفی نہیں رہ سکتا اور جہاں تک قیاس کیا جا سکتا ہے وہ اتنا مختصر ہوگا کہ ہم اس کا پورا احاطہ اور اس کی قدر و قیمت کی صحیح تشخیص کر لیں گے۔

لوگوں کو یہاں عقل محض سے متعلق کتابوں اور نظام ہائے فلسفہ کی تنقید کی توقع نہیں کرنی چاہئے بلکہ خود عقل محض کی تنقید کی جب یہ بنیاد قائم ہو جائے گی تب ہی ہمیں وہ یقینی معیار ہاتھ آئے گا جس پر اس مبحث کی قدیم و جدید تصانیف کی فلسفیانہ قدر پرکھی جا سکتی ہے ورنہ ہم بغیر کسی استحقاق کے مورخ اور مصنف بن بیٹھیں گے اور دوسروں کے بے بنیاد دعووں کی تردید اپنے دعووں کے ذریعہ سے کریں گے جو اسی قدر بے بنیاد ہوں گے۔

قبل تجربی فلسفہ، ایک ایسے علم کا تخیل ہے جس کا نقشہ تنقید عقل محض کو تعمیری حیثیت سے یعنی اصول علم کی بنیاد پر بنانا چاہیے اور اس کی عمارت کی ایک ایک اینٹ کے ثابت اور مضبوط ہونے کی ضمانت کرنی چاہئے۔ خود یہ تنقید صرف ایک وجہ سے قبل تجربی فلسفہ نہیں کہلا سکتی اور وہ یہ ہے کہ ایک مکمل نظام ہونے کے لیے اس میں انسان کے تمام بدیہی علم کی مفصل تحلیل بھی شامل ہونی چاہئے۔ یوں تو ہماری تنقید میں بھی ان تمام بنیادی تصورات کی کامل تعداد کا پیش نظر رہنا ضروری ہو جن پر وہ علم جو بدیہی سمجھا جاتا ہے، مشتمل ہے لیکن خود ان بنیادی تصورات کی مفصل تحلیل اور ان سے اخذ کیے ہوئے دوسرے تصورات کا مکمل تبصرہ تنقید عقل محض میں بجا طور پر ترک کیا جاتا ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو اس تحلیل سے کوئی خاص فائدہ نہیں اس لیے کہ انہیں ان شبہات کی گنجائش نہیں جو ترکیب میں پائے جاتے ہیں اور جن کے لیے تنقید کی ضرورت پیش آتی ہے، دوسرے یہ ہمارے منصوبے کی وحدت کے خلاف ہے کہ ہم اس تحلیل اور استخراج کے مکمل ہونے کی ذمہ داری اپنے سر لیں جس کے ہم اپنے مقصد کے لحاظ سے پابند نہیں ہیں۔ تاہم ان بدیہی تصورات کی، جو ہم آگے چل کر پیش کریں گے، مکمل تحلیل اور ان سے دوسرے تصورات کا استخراج بھی آسانی سے کیا جا سکے گا جب یہ سارے بنیادی تصورات اصول ترکیب کی حیثیت سے ایک بار ہمارے سامنے آ جائیں گے اور اس اہم پہلو سے کسی بات کی کمی نہیں رہے گی۔

غرض تنقید عقل محض میں قبل تجربی فلسفے کے تمام لوازم موجود ہیں اور یہ اس کے پورے تصور پر حاوی ہے مگر پھر بھی یہ تنقید بجائے خود قبل تجربی فلسفہ نہیں ہے اس لیے کہ وہ تحلیل صرف اسی حد تک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتی ہے جہاں تک کہ بدیہی تجربی علم کی تحقیق کے لیے ضروری ہے۔

اس علم کی تقسیم میں سب سے زیادہ یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس میں کوئی ایسے تصورات نہ آنے پائیں جن میں تجربے کا کوئی جز شامل ہو یعنی بدیہی علم کا بالکل خالص ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ گو اخلاق کے بنیادی احکام اور تصورات بدیہی کی حیثیت رکھتے ہیں، پھر بھی قبل تجربی فلسفے میں داخل نہیں اس لیے کہ وہ راحت والم خواہشات ور جحانات وغیرہ کے تصورات سے لگاؤ رکھتے ہیں جو سارے کے سارے تجربے سے ماخوذ ہیں۔ خود اخلاقی احکام کی بنیاد خواہشات و رجحانات وغیرہ پر نہ سہی مگر پھر بھی فرض کے تصور کے سلسلے میں، خواہ وہ رکاوٹوں کو دور کرنے کی شکل میں ہو یا رغبت کی شکل میں، جسے ہمارے افعال کا محرک نہیں ہونا چاہیے، یہ احکام ان تجربی تصورات کو خالص اخلاقیات کے نظام میں داخل کر دیتے ہیں۔ چنانچہ قبل تجربی فلسفہ خالص عقل نظری کا فلسفہ ہے اس لیے کہ عملی مسائل کو جہاں تک محرکات عمل کا دخل ہے جذبات سے تعلق ہوتا ہے، جن کا ماخذ علم تجربہ ہے۔ اگر ہم اس علم کی تقسیم ایک نظام کے عام نقطۂ نظر سے کرنا چاہیں تو وہ دو مباحث پر مشتمل ہوگا۔ مبادیات کی بحث اور منہاج کی بحث۔ ان میں سے ہر قسم کی مزید تقسیمیں ہوں گی جن کی یہاں توجیہہ کرنے کی گنجائش نہیں۔ صرف اتنی بات تمہید یا تعارف کے طور پر کہنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علم انسانی کے دو شعبے ہیں جن کی شاید ایک مشترک اصل ہو جس سے ہم واقف نہیں یعنی حس اور عقل۔ جسکے ذریعے سے معروضات ہمارے سامنے پیش کیے جاتے ہیں اور عقل کے ذریعے سے ہم ان کا خیال کرتے ہیں۔ جس حد تک کہ حس میں ایسے بدیہی ادراکات شامل ہوں۔ اس حد تک وہ بھی قبل تجربی فلسفے کی ذیل میں آجائے گی قبل تجربی حس کی بحث حصۂ اول یعنی مبادیات میں شامل ہوگی اس لیے کہ وہ شرائط جن کے مطابق علم انسانی کے معروضات پیش کیے جاتے ہیں، ان شرائط سے پہلے آنی چاہئیں جن کے مطابق وہ خیال کیے جاتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تنقید عقل محض

(1)

قبل تجربی مبادیات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی مبادیات

(حصۂ اول)

(1)

قبل تجربی حسیات

خواہ ہمارے ادراکات کسی طریقے سے اور کسی ذریعے سے معروضات پر مبنی کیے جائیں یہ یقینی بات ہے کہ جو ادراک بلاواسطہ معروض سے تعلق رکھتا ہے اور تمام خیالات کے لیے وسیلۂ علم کا کام دیتا ہے، وہ مشاہدہ ہے۔ مگر مشاہدہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب معروض ہمیں دیا ہوا ہو اور یہ کم سے کم انسانوں کے لیے اسی صورت سے ممکن ہے کہ وہ ہمارے ذہن کو ایک خاص طریقے سے متاثر کرے۔ اس طرح معروضات سے متاثر ہو کر ادراکات حاصل کرنے کی صلاحیت حس کہلاتی ہے۔ پس حس کے ذریعے سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور صرف اسی سے مشاہدات حاصل ہوتے ہیں۔ عقل کے ذریعے سے معروضات خیال کیے جاتے ہیں اور اس سے تصورات پیدا ہوتے ہیں، مگر تمام خیالات کا خواہ بلا واسطہ یا بالواسطہ بعض علامات کے ذریعے سے، مشاہدات پر (یعنی ہم انسانوں کے لیے حس پر) مبنی ہونا ضروری ہے کیونکہ ہمیں کسی اور طریقے سے کوئی معروض دیا ہی نہیں جاسکتا۔

حسی معروض کا عمل ہماری قوت ادراک پر، جہاں تک کہ ہم اس سے متاثر ہوتے ہیں، ادراک حسی کہلاتا ہے۔ وہ مشاہدہ جو ادراک حسی کے واسطے سے کسی معروض پر مبنی ہو، مشاہدۂ تجربی ہے۔ مشاہدۂ تجربی کے غیر معین معروض کو مظہر کہتے ہیں۔

مظہر کے اس جز کو جو ادراک حسی پر مشتمل ہوتا ہے ہم اس کا ہیولے اور اس جز کو جس میں کثرت مظاہر بعض مقرر نسبتوں کے لحاظ سے ترتیب پاتی ہے اس کی صورت کہیں گے چونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ جز جس میں حسی ادراکات ترتیب دیے جائیں اور ایک معینہ صورت اختیار کریں خود بھی حسی ادراک ہو اس لیے مظاہر کا ہیولے تو ہمیں تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن ان سب کی صورت ہمارے ذہن میں تجربے سے پہلے موجود ہونی چاہیے اور تمام حسی ادراکات سے الگ سمجھی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جانی چاہئے۔

ہم ان سب ادراکات کو (عقل کے قبل تجربی استعمال میں) خالص کہتے ہیں، جن میں حس کا لگاؤ نہ پایا جائے، چنانچہ حسی مشاہدات کی خالص صورت ذہن میں بدیہی طور پر پائی جائے گی۔ اور اسی کے اندر کثرت مظاہر کا بعض مقررہ نسبتوں کے لحاظ سے مشاہدہ کیا جائے گا۔ خود اس خالص صورت حس کو بھی ہم خالص مشاہدہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم ایک جسم کے ادراک سے ان تعینات کو جو عقل اس کے اندر خیال کرتی ہے یعنی جوہریت، قوت، تقسیم پذیری وغیرہ اور ان تعینات کو جو ادراک حسی سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ٹھوس پن، رنگ، سختی وغیرہ الگ کر دیں پھر بھی اس تجربی مشاہدے میں کچھ باقی رہ جاتا ہے یعنی شکل اور حجم۔ ان کا تعلق خالص مشاہدے سے ہے جو بدیہی طور پر، قبل اس کے کہ حس یا ادراک حسی کا کوئی معروض دیا ہوا ہو، محض صورت حس کی حیثیت سے ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے۔

حس بدیہی کے کل اصولوں کے علم کو ہم قبل تجربی حسیات[1] کہیں گے۔ یہ علم قبل تجربی معلومات کا پہلا حصہ ہوگا، اس کا دوسرا حصہ جو خالص تصور کے اصولوں پر مشتمل ہوگا، قبل تجربی منطق کہلائے گا۔ قبل تجربی حسیات میں ہم سب سے پہلے حس کی تجرید کریں گے۔ یعنی اس سے وہ تمام اجزا الگ کرلیں گے جو عقل اپنے تصورات کے ذریعے سے خیال کرتی ہے تاکہ صرف تجربی مشاہدہ باقی رہ جائے۔ اس کے بعد ہم اس میں سے وہ اجزا بھی نکال دیں گے جو ادراک حسی سے تعلق رکھتے ہیں تاکہ صرف خالص مشاہدہ یعنی محض صورت مظاہر باقی رہ جائے جس کے سوا حس بدیہی کا اور کوئی ماخذ نہیں۔ اس بحث سے یہ ظاہر ہوگا کہ حسی مشاہدے کی دو خالص صورتیں علم بدیہی کے مبدا کی حیثیت سے پائی جاتی ہیں یعنی زمان و مکان اور اب ہمیں انہیں پر غور کرنا ہے۔

1. صرف اہل جرمنی اب اس چیز کے لئے جسے دوسرے لوگ تنقید ذوقیات (جمالیات) کہتے ہیں، حسیات کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ حسیات کی اصطلاح کو اس معنی میں استعمال کرنا اس غلط امید پر مبنی ہے جو لائق نقاد باؤم گارٹن کے دل میں پیدا ہوئی تھی کہ وہ جمالیات کے تنقیدی مطالعے کو عقلی اصولوں کے تحت میں لے آئے گا اور اس کے قواعد کو ایک علم کے درجے پر پہنچا دے گا مگر یہ کوشش بالکل بیکار ہے۔ اس لئے کہ جتنے قواعد یا معیار تصور کئے گئے ہیں وہ اپنے اہم ماخذوں کے لحاظ سے محض تجربی ہیں پس وہ بدیہی قوانین کا کام نہیں دے سکتے جو ہماری ذوقیاتی تصدیق کی رہنمائی کرسکیں۔ بلکہ خود یہ تصدیق ان قواعد کی صحت کا معیار ہے۔ اس لئے مناسب یہ ہوگا کہ ہم حسیات کا لفظ تنقید ذوقیات کے معنی میں استعمال کرنا ترک کر دیں اور اسے اس بحث کیلئے رہنے دیں جو واقعی علم کی حیثیت رکھتی ہے (یہ قدما کی اصطلاح اور ان کے مفہوم سے قریب تر ہے ان کے یہاں علم کی تقسیم حسیات اور عقلیات میں کی جاتی تھی) یا نظری فلسفے کی اصطلاح کی پیروی کریں اور حسیات کو کچھ تو قبل تجربی اور کچھ نفسیاتی معنی میں لیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی حسیات کی پہلی فصل

مکان کی بحث

(2)

تصور مکان کی مابعد الطبیعیات توضیح

ہم اپنے خارجی حس کے ذریعے سے (جو ہمارے نفس کو ایک خصوصیت ہی معروضات کا ادراک اس حیثیت سے کرتے ہیں کہ وہ ہمارے نفس کے باہر مکان میں موجود ہیں۔ مکان ہی کے اندر ان کی شکل، حجم اور باہمی تعلق کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ داخلی حس میں جس کے ذریعے سے ہمارا نفس خود اپنا یا اپنی اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کرتا ہے، نفس کا ادراک ایک معروض کی حیثیت سے تو نہیں ہوتا مگر پھر بھی وہ ایک معینہ صورت ہے جس کے سوا ہماری اندرونی کیفیت کا مشاہدہ کسی اور صورت سے نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ تمام اندرونی تعینات کا ادراک زمانے کے اعتبار سے کیا جاتا ہے۔ زمانے کا مشاہدہ نفس کے باہر نہیں ہو سکتا اور نہ مکان کا نفس کے اندر ہو سکتا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمان و مکان کیا ہیں؟ کیا وہ حقیقی اشیا ہیں؟ یا اشیا کے تعینات اور علاقے ہیں جو ان میں ہمیشہ پائے جاتے ہیں خواہ ہم ان کا ادراک کریں یا نہ کریں؟ یا وہ ایسے تعینات ہیں جو صرف صورت مشاہدہ یعنی ہمارے نفس کی داخلی ماہیت سے تعلق رکھتے ہیں اور اس کے بغیر کسی شے کی طرف منسوب نہیں کیے جا سکتے؟ اس کی تحقیق کے لیے ہم سب سے پہلے تصور مکان کی توضیح کریں گے۔ توضیح سے مراد کسی تصور کے مشمول کا واضح ادراک ہے (خواہ وہ مفصل ہو یا نہ ہو) اور مابعد الطبیعیاتی توضیح وہ ہے جس میں کسی تصور پر اس حیثیت سے نظر ڈالی جائے کہ وہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہے۔

1۔ مکان کوئی تجربی کلی تصور نہیں ہے، جو خارجی تجربات سے ماخوذ ہو۔ اس لیے کہ حسی ادراکات کو کسی خارجی معروض کی طرف (یعنی ایک ایسے معروض کی طرف جو مکان میں اس جگہ نہیں جہاں میں خود ہوں، بلکہ کسی اور جگہ واقع ہے) منسوب کرنا اور انہیں ایک دوسرے سے الگ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور پہلو بہ پہلو یعنی نہ صرف نوعیت میں مختلف بلکہ مختلف مقامات پر تصور کرنا تب ہی ممکن ہے جب مکان کا تصور پہلے سے موجود ہو۔ پس مکان کا تصور خارجی مظاہر کے علاقوں کے تصور سے ماخوذ نہیں ہو سکتا بلکہ خارجی تجربے کا امکان ہی اس تصور پر مبنی ہے۔

2۔ مکان ایک وجوبی بدیہی ادراک ہے جس پر تمام خارجی مشاہدات مبنی ہیں۔ ہم کبھی اس کا تصور نہیں کر سکتے کہ مکان موجود نہیں، حالانکہ یہ بات خیال میں آ سکتی ہے کہ مکان موجود ہو اور اس میں معروضات نہ پائے جائیں۔ پس اسے مظاہر کے امکان کی شرط لازم سمجھنا چاہئے نہ کہ ایک تعین جو ان کا پابند ہو، یعنی وہ ایک بدیہی ادراک ہے جس پر خارجی مظاہر وجوباً مبنی ہیں۔

3۔ مکان اشیا کے عام علاقوں کا منطقی یا کلی تصور نہیں ہے بلکہ ایک خالص مشاہدہ ہے اس لیے کہ ہم صرف ایک ہی مکان کا تصور کر سکتے ہیں اور جب ایک سے زیادہ مکانات کا ذکر آتا ہے تو اس سے اس واحد مکان کے حصے مراد لیے جاتے ہیں۔ یہ حصے مکان محیط کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت نہیں رکھتے اور اس سے مقدم نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا تصور صرف اس کے اندر ہی کیا جا سکتا ہے وہ حقیقت میں واحد ہے اس کے حصوں کی کثرت اور اسی کے ساتھ مکانات کا عام تصور صرف اس وحدت کی حد بندیوں پر مبنی ہے۔ پس مکان کے تمام تصورات کی بنا ایک خالص بدیہی مشاہدے پر ہے۔ اسی طرح ہندسے کے کل قضایا بھی مثلاً یہ کہ مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے سے بڑے ہوتے ہیں، ہرگز خط اور مثلث کے عام تصورات سے نہیں بلکہ مشاہدے سے اخذ کیے جاتے ہیں اور وہ بھی بدیہی طور پر صریحی یقینیت کے ساتھ۔

4۔ مکان کا تصور ایک نامحدود دی ہوئی مقدار کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ کلی تصور کا مفہوم ہمارے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ممکن تصورات کی نامحدود کثرت میں (بہ حیثیت ان کی مشترک علامت کے) شامل ہے یعنی یہ سب تصورات اس کی تحت میں آتے ہیں۔ مگر کسی کلی تصور کا بہ حیثیت تصور کے اس طرح خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ تصورات کی ایک نامحدود تعداد اپنے اندر شامل رکھتا ہے لیکن مکان کا خیال اسی طرح کیا جاتا ہے (اس لیے مکان کے کل حصے جو نامحدود ہیں ساتھ ساتھ دیے ہوئے ہیں) پس مکان اصل میں ایک بدیہی مشاہدہ ہے نہ کہ کلی تصور۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(3)

تصور مکان کی قبل تجربی توضیح

کسی تصور کی قبل تجربی توضیح سے ہماری مراد یہ ہے کہ اسے ایک ماخذ کی حیثیت سے دکھائیں جس سے بدیہی ترکیبی معلومات اخذ کیے جاسکتے ہیں۔اس کے لیے دو شرطیں ہیں:۔

1- زیر بحث تصور سے واقعی یہ معلومات اخذ کیے جاسکتے ہوں۔

2- ان معلومات کا امکان زیر بحث تصور کی اسی مخصوص توضیح پر منحصر ہو۔

ہندسہ وہ علم ہے جو مکان کی صفات کا ترکیبی اور اسی کے ساتھ بدیہی طور پر تعین کرتا ہے۔تو پھر مکان کا تصور کیا ہونا چاہئے کہ اس کے متعلق اس قسم کے معلومات ممکن ہوں؟ ظاہر ہے کہ اسے اصل میں مشاہدہ ہونا چاہئے اس لیے کہ محض ایک تصور سے ایسے معلومات اخذ نہیں کیے جاسکتے جو اس تصور کے دائرے سے آگے بڑھ جاتے ہوں، حالانکہ علم ہندسہ میں یہی ہوتا ہے،(دیکھو مقدمہ 5) لیکن یہ مشاہدہ ہمارے نفس میں بدیہی طور پر یعنی معروض کے حسی ادراک سے پہلے پایا جانا چاہئے یعنی اسے تجربی مشاہدہ نہیں بلکہ خالص مشاہدہ ہونا چاہئے اس لیے کہ علم ہندسہ کے قضایا سب کے سب یقینی ہوتے ہیں یعنی ان کے ساتھ لازمی طور پر وجوب کا شعور ہوتا ہے مثلاً یہ کہ مکان کے تین ابعاد ہوتے ہیں۔اس قسم کے قضایا تجربی یا تجربے سے ماخوذ نہیں ہوسکتے (دیکھو مقدمہ 20)

اب سوال یہ ہے کہ ایک خارجی مشاہدہ جو خود معروضات سے پہلے ہوتا اور انکے تصور کا بدیہی طور پر تعین کرتا ہے ہمارے نفس میں کس طرح موجود ہوسکتا ہے۔ظاہر ہے کہ صرف اسی طرح کہ وہ موضوع میں بہ حیثیت اس کی صورت مخصوص کے پایا جائے جس کی بدولت وہ معروض سے متاثر ہوتا ہے اور اس کا بلاواسطہ ادراک یعنی مشاہدہ حاصل کرتا ہے یعنی بہ حیثیت حس خارجی کی عام صورت کے۔

چنانچہ صرف اسی توضیح سے جو ہم نے کی ہے، علم ہندسہ بہ حیثیت بدیہی ترکیبی علم کے ممکن ہے۔ہر وہ توضیح جس سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو اگرچہ وہ دیکھنے میں ہماری توضیح سے مشابہ ہو مگر اس علامت کے ذریعے سے اس سے آسانی سے تمیز کی جاسکتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مذکورہ بالا تصور کے نتائج

(ا) مکان میں اشیا کی کسی صفت کا یا ان کے باہمی علاقے کا یعنی کسی ایسے تعین کا ادراک نہیں کیا جاتا جو معروضات میں پایا جاتا ہو اور مشاہدے کے موضوعی تعینات کو الگ کر دینے کے بعد بھی باقی رہے اس لیے کہ نہ تو مطلق اور نہ اضافی تعینات ان اشیا سے پہلے، جن سے وہ تعلق رکھتے ہیں یعنی بدیہی طور پر مشاہدہ کیے جا سکتے ہیں۔

(ب) مکان حقیقت میں صرف خارجی مظاہر محسوس کی صورت ہے یعنی حسیات کا داخلی تعین جس کے بغیر خارجی مشاہدہ ممکن نہیں چونکہ موضوع میں معروضات سے متاثر ہونے کی صلاحیت لازمی طور پر ان معروضات کے مشاہدے سے پہلے موجود ہوتی ہے اس لیے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کل مظاہر کی صورت کس طرح ادراک حسی سے پہلے یعنی بدیہی طور پر نفس میں دی ہوئی ہوتی ہے اور کس طرح وہ ایک خالص مشاہدے کی حیثیت سے، جس کے اندر تمام معروضات کا تعین کیا جاتا ہے، ان کے باہمی علاقوں کے اصولی تجربے سے پہلے اپنے اندر رکھتی ہے۔

اس لیے ہم مکان اور اشیا کے ابعاد وغیرہ کا ذکر صرف ایک انسان کے نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس داخلی تعین سے جس کے بغیر ہمیں خارجی مشاہدہ حاصل نہیں ہو سکتا۔

یعنی اشیا سے متاثر ہونے کے طریقے سے، قطع نظر کر لیں تو مکان کا تصور کوئی معنی نہیں رکھتا۔ یہ محمول اشیا سے اسی حد تک منسوب کیا جاتا ہے جہاں تک وہ ہم پر ظاہر ہوتی ہیں، یعنی حسی معروضات کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس تاثر کی جسے ہم حس کہتے ہیں، مستقل صورت ان تمام علاقوں کا لازمی تعین ہے جس کے تحت میں معروضات ہمارے نفس کے باہر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم ان معروضات سے قطع نظر کر لیں تو وہ ایک خالص مشاہدہ ہے جس کا نام مکان ہے۔ چونکہ ہم حس کے مخصوص تعینات کو اشیائے حقیقی کے نہیں، بلکہ صرف مظاہر کے امکان کے تعینات قرار دے سکتے ہیں۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ مکان ان تمام اشیا کو محیط ہے، جو ہم پر خارج میں ظاہر ہوتی ہیں مگر اشیائے حقیقی کو محیط نہیں خواہ کوئی موضوع ان کا مشاہدہ کر سکے یا نہ کر سکے۔ اس لیے کہ ہم دوسری خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلق یہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ بھی ان تعینات کی پابند ہیں جو ہمارے مشاہدے کو محدود کرتے ہیں اور ہمارے لیے استناد کلی رکھتے ہیں جب کسی تصدیق کی حد بندی کو موضوع کے تصور کے ساتھ جوڑ دیا جائے تو یہ تصدیق غیر مشروط استناد حاصل کر لیتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ قضیہ کہ کل اشیا مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں، اس حد بندی کے ساتھ مستند ہوگا کہ یہ اشیا ہمارے حسی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے لی جائیں۔ اب اگر ہم اس تصور کے ساتھ اس کے تعین کو جوڑ دیں اور یہ کہیں کہ کل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے مکان میں پہلو بہ پہلو واقع ہیں تو یہ قضیہ کلی اور غیر مشروط استناد حاصل کر لیتا ہے۔ غرض ہماری توضیح سے ان کل اشیا کے لحاظ سے جو معروض خارجی کی حیثیت سے ہم پر ظاہر ہوتی ہیں، مکان کی حقیقت ثابت ہوتی ہے (یعنی اس کا معروضی وجود) لیکن جب عقل خود ان اشیا پر ہمارے حس کی نوعیت سے قطع نظر کر کے غور کرتی ہے تو ان کے لحاظ سے مکان کی تصوریت ثابت ہوتی ہے۔ پس ہمارا دعویٰ ہے کہ مکان تجربی حیثیت سے (یعنی تمام امکانی خارجی تجربے کے لحاظ سے) حقیقی ہے مگر فوق تجربی حیثیت سے تصوری ہے۔ یعنی جوں ہی ہم اس تعین سے قطع نظر کر لیں۔ جس پر تجربے کا انحصار ہے اور مکان کو اشیائے حقیقی کی صفت فرض کر لیں تو اس کا وجود ہی نہیں رہتا۔

مکان کے سوا اور کوئی ایسا داخلی ادراک نہیں جو کسی خارجی شے سے منسوب کیا جاتا ہو اور بدیہی طور پر معروضی کہلاتا ہو۔ اس لیے کہ اور ادراکات سے بدیہی ترکیبی قضایا اخذ نہیں کیے جا سکتے، جس طرح مکان کے مشاہدے سے کیے جاتے ہیں۔ پس اصل میں ان میں کسی قسم کی تصوریت نہیں پائی جاتی اگرچہ ان میں اور مکان کے ادراک میں یہ بات مشترک ہے کہ یہ سب حسیات کی داخلی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً باصرہ، سامعہ اور لامسہ کے ادراکات رنگ، آواز اور گرمی وغیرہ۔ مگر یہ محض حسی ادراکات ہیں نہ کہ مشاہدات اس لیے ان کے ذریعے سے کوئی معروض کم سے کم بدیہی طور پر معلوم نہیں کیا جا سکتا۔

مذکورۂ بالا بحث کا مقصد صرف اس بات کی روک تھام کرنا ہے کہ کوئی شخص غلطی میں پڑ کر مکان کی تصوریت کو واضح کرنے کے لیے ناموزوں مثالوں سے کام نہ لے۔ اس لیے کہ رنگ، مزہ وغیرہ اصل میں اشیا کی صفات نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس کے تغیرات ہیں جو مختلف انسانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ اگر انہیں اشیا کی صفات سمجھ لیا جائے تو وہ معروض، جو صرف مظہر ہے مثلاً گلاب کا پھول عقل تجربی کے نزدیک شے حقیقی قرار پائے گا، حالانکہ وہ رنگ کے لحاظ سے ہر آنکھ کو مختلف نظر آ سکتا ہے۔ اس کے خلاف مکان کے اندر مظاہر کا قبل تجربی تصور ایک تنقیدی تنبیہ کا کام دیتا ہے کہ کوئی چیز جو مکان کے اندر مشاہدہ کی جائے، حقیقی نہیں ہے اور نہ مکان اشیا کی صورت حقیقی ہے بلکہ ہم اشیائے حقیقی کا ادراک کر ہی نہیں سکتے۔ جنہیں ہم معروضات خارجی کہتے ہیں وہ صرف حسی ادراکات ہیں۔ جن کی صورت مکان ہے مگر ان کا اصلی مرجع یعنی شے حقیقی اس کے ذریعے سے نہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے اور سچ پوچھیے تو تجربے میں اس کے معلوم کرنے کی کوشش ہی نہیں کی جاتی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی حسیات کی دوسری فصل

زمانے کی بحث

(4)

تصور زمانہ کی مابعد الطبیعیاتی توضیح

1- زمانہ کوئی تجربی تصور نہیں ہے جو کسی تجربے سے ماخوذ ہو اس لیے کہ ساتھ ساتھ ہونے یا یکے بعد دیگرے ہونے کا ادراک اس وقت تک ہو ہی نہیں سکتا جب تک زمانے کا تصور بدیہی طور پر پہلے سے موجود نہ ہو۔ اسے تسلیم کرنے کے بعد ہی یہ تصور کیا جا سکتا ہے کہ مظاہر ایک وقت میں (ساتھ ساتھ) یا مختلف اوقات میں (یکے بعد دیگرے) واقع ہوتے ہیں۔

2- زمانہ ایک وجوبی ادراک ہے جس پر تمام مشاہدات کی بنیاد ہے۔ مظاہر زمانے سے خالی نہیں ہو سکتے مگر زمانہ مظاہر سے خالی ہو سکتا ہے۔ پس زمانہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہے۔ صرف اسی کے اندر مظاہر کا وجود ممکن ہے، کل مظاہر معدوم تصور کیے جا سکتے ہیں مگر زمانہ (بہ حیثیت ان کے امکان کی شرط لازم کے) معدوم تصور نہیں کیا جا سکتا۔

3- اسی بدیہی وجوب پر زمانی علاقوں کے بدیہی قضایا یا زمانے کے علوم متعارفہ کا امکان مبنی ہے۔ "زمانہ ایک ہی بعد رکھتا ہے"۔ "مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔" یہ قضایا تجربے سے ماخوذ نہیں ہو سکتے اس لیے کہ تجربے سے نہ تو حقیقی کلیت حاصل ہو سکتی ہے نہ بدیہی یقینیت۔ تجربے کی بنا پر ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں۔ عام ادراک بتاتا ہے کہ ایسا ہوتا ہے، یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہونا ضروری ہے۔ یہ قضایا قوانین کی حیثیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھتے ہیں، جن پر تجربے کا امکان مبنی ہے۔ یہ ہمیں تجربے سے پہلے معلومات بہم پہنچاتے ہیں نہ کہ تجربے کے ذریعے سے۔

5- زمانہ کوئی منطقی یا کلی تصور نہیں ہے بلکہ حسی مشاہدے کی خالص صورت ہے۔ مختلف زمانے ایک ہی زمانے کے حصے ہیں اور وہ ادراک جو صرف ایک ہی معروض سے حاصل ہوتا ہے، مشاہدہ کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ قضیہ کہ مختلف زمانے ساتھ ساتھ نہیں ہو سکتے کسی کلی تصور سے اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ قضیہ ترکیبی ہے اور محض تصورات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ پس وہ بلاواسطہ زمانے کے ادراک اور مشاہدے پر مبنی ہے۔

6- زمانے کے نامحدود ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس کی ہر مقررہ مقدار ایک ہی بنیادی زمانے کی حد بندی کا نام ہے۔ اس لیے اصل ادراک زمانہ ایک نامحدود کل کی حیثیت سے دیا ہوا ہونا چاہئے مگر جس ادراک کے حصوں کا اور ہر مقررہ مقدار کا تعین صرف حد بندی کے ذریعے سے تصور کیا جا سکتا ہو وہ ادراک تصورات سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ (اس لیے کہ وہ تو جزوی تصورات سے مل کر بنتے ہیں) بلکہ اسے بلاواسطہ مشاہدے پر مبنی ہونا چاہئے۔

(5)

تصور زمانہ کی قبل تجربی توضیح

اس کے لیے ہم اس فصل کے شعبہ نمبر 3 کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ یہاں اتنا اور اضافہ کرنا ہے کہ تغیر کا تصور اور اسی کے ساتھ حرکت (یعنی تغیر مقام) کا تصور صرف زمانے ہی کے تصور کے ذریعے سے اور اسی کے تحت میں ممکن ہے۔ اگر یہ تصور (داخلی) بدیہی مشاہدہ نہ ہوتا تو محض تصور کی حیثیت سے وہ حرکت کے امکان کو یعنی متناقض اور متضاد محمولات کے اجتماع (مثلاً ایک شے کے ایک مقام پر موجود ہونے اور پھر اسی مقام پر موجود نہ ہونے) کو قابل فہم نہ بنا سکتا۔ صرف زمانے کے اندر یعنی یکے بعد دیگرے یہ متناقض اور متضاد تعینات کسی شے میں پائے جا سکتے ہیں۔ پس ہمارا تصور زمانہ ان تمام بدیہی ترکیبی معلومات کے امکان کی توجیہہ کرتا ہے، جن سے حرکت کے مفید علم میں بحث کی جاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(6)

ان تصورات کے نتائج

(ا) زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مستقل وجود رکھتی ہو یا اشیا سے خارجی تعین کی حیثیت سے وابستہ ہو یعنی ان کے مشاہدے کے داخلی تعینات سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہو اس لیے کہ پہلی صورت میں وہ ایک ایسا عجوبہ ہوتا جو بغیر کسی حقیقی معروض کے حقیقی وجود رکھتا۔ اب رہی دوسری صورت اسمیں یہ مشکل ہے کہ اشیا کے تعین کی حیثیت سے وہ معروضات سے مقدم اور ان کے امکان کی شرط لازم نہیں ہوسکتا اور ترکیبی قضایا کے ذریعے سے اس کا ادراک اور مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو اسی صورت میں ممکن ہے جب اسے (زمانے کو) صرف داخلی تعین مانا جائے، جس کے تحت میں ہمارے نفس میں کل مشاہدات واقع ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم اس داخلی صورت مشاہدہ کا معروضات سے پہلے یعنی بدیہی طور پر ادراک کر سکتے ہیں۔

(ب) زمانہ صرف ہماری داخلی حس یعنی خود ہمارے نفس اور اس کی کیفیات کے مشاہدے کی صورت ہے۔ وہ خارجی مظاہر کا تعین نہیں ہوسکتا، اسے شکل، مقام وغیرہ سے کوئی واسطہ نہیں۔ بہ خلاف اس کے وہ ہمارے نفس میں ادراکات کے باہمی تعلق کا تعین کرتا ہے۔ چونکہ اس داخلی مشاہدے سے کسی شکل کا ادراک نہیں ہوتا اس لیے ہم اس کمی کو تمثیل کے ذریعے سے پورا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور زمانے کی توالی کا تصور ایک نامحدود خط کی صورت میں کرتے ہیں جس میں ادراکات کا ایک ایسا سلسلہ بنتا ہے جو ایک ہی بعد رکھتا ہے۔ اس خط کی صفات سے ہم زمانے کی کل صفات اخذ کرتے ہیں، سوا ایک کے اور وہ یہ ہے کہ خط کے کل حصے ساتھ ساتھ ہوتے ہیں مگر زمانے کے حصے یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ زمانے کا ادراک ایک مشاہدہ ہے اس لیے کہ اس کے کل علاقے ایک خارجی مشاہدے کے ذریعے سے ظاہر کیے جاسکتے ہیں۔

(ج) زمانہ کل مظاہر کی بدیہی شرط لازم ہے۔ مکان جو کل خارجی مشاہدات کی خالص صورت ہے۔ بہ حیثیت بدیہی شرط لازم کے صرف خارجی مظاہر تک محدود ہے۔ بہ خلاف اس کے کل ادراکات خواہ ان کا معروض کوئی خارجی شے ہو یا نہ ہو، بجائے خود نفس کے تعینات کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیثیت سے ہماری داخلی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ داخلی کیفیت مشاہدے کے صوری تعین کے تحت میں ہے، پس زمانہ کل مظاہر کی بدیہی شرط لازم ہے۔ داخلی مظاہر (یعنی ہمارے نفس کے مظاہر) تو بلاواسطہ اس کے پابند ہیں اور خارجی مظاہر ان کے ذریعے سے بالواسطہ۔ جہاں ہم بدیہی طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل خارجی مظاہر مکان کے اندر ہیں اور مکانی علاقوں کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعین ہیں، وہاں داخلی حس کے اصول کے مطابق علی العموم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کل مظاہر یعنی حس کے کل معروضات زمانے کے اندر ہیں اور زمانی علاقوں کے پابند ہیں۔

اگر ہم اپنے داخلی مشاہدے اور خارجی مشاہدات کے ادراک سے جو اس کے ذریعے سے ہوتا ہے قطع نظر کریں اور معروضات کو اشیائے حقیقی کی حیثیت سے لیں، تو زمانہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ مظاہر کے اعتبار سے معروضی وجود رکھتا ہے اس لیے کہ مظہر شے کی وہ حیثیت ہے جسے ہم اپنے حس کا معروض مانتے ہیں لیکن جب مشاہدے کی حیثیت سے یعنی اس طریق ادراک سے جو ہمارے لیے مخصوص ہے، قطع نظر کر کے اشیائے حقیقی کا ذکر کریں تو اس کی (زمانے کی) معروضیت باقی نہیں رہتی۔

پس زمانہ صرف ہمارے (یعنی انسانوں کے) مشاہدے کا داخلی تعین ہے (جو ہمیشہ حسی ہوتا ہے یعنی وہیں تک محدود ہے جہاں تک ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں) اور موضوع سے الگ ہو کر بجائے خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ تاہم وہ ان تمام مظاہر میں ان سب اشیا کے اعتبار سے جو ہمارے تجربے میں آتی ہیں، لازمی طور پر معروضی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل اشیا زمانے کے اندر ہیں، اس لیے کہ اشیا کے تصور مطلق میں ہم ان کے طریق مشاہدہ سے قطع نظر کر لیتے ہیں حالانکہ طریق مشاہدہ ہی اصل میں وہ تعین ہے جس کے تحت میں زمانہ اشیا کے ادراک سے تعلق رکھتا ہے لیکن جب اس تعین کو تصور اشیا کے ساتھ جوڑ کر یہ کہا جائے کہ کل اشیا بہ حیثیت مظاہر (یعنی حسی مشاہدے کے معروضات کی حیثیت سے) زمانے کے اندر ہیں تو یہ قضیہ معروضی صحت اور بدیہی کلیت حاصل کر لیتا ہے۔

غرض مذکورۂ بالا بحث یہ بتاتی ہے کہ زمانہ تجربی حقیقت یعنی ان تمام معروضات کے اعتبار سے جو کبھی ہمارے حس میں آ سکتے ہیں، معروضی استناد رکھتا ہے اور چونکہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حسی ہوتا ہے اس لیے ہمارے تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں آ سکتا جو زمانے کے تعین کا تابع نہ ہو، مگر ہم زمانے کی حقیقت مطلق سے یعنی اس بات سے کہ وہ بلا لحاظ ہمارے حسی مشاہدے کی صورت کے بجائے خود اشیا سے بہ حیثیت صفت یا تعین کے تعلق رکھتا ہے، انکار کرتے ہیں۔ وہ صفات جو اشیائے حقیقی سے تعلق رکھتی ہے۔ ہمیں حس کے ذریعے سے معلوم ہو ہی نہیں سکتیں۔ اسی کو زمانے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی فوق تجربی تصوریت کہتے ہیں کہ حسی مشاہدے کے داخلی تعینات سے قطع نظر کرنے کے بعد وہ کوئی چیز نہیں رہتا اور اشیائے حقیقی کی طرف (بغیر اس علاقے کے جو وہ ہمارے مشاہدے سے رکھتی ہیں) جو ہر یا عرض کی حیثیت سے منسوب نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کی تصوریت بھی، مکان کی تصوریت کی طرح حسی ادراکات کے مغالطے سے مشابہت نہیں رکھتی، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس مظہر کی جس میں یہ محمولات اعراض کی حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔ حقیقت مطلق تسلیم کرنی پڑتی حالانکہ اس کی حقیقت صرف تجربی ہے یعنی اسی حد تک ہے جہاں تک کہ معروض صرف مظہر سمجھا جائے ملاحظہ ہو پہلی فصل کا آخری شعبہ (3)۔

(7)

مزید توضیح

میں نے یہ دیکھا ہے کہ اس نظریے پر، جس میں زمانے کی تجربی حقیقت تسلیم کی گئی ہے، لیکن اس کی حقیقت مطلق یا فوق تجربی حقیقت سے انکار کیا گیا ہے، ذی فہم حضرات بالا تفاق اعتراض کرتے ہیں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ سب ناظرین جو اس طرز خیال کے عادی نہیں ہیں اس پر معترض ہوں گے۔ ان کا کہنا یہ ہے:۔ تغیرات حقیقی ہیں (چاہے ہم تمام خارجی مظاہر اور ان کے تغیرات سے انکار کر دیں تب بھی خود ہمارے ادراکات کے بدلنے سے تغیر کی حقیقت ثابت ہوتی ہے) اور وہ زمانے کے اندر واقع ہوتے ہیں، اس لیے زمانہ بھی ایک وجود حقیقی ہے۔ اس کا جواب دینا کچھ مشکل نہیں۔ میں اس استدلال کو تسلیم کرتا ہوں۔ بے شک زمانہ ایک وجود حقیقی ہے یعنی داخلی مشاہدے کی حقیقی صورت، پس وہ داخلی تجربے کے لحاظ سے موضوعی حقیقت رکھتا ہے یعنی میں درحقیقت زمانے کا ادراک رکھتا ہوں اور اسی کے اندر معروضات کا تعین کرتا ہوں۔ غرض زمانہ حقیقت تو رکھتا ہے مگر معروض کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک طریق ادراک کی حیثیت سے، جس میں میں خود اپنے نفس کو معروض کے طور پر دیکھتا ہوں۔ لیکن اگر میں خود یا کوئی اور ہستی میرے نفس کو حسی تعین کے بغیر دیکھ سکتی تو انہیں تعینات سے، جن کا ہم اب تغیرات کی حیثیت سے ادراک کرتے ہیں، ایسا علم حاصل ہوتا جس میں زمانے کا اور اسی کے ساتھ تغیر کا ادراک نہ پایا جاتا۔ پس زمانے کی تجربی حقیقت ہمارے تمام تجربے کے تعین کی حیثیت سے مسلم ہے۔ البتہ مذکورہ بالا استدلال کے مطابق اس کی حقیقت مطلق تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ وہ صرف ہمارے داخلی مشاہدے کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صورت ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ جب زمانے سے ہماری مخصوص حس کا تعین نکال دیا جائے تو تصور زمانہ معدوم ہو جاتا ہے۔ وہ معروضات سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس موضوع سے جو ان کا مشاہدہ کرتا ہے۔[1]

یہ اعتراض جو بالاتفاق کیا جاتا ہے اور وہ بھی ان لوگوں کی طرف سے جو مکان کی تصوریت کے خلاف کوئی معقول بات نہیں کہہ سکتے اس کی وجہ اصل میں یہ ہے۔ مکان کی حقیقت مطلق کو تو صریحی طور پر ثابت کرنے کی انہیں کوئی امید نہیں اس لیے کہ یہاں تصوریت ان کی راہ میں حائل ہوتی ہے جس کے مطابق خارجی اشیا کی حقیقت کا کوئی محکم ثبوت نہیں دیا جاسکتا بہ خلاف اس کے ہماری داخلی حس کے معروض (یعنی خود ہمارے نفس اور اس کی کیفیات) کی حقیقت بلا واسطہ شعور کے ذریعے سے واضح ہے۔ خارجی اشیا کا وجود ممکن ہے محض فریب نظر ہو، مگر ہمارا نفس ان کے خیال میں ناقابل تردید حقیقت ہے، مگر انہوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ یہ دونوں، اگرچہ بہ حیثیت ادراکات کے ان کی حقیقت سے انکار نہیں ہوسکتا، صرف مظہر ہیں اور مظہر کے ہمیشہ دو پہلو ہوتے ہیں، ایک یہ کہ معروض کو شے حقیقی سمجھا جائے (بلا لحاظ اس کے طریق مشاہدہ کے اور اسی وجہ سے اس کی ماہیت مشتبہ رہتی ہے) دوسرے یہ کہ اس معروض کی صورت مشاہدہ کو ملحوظ رکھا جائے جو خود معروض میں نہیں بلکہ اس کا مشاہدہ کرنے والے موضوع میں پائی جاتی ہے، مگر اسی کے ساتھ معروض کے مظہر سے حقیقی اور لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہے۔

پس زمان و مکان معلومات کے دو ماخذ ہیں جن سے بدیہی طور پر مختلف ترکیبی معلومات اخذ کیے جاسکتے ہیں، خصوصاً خالص ریاضی مکان اور اس کے علاقوں کے معلومات کی ایک شاندار مثال پیش کرتی ہے یعنی یہ دونوں مل کر تمام حسی مشاہدے کی خالص صورتیں ہیں اور اس لیے ان کی بنا پر خالص بدیہی ترکیبی قضایا ترتیب دیے جاسکتے ہیں۔ لیکن بدیہی معلومات کے یہ ماخذ اسی وجہ سے (کہ وہ محض حس کے تعینات ہیں) خود اپنی حدود مقرر کر دیتے ہیں یعنی وہ اشیا سے صرف اسی حد تک سروکار رکھتے ہیں جہاں تک وہ مظاہر کی حیثیت سے دیکھی جائیں اور اشیائے حقیقی کو ظاہر نہیں کرتے۔ صرف اسی عالم مظاہر میں ان سے کام لیا جاسکتا ہے اس سے آگے ان کا معروضی استعمال نہیں کیا جاسکتا۔ زمان و مکان کی اس نوعیت سے تجربی علم کی یقینیت میں خلل نہیں پڑتا۔ وہ ہمارے لیے اتنا ہی یقین رہتا ہے خواہ یہ صورتیں خود اشیا سے متعلق ہوں یا صرف ہمارے مشاہدۂ اشیا سے۔ مگر وہ لوگ جو زمان و مکان کی حقیقت مطلق کا دعویٰ کرتے ہیں، خواہ وہ ان کی جوہریت

[1] ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ادراکات یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہمیں ان کا شعور زمانے کے اندر یعنی اپنی داخلی حس کی صورت کے مطابق ہوتا ہے۔ اس لئے زمانہ نہ بجائے خود کوئی شے ہے اور نہ اشیاء کا معروضی تعین ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے قائل ہوں یا جوہر کی صفات لاینفک ہونے کے، دونوں صورتوں میں اصول تجربہ کو اپنے خلاف پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر وہ پہلے فرقے سے (جس میں عموماً ریاضی دان طبیعی شامل ہیں) تعلق رکھتے ہیں تو انہیں دو دائمی اور نامحدود وجود لاشے فرض کرنا پڑیں گے جو (بغیر اشیا کے وجود کے) محض اس لیے ہیں کہ کل اشیا کا احاطہ کریں۔ اور اگر وہ دوسرے فرقے سے (جس میں چند مابعد الطبیعی فلسفہ فطرت کے معلم داخل ہیں) تعلق رکھتے ہیں اور ان کے نزدیک زمان و مکان مظاہر کے (پہلو بہ پہلو یا یکے بعد دیگر ہونے کے) علاقے ہیں جو تجربے سے الگ کر کے مبہم طور پر تصور کیے جاتے ہیں تو انہیں خارجی اشیا کے متعلق ریاضی کے بدیہی قضایا (مثلاً مکان کے قضایا) کی صحت یا کم سے کم ان کی صریحی یقینیت سے انکار کرنا پڑے گا اس لیے کہ یہ یقینیت تجربے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ زمان اور مکان کے بدیہی تصورات اس نظریے کے مطابق محض تخیل کی پیداوار ہیں اور ان کا ماخذ تجربے میں تلاش کرنا ہے جس کے علاقوں کی تجرید سے تخیل نے ایک عجیب چیز گھڑ لی ہے۔ اس میں ان علاقوں کا کلی عنصر موجود ہے مگر وہ بغیر ان حد بندیوں کی جو قدرت نے مقرر کی ہیں وجود میں نہیں آ سکتی۔ پہلے فرقے کو یہ آسانی ہے کہ اسے ریاضی کے قضایا کے لیے مظاہر کا میدان خالی مل جاتا ہے۔ دوسرے فرقے کو پہلے پر یہ فوقیت حاصل ہے کہ جب وہ اشیا کے متعلق مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض عقلی طور پر تصدیقات قائم کرنا چاہتا ہے تو زمان و مکان اس کی راہ میں حائل نہیں ہوتے۔ لیکن نہ تو وہ ریاضی کے بدیہی قضایا کے امکان کا ثبوت دے سکتا ہے (اس لیے کہ اسکے پاس کوئی بدیہی معروضی مشاہدہ نہیں ہے) اور نہ تجربی قضایا کو ان سے وجوبی طور پر مطابقت دے سکتا ہے مگر ہمارا جو نظریہ ان دونوں حسی صورتوں کی حقیقی ماہیت کے متعلق ہے، اس سے مذکورہ بالا مشکلات رفع ہو جاتی ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ قبل تجربی حسیات میں ان دونوں عناصر یعنی زمان و مکان کے سوا اور کوئی چیز شامل نہیں وہ اس سے واضح ہو جاتی ہے کہ اور تصورات جو حس سے تعلق رکھتے ہیں، یہاں تک کہ حرکت کا تصور بھی جو ان دونوں عناصر کو متحد کرتا ہے، سب کے سب تجربے سے وابستہ ہیں۔ اس لیے کہ حرکت کے واسطے کسی متحرک کا ہونا ضروری ہے اور خود مکان میں کوئی متحرک موجود نہیں ہے۔ پس یہ متحرک کوئی ایسی چیز ہونا چاہئے جو صرف تجربے میں پائی جا سکتی ہے۔ یعنی ایک تجربی معروض اسی طرح قبل تجربی حسیات تغیر کو بھی اپنے بدیہی معروضات میں شمار نہیں کر سکتی اس لیے کہ خود زمانے میں تغیر نہیں ہوتا بلکہ اس شے میں جو اس کے اندر ہے۔ پس اس کے لیے کسی ہستی کا، اور اس کے تعینات کے یکے بعد دیگرے ہونے کا ادراک ضروری ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(8)

قبل تجربی حسیات پر عام تبصرہ

سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ نہایت وضاحت کے ساتھ ہم عام حسی معلومات کی ماہیت کے متعلق اپنی رائے ظاہر کردیں تا کہ اس میں غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہمارا کل مشاہدہ صرف مظہر کا ادراک ہے۔ اشیا جن کا مشاہدہ ہم کرتے ہیں اشیائے حقیقی نہیں ہیں نہ ان کے باہمی علاقے حقیقت میں ویسے ہیں جیسے ہم پر ظاہر ہوتے ہیں اور اگر ہم اپنے نفس سے جو موضوع ادراک ہے یا اپنے حواس کی ماہیت سے قطع نظر کرلیں تو زمان ومکان اشیا کے کل علاقے، بلکہ خود زمان ومکان بھی غائب ہو جاتے ہیں۔ اصل میں وہ مظاہر کی حیثیت سے خارج میں نہیں بلکہ صرف ہمارے نفس میں وجود رکھتے ہیں یہ بات کہ ہماری حس کے اس تاثیر سے قطع نظر کر کے اشیا بجائے خود کیا ہیں۔ ہمارے علم سے بالکل باہر ہے، ہم تو انہیں صرف اسی حیثیت سے جانتے ہیں جس طرح ہم ان کا ادراک کرتے ہیں اور یہ طریق ادراک ہر انسان کے لیے لازمی ہے اگر چہ دوسری ہستیوں کے لیے لازمی نہیں۔ صرف اسی سے ہمیں سروکار ہے۔ زمان ومکان اس کی خالص صورتیں ہیں اور حسی ادراک بہ ہیئت مجموعی اس کا مادہ ہے۔ پہلے جز کا علم ہمیں صرف بدیہی طور پر یعنی اشیا کے ادراک سے پہلے ہوتا ہے، اس لیے وہ خالص مشاہدہ کہلاتا ہے۔ پہلا جز یعنی خالص مشاہدہ ہماری حس سے لازمی طور پر وابستہ ہے چاہے ہمارے ادراکات کچھ بھی ہوں دوسرا جز یعنی یہ ادراکات مختلف قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ہم اپنے مشاہدے میں انتہائی وضاحت پیدا کردیں، تب بھی اشیائے حقیقی کی ماہیت ہماری پہنچ سے باہر ہے اس لیے کہ بہر حال ہمیں تو صرف اپنے طریق مشاہدہ یعنی اپنی حسیات ہی کا کماحقہ علم ہوسکتا ہے اور وہ بھی ان تعینات کا جو موضوع سے لازمی طور پر وابستہ یعنی زمان ومکان کے پابند ہیں۔ اشیا بجائے خود کیا ہیں، اس کا علم ہمیں ان کے مظاہر کے واضح سے واضح ادراک سے بھی نہیں ہوسکتا۔ اور مظاہر کے سوا کوئی معروض ہمارے پاس نہیں۔

اس لیے یہ کہنا کہ ہماری حس اشیا کا مبہم تصور ہے، جس میں ان کی حقیقی ماہیت کا علم موجود ہے مگر صرف جزدی تصورات اور علامات کے ایک مجموعے کی صورت میں جنہیں ہم شعوری طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں کرتے حس اور مظہر کے تصور کو مسخ کردینا ہے اور اس سے حسیات کی ساری بحث بیکار اور باطل ہو جاتی ہے۔ واضح اور غیر واضح تصور کا فرق صرف منطقی ہے اور اس سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصور کے مشمول سے کوئی تعلق نہیں۔ یقیناً انصاف کے اس تصور میں جو عام لوگوں کے ذہن میں ہے وہ سب کچھ موجود ہے، جو عقل کی موشگافیاں اس سے اخذ کرتی ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اس لفظ کے عام اور عملی استعمال میں لوگوں کو ان باریکیوں کا شعور نہیں ہوتا۔ اس کی بنا پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ عام لوگوں کا تصور حسی ہے اور محض مظہر تک محدود ہے اس لیے کہ انصاف مظہر کی حیثیت سے ہمارے سامنے آ ہی نہیں سکتا بلکہ اس کا تصور عقلی ہے اور اعمال کی ایک (اخلاقی) خصوصیت پر مشتمل ہے جو خود ان اعمال میں پائی جاتی ہے بہ خلاف اس کے ایک جسم کے تصور کے اندر جس حیثیت سے کہ وہ مشاہدے میں آتا ہے کوئی ایسا جز نہیں جو کسی شے حقیقی میں پایا جاتا ہو بلکہ صرف ایک مظہر ہے اور وہ طریقہ جس سے کہ ہم اس مظہر سے متاثر ہوتے ہیں۔ ہماری قوت ادراک کے اس تاثر کو حس کہتے ہیں اور اس میں اور شے حقیقی کے علم میں خواہ ہم اس کے مظہر کا کتنا ہی گہرا مشاہدہ کیوں نہ کریں، زمین آسمان کا فرق ہے۔

پس لائبنتس اور وولف کے فلسفے نے محسوس اور معقول کے فرق کو محض منطقی فرق قرار دے کہ علم کی ماہیت اور ماخذ کے متعلق ہماری تحقیقات کو غلط راستے پر لگا دیا ہے۔ یہ فرق صریحاً علمیاتی اور صرف علم کی وضاحت اور عدم وضاحت سے نہیں بلکہ اس کے ماخذ اور مادے سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ یہ صحیح نہیں کہ حس کے ذریعے سے اشیائے حقیقی کا غیر واضح ادراک ہوتا ہے بلکہ کسی قسم کا ادراک نہیں ہوتا اور اگر ہم اپنی داخلی خصوصیات سے قطع نظر کر لیں تو وہ معروض جس کا تصور کیا گیا ہے ان صفات کے ساتھ جو حسی مشاہدے نے اس کی طرف منسوب کی ہیں میں نہیں پایا جاتا اور نہ پایا جا سکتا ہے اس لیے کہ یہی داخلی خصوصیات مظہر کی حیثیت سے اس کی صورت کا تعین کرتی ہیں۔

عام طور پر ہم مظاہر کے اس جز میں جو ان کے مشاہدے کا اصلی عنصر ہے اور انسان کے کل حواس کو متاثر کرتا ہے اور اس جز میں جو ان میں اتفاقی طور پر پایا جاتا ہے اور عام حسیات سے نہیں بلکہ کسی ایک حس کی خاص حالت یا کیفیت سے تعلق رکھتا ہے، فرق کرتے ہیں۔ پہلے کو ہم شے کا ادراک اور دوسرے کو اس کے مظہر کا ادراک کہا کرتے ہیں۔ مگر یہ فرق صرف تجربی ہے اگر ہم یہیں پر ٹھہر جائیں (جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے) اور یہ نہ کریں (جیسا کہ ہونا چاہئے) کہ پہلے مشاہدے کو بھی محض مظہر سمجھیں، جس میں شے حقیقی کا کوئی جز شامل نہیں تو شے اور مظہر کا فوق تجربی فرق نظر انداز ہو جاتا ہے اور ہم شے حقیقی کے علم کا دعویٰ کرنے لگتے ہیں حالانکہ (عالم محسوسات میں) اول سے آخر تک، خواہ ہم معروضات کی کتنی ہی چھان بین کیوں نہ کریں، ہماری رسائی صرف مظاہر تک ہوتی ہے۔ مثلاً جب دھوپ نکلی ہو اور مینہ برس رہا ہو تو ہم لوگ قوس قزح کو تو محض مظہر مگر مینہ کو شے حقیقی سمجھتے ہیں اور اگر شے حقیقی کا تصور صرف طبیعی ہو یعنی وہ چیز جس کا مشاہدہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حواس مختلف حالات میں یکساں اور معین طریقے سے کرتے ہیں، تو یہ ٹھیک بھی ہے۔ لیکن اگر ہم اس کل تجربے پر غور کریں اور اس کے حسی پہلو سے قطع نظر کر کے یہ سوال کریں۔ کہ آیا مینہ (اس سے مراد اس کے قطرے نہیں اس لیے کہ وہ تو صریحاً مظاہر کی حیثیت سے تجربی معروض ہیں) بجائے خود شے حقیقی ہے تو یہ ادراک اور معروض ادراک کے تعلق کا فوق تجربی مسئلہ بن جاتا ہے اور اس صورت میں نہ صرف یہ قطرے بلکہ ان کی مدور شکل اور وہ مکان بھی جس میں وہ گرتے ہیں، بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ صرف ہمارے حسی مشاہدے کی کیفیات یا تعینات ہیں اور ان کی فوق تجربی حقیقت ہمارے ادراک سے باہر ہے۔

ہماری قبل تجربی حسیات کا دوسرا اہم مقصد یہ ہے کہ وہ محض ایک فرضیے کی حیثیت سے تسلیم نہ کی جائے۔ بلکہ ایسی یقینی اور بے شبہ ہو، جیسا اس نظریے کو ہونا چاہئے جسمیں دستور کا کام لینا ہے۔ اس یقینیت کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لیے ہم کوئی ایسی مثال ڈھونڈیں گے جس سے ہماری نظریے کی صحت صریحی طور پر ثابت ہو جائے اور جو کچھ ہم نے اوپر (3) میں کہا ہے وہ اور واضح ہو جائے۔

فرض کیجئے کہ زمان و مکان حقیقی معروضات ہیں اور اشیائے حقیقی کے تعینات۔ سب سے پہلی چیز جس پر ہماری نظر پڑتی ہے یہ ہے کہ ان دونوں، خصوصاً مکان کے متعلق بہت سی بدیہی ترکیبی قضایا پائے جاتے ہیں، اس لیے بہتر ہوگا کہ پہلے ہم انہیں کو مثال کے طور پر لے کر دیکھیں۔ چونکہ ہندسے کے قضایا بدیہی طور پر اور یقینیت کے ساتھ معلوم کیے جاتے ہیں اس لیے میں پوچھتا ہوں کہ ہم یہ قضایا کہاں سے اخذ کرتے ہیں اور ہماری عقل کس بنیاد پر اس قسم کے وجوبی کلیات ترتیب دیتی ہے صرف دو ہی ذریعے ہو سکتے ہیں۔ تصور یا مشاہدہ اور ان کی دو ہی صورتیں ہیں، بدیہی یا تجربی، دوسری مشق یعنی تجربی تصورات یا تجربی مشاہدے سے صرف ایسے ہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں جو تجربی ہوں اور ان میں وہ کلیت اور وجوب نہیں پایا جا سکتا جو ہندسے کے قضایا کی خصوصیت ہے۔ اب ان قضایا کے حاصل کرنے کا صرف ایک ہی ذریعہ رہ گیا یعنی خالص تصور یا بدیہی مشاہدہ، ظاہر ہے کہ تصور محض سے تو ترکیبی نہیں بلکہ صرف تحلیل قضایا حاصل ہو سکتے ہیں، اسی قضیے کو لے لیجیے کہ دو خطوط مستقیم سے کوئی مکان نہیں گھیرا جا سکتا یعنی کوئی شکل نہیں بن سکتی اور اسے خطوط مستقیم کے تصور اور دو کے عدد کے تصور سے اخذ کرنے کی کوشش کیجئے، یا اس قضیے کو کہ تین خطوط مستقیم سے شکل بن سکتی ہے۔ خط اور عدد کے تصور سے اخذ کر کے دکھایئے۔ آپ کی ساری کوشش بے کار ثابت ہوگی اور آپ کو مجبوراً مشاہدے سے مدد لینی پڑے گی، جس طرح کہ ہندسے میں ہمیشہ لی جاتی ہے یعنی آپ مشاہدے کو معروض قرار دیں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ مشاہدہ بدیہی ہے یا تجربی۔ اگر یہ تجربی ہوتا تو اس سے ایک کلی اور یقینی قضیہ اخذ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں کیا جا سکتا تھا۔اس لیے کہ تجربے سے ایسے قضایا حاصل نہیں ہو سکتے۔اس لیے آپ کو ماننا پڑے گا کہ آپ کا معروض بدیہی مشاہدہ ہے اور اسی پر آپ ترکیبی قضیے کی بنیاد رکھیں گے۔اگر آپ میں بدیہی مشاہدے کی قوت نہ ہوتی اور یہ داخلی تعین صورت کی حیثیت سے اس (خارجی) مشاہدے کی شرط لازم نہ ہوتا، اگر معروض (مثلاً مثلث) بغیر موضوع کی نسبت کے بجائے خود کوئی شے ہوتا تو آپ کس طرح کہہ سکتے تھے کہ جو صفات آپ کے داخلی تعینات کے مطابق مثلث کے تصور میں ضروری ہیں، وہ خود مثلث میں موجود ہیں۔آپ اپنے تین خطوط کے تصور میں ایک نئے جز (شکل) کا اضافہ نہیں کر سکتے تھے۔اور یہ جز لازمی طور پر خود معروض میں پایا جانا چاہیے تھا۔کیونکہ اس صورت میں معروض آپ کے علم سے پہلے موجود ہوتا اور اسکا پابند نہ ہوتا۔پس اگر مکان (اور اسی طرح زمانہ بھی) محض آپ کے مشاہدے کی صورت نہ ہوتا، جس میں وہ بدیہی داخلی تعینات موجود ہیں جن کے مطابق اشیا آپ کے لیے معروضات خارجی بنتی ہیں اور جن کے بغیر یہ معروضات بجائے خود کچھ نہیں ہیں، تو آپ خارجی اشیا کے متعلق بدیہی طور پر کوئی ترکیبی معلومات حاصل ہی نہیں کر سکتے تھے۔اس لیے یہ بات صرف ممکن یا اغلب نہیں بلکہ یقینی ہے کہ زمان و مکان کل (داخلی اور خارجی) تجربے کی شرط لازم کی حیثیت سے صرف ہمارے مشاہدے کے داخلی تعینات ہیں اور ان کے لحاظ سے تمام معروضات محض مظاہر ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی۔اسی لیے جہاں تک ان کی صورت کا تعلق ہے ہم بہت سی باتیں بدیہی طور پر کہہ سکتے ہیں لیکن اس شے حقیقی کے متعلق جو ان مظاہر کی بنیاد ہے، ایک حرف بھی نہیں کہہ سکتے۔

2- خارجی اور داخلی حس کی تصوریت یعنی تمام حسی معلومات کی مظہریت کے اس نظریے کی تصدیق اس بات پر غور کرنے سے ہو سکتی ہے کہ ہمارے علم میں جتنا جز مشاہد کا ہے (اس میں راحت والم تجربی احساس اور ارادہ داخل نہیں ہے اس لیے کہ وہ علم نہیں کہا جا سکتا) اس میں سوا مقامات (جسم) تغیر مقامات (حرکت) اور قوانین تغیر (محرک قوتوں) کے اور کچھ نہیں۔خود وہ شے جو کسی مقام پر موجود ہے اور وہ تبدیلی جو تغیر مقام کے علاوہ اشیا میں واقع ہوتی ہے، مشاہدے میں نہیں آ سکتی۔ظاہر ہے کہ صرف علاقوں کے معلوم کرنے سے خود شے کا علم حاصل نہیں ہوتا۔پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ خارجی حس کے ذریعے سے صرف علاقوں ہی کا ادراک ہوتا ہے یہ ادراک صرف معروض اور موضوع کے علاقے پر مشتمل ہے اور اس میں شے حقیقی کی ماہیت شامل نہیں ہے۔یہی حال داخلی مشاہدے کا ہے، علاوہ اس کے کہ اس کا اصل مادہ وہی خارجی حس کے ادراکات ہیں جو ہمارے نفس میں دیے جاتے ہیں خود زمانہ جس کے اندر یہ تصورات دیے ہوتے ہیں جو ان کے تجربی شعور سے پہلے موجود ہوتا ہے اور صوری تعین کی حیثیت سے اس دیے جانے کے عمل کی بنیاد ہے، وہ یکے بعد

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیگرے ہونے، ساتھ ساتھ ہونے اور تغیر کے باوجود قائم رہنے کے علاقوں ہی پر مشتمل ہے۔ وہ ادراک جو ہر معروض کے تصور سے پہلے موجود ہے، مشاہدہ اور جب وہ صرف علاقوں پر مشتمل ہو، تو صورت مشاہدہ ہے، چونکہ اس مشاہدے میں صرف اسی معروض کا ادراک ہوتا ہے جو نفس کے اندر دیا جاتا ہے اس لیے وہ صرف ایک طریقہ ہے جس سے کہ نفس اپنے ہی عمل سے یعنی ادراک کو اپنے سامنے پیش کرنے سے خود ہی متاثر ہوتا ہے۔ پس وہ صورت کے لحاظ سے ایک داخلی حس ہے۔ جو ادراک حس کے ذریعے سے ہو وہ اس حد تک ہمیشہ مظہر ہوتا ہے۔ اس لیے یا تو داخلی حس کے وجود سے انکار کرنا پڑے گا یا یہ ماننا پڑے گا کہ خود موضوع جو داخلی حس کا معروض ہے، محض ایک مظہر ہے۔ البتہ اگر اس کا مشاہدہ حسی نہیں بلکہ عقلی ہوتا تو وہ اپنے آپ کو مظہر کی حیثیت سے نہ دیکھتا۔ ہمارا تصور ذات محض شعور نفس تک محدود ہے۔ اگر اسی کے ذریعے سے موضوع کو معروض کا حضوری علم حاصل ہوسکتا تو یہ داخلی مشاہدہ عقلی یا مشاہدۂ معقول کہلاتا۔ مگر انسان کو شعور ذات کے لیے داخلی ادراک کی ضرورت ہے اور یہ جس طریقے سے نفس کے اندر واقع ہوتا ہے، حضوری علم نہیں ہے، بلکہ اس سے تمیز کرنے کے لیے اسے حس کہنا چاہیے۔ اگر ہماری شعور ذات کی قوت کیفیات نفس کا مشاہدہ کرنا چاہتی ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ انفعالی طور پر ان کیفیات سے متاثر ہو۔ اس کے سوا مشاہدۂ ذات کا کوئی طریقہ نہیں۔ مگر اس مشاہدے کی صورت جو پہلے سے نفس میں موجود ہے، جس کے مطابق کثرت معروضات نفس میں یکجا پائی جاتی ہے، وہ زمانے کا ادراک ہے، اس لیے کہ نفس اپنا مشاہدہ اس طرح نہیں کرتا کہ اسے بلاواسطہ حضوری علم ہو بلکہ اس طرح کہ وہ اندرونی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے یعنی شے حقیقی کی حیثیت سے نہیں بلکہ مظہر کی حیثیت سے۔

3- جب میں یہ کہتا ہوں کہ زمان و مکان میں خارجی معروضات کا مشاہدہ اور مشاہدۂ نفس دونوں کا ادراک اس طرح ہوتا ہے جس طرح وہ ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں یعنی مظہر کی حیثیت سے، تو اس سے یہ مراد نہیں کہ یہ معروضات محض موہوم ہیں۔ اس لیے کہ مظہر کی حیثیت سے تو معروضات بلکہ وہ صفات بھی جو ہم ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، حقیقی سمجھی جائیں گی۔ البتہ چونکہ یہ صفات موضوع کے طریق مشاہدہ اور اس کے اور معروض کے تعلق پر منحصر ہیں۔ اس لیے ہم معروض کی حیثیت مظہری اور حیثیت حقیقی میں تمیز کرتے ہیں۔ پس میرے اس قول کے کہ زمان و مکان کی طرف میں جو صفات ان کے شرط وجود کی حیثیت سے منسوب کرتا ہوں، وہ معروضات میں نہیں بلکہ میرے طریق مشاہدہ میں پائی جاتی ہیں، یہ معنی نہیں کہ اجسام کا خارجی وجود یا میرے نفس کا داخلی وجود، جس کا مجھے شعور ہوتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے، محض وہم ہے۔ یہ خود ہمارا تصور ہوگا اگر ہم مظہر کو موہوم[1] سمجھ لیں، اس کی ذمہ داری حسی مشاہدات کی تصوریت کے اصول پر عائد نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس اگر کوئی مشاہدے کی ان صورتوں کی معروضی حقیقت کا دعویٰ کرے، تو ناگزیر طور پر کل اشیا کا وجود محض موہوم بن کر رہ جائے گا۔ اس لیے کہ جب انسان زمان و مکان کو ایسی صفات سمجھے جو اپنے امکان کے لحاظ سے اشیائے حقیقی میں پائی جا سکتی ہوں اور پھر ان مشکلات پر نظر ڈالے، جن میں وہ اس نظریے کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہے، یعنی یہ کہ اسے دو نامحدود اشیا فرض کرنی پڑتی ہیں جو نہ تو جوہر ہیں اور نہ کسی جوہر کی صفات لاینفک ہیں مگر پھر بھی موجود ہیں بلکہ کل اشیا کے وجود کی شرط لازم ہیں اور اگر تمام موجودہ اشیا معدوم ہو جائیں، تب بھی باقی رہیں گی، تو وہ نیک دل برکلے کی اس بات پر اعتراض نہیں کر سکتا کہ اس نے اجسام کو محض موہومات قرار دیا بلکہ خود ہمارا وجود بھی جو اس نظریے کے مطابق ایک وجود لاشے یعنی زمانے سے وابستہ کیا جاتا ہے خود اسی کی طرح موہوم ہو کر رہ جائے گا اور یہ ایسی مہمل بات ہے جو آج تک کسی نے نہیں کہی۔

(4) الٰہیات میں ایک ایسے معروض کا تصور کیا جاتا ہے جو نہ صرف ہمارے لیے بلکہ اپنے لیے بھی حسی مشاہدے کا معروض نہیں ہوتا اور اس کا خاص اہتمام کیا جاتا ہے کہ اس کے مشاہدے سے زمان و مکان کے تعینات دور کر دیے جائیں، مگر ہمیں اس کا کیا حق ہے جب ہم دونوں کو اشیائے حقیقی کی صورتیں قرار دے چکے ہوں اور وہ بھی ایسی صورتیں جو اشیا کی شرط وجود کی حیثیت سے خود اشیا کے معدوم ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہیں، اس لیے اگر زمان و مکان مطلق وجود کے تعینات ہیں تو خدا کی ہستی کے تعینات بھی ہونے چاہئیں غرض ہم انہیں اشیا کی معروضی صورتیں قرار نہیں دے سکتے اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ اپنے خارجی اور داخلی طریق مشاہدہ کی موضوعی صورتیں سمجھیں۔ یہ طریق مشاہدہ حسی اس وجہ سے کہلاتا ہے کہ وہ بلاواسطہ نہیں ہے۔ یعنی

---

1 مظہر کے محمولات ہماری حس کے لحاظ سے خود معروض سے منسوب کیے جا سکتے ہیں، مثلاً سرخ رنگ اور خوشبو گلاب سے، مگر کسی موہوم کو ہم کبھی بطور محمول کے معروض سے نسبت نہیں دے سکتے اس لئے کہ وہم تو اس کو کہتے ہیں کہ وہ چیز جو ہمارے حواس سے یا موضوع سے تعلق رکھتی ہے معروضِ حقیقی سے منسوب کی جائے۔ مثلاً وہ دو دستے جو لوگ ابتداء میں زحل کی طرف منسوب کرتے تھے۔ وہ چیز جو [illegible] معروض میں کبھی نہیں مگر اس کے اور موضوع کے علاقے میں ہمیشہ پائی جاتی ہو اور اس علاقے کے تصور سے جدا نہ کی جا سکتی ہو۔ مظہر ہے اس لئے زمان و مکان بجا طور پر حسی معروضات سے منسوب کیے جا سکتے ہیں اور اس میں وہم کا کوئی دخل نہیں بخلاف اس کے اگر ہم گلاب سے سرخی، زحل سے دستے اور خارجی معروضات سے جسم، انہیں اشیائے حقیقی سمجھ کر اور ان کے اور موضوع کے تعلق سے قطع نظر کر کے منسوب کریں اور اس کی بناء پر تصدیق قائم کریں تو یہ وہم یا التباس کہلائے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے ذریعے سے معروض خود بخود مشاہدہ میں نہیں آتا۔ (ایسا مشاہدہ ہمارے خیال میں ذات ازلی کے سوا اور کسی کا نہیں ہو سکتا) بلکہ معروض کے وجود کا پابند ہے یعنی اس طرح ممکن ہے کہ معروض موضوع کی قوت ادراک کو متاثر کرے۔

یہ ضروری نہیں کہ زمانی و مکانی طریق مشاہدہ صرف انسان ہی کی حس کے لیے مخصوص ہے۔ ممکن ہے کہ کل محدود ادراک کرنے والی ہستیاں اس معاملے میں لازمی طور پر انسان سے مطابقت رکھتی ہوں (اگرچہ ہم اس مسئلے کا کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے)۔ اس عمومیت کے باوجود یہ طریق مشاہدہ حسی ہی رہے گا اس لیے کہ وہ بلا واسطہ نہیں بلکہ بالواسطہ ہے یعنی مشاہدہ عقلی نہیں ہے۔ ایسا مشاہدہ تو مندرجہ بالا دلائل کی بنا پر صرف ہستی مطلق ہی کا ہو سکتا ہے، ایسی ہستی کا ہرگز نہیں ہو سکتا جو اپنے وجود اور اپنے مشاہدے کے اعتبار سے محدود ہو) یعنی اس کا وجود دیے ہوئے معروضات کی نسبت سے متعین ہوتا ہو) تاہم یہ آخری بحث ہمارے نظریہ حسیات میں صرف توضیح کی حیثیت رکھتی ہے نہ کہ استدلال کی۔

قبل تجربی حسیات کا خاتمہ

یہ پہلا جز ہے ان اجزا میں سے جو قبل تجربی فلسفے کے اس عام مسئلے کو حل کرنے کے لیے مطلوب ہیں، کہ بدیہی ترکیبی قضایا کیوں کر ممکن ہیں؟ یہ جز بدیہی مشاہدے یعنی زمان و مکان پر مشتمل ہے اور جب ہم بدیہی ترکیبی تصدیقات میں دیے ہوئے تصور کے دائرے سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں تو یہی وہ چیز ہے جو تصور میں نہیں بلکہ اس کے مقابلے کے مشاہدے میں پائی جاتی ہے اور اس تصور کے ساتھ ترکیبی طور پر جوڑی جا سکتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ تصدیقات محسوس اشیا تک محدود ہیں اور صرف انہیں معروضات کے لیے جو تجربے میں آ سکتے ہیں، استناد رکھتی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی مبادیات

(حصہ دوم)

قبل تجربی منطق

تمہید

قبل تجربی منطق کا مفہوم

(1)

عام منطق کیا ہے؟

ہمارے نفس میں علم کے دو بنیادی ماخذ ہیں۔ایک تو ادراکات قبول کرنے کی قوت (انفعالیت تاثر) دوسرے ان کے ذریعے سے معروض کا علم حاصل کرنے کی قوت (فاعلیت تصور)۔اول الذکر ذریعے سے معروض ہمارے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔آخر الذکر کے ذریعے سے وہ اس ادراک کی نسبت سے (محض نفس کے ایک تعین کی حیثیت سے) تصور کیا جاتا ہے۔غرض ہمارا علم مشاہدے اور تصور پر مشتمل ہوتا ہے۔چنانچہ نہ تو تصور بغیر اپنے جوڑ کے مشاہدے کے اور نہ مشاہدہ بغیر تصور کے علم بن سکتا ہے۔یہ دونوں یا تو خالص ہوتے ہیں یا تجربی۔تجربی یہ اس وقت کہلاتے ہیں جب ان میں حسی ادراک کا جز شامل ہو (جس کے لیے معروض کا واقعاً موجود ہونا ضروری ہے) اور خالص اس وقت جب ادراک حس سے مخلوط نہ ہو۔حسی ادراک کو ہم محسوسات کے علم کا مادہ کہہ سکتے ہیں۔اس لیے خالص مشاہدے میں صرف وہ صورت ہوتی ہے۔جس کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مطابق کوئی خاص معروض مشاہدہ کیا جاتا ہے اور خالص تصور میں صرف وہ صورت جس کے مطابق ہر معروض خیال کیا جاتا ہے۔ صرف خالص مشاہدات یا تصورات ہی بدیہی طور پر ممکن ہیں۔ تجربی تصورات و مشاہدات بغیر تجربے کے وجود میں نہیں آسکتے۔

ہم اپنے نفس کی اس انفعالی قوت کو جو ادراکات قبول کرتی ہے، اس کے تاثر کی بنا پر حس کہتے اور وہ قوت جو خود تصورات پیدا کرتی ہے یعنی علم کی فاعلی قوت فہم کہلاتی ہے۔ یہ ہماری فطرت میں داخل ہے کہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حسی ہوتا ہے۔ مشاہدہ نام ہی ہے اس طریق کا جس سے کہ ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ قوت جس سے کہ حسی مشاہدے کے معروض کا تصور کیا جاتا ہے فہم ہے۔ ان دونوں میں سے کسی کو ایک دوسرے پر ترجیح نہیں، بغیر حس کے کوئی معروض ہمارے سامنے پیش نہیں کیا جاسکتا اور بغیر فہم کے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تصورات بغیر مشاہدے کے بے بنیاد ہیں۔ مشاہدات بغیر تصورات کے بے معنی ہیں۔ اس لیے اپنے تصورات کو محسوس بنانا (یعنی مشاہدے کے ذریعے سے معروض سے مطابقت دینا) اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ اپنے مشاہدات کو معقول بنانا (یعنی تصورات کے تحت میں لانا) یہ قوتیں ایک دوسرے کا کام نہیں کرسکتیں، نہ فہم کسی چیز کا مشاہدہ کرسکتا ہے نہ حواس کسی چیز کا تصور کرسکتے ہیں۔ صرف ان دونوں کے اتحاد ہی سے علم وجود میں آسکتا ہے۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم ان کے فرائض کو غلط ملط کردیں، بلکہ یہ ضروری ہے کہ انہیں احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے الگ کیا جائے۔ اس لیے ہم حس کے عام اصولوں کے علم یعنی حسیات اور فہم کے عام اصولوں کے علم یعنی منطق میں تفریق کرتے ہیں۔

منطق پر بھی دو پہلو سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ یا تو وہ فہم کے عام استعمال سے بحث کرتی ہے یا اس کے خاص استعمال سے۔ اول الذکر خیال کے وجوبی اصول پر مشتمل ہے جن پر فہم کا استعمال موقوف ہے اور اسے صرف اس استعمال سے سروکار ہے، اس سے بحث نہیں کہ اس کا معروض کیا ہے۔ آخر الذکر یعنی فہم کے خاص استعمال کی منطق ان اصولوں پر مشتمل ہے جن کے مطابق کسی خاص قسم کے معروضات کا صحیح طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ اول الذکر کو ہم ''مبادی منطق'' اور آخر الذکر کو کسی مخصوص علم کا ''دستور'' کہتے ہیں۔

یہ دستور منطقی اکثر مدارس فلسفہ میں تمہید کے طور پر علوم مخصوصہ سے پہلے پڑھایا جاتا ہے حالانکہ عقل انسانی کی نشو ونما کے لحظ سے یہ اس وقت مدون ہوتا ہے جب علوم کی تدوین ہوچکی ہو اور ان کی تکمیل وتہذیب کا صرف آخری درجہ باقی رہ گیا ہو۔ اس لیے کہ انسان ان قواعد کو جن کے مطابق معروضات ایک باقاعدہ علم کی شکل اختیار کرتے ہیں اسی وقت ترتیب دے سکتا ہے جب وہ پہلے سے ان معروضات کے متعلق گہری واقفیت رکھتا ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عام منطق بھی دو طرح کی ہوتی ہے۔ خالص منطق اور عملی منطق۔ اول الذکر میں ہم قطع نظر کر لیتے ہیں۔ ان تمام تجربی تعینات سے، جن کے ماتحت فہم کا استعمال کیا جاتا ہے مثلاً حواس کا اثر، تخیل کا عمل، عادات و رجحانات وغیرہ کی قوت، یعنی ان سب چیزوں سے جن سے تعصبات پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ کل اسباب سے جن سے ہمیں صحیح یا غلط معلومات حاصل ہوتی ہیں کیونکہ ان سے فہم کو صرف اپنے استعمال کی مخصوص صورتوں میں تعلق ہوتا ہے جنہیں جاننے کے لیے تجربے کی ضرورت ہے۔ غرض خالص عام منطق کو صرف بدیہی اصولوں سے تعلق ہے اور یہ فہم کا ایک ضابطہ ہے مگر صرف اس کے صوری استعمال کی حد تک بلا لحاظ اس کے کہ اس کا معروض کیا ہے۔ البتہ عام منطق کی عملی قسم ان قواعد سے بحث کرتی ہے، جن کی رو سے فہم کا استعمال داخلی تجربی تعینات کے ماتحت، جو ہم نفسیات سے معلوم کرتے ہیں، کیا جاتا ہے۔ گو اس میں تجربی عناصر موجود ہیں پھر بھی وہ اس لحاظ سے عام منطق ہے کہ اس کے مدنظر فہم کا استعمال بلا تفریق معروضات ہوتا ہے۔ اس لیے وہ نہ تو فہم کا عام ضابطہ ہے۔ اور نہ علوم مخصوصہ کا دستور ہے۔ بلکہ صرف فہم کے معمولی استعمال کی اصلاح و تہذیب کا ایک ذریعہ ہے۔

اس لیے عام منطق کے خالص نظری حصے کو اس کے عملی حصے سے بالکل الگ رکھنا چاہیے۔ اصل میں علم کی حیثیت صرف پہلا ہی حصہ رکھتا ہے اگرچہ وہ مختصر اور خشک ہے جیسا کہ قوت فہم کے ایک بنیادی علم کی باقاعدہ بحث کو ہونا چاہیے۔ پس اس میں منطقیوں کو ہمیشہ دو اصول پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔

1- بہ حیثیت عام منطق کے وہ قوت فہم کے علم کے مادے اور اختلاف معروضات سے قطع نظر کرتی ہے اور صرف خیال کے صوری قواعد سے سروکار رکھتی ہے۔

2- بہ حیثیت خالص منطق کے وہ تجربی عناصر سے پاک ہے۔ اور نفسیات سے کوئی مدد نہیں لیتی (جیسا کہ بعض لوگوں نے غلطی سے سمجھ رکھا ہے) ضابطۂ فہم میں نفسیات کو مطلق دخل نہیں۔ یہ ایک مدلل نظریہ ہے اور اس کا ہر جز کامل طور پر بدیہی ہے۔

(بہ خلاف عملی منطق کے اس عام مفہوم کے کہ وہ چند مشقوں کا مجموعہ ہے جن کے قواعد عام منطق میں بتائے گئے ہیں) میں عملی منطق ان قواعد کو کہتا ہوں جن کے مطابق قوت فہم کا وجوبی مقرون استعمال کیا جاتا ہے، یعنی وہ موضوع کے عارضی تعینات کے مطابق کام میں لائی جاتی ہے، جو اس استعمال میں مزاحم یا مدد ہو سکتے ہیں اور جنہیں ہم صرف تجربے ہی سے معلوم کر سکتے ہیں، اس میں توجیہہ کے خلل اور تسلسل، غلطیوں کے مبداء، شک و شبہہ اور یقین وغیرہ کی کیفیات سے بحث کی جاتی ہے۔ خالص عام منطق کو اس سے وہی نسبت ہے جو نظریۂ اخلاق کو، جس میں صرف عام ارادۂ مختار کے وجوبی اخلاقی قوانین ہوتے ہیں، عملی اخلاقیات سے ہے۔ عملی علم اخلاق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں، مذکورہ بالا قوانین پر، احساسات، خواہشات، جذبات کی مزاحمتوں کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے جو انسانوں کو کم و بیش پیش آتی ہیں اور وہ کبھی ایک صحیح اور مدلل علم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ بھی عملی منطق کی طرح تجربی اور نفسیاتی عناصر کا محتاج ہے۔

(2)

قبل تجربی منطق کیا ہے؟

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے، یعنی اس کی اور معروض کی نسبت سے، قطع نظر کر کے، صرف معلومات کے باہمی تعلق کی منطقی صورت یعنی خیال کی عام صورت سے بحث کرتی ہے۔ مگر چونکہ مشاہدات کی دو قسمیں ہیں ایک خالص دوسری تجربی (جیسا کہ تجربی حسیات میں بیان کیا جا چکا ہے)۔ اس لیے معروضات کے تصور میں بھی خالص اور تجربی کا فرق پایا جانا چاہیے۔ چنانچہ ایک منطق ایسی ہونا چاہیے جس میں معلومات کے مشمول سے قطع نظر نہ کی جائے اس لیے کہ وہ منطق جو معروض کے خالص تصور کے قواعد پر مشتمل ہے اپنے دائرے سے ان سب معلومات کو خارج کر دیتی ہے جن کا مشمول تجربی ہو۔ یہ نئی منطق ہمارے علم معروضات کے ماخذ سے بھی اس حد تک بحث کرے گی جہاں تک کہ وہ خود معروضات کی طرف منسوب نہ کیا جائے، دراں حالیکہ عام منطق کو علم کے ماخذ سے سروکار نہیں بلکہ وہ تو ادراکات کو، خواہ ان کی اصل بدیہی ہو یا تجربی، صرف ان قوانین کے لحاظ سے دیکھتی ہے جن کے مطابق عقل اپنے عمل خیال کے ذریعے ان میں باہمی تعلق قائم کرتی ہے یعنی اس کو صرف اس سے غرض ہے کہ انہیں صورت عقلی میں لے آئے، اس سے بحث نہیں کہ ان کا ماخذ کیا ہے۔

یہاں میں ایک ضروری بات کہتا ہوں جو اس کتاب کے تمام آئندہ مباحث کے لیے اہمیت رکھتی ہے اور جس کا پڑھنے والوں کو برابر لحاظ رکھنا چاہئے، وہ یہ ہے کہ سب بدیہی معلومات نہیں، بلکہ صرف وہی معلومات جو ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ کس طرح چند خاص ادراکات (تصورات یا مشاہدات) صرف بدیہی طور پر ممکن ہیں یا استعمال کیے جاتے ہیں، قبل تجربی (یعنی معلومات کے بدیہی امکان یا استعمال سے تعلق رکھنے والے) کہلاتے ہیں۔ اس لیے نہ تو مکان اور نہ اس کا کوئی بدیہی ہندسی تعین قبل تجربی ادراک ہے، بلکہ صرف اس بات کا علم کہ یہ ادراکات تجربے سے ماخوذ نہیں ہیں اور بدیہی طور سے معروضات تجربہ پر عائد کیے جا سکتے ہیں، قبل تجربی کہلائے گا۔ اسی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح معروضات کے کلی تصور کے ساتھ مکان کی نسبت قبل تجربی ہے لیکن اگر یہ نسبت صرف حسی معروضات تک محدود ہو تو اسے تجربی کہیں گے۔ پس قبل تجربی اور تجربی کا فرق صرف ماخذ علم کی تنقید سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس علاقے سے جو علم اور معروض علم میں ہوتا ہے۔

ہم اس توقع میں، کہ شاید بعض ایسے تصورات پائے جائیں جو بدیہی طور سے معروضات پر عائد کیے جا سکیں۔ حسی مشاہدات کی حیثیت سے نہیں، بلکہ خالص قوت خیال کے اعمال کی حیثیت سے، یعنی ہوں تو وہ تصورات مگر حس یا تجربے سے ماخوذ نہ ہوں۔ عقل محض یعنی خالص قوت فہم اور قوت حکم کے معلومات کے ایک علم کا خاکہ اپنے ذہن میں بناتے ہیں جس کے ذریعے سے معروضات کا بدیہی تصور کیا جاتا ہے۔ یہ علم جو خالص عقلی معلومات کے ماخذ، حدود اور معروضی استناد کا تعین کرتا ہو، قبل تجربی منطق کہلائے گا اس لیے کہ اسے صرف عقل کے قوانین سے تعلق ہے اور وہ بھی صرف اسی حد تک جہاں تک کہ معروضات پر بدیہی طور سے غور کیا جائے۔ بہ خلاف عام منطق کے جو تجربی معلومات اور بدیہی یعنی خالص عقلی معلومات پر بلاتفریق غور کرتی ہے۔

عام منطق کی تقسیم، علم تحلیل (انالوطیقا) اور علم کلام میں :

ایک پرانا اور مشہور سوال ہے جو لوگ اپنے خیال میں منطقیوں کو تنگ کرنے کے لیے کیا کرتے تھے کہ یا تو وہ شش و پنج میں پڑ کر رہ جائیں یا اس کا اعتراف کریں کہ وہ کچھ نہیں جانتے اور ان کا فن محض بے کار ہے، وہ سوال یہ ہے کہ "حق" کسے کہتے ہیں؟ یہاں حق کی یہ مجمل تعریف کہ وہ علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے، پہلے سے تسلیم کر لی گئی ہے۔ پوچھنا یہ ہے کہ ہر علم کے حق ہونے کا عام اور یقینی معیار کیا ہے؟

انسان کی عقل مندی کی ایک بڑی اور ضروری علامت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو کہ اسے معقولیت کے ساتھ کیا سوال کرنا چاہئے، اس لیے کہ اگر سوال خود بے تکا ہو، اور اس کا جواب دینا فضول ہو تو نہ صرف پوچھنے والے کے باعث شرم ہے بلکہ اس سے کبھی کبھی یہ نقصان بھی ہوتا ہے کہ غیر محتاط جواب دینے والا دھوکے میں آکر بے تکے جواب دینے لگتا ہے اور (بہ قول قدما کے) ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک شخص بکرے کا دودھ دوہنا چاہتا ہے اور دوسرے نے نیچے چھلنی لگا رکھی ہے۔

اگر حق، علم اور اس کے معروض کی مطابقت کا نام ہے تو اس کے ذریعے سے اس معروض اور دوسرے معروضات میں تمیز ہونی ضروری ہے۔ اس لئے کہ جو علم اس معروض سے جس کی طرف منسوب کیا جائے مطابقت نہیں رکھتا، وہ باطل ہے خواہ اس میں اور دوسرے معروضات میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ حق کا عام معیار تو وہ کہلائے گا جو تمام معلومات کے لئے بلاتفریق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معروضات مستند ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ اس میں معلومات کے مشمول سے (یعنی ان کے اور معروضات کے علاقے سے) قطع نظر کرنی پڑے گی، حالانکہ حق کو اسی مشمول سے سروکار ہے پس یہ ایک بے تکا اور مہمل سوال ہے کہ مشمول علم کی حقیقت کی عام علامت کیا ہے یعنی حق کی کوئی کافی اور عام علامت بتانا ناممکن ہے۔ چونکہ ہم نے اوپر مشمول علم کو علم کا مادہ کہا ہے اس لیے ہمیں یوں کہنا چاہئے کہ علم کی حقیقت کی بہ لحاظ مادہ کوئی عام علامت پوچھی ہی نہیں جاسکتی، اس لیے کہ خود اس سوال میں تناقض موجود ہے۔

اب رہا علم بہ لحاظ صورت (مشمول سے یکسر قطع نظر کر کے) تو یہ ظاہر ہے کہ جو منطق عقل کے عام اور وجوبی قوانین پر مشتمل ہے وہ انہیں قوانین کو حق کا معیار قرار دیتی ہے۔ جو علم ان کے منافی ہو وہ باطل ہے اس لیے کہ اس میں عام قوانین عقل کی خلاف ورزی ہوتی ہے یعنی خود عقل کے اندر تناقض واقع ہوتا ہے لیکن یہ معیار صرف حق کی یعنی عام عمل خیال کی صورت سے تعلق رکھتا ہے اور اس حد تک بالکل صحیح ہے مگر کافی نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہوسکتا ہے کہ کوئی علم منطقی صورت کے بالکل مطابق ہو یعنی اس میں اندرونی تناقض نہ پایا جائے مگر اس کے باوجود معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔ پس حق کا منطقی معیار یعنی علم کا عقل و فہم کے عام قوانین کے مطابق ہونا، بے شک حقیقت کی لابد اور منفی شرط ہے مگر اس سے آگے منطق نہیں بڑھ سکتی اور اس غلطی کو جو علم کی صورت سے نہیں بلکہ اس کے مشمول سے تعلق رکھتی ہے، کسی معیار پر جانچ کر دریافت نہیں کرسکتی۔

عام منطق عقل و فہم کے صوری عمل کو اس کے عناصر میں تحلیل کر کے ان عناصر کو ہمارے علم کی منطقی تصدیق کے بنیادی اصول قرار دیتی ہے۔ اس لیے ہم منطق کے اس حصے کو انالوطیقا یا علم تحلیل کہہ سکتے ہیں۔ یہ کم سے کم حق کا منفی معیار ضرور ہے۔ اس لیے کہ ہم سب سے پہلے اپنی کل معلومات کو ان اصولوں کے مطابق جانچتے اور پرکھتے ہیں اور اس کے بعد انہیں مشمول کے لحاظ سے دیکھتے ہیں کہ آیا وہ بہ اعتبار معروض مثبت حقیقت بھی رکھتے ہیں یا نہیں، مگر چونکہ محض صورت علم خواہ وہ منطق کے قوانین سے پوری پوری مطابقت رکھتی ہو، علم کی مادی (معروضی) حقیقت ثابت کرنے کے لیے بہت ناکافی ہے اس لیے کوئی شخص یہ جسارت نہیں کرسکتا کہ صرف منطق کے ذریعے سے معروضات کے متعلق کوئی تصدیق یا دعویٰ کرے اس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ منطق کے دائرے سے باہر ان معروضات سے صحیح واقفیت حاصل کرے اور پھر اس واقفیت کو منطقی قوانین کے مطابق ایک مربوط کل کی شکل میں لانے کی کوشش کرے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ اسے صرف ان قوانین کے معیار پر جانچ کر دیکھ لے۔ مگر اس فن میں، جو بظاہر ہمارے کل معلومات کو خواہ ہم ان میں مشمول کے لحاظ سے بالکل کورے ہوں، عقلی صورت میں لے آتا ہے، کچھ ایسی دلفریبی ہے کہ ہم اس عام منطق کو جو صرف تصدیق کا ایک ضابطہ ہے، ایک ایسے دستور کے طور پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استعمال کرنے لگتے ہیں، جس کے ذریعے سے معروضی قضایا حقیقت میں یا کم سے کم دکھاوے کے لیے قائم کیے جاسکتے ہیں۔ سچ پوچھیے تو یہ عام منطق کا ناجائز استعمال ہے۔ بہرحال عام منطق اس فرضی دستور کی حیثیت سے علم کلام کہلاتی ہے۔

اگرچہ قدما نے علم یا فن کے اس نام کو بہت سے مختلف معنی میں استعمال کیا ہے لیکن اس سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام ان کے یہاں موہومات کی منطق کو کہتے تھے۔ یہ سوفسطائیوں کا فن تھا کہ وہ اپنے جہل کو بلکہ ان مغالطوں کو جو وہ قصداً پیدا کرتے تھے، حق کا رنگ دے دیا کرتے تھے اور اس صحت وضبط کی، جو منطق چاہتی ہے، نقل کرکے اس کے فن استدلال (طوبیقا) سے اپنے بے بنیاد دعوؤں کی تاویل کرتے تھے۔ چنانچہ یہ ایک قابل وثوق اور مفید تنبیہ ہے کہ عام منطق جب کبھی ایک دستور کی حیثیت سے دیکھی جائے تو وہ محض موہومات کی منطق یعنی علم کلام ہے۔ اس لیے کہ وہ ہمیں علم کے مشمول کے متعلق کچھ نہیں بتاتی۔ بلکہ صرف علم اور معروض علم کی مطابقت کی صوری شرائط بیان کرتی ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ یہ شرائط معروض کے لحاظ سے بالکل بے کار ہیں۔ پس جب ہم اس سے دستور کا کام لینا چاہتے ہیں تاکہ کم سے کم صوری حیثیت سے اپنے علم کو توسیع دیں تو یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ بے سروپا گفتگو کرنے لگتے ہیں، جو جی چاہا، ایک حد تک ظاہری صحت کے ساتھ کہہ دیا اور جب جی چاہا اس کی تردید کردی۔

اس طرح کا استدلال فلسفے کے شایان شان نہیں ہے۔ اسی لیے بعض لوگوں نے علم کلام کا مفہوم متکلمانہ موہومات کی تنقید قرار دیا ہے اور ہم بھی اسے اسی معنی میں لیتے ہیں۔

قبل تجربی منطق کی تقسیم

(4)

قبل تجربی علم تحلیل (انالوطیقا) اور علم کلام میں

قبل تجربی منطق میں ہم قوت فہم کی تجرید کرتے ہیں (اسی طرح جیسے قبل تجربی حسیات میں حِس کی) اور اپنے علم کے اس حصے کو جسکا عناصر صرف قوت فہم ہے اور حصوں سے نمایاں کرکے دکھاتے ہیں۔ مگر اس خالص علم کے برتنے کی یہ ناگزیر شرط ہے کہ ہمارے مشاہدے میں معروضات دیے ہوئے ہوں، جن پر یہ علم استعمال کیا جاسکے۔ کیونکہ بغیر مشاہدے کے ہمارا سارا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم معروضات سے خالی اور اس لئے بے بنیاد ہوگا۔ پس قبل تجربی منطق کا وہ حصہ جس میں خالص عقلی معلومات کے عناصر یعنی وہ اصول بیان کیے جاتے ہیں جن کے بغیر کوئی معروض تصور نہیں کیا جا سکتا۔ قبل تجربی علم تحلیل کہلاتا ہے اور اسی کو منطق حق بھی کہتے ہیں اس لیے کہ جو علم اس کے مطابق نہ ہو، اس کا کوئی مشمول نہیں رہے گا۔ وہ کسی معروض پر عائد نہ کیا جا سکے گا اور اس لیے حقیقت سے خالی ہوگا۔ مگر یہ بات ہمارے لیے بہت بڑی کشش اور ترغیب رکھتی ہے کہ صرف ان عقلی معلومات اور اصول سے کام لے کر تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائیں، حالانکہ تجربے کے سوا اور کسی ذریعے سے ہمیں وہ مادہ (یعنی معروض) ہاتھ نہیں آ سکتا۔ جس پر یہ تصورات استعمال کیے جا سکیں۔ اس لیے ہماری عقل اس خطرے میں پڑ جاتی ہے کہ عقل محض کے صوری اصول کا مادی استعمال کرے اور بلا تفریق ان معروضات پر بھی حکم لگائے۔ جو ہمیں دیے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ شاید ان کا دیا جانا کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے۔ اصل میں قبل تجربی منطق عقل کے تجربی استعمال کا ایک ضابطہ ہے اور یہ اس کا ناجائز مصرف ہے کہ ہم اسے عام اور غیر محدود استعمال کا دستور بنا دیں اور صرف عقل محض کی مدد سے ترکیبی طور پر عام اشیا کے متعلق تصدیق، دعویٰ اور فیصلہ کرنے کی جسارت کریں۔ عقل محض کا یہ استعمال متکلمانہ استعمال ہے۔ اس لیے قبل تجربی منطق کا دوسرا حصہ متکلمانہ موہومات کی تنقید ہے، جسے علم کلام کہتے ہیں، یہاں علم کلام وہ فن نہیں ہے جس میں اذعانی طور پر یہ موہومات پیدا کیے جاتے ہیں بلکہ عقل و فہم کے فوق طبعی استعمال کی تنقید ہے تاکہ اس کے بے بنیاد زعم کو غلط ثابت کرے اور اس کے اس دعویٰ کو کہ وہ صرف قبل تجربی قضایا کے ذریعے سے ایجاد اور توسیع کا کام انجام دے سکتا ہے، گھٹا کر بس یہیں تک محدود کر دے کہ وہ عقل محض کی تنقید کر کے اسے سوفسطائی مغالطوں سے محفوظ رکھتا ہے۔

قبل تجربی منطق کا پہلا دفتر

(5)

قبل تجربی علم تحلیل

یہ تحلیل ہمارے کل بدیہی علم کو خالص عقلی علم کے عناصر میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اس میں ذیل کی باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ (1) یہ تصورات خالص ہوں نہ کہ تجربی (2) ان کا تعلق مشاہدے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور حس سے نہ ہو بلکہ قوت خیال اور قوت فہم سے (3) وہ جامد تصورات ہوں اور مشتق اور مرکب تصورات سے احتیاط کے ساتھ الگ کر لیے جائیں۔ (4) ان کا نقشہ مکمل ہو اور وہ خالص قوت فہم کے پورے دائرے پر حاوی ہوں مگر علم کی یہ تکمیل محض اس تخمینے کی بنا پر جو تجربے کی مدد سے ایک مجموعہ تصورات کو اکٹھا کر کے تیار کر لیا گیا ہو۔ وثوق کے ساتھ تسلیم نہیں کی جاسکتی۔ یہ صرف اسی صورت سے ممکن ہے کہ کل بدیہی فہمی معلومات کا ایک ذہنی خاکہ بنایا جائے اور ان تصورات کی، جن پر وہ مشتمل ہیں، ایک خاص طریقے سے تقسیم کی جائے یعنی ان کا ایک نظام مرتب کر لیا جائے۔ خالص قوت فہم نہ صرف کلی تجربی عناصر سے بلکہ کل حسی عناصر سے بھی الگ ہے۔ وہ ایک مستقل اور کافی بالذات وحدت ہے، جس میں خارج سے کوئی اضافہ نہیں کیا جاسکتا اس لیے اسکے علم کا جامع تصور ایک ایسا نظام ہوگا، جس کا ہم ایک ذہنی خاکے کے تحت میں احاطہ اور تعین کر سکیں اور اس کی تکمیل اور ربط باہمی کو ان معلومات کی صحت و اصلیت کا معیار قرار دے سکیں جو اس کے اندر کھپ جائیں۔ قبل تجربی منطق کا یہ دفتر دو کتابوں پر مشتمل ہے۔ پہلی کتاب میں فہم محض کے تصورات اور دوسری میں اس کے بنیادی قضایا بیان کیے گئے ہیں۔

قبل تجربی علم تحلیل کی پہلی کتاب

(6)

تحلیل تصورات

تحلیل تصورات سے میری مراد وہ عام طریقہ نہیں ہے جو فلسفیانہ مباحث میں برتا جاتا ہے کہ جو تصورات سامنے آئیں ان کا مشمول کے لحاظ سے تجزیہ کر کے ان میں وضاحت پیدا کر دی جائے بلکہ میرے پیش نظر وہ کام ہے جس کی اب تک کسی نے کوشش نہیں کی، یعنی خود قوت فہم کا تجزیہ کر کے بدیہی تصورات کے امکان کی تحقیق کرنا، یعنی انہیں خود فہم میں جو ان کا مبداء ہیں تلاش کرنا اور ان کے خالص اور عام استعمال کی تحلیل کرنا اس لیے کہ قبل تجربی فلسفے کا اصل کام یہی ہے، باقی جو کچھ ہے وہ عام فلسفے میں تصورات کی منطقی بحث ہے۔ غرض ہم بدیہی تصورات کی جڑیں فہم انسانی میں تلاش کریں گے جہاں وہ بالقوۃ موجود ہوتے ہیں، یہاں تک کہ تجربے کے اقتضا سے نشو و نما پائیں اور قوت فہم ہی کے ذریعے سے انہیں تجربی تعینات کے علائق سے پاک کر کے خالص شکل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں پیش کریں گے۔

تحلیل تصورات کا پہلا باب

(7)

قوت فہم کے خالص تصورات کا سراغ

www.KitaboSunnat.com

جب انسان اپنی قوت ادراک کو کام میں لاتا ہے تو مختلف محرکات کی بنا پر مختلف تصورات ظہور میں آتے ہیں، جو اس قوت کا پتہ دیتے ہیں اور جب ایک مدت تک ان کا مطالعہ کیا جائے یا انہیں زیادہ دقت نظر سے دیکھا جائے تو ان کا ایک کم وبیش مفصل نقشہ مرتب ہو جاتا ہے۔ مگر یہ ایک طرح کا مکانیکی عمل ہے جس سے یقینی طور پر کبھی نہیں کہا جا سکتا کہ اب یہ تحقیق مکمل ہو گئی۔ اس کے علاوہ ان تصورات میں جو یوں ہی وقتاً فوقتاً دریافت ہوتے رہتے ہیں، کوئی ترتیب اور منظم وحدت نہیں پائی جاتی، بلکہ صرف باہمی مشابہت اور مشمول کی مقدار کے لحاظ سے ان کی تقسیم کر دی جاتی ہے جو سادہ تصورات سے شروع ہو کر مرکب تصورات تک پہنچتی ہے اور اس طرح ان کے الگ الگ سلسلے بن جاتے ہیں، جن میں ایک حد تک باقاعدگی تو ہوتی ہے مگر کوئی نظام نہیں ہوتا۔

قبل تجربی فلسفے کو یہ آسانی ہے اور اس کا یہ فرض بھی ہے کہ اپنے تصورات کو ایک مقررہ اصول کے مطابق تلاش کرے، یہ تصورات قوت فہم سے جو ایک وحدت کامل ہے، خالص اور غیر مخلوط حالت میں نکلتے ہیں۔ پس انہیں لازمی طور پر کسی ذہنی خاکے کے تحت میں مربوط ہونا چاہئے۔ ان کی اس ربط سے ہمیں وہ اصول ہاتھ آتا ہے جس کے مطابق قوت فہم تصورات کی صحیح ترتیب اور ان کی مکمل تعداد کا تعین بدیہی طور پر ہو سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کل خالص فہمی تصورات کا قبل تجربی سراغ

پہلی فصل

(8)

قوت فہم کا عام منطقی استعمال

www.KitaboSunnat.com

ہم نے اوپر قوت فہم کی محض منفی تعریف کی تھی کہ وہ ایک غیر حسی قوت ادراک ہے۔ ظاہر ہے کہ حس کے واسطے کے بغیر ہم کوئی مشاہدہ نہیں کر سکتے، پس فہم قوت مشاہدہ کا نام نہیں ہے۔ مشاہدے کے علاوہ علم حاصل کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ اور ہے یعنی تصور۔ چنانچہ ہر فہم یا کم سے کم انسانی فہم کو کل علم تصورات کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے یعنی وہ علم حضوری نہیں، بلکہ علم استدلالی یا منطقی ہے۔ کل مشاہدات حسی ہونے کی حیثیت سے انفعال پر مبنی ہیں اور تصورات فعل پر۔ فعل (یا وظیفے) سے میں وہ عمل وحدت مراد لیتا ہوں، جس کے ذریعے سے مختلف ادراکات ایک مشترک ادراک کے تحت میں لائے جاتے ہیں۔ غرض تصورات کی بنا فاعلیت خیال پر ہے اور حسی مشاہدات کی انفعالیت حس پر۔ ان تصورات سے قوت فہم صرف یہی کام لے سکتی ہے کہ وہ ان کے ذریعے سے تصدیقات قائم کرے۔ چونکہ مشاہدے کے سوا کوئی ادراک براہ راست معروض تک نہیں پہنچ سکتا اس لیے تصور کبھی بلاواسطہ معروض پر عائد نہیں کیا جاتا بلکہ صرف ادراک معروض پر (خواہ وہ مشاہدہ ہو یا تصور)۔ پس تصدیق معروض کا بالواسطہ علم یعنی اس کے ادراک کا ادراک ہے۔ ہر تصدیق میں ایک تصور ہوتا ہے جو متعدد ادراکات پر صادق آتا ہے، جن میں ایک ادراک ایسا بھی ہوتا ہے جو معروض پر براہ راست عائد کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اس تصدیق میں کل اجسام تقسیم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پذیر ہیں، تقسیم پذیر کا تصور مختلف تصورات پر عائد ہوتا ہے مگر یہاں وہ خاص طور پر جسم کے تصورات پر عائد کیا گیا ہے اور یہ تصور بعض مظاہر پر جو ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں۔ پس یہ معروضات تقسیم پذیری کے تصور کے ذریعے سے بالواسطہ خیال کیے جاتے ہیں۔ غرض کل تصدیقات وہ وظائف ہیں جو ہمارے ادراکات میں وحدت پیدا کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے بجائے ایک بلاواسطہ ادراک کے کسی عام ادراک سے جس میں یہ اور اس کے ساتھ اور ادراکات شامل ہوتے ہیں، کام لیا جاتا ہے اور اس طرح بہت سے معلومات ایک کے اندر جمع کر لیے جاتے ہیں۔ مگر ہم قوت فہم کے تمام وظائف کو تصدیقات پر مبنی کر سکتے ہیں اور فہم کو قوت تصدیق قرار دے سکتے ہیں۔ اس لیے کہ جیسا اوپر کہا جا چکا ہے، فہم قوت خیال کا نام ہے۔ خیال وہ علم ہے جو تصورات کے ذریعے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اور تصورات امکانی تصدیقات کے محمولات ہونے کی حیثیت سے ایک ایسے معروض کے، جو ہنوز غیر معین ہے، ہر ادراک پر عائد کیے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ جسم کا تصور کسی شے مثلاً دھات کو ظاہر کرتا ہے جو اس تصور کے ذریعے سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ وہ تصور اسی وجہ سے کہلاتا ہے کہ اس میں اور ادراکات شامل ہیں جن کے واسطے سے وہ معروضات پر عائد کیا جا سکتا ہے۔ پس وہ محمول ہے کسی امکانی تصدیق کا مثلاً اس تصدیق کا کہ ہر دھات ایک جسم ہے، اس لیے اگر وہ وظائف جن سے تصدیقات (ادراکات میں) وحدت پیدا کرتے ہیں، مکمل طور پر شمار کیے جائیں تو ہمیں قوت فہم کے کل وظائف معلوم ہو جائیں گے۔ اگلی فصل سے ظاہر ہو جائے گا کہ ایسا کیا جا سکتا ہے۔

کل خالص فہمی تصورات کا قبل تجربی سراغ

دوسری فصل

(9)

تصدیقات میں قوت فہم کے منطقی وظائف

جب ہم کسی تصدیق کے مشمول سے قطع نظر کر لیں اور صرف اس کی صورت عقلی پر غور کریں، تو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ معلوم ہوگا کہ خیال کا جو وظیفہ اس میں کارفرما ہے، وہ چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور ہر حصے کے تین پہلو ہوتے ہیں۔ انہیں ہم بجا طور پر ذیل کے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔

(1)

تصدیقات کی کمیت

کلی

جزوی

انفرادی

(2)

کیفیت

مثبت

منفی

نامحدود

(3)

نسبت

قطعی

مشروط

تفریقی

(4)

جہت

احتمال

ادّعائی

یقینی

چونکہ یہ تقسیم کہیں کہیں پر منطقیوں کی مروجہ مصطلحات سے مختلف نظر آتی ہے اور یہ اختلاف خاصا اہم ہے، اس لیے جس غلط فہمی کا خوف ہے، اس سے بچنے کے لیے ذیل کی تنبیہات غیر ضروری نہ ہوں گی:۔

1- منطقی بجا طور پر یہ کہتے ہیں کہ عقلی نتائج حاصل کرنے کے لیے تصدیقات سے کام لینے میں، انفرادی تصدیقات کلی تصدیقات کے مساوی سمجھی جا سکتی ہیں۔ چونکہ ان میں کوئی محیط نہیں ہوتا، اس لیے ہم یہ نہیں کر سکتے کہ ان کے محمول کو موضوع کے مشمولات میں سے بعض پر عائد کریں اور بعض پر نہ کریں۔ پس محمول اس تصور پر بغیر کسی استثناء کے صادق آتا ہے گویا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ ایک کلی تصور ہے جو محیط رکھتا ہے اور محمول اس کے سارے تصور پر حاوی ہے، بہ خلاف اس کے اگر ہم انفرادی تصدیق کا کلی تصدیق سے بہ حیثیت علم کے صرف کمیت کے لحاظ سے مقابلہ کریں تو اس میں اور اس میں وہی نسبت ہے جو واحد اور نامحدود میں ہوتی ہے یعنی دونوں میں بہت فرق ہے۔ پس اگر ایک انفرادی تصدیق کو اس کے اندرونی استناد کے لحاظ سے نہیں بلکہ محض بہ حیثیت علم اس کی کمیت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ یقیناً کلی تصدیقات سے مختلف ہے اور خیال کے عام عناصر کے مکمل نقشے میں (اگرچہ اس منطق میں نہیں جو تصدیقات کے باہمی علاقے تک محدود ہے) ایک علیحدہ جگہ پانے کی مستحق ہے۔

-2 اسی طرح قبل تجربی منطق میں نامحدود تصدیقات کو مثبت تصدیقات سے الگ کرنا ضروری ہے اگرچہ عام منطق میں وہ بجا طور پر مثبت تصدیقات ہی میں شمار کیے جاتے ہیں اور ان کی کوئی جداگانہ قسم نہیں مانی جاتی اس لیے کہ عام منطق محمول کے مشمول سے (اگرچہ وہ منفی ہے) قطع نظر کر لیتی ہے اور صرف یہ دیکھتی ہے کہ آیا وہ موضوع کی طرف منسوب کیا جاتا ہے یا اس کی ضد قرار دیا جاتا ہے۔

لیکن قبل تجربی منطق زیر بحث تصدیق پر اس حیثیت سے بھی نظر ڈالتی ہے کہ یہ منطقی اثبات جو منفی محمول کے ذریعے سے کیا جاتا ہے کیا مشمول اور کیا قدر رکھتا ہے اور مجموعی معلومات کے لحاظ سے اس سے کیا فائدہ ہوتا ہے اگر میں روح کے متعلق یہ کہتا کہ وہ فانی نہیں ہے تو کم سے کم اس منفی تصدیق کے ذریعے سے میں ایک غلطی کا سد باب کر دیتا، لیکن جب میں کہتا ہوں کہ روح غیر فانی ہے تو اس میں شک نہیں کہ منطقی صورت کے لحاظ سے یہ ایک اثبات ہے اس لیے کہ میں نے روح کو غیر فانی ہستیوں کے نامحدود دائرے میں داخل کر دیا ہے لیکن چونکہ ممکن موجودات کے کل دائرے کا صرف ایک جز فانی ہے اور بقیہ دائرہ غیر فانی موجودات پر مشتمل ہے اس لیے مذکورہ بالا قضیہ کا مطلب بس اتنا ہی ہے کہ روح اشیا کی اس نامحدود تعداد میں سے ایک ہے جو فانی اشیا کو الگ کرنے کے بعد باقی رہ جاتی ہے البتہ اس سے کل ممکنات کا نامحدود دائرہ بہ قدر اس کے ضرور محدود ہو جاتا ہے کہ فانی اشیاء اس سے الگ کر دی جاتی ہیں اور بقیہ دائرے میں روح کو جگہ دی جاتی ہے مگر یہ بقیہ دائرہ اس استثنا کے بعد بھی نامحدود ہی رہتا ہے بلکہ اگر اس میں سے اور حصے بھی الگ کر دیے جائیں تب بھی روح کے تصور میں مطلق اضافہ نہیں ہوتا اور اس کا اثباتی تعین نہیں کیا جا سکتا۔ پس یہ نامحدود تصدیقات اصل میں علم کے عام مشمول کو محدود کرتی ہیں اس لیے کل عناصر خیال کے قبل تجربی نقشے میں انہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ جو وظیفہ قوت فہم ان کے ذریعے سے پورا کرتی ہے وہ اس کے خالص بدیہی علم کے میدان میں اہمیت رکھتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

3- تصدیقات میں خیال کی باہمی نسبتیں تین طرح کی ہوتی ہیں۔(الف) محمول کی موضوع سے (ب) سبب کی مسبب سے (ج) تفریق شدہ علم اور اس تفریق کے اجزا کی ایک دوسرے سے۔پہلی قسم کی تصدیقات میں دو تصورات کی، دوسری قسم میں دو تصدیقات کی اور تیسری میں کئی تصدیقات کی باہمی نسبت پر غور کیا جاتا ہے، یہ مشروط تصدیق کہ اگر کامل انصاف موجود ہو تو مستقل طور پر بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہے اصل میں دو تصدیقات کی باہمی نسبت پر مشتمل ہے، ایک یہ کہ کامل انصاف موجود ہے دوسری یہ کہ مستقل طور پر بدی کرنے والے کو سزا دی جاتی ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ یہ دونوں قضایا بجائے خود حق ہیں یا نہیں۔اس تصدیق میں صرف یہ خیال کیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کا نتیجہ ہے۔اب رہی تفریقی تصدیق، یہ دو یا دو سے زیادہ قضایا کی باہمی نسبت پر مشتمل ہوتی ہے لیکن یہ نسبت سببیت کی نہیں ہے بلکہ تضاد کی، اس لحاظ سے کہ ایک قضیہ دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہے اور اسی کے ساتھ باہمی ربط کی، اس لحاظ سے کہ یہ سب قضایا مل کر اصل علم کے دائرے کو پورا کرتے ہیں، یعنی یہ وہ نسبت ہے جو ایک علم کے دائرے کے مختلف حصے باہم رکھتے ہیں۔ ہر حصے کا دائرہ دوسرے حصے کے دائرے کا تکملہ ہے اور ان سب کے ملنے سے تقسیم شدہ علم مکمل ہوتا ہے مثلاً دنیا یا تو محض اتفاق سے وجود میں آئی ہے یا داخلی وجوب سے یا کسی خارجی علت سے۔ان میں سے ہر قضیہ ایک حصہ ہے کل علم کا جو دنیا کے وجود کے متعلق ممکن ہے اور سب قضیے مل کر اس علم کا مکمل دائرہ بناتے ہیں۔علم کو ان جزوی دائروں میں سے کسی ایک سے نکال لینے کے یہ معنی ہیں کہ اسے بقیہ دائروں میں سے کسی ایک میں رکھا جائے اور اسے کسی ایک دائرے میں رکھنے کے یہ معنی ہیں کہ اسے بقیہ دائروں میں سے نکال لیا جائے۔پس تفریقی قضایا میں ایک قسم کا باہمی ربط پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ گو ان میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے دائرے سے خارج کرتا ہے۔مگر وہ سب مل کر اصل علم کا تعین کرتے ہیں اس لیے کہ ان کا مجموعہ ایک دیے ہوئے علم کا مکمل مشمول ہے۔یہی ایک بات ہے جسے میں مندرجہ ذیل بحث کی خاطر یہاں واضح کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

4- تصدیقات کی جہت ان کا ایک خاص وظیفہ ہے اور اس کی امتیازی شان یہ ہے کہ وہ تصدیق کے مشمول میں کوئی اضافہ نہیں کرتی (اس لیے کہ کمیت، کیفیت اور نسبت کے سوا مشمول میں کوئی اور چیز ہو ہی نہیں سکتی) بلکہ صرف اس سے تعلق رکھتی ہے کہ رابطہ کی قدر مجموعی خیال کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لحاظ سے کیا ہے۔ احتمالی قضایا وہ ہیں جن میں اثبات یا نفی کو محض ممکن سمجھا جائے، ادعائی وہ ہیں جن میں اسے واقعی (یعنی حق قرار دیا جائے اور یقینی وہ ہیں جن میں اسے وجوبی مانا جائے۔[1] چنانچہ وہ دونوں تصدیقات (مقدمہ اور نتیجہ) جن کی باہمی نسبت سے مشروط تصدیق بنتی ہے اور اسی طرح وہ تصدیقات (اجزائے تفریق) جن کے تعامل سے تفریقی تصدیق بنتی ہے، سب کی سب محض احتمالی ہوتی ہیں۔ مندرجہ بالا مثال میں یہ قضیہ کہ ''کامل انصاف موجود ہے'' ادعائی طور پر ظاہر نہیں کیا گیا ہے بلکہ ایک من مانی تصدیق کی حیثیت سے جسے انسان چاہے تو فرض کرسکتا ہے۔ البتہ نتیجہ ادعائی ہے۔ پس ممکن ہے کہ اس قسم کی تصدیقات صریحاً باطل ہوں اور اس کے باوجود احتمالی حیثیت سے حق کے معلوم کرنے کی شرائط سمجھی جائیں۔ اسی طرح تفریقی تصدیق میں یہ قضیہ کہ دنیا محض اتفاق سے وجود میں آئی ہے محض احتمالی ہے۔ مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اسے تھوڑی دیر کے لیے فرض کرے پھر بھی (اس حیثیت سے کہ یہ ان راہوں میں سے، جو انسان اختیار کرسکتا ہے ایک غلط راہ کو ظاہر کردیتا ہے) اس سے حق کے معلوم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ پس احتمالی قضیہ وہ ہے جس میں صرف ایک منطقی امکان (جو معروضی نہیں ہوتا) بیان کیا جاتا ہے یعنی یہ کہ اس کا قبول کرنا یا نہ کرنا اختیاری ہے، یہ من مانے طور پر عقل کے دائرے میں داخل کیا گیا ہے۔ ادعائی قضیہ منطقی واقعیت یا حقیقت ظاہر کرتا ہے مثلاً مشروط قیاس عقلی میں مقدمہ کبریٰ میں احتمالی اور صغریٰ میں ادعائی ہوتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قضیہ قوت فہم کے قوانین کے مطابق ہے۔ یقینی قضیہ وہ ادعائی قضیہ ہے جو بجائے خود قوانین عقل پر مبنی ہوتا ہے اس وجہ سے اس میں بدیہی طور پر کسی بات کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور اس طرح منطقی وجوب پایا جاتا ہے۔ چونکہ یہ سب چیزیں قوت فہم سے درجہ بدرجہ وابستہ ہوتی ہیں یعنی پہلے کسی بات کی احتمالی تصدیق کی جاتی ہے پھر اسے ادعائی طور پر حق سمجھا جاتا ہے اور آخر میں لازماً فہم سے وابستہ یعنی وجوبی اور یقینی قرار دیا جاتا ہے اس لیے ہم جہت عقلی کے ان تینوں وظائف کو عام قوت خیال کے تین پہلو کہہ سکتے ہیں۔

