اسلامی علوم کا تعارف

تالیف

آیت اللہ شہید مطہری

کتاب کا نام:	اسلامی علوم کا تعارف
تالیف:	آیت اللہ شہید مطہری
ترجمہ:	جناب سید محمد عسکری
ناشر:	سازمان فرہنگ و ارتباطات اسلامی
	ادارہ ترجمہ و اشاعت
سال طبع:	رجب ۱٤۱۷ھ

فہرست

عرض ناشر

مقدمہ

باب اول منطق

پہلا سبق اسلامی علوم سے کیا مراد ہے

دوسرا سبق علم منطق

منطق کی تعریف

منطق کا فائدہ

ذہن کی خطاء

تیسرا سبق منطق کا موضوع

چوتھا سبق تصور و تصدیق

علم و ادراک

ضروری و نظری

پانچواں سبق کلی و جزئی

نسب اربعہ

کلیات خمس

نوع

جنس

فصل

عرض عام

عرض خاص

چھٹا سبق حدود وتعریفا ت

سوالات

حد و رسم

ساتواں سبقحصئہ تصدیقا ت

قضایا

تعریف تقسیم احکام

آٹھواں سبققضایا کی تقسیم

حملیہ و شرطیہ

موجبہ وسالبہ

قضیہ محصورہ و غیر محصورہ

نواں سبقاحکام قضایا

احکام قضایا

دسواں سبقتناقض

قانون تناقض

عکس

گیارہواں سبققیاس

قیاس

اقسام حجت

بارہواں سبققیاس کی قسمیں

قیاس استثنائی

قیاس اقترانی

شکل اول

شکل اول کے شرائط

دوسری شکل
شکل دوم کے شرائط
تیسری شکل اور اس کے شرائط
چوتھی شکل اور اس کے شرائط
تیرہواں سبققیاس کی اہمیت۱
دوحیثیتیں
فکر کی تعریف
چودھواں سبققیاس کی اہمیت۲
منطق کا فائدہ
پندرھواں سبققیاس کی اہمیت۳
توضیح
سولھواں سبق۔ صناعات خمسہ

باب دوم

فلسفہ

پہلا سبقفلسفہ کیا ہے؟۱
تعریف لفظی و تعریف معنوی
لفظ فلسفہ
مسلمانوں کی اصطلاح میں
فلسفہء حقیقی یا علم اعلی
توضیح
نتیجہ
دوسرا سبقفلسفہ کیا ہے؟۲

مابعد الطبیعہ/ میٹافیزیکس

فلسفہ عصر جدید میں

فلسفہ سے علوم کی جدایی

تیسرا سبقفلسفہ اشراق اور فلسفہ مشاء

نظریہ مثل

چوتھا سبقاسلامی منہاج فکر

مشائیوں کی فلسفیانہ استدلالی روش

اشراقیوں کی فلسفیانہ استدلالی روش

عرفا کی سالکانہ روش

کلامیوں کی استدلالی روش

پانچواں سبقحکمت متعالیہ

سفر من الحق الی الحق

سفر بالحق فی الحق

سیر من الحق الی الحق بالحق

سیرفی الخلق بالحق

فلسفوں اور حکمتوں کا ایک کلی جائزہ

چھٹا سبقفلسفہ کے مسائل

وجود ہستی سے متعلق مسائل چند قسم کے ہیں

وجود و ماہیت

ساتواں سبقعینی اور ذہنی

حقیقت اور خطاء

آٹھواں سبقحادث و قدیم

ثابت اور متغیر

نواں سبقعلت و معلول

دسواں سبقوجوب، امکان اور امتناع

باب سوم

علم کلام

پہلا سبقعلم کلام

عقائد

اخلاق

احکام

علم کلام کی ابتداء

تحقیق یا تقلید

پہلا مسئلہ

عقلی اور تقلی کلام

علم کلام کی تعریف اورموضوع

وجہ تسمیہ

کلامی فرقے اور مذاہب

دوسرا سبقکلامی فرقے معتزلہ

توحید

عدل

وعدد وعید

منزلت بین المنزلتین

امربالمعروف و نہی عن المنکر

معتزلہ کے افکار و نظرایات
طبیعیات
انسان
سماجی اور سیاسی مسائل
تاریخی جائزہ
تیسرا سبقاشاعرہ
چوتھا سبقشیعہ ۱
پانچواں سبقشیعہ ۲
توحید
عدل
اختیار و آزادی
ذاتی حسن و قبح
لطف اور اصلح کا انتخاب
عقل کی حجیت
حق تعالی کے فعل میں غرض و مقصد
حق تعالی کے فعل میں بدا ممکن ہے
خدا کا دیدار
فاسق کا ایمان
انبیاء و اولیاء کی عصمت
مغفرفت و شفاعت

باب چہارم
عرفان
پہلا سبقعرفان اور تصوف

دوسرا سبق**نظری عرفان**

عرفان اور اسلام

شریعت، طریقت، حقیقت

تیسرا سبق**اسلامی عرفان کا سرمایہ**

چوتھا سبق**عرفان کی مختصر تاریخ**

دوسری صدی کے عرفاء

تیسری صدی کے عرفاء

پانچواں سبق**چوتھی صدی کے عرفاء**

بانچویں صدی کے عرفاء

چھٹی صدی کے عرفاء

ساتویں صدی کے عرفاء

آٹھویں صدی کے عرفاء

نویں صدی کے عرفاء

چھٹا سبق**منازل و مقامات**

تعریف

عارف کا مقصد

پہلی منزل

مشق و ریاضت

ساتواں سبق**عرفانی اصطلاحیں**

وقت

حال و مقام

قبض اور بسط

جمع اور فرق

غیبت و حضور

ذوق، شرب، ری، سکر

محو، محق، صحو

خواطر

قلب، روح، سر

باب پنجم

اصول فقہ

پہلا سبقعلم اصول کے کلیات

مقدمہ

اصول فقہ

دوسرا سبقفقہ کے مصادر

قرآن

سنت

اجماع

عقل

تیسرا سبقمختصر تاریخ

چوتھا سبقعلم اصول کے مسائل

ظواہر کتاب کی حجیت

سنت کے ظواہر

خبرواحد

تعادل و تراجیح

پانچواں سبقکتاب و سنت کے مشترکہ مسائل

بحث اوامر

بحث نواھی

بحث عام و خاص

مطلق و مقید

مفاھیم

مجمل و مبین

ناسخ و منسوخ

چھٹا سبقجماع و عقل

اجماع محصل اور اجماع منقول

عقل

ساتواں سبقعملی اصول

چار عملی اصول

باب ششم

علم فقہ

پہلا سبقعلم فقہ

لفظ فقہ قرآن و حدیث میں

لفظ فقہ علماء کی اصطلاح میں

تکلیفی و وضعی حکم

تعبدی و توصلی

عینی و کفائی

تعیینی و تخییری

نفسی و مقدمی

دوسرا سبقفقہ اور فقہا کی مختصر تاریخ

شیعہ فقہا

مختصر جائزہ

تیسرا سبقفقہ کے اہم ابواب و مسائل عبادات

کتاب الطہارت

کتاب الصلوۃ

کتاب الزکواۃ

کتاب الخمس

کتاب الصوم

کتاب الاعتکاف

کتاب الحج

کتاب العمرہ

کتاب الجہاد

کتاب الامربالمعروف والنھی عن المنکر

چوتھا سبقعقود

کتاب تجارت

کتاب الرھن

کتاب مفلس

کتاب الحج

کتاب الضمان

کتاب الصلح

کتاب الشرکۃ

کتاب المضاربہ

کتاب المضاربہ والمساقات

کتاب الودیعہ

کتاب العاریہ

کتاب الاجارہ

کتاب الوکالہ

کتاب الوقوف و الصدقات

کتاب السکنی والجس

کتاب الھبات

کتاب السبق والرمایہ

کتاب الوصیہ

کتاب النکاح

پانچواں سبق **ایقاعات**

کتاب الطلاق

کتاب الخلع و المبارات

کتاب الظہار

کتاب الایلاد

کتاب اللعان

کتاب العتق

کتاب التدبیر و المکاتبہ والاستیلاد

کتاب الاقرار

کتاب الجعالہ

کتاب الایمان

کتاب النذر

چھٹا درس**احکام**

کتاب الصید و الذباحہ

کتاب الاطمعہ والا شربہ

کتاب الغصب

کتاب احیاء الموات

کتاب اللقط

کتاب الفرائض

کتاب القضاء

کتاب الشہادات

کتاب الحدود والتعزیرات

کتاب القصاص

کتاب الدیات

ساتواں سبقفقہی مسائل کا تنوع

تقسیمات

عرض ناشر

کتاب انسانی فکرکی ترسیل اور انسانی تہذ یب و ثقافت کے ارتقائی خطوط کو مجّسم کرنے میں امتیازی کردار ادا کرتی ہے

اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی فکر انسانی افکار کی ان بلند بام چوٹیوں میں سے ہے جو انسانوں کو اسلامی خصوصیات اور اس کے منابع و مآخذ سے آگاہ کرتی ہے اور اس کےسامنے زندگی کے حقائق کا وسیع تر نظریہ پیش کرتی ہے

اس حقیقت کو درک کرنے کے بعد خدائے علیؑ و قدیر پر بھروسہ کرتے ہوئے ہم نے بھی اپنی استطاعت و بضاعت کے بقدر اس عظیم کام کا بیڑا اٹھایا ہے خدا سے دعا ہے کہ عظیم اسلام کی خدمت کی توفیق کرامت فرمائے انہ السمیع المجیب

سازمان فرہنگ و ارتباطات اسلامی

ادارہ ترجمہ و اشاعت

مقدّمہ

اسلامی علوم صدیوں سے عالم انسانیت کی ترقی اور کمال کا ذریعہ رہے ہیں اور چونکہ مسلمانوں نے اللہ کی جاودانی کتاب قرآن مجید سے الہام حاصل کرتے ہوئے ان علوم کی داغ بیل ڈالی لہذا جہاں یہ علوم انسان کو اس کی ذات اور کائنات ،حیات اور آداب و فرائض حیات سے آشنا کرتے ہیں وہیں اس کا رشتہ خالق کائنات سے جوڑتے ہیں اس حیات اور اس کائنات سے ماورا رموز اور حیات بعد از موت سے آگاہ کرتے ہیں غیب کو علم کی منزل میں لاکر بصارت کو بصیرت عطا کرتے ہیں اور انسان کو ظاہر بین سے زیادہ باطن نگر بناتے ہیں درحقیقت یہ کسی بھی علم کی تنگ دامانی ہے کہ دنیا کی ظاہری حدوں تک محدود رہے علم کا کمال یہی ہے کہ وہ کائنات کی حدوں سے گزرکر انسان کو مبداء و وجود اور خالق کائنات سے ہمکنار کردے

یہی وجہ ہے کہ جب تک مسلمان ان علوم کو اپنا سرمایہ حیات سمجھتے رہے آسمانوں پر کمندیں ڈالتے رہے اور جابربن حیّان، رازی، فارابی، بوعلی سینا جیسے ہزاروں درخشان ستارے انسانیت کی پیشانی کو تابناک بناتے رہے اور ارتقار کی یہ شاہراہ مدتوں روشن رہی لیکن جب مسلمانوں نے زردو سفید سکوّں کو اپنا سرمایہ حیات سمجھنا شروع کیا اور جدوجہد کی راہ چھوڑ کر دنیا پرستی اور آرام طلبی کی طرف متوجہ ہوئے تو سیسہ پلائی ہوئی دیواریں بھی ریت کی دیوار بنتی چلی گئیں

اور مسلمان "خسرالدنیا والاخرہ" کی تصویر بن گیا وہ علم کا ساتھ چھوڑ کر اندھا ہوا اور دنیا نے اس کا ساتھ چھوڑ کر لاٹھی اور لالٹین بھی اس سے چھین لی

جب بھی مسلمانوں نے اسلامی علوم و فنون کو مایہ حیات بنایا ہے ترقی کی ہے اور دیگر اقوام و ملل کو پیچھے چھوڑ دیا ہے اور جب بھی ان سے لاتعلق ہوئے نہ صرف زوال پذیر ہوئے بلکہ اغیار کے اسیر، دست نگر اور پسماندہ قوم بن کر رہے جب بھی ان علوم سے زمانہ کے تقاضوں کے تحت استفادہ کیا گیا انحطاط کی گہرائیوں میں ڈوبے ہوئے مسلمان بھی انقلاب آفرین بن کر ابھرے۔

آج بھی ضرورت ہے کہ مسلمان اپنے اصیل اسلامی علوم سے زیادہ سے زیادہ آشناہوں، ان پر اعتماد کریں اور وقت کی رفتار کے ساتھ ان سے بھرپور استفادہ کریں تاکہ اس عہد کی ہمہ جہت مغلوبیت سے ابھریں اور غالبیت و فتحمندی کی فضا میں سانس لے سکیں، ترقی کی دوڑ میں سب سے آگے ہوں اور دست نگر ہونے کے بجائے دستگیربن جائیں اس دور میں اس کی سب سے بڑی مثال ایران کا سرفراز اسلامی ملک اور سربلند و انقلابی مسلمان ہیں

ان ہی تقاضوں کے تحت مفکر اسلام شہید علامہ مرتضی مطہری نے چند نمایاں "اسلامی علوم کا تعارف" اس عہد کے تقاضوں کی روشنی میں کرایا ہے عام فہم اسلوب اورجامع لیکن مختصر انداز میں منطق، فلسفہ، علم کلام، عرفان، اصول فقہ اور فقہ جیسے گرانقدر علوم کا تعارف وہ بھی ایسے جدید لب و لہجہ میں کہ پڑھنے والے کو ان علوم کے تمام اہم مسائل کا علم ہوجائے اور آج کا ذہن ان میں قدامت و جنبیت کا احساس نکرے

یہ سوال کہ منطق و فلسفہ تو یونان و روم کی دین ہیں انہیں اسلامی کہنا کہاں تک بجا ہے تو جو اب یہ ہے کہ یہ بات اہل علم سے مخفی نہیں کہ اسلام نے گزشتہ اور قدیم فلسفہ کو پوری امانت کے ساتھ اپناتے ہوئے اسے کمال تک پہنچانے میں جواہم کردار ادا کیا ہے اس نے قدیم اسلامی فلسفہ سے اسلامی فلسفہ کو ممتاز بنادیا اور اب فلسفہ قدیم اسلامی فلسفہ کے بغیر ایک بے روح پیکر کی حیثیت رکھتا ہے چونکہ علامہ شہید مرتضی مطہری نے اسلامی علوم سےکیا مراد ہے؟ کے عنوان سےکتاب کےشروع میں ایک جامع اور عالی مقدمہ تحریر کیا ہے لہذا ہم اپنی بات یہیں پر ختم کرتے ہیں خدوند عالم ہمیں ان علوم سے زیادہ استفادہ کی توفیق کرامت فرمائے

"ادار ہ"

باب اوّل

منطق

سبق ۱

اسلامی علوم سے کیا مراد ہے؟

اسلامی علوم کسے کہتے ہیں؟ اس کی واضح تعریف کیا ہے، اس سے مراد کون سے علوم ہیں اور ہم ان اسباق میں جن کلیات کو بیان کرنا چاہتے ہیں، ان کا تعلق کن چیزوں سے ہے؟ اس سلسلہ میں بطور مقدمہ، کچھ وضاحت ضروری سمجھتا ہوں

اسلامی علوم کی جو اس وقت ہمارا موضوع بحث ہے چند طریقوں سے تعریف کی جاسکتی ہے اور ہر تعریف کی روشنی میں موضوع بدل جائے گا

۱ وہ علوم جن کے مسائل یا موضوع، اسلامی اصول یا فروع ہیں یا ایسی چیز ہیں جن کےسہارے اسلامی اصول و فروع ثابت ہوتے ہیں یعنی قرآن و سنت جیسے علم قرات، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی[۱] علم فقہ اور علم اخلاق نقلی[۲]

۲ مذکورہ علوم کے علاوہ وہ علوم جو ان علوم کا مقدمہ ہیں جیسے: صرف، نحو، لغت، معانی، بیان اور بدیع وغیرہ پر مشتمل عربی ادب،علم کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الہی، منطق، اصول فقہ، رجال اور درایہ

۳ ایسے علوم جو اسلامی واجبات و فرائض میں شمار ہوتے ہیں یعنی وہ علوم جن کا حاصل کرنا مسلمانوں پر واجب ہے چاہے بطور واجب کفائی اور پیغمبر اکرم (ص) کی اس مشہور حدیث " طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم حصول علم ہر مسلمان پر واجب ہے" کا مصداق ہیں آپ جانتے ہیں کہ جو علوم، اسلامی اصول یا فروع کے موضوع و مسائل ہیں، یا اصول و فروع کے اثبات کی سند ہیں، ان کا حصول اور ان کے سلسلہ میں تحقیق و جستجو واجب ہے کیونکہ اصول دین اسلام کی معرفت ہر مسلمان پر واجب عینی ہے اور فروع دین کا جاننا واجب کفائی ہے قرآن و سنت کا علم بھی واجب ہے، کیونکہ قرآن و سنت کی معرفت کے بغیر اسلامی اصول و فروع کی شناخت ناممکن ہے اسی طرح وہ علوم جو ان علوم کی معرفت کا مقدمہ ہیں وہ بھی "مقدمہ واجب" کے عنوان سے واجب ہیں اسلامی علاقوں میں ایسے افراد کا وجود ضروری ہے کم از کم بقدر ضرورت جو ان علوم سے آرستہ ہوں بلکہ واجب ہے کہ ہمیشہ اور ہر وقت کچھ ایسے افراد موجود ہوں جو ان اصلی اور مقدماتی علوم میں اپنے تحقیقات و جستجو کا دائرہ بڑھاتے اور اپنے علم میں اضافہ کرتے ہیں

علماء اسلام ان چودہ صدیوں میں مذکورہ علوم کو ترقی دینے میں ہمیشہ کوشاں رہے ہیں اور اس میدان میں اچھی خاصی کامیابی بھی حاصل کی ہے طلباء کرام، ان علوم کی نشو نما اور ان کے ارتقاء سے رفتہ رفتہ آگاہ ہوں گے

البتہ میری نظر میں " علوم فریضہ" جن کا حصول مسلمانوں پر واجب ہے صرف یہی مذکورہ علوم نہیں ہیں بلکہ وہ تمام علوم جن میں مہارت حاصل کئے بغیر اسلامی معاشرہ کی ضرورتوں کو پورا نہیں کیا جاسکتا ان میں اجتہاد و مہارت حاصل کرنا مسلمانوں پر "مقدمہ تہیّوئی" کے عنوان سے واجب ہے

---

[۱] ہم بعد میں بیان کریں گے کہ علم کلام کی دو قسمیں ہیں: ۱ عقلی ۲ نقلی ان دونوں کا فرق بھی بتایئں گے

[۲] علم کلام کی طرح علم اخلاق کی بھی دوقسمیں ہیں ۱ عقلی ۲ نقلی بعد میں مزید روشنی ڈالی جائے گی

توضیح: اسلام، جامع، کامل اور ہمہ جہت دین ہے ایسا دین ھےجس نےصرف مٹھی بھر فردی و شخصی اور اخلاقی پند و نصیحت پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ وہ معاشرہ ساز دین ہے معاشرے کو جس چیز کی ضرورت ہے اس کے حصول کو اسلام نے بطور واجب کفائی، فرض قرار دیا ہے مثلا معاشرہ کو طبیب کی ضرورت ہے، اسلام نے اسے واجب کفائی قرار دیا ہے معاشرہ میں بقدر ضرورت ڈاکٹر اور طبیب کی فراہمی واجب ہے اگر معاشرہ میں بقدر ضرورت ڈاکٹرموجود نہ ہوں تو تمام افراد پر واجب ہے کہ بقدر ضرورت ڈاکٹروں کی تعلیم و تربیت کے امکانات و وسائل فراہم کریں تاکہ کچه افراد علم طب سے آراستہ ہو کر اس مہم کو انجام دیں

چونکہ ڈاکٹر کا وجود، علم طب کے حصول پر موقف ہے لہذا قدرتی طور پر علم طب، واجب کفائی شمار ہوگا اسی طرح فن تعلیم،فن سیاست، فن تجارت اور دوسری ضروری صنعتیں اور اگر اسلامی معاشرہ کی بقاء اس بات پر موقوف ہوکہ ان علوم اور صنعتوں کو ان کی اعلی ترین شکلوں میں حاصل کیا جائے تو اسی شکل میں حاصل کرنا واجب ہوگا لہذا وہ تمام علوم جو اسلامی معاشرہ کے لئے ضروری ہیں "اسلامی واجب علوم" میں شمار ہوں گے اور اسلامی معاشرہ نے ہمیشہ ان علوم کو فرض واجب سمجھا ہے چنا

چنا نچہ اس تیسری تعریف کے مطابق سائینس اور ریاضیات سے تعلق رکھنے والے بہت سے علوم جن کی معاشرہ کو ضرورت ہے اسلامی علوم کی صف میں شامل ہوجائیں گے

٤وہ علوم جو اسلامی ثقافتی مراکز میں پلے بڑھے ہیں، چاہے وہ اسلامی نقطہ نظر سے واجب ہوں یا نہ ہوں اسلام نے ان علوم کو حرام قرار دیا ہو یا حلال بہرحال وہ اسلامی معاشرہ اور مسلمانوں میں رائج رہے ہیں جیسے "نجوم احکامی" (نجوم ریاضی نہیں) اور کچه دوسرے علوم

علوم نجوم کا تعلق جہاں تک ریاضی محاسبات، آسمانی نظام کے بیان، چاند اور سورج گہن وغیرہ کے بارے میں ریاضی اصولوں پر مبنی پیشین گوئی سے ہے، اسلامی نقطہ نظر سے اس کا شمار مباح علوم میں ہوتا ہے لیکن جب یہ علم ریاضی حساب و کتاب کی حدوں سے آگے بڑھ کر آسمانی حوادث اور زمینی واقعات کے مابین مرموز روابط کو بیان کرنے لگتا ہے اور زمین پر رونما ہونے والے حادثات کے بارے غیبی خبریں دینے لگتا ہے تو اسلام اسے حرام سمجھتا ہے لیکن اسلامی تہذیب و ثقافت کے دامن میں اس علم دونوں قسمیں موجود رہی ہیں[٣]

اب جبکہ "اسلامی علوم" کی مختلف تعرفیں معلوم ہوگیں اور یہ واضح ہوگیا کہ یہ لفظ مختلف مقامات پر مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے اور بعض معانی، بعض معانی سے وسیع تر یا محدود تر ہیں یہ بتادینا ضروری ہوگا کہ "اسلامی علوم" سے ہماری مراد جن کے بعض کلیات کو میں بیان کروں گا وہی ہے جسے تیسری تعریف میں بیان کیا گیا ہے یعنی وہ علوم جو کسی جہت سے اسلام میں "فریضہ" سمجھے جاتے ہیں اور اسلامي تہزیب و ثقافت میں طویل عرصہ تک رائج

[٣] اسلامی ثقافتی مراکز میں ایجاد یا پلنے بڑھنے والے علوم سے آشنا ہونے کے لئے جناب ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب کی کتاب "کار نامہ اسلام" کا مطالعہ کیجئے

رہے ہیں اور چونکہ یہ علوم کسی ضرورت کے برطرف کرنے میں مددگار اور کسی فریضہ کی بجاآوری کا ذریعہ تھے لہذا مسلمان ان کو تقدس و احترام کی نگاہ سےدیکھتے تھے

طلباء کرام اس سبق میں جو ہمارا پہلا سبق ہے اس نکتہ کو بھی سے سجمه لیں اور اس کے سلسلہ میں مزید تحقیق و جستجو کریں کہ اسلامی ثقافت، دنیا کی ثقافتوں میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے وہ ایک مخصوص روح اور خاص امتیازات کی مالک ہے کسی ثقافت کے بارے میں یہ سجمھنے کیلئےکہ اس کا وجود، مستقل و اصیل وجود ہے اور ایک مخصوص روح و زندگی سے بہرہ مند ہے یا مختلف ثقافتوں کا مجموعہ اور یا گزشتہ تہذیبوں کی یادگار ہے ضروری ہے کہ اس ثقافت پر حاکم محرکات، اس کی جہت و مقصد، رشد و ارتقا کے انداز اور اس کے اہم عناصر پر توجہ کریں اگر کوئی ثقافت اپنے مخصوص محرکات کی حامل ہو، خاص جہت و مقصد رکھتی ہو، اس کا انداز دوسری تہذیبوں کے انداز سے مختلف ہو اس میں خصوصی عناصر موجود ہوں اور وہ عناصر خاص اہمیت کے مالک ہوں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ثقافت، حقیقی و اصلی ثقافت ہے

البتہ یہ بدیہی ہے کہ کسی ثقافت کی اصلیت و حقیقت ثابت کرنے کےلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس ثقافت نے دوسری ثقافتوں اور تہذیبوں سے استفادہ نہ کیا ہو بلکہ ایسا ممکن ہی نہیں ہے دنیا میں کوئی تہذیب ایسی نہیں ہے جس نے دوسری تہذیبوں سے اسفادہ نہ کیا ہو لیکن بحث اس استفادہ و بہروری کی کیفیت کے سلسلہ میں ہے

استفادہ کی ایک قسم یہ ہے کہ دوسری ثقافت کو کسی تبدیلی کے بغیر اپنے دائرے میں شامل کرلیا جائے لیکن دوسری قسم یہ ہے کہ دنیا میں موجود دیگر تہذیبوں سے خوراک حاصل کرے یعنی ایک زندہ موجود کے مانند ان کو اپنے اندر جذب و ہضم کرکے ایک نیا موجود ، وجود میں لائے

اسلامی ثقافت کا تعلق، دوسری قسم سے ہے اس نے ایک زندہ خلیہ کے مانند رشدو ارتقاء کی منزلوں کو طے کیا اور ھندی و یونانی و ایرانی-- تہزیبوں کو اپنے اندر جذب کرلیا اور ایک نئی شکل و صورت نیز اپنے خاص انداز میں سامنے آئی چنانچہ تاریخ تہذیب و ثقافت کے محققوں کا اعتراف ہے کہ اسلامی تہذیب، عظیم ترین، بشری تہذیبوں میں شمار ہوتی ہے

یہ زندگی ساز، ثقافتی خلیہ کس جگہ، کس شخص کے ہاتھوں اور کس نقط سے شروع ہوا؟ اس خلیہ کا آغاز دوسرے خلیوں کے مانند جو ابتدا میں چھوٹے اور ناقابل احساس ہوتے ہیں-- شہر مدینہ میں خود پیغمبر اسلام (ص) کے دست مبارک سے ہوا اور "اسلامی علوم" کی پہلی قسم کی شکل میں اس نے اپنا ارتقائی سفر شروع کیا مزید اطلاع کے لئے متعلقہ کتابوں کا مطالعہ کیجئے [٤]

یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ اسلامی علوم کے کلیات دو حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں علوم عقلی و علوم نقلی:

---

[٤] "کارنامہ اسلام" تالیف ڈاکٹر زرین کوب "تاریخ تمدن اسلام" تالیف جرجی زیدان جلد سوم خدمت متقابل اسلام و ایران تالیف مرتضی مطہری، باب سوم کا مطالعہ کیجئے

ہم اپنی بحث کا آغاز منطق سے کررہے ہیں جس کا شمار عقلی علوم میں ہوتا ہے

سبق ۲

علم منطق

بیرونی دنیاسے اسلامی ثقافت میں داخل ہونے والے علوم میں ایک علم منطق بھی ہے اس علم کو اسلامی دنیا میں اتنا قبول عام حاصل ہوا کہ دینی علوم کے مقدمہ کے طور پر اسے دینی علوم کا جز ومان لیا گیا

علم منطق، یونانی کتابوں سے ترجمہ ہوا ہے اس علم کے موجد و مدون"ارسطاطالیس یونانی" ہیں یہ علم مسلمانوں کے درمیان غیر معمولی طور پر پھیلا اور مقبول ہوا مسلمانوں نےاس میں کچھ اضافہ کرکے اسے معراج کمال تک پہنچادیا مسلمانوں کے ہاتھوں تدوین ہونے والی عظیم ترین ارسطوئی منطق بو علی سینا کی "منطق الشفاء" خود ار سطو کی منطق سے کئی گنا زیادہ ہے منطق ارسطو کا یونانی متن، عربی ترجمہ اور دنیا کی دوسری زبانوں کا ترجمہ آج بھی موجود ہے منطق ارسطو کا ترجمہ "حنین بن اسحاق" نے کیا ہے وہی ترجمہ بعینہ آج بھی باقی ہے یونانی زبان سے آشنا محققین ،جنھوں نے حنین بن اسحاق، کے ترجمہ کا دوسرے ترجموں سے موازنہ کیا ہے، ان کا دعوی ہے کہ حنین کا ترجمہ تمام ترجموں سے بہتر اور دقیق تر ہے

عصر جدید میں، برطانوی باشندہ "فرنیس بیکن" اور فرانسیسی باشندہ "دکارت" نے ارسطوئی منطق پر شدید حملے اور سخت اعتراضات کئے ہیں کبھی اسے باطل قرار دیا ہے اور کبھی غیر مفید برسوں بلکہ دو تین صدیاں گزر جانے کے بعد جبکہ یورپی دنیا کا عقیدہ پورے طور پر ارسطوئی منطق سے اٹھ چکا تھا، رفتہ رفتہ ان کے حملوں اور اعتراضات میں کمی آگئی ہے

ہمارا فریضہ یہ ہے کہ ہم کچھ لوگوں کی طرح آنکہ بند کر کے ارسطوئی منطق کو تسلیم نہ کرلیں اور نہ ہی بعض افراد کے مانند سوچے سمجھے بغیر اس کو تنقید و اعتراض کا نشانہ نہ بنائیں بلکہ تحقیق و جستجو اور یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ ارسطوئی منطق اپنے لئے جس قدر و قیمت کی قائل ہے وہ کس پایہ کی ہے؟ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اس کی تعریف اور پھر اس کی غرض و غایت اور فائدہ بیان کیا جائے تاکہ اس کی قدر و قیمت نمایاں ہوسکے ہم "باب قیاس " میں ارسطوئی منطق پر اعتراضات کا جائزہ لیں گے اور اس پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنا آخری فیصلہ سنائیں گے

منطق کی تعریف

منطق "صحیح سوچنے کا قانون ہے" یعنی منطق قواعد و قانون کی حیثیت، کسوٹی اور معیار کی ہے کہ ہم جب کبھی کسی علم یا فلسفی موضوع کے سلسلہ میں غور و فکر و استدلال کرنا چاہیں تو اسے اسی کسوٹی پر پرکھیں، اسی میزان میں تولیں تاکہ غلط نتائج سےدوچار نہ ہوں ، جس طرح معمار سہاول کےذریعہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس کی تعمیر کردہ دیوار کج ہے یا سیدھی، زمین ہموار ہے یا نیچی اونچی،اسی طرح عالم اور فلسفی منطق کے ذریعہ اپنی فکر کی صحت و سقم کا پتہ لگاتا ہے

اس لئے منطق کی تعریف میں کہتے ہیں: آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھاالذہن عن الخطاء فی الفکر" یعنی منطق، قاعدہ و قانون کا ایک ایسا آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکری خطاوں سے محفوظ رکھتی ہے

منطق کا فائدہ

منطق کی تعریف سےاس کا فائدہ بھی ظاہر ہوجاتا ہے منطق کا فائدہ فکری خطاوں سے ذہن کی حفاظت ہے، لیکن اس تعریف سے یہ معلوم نہ ہوسکا کہ منطق، فکری لغزشوں سے کس طرح بچاتی ہے؟ اس کی کامل وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ ہم پہلے منطقی مسائل کو بطور اجمالی ہی سہی سمجھ چکے ہوں، پھر بھی ہم اس سلسلہ میں اجمالی طور پر کچھ بیان کئے دیتے ہیں

یہاں فکر کی تعریف کر دینا ضروری ہے، کیونکہ جب تک منطقی مفہوم کے مطابق فکر کی وضاحت نہ ہوجائے گی، فکر کے لئے علم منطق کا کسوٹی ہونا اور اس کے ذریعہ فکر کی لغزشوں کی نشاندہی کا عمل واضح نہ ہوسکے گا

فکر، جدید معلومات حاصل کرنے، نیز مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کے لئے چند معلومات کو آپس میں مربوط کرنے کا نام ہے درحقیقت فکر، ایک مجہول مقصود سے معلوم مقدمات کی جانب سفر اور پھران معلوم مقدمات سے اس مجہول مقصود کی طرف سیر ہے تاکہ اس مجہول مقصود کو معلوم میں تبدیل کرسکیں

اسی لئے فکر کی تعریف میں کبھی کہتے ہیں:

ترتیب امور معلومۃ لتحصیل امرومجهول

کبھی کہتے ہیں:

ملاحظۃ المعقول لتحصیل المجهول

اور کبھی کہتے ہیں:

"الفکرحرکۃ الی المبادی من المبادی الی المراد"

ذہن جب فکر کرتا ہے اور اپنےمعلومات کی آمیزش سے کسی مجہول کو معلوم میں بدلنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ ان معلومات کو ایک مخصوص طریقہ سے منظم کرے

یعنی ذہن میں موجود معلومات، صرف اسی وقت کسی نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں جب انہیں ایک ایک مخصوص شکل و صورت میں پیش کیا جائے منطق اسی شکل و صورت اور اس کی تنظیم کے قواعد و قوانین کو بیان کرتی ہے

منطق ہمیں بتاتی ہے کہ ذہن میں موجود معلومات صرف اسی وقت نتیجہ خیز واقع ہوسکتے ہیں جب ان کی تشکیل منطقی اصول و قوانین کی بنیاد پر ہوئی ہو

بنیادی طور پر فکر کرنے کا عمل، معلومات کو منظم کرنے اور جدید چیزوں کے انکشاف کے لئے ان معلومات کو بنیاد قرار دینے کے سوا کچھ نہیں لہذا جب ہم کہتے ہیں کہ منطق صحیح فکر کرنے کا قانون ہے، اور فکر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ فکر، مقدمات سے نتائج کی طرف سیر و سفر کا نام ہے، تو اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ منطق کا کام "ذہن کے صحیح حرکت کرنے کے قوانین کی نشان دہی ہے" ذہن کے صحیح فکر کرنے کا مطلب ان ہی معلومات کو صحیح شکل و صورت میں منظم کرنےکے سوا کچھ بھی نہیں

پس منطق کا کام یہ ہے کہ فکر کرتے وقت ذہن کی حرکت کو اپنے کنٹرول میں رکھے -

ذہن کی خطاذہن جس وقت فکر کرتا ہے اورکچھ امور کو کسی امر کے لئے مقدمہ قرار دیتا ہے ، ممکن ہے صحیح عمل کرے اور ممکن ہے خطا و لغزش سے دوچار ہوجائے سبب لغزش، ان دو چیزوں میں سےکوئی ایک چیز ہوسکتی ہے:

۱ جن مقدمات کو اس نے بنیاد قرار دیا ہے اور معلوم سمجھا ہے وہ غلط ہوں یعنی جو مقدمات ہمارے استدلال کا مصالح ہیں وہی خراب ہوں

۲ مقدمات کو غلط شکل و صورت میں پیش کیا گیا ہو انہیں صحیح طور پر منظم نہ کیا گیا ہو یعنی استدلال کا مصالح ٹھیک ہے لیکن نقشہ خراب ہے