---

[1] گویا پہلی صورت میں خیال قوت فہم کا وظیفہ ہے دوسری صورت میں قوت تصدیق کا اور تیسری صورت میں قوت حکم کا۔ اس نکتے کی تشریح آگے چل کر کی جائے گی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کل خالص فہمی تصورات کا قبل تجربی سراغ

(تیسری فصل)

(10)

خالص فہمی تصورات یا مقولات

جیسا کہ ہم پہلے کئی بار کہہ چکے ہیں عام منطق علم کے مشمول سے قطع نظر کرتی ہے اور یہ توقع رکھتی ہے کہ اسے کہیں اور سے ادراکات دیے جائیں اور وہ انہیں تصورات میں تبدیل کر دے۔ اس کا یہ عمل تحلیل کے ذریعہ ہوتا ہے، بہ خلاف اس کے قبل تجربی منطق کے سامنے بدیہی حسی مواد موجود ہوتا ہے جو قبل تجربی حسیات پیش کرتی ہے اور وہ خالص فہمی تصورات کے لیے ہیولیٰ کا کام دیتا ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ بغیر کسی مشمول کے یعنی بالکل کھوکھلی رہ جائے۔ زمان و مکان خالص بدیہی مشاہدے کے مواد پر مشتمل ہیں مگر اسی کے ساتھ وہ ہمارے نفس کی اثر پذیری کے تعینات بھی ہیں۔ صرف انہیں کے تحت میں ہمارا نفس معروضات کے ادراکات قبول کر سکتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ معروضات کے تصورات پر بھی اپنا اثر ڈالیں۔ البتہ ہماری قوت خیال کی فاعلیت کا یہ تقاضا ہے کہ پہلے اس مواد کی جانچ پڑتال کی جائے اور اس میں ربط و ترتیب پیدا کی جائے تا کہ وہ علم بن سکے۔ اس عمل کو میں ترکیب کہتا ہوں۔

ترکیب کا وسیع ترین مفہوم میرے ذہن میں یہ ہے کہ وہ ایک عمل ہے جو مختلف ادراکات کو ملا کر ان کے مواد کو ایک علم کی تحت میں لاتا ہے۔ یہ ترکیب خالص اس وقت کہلاتی ہے جب کہ مواد تجربی طور پر نہیں بلکہ بدیہی طور پر دیا ہوا ہو (جیسے زمان و مکان) ہم اپنے ادراکات کی تحلیل اسی وقت کر سکتے ہیں جب یہ ادراکات پہلے سے دیے ہوئے ہوں اور مشمول کے لحاظ سے کسی قسم کے تصوات تحلیل کے ذریعے سے وجود میں نہیں آ سکتے۔ البتہ جب کسی مواد کی (خواہ وہ تجربی ہو یا بدیہی) ترکیب کی جائے تو جو علم اس سے پیدا ہوتا ہے ممکن ہے وہ ابتدا میں خام اور مبہم ہو اور اس لیے تحلیل کا محتاج ہو، مگر اصل میں یہ ترکیب ہی ہے جو عناصر ادراک کو ملا کر علم کی شکل میں لاتی ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور ایک متحد مشمول بناتی ہے۔ پس جب ہمیں اپنے علم کے ماخذ کی تحقیق کرنا ہو تو سب سے پہلے ترکیب کی طرف توجہ کرنی چاہئے، ترکیب کا عام عمل، جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، قوت تخیل کا فعل ہے۔ یہ تخیل نفس کا ایک مخفی اگرچہ ناگزیر وظیفہ ہے جس کے بغیر ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہو سکتا گو عام طور پر ہمیں اس کے وجود کا شعور تک نہیں ہوتا مگر ترکیب سے تصورات بنانا قوت فہم کا وظیفہ ہے اور اسی کے ذریعے سے ہمیں اصلی معنی میں علم حاصل ہوتا ہے۔

خالص ترکیب کے عام عمل سے خالص عقلی تصور حاصل ہوتا ہے اس سے میں وہ ترکیب مراد لیتا ہوں جو کسی بدیہی ترکیبی وحدت پر مبنی ہو۔ چنانچہ اعداد (بڑے اعداد میں یہ بات خاص طور پر نمایاں ہو جاتی ہے) وہ تصورات ہیں، جو ترکیب کے ذریعے سے قائم کیے گئے ہیں اس لیے کہ ان کی بنا ایک مشترک وحدت (مثلاً دہائی) پر ہے۔ پس ادراکات کے مواد کی ترکیب میں وحدت کا ہونا ضروری ہے۔

تحلیل کے ذریعے سے مختلف ادراکات ایک تصور کے تحت میں لائے جاتے ہیں (اس عمل سے عام منطق بحث کرتی ہے) مگر قبل تجربی منطق میں ادراکات کو نہیں بلکہ ادراکات کی خالص ترکیب کو تصورات کے تحت میں لانے سے بحث کی جاتی ہے۔ کل معروضات کے علم کے لیے پہلا جز جو ہمیں بدیہی طور پر دیا ہوا ہونا چاہئے، خالص مشاہدے کا مواد ہے۔ دوسرا جز اس مواد کی ترکیب ہے جو تخیل کے ذریعے سے کی جاتی ہے، مگر اس سے بھی مکمل علم حاصل نہیں ہوتا۔ وہ تصورات جو اس خالص ترکیب میں وحدت پیدا کرتے ہیں اور اسی وجوبی ترکیبی وحدت پر مشتمل ہیں، دیئے ہوئے معروض کے علم میں تیسرے جز کا اضافہ کرتے ہیں اور ان کی بنا قوت تعقل پر ہے۔

وہی وظیفہ جو مختلف ادراکات کو ایک منفرد تصدیق کی شکل میں متحد کرتا ہے، مختلف ادراکات کی ترکیب کو بھی ایک منفرد مشاہدے کی شکل میں لاتا ہے جسے عام معنی میں خالص فہمی تصور کہتے ہیں۔ پس وہی قوت تعقل اسی عمل سے جس سے کہ اس نے تصورات میں تحلیلی وحدت کے ذریعے تصدیق کی منطقی صورت پیدا کی تھی۔ مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کے ذریعے اپنے ادراکات میں ایک قبل تجربی مشمول پیدا کر دیتی ہے جس کی بدولت وہ فہمی تصورات کہلاتے ہیں اور بدیہی طور پر معروضات پر عائد کیے جاتے ہیں۔ یہ کام عام منطق انجام نہیں دے سکتی۔ اس طرح سے جتنے منطقی وظائف مذکورہ بالا نقشے میں کلی تصدیقات میں شمار کیے گئے تھے اتنے ہی خالص فہمی تصورات بھی ہیں جو بدیہی طور پر عام معروضات مشاہدہ پر عائد ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان وظائف سے ہم نے تعقل کا پوری طرح حصار کر لیا ہے اور اس کی قوت کا کامل جائزہ لے لیا ہے۔ ہم ارسطو کی تقلید میں ان تصورات کو مقولات کہیں گے۔ اس لیے کہ اصل میں ہمارا اور اس کا ایک ہی مقصد ہے اگرچہ تفصیلات میں بڑا فرق ہو گیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقولات کا نقشہ

(1)

کمیت

وحدت

کثرت

کلیت

(2)

کیفیت

اثبات

نفی

تحدید

(3)

نسبت

عرضیت اور جوہریت

علیّت اور معلولیت

تعامل (فاعل اور منفعل کا عمل اور ردِ عمل)

(4)

جہت

امکان — محالیت

وجود — عدم

وجوب — اتفاقیت

یہ ان کل خالص تصورات ترکیب کی فہرست ہے جو قوت فہم میں بدیہی طور پر موجود ہیں اور جن کی وجہ سے وہ فہم محض یا خالص قوت فہم کہلاتی ہے انہیں کی بدولت وہ مواد مشاہدہ کو سمجھ سکتی ہے یعنی اُسکے معروض کو خیال کرسکتی ہے۔ یہ تقسیم منظم طریقے سے ایک مشترک اصول یعنی قوت تصدیق ہو حاصل قوت خیال کی) بنا پر کی گئی ہے یہ نہیں کہ یوں ہی اٹکل پچو فہمی تصورات تلاش کر لیے گئے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوں ورنہ ہم کبھی یقین سے نہ کہہ سکتے کہ ان کی تعداد مکمل ہے اس لیے کہ اس صورت میں یہ تصورات استقرا کے ذریعے سے حاصل کیے جاتے اور یہ بات نظر انداز ہو جاتی کہ استقرا کی بنا پر انسان ہرگز تسلیم نہیں کر سکتا کہ یہی خاص تصورات ہمارے فہم میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ دوسرے نہیں ہیں۔ ارسطو کا وہ انتقال ذہنی جس کے ذریعے سے اس نے ان بنیادی تصورات کو دریافت کیا واقعی ایک دقیق النظر حکیم کے شایان شان تھا۔ لیکن چونکہ اس کے پیش نظر کوئی اصول نہ تھا اس لیے جو تصورات ذہن میں آئے انہیں کو لے کر اس نے دس کی تعداد پوری کر لی اور ان کا نام مقولات رکھا۔ اس کے بعد اس نے اپنے خیال میں پانچ اور بنیادی تصورات دریافت کیے اور انہیں تتمہ مقولات قرار دیا۔ پھر بھی یہ فہرست ناقص ہی رہی۔ اس کے علاوہ اس فہرست میں بعض خاص مشاہدے کے تعینات شامل کر لیے گئے ہیں (ست، مقام، محل نیز تقدم، معیت) اور ایک تجربی تعین بھی (یعنی حرکت) حالانکہ یہ سب عقلی تصورات کے زمرے سے خارج ہیں۔ اس طرح فرعی تصورات (فاعلیت، انفعالیت) اصلی اور بنیادی تصورات میں شمار کیے گئے ہیں اور بعض بنیادی تصورات نظر انداز ہو گئے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں یہ کہنا ہے کہ عقل محض کے اصلی تصورات یعنی مقولات اپنے فرعی تصورات بھی رکھتے ہیں اور وہ بھی انہیں کی طرح خالص ہیں۔ ایک مکمل قبل تجربی فلسفے میں ان کی تفصیل ناگزیر ہے مگر موجودہ بحث میں جو محض تنقید تک محدود ہے، ہم اسی پر قناعت کرتے ہیں کہ سرسری طور پر ان کا ذکر کر دیں۔

ہم ان خالص مگر فرعی تصورات کو (مقولات۔ کے مقابلے میں) محمولات کہیں گے۔ جب اصلی اور بنیادی تصورات معلوم ہو جائیں تو آسانی سے فرعی اور ضمنی تصورات بھی معلوم کیے جا سکتے ہیں اور عقل محض کا شجرہ مکمل ہو سکتا ہے۔ چونکہ ہمیں یہاں اس نظام کی تکمیل مقصود نہیں بلکہ صرف اس کے اصول قائم کرنے ہیں اس لیے اس کمی کا پورا کرنا ہم کسی اور موقع کے لیے چھوڑتے ہیں۔ یہ مقصد اس طرح بھی کم و بیش پورا ہو سکتا ہے کہ ہم علم وجود کی کوئی درسی کتاب اٹھا لیں اور مثلاً مقولہ علت و معلول کے تحت قوت، فعل اور انفعال کے محمولات، مقولہ تعامل کے تحت میں حضور اور مزاحمت کے محمولات اور مقولات جہت کے تحت میں کون، فساد اور تغیر کے محمولات کو رکھنا شروع کر دیں۔ مقولات کو خالص مشاہدے کی جہت سے یا ایک دوسرے سے ربط دے کر بہت سے فرعی بدیہی تصورات حاصل ہو سکتے ہیں جن کی تفصیل اور تکمیل بجائے خود مفید اور دلچسپ ہے مگر یہاں اس کی گنجائش نہیں۔

میں اس کتاب میں ان مقولات کی تعریفات کو خاص کر کے چھوڑتا ہوں حالانکہ جی یہی چاہتا ہے کہ ان کی مکمل تعریف کر دی جائے۔ اس لیے میں ان کی تحلیل اسی حد تک کروں گا جہاں تک کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طریق ومنہاج کی بحث کے لیے، جو مجھے کرنی ہے، کافی ہو۔ عقل محض کے نظام میں مجھ سے مکمل تعریفات کا مطالبہ بجا طور پر کیا جاسکتا تھا مگر یہاں تو یہ اندیشہ ہے کہ انکی وجہ سے ہماری تحقیقات کا خاص نکتہ نظر سے چھپ جائے گا اور بہت سے شکوک واعتراضات پیدا ہو جائیں گے۔ اس لیے اگر یہ تعریفات دوسری کتاب کے لیے اٹھا رکھی جائیں تو اس سے ہمارے اصل مقصد میں خلل نہیں پڑے گا۔ پھر بھی اوپر جو کچھ کہا جاچکا ہے اس سے ظاہر ہوگا کہ ان کی ایک مکمل اور مشرح فرہنگ مدون کرنا نہ صرف ممکن ہے بلکہ بہت آسان ہے۔ اسکا خاکہ تو موجود ہی ہے بس اسے بھرنے کی ضرورت ہے۔ تقسیم وترتیب کا جو منظم طریقہ ہم نے اختیار کیا ہے اس سے فوراً معلوم ہو جائے گا کہ کون سا تصور کہاں پر آنا چاہئے اور کون سی جگہ اب تک خالی ہے۔

(11)

مقولات کے اس نقشے کے ساتھ مناسب حواشی کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جن سے غالباً کل عقلی معلومات کی صورت علمی کے متعلق اہم نتائج حاصل ہوں گے۔ یہ نقشہ نظری فلسفے میں ہر علم کا، جہاں تک کہ وہ بدیہی تصورات پر مبنی ہے، ایک مکمل خاکہ بنانے اور معینہ اصول کے مطابق اس کی منظم تقسیم کرنے کے لیے نہایت مفید بلکہ ناگزیر ہے۔ یہ بات اسی سے ظاہر ہے کہ سارے سوچے ہوئے نقشے میں عقل کے کل بنیادی تصورات اور ان کا وہ نظام جو عقل انسانی میں ہوتا ہے موجود ہے، اس لیے اس کے ذریعے سے ہر نظری علم کے اہم اصول بلکہ ان کی ترتیب بھی معلوم ہوسکتی ہے جس کا نمونہ میں اپنی ایک اور کتاب میں دکھا چکا ہوں۔[1] مذکورہ بالا حواشی میں سے چند یہ ہیں۔

1۔ یہ نقشہ جس میں چار قسم کے عقلی تصورات ہیں دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے کے تصورات (خالص اور تجربی) مشاہدے کے معروضات پر عائد ہوتے ہیں اور دوسرے حصے کے تصورات ان معروضات کے وجود پر (خواہ ان کے باہمی علاقے کے لحاظ سے یا اس علاقے کے لحاظ سے جو وہ عقل سے رکھتے ہیں)۔

پہلے حصے کو ہم ریاضیاتی اور دوسرے کو حرکیاتی مقولات کہیں گے۔ آپ نے دیکھا کہ پہلے حصے میں لازم وملزوم کے جوڑے نہیں ہیں مگر دوسرے میں ہیں۔ اس فرق کی ضرور کوئی وجہ ہوگی جو قوت فہم کی فطری خصوصیات پر مبنی ہوگی۔

2۔ ہر قسم کے مقولات کی تعداد برابر یعنی تین تین ہے۔ اول تو یہ یوں بھی قابل غور ہے کہ معمولاً تصورات کے ذریعے بدیہی تقسیم دو قسموں میں ہوا کرتی ہے۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ

1۔ مابعد الطبیعی اصول طبیعیات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چاروں قسموں میں تیسرا مقولہ پہلے اور دوسرے مقولے کے ربط سے بنتا ہے۔

چنانچہ کلیت اصل میں کثرت ہے جو وحدت کی حیثیت سے دیکھی جاتی ہے۔ تحدید اصل میں اثبات ہے جو نفی کے ساتھ مربوط ہے۔ تعامل دو جوہروں کی باہمی علیت اور معلولیت ہے اور وجوب اس وجود کا نام ہے جس پر خود امکان دلالت کرتا ہو مگر اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ تیسرا مقولہ خالص قوت فہم کا اصلی تصور نہیں بلکہ صرف فرعی تصور ہے اس لیے کہ پہلے اور دوسرے تصور کا ربط جس سے تیسرا تصور پیدا ہوتا ہے، فہم کا ایک جداگانہ عمل ہے اور اس عمل سے مختلف ہے جس کے ذریعے سے پہلا اور دوسرا تصور قائم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ عدد کا وہ تصور (جو کلیت کے مقولے سے تعلق رکھتا ہے) کثرت اور وحدت کے تصورات سے ہمیشہ ظاہر نہیں ہوتا (مثلاً نا محدود کے تصور میں) اسی طرح علت کے تصور کو جوہر کے تصور سے ربط دینے سے یہ بات کہ ایک جوہر دوسرے جوہر پر اثر ڈالتا ہے یعنی اس کے کسی تغیر کی علت ہوتا ہے، خود بخود ذہن میں نہیں آ جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے قوت فہم کے ایک جداگانہ عمل کی ضرورت ہے۔ وقس علی ہذا۔

3۔ ایک مقولے یعنی تعامل میں، جو تیسری قسم میں داخل ہے۔ یہ بات کہ وہ منطقی وظائف کے نقشے میں اپنے جوڑ کی تصدیق تفریقی تصدیق سے مطابقت رکھتا ہے اس قدر صراحت سے نظر نہیں آتی جیسی اور مقولوں میں نظر آتی ہے۔

اس مطابقت کو ثابت کرنے کے لیے اس پر غور کرنا چاہئے کہ تفریقی تصدیقات میں ایک تصور کا دائرہ (اس کے مشمولات کا مجموعہ) ایک ایسا کل سمجھا جاتا ہے جو اجزا میں (جزوی تصورات میں) تقسیم ہے اور چونکہ ایک جز دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رتبہ خیال کیے جاتے ہیں یعنی وہ ایک دوسرے کا تعین بالترتیب ایک سلسلے کی صورت میں نہیں کرتے، بلکہ بلاترتیب ایک مجموعے کی صورت میں (اگر ہم ان میں سے کسی جز کو قبول کر لیں تو بقیہ اجزا کو رد کرنا پڑے گا)۔ اب یہی علاقہ ان جزوی اشیا میں سمجھ لیجئے جو مل کر ایک کل بناتی ہیں جن میں سے کسی ایک کو علت قرار دے کر دوسری کو اس کے ماتحت نہیں رکھ سکتے بلکہ ہر ایک کو بقیہ اشیا کی علت سمجھ کر سب کو پہلو بہ پہلو رکھتے ہیں (مثلاً ایک جسم جس کے اجزا میں باہم و گرکشش اور دفع کی قوتیں کار فرما ہوں) ظاہر ہے کہ یہ علاقہ اس سے مختلف ہے جو معمولی علت و معلول (سبب و مسبب) میں پایا جاتا ہے اس لیے کہ وہاں یہ نہیں ہوتا کہ مسبب بھی سبب کا تعین کرتا ہو اور سبب و مسبب (مثلاً عالم اور خالق عالم) مل کر ایک کل بناتے ہوں۔ جس عمل کے ذریعے سے قوت فہم ایک تفریق شدہ تصور کے دائرے کا خیال کرتی ہے اس کے ذریعے سے ایک شے کے اجزا کا خیال بھی کرتی ہے اور جس طرح ایک تصور کے اجزا ایک دوسرے کو رد کرتے ہیں اور پھر بھی ایک دائرے میں مربوط ہیں اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح شے کے اجزا کے متعلق بھی قوت فہم یہ سمجھتی ہے کہ ہر ایک کا وجود (بہ حیثیت جوہر کے) بقیہ اجزا کا پابند ہے اور پھر بھی سب کے سب ایک کل میں مربوط ہیں۔

(12)

مگر فلاسفۂ قدیم کے قبل تجربی فلسفے کا ایک اور اہم حصہ بھی ہے جو خالص فہمی تصورات پر مشتمل ہے یہ تصورات مقولات میں نہیں شمار کیے جاتے، پھر بھی ان بزرگوں کے نزدیک بدیہی معروضات پر عائد ہوتے ہیں۔ اگر اسے مان لیا جائے تو مقولات کی تعداد میں اضافہ ہو جائے گا اور یہ ہو نہیں سکتا۔ یہ تصورات ایک قضیے میں ظاہر کیے گئے ہیں جس کا متکلمین اکثر حوالہ دیا کرتے ہیں ''حقیقی وجود وہی ہے جو واحد حق اور کامل ہے'' اگر چہ اس قول کے نتائج (جن میں مختلف الفاظ میں وہ ایک بات دہرائی جاتی ہے) بہت نا قابل اطمینان ہیں اور متاخرین محض قدما کے ادب کی وجہ سے اسے مابعد الطبیعیات میں شامل کر لیتے ہیں پھر بھی ایک خیال جو اتنے عرصہ سے قائم ہے خواہ بظاہر کتنا ہی بے معنی ہو، اس کا مستحق ضرور ہے کہ اس کی اصلیت پر غور کیا جائے۔ قیاس کہتا ہے کہ اس کی بنا کسی نہ کسی عقلی اصول پر ہے مگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ اس اصول کی تعبیر غلط کی گئی ہے۔ اشیا کے یہ مفروضہ قبل تجربی محمولات درحقیقت علم اشیا کے منطقی شرائط اور معیار ہیں اور اس علم کی بنا کمیت کے مقولات یعنی وحدت، کثرت اور کلیت پر رکھتے ہیں۔ قدما نے یہ کیا کہ ان تصورات کو جنہیں اصل میں مادی حیثیت سے اشیا کے امکان کی شرائط سمجھنا چاہئے تھا صرف صوری حیثیت سے علم اشیا کی منطقی شرائط سمجھا اور پھر بے احتیاطی سے خود اشیا کی صفات قرار دے دیا۔ ہر معروض کے تصور میں وحدت پائی جاتی ہے اور جہاں تک اس سے مواد علم کے مجموعے کی وحدت مراد ہے ہم اسے کیفی وحدت کہہ سکتے ہیں مثلاً ایک ناٹک یا تقریر یا حکایت کے موضوع کی وحدت۔ دوسری ضروری چیز تصور کے نتائج کی حقیقت ہے، جتنے زیادہ صحیح نتائج کسی تصور سے حاصل ہوں، اتنی ہی زیادہ اس کی معروضی حقیقت کی علامتیں ہاتھ آتی ہیں۔ ان کو ہم ان علامات کی کیفی کثرت کہہ سکتے ہیں جو قدر مشترک کے طور پر کسی تصور میں پائی جائیں (نہ کہ مقداری یا کمی کثرت)۔ اب رہی تیسری چیز یعنی کامل ہونا، وہ اس پر مشتمل ہے کہ اس کثرت و وحدت تصور میں تحویل کیا جائے، جسے ہم کیفی تکمیل (کلیت) کہہ سکتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ علم کے امکان کے عام منطقی معیار کمیت کے تینوں مقولات کو جن میں مقدار کی کیفیت کو اول سے آخر تک متحد النوع فرض کرنا پڑتا ہے، صرف اس غرض سے کہ مختلف النوع معلومات کو بھی ایک ہی شعور میں ربط دیا جا سکے، کیفیت علم کے لحاظ سے نئی شکل دے دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصور کے (نہ کہ معروض تصور کے) امکان کا معیار اس کی تعریف ہے جس کے لوازم یہ ہیں، تصور کی وحدت، اس سے اخذ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیے ہوئے نتائج کی حقیقت اور پھر ان کل نتائج کے متحد ہونے سے تصور کا مکمل ہو جانا۔ اسی طرح ایک فرضیے کی صحت کا معیار ہے۔ فرض کی ہوئی وجہ ثبوت کا اندرونی ربط یا وحدت (کسی مزید فرضیے کی ضرورت نہ ہونا) اس سے اخذ کیے ہوئے۔ نتائج کی حقیقت (یعنی ان کا ایک دوسرے سے اور تجربے سے مطابقت رکھنا) اور ان نتائج کا وجہ ثبوت سے مکمل مطابقت رکھنا یعنی ٹھیک اسی مطلب کی طرف راجع ہونا جو فرضیے میں بیان کیا گیا تھا (نہ اس سے کم اور نہ زیادہ) اور جو کچھ بدیہی ترکیبی طور پر فرض کیا گیا تھا اسے تجربی تحلیلی طور پر متعین کرنا اور اس سے ہم آہنگ ہونا۔ غرض وحدت حقیقت اور کمال کے تصورات سے قبل تجربی مقولات کے نقشے میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا بلکہ صرف ان تصورات کا جو تعلق معروضات سے ہے اسے بالکل نظر انداز کر کے ان کا استعمال علم کی اندرونی مطابقت کے عام منطقی قوانین کی بحث میں لایا جاتا ہے۔

تحلیل تصورات کا دوسرا باب

خالص فہمی تصورات کا استخراج

(پہلی فصل)

(13)

عام قبل تجربی استخراج کے اصول

قانون دان حق اور ناحق کی بحث کے سلسلے میں ہر مقدمہ میں امور قانونی اور امور واقعہ میں تفریق کرتے ہیں۔ ان دونوں میں ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے اور امور قانونی کا ثبوت استخراج کہلاتا ہے۔ ہم بہت سے تجربی تصورات بے تکلف استعمال کرتے ہیں اور کسی کو اس پر اعتراض نہیں ہوتا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمیں بغیر استخراج کے یہ حق حاصل ہے کہ ان تصورات کے معانی اپنے ذہن میں قائم کر لیں۔ اس لیے کہ ان کی معروضی حقیقت تجربے سے ثابت ہے۔ بعض ناحق تصورات بھی ہیں جن کے استعمال کو سب لوگ قریب قریب روا رکھتے ہیں مثلاً قسمت، تقدیر۔ پھر بھی کبھی کبھی ان کے متعلق یہ سوال کیا جاتا ہے کہ ان کی سند کیا ہے اور اس وقت ان کے استخرج کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معاملے میں بڑی مشکل پڑتی ہے۔ اس لیے کہ نہ تو تجربے سے نہ عقل سے ان کو کوئی سند دی جا سکتی ہے جو ان کی حقیقت کو ظاہر کرے۔

ان مختلف تصورات میں جن سے کہ علم انسانی کا تار و پود بنتا ہے بعض ایسے بھی ہیں جن کا استعمال خالص بدیہی طور پر (تجربے سے بالکل الگ ہو کر) کیا جاتا ہے اور ان کی حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے ہمیشہ استخراج کی ضرورت ہوتی ہے اس لیے کہ ان کے استعمال کا جواز ثابت کرنے کے لیے تجربے سے کافی ثبوت نہیں ملتا اور یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ یہ تصورات ان معروضات پر جو تجربہ سے ماخوذ نہیں ہیں، کیوں کر عائد کیے جا سکتے ہیں۔ ہم اس توجیہہ کو کہ بدیہی تصورات معروضات پر کیوں کر عائد ہو سکتے ہیں قبل تجربی استخراج کہیں گے اور اسے تجربی استخراج سے ممیز کریں گے جس میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ کوئی تصور تجربہ سے اور اس پر غور کرنے سے کیوں کر حاصل کیا جاتا ہے۔ اس تجربی استخراج میں حقیقت سے بحث نہیں ہوتی بلکہ واقعے سے۔

اب ہمارے سامنے دو مختلف قسم کے تصورات ہیں جن میں یہ چیز مشترک ہے کہ وہ بدیہی طور پر معروضات پر عائد ہوتے ہیں۔ ایک تو زمان و مکان کے تصورات بحیثیت صورت مشاہدہ کے، دوسرے مقولات بحیثیت عقلی تصورات کے ان کے تجربی استخراج کی کوشش کرنا فضول ہے۔ اس لیے کہ ان کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ معروضات پر عائد ہوتے ہیں بغیر اس کے کہ ان کا ادراک تجربے سے حاصل کیا جائے۔ چنانچہ اگر ان کا استخراج کرنا ضروری ہو تو وہ لازمی طور پر قبل تجربی استخراج ہوگا۔

البتہ ان تصورات کی اور انہیں پر کیا موقوف ہے، ہماری کل معلومات کی اصل تو نہیں مگر تقریب ظہور تجربے ہی میں تلاش کرنی پڑے گی۔ سب سے پہلے حسی ادراکات کی تحریکات سے ہماری قوت علم حرکت میں آتی ہے اور تجربے کا عمل شروع کرتی ہے۔ تجربے میں دو مختلف عناصر ہوتے ہیں ایک تو کسی علم کا مادہ جو حواس سے حاصل ہوتا ہے، دوسرے اس کی ترتیب کی صورت جو خالص مشاہدے اور خیال کے اندرونی ماخذ سے لی جاتی ہے۔ حسی ادراکات ہی کی تقریب سے مشاہدے اور خیال کا عمل شروع ہوتا ہے اور تصورات ظہور میں آتے ہیں۔ اس ابتدائی عمل کی، جس کے ذریعے سے ہماری قوت علم منفرد ادراکات سے کلی تصورات تک پہنچتی ہے، تحقیق کرنا بجائے خود بہت مفید ہے اور یہ مشہور و معروف فلسفی لاک کا کارنامہ ہے کہ اس نے تحقیق کی بنیاد ڈالی۔ لیکن اس کے ذریعے سے خالص بدیہی تصورات کا استخراج ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس کی راہ بالکل دوسری ہے اس لئے کہ ان تصورات کو آئندہ تجربے سے بالکل الگ ہو کر استعمال کرنا ہے اور ان کا سلسلہ نسب تجربے سے نہیں بلکہ کسی اور چیز سے ملانا ہوگا۔ بدیہی تصورات کا ماخذ بتانے کی جو کوشش

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس نفسیاتی طریقے سے کی جاتی ہے اسے درحقیقت استخراج کہنا ہی غلط ہے اس لیے کہ اس کا تعلق امرِ واقعہ سے ہے۔ چنانچہ ہم اس کو استخراج نہیں بلکہ بدیہی علم کی توجیہہ کہیں گے۔ غرض یہ ظاہر ہے کہ بدیہی تصورات کا استخراج صرف قبل تجربی ہی ہو سکتا ہے۔ ان کا تجربی استخراج ناممکن ہے اسکی کوشش کرنا بالکل فضول ہے اور یہ صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو بدیہی علم کی خاص نوعیت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ خالص بدیہی علم کے استخراج کا صرف ایک ہی طریقہ ہو سکتا ہے اور یہ قبل تجربی طریقہ ہے مگر یہ ظاہر نہیں ہوا کہ یہ استخراج اس قدر ضروری ہے کہ اس کے بغیر کام ہی نہیں چل سکتا۔ اوپر ہم قبل تجربی استخراج کے ذریعے سے زمان و مکان کے تصورات کا ماخذ تلاش کر چکے ہیں اور ان کا بدیہی استناد ثابت کر چکے ہیں مگر سچ پوچھیے تو علم ہندسہ بے تکلف بدیہی معلومات سے کام لیتا ہے اور اسے اس کی ضرورت نہیں کہ اپنے بنیادی تصور یعنی مکان کے خالص اور صحیح تصور ہونے کی سند فلسفے سے مانگے۔ بات یہ ہے کہ ہندسے میں تصور کا محل استعمال صرف خارجی عالم محسوسات ہوتا ہے جس کی خالص صورت مشاہدۂ مکان ہے اور بدیہی مشاہدے پر مبنی ہونے کی وجہ سے ہندسی معلومات بلا واسطہ ثبوت رکھتی ہیں۔ یعنی علم کا معروض (صورت کے لحاظ سے) بدیہی طور پر مشاہدے میں دیا ہوتا ہے بہ خلاف اس کے خالص عقلی تصورات میں ناگزیر طور پر یہ ضرورت پیش آتی ہے کہ نہ صرف انکا بلکہ مکان کا بھی قبل تجربی استخراج کیا جائے۔ ان تصورات میں معروضات کا تصور حس اور مشاہدے کے محمولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ خالص بدیہی خیال کے محمولات کے ذریعے سے ہوتا ہے اس لیے وہ معروضات پر کلی حیثیت سے حس تعینات کے بغیر عائد ہوتے ہیں، چونکہ یہ تصورات تجربے پر مبنی نہیں ہیں اور بدیہی مشاہدے میں بھی ان کا کوئی معروض موجود نہیں جس پر ان کی ترکیب کی بنیاد تجربے سے پہلے قائم ہوتی لہٰذا نہ صرف انکی معروضی حقیقت اور ان کے استعمال کے حدود مشتبہ ہیں بلکہ وہ مکان کے تصور کو بھی تعینات کے تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کی وجہ سے مبہم بنا دیتے ہیں اور اسی لیے ہمیں اوپر ان کے قبل تجربی استخراج کی ضرورت پیش آئی تھی۔ غرض پڑھنے والے کو قبل اس کے کہ وہ عقل محض کے میدان میں ایک قدم بھی آگے بڑھائے۔ یہ یقین ہو جانا چاہئے کہ عقلی تصورات کا قبل تجربی استخراج ناگزیر ہے، ورنہ وہ اندھوں کی طرح ادھر ادھر ٹٹولتا پھرے گا اور اس تمام سرگشتگی کے بعد بھی ناواقفیت کے اسی نقطے پر لوٹ آئے گا جہاں سے وہ چلا تھا۔ اس کے علاوہ یہ بات اسے پہلے ہی سے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ اس تحقیق میں بڑی مشکلات حائل ہیں، تاکہ وہ اس پیچ در پیچ راہ کی تاریکی کی شکایت نہ کرے اور رکاوٹوں کے دور کرنے سے نہ گھبرائے۔ دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو ہم عقل محض کے علم کا جو ہمیں اس قدر مرغوب ہے یعنی اس معلومات کا جو تمام امکانی

محکم دلائلؔ و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تجربے کی حد سے باہر ہے سرے سے خیال ہی چھوڑ دیں یا اس تنقیدی تحقیق کو انجام تک پہنچائیں۔

اوپر ہم زمان و مکان کے تصورات کو بغیر کسی خاص وقت کے واضح کر چکے ہیں اور یہ دکھا چکے ہیں کہ کس طرح یہ دونوں تصورات بدیہی طور پر معروضات پر وجوباً عائد ہوتے ہیں اور ان کے ذریعے سے معروضات کا ترکیبی علم تجربے سے الگ ہو کر حاصل ہو سکتا ہے۔ چونکہ صرف انہی خالص حسی صورتوں کے ذریعے سے کوئی معروض ہم پر ظاہر ہو سکتا ہے یعنی ہمارے تجربی مشاہدے کا معروض ہو سکتا ہے، اس لیے زمان و مکان خالص مشاہدات ہیں۔ وہ بدیہی مظاہر کی حیثیت سے معروضات کے امکان کے لازمی شرائط ہیں اور جو ترکیب ان میں واقع ہوتی ہے وہ معروضی حقیقت رکھتی ہے۔ بہ خلاف اس کے قوت فہم کے مقولات ان لازیم شرائط کی حیثیت نہیں رکھتے جن کے ماتحت معروضات مشاہدے میں دیے جاتے ہیں۔ یعنی معروضات ہم پر اس کے بغیر بھی ظاہر ہو سکتے ہیں کہ وہ قوت فہم کے وظائف سے کوئی لازمی تعلق رکھتے ہوں اور قوت فہم ان کے بدیہی شرائط کی حامل ہو۔ اس لیے یہاں وہ مشکل پیش آتی ہے جو حسیات کے میدان میں پیش نہیں آتی، یعنی یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ خیال کے موضوعی شرائط کو معروضی استناد کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ معروضات کے شرائط امکان کیوں کر بن سکتے ہیں درآنحالیکہ وظائف فہم کی مدد کے بغیر بھی مظاہر مشاہدے میں دیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً علت کے تصور کو لے لیجیے جو ایک خاص قسم کی ترکیب ظاہر کرتا ہے یعنی ایک معروض کا اس سے بالکل مختلف معروض ب سے ایک سے مقررہ قاعدے کے مطابق مربوط ہونا۔ یہ بدیہی طور پر واضح نہیں ہوتا کہ مظاہر میں اس قسم کا ربط کیوں موجود سمجھا جائے (یہاں ہم تجربے کو ثبوت کے طور پر نہیں پیش کر سکتے کیونکہ ضرورت تو اس کی ہے کہ اس تصور کا معروضی استناد بدیہی طور پر دکھایا جائے) اس لیے جہاں تک بدیہی علم کا تعلق ہے، یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ شاید علت کا تصور مشمول سے خالی ہے اور مظاہر میں کہیں اس کا کوئی معروض نہیں پایا جاتا۔ اس بات کا کہ حسی مشاہدے کے معروضات کو ان صوری شرائط حس کے مطابق ہونا چاہیے جو ہمارے نفس میں بدیہی طور پر موجود ہیں، تو یہی ثبوت ہے کہ اس کے بغیر ہم ان کا مشاہدہ ہی نہیں کر سکتے لیکن اس کی توجیہہ آسانی سے سمجھ میں نہیں آتی کہ ان معروضات کا ان شرائط کے بھی مطابق ہونا ضروری ہے جو قوت فہم کو خیال کی ترکیبی وحدت کے لیے درکار ہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہے مظاہر کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ قوت فہم کی شرائط وحدت سے بالکل مطابقت نہ رکھتے ہوں اور ان میں اس قدر انتشار ہو کہ مثلاً کی توالی میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے، جس سے کوئی ایسا اصول ترکیب ہاتھ آتا ہو جو علت و معلول کے تصور سے مطابقت رکھتا ہو۔ یعنی یہ تصور مشمول سے خالی اور بالکل بے معنی ہو۔ اس کے باوجود بھی مظاہر ہمارے مشاہدے کے معروض بن سکتے ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لیے کہ مشاہدہ ہرگز وظائف خیال کا محتاج نہیں ہے۔

شاید کوئی شخص ان مشکل مباحث کی زحمت سے بچنے کے لیے یہ کہے کہ تجربے میں ہمیشہ اس باقاعدگی کی مثالیں پائی جاتی ہیں اور وہ علت کے تصور کو اخذ کرنے کے لیے بھی اور اس کا معروضی استناد قائم رکھنے کے لیے بھی کافی ہے۔ مگر اس میں یہ بات ملحوظ نہیں رکھی جاتی کہ علت کا تصور اس طرح ہرگز پیدا نہیں ہوسکتا بلکہ یا تو اسے بدیہی طور پر فہم میں موجود سمجھنا چاہیے یا محض ایک وہم باطل سمجھ کر چھوڑ دینا چاہئے۔ اس لیے کہ اس تصور کے تو یہ معنی ہیں کہ ایک معروض اس نوعیت کا ہے کہ ایک دوسرا معروض بہ وجوباً ایک قاعدہ کلیہ کے مطابق اس سے پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مظاہر کی متعدد مثالوں سے یہ قاعدہ بنایا جاسکتا ہے کہ فلاں چیز عموماً واقع ہوتی ہے مگر یہ ہرگز نہیں کہا جاسکتا کہ اسے وجوباً واقع ہونا چاہئے۔ پس علت و معلول کی ترکیب کی جو شان ہے وہ محض تجربے کے ذریعے سے ظاہر نہیں کی جاسکتی معلول یہی نہیں کہ علت کے ساتھ واقع ہوتا ہے بلکہ اس کا نتیجہ اور لازمی نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تجربی قواعد میں حقیقی کلیت بھی نہیں پائی جاتی بلکہ ان میں استقرا کے ذریعے سے صرف اضافی کلیت پیدا ہوسکتی ہے یعنی ان کے استعمال کا دائرہ کسی قدر وسیع ہوجاتا ہے۔ اگر ہم خالص فہمی تصورات کو محض تجربے کی پیداوار سمجھ لیں تو ان کا استعمال ہی بالکل بدل جائے گا۔

(14)

مقولات کے قبل تجربی استخراج کی تقریب

ترکیبی ادراک اور اس کے معروض میں لازمی مطابقت کی دو ہی صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو ادراک کا امکان معروض پر موقوف ہو یا معروض کا ادراک پر۔ اگر پہلی صورت ہو تو دونوں کا تعلق صرف تجربی ہوگا اور ادراک بدیہی نہیں ہوسکتا۔ مظاہر میں جتنا جز حسی ادراک کا ہے اس میں یہی صورت ہوتی ہے۔ اب رہی دوسری صورت، تو اگرچہ خود ادراک اپنے معروض کے وجود کا باعث نہیں ہوتا (یہاں ارادے کے ذریعے معروض کے پیدا کرنے کا کوئی سوال نہیں ہے) لیکن وہ بدیہی طور پر معروض کا تعین ضرور کرتا ہے۔ اس لیے کہ صرف اسی کے ذریعے کوئی شے معروض کی حیثیت سے پہچانی جاسکتی ہے۔ کسی معروض کا علم حاصل ہونے کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں۔ ایک تو مشاہدہ جس کے ذریعے سے وہ بہ حیثیت مظہر کے دیا جاتا ہے، دوسرے تصور جس کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذریعے سے اس مشاہدے کا معروض خیال کیا جاتا ہے۔ مگر یہ بات ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ پہلا جز جس کے ذریعے سے معروضات کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اصل میں اپنی صورت کے لحاظ سے بدیہی طور پر نفس میں موجود ہوتا ہے۔ حسیات کے اس صوری تعین سے مظاہر لازمی طور پر مطابقت رکھتے ہیں اس لیے کہ وہ صرف اسی کے ذریعے سے ظاہر ہو سکتے ہیں یعنی تجربے میں آ سکتے ہیں۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے بدیہی تصورات بھی ہوتے ہیں جو پہلے سے معروضات کا تعین کرتے ہوں اور جن پر اشیا کا مشاہدہ تو نہیں مگر ان کا بہ حیثیت معروضات کے خیال کیا جانا موقوف ہو۔ اگر ایسا ہو تو معروضات کا تمام تجربی علم وجوبی طور پر ان تصورات کے مطابق ہوگا اس لیے کہ ان کے بغیر کوئی شے معروض تجربہ نہیں ہو سکے گی۔ ہمارے تجربے میں علاوہ حسی مشاہدے کے جس کے ذریعے سے کوئی شے دی جاتی ہے اس معروض کا تصور بھی ہوتا ہے جو مشاہدے میں دیا جاتا ہے یا ظاہر ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا صورت میں معروضات کے عام تصورات بدیہی تعینات کی حیثیت سے تمام تجربی علم کی بنیاد قرار پائیں گے۔ چنانچہ مقولات کا بہ حیثیت بدیہی تصورات کے معروضی استناد رکھنا اس پر موقوف ہے کہ (صورت کے لحاظ سے) ان کے بغیر تجربے کا امکان ہی نہ ہو۔ اس وقت وہ وجوبی اور بدیہی طور پر معروضات تجربہ پر عائد ہو سکیں گے کیونکہ صرف انہی کے ذریعے کسی معروض تجربہ کا خیال کیا جا سکے گا۔

غرض کل بدیہی تصورات کے قبل تجربی استخراج کا ایک اصول ہے جس پر ہماری ساری بحث کی بنیاد قائم ہونی چاہئے اور وہ یہ ہے کہ یہ تصورات تجربے کے امکان کے بدیہی تعینات ثابت کیے جائیں (خواہ ان کا مشمول مشاہدہ ہو یا خیال) تصورات کا مکان تجربہ کی بنیاد ہونا ہی ان کا وجوب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ خود اس تجربے کا وقوع میں آنا جس میں کہ ہم ان تصورات سے دوچار ہوتے ہیں ان کا استخراج نہیں (بلکہ ان کی تشریح) کہلائے گا کیوں کہ وہاں ان کی حیثیت محض اتفاقی ہوگی۔ جب تک وہ امکانی تجربے سے جس میں معوضات علم ظاہر ہوتے ہیں، بنیادی تعلق نہ رکھتے ہوں ان کا کسی معروض پر عائد ہونا سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

انگلستان کے مشہور فلسفی لاک نے اس نکتے پر غور نہیں کیا۔ چونکہ اسے تجربے میں عقل کے خالص تصورات نظر آئے اس لیے اس نے انہیں تجربے سے ماخوذ سمجھا اور پھر یہ بے اصولی برتی کہ ان تصورات سے ان معلومات میں کام لیا جو تجربے کی حد سے کہیں آگے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم (اس بات کو سمجھ گیا کہ ان تصورات کو تجربے کے دائرے سے باہر استعمال کرنے کے لیے یہ ضروری ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ ان کی اصل بدیہی ہو مگر وہ اس کی توجیہہ نہ کرسکا کہ عقل کیوں ان تصورات کو جو بجائے خود عقل کے اندر مربوط نہیں ہیں، معروض میں وجوباً مربوط سمجھے اور اسے یہ نکتہ نہیں سوجھا کہ شاید خود عقل ہی ان تصورات کے ذریعے سے اس تجربے کی بانی ہے جس میں معروضات ہم پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اس لیے اس نے مجبوراً ان تصورات کو تجربے سے ماخوذ مانا (اس نے ان کی بنا اس داخلی وجوب پر رکھی جو تجربے کے اندر ان کے متواتر تلازم سے ہوتا ہے اور آگے چل کر غلطی سے معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہے یعنی عادت پر) مگر اس کے بعد اس نے اپنے اصول کی پوری پابندی کی یعنی ان تصورات اور ان سے بنے ہوئے قضایا کے ذریعے سے تجربے کی حد سے آگے بڑھنے کو ناممکن قرار دیا۔ لیکن عقلی تصورات کا یہ تجربی استقراء جس کے چکر میں لاک اور ہیوم دونوں پڑ گئے، خالص علمی معلومات کی حقیقت سے جو ہمارے پاس موجود ہے، یعنی خالص ریاضی اور عام طبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس کے واقعات خود اس کی تردید کرتے ہیں۔

ان نامور فلسفیوں میں سے پہلے نے تو خیال آرائیوں کا دروازہ کھول دیا اس لیے کہ جب عقل کو مطلق العنان چھوڑ دیا جائے تو اعتدال کی مبہم تعریفیں اسے حد کے اندر نہیں رکھ سکتیں اور دوسرے نے تشکیک میں مبتلا ہو کر اپنے خیال میں ہماری قوت علم کے دھوکے کا جسے لوگ عموماً عقل سمجھتے ہیں پردہ فاش کر دیا۔ اب ہم یہ کوشش کرنا چاہتے ہیں کہ عقل انسانی کو ان دونوں خطرناک راستوں کے بیچ سے سلامتی سے نکال لے جائیں، اس کی معینہ حدود قائم کر دیں مگر اسی کے ساتھ اس کے لیے مفید جدوجہد کی راہ کھلی رکھیں۔

اس سے پہلے ہم مقولات کے مفہوم کو واضح کر دینا چاہتے ہیں۔ وہ معروض کے عام تصورات ہیں جن کے ذریعے سے اس کا مشاہدہ تصدیق کے منطقی وظائف میں سے کسی وظیفے کے لحاظ سے معین کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک وظیفہ قطعی تصدیق یعنی موضوع اور محمول کے تعلق کا ہے، مثلاً کل اجسام تقسیم پذیر ہیں۔ مگر صرف عقل کے منطقی استعمال کے لحاظ سے یہ معین نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں تصورات میں سے کس کو موضوع اور کس کو محمول قرار دیا جائے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بعض تقسیم پذیر جسم ہے۔ مگر جوہر کے تصور سے جسم کے تصور کو اس کے تحت میں لا کر یہ بات معین کی جاسکتی ہے کہ تجربے میں جسم کے مشاہدے کو ہمیشہ موضوع سمجھنا چاہئے نہ کہ صرف محمول۔ علیٰ ہذا القیاس دوسرے مقولات کی بھی یہی صورت ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خالص عقلی تصورات کے استخراج کی دوسری فصل

عقلی تصورات کا قبل تجربی استخراج

(15)

ربط کے امکان کی عام بحث

ادراکات کا مواد ہمیں مشاہدے میں دیا جاتا ہے جو محض حسی یعنی انفعالی ہوتا ہے۔ اس مشاہدے کی صورت بدیہی طور پر ہماری قوت ادراک میں موجود رہتی ہے اور یہ دراصل وہ طریقہ ہے جس سے کہ موضوع ادراکات سے متاثر ہوتا ہے۔ لیکن مواد مشاہدہ کا باہمی ربط ہمیں حواس کے ذریعے سے ہرگز معلوم نہیں ہوسکتا۔ پس اسے حسی مشاہدے کی خالص صورت میں شامل نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس لیے کہ وہ قوت ادراک کی فاعلیت کا ایک عمل ہے اور چونکہ اس قوت کو حس سے ممتاز کرنے کے لیے عقل کہتے ہیں، پس ہر قسم کا ربط خواہ وہ مواد مشاہدہ میں ہو یا مختلف تصورات میں اور مشاہدے میں بھی خواہ اس کے حسی پہلو میں ہو یا غیر حسی پہلو میں، ایک عمل عقلی ہے جس کا نام ہم نے ترکیب رکھا ہے تاکہ نام ہی سے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ ہم مختلف اجزا کو ایک معروض میں مربوط تصور نہیں کرسکتے جب تک کہ ہم نے خود ہی انہیں مربوط نہ کیا ہو اور کل ادراکات میں ربط ہی ایک ایسی چیز ہے جو معروض میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اسے صرف موضوع ہی مہیا کرسکتا ہے اس لیے کہ یہ اس کا ایک فاعلانہ عمل ہے۔ یہاں یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجائے گی کہ یہ ایک واحد عمل ہے اور ہر قسم کے ربط پر یکساں عائد ہوتا ہے اور عمل تحلیل جو اس کی ضد ہے اس کا محتاج ہے کہ پہلے ترکیب واقع ہو چکی ہو۔ اس لیے کہ جب تک عقل نے پہلے اجزا کو ملا کر ایک نہ کیا ہو وہ ان کو الگ الگ نہیں کرسکتی۔ قوت ادراک کے سامنے جب کوئی چیز مربوط ہو کر آتی ہے تو وہ عقل ہی کی ربط دی ہوئی ہوتی ہے۔

مگر ربط کے تصور میں مواد مشاہدہ اور اس کی ترکیب کے علاوہ اس کی وحدت کا تصور بھی پایا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جاتا ہے۔ربط مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کا تصور ہے۔[1] پس اس وحدت کا تصور ربط سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ وہ خود مواد مشاہدہ کے ادراک سے مل کر ربط کا تصور پیدا کرتا ہے۔اس وحدت کو جو بدیہی طور پر ربط کے تصور سے مقدم ہوتی ہے مقولہ وحدت (پیراگراف 10) نہ سمجھنا چاہیئے۔اس لیے کہ مقولات تو تصدیقات کے منطقی وظائف پر مبنی ہیں اور ان میں ربط یعنی دیے ہوئے تصورات کی وحدت پہلے ہی سے خیال کر لی گئی ہے۔مقولہ ربط کو پہلے سے موجود مانتا ہے اور اس کا محتاج ہے۔پس ہمیں چاہیئے کہ اس وحدت (وحدت کیفی پیراگراف 12) کو ایک بلند تر نقطے پر تلاش کریں یعنی اس چیز میں ڈھونڈیں جو خود تصدیقات میں تصورات کی وحدت کا باعث ہے یعنی جس پر خود عقل کا منطقی استعمال موقوف ہے۔

(16)

تعقل کی اصلی ترکیبی وحدت

''میں خیال کرتا ہوں'' یہ شعور میرے کل ادراکات کے ساتھ ہونا ضروری ہے ورنہ میرے ذہن میں ایسے ادراک کو بھی جگہ مل سکے گی جس کا خیال ہی نہیں کیا جا سکتا ہو۔یعنی یا تو وہ قطعاً محال ہو یا کم سے کم میرے لیے بے معنی ہو۔وہ ادراک جو خیال سے پہلے دیا ہوا ہو مشاہدہ کہلاتا ہے۔پس کل مواد مشاہدہ اپنے موضوع کے اس شعور ''میں خیال کرتا ہوں'' سے لازمی تعلق رکھتا ہے۔مگر یہ تصور ایک عمل فاعلی ہے یعنی اس کا شمار حس میں نہیں کیا جا سکتا۔ہم اسے تجربی تعقل سے ممیز کرنے کے لیے خالص یا اصلی تعقل کہیں گے۔اس لیے کہ یہ وہ شعور ذات ہے جس سے ''میں خیال کرتا ہوں'' کا ادراک پیدا ہوتا ہے جو کل ادراکات کے ساتھ لازمی طور پر رہتا ہے۔یہ ہر شعور میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہوتا ہے اور یہ بات کسی اور ادراک میں نہیں پائی جاتی۔اس کی وحدت کو بھی ہم شعور نفس کی قبل تجربی وحدت کہیں گے تاکہ اس کا بدیہی معلومات کے امکان کی شرط ہونا ظاہر ہو۔مختلف ادراکات جو کسی مشاہدے میں دیے ہوئے ہوں مجموعی طور پر میرے ادراکات اسی وقت کہلائیں گے جب وہ سب ایک ہی شعور نفس سے تعلق رکھتے ہوں یعنی میرے ادراکات کو (خواہ مجھے اس کا شعور ہو یا نہ ہو، کہ وہ میرے ادراکات ہیں) وجوباً اس شرط کے مطابق ہونا چاہیئے

1۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ تصورات ایک ہیں اور تحلیلاً ایک دوسرے کے ذریعے سے خیال کیے جا سکتے ہیں۔جہاں تک مواد مشاہدہ کا تعلق ہے ان دونوں کا شعور الگ الگ ہوتا ہے اور یہاں اسی شعور کی ترکیب کا سوال ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس کے ماتحت وہ ایک ہی شعور نفس میں جمع ہو سکتے ہیں ورنہ وہ سب کے سب میرے نہیں ہو سکتے۔اس اصلی ربط کی تعریف سے ہم متعدد نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔

ایک یہ کہ اس مواد میں جو مشاہدے میں دیا ہوا ہوتا ہے تعقل کی یہ وحدت ادراکات کی ایک ترکیب کی حامل ہے اور اس ترکیب کے شعور پر موقوف ہے۔اس لیے کہ وہ مختلف ادراکات کا جو تجربی شعور ہوتا ہے وہ بجائے خود منتشر اور بے ترتیب ہوا کرتا ہے اور موضوع کی وحدت سے تعلق نہیں رکھتا اس تعلق کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ مجھے ہر ادراک کا شعور ہو بلکہ ایک ادراک کو دوسرے سے ربط دینا اور اس عمل ترکیب کا شعور ہونا بھی ضروری ہے۔پس صرف اسی طرح کہ میں خود دیے ہوئے مواد ادراک کو ایک شعور میں مربوط کروں، میں ان ادراکات میں وحدت شعور کا تصور کر سکتا ہوں یعنی تعقل کی ترکیبی وحدت کا تحلیلی وحدت سے پہلے موجود ہونا ضروری ہے۔[1]

اس لحاظ سے جب مجھے یہ خیال آئے کہ یہ ادراکات جو مشاہدے میں دیے ہوئے ہیں سب کے سب میرے ادراکات ہیں تو اس کے یہ معنی ہیں کہ میں انہیں ایک شعور ذات میں متحد کرتا ہوں یا کم سے کم کر سکتا ہوں اور اگرچہ یہ بجائے خود ترکیب ادراکات کا شعور نہیں ہے لیکن اس کے امکان کو ضرور ثابت کرتا ہے یعنی صرف اس وجہ سے کہ میں کثرت ادراکات کو ایک ہی شعور میں جمع کرتا ہوں، میں ان سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو جتنے مختلف ادراکات کا شعور مجھے ہوگا اتنے ہی مختلف نفس اپنی ذات میں تسلیم کرنے پڑیں گے۔پس مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت جو بدیہی طور پر دی ہوئی ہوتی ہے خود اس وحدت تعقل کا سبب ہے۔جس پر میرے تمام معین خیالات مبنی ہیں۔لیکن ربط معروضات کے اندر نہیں پایا جاتا اور ان سے حسی ادراک کے ذریعے منتقل ہو کر فہم میں نہیں آتا بلکہ اس کا پیدا کرنا خود فہم کا کام ہے۔فہم نام ہی اس قوت کا ہے جو بدیہی طور پر ربط پیدا کرتی ہے اور دیے ہوئے ادراکات کی کثرت کو وحدت تعقل کے تحت میں لاتی ہے۔یہ عقل انسانی کا سب سے اہم اور مقدم اصول ہے۔اگرچہ تعقل کی لازمی وحدت کا یہ قضیہ

---

[1] شعور کی تحلیلی وحدت کل مشترک تصورات میں لازمی طور پر موجود ہوتی ہے۔مثلاً جب میں سرخی کا خیال کرتا ہوں تو مجھے ایک صفت کا تصور ہے جو (بطور ایک امتیازی علامت کے) مختلف اشیاء میں پائی جاتی ہے اور مختلف ادراکات کے ساتھ مربوط ہو سکتی ہے۔پس ترکیبی وحدت کے امکان کو ماننے کے بعد ہی میں تحلیلی وحدت کا تصور کر سکتا ہوں ایک ادراک جو مختلف معروضات میں مشترک سمجھا جائے، ایک جزوی ادراک ہے جو اپنے سے مختلف اجزائے ادراک کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لئے پہلے یہ ضروری ہے کہ میں اس ادراک کی ترکیبی وحدت دوسرے ادراکات کے ساتھ (خواہ وہ محض امکانی ہی کیوں نہ ہوں) فرض کرلوں۔تبھی اس کی تحلیلی وحدت شعور کا جو اسے مشترک ادراک بناتی ہے تصور کرنا میرے لئے ممکن ہے چنانچہ تعقل کی ترکیبی وحدت وہ بلند ترین نقطہ ہے جو عقل و فہم کے کل استعمال بلکہ تمام منطق اور اسی کے ساتھ قبل تجربی فلسفے کا مرکز ہے بلکہ فہم اصل میں اسی قوت کا نام ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بجائے خود تحلیلی ہے لیکن اس سے مواد مشاہدہ کی ترکیب کا وجوب بھی ثابت ہوتا ہے جس کے بغیر شعور ذات کی وحدت کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ نفس کے بسیط تصور میں کثرت ادراکات نہیں پائی جاتی یہ مواد مشاہدے میں، جو شعور نفس سے مختلف چیز ہے، منتشر طور پر دیا ہوا ہوتا ہے اور ربط کے ذریعے سے اس کا ایک ہی شعور میں ہونا خیال کیا جاتا ہے۔ ایک ایسی عقل میں جس میں شعور ذات کے ساتھ ہی کثرت ادراکات دی ہوئی ہوتی، قوت مشاہدہ بھی پائی جاتی لیکن ہماری عقل صرف قوت خیال رکھتی ہے اور مشاہدے کے لیے حواس کی محتاج ہے۔ پس میں اس کثرت ادراکات کی نسبت سے جو مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہے اپنے نفس کی وحدت کا شعور رکھتا ہوں اس لیے کہ میں سب کو اپنے ادراکات کہتا ہوں اور ان میں وحدت پاتا ہوں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ میں ان ادراکات میں ایک وجوبی بدیہی ترکیب کا شعور رکھتا ہوں جو اصلی ترکیبی وحدت شعور کہلاتی ہے۔ میرے کل ادراکات اس وحدت تعقل کے ماتحت ہیں مگر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ایک عمل ترکیب کے ذریعے سے اس کے تحت میں لائے گئے ہوں۔

(17)

ترکیبی وحدت تعقل کا قضیہ فہم کے پورے عمل کا بنیادی اصول ہے

قبل تجربی حسیات کی رو سے مشاہدے کے حسی پہلو کے امکان کا بنیادی اصول یہ تھا کہ کل مواد مشاہدہ زمان و مکان کے صوری تعینات کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے عقلی پہلو کے لحاظ سے بنیادی اصول یہ قرار پائے گا کہ کل مواد مشاہدہ اصلی ترکیبی وحدت تعقل کے تعینات کا پابند ہے۔[1] مقدم الذکر کے تحت میں مشاہدہ کی کثرت ادراکات اس حد تک ہوتی ہے۔ جہاں تک کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہو اور موخر الذکر کے تحت میں اس حد تک جہاں تک کہ وہ ایک ہی شعور میں مربوط کی جا سکے۔ موخر الذکر کے بغیر ہمیں ان سے کسی چیز کا تصور یا علم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جب تک دیے ہوئے تصورات میں ''میں خیال کرتا ہوں'' کا عمل تعقل مشترک نہ ہو وہ ایک ہی شعور ذات میں جمع نہیں ہو سکتے۔

1۔ زمان و مکان اور ان کے کل حصے مشاہدات ہیں یعنی انفرادی تصورات ہیں جو مواد مشاہدہ کے حامل ہیں (دیکھو قبل تجربی حسیات)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہم کی عام تعریف یہ ہے کہ وہ علم حاصل کرنے کی قوت ہے۔ علم اس معین علاقے کا نام ہے جو دیے ہوئے ادراکات معروض سے رکھتے ہیں اور معروض وہ ہے جس کے تصور میں ایک دیے ہوئے مشاہدے کی کثرت ادراکات متحد ہو مگر ادراکات کے اتحاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی ترکیب میں وحدت شعور پائی جائے۔ پس وحدت شعور ہی وہ چیز ہے جس پر ادراکات کا علاقہ معروض سے یعنی ان کا معروضی استناد اور علم کی حیثیت حاصل کرنا موقوف ہے۔ غرض یہ کہ خود فہم کا دارومدار اسی پر ہے۔

پس فہم کا پہلا خالص علم، جس پر اس کے کل استعمال کی بنیاد ہے اور جو حسی مشاہدے کے تعینات سے بالکل آزاد ہے اصلی ترکیبی وحدت تعقل کا اصول ہے۔ چنانچہ خارجی حسی ادراک کی صورت محض یعنی مکان بجائے خود علم کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ وہ صرف مواد مشاہدہ بہم پہنچاتا ہے جس سے علم بنتا ہے۔ مکان کے اندر کسی چیز کا مثلاً ایک خط کا علم حاصل کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ میں اس خط کو کھینچوں اور دی ہوئی کثرت ادراکات میں عمل ترکیب کے ذریعے سے ربط پیدا کروں، پس اس عمل کی وحدت اور وحدت شعور (جو ایک خط کے تصور میں پائی جاتی ہے) لازم و ملزوم ہیں اور صرف اسی کے ذریعے سے معروض (یعنی مکان کے ایک خاص جز) کا علم حاصل ہوتا ہے۔ پس شعور کی ترکیبی وحدت کل علم کی ایک معروضی شرط ہے یعنی صرف یہی نہیں کہ میں ایک معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے اس کا محتاج ہوں بلکہ خود مشاہدے کا اس کے تحت میں ہونا ضروری ہے تاکہ وہ میرے لیے معروض ہو سکے کیونکہ بغیر اس عمل ترکیب کے کسی اور طریقے سے مواد مشاہدہ ایک شعور کے اندر متحد نہیں ہو سکتا۔

جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں یہ آخری قضیہ خود تحلیلی ہے اگرچہ وہ ترکیبی وحدت کو کل عمل خیال کی لازمی شرط قرار دیتا ہے کیونکہ اس کا مفہوم اتنا ہی ہے کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے میں میرے کل ادراکات کو لازمی طور پر ان تعینات کا پابند ہونا چاہیے جن کے مطابق میں انہیں بحیثیت اپنے ادراکات کے نفس واحد میں شمار کرتا ہوں، یعنی انہیں ایک عمل تعقل میں ترکیباً مربوط سمجھتا ہوں اور "میں خیال کرتا ہوں" کے مشترک عنصر کے ذریعے سے متحد کرتا ہوں۔

لیکن یہ بنیادی قضیہ ہر فہم پر عائد نہیں ہوتا بلکہ صرف اس فہم پر جس کے خالص عمل تعقل میں اپنے وجود کے شعور کے ساتھ کوئی اور مواد مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو۔ اس فہم کو، جس میں شعور ذات کے ساتھ ہی مواد مشاہدہ بھی دیا ہوا ہو یعنی جس کے ادراک ہی میں معروض ادراک موجود ہو، وحدت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شعور کے لیے کسی خالص عمل ترکیب کی ضرورت نہ ہوتی۔ مگر انسانی فہم کو جو صرف خیال کی قوت رکھتا ہے اور مشاہدے کی قوت نہیں رکھتا اس کی ضرورت ہے۔ پس انسانی فہم کے لیے یہ ناگزیر طور پر بنیادی قضیے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ہماری عقل تو کسی ایسے فہم کا تصور ہی نہیں کر سکتی جو خود مشاہدہ کرتا ہو یا کم سے کم حسی مشاہدے کی ایسی قوت رکھتا ہو جو زمان و مکان کے سوا کسی اور چیز پر مبنی ہو۔

(18)

شعور ذات کی معروضی وحدت کسے کہتے ہیں

تعقل کی قبل تجربی وحدت وہ ہے جس کے ذریعے سے کل مواد جو مشاہدے میں دیا ہوا ہو، ایک معروض کے تصور میں متحد کیا جا سکے۔ اس لیے یہ معروضی وحدت کہلاتی ہے اور اسے اس موضوعی وحدت شعور سے ممیز کرنا ضروری ہے جو ایک قسم کا داخلی احساس ہے اور جس کے ذریعے سے وہ مواد مشاہدہ جسے ربط دینا مقصود ہے تجربی طور پر دیا ہوا ہوتا ہے۔ یہ بات کہ مجھے ادراکات مشاہدہ کا شعور تجربی طور پر ساتھ ساتھ یا یکے بعد دیگرے ہوتا ہے تجربے کے حالات یا تعینات پر موقوف ہے۔ اس لیے تجربی وحدت شعور جو ادراکات کے اختلاف پر مبنی ہے، بجائے خود ایک مظہر سے تعلق رکھتی ہے اور محض اتفاقی ہے۔ برخلاف اس کے خالص صورت مشاہدہ یعنی زمانہ، بحیثیت ایک عام مشاہدے کے، جس میں کثرت ادراکات دی ہوئی ہوتی ہے، اصلی وحدت شعور کے تحت میں صرف اس وجوبی ربط کی بنا پر آتا ہے جو ان مختلف ادراکات میں خیال کرتا ہوں'' کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے یعنی خالص عقلی ترکیب کے ذریعے سے، جو بدیہی طور پر تجربی ترکیب کی بنیاد ہے، صرف مذکورہ بالا وحدت معروضی طور پر مستند ہے۔ تعقل کی تجربی وحدت جس سے ہمیں یہاں بحث نہیں ہے اور جو اصل میں اسی بدیہی وحدت سے بعض دیے ہوئے مقرون تعینات کے تحت میں اخذ کی جاتی ہے، صرف موضوعی استناد رکھتی ہے۔ کوئی شخص ایک لفظ کے تصور کو ایک چیز سے وابستہ کرتا ہے کوئی دوسری چیز سے، تجربی وحدت شعور دیے ہوئے مواد کے لحاظ سے نہ تو وجوبیت رکھتی ہے اور نہ کلی استناد۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(19)

کل تصدیقات کی منطقی صورت دراصل ان تصورات کی معروضی وحدت شعور ہے جن پر یہ تصدیقات مبنی ہیں

مجھے تصدیق کی اس تعریف سے جو منطقی کیا کرتے ہیں کبھی اطمینان نہیں ہوا۔ بقول ان کے تصدیق نام ہے دو تصورات کے باہمی علاقے کے ادراک کا۔ ظاہر ہے کہ یہ تعریف صرف قطعی تصدیقات پر صادق آتی ہے۔ مشروط اور تفریقی تصدیقات پر نہیں صادق آتی (کیونکہ آخرالذکر اقسام تصدیق میں تصورات کے باہمی تعلق کا نہیں بلکہ تصدیقات کے باہمی تعلق کا ذکر ہوتا ہے) یہاں ہم اس نقص کو نظر انداز کرتے ہیں (حالانکہ منطقیوں کی اس غلطی کی وجہ سے بہت سے مضر نتائج پیدا ہوئے [1]) اور صرف اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ اس تعریف میں جس تعلق کا ذکر کیا گیا ہے اس کی نوعیت کا کوئی تعین نہیں کیا گیا۔

جب ہم ان معلومات کے باہمی تعلق پر جو ہر تصدیق میں دی ہوئی ہوتی ہیں زیادہ گہری نظر ڈالتے ہیں اور اسے ایک عقلی علاقے کی حیثیت سے اس علاقے سے ممیز کرتے ہیں جو محاکاتی تخیل کے قوانین پر مبنی ہے (اور صرف موضوعی استناد رکھتا ہے) تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ تصدیق اصل میں وہ طریقہ ہے جس کے مطابق دی ہوئی معلومات میں معروضی وحدت تعقل پیدا کی جاتی ہے۔ اس میں جو "ہے" کا لفظ ہوتا ہے اس کا مقصد یہی ہے کہ دیے ہوئے ادراکات کی معروضی وحدت کو موضوعی وحدت سے ممیز کرے یہ لفظ ان ادراکات کا تعلق اصلی تعقل سے اور ان کی وجوبی وحدت ظاہر کرتا ہے خواہ خود تصدیق تجربی اور اتفاقی کیوں نہ ہو۔ مثلاً یہ تصدیق کہ اجسام بھاری ہوتے ہیں۔ اس سے ہمارا یہ مطلب نہیں کہ اس تجربے میں ادراکات وجوباً ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ وہ تعقل کی وجوبی وحدت کی بدولت ترکیب مشاہدات میں باہم مربوط ہوتے ہیں۔

---

[1] چاروں قیاسی اشکال کی بحث صرف قوت حکم کے معقولاتی نتائج سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ اصل میں ایک گر ہے کسی خالص عقلی نتیجے کے مقدمات میں چپکے سے بلاواسطہ نتائج داخل کر دینے کا جس سے یہ دھوکا ہوتا ہے کہ پہلی شکل کے نتیجے کے علاوہ اور بھی کئی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اس میں جو کچھ کامیابی ہوئی ہے وہ اس وجہ سے ہوئی ہے کہ معقولاتی تصدیقات کو خاص اہمیت دے کر انہیں اور سب تصدیقات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے (دیکھو نمبر 9)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یعنی ان اصولوں کے مطابق جو تمام ادراکات کا معروضی طور پر تعین کرتے ہیں تاکہ وہ علم کی شکل اختیار کر سکیں اور یہ اصول سب کے سب قبل تجربی وحدت تعقل کے بنیادی قضیے سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ صرف اسی کے ذریعے سے یہ تعلق تصدیق کی شکل اختیار کرتا ہے یعنی ایک ایسے علاقے کی جو معروضی استناد رکھتا ہے اور انہی ادراکات کے اس علاقے سے صریحاً ممیّز ہوتا ہے جو محض موضوعی استناد رکھتا ہے مثلاً قانون ائتلاف کا علاقہ۔ اس قانون کے مطابق تو میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا تھا کہ جب میں ایک جسم کو اٹھاتا ہوں تو مجھے بھاری پن محسوس ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ خود وہ جسم بھاری ہے یعنی جسمیت اور بھاری پن یہ دونوں ادراکات میرے احساس میں نہیں (خواہ وہ کتنا ہی متواتر کیوں نہ ہو) بلکہ خود معروض میں مربوط ہیں بلا لحاظ اس کے کہ موضوع کو اس کا احساس ہے یا نہیں۔

(20)

کل حسی مشاہدات مقولات کے ماتحت ہوتے ہیں اور صرف انہی تعینات کے تحت میں مشاہدے کی کثرت ادراکات ایک شعور میں مربوط ہو سکتی ہے

وہ کثرت ادراکات جو ایک حسی مشاہدے میں دی ہوئی ہوتی ہے وجوباً اصلی ترکیبی وحدت تعقل کے ماتحت ہوتی ہے کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے مشاہدے میں وحدت پیدا ہو سکتی ہے (دیکھو نمبر 17) مگر فہم کا وہ عمل جس کے ذریعے سے دیے ہوئے ادراکات (خواہ وہ مشاہدات ہوں خواہ تصورات) ایک عام تعقل کے ماتحت لائے جاتے ہیں۔ تصدیق کا منطقی وظیفہ ہے (دیکھو نمبر 19) پس کل مواد ادراکات کا جس حد تک وہ ایک تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہو کسی منطقی وظیفۂ تصدیق کے لحاظ سے تعین کیا جاتا ہے اور اس کے ذریعے سے وہ ایک عام شعور کے تحت میں لایا جاتا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ مقولات کیا ہیں۔ یہ انہی وظائف تصدیق کا نام ہے جہاں تک کہ کسی دیے ہوئے مشاہدے کی کثرت ادراکات ان کے تحت میں لائی جائے۔ لہٰذا یہ کثرت ادراکات وجوباً مقولات کے ماتحت ہوتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(21)

توضیح

کثرت ادراکات جو اس مشاہدے میں جسے میں اپنا مشاہدہ کہتا ہوں شامل ہوتی ہے، فہم کے عمل ترکیب کے ذریعے سے شعور ذات کی وجوبی وحدت سے متعلق تصور کی جاتی ہے۔ اور یہ تصور مقولے کے ذریعے سے واقع ہوتا ہے۔ [1] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی دیئے ہوئے مواد مشاہدہ کا تجربی شعور اسی طرح ایک خالص بدیہی شعور ذات کے تحت میں ہوتا ہے جس طرح تجربی مشاہدہ خالص اور بدیہی حسی مشاہدے کے تحت میں ہوا کرتا ہے۔ مذکورۂ بالا عبارت میں ہم نے خالص عقلی تصورات کے استخراج کا پہلا قدم اٹھایا ہے مگر چونکہ مقولات حسیت سے بالکل آزاد ہیں اور صرف فہم سے تعلق رکھتے ہیں اس لیے یہاں ہم نے اس بات سے قطع نظر کر کے کہ ادراکات تجربی مشاہدے میں کس طرح دیے جاتے ہیں، صرف اس وحدت سے بحث کی ہے جو فہم مقولے کے ذریعے سے مشاہدے میں پیدا کرتا ہے۔ آگے چل کر (دیکھو نمبر 26) ہم یہ دکھائیں گے کہ تجربی مشاہدہ حسیات میں کیوں کر دیا جاتا ہے اور اس سے یہ ثابت کریں گے کہ اس تجربے کی وحدت وہی وحدت ہے جو مقولے کے ذریعے سے (دیکھو نمبر 20) دیے ہوئے عام مشاہدے کی کثرت ادراکات کے لیے ضروری قرار دی گئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکال کر کہ مقولہ ہمارے حواس کے کل معروضات کے لیے استناد رکھتا ہے ہم استخراج کی بحث کو مکمل کر دیں گے۔

البتہ ایک چیز ہے جس سے ہم مذکورہ بالا استدلال میں قطع نظر نہیں کر سکتے تھے اور وہ یہ ہے کہ موادِ مشاہدہ کا فہم کے عمل ترکیب سے پہلے اور اس سے بالکل الگ دیا ہوا ہونا ضروری ہے۔ مگر وہ کیوں کر دیا جاتا ہے یہ ابھی غیر معین ہے۔ اگر ہم ایک ایسی عقل کا تصور کرتے جو بجائے خود قوت مشاہدہ بھی رکھتی ہے (مثلاً عقل الٰہی جو دیے ہوئے معروضات کا تصور نہیں کرتی بلکہ اس کے تصور کے ذریعے سے خود معروضات وجوب میں آتے ہیں) تو ظاہر ہے کہ ایسے علم کے لیے مقولات کی کوئی اہمیت نہ ہوتی، یہ قواعد تو اس عقل کے لیے ہیں جس کی ساری پونجی صرف تصور ہے یعنی وہ عمل جو کہیں اور سے دیئے ہوئے مواد مشاہدہ میں ترکیب کے ذریعے سے وحدت تعقل پیدا کرتا

---

1. یہ استدلال اس وحدتِ مشاہدہ کے ادراک پر مبنی ہے جس کے ذریعے سے معروض دیا جاتا ہے۔ اس وحدت میں ہمیشہ دیئے ہوئے موادِ مشاہدہ کی ترکیب اور اس کا تعلق وحدتِ تعقل سے شامل ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔گویا ایسی عقل بجائے خود کوئی علم نہیں رکھتی بلکہ صرف مواد علم یعنی مشاہدے میں جو اسے معروض کی شکل میں دیا جانا ضروری ہے۔ترتیب اور ربط پیدا کر دیتی ہے۔
اب رہی ہماری عقل کی یہ مخصوص نوعیت کی وہ صرف مقولات کی اس خاص قسم اور خاص تعداد ہی کے ذریعے سے بدیہی وحدت تعقل پیدا کرسکتی ہے اس کی کوئی توجیہہ نہیں کی جاسکتی جیسے اس بات کی نہیں کی جاسکتی کہ ہم خاص وظائف تصدیق کیوں رکھتے ہیں یا زمان و مکان ہمارے مکانی مشاہدے کی ناگزیر صورتیں کیوں ہیں۔

(22)

مقولے کا استعمال علم اشیا میں اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ معروضات تجربہ پر عائد کیا جائے

کسی معروض کا خیال کرنا اور اس کا علم حاصل کرنا ایک ہی چیز نہیں ہے۔علم کے لیے دو اجزا کی ضرورت ہے ایک تو تصور جس سے کہ عمومی حیثیت سے کوئی معروض خیال کیا جائے (مقولہ) دوسرے مشاہدہ جس کے ذریعے سے یہ معروض دیا جائے۔اگر تصور کے جوڑ کا مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو وہ صورت کے لحاظ سے خیال کہلائے گا مگر مشمول سے خالی ہوگا اور اس کے ذریعے سے کسی شے کا کوئی علم حاصل نہ ہو سکے گا اس لیے کہ میرے ادراک میں کوئی ایسی چیز نہ ہوگی جس پر یہ خیال عائد کیا جاسکے۔چونکہ ہمارا تمام امکانی مشاہدہ حسی ہوتا ہے اس لیے ایک عام معروض کا خیال جو خالص عقلی تصور سے کیا جائے، ہمارے لیے علم کی شکل اسی حد تک اختیار کرے گا جس حد تک کہ وہ معروضات حواس پر عائد کیا جائے۔حسی مشاہدہ یا تو خالص مشاہدہ ہوتا ہے (زمان و مکان) یا اس چیز کا تجربی مشاہدہ جو زمان و مکان میں بلاواسطہ حقیقت کے طور پر حواس کے ذریعے سے ادراک کی جائے۔خالص مشاہدے کے تعین سے ہمیں (ریاضی میں) معروضات کا بدیہی علم حاصل ہوتا ہے لیکن محض صورت مظاہر کی حیثیت سے، اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ واقعی کوئی ایسی اشیا موجود ہیں جو اس صورت میں مشاہدہ کی جاتی ہیں۔لہذا ریاضی کے کل تصورات بجائے خود علم نہیں ہیں جب تک یہ فرض نہ کیا جائے کہ ایسی اشیا موجود ہیں جو صرف خالص حسی مشاہدے کی صورت کے مطابق ہم پر ظاہر ہوتی ہیں۔لیکن اشیا زمان و مکان میں صرف حسی ادراکات کی صورت میں یعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تجربے کے ذریعے سے دی جاتی ہیں۔ پس خالص عقلی تصورات، اس وقت بھی جب وہ بدیہی مشاہدات پر عائد کیے جاتے ہیں (جیسے ریاضی میں) صرف اسی حد تک علم بنتے ہیں جہاں تک کہ یہ خالص مشاہدات اوران کے واسطے سے خود عقلی تصورات تجربی مشاہدات پر عائد کیے جائیں یعنی ہمیں مقولات مشاہدے کے واسطے سے اشیا کا علم صرف اسی حالت میں بہم پہنچا سکتے ہیں کہ انہیں تجربی مشاہدے پر عائد کرنے کا امکان ہو۔ بالفاظ دیگر ان کا مصرف صرف تجربی علم کا امکان ہے۔ تجربی علم وہی ہے جس تجربہ کہتے ہیں، اس لیے مقولات کا استعمال علم اشیا میں اس پر موقوف ہے کہ اشیا امکانی تجربے کے معروضات سمجھی جائیں۔

(23)

مذکورۂ بالا قضیہ انتہائی اہمیت رکھتا ہے اس لیے کہ وہ معروضات کے بارے میں خالص عقلی تصورات کے استعمال کی حدود اسی طرح معین کرتا ہے جس طرح قبل تجربی حسیات نے ہمارے حسی مشاہدے کی خالص صورت کے استعمال کی حدود معین کی تھیں۔ زمان و مکان اس طریقے کے تعینات کی حیثیت سے جس کے مطابق معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ صرف معروضات حواس یعنی معروضات تجربہ کے لیے استناد رکھتے ہیں، ان حدود کے ماورا کسی شے کا مشاہدہ نہیں کرتے اس لیے کہ انکا وجود صرف حواس کے اندر ہے ان کے باہر وہ کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ خالص تصورات فہم اس حد بندی سے آزاد ہیں اور انکا دائرہ مشاہدے کے کل معروضات کو محیط ہے خواہ یہ مشاہدہ ہمارے مشاہدے سے مشابہ ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ حسی ہو عقلی نہ ہو۔ لیکن تصورات کی ہمارے حسی مشاہدے کے باہر یہ مزید توسیع ہمیں کوئی فائدہ نہیں پہنچاتی اس لیے کہ اس دائرے سے نکل کر وہ معروضات کے خالی خولی تصورات رہ جاتے ہیں خواہ یہ معروضات ممکن ہوں یا نہ ہوں۔ بہرصورت ہم ان تصورات کے ذریعے سے ان کے متعلق کوئی تصدیق قائم نہیں کر سکتے۔ گویا وہ صرف خیال کی صورتیں ہیں جو کوئی معروضی حقیقت نہیں رکھتیں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس کوئی مشاہدہ موجود نہیں جس پر اس ترکیبی وحدت تعقل کو جو ان میں پائی جاتی ہے، عائد کر کے ہم ایک معروض کا تعین کر سکیں۔ صرف ہمارا حسی اور تجربی مشاہدہ ان تصورات میں معنی اور اہمیت پیدا کر سکتا ہے۔

اگر ہم غیر حسی مشاہدے کا ایک معروض دیا ہوا فرض کر لیں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہم اس کا خیال ان تمام محمولات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں جو خود اس فرض کردہ تصور میں داخل ہیں کہ اس میں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جو حسی مشاہدے سے تعلق رکھتی ہو یعنی یہ کہ وہ جسم یا محل مکانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں رکھتا۔ اس کا دوران قید زمانہ سے آزاد ہے اس میں کوئی تغیر (زمانے میں تعینات کا یکے بعد دیگرے ہونا) واقع نہیں ہوسکتا وغیرہ وغیرہ لیکن سچ پوچھیے تو صرف یہ کہہ دینا کہ معروض کے مشاہدے میں فلاں فلاں چیزیں موجود نہیں ہیں بغیر یہ بتائے ہوئے کہ اس میں کیا چیزیں موجود ہیں کوئی حقیقی علم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مجھے اپنے خالص فہمی تصور کے کسی موضوع کا ادراک نہیں ہوسکتا کیوں کہ میں کوئی ایسا مشاہدہ پیش نہیں کرسکتا۔ جو اس کے جوڑ کا ہو بلکہ صرف یہی کہہ سکتا ہوں کہ ہمارا مشاہدہ اس کے لیے استناد نہیں رکھتا۔ مگر سب سے اہم بات یہ ہے کہ اس قسم کے فرضی معروض پر کوئی ایک مقولہ بھی عائد نہیں کیا جاسکتا مثلاً جوہر کا تصور کہ وہ ہمیشہ موضوع ہوتا ہے محض محمول کبھی نہیں ہوتا۔ اس تصور کے متعلق مجھے کوئی علم نہیں ہوسکتا کہ آیا واقعی کوئی ایسی شے ہوتی ہے جو اس سے مطابقت رکھتی ہے جب تک کہ تجربی مشاہدے میں مجھے اس کا محل استعمال نہ ملے۔ اس کی مزید تفصیل ہم آگے چل کر کریں گے۔

(24)

مقولات عام معروضات حواس پر کیوں کر عائد ہوتے ہیں

خالص فہمی تصورات فہم محض کے واسطے سے کل معروضات مشاہدہ پر عائد ہوتے ہیں عام اس سے کہ وہ انسانی مشاہدہ ہو یا کوئی اور مشاہدہ البتہ اس کا حسی ہونا ضروری ہے۔ اسی لیے یہ تصورات صرف خیالات کی صورتیں ہیں جن سے کوئی معین معروض پہنچایا نہیں جاسکتا ان میں مواد مشاہدہ کی ترکیب صرف وحدت تعقل پر مبنی ہے اور اس وجہ سے ایسے بدیہی علم کی بنیاد ہے جس کا دارومدار قوت فہم پر ہے یعنی جو صرف قبل تجربی ہی نہیں بلکہ خالص عقلی ہے۔ لیکن چونکہ ہمارے ذہن میں بدیہی حسی مشاہدے کی ایک خالص صورت موجود ہے جو انفعالیت حس پر مبنی ہے۔ اس لیے فہم بہ حیثیت قوت فاعلہ کے ہماری اندرونی حس کا تعین دیے ہوئے مواد مشاہدہ کے ذریعے سے کسی ترکیبی وحدت تعقل کے مطابق کرسکتا ہے اور اس طرح حسی مشاہدے کے مواد میں ترکیبی وحدت تعقل کو بہ طور ایک بدیہی شرط کے خیال کرسکتا ہے جس کی مطابقت ہمارے (یعنی انسانی) مشاہدے کے کل معروضات کے لیے لازمی ہے۔ اس مطابقت کی بنا پر مقولات جو محض خیالات کی صورت ہیں، معروضی حقیقت حاصل کرتے ہیں۔ یعنی ان معروضات پر عائد کیے جاسکتے ہیں جو ہمارے مشاہدے میں بطور مظاہر کے دیے ہوئے ہوں اس لیے کہ ہمیں بدیہی مشاہدہ صرف انہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا ہو سکتا ہے۔

حسی مشاہدے کے مواد کی یہ ترکیب جو بدیہی طور پر ممکن اور ضروری ہے ترکیب شکلی کہی جا سکتی ہے تا کہ یہ اس ترکیب سے ممیّز کی جا سکے جو مطلق مواد مشاہدہ سے تعلق رکھتی ہے، صرف مقولے کے ذریعے سے تصور کی جاتی ہے اور ترکیب فہمی کہلاتی ہے۔ یہ دونوں قبل تجربی ہوتی ہیں نہ صرف اس لیے کہ وہ خود بدیہی طور پر واقع ہوتی ہیں۔ بلکہ اس لیے بھی کہ وہ دوسرے بدیہی معلومات کے امکان کی بنیاد ہیں۔

ترکیب شکلی، جب وہ صرف وحدت تعقل کی اصلی ترکیب یعنی اس قبل تجربی وحدت تک محدود ہو جو مقولات میں تصور کی جاتی ہے، محض خالص فہمی ربط سے ممیّز کرنے کے لیے تخیل کی قبل تجربی ترکیب کہلاتی ہے۔ تخیل وہ قوت ہے جس سے ہم کسی معروض کو بغیر اس کی موجودگی کے مشاہدے میں لاتے ہیں۔ چونکہ ہمارا کل مشاہدہ حسی ہے اس لیے قوت تخیل بھی اس داخلی تعین کی بنا پر جس کے تحت میں وہ فہمی تصورات کے جوڑ کے مشاہدات دے سکتی ہے، حس سے تعلق رکھتی ہے مگر جہاں تک اس کی ترکیب ایک عمل فاعلی کی حیثیت سے صرف جو اس کی طرح تعین پذیر ہی نہیں بلکہ تعین کنندہ بھی ہے یعنی بدیہی طور پر حسیات کا بلحاظ صورت وحدت تعقل کے مطابق تعین کر سکتی ہے، اس حد تک تخیل ایک حسیات کا بدیہی تعین کرنے والی قوت ہے اور مشاہدات کی جو ترکیب وہ مقولات کے تحت میں کرتی ہے اسے تخیل کی قبل تجربی ترکیب کہنا چاہئے۔ یہی وہ محل ہے جہاں قوت فہم کا پہلا اثر حس پر پڑتا ہے یعنی وہ پہلی بار ہمارے مشاہدے کے معروضی امکانات پر عائد کی جاتی ہے (اور اسکے تمام بقیہ استعمال کی بنا اسی پر ہے) شکلی ترکیب ہونے کی حیثیت سے وہ عقلی ترکیب سے جو تخیل سے مطلق تعلق نہیں رکھتی بلکہ عقل پر مبنی ہے ممیّز ہے۔ جہاں تک تخیل ایک فاعلی عمل ہے ہم اسے تخلیقی تخیل کہہ سکتے ہیں اور اسے محاکاتی تخیل سے ممیّز کر سکتے ہیں جس کی ترکیب سراسر تجربی قوانین یعنی قوانین ائتلاف کے ماتحت ہے اور اس لیے وہ بدیہی علم کے امکان کی توجیہہ میں کام نہیں آتا اور قبل تجربی فلسفے سے نہیں بلکہ نفسیات سے تعلق رکھتا ہے۔

اب وہ موقع آ گیا ہے کہ ہم اس اشکال کو جو داخلی حس کی صورت کے ذکر کے سلسلے میں (نمبر 6) ہر پڑھنے والے کے دل میں پیدا ہوا ہوگا دور کر دیں۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ داخلی حس خود ہماری نفسی کیفیات کو حقیقی طور پر نہیں بلکہ محض ایک مظہر کی صورت میں ہمارے شعور کے سامنے پیش کرتی ہے اس لیے کہ ہم اپنے نفس کا مشاہدہ صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں جس حیثیت سے ہم اندرونی طور پر متاثر ہوتے ہیں۔ اس میں بظاہر تناقض نظر آتا ہے کیونکہ اس طرح ہم خود ہی فاعل ٹھہرتے ہیں اور خود ہی منفعل۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ نفسیات کے نظام میں داخلی حس اور قوت تعقل کو (جنہیں ہم احتیاط کے ساتھ ایک دوسرے سے ممیّز کرتے ہیں) ایک ہی چیز قرار دیتے ہیں۔ داخلی حس کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تعین کرنے والا فہم ہے یعنی اس کی وہ اصلی قوت جو مواد مشاہدہ میں ربط پیدا کرتی ہے اور اسے ایک تعقل کے تحت میں لاتی ہے (جس پر خود اس کا امکان مبنی ہے) چونکہ ہم انسانوں کا فہم قوت مشاہدہ نہیں رکھتا اور مشاہدات کو خواہ وہ حس کے ذریعے سے دیے ہوئے بھی ہوں اپنے اندر داخل نہیں کرسکتا گویا خود اپنے مشاہدے کے مواد کو ربط نہیں دے سکتا اس لیے فہم محض کا عمل ترکیب اس وحدت فاعلی تک محدود ہے جس کا شعور اسے حس سے پہلے ہی ہوتا ہے جس کے ذریعے سے وہ خود حس کا تعین داخلی طور پر، اس مواد کے لحاظ سے جو حسی صورت مشاہدہ کے مطابق دیا جائے، کرسکتا ہے۔ پس وہ قوت تخیل کی قبل تجربی ترکیب کے نام سے یہ فاعلانہ عمل اسی موضوع منفعل پر کرتا ہے جس کی وہ خود ایک قوت ہے اور اس عمل کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ داخلی حس اس سے متاثر ہوتی ہے۔ تعقل اور اس کی ترکیبی وحدت داخلی حس سے بالکل مختلف چیز ہے۔ وحدت تعقل تو ربط کے اصول کلی کی حیثیت سے مطلق مواد مشاہدہ پر یعنی مقولات کے نام سے حسی مشاہدے سے پہلے معروضی مطلق پر عائد ہوتی ہے لیکن داخلی حس محض صورت مشاہدہ پر مبنی ہے۔ البتہ اس کے اندر مواد مشاہدہ کا کوئی ربط یعنی کوئی معین مشاہدہ نہیں ہوتا یہ ربط صرف اس طرح ممکن ہے کہ داخلی حس کا تعین قوت تخیل کے قبل تجربی عمل (یعنی داخلی حس پر عقل کے ترکیبی اثر) کے ذریعے سے کیا جائے، جس کا نام ہم نے شکلی ترکیب رکھا ہے۔

اس بات کا ہمیں اپنے ادراک میں برابر ثبوت ملتا رہتا ہے۔ ہم کسی خط یا دائرے کا خیال نہیں کرسکتے بغیر اس کے کہ اسے اپنے تصور میں کھینچیں، مکان کے ابعاد ثلاثہ کا تصور نہیں کرسکتے بغیر اس کے کہ دو افقی خطوں اور ایک عمودی خط کو ایک ہی نقطے پر قائم کریں اور خود زمانے کا تصور نہیں کرسکتے بغیر اس کے کہ ایک خط مستقیم کھینچ کر (جو زمانے کے تصور کی خارجی شکل کو ظاہر کرتا ہے) صرف مواد مشاہدہ کی ترکیب کے عمل پر جس کے ذریعے سے ہم داخلی حس کا توالی کے لحاظ سے تعین کرتے ہیں غور کریں اور اس کے دوران میں اس تعین توالی کو خاص طور پر پیش نظر رکھیں۔ خود توالی کا تصور بھی اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ ہم حرکت کو موضوع کے عمل (نہ کہ معروض کے تعین[1]) کی حیثیت سے، یعنی مکان کے اندر مواد مشاہدہ کی ترکیب کی حیثیت سے دیکھیں (اور اس مواد سے قطع نظر کرکے صرف عمل ترکیب کو ملحوظ رکھیں) جس کے ذریعے سے داخلی حس کا تعین اس کی صورت کے مطابق کیا جاتا ہے۔ پس عقل مواد مشاہدہ میں یہ ربط پیدا کرتی ہے۔ رہی یہ

1 ایک معروض کی حرکت مکان کے اندر کسی خالص علم سے تعلق نہیں رکھتی چنانچہ علم ہندسہ میں اس کی بحث نہیں کی جاتی اس لئے کہ کسی شے کا متحرک ہونا بدیہی طور پر نہیں بلکہ صرف تجربے کے ذریعے سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن حرکت اس عمل کی حیثیت سے جس میں مکان کا احاطہ کسی ہندسی شکل میں کیا جاتا ہے ایک خالص عمل ہے، تخلیقی تخیل کے ذریعے سے خارجی مشاہدے کے مواد مطلق کی ترکیب یا توالی کا، اور اس کا تعلق نہ صرف ہندسے سے ہے بلکہ قبل تجربی فلسفے سے بھی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشکل کہ وہ نفس جس کا میں خیال کرتا ہوں کس طرح اس نفس سے جو خود اپنا مشاہدہ کرتا ہے (کیونکہ مشاہدے کے دوسرے طریقوں کا کم سے کم تصور ضرور کیا جا سکتا ہے) مختلف بھی ہے اور پھر موضوع کی حیثیت سے متحد بھی، یعنی میں یہ کس طرح کہہ سکتا ہوں کہ میرا نفس بہ حیثیت خالص وجود معقول اور موضوع خیال کے اپنے آپ کا بہ حیثیت معروض خیال کے ادراک کرتا ہے جس حد تک کہ وہ مثل اور مظاہر کے مشاہدے میں دیا ہوا ہے، ویسا نہیں جیسا کہ وہ عقل کے نزدیک حقیقت میں ہے بلکہ جیسا وہ مجھ پر ظاہر ہوتا ہے۔ سچ پوچھیے تو یہ اشکال اس سے زیادہ نہیں کہ میرا نفس کیوں کر خود اپنے مشاہدے اور داخلی ادراک کا معروض ہو سکتا ہے لیکن واقعہ بہر حال یہی ہے اور یہ اس بات سے واضح ہو جاتا ہے کہ مکان کو صرف ظاہری حواس کی خالص صورت مظاہر قرار دینے کے بعد ہم زمانے کا بھی، حالانکہ وہ خارجی مشاہدے کا معروض نہیں ہے، خیال صرف ایک خط کی شکل میں کر سکتے ہیں جسے ہم اپنے تصور میں کھینچتے ہیں اور اس طریقے کے بغیر ہمیں زمانے کی وحدت بعد کا ادراک ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ اسی طرح ہم لازماً داخلی ادراک میں زمانے کے طول یا اس کے مختلف نقطوں کا تعین ان تغیرات سے اخذ کرتے ہیں جو ہمیں خارجی اشیا میں نظر آتے ہیں یعنی داخلی حس کے تعینات کو مظاہر زمانی کی حیثیت سے اسی طرح ترتیب دیتے ہیں جیسے خارجی حس کے مظاہر کو مکان میں، پس جب کہ ہم خارجی حس کے بارے میں یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ہم اس کے ذریعے سے معروضات کا علم صرف اسی حد تک حاصل کر سکتے ہیں جہاں تک کہ ہم خارجی اثرات سے متاثر ہوتے ہیں تو ہمیں داخلی حس کے بارے میں بھی یہ ماننا پڑے گا کہ ہم اس کے ذریعے سے خود اپنے نفس کا مشاہدہ اسی حد تک کرتے ہیں جس حد تک اپنے آپ سے متاثر ہوتے ہیں یعنی داخلی مشاہدے میں ہم اپنے موضوع کا ادراک صرف مظہر کی حیثیت سے کرتے ہیں نہ کہ شئے حقیقی کی حیثیت سے۔[1]

(25)

بہ خلاف اس کے مواد ادراک کی قبل تجربی ترکیب یعنی اصلی ترکیبی وحدت تعقل میں مجھے اپنا شعور نہ تو بہ حیثیت مظہر کے ہوتا ہے اور نہ بہ حیثیت شئے حقیقی کے بلکہ صرف اپنے ہونے کا شعور

---

[1] میری سمجھ میں نہیں آتا کہ لوگوں کو اس بات میں کیا اشکال نظر آتا ہے کہ ہمارا داخلی حس خود ہمارے نفس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کی مثال تو توجہ کے عمل میں ملتی ہے۔ اس عمل میں ہر مرتبہ عقل داخلی حس کا اپنے خیال کیے ہوئے ربط کے مطابق تعین کر کے داخلی مشاہدہ وجود میں لاتی ہے جو قوت فہم کے "عمل ترکیب میں مواد مشاہدہ کا قائم مقام ہے" اس طرح نفس جس حد تک متاثر ہوتا ہے اس کا محض اسی کا ادراک کر سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے۔ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے مشاہدہ نہیں ہے۔ چونکہ ہمیں اپنی ذات کے علم کے لیے علاوہ خیال کے اس عمل کے جو ہر امکانی مشاہدے کے مواد میں وحدت تعقل پیدا کرتا ہے، کسی معین طریق مشاہدہ کی بھی ضرورت ہے جس کے ذریعے سے یہ مواد دیا جائے۔ اس لیے گو میرا اپنا وجود محض مظہر نہیں ہے (چہ جائے کہ محض موہوم ہو) لیکن میرے وجود کا تعین[1] صرف داخلی حس کی صورت کے مطابق اس خاص طریقے ہی سے ہوسکتا ہے جس سے کہ وہ مواد جسے میں مربوط کرتا ہوں، داخلی مشاہدے میں دیا ہوا ہو۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنا علم اس حیثیت سے نہیں ہوسکتا جیسا میں حقیقت میں ہوں بلکہ اس حیثیت سے جیسا کہ میں اپنے آپ پر ظاہر ہوتا ہوں۔ غرض اپنی ذات کا شعور ہرگز اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ بلا لحاظ ان تمام مقولات کے جن سے کہ امکانی مواد مشاہدہ کو ایک تعقل میں ربط دے کر ایک معروض مطلق خیال کیا جاتا ہے۔ جس طرح کہ کسی اور موضوع کے علم کے لیے مجھے ایک معروض مطلق کے خیال (یعنی مقولے) کے علاوہ ایک مشاہدے کی بھی ضرورت ہوتی ہے جس کے ذریعے سے میں اس کلی تصور کا تعین کرسکوں، اسی طرح مجھے اپنی ذات کے علم کے لیے بھی علاوہ شعور کے یعنی اپنے وجود کے خیال کے اپنے اندر ایک مواد مشاہدہ بھی درکار ہے۔ جس سے کہ اس خیال کا تعین ہو سکے۔ میں بحیثیت ایک وجود معقول کے صرف اپنی قوت ربط کا شعور رکھتا ہوں لیکن اس مواد کے لحاظ سے جسے ربط دینا ہے ایک محدود کرنے والے تعین کا پابند ہوں، جو داخلی حس کہلاتا ہے اور اس ربط کو صرف زمانے کے علاقوں کے تحت میں جو فہمی تصورات سے بالکل مختلف ہے، قابل مشاہدہ بنا سکتا ہوں۔ پس مجھے اپنی ذات کا علم بہ لحاظ مشاہدہ (جو فہمی نہیں ہے اور خود فہم کے ذریعے نہیں دیا جا سکتا) ایک مظہر کی حیثیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس حیثیت سے جیسا میرے مشاہدے کے عقلی ہونے کی صورت میں ہوتا۔

---

[1] ''میں خیال کرتا ہوں'' وہ عمل ہے جس سے میں اپنے وجود کا تعین کرنا چاہتا ہوں۔ اس میں میرا وجود تو دیا ہوا ہے لیکن وہ طریقہ دیا ہوا نہیں ہے جس کے مطابق میں اس کا تعین کرتا ہوں یعنی اس سے متعلق مواد مشاہدہ اپنے نفس میں پید کرتا ہوں۔ اس کے لئے مشاہدۂ نفس کی ضرورت ہے اور یہ ایک بدیہی دی ہوئی صورت ہے یعنی زمانے پر مبنی ہے جو حسی ہے اور معروض تعین کی انفعالیت سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ میرے پاس مشاہدۂ نفس کا اور کوئی طریقہ نہیں ہے جس سے کہ میرا موضوع تعین (جس کی فاعلیت کا مجھے صرف شعور ہے) عمل تعین سے پہلے اسی طرح دیا ہوا ہو جیسے معروض تعین زمانے میں دیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لئے میں اپنے وجود کا بحیثیت ایک فعال ہستی کے تعین نہیں کرسکتا بلکہ اپنی فاعلیتِ خیال یا فاعلیت تعلق کا صرف شعور رکھتا ہوں۔ اور میرا وجود صرف حس کے ذریعے سے یعنی ایک مظہر کی حیثیت سے متعین ہوتا ہے پھر بھی اس فاعلیت کی بنیاد پر میں اپنے آپ کو ایک وجودِ معقول کہتا ہوں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(26)

خالص فہمی تصورات کے امکانی تجربی استعمال کا قبل تجربی استخراج

مابعد الطبیعی استخراج میں ہم نے مقولات کو پوری طرح خیال کے عام منطقی وظائف کے مطابق ثابت کر کے ان کا مبداء اور ماخذ بدیہی طور پر دکھایا تھا اور قبل تجربی استخراج (پیراگراف 21-20) میں ان کا امکان عام معروضات مشاہدہ کی بدیہی معلومات کی حیثیت سے ظاہر کیا تھا۔ اب ہمیں یہ دکھانا ہے کہ مقولات کے ذریعے سے ان کل معروضات کا جن سے ہمارے حواس کو سابقہ پڑتا ہے، بدیہی علم ان کی صورت مشاہدہ کے مطابق نہیں بلکہ ان کے قوانین ربط کے مطابق کیوں کر حاصل ہو سکتا ہے یعنی ہمارا فہم کس طرح عالم طبیعی پر اپنا قانون عائد کرتا ہے یا یوں کہیے کہ عالم طبیعی کو ممکن بناتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مقولات میں یہ صفت نہ ہو تو یہ بات ثابت نہیں ہو گی کہ کس طرح وہ مواد مشاہدہ جو ہمارے حواس کے سامنے آتا ہے۔ لازمی طور پر ان قوانین کا پابند ہے جو بدیہی طور پر فہم محض میں پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے پہلے میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ ترکیب حسیات سے میں مواد مشاہدہ کا ایک تجربی مشاہدے میں مربوط کیا جانا مراد لیتا ہوں جس کے ذریعے سے اس کا ادراک یعنی تجربی شعور (بحیثیت مظہر کے) ممکن ہوتا ہے۔

ہمارے پاس بدیہی حسی مشاہدے کی خارجی اور داخلی صورتیں یعنی مکان و زمان موجود ہیں اور مواد مشاہدہ کی ترکیب حسیات کا ہمیشہ ان صورتوں کے مطابق ہونا ضروری ہے اس لیے کہ خود یہ حسیات انہیں صورتوں کے مطابق وقوع میں آسکتی ہیں لیکن مکان و زمان صرف حسی مشاہدے کی صورتیں نہیں ہیں بلکہ خود مشاہدات ہیں (جو ایک مواد پر مشتمل ہیں) پس ان میں اس مواد کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وحدت کا تعین بدیہی طور پر موجود ہے (دیکھو قبل تجربی حسیات [1]) پس خارجی اور داخلی مواد مشاہدہ کی وحدت ترکیب یعنی وہ ربط جو زمان و مکان کے کل ادراکات میں ہونا چاہئے، ترکیب حسیات کی لازمی شرط کی حیثیت سے ان مشاہدات کے ساتھ ساتھ (نہ کہ ان کے اندر) دیا ہوا ہوتا ہے لیکن یہ ترکیبی وحدت وہی چیز ہے جو دیے ہوئے عام مشاہدے کے مواد کو ایک شعور اصلی میں مقولات کے ماتحت مربوط کرتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہاں یہ حسی مشاہدے پر عائد کی گئی ہے۔ پس وہ ترکیب جس کے ذریعے سے خود ادراک ممکن ہوتا ہے مقولات کے ماتحت ہے۔ چونکہ تجربہ اس علم کا نام ہے جو ادراکات کے ربط سے حاصل ہوتا ہے اس لیے مقولات تجربے کے امکان کی لازمی شرائط ہیں اور بدیہی طور پر کل معروضات تجربہ پر عائد ہوتے ہیں۔

مثلاً جب میں ایک گھر کے تجربی مشاہدے کو اس کے مواد کے حس کے ذریعے سے ادراک کی شکل میں لاتا ہوں تو اس کی بنا مکان اور عام خارجی حسی مشاہدے کی لازمی وحدت کے شعور پر ہوتی ہے۔ گویا میں گھر کی شکل مواد مکان کی اس ترکیبی وحدت کے مطابق کھینچتا ہوں اگر میں مکان کی صورت سے قطع نظر کرلوں تو یہی ترکیبی وحدت قوت فہم پر مبنی ہو جاتی ہے اور عام مشاہدے کے متحد النوع اجزا کی ترکیب کا مقولہ یعنی مقولۂ کیت بن جاتی ہے پس اس ترکیب حس یعنی ادراک کا اس مقولے کے مطابق ہونا ضروری ہے۔ [2]

اب ایک اور مثال لے لیجئے جب میں پانی کے منجمد ہونے کا ادراک کرتا ہوں تو مجھے دو حالتوں (سیالیت اور انجماد) کی حس ہوتی ہے جو ایک دوسرے سے علاقۂ زمانی رکھتی ہیں لیکن زمانے میں، جسے میں اندرونی مشاہدے کی حیثیت سے اس مظہر کی بنا قرار دیتا ہوں مجھے لازمی طور

---

1. جب مکان کا تصور بہ حیثیت ایک معروض کے کیا جائے (جیسا کہ علم ہندسہ میں واقعی کیا جاتا ہے) تو اس کے اندر صرف صورتِ مشاہدہ ہی نہیں بلکہ ایک اور چیز بھی ہوتی ہے یعنی اس صورت حس کے مطابق دیا ہوا ایک مواد جو ایک مشاہدی ادراک میں مربوط ہوتا ہے۔ صورتِ مشاہدہ تو صرف ایک منتشر مواد دیتی ہے لیکن صوری مشاہدہ اس میں وحدت ادراک پیدا کرتا ہے۔ اس وحدت کو ہم نے حسیات کی بحث میں صرف یہ بات ظاہر کرنے کے لئے حس میں شمار کیا تھا کہ وہ تصور سے مقدم ہے حالانکہ اس میں ایک وحدت پہلے سے موجود ہے جو اس سے تعلق نہیں رکھتی اور جس کے ذریعے زمان و مکان کے تصورات ممکن ہوتے ہیں کیونکہ اسی ترکیب کے ذریعے سے (جس میں قوت فہم حس کا تعین کرتی ہو) زمان و مکان بحیثیت مشاہدات کے دیے جاتے ہیں۔ اس لئے اس بدیہی مشاہدے کی وحدت زمان و مکان سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ فہمی تصورات سے۔ (پیراگراف 24)

2. اس طرح سے یہ ثابت ہوگیا کہ ترکیب حسیات کا جو تجربی ہوتی ہے ترکیب تعقل سے جو خالص عقلی اور کمل طور پر مقولے میں شامل ہے، مطابقت رکھنا لازمی ہے۔ یہ ایک ہی عمل فاعلی ہے جو وہاں تخیل کے نام سے اور یہاں قوت فہم کے نام سے مواد مشاہدہ میں ربط پیدا کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر مواد مشاہدہ کی ترکیبی وحدت کا تصور کرنا پڑتا ہے کیونکہ اس کے بغیر علاقۂ زمانی کسی مشاہدہ میں معین طور پر (یعنی یکے بعد دیگرے) دیا ہی نہیں جا سکتا۔ اگر میں اس ترکیبی وحدت کو بحیثیت بدیہی تعین کے، جس کے تحت میں میں عام مشاہدے کے مواد کو مربوط کرتا ہوں۔ اپنے داخلی مشاہدے کی مستقل صورت یعنی زمانے سے قطع نظر کر کے دیکھوں تو یہ علت کا مقولہ بن جاتی ہے جسے میں اپنی حس پر عائد کرتا ہوں اور اس کے ذریعے سے ان سب چیزوں کا جو واقع ہوتی ہیں عام زمانے کے اندر ان کی نسبت کے لحاظ سے تعین کرتا ہوں۔ پس ایسے واقعے کا حس یعنی خود یہ واقعہ اپنے ادراک کے لحاظ سے علاقۂ علت و معلول کے تصور کے ماتحت ہے۔ یہی صورت اور سب مقولات کی بھی ہے۔

مقولات ان تصورات کا نام ہے جو مظاہر کے لیے یعنی عالم طبیعی کے لیے بحیثیت ایک مجموعۂ مظاہر کے بدیہی قوانین مقرر کرتے ہیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ تصورات عالم طبیعی سے ماخوذ نہیں ہیں اور اس کے نمونے کو سامنے رکھ کر نہیں بنائے گئے ہیں (کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو وہ صرف تجربی ہوتے) تو یہ کیونکر سمجھ میں آ سکتا ہے کہ عالم طبیعی کو ان کی پابندی کرنا لازمی ہے یعنی وہ عالم طبیعی کے مواد کے ربط کو خود اس سے اخذ کیے بغیر اس کا تعین بدیہی طور پر کیوں کر کر سکتے ہیں۔ اس معمے کا حل حسب ذیل ہے۔

یہ بات کہ عالم طبیعی کے مظاہر کے قوانین کو فہم اور اس کی بدیہی صورت یعنی اس کی عام مواد مشاہدہ کو ربط دینے کی قوت سے لازمی طور پر مطابق ہونا چاہیے اس سے زیادہ تعجب خیز نہیں جتنی یہ بات ہے کہ خود ان مظاہر کو حسی مشاہدے کی بدیہی صورت سے مطابق ہونا چاہیے جس طرح مظاہر بجائے خود کوئی چیز نہیں بلکہ ان کا وجود موضوع کے حس کی نسبت سے ہے اسی طرح قوانین مظاہر میں موجود نہیں ہیں بلکہ ان کا وجود موضوع مشاہدہ کے فہم کی نسبت سے ہے۔ اشیائے حقیقی میں جو قانون ہوگا وہ ان کی لازمہ ہوگا اور ادراک کرنے والی قوت فہم کے باہر بھی پایا جائے گا لیکن مظاہر تو صرف اشیا کے ادراکات ہیں جن کا بحیثیت اشیائے حقیقی کے ہمیں کوئی علم نہیں۔ محض ادراکات کی حیثیت سے وہ سوا اس قانون ربط کے کسی اور قانون کے پابند نہیں ہیں جو ربط پیدا کرنے والی قوت ان پر عائد کرتی ہے۔ حسی مشاہدے کو ربط دینے والی قوت کا نام تخیل ہے جو فہم کی ترکیب ذہنی کی وحدت اور حس کے مواد حسی کی کثرت دونوں کا پابند ہے کیونکہ کل امکانی ادراکات ترکیب حس کے اور خود یہ تجربی ترکیب قبل تجربی ترکیب یعنی مقولات کی پابند ہے اس لیے کل امکانی ادراکات وہ سب معروضات جو تجربی شعور میں آ سکتے ہیں یعنی عالم طبیعی کے کل مظاہر اپنے ربط کے لحاظ سے مقولات کے ماتحت ہیں۔ گویا خود عالم طبیعی (بہ حیثیت ایک عام مجموعۂ مظاہر کے) مقولات کا پابند ہے اس لیے کہ اس کے وجود کے قوانین کی اصلی بنیاد یہی مقولات ہیں لیکن فہم محض کی قوت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صرف اپنے مقولات کے ذریعے سے بدیہی طور پر ان قوانین کے علاوہ اور کوئی قوانین مظاہر پر عائد نہیں کر سکتی جن کا عام عالم طبیعی بحیثیت زمانی اور مکانی مظاہر کے ایک منظم مجموعے کے پابند ہے۔ مخصوص قوانین چونکہ وہ تجربے سے متعین کیے ہوئے مظاہر سے تعلق رکھتے ہیں، مکمل طور پر قوت فہم سے اخذ نہیں کیے جا سکتے اگرچہ وہ سب کے سب اسی کے ماتحت ہوتے ہیں۔ ان مخصوص قوانین کو معلوم کرنے کے لیے تجربے کی ضرورت ہے۔ لیکن عام تجربے اور اس کے امکانی معروض کے متعلق جو واقفیت حاصل ہوتی ہے وہ ان ہی بدیہی قوانین سے ہوتی ہے۔

(27)

عقلی تصورات کے اس استخراج کا نتیجہ

ہم کسی معروض کا خیال مقولات کے سوا کسی اور ذریعے سے نہیں کر سکتے اور کسی خیال کیے ہوئے معروض کا علم ہو اان مشاہدات کے جو ان تصورات کے جوڑ کے ہوں کسی اور ذریعے سے حاصل نہیں کر سکتے۔ ہمارے کل مشاہدات حسی ہوتے ہیں اور یہ علم، جہاں تک کہ اس کا معروض دیا ہوا ہو، تجربی ہوتا ہے۔ تجربی علم کو ہم تجربہ کہتے ہیں۔ پس ہم جو کچھ بدیہی عمل حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کا [1] لیکن یہ علم جو معروضات تجربہ تک محدود ہے۔ سارے کا سارا تجربے سے ماخوذ نہیں ہے بلکہ جہاں تک خالص مشاہدات اور خالص عقلی تصورات کا تعلق ہے یہ مبادی علم ہمارے اندر بدیہی طور پر پائے جاتے ہیں۔ تجربے اور اس کے معروضات کے تصورات میں لازمی مطابقت ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں یا تو ان تصورات کا امکان تجربے پر موقوف ہے یا تجربے کا امکان ان تصورات پر پہلی صورت مقالات پر (اور خالص حسی مشاہدے پر بھی) صادق نہیں آتی اس لیے کہ یہ بدیہی تصورات ہیں یعنی تجربے پر مبنی نہیں ہیں (ان کی بنا تجربے پر قرار دینا گویا تخلیق بالضد کا قائل ہونا ہے) اس لیے صرف دوسری صورت باقی رہ جاتی ہے (جسے ہم عقل محض کی تخلیق بالمثل کا نظام کہہ سکتے ہیں) اور وہ یہ ہے کہ عقلی حیثیت سے مقولات کل عام تجربے کے امکان کی بنیاد ہیں۔ مقولات کس طرح تجربے کو ممکن بناتے ہیں اور ان کو

---

[1] اس خیال سے کہ کہیں لوگ جلد بازی سے کام لے کر اس جملے سے کوئی مضر اور غلط نتیجہ نہ نکال لیں، میں یہ یاد دلانا چاہتا ہوں کہ جہاں تک خیال کا تعلق ہے مقولات ہمارے حسی مشاہدے کی حدود کے پابند نہیں ہیں بلکہ ایک غیر محدود میدان رکھتے ہیں۔ صرف خیال کی ہوئی چیزوں کا علم حاصل کرنے یعنی معروض کا تعین کرنے کے لئے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے اگر مشاہدہ نہ بھی ہو۔ معروض کا خیال بجائے خود بعض اوقات موضع کے عقلی استعمال میں مفید نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ چونکہ اس استعمال کا رخ ہمیشہ معروض کے تعین یعنی علم حاصل کرنے کی طرف نہیں بلکہ موضوع اور اس کی قوت ارادہ کی طرف ہوتا ہے۔ اس لئے ہم یہاں اس کا ذکر نہیں کریں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مظاہر پر عائد کرنے سے تجربے کے امکان کے کون سے بنیادی قضایا ہاتھ آتے ہیں اس کی مزید بحث آئندہ باب میں قوت تصدیق کے قبل تجربی استعمال کے ذیل میں کی جائے گی۔

اگر کوئی شخص دونوں مذکورۂ بالا صورتوں کے درمیان ایک تیسری صورت نکالے اور یہ کہے کہ مقولات نہ تو ہمارے علم کے بدیہی عقلی عناصر ہیں اور نہ تجربے سے ماخوذ ہیں بلکہ داخلی رجحانات خیال ہیں جو ہماری سرشت میں داخل ہیں اور جن کو ہمارے خالق نے ایسا بنادیا ہے کہ ان کا استعمال عالم طبیعی کے قوانین سے، جن کے مطابق تجربہ واقع ہوتا ہے، حرف بحرف مطابقت رکھتا ہے (گویا یہ عقل محض کا ایک پیش ساختہ نظام ہے) تو (قطع نظر اس کے کہ آئندہ تصدیقات کے ان پیش ساختہ رجحانات کی کوئی حد باقی نہیں رہتی ہم جتنے چاہیں فرض کرسکتے ہیں) اس درمیانی صورت پر یہ فیصلہ کن اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں مقولات میں وہ وجوب باقی نہیں رہتا جو ان کے تصور کا سب سے اہم جز ہے۔ مثلاً علت کا تصور جو ایک معینہ شرط کے ماتحت ایک لازمی نتیجے پر دلالت کرتا ہے، بالکل غلط ٹھہرے گا اگر اس کی بنیاد محض ایک داخلی ضرورت پر مانی جائے جس کی وجہ سے ہم تجربی تصورات کو ایک خاص طریقے کے مطابق ربط دیتے ہیں۔ اس صورت میں یہ نہیں کہہ سکوں گا کہ علت اور معلول معروض کے اندر (یعنی وجوباً) ایک دوسرے سے وابستہ ہیں بلکہ صرف یہ کہ میری قوت ادراک ایسی واقع ہوئی ہے کہ میں ان دونوں ادراکات کو اس طرح مربوط خیال کرنے پر مجبور ہوں اور یہ وہی بات ہے جو ایک مشکک دل سے چاہتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارا یہ دعویٰ کہ ہماری تصدیقات معروضی استناد رکھتی ہیں، محض فریب نظر ٹھہرے گا بلکہ کوئی تعجب نہیں کہ بعض لوگ اپنے اندر اس داخلی ضرورت کو (جس کا صرف احساس ہی ہوسکتا ہے) تسلیم ہی نہ کریں۔ کم سے کم کوئی شخص اس چیز کے متعلق بحث نہیں کرسکتا جس کا دارومدار اس کے موضوع کی اندرونی تشکیل پر ہے۔

اس استخراج کا لب لباب

اس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ قوت فہم کے خالص تصورات (اور ان کے ساتھ کل بدیہی نظری معلومات) تجربے کے امکان کی بنیادیں ہیں اور تجربہ زمان و مکان کے اندر مظاہر کے تعین کا نام ہے۔ یہ تعین اس طرح ہوتا ہے کہ اصلی ترکیبی وحدت تعقل جو فہم کی صورت ہے زمان و مکان پر جو حس کی بدیہی صورتیں ہیں، عائد کی جاتی ہیں۔

میرے خیال میں کتاب کو نمبر وار تقسیم کرنے کی ضرورت صرف یہیں تک تھی اس لیے کہ ہمیں ابتدائی تصورات سے سروکار تھا۔ چونکہ اب ہم ان کے استعمال کی بحث کریں گے اس لیے اب سلسلۂ بیان بغیر اس قسم کی تقسیم کے جاری رہ سکے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی علم تحلیل کی دوسری کتاب

تحلیل قضایا

عام منطق کا ڈھانچا ہمارے علم کی اعلیٰ قوتوں کی تقسیم سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ یہ قوتیں تین ہیں۔ فہم، تصدیق اور حکم۔ منطق کے تحلیلی حصے میں تصورات، تصدیقات اور نتائج کی بحث ہوتی ہے اور یہ مذکورۂ بالا ذہنی قوتوں کے وظائف اور ترتیب کے مطابق ہے جنھیں ہم مجموعی طور پر عقل کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

چونکہ محض صوری منطق کل مشمول علم سے (خواہ وہ خالص ہو یا تجربی) قطع نظر کر لیتی ہے اور صرف صورت خیال (یعنی استدلالی علم) سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اس کے تحلیلی حصے میں قوت حکم کا ضابطہ بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک معینہ اصول ہے، جو معروض علم کی مخصوص نوعیت کا لحاظ کیے بغیر بدیہی طور پر صرف عمل عقلی کو اس کے اجزا میں تقسیم کر کے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

قبل تجربی منطق ایک خالص مشمول یعنی صرف خالص بدیہی معلومات تک محدود ہے اس لیے وہ اس تقسیم میں عام صوری منطق کی تقلید نہیں کر سکتی۔ غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ قوت حکم کا قبل تجربی استعمال ہرگز معروضی استناد نہیں رکھتا یعنی وہ منطق حق یا تحلیل سے متعلق نہیں بلکہ منطق باطل کی حیثیت سے سوا سطحی نظام کا ایک علیحدہ حصہ ہے جسے قبل تجربی علم کلام کہہ سکتے ہیں۔

البتہ قوت فہم اور قوت تصدیق، قبل تجربی منطق میں اپنے معروضی یعنی حقیقی استعمال کا ایک ضابطہ رکھتی ہیں اس لیے وہ اس کے تحلیلی حصے میں شامل ہیں۔ اب رہی قوت حکم سو اس کی یہ کوشش کہ بدیہی معروضات کے متعلق کوئی حکم لگائے اور علم کو امکانی تجربے کی حدود سے آگے بڑھائے، سراسر متکلمانہ ہے اور اس کے دعاوی باطل اس قسم کے ضابطے میں کسی طرح نہیں کھپ سکتے جو علم تحلیل میں لازمی طور پر ہوتا ہے۔

پس تحلیل قضایا صرف قوت تصدیق کا ایک ضابطہ ہے جس کی رو سے قوت فہم کے تصورات جو بدیہی قواعد کی شرط لازم ہیں، مظاہر پر عائد کیے جاتے ہیں۔ اس لیے فہمی قضایا کی بحث کو میں نظریۂ قوت تصدیق کے نام سے موسوم کرتا ہوں جو اس کی حقیقت کو زیادہ صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تمہید