ذہن میں کسی استدلال کی مثال، عمارت کی مثال ہے، عمارت اسی وقت بے عیب ہوسکتی ہے جب اس کا مصالح بھی بے عیب ہو اور عمارت کا نقشہ بھی صحیح اصولوں پر بنا یا گیا ہوں ان میں سے کسي ایک کے فقدان کی صورت میں عمارت قابل اعتماد نہ ہوگی مثلا اگر یہ کہا جائے کہ "سقراط انسان ہے، اور ہر انسان ظالم ہے، لہذا سقراط بھی ظالم ہے" یہ استدلال شکل و صورت کے لحاظ سے صحیح ہے لیکن اس کا مادہ و مصالح خراب ہے، کیونکہ یہ صحیح نہیں ہے کہ ہر انسان ظالم ہے لیکن اگر یوں کہیں "سقراط انسان ہے، سقراط عالم ہے، پس انسان عالم ہے یہاں ہمارے استدلال کا مادہ و مصالح صحیح ہے لیکن اس کی شکل اور اس کا نظام منطقی نہیں ہے اس لئے نتیجہ غلط نکلا اس کی شکل و نظام منطقی کیوں نہیں ہے، اس کا جواب بعد میں، باب قیاس میں بیان ہوگا

ارسطوئی منطق صرف استدلال کی شکل و صورت کی غلطیوں کو نمایاں کرسکتی ہے استدلال کے مادہ و مصالح کی خطاوں کی گرفت اس کےبس سے باہر ہے اسی لئے منطق ارسطو کو "منطق صورت" کہتے ہیں اب رہی یہ بات کہ آیا دنیا میں کسی ایسی منطق کا بھی وجود ہے جو استدلال کے مادہ و مصالح کی خرابیوں کی نشان دہی کرسکے؟ اسے ہم باب قیاس میں بیان کریں گے

یہاں تک کی گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ ارسطوئی منطق کی اہمیت یہ ہے کہ وہ فکری خطاوں کی گرفت کرتی ہے یعنی انسانی استدلالوں کی شکل و صورت میں غلطیوں کی نشان دہی کرتی ہے رہا یہ سوال کہ صحیح استدلال کرنے کے لئے منطق کون سے قوانین پیش کرتی ہے؟ اس کا جواب منطق کے تفصیلی مطالعہ کے بعد ہی مل سکتا ہے

سبق ۳

منطق کا موضوع

منطق کا موضوع کیا ہے؟ پہلے یہ دیکھیں کہ موضوع کہتے کسے ہیں؟ پھر یہ سمجھیں کہ کیا ہر علم کے لئے ایک موضوع ضوری ہے؟ اس کے بعد بحث کریں کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟

موضوع علم اس چیز کو کہتے جس کے بارے میں وہ علم بحث کرتا ہے اس علم سے متعلق ہر مسئلہ کا جائزہ لیں تو یہی نظر آئے گا کہ وہ اس موضوع کے احوال و خواص سے بحث کررہا ہے موضوع علم کے سلسلہ میں منطقیوں اور فلسفیوں نے جو عبارت پیش کی ہے وہ یہ ہے

موضوع کل علم هو مایبعث فیہ عن عوارضہ، الذاتیہ یعنی ہر علم کا موضوع وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتی کے بارے میں وہ علم بحث و گفتگو کرتا ہے

ان دانشورں نے یہ کہنے کے بجائے کہ ہر علم کا موضوع اسی چیز سے عبارت ہے جس کے حالات، خصوصیتوں اور آثار کے متعلق وہ علم بحث کرتا ہے، حالات و آمار کے بجائے ثقیل لفظ "عوارض ذاتیہ" استعمال کیا ہے کیوں؟ بلا سبب؟ نہیں، بلا سبب نہیں چونکہ انھیں معلوم تھا کہ حالات و آثار، جن کی نسبت کسی چیز کی طرف دی جاتی ہے، دوطرح کے ہوتے ہیں کبھی وہ حالات و آثار واقعا خود اسی چیز سے مربوط ہوتے ہیں اور کبھی خوس اس چیز سے ان کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ اس چیز سے مربوط ہوتے ہیں جو اس سے یگانگت رکھتی ہے مثلا ہم انسان کے حالات کے بارے میں گفتگو کرنا چاہتے ہیں، چونکہ انسان حیوان بھی ہے اور حیوان سے یگانیت رکھتا ہے لہذا حیوان کے خواص بھی اس میں پائے جاتے ہیں اسی لئے ان دانشوروں نے "عرض ذاتی" کا لفظ استعمال کیا ہے اور مخصوص تعریف کے ذریعہ اس لفظ کی وضاحت کردی ہے تاکہ یہ شبہ برطرف ہوجائے یا اصطلاحی زبان میں "عوارض غریبہ" خارج ہوجائیں

عرض ذاتی کسے کہتے ہیں؟ اس کا جواب ان اسباق کے حدود سے باہر ہے

اب یہ دیکھیں کہ آیا ہر علم کے کئے ایک خاص موضوع کی ضورت ہے یا نہیں؟

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علوم کے مسائل، ایک دوسرے سے ارتباط کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں مسائل کی مثال، کنبہ جیسی ہے، کچھ مسائل ایک مخصوص کنبہ تشکیل دیتے ہیں، کچھ دوسرے مسائل دوسرا کنبہ اسی طرح کچھ کنبے مل جل کر ایک خاندان و قبیلہ تشکیل دیتے ہیں اور کچھ دوسرے کنبے دوسرا قبیلہ بناتے ہیں۔مثلا کچھ مسائل جنھیں مسائل حساب کہا جاتا ہے ان کا آپس میں اتنا قریبی رشتہ ہے کہ وہ ایک کنبہ کے افراد معلوم ہوتے ہیں کچھ دوسرے مسائل ہیں جنھیں مسائل ھند سہ کہا جاتا ہے، وہ دوسرے کنبہ کے فراد ہیں حساب اور ھندسہ کے کبنے ایک دوسرےسے قرابت بھی رکھتے ہیں اور دونوں ریاضیات نامی قبیلہ کے رکن ہیں

پس اتنا مسلم ہے کہ علمی مسائل کے درمیان ایک طرح کا ارتباط موجود ہے دیکھنا یہ ہےکہ ان روابط کا سرچشمہ کیا ہے مسائل حساب میں اتنی قربت کیسے پیدا ہوگئی کہ ایک کنبہ کی شکل اختیار کرگئے اور ان سب کا ایک نام رکھ دیا گیا، اوور انھیں ایک مستقل علم مان لیا گیا ہے؟

یہاں دو نظریہ ہیں:

۱ سبب یہ ہے کہ ہر علم کے مسائل ایک خاص اور معین حقیقت کے محور پر بحث کرتے ہیں مثلا، مسائل حساب کے ایک کنبہ سے ہونےکا سبب یہ ہے کہ یہ تمام مسائل عدد اور خواص عدد سے تعلق رکتھے ہیں مسائل ھندسہ کے ہم کنبہ و قرابت دار ہونےکی وجہ یہ ہے کہ وہ مقدار سے وابستہ ہیں پس جو چیز مسائل علوم کو ایک دوسرے سےمرتبط کرتی ہے وہ وہی چیز ہے جس کے بارے میں اس علم کے مسائل بحث کرتے ہیں، یعنی موضوع علم اور اگر اس کا وجو د نہ ہوتا تو مسائل علوم کے درمیان قرابت و ارتباط بھی نہ ہوتا حساب کا ایک مسئلہ اس کے دوسرے مسئلہ سے وہی رابطہ رکھتا جو طب یا کمیسٹری کے مسئلہ سے رکھتا ہے لہذا ہر علم ایک موضوع کا محتاج ہے علوم کا ایک دوسرے سے امتیاز ان کے موضوعات کے امتیاز کا نتیجہ ہے

۲ دوسرا نظریہ یہ ہے کہ مسائل علوم کے آپسی تعلقات کا سرچشمہ وہ آثار و فوائد ہیں جو ان مسائل سے حاصل ہوتےہیں فرض کیجئے کچھ مسائل ایسے ہوں جو کسی خاص موضوع سے مربوط نہ ہوں ہر ایک کا موضوع الگ ہو، اگر وہ مسائل، فائدہ، اثر اور اس غرض کے لحاظ سے جس کی وجہ سے ان مسائل کو سیکھنے کی ضرورت پیش آئی، متحد و مشترک ہوں تو انھیں آپس میں قرابت دار اور ایک کنبہ کا رکن بنانے کے لئے کافی ہے اور یہی اتحاد و اشتراک ان مسائل کو دیگر علوم کے مسائل سے ممتاز بھی کردیتا ہے

لیکن یہ نظریہ صحیح نہیں ہے اگر کچھ مسائل اثر، فائدہ اور غرض و غایت کے لحاظ سے متحد ہوتے ہیں تو اس کا سبب ان مسائل کی آپس میں ذاتی شباہت ہے اور ان مسائل کی ذاتی شباہت کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام مسائل ایک خاص موضوع کے حالات و عوارض سے تعلق رکھتے ہیں

اب ہمیں یہ سمجھنا ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے اور علم منطق کس موضوع سے بحث کرتا ہے؟ موضوع علم منطق "معرف و حجت" ہے یعنی منطقی مسائل، معّرفوں یعنی تعریفوں سے بحث کرتے ہیں یا حجتوں یعنی استدلالوں سے فی الحال اتنا ہی جان لینا کافی ہے کہ ہر علم میں مجموعی طور پر دو کام انجام پاتے ہیں: ۱ کچھ چیزوں کی تعریف بیان کی جاتی ہے ۲ کچھ احکام کے ثابت کرنے کے لئے استدلال کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں دلیل پیش کی جاتی ہے یہ دو کام تمام علوم میں انجام پاتے ہیں

علم منطق ہمیں صحیح تعریف اور صحیح استدلال کا طریقہ سکھاتا ہے آئندہ سبقوں میں معّرف و حجت کو جو علم منطق کا موضوع ہیں بہتر طور پر پہچان سکیں گے

سبق ٤

تصّور و تصدیق

اسلامی منطقیین، علم منطق میں اپنی بحث کا آغاز " علم" و "ادراک" کی تعریف سے کرتے ہیں، پھر اسے "تصور و تصدیق" دو قسموں میں تقسیم کرکے مجموعی طور پر منطق کو دو حصوں میں بیان کرتے ہیں حصہ تصّورات اور حصہ تصدیقات منطقیوں کی نظر میں تصور و تصدیق کی بھي دو قسمیں ہیں:

١ ضروری یا بدیہی

٢ نظری یا اکتسابی

تفکر و استدلال کا عمل جس کے منطق ارسطوئی منطق کا دعوی ہے کہ وہ اس کی صحت کے قوانین بیان کرتی ہے اس طرح انجام پاتا ہے کہ ذہن، ضروری و بدیہی تصورات کے ذریعہ، نظری و اکتسابی تصوّرات کوحاصل کرتا ہے اور اکثران اکتسابی تصورات کو کچھ دوسرے نظري و اکتسابی تصورات کے حصول کا سرمایہ قرار دیتا ہے اسی طرح ضروری و بدیہی تصدیقات کو نظری و اکتسابی تصدیقات کے انکشاف کا ذریعہ بناتا ہے اور خود انھیں بھی اپنے مقام پر کچھ دوسرے تصدیقات کے حصول کا وسیلہ قرار دیتا ہے

لہذا ہر بحث سے پہلے علم و ادراک اور پھر تصوّر و تصدیق نیز ضروری و بدیہی کی تعریف بیان کردینی جاہئے

علم و ادراک

انسان اپنے وجود میں ایک حالت کو محسوس کرتا ہے جسے علم، ادراک، دانائی یا معرفت وغیرہ کا نام دیتا ہے علم و ادراک کا مقابل جہل و ناآگاہی ہے

ہم جب کسي ایسے شخص کو دیکھتے ہیں جسے پہلے نہیں دیکھا ہے، یا کسی ایسے شہر کی سیر کرتے ہیں جہاں پہلے کبھی نہیں گئے ہیں تو اس وقت ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے وجود میں اور ہمارے ساتھ ایک ایسی چیز موجود ہے جو پہلے نہ تھی اور وہ چیز عبارت ہے اس شخص یا اس شہر کی تصویر یا تصویروں سے ہماری وہ پہلی حالت جو منفی تھی، جس میں یہ تصویر یں موجود نہ تھیں ،جہل کہلاتی ہے، اور وہ دوسری حالت جو مثبت ہے جس میں کچھ تصویریں موجود ہیں اور یہ تصویریں ہمیں ان اشیاء سے آشنا کرتی ہیں جنھیں خارجی واقعیات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یہ حالت علم یا ادراک کہلاتی ہے

جس طرح اجسام پر نقش اور تصویریں بھرتی ہیں اور اس میں ان نقوش کو قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے ،کچھ ایسی ہی حالت ہمارے ذہن کی ہے، ہاں فرق یہ ہے کہ اجسام پر ابھرنے والے نقوش، اجسام کو خارجی اشیار سے مربوط نہیں کرتے ہیں، یعنی ان اجسام کو ان اشیاء سے آگاہ نہیں کرتے ہیں لیکن ذہن کے نقوش اور تصویریں ہمیں خارجی اشیا سے مربوط کرتی ہیں، اور ان کے متعلق ہمیں آگاہ کرتی ہیں ایسا کیوں ہے؟ ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

اس کیوں اور اس فرق کا جواب فلسفہ میں ملے گا، منطق میں نہیں

پس علم، ذہن میں " شئے معلوم" کی تصویر کو کہتے ہیں چنانچہ علم و ادراک کی تعریف میں کہا گیا ہے " العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل" کسی چیز کی تصویر کا ذہن میں ابھرنا علم و ادراک ہے

علم کو تصور و تصدیق میں تقسیم کرنے کا سبب یہ ہے کہ اشیاء کے سلسلہ میں ہمارے علم کی کیفیت کبھی ایسی ہوتی ہے کہ ہمارا ذہن، اشیاء کے درمیان کسي نسبت کے وجود یا عدم کا حکم کرتا ہے، یعنی ہمارا علم دو چیزوں کے درمیان قضاوت و فیصلہ کی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی ایسا نہیں ہوتا یعنی قضاوت و فیصلہ کی کیفیت نہیں پائی جاتی پہلے کی مثال یہ ہے کہ ہمارے علم کی کیفیت یہ ہو کہ ہواگرم ہے، ہوا گرم نہیں ہے، سچائی اچھی چیز ہے، جھوٹ اچھی چیز نہیں ہے تصدیق دوچیزوں کے درمیان، ذہن کے حکم و فیصلہ کو کہتے ہیں ذہن کی اس فیصلہ کن کیفیت کا نام تصدیق ہے

لیکن ذہن، اشیاء سے اپنے علمی رابط میں ہمیشہ فیصلہ کن کیفیت کا حامل نہیں ہوتا بعض اوقات پردہ ذہن پر اشیاء ابھرتی ہیں مگر ذہن ان کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کرتا اور جس وقت وہ فیصلہ کن کیفیت کا حامل ہوتا ہے اور دو چیزوں کے درمیان قضاوت کرتا ہے اس حکم و قضاوت کو تصدیق کہتے ہیں، محکوم علیہ و محکوم بہ کی تصویریں یعنی وہ دو چیزیں (جیسے ہوا اور گرمی) جن کے متعلق ذہن نے فیصلہ کیا ہے تصدیق نہیں ہیں، جن تصویروں کے سلسلہ میں ذہن فیصلہ کرتا ہے انھیں تصور کہتے ہیں

چنانچہ جب ہم اپنے ذہن میں فیصلہ کرتے ہیں کہ ہوا گرم ہے تو یہ حکم و فیصلہ تصدیق ہے لیکن ہوا اور گرمی کی ذہنی تصویر، تصور ہے

تصوّر و تصدیق میں علم کی تقسیم سب سے پہلے، عالی مرتبت اسلامی فلسفی، ابونصر محمد بن طرخان فارابی کے ذریعہ انجام پائی، یہ ان ہی کی ایجاد ہے جو بعد میں آنے والے فلسفیوں اور منطقیوں میں مقبول ہوگئی عصر متاخرمیں اسلامی منطقیوں نے اسی تقسیم کو اساس قرار دیتے ہوئے ابواب منطق کو دوحصوں میں بانٹ دیا، حصہ تصورات حصہ تصدیقات

حالانکہ ابتدا میں منطق کے ابواب اس طرح ایک دوسرے سے جدا نہیں تھے

ضروری و نظری

جیسا کہ پہلے بھی عرض کرچکا ہوں، جو اصطلاحیں منطق و فلسفہ میں کثرت سے استعمال ہوتی ہیں ان میں سے ایک ضروری (بدیہی) و نظری کی اصطلاح ہے لہذا اس کے بارے میں بھی وضاحت و تشریح کی ضرورت ہے تصور و تصدیق کی دو قسمیں ہیں ، بدیہی اور نظری

بدیہی، اس ادراک کو کہتے ہیں جس میں غور و فکر کی ضرورت نہ ہو، لیکن نظری، اس ادراک کو کہتے ہیں جس میں غور و فکر کی حاجت ہو

دوسرے لفظوں میں بدیہی وہ ہے جو خود بخود واضح و معلوم ہو، اور نظری وہ ہے جو خودبخود معلوم و آشکار نہ ہو بلکہ کسی دوسری چیز کے ذریعہ ان کی وضاحت، ہوتی ہو

یایوں سمجھئے کہ بدیہی وہ ہے جسے معلوم کرنے کے لئے دقت نظر کی ضرورت نہیں ہے، اور نظری وہ ہے جسے معلوم کرنےکے لئے غور و فکر کی حاجت ہے

کہتے ہیں کہ حرارت و برودت، گرمی و سردی کا تصور محتاج فکر و نظر نہیں ہے لہذا بدیہی ہے لیکن جن و ملک کا تصور غور و فکر کا محتاج ہے، پس یہ تصوّر نظري ہے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ تصور حرارت و برودت اورتصور جن و ملک میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہے حرارت و برودت بھی اتناہی محتاج فکر و تعریف ہیں جتنا جن و ملک،حرارت و برودت اور جن و ملک کے درمیان جو فرق ہے وہ ان کے وجود کی تصدیق میں ہے حرارت و برودت کے وجود کی تصدیق، محتاج فکر و نظر نہیں ہے لیکن جن و ملک کے وجود کی تصدیق غور و فکر کی محتاج ہے

بدیہی تصورات، واضح و روشن تصورات سے عبارت ہیں جس میں کسی قسم کا ابہام نہیں پایا جاتا لیکن اس کےبرخلاف، نظری تصورات تشریح و توضیح کے محتاج ہیں[٥]

تصدیقات میں بھي، ذہن کبھی دوچیزوں کے درمیان حکم و فیصلہ کرنے کے لئے محتاج دلیل ہوتا ہے اور کبھی دلیل و استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی ،یعنی بعض اوقات نسبت کے دوسروں (محکوم علیہ ومحکوم بہ) کا تصور ہی اس نسبت کےوجود یا عدم کا فیصلہ

[٥] ہم نے "اصول فلسفہ" کی دوسری جلد کے فٹ نوٹ میں اس سلسلہ میں بحث کی ہے کہ کس طرح سے کچھ تصورات ابہام و پیچیدگی سے خالی ہیں اور کچھ دوسرے تصورات مبہم ہیں ہم نے وہاں ثابت کیا ہے کہ اس کا سبب، بساطت و ترکیب ہے ذہن کے بسیط عناصر واضح و بدیہی ھیں اور مرکب عناصر، نظری و محتاج فکر و نظر ہیں بدیہی تصورات جیسے تصور وجود و عدم، تصور و جوب و امکان و امتناع، نظری تصورات جیسے تصور انسان و حیوان، تصور حرارت و برودت، تصور مثلث و مربع وغیرہ

کرنے کے لئے کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کفایت نہیں کرتا نسبت کے دونوں سروں (محکوم علیہ و محکوم بہ) کے سلسلہ میں حکم کرنے کے لئے ذہن کو دلیل کی ضرورت ہوتی ہے

مثلا پانچ چار سے بڑا ہے، اس میں فکر و حاجت کی ضرورت نہیں لیکن ۲۲۵=۱۵*۱۵ فکر و استدلال کا محتاج ہے اسی طرح "اجتماع نقیضین محال ہے" بدیہی تصدیقات میں سے ہے لیکن "دنیا متناہی ہے یا لا متناہی" تصدیق نظری ہے

سبق ۵

کلی و جزئی

منطق کی ایک دوسری اور مقدماتی بحث، کلی و جرئی کی بحث ہے، یہ بحث پہلے مرحلہ میں ذاتی طور پر تصورات سے مربوط ہے، دوسرے مرحلہ میں عرضی طور پر تصدیقات سے متعلق ہے یعنی تصدیقات جیسا کہ بعد میں بیان ہوگا تصورات کی اتباع میں کلّیت و جزئیت سے متصف ہوتے ہیں

اشیاء کے تصورات، جنھیں ہم اپنے الفاظ اور اپنی زبان میں بیان کرتے ہیں، دو طرح کے ہوتے ہیں: تصّورات جرئی و تصورات کلی

تصورات جزئی ان تصویروں کو کہتے ہیں جو صرف شخص واحد پر صادق آتی ہیں ان تصورات کے مصداق میں "کتنا" اور "کون" جیسے الفاظ معنی نہیں رکھتے جیسے معین اشخاص و افراد کے بارے میں ہمارا تصور مثلا حسن، احمد، محمود ہمارے ذہن کی یہ تصویریں صرف کسی فرض خاص پر صادق آتی ہیں ان افراد پر، حسن، احمد وغیرہ جیسے نام جو رکھے جاتے ہیں انھیں اسم خاص کھا جاتاہے اسی طرح ہمارے ذہن میں شہر تہران، ملک ایران، دماوند پہاڑ اور مسجد شاہ اصفہان کا تصور ہے، یہ تمام تصورات، جزئی ہیں

ہمارے ذہن میں ان تصورات کے علاوہ کچھ دوسرے تصورات بھی ہیں اور انھیں بیان کرنے کے لئے کچھ نام بھی ہیں،جیسے انسان، آگ، شہر اور پہاڑ وغیرہ کا تصور کہ ان مفاہیم کو بیان کرنے کےلئے ان کے نام استعمال کرتے ہیں اور ان ناموں کو اسم عام کہتے ہیں اس قسم کے تصورات و مفاہیم کو "کلی" سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ یہ مفاہیم، بہت سے افراد پر صادق آتے ہیں، حتی ان میں لامتناہی افراد پر صادق آنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے

عام طور سے اپنے روزمرّہ سرگرمیوں میں ہمارا سروکار جزئیات سے ہوتا ہے ہم کہتے ہیں: حسن آیا، حسن گیا، شہر تہران میں بہت سی بھیڑ ہے دماوند پہاڑ، ایران کا سب سے اونچا پہاڑہے لیکن جب ہم علمی موضوعات میں قدم رکھتے ہیں تو ہمارا ساتھ کلیات سے پڑتا ہے کہتے ہیں: مثلث ایسا ہے، دائرہ ویسا ہے، انسان فلاں سرشت کا مالک ہے پہاڑ کی کیا اہمیت ہے، شہر کو ایسا اور ویسا ہونا چاہئے

کلی ادراک، ذی روح موجودات کے درمیان انسان کے رشد و ارتقاء کی علامت ہے انسان کی کامیابی کا راز حیوانات کے برخلاف قوانین کائنات کے ادراک، اور صنعتوں کی ایجاد نیز تہذیب و ثقافت کی تخلیق میں ان قوانین کے استعمال میں پوشیدہ ہے اور یہ سب کچھ کلیّات کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں منطق جو صحیح فکر کرنے کا آلہ ہے کلّی و وجزئی، دونوں سے تعلق رکھتی ہے لیکن اسے زیادہ ترکلیات سے سروکار ہے

نسب اربعہ

جن مسائل کا جاننا ضروری ہے ان میں سے ایک، کلیّوں کے درمیان پایا جانے والا رابطہ اور نسبت ہے اگر کسی کلّی کو یہ مدنظر رکھتے ہوئے کہ وہ اپنے اندر بہت سے افراد کو سموئے

ہوئے ہے ، کسی دوسری کلی سے کہ وہ بھی اپنےوجود میں بہت سے افراد رکھتی ہے موازنہ کریں تو ان دوکلیوں کے درمیان حسب ذیل چار نسبتوں میں سے کوئی نسبت موجود ہوگی

تباین

تساوی

عموم و خصصوص مطلق-

عموم و خصوص من وجہ

کیونکہ یا یہ کلی اس کلی کی کسی فرد پر صادق نہ آتی ہوگی اور ہر کلی کا دائرہ دوسری کلی سے سوفیصد الگ ہوگا تو اس صورت میں ان دونوں کلیّوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت "تباین" ہوگی اور ان کلیوں کو "متباینین" کے نام سے یاد کیا جائے گا اور یا یہ کہ کلیاں ایک دوسرے کے تمام افراد پر برابر صادق آتی ہوں گی یعنی دونوں کلیوں کی قلمرو ایک ہے تو اس صورت میں دونوں کلیوں کے مابین پائی جانی والی نسبت کوتسادی کہیں گے اور دونوں کلیوں کو متساوی

اور یا یہ کہ ایک کلی تو دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آتی ہے اور اس کی پوری قلمرو پرچھا جاتی ہے لیکن دوسری کلّی پہلی کلّی کے تمام افراد پر منطبق نہیں ہوتی، صرف بعض افراد کو شامل کرتی ہے اس صورت میں ان دونوں کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت کو "عموم و خصوص مطلق"اور ان کلیوں کو " عام و خاص مطلق" کہیں گے

اور یا یہ کہ ہر کلی دوسری کلّی کے بعض افراد پر صادق آتی ہے بعض افراد میں دونوں شریک ھیں لیکن دونوں کے کچھ اپنے مخصوص افراد ہیں جہاں دوسری کلی کا گزر نہیں ہر ایک کی اپنی الگ الگ قلمرو بھی ہے اس صورت میں ان دونوں کلّیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت عموم و خصوص من وجہ "ہوگی اور ان کلّیوں کو" عام و خاص من وجہ" کہیں گے

متبائن: جیسے انسان و درخت کہ نہ کوئی انسان درخت ہے اور نہ کوئی درخت انسان ہے نہ انسان درخت کی کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ درخت انسان کی کسی فرد پر منطبق ہوتا ہے نہ انسان، درخت کی قلمرو میں داخل ہوتا ہے اور نہ درخت، انسان کی حدود میں قدم رکھتا ہے-

متساوی: جیسے انسان اور متعجب کہ ہر انسان تعجب کرتا ہے اور ہرتعجب کرنے والا انسان ہے انسان اور متعجب کی قلمرو ایک ہے

عام و خاص مطلق: جیسے انسان و حیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں ہے جیسے گھوڑا جو حیوان ہے لیکن انسان نہیں، صرف بعض حیوان انسان ہیں، جیسے افراد انسان جو حیوان بھی ہیں اور انسان بھی

عام و خاص من وجہ: جیسے انسان اور سفیدی کہ بعض انسان سفید (گورے) ہیں اور بعض سفید موجودات انسان ہیں (گورے افراد) لیکن بعض انسان سفید نہیں ہیں (کالے اور زرد افراد) اور بعض سفید چیزیں انسان نہیں ہیں جیسے (برف جو سفید ہے لیکن انسان نہیں ہے)

دو متبائن کلّیاں، درحقیقت دو ایسے دائروں کےمانند ہیں جو ایک دوسرے سے جدا ہیں، اور ایک دوسرے کےدائرہ سے عبور نہیں کرتے دومتساوی کلّیاں، ان دو دائروں کے مانند ہیں جو ایک

دوسرے کے اوپر بنے ہوئے ہوں اور سو فیصد ایک دوسرے پر منطبق ہوں اور عام و خاص مطلق کلّیاں، ان دو دائروں کےمانند ہیں جن میں ایک دوسرے سے چھوٹا ہو اور چھوٹا دائرہ بڑے دائرے کےاندر بنا ہوا ہو عام و خاص من وجہ کلّیاں، ان دو دائروں کے مانند ہیں جن میں سے ایک دوسرے کو قطع کرتا ہو، یعنی دونوں دائرے دو قوس کے ذریعہ ایک دوسرے کو کاٹتے ہوں

کلّیوں کے درمیان صرف یہی چار قسم کی نسبتیں ممکن ہیں پانچویں قسم محال ہے مثلا یہ فرض کریں کہ ایک کلّی دوسری کلّی کے تمام یا بعض افراد پر صادق آتی ہو لیکن دوسری کلی پہلی کلی کی کسی فرد پر صادق نہ آتی ہو، یہ محال ہے

کلیات خمس

کلیات خمس بھی ان مقدماتی بحثوں میں شامل ہے جنھیں منطقیین معمولا ذکر کرتے ہیں اگرچہ کلیات خمس کی بحث فلسفہ سے مربوط ہے نہ کہ منطق سے فلاسفہ، ماہیت کی بحث میں کلیات خمس کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کرتے ہیں لیکن چونکہ "حدود" و "تعریفات" کی بحث کلیات خمس" سے آگاہی پر موقوف ہے لہذا منطقیین اس بحث کو "حدود" کے مقدمہ کے طور پر بیان کرتے ہیں اور اسے "مدخل" یا "مقدمہ" کا نام دیتے ہیں

منطقیوں کا کہنا ہے کہ اگر کلی کو خود اس کے افراد کے لحاظ سے دیکھیں اور ان کے باہمی ارتباط کا جائزہ لیں تو وہ حسب ذیل پانچ قسموں سے خارج نہ ہوگی

١ نوع

٢ جنس

٣ فصل

٤ عرض عام

٥ عرض خاص

کیونکہ وہ کلی اپنے افراد کی بعینہ ذات و ماہیت ہے یا جزو ذات ہے یاخارج از ذات ہے اور اگر جز و ذات ہے تو یا ذات سے اعم ہےیا ذات کے مساوی ہے اسی طرح اگر خارج از ذات ہے تو یا ذات سے اعم ہے اور یا ذات کے مساوی ہے جو کلی، افراد کی عین ذات اور تمام ماہیت ہے وہ "نوع" ہے جو کلّی اپنے افراد کی ذات کی جزو ہے لیکن جزو اعم ہے وہ جنس ہے جو کلی اپنے افراد کی ذات کی جزو ہے لیکن جزو مساوی ہے، وہ فصل ہے، جو کلی اپنے افراد کی ذات سے خارج ہے لیکن ذات افراد سے اعم ہے، وہ عرض عام ہے جو کلی ذات افراد سے خارج ہے لیکن ذات کے مساوی ہے، وہ عرض خاص ہے

نوع: جیسے انسان، جو مفہوم انسانیت کو بیان کرتا ہے اور اپنے افراد کی عین ذات و تمام ماہیت ہے یعنی اس کے افراد کی ذات و ماہیت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مفہوم انسان میں نہ پائی جاتی ہو اسی طرح مفہوم "خط" جو افراد کی پوری ماہیت کو بیان کرتا ہے

جنس: جیسے حیوان، جو اپنے افراد کی ماہیت کےجزو کی نشان دہی کرتا ہے، کیونکہ حیوان کے افراد، جیسے زید، عمرو، گھوڑا، بکری وغیرہ حیوان ہونے کے علاوہ کچھ اور بھی ہیں یعنی ان کی ذات و ماہیت کو حیوان ضرور تشکیل دیتا ہے لیکن اس میں کچھ دوسری چیزیں بھی

شامل ہیں جیسے انسان کی ماہیت میں حیوان کے ساتھ ساتھ ناطق بھی شامل ہے یا جیسے "کم" کہ وہ خط سطح اور حجم، جیسے اپنے افراد کی ذات کا جزو ہے، یہ سب "کم " ھیں لیکن ایک دوسری چیز کے ہمراہ کمیت ان کی ذات کا جزو ہے، ماہیت کامل نہیں ہے اور نہ ہی ان کی ذات سے خارج ہے

فصل: جیسے ناطق،جو ماہیت انسان کا جزو دوم ہے یا "یک پہلو متصل" جو ماہیت خط کا جزو ثانی ہے

عرض عام: جیسے ماشی (راستہ چلنے والا)، جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہے یعنی راستہ چلنا، راستہ چلنے والوں کی ماہیت کامل یا جزو و ماہیت نہیں ہے، لیکن ایک حالت و عارض کی صورت میں ان میں موجود ہوتا ہے مگر یہ عارضی امر کسی ایک نوع کے افراد سے مخصوص نہیں ہے، بلکہ حیوان کی بہت سی نوعوں میں پایا جاتا ہے اور جس فرد پر صادق آتا ہے اس فرد کی ذات و ماہیت سے اعم ہے

عرض خاص:جیسے متعجب، جو اپنے افراد (افراد انسانی) کی ماہیت سے خارج ہے اور ایک عارض کی شکل میں ان میں پایا جاتا ہے اور یہ عارضی امر ایک ذات، ایک ماہیت اور ایک نوع یعنی نوع انسان کے افراد سے مخصوص ہے[٦]

---

[٦] عرض کر چکے ہیں کہ اگر جزو ذات ہوگا تو یا اعم ذات سے یا مساوی ذات، یعنی اگر کلی جزو ذات ہوگی تو نسب اربعہ میں سے جس کی وضاحت کی جاچکی ہے دونسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت ضرور ہوگی یا اعم مطلق یا تساوی لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بقیہ ان دو نسبتوں کے بارے میں کیا خیال ہے؟ آیا ممکن ہے کہ کلّی جزو ذات ہوتے ہوئے ذات سے متبائن یا اعم من وجہ ہو؟
جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں کیوں؟ اس کا جواب فلسفہ دے گا، فلسفہ میں اس کا جواب واضح ہے، لیکن فی الحال ہم فلسفہ میں داخل نہ ہوں گے
یہ یاد دہانی بھی ضروری ہے کہ ذات اور جزو ذات کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہمیشہ اس طرح ہے کہ جزو ذات، خود ذات سے اعم ہے اور ذات، جزو ذات سے اخص ہے اس کے برعکس ممکن نہیں ہے کہ ذات، جزو ذات سے اعم ہو مزید وضاحت فلسفہ میں ملے گی

سبق ٦

حدود و تعریفات

گزشتہ بحثیں، حدود تعریفات کے لئے مقدمہ تھیں یعنی منطق کا اصل کام یہ ہے کہ وہ کسی معنی کی تعریف کا طریقہ سکھائے یا کسی مطلب کو ثابت کرنے کے لئے صحیح استدلال کی روش بتائے اور دلیل و برہان قائم کرنے کے صحیح اصولوں سے آشنا کرے پہلی قسم کا تعلق تصورات سے ہے یعنی تصوری معلومات کے ذریعہ تصوری مجہول کا انکشاف اور دوسری قسم تصدیقات سے مربوط ہے یعنی تصدیقی معلومات کے سہارے تصدیقی مجہول کا علم

کلی طور پر، اشیاء کی تعریف کا اصل مطلب ان کی ماہیت کی وضاحت اور ان سے متعلق سوالات کا جواب ہے جب یہ سوال ہوتا ہے کہ فلاں چیز کیا ہے؟ اس وقت اس چیز کی تعریف بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ بدیہی ہے کہ سوال ہمیشہ مجہول چیزوں کے بارے میں ہوتا ہے ہم کسی چیز کے بارے میں اسی وقت سوال کرتے ہیں جب اس کی حقیقت و ماہیت سے بے خبر ہوں یا کم از کم اس شئی کے مفہوم کی حدوں سے ناواقف ہوں ہمیں یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی حدیں کہاں تک ہیں کن حرکات کے دائرہ میں داخل ہے اور کن حرکتوں کی حدود سے باہر ہے

کسی شئی کی حقیقت و ماہیت سے لا علمی کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے پاس اس کا صحیح تصور موجود نہ ہو لہذا اگر ہم پوچھتے ہیں کہ خط کیا ہے؟ "سطح" کیا ہے؟ "مادہ" کیا ہے؟ "قوت" کیا ہے؟ "حیات" کیا ہے؟ تو ان سوالات کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے پاس ان چیزوں کی حقیقت و ماہیت کا صحیح و مکمل تصور نہیں ہے ہم ان کے بارے میں صحیح تصور حاصل کرنا چاہتے ہیں