قبل تجربی قوت تصدیق کی عام بحث

اگر ہم قوت فہم کو قواعد مقرر کرنے والی قوت کہیں تو تصدیق وہ قوت کہلائے گی جو ان قواعد کو عائد کرتی ہے یعنی یہ بتاتی ہے کہ فلاں چیز، فلاں قاعدے کے تحت میں آتی ہے یا نہیں۔ عام منطق میں قوت تصدیق کے لیے کوئی ہدایات نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ چونکہ وہ علم کے مشمول سے کلیتہ قطع نظر کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اتنا ہی کام رہ جاتا ہے۔ کہ صرف صورت علم کی تحلیل تصورات، تصدیقات اور نتائج میں کرے اور اس طرح قوت فہم کے استعمال کے صوری قواعد مقرر کردے۔ اگر وہ عام طور پر یہ بتانا چاہے کہ قواعد کیوں کر عائد کیے جائیں یعنی کیوں کر تمیز کی جائے کہ فلاں چیز ان کے قواعد کے تحت میں آتی ہے یا نہیں تو کسی قاعدے ہی کے ذریعے سے بتائے گی اور اس قاعدے سے کام لینے کے لیے پھر قوت تصدیق کی ضرورت پڑے گی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوت فہم تو قواعد بناتی اور سکھاتی ہے لیکن قوت تصدیق وہ قوت ہے جو کچھ سکھاتی نہیں بلکہ صرف استعمال کی جاتی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جسے عقل سلیم کہتے ہیں اور جس کی کمی کو کوئی مدرسہ پورا نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ مدرسہ ایک محدود دماغ میں دوسروں کے بتائے ہوئے قواعد ٹھونس سکتا ہے لیکن ان قواعد کے صحیح استعمال کی قوت خود طالب علم میں ہونی چاہئے۔ اگر اس میں یہ فطری صلاحیت نہیں ہے تو اسے کوئی قاعدہ ایسا نہیں بتایا جا سکتا جو غلط استعمال سے محفوظ رہ سکتا ہے[1] کہ ایک طبیب، یا سیاست دان، طب، قانون، سیاست کے قواعد پر اس قدر عبور رکھتا ہو کہ دوسروں کو درس دے سکے لیکن ان کے استعمال میں ٹھوکر کھائے جائے خواہ اس وجہ سے کہ اس کی نظر سے اتنی مثالیں نہیں گزریں اور اسے اتنا عملی تجربہ حاصل نہیں ہوا کہ وہ تصدیق قائم کرنے کے قابل ہو۔ مثالوں کا یہی بڑا فائدہ ہے کہ قوت تصدیق کو تیز کر دیتی ہیں ورنہ جہاں تک قوت فہم کا تعلق ہے اس کی صحت ادراک کو تو مثالوں سے عموماً نقصان ہی پہنچتا ہے اس لیے کہ وہ شاذ و نادر ہی

---

1. اصل میں اسی قوت تصدیق کی کمی کو بے وقوفی کہتے ہیں اور یہ وہ نقص ہے جو کسی طرح دور نہیں کیا جا سکتا۔ ایک کند ذہن شخص، جس میں صرف قوت فہم اور اپنے ذاتی تصورات کی کمی ہو، تحصیل علم کے ذریعے سے عالم بن سکتا ہے۔ لیکن چونکہ عموماً فہم کی کمی کے ساتھ قوت تصدیق کی کمی بھی ہوتی ہے اس لئے کبھی کبھی ایسے علماء بھی نظر آجاتے ہیں۔ جو اپنے علم کے استعمال میں اس ناقابل تلافی نقص کا ثبوت دیتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قاعدے کی شرائط کو بخوبی پورا کرتی ہیں اور اس کے علاوہ اکثر فہم کی اس جدو جہد کو کمزور کر دیتی ہیں کہ وہ تجربے کے خاص حالات کو نظر انداز کر کے قواعد کی عمومیت کو کامل طور پر پیش نظر رکھے اور اس کا عادی کر دیتی ہیں کہ انہیں کم تر بنیادی اصول اور بیش تر عارضی ضوابط کے طور پر استعمال کرے۔ غرض مثالیں قوت تصدیق کے لیے بیساکھی کا کام دیتی ہیں جس شخص میں فطری صلاحیت کی کمی ہو اس کا کام بے ان کے سہارے کے چل نہیں سکتا۔

اگر چہ عام منطق قوت تصدیق کو کوئی ہدایات نہیں دے سکتی۔ لیکن قبل تجربی منطق کی حالت اس سے بالکل مختلف ہے سچ پوچھیے تو اسکا کام ہی یہ ہے کہ قوت تصدیق کے خالص فہمی استعمال کی رہنمائی اور حفاظت مقررہ قواعد کے ذریعے سے کرے۔ اس لیے کہ قوت فہم کو خالص بدیہی علم کے میدان میں توسیع دینے کے لیے یعنی نظریے کی حیثیت سے فلسفے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس کا استعمال بالکل بے جا ہے اور اب تک جتنی کوششیں کی گئیں ان میں مطلق کامیابی نہیں ہوئی۔ البتہ تنقید کی حیثیت سے یعنی قوت تصدیق کو ان چند خالص فہمی تصورات کے استعمال میں جو ہمارے پاس موجود ہیں، لغزشوں سے محفوظ رکھنے کے لیے فلسفہ اپنی ساری دقت نظر اور قوت نقد کے ساتھ درکار ہے۔

قبل تجربی فلسفے کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اس قاعدے (یا قواعد کی بنیادی شرط) کے علاوہ جو خالص فہمی تصورات میں موجود ہے اس کے استعمال کا موقع اور محل بھی بتا سکتا ہے۔ یہ فوقیت و اسے (سوا ریاضی کے) اور کل نظری علوم پر حاصل ہے اسی بنا پر ہے کہ وہ جن تصورات سے بحث کرتا ہے وہ بدیہی طور پر اپنے معروضات پر عائد ہوتے ہیں یعنی ان کا معروضی استناد تجربے کے ذریعے سے نہیں دکھایا جا سکتا کیونکہ اس سے انکی یہ امتیازی شان ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اسے (قبل تجربی فلسفے کو) وہ شرائط بھی، جن کے تحت میں معروضات خالص فہمی تصورات کے مطابق دیے جا سکتے ہیں، ایسی عام علامات کی شکل میں بیان کرنی پڑتی ہیں جو اس مقصد کے لیے کافی ہوں۔ ورنہ پھر خالص فہمی تصورات محض منطقی صورتیں بن کر رہ جاتے جن میں کوئی مشمول نہ ہوتا۔

قوت تصدیق کے قبل تجربی نظریے کے دو باب ہوں گے۔ پہلے باب میں ان حسی شرائط کی بحث ہوگی جن کے تحت میں خالص فہمی تصورات استعمال کیے جا سکتے ہیں یعنی خاکہ ہائے فہم محض کی۔ دوسرے باب میں ان ترکیبی تصدیقات کا ذکر ہوگا جو ان شرائط کے ماتحت خالص فہمی تصورات سے بدیہی طور پر مبنی ہیں اور جن پر اور سب معلومات مبنی ہیں یعنی فہم محض کے بنیادی قضایا کا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قوت تصدیق کے قبل تجربی نظریے یا (تحلیل قضایا) کا پہلا باب

خالص فہمی تصورات کی خاکہ بندی

جب کسی معروض کو کسی تصور کے ماتحت لانا ہو تو دونوں کا ادراک متحد النوع ہونا چاہئے یعنی یہ ضروری ہے کہ جو کچھ معروض میں ادراک کیا جائے وہ تصور میں بھی موجود ہو۔ کیونکہ اس جملے کے کہ معروض تصور کے ماتحت ہے معنی ہی یہ ہیں مثلاً رکابی کا تجربی تصور، دائرے کے ہندسی تصور سے اتحاد نوعی رکھتا ہے اس لیے کہ اول الذکر میں جو گولائی خیال کی گئی ہے وہ آخر الذکر میں مشاہدہ کی جاتی ہے۔

مگر خالص فہمی تصورات تجربی (بلکہ مطلق حسی) مشاہدات سے بالکل مختلف النوع ہیں اور کبھی مشاہدے میں نہیں آسکتے۔ چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر الذکر کو اول الذکر کے تحت میں لانا یعنی مقولے کو مظاہر پر عائد کرنا کیوں کر ممکن ہے؟ یہ تو ہم کہہ نہیں سکتے کہ مثلاً علیت حواس کے ذریعے سے مشاہدہ کی جاسکتی ہے اور مظہر کے اندر موجود ہے۔ اسی قدرتی اور اہم سوال کے وجہ سے قبل تجربی نظریۂ قوت تصدیق کی ضرورت پیش آتی ہے جس میں یہ دکھایا جاتا ہے کہ خالص فہمی تصورات کیوں کر عام مظاہر پر عائد کیے جاسکتے ہیں۔ دوسرے علوم میں، جہاں ان تصورات میں جن سے معروض کا مجرد طور پر خیال کیا جاتا ہے اور ان تصورات میں جن سے اس کا مقرون طور پر جس طرح وہ دیا ہوا ہوتا ہے، ادراک کیا جاتا ہے۔ اس قدر اختلاف نوعی نہیں ہوتا، اول الذکر کو آخر الذکر پر عائد کرنے کے لیے کسی خاص توجیہہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ ایک تیسری چیز کی ضرورت ہے جو ایک طرف مقولے سے اور دوسری طرف مظہر سے اتحاد نوعی رکھتی ہو اور اس کے واسطے سے اول الذکر آخر الذکر پر عائد کیا جاسکے۔ یہ درمیانی تصور خالص (یعنی تجربی اجزا سے پاک) اور اسی کے ساتھ ایک طرف عقلی اور دوسری طرف حسی ہونا چاہئے۔ یہ چیز وہ ہے جسے ہم قبل تجربی خاکہ کہتے ہیں۔

فہمی تصور عام مواد مشاہدہ کی خالص ترکیبی وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ زمانہ اندرونی حس کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موادیعنی کل ادراکات کے ربط کے صوری تعین کی حیثیت سے، خالص مشاہدے کا ایک بدیہی مواد رکھتا ہے۔ قبل تجربی تعین زمانہ مقولے سے (جو اس میں وحدت پیدا کرتا ہے) اس حد تک متحد النوع ہے کہ وہ عمومیت رکھتا ہے اور ایک بدیہی قاعدے پر مبنی ہے۔ دوسری طرف وہ مظہر سے اس حد تک متحد النوع ہے کہ مواد مشاہدہ کے ہر تجربی ادراک میں زمانہ بھی شامل ہوتا ہے۔ اس لیے قبل تجربی تعین زمانہ کے ذریعے سے، جو خالص فہمی تصورات کے خاکے کی حیثیت سے مقولے اور مظہر کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے اول الذکر آخر الذکر پر عائد کیا جاسکتا ہے۔

مقولات کے استخراج کی بحث میں جو کچھ کہا جا چکا ہے اس کے بعد کسی شخص کو اس مسئلے میں شبہے کی گنجائش نہیں کہ آیا خالص فہمی تصورات کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہے یا قبل تجربی بھی ہوسکتا ہے یعنی یہ تصورات امکانی تجربے کے شرائط کی حیثیت سے صرف مظاہر پر عائد ہوتے ہیں یا مطلق اشیا کے شرائط امکان کی حیثیت سے (ہماری حسیات تک محدود ہونے کی بجائے) اشیائے حقیقی پر بھی عائد کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ وہاں ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ تصورات اس وقت تک نہ توممکن ہیں اور نہ کوئی معنی رکھتے ہیں جب تک خود ان کا یا کم سے کم ان اجزا کا، جن سے وہ مرکب ہیں، کوئی معروض دیا ہوا نہ ہو یعنی وہ اشیائے حقیقی پر (بلالحاظ اس کے کہ وہ ہمیں دی ہوئی ہیں یا نہیں اور دی ہوئی ہیں تو کس طرح) ہرگز عائد نہیں کیے جاسکتے۔ صرف ایک ہی طریقہ ہے جس سے معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں اور وہ ہمارے حواس پر اثر ڈالنے کا طریقہ ہے، نیز یہ کہ خالص بدیہی تصورات میں مقولے کے وظیفۂ عقلی کے علاوہ بدیہی حس (یعنی اندرونی حس) کے صوری تعینات بھی شامل ہوتے ہیں جن کے بغیر مقولہ کسی معروض پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔ ہم حس کے اس خالص اور صوری تعین کو جس پر فہمی تصور کا استعمال موقوف ہے اس فہمی تصور کا خاکہ اور اس عمل کو جو ہمارا فہم ان خاکوں کے ذریعے سے انجام دیتا ہے فہم محض کی خاکہ بندی کہیں گے۔

خاکہ بجائے خود قوت تخیل کی پیداوار ہے لیکن چونکہ تخیل کی ترکیب کا مقصد انفرادی مشاہدہ نہیں بلکہ تعین حس میں وحدت پیدا کرنا ہے اس لیے خاکے اور خیالی تمثال میں فرق کرنا چاہیے۔ مثلاً جب میں پانچ نقطے یکے بعد دیگرے لگاؤں .... تو یہ پانچ کے عدد کی تمثال ہے لیکن جب میں مطلق عدد کا خیال کروں بلالحاظ اس کے وہ پانچ کا عدد ہے یا سو کا تو یہ اصل میں اس عمل کا خیال ہے جس میں ایک خالص تصور کے مطابق کسی تعداد (مثلاً ہزار) کا ادراک ایک تمثال کے ذریعے سے کیا جاتا ہے نہ کہ خود وہ تمثال (ہزار کی تمثال کو تو خیال میں لانا اور تصور سے مقابلہ کرنا بھی مشکل ہے)۔ قوت تخیل کے اس عام عمل یعنی کسی تصور کی تمثال مہیا کرنے کا جو خیال میرے ذہن میں ہوتا ہے اسے میں اس تصور کا خاکہ کہتا ہوں۔

حقیقت میں ہمارے خالص حسی تصورات کے اندر معروضات کی تمثالیں نہیں بلکہ یہی خاکے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہیں۔ مثلث کے عام تصور کے لیے کوئی تمثال کافی نہیں ہوسکتی اس لیے کہ اسمیں تصور کی وہ عمومیت کہاں سے آئے گی جس کی بدولت وہ ہر قسم کے مثلث قائم الزویا، منفرج الزوایا وغیرہ پر صادق آتا ہے۔ تمثال تو اس دائرے کے صرف ایک جز تک محدود رہے گی۔ مثلث کا خاکہ صرف خیال ہی میں وجود رکھتا ہے۔ یہ ترکیب تخیل کا ایک قاعدہ ہے جو اشکال مکانی سے متعلق ہے۔ معروض تجربہ یا اس کی تمثال کبھی تجربی تصور تک نہیں پہنچ سکتی بلکہ یہ تصور براہ راست قوت تخیل کے خاکے پر عائد ہوتا ہے اور وہ ایک قاعدہ ہے کسی کلی تصور کے مطابق ہمارے مشاہدے کے تعین کا۔ کتے کے تصور سے مراد وہ قاعدہ ہے جس کے مطابق میری قوت تخیل چار پاؤں کے ایک جانور کی عام شکل کھینچتی ہے جو تجربے کی پیش کی ہوئی کسی شکل یا کسی امکانی تمثال تک جسے میں مقرون طور پر ظاہر کرسکوں، محدود نہیں ہے۔ خاکہ بندی کا یہ عمل جو ہمارا فہم مظاہر کی صورت محض کے لحاظ سے کرتا ہے ایک ایسا ہنر ہے جو نفس انسانی کی گہرائیوں میں چھپا ہوا ہے اور جس کا بھید فطرت سے لینا اور اسے ظاہر کرنا دشوار ہے۔ ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ تمثال تخلیقی تخیل کی تجربی قوت کی پیداوار ہے اور حسی تصورات (مکانی اشکال) کا خاکہ خالص بدیہی قوت تخیل کی پیداوار اور نمونہ ہے۔ اسی کے ذریعے سے اور اسی کے مطابق تمثالیں وجود میں آسکتی ہیں اور اسی کے واسطے سے وہ تصور سے منسوب کی جاتی ہیں ورنہ بجائے خود اس سے پوری مطابقت نہیں رکھتیں۔ بہ خلاف اس کے خالص فہمی تصور کا خاکہ وہ چیز ہے جو کسی تمثال سے ادا نہیں ہوسکتا بلکہ ایک خالص ترکیب ہے۔ عام وحدت تصور کے اس قاعدے کے مطابق جسے مقولہ ظاہر کرتا ہے۔ یہ قوت تخیل کی ایک قبل تجربی پیداوار ہے جو عام داخلی حس کا تعین اس کی صورت (یعنی زمانے) کی شرائط کے ماتحت کرتی ہے کل ادراکات کے لحاظ سے جہاں تک وہ وحدت تعقل کے مطابق ایک تصور میں مربوط ہوں۔

عام خالص فہمی تصورات کے خاکوں کی خشک اور بے لطف تحلیل کو چھوڑ کر ہم ان پر مقولات کے سلسلے میں نظر ڈالیں گے۔

کمیت (مقدار) کی خالص تمثال یا خاکہ خارجی حس میں مکان ہے اور کل معروضات حس کا خاکہ زمانہ لیکن اگر کمیت کو فہمی تصور کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس کا خاکہ عدد ہے اور یہ وہ ادراک ہے جو (متحد النوع) مقادیر کو بہ طریق توالی ایک ایک کر کے مربوط کرتا ہے۔ پس عدد حقیقت میں ایک عام متحد النوع مشاہدے کے مواد کی وحدت ترکیب کا نام ہے جو اس طرح عمل میں آتی ہے کہ میں خود زمانے کو مشاہدے کے دوران میں پیدا کرتا ہوں۔

اثبات خالص فہمی تصور میں عام مواد حس کا مد مقابل ہے جس کا تصور بجائے خود (زمانے کے اندر) وجود ظاہر کرتا ہے۔ نفی وہ ہے جس کا تصور (زمانے کے اندر) عدم ظاہر کرتا ہے۔ ان دونوں کا تضاد ایک ہی زمانے کے خالی ہونے اور پر ہونے کے فرق پر مبنی ہے۔ چونکہ زمانہ صرف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشاہدے یعنی معروضات کی حیثیت مظہری کی صورت کا نام ہے اس لیے مظاہر میں جتنا جز مادہ حس کے جوڑ کا ہے وہ کل معروضات کی حیثیت حقیقی کا فوق تجربی مادہ ہے (یعنی شیئیت یا اثبات شے) ہر مادہ حس کا ایک درجہ یا مقدار ہوتی ہے جس کے ذریعے سے وہ ایک ہی زمانے (یعنی داخلی حس) کو ایک ہی معروض کے لحاظ سے کم و بیش پر کر سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم (= صفر = نفی) ہو جائے۔ پس اثبات اور نفی میں ایک ربط اور تعلق بلکہ یوں کہیے کہ ان دونوں کے درمیان مدارج کا ایک سلسلہ ہے جس کی وجہ سے ہر اثبات کا تصور ایک مقدار کے طور پر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ جب اثبات کو ایک مقدار کی حیثیت سے دیکھا جائے جو زمانے کو پر کرتی ہے تو اس کا خاکہ یہی اس کا مسلسل اور یکساں زمانے میں ظاہر ہونا ہے خواہ ہم حس کی ایک خاص مقدار لے کر اسے کم کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ وہ غائب ہو جائے یا نفی سے شروع کر کے بتدریج اس مقدار تک پہنچیں۔

جوہر کا خاکہ اثبات شے کا (زمانے کے اندر) قیام ہے یعنی اس کا خیال تجربی تعین زمانہ کی مستقل بنیاد کی حیثیت سے جو تغیرات کے درمیان ایک حالت پر قائم رہتی ہے (زمانہ حرکت نہیں کرتا بلکہ اس کے اندر تغیر پذیر اعراض حرکت کرتے ہیں۔ پس زمانے کا جو خود غیر متغیر اور قائم ہے مدمقابل مظہر کے اندر وجود غیر متغیر یعنی جوہر ہے اور صرف اسی کی بنیاد پر مظاہر کے بہ لحاظ زمانہ یکے بعد دیگرے یا ساتھ ساتھ ہونے کا تعین ہو سکتا ہے۔)

علیت کا خاکہ اثبات شے کا یہ پہلو ہے کہ جب کبھی وہ دی ہوئی ہو تو اس کے فوراً بعد کوئی اور شے ظہور میں آئے۔ یعنی وہ مواد ادراک کی توالی پر مشتمل ہے جہاں تک کہ یہ توالی ایک قاعدے کے ماتحت ہو۔

تعامل یا جوہروں کے باری باری سے اعراض کی علت ہونے کا، خاکہ ہر ایک کے تعینات کا ایک قاعدے کے ماتحت ساتھ ساتھ موجود ہونا چاہیے۔

امکان کا خاکہ مختلف ادراکات کی ترکیب کا زمانے کی عام شرائط کے مطابق ہونا ہے (مثلاً ایک شے میں متضاد صفات ایک وقت میں نہیں بلکہ صرف مختلف اوقات ہی میں ہو سکتی ہیں) یعنی شے کے ادراک کا تعین مطلق زمانے میں

وجود کا خاکہ ہے معروض کا کسی خاص زمانے میں ہونا۔

وجوب کا خاکہ ہے معروض کا وجود ہر ایک زمانے میں ہونا

مذکورۂ بالا بحث کا نتیجہ یہ ہے کہ مقولۂ کمیت کا خاکہ معروض کے بہ طریق توالی ادراک کرنے میں خود زمانے کے ظہور (ترکیب)، پر کیفیت کا خاکہ مواد حس کو زمانے کے ساتھ ترکیب دینے یعنی زمانے کے پر کرنے پر، نسبت کا خاکہ ہر زمانے میں ادراکات کے باہمی تعلق پر اور جہت کا خاکہ معروض کے تعین زمانی پر (کہ اسکا وجود زمانے میں ہے یا نہیں اور ہے تو کس طرح سے ہے)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشتمل ہے اور ان چیزوں کے تصور میں مدد دیتا ہے۔ پس خاکے اصل میں مقرر قواعد کے ماتحت زمانے کے بدیہی تعینات ہیں اور مقولات کی ترتیب کے مطابق کل امکانی معروضات کی توالی زمانی، مشمول زمانی، ترتیب زمانی اور وجود زمانی پر عائد ہوتے ہیں۔

اس سے معلوم ہو گیا کہ قوت فہم کی خاکہ بندی تخیل کی قبل تجربی ترکیب کے ذریعے سے حقیقت میں مواد مشاہدہ کو داخلی حس میں متحد کرتی ہے اور بالواسطہ وحدت تعقل کے وظیفۂ فاعلی میں مدد دیتی ہے جو داخلی حس (انفعالیت) کا مد مقابل ہے۔ پس خالص فہمی تصورات کے خاکے ہی وہ حقیقی شرائط ہیں جن کے ذریعے سے یہ تصورات معروضات پر عائد کیے جاتے ہیں۔ اور ان میں کوئی معنی پیدا ہوتے ہیں یعنی مقولات کا محل استعمال تجربے کے سوا کچھ نہیں۔ ان کا کام صرف یہ ہے کہ ایک وجوبی بدیہی وحدت (یعنی کل شعور کے اصلی تعقل میں متحد ہونے) کی بنا پر مظاہر کو عام قواعد ترکیب کے تحت میں لائیں اور انہیں اس قابل بنا دیں کہ ایک تجربے میں مربوط ہو سکیں۔

لیکن امکانی تجربے کا دائرہ ہماری کل معلومات کو محیط ہے اور اس دائرے سے عام تعلق رکھنے کا نام قبل تجربی حقیقت ہے جو تجربی حقیقت سے مقدم ہے اور اسے ممکن بناتی ہے۔

یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ گو حسی خاکے مقولات کو حقیقت کا جامہ پہناتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ وہ ان کو محدود بھی کر دیتے ہیں یعنی انہیں ان شرائط کا پابند بنا دیتے ہیں جو عقل کے باہر (حس میں) واقع ہیں۔ پس خاکہ اصل میں معروض کی حیثیت مظہری یا حسی تصور ہے جو مقولے سے مطابقت رکھتا ہے (عدد مقدار کی حیثیت مظہری ہے، حس اثبات کی، قیام جوہر کی، دوام وجوب کی وقس علے ہذا) جب ہم ایک محدود کرنے والی شرط کو ہٹالیں تو وہ تصور جسے ہم نے محدود کیا تھا، بہت وسیع ہو جاتا ہے۔ چنانچہ مقولات اپنے خالص معنی میں بغیر حسی شرائط کی پابندی کے اشیا کی حیثیت حقیقی پر عائد ہوتے ہیں مگر ان کے خاکوں میں اشیا کا تصور صرف مظاہر کی حیثیت سے کیا جاتا ہے یعنی ان کا دائرہ خاکوں کے دائرے سے الگ اور کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خالص فہمی تصورات کل حسی شرائط سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی ایک مفہوم رکھتے ہیں یعنی صرف وحدت ادراک کا منطقی مفہوم۔ لیکن ان کا کوئی معروض نہیں ہوتا یعنی ان سے کسی شے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً جوہر سے اگر ہم حسی تعین نکال دیں تو جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ منطقی موضوع کی حیثیت سے (جو کسی دوسرے موضوع کا محمول نہیں ہو سکتا) خیال کیا جاسکتا ہے لیکن یہ تصور ہمارے کسی کام کا نہیں اس لیے کہ اس سے کچھ ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ شے جسے موضوع کی حیثیت سے خیال کرنا ہے کیا تعینات رکھتی ہے۔ پس مقولات بغیر خاکوں کے صرف قوت فہم کے تصوری وظائف ہیں لیکن ان سے کسی معروض کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صفت ان میں حس کی مدد سے پیدا ہوتی ہے جو قوت فہم کو حقیقت سے آشنا کرتی ہے مگر اسی کے ساتھ اسے محدود بھی کر دیتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قوت تصدیق کے قبل تجربی نظریے (تحلیل قضایا) کا دوسرا باب

فہم محض کے بنیادی قضایا کا نظام

ہم نے پچھلے باب میں قبل تجربی قوت تصدیق پر صرف ان عام شرائط کے مطابق غور کیا ہے جن کے بغیر وہ خالص فہمی تصورات کو ترکیبی تصدیقات میں استعمال کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اب ہمیں یہ کرنا ہے کہ جو تصدیقات قوت فہم اس تنقیدی احتیاط کے ساتھ قائم کرتی ہے انہیں نظم و ترتیب کے ساتھ بیان کردیں۔ ظاہر ہے کہ اس میں ہمارا مقولات کا نقشہ قابل وثوق طور پر ہماری رہنمائی کرے گا اس لیے کہ قوت فہم کا کل خالص بدیہی علم انہیں مقولات کو امکانی تجربے پر عائد کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ ان میں اور عام حس میں جو علاقہ ہے اسی سے قوت فہم کے کل قبل تجربی بنیادی قضایا کا مکمل نظام مرتب ہو جائے گا۔

ہم انہیں بنیادی قضایا صرف اسی وجہ سے نہیں کہتے کہ یہ اور قضایا کی بنیاد ہیں، بلکہ اس وجہ سے بھی کہ یہ خود اپنے سے برتر اور عام تر قضایا پر مبنی نہیں ہیں۔ مگر اس صفت کی وجہ سے وہ ثبوت سے بالاتر نہیں سمجھے جاسکتے۔ گو یہ ثبوت معروضی طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا بلکہ کل معروض علم اسی ثبوت پر مبنی ہے لیکن عام معروض علم کی موضوعی شرائط سے ان کا ثبوت دینا ممکن بھی ہے اور ضروری بھی، ورنہ اس قسم کے قضیے پر من گھڑت کا شبہ کیا جائے گا۔

ہم صرف انہیں بنیادی قضایا پر اکتفا کریں گے جو مقولات سے تعلق رکھتے ہیں۔ قبل تجربی حسیات کے اصول جن کی رو سے کل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے زمان و مکان کے تعینات کی پابند ہیں نیز یہ قید کہ یہ قضایا اشیائے حقیقی پر عائد نہیں کیے جاسکتے۔ ہمارے دائرہ بحث سے خارج ہے۔ اسی طرح ریاضی کے بنیادی قضایا بھی اس نظام میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ وہ خالص عقلی فہمی تصورات سے نہیں بلکہ صرف مشاہدے سے ماخوذ ہیں۔ تاہم چونکہ یہ بھی بدیہی ترکیبی تصدیقات ہیں لہٰذا ان کا ذکر لازمی طور پر آئے گا۔ اس غرض سے نہیں کہ ان کی صحت اور یقینیت ثابت کی جائے (جسکی انہیں مطلق ضرورت نہیں) بلکہ صرف اس لیے کہ اس قسم کی صریحی بدیہی معلومات کا امکان سمجھ میں آجائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے علاوہ ہمیں ترکیبی تصدیقات کے مقابلے میں جن سے یہاں بحث کرنا مقصود ہے، تحلیلی تصدیقات کا بھی ذکر کرنا پڑے گا۔ تاکہ اس تقابل کے ذریعے سے اول الذکر کے نظریے میں غلط فہمی کی گنجائش نہ رہے اور ان کی مخصوص نوعیت واضح طور پر ہمارے سامنے آ جائے۔

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(پہلی فصل)

کل تحلیلی تصدیقات کا اصل اصول

ہمارے علم کا مشمول جو کچھ بھی ہو اور وہ جس طرح بھی معروض پر عائد ہوتا ہو بہر حال ہماری کل تصدیقات کی عام منفی شرط یہ ہے کہ ان میں تناقض نہ پایا جائے ورنہ یہ تصدیقات بجائے خود (بالحاظ معروض) بے معنی ہیں۔ لیکن یہ ہوسکتا ہے کہ ہماری تصدیق میں کوئی تناقض نہ ہو اور اس کے باوجود اس میں تصور کو اس طرح ربط دیا گیا ہو جس طرح معروض میں نہ پایا جائے یا اس تصدیق کو صحیح سمجھنے کی نہ کوئی بدیہی وجہ موجود ہو نہ تجربی۔ ایسی صورت میں تصدیق باوجود تناقض سے بری ہونے کے باطل یا بے بنیاد ہوسکتی ہے۔

یہ قضیہ کہ کسی شے کی طرف کوئی ایسا محمول منسوب نہیں کیا جاسکتا جو اس سے تناقض رکھتا ہو، قضیۂ تناقض کہلاتا ہے۔ یہ حقیقت کا ایک عام اگرچہ منفی معیار ہے اور منطق سے تعلق رکھتا ہے اس لیے کہ وہ معلومات کے مشمول سے قطع نظر کر کے انہیں صرف معلومات کی حیثیت سے دیکھتا ہے اور محض تناقض کی بنا پر رد کر دیتا ہے۔

لیکن اس منفی قضیے کا مثبت استعمال بھی ہوسکتا ہے یعنی اس کے ذریعے سے نہ صرف باطل کا (جہاں تک وہ تناقض پر مبنی ہو) سد باب کیا جاسکتا ہے بلکہ حق کو پہچانا بھی جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر تصدیق تحلیلی ہے، عام اس سے کہ وہ مثبت ہے یا منفی۔ تو اس کی حقیقت ہمیشہ قضیہ تناقض کے ذریعے سے بخوبی پہچانی جاسکتی ہے اس طور پر کہ معروض کے علم کا جو حصہ تصور میں پہلے سے موجود ہے اور خیال کیا گیا ہے اس کی ضد کی ہمیشہ نفی کی جائے گی لیکن خود تصور کا وجوباً اثبات کیا جائے گا کیونکہ اس کی ضد معروض سے تناقض رکھتی ہوگی۔

پس ہم قضیہ تناقض کو کل تحلیلی تصدیقات کا عام اور مکمل اصول قرار دے سکتے ہیں لیکن کافی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معیارِ حق کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت اور مصرف اس سے زیادہ نہیں۔ یہ بات کہ جو علم اس قضیے کے منافی ہوگا۔ اپنے آپ کو باطل کر دے گا اسے ہمارے کل معلومات کی ناگزیر شرط تو بنا دیتی ہے لیکن ان کی حقیقت کی وجہ تعین نہیں بناتی۔ چونکہ ہمیں صرف ترکیبی معلومات سے سروکار ہے اس لیے ہم اس کا ہمیشہ لحاظ رکھیں گے کہ اس اٹل اصول کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ لیکن اس سے اس قسم کے معلومات کی حقیقت کے متعلق کسی فیصلے کی توقع نہیں کریں گے۔

یہ مشہور و معروف قضیہ، جو فقط صوری اور مشمول سے خالی ہے، بعض اوقات ایسے ضابطے سے ظاہر کیا جاتا ہے جو ایک ترکیب پر مشتمل ہے۔ یہ ترکیب محض بے احتیاطی سے بلا وجہ اسمیں شامل کردی گئی ہے۔ وہ ضابطہ یہ ہے ناممکن ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ قطع نظر اس کے کہ یہاں لفظ ناممکن کے ذریعے سے خواہ مخواہ صریحی یقینیت جتائی گئی ہے جو اس قضیے میں خود ہی پائی جاتی ہے۔ یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ اس طور پر وہ زمانے کی قید کا پابند ہو جاتا ہے۔ گویا اس کی یہ شکل ہو جاتی ہے جب کوئی شے الف کسی شے ب کے برابر ہو تو اسی زمانے میں وہ غیر ب نہیں ہو سکتی لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ وہ مختلف زمانوں میں ب اور غیر ب دونوں ہو مثلاً ایک شخص جو، جوان ہے اسی وقت بوڑھا نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ضرور ہو سکتا ہے کہ پہلے وہ جوان ہو اور بعد میں بوڑھا ہو جائے۔

لیکن قضیہ تناقض کو ایک خالص منطقی قضیے کی حیثیت سے حدود زمانہ کا پابند نہیں ہونا چاہئے۔ لہٰذا مذکورۂ بالا ضابطہ اس کے مقصد کے منافی ہے۔ یہ غلط فہمی اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ شے کا ایک محمول اس کے تصور سے الگ کر لیا جاتا ہے پھر اس کی ضد اس محمول سے جوڑ دی جاتی ہے جو خود موضوع سے نہیں بلکہ اس کے محمول سے جو ترکیب کے ذریعے اس سے جوڑا گیا ہے، تناقض رکھتی ہے اور وہ بھی صرف اسی صورت میں کہ پہلا اور دوسرا محمول ایک ہی وقت میں اس کی طرف منسوب کیا جائے۔ اگر میں کہوں کہ ''ایک شخص جو جاہل ہے عالم نہیں ہے'' تو اس کے ساتھ ''ایک ہی وقت'' کی شرط لگانی بھی ضروری ہے اس لیے کہ جو شخص ایک وقت میں جاہل ہے ممکن ہے کہ وہ دوسرے وقت میں عالم ہو جائے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ کوئی جاہل شخص عالم نہیں ہے تو یہ ایک تحلیلی قضیہ ہوگا کیونکہ یہاں جہالت کی صفت موضوع کے تصور میں شامل ہے اور اس صورت میں یہ منفی قضیہ براہ راست قضیہ تناقض سے ثابت ہو جاتا ہے ''ایک ہی وقت'' کی شرط لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اسی لیے ہم نے اس قضیے کے ضابطے میں مناسب ترمیم کر دی ہے تاکہ اس کا تحلیلی قضیہ ہونا اچھی طرح واضح ہو جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فہم محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(دوسری فصل)

کل ترکیبی تصدیقات کا اصل اصول

ترکیبی تصدیقات کے امکان کی توجیہہ کرنا ایسا کام ہے جس سے عام منطق کو کوئی سروکار نہیں۔اس میں اس کا ذکر تک نہ آنا چاہئے۔لیکن قبل تجربی منطق کا یہ سب سے اہم بلکہ واحد کام ہے کہ بدیہی ترکیبی تصدیقات کے امکان، ان کی شرائط اور دائرہ استناد سے بحث کرے کیونکہ اسے انجام دینے کے بعد وہ اپنے مقصد یعنی فہم محض کی حدود کا تعین کرنے سے بخوبی عہدہ برآ ہو سکتی ہے۔

تحلیلی تصدیق میں ہم دیئے ہوئے تصور سے آگے نہیں بڑھتے۔اگر مثبت تصدیق منظور ہو تو ہم اس تصور کی طرف ایک ایسی چیز جو اس میں پہلے ہی خیال کی گئی تھی منسوب کر دیتے ہیں اور اگر منفی تصدیق منظور ہو تو اس کی ضد کا اس کے دائرے سے خارج ہونا ظاہر کر دیتے ہیں۔مگر ترکیبی تصدیقات میں ہم دیے ہوئے تصور سے آگے بڑھ کر ایک ایسی چیز جو اس میں خیال نہیں کی گئی تھی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔یہ نسبت نہ تو اتحاد کی ہے اور نہ تناقض کی اور اس کی بنا پر تصدیق بجائے خود حق یا باطل نہیں کہی جا سکتی۔

یہ مان لینے کے بعد کہ ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ترکیب دینے کے لیے اس کے دائرے سے آگے بڑھنے کی ضرورت ہے ہمیں ایک تیسری چیز درکار ہے جس کے ذریعے سے دو تصورات کی ترکیب عمل میں آسکے یہ تیسری چیز جو کل ترکیبی تصدیقات کے قائم کرنے کا ذریعہ ہے کیا ہے؟ یہ وہ عام ادراک ہے جس میں ہمارے کل ادراکات شامل ہیں یعنی داخلی حس اور اس کی بدیہی صورت جسے زمانہ کہتے ہیں۔ادراکات کی ترکیب تخیل پر لیکن ان کی ترکیبی وحدت (جو تصدیق کے لیے درکار ہے) وحدت تعقل پر مبنی ہے۔اسی کے اندر ترکیبی تصدیقات کا امکان اور چونکہ مذکورۂ بالا تینوں چیزیں بدیہی ادراکات کے ماخذ ہیں اس لیے بدیہی ترکیبی تصدیقات کا مکان بھی تلاش کرنا چاہئے۔بلکہ جب ہمیں معروضات کا ایسا علم حاصل کرنا ہو جو محض ترکیب ادراکات پر مبنی ہو تو بدیہی ترکیبی تصدیقات لازمی طور پر وجود میں آئیں گی۔

اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ ہمارا علم معروضی حقیقت رکھتا ہو یعنی ایک معروض پر عائد کیا جائے اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کے ذریعے سے معنویت اور اہمیت حاصل کرے تو یہ معروض ہمیں کسی طرح دیا ہوا ہونا چاہئے۔ بغیر اس کے تصورات مشمول سے خالی ہوں گے۔ ہم ان کے ذریعے سے خیال تو کریں گے مگر اس خیال سے ہمیں کوئی علم حاصل نہیں ہوگا بلکہ محض ادراکات کا ایک طلسم بن جائے گا۔ کسی معروض کا دیا جانا، اگر اس سے مراد بالواسطہ نہیں بلکہ بلا واسطہ مشاہدے میں آنا ہو، حقیقت میں اس کے تصور کو تجربے پر (خواہ وہ حقیقی تجربہ ہو یا امکانی) عائد کرنے کا نام ہے۔ خود زمان و مکان اگرچہ وہ تجربی عناصر سے پوری طرح پاک ہیں اور بالکل بدیہی طور پر ادراک کیے جاتے ہیں کوئی معروضی استناد کوئی معنویت اور اہمیت نہ رکھتے اگر ان کا وجوبی استعمال معروضات تجربہ پر نہ دکھایا جاتا۔ ان کا ادراک محض ایک خاکہ ہے اور وہ محاکاتی تخیل پر مبنی ہے جو معروضات تجربہ سے مدد لیتا ہے۔ بغیر ان معروضات کے زمان و مکان کوئی اہمیت اور حقیقت نہ رکھتے۔ یہی بات بلا تفریق کل تصورات کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔

غرض تجربے کا امکان وہ چیز ہے جو ہماری کل بدیہی معلومات میں معروضی حقیقت پیدا کرتا ہے۔ تجربے کی بنیاد مظاہر کی ترکیبی وحدت پر قائم ہے یعنی عام معروضات مظاہر کی تصوری ترکیب پر جس کے بغیر وہ علم کی حیثیت نہ رکھتا بلکہ محض بے سروپا حسی ادراکات کی، جن میں کسی متحد (امکانی) شعور کے قواعد کے مطابق کوئی ربط نہ پایا جاتا اور انہیں تعقل کی قبل تجربی وجوبی وحدت سے کوئی مناسبت نہ ہوتی۔ پس تجربے کی بنیاد بعض بدیہی صوری اصولوں پر ہے یعنی ترکیب مظاہر کی وحدت کے عام قواعد پر جن کی معروضی حقیقت بحیثیت لازمی شرائط کے ہمیشہ تجربے میں بلکہ اس کے امکان میں دکھائی جا سکتی ہے۔ بغیر اس علاقے کے بدیہی ترکیبی قضایا قطعاً ناممکن ہیں اس لیے کہ وہ اس تیسرے جزو یعنی معروض سے خالی ہیں جس کے ذریعے سے ان کے تصور کی ترکیبی وحدت کو معروضی حقیقت حاصل ہوتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہم مکان یا ان اشکال کے متعلق جو تخلیقی تخیل اسمیں کھینچتا ہے بدیہی ترکیبی تصدیقات کی صورت میں بہت کچھ معلومات رکھتے ہیں جن کے لیے کسی تجربے کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ معلومات کوئی معنی نہ رکھتے بلکہ محض من گھڑت ہوتے، اگر مکان مظاہر یعنی خارجی تجربے کے مواد کے تعین کی حیثیت سے نہ دیکھا جاتا۔ اس لیے یہ خالص بدیہی تصدیقات بھی، اگرچہ بالواسطہ، امکانی تجربے پر بلکہ خود تجربے کے امکان پر عائد ہوتی ہیں اور صرف اسی پر ان کی ترکیب کی معروضی حقیقت مبنی ہے۔ چونکہ تجربہ، بحیثیت امکانی تجربی ترکیب کے، وہ واحد طریق علم ہے، جس سے دوسری اقسام ترکیب کو حقیقت حاصل ہوتی ہے اس لیے وہ بدیہی علم کی حیثیت سے صرف اس بنا پر حقیقت (معروض سے مطابقت) رکھتا ہے کہ اسکے اندر سوا اس چیز کے جو تجربے کی عام ترکیبی وحدت کے لیے ضروری ہے اور کوئی چیز نہیں ہوتی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس طرح بدیہی ترکیبی تصدیقات ممکن قرار پاتی ہیں جب ہم بدیہی مشاہدے کی صوری شرائط یعنی ترکیب تخیل اور ایک قبل تجربی تعقل کے اندر اس کی وجوبی وحدت کو عام امکانی تجربی علم پر عائد کریں اور یہ کہیں کہ عام تجربے کے امکان کی شرائط معروضات تجربہ کے امکان کی شرائط بھی ہیں اس لیے وہ ایک بدیہی ترکیبی تصدیق میں معروضی استناد رکھتی ہیں۔

عقل محض کے بنیادی قضایا کے نظام کی

(تیسری فصل)

اس کے کل ترکیبی بنیادی قضایا کے نظام کا تصور

بنیادی قضایا جہاں کہیں بھی پائے جائیں انہیں فہم محض کی طرف منسوب کرنا چاہیے۔ یہ قوت نہ صرف واقعی تجربے کے قواعد کا مخزن ہے بلکہ ان بنیادی قضایا کا بھی ماخذ ہے جن کی رو سے کل چیزوں کو (جو ہمارے تجربے کی معروض ہوسکتی ہیں) لازمی طور پر مقررہ قواعد کے ماتحت ہونا چاہیئے کیونکہ ان کے بغیر مظاہر سے معروضات کا علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ خود قوانین فطرت میں اگر ہم انہیں عقل کے تجربی استعمال کے بنیادی قضایا کی حیثیت سے دیکھیں، وجوب کی شان پائی جاتی ہے یعنی کم سے کم یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے تعین کی بنا ان چیزوں پر ہے جو تجربے سے مقدم اور بدیہی استناد رکھتی ہیں۔ لیکن کل قوانین فطرت بلاتفریق عقل کے بلندتر بنیادی قضایا کے ماتحت ہوتے ہیں اور ان کا کام صرف یہ ہے کہ ان قضایا کو مظاہر کی مخصوص صورتوں پر عائد کریں۔ پس وہ تصور جو قواعد کی عام شرائط اور تعینات پر مشتمل ہے انہیں عقلی قضایا میں پایا جاتا ہے۔ تجربہ تو صرف وہ صورت واقعات پیش کردیتا ہے جو کسی قاعدے کے تحت میں آتی ہے۔

اس بات کا کوئی خطرہ نہیں ہوسکتا کہ محض تجربی قضایا فہم محض کے قضایا، یا فہمی قضایا تجربی قضایا سمجھ لیے جائیں گے۔ کیونکہ فہمی قضیے میں تصور کے لحاظ سے جو وجوب پایا جاتا ہے وہ تجربی قضیے میں، خواہ اس کا استناد کتنا ہی عام کیوں نہ ہو، کبھی نہیں ہوتا۔ دونوں کا فرق آسانی سے نظر آجاتا ہے۔ اس لیے اس غلط مبحث سے بچنا کچھ مشکل نہیں۔ بعض خالص بدیہی قضایا ایسے بھی ہیں جو فہم محض سے مخصوص نہیں سمجھے جاسکتے اس لیے کہ وہ خالص تصورات سے نہیں بلکہ خالص مشاہدات سے (اگرچہ قوت فہم کے ذریعے سے) اخذ کیے جاتے ہیں اور قوت فہم صرف تصورات کی قوت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ یہ قضایا ریاضی میں پائے جاتے ہیں لیکن ان کا تجربے پر عائد کرنا یعنی ان کا معروضی استناد، بلکہ خود اس قسم کے بدیہی ترکیبی قضایا کا امکان (یعنی ان کا استخراج) سراسر فہم محض پر موقوف ہے۔

اس لیے ہم اپنے بنیادی قضایا میں ریاضی کے قضایا کو تو نہیں البتہ ان قضایا کو ضرور شمار کریں گے جن پر قوانین ریاضی کا امکان اور ان کا بدیہی معروضی استناد موقوف ہے اور جنہیں ان قوانین کا اصل اصول سمجھنا چاہئے۔ ان میں مشاہدے سے تصور کی طرف نہیں بلکہ تصور سے مشاہدے کی طرف قدم بڑھایا جاتا ہے۔ خالص فہمی تصورات کو امکانی تجربے پر عائد کرنے میں ان کی ترکیب کا استعمال دو طرح کا ہو سکتا ہے ایک تو ریاضیاتی دوسرا طبیعیاتی۔ اس لیے کہ یہ ترکیب کچھ تو ایک عام مظہر کے مشاہدے سے اور کچھ اس کے وجود سے تعلق رکھتی ہے۔ مشاہدات کی بدیہی شرائط تو امکانی تجربے کے لیے قطعاً وجوبی ہیں لیکن تجربی معروضات مشاہدہ کے وجود کی شرائط بجائے خود محض اتفاقی ہیں۔ اس لیے ریاضیاتی استعمال کے قضایا تو قطعاً وجوبی اور یقینی ہوتے ہیں۔ لیکن طبیعیاتی استعمال کے قضایا کی بدیہی وجوبیت تجربے اور تجربی خیال کی شرط کی پابند ہے یعنی محض بالواسطہ ہے اور ان میں اول الذکر کی سی بلاواسطہ یقینیت نہیں پائی جاتی (اگرچہ اس سے ان کی اس یقینیت میں جو تجربے سے متعلق ہے کوئی خلل نہیں پڑتا)۔ یہ فرق نظام قضایا کی بحث کے خاتمے پر زیادہ واضح ہو جائے گا۔

مقولات کا نقشہ خود بخود بنیادی قضایا کے نقشے پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ وہ انہیں مقولات کے معروضی استعمال کے قواعد ہیں۔ چنانچہ فہم محض کے کل بنیادی قضایا کی چار قسمیں ہیں۔

(1)

مشاہدے کے علوم متعارفہ

(2)

حسی ادراک کی بدیہی توقعات

(3)

تجربے کے قیاسات

(4)

عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ

ان ناموں کا انتخاب میں نے بہت احتیاط سے کیا ہے تاکہ ان بنیادی قضایا کی یقینیت اور ان کے استعمال میں جو فرق ہے اسکی طرف اشارہ کردوں۔ آگے چل کر یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ کمیت اور کیفیت کے مقولات میں (آخر الذکر میں محض صورت کے لحاظ سے) جہاں تک یقینیت اور مظاہر کے بدیہی تعین کا سوال ہے انکے بنیادی قضایا بقیہ مقولات کے قضایا سے نمایاں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرق رکھتے ہیں۔ یقینیت تو سبھی میں ہے لیکن پہلی دو اقسام کی یقینیت وجدانی ہے اور بقیہ دو اقسام کی منطقی۔ میں اول الذکر کو ریاضیاتی اور آخر الذکر کو طبیعیاتی قضایا کہوں گا۔[1] لیکن یہ ملحوظ خاطر رہے کہ یہاں اول الذکر سے علم ریاضی کے اور آخر الذکر سے علوم طبیعی کے قضایا مراد نہیں ہیں بلکہ صرف فہم محض کے قضایا۔ جہاں تک وہ داخلی حس سے تعلق رکھتے ہیں (بلاتفریق ان ادراکات کے جوان کے اندر دیے ہوئے ہوں) جن پر کل مذکورۂ بالا قضایا کا امکان منحصر ہے۔ یعنی میں نے ان کے یہ نام ان کے مشمول کے لحاظ سے نہیں بلکہ ان کے استعمال کے لحاظ سے رکھے ہیں۔ اب میں ان پر اسی ترتیب سے غور کروں گا جس طرح یہ مذکورۂ بالا نقشے میں دکھائے گئے ہیں۔

مشاہدے کے علوم متعارفہ

ان کا اصل اصول یہ ہے: ۔کل مشاہدات مقادیر مدیدہ ہیں

ثبوت

کل مظاہر صورت کے لحاظ سے ایک زمانی اور مکانی مشاہدے پر مشتمل ہوتے ہیں جو ان سب کی بدیہی بنیاد ہے پس ان کا ادراک یا تجربی شعور صرف مواد مشاہدہ کے اس عمل ترکیب سے ہو سکتا ہے جس کے ذریعے سے ایک معینہ مکان یا زمانے کے ادراکات وجود میں آئیں یعنی متحد النوع ادراکات کے ربط اور ان کی ترکیبی وحدت کے شعور سے۔ عام مشاہدے کے متحد النوع مواد کا یہ شعور جو معروض کے ادراک کی شرط ہے وہی چیز ہے جسے ہم مقولۂ کمیت کہتے ہیں۔ پس کسی معروض کا بحیثیت مظہر حسی ادراک بھی دیے ہوئے حسی مشاہدے کے مواد کی اس ترکیبی وحدت

1۔ ربط دو طرح کا ہوتا ہے ایک تو اشتمال دوسرے التزام۔ اشتمال ان معروضات کی ترکیب کا نام ہے جن میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہوتا مثلاً دو مثلث جن میں ایک مربع تقسیم کیا جاتا ہے بجائے خود ایک دوسرے سے کوئی لازمی تعلق نہیں رکھتے۔ متحد النوع اجزا کی ہر ترکیب جس پر ریاضی کے نقطہ نظر سے غور کیا جا سکتا ہے اسی قسم کی ہوتی ہے (اس ترکیب کی بھی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک جمع دوسرے وفاق۔ اوّل الذکر مقادیر مدیدہ اور آخر الذکر مقادیر شدیدہ سے تعلق رکھتی ہے۔) التزام ان معروضات کی ترکیب ہے جو ایک دوسرے سے لازمی تعلق رکھتے ہیں مثلاً عرض جوہر سے یا معلول علت سے اور جو مختلف النوع ہونے کے باوجود بدیہی طور پر مربوط خیال کیے جاتے ہیں ان کے ربط کو میں طبیعیاتی کہتا ہوں اس لئے کہ وہ موادِ ادراک کے وجود کا نام ہے۔ اس کی بھی دو قسمیں ہو سکتی ہیں۔ طبیعی یعنی مظاہرہ کا باہمی ربط اور مابعد الطبیعی یعنی ان کا وہ ربط جو بدیہی قوت علم میں ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ذریعے سے ممکن ہے۔جس کے ذریعے سے متحد النوع مواد کے ربط کی وحدت تصور کمیت میں خیال کی جاتی ہے۔یعنی کل مظاہر امتداد رکھنے والے مقادیر یا مقادیر مدیدہ ہیں اس لیے کہ وہ مشاہدات کی حیثیت سے مکان یا زمانے میں اسی ترتیب کے ذریعے سے ادراک کیے جاتے ہیں جس کے ذریعے سے خود مکان وزمان کا تعین ہوتا ہے۔

مدیدہ مقدار وہ ہے جس میں اجزا کا ادراک کل کے ادراک کو ممکن بناتا ہے (یعنی لازمی طور پر اس سے پہلے واقع ہوتا ہے)۔میں کسی خط کا خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو، تصور نہیں کرسکتا جب تک کہ اسے اپنے ذہن میں نہ کھینچوں یعنی ایک نقطے سے شروع کر کے یکے بعد دیگرے کل اجزا کو وجود میں نہ لاؤں اور اس طرح اس مشاہدے کو ذہن میں نہ قائم کروں۔یہی حال ہر زمانے کا ہے خواہ وہ کتنا ہی مختصر ہو۔یہاں میں ایک لمحے کے بعد دوسرے لمحے کا تصور کرتا ہوں اور اس طرح اجزائے زمانہ کو جوڑنے سے ایک معینہ مقدار زمانہ کا تصور پیدا ہوتا ہے۔کل مظاہر میں جتنا حصہ صرف مشاہدے کا ہوتا ہے وہ یا تو مکان ہوتا ہے یا زمانہ اس لیے ہر مظہر بحیثیت مشاہدے کے ایک مقدر مدید ہے۔کیونکہ وہ صرف اجزا کی توالی اور ترکیب (یعنی انہیں یکے بعد دیگرے جوڑنے) سے ادراک کیا جاسکتا ہے۔چنانچہ کل مظاہر مجموعوں (یعنی پہلے سے دیے ہوئے اجزا کی مجموعی مقداروں) کی حیثیت سے مشاہدہ کیے جاتے ہیں۔یہ صورت ہر قسم کی مقادیر کی نہیں ہے بلکہ صرف ان کی جن کا ہم مقادیر مدیدہ کی حیثیت سے تصور اور ادراک کرتے ہیں۔

توالی اور ترکیب کے اسی عمل پر، جو تخلیقی تخیل اشکال کے بنانے میں مدد دیتے ہیں، ریاضیات امتداد (ہندسہ) اور اس کے علوم متعارفہ کی بنیاد قائم ہے جو حسی مشاہدے کی ان بدیہی شرائط کو ظاہر کرتے ہیں جن کے بغیر خارجی مظہر کے ایک خالص تصور کا خاکہ وجود میں نہیں آسکتا مثلاً دو لفظوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خط مستقیم ہوسکتا ہے۔''''دو خطوط مستقیم کسی مکان کا احاطہ نہیں کرسکتے'' وغیرہ وغیرہ۔یہ علوم متعارفہ صرف مقادیر سے بحیثیت مقادیر کے تعلق رکھتے ہیں۔اب رہی مقدار کی دوسری حیثیت یعنی اس سوال کا جواب کہ فلاں چیز کتنی بڑی ہے اگرچہ اس کے متعلق مختلف قضایا موجود ہیں جو ترکیبی اور بلا واسطہ یقینی ہیں لیکن ان میں سے کوئی فہم محض کے علوم متعارفہ نہیں کہے جاسکتے۔اس قسم کے قضایا کہ ''مساوی مقادیر میں مساوی اضافہ یا کمی کرنے سے وہ بدستور مساوی رہتی ہیں'' تحلیلی قضایا ہیں۔اس لیے کہ ہمیں ان مقداروں کے تصوری اتحاد کا بلا واسطہ شعور ہوتا ہے مگر علوم متعارفہ کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ ترکیبی قضایا ہوں۔بہ خلاف اس کے اعداد کے باہمی علاقے کے متعلق جو قضایا ہیں وہ ترکیبی تو ہیں مگر ہندسے کے قضایا کی طرح کلی نہیں ہیں۔اسی لیے یہ علوم متعارفہ نہیں بلکہ اعداد کے ضابطے کہلاتے ہیں۔مثلاً 7+5=12 کوئی تحلیلی قضیہ نہیں ہے اس لیے کہ نہ تو ہم 7 کے تصور میں نہ 5 کے تصور میں اور نہ ان دونوں کے مجموعے کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصور میں 12 کا عدد خیال کرتے ہیں (اب رہا یہ کہ ان دونوں کے مجموعے میں ہمیں 12 کے عدد کا تصور کرنا چاہئے یہ ایک دوسری چیز ہے۔ اس لیے کہ تحلیلی قضیے میں تو سوال صرف یہ ہے کہ آیا میں واقعی موضوع کے تصور میں محمول کا تصور خیال کرتا ہوں یا نہیں)۔ لیکن ترکیبی قضیہ ہونے کے باوجود یہ محض ایک منفرد قضیہ ہے۔ جہاں تک کہ صرف متحد النوع ادراکات (اکائیوں) کی ترکیب کا تعلق ہے یہ ترکیب صرف ایک ہی طریقے سے وقوع میں آسکتی ہے اگرچہ اس کے بعد ان اعداد کا استعمال کلّی حیثیت قائم کر لیتا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں "تین خطوط سے جن میں سے دو مل کر تیسرے سے بڑے ہوں، ایک مثلث کھینچا جا سکتا ہے۔" تو میرے سامنے صرف تخلیقی تخیل کا وظیفہ ہے جو مختلف چھوٹے یا بڑے خطوط سے مختلف زاویوں کے مثلث کھینچ سکتا ہے۔ لیکن 7 کا عدد صرف ایک ہی طریقے سے وجود میں آسکتا ہے اور اسی طرح 12 کا عدد بھی جو 7 اور 5 کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کے قضایا کو ہم علوم متعارفہ نہیں کہہ سکتے (ورنہ علوم متعارفہ کی کوئی انتہا ہی نہ رہے گی) بلکہ اعداد کے ضابطے کہیں گے۔

یہ قبل تجربی ریاضیاتی قضیہ ہمارے بدیہی علم کو بہت وسیع کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ صرف اسی کی بدولت خالص ریاضی اپنی پوری صحت کے ساتھ معروضات تجربہ پر عائد کی جا سکتی ہے۔ اور یہ چیز بغیر اس قضیے کے خود بخود واضح نہیں ہوتی بلکہ اس میں اکثر تناقض پیدا ہو جاتے ہیں۔ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں۔ تجربی مشاہدہ صرف خالص مشاہدے (زمان و مکان) کے ذریعے سے ممکن ہے۔ پس ہندسے میں جو کچھ خالص مشاہدے کے متعلق کہا جاتا ہے وہ تجربی مشاہدے پر بھی بے چون وچرا صادق آتا ہے اور یہ اعتراض کہ حسی معروضات تشکیل مکان کے قواعد (مثلاً خطوط یا زوایا کی لامتناہی تقسیم پذیری) کے مطابق نہیں ہو سکتے۔ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ اعتراض تسلیم کر لیا جائے تو مکان اور اسی کے ساتھ کل علم ریاضی کا معروضی استناد جاتا رہتا ہے۔ اور اسے مظاہر پر عائد کرنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ یہ صورت مشاہدہ یعنی اجزائے مکان و زمان کی ترکیب ہی ہے جس کے ذریعے سے مظہر کا ادراک یعنی خارجی تجربہ یا معروضات کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو کچھ ریاضی میں اول الذکر کے خالص استعمال کے متعلق ثابت کیا جاتا ہے وہ لازمی طور پر آخر الذکر پر بھی عائد ہوتا ہے۔ جو اعتراضات اس پر کیے جاتے ہیں وہ راہ سے بھٹکی ہوئی عقل کی حیلہ سازیاں ہیں جو بے جا طور پر حسی معروضات کو ہماری حس کی صوری شرط سے آزاد کرنا چاہتی ہے اور ان چیزوں کو جو صرف مظاہر ہیں عقل میں دی ہوئی اشیائے حقیقی سمجھتی ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو یقیناً ہم ان کے متعلق بدیہی طور پر کچھ بھی معلوم نہ کر سکتے۔ یہاں تک کہ مکان کے خالص تصورات کے ذریعے سے بھی کوئی ترکیبی علم حاصل نہ کر سکتے اور خود علم ہندسہ، جو ان تصورات کا تعین کرتا ہے، بے بنیاد قرار پاتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(2)

ادراک کی بدیہی توقعات

ان کا اصل اصول یہ ہے:۔کل مظاہر میں وہ اثبات جو حسی ادراک کا معروض ہوتا ہے ایک مقدار شدید یعنی ایک درجہ رکھتا ہے۔

ثبوت

ادراک تجربی شعور کا نام ہے اور اس میں حسی ادراک بھی شامل ہے۔مظاہر بحیثیت معروضات ادراک کے زمان و مکان کی طرح خالص (محض صوری) مشاہدات نہیں ہیں (اس لیے کہ زمان و مکان بجائے خود تجربی ادراک میں نہیں آسکتے) یعنی مظاہر میں علاوہ مشاہدے کے کسی معروض کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے (جس کے ذریعے سے کوئی چیز مکان میں یا زمانے میں موجود ہونے کا ادراک کیا جاتا ہے) حسی ادراکات کا یہ اثبات محض ایک داخلی ادراک ہے جس سے صرف موضوع کے متاثر ہونے کا شعور ہوتا ہے اور یہ تاثیر ایک معروض کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔تجربی شعور سے خالص شعور تک تغیر کے بہت سے مدارج ہوتے ہیں جن میں مواد ادراک کم ہوتے ہوتے بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔اسی طرح حسی ادراک کے ظہور مقدار کی ترکیب اس خالص مشاہدے یعنی صفر سے شروع ہو کر بتدریج بڑھتے بڑھتے معینہ مقدار تک پہنچتی ہے۔ چونکہ حس بجائے خود کوئی معروضی ادراک نہیں ہے اور اس میں زمان و مکان کا مشاہدہ نہیں پایا جاتا ۔اس لیے اس میں کوئی مقدار مدید نہیں ہوتی ۔مگر وہ بھی ایک مقدار ضرور رکھتی ہے (یعنی وہ تدریجی ادراک جو ایک خاص زمانے میں صفر سے شروع ہو کر ایک معینہ درجے تک پہنچتا ہے) جسے ہم مقدار شدید کہتے ہیں ۔اس کے مقابل حسی ادراک کے کل معروضات میں بھی ایک مقدار شدید یعنی حواس کو متاثر کرنے کا ایک درجہ ماننا پڑتا ہے۔

ہم ان کل معلومات کو جن سے تجربی علم کے لوازم بدیہی طور پر پہچانے اور متعین کیے جا سکتے ہیں ،بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں اور یقیناً اپیکورس نے ''پیش خیالی'' کی اصطلاح اسی معنی میں استعمال کی تھی لیکن چونکہ مظاہر میں ایک چیز ایسی ہے جو بدیہی طور پر ہرگز معلوم نہیں کی جا سکتی اور جو دراصل تجربی اور بدیہی علم میں مابہ الامتیاز ہے یعنی حسی ادراک (بحیثیت مواد ادراک کے) اس لیے بظاہر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس کے متعلق کوئی بدیہی توقع قائم نہیں کی جا سکتی البتہ زمان و مکان کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خالص تعینات کو بلحاظ شکل و مقدار مظاہر کی بدیہی توقعات کہہ سکتے ہیں۔اس لیے کہ وہ ان چیزوں کا جو تجربے میں دی جاتی ہیں۔ بدیہی ادراک کرتے ہیں لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ ہر حسی ادراک میں بحیثیت ایک عام ادراک کے (بغیر اس کے کہ کوئی خاص ادراک دیا ہوا ہو) ایک جزو ایسا پایا جاتا ہے۔ جو بدیہی طور پر معلوم کیا جاسکتا ہے تو اسے بدیہی توقع کی ایک مستثنیٰ صورت سمجھنا چاہیے۔ یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ تجربے کے اس جزو کے متعلق، جو ان کے مادے سے تعلق رکھتا ہے اور صرف تجربے ہی سے اخذ کیا جاسکتا ہے پہلے سے کوئی اندازہ کیا جائے مگر حقیقت میں ہوتا یہی ہے۔

وہ ادراک جو حس کے ذریعے سے کیا جائے ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے (یہاں مختلف ادراکات کی توالی کا ذکر نہیں ہے) پس بحیثیت مظہر کے اس حصے کے جسکا ادراک کوئی متوالی ترکیب نہیں ہے کہ اس میں اجزا کے ادراک سے کل کا ادراک کیا جاتا ہے۔ وہ کوئی مقدار مدید نہیں رکھتا۔ اگر اس لمحے میں حسی ادراک معدوم ہوجائے تو وہ بالکل خالی یعنی صفر کے برابر رہ جائے گا۔ تجربی مشاہدے میں حسی ادراک کے وجود کا مد مقابل اثبات اور اس کے عدم کی مد مقابل نفی ہوتی ہے۔ ہر حسی ادراک تخفیف پزیر ہوتا ہے۔ یعنی رفتہ رفتہ کم ہوتے ہوتے معدوم ہوسکتا ہے یعنی مظہر کے اثبات اور نفی کے بیچ میں درمیانی حسی ادراکات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جن میں آپس میں اس سے کم فرق ہوتا ہے جتنا کہ کسی ایک درجۂ ادراک ایک ہی لمحے میں واقع ہوتا ہے، اس میں یہ نہیں ہوتا کہ مختلف ادراکات کی متوالی ترکیب کے ذریعے سے اجزا کے ادراک سے کل کا ادراک کیا جائے۔ پس اس میں ایک مقدار تو ہوتی ہے۔ مگر مقدار مدید نہیں ہوتی۔ ہم اس مقدار کو جسکا حسی ادراک وحدت کی حیثیت سے کیا جاتا ہے اور جس کی کثرت کا تصور صرف اسی طرح ہوسکتا ہے کہ وہ تدریجی تخفیف سے نفی کے قریب ہوجائے، مقدار شدید کہتے ہیں۔ پس ہر مظہر میں اثبات ایک مقدار شدید یعنی درجہ رکھتا ہے۔ جب اس اثبات کو (حسی ادراک کی یا مظہر کے کسی اور اثبات مثلاً تغیر کی) علت قرار دیا جائے تو درجۂ اثبات بحیثیت علت کے اثر کہلاتا ہے مثلاً اثر ثقل۔ اسی وجہ سے کہ درجہ صرف ایک مقدار کو ظاہر کرتا ہے جس کا ادراک توالی کے ذریعے سے نہیں بلکہ ایک ہی لمحے میں ہوتا ہے۔ اس چیز کی طرف ہم نے بہ سبیل تذکرہ صرف اشارہ کردیا ہے اس لیے کہ فی الحال ہمیں علیت سے بحث نہیں کرنی ہے۔ پس ہر حسی ادراک یعنی ہر مظہر کا اثبات خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو ایک درجہ یا مقدار شدید رکھتا ہے۔ جس میں مزید تخفیف کی جاسکتی ہے اور اس اثبات اور نفی کے درمیان خفیف تر امکانی ادراکات کا ایک سلسلہ واقع ہے۔ ہر رنگ مثلاً سرخی کا ایک درجہ ہوتا ہے جو کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو کبھی خفیف ترین نہیں کہا جاسکتا۔ یہی حال حرارت، وزن وغیرہ غرض ہر چیز کا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقادیر کی وہ صفت جس کی بنا پر ان کا کوئی جز و خفیف ترین جزو (جز وفرد) نہیں کہا جا سکتا تسلسل کہلاتی ہے۔ مکان و زمان مسلسل مقادیر ہیں اس لیے کہ ہم ان کے اجزا کو صرف اسی طرح الگ کر سکتے ہیں کہ انہیں حدود (نقاط یا لمحات) سے محصور کر دیں یعنی ان کا ہر جز بجائے خود ایک مکان یا ایک زمانہ ہوتا ہے۔ مکان صرف مکانوں پر اور زمانہ صرف زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ نقاط اور لمحات محض حدود یعنی ان کی حد بندی کے مقامات ہیں۔ لیکن ان مقامات کے لیے مشاہدات کا ہونا ضروری ہے جن کی وہ حد بندی یا تعین کرتے ہوں۔ محض مقامات بہ حیثیت ان اجزا کے جن کا زمان و مکان سے پہلے دیا ہونا ممکن ہے، مل کر زمان و مکان نہیں بنا سکتے۔ اس قسم کی مقادیر کو ہم مقادیر رواں بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ (تخلیقی تخیل کی) وہ ترکیب جس سے یہ ظہور میں آتے ہیں ایک عمل ہے جو زمانے میں واقع ہوتا ہے اور زمانے کا تسلسل خاص طور پر روانی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

پس کل مظاہر مسلسل مقادیر ہیں، مشاہدے کے اعتبار سے مقادیر مدیدہ اور ادراک (حسی ادراک یعنی اثبات) کے اعتبار سے مقادیر شدیدہ۔ جب مواد مظہر کی ترکیب غیر مسلسل ہو تو وہ اصل میں (ایک مظہر یا ایک مقدار نہیں بلکہ) بہت سے مظاہر کا مجموعہ ہوتا ہے جو ایک ہی تخلیقی ترکیب کو جاری رکھنے سے نہیں بلکہ ترکیب کے عمل کو بار بار دہرانے سے ظہور میں آتا ہے۔ اگر میں سولہ آنے کو ایک مقدار زر کہوں تو یہ اس صورت میں صحیح ہے جب اس سے مراد چاندی کا وہ سکہ ہو جسے روپیہ کہتے ہیں۔ یہ بے شک ایک مسلسل مقدار ہے جس کا کوئی جز خفیف تر نہیں ہے۔ بلکہ ہر جزو سے ایک سکہ بن سکتا ہے اور اسی طرح اس جزو کے ہر جزو سے بھی۔ لیکن جب سولہ آنے سے مراد سولہ علیحدہ علیحدہ سکے یعنی اکنیاں ہوں تو اس کے لیے مقدار کا لفظ استعمال کرنا غلط ہے۔ بلکہ اس کو سکوں کا ایک مجموعہ کہنا چاہیے۔ چونکہ عدد اکائیوں سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لیے مظہر بحیثیت اکائی کے ہمیشہ مقدار مسلسل ہوتا ہے۔

چونکہ کل مظاہر خواہ انہیں مقادیر مدیدہ کی حیثیت سے دیکھا جائے یا مقادیر شدیدہ کی حیثیت سے، مقادیر مسلسل ہیں اس لیے یہ قضیہ کہ ہر تغیر (یعنی شے کا ایک حالت سے دوسری حالت اختیار کرنا) مسلسل ہوتا ہے۔ یہاں ریاضیاتی یقینیت کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا تھا اگر تغیر کی علت کا مسئلہ قبل تجربی فلسفے کی حدود سے باہر اور تجربی اصولوں پر موقوف نہ ہوتا۔ یہ بات کہ ایک ایسی علت کا وجود ہے جو اشیا کی حالت میں تغیر پیدا کرتی ہے یعنی انہیں ایک مقررہ حالت سے بالکل مختلف حالت میں لے آتی ہے۔ عقل بدیہی طور پر دریافت نہیں کر سکتی۔ اس کی وجہ اصل میں یہ نہیں ہے کہ وہ اس امکان کو نہیں سمجھ سکتی (اس لیے کہ امکان تو اور بھی کئی بدیہی معلومات کا ہماری سمجھ میں نہیں آتا) بلکہ یہ ہے کہ تغیر مظاہر کے تعینات سے تعلق رکھتا ہے جو صرف تجربے ہی سے معلوم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوسکتے ہیں درآں حالیکہ اس کی علت غیر متغیر ہوتی ہے۔ چونکہ یہاں ہم سوا امکانی تجربے کے خالص بنیادی تصورات کے اور کسی چیز سے کام نہیں لے سکتے اور یہ تصورات تجربی اجزا سے بالکل پاک ہوتے ہیں۔ اس لیے ہمیں عام طبعیات میں، جو چند بنیادی تصورات پر مبنی ہے دخل نہیں دینا چاہیے ورنہ ہمارے نظام کی وحدت میں خلل واقع ہوگا۔

تاہم ہمارے پاس متعدد دلائل ہیں جن سے ہمارے اس قضیے کی اہمیت ثابت ہوسکتی ہے۔ ایک طرف حسی ادراکات کے متعلق بدیہی توقعات قائم کرنے میں اور دوسری طرف ان غلط نتائج کا سدباب کرنے میں جو عدم ادراک سے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ ادراک کا ہر اثبات ایک درجہ رکھتا ہے۔ اور اس کے اور نفی کے درمیان خفیف تر درجات کا ایک نامحدود سلسلہ ہوتا ہے۔ یعنی ہر حس میں لازمی طور پر انفعالیت حس کا ایک مقررہ درجہ ہوتا ہے، تو پھر کسی ایسے حسی ادراک یا تجربے کا امکان باقی نہیں رہتا جس میں بالواسطہ یا بلاواسطہ (استدلال کے کسی ہیر پھیر سے بھی) اثبات مظہر کا بالکل معدوم ہونا ثابت کیا جاسکے۔ پس تجربے سے کبھی خلائے مکانی یا خلائے زمانی کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ نہ تو حسی مشاہدے میں اثبات کے بالکل معدوم ہونے کا ادراک کیا جاسکتا ہے اور نہ کسی ایک مظہر کے مدارج اثبات کے فرق سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے۔ باوجود اس کے کہ کسی خاص مکان یا زمانے کا مشاہدہ سراسر مثبت ہوتا ہے لیکن اس کے کسی جزو میں خلا نہیں ہوتا پھر بھی چونکہ ہر اثبات ایک درجہ رکھتا ہے جو مظہر کی مقدار مدید کے ایک حالت پر قائم رہتے ہوئے، بتدریج کم ہوکر صفر (خلا) تک پہنچ سکتا ہے اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ زمان و مکان کے پر ہونے کے بے شمار مختلف درجے ہوتے ہیں اور مختلف مظاہر کی مقدار شدید کم و بیش ہوسکتی ہے درآنحالیکہ مشاہدے کی مقدار مدید برابر ایک ہی رہے۔

ہم اس کی ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ قریب قریب سب طبیعی مساوی حجم کی مختلف اشیا کی مقدار میں (کچھ تو وزن اور کچھ مزاحمت کی بنا پر) بہت بڑا فرق دیکھ کر بالاتفاق اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ یہ حجم (مظہر کی مقدار مدید (مختلف اشیا میں مختلف حد تک خلا رکھتا ہے لیکن ان حضرات میں جو زیادہ تر ریاضیات اور حرکیات کے ماہر تھے، کسی کو یہ بات نہیں سوجھی کہ ان کا یہ نتیجہ ایک مابعد الطبیعی مفروضے پر مبنی ہے حالانکہ ان کا دعویٰ ہے کہ وہ اس قسم کے مفروضات سے پرہیز کرتے ہیں۔ یعنی انہوں نے یہ فرض کرلیا ہے کہ جو اثبات مکان میں ہے (میں یہاں ٹھوس پن یا ثقل کے الفاظ استعمال نہیں کروں گا اس لیے کہ وہ تجربی تصورات ہیں) اور ہر لحاظ سے یکساں ہے اس میں صرف مقدار مدید یعنی کمیت کے لحاظ سے فرق ہوسکتا ہے۔ اس مفروضے کے، جو تجربے پر مبنی نہیں ہوسکتا بلکہ مابعد الطبیعی ہے، مقابلے میں ہم ایک قبل تجربی ثبوت پیش کرتے ہیں جو مختلف مکانوں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے مختلف حد تک پر ہونے کی توجیہہ تو نہیں کر سکتا لیکن اس مفروضے کی ضرورت کو رفع کر دیتا ہے جس کی رو سے اس فرق کی توجیہہ خلائے مکانی سے کی جاتی ہے۔ ہمارے ثبوت سے کم سے کم یہ فائدہ ہے کہ ہماری عقل کو آزادی مل جاتی ہے کہ اگر طبیعیات کی بحث میں اس مسئلے کے متعلق کسی مفروضے کی ضرورت پڑے تو ہم توجیہہ کی کوئی دوسری صورت اختیار کریں۔ ہمارے نظریے کے مطابق، گو مکان کے مساوی حصے مختلف اشیا سے اس طرح پر ہو سکتے ہیں کہ ان میں کہیں خلا نہ ہو لیکن ان میں سے ہر ایک میں اثبات ایک خاص درجہ رکھتا ہے (مزاحمت یا وزن کا) جو ان کی مقدار مدید کو کم کیے بغیر تدریج کم ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ معدوم ہو کر خلا بن جائے۔ ممکن ہے کہ کوئی چیز جو ایک مکان میں ساری ہو اور اسے پر کرتی ہو مثلاً حرارت اور اسی طرح (مظہر کا) ہر اثبات، بغیر اس مکان کے کسی حصے میں خلا پیدا کیے ہوئے، درجے کے لحاظ بے حد کم ہو جائے اور اس کے باوجود مکان کو اسی طرح پر کرے جیسے کہ کوئی اور مظہر جو درجے میں زیادہ ہو۔

میں یہاں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ مختلف اشیا میں واقعی ثقل نوعی کے لحاظ سے اس قسم کا فرق موجود ہے بلکہ صرف فہم محض کے ایک بنیادی قضیے کی بنا پر یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارے حسی ادراکات کی ماہیت اس توجیہہ کو ممکن بناتی ہے اور لوگوں نے غلطی سے مظہر کے اثبات کو درجے کے لحاظ سے برابر اور صرف اجزا کے اجتماع اور ان کی مقدار مدید کے لحاظ سے مختلف سمجھ رکھا ہے اور وہ اپنے زعم میں یہ دعویٰ ایک بدیہی عقلی قضیے کی بنا پر کرتے ہیں۔

پھر بھی ادراک کی یہ بدیہہ توقع اس محقق کے لیے جو محض تجربی طریق فکر کا عادی ہے اور اسکی وجہ سے محتاط ہو گیا ہے ایک قابل غور چیز ہے اور اسے اس کے ماننے میں کوئی تامل نہیں ہوتا ہے کہ ہماری قوت فہم اثبات مظہر کے درجے کے متعلق اس ترکیبی قضیے کا یعنی حس کی تجربی کیفیت سے قطع نظر کر کے اس کے اندرونی فرق کا بدیہی طور پر اندازہ کر سکتی ہے۔ پس یہ ایک حل طلب مسئلہ ہے کہ قوت فہم کیوں کر مظاہر کے متعلق کوئی بدیہی ترکیبی توقع قائم کر سکتی ہے اور وہ بھی اس جزد کے متعلق جو اصل میں محض تجربی ہے یعنی حسی ادراک سے تعلق رکھتا ہے۔

حس کی کیفیت ہمیشہ محض تجربی ہوتی ہے اور بدیہی طور پر بالکل ادراک نہیں کی جا سکتی (مثلاً رنگ مزہ وغیرہ) لیکن اثبات جو مطلق حسی ادراک کو ظاہر کرتا ہے اور نفی یا صفر کی ضد ہے اصل میں صرف ایک وجود کا تصور ہے اور اس سے مراد عام تجربی شعور کی ایک ترکیب کے سوا اور کچھ نہیں یعنی اندرونی حس میں تجربی شعور صفر سے ہر اونچے درجے تک اس طرح بڑھایا جا سکتا ہے کہ مشاہدے کی ایک ہی مقدار مدید (مثلاً ایک روشن سطح) اتنی حس پیدا کرتی ہے جتنی (کم روشن سطحوں کے)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کئی ادراکات مل کر کرتے ہیں۔ پس ہم مظہر کی مقدار مدید سے بالکل قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس حس میں جو ایک لمحے کے اندر واقع ہوتی ہے ایک متحد النوع ترکیب کا ادراک کرتے ہیں جو صفر سے لے کر تجربی شعور کے کسی خاص درجے تک بڑھائی جا سکتی ہے اس لیے حسی ادراکات تو صرف تجربے ہی میں دیے جا سکتے ہیں لیکن ان کی یہ صفت کہ وہ ایک درجہ رکھتے ہیں، بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ ہم عام مقادیر کے متعلق تو بدیہی طور پر صرف ایک کیفیت یعنی تسلسل لیکن کیفیات (اثبات مظاہر) کے متعلق بدیہی طور پر صرف ایک مقدار شدید یعنی درجے کا ہونا معلوم کر سکتے ہیں۔ اور سب باتیں تجربے کی محتاج ہیں۔

(3)

تجربے کے قیاسات

ان کا اصل اصول یہ ہے :۔ تجربہ حسی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصور پر موقوف ہے۔

ثبوت

تجربہ وہ علم ہے جو حسی ادراکات کے ذریعے سے ایک معروض کا تعین کرتا ہے۔ پس وہ حسی ادراکات کی ایک ترکیب ہے جو خود ان ادراکات میں شامل نہیں ہے بلکہ مواد ادراک کی ترکیبی وحدت کا نام ہے جو ایک ہی شعور میں پائی جائے۔ یہ حسی معروضات کے علم یعنی تجربے (نہ کہ صرف مشاہدے یا حسی ادراکات) کا سب سے اہم جزو ہے۔ تجربے میں ادراکات کا تعلق محض اتفاقی ہوتا ہے چنانچہ خود ان ادراکات سے یہ بات نہ معلوم ہوتی ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔ کہ ان میں کوئی لازمی علاقہ ہے۔ تجربی مشاہدے کے مواد کے یک جا ہونے کا ہم ادراک کرتے ہیں لیکن اسمیں مظاہر کا کوئی لازمی ربط جسکی بنا پر وہ زمان و مکان میں یکجا ہوتا ہو، نہیں پایا جاتا۔ چونکہ تجربہ حسی ادراکات کے ذریعے سے معروضات کا علم ہے یعنی اس میں مواد ادراک کے وجود کا باہمی تعلق اس طرح ادراک نہیں کیا جاتا جیسا وہ اتفاقاً زمانے میں پایا جائے بلکہ اس طرح جیسا وہ معروضی حیثیت سے زمانے میں ہے اور خود زمانے کا حسی ادراک ہو نہیں سکتا اس لیے زمانے میں معروضات کے وجود کا تعین صرف ان کے عام ربط زمانی یعنی صرف بدیہی تصورات ربط کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذریعے سے ہوسکتا ہے۔ چونکہ ان تصورات میں ہمیشہ وجوب پایا جاتا ہے۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تجربہ حسی ادراکات میں ایک وجوبی علاقے کے تصور پر مبنی ہے۔

زمانے کے تین جہات ہیں، دائمی ہونا، یکے بعد دیگرے ہونا اور ساتھ ساتھ ہونا۔ اس لیے مظاہر کے علاقۂ زمانی کے تین قاعدے، جن کے مطابق ہر مظہر کا وجود وحدت زمانہ سے متعین ہوسکتا ہے۔ تجربے سے مقدم اور اس کے امکان کی شرط لازم ہوں گے۔

تینوں قیاسات کا عام بنیادی قضیہ مبنی ہے۔ اس وجوبی وحدت تعقل پر جو کل امکانی تجربی شعور (حسی ادراک) میں ہر زمانے میں پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ ایک بدیہی شرط ہے پس یہ قضیہ مبنی ہے کل مظاہر کی وحدت ترکیبی پر بہ لحاظ ان کے علاقۂ زمانی کے۔ اس لیے کہ اصلی تعقل کا عمل اندرونی حس (کل ادراک کے مشمول) کی صورت، یعنی مواد شعور تجربی کے علاقۂ زمانی پر عائد ہوتا ہے اور اسی اصلی تعقل میں اس کل مواد کو اس کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے، متحد کرتا ہے۔ یہ بات بدیہی طور پر ظاہر ہے۔ اس کی قبل تجربی وحدت سے جسکے ماتحت وہ سب چیزیں ہیں جو میرے علم سے تعلق رکھتی ہیں یعنی میرے ادراک کا معروض بن سکتی ہیں۔ کل ادراکات کے علاقۂ زمانی کی ترکیبی وحدت جو بدیہی طور پر متعین ہے، یہ قانون بناتی ہے۔ کل تجربی تعینات زمانی کا عام تعین زمانی کے قواعد کے ماتحت ہونا ضروری ہے اور یہ قواعد ہی ادراک کے قیاسات ہیں جن سے ہم اس وقت بحث کررہے ہیں۔

ان بنیادی قضایا میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ مظاہر اور ان کے تجربی مشاہدے کی ترکیب سے بحث نہیں کرتے بلکہ صرف ان کے وجود سے اور بہ لحاظ وجود ان کے باہمی علاقے سے۔ مظہر کے حسی ادراک کا طریقہ تو بدیہی طور پر اس طرح متعین ہوسکتا ہے کہ اس کی ترکیب کا قاعدہ ہر تجربی مثال میں بدیہی مشاہدے کا جزو شامل کردے یعنی اس کے ذریعے سے مظہر کو ممکن بنائے لیکن مظاہر کے وجود کا علم بدیہی طور سے حاصل نہیں کیا جاسکتا اور اگر ہم بداہتہً کسی وجود کا قیاس قائم بھی کرلیں تو اس وجود کو متعین نہیں کرسکتے یعنی اس چیز کو جو اس میں اور دوسرے تجربی مشاہدات میں مابہ الامتیاز ہے، پہلے سے معلوم نہیں کرسکتے۔

دونوں مذکورہ بالا بنیادی قضایا، جنہیں ہم نے اس بنا پر ریاضیاتی قضایا کے نام سے موسوم کیا تھا کہ وہ ریاضی کو مظاہر پر عائد ہونے کی سند دیتے ہیں، صرف مظاہر کے امکان سے متعلق تھے اور ان کا مفہوم یہ تھا کہ مظاہر اپنے مشاہدے اور اثبات ادراک دونوں کے لحاظ سے ترکیب ریاضی کے قواعد کے مطابق ظہور میں آسکتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں میں اعداد سے اور مظہر کے تعین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقدار سے کام لیا جاسکتا ہے مثلاً میں سورج کی روشنی کے جس کا درجہ چاند کی روشنی کا دو لاکھ گنا بدیہی طور پر متعین یعنی پہلے سے مقرر کرسکتا ہوں۔ اس لیے پہلے دونوں قضایا کو ہم تقرری قضایا بھی کہہ سکتے ہیں۔

مگر وہ قضایا جو مظاہر کے وجود کو بدیہی طور پر قواعد کے تحت میں لاتے ہیں ان سے بالکل مختلف ہیں چونکہ وجود پہلے سے متعین نہیں کیا جاسکتا اس لیے یہ قضایا محض وجود کے باہمی علاقے پر عائد ہوں گے اور ان سے صرف ترکیبی اصول اخذ کیے جاسکیں گے۔ یہاں علوم متعارفہ یا بدیہی توقعات کی گنجائش نہیں ہے بلکہ جب ہمیں ایک معین حسی ادراک ایک غیر معین ادراک کے ساتھ ایک خاص علاقۂ زمانی میں دیا ہوا ہو تو ہم بدیہی طور پر نہیں بتا سکتے کہ یہ دوسرا ادراک کس نوعیت اور کس مقدار کا ہے بلکہ صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ وہ پہلے ادراک کے ساتھ اس جہت زمانی میں کیا علاقہ رکھتا ہے۔ فلسفے کی اصطلاح میں قیاسات کا مفہوم اس سے بہت مختلف ہے جو ریاضی میں ہے۔ ریاضی میں قیاس وہ ضابطہ ہے جو مقداروں کی مساوات بتاتا ہے اور وہ بھی ہمیشہ تقرری طور پر۔ چنانچہ جب تناسب کے تین ارکان دیے ہوں تو چوتھا بھی ان کی نسبت سے دیا یعنی مقرر کیا جاسکتا ہے لیکن فلسفے میں قیاس دو کمیتوں کو نہیں بلکہ کیفیت کے علاقوں کی مساوات ظاہر کرتا ہے اور یہاں ہم تین دیے ہوئے ارکان سے صرف چوتھے رکن کی مقدار بدیہی طور پر معلوم کرسکتے ہیں خود اس رکن کا تعین نہیں کرسکتے۔ البتہ اسے تجربے میں تلاش کرنے کا ایک قاعدہ اور اس کی شناخت کی ایک علامت ہمیں ہاتھ آجاتی ہے۔ پس تجربے کا قیاس صرف ایک قاعدہ ہے جس کے مطابق ہم حسی ادراکات سے وحدت تجربہ (نہ کہ خود حسی ادراک بہ حیثیت تجربی مشاہدے کے) اخذ کرتے ہیں اور یہ قاعدہ بنیادی قضیے کی حیثیت سے معروضات (مظاہر) کے لیے تقرری استناد نہیں بلکہ صرف ترتیبی استناد رکھتا ہے۔ یہی بات عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ پر صادق آتی ہے جو مشاہدۂ محض (صورت مظہر) حسی ادراک (مادۂ مظہر) اور تجربے (ان ادراکات کے باہمی علاقے) سب پر یکساں عائد ہوتے ہیں یعنی وہ صرف ترتیبی قضایا ہیں جو ریاضیاتی یا تقرری قضایا سے یقینیت میں نہیں (اس لیے کہ وہ تو دونوں میں بدیہی طور پر موجود ہے) مگر نوعیت یقین میں یعنی وجدانیت (اور طریق ثبوت) میں مختلف ہیں۔

جو تنبیہ ہم کل بنیادی قضایا کے متعلق کرچکے ہیں وہ یہاں خاص طور پر ضروری ہے کہ یہ قیاسات فوق تجربی استعمال میں نہیں بلکہ صرف تجربی استعمال میں اہمیت اور استناد رکھتے ہیں۔ اور صرف اسی شرط سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ مظاہر براہ راست مقولات کے تحت میں نہیں بلکہ ان

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے خاکوں کے تحت میں لائے جائیں۔اس لیے کہ اگر وہ معروضات جن پر ان قضایا کو عائد کرنا ہے اشیائے حقیقی ہوں تو ان کے متعلق کوئی بدیہی ترکیبی علم حاصل کرنا ناممکن ہے۔دراصل یہ معروضات صرف مظاہر ہیں اور ان کا مکمل علم جو کل بدیہی بنیادی قضایا کا ماحصل ہے،صرف امکانی تجربہ ہے۔پس ان قضایا کا مقصد صرف یہی ہوسکتا ہے کہ ترکیب مظاہر میں تجربی علم کی وحدت کی شرائط معین کر دیں۔ترکیب مظاہر صرف خالص فہمی تصور کے خاکے کی شکل میں خیال کی جاسکتی ہے ورنہ اس تصور کی وحدت تو بہ حیثیت ایک عام ترکیب کے مقولے کا وہ وظیفہ ہے جو کسی حسی حدود کا پابند نہیں۔غرض ان قضایا سے ہمیں صرف یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ مظاہر کو تصورات کی منطقی اور عام وحدت کے قیاس کی بنا پر ربط دیں اس لیے کہ خود قضیے میں تو ہم مقولے سے کام لیتے ہیں لیکن اس کے استعمال (یعنی اسے مظاہر پر عائد کرنے) میں مقولے کی جگہ اس کے خاکے کو جو اس کے استعمال کی کنجی ہی رکھتے ہیں۔یا یوں کہنا چاہئے کہ خاکے کو ایک محدود کرنے والی شرط کی حیثیت سے اور مقولے کے ضابطے کے نام سے اس کے پہلو بہ پہلو جگہ دیتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(الف)

پہلا قیاس

بقائے جوہر کا بنیادی قضیہ

مظاہر کے کل تغیرات میں جوہر بدستور باقی رہتا ہے اور عالم فطرت میں اس کی مجموعی مقدار نہ گھٹتی ہے اور نہ بڑھتی ہے۔

ثبوت

کل مظاہر زمانے کے اندر ہوتے ہیں جس کی مستقل بنیاد (اندرونی مشاہدے کی دائمی صورت کی حیثیت سے) ہم صرف ساتھ ساتھ ہونے اور یکے بعد دیگرے ہونے کو خیال کر سکتے ہیں۔ یعنی زمانہ جس کے اندر مظاہر کے کل تغیرات تصور کیے جاتے ہیں، بجائے خود مستقل اور تغیر سے بری ہے اور یکے بعد دیگرے ہونا یا ساتھ ساتھ ہونا اسی کے تعینات کا نام ہے۔ خود زمانے کا حسی ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے حسی ادراک کے معروضات یعنی مظاہر میں تغیرات کا ایک حامل پایا جانا چاہیے جو زمانے کا مد مقابل ہو اور جس کی نسبت سے مظاہر کے تغیرات یا ساتھ ساتھ ہونے کا حسی ادراک کیا جا سکے۔ مظاہر کے اثبات یعنی وجود اشیا سے تعلق رکھنے والی صفات کا حامل جوہر کہلاتا ہے اور یہ صفات صرف اس کے تعینات کی حیثیت سے تصور کی جا سکتی ہیں۔ پس وہ مستقل عنصر جس کی نسبت کے بغیر مظاہر کے زمانی علاقے متعین نہیں کیے جا سکتے۔ مظہر کے اندر جوہر یعنی وہ اثبات ہے جو کل تغیرات کے حامل کی حیثیت سے ہمیشہ ایک حالت پر قائم رہتا ہے۔ چونکہ اس کے وجود میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا اس لیے عالم فطرت میں اس کی مقدار بھی کم یا زیادہ نہیں ہو سکتی۔

ہمیں کثرت مظاہر کی جو حس ہوتی ہے وہ ہمیشہ متوالی اور اسی لیے متغیر ہوتی ہے۔ پس ہم صرف اس حس کے ذریعے سے کبھی اس بات کا تعین نہیں کر سکتے کہ آیا یہ کثرت مظاہر بہ حیثیت معروض تجربے کے ساتھ ساتھ موجود ہے یا یکے بعد دیگرے وجود میں آتی ہے، جب تک اس کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کوئی حامل نہ ہو جو ہمیشہ موجود رہتا ہو، یعنی ایک دائمی اور مستقل عنصر جس کی نسبت سے مظاہر کے تغیرات اور ان کا ساتھ ساتھ ہونا، ایک ہی وجود کی مختلف شؤن (جہات زمانی) سمجھی جائیں۔ پس زمانی علاقے صرف ایک مستقل وجود کے اندر ہی ممکن ہیں (اس لیے کہ زمانی علاقے دو ہی ہیں ساتھ ساتھ ہونا اور یکے بعد دیگرے ہونا) بالفاظ دیگر یہ وجود مستقل خود زمانے کے تجربی ادراک کا حامل ہے اور صرف اسی نسبت سے زمانے کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ اس کا اس استقلال زمانۂ مطلق پر دلالت کرتا ہے جو مظاہر کے وجود کے ساتھ ساتھ ہونے کا ایک مستقل لازمہ ہے اس لیے کہ تغیر خود زمانے سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ صرف ان مظاہر سے جو زمانے میں ہوتے ہیں (اسی طرح ساتھ ساتھ ہونا خود زمانے کی کوئی جہت نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے اجزا ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں) جب ہم یکے بعد دیگرے ہونا خود زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں ایک اور زمانہ ہوتا ہے جس کے اندر یہ توالی واقع ہے۔ اسی مستقل عنصر کی بدولت وہ وجود جو سلسلۂ زمانہ کے مختلف حصوں میں یکے بعد دیگرے موجود ہوتا ہے ایک کیت حاصل کرتا ہے جو مدت کہلاتی ہے اس لیے کہ محض توالی کی صورت میں وجود ہر لحہ غائب ہوتا اور نئے سرے سے پیدا ہوتا رہتا اور اس میں مطلق کیت نہ ہوتی۔ لہٰذا بغیر اس مستقل عنصر کے کوئی علاقۂ زمانی ممکن نہیں ہے۔ چونکہ زمانہ بجائے خود ادراک نہیں کیا جاسکتا اس لیے یہی مظاہر کا مستقل عنصر ہر تعین زمانہ کی بنیاد اور حسی ادراکات یعنی تجربے کی وحدت ترکیبی کے لیے شرط لازم ہے۔ ہر وجود اور تغیر اسی مستقل عنصر کی جہت سمجھی جاسکتی ہے۔ پس کل مظاہر میں مستقل عنصر معروض اصلی یعنی جوہر ہے اور وہ کل عناصر جن میں تغیر ہوتا ہے یا ہوسکتا ہے صرف اس جوہر کے وجود کے طریقے یعنی اس کے تعینات ہیں۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہر زمانے میں نہ صرف فلسفیوں نے بلکہ عام لوگوں نے بھی اسی مستقل عنصر کو مظاہر کے کل تغیرات کی بنیاد مانا ہے اور یقیناً آئندہ بھی مانتے رہیں گے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ فلسفی اپنی معینہ اصطلاح میں کہتا ہے دنیا کے کل تغیرات میں جوہر ایک حالت پر قائم رہتا ہے صرف اعراض بدلتے ہیں مگر ہم نے آج تک نہیں دیکھا کہ اس قضیے کا ثبوت تو درکنار کبھی اسے ثابت کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہو۔ بلکہ یہ بھی بہت کم ہوتا ہے کہ یہ خالص اور بدیہی قوانین فطرت کا اصول اولین قرار دیا جائے جس کا وہ ہر طرح مستحق ہے۔ سچ پوچھیے تو اس قضیے میں کہ جوہر وجود مستقل رکھتا ہے ایک ہی بات کی تکرار ہے۔ اس لیے کہ اسی وجود مستقل کی وجہ سے ہم مظہر پر جوہر کا مقولہ عائد کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ کل مظاہر میں ایک مستقل عنصر موجود ہے اور کل تغیر پذیر عناصر محض اس وجود کے تعینات ہیں چونکہ یہ ثبوت محض اذعانی طور پر یعنی تصورات کے ذریعے سے نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ اس کا تعلق ایک بدیہی قضیے سے ہے اور اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کا لوگوں کو کبھی خیال تک نہیں آیا۔ اس قسم کے قضایا صرف امکانی تجربے ہی کے لیے سند رکھتے ہیں یعنی صرف ایسے استخراج کے ذریعے سے ثابت کیے جا سکتے ہیں۔ جس میں تجربے کے امکان کا ان پر موقوف ہونا دکھایا جائے۔ لہٰذا کوئی تعجب نہیں کہ یہ قضیہ کل تجربے کی بنا تو قرار دے دیا گیا (اس لیے کہ تجربی علم میں اس کے بغیر کام نہیں چلتا) مگر اس کا کوئی ثبوت آج تک نہیں دیا گیا۔

ایک فلسفی سے پوچھا گیا کہ دھوئیں کا وزن کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ جلی ہوئی لکڑی کے وزن سے بچی ہوئی راکھ کا وزن گھٹا دو تو دھوئیں کا وزن معلوم ہو جائے گا یعنی اس نے قطعی طور پر یہ فرض کر لیا کہ آگ میں بھی مادہ (جوہر) ضائع نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی صورت بدل جاتی ہے۔ اسی طرح یہ قضیہ کہ لاشے سے کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی، اسی قضیہ بقائے جوہر یعنی اس قضیے کا نتیجہ ہے کہ مظاہر کی ایک مستقل بنیاد ہے جو ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ جب مظہر یعنی وہ عنصر جسے ہم جوہر کہتے ہیں تعین زمانہ کی اصل بنیاد ٹھہرا تو کل وجود گزشتہ اور آئندہ زمانے میں صرف اسی کی نسبت سے متعین ہو سکتا ہے۔ اس لیے ہم مظہر کو جوہر صرف اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس کا وجود دائمی مانتے ہیں۔ اس کو بقا کا لفظ اچھی طرح ظاہر نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس کا تعلق تو زیادہ تر آئندہ زمانے سے ہے مگر چونکہ ہمیشہ باقی رہنے کے وجوب کے ساتھ ہمیشہ سے ہونے کا وجوب بھی لازمی طور پر وابستہ ہے اس لیے ہم لفظ بقا کو استعمال کر سکتے ہیں۔ کوئی شے لاشے سے وجود میں نہیں آئی اور کوئی شے لاشے کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ یہ دو قضایا ہیں جنہیں قدما ایک دوسرے سے لازمی طور پر وابستہ سمجھتے تھے مگر بعد میں لوگوں نے انہیں غلط فہمی کی بنا پر الگ الگ کر دیا کیوں کہ وہ یہ سمجھے کہ یہ اشیائے حقیقی پر عائد ہوتے ہیں اور ان میں سے پہلا دنیا کے (باعتبار جوہر) ایک علت حقیقی پر مبنی ہونے کے منافی ہے۔ مگر یہ اندیشہ فضول ہے اس لیے کہ یہاں صرف عالم تجربہ کے مظاہر کا ذکر ہے جن میں ہم کوئی وحدت تصور نہیں کر سکتے اگر (باعتبار جوہر) نئی اشیا کا وجود میں آنا تسلیم کر لیا جائے کیونکہ اس صورت میں وہ چیز باقی نہیں رہتی جس پر زمانے کی وحدت جسکی نسبت سے کل تغیرات میں وحدت پائی جاتی ہے۔ مگر یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ یہ بقا اور دوام صرف اس طریقے سے تعلق رکھتا ہے جس سے کہ ہم اشیا کے وجود کا (بہ حیثیت مظہر کے) تصور کرتے ہیں۔

جوہر کے تعینات کو، جو اصل میں اس کے وجود کی خاص حالتیں ہیں اعراض کہتے ہیں۔ یہ ہمیشہ مثبت ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا تعلق جوہر کے وجود سے ہے (منفی تعینات وہ ہیں جو کسی چیز کا جوہر میں نہ ہونا ظاہر کرتے ہیں) جب ہم جوہر کے مثبت تعین کا ایک علیحدہ وجود فرض کرتے ہیں (مثلاً حرکت کا بحیثیت مادہ کے ایک عرض کے) تو یہ وجود جوہر کے وجود سے، جو ''جوہریت'' کہلاتا ہے، تمیز کرنے کے لیے ''عرضیت'' کہا جاتا ہے۔ مگر اس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ عرض کو وجود جوہر کے اثباتی تعین کا ایک طریقہ کہا جائے۔ تاہم قوت فہم کے منطقی استعمال کے شرائط کے بنا پر تو یہ ناگزیر ہے کہ وجود جوہر کے اس پہلو کو جو جوہر کی طرح خود غیر متغیر نہیں بلکہ تغیر پذیر ہے، گویا ایک الگ چیز قرار دیا جائے اور اس میں اور جوہر کے مستقل اور بنیادی تصور میں ایک نسبت تصور کی جائے۔ اسی لیے یہ مقولہ نسبت کے عنوان کے نیچے اس طرح رکھا گیا ہے کہ وہ خود کوئی نسبت نہیں بلکہ نسبت کی ایک شرط ہے۔

تغیر کے تصور کی سند بھی اسی بقائے جوہر سے ہاتھ آتی ہے۔ کون وفساد (پیدا ہونا اور غائب ہو جانا) کسی ایسی شے کے تغیرات کا نام نہیں جو خود پیدا ہوتی ہو اور غائب ہو جاتی ہو۔ تغیر ایک ایسا طریق وجود ہے جو اسی معروض کے کسی دوسرے طریق وجود کا نتیجہ ہے اس لیے وہ شے جس میں تغیر ہوتا ہی نہیں بدلتی بلکہ صرف اسی کی حالت بدلتی ہے۔ چونکہ یہ تبدیلی صرف ان تعینات سے تعلق رکھتی ہے جو پیدا یا غائب ہو سکتے ہیں، اس لیے گو یہ الٹی بات معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہی ہے کہ تغیر صرف وجود مستقل (یعنی جوہر) میں واقع ہوتا ہے۔ تغیر پذیر اجزا کے اندر کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ وہ خود ہی بدل جاتے ہیں یعنی وہ بحیثیت تعینات کے غائب ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ دوسرے پیدا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے تغیر کا حسی ادراک صرف جوہر میں کیا جا سکتا ہے۔ مطلق پیدا ہونے یا غائب ہونے کا جب تک کہ وہ ایک وجود مستقل کے بدلنے والے تعینات سے تعلق نہ رکھتا ہو ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لیے کہ اسی وجود مستقل کی بدولت ایک حالت سے دوسری حالت میں یعنی عدم سے وجود میں آنے کا تصور ہوتا ہے اور یہ تجربی طور پر صرف اس وجود مستقل کے تغیر پذیر تعین کی حیثیت سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔ فرض کیجیے کہ کوئی شے کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی۔ پس کوئی ایسا لمحہ بھی ماننا پڑے گا جب کہ یہ شے موجود نہیں تھی۔ اب آپ اس لمحے کا تعین کا ہے سے کریں گے بجز ایسی اشیا کے جو پہلے سے موجود ہوں کیوں کہ خالی زمانہ جو وجود اشیا سے پہلے گزرا ہو ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا پس جب آپ اس نئی شے کے پیدا ہونے کا سلسلہ ان اشیا سے ملائیں گے جو پہلے سے موجود تھیں اور اس کے پیدا ہونے تک باقی تھیں، تو یہ نئی شے انہیں پرانی اشیا کے وجود مستقل کا ایک تعین قرار پائے گی۔ یہی صورت کسی شے کے غائب ہونے کی بھی ہے کیوں کہ اس کے لیے بھی ایک ایسے زمانے کے تجربی تصور کی ضرورت ہے جس میں کہ یہ مظہر موجود نہ ہو۔ جوہر (بہ حیثیت مظہر کے) کل تعینات زمانہ کی بنیاد ہے۔ کسی جوہر کا پیدا ہونا یا غائب ہو جانا زمانے کی تجربی وحدت کی شرط واحد کو ساقط کر دے گا اور اس صورت میں مظاہر کو دو زمانوں کی طرف منسوب کرنا پڑے گا جن میں ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو اشیا وجود رکھتی ہیں۔ یہ بات بالکل ناقابل قبول ہے اس لیے کہ زمانہ ایک ہی ہے جس کے مختلف حصے ساتھ ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتے ہیں۔

پس بقائے جوہر ایک لازمی شرط ہے جس کے بغیر اشیا کا بحیثیت مظاہر یا معروضات تجربہ کے تعین نہیں ہوسکتا۔ اب رہا یہ سوال کہ مظاہر کی اس وجوبی بقا یعنی اس کی جوہریت کا تجربی معیار کیا ہے، اس سے ہم آگے بحث کریں گے۔

(ب)

دوسرا قیاس

توالی زمانہ کا بنیادی قضیہ قانون علیت کے مطابق

کل تغیرات قانون ربط علت و معلول کے مطابق واقع ہوتے ہیں۔

ثبوت

مندرجہ بالا بنیادی قضیے میں یہ دکھایا جا چکا ہے کہ توالی زمانہ کے کل مظاہر صرف تغیرات ہیں یعنی وجود مستقل رکھنے والے جوہر کے تعینات کا یکے بعد دیگرے پیدا ہونا اور غائب ہو جانا اور ایسا نہیں ہوتا کہ خود جوہر کے عدم کے بعد اس کا وجود یا وجود کے بعد اس کا عدم واقع ہوتا ہو بالفاظ دیگر خود جوہر نہ پیدا ہوتا ہے اور نہ غائب ہوتا ہے۔ اس قضیے کو ہم ان الفاظ میں بھی بیان کر سکتے تھے مظاہر کا بدلنا یعنی یکے بعد دیگرے واقع ہونا (جوہر کا) صرف ایک تغیر ہے۔ اس لیے کہ جوہر کا پیدا ہونا یا غائب ہونا، اس کا تغیر نہیں کہلائے گا۔ تغیر کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ ایک ہی موضوع مختلف تعینات کے ساتھ موجود ہو یعنی وجود مستقل رکھتا ہو'' اس تنبیہ کے بعد ہم ثبوت کی طرف آتے ہیں۔

میں یہ ادراک کرتا ہوں کہ مظاہر ایک دوسرے کے بعد واقع ہوتے ہیں یعنی اشیا کی جو حالت ایک وقت میں ہے وہ اس سے پہلے کی حالت سے مختلف ہے۔ پس میں دو ادراکات کو زمانے میں مربوط کرتا ہوں۔ یہ ربط محض حس یا مشاہدے کا کام نہیں بلکہ تخیل کی ایک قوت ترکیب کا عمل ہے جو داخلی حس کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے تعین کرتا ہے مگر یہ عمل مذکورہ بالا حالات کو دو طرح

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے مربوط کر سکتا ہے یعنی ان میں سے ہر ایک کو زمانے کے لحاظ سے موخر یا مقدم قرار دے سکتا ہے اس لیے کہ خود زمانے کا ادراک نہیں کیا جا سکتا اور اس کے لحاظ سے معروض میں تجربی طور پر اس کا تعین نہیں کیا جا سکتا کہ کون چیز پہلے واقع ہوئی اور کون بعد میں۔ پس مجھے صرف یہ شعور ہوتا ہے کہ میرا تخیل ایک حالت کو مقدم اور ایک حالت کو موخر قرار دیتا ہے۔ اس کا شعور نہیں ہوتا کہ خود معروض میں ایک حالت دوسری سے مقدم ہے بالفاظ دیگر صرف حسی ادراک کے ذریعے سے یکے بعد دیگرے واقع ہونے والے مظاہر کی معروضی نسبت متعین نہیں کی جا سکتی۔ اسے معلوم کرنے کے لیے دونوں حالتوں کے تعلق کا تصور اس طرح کرنا چاہئے جس سے وجوبی طور پر یہ متعین ہو جائے کہ دونوں میں سے کس کو مقدم اور کس کو موخر قرار دینا چاہئے مگر وہ تصور جس میں ترکیبی وحدت کا وجوب پایا جاتا ہو تجربی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا عقلی تصور ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں علت و معلول کی نسبت کا تصور ہے جن میں سے اول الذکر زمانے کے اندر آخر الذکر کا بحیثیت مسبب کے تعین کرتی ہے۔ مگر وہ اس طرح نہیں کہ یہ عمل محض ہمارے تخیل میں واقع ہوتا ہو (کل مظاہر میں اس کا حسی ادراک نہ کیا جا سکتا ہو) پس صرف اسی ذریعے سے کہ ہم مظاہر کی توالی یعنی کل تغیرات کو قانون علیت کے تحت میں لائیں خود تجربہ یعنی مظاہر کا تجربی علم ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر خود مظاہر بحیثیت معروضات تجربہ کے صرف اسی قانون کے مطابق ممکن ہیں۔

کثرت مظاہر کا حسی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا ہے۔ اجزا کے ادراکات یکے بعد دیگرے ہوتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ آیا خود معروض میں بھی یہ توالی واقع ہوتی ہے ایک جداگانہ غور طلب مسئلہ ہے جو پہلے میں شامل نہیں ہے۔ یوں تو ہم ادراک کو جہاں تک کہ ہمیں اس کا شعور ہوتا ہے، معروض کہتے ہیں۔ مگر جب یہ لفظ مظاہر کے لیے اس طرح استعمال نہ کیا جائے کہ وہ (بحیثیت ہمارے ادراکات کے) خود معروض ہیں بلکہ اس طرح کہ وہ ایک معروض پر دلالت کرتے ہیں تو پھر اس کا کیا مفہوم ہے؟ یہ سوال زیادہ دقت نظر کا محتاج ہے۔ جہاں تک کہ مظاہر بحیثیت ادراکات کے ہمارے شعور کے معروضات ہیں، ان میں اور حسی ادراک میں یعنی ترکیب تخیل کے اندر لیے جانے میں کوئی فرق نہیں ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کثرت مظاہر ہمارے ذہن میں ہمیشہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہے۔ اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے تو کوئی شخص ان کے ادراکات کی توالی سے یہ اندازہ نہ کر سکتا کہ وہ معروض کے اندر کس طریقے سے مربوط ہیں اس لیے کہ ہم تو صرف اپنے ادراکات کا شعور رکھتے ہیں۔ یہ امر کہ اشیائے حقیقی (قطع نظر ان ادراکات کے جن سے کہ وہ ہم کو متاثر کرتے ہیں) کیا ہیں، ہمارے دائرۂ عمل سے بالکل خارج ہے۔ یہ ماننے کے بعد کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں مگر ان کے سوا کوئی چیز ہمارے علم میں نہیں دی جا سکتی۔ ہمیں یہ دکھانا ہے کہ خود کثرت مظاہر میں کون سا علاقۂ زمانی پایا جاتا ہے درآنحالیکہ ان کا حسی ادراک ہمیشہ متوالی ہوتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔اب یہ سوال ہے کہ آیا خود اس گھر کے اجزا میں بھی توالی پائی جاتی ہے۔ظاہر ہے کہ اسے کوئی تسلیم نہیں کرے گا۔جب میں معروض کے تصور کو فوق تجربی معنی میں استعمال کروں تو یہ گھر کوئی شے حقیقی نہیں بلکہ صرف ایک مظہر ہے جس کا فوق تجربی معروض نامعلوم ہے تو پھر اس سوال کا کیا مفہوم ہوا کہ خود مظہر کے (جو کوئی شے حقیقی نہیں ہے) اجزا میں کیا علاقہ پایا جاتا ہے؟اصل میں یہاں متوالی حس کے مشمول کو ادراک کیا گیا ہے اور اس مظہر کو جو دیا ہوا ہے گو وہ خود ان ہی ادراکات کا مجموعہ ہے،معروض قرار دیا گیا ہے جس کے ساتھ میرے تصور کا جو میں نے حسی ادراکات سے اخذ کیا ہے،مطابقت رکھنا ضروری ہے۔تھوڑا غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے۔چونکہ حق علم اور معروض علم کی مطابقت کا نام ہے اس لیے ہم یہاں صرف تجربی حق کی صوری شرائط پوری ہونے کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور مظہر صرف اسی وقت حسی ادراکات کے مقابلے میں ان سے مختلف معروض سمجھا جاسکتا ہے جب وہ ایک ایسے قاعدے کے تحت میں ہو جو اسے اور سب ادراکات سے ممیز کرتا ہے اور اس کے اجزا میں ایک خاص ربط کو لازمی قرار دیتا ہے۔مظہر میں وہ چیز جو ادراک کے اس لازمی قاعدے کی شرائط پوری کرتی ہو،معروض ہے۔

اب ہم اپنے اصل مقصد پر آتے ہیں۔کسی چیز کا واقع ہونا یعنی ایک ایسی حالت کا واقع ہونا جو پہلے نہیں تھی۔حسی طور پر اس وقت تک ادراک نہیں کیا جاسکتا جب تک اس سے پہلے کوئی ایسا مظہر نہ ہو۔جس میں یہ حالت نہیں پائی جاتی تھی اس لیے کہ کوئی ایسا واقعہ جو اس زمانے کے بعد واقع ہو یا ایک ایسی حالت کا پیدا ہونا جس سے پہلے اور کوئی حالت نہیں تھی،اسی طرح نا قابل ادراک ہے جس طرح خود خالی زمانہ۔پس ہر واقعے کی حس ایک ایسا ادراک ہے جو ایک اور واقعے کے بعد ہوتا ہے مگر یہ بات تو ہر ترکیب حس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم اوپر ایک گھر کے مظہر کے متعلق بتا چکے ہیں۔اس لیے صرف توالی کی بنا پر یہ ادراک دوسرے ادراکات سے ممیز نہیں کیا جاسکتا لیکن اسی کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر کسی مظہر میں جو ایک واقعے پر مشتمل ہو ادراک کی مقدم حالت کو ا اور موخر حالت کو ب کہا جائے تو ہمارے ادراک میں ب ہمیشہ ا کے بعد آتی ہے اور ا، ب کے بعد نہیں بلکہ ہمیشہ پہلے آتا ہے۔مثلاً میں ایک جہاز کو دریا کے بہاؤ کے رخ پر چلتے ہوئے دیکھتا ہوں۔مجھے جہاز کے اس مقام کا ادراک جو دھارے میں اوپر کی طرف ہے پہلے ہوتا ہے اور اس مقام کا جو نیچے کی طرف ہے بعد میں .وتا ہے اور یہ ناممکن ہے کہ میری حس میں جہاز پہلے دریا کے دھارے میں نیچے کی طرف اور پھر اوپر کی طرف ادراک کیا جائے۔اوپر کی مثال میں میرا گھر کا ادراک چھت سے شروع ہو کر فرش پر بھی ختم ہو سکتا تھا۔اور فرش سے شروع ہو کر چھت پر بھی۔اسی طرح میں اس تجربی مشاہدے کے اجزا کا ادراک دائیں طرف سے بھی شروع کر سکتا تھا اور بائیں طرف سے بھی۔غرض ان ادراکات کے سلسلے میں کوئی معینہ ترتیب نہیں تھی جس کی وجہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے یہ ضروری ہوتا کہ میں مظہر کے اجزا کو تجربے میں مربوط کرنے کے لیے اپنا ادراک فلاں نقطے سے شروع کروں لیکن واقعات کے ادراک میں یہ قاعدہ ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ اور وہ مظہر کا علم حاصل کرنے میں حسی ادراکات کی ایک خاص ترتیب کو وجوبی قرار دیتا ہے۔

پس ہمیں ادراک کے موضوعی سلسلے کو مظاہر کے معروضی سلسلے سے اخذ کرنا پڑے گا اس لیے کہ موضوعی سلسلہ بالکل غیر معین ہے اور ایک مظہر اور دوسرے مظہر میں تمیز نہیں کر سکتا محض اس کے ذریعے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ معروض کے اجزا میں کس طرح کا ربط ہے اس لیے کہ اس کا کوئی معینہ اصول نہیں پس معروضی سلسلہ کثرت مظاہر کی اس ترتیب پر مشتمل ہوگا۔ جس کی رو سے ایک واقعے کا ادراک ایک مقررہ قاعدے کے مطابق دوسرے واقعے کے ادراک کے بعد ہوتا ہے، صرف اسی کی بنا پر ہمیں نہ صرف اپنے ادراک بلکہ خود مظہر کے متعلق یہ کہنے کا حق ہوتا ہے کہ اس میں ایک خاص ترتیب پائی جاتی ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ ہم اپنے ادراک میں اس کی کوئی اور ترتیب قائم ہی نہیں کر سکتے۔

پس اس چیز میں جو کسی واقعے سے مقدم ہو کر ایک ایسے قاعدے کی شرط موجود ہونی چاہیے جس کی رو سے یہ واقعہ ہمیشہ اور وجوبی طور پر وقوع میں آئے مگر ہم یہ نہیں کر سکتے کہ اس واقعے سے اس چیز کا جو اس سے مقدم تھی (ادراک کے ذریعے) تعین کریں اس لیے کہ کوئی مظہر نقطۂ زمانہ سے مقدم نقطے کو واپس نہیں جاتا البتہ ایک غیر معین مقدم نقطے کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بہ خلاف اس کے ایک دیے ہوئے زمانے کے بعد دوسرے معین زمانے کا آنا وجوبی ہے۔ چونکہ اس موخر زمانے میں ایک چیز موجود ہے اس لیے ضروری ہے کہ ہم اسے کسی نہ کسی مقدم مظہر سے منسوب کریں جس کے بعد وہ ایک قاعدے کے مطابق یعنی وجوبی طور پر ظہور میں آتی ہے۔ پس واقعہ بحیثیت ایک متعین چیز کے کسی نہ کسی مقدم شرط کی طرف یقینی اشارہ کرتا ہے مگر یہ شرط اس واقعے کا قطعی تعین کرتی ہے۔ فرض کیجیے کہ ایک واقعے سے پہلے کوئی چیز ایسی نہ ہوتی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا کسی قاعدے کے مطابق ضروری ہوتا تو پھر کل ادراکات کی ترکیب صرف ہمارے ذہن میں یعنی موضوعی ہوتی اور معروضی طور پر اس کا تعین نہ کیا جا سکتا کہ اصل میں کون سا ادراک مقدم اور کون سا موخر ہے۔ اس صورت میں ہمارے پاس صرف ادراکات کا ایک غیر مرتب مجموعہ ہوتا جو کسی معروض کی طرف منسوب نہ کیا جا سکتا کیوں کہ اس کا سلسلہ ایک سا ہوتا اور مظہر میں کوئی چیز تعین کرنے والی نہ ہوتی جس کی بنا پر کوئی خاص ترتیب معروضی طور پر لازمی قرار دی جا سکے۔ پس ہم یہ نہ کہہ سکتے کہ خود مظہر کے اندر ایک حالت دوسری حالت کے بعد واقع ہوتی ہے بلکہ صرف یہی کہتے کہ ہمارا ایک ادراک دوسرے ادراک کے بعد واقع ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف ایک موضوعی چیز ہے اور اس کے کسی معروض کا تعین نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی کسی شے کا (مظہر کی حیثیت سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی) علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جب ہمیں کسی واقعے کا تجربی علم ہوتا ہے تو ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ اس سے پہلے کوئی اور چیز تھی جس کے بعد اس واقعے کا ہونا ایک مقررہ قاعدے کے مطابق ضروری ہے کیوں کہ اس کے بغیر ہم معروض کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ فلاں چیز کے بعد وقوع میں آیا ہے اس لیے کہ محض اس ترتیب کی بنا پر جو ہمارے ادراک میں ہے ہمیں خود معروض کے اندر کوئی ترتیب ماننے کا حق نہیں ہے جب تک کسی قاعدے کے مطابق یہ ترتیب کسی مقدم چیز کی نسبت سے متعین نہ کی جائے۔ لہذا جب ہم اپنی موضوعی ترکیب حس کو معروضی قرار دیتے ہیں تو ہمیشہ ایک ایسا قاعدہ مدنظر ہوتا ہے جسکے مطابق مظاہر اپنی ترتیب وقوع میں کسی مقدم مظہر کی نسبت سے متعین کیے گئے ہوں اور صرف اسی شرط کی بنا پر کسی واقعے کا تجربی علم ممکن ہے۔

بہ ظاہر یہ بات ان سب نظریات کے منافی ہے جو اب تک ہماری قوت فہم کے استعمال کے متعلق قائم کیے گئے ہیں، ان نظریات کی رو سے بہت سے واقعات کو مقدم مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہوئے دیکھ کر اور ان کا مقابلہ کر کے ہم نے یہ قاعدہ اخذ کیا ہے کہ فلاں واقعات ہمیشہ فلاں مظاہر کے بعد واقع ہوتے ہیں اور اسی کی بنا پر علت کا تصور قائم کیا گیا ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو علت کا تصور محض تجربی ہوتا اور یہ قاعدہ کہ ہر واقعے کی ایک علت ہوتی ہے اسی حد تک اتفاقی ہوتا جتنا کہ خود تجربہ ہوتا ہے۔ اس کی عمومیت اور وجوبیت محض فرضی ہوتی اور حقیقی کلی استناد نہ رکھتی اس لیے کہ وہ بدیہی نہیں بلکہ استقرا پر مبنی ہوتی۔ اصل میں اس تصور کا بھی وہی حال ہے جو اور خالص بدیہی تصورات (مثلاً مکان و زمان) کا ہم انہیں تجربے سے بحیثیت واضح تصورات کے اخذ کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ خود ہم نے انہیں تجربے کے اندر داخل کیا تھا اور ان ہی کے ذریعے سے تجربہ وجود میں آیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس سلسلہ واقعات کا تعین کرنے والے قاعدے کے تصور میں، تصور علت کی حیثیت سے منطقی وضاحت اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ہم اسے تجربے میں استعمال کرتے ہیں لیکن خود تجربہ اس پر مبنی ہے کہ اس قاعدے کو مظاہر کی زمانی وحدت ترکیبی کی ایک شرط لازم کی حیثیت سے پیش نظر رکھا جائے پس یہ ایک بدیہی اور قبل تجربی قاعدہ ہے۔

اب ایک مثال کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ ہم خود تجربے میں یہ کبھی نہیں کرتے کہ (کسی نئے واقعے کے) ترتیب وقوع کو معروض کی طرف منسوب کریں اور اسے اپنے ادراک کی موضوعی ترتیب وقوع سے ممیز کریں۔ جب تک کہ ایک ایسا قاعدہ موجود نہ ہو جو ہمیں ادراکات کو کسی خاص ترتیب سے مشاہدہ کرنے پر مجبور کرے۔ اصل میں اسی مجبوری کی بنا پر معروض کے اندر کسی ترتیب وقوع کا تصور ممکن ہے۔

ہم اپنے ذہن میں بعض ادراکات رکھتے ہیں اور ان کا شعور بھی رکھتے ہیں لیکن یہ شعور کتنا ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وسیع اور صحیح اور معین کیوں نہ ہو پھر بھی یہ صرف ہمارے ادراکات، یعنی کسی خاص ادراک زمانی کی نسبت سے ہمارے نفس کے تعینات ہی رہیں گے۔ آخر یہ کیوں کر ہوتا ہے کہ ہم ان ادراکات کو ایک معروض قرار دیتے ہیں یعنی ان کے موضوعی وجود کے علاوہ ان کی طرف ایک معروضی وجود بھی منسوب کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ معروضیت کسی اور ادراک (یعنی ادراک معروض) کی نسبت پر مشتمل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ پھر یہی سوال پیدا ہوگا کہ یہ دوسرا ادراک کیوں کر اپنے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے اور اس موضوعی حقیقت کے علاوہ جو وہ ہماری کیفیت نفس کی حیثیت سے رکھتا ہے، معروضی حیثیت بھی حاصل کر لیتا ہے۔ جب ہم اس بات پر غور کرتے ہیں کہ معروض کی طرف منسوب کرنے سے ہمارے ادراکات میں کون سی نئی بات پیدا ہوجاتی ہے اور انہیں کیا اہمیت حاصل ہوجاتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ ادراکات کے ربط میں ایک طرح کی وجوبیت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ ایک قاعدے کے تحت میں آجاتے ہیں یعنی صرف اسی بنا پر کہ ہمارے ادراکات میں علاقۂ زمانی کے لحاظ سے ایک خاص ترتیب وجوبی طور پر پائی جائے انہیں معروضی حقیقت حاصل ہوتی ہے۔

مظاہر کی ترکیب میں ادراکات ہمیشہ ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں اس سے کسی معروض کا ادراک نہیں ہوتا کیوں کہ اس توالی سے جو ہر عمل ادراک میں مشترک ہے ایک دوسرے میں تمیز نہیں کی جاسکتی لیکن جب میں یہ ادراک کرتا ہوں یا پہلے سے فرض کر لیتا ہوں کہ اس توالی میں موخر حالت مقدم حالت سے ایک خاص نسبت رکھتی ہے یعنی ایک مقررہ قاعدے کے مطابق اس کے بعد وجود میں آتی ہے تو ایک واقعے کا ادراک ہوتا ہے یعنی میں ایک معروض کا علم حاصل کرتا ہوں جسے میں زمانے میں ایک خاص جگہ دینے پر مجبور ہوں کیوں کہ مقدم حالات کی بنا پر اسے اس کے سوا کوئی اور جگہ دی ہی نہیں جاسکتی۔ پس جب میں کسی واقعے کا ادراک کرتا ہوں تو اس میں ایک تو یہ بات شامل ہے کہ اس سے پہلے کوئی دوسری حالت تھی کیوں کہ اسی کی نسبت سے موجودہ مظہر کا علاقہ زمانی متعین ہوتا ہے یعنی اس کا ایک مقدم زمانے کے بعد جس میں وہ موجود نہیں تھا، وجود میں آتا۔ مگر یہ معینہ علاقۂ زمانی اس مظہر کو اسی طرح حاصل ہوتا ہے کہ مقدم حالت میں کوئی ایسی شرط مانی جائے جسکی بنا پر یہ واقعہ ایک مقررہ قاعدے کے مطابق ہمیشہ ظہور میں آتا ہو۔ پس ہم اس سلسلے کو الٹ کر موخر واقعے کو مقدم نہیں کرسکتے۔ دوسرے جب مقدم حالت دی ہوئی ہو تو اس کے بعد یہ خاص واقعہ ناگزیر اور وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہے۔ اس طرح ہمارے ادراکات میں ایک ترکیب پیدا ہوجاتی ہے جس میں موجودہ واقعہ کسی مقدم حالت کا پتہ بتادیتا ہے یہ مقدم حالت دیئے ہوئے واقعے کی بنا پر معین نہیں کی جاسکتی مگر خود وہ اس واقعے کا موخر کی حیثیت سے تعین کرتی ہے اور اپنے ساتھ سلسلۂ زمانہ میں مربوط کر دیتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جب یہ ہماری حس کا وجوبی قانون اور ہمارے کل ادراکات کی ایک صوری شرط ہے کہ مقدم وقت اپنے بعد آنے والے وقت کا وجوبی طور پر تعین کرتا ہے (کیوں کہ ہم موخر زمانے کا ادراک صرف مقدم زمانے کے ذریعے ہی سے کر سکتے ہیں) تو یہ بھی سلسلۂ زمانہ کے تجربی ادراک کا ناگزیر قانون ہے کہ مقدم زمانے کے مظاہر موخر زمانے کے ہر وجود کو متعین کرتے ہیں اور یہ بحیثیت واقعے کے تب ہی ظہور میں آسکتا ہے جب مذکورۂ بالا مظاہر اس کے وجود کو زمانے میں متعین یعنی ایک قاعدے کے مطابق مشخص کر دیں اس لیے کہ صرف مظاہر ہی میں تسلسل زمانہ کا تجربی علم حاصل ہو سکتا ہے۔

کل تجربے اور اس کے امکان کا مدار قوت فہم پر ہے اور قوت فہم کا پہلا کام یہ نہیں ہے کہ وہ معروضات کے تصور کو واضح کرتی ہے بلکہ معروض کے عام تصور کو ممکن بناتی ہے اور یہ اس طرح سے ہوتا ہے کہ قوت فہم زمانے کے سلسلے کو مظاہر اور ان کے وجود پر عائد کرتی ہے اور ان میں سے ہر ایک کو موخر ٹھہرا کر مقدم مظاہر کے لحاظ سے معین کی ہوئی جگہ دیتی ہے۔ اس کے بغیر یہ مظاہر خود زمانے سے جو اس کے کل اجزا کی جگہ کو بدیہی طور پر معین کرتا ہے مطابقت حاصل نہیں کر سکتے یہ جگہ کا تعین مظاہر زمانۂ مطلق کی نسبت سے اخذ نہیں کیا جا سکتا (کیوں کہ وہ ہمارے ادراک کا معروض نہیں ہے) بلکہ صورت اس کے برعکس ہے۔ مظاہر خود زمانے کے اندر ایک دوسرے کی جگہیں معین کرتے ہیں اور اس ترتیب زمانی کو وجوبی بنا دیتے ہیں یعنی موخر واقعے کو وجوبی طور پر مقدم حالت کے بعد ظہور میں آنا چاہیے۔ اس سے مظاہر کا ایک سلسلہ بن جاتا ہے جو قوت فہم کے توسط سے امکانی ادراکات کے سلسلے میں وہی ترتیب اور ربط پیدا کر دیتا ہے جو اندرونی حس کی صورت (زمانے) میں جہاں کل ادراکات کی جگہیں مقرر ہیں، بدیہی طور پر پائی جاتی ہے۔

پس واقعہ ایک ادراک ہے جو امکانی تجربے سے تعلق رکھتا ہے اور امکان سے وجود میں اسی وقت آتا ہے جب کہ ہم مظہر کو اس کی جگہ کے لحاظ سے زمانے میں متعین یعنی ایک ایسا معروض سمجھیں جو ایک قاعدے کے مطابق ادراکات کی ترتیب میں ہمیشہ پایا جا سکے۔ یہ قاعدہ جس کی رو سے کسی چیز کا بہ لحاظ سلسلۂ زمانہ تعین کیا جاتا ہے یہ ہے کہ مقدم حالت میں ایک ایسی شرط موجود ہے جسکی بنا پر ایک واقعہ ہمیشہ (یعنی وجوبی طور پر) ظہور میں آتا ہے پس علت کافی کا قضیہ امکانی تجربے یعنی سلسلۂ زمانی کی نسبت سے معروضی علم کی بنیاد ہے۔

مگر اس قضیے کا استدلال مندرجہ ذیل امور پر منحصر ہے، کل تجربی علم کے لیے تخیل کے ذریعے مواد مظاہر کی ترکیب ضروری ہے جو ہمیشہ متوالی ہوتی ہے یعنی اس میں ادراک ہمیشہ ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں لیکن تخیل میں یہ ترتیب (کہ کس چیز کو مقدم اور کس چیز کو موخر ہونا چاہیے) متعین نہیں ہوتی اور متوالی ادراکات کا سلسلہ اس سرے سے بھی شروع کیا جا سکتا ہے اور اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سرے سے بھی۔ لیکن اگر چہ ترکیب ایک ترکیب حسی (یعنی دیے ہوئے مظہر کے مواد کی ترکیب) ہے۔ تو اس کی ترتیب معروض میں متعین ہوتی ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ اس میں متوالی ترکیب کی ایک ایسی ترتیب ہے جو ایک معروض کا تعین کرتی ہے اور اسکے مطابق ایک چیز ہمیشہ مقدم ہوگی اور جب وہ دی ہوئی ہو تو دوسری چیز وجوبی طور پر اس کے بعد ظہور میں آئے گی۔ اگر میرا ادراک ایک واقعے پر مشتمل ہو تو وہ ایک تجربی تصدیق ہوگی جس میں تقدم اور تاخر متعین سمجھا جاتا ہے یعنی زمانے کے لحاظ سے ایک مقدم مظہر کا وجود مانا جاتا ہے جس کے بعد یہ واقعہ ایک قاعدے کے مطابق وجوبی طور پر ظہور میں آتا ہے ورنہ اگر مقدم مظہر دیا ہوتا اور واقعہ اس کے بعد وجوبی طور پر ظہور میں نہ آتا تو ہم اسے محض اپنا وہم سمجھتے۔ اگر اس سے کسی معروض کا ادراک بھی ہوتا تو وہ محض خواب کہلاتا۔ پس مظاہر کا (بحیثیت امکانی ادراکات کے) وہ علاقہ جس میں کسی موخر واقعے کا وجود ایک قاعدے کے مطابق زمانے میں ایک مقدم مظہر کے ذریعے سے متعین ہوتا ہے یعنی علت و معلول کا علاقہ، ایک شرط لازم ہے سلسلہ ادراکات کے متعلق ہماری تجربی تصدیقات کے معروضی استناد یا تجربی حقیقت یعنی خود تجربے کی۔ اس لیے سلسلہ مظاہر کے علاقہ علیت کا قضیہ (شرائط توالی کے تحت میں) کل معروضات تجربہ کے لیے استناد رکھتا ہے کیوں کہ وہ خود تجربے کے امکان کی بنیاد ہے۔

یہاں ایک اور شبہ پیدا ہوتا ہے جسے دور کرنا ضروری ہے۔ مظاہر میں علاقۂ علیت کا قضیہ جس صورت میں کہ ہم نے اسے بیان کیا ہے صرف ان کی ترتیب توالی تک محدود ہے۔ حالانکہ اس کے استعمال کرتے وقت یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے یک جا ہونے پر بھی عائد ہوتا ہے اور علت و معلول کا ساتھ ساتھ ہونا بھی ممکن ہے۔ مثلاً کمرے میں گرمی ہے اور باہر نہیں ہے۔ میں اس کی علت کی تلاش کرتا ہوں تو یہ پاتا ہوں کہ کمرے میں آتش دان روشن ہے۔ یہاں علت اور اسکا معلول یعنی کمرے کی گرمی دونوں ساتھ ساتھ ہیں۔ پس علت و معلول میں توالی نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہی وقت میں موجود ہیں اور پھر بھی یہ قانون صادق آتا ہے۔ عالم فطرت میں اکثر علت و معلول ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں اور معلول صرف اس بنا پر زمانے میں موخر سمجھا جاسکتا ہے کہ علت اپنے پورے معلول کو ایک لمحے میں پیدا نہیں کر سکتی لیکن جس لمحے میں معلول پیدا ہوتا ہے وہ اپنی علت کی علیت کے ساتھ ہی ساتھ ہوتا ہے کیوں کہ ایک لمحہ پہلے علت معدوم ہو جاتی تو معلول بھی وجود میں نہ آتا۔ یہاں اس پر غور کرنا چاہئے کہ ہمارے مدنظر زمانے کی ترتیب ہے نہ کہ امتداد۔ یہ علاقہ بہر حال باقی رہتا ہے خواہ زمانہ کچھ بھی نہ گزرا ہو۔ ہوسکتا ہے کہ علت کی علیت اور اس کے بلا واسطہ معلول کے درمیان کا زمانہ بمنزلہ صفر ہو (یعنی دونوں ساتھ ساتھ ہوں) تاہم ان میں جو علاقہ ہے وہ باقی رہتا ہے اور ہمیشہ زمانے کے لحاظ سے تعین پذیر ہے۔ جب میں دیکھتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوں کہ ایک گولا بھرے ہوئے گدے پر رکھا ہے اور اسکی وجہ سے گدے میں ایک چھوٹا سا گڑھا پڑ گیا ہے تو یہاں گولا بحیثیت علت کے اور اسکا معلول دونوں ساتھ ساتھ ہیں تاہم میں ان دونوں میں ان کی طبیعیاتی نسبت کے علاقۂ زمانی کے لحاظ سے فرق کرتا ہوں چونکہ جب میں گولے کو گدے پر رکھتا ہوں تو اس کی سطح میں جو پہلے ہموار تھی، گڑھا پڑ جاتا ہے لیکن اگر گدے میں (کسی نا معلوم وجہ سے) گڑھا پڑا ہوا ہے تو اس کے بعد کوئی گولا ظہور میں نہیں آتا۔

لہٰذا زمانہ کا تقدم و تاخر ہے وہ واحد تجربی معیار ہے۔ جس سے کہ معلول ایک مقدم علت کی نسبت سے پہچانا جا سکتا ہے۔ اگر ایک گلاس میں پانی بھرا ہوا ہو تو وہ گلاس پانی کی ہموار سطح سے اوپر چڑھ جانے کی علت ہے حالانکہ یہ دونوں مظاہر ساتھ ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ جب میں پانی کو کسی بڑے برتن سے گلاس میں انڈیلتا ہوں تو اس کے بعد ایک نئی چیز ظاہر ہوتی ہے یعنی پانی کی سطح جو پہلے ہموار تھی گلاس میں بدل کر مقرر ہو جاتی ہے۔ اس علیت سے فعل کا تصور، فع سے قوت کا تصور اور اس سے بالواسطہ جوہر کا تصور حاصل ہوتا ہے۔ چونکہ ہم اپنے تنقیدی مقصد کو جسے صرف بدیہی ترکیبی علم کے ماخذ سے تعلق ہے، تحلیل کے ساتھ غلط ملط نہیں کرنا چاہتے، جس سے تصورات کی (توسیع نہیں) بلکہ صرف توضیح ہوتی ہے، اس لیے ہم تحلیل کی تفصیلی بحث عقل محض کے آئندہ نظام کے لیے اٹھا رکھتے ہیں اور یوں بھی اس قسم کی تحلیل کی موجودہ درسی کتابوں میں کمی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم جوہر کے تجربی معیار کو جو بقائے مظہر کے ذریعے اتنی آسانی سے اور اتنی اچھی طرح ظاہر نہیں ہو سکتا جتنا فعل کے ذریعے سے، یہاں نظر انداز نہیں کر سکتے۔

جہاں فعل اور اس کے ساتھ قوت موجود ہو وہاں جوہر کا ہونا بھی ضروری ہے اور اسی جوہر میں مظاہر کے اس سیر حاصل ماخذ کی بنیاد تلاش کرنی چاہیے۔ یہ کہنا تو بہت سہل ہے لیکن جب یہ سوال کیا جائے کہ جوہر کا کیا مفہوم ہے تو منطقی دور سے بچ کر اس کا جواب دینا اس قدر سہل نہیں ہے۔ آخر فعل کے تصور سے فاعل کی بقا جو جوہر کی اہم اور مخصوص علامت ہے کیوں کر اخذ کی جا سکتی ہے۔ جو کچھ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اس کے مطابق اس مسئلے کو حل کرنے میں کوئی خاص دقت نہیں ہوتی حالانکہ عام طریقے کے مطابق (یعنی صرف تصورات کی تحلیل سے) اس کا حل کرنا ناممکن ہے۔ فعل کے معنی ہیں وہ علاقہ جو موضوع علیت اور معلول میں ہوتا ہے۔ چونکہ کل معلول واقعات یعنی تغیر پذیر مظاہر پر مشتمل میں جو زمانے میں یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں لہٰذا ان کا آخری موضوع ایک وجود مستقل ہے جو تغیرات کے مظاہر کا حامل، یعنی جوہر ہے۔ اس لیے کہ قضیہ علت کے مطابق افعال ہمیشہ مظاہر کے تغیرات کا سبب ہیں اور ان کا موضوع ایسا نہیں ہو سکتا جو خود تغیر پذیر ہو ورنہ پھر دوسرے افعال کی اور ایک دوسرے موضوع کی ضرورت ہوگی جو اس تغیر کا تعین کرے۔ اس بنا پر فعل بحیثیت ایک کافی تجربی معیار کے جوہریت کو ثابت کر دیتا ہے، بغیر اس کے کہ ہمیں ادراکات کا باہم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مقابلہ کر کے ایک وجود مستقل کا سراغ لگانے کی ضرورت ہو اور سچ پوچھیے تو یہ سراغ اس تفصیل کے ساتھ لگایا بھی نہیں جا سکتا جو تصور جوہر کی وسعت اور کلیت کے لیے درکار ہے۔ یہ نتیجہ کہ کل کون و فساد کی علیت کا موضوع اول (مظاہر کے میدان میں) خود کون و فساد سے بری ہے، زیادہ یقینی ہے اور وجود مستقل کی تجربی وجوبیت یعنی جوہر (بحیثیت مظہر) کے تصور تک پہنچا دیتا ہے۔

جب کوئی واقعہ ظہور میں آتا ہے تو مجرد ایک شے کا پیدا ہونا قطع نظر اس چیز کے جو پیدا ہوتی ہے بجائے خود غور و فکر کا محتاج ہے۔ موجودہ حالت کا عدم سے وجود میں آنا خواہ وہ کسی کیفیت پر مشتمل نہ ہو خود ہی ایک تحقیق طلب امر ہے۔ اس پیدا ہونے کا تعلق جیسا کہ ہم نمبر ا میں دکھا چکے ہیں جوہر سے نہیں (اس لیے کہ وہ تو نئے سرے سے پیدا نہیں ہوتا) بلکہ اس کی حالت سے ہے۔ پس یہ ایک تغیر ہے نہ کہ عدم سے وجود میں آنا۔ جب اس پیدا ہونے کو کسی بیرونی علت کا معلول سمجھا جائے تو وہ تخلیق نو کہلائے گا جسے ہم بحیثیت واقعے کے مظاہر میں تسلیم نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا امکان ہی تجربے کی وحدت کو ختم کر دے گا۔ البتہ اگر ہم کل اشیا کو مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے دیکھیں اور عقل محض کے معروضات سمجھیں تو وہ جوہر ہونے کے باوجود ایک بیرونی علت کے پابند قرار دیے جا سکتے ہیں مگر وہاں اس لفظ کا مفہوم بالکل بدل جائے گا اور یہ مظاہر پر بحیثیت امکانی معروضات تجربہ کے عائد نہیں ہو سکے گا۔

کسی چیز میں تغیر کیوں کر عائد ہوتا ہے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ ایک خاص لمحے میں جو حالت موجود ہے اس کے بعد اس سے ایک مختلف حالت ظہور میں آئے۔ اس کو ہم بدیہی طور پر مطلق نہیں سمجھ سکتے۔ اس کے لیے واقعی قوتوں کا علم درکار ہے جو صرف تجربی طور پر دیا جا سکتا ہے مثلاً متحرک قوتیں یا دوسرے الفاظ میں بعض متوالی مظاہر (بحیثیت حرکات کے) جو ان قوتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ البتہ ہر تغیر کی صورت، وہ شرط جس پر کہ اس تغیر کا بہ حیثیت ایک نئی حالت کے وجود میں آنا موقوف ہے، (قطع نظر اس کے کہ اس کا مشمول یعنی وہ حالت کہ جس میں تغیر ہوتا ہے کیا ہے) یعنی خود حالات کی توالی قانون علیت اور شرائط زمانہ کے مطابق بدیہی طور پر ہمارے غور و فکر کا موضوع ہو سکتی ہے۔[1]

جب ایک جوہر ایک حالت 'ا' سے دوسری حالت 'ب' میں منتقل ہوتا ہے تو پہلی کا نقطۂ زمانہ دوسری کے نقطے سے مختلف ہے اور اس کے بعد آتا ہے۔ اسی طرح دوسری حالت اثبات (مظہر) کے پہلی حالت سے جس میں کہ یہ اثبات نہیں تھا اسی طرح مختلف ہے جس طرح کہ 'ب' صفر سے، یعنی جب حالت 'ب' حالت 'ا' سے صرف کمیت کے لحاظ سے مختلف ہو تب بھی یہ تغیر (ب، ا) کا عدم سے وجود میں

1. یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ہم عام طور پر نسبت کے تغیر کا نہیں بلکہ صرف حالت تغیر کا ذکر کر رہے ہیں۔ اس لئے جب کوئی جسم یکساں حرکت کر رہا ہو تو اس کی (حرکت کی) حالت میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ البتہ جب حرکت کی رفتار گھٹتی بڑھتی ہے تو حالت بدل جاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آتا ہے۔اس لیے کہ یہ زائد مقدار پہلی حالت میں موجود نہیں تھی اور وہ اس کے اعتبار سے صفر تھی۔

پس سوال یہ ہے کہ ایک چیز ایک حالت 'ا' سے ایک دوسری حالت 'ب' میں کیوں کر منتقل ہوتی ہے۔ دو لمحوں کے درمیان ہمیشہ ایک زمانہ ہوتا ہے اور ان لمحوں میں جو دو حالتیں ہوں ان کے درمیان ہمیشہ فرق ہوتا ہے جو کچھ نہ کچھ کمیت رکھتا ہے (کیوں کہ مظاہر کے اجزا بھی ہمیشہ مقادیر ہوتے ہیں) پس ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونا ان دو لمحوں کے بیچ کے زمانے میں واقع ہوتا ہے جن میں سے پہلا اس چیز کی مقدم حالت کا اور دوسرا اس کی موخر حالت کا تعین کرتا ہے۔ پس یہ دونوں لمحے زمانہ تغیر اور اسی کے ساتھ دونوں حالتوں کے فعل کے حدود ہیں اور اس طرح خود بھی تغیر میں شامل ہیں۔ ہر تغیر ایک علت رکھتا ہے جو دوران تغیر میں اول سے آخر تک اپنی علیت ظاہر کرتی ہے پس یہ علت اپنے تغیر کو دفعتہً (یکا یک یا طرفتہ العین میں) نہیں بلکہ ایک زمانے کے اندر ظاہر کرتی ہے۔اس طرح جوں جوں زمانہ لمحہ س 'ا' سے لمحہ 'ب' کے آخر تک گزرتا جاتا ہے اثبات (ب،ا) کی مقدار بھی ان دونوں کے درمیانی مدارج طے کرتی جاتی ہے۔پس ہر تغیر صرف علیت کے ایک مسلسل فعل کے ذریعے سے ممکن ہے جو اس حد تک جہاں تک کہ وہ یکساں ہے ایک اثر کہلاتا ہے۔تغیر ان اثرات پر مشتمل نہیں ہے بلکہ ان کے ذریعے سے بحیثیت ان کے معلول کے وجود میں آتا ہے۔

یہ تغیر کے تسلسل کا قانون ہے جس کی بنا اس بات پر ہے کہ زمانہ اور وہ مظہر جو زمانے کے اندر ہے ایسے اجزا پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کا مزید تجزیہ ہوسکتا ہے پھر بھی شے کی ایک حالت تغیر کے دوران میں ان سب اجزا سے گزر کر دوسری حالت کو پہنچتی ہے۔مظاہر کے اثبات اور زمانوں کی مقدار کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا فرق ایسا نہیں جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے۔پس اثبات کی نئی حالت پرانی حالت سے جس میں کہ وہ موجود نہیں تھی شروع ہو کر ان نامحدود مدارج سے گزرتی ہے جن کا فرق ایک دوسرے سے اس سے کم ہے جو ا اور صفر میں ہے۔

یہاں ہمیں اس سے بحث نہیں کہ یہ قضیہ طبیعیات میں کیا فائدہ رکھتا ہے لیکن یہ بات کہ ایک ایسا قضیہ جو صریحاً ہمارے علم طبیعی میں اس قدر توسیع کرتا ہے، بدیہی طور پر کیوں کر ممکن ہے، بہت چھان بین کی محتاج ہے، اگر چہ بظاہر یہ امر واقعہ ہے اور اس کے امکان کا سوال فضول معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ عقل محض کے ذریعے سے ہمارے علم کو توسیع دینے کے اتنے بے بنیاد دعوے کیے جاتے ہیں کہ ہمیں ایک عام قاعدہ بنالینا چاہئے کہ اس معاملے میں ہمیشہ شبہ سے کام لیں گے اور جب تک کہ ایسی اسناد موجود نہ ہوں جن سے باقاعدہ استخراج کیا جا سکے محض اذعانی نسبت کی بنا پر کوئی چیز تسلیم نہ کریں گے۔

تجربی علم میں ہر اضافہ اور ادراک کی ہر ترقی اصل میں اندرونی حس کے تعین کی توسیع یعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک عمل زمانی ہے خواہ اس کے معروض مظاہر ہوں یا خالص مشاہدات۔ یہ عمل زمانی ہر چیز کا تعین کرتا ہے مگر خود اس کا تعین کوئی چیز نہیں کرتی یعنی اس کے اجزا صرف زمانے میں اور زمانے کی ترکیب سے دیے ہوئے ہوتے ہیں مگر زمانہ اسے پہلے دیا ہوا نہیں ہوتا۔ اس لیے ادراک کا ایک مقدم حالت سے موخر حالت میں منتقل ہونا زمانے کا تعین ہے اس ادراک کے ظہور کے ذریعے سے اور چونکہ زمانہ اور اس کے اجزا میں ہمیشہ ایک مقدار رکھتے ہیں اس لیے یہ ظہور ادراک بہ حیثیت ایک مقدار کے، کل مدارج سے جن میں سے ہر ایک کی مزید تقسیم کی جاتی ہے ایک خاص درجے تک پہنچتا ہے۔ اس سے ایک ایسے قانون کا امکان واضح ہو جاتا ہے جس کے مطابق تغیرات کی صورت بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہے۔ یہاں ہم جس چیز کا اس سے اندازہ کرتے ہیں وہ خود ہمارا ادراک ہے جس کی صوری شرط کل مظاہر کے دیے جانے سے پہلے ہمارے ذہن میں موجود ہے اور وہ ضروری بدیہی طور پر معلوم کی جا سکتی ہے۔ پس جس طرح زمانے میں مظاہر کے مسلسل ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے امکان کی بدیہی حسی شرط موجود ہے اسی طرح قوت فہم اپنی وحدت تعقل کی بدولت بدیہی شرط ہے۔ اس زمانے کے اندر کل مقامات مظاہر کے سلسلہ علت و معلول کے ذریعے مسلسل تعین کی جس میں علت معلول کے وجود کا ناگزیر طور پر تعین کرتی اور اس طرح زمانی علاقوں کے تجربی علم کو ہمیشہ کے لیے (کلی) یعنی معروضی حیثیت سے مستند قرار دیتی ہے۔

(ج)

تیسرا قیاس

اجتماع کا بنیادی قضیہ قانون تعامل یا اشتراک کے مطابق

کل جوہر جہاں تک کہ وہ مکان میں ساتھ ساتھ ادراک کیے جا سکیں ایک دوسرے سے تعامل کی حالت میں ہوتے ہیں۔

ثبوت

اشیا ساتھ ساتھ اس حالت میں ہوتی ہیں جب وہ باری باری سے یکے بعد دیگرے ادراک کی جا سکیں (یہ بات توالی مظاہر) میں نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم نے دوسرے قضیے میں دکھایا ہے، مثلاً

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں اپنے ادراک کو پہلے چاند پر اور پھر زمین پر مرکوز کر سکتا ہوں یا اس کے برعکس پہلے زمین پر اور پھر چاند پر۔ اور چونکہ ان معروضات کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہو سکتے ہیں اس لیے میں کہتا ہوں کہ وہ دونوں ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ پس اجتماع نام ہے مظاہر کے ایک ہی وقت میں موجود ہونے کا۔ مگر ہم خود زمانے کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ اشیا کو ایک ہی وقت میں موجود مان کر اس سے یہ اخذ کر سکتے ہیں کہ ان کے ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہوتے ہیں۔ ہماری ترکیب تخیل صرف یہ بتاتی ہے کہ جب ان ادراکات میں سے ایک موضوع میں موجود ہوتا ہے۔ تو دوسرا نہیں ہوتا اور جب دوسرا ہوتا ہے تو پہلا نہیں ہوتا مگر یہ نہیں بتاتی کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود ہیں یعنی دونوں ایک ہی وقت میں پائے جاتے ہیں اور یہ اجتماع وجوبی ہے تاکہ ادراکات باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ادراک کیے جاتے ہیں ایک عقلی تصور درکار ہے تاکہ ہم یہ کہہ سکیں کہ یہ ادراکات کا باری باری سے ایک دوسرے کے بعد ہونا معروض پر مبنی ہے اور اس طرح ان کے اجتماع کو معروضی قرار دے سکیں۔ لیکن جوہروں کا علاقہ جس میں ایک کے تعینات کا سبب دوسروں میں موجود ہو تاثیر کا علاقہ ہے اور جب ہر ایک کی تاثیر باری باری سے دوسروں کے تعینات کا سبب دوسروں میں موجود تجربی طور پر صرف اسی طرح معلوم کیا جا سکتا ہے کہ ان میں باہم تعامل مان لیا جائے لہٰذا یہ تعامل شرط لازم ہے اشیا کے بہ حیثیت معروضات تجربہ ممکن ہونے کی۔

اشیا ساتھ ساتھ اسی صورت میں ہوتی ہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود ہوں۔ لیکن ہم یہ کاہے سے معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں موجود ہیں؟ اس بات سے کہ ان مظاہر کی ترکیب حس کسی خاص ترتیب کی پابند نہیں ہے یعنی اسے شروع ہو کر ب، ج، د سے گزرتی ہوئی ہ تک پہنچ سکتی ہے اور اس کے برعکس ہ سے شروع ہو کر ا تک بھی۔ اس لیے کہ اگر یہ ترتیب زمانے کے لحاظ سے متوالی ہو (اور ا سے شروع ہو کر ہ پر ختم ہو) تو یہ ناممکن ہے کہ ہمارا حسی ادراک ہ سے شروع ہو کر ا کی طرف واپس جا سکے کیوں کہ زمانۂ گزشتہ سے تعلق رکھتا ہے اور اب موضوع حس نہیں ہو سکتا۔

اب فرض کیجیے کہ مختلف جوہر بہ حیثیت مظاہر کے ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہیں یعنی ان میں سے نہ کوئی دوسرے پر اثر ڈالتا ہے اور نہ دوسرے کا اثر قبول کرتا ہے۔ تو ان کا ساتھ ساتھ ہونا امکانی ادراک کا معروض نہیں ہو سکتا اور ایک کا وجود کسی تجربی ترکیب کے ذریعے سے دوسرے کے وجود کی خبر نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ جب آپ نے یہ سمجھ لیا کہ انہیں خالی مکان ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے تو آپ کا ادراک جو ایک سے دوسرے تک پہنچتا ہے دوسرے کے وجود کو تو پہلے کے ذریعے سے متعین کر دے گا لیکن یہ تمیز نہیں کر سکے گا کہ معروضی طور پر دوسرا مظہر پہلے کے بعد ہے یا دونوں ساتھ ساتھ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس لیے محض وجود کے علاوہ کوئی اور چیز بھی ہونی چاہئے جس کے ذریعے سے ازمانے میں ب کی جگہ متعین کرتا ہے اور ب، ا کی کیوں کہ صرف اسی شرط کے ماتحت دونوں مظہر تجربی طور پر ساتھ ساتھ ادراک کیے جاسکتے ہیں۔ایک چیز دوسری کی جگہ زمانے میں تب ہی متعین کرسکتی ہے۔جب وہ اس کی یا اس کے تعینات کی علت ہو۔پس یہ ضروری ہے کہ ہر جوہر میں دوسرے جوہر کے بعض تعینات کی علت اور اسی کے ساتھ دوسرے کی علت کے معلول بھی موجود ہوں یعنی دونوں میں (بلا واسطہ یا بالواسطہ) اشتراک عمل ہو۔ورنہ بغیر اس کے ان کا ساتھ ساتھ ہونا کسی امکانی تجربے میں ادراک نہیں کیا جاسکتا۔معروضات تجربہ کے لحاظ سے ہر وہ چیز جس کے بغیر ان معروضات کا تجربہ ناممکن ہو، وجوبی کہلائے گی۔پس کل جوہروں کے (بہ حیثیت مظاہر) ساتھ ساتھ ہونے کے لیے لازمی ہے کہ ان میں اشتراک عمل موجود ہو۔

لفظ اشتراک کے دو معنی ہوتے ہیں ایک اشتراک مکانی دوسرے اشتراک عملی۔یہاں ہم اس لفظ کو دوسرے معنی میں یعنی اشتراک عملی کی حیثیت سے استعمال کر رہے ہیں جسکے بغیر اشتراک مکانی بھی تجربی حیثیت سے ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ہم اپنے تجربات میں یہ بات آسانی سے معلوم کرسکتے ہیں کہ صرف وہ مسلسل اثرات جو مکان کے کل مقامات میں ہوتے ہیں ہماری حس کو ایک معروض سے دوسرے معروض تک پہنچا سکتے ہیں اور روشنی جو ہماری آنکھ کے اور اجسام طبیعی کے درمیان واقع ہے ہم میں اور ان میں ایک بالواسطہ اشتراک پیدا کرتی ہے اور اس طرح ان کا ساتھ ساتھ ہونا ثابت کرتی ہے۔ہم کبھی تجربی طور پر تبدیل مقام (اور اس کے تغیر کا ادراک) نہیں کرسکتے بغیر اس کے کہ مادے کے ذریعے سے ہمیں اپنے مقام کا ادراک ہو اور مادہ صرف اپنے تعامل ہی کے ذریعے سے اپنا ساتھ ساتھ ہونا اور دور دراز معروضات تک کا ایک وقت میں موجود ہونا (اگرچہ بالواسطہ) ظاہر کرسکتا ہے۔بغیر اشتراک عمل کے ہر ادراک (مظاہر کا مکان کے اندر) دوسرے سے منقطع ہو جائے گا اور تجربی ادراکات یعنی تجربے کا سلسلہ ہر موضوع میں نئے سرے سے شروع ہوگا اور ایک دوسرے میں مطلق ربط یا علاقۂ زمانی نہیں پایا جائے گا۔ہم یہاں خالی مکان کے وجود سے انکار نہیں کرتے۔یہ ہوسکتا ہے کہ جہاں ہمارے ادراکات نہیں پہنچتے، وہاں خالی مکان موجود ہو اور اشیا کے ساتھ ساتھ ہونے کا تجربی علم وقوع میں نہ آئے۔مگر اس صورت میں وہ ہمارے امکانی تجربے کا معروض نہیں ہوسکتا۔

اس کی تشریح کی جاسکتی ہے ہمارے ذہن میں کل مظاہر ایک امکانی تجربے میں شامل ہونے کی حیثیت سے لازمی طور پر اشتراک عمل رکھتے ہیں اور جس حد تک کہ معروضات ساتھ ساتھ موجود اور ایک دوسرے سے مربوط سمجھے جائیں وہ زمانے کے اندر ایک دوسرے کی جگہ متعین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں اور ان اجزا کے ملنے سے ایک کل بنتا ہے۔اس موضوعی اشتراک کو معروضی سمجھنے کے لیے یعنی مظاہر کو جوہر کی طرف منسوب کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پہلے کا ادراک دوسرے کے ادراک کا اور دوسرے کا ادراک پہلے کے ادراک کا سبب ہوتا کہ وہ توالی جو ہمارے ادراکات حسی میں ہمیشہ پائی جاتی ہے۔معروضات کی طرف منسوب نہ کی جائے بلکہ وہ ساتھ ساتھ موجود تصور کیے جائیں لہذا جوہروں میں تعامل یعنی حقیقی یا عملی اشتراک موجود ہے جس کے بغیر ہم کو ان کے ساتھ ساتھ موجود ہونے کا تجربی ادراک نہیں ہوسکتا۔اس اشتراک عمل کے ذریعے سے مظاہر جس حد تک کہ وہ ایک دوسرے سے الگ اور اس کے باوجود مربوط ہوتے ہیں ایک مرکب بناتے ہیں اور اس طرح کے مرکب کئی قسم کے ہوتے ہیں۔پس وہ تین طبیعی علاقے جن سے کہ اور سب علاقے پیدا ہوتے ہیں،عرضیت،سببیت اور اشتراک ہیں۔

یہ ہیں تجربے کے تینوں قیاسات۔یہ وہ بنیادی قضایا ہیں جو مظاہر کے وجود کا تعین زمانے کے اندر اس کی تینوں جہات کے مطابق کرتے ہیں جو خود زمانے سے بہ حیثیت مقدار (مقدار موجود یعنی دوران) اس علاقے کے مطابق جو زمانے کے اندر بہ حیثیت مجموعۂ موجود (اجتماع) کے ہوتا ہے۔تعین زمانہ کی یہ وحدت سراسر عملی ہے۔یعنی زمانہ کوئی ایسی چیز نہیں سمجھا جاتا جسکے اندر تجربہ بلاواسطہ ہر وجود کی جگہ کا تعین کر سکے۔یہ ایک ناممکن امر ہے اس لیے کہ زمانہ مطلق کوئی معروض ادراک نہیں جس سے مظاہر مربوط کیے جاسکیں۔قوت فہم کا وہ قاعدہ جس پر وجود مظاہر کا علاقۂ زمانی کے لحاظ سے ترکیبی وحدت حاصل کرنا منحصر ہے،ان میں سے ہر ایک کی جگہ زمانے میں متعین کرتا ہے اور یہ تعین بدیہی اور ہر زمانے کے لیے مستند ہے۔

عالم طبیعی سے ہم (تجربی معنی میں) وجود مظاہر کا مجموعہ مراد لیتے ہیں جو وجوبی قواعد یعنی قوانین کے مطابق مربوط ہے پس بعض ایسے بدیہی قوانین موجود ہیں جن پر خود عالم طبیعی کا امکان موقوف ہے۔تجربی قوانین صرف تجربے کے ذریعے سے انہیں اصلی قوانین کے مطابق جو خود تجربے کو ممکن بناتے ہیں،معلوم کیے جاسکتے ہیں۔پس ہمارے قیاسات اصل میں کل مظاہر کے ربط میں عالم طبیعی کی وحدت ظاہر کرتے ہیں۔بعض علامتوں کے ذریعے سے،اور یہ علامتیں صرف اس علاقے پر دلالت کرتی ہیں جو زمانہ (جہاں تک کہ وہ کل وجود اپنے اندر لیے ہوئے ہیں) وحدت تعقل سے رکھتا ہے جو صرف مقررہ قواعد کے مطابق ترکیب سے پیدا ہوتی ہے۔ان سب کا خلاصہ یہ ہے۔کل مظاہر عالم طبیعی میں ہیں اور ہونے چاہئیں۔اس لیے کہ بغیر اس بدیہی وحدت کے تجربے کی وحدت یعنی معروضات کا اس میں متعین ہونا ممکن نہیں ہے۔

اس مخصوص طریق ثبوت کے متعلق جو ہم نے ان قبل تجربی قوانین طبیعی کے لیے اختیار کیا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہمیں ایک بات کہنی ہے جو عقلی اور ترکیبی بدیہی قضایا کو ثابت کرنے کی ہر کوشش کے لیے ایک اہم ہدایت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر ہم ان قیاسات کو اذعانی طور پر یعنی تصورات سے ثابت کرنا چاہیں کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے صرف ایک وجود مستقل میں پائی جاتی ہے۔ ہر واقعے کا کوئی سبب ایک سابقہ حالت میں ہونا چاہئے جس کے بعد وہ واقعہ ایک خاص قاعدے کے مطابق ظہور میں آئے۔ اور ان مظاہر میں جو ساتھ ساتھ ہوں مختلف حالتیں ایک دوسرے کی نسبت سے ایک قاعدے کے مطابق ساتھ ساتھ ہوتی ہیں (یعنی تعامل رکھتی ہیں) تو ساری کوششیں بے کار جاتی ہیں اس لیے کہ ایک معروض کے وجود سے دوسرے کے وجود یا طریق وجود پر محض ان اشیا کے تصورات سے کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا خواہ ان تصورات کی کتنی ہی تحلیل کی جائے۔ اب ہمارے لیے اور کون سی صورت باقی تھی؟ صرف امکانی تجربہ بہ حیثیت ایک علم کے جسمیں ہمیں کل معروضات دیئے جانے چاہئیں اگر ان کا ادراک ہمارے لیے معروضی حقیقت رکھتا ہے۔ اسی تیسری چیز میں، جس کی اصل صورت کل مظاہر کی ترکیبی وحدت تعقل پر مبنی ہے، ہمیں کل وجود مظاہر کے مکمل اور وجوبی تعین زمانی کی بدیہی شرائط مل گئیں جن کے بغیر خود تجربی تعین زمانی بھی ناممکن ہوتا اور بدیہی ترکیبی وحدت کے وہ قواعد ہاتھ آ گئے جن کے ذریعے سے ہم تجربے کے متعلق توقعات قائم کرسکتے ہیں اس سے پہلے لوگوں کو یہ طریقہ معلوم نہیں تھا اور وہ اس وہم باطل میں مبتلا تھے کہ ان ترکیبی قضایا کو جو قوت فہم کے تجربی استعمال کے لیے بحیثیت ترکیب کے درکار ہیں، اذعانی طریقے سے ثابت کریں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ قضیہ سبب کافی کا ثبوت دینے کی بارہا کوششیں کی گئیں اور وہ سب بے کار ثابت ہوئیں بقیہ دونوں قضایا کا کسی کو خیال بھی نہیں آیا۔ حالانکہ غیر محسوس طور پر ان سے کام لیا جاتا رہا۔ [1] بات یہ ہے کہ ان لوگوں کو مقولات کا سراغ نہیں ملتا تھا جو قوت فہم کے تصورات و قضایا کی ہر کمی کو دریافت کرنے اور ظاہر کرنے کا واحد ذریعہ ہیں۔

1. وحدت کائنات جس کے اندر کل مظاہر مربوط سمجھے جاتے ہیں صریحی طور پر محض ایک نتیجہ ہے اس بنیادی قضیے کا جو غیر محسوس طور پر مان لیا گیا تھا کہ کل جوہر جو ساتھ ساتھ موجود ہیں، تعامل رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر جوہر باہم غیر مربوط ہوتے تو وہ اجزاء کی حیثیت سے مل کر ایک کل نہ بناتے اور ان کا رابط (یعنی تعامل) صرف ساتھ ساتھ ہونے ہی کی بنیاد پر وجوبی نہ ہوتا تو ہم محض اس تصوری علاقے سے اس واقعی علاقے کو مستنبط نہیں کرسکتے تھے۔ ہم اوپر یہ دکھا چکے ہیں کہ اصل میں اسی تعامل کی بنیاد پر جوہروں کے ساتھ ساتھ ہونے کے تجربی علم کا امکان مبنی ہے اور اس تجربی علم سے تعامل اس کی شرط لازم کی حیثیت سے مستنبط کیا جاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(4)

عام تجربی خیال کے اصول موضوعہ

1۔ وہ جو (مشاہدے اور تصورات کے لحاظ سے) تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو، ممکن کہلاتا ہے۔
2۔ وہ جو تجربے (حسی ادراک) کی مادی شرائط سے مطابقت رکھتا ہو، موجود کہلاتا ہے۔
3۔ وہ جس کا تعلق وجود سے تجربے کی عام شرائط کے مطابق متعین ہو، واجب کہلاتا ہے۔

توضیح

مقولات جہت میں یہ خصوصیت ہے کہ وہ اس تصور میں جس کے ساتھ وہ محمولات کی حیثیت سے لگائے جاتے ہیں، تعین معروض کے لحاظ سے مطلق اضافہ نہیں کرتے بلکہ صرف اس کا تعلق ہماری قوت ادراک سے ظاہر کرتے ہیں۔ جب یہ سوال کر سکتے ہیں کہ آیا وہ صرف ممکن ہی ہے یا موجود بھی اور صرف موجود ہی ہے یا واجب بھی۔ ان کے ذریعے سے خود معروض میں کوئی مزید تعینات تصور نہیں کیے جاتے بلکہ صرف یہ دیکھا جاتا ہے کہ معروض (مع اپنے کل تعینات کے) قوت فہم اور اس کے تجربی استعمال تجربی قوت تصدیق اور قوت حکم سے (جس حد تک وہ تجربے پر عائد کی جائے) کیا تعلق رکھتا ہے۔

چنانچہ مقولات جہت صرف امکان، وجود اور وجوب کے تجربی استعمال کی توضیح کرتے اور اسی کے ساتھ کل مقولات کو صرف تجربی استعمال تک محدود کر کے ان کے فوق تجربی استعمال کرنا جائز قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر ان کی حیثیت محض منطقی نہ ہو یعنی وہ محض صورت خیال کو تحلیلی طور پر ظاہر نہ کرتے ہوں بلکہ اشیا کے امکان، وجوب اور وجود سے بحث کرتے ہوں تو انہیں امکانی تجربے اور اس کی ترکیبی وحدت کا پابند ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ معروضات علم صرف تجربے ہی کے اندر دیے ہوئے ہوتے ہیں۔

پس امکان اشیا کے اصول موضوعہ کا یہ تقاضا ہے کہ ان کا تصور عام تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتا ہو لیکن عام تجربے کی یہ معروضی صورت اس ترکیب پر مشتمل ہے جو معروضات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے علم کے لیے درکار ہے۔ وہ تصور جو ترکیب پر مشتمل ہو اس وقت تک مشمول سے خالی سمجھا جائے گا اور کسی موضوع پر عائد نہ ہوگا جب تک کہ یہ ترکیب تجربے سے تعلق نہ رکھتی ہو اگر یہ ترکیب تجربے سے ماخوذ ہے تو تصور تجربی تصور کہلاتا ہے۔ اور اگر یہ عام تجربے (یعنی اس کی صورت) کی بدیہی شرط لازم ہے تو تصور خالص تصور کہلاتا ہے مگر پھر بھی تجربے سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس کا معروض صرف تجربے ہی میں پایا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ ہم اس معروض کا جو ایک بدیہی ترکیبی تصور کے ذریعے سے خیال کیا گیا ہو ممکن ہونا اور کس چیز سے اخذ کر سکتے ہیں بجز اس ترکیب کے جو معروضات کے تجربی علم کی صورت ہے؟ یہ بات کہ ایسے تصور میں کوئی تناقض نہ ہو ایک وجوبی منطقی شرط تو ہے مگر تصور کے معروضی اثبات یعنی جو معروض اسکے ذریعے سے خیال کیا گیا ہے اس کے امکان کے لیے ہرگز کافی نہیں ہے مثلاً ایک ایسی شکل کے تصور میں جو دو خطوط مستقیم سے گھری ہوئی ہو کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اس لیے کہ دو خطوط مستقیم اور ان کے ملنے کے تصورات میں شکل کی نفی شامل نہیں ہے۔ یہاں عدم امکان خود تصور پر مبنی نہیں بلکہ اس کی تشکیل مکانی یعنی مکان کی شرائط اور تعینات پر اور خود یہ تعینات معروضی اثبات صرف اس لیے رکھتے ہیں یعنی ممکن اشیا پر صرف اسی وجہ سے عائد ہوتے ہیں کہ وہ عام تجربے کی بدیہی صورت پر مشتمل ہیں۔

اب ہم یہ دکھائیں گے کہ امکان کا یہ اصول موضوعہ کتنا زیادہ مفید اور مؤثر ہے۔ جب میں ایک مستقل شے کا تصور کرتا ہوں جس میں کل تغیرات صرف اس کی حالتوں سے تعلق رکھتے ہیں تو صرف اس تصور سے مجھے ہرگز یہ علم نہیں ہو سکتا کہ کوئی ایسی شے ممکن بھی ہے یا جب میں ایسے مظہر کا تصور کرتا ہوں جس کے بعد ہمیشہ ایک دوسرا مظہر ناگزیر طور پر ظہور میں آتا ہے تو اس خیال میں کوئی تناقض تو نہیں مگر یہ تصدیق نہیں کی جا سکتی کہ کوئی ایسی خاصیت (بحیثیت علت کے) ایک ممکن شے میں پائی جاتی ہے۔ اس طرح میں مختلف اشیا (جوہروں) کا تصور کر سکتا ہوں جو ایک دوسرے کی حالت پر اثر ڈالتے ہیں لیکن یہ نتیجہ کہ اس قسم کا تعلق اشیا میں ہو سکتا ہے ان تصورات سے جو صرف ایک من مانی ترکیب پر مشتمل ہیں، ہرگز اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ صرف اس بات سے کہ یہ تصورات ادراکات کے اس تعلق کو جو ہر تجربے میں پایا جاتا ہے بدیہی طور پر ظاہر کرتے ہیں، ان کا معروضی ادراک یعنی ان کی قبل تجربی حقیقت کا علم ہوتا ہے۔ یہ علم تجربے کا پابند نہیں مگر عام تجربے کی صورت اور اس ترکیبی وحدت کا پابند ضروری ہے۔ جس کے بغیر معروضات کا تجربی علم ہو ہی نہیں سکتا۔

اگر کوئی شخص اس مادے سے جو ادراک ہمارے سامنے پیش کرتا ہے جوہر و قوت اور تعامل کے نئے تصورات گھڑے بغیر اس کے کہ اس نے ربط کی مثال تجربے سے اخذ کی ہو تو وہ محض توہمات میں مبتلا ہو کر رہ جائے گا جن میں امکان کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی کیونکہ نہ تو اس نے تجربے کو اپنا رہنما بنایا اور نہ تصورات اس سے اخذ کیے۔ اس قسم کے گھڑے ہوئے تصورات کو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

امکان کی شان، مقولات کی طرح بدیہی طور پر بہ حیثیت ان شرائط کے جن پر تجربہ موقوف ہے، حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ صرف تجربی طور پر، بحیثیت ان تصورات کے جو خود تجربے میں دیے ہوئے ہوں۔ ان کا علم اگر ہو سکتا ہے تو صرف تجربی طور پر، ورنہ پھر ہو ہی نہیں سکتا۔ ایک جوہر جو مستقل اور مکان میں موجود ہو مگر اسے پر نہ کرتا ہو (مثل مادے اور ذہن کی اس درمیانی صورت کے جسے بعض فلسفیوں نے مانا ہے) یا ہمارے نفس کی ایک غیر معمولی قوت کے جس سے ہم آئندہ کا حال (صرف قیاس نہیں بلکہ) مشاہدہ کر سکیں یا وہ قوت جس کے ذریعے ہم دوسروں سے (خواہ وہ کتنی ہی دور ہوں) اشتراک خیال رکھتے ہوں، یہ سب ایسے تصورات ہیں جن کا امکان بالکل بے بنیاد ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنا تجربے اور اس کے معلومہ قوانین پر نہیں رکھی جا سکتی اور اسکے بغیر وہ محض ایک من گھڑت چیز ہے۔ گو اس میں کوئی تناقض نہیں پایا جاتا۔ پھر بھی وہ معروضی حقیقت کا یعنی اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جیسا معروض تصور کیا گیا ہے۔ وہ ممکن بھی ہے۔ اب رہا وجود تو ظاہر ہے کہ بغیر تجربے سے مدد لیے ہوئے کسی مقرون وجود کا تصور تک نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ وجود کا تصور صرف حسی ادراک پر، جس حد تک کہ وہ تجربے کا مادہ ہو، عائد ہوتا ہے؟ اور ادراکات کے باہمی علاقے کی صورت پر عائد نہیں ہوتا۔ البتہ اس کے بارے میں خیال آرائیوں سے کام کیا لیا سکتا ہے۔

مگر ہم ان سب چیزوں سے قطع نظر کر کے جن کا امکان صرف تجربے میں موجود ہونے سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یہاں محض بدیہی تصورات کے ذریعے اشیا کے امکان پر غور کرتے ہیں اور ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ بجائے خود یہ تصورات ہرگز ان اشیا کو ممکن نہیں بناتے جب تک وہ تجربے کے صوری اور معروضی شرائط نہ ہوں۔

بظاہر ایک کے مثلث کا امکان خود اس کے تصور سے معلوم کیا جا سکتا ہے (تجربے کا تو وہ یقیناً پابند نہیں) اس لیے کہ واقعی ہم بدیہی طور پر اس کا معروض بہم پہنچا سکتے ہیں۔ یعنی اس کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ لیکن چونکہ یہ صرف ایک معروض کی صورت ہے اس لیے ہمیشہ اس کی حیثیت تخیل کی پیداوار کی ہوگی، جس کے معروض کا امکان مشتبہ رہے گا۔ اس کے لیے ایک اور چیز کی ضرورت ہے اور وہ یہ ہے کہ ایسی شکل سراسر ان شرائط کے ماتحت تصور کی جائے جن پر کل معروضات تجربہ کی بنیاد ہے۔ صرف اسی بنا پر کہ مکان خارجی مظاہر کی ایک صوری بدیہی شرط ہے اور یہ تخلیقی ترکیب جس سے کہ ہم تخیل میں ایک مثلث کی تشکیل کرتے ہیں وہی ہے جس سے ہم مظہر کا حسی ادراک کرتے ہیں تاکہ اس کا ایک تجربی تصور قائم کریں مثلث کے تصور کے ساتھ امکان کا تصور مربوط کیا جاتا ہے پس مقادیر مسلسل بلکہ کل مقادیر (کیونکہ ان سب کے تصورات ترکیبی ہیں) کا امکان تصورات سے بحیثیت تصورات کے واضح نہیں ہوتا بلکہ بہ حیثیت معروضات تجربہ کے تعین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی صوری شرائط کے ظاہر ہے کہ ہم ان معروضات کو جو تصورات سے مطابقت رکھتے ہیں اور کہیں تلاش نہیں کر سکتے ہیں۔ بجز تجربہ کے اس لیے کہ صرف اسی میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں چنانچہ ہم بغیر اس کے کہ خود تجربے سے مدد لیں صرف ان صوری شرائط کو پیش نظر رکھ کر جن کے تحت میں عام معروض تجربہ کا تعین کیا جاتا ہے یعنی بالکل بدیہی طور پر، مگر تجربے کی نسبت سے اور اسکے حدود کے اندر امکان اشیا کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔

وجود اشیا کے علم کے اصول موضوعہ کے لیے حسی ادراک کی ضرورت ہے جس کا انسان کو شعور ہو۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ ادراک بلا واسطہ خود اس معروض کا ہو جس کا وجود معلوم کرنا ہے البتہ اسے قیاسات تجربہ کے مطابق جو عام تجربے کے ربط کی کل شرائط بیان کرتے ہیں کیسی اثباتی حسی ادراک سے مربوط ہونا چاہیے۔

محض ایک شے کے تصور میں اس کے وجود کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ خواہ تصور اس قدر مکمل ہو کہ ایک شے کا مع اس کے کل اندرونی تعینات کے خیال کرنے کے لیے اس میں کسی بات کی کمی نہ ہو تب بھی وجود کو ان سب باتوں سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف اس سوال سے ہے کہ کیا اس طرح کی کوئی شے دی ہوئی ہے جس کا حسی ادراک ہر وقت تصور سے نہ کیا جا سکتا ہو۔ اس لیے کہ تصور کا ادراک سے پہلے موجود ہونا صرف ادراک کا امکان ظاہر کرتا ہے۔ خود ادراک جو تصور کا مادہ بہم پہنچاتا ہے، وجود کی واحد علامت ہے۔ لیکن ہم شے کے ادراک سے پہلے یعنی مقابلتاً بدیہی طور پر اس کے وجود کا علم حاصل کر سکتے ہیں جب کہ وہ بعض ادراکات سے ان کے تجربی ربط کے بنیادی قضایا (قیاسات) کے مطابق مربوط ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں شے کا وجود ہمارے ادراکات سے امکانی تجربے میں مربوط ہے اور ہم قیاسات کی رہنمائی میں اپنے اثباتی ادراکات سے چل کر امکانی ادراکات کے سلسلے میں اس شے تک پہنچ سکتے ہیں۔ مثلاً ہم آہنی برادے کی کشش کے ادراک سے اس مقناطیسی مادے کا علم حاصل کر سکتے ہیں جو کل اجسام میں موجود ہے گو اپنے حواس کی مخصوص ساخت کی وجہ سے ہم اس مادے کا بلا واسطہ ادراک نہ کر سکیں۔ یوں قوانین حسیات اور اپنے ادراکات کے باہمی تعلق کے مطابق ہم اس کا بلا واسطہ تجربی مشاہدہ بھی کر سکتے تھے اگر ہمارے حواس زیادہ تیز ہوتے۔ امکانی تجربے کی صورت کو ہمارے حواس کے کند ہونے سے کوئی تعلق نہیں۔ جہاں تک کہ حسی ادراک اور اس کے متعلقات، تجربی قوانین کے مطابق پہنچ سکتے ہیں وہاں تک ہمارا وجود اشیا کا علم بھی پہنچتا ہے۔ اگر ہم تجربے سے شروع نہ کریں یا مظاہر کے تجربی ربط کے قوانین کے مطابق آگے نہ بڑھیں، تو ہماری ساری کوشش کسی شے کے وجود کو پہچاننے کی بیکار ثابت ہوگی۔ مگر ان قواعد پر جنکے ذریعے سے ہم اشیا کا وجود بالواسطہ ثابت کرتے ہیں، تصوریت کی طرف سے بڑا زبردست اعتراض ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی تردید یہاں بالکل برمحل ہوگی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصوریت کی تردید

تصوریت (اس سے ہم مادی تصوریت مراد لیتے ہیں) وہ نظریہ ہے جو ہمارے ذہن کے باہر مکان میں معروضات کے وجود کو یا تو مشتبہ اور ناقابل ثبوت یا غلط اور ناممکن قرار دیتا ہے۔ ان میں سے پہلا ڈیکارٹ کا تشکیلی نظریہ ہے جس کی رو سے صرف ایک تجربی دعویٰ یعنی ''میں ہوں'' ناقابل اشتباہ ہے۔ دوسرے برکلے کا اذعانی نظریہ ہے جس کی رو سے مکان مع ان تمام اشیا کے جن کی وہ لازمی شرط ہے، ناممکن الوجود ہے، اس لیے اشیا جو مکان میں پائی جاتی ہیں محض خیالی ہیں۔ اذعانی تصوریت ناگزیر ہے جب کہ مکان اشیائے حقیقی کی صفت سمجھی جائے کیونکہ اس صورت میں وہ مع ان سب چیزوں کے جن کی وہ شرط ہے لاشے ہو جاتا ہے۔ جس غلط فہمی پر یہ تصوریت مبنی ہے اسے ہم قبل تجربی حسیات میں دور کر چکے ہیں۔ تشکیلی تصوریت اس بارے میں کوئی دعویٰ نہیں کرتی بلکہ صرف یہ کہتی ہے کہ سوا ہمارے وجود کے کسی اور شے کا وجود بلاواسطہ تجربے کے ذریعے سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک معقول بات ہے اور فلسفیانہ طرز خیال کے مطابق ہے کہ جب تک کافی ثبوت نہ مل جائے کوئی قطعی تصدیق قائم کرنے کی اجازت نہ دی جائے۔ پس مطلوبہ ثبوت کو یہ دکھانا چاہئے کہ ہم خارجی اشیا کا صرف تخیل ہی نہیں بلکہ تجربہ بھی رکھتے ہیں اور یہ صرف اسی طرح دکھایا جا سکتا ہے کہ ہم یہ ثابت کر دیں کہ خود ہمارا داخلی تجربہ جس میں ڈیکارٹ کو بھی شبہ نہیں ہے بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہے۔

دعویٰ

خود میرے وجود کا شعور جو تجربے کے ذریعے سے متعین ہو میرے ذہن کے باہر معروضات کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ www.KitaboSunnat.com

ثبوت

مجھے یہ شعور ہے کہ میرا وجود زمانے میں متعین ہے۔ کل تعین زمانی اس پر موقوف ہے کہ ادراک میں کوئی وجود مستقل مانا جائے۔ یہ وجود مستقل میرے اندر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ خود میرا وجود زمانی اسی کے ذریعے سے متعین ہوتا ہے۔ پس اس وجود مستقل کا ادراک کسی خارجی شے کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ذریعے سے ممکن ہوگا۔ (نہ کہ محض اس شے کے تصور کے ذریعے) پس میرے وجود کا تعین زمانے کے اندر صرف واقعی اشیا کے وجود کے ذریعے سے ممکن ہے جنہیں کہ میں اپنے ذہن کے باہر ادراک کرتا ہوں۔ اس لیے کہ وہ شعور جو زمانے کے اندر ہو اس تعین زمانی کے شعور کیساتھ وجوبی طور پر وابستہ ہے یعنی خود میرے وجود کا شعور ساتھ ہی ساتھ خارجی اشیا کے وجود کا بلاواسطہ شعور بھی ہے۔

ملاحظہ نمبر 1 :

اس ثبوت سے معلوم ہوگا کہ تصوریت نے جو وار کیا تھا وہ اسی پر الٹ دیا گیا۔ اس نے یہ فرض کرلیا تھا کہ بلاواسطہ تجربہ صرف اندرونی ہی ہوتا ہے اور اس سے خارجی اشیا کا فقط استنباط کیا جاتا ہے جیسے کہ ہر معلول سے ایک علت مستنبط کی جاتی ہے اور یہ بالکل ناقابل اعتبار ہے کیونکہ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ان تصورات کی علت جو ہم خارجی اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں خود ہمارے ہی اندر موجود ہو۔ مگر یہاں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اصل میں خارجی تجربہ بلاواسطہ ہے [1] اور صرف اسی کے ذریعے سے ہمارے وجود کا شعور تو نہیں مگر اس کا تعین زمانی یعنی داخلی تجربہ ممکن ہے اس میں شک نہیں کہ "میں ہوں" کا تصور وہ شعور ہے جو ہر خیال کے ساتھ ہوتا ہے اور جس کے اندر ایک موضوع کا وجود بلاواسطہ شامل ہے مگر یہ شعور کسی علم یا تجربے کی حیثیت نہیں رکھتا کیونکہ اس کے لیے کسی شے موجود کے خیال کے علاوہ مشاہدے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور اس موقع پر اندرونی مشاہدے یعنی زمانے کی ضرورت ہے جس کے لحاظ سے موضوع کا تعین کیا جاسکے اور یہ سراسر خارجی معروضات پر موقوف ہے۔ پس داخلی تجربہ خود بالواسطہ ہوتا ہے اور بغیر خارجی تجربے کے ناممکن ہے۔

ملاحظہ نمبر 2 :

ہم اپنی قوت علم کا جو تجربی استعمال تعین زمانہ میں کرتے ہیں وہ اس سے پوری مطابقت رکھتا ہے۔ ہم تعین زمانہ کا ادراک صرف خارجی علاقوں کے تغیر (حرکت) کے ذریعے اس وجود مستقل کی نسبت کرتے ہیں جو مکان میں موجود ہے (مثلاً سورج کی حرکت کا زمین کی اشیا کی نسبت

---

[1] خارجی اشیاء کا وجود بلاواسطہ شعور مذکورہ بالا دعوے میں فرض نہیں بلکہ ثابت کیا گیا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم اس شعور کے امکان ہی کو نہ مانیں۔ اس وقت سوال یہ ہوگا کہ ہم صرف ایک داخلی حس رکھتے ہیں اور خارج کی کوئی حس نہیں بلکہ محض تخیل رکھتے ہیں۔ مگر صاف ظاہر ہے کسی خارجی شے کے تخیل یعنی اسے مشاہدے میں ظاہر کرنے کے لئے بھی ایک خارجی حس کا ہونا اور اس کے ذریعے سے محض خارجی مشاہدے کی انفعالیت اور تخیل کی فاعلیت میں بلاواسطہ تمیز کرنا ضروری ہے اس لئے کہ اگر خارجی حس محض تخیل ہو تو قوت مشاہدہ جس کا یہ تخیل تعین کرے گا خود ہی معدوم قرار پائے گی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے) ظاہر ہے کہ مادے کے سوا کوئی وجود مستقل نہیں ہے جسے ہم مشاہدے کی حیثیت سے تصور کے جوہر کے تحت میں رکھ سکیں۔ مادے کا یہ وجود مستقل خارجی تجربے سے اخذ نہیں کیا جاتا بلکہ بدیہی طور پر کل تعین زمانہ کی وجوبی شرط تسلیم کیا جاتا ہے۔ یعنی خود ہمارے وجود کے داخلی احساس کا تعین خارجی اشیا کے وجود سے ہوتا ہے۔ "میں" کے ادراک میں اپنی ذات کا جو شعور ہوتا ہے وہ کوئی مشاہدہ نہیں ہے۔ محض ایک ذہنی ادراک ہے ایک خیال کرنے والے موضوع کی فاعلیت کا۔ چنانچہ اس "میں" کے اندر مشاہدے کا کوئی محمول موجود نہیں ہے جو داخلی حس میں وجود مستقل کی حیثیت سے تعین زمانہ کا کام دے سکے جس طرح مادے کا ٹھوس پن تجربی مشاہدے کی حیثیت سے یہ کام دیتا ہے۔

ملاحظہ نمبر 3 :

اس بات سے کہ خارجی اشیا کا وجود خود ہماری ذات کے متعین شعور کے لیے ضروری ہے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ خارجی اشیا کے ہر مشہور ادراک میں ان کا وجود بھی شامل ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ ادراک محض تخیل ہو (جیسا خواب اور جنون کی حالت میں ہوتا ہے) لیکن یہ تخیل بھی سابقہ خارجی ادراکات کے اعادے پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ادراکات جیسا کہ ہم دکھا چکے ہیں صرف خارجی معروضات کے وجود واقعی کے ذریعے سے ممکن ہے۔ یہاں تو ہمیں صرف اتنا ہی ثابت کرنا ہے کہ عام داخلی تجربہ صرف عام خارجی تجربہ ہی کے ذریعے سے ہوسکتا ہے۔ اب رہا یہ سوال آیا یہ تجربہ محض تخیل ہے اس کا فیصلہ اس کے مخصوص تعینات اور واقعی تجربے کی کل شرائط کو پورا کرنے پر موقوف ہے۔

اب رہا تیسرا اصول موضوعہ تو اس کا تعلق صرف تصورات کے صوری اور منطقی ربط سے نہیں بلکہ وجود کے مادی وجوب سے ہے۔ حسی معروضات کا وجوب کبھی مطلقاً بدیہی طور پر نہیں معلوم کیا جاسکتا البتہ کسی اور دیے ہوئے وجود کی نسبت سے اضافتہً بدیہی طور پر پہچانا جاسکتا ہے اور وہ بھی اس معروض کا وجود جو تجربے کے ایک سلسلے میں شامل ہو جس کی کڑی یہ دیا ہوا ادراک ہے۔ پس وجود کا وجوب صرف تصورات سے کبھی نہیں بلکہ ہمیشہ حسی ادراک کے ربط سے تجربے کے عام قوانین کے مطابق معلوم کیا جاتا ہے۔ کوئی وجود ایسا نہیں جو دوسرے دیے ہوئے مظاہر کی شرائط کے ماتحت وجوبی طور پر معلوم کیا جاسکے۔ بجز معلول کے وجود کے، جو دی ہوئی علت سے قانون علیت کے مطابق معلوم کیا جاتا ہے۔ پس ہمیں اشیا (جوہروں) کے وجوب کی نہیں بلکہ صرف ان کی حالت کی وجوبیت کا علم ہوسکتا ہے اور وہ بھی ادراک میں دی ہوئی حالتوں کے ذریعے سے علیت کے تجربی قوانین کے مطابق۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وجوبیت کا معیار صرف امکانی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تجربے کے قانون میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر واقعہ اپنی علیت مظہری کے ذریعے سے بدیہی طور پر متعین ہوتا ہے۔ چنانچہ ہم عالم طبیعی میں صرف ان معلولات کی وجوبیت معلوم کر سکتے ہیں۔ جن کی علتیں ہمیں معلوم ہوئی ہوں اور وجود کے وجوب کی علامت صرف امکانی تجربے کے دائرے تک محدود ہے اور اس میں بھی کسی شے پر بحیثیت جوہر کے عائد نہیں ہوتی کیونکہ جوہر کو ہم کبھی ایک تجربی معلول یا ایک واقعہ اور حادثہ قرار نہیں دے سکتے۔ پس وجوب کا مصداق صرف مظاہر کے باہمی علاقے ہیں۔ قوانین علیت کے مطابق اور ان کی بنا پر دیئے ہوئے وجود (علت) سے بدیہی طور پر ایک دوسرے وجود (معلول) کا اخذ کرنا، کل واقعات مشروط طور پر وجوبی ہیں۔ یہ ایک بنیادی قضیہ ہے جو دنیا کے تغیرات کو ایک قانون یعنی وجود واجب کے قاعدے کے تحت میں لاتا ہے جس کے بغیر عالم طبیعی وقوع میں نہیں آسکتا۔ پس یہ قضیہ کہ کوئی واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوتا ایک بدیہی طبیعی قانون ہے۔ اسی طرح یہ قضیہ بھی کہ عالم طبیعی میں کوئی وجوب اتفاقی نہیں بلکہ ہر وجوب متعین اور عقل کے مطابق ہوتا ہے۔ دونوں ایسے قوانین ہیں جن کے ذریعے سے کثرت تغیرات اشیا (بہ حیثیت مظاہر) کے نظام طبیعی یا بہ الفاظ دیگر وحدت عقل کے تحت میں لائی جاتی ہے۔ اس وحدت عقل کے اندر کثرت تغیرات تجربے یعنی مظاہر کی ترکیبی وحدت بن جاتی ہے۔ یہ دونوں بنیادی قضایا طبیعی ہیں۔ پہلا اصل میں (قیاسات تجربہ کے ماتحت) قانون علیت کا ایک نتیجہ ہے۔ دوسرا قضایائے جہت سے تعلق رکھتا ہے جس میں تعین علیت پر تصور وجوب کا اضافہ کیا گیا ہے جو ایک قاعدۂ عقل کے تحت میں ہے۔ اصول تسلسل کے مطابق مظاہر (تغیرات) کے سلسلے میں کوئی طفرہ [1] نہیں ہوتا اور نہ مکان کے تجربی مشاہدات کے مجموعے میں دو مظاہر کے درمیان کوئی فصل یا رخنہ ہوتا ہے۔ اس قضیہ کو ہم ان الفاظ میں ظاہر کر سکتے ہیں کہ تجربہ میں کوئی ایسی چیز نہیں آسکتی جو خلا کو ثابت کرتی ہو یا اسے تجربی ترکیب کا ایک جز تسلیم کرتی ہو۔ اب رہا وہ خلا جو امکانی تجربے عالم طبیعی کے (دائرے کے باہر) تصور کیا جائے تو وہ عدالت فہم محض کی حد سماعت سے خارج ہے (اس لیے کہ فہم محض تو صرف انہیں مسائل کا فیصلہ کرتا ہے جو دیے ہوئے مظاہر کے تجربی علم سے تعلق رکھتے ہیں)۔ اس کا فیصلہ کرنا تصوری قوت حکم کا کام ہے جو امکانی تجربے کے دائرے سے گزر کر ان چیزوں پر حکم لگاتی ہے جو ان حدود کے باہر ہیں۔ اس کی بحث قبل تجربی علم کلام میں آئے گی۔ ان چاروں قضیوں کو (کہ عالم طبیعی میں کوئی رخنہ نہیں ہوتا، کوئی طفر نہیں ہوتا، کوئی واقعہ بغیر علت کے نہیں ہوتا کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہوتا) ہم اور سب قبل تجربی بنیادی قضیوں کی طرح بالترتیب سلسلۂ مقولات کے مطابق بغیر کسی وقت کے ثابت کر سکتے تھے لیکن مشتاق ناظرین اس کام کو خود ہی انجام دے لیں گے یا آسانی سے اس کا سراغ

[1] کسی شے کا کود کر اور بیچ میں خلا چھوڑ کر مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر پہنچنا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پاجائیں گے۔ان سب کی واحد غرض یہ ہے کہ تجربی ترکیب میں کسی ایسی چیز کو جگہ نہ دیں جو قوت فہم کے اور کل مظاہر کے مسلسل ربط یعنی تصورات کی وحدت عقلی کے منافی ہو۔اس لیے کہ وحدت تجربہ جس میں کل ادراکات کا جگہ پانا ضروری ہے۔صرف فہم ہی کے اندر ممکن ہے۔

یہ سوال کہ آیا ممکنات کا دائرہ موجودات سے اور موجودات کا واجبات سے زیادہ وسیع ہے اپنی جگہ پر ایک معقول سوال ہے اور ترکیبی حل چاہتا ہے لیکن یہ بھی صرف عدالت قوت حکم کی حد سماعت میں آتا ہے کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آیا کل اشیا بہ حیثیت مظاہر کے صرف ایک ہی امکانی تجربے کے مجموعے اور ربط سے تعلق رکھتی ہیں جس میں ہر دیا ہوا ادراک شامل ہے اور کسی اور ادراک کی گنجائش نہیں یا میرے ادراکات متعدد امکانی تجربوں سے تعلق رکھ سکتے ہیں۔قوت فہم عام تجربے کے لیے بدیہی طور پر صرف وہ قاعدہ مقرر کرتی ہے جو حسیات اور تعقل کی ان موضوعی اور صوری شرائط کے مطابق ہے، جن پر تجربہ موقوف ہے۔مشاہدے کی (زمان و مکان کے علاوہ) دوسری صورتیں اور فہم کی (منطقی خیال یا علم بذریعہ تصورات کے علاوہ) دوسری صورتیں اگر ممکن بھی ہوں تو ہم ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔لیکن فرض کیجیے ہم انہیں سمجھ بھی سکتے۔تب بھی وہ اس واحد تجربی علم سے تعلق نہ رکھتیں۔جس میں کہ معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں یہ سوال کہ آیا ہمارے امکانی مجموعی تجربات کے علاوہ کوئی اور ادراک یعنی کوئی اور عالم مادی ہوسکتا ہے یا نہیں قوت فہم سے فیصلہ نہیں ہوسکتا۔اس لیے کہ اس کا کام تو صرف اتنا ہے کہ جو کچھ دیا ہوا ہے اس کی ترکیب کردے ورنہ یوں تو وہ مروجہ استدلال جس کے ذریعے سے ایک وسیع تر عالم ممکنات ثابت کیا جاتا ہے جس کا عالم موجودات (یعنی معروضات تجربہ کا مجموعہ) صرف ایک چھوٹا سا حصہ ہے، بظاہر بہت قابل توجہ معلوم ہوتا ہے۔"کل موجودات ممکن ہیں" اس کلیے سے عکس کے منطقی قواعد کے مطابق قدرتی طور پر یہ جزئیہ نکلتا ہے کہ بعض ممکنات موجود ہیں جس کا مفہوم یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے ایسے ممکنات ہیں جو موجود نہیں ہیں۔اس میں شک نہیں کہ بظاہر ممکنات کی تعداد کا موجودات سے زیادہ ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ممکن کو موجود بننے کے لیے اس پر کچھ اضافہ کرنا ضروری ہے لیکن ہم اسے نہیں مانتے کہ ممکن میں کوئی اضافہ کیا جاتا ہے کیونکہ اس پر جو اضافہ کیا جائے گا وہ غیر ممکن ہوگا۔جو چیز میرے فہم میں تجربے کی صوری شرائط سے مطابقت رکھتی ہے اس میں صرف اتنا ہی اضافہ ہوسکتا ہے کہ وہ کسی حسی ادراک سے وابستہ کردی جائے یعنی جو چیز کہ تجربی قوانین کے مطابق حسی ادراک سے وابستہ ہے وہ موجود ہے خواہ اس کا بلاواسطہ ادراک ہو یا نہ ہو۔لیکن یہ بات کہ ان چیزوں کے سلسلے میں جو مجھے حسی ادراک میں دی ہوئی ہیں ایک اور سلسلۂ مظاہر یعنی ایک واحد عالم گیر تجربے کے علاوہ کچھ اور بھی ممکن ہے، دیے ہوئے ادراکات سے مستنبط نہیں کی جاسکتی اور بغیر دیے ہوئے ادراکات کے اس کا استنباط اور بھی زیادہ بے بنیاد ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کیونکہ بغیر مواد ادراک کے کوئی چیز تصور ہی میں نہیں آ سکتی۔ جس چیز کے امکان کی شرائط خود بھی محض ممکن ہوں وہ ہر لحاظ سے ممکن نہیں کہی جا سکتی حالانکہ اس سوال میں کہ آیا اشیا کا امکان تجربے کی حد سے آگے بھی ہے، ممکن کا مفہوم یہی ہے کہ وہ ہر لحاظ سے ممکن ہو۔ میں نے ان مسائل کا ذکر صرف اس لئے کر دیا ہے کہ عام خیال کے مطابق جو چیزیں فہمی تصورات میں شامل ہیں ان میں سے کوئی چھوٹنے نہ پائے مگر اصل میں قطعی امکان (جو ہر لحاظ سے مستند ہو) کوئی فہمی تصور نہیں ہے اور کسی طرح تجربی استعمال میں نہیں آ سکتا بلکہ اس کا تعلق قوت حکم سے ہے جس کا دائرہ فہم کے امکانی تجربی استعمال کے دائرے کے ماورا ہے۔

چونکہ ہم اس چوتھے نمبر کو اور اسی کے ساتھ فہم محض کے کل بنیادی قضایا کے نظام کو ختم کرنا چاہتے ہیں اسلئے ہمیں اسکی وجہ بھی بتا دینی چاہیے کہ ہم نے اصول جہت کا نام اصول موضوعہ کیوں رکھا ہے۔ ہم نے یہاں اس اصطلاح کے وہ معنی نہیں لیے جن میں اسے آج کل کے بعض فلسفی ریاضی دانوں کے منشا کے خلاف، جنہوں نے اسے وضع کیا ہے استعمال کرتے ہیں۔ ان حضرات کے ہاں اصول موضوعہ قائم کرنے کے معنی ہیں کسی قضیے کو بغیر ثبوت کے بلاواسطہ یقینی قرار دینا۔ اگر ہم ترکیبی قضایا کے بارے میں خواہ وہ کتنے ہی صریحی کیوں نہ ہوں، اس بات کو تسلیم کر لیں تو عقل محض کی ساری تنقید اکارت جائے گی۔ اس لیے کہ ایسے لوگوں کی کمی نہیں جو انتہائی جرات سے بڑے بڑے دعویٰ کرتے ہیں جنہیں عام لوگ بے تامل یقین کر لیتے ہیں۔ پھر تو ہماری عقل کے لیے ہر قسم کے اژدہام باطل کا دروازہ کھل جائے گا اور اسے ان دعووں کے قبول کرنے میں کوئی تامل نہ ہوگا جو بالکل بے بنیاد ہیں مگر اپنے آپ کو اسی قدر وثوق کے ساتھ منوانا چاہتے ہیں جیسے حقیقی علوم متعارفہ۔ پس جب کسی شے کے تصور کے ساتھ ترکیبی طور پر کسی بدیہی تعین کا اضافہ کیا جائے گا تو اس کا ثبوت یا کم سے کم اس دعوے کی صحت کی سند بھی ہونی چاہیے۔

قضایا کے جہت معروضی ترکیبی قضایا نہیں ہیں اس لیے کہ وہ امکان وجود اور وجوب کے محمولات میں کوئی توسیع یعنی معروض کے تصور پر کوئی اضافہ نہیں کرتے پھر بھی وہ ترکیبی ضرور ہیں مگر صرف موضوعی حیثیت سے یعنی وہ شے (مثلث) کے تصور میں اور کوئی اضافہ تو نہیں کرتے البتہ اتنی بات بتا دیتے ہیں کہ وہ علم کی کس قوت سے ماخوذ اور متعلق ہے۔ چنانچہ جب تصور صرف فہم میں تجربے کی صوری شرائط کے مطابق ہو۔ تو اس کا معروض ممکن کہلاتا ہے۔ جب وہ حسی ادراک (مواد حس) سے وابستہ ہو اور اس کے ذریعے سے بہ واسطۂ قوت فہم متعین کیا گیا ہو تو اس کا معروض موجود کہلاتا ہے اور جب وہ حسی ادراکات کے سلسلے میں تصورات کے ذریعے سے متعین ہو تو اس کا موضوع واجب کہلاتا ہے۔ غرض مقولات جہت تصور کے متعلق صرف اتنا بتاتے ہیں کہ وہ قوت فہم کے کس عمل کے ذریعے سے پیدا ہوا ہے۔ ریاضی میں اصول موضوعہ وہ عملی قضیہ ہے جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صرف اس ترکیب پر مشتمل ہو جس کے ذریعے سے ہم اپنے آپ کو ایک معروض دیتے ہیں اور اس کے تصور کو خود پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً ایک دیئے ہوئے نقطے سے ایک دیے ہوئے خط کے ذریعے سطح مسوتی پر ایک دائرہ کھینچنا۔ ایک ایسے قضیے کا کوئی ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ حس عمل کو وہ چاہتا ہے خود اسی کے ذریعے سے ہم اس شکل کے تصور کو پیدا کرتے ہیں۔ پس ہم کو بھی یہ حق ہے کہ قضایائے جہت کو اصول موضوعہ کی حیثیت سے قائم کریں۔ اس لیے کہ وہ اپنے تصور اشیا میں کوئی اضافہ نہیں کرتے [1] بلکہ صرف وہ طریقہ ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ تصور عام قوت علم سے منسوب کیا جاتا ہے۔

بنیادی قضایا کے نظام کے متعلق ایک عام ملاحظہ

یہ بات قابل غور ہے کہ ہم صرف مقولے سے کسی شے کا امکان معلوم نہیں کر سکتے بلکہ فہمی تصور کا اثبات ظاہر کرنے کے لیے مشاہدے کی بھی ضرورت ہے۔ یہ بات کہ (1) کوئی شے صرف موضوع کی حیثیت سے نہ کہ دوسرے اشیا کے تعین کی حیثیت سے یعنی صرف جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے یا (2) جب ایک چیز موجود ہو تو دوسری کا ہونا ضروری ہے یعنی ایک چیز دوسری کی علت ہے یا (3) جب کئی چیزیں موجود ہوں تو ہر ایک باری باری سے بقیہ چیزوں کی علت ہوتی ہے یعنی جوہروں میں تعامل پایا جاتا ہے، صرف تصورات سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ یہی صورت دوسرے مقولات کی بھی ہے۔ مثلاً ایک شے کا متعدد اشیا کے ساتھ یکساں یعنی ایک مقدار ہونا وغیرہ وغیرہ۔ پس جب تک مشاہدہ موجود نہ ہو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ مقولات کے ذریعے سے کوئی معروض خیال کیا جاتا ہے یا ان کا کوئی معروض ہو بھی سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مقولات بجائے خود معلومات نہیں ہیں بلکہ صرف خیال کی صورتیں ہیں اور ان کا کام یہ ہے کہ دیے ہوئے مشاہدات کو معلومات بنا دیں۔ اسی وجہ سے صرف مقولات سے کوئی ترکیبی قضیہ ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً ہر وجود میں ایک جوہر یعنی ایسی شے ہوتی ہے جو صرف موضوع ہی ہو سکتی نہ کہ محض محمول، یا ہر شے ایک مقدار ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے قضایا اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتے جب تک کوئی ایسی چیز دی ہوئی نہ ہو جس کے ذریعے سے ہم دیے ہوئے تصور سے آگے بڑھ کر ایک

---

[1] اس میں شبہ نہیں کہ شے کے وجود میں ہم امکان کے علاوہ کچھ اور بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ جزو زاید خود شے میں داخل نہیں کیونکہ جو کچھ اس کے کامل امکان میں شامل ہے اس سے زیادہ وجود میں کچھ نہیں ہو سکتا بلکہ امکان صرف وہ نسبت ہے جو شے قوت فہم سے (یعنی اس کے تجربی استعمال سے) رکھتی ہے اور وجود میں اس نسبت کے علاوہ حسی ادراک سے وابستگی بھی پائی جاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دوسرا تصور اس کے ساتھ جوڑ سکیں۔ چنانچہ صرف خالص فہمی تصورات سے کبھی کوئی ترکیبی قضیہ ثابت نہیں کیا جا سکا۔ مثلاً یہ قضیہ لے لیجیے کہ ہر وجود اتفاقی ایک علت رکھتا ہے۔ ہم صرف اتنا ہی ثابت کر سکتے ہیں کہ اس نسبت کے بغیر ہم کسی وجود اتفاقی کو نہیں سمجھ سکتے یعنی کسی ایسی شے کے وجود کو بدیہی طور پر قوت فہم سے معلوم نہیں کر سکتے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ نسبت خود اشیا کے امکان کی شرط ہے۔ اگر اس ثبوت پر جو ہم نے قضیۂ علیت میں پیش کیا تھا نظر ڈالی جائے تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ ہم اسے صرف امکانی تجربے کے معروضات کے متعلق ثابت کر سکے ہیں۔ ہر واقعے کے لیے ایک علت کا ہونا ضروری ہے۔ اس قضیے کو ہم نے صرف تجربے یعنی مشاہدے میں دیے ہوئے معروض کے علم کے امکان کا ایک اصول قرار دے کر ثابت کیا تھا۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر وجود اتفاقی کے لیے ایک علت کا ہونا ہر شخص کے ذہن میں صرف تصورات سے واضح ہو جاتا ہے مگر یہاں وجود اتفاقی کا تصور مقولۂ جہت (ایک ایسی چیز جس کے عدم کا تصور کیا جا سکتا ہے) پر مشتمل نہیں بلکہ مقولۂ نسبت (ایک ایسی چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہے) پر مشتمل ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے کہ ہر چیز جو صرف کسی دوسری چیز کا معلول ہو سکتی ہے ایک علت رکھتی ہے۔ اصل میں جب ہمیں کسی وجود اتفاقی کی مثال دینا ہو تو ہم ہمیشہ تغیرات کا حوالہ دیتے ہیں نہ کہ صرف ضد تصور کے امکان کا۔[1] ہر تغیر ایک واقعہ ہے جس کا امکان ایک تصور پر موقوف ہے اور اس کا عدم بھی بجائے خود ممکن ہے۔ اس طرح وجود اتفاقی کی پہچان یہ ٹھہری کہ وہ صرف ایک علت کا معلول ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جب کوئی شے اتفاقی قرار دی جائے تو یہ کہنا کہ اس کی کوئی علت ہوتی ہے ایک تحلیلی قضیہ ہے۔

اس سے بھی زیادہ قابل غور یہ بات ہے کہ مقولات کی بنا پر اشیا کے امکان کو سمجھنے یعنی ان کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے ہمیں نہ صرف مشاہدات کی بلکہ ہمیشہ خارجی مشاہدات کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً جب ہم نسبت کے خالص تصورات پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں:۔

(1) تصور جوہر کے مقابلے میں، مشاہدے کے اندر ایک وجود مستقل رکھنے کے لیے (اور اس طرح اس تصور کے معروضی اثبات کو ظاہر کرنے کے لیے) ہمیں ایک مشاہدہ فی المکان

---

1. ہم مادے کے عدم کا تصور آسانی سے کر سکتے ہیں مگر قدما اس سے اس کا اتفاق ہونا اخذ نہیں کرتے تھے۔ ایک دی ہوئی شے کی کسی حالت کا کبھی ہونا اور کبھی نہ ہونا بھی اس حالت کی اتفاقیت کو اس کی ضد کے موجود ہونے کی بنا پر ثابت نہیں کرتا مثلاً ایک جسم کے سکون سے جو حرکت کے بعد واقع ہو یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چونکہ سکون حرکت کی ضد ہے اس لئے یہ حرکت اتفاقی ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو تضاد ہے وہ صرف منطقی ہے نہ کہ حقیقی۔ حرکت کی اتفاقیت کا ثبوت دینے کے لئے یہ ثابت کرنا ضروری ہے کہ مقدم نقطۂ زمانہ میں جسم کا بجائے متحرک ہونے کے ساکن ہونا ممکن تھا۔ یہ دکھانا کافی نہیں کہ وہ بعد میں ساکن ہو گیا کیونکہ اس طرح تو اضداد بھی جمع ہو سکتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(مادے) کی ضرورت ہے کیونکہ صرف مکان ہی مستقل تعین رکھتا ہے۔ زمانہ یعنی داخلی حس کا کل مشمول ہمیشہ دوران کی حالت میں رہتا ہے (2) تغیر کو اس مشاہدے کی حیثیت سے جو تصور علیت کا مد مقابل ہے، ظاہر کرنے کے لیے ہمیں تغیر فی الرکان یعنی حرکت کی مثال لینا پڑتی ہے بلکہ صرف اسی کے ذریعے ہم تغیرات کا، جن کا امکان فہم محض سے معلوم نہیں کیا جاسکتا، مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ تغیر ایک ہے شے کے وجوب میں متضاد تعینات پیدا ہونے کا نام ہے۔ یہ بات کہ ایک ہی شے میں ایک حالت کے بعد ایک متضاد حالت واقع ہوتی ہے بغیر مشاہدے کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اور یہ مشاہدہ ایک ہی نقطے کے مکان کے اندر حرکت کرنے کا ہوتا ہے۔ اس نقطے کے (متضاد تعینات کی بنا پر) مختلف مقامات میں ہونے ہی سے ہم تغیر کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ خود داخلی تغیرات کو سمجھنے کے لیے بھی ہم زمانے کو جو داخلی حس کی صورت ہے ایک خط کی شکل میں تصور کرتے ہیں اور اس خط کو کھینچنے (حرکت) کے ذریعے سے داخلی تغیر کو ظاہر کرتے ہیں۔ یعنی خود اپنے وجود میں مختلف کیفیات کی توالی کو خارجی مشاہدے کی مدد سے سمجھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کل تغیرات مشاہدے میں ایک وجود مستقل کے ہونے پر مبنی ہیں اور اس کے بغیر تغیرات کی حیثیت سے ان کا ادراک ہی نہیں کیا جاسکتا لیکن داخلی حس میں کوئی مستقل مشاہدہ نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح قضیہ تعامل کا امکان صرف عقل کے ذریع سے سمجھ میں نہیں آسکتا۔ پس اس کے معروضی اثبات کے لیے مشاہدہ اور وہ بھی خارجی مشاہدہ ضروری ہے۔ اس لیے کہ اس بات کا امکان کیوں کر خیال میں آسکتا ہے کہ جب متعدد جوہر موجود ہوں تو ہر ایک کے وجود کی وجہ سے باری باری بقیہ جوہروں کے وجود میں کوئی چیز (معلول کی حیثیت سے) واقع ہو یعنی چونکہ ایک جوہر میں ایک خاص چیز ہے اس لیے دوسرے جوہروں میں بھی ایک خاص چیز ہونی چاہئے۔ جس کی توجیہہ خود ان جوہروں کے وجود سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ شرط تعامل کے لیے ضروری ہے لیکن اس کا اشیا میں، جو اپنی جوہریت کی بنا پر ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں، پایا جانا سمجھ میں نہیں آتا۔ چنانچہ جب لائبنز نے دنیا کے جوہروں میں محض فہمی تصورات کی حیثیت سے تعامل فرض کرنا چاہا تو اسے خدا کے توسط سے کام لینے کی ضرورت پڑی کیونکہ اس کا یہ خیال تھا اور بالکل بجا تھا کہ خود ان کے وجود کی بنا پر کسی قسم کا تعامل سمجھ میں نہیں آتا۔ مگر ہم (جوہروں میں بحیثیت مظاہر کے) تعامل کا امکان بخوبی سمجھ سکتے ہیں جب کہ ہم مکان میں یعنی خارجی مشاہدے میں ان کا ادراک کریں۔ اس لئے کہ مکان بدیہی طور پر خارجی صوری علاقوں پر مشتمل ہے جو اثبات شے (بہ حالت عمل ورد عمل یعنی بہ حالت تعامل) کے شرائط امکان کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی طرح یہ آسانی سے دکھایا جاسکتا ہے کہ اشیا کا امکان بحیثیت مقادیر کے یعنی مقولہ کمیت کا معروضی اثبات بھی صرف خارج ہی میں ظاہر کیا جاسکتا ہے اور اسی کے توسط سے داخلی حس پر عائد کیا جاسکتا ہے۔ مگر طول کو ترک کرنے کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے ہم اس کی مثالوں کو پڑھنے والوں کے غور و فکر پر چھوڑتے ہیں۔

یہ ملاحظہ بہت بڑی اہمیت رکھتا ہے نہ صرف اس لیے کہ اس سے مذکورۂ بالا تردید تصوریت کی تصدیق ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ جب یہ بحث چھڑے کہ آیا ہم صرف داخلی شعور سے اپنی ذات کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور بغیر خارجی تجربی مشاہدات کے اپنی فطرت کا تعین کر سکتے ہیں تو ہم اس علم کی حدود معین کر سکیں۔

غرض اس ساری فصل کا لب لباب یہ ہے فہم محض کے کل بنیادی قضایا صرف امکان تجربہ کے بدیہی اصول ہیں اور کل بدیہی ترکیبی قضایا بھی تجربے ہی سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ ان کا امکان سراسر اسی تعلق پر موقوف ہے۔

قبل تجربی قوت تصدیق

(تحلیل قضایا) کا تیسرا باب

کل معروضات کو مظاہر اور معقولات میں تقسیم کرنے کے وجوہ

اب ہم نے سرزمین فہم محض کے ہر حصے کا معائنہ اور پیمائش کر ڈالی ہے اور اس میں ہر چیز کی ایک جگہ متعین کر دی ہے لیکن یہ زمین صرف ایک جزیرہ ہے جس کی قدرت نے اٹل حدود متعین کر رکھی ہیں۔ یہ حق کا خطہ ہے (کتنا شاندار نام ہے) جس کے گرد موہومات کا طوفانی سمندر موجزن ہے۔ اس میں کہر کے ڈھیر اور جلد پگھل جانے والی برف کے تودے ہیں جن پر نئی زمینوں کا دھوکا ہوتا ہے اور جو من چلے جہاز رانوں کو جھوٹی امیدیں دلا کر سیاحانہ مہمات میں سرگرداں رکھتے ہیں۔ نہ یہ ذوق سیاحت کبھی ان کا پیچھا چھوڑتا ہے اور نہ اس کا کوئی نتیجہ نکلتا ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اپنی کشتی اس سمندر میں ڈالیں اور اس کی وسعتوں کو چھان کر یہ پتہ چلائیں کہ اس میں کچھ ہاتھ آ سکتا ہے یا نہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس زمین کو ہم چھوڑنے والے ہیں اس کے نقشے پر ایک نظر ڈال کر ایک تو یہ دیکھیں کہ آیا جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر ہم اس وقت خوشی سے، یا آگے چل کر جب کہیں اور قدم جمانے کی جگہ نہ ملے مجبوری سے قناعت کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ سوچیں کہ کس حق کی بنا پر ہم اس زمین پر قبضہ رکھ سکتے ہیں اور مخالفوں کے دعوؤں کو رد کر سکتے ہیں۔ اگرچہ ہم ان سوالات کا علم تحلیل کے حصے میں کافی طور پر جواب دے چکے ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تاہم اس کا خلاصہ یہاں بیان کر دینے سے کل مطلب ایک نقطے پر جمع ہو جائیں گے اور اس سے ہمارے یقین کو تقویت پہنچے گی۔

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ قوت فہم جو کچھ بغیر تجربے کی مدد کے خود پیدا کرتی ہے صرف تجربی استعمال ہی کی غرض سے کرتی ہے۔ فہم محض کے بنیادی قضایا خواہ وہ بدیہی تقرری (ریاضیاتی) ہوں یا محض ترتیبی (طبیعیاتی) صرف امکانی تجربے کے خالص خاکے پر مشتمل ہیں۔ اس لیے کہ تجربے کی وحدت اسی ترکیبی وحدت پر مبنی ہے جو قوت فہم ترکیب تخیل میں اصل تعقلی کے ذریعے سے خود اپنی طرف سے پیدا کرتی ہے اور جس سے مظاہر کا بحیثیت علم کے دیے ہوئے مواد کے متعلق اور مطابق ہونا ضروری ہے۔ اگر چہ یہ عقلی قواعد نہ صرف بدیہی طور پر حق ہیں بلکہ حقیقت یعنی علم اور معروض علم کی مطابقت کی بنیاد ہیں اس لیے کہ ہمارے مجموعی علم یا تجربے کا، جس میں معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں، امکان انہیں پر مبنی ہے پھر بھی ہم اسے کافی نہیں سمجھتے کہ جو کچھ حق ہے وہ ہمارے سامنے بیان کر دیا جائے بلکہ ہمیں یہ ہوس ہے کہ جو کچھ ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ سب معلوم ہو جائے۔ ہم سوچتے ہیں کہ جب اس تنقیدی بحث کا ماحصل اس سے زیادہ نہیں جتنا ہم بغیر ان موشگافیوں کے صرف قوت فہم کے تجربی استعمال سے معلوم کر لیتے تو آخر اس اہتمام اور اس قدر وقت صرف کرنے سے کیا فائدہ ہوا۔ یوں تو اس کا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ ہمارے علم کی توسیع کے لیے اس سے زیادہ مضر اور کوئی چیز نہیں کہ ہم تحقیقات شروع کرنے سے پہلے ہی اس کا فائدہ معلوم کرنا چاہتے ہیں حالانکہ اگر اس وقت یہ فائدہ ہمیں بتا بھی دیا جائے تو ہم اسے مطلق نہیں سمجھ سکتے۔ مگر ایک فائدہ ایسا ہے جسے اس قسم کی قبل تجربی تحقیقات کا سب سے بدشوق طالب علم بھی سمجھ لے گا اور پسند کرے گا۔ وہ یہ ہے کہ جو عقل اپنے علم کے ماخذ پر غور کیے بغیر صرف اس کے تجربی استعمال پر اکتفا کرتی ہے اس کے اور سب کام تو اچھی طرح چل جائیں گے مگر یہ کام اس سے نہیں ہو سکے گا کہ اپنے استعمال کی حدود کا تعین کرے اور یہ معلوم کر لے کہ کون سی چیز اسکے دائرے کے اندر ہے اور کون سی باہر، کیونکہ اس کے لیے تو اس دقیق تحقیقات کی ضرورت ہے۔ جو ہم نے کی ہے اور جب اسے یہ تمیز نہ ہوگی کہ فلاں سوال اس کے دائرۂ بحث میں آتا ہے یا نہیں تو اسے اپنے علم اور اپنے دعووں پر ہرگز وثوق نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیشہ یہ خطرہ رہے گا کہ وہ بار بار اپنی حدود سے تجاوز کر کے موہومات میں مبتلا ہو جائیگی (جو کہ ایک ناگزیر امر ہے) مخالفوں کے اعتراض سنے گی اور شرمندگی اٹھائے گی۔

پس یہ قضیہ کہ عقل کی قوت فہم اپنے کل بنیادی قضایا بلکہ اپنے سارے تصورات کا کبھی فوق تجربی استعمال نہیں کر سکتی بلکہ صرف تجربی استعمال کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے کہ اگر ہم اسے یقین کے ساتھ معلوم کر لیں تو اس سے نہایت اہم نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ کسی قضیے میں تصور کے فوق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ اشیائے حقیقی پر عائد کیا جائے اور تجربی استعمال سے یہ مراد ہے کہ وہ صرف مظاہر یعنی امکانی تجربے کے معروضات پر عائد کیا جائے۔ یہ بات کہ یہ استعمال ہمیشہ تجربی ہوتا ہے ذیل کی تفصیل سے واضح ہو جائے گی۔ ہر تصور کے لیے ایک تو منطقی صورت تصوری (صورت خیال) درکار ہے اور دوسرے ایک معروض کے دیے جانے کا امکان جس پر یہ تصور عائد ہو سکے۔ اس دوسری چیز کے بغیر وہ بالکل بے معنی اور مشمول سے خالی ہوتا ہے گو وہ اس منطقی وظیفے پر مشتمل ہے کہ ایک دیے ہوئے مواد کو تصور کی شکل میں لے آئے۔ تصور کا معروض صرف مشاہدے میں دیا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خالص مشاہدہ معروض سے پہلے بدیہی طور پر ممکن ہے لیکن وہ ایک صورت محض ہے جسے اپنا معروض اور معروضی استناد صرف تجربی مشاہدے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ پس کل تصورات اور کل قضایا خواہ وہ کتنے ہی بدیہی کیوں نہ ہوں تجربی مشاہدات یعنی امکانی تجربے کے دیے ہوئے مواد کے پابند ہیں اس کے بغیر انہیں معروضی استناد حاصل نہیں ہوتا بلکہ وہ محض تخیل یا عقل کی خیال آرائیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ریاضی کے تصورات کو لے لیجئے جو خالص مشاہدات پر مبنی ہیں۔ مکان تین ابعاد رکھتا ہے، دو نقطوں کے درمیان صرف ایک ہی خط مستقیم ہو سکتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اگر چہ یہ سب قضایا اور معروض کا وہ تصور، جس سے ریاضی بحث کرتی ہے بالکل بدیہی طور پر ذہن میں پیدا ہوتا ہے، پھر بھی یہ چیزیں اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتیں جب تک مظاہر (معروضات تجربہ) کے ذریعے سے ظاہر نہ کی جائیں اسی لیے مجرد تصور کو محسوس بنانے یعنی اس کے جوڑ کے معروض کو مشاہدے میں ظاہر کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے کیونکہ اس کے بغیر اس تصور کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ ریاضی اس مطالبے کو ایک شکل بنانے کے ذریعے سے پورا کرتی ہے جو ایک محسوس مظہر ہے (اگر چہ بدیہی طور پر وجود میں آیا ہے)۔ مقدار کا تصور ریاضی میں عدد کے ذریعے سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اور عدد انگلیوں یا نقطوں وغیرہ کی مدد سے نظر کے سامنے لایا جاتا ہے۔ خود یہ تصور اور وہ ترکیبی قضایا جو اس قسم کے تصورات سے بنتے ہیں، بدیہی ہوتے ہیں لیکن ان کا استعمال اور معروضات پر عائد کیا جانا صرف تجربے ہی میں ممکن ہے جس کا امکان (بلحاظ صورت) ان میں بدیہی طور پر موجود ہے۔

یہی بات کل مقولات اور ان سے ترتیب دیے ہوئے تصورات پر صادق آتی ہے۔ یہ اس سے ظاہر ہے کہ ہم کسی ایک مقولے کی بھی مادی تعریف نہیں کر سکتے یعنی اس کے معروض کے امکان کو نہیں سمجھا سکتے جب تک شرائط حس یعنی صورت مظاہر سے کام نہ لیں۔ پس ان کے سوا مقولات کے اور کوئی معروضات نہیں اور ان کا استعمال انہیں تک محدود ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ شرط ساقط ہو جائے تو مقولات کے کوئی معنی نہ ہوں گے یعنی انہیں معروضات سے کوئی تعلق نہ رہے گا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور کسی مثال کے ذریعے سے یہ سمجھ میں نہ آئے گا کہ تصورات سے کیا شے مراد ہے۔
مطلق مقدار کا تصور صرف اسی طرح سمجھایا جا سکتا ہے کہ وہ شے کا ایک تعین ہے جسکے ذریعے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک مقررہ اکائی اس شے میں کتنی بار شامل ہے۔ مگر کتنی بار کا تصور مشتمل ہے ایک ہی چیز کو یکے بعد دیگرے دہرانے یعنی زمانے اور متحد النوع مظاہر کی ترکیب پر جو زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے۔ اثبات، نفی کے مقابلے میں صرف اسی وقت سمجھایا جا سکتا ہے جب ایک زمانے کا (بہ حیثیت شرط وجود کے) خیال کیا جائے جو وجود سے خالی یا پر ہے۔ جوہر کے تصور سے اگر وجود مستقل نکال دیا جائے تو صرف موضوع کا منطقی تصور باقی رہ جاتا ہے یعنی اس کے ذریعے سے میں ایک ایسی چیز کا تصور کرتا ہوں جو صرف موضوع ہو سکتی ہے (اور کبھی محمول نہیں ہوتی)۔ مگر ہمیں کسی ایسی شرط کا علم نہیں کس کے مطابق یہ منطقی صفت کسی شے کی طرف منسوب کی جا سکے۔ پس ہم اس سے کوئی کام نہیں لے سکتے اور کوئی نتیجہ نہیں نکال سکتے اس لیے کہ اس تصور کا کوئی معروض متعین نہیں ہے علت کے تصور میں بحیثیت خالص مقولے کے (اگر زمانے سے جس میں ایک واقعہ دوسرے واقعے کے بعد ہوتا ہے قطع نظر کر لی جائے) صرف ایک ایسی چیز پائی جاتی ہے جس سے کوئی دوسری چیز مستنبط کی جا سکے نہ صرف یہ کہ اس کے ذریعے سے علت اور معلول میں تمیز نہیں کی جا سکتی بلکہ اس استنباط کے لیے جو شرائط درکار ہیں ان کا ہمیں مطلق علم نہیں۔ پس ہمارے پاس اس تصور کا کوئی تعین نہیں ہے جس سے یہ کسی معروض پر عائد کیا جا سکے۔ اب رہا یہ قضیہ کہ ہر وجود اتفاقی کی ایک علت ہوتی ہے بظاہر تو بڑا شاندار معلوم ہوتا ہے لیکن میں آپ سے یہ پوچھتا ہوں کہ وجود اتفاقی سے آپ کیا مراد لیتے ہیں۔ آپ یہ جواب دیں گے کہ وہ چیز جس کا عدم ممکن ہے۔ مگر یہ تو بتائیے کہ آپ عدم کے اس امکان کو کیوں کر معلوم کریں گے جب تک کہ آپ سلسلۂ مظاہر میں ایک توالی کا اور اسکے اندر ایک وجود کا جو عدم کے بعد (یا ایک عدم کا جو وجود کے بعد) ظاہر ہوتا ہے یعنی ایک تغیر کا ادراک نہ کریں۔ یہ کہنا کہ کسی شے کا عدم بجائے خود تناقض نہیں رکھتا ایک ایسی منطقی شرط کا حوالہ دینا ہے جو تصور کے لیے لازمی ہے مگر اس کے مادی امکان کے لیے بالکل ناکافی ہے۔ میں ہر جوہر کو بغیر کسی تناقض کے معدوم خیال کر سکتا ہوں مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ اس کا وجود اتفاقی ہے یعنی اس کا عدم بجائے خود ممکن ہے۔ تعامل کے تصور کے متعلق بھی ہم آسانی سے یہ اندازہ کر سکتے ہیں کہ جس طرح جوہر اور علت کے خالص مقولات سے کسی معروض کا تعین نہیں ہو سکتا اسی طرح جوہروں کی باہمی علیت کے تصور سے بھی نہیں ہو سکتا۔ جب بھی امکان، وجود اور وجوب کی تعریف صرف فہم محض سے کی گئی ہے ایک ہی بات کو مکرر کہنے کے سوا کوئی نتیجہ نہیں نکلا۔ یہ التباس کہ تصور کے منطقی امکان (یعنی اس میں تناقض نہ ہوتے) کو اشیا کا فوق تجربی امکان (یعنی تصور کا ایک معروض ہونا) بنا کر دکھایا جائے صرف

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ناتجربہ کاروں کو دھوکا دے سکتا ہے اور مطمئن کر سکتا ہے۔[1]

اس سے یہ بات ناقابل تردید طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ خالص فہمی تصورات کا استعمال کبھی فوق تجربی نہیں بلکہ ہمیشہ تجربی ہوتا ہے۔ فہم محض کے قضایا صرف ایک امکانی تجربے کی عام شرائط کے مطابق معروضات جس پر عائد کیے جا سکتے ہیں نہ کہ اشیائے حقیقی پر (قطع نظر اسکے کہ ہم انکا مشاہدہ کر سکتے ہیں یا نہیں)

پس قبل تجربی علم تحلیل کا یہ اہم نتیجہ نکلتا ہے کہ قوت فہم بدیہی طور پر اس سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتی کہ ایک عام امکانی تجربہ کی صورت پہلے سے قائم کر لے اور چونکہ مظہر کے علاوہ کوئی چیز تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی اس لیے فہم کو حسیات کی حدود سے تجاوز نہیں کرنا چاہئے کیونکہ انہیں کے اندر معروضات ہمیں دیے جاتے ہیں۔ اس کے قضایا صرف مظاہر کی توضیح کے اصول ہیں ابا نہیں علم وجود کے شاندار نام کی جگہ، جس میں اشیائے حقیقی کے متعلق بدیہی ترکیبی معلومات (مثلاً قضیہ علیت) کا ایک نظام پیش کرنے کا دعویٰ پایا جاتا ہے۔ تحلیل فہم محض کے معمولی سے نام پر قناعت کرنی چاہئے۔

خیال وہ عمل ہے جس میں دیا ہوا مشاہدہ ایک معروض کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ اگر یہ طریق مشاہدہ دیا ہوا نہ ہو تو معروض فوق تجربی سمجھا جائے گا اور عقلی تصور کا استعمال صرف فوق تجربی ہو گا یعنی صرف ایک وحدت خیال تک محدود ہو گا۔ پس ایک خالص مقولے کے ذریعے سے، جس میں اس حسی مشاہدے کی کل شرائط سے جسکے سوا ہمارے لیے اور کوئی مشاہدہ ممکن نہیں، قطع نظر کر لی جائے، کسی معروض کا تعین نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک عام معروض کا خیال مختلف جہت کے لحاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ تصور کے استعمال کے لیے قوت تصدیق کے ایک اور وظیفے کی جس کے ذریعے سے کوئی معروض اس کے تحت میں لایا جاتا ہے یعنی کم سے کم اس صوری شرط کی ضرورت ہے جس کے مطابق کوئی چیز مشاہدے میں دی جا سکتی ہے اگر قوت تصدیق کی یہ شرط (خاکہ) موجود نہ ہو تو یہ تحت میں لانے کا عمل پورا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہے جو تصور کے تحت میں لائی جا سکے۔ پس مقولات کا محض فوق تجربی استعمال حقیقت میں کوئی استعمال ہی نہیں ہے اور اپنا کوئی متعین معروض بلکہ کوئی ایسا معروض بھی نہیں رکھتا جو کم سے کم صورت ہی کے لحاظ سے قابل تعین ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خالص مقولے سے کوئی بدیہی ترکیبی قضیہ نہیں بن سکتا اور فہم محض کے قضایا کا استعمال صرف تجربی ہوتا ہے کبھی فوق تجربی نہیں ہوتا۔ امکانی تجربے کے دائرے کے

---

1. مختصر یہ کہ جب حسی مشاہدے سے (جس کے سوا ہمارے پاس اور کوئی مشاہدہ نہیں) قطع نظر کر لی جائے تو ان تصورات کی کوئی بنیاد نہیں رہتی جس سے ان کا مادی امکان ظاہر ہو اور صرف منطقی امکان باقی رہ جاتا ہے یعنی تصور (خیال) کا ممکن ہونا لیکن یہاں یہ سوال نہیں ہے بلکہ یہ ہے کہ آیا یہ تصور کسی معروض پر عائد ہوتا ہے اور کچھ معنی رکھتا ہے یا نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یا ہر بدیہی ترکیبی قضایا قائم نہیں کیے جاسکتے۔

اس لیے مناسب ہے کہ ہم اس مطلب کو ان الفاظ میں ادا کریں۔ خالص مقولات بغیر حس کی صوری شرائط کے صرف قبل تجربی حیثیت رکھتے ہیں مگر ان کا کوئی فوق تجربی استعمال نہیں ہوتا اور نہ ہوسکتا ہے کیونکہ یہ مقولات (تصدیقات میں) استعمال کیے جانے کی شرائط سے، یعنی کسی معروض کو ان تصورات کے تحت میں لانے کی شرائط سے، خالی ہیں۔ پس جب ان خالص مقولات کا جب کہ یہ حس سے بالکل الگ کر لیے جائیں، تجربی استعمال مقصود نہیں اور فوق تجربی استعمال ممکن نہیں تو ان کا کوئی استعمال ہی نہیں ہوسکتا یعنی یہ کسی معروض پر عائد ہی نہیں کیے جاسکتے بلکہ صرف خالص صورتیں ہیں قوت فہم کے عام معروضات کے تصور اور خیال میں استعمال کرنے کی اور ان سے بجائے خود کسی معروض کا تعین یا خیال نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن یہاں ایک التباس واقع ہوتا ہے جس سے بچنا مشکل ہے مقولات اپنی اصل کے لحاظ سے مشاہدے کی صورتوں یعنی زمان و مکان کی طرح حس پر مبنی نہیں ہیں۔ اس لیے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ معروضات حس کے دائرے سے آگے دوسری اشیا پر بھی عائد کیے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہ مقولات بجائے خود محض خیالات کی صورتیں ہیں اور صرف اس منطقی قوت پر مشتمل ہیں جو مشا مشاہدے میں دیے ہوئے مواد کو بدیہی طور پر ایک ہی شعور میں متحد کرتی ہے۔ پس اگر یہ اس واحد مشاہدے سے، جو ہمارے لیے ممکن ہے، خالی ہوں تو ان کی معنویت مشاہدے کی ان خالص صورتوں (زمان و مکان) سے بھی کم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ زمان و مکان کے ذریعے سے کم سے کم ایک معروض دیا تو جاسکتا در آنحالیکہ مواد ادراک کی صورت ربط (جو مقولہ کہلاتی ہے) بغیر اس مشاہدے کے جس میں یہ مواد دیا جاتا ہے کوئی معنی ہی نہیں رکھتی تاہم ہمارے تصور میں یہ امکان موجود ضرور ہے کہ جب ہم معروضات کو بہ حیثیت مظاہر محسوسات کہتے ہیں اور انکی حیثیت مظہری کو ان کی ماہیت حقیقی سے ممیتز کرتے ہیں تو ہم انہیں معروضات کو ان کی ماہیت حقیقی کے لحاظ سے جس کا ہم مشاہدہ نہیں کرسکتے یا دوسری امکانی اشیا کو جو سرے سے ہمارے حواس کی معروض ہی نہیں ہیں، خالص عقلی معروضات کی حیثیت سے محسوسات کا مد مقابل ٹھہرائیں اور انہیں مقولات کے نام سے موسوم کریں اب سوال یہ ہے کہ آیا ہمارے خالص فہمی تصورات ان مقولات پر عائد ہوتے ہیں اور ان کے طریق علم سمجھے جاسکتے ہیں یا نہیں۔ مگر یہاں شروع ہی سے ایک ابہام موجود ہے جس کی وجہ سے بڑی غلط فہمی پیدا ہوسکتی ہے۔ جب عقل کسی معروض کو ایک لحاظ سے مظہر اور دوسرے لحاظ سے شے حقیقی کہتی ہے تو وہ سمجھتی ہے کہ ان حقیقی اشیا کے تصورات قائم کیے جاسکتے ہیں۔ اور چونکہ اس کے پاس مقولات کے سوا اور کچھ نہیں اس لیے وہ انہیں مقولات کو شئے حقیقی کے تصور کا ذریعہ قرار دیتی ہے لیکن یہاں وہ یہ دھوکا کھاتی ہے کہ معقول کے غیر متعین تصور کو جو دائرہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حس سے باہر ہے ایک ایسی ہستی کا متعین تصور سمجھ لیتی ہے جسے ہم کسی طرح قوت فہم سے معلوم کر سکتے ہیں۔

جب ہم معقول سے ایک ایسی شے مراد لیتے ہیں جو ہمارے حسی مشاہدے کی معروض نہیں ہے، قطع نظر اس کے ہم کس طرح اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں، تو یہ معقول کا منفی مفہوم ہے لیکن اگر ہم اسے ایک غیر حسی مشاہدے کا معروض قرار دیں تو ہم ایک خاص طریق مشاہدہ فرض کرتے ہیں جو ہمارے پاس موجود نہیں بلکہ اس کا امکان بھی ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ یہ معقول کا مثبت مفہوم ہوگا۔

محسوسات کی بحث میں معقولات کے اس منفی تصور کی بحث بھی آ جاتی ہے یعنی ان اشیا کی جن کا کہ قوت فہم ہمارے طریق مشاہدہ سے قطع نظر کر کے یعنی مظاہر کی حیثیت سے نہیں بلکہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے خیال کرتی ہے مگر جن کی بات وہ یہ جانتی ہے کہ انکا خیال کرنے میں مقولات سے کام نہیں لیا جا سکتا۔ مقولات میں صرف اس وحدت کے تعلق سے جو مشاہدات زمان ومکان کے اندر رکھتے ہیں، معنویت پیدا ہوتی ہے اور وہ زمان ومکان کی تصوریت کی بنا پر اس وحدت کو بدیہی طور پر عام تصورات ربط کے ذریعے سے متعین کر سکتے ہیں۔ جہاں یہ وحدت زمانی موجود نہ ہو، یعنی معقولات میں۔ مقولات نہ تو استعمال ہو سکتے ہیں اور نہ کوئی معنی رکھتے ہیں۔ اس لے کہ وہاں ان مقولات کے جوڑ کی اشیا کا امکان تک سمجھ میں نہیں آتا۔ یہاں اس بحث کا حوالہ دینا کافی ہے۔ جو ہم پچھلے باب میں عام ملاحظے کے شروع میں کر چکے ہیں۔ کسی شے کا امکان صرف سا سے ثابت نہیں ہوتا کہ اس کے تصور میں تناقض نہ ہو بلکہ صرف اس طرح کہ اس کے مقابلے کا مشاہدہ مہیا کیا جائے۔ پس اگر ہم مقولات کو ان معروضات پر جو مظاہر نہیں ہیں عائد کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے پاس حسی مشاہدے کے سوا کوئی اور مشاہدہ ہونا چاہیے۔ اس وقت یہ معروض مثبت معنی میں معقول کہا جا سکے گا۔ چونکہ یہ عقلی مشاہدہ ہمارے دائرۂ علم سے سراسر خارج ہے اس لیے مقولات کا استعمال بھی ہرگز معروضات تجربہ کی حدود سے آگے نہیں پہنچ سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ محسوسات کے مقابلے میں معقولات کا تصور کیا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ ایسے معقولات موجود بھی ہوں جن سے ہماری حسی قوت مشاہدہ کو کوئی تعلق نہیں لیکن ہماری قوت فہم کے تصورات جو صرف ہمارے حسی مشاہدے کے لیے خیال کی صورتوں کی حیثیت رکھتے ہیں، ان تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتے۔ پس جب ہم معقولات کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو صرف منفی مفہوم میں کرتے ہیں۔

جب کسی تجربی علم سے خیال (بذریعۂ مقولات) کے اجزا الگ کر دیے جائیں تو کسی معروض کا علم باقی نہیں رہتا۔ اس لیے کہ صرف مشاہدے کے ذریعے سے کوئی شے خیال نہیں کی جا سکتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور صرف میری حس کے تاثر سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق کسی معروض سے ہے۔ بخلاف اس کے اگر کسی تجربی علم سے مشاہدے کے کل اجزا الگ کر دیے جائیں تب بھی صورت خیال یعنی وہ طریقہ باقی رہ جاتا ہے۔ جس سے امکانی مشاہدے کے مواد کا معروض متعین کیا جاتا ہے۔ اس لیے معقولات کا دائرہ حسی مشاہدے سے اس لحاظ سے وسیع تر ہے کہ ان سے عام معروضات کا خیال کیا جاتا ہے قطع نظر اس مخصوص طریقے (حس) کے جس سے کہ یہ معروض دیے جاتے ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ معروضات کے ایک وسیع تر دائرے کو متعین کرتے ہیں کیونکہ ان معروضات کا دیا جاسکنا تو ہم اسی وقت فرض کر سکتے ہیں جب حسی مشاہدے کے علاوہ ایک دوسرے مشاہدے کا امکان تسلیم کرلیں اور اس کا ہمیں کوئی حق نہیں۔

میں ایسے تصور کو جس میں کوئی تناقض نہ ہو اور جو دیے ہوئے تصورات کے تتمے کی حیثیت سے دوسری معلومات سے تعلق رکھتا ہو لیکن اس کا معروضی وجود کسی طرح معلوم نہ کیا جاسکتا ہو، احتمالی تصور کہوں گا۔ ایک معقول یعنی ایک ایسی چیز کا تصور جو معروض حس کی حیثیت سے نہیں بلکہ شئے حقیقی کی حیثیت سے (صرف فہم محض کے ذریعے) خیال کی جائے کوئی تناقض نہیں رکھتا اس لیے کہ حسی مشاہدے کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کے سوا اور کوئی طریق مشاہدہ ممکن ہی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ تصور اس لیے ضروری ہے کہ حسی مشاہدہ اشیائے حقیقی کو اپنے دائرے میں نہ سمیٹنے پائے یعنی حسی علم کے معروضی استناد کی حد بندی ہو جائے (ان چیزوں کو جن تک حسی علم نہیں پہنچ سکتا معقولات اسی وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ ظاہر ہو جائے کہ حسی معلومات کا دائرہ ان سب چیزوں کا احاطہ نہیں کر سکتا جن کا عقل خیال کرتی ہے)۔ اس کے باوجود معقولات کے امکان کو ہم کسی طرح نہیں سمجھ سکتے اور ان کا دائرہ جو دائرہ ظاہر کے باہر ہے (ہمارے نزدیک) بالکل خالی ہے۔ یعنی ہمارے پاس وہ فہم تو ہے جو احتمالی طور پر وہاں تک پہنچ سکتا ہے، مگر وہ مشاہدہ بلکہ اس مشاہدے کے امکان کا تصور تک نہیں ہے جس کے ذریعے سے دائرۂ حسیات کے باہر ہمیں معروضات دیے جاسکتے ہوں اور جس کے دائرے کے باہر قوت فہم ادعائی طور پر استعمال کی جاسکتی ہو۔ غرض معقول کا تصور ایک اتمامی تصور ہے ہماری حس کی حد بندی کرنے کے لیے اور اسکا استعمال صرف منفیانہ ہو سکتا ہے مگر پھر بھی یہ کوئی من مانی چیز نہیں بلکہ ایک ضروری تصور ہے۔ جو حسیات کی حد بندی کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے دائرے کے باہر کسی مثبت چیز پر دلالت نہیں کرتا۔