اس کے مفہوم کی سرحد یں ہم سے پوشیدہ ہیں، یعنی ہمیں اس کے بعض افراد کے سلسلہ میں شک ہے کہ وہ بھی اس مفہوم میں شامل ہیں یا نہیں ہم اس کے مفہوم کو اس طرح سے سمجھنا چاہتے ہیں کہ "جامع افراد" و "مانع اغیار" ہو (یعنی اس مفہوم کی کوئی فرد چھوٹنے نہ پائے اور بیرونی افراد اس میں شامل نہ ہوسکیں)

تمام علوم میں، ہر چیز سے پہلے ان موضوعات کی تعریف بیان کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جن سے ان علوم میں بحث و گفتگو کی جاتی ہے البتہ یہ تعریفیں اس علم کے مسائل میں شامل نہیں ہوتیں بلکہ وہ ان مسائل سے جدا ہوتی ہیں اور انہیں مجبورا بیان کیا جاتا ہے باب تصورات میں منطق کاکام یہ ہے کہ وہ ہمیں صحیح تعریف کرنے کا طریقہ سکھائے

سوالات

یہاں، اس نکتہ کی وضاحت ضروری ہے کہ مجہولات کے سلسلہ میں انسانوں کے سوالات یکسان نہیں ہوتے، ان کی مختلف قسمیں ہیں ہر سوال، خود اپنے موقع و محل پر صحیح ہے اسی لئے دنیا کی ہر زبان میں سوالوں کےلئے مختلف الفاظ وضع کئے گئے ہیں ہر قسم کےسوال کے لئے ایک خاص لفظ موجود ہے استفہامی لفظوں کا تنوع ورنگارنگی خود اس بات کی علامت ہے کہ سوالات، گوناگوں و مختلف ہیں اور قسم قسم کےسوالات انسان کے مجہولات کی کثرت و تنوع کا پتہ دیتے ہیں اور کسی ایک قسم کے سوال کا جواب دوسری قسم کے سوال کے جواب سے مختلف ہوگا ذیل میں چند قسم کے سوالات ملا حظہ فرمایئں:

۱ کسی چیز کی حقیقت و ماہت کے بارے میں سوال کہ وہ کیا ہے؟ "ماھو"؟

۲ کسی چیز کے وجود کے بارے میں سوال کہ " وہ ہے؟ " "ھل" ؟

۳ کسی چیز کی کیفیت کے بارے میں سوال کہ " وہ کیسی ہے؟ " "کیف" ؟

٤ کسی چیز کی مقدار کے بارے میں سوال کہ وہ کتنی ہے ؟ "کم؟ "

٥ کسی چیز کی جگہ کے بارے میں سوال کہ وہ کہاں ہے؟ " این" ؟

٦ کسی چیز کے وقت کے بارے میں سوال کہ " وہ کب ہے؟ " "متی"؟

۷ کسی شخصیت کے بارےمیں سوال کہ " وہ کون ہے"؟ " من ھو؟ "

٨ کسی فرد کے بارے میں سوال کہ وہ کونسی " فرد یا قسم ہے؟ " ایّ" ؟

٩ کسی چیز کے سبب، دلیل یا فائدہ کے بارے میں سوال کہ ایسا " کیوں ہے؟ " "لما"؟

پس معلوم ہوا کہ جب ہم کسی مجہول کے بارے میں سوال کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ ہمارا مجہول چند قسم کا ہو، مثلا کبھی ہم پوچھتے ہیں کہ "الف" کیا ہے؟ کبھی پوچھتے ہیں کہ "الف" موجود ہے یا نہیں؟ اور کبھی پوچھتے ہیں کہ وہ کیسا ہے؟ وہ کتنا ہے؟ کے عدد ہے؟ کہاں ہے؟ وہ کب ہوتا ہے؟ وہ کون شخص ہے؟ کونسی قسم ہے؟اور کبھی اس کے سبب و دلیل و فائدہ کے بارے میں دریافت کرتے ہیں

اگرچہ منطق ان سوالات میں سے جن کا تعلق خارجی اشیاء سے ہے کسی ایک کا بھی جواب نہیں دیتی ان کا جواب فلسفہ وسائینس ہی میں ملے گا لیکن فلسفہ و سائینس کے پیش کردہ جوابات سے اسے ضرور سروکار ہے یعنی خود منطق ان سوالات کا جواب نہیں دیتی لیکن صحیح جواب دینے کا طریقہ ضرور سکھاتی ہے در حقیقت منطق بھی ایک قسم کے سوال کا جواب دیتی ہے، وہ سوال یہ ہے کہ صحیح فکر کا طریقہ کیا ہے؟ لیکن اس سوال کا تعلق کیسا ہونا چاہئے کی قسم سے ہے نہ کہ "کیسا ہے"[٧] کی قسم سے

چونکہ، پہلے اور آٹھویں سوال کے سوا تمام سوالات کو اردو میں "کیا" فارسی میں "آیا" اور عربی میں "ھل" کے ذریعہ بیان کرسکتے ہیں لہذا عام طور سے کہا جاتا ہے کہ تمام سوالات کو تین بنیادی سوالات میں سمیٹا جاسکتا ہے:

"کیا ہے"؟ "چیست؟ " "ما"؟

---

[٧] اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر ان سوالات کا جواب کون سا علم دے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ الہی فلسفہ میں یہ ثابت ہوچکا ہے کہ پہلی اور دوسری قسم یعنی ماہیت و وجود سے متعلق سوالات کا جواب الہی فلسفہ میں ہی ملے گا
نویں قسم یعنی علت و سبب کے متعلق سوال ، اگر اس کا تعلق ان ابتدائی و اصلی علتوں سے ہے جن کی خود اپنی کوئی علت نہیں تو اس کا جواب بھی الہی فلسفہ دے گا لیکن اگر جز ئی و قریبی علتوں کے بارے میں سوال ہو تو اس کا جواب سائینس دے گی رہے بقیہ سوالات جن کی تعداد بھی کم نہیں ہے، ان کے جوابات بھی سائینس ہی دے گی، البتہ جسیے سوالات ہوں گے اور جتنے موضوعات ہوں گے سائینس کی بھی اتنی ہی قسمیں ہوں گی

"کیا؟ " "آیا؟ " "هل؟"

"کیوں؟ " "چرا؟" "لم؟ "

حاجی سبزواری اپنی کتاب منظومہ کے حصہ منطق میں فرماتے ہیں:

ان المطالب ثلاثۃ علم مطلب "ما" "مطلب" "هل" "مطلب " "لم"

اس پوری گفتگو سے یہ ثابت ہوا کہ اگرچہ کسی چیز کی تعریف بیان کرنا منطق کا فرض نہیں ہے (بلکہ فلسفہ کا کام ہے) لیکن صحیح تعریف کرنے کا طریقہ منطق ہی سکھاتی ہے درحقیقت منطق یہ طریقہ حکم الھی کو سکھاتی ہے

حدورسم

کسی شئ کی تعریف کرتے وقت اگر اس کی "کنہ" و حقیقت بیان کرسکیں یعنی جنس و فصل سے تشکیل پانے والے اس کی ماہیت کے اجزا کو بیان کرسکیں تویہ اس شئ کی کامل ترین تعریف ہوگی اور اس قسم کی تعریف کو **"حدتام"** کہتے ہیں لیکن اگر ماہیت کے تمام اجزاء کے بجائے صرف بعض اجزا کو بیان کر سکیں تو ایسی تعریف کو **"حد ناقص"** کہتے ہیں اور اگر ذات و ماہیت کے اجزاء تک رسائی نہ ہوسکے، صرف اس کے احکام و عوارض کو سمجھ سکیں، یا ہمارا مقصد ہی صرف کسی مفہوم کے حدود کو اس طرح معین کرنا ہے کہ اس میں کون سی چیزیں شامل ہیں اور کون سی چیزیں اس مفہوم سے خارج ہیں اس صورت میں اگر اس کے احکام و عوارض اس حد تک واضح ہوجایئں کہ وہ شئی دوسری چیزوں سے بطور کامل جدا ہوجائے تو ایسی تعریف کو **"رسّم تام"** کہیں گے لیکن اگر وہ احکام و عوارض اس شئی کو پورے طور پر مشخص و معین نہ کرسکیں تو اسے **" رسم ناقص "** کہیں گے

مثلا انسان کی تعریف میں " کہیں" ایک ایسا جسمانی جوہر ہے (یعنی اس کے مختلف پہلو هیں) جس میں رشد و نمو کی قوت پائی جاتی ہے اور وہ ناطق حیوان ہے " تو یہ اس کی "حد تام" ہوگی لیکن اگر کہیں: وہ ایک ایسا جسمانی جوہر ہے جس میں نموکی قوت ہے اور وہ "حیوان ہے" تویہ " حد ناقص" ہوگی اور اگر اس کی تعریف میں کہیں کہ "وہ مستقیم القامت موجود ہے جو راستہ چلتا ہے اور اس کےناخن پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، تو یہ "رسم تام" ہے اور اگر کہیں " وہ راستہ چلنے والا موجود ہے" تویہ رسم "ناقص" ہے

کامل ترین تعریف "حدتام" ہے لیکن افسوس ہے کہ فلسفیوں کا اعتراف ہے کہ اشیاء کی "حد تام" تک رسائی انتہائی مشکل ہے کیونکہ "حدتام" کالازمہ، اشیاء کی ذاتیات کا انکشاف یا دوسرے لفظوں میں اشیاء کی کنہ تک عقل کی رسائی ہے اور یہ بے حد د شوار ہے انسان کی تعریف میں "حد تام" کے عنوان سے جو کچھ بیان کیا جاتا ہے وہ تسامح سے خالی نہیں ہے[۸]

جب فلسفہ جو تعریفیں بیان کرنے کا ذمہ دار ہے حدتام کےسلسلہ میں اپنے عجز و ناتوانی کا اظہار کرتا ہے تو قدرتی طور پر حد تام کے متعلق منطقی قوانین کی بھی کوئی حیثیت نہ ہوگی لہذا حدود و تعریفات کے سلسلہ میں ہم اپنی بحث کو یہیں پر ختم کئے دیتے ہیں

[۸] شرح حکمت الا شراق (باب منطق پر صدرالمتارلھین کے تعلیقات مالحظہ فرمایئں

سبق ۷

حصہ تصدیقات

قضایا:

یہاں سے تصدیقات کی بحث شروع ہوتی ہے پہلے قضیہ کی تعریف بیان کی جائے گی، اس کے بعد قضایا کی تقسیم کا ذکر ہوگا اور پھر اس کے احکام پیش کئے جایئں گے اس طرح یہ کام تین مرحلوں میں انجام پائے گا

تعریف تقسیم احکام

قضیہ کی تعریف سے پہلے ایک مقدمہ جس کا تعلق الفاظ سے ہے بیان کردینا ضروری ہے اگر چہ منطق کا تعلق ذہنی ادراکات اورمعانی سے ہے الفاظ سے براہ راست اس کا کوئی ربط نہیں (صرف و نحو کے برخلاف جو براہ راست الفاظ ہی سے مربوط ہیں) اس کی تمام تعریفیں، تقسیمیں اور احکام، معانی وادراکات کے سلسلہ میں ہیں، تاہم بعض اوقات منطق، کچھ الفاظ کی تعریف و تقسیم بیان کرنے پر مجبور ہے البتہ الفاظ کے سلسلہ میں بھی منطقی تعریف و تقسیم ان الفاظ کے معانی کے اعتبار سے ہے یعنی ان لفظوں کی تعریف و تقسیم ان کی معانی کے پیش نظر کی جاتی ہے

پہلے رواج تھا کہ منطق کے مبتدی طالب علموں کو فارسی کا یہ شعر پڑھا یا جاتا تھا:

منطقی دربند بحث لفظ نیست لیک بحث لفظ اور اعارضی است

منطقیوں کی اصطلاح میں ہر اس لفظ کو جسے کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اور اس سے کوئی معنی سمجھ میں آتا ہو، قول کہتے ہیں چنانچہ وہ تمام الفاظ، جنھیں ہم اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ ایک دوسرے کو اپنے مقاصد سے آگاہ کرتے ہیں، وہ "اقول" ہیں اور اگر کوئی لفظ بے معنی ہوتو اسے مہمل کہتے ہیں مثلا لفظ "اسپ" فارسی قول ہے کیوں کہ ایک خاص حیوان (گھوڑے) کا نام ہے لیکن لفظ "ساب" قول نہیں ہے کیونکہ اس سے کوئی معنی سمجھ نہیں آتا

قول کی دو قسمیں ہیں، مفرد و مرکب، اگر لفظ کے دوجزو ہوں اور ہر جزو ایک خاص معنی پردلالت کرتا ہو اسے " مرکب" کہیں گے ورنہ" "مفرد"

لہذا "پانی" لفظ مفرد ہے لیکن "ٹھنڈا پانی" مرکب ہے یا مثلا "جسم" مفرد ہے لیکن "موٹا جسم" مرکب ہے

مرکب کی بھی دو قسمیں ہیں یا "تام" ہے یا "ناقص" ہے مرکب تام اس جملہ کو کہتے ہیں جو مکمل ہو، یعنی اس سے ایک بات پورے طور پر سمجھ میں آتی ہو، سننے والا کسی چیز کو سمجھ سکتا ہو اسی جملہ پر اکتفا کرتے ہوئے متکلم کا خاموش ہو جانا صحیح ہو، مخاطب کو مزید کسی لفظ کا انتظار نہ ہو مثلا یہ جملے: زیدگیا، عمر آیا ہے جاو، آو، کیا میرے ساتھ چلوگے؟ یہ سب ممکن جملے ہیں لہذا انھیں مرکب تام کہتے ہیں مرکب ناقص اس کے برخلاف ہے، جملہ

ادھورا ہوتا ہے، مخاطب کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا مثلا اگر کوئی شخص کسی سے کہے "تربوز کا پانی" اور خاموش ہوجائے تو مخاطب کی سمجھ میں کچھ بھی نہ آئے گا، اسے مزید الفاظ کا انتظار ہوگا وہ پوچھے گا، کیا کہنا چاہتے ہو، تربوز کا پانی کیا ہوا؟

ممکن ہے پوری ایک سطر ایک صفحہ بھریکے بعد دیگر مختلف الفاظ لکھ دئے گئے ہوں پھر بھی وہ ایک جملہ کامل یا قضیہ تمام نہ ہو، مثلا، اگر کوئی شخص کہے "آج میں صبح کو آٹھ بجے، ایسے عالم میں جبکہ پائجامہ پہنے ہوئے تھا، کوٹ اتارے ہوئے تھا، چھت پر کھڑا ہوا تھا اور اپنی گھڑی دیکھ رہا تھا اور میرے دوست جناب الف صاحب بھی میرے ساتھ تھے " اتنا لمبا چوڑا ہونے کے باوجود یہ جملہ ناقص ہے کیونکہ مبتداء تو موجود ہے لیکن خبر غائب ہے لیکن اگر کہے "ہوا ٹھنڑی ہے" تو باوجودیکہ یہ جملہ صرف تین لفظوں سے تشکیل ہوا ہے، تاہم وہ جملہ تمام و قضیہ کامل ہے

مرکب تام کی بھی دو قسمیں ہیں خبرو انشاء خبری مرکب تام اسے کہتے ہیں جو کسی واقعہ کو نقل کررہا ہو یعنی کسی ایسے واقعہ کی اطلاع دے رہا ہو جو رونما ہوچکا ہو یارنما ہو رہا ہے یا ہمیشہ سے تھا آج بھی موجود ہے اور آئندہ بھی رہے گا

مثلایوں کہیں: میں گزشتہ سال مکہ گیا تھا میں آئندہ سال ایم۔ اے کرلوں گا میں اس وقت مریض ہوں لوہا، گرمی سے پھیل جاتا ہے

لیکن مرکب، انشائی اس جملہ کو کہتے ہیں جو کسی چیز کی خبر نہ دے بلکہ وہ خود کسی معنی کو ایجاد کرے مثلایوں کہیں: آو جاو خاموش رہو کیامیرے ساتھ چلو گے؟ ہم ان جملوں سے کسی کام کا حکم دیتے ہیں کسی کام سے روکتے ہیں یا کسی چیز کے متعلق سوال کرتے ہیں ان چیزوں کے بارےمیں خبر نہیں دیتے بلکہ انہیں ایجاد کرتے ہیں

خبری مرکب تام چونکہ کسی چیز کی حکایت کرتا ہے اور اس کے بارےمیں خبر دیتا ہے لہذا ممکن ہے کہ جس چیز کی خبر دے رہا ہے اس سے مطابقت رکھتا ہو اور ممکن ہے کہ اس کے برخلاف ہو مثلا جب ہم کہتے ہیں کہ میں گزشتہ سال مکہ گیا تھا، ممکن ہَے واقعا ایسا ہی ہو کہ میں گزشتہ سال مکہ گیا ہوا ہوں ایسی صورت میں یہ جملہ خبر یہ، سچا ہے، اورممکن ہے کہ میں مکہ نہ گیا ہوا ہوں اس وقت یہ جملہ، جھوٹا ہوگا

لیکن مرکب انشائی چونکہ نہ کسی چیز کا حکایت کرتا ہے اور نہ کسی چیز کےبارےمیں خبر دیتا ہے بلکہ وہ خود ہی ایک معنی کو ایجاد کرتا ہے خارج میں پہلے سے کوئی چیز موجود نہیں ہوتی جس سے مطابقت یا عدم مطابقت کا سوال پیدا ہو، لہذا مرکب انشائی میں صدق و کذب، سچ اور جھوٹ بے ،معنی ہے

منطیقوں کی اصطلاح میں اسی قول مرکب تام خبری کو "قضیہ " کہتے ہیں چنانچہ قضیہ کی تعریف میں کہتے ہیں: "قول یحتمل الصدق والکذب" قضیہ وہ قول ہے جس میں صدق و کذب کا احتمال پایا جاتا ہو احتمال صدق و کذب پائے جانے کا سبب یہ ہے کہ اولا وہ قول مرکب ہے مفرد نہیں ثانیا مرکب تام ہے، مرکب ناقص نہیں ثالثا مرکب تام خبری ہے، انشائی نہیں کیونکہ قول مفرد، قول مرکب غیر تام اور قول مرکب تام انشائی میں احتمال صدق و کذب کا گزرہی نہیں

بیان ہوچکا کہ منطق کا سروکار اولا بالذات معانی سے ہے اور ثانیا و باتبع الفاظ سے ہے اگرچہ ابھی تک ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ قول و لفظ کے سلسلہ میں تھا، تاہم مقصود اصلی معانی ہیں، ہر قضیہ لفظیہ، کسی قضیہ ذھنیہ و معقولہ کےبرابر ہے یعنی جس طرح ہم لفظ "زید

کھڑا ہے" کو قضبہ کہتے ہیں اس جملہ کے معنی کو بھی جو ہمارے ذہن میں حاصل ہوتا ہے قضیہ کہیں گے بس فرق یہ ہے کہ جملہ کےالفاظ کو قضیہ لفظیہ اور اس کے معنی کو قضیہ معقولہ کہیں گے یہاں تک ہماری گفتگو قضیہ کی تعریف کےسلسلہ میں تھی اب اس کی تقسیم ملاحظہ فرمائیں

سبق ۸

قضا یا کی تقسیم

قضایا کو مختلف طریقوں سے تقسیم کیا گیا ہے:

تقسیم نسبت حکمیہ (رابط) کے لحاظ سے

تقسیم موضوع کے لحاظ سے

تقسیم محمول کے لحاظ سے

تقسیم سور کے لحاظ سے

تقسیم جہت کے لحاظ سے

حملیہ و شرطیہ

رابط و نسبت حکمیہ کے لحاظ سے قضیہ کی دوقسمیں : حملیہ و شرطیہ

قضیہ حملیہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جو موضوع، محمول اور نسبت حکمیہ سے مرکب ہو جب ہم اپنے ذہن میں کسی قضیہ کا تصور کرتے ہیں اور پھر اس کے بارے میں تصدیق کرتے ہیں تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک چیز کو موضوع قرار دیتے ہیں، یعنی اسے اپنی ذہنی دنیا میں جگہ دیتے ہیں اور دوسری چیز کو محمول قرار دیتے ہیں یعنی اسے موضوع پر حمل کرتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ قضیہ حملیہ میں کسی چیز کے لئے کسی چیز کو ثابت کرنے کا حکم کرتے ہیں کسی چیز کو موضوع قرار دینے اور اس موضوع پر کسی چیز کو حمل کرنے کے نتیجہ میں ان دونوں کے درمیان ایک نسبت و رابط بر قرار ہوتا ہے اس طرح قضیہ وجود میں آتا ہے

مثلا ہم کہتے ہیں "زید کھڑا ہے" لفظ "زید" موضوع کو بیان کرتا ہے، "کھڑا " محمول کو اور "ہے" نسبت حکمیہ کو یہاں درحقیقت ہم نے پہلے زید کو اپنے ذہن میں جگہ دی ہے پھر کھڑے ہونے کو اس پر حمل کیا ہے اس وقت زید اور کھڑے ہونےکےدرمیان، نسبت ورابطہ برقرار ہوا، اور یوں قضیہ، معرض وجود میں آگیا

قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول، نسبت کے دوسرے ہوتے ہیں، ان دونوں کو ہمیشہ مفرد ہونا چاہئے یا مرکب ناقص چنانچہ اگر ہم کہیں: تربوز کا پانی مفید ہے" تو یہاں قضیہ کا موضوع مرکب ناقص ہے البتہ یہ ہرگز ممکن نہیں کہ قضیہ کے دونوں سرے یا کوئی ایک سرا مرکب تام ہو

قضایا ئے حملیہ کا رابط، اتحادی رابط ہوتا ہے جسے فارسی میں "است" اور اردو میں "ہے" کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے مثلا جب ہم کہتے ہیں "زید کھڑا ہے" تو درحقیقت ہم یہ حکم کرتے ہیں کہ خارج میں زید اور قیام دونوں مل کر ایک وجود تشکیل دیتے ہیں اور دونوں آپس میں متحد ہوگئے ہیں

لیکن اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب ہم اپنے ذہن میں کسی قضیہ کا تصور کرتے ہیں اور پھر اس کے متعلق تصدیق کرتے ہیں تو وہ مذکورہ کیفیت کا حامل نہیں ہوتا، یعنی اس میں کسی چیز کو کسی چیز پر حمل نہیں کیا جاتا دوسرے لفظوں میں اس میں کسی چیز کے لئے کسی چیز کے ثبوت کا حکم نہیں ہوتا بلکہ اس میں ایک قضیہ کے مفہوم کا حکم کرتے ہیں اس شرط کے ساتھ

کہ دوسرا قضیہ بھی مستحق ہو دوسرے لفظوں میں ایک قضیہ کے مفہوم پر دوسرے قضیہ کے مفہوم کے معلق ہونے پر حکم ہوا ہے، مثلا "اگر زید کھڑا ہے، عمرو بیٹھا ہے "یا یہ کہ" یا زید کھڑا ہے، یا عمرو بیٹھا ہے" اس کے معنی درحقیقت یہ ہیں کہ اگر زید کڑا ہوا ہے تو عمرو بیٹھا ہوا ہے اور اگر زید بیٹھا ہوا ہے تو عمرو کھڑا ہوا ہے اس قسم کےقضیہ کو " قضیہ شرطیہ" کہتے ہیں

قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ کے بھی دوسرے ہوتے ہیں اور ایک نسبت، لیکن قضیہ حملیہ کے برخلاف، قضیہ شرطیہ کے دونوں سرے مرکب تمام خبری ہوتے ہیں یعنی خود وہ دونوں بھی قضیہ ہوتے ہیں جن کے درمیان رابط و نسبت برقرار ہوجاتی ہے دوقضیوں اور ایک نسبت سے مل کر ایک بڑا قضیہ وجود میں آتا ہے

خود قضیہ شرطیہ کی بھی دو قسمیں ہیں، متصلہ و منفصلہ، کیوں کہ قضیہ شرطیہ کا وہ رابط جو دونوں سروں کو ایک دوسرے سے ملاتا ہے یا وہ تلازم و انضمام کی قسم سے ہوگا اور یا معاندت و مفارقت کی قسم سے ہوگا

تلازم و انضمام کا مطلب یہ ہے کہ ایک سرا دوسرے سرےکا لازمہ ہو، جہاں یہ سرا ہو وہیں وہ بھی ہو جیسا کہ ہم کہتے ہیں "جب کبھی بادلوں میں بجلی چمکے گی تو اس کی کڑک بھی سنائی دے گی یا یہ کہ " جب بھی زید کھڑا ہوا ہوگا عمرو بیٹھا ہوگا" یعنی بجلی کی چمک کا لازمہ اس کی کڑک ہے اور زید کے کھڑے ہونے کا لازمہ عمرو کا بیٹھنا ہے لیکن رابط معاندت اس کے برعکس ہے یعنی دونوں سروں کے درمیان ایک طرح کی مخالفت و منافرت پائی جاتی ہے، اگر یہ سرا ہوگا تو وہ سرا نہ ہوگا، اور اگر وہ سرا نہ ہوگاتو یہ نہ ہوگا مثلا "عدد یا جفت ہے یا طاق" یعنی ممکن نہیں کہ ایک ہی عدد جفت بھی ہو اور طاق بھی یا یہ کہ " یا زید کھڑا ہے اور یا عمرو پیٹھا ہے" یعنی اس صورت میں عملا یہ ممکن نہیں ہے کہ زید بھی کھڑا ہو اور عمرو بھی بیٹھا ہو واضح ہے کہ قضایا کے شرطیہ متصلہ میں جس کے رابط میں تلازم پایا جاتا ہے ایک قسم کی تعلیق و شرط موجود ہوتی ہے مثلا جب ہم کہتے ہیں " اگر بادل میں بجلی چمکے گی تو کڑک کی آواز بھی سنائی دے گی" یعنی کڑکنے کی آواز سنائی دینا، بجلی کے چمکنے پر معلق و مشروط ہے لہذا قضیہ متصلہ کو شرطیہ کہنے کی وجہ واضح ہے لیکن قصایائے منفصلہ، جہاں رابط، معاندت و مفارقت کا رابط ہے جیسے: عدد یا جفت ہے یا طاق وہاں، تعلیق و اشتراط، ظاہر لفظ میں نہیں ہے لیکن درحقیقت ان میں سے ہر ایک دوسرے پر معلق ہے، یعنی اگر جفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جفت نہیں اسی طرح اگر جفت نہیں ہے تو طاق ہے اور اگر طاق نہیں ہے تو جفت ہے

اس گفتگو سے یہ ثابت ہوا کہ پہلی تقسیم میں، قضیہ دو قسموں میں تقسیم ہوگا حملیہ و شرطیہ اور شرطیہ بھی دو قسموں میں تقسیم ہوگا متصلہ و منفصلہ یہ بھی معلوم ہوگیا کہ قضیہ حملیہ سب سے چھوٹا قضیہ ہے کیونکہ قضیہ حملیہ مفردات، یا مرکبات ناقصہ سے تشکیل پاتا ہے جبکہ قضیہ شرطیہ، چند قضایائے حملیہ یا چند چھوٹے چھوٹے قضایائے شرطیہ سےمل کر وجود میں آتا ہے اور خود یہ چھوٹے چھوٹے قضایائے شرطیہ سے تشکیل پاتے ہیں

قضایائے شرطیہ کے دونوں سروں کو مقدم و تالی کہتے ہیں جزو اول کو **"مقدم"** اور جزو دوم کو **" تالی"** کہا جاتا ہے جبکہ قضیہ حملیہ میں جزو اول کو موضوع اور جزو دوم کو محمول کہتے ہیں، قضیہ شرطیہ متصلہ عربی زبان میں میں ہمیشہ "ان" "بینما" اور "کلما" جیسے الفاظ کے ہمراہ ہوتا ہے اردو میں "اگر" اور "جب کبھی" وغیرہ کے ساتھ اور قضیہ شرطیہ منفصلہ عربی میں "او" و "اما" اور اردو میں "یا" کے ذریعہ بیان ہوتا ہے

موجبہ و سالبہ

حملیہ و شرطیہ میں قضیہ کی تقسیم، رابط اور نسبت حکمیہ کےاعتبار سےتھی اگر رابط اتحادی ہو تو قضیہ حملیہ ہے، اور اگر تلازم یا معاندت کی قسم کا رابط ہو تو قضیہ شرطیہ ہے

رابط کے لحاظ سے قضیہ کو ایک اور طرح سے بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے، اور وہ یوں کہ رابط کو (چاہے وہ اتحادی ہو یا تلازمی و معاندتی) ہر قضیہ میں یا ثابت کیا جاتا ہے اور یا اس کی نفی کی جاتی ہے۔ پہلے کو قضیہ موجبہ اور دوسرےکو قضیہ سالبہ کہا جاتا ہے مثلا اگر کہیں "زید کھڑا ہے" تو یہ قضیہ حملیہ موجبہ ہے اور اگر کہیں کہ " ایسا نہیں ہے کہ زید کھڑا ہے" تو یہ قضیہ حملیہ سالبہ ہے اگر کہیں "اگر بارش زیادہ ہوگی تو فصل اچھی ہوگی" یہ قضیہ شرطیہ متصلہ موجبہ ہے اور اگر کہیں کہ "اگر باران بکوہستان نبارد : بہ سالی د جلہ گردد خشک رودی" (اگر پہاڑوں پر بارش نہ ہو تو سال بھر میں دریائے دجلہ خشک ہوجائے گا) تو یہ قضیہ شرطیہ متصلہ سالبہ ہے

اگر کہیں "عدد یا جفت ہے یا طاق" تو قضیہ شرطیہ منفصلہ موجبہ ہے اور اگر کہیں " ایسا نہیں ہے کہ عدد یا جفت ہے یا کوئی اور عدد" یہ قضیہ شرطیہ منفصلہ سالبہ ہے

قضیہ محصورہ وغیرہ محصورہ

قضایائے حملیہ کو بلحاظ موضوع بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے کیونکہ قضیہ حملیہ کا موضوع یا تو جزوئی حقیقی ہے، یعنی ایک فرد اور شخص معین ہے یا ایک معنائے کلی ہے

اگر موضوع قضیہ، ایک فرد ہوتو اسے **"قضیہ شخصیہ"** کہیں گے، جیسے " زید کھڑا ہے" " میں مکہ گیا" روزمرہ کے محاورات میں تو قضیہ شخصیہ کا استعمال زیادہ ہوتا ہے، لیکن علوم میں اس کا استعمال قطعی نہیں ہوتا کیونکہ علوم کے مسائل، قضایائے کلیہ ہوتے ہیں اور اگر موضوع قضیہ معنائے کلی ہو تو خود اس کی بھی دو قسمیں ہیں کیونکہ اس معنائے کلی کو موضوع قرار دیئے جانے کا سبب خود اس کا ذہن میں کلی ہونا ہوگا اور یا افراد کے لئے آئینہ قرار دیا جانا ہوگا

دوسرے لفظوں میں: کلی ذہن میں دوطریقوں سے ہوتی ہے کبھی **"مافیہ ینظر"** کی حیثیت رکھتی ہے یعنی مطلوب و مقصود ذہن، خود وہ کلی ہی ہے، اور کبھی **"مابہ ینظر"** کی حیثیت رکھتی ہے، یعنی خود وہ کلی مطلوب و مقصود ذہن نہیں ہے بلکہ یہاں اس کے افراد مراد ہیں اور کلی اپنے افرادکے احکام کے بیان کا ذریعہ پہلے اعتبار سے اس کی مثال اس آئینہ کی ہے جو خود

ہی منظور نظر ہو مقصد خود اس آئینہ کو دیکھنا ہو اور دوسرے اعتبار سے اس کی مثال اس آئینہ کی ہے جہاں مقصد خود آئینہ دیکھنا نہ ہو بلکہ اس آئینہ میں صورت دیکھنا ہو

مثلا کبھی کہا جاتا ہے، انسان نوع ہے، حیوان جنس ہے بدیہی ہے کہ یہاں متکلم کا مقصد یہ ہے کہ وہ طبیعت انسان جو ذہن میں ہے، اور کلی ہے، نوع ہے وہ طبیعت حیوان جو ذہن میں ہے ارو کلی ہے جنس ہے افراد انسان یا افراد حیوان کا نوع یا جنس ہونا مقصود نہیں ہے لیکن بعض اوقات کہا جاتا ہے، انسان تعجب کرتا ہے، یہاں مقصود افراد انسان ہیں یعنی افراد انسان تعجب کرتے ہیں یقینا مقصود یہ نہیں ہےکہ وہ طبیعت کلی انسان جو ذہن میں ہے، تعجب کرتی ہے

پہلی قسم کے قضایا جن کا موضوع، طبیعت کلی ہے اور انہیں ذہن میں کلی ہونےکی وجہ سے موضوع قرار دیا جاتا ہے "قضایائے طبیعیہ" کہلاتے ہیں جیسے" انسان کلی" ہے "انسان نوع ہے" "انسان حیوان سے اخص ہے" "انسان زید سے اعم ہے" وغیرہ

قضایائے طبیعیہ صرف الھی فلسفہ میں جہاں ماہیتوں کے بارےمیں بحث و گفتگو ہوتی ہے کام آتے ہیں دیگر علوم میں ان کا کوئی مصرف نہیں

اگر طبیعت کلی خود بذاتہ متصورنہ ہو بلکہ وہ اپنے افراد کے لئے آئینہ ہو تو خود اس کی بھی دوقسیمیں ہیں، مثلا کہا جائے: "انسان جلد باز ہے" تمام انسان فطرت توحید پر پیدا ہوتے ہیں" بعض انسان گور ے ہیں"، وغیرہ، اس قسم کے قضایا میں بعض یا تمام کے ذریعہ افراد کی کمیت بیان ہوئی ہوگی یا نہ ہوئی ہوگی اگر کمیت بیان نہ ہوئی ہو تو وہ "قضیہ مہملہ" کہلاتا ہے، قضیہ مہملہ، بطور مستقل نہ فلسفہ میں کام آتا ہے اور نہ دیگر علوم میں، اس قسم کے قیضہ کو فضایائے جزئیہ محصورہ کی صف میں شمار کرنا چاہئے، مثلایوں کہیں: انسان جلد باز ہے لیکن یہ نہ بتائیں کہ ہر انسان جلد باز ہے یا بعض افراد ہاں اگر کمیت افراد بیان کی گئی ہو کہ مراد تمام افراد ہیں یا بعض افراد تو اسے "قضیہ محصورہ" کہتے ہیں اگر تمام افراد کے مقصود ہونےکا ذکر ہوتو وہ "محصورہ کلیہ" ہے اور اگر بعض افراد کے مقصود ہونے کا تذکرہ ہو تو "محصورہ جزئیہ" ہے

پس محصورہ کی دو قسمیں ہیں، کلیہ و جزئیہ، اور چونکہ ہر قضیہ کے موجبہ و سالبہ ہونے کا امکان ہے لہذا قضایائے محصورہ کی کلی چار قسمیں ہوں گی:

موجبہ کلّیہ جیسے " کل انسان حیوان" ہر انسان حیوان ہے

سالبہ کلیہ جیسے "لاشئی من الا انسان بحجر" کوئی انسان پتھر نہیں ہے

موجبہ جزئیہ جیسے " بعض الحیوان انسان" بعض حیوان، انسان ہیں

سالبہ جزئیہ جیسے "بعض الحیوان لیس بالانسان" بعض حیوان انسان نہیں ہیں

یہ چار قسم کے قضئے، "محصورات اربعہ" کے نام سے مشہور ہیں اور علوم میں جو قضیے کام آتے ہیں وہ یہی "محصورات اربعہ" ہیں، شخصیہ و طبیعیہ و مہملہ کسی مصرف کے نہیں ہیں، اسی لئے منطق میں زیادہ تر ان ہی محصورات اربعہ سے بحث و گفتگو ہوتی ہے

قضایائے محصورہ میں جو چیز، تمام یا بعض افراد کے مقصود ہونے پر دلالت کرتی ہے، اسے سور قضیہ کہتے ہیں، مثلا جب کہتے ہیں: ہر انسان حیوان ہے، تو یہ لفظ "ہر" سور قضیہ، ہے اور جب کہتے ہیں: بعض حیوان انسان ہیں، تو لفظ "بعض" سور قضیہ ہے اسی طرح " شورہ

زار زمین میں کوئی گھاس نہیں اگتی" لفظ کوئی سور ہے "بعض درخت ، گرم علاقوں میں نہیں پنپتے" لفظ " بعض نہیں" سور ہے عربی زبان میں کل "لاشئی" "بعض" "لیس بعض" جیسے لفظ سور مانے جاتے ہیں

قضیوں کی کچھ دوسری قسمیں بھی ہیں جیسے محصلہ و معدولہ خارجیہ، ذہنیہ اور حقیقیہ ان کی وضاحت و تشریح منطقی کتابوں میں تلاش کی جانی چاہئے ہم چونکہ اس وقت منطق کے کلیات سے بحث کررہے ہیں لہذا اس وادی میں قدم رکھنے سے معذور ہیں اسی طرح قضایا کی کچھ اور تقسیمیں بھی ہیں، جیسے: مطلقہ و موجہ، خود قضایائے موجہ چند قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں، جیسے: ضروریہ، دائمہ اور ممکنہ وغیرہ اس سلسلہ میں بحث و گفتگو ہمارے موجودہ سبق کے حدود سے خارج ہے پس اتنی سی وضاحت پر اکتفا کرتے ہیں کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہر "الف" "ب" ہے تو یہاں پر ان دونوں چیزوں کے درمیان کبھی رابط و نسبت ایسی ہوتی ہے کہ اس کا ہونا ضروری ہوتا ہے نہ ہونا محال ہے ایسے موقع پر کہتے ہیں ہر "الف" "ب" ہے بالضرورۃ اور کبھی ایسا ہے کہ اس نسبت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں ممکن ہے ایسے موقع پر کہیں گے ہر"الف" "ب" ہے بلا مکان خود ضرورت کی بھی مختلف قسمیں ہیں جنھیں یہاں بیان کرنا مقصود نہیں ہے ضرورت و امکان کو "جہت قضایا" کہتے ہیں، جس قضیہ میں جہت کا ذکر ہو ہو "قضیہ موجہ" ہے اور اگر جۃت بیان نہ ہوئی ہو تو "قضیہ مطلقہ" ہے

قضیہ شرطیہ متصلہ کی بھی چند قسمیں ہیں: حقیقیہ، مانعۃ الجمع اور مانعۃ الخلو، جیسا کہ علم منطق میں مع مثالوں کے ان کا ذکر موجود ہے ہم اختصار کے پیش نظر یہاں ان کے ذکر سے اجتناب کررہے ہیں

سبق ۹

احکام قضایا

گزشتہ سبقوں میں، قضیہ کی تعریف اور اس کی قسمیں بیان ہوئیں اور یہ معلوم ہوا کہ قضیہ کی اک تقسیم نہیں ہے بلکہ مختلف جہتوں سے اس کی متعدد تقسیمیں ہیں

احکام قضایا

مفردات کے مانند، قضیوں کے بھی کچھ احکام ہیں باب مفردات میں ہم بتا چکے ہیں کہ کلیات کے درمیان ایک مخصوص رشتہ برقرار ہے جو "نسب اربعہ" کے نام سے مشہور ہے جب ایک کلی کو دوسری کلی کے سامنے رکھتے ہیں تو وہ آپس میں یا متباین ہوتی ہیں یا متساوی، یا عام و خاص مطلق اور یا عام و خاص من وجہ اسی طرح دو قضیوں کا موازنہ کرتے ہیں تو ان کے درمیان بھی مختلف قسم کے رشتے اور نسبتیں پائی جاسکتی ہیں دوقضیوں کے درمیان بھی ان چار نسبتوں میں سے کوئی ایک نسبت پائی جاتی ہے، وہ نسبتیں یہ ہیں: ۱ تناقض ۲ تضاد ۳ دخول تحت التضاد ٤ تداخل [۹]

[۹] اگر دوقضیوں کو آپس میں موازنہ کریں تو یہ قضیے، موضوع یا محمول یا دونوں میں ایک دوسرےکے شریک ہوں گے یا نہ ہوں گے اگر شریک ہی نہ ہوں، جیسے یہ دو قضیے " انسان، حیوان متعجب ہے" اور "لوہا ایک ایسی دھات ہے جو حرارت و گرمی سے پھیل جاتی ہے، ان دونوں کے درمیان کسی قسم کا اشتراک نہیں پایا جاتا، ان کا رشتہ رشتہ تباین ہے اور اگر صرف موضوع میں شریک ہوں جیسے "انسان متعجب ہے" اور "انسان فن کار ہے" تو ان کے درمیان نسبت تساوی پائی جاتی ہے اور انھیں متماثلین کہہ سکتے ہیں اور اگر صرف محمول میں شریک ہوں جیسے " انسان، بستا ندار حیوان ہے" اور "گھوڑا بستاندار حیوان ہے ان کے درمیان "تشابہ" پایا جاتا ہے اور انھیں متشابہین کا نام دے سکتے ہیں
لیکن منطقیں، قضایا کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کے سلسلہ میں، دوقضیوں کے اشتراک یا عدم اشتراک پر توجہ نہیں دیتے، قضایا کی نسبتوں کے سلسلہ میں وہ اس نکتہ پر توجہ دیتے ہیں کہ دو قضیے موضوع میں بھی شریک ہیں اور محمول میں بھی، ان کا اختلاف یا کمیت میں یعنی کلیت و جزیئت میں ہے "یا کیفیت " یعنی ایجاب و سلب میں، اور یا ایک ساتھ دونوں میں اختلاف ہوگا اس قسم کے قضایا کو متقابلین کہتے ہیں خود متقابلین کی بھی چند قسمیں ہیں متناقضین ہیں یا متضادین، متداخلین ہیں یا داخلین تحت التضاد

اگر دو قضیے کم و کیف کے سوابقیہ تمام جہات نیز موضوع و محمول میں متحد ہوں، " اور کم و کیف" کے لحاظ سے "کم "میں بھی اختلاف رکھتے ہوں اور "کیف" میں بھی، یعنی کلیت وجزیئت میں بھی اختلاف ہو اور ایجاب و سلب میں بھی، تو اس طرح کے قضیے متنا قضین" کہے جاتے ہیں جیسے "ہر انسان متعجب ہے" اور "بعض انسان متعجب نہیں ہیں"

اگر صرف کیف میں اختلاف ہو یعنی ایک قضیہ موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ، لیکن کم یعنی کلیت و جزئیت میں متحد ہوں تو اس کی دوقسمیں ہوں گی، یا دونوں کلی ہوں گے اور یا دونوں جزئی اگر دونوں کلی ہوں تو ان قضیوں کو "متضادتین" کہیں گے جیسے ہر انسان متعجب ہے" اور " کوئی انسان متعجب نہیں ہے"

اگر دونوں جزئی ہوں تو ان قضیوں کو "داخلتین تحت التضاد" کے نام سے یاد کرتے ہیں جیسے "بعض انسان متعجب ہیں" اور "بعض انسان متعجب نہیں ہیں"

اکر صرف کم میں اختلاف رکھتے ہوں یعنی ایک قضیہ کلیہ ہو اور دوسرا چزئیہ "لیکن کیف" میں متحد ہوں یعنی دونوں موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو ان کو "متداخلین" سے تعبیر کرتے ہیں جیسے "ہرانسان متعجب ہے" اور "بعض انسان متعجب ہیں" یا جیسے "کسی انسان کے چونچ نہیں ہوتی" اور "بعض انسانوں کے چونچ نہیں ہوتی"

البتہ ان چار قسموں کے علاوہ کسی پانچویں قسم کا وجود نہیں ہے یعنی یہ ممکن نہیں کہ ان میں نہ "کم" میں اختلاف ہو اور نہ "کیف" میں، کیونکہ مفروض یہ ہے کہ ہم ایسے دوقضیوں کے بارے میں گفتگو کررہے ہیں جو موضوع و محمول نیز زمان و مکان جیسے دیگر جہات میں متحد ہوں اگر ایسے قضیے کم و کیف کے لخاظ سے بھی متحد ہوں گے تو پھر یہ دو قضیہ نہ ہوگا بلکہ ایک ہی قضیہ ہوگا

پہلی قسم کا حکم جہاں دو قضیوں کے درمیان، نسبت تناقض پائی جاتی ہے یہ ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک قضیہ سچا ہوگا تو دوسرا قضیہ یقینا جھوٹا ہوگا اور اگر ایک کاذب ہوگا تو دوسرا یقینا صادق ہوگا محال ہے کہ دونوں سچے ہوں یا دونوں جھوٹے ہوں اس طرح کے دو قضیوں کے وقوع کو (جو محال ہے) "اجتماع نقیضین" کہتے ہیں اسی طرح ان دونوں قضیوں کے عدم کو (کہ یہ بھی محال ہے) "ارتفاع نقیضین" کہتے ہیں یہ وہی مشہور و معروف اصل ہے جسے "اصل تناقض" کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور آج کل موضوع بحث بنا ہوا ہے

"ہیگل" نے اپنے بعض بیانات میں دعوی کیا ہے کہ اس کی منطق (دیالکتیک منطق) میں "اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین" محال نہیں ہے بلکہ اس کی منطق کی اساس ہی اس قانون کی مخالفت پر استوار ہے ہم اس سلسلہ میں کلیات فلسفہ سے متعلق اسباق میں تفصیل سے بحث کریں گے

دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ ہر قضیہ کے صدق کا لازمہ دوسرے قضیہ کا کذب ہے، لیکن کسی قضیہ کے کذب کا لازمہ دوسرے قضیہ کا صدق نہیں ہے یعنی دونوں قضیوں کا صادق ہونا محال ہے لیکن دونوں کا ذب ہونا محال نہیں ہے مثلا "ہرالف، ب ہے" اور "کوئی الف ب نہیں ہے" محال ہے کہ یہ دونوں قضیے صادق ہوں، یعنی ہر الف، ب بھی ہو اور کوئی الف، ب نہ بھی ہو لیکن دونوں کا کاذب ہونا محال نہیں ہے یعنی یہ ہوسکتا ہے کہ نہ ہر الف، ب ہو اور نہ کوئی الف، ب نہ ہو بلکہ بعض الف، ب ہوں اور بعض الف، ب نہ ہوں

تیسری قسم کاحکم یہ ہے کہ ہر ایک قضیے کے کذب کا لازمہ دوسرے قضیے کا صدق ہے لیکن کسی ایک صدق کا لازمہ دوسرے کا کذب نہیں ہے یعنی دونوں کا کاذب ہونا محال ہے لیکن دونوں کا صادق ہونا محال نہیں ہے مثلا "بعض الف، ب ہیں" اور بعض الف، ب نہیں ہیں" ممکن ہے کہ یہ دونوں قضیے صادق ہوں، لیکن دونوں کا کاذب ہونا محال ہے کیونکہ اگر دونوں قضیے کاذب ہوں تو "بعض الف، ب ہیں" کے کذب کا مطلب یہ ہوگا کہ کوئی الف، ب نہیں ہے اور "بعض الف، ب نہیں ہیں" کے کذب کا مفہوم یہ ہوگا کہ ہر الف، ب ہے اور ہم دوسری قسم میں بیان کرچکے ہیں اگر دو قضیوں کا موضوع و محمول ایک ہو اور دونوں کلی ہوں نیز ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ تو دونوں کا صادق ہونا محال ہے

چوتھی قسم جہاں دونوں قضیے موجبہ ہیں یا دونوں قضیے سالبہ، لیکن ان میں سے ایک کلیہ ہے اور دوسرا جزئیہ اس میں اس نکتہ کی طرف جو صورت حال کو نمایاں کرتا ہے توجہ ضروری ہے کہ قضایا میں مفردات کے برعکس جزئیہ ہمیشہ کلیہ سے اعم ہے مفردات میں ہمیشہ کلی، جزئی سے اعم ہے مثلا انسان، زید سے اعم ہے لیکن قضایا میں، "بعض الف، ب ہیں" "ہر

الف، ب ہے" سے اعم ہے کیونکہ اگر ہر الف، ب ہے تو یقینا بعض الف، ب ہیں لیکن اگر بعض الف، ب ہوں تو ہر الف کا ب ہونا ضروری نہیں ہے قضئیہ اعم کے صدق کا لازمہ قضیہ اخص کا صدق نہیں ہے لیکن صدق اخص کا لازمہ صدق قضئیہ اعم ہے اسی طرح قضیہ اخص کے کذب کا لازمہ قضئیہ اعم کا کذب نہیں ہے لیکن قضیئہ اعم کے کذب کا لازمہ قضئیہ اخص کا کذب ہے پس یہ دونوں قضیے "متداخلین" ہیں لیکن اس طرح سے کہ قضیہ کلیہ کے موارد ہمیشہ قضیہ جزیئہ کے موارد میں داخل ہیں یعنی جہاں کہیں قضیہ کلیہ صادق ہوگا قضیہ جزئیہ بھی صادق ہوگا لیکن ممکن ہے کہ کسی مقام پر قضیہ جزئیہ صادق ہو مگر قضیہ کلیہ صادق نہ ہو

"ہر الف، ب ہے" نیز بعض الف، ب ہیں" اسی طرح کوئی الف، ب نہیں ہے" اور "بعض الف، ب، نہیں ہیں" جیسے قضیوں پر غور و فکر سے بات واضح ہوجاتی ہے

سبق ۱۰

تناقض

قانون تناقض

احکام قضایا کے درمیان، جو جیز سب سے زیادہ اہم اور ہر جگہ کام آتی ہے وہ قانون تناقض ہے گزشتہ سبق میں ہم بتاچکے ہیں کہ اگر دو قضیے موضوع و محمول کے لحاظ سے متحد ہوں لیکن کم و کیف یعنی کلیت و جزئیت نیز ایجاب و سلب میں اختلاف رکھتے ہوں تو ان دو قضیوں کا رابط، رابط تناقض ہوگا اور ان قضیوں کو متناقضین کہا جائے گا

متناقضین کا حکم بھی بیان کرچکے ہیں کہ ایک قضیہ کے صدق سے دوسرے قضیہ کا کذب لازم آتا ہے اور ایک کے کذب سے دوسرے کا صدق لازم آتا ہے دوسرے لفظوں میں اجتماع نقیضین بھی محال ہے اور ارتفاع نقیضین بھی

چنانچہ اس بیان کی روشنی میں موجبہ کلیہ وسالبہ جزئیہ ایک دوسرے کی نقیض ہیں اسی طرح سالبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ بھی ایک دوسرے کی نقیض ہیں

تناقض میں، موضوع و محمول کے اتحاد کے علاوہ کچھ دسری چیزوں کی وحدت بھی ضروری ہے: وحدت زمان، وحدت مکان، وحدت شرط، وحدت اضافت، وحدت جز و کل، وحدت قوة و فعل، کہ مجموعی طور پر یہ آٹھ وحدتیں ہوں گی چنانچہ ان آٹھ وحدتوں کو حسب ذیل شعر میں بیان کیا گیا ہے:

در تناقض ہشت وحدت شرط دان   وحدت موضوع ومحمول ومکان
وحدت شرط واضافہ، جز و کل   قوة و فعل است، در آخر زمان

لہذا اگر کہیں: "انسان ہنستا ہے" اور "گھوڑا نہیں ہنستا" یہ تناقض نہیں ہے، کیونکہ ان کے موضوع میں وحدت نہیں پائی جاتی وہ مختلف ہیں اور اگر کہیں "انسان ہنستا ہے" اور "انسان چوپایہ نہیں ہے" یہ بھی تناقض نہیں ہے کیونکہ محمولوں میں وحدت نہیں ہے اسی طرح "اگر سورج گہن ہوتو نماز آیات واجب ہے" اور "اگر سورج گہن نہ ہو تو نماز آیات واجب نہیں ہے" ان جملوں میں بھی تناقض نہیں ہے کیونکہ شرطین مختلف ہیں یا یہ قضیے کہ "انسان دن میں نہیں ڈرتا" اور "انسان رات میں ڈارتا ہے" یہ بھی متنا قض نہیں ہیں کیونکہ زمان مختلف ہے "ایک لیٹر پانی زمین پر ایک کلو ہے" اور ایک لیٹر پانی مثلا فضا میں آدھا کلو ہے" ان میں بھی تناقض نہیں ہے کیونکہ مکان ایک نہیں ہے "علم انسان متغیر ہے" اور "علم خدا متغیر نہیں ہے" یہ بھی متناقض نہیں ہے کیونکہ اضافتین، یعنی دونوں قضیوں کے مضاف الیہ و مختلف موضوع ہیں "پورے تہران کا رقبہ ۱۶۰۰ کلومیٹر ہے" اور "تہران کے کچھ حصہ (مثلا مشرقی تہران) کا رقبہ ۱۶۰۰ کلومیٹر نہیں ہے" اس میں تناقض نہیں ہےکیونکہ جزو وکل کے اعتبار سے مختلف ہیں اسی طرح "انسان کا ہر بچہ بالقوۃ مجتہد ہے" اور "انسان کے بعض بچے بالفعل مجتہد نہیں ہیں" یہ بھی متناقض نہیں ہیں کیونکہ ان میں قوۃ و فعل کا اختلاف ہے بعینہ یہی شرائط متضادتین، داخلتین تحت التضاد اور متداخلتین کے لئے بھی ہیں، یعنی دو قضیے صرف اسی وقت متضاد، داخل تحت التضاد یا متداخل ہوسکتے ہیں جب ان میں یہ آٹھ وحدتیں موجود ہوں

قانون تناقض

قدما کے نظریہ کے مطابق قانون تناقض "ام القضایا" ہے یعنی صرف منطقی مسائل ہی نہیں بلکہ تمام علوم کے قضایا، اور وہ تمام قضیے جنھیں انسان استعمال کرتا ہے چاہے ان کا تعلق عرفیات اور روزمرہ کے اعمال سے کیوں نہ ہو وہ سب اسی قانون تناقض پر استوار ہیں یہ قانون، انسان کے تمام افکار کی اساس ہے اگر اس قانون میں نقض پیدا ہوگا تو جملہ انسانی افکار کا تانابانا ٹوٹ جائے گا اگر اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین کے محال ہونے کا کانون صحیح نہ ہو تو پھر ارسطوئی منطق کی کوئی قیمت نہ ہوگی

آیئے دیکھیں قدما اس سلسلہ میں کیا کہتے ہیں؟ اس قانون میں شک و تردید کی گنجائش ہے یا نہیں؟ لیکن پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اصطلاح منطق میں جس چیز کو نقیض کہا جاتا ہے کہ موجبہ کلیہ نقیض سالبہ جزیئہ ہے اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے، درحقیقت یہ نقیض کے قائم مقام اور حکم نقیض کا درجہ رکھتی ہے حقیقی نقیض نہیں ہے کیونکہ ہر چیز کی واقعی نقیض اس جیز کا معدوم ہونا ہے یعنی دو ایسی جیزیں ایک دوسرے کی نقیض ہوتی ہیں جن کامفہوم ایک دوسرے کا عدم ہو لہذا "کل انسان حیوان" جوکہ موجبہ کلیہ ہے اس کی نقیض واقعی "لیس کل انسان حیوان" ہے اور اگر "بعض الانسان لیس بحیوان" کو اس کی نقیض بتایا جاتا ہے تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ یہ حکم نقیض میں ہے

اسی طرح "لاشئ من الانسان بحجر"جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کی نقیض واقعی "لاشئ من الانسان بحجر" ہے، اور اگر " بعض الانسان بحجر" کو اس کی نقیض کہا جاتا ہے تو اسے سے مقصود یہی ہے کہ وہ حکم نقیض ہے

قضیہ کی نقیض واقعی معلوم ہوجانے کے بعد ذرا سے غور و فکر سے یہ حقیقت آشکار ہوجاتی ہے کہ قضیہ اور اس کی نقیض، دونوں کا آن واحد میں صادق ہونا یا کاذب ہونا محال ہے اور یہ ایک بدیہی سی بات ہے جو شخص یہ دعوی کرتا ہے کہ تناقض محال نہیں ہے کیا خود وہ یہ باور کرتا ہے کہ خود یہ قضیہ تناقض کا محال نہ ہونا اور اس کی نقیض تناقض کا محال ہونا دونوں صادق یا کاذب ہوسکتے ہیں؟ یعنی قانون تناقض محال ہو بھی اور محال نہ بھی ہو، یا نہ قانون تناقض محال ہو اور نہ قانون تناقض محال نہ ہو؟

بہتر ہے ہم یہاں پر قانون اجتماع و ارتفاع نقیضین کے "ام القضایا" ہونے کہ سلسلہ میں قدم کے بیان کو پیش کردیں تاکہ بات اچھی طرح صاف ہوجائے

ہم جب کسی قضیہ مثلا عالم کے متناہی ہونے کے سلسلہ میں غور و فکر کرتے ہیں تو حسب ذیل تین حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ہم میں ایجاد ہوتی ہے:

۱ عالم کے متناہی ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں شک کرتے ہیں یعنی برابر سے دو قضیئے ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں:

الف عالم متناہی ہے

ب عالم متناہی نہیں ہے

یہ دو قضیے ترازو کے دو پلڑے کے مانند بطور مساوی ہمارے ذہن میں ابھرتے ہیں نہ پہلے قضیہ کو ترجیح ہے اور نہ دوسرے قضیہ کو، دو قضیوں کے سلسلہ میں مساوی و یکساں کیفیت پائی جاتی ہے اس کیفیت کا نام شک ہے

۲ کسی ایک طرف گمان ہوتا ہے یعنی کسی ایک احتمال کو ترجیح دیتے ہیں، مثلا عالم کے متناہی ہونے کا احتمال زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے، یا اسکے برعکس متناہی نہ ہونے کا احتمال رجحان رکھتا ہو ذہن کی اس ترجیحی کیفیت کو ظن یا گمان کہتے ہیں

۳ دو قضیوں میں سے ایک قضیہ بطور کامل متنفی ہوجائے، اس کاکوئی احتمال نہ رہ جائے ذہن، سوفیصد صرف ایک ہی طرف مائل ہو، اس حالت کو یقین کہتے ہیں

ہم جب بدیہی مسائل کے مقابلہ میں نظری مسائل کے بارے میں غور و فکر کرتے ہیں تو پہلے شک و شبہ میں مبتلا ہوتے ہیں، لیکن جب ان سے متعلق محکم دلیلیں ہاتھ آجاتی ہیں تو یقین کرلیتے ہیں یا کم از کم گمان حاصل ہوجاتا ہے

مثلا اگر آپ کسی مبتدی طالب علم سے پوچھیں کہ لوہا یہ مضبوط دھات گرمی سے پھیلتا ہے یا نہیں؟ تو اس کے پاس اس کا کوئي جواب نہیں، وہ یہی کہے گا کہ مجھے نہیں معلوم یعنی اس سلسلہ میں اسے شک ہے لیکن جب تجربی دلائل اس کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں تو اسے یقین ہوجاتا ہے کہ لوہا، حرارت سے پھیل جاتا ہے طالب علم کا یہی حال ریاضی مسائل میں بھی ہوتا ہے پس کسی قضیہ کے متعلق یقین حاصل ہونے کا لازمہ، دوسرے قضیہ سے متعلق احتمال کا معدوم ہوجانا ہے

کسی قضیہ کا یقین اس کے مخالف احتمال سے سازگار نہیں ہے اسی طرح کسي قضیہ کے سلسلہ میں ظن و گمان کا لازمہ، بطور مساوی اس کے مخالف احتمال کی نفی ہے ظن و گمان، مساوی احتمال سے سازگار نہیں ہے البتہ مساوی احتمال سے منافات نہیں رکھتا

کسی چیز کے قطعی و علمی، حتی مظنون ہونے کے لئے ضروری ہے کہ ہمارے ذہن نے پہلے تناقض کے محال ہونے کے قانون کو تسلیم کرلیا ہو اگر اس قانون کو تسلیم نہ کیا ہو تو ہمارا ذہن کبھی بھی شک کی منزل سے آگے قدم نہیں بڑھاسکتا ایسی صورت میں لوہے کا حرارت و گرمی سے پھیل جانا بھی ممکن ہے اور نہ پھیلنا بھی کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ان دونوں کا اجتماع محال نہیں ہے لہذا دونوں قضیے ہمارے ذہن کے لئے مساوی ہوں گے اور یقین حاصل نہ ہوسکے گا کیونکہ یقیں اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ذہن کسی ایک طرف قطعی طور پر مائل ہوجائے اور دوسری طرف کے لئے پوری نفی کردے

حقیقت یہ ہے کہ اجتماع وارتفاع نقیضین کے محال ہونےکا قانون قابل بحث ہی نہیں انسان جب منکرین و مخالفین کے بیانات کا مطالعہ کرتا ہے تو اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ انھوں نے قانون تناقض سے کچه اور ہی سجھاہے اور اسی کو قانون تناقض کا نام دے کہ اس سے انکار کربیٹھے ہیں

عکس

قضایا کا ایک دوسرا حکم عکس ہے، ہر صادق قضیہ کے دو عکس بھی صادق ہوں گے:
ایک عکس مستوی اور دوسرا عکس نقیض

عکس مستوی یہ ہے کہ موضوع کو محمول کی جگہ پر اور محمول کو موضوع کی جگہ پر رکھدیں مثلا "انسان حیوان ہے" اس کا عکس ہے "حیوان انسان ہے" لیکن عکس نقیض ایسا نہیں ہے، اس کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ موضوع و محمول دونوں کو ان کی نقیض میں تبدیل کرکے ان کی جگہوں کو بھی بدل دیں مثلا قضیہ "انسان حیوان ہے" میں کہیں : "لاحیوان لاانسان" ہے

عکس نقیض کی دوسری قسم یہ ہے کہ محمول کی نقیض کو موضوع کی جگہ رکھدیں اور خود موضوع کو محمول کی جگۃ قراردیں لیکن شرط یہ ہے کہ کیف میں اختلاف ہو یعنی ایجاب و سلب مختلف ہوں، چنانچہ قضیہ "انسان حیوان ہے" کا عکس نقیض یہ ہے "حیوان انسان نہیں ہے"

عکس مستوی اور عکس نقیض کے لئے پیش کی جانے والی کسی مثال کا تعلق قضایائے محصورہ سے نہیں تھا کیونکہ جیسا کہ گزشتہ اسباق میں بیان ہوچکا ہے قضیہ محصورہ میں کمیت افراد کا ذکر ضروری ہے لہذا "ہر" "سب" تمام" "بعض" "کوئی" یا "کچه" جسیے الفاظ جنھیں سور کہا جاتا ہے کا موضوع سے پہلے ذکر ہونا ضروری ہے جیسے : "ہر انسان حیوان ہے" یا "بعض حیوان انسان ہیں" اور علوم میں صرف قضایائے محصوری کا اعتبار ہے لہذا ضروری ہے کہ قضایائے محصورہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے عکس مستوی و عکس نقیض کے شرائط کو بیان کیا جائے موجبہ کلیہ کا عکس مستوی، موجبہ جزئیہ ہے اسی طرح موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ہے مثلا "ہر اخروٹ گول ہے" کا عکس مستوی یہ ہے :"بعض گول جیزیں اخروٹ

ہیں" سالبہ کلیہ کا عکس مستوی، سالبہ کلیہ ہے مثلا "کوئی عاقل باتونی نہیں ہوتا" کا عکس مستوی یہ ہے کہ "کوئی باتونی عاقل نہیں" سالبہ جزئیہ کا عکس ہی نہیں ہوتا

عکس نقیض پہلی تعریف کے مطابق ایجاب و سلب کے لحاظ سے عکس مستوی کے مانند ہے، لیکن کلیت و جزئیت کے اعتبار سے عکس مستوی کے برخلاف ہے یعنی یہاں کے موجبات وہاں کے سالبات کے حکم میں ہیں، اور یہاں کے سالبات وہاں کے موجبات کے حکم میں ہیں وہاں موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہے لیکن یہاں سالبہ کلیہ و سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ ہے وہاں کہا تھا سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہے یہاں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ ہے، وہاں کہا تھا کہ سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہوتا یہاں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہے

عکس نقیض دوسری تعریف کے مطابق، ایجاب و سلب میں بھی مختلف ہوتا ہے یعنی عکس موجبہ کلیہ، سالبہ کلیہ ہے، عکس سالبہ کلیہ موجبہ جزئیہ ہے، اور عکس سالبہ جزئیہ، سالبہ جزئیہ ہے موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں ہوتا بحث کے طولانی ہوجانے کے خوف سے مثالوں کے ذکر سے پرہیز کرتے ہیں [10]

---

[10] قضایا کے تقسیمات اور اس کے احکام کے بارے میں اب تک جو کچھ بیان ہوا ہے وہ قضایائے حملیہ و شرطیہ دونوں سے مربوط ہے لہذا اگر ہم نے مثالیں صرف قضایائے حملیہ سے پیش کی ہیں تو اسے جمو د فکری کا باعث نہیں ہونا چاہئے، ہاں البتہ ان احکام کے علاوہ قضایائے شرطیہ کے خواہ وہ متصلہ ہوں یا منفصلہ کچھ دوسرے مخصوص احکام بھی ہیں جو "لوازم متصلات و منطصلات" کے نام سے مشہور ہیں، لیکن ہم نے طور کلام سے بچنے کی خاطر انھیں یہاں ذکر نہیں کیا

سبق ١١

قیاس

مباحث قضایا، بحث "قیاس" کے لئے مقدمہ ہیں، جس طرح کلیات خمسہ کے مباحث "معرف" کے لئے مقدمہ تھے

دوسرے سبق میں ہم بتاچکے ہیں کہ منطق کا موضوع "معرف" و "حجت" ہے اور بعد میں یہ عرض کریں گے کہ اہم ترین حجت، قیاس ہے، لہذا منطق کی تمام بحثیں، معرف و قیاس کے گرد ہی گھومتی ہیں

چھٹے سبق میں، بتایا جاچکا ہے کہ فلسفیوں کی نگاہ میں، اشیاء کی کامل "تعریف" جسے اصطلاح میں "حدتام" کہا جاتا ہے، نہایت ہی مشکل بلکہ بعض مقامات پر محال ہے اسی لئے اہل منطق، معرف کے باب پر کوئی خاص توجہ نہیں دیتے چنانچہ ان ہی نکات کے پیش نظر کہ منطق کا موضوع "معرف" و "حجت" ہے ،نیز معرف سے مربوط بحثیں مختصر و غیر اہم ہیں اور حجتوں میں قابل ذکر حجت صرف "قیاس" ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ منطق کا اصل محور "قیاس" ہے

قیاس؟

قیاس کی تعریف میں کہا گیا ہے: قول مؤلف من قضایابحیث یلزم عنہ لذاتہ قول آخر قیاس، کچھ ایسے قضیوں کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو آپس میں اس طرح متحد ہوگئے ہوں، انھیں تسلیم کرنے کا لازمہ ایک دوسرے قضیہ کو بھی مان لینا ہو

جب ہم قیاس کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت کے متعلق گفتگو کریں گےاس وقت فکر کی مفصل تعریف بیان کی جائے گی لیکن یہاں اتنا اشارہ کردینا ضروری ہے کہ پہلے سے جمع شدہ معلومات کے ذریعہ کسی نتیجہ پر پہنچنے کےلئے ایک ذہنی عمل کے تحت کسی مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کو فکر کہتے ہیں چناںچہ ہم نے قیاس کی جو تعریف کی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ خود قیاس بھی ایک قسم کی فکر ہے

فکر اعم ہے، یہ تصورات میں بھی ہوسکتی ہے اور تصدیقات میں بھی پائی جاسکتی ہے خود تصدیقات میں بھی اس کی تین صورتیں متصور ہیں جس میں سے صرف ایک صورت قیاس ہے لهذا فکر، قیاس سے اعم و وسیع ہے اس کے علاوہ فکر، ذہن کے عمل کو کہتے ہیں وہ بھی اس اعتبار سے کہ وہ ایک قسم کا کام اور کوشش ہے، جبکہ قیاس، مضمون فکر کو کہتے ہیں جو چند منظم اور خاص ارتباط کے حامل قضیوں سے عبارت ہے

اقسام حجت

حجت کی تین قسمیں ہیں، یعنی جب ہم ایک یا چند معلوم قضایا کے ذریعہ کسی مجہول و نا معلوم قضیہ کو حاصل کرنا چاہیں تو ہمارے ذہن کی حرکت، تین طریقوں سے انجام پاسکتی ہے:

۱ جزئی سے جزئی کی طرف، یا بہتر لفظوں میں، متباین سے متباین کی جانب ایسی صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت افقی ہوگی یعنی کسی ایک نقطہ سے خود اپنے ہی ہم سطح نقطہ کی جانب عبور کرے گی۔

۲ جزئی سے کلی کی سمت، یا بہتر الفاظ میں خاص سے عام کی طرف، ایسی صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت، صعودی ہوگی، یعنی محدود سے وسیع تر، اسفل سے عالی یا دوسرے لفظوں میں "مشمول" سے "شامل" کی جانب عبور کرے گی

۳ کلی سے جزئی یا عام سے خاص کی جانب، اس صورت میں ہمارے ذہن کی حرکت، "نزولی" ہوگی یعنی ذہن ایک اعلی و عظیم نقطہ سے ایک چھوٹے اور محدود نقطہ کی طرف سفر کرتا ہے یا دوسرے لفظوں میں ذہن "شامل" (احاطہ کرنے والا) سے مشمول (احاط کیا ہوا) کی طرف منتقل ہوتا ہے

اہل منطق، جزئی سے جزئی اور متبایں سے متباین کی طرف سفر کو "تمثیل" کہتے ہیں اور فقہا و ماہرین علم اصول اسے قیاس کہتے ہیں (یہ جو مشہور ہے کہ ابو حنیفہ، فقہ میں قیاس سے کام لیتے تھے، اس سے مراد یہی تمثیل منطقی ہے) جزئی سے کلی کی طرف سیر کو اہل منطق "استقراء" کہتے ہیں اور کلی سے جزئی کی طرف سفر کو منطق و فلسفہ کی اصطلاح میں "قیاس[11]" کہا جاتا ہے یہاں تک کی گفتگو سے چند باتیں معلوم ہوگئیں:

۱ معلومات واطلاعات، دوطریقوں سے حاصل ہوتے ہیں:

الف: براہ راست مشاہدہ کے ذریعہ اس صورت میں ذہن، ظاہری حواس کے فراہم کردہ معلومات کو وصول کرنے کے سوا کوئی عمل انجام نہیں دیتا

ب: پہلے سےموجود اطلاعات پر مذ ید غور و فکر کے ذریعہ اس صورت میں ذہن ایک قسم کا عمل انجام دیتا ہے منطق کو پہلی قسم سے کوئی واسطہ نہیں منطق کا کام، غور و فکر کرتے وقت ذہن کے صحیح کرنے کے قوانین فراہم کرنا ہے

۲ ذہن صرف اسی وقت غور و فکر کا عمل انجام دے سکتا ہے چاہے وہ فکر صحیح ہو یاغلط جب اس کے پاس چند معلومات پہلے سے موجودہوں ذہن صرف ایک معلوم کے سہارے، غور و فکر کے عمل پر قادر نہیں ہے چاہے وہ عمل تفکر غلط ہی کیوں نہ ہو یہاں تک کہ تمثیل میں بھی، ذہن ایک سے زائد معلومات سے کام لیتا ہے