اشیا کو محسوسات اور معقولات میں اور دنیا کو عالم حسی اور عالم عقلی میں تقسیم کرنا مثبت معنی میں ہرگز جائز نہیں اگرچہ تصورات حسی اور عقلی تصورات میں تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ عقلی یا فہمی تصورات سے ہم کسی معروض کا تعین نہیں کر سکتے اور انہیں معروضی حیثیت سے مستند قرار نہیں دے سکتے۔ اگر ہم حسیات سے قطع نظر کرلیں تو ہم یہ کس طرح سمجھا سکتے ہیں کہ معقولات (جن کے سوا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معقولات کا اور کوئی تصور باقی نہیں رہتا) کوئی معنی رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ ان کو کسی معروض پر عائد کرنے کے لیے وحدت خیال کے علاوہ ایک اور چیز یعنی امکانی مشاہدہ بھی دیا ہوا ہونا چاہیے۔ اسکے باوجود احتمالی حیثیت سے معقول کا تصور نہ صرف جائز ہے بلکہ حسیات کی حد بندی کے لیے ناگزیر ہے لیکن اس صورت میں یہ ہمارے فہم کا کوئی مستقل معروض نہیں ہوگا۔ بلکہ ایک ایسی قوت فہم کا جس کا وجود بجائے خود مخصوص ہے۔ ایسے عقل وفہم کا امکان، جو منطقی طور پر مقولات کے ذریعے سے نہیں بلکہ وجدانی طور پر ایک غیر حسی مشاہدے کے ذریعے سے اپنے معروض کا علم حاصل کرتا ہو، ہماری حدادراک سے باہر ہے۔ اس طور پر ہمارے فہم کو منفیانہ حیثیت سے توسیع حاصل ہوتی ہے۔ یعنی وہ حسیات تک محدود نہیں رہتا بلکہ اشیائے حقیقی کو معقولات کے نام سے موسوم کر کے محسوسات کی حد بندی کر دیتا ہے مگر اسی کے ساتھ وہ اپنی حد بندی بھی کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ معقولات کا مقولات کے ذریعے علم حاصل نہیں کر سکتا بلکہ ایک قدر نامعلوم کی حیثیت سے ان کا صرف تصور کر سکتا ہے۔

متاخرین کی کتابوں میں ہمیں عالم حسی اور عالم عقلی کی اصطلاحوں کا استعمال ان معنوں میں نظر آتا ہے جو متقدمین کے مقرر کیے ہوئے معنوں سے بالکل مختلف ہیں۔ یوں تو اس میں کوئی خرابی نہیں مگر ہے یہ صرف لفظوں کا ہیر پھیر۔ یہ حضرات مظاہر کے مجموعے کو جس حیثیت سے وہ مشاہدہ کیا جاتا ہے عالم حسی کہتے ہیں اور ان کے باہمی ربط کو جو قوت فہم کے عام قوانین کے مطابق خیال کیا جاتا ہے عالم عقلی کہتے ہیں انکے نزدیک نظری ہیئت جس میں صرف اجرام سماوی کے مشاہدے سے بحث کی جاتی ہے عالم حسی سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اس کا فلسفیانہ پہلو (مثلاً کو پرنیکس کا نظام طبیعی یا نیوٹن کے قوانین ثقل) عالم عقلی ہے۔ مگر یہ تو سوفسطائیوں کی سی ترکیب ہے۔ کہ مشکل مسئلے سے بچنے کے لیے الفاظ کو توڑ مروڑ کر ان کا مفہوم اپنے منشا کے مطابق نکال لیا جائے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ مظاہر کے دائرے میں قوت فہم کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ بحث طلب تو یہ امر ہے کہ کیا وہ اس وقت بھی استعمال کی جا سکتی ہے۔ جب معروض غیر مظہر (معقول) ہو۔ معقول کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ صرف عقل میں دیا ہوا ہو حواس میں نہ دیا ہو۔ پس سوال یہ ہے کہ کیا قوت فہم کے تجربی استعمال (جس میں نیوٹن کا نظام عالم بھی شامل ہے) کے علاوہ کوئی فوق تجربی استعمال بھی ممکن ہے جو اپنا معروض معقولات کو قرار دیتا ہے اور اس سوال کا جواب ہم نے نفی میں دیا ہے۔

پس جب ہم یہ کہیں کہ حواس معروضات کی مظہری حیثیت کا اور قوت فہم ان کی واقعی حیثیت کا ادراک کرتی ہے تو واقعی حیثیت کے لفظ کو فوق تجربی معنی میں نہیں بلکہ صرف تجربی معنی میں لینا چاہیے یعنی وہ حیثیت جو اشیا بہ حیثیت معروضات تجربہ کل مظاہر کی نسبت سے رکھتی ہیں نہ کہ وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حیثیت جو وہ امکانی تجربے اور حس سے قطع نظر کر کے بہ طور معروضات فہم محض رکھتی ہیں۔اس لیے کہ یہ چیز ہمیشہ ہمارے لیے نامعلوم رہے گی بلکہ ہم اس قسم کے فوق تجربی علم کا کم سے کم مقولات کے تحت میں ممکن ہونا بھی تصور نہیں کر سکتے۔ ہمارے لیے تو فہم اور حس کے ملنے ہی سے معروضات کا تعین ہوسکتا ہے۔اگر ہم انہیں ایک دوسرے سے الگ کر دیں تو یا تو تصورات سے خالی مشاہدات رہ جائیں گے یا مشاہدات سے خالی تصورات اور ان دونوں صورتوں میں ہم اپنے ادراک کو کسی متعین معروض پر عائد نہیں کر سکیں گے۔

اگر اس ساری بحث کے بعد بھی کسی شخص کو مقولات فوق تجربی استعمال ترک کرنے میں تامل ہو تو اسے چاہئے کہ انہیں کسی ترکیبی قضیے میں استعمال کر کے دیکھے۔اس لئے کہ تحلیلی قضیے سے تو قوت فہم کی معلومات میں کوئی توسیع نہیں ہوتی۔وہ تو صرف اسی چیز سے سروکار رکھتا ہے جو تصور میں پہلے سے موجود ہو اور یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ آیا یہ تصور کسی معروض پر عائد ہوتا ہے یا صرف وحدت خیال کو ظاہر کرتا ہے (جس میں اس سے قطع نظر کر لی جاتی ہے کہ اس کا معروض کس طرح دیا جاسکتا ہے)۔اس کے لیے یہ جاننا کافی ہے کہ تصور کا مشمول کیا ہے اسے اس سے بحث نہیں کہ یہ تصور کس شے پر عائد ہوتا ہے۔پس مقولات کو کسی ایسے ترکیبی قضیے میں استعمال کر کے دیکھنا چاہئے جو غلطی سے فوق تجربی سمجھا جاتا ہو مثلاً ہر موجود یا تو جوہر ہوتا ہے یا عرض۔ ہر وجود اتفاقی کسی دوسری چیز یعنی اپنی علت کا معلول ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔اب میں یہ پوچھتا ہوں کہ اگر یہ تصورات امکانی تجربے پر نہیں بلکہ اشیائے حقیقی (معقولات) پر عائد ہوتے ہیں تو آپ کی ان ترکیبی قضایا کا ماخذ کیا ہے۔وہ تیسری چیز کہاں ہے جو ہر ترکیبی قضیے کے لیے ضروری ہے تاکہ ان تصورات کو جن میں کوئی منطقی (تحلیلی) تعلق نہیں ہے ایک دوسرے سے جوڑے۔آپ اپنے قضیے کو اس وقت تک ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس قسم کے خالص قضیے کے امکان کو بھی جائز قرار نہیں دے سکتے۔ جب تک آپ قوت فہم کے تجربی استعمال سے مدد نہ لیں اور خالص غیر حسی تصدیق کے خیال کو ترک نہ کر دیں۔پس خالص معقول معروضات کا تصور کسی قضیے میں استعمال نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ ہمیں کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں جس سے یہ معروضات دیے جاسکتے ہوں اور یہ احتمالی تصور صرف ایک خالی مکان کا کام دیتا ہے جس سے تجربی قضایا کی حد بندی کی جاتی ہے لیکن اس کے اندر کوئی فوق تجربی معروض علم شامل نہیں ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ضمیمہ

تفکری تصورات کا ابہام جو قوتِ فہم کے تجربی اور فوق تجربی استعمال میں خلط مبحث کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔

تفکر کو خود معروضات سے کوئی تعلق نہیں کہ وہ ان سے تصورات حاصل کرے بلکہ یہ نفس کی ایک کیفیت کا نام ہے جس میں ہم ان شرائط کو تلاش کرتے ہیں جن کے مطابق تصورات حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ یہ شعور ہے اس علاقے کا جو دیے ہوئے ادراکات ہمارے علم کی مختلف قوتوں سے رکھتے ہیں۔ اور جس کے ذریعے سے ان کے باہمی علاقے کا صحیح تعین کیا جاسکتا ہے۔ ہمارے ادراکات کے متعلق سب سے پہلا سوال یہی پیدا ہوتا ہے کہ وہ علم کی کس قوت سے تعلق رکھتے ہیں؟ ان کا باہمی ربط یا مقابلہ فہم پر مبنی ہے یا حواس پر بعض تصدیقات محض عادت یا خواہش پر مبنی ہوتی ہیں لیکن چونکہ ان کے قائم کرنے سے پہلے یا اس کے بعد تفکر سے کام نہیں لیا جاتا اس لیے ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ ان کا ماخذ فہم ہے۔ کل تصدیقات کے لیے تحقیق کی یعنی اس بات کی ضرورت نہیں کہ انکی حقیقت کی وجوہ بتائی جائیں۔ اس لیے کہ اگر یہ تصدیقات بلاواسطہ یقینی ہوں مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے درمیان صرف ایک ہی خط مستقیم ہوسکتا ہے تو ان کی حقیقت کی کوئی مزید علامت بجز ان کی بدیہیت کے نہیں دکھائی جاسکتی۔ لیکن کل تصدیقات بلکہ ہر قسم کے مقابلے کے لیے تفکر کی یعنی یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ دیے ہوئے تصورات علم کی کس قوت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ عمل جس کے ذریعے سے ہم ادراکات کے تقابل کو کسی قوت علم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ ان کا مقابلہ فہم محض سے تعلق رکھتا ہے یا حسی مشاہدے سے، قبل تجربی تفکر کہلاتا ہے۔ وہ علاقہ جو تصورات میں فہم یا حس کے اندر ہوسکتا ہے اتحاد اور اختلاف، تطابق اور تضاد، داخل اور خارج، متعین اور تعین (ہیولیٰ اور صورت) کا علاقہ ہے۔ لیکن اس علاقے کا صحیح تعین اس بات پر موقوف ہے کہ یہ تصورات موضوعی طور پر علم کی کس قوت میں ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں، آیا حس میں یا فہم میں۔ اس لیے کہ قوت علم کے فرق سے اس علاقے میں بہت بڑا فرق پیدا ہوجاتا ہے۔

کل معروضی تصدیقات سے پہلے ہم تصورات میں باہم مقابلہ کر کے ان کا اتحاد (متعدد ادراکات کا ایک تصور کے ماتحت ہونا) جس پر کلی تصورات مبنی ہیں، ان کا اختلاف جس پر جزوی تصدیقات مبنی ہیں، ان کا تطابق جس پر مثبت تصدیقات مبنی ہیں، ان کا تضاد جس پر منفی تصدیقات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مبنی ہیں، معلوم کرتے ہیں۔ اس وجہ سے بظاہر مذکورۂ بالا تصورات کو تقابلی تصورات کہنا چاہیے لیکن جب ہمیں صرف تصورات کی منطقی صورت سے نہیں بلکہ ان کے مشمول سے غرض ہو یعنی یہ معلوم کرنا ہو کہ آیا خود اشیا میں اتحاد یا اتفاق تطابق یا تضاد پایا جاتا ہے تو اشیا کا علاقہ ہماری قوت علم سے دو طرح کا ہو سکتا ہے۔ ایک فہم سے دوسرا حس سے اور ان کے باہمی علاقے کی نوعیت اس پر موقوف ہے کہ وہ کس قوت سے تعلق رکھتی ہیں۔ پس صرف قبل تجربی تفکر یعنی دیے ہوئے ادراکات کا علاقہ فہم یا حس سے معلوم کرنے ہی سے ان کے باہمی علاقے کا تعین ہو سکتا ہے اور اس بات کا فیصلہ کہ آیا اشیا متحد یا مختلف، مطابق یا متضاد ہیں صرف تصورات کے باہمی مقابلے سے نہیں ہو سکتا بلکہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب قبل تجربی تفکر کے ذریعے سے یہ ممیّز ہو جائے کہ وہ کس طریق علم سے تعلق رکھتی ہیں۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ منطقی تفکر محض ایک تقابل ہے۔ اس لیے کہ اس میں اس سے بالکل قطع نظر کر لی جاتی ہے کہ دیے ہوئے ادراکات کس قوت علم سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہ سمجھ لیا جاتا ہے کہ ان کا مقام اور ماخذ یکساں ہے۔ لیکن قبل تجربی تفکر (جس کے موضوع خود معروضات ہوتے ہیں) ادراکات کے معروضی تقابل کی بنائے امکان ہے۔ پس وہ منطقی تفکر سے بالکل مختلف ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کا طریق علم الگ الگ ہے۔ قبل تجربی تفکر ایک ناگزیر فرض ہے۔ اس شخص کے لیے جو اشیا کے متعلق کوئی بدیہی تصدیق قائم کرنا چاہیے۔ اب ہم اس فرض کو انجام دیں گے اور اس سے قوت فہم کے اصلی کام کے تعین پر بہت کچھ روشنی پڑے گی۔

1- اتحاد اور اختلاف :

اگر ہمارے سامنے ایک معروض کئی بار آئے اور ہر مرتبہ اس کے اندرونی تعینات یکساں ہوں تو وہ فہم محض کے معروض کی حیثیت سے ایک ہی شے سمجھا جائے گا لیکن اگر یہ معروض مظہر ہو تو صرف تصورات کے تقابل سے کام نہیں چلے گا، خواہ تصور کے لحاظ سے اس مظہر میں کتنا ہی اتحاد کیوں نہ ہو۔ لیکن اس کا ایک ہی زمانے میں مختلف مقامات پر پایا جانا اس معروض (حس) میں عددی اختلاف پیدا کرنے کے لیے کافی ہے۔ چنانچہ ہم پانی کے دو قطروں میں (کیفیت اور کمیت کے) اندرونی اختلاف سے بالکل قطع نظر کر سکتے ہیں۔ پھر بھی ان کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات پر مشاہدہ کیا جانا انہیں تعداد کے لحاظ سے مختلف سمجھنے کے لیے کافی ہے۔ لائبنز نے مظاہر کو اشیائے حقیقی یا معقولات یعنی فہم محض کے معروضات فرض کر لیا تھا (اگرچہ اس کے ذہن میں ان کا تصور مبہم تھا اور وہ انہیں مظاہر کے نام سے موسوم کرتا تھا)۔ اس لیے اس کے عدم اختلاف کے قضیے پر منطقی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن چونکہ یہ حسی معروضات ہیں اور ان میں فہم کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

استعمال خالص نہیں بلکہ تجربی ہے اس لیے خود مکان خارجی مظاہر کی شرط کی حیثیت سے ان کی کثرت اور عددی اختلاف کو ظاہر کرتا ہے۔ اس لیے کہ گو مکان کا ایک حصہ دوسرے حصے سے بالکل مشابہ اور اس کے مساوی ہو پھر بھی اس کے باہر ہوتا ہے اور اسی وجہ سے دوسرے حصے سے مختلف سمجھا جاتا ہے اور اس کے ساتھ مل کر ایک بڑا مکان بناتا ہے۔ یہی بات ان مظاہر پر جو مکان کے مختلف حصوں میں واقع ہوں، صادق آتی ہے خواہ وہ آپس میں بالکل مشابہ اور مساوی کیوں نہ ہوں۔

2- تطابق اور تضاد :

جب وجود کا تصور صرف فہم محض سے کیا جائے تو موجودات میں کوئی تضاد یعنی ایسا تعلق خیال نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو منسوخ کردیں مثلاً 3-3 = صفر بہ خلاف اس کے جب موجودات مظاہر کی حیثیت رکھتے ہوں تو ان میں یقیناً تضاد ہوسکتا ہے اور وہ ایک ہی موضوع کے اندر ایک دوسرے کے اثرات کو کلی یا جزوی طور پر معدوم کرسکتے ہیں مثلاً دو محرک قوتیں جو ایک ہی خط مستقیم میں ایک نقطے کو متضاد سمتوں میں کھینچتی یا ڈھکیلتی ہوں یا راحت کا احساس جو الم کے احساس سے توازن رکھتا ہو۔

3- داخل اور خارج :

فہم محض کے کسی معروض میں داخل وہ چیز کہلائے گی جسے (بلحاظ وجود) کسی دوسرے معروض سے کوئی علاقہ نہ ہو مگر جوہر بہ حیثیت مظہر مکان کے اندر جتنے تعینات رکھتا ہے۔ وہ علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں اور وہ خود بھی نسبتوں کا ایک مجموعہ ہے۔ ہمیں مکان کے اندر جوہر کا علم صرف ان قوتوں ہی کے ذریعے سے ہوتا ہے جو اس میں کارفرما ہیں اور یا تو دوسری چیزوں کو اس طرف کھینچتی ہیں (قوت جذب) یا انہیں اس میں داخل ہونے سے روکتی ہیں (قوت دفع اور ٹھوس پن) ان کے علاوہ ہمیں ایسی کوئی صفات معلوم نہیں جن پر اس جوہر کا تصور مشتمل ہو جو مکان میں ظاہر ہوتا ہے اور مادہ کہلاتا ہے۔ بہ خلاف اس کے فہم محض کے معروض کی حیثیت سے ہر جوہر میں داخلی تعینات بھی ہونے چاہئیں جو اس کے وجود حقیقی کو متعین کرتے ہوں۔ لیکن ہم صرف انہیں داخلی اعراض کا تصور کرسکتے ہیں جو ہماری داخلی حس پیش کرتی ہے یعنی خیال یا اسی قسم کی کوئی چیز۔ چونکہ لائبنز سب جوہروں کو، یہاں تک کہ مادی اشیا کو بھی، معقولات سمجھتا تھا، اس لیے اس نے انہیں کل خارجی علاقوں سے، چنانچہ خیالات سے مرکب ہونے سے بھی، بری قرار دے کر قوت ادراک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رکھنے والے بسیط موضوعات مختصر یہ کہ واحدات بنادیا۔

4- ہیولیٰ اور صورت :

یہ وہ تصور ہیں جو قوت فہم کے ہر استعمال سے لازمی طور پر اس طرح وابستہ ہیں کہ بقیہ تفکرات سب انہیں پر مبنی ہیں۔ پہلا عام قابل تعین وجود کو ظاہر کرتا ہے اور دوسرا اس کے تعین کو (قبل تجربی فہم میں جو دیے ہوئے معروضات کے باہمی اختلاف اور ان کے طریق تعین سے قطع نظر کرتا ہے)۔ منطق کلی تصور کو ہیولیٰ اور نوعی تفریق کو صورت کہتے ہیں۔ ہر تصدیق میں دیے ہوئے تصورات کو (تصدیق کا) ہیولیٰ اور ان کے علاقے کو (جو رابط کے ذریعے سے ہوتا ہے) تصدیق کی صورت کہہ سکتے ہیں۔ ہر شے میں اس کے اجزائے ترکیبی ہیولے اور وہ طریقہ جس سے کہ یہ اجزا ایک شے میں مربوط ہیں ان کی صورت وجودی ہے۔ عام اشیا کے لحاظ سے دیکھا جائے تو ان کا غیر محدود اثبات ان کے امکان کا ہیولیٰ اور اس کی تحدید وہ صورت ہے جس کے ذریعے سے اشیا قبل تجربی تصورات کے مطابق ایک دوسرے سے ممیّز کی جاتی ہیں۔ قوت فہم کا تقاضا ہے کہ پہلے کوئی چیز (کم سے کم تصور میں) دی ہوئی ہو اور پھر کسی خاص طریقے سے اس کا تعین کیا جائے۔ پس فہم محض کے تصورات میں ہیولیٰ صورت سے مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ لائبنز نے پہلے اشیا (واحدات) اور ان کی داخلی قوت ادراک فرض کر لی اور پھر اس پر ان کے خارجی علاقوں اور ان کے حالات (یعنی ادراکات) کی بنیاد رکھی۔ اس لیے اس نے مکان کو جوہروں کا باہمی علاقہ اور زمانے کو ان کے تعینات کا باہمی ربط بحیثیت سبب اور مسبب کے قرار دیا۔ اگر فہم محض بلاواسطہ اشیا کا ادراک کر سکتا اور زمان و مکان خود اشیا کے تعینات ہوتے تو بے شک یہ نظریہ صحیح ہوتا۔ لیکن اگر ہم صرف حسی مشاہدات ہی میں کل معروضات کا بہ حیثیت مظاہر کے تعین کر سکتے ہیں تو صورت مشاہدہ (یعنی موضوعی ماہیت حس) ہیولیٰ (حسی ادراکات) سے یعنی زمان و مکان مظاہر اور مواد تجربہ سے مقدم اور ان کے امکان کی بنیاد ہیں۔ عقلی فلسفی کو یہ گوارا نہیں تھا کہ صورت خود اشیا سے مقدم ہو اور ان کے امکان کا تعین کرے اور اس کا اعتراض بے جا تھا اس لیے کہ اس نے فرض کر لیا تھا کہ ہم اشیا کا مشاہدہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے کرتے ہیں (اگرچہ ہمارا ادراک دھندلا ہوتا ہے) لیکن چونکہ حسی مشاہدہ ایک خاص موضوعی شرط ہے جو بدیہی طور پر ہمارے کل ادراکات کی بنیاد ہے اور اپنی ایک اصلی صورت رکھتا ہے اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ صورت علیحدہ دی ہوتی ہے اور ہیولیٰ (یعنی خود اشیا بہ حیثیت مظاہر) ہرگز صورت کی بنیاد نہیں ہے (جیسا کہ محض تصورات سے سمجھ لیا گیا ہے) بلکہ خود ہیولیٰ کا امکان ایک صوری مشاہدے (زمان و مکان) پر موقوف ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ

تفکری تصورات کے ابہام کے متعلق

کسی تصور کو ہم حس یا فہم میں جو جگہ دیتے ہیں اسے ہم قبل تجربی مقام کہیں گے۔ پس اس مقام کی تشخیص جو ہر تصور اپنے استعمال کے لحاظ سے پاتا ہے اور مقررہ قواعد کے مطابق کل تصورات کے مقام کا تعین قبل تجربی مقامیات کہلائے گا۔ یہ بحث ہمیں یہ بتا کر کہ ہمارے تصورات اصل میں کس طریق علم سے تعلق رکھتے ہیں۔ فہم محض کے لغزشوں اور دھوکوں سے محفوظ رکھے گی۔ ہر تصور، ہر اسم جو متعدد ادراکات پر حاوی ہو ایک منطقی مقام کہلا سکتا ہے۔ ارسطو کی منطقی مقامیات یا طوبیقا انہیں پر مشتمل ہے۔ اس سے کام لے کر مدرس اور خطیب ہر چیز کے لیے اسمائے خیال میں سے کوئی مناسب اسم تلاش کر لیتے ہیں اور بظاہر منطقی صحت کے ساتھ خیال آرائی اور لفاظی کی داد دیتے ہیں۔

لیکن قبل تجربی مقامیات صرف مذکورۂ بالا چار اسمائے تقابل و تفریق پر مشتمل ہے۔ ان میں اور مقولات میں یہ فرق ہے کہ ان کے ذریعے سے خود معروض اپنے تصور کے مشمول (کمیت اثبات) کے لحاظ سے ظاہر نہیں ہوتا بلکہ صرف ان تصورات کا تقابل جو معروض (شے) سے مقدم ہیں مگر اس تقابل کے لیے سب سے پہلے تفکر کی ضرورت ہے یعنی اشیا کے جن تصورات کا مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے مقام کی تعین کی کہ آیا وہ فہم کے ذریعے سے خیال کیے گئے ہیں یا حس میں مظہر کے طور پر دیے ہوئے ہیں۔

جب تصورات کا مقابلہ منطقی طور پر کیا جاتا ہے تو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ ان کے معروضات کس سے تعلق رکھتے ہیں آیا بحیثیت معقولات کے فہم سے یا بحیثیت مظاہر کے حس سے۔ لیکن جب ہم ان تصورات کو معروضات پر عائد کرنا چاہیں تو سب سے پہلے قبل تجربی تفکر کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ کس قوت علم کے معروض ہیں فہم محض کے یا حس کے بغیر اس تفکر کے ان تصورات کا استعمال بالکل ناقابل اعتبار ہوتا ہے اور اس سے فرضی ترکیبی قضایا پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں تنقیدی عقل تسلیم نہیں کرتی اور جن کی بنا محض قبل تجربی ابہام یعنی معقول اور مظہر میں خلط مبحث کرنے پر ہوتی ہے۔ چونکہ لائبنز قبل تجربی مقامیات سے ناواقف تھا اور تفکری تصورات کے ابہام سے دھوکا کھا گیا تھا، اس لیے اس نے ایک عقلی نظام عالم قائم کر دیا یا یوں کہیے کہ اس نے کل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معروضات کا مقابلہ صرف قوت فہم اور اس کے مجرد صوری تصورات سے کر کے اپنے خیال میں اشیا کی حقیقی ماہیت معلوم کر لی۔ ہم نے تفکری تصورات کی جو فہرست دی ہے اس سے غیر متوقع فائدہ یہ ہوا کہ لائبنز کے نظام فلسفہ کے کل حصوں کی خصوصیات اور اس عجیب وغریب نظریے کی اصلی وجہ سمجھ میں آ گئی جو محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اس نے کل اشیا کا باہمی مقابلہ صرف تصورات کے ذریعے سے کیا اور قدرتی طور پر صرف وہی امتیازات پائے جن کی بنا پر قوت فہم اپنے خالص تصورات کو ایک دوسرے سے ممیّز کرتی ہے۔ حسی مشاہدے کی شرائط کو، جو اپنے جداگانہ امتیازات رکھتی ہیں، وہ اصلی نہیں سمجھتا۔ اس لیے کہ حِس اُس کے نزدیک شے حقیقی کا تصور ہے لیکن اس میں اور اس علم میں جو قوت فہم منطقی صورت کے مطابق حاصل کرتی ہے یہ فرق ہے کہ ناقص تحلیل کی وجہ سے اس کے ساتھ اور ضمنی تصورات بھی ملے ہوئے ہیں جنھیں وہ الگ کر دیا کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ لائبنز نے مظاہر کو معقول بنا دیا جس طرح لاک نے عقلی تصورات کو محسوس بنا دیا تھا یعنی انہیں تجربی یا تجریدی تصورات قرار دیا تھا بجائے اس کے کہ وہ عقل اور حس کو ادراکات کی دو جداگانہ قوتیں سمجھتے جو صرف ایک دوسرے کے ساتھ مل کر ہی اشیا کے متعلق معروضی تصدیقات قائم کر سکتی ہیں۔ ان فلسفیوں میں سے ہر ایک نے صرف ایک ہی قوت تسلیم کی۔ جو ان کے نزدیک بلاواسطہ اشیائے حقیقی تک پہنچتی ہے اور دوسری کا کام صرف یہ ہے کہ پہلی کے ادراکات کو دھندلا کر دے یا ان میں ترتیب پیدا کر دے۔

1- غرض لائبنز نے معروضات حس کو اشیائے حقیقی مان کر ان کا صرف عقل میں ایک دوسرے سے مقابلہ کیا۔ سب سے پہلے اس نے یہ دیکھا کہ انہیں ایک دوسرے سے متحد سمجھنا چاہئے یا مختلف۔ چونکہ اس کے سامنے صرف معروضات کے تصورات تھے نہ کہ وہ جگہ جو وہ مشاہدے میں رکھتے ہیں جس کے سوا معروضات کہیں دیے ہی نہیں جا سکتے اور اس نے قبل تجربی مقام (یعنی یہ سوال کہ معروض مظہر ہے یا شے حقیقی) بالکل نظر انداز کر دیا تھا اس لیے یہ نتیجہ ناگزیر تھا۔ کہ اس نے اپنے قضیہ عُدم تفریق کو، جو صرف تصورات اشیا پر صادق آتا ہے، معروضات حس پر بھی عائد کر دیا اور اپنے خیال میں علم طبیعی میں بڑی توسیع کر دی۔ ظاہر ہے کہ اگر مجھے پانی کے قطرے کا بہ حیثیت شے حقیقی اس کے کل اندرونی تعینات کے مطابق علم حاصل ہو تو میں ایک قطرے اور دوسرے قطرے میں کوئی فرق نہیں کروں گا جب کہ ان دونوں کا تصور بالکل یکساں ہو۔ لیکن اگر یہ قطرہ ایک مظہر فی المکان ہے تو وہ اپنا مقام نہ صرف قوت فہم میں (تصورات کے ماتحت) بلکہ خارجی حسی مشاہدے (یعنی مکان) میں بھی رکھتا ہے۔ اس صورت میں طبیعی مقامات کو اشیا کے اندرونی تعینات سے مطلق سروکار نہیں اور ایک مقام ب ایک شے کو جو مقام ا کی کسی شے سے بالکل مشابہ اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مساوی ہے اپنے اندر اس طرح لے سکتا ہے گو یا وہ ایک مختلف شے ہے۔
صرف مقامات کے اختلاف کی بنا پر، قطع نظر اور تعینات کے، مظاہر کی کثرت اور اختلاف نہ صرف ممکن بلکہ لازمی ہے۔ پس لائبنز کا نظریہ جو بظاہر قانون کی حیثیت رکھتا ہے حقیقت میں کوئی طبیعی قانون نہیں ہے بلکہ صرف ایک تحلیلی قاعدہ ہے۔ اشیا میں محض تصورات کے ذریعے سے مقابلہ کرنے کا۔

2- یہ قضیہ کہ اشیا میں (محض اثبات کی حیثیت سے) باہم کوئی منطقی تضاد نہیں ہوتا تصورات کے باہمی علاقے کے بارے میں ایک صحیح قضیہ ہے لیکن نہ تو وہ عالم طبیعی کے لحاظ سے کوئی معنی رکھتا ہے اور نہ اشیائے حقیقی کے لحاظ سے (جن کا ہم تصور تک نہیں کر سکتے) اس لیے کہ وہ واقعی تضاد جو (ا، ب= صفر) سے ظاہر ہوتا ہے ہمیشہ پایا جاتا ہے جب کبھی دو اثبات جو ایک ہی موضوع کے تحت میں ہیں ایک دوسرے کے اثر کو باطل کرتے ہیں۔ یہ بات ہمیں عالم طبیعی کے اندر ہر مزاحمت اور رد عمل میں برابر نظر آتی ہے اور اس مزاحمت اور رد عمل میں وہ قوتیں کارفرما ہوتی ہیں جنہیں اثباتی مظاہر کہنا پڑے گا۔ عام علم مکان اس تضاد کی تجربی شرائط کو ایک بدیہی قاعدے کے ذریعے سے ظاہر کرتا ہے۔ اس کے مدنظر سمتوں کا تضاد ہوتا ہے جس سے اثبات کے قبل تجربی تصور میں بالکل قطع نظر کر لی جاتی ہے۔ اگرچہ لائبنز نے اپنے اس قضیے کو ایک نئے بنیادی قضیے کی شان سے پیش نہیں کیا تھا پھر بھی اس نے اس کی بنا پر نئے دعوے قائم کیے اور اس کے پیرووں نے تو اسے باقاعدہ لائبنز اور وولف کے نظام فلسفہ میں داخل کر لیا۔ مثلاً اس بنیادی قضیے کے مطابق شر محض مخلوق کی محدودیت کا نتیجہ یعنی نفی ہے۔ اس لیے کہ صرف یہی ایک چیز اثبات سے تضاد رکھتی ہے۔ (محض عام تصور شے کے لحاظ سے یہ بات صحیح ہے لیکن شے بہ حیثیت مظہر کے لحاظ سے صحیح نہیں)۔ اس طرح اس نظام فلسفہ کے معتقدوں کو یہ بات نہ صرف ممکن بلکہ قدرتی معلوم ہوتی ہے کہ کل اثبات کو بغیر کسی تضاد کے ایک ہستی میں جمع کر دیں۔ اس لیے کہ وہ تضاد کی صرف ایک ہی صورت یعنی تناقض (جس کے ذریعے سے خود تصور شے باطل ہو جاتا ہے) کو پہچانتے ہیں اس تضاد سے واقف نہیں جس میں ایک علت واقعی دوسری علت کے اثر کو باطل کر دیتی ہے اور جس کے ادراک کی شرائط ہمیں صرف حسی مشاہدے ہی میں ملتی ہیں۔

3- لائبنز کے فلسفۂ واحدات کی بنا صرف یہ ہے کہ وہ داخل اور خارج کے فرق کو صرف عقلی علاقے کے لحاظ سے دیکھ سکتا تھا۔ اس کے نزدیک جوہروں میں کوئی داخلی تعین ہونا چاہیے۔ جو کل خارجی علاقوں سے چنانچہ ترکیب سے بھی بری ہو۔ پس یہی بسیط ہونا اشیائے حقیقی کے اندرونی تعین کی بنیاد ہے۔ مگر یہ اندرونی کیفیت مقام، شکل، اتصال یا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حرکت پر مشتمل نہیں ہو سکتی (اس لیے کہ یہ سب خارجی علاقے ہیں) لہٰذا ہم جوہروں کی طرف کوئی اور اندرونی کیفیت منسوب نہیں کر سکتے۔ بجز اس کے جس کے ذریعے سے ہم خود اپنی اندرونی حس کا تعین کرتے ہیں۔ یعنی کیفیت ادراک۔ یہی وہ واحدات ہیں جن سے کہ کل کائنات بنی ہے انکی قوت فاعلی صرف ادراکات پر مشتمل ہے اور صرف ان کے دائرۂ وجود کے اندر کارفرما ہے۔

اسی لیے یہ ضروری تھا کہ لائبنز کے یہاں جوہروں کے درمیان تعامل کی بنا کسی طبیعی قوت پر نہیں بلکہ ایک تقدیری ہم آہنگی پر رکھی جائے۔ چونکہ ہر جوہر کا عمل صرف اپنے دائرے کے اندر اور صرف اپنے ادراکات تک محدود ہے۔ اس لیے کسی جوہر کی کیفیت ادراک کو دوسرے جوہر سے کوئی موثر علاقہ نہیں ہو سکتا بلکہ ایک تیسری علت کی ضرورت ہے جو ان سب میں کارفرما ہو اور ان کی کیفیات میں مطابقت پیدا کرے۔ اس طرح نہیں کہ وہ ہر انفرادی صورت میں الگ الگ مداخلت کرتی ہو بلکہ ایک ہمہ گیر علت کی وحدت تصور کے ذریعے سے جس کے اندر کل جوہر اپنا وجود مستقل اور باہمی مطابقت عام قوانین کی رو سے حاصل کر سکیں۔

4- لائبنز کا مشہور نظریہ زمان و مکان جس میں اس نے حس کی ان صورتوں کو معقولات بنا دیا محض اس التباس کا نتیجہ ہے جو اسے قبل تجربی تفکر سے کام نہ لینے کی وجہ سے ہوا۔ جب ہم صرف عقل کے ذریعے سے اشیا کے باہمی علاقوں کا ادراک کرنا چاہیں تو یہ صرف ان کے باہمی تعامل کے تصور ہی کے ذریعے سے ممکن ہے اور اگر ہم ایک ہی شے کی ایک حالت کو اس کی دوسری حالت سے مربوط کرنا چاہیں تو یہ صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ ان میں سبب اور مسبب کی ترکیب قائم کی جائے۔ پس لائبنز نے مکان کو جوہروں کے تعامل کی ایک خاص ترتیب اور زمانے کو ان کی کیفیات کا طبیعی مسبب قرار دیا ان دونوں میں جو مخصوص چیز تمام اشیا سے الگ نظر آتی ہے اس کو اس نے ان تصورات کے ابہام کی طرف منسوب کیا، جس کی وجہ سے وہ چیز جو محض طبیعی علاقوں کی ایک صورت ہے بجائے خود ایک مستقل اور اشیا سے مقدم مشاہدہ قرار دی جاتی ہے۔ پس اس کے نزدیک زمان و مکان اشیائے حقیقی (جوہر اور ان کی کیفیات) کے ربط کی معقول صورتیں ہیں۔ ظاہر ہے کہ اشیا سے مراد یہاں معقولات ہیں مگر لائبنز نے ان تصورات کو مظاہر پر عائد کر دیا کیونکہ وہ حس کا کوئی مخصوص طریق مشاہدہ تسلیم نہیں کرتا تھا اور معروضات کے ہر ادراک یہاں تک کہ تجربی ادراک کو بھی عقل ہی کی طرف منسوب کرتا تھا۔ حواس کا کام وہ صرف یہ سمجھتا تھا کہ وہ عقل کے ادراکات کو دھندلا اور خراب کر دیتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اگر ہم اشیائے حقیقی کے متعلق فہم محض کے ذریعے سے کوئی ترکیبی معلومات حاصل کر بھی سکتے (جو کہ ناممکن ہے) تب بھی یہ معلومات مظاہر پر عائد نہیں کی جاسکتی تھی۔ یہاں تو ہمیں قبل تجربی تفکر کے ذریعے سے اپنے تصورات کا تقابل صرف شرائط حس کے ماتحت کرنا ہے اور اس صورت میں زمان و مکان اشیائے حقیقی کے نہیں بلکہ مظاہر کے تعینات بن جاتے ہیں۔ اشیائے حقیقی کیا ہیں؟ یہ بات نہ تو ہمیں معلوم ہے اور نہ معلوم ہونے کی ضرورت ہے اس لیے کہ ہمارے سامنے تو اشیا مظاہر ہی کی حیثیت سے آتی ہیں۔

یہی حال بقیہ تفکری تصورات کا بھی ہے۔ مادہ جوہر بحیثیت مظہر ہے۔ اسکے اندرونی تعین کا اندازہ ہم اس مکان سے جس میں کہ وہ واقع ہے اور ان اثرات سے جو وہ ڈالتا ہے، کرتے ہیں اور یہ سب ہمارے خارجی حواس کے مظاہر ہیں۔ پس ہمیں اس کے حقیقی اندرونی تعین کا نہیں بلکہ صرف اضافی اندرونی تعین کا علم ہوتا ہے اور یہ خود صرف خارجی علاقوں پر مشتمل ہے اور سچ پوچھیے تو ''مادہ کا حقیقی'' اندرونی تعین فہم محض کے مطابق ایک فرضی چیز ہے اس لیے کہ مادہ فہم محض کا معروض ہو ہی نہیں سکتا۔ اب رہی وہ فوق تجربی شے جو اس مظہر کا جسے ہم مادہ کہہ سکتے ہیں، سبب خیال کی جاتی ہے تو وہ ایک نامعلوم چیز ہے۔ اگر کوئی سمجھا بھی سکتا کہ وہ کیا ہے تو ہم اسے نہ سمجھتے اس لیے کہ ہم صرف اسی چیز کو سمجھ سکتے ہیں۔ جس کے جوڑ کی کوئی چیز مشاہدے میں آسکے۔ اگر اس شکایت کے کہ ہم اشیا کی اندرونی حالت کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ معنی ہیں کہ ہم مظاہر کی حقیقت کو نہیں معلوم کر سکتے تو ایک بالکل فضول اور نامناسب شکایت ہے۔ اس لیے کہ جن لوگوں کو یہ شکایت ہے گویا وہ چاہتے ہیں کہ ہم بغیر حواس کے اشیا کا ادراک اور مشاہدہ کر سکیں یعنی ہمیں ایسی قوت علم حاصل ہو جائے جو صرف درجے کے لحاظ سے نہیں بلکہ طریق مشاہدہ کے لحاظ سے انسانی قوت علم سے مختلف ہو۔ بہ الفاظ دیگر ہم ایسی ہستیاں بن جائیں جن کی ماہیت تو درکنار، امکان تک ہم نہیں دکھا سکتے۔ مشاہدے اور مظاہر کی تحلیل سے رفتہ رفتہ ہم عالم طبیعی کا علم حاصل کر رہے ہیں اور کوئی نہیں کہہ سکتا کہ آئندہ یہ سلسلہ کہاں تک پہنچے گا۔ لیکن اس کے باوجود ان فوق تجربی سوالوں کا جو عالم فطرت کے دائرے سے باہر پہنچنا چاہتے ہیں ہم اس وقت بھی جواب نہ دے سکیں گے جب کہ ہم کل فطرت پر حاوی ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ خود اپنے نفس کا مشاہدہ کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس اندرونی حس کے سوا اور کوئی طریق مشاہدہ نہیں ہے۔ اسی میں ہماری حسیت کا راز پوشیدہ ہے۔ اس کا تعلق شے سے ہے اور شے کی وحدت کا فوق طبیعی سبب ایسا عقدۂ لاینحل ہے کہ ہم جو خود اپنی ذات کا علم صرف اندرونی حس کے ذریعے سے یعنی مظہر کی حیثیت سے حاصل کر سکتے ہیں اسے حل کرنے سے قاصر ہیں۔ ہماری یہ محدود قوت علم صرف مظاہر ہی کا ادراک کر سکتی ہے۔ ان کی غیر حسی علت کے معلوم کرنے کا ہمیں کتنا ہی شوق کیوں نہ ہو مگر یہ ہمارے امکان سے باہر ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محض عمل تفکر کے نتائج کی اس تنقید سے ہمیں یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ان معروضات کے متعلق جن کا صرف قوت فہم کے ذریعے سے باہم مقابلہ کیا جاتا ہے کل نتائج کا بے بنیاد ہونا واضح ہو گیا اور ہمارے اس دعوے کی تصدیق ہو گئی کہ مظاہر اشیائے حقیقی کی حیثیت سے فہم محض کے معروضات میں داخل نہیں ہیں بلکہ ہمارا معروضی علم انہی مظاہر تک محدود ہے یعنی وہاں تک جہاں تصورات کے جوڑ کا مشاہدہ بھی موجود ہو۔

جب ہم محض منطقی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو صرف اپنے تصورات کا باہم مقابلہ کر کے یہ دیکھتے ہیں آیا دونوں کا مشمول ایک ہی ہے؟ آیا ان میں تناقض پایا جاتا ہے؟ آیا کوئی چیز خود تصور میں موجود ہے یا اس پر اضافہ کی گئی ہے اور ان دونوں میں سے کون سی معروض سمجھی جائے اور کون سی محض معروض کا طریق خیال؟ لیکن اگر ہم ان تصورات کو (قبل تجربی فہم کے) کسی عام معروض پر عائد کریں بغیر اس کا تعین کیے ہوئے کہ یہ حسی مشاہدے کا معروض ہے یا عقلی مشاہدے کا، تو ہمارے سامنے فوراً وہ حدود آجاتی ہیں جو ہمیں اس تصور کے دائرے سے آگے بڑھنے سے روکتی ہیں اور تصورات کے تجربی استعمال میں حائل ہوتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کسی معروض کا تصور بحیثیت شے حقیقی کے نہ صرف ناکافی ہے بلکہ بغیر اس کے حسی تعین اور بغیر تجربی شرائط کے اپنے اندر ایک تضاد رکھتا ہے۔ پس ہمیں یا تو معروض سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے (منطق میں) یا اگر ہم کوئی معروض فرض کرتے ہیں تو اسے حسی مشاہدے کی شرائط کے تحت میں خیال کرنا چاہیے یعنی معقول ایک خاص طریق مشاہدہ چاہتا ہے جس سے ہم محروم ہیں اور اس کے بغیر وہ ہمارے لیے لاشے ہے نیز یہ کہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہو سکتے۔ ورنہ اگر ہم محض عام اشیا کا خیال کریں تو ظاہر ہے کہ ان کے خارجی علاقوں کا اختلاف خود اشیا کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ یہ اختلاف پہلے سے فرض کرنا پڑتا ہے اور جب دو تصورات میں کوئی اندرونی اختلاف نہ ہو تو ہم انہیں ایک ہی چیز سمجھتے ہیں جو مختلف علاقوں کے ساتھ ہے۔ اس کے علاوہ ایک اثبات پر دوسرے اثبات کا اضافہ کرنے سے مثبت میں کوئی کمی نہیں بلکہ زیادتی ہوتی ہے اس لیے عام اشیاء کے اثبات میں کوئی تضاد نہیں ہوتا وغیرہ وغیرہ۔

جیسا کہ ہم نے اوپر دکھایا ہے تفکری تصورات کی غلط تعبیر کا قوت فہم کے استعمال پر اتنا گہرا اثر پڑا کہ ایک نہایت دقیق النظر فلسفی نے گمراہ ہو کر عقلی عمل کا ایک فرضی نظام تیار کر دیا جو بغیر حواس کی مدد کے اپنے معروضات کا تعین کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے اس چیز کا پتہ چلانا جو ان تصورات کے ابہام کی بنیاد ہے اور جس نے دھوکا دے کر غلط قضایا قائم کرائے، قوت فہم کی حدود کو وثوق کے ساتھ معین اور محفوظ کرنے کے لیے نہایت مفید ہے۔

ہم تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ایک کلی تصور سے مطابق یا متناقض ہو وہ ان جزوی تصورات سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی مطابق یا متناقض ہوتی ہے۔ جن پر یہ کلی تصور مشتمل ہے لیکن یہ جائز نہیں کہ ہم اس منطقی قضیے کو بدل کر یوں کہیں کہ جو چیز ایک کلی تصور میں شامل نہیں ہے وہ ان جزئی تصورات میں بھی شامل نہیں جو اس تصور کے تحت میں ہوں۔ اس لیے کہ وہ جزئی تصورات ہوتے ہی اس وجہ سے ہیں کہ ان کا مشمول اس سے زیادہ ہے جو کلی تصور میں خیال کیا گیا تھا۔ اصل میں اسی غلط قضیے کی بنیاد پر لائبنز کا سارا عقلی نظام منہدم ہو جاتا ہے اور وہ ابہام جو قوت فہم کے استعمال میں اس کی وجہ سے پیدا ہو گئے ہیں، دور ہو جاتے ہیں۔

عدم تفریق کا قضیہ اصل میں اس بات کے فرض کرنے پر مبنی ہے کہ جب دو اشیا کے تصورات میں کوئی فرق نہ پایا جائے تو خود ان اشیا میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ تمام اشیا متحد ہیں جن کے تصور میں (کیفیت یا کمیت کے لحاظ سے) کوئی اختلاف نہ ہو۔ چونکہ محض تصور شے میں مشاہدے کی بہت سی ضروری شرائط سے قطع نظر کر لی جاتی ہے اس لیے عجیب وغریب عجلت سے کام لے کر یہ سمجھ لیا گیا کہ جس چیز سے قطع نظر کی گئی ہے اس کا وجود ہی نہیں ہے اور خود شے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں جو اس کے تصور میں تھا۔

ایک مکعب فٹ کا تصور خواہ ہم اسے کسی جگہ اور کتنی ہی بار خیال کریں فی نفسہٖ بالکل ایک ہے لیکن مکان میں دو مکعب فٹ صرف جگہ کے اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ اس مشاہدے کی شرائط ہیں جس میں اس تصور کا معروض دیا جاتا ہے۔ یہ تصور سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ حس سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی طرح ایک شے کے تصور میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ جب تک اثبات کے ساتھ نفی مربوط نہ ہو اور محض مثبت تصورات کا ربط ایک دوسرے کو معدوم نہیں کر سکتا لیکن حسی مشاہدے میں جس میں کہ شے مثبت مثلاً (حرکت) دی جاتی ہے ایسی شرائط (متضاد سمتیں) پائی جاتی ہیں جن سے عام حرکت کے تصور میں قطع نظر کر لی گئی تھی اور ایک طرح کا تضاد پیدا ہو جاتا ہے (اگرچہ وہ منطقی تضاد نہیں ہے) یعنی مثبت اشیا کا مجموعہ صرف ہو جاتا ہے۔ پس ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ اشیا کے تصورات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا اس لیے کل اشیا ایک ہیں۔[1]

محض تصورات کے لحاظ سے تو اندرونی تعین کل علاقوں کی یا خارجی تعینات کی بنیاد ہے۔ پس جب ہم کل شرائط حس سے قطع نظر کر لیں اور صرف شے کے تصور کو سامنے رکھیں تو ہم کل خارجی علاقوں سے بھی قطع نظر کر سکتے ہیں اور پھر بھی ایک چیز باقی رہ جاتی ہے جو کوئی علاقہ نہیں رکھتی۔

---

1 اگر کوئی یہ کہے کہ کم سے کم مثبت معقولات میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تو اسے چاہیے کہ اس قسم کے خالص غیر حسی اثبات کی کوئی مثال پیش کرے تاکہ ہم یہ دیکھیں کہ اس سے کسی شے کا ادراک بھی ہوتا ہے یا نہیں لیکن مثال صرف تجربے ہی سے لی جا سکتی ہے اور تجربہ مظاہر کے سوا کوئی چیز پیش نہیں کرتا پس مذکورہ بالا قضیے کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ اس تصور میں جو صرف اثبات پر مشتمل ہے کوئی نفی شامل نہیں اور اس قضیے کے صحیح ہونے میں تو ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

صرف اندرونی تعین رکھتی ہے۔ بظاہر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شے (جوہر) میں ایک چیز ایسی ہے جو مطلق داخلی، کل خارجی علاقوں سے مقدم اور ان کی بنائے امکان ہے۔ پس یہ مستقل بنیاد اس قسم کی ہے جو خارجی علاقوں سے بری یعنی بسیط ہے (اس لیے کہ مجسم اشیا میں تو صرف علاقے ہی ہوتے ہیں کم سے کم اس کے حصوں کے باہمی علاقے) چونکہ ہم کسی مطلق اندرونی تعین کا علم نہیں رکھتے بجز اس کے جسے ہماری داخلی حس متعین کرتی ہے۔ اس لیے یہ مستقل بنیاد نہ صرف بسیط بلکہ (ہماری داخلی حس کے قیاس پر) ادراکات سے متعین ہے یعنی کل اشیا اصل میں واحدات یا ادراک رکھنے والی ہستیاں ہیں۔ یہ سب باتیں بالکل صحیح ہوتیں اگر صرف تصور شے ان سب شرائط پر حاوی ہوتا جن پر معروضات کا ہمارے خارجی مشاہدے میں دیا جانا موقوف ہے اور جس سے یہ خالص تصور قطع نظر کر لیتا ہے لیکن ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ ایک مستقل مظہر (حجم اور ٹھوس پن) مکان کے اندر سراسر علاقوں پر مشتمل ہوتا ہے، کوئی خالص اندرونی تعین نہیں رکھتا اور پھر بھی کل خارجی ادراکات کی بنیاد ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ محض تصورات کے ذریعے سے ہم بغیر داخلی تعین کے کسی خارجی علاقے کا خیال نہیں کر سکتے کیونکہ علاقوں کے تصورات خود اشیا کا دیا ہونا فرض کرتے ہیں اور ان کے بغیر ممکن نہیں ہیں۔ جب کہ مشاہدے میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے جو محض تصور شے میں شامل نہیں اور مشاہدے سے ہمیں وہ مستقل بنیاد حاصل ہوتی ہے جو صرف تصورات سے معلوم نہیں کی جاسکتی یعنی مکان جو سراسر صوری یا اثباتی علاقوں پر مشتمل ہے تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ محض تصورات کے ذریعہ سے کوئی شے بغیر خالص اندرونی تعین کے خیال نہیں کی جاسکتی اس لیے خود ان اشیا میں بھی جو ان تصورات کے ماتحت ہیں اور ان کے مشاہدے میں کوئی ایسی خارجی چیز نہیں ہوتی جو ایک خالص اندرونی تعین پر مبنی نہ ہو۔ جب ہم مشاہدے کی شرائط سے قطع نظر کر لیں تو بے شک تصور میں اندرونی تعین اور اس کے باہمی علاقے کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ لیکن یہ بات صرف تجرید یعنی قطع نظر کرنے پر مبنی ہے۔ خود اشیا میں جہاں تک کہ وہ مشاہدے میں ان تعینات کے ساتھ دی ہوئی ہوں جو صرف خارجی علاقوں کو ظاہر کرتی ہیں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ وہ حقیقی اشیا نہیں بلکہ فقط مظاہر ہیں۔ مادے کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں۔ وہ صرف علاقے ہی ہیں (جنہیں ہم اندرونی تعینات کہتے ہیں ان کی داخلیت مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے) مگر ان میں ایک وجود مستقل اور ٹھوس چیز موجود ہے جس کے ذریعے سے ہمیں ایک معین معروض دیا جاتا ہے۔ اگر ان علاقوں سے قطع نظر کر لینے کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی جس کا ہم خیال کر سکیں تو اس سے شے کا تصور بحیثیت مظہر کے یا مجرد معروض کا تصور معدوم نہیں ہوتا البتہ ایسے معروض کا امکان معدوم ہو جاتا ہے جو صرف تصورات سے متعین کیا جا سکے یعنی معقول کا۔ یہ سن کر سخت حیرت ہوتی ہے کہ کوئی شے صرف علاقوں پر مشتمل ہے۔ اور یہ شے کیا ہے؟ محض مظہر جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

خالص مقولات کے ذریعے سے خیال ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خود ان علاقوں پر مشتمل ہے جو ایک نامعلوم چیز ہمارے حواس سے رکھتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم صرف تصورات سے کام لیں تو اشیائے مجرد کے علاقوں کا صرف اسی حیثیت سے خیال کر سکتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے تعینات کی علت ہے۔ اس لیے کہ ہم علاقوں کا یہی فہمی تصور رکھتے ہیں۔ لیکن چونکہ ہم مشاہدے سے بالکل قطع نظر کر لیتے ہیں اس لیے وہ سارا طریقہ جس سے کہ مواد ادراک ایک دوسرے کی جگہ متعین کر سکتا ہے یعنی صورت مشاہدہ (مکان) ساقط ہو جاتا ہے حالانکہ یہ تجربی علیت کے لیے مقدم ہے۔

اگر ہم معقولات ان اشیا کو سمجھتے ہیں جو خالص مقولات کے ذریعے بغیر کسی حسی خاکے کے خیال کی جاتی ہیں تو اس طرح کی اشیا ناممکن ہیں اس لیے کہ ہمارے فہمی تصورات کے معروضی استعمال کی شرط صرف ہمارے حسی مشاہدے کا طریقہ ہے۔ جس کے ذریعے سے ہمیں معروضات دیے جاتے ہیں اور جب ہم اس سے قطع نظر کر لیں تو تصورات کسی معروض پر عائد ہی نہیں ہو سکتے بلکہ اگر کوئی اور طریق مشاہدہ فرض کیا جائے جو ہمارے حسی مشاہدے سے مختلف ہے تو وہ ہماری قوت خیال کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اگر ہم معقولات سے ایک غیر حسی مشاہدے کے معروضات مراد لیتے ہیں جن پر ہمارے مقولات عائد نہیں ہو سکتے اور جن کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے تو اس کا منفی مفہوم میں معقولات کا تصور جائز قرار دینا پڑے گا۔ اس لیے کہ اس کے معنی صرف اتنے ہی ہیں کہ ہمارا طریق مشاہدہ کل اشیا تک نہیں بلکہ صرف ہمارے معروضات حواس تک پہنچتا ہے۔ پس اس کا معروضی استناد محدود ہے اور کسی دوسرے طریق مشاہدہ اور اس کے معروضات کی گنجائش باقی رہتی ہے اگرچہ اس صورت میں معقول کا تصور صرف احتمالی رہ جاتا ہے یعنی ایک ایسی شے کا خیال جسے ہم نہ تو ممکن کہہ سکتے ہیں اور نہ ناممکن کیوں کہ ہم بجز حسی مشاہدے کے کوئی طریق مشاہدہ اور بجز مقولات کے کوئی طریق تصور نہیں رکھتے اور دونوں میں سے کوئی بھی ایک غیر حسی معروض کا علم حاصل کرنے کے لیے موزوں نہیں ہے۔ پس ہم اپنے معروضات خیال کے دائرے کو اسی حسی شرائط کے دائرے سے مثبت طور پر آگے نہیں بڑھا سکتے یعنی معقولات کو اس میں شامل نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ کوئی مثبت معنی نہیں رکھتے۔ مقولات کے بارے میں یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بجائے خود اشیائے حقیقی کے علم کے لیے کافی نہیں ہیں اور بغیر حسی مواد کے صرف وحدت عقل کی موضوعی صورتیں ہیں جو کوئی معروض نہیں رکھتیں۔ اس میں شک نہیں کہ خود خیال حواس کی پیداوار نہیں اور اس حیثیت سے حواس سے محدود بھی نہیں مگر محض اس بنا پر یہ تسلیم نہیں کیا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا سکتا کہ وہ اپنا الگ اور خالص استعمال رکھتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا کوئی معروض نہیں ہوگا۔ معقول کو اس کا معروض نہیں کہا جا سکتا۔ وہ تو ایک احتمالی معروض ہی ایک دوسرے مشاہدہ و عقل کا جو ہمارے مشاہدہ و عقل سے بالکل مختلف ہے اور خود بھی ایک احتمالی چیز ہے۔ پس معقول کا تصور کسی معروض کا تصور نہیں بلکہ ایک سوال ہے جو ہماری حس کی محدودیت سے ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ آیا ایسے معروضات بھی ہو سکتے ہیں جو اس حسی مشاہدے کی قید سے آزاد ہوں اور اس کا صرف یہ غیر معین جواب دیا جا سکتا ہے کہ چونکہ حسی مشاہدہ بلاتفریق کل معروضات تک نہیں پہنچتا اور دوسرے معروضات کی بھی گنجائش باقی رہتی ہے اس لیے ہم ان معروضات کا قطعاً انکار تو نہیں کر سکتے لیکن چونکہ ان کا کوئی متعین تصور موجود نہیں (کیونکہ کوئی مقولہ ان پر عائد نہیں ہوتا) اس لیے وہ ہماری عقل کے معروضات نہیں کہے جا سکتے۔

غرض عقل حس کی حد بندی کرتی ہے گو اس سے خود اس کے دائرے میں توسیع نہیں ہوتی۔ وہ حس کو آگاہ کرنا چاہتی ہے کہ اشیائے حقیقی تک پہنچنے کا حوصلہ نہ کرے بلکہ مظاہر پر قناعت کرے۔ پس وہ ایک معروض حقیقی کا بہ حیثیت ایک فوق تجربی شے کے خیال کرتی ہے۔ جو مظہر کی علت ہے (لہذا خود مظہر نہیں) اور جس کا تصور مقدار، اثبات جوہر وغیرہ کی حیثیت سے نہیں کیا جا سکتا (اس لیے کہ ان تصورات کے لیے ہمیشہ حسی صورتوں کی ضرورت ہوتی ہے جس کے اندر وہ ایک معروض کا تعین کرتے ہیں) اس فوق تجربی شے کے بارے میں ہمیں مطلق علم نہیں کہ آیا وہ ہمارے اندر ہے یا باہر، آیا وہ حس کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے یا اس کے معدوم ہونے کے بعد بھی باقی رہتی ہے؟ اگر ہم اس بنا پر کہ اس شے کا تصور غیر محسوس ہے اسے معقول کہنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں لیکن چونکہ ہم اپنے کسی فہمی تصور کو اس پر عائد نہیں کر سکتے۔ اس لیے یہ تصور ہمارے لیے مشمول سے خالی ہے اور صرف اتنا ہی کام دیتا ہے کہ ہمارے حسی علم کی حدود ظاہر کر دے۔ اور ان کے باہر ایک خالی جگہ چھوڑ دے جسے ہم نہ تو امکانی تجربے اور نہ فہم محض سے پر کر سکتے ہیں۔

پس فہم محض کی یہ تنقید اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ معروضات حس کے دائرے کے باہر اشیا کی ایک نئی دنیا بنالی جائے اور فہم محض تصور میں بھی عالم معقولات کی سیر کر سکے۔ جو غلطی فہم کی اس گمراہی کا باعث ہے، جسے ہم معاف تو کر سکتے ہیں مگر جائز نہیں رکھ سکتے۔ یہ ہے کہ قوت فہم کا استعمال اس کے تعین کی خلاف ورزی کر کے فوق تجربی بنا دیا گیا اور بجائے اس کے کہ تصورات معروضات یعنی امکانی مشاہدات پر مبنی کیے جاتے (جن پر ان کا معروضی استناد موقوف ہے) امکانی مشاہدات تصورات پر مبنی کر دیے گئے۔ اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا تعقل اور خیال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ادراکات کی امکانی متعین ترتیب سے مقدم ہے۔ پس ہم ایک معروض کا تصور کرتے ہیں اور اسے حسی مشاہدے سے متعین کرتے ہیں مگر اسی کے ساتھ اس عام اور مجرد معروض کو اس کے طریق مشاہدہ سے ممیز قرار دیتے ہیں۔ مشاہدے سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ طریقہ باقی رہ جاتا ہے کہ معروض کا تعین صرف خیال کے ذریعے سے کیا جائے۔ یہ اصل میں محض ایک منطقی صورت ہے جو مشمول سے خالی ہے مگر ہمیں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شے حقیقی (معقول) کا طریق وجود ہے اس مشاہدے کے ماورا جو ہمارے حواس تک محدود ہے۔

قبل تجربی علم تحلیل کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے ہمیں ایک بات اور کہہ دینا چاہیے جو بجائے خود کچھ ایسی اہم نہیں ہے پھر بھی اس نظام کی تکمیل کے لیے ضروری ہے۔ سب سے اونچا تصور جس سے عموماً قبل تجربی فلسفے کا آغاز ہوا کرتا ہے۔ ممکن اور غیر ممکن کی تقسیم کا تصور ہے لیکن چونکہ تقسیم کے لیے مفہوم کا ہونا ضروری ہے اس لیے ایک تصور اس سے بھی اونچا ہونا چاہیے اور وہ مطلق معروض کا تصور ہے (احتمالی حیثیت سے بغیر اس تعین کے کہ وہ کوئی شے ہے یا محض لا شے) ایسے تصورات جو معروضات مطلق پر عائد ہو سکیں صرف مقولات ہی ہیں۔ اس لیے معروض میں شے اور لا شے کی تفریق مقولات کی ترتیب کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔

1- کل، جز اور فرد کے تصورات کے مقابلے میں ہیچ کا تصور ہے۔ اس تصور کا معروض جس کے جوڑ کا کوئی مشاہدہ نہ دیا جا سکتا ہو لا شے یعنی معروض سے خالی تصور ہے مثلاً معقولات جو ممکنات میں شمار نہیں کیے جا سکتے مگر غیر ممکن بھی نہیں کہہ جا سکتے یا وہ نئی قوتیں جن کا خیال بغیر تناقض کے کیا جا سکتا ہے مگر ان کی مثال تجربے میں نہیں پائی جاتی اس لیے وہ ممکنات میں شمار نہیں کی جا سکتیں۔

2- اثبات ایک شے ہے، نفی لا شے ہے یعنی ایک معروض کے عدم کا تصور مثلاً ظلمت یا برودت۔

3- مشاہدے کی خالص صورت بغیر جوہر کے بجائے خود کوئی معروض نہیں بلکہ صرف معروض (بہ حیثیت مظہر) کی صوری شرط ہے مثلاً خالص مکان اور خالص زمانہ جو مشاہدے کی صورتوں کی حیثیت سے وجود رکھتے ہیں مگر خود کوئی معروضات نہیں جن کا مشاہدہ کیا جاتا ہو۔

4- ایک ایسے تصور کا معروض جو اپنے اندر تناقض رکھتا ہو لا شے ہے اس لیے کہ خود تصور لا شے یعنی غیر ممکن ہے مثلاً ایک شکل جو دو خطوط مستقیم سے گھری ہوئی ہو۔

چنانچہ لا شے کی تقسیم کا نقشہ اس طرح بنے گا (اس کے مقابلے میں شے کی تقسیم کا نقشہ خود بن جائے گا)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لاشے

بہ حیثیت

(1)

تصور بے معروض

(2)

معروض تصور بے مشمول

(3)

مشاہدہ بے تصور

(4)

معروض بے تصور

ہم دیکھتے ہیں کہ نمبر 1 معقول اور نمبر 4 معدوم میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر ممکنات میں شمار نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہ محض ایک خالی چیز ہے (اگرچہ اس کے اندر کوئی تناقض نہیں) اور آخر الذکر ممکن کی ضد ہے اس لیے کہ وہ خود اپنے تصور کو معدوم کر دیتا ہے مگر دونوں خالی تصورات ہیں۔ بہ خلاف اس کے نمبر 2 اور نمبر 3 خالی معروضات ہیں بغیر تصورات کے۔ جب تک نور ہمارے حواس میں دیا ہوا نہ ہو ظلمت کا تصور نہیں ہو سکتا اور جب تک بعد رکھنے والے وجود کا ادراک نہ کیا جائے مکان کا تصور نہیں ہو سکتا۔ نفی اور محض صورت مشاہدہ بغیر اثبات کے دراصل معروضات نہیں ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی منطق کا دوسرا دفتر

قبل تجربی علم کلام

تمہید

(1)

قبل تجربی التباس

www.KitaboSunnat.com

ہم نے علم کلام کو منطق التباس کہا ہے۔اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کے نظریات تخمینی ہیں کیونکہ تخمین تو حق کے غیر مدلل علم کو کہتے ہیں۔اس میں شک نہیں کہ یہ علم بھی نا مکمل ہوتا ہے مگر نا قابل اعتبار نہیں ہوتا۔اس طرح التباس اور مظہر میں بھی فرق کرنا چاہیے۔اس لیے کہ حق یا التباس معروض کے مشاہدے میں نہیں، بلکہ ان تصدیقات میں ہوتا ہے۔جن کے ذریعے سے وہ خیال کیا جاتا ہے۔ہم کہہ سکتے ہیں کہ حواس کبھی غلطی نہیں کرتے مگر اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ صحیح تصدیق قائم کرتے ہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ سرے سے تصدیق قائم ہی نہیں کرتے۔حق اور باطل اور اسی کے ساتھ التباس بھی جو باطل کی طرف لے جاتا ہے صرف تصدیقات میں، یعنی اس علاقے میں جو معروض ہماری عقل سے رکھتا ہے، پایا جاتا ہے۔ایک علم جو قوانین سے پوری طرح مطابق ہو باطل نہیں ہوتا۔ایک حسی ادراک بھی باطل نہیں ہوسکتا (اس لیے کہ وہ کسی تصدیق پر مشتمل نہیں ہے) کوئی فطرت قوت بجائے خود اپنے قوانین کی خلاف ورزی نہیں کرتی۔اس لیے نہ تو عقل بجائے خود (بغیر کسی خارجی علت کی مداخلت کے) اور نہ حواس کبھی غلطی کرتے ہیں۔عقل تو اس لیے غلطی نہیں کرسکتی کہ جب اس کا عمل محض اپنے قوانین کے ماتحت ہو تو اس عمل کا نتیجہ (جو

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصدیق کہلاتا ہے) لازمی طور پر ان قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور قوانین عقل کے مطابق ہونا ہی صوری حقیقت کی شرط ہے۔ اب رہے حواس تو وہ کوئی تصدیق قائم ہی نہیں کرتے اس لیے حق یا باطل کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا چونکہ ہمارے پاس علم کے یہی دو ماخذ ہیں لہٰذا غلطی صرف اسی طرح واقع ہو سکتی ہے کہ غفلت کی وجہ سے حس کا اثر عقل پر پڑے اور تصدیق کی موضوعی بنا معروضی بنا کے ساتھ مخلوط ہو کر اسے صحیح راستہ ہٹا دے۔[1]

ایک متحرک جسم بجائے خود ہمیشہ ایک ہی سمت میں خط مستقیم میں حرکت کرتا ہے لیکن جب کوئی دوسری قوت کسی اور سمت سے اس پر اثر انداز ہو تو وہ خط منحنی میں حرکت کرنے لگتا ہے۔ خود عقل کے عمل کو اس قوت سے جو اس میں مداخلت کرتی ہے تمیز کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم غلط تصدیق کو ان قوتوں کا وتر سمجھیں، جو تصدیق کو دو مختلف سمتوں میں لے جانا چاہتی ہیں اور گویا ایک زاویہ بناتی ہیں اور اس مرکب عمل کو عقل اور حس کے سادہ اعمال میں تحلیل کریں۔ خالص بدیہی تصدیقات میں یہ کام قبل تجربی تفکر کے ذریعے سے انجام پاتا ہے یعنی (جیسا کہ ہم دکھا چکے ہیں) ہر ادراک کو اس قوت میں جس سے وہ تعلق رکھتا ہے جگہ دی جاتی ہے اور اسی کے ساتھ قوت علم کا اثر جو ادراک پر پڑتا ہے، ممیز ہو جاتا ہے۔

ہمیں یہاں اس تجربی التباس (مثلاً نظر کے دھوکے) سے بحث نہیں جو صحیح عقلی قواعد کے تجربی استعمال میں واقع ہوتا ہے اور جس میں تخیل قوت تصدیق کو گمراہ کر دیتا ہے۔ ہمیں صرف قبل تجربی التباس سے سروکار ہے۔ یہ ان قضایا میں واقع ہوتا ہے جو تجربے پر عائد نہیں ہوتے۔ اس لیے ان کی صحت کا کوئی معیار ہمارے پاس نہیں ہوتا اور ہم اصول تنقید کے خلاف مقولات کے تجربی استعمال سے آگے بڑھ جاتے ہیں اور اس دھوکے میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ہم نے عقل محض کی حدود میں توسیع کر دی۔ ہم ان قضایا کو جن کا استعمال بالکل امکانی تجربے کی حدود کے اندر رہتا ہے۔ تحت تجربی اور ان قضایا کو جو ان حدود سے آگے بڑھنا چاہتے ہیں فوق تجربی قضایا کہیں گے۔ آخر الذکر سے مراد مقولات کا غلط قبل تجربی استعمال نہیں جس میں قوت تصدیق اس وجہ سے غلطی کر جاتی ہے کہ وہ اصول تنقید کی پوری پابندی نہیں کرتی اور عقل کے دائرۂ عمل کی حدود کا کماحقہ لحاظ نہیں رکھتی بلکہ وہ قضایا ہیں جن کے ذریعے سے ہم عمداً کل حدود کو توڑ کر ایک نئے میدان پر قبضہ کرنا چاہتے ہیں جس کی کوئی حد بندی نہیں کی جا سکتی۔ پس قبل تجربی اور فوق تجربی کے

[1] جب حس عقل کے ماتحت ہو بحیثیت اس کے معروض اور محل استعمال کے، تو وہ صحیح علم کا ماخذ ہوتی ہے لیکن جب یہی حس عقل کے عمل میں دخل دیتی ہے اور اس کی تصدیق کا تعین کرتی ہے تو غلطی کا سبب بن جاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فرق کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ عقل محض کے مذکورہ بالا قضایا کا استعمال حدود تجربہ سے آگے نہیں بڑھنا چاہئے بلکہ ان کے اندر رہنا چاہئے۔ وہ قضیہ جو ان حدود کو توڑ کر آگے بڑھنا چاہتا ہے فوق تجربی کہلائے گا۔ اگر ہماری تنقید اس قسم کے فرضی قضایا کا التباس ظاہر کرنے میں کامیاب ہو جائے تو ان کے مقابلے میں مذکورہ بالا قضایا تحت تجربی کہے جاسکتے ہیں۔

منطقی التباس جو محض صورت عقلی کے القباس (مغالطے) پر مبنی ہے صرف اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ منطقی قاعدے کا پوری طرح لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اس قاعدے کو صحیح طور پر عائد کرتے ہی التباس دور ہو جاتا ہے لیکن قبل تجربی التباس اس وقت بھی دور نہیں ہوتا جب کہ تنقید کے ذریعے سے اس کا پردہ فاش ہو جائے اور اسکا بے بنیاد ہونا ثابت کر دیا جائے (مثلاً وہ التباس جو اس قضیے میں ہے۔ دنیا کا زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز ہونا چاہئے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری عقل میں (موضوعی طور پر بحیثیت انسانی قوت علم کے) اس کے استعمال کے اصول اور قاعدے پائے جاتے ہیں۔ جو بظاہر معروضی قضایا معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ تصورات کے ایک خاص ربط کا موضوعی وجوب جو ہماری عقل کے لیے ہوتا ہے، اشیائے حقیقی کے تعین کا معروضی وجوب سمجھ لیا جاتا ہے۔ یہ دھوکا اسی طرح ناگزیر ہے جیسے ہمیں سمندر کنارے کی بہ نسبت وسط میں اونچا نظر آتا ہے۔ اس لیے کہ ہم وسط کو زیادہ اونچی شعاعوں کے ذریعے سے دیکھتے ہیں یا جس طرح ایک ہیئت دان کو چاند غروب کے وقت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس فریب نظر سے دھوکا نہیں کھاتا۔

چنانچہ قبل تجربی علم کلام میں صرف اسی پر اکتفا کی جائے گی کہ فوق تجربی تصدیقات کے التباس کی طرف توجہ دلا دی جائے تاکہ کوئی اس سے دھوکا نہ کھائے۔ اس التباس کو بالکل دور کر دینا (جس طرح منطقی التباس دور ہو جاتا ہے) تو کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ یہ ایک قدرتی اور ناگزیر فریب خیال ہے جو خود موضوعی قضایا پر مبنی ہے اور انہیں معروضی قضایا کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔ بہ خلاف منطقی علم کلام کے جسے مغالطوں کے دور کرنے میں صرف اس غلطی سے سابقہ پڑتا ہے جو بنیادی قضایا کے استعمال میں سرزد ہوتی ہے یا اس مصنوعی التباس سے جو ان قضایا کی نقل کر کے پیدا کیا جاتا ہے۔ غرض عقل محض کا ایک قدرتی اور ناگزیر التباس بھی ہوتا ہے۔ یہ کوئی ایسا التباس نہیں جس میں کوئی کم فہم شخص ناواقفیت کی وجہ سے مبتلا ہو جاتا ہو یا جسے کوئی سوفسطائی سمجھ دار لوگوں کو چکر میں ڈالنے کے لیے گھڑ لیتا ہو بلکہ یہ عقل انسانی سے لازمی طور پر وابستہ ہے اور جب اس کا پردہ فاش ہو چکا ہوتا ہے تب بھی یہ دور نہیں ہوتا بلکہ عقل کو برابر الجھن میں ڈالتا رہتا ہے جسے بار بار سلجھانے کی ضرورت پڑتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(2)

عقل کی قوت حکم جس میں قبل تجربی التباس واقع ہوتا ہے

الف

قوت حکم کسے کہتے ہیں

ہمارا کل علم حواس سے شروع ہوتا ہے ان سے فہم میں پہنچتا ہے اور فہم سے قوت حکم میں جس سے برتر ہمارے ذہن میں اور کوئی قوت نہیں۔ اس طرح مواد مشاہدہ ترتیب پا کر وحدت خیال کے تحت میں آجاتا ہے۔ اس اعلیٰ قوت علم کی توضیح کرنا دقت سے خالی نہیں۔ قوت فہم کی طرح اس کے بھی دو استعمال ہوتے ہیں ایک تو صرف صوری یعنی منطقی استعمال جس میں قوت حکم مشمول علم سے سراسر قطع نظر کر لیتی ہے اور ایک مادی استعمال جس میں خود اس کے اندر سے تصورات اور قضایا پیدا ہوتے ہیں جو نہ تو حواس سے ماخوذ ہیں اور نہ قوت فہم سے۔ اول الذکر قوت کو منطقی بہ حیثیت بالواسطہ انتاج کی قوت کے پہلے سے جانتے ہیں لیکن آخر الذکر قوت جو خود تصوریت پیدا کرتی ہے اس سے مختلف ہے۔ چونکہ یہاں قوت حکم کی تقسیم منطقی اور قبل تجربی قوتوں میں کی جاتی ہے۔ اس لیے اس قوت کا ایک ایسا تصور ہونا چاہئے جو دونوں تصورات پر حاوی ہو۔ ہم قوت فہم کے تصورات کے قیاس پر یہاں بھی یہ توقع کر سکتے ہیں کہ منطقی تصور قبل تجربی تصور کی کنجی ثابت ہوگا اور اول الذکر کے وظائف کی فہرست سے قوت حکم کے تصورات کا پورا نقشہ معلوم ہو جائے گا۔

ہم نے اپنی قبل تجربی منطق کے پہلے حصے میں قوت فہم کو قواعد کی قوت کہا ہے۔ یہاں ہم قوت حکم کو اس سے ممیز کرنے کے لیے اصولوں کی قوت کہیں گے۔ اصول کی اصطلاح دو معنی رکھتی ہے عموماً اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو اصول کی حیثیت سے استعمال کیا جا سکے خواہ وہ بجائے خود اور اپنی اصل کے لحاظ سے اصول نہ کہا جا سکے۔ ہر کلیہ چاہے وہ (استقرار کے ذریعے سے) ماخوذ ہو قوت حکم کے استدلال میں قضیہ کبریٰ کا کام دے سکتا ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ خود کوئی اصول ہے۔ ریاضی کے علوم متعارفہ (مثلاً یہ کہ دو نقطوں کے بیچ میں صرف ایک ہی خط مستقیم ہو سکتا ہے) بے شک بدیہی کلیات ہیں اور ان صورتوں کے لحاظ سے جو ان کے تحت میں لائی جا سکتی ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اصول کہلاتے ہیں۔ پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمیں خطوط مستقیم کی یہ صفت بجائے خود اصولوں سے معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا علم ہمیں خالص مشاہدے سے ہوتا ہے۔

لہٰذا ہم اصول پر مبنی علم اسی کو کہیں گے جس میں ہم ایک کل کے جز کو تصورات کے ذریعے سے معلوم کرتے ہیں۔ پس قوت حکم کا ہر استدلال ایک صورت ہے۔ اصول سے علم حاصل کرنے کی، اس لیے کہ ہر کبریٰ میں ایک تصور ہوتا ہے جسکی وجہ سے ہر چیز جو اس کے تحت میں آتی ہے اس سے ایک اصول کے مطابق معلوم کی جاتی ہے۔ چونکہ ہر کلیہ قوت حکم کے استدلال میں کبریٰ کا کام دے سکتا ہے اور قوت فہم اس قسم کے بدیہی کلیات پیش کرتی ہے اس لیے یہ بھی اپنے امکانی استعمال کے لحاظ سے اصول کہے جا سکتے ہیں۔

اگر ہم فہم محض کے ان قضایا کی اصل پر غور کریں تو حقیقت میں یہ معلومات صرف تصورات سے حاصل نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کا بدیہی امکان بھی اس بات پر موقوف ہے کہ خالص مشاہدے سے (ریاضی میں) یا عام امکانی تجربے کی شرائط سے مدو لی جائے۔ یہ قضیہ کہ ہر واقعہ کی ایک علت ہوتی ہے صرف واقعے کے تصور سے ہرگز حاصل نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس قضیے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہم خود واقعے سے ایک معین تجربی تصور حاصل کرتے ہیں۔

غرض قوت فہم تصورات سے ترکیبی معلومات حاصل نہیں کر سکتی حالانکہ حقیقی اصول ہم انہی معلومات کو کہتے ہیں البتہ دوسرے کلیات اضافی اصول کہے جا سکتے ہیں۔

مدت سے لوگوں کی یہ خواہش ہے جو خدا جانے کب پوری ہوگی کہ مختلف قوانین ملکی کی جگہ ان کے اصول دریافت کر لیے جائیں کیونکہ صرف اسی طرح وضع قوانین کا کام سادہ اور سہل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ قوانین صرف ہماری آزادی کو ان شرطوں کے مطابق محدود کرتے ہیں جن کے تحت میں اسکی ہم آہنگی قائم رہے۔ پس یہ خود ہمارے عمل پر عائد ہوتے ہیں جسے ہم ہی ان تصورات کے ذریعے سے وجود میں لاتے ہیں لیکن یہ بات کہ حقیقی معروضات اور فطرت اشیا اصولوں کے تحت میں ہو اور صرف تصورات کے ذریعے سے معین کی جا سکے اگر ناممکن نہیں تو خلاف عقل ضرور ہے۔

لیکن بہر حال اس مسئلے کی جو صورت بھی ہو (کیونکہ ابھی ہمیں اس کی تحقیق کرنا ہے) کم سے کم یہ بات تو ظاہر ہوگئی کہ اصولوں سے حاصل ہونے والا علم محض فہمی علم سے مختلف ہے۔ فہمی علم بہ حیثیت اصول کے دوسرے معلومات کی بنیاد تو ہو سکتا ہے لیکن بجائے خود (جس حد تک کہ وہ ترکیبی علم ہے) نہ تو محض خیال پر مبنی ہوتا ہے اور نہ صرف تصورات کے مطابق کسی کلیے پر مشتمل ہوتا ہے۔

اگر فہم قواعد کے ذریعے سے مظاہر میں وحدت پیدا کرنے والی قوت ہے تو قوت حکم وہ قوت ہے جو فہم کے قواعد میں اصولوں کے ماتحت وحدت پیدا کرتی ہے۔ پس وہ کبھی بلا واسطہ تجربے پر یا کسی معروض پر عائد نہیں ہوتی بلکہ فہم پر عائد ہوتی ہے تاکہ اس کے مختلف معلومات میں تصورات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ذریعے سے بدیہی وحدت پیدا کرے جسے ہم وحدت حکم کہہ سکتے ہیں۔ یہ اس وحدت سے بالکل مختلف ہے جو فہم پیدا کرتا ہے۔

یہ ہے قوت حکم کا عام تصور، جہاں تک کہ ہم اسے بغیر مثالوں کے سمجھا سکتے ہیں (مثالیں آگے چل کر دی جائیں گی)۔

(ب)

قوت حکم کا منطقی استعمال

اس علم میں جو ہم بلاواسطہ حاصل کرتے ہیں اور اس میں جو نتیجہ کے طور پر حاصل کرتے ہیں، فرق ہوتا ہے۔ یہ بات کہ ایک ایسی شکل میں جو تین خطوط مستقیم سے گھری ہوئی ہو، تین زاویے ہوتے ہیں بلاواسطہ معلوم کی جاتی ہے لیکن یہ کہ یہ تینوں زاویے مل کر دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں، نتیجے کے طور پر معلوم کی جاتی ہے۔ چونکہ ہمیں اکثر نتیجہ نکالنے کی ضرورت پڑتی ہے اور رفتہ رفتہ ہم اس کے عادی ہو جاتے ہیں اس لیے اس فرق کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس چیز کو جو محض نتیجے کے طور پر معلوم کی گئی ہے بلاواسطہ ادراک سمجھ لیتے ہیں۔ ہر استدلال میں ایک بنیادی قضیہ ہوتا ہے ایک دوسرا قضیہ جو اس سے اخذ کیا جاتا ہے اور ایک تیسرا قضیہ یعنی نتیجہ جس کی حقیقت پہلی حقیقت سے لازمی طور پر وابستہ ہوتی ہے اگر نتیجہ پہلے قضیے کے اندر اس طرح موجود ہو کہ بغیر ایک تیسرے قضیے کے توسط کے اس سے اخذ کیا جا سکے تو یہ بلاواسطہ نتیجہ کہلاتا ہے۔ ہم اسے قوت فہم کا نتیجہ کہیں گے۔ لیکن اگر نتیجہ نکالنے کے لیے بنیادی قضیے کے علاوہ ایک اور قضیے کی ضرورت ہو تو یہ قوت حکم کا نتیجہ کہلائے گا مثلاً اس قضیے کے اندر کہ کل انسان فانی ہیں مندرجہ ذیل قضایا شامل ہیں۔ بعض فانی انسان ہیں، کوئی غیر فانی انسان نہیں ہے۔ اور یہ سب اول الذکر کے بلاواسطہ نتائج ہیں۔ بخلاف اس کے یہ قضیہ کہ کل علما فانی ہیں ہمارے بنیادی قضیے کے اندر شامل نہیں ہے (اس لیے کہ اس میں عالم کا تصور موجود نہیں) اور صرف ایک درمیانی تصدیق کے ذریعے سے اس سے منتج کیا جا سکتا ہے۔

قوت حکم کے ہر نتیجے میں پہلے ہم قوت فہم کا ایک قاعدہ (کبریٰ) خیال کرتے ہیں پھر ایک علم (صغریٰ) کو قوت تصدیق کے ذریعے سے اس قاعدے کی شرط کے تحت میں لاتے ہیں۔ اس کے بعد اپنے علم کو اس قاعدے کے محمول (نتیجے) کے ذریعے سے یعنی قوت حکم سے بدیہی طور پر متعین

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرتے ہیں لہذا جو علاقہ کبریٰ میں ایک علم اور اسکی شرط کے درمیان ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے قوت حکم کے نتائج کی قسمیں قرار پاتی ہیں۔ ان کی بھی اسی طرح تین قسمیں ہوتی ہیں جس طرح تمام تصدیقات کی اس علاقے کے لحاظ سے جو علم قوت فہم سے رکھتا ہے، ہوا کرتی ہیں یعنی قطعی، احتمالی اور تقسیم۔

اگر جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، نتیجہ امتحاناً ایک تصدیق کی حیثیت سے قائم کیا جائے، یہ دیکھنے کے لیے کہ وہ پہلے سے دی ہوئی تصدیقات سے، جن کے ذریعے سے ایک بالکل مختلف معروض خیال کیا گیا ہے، نکلتا ہے یا نہیں تو ہم اس قضیہ انتاجی کا دعویٰ قوت فہم میں تلاش کرتے ہیں کہ آیا وہ یہاں بعض شرائط کے تحت میں ایک قاعدے کے مطابق پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اگر ہم کوئی ایسی شرط پاتے ہیں اور قضیہ انتاجی کا معروض اس دی ہوئی شرط کے تحت میں آجاتا ہے تو یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ یہ ایک قاعدے سے اخذ کیا گیا ہے جو دوسرے معروضات پر بھی صادق آتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قوت حکم نتیجہ نکالنے میں قوت فہم کی کثیر معلومات کو کم سے کم اصولوں (کلی شرائط) کی تحت میں لاکر ان میں انتہائی وحدت پیدا کرنا چاہتی ہے۔

(ج)

قوت حکم کا خالص استعمال

آیا قوت حکم دوسری قوتوں سے الگ کی جاسکتی ہے اور آیا اس صورت میں وہ بجائے خود ایسے تصورات و تصدیقات کا ماخذ ہے جو صرف اسی سے پیدا ہوئے اور اس طرح معروضات پر عائد ہوتی ہے یا وہ محض ایک ضمنی قوت ہے جو دی ہوئی تصدیقات کو ایک خاص منطقی صورت دیتی ہے اور جس کے ذریعے سے قوت فہم کے معلومات ایک دوسرے کے تحت میں اور ادنیٰ قواعد اعلیٰ قواعد کے تحت میں (جنکی شرط کے دائرے میں اول الذکر کی شرط شامل ہے) لائے جاتے ہیں، جہاں تک کہ ان کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے ممکن ہے؟ یہ وہ سوال ہے جس سے ہمیں فی الحال بحث کرنا ہے۔ حقیقت میں قواعد کی کثرت میں اصولوں کی وحدت پیدا کرنا قوت حکم کا ایک مطالبہ ہے۔ جسکی غرض یہ ہے کہ قوت فہم میں اندرونی ربط پیدا کیا جائے جس طرح قوت فہم کثرت مشاہدات کو تصورات کے تحت میں لاکر ان میں ربط پیدا کرتی ہے۔ لیکن اس قسم کا بنیادی قضیہ اشیا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے لیے کوئی قانون مقرر نہیں کرتا اور اس کے اندر یہ امکان موجود نہیں کہ انہیں بہ حیثیت اشیا کے معلوم اور متعین کر سکے بلکہ یہ صرف ایک موضوعی قانون ہے قوت فہم کے ذخیرے کی ترتیب و تنظیم کا جو اس کے تصورات کے باہمی مقابلے کے ذریعے سے ان کے عام استعمال کو ان کی کم سے کم تعداد تک محدود کر دیتا ہے۔ اس کی بنا پر ہمیں یہ حق حاصل نہیں کہ خود معروضات سے اس ہم آہنگی کی توقع کریں۔ جس کی بدولت ہماری قوت فہم کو مزید توسیع حاصل ہو اور اس قانون میں معروضی استناد پیدا کر دیں۔ غرض سوال یہ ہے کہ کیا قوت حکم بجائے خود یعنی خالص بدیہی قوت حکم ترکیبی قضایا اور قواعد پر مشتمل ہے اور اگر ہے تو یہ اصول کیا ہیں؟ ان کا جو صوری اور منطقی طریقہ قوت حکم کے نتائج میں پایا جاتا ہے وہ اس بارے میں ہماری کافی رہنمائی کرتا ہے کہ قوت علم کے ذریعے ترکیبی علم حاصل کرنے کا قبل تجربی اصول کس بنیاد پر مبنی ہوگا۔

اول تو قوت حکم کا نتیجہ مشاہدات پر عائد نہیں ہوتا کہ انہیں قواعد کے تحت میں لائے (مثل فہم اور اس کے مقولات کے) بلکہ تصورات اور تصدیقات پر عائد ہوتا ہے۔ پس جب خالص قوت حکم معروضات پر عائد بھی ہوتی ہے تو وہ ان سے اور ان کے مشاہدے سے کوئی بلاواسطہ علاقہ نہیں رکھتی بلکہ اس کا تعلق قوت فہم اور اسکی تصدیقات سے ہوتا ہے جو براہ راست حواس اور مشاہدات پر عائد ہوتے ہیں تاکہ اپنے معروض کا تعین کریں۔ پس قوت فہم کی وحدت امکانی تجربے کی وحدت نہیں ہے بلکہ اس وحدت فہم سے بہت مختلف ہے یہ قضیہ کہ ہر واقعے کی ایک علت ہوتی ہے کوئی ایسا قضیہ نہیں جو قوت حکم کے ذریعے سے معلوم اور مقرر کیا جا سکے۔ یہ وحدت تجربہ کو ممکن بناتا ہے اور اس کا کوئی جز قوت حکم سے ماخوذ نہیں محض تصورات کے ذریعے سے اس قسم کی ترکیبی وحدت پیدا نہیں کر سکتی۔

دوسرے قوت حکم اپنے منطقی استعمال میں اپنی تصدیق (قضیہ انتاجی) کی عام شرط تلاش کرتی ہے اور خود قوت حکم کا نتیجہ دراصل ایک تصدیق ہے جو اپنی شرط کو ایک عام قاعدے (کبریٰ) کے تحت میں لا کر قائم کی گئی ہے چونکہ اس قاعدے کو بھی قوت حکم ایک عام تر قاعدے کے تحت میں لانے کی کوشش کرتی ہے اور اس کی شرط بھی تلاش کرتی ہے، جہاں تک یہ سلسلہ چل سکے، لہذا یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ قوت حکم کا اصل کام (منطقی استعمال میں) یہ ہے کہ فہم کے مشروط علم کی ایک ایسی شرط تلاش کرے جو خود غیر مشروط ہوتا کہ اس کی وحدت مکمل ہو جائے۔

لیکن یہ منطقی قانون حکم محض کا اصول اسی صورت میں بن سکتا ہے کہ یہ مان لیا جائے جب مشروط دیا ہوا ہو تو اس کے ساتھ ایک دوسرے کے ماتحت شرطوں کا پورا سلسلہ بھی جو بجائے خود غیر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشروط ہے، دیا ہوا ہوتا ہے (یعنی معروض اور اس کے ربط میں شامل ہوتا ہے)

ظاہر ہے کہ حکم محض کا یہ بنیادی قضیہ ترکیبی ہوگا اس لیے کہ تحلیلی طور پر مشروط ہر شرط سے تو تعلق رکھتا ہے لیکن غیر مشروط سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس قضیے سے مختلف ترکیبی قضایا نکلیں گے جن کی فہم محض کو کچھ خبر نہیں اس لیے کہ اسے تو صرف امکانی تجربے کے معرضات سے سروکار ہے جن کا علم اور ترکیب ہمیشہ مشروط ہوتی ہے لیکن غیر مشروط اگر واقعی وجود رکھتا ہے تو وہ اپنے کل تعینات کے لحاظ سے جو اسے ہر مشروط سے ممیز کرتے ہیں، جداگانہ طور پر خیال کیا جا سکتا ہے اور اس سے متعدد بدیہی ترکیبی قضایا حاصل ہو سکتے ہیں۔

حکم محض کے اس اصل اصول سے حاصل ہونے والے بنیادی قضایا مشاہدے کے اعتبار سے فوق تجربی ہوں گے یعنی ان کا کوئی تجربی استعمال ممکن نہ ہوگا۔ پس یہ اصول فہم کے کل قضایا سے (جن کا استعمال سراسر تحت تجربی ہے اس لیے کہ وہ کل امکان تجربہ سے تعلق رکھتے ہیں) بالکل مختلف ہوگا۔ قبل تجربی علم کلام میں جس کی جڑیں ہم عقل انسانی کی گہرائیوں میں تلاش کریں گے، مندرجہ ذیل مسائل سے بحث کی جائے گی۔ آیا یہ بنیادی قضیہ کہ شرائط کا سلسلہ (مظاہر کی ترکیب میں یا عام اشیا کا خیال کرنے میں) غیر مشروط تک پہنچتا ہے، معروضی صحت رکھتا ہے یا نہیں؟ آیا اس سے قوت فہم کے تجربی استعمال کے لیے کچھ نتائج حاصل ہوتے ہیں؟ آیا قوت حکم کا کوئی ایسا معروضی استناد رکھنے والا قضیہ ہوتا ہے یا یہ ایک محض منطقی مطالبہ ہے کہ ہر مشروط کی ایک برتر شرط تلاش کی جائے یہاں تک کہ یہ سلسلہ تکمیل تک پہنچ جائے اور ہمارے علم میں زیادہ سے زیادہ وحدت حکم جو ہمارے لیے ممکن ہے، پیدا ہو جائے؟ آیا قوت حکم یہ تقاضا غلطی سے حکم محض کا ایک فوق تجربی بنیادی قضیہ سمجھ لیا گیا ہے اور عجلت سے کام لے کر خود معروضات کے سلسلۂ شرائط میں بھی یہ نامحدود تکمیل فرض کر لی گئی ہے۔ اگر یہ صورت ہے تو قوت حکم کے نتائج میں جن کا اصل اصول (جو غالباً کوئی اصول موضوعہ نہیں بلکہ صرف ایک مطالبہ ہے) حکم محض سے لیا گیا ہے اور جو تجربے سے اس کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں، کیسی کیسی غلط فہمیاں اور التباسات پیدا ہو سکتے ہیں۔

ہم اس علم کلام کی تقسیم دو حصوں میں کریں گے ایک میں حکم محض کے تصورات کی بحث ہوگی اور دوسرے میں متکلمانہ نتائج کی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب

حکم محض کے تصورات

حکم محض کے تصورات کے امکان کی جو صورت بھی ہو اکم سے کم اسمیں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ وہ محض فکری تصورات نہیں بلکہ انتاجی تصورات ہیں۔ قوت فہم کے تصورات بھی بدیہی طور پر تجربے سے پہلے اور اس کی خاطر خیال کیے جاتے ہیں۔ مگر وہ صرف اس وحدت فکر پر مشتمل ہیں جو مظاہر میں، جہاں تک وہ ایک امکانی شعور تجربی سے تعلق رکھتے ہیں پائی جاتی ہے۔ صرف انہی کے ذریعے سے معروض کا علم اور تعین ممکن ہے۔ پس انہی سے یہ مواد حاصل ہوتا ہے جس سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ اور ان سے پہلے معروضات کے کوئی بدیہی تصورات نہیں ہوتے جن سے وہ خود مستنج ہو سکیں بلکہ ان کی معروضی حقیقت اس پر موقوف ہے کہ تجربے کی عقلی صورت کا جو وہ اپنے اندر رکھتے ہیں تجربے پر عائد ہونا دکھایا جا سکے۔

لیکن قوت حکم کے تصور کے نام ہی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تجربے تک محدود نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک ایسے علم سے تعلق رکھتا ہے جس کا تجربہ صرف ایک جز ہے (شاید یہ علم امکانی تجربے یا اس کی ترکیب کا مکمل مجموعہ ہو)۔ کوئی واقعی تجربہ اسکا پوری طرح احاطہ نہیں کرتا البتہ اس کے اندر شامل ضرور ہوتا ہے۔ قوت حکم کے تصورات کا کام (ادراکات کا) احاطہ کرنا ہے جس طرح قوت فہم کے تصورات کا کام سمجھنا ہے جب کہ ان کا مشمول غیر مشروط ہے تو وہ ایک ایسی چیز سے تعلق رکھتے ہیں جس میں تجربہ بھی شامل ہے مگر جو خود کبھی تجربے کا معروض نہیں ہو سکتی۔ یہ وہ چیز ہے جس کی طرف قوت حکم اپنے نتائج کو تجربے کے دائرے سے باہر لے جاتی ہے۔ اور جس کے مطابق وہ اپنے تجربی استعمال کے مدارج کا اندازہ کرتی ہے مگر یہ خود تجربی ترکیب کے سلسلے میں داخل نہیں ہوتی اگر باوجود اس کے اس قسم کے تصورات معروضی استناد رکھتے ہوں تو ہم انہیں حقیقی انتاجی تصورات کہہ سکتے ہیں۔ چونکہ اس کا فیصلہ عقل محض کے متکلمانہ نتائج کے باب میں ہوگا اس لیے ابھی ہم اس پر غور نہیں کر سکتے بلکہ جس طرح ہم نے قوت فہم کے خالص تصورات کو مقولات کہا تھا اسی طرح حکم محض کے تصورات کا ایک نیا نام رکھیں گے اور انہیں فوق تجربی اعیان کہیں گے۔ ذیل میں ہم اس نام کی تشریح اور توجیہہ کرتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب

پہلی فصل

اعیان کیا ہیں؟

باوجود ہماری زبان کی وسعت کے اہل فکر کو اکثر اس اصطلاح کے ڈھونڈ ھنے میں دقت ہوتی ہے جو ان کے تصور کو پوری طرح ادا کر سکے اور جس کے نہ ملنے کی وجہ سے وہ اپنا مطلب دوسروں کو سمجھانا تو درکنار خود بھی اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ نئے الفاظ گھڑنا گویا کشور زبان میں اپنا سکہ چلانے کا حوصلہ کرنا ہے جس میں بہت کم کامیابی ہوتی ہے۔ قبل اس کے کہ انسان مایوس ہو کر یہ آخری وسیلہ اختیار کرے اسے چاہئے کہ کسی مردہ علمی زبان پر نظر ڈال کر دیکھے کہ شاید اسمیں یہ تصور اور اس کے لیے کوئی مناسب لفظ موجود ہو۔ اگر اس لفظ کا استعمال برتنے والوں کی بے احتیاطی سے اپنی اصلی جگہ سے ہٹ گیا ہو تب بھی یہ بہتر ہے کہ اسے اس کے اصلی معنی میں استعمال کیا جائے (خواہ اس امر میں کچھ شبہ بھی ہو کہ پہلے یہ ٹھیک اسی معنی میں استعمال کیا جاتا تھا) بہ نسبت اس کے کہ انسان اپنا صحیح مطلب سمجھانے میں معذور رہے۔

لہٰذا اگر کسی خاص تصور کے لیے ایک ہی لفظ پہلے سے استعمال ہوتا ہو اور وہ اس تصور کو پوری طرح ادا کرتا ہو جسے دوسرے قریب المعنی تصورات سے ممیز کرنا ضروری ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس کا استعمال جا و بے جا نہ کیا جائے بلکہ احتیاط کے ساتھ اس کا مخصوص مفہوم قائم رکھا جائے ورنہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ جب اس لفظ کی طرف خاص توجہ نہ رہے تو وہ دوسرے مختلف المعنی الفاظ کے ہجوم میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور وہ خیال جسے صرف وہی محفوظ رکھ سکتا ہے معدوم ہو جاتا ہے۔

افلاطون نے عین کی اصطلاح کو اس طور سے استعمال کیا جس سے ظاہر ہے، کہ وہ اس سے ایک ایسی چیز مراد لیتا تھا جو حواس سے اخذ نہیں کی جا سکتی بلکہ قوت فہم کے ان تصورات سے بھی بالاتر ہے جن سے ارسطو نے بحث کی ہے اس لیے کہ تجربے میں اس کے جوڑ کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ اعیان اس کے نزدیک مثل مقولات کے امکانی تجربے کی کنجیاں نہیں بلکہ خود اشیا کے اصلی نمونے ہیں۔ اسکے خیال میں اعیان فوق انسانی عقل میں پیدا ہوتے ہیں اور اس سے انسانی عقل کو ملتے ہیں مگر یہ عقل اب اپنی اصلی حالت میں نہیں رہی ہے۔ اس لیے اعیان اس کی نظروں سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چھپ گئے ہیں اور اسے بڑی کوشش سے تذکر کے (جسے فلسفہ کہتے ہیں) ذریعے ان کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ ہم یہاں یہ ادبی بحث نہیں چھیڑیں گے کہ یہ جید فلسفی عین کے لفظ سے کیا مراد لیتا تھا۔ ہم صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں کہ عام گفتگو اور تحریر میں جو خیالات ایک شخص نے کسی معروض کے بارے میں ظاہر کیے ہیں انہیں دوسرا شخص ان کا باہمی مقابلہ کر کے اس سے بہتر سمجھ سکے اگر پہلے شخص نے اپنے تصور کا کافی تعین نہ کیا ہو اور جو کہنا چاہتا تھا اس کے خلاف کہہ گیا ہو۔

افلاطون اچھی طرح جانتا تھا کہ ہمارے علم کو اس سے تسکین نہیں ہوتی کہ مظاہر کے ہجے ترکیبی وحدت کے لحاظ سے کر کے تجربے کا سبق پڑھ لے اور ہماری عقل قدرتی طور پر ایسے معلومات تک پہنچتی ہے جن کے جوڑ کا کوئی معروض تجربے میں نہیں ہو سکتا۔ اس کے باوجود وہ محض من گھڑت نہیں ہیں بلکہ کچھ اصلیت رکھتے ہیں۔

افلاطون نے اپنے اعیان کو ان چیزوں میں ڈھونڈھا جو عملی[1] ہیں یعنی انسان کے اخلاقی ارادے کی آزادی سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود یہ آزادی ان معلومات کے ماتحت ہے جو ہماری قوت حکم کی مخصوص پیداوار ہیں۔ جو شخص خیر کے تصور کو تجربے سے اخذ کرنا چاہتا ہے اور اس کی مثالوں کو جو زیادہ سے زیادہ اس تصور کی ایک نامکمل تشریح کا کام دیتی ہیں نمونہ سمجھ کر علم کا ماخذ قرار دینا چاہتا ہے (جیسا کہ واقعی اکثر لوگ کرتے ہیں) وہ خیر کو ایک مبہم چیز بنا دے گا جو زمانے اور حالات کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے اور کسی اخلاقی قاعدے کے طور پر استعمال نہیں کی جا سکتی۔

بہ خلاف اس کے ہر شخص محسوس کرتا ہے کہ جب کوئی شخص اس کے سامنے خیر کے نمونے کے طور پر پیش کیا جائے تو اصل نمونہ خود اس کے ذہن میں ہوتا ہے جس سے مقابلہ کر کے وہ اس فرضی نمونے کی قدر کا تعین کرتا ہے۔ یہی وہ عین خیر ہے جس کے مقابلے میں تجربے کے امکانی معروضات مثالوں کا (اس کے ثبوت کا کہ قوت حکم نے جو تصور پیش کیا ہے وہ ایک حد تک قابل عمل ہے) کام تو دے سکتے ہیں مگر نمونوں کا کام نہیں دے سکتے۔ اس بات سے کہ انسان کبھی اس چیز پر پورا پورا عمل نہیں کر سکتا جس پر عین خیر مشتمل ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ محض ایک بے بنیاد خیال ہے اس لیے کہ اخلاقی اچھائی یا برائی کے متعلق کل تصدیقات صرف اسی عین کے ذریعے سے قائم کی جا سکتی ہیں۔ پس وہ اخلاقی تکمیل کی ہر کوشش کی لازمی بنیاد ہے جہاں تک کہ انسانی

1۔ اس نے اپنے تصور کو وسعت دے کر اس میں نظری معلومات کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ ریاضی کو بھی حالانکہ اس کا معروض سوا امکانی تجربے کے اور کہیں موجود نہیں۔ اس چیز میں اور اعیان کے متصوفانہ استخراج اور انہیں ازراہِ مبالغہ مستقل جوہر قرار دینے میں ہم اس کی تقلید نہیں کر سکتے، حالانکہ جو شاندار الفاظ اس نے اس بحث میں استعمال کیے ان کی ایک زیادہ معتدل تعبیر بھی ہو سکتی ہے جو فطرت اشیاء کے مطابق ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

فطرت کی رکاوٹیں جن کے درجے کا تعین نہیں کیا جا سکتا، اسکی راہ میں حائل نہ ہوں۔

افلاطون کی ریاست، کو لوگ غلطی سے تکمیل موہوم کی ایک نمایاں مثال سمجھتے ہیں جو صرف ایک خیالی پلاؤ پکانے والے مفکر کے ذہن میں وجود رکھتی ہے۔ بروکر افلاطون کے اس قول کو مضحک سمجھتا ہے کہ کوئی شخص اس وقت تک اچھا حکمران نہیں ہو سکتا جب تک وہ اعیان کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ لیکن بہتر یہ ہوگا کہ ہم اس خیال پر مزید غور کریں اور نئے سرے سے اس پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں بجائے اس کے کہ نا قابل عمل ہونے کے عذر بارد کی بنا پر اسے نظر انداز کر دیں۔ ارادۂ انسانی کی زیادہ سے زیادہ آزادی کا ایک ایسا دستور جس کے مطابق ہر شخص کی آزادی قائم رہے مگر دوسروں کی آزادی سے ٹکرانے نہ پائے (یہاں راحت کو مقصد قرار نہیں دیا گیا اس لیے کہ اس صورت میں راحت خود بخود حاصل ہو جائے گی) کم سے کم ایک ناگزیر عین ہے جس پر نہ صرف دستور حکومت کی بلکہ کل قوانین کی بنیاد قائم ہونی چاہئے اور اسمیں یہ ضروری ہے کہ ابتدا میں موجودہ رکاوٹوں سے قطع نظر کر لی جائے جو شاید انسانی فطرت سے ناگزیر طور پر پیدا نہیں ہوتیں بلکہ وضع قوانین کے وقت حقیقی اعیان کو پیش نظر نہ رکھنے سے پیدا ہو جاتی ہیں۔ کوئی چیز اس سے زیادہ مضر اور ایک فلسفی کی شان کے منافی نہیں ہو سکتی جتنا یہ عامیانہ استدلال ہے کہ تجربے اور عین میں تضاد پایا جاتا ہے۔ یہ تضاد ہرگز نہ ہوتا اگر وقت پر اعیان کے مطابق صحیح تدابیر اختیار کی جاتیں اور انکی جگہ ناقص تصورات محض اس لیے کہ وہ تجربے سے ماخوذ ہیں، عمدہ مقاصد کی راہ میں حائل نہ ہوتے۔ جتنی زیادہ قانون سازی اور حکومت اس عین کے مطابق ہوتی اتنی ہی سزائیں کم ہو جاتیں اور یہ بات بالکل قرین عقل ہے (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) کہ جب اس پر پوری طرح عمل ہونے لگتا تو سزاؤں کی ضرورت ہی نہ رہتی۔ اگر یہ آخر الذکر صورت کبھی واقع نہ ہو تب بھی وہ عین اپنی جگہ بالکل صحیح ہے جو اس نے نمونے کے طور پر سامنے رکھا ہے تاکہ انسانی قوانین ہمیشہ انتہائی تکمیل کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتے رہیں۔ اس بات کا تعین کوئی شخص نہیں کر سکتا کہ نوع انسانی کی ترقی کی حد کیا ہے اور عین اور اس کی تکمیل میں کتنا فرق باقی رہنا ناگزیر ہے اس لیے کہ انسانی ارادے کی آزادی کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ہر مقررہ حد سے آگے بڑھ سکتا ہے۔

نہ صرف اس میدان میں جہاں انسانی عقل حقیقی علیت رکھتی ہے اور جہاں اعیان (اعمال اور اس کے معروضات) علل فاعلہ ہیں یعنی اخلاقیات میں، بلکہ خود عالم طبیعی میں بھی افلاطون بجا طور پر اس کا واضح ثبوت پاتا ہے کہ اس کا مبداء اصلی اعیان ہیں۔ نباتات، حیوانات، کائنات کی باقاعدہ ترتیب (بلکہ عالم طبیعی کے سارے نظام) سے صاف ظاہر ہے کہ وہ صرف اعیان ہی کے مطابق وجود میں آ سکتی تھی۔ اگرچہ کوئی منفرد مخلوق اپنے وجود کے مخصوص تعینات کے ماتحت اپنی نوع کے مکمل عین سے مطابقت نہیں رکھتا (جس طرح کہ کوئی انسان انسانیت کے عین سے مطابق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں ہے۔ حالانکہ یہ عین معیار عمل کی حیثیت سے اس کے ذہن میں موجود ہے) پھر بھی یہ اعیان عقل اعلیٰ میں فرداً فرداً غیر متغیر اور مکمل طور پر متعین اور اشیا کی اصلی علتیں ہیں اور صرف ان کے باہمی علاقوں کا مجموعہ کائنات میں اس عین سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ اگر ہم افلاطون کے اس نظریے کے مبالغہ آمیز طرز بیان سے قطع نظر کر لیں تو اس کی یہ بلند پروازی کہ اس نے کائنات کے نظام طبیعی کا میکانیکی نظریہ ترک کر کے اس کے اندر مقاصد یعنی اعیان کے مطابق تعمیری ربط کا تصور قائم کیا، لائق احترام اور قابل تقلید ہے اور اگر اخلاق قانون اور مذہب کے اصول کے لحاظ سے دیکھا جائے، جن میں خود اعیان (خیر کے) تجربے کو ممکن بناتے ہیں، تو اس نے بے نظیر خدمت انجام دی ہے جس کا اعتراف لوگ صرف اس وجہ سے نہیں کرتے کہ وہ اسے تجربی قاعدوں کے معیار پر جانچتے ہیں حالانکہ یہ قاعدے اصول کی حیثیت سے مستند نہیں ہو سکتے۔ عالم طبیعی کے لیے تو تجربہ بے شک قاعدہ مقرر کرتا ہے اور حق کا ماخذ ہے لیکن (افسوس ہے کہ) اخلاقی قوانین میں وہ التباس پیدا کر دیتا ہے۔ اس سے زیادہ قابل اعتراض اور کیا بات ہو سکتی ہے کہ ہمیں جو کچھ کرنا چاہیے، اس کے قوانین ہم اس سے اخذ کرتے ہیں یا محدود کرنا چاہتے ہیں جو کیا جاتا ہے۔

بجائے ان مسائل کی تفصیل کے جو حقیقت میں فلسفے کے شایان شان ہیں ہم فی الحال وہ کام کریں گے جو اتنا شاندار نہ سہی، پھر بھی فائدے سے خالی نہیں یعنی اس عالیشان اخلاقی عمارت کے لیے زمین ہموار کریں گے۔

تاہم اس تمہید کو ختم کرنے سے پہلے میری ان حضرات سے جنہیں فلسفے سے سچا شوق ہے (جو بہت کم دیکھنے میں آتا ہے) یہ التجا ہے کہ اگر وہ اس بحث سے جو ہم نے کی ہے اور آگے چل کر کریں گے مطمئن ہوں تو وہ عین (idea) کی اصطلاح کے اصلی معنی کو محفوظ رکھنے کی کوشش کریں تا کہ وہ اور اصطلاحات کے ساتھ نہ مل جائے جو مختلف اقسام ادراک کو ظاہر کرنے کے لیے بے احتیاطی سے بغیر کسی ترتیب کے استعمال کی جاتی ہیں اور اس سے علمی تحقیق کو نقصان نہ پہنچے۔ ان اقسام ادراک میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ نام موجود ہیں اس لیے ہمیں کسی دوسری اصطلاح کو غصب کرنے کی ضرورت نہیں اس عام نوع کے لیے ادراک کا لفاظ موجود ہے اس کی ایک خاص قسم ادراک شعوری ہے۔ وہ ادراک شعوری جو صرف موضوع کی کسی کیفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ ادراک حسی اور معروضی ادراک علم کہلاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں مشاہدہ اور تصور۔ مشاہدہ معروض پر بلا واسطہ عائد ہوتا ہے اور ہمیشہ منفرد ہوتا ہے۔ تصور معروض پر ایک ایسی علامت کے توسط سے عائد ہوتا ہے جو متعدد اشیا میں مشترک ہوتی ہے۔ تصور یا تو تجربی ہوتا ہے یا خالص تصور جو صرف قوت فہم سے ماخوذ ہوتا ہے (نہ کہ حسی خاکے سے) معقول کہلاتا ہے۔ وہ تصور جو معقولات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر مبنی ہوتا ہے اور امکانی تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جاتا ہے عین یا تصور حکم کہلاتا ہے۔ جو شخص اس تفریق کا عادی ہو جائے۔ وہ اسے ہرگز گوارا نہیں کر سکتا کہ سرخ رنگ کے ادراک کو عین (idea) کہا جائے۔ عین تو درکنارا سے معقول (قوت فہم کا تصور) کہنا بھی جائز نہیں۔

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب کی

دوسری فصل

قبل تجربی اعیان

قبل تجربی علم تحلیل اس کی مثال پیش کر چکا ہے کہ ہمارے علم کی محض منطقی صورت سے خالص بدیہی تصورات اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ جن کے ذریعے تجربے سے پہلے معروضات کا ادراک ہوتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ وہ ترکیبی وحدت ظاہر ہوتی ہے۔ جس پر معروضات کا تجربی علم موقوف ہے۔ تصدیقات کی صورت کو ترکیب مشاہدات کے تصور میں تبدیل کرنے سے مقولات بن گئے جن کے ماتحت قوت فہم تجربے میں استعمال کی جاتی ہے۔ اسی طرح ہم یہ توقع کر سکتے ہیں کہ قوت حکم کے نتائج کی صورت جبکہ وہ مقولات کی طرح مشاہدات کی ترکیبی وحدت پر عائد کی جائے۔ چند خاص بدیہی تصورات کا ماخذ بن جائے گی جنہیں ہم قوت حکم کے خالص تصورات یا قبل تجربی اعیان کہہ سکتے ہیں جو قوت فہم کا استعمال کلی اور مجموعی تجربے میں اصولوں کے ماتحت متعین کرتے ہیں۔

قوت حکم کا وظیفہ نتائج کے استنباط میں یہ ہے کہ وہ تصورات کے مطابق کلی علم حاصل کرے اور نتیجۂ قوت حکم اس تصدیق کا نام ہے جو اپنی شرط کی پوری تعبیر کے ساتھ بدیہی طور پر متعین ہو یہ قضیہ کہ زید فانی ہے ہم قوت فہم کے ذریعے تجربے سے بھی اخذ کر سکتے تھے۔ لیکن ہم ایک ایسا تصور تلاش کرتے ہیں جو اس شرط پر مشتمل ہو جس کے ماتحت اس تصدیق کا محمول دیا جا سکے (یہاں انسان کا تصور اس شرط پر مشتمل ہے) محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ (کل انسان فانی ہیں) اس شرط کے تحت میں لانے کے بعد ہم اپنے علم کے معروض کا تعین کرتے ہیں (زید فانی ہے)

اس طرح قوت حکم کے نتیجے کے استنباط میں ہم ایک محمول کو اس کی پوری تعبیر کے ساتھ قضیہ کبریٰ میں ایک خاص شرط کے ماتحت خیال کر کے اسے ایک معروض پر محدود کر دیتے ہیں۔ تعبیر کی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

یہ مکمل کمیت اس خاص شرط کی نسبت سے کلیت کہلاتی ہے۔ ترکیب مشاہدات میں اس کی مد مقابل شرائط کی مجموعیت ہے۔ پس قوت حکم کا قبل تجربی تصور ایک دیے ہوئے مشروط کی مجموعی شرائط کا تصور ہے۔ چونکہ صرف غیر مشروط ہی مجموعی شرائط کی وجہ امکان ہے اور دوسری طرف خود مجموعۂ شرائط ہمیشہ غیر مشروط ہوتا ہے، اس لیے قوت حکم کے خالص تصور کے تعریف کی جا سکتی ہے کہ وہی غیر مشروط کا تصور ہے، جس پر مشروط کی ترکیب مبنی ہو۔

جتنی قسمیں اس علاقے کی ہوتی ہیں جو قوت فہم مقولات کے ذریعے سے تصور کرتی ہے، اتنی ہی قسمیں قوت حکم کے خالص تصورات کی بھی ہوں گی۔ پس ہمیں ایک غیر مشروط تو ایک موضوع کی قطعی ترکیب کا تلاش کرنا ہے دوسرا ایک سلسلۂ علل کی کڑیوں کی مشروط ترکیب کا، تیسرا ایک نظام کے اجزا کی تفریقی ترکیب کا۔

یعنی قوت حکم کے نتائج کی بھی تین قسمیں ہوتی ہیں جن میں سے ہر ایک قیاسات کے ذریعے سے رفتہ رفتہ غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہے۔ پہلی اس موضوع کی طرف جو خود محمول نہ ہو دوسری اس علت کی طرف جو خود معلول نہ ہو، تیسری اجزائے تفریق کے اس مجموعے کی طرف جس میں تصور کی تفریق مکمل ہوگئی ہو۔ پس قوت حکم کے خالص تصورات جو ترکیب شرائط کے مکمل مجموعے پر مشتمل ہوں وحدت فہم کو غیر مشروط تک پہنچانے کے لیے کم سے کم عقلی مطالبات کی حیثیت سے ضروری ہیں اور انسانی قوت حکم کی فطرت میں داخل ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ یہ قبل تجربی تصورات کوئی مقرون استعمال نہ رکھتے ہوں اور ان کا فائدہ صرف یہیں تک محدود ہو کہ وہ قوت فہم کو اس راہ پر لگا دیں جس میں اس کا وسیع ترین استعمال اندرونی تناقض کے بغیر ہو سکے۔

جب ہم مجموعۂ شرائط کا ذکر کرتے ہیں اور قوت حکم کے کل تصورات کو غیر مشروط کے مشترک نام سے موسوم کرتے ہیں تو ہمارے سامنے ایک ایسی اصطلاح آتی ہے جس کے بغیر ہمارا کام نہیں چلتا لیکن چونکہ ایک عرصے کے غلط استعمال کی وجہ سے اس کے معنی میں ابہام پیدا ہو گیا ہے، اس لیے ہم پوری صحت کے ساتھ اسے استعمال نہیں کر سکتے۔ مطلق کا لفظ ان چند الفاظ میں سے ہے جو اپنے اصل معنی میں ایک ایسے تصور کے لیے وضع کیا گیا تھا جسکے لیے اس زبان کا کوئی اور لفظ موزوں نہیں تھا۔ اس لفظ کے ضائع ہو جانے سے یا اس کے غیر معین استعمال سے خود اس تصور کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے جس سے قوت حکم کو اتنا کام پڑتا ہے کہ وہ کل قبل تجربی تصدیقات کے لیے ناگزیر ہے۔ آج کل مطلق کا لفظ اکثر اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی شے پر بجائے خود یعنی اندرونی طور پر صادق آتی ہے۔ اس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو بجائے خود ممکن ہو اور یہ ایک معروض کی ادنیٰ ترین صفت ہے۔ بہ خلاف اس کے کبھی کبھی یہ اس بات کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جو کسی شے پر ہر لحاظ سے (غیر محدود طور پر) صادق

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

آتی ہے (مثلاً حکومت مطلق) اور اس مفہوم کے مطابق ممکن مطلق کے معنی ہیں وہ چیز جو ہر طرح سے، ہر لحاظ سے ممکن ہے اور یہ امکان شے کی اعلیٰ ترین صفت ہے۔ کبھی کبھی یہ دونوں مفہوم ایک ہی چیز میں جمع بھی ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جو چیز بجائے خود ناممکن ہے وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ناممکن ہے۔ لیکن اکثر صورتوں میں یہ دونوں مفہوم ایک دوسرے سے بہت تفاوت رکھتے ہیں۔ اور ہم کسی طرح یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ جو چیز بجائے خود ممکن ہے وہ ہر لحاظ سے یعنی مطلقاً ممکن ہے۔ بلکہ وجوب مطلق کے بارے میں ہم آگے چل کر یہ ثابت کریں گے کہ وہ ہر صورت میں اندرونی وجوب کا پابند نہیں اور اس کا مترادف نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ جس چیز کی ضد اندرونی طور پر ناممکن ہے اس کی ضد ہر لحاظ سے ناممکن ہے یعنی وہ چیز وجوب مطلق رکھتی ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ جو چیز مطلق وجوبی ہے اس کی ضد بجائے خود ناممکن ہے یعنی اشیا کا وجوب مطلق ہے ان کا اندرونی وجوب ہے، اس لیے کہ یہ اندرونی وجوب بعض صورتوں میں صرف ایک خالی لفظ ہے جس کے ساتھ ہم کسی تصور کو وابستہ نہیں کر سکتے بہ خلاف اس کے کسی شے کا وجوب مطلق اپنے اندر مخصوص تعینات رکھتا ہے۔ چونکہ ایسے تصور کا، جو حکمت نظری میں کثرت سے استعمال ہوتا ہے، ضائع ہونا کوئی فلسفی گوارا نہیں کر سکتا، اس لیے ہمیں امید ہے کہ وہ اس اصطلاح کا جو اس تصور سے وابستہ ہے صحیح تعین اور اس کی حفاظت کرنے میں بھی غفلت نہیں کرے گا۔

ہم لفظ مطلق کو اسی وسیع مفہوم میں استعمال کریں گے، بالمقابل اس کے اضافی اور اعتباری مفہوم کے اس لیے کہ آخر الذکر بعض خاص شرائط سے محدود ہے اور اول الذکر غیر محدود واستناد رکھتا ہے۔