۳ پہلے سے موجود معلومات صرف اسی وقت غور و فکر کا میدان ہموار کرسکتے ہیں ولو وہ تفکر غلط ہی کیوں نہ ہو جب یہ معلومات صد فیصد ایک دوسرے سے غیر مربوط یا اجنبی نہ

---

[11] یہاں ایک سوال یہ ابھر سکتا ہے کہ کیا چوتھی قسم یعنی کلی سے کلی کی طرف حرکت بھی فرض کی جاسکتی ہے؟ اگر ذہن کلی سے کلی کی طرف سفر کرے تو اسے کیا نام دیا جاسکتا ہے اور اس کا کیا اعتبار ہے؟ جواب یہ ہے کہ، دو کلیا ں یا متباین ہوں گی یا متساوی، عام و خاص مطلق ہوں گی یا عام و خاص من وجہ ان چار قسموں میں سے پہلی قسم، تمثیل میں داخل ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اشارہ کرچکے ہیں تمثیل جزئی سے مختض نہیں ہے، جزئی سے جزئی کی طرف انتقال ذہن کو تمسیل کہنے کا سبب یہ ہے کہ اس میں ذہن متباین سے متباین کی طرف منتقل ہوتا ہے اسی طرح اگر دو کلیاں عام و خاص مطلق ہیں او ر ذہن، خاص سے عام کی طرف سفر کرتا ہے تو وہ استقراء میں داخل ہے، اور عام سے خاص کی جانب سفر ہے تو وہ قیاس میں داخل ہے
اب صرف دو کلیاں باقی بچتي ہیں ، متساوی اور عام و خاص من وجہ متساوی کلی باب قیاس میں داخل ہے اور عام و خاص من وجہ کلی تمثیل میں داخل ہے

ہوں، اگر ہمارے ذہن میں ہزاروں معلومات بھرے ہوئے ہوں لیکن ان کے درمیان کوئی مشترک پہلو نہ ہو تو ان سے کسی نئی فکر کا وجود میں آنا محال ہے

معلومات کے متعدد ہونے اور ان کے درمیان وجہ اشتراک پائے جانے کا لازمہ غور و فکر کے عمل کے لئے زمین ہموار کردینا ہے، اگر ان میں سے کوئی چیز مفقود ہوجائے تو ذہن عمل تفکر سے عاجز ہوجائے گا، حتی غلط تفکر پر بھی قادر نہ ہوگا

اس کے علاوہ کچھ اور شرائط بھی ہیں لیکن وہ "صحیح فکر کرنے کے شرائط " میں، یعنی ان شرائط کے بغیر بھی ذہن فکری تحریک پر قادر تو ہے لیکن اس کے نتائج غلط ثابت ہوں گے منطق ان ہی شرائط کو بیان کرتی ہے تاکہ فکری عمل کے وقت ذہن غلطی اور خطاؤں سے دوچار نہ ہو[۱۲]

[۱۲] یہاں ایک سوال یہ ہوسکتا ہے کہ، گزشتہ گفتگو کے پیش نظر ہمارے معلومات یا براہ راست مشاہدہ اور غور و فکر کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور غور و فکر کا تعلق یا قیاس سے ہے یا تمثیل سے اور یا استقرا سے ایسی صورت میں تجربہ کو کہاں رکھیں گے؟ تجربہ کس قسم میں داخل ہے! جواب یہ ہے کہ تجربہ، مشاہدہ کی مدد سے قیاسی تفکر ہے، لیکن یہ قیاس جیسا کہ علم منطق کے عظیم علماء فرماتے ہیں قیاس خفی ہے، جسے ذہن لاشعوری طور پر خود بخود انجام دے ڈالتا ہے ہم کسی مناسب موقع پر اس سلسلہ میں تفصیلی گفتگو کریں گے، نئے قلمکاروں میں جن حضرات نے تجربہ کو استقراء میں شامل کیا ہے انہوں نے اشتباہ کیا ہے

سبق ۱۲

قیاس کی قسمیں

قیاس بنیادی تقسیم کے لحاظ سے دو قسموں میں منقسم ہوتاہے اقترانی واستثنائی ہم عرض کرچکے ہیں کہ ہر قیاس کم از کم دو قضیوں پر مشتمل ہوتا ہے ایک قضیہ سے، قیاس تشکیل نہیں پاسکتا دوسرے لفظوں میں ایک قضیہ، کبھی بھی پیداواری عمل انجام نہیں دے سکتا،یہ بھی بتا چکے ہیں کہ وہ قضیے صرف اسی وقت قیاس تشکیل دے سکتے ہیں اور نتیجہ خیز ثابت ہوسکتے ہیں جب وہ مقصود نظر نتیجہ سے غیر مربوط اور اجنبی نہ ہوں جس طرح بچہ ماں باپ کا وارث ہوتا ہے، اور اس کے اصلی اجزاء ان ہی سے تشکیل پاتے ہیں، وہی حال "تنیجہ" اور اس کے دونوں مقدموں کا بھی ہے برآمدشدہ نتیجہ، بعض اوقات، دونوں مقدموں میں پراگندہ و متفرق ہوتا ہے یعنی ہر جزو (قضیہ حملیہ میں موضوع و محمول اور قضیہ شرطیہ میں مقدم و تالی) ایک الگ مقدمہ میں ہوتا ہے (ایک مقدمہ میں موضوع یا مقدم اور دوسرے مقدمہ میں محمول یا تالی) اور کبھی نتیجہ دونوں مقدموں میں سے کسی ایک میں یکجا موجود ہوتا ہے (یعنی موضوع و محمول یا مقدم و تالی ایک ہی مقدمہ میں موجود ہوتے ہیں) اگر نتیجہ متفرق ہو تو اسے "قیاس اقترانی" کہتے ہیں اور اگر ایک ہی جگہ جمع ہو تو اسے "قیاس استثنائی" کہتے ہیں چنانچہ اگر کہا جائے:

لوہادھات ہے (صغری)

ہر دھات حرارت میں پھیل جاتی ہے (کبری)

پس لوہا حرارت میں پھیل جاتا ہے (نتیجہ)

یہاں تین قضیے ہیں پہلے اور دوسرے قضیہ کو "مقدمتین" اور تیسرے قضیہ کو "نتیجہ" کتہے ہیں خود نتیجہ بھی دو بنیادی و اصلی اجزاء سے تشکیل ہوا ہے: موضوع اور محمول

نتیجہ کے موضوع کو اصطلاح میں "اصغر" اور اس کے محمول کو "اکبر" کہتے ہیں جیسا کہ آپ نے ملاحظہ فرمایا، اس قیاس میں، اصغر (موضوع) ایک مقدمہ میں ہے اور اکبر (محمول) دوسرے مقدمہ میں

اصغر، جس مقدمہ میں پایا جاتا ہے اسے اصطلاح میں "صغری" اور جس مقدمہ میں اکبر پایا جاتا ہے اسے "کبری" کہتے ہیں

لیکن جہاں قیاس کا نتیجہ دونوں مقدموں میں سے کسی ایک مقدمہ میں مجتمع ہو، اور فرق صرف اتنا ہو کہ، "اگر" "جب کبھی" یا "لیکن" جیسے الفاظ بھی اس کے ہمراہ ہوں، مثلا یوں کہیں:

اگر لوہا دھات ہے تو حرارت سے پھیل جائے گا

لیکن لوہا دھات ہے

پس وہ حرارت سے پھیل جائے گا

یہاں تیسرا قضیہ جو نتیجہ قیاس ہے، مقدمہ اول میں یکجا موجود ہے خود مقدمہ اول ایک قضیہ شرطیہ ہے اور نتیجہ قیاس اس کا مقدم ہے

قیاس استثنائی

بحث کا آغاز ہم قیاس استثنائی سے کررہے ہیں: قیاس استثنائی کا مقدمہ اول ہمیشہ، قضیہ شرطیہ ہوا کرتا ہے چاہے وہ متصلہ ہو یا منفصلہ اور مقدمئہ دوم استثناء ہوتا ہے خود استثناء، بطور کلی، چار طریقوں سے ممکن ہے کیونکہ ہوسکتا ہے مقدم استثناء ہو یا ممکن ہے تالی استثناء ہو اور دونوں ہی صورتوں میں استثناء مثبت ہوگا یا منفی اس طرح مجموعی طورپر چار قسمیں بن جاتی ہیں:

١ وضع (اثبات) مقدم

٢ رفع (نفی) مقدم

٣ وضع تالی

٤ رفع تالی [١٣]

قیاس اقترانی

ہم عرض کرچکے ہیں کہ قیاس اقترانی میں نتیجہ دونوں مقدموں میں متفرق ہوتا ہے اصغر پر مشتمل مقدمہ کو صغری اور اکبر کے حامل مقدمہ کو کبری کہتے ہیں البتہ ہم واضح کرچکے ہیں کہ نتیجہ بخش مقدمتین ایک [١٤] دوسرے کے لئے اجنبی و بیگانہ نہیں ہوسکتے ان کے درمیان کسی "رابط" و "حدمشترک" کا وجود ضروري ہے بنیادی کردار "حدمشترک" ہی ادا کرتی ہے، وہی اکبر و اصغر کے درمیان رشتہ قائم کرتی ہے اس رابط یا حد مشترک کو اصطلاح میں "حدوسط" کہتے ہیں، مثلا حسب ذیل قیاس میں:

لوہا دھات ہے

دھات حرارت سے پھیل جاتی ہے

پس لوہا حرارت سے پھیل جاتا ہے

"دھات" رابط، حدوسط یا حد مشترک کا کردار ادا کرتی ہے حدوسط یا مشترک کی تکرار صغری و کبری میں ضروری ہے یعنی وہ صغری میں بھی موجود ہوا اور کبری میں بھی صغری و کبری مجموعی طور پر تین ارکان سے تشکیل پاتے ہیں، جنھیں "حدود قیاس" سے تعبیر کیا جاتا ہے:

١ حد اصغر

٢ حد اکبر

٣ حدوسط یا حد مشترک

حدوسط، اکبر و اصغر کے درمیان رابط ہوتا ہے اور وہی دونوں مقدموں میں موجود رہتا ہے، نیز دونوں مقدموں کی غیریت و اجنبیت کو مٹانے کا باعث ہوتا ہے

صغری و کبری میں حدوسط کے محل وقوع کے اعتبار سے، قیاس اقترانی، چار مختلف و متفاوت شکلیں اختیار کرلیتا ہے، جو اشکال اربعہ کے نام سے مشہور ہیں

---

[١٣] اگر یہ سوال ہو کہ، قیاس تمام مشکلوں میں چاہے اس کا مقدمہ اول متصلہ ہو یا منفصلہ، استثناء، مقدم میں ہو یا تالی میں، مقدم یا تالی کو اثبات کرے یا نفی نتیجہ خیز ہوتا ہے؟ یا صرف بعض صورتوں میں مثمر ثمر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ صرف بعض صورتوں میں نتیجہ بخش ثابت ہوتا ہے، البتہ فی الحال اس کے تفصیلی بیان کی گنجائش نہیں ہے

شکل اول:

اگر حدوسط، صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہو تو یہ شکل اول ہے

مثلا اگر کہیں: "ہر مسلمان قرآن پر ایمان رکھتا ہے؛ اور قرآن پر ایمان رکھنے والا ہر شخص نسلوں کی برابری کے قانون کو جس کی قرآن نے حمایت کی ہے تسلیم کرتا ہے؛ پس ہر مسلمان نسلوں کی برابری کے قانون کو تسلیم کرتا ہے" یہ شکل اول ہے،کیونکہ حدوسط (قران پر ایمان رکھنا) صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہے یہ قیاس اقترانی کی فطری ترین شکل ہے شکل اول کا نتیجہ خیز ہونا بدیہی ہے، یعنی اگر دو مقدمے، صادق ہوں اور ان کی شکل بھی شکل اول ہو تو نتیجہ کا صادق ہونا بدیہی ہے دوسرے لفظوں میں: اگر ہمیں مقدمتیں کا علم و یقین ہو، اور ان کی شکل منطقی اعتبار سے شکل اول ہو تو نتیجہ کا علم یقینی و حتمی ہے لہذا، شکل اول کے نتیجہ بخش ہونےکے لئے دلیل و برہان قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کے برخلاف بقیہ تین شکلوں کا نتیجہ خیز ہونا دلیل و برھان کے ذریعہ ثابت ہوتاہے

شکل اول کے شرائط

شکل اول کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں، اس کے بدیہی الانتاج ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان شرائط کی رعایت کی صورت میں، شکل اول بدیہی الانتاج ہوگی چنانجہ اس کی دوشرطیں ہیں:

الف) **صغری کا موجبہ ہونا** پس اگر صغری سالبہ ہو تو ہمارا قیاس نتیجہ بخش نہ ہوگا۔

ب) **کبری کا کلی ہونا** کبری کے جزئی ہونے کی صورت میں بھی قیاس نتیجہ خیز نہ ہوگا

لہذا اگر یہ کہا جائے کہ "انسان دھات نہیں ہے اور ہر دھات حرارت سے پھیل جاتی ہے تو یہ قیاس بانجھ اور ناقابل تولید ہے کیونکہ ہمارا یہ قیاس شکل اول ہے اور صغری سالبہ ہے جبکہ اسے موجبہ ہونا چاہئے اسی طرح اگر کہا جائے: "انسان حیوان ہے اور بعض حیوان جگالی کرتے ہیں "تو یہ قیاس بھی بانجھ ہوگا کیونکہ یہ شکل اول ہے اور کبری جزیہ ہے جبکہ شکل اول کے کبری کو کلیہ ہونا چاہئے

دوسری شکل

اگر دونوں مقدموں میں حدوسط، محمول واقع ہوتو یہ شکل دوم ہے

اگر کہا جائے :"ہر مسلمان قرآن پر ایمان رکھتا ہے؛جو شخص آگ کی پوجا کرتا ہے وہ قرآن پر ایمان نہیں رکھتا، پس کوئی مسلمان آگ کی پوجا نہیں کرتا" یہ شکل دوم ہے شکل دوم بدیہی نہیں ہے، بلکہ دلیل و برہان سے ثابت ہوا ہے کہ اگر بعض شرائط جن کا ہم ذکر کریں گے کی رعایت کی جائے تو نتیجہ بخش ہوسکتی ہے یہاں اس کے دلائل و براہین سے صرف نظر کرتے ہوئے، صرف اس کے شرائط کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں

شکل دوم کے شرائط

دوسری شکل کی دو شرطیں ہیں:

(الف) ایجاب و سلب کے اعتبار سے دونوں مقدموں (صغری و کبری) کی کیفیت کا مختلف ہونا

(ب) کبری کا کلی ہونا

لہذا اگر دونوں مقدمے موجبہ یا دونوں سالبہ ہوں یا کبری، جزئیہ ہوتو یہ قیاس نتیجہ بخش نہ ہوگا مثلا:

"ہر انسان حیوان ہے، اور ہر گھوڑا حیوان ہے" نتیجہ خیز نہیں ہے، کیونکہ دونوں مقدمے موجبہ ہیں، حالانکہ ایک کو موجبہ اور دوسرے کو سالبہ ہونا چاہئے اسی طرح: "کوئی انسان گھاس نہیں کھاتا اور کوئی کبوتر گھاس نہیں کھاتا" یہ بھی نتیجہ بخش نہیں ہے کیونکہ دونوں مقدمے سالبہ ہیں، اسی طرح : ہر انسان حیوان ہے؛ اور بعض اجسام حیوان نہیں ہیں" بھی بانجھ ہے، کیونکہ قیاس کا کبری جزئیہ ہے جبکہ اسے کلیہ ہونا چاہئے

تیسری شکل اور اس کے شرائط

اگر دونوں مقدموں میں حدوسط،موضوع ہوتو وہ شکل سوم ہے[۱۵] تیسری شکل کے شرائط حسب ذیل ہیں:

(الف) **صغری کا موجبہ ہونا**

(ب) **دو مقدموں میں سے کسی ایک کا کلی ہونا**

لہذا یہ قیاس **"کوئی انسان جگالی نہیں کرتا، ہر انسان قلمکار ہے"**نتیجہ خیز نہیں ہوسکتا، کیونکہ صغری سالبہ ہے اسی طرح: **"بعض انسان عالم ہیں اور بعض انسان عادل ہیں"** بھی بے ثمر ہے، کیونکہ دونوں مقدمے جزئیہ ہیں حالانکہ ایک مقدمہ کا کلی ہونا ضروری ہے

چوتھی شکل اور اس کے شرائط

چوتھی شکل یہ ہے کہ حدوسط، صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہو، اور یہ ذہن سے بعید ترین شکل ہے ارسطونے جنھوں نے منطق کی تدوین کی ہے اس شکل کو (شاید ذہن سے دوری کے سبب) اپنی منطق میں ذکر نہیں کیا ہے منطقیوں نے بعد میں اس کا اضافہ کیا ہے اس شکل کے شرائط بھی یکساں نہیں ہیں بلکہ دوطریقوں سے ہوسکتے ہیں:

۱ دونوں مقدمے موجبہ ہوں

۲ صغری، کلیہ ہو

اور یا اس طرح سے کہ:

۱ دونوں مقدمے ایجاب و سلب کے اعتبار سے مختلف ہوں

---

[۱۵] مثلایوں کہیں کہ: ہر انسان فطرتا علم دوست ہے، ہر انسان فطرتا عدالت پسند ہے پس بعض علم دوست عدالت پسند ہیں

۲ مقدمہ کلی ہو

طول کلام سے اجتناب کی خاطر، اس کی نتیجہ بخش اور بے ثمر، دونوں قسموں کی مثالوں کے ذکر سے پرہیز کررہے ہیں کیونکہ ہمارا مقصد، صرف منطق کے کلیات و اصول سے متعارف کرانا ہے باقاعدہ درس دینا مقصود نہیں ہے

سبق ۱۳

قیاس کی اہمیت[۱۶]

کلیات منطق کے ذیل میں جن مسائل کا ذکر کیا جانا ضروری ہے، ان میں سے ایک قیاس کی قدر و قیمت بھی ہے کیونکہ منطق کی افادیت اور اس کی اہمیت سے متعلق زیادہ ترشکوک و شبہات قیاس کی قدر و قیمت سے تعلق رکھتے ہیں، لہذا ہم اسے قیاس کی اہمیت کے عنوان سے بیان کررہے ہیں اور اسی لئے اس بحث کو جو فائدہ منطق سے مربوط ہے اور معمولا ابتدا ہی میں اسے بیان کردیا ہے ہم نے بحث قیاس کے بعد ذکر کیا

گزشتہ گفتگو سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ قیاس، ایک قسم کے عمل اور وہ بھی ذہنی عمل کا نام ہے، قیاس، فکر کا ایک خاص انداز اورمجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کے لئے، معلوم سے مجہول کی طر ایک ذہنی سفر ہے بدیہی ہے کہ خود قیاس، منطق کا جزو نہیں ہے نہ صرف منطق بلکہ وہ کسی علم کا جزو نہیں ہے کیونکہ قیاس "عمل" ہے، نہ کہ "علم" البتہ یہ ذہنی عمل، منطق کے موضوع میں ضرور شامل ہے، کیونکہ قیاس، حجت کی ایک قسم ہے اور حجت منطق کے دو موضوعوں میں سے ایک ہے جو چیز جزو و منطق ہے اور باب قیاس کے نام سے یاد کی جاتی ہے وہ قیاس سے مربوط اصول و قواعد میں جویہ بتاتے ہیں کہ قیاس کو ایسا ایسا ہونا چاہئے اور اس میں فلاں فلاں شرائط کا پا یا جانا ضروری ہے جس طرح انسان کا بدن، کسی علم کا جزو نہیں ہے بلکہ یہ جسم انسان سے مربوط علمی مسائل ہیں، جو فیز یولوجی یا علم طب کا جزو ہیں

دو حیثیتیں

اہل نظر نے منطق کی قدر و قیمت کے سلسلہ میں، دو جہتوں سے گفتگو کی ہے

(۱) صحت (۲) افادیت

بعض افراد منطق کو سرے سے فضول، غلط وغیر صحیح سمجھتے ہیں بعضوں کا کہنا ہے کہ منطق غلط تو نہیں ہے، ہاں بے فائدہ ضرور ہے اس کا جاننا یا نہ جاننا برابر ہے اس کے لئے جو فوائد بیان کئے گئے ہیں کہ منطق علوم کے لئے آلہ اور ہتھیار ہے، نیز ذہن کو لغزشوں سے محفوظ رکھتی ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے لہذا اس کے حصول کے لئے و\قت صرف کرنا عبث ہے

عالم اسلام اور یورپ، دونوں مقامات پر ایسے بہت سے افراد گزرے ہیں جنھوں نے صحت یا افادیت کے لحاظ سے منطق کی اہمیت سے انکار کیا ہے

---

[۱۶] قیاس، بہت سے علوم میں کام آتا ہے حتی تجربی علوم بھی قیاس سے خالی نہیں ہیں، بلکہ بو علی سینا اور خواجہ نصیرالدین طوسی وغیروہ جیسے منطقیوں کی عمیق تحقیق کے مطابق، ہر تجربہ میں ایک قیاس پوشیدہ ہے ہم نے اصول فلسفہ کی دوسری جلد کے حاشیے میں اس موضوع پر گفتگو کی ہے، لہذا اگر قیاس بے قدر و قیمت ہوگا تو نہ صرف وہی علوم بے فائدہ نہ ہوجائیں گے جن میں بطور آشکار قیاس سے کام لیا جاتا ہے بلکہ تمام علوم اپنا اعتبار کھو بیٹھیں گے البتہ پہلی منزل میں فلسفہ غیر معتبر قرار پائے گا کیونکہ فلسفہ میں دیگر تمام علوم سے زیادہ قیا سے کام لیا جاتا ہے منطق بھي دو جہتوں سے بے حقیقت ہوجائے گی ایک تو یہ کہ منطق بھی اپنے استدلالات میں قیاس سے کام لیتی ہے اور دوسرے یہ کہ منطق کے اکثر اصول و قواعد براہ راست یا بالواسطہ "کیفیت قیاس" سے مربوط ہیں چنانچہ اگر قیاس ہی بے وقعت اور غیر معتبر ہوا تو منطق کے اکثر قواعد کا کوئی موضوع ہی نہ ہوگا۔

عالم اسلام میں اس قسم کے افراد، عرفا، متکلمین اور محدثین وغیرہ کی صف میں نظر آتے ہیں اس ضمن میں، ابو سعید ابو الخیر، سیرافی، ابن تیمیہ، جلال الدین سیوطی، امین استرآبادی وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے اہل عرفان، بنیادی طور پر اہل استدلال و منطق کو خاطرہی میں نہیں لاتے، منطق پر ابوسعید ابوالخیر کا جوا اعتراض بہت مشہور ہے وہ "شکل اول" پر "دور" لازم آنے کا الزام ہے اور بو علی سینا نے اس کا جواب بھی دیا ہے (ہم آئندہ مل کر اس کا جائزہ لیں گے) سیرافی، اگرچہ علم نحو میں زیادہ شہرت رکھتے ہیں لیکن وہ متکلم بھی ہیں

منطق کی اہمیت کے سلسلہ میں، دیوابن الفرات کی بزم میں عیسائی فلسفی، متی ابن یونس اور سیرافی کے درمیان ہونے والے عالمانہ مباحثہ کو ابوحیان توحیدی نے اپنی کتاب "الامتاعو المؤانستہ" میں نقل کیا ہے اور محمد ابوزہرہ نے کتاب "ابن تیمیہ" میں اس کا حوالہ دیا ہے خود ابن تیمیہ نے جو اہل سنت کے ایک بڑے محدث اور وہابیوں کے اصلی سرغنہ مانے جاتے ہیں "الردعلی المنطق" نامی ایک کتاب تحریر کی ہے جو چھپ چکی ہے

جلال الدین سیوطی نے بھی، علم کلام اور علم منطق کی رد میں، "صون المنطق والکلام عن المنطق والکلام" نامی ایک کتاب لکھی ہے امین استرآبادی ایک جید شیعہ عالم اور شیعہ اخباریوں کے پیشوا نے اپنی کتاب "فوائد المدینہ" کی گیارہویں اور بارویں فصل میں، منطق کے بے فائدہ ہونے کے سلسلہ میں بحث کی ہے

یورپ میں بھی، بہت سے لوگوں نے، منطق ارسطو کو اپنے حملوں کا نشانہ بنایا ہے، بعضوں کے خیال میں ارسطو کی منطق ویسے ہی منسوخ ہوچکی ہے جیسے ہیت بطلمیوس، لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ ہیت بطلمیوس کے برخلاف، منطق ارسطو نے ان حملوں کا خوب مقابلہ کیا ہے اور صرف یہی نہیں کہ اس کے طرفدار اور حامی آج بھی موجود ہیں بلکہ اس کے مخالفوں کو بھی اعتراف ہے کہ کم از کم اس کے کچھ حصے ضرور صحیح ہیں، نئی رياضي منطق اسکے بعض حامیوں کے دعوی کے برخلاف نہ صرف یہ کہ منطق ارسطو کو منسوخ نہیں کرتی بلکہ اسے کامل کرتی ہے اس نے اس کو مزید آگے بڑھایا ہے، منسوخ نہیں کیا ہے ریاضی منطقیوں نے، ارسطوئی منطق پر جو اعراضات کئے ہیں، اگر بالفرض خود ارسطوان سے غافل رہے ہوں، تو ان ریاضی منطقیوں کے وجود سے برسوں قبل، اصل ارسطوئی منطق کو پروان چڑھانے والوں اور اس کے حقیقی شارحین ابوعلی سینا وغیرہ کی نگاہوں سے یہ اعتراضات دور نہیں رہے ہیں، انہوں نے ان عیوب کا مکمل طور پر برطرف کردیا ہے

یورپ میں، ارسطوئی منطق کے مخالفین میں جو افرادنمایاں رہے ہیں ان کی فہرست کافی طویل ہے ان میں سے: فرانس بیکن، ڈیکارٹ، پوانکارہ، اسٹوارٹ مین اور ہمارے اپنے زمانہ میں برٹرینڈ رسل سر فہرست ہیں

ہم یہاں، ان اعتراضات اور ان کے جوابات بیان کرنے سے پہلے اس بحث کو پیش کردینا ضروری سمجھتے ہیں، جسے عام طور سے شروع ہی میں بیان کردیا جاتا ہے لیکن ہم نے جان بوجھ کر اس میں تاخیر کی ہے اور وہ بحث، فکر کی تعریف سے مربوط ہے فکر کی ماہیت و تعریف کا واضح ہوجانا اس لئے بھی ضروری ہے کہ خود قیاس ایک قسم کا تفکر ہے، اور ہم بتا

چکے ہیں کہ منطق ارسطو کے حامیوں یا مخالفوں کی بحث کا اصل محورا ہمیت و حیثیت قیاس ہے درحقیقت بحث اس قسم کے تفکر میں ہے مخالفین کی نگاہ میں اس قسم کے صحیح انداز تفکر کی کوئی قیمت نہیں جبکہ حامیوں کا دعوی یہ ہے کہ نہ صرف قیاسی تفکر قیمتی ہے بلکہ دوسرے تمام تفکرات بھی چاہے لاشعوری طور پر ہی سہي قیاس تفکر ہی کي بنیاد پر استوار ہیں

فکر کی تعریفف

فکر، انسانی ذہن کا تعجب خیز ترین عمل ہے ذہن فکر کے علاوہ کچھ دوسرے امور بھی انجام دیتا ہے، جنھیں بطور فہرست ہم یہاں بیان کررہے ہیں تاکہ فکر کرنے کا عمل پوری طرح واضح ہوجائے اور فکر کی واضح و روشن تعریف ہمارے ذہن میں آجائے

۱ ذہن کا پہلا عمل، بیرونی دنیا کی تصویروں کو قبول کرنا ہے ذہن حواس کے ذریعہ خارجی اشیاء سے رابطہ برقرار کرتا ہے اور ان کی تصویریں اپنے اندر ایجاد کرتا ہے اس عمل کے لحاظ سے ذہن کی حیثیت ایک کمیرے جیسی ہے جو تصویر کو فلم پر ابھارتا ہے فرض کیجئے ہم ابھی تک اصفہان نہیں گئے تھے، پہلی مرتبہ جاتے ہیں اور وہاں کی تاریخی عمارتوں کو دیکھتے ہیں ان کے نظارہ سے ہمارے ذہن میں کچھ تصویریں ابھرتی ہیں، ہمارا ذہن اپنے اس کام میں صرف "منفعل" ہے، یعنی اس کا کام محض اتنا ہے کہ جو چیز سامنے آئے اس کا ایک عکس صفحہ ذہن پر قبول کرلے

۲ حواس کے ذریعہ ہمارے حافظہ میں تصویریں جمع ہوجانے کے بعد، ہمارا ذہن بے کار نہیں بیٹھتا، یعنی اس کا کام صرف تصویروں کا انبار لگالینا نہیں ہے بلکہ جمع شدہ تصویروں کو مختلف مناسبتوں سے ذہن کے نہاں خانوں سے نکال کر اپنے ظاہری پردوں پر آشکار کرتا ہے اس عمل کا نام یادآوری ہے یہ یادآوری بھی بے ترتیب نہیں ہے، بلکہ ہمارے ذہن کی تمام یادداشتین کسی زنجیر کی کڑکیوں کے مانند ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں، جہاں ایک کڑی باہر نکالی اس کے پیچھے پیچھے دوسری ترتیب کے ساتھ کڑیاں بھی نمایا ہونےلگتی ہیں اور ماہرین نفسیات کے بقول، معانی ایک دوسرے کی تداعی کرتے ہیں ،کہتے ہیں: الکلام یجرالکام، بات سے بات نکلتی ہے یہ وہی معانی کا تداعی اور یادوں کا تسلسل ہے

پس ہمارا ذہن، تصویر کشی یعنی "انفعال" اور جمع آواری کے علاوہ "فعالیت" بھی کرتا ہے، وہ جمع شدہ تصویروں کو، کچھ مخصوص قوانین کے مطابق جو علم نفسیات میں بیان ہوئے ہیں دوبارہ پردہ ذہن پر نمایاں کرتا ہے جمع شدہ تصویروں میں کسی قسم کے تصرف یا کمی واضافہ کے بغیران پر "تداعی معانی" کا عمل انجام پاتا ہے

۳ ذہن کا تیسرا عمل تجزیہ و ترکیب ہے، مذکورہ دو عمل کے علاوہ، ذہن ایک تیسرا عمل بھی انجام دیتا ہے اور وہ یہ کہ، باہر سے لی گئی کسی مخصوص تصویر کا تجزیہ کرتا ہے، اسے چند اجزاء میں تقسیم کرکے ان کی تحلیل کرتا ہے جبکہ خارج میں یہ تجزیہ موجود نہیں ہوتا ذہن کے تجزیے بھی چند قسم کے ہوتے ہیں کبھی وہ ایک تصویر کو مختلف تصویروں میں تجزیہ کرتا ہے اور کبھی ایک تصویر کو مختلف معانی میں تجزیہ کرتا ہے ایک تصویر کے چند تصویروں میں تجزیہ کئے جانے کو یوں سمجھئے کہ ایک جسم کے مختلف اجزاء ہوتے ہیں، ذہن اپنے اندر ان

اجزاء کو ایک دوسرے سے جدا کردیتا ہے اور اکثر انهیں کسی دوسری چیز سے جوڑ دیتا ہے اور کسی ایک تصویر کا مختلف معانی میں تجزیہ، یہ ہے، کہ جب ذہن مثلا خطا کی تعریف کرنا چاہتا ہے تو کہتا ہے، ایسی متصل کمیت جس کا صرف ایک ہی پہلو ہو یہاں ماہیت خط کو تین حصوں میں تجزیہ کرتا ہے: کمیت، اتصال، ایک پہلو حالانکہ خارج میں یہ تین چیزیں وجود نہیں رکھتیں بعض اوقات ذہن تصویروں یا معانی کو آپس میں مرکب کرتا ہے، اس کی بھی چند قسمیں ہیں، ایک قسم یہ ہے کہ چند تصویروں کو ایک دوسرے سے جوڑدیتا ہے گھوڑے کے جسم پر انسان کا چہرہ لگادیتا ہے فلسفی کا تعلق، معانی کے تجزیہ وہ تحلیل و ترکیب سے ہے اور شاعر یا مصور کا رابطہ تصویروں کے تجزیہ و ترکیب سے ہے

٤ **تجرید و تعمیم** ذہن کا ایک اور کام یہ ہے کہ حواس کے ذریعہ ملنے والی ذہن کی جزئی تصویروں کو تجرید کرنا ہے یعنی ایسی چند چیزوں کو جو خارج میں ہمیشہ ہمراہ اور ساتہ ہوتی ہیں، اور ذہن نے بھی انهیں ایک ساتہ حاصل کیا ہے، ایک دوسرے سے جدا کردیتا ہے مثلا ذہن عدد کو کسی معدود اور کسی مادی شئ کے ہمراہ حاصل کرتا ہے لیکن بعد میں وہ انهیں ایک دوسرے سے اس طرح الگ کردیتا ہے کہ عدد کو معدود سے جدا تصور کرتا ہے تجرید سے بڑھ کر تعمیم کا عمل ہے

تعمیم سے مراد یہ ہے کہ ذہن ان ہی جزئی تصویروں کو جنهیں اس نے حاصل کیا ہے، اپنے اندار کلی مفاہیم کی شکل دیدیتا ہے، مثلا حواس کے ذیعہ زید، عمر و، احمد، حسن اور محمود کو دیکھتا ہے لیکن بعد میں ذہن ان ہی افراد کے ذریعہ "انسان" نامی ایک عام اور کلی مفہوم ایجاد کرلیتا ہے

بدیہی ہے کہ ذہن، حواس کے ذریعہ، کبھی بھی انسان کلی کو درک نہیں کرتا، بلکہ حسن و محمود و احمد جیسے جزئی انسانوں کے ادراک کے بعد ان سب ہی کے ذریعہ ایک عام اورکلی صورت ابھرتی ہے ذہن، تجزیہ و ترکیب نیز تعمیم و تجرید کے عمل میں، حواس کے فراہم کردہ نتائج میں تصرف کرتا ہے جو کبھی تجزیہ و ترکیب کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی تجرید و تعمیم کی شکل میں

٥ ذہن کا پانچواں عمل وہی ہے جو ہماری اس بحث کا اصل مقصود ہے، یعنی تفکر و استدلال جو کسی مجہول کے انکشاف کے لئے چند معلوم امور کو مربوط کرنے سے حاصل ہوتا ہے فکر کرنا، درحقیقت افکار کے درمیان ایک طرح کی شادی اور تولید و تناسل ہے دوسرے لفظوں میں، اصل سرمایہ اضافہ نیز کچہ منافع کمانے کے لئے تفکر ایک قسم کی سرمایہ کاری ہے -عمل تفکر، خود ایک قسم کی ترکیب ہے لیکن یہ ترکیب، شاعرانہ اور خیالی ترکیب کی طرح بانجہ اور بے ثمر نہیں ہوتی بلکہ وہ ثمر بخش اور نتیجہ خیز ہوتی ہے

قیاس کی اہمیت کے باب میں، اسی مسئلہ پر بحث و گفتگو ہونی چاہئے کہ آیا ہمارے ذہن میں اتنی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ اپنے معلومات کو ایک دوسرے سے مربوط کرکے کچہ نئے معلومات حاصل کرلے اور اس طرح کسی مجہول کو معلوم میں بدل دے؟ یا یہ کہ جدید معلومات حاصل کرنے اور مجہول کو معلوم میں تبدیل کرنے کا واحد ذریعہ یہ ہے کہ خارجی دنیا

سے براہ راست ارتباط بر قرار کرکے اپنے سرمایہ علم میں اضافہ کرے ذہن کے اندر، معلومات کو ایک دوسرے سے مربوط کرکے جدید معلومات حاصل نہیں کئے جاسکتے ؟

تجربیون اور حسیون کے ساتھ عقلیوں اور قیاسوں کا اختلاف اسی نکتہ میں ہے، تجربیوں کے خیال میں جدید معلومات حاصل کرنے کا واحد راستہ، حواس کے ذریعہ، اشیاء سے براہ راست ارتباط ہے لہذا اشیاء کے بارے میں تحقیق و جستجو کا صحیح وسیلہ صرف اور صرف "تجربہ" ہے لیکن عقلیون اور قیاسیون کا دعوی ہے کہ تجربہ ایک وسیلہ ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے ذرائع بھی ہیں چنانچہ پہلے سے موجود معلومات کے درمیان ارتباط برقرار کرکے بھی کچھ نئے معلومات حاصل کئے جاسکتے ہیں اور جدید معلومات حاصل کرنے کے لئے، پہلے سے موجود معلومات کو مربوط کرنے ہی کا نام "حد" قیاس" یا برہان ہے

ارسطوئی منطق، تجربہ کو محترم و معتبر اور اسے قیاس کے چھ مقدمات میں سے ایک مقدمہ سمجھتے ہوئے قیاس "جو کشف مجہولات کے لئے، معلومات کو کام میں لانے سے عبارت ہے کے اصول و ضوابط کو بیان کرتی ہے ظاہر ہے اگر حصول معلومات کا واحد ذریعہ مجہول اشیاء سے براہ راست ارتباط ہوا اور پہلے سے موجود معلومات، کشف مجہولات کا ذریعہ سننے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں تو ارسطوئی منطق کا نہ کوئی موضوع ہوگا اور نہ کوئی فائدہ

ہم یہاں ایک سادی سی مثال کا جسے عام طور سے طالب علموں کی ذہنی آزمائش کیلئے معمہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے تجزیہ کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ ذہن، کس طرح سے اپنے معلومات کے سہارے مجہولات تک رسائی حاصل کرتا ہے

فرض کیجئے: پانچ ٹوپیاں ہیں، تین سفید اور دو سرخ تین افراد بالترتیب کسی سیڑھی پر بیٹھے ہوئے ہیں قدرتی طور پر، تیسرے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص، دوسرے دو اشخاص کو دیکھ رہا ہوگا اور دوسرے زینہ پر بیٹھا ہوا، صرف پہلے زینہ پر بیٹھے ہوئے شخص کو دیکھ سکے گا اور پہلے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص، کسی کو نہ دیک سکے گا پہلے اور دوسرے زینہ پر بیٹھے ہوئے اشخاص کو پس پشت دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تینوں کی آنکھیں بند کرکے انھیں ایک ایک ٹوپی پہنادیتے ہیں اور بقیہ دو ٹوبیوں کو چھپا دیا جاتا ہے، اس کے بعد ان کی آنکھیں کھول کر ان سے یہ سوال کیا جاتا ہے کہ تمہارے سر پر کس رنگ کی ٹوپی ہے؟ تیسرے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص، پہلے اور دوسرے زینہ والوں کی ٹوپیوں کو دیکھ کر کچھ دیر فکر کرتا ہے پھر کہتا ہے مجھے نہیں معلوم دوسرے زینہ والا شخص پہلے زینہ والے کی ٹوپی کا رنگ دیکھ کر سمجھ جاتا ہے کہ اس کی ٹوپی کس رنگ کی ہے اور وہ کہتا ہے میری ٹوپی سفید ہے پہلے زینہ پر بیٹھا ہوا شخص یہ سنتے ہی بول اٹھتا ہے کہ میری ٹوپی لال ہے

اب دیکھنا یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص نے اپنی ٹوپیوں کو دیکھے بغیر کس قسم کے ذہنی استدلال کے ذریعہ جس کو قیاس کے سوا کچھ اور نام نہیں دیا جاسکتا ان کے رنگوں کو کشف کیا ہے؟ اور تیسرا شخص اپنی ٹوپی کا رنگ کیوں نہ سمجھ سکا؟

تیسرے شخص کے عدم انکشاف کا سبب یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص کی ٹوپی کا رنگ اس کے لئے کسی جیز کی دلیل نہ تھا، کیونکہ ایک ٹوپی سفید تھی اور دوسری سرخ، اس کا

مطلب یہ تھا کہ اس کے علاوہ تین ٹوپیاں اور بھی ہیں، جن میں سے ایک سرخ ہے اور دو سفید، لہذا اسکی ٹوپی سفید بھی ہوسکتی ہے اور سرخ بھی، اسی لئے اس نے کہا مجھے نہیں معلوم ہاں اگر ان دونوں اشخاص کی ٹوپیا سرخ ہوتیں تو وہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف کرسکتا تھا اس صورت میں وہ فورا کہہ سکتا تھا کہ میری ٹوپی کا رنگ سفید ہے کیونکہ جب وہ دیکھتا کہ ان دونوں کی ٹوپیاں سرخ ہیں، اور اسے معلوم ہے کہ سرخ ٹوپیاں صرف دو ہی ہیں، لہذا وہ فیصلہ کرلیتا کہ میری ٹوپی سفید ہے لیکن چونکہ ان دو میں سے ایک کی ٹوپی سفید اور ایک کی سرخ تھی لہذا وہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف نہ کرسکا لیکن دوسرے شخص نے جیسے ہی تیسرے شخص سے سنا کہ اسے اپنی ٹوپی کا رنگ نہیں معلوم اسے معلوم ہوگیا کہ اس کی ٹوپی اور پہلے شخص کی ٹوپی، دونوں سرخ نہیں ہیں ورنہ تیسرا شخص یہ نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، بلکہ اسے اپنی ٹوپی کا رنگ معلوم ہوجاتا اب یا ان دونوں کی ٹوپیوں کو سفید ہونا چاہئے یا ایک کی سفید اور ایک کی سرخ چونکہ وہ پہلے شخص کی ٹوپی کو دیکھ رہا ہے کہ وہ سرخ ہے لہذا اس پر انکشاف ہوگیا کہ اس کی ٹوپی سفید ہے یعنی دونوں ٹوپیوں کے سرخ نہ ہونے کا علم (یہ علم تیسرے شخص کے جواب) اور پہلے شخص کی ٹوپی کےسرخ ہونے کے علم سے حاصل ہوا، یعنی اس پر یہ کشف ہوگیا کہ خود اس کی ٹوپی سفید ہے

اور پہلے شخص کے انکشاف کہ اس کی ٹوپی سرخ ہے کا سبب یہ ہے کہ تیسرے شخص کے جواب سے اسے یہ معلوم ہوگیا کہ خود پہلے اور دوسرے افراد دونوں اشخاص کی ٹوپیاں سرخ نہیں ہیں، اسی طرح دوسرے شخص کے جواب سے اسے یہ معلوم ہوگیا کہ خود پہلے اور دوسرے افراد دونوں اشخاص کی ٹوپیاں سرخ نہیں ہیں، اسی طرح دوسرے شخص کے جواب سے کہ اس کی ٹوپی سفید ہے اسے یہ معلوم ہوگیا کہ خود اس کی ٹوپی سفید نہیں ہے کیونکہ اگر اس کی بھی ٹوپی سفید ہوتی تو دوسرا شخص اپنی ٹوپی کا رنگ سفید نہ بتاپاتا ان دونوں معلومات سے اس نے کشف کرلیا کہ اس کی ٹوپی کا رنگ سرخ ہے

یہ مثال، اگرچہ ایک طالب علمی معمہ ہے، لیکن یہ ثابت کرنے کے لئے ایک اچھی دلیل ہے کہ ذہن بعض مقامات پر مشاہدہ کے بغیر، صرف ذہنی تجربہ و تحلیل اور قیاسی عمل کے ذریعہ مجہول کو کشف کرلیتا ہے درحقیقت ایسے مواقع پر ذہن، قیاس کو تشکیل دے کر کسی نتیجہ پر پہنچتا ہے انسان اگر ذرا غور کرے تو وہ سمجھ جائے گا کہ ذہن، ایسے مقامات پر صرف ایک قیاس تشکیل نہیں دیتا بلکہ متعدد قیاس تشکیل دیتا ہے لیکن اتنی تیزی کے ساتھ قیاس تشکیل دے کر نتیجہ نکالتا ہے کہ انسان، کم ہی متوجہ ہوپاتا ہے کہ اس کے ذہن نے اتنی ہی دیر میں کتنے کام کرڈالے ہیں قیاس کے منطقی قواعد کا جاننا اسی لئے مفید ہے کہ انسان قیاس تشکیل دینے کا صحیح طریقہ جان لے اور خطاؤں و لغزشوں سے جن کی تعداد کم نہیں ہے محفوظ ہے

دوسرا شخص جو قیاس تشکیل دیتا ہے اور اس کے ذریعہ اپنی ٹوپی کا رنگ کشف کرتا ہے اس کی روش یہ ہے:

اگر میری ٹوپی اور پہلے شخص کی ٹوپی دونوں کا رنگ سرخ ہوتا تو تیسرا شخص یہ نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، لیکن اس نے کہا مجھے نہیں معلوم، پس میری ٹوپی اور پہلے شخص

کی ٹوپی دونوں کا رنگ سرخ نہیں ہے (یہ قیاس استثنائی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے شخص دونوں کی ٹوپی کا رنگ سرخ نہیں ہے)

اب جبکہ میری اور پہلے شخص دونوں کی ٹوپی سرخ نہیں ہے، تو یا دونوں سفید ہیں اور یا ایک سفید اور دوسری سرخ، لیکن دونوں سفید نہیں ہیں، کیونکہ میں دیکھ رہا ہوں کہ پہلے شخص کی ٹوپی سرخ ہے، پس ایک سفید ہے اور ایک سرخ

یا میری ٹوپی سفید ہے اور پہلے شخص کی سرخ، اور یا پہلے شخص کی ٹوپی سفید ہے اور میری سرخ لیکن پہلے شخص کی ٹوپی سرخ ہے، پس میری ٹوپی سفید ہے اور ایک سرخ

یا میری ٹوپی سفید ہے اور پہلے شخص کی سرخ، اور یا پہلے شخص کی ٹوپی سفید ہے اور میری سرخ لیکن پہلے شخص کی ٹوپی سرخ ہے، پس میری ٹوپی سفید ہے

اس طرح پہلا شخص جو قیاسات تشکیل دیتا ہے، وہ یہ ہیں: اگر میری ٹوپی اور دوسرے شخص کی ٹوپی دونوں سرخ ہوتیں تو تیسرا شخص نہ کہتا کہ مجھے نہیں معلوم، لیکن اس نے کہا مجھے نہیں معلوم، پس میری ٹوپی اور دوسرے شخص کی وٹوپی دونوں سرخ نہیں ہیں (قیاس استثنائی)

جب دونوں سرخ نہیں ہیں تو یا دونوں سفید ہیں یا ایک سفید اور ایک سرخ،لیکن دونوں سفید نہیں ہیں کیونکہ اگر دونوں سفید ہوتیں تو دوسرا شخص کشف نہ کرسکتا کہ خود اس کی ٹوپی سفید ہے پس ایک سرخ ہے اور ایک سفید (یہ بھی قیاس استثنائی)

جب ایک سفید ہے اور ایک سرخ، تو یا میری ٹوپی سفید ہے اور دوسرے شخص کی سرخ یا میری سرخ ہے اور دوسرے شخص کی سفید، لیکن اگر میری ٹوپی بھی سفید ہوتی تو دوسرا شخص کشف نہ کرسکتا کہ اس کی ٹوپی سفید ہے پس میری ٹوپی سفید نہیں ہے میری ٹوپی سرخ ہے

دوسرے شخص کے تین قیاسوں میں سے ایک قیاس میں مشاہدہ ایک مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن پہلے شخص کے کسی قیاس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں ہے

سبق ١٤

قیاس کی اہمیت ٢

منطق کا فائدہ

گزشتہ سبق میں ہم بتا چکے ہیں کہ جن لوگوں نےا رسطوئی منطق کی نفی کی ہے انھوں نے یا تو اس کی افادیت سے انکار کیا ہے اور یا اس کی صحت سے آیئے پہلے اس کی افادیت پر ایک نظر ڈالتے ہیں اس سلسلہ میں جو اعتراضات ہوئے ہیں وہ یہ ہیں

١ اگر منطق مفید ہوتی تو منطق کے ماہر علماء و فلاسفہ، خطا و لغزش سے دوچار نہ ہوتے اور ایک دوسرے سے اختلاف نہ کرتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں ماہرین منطق سے بے شمار غلطیاں سرزد ہوئی ہیں اور ان کے نظریات ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں

جواب یہ ہےکہ اولا منطق، قیاس کی صرف شکل و صورت کی صحت کی ذمہ دار ہے جبکہ انسان کی لغزشوں کا سبب ممکن ہے، وہ خام مواد ہو جس سے قضایا تشکیل پاتے ہیں اور ممکن ہے کہ مواد صحیح ہو لیکن خطا کا سبب ایک قسم کا مغالطہ ہو جو فکر کی شکل و صورت میں استعمال کیا گیا ہو

منطق جیسا کہ درس اول میں بیان ہونے والی اس کی تعریف سے عیاں ہے صرف دوسری منزل میں صحت فکر کی ضمانت لیتی ہے ایسا کوئی قانون و قاعدہ موجود نہیں ہے جو پہلی منزل (خام مواد) میں بھی صحت فکر کی ضمانت لے سکے ایسی صورت میں، واحد ضامن و محافظ، خود فکر کرنے والے کی اپنی احتیاط اور دقت نظر ہے، مثلا، ممکن ہے بعض حسی یا تجربی قضیوں سے کچھ قیاسات تشکیل پائیں، لیکن وہ تجربے بعض وجوہات کی بنا پر ناقص و غیر یقینی ہوں اور بعد میں ان کے بر خلاف ثابت ہوجائے اس کی تشخیص، ارسطوئی منطق کا کام نہیں ہے، اسی لئے اسے "منطق صوری" کہتے ہیں اس منطق کی صرف اتنی ذمہ داری ہے کہ وہ ان قضایا کو صحیح شکل میں تشکیل دے تاکہ غلط ترتیب کی وجہ سے خطا ولغزش کے شکار نہ ہوں-

ثانیا: صرف منطق جان لینا ہی انسان، کو ہر خطا و لغزش سے حتی قیاس کی شکل و صورت میں لغزش سے بھی محفوظ رکھنے کے لئے کافی نہیں ہے جو چیز لغزشوں سے بچانے کی ضامن ہے وہ منطق کا صحیح اور بر محل استعمال ہے جس طرح صرف علم طب پڑھ لینا علاج یا حفظان صحت کےلئے کافی نہیں ہے بلکہ اس کے اصولوں پر عمل ضروری ہے ماہرین منطق علماء کی منطقی خطاؤں کا سبب، منطقی اصول و قوانین کے استعمال میں تسامح اور جلدبازی ہے

٢ کہتے ہیں منطق، علموم کے لئے آلہ اور ہتھیار ہے، لیکن ارسطوئی منطق، کسی طرح بھی ایک اچھا آلہ نہیں ہے، کیونکہ منطق سے آراستہ ہونے سے انسان کے معلومات میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوتا ارسطوئی منطق، طبیعت کے پوشیدہ رازوں سے ہمیں ہرگز آگاہ نہیں کرسکتی اگر ہمیں وسائل کی ضرورت ہے اور اس دنیا میں واقعا کوئی ایسا وسیلہ و ہتھیار ہے جو ہمیں نئے نئے انکشافات سے مالامال کرسکے تو وہ "تجربہ"، "استقراء" اور عالم طبیعت یا کائنات کا براہ راست مطالعہ ہے، نہ کہ قیاس و منطق عصر جدید میں ارسطوئی منطق کو ٹھکرادینے اور اس کی

جگہ تجربہ و استقراء کے ہتھیار سے لیس ہونے کےبعد پے درپے حیرت انگیز کا میابیاں حاصل ہوئی ہیں

جن حضرات نے یہ اعتراض کیا ہے ،انھوں نے درحقیقت مغالطہ سے کام لیا ہے، وہ یہاں پر چند غلطیوں سے مرتکب ہوئے ہیں انھوں نے گمان کیا ہے یا ایسا ظاہر کیا ہے کہ، علوم کے لئے ہتھیار ہونےکا مطلب یہ ہے کہ منطق "حصول علم کا ہتھیار" ہے، یعنی منطق کا کام ہمارے لئے اطاعات و معلومات فراہم کرنا ہے دوسرے لفظوں میں انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ منطق،فکر بشر کے لئے وہی حیثیت رکھتی ہے جو کلہاڑا لکڑھارے کےلئے جس طرح کلہاڑا جلانے کے لئے مواد اکٹھا کرتا ہے ویسے ہی منطق بھی علم کے لئے مواد فراہم کرےگی، حالانکہ منطق صرف علوم کے پرکھنے کا آلہ اور صحیح و غلط میں امتیاز پیدا کرنےکا ذریعہ ہے اور وہ بھی صرف فکر کی شکل و صورت پرکھتی ہے فکر کے مادہ و مصالح سے اسے کوئی سروکار نہیں اسی لئے اسے معمار کے سہاول اور گنیا سے تشبیہ دی گئی ہے معمار جب دیوار اٹھاتا ہے تو اسکے عمود کو سہاول سے اور اس کےافق کو گنیا اور سادھنی سے ناپتا ہے سہاول اور گنیا کے ذریعہ نہ تو اینٹ، مٹی ، چونا اور سیمنٹ فراہم کی جاسکتی ہے اور نہ ہی ان سےمصالح کو پرکھا جاسکتا ہے کہ مصالحہ اچھا ہے یا خراب

فکری مواد کے حصول کے لئے ذرائع وہی ہیں جنھیں ہم پہلے بیان کرچکے ہیں یعنی قیاس، استقراء اور تمثیل اور جیسا کہ ہم وضاحت کرچکے ہیں ان میں سے کوئی بھی، جزو منطق نہیں ہے منطق صرف ان کے اصول و قواعد بتاتی ہے اور ان کے قدر و قیمت کی تائید کرتی ہے

ممکن ہے یہاں یہ کہا جائے کہ جن لوگوں نے تحصیل علم کے وسیلہ اور ہتھیار کے طور پر ارسطوئی منطق کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے ان کا مقصد، اہمیت قیاس کا انکار ہے اور جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے کہ اگر مسائل منطق، قیاس سے مربوط اصول و قواعد ہیں تو ہر چند ارسطوئی منطق، جانچنے اور پرکھنےکا آلہ ہے نہ کہ تحصیل علم کا ذریعہ، تاہم منطق، قیاس کو پرکھنے کا آلہ ضرور ہے اور قیاس کو تحصیل علم کا واحد ذریعہ سمجھتی ہے، حالانکہ قیاس بعض دلائل کے سبب جنھیں ہم بعد میں بیان کریں گے جدید علوم کے حصول میں پورے طور پر ناکام ہے اور تحصیل علم کا واحد ذریعہ تجربہ و استقراء ہے

یہ بیان، معترضین کے قول کی بہتریں توجیہ ہے لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی بتاچکے ہیں ارسطوئی منطق، قیاس کو تحصیل علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجتھی بلکہ متعدد ذرائع میں سے ایک ذیعہ سمجھتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بھی بتاچکے ہیں اور آئندہ بھی اس پر مزید روشنی ڈالیں گے کہ قیاس کا تحصیل علم کے لئے وسیلہ ہونا، ناقابل انکارہے

قیاس کے حامیوں کے نقطہ، نظر سے، اس کی حیثیت تعیینی اور فیصلہ کن ہے، یعنی قیاس اپنے دائرہ میں نئے نئے نتائج وجود میں لاتا ہے اور وہ بھی تعیینی شکل میں

تمثیل کی حیثیت ظنی ہے، اور استقراء۔ اگر کامل ہو تو اس کی حیثیت تعیینی ہے اور اگر ناقص ہو تو ظنی ہے اب رہا تجربہ ،جسے عام طور پر استقراء کے ساتھ مخلوط کر بیٹھے ہیں اس کی حیثیت اور قدر و قیمت تعیینی ہے ہر تجربہ ایک قیاس کے ہمراہ ہوتا ہے تجربہ، ظاہر و آشکار

قیاسات کا ایک مقدمہ ہوتا ہے اور خود اس کے اندر ایک قیاس پنہاں ہوتا ہے تجربہ، جیسا کہ کتاب شفاء میں بوعلی سینا نے تصریح [۱۷] کی ہے، عمل حس، براہ راست مشاہدہ اور عمل فکر جو کہ قیاس ہے نہ کہ استقراء و تمثیل کے مجموعہ کو کہتے ہیں اور ریاضی منطقیوں کے دعوے کے برخلاف کسی چوتھی قسم کا وجود نہیں ہے

ارسطوئی منطق، تجربہ کی اہمیت سے قطعی انکار نہیں کرتی، تجربہ بھی "جو ایک قسم کے قیاس کا حامل ہوتا ہے" خود قیاس کے مانند اگرچہ جزو منطق نہیں ہے لیکن ارسطوئی منطق تجربہ کی اہمیت کی بنا پر ہی استوار ہے تمام منطقیوں نے تصریح کی ہےکہ تجربہ، یقینی مبادی کا جزو اور برہان کے چھ مبادی میں سے ایک ہے-[۱۸]

جدید دانشوروں کی کامیابی، ارسطوئی منطق کو ٹھکرا دینے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ اسکا سبب ان کا حسن انتخاب ہے جو انھوں نے عالم فطرت کی شناخت کے سلسلہ میں قدیم قیاسی و تجرباتی روش (جو حسی، استقرائی اور خالص قیاسي روش کا مجموعہ ہے) کے بجائے استقرائی روش اپنانے کے سلسلہ میں کیا ہے علماء قدیم کی ناکامی کا سبب یہ تھا کہ وہ ماوراء الطبیعی مسائل کی طرح، معرفت طبیعت کے سلسلہ میں بھی خالص قیاسی روش سے کام لیتےتھے نہ تومتقدمین ارسطوئی کی اتباع میں استقرائی و تجربی روش کو ٹھکرادینے کے قائل تھے اور نہ متاخرین کی روش، ارسطوئی منطق سےمنہ موڑنا ہے کیونکہ ارسطوئ منطق، تمام علوم میں قیاسی روش کو ہی واحد صحیح روش تو سمجھتی نہیں کہ تجربی اور استقرائی روش کو کام میں لانے کا مطلب، ارسطوئی منطق سے منہ موڑ لینا تصور کرلیا جائے-[۱۹]

---

[۱۷] ملاخظہ فرمائیے، کتاب برہان اور منطق الشفاء طبع مصر ۲۲۳

[۱۸] ملاخظہ فرمائیے کتاب برہان از منطق الشفاء (۹۵)، (۹۷)، (۲۲۳)، (۳۳۱)

[۱۹] یادرہے کہ قیاس کے حصار سے نکل کر تجربی روش کا استعمال، اس نئے ساینسی دور سے صدیوں پہلے مسلمانوں کے ہاتھوں آغاز ہوچکا تھا جس کا یورپی دانشوروں نے پایہ کمال تک پہنچایا ہے تجربی روش کے ایک پیش رو، راجر بیکن جنھوں نے فرنسیس بیکن سے تین چار صدی پہلے اس روش کو اپنا یا ہے معترف ہیں کہ ہم نے یہ روش اندلس کے مسلمان اساتذہ ہی سے سیکھی ہے یہ ان ہی کی دین ہے دوسری بات یہ کہ جدید دانشوروں نےجب پہلی مرتبہ اس روش کو اپنایا وہ قیاس کےسلسلہ میں افراط سے تفریط کی طرف مائل ہوگئے اور انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ اب استقراء و تجربہ کے سوا، حصول علم کے لئے کوئی دوسری روش ہے ہی نہیں، یعنی انھوں نے قیاس کی سرے سے نفی کردی، لیکن دو تین صدیاں گزرجانے کے بعد واضح ہوگیا کہ قیاس، استقراء اور تجربہ (جو ابن سینا کےبقول قیاس و استقراء کا مجموعہ ہے) ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر مفید و ضروری ہے، البتہ مقام استعمل کی پہچان اہم ہے اسی لئے متھڈولوجی (methodology) یا "روش شناسی" نامی بے حد مفید علم و جود میں آیا تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ کس روش کو کس مقام پر استعمال کرنا چاہے یہ علم ابھی اپنے ابتدائی مراحل طے کررہا ہے

۳ ارسطوئی منطق میں، اصلی اہمیت قیاس کو حاصل ہے، اور قیاس دو مقدموں سے تشکیل پاتا ہے مثلا قیاس اقترانی، صغری و کبری سے تشکیل پاتا ہے لہذا قیاس کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اگر قیاس کےد ونوں مقدمے پہلے سے معلوم ہوں تو نتیجہ خود بخود معلوم ہے اور اگر دونوں مقدمے مجہول ہوں تو نتیجہ بھی مجہول ہوگا، پھر قیاس کا کیا فائدہ ؟ جواب یہ ہے کہ نتیجہ خود معلوم ہونے کے لئے صرف مقدمتین کا معلوم ہوناہی کافی نہیں ہے بلکہ نتیجہ معلوم کرنے کے لئے دونوں مقدموں کا "اقتران" اور ملاپ ضروری ہے نتیجہ خیز اقتران کی مثال نرو مادہ کے جنسی اختلاط کی ہے کہ اس عمل کے بغیر بچہ پیدا نہیں ہوسکتا ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر اقتران و اختلاط صحیح طریقہ سے انجام پائے گا تو نتیجہ صحیح نکلے گا اور اگر غلط طریقہ سے ہوگا تو نتیجہ بھی غلط نکلے گا منطق کا فریضہ، غلط اور صحیح اقتران میں تمیز کرنا ہے

٤ قیاس میں اگر مقدمتین صحیح ہیں تو نتیجہ بھی صحیح نکلے گا اور اگر مقدمتین غلط ہیں تو نتیجہ بھی غلط ہوگا معلوم ہوا کہ لغزشوں سے بچانے میں منطق کا کوئی کردار نہیں ہے کیونکہ صحت و خطا صرف اور صرف مقدمتین کے صحیح یا غلط ہونےکے تابع ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ، مقدمتین کے سوفیصد درست ہونے کے باوجود، ممکن ہے غلط اقتران اور نامناسب شکل کی وجہ سے غلط نتائج سامنے آئیں لیکن منطق اس قسم کی غلطیوں سےبچالیتی ہے گزشتہ اعتراض کی طرح یہ اعتراض بھی، نتیجہ کے صحیح یا غلط ہونے میں فکر کی شکل و صورت کے کردار سے چشم پوشی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تیسرا اور چوتھا اعتراض وہی ہے جو فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ کی باتوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے [۲۰]

۵ منطق کا سب سے بڑا ہنر یہی ہے کہ قیاس کی شکل و صورت میں ذہن کو لغزشوں سےمحفوظ رکھتا ہے لیکن منطق کے دامن میں مادہ قیاس میں لغزشوں سے محفوظ رکھنے کا کوئی اصول نہیں پایا جاتا پس اگر بالفرض منطق ہمیں صورت قیاس میں، خطا و لغزش سے محفوظ رکھنے کا اطمینان دلا بھی دے تو مادہ قیاس میں ہمیں قطعی طور مطمئن نہیں کرسکتی لہذا لغزشوں کےدروازہ کھلے ہوئے ہیں اور منطق بے فائدہ ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے موسم سرما میں ہمارے گھر میں دو دروازے ہوں، ایک کو بند کردیں اور دوسرے کو کھلا رکھیں بدیہی ہے کہ دوسرے دروازے کے کھلے رہنے کی وجہ سے، سردی گھر میں نفوذ کرتی رہے گی اور ایک دوروازہ کے بند کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا

یہ وہی اعتراض ہےجو نحوی متکلم، سیرافی نے متی بن یونس پر کیا تھا اور امین استر آبادی نے اپنی کتاب "فوائدالمدنیہ"میں اس کی اچھی طرح تشریح کی ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ، صورت قیاس میں خطاؤں سے بچاو اپنی جگہ پر خود ایک فائدہ ہے، اس کے علاوہ مادہ قیاس میں لغزشوں سے بچاو اگر چہ منطقی اصول و قوانین کے ذریعہ ممکن نہیں ہے لیکن دقت نظر اور توجہ کامل کے ذریعہ خطا سےمحفوظ رہا جاسکتا ہے معلوم ہوا قیاسات کے مواد میں دقت نظر اور توجہ کامل نیزان کی شکل و صورت میں منطقی قواعد کی رعایت کرکے خطا و لغزش سے تحفظ ممکن ہے صورت و مادہ کے ذریعہ خطا کے واقع ہونے کو

---

[۲۰] (حاشیہ ۲۵) ملاحظہ فرمایئں سیر حکمت دراروپا، جلد اول ۱۳۸ و ۱۶۳

دو دروازوں سے ٹھنڑک داخل ہونے سے تشبیہ دینا خود اپنی جگہ پر ایک قسم کا مغالطہ ہے کیونکہ دروازوں کا جہاں تک سوال ہے، ایک دروازہ بھی دو دروازوں کے برابر کمرے کو ٹھنڑا کرسکتا ہے یعنی کمرے کے درجہ حرارت کو باہر کی فضا کے برابر کرسکتا ہے لہذا ایک دروازہ کو بند کرنا بے فائدہ ہے لیکن یہ محال ہے کہ صورت کی لغزشیں مادہ کے ذریعہ وارد ہوں یا مادہ کی خطایئں صورت کےذریعہ لہذا اگر ہم کسی طرح سے بھی مادہ کی لغزشوں کا سد باب نہ کرسکیں پھر بھی صورت کی خطاؤں کا انسدار کرکے ایک حد تک مفید نتائج حاصل کرسکتے ہیں

سبق ١٥

قیاس کی اہمیت ٣

گزشتہ سبق میں ہم نے وہ اعتراضات بیان کئے جو منطق کی افادیت پر ہوتے ہیں اب ہم ان اعتراضات کو پیش کررہے ہیں جو اس کی صحت پر ہوتے ہیں اور نتیجہ میں منطق کو غلط اور باطل قرار دیدیتے ہیں البتہ یہ یاد دہانی ضروری ہے کہ ہم یہاں تقریبا اس سلسلہ کے سبھی اعتراضات بیان کررہے ہیں تاکہ ارسطوئی منطق پر کس قسم کے حملے ہوئے ہیں، اس سے پوری آشنائی حاصل ہوجائے لیکن جواب، صرف بعض اعتراضات کا ہی دے سکیں گے کیونکہ بعض دوسرے اعتراضات کے جواب کے لئے فلسفہ کا جاننا ضروری ہے، لہذا ان کے جوابات فلسفہ کے ذیل میں ملیں گے

١ منطق کی اہمیت قیاس کی اہمیت سے وابستہ ہے کیونکہ منطق صحیح قیاس کرنے کے اصول و قواعد بیان کرتی ہے دوسری طرف قیاسات میں سب سے بڑا اور اہم حصہ، قیاس اقترانی کا ہے قیاس اقترانی کی چار شکلوں میں سب سے اہم شکل اول ہے کیونکہ بقیہ تین شکلوں کادار ومدار اسی شکل پر ہے شکل اول جو منطق کی پہلی بنیاد اور اصلی رکن ہے وہ دور پر مبنی ہے اور دور باطل ہے لہذا علم منطق سرے سے باطل ہے

توضیح:

جب ہم شکل اول میں کہتے ہیں مثلا:

ہر انسان حیوان ہے (صغری)

ہر حیوان جسم ہے (کبری)

پس انسان جسم ہے (نتیجہ)

"ہر انسان جسم ہے" یہ قضیہ چونکہ دو، دوسرے قضیوں کی پیداوار اور نتیجہ ہے لہذا ہم اس کے بارے میں اس وقت علم حاصل کرسکتے ہیں جب اس کے دونوں مقدموں کا جس میں کبری بھی شامل ہے، پہلے علم حاصل کرچکے ہوں دوسرے لفظوں میں، نتیجہ کا علم کبری کے علم پر موقوف ہے، دوسری طرف کبری (ہرحیوان جسم ہے) چونکہ قضیہ کلیہ ہے لہذا اس کے سلسلہ میں ہم اسی وقت علم حاصل کرسکتے ہیں جب اس کے تمام جزئیات کےمتعلق معلومات فراہم کرچکے ہوں، پس "ہر حیوان جسم ہے" یہ قضیہ ہمارے لئے اسي وقت محقق اور معلوم ہوسکے گا جب ہم حیوانات کے تمام اقسام کے بارے میں، جس میں انسان بھی شامل ہے، علم و معرفت حاصل کرچکے ہوں کہ وہ جسم ہیں پس کبری (ہر حیوان جسم ہے) کا علم، نتیجہ کے علم پر موقوف ہے

نتیجہ کا علم، کبری کے علم پر موقوف ہے اور کبری کا علم، نتیجہ کے علم پر موقوف ہے اور یہ دورصریح ہے یہ وہی اعتراض ہے جو "نامہ دانشوران" کی روایت کے مطابق، نیشاپور میں ملاقات کے دوران، ابوسعید ابوالخیر نے بو علی سینا پر کیا ہے اور بوعلی نے اس کا جواب بھی دیا ہے لیکن چونکہ بوعلی سینا کا جواب مختصر ہے، ممکن ہے بعض افراد اسے نہ سمجھ پائیں لہذا ہم

مزید توضیح اور کچھ اضافہ کے ساتھ جواب دے رہے ہیں، اس کے بعد خود بوعلی کا جواب بھی بعینہ نقل کریں گے ہمارا جواب یہ ہے:

اولا: خود یہ استدلال بھی شکل اول کی صورت میں ایک قیاس ہے کیونکہ اس کا خلاصہ یہ ہے:

شکل اول دور ہے

اور دور باطل ہے

پس شکل اول باطل ہے

چونکہ شکل اول باطل ہے اور اس قیاس کے اس حکم کے مطابق کہ باطل پر مبنی چیز بھی باطل ہواکرتی ہے وہ تمام قیاسی شکلیں جو شکل اول پر مبنی ہیں، باطل ہیں

جیسا کہ ہمارے سامنے ہے، شکل اول کے بطلان پر ابوسعید کا استدلال، شکل اول ہی کی قسم کا ایک قیاس ہے

اگر شکل اول باطل ہے تو ابوسعید کا استدلال جو خود بھی شکل اول پر مبنی ہے باطل ہے ابوسعید شکل اول کے ذریعہ ہی شکل اول کو باطل کرنا چاہتے ہیں اور یہ خلف (خلاف فرض)ہے

ثانیا: "کبری کا علم، اس کے جزئیات کےتفصیلی علم پر موقوف ہے یعنی پہلے اس کے تمام جزئیات کا استقراء ضروری ہے تاکہ کلی کا علم حاصل ہوسکے تو یہ نظریہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی کلی کے علم کا صرف یہی ایک راستہ نہیں ہے کہ اسکے تمام جزئیات کا استقراء کیا جائے بعض کلیات کے سلسلہ میں ہمیں، تجربہ و استقراء کے بغیر ہی علم ہوتا ہے۔ مثلا دور کے محال ہونے کا علم، اسی طرح بعض کلیات کا علم اس کے صرف چند جزیات کے سلسلہ میں تجربہ سے ہی حاصل ہوجاتا ہے تمام جزئیات کو تجربہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے مریض کی حالت اور دوا کی خاصیت کے سلسلہ میں ڈاکٹر کے معلومات جب صرف چند موارد و جزئیات کے تجربہ سے کلی حاصل ہوجاتی ہے تو اسے ایک قیاس کے ذریعہ تمام جزئیات کے لئے عمومیت دے دیتے ہیں