قوت حکم کا قبل تجربی تصور ترکیب شرائط کی مطلق تکمیل چاہتا ہے اور اس سلسلے کو اس چیز تک پہنچاتا ہے جو مطلق یعنی ہر لحاظ سے غیر مشروط ہے اس لیے کہ حکم محض اور سب کچھ تو فہم کے لیے چھوڑ دیتا ہے جو بلاواسطہ معروضات مشاہدہ پر یا یوں کہنا چاہئے کہ ان کی ترکیب تخیلی پر عائد ہوتا ہے لیکن ایک چیز وہ اپنے لئے مخصوص کر لیتا ہے یعنی تصورات حکم کے استعمال میں مطلق تکمیل، اور اس وحدت ترکیبی کو جو مقولے کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہے، غیر مشروط مطلق کو پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لیے ہم اس وحدت کو مظاہر کی وحدت حکم کہہ سکتے ہیں جس طرح کہ اس وحدت کو جو مقولے سے ظاہر ہوتی ہے وحدت فہم کہتے ہیں۔ پس قوت حکم صرف قوت فہم کے استعمال پر عائد ہوتی ہے اور وہ بھی اس حیثیت سے نہیں کہ وہ امکانی تجربے کی بنیاد پر مشتمل ہے (اس لیے کہ شرائط کی مطلق تکمیل کوئی ایسا تصور نہیں جو تجربہ میں استعمال کیا جا سکے کیونکہ تجربہ کبھی غیر مشروط نہیں ہوتا) بلکہ اس کا رخ اس وحدت کی طرف پھیرنے کے لیے جس کا قوت فہم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کوئی تصور نہیں رکھتی اور جس کا مقصود یہ ہے کہ ہر معروض کے بارے میں فہم کے کل اعمال کو ایک مجموعۂ مطلق میں جمع کر لے۔ اس لیے حکم محض کا ہر معروضی استعمال ہمیشہ فوق تجربی ہوتا ہے۔ درآنحالیکہ قوت فہم کے خالص تصورات کا استعمال اس کی ماہیت کے لحاظ سے ہمیشہ تجربی ہوا کرتا ہے اس لیے کہ وہ صرف امکانی تجربے تک محدود ہے۔

ہم عین سے ایک وجوبی تصور حکم مراد لیتے ہیں جس کے جوڑ کا کوئی معروض حواس میں نہ دیا جاسکتا ہو۔ پس حکم محض کے وہ تصورات جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، قبل تجربی اعیان ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ حکم محض کے تصورات ہیں، اس لیے کہ وہ کل تجربی علم کو اس حیثیت سے دیکھتے ہیں کہ وہ شرائط کے مجموعۂ مطلق کے ذریعے سے متعین ہے۔ یہ دل سے گھڑے ہوئے تصورات نہیں ہیں بلکہ خود قوت حکم کی فطرت ان کا مطالبہ کرتی ہے اور اس لیے وہ وجوبی طور پر قوت فہم کے کل استعمال پر عائد ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ وہ فوق تجربی ہیں اور کل تجربے کی حد سے آگے بڑھ گئے ہیں۔ چنانچہ تجربے میں کوئی ایسا معروض نہیں پایا جاسکتا جو عین سے پوری طرح مطابق ہو۔ عین کا لفظ معروض کے لحاظ سے (فہم محض کے معروض کی حیثیت سے) تو بہت کچھ ظاہر کرتا ہے لیکن موضوع کے لحاظ سے (یعنی تجربی شرط کے ماتحت اپنی واقفیت کے لحاظ سے) کچھ بھی ظاہر نہیں کرتا اس لیے کہ ایک مکمل مجموعی تصور کے جوڑ کی کوئی چیز مقرون طور پر نہیں دی جاسکتی۔ چونکہ قوت حکم کے نظری استعمال میں ہمارا مقصود ہی یہ ہے اور ایک ایسے تصور کے قریب قریب پہنچنے کی کوشش جس تک ہم عملاً کبھی نہیں پہنچتے، ایسی ہے کہ گویا یہ تصور ہی بالکل بے بنیاد ہے اس لیے اس قسم کے تصور کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہ صرف ایک عین ہے۔ پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ کل مظاہر کا مکمل مجموعہ صرف ایک عین ہے۔ چونکہ ہم اس کی کوئی شکل متعین نہیں کر سکتے لہذا یہ ایک سوال ہے جس کا کوئی حل نہیں۔ بہ خلاف اس کے قوت حکم کے عملی استعمال میں جہاں صرف مقررہ قواعد کے مطابق عمل کرنا مقصود ہے، قوت حکم کا عین واقعتاً دیا جاسکتا ہے گو وہ محض جزوی طور پر مقرون ہو بلکہ یہ قوت حکم کے ہر عملی استعمال کی لازمی شرط ہے۔ اس کا استعمال ہمیشہ محدود اور ناقص ہوتا ہے مگر ایسی حدود کے تحت میں جو متعین نہیں کی جاسکتیں یعنی تکمیل مطلق کے تصور کو پیش نظر رکھ کر۔ اس طرح عملی عین ہمیشہ نہایت مفید ہوتا ہے اور واقعی اعمال کے لحاظ سے ناگزیر ہے۔ اس میں حکم محض علیت بھی رکھتا ہے یعنی اس چیز کو جس پر اس کا تصور مشتمل ہے واقعی وجود میں لاتا ہے۔ پس حکمت عملی کے متعلق حقارت سے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ صرف ایک عین ہے بلکہ صرف اسی بنا پر کہ وہ کل امکانی مقاصد کی وجوبی وحدت کا عین ہے وہ کل عملی مسائل کے قانون کے لیے حقیقی یا کم سے کم تحدیدی شرط کا کام دیتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

گو ہم قوت حکم کے قبل تجربی تصورات کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف اعیان ہیں لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم انہیں فضول یا بے حقیقت سمجھیں، اس لیے کہ گو ان سے کوئی معروض متعین نہیں کیا جا سکتا لیکن وہ غیر محسوس طور پر قوت فہم کے وسیع اور ہم آہنگ استعمال کے لیے ایک معیار کا کام دے سکتے ہیں۔ اگرچہ اعیان کے ذریعے سے قوت فہم ان معروضات کے علاوہ جنہیں وہ اپنے تصورات کے مطابق معلوم کرتی ہے، کسی مزید معروض کا علم حاصل نہیں کر سکتی پھر بھی اس کے ان معلومات میں زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ شاید ہی اعیان طبیعی تصورات سے اخلاقی تصورات تک پہنچنے کے لیے سیڑھی کا کام دے سکیں اور اس طریقے سے خود اخلاقی اعیان کو عقل کے نظری معلومات کے ساتھ ہم آہنگ اور مربوط کر سکیں۔ اس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

یہاں تو ہم اس مقصد کے مطابق جو ہم نے اس کتاب میں پیش نظر رکھا ہے اخلاقی اعیان سے قطع نظر کر کے اپنی بحث کو قوت حکم کے صرف نظری بلکہ اسمیں بھی صرف قبل تجربی استعمال کے دائرے تک محدود رکھیں گے۔ یہاں ہم وہی طریقہ اختیار کریں گے جو ہم نے اوپر مقولات کے استخراج میں استعمال کیا تھا یعنی معلومات حکم کی منطقی صورت پر غور کر کے یہ دیکھیں گے کہ آیا اس کے ذریعے سے قوت حکم ان تصورات کا ماخذ بن سکتی ہے جو اشیائے حقیقی کو قوت حکم کے کسی وظیفے کے لحاظ سے بدیہی ترکیبی طور پر متعین کرتے ہیں۔

حکم بحیثیت علم کی ایک خاص منطقی صورت کی قوت کے وہ قوت ہے جو نتائج اخذ کرتی ہے یعنی بالواسطہ (ایک امکانی تصدیق کی شرط کو ایک دی ہوئی تصدیق کی شرط کے تحت میں لا کر) تصدیق قائم کرتی ہے۔ دی ہوئی تصدیق قاعدۂ کلیہ ہے (کبریٰ) ایک دوسری امکانی تصدیق جو موجودہ صورت کا قاعدے کے تحت میں ہونا ظاہر کرتی ہے، نتیجہ کہلاتی ہے۔ قاعدۂ کلیہ ایک عام بات کو ایک خاص شرط کے تحت میں بیان کرتا ہے۔ موجودہ صورت میں اس قاعدے کی شرط پائی جاتی ہے۔ پس وہ بات جو اس شرط کے تحت میں عام طور پر صادق آتی تھی، موجودہ صورت پر بھی (جس میں یہ شرط پائی جاتی ہے) صادق آتی ہے۔ ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ قوت حکم قوت فہم کے اعمال کے ذریعے سے جو شرائط کا ایک سلسلہ بناتے ہیں، ایک علم حاصل کرتی ہے۔ ہم یہ قضیہ کہ کل اجسام متغیر ہیں، صرف اسی طرح حل کرتے ہیں کہ ایک علم بعید سے (جس میں جسم کا تصور نہیں پایا جاتا مگر اس کی شرط موجود ہے) ابتدا کریں ''کل مرکبات متغیر ہیں'' اس کے بعد ایک قریب تر علم کی طرف آئیں جو اول الذکر کی شرط کے تحت میں ہے ''اجسام مرکب ہیں'' اور اس سے ایک تیسرے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

علم تک پہنچیں جو علم بعید (متغیر) کو موجودہ صورت کے ساتھ مربوط کرتا ہے "لہذا اجسام متغیر ہیں" یہاں ایک سلسلۂ شرائط (مقدمات) کے واسطے سے ہم ایک علم (نتیجے) تک پہنچتے ہیں۔ ہر سلسلے کی، جس کا قوت نما (قطعی یا مشروط تصدیق کا) دیا ہوا ہو، یہ خاصیت ہے کہ وہ برابر جاری رہتا ہے ۔پس قوت حکم کا یہ عمل ہمیں ایک سلسلۂ قیاسات تک پہنچا دیتا ہے جسمیں ایک طرف شرائط (قیاس ماقبل کے ذریعے سے) اور دوسری طرف مشروط (قیاسات مابعد کے ذریعے سے) دونوں کا سلسلہ غیر معین طور پر بڑھایا جا سکتا ہے۔

یہ بات بہت جلد سمجھ میں آ جاتی ہے کہ قیاسات ماقبل یعنی منتج معلومات کا وہ سلسلہ جو ایک دیے ہوئے علم کی شرائط کی طرف بڑھتا ہے یا بالفاظ دیگر نتائج حکم کا چڑھتا ہوا سلسلہ قوت حکم سے کچھ اور تعلق رکھتا ہے اور اترتا ہوا سلسلہ یعنی قیاسات مابعد کے ذریعے سے مشروط کی طرف بڑھنے والا سلسلہ کچھ اور، اس لیے کہ پہلی صورت میں ہمارا علم (نتیجہ) محض مشروط طور پر دیا ہوا ہے۔ پس ہم قوت حکم کے ذریعے سے یہاں تک صرف اسی وقت پہنچ سکتے ہیں۔ جب ہم سلسلۂ شرائط کی کل کڑیوں (مجموعۂ مقدمات) کو دیا ہوا مان لیں کیونکہ اسی پر موجودہ بدیہی تصدیق کا امکان موقوف ہے۔ یہ خلاف اس کے سلسلۂ مشروط کوئی دیا ہوا بالفعل سلسلہ نہیں بلکہ صرف ایک ہونے والا بالقوۃ سلسلہ خیال کیا جاتا ہے لہٰذا جب ایک علم شروط سمجھا جائے تو قوت حکم اس پر مجبور ہے کہ شرائط کے چڑھتے ہوئے سلسلے کو مکمل اور مجموعی طور پر دیا ہوا مان لے لیکن جب یہی علم دوسرے معلومات کی شرط سمجھا جائے جو ایک دوسرے کے نتائج اترتا ہوا سلسلہ بناتے ہیں تو قوت حکم کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ تجربے میں یہ سلسلہ کہاں تک پہنچے گا اور کبھی مکمل بھی ہوگا یا نہیں۔ موجودہ نتیجے پر پہنچنے کے لیے اس سلسلہ کی کوئی ضرورت نہیں۔ یہ نتیجہ تو اپنے اسباب سے بدیہی طور پر کماحقہ متعین اور یقینی ہے۔ ممکن ہے کہ شرائط کی طرف سلسلۂ مقدمات کا کوئی رکن اولیٰ شرط اولیٰ کی حیثیت سے موجود ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ یہ سلسلۂ غیر محدود ہو بہر حال یہ ضروری ہے کہ وہ مجموعی شرائط پر مشتمل ہو خواہ ہم ان کا احاطہ کر سکیں یا نہ کر سکیں اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ پورا سلسلۂ شرائط حق ہو اگر وہ مشروط جو اس کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے حقیقت کی سند رکھتا ہے۔ یہ قوت فہم کا مطالبہ ہے جو اپنے علم کو بدیہی طور پر متعین اور وجوبی کہتی ہے یا تو فی نفسہٖ جبکہ وہ کسی سبب کا محتاج نہیں ہوتا یا بالاستنباط جب کہ وہ ایک ایسے سلسلۂ اسباب کا رکن ہوتا ہے جو خود غیر مشروط حقیقت رکھتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قبل تجربی علم کلام کی پہلی کتاب کی

تیسری فصل

قبل تجربی اعیان کا نظام

ہمیں یہاں محض منطقی علم کلام سے، جو کل مشمول علم سے قطع نظر کر لیتا ہے اور صرف قوت حکم کے صوری التباسات کو ظاہر کرتا ہے، سروکار نہیں ہے بلکہ قبل تجربی علم کلام سے جس میں ان معلومات اور منتج تصورات پر غور کیا جاتا ہے جو بدیہی طور پر قوت حکم سے ماخوذ ہوں، جن کا معروض تجربے میں نہ دیا جا سکتا ہو لہذا وہ فہم محض کے دائرے سے بالکل باہر ہوں۔ ہم نے اس علاقے سے، جو ہمارے علم کا قبل تجربی استعمال نتائج اور تصدیقات دونوں میں اس کے منطقی استعمال سے رکھتا ہے، یہ معلوم کیا ہے کہ علم کلام کے نتائج صرف تین قسم کے ہوں گے اور انتاج کے تین طریقوں پر مبنی ہوں گے جن کے ذریعے سے قوت حکم اصولوں کے ماتحت معلومات حاصل کرتی ہے اور سب کہیں ان کا کام یہ ہوگا کہ اس مشروط ترکیب سے جس کی قوت فہم پابند ہے اس غیر مشروط تک پہنچیں جو فہم کی حد سے باہر ہے۔

ہمارے ادراکات کے مندرجہ ذیل عام علاقے ہو سکتے ہیں

(ا) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو، (ب) وہ علاقہ جو معروضات سے ہو خواہ بحیثیت مظاہر کے یا بحیثیت عام معروضات خیال کے۔ اس مزید تقسیم کو پیش نظر رکھ کر ہمارے ادراکات کے علاقے جن کے متعلق ہم کوئی تصور یا عین قائم کر سکتے ہیں تین طرح کے ہوتے ہیں (1) وہ علاقہ جو موضوع سے ہو۔ (2) وہ علاقہ جو مظہر میں مواد معروض سے ہو (3) وہ عام علاقہ جو کل اشیا سے ہو۔

عام خالص تصورات کو تو ادراکات کی ترکیبی وحدت سے تعلق ہے لیکن حکم محض کے تصورات (قبل تجربی اعیان) کل شرائط کی غیر مشروط ترکیبی وحدت سے تعلق رکھتے ہیں۔ پس کل تجربی اعیان کی تین قسمیں کی جا سکتی ہیں جن میں سے پہلی خیال کرنے والے موضوع کی مطلق (غیر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مشروط) وحدت ہے۔ دوسری مظاہر کے سلسلۂ شرائط کی وحدت مطلق، تیسری کل معروضات خیال کی شرط کی وحدت مطلق۔

خیال کرنے والا موضوع نفسیات کا موضوع ہے۔ کل مظاہر کا مجموعہ (عالم طبیعی) کونیات کا موضوع ہے اور وہ چیز جو کل معروضات خیال کے امکان کی شرط اولیٰ ہے (وجود الوجود) الٰہیات کا موضوع ہے۔ پس حکم محض سے ہمیں تین اعیان حاصل ہوتے ہیں۔ ایک قبل تجربی نفسیات کا عین، دوسرا قبل تجربی کونیات کا اور تیسرا قبل تجربی الٰہیات کا۔ ان میں سے کسی علم کا خاکہ قوت فہم سے تجویز نہیں کیا جا سکتا گو وہ قوت حکم کے سب سے برتر منطقی استعمال یعنی ان نتائج سے وابستہ ہو جن کے ذریعے سے ہم ایک معروض (مظہر) سے ترکیب تجربی کے بعید ترین ارکان تک پہنچنا چاہتے ہیں، بلکہ خالص قوت حکم کا مسئلہ ہے۔

قبل تجربی اعیان کے ان تین عنوانات کے تحت میں قوت حکم کے کون کون سے خاص تصورات آتے ہیں، اس کا ذکر تفصیل کے ساتھ آئندہ دفتر میں کیا جائے گا۔ یہ مقولات کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ اس لیے کہ حکم محض کبھی براہ راست معروضات پر عائد نہیں ہوتا بلکہ ان کے فہمی تصورات پر۔ اسی طرح سے آئندہ تفصیلی بحث میں یہ بات واضح ہو جائے گی کہ قوت حکم اسی وظیفے کے ترکیبی استعمال کے ذریعے سے جس سے وہ قطعی نتائج حکم میں کام لیتی ہے خیال کرنے والے موضوع کی وحدت مطلق کے تصور مطلق تک پہنچتی ہے۔ اسی منطقی عمل سے جو مشروط نتائج کے استنباط میں کیا جاتا ہے دی ہوئی شرائط کے سلسلے میں غیر مشروط مطلق کا عین مستنبط ہوتا ہے۔ اسی صورت محض سے جو تفریقی نتائج رکھتے ہیں وجود الوجود کا اعلیٰ تصور حکم حاصل ہوتا ہے۔ بادی النظر میں یہ الٹی بات معلوم ہوتی ہے۔

اصل میں ان قبل تجربی اعیان کا کوئی معروضی استخراج جیسا کہ مقولات کے بارے میں کیا گیا تھا، ممکن نہیں ہے۔ وہ کسی معروض پر جو ان کے مطابق دیا جا سکے، عائد ہی نہیں ہوتے اس لیے کہ وہ صرف اعیان ہیں۔ البتہ ان کا موضوعی استخراج خود ہماری قوت حکم کی فطرت سے ہو سکتا تھا اور وہ ہم نے یہاں کر دیا۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے کہ حکم محض کے پیش نظر صرف شرائط کی سمت (خواہ وہ عرضیت کی شرائط ہوں یا علیت کی یا تعامل کی) ترکیب کی تکمیل ہے۔ مشروط کی سمت جو سلسلہ آگے چلتا ہے اسکی تکمیل سے اسے کوئی غرض نہیں اس لیے کہ اسے صرف اول الذکر کی ضرورت ہے تا کہ وہ ایک مکمل سلسلۂ شرائط کو مان کر اسے بدیہی طور پر قوت فہم کو دے سکے۔ جب ایک مکمل (اور غیر مشروط) دی ہوئی شرط موجود ہو تو اس سلسلہ کو آگے بڑھانے کے لیے کوئی تصور حکم درکار

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں، کیونکہ فہم خود ہی شرط سے مشروط کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس طرح قبل تجربی اعیان کا کام صرف یہ ہے کہ وہ سلسلۂ شرائط کو اوپر کی طرف غیر مشروط تک یعنی اصول تک لے جائیں۔ نیچے کی طرف یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کے لیے ایک طویل منطقی استعمال کی تو ضرورت ہوتی ہے جو ہماری قوت حکم قوت فہم کے قوانین کا کرتی ہے۔ لیکن کسی قبل تجربی استعمال کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر ہم اس ترکیب (ترکیب نزولی کی تکمیل کا کوئی عین قائم کریں مثلاً عالم طبیعی کے آئندہ تغیرات کے مکمل سلسلے کا تو یہ محض ایک خیالی چیز ہے جو ہم نے یوں ہی گھڑلی ہے، قوت حکم کا لازمی تقاضا نہیں ہے۔ اس لیے کہ مشروط کے امکان کے لیے اس کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل فرض کرنا ضروری ہے لیکن سلسلۂ نتائج کی تکمیل کا تصور ضروری نہیں۔ پس ایسا تصور کوئی قبل تجربی عین نہیں جس سے کہ ہمیں یہاں سروکار ہے۔

آخر میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود ان قبل تجربی اعیان میں ایک ربط وحدت پایا جاتا ہے۔ اور قوت حکم ان کے ذریعے سے اپنے کل معلومات کا ایک نظام مرتب کرتی ہے۔ خود اپنے نفس (روح) کے علم سے عالم طبیعی کے علم اور اس سے ہستی مطلق کے علم کی طرف بڑھنا ایک ایسا قدرتی سلسلہ ہے کہ وہ منطقی سلسلے سے مشابہ معلوم ہوتا ہے جس میں قوت حکم مقدمات سے نتائج تک پہنچتی ہے۔[1]

آیا واقعی ان دونوں میں اس قسم کا کوئی تعلق جیسا کہ منطقی اور قبل تجربی عمل میں ہوتا ہے، مخفی طور پر موجود ہے؟ یہ سوال بھی ان سوالات میں سے ہے جن کا جواب اس بحث کے خاتمے پر ملے گا۔ فی الحال ہمارا مقصد پورا ہو گیا اس لیے کہ ہم نے قوت حکم کے قبل تجربی تصورات کو جو عموماً فلسفیوں کے نظریات میں دوسرے تصورات کے ساتھ مل جاتے ہیں، یہاں تک کہ ان میں اور قوت فہم کے تصورات میں بھی تمیز نہیں کی جاتی معین اور ممیز کر دیا ہے، ان کی اصل اور اسی کے

---

1 مابعد الطبیعیات کا موضوع تحقیق اصل میں تین اعیان ہیں: وجود الٰہی، اختیار اور بقائے روح۔ دوسرے تصور کو پہلے کے ساتھ ربط دینے سے تیسرا تصور ایک لازمی نتیجے کے طور پر حاصل ہونا چاہئے۔ اس علم کے اور سب مباحث صرف ایک ذریعہ ہیں ان اعیان کے ثابت کرنے کا۔ ان کی ضرورت علم طبیعیات کے لئے نہیں ہے بلکہ عالم طبیعی کے دائرے سے آگے بڑھنے کے لئے۔ اگر ہمیں ان کا علم حاصل ہو جائے تو الٰہیات، اخلاقیات اور ان دونوں کا مجموعہ یعنی مذہب صرف نظری قوتِ حکم کا پابند ہو جائے گا۔ جب ان اعیان کا ایک نظام مرتب کرنا ہو تو مذکورۂ بالا ترتیب و بحیثیت ترکیبی ترتیب کے سب سے مناسب ہوگی لیکن اس بحث میں جو اس سے پہلے کرنی ضروری ہے تحلیلی ترتیب ہمارے مقصد کے لئے زیادہ مفید ہوگی اور ہم اس چیز سے جو ہمیں تجربے سے بلا واسطہ حاصل ہوتی ہے یعنی نفسیات سے کونیات کی طرف اور کونیات سے الٰہیات کی طرف قدم بڑھائیں گے تاکہ ہمارا عظیم الشان نقشہ مکمل ہو جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ساتھ ان کی تعداد جس میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا، بتا دی ہے اور ان میں ایک باقاعدہ ربط ثابت کر دیا ہے۔ اس طرح قوت حکم کے مخصوص دائرے کا تعین اور حد بندی ہو گئی۔

قبل تجربی علم کلام کی

دوسری کتاب

حکم محض کے متکلمانہ نتائج

ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک قبل تجربی عین کا معروض وہ چیز ہے جس کا ہم کوئی تصور نہیں رکھتے اگر چہ یہ عین قوت حکم میں اس کے اصلی قوانین کے مطابق وجود میں آیا ہے۔ اس لیے کہ اصل میں اس معروض کا بھی جو قوت حکم کے مطالبات کو پورا کرتا ہے کوئی تصور فہم، یعنی ایسا تصور جو امکانی تجربے میں قابل مشاہدہ ہو، ممکن نہیں ہے۔ تاہم اس مطلب کو اس طرح ادا کرنا بہتر ہے اور اس میں غلط فہمی کا خطرہ کم ہے کہ ہم ایک عین کے معروض کا کوئی علم نہیں بلکہ صرف ایک احتمالی تصور رکھتے ہیں۔

قوت حکم کے خالص تصورات کا کم سے کم قبل تجربی (موضوعی) اثبات اس پر موقوف ہے کہ ان اعیان کو قوت حکم کے ایک وجوبی نتیجے کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں۔ پس قوت حکم کے بعض ایسے نتائج پائے جائیں گے جو تجربی مقدمات پر مبنی نہیں ہوتے اور جن کے ذریعے سے ہم ایک شے معلوم سے ایک ایسی غلط چیز مستنبط کرتے ہیں جس کا ہم کوئی تصور نہیں رکھتے پھر بھی ایک ناگزیر التباس کی بنا پر اس کی طرف معروضی اثبات منسوب کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے نتائج کو ان کے ماحصل کے لحاظ سے نتائج حکم کے بجائے قوت حکم کی بلند پروازی کے نتائج کہنا چاہیے۔ مگر ان کی اصل کو دیکھتے ہوئے ہم انہیں نتائج حکم ہی کہیں گے۔ اس لیے کہ یہ محض دل سے گھڑے ہوئے یا اتفاقی نہیں ہیں بلکہ فطرتاً قوت حکم سے وجود میں آتے ہیں۔ یہ التباسات انسانوں کے پیدا کیے ہوئے نہیں بلکہ خود حکم محض کے پیدا کیے ہوئے ہوتے ہیں اور دنیا کا سب سے دانشمند آدمی بھی ان سے نہیں بچ سکتا۔ شاید وہ انتہائی کوشش کے بعد اس التباس سے دھوکا نہ کھائے لیکن اسے رفع ہرگز نہیں کر سکتا۔

لیکن ان متکلمانہ نتائج حکم کی بھی ان اعیان کی طرح جن پر وہ مشتمل ہیں، تین قسمیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں۔ پہلی قسم کے نتائج حکم میں ہم موضوع کے قبل تجربی تصور سے، جس میں کوئی مواد مشاہدہ شامل نہیں، اس موضوع کی وحدت مطلق کو مستنبط کرتے ہیں جس کا کوئی ایسا تصور ہمارے پاس نہیں۔ اس متکلمانہ نتیجے کو ہم قبل تجربی مغالطہ کہیں گے۔ دوسری قسم کے نتائج ایک دیے ہوئے مظہر کے سلسلہ شرائط میں تکمیل مطلق کے قبل تجربی تصور پر مبنی ہیں۔ ہم اس بات سے کہ ایک رخ سے اس سلسلے کی غیر مشروط ترکیبی وحدت کا ایک متناقض تصور ہمیشہ ہمارے ذہن میں موجود ہوتا ہے، اس وحدت کا صحیح ہونا مستنبط کرتے ہیں حالانکہ اس کا تصور نہیں کر سکتے۔ ان نتائج میں قوت حکم کی جو کیفیت ہوتی ہے اسے ہم حکم محض کا تناقض کہیں گے۔ تیسری قسم کے نتائج میں ہم ان شرائط کے مجموعے سے، جن کے تحت میں معروضات جو ہمیں دیے جا سکتے ہیں، خیال کیے جاتے ہیں کل اشیا کی مجموعی شرائط کی ترکیبی وحدت مطلق کو مستنبط کرتے ہیں، یعنی ان چیزوں سے جن کا ہم ان کے محض قبل تجربی تصور کے مطابق کوئی علم نہیں رکھتے ایک واجب الوجود کو مستنبط کرتے ہیں جس کا فوق تجربی تصور ہمارے علم سے اور بھی زیادہ بعید ہے اور جس کا غیر مشروط وجوب ہمارے فہم سے باہر ہے۔ قوت حکم کے اس متکلمانہ تصور کو ہم حکم محض کا نصب العین کہیں گے۔

قبل تجربی علم کلام کی دوسری کتاب کا

پہلا باب

حکم محض کے مغالطے

منطقی مغالطے کے معنی ہیں نتیجہ حکم کا صورت کے لحاظ سے غلط ہونا خواہ اس کا مشمول کچھ بھی ہو لیکن قبل تجربی مغالطہ وہ ہے جس میں نتیجے کی صوری غلطی کا کوئی قبل تجربی سبب موجود ہو۔ چنانچہ اس قسم کے مغالطے کی جڑ خود انسانی قوت حکم کی فطرت میں پائی جاتی ہے اور ایک ایسے التباس کا باعث ہوتی ہے جو ناگزیر ہے گو ناقابل حل نہیں۔

اب ہم ایک ایسے تصور کی طرف توجہ کرتے ہیں جو اوپر قبل تجربی تصورات کی عام فہرست میں نہیں دکھایا گیا ہے۔ اس کا شمار بھی انہیں میں ہونا چاہیے لیکن اس کے شامل کرنے سے اس فہرست میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور شامل نہ کرنے سے اس میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ یہ تصور یا یوں کہیے کہ یہ تصدیق ان الفاظ میں ظاہر کی جاتی ہے "میں خیال کرتا ہوں"۔ یہ بات آسانی سے سمجھ میں آجاتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے کہ یہ کل تصورات کا چنانچہ قبل تجربی تصورات کا بھی ایک عام ذریعہ اظہار ہے لیکن اس کا کوئی خاص نام نہیں رکھا جا سکتا کیونکہ اس کا کام صرف یہ ہے کہ کل خیالات کر ہمارے شعور کی طرف منسوب کرے۔ اگر چہ یہ کل تجربی عناصر (تاثرات حواس) سے پاک ہے پھر بھی ہماری قوت ادراک کی فطرت کے مطابق دو معروضات کو ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔ ''میں'' بحیثیت موضوع خیال کے داخلی حس کا معروض ہے اور نفس کہلاتا ہے۔ اس کا وہ پہلو جو خارجی حس کا موضوع ہے جسم کہلاتا ہے چنانچہ لفظ ''میں'' بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے نفسیات کا موضوع ہے۔ یہاں نفسیات سے مراد معقول علم نفس ہے جس کا مقصد نفس کے متعلق صرف اتنا ہی معلوم کرنا ہے جتنا بغیر تجربے کے (جو نفس کا مزید اور مقرون تعین کرتا ہے) اس ''میں'' کے تصور سے جو ہر خیال میں پایا جاتا ہے، مستنبط ہو سکتا ہے۔

حقیقت میں علم نفس ایسا ہی ہونا چاہئے اس لیے کہ اگر میرے خیال کا خفیف سا تجربی جز میری اندرونی حالت کا کوئی مخصوص ادراک، اس علم کی بنیاد میں داخل ہو جائے تو وہ معقول علم نفس نہیں رہے گا بلکہ تجربی علم نفس بن جائے گا۔ پس ہمارے پیش نظر ایک ایسا مفروضہ علم ہے جو صرف ایک قضیے ''میں خیال کرتا ہوں'' پر مبنی ہے اور جس کی صحت یا عدم صحت پر ہم قبل تجربی فلسفے کی حد کے اندر غور کر سکتے ہیں۔ یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے کہ ہم اس قضیے کا، جو ادراک نفس کو ظاہر کرتا ہے، داخلی تجربہ رکھتے ہیں لہذا وہ معقول علم نفس جو اس پر مبنی ہے، خالص نہیں ہے بلکہ ایک حد تک تجربے پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ یہ داخلی ادراک محض ایک تعقل ''میں خیال کرتا ہوں'' تک محدود ہے جو کل قبل تجربی ادراکات مثلاً ''میں جوہر کا خیال کرتا ہوں'' ''میں علت کا خیال کرتا ہوں'' وغیرہ وغیرہ کی بنائے امکان ہے۔ عام داخلی تجربہ اور اس کا امکان عام ادراک اور اس کا تعلق دوسرے ادراک سے، جب کہ اسکا کوئی خاص امتیاز اور تعین تجربی طور پر نہ دیا ہو، تجربی علم نہیں بلکہ عام تجربے کا علم سمجھا جائے گا۔ یہ تو ہر تجربے کے امکان کی تحقیق سے تعلق رکھتا ہے جو یقیناً قبل تجربی ہے۔ البتہ اگر شعور نفس کے عام ادراک پر ایک ذرا سے معروض ادراک (مثلاً راحت یا الم) کا اضافہ کر دیا جائے تو معقول علم نفس فوراً تجربی بن جائے گا۔

پس معقول علم نفس کی واحد بنا ''میں خیال کرتا ہوں'' ہے اور اسے اپنی ساری حکمت اسی سے اخذ کرنا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خیال جب اپنے معروض (میں) پر عائد کیا جائے تو وہ صرف اس کے قبل تجربی محمولات پر مشتمل ہوگا اس لیے کہ خفیف سا تجربی محمول بھی اس علم کی خالص معقولیت اور تجربے سے پاک ہونے میں خلل انداز ہوگا۔

ہمیں یہاں مقولات کی پیروی کرنی ہوگی۔ البتہ چونکہ یہاں ایک شے ''میں'' ایک خیال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے والی ہستی کی حیثیت سے دی ہوئی ہے، اس لیے اگرچہ ہم مقولات کے مندرجہ بالا نقشے کو بدستور قائم رکھیں گے لیکن یہاں مقولہ جوہر سے، جس سے ایک شے حقیقی کا تصور کیا جاتا ہے، شروع کر کے الٹے چلیں گے۔

(1)
نفس جوہر ہے

(2)
کیفیت کے لحاظ سے بسیط ہے

(3)
مختلف زمانوں کے لحاظ سے جن میں وہ وجود رکھتا ہے تعداد میں ایک ہی یعنی وحدت (نہ کہ کثرت)

(4)
مکان کے اندر امکانی معروضات سے علاقہ رکھتا ہے

انہی عناصر کی ترکیب سے بغیر کسی اور اصول سے کام لیے ہوئے خالص علم نفس کے کل تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ جوہر محض داخلی جس کے موضوع کی حیثیت سے لامدیت کا، جوہر بسیط کی حیثیت سے لازوالیت کا، واحد جوہر معقول کی حیثیت سے شخصیت کا تصور پیدا کرتا ہے اور ان تینوں کے ملانے سے روحانیت کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ جو علاقہ وہ مکان کے اندر معروضات سے رکھتا ہے اس سے نفس و جسم کے تعلق کا تصور ہاتھ آتا ہے گویا خیال کرنے والا جوہر مادے کی وجہ حیات یعنی نفس حیوانی قرار دیا جاتا ہے اور پھر اس کے ساتھ روحانیت کی قید لگا کر بقائے ابدی کا تصور حاصل ہوتا ہے۔

اسی پر اس قبل تجربی نفسیات کے چاروں مغالطے مبنی ہیں جسے غلطی سے ہمارے اس خیال کرنے والی ہستی کا ایک خالص عقلی علم سمجھ لیا گیا ہے۔ اسکی بنیاد صرف اس سادہ اور مشمول سے خالی ادراک ''میں'' پر رکھی جا سکتی ہے جسے ہم اصل میں تصور بھی نہیں بلکہ صرف ایک شعور کہہ سکتے ہیں جو کل تصورات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس ''میں'' یا ''وہ'' (شخص یا شے) کے ذریعے سے صرف ایک قبل تجربی موضوع خیال کا ادراک کیا جاتا ہے جو صرف اپنے محمولات سے پہچانا جاتا ہے اور جس کا ہم علیحدہ کوئی تصور ہی نہیں کر سکتے۔ اسے معلوم کرنے کی کوشش میں ہم ایک منطقی دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں اس لیے کہ اس کے متعلق جو تصدیق قائم کرتے ہیں اس میں خود اسی کے ادراک سے کام لینا پڑتا ہے۔ یہ دقت کسی طرح رفع نہیں ہو سکتی کیونکہ ''میں'' کا شعور کوئی معین ادراک نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جس سے کوئی معروض متعین کیا جا سکے بلکہ اس کی ایک عام صورت ہے جس حد تک ہم اسے علم کہہ سکتے ہیں کیونکہ صرف اسی کے ذریعے سے کسی شے کا خیال کیا جا سکتا ہے۔[1]

شروع سے یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ جو چیز میرے خیال کی شرط لازم اور میرے موضوعی کی خصوصیت ہے وہ ہر خیال کرنے والے موضوع کی طرف منسوب کی جائے۔ اور ہم ایک قضیے پر، جو بظاہر تجربی معلوم ہوتا ہے، اس یقینی اور کلی تصدیق کی بنیاد رکھیں کہ ہر خیال کرنے والا وہی ماہیت رکھتا ہے جو ہمارا شعور ذات ہمیں بتاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں بدیہی طور پر اشیا کی طرف وہ خصوصیات منسوب کرنی پڑتی ہیں جو ان اشیا کا خیال کرنے کی لازمی شرائط ہیں۔ ہم ایک خیال کرنے والی ہستی کا کسی خارجی تجربے کے ذریعے سے مطلق تصور نہیں کر سکتے بلکہ صرف اپنے شعور ذات کے ذریعے سے کر سکتے ہیں۔ پس اس قسم کے معروضات کی حقیقت بس اتنی ہی ہے کہ ہم اپنے شعور کو دوسری اشیا کی طرف منتقل کر دیتے ہیں۔ صرف اسی کی بنا پر ان کا تصور خیال کرنے والی ہستیوں کی حیثیت سے کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ قضیہ ''میں خیال کرتا ہوں'' صرف احتمالی طور پر لیا جاتا ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ کسی وجود کے ادراک پر مشتمل ہے۔ (جیسا کہ ڈیکارٹ کے اس استدلال میں ہے ''میں'' خیال کرتا ہوں پس میں وجود میں رکھتا ہوں) بلکہ محض اپنے امکان کے لحاظ سے یہ دیکھنے کے لیے کہ اس سیدھے سادے قضیے سے اس کے موضوع کی (خواہ وہ وجود رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو) کیا کیا خصوصیات اخذ کی جا سکتی ہیں۔

ہمارا حکم محض خیال کرنے والی ہستیوں کے متعلق جس علم کا دعویٰ کرتا ہے اگر اس کی ''میں خیال کرتا ہوں'' کے علاوہ کوئی اور بنیاد بھی ہو اور ہم اپنے عمل خیال کے مشاہدات اور ان سے اخذ کیے ہوئے طبیعی قوانین سے بھی مدد لیں تو تجربی نفسیات وجود میں آئے گی۔ جس سے شاید اندرونی حس کے مظاہر کی توضیح ہو سکے لیکن یہ کام نہیں لیا جا سکتا کہ وہ خصوصیات جو امکانی تجربے میں نہیں آ سکتیں (مثلاً بسیط ہونا) بتائی جائیں یا خیال کرنے والی ہستیوں کی ماہیت معین کی جائے یعنی یہ عقلی نفسیات نہیں ہوگی۔

چونکہ یہ قضیہ ''میں خیال کرتا ہوں'' (احتمالی حیثیت سے) قوت فہم کی ہر تصدیق کی عام صورت ہے اور کل مقولات کے ساتھ ان کے ذریعہ اظہار کے طور پر شامل ہے۔ اس لیے ظاہر ہے کہ جو نتائج اس سے نکلتے ہیں ان میں قوت فہم کا استعمال خالص قبل تجربی یعنی ہر طرح کے تجربی عناصر سے پاک ہوتا ہے اور جو کچھ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اس کے لحاظ سے ہم اس کے متعلق پہلے

[1] پڑھنے والوں کو ان الفاظ کی قبل تجربی مجردیت کی بنا پر ان کا نفسیاتی مفہوم سمجھنے میں دقت ہوگی اور یہ بھی ان کی سمجھ میں نہ آئے گا کہ نفس کی آخری صفت مقولہ وجود کے تحت میں کیوں رکھی گئی ہے۔ ان باتوں کی تشریح اور توجیہ آگے چل کر کی جائے گی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے کوئی مفید مطلب تو قعات قائم نہیں کر سکتے۔ پس ہم خالص علم نفس کے کل تصورات میں یکے بعد دیگرے اس پر تنقیدی نظر ڈالیں گے مگر اختصار کی خاطر یہ مطالعہ ایک ہی سلسلے میں کریں گے۔

اس طریق انتاج کے متعلق ذیل کا ملاحظہ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔ ہم محض خیال کے ذریعے سے کسی معروض کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ علم صرف اس طریقے سے حاصل ہو سکتا ہے کہ ہم ایک دیے ہوئے مشاہدے کو وحدت شعور کے لحاظ سے جس پر کل خیالات مشتمل ہیں، متعین کریں۔ پس ہمیں اپنی ذات کا علم بھی اس سے حاصل نہیں ہوتا کہ ہم موضوع خیال کی حیثیت سے اپنے یقین کا شعور رکھتے ہیں بلکہ اس وقت حاصل ہو سکتا ہے جب ہمیں اپنے نفس کے مشاہدے کا وظیفہ خیال سے متعین ہونے کی حیثیت سے شعور ہو۔ لہذا شعور ذات کے مختلف محمولات جو ہمارے خیال میں ہوں بجائے خود معروضات کے تصورات فہم (مقولات) نہیں ہیں بلکہ محض منطقی وظائف ہیں جن سے خیال کا کوئی معروض چنانچہ نفس بھی معروض کی حیثیت سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ تعین کرنے والے نفس کا شعور نہیں بلکہ صرف تعین پزیر نفس یعنی مشاہدۂ ذات (جس حد تک کہ اس کا مواد وحدت تعقل کی عام شرط کے ماتحت مربوط کیا جا سکے) کا شعور معروض کہلائے گا۔

1۔ میں کل تصدیقات میں اس علاقے کا جس پر تصدیق مشتمل ہوتی ہے، تعین کرنے والا ہوں۔ یہ بات کہ ''میں'' یعنی خیال کرنے والا ہمیشہ خیال کا موضوع ہوگا اور کبھی محمول نہیں ہوگا اور یقینی قضیہ ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ میں بہ حیثیت معروض کے ایک وجود مستقل یعنی جوہر ہوں۔ آخر الذکر تصدیق اول الذکر سے بہت آگے بڑھ جاتی ہے اور اس کے لیے دیے ہوئے مواد کی ضرورت ہے جو خیال میں نہیں پایا جاتا اور نہ شاید کبھی پایا جا سکتا ہے۔

2۔ یہ بات کہ ''میں'' بہ حیثیت فاعل تعقل کے منفرد ہے اور متعدد موضوعوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا یعنی بسیط منطقی موضوع ہے ایک تحلیلی قضیہ ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ خیال کرنے والا ''میں'' ایک جوہر بسیط ہے کیونکہ یہ تو ایک ترکیبی قضیہ ہے۔ جوہر کا تصور ہمیشہ مشاہدات پر عائد ہوتا ہے اور ہمارے مشاہدات ہمیشہ حسی ہوتے ہیں یعنی قوت فہم اور اس کے خیال کے دائرے سے باہر ہوتے ہیں حالانکہ مذکورۂ بالا قضیے میں ''میں'' کا تصور فہم و خیال کے دائرے میں محدود ہے۔

تعجب کی بات ہوتی اگر یہ وقت طلب مسئلہ کہ مشاہدات میں جوہر کو ممیز کیا جائے اور مزید برآں اسے ایک جوہر بسیط ثابت کیا جائے (مثل مادے کے اجزاء لاتجزی کے) محض ایک معمولی تصور کے ذریعے سے حل ہو جاتا۔

3۔ کل ادراکات میں، جن کا مجھے شعور ہوتا ہے ''میں'' کا یکساں ہونا ایک ایسا قضیہ ہے جو خود تصورات کے اندر پایا جاتا ہے یعنی ایک تحلیلی قضیہ ہے۔ لیکن موضوع کی یہ یکسانی جس کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مجھے اس کے کل ادراکات میں شعور ہوتا ہے کوئی مشاہدہ نہیں جو معروض کے طور پر دیا ہوا ہو۔ پس اس سے وہ شخصیت کی یکسانی مراد نہیں لی جا سکتی جسکا مفہوم یہ ہے کہ میرا نفس بہ حیثیت جوہر یا خیال کرنے والی ہستی کے تغیر کیفیات کے اندر اول سے آخر تک یکساں موجود ہو۔ اسکے ثابت کرنے کے لیے صرف "میں خیال کرتا ہوں" کی تحلیل سے کام نہیں چل سکتا۔ بلکہ مختلف ترکیبی قضایا کی ضرورت ہے جو دیے ہوئے مشاہدے پر مبنی ہوں۔

4۔ میں اپنے وجود کو بہ حیثیت خیال کرنے والی ہستی کے دوسری اشیا سے جو میرے نفس سے خارج ہیں (جن میں میرا جسم بھی داخل ہے) ممیز کرتا ہوں۔ یہ بھی ایک تحلیلی قضیہ ہے اس لیے کہ دوسری اشیا کا خیال ہی میں اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ میرے نفس سے ممیز ہیں لیکن اس سے مجھے اس بات کا کوئی علم حاصل نہیں ہوتا کہ میرا یہ شعور ذات بغیر خارجی اشیا کے، جن کے ذریعے سے مجھے ادراکات دیے جاتے ہیں، ممکن ہے اور میں صرف ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے (بغیر انسان ہونے کے) وجود رکھ سکتا ہوں۔

پس عام عمل خیال میں اپنا جو شعور ہوتا ہے اس کی تحلیل سے میں اپنے نفس کا بہ حیثیت معروض کے کوئی علم حاصل نہیں کر سکتا۔ عام خیال کی منطقی توضیح کو لوگوں نے غلطی سے معروض کا مابعد الطبیعی تعین سمجھ لیا ہے۔

یہ ہماری تنقید کے خلاف سب سے بڑی دلیل ہوتی اگر بدیہی طور پر ثابت کیا جا سکتا کہ ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے اور اس حیثیت سے (اسی استدلال کے مطابق) لازماً ایک شخصیت سے وابستہ ہے اور مادے سے علیحدہ اپنے وجود کا شعور رکھتی ہے کیونکہ اس طرح ہم عام محسوسات کے دائرے سے گزر کر معقولات کے میدان میں داخل ہو جاتے اور کوئی ہمارے اس حق سے انکار نہ کر سکتا کہ جہاں تک چاہیں بڑھتے چلے جائیں جو عمارت چاہیں بنا کر کھڑی کر دیں۔ یہ قضیہ کہ "ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود جوہر بسیط ہے" ایک بدیہی ترکیبی قضیہ ہے اس لیے کہ ایک تو وہ اپنے بنیادی تصور سے آگے بڑھ کر عام خیال پر طریق وجود کا اضافہ کرتا ہے اور دوسرے اس تصور میں ایک محمول (یعنی بسیط ہونا) جوڑ دیتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ بدیہی ترکیبی قضایا نہ صرف امکانی تجربے کے معروضات کے لیے بحیثیت اس کے شرائط امکان کے استناد رکھتے ہیں بلکہ اشیائے حقیقی پر عائد ہو سکتے ہیں۔ یہ نتیجہ صحیح ہوتا تو ہماری ساری تنقید کا خاتمہ کر دیتا اور فلسفے کو پھر اسی پرانے ڈھرے پر چلاتا لیکن اگر اس مسئلے کو ذرا غور سے دیکھا جائے تو یہ خطرہ کچھ ایسا اہم نہیں ہے۔

معقول علم نفس کے عمل میں ایک مغالطہ ہے جو حسب ذیل نتیجہ حکم کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔

وہ چیز جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کی جا سکتی ہے صرف موضوع کی حیثیت سے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

وجود رکھتی ہے یعنی جوہر ہے۔

ہر خیال کرنے والی ہستی بجائے خود صرف موضوعی کی حیثیت سے خیال کی جا سکتی ہے۔ پس وہ صرف موضوع کی حیثیت رکھتی ہے یعنی جوہر ہے۔

کبریٰ میں ایک ایسی ہستی کا ذکر ہے جو عمومیت کے ساتھ ہر حیثیت سے، چنانچہ معروض مشاہدہ کی حیثیت سے بھی خیال کی جا سکتی ہے مگر صغریٰ میں اسکا ذکر صرف موضوع کی حیثیت سے ہے یہاں وہ خیال اور وحدت شعور سے تعلق رکھتی ہے مگر مشاہدے سے، جس میں وہ معروض خیال کے طور پر دی جا سکے۔ کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ پس ظاہر ہے کہ نتیجہ مغالطے پر مبنی ہے۔[1]

اس مشہور دلیل کا مغالطے پر مبنی ہونا بہت اچھی طرح واضح ہو جائے گا اگر آپ نظام قضایا کے متعلق عام ملاحظہ اور وہ باب جس میں معقولات کا ذکر ہے غور سے پڑھ لیں۔ وہاں یہ ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایک ایسی شے کا تصور جو ہمیشہ موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے اور کبھی محض محمول نہیں ہوتی کوئی معروضی استناد نہیں رکھتا۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس تصور کا کوئی معروض بھی ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس طریق وجود کا امکان ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ پس اس تصور سے مطلق کوئی علم حاصل نہیں ہوتا اگر وہ جوہر کے نام سے اپنا ایک معروض جو دیا جا سکتا ہے ثابت کرنا چاہتا ہے یعنی اگر وہ علم بننا چاہتا ہے تو اس کی بنیاد ایک مستقل مشاہدے پر ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ وہ ہر تصور کے معروضی اثبات کی ناگزیر شرط ہے یعنی صرف اس کے ذریعے سے معروض دیا جا سکتا ہے مگر داخلی مشاہدے میں کوئی وجود مستقل نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ "میں" یعنی نفس صرف میرے خیال کا شعور ہے۔ پس جب تک ہم خیال کے دائرے میں رہیں، ہم اس شرط کو پورا نہیں کر سکتے۔ جوہر یعنی ایک وجود مستقل رکھنے والے موضوع کے تصور کو، اپنے نفس پر بہ حیثیت ایک خیال کرنے والی ہستی کے، عائد کرنے کے لیے ناگزیر ہے اور جب جوہر کے معروضی اثبات کا تصور ساقط ہو گیا تو اس کے بسیط ہونے کا تصور بھی، جو اس کے ساتھ وابستہ ہے، ساقط ہو جاتا ہے اور صرف خیال کی ایک منطقی، کیفی وحدت شعور باقی رہ جاتی ہے جس کے موضوع کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ

---

1. لفظ خیال دونوں مقدمات میں بالکل مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے کبریٰ میں وہ ایک عام معروض پر (جس طرح کہ وہ مشاہدے میں دیا ہوا ہو) عائد ہوتا ہے مگر صغریٰ میں اس کا تعلق صرف شعور بذات سے ہے، جس میں کسی معروض کا خیال نہیں کیا جاتا بلکہ صرف (صورتِ خیال کی حیثیت سے) اس علاقے کا جو موضوع اپنے آپ سے رکھتا ہے۔ اول الذکر میں اشیاء کا ذکر ہے جو صرف موضوع کی حیثیت سے خیال کیا جا سکتی ہیں مگر آخر الذکر میں اشیاء کا نہیں بلکہ (کل معروضات سے قطع نظر کر کے) صرف خیال کا ذکر ہے، جس میں نفس ہمیشہ موضوع شعور کا کام دیتا ہے۔ پس نتیجہ میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میرا نفس صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے بلکہ فقط یہ کہ میں اپنے وجود کا خیال کرنے میں اپنے نفس کے تصور کو صرف موضوع تصدیق کی حیثیت سے استعمال کر سکتا ہوں۔ یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے، جس سے مجھے طریق وجود کا مطلق کوئی علم حاصل نہیں ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بسیط ہے یا مرکب۔

مینڈیلزون کی دلیل بقائے روح کی تردید

اس دقیق النظر فلسفی نے دیکھا کہ مروجہ دلیل، جس کے ذریعے سے یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ روح (اگر اس کا ایک بسیط ہستی ہونا تسلیم کرلیا جائے) انتشار اجزا کے ذریعے سے فنا نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجوبی بقا کی حمایت کے لیے کافی نہیں اس لیے کہ ہم یہ فرض کرسکتے ہیں کہ وہ بالکل معدوم ہوجاتی ہے۔ چنانچہ اس نے اپنی کتاب ''فیڈون'' میں روح کو اس فنا یا تفدیم سے بری ثابت کرنے کے لیے یہ دلیل پیش کی کہ ایک بسیط ہستی کبھی فنا نہیں ہوسکتی۔ اس میں کسی تخفیف یعنی بتدریج معدوم ہونے کی گنجائش نہیں (اس لیے کہ وہ کوئی اجزا نہیں رکھتی، پس وہ کثرت سے بری ہے) اگر وہ ایک لمحے میں موجود ہے اور دوسرے لمحے میں معدوم ہوجاتی ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی وقت نہیں پایا جائے گا اور یہ ناممکن ہے۔ لیکن اس نے اس بات کو نظر انداز کردیا کہ گو ہم روح کو بسیط تسلیم کرلیتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ علیحدہ علیحدہ اجزا یعنی کسی مقدار مدید پر مشتمل نہیں ہے پھر بھی اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ مثل اور موجودات کے ایک مقدار شدید یعنی اپنی قوتوں اور مطلق وجود کے لحاظ سے ایک درجہ اثبات رکھتی ہے۔ جسمیں ایک بے انتہا تدریجی تخفیف ممکن ہے۔ پس یہ مفروضہ جوہر (جس کا وجود مستقل ہونا ہنوز ثابت نہیں) انتشار کے ذریعے سے نہ سہی مگر تدریجی تخفیف کے ذریعے سے ضرور معدوم ہوسکتا ہے اس لیے کہ خود شعور ہمیشہ ایک درجہ رکھتا ہے جس میں برابر تخفیف ہوسکتی ہے[1] اور یہ بات شعور ذات کی قوت اور دوسری تمام قوتوں پر بھی صادق آتی ہے۔ پس بقائے روح اگر روح کو محض داخلی حس کا معروض مان جائے، ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہوسکتی ہے۔ البتہ زندگی میں جہاں خیال کرنے والی ہستی (بہ حیثیت انسان کے) خارجی حس کا معروض بھی ہوتی ہے اس کا وجود مستقل ایک صریحی حقیقت ہے لیکن عقلی فلسفی کے

---

1. منطقیوں کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ وضاحت محض شعور ادراک کا نام ہے۔ اس لئے کہ شعور کا ایک درجہ تو بہت سے مبہم ادراکات میں بھی پایا جاتا ہے اگرچہ وہ انہیں یاد دلانے کے لئے کافی نہیں ہے۔ بغیر شعور کے تو ہم مبہم ادراکات میں آپس میں کوئی فرق ہی نہ کرسکتے حالانکہ ہم اکثر علامات تصورات میں (مثلاً صحیح اور پسندیدہ کے تصور میں یا ان سُردوں میں جن کو ملا کر ایک ماہر موسیقی کوئی نغمہ ترتیب دیتا ہے) فرق کرتے ہیں۔ اصل میں ایک ادراک واضح اس وقت کہا جائے گا جب کہ شعور میں اس ادراک کو دوسرے ادراکات سے ممیز کرنے کا شعور بھی شامل ہو۔ اگر تمیز کا شعور ہو لیکن اس فرق کا شعور نہ ہو جس کی وجہ سے تمیز کی جاتی ہے۔ تب بھی یہ ادراک مبہم کہلائے گا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شعور کے بے شمار مدارج تخفیف ہیں جن سے گزر کر وہ رفتہ رفتہ معدوم ہوسکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیے یہ کافی نہیں ہے۔ وہ تو اس کی بقائے مطلق زندگی کے ماورا بھی محض تصورات سے ثابت کرنا چاہتا ہے۔[1] اب اگر ہم مذکورہ بالا قضایا کو ترکیبی طور پر دیکھیں، جس طرح کہ وہ کل خیال کرنے والی ہستیوں کے لیے مستند ہونے کی حیثیت سے ایک عقلی علم نفس میں دیکھے جاتے ہیں اور مقولہ نسبت کے اس قضیے سے شروع کرکے، کہ کل خیال کرنے والی ہستیاں بجائے خود جوہر ہیں، الٹے چلیں یہاں تک کہ پورا دائرہ مکمل ہو جائے تو آخر میں ہم اس نقطے پر پہنچیں گے کہ وہ اپنے وجود کا نہ صرف شعور رکھتی ہیں بلکہ (بقا کے لحاظ سے جو جوہر کی لازمی صفت ہے) اسے اپنے آپ ہی متعین کرتی ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عینیت کم سے کم احتمالی عینیت اس عقلی نظام کا ناگزیر نتیجہ ہے اور اگر خارجی اشیا کا وجود خود ہمارے وجود کو زمانے میں متعین کرنے کے لیے ضروری نہیں تو اس کا ماننا بالکل فضول ہے اور اس کی کوئی دلیل نہیں دی جاسکتی۔

---

1. وہ لوگ جو ایک نئی چیز کا امکان ثابت کرنے کے لئے اسے کافی سمجھتے ہیں کہ ان کے مفروضات میں کوئی تناقض نہیں دکھایا جاسکتا (ان میں وہ سب حضرات شامل ہیں جو اس امکان خیال کو جس کی مثال صرف انسانی زندگی کے تجربی مشاہدے میں پائی جاتی ہے حدودِ مشاہدہ کے باہر بھی فرض کر لیتے ہیں) اس وقت بہت گھبرائیں گے جب ان کے سامنے اسی قسم کے اور امکانات پیش کئے جائیں مثلاً ایک جوہر کی تقسیم کئی جوہروں میں یا کئی جوہروں کی ترکیب ایک جوہر میں۔ اس لئے کہ تقسیم پذیری کے لئے ایک مرکب کا ہونا تو ضروری ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ مرکب کئی جوہروں سے مل کر بنا ہو بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ وہ ایک ہی جوہر (کی مختلف قوتوں) کے مدارج کا مرکب ہو۔ چنانچہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ روح کی کل قوتیں نصف رہ گئیں اور پھر بھی جوہر باقی ہے۔ اسی طرح ہم اس نصف کو جو غائب ہو گیا ہے بغیر کسی تناقض کے روح کے باہر موجود تصور کر سکتے ہیں اور چونکہ یہاں روح کا اثبات، جو ایک درجہ رکھتا ہے یعنی اس کی کل ہستی دو حصوں میں تقسیم ہو گئی ہے۔ اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے اندر سے ایک جداگانہ جوہر پیدا ہو گیا ہے۔ وہ کثرت جو تقسیم سے ظاہر ہوتی ہے اس میں پہلے سے موجود تھی۔ لیکن یہ جوہروں کی کثرت تعداد نہ تھی بلکہ مقدار اثبات کی کثرت اور جوہر کی وحدت صرف اس کی ایک شانِ وجود تھی جو اس تقسیم کے ذریعے کثرتِ ہستی میں تبدیل ہو گئی۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ دو جوہر بسیط مل کر ایک ہو جائیں اور ان میں سے کوئی چیز تلف نہ ہو سوا کثرتِ وجود کے۔ اس طرح کہ ان میں سے ایک میں باقی سب کی مقدار اثبات جمع ہو جائے اور شاید وہ بسیط جوہر جو ہمارے سامنے مادے کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں (کسی میکانکی یا کیمیاوی عمل سے نہیں بلکہ ایک نامعلوم طریقے سے) اس طرح کی تقسیم قوت کے ذریعے سے ایک روح سے کئی روحیں مقادیر شدیدہ کی حیثیت سے پیدا کرتے ہوں اور پھر نئے مواد سے مل کر اپنی کمی پوری کر لیتے ہوں۔ میں اس قسم کی من گھڑت کی مطلق قدر یا حقیقت نہیں سمجھتا اور علم تحلیل کے مذکورہ بالا اصولوں میں یہ بات بخوبی ثابت کر دی گئی ہے کہ مقولات (مثلاً مقولہ جوہر) کا استعمال صرف تجربے ہی میں کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جب عقلی فلسفی یہ جسارت کرتا ہے کہ صرف قوت خیال سے بغیر کسی مستقل مشاہدے کے ایک وجود مستقل بنا لیتا ہے محض اس بنا پر کہ خیال کی وحدت تعقل کی توجیہہ کسی مرکب سے نہیں کر سکتا درآنحالیکہ اسے یہ اعتراف کر لینا چاہئے تھا کہ وہ ایک خیال کرنے والی ہستی کا امکان ثابت نہیں کر سکتا تو مادی فلسفی کو بھی اس جسارت کا حق ہونا چاہئے کہ گو وہ اپنے مفروضہ امکانات کو تجربے سے ثابت نہ کر سکے پھر بھی اپنے بنیادی قضیے کی صوری وحدت کو قائم رکھتے ہوئے اس کا برعکس استعمال کرے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اگر اس کے بجائے ہم تحلیلی طریقے سے کام لیں اور ''میں خیال کرتا ہوں'' کو ایک ایسا قضیہ قرار دے کر جس میں وجود بھی شامل ہے اس کی تحلیل کریں تاکہ اس کا مشمول یعنی یہ بات کہ یہ ''میں'' کس طرح مکان یا زمانے میں اپنے وجود کو متعین کرتا ہے، معلوم ہو جائے تو معقول علم نفس کے ان قضایا کا آغاز محض ایک خیال کرنے والی ہستی کے تصور سے نہیں بلکہ ایک وجود واقعی سے ہوگا اور اس کے تصور سے تجربی اجزا کو الگ کرنے والی ہستی کی صفات اخذ کی جائیں گی جیسا کہ ذیل کے بعد خیالی نقشے میں دکھایا گیا ہے۔

(1)

میں خیال کرتا ہوں

(2)

بہ حیثیت موضوع کے

(3)

بہ حیثیت ایک موضوع بسیط کے

(4)

بحیثیت ایک ایسے موضوع کے جو میرے خیال کی کل کیفیات میں یکساں وجود رکھتا ہے۔

چونکہ یہاں دوسرے قضیے میں اس کا تعین نہیں کیا گیا ہے کہ ''میں'' صرف موضوع کی حیثیت سے وجود رکھتا اور تصور کیا جا سکتا ہے یا محمول کی حیثیت سے بھی۔ پس موضوع کا تصور یہاں منطقی ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے جوہر مراد لیا جائے یا نہیں لیکن تیسرے قضیے میں مطلق وحدت تعقل یعنی نفس بسیط اس ادراک کی حیثیت سے جس کی طرف خیال کا توڑ جوڑ منسوب کیا جاتا ہے بجائے خود اہمیت رکھتا ہے، اگرچہ ہم نے ہنوز اس کی ماہیت کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے۔ یہ تعقل ایک اثبات ہے اور خود اس کا امکان اس کے بسیط ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن مکان میں کوئی ایسا اثبات نہیں پایا جاتا جو بسیط ہو کیونکہ نقطے (جن کے سوا مکان میں کوئی بسیط چیز نہیں ہوتی) محض حدود ہیں نہ کہ خود مکان کے حصے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ محض ایک خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے میری ماہیت کی توجیہہ مادیت سے نہیں ہو سکتی لیکن چونکہ میرا وجود پہلے قضیے میں دیا ہوا سمجھا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا (جس سے اس قضیے میں وجوبیت پیدا ہو جاتی) کہ ہر خیال کرنے والی ہستی وجود رکھتی ہے بلکہ صرف خیال کرنے والی ہستی کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں۔ پس یہ قضیہ تجربی ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے کہ میرا وجود صرف میرے ادراکات سے زمانے کے اندر قابل تعین ہے لیکن چونکہ اس کے لیے ایک وجود مستقل کی ضرورت ہے اور وہ ہاں تک کہ میں اپنے آپ پر غور کرتا ہوں داخلی مشاہدے میں دیا ہوا نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ پس اس کا تعین کا کہ آیا میں جوہر کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں یا عرض کی حیثیت سے، خالی اس شعور، ذات کی بنا پر ممکن نہیں ہے۔ پس جس طرح مادیت میرے وجود کی توجیہہ کے لیے ناکافی ہے اسی طرح لا مادیت بھی ناکافی ہے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم روح کی ماہیت کا بحیثیت ایک وجود تجربہ کے کسی طریقے سے بھی علم حاصل نہیں کر سکتے۔

ظاہر ہے کہ یہ کیوں کر ہو سکتا ہے کہ ہم اس وحدت شعور کے ذریعے سے جس کا علم ہی ہمیں اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ تجربے کے امکان کے لیے ناگزیر ہے، تجربے کے دائرے سے (یعنی اس وجود سے جو ہم زندگی میں رکھتے ہیں) آگے بڑھ جائیں اور اس تجربی لیکن طریق مشاہدے کے لحاظ سے غیر معین قضیے ''میں خیال کرتا ہوں'' کے ذریعے سے اپنے علم کو اتنی وسعت دیں کہ کل خیال کرنے والی ہستیوں پر عائد ہو جائے۔ پس اصل میں یہ معقول علم نفس کے نظریے کی حیثیت نہیں رکھتا۔ جس سے ہم اپنی ذات کے علم میں اضافہ کر سکیں بلکہ صرف ایک ضابطے کی جس کے ذریعے سے نظری قوت حکم کے لیے ایسی حدود مقرر کی جاتی ہیں جن سے وہ تجاوز نہ کرنے پائے اور ایک طرف بے روح مادیت سے اور دوسری طرف بے بنیاد لا مادیت سے محفوظ رہے، وہ ثابت کرتا ہے کہ قوت حکم ان لوگوں کے سوالات کا، جو اس زندگی سے آگے کا حال معلوم کرنا چاہتے ہیں کوئی جواب شافی نہیں دے سکتی اور یہ اشارہ ہے اس بات کا کہ ہمیں اپنے علم ذات کا رخ لا حاصل نظری غور و فکر سے عملی مسائل کی طرف موڑنا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ مسائل صرف معروضات تجربہ سے بحث کرتے ہیں لیکن ان کے اصول کا ماخذ فوق تجربی ہے اور یہ ہمارے عمل کا تعین اس طرح کرتے ہیں گویا ہمارا انجام تجربے تک یعنی اس زندگی تک محدود نہیں بلکہ اس سے کہیں آگے ہے۔

اس سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ معقول علم نفس ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وحدت شعور جو مقولات کی بنیاد ہے یہاں موضوع کا مشاہدہ معروضی سمجھ لی گئی ہے اور اس پر مقولہ جوہر عائد کر دیا گیا ہے لیکن حقیقت میں وہ محض وحدت خیال ہے جس کے ذریعے سے کوئی معروض نہیں دیا جا سکتا لہٰذا اس پر مقولہ جوہر جس کے لیے ہمیشہ دیے ہوئے مشاہدے کی ضرورت ہوتی ہے۔ عائد نہیں ہو سکتا اور اس موضوع کا ہم کوئی علم حاصل نہیں کر سکتے۔ موضوع مقولات محض اس بنا پر کہ وہ انہیں خیال کرتا ہے خود بخود معروض معقولات کی حیثیت سے کوئی تصور حاصل نہیں کرتا اس لیے کہ ان مقولات کے خیال کی بنیاد خالص مشاہدۂ ذات پر ہونی چاہیے اور یہ چیز خود معرض بحث میں ہے۔ اسی طرح موضوع جس پر ادراک زمانہ مبنی ہے اپنے وجود کا تعین زمانے میں نہیں کر سکتا اور جب یہ نہیں ہو سکتا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تو یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ موضوع مقولات کے ذریعے سے اپنا (بحیثیت خیال کرنے والی ہستی کے) تعین کر سکے۔[1] اس طرح ایک ایسا علم حاصل کرنے کی کوشش جو امکانی تجربے کی حد سے باہر ہے۔ اور پھر بھی نوع انسانی کے لیے انتہائی دلچسپی رکھتا ہے، جہاں تک نظری فلسفے کا تعلق ہے، بالکل ناکامیاب ثابت ہوئی لیکن ہماری تنقید نے یہ ثابت کر کے کہ ایک معروض تجربہ کے متعلق تجربے کے دائرے سے باہر ایک اذعانی تصدیق قائم کرنا ناممکن ہے قوت حکم کی یہ اہم خدمت انجام دی کہ اسے اس کے برعکس دعووں سے بھی محفوظ کر دیا۔ اس کی یہی صورت ہوسکتی تھی کہ ہم اپنے قضیے کا یہ یقینی ثبوت دینے کی کوشش کریں۔ یہ کوشش ناکام ہو تو اس ناکامی کی جڑ تلاش کریں اور جب یہ پتہ چل جائے کہ اس کی جڑ ہماری قوت حکم کا محدود ہونا ہے تو اپنے حریفوں کو بھی اس پر مجبور کریں کہ وہ اذعانی دعووں سے باز رہیں۔

تاہم مذکورہ بالا بحث سے اس بات کے جائز بلکہ ضروری ہونے میں مطلق خلل نہیں پڑتا کہ ہم قوت حکم کے عمل استعمال کے اصولوں کی بنا پر روح کی ایک آئندہ زندگی تسلیم کریں۔ اس لیے کہ محض نظری استدلال کا یوں بھی عام لوگوں کی رائے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس استدلال کی نوک اس قدر باریک ہے کہ فلسفی بھی اس کو صرف اسی وقت تک قائم رکھ سکتے ہیں جب تک اسے لٹو کی طرح چکر دیتے رہیں۔ اور خود ان کی نظر میں یہ کوئی مستقل بنیاد نہیں جس پر ایک عمارت کھڑی کی

---

[1] جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں "میں خیال کرتا ہوں" ایک تجربی قضیہ ہے اور اس کے اندر ایک دوسرا قضیہ "میں وجود رکھتا ہوں" شامل ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خیال کرنے کی صفت جو ان میں پائی جاتی ہے انہیں واجب الوجود بنا دے گی اس لئے میرا وجود مذکورۂ بالا قضیے "میں خیال کرتا ہوں" سے مستنبط نہیں سمجھنا چاہئے۔ جیسا کہ ڈیکارٹ کا خیال تھا (کیونکہ اس کے لئے اس کبریٰ کی ضرورت ہے کہ "کل خیال کرنے والے وجود رکھتے ہیں") بلکہ اس میں تحلیلی طور پر شامل ہو۔ یہ ایک غیر معین تجربی مشاہدے کو ظاہر کرتا ہے (یعنی یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ قضیہ وجودی ایک حسی ادرک پر مبنی ہے) لیکن اس تجربے سے مقدم ہے جو معروض ادراک کا مقولے کے ذریعے سے بہ لحاظ زمانہ تعین کرتا ہے لیکن وجود یہاں کوئی مسولہ نہیں ہے اس لئے کہ مقولہ کسی غیر معین دیئے ہوئے معروض پر عائد نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے معروض پر جس کا ہم ایک تصور رکھتے ہیں اور یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ وہ اس تصور کے باہر بھی دیا ہوا ہے یا نہیں۔ غیر معین ادراک کے معنی یہاں محض ایک ایسے اثبات کے ہیں جو صرف خیال میں دیا ہوا ہے لیکن نہ تو مظہر کی حیثیت سے اور نہ شے حقیقی کی حیثیت سے، جو واقعی وجود رکھتی ہو اور جس کا وجود "میں خیال کرتا ہوں" کے قضیے میں ظاہر کیا جاتا ہو۔ یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ "میں خیال کرتا ہوں" کو ایک تجربی قضیہ کہنے سے ہماری مراد یہ نہیں ہے کہ اس قضیے میں "میں" کوئی تجربی ادراک ہے۔ اصل میں وہ خالص عقلی ادراک ہے۔ اس لئے کہ وہ عام عمل خیال سے تعلق رکھتا ہے لیکن بغیر کسی تجربی ادراک کے جو خیال کے لئے مواد بہم پہنچائے "میں خیال کرتا ہوں" کا عمل واقع نہیں ہوسکتا اور تجربہ محض ایک شرط ہے خالص عقلی قوت کے استعمال کی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

جا سکے۔ وہ دلائل جو عام لوگوں کے لیے مفید ہیں اپنی جگہ پر بدستور قائم ہیں بلکہ ان اذعانی دعوؤں کی تردید سے ان کی وضاحت اور صراحت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اس لیے کہ وہ قوت حکم کو اس کے اصلی میدان میں یعنی اخلاقی مقاصد کے عالم میں لے آئے ہیں جو بجائے خود ایک عالم ہے اور تب قوت حکم ایک عملی قوت کی حیثیت سے عالم فطرت کے شرائط کی پابند نہیں رہتی بلکہ عالم مقاصد کو اور اس کے ساتھ ہمارے وجود کو تجربے اور زندگی کی حدود سے آگے پہنچا دیتی ہے۔ اگر دنیا کی اور ذی حیات ہستیوں پر قیاس کیا جائے جن کے متعلق عقل یہ ماننے پر مجبور ہے کہ ان میں کوئی عضو، کوئی قوت، کوئی ہیجان غرض کوئی چیز فضول یا ناموزوں نہیں پائی جاتی بلکہ ہر چیز اپنے مقصد زندگی سے مناسبت رکھتی ہے۔ تو معلوم ہوتا ہے صرف ایک انسان ہے، جو ان سب کی علت غائی ہے، اس قاعدے سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ اس کے فطری رجحانات خصوصاً وہ اخلاقی قانون جو اس کے اندر ہیں ان قواعد سے جو اس زندگی میں حاصل ہو سکتے ہیں کہیں بالاتر ہیں۔ اخلاقی قانون اسے یہ سکھاتا ہے کہ وہ کل فوائد سے یہاں تک کہ شہرت سے بھی بے نیاز ہو کر نیکی اور دیانت کو ہر چیز پر ترجیح دے اور اسے اندرونی طور پر یہ احساس ہوتا ہے کہ اس زندگی کے فوائد کو قربان کر کے وہ اپنے آپ کو ایک دوسری زندگی کے لیے تیار کرتا ہے جس کا عینی تصور اس کے پیش نظر ہے۔ پس اگر ہم اپنی ذات کے محض نظری علم کی بنا پر بقائے روح کو تسلیم نہیں کرتے تب بھی اس کا یہ زبردست اور ناقابل تردید ثبوت موجود ہے جسے ان باتوں سے اور تقویت پہنچتی ہے کہ ہمیں روز بروز دنیا کی ہر چیز کے بامقصد ہونے کا علم ہوتا جاتا ہے، دائرہ کائنات حد شمار سے باہر نظر آتا ہے اور اسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہے کہ ہمارا امکانی علم بھی ہمارے ہیجان عمل کی مناسبت سے نامحدود ہے۔

نفسیاتی مغالطے کی بحث کا خاتمہ

معقول علم نفس کا متکلمانہ التباس اس پر مبنی ہے کہ ہم قوت علم کے ایک عین (ایک خالص معقول) اور ایک خیال کرنے والی ہستی کے غیر معین تصور میں فرق نہیں کرتے۔ ہم امکانی تجربے کے لیے واقعی تجربے سے قطع نظر کر کے اپنی ذات کا تصور کرتے ہیں اور اس سے یہ نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں کہ ہم تجربے اور اس کی تجربی شرائط کے دائرے کے باہر اپنے وجود کا شعور حاصل کر سکتے ہیں۔ یعنی ہم اس امکانی تجرید کو جو ہمارے وجود تجربی سے ہو سکتی ہے غلطی سے اپنے خیال کرنے والے نفس کا مجرد ممکن وجود فرض کر لیتے ہیں۔ اصل میں ہمارے ذہن میں صرف وہ وحدت شعور ہوتی ہے جو محض صورت علم کی حیثیت سے ہر تعین کی بنیاد ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے نفس میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ایک جوہر بہ حیثیت ایک قبل تجربی معروض کے معلوم کرلیا ہے۔

اس علم نفس کا جس کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں یہ کام نہیں ہے کہ روح اور جسم کا تعلق سمجھائے اس لیے کہ وہ تو روح کی شخصیت اس علاقے کے ماورا (یعنی موت کے بعد) بھی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ اصل میں یہ علم قوت فہم کے لحاظ سے فوق تجربی ہے اگرچہ یہ ایک معروض تجربہ سے بحث کرتا ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ معروض تجربہ نہیں رہتا۔ یہ مسئلہ بھی ہمارے نظریے کے مطابق بخوبی حل ہوسکتا ہے۔ اس میں جو مشکل ہے وہ یہ ہے کہ داخلی حس (نفس) کے معروض اور خارجی حس کے معروض میں نوعیت کا اختلاف ہے اس لیے کہ اول الذکر کے مشاہدے کی صوری شرط صرف زمانہ ہے اور آخر الذکر کے مشاہدے کے لیے زمان و مکان دونوں کی شرط ہے۔ لیکن جب ہم اس پر غور کرتے ہیں کہ معروضات کی ان دونوں قسموں میں اندرونی طور پر فرق نہیں ہے بلکہ صرف اسی حد تک جہاں تک کہ ان میں سے ایک دوسرے کے سامنے خارجی مظہر کے طور پر ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ جو چیز شے حقیقی کی حیثیت سے مادی مظہر کی بنیاد ہے نوعیت میں معروض سے مختلف نہ ہو، تو یہ مشکل رفع ہوجاتی ہے۔ یہ عام اشکال البتہ باقی رہتا ہے کہ دو جوہروں میں تعامل کیوں کر ممکن ہے۔ اس کو رفع کرنا علم نفس کے دائرے سے باہر ہے اور یہی نہیں بلکہ ہمارے ناظرین اس بحث سے جو قوائے عقلی کی تحلیل کے سلسلے میں کی جاچکی ہے آسانی سے اندازہ کرلیں گے کہ یہ حقیقت میں علم انسانی کے دائرے سے باہر ہے۔

عام ملاحظہ

معقول علم نفس سے علم وجود کی طرف رجوع

''میں خیال کرتا ہوں'' یا ''میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں'' ایک تجربی قضیہ ہے۔ ایسے قضیے کی بنیاد ایک تجربی مشاہدے یعنی ایک مظہر کی حیثیت سے خیال کیے ہوئے معروض پر ہوتی ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نظریے کی رو سے خود نفس عمل خیال میں ایک مظہر بن جاتا ہے اور اس طرح خود ہمارا شعور ایک التباس بن کر رہ جاتا ہے۔

خیال بجائے خود صرف ایک منطقی وظیفہ ہے یعنی محض ایک امکانی مشاہدے کے مواد کا فاعلی عمل ربط ہے اور وہ موضوع شعور کو بحیثیت مظہر کے پیش نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس سے مشاہدے کی قسم یا محسوس یا معقول ہونے کا تعین نہیں ہوتا۔ اس کے ذریعے سے میں نہ بحیثیت شے حقیقی کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اور نہ بحیثیت مظہر کے اپنا ادراک کرتا ہوں بلکہ اپنے آپ کو صرف ایک عام معروض کی حیثیت سے خیال کرتا ہوں جس کے طریق مشاہدہ سے قطع نظر کر لی گئی ہے۔ جب میں یہاں اپنے آپ کو خیال کا موضوع یا سبب تصور کرتا ہوں تو یہ تصورات جوہر یا علت کے مقولات نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مقولات تو خیال (تصدیق) کے وہ وظائف ہیں جو ہمارے حسی مشاہدے پر عائد کیے جائیں۔ پس اگر میں اپنی ذات کا علم حاصل کرنا چاہوں تو مجھے مشاہدہ درکار ہوگا لیکن یہاں تو میں صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے اپنا شعور رکھتا ہوں۔ اس سے بحث نہیں کہ میرا نفس مشاہدے میں کیوں کر دیا ہوا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ میرے یعنی خیال کرنے والے کے لیے محض ایک مظہر ہے۔ صرف خیال کرنے والے کی حیثیت سے میں اپنے شعور میں ایک وجود حقیقی ہوں لیکن اس وجود کا کوئی تعین خیال میں ممکن نہیں ہے۔

لیکن جب اس قضیے سے کہ "میں خیال کرتا ہوں" یہ مراد ہو کہ "میں خیال کرنے والے کی حیثیت سے وجود رکھتا ہوں" تو یہ محض ایک منطقی وظیفہ نہیں ہے بلکہ موضوع کا (جو ساتھ ہی ساتھ معروض بھی ہے) بلحاظ وجود تعین کرتا ہے اور بغیر ایک داخلی حس کے قائم نہیں کیا جا سکتا جس کا مشاہدہ معروض کو صرف شے حقیقی کی حیثیت سے پیش کرتا ہو نہ کہ مظہر کی حیثیت سے۔ پس اس کے اندر صرف فاعلیت خیال نہیں بلکہ انفعالیت مشاہدہ بھی پائی جاتی ہے یعنی میں اپنی ذات کے خیال کو اس کے تجربی مشاہدے پر عائد کرتا ہوں۔ اس آخر الذکر قضیے میں خیال کرنے والے نفس کو وہ شرائط تلاش کرنی ہیں جن کے تحت میں اس کے منطقی وظائف جوہر، علت وغیرہ کے مقولات کی حیثیت سے استعمال کیے جا سکیں تاکہ وہ اپنے آپ کو بہ حیثیت معروض صرف "میں" کہنے پر قانع نہ رہے بلکہ اپنے طریق وجود کا تعین کرے یعنی بہ حیثیت معقول کے اپنا علم حاصل کرے۔ لیکن یہ بات ناممکن ہے اس لیے کہ داخلی تجربی مشاہدہ محسوس ہوتا ہے۔ اور اس میں صرف مظہر ہی دیا ہوا ہوتا ہے جو خالص شعور کے معروض کو اپنے مجرد وجود کا علم حاصل کرنے میں کوئی مدد نہیں دیتا بلکہ صرف تجربے میں کام آ سکتا ہے۔

لیکن فرض کیجیے کہ آگے چل کر تجربے میں نہیں (اور نہ محض منطقی توارد میں) بلکہ قوت حکم کے بعض بدیہی مسلمہ قوانین میں جو ہمارے وجود سے تعلق رکھتے ہیں کوئی ایسی چیز پائی جائے جس کی بنا پر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہم خود اپنے لیے قانون بناتے ہیں اور ہماری ہستی اپنا تعین آپ کرتی ہے۔ تب ایک ایسی فاعلیت کا انکشاف ہوگا جس کے ذریعے سے ہمارے وجود کا تعین بغیر تجربی مشاہدے کی شرائط کے ہو سکتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ ہماری ذات کے شعور میں بدیہی طور پر ایک ایسی چیز موجود ہے جو ہمارے وجود کو جس کا تعین معمولاً صرف حسی طور پر ہو سکتا ہے، ایک خاص اندرونی قوت کے لحاظ سے ایک عالم معقول کی نسبت سے متعین کر سکتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اس سے معقول علم نفس کو مطلق مدد نہیں ملتی۔ اس میں شک نہیں کہ اس خاص قوت کی بدولت جس کا شعور میرے دل میں پہلے پہل اخلاقی قانون سے پیدا ہوتا ہے مجھے اپنے وجود کے تعین کا ایک ایسا اصول ہاتھ آتا ہے جو خالص عقلی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ یہ تعین کن محمولات کے ذریعے سے ہوسکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف انہیں تعینات کے ذریعے سے جن کا حسی مشاہدے میں دیا جانا ضروری ہے، گویا میں ہر پھر کر وہیں پہنچ گیا جہاں معقول علم نفس میں پہنچا تھا یعنی مجھے حسی مشاہدات کی ضرورت پیش آئی تا کہ فہمی تصورات جوہر، علت وغیرہ میں، جن کے بغیر مجھے اپنا علم حاصل نہیں ہوسکتا معروضی اہمیت پیدا ہوسکے۔ لیکن یہ مشاہدات مجھے تجربے کے دائرے کے باہر نہیں پہنچا سکتے۔ البتہ ان تصورات کو عملی استعمال میں، جو ہمیشہ معروضات تجربہ سے تعلق رکھتا ہے نظری استعمال کے قیاس پر میں آزادئ ارادہ اور اس کے موضوع پر عائد کرنے کا حق رکھتا ہوں۔ اس سے میں صرف موضوع اور محمول سبب اور مسبب کے منطقی وظائف مراد لیتا ہوں جن کے ذریعے سے اعمال یا ان کے نتائج اخلاقی قوانین کی رو سے اس طرح متعین کیے جاتے ہیں کہ وہ قوانین فطرت اور مقولات جوہر و علت سے مطابقت رکھتے ہیں اگرچہ ان کی اصل ان سے بالکل مختلف ہے یہ بات ہم نے اس لیے کہہ دی کہ وہ غلط فہمی جو پڑھنے والوں کو مشاہدہ ذات بحیثیت مظہر کے بارے میں پیدا ہوتی ہے دور ہوجائے۔ آگے چل کر اس سے کام لینے کا موقع ملے گا۔

حکم محض کے تناقض کی

(پہلی فصل)

کونیاتی اعیان کا نظام

ان اعیان کو ایک اصول کے مطابق ترتیب وار شمار کرنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے یہ دیکھنا چاہئے کہ خالص اور قبل تجربی تصورات صرف قوت فہم ہی سے پیدا ہوسکتے ہیں اور قوت حکم دراصل کوئی تصور پیدا نہیں کرتی بلکہ صرف فہمی تصور کو امکانی تجربے کی قید سے آزاد کردیتی ہے اور چاہتی ہے کہ اسے حدود تجربہ سے آگے بڑھا دے مگر پھر بھی اس کا تعلق تجربے سے قائم رکھے۔ یہ عمل یوں واقع ہوتا ہے کہ قوت حکم ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلہ شرائط میں (جن کے مطابق قوت فہم کل مظاہر کو ترکیبی وحدت کے تحت میں لاتی ہے) قطعی تکمیل کا مطالبہ کرتی ہے اور اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

طرح مقولے کو عین بنا دیتی ہے تا کہ تجربی ترکیب کا سلسلہ غیر مشروط تک (جو تجربے میں نہیں بلکہ صرف عین میں پایا جاتا ہے) پہنچ کر قطعاً مکمل ہو جائے۔ قوت حکم یہ مطالبہ اس اصول کے ماتحت کرتی ہے۔ جب مشروط دیا ہوا ہو تو کل شرائط کا مجموعہ اور اسی کے ساتھ غیر مشروط مطلق بھی دیا ہوا ہوتا ہے جس پر مشروط کا امکان منحصر ہے۔ اس سے دو نتیجے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ کہ اعیان صرف ان مقولات کا نام ہے جنھیں توسیع دے کر غیر مشروط تک پہنچا دیا گیا ہو۔ پس ہم اعیان کو عنوانات مقولات کے مطابق مرتب کیے ہوئے نقشے میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس کے لیے کل مقولات موزوں نہیں ہیں بلکہ صرف وہ جن میں ایک سلسلۂ ترکیب پایا جاتا ہو۔ کسی مشروط کی ان شرائط کا جو ایک دوسرے ماتحت ہوں (نہ کہ ہم رتبہ) قطعی تکمیل کا مطالبہ قوت حکم صرف دیے ہوئے مشروط کے صعودی سلسلۂ شرائط کے بارے میں کرتی ہے۔ نزولی سلسلۂ نتائج یا ہم رتبہ شرائط کے مجموعے کے بارے میں وہ اس کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اس لیے کہ شرائط کا ہونا تو دیے ہوئے مشروط کے لیے مسلّم ہے اور وہ اس کے ساتھ دی ہوئی سمجھی جاتی ہیں۔ بہ خلاف اس کے نتائج شرائط کے امکان کا تعین نہیں کرتے بلکہ خود ان کا امکان شرائط پر موقوف ہے۔ اس لیے سلسلۂ نتائج میں (یعنی دی ہوئی شرط سے مشروط کی طرف قدم بڑھانے میں) ہمیں اس سے سروکار نہیں کہ یہ سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا ہے یا نہیں۔ اس کی تکمیل کا قوت حکم کی طرف سے کوئی مطالبہ نہیں ہوتا۔ www.KitaboSunnat.com

اسی طرح ہم اس زمانے کو جو ایک مقررہ لمحے تک گزر چکا ہے لازمی طور پر دیا ہوا خیال کرتے ہیں (خواہ ہم اس کا تعین نہ کر سکیں) لیکن جہاں تک مستقبل کا تعلق ہے چونکہ وہ موجودہ زمانے تک پہنچنے کی شرط نہیں ہے اس لیے موجودہ زمانے کو سمجھنے میں یہ سوال ہمارے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتا کہ آئندہ زمانے کی کیا صورت ہوگی آیا یہ سلسلہ کہیں ختم ہوگا یا لامتناہی طور پر جاری رہے گا۔ فرض کیجیے کہ ہ، د، ز ایک سلسلہ ہے جس میں د، ہ کے مشروط اور ز کی شرط کی حیثیت سے، دیا ہوا ہے۔ یہ سلسلہ مشروط سے اوپر کو ہ (د، ج، ب وغیرہ) کی طرف اور شرط د سے نیچے کو ز (ک، ل، م وغیرہ) کی طرف چلتا ہے۔ یہاں ہمیں د کو دیا ہوا سمجھنے کے لیے اوپر والا سلسلہ دیا ہوا ماننا پڑیگا۔ د کا امکان قوت حکم کے اصول (تکمیل سلسلہ شرائط) کی رو سے اوپر والے سلسلے پر موقوف ہے لیکن نیچے والے سلسلے (ز، ک، ل، م) پر موقوف نہیں ہے۔ اس لیے آخر الذکر سلسلے کو ہم دیا ہوا نہیں سمجھ سکتے۔

ہم اس سلسلے کی ترکیب کو جو ایک دیے ہوئے مظہر کی قریب ترین شرط سے شروع ہو کر بعید تر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرائط کی طرف چلتا ہے۔ رجعتی اور اس سلسلے کی ترکیب کو جو مشروط کے قریب ترین نتیجے سے شروع ہو کر بعید تر نتائج کی طرف چلتا ہے اقدامی کہیں گے۔ پہلا سلسلۂ مقدمات ہے اور دوسرا سلسلۂ موخرات واعیان کا کام رجعتی ترکیب کی تکمیل ہے اور وہ مقدمات کا تفحص کرتے ہیں نہ کہ موخرات کا۔ موخرات کا تفحص حکم محض کا کوئی ضروری مسئلہ نہیں بلکہ محض ایک ٹھہرائی ہوئی چیز ہے اس لیے کہ دیے ہوئے مظہر کو پورے طور پر سمجھنے کے لیے ہم اسباب کے محتاج ہیں مگر مسببات کے محتاج نہیں۔

www.KitaboSunnat.com

اب ہم مقولات کے نقشے کے مطابق اعیان کا نقشہ مرتب کرنے کے لیے اپنے مشاہدے کے دونوں مقادیر اصلی یعنی زمان و مکان کو لیتے ہیں۔ زمانہ بجائے خود ایک سلسلہ (اور کل سلسلوں کی صوری شرط) ہے اس لیے اس کے اندر ایک دیے ہوئے حال کی نسبت سے مقدمات یا شرائط (ماضی) اور موخرات یا نتائج (مستقبل) میں فرق کرنا چاہیے۔ پس ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط کی تکمیل مطلق کا قبل تجربی عین صرف زمانہ ماضی پر عائد ہوتا ہے۔ قوت حکم کا عین کل گزرے ہوئے زمانے کو موجودہ لمحے کی شرط کی حیثیت سے دیا ہوا سمجھتا ہے۔ اب رہا مکان تو اس میں بجائے خود رجعت اور اقدام کا فرق نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ اس کے کل حصے پہلو بہ پہلو موجود ہوتے ہیں۔ پس وہ ایک مجموعہ ہوتا ہے نہ کہ سلسلہ۔ زمانے کے موجودہ لمحے کو ہم گذشتہ زمانے کی نسبت سے فقط مشروط ہی سمجھ سکتے ہیں نہ کہ شرط اس لیے کہ یہ لمحہ صرف گزرے ہوئے زمانے (یا یوں کہنا چاہیے کہ مقدم زمانے کے گزرنے) سے وجود میں آتا ہے۔ مگر چونکہ مکان کے حصے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں بلکہ ہم رتبہ ہوتے ہیں۔ اس لیے ایک حصہ دوسرے کے امکان کی شرط نہیں ہے اور یہاں زمانے کی طرف کوئی حقیقی سلسلہ نہیں پایا جاتا۔ تاہم مکان کے مختلف اجزا کی ترکیب جسکے ذریعے سے ہم اس کا ادراک کرتے ہیں، متوالی ہوتی ہے۔ پس وہ زمانے کے اندر واقع ہوتی ہے اور ایک سلسلے پر مشتمل ہے اور چونکہ مجموعہ مکانات کے اس سلسلے میں ہر حصہ دوسرے حصوں سے محدود ہوتا ہے۔ اس لیے مکان کی پیائش کو بھی ایک مشروط کے سلسلۂ شرائط کی ترکیب سمجھنا چاہیے۔ البتہ یہاں مشروط اور شرائط میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے۔ اس لیے بظاہر مکان میں رجعت اور اقدام یکساں معلوم ہوتا ہے۔ پھر بھی چونکہ مکان کا ایک حصہ دوسرے حصوں کے ذریعے سے دیا ہوا نہیں بلکہ صرف محدود ہوتا ہے اس لیے ہم ہر محدود مکان کو اس لحاظ سے مشروط سمجھ سکتے ہیں کہ اس کی حد بندی کی شرط کی حیثیت سے ایک دوسرے مکان کا ہونا ضروری ہے اور دوسرے کے لیے تیسرے کا وقس علی ہذا۔ پس حد بندی کے لحاظ سے مکان کے سلسلے میں بھی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

رجعت پائی جاتی ہے اور ترکیب سلسلۂ شرائط کی تکمیل مطلق کا قبل تجربی عین مکان پر بھی عائد ہوتا ہے اور جس طرح ہم ایک مظہر کے متعلق گذرے ہوئے زمانے کی تکمیل مطلق کا مطالبہ کرتے اسی طرح مکان کی تکمیل مطلق کا بھی کر سکتے ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ یہ مطالبہ پورا ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اس کا فیصلہ آگے چل کر ہوگا۔

دوم، اثبات فی المکان یعنی مادہ ایک مشروط ہے جس کے اندرونی شرائط اس کے اجزا اور بعید تر شرائط ان اجزا کے اجزا ہوتے ہیں۔ پس یہاں ایک رجعتی ترکیب واقع ہوتی ہے جس کی تکمیل مطلق کا قوت حکم مطالبہ کرتی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اجزا کی تقسیم تکمیل کو پہنچ جائے۔ یہاں تک کہ مادے کا اثبات یا تو معدوم ہو جائے یا ایک غیر مادی وجود یعنی وجود بسیط بن کر رہ جائے۔ پس یہاں بھی ایک سلسلۂ شرائط اور غیر مشروط کی طرف رجعت پائی جاتی ہے۔

سوم، جہاں تک ان مقولات کا تعلق ہے جو مظاہر کے درمیان نسبت اثباتی ظاہر کرتے ہیں، مقولہ جوہر وعرض قبل تجربی عین کے لیے موزوں نہیں ہے یعنی قوت حکم کے لیے کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہاں وہ شرائط کی طرف رجوع کرے۔ اس لیے کہ اعراض (جہاں تک کہ وہ ایک واحد جوہر سے تعلق رکھتے ہیں) ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ہوتے ہیں اور کوئی سلسلہ نہیں بناتے۔ وہ اصل میں جوہر کے ماتحت نہیں بلکہ اس کے طریق وجود پر مشتمل ہیں۔ یہاں تصور جوہریت بظاہر قوت حکم کا عین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ تصور صرف وجود مستقل رکھنے والے عام معروض کو ظاہر کرتا ہے جہاں تک کہ وہ صرف ایک قبل تجربی موضوع بلا محمول کی حیثیت سے خیال کیا جاتا ہے۔ یہاں بحث اس غیر مشروط سے ہے جو سلسلہ مظاہر میں ہو۔ پس جوہر اس سلسلے کی کڑی نہیں بن سکتا۔ یہی بات ان جوہروں پر صادق آتی ہے جن میں تعامل ہو یہ محض مجموعے ہیں اور ان میں سلسلے کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے شرط امکان کی حیثیت سے ایک دوسرے کے ماتحت نہیں ہیں۔ بہ خلاف مکان کے حصوں کے جن کی حدود بجائے خود متعین نہیں بلکہ ایک دوسرے کے ذریعے سے متعین ہوتی ہیں۔ لہذا صرف مقولہ علیت باقی رہ جاتا ہے جو ایک دیے ہوئے معلول کی علتوں کا سلسلہ پیش کرتا ہے جس میں ہم اول الذکر یعنی مشروط سے آخر الذکر یعنی شرائط کی طرف رجوع کر کے قوت حکم کا مطالبہ پورا کر سکتے ہیں۔

چہارم، ممکن موجود اور واجب کے تصورات میں کوئی سلسلہ نہیں پایا جاتا، بجز اس کے کہ وجود اتفاقی، ہمیشہ مشروط سمجھا جاتا ہے اور قوت فہم کے قاعدے کے مطابق ایک شرط پر دلالت کرتا ہے جس کا یہ مشروط لازمی طور پر پابند ہے اور پھر اس شرط سے ایک دوسری شرط کی طرف یہاں تک کہ قوت حکم صرف اس سلسلہ کی تکمیل میں غیر مشروط وجوب پاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

چنانچہ کونیاتی اعیان صرف چار رہ جاتے ہیں مطابق ان چار مقولات کے جن میں مظاہر کا سلسلۂ ترکیب لازمی طور پر پایا جاتا ہے۔

1
تکمیل مطلق کل مظاہر کے دیے ہوئے مجموعے کی ترکیب کی

2
تکمیل مطلق
ایک دیے ہوئے مرکب مظہر کی تقسیم کی

3
تکمیل مطلق
ایک عام مظہر کے حدوث کی

4
تکمیل مطلق
تغیر پزیر مظہر کے انحصار وجود کی

یہاں سب سے پہلے یہ امر غور طلب ہے کہ تکمیل مطلق کے عین کا تعلق صرف مظاہر کے شہود سے ہے نہ کہ کل اشیا کے خالص تصور سے۔ پس یہاں مظاہر دیئے ہوئے سمجھے جاتے ہیں۔ اور قوت حکم ان کے شرائط امکان کی تکمیل مطلق کا مطالبہ کرتی ہے۔ جس حد تک کہ یہ شرائط ایک سلسلہ بناتی ہیں۔ یہ مطالبہ ایک ایسی ترکیب کا ہے جو بالکل (یعنی ہر لحاظ سے) مکمل ہو اور جس کے ذریعے سے، مظہر قوانین عقلی کے مطابق شہود میں آسکے۔

دوسرے یہ کہ قوت حکم اسی ترکیب شرائط میں جو سلسلہ وار بہ طریق رجعت عمل میں آتی ہے دراصل غیر مشروط کو تلاش کرتی ہے گویا اس سلسلۂ مقدمات کی تکمیل چاہتی ہے جو مجموعی طور پر مزید مقدمات کا محتاج نہیں۔ یہ غیر مشروط ہمیشہ سلسلے کی تکمیل مطلق میں جس کا ہم اپنے تخیل کے ذریعے سے تصور کرتے ہیں، موجود ہوتا ہے۔ لیکن خود یہ مکمل ترکیب محض ایک عین ہے اس لیے کہ ہم کم سے کم پہلے سے یہ نہیں جان سکتے کہ مظاہر میں اس کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اگر ہم ہر چیز کا ادراک صرف خالص عقلی تصورات سے کریں بغیر حسی مشاہدے کی شرائط کے تو بے تکلف کہہ سکتے ہیں کہ ایک دیے ہوئے مشروط کی شرائط کا جو ایک دوسرے کے ماتحت ہوں، پورا سلسلہ بھی دیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بغیر ان شرائط کے مشروط دیا ہی نہیں جا سکتا۔ لیکن مظاہر میں شرائط کے دیے جانے کے لیے ایک خاص طریقے کی قید پائی جاتی ہے اور وہ مواد مشاہدہ کی متوالی ترکیب ہے جو رجعتاً مکمل ہونا چاہئے۔ اب یہ ایک دوسرا مسئلہ ہے کہ آیا یہ تکمیل حسی طور پر ممکن ہے یا نہیں۔ البتہ اس تکمیل کا عین قوت حکم میں ضرور موجود ہے خواہ اس کے مقابلے کے تجربی تصورات کا ربط ممکن ہو یا نہ ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس چونکہ مواد مظہر کی رجعتی ترکیب کی تکمیل مطلق میں (بہ اتباع مقولات جو ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلۂ شرائط قرار دیتے ہیں) غیر مشروط لازمی طور پر شامل ہے قطع نظر اس کے کہ یہ تکمیل ممکن ہے یا نہیں اور ہے تو کیوں کر۔ اس لیے قوت حکم اپنا نقطہ آغاز عین تکمیل کو قرار دیتی ہے گو اسکا اصل مقصد غیر مشروط ہے خواہ وہ پورے سلسلے میں ہو یا اس کے ایک جز میں۔

اس غیر مشروط کا تصور یا تو اس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ پورے سلسلے پر مشتمل ہے جس کی ہر کڑی مشروط ہے اور اس صورت میں رجعتی ترکیب نامحدود کہلاتی ہے یا اس طرح کہ غیر مشروط مطلق اس سلسلے کی کڑی ہے اور سب کڑیاں اس کے تحت ہیں مگر وہ خود کسی شرط کے ماتحت نہیں ہے۔[1] پہلی صورت میں سلسلہ حدود (آغاز) نہیں رکھتا یعنی غیر محدود ہے اور اس کے باوجود پورا دیا ہوا ہے لیکن اس کی ترکیب رجعتی کبھی مکمل نہیں ہوتی یعنی اسے صرف بالقوۃ غیر محدود کہہ سکتے ہیں۔ دوسری صورت میں سلسلے کی پہلی کڑی موجود ہے جسے گزرے ہوئے زمانے کے لحاظ سے آغاز کائنات، مکان کے لحاظ سے حد کائنات ان حدود کے اندر دیے ہوئے کل کے اجزا کے لحاظ سے جزو لاتجزیٰ علل کے لحاظ سے خود فعلی مطلق (اختیار) اور تغیر پذیر اجزا کے وجود کے لحاظ سے عالم طبیعی کا وجوب مطلق کہتے ہیں۔

کائنات اور عالم طبیعی دو اصطلاحیں ہیں جو اکثر غلط ملط کر دی جاتی ہیں۔ پہلی سے مراد ہے سارے مظاہر کا ریاضیاتی مجموعہ اور ان کی مکمل ترکیب کلی و جزی یعنی جمع اور تقسیم دونوں کے لحاظ سے۔ اسی کائنات کو عالم طبیعی[2] کہتے ہیں جب وہ ایک حرکیاتی کل سمجھی جائے یعنی ہمارے پیش نظر اس کی مجموعی مقدار زمان و مکان کے اندر نہ ہو بلکہ صرف وجود مظاہر کی وحدت۔ یہاں واقعے کی شرط علت کہلاتی ہے۔ علت مظہری کی غیر مشروط علیت کو اختیار اور مشروط علیت کو محدود معنی میں علیت طبیعی کہتے ہیں۔ مظاہر کے غیر مشروط وجوب کو ہم وجوب طبیعی کہہ سکتے ہیں۔

اعیان کو جن سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں۔ ہم نے اوپر کائناتی اعیان نہیں بلکہ کونیاتی اعیان کہا ہے کچھ تو اس وجہ سے کہ لفظ کائنات سے قبل تجربی معنی میں کل مظاہر کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے حالانکہ ہمارے اعیان کو مظاہر میں صرف غیر مشروط سے سروکار ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے کہ لفظ

---

1. ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلہ شرائط کا مکمل مجموعہ ہمیشہ غیر مشروط ہوتا ہے اس لئے کہ اس کے علاوہ اور کوئی شرائط ہی نہیں ہیں جن کا وہ پابند ہو۔ لیکن ایسے سلسلے کا مکمل مجموعہ محض ایک عین بلکہ ایک احتمالی تصور ہے جس کے امکان کی تحقیق کرنا ہے اور یہ معلوم کرنا ہے کہ کس طریقے سے غیر مشروط بحیثیت قبل تجربی کے اس کے اندر شامل ہے۔

2. صفت (صورت) کے لحاظ سے طبیعت کے معنی ہیں کسی شے کے تعینات کا ربط ایک اندرونی اصول علیت کے مطابق لیکن ذات (مادے) کے لحاظ سے طبیعت یا عالم طبیعی سے مراد مظاہر کا مجموعہ ہے۔ جہاں تک کہ وہ ایک اندرونی اصول علیت کے مطابق باہم مربوط ہو۔ پہلے مفہوم میں ہم طبیعت مادہ سیال، طبیعت آتش وغیرہ کہتے ہیں اور اس لفظ کو صفت کے طر پر استعمال کرتے ہیں لیکن جب ہم اشیائے طبیعی کہیں تو ہمارے ذہن میں ایک مستقل وجود رکھنے والا کل ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کائنات کا قبل تجربی مفہوم کل موجودات کے مجموعے کی تکمیل مطلق ظاہر کرتا ہے۔حالانکہ ہمارے پیش نظر صرف عمل ترکیب کی تکمیل ہے (اور وہ بھی دراصل صرف رجعتی ترکیب شرائط کی) لیکن اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ یہ سب اعیان فوق تجربی ہیں اور گو وہ نوعیت کے لحاظ سے معروض یعنی مظاہر کی حد سے آگے نہیں بڑھتے بلکہ صرف عالم محسوس سے واسطہ رکھتے ہیں (نہ کہ عالم معقول سے) تاہم وہ عمل ترکیب کو اس حد تک لے جاتے ہیں جو ہر امکانی تجربے سے آگے ہے۔اس لیے میرے خیال میں ہم انہیں کائناتی اعیان بھی کہہ سکتے ہیں۔البتہ رجعتی ترکیب کے مطمح نظر میں جو فرق ریاضیاتی غیر مشروط اور حرکیاتی غیر مشروط کا ہوتا ہے۔اس کے لحاظ سے پہلے دو اعیان مخصوص طور پر کائناتی اعیان اور بقیہ دو اعیان فوق تجربی طبیعی اعیان کہلائیں گے۔یہ فرق اس مقام پر تو کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا لیکن ممکن ہے کہ آگے چل کر اہم ثابت ہو۔

حکم محض کے تناقض کی

(دوسری فصل)

حکم محض کے تضادیات

اگر اذعانیات اذعانی دعووں کے کسی مجموعے کا نام ہے تو تضادیات سے مراد ان کے برعکس اذعانی دعویٰ نہیں بلکہ ان معلومات کا تضاد ہے جو بظاہر اذعانی معلوم ہوتے ہیں اور جن میں سے ہم ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دے سکتے۔پس تضادیات میں یک طرفہ دعووں سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ قوت حکم کے عام معلومات کے باہمی تناقض اور اس کے اسباب سے قبل تجربی تضادیات ایک تحقیق ہے عقل محض کے تناقض اور اس کے اسباب اور اس کے نتائج کی۔جب ہم اپنی قوت حکم سے صرف قوت فہم کے قضایا کو معروضات تجربہ پر عائد کرنے ہی کا کام نہیں لیتے بلکہ ان قضایا کو تجربے کی حد سے آگے لے جانے کی جرات کرتے ہیں تو بعض معقول دعوے پیدا ہو جاتے ہیں۔جنہیں تجربے سے نہ تو تائید کی امید ہے اور نہ تردید کا خوف۔ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ نہ صرف تناقض سے بری ہے بلکہ قوت حکم کی فطرت میں لازمی طور پر پایا جاتا ہے مگر بدقسمتی سے اس کی ضد بھی اسی قدر مستند اور وجوبی دلائل پر مبنی ہے۔

حکم محض کے اس علم کلام کی بحث میں حسب ذیل سوالات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

1۔ کن قضایا میں حکم محض کو ناگزیر طور پر تناقض پیش آتا ہے؟ 2۔ اس تناقض کے اسباب کیا ہیں؟ 3۔ کیا اس تناقض کے باوجود حکم محض کے لیے یقینیت کا کوئی راستہ باقی رہتا ہے اور رہتا ہے تو کیونکر؟

حکم محض کے متکلمانہ دعوے کی یہ خصوصیت ہے اور وہ اسے سوفسطائیانہ قضایا سے ممیّز کرتا ہے کہ اس کا تعلق کسی من گھڑت سوال سے نہیں جو یوں ہی اٹکل پچو کر دیا جائے بلکہ ایک ایسے سوال سے ہے جس سے انسان کی قوت حکم کو ناگزیر طور پر سابقہ پڑتا ہے۔ دوسرے اس میں اور اس کی ضد میں جو التباس پایا جاتا ہے وہ بناوٹی نہیں ہوتا کہ ذرا سے غور و فکر سے رفع ہو جائے بلکہ ایک قدرتی اور ناگزیر التباس ہوتا ہے جس کی حقیقت کو سمجھنے کے بعد بھی انسان چاہے اس سے دھوکا نہ کھائے مگر الجھن میں ضرور مبتلا رہتا ہے۔ اس کے مضر اثرات کی روک تھام تو ہو سکتی ہے مگر خود اسکا استیصال نہیں ہو سکتا۔

اس قسم کا متکلمانہ دعویٰ تجربی تصورات کی وحدت فہم سے نہیں بلکہ محض اعیان کی وحدت حکم سے تعلق رکھتا ہے اسے ایک طرف تو ترکیب حسب قواعد کی حیثیت سے قوت فہم کے اور دوسری طرف اس ترکیب کی وحدت مطلق کی حیثیت سے قوت حکم کے مطابق ہونا چاہیے مگر مشکل یہ ہے کہ اگر وہ وحدت حکم کے مطابق ہو تو اس کی شرائط فہم کی حد سے باہر اور اگر وہ فہم کے مطابق ہو تو یہ شرائط حکم کے لیے ناکافی ہوں گی۔ اس سے ایک ایسا تناقض پیدا ہو جائے گا جس سے ہم کسی طرح پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔

پس ان دعووں کی وجہ سے ایک معرکہ چھڑ جاتا ہے اور اس میں ہر وہ فریق جسے پہلے حملہ کرنے کی اجازت ہو، فتح پاتا ہے اور وہ جسے صرف مدافعت کرنی پڑتی ہے۔ شکست اٹھاتا ہے۔ اسی لیے ہر مسلح پہلوان خواہ وہ اچھے مقصد کا حامی ہو یا برے مقصد کا، کامیابی کا وثوق رکھتا ہے۔ بشرطیکہ اسے آخری وار کرنے کا حق ہو اور اس کے بعد حریف کی چوٹ روکنی نہ پڑے۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اس میدان میں بہت سے معرکے ہو چکے ہیں جن میں دونوں فریق بار ہا فتح پا چکے ہیں مگر آخری اور فیصلہ کن لڑائی میں ہمیشہ یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اچھے مقصد کا حامی جیت جائے اور وہ اس طرح کہ اس کے حریف کو ہتھیار اٹھانے کی ممانعت کر دی گئی۔ ہمیں بہ حیثیت غیر جانب دار حکم کے اس سے قطع نظر کر لینا چاہیے کہ لڑنے والوں میں سے کون اچھے مقصد کا حامی ہے اور کون برے مقصد کا اور انہیں موقع دینا چاہیے کہ آپس میں نبٹ لیں۔ شاید ایسا ہو کہ جب دونوں ایک دوسرے کو مجروح نہ کر سکیں۔ بلکہ صرف تھکا دیں تو انہیں یہ محسوس ہو کہ یہ سارا جھگڑا ہی بیکار ہے اور وہ آپس میں صلح کر کے اپنی اپنی راہ لیں۔

اس طریقے سے انسان الگ رہ کر متضاد دعووں کی نزاع کا تماشا دیکھتا ہے بلکہ خود ہی اس کا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

محرک ہوتا ہے اس لیے نہیں کہ آخر میں دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرے بلکہ صرف یہ معلوم کرنے کے لیے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ بنائے نزاع محض ایک دھوکا ہے جس کی خاطر دونوں بیکار لڑرہے ہیں اور اگر ان میں سے کوئی بلا مزاحمت آگے بڑھتا چلا جائے تب بھی اسے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ اس طریقے کو ہم تشکیکی طریقہ کہیں گے۔ یہ اس مذہب تشکیک سے بالکل مختلف ہے جو جہالت کو ایک باقاعدہ اصول قرار دے کر علم انسانی کی جڑ کھود ڈالتا ہے تاکہ کہیں یقین اور وثوق کا نشان تک نہ رہے۔ تشکیکی طریقے کا مقصد تو، یقین حاصل کرنا ہے اور وہ اس قسم کی نزاع میں جس میں فریقین نیک نیتی اور معقولیت سے کام لیتے ہیں۔ غلط فہمی کی وجہ دریافت کرنا چاہتا ہے ان دانشمند واضعین قانون کی طرح جو جوں کو کسی مقدمے کے فیصلے میں عاجز پاکر یہ سبق حاصل کرتے ہیں کہ قانون میں فلاں نقص یا ابہام ہے۔ وہ تناقض جو قوانین کے استعمال میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہماری محدود عقل کے لیے اصول قانون کے جانچنے کا بہترین ذریعہ ہے۔ تاکہ ہم قوت حکم کو جو اپنے مجرد غور وفکر میں لغزشوں کا احساس آسانی سے نہیں کرسکتی اس طرف متوجہ کرسکیں کہ اس کے قضایا کے تعین میں کون سی چیزیں اہمیت رکھتی ہیں۔

لیکن یہ تشکیکی طریقہ قبل تجربی فلسفے کے لیے مخصوص ہے۔ تحقیق کے اور سب میدانوں میں اس کے بغیر کام چل سکتا ہے۔ ریاضی میں اسکا استعمال مناسب نہیں۔ وہاں غلط دعوے چھپے نہیں رہ سکتے۔ اس لیے کہ ریاضی کے دلائل مشاہدے پر مبنی ہوتے ہیں اور وہ ہر قدم بدیہی ترکیب کے ذریعے سے اٹھاتی ہے۔ تجربی فلسفے میں عارضی تشکیک مفید ہوسکتی ہے۔ لیکن یہاں کسی ایسی غلط فہمی کا امکان نہیں جو آسانی سے رفع نہ ہوسکتی ہو اور ہر نزاع کا فیصلہ دیر سویر تجربے کے ذریعے ہوجاتا ہے۔ علم اخلاق کے کل قضایا مع عملی نتائج کے کم سے کم امکانی تجربے میں مقرون صورت میں بھی ظاہر کیے جاسکتے ہیں۔ اور اس طرح کوئی غلط فہمی جو ان کی مجرد صورت میں پائی جائے دور ہوسکتی ہے۔ بہ خلاف اس کے قبل تجربی فلسفے کے قضایا جو امکانی تجربے کے ماورا معلومات کا دعویٰ کرتے ہیں نہ تو اپنی مجرد ترکیب کو کسی بدیہی مشاہدے میں ظاہر کرسکتے ہیں۔ اور نہ اس نوعیت کے ہیں کہ ان کی غلطی کسی تجربے میں پکڑی جاسکے۔ پس قبل تجربی قوت حکم کے لیے کوئی اور معیار اس کے سوا ممکن ہی نہیں کہ اس کے دعوؤں کی باہمی مطابقت کا امتحان کیا جائے۔ اور اس غرض سے انہیں آزادی سے آپس میں مقابلہ کرنے دیا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکم محض میں

قبل تجربی اعیان کی پہلی نزاع

دعویٰ

کائنات زمانے میں ایک آغاز رکھتی ہے اور مکان کے اعتبار سے حدود میں مقید ہے۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ کائنات زمان کے لحاظ سے کوئی آغاز نہیں رکھتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ ایک دیئے ہوئے لمحے تک نامحدود زمانہ منقضی ہو چکا ہے یعنی اشیائے کائنات میں کیفیات کا ایک لامتناہی متوالی سلسلہ گزر چکا ہے لیکن لامتناہی کی تعریف یہ ہے کہ اس کی متوالی ترکیب کبھی پوری نہ ہو۔ پس کائنات کا ایک لامتناہی گزرا ہوا سلسلہ ناممکن ہے یعنی کائنات کا آغاز اس کے وجود کی وجوبی شرط ہے۔ یہی ہمارے دعوے کا پہلا حصہ تھا۔

اب رہا دوسرا حصہ تو آپ اس کی ضد فرض کر کے دیکھئے یعنی یہ کہ کائنات پہلو بہ پہلو وجود رکھنے والی اشیاء کا ایک نامحدود دیا ہوا کل ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ایک ایسی مقدار کی کمیت کو جو کسی مشاہدے کی حدود میں نہ سماتی ہو صرف اس کے اجزاء کی ترکیب کے ذریعے سے اور مجموعی مقدار کو صرف اس ترکیب کی مجموعیت

ضد دعویٰ

کائنات نہ کوئی آغاز رکھتی ہے اور نہ حدودِ مکانی بلکہ زمان و مکان دونوں کے اعتبار سے نامحدود ہے۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ وہ آغاز رکھتی ہو۔ چونکہ آغاز شے ایک وجود ہے جس سے پہلے ایک ایسے زمانے کا ہونا ضروری ہے جب شے موجود نہ ہو۔ اس لئے آغاز کائنات سے پہلے ایک ایسا زمانہ ہونا چاہئے جب کائنات موجود نہ تھی یعنی خالی زمانہ۔ لیکن خالی زمانے میں کسی شے کا وجود میں آنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ ایسے زمانے کے ایک خاص حصے اور دوسرے حصوں میں کوئی وجہ امتیاز نہیں اور کسی حصے میں کوئی ایسی شرط وجود نہیں پائی جاسکتی جو شرط عدم پر ترجیح رکھتی ہو (خواہ آپ یہ فرض کریں کہ کائنات خود بخود وجود میں آتی ہے یا اس کی کوئی علت قرار دیں) پس اگرچہ کائنات میں اشیاء کے سلسلوں کا آغاز ہو سکتا ہے لیکن خود کائنات کا کوئی آغاز نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ گزرے ہوئے زمانے کے اعتبار سے نامحدود ہے۔

اب رہی دوسری بات تو آپ اس دعوے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے ذریعے سے خیال کر سکتے ہیں۔ [1]

چنانچہ کائنات کو جو کل مکانیت کو پُر کرتی ہے ایک کل کی حیثیت سے خیال کرنے کے لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس نامحدود کائنات کے اجزا کی متوالی ترکیب مکمل ہو چکی ہے یعنی کل پہلو بہ پہلو وجود رکھنے والی اشیاء کے شمار میں نامحدود زمانہ گزر چکا ہے اور یہ ناممکن ہے۔ پس امتداد اشیاء کا ایک نامحدود مجموعہ ایک دیا ہوا کل یعنی پہلو بہ پہلو دیا ہوا نہیں سمجھا جا سکتا۔ لہٰذا کائنات مکان کے اعتبار سے نامحدود نہیں بلکہ اس کی حدود میں مقید ہے۔

کی ضد فرض کر لیجئے یعنی کائنات مکان کے لحاظ سے محدود ہے یعنی وہ ایک خیالی مکان میں واقع ہے جو نامحدود ہے۔ پس یہاں نہ صرف اشیاء کا باہمی تعلق مکان کے اندر بلکہ اشیاء کا تعلق مکان سے بھی پایا جاتا ہے مگر چونکہ کائنات ایک مطلق کل ہے جس کے باہر کوئی معروض مشاہدہ یعنی کوئی ایسی شے نہیں پائی جاتی جس سے کائنات کو تعلق ہو اس لئے کائنات کا تعلق خالی مکان سے گویا لاشے سے تعلق ہوگا مگر ایسا تعلق کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لئے کائنات کا خالی مکان سے محدود ہونا بھی مہمل ہے۔ پس وہ امتداد کے لحاظ سے نامحدود ہے۔ [1]

---

[1] ہم ایک غیر معین مقدار کا بہ حیثیت کل کے مشاہدہ کر سکتے ہیں جب کہ وہ حدود میں مقید ہو بغیر اس کے کہ ہم اس کی مجموعیت کی پیائش یعنی اس کے اجزاء کی متوالی ترکیب سے اندازہ کر سکیں اس لئے کہ حدود زوائد کو خارج کر کے اس کی تکمیل کا تعین کر دیتی ہیں۔ مجموعیت کا تصور یہاں بجز ترکیب اجزاء کی تکمیل کے تصور کے اور کچھ نہیں کیونکہ ہم اس تصور کو کل مقدار کے مشاہدے سے (جو اس صورت میں ناممکن ہے) اخذ نہیں کر سکتے بلکہ صرف اجزاء کی ترکیب کو نامحدود تک پہنچا کر کم سے کم ذہن میں اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔

[1] مکان محض خارجی مشاہدے (صوری مشاہدے) کی صورت ہے نہ کہ کوئی واقعی معروض جس کا خارج میں مشاہدہ کیا جا سکے۔ مکان ان اشیاء سے پہلے جو اس کا تعین کرتی ہیں (یعنی اسے پُر کرتی ہیں یا اس کی حد بندی کرتی ہیں بلکہ یوں کہئے کہ اس کی صورت سے مطابقت رکھنے والا تجربی مشاہدہ کرتی ہیں) مکان مطلق کے نام سے محض ایک امکان ہے خارجی مظاہر کا جو بجائے خود وجود رکھتے ہیں یا دیئے ہوئے مظاہر پر اضافہ کئے جا سکتے ہیں۔ تجربی مشاہدہ مظاہر اور مکان سے (یا ادراک اور خالی مشاہدے سے) مرکب نہیں یہ دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ ایک ہی تجربی مشاہدے میں ہیولیٰ و صورت کی حیثیت سے مربوط ہیں۔ اگر ہم ایک کو دوسرے کے (مکان کو کل مظاہر کے) باہر فرض کریں تو اس سے خارجی مشاہدے کے طرح طرح کے بے بنیاد تعینات پیدا ہوتے ہیں جن کا ادراک ممکن نہیں مثلاً کائنات کی حرکت یا سکون نامحدود خالی مکان میں جن کا وجود دونوں کے تعلق کا ایک ایسا تعین ہے جس کا کبھی ادراک نہیں ہو سکتا ایک موہوم شے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ پہلے تناقض کے متعلق

(1) دعوے کے متعلق

ہم نے ان متضاد دلائل میں دھوکا دینے کی کوشش نہیں کی ہے ہماری غرض یہ نہیں کہ (بہ قول شخصے) وکیلوں کی سی بحث کر کے حریف کی غفلت سے فائدہ اٹھائیں اور اگر اس نے کسی ایسے قانون کا حوالہ دیا ہے جس کا مطلب وہ غلط سمجھا ہے تو اس غلط فہمی کو دور نہ کریں بلکہ اس کی تردید پر اپنے دعویٰ باطل کی بنا رکھیں۔ ان میں سے ہر ایک دلیل نفس امر سے ماخوذ ہے اور دونوں طرف کے اذعانی فلسفوں کے غلط نتائج سے جو فائدہ اٹھایا جاسکتا تھا وہ نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

ہم دعوے کا نمائشی ثبوت اس طرح بھی دے سکتے ہیں کہ اذعانی فلسفیوں کے دستور کے مطابق ایک دی ہوئی مقدار کی لامحدودیت کا غلط تصور پیش کرتے۔ نامحدود وہ مقدار ہے جس سے (یعنی دی ہوئی اکائیوں کی اس تعداد سے جو اس میں شامل ہے) بڑی مقدار ممکن نہ ہو لیکن کوئی تعداد سب سے بڑی نہیں ہوتی اس لئے کہ ہر تعداد پر ایک یا ایک سے زیادہ اکائیاں اضافہ کی جاسکتی ہیں۔ اس لئے ایک نامحدود دی ہوئی مقدار ناممکن ہے چنانچہ کائنات کا (گزرے ہوئے سلسلے اور امتداد دونوں کے لحاظ سے) نامحدود ہونا ناممکن ہے۔ پس وہ زمان و مکان دونوں کے لحاظ

(2) ضد دعوے کے متعلق

دیئے ہوئے سلسلہ کائنات اور مجموعی تصور کائنات کی لامحدودیت کا ثبوت اس پر موقوف ہے کہ برعکس صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ خالی مکان اور خالی زمانہ کائنات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ لوگوں نے اس نتیجے سے بچنے کے حیلے سوچے ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات زمان و مکان کے لحاظ سے محدود ہوسکتی ہے بغیر اس کے کہ ہم ایک زمانۂ مطلق آغاز ائنات سے پہلے ور ایک مکان مطلق کائنات کے باہر فرض کریں جو ایک ناممکن چیز ہے۔ میں پیردان لائبنیز کی رائے کے آخری حصے سے بالکل متفق ہوں۔ مکان محض خارجی مشاہدے کی صورت ہے نہ کوئی واقعی معروض جس کا خارج میں مشہدہ کیا جاسکے اور وہ مظاہر سے الگ نہیں بلکہ خود مظاہر کی صورت ہے۔ پس مکان مطلق طور پر وجود اشیاء کا تعین کرنے والے کی حیثیت سے نہیں ناپا جاسکتا۔ اس لئے کہ وہ کوئی معروض نہیں بلکہ صرف امکانی معروضات کی صورت ہے۔ پس اشیاء بحیثیت مظاہر کے مکان کا تعین کرتی ہیں یعنی انہیں کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہوتا ہے کہ مکان کے کل ممکن محمولات (کمیت ونسبت) میں سے کون سے محمول وجود رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے مکان موجود

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے محدود ہے۔ یہ استدلال ہم پیش کر سکتے تھے لیکن حقیقت میں مذکورہ بالا تصور ایک نامحدود کل کے اس تصور سے جو ہمارے ذہن میں ہوتا ہے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس کے ذریعے سے ہم یہ تصور نہیں کرتے کہ نامحدود کتنا بڑا ہے۔ پس اس کا تصور بڑی سے بڑی چیز کا تصور نہیں ہے بلکہ اس تعلق کا تصور جو وہ کسی مفروضہ اکائی سے رکھتا ہے جس کے مقابلے میں وہ کل اعداد سے بڑا ہے۔ مفروضہ اکائی کے چھوٹے یا بڑے ہونے پر نامحدود کا چھوٹا یا بڑا ہونا موقوف ہے لیکن چونکہ لامحدودیت صرف اس دی ہوئی اکائی کی نسبت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ہمیشہ یکساں رہے گی۔ گو اس سے کل کی کمیت مطلق معلوم نہیں ہوگی اور اس سے ہمیں یہاں بحث بھی نہیں ہے دراصل لامحدودیت کا (قبل تجربی) تصور یہ ہے کہ ایک مقدار کی پیائش میں اکائی کی متوالی ترکیب کبھی مکمل نہ ہو۔ [1] اس سے یقینی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک دیئے ہوئے (یعنی موجودہ) لمحے تک متناہی متوالی کیفیات کا گزر ہو چکا ہونا ممکن نہیں۔ پس کائنات کا آغاز لابد ہے۔

دعوے کے دوسرے حصے میں یہ اشکال نہیں ہے کہ ایک نامحدود سلسلہ گزر کا ہو اس لئے کہ امتداد کے لحاظ سے نامعلوم کائنات کی بالذات کی حیثیت سے اشیاء کا تعین، کمیت یا شکل کے لحاظ سے نہیں کر سکتا کیونکہ وہ بجائے خود وجود نہیں رکھتا۔ غرض مظاہر تو ایک مکان کا خواہ وہ اوپر ہو یا خالی [1]) احاطہ کر سکتے ہیں لیکن خالی مکان جو بظاہر عالم مظاہر کے باہر ہو ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی بات زمانے پر بھی صادق آتی ہے۔ یہ سب کچھ تسلیم ہے مگر اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ اگر ہم کائنات کی مکان یا زمانے کے لحاظ سے کوئی حد فرض کر لیں تو ہمیں یہ دو ناممکن چیزیں (یعنی خالی مکان کائنات سے باہر اور خالی زمانہ کائنات سے پہلے) موجود فرض کرنی پڑیں گی۔

اس نتیجے سے بچنے کے لئے اگر کائنات (زمان و مکان کے لحاظ سے) محدود ہے تو لازم آتا ہے کہ نامحد خالی مکان موجود اشیاء کا بہ لحاظ کمیت تعین کرتا ہو لوگ جو راہ ڈھونڈتے ہیں وہ دراصل یہ ہے کہ عالم محسوس کے بجائے ایک عالم معقول کا آغاز (یعنی وجود جس سے پہلے عدم کا زمانہ ہو) کے بجائے ایک ایسا وجود جسے دنیا میں کوئی تعین درکار نہ ہو اور حدودِ امتداد کی جگہ قیودِ کائنات تصور کر لیتے ہیں اور اس طرح زمان و مکان کے جھگڑے ہی سے

[1] یہ دی ہوئی اکائیوں کی ایک تعداد پر مشتمل ہے جو کل اعداد سے بڑی ہے یہی نامحدود کا ریاضیاتی تصور ہے۔

[1] ظاہر ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں۔ خالی مکان جو مظاہر کے درمیان یعنی کائنات کے اندر ہو کم سے کم قبل تجربی اصولوں سے تناقض نہیں رکھتا اور ان کے لحاظ سے ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے (گو اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اس کے امکان کا اقرار کئے لیتے ہیں۔)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اشیاء پہلو بہ پہلو دی ہوتی ہیں لیکن ان اشیاء کی مجموعیت کا تصور کرنے میں چونکہ ہمارے لئے کوئی حدود موجود نہیں جو مشاہدے میں خود بخود اس مجموعیت کو متعین کر دیں اس لئے ہمیں اپنے تصور کی توجیہہ کرنا پڑے گی اور چونکہ یہاں ہم کل سے شروع کر کے اجزاء کی ایک مقررہ تعداد تک نہیں پہنچ سکتے اس لئے صرف یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ کل کے مکان کو اجزا کی متوالی ترکیب سے ظاہر کریں یہ ترکیب ایک ایسا سلسلہ ہے جو کبھی مکمل ہونے والا نہیں۔ پس نہ ہم اس کے بغیر اور نہ اس کے ذریعے سے مجموعیت کا تصور کر سکتے ہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں خود تصور مجموعیت اجزا کی مکمل ترکیب کا تصور ہے اور یہ ناممکن ہے اس لئے تصور مجموعیت بھی ناممکن ہے۔

بچ جاتے ہیں لیکن یہاں بحث صرف عالم مظاہر اور اس کی کیت کی ہے جس میں حسی شرائط سے قطع نظر کرنا گویا اس کے وجود کو باطل کر دینا ہے۔ کائنات محسوس اگر محدود ہو تو لازماً نامحدود خالی مکان میں واقع ہوگی۔ اس سے انکار کرنے کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم عموماً مکان سے جو مظاہر کے امکان کی بدیہی شرط ہے۔ انکار کرتے ہیں اور اس صورت میں عالم محسوس سے انکار لازم آئے گا حالانکہ ہمارے لئے یہی ایک چیز ہے جو دی ہوئی ہے۔ عالم معقول محض کائنات کا ایک عام تصور ہے جس میں ہم اس کے مشاہدے کی کل شرائط سے قطع نظر کر لیتے ہیں۔ پس اس کے متعلق کوئی ترکیبی قضیہ خواہ وہ ثبوتی ہو یا سلبی ممکن ہی نہیں ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکمِ محض میں

قبل تجربی اعیان کی دوسری نزاع

دعویٰ

کائنات میں ہر مرکب جوہر بسیط اجزاء پر مشتمل ہے اور بجز بسیط اور اس کے مرکب کے اور کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ مرکب جوہر بسیط اجزاء پر مشتمل نہیں ہے۔ جب ہم اپنے خیال میں ان کی ترکیب کو رفع کر دیں گے تو کوئی مرکب جز باقی نہیں رہے گا اور (چونکہ کوئی بسیط جز ہوتا ہی نہیں اس لئے) کوئی بسیط جز بھی نہیں رہے گا یعنی جوہر کا وجود ہی نہیں رہے گا۔ پس یا تو خیال میں ترکیب کا رفع کرنا ناممکن ہے یا اس کے رفع کرنے کے بعد کسی ایسی چیز کا جو مرکب نہ ہو یعنی بسیط کا باقی رہنا لازم ہے۔ لیکن پہلی صورت میں ہمارا مرکب جوہروں پر مشتمل نہیں ہوگا (اس لئے کہ جوہروں کا مرکب ہونا تو ان میں محض اتفاقی تعلق ہے اور اس کے بغیر بھی وہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں) پس چونکہ یہ صورت اس چیز کے منافی ہے جو ہم نے مانی ہے اس لئے صرف دوسری صورت رہ جاتی ہے کہ مرکب جوہر کائنات میں بسیط اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں۔

ضد دعویٰ

کائنات میں کوئی شے بسیط اجزا سے مرکب نہیں ہے اور اس کے اندر کوئی بسیط وجود نہیں رکھتا۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ کوئی مرکب شے (بہ حیثیت جوہر کے) بسیط اجزاء پر مشتمل ہے چونکہ کل خارجی علاقے چنانچہ جوہروں کی ترکیب بھی صرف مکان کے اندر ممکن ہے لہٰذا جتنے اجزاء پر یہ مرکب مشتمل ہے اتنے ہی حصوں پر مکان بھی مشتمل ہوگا لیکن مکان بسیط حصوں پر نہیں بلکہ مکانات پر مشتمل ہوتا ہے پس مرکب کا ہر جز لازمی طور پر ایک مکان گھیرتا ہے۔
چونکہ ہر شے مثبت جو ایک مکان گھیرتی ہے۔ مختلف اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے جو ایک دوسرے کے باہر پائے جاتے ہیں اور بحیثیت مرکب کے اس کے یہ اجزا اعراض نہیں بلکہ جوہر ہوتے ہیں (اس لئے کہ اگر وہ جوہر نہ ہوں تو ایک دوسرے کے باہر نہیں ہو سکتے۔) اس طرح بسیط ایک جوہر مرکب قرار پاتا ہے اور صریحی تناقض ہے۔
رہا ضد دعوے کا دوسرا قضیہ کہ کائنات کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس سے بلا واسطہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کائنات کی کل اشیاء بسیط ہستیاں ہیں مرکب ہونا ان کی صرف خارجی صورت ہے اور گو ہم بسیط جوہروں کو ان کی مرکب شکل سے کبھی الگ نہ کر سکیں تاہم قوت حکم انہیں ترکیبی عناصر اولین اور اس سے مقدم بسیط ہستیاں ماننے پر مجبور ہے۔

اندر کوئی بسیط وجود نہیں رکھتا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ بسیط مطلق کے وجود کسی تجربے یا ادراک سے خواہ وہ داخلی ہو یا خارجی ظاہر نہیں ہوتا پس بسیط مطلق محض ایک عین ہے جس کا معروضی اثبات کبھی کسی امکانی تجربے سے معلوم نہیں ہو سکتا یعنی مظاہر کے شہود میں کوئی مصرف یا معروض نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ اس قبل تجربی عین کا ایک ☆

☆ تجربی معروض پایا جاتا ہے تو وہ کسی ایسے معروض کا تجربی مشاہدہ ہونا چاہئے جو قطعاً ایک دوسرے کے باہر اور ایک رشتہ وحدت میں مربوط اجزا پر مشتمل نہ ہو۔ مگر کسی معروض کے مشاہدے میں اجزاء کے عدم شعور سے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ اجزاء کا وجود قطعاً ناممکن ہے جو بسیط ہونے کی ضروری شرط ہے لہٰذا بسیط کا وجود کسی ادراک سے مستنبط نہیں کیا جا سکتا۔ پس چونکہ کوئی مطلق بسیط معروض کسی امکانی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا اور امکانی تجربات کا مجموعی طور کائنات محسوس کہلاتا ہے لہٰذا کائنات میں کہیں بھی کوئی بسیط معروض نہیں دیا جا سکتا۔

ضد دعویٰ کا یہ دوسرا قضیہ پہلے سے کہیں زیادہ دور تک پہنچتا ہے۔ اس لئے کہ پہلا تو بسیط کو صرف مرکب کے مشاہدے سے خارج کرتا ہے لیکن یہ دوسرا اسے کل عالم طبیعی سے خارج کر دیتا ہے۔ اسی لئے یہ قضیہ (مرکب) خارجی مشاہدے کے دیئے ہوئے معروض کے تصور سے ثابت نہیں کیا جا سکا بلکہ اس علاقے سے ثابت کیا گیا جو یہ تصور عام امکانی تجربے سے رکھتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ دوسرے تناقض کے متعلق

1- دعوے کے متعلق

جب ہم کسی کل کا ذکر کرتے ہیں جو وجوباً بسیط اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے تو اس سے مراد ایسا کل ہے جو ماہیت کے اعتبار سے جوہر ہے اور یہ دراصل ایک مرکب ہے یعنی اس موادِ مشاہدہ کی ایک اتفاقی وحدت جو (کم سے کم خیال میں) الگ الگ دیا ہوا ہے اور سے ہم نے ربط دے کر ایک شے واحد بنا دیا ہے۔ مکان کو دراصل مرکب نہیں بلکہ سالم کہنا چاہئے اس لئے کہ اس کے اجزا صرف کل کے اندر ہی ہو سکتے ہیں۔ خود کل کا امکان اجزا پر منحصر نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اسے مرکب تصوری کہہ سکتے ہیں نہ کہ مرکب واقعی مگر یہ محض موشگافی ہے چونکہ مکان جوہروں سے (بلکہ واقعی اعراض سے بھی) مرکب نہیں ہے اس لئے جب ہم اس کی ترکیب کو رفع کر دیں تو کچھ بھی یہاں تک کہ نقطہ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ نقطہ صرف ایک مکان (یعنی ایک مرکب) کی حیثیت سے ممکن ہے اس لئے جو چیز جوہر کی کیفیت سے تعلق رکھتی ہے (مثلاً تغیر) گو اس میں کمیت موجود ہو لیکن وہ بسیط اجزا پر مشتمل نہیں ہوتی یعنی تغیر کا ایک مقررہ درجہ متعدد بسیط تغیرات کے ملنے سے وجود میں نہیں آتا۔ ہم مرکب سے بسیط پر حکم لگاتے

2- ضد دعوے کے متعلق

مادے کے اس نا محدود تقسیم کے قضیے پر جس کا استدلال محض ریاضیاتی ہے نظریۂ جوہر واحد کے حامی اعتراضات کرتے ہیں۔ ان کے اعتراضات کی صحت میں شبہ کرنے کے لئے یہی بات کافی ہے کہ وہ واضح ترین ریاضیاتی دلائل کو ماہیت مکان کے معلومات کی حیثیت سے تسلیم نہیں کرتے جہاں مکان کل مادے کے امکان کی صوری شرط ہے، بلکہ انہیں مجرد من مانے تصورات کے نتائج قرار دیتے ہیں جو واقعی اشیا پر عائد نہیں ہو سکتے۔ گویا مشاہدہ کا کوئی اور طریقہ بھی ہو سکتا ہے علاوہ اس کے جو مکان کے اصلی مشاہدے میں دیا ہوا ہے اور اس کے بدیہی تعینات ان سب اشیاء پر عائد نہیں ہوتے جن کا امکان اسی پر موقوف ہے کہ وہ مکان کو پُر کرتی ہوں۔ اگر ہم ان کی بات مان لیں تو ہمیں علاوہ ریاضیاتی نقطے کے جو بسیط ہے مگر مکان کا جز نہیں بلکہ اس کی حد [illegible] جیائی [illegible] بھی ماننے پڑیں گے جو بسیط ہونے کے باوجود یہ کمال رکھتے ہیں کہ اجزائے مکان کی حیثیت سے محض اپنے مجموعے سے مکان کو پُر کر دیتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ہم اس مہمل نظریے کی تردید میں ان دلائل کو دہرائیں جو کثرت سے موجود ہیں اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں وہ صرف وجود مستقل رکھنے والی اشیاء پر صادق آتا ہے لیکن ایک کیفیت کے اعراض وجودِ مستقل رکھنے والی اشیا نہیں ہیں۔ لہٰذا اگر یہ استدلال کہ مرکب جوہر کے اجزا وجوباً بسیط ہوتے ہیں اپنی حد سے بڑھا کر بلا تفریق ہر مرکب پر عائد کیا جائے جیسا کہ بارہا کیا گیا ہے تو وہ باطل ہو جاتا ہے اور سارا کھیل بگڑ جاتا ہے۔

ہم یہاں صرف اسی بسیط کا ذکر کر رہے ہیں جو ایک مرکب میں وجوباً دیا ہوا ہو اور جو اس مرکب کی تحلیل کے بعد باقی رہے۔ جوہر واحد کا اصل مفہوم (جو لائبنیز کے فلسفے میں ہے) صرف اس بسیط تک محدود ہے جو بلا واسطہ ایک جوہر بسیط کی حیثیت سے دیا ہوا ہو (مثلاً شعورِ ذات میں) نہ کہ، ایک مرکب کے عنصر کی حیثیت سے جس کا صحیح نام جوہر فرد ہے۔ چونکہ ہم بسیط جوہروں کو مرکب کے عناصر ثابت کرنا چاہتے ہیں اس لئے دوسرے تناقض کے دعوے کو جوہر فرد کی بحث کہہ سکتے تھے لیکن یہ اصطلاح اس سے پہلے سے صحیح مظاہر (سالمات) کی ایک خاص توجیہہ کے لئے استعمال ہوتی ہے اور اس کے لئے تجربی تصورات کی ضرورت ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا دعوے کو جوہر واحد کا متکلمانہ قضیہ کہنا چاہیے۔

یہ دکھائیں کہ محض منطقی تصورات سے ریاضی کے بدیہیات کو غلط قرار دینا بیکار ہے ہم صرف اتنا کہیں گے کہ یہاں فلسفے اور ریاضی کا جھگڑا محض اس لئے ہے کہ فلسفے نے یہ بات نظر انداز کر دی ہے کہ یہ صرف مظاہر اور اس کی شرائط کا سوال ہے۔ یہاں مرکب کے خالص عقلی تصور کے مقابلے میں بسیط کا تصور حاصل کر لینا کافی نہیں بلکہ مرکب (مادے) کے مشاہدے کے مقابلے میں بسیط کا مشاہدہ حاصل کرنا ہے۔ اور یہ قانون حسیت کی رو سے یعنی مفروضات حس میں ناممکن ہے۔ چنانچہ وہ کل جو جوہروں پر مشتمل ہو اور صرف فہم محض کے ذریعے سے خیال کیا جاتا ہو اس پر تو یہ بات صادق آتی ہے کہ اس کی ترکیب سے پہلے بسیط اجزا کا موجود ہونا ضروری ہے مگر مظاہر جوہر کے اس مجموعے پر صادق نہیں آتی جو مکان کے اندر تجربی مشاہدے کی حیثیت سے یہ وجوبی صفت رکھتا ہے کہ اس کا کوئی جز بسیط نہیں۔ کیونکہ مکان کا کوئی جز بسیط نہیں۔ نظریہ جوہر واحد کے علمبرداروں نے باریک بینی سے کام لے کر اس اشکال سے بچنے کی یہ ترکیب نکالی ہے کہ وہ مکان کو خارجی مشاہدے کے معروضات (اجسام) کی شرط امکان تسلیم نہیں کرتے بلکہ اجسام کو اور عام طور پر جوہروں کے طبیعی علاقے کو مکان کی شرط امکان قرار دیتے ہیں لیکن اصل میں ہم اجسام کا تصور صرف مظاہر کی حیثیت سے رکھتے ہیں اور اس طرح مکان کل خارجی مظاہر ے ☆

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

☆ مقدم اوران کے امکان کی وجوبی شرط قرار پاتا ہے۔ پس یہ ترکیب چلنے والی نہیں۔ چنانچہ قبل تجربی حسیات میں اس نظریے کی کافی تردید کی جا چکی ہے اگر اجسام اشیائے حقیقی ہوتے تو البتہ نظریہ جوہر واحد کے علمبرداروں کا استدلال صحیح مانا جاتا۔

دوسرے متکلمانہ قضیے کی یہ خصوصیت ہے کہ جوابی ثانی قضیہ اس کے خلاف پیش کیا جاتا ہے کل قضایائے حکم میں صرف وہی ایک ایسا ہے کہ اس چیز کو جسے ہم نے اوپر محض قبل تجربی اعیان میں شمار کیا تھا (جوہر کے قطعاً بسیط ہونے کو) بظاہر مشاہدے سے ثابت کر دیتا ہے یعنی اس بات کو کہ داخلی حس کا موضوع 'خیال کرنے والا' میں، ایک قطعاً بسیط جوہر ہے۔ ہم یہاں اس بحث میں نہیں پڑنا چاہتے (اس لئے کہ اوپر اس مسئلے پر تفصیل سے بحث ہو چکی ہے) البتہ صرف اتنا کہیں گے کہ جب کوئی چیز محض ایک معروض کی حیثیت سے خیال کی جائے بغیر اپنے مشاہدے کی ترکیبی تعین کے (جیسا کہ اس 'میں' کے مجرد تصور میں ہوتا ہے) تو ظاہر ہے کہ اس تصور میں کسی کثرت اور ترکیب کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ چونکہ وہ محمولات جو ہم اس میں خیال کرتے ہیں محض داخلی حس کے مشاہدات ہیں اس لئے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہو سکتی جس سے الگ اجزا کا ہونا یعنی واقعی ترکیب ثابت ہو۔ پس صرف شعورِ ذات ہی میں یہ صفت ہے کہ چونکہ خیال کرنے والا موضوع آپ ہی اپنا معروض ہے اس لئے وہ اپنے آپ کو تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ بجائے خود ہر معروض ایک وحدتِ مطلق ہے۔ تاہم جب یہ موضوع خارجی حیثیت سے بطور ایک معروض مشاہدہ کے دیکھا جائے تو مشاہدے میں یقیناً ترکیب پائی جائے گی اور اس کا اس حیثیت سے دیکھا جانا ضروری ہے جب ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ آیا اس میں کثرتِ مظاہر ایک دوسرے کے باہر موجود ہے یا نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکم محض میں

قبل تجربی اعیان کی تیسری نزاع

دعویٰ

علیت کی صرف ایک ہی قسم، قوانین طبیعی سے مطابقت رکھنے والی نہیں ہے جس سے کائنات کے کل مظاہر کی توجیہ کی جا سکے بلکہ اس کے لئے ایک اور علیت مبنی بر اختیار ماننا ضروری ہے۔

ضد دعویٰ

اختیار کوئی چیز نہیں ہے بلکہ کائنات میں جو کچھ ہوتا ہے صرف قوانین طبیعی کے مطابق ہوتا ہے۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ اس علیت کے سوا جو قوانین طبیعی کے مطابق ہے کوئی اور علیت موجود نہیں۔ اس صورت میں ہر واقعے کے لئے ایک مقدم حالت کا ہونا ضروری ہے جس کے بعد وہ ناگزیر طور پر ایک قاعدے کے مطابق وقوع میں آتا ہے لیکن یہ مقدم حالت خود ایک واقعہ ہے (جو زمانے کے اندر حادث ہے اور پہلے معدوم تھا) اس لئے کہ اگر وہ قدیم ہوتا تو اس کا مسبب بھی حادث نہیں بلکہ قدیم ہوتا لہٰذا جس علت سے کوئی چیز وقوع میں آتی ہے اس کی علیت خود ایک واقعہ ہے جس کے لئے قوانین طبیعی کے مطابق ایک دوسری مقدم حالت اور علیت کی ضرورت ہے اور دوسری کے لئے تیسری کی وقس علیٰ ہذا۔ پس اگر کل واقعات صرف قوانین طبیعی کے مطابق وقوع

ثبوت

فرض کیجئے کہ قبل تجربی فہم میں اختیار ایک خاص قسم کی علیت کی حیثیت سے جس کے مطابق کائنات کے اندر واقعات ظہور میں آسکتے ہیں پایا جاتا ہے یعنی ایک حالت اور ایک سلسلہ نتائج کا قطعی آغاز کرنے کی قوت پائی جاتی ہے۔ پس نہ صرف اس سلسلے کا جو خود رو ہے بلکہ اس خود روی کا بھی جس سے یہ سلسلہ ظہور میں آتا ہے مطلقاً آغاز ہوتا ہے اور کوئی مقدم حالت نہیں جو اس واقع ہونے والے فعل کا تعین کرتی ہو لیکن ہر فعل کے آغاز سے پہلے علت کی وہ حالت ہونی چاہئے جس میں فعل ہنوز شروع نہ ہوا ہو اور فعل کے آغاز مطلق سے پہلے علت کی ایک ایسی حالت ماننی پڑے گی جو اس کی مقدم حالت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی یعنی اس کا نتیجہ نہیں ہے۔ پس قبل

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں آتے ہیں تو ہر آغاز اضافی ہے کوئی آغاز مطلق نہیں اور سلسلہ علل کبھی مکمل نہیں ہوتا لیکن قانون طبیعی یہی ہے کہ کوئی واقعہ بغیر علت نمائی کے جو بدیہی طور پر متعین ہو وقوع میں نہیں آتا پس اگر علیت صرف قوانین طبیعی کے مطابق ہو تو اس قضیے میں جو غیر محدود کلیت رکھتا ہے تناقض پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ہم یہ نہیں مان سکتے کہ علیت طبیعی کے سوا اور کوئی علیت موجود نہیں۔

پس ایک اور علیت فرض کرنی پڑتی ہے جس کے مطابق ایک واقعہ کی علت کسی اور مقدم علت سے وجوبی قوانین کے مطابق متعین نہیں ہوتی یعنی علتوں میں مطلق خود فعلی ماننی پڑتی ہے جس سے وہ ایک سلسلہ مظاہر کو جو قوانین طبیعی کے مطابق چلتا ہے خود بخود شروع کرتی ہیں، بہ الفاظ دیگر قبل تجربی اختیار، جس کے بغیر عالم طبیعی میں سلسلہ مظاہر کی توالی علتوں کی سمت میں کبھی مکمل نہ ہوتی۔

تجربی اختیار قانونی علیت کے منافی ہے اور فاعلی علتوں کے متوالی حالات کا ایک ایسا ربط جس کے مطابق تجربے کی وحدت ممکن نہیں اور جو کبھی تجربے میں نہیں پایا جاتا محض ایک خیالی چیز ہے۔

غرض ہمارے سامنے تو صرف عالم طبیعی ہے اور اسی میں ہمیں دنیا کے واقعات کا ربط اور ترتیب تلاش کرنی ہے۔ اختیار (قوانین طبیعی سے آزاد ہونے) میں جبر سے آزادی بے شک حاصل ہوتی ہے لیکن اسی کے ساتھ ہم قواعد کی رہنمائی سے محروم ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ تو ہم کہہ نہیں سکتے کہ حوادث کائنات کے سلسلہ علل میں قوانین طبیعی کی جگہ قوانین اختیار لے لیتے ہیں اس لئے کہ اگر یہ سلسلہ قوانین کے مطابق متعین ہوتا تو پھر وہ اختیار نہ رہتا اور اس میں اور علیت طبیعی میں کوئی فرق نہ ہوتا۔ پس علیت طبیعی اور قبل تجربی اختیار میں وہی فرق ہے جو باقاعدگی اور بے قاعدگی میں ہے۔ علیت طبیعی میں قوت فہم کو یہ مشکل☆

☆ ضرور ہے کہ وہ سلسلہ علل میں واقعات کی جڑ تلاش کرنے کے لئے اس پر مجبور ہے کہ برابر اوپر چڑھتی چلی جائے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی علت مشروط ہوتی ہے مگر اسی کے ساتھ یہ فائدہ ہے کہ تجربے میں اول سے آخر تک باقاعدگی اور وحدت قائم رہتی ہے بہ خلاف اس کے اختیار کے دلفریب نظریے سے قوت فہم کو یہ آسانی ہے کہ سلسلہ علل ایک غیر مشروط علیت پر پہنچ کر رک جاتا ہے جس کا فعل خود بخود شروع ہو جاتا ہے مگر چونکہ یہ علیت کسی قانون کی پابند نہیں اس لئے قواعد کی رہنمائی باقی نہیں رہتی جس کے بغیر مسلسل اور مربوط تجربہ ناممکن ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ تیسرے تناقض کے متعلق

دعوے کے متعلق

گو اختیار کا قبل تجربی عین اس اصطلاح کے نفسیاتی تصور سے جو بڑی حد تک تجربی ہے، اپنے مشمول کے لحاظ سے بہت کم ہے اور صرف فعل کے قطعاً خودرو ہونے پر عائد ہوتا ہے پھر بھی دراصل یہی چیز فلسفے کے لئے سنگِ راہ ہے اور اسے اس قسم کی غیر مشروط علیت کے تسلیم کرنے میں سخت دشواری محسوس ہوتی ہے۔ چنانچہ اختیار ارادہ کے مسئلے کا جو پہلو حکم نظری کو ہمیشہ الجھن میں ڈالتا رہا ہے وہ اصل میں صرف قبل تجربی پہلو ہے اور محض اس بات سے تعلق رکھتا ہے کہ آیا ایک ایسی قوت کا ماننا ضروری ہے جو متوالی اشیاء یا حالات کے سلسلے کو خود بخود شروع کرتی ہو۔ ایسی قوت کیونکر ممکن ہے اس کا جواب دے سکنا اتنا ضروری نہیں اس لئے کہ جو علیت قوانین طبیعی کے مطابق ہے اس میں بھی ہمیں اس بدیہی علم پر اکتفا کرنی پڑتی ہے کہ ایسی علیت کا ماننا ضروری ہے حالانکہ یہ بات کہ ایک شے کے وجود سے دوسری شے کا وجود کیونکر لازم آتا ہے ہم بالکل نہیں سمجھ سکتے اور صرف تجربے کی بنا پر تسلیم کرتے ہیں۔ اوپر ہم نے ایک سلسلہ مظاہر کے پہلے پہل شروع ہونے کے وجوب کو اس حد تک ثابت کر دیا ہے جہاں تک کہ

ضد دعوے کے متعلق

وہ لوگ جو نظریہ اختیار کے خلاف قوانین طبیعی کی مطابقت کے حامی ہیں وہ اس بظاہر معقول معلوم ہونے والے استدلال کی تردید میں یوں کہیں گے کہ جب آپ زمانے کے لحاظ سے دنیا کا کوئی ریاضیاتی آغاز مطلق فرض نہیں کرتے تو آپ کو علیت کے لحاظ سے کوئی حرکیاتی آغاز مطلق فرض کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ آپ سے کس نے کہا ہے کہ دنیا کی ایک حالت اولیٰ یعنی یکے بعد دیگرے وقوع میں آنے والے سلسلہ مظاہر کا ایک آغاز مطلق گھڑ لیجئے تاکہ آپ اپنے تخیل کے لئے ایک سکون کا نقطہ تلاش کر لیں اور نامحدود عالم طبیعی کی حدود مقرر کر دیں۔ جب جوہر دنیا میں ہمیشہ سے موجود ہیں، کم سے کم وحدتِ تجربہ کے لئے اس بات کا ماننا ضروری ہے تو پھر یہ بھی مان لینے میں کیا دشواری ہے کہ ان حالات میں تبدل یعنی ایک سلسلہ تغیرات ہمیشہ سے وجود رکھتا ہے پس ہمیں کوئی آغاز مطلق خواہ وہ ریاضیاتی ہو یا حرکیاتی تلاش نہیں کرنا چاہئے اس قسم کا لامتناہی سلسلہ جس کی کوئی پہلی کڑی نہ ہو کہ اور سب کڑیاں اس کے بعد آتی ہوں ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن اگر آپ قدرت کے اس معمے کو محض اس وجہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دنیا کے آغاز کو سمجھنے کے لئے درکار ہے۔ اس کے بعد کے جتنے حالات ہیں وہ قوانین طبیعی کے ماتحت قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ اب چونکہ ایک ایسی قوت، جو زمانے کے اندر ایک سلسلہ مظاہر کو خود بخود شروع کرسکتی ہے، ثابت ہوگئی (گو ہم اس کے سمجھنے سے قاصر رہے) اس لئے ہمیں یہ حق ہے کہ واقعاتِ عالم کے درمیان میں بھی مختلف سلسلوں کو علیت کے لحاظ سے خود بخود شروع ہونے والا قرار دیں اور ان کے جوہروں کی طرف فعل اختیاری کی قوت منسوب کریں۔ لیکن اس مقام پر لوگوں کو یہ غلط فہمی نہیں رہنی چاہئے کہ چونکہ دنیا کے اندر ایک متوالی سلسلہ کا صرف اضافی آغاز ہوسکتا ہے (اس لئے کہ اشیا کی ایک حالت ہمیشہ کسی دوسری حالت پر دلالت کرتی ہے) لہٰذا واقعاتِ عالم کے درمیان سلسلوں کا آغاز مطلق ممکن ہی نہیں۔ ہم یہاں آغاز مطلق کا ذکر زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ علیت کے لحاظ سے کررہے ہیں مثلاً اگر میں اس وقت بالکل اختیاری طور پر بغیر طبیعی علتوں کے فیصلہ کن اثر کے اپنی کرسی سے اٹھ کر کھڑا ہوں تو اس واقعے اور اس کے لاتناہی طبیعی موخرات سے مطلقاً ایک نئے سلسلے کا آغاز ہوتا ہے اگرچہ زمانے کے لحاظ سے یہ واقعہ محض ایک مقدم سلسلے کا جاری رہنا سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ میرا یہ ارادہ اور فعل صرف طبیعی اثرات کا نتیجہ اور سلسلہ نہیں ہے بلکہ فیصلہ کن طبیعی علتیں اس سے پہلے اس واقعے کے لحاظ سے ساقط

سے رد کرتے ہیں تو آپ کو بہت سی ترکیبی بنیادی ماہیتیں (بنیادی قوتیں) رد کرنی پڑیں گی کیونکہ وہ بھی آپ کی سمجھ میں نہیں آتیں اور خود تغیر کا امکان آپ کو ناقابل قبول نظر آئے گا۔ اس لئے کہ جب تک آپ کو تجربے سے نہ معلوم ہو کہ واقعی تغیر ہوتا ہے آپ بدیہی طور پر کبھی نہ سمجھ سکیں گے کہ عدم اور وجود کی یہ مسلسل توالی کیونکر ممکن ہے۔

ایک قبل تجربی قوت اختیار کو اگر ہم تسلیم بھی کرلیں جس سے دنیا میں سلسلہ تغیرات شروع ہوتا ہے تب بھی یہ قوت کم سے کم دنیا کے اندر نہیں بلکہ باہر ہوگی (گو یہ فرض کرلینا بہت بڑی جسارت ہے کہ کل ممکن مشاہدات کے مجموعے کے علاوہ ایک ایسا معروض موجود ہے جو کسی ممکن حسی ادراک میں نہیں دیا جاسکتا) خود دنیا کے اندر جوہروں کی طرف ایسی قوت منسوب کرنا ہرگز جائز نہیں کیونکہ ایسی صورت میں ایک دوسرے کا وجوباً تعین کرنے والے مظاہر کا ربط کلی قوانین کے ماتحت جو عالم طبیعی کہلاتا ہے اور اسی کے ساتھ تجربی حقیت کی وہ علامت جو تجربے اور خواب میں امتیاز کرتی ہے۔ تقریباً غائب ہوجائے گی۔ ایسی قوت اختیار کے ساتھ جو کسی قانون کی تابع نہ ہو عالم طبیعی کا تصور مشکل سے کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ اول الذکر کے اثرات برابر آخر الذکر کے قوانین کو بدل دیا کریں گے اور مظاہر کا سلسلہ جو صرف نظام طبیعی کے مطابق باقاعدہ اور یکساں ہوتا ہے اس کی وجہ سے منتشر اور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہو جاتی ہیں۔ یہ واقعہ ان سے موخر تو ضرور ہے مگر ان کا نتیجہ نہیں ہے اور زمانے کے لحاظ ☆ بے ربط ہو جائے گا۔

☆ سے نہ سہی مگر علیت کے لحاظ سے ایک سلسلہ مظاہر کا آغاز مطلق کہا جا سکتا ہے۔ قوت حکم کی یہ ضرورت کہ طبیعی علتوں کے سلسلے میں ایک آغاز مطلق جو اختیار پر مبنی ہے، تسلیم کرے اس بات سے بخوبی سمجھ میں آجاتی ہے کہ (بجز مذہب ابیقورس کے) عہد قدیم کے کل فلسفیوں کو دنیا میں حرکت کی توجیہ کے لئے ایک محرک اول فرض کرنا پڑا یعنی ایک علت مختار جو حالات کے اس سلسلہ کو پہلے پہل اور خود بخود شروع کرتی ہے۔ اس لئے کہ محض طبیعی علتوں کے ذریعے سے وہ آغازِ مطلق کی توجیہہ نہیں کر سکتے تھے۔

تناقض حکم محض

قبل تجربی اعیان کی چوتھی نزاع

www.KitaboSunnat.com

دعویٰ

دنیا سے ایک ایسی چیز تعلق رکھتی ہے جو یا تو اس کے ایک جز یا اس کی علت کی حیثیت سے ایک واجب مطلق ہستی ہے۔

ثبوت

عالم محسوس جو کل مظاہر کا مجموعہ ہے ایک سلسلہ تغیرات پر مشتمل ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو خود سلسلہ زمانہ بہ حیثیت عالم محسوس کی شرط امکان کے ہمیں دیا ہوا نہ ہوتا[1] مگر ہر تغیر اپنی شرط کے ماتحت ہوتا ہے جو زمانے کے لحاظ

ضد دعویٰ

کوئی واجب مطلق ہستی نہ تو دنیا کے اندر ہے اور نہ دنیا کے باہر اس کی علت کی حیثیت سے۔

ثبوت

فرض کیجئے کہ خود دنیا ایک واجب ہستی ہے یا اس کے اندر کوئی ایسی ہستی موجود ہے پس اس کے سلسلہ تغیرات میں یا تو ایک آغاز غیر مشروط یعنی بغیر کسی علت کے ہوگا اور یہ بات زمانے کے اندر تعین مظاہر کے حرکیاتی قانون کے منافی ہے یا اس سلسلے کا کوئی آغاز ہی نہ ہوگا اور گو اس کا ہر جز اتفاقی اور مشروط ہوگا مگر وہ بحیثیت مجموعی واجب اور غیر مشروط سلسلہ ہوگا اور یہ بات اپنے اندر تناقض رکھتی ہے کیونکہ

1 گو زمانہ بہ حیثیت امکان تغیرات کی صوری شرط کے معروضی طور پر تغیرات سے مقدم ہے لیکن موضوعی طور پر اور فی الواقع اس ادراک کا شعور بھی دوسرے ادراکات کی طرح حیات کی تحریک سے ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے مقدم ہوتی ہے اور جس کے مطابق اس کا ہونا ضروری ہے۔ ہر مشروط جو دیا ہوا ہو اپنے وجود کے لئے ایک سلسلہ شرائط کا محتاج ہے جو ایک غیر مشروط مطلق تک پہنچتا ہے اور وجوب مطلق صرف یہی غیر مشروط رکھتا ہے۔ لہٰذا ایک واجب مطلق کا وجود ضروری ہے جب کہ کوئی تغیر اس کے مسبب کی حیثیت سے موجود ہو مگر یہ واجب خود عالم محسوس میں داخل ہے۔ اگر یہ اس سے خارج ہوتا تو تغیرات عالم کا سلسلہ ایک ایسی علت واجب سے شروع ہوتا جو عالم محسوس کے باہر ہے اور یہ ناممکن ہے کیونکہ ایک سلسلہ زمانہ کا آغاز صرف اسی چیز سے ہوسکتا ہے جو زمانے کے لحاظ سے مقدم ہو۔ پس ایک سلسلہ تغیرات کے آغاز کی شرط اولیٰ زمانے کے اندر اس سلسلہ کے آغاز سے پہلے موجود ہونی چاہئے (اس لئے کہ آغاز ایک ایسا وجود ہے جس سے پہلے ایک زمانہ گزرا ہو جب وہ شے جس کا آغاز ہوا ہے ہنوز موجود نہیں تھی) پس تغیرات کی علیت واجب کی علیت اور خود یہ علیت زمانے میں یعنی عالم مظاہر میں داخل ہے (اس لئے کہ زمانہ صرف عالم ظاہر میں اس کی صورت کی حیثیت سے ممکن ہے لہٰذا وہ عالم محسوس سے جو کل مظاہر کا مجموعہ ہے جدا تصور نہیں کی جاسکتی پس خود دنیا کے اندر ایک واجب مطلق شامل ہے (خواہ وہ کل سلسلہ عالم ہو یا اس کا ایک جزو۔)

کسی مجموعے کی ہستی واجب نہیں ہوسکتی جب کہ اس کا کوئی ایک جز بھی بجائے خود واجب ہستی نہ رکھتا ہو۔

بہ خلاف اس کے اگر ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ دنیا کی ایک واجب مطلق علت اس کے باہر موجود ہے تو یہ علت تغیرات عالم کے سلسلہ علل کی پہلی کڑی کی حیثیت سے ان تغیرات کے سلسلے کا سرے سے آغاز کرے گی[1] اس صورت میں اس کے فعل کا بھی اسی وقت آغاز ہوگا اور اسکی علیت زمانے کے اندر، لہٰذا مجموعہ مظاہر یعنی دنیا کے اندر ہوگی۔ پس خود وہ علت دنیا کے باہر نہیں ہوگی اور یہ بات مقدمہ مفروضہ کے خلاف ہے۔ پس نہ تو دنیا کے اندر اور نہ اس کے باہر (اس سے علاقہ علیت رکھنے والی) کوئی واجب مطلق ہستی ہے۔

www.KitaboSunnat.com

1 آغاز کے دو مفہوم ہوتے ہیں۔ پہلا فاعلی جس میں علت ایک سلسلہ حالات کو اپنے معلول کی حیثیت سے شروع کرتی ہو (نامحدود) دوسرا انفعالی جس میں علیت خود علت کے اندر پیدا ہوتی ہو۔ ہم نے یہاں پہلے مفہوم سے دوسرا مفہوم مستنبط کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ملاحظہ چوتھے تناقض کے متعلق

1- دعوے کے متعلق

ایک واجب مطلق ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں یہاں صرف کونیاتی استدلال سے کام لینا ہے جس میں ہم مشروطِ مظہر سے غیر مشروط تصور تک پہنچتے ہیں اور اسے سلسلے کی تکمیل مطلق کی شرط لازم قرار دیتے ہیں۔ محض ایک اعلیٰ ترین ہستی کے عین سے اس کا ثبوت دینے کی کوشش قوت حکم کے ایک دوسرے اصول سے تعلق رکھتی ہے اور یہ ایک جداگانہ بحث ہے۔

خالص کونیاتی استدلال میں ایک ہستی واجب کا وجود صرف اسی طرح دکھایا جا سکتا ہے کہ یہ امر غیر فیصلہ رہے کہ آیا یہ ہستی خود دنیا ہے یا اس سے کوئی مختلف شے اس لئے کہ اسے دنیا سے مختلف شے ثابت کرنے کے لئے ایسے قضایا کی ضرورت ہوگی جو کونیاتی نہیں ہیں اور سلسلہ مظاہر کے اندر نہیں رہتے بلکہ ان کی بنا اتفاقی ہستیوں کے عام تصور پر ہے (جس حد تک کہ وہ معروضاتِ عقل سمجھی جائیں اور اس اصول پر کہ ان ہستیوں کو محض تصورات کے ذریعے سے ایک ہستی واجب سے مربوط کیا جائے جو ایک مافوق تجربی فلسفے سے تعلق رکھتا ہے اور جس کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

جب ایک مرتبہ استدلال کونیاتی طریقے

2- ضد دعوے کے متعلق

اگر ہمیں سلسلہ مظاہر میں اوپر چڑھتے ہوئے ایک واجب مطلق علت اولیٰ کا وجود تسلیم کرنے میں مشکلات پیش آتی ہیں تو ان کی بنیاد صرف شے مطلق کے وجود واجب کے تصورات پر نہیں ہوتی۔ پس یہ مشکلات وجودیات سے تعلق نہیں رکھتیں بلکہ سلسلہ مظاہر کے ساتھ علاقہ علیت قائم کرتے ہوئے اس کی ایک ایسی شرط فرض کرنے میں جو خود غیر مشروط ہو، رونما ہوتی ہیں لہٰذا وہ کونیات سے تعلق رکھتی ہیں اور تجربی قوانین پر مبنی ہیں۔ یعنی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ (عالم محسوس میں) سلسلہ علل کے اوپر چڑھنے کا عمل ہرگز ایک تجربی غیر مشروط شرط پر ختم نہیں ہو سکتا اور کونیاتی استدلال جس میں دنیا کے حالات تغیرات کے لحاظ سے اتفاقی قرار دیئے جاتے ہیں اس کے خلاف ہے کہ ہم ایک علت اولیٰ فرض کریں جو سلسلۂ مظاہر کا آغاز مطلق کرتی ہو۔

اس تناقض میں ایک عجیب بات نظر آتی ہے جس دلیل سے دعوے میں ایک ہستی واجب کا وجود ثابت کیا گیا تھا اسی دلیل سے اور اسی قدر قطعیت کے ساتھ ضد دعویٰ میں اس کا عدم ثابت کیا جاتا ہے۔ پہلے تو یہ کہا گیا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے شروع کر دیا گیا اور اس کی بنا سلسلۂ مظاہر اور اس کے اندر علیت کے تجربی قوانین کے مطابق رجعت مسلسل پر رکھ دی گئی تو پھر ہم یہ نہیں کر سکتے کہ یہاں سے جست کر کے ایک ایسی چیز پر پہنچ جائیں جو اس سلسلے کی کڑی نہیں ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کو شرط اولیٰ اسی معنی میں سمجھنا چاہیئے جس معنی میں شرط اور مشروط کا علاقہ اس سلسلے میں سمجھا گیا ہو جسے رجعت مسلسل کے ذریعے سے شرط اولیٰ تک پہنچنا ہے۔ اگر یہ حسی ہے اور قوت فہم کے امکانی تجربی استعمال سے تعلق رکھتا ہے تو شرطِ اولیٰ یا علیت اولیٰ صرف قوانین حس کے مطابق یعنی صرف سلسلۂ زمانہ کے اندر ہونے کی حیثیت سے رجعت کو مکمل کر سکتی ہے اور ہستی واجب کو سلسلہ دنیا کی پہلی کڑی سمجھنا ضروری ہے۔

تاہم لوگوں نے اس طرح جست کرنے کی جسارت کی ہے۔ پہلے انہوں نے دنیا کے تغیرات سے ان کی تجربی اتفاقیت یعنی ان کا تجربے سے متعین ہونے والی علتوں کا پابند ہونا مستنبط کیا اور تجربی شرائط کا ایک چڑھتا ہوا سلسلہ قائم کیا۔ یہاں تک تو بالکل ٹھیک تھا۔ لیکن چونکہ انہیں اس کے اندر کوئی آغاز مطلق اور شرط اولیٰ نہیں مل سکی اس لئے وہ یکا یک اتفاقیت کے تجربی تصور کو چھوڑ کر خالص عقلی تصور پر پہنچے اور یہاں سے معقولاتِ محض کا سلسلہ شروع ہو گیا جس کی تکمیل ایک واجب مطلق علت کے وجود پر موقوف تھی۔ چونکہ یہ علت کسی حسی شرط کی پابند نہ تھی اس لئے وہ گیا کہ ایک واجب ہستی موجود ہے اس لئے کہ سارا گزرا ہوا زمانہ کل شرائط کے سلسلے کو اور اسی کے ساتھ غیر مشروط (واجب) کو اپنے اندر رکھتا ہے اب یہ کہا جاتا ہے کہ کوئی واجب ہستی موجود نہیں اسی دلیل سے کہ سارا گزرا ہوا زمانہ کل شرائط کے سلسلے کو (جو سب کی سب مشروط ہیں) اپنے اندر رکھتا ہے۔

بات یہ ہے کہ پہلے استدلال میں صرف شرائط کے سلسلے کی تکمیل مطلق پیش نظر رکھی گئی ہے جن میں سے ہر ایک دوسری کا زمانے میں تعین کرتی ہے اور اس طرح ایک غیر مشروط اور واجب ہستی ہاتھ آتی ہے۔ دوسرے استدلال میں ان سب چیزوں کا جو سلسلہ زمانہ میں متعین ہیں، اتفاقی ہونا پیش نظر رکھا گیا۔ (کیونکہ ہر شرط کے وجود سے پہلے ایک زمانے کا ہونا اور اس میں خود ایک شرط کا مشروط کی حیثیت سے متعین ہونا ضروری ہے۔)

اس کے لحاظ سے کسی غیر مشروط اور کسی واجب مطلق کی گنجائش ہی نہیں رہتی دونوں کا طرزِ استدلال عام انسانی عقل سے مناسبت رکھتا ہے جس میں اکثر ایک ہی چیز کو دو مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے کی وجہ سے اندرونی تناقض پیدا ہو جاتا ہے۔ ہر فان مائیران نے دو مشہور ہیئت دانوں کی نزاع کو جو مختلف نقطہ ہائے نظر اختیار کرنے پر مبنی تھی اس قدر عجیب چیز سمجھا کہ اس کے متعلق ایک مستقل کتاب لکھ ڈالی۔ ان میں سے ایک اس

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

شرط زمانہ سے بھی کہ خود اپنی علیت کا آغاز کرے، آزاد کردی گئی مگر یہ طریق استدلال بالکل ناجائز ہے جیسا کہ ذیل کی بحث سے ظاہر ہوگا۔

اتفاقی خالص عقلی تصور کے لحاظ سے اس چیز کو کہتے ہیں جس کی ضد ممکن ہو لیکن تجربی اتفقیت سے ہم یہ عقلی اتفاقیت مستنبط نہیں کرسکتے۔ جس چیز میں تغیر ہوتا ہے اس کی (حالت کی) ضد دوسرے وقت پر موجود ہے☆

اس نتیجے پر پہنچا کہ چاند اپنے محور پر گھومتا ہے اس دلیل سے کہ ہمیشہ اس کا ایک خاص رخ زمین کی طرف رہتا ہے اور دوسرا اس پر کہ چاند اپنے محور پر نہیں گھومتا اسی دلیل سے کہ ہمیشہ اس کا ایک خاص رخ زمین کی طرف رہتا ہے۔ دونوں نتیجے اپنی اپنی جگہ اس نقطہ نظر کے مطابق صحیح تھے جس سے چاند کا مشاہدہ کیا گیا تھا۔

☆ لہٰذا ممکن ہے۔ پس وہ سابقہ حالت کی نقیض نہیں ہے کیونکہ ضد تو اس صورت میں ہوتی جب سابقہ حالت اور اس کی ضد ایک ہی وقت میں موجود ہوتیں جو تغیر سے مستنبط نہیں ہوتا۔ ایک جسم جو حالت حرکت = i میں ہے۔ حالت سکون = غیر i میں آجاتا ہے۔ اس بات سے کہ حالت i کے بعد ایک متضاد حالت واقع ہوتی ہے یہ مستنبط نہیں ہوتا کہ i کی نقیض ممکن لہٰذا i اتفاقی ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہوتا کہ جس وقت حرکت تھی اسی وقت بجائے حرکت کے سکون کا امکان ہوتا۔ ہم کو تو صرف اتنا علم ہے کہ دوسرے لمحے میں سکون موجود تھا اور جب موجود تھا تو ممکن بھی تھا مگر ایک لمحے میں حرکت اور دوسرے لمحے میں سکون ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہے۔ پس متضاد تعینات کی توالی یعنی تغیر سے خالص عقلی تصورات کے مطابق اتفاقیت ثابت نہیں ہوتی لہٰذا اس کے ذریعے سے ہم خالص عقلی تصورات کے مطابق ایک ہستی واجب کا وجود مستنبط نہیں کرسکتے۔ تغیر تو صرف تجربی اتفاقیت ثابت کرتا ہے یعنی یہ بات کے نئی حالت بجائے خود بغیر کسی علت کے جو سابقہ زمانے سے تعلق رکھتی ہو قانون علت کی رو سے واقع نہیں ہوسکتی تھی۔ یہ علت چاہے واجب مطلق فرض کرلی جائے پھر بھی اس طور پر زمانے کے اندر ہی پائی جائے گی اور سلسلۂ مظاہر میں شامل ہوگی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکم محض کی

(تیسری فصل)

اس نزاع میں قوت حکم کا رجحان کس طرف ہے

اس نزاع میں قوت حکم کا رجحان کس طرف ہے۔ یہ ہے ساری بحث کونیاتی اعیان کی۔ ان کے جوڑ کا کوئی معروض امکانی تجربے میں نہیں دیا جاسکتا بلکہ قوت حکم ان کا عام قوانین تجربہ کے مطابق تصور تک نہیں کرسکتی۔ پھر بھی یہ اعیان محض من گھڑت نہیں ہیں بلکہ قوت حکم تجربی ترکیب کے مسلسل عمل میں لازمی طور پر ان تک پہنچتی ہے جب کہ وہ اس چیز کو جو تجربے کے قواعد کے مطابق ہمیشہ مشروط قرار دی جاتی ہے کل شرائط سے آزاد کر کے غیر مشروط تکمیل کی حالت میں سمجھنا چاہتی ہے۔ یہ چاروں دعوے اصل میں قوت حکم کے چار قدرتی اور ناگزیر مسائل کو حل کرنے کی کوششیں ہیں۔ ان کی تعداد چار ہی ہونی چاہئے۔ اس لیے کہ شرائط کے چار ہی سلسلے ہوتے ہیں جو تجربی ترکیب کی بدیہی طور پر حد بندی کرتے ہیں۔

ہم نے قوت حکم کے (جو اپنے دائرے کو تجربے کی حد سے کہیں آگے بڑھانا چاہتی) شاندار دعووں کو محض خشک ضابطوں کی شکل میں پیش کیا ہے جن میں صرف ان کی جائز بنیاد دکھائی گئی ہے اور جیسا کہ ایک قبل تجربی فلسفے کے لیے مناسب تھا انہیں تجربی عناصر سے پاک رکھا ہے حالانکہ قوت حکم کے دعوؤں کی پوری شان وشوکت تجربے ہی کے تعلق سے ظاہر ہوسکتی ہے۔ قوت حکم کے استعمال کی اس توسیع میں جب وہ تجربے کے میدان سے شروع ہو کر رفتہ رفتہ عظیم الشان اعیان تک پہنچتی ہے فلسفہ، اگر وہ اپنے دعووں کو ثابت کر سکے، اتنا عظمت و وقار حاصل کر لیتا ہے کہ اور سب علوم اس کے سامنے ہیچ ہیں اس لیے کہ وہ ہمارے بلند ترین مقصد کو جو قوت حکم کی ساری کوششوں کا مرکز ہے پورا کرنے کی توقع دلاتا ہے۔ یہ سوالات کہ آیا دنیا کوئی آغاز اور اپنی وسعت امکانی کی کوئی حد رکھتی ہے، آیا دنیا میں کہیں، شاید میرے خیال کرنے والے نفس میں، ایک غیر منقسم اور غیر فانی وحدت پائی جاتی ہے یا تقسیم پزیر اور فانی اشیا کے سوا کچھ نہیں آیا۔ میں اپنے افعال میں مختار ہوں یا دوسرے مخلوقات کی طرح عالم طبیعی کے قوانین کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہوں، آیا دنیا کی کوئی علت اولیٰ ہے یا ہماری تحقیق عالم طبیعی کی اشیا اور ان کی ترتیب سے آگے نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بڑھ سکتی، ایسے سوالات ہیں جن کے حل کرنے کی خاطر ریاضی دان اپنا سارا علم قربان کرنے پر تیار ہو جائے گا اس لیے کہ یہ علم نوع انسانی کے بلند ترین مقاصد کے بارے میں اس کی تسلی نہیں کر سکتا۔ خود ریاضی کی عظمت (جس پر عقل انسانی کو فخر ہے) اصل میں اس پر مبنی ہے کہ چونکہ اس کی رہنمائی میں قوت حکم عالم طبیعی کی جزو وکل میں ضبط وترتیب اور اس کی محرک قوتوں میں ایک حیرت انگیز وحدت دیکھتی ہے جس کی اس فلسفے کو جو عام تجربے پر مبنی ہے کبھی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس لیے وہ قوت حکم کو شہہ دیتی ہے کہ اپنی جدوجہد کو تجربے کے دائرے سے آگے بڑھائے اور اسی کے ساتھ فلسفہ کائنات کے لیے بہترین مواد بہم پہنچاتی ہے کہ اس کی تحقیق جہاں تک موضوع کی نوعیت اجازت دے مناسب مشاہدے پر مبنی ہو۔

حکمت نظر کی بدنصیبی ہے (مگر شاید انسان کی عملی زندگی کے لیے یہی اچھا ہے) کہ قوت حکم بڑی بڑی توقعات کے باوجود موافق اور مخالف دلائل کے نرغے میں کچھ اس طرح گھری ہے کہ وہ اپنی عزت اور سلامتی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ نہیں کر سکتی کہ پیچھے ہٹ جائے اور اس جنگ کا دور سے تماشا دیکھے اور نہ وہ فریقین میں صلح کرانا چاہتی ہے کیونکہ اسے خود مابہ النزاع مسائل سے بہت دلچسپی ہے۔ لہذا اس کے لیے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اپنی جگہ پر غور کرے کہ آخر قوت حکم کی اس نزاع کی جڑ کیا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ یہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے جس کے دور ہوتے ہی فریقین کو اپنے لمبے چوڑے دعووں سے تو ہاتھ دھونا پڑے گا۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ فائدہ ہوگا کہ فہم اور حس پر قوت حکم کی پرامن اور پائدار حکومت قائم ہو جائے گی۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلے پر مدلل بحث کریں ہمیں ایک اور بات سوچ لینا چاہئے اور وہ یہ ہے کہ اگر ہم فریقین میں سے کسی ایک کا ساتھ دینے پر مجبور ہوں تو کس کا ساتھ دینا پسند کریں گے۔ یہاں حقیقت کے منطقی معیار سے بحث نہیں بلکہ صرف ذاتی دلچسپی کا سوال ہے۔ اگرچہ اس کا متنازع فیہ مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ تاہم اتنا فائدہ ضرور ہوگا کہ یہ بات سمجھ میں آجائے گی کہ جو حضرات اس نزاع میں حصہ لیتے ہیں۔ وہ ایک رخ کو دوسرے رخ پر کیوں ترجیح دیتے ہیں جب کہ نفس امر کے لحاظ سے ترجیح کی کوئی وجہ نہیں اور اس کے ساتھ بعض ضمنی چیزیں بھی صاف ہو جائیں گی مثلاً ایک فریق کا جوش وخروش اور دوسرے کی منطقیانہ سرد مہری لوگوں کا ایک فریق کو زور وشور سے شاباش دینا اور دوسرے سے ہمیشہ بدظن رہنا۔

ایک چیز ہے جو اس عارضی فیصلے میں ہمارے نقطۂ نظر کا تعین کرتی ہے اور جسکے بغیر کوئی محکم فیصلہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اور یہ ان اصولوں کا تقابل ہے جن پر فریقین اپنی رائے کی بنیاد رکھتے ہیں۔ ضد دعویٰ میں ہمیں طرز خیال کی کامل یکسانی اور اصول وحدت یعنی خالص تجربیت کا اصول نظر آتا ہے۔ نہ صرف مظاہر عالم کی توجیہہ میں بلکہ خود کائنات کے قبل تجربی اعیان کی تشریح میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

بھی۔ بہ خلاف اس کے دعوے میں سلسلہ مظاہر کے اندر تجربی توجیہہ کے علاوہ عقلی استدلال سے بھی کام لیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے اس کا اصول یک رنگ و یک آہنگ نہیں ہے۔ ہم اسے اس کی امتیازی علامت کی بنا پر اذعانیت حکم محض کے نام سے موسوم کریں گے۔ کونیاتی اعیان حکم کے اذعانی تعین یعنی دعوے کے حق میں حسب ذیل امور پائے جاتے ہیں۔

اول تو ایک عملی مصلحت ہے جسے ہر شخص اگر وہ اپنے حقیقی فائدے کو سمجھتا ہے دل و جان سے عزیز رکھتا ہے۔ دنیا کا ایک آغاز رکھنا، انسان کے نفس ناطقہ کا بسیط، لہٰذا الافانی ہونا، اس کا اپنے افعال ارادی میں مختار اور قوانین طبیعی کے جبر سے آزاد ہونا اور کل نظام اشیا کا جن پر نظام کائنات مشتمل ہے ایک ہستی اولیٰ سے صادر ہونا اور اس کی بدولت وحدت اور بامقصد ربط حاصل کرنا، یہ سب چیزیں اخلاق اور مذہب کی بنیادیں ہیں۔

دوسرے قوت حکم کی ایک نظری مصلحت بھی دعوے کے حق میں ہے اگر قبل تجربی اعیان کو اس نظر سے دیکھا جائے اور استعمال کیا جائے تو ہم غیر مشروط سے شروع کر کے بالکل بدیہی طور پر پورے سلسلہ شرائط کا احاطہ کر سکتے ہیں اور مشروط کے وجود میں آنے کو سمجھ سکتے ہیں۔ یہ بات ضد دعوے کے بس کی نہیں۔ اس کے لیے بڑی مشکل ہے کہ وہ اپنی ترکیب کی شرائط کے مسئلے میں کوئی ایسا جواب نہیں دے سکتا جس کے بعد لامتناہی مزید سوالات کی گنجائش نہ رہے۔ اس کی رو سے تو ہر آغاز سے پہلے ایک اور آغاز ہوتا ہے، ہر جز کا ایک اور جز ہوتا ہے۔ ہر واقعے کی علت کوئی دوسرا واقعہ ہوتا ہے غرض شرائط وجود ہمیشہ مزید شرائط پر مبنی ہوتی ہیں اور کسی مستقل بالذات شے پر جو ہستی اولیٰ کی حیثیت رکھتی ہے قدم جمانے کا ٹھکانا نہیں ملتا۔

تیسرے دعوے کو ہر دلعزیزی اور عام پسندی کا فائدہ حاصل ہے اور یہ اس کے حق میں بہت بڑی سفارش ہے۔ عام عقل کو ہر ترکیب کے غیر مشروط آغاز کے اعیان میں کوئی دشواری نظر نہیں آتی اس لیے کہ وہ یوں بھی مسبب سے سبب کی طرف جانے کی اتنی عادی نہیں جتنی سبب سے مسبب کی طرف آنے کی اور اسے اول مطلق کے تصور میں (جس کے امکان پر غور کرنے میں وہ سر نہیں کھپاتی) سہولت ہوتی ہے اور ایک محکم مقام ہاتھ آجاتا ہے جس پر وہ قدم جما سکتی ہے۔ بہ خلاف اس کے مسلسل ایک مشروط سے دوسرے مشروط کی طرف بڑھتے رہنا اور کہیں پیر ٹکانے کا سہارا نہ پانا اس کے لیے کبھی باعث اطمینان نہیں ہو سکتا۔

اب اگر کونیاتی اعیان حکم کے تجربی تعنی یعنی ضد دعویٰ پر نظر ڈالیے تو حسب ذیل امور نظر آئیں گے۔

اول یہ کہ کوئی عملی مصلحت جو قوت حکم کے خالص اصولوں پر مبنی اور اخلاق و مذہب سے وابستہ ہو اس کے پیش نظر نہیں ہوتی بلکہ تجربیت محض بظاہر ان دونوں کے اثر اور قوت کو زائل کر دیتی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ اگر کوئی ہستی اولی جو کائنات سے مختلف ہو، وجود نہیں رکھتی، کائنات قدیم ہے اور اس کا کوئی خالق نہیں، ہمارا ارادہ مختار نہیں اور ہمارا نفس مادے کی طرح تقسیم پذیر اور فانی ہے تو پھر اخلاقی اعیان اور قضایا کا استناد بھی باقی نہیں رہتا اور وہ بھی قبل تجربی اعیان کے ساتھ جن پر ان کی نظری بنیاد قائم تھی، ساقط ہو جاتے ہیں۔

بہ خلاف اس کے تجربیت قوت حکم کے نظری رجحان کے لیے ایسے فوائد پیش کرتی ہے جو نہایت دلکش ہیں اور ان فوائد سے کہیں بڑھے ہوئے ہیں جن کی اعیان حکم کی اذعانی تفسیر سے توقع کی جاسکتی ہے۔ تجربیت میں قوت فہم ہمیشہ اپنی حد یعنی امکانی تجربات کے دائرے کے اندر رہتی ہے، اس کے قوانین کا پتہ چلاتی ہے اور انکی مدد سے اپنے یقینی اور باضابطہ علم کو برابر توسیع دیتی چلی جاتی ہے۔ یہاں اس کے لیے یہ ممکن ہے اور اس کا یہ فرض ہے کہ خود معروض اور اس کے علاقوں کو مشاہدے میں یا کم سے کم ایسے تصورات میں ظاہر کرے جن کی صاف اور واضح شبیہہ مشاہدے میں پیش کی جاسکتی ہو۔ نہ صرف یہ کہ قوت فہم کے لیے یہ ضروری نہیں کہ نظام طبیعی کے اس سلسلے کو چھوڑ کر اعیان کو اختیار کرے جن کے معروضات سے وہ لاعلم ہے اس لیے کہ وہ معقولات کی حیثیت سے مشاہدے میں نہیں دیے جاسکتے بلکہ اسے اس کی اجازت ہی نہیں کہ اپنے کام کے ختم ہو جانے کے بہانے سے اسے چھوڑ کر قوت حکم کے اعیان اور فوق تجربی تصورات کی حد میں قدم رکھے جہاں وہ مشاہدے سے کام لینے اور قوانین طبیعی کے مطابق تحقیق کرنے کی قید سے آزاد ہو کر خیال آرائی کرنے لگتا ہے اور اسے یہ اطمینان ہوتا ہے کہ عالم طبیعی کے حقائق اس کی تردید نہیں کر سکتے اس لیے کہ وہ ان کی شہادت کا پابند نہیں بلکہ ان سے قطع نظر کر سکتا ہے یا انہیں ایک بلند تر حقیقت یعنی حقیقت حکم محض کے تابع قرار دے سکتا ہے۔

چنانچہ تجربی فلسفے کبھی اس بات کو جائز نہیں رکھے گا کہ عالم طبیعی کے کسی آغاز کو آغاز مطلق قرار دیا جائے یا اس کی وسعت کی کوئی آخری حد مقرر کی جائے یا ان معروضات طبیعی سے، جن کی وہ تجربے اور ریاضی کی مدد سے تحلیل کر سکتا ہے اور مشاہدے میں تعین کر سکتا ہے (معروضات مرکب) تجاوز کر کے ایسے معروضات کی طرف رجوع کیا جائے جو نہ حد کے ذریعے سے اور نہ تخیل کے ذریعے سے مقرون طور پر ظاہر کیے جاسکتے ہیں (معروضات بسیط)، نہ وہ اس کا روادار ہوگا کہ خود عالم طبیعی کی بنیاد ایک ایسی قوت پر رکھی جائے جس کی علت قوانین طبیعی سے آزاد ہے (یعنی اختیار) اور اس طرح قوت فہم کا یہ عمل کہ وہ وجوبی قواعد کے ماتحت ہر مظہر کی علیت دریافت کرتی ہے، محدود کر دیا جائے اور نہ وہ اس بات کو تسلیم کرے گا کہ کسی چیز کی علت عالم طبیعی کے باہر (ہستی اولی میں) تلاش کرنی چاہیئے اس لیے کہ ہمارا علم اسی عالم طبیعی تک محدود ہے وہی ہمارے سامنے معروضات پیش کرتا ہے اور ان کے قوانین بتاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اگر تجربی فلسفے کی ضد دعویٰ کا مقصد صرف اتنا ہی ہوتا کہ قوت حکم کے غرور کو نیچا دکھائے جو اپنے اصل دائرے سے آگے بڑھ جاتی ہے، اس مقام پر علم و دانش کا دعویٰ کرتی ہے جہاں علم و دانش کی حد ختم ہو جاتی ہے، اس چیز کو جسے لوگ عملی مصلحت کے لحاظ سے مان لیتے ہیں نظری مصلحت کا تقاضا بتاتی ہے تاکہ اپنی سہولت کے لیے جب جی چاہے طبیعی تحقیقات کے سلسلے کو توڑ کر توسیع علم کے بہانے سے اس کا رشتہ قبل تجربی اعیان سے جوڑ لے جن کے ذریعے سے ہمیں در حقیقت صرف اپنی لاعلمی کا علم ہوتا ہے، اگر وہ (تجربی فلسفی) صرف اسی پر اکتفا کرتا تو اس کا بنیادی قضیہ ہمارے لیے ایک دستور العمل ہوا کہ ہم اپنے دعووں میں اعتدال سے، اپنے بیان میں انکسار سے کام لیں اور اسی کے ساتھ قوت فہم کو اپنے حقیقی معلوم یعنی تجربے کی مدد سے زیادہ سے زیادہ توسیع دیں۔ اس صورت میں ہمارے وہ ذہنی مسلمات وعقائد جو عملی مصالح پر مبنی ہیں بدستور قائم رہتے۔ البتہ وہ علم کے نام سے پیش نہ کیے جاسکتے کیونکہ دراصل نظری علم کا کوئی معروض بجز تجربے کے نہیں ہوسکتا اور جب ہم تجربے کے دائرے سے آگے بڑھ جائیں تو اس ترکیب کو جس کے ذریعے سے ہم نئی معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں مشاہدے کا مواد ہاتھ نہیں آتا جس میں وہ استعمال کی جاسکے۔

لیکن جب خود تجربیت اعیان کے بارے میں اذعانی طرز اختیار کر لے (جیسا کہ اکثر ہوتا ہے) اور جو کچھ اس کے علم شہود سے باہر ہو اس سے صاف انکار کر دے تو وہ بھی اسی ادعائے بے جا کی مرتکب ہوتی ہے اور وہ یہاں اس وجہ سے اور بھی زیادہ قابل الزام ہے کہ اس کی بدولت قوت حکم کی عملی مصلحت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا ہے۔

یہی ابیقور اور افلاطون کے فلسفے کا تضاد ہے۔[1]

دونوں اپنے علم کی حد سے بڑھ کر دعویٰ کرتے ہیں مگر اتنا فرق ہے کہ پہلا توسیع علم کا محرک

---

[1] اصل میں یہ امر معرض شبہ میں ہے کہ ابیقور نے ان قضایا کو معروضی دعووں کی صورت میں پیش کیا تھا یا نہیں اگر یہ قضایا صرف قوت حکم کے نظری استعمال کے اصول تھے تو اس نے عہد قدیم کے اور سب علماء سے زیادہ حقیقی فلسفیانہ روح کا ثبوت دیا ہے۔ یہ قضایا کہ مظاہر کی توجیہ ہمیں یہ سمجھ کر کرنی چاہئے کہ ہماری تحقیق کا دائرہ آغاز وانجام سے مقید نہیں ہے، مادے کو اس حیثیت سے دیکھنا چاہئے جس حیثیت سے اس کا تجربہ علم حاصل کرنے کے لئے اسے دیکھنا ضروری ہے۔ واقعات کے حدوث کی توجیہ اس طرح کرنی چاہئے جس طرح ناقابل تغیر قوانین طبیعی ان کا تعین کرتے ہیں اور کسی ایسی علت سے کام نہیں لینا چاہئے جو کائنات سے مختلف اور ممیز ہو سب کے سب صحیح اصول ہیں جن کی طرف لوگ بہت کم توجہ کرتے ہیں۔ ان سے فلسفہ نظری کی توسیع ہوتی ہے اور فلسفہ اخلاق کے اصول خارجی وسائل کی مدد کے بغیر دریافت کرنے کی تحریک ہوتی ہے۔ جو شخص نظری غور وفکر کے دائرے میں اذعانیت کے دعووں سے قطع نظر کرے اس پر یہ الزام نہیں آسکتا کہ وہ ان کی نفی کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہوتا ہے اگر چہ اس سے عملی مصالح کو نقصان پہنچتا ہے اور دوسرا عمل کے لیے تو بہت عمدہ اصول پیش کرتا ہے مگر اسی بنا پر ان مسائل میں جن میں ہمارے لیے صرف نظری غور و فکر کی گنجائش ہے قوت حکم کے لیے مظاہر طبیعی کی عینی توجیہہ کا دروازہ کھول دیتا ہے اور ان کی تجربی تحقیق سے باز رکھتا ہے۔

اب رہی تیسری چیز جو ان متضاد نظریوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیے میں قابل لحاظ ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ تجربیت عام لوگوں کو ناپسند ہے حالانکہ توقع یہ کی جاتی ہے کہ عوام کا ذہن اس نظریے کو شوق سے قبول کرے گا جو ان کے سامنے صرف تجربی معلومات اور ان کا معقول ربط پیش کرتا ہے بجائے قبل تجربی اذعانیت کے جو انہیں ایسے تصورات کی طرف لے جاتی ہے جن کی بلندی تک غور و فکر میں مشاق ذہنوں کی عقل و دانش بھی نہیں پہنچ سکتی۔ لیکن یہی چیز ان کی اذعانیت پسندی کی محرک ہے۔ اس لیے کہ یہ وہ میدان ہے جہاں بڑے سے بڑے عالم بھی ان پر فوقیت نہیں رکھتے۔ اگر وہ ان مسائل کو بالکل نہیں سمجھتے تو کوئی دوسرا بھی ان کے سمجھنے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اگر وہ ان پر دوسروں کی طرح منطقی بحث نہیں کر سکتے تو ان سے زیادہ خیال آرائی ضرور کر سکتے ہیں اس لیے کہ یہاں اعیان کے سوا کچھ نہیں جن کے متعلق انسان اسی وجہ سے بے دھڑک گفتگو کرتا ہے کہ وہ ان کا مطلق علم نہیں رکھتا۔ بجائے اس کے کہ وہ خاموش رہے اور اپنی لاعلمی کا اعتراف کر لے۔ غرض ان اذعانی قضایا کی سب سے بڑی موید لوگوں کی سہولت پسندی اور خود بینی ہے۔ اس کے علاوہ ایک عالم کے لیے یہ چیز بہت دشوار ہے کہ بغیر تحقیق کے کسی قضیے کو اختیار کر لے چہ جائے کہ وہ ان تصورات سے کام لے جن کی معروضی حقیقت اس پر ثابت نہیں ہو سکتی۔ لیکن عوام کے لیے یہ ایک معمولی بات ہے۔ وہ تو کوئی ایسی چیز چاہتے ہیں جس سے وثوق کے ساتھ کام لے سکیں۔ خود ان مسلمات کو سمجھنے میں جو دشواری ہے وہ انہیں پریشان نہیں کرتی اس لیے کہ وہ (جنہیں یہ بھی خبر نہیں کہ سمجھنا کسے کہتے ہیں) اسے مطلق محسوس ہی نہیں کرتے۔ جس چیز کی انہیں بار بار استعمال کرنے سے مزاولت ہو جائے اسے وہ معلوم و معروف سمجھ لیتے ہیں پھر یہ کہ ان کے نظری رجحان پر عملی رجحان غائب آجاتا ہے اور امید و بیم کی تحریک سے جو مفروضہ یا عقیدہ وہ قائم کرتے ہیں اسے اپنے زعم میں علم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح تجربیت کی عام پسندی قوت حکم کی عینیت نے چھین لی ہے اور خواہ تجربیت میں اعلیٰ اخلاقی قضایا کو نقصان پہنچانے کی کتنی ہی صلاحیت کیوں نہ ہو اس بات کا ذرا بھی اندیشہ نہیں کہ یہ فلسفہ کبھی مدارس کی چار دیواری سے باہر نکل کر سوسائٹی میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا اور عوام میں مقبول ہوگا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

انسان کی قوت حکم قدرتاً تعمیر نظام کی طرف مائل ہے یعنی کل معلومات کو ایک امکانی نظام کے اجزا کی حیثیت سے دیکھتی ہے۔ چنانچہ وہ صرف انہیں اصولوں کو جائز رکھتی ہے جو کسی معلوم کے دوسری معلومات کے پہلو بہ پہلو ایک نظام میں جگہ پانے میں کم سے کم حائل نہ ہوں۔ لیکن ضد دعوے کے قضایا اس نوعیت کے ہیں کہ وہ ایک نظام علم کی تکمیل کو بالکل ناممکن بنا دیتے ہیں۔ ان کے مطابق دنیا کی ہر حالت سے پہلے ہمیشہ ایک اور حالت پائی جاتی ہے، ہر جز میں اور اجزا ہوتے اور ان کی بھی مزید تقسیم ہو سکتی ہے، ہر واقعے سے پہلے ایک اور واقعہ ہوتا ہے اور اس واقعے کی بھی کوئی علت ہوتی ہے، ہر چیز کا وجود مشروط ہے کوئی غیر مشروط ہستی اولیٰ قابل تسلیم نہیں۔ پس چونکہ ضد دعوے کہیں بھی کسی وجود اولیٰ یا آغاز مطلق کو تسلیم نہیں کرتا جو تعمیر کی بنیاد کا کام دے سکے اس لیے ان قضایا کی بنا پر علم کی کوئی مکمل عمارت بننا بالکل ناممکن ہے اس لیے قوت حکم کا تعمیر نظام کا رجحان (جو تجربی وحدت نہیں بلکہ خالص بدیہی عقلی وحدت چاہتا ہے) قدرتاً دعوے کے قضایا کی تائید کرتا ہے۔

اگر کوئی شخص ان تمام رجحانات سے آزاد ہو سکے، قوت حکم کے قضایا کو ان کے نتائج سے بالکل قطع نظر کر کے محض ان کی دلائل کے وزن کے لحاظ سے دیکھے اور اس کے لیے اس گتھی کے سلجھانے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ ہو کہ ان دو متضاد نظریوں میں سے ایک کو تسلیم کر لے، تو وہ ہمیشہ ڈانواڈول رہے گا۔ آج اسے یہ بات قابل یقین معلوم ہو گی کہ ارادہ انسانی مختار ہے کل جب وہ عالم طبیعی کے محکم سلسلے پر غور کرے گا تو اس کی یہ رائے ہو گی کہ اختیار محض خدع نفس ہے اور ہر چیز قوانین طبیعی کی پابند ہے لیکن جب عمل کا موقع آئے گا تو عقل نظری کا یہ سارا طلسم خواب کی خیالی صورتوں کی طرح غائب ہو جائے گا اور انسان اپنے اصولوں کو طرف عملی مصلحتوں کے لحاظ سے منتخب کرے گا۔ پھر بھی چونکہ ہر غور و تحقیق کرنے والی ہستی کی یہ شان ہے کہ کبھی کبھی خود اپنی قوت حکم پر بالکل بے تعصبی کے ساتھ غور کرے اور جو کچھ نظر آئے وہ دوسروں کو بھی بتائے اس لیے کسی شخص کو اس سے روکا نہیں جا سکتا کہ ایسے دعوے اور جواب دعوے جو اس کے ہمسروں (یعنی ناقص العقل انسانوں) کی جوری کے سامنے ٹھہر سکیں پیش کرے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکم محض کی

(چوتھی فصل)

حکم محض کے قبل تجربی حل طلب مسائل جن کا حل ہوسکنا ضروری ہے

کل حل طلب مسائل حل کرنے یا کل سوالات کا جواب دینے کا دعوے کرنا انتہائی شیخی اور نخوت ہے اور اس سے انسان کا اعتبار فوراً اٹھ جاتا ہے۔ تاہم بعض علوم کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ ان میں جتنے سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا جواب یقیناً مل سکنا چاہئے کیونکہ جواب کا ماخذ وہی ہے جو سوال کا ہے اور یہاں ناگزیر لاعلمی کا عذر نہیں چل سکتا بلکہ مسائل کے حل کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اعمال کی کل ممکن صورتوں میں ہمیں یہ علم ہونا چاہئے کہ کون سی جائز ہے اور کون ناجائز کیونکہ یہ معاملہ ہماری اخلاقی ذمہ داری کا ہے اور جن چیزوں کا ہمیں علم نہ ہوسکے ان میں ہم پر کوئی ذمہ داری بھی نہیں ہوتی۔ البتہ مظاہر طبیعی کی توجیہہ میں بہت سے امور کا فیصلہ اور بہت سے مسائل کا حل نہ ہوسکنا لازمی ہے اس لیے کہ ہم عالم طبیعی کا جتنا علم رکھتے ہیں وہ اس قدر ناکافی ہے کہ اس سے کل چیزوں کی توجیہہ ہرگز نہیں ہوسکتی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قبل تجربی فلسفے میں کوئی مسئلہ ایسا ہے جو کسی حکم محض کے پیش کیے ہوئے معروض سے تعلق رکھنے کے باوجود اسی حکم محض کے ذریعے سے حل نہ کیا جاسکتا ہو اور آیا ہمیں حق ہے کہ ہم یہ کہہ کر کوئی قطعی فیصلہ کرنے سے باز رہیں کہ یہ (ہمارے مبلغ علم کے لحاظ سے) ناقابل حل اور ان امور میں سے ہے جن میں ہمیں اتنا درک تو ہے کہ ہم ان کے متعلق سوال کریں لیکن ان سوالات کا جواب دینا ہماری استعداد یا ہمارے وسائل سے باہر ہے۔

ہمارا دعویٰ ہے کل علوم نظری میں قبل تجربی فلسفہ یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ ہر مسئلہ جو کسی حکم محض کے پیش کیے ہوئے معروض سے تعلق رکھتا ہو، انسان کی قوت حکم کے ذریعے سے حل ہوسکتا ہے اور ہم اپنی ناگزیر لاعلمی یا نفس مسئلہ کی دقت کا عذر کر کے اس ذمہ داری سے نہیں بچ سکتے کہ اسے مکمل طور پر حل کریں۔ جس تصور کی بنا پر ہم سوال کر سکتے ہیں اسی کی بنا پر ہمیں جواب بھی دے سکنا چاہئے۔ اس لیے کہ (اخلاقی جواز اور عدم جواز کی طرح) یہاں معروض خود تصور ہی کے اندر ہے اس کے باہر کہیں نہیں پایا جاتا۔

قبل تجربی فلسفے میں صرف کونیاتی مسائل ہوتے ہیں جن کے بارے میں ہم بجا طور پر معروض

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی نوعیت کے لحاظ سے جواب شافی کا مطالبہ کر سکتے ہیں اور فلسفی نفس مسئلہ کی تاریکی کا عذر پیش کر کے نہیں بچ سکتا۔ یہ سوالات صرف کونیاتی اعیان ہی کے متعلق ہو سکتے ہیں اس لیے کہ یہاں معروض تو لازمی طور پر تجربے میں دیا ہوا ہے اور سوال صرف یہ ہے کہ وہ ایک خاص عین سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر معروض خود قبل تجربی اور نامعلوم ہے، مثلاً ان سوالات میں کہ آیا وہ چیز جس کا مظہر خیال ہے (یعنی نفس) ایک وجود بسیط ہے آیا کل اشیا کی بہ حیثیت مجموعی کوئی ایک علت ہوتی ہے جو واجب ہو، وغیرہ، تو ہمیں اپنے عین کا ایک معروض تلاش کرنا ہے جس کے متعلق ہم یہ کہہ سکیں کہ وہ ہمارے لیے نامعلوم ہے مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ ناممکن ہے۔[1] صرف کونیاتی اعیان ہی کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اپنے معروض اور اس کے تصور کی مطلوبہ تجربی ترکیب کو دیا ہوا تسلیم کر سکتے ہیں اور وہ سوال جو ان سے پیدا ہوتا ہے صرف اس ترکیب کی تکمیل مطلق کا سوال ہے جو کوئی تجربی چیز نہیں، اس لیے کہ تجربے میں نہیں دی جا سکتی۔ چونکہ یہاں ایک شے سے بہ حیثیت معروض تجربہ کے بحث ہے نہ کہ بحیثیت شے حقیقی کے لہذا قبل تجربی کونیاتی سوال کا جواب صرف عین ہی میں مل سکتا ہے۔ اس کے باہر نہیں مل سکتا کیونکہ وہ کسی معروض حقیقی سے تعلق نہیں رکھتا اور یہاں امکانی تجربے کے لحاظ سے اس چیز کا سوال نہیں ہے جو مقرون طور پر کسی تجربے میں دی ہوئی ہو بلکہ اس چیز کا جو عین کے اندر ہے اور تجربی ترکیب صرف عین کے قریب پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔ پس یہ سوال صرف عین ہی سے حل ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ محض قوت حکم کی پیداوار ہے اور عین اس کی ذمہ داری اپنے اوپر سے ہٹا کر نامعلوم معروض کے سر نہیں منڈھ سکتا۔

یہ بات اتنی انوکھی نہیں ہے جتنی بادی النظر میں معلوم ہوتی ہے کہ کوئی علم اپنے اندرونی مسائل کا یقینی حل چاہے اور اس کی توقع رکھے گو بالفعل یہ حل اسے حاصل نہ ہوا ہو۔ علاوہ قبل تجربی فلسفے کے دو اور خالص علوم ہیں۔ جن میں سے ایک کا مشمول نظری ہے اور دوسرے کا عملی یعنی خالص ریاضی اور خالص اخلاقیات۔ کبھی آپ نے یہ سنا ہے کہ شرائط سے ناگزیر لاعلمی کی بنا پر یہ بات غیر یقینی سمجھی گئی ہو کہ دائرے کے قطر کی اس کے محیط سے ناطق اور اصم اعداد میں صحیح نسبت کیا

---

[1] اگر ایک قبل تجربی معروض کی ماہیت کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کا کوئی جواب تو نہیں دیا جا سکتا یعنی اس کی ماہیت تو نہیں بتائی جا سکتی مگر یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ یہ سوال ہی فضول ہے اس لئے کہ اس کا کوئی معروض دیا ہوا نہیں ہے۔ پس قبل تجربی علم نفس کے کل سوالات کا جواب دیا جا سکتا ہے اور دیا بھی گیا ہے۔ اس لئے کہ ان سوالات کا تعلق کل داخلی مظاہر کے قبل تجربی معروض سے ہے جو خود مظہر نہیں لہٰذا معروض کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں ہے اور جس مقولات میں سے (جن کی طرف دراصل ان سوالات میں اشارہ کیا جاتا ہے) کسی مقولے کے عائد کرنے کی شرائط پوری نہیں اترتیں۔ پس یہ صورتحال اس مثل کے مصداق ہے کہ جواب نہ دینا بھی ایک جواب ہے یعنی اس چیز کی ماہیت کا سوال، جو کسی معین محمول کے ذریعے سے خیال بھی نہیں کی جا سکتی اس لئے کہ وہ دائرہ معروضات سے باہر ہے بالکل بے بنیاد اور مہمل سوال ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے۔ چونکہ ناطق اعداد کے ذریعے سے یہ نسبت پوری پوری ظاہر نہیں ہوتی اور اصم اعداد کے ذریعے سے ابھی تک معلوم نہیں کی گئی اس لیے یہ فیصلہ کیا گیا کہ کم سے کم اس مسئلے کا ناقابل حل ہونا یقینی طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے اور لیمبرٹ نے اس کا ثبوت بھی پیش کر دیا۔ عام اصول اخلاقیات میں کوئی چیز غیر یقینی نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یا تو اس کے قضایا بالکل بے بنیاد اور بے معنی ہیں یا ان کی بنیاد لازمی طور پر ہمارے قوت حکم کے تصورات پر ہے۔ بہ خلاف اس کے علوم طبیعی میں بے شمار ظنیات ہیں جن کے متعلق یقینیت کی کبھی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ ہمیں ہمارے تصورات سے بالکل الگ دیے جاتے ہیں پس ان کی کنجی ہمارے اندر اور ہمارے خالص خیالات میں نہیں بلکہ ہمارے باہر ہے اور اسی لیے بہت سی صورتوں میں ہمارے ہاتھ نہیں آتی اور ہم کسی یقینی نتیجے پر نہیں پہنچ سکتے۔ ہم قبل تجربی علم تحلیل کے مسائل کو جن کا تعلق ہمارے خالص علم کے استخراج سے ہے اس زمرے میں شمار نہیں کرتے اس لیے کہ یہاں تو صرف معروضات کے سلسلے میں تصدیقات کی یقینیت کی بحث ہے نہ کہ خود ہمارے تصورات کے ماخذ کے سلسلے میں۔

غرض ہم ان زیر بحث مسائل حکم کو کم سے کم تنقیدی طور پر حل کرنے کی ذمہ داری سے اس طرح نہیں بچ سکتے کہ اپنی قوت حکم کے محدود ہونے کی شکایت کریں اور ایاز قدر خود بشناس کے انداز سے یہ اعتراف کریں کہ اس کا فیصلہ ہماری عقل سے بالاتر ہے کہ آیا دنیا قدیم ہے یا حادث، آیا مکان کائنات نامحدود ہے یا مقررہ حدود میں گھرا ہوا ہے، آیا دنیا میں کوئی چیز بسیط بھی ہے یا ہر چیز مرکب اور لامتناہی طور پر تقسیم پذیر ہے، آیا کوئی شے اختیار سے وجود میں آتی ہے، یا ہر شے قوانین طبیعی کی زنجیر میں جکڑی ہوتی ہے، آیا کوئی قطعاً غیر مشروط اور واجب ہستی پائی جاتی ہے یا ہر ہستی مشروط، خارجی تعینات کی پابند اور اتفاقی ہے۔ اس لیے کہ یہ سب سوالات ایک ایسے معروض سے تعلق رکھتے ہیں جو صرف ہمارے خیال ہی میں دیا جا سکتا ہے یعنی ترکیب مظاہر کی قطعاً غیر مشروط تکمیل سے۔ اگر ہم اس کے بارے میں خود اپنے تصورات کی بنا پر کوئی یقینی فیصلہ نہیں کر سکتے تو ہمیں اس کا الزام معروض پر نہیں رکھنا چاہیئے کہ وہ ہم سے چھپنا چاہتا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا معروض (جو صرف ہمارے عین ہی میں پایا جاتا ہے) ہمیں دیا ہی نہیں جا سکتا اور اس کی علت ہمیں خود اپنے عین میں تلاش کرنی ہے۔ یہ ایک مسئلہ ہے جو حل ہونے میں نہیں آتا پھر بھی ہمیں اس پر اصرار ہے کہ اس عین کا ایک واقعی معروض موجود ہے۔ اگر وہ متکلمانہ تناقض جو خود ہمارے تصور میں موجود ہے بہ خوبی واضح کر دیا جائے تو ہم یقینی طور پر اس مسئلے کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔

آپ ان مسائل کے مبہم ہونے کا جو عذر پیش کرتے ہیں اس پر آپ سے یہ سوال کیا جا سکتا ہے اور کم سے کم اس کا آپ کو صاف صاف جواب دینا پڑیگا کہ یہ اعیان جن کے حل کرنے میں آپ کو اس قدر دشواری پیش آ رہی ہے آخر ہیں کیا چیز؟ کیا یہ مظہر ہیں جن کی توجیہ آپ کو مطلوب

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہے اور آپ ان اعیان میں صرف ان کی تشریح کے اصول تلاش کرتے ہیں؟ فرض کیجیے کہ عالم طبیعی سارا کا سارا آپ پر منکشف ہے جتنی چیزیں آپ کے مشاہدے میں دی جاسکتی ہیں ان میں سے کوئی چیز آپ کے حواس اور شعور سے مخفی نہیں ہے۔ تب بھی آپ کسی تجربے کے ذریعے سے اپنے اعیان کے معروض کا مقرون علم حاصل نہیں کرسکتے (کیونکہ اس کے لیے مکمل مشاہدے کے علاوہ ایک مکمل ترکیب اور اس کی تکمیل مطلق کا شعور مطلوب ہے جو کسی تجربی علم کے ذریعے سے ممکن نہیں)۔ چنانچہ آپ کا سوال کسی واقعی مظہر کی توجیہہ کے لیے ضروری ہونے کی حیثیت سے خود معروض پر مبنی نہیں ہے۔ اس کے معروض سے تو کبھی آپ کو سابقہ ہی نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ وہ کسی امکانی تجربے میں دیا ہی نہیں جاسکتا۔ آپ کے کل ممکن ادراکات شرائط میں، خواہ وہ زمانے کی ہوں یا مکان کی، مقید ہوتے ہیں اور اس دائرے میں کوئی غیر مشروط چیز آتی ہی نہیں جسکے متعلق یہ فیصلہ کرنا ہو کہ آیا اسے ترکیب کا آغاز مطلق قرار دیا جائے، یا ایک لامتناہی سلسلے کی تکمیل مطلق۔ جسے ہم تجربی معنی میں کل کہتے ہیں وہ محض اضافی ہے، مطلق کل سے، خواہ وہ کمیت کا ہو (یعنی کائنات) خواہ تقسیم کا، خواہ علیت کا، خواہ شرط وجود کا، اور ان سوالات سے کہ آیا وہ محدود ترکیب سے بنتا ہے یا غیر محدود ترکیب سے، کسی امکانی تجربے کو کوئی واسطہ ہی نہیں۔ مثلاً آپ کسی جسم کے مظاہر کی جو توجیہہ کرتے ہیں اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ خواہ آپ اسے بسیط اجزا پر مشتمل فرض کریں خواہ ایسے اجزا پر جن کی ہمیشہ مزید تقسیم ہوسکتی ہے۔ اس لیے کہ آپ کو نہ تو کسی بسیط چیز کا ادراک ہوسکتا ہے اور نہ کسی مرکب کی لامتناہی تقسیم کا۔ مظاہر کی توجیہہ اسی حد تک مطلوب ہے جہاں تک کہ ان کی توجیہہ کی شرائط ادراک کے دائرے میں دی ہوئی ہیں لیکن ان تمام چیزوں کا جو کبھی دائرۂ ادراک میں دی جاسکتی ہیں، مجموعۂ مطلق خود کوئی ادراک نہیں ہے۔ دراصل یہی وہ کل ہے جس کی توجیہہ قبل تجربی مسائل حکم میں مطلوب ہے۔

اس بنا پر کہ ان مسائل کا حل کبھی ادراک میں نہیں آسکتا آپ کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ ان کے معروض کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ آپ کا معروض تو صرف آپ کے ذہن میں ہے اور اس کے باہر کہیں دیا ہی نہیں جاسکتا۔ لہٰذا آپ کو صرف اس کی فکر کرنی ہے کہ آپکے تصور میں ہم آہنگی ہو اور آپ اس ابہام سے محفوظ رہیں جس کی بدولت آپ کا عین ایک ایسے معروض کا تصور بن جاتا ہے جو تجربے میں دیا ہوا ہے اور قوانین تجربہ کے مطابق معلوم کیا جاسکتا ہے۔ پس اس مسئلے کا اذعانی حل غیر یقینی نہیں بلکہ سرے سے ناممکن ہے۔ اب رہا تیسرا تنقیدی حل جو بالکل یقینی ہوسکتا ہے۔ اس میں یہ مسئلہ معروضی حیثیت سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ اس اساس علم کے لحاظ سے جس پر یہ مبنی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض عقلِ محض

(پانچویں فصل)

کونیاتی مسائل کا تشکیکی تصور، چاروں قبل تجربی اعیان میں

ہم اپنے سوالوں کے اذعانی جواب کا مطالبہ کرنے سے یقیناً باز رہتے اگر پہلے ہی سے یہ بات سمجھ لیتے کہ جواب خواہ کچھ بھی ہو بہر حال اس سے ہماری لاعلمی میں اور اضافہ ہوگا اور ہم ایک اشکال سے دوسرے اشکال میں اور ایک ابہام سے دوسرے ابہام میں بلکہ شاید تناقض میں مبتلا ہو جائیں گے۔ جب ہمارا سوال صرف اثبات یا نفی سے متعلق ہو تو دانشمندی کا تقاضا یہ ہے کہ ہم جواب کے مفروضہ دلائل سے بالکل قطع نظر کر کے پہلے اس پر غور کریں کہ اگر جواب اثبات میں ہو تو ہمیں اس سے کیا حاصل ہوگا اور اگر نفی میں ہو تو کیا حاصل ہوگا؟ اگر دونوں صورتوں میں نتیجہ محض مہمل ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ ہم خود اپنے سوال پر تنقیدی نظر ڈال کر دیکھیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ وہ ایک بے بنیاد مفروضے پر مبنی ہے اور ایک ایسے عین سے تعلق رکھتا ہے جس کا باطل ہونا مجرد تصور سے اتنا واضح نہیں ہوتا جتنا اس کے استعمال سے اور اس کے نتائج سے۔ یہی فائدہ یہ تشکیکی طریق کا ان سوالات پر غور کرنے میں جو حکم محض اپنے آپ سے کرتا ہے اور اس کے ذریعے سے انسان آسانی سے اذعانیت سے آزاد ہو کر معقول تقید اختیار کر سکتا ہے جو ایک اچھے مسہل کی طرح ادعائے ہمہ دانی کے فاسد مادے کو خارج کر دے گی۔

اگر ہمیں کسی کونیاتی عین کے متعلق پہلے سے معلوم ہو جائے کہ خواہ وہ مظاہر کی رجعتی ترکیب میں کوئی صورت بھی اختیار کرے بہر حال وہ ہر تصور فہم کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا یا حد سے زیادہ بڑا ہوگا تو ہم پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ چونکہ اس کا تعلق ایک معروض تجربہ سے ہے جس کو کسی امکانی تصور فہم کے مطابق ہونا چاہئے لہذا وہ لازماً بے معنی اور مشمول سے خالی ہوگا کیونکہ کوئی معروض اس کے مطابق نہیں ہو سکتا چاہے ہم اسے مطابقت دینے کی کتنی ہی کوشش کریں۔ یہ بات کل کونیاتی تصورات پر صادق آتی ہے۔ اسی بنا پر اگر ہماری قوت حکم ان تصورات کو اختیار کرتی ہے تو ناگزیر تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ فرض کیجئے:۔

1- کائنات کوئی آغاز نہیں رکھتی تو وہ آپ کے تصور کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے۔ اس لیے کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصور جو ایک متوالی رجعت پر مشتمل ہے، سارے لامتناہی گزرے ہوئے زمانے کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ اور اگر وہ ایک آغاز رکھتی ہے تو وہ آپ کے تصور فہم کی وجوبی تجربی رجعت کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے کیونکہ ہر آغاز کے لیے ایک اور زمانہ ہونا چاہئے جو اس سے مقدم ہو۔ پس کوئی آغاز غیر مشروط نہیں ہوتا اور قوت فہم کے تجربی استعمال کے قانون کا تقاضا ہے کہ آپ اس سے بالاتر شرط زمانی تلاش کریں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات اس قانون کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

یہی صورت کائنات کی وسعت مکانی کے سوال کے دونوں جوابوں کی ہے کیونکہ اگر وہ لامتناہی اور نامحدود ہے تو ہر امکانی تصور فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑی ہے اور اگر وہ متناہی اور محدود ہے۔ تو آپ کو یہ پوچھنے کا حق ہے کہ کیا چیز اسکی حد کا تعین کرتی ہے۔ خالی مکان اشیا کا کوئی مستقل ملزوم نہیں ہے اور نہ یہ کوئی کافی شرط ہے چہ جائیکہ تجربی شرط سمجھی جائے اور امکانی تجربے کا جز قرار دی جائے۔ (اس لیے کہ خلا کا ادراک بھلا کون کرسکتا ہے؟) لیکن تجربی ترکیب کی تکمیل مطلق کے لیے یہ ضروری ہے کہ غیر مشروط ایک تجربی تصور ہو۔ پس محدود کائنات آپ کے تصور کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

2- اگر امکان کے اندر ہر مظہر (مادہ) لامتناہی اجزا پر مشتمل ہو تو سلسلہ تقسیم آپ کے تصور کے لیے حد سے زیادہ بڑا ہے اور اگر مکان کی تقسیم اس کے کسی ایک جز (یعنی بسیط) پر پہنچ کر رک جائے تو یہ سلسلہ غیر مشروط کے عین کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا ہے۔ اس لیے کہ اس جز میں بھی مزید تقسیم کی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔

3- فرض کیجئے کہ کائنات کے کل واقعات عالم طبیعی کے پابند ہیں۔ پس ہر علت کی ایک علت ہوگی اور وہ بھی کوئی واقعہ ہی ہوگا۔ چنانچہ آپ کو ہر واقعے سے ایک بلند تر واقعے کی طرف رجعت کرنا پڑے گی۔ سلسلہ شرائط بدیہی طور پر بڑھتا چلا جائے گا اور کہیں ختم نہ ہوگا۔ پس محض قانون علیت پر مبنی عالم طبیعی واقعات کائنات کی ترکیب میں آپ کے تصور کے لیے حد سے زیادہ بڑا ہے۔

اور اگر آپ بعض ایسے واقعات تسلیم کرلیں جو اپنی علت آپ ہوتے ہیں یعنی اختیار کے قائل ہوجائیں تو ایک ناگزیر قانون طبیعی کی رو سے علیت کا سوال آپ کا پیچھا نہیں چھوڑتا اور آپ کو مجبور کرتا ہے کہ تجربے کے قانون علت و معلول کے مطابق اس نقطے سے آگے بڑھیں۔ غرض آپ کو معلوم ہوجاتا ہے کہ سلسلہ ربط کی یہ تکمیل آپ کے وجوبی تجربی تصور کے لیے حد سے زیادہ چھوٹی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

4- اگر آپ ایک واجب مطلق ہستی (خواہ وہ خود کائنات ہو یا کوئی شے جو کائنات کے اندر ہے یا علت کائنات) فرض کرتے ہیں تو اس کا زمانہ ہر دیے ہوئے نقطے زمانی سے لامتناہی طور پر بعید قرار دینا پڑے گا ورنہ وہ کسی اور قدیم تر ہستی سے متعین سمجھی جائے گی۔ مگر یہ ہستی واجب آپ کے تجربی تصور کے لیے غیر متناسب اور حد سے زیادہ بڑی ہے اور آپ اپنے عمل رجعت کو کتنی ہی دور لے جائیں مگر وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔

ہم نے ان سب صورتوں میں یہ کہا ہے کہ عین کائنات رجعت تجربی کے لیے لہذا ہر ممکن تجربی تصور کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا حد سے زیادہ چھوٹا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے اس کے برعکس یہ کیوں نہیں کہا کہ پہلی صورت میں تجربی تصور عین کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا اور دوسری صورت میں حد سے زیادہ بڑا ہے اور بجائے عین پر یہ الزام رکھنے کے کہ وہ بہت بڑا یا بہت چھوٹا ہونے کی وجہ سے اپنے مقصد یعنی امکانی تجربے سے منحرف ہے تجربی رجعت کو مورد الزام کیوں نہیں قرار دیا۔ اس کی وجہ یہ تھی صرف امکانی تجربے سے ہمارے تصورات کو اثبات حاصل ہوتا ہے۔ بغیر اس کے ہر تصور محض ایک عین ہے جو نہ حقیقت رکھتا ہے اور نہ کسی معروض سے کوئی علاقہ۔ چنانچہ تجربی تصور کو معیار قرار دے کر عین کو اس کے لحاظ سے جانچنا ضروری تھا کہ آیا وہ محض ایک خیالی چیز ہے یا کائنات اپنا کوئی معروض رکھتا ہے۔ ہم صرف اسی چیز کو دوسری چیز کی نسبت سے چھوٹا یا بڑا کہتے ہیں جو اس دوسری چیز کی خاطر معرض غور میں لائی گئی ہو اور جس کا اس دوسری چیز سے مناسبت رکھنا ضروری ہو۔ پرانے متکلمین کے معموں میں سے ایک یہ سوال بھی تھا کہ جب ایک گولی ایک سوراخ میں سے نہ گزر سکے تو ہمیں کیا کہنا چاہئے یہ کہ گولی بڑی ہے یا یہ کہ سوراخ چھوٹا ہے۔ اس صورت میں آپ جو چاہیں کہیں دونوں باتیں یکساں ہیں اس لیے کہ آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ دونوں میں کون سی چیز دوسری کی خاطر وجود رکھتی ہے۔ بہ خلاف اس کے آپ یہ کبھی نہیں کہیں گے کہ انسان اپنے لباس کے لیے بڑا ہے بلکہ یہی کہیں گے کہ لباس اس کے لیے چھوٹا ہے۔

غرض کم سے کم ہمیں یہ شبہہ کرنے کا حق ہے کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ کونیاتی اعیان اور وہ متضاد دعوے جو قوت حکم ان کے متعلق کرتی ہے اس امر کے ایک بے بنیاد اور فرضی تصور پر مبنی ہوں کہ ان اعیان کا معروض ہمیں کیوں کر دیا جاتا ہے یہی شبہ ہمیں اس بھول بھلیاں سے نکلنے کی راہ بتائے گا۔ جس میں ہم اب تک پڑے ہوئے تھے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض عقل محض

(چھٹی فصل)

قبل تجربی عینیت کونیاتی نقیض کے حل کی حیثیت سے

ہم نے قبل تجربی حسیات میں بہ خوبی ثابت کر دیا ہے کہ وہ سب چیزیں جو مکان یا زمانے میں مشاہدہ کی جاتی ہیں، پس اس تجربے کے جو ہمارے لیے ممکن ہے کل معروضات، محض حسی ادراکات ہیں، جو بسیط ہستیوں یا تغیرات کے سلسلوں کی حیثیت سے جس طرح کہ وہ ادراک کیے جاتے ہیں، ہمارے خیالات کے باہر کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے۔ اس نظریے کو ہم قبل تجربی عینیت کہتے ہیں۔[1] جو لوگ قبل تجربی شیئیت کے قائل ہیں وہ ہمارے حس کیے تاثرات کو مستقل معروضات یعنی ادراکات محض کو اشیائے حقیقی قرار دیتے ہیں۔

یہ ہمارے ساتھ بے انصافی ہوگی اگر لوگ ہماری طرف تجربی عینیت کا مردود عقیدہ منسوب کریں جس میں مکان کا تو مستقل وجود تسلیم کیا جاتا ہے مگر مکان کے اندر اشیائے ممتد کے وجود سے انکار یا کم سے کم اس میں شبہہ ظاہر کیا جاتا ہے اور خواب و حقیقت میں کوئی کافی قابل ثبوت فرق نہیں سمجھا جاتا۔ اب رہے داخلی حس کے مظاہر جو زمانے میں ہوتے ہیں ان کے وجود کو ماننے میں اس نظریے کے حامیوں کو کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ صرف یہ داخلی تجربہ ہی اپنے معروض کا واقعی وجود (بجائے خود معروض تعین زمانی کے) ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔

بہ خلاف اس کے ہماری قبل تجربی عینیت اسے تسلیم کرتی ہے کہ خارجی مشاہدے کے مظاہر بھی جس طرح وہ مشاہدہ کیے جاتے ہیں واقعی وجود رکھتے ہیں اور زمانے میں کل تغیرات بھی جس طرح داخلی حس ان کا ادراک کرتی ہے۔ اس لیے کہ مکان اس مشاہدے کی صورت ہے جسے ہم خارجی کہتے ہیں اور اگر اس کے اندر معروضات نہ ہوں تو تجربی ادراک ہو ہی نہیں سکتا۔ پس ہم ممتد ہستیوں کا وجود مان سکتے ہیں اور ماننے پر مجبور ہیں۔ یہی صورت زمانے کی بھی ہے مگر مکان و

---

1. ہم نے کہیں کہیں اس نظریے کو صوری عینیت کہا ہے تاکہ اس میں اور مادی عینیت کے عام نظریے میں فرق کیا جا سکے جو خارجی اشیاء کے وجود سے انکار کرتا ہے یا اسے مشتبہ قرار دیتا ہے۔ اکثر جگہ یہی نام مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ غلط فہمی نہ ہونے پائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

زمان اوران کے ساتھ کل مظاہر بجائے خود اشیا نہیں ہیں بلکہ محض ادراکات ہیں اور ہمارے نفس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ اور خود ہمارے نفس کا (بہ حیثیت معروض شعور کے) اندرونی حسی مشاہدہ جس کا تعین زمانے میں مختلف کیفیات کی توالی سے کیا جاتا ہے حقیقی نفسی یا قبل تجربی موضوع نہیں ہے بلکہ صرف ایک مظہر ہے جو اس ہمارے علم سے باہر ہستی کی حس میں دیا ہوا ہے۔ اس اندرونی حس کا وجود بہ حیثیت ایک مستقل شے کے تسلیم نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ اس کی شرط زمانہ ہے جو کسی شے حقیقی کا تعین نہیں ہو سکتا۔ مگر مکان اور زمانے میں مظاہر کی تجربی حقیقت ثابت اور خواب سے بہ خوبی ممیز ہو جاتی ہے جب کہ یہ دونوں تجربی قوانین کے مطابق ایک تجربے میں صحیح اور مکمل طور پر مربوط ہوں۔

غرض معروضات تجربہ کبھی بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے ہوتے ہیں اور اس کے باہر کہیں وجود نہیں رکھتے۔ یہ بات کہ چاند کے اندر باشندوں کا ہونا ممکن ہے گو کسی انسان نے ان کا ادراک نہیں کیا ہے، ہمیں ماننی پڑے گی۔ مگر اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ تجربے کے امکانی ترقی کے سلسلے میں ہم ان سے دوچار ہو سکتے ہیں۔ واقعاً موجود ان سب چیزوں کو کہتے ہیں جو عمل تجربہ کے قوانین کے مطابق کسی حسی ادراک سے مربوط ہوں۔ پس یہ باشندے موجود اس وقت سمجھے جائیں گے جب وہ میرے شعور واقعی کے ساتھ تجربی ربط رکھتے ہوں۔ مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ بجائے خود یعنی سلسلہ تجربہ کے باہر بھی واقعی موجود رکھتے ہیں۔

ہمیں واقعی حیثیت سے کوئی چیز دی ہوئی نہیں ہے۔ بجز حسی ادراک اور اس تجربی سلسلے کے جو اس ادراک سے دوسرے امکانی ادراکات تک پہنچاتا ہے اس لیے کہ وہ فی نفسہ بظاہر بحیثیت مدرکات محض کے صرف قوت ادراک میں وجود رکھتے ہیں اور یہ خود بھی حقیقت میں ایک تجربی ادراک یعنی مظہر ہے۔ کسی مظہر کے ادراک سے پہلے شے کے وجود کا ذکر کرنے کے یا تو یہ معنی ہیں کہ ہمیں آگے چل کر تجربے کے سلسلے میں اسکا ادراک ہوگا یا پھر کوئی معنی نہیں۔ یہ بات کہ وہ شے بجائے خود بلا لحاظ ہماری حس اور امکانی تجربے کے وجود رکھتی ہے اس وقت کہی جا سکتی تھی جب شے حقیقی کا ذکر ہوتا۔ لیکن یہاں تو صرف ایک مظہر کا ذکر ہے جو زمان و مکان کے اندر ہے اور یہ دونوں شے حقیقی کے تعینات نہیں بلکہ صرف ہماری حس کے تعینات ہیں۔ لہذا جو کچھ ان کے اندر ہے (مظاہر) وہ بجائے خود کوئی شے نہیں بلکہ صرف ہمارے ادراکات ہیں اور اگر وہ ہمارے اندر (ہماری قوت ادراک میں) دیے ہوئے نہ ہوں تو پھر کہیں نہیں پائے جا سکتے۔

حسی قوت مشاہدہ اصل میں ایک انفعالی قوت ہے بعض ادراکات سے متاثر ہونے کی جن کا باہمی علاقہ زمان و مکان کا (جو محض ہمارے حس کی صورتیں ہیں) خالص مشاہدہ ہے۔ یہ ادراکات جہاں تک کہ وہ اس (مکان و زمان کے) علاقے میں مربوط اور قابل تعین ہیں، معروضات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہلاتے ہیں۔ان ادراکات کی غیر حسی علت ہمارے علم سے بالکل باہر ہے اور ہم اسکا بہ حیثیت معروض کے مشاہدہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس قسم کے معروضات کا نہ تو مکان میں اور نہ زمانے میں (جو محض حسی ادراک کی شرائط ہیں) ادراک کیا جا سکتا ہے اور بغیر ان شرائط کے ہم مشاہدے کا تصور تک نہیں کر سکتے۔مظاہر کی علت کا جو محض معقول ہے۔ہم نے قبل تجربی معروض نام رکھ دیا ہے صرف اس غرض سے کہ انفعالیت حس کے جوڑ کی ایک چیز ہمارے ذہن میں رہے۔اسی قبل تجربی معروض کی طرف ہم اپنے امکانی ادراکات کی وسعت اور ربط کو منسوب کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ شے حقیقی کی حیثیت سے تجربے سے پہلے بجائے خود دیا ہوا ہے مگر مظاہر اس کے مطابق بجائے خود نہیں بلکہ صرف تجربے میں دیے جاتے ہیں کیونکہ وہ محض ادراکات ہیں جو صرف حسی ادراکات کی حیثیت سے ایک واقعی معروض ظاہر کرتے ہیں یعنی اس وقت جب کہ یہ حسی ادراک اور سب ادراکات کے ساتھ وحدت تجربہ کے قوانین کے مطابق مربوط ہو۔پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ گذشتہ زمانے کی واقعی اشیا قبل تجربی معروض تجربہ کی حیثیت سے دی ہوتی ہیں لیکن ہمارے لیے وہ اسی حد تک معروضات اور زمانۂ ماضی میں وجود رکھنے والی ہیں جہاں تک ہم یہ تصور کریں کہ امکانی حسی ادراکات کا ایک رجعتی سلسلہ (خواہ تاریخ کے یا علت ومعلول کے نقش قدم پر) تجربی قوانین کے مطابق مختصر یہ کہ دنیا کا سلسلۂ حوادث ،ہمیں ایک گزرے ہوئے سلسلۂ زمانہ کا پتہ دیتا ہے جو موجودہ زمانے کی شرط ہے اور وہ بجائے خود نہیں بلکہ صرف امکانی تجربے کی نسبت سے واقعی سمجھا جاتا ہے۔چنانچہ وہ کل واقعات جو ہمارے وجود سے پہلے ازل سے اب تک گزر چکے ہیں۔ہمارے لیے صرف سلسلہ تجربہ کی امکانی توسیع کی حیثیت رکھتے ہیں۔موجودہ حسی ادراک سے ان شرائط تک جو اس کا زمانے کے لحاظ سے تعین کرتے ہیں۔

پس جب ہم ہر زمانے اور ہر مکان کے کل معروضات کا تصور کرتے ہیں تو ہم انہیں دونوں کے تجربے سے مقدم قرار نہیں دیتے بلکہ یہ ادراک صرف ایک خیال ہے۔

امکانی تجربے کی تکمیل مطلق کا صرف اسی میں وہ معروضات (جو محض ادراکات ہیں) دیے ہوئے ہیں۔لوگ جو کہا کرتے ہیں کہ یہ ہمارے تجربے سے پہلے وجود رکھتے ہیں اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ یہ تجربے کے اس حصے میں پائے جاتے ہیں۔جس تک ہم اپنے حسی ادراک سے شروع کر کے سلسلۂ رجعت کے ذریعے سے پہنچتے ہیں۔اس سلسلے کی تجربی شرائط کی علت اور یہ کہ ہمیں کون کون کڑیاں ملیں گی اور یہ سلسلہ کتنی دور تک چلے گا قبل تجربی ہے اور اس لیے لازمی طور پر ہمارے علم سے باہر ہے۔مگر ہمیں اس سے سروکار نہیں ہے بلکہ صرف تجربے کے اصول تسلسل سے جسکے مطابق ہمیں معروضات یعنی مظاہر دیے جاتے ہیں۔ایک یہ بات ہے خواہ ہم یہ کہیں کہ مکان کے اندر سلسلۂ تجربہ میں ایسے ستارے پائے جاتے ہیں جو ان بعید ترین ستاروں سے جنہیں ہم

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

دیکھ سکتے ہیں سینکڑوں گنے بعید تر ہیں یا یہ کہیں کہ مکان کائنات میں ایسے ستارے موجود ہیں جن کا نہ کسی انسان نے ادراک کیا ہے اور نہ کبھی کرے گا۔ اس لیے کہ اگر وہ اشیائے حقیقی کی حیثیت سے امکانی تجربے سے الگ دیے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے لیے لاشے ہیں اور انہیں معروضات اسی حد تک کہہ سکتے ہیں جہاں تک کہ وہ تجربی رجعت کے سلسلے میں شامل ہوں۔ البتہ دوسرے لحاظ سے، جب کہ انہیں مظاہر سے ایک مجموعۂ مطلق کے کونیاتی عین کا کام لیا جاتا ہے اور اس مسئلے سے بحث ہوتی ہے جو امکانی تجربے کی حد سے آگے ہے، یہ بات اہمیت اختیار کر لیتی ہے کہ خیال کیے ہوئے معروضات حس کا وجود کس طریقے سے مانا جائے کہ ہم اس وہم باطل سے محفوظ رہیں جو خود ہمارے تجربی تصورات کی غلط تعبیر سے لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے۔

تناقض حکم محض

(ساتویں فصل)

قوت حکم کی اندرونی کونیاتی نزاع کا تنقیدی فیصلہ

حکم محض کی ساری تنقیض اس متکلمانہ استدلال پر مبنی ہے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو شرائط کا پورا سلسلہ بھی دیا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا اس قیاس حکم کے ذریعے سے جس کا کبریٰ اتنا قدرتی اور صریحی معلوم ہوتا ہے (ترکیب مظاہر کی) مختلف شرائط کے مطابق جو ایک سلسلہ بناتی ہیں اتنے ہی کونیاتی اعیان پیش کیے جاتے ہیں اور ان میں ان سلسلوں کی تکمیل مطلق فرض کر لی جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ ہم اس استدلال کے مغالطے کو دور کریں ہمیں چند تصورات کی جو اس کے اندر شامل ہیں تصحیح اور تعین کر دینا چاہیے۔

سب سے پہلے تو یہ بات بالکل واضح اور یقینی ہے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو اسی کے ساتھ اس کی کل شرائط کا رجعتی سلسلہ بطور ایک مطالبے کے دیا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مشروط کے تصور کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی چیز کی نسبت شرط کے ساتھ اور اگر وہ بھی مشروط ہو تو اس شرط کی شرط کے ساتھ، اسی طرح اس سلسلے کی کل کڑیوں کے ساتھ ظاہر کرتا ہے۔ پس یہ ایک تحلیلی قضیہ ہے جو قبل تجربی تنقید کے خوف سے بالاتر ہے۔ یہ قوت حکم کا ایک منطقی اصول موضوعہ ہے کہ ایک تصور کو جو تعلق اپنی شرائط کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور جو اس تصور سے لازمی طور پر وابستہ ہے اس کا پتہ جتنی دور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تک ہو سکے چلائے۔

دوسرے جب مشروط اور اس کی شرط اشیائے حقیقی ہوں اور مشروط دیا ہوا تو نہ صرف شرط کا رجعتی سلسلہ بہ طور ایک مطالبے کے بلکہ خود شرط واقعی دی ہوئی ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ بات سلسلے کی ہر کڑی پر صادق آتی ہے لہذا شرائط کا مکمل سلسلہ اور اسی میں غیر مشروط بھی اسی بنا پر دیا ہوا سمجھا جاتا ہے کہ مشروط، جس کا امکان اس سلسلے پر موقوف ہے دیا ہوا ہے۔ یہاں مشروط اور شرط کی ترکیب محض قوت فہم کی ترکیب ہے جو اشیا کی حقیقی حالت کا تصور کر لیتی ہے مگر اس پر غور نہیں کرتی کہ آیا ہم ان کا علم حاصل کر سکتے ہیں یا نہیں اور کر سکتے ہیں تو کیوں کر۔ بہ خلاف اس کے جب ہمیں صرف مظاہر سے سروکار ہو، جو ادراکات کی حیثیت سے اس وقت تک دیے ہوئے نہیں ہوتے جب تک ہم ان کا علم حاصل نہ کر لیں (یعنی خود انہیں حاصل نہ کر لیں اس لیے کہ وہ بجز تجربی معلومات کے اور کچھ نہیں ہیں) تو ہم مذکورہ بالا معنی میں یہ بات نہیں کہہ سکتے کہ جب مشروط دیا ہوا ہو تو اس کی شرائط بھی (بہ حیثیت مظاہر کے) دی ہوئی ہوتی ہیں یعنی ہم ان کے سلسلے کی تکمیل مطلق مستنبط نہیں کر سکتے اس لیے کہ مظاہر حسی ادراک میں صرف ایک تجربی ترکیب کی حیثیت رکھتے ہیں (جو مکان و زمان کے اندر ہوتی ہے) لہذا وہ صرف اسی ترکیب میں دیے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ کوئی ضروری بات نہیں کہ جب مشروط (مظہر کی حیثیت سے) دیا ہوا ہو تو اسی کے ساتھ وہ ترکیب بھی جو اس کی تجربی شرط ہے، دی ہوئی ہو بلکہ وہ صرف عمل رجعت ہی کے ذریعے سے وقوع میں آتی ہے بغیر اس کے کبھی نہیں۔ البتہ اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ شرائط کی طرف رجعت یعنی ایک مسلسل تجربی ترکیب کا مطالبہ یا تقاضا موجود ہے اور ایسی شرائط کا ہونا ضروری ہے جو اس رجعت کے ذریعے سے دی جا سکیں۔ مذکورہ بالا بحث سے ظاہر ہے کہ کونیاتی قیاس حکم کے کبریٰ میں تو مشروط ایک خالص مقولے کے قبل تجربی معنی میں آیا ہے لیکن صغریٰ میں ایک تصور فہم کے جو محض مظاہر پر عائد کیا گیا ہے، تجربی معنی میں استعمال ہوا ہے۔

پس اس میں وہ منطقی مغالطہ پایا جاتا ہے جسے مغالطہ طرز انشا کہتے ہیں۔ مگر یہ مغالطہ مصنوعی طور پر پیدا نہیں کیا گیا ہے بلکہ قوت حکم میں قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے سے ہم (کبریٰ میں) بے تامل سلسلہ شرائط دیا ہوا فرض کر لیتے ہیں جب کہ کوئی چیز مشروط کی حیثیت سے دی ہوئی ہو کیونکہ یہ تو ایک منطقی مطالبہ ہے کہ دیے ہوئے نتیجے کے کل مقدمات دیے ہوئے ہوں اور یہاں مشروط اور شرط کے تعلق میں زمانے کا دخل نہیں ہے۔ دونوں بجائے خود ساتھ ساتھ دیے ہوئے سمجھے جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک قدرتی بات ہے کہ (صغریٰ میں) مظاہر اشیائے حقیقی اور محض قوت فہم میں دیے ہوئے معروضات سمجھے جائیں جس طرح کبریٰ میں ہوا تھا جہاں ہم نے کل شرائط مشاہدہ سے جن کے ماتحت معروضات دیے جا سکتے ہیں، قطع نظر کر لی تھی مگر ان دونوں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تصورات میں ایک قابل لحاظ فرق ہے جس پر ہم نے توجہ نہیں کی۔ مشروط اور اس کے سلسلہ شرائط کی ترکیب میں (کبریٰ میں) نہ تو زمانے کی قید تھی اور نہ توالی کا تصور۔ بہ خلاف اسکے تجربی ترکیب اور مظہری سلسلۂ شرائط (جو صغریٰ کے تحت میں لایا گیا ہے) لازمی طور پر متوالی اور زمانے کے اندر یکے بعد دیگرے دیا ہوا ہے۔ لہٰذا ہم آخر الذکر میں اول الذکر کی طرح ترکیب اور اس کے ذریعے سے تصور کیے ہوئے سلسلے کی تکمیل مطلق فرض نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ وہاں تو سلسلے کی کل کڑیاں (بلا قید زمانہ) دی ہوئی ہیں اور یہاں وہ صرف متوالی رجعت کے ذریعے سے حاصل کی جاسکتی ہیں جس کے دیے جانے کی صرف یہی صورت ہے کہ ہم اسے واقعی عمل میں لائیں۔

اس استدلال کا جواب (کونیاتی قضایا میں) مشترک ہے۔ یہ سقم ظاہر کرنے کے بعد ہم بجا طور پر دونوں فریقوں کے متضاد دعوؤں کو بے بنیاد سمجھ کر رد کر سکتے ہیں مگر اس سے ان کی نزاع اس لحاظ سے ہنوز دور نہیں ہوتی کہ انہیں یہ بات یقین نہیں آئے گی کہ وہ دونوں یا ان میں سے ایک نفس دعویٰ (نتیجے) میں غلطی پر ہے، ہر چند کہ اس دعویٰ کی دلیل صحیح نہ ہو۔ بظاہر یہ ایک بالکل واضح امر معلوم ہوتا ہے کہ جب ایک شخص کہتا ہے کائنات ایک آغاز رکھتی ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ کوئی آغاز نہیں رکھتی بلکہ ہمیشہ سے موجود ہے تو دونوں میں سے ایک کا دعویٰ ضرور صحیح ہوگا۔ ایسی صورت میں چونکہ وضاحت فریقین کے دعوؤں میں یکساں پائی جاتی ہے۔ اس لیے یہ فیصلہ کرنا ناممکن ہے کہ ان میں سے کون حق بجانب ہے اور باوجود یہ کہ قوت حکم کی عدالت دونوں فریقوں کو صلح کی ہدایت کرتی ہے مگر ان کی نزاع بدستور جاری رہتی ہے۔ پس اس کا کوئی معقول فیصلہ کرنے کی جس سے فریقین مطمئن ہو جائیں، کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز اس کے چونکہ وہ ایک دوسرے کی تردید اس قدر خوبی کے ساتھ کر سکتے ہیں۔ اس لیے انہیں یقین دلایا جائے کہ ان کی نزاع بالکل بے بنیاد ہے اور ایک قبل تجربی التباس نے ان کی نظروں کو وہ چیز دکھائی ہے جس کا کہیں وجود نہیں۔ ہم یہی طریقہ اختیار کریں گے کہ اس نزاع، کو جس کا کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، رفع دفع کر دیں۔

زینو ایلیائی کو جو متکلمانہ موشگافی میں شہرت رکھتا ہے۔ افلاطون نے ایک بے باک سوفسطائی قرار دے کر اس بات پر لعنت ملامت کی ہے کہ وہ اپنا کمال دکھانے کے لیے ایک ہی قضیے کو بظاہر معقول دلائل سے باثبت کرتا ہے اور پھر اتنے ہی قوی دلائل سے رد کر دیتا ہے۔ اس کا قول تھا کہ خدا (جو غالباً اس کے یہاں کائنات کے مترادف ہے) نہ تو محدود ہے اور نہ غیر محدود، نہ متحرک نہ ساکن، نہ کسی او۔ شے سے مشابہ اور نہ غیر مشابہ۔ جن لوگوں نے اس کے متعلق رائے قائم کی ہے ان کے خیال میں وہ دو متضاد قضایا سے انکار کرتا ہے اور یہ جائز نہیں۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ ہم اسے اس معاملے میں مورد الزام قرار دے سکتے ہیں۔ ان قضایا میں سے پہلے قضیے پر ہم ابھی روشنی ڈالیں گے۔ رہے بقیہ قضایا سو اگر وہ خدا سے کل کائنات مراد لیتا ہے تو اسے یہ کہنا ہی چاہئے کہ وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہ تو اپنے مقام پر مستقل طور پر موجود (یعنی ساکن) ہے اور نہ اپنا مقام بدلتا ہے (یعنی متحرک ہے) اس لیے کہ کل مقامات کائنات کے اندر ہیں پس خود کائنات کسی مقام کے اندر نہیں۔ اسی طرح جب کائنات کل موجودات کو محیط ہے تو وہ کسی اور شے سے نہ تو مشابہ ہے اور نہ غیر مشابہ اس لیے کہ اسکے سوا اور کوئی شے موجود ہی نہیں جس سے اس کا مقابلہ کیا جا سکے۔ جب دو متضاد قضایا ایک ایسی شرط پر مبنی ہوں جو پوری نہیں ہوتی تو باوجود اپنے تناقض کے (جو اصل میں کوئی تناقض نہیں ہے) دونوں کے دونوں ساقط ہو جاتے ہیں اس لیے کہ وہ شرط ہی ساقط ہے جس پر ان میں سے ہر ایک قضیے کا صحیح ہونا موقوف ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہر جسم میں یا تو خوشبو ہوتی ہے یا بدبو تو ایک تیسری صورت بھی ہو سکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں سرے سے کسی قسم کی بو ہی نہ ہو۔ چنانچہ دو متضاد قضایا میں سے ہر ایک کا غلط ہونا ممکن ہے۔ البتہ جب یہ کہا جائے کہ اس میں یا تو خوشبو ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو دونوں تصدیقات میں تضاد تناقض ہے اور مذکورہ بالا صورت میں پہلی تصدیق غلط ہے لیکن اس کی نقیض یعنی بعض اجسام میں خوشبو نہیں ہوتی ان اجسام پر بھی حاوی ہے جن میں سے سرے سے بو ہی نہیں ہوتی۔ اول الذکر تقابل میں تصور جسم کی اتفاقی شرط یعنی (یعنی بو) متضاد تصدیق میں بدستور باقی رہی اور اس کے ذریعے سے رفع نہیں ہوئی۔ پس دوسری تصدیق پہلی کی نقیض نہیں ہے۔

چنانچہ جب میں یہ کہوں کہ کائنات مکان کے لحاظ سے یا تو نامحدود ہے یا نامحدود نہیں ہے تو پہلے قضیے کے غلط ہونے کی صورت میں اس کی نقیض کا کہ کائنات نامحدود نہیں ہے، صحیح ہونا ضروری ہے۔ یہاں ہم نے کائنات کے محدود ہونے سے انکار کیا ہے لیکن اس کے محدود ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ البتہ اگر یہ کہا جائے کہ کائنات یا تو نامحدود ہے یا محدود تو دونوں قضایا کا غلط ہونا ممکن ہے کیونکہ اس صورت میں ہم کائنات کو بہ حیثیت وجود حقیقی وسعت کے لحاظ سے متعین سمجھ لیتے ہیں اور متضاد قضیے میں ہم صرف یہی نہیں کرتے کہ اس کے نامحدود ہونے اور شاید اسی کے ساتھ اس کے مستقل وجود سے بھی انکار کریں۔ بلکہ اسے شے حقیقی سمجھ کر اس میں ایک مزید تعین کا اضافہ کر دیتے ہیں۔ یہ دوسری بات بھی پہلی کی طرح غلط ہو سکتی ہے جب کہ کائنات ہمیں شے حقیقی کے طور پر سرے سے دی ہی نہ گئی ہو نہ محدود کی حیثیت اور نہ نامحدود کی حیثیت سے۔ اگر اس قسم کے تضاد کو متکلمانہ تقابل اور تضاد تناقض کو تحلیلی تقابل کہا جائے تو ان دو تصدیقات میں سے، جن میں متکلمانہ تقابل ہو، ہر ایک غلط ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک نہ صرف دوسرے کو رد کرتی ہے بلکہ اس سے زیادہ دعویٰ کرتی ہے جتنا تردید کے لیے ضروری ہے۔

جب یہ دونوں قضایا کائنات وسعت کے لحاظ سے نامحدود ہے" اور " کائنات وسعت کے لحاظ سے محدود ہے" ایک دوسرے کی نقیض سمجھے جاتے ہیں تو یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ کائنات (یعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کل سلسلۂ مظاہر) شے حقیقی ہے اس لیے وہ اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب ہم اس کے سلسلۂ مظاہر کی محدود یا نامحدود رجعت کو ساقط سمجھ لیں لیکن اگر ہم اس تصور یا قبل تجربی التباس کو دور کردیں اور کائنات کا شے حقیقی ہونا تسلیم نہ کریں تو ان دونوں دعووں کا تضاد تناقض محض متکلمانہ تضاد رہ جاتا ہے اور چونکہ کائنات بجائے خود (ہمارے ادراکات کے سلسلۂ رجعت سے قطع نظر کر کے) سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔ اس لیے اس کا وجود نہ تو کوئی مستقل نامحدود کل ہے اور نہ کوئی مستقل محدود کل۔ وہ صرف سلسلۂ مظاہر کی تجربی رجعت میں پائی جاتی ہے اس کے علاوہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ جب یہ سلسلہ ہمیشہ مشروط ہو تو کبھی پورا نہیں دیا جاسکتا لہذا کائنات کوئی غیر مشروط کل نہیں ہے۔ پس اس حیثیت سے نہ تو وہ نامحدود وسعت کے ساتھ وجود رکھتی ہے اور نہ محدود وسعت کے ساتھ۔

یہاں جو کچھ پہلے کونیاتی عین یعنی کمیت مظاہر کی تکمیل مطلق کے متعلق کہا گیا ہے وہ بقیہ اعیان پر بھی صادق آتا ہے۔ سلسلۂ شرائط صرف رجعتی ترکیب ہی میں پایا جاتا ہے۔ مظہر کی حیثیت سے وہ کوئی مستقل شے نہیں جو رجعت سے پہلے دی ہوئی ہو۔ اسی لیے ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ ایک دیے ہوئے مظہر کے اجزا کی تعداد بجائے خود نہ تو نامحدود ہے اور نہ محدود۔ کیونکہ مظہر کوئی وجود حقیقی نہیں رکھتا اور اس کے اجزا صرف رجعت تقسیم کے ذریعے سے اور اسی کے اندر دیے جاتے ہیں اور یہ رجعت نہ تو نامحدود کی حیثیت سے اور نہ محدود کی حیثیت سے کبھی پوری دی ہوئی ہوتی ہے۔ یہی بات اس سلسلے پر بھی صادق آتی ہے جس میں ہم ایک علت سے دوسری بالاتر علت کی طرف یا مشروط وجود سے غیر مشروط وجود واجب کی طرف رجعت کرتے ہیں۔ یہ سلسلہ بجائے خود اپنی مجموعی تعداد کے لحاظ سے نہ تو نامحدود سمجھا جاسکتا ہے اور نہ محدود اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے ماتحت ادراکات کے سلسلے کی حیثیت سے صرف حرکیاتی رجعت پر مشتمل ہے۔ اس لیے رجعت سے قبل اور مستقل اشیا کے سلسلے کی حیثیت سے اس کا وجود ناممکن ہے۔

چنانچہ کونیاتی اعیان میں حکم محض کا تناقض یہ ثابت کردیتے سے دور ہوجاتا ہے کہ یہ محض متکلمانہ تضاد ہے اور یہ نزاع صرف ایک التباس کی بنا پر ہے جو اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ تکمیل مطلق کا عین جو صرف اشیائے حقیقی کی صفت ہے مظاہر پر عائد کردیا گیا ہے جو صرف ہمارے ادراکات ہیں اور جب وہ ایک سلسلہ بناتے ہوں تو متوالی رجعت میں وجود رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا کہیں وجود نہیں۔ دوسری طرف اس تناقض سے اذعانی طور پر نہ سہی مگر تنقیدی اور اصولی طور پر یہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ اس کے ذریعے سے مظاہر کی قبل تجربی تصوریت بالواسطہ ثابت کی جاسکتی ہے۔ اگر کوئی شخص قبل تجربی حسیات کے بلاواسطہ ثبوت کو کافی نہ سمجھے۔ یہ ثبوت حسب ذیل ہوگا۔ اگر کائنات ایک مستقل کل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہو تو وہ یا تو محدود ہوگی یا نامحدود۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

مگر یہ دونوں باتیں (پہلی ضد دعویٰ کی اور دوسری دعویٰ کی مذکورہ بالا دلائل کی رو سے) غلط ہیں۔ پس یہ بھی غلط ہے کہ کائنات (بہ حیثیت کل مظاہر کے مجموعے کے) ایک مستقل کل کی حیثیت سے وجود رکھتی ہے۔ لہٰذا مظاہر ہمارے ادراک کے باہر کوئی چیز نہیں۔ اسی کو ہم ان کی قبل تجربی تصوریت کہتے ہیں۔ یہ ملاحظہ بہت اہم ہے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ چاروں تناقضات کے مذکورہ بالا دلائل محض فریب نظر نہیں بلکہ حقیقت پر مبنی ہیں۔ بشرطیکہ مظاہر عالم محسوس کو جو ان سب کا مجموعہ ہے اشیائے حقیقی فرض کر لیا جائے مگر جو قضایا ان سے ماخوذ ہیں ان کے باہمی تضاد سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ یہ فرض کرنا غلط تھا اور اشیا کی ماہیت بہ حیثیت معروضات حواس منکشف ہو جاتی ہے۔ پس قبل تجربی علم کلام ہرگز مذہب تشکیک کی تائید نہیں کرتا البتہ تشکیکی طریقے کی ضرور تائید کرتا ہے۔ یہ طریقہ علم کلام میں جس قدر مفید ہے اس کی مثال اس وقت نظر آتی ہے جب ہم قوت حکم کے متضاد دلائل کو آزادی کے ساتھ ایک دوسرے کی تردید کرنے کا موقع دیں۔ ان سے خواہ ہمیں وہ مقصد حاصل نہ ہو۔ جس کی تلاش تھی پھر بھی کوئی نہ کوئی مفید چیز ضرور ہاتھ آئے گی جو ہمیں اپنی تصدیقات کی تصحیح میں مدد دے گی۔

تناقض حکم محض کی

(آٹھویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حکم محض کا ترتیبی اصول

تکمیل کے کونیاتی عین کے ذریعے سے پورا سلسلۂ شرائط عالم محسوس میں شے حقیقی کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں ہوتا بلکہ صرف اسکی رجعت میں ایک مطالبے کی حیثیت سے دیا جا سکتا ہے اس ترمیم کے ساتھ کہ حکم محض کا بنیادی قضیہ بدستور صحیح رہتا ہے۔ وہ ان علوم متعارفہ میں، جن کے ذریعے سے تکمیل معروض کے اندر موجود تصور کی جائے شمار نہیں کیا جا سکتا بلکہ قوت فہم کے لیے یعنی موضوع کے لیے ایک اصول موضوعہ سمجھا جائے گا کہ تکمیل عین کے مطابق ایک دیے ہوئے مشروط کے سلسلۂ شرائط میں رجعت کو عمل میں لائے اور جاری رکھے۔ اس لیے کہ عالم محسوس میں یعنی زمان و مکان میں ہر شرط جس تک ہم دیے ہوئے مظاہر کی توجیہہ میں پہنچتے ہیں، خود بھی مشروط ہے۔ یہ مظاہر حقیقی معروضات نہیں ہیں جن میں غیر مشروط مطلق پایا جا سکے بلکہ محض تجربی تصورات

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

ہیں جن کی شرط ہمیشہ مشاہدے میں موجود ہونی چاہئے جو مکان یا زمانے کے لحاظ سے ان کا تعین کرتی ہو۔ پس قوت حکم کا بنیادی قضیہ صرف ایک قاعدہ ہے جو دیے ہوئے مظاہر کے سلسلۂ شرائط میں ایک ایسی رجعت کا تقاضا کرتا ہے جو کبھی غیر مشروط مطلق پر پہنچ کر رک نہیں سکتی۔ پس وہ کوئی امکان تجربہ یا معروضات حس کے تجربی علم کا اصول، یعنی قوت فہم کا اصول نہیں ہے اس لیے کہ تجربہ ہمیشہ (دیے ہوئے مشاہدے کے مطابق) اپنی حدود میں محصور ہوتا ہے اور نہ وہ کوئی قوت حکم کا تعمیری اصول ہے جو عالم محسوس کے تصور کو امکانی تجربے کی حد کے باہر توسیع دیتا ہو بلکہ ایک بنیادی اصول ہے خود تجربے کو زیادہ سے زیادہ توسیع دینے کا جس کے مطابق تجربے کی کسی حد کو آخری حد نہیں سمجھنا چاہئے۔ یعنی وہ اصول حکم ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ عمل رجعت کو کس طرح انجام دیا جائے نہ یہ کہ وہ پہلے سے معلوم کر لیتا ہو کہ معروض کے اندر رجعت سے قبل کیا چیز موجود ہے اس لیے ہم اسے قوت حکم کا ترتیبی اصول کہیں گے۔ اس کے مقابلے میں قضیہ کہ سلسلہ شرائط کی تکمیل مطلق معروض (مظاہر) میں حقیقتاً دی ہوئی ہے ایک تعمیری کونیاتی اصول ہوتا۔ اسی امتیاز کے ذریعے سے ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس تعمیری اصول کا بے بنیاد ہونا ثابت کر دیں تا کہ وہ غلطی جو عموماً ہوتی ہے کہ (قبل تجربی التباس کے ذریعے سے) اس عین کی طرف جو صرف ایک ترتیبی اصول کا کام دیتا ہے۔ معروضی حقیقت منسوب کر دی جاتی ہے، نہ ہونے پائے۔

حکم محض کے اس قاعدے کا صحیح مفہوم متعین کرنے میں سب سے پہلے یہ بات سمجھ لینا چاہئے کہ وہ یہ نہیں بتا سکتا کہ معروض کیا ہے بلکہ صرف یہ کہ تجربی رجعت کیوں کر عمل میں لائی جائے تا کہ معروض کا مکمل تصور حاصل ہو سکے۔ اگر وہ معروض کی حقیقت بتا سکتا تو وہ ایک تعمیری اصول ہوتا جس کا حکم محض سے اخذ کیا جانا کسی طرح ممکن نہیں۔ پس کوئی شخص اس سے یہ مطلب نہیں نکال سکتا کہ ایک دیے ہوئے مشروط کا سلسلہ شرائط بجائے خود محدود یا نا محدود ہے کیوں کہ اس طرح تکمیل مطلق کا ایک عین محض جو صرف قوت حکم کی پیداوار ہے۔ ایک ایسے معروض کا تصور کرتا ہے جو کسی تجربے میں نہیں دیا جا سکتا اور ایک سلسلۂ مظاہر کی طرف وہ معروضی حقیقت منسوب کرتا ہے۔ جو تجربی ترکیب سے آزاد ہے۔ غرض قوت حکم کا عین صرف سلسلۂ شرائط کی رجعتی ترکیب کے لیے ایک قاعدہ مقرر کرتا ہے۔ جس کی رو سے وہ مشروط سے شروع کر کے ایک دوسرے کے ماتحت شرائط سے گزرتی ہوئی غیر مشروط کی طرف بڑھتی ہے اگرچہ اس تک کبھی نہیں پہنچتی۔ اس لیے کہ غیر مشروط مطلق تجربے میں کبھی نہیں پایا جاتا۔

یہاں سب سے پہلے اسکا صحیح تعین کرنا ہے کہ اس ترکیب سے جو کبھی مکمل نہیں ہوتی کیا مراد ہے۔ ریاضی دانوں کے یہاں صرف اقدام غیر محدود کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ تصورات کی چھان بین کرنے والے (فلسفی) اس کے بجائے اقدام غیر معین استعمال کرتے ہیں۔ ہم یہاں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اس کی تحقیق نہیں کریں گے کہ فلسفیوں نے یہ تفریق کس بنا پر کی ہے اور اس کا استعمال مفید ہے یا نہیں بلکہ اپنے مقصد کو پیش نظر رکھ کر ان تصورات کا صحیح تعین کرنے کی کوشش کریں گے۔

ایک خط مستقیم کے متعلق بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ وہ غیر محدود طور پر بڑھایا جا سکتا ہے اور یہاں غیر محدود اور غیر معین میں فرق کرنا محض ایک بے معنی موشگافی ہے۔ اگرچہ یہ کہنا کہ ایک خط کو غیر معین طور پر بڑھاؤ اس سے زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ اسے غیر محدود طور پر بڑھاؤ اس لیے کہ اول الذکر کے معنی ہیں کہ جہاں تک جی چاہے بڑھاتے چلے جاؤ مگر دوسرے کے معنی ہیں کہ اس کا بڑھانا کبھی ختم نہ کرو (حالانکہ یہاں ہمارا مطلب یہ نہیں ہے)۔ چنانچہ جہاں تک امکان کا تعلق ہے اول الذکر بالکل صحیح ہے اس لیے کہ آپ چاہیں تو اسے غیر محدود طور پر بڑھاتے چلے جائیں۔ یہی بات ان تمام صورتوں پر صادق آتی ہے جہاں صرف اقدام یعنی شرط سے مشروط کی طرف بڑھنے کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ امکانی اقدام سلسلۂ مظاہر میں غیر محدود طور پر چلا جاتا ہے۔ ماں باپ سے شروع کر کے آپ اولاد کے سلسلے کو غیر محدود تصور کر سکتے ہیں اور بجا طور پر فرض کر سکتے ہیں کہ واقعی کائنات میں یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ قوت حکم سلسلے کی تکمیل مطلق کا تقاضا نہیں کرتی اس لیے کہ وہ اسے شرط کی حیثیت سے دیا ہوا نہیں سمجھتی بلکہ صرف مشروط کی حیثیت سے دیکھتی ہے جو محض ایک مفروضہ چیز ہے اور غیر محدود طور پر بڑھائی جا سکتی ہے۔

مگر اس مسئلے کی صورت بالکل مختلف ہے کہ دیے ہوئے مشروط سے شرائط کی طرف رجعت کا سلسلہ کہاں تک چلتا ہے، آیا ہم اسے رجعت غیر محدود کہہ سکتے ہیں یا صرف ایک غیر معین حد تک جانے والی رجعت۔ آیا ہم موجودہ انسانوں کے آباواجداد کا سلسلہ غیر محدود طور پر بڑھا سکتے ہیں یا صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جتنی دور تک ہم نے رجعت کی کہیں اس سلسلے کو محدود سمجھنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں پائی گئی چنانچہ ہمارا یہ حق بھی ہے اور فرض بھی کہ ہر مورث کے آباواجداد کا اور آگے پتہ چلائیں مگر یہ نہیں کہ انہیں دیا ہوا فرض کر لیں۔ www.KitaboSunnat.com

چنانچہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جب کل معروض تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کا سلسلۂ رجعت غیر محدود تک چلا جاتا ہے لیکن اگر سلسلے کی صرف ایک کڑی دی ہوئی ہو اور اس سے شروع کر کے سلسلۂ رجعت کو تکمیل مطلق تک پہنچانے کا سوال ہو تو یہ رجعت صرف ایک غیر معین حد تک جا سکتی ہے۔ مثلاً ایک مادے کے متعلق جو مقررہ حدود کے اندر ہے (ایک جسم کے متعلق) یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ اس لیے کہ یہ مادہ مع اپنے کل امکانی اجزا کے تجربی مشاہدے میں دیا ہوا ہے۔ اب چونکہ اس کل کی شرط اس کا جز اور جز کی شرط جز کا جز ہے وقس علیٰ ہذا اور اس رجعت تقسیم میں کہیں سلسلہ شرائط کی غیر مشروط (ناقابل تقسیم) کڑی نہیں ملتی اس لیے نہ صرف یہ کہ اس تقسیم کو ختم کرنے کی کوئی تجربی وجہ نہیں بلکہ مسلسل تقسیم کے مزید اجزا

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

عمل تقسیم سے پہلے تجربے میں دیے ہوئے ہیں یعنی تقسیم کا سلسلہ غیر محدود ہے۔ بہ خلاف اس کے ایک دیے ہوئے انسان کے آباواجداد کا سلسلہ کسی امکانی تجربے میں تکمیل مطلق کے ساتھ دیا ہوا نہیں ہے مگر عمل رجعت سلسلہ آباو کی ہر کڑی سے مقدم کڑی کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے چنانچہ کوئی ایسی تجربی حد نہیں ملتی جہاں اس سلسلے کی کسی کڑی کو غیر مشروط مطلق کہہ سکیں۔ مگر چونکہ وہ سب کڑیاں جو موجودہ کڑی کی شرط ہیں، کل کے تجربی مشاہدے میں رجعت سے پہلے موجود نہیں ہیں اس لیے یہ (دیے ہوئے کل کی تقسیم کا) غیر محدود سلسلہ نہیں ہے بلکہ دی ہوئی کڑی کی مقدم کڑیوں کو، جن میں سے ہر ایک خود بھی مشروط ہے، تلاش کرنے کا غیر معین سلسلہ ہے۔

دونوں صورتوں (یعنی غیر محدود رجعت اور غیر معین حد تک رجعت) میں سے کسی صورت میں سلسلہ شرائط غیر محدود کی حیثیت سے معروض میں دیا ہوا نہیں ہے۔ یہ اشیا نہیں ہیں جو بجائے خود دی ہوتی ہوں بلکہ محض مظاہر ہیں جو ایک دوسرے کے شرائط کی حیثیت سے صرف عمل رجعت ہی میں دیے جاتے ہیں۔ پس اب سوال یہ نہیں رہا کہ یہ سلسلہ شرائط بجائے خود کتنا بڑا ہے آیا محدود ہے یا غیر محدود، بلکہ یہ ہو گیا کہ ہم تجربی رجعت کس طرح عمل میں لائیں اور اسے کہاں تک جاری رکھیں۔ پس اس عمل کے اصول میں بہت نمایاں فرق ہے۔ جب کل معروض تجربہ میں دیا ہوا ہو تو اس کی اندرونی شرائط کے سلسلے کو غیر محدود طور پر جاری رکھنا ممکن ہے لیکن جب وہ دیا ہوا نہ ہو بلکہ تجربیر جعت کے ذریعے سے دیا جانے والا ہو تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ غیر محدود طور پر ممکن ہے کہ سلسلہ کی مزید شرائط تلاش کی جائیں۔ پہلی صورت میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک ہم رجعت (تقسیم) کے ذریعے سے پہنچ سکتے ہیں اس سے زیادہ اجزا موجود ہیں اور تجربے میں دیے ہوئے ہیں مگر دوسری صورت میں یہ کہیں گے کہ ہم رجعت میں برابر آگے بڑھ سکتے ہیں اس لیے کہ سلسلے کی کوئی کڑی غیر مشروط مطلق کی حیثیت سے تجربے میں دی ہوئی نہیں ہے پس ہر کڑی کی ایک مقدم کڑی ہونا ممکن ہے اور اس کو تلاش کرنا ضروری ہے۔ وہاں تو سلسلے کی مزید کڑیوں کا ملنا ضروری تھا مگر یہاں مزید کڑیوں کا تلاش کرنا ضروری ہے کیونکہ کوئی تجربہ اس سلسلے کی قطعی حد نہیں بناتا۔ یا تو آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک نہیں ہے جو آپ کی تجربی رجعت کی قطعی حد بندی کرتا ہو، اس صورت میں آپ کو اپنی رجعت کو مکمل نہ سمجھنا چاہیے۔ یا آپ کے پاس کوئی ایسا ادراک ہے جو اس سلسلے کی حد بندی کرتا ہے۔ اس صورت میں وہ خود اس سلسلے کا جہاں تک کہ آپ رجعت میں پہنچے ہیں، جز نہیں ہو سکتا (اس لیے کہ جو چیز حد بندی کرتی وہ اس چیز سے جس کی حد بندی کی جائے، مختلف ہوتی ہے) اور آپ کو اپنا عمل رجعت اس شرط تک پہنچانا پڑے گا۔ غرض آئندہ فصل میں ملاحظات پر عملی مثالوں کے ذریعے سے روشنی ڈالی جائے گی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تناقض حکم محض کی

(نویں فصل)

کونیاتی اعیان کے متعلق حکم محض کے ترتیبی اصول کا تجربی استعمال

جیسا کہ ہم کئی بار ثابت کر چکے ہیں، نہ تو قوت فہم کے اور نہ قوت حکم کے تصورات کا کوئی قبل تجربی استعمال ممکن ہے۔ حالانکہ عالم محسوس میں شرائط کے سلسلوں کی تکمیل مطلق قوت حکم کے قبل تجربی استعمال ہی پر مبنی ہے جو معروض کو شے حقیقی سمجھ کر اس کی غیر مشروط تکمیل کا مطالبہ کرتی ہے۔ چونکہ عالم محسوس میں کہیں شے حقیقی نہیں پائی جاتی۔ لہذا عالم محسوس میں ان سلسلوں کی کمیت مطلق یعنی ان کے محدود یا بجائے خود غیر محدود ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ صرف یہ سوال ہے کہ ہمیں کس حد تک تجربی رجعت کے ذریعے اپنے تجربے کی شرائط کا پتہ چلانا چاہئے تاکہ ہم قوت حکم کے اصول کی رو سے اس کے سوالات کے کسی ایسے جواب پر اکتفا نہ کرلیں جو معروض سے مطابقت نہ رکھتا ہو۔

غرض اس بات کو بخوبی ثابت کر دینے کے بعد کہ قوت حکم کا اصول حقیقت مظاہر کے تعمیری بنیادی قضیے کی حیثیت سے سند نہیں رکھتا ہمارے لیے اس کا استناد صرف امکانی تجربے کی توسیع اور کمیت کے ضابطے کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے۔ اگر ہم اسے اس قدر واضح کر دیں کہ اس میں ذرا بھی شبہ نہ رہے تو قوت حکم کی اندرونی نزاع بالکل طے ہو جاتی ہے۔ صرف یہی نہیں کہ تنقیدی حل کے ذریعے وہ التباس جس سے یہ نزاع پیدا ہوئی تھی دور ہو جاتا ہے بلکہ اس کا حقیقی مفہوم جو قوت حکم کی ہم آہنگی کو ظاہر کرتا ہے اور جس کی غلط تاویل ان خرابیوں کی جڑ ہے ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ قضیہ جو پہلے محض متکلمانہ تھا اب اصولی قضیہ بن جاتا ہے۔ حقیقت میں اگر ہم اس قضیے کی موضوعی اہمیت برقرار رکھ سکیں کہ اس کے ذریعے سے تجربے میں قوت فہم کا زیادہ سے زیادہ استعمال جو ممکن ہے اس کے معروضات کے مطابق معین کیا جائے تو یہ قریب قریب ایسا ہی ہے گویا وہ علوم متعارفہ کی طرح (جو حکم محض سے اخذ نہیں کیے جا سکتے) خود معروضات کا بدیہی تعین کرتا ہے اس لیے کہ جہاں تک معروضات تجربہ کا تعلق ہے، علوم متعارفہ بھی ہمارے علم کی توسیع اور تصحیح میں اس سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے کہ قوت فہم کے وسیع ترین تجربی استعمال میں کام آئیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

1

ترکیب مظاہر کی تکمیل یعنی کائنات کے کونیاتی عین کا حل

اور کونیاتی مسائل کی طرح یہاں بھی قوت حکم کے ترتیبی اصول کی بنیاد یہ قضیہ ہے کہ تجربی رجعت میں کسی قطعی حد کا تجربہ نہیں ہوسکتا یعنی کوئی ایسی شرط جو تجربی حیثیت سے مطلق غیر مشروط ہو نہیں پائی جاسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کا تجربہ اسی وقت ہوسکتا تھا جب مظاہر کی حد بندی عدم یا خلا کے ذریعے سے ہوتی اور ہم اپنے عمل رجعت کے سلسلے میں اس کا حسی ادراک کر سکتے اور یہ ناممکن امر ہے۔

یہ قضیہ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہمیں تجربی رجعت میں ہر قدم پر ایسی شرط ملتی ہے جو خود بھی تجربی طور پر مشروط ہے۔ اپنے اندر یہ ضابطہ رکھتا ہے کہ ہم سلسلہ رجعت میں کتنی ہی دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں ہمیں ہمیشہ اس سلسلے کی مزید کڑی تلاش کرنی چاہئے خواہ وہ ہمیں تجربے کے ذریعے سے ملے یا نہ ملے۔

اب پہلے کونیاتی مسئلے کے حل میں صرف اتنی کسر ہے کہ یہ بات طے ہو جائے کہ رجعت کے ذریعے کائنات کی (زمان و مکان کے لحاظ سے) کمیت مطلق تک پہنچنے کا سلسلہ جس کی کوئی حد مقرر نہیں کی جاسکتی۔ رجعت غیر محدود کہا جاسکتا ہے یا صرف ایک غیر معین مسلسل رجعت کہلائے گا۔

کل حوادث کائنات کے سلسلے کا عام تصور اور ان اشیا کا تصور جو مکان کائنات میں بہ یک وقت موجود ہیں، خود بھی ایک امکانی تجربی رجعت ہے جس کا خیال ہمارے ذہن میں ہے، اگرچہ ہنوز غیر معین ہے۔ صرف اسی کے ذریعے سے ایک دیے ہوئے ادراک کے سلسلۂ شرائط کا تصور پیدا ہوسکتا ہے۔[1] مگر کائنات ہمیشہ صرف تصور ہی میں ہوتی ہے کبھی (مجموعی طور پر) ہمارے مشاہدے میں نہیں ہوتی۔ پس ہم اس کی کمیت سے رجعت کی کمیت قیاس نہیں کر سکتے بلکہ ہمیں تجربی رجعت کی کمیت سے کائنات کی کمیت کا اندازہ کرنا پڑتا ہے۔ مگر تجربی رجعت کے متعلق ہم صرف اتنا ہی جانتے ہیں کہ سلسلۂ شرائط کی ہر دی ہوئی کڑی سے ہمیں تجربی طور پر ایک بلند تر کڑی

---

1. سلسلہ کائنات اس امکانی تجربی رجعت سے جس پر اس کا تصور منحصر ہے نہ چھوٹا ہوسکتا ہے اور نہ بڑا اور چونکہ یہ رجعت نہ تو معین طور پر غیر محدود ہے اور نہ معین طور پر محدود (یعنی محدود مطلق) اس لئے ظاہر ہے کہ ہم کائنات کی کمیت کو نہ تو غیر محدود قرار دے سکتے ہیں اور نہ محدود۔ اس لئے کہ عمل رجعت (جس کے ذریعے اس کائنات کا تصور کیا جاتا ہے) ان دونوں میں سے ایک سے بھی موسوم نہیں کیا جاسکتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کی طرف بڑھنا پڑتا ہے۔ پس اس کے ذریعے سے مجموعۂ مظاہر کی کمیت قطعی طور پر متعین نہیں کی جاسکتی لہٰذا یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہ رجعت غیر محدود ہے، کیونکہ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ہم نے ان کڑیوں کا جن تک عمل رجعت ہنوز نہیں پہنچا پہلے سے اندازہ کرلیا اور ان کی تعداد اتنی بڑی قرار دی کہ کوئی تجربی ترکیب اس کا احاطہ نہیں کرسکتی۔ گویا کائنات کی کمیت کا (اگرچہ منفی طور پر) عمل رجعت سے پہلے ہی تعین کردیا اور یہ ناممکن ہے۔ اس لیے کہ کائنات (مجموعی طور پر) ہمیں کسی مشاہدے کے ذریعے سے نہیں دی جاسکتی۔ پس اس کی کمیت بھی عمل رجعت سے پہلے نہیں دی جاسکتی۔ پس ہم کائنات کی معروضی کمیت کے متعلق کچھ نہیں بتاسکتے یہاں تک کہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اندر رجعت غیر محدود واقع ہوتی ہے بلکہ ہمیں صرف اس ضابطے کے ذریعے سے جسکے تحت میں یہ تجربی رجعت عمل میں آئی ہے اس کی کمیت کا تصور تلاش کرنا چاہئے۔ مگر یہ ضابطہ صرف اتنا ہی بتاتا ہے کہ خواہ ہم تجربی شرائط کے سلسلے میں کتنی ہی دور کیوں نہ پہنچ گئے ہوں کسی جگہ آخری حد فرض نہیں کرنا چاہئے بلکہ ہر مظہر کو مشروط کی حیثیت سے ایک اور شرط کا تابع قرار دے کر اس شرط کو تلاش کرنا چاہئے۔ یہ عمل رجعت غیر معین کہلاتا ہے اور چونکہ وہ معروض کے اندر کسی حد کا تعین نہیں کرتا اس لیے اسے رجعت غیر محدود سے واضح طور پر ممیز کرنا چاہئے۔

مذکورہ بالا بحث کے مطابق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کمیت کا یہ تصور ایک دیے ہوئے غیر محدود کی حیثیت سے تجربی طور پر ناممکن ہے چنانچہ کائنات کا بھی بہ حیثیت ایک معروض حس کے اس طرح تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ہمیں یہ بھی نہیں کہنا چاہئے کہ جو چیزیں مکان اور گزرے ہوئے زمانے کے سلسلے میں ایک دیے ہوئے حسی ادراک کی حد بندی کرتی ہیں ان کی طرف رجعت کا عمل غیر محدود ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں کائنات کو غیر محدود فرض کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ بھی نہیں کہ وہ محدود ہوتا ہے کیونکہ تجربی طور پر اس کی کوئی قطعی حد بھی مقرر نہیں کی جاسکتی۔ پس ہم تجربے کے مجموعی معروض (عالم محسوس) کے متعلق کوئی حکم نہیں لگاسکتے بلکہ جو کچھ کہیں گے صرف اس ضابطے کے متعلق کہیں گے جس کی رو سے تجربے کو اس کے معروض کے مطابق شروع کرنا اور جاری رکھنا چاہئے۔

غرض کمیت کائنات کے کونیاتی سوال کا پہلا منفی جواب یہ ہے کہ کائنات زمانے کے لحاظ سے کوئی آغاز اور مکان کے لحاظ سے کوئی قطعی حد نہیں رکھتی۔

اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا، تو کائنات ایک طرف خالی مکان سے اور دوسری طرف خالی زمانے سے محدود ہوتی مگر وہ بہ حیثیت مظہر کے حقیقتاً دونوں میں سے ایک بھی نہیں ہوسکتی اس لیے کہ مظہر شے حقیقی نہیں ہوتا۔ پس خالی مکان یا خالی زمانے سے محدود ہونے کا کوئی حسی ادراک ہونا چاہئے تھا۔ جس کے ذریعے سے کائنات کی یہ دونوں حدود ایک امکانی تجربے میں دی جاسکتیں مگر اس قسم کا تجربہ، جو مشمول سے بالکل خالی ہو، ناممکن ہے۔ پس کائنات کی کوئی قطعی حد تجربی حیثیت

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

سے ناممکن ہے لہٰذا مطلقاً ناممکن ہے۔[1]

اسی سے اس سوال کا دوسرا مثبت جواب بھی نکلتا ہے:۔ مظاہر عالم کا سلسلۂ رجعت کمیت کائنات کے تعین میں غیر متعین حد تک چلا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہوا کہ کائنات محسوس کی کوئی قطعی حد نہیں ہے مگر تجربی رجعت (جس پر اس کے سلسلۂ شرائط کا دیا جانا موقوف ہے) اپنا ایک ضابطہ رکھتی ہے اور وہ یہ ہے کہ سلسلے کی ہر کڑی کو مشروط سمجھ کر ہمیشہ ایک بعید تر کڑی تک (خواہ ذاتی تجربے کے ذریعے سے یا یہ تاریخ کی رہنمائی میں یا سلسلہ علت و معلول کے ذریعے سے) پہنچنے کی کوشش کرے اور قوت فہم کے امکانی تجربی استعمال کی توسیع میں کسی مقام پر نہ رکے۔ یہی قوت حکم کے اصولوں کا اصلی اور واحد کام ہے۔

یہاں کسی معین تجربی رجعت کی قید نہیں ہے جس میں ایک خاص قسم کا سلسلۂ مظاہر لامتناہی طور پر جاری رکھا جائے مثلاً ہم یہ فرض کرنے پر مجبور نہیں ہیں کہ ایک انسان کے پدری اور مادری اجداد کا سلسلہ ہمیشہ آگے بڑھتا چلا جائے گا اور کسی ابتدائی جوڑے پر پہنچ کر نہ رکے گا یا اجسام طبیعی کا سلسلہ کسی شمس اولیٰ پر ختم نہ ہوگا بلکہ ہم سے صرف یہ مطالبہ کیا جاتا ہے کہ مظاہر سے مظاہر کی طرف رجعت کرتے رہیں خواہ ان کا واقعی حسی ادراک نہ ہو سکے کیونکہ وہ اس کے باوجود امکانی تجربے سے تعلق رکھتے ہیں۔

ہر آغاز زمانے میں اور ہر ممتد چیز کی حدود مکان میں ہوتی ہیں۔ مگر زمان و مکان صرف کائنات محسوس کے اندر ہیں لہٰذا مظاہر تو کائنات کے اندر مشروط طور پر محدود ہیں۔ مگر خود کائنات نہ مشروط طور پر اور نہ غیر مشروط طور پر محدود ہے۔

چونکہ کائنات، بلکہ ایک دیے ہوئے مشروط کی شرائط کا سلسلہ بھی کائنات کی حیثیت سے، کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا اس لیے کمیت کائنات کا تصور، صرف رجعت کے ذریعے سے دیا جاتا ہے نہ کہ اس سے پہلے ایک مجموعی مشاہدے میں۔ مگر خود یہ رجعت کمیت کے مسلسل تعین پر مشتمل ہوتی ہے لہٰذا اس سے کوئی معین تصور چنانچہ غیر محدود کمیت کا تصور بھی حاصل نہیں ہوتا۔ پس اس سلسلے کا طول (دیا ہوا) غیر محدود نہیں بلکہ غیر معین ہے اور جس کمیت کو ظاہر کرتا ہے وہ اسی رجعت کے ذریعے سے وجود میں آتی ہے۔

---

[1] اس پر یہ کہا جائے گا کہ یہ طریق استدلال اس اذعانی طریقے سے بالکل مختلف ہے جو پہلے تناقض کے ضد دعوے میں اختیار کیا گیا تھا۔ وہاں ہم نے علم محسوس کو عام اذعانی طرز خیال کے مطابق ایک ایسی شے تسلیم کر لیا تھا جو بجائے خود کلیتہ رجعت سے پہلے دی ہوئی ہے اور یہ کہا تھا کہ اگر وہ کل زمان و مکان میں پھیلی ہوئی نہ ہو تو پھر اس کی ان دونوں میں کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔ اس لئے وہاں نتیجہ بھی یہاں سے مختلف تھا یعنی کائنات کا واقعتاً غیر محدود ہونا ثابت ہو گیا تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

2

مشاہدے میں دیے ہوئے کل کی تکمیل تقسیم کے کونیاتی عین کا حل

جب ہم ایک کل کو جو مشاہدے میں دیا ہوا ہے اجزا میں تقسیم کرتے ہیں تو ایک مشروط سے اس کی شرائط امکان کی طرف بڑھتے ہیں۔ یہ تقسیم در تقسیم ایک رجعت ہے ان شرائط کے سلسلے میں۔ اس سلسلے کی تکمیل مطلق اسی وقت ہوگی جب عمل رجعت اجزائے بسیط تک پہنچ جائے لیکن اگر ہر جز مسلسل تقسیم پذیر ہے تو تقسیم یعنی مشروط سے شرائط کی طرف رجعت غیر محدود طور پر جاری رہے گی۔ اس لیے کہ شرائط (اجزا) خود مشروط کے اندر شامل ہیں اور چونکہ مشروط ایک مشاہدے میں جو اس کی حدود میں محصور ہے، دیا ہوا ہے لہذا کل شرائط بھی دی ہوئی ہیں۔ پس یہ رجعت محض رجعت غیر معین نہیں کہلائے گی۔ ایسی رجعت تو صرف سابقہ کونیاتی عین ہی میں ہو سکتی تھی اس لیے کہ وہاں ہمیں مشروط سے ان شرائط کی طرف جانا تھا جو اس کے باہر تھیں لہذا اس کے ساتھ دی ہوئی نہیں تھیں بلکہ تجربی رجعت کے ذریعے سے حاصل کرنی تھیں۔ باوجود اس کے یہ کسی طرح جائز نہیں کہ ہم ایسے کل کے متعلق جو غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہے یہ کہیں کہ اس کے اجزا کی تعداد غیر محدود ہے کیونکہ کل کے مشاہدے میں سب اجزا شامل ہیں لیکن اس میں وہ عمل تقسیم شامل نہیں جو صرف مسلسل تحلیل یا رجعت پر مشتمل ہے اور جس کی بدولت یہ سلسلہ وجود واقعی حاصل کرتا ہے۔ اب چونکہ یہ عمل رجعت غیر محدود ہے اس لیے ہر چند کہ دیے ہوئے کل میں وہ سب اجزا جن تک وہ پہنچے گا مجموعی حیثیت سے شامل ہیں مگر وہ سلسلہ تقسیم شامل نہیں جو غیر محدود متوالی ہے اور کبھی پورا نہیں دیا جا سکتا لہذا اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایک غیر محدود تعداد کا مجموعہ ایک کل کی شکل میں ظاہر کرتا ہے۔

یہ عام اصول سب سے پہلے آسانی سے مکان پر عائد کیا جا سکتا ہے۔ ہر مکان جو اپنی حدود کے اندر مشاہدہ کیا جائے ایک ایسا کل ہے کہ اس کی چاہے جتنی تقسیم کرتے چلے جائے اس کے اجزا برابر مکانات ہی رہیں گے۔ پس مکان غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہے۔

اس لیے اس کا دوسرا استعمال قدرتی طور پر مستنبط ہوتا ہے یعنی اس کا کسی خارجی مظہر (جسم)

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پر جو اپنی حدود میں گھرا ہوا ہو عائد کیا جاتا۔ اس کی تقسیم پذیری مکان کی تقسیم پذیری پر مبنی ہے کیونکہ مکان ہی اسے بحیثیت ایک ممتد کل کے ممکن بناتا ہے۔ پس جسم بھی غیر محدود طور پر تقسیم پذیر ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ غیر محدود اجزا پر مشتمل ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ جسم کا تصور جوہر فی المکان کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، لہذا اسے تقسیم پذیری کے معاملے میں مکان سے مختلف ہونا چاہئے۔ اس لیے کہ اسے تو ہر شخص مان لیگا کہ مکان کی تحلیل کبھی اس کی ترکیب کو ختم نہیں کرسکتی ورنہ پھر مکان جو کوئی وجود مستقل نہیں رکھتا سرے سے معدوم ہی ہو جائیگا (اور یہ ناممکن ہے)۔ بہ خلاف اس کے مادے کے متعلق یہ کہنا کہ اگر ہم تصور میں اس کی ترکیب کو دور کردیں تو کچھ باقی نہیں رہے گا بظاہر جوہر کے تصور سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ جوہر کی تو صفت ہی یہ ہے کہ وہ ہر ترکیب کا موضوع ہو اور اس کے اجزائے اولیٰ اس وقت بھی باقی رہیں جب ان کا ربط فی المکان جس کے ذریعے سے وہ ایک جسم بناتے ہیں، دور کردیا جائے۔ لیکن مظہر کی حیثیت سے جوہر کی وہ نوعیت نہیں جو شے حقیقی کی خالص عقلی تصور کے ذریعے سے خیال کی جاتی ہے۔ یہاں جوہر موضوع مطلق نہیں بلکہ ایک مستقل حسی شکل ہے اور ایک مشاہدہ محض جس میں کہیں کوئی غیر مشروط نہیں پایا جاتا۔

اگرچہ ایک مظہر کو محض ایک مشمول مکان کی حیثیت سے تقسیم کرتے وقت غیر محدود رجعت کا ضابطہ یقیناً نافذ ہوتا ہے لیکن اگر ہم اسے ایک دیے ہوئے کل میں ان اجزا پر عائد کرنا چاہیں۔ جو کسی طریقے سے پہلے ہی الگ کیے جاچکے ہیں اور ایک مقدار غیر مسلسل بناتے ہیں تو وہ استناد نہیں رکھتا۔ یہ بات کہ ایک اجزا میں تقسیم شدہ (نامی) جسم کا ہر ایک جز تقسیم شدہ ہے چنانچہ اگر ہم اجزا کی تحلیل کرتے چلے جائیں تو ہمیں برابر نئے نامی اجزا ملتے جائیں گے، مختصر یہ کہ کل جسم پہلے سے غیر محدود اجزا میں منقسم ہے، کسی طرح خیال میں نہیں آسکتی۔ البتہ یہ بہ خوبی تصور کیا جاسکتا ہے کہ مادے کی تحلیل میں اس کے اجزا غیر محدود طور پر تقسیم کیے جاسکتے ہیں۔ اس لیے کہ کسی مظہر فی المکان کی تقسیم کے غیر محدود ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ پہلے سے صرف اس کی تقسیم پذیری یعنی اجزا کی محض ایک غیر معین تعدادی ہوئی ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ اجزا صرف عمل تقسیم کے ذریعے سے دیے جاسکتے اور معین کیے جاسکتے ہیں۔ مختصر یہ کہ دیا ہوا کل پہلے سے تقسیم شدہ نہیں ہے۔ لہذا تقسیم اس کے اجزا کی تعداد کو اس حد تک معین کرتی ہے جہاں تک عمل رجعت پہنچ جائے۔ بہ خلاف اس کے ایک غیر محدود طور پر نامی جسم کا تصور ہی یہ ہے کہ کل جسم پہلے ہی سے تقسیم شدہ ہو اور عمل رجعت سے قبل اس میں اجزا کی ایک غیر محدود تعداد پائی جائے۔ اس میں صریحی تناقض ہے اس لیے کہ ایک طرف تو ہم اس غیر محدود تقسیم کو کبھی مکمل نہ ہونے والا سلسلہ اور دوسری طرف مجموعے کی حیثیت سے مکمل سمجھتے ہیں۔ غیر محدود تقسیم مظہر کو صرف ایک مقدار مسلسل فرض کرتی ہے اور مکان کے پر

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کرنے سے ناگزیر طور پر وابستہ ہے اس لیے کہ اسی پر اس کی غیر محدود تقسیم پذیری مبنی ہے۔ لیکن جب کوئی چیز مقدار غیر مسلسل فرض کی جائے تو اس میں اکائیوں کی تعداد معین ہوتی ہے اور ہمیشہ کسی عدد کے ذریعے سے ظاہر کی جاسکتی ہے۔ پس یہ بات کہ ایک اجزا میں منقسم نامی جسم کے اندر اجزائے نامیہ کتنے ہیں تجربے سے معلوم ہوسکتی ہے اور گو ہمارے تجربے میں یقینی طور پر کوئی غیر نامی اجزا نہ ہوں لیکن کم سے کم امکانی تجربے میں تو ہو سکتے ہیں مگر یہ سوال کہ ایک عام مظہر کی قبل تجربی تقسیم کس حد تک پہنچ سکتی ہے۔ تجربے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا بلکہ قوت حکم کا اصول ہے کہ فطرت کے کسی ممتد مظہر کی تحلیل میں جس تجربی رجعت سے کام لیا جاتا ہے اسے کبھی مکمل نہ سمجھا جائے۔

قبل تجربی ریاضیاتی اعیان کے حل کے متعلق آخری ملاحظہ اور قبل تجربی حرکیاتی اعیان کے حل کی تمہید

جب ہم نے کل قبل تجربی اعیان کے تناقضات کا نقشہ پیش کیا، اس نزاع کی جڑ کا پتہ لگایا اور اس کے رفع کرنے کی واحد تدبیر بتائی کہ دونوں متضاد دعوے رد کر دیے جائیں تو ہمارے پیش نظر برابر یہی تصور تھا کہ شرائط مشروط کے ساتھ زمان و مکان کے لحاظ سے مربوط ہیں۔ عام انسانی قوت فہم عموماً یہی فرض کرتی ہے اور اسی پر مذکورہ بالا نزاع مبنی ہے۔ اس لحاظ سے مشروط کے سلسلہ شرائط کی تکمیل کے کل تصورات سراسر متحد النوع تھے۔ ہر ایک میں شرط اور مشروط ایک ہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے باہم مربوط لہٰذا متحد النوع تھے۔ اسی لیے یہ مجبوری تھی کہ یا تو سلسلۂ رجعت غیر محدود سمجھا جائے یا اسے محدود سمجھ کر کسی مشروط کڑی کو خواہ مخواہ سب سے پہلی یعنی غیر مشروط کڑی قرار دیا جائے۔ پس ہر جگہ خود معروض یعنی مشروط پر تو نہیں مگر اس کے سلسلہ شرائط پر محض کمیت کے لحاظ سے غور کیا گیا تھا اس لیے یہ گتھی پڑ گئی تھی کہ قوت حکم کے قضایا قوت فہم کے پیمانے سے یا تو بہت بڑے تھے یا بہت چھوٹے۔ اسے سلجھانے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ تھی کہ یہ گرہ ہی کاٹ دی جائے۔

لیکن یہاں ہم نے ایک اہم فرق کو نظر انداز کر دیا جو معروضات یعنی تصورات فہم میں پایا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ مقولات کے مذکورہ بالا نقشے میں دو قسمیں مظاہر کی ریاضیاتی اور دوان کی حرکیاتی ترکیب ظاہر کرتی ہیں۔ اب تک تو خیر اس میں کوئی حرج نہیں تھا اس لیے کہ جس طرح کل قبل تجربی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اعیان کے عام تصور میں ہم نے شرائط کو مظاہر کے دائرے تک محدود رکھا تھا اسی طرح دونوں ریاضیاتی اعیان میں بھی ہمارا معروض مظہر کے سوا کچھ نہ تھا۔ مگر اب چونکہ ہم کو حرکیاتی تصورات فہم کرنا ہے اس لیے مذکورہ فرق بہت اہم ہو جاتا ہے اور قوت حکم کی نزاع کو ہمارے سامنے ایک بالکل نئی صورت میں پیش کرتا ہے۔ پہلے یہ نزاع اس وجہ سے رد کر دی گئی تھی کہ فریقین کا دعویٰ غلط مفروضات پر مبنی ہے مگر اب حرکیاتی تناقض میں غالباً کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جس سے قوت حکم کے دعوے کی تائید ہوتی ہے اور جج مقدمے کے قانونی پہلو کی طرف جس پر فریقین کی نظر نہیں پڑی تھی توجہ دلاتا ہے۔ اس لیے یہاں معاملے کا فیصلہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ فریقین مطمئن ہو جائیں جو ریاضیاتی تناقض کی نزاع میں ناممکن تھا۔

ظاہر ہے کہ اگر شرائط کے سلسلوں میں ہم صرف ان کی رسائی کو دیکھیں کہ آیا وہ عین کے برابر پہنچتے ہیں یا اس سے آگے پیچھے رہتے ہیں تو وہ سب متحد النوع ہیں۔ لیکن وہ تصور فہم جس پر ان اعیان کی بنیاد ہے یا تو صرف متحد النوع اجزا پر مشتمل ہے (جو ہم ہر مقدار کی ترکیب اور تحلیل میں فرض کر لیتے ہیں) یا مختلف النوع اجزا پر جن کی علت و معلول اور واجب و ممکن کی حرکیاتی ترکیب میں کم سے کم گنجائش ضرور ہے۔

چنانچہ مظاہر کے سلسلوں کی ریاضیاتی ترکیب میں بجز محسوس شرط کے جو خود اس سلسلے کی ایک کڑی ہو اور کسی شرط کا دخل نہیں۔ بہ خلاف اس کے محسوس شرائط کے حرکیاتی سلسلے میں ایک مختلف النوع شرط کی بھی گنجائش ہے جو اس سلسلے کی کڑی نہ ہو بلکہ ایک وجود معقول کی حیثیت سے اس سلسلے کے باہر واقع ہو۔ اس طرح قوت حکم کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ مظاہر کے لیے جس غیر مشروط کی تلاش تھی اس کا تصور ہاتھ آ جاتا ہے اور اس سے سلسلہ مظاہر کے اول سے آخر تک مشروط ہونے میں خلل نہیں پڑتا اور قوت حکم کی بنیادی قضایا کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔

اس بات سے کہ حرکیاتی اعیان میں مظاہر کی ایک ایسی شرط کی گنجائش ہے جو ان کے سلسلے کے باہر ہو یعنی خود مظہر نہ ہو وہ صورت پیدا ہو جاتی ہے جو ریاضیاتی تناقض کے انجام سے بالکل مختلف ہے۔ وہاں دونوں متضاد متکلمانہ دعوے باطل قرار دیے گئے تھے۔ بہ خلاف اس کے اگر حرکیاتی سلسلوں کو جو اول سے آخر تک مشروط ہیں۔ ایک ایسی شرط سے مربوط کر دیا جائے جو تجربی حیثیت سے غیر مشروط اور اسی کے ساتھ غیر محسوس بھی ہے تو ایک طرف قوت فہم اور دوسری طرف قوت حکم دونوں کا مطالبہ پورا ہو جاتا ہے۔[1] اور جہاں فریقین کے متکلمانہ دعوے، جو محض مظاہر

---

[1] اس لئے کہ قوت فہم مظاہر میں کسی ایسی شرط کو تسلیم نہیں کرتی جو خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو لیکن اگر کسی مشروط (مظہر) کی کوئی معقول شرط تصور کی جا سکے جو سلسلۂ مظاہر کی کڑی نہ ہو اور اس سے تجربی شرائط کے سلسلے میں مطلق خلل نہ پڑتا ہو تو اسے ہم تجربی حیثیت سے غیر مشروط تسلیم کر لیں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

میں غیر مشروط تکمیل ثابت کرنا چاہتے تھے باطل قرار پاتے ہیں۔ وہاں مذکورہ بالا ترمیم کے بعد قوت حکم کے دونوں قضایا کا حق ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ بات ان کونیاتی اعیان میں جو صرف ریاضیاتی غیر مشروط وحدت سے تعلق رکھتے ہیں ناممکن ہے۔ اس لیے کہ ان میں سلسلہ مظاہر کی کوئی ایسی شرط نہیں پائی جاتی جو خود بھی مظہر اور اس کے سلسلے کی ایک کڑی نہ ہو۔

3

ان کونیاتی اعیان کا حل جو کائنات کی سلسلۂ علل کی تکمیل سے تعلق رکھتے ہیں

ہم دو طرح کی علیت کا تصور کر سکتے ہیں۔ ایک علیت طبیعی دوسری علیت اختیار۔ اول الذکر وہ علاقہ ہے جو ایک حالت اپنی مقدم حالت سے رکھتی ہے جس کے بعد وہ ایک مقررہ قاعدے کے مطابق وقوع میں آتی ہے۔ چونکہ علیت مظاہر شرائط زمانہ کی پابند ہے۔ اور اگر مقدم حالت قدیم ہوتی تو اس کا معلول بھی حادث نہ ہوتا، لہٰذا علت حادثہ کی علت خود بھی حادث ہے اور قوت فہم کے اصول کے مطابق اس کی بھی کوئی علت ہونی چاہیے۔

بہ خلاف اس کے اختیار کونیاتی معنی میں وہ قوت ہے جو کسی حالت کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔ پس وہ قانون طبیعی کے مطابق کسی اور علت کی پابند نہیں ہے جو زمانے کے لحاظ سے اس کا تعین کرتی ہو۔ اس معنی میں اختیار ایک خالص قبل تجربی عین ہے۔ اول تو وہ خود تجربے سے ماخوذ نہیں دوسرے اسکا معروض کسی تجربے میں معین طور پر نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ تجربے کا امکان ہی اس عام قانون پر منحصر ہے کہ ہر حادثے کی ایک علت ہوتی ہے لہٰذا علت کی علیت جو خود بھی حادث ہے اپنے لیے ایک علت چاہتی ہے۔ اس کی بنا پر تجربے کا سارا میدان محض قوانین طبیعی کا ایک نظام بن جاتا ہے۔ مگر چونکہ اس طریقے سے علاقہ علیت میں شرائط کی تکمیل مطلق حاصل نہیں ہوتی اس لیے قوت حکم اختیار کا عین قائم کرتی ہے جس میں فعل کا آغاز خود بخود ہو سکتا ہے بغیر کسی مقدم علت کے جو قانون علیت کے مطابق اس کی فاعلیت کا تعین کرتی ہو۔

یہ بات قابل غور ہے کہ اختیار کا اخلاقی تصور اسی قبل تجربی عین پر مبنی ہے اور یہی ان مشکلات کی جڑ ہے جو اخلاقی اختیار کا امکان تسلیم کرنے میں ہمیشہ سے پیش آتی ہیں۔ اخلاقی معنی میں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

اختیار نام ہے ارادے کے حسی مہیجات کے جبر سے آزاد ہونے کا وہ ارادہ جو (حس کے محرکات سے) انفعالی طور پر متاثر ہو حسی ارادہ کہلاتا ہے مگر وہ جو ان محرکات سے انفعالی طور پر مجبور ہو بہیمی ارادہ کہلاتا ہے۔ انسانی ارادہ حسی تو ہے مگر بہیمی نہیں بلکہ مختار ہے اس لیے کہ وہ حسیات سے مجبور نہیں ہوتا۔ انسان میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو حسی مہیجات کے جبر سے آزاد رہ کر اپنا تعین آپ کرتی ہے۔

یہ آسانی سے سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگر عالم محسوس میں ساری علیت محض طبیعی ہوتی تو ہر واقعہ زمانے میں کسی اور واقعے سے وجوبی قوانین کے مطابق متعین ہوتا۔ لہٰذا چونکہ مظاہر جہاں تک کہ وہ ارادے کا تعین کرتے ہیں ہر فعل کو اپنے قدرتی نتیجے کی حیثیت سے وجوبی بنا دیتے ہیں، اس لیے قبل تجربی اختیار کے ساقط ہونے سے اخلاقی اختیار بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ اخلاقی اختیار یہ فرض کرتا ہے کہ اگرچہ فلاں چیز واقع نہیں ہوئی مگر ہونی چاہئے تھی۔ یعنی اس کی علیت مظہری فیصلہ کن نہیں تھی بلکہ ہمارے ارادے میں ایک ایسی علت موجود ہے جو طبیعی علل سے الگ بلکہ ان کی قوت اور اثر کے خلاف ایک ایسا واقعہ عمل میں لا سکتی ہے جو ترتیب زمانی میں تجربی قوانین سے متعین ہے یعنی ایک سلسلہ واقعات کو خود بخود شروع کر سکتی ہے۔

یہاں بھی وہی صورت ہے جو امکانی تجربے کی حد سے بالاتر قوت حکم کی بحثوں میں عموماً ہوتی ہے، یعنی مسئلہ اصل میں عضویاتی نفسیات کا نہیں بلکہ قبل تجربی ہے۔ اختیار کے امکان کا سوال نفسیات سے تعلق تو ضرور رکھتا ہے۔ لیکن چونکہ اس کی بنا حکم محض کے متکلمانہ دلائل پر ہے اس لیے اس پر غور کرنا اور اسے حل کرنا صرف قبل تجربی فلسفے کا کام ہے۔ اب تک وہ اس کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں دے سکتا۔ اسے اس قابل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ذیل کے ملاحظے کے ذریعے سے وہ طریق عمل اچھی طرح متعین کر دیں جو اسے اس کام میں اختیار کرنا ہے۔

اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور زمان و مکان اشیائے حقیقی کی صورتیں، تو شرائط کا مشروط کے ساتھ ہمیشہ ایک ہی سلسلے کی کڑیوں کی حیثیت سے مربوط ہونا ضروری تھا۔ اور اس سے یہاں وہی تناقض پیدا ہو جاتا جو سب قبل تجربی اعیان میں مشترک ہے کہ یہ سلسلہ ناگزیر طور پر قوت فہم کے لیے حد سے زیادہ بڑا یا قوت حکم کے لیے حد سے زیادہ چھوٹا ہوتا۔ لیکن حرکیاتی تصورات حکم کی، جن سے ہمیں اس فصل اور آئندہ فصل میں بحث کرنی ہے، یہ خصوصیت ہے کہ چونکہ انہیں کسی معروض کی کمیت سے نہیں بلکہ صرف اس کے وجود سے تعلق ہے اس لیے ہم ان میں سلسلہ شرائط کی کمیت سے قطع نظر کر کے صرف شرط اور مشروط کے حرکیاتی علاقے سے واسطہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ جبر و اختیار کے مسئلے میں ہمیں یہ مشکل پیش آتی ہے کہ آیا اختیار کا ہونا سرے سے ممکن بھی ہے اور اگر ممکن ہے تو آیا یہ قانون علت و معلول کی کلیت کے ساتھ نبھ سکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر کیا یہ ایک صحیح

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تفریقی قضیہ ہے کہ کائنات میں ہر معلول یا تو کسی علت طبیعی سے وجود میں آتا ہے یا اختیار سے، یا یہ دونوں باتیں مختلف لحاظ سے ایک ہی واقعے میں بہ یک وقت جمع ہو سکتی ہیں؟ یہ اصول کہ عالم محسوس کے کل واقعات اٹل قوانین طبیعی کے مطابق باہم مربوط ہیں، جو قبل تجربی علم تحلیل کے بنیادی قضیے کی حیثیت سے مسلم ہے اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے اور اس میں خلل نہیں پڑتا۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا اس کے باوجود اسی معلول کے بارے میں جس کا تعین قانون طبیعی سے ہوتا ہے اختیار کو بھی کچھ دخل ہے یا اس اٹل قانون کی رو سے اس کی مطلق گنجائش نہیں؟ یہاں یہ عام اور گمراہ کن خیال، کہ مظاہر حقیقت مطلق رکھتے ہیں، اپنا مضر اثر دکھاتا ہے اور قوت حکم کو الجھن میں ڈال دیتا ہے۔ اس لیے کہ اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہیں تو پھر اختیار کا خاتمہ ہے۔ اس صورت میں قوانین طبیعی ہر واقعے کی مکمل اور کافی علت ہیں اور اس کی شرط ہمیشہ صرف سلسلۂ مظاہر ہی میں پائی جاتی ہے اور یہ مظاہر مع اپنے معلول کے قانون طبیعی کی رو سے وجوب رکھتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے اگر مظاہر وہ یہ سمجھے جائیں جو وہ دراصل ہیں یعنی اشیائے حقیقی نہیں بلکہ محض ادراکات جو تجربی قوانین کے مطابق باہم مربوط ہیں، تو ان کے لیے ایسی علتیں ہونی چاہئیں جو مظاہر نہ ہوں۔ اس قسم کی معقول علت کی علیت کا تعین کسی مظہر کے ذریعے سے نہیں ہوتا اگرچہ اس کے معلول مظاہر ہیں اور دوسرے مظاہر کے ذریعے سے متعین کیے جا سکتے ہیں۔ پس وہ خود اور اس کی علیت سلسلے کے باہر ہے۔ البتہ اس کے معلول تجربی شرائط کے سلسلے کے اندر پائے جاتے ہیں۔ پس معلول اپنی معقول علت کے لحاظ سے اختیاری اور اس کے ساتھ قوانین طبیعی کے مطابق دوسرے مظاہر کا جبری نتیجہ کہا جا سکتا ہے۔ یہ تفریق ایک کلیے کی صورت میں اور مجرد حیثیت سے بہت دقیق اور مبہم معلوم ہوتی ہے لیکن جب ہم اس کے استعمال کی مثال دیں گے تو واضح ہو جائے گی۔ یہاں تو ہم صرف اتنا ہی کہنا چاہتے تھے کہ چونکہ کل مظاہر کا عالم طبیعی کے اس سلسلے میں مربوط ہونا ایک اٹل قانون ہے اس لیے اگر ہم حقیقت مظاہر کے نظریے پر جمے رہیں تو اختیار کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اس مسئلے میں عام رائے کے پیرو ہیں وہ قوانین طبیعی اور اختیار میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔

علیت اختیار اور جبر طبیعی کے عام قانون میں مصالحت کا امکان

ہم نے معروض حس میں اس چیز کو جو مظہر نہیں ہے معقول کے نام سے موسوم کیا تھا۔ پس جب وہ چیز جو عالم محسوس میں مظہر سمجھی جاتی ہے اپنے اندر ایک ایسی قوت بھی رکھتی ہے جو حسی مشاہدے میں نہیں آ سکتی تو اس ہستی کی علیت کے دو پہلو ہوں گے، ایک تو علیت معقول جو وہ بہ حیثیت شے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

حقیقی عمل میں لاتی ہے اور دوسرے علیت محسوس جو وہ بہ حیثیت مظہر عالم محسوس کے اندر اپنے معلول میں ظاہر کرتی ہے۔ لہٰذا ہم ایسی ہستی کی قوت علیت کے دو تصور قائم کریں گے جو ایک ہی معلول میں بہ یک وقت پائے جاتے ہیں، ایک تجربی تصور، دوسرا عقلی تصور۔ ایک معروض حس کی قوت کا ان دونوں پہلوؤں سے خیال کرنا کسی ایسے تصور کے منافی نہیں ہے جو ہمیں مظاہر کے امکانی تجربے کے بارے میں قائم کرنے پڑتے ہیں۔ اس لیے کہ جب یہ مظاہر اشیائے حقیقی نہیں ہیں اور ان کی بنیاد کسی قبل تجربی معروض پر ہونی چاہئے تو اس میں کون سی چیز مانع ہے کہ ہم اس قبل تجربی معروض کی طرف علاوہ اس صفت کے جس کی بدولت وہ ظاہر ہوتا ہے، صفت علیت بھی منسوب کر دیں جو خود مظہر نہیں ہے اگر چہ اس کا معلول مظہر میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ہر علت فاعلی کی ایک خاص سیرت یعنی اس کی علیت کا ایک قانون ہوتا ہے جس کے بغیر وہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی۔ پس عالم محسوس کے ایک معروض میں ایک تو تجربی سیرت ہوگی جس کی بنا پر اس کے افعال بہ حیثیت مظاہر دوسرے مظاہر کے ساتھ مستقل قوانین طبیعی کے مطابق مربوط ہوں گے اور اپنی ان شرائط سے مستنبط کیے جا سکیں گے، یعنی ان کے ساتھ مل کر نظام طبیعی کے ایک سلسلے کی کڑیاں بن جائیں گے۔ دوسرے اس کی ایک عقلی سیرت تسلیم کرنی پڑے گی جس کی بنا پر وہ ان افعال یا مظاہر کی علت ہے لیکن خود شرائط حس کا پابند یعنی مظہر نہیں ہے۔ ہم اول الذکر کو اس کی سیرت مظہری اور آخر الذکر کو اس کی سیرت حقیقی بھی کہہ سکتے ہیں۔

اب یہ فاعل اپنی عقلی سیرت کے مطابق شرائط زمانہ کا پابند نہیں ہوگا اس لیے کہ زمانہ صرف مظاہر کی شرط ہے نہ کہ اشیائے حقیقی کی۔ اس میں نہ کوئی فعل شروع ہوگا اور نہ ختم ہوگا لہٰذا وہ اس قانون کا پابند نہیں ہوگا جو ہر تعین زمانہ اور ہر تغیر مظہر کی شکل میں پایا جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی علیت کا عقلی پہلو ان تجربی شرائط کے سلسلے میں شامل نہیں ہوگا جو اس واقعے کو عالم محسوس میں جبری بنا دیتے ہیں۔ اس عقلی سیرت کا بلا واسطہ علم تو نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہم ادراک صرف مظہر ہی کا کر سکتے ہیں۔ البتہ تجربی سیرت کے لحاظ سے اس کا تصور ضرور کیا جا سکتا ہے جیسے کہ ہم بالعموم مظاہر کی بنیاد ایک قبل تجربی شے پر رکھتے ہیں گو اس کی حقیقت کا ہمیں کوئی علم نہیں۔

اپنی تجربی سیرت کے مطابق یہ فاعل بہ حیثیت مظہر طبیعی قوانین علیت کا پابند ہوگا اور اس حد تک عالم محسوس کا ایک جز ہوگا جس کا معلول دوسرے مظاہر کی طرح قوانین طبیعی سے ناگزیر طور پر مستنبط ہوتا ہے۔ جس طرح خارجی مظاہر اس پر اثر ڈالتے ہیں اور اس کی تجربی سیرت یعنی اس کا قانون علیت تجربے سے معلوم کیا جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ اس کے کل افعال کی توجیہہ قوانین طبیعی سے کی جا سکے اور اس کے مکمل اور وجوبی تعین کے لیے جتنے عناصر درکار ہیں وہ سب امکانی تجربے میں پائے جائیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

لیکن اپنی عقلی سیرت کے لحاظ سے (اگر چہ ہم اس کا صرف ایک عام تصور قائم کر سکتے ہیں اور اس کے سوا کوئی علم نہیں رکھتے) اسی فاعل کو حسیات کے اثرات اور مظاہر کے تعین سے بری قرار دینا پڑے گا اور چونکہ اس میں ایک وجود معقول ہونے کی حد تک کوئی واقعہ یا تغیر ایسا نہیں ہوتا جو حرکیاتی تعین زمانہ کا پابند ہو، یعنی مظاہر علت کی حیثیت سے اس سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے، اس لیے وہ اپنے افعال میں طبیعی جبر سے جو عالم محسوس میں پایا جاتا ہے آزاد ہوگا۔ اس کے متعلق بجا طور پر یہ کہا جا سکے گا کہ وہ عالم محسوس میں آپ ہی اپنے معلول کا آغاز کرتا ہے مگر خود اس کے اندر اس فعل کا کوئی آغاز نہیں ہوتا۔ تاہم اس کے یہ معنی نہیں کہ اس کا معلول عالم محسوس میں خود بخود شروع ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس عالم میں وہ ہمیشہ سابقہ زمانے کی تجربی شرائط سے (اپنی تجربی سیرت کی بدولت جو عقلی سیرت کا مظہر ہے) متعین ہوتا ہے اور صرف طبیعی علل کے سلسلے کا نتیجہ بن کر وجود میں آتا ہے۔ اس طرح ایک ہی فعل کے اندر جبر و اختیار دونوں اپنے مکمل معنی میں پائے جاتے ہیں یعنی اگر علت معقول کے لحاظ سے دیکھا جائے تو وہ فعل اختیاری ہے اور اگر علت محسوس کے لحاظ سے دیکھا جائے تو جبری۔

کونیاتی عین اختیار اور طبیعی جبر کے تعلق کی تشریح

ہم نے مناسب جانا کہ پہلے اپنے قبل تجربی مسئلے کے حل کا ایک خاکہ پیش کر دیں تاکہ لوگ اس عمل کو بہتر طریقے سے سمجھ سکیں جو قوت حکم اس کے حل کرنے میں اختیار کرتی ہے۔ اب ہم اس کے فیصلے کے اہم پہلوؤں پر ایک ایک کر کے غور کریں گے۔

پہلے اس قانون طبیعی کو لیجیے کہ ہر واقعے کی ایک علت ہے اور چونکہ اس علت کی علیت یا فعلیت زمانے میں مقدم ہے اور اپنے معلول کے حادث ہونے کے لحاظ سے خود بھی قدیم نہیں ہو سکتی بلکہ حادث ہوتی ہے، اس لیے اسے بھی ایک علت مظہری درکار ہے جو اس کا تعین کر سکے لہٰذا کل واقعات تجربی طور پر ایک نظام طبیعی میں مربوط اور متعین ہیں۔ یہ قانون جس کی بدولت مظاہر عالم طبیعی بناتے ہیں اور معروضات تجربہ کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ ایک قانون فہم ہے جس سے انحراف کرنا یا کسی مظہر کو مستثنیٰ کرنا کسی طرح جائز نہیں ورنہ یہ مظہر امکانی تجربے کے دائرے سے خارج ہو کر محض ایک خیالی چیز بن جائے گا۔

گو بظاہر یہ ایک ایسا سلسلہ علل معلوم ہوتا ہے جس کی رجعت میں تکمیل مطلق کی گنجائش ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

نہیں لیکن یہ دقت ہماری راہ میں حائل نہیں ہوتی اس لیے کہ وہ قوت حکم کے تناقض کی عام بحث میں جہاں سلسلۂ مظاہر کے غیر مشروط تک پہنچانے کا سوال ہی دور ہو چکی ہے۔ اگر ہم قبل تجربی حقیقت کے دھوکے میں پڑ جائیں تو نہ تو عالم طبیعی باقی رہے گا اور نہ اختیار۔ یہاں تو صرف یہ سوال ہے کہ اگر سلسلہ واقعات میں اول سے آخر تک جبر تسلیم کر لیا جائے تو کیا یہ ممکن ہے کہ اسی چیز کو جو ایک پہلو سے محض معلول طبیعی ہے۔ دوسرے پہلو سے معلول اختیار سمجھا جائے یا علت کی ان دونوں قسموں میں حقیقی تضاد پایا جاتا ہے۔

یقیناً مظاہر کے سلسلہ علل میں کوئی ایسی کڑی نہیں ہو سکتی جو ایک سلسلے کا بطور خود آغاز مطلق کرتی ہو۔ یہ فعل بہ حیثیت مظہر کے جو کسی واقعے کی علت ہے خود بھی ایک واقعہ یا حادثہ ہے اور اس لیے بھی ایک علت کا ہونا ضروری ہے۔ پس ہر واقعہ صرف سابقہ سلسلے کی ایک کڑی ہے اور اس کے اندر کوئی ایسا آغاز ممکن نہیں جو خود بخود ہوتا ہو۔ پس علل طبیعی کے کل افعال خود بھی سلسلۂ زمانہ میں معلومات ہیں اور ان کے لیے بھی علل کی ضرورت ہے جو سلسلہ زمانے کے اندر ہوں۔ کسی فعل اولیٰ کی جو کسی دوسری چیز کی علیت ہو مگر خود اس کی کوئی علت نہ ہو، ہم مظاہر کے سلسلۂ علت و معلول میں توقع نہیں کر سکتے۔

مگر کیا یہ بھی ضروری ہے کہ اگر معلول اور علت دونوں مظہر ہیں تو اس علت کی علیت محض تجربی ہو؟ کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ گو ہر معلول مظہر کا اپنی علت سے تجربی علیت کے قانون کے مطابق مربوط ہونا ضروری ہے، خود یہ تجربی علت، بغیر اس کے کہ اس کا ربط طبیعی عمل سے ٹوٹنے پائے، نتیجہ ہو ایک غیر تجربی اور معقول علیت کا یعنی مظاہر کے لحاظ سے ایک ایسی علت کے فعل اولیٰ کا جو اپنی اس قوت کی بنا پر ایک حد تک معقول ہے اگرچہ یوں سلسلۂ طبیعی کی ایک کڑی کی حیثیت سے عالم محسوس میں شمار ہوتی ہے۔

ہمیں مظاہر کی باہمی علیت کا اصول اس لیے درکار ہے کہ طبیعی واقعات کی طبیعی شرائط یعنی ان کی مظہری علل تلاش کر سکیں اور بتا سکیں۔ جب یہ اصول تسلیم کر لیا جائے اور اس میں کوئی استثنا جائز نہ رکھا جائے تو قوت فہم جو اپنے تجربی استعمال میں ہر واقعے کو عالم طبیعی کا ایک جز سمجھتی ہے (اور وہ اس میں حق بجانب بھی ہے) بالکل مطمئن ہو جاتی ہے اور طبیعی توجیہات کا سلسلہ بغیر کسی رکاوٹ کے جاری رہتا ہے، مذکورہ بالا اصول میں یہ بات فرض کر لینے سے ذرا بھی خلل نہیں پڑتا، خواہ یہ من گھڑت ہی کیوں نہ ہو، کہ طبیعی علل میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو ایک خالص معقول

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

قوت رکھتی ہیں جس کے فعل کا تعین تجربی شرائط پر نہیں بلکہ محض عقلی اسباب پر منحصر ہوتا ہے اگرچہ ان سب علل کا فعل مظہر کی حیثیت سے تجربی علیت کے سارے قوانین کا پابند ہے۔اس طرح موضوع فاعل بہ حیثیت مظہر کے اپنے تمام افعال میں عالم طبیعی کے سلسلے میں جکڑا ہوا ہوگا۔البتہ اس مظہر (اور اس کی علیت مظہری) میں بعض ایسی شرائط بھی پائی جائیں گی کہ اگر ہم علت مظہری کے بارے میں قانون طبیعی کی پابندی کرتے ہیں تو ہمیں اس سے کوئی بحث نہیں کہ قبل تجربی معروض میں جو تجربی حیثیت سے ہمارے علم سے باہر ہے،ان مظاہر اور ان کے ربط کا کیا سبب قرار دیا جاتا ہے۔اس سبب معقول کو تجربی مسائل سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف فہم محض کے تصور سے واسطہ ہے اور اگرچہ فہم محض کے اس تصور اور فعل کے معلولات مظاہر میں پائے جاتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ان معلولات کی توجیہہ مکمل طور پر ان کی علت مظہری سے قوانین طبیعی کے مطابق کی جاسکتی ہے۔اس طور پر کہ ہم توجیہہ کی بنا صرف ان کی تجربی سیرت پر رکھیں جو ان کی عقلی سیرت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔آیئے اب اس کا استعمال تجربے میں کریں۔انسان عالم محسوس کا ایک مظہر ہے اور اس حیثیت سے ایک علت طبیعی ہے جس کی علیت لازمی طور پر تجربی قوانین کے ماتحت ہے۔پس اور مظاہر طبیعی کی طرح اس کی بھی ایک تجربی سیرت ہونی چاہئے اور وہ ہمیں ان قوتوں میں نظر آتی ہے جس کا وہ اپنے افعال میں اظہار کرتا ہے۔غیر ذی روح مخلوقات یا حیوانات مطلق میں بجز ان قوتوں کے جو حسی شرائط کی پابند ہیں اور کوئی قوت فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمیں معلوم نہیں ہوتی۔البتہ انسان یوں تو سارے عالم طبیعی کو صرف حواس ہی کے ذریعے سے پہچانتا ہے مگر اپنے نفس کا علم تعقل محض سے بھی حاصل کرتا ہے،ان افعال اور اندرونی تعینات کی شکل میں جن کا شمار حسی ادراکات میں نہیں کیا جاسکتا۔ایک طرف تو وہ خود اپنے لیے ایک مظہر ہے مگر دوسری طرف اپنی بعض قوتوں کے لحاظ سے ایک خالص معقول معروض ہے،اس لیے کہ اس کے فعل کو ہم ہرگز انفعالیت حس میں شمار نہیں کرسکتے۔یہ قوتیں فہم اور حکم کہلاتی ہیں۔خصوصاً آخر الذکر یعنی قوت حکم اور بھی زیادہ ان قوتوں سے ممتاز ہے جن کا تعین تجربی شرائط کے مطابق ہوتا ہے اس لیے اپنے معروضات کا محض اعیان کے مطابق تصور کرتی ہے اور ان کے لحاظ سے قوت فہم کا تعین کرتی ہے حالانکہ قوت فہم اپنے تصورات (یہاں تک کہ خالص تصورات کو بھی) تجربے میں استعمال کرتی ہے۔

یہ بات کہ قوت حکم ایک علیت رکھتی ہے،یا کم سے کم ہمارے ذہن میں اس کی علیت کا تصور

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

موجود ہے، اس امر مطلق سے ظاہر ہوتی ہے۔ جو ہم کل اخلاقی معاملات میں قوائے عملی کے لیے بطور اصول کے مقرر کرتے ہیں۔ ''چاہیے'' کا تصور جس قسم کا وجوب اور جو تعلق اسباب سے ظاہر کرتا ہے اس کی سارے عالم طبیعی میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ قوت فہم عالم طبیعی کے متعلق صرف اتنا ہی معلوم کر سکتی ہے کہ اس میں کیا ہے یا کیا تھا یا کیا ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ فلاں چیز جیسی ان حالات زمانی میں ہے اس سے مختلف ہونی چاہیے۔ تو یہ بالکل ناممکن ہے اگر صرف عالم طبیعی کے سلسلے کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ ''چاہیے'' کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ہم یہ سوال ہی نہیں کر سکتے کہ عالم طبیعی میں کیا واقع ہونا چاہیے اسی طرح جیسے یہ نہیں پوچھ سکتے کہ ایک دائرے کے کیا خواص ہونے چاہئیں بلکہ صرف یہ کہ عالم طبیعی میں کیا ہوتا ہے اور دائرے کے کیا خواص ہوتے ہیں۔

یہ ''چاہیے'' ایک امکانی فعل ظاہر کرتا ہے جس کا سبب محض ایک تصور ہے دراں حالیکہ ایک محض طبیعی فعل کا سبب لازمی طور پر کوئی مظہر ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس فعل کے بارے میں ''چاہیے'' کہا جائے اسی کے لیے یہ قید ہے کہ وہ عالم طبیعی کی شرائط کے تحت میں ممکن بھی ہو۔ لیکن ان طبیعی شرائط کو ارادے کے تعین سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف اس کے معلول اور نتیجے سے جو مظاہر میں واقع ہوتا ہے۔ خواہ کتنے ہی طبیعی اسباب اس کے محرک ہوں کہ ہم کسی چیز کا ارادہ کریں ان سے وہ فرضیت جو ''چاہیے'' کہا جائے اسی کے لیے یہ قید ہے کہ وہ عالم طبیعی کی شرائط کے تحت میں ممکن بھی ہو۔ لیکن ان طبیعی شرائط کو ارادے کے تعین سے کوئی تعلق نہیں بلکہ صرف اس کے معلول اور نتیجے سے جو مظاہر میں واقع ہوتا ہے۔ خواہ کتنے ہی طبیعی اسباب اس کے محرک ہوں کہ ہم کسی چیز کا ارادہ کریں ان سے وہ فرضیت جو ''چاہیے'' میں ہے، پیدا نہیں ہو سکتی۔ ہمارا ارادہ وجوبی اور قطعی نہیں بلکہ ہمیشہ مشروط ہوگا۔ بہ خلاف اس کے ''چاہیے'' کی تاکید جو قوت حکم کی طرف سے ہوتی ہے اس ارادے کے لیے مقصد و معیار قائم کرتی ہے اور جائز اور ناجائز کی قید لگاتی ہے۔ خواہ حس محض کا معروض (راحت) ہو یا حکم محض کا معروض (خیر) دونوں صورتوں میں ہماری قوت حکم تجربے میں دی ہوئی علت کی پابند نہیں ہوتی اور اشیا کے نظام مظاہر کی پیروی نہیں کرتی بلکہ خود اپنی طرف سے ایک الگ نظام اعیان کے مطابق ترتیب دیتی ہے اور اس کے سانچے میں تجربی شرائط کو ڈھالتی ہے اور اس کی رو سے ان افعال کو وجوبی قرار دیتی ہے جو ابھی تک واقع نہیں ہوئے ہیں اور نہ شاید آئندہ واقع ہوں گے اور یہ فرض کر لیتی ہے کہ ان کے لیے وہ خود (قوت حکم) علت کا کام دیتی ہے۔ بغیر اس کے وہ اپنے اعیان سے یہ توقع نہیں کر سکتی تھی کہ ان کے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

معلول تجربے میں ظاہر ہوں گے۔

اب ذرا ٹھہر جایئے اور اس بات کو کم سے کم ممکن مان لیجئے کہ واقعی قوت حکم مظاہر کی علت ہوتی ہے۔ پس باوجود اس کے کہ وہ قوت حکم ہے اس کی ایک تجربی سیرت بھی ہونی چاہئے اس لیے کہ ہر علت کا ایک قاعدہ فرض کرنا پڑتا ہے جس کے مطابق بعض مظاہر اس کے معلول کی حیثیت سے ظاہر ہوتے ہیں اور ہر قاعدہ اس کا متقاضی ہے کہ معلول میں یکسانی پائی جائے جس پر علت کا تصور (بہ حیثیت ایک قوت کے) مبنی ہے۔ چونکہ یہ تصور محض مظاہر سے اخذ کیا جاتا ہے اس لیے ہم اسے علیت کی تجربی سیرت کہہ سکتے ہیں جو ہمیشہ ایک حالت پر رہتی ہے۔

درآں حالیکہ معلول دوسری ضمنی شرائط کی وجہ سے جو ایک حد تک علت کے اثر کو محدود کر دیتی ہیں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔ پس ہر شخص کی قوت ارادی کی ایک تجربی سیرت ہوتی ہے جو اصل میں اسکی قوت حکم کی ایک علیت ہے جہاں تک کہ اس کے معلول مظاہر میں ایک ایسا قاعدہ پایا جائے جس کے مطابق ہم اسباب حکم اور افعال حکم کی نوعیت اور مدارج معلوم کر سکیں۔ اور اپنے ارادے کے داخلی اصول کا تعین کر سکیں۔ چونکہ یہ تجربی سیرت خود مظاہر معلول اور ان کے اس قاعدے سے جس سے کہ ہمیں تجربہ حاصل ہوتا ہے، مستنبط کی جاتی ہے لہذا انسان کے کل افعال بحیثیت مظاہر اس کی تجربی سیرت اور دوسری ضمنی علتوں کی بنا پر نظام طبیعی کے مطابق متعین ہیں اور اگر ہم اس کے ارادے کے کل مظاہر کی تہ تک پہنچ سکتے تو ہر انسانی فعل کے متعلق پیش گوئی کر سکتے تھے اور سابقہ شرائط کی بنا پر اس کے وقوع کو وجوبی قرار دے سکتے تھے۔ پس اس تجربی سیرت کے لحاظ سے اختیار کوئی چیز نہیں۔ اگر ہمیں انسان کا صرف مشاہدہ اور جیسا کہ علم الانسان میں اب تک ہوتا ہے، اس کے افعال کے محرکات کی عضویاتی تحقیق کرنا ہو تو اسے صرف تجربی سیرت ہی کے لحاظ سے دیکھ سکتے ہیں۔

لیکن جب ہم انہی افعال پر قوت حکم کے لحاظ سے غور کرتے ہیں (یہاں قوت حکم کے نظری پہلو سے بحث نہیں کہ ان افعال کی علیت کی توجیہہ کی جائے بلکہ یہ دیکھنا ہے کہ خود قوت حکم کس حد تک ان افعال کو وجود میں لانے کی علت ہے مختصر یہ کہ اس کے عملی پہلو سے بحث ہے) تو ہمیں نظام طبیعی کے بجائے ایک اور ہی نظام نظر آتا ہے اس لیے کہ اس نظام کی رو سے بعض اوقات وہ چیزیں جو سلسلۂ طبیعی کے اندر وقوع میں آئیں اور جن کا وقوع میں آنا تجربی اسباب کی بنا پر ناگزیر تھا، واقع نہیں ہونی چاہئے تھیں۔ بلکہ کبھی کبھی یہ بھی ہوتا ہے یا کم سے کم ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت حکم کے اعیان واقعی افعال انسانی کے مظاہر کے بارے میں علیت رکھتے ہیں اور یہ افعال

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

تجربی اسباب سے نہیں بلکہ قوت حکم کے سبب سے وقوع میں آتے ہیں۔

اب فرض کر لیجئے کہ قوت حکم مظاہر کے بارے میں علیت رکھتی ہے تو کیا اس کا کوئی فعل اختیاری کہا جا سکتا ہے دراں حالیکہ وہ اس کی تجربی سیرت (محسوسیت) کے لحاظ سے بالکل متعین اور وجوبی ہے؟ خود یہ تجربی سیرت عقلی سیرت (معقولیت) سے متعین ہوتی ہے۔ عقلی سیرت کا ہم کوئی علم نہیں رکھتے بلکہ اس کی علامت مظاہر کو قرار دیتے ہیں جن میں بلاواسطہ علم ہمیں صرف محسوسیت (تجربی سیرت) کا ہوتا ہے[1] تاہم یہ فعل جس کی علت عقلی سیرت سمجھی جاتی ہے خود اس سے تجربی قوانین کے مطابق وجود میں نہیں آتا یعنی خود حکم محض کی شرائط اس فعل سے پہلے واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ان کے اثرات داخلی حس میں بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہوتے ہیں۔ حکم محض بہ حیثیت ایک خالص معقول قوت کے صورت زمانہ کا تابع نہیں ہے لہٰذا ترتیب زمانی کی شرائط کا بھی پابند نہیں ہے۔ قوت حکم کی علیت معقول سیرت میں حادث نہیں ہے یعنی وہ کسی خاص زمانے میں شروع نہیں ہوتی کہ اپنے معلول کو وجود میں لائے ورنہ وہ مظاہر کے قانون طبیعی کے جو سلسلۂ علت و معلول کو زمانے کے لحاظ سے متعین کرتا ہے، تابع ہوتی اور اس صورت میں اختیار نہیں بلکہ جبر کہلاتی۔ پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر قوت حکم مظاہر کی علت ہو سکتی ہے تو وہ ایک ایسی قوت ہے جس کی بدولت ایک سلسلۂ معلولات کی تجربی شرط کا پہلے پہل آغاز ہوتا ہے۔ اس لیے خود وہ شرط جو قوت حکم کے اندر پائی جاتی ہے محسوس نہیں ہے لہذا آغاز سے بری ہے۔ پس یہاں وہ بات پائی جاتی ہے جو اور سب تجربی سلسلوں میں نہیں تھی یعنی واقعات کے ایک متوالی سلسلے کی شرط خود تجربی حیثیت سے غیر مشروط ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں شرط سلسلۂ مظاہر کے باہر ہے (معقولات میں داخل ہے) پس کسی محسوس شرط اور کسی مقدم علت سے متعین کیے جانے کی پابند نہیں ہے۔

پھر یہی علت دوسرے لحاظ سے سلسلۂ مظاہر میں بھی داخل ہے۔ انسان خود ایک مظہر ہے اس کی قوت ارادی ایک تجربی سیرت رکھتی ہے جو اس کے تمام افعال کی (تجربی) علت ہے۔ جو شرائط اس سیرت کے مطابق انسان کے افعال کو متعین کرتی ہیں ان میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جو طبیعی معلولات میں داخل اور اس قانون طبیعی کی پابند نہ ہو جس کی رو سے زمانے کے اندر کسی واقعے کی علت تجربی حیثیت سے غیر مشروط نہیں ہوتی۔

www.KitaboSunnat.com

[1] پس افعال کی حقیقی اخلاقیت (اچھائی یا برائی) خود اپنے عمل میں بھی ہم سے پوشیدہ رہتی ہے۔ ہم جو کچھ اندازہ کر سکتے ہیں وہ صرف تجربی سیرت تک محدود ہوتا ہے۔ یہ بات کہ یہ فعل کہاں تک اختیاری ہے اور کہاں تک طبیعی اسباب اور مزاج کی خلقی نیکی یا بدی کا نتیجہ ہے۔ کوئی شخص معلوم نہیں کر سکتا چنانچہ کسی کا فیصلہ کامل انصاف پر مبنی نہیں ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس کوئی دیا ہوا فعل (چونکہ اس کا ادراک صرف مظہر ہی کی حیثیت سے ہو سکتا ہے) خود بخود شروع نہیں ہو سکتا۔ لیکن قوت حکم کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جس حالت میں وہ ہمارے ارادے کا تعین کرتی ہے۔ اس سے مقدم ایک اور حالت ہوتی ہے جو خود اس حالت کا تعین کرتی ہے اس لیے کہ جب قوت حکم مظہر نہیں ہے اور شرائط محسوسات سے بری ہے تو اس کی علیت میں کوئی ترتیب زمانی نہیں ہو سکتی اور اس پر وہ قانون طبیعی جو ترتیب زمانی کا بعض قواعد کے لحاظ سے تعین کرتا ہے، عائد نہیں کیا جا سکتا۔

پس قوت حکم کل افعال ارادی کی مستقل شرط ہے جس کے تحت میں انسان بہ حیثیت مظہر کے ظاہر ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک واقع ہونے سے قبل انسان کی تجربی سیرت میں متعین ہو جاتا ہے۔ معقول سیرت میں، جس کا محسوس خاکہ یہ تجربی سیرت ہے، مقدم اور موخر کا کوئی سوال نہیں۔ ہر فعل بلا لحاظ اس تعلق زمانی کے جو وہ دوسرے مظاہر سے رکھتا ہے، حکم محض کی معقول سیرت کا بلا واسطہ معلول ہے پس حکم محض کا فعل اختیاری ہے اور علل طبیعی کے سلسلے میں خارجی یا داخلی اسباب سے جو زمانے کے لحاظ سے مقدم ہوں متعین نہیں ہوتا۔ اور اس کے اس اختیار کو صرف منفی یعنی تجربی شرائط سے آزاد ہی نہیں سمجھنا چاہیے (ورنہ پھر قوت حکم مظاہر کی علت نہیں رہے گی) بلکہ مثبت، یعنی ایک ایسی قوت قرار دینا چاہیے جو خود بخود ایک سلسلہ واقعات کا آغاز اس طرح کرتی ہے کہ خود اس کے اندر کسی چیز کا آغاز نہیں ہوتا، بلکہ وہ ہر فعل ارادی کی غیر مشروط شرط کی حیثیت سے ایسی شرائط سے بری ہے جو زمانے کے لحاظ سے اس سے مقدم ہوں۔ اس کا معلول بے شک سلسلۂ مظاہر میں آغاز رکھتا ہے لیکن آغاز مطلق نہیں رکھتا۔

اگر قوت حکم کے ترتیبی اصول کو اس کے تجربی استعمال کی مثال سے واضح کرنا ہو (نہ کہ ثابت کرنا اس لیے کہ اس قسم کے ثبوت قبل تجربی مسائل کے لیے کافی نہیں) تو آپ کسی فعل ارادی کو لے لیجیے مثلاً ایک شرارت آمیز جھوٹ جس سے ایک شخص نے سوسائٹی میں فساد پیدا کر دیا اور اس کے محرکات پر غور کر کے یہ فیصلہ کیجیے کہ یہ فعل اور اس کے نتائج کس طرح اس شخص کی طرف منسوب کیے جا سکتے ہیں۔ پہلے آپ اس کی تجربی سیرت کی بنیادوں کا پتہ چلاتے ہیں، تربیت کے نقص اور صحت کی خرابی کو اس فعل کا باعث قرار دیتے ہیں، کچھ طبیعت کے بے غیرتی، کچھ بے پروائی اور ناعاقبت اندیشی کو اس کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں اور اسی کے ساتھ وقتی محرکات کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ ان سب باتوں میں آپ وہی طریقہ اختیار کرتے ہیں جو ایک دیے ہوئے طبیعی معلول کے سلسلہ علل کے معلوم کرنے میں اختیار کیا جاتا ہے۔ مگر اس فعل کو ان علتوں کا نتیجہ سمجھنے

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کے باوجود آپ اس کے کرنے والے پر الزام رکھتے ہیں۔ یہ الزام اس کی بری طبیعت یا اس پر اثر ڈالنے والے واقعات یا اس کی گزشتہ زندگی کی وجہ سے نہیں لگایا جاتا۔ اس لیے کہ آپ ان سب چیزوں سے قطع نظر کر کے سارے گزشتہ سلسلۂ شرائط کو معدوم فرض کر لیتے ہیں اور اس فعل کو سابقہ حالات کے لحاظ سے غیر مشروط سمجھتے ہیں گویا اس کا کرنے والا خود ہی ایک سلسلۂ نتائج کا آغاز کرتا ہے۔ اس الزام کی بنا قوت حکم کے ایک قانون پر ہے، جس کی رو سے خود یہ قوت ایک ایسی علت سمجھی جاتی ہے جو انسان کے طرز عمل کا کل مذکورہ بالا تجربی شرائط سے قطع نظر کر کے تعین کر سکتی ہے اور اسے کرنا چاہئے تھا۔ پھر یہ قوت حکم کی علیت محض ضمنی نہیں بلکہ بجائے خود مکمل ہے خواہ حسی محرکات اس کے موافق نہیں بلکہ مخالف ہوں۔ یہ فعل اس کی معقول سیرت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ انسان اس لمحے میں جبکہ وہ جھوٹ بولتا ہے، سراسر قصوروار ہے یعنی قوت حکم بلالحاظ اس فعل کے سارے تجربی تعینات کے بالکل مختار ہے اور یہ فعل سراسر اس کی غفلت کا نتیجہ ہے۔

اس تصدیق میں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ ہمارے ذہن میں یہ خیال ہے کہ قوت حکم ان تمام حسی عناصر سے مطلق متاثر نہیں ہوتی۔ اس کے اندر کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا (اگرچہ اس کے مظاہر یعنی اس کے معلولات کے ظاہر ہونے کا طریقہ بدلتا رہتا ہے) اس کے اندر کوئی مقدم حالت نہیں ہوتی جو موخر حالت کا تعین کرے۔ پس وہ ان حسی شرائط کے سلسلے میں داخل نہیں ہے جو مظاہر کو قوانین طبیعی کے مطابق وجوبی قرار دیتی ہیں۔ وہ یعنی قوت حکم انسان کے کل افعال میں ہر حالت زمانی میں یکساں موجود ہے مگر خود زمانے کے اندر نہیں ہے اور کوئی نئی حالت اختیار نہیں کرتی جس کے متعلق یہ کہا جا سکے کہ پہلے موجود نہ تھی۔ وہ دوسری چیزوں کا تعین کرتی ہے مگر خود اس لحاظ سے تعین پزیر نہیں ہے۔ اس لیے یہ سوال نہیں کیا جا سکتا کہ قوت حکم نے اپنا تعین دوسری طرح کیوں نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہ اس نے مظاہر کا تعین اپنی علیت کے ذریعے سے دوسری طرح کیوں نہیں کیا۔ مگر اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اگر کوئی اور معقول سیرت ہوتی تو اس سے کوئی اور تجربی سیرت ظاہر ہوتی اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ بلالحاظ اپنی سابقہ زندگی کے وہ شخص جس نے جھوٹ بولا۔ اس فعل سے باز رہ سکتا تھا تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ براہ راست قوت حکم کے تابع ہے اور قوت حکم کی علیت مظہر اور زمانے کی کسی شرط کے ماتحت نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زمانے کا فرق مظاہر میں باہم بہت بڑا فرق ہے مگر چونکہ یہ اشیائے حقیقی اور علل حقیقی نہیں ہیں، اس لیے اس سے فعل میں قوت حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس جب ہمیں اختیاری افعال کی علیت پر غور کرنا ہو تو ہم معقول علیت تک پہنچ کر رک جاتے ہیں اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ وہ مختار یعنی حسی تعینات سے آزاد ہے اور اس طرح مظاہر کی غیر مشروط شرط ہو سکتی ہے۔ اس بات کا کہ کیوں معقول سیرت سے موجودہ حالات میں یہی خاص تجربی سریت اور یہی خاص مظاہر ظہور میں آتے ہیں، جواب دینا ہماری قوت حکم کی طاقت سے باہر ہے بلکہ سچ پوچھیے تو اسے اس سوال ہی کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی پوچھے کہ ہمارے حسی مشاہدے کا فوق تجربی معروض صرف مکان ہی میں کیوں ظاہر ہوتا ہے کسی اور طرح کیوں نہیں ہوتا۔ لیکن جو مسئلہ ہمیں حل کرنا تھا اس کے لیے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں۔ وہ تو صرف اتنا ہی تھا کہ آیا ایک ہی فعل میں اختیار اور طبیعی جبر باہم تناقض رکھتے ہیں۔ اسے ہم نے بخوبی حل کر دیا اور یہ ثابت کر دیا کہ اختیار کی شرائط جبر کی شرائط سے مختلف ہوتی ہیں اور آخر الذکر کا قانون اول الذکر پر عائد نہیں ہوتا لہذا دونوں ایک یہ فعل میں الگ الگ واقع ہو سکتے ہیں۔

یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ ہمیں اختیار کو بہ حیثیت ایک واقعی قوت کے جو عالم محسوس کے مظاہر کی علت ہے پیش کرنا مقصود نہ تھا کیونکہ ایک تو یہ کوئی قبل تجربی بحث نہ ہوتی جسے صرف تصورات سے سروکار ہو دوسرے اس کوشش کا کامیاب ہونا اس وجہ سے ناممکن تھا کہ ہم تجربے سے کوئی ایسی چیز مستنبط نہیں کر سکتے جو سراسر تجربے کے قوانین کے خلاف تصور کی جاتی ہو۔ یہی نہیں بلکہ ہم تو اختیار کا امکان تک ثابت نہیں کرنا چاہتے تھے کیونکہ اس میں بھی ہرگز کامیابی نہ ہوتی۔ کسی سبب واقعی اور کسی علت کا امکان بدیہی طور پر محض تصورات سے معلوم ہی نہیں کیا جا سکتا۔ اختیار یہاں صرف فوق تجربی عین کی حیثیت رکھتا ہے۔ جس کے ذریعے سے قوت حکم یہ تصور کرتی ہے کہ مظہر کا سلسلۂ شرائط ایک غیر مشروط مطلق سے شروع ہوتا ہے اور اس طرح خود اپنے قوانین سے جو اس نے قوت فہم کے تجربی استعمال کے لیے مقرر کیے ہیں، تناقض میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ ہم نے صرف اتنا ثابت کیا ہے کہ یہ نقیض محض التباس پر مبنی ہے اور قوانین طبیعی اور علت اختیار میں کم سے کم کوئی تناقض نہیں پایا جاتا اور یہی ایک چیز ثابت کرنی تھی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

(4)

اس کونیاتی عین کا حل جو
کل مظاہر کے تعینات وجود کی تکمیل سے تعلق رکھتا ہے

پچھلی فصل میں ہم نے عالم محسوس کے تغیرات کے حرکیاتی سلسلے پر غور کیا تھا جس میں ہر کڑی دوسری کڑی کے معلول کی حیثیت سے اس کے ماتحت ہے۔ یہاں ہم اس سلسلہ حالات سے صرف یہ کام لیں گے کہ وہ ہمیں ایک ایسی ہستی تک پہنچا دے جو کل تغیر پذیر اشیا کی شرط اولیٰ سمجھی جاسکے یعنی ہستی واجب تک۔ یہاں غیر مشروط علیت کا سوال نہیں ہے بلکہ خود جوہر کے غیر مشروط وجود کا۔ پس وہ سلسلہ جو ہمارے پیش نظر ہے دراصل مشاہدات کا نہیں بلکہ صرف تصورات کا ہے جہاں تک کہ ایک تصور دوسرے تصور کی شرط ہے۔

ہم آسانی سے سمجھ سکتے ہیں کہ چونکہ مظاہر میں سے ہر ایک تغیر پذیر اور اپنے وجود کے لحاظ سے مشروط ہے اس لیے وجود مشروط کے سارے سلسلے میں کوئی غیر مشروط کڑی نہیں ہوسکتی جس کا وجود واجب مطلق ہو لہذا اگر مظاہر اشیائے حقیقی ہوتے اور ان میں شرط اور مشروط ہمیشہ ایک ہی سلسلۂ مشاہدات میں شامل ہوتے تو کوئی ہستی واجب عالم محسوس کے مظاہر کے شرط کی حیثیت سے تصور نہیں کی جاسکتی تھی۔

لیکن حرکیاتی رجعت میں ایک خصوصیت ہے جو اسے ریاضیاتی رجعت سے ممتاز کرتی ہے۔ ریاضیاتی رجعت کو صرف اجزا کی ترکیب ایک کل میں یا کل کی تحلیل اجزا میں کرنے سے سروکار ہے۔ اس لیے اس سلسلے کی کل شرائط کو اس سلسلے کے متحد النوع اجزا یعنی مظاہر سمجھنا ضروری ہے۔ برخلاف اس کے حرکیاتی رجعت میں دیے ہوئے اجزا کے غیر مشروط کل یا دیئے ہوئے کل کا غیر مشروط جز معلوم کرنے کا سوال نہیں بلکہ ایک دی ہوئی حالت کو اس کی علت سے یا خود جوہر کے اتفاقی وجود کو اس کے وجوبی وجود سے مستنبط کرنے کا سوال ہے۔ اس لیے یہاں ضروری نہیں کہ شرط اور مشروط دونوں ایک ہی تجربی سلسلے میں شامل ہوں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

پس جو تناقض ہمارے پیش نظر ہے اس سے نکلنے کی ایک صورت باقی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں متضاد قضایا مختلف اعتبار سے صحیح ہوں یعنی عالم محسوس کی کل اشیا اتفاقی ہوں اور ان کا وجود تجربی حیثیت سے متعین ہو مگر اسی کے ساتھ اس سارے سلسلے کی ایک غیر تجربی شرط یعنی ایک غیر مشروط ہستی واجب بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ ہستی واجب بہ حیثیت شرط معقول کے اس سلسلے کی کوئی کڑی نہیں ہوگی اور اس کی کوئی کڑی بھی تجربی حیثیت سے غیر مشروط نہیں سمجھی جائے گی بلکہ عالم محسوس کے کل اجزا کا وجود تجربی حیثیت سے مشروط ہی رہے گا۔ چنانچہ مظاہر کی بنیاد اس طرح ایک غیر مشروط ہستی پر رکھنے میں اور تجربی حیثیت سے غیر مشروط علیت (یعنی اختیار) میں جس کا ذکر پچھلی فصل میں ہے یہ فرق ہے کہ وہاں شے حقیقی بہ حیثیت علت کے خود بھی سلسلۂ شرائط میں داخل تھی اور صرف اس کی علیت معقول تصور کی گئی تھی مگر یہاں ہستی واجب کو عالم محسوس کے سلسلے کے ماوراء اور معقول محض تصور کرنا پڑے گا۔ صرف اسی صورت سے وہ کل مظاہر کے اتفاقی اور متعین ہونے کے قانون سے بری ہوسکتی ہے۔

پس اس مسئلے کے متعلق حکم محض کا ترتیبی اصول یہ ہے کہ عالم محسوس میں ہر چیز کا وجود تجربی حیثیت سے متعین ہے اس میں کسی صفت کے لحاظ سے بھی غیر مشروط وجوب نہیں پایا جاتا اور سلسلۂ شرائط کی کوئی کڑی بھی ایسی نہیں جس کی تجربی شرط ہمیں امکانی تجربے میں پانے کی توقع اور تاحد امکان تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ ہم کو اس کا کوئی حق نہیں کہ کسی شرط کا وجود تجربی سلسلے کے ماوراء فرض کریں یا اسے اسی سلسلے کے اندر مطلق غیر متعین اور غیر مشروط قرار دیں مگر اس کے ساتھ ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ ممکن ہے یہ سارا سلسلہ ایک معقول ہستی پر (جو کل تجربی شرائط سے آزاد بلکہ سب مظاہر کی وجہ امکان ہے) مبنی ہو۔

مگر ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ایک غیر مشروط ہستی واجب کا ثبوت دیں یا عالم محسوس کے مظاہر کی ایک معقول شرط وجود کا صرف امکان ہی ثابت کردیں بلکہ صرف یہ کہ جس طرح ہم قوت حکم پر یہ قید عائد کرتے ہیں۔ کہ وہ تجربی شرائط کے سلسلے کو چھوڑ کر فوق تجربی توجیہات میں نہ پڑ جائے جو مقرون صورت میں ظاہر نہ کی جاسکتی ہوں اسی طرح قوت فہم کے تجربی استعمال پر بھی یہ قید لگادیں کہ اشیا کے امکان مطلق کے بارے میں کوئی فیصلہ نہ کرے اور وجود معقول کو محض اس بنا پر ناممکن نہ قرار دے کہ ہم اس سے مظاہر کی توجیہہ میں کام نہیں لے سکتے۔ غرض ہمیں صرف یہ دکھانا ہے کہ عالم طبیعی کی کل اشیا اور ان کی کل (تجربی) شرائط کو اتفاقی سمجھنے کے ساتھ ساتھ ہم ایک

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

واجب اور خالص معقول شرط کا وجود بھی فرض کر سکتے ہیں۔ اور ان دونوں دعووں میں کوئی تناقض نہیں بلکہ دونوں کا صحیح ہونا ممکن ہے خواہ اس قسم کی واجب مطلق اور خالص معقول ہستی بجائے خود ناممکن ہو۔ لیکن یہ نتیجہ نہ تو عالم محسوس کے کل اشیا کی اتفاقیت سے نکالا جا سکتا ہے اور نہ اس اصول سے کہ ہمیں سلسلہ محسوسات کی کسی ایک کڑی پر جہاں تک کہ وہ اتفاقی ہی نہیں رکنا چاہئے اور عالم طبیعی کے باہر کوئی علت تلاش نہیں کرنی چاہئے۔ قوت حکم کی راہ تجربی استعمال میں کچھ اور ہے اور قبل تجربی استعمال میں کچھ اور۔

عالم محسوسات میں مظاہر کے سوا کچھ نہیں اور یہ مظاہر محض ادراکات ہیں جن کا تعلق حسی شرائط سے ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ہمارے معروضات کبھی اشیائے حقیقی نہیں ہوتے اس لیے ظاہر ہے کہ ہمیں ہرگز یہ حق نہیں کہ تجربی سلسلے کی کسی کڑی سے بھی جست کر کے عالم محسوسات کے باہر پہنچ جائیں۔ یہ بات تو اشیائے حقیقی ہی میں ہو سکتی ہے جو اپنی قبل تجربی بنائے وجود سے علیحدہ وجود رکھتی ہیں اور جن کی علت ہم ان کے دائرے کے باہر نکل کر تلاش کر سکتے ہیں۔ اتفاقی اشیا میں تو کہیں نہ کہیں یہ کرنا پڑے گا۔ لیکن محض ادراکات اشیا میں نہیں جن کی اتفاقیت بھی صرف ایک مظہر ہے اور ہمیں صرف اسی رجعت کی طرف لے جاتی ہے جس سے مظاہر کا تعین ہوتا ہے یعنی تجربی رجعت کی طرف۔ تعنی مظاہر یعنی عالم محسوس کی ایک معقول بنیاد تصور کرنا اور اسے محسوسات کی اتفاقیت سے بری سمجھنا نہ تو سلسلۂ مظاہر کی غیر محدود تجربی رجعت کے منافی ہے اور نہ اس کی اتفاقیت کے۔ یہی وہ چیز ہے جو ہم ظاہری تناقض کے دور کرنے کے لیے کر سکتے تھے۔ اس کے سوا اور کوئی صورت ہی نہ تھی۔ اس لیے کہ اگر ہر مشروط (بہ لحاظ وجود) کی شرط محسوس ہو اور ایک ہی سلسلے سے تعلق رکھتی ہو تو ظاہر ہے کہ وہ خود بھی مشروط ہوگی (جیسا کہ چوتھے تناقض کے ضد دعویٰ میں ثابت کیا گیا ہے)۔ پس یا تو قوت حکم کے اندر، جو غیر مشروط کی طالب ہے، تناقض باقی رہے گا یا غیر مشروط کو سلسلۂ شرائط کے باہر عالم معقول میں فرض کرنا پڑے گا۔ جس کے وجوب کے لیے نہ کسی تجربی شرط کی ضرورت ہے اور نہ گنجائش ہے۔ پس وہ مظاہر کے لحاظ سے غیر مشروط طور پر واجب ہے۔

ایک خالص معقول ہستی کے تسلیم کر لینے سے قوت حکم کے تجربی استعمال پر (بہ لحاظ عالم محسوس کے شرائط وجود کے) کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ بدستور کل تجربی شرائط کی ایک بالاتر شرط تلاش کرتا ہے جو خود بھی تجربی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ ترتیبی اصول ہرگز اس بات کے منافی نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.KitaboSunnat.com

کہ جب قوت حکم کا استعمال بدیہی طور پر (بہ لحاظ مقاصد) کیا جائے تو ہم ایک معقول علت فرض کرلیں جو سلسلۂ محسوسات کے باہر ہو۔ اس لیے کہ اس سے مراد صرف سلسلہ محسوسات کا فوق تجربی اور نامعلوم سبب ہے اور اس کا وجود، جو شرائط محسوسات سے بری اور ان کے لحاظ سے واجب مطلق تصور کیا گیا ہے نہ تو عالم محسوس کی غیر محدود اتفاقیت میں خلل ڈالتا ہے اور نہ تجربی شرائط کے سلسلے کی لامتناہیت میں۔

آخری ملاحظہ

حکم محض کے سارے تناقض کے متعلق

www.KitaboSunnat.com

جب تک ہمارے تصورات حکم کا معروض صرف عالم محسوس کی کل شرائط کی تکمیل اور اس کے وہ نتائج ہیں جو قوت حکم کے حق میں حاصل ہوئے، اس وقت تک ہمارے اعیان قبل تجربی ہونے کے باوجود کونیات میں داخل ہیں۔ لیکن جوں ہی ہم غیر مشروط (جس سے دراصل ہمیں سروکار ہے) کو بالکل عالم محسوس اور امکانی تجربے کے باہر فرض کرتے ہیں یہ اعیان فوق تجربی بن جاتے ہیں۔ تب وہ صرف قوت حکم کے تجربی استعمال کی تکمیل کا (جو ہمیشہ ایک ایسا عین رہے گا جسے ہم کبھی پا نہیں سکتے مگر پھر بھی تلاش کرنے پر مجبور ہیں) کام نہیں دیتے بلکہ اس سے بالکل قطع تعلق کر کے ایسے معروضات بن جاتے ہیں جن کا مواد تجربے سے ماخوذ نہیں اور جن کی معروضی حقیقت بھی تجربی سلسلے کی تکمیل پر مبنی نہیں بلکہ خالص بدیہی تصورات پر۔ اس طرح کے فوق تجربی اعیان صرف ایک معقول معروض رکھتے ہیں جسے ایک قبل تجربی نامعلوم معروض کی حیثیت سے مان لینا تو جائز ہے لیکن ایک ایسی شے سمجھنے کے لیے جو اپنے مخصوص اندرونی محمولات سے متعین ہو، کوئی وجود امکان نہیں (اس لیے کہ وہ کل تجربی تصورات سے بری ہے) اور ہمیں کوئی حق نہیں کہ کسی ایسے معروض کا وجود فرض کرلیں۔ چنانچہ یہ محض ایک خیالی چیز ہے لیکن سارے کونیاتی اعیان میں سے وہ عین جو چوتھے تناقض سے متعلق ہے ہمیں اس پر آمادہ کرتا ہے کہ ہم مذکورہ بالا قدم اٹھانے کی جرات کریں۔ اس لیے کہ مظاہر کا وجود جو کبھی اپنے آپ پر مبنی نہیں بلکہ ہمیشہ دوسرے مظاہر سے مشروط ہوتا ہے، اس کا متقاضی ہے کہ ہم ایک ایسا معروض تلاش کریں جو کل مظاہر سے ممیز یعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

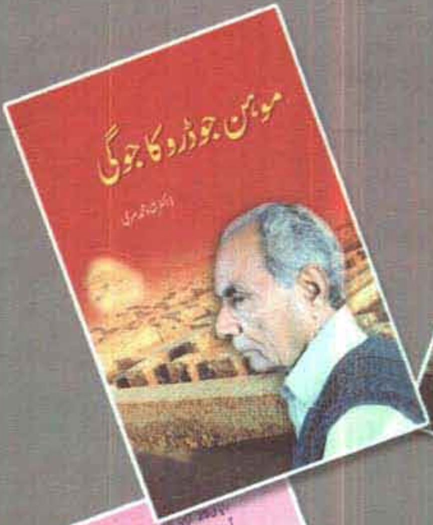
www.KitaboSunnat.com

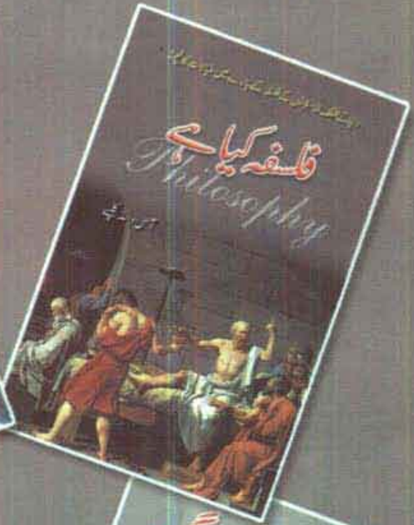
معقول ہو، جس پر پہنچ کر یہ اتفاقیت کا سلسلہ ختم ہو جائے۔ لیکن چونکہ عالم محسوسات سے باہر قدم رکھنے اور ایک قائم بالذات حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد ہم صرف یہی کر سکتے ہیں کہ مظاہر کو ایسی ہستیوں کے معقول معروضات کا طریق تصور سمجھیں جو خود بھی معقول ہیں۔ پس ہمارے لیے ایک ہی صورت رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تجربی تصورات پر قیاس کر کے ان معقول اشیا کا، جن کی حقیقت کا ہمیں مطلق علم نہیں، تھوڑا بہت تصور قائم کر لیں۔ چونکہ وجود اتفاقی کا علم صرف تجربے ہی کے ذریعے سے ہو سکتا ہے۔ اور یہاں ان اشیا کا ذکر ہے جو تجربے کی معروض ہو ہی نہیں سکتیں، اس لیے ہمیں ان کے متعلق جو کچھ معلومات بھی حاصل ہو سکتی ہیں وہ وجود واجب سے یعنی اشیائے مطلق کے خالص تصورات سے اخذ کرنی ہوگی۔ اس لیے پہلا قدم جو ہم عالم محسوسات سے باہر رکھتے ہیں اس کا متقاضی ہے کہ اس نئی معلومات کا نقطۂ آغاز واجب مطلق ہستی سے شروع کریں اور اس کے تصور سے اور سب اشیا کا، جس حد تک کہ وہ معقول ہیں، تصور اخذ کریں۔

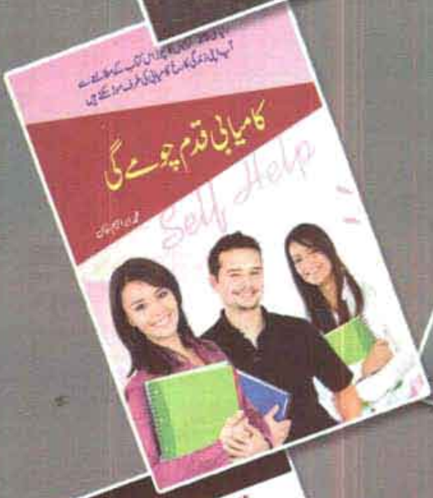
www.KitaboSunnat.com

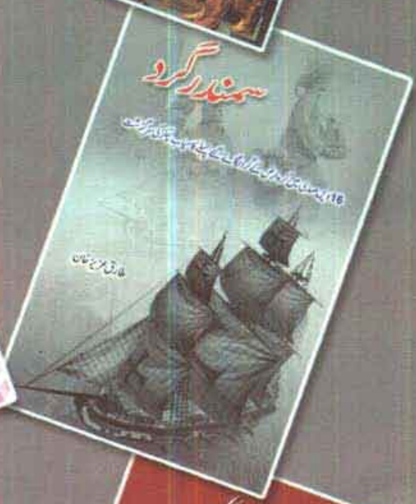
محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

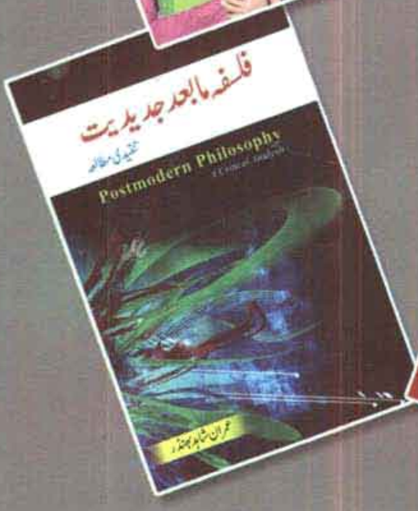
www.KitaboSunnat.com

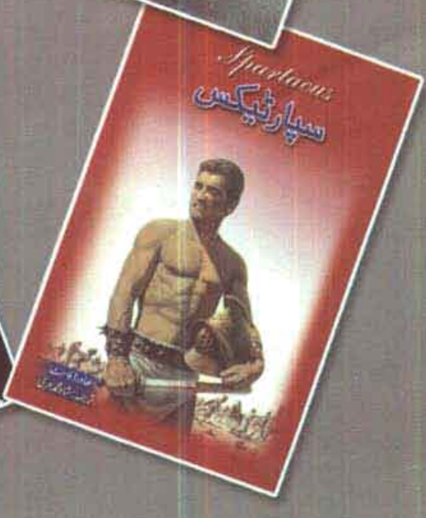












محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