لیکن اگر مقصد یہ ہے کہ کبری کے علم کے لئے اس کے تمام جزئیات جس میں نتیجہ بھی شامل ہے کا اجمالی علم ضروری ہے اور نتیجہ کا علم کبری کے علم میں شامل ہے، تو یہ نظریہ صحیح ہے لیکن نتیجہ سے جو چیز مقصود ہوتی ہے اور جس کی خاطر قیاس تشکیل دیا جاتا ہے وہ نتیجہ کا تفصیلی علم ہے نہ کہ بسیط و اجمالی علم، جو کہ کبری کے ضمن میں نہاں ہوتا ہے پس درحقیقت ہر قیاس میں نتیجہ کا تفصیلی علم، اس کے اجمالی علم پر موقوف ہے جو کبری کے ضمن میں موجود ہوتا ہے اس میں نہ کوئی قباحت ہے اور نہ ہی اسے دور کہتے ہیں کیونکہ یہ دو قسم کے علم ہیں

بوعلی سینا نے ابوسعید کو یہی جواب دیا تھا کہ نتیجہ میں نتیجہ کا علم تفصیلی ہے اور کبری کے ضمن میں نتیجہ کا علم اجمالی و ضمنی ہے اور یہ دو قسم کے علم ہیں

۲ ہر قیاس، یا معلومات کی تکرار ہے اور یا "مصادرہ[۲۱] مطلوب" کیونکہ جب قیاس تشکیل دیتے ہیں تو کہتے ہیں:

ہر انسان حیوان ہے

اور ہر حیوان جسم ہے

پس انسان جسم ہے

یا ہمیں "ہر حیوان جسم ہے" (کبری) کے ضمن میں معلوم ہے کہ انسان بھی جو حیوانات کی ایک قسم ہے جسم ہے یا معلوم نہیں ہے؟ اگر معلوم ہے تو نتیجہ، کبری کے ضمن میں پہلے ہی سے معلوم تھا اور اسی کو دوبارہ دہرایا جا رہا ہے پس نتیجہ، اسی چیز کی تکرار ہے جو کبری کے ضمن میں پہلے سے معلوم تھا کوئی نئی چیز نہي ہے اور اگر معلوم نہیں ہے تو ہم اسی چیز کو جو ہمارے لئے مجہول ہے، خود اسی کے لئے دلیل قرار دیتے ہوئے، کبری کے ضمن میں قرار دیتے ہیں اور یہ مصادر مطلوب ہے، یعنی شئے مجہول، خود اپنی قرار پائی ہے

یہ پندرھویں صدی عیسوی کے مشہور و معروف انگریز فلسفی، مل جان اسٹوارٹ (Mill John Stuart) کا اعتراض ہے[۲۲]۔

اس استدلال میں بھی کوئی نئی بات نہیں ہے یہ اور ابوسعید ابوالخیر کا اعتراض دونوں کی بنیاد مشترک ہے اور وہ یہ کہ کبری کا علم اس وقت حاصل ہوگاجب (استقراء کے ذریعہ) نتیجہ کا علم حاصل ہوچکا ہو

اس کا جواب بھی وہی ہے جو گزشتہ اعتراض کے جواب میں بیان کرچکے ہیں رہا یہ سوال کہ نتیجہ، کبری کے ذیل میں معلوم ہے یا مجہول؟ اس کا جواب وہی ہے جو بوعلی نے ابو سعید کو دیا ہے کہ نتیجہ اجمالا معلوم ہے، مگر تفصیلا مجہول ہے لہذا نہ تکرار معلوم لازم آتی ہے اور نہ مصادرہ مطلوب

۳ ارسطوئی منطق قیاسی منطق ہے اور قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ ذہن کی فکری سیر ہمیشہ نزولی ہے، اوپر سے نیچے کی طرف ہے یعنی ذہن کلی سے جزئی کی طرف منتقل ہوتا ہے ماضی میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ ذہن پہلے کلیات کو درک کرتا ہے اور پھر کلیات کے سہارے جزئیات کو سمجھ پاتا ہے

لیکن بعد کے تحقیقات نےثابت کردیا کہ، معاملہ بلکل برعکس ہے، ذہن کی سیر ہمیشہ صعودی ہے، جزئی سےکلی کی طرف ہے لہذا ذہن اور اس کی فعالیتوں کے سلسلہ میں علم النفس کے جدید اور عمیق مطالعات کے پیش نظر، قیاسی روش غلط اور باطل ہے دوسرے لفظوں میں، قیاسی تفکر بے بنیاد ہے، تفکر کا واحد راستہ استقراء ہے

یہ اعتراض اسی بات کا، ذرا عالمانہ بیان ہے جو گزشتہ اعتراضات کے ضمن میں کہی جاتی رہی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حرکت ذہن کو، صعودی حرکت میں منحصر کرنا ہرگز صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ خود تجربہ اور تجرباتی امور سے علمی نتائج کا

---

[۲۱] دلیل اور دعوی دونوں کا یاک ہونا، یعنی جو دعوی ہو وہی دلیل بھی ہو یا دلیل دعوی کا جزو ہو مترجم

[۲۲] ملاحظہ فرمایئں: علی سامی افشار کی کتاب "المنطق الصوری (۲۲،۲۱) سیرحکمت در اروپا، جلد سوم (اسٹوارٹ مل کے حالات اور فلسفہ کے ذیل میں) نیز محمد خوانساری کی کتاب منطق صوری، جلد دوم (۱۸۳)

حصول، بہترین گواہ ہے کہ ذہن کی سیر، صعودی بھی ہے اور نزولی بھی ،کیونکہ ذہن ایک دفعہ چند جزئیات پر تجربہ کرکے ایک کلی قاعدہ استنباط کرتا ہے اس وقت اس کی حرکت صعودی ہوتی ہے پھر اسی کلی قاعدہ کو بقیہ تمام جزئیات کے لئے عمومیت دیتا ہے اس صورت میں اس کی حرکت نزولی وقیاسی ہوتی ہے

علاوہ براین، انسانی ذہن کے تمام قطعی اصول، تجربی و حسّی نہیں ہیں دور باطل ہے، یا جسم واحد کا آن واحد میں دو مختلف جگہوں پر ہونا محال ہے، یا اسی قسم کے دوسرے مقامات پر محال یا ضروری ہونےکے سلسلہ میں ذہن کا حکم و فیصلہ، حسی و استقرائی یا تجربی ہرگز نہیں ہوسکتا

تعجب تو یہ ہے کہ خود یہی استدلال جو کہتا ہے "قیاس، کلی سے جزئی کی طرف انتقال ہے اور کلی جزئی کی طرف انتقال غلط و ناممکن ہے یہ خود ایک قیاسی استدلال اور نزولی سیر ہے استدلال کرنے والا کس طرح اسی قیاس کے ذریعہ، قیاس کو باطل کرنا چاہتا ہے جو اس کی نگاہ میں باطل ہے؟! اگر قیاس باطل ہے تو خود یہ قیاس بھی باطل ہے پس قیاس کے باطل ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے

٤ ارسطوئی منطق کا مفروضہ یہ ہے کہ ایک قضیہ میں دوچیزوں کا رابطہ ہمیشہ "اندراجی" رابط ہے اسی لئے اس نے قیاس کو استثنائی و اقترانی اور قیاس اقترانی کو چار مشہور شکلوں میں منحصر کردیا ہے حالانکہ رابط اندراج کے علاوہ کچھ اور رابطے بھی ھیں اور وہ رابطہ "تساوی" یا "اکبریت" یا "اصغریت" ہے جو ریاضیات میں استعمال کیا جاتاہے مثلا:

زوایہ "الف" زوایہ "ب" کے برابر ہے

اور زوایہ "ب" زوایہ "ج" کے برابر ہے

اس لئے زوایہ "الف" زوایہ "ج" کے برابر ہے

یہ قیاس، منطق کی چار شکلوں میں سے کسی شکل پر منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں حدوسط کی تکرار نہیں ہے

پہلے قضیہ میں محمول، مفہوم "برابر" ہے اور دوسرے قضیہ میں موضوع "زوایہ" نہ کہ "برابر" اس کے باوجود یہ قیاس نتیجہ خیز ہے

یہ اعتراض "برٹرانڈرسل" جیسے جدید ریاضی منطقیوں نے کیا ہے

جواب یہ ہے کہ، منطقیین کم از کم اسلامی منطقیین اس قیاس سے بھی واقف ہیں اور اسے قیاس مساوات، در حقیقت چند اقترانی قیاسوں کا مجموعہ ہے جہاں تمام رابطے "اندراجی" ہوجائیں گے اس کی تفصیل "اشارات" وغیرہ جیسی منطقی کتابوں میں تلاش کرنی چاہئے

٥ یہ منطق، صورت کےلحاظ سے بھی ناقص ہے کیونکہ مثال کے طور پر "انسان دل رکھتا ہے" جس کا مفہوم درحقیقت یہ ہے کہ "اگر کوئی چیز وجود میں آئے اور وہ انسان ہوتو ضرور (یقینا) دل رکھتی ہوگی" اس منطق نے اس قسم کے حقیقی حملیہ قضیوں کے درمیان کسی قسم کا فرق نہیں رکھا ہے اور یہی چیز ماوراء الطبیعی مسائل میں نہایت خطرناک لغزشوں کا باعث ہوئی ہے

جواب یہ ہے کہ اسلامی منطقیین اس نکتہ کی طرف اچھی طرح متوجہ رہے ہیں اور انھوں نے فرق بھی قائم کیا ہے اور اسی فرق کی روشنی میں انھوں نے قیاس کےشرائط بیان کئے ہیں چونکہ یہ بحث کافی طویل ہے لہذا ہم یہاں اس کےذکر سےاجتناب کررہے ہیں

٦ ارسطوئی منطق ذہنی کلیات و مفاہیم کی بنیا د پر استوار ہے، جبکہ کلی مفہوم کی کوئی حقیقت نہیں، ذہن کے تمام تصورات جزئی ہیں کلی ایک کھو کھلے لفظ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے

یہ اعتراض بھی اسٹوارٹ مل کا ہے اور یہ نظریہ "نامنلزم" کے نام سے مشہور ہے اس نظریہ کا جواب، فلسفہ میں اچھی طرح سے دیا گیا ہے

٧ ارسطوئی منطق "ہویت" کی بنیاد پر استوار ہے اس کا خیال ہے کہ ہر چیز، ہمیشہ خودہی ہے اسی لئے اس منطق میں مفاہیم ثابت، جامد اور بے تحرک ہیں، حالانکہ مفاہیم و واقیعات پر حاکم قانون، حرکت ہے جو عین تغیر و تبدل ہے، یعنی کسی شئي کا اپنے غیر سےتبدیل ہوجانا لہذا یہ منطق واقیعات سے مطابقت نہیں رکھتی

واحد صحیح منطق وہ ہے جو مفاہیم کو تحرک عطا کرے، قانون ہویت سے اجتناب برتے اور وہ ڈائلکٹیک منطق (Dialectic) ہے

یہ اعتراض ہیگل (Hegel) کے پیرووں خاص کر ڈائلکٹیک میٹیریلزم کے پرستاروں نے پیش کیا ہے ہم نے اصول فلسفہ کی پہلی اور دوسری جلد میں اس سلسلہ میں بحث کی ہے

اس سلسلہ میں تحقیق بھی ان اسباق کے دائرہ سے باہر ہے

٨ یہ منطق، تناقض کے محال ہونے کے قانون پر استوار ہے حالانکہ قانون تناقض، ذہن و واقعیت پر حاکم اہم ترین قانون ہے

اس کا جواب بھی اصول فلسفہ کی جلد اول و دوم میں دیا جاچکا ہے گزشتہ ایک سبق میں بھی تناقض کے محال ہونے کے قانون کے سلسلہ میں بحث ہوچکی ہے اور کلیات فلسفہ میں بھی دوبارہ بحث کی جائے گی

سبق ١٦

صناعات خمسہ

گزشتہ اسباق میں ہم نے بارہا، قیاس کے مواد کا تذکررہ کیا ہے مثلا اس قیاس میں:

سقراط انسان ہے

ہر انسان فانی ہے

پس سقراط فانی ہے

صغری وکبری کےدو قضیے، مادہ قیاس کو تشکیل دیتے ہیں، لیکن یہ دونوں قضیے، یہاں ایک خاص شکل کے ہیں ایک تو یہاں حدوسط کی تکرار ہوئی ہے، دوسرے حدوسط، صغری میں محمول اور کبری میں موضوع ہے تیسرے، صغري موجبہ ہے، اور چوتھے، کبری کلیہ ہے ان کیفیتوں نے دونوں قضیوں کو ایک خاص شکل عطاکردی ہے اور یہی چیزیں شکل قیاس کو تشکیل دیتی ہیں

قیاسات اثر و فائدہ کے لحاظ سے، پانچ قسم کے ہیں اور یہ پانچوں قسمیں مادہ سے تعلق رکھتی ہیں نہ کہ ان کی شکلوں سے انسان جب قیاس کرتا ہے اور قیاسی استدلال پیش کرتا ہے تو اس کے مختلف مقاصد ہوتے ہیں اس کا مقصد، قیاس کے ان ہی پانچ اثرات میں سے کوئی ایک اثر ہوتا ہے

قیاس سے جو اثرات ظاہر ہوتے ہیں اور جو مقاصد اس میں کار فرما ہوتے ہیں کبھی یقین کا حامل ہوتا ہے، یعنی قیاس کرنے والا واقعا یہ چاہتا ہے کہ کسی مجہول کو اپنے لئے یا اپنے مخاطب کے لئے معلوم میں تبدیل کردے اور ایک حقیقت کشف کرلے چنانچہ فلسفہ اور سائنس میں عام طور سے یہی مقصد پیش نظر ہوتا ہے اور اسی قسم کے قیاس تشکیل دیئے جاتے ہیں

البتہ اس مقام پر ایسے مواد سے استفادہ کرنا چاہئے جو ناقابل تردید آور یقین آور ہوں لیکن بعض اوقات قیاس کرنے والے کا مقصد حریف کو شکست دینا اور اسے مغلوب کرنا ہوتا ہے اس موقع پر یقینی مواد سے استفادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایسے امور کو بھی کام میں لایا جاسکتا ہے جو یقینی تو نہیں ہیں لیکن حریف کی حقانیت پر ایمان رکھتا ہے اور کبھی کسی کام کے کرنے یا اس سے باز رکھنے کیلئے مخاطب کے ذہن کو مطمئن کرنا مقصود ہوتا ہے ایسی صورت میں محض ظنی وغیرہ یقینی امور سے دلیل لانا کافی ہوتا ہے مثلاً کسی شخص کو کسی برے کام سے روکنا چاہتے ہیں چنانچہ اس کے متحمل نقصانات کو اس کے سامنے بیان کرتے ہیں

بعض اوقات استدلال کرنے والے کا مقصد صرف اپنے مقصود نظر چہرے کو مخاطب کے آئینہ خیال میں اچھایا برا ظاہر کرنا ہوتا ہے ایسی صورت میں وہ مقصود کو خوبصورت یا نفرت انگیز خیالی لباس پہنا کر اپنے استدلال کو آراستہ کرتا ہے

اور کبھی مقصد، صرف مخاطب کو دھوکہ دینا اور اسے گمراہ کرنا ہوتا ہے اس صورت میں غیر یقینی چیز کو یقینی، غیر ظنی اور ناپسندیدہ کو پسندیدہ بناکر پیش کرتا ہے اور غلط بیانی سے کام لیتا ہے

معلوم ہوا، انسان کا اپنے استدلال سے مقصد (۱) یا کشف حقیقت ہے، (۲) یا حریف کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنا اور اس کی فکری راہ کو مسدود کرنا ہے (۳) یا مخاطب کو کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں مطمئن کرنا ہے (٤) یا محض اس کے جذبات و خیالات سے کھیلنا ہے کہ اس کے سامنے برے کو اچھا اچھے کو برا بنا کر پیش کرنا ہے (٥) یا پھر گمراہی پھیلا نا مقصود ہے

دلیل استقراء کی روشنی میں، تمام قیاسات، مقاصد کے لحاظ سے ان ہی پانچ قسموں مین منحصر ہیں چنانچہ ان مقاصد کی تکمیل کے لئے قیاس کے مواد بھی مختلف ہیں

۱ جس قیاس کے ذریعہ حقیقت کشف کی جاتی ہے اسے "برھان" کہتے ہیں اس قیاس کے مواد کو یا محسوسات میں سے ہونا چاہئے، جسیے "سورج " روشنی بھیلانے والا جسم ہے، یا مجربات سے ہونا چاہئے جیسے "کسی تیسری شئ کی مساوی دو چیزیں آپس میں بھی مساوی ہوتی ہیں "البتہ ان تین قسموں کے علاوہ بھی یقینی قضایا ہوسکتے ہیں جنھیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے جیسے پنسلین جسم کی عفونیت کو زائل کردیتی ہے اور یا بدیہیات اولیہ میں سے ہونا چاہئے

۲ حریف کو گھٹنے ٹیکنے پر مجبور کرنے والے قیاس کو ایسے مواد سے تشکیل پانا چاہئے جو حریف کی نگاہ میں صحیح ہیں، چاہے وہ یقینی ہوں یا نہ ہوں مقبول عام ہوں یا نہ ہوں اس قسم کے قیاس کو "جدل"کہتے ہیں مثلا کوئی شخص کسی فلسفی یا فقیہ کے نظریات پر ایمان رکھتا ہے چنانچہ اس فلسفی یا فقیہ کے نظریہ کو دلیل بنا کر اس شخص کو شکست دیں، حالانکہ ممکن ہے ہم خود اس فلسفی یا فقیہ کے قول کو نہ مانتے ہوں اسکی بہت سی مثالیں بیان کی جاسکتی ہیں لیکن ہم یہاں صرف ایک واقعہ کے نقل پر اکتفا کرتے ہیں جس میں اس کی مثال موجود ہے

مامون نے مختلف مذاہب و ادیان کے علماء کے لئے مجلس مباحثہ و مناظرہ تشکیل دی تھی، امام رضا (ع) اس میں اسلام کے نمائندے کی حیثیت سے شریک ہوئے تھے عیسائی عالم اور امام رضا (ع) کے درمیان حضرت عیسی (ع) کی الوہیت یا عبودت کے سلسلہ میں بحث چھڑگئی، عیسائی عالم، حضرت عیسی (ع) کے لئے، مافوق بشر الہی مرتبہ و مقام کا قائل تھا چنانچہ امام رضا (ع) نے فرمایا حضرت عیسی (ع) کے تمام کام اچھے تھے، مگر ایک بات کھٹکتی ہے اور وہ یہ کہ آپ، تمام انبیاء کے خلاف، عبادت سے دلچسپی نہ رکھتے تھے عیسائی عالم نے کہا مجھے تعجب ہے کہ آپ ایسی بات فرمارہے ہیں؟! وہ تمام لوگوں سے زیادہ عبادت گزار تھے

امام رضا (ع) نے جب عیسائی سے حضرت عیسی (ع) کی عبادت کا اعتراف کرالیا، تو فرمایا: عیسی (ع) کس کی عبادت کرتے تھے؟ کیا عبادت، عبودیت و بندگی کی دلیل نہیں ہے؟ کیا عبادت، خدا نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے؟

امام رضا (ع) نے اس طرح ایک ایسی بات کے ذریعہ جسکا حریف کو اعتراف تھا البتہ خود امام (ع) بھی اس حقیقت کے قائل تھے اسے شکست دیدی

۳ جس قیاس کا مقصد، مخاطب کے ذہن کو مطمئن کرنا اور ایک قسم کی تصدیق چاہے وہ ظنی ہی کیوں نہ ہو ایجاد کرنا ہو اور اصل مقصد مخاطب کو کسی کام کے انجام دینے یا کسی چیز سے باز رہنے پر آمادہ کرنا ہوتو اس قیاس کو "خطابت" کہتے ہیں خطابت میں ایسے مواد استعمال کرنے چاہیں جو مخاطب میں کم از کم ظن ایجاد کرسکیں مثلا "جھوٹا دنیا میں رسوا ہوتا ہے" "بزدل شخص، محروم و ناکام رہتا ہے"

٤ جس قیاس کا مقصد صرف خیالی غلاف چڑھانا ہو اسے "شعر" کہتے ہیں تشبیہات، استعارات اور مجازات سب اسی قسم میں شامل ہیں شعر کا سروکار براہ راست تخیلات سے ہے چونکہ تصورات و احساسات ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں یعنی ہر تصور، کسی احساس کو بیدار کرتا ہے، لہذا شعر اس طریقے سے احساسات و جذبات کو اپنے قابو میں کرلیتا ہے اور اکثر انسان کو حیرت انگیز کاموں پر مجبور کردیتا ہے یا ان سے روک دیتا ہے

سامانی بادشاہ کے بارے میں فارسی شاعر رودکی کے اشعار اور اسے بخارا جانے پرابھارنے کے سلسلہ میں ان اشعار کے حیرت انگیز اثرات اس کا بہترین نمونہ ہیں:

اے بخارا اشاد باش و شادزی شاہزی تومیہمان آید همی!

شاہ سرواست و بخارا بوستان سرو سوئے بوستان آید ہمی

شاہ ماہ است و بخارا آسمان ماہ سوئے آسمان آید ہمی

۵ جس قیاس کا مقصد دھوکے میں ڈالنا ہو اسے "مغالطہ" یا "سفسط" کہتے ہیں فن مغالطہ کا جاننا بھی زہر اور نقصان \دہ جراثیم کے جاننے کی طرح، ضروری ہے تاکہ انسان اس سے اجتناب کرے اگر کوئی اسے دھوکا دینا چاہے تو وہ اس کے دام فریب کا شکار نہ ہو یا اگر کسی شخص پر یہ زہر اثر انداز ہوچکاہو تو اس کا علاج کرسکے مختلف قسم کے مغالطوں کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ انسان خود اس سے اجتناب کرے اور اس سے واقف رہے تاکہ کوئی دوسرا اسے فریب نہ دے سکے یا مغالطہ میں اسیر دوسرے اشخاص کو وہ نجات دلاسکے

مطنقیوں نے تیرہ قسم کے مغالطے بیان کئے ہیں، ہم یہاں تمام قسموں کو تفصیل کے ساتھ نہیں بیان کرسکتے تاہم بعض قسموں کی طرف اشارہ کئے دیتے ہیں

کلی طور پر مغالطہ کی دو قسمیں ہیں، مغالطہ یا لفظی ہے یا معنوی

مُغالطہ لفظی یہ ہے کہ مغالطہ کا سرچشمہ لفظ ہو مثلا اس لفظ مشترک کو جس کے دو مختلف معنی ہیں قیاس کا حدوسط قرار دیدیں قیاس کے صغری میں اس سے ایک معنی مراد لیں اور کبری میں دوسرا معنی یہاں جس چیز کی تکرار ہوئی ہے وہ صرف لفظ ہے نہ کہ معنی، لہذا اس سے جو نتیجہ نکلے گا وہ غلط ہوگا

مثلا لفظ "شیر" فارسی میں دو معنے میں استعمال ہے ۱ دودھ ۲ حیوان درندہ اب اگر کوئی کہے جانوروں کے تھن میں پایا جانے والا سیال مادہ "شیر"ہے

اور "شیر" خونخوار درندہ ہے

پس تھنوں میں پایا جانے والا سیّال مادہ، خونخوار و درندہ ہے

یہ مغالطہ ہے یا مثلا، مجاز و استعارہ کے طور پر کسی قوی ہیکل انسان کے لئے کہتے ہیں فلاں شخص ہاتھی ہے اب اگر کوئی شخص اس طرح سے قیاس تشکیل دے کہ:

زید ہاتھی ہے

ہر ہاتھی کے عاج ہوتا ہے

پس زید کےعاج ہے

یہ بھی مغالطہ ہے

مغالطہ معنوی، لفظ سے مربوط نہیں ہوتا بلکہ معنی سے تعلق رکھتا ہے مثلا، اہمیت قیاس کی نفی میں ڈیکارٹ وغیرہ کےجو اقوال ہم نے نقل کئے ہیں کہ:

"ہر قیاس میں اگر مقدمات معلوم ہیں تو نتیجہ خودبخود معلوم ہے، پھر قیاس کی کوئی ضرورت نہیں، اور اگر مقدمات مجہول ہیں تو قیاس انہیں معلوم نہیں کرسکتا، پس ہر صورت میں قیاس بے فائدہ ہے"

یہاں مغالطہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں اگر مقدمات معلوم ہیں تو نتیجہ خود بخود معلوم ہے حالانکہ مقدمات کا معلوم ہونا، نتیجہ کے حتمی طور پر معلوم ہونے کا سبب نہیں ہوسکتا، بلکہ مقدمات کا معلوم ہونا اور ان کا آپس میں اقتران یا ملاپ نتیجہ کے معلوم ہونے کا باعث ہوتا ہے وہ بھی ہر اقتران نہیں بلکہ ایک مخصوص شکل کا اقتران جس کی کیفیت کو منطق بیان کرتی ہے پس یہ مغالطہ یوں پیدا ہوا کہ ایک غلط بات پر صحیح بات کی نقاب ڈال دی گئی

مغالطے کی مختلف قسموں اور ان کے مصادیق کی شناخت، کہ کس مقام پر، کس قسم کے مغالط سے کام لیا گیا ہے بے حد ضروری ہے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فلسفی نما اشخاص کے بیانات میں صحیح قیاس سے کہیں زیادہ قیاس مغالطہ سے کام لیا گیا ہے لہذا مختلف قسموں کے مغالطوں اور ان کے مصادیق کا جاننا انتہائی ضروری ہے

باب دوّم

فلسفہ

سبق ۱

فلسفہ کیا ہے؟[۱]

فلسفہ میں سے سب سے پہلے جس چیز کا جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ فلسفہ ہے کیا؟

چونکہ اس سوال کے جواب میں بحثوں کو خلط ملط کر دیا گیا ہے لہذا ہم اس کا جواب دینے سے پہلے یہاں بطور مقدمہ کچھ چیزیں بیان کئے دیتے ہیں، جنھیں عام طورسے منطق کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے

تعریف لفظی و تعریف معنوی

اہل منطق کہتے ہیں کہ جب کسی شئے کی ماہیت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے تو اس کے موارد مختلف ہوتے ہیں

سوال، کبھی لفظ کے مفہوم ومعنی کے متعلق ہوتا ہے یعنی جب ہم پوچھتے ہیں کہ فلاں چیز کیا ہے؟ تو مورد سوال خود وہی لفظ ہوتا ہے، اور یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ اس لفظ کے لغوی یا اصطلاحی معنی کیا ہیں؟ فرض کیجئے، کسی کتاب میں لفظ "ھد ھد" نظر آجاتا ہے جس کے معنی سے ہم نا واقف ہیں چنانچہ دوسرے شخص سے استفسار کرتے ہیں کہ "ھد ھد" کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے "ھد ھد" ایک پرندہ کا نام ہے یا مثلا منطقیوں کی عبارت میں، لفظ "کلمہ" نظر آجاتا ہے دوسرے شخص سے سوال کرتے ہیں، منطقیوں کی اصطلاح میں "کلمہ" کیا ہے؟ وہ جواب دیتا ہے "کلمہ" منطقیوں کی اصطلاح میں وہی ہے جسے نحویوں کی اصطلاح میں "فعل" کہا جاتا ہے

بدیہی ہے کہ لفظ و معنی کا رابطہ قراردادی و اصطلاحی رابط ہے چاہے وہ اصطلاح عام ہو یا اصطلاح خاص

اس قسم کے سوالوں کے جواب کے لئے یا مقامات استعمال کی جستجو کرنی چاہئے اور یا لغت کی کتابوں کو کھنگالنا چاہئے ممکن ہے اس قسم کے سوالوں کے جواب متعدد ہوں اور سب صحیح بھی ہوں کیونکہ ممکن ہے ایک ہی لفظ مختلف عرف اور ماحول میں الگ الگ معنی رکھتا ہو، مثلا ایک لفظ، اہل منطق و فلسفہ کے عرف میں کوئی خاص معنے رکھتا ہو لیکن وہی لفظ اہل ادب کے عرف میں دوسرا معنی رکھتا ہو جیسے لفظ "کلمہ" علمائے ادب کے عرف میں ایک معنی رکھتا ہے لیکن عرف منطق میں اس سے مختلف دوسرا معنی رکھتا ہے یا لفظ "قیاس" منطقیوں کی اصطلاح میں ایک معنی کا حامل ہے لیکن فقہا اور اصولیوں کی اصطلاح میں اس سے دوسر ے معنی مراد لیتے ہیں

جب ایک لفظ کے مختلف معنی ہوں تو ایسے موقع پر کہنا چاہئے کہ اس لفظ کے فلاں اصطلاح میں یہ معنی ہیں اور فلاں اصطلاح میں وہ معنی ہیں اس قسم کے سوالات کے جواب کو "تعریف لفظی" کہتے ہیں لیکن بعض اوقات مورد سوال، لفظ کا معنی نہیں ہوتا، بکہ حقیقت معنی کے متعلق سوال ہوتا ہے لفظ کا معنی نہیں پوچھنا چاہتے، معنی معلوم ہے لیکن اس کی کنہ و حقیقت مجہول ہے لہذا سوال اس کی کنہ و حقیقت کے بارے میں کرتے ہیں مثلا اگر سوال کریں کہ "انسان کیا ہے؟" تو یہ مقصد نہیں ہے کہ لفظ انسان کس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے ہم سب جانتے ہیں کہ لفظ انسان، اسی دوپیروں پر چلنے والے، متکلم و مستقیم القامت ایک خاص قسم کے موجود کے لئے وضع کیا گیا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ انسان کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ بدیہی ہے کہ اس قسم کے سوال کا صحیح جواب ایک سے زیادہ نہیں ہوسکتا ممکن نہیں کہ اس کے جواب متعدد ہوں اور سب صحیح ہوں، اس قسم کے سوال کے جواب کو "تعریف حقیقی کہتے ہیں"

تعریف لفظی، تعریف حقیقی سے مقدم ہے، پہلے لفظ کا معنی مشخص و معلوم ہونا چاہئے، پھر اس معنی کی حقیقی تعریف کی جانی چاہئے ورنہ مغالطہ اور بے جابحث کا باعث ہوگا

کیونکہ اگر کسی لفظ کے لغوی یا اصطلاح اعتبار سے متعدد معنی ہوں اور اس کے معنوی تعدد سے غفلت برتی جائے تو ممکن ہے ہر گروہ کسی خاص معنی کو مراد لے کر اسی کی تریف کرے اور اس نکتہ سے غافل ہوکہ جو معنی اس نے مراد لیا ہے وہ اس معنی سے قطعی مختلف ہے جو دوسرے گروہ نے مراد لیا ہے اور وہ اس سلسلہ میں خواہ مخواہ لڑرہے ہیں

کسی لفظ کے معنی اور اس کی حقیقت کے درمیان تمیز نہ کرنا اکثر اس اشتباہ کا باعث بن جاتا ہے کہ لفظ کے معنی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو حقیقت معنی کی تبدیلی سمجھ بیٹھتے ہیں مثلا ممکن ہے کوئی لفظ، ابتداء میں معنائے "کل" میں استعمال ہوتا رہا ہو لیکن بعد میں اصطلاح بدل جائے اور بیعنہ وہی لفظ "کل" کے بجائے اس "کل" کے "جزو" میں استعمال ہونے لگے اگر معنائے لفظ کو حقیقت معنی سے جدانہ رکھا جائے تو یہی سمجھا جائے گا کہ درحقیقت خود اس "کل" کا "تجزیہ" ہوگیا ہے جبکہ اس "کل" میں کسی قسم کی تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہے بلکہ اس "کل" کے معنی میں استعمال ہونے والے لفظ نے اپنی جگہ بدل دي ہے اور "کل" کے جزو میں استعمال ہونے لگا ہے

اتفاق سے، فلسفہ میں، تمام مغربی فلاسفہ اور ان کے مشرقی مقلدین اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں اگر توفیق شامل حال رہی تو شاید آئندہ اسباق میں اس سلسلہ میں مزید توضیح پیش کرسکوں

لفظ فلسفہ، اصطلاحی لفظ ہے اور اس کے متعدد و گوناگوں، اصطلاحی معنی ہیں، فلاسفہ کے مختلف گروہوں نے، اپنے طور پر فلسفہ کی مخصوص تعریف بیان کی ہے لیکن تعریفوں اور تعبیروں کا یہ اختلاف کسی ایک حقیقت سے مربوط نہیں ہے ہرگروہ نےاس لفظ کو ایک خاص معنی میں استعمال کیا ہے اور اپنے منظور نظر اسی مخصوص معنی کی تعریف کی ہے

ایک گروہ جسے فلسفہ کہتا ہے دوسرا گرو اسے فلسفہ نہین سمجھتا یا سرے سے اس کی قدر و قیمت اور اہمیت ہی کا منکر ہے یا اسے کسي دوسرے نام سے یاد کرتا ہے اور یا پھر اسے کسي دوسرے علم کا جزو سمجھتا ہے لہذا فطری سی بات ہے کہ ہرگرو کی نظر میں دوسرا گروہ فلسفی نہیں سمجھا جائے گا اسی لئے اس سوال کے جواب میں کہ فلسفہ کیا ہے؟ ہم کوشش کریں گے کہ مختلف اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کا جواب دیں اس سوال کا جواب پہلے ہم اسلامی فلاسفہ کے نقطہ نظر سے دیں گے اس کے بعد دیگر فلاسفہ کا نظریہ پیش کریں گے لیکن ان سب سے پہلے اس لفظ کی لغوی بحث ضروری ہے

لفظ فلسفہ

اس لفظ کی اصل یونانی ہے یونانی زبان اور قدیم یونان کی علمی تاریخ سے آشنا، تمام قدیم و جدید علماء کا کہنا ہے کہ:

لفظ فلسفہ عربی زبان میں یونانی لفظ "فیلوسوفیا" کا مصدر جعلی ہے لفظ "فیلوسوفیا" دو لفظوں سے مرکب ہے "فیلو" و "سوفیا" ،فیلوکے معنی محبت دوستی اور سوفیا کے معنی علم ہیں-

پس فیلوسوفیا کے معنی محبت علم ہیں ،افلاطون نے سقراط کو "فیلوسوفس" یعنی دوستدار علم کہا ہے[23]

سقراط سے پہلے ایک گروہ وجود میں آیا جو اپنے آپ کو "سوفیسٹ" (سوفسطائی) یعنی دانشور کہتا تھا یہ گروہ انسان کے ادراک کو حقیقت و واقعیت کا معیار سمجھتا تھا اور اپنے استدلال میں مغالطہ سے کام لیتا تھا

رفتہ رفتہ لفظ سوفیست، اپنے اصلی مفہوم کو کھو بیٹھا اور مغالط کرنے والے کے معنی میں استعمال ہونے لگا اور "سوفسطائیت" مغالطہ دینے کا مترادف بن گیا لفظ "سفسط" عربی زبان میں اسی "سوفیست " کا مصدر جعلی ہے، جو آج ہمارے درمیان مغالطہ دینے اور فریب سے کام لینے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے

سقراط اپنی تواضع و انکساری اور شاید سوفسطائیوں کی صف سے اپنے کو الگ رکھنے کے پیش نظر خود کو "سوفیست" یا دانشور کہلانا پسند نہ کرتا تھا[24]، اسی لئے اس نے خود کو فیلوسف یعنی علم دوست کہا اور رفتہ رفتہ لفظ سوفیست کے برخلاف، جو دانشور کے مفہوم سے مغالطہ دہندہ کے معنی میں تبدیل ہوچکا تھا، لفظ "فیلوسف" علم دوست کے بجائے دانشور کے معنی میں اور فلسفہ علم و دانش کے معنی میں بولا جانے لگا چنانچہ فیلسوف اصطلاح کے طور پر سقراط سے پہلے کسی شخص کے لئے استعمال نہیں ہوا ہے اور نہ ہی سقراط کے فورا بعد، کسی کے لئے استعمال ہوا اس زمانہ میں لفظ فلسفہ کا بھی کوئی واضح مفہوم نہ تھا، کہتے ہیں کہ ارسطو نے بھی اسی لفظ کو استعمال نہیں کیا ہے، فلسفہ اور فیلسوف کی اصطلاح بعد میں رائج ہوئی ہے

مسلمانوں کی اصطلاح میں

مسلمانوں نے یہ لفظ یونان سے لیا اور عربی لباس پہناکر اس پر مشرقی رنگ چڑھادیا اور اسے بطور مطلق تمام عقلی علوم کے لئے استعمال کرنے لگے

فلسفہ، مسلمانوں کی عام اصطلاح میں کسی خاص فن یا مخصوص علم کا نام نہیں ہے بلکہ لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، عروض، تفسیر، حدیث اور فقہ وغیرہ جیسے نقلی علوم کے مقابلے میں تمام عقلی علوم کو فلسفہ کہتے تھے اور چونکہ یہ لفظ ایک و سیع معنی رکھتا تھا لہذا فیلسوف یا فلسفی اسے کہتے تھے جو اس زمانہ کے تمام عقلی علوم کا ماہر ہوتا تھا، اس میں الہیات و ریاضیات طبیعیات، سیاسیات اور اخلاقیات اور منزلیات، سبھی شامل تھے اسی وجہ سے کہتے تھے "جو شخص فلسفی ہوجاتا ہے وہ اس عینی اور خارجی دنیا کی طرح خود ایک علمی دینا بن جاتا ہے"

مسلمان جب علوم کے سلسلہ میں ارسطوئی تقسیم کو بیان کرتے تھے تو لفظ فلسفہ یا حکمت استعمال کرتے تھے وہ کہتے تھے فلسفہ (یعنی عقلی علم) دو قسم کا ہے: نظری و عملی

---

[23] ملل و نحل شہر ستانی جلد ۲ (۲۳۱) و تاریخ فلسفہ ڈاکٹرہیومن جلد اول (۲۰)

[24] تاریخ فلسفہ، ڈاکٹر ہیومن جلد اول (۱۶۹)

فلسفہ نظری وہ ہے جو اشیاء کے بارے میں جیسی وہ ہیں، بحث کرتا ہے اور فلسفہ عملی وہ ہے جو انسان کے افعال کے بارےمیں، جیسا انھیں ہوناچاہئے، بحث کرتا ہے

فلسفہ نظری کی تین قسمیں ہیں:

الہیات یا فلسفہ علیاء ،ریاضیات یا فلسفہ وسطی، طبیعیات یا فلسفہ سفلی۔

الہیات دوفن پر مشتمل ہے: امور عامہ اور الہیات بمعنائے اخص

ریاضیات کے چار شعبے ہیں اور ان میں سے ہر ایک مستقل علم ہے:حساب، ہندسہ،ہیت، و موسیقی

طبیعیات کی بھی بہت سی قسمیں ہیں

فلسفہ عملی علم اخلاق، علم تدبیر منزل اور علم سیاست مدن میں تقسیم ہوتا ہے

پس کامل فلسفی وہی ہوگا جو، ان تمام علوم پر دسترس رکھتا ہو

فلسفہ حقیقی یا علم اعلی

مسلم فلاسفہ کی نگاہ میں، فلسفہ کے متعدد شعبوں میں سے ایک شعبہ دیگر تمام شعبوں پر ایک خاص امتیاز رکھتا ہے اور گویا ان سب سے افضل و برتر ہے وہ وہی شعبہ ہے جسے: فلسفہ اولی: فلسفہ علیا، علم اعلی علم کل، الہیات اور مابعد الطبیعہ (Metaphysics) کے نام سے یاد کرتے ہیں تمام علوم پر اس علم کا ایک امتیاز یہ ہے کہ قدماء کے خیال میں یہ علم، دوسرے تمام علوم سے زیادہ برہانی اور یقینی ہے دوسرے یہ کہ اس علم کی تمام علوم پر حکمرانی ہے ا ور درحقیقت تمام علوم کا بادشاہ ہے کیونکہ تمام علوم اس کے کلی طور پر محتاج ہیں جبکہ وہ دیگر علوم کا کلی طور پر محتاج نہیں ہے تیسرا امتیاز یہ ہے کہ یہ دوسرے تمام علوم سے زیادہ عمومیت و کلیت کا حامل ہے ان فلاسفہ کے خیال میں، فلسفہ حقیقی یہی علم ہے اسی لئے بعض اوقات لفظ فلسفہ خاص طور پر اسی علم کے لئے استعمال ہوا ہے لیکن ایسا کم ہی ہوا ہے

پس قدیم فلاسفہ کے نقطہ نظر سے لفظ فلسفہ دو معنی میں استعمال ہوتا تھا: ایک مشہور معنی جو بطور مطلق علم معقول سے عبارت ہےجس میں تمام غیر نقلی علوم شامل ہیں دوسرا غیر مشہور معنی جو علم الہی یا فلسفہ اولی سے عبارت ہے اور فلسفہ نظری کے تین شعبوں میں سے ایک ہے

لہذا اگر اصطلاح قدما کے مطابق فلسفہ کی تعریف کرنا چاہیں اور مشہور اصطلاح کو نظر میں رکھیں تو فلسفہ ایک عام لفظ ہوگا جو نہ کسی ایک مخصوص فن یا علم میں منحصر ہے اور نہ ہی اس کی کوئی مخصوص تعریف ہے اس مشہور اصطلاح کے مطابق تمام غیر نقلی علوم کو فلسفہ کہا جائے گا اور فلسفی ہونے کا مطلب تمام عقلی علوم کا ماہر ہونا ہوگا۔ فلسفہ کی اسی عمومیت کی وجہ سے کہا جاتا تھا کہ فلسفہ، نظری و عملی دونوں اعتبار سے نفس انسان کا کمال ہے

لیکن اگر غیر مشہور اصطلاح کو پیش نظر رکھیں اور فلسفہ سے وہی علم مراد لیں، جسے قدما فلسفہ حقیقی، فلسفہ اولی یا علم اعلی کہتے تھے تو ایسی صورت میں فلسفہ ایک مخصوص تعریف کا حامل ہوگا اس وقت اس سوال کا جواب کہ "فلسفہ" کیا ہے؟ "یہ ہوگا کہ فلسفہ وہ علم ہے

جو ہر موجود کے حالات کے بارے میں اس کے موجود ہونےکے لحاظ سے بحث کرتا ہے اسے اس کے مخصوص تشخصات، مثلا جسم ہونے، کم ہونے، کیف ہونے، انسان ہونے یا نبات ہونے سے سروکار نہیں ہے

توضیح

اشیاء کے سلسلہ میں ہمارے معلومات دو قسم کے ہوتے ہیں:

١ وہ معلومات جو کسی نوع یا جنس سے مخصوص وابستہ ہیں، دوسرے لفظوں میں ہمارے معلومات کسی نوع یا جنس کے مخصوص عوارض و حالات اور احکام کے بارے میں ہیں مثلا وہ اطلاعات جو احکام اعداد، احکام مقدار، یا نباتات کے آثار اور جسم انسانی کے عوارض وغیرہ کے بارے میں ہیں اور جن کو علی الترتیب علم حساب، علم ھندسہ، علم نباتات اور علم طب کہتے ہیں اسی طرح سے آسمان، زمین معدن، حیوان، نفسیات، معاشرہ اور آیٹم وغیرہ سے متعلق دوسرے علوم بھی ہیں

٢ وہ معلومات جس کسی خاص نوع سے مخصوص نہیں ہیں، یعنی کسی موجود کے اندر ایک خاص نوع سے ہونے کی بنا پر وہ آثار و عوارض نہیں پائے جاتے بلکہ ان احکام و عوارض کے حامل ہونے کی وجہ خود اس کا "موجود" ہونا ہے اور کبھی وحدت کے لحاظ سے، یعنی موجود کی موجود ہونے کی حیثیت سے ایک "اکائی" فرض کرتے ہوئے اس "اکائی" کا مطالعہ کرتے ہیں جس میں تمام چیزیں شامل ہوتی ہیں

اگر دنیا کو ایک پیکر سے تشبیہ دیں تو ہمار مطالعہ اس پیکر کے بارے میں دو قسم کا ہوگا: ہمارے کچھ مطالعات، ہاتھ پیر، سر، آنکھ وغیرہ جیسے اعضاء سے مربوط ہوں گے لیکن کچھ مطالعات اس پورے پیکر سے مربوط ہوں گے، مثلا یہ پیکر کب وجود میں آیا کب تک باقی رہے گا اور اصلا اس پیکر کی وحدت، حقیقی ہے اور اس کے اعضاء کی کثرت، ظاہری وغیرہ حقیقی ہے؟ یا اس کی وحدت، اعتباری ہے اور کسی مشینی ڈھانچے یعنی صنعتی وحدت سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی؟ آیا اس پیکر کا کوئی مبداء اور سرچشمہ بھی ہے جس سے یہ تمام اعضاء وجود میں آئے ہیں؟ مثلا اس پیکر کاسرہےاور تمام اعضاء اسي سے وجود میں آئے ہیں یا یہ بے سرجسم ہے؟ اگر اس کے سرہے تو اس میں شعور و ادراک رکھنے والا عنصر بھی موجود ہے یا یوں ہی کھو کھلا ہے؟ آیا اس پیکر کے تمام اعضاء حتی کہ بال اور ناخن میں بھی حیات و زندگی موجود ہے؟ یا ادراک و شعور اس پیکر کے بعض موجودات سے ہی مخصوص ہے جو اس میں اتفاقی طور پر کسی سڑی ہوئی لاش کے اندر پیدا ہوجانے والے کیڑوں کے مانند پیدا ہوگئے ہیں اور یہ کیڑے وہی ہیں جنھیں حیوان جس کی ایک فرد انسان بھی ہے کے نام سے یاد کیا جاتا ہے؟ آیا مجموعی طور پر یہ پیکر کسی ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے اورکمال و حقیقت کی طرف رواں دواں ہے یا بےمقصد و بے ہدف موجود ہے؟ اعضاء کی پیدائش اور ان کا زوال اتفاقي امر ہے یا اس میں کوئی قانون علیت کارفرما ہے اور کوئی مخلوق علت سے خالی نہیں ہے، ہر معلوم کسی علت کے ذریعہ ہی وجود میں آتا ہے؟ اس پیکر پر کسی قطعی اور ناقابل تغییر نظام کی حکرانی ہے، یا اس میں الٹ

پھیر ممکن ہے؟ اس پیکر کے اعضاء کی ترتیب اور ان کا تقدم و تاخر واقعي و حقیقی ہے یا نہیں؟ اس پیکر کے تمام کل پرزوں کی مجموعی تعداد کتنی ہے؟ اور اسی قسم کی دوسری باتیں

ہمارے وہ مطالعات جو اس کائنات کے اعضاء کی معرفت سے مربوط ہیں وہ "علم " ہیں اور وہ مطالعات جو خود اس کائنات کی معرفت سے متعلق ہیں وہ "فلسفہ" ہیں

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کچھ خاص قسم کے مسائل ہیں جو مخصوص وجود سے بحث کرنے والے علوم میں سے کسی علم کے مسائل سے شباہت نہیں رکھتے بلکہ خود اپنی ایک مخصوص ہیت تشکیل دیتے ہیں جب ہم اس قسم کے مسائل کا "اجزاءعلوم" کی معرفت کے نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور یہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ فنی طور پر اس قسم کے مسائل کس موضوع کے عوارض میں شمار ہوتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ "موجودبماھوموجود" کے عوارض ہیں اس کی مزید توضیح و تشریح، فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں ہی پیش کی جاسکتی ہے اس سبق کے حدود سے باہر ہے

مزکورہ مسائل کے علاوہ، جب کبھی ہم اشیاء کی ماہیت کے سلسلہ میں بحث کرتے ہیں کہ مثلا جسم یا انسان کی حقیقت و ماہیت اور اس کی واقعی تعریف کیا ہے؟ یا جب کبھی اشیاء کے وجود و ہستی کے بارے میں بحث کرنا چہیں، مثلا دائرہ حقیقی، یا خط حقیقی موجود ہے یا نہیں؟ تو یہ بحث بھی اسی فن سے مربوط ہوگی کیونکہ ان امور کے بارے میں بحث بھی "موجود بماھوموجود" کے عوارض سے متعلق بحث ہے یعنی ماہیتیں، موجود بما ھوموجود کے احکام و عوارض میں شمار ہوتی ہیں یہ بحث بھی خاصی طویل ہے اور اس سبق میں اس کی گنجائش نہیں ہے فلسفہ کی تفصیلی کتابوں میں اس کے متعلق بحث کی گئی ہے

تنیجہ

یہاں تک کی گفتگو سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر اہم سے کوئی پوچھے فلسفہ کیا ہے؟ تو ہم اس کے جواب سے پہلے یہ کہیں گے کہ یہ لفظ ہر گروہ کے عرف میں ایک خاص معنی رکھتا ہے

اگر مسلمانوں کی اصطلاح میں فلسفہ کی تعریف مقصود ہے، تو مسلمانوں کے درمیاں رائج اصطلاح میں یہ لفظ تمام عقلی علوم کے لئے اسم جنس ہے اور یہ کسی خاص علم کا نام نہیں ہے جس کی تعریف بیان کی جاسکے لیکن غیر رائج اصطلاح میں یہ فلسفہ اولی کا نام ہے اور فلسفہ اولی وہ علم ہے جو کائنات کےکلی ترین مسائل کے بارےمیں بحث کرتا ہے جو کسی خاص موضوع سے مربوط نہیں ہیں بلکہ وہ تمام موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں وہ ایسا علم ہے جو پوری کائنات کا موضوع واحد کی حیثیت سے مطلعہ کرتا ہے

سبق ۲

فلسفہ کیا ہے[۲]؟

گزشتہ سبق میں، مسلمانوں کی اصطلاح کے مطابق، فلسفہ کی تعریف کی جاچکی ہے مزید معلومات کے لئے یہاں کچھ دوسرے تعریفات بھی بیان کیے دیتےہیں لیکن نئی تعریفیں بیان کرنےسے پہلے ایک تاریخی لغزش کی طرف اشارہ کر دینا ضروری سمجھتا ہوں جو کچھ دوسری لغزشوں کی باعث بھی ہوئی ہے:

مابعد الطبیعہ / میٹا فیزیکس

سب سے پہلے ارسطونے اس حقیقت کا انکشاف کیا کہ کچھ ایسے مسائل ہیں جو طبیعی، ریاضی، اخلاقی اجتماعی یا منطقی علوم میں نہیں سماسکتے لہذا انہیں ایک علیحدہ علم تصور کرنا چاہئے اور شاید یہ انکشاف بھی ان ہی کا ہے کہ ان مسائل کو جس محور کے اردگرد اس کے عوارض و حالات کے عنوان سے اکٹھا کیا جاسکت اہے وہ "موجود بماھوموجود" ہے اور شاید وہی پہلے شخص ہیں جنھوں نے یہ بتا یا ہے کہ ہر علم کو اس کے مسائل سے ربط دینے اور ان مسائل کو دیگر علوم کے مسائل سے جدا کرنے والی چیز کو موضوع علم کہتے ہیں

البتہ ارسطو کے بعد اس علم کے مسائل میں توسیع ہوئی اور ہر علم کی طرح اس میں بھی بہت سی چیزوں کا اضافہ ہوا یہ حقیقت ارسطو کی مابعد الطبیعہ اور ابن سینا کی مابعد الطبیعہ کے موازنہ سے ہی آشکار ہوجاتی ہے، چہ جائیکہ صدر المتالھین کی مابعد الطبیعہ میں توخاصا اضافہ ہو اہے لیکن ارسطو پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس علم کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے کشف کیا اور اسے تمام علوم کے درمیان ایک خاص مقام عطا کیا ہے

لیکن ارسطو نے اس علم کو کوئی نام نہیں دیا تھا ارسطو کے بعد ان کے آثار کو ایک دائرة المعارف میں جمع کردیا گیا چنانچي ترتیب کے وقت اس حصہ کو طبیعیات سے متعلق مواد کے بعد رکھا گیا چونکہ اس علم کا کوئی خاص نام نہ تھا لہذا وہ "میٹافیزیکس" یعنی فیزکس کے بعد کے نام سے مشہور ہوگیا، عربی مترجموں نے میٹافیزیک کا ترجمہ "مابعد الطبیعہ" کیا ہے

رفتہ رفتہ لوگ یہ بھول گئے کہ اس علم کو یہ نام اس لئے دیا گیا تھا کہ کتاب ارسطو میں اسے طبیعیات کے بعد رکھا گیا تھا گمان ہونے لگا کہ اس نام کا سبب یہ ہے کہ اس علم کے تمام مسائل یا کم از کم بعض مسائل جیسے خدا اور عقول مجردہ وغیرہ طبیعت سے خارج ہیں یہی وجہ ہے کہ "ابن سینا" جیسے فلسفیوں کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوا کہ اس علم کا نام "بابعد الطبیعہ" کے بجائے ماقبل الطبیعہ ہونا چاہئے تھا، کیونکہ اگر اس علم میں خدا سے مربوط مباحث بیان ہونے کی وجہ سے اسے یہ نام دیاگیا ہے تو خدا، علم طبیعت سے پہلے ہے نہ کہ دنیا ئے طبیعت کے بعد[۲۵]

بعد میں یہی لفظی اور ترجمہ کا اشتباہ کچھ خود ساختہ فلسفیوں کے درمیان معنوی لغزشوں کا باعث بن گیا بہت سے مغربی دانشور "مابعدالطبیعہ" کو ماوراء الطبیعہ کے مترادف سمجھ بیٹھے

---

[۲۵] الہیات شفا، طبع قدیم ص ۱۵

اور گمان کرلیا کہ اس علم کا موضوع، طبیعت سے خارج مسائل ہیں حالانکہ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں اس علم میں طبیعت و ماوراء الطبیعت بلکہ وہ تمام چیزیں جو "موجود" ہیں، شامل ہیں بہرصورت، اس گروہ نےاپنے اسی غلط پندار کے تحث اس علم کی تعریف ان الفاظ میں کی" میٹافیزیکس" وہ علم ہے جو صرف خدا اور مادہ سے مجرد امور کے بارے میں بحث کرتا ہے

فلسفہ، عصر جدید میں

آپ جانتے ہیں کہ، عصر قدیم سے عصر جدید کی جدائی کا ایک اہم موڑ جس کا آغاز سولھویں صدی عیسوی میں اس گروہ کے ہاتھوں ہوا جس کی قیادت، فرانسیسی دانشور ڈیکارٹ اور برطانوی مفکر، بیکن کے ہاتھوں میں تھی یہ تھا کہ علوم میں عقلی و قیاسی روش کی جگہ تجربی وحی روش نے لے لی طبیعی علوم، (Natural Sciences)، قیاسی روش کی قلمرو سے نکل کر مکمل طور پر تجربی روش کے دائرہ میں داخل ہوگئے ریاضیات دو حصوں میں بٹ گئے اور گویا نیم قیاسی و نیم تجربی صورت اختیار کرلی

اس لہر کے بعد بعضورں کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوا کہ قیاسی روش، سرے سے قابل اعتماد نہیں ہے لہذا اگر کوئی، علمی تجربہ و آزمائش کے بغیر صرف قیاس سے استفادہ کرنا چاہے تو وہ علم بے بنیاد ہوگا اور چونکہ علم مابعد الطبیعہ میں علمی تجربہ اور آزمائش کاگز ر نہیں ہے لہذا یہ علم غیر معتبر ہے یعنی اس علم کے مسائل میں لائق نہیں ہیں کہ ان کی نفی یا اثبات کے لئے تحقیق و مطالعہ کیا جائے ان لوگوں نے اس علم پر سرخ لکیر کھینچ دی جو ایک زمانہ میں نہ صرف تمام علوم سے افضل و برتر بلکہ علوم کا بادشاہ سمجھاجاتاتھا اس گروہ کی نگاہ میں مابعد الطبیعہ یا فلسفہ اولی یا کوئی بھی نام دے لیجئے اس طرح کے کسی علم کانہ تو وجود ہے نہ ہی اس کا وجود ممکن ہے دراصل اس گروہ نے انسان کو ان محترم اور قیمتی ترین مسائل سے محروم کردیا جس کی انسانی عقل کو ضرورت تھی

بعضوں نے یہ دعوی کیا کہ قیاسی روش ہرجگہ غیر معتبر نہیں ہے مابعدالطبیعہ اور اخلاق میں اسی روش سے استفادہ کرنا چاہئے اس گروہ نےایک نئی اصطلاح ایجاد کی- جن چیزوں کی تحقیق، تجربی روش کے ذریعہ ممکن تھی انھیں "علم" کے نام سے یاد کیا اور جہاں قیاسی روش کا استعمال ضروری تھا، چاہے وہ مٹافیزیکس ہو یا اخلاق و منطق وغیرہ ہو ان سب کو فلسفہ کہنے لگے چنانچہ اس گروہ کے نقطہ نظر سے فلسفہ کی تعریف یہ ہوگی: "وہ علوم جن کی تحقیق صرف قیاسی روش کے ذریعہ انجام پاتی ہے اور عملی تجربہ و آزمائش کا اس میں گزر نہیں ہے"

علماء قدیم کے نظریہ کے مانند اس نظریہ کے مطابق بھی لفظ فلسفہ ایک اسم عام ہے نہ کہ اسم خاص یعنی کسی ایک علم کا نام نہیں ہے یہ ایسا نام ہے جس میں چند علم شامل ہیں البتہ اس اصطلاح کے پیش نظر، فلسفہ کا دائرہ قدماء کی اصطلاح کی نسبت محدود تر ہوجائے گا کیونکہ اس تعریف میں صرف علم مابعد الطبیعہ، علم اخلاق، علم منطق، علم حقوق اور شاید کچھ دوسرے علوم ہی شامل ہوسکیں گے ریاضات و طبیعیات اس کے دائرہ سے خارج ہوجائیں گے، جبکہ قدماء کی اصطلاح ریاضیات و طبیعیات کو بھی شامل کئے ہوئے تھی-

پہلا گروہ جو سرے سے، مابعد الطبیعہ اور قیاسی روش کا منکر تھا اور صرف حسی و تجربی علوم کو ہی معتبر سمجھتا تھا، آہستہ آہستہ اس حقیقت کی طرف متوجہ ہوا کہ اکر تمام جیزیں تجربی علوم میں منحصر ہوں تو اس صورت میں جبکہ ان علوم کے مسائل جزئی ہیں، یعنی خاص موضوعات سے مختص ہیں ہم کائنات کی کلی معرفت سے جس کا کہ مابعد الطبیعہ یا فلسفہ دعویدار ہے پورے طور پر محروم ہوجائیں گے ،لہذا ان کے ذہن میں ایک نئی فکر نمودار ہوئی اور انہوں نے "علمی فلسفہ" کی بنیاد رکھ دی یعنی ایک ایسا فلسفہ جو سو فیصدی علوم کی بنیاد پر استوار ہے اور اس میں مختلف علوم کے ایک دوسر ے کے ساتھ موازنہ ،ان سے متعلق مسائل کے دیگر مسائل سے ارتباط نیز ان علوم کے قوانین و مسائل کے درمیان ایک قسم کے رابطہ اور کلیت کے انکشاف سے کچھ جامع ترو کلی تر مسائِ کشف ہوتے ہیں ان ہی کلی تر مسائل کو فلسفہ کہتے ہیں فرانسیسی آگوسٹ کانٹ اور برطانوی ھربرٹ اسپنسر نے اسی روش کو اختیار کیا ہے

اس گروہ کے نظریہ کے مطابق، فلسفہ وہ علم نہیں رہ گیا جو موضوع و مبادی کے لحاظ سے مستقل تھا، کیونکہ اس علم کا موضوع " موجودبماھوموجود" تھا اور اس کے مبادی کم از کم اہم مبادی "بدیہیات اولیہ تھے بلکہ اب یہ ایک ایسا علم بن گیا جس کا کام دوسرے علوم کےنتائج کے بارے میں تحقیق کرنا، ان کے درمیات ارتباط قائم کرنا اور علوم کے محدود تر مسائل میں سےکلی تر مسائل کا استخراج کرنا رہ گیا ہے

آگوسٹ کانٹ کا فلسفہ تحصیلی اور ھربرٹ اسپنسرکافلسفہ ترکیبی اسی قسم کا ھے-

اس گروہ کی نظرمیں فلسفہ دیگر تمام علوم سے جدا کوئی علم نہیں ہے، بلکہ علوم کی فلسفہ سے وہی نسبت ہے جو معرفت کے ادني درجہ کی نسبت معرفت کی اعلی درجہ سے ہوتی ہے یعنی فلسفہ ان ہی جیزوں کا ذرا وسیع تر اور کلی تر ادراک ہے جن کی معرفت و ادراک، علوم حاصل کرچکے ہیں

کچھ دوسرے افراد جیسے کانٹ نے ہر جیز سے پہلے خود معرفت اور وہ قوت جو اس کا سرچشمہ ہے یعنی عقل کے بارے میں تحقیق ضروری سمجھی ہے اور عقل انسان کے متعلق چھان بین کی کوشش کی ہے انہوں نے اپنے تحقیقات کا نام فلسفہ یاتنقیدی فلسفہ (Critical Philosphy) رکھا ہے

البتہ یہ فلسفہ قدماء کے فلسفہ کے ساتھ صرف نام میں شریک ہے ورنہ ان کی آپس میں کوئی مماثلت یا وجہ اشتراک نہیں ہے یہی بات آگوسٹ کانٹ کے تحقیقی فلسفہ اور اسپنسر کے ترکیبی فلسفہ میں بھی ہے، نام کے سوا کسی قسم کی مشابہت نہیں پائی جاتی کانٹ کا فلسفہ، فلسفہ کے بہ نسبت جس کا محور معرفت کائنات ہے منطق سے جو ایک خاص قسم کی معرفت فکر ہے زیادہ قریب ہے

یورپی دنیا میں رفتہ رفتہ ہر اس چیز کو جو علم نہ تھی یعنی طبیعی یا ریاضی علوم میں سے کسی علم کا جزو نہ تھی تاہم انسان، کائنات یا معاشرہ سے متعلق ایک نظریہ کی حامل تھی اسے فلسفہ کہا جانے لگا

اگر کوئی شخص یورپ و امریکہ میں فلسفہ کے نام سے یاد رکھے جانے والے تمام "ازموں" ISMS کو اکٹھاکر کے ان کی تعریف بیان کرنا چاہے تو وہ اسی نتیجہ پر پہنچے گا کہ ان میں "علم نہ ہونے" کے سوا آپس میں کسی قسم کی کوئی اور مماثلت یا اشتراک نہیں ہے ہم نے اتنی توضیح، صرف یہ بتانے کے لیے کی ہے کہ فلسفہ قدیم اور فلسفہ جدید کا فرق، علوم جدید اور علوم قدیم کے فرق جیسا نہیں ہے

علم قدیم اور علم جدید مثلا علم نفسیات قدیم اور علم نفسیات جدید، طب قدیم اور طب جدید، ہندسہ قدیم اور ہندسہ جدید وغیرہ میں " ماهوی" فرق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ لفظ "طب " زمانہ قدیم میں کسی دوسرے علم کا نام رہا ہوا اور عصر جدید میں کسی دوسرے علم کا نام ہو طب قدیم اور طب جدید دونوں کی ایک ہی تعریف ہے علم طب بہرحال انسانی بدن کے احوال و عوارض کی معرفت کا نام ہے

طب قدیم اور طب جدید کا فرق ایک تو مسائل کی تحقیق کی روش میں ہے طب جدید طب قدیم سے زیادہ تجرباتی ہے اور طب قدیم، طب جدید سے زیادہ استدلالی و قیاسی ہے اور دوسرے نقص و کمال میں ہے، یعنی طب قدیم ناقص ہے اور طب جدید نسبتا کامل ہے یہی بات بقیہ دوسرے علوم میں بھی ہے

لیکن فلسفہ، عصر قدیم و جدید میں، ایک نام ہے مختلف و گوناگوں معانی کے لئے اور ہر معنی کے اعتبار سے اس کی الگ الگ تعبیر و تعریف بھی ہے جسیا کہ ہم بیان کرچکے، عصر قدیم میں لفظ فلسفہ کبھی عقلی علوم کے لئے استعمال ہوتا تھا اور کبھی اس کے ایک شعبہ یعنی علم مابعدالطبیعہ یا فلسفہ اولی سے مختص ہوجاتا تھا اور عصر جدید میں یہ لفظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوا ہے اور ہر معني کے مطابق اس کی علیحادہ و مستقل تعریف ہے

فلسفہ سے علوم کی جدائی

ہمارے زمانہ میں ایک فاحش غلطی جو رائج ہوگئی ہے اور جس کا اصل سرچشمہ اگرچہ مغرب ہے مگر ان کے شرقی مقلدوں میں بھی سرایت کرگئی ہے، وہ فلسفہ سے علوم کی جدائی کا افسانہ ہے ایک لفظی تغیّر و تبدیل جو اصطلاح و قرارداری چیز ہے معنوی تغیر و تبدل سے جو کسی معنی کی حقیقت سے مربوط ہوتا ہے مشتبہ ہوگیا اور اسے فلسفہ سے علوم کی جدائی کا نام دیدیا گیا

جیسا کہ ہم بتاچکے ہیں، قدماء کی اصطلاح میں لفظ فلسفہ یا حکمت، عام طور سے علوم نقلی کے مقابلہ میں علوم کے لئے استعمال ہوتا تھا لہذا اس لفظ کے مفہوم میں انسان کے تمام فکری و عقلی نظریات شامل تھے

اس اصطلاح میں لفظ فلسفہ "اسم عام" اور "اسم جنس" تھا نہ کہ "اسم خاص" لیکن آگے چل کر عصر جدید میں یہ لفظ مابعدالطبیعہ، منطق اور جمالیات وغیرہ کے لئے استعمال ہونے لگا نام کی اس تبدیلی نے بعض لوگوں کو اس شبہ میں ڈال دیا کہ فلسفہ، عصر قدیم میں ایک علم تھا جس کے مسائل الہیات و طبیعیات و ریاضیات اور دوسرے علوم تھے لیکن بعد میں طبیعیات وریاضیات فلسفہ سے جدا ہوکر خود مستقل علم بن گئے

اس طرح کی تعبیر بالکل ویسے ہی ہے جیسے لفظ "تن" ایک زمانہ میں روح کے مقابلے میں بدن کے لئے استعمال ہوا ہو اور اس میں سرسے پیر تک انسان کے تمام اعضاء شامل ہوں بعد میں اصطلاح بدل جائے اور یہ لفظ سر کے مقابلہ میں گردن سے پیر تک کے اعضاء کے لئے استعمال ہونے لگے اور اس وقت بعض افراد یہ سمجھ بیٹھیں کہ انسان کا سراس کے بدن سے جدا ہو گیا ہے یعنی لفظی تغیر و تبدل، معنوی تغیر و تبدل سے مشتبہ ہوجائے یا مثلا لفظ "فارس" جو ایک زمانہ میں پورے ایران کے لئے بولا جاتا تھا لیکن آج ایران کے جنوبی صوبوں میں سے صرف ایک صوبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور اب کوئی یہ گمان کر بیٹھے کہ صوبہ فارس، ایران سے جدا ہوگیا ہے فلسفہ سے علوم کا جدا ہونا بھی ایسا ہی ہے ایک زمانہ میں فلسفہ ان علوم کے لئے عمومی نام سے یاد کیا جاتا تھا لیکن آج یہ نام ان علوم میں سے ایک علم سے مخصوص ہوگیا ہے

نام کی یہ تبدیلی، فلسفہ سے علوم کی جدائی سے کسی قسم کا رابط نہیں رکھتی، علوم کبھی بھی فلسفہ کے اس مخصوص معنی میں فلسفہ کا جزو نہ تھے کہ بعد میں جدائی کی نوبت آتی

سبق ۲

فلسفہ اشراق اور فلسفہ مشاء

اسلامی فلاسفہ، دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں، اشراق اور مشائی اسلامی اشراقی فلاسفہ میں سرفہرست، چھٹی صدی ہجری کے علماء سے تعلق رکھنے والے شیخ شہاب الدین سہروردي میں اور مشائی فلاسفہ کے پیشوا شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا مانے جاتے ہیں

اشراقی فلاسفہ افلاطون کے پیرو اور مشائی فلاسفہ ارسطو کے تابع بتائے جاتے ہیں اشراقی و مشائی منہاج میں بنیادی "وجوہری" فرق یہ ہےکہ اشراقی روش کی نظر میں، فلسفی مسائل خاص کر "حکمت الہی" کےسلسلہ میں صرف عقلی استدلال و تفکرات ہی کافی نہیں ہیں بلکہ کشف حقائق کے لئے نفس کا تزکیہ و مجاہدہ اور سلوک قلبی بھی ضروری ہے اس کے برخلاف مشائی منہج میں صرف استدلال پر بھروسہ کیا جاتا ہے

لفظ اشراق جو کہ تابش نور کے معنی میں ہے اشراق روش کے تعارف کے لئے مفید اور با معنی ہے، لیکن لفظ مشاء جس کے معنی "راستہ چلنے ولا یا "بہت راستہ چلنے والا" ہے مشائی نہج سے قطعا روشناس نہیں کراتا، یہ محض نام ہی کی حد تک ہے

کہتے ہیں کہ ارسطو اور ان کے پیرووں کو "مشائی" کہےجانے کی وجہ یہ ہے کہ ارسطو کی عادت تھی کہ وہ ٹہل ٹہل کر اور چہل قدمی کرتے ہوئے اپنے شاگردوں کو تعلیم دیتے تھے چنانچہ اگر کوئی ایسا لفظ استعمال کرنا چاہیں جو مشائیوں کی فلسفی روش کی عکاسی کرسکے تو اسکے لئے لفظ استدلال مناسب ہوگا لہذا اب یوں کہنا چاہئے کہ فلسفیوں کے دوگروہ ہیں: "اشراقی اور استدلالی"

یہاں یہ تحقیق ضروری ہے کہ آیا افلاطون اور ارسطو واقعا دو مختلف روشوں حامل تھے اور استاد (افلاطون) و شاگرد (ارسطو) کے درمیان حقیقا اس قسم کا اختلاف موجود تھا؟ اسلامی دور میں، شیخ شہاب الدین سہروردی نے جن کا اب ہم شیخ اشراق کے نام سے ذکر کریں گے جس روش کو بیان کیا ہے، کیا وہ افلاطون کا طرز ہے؟ کیا افلاطون معنوی سیروسلوک، مجاہدہ و ریاضت نفس، قلبی مشاہدہ و مکاشفہ اور یا خود شیخ اشراق کے الفاظ میں "حکمت ذوق کے طرفدار و پیرو تھے؟ جو مسائل شیخ کےزمانے سے، مشائیوں اور اشراقیوں کے درمیان اختلاف کی علامت بن گئے ہیں جیسے اصالت ماہیت و اصالت و جود، وحدت و کثرت و جود، مسئلہ جعل، ہیولی و صورت سے جسم کا ترکب و عدم ترکب، مثل وارباب انواع، قاعدہ امکان و شرف اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے مسائل کیا ان تمام مسائل میں افلاطون و ارسطو کے درمیان اختلاف موجود تھا، اور وہی اختلاف اس دور تک چلا آیا ہے؟ یا یہ کہ یہ تمام مسائل یا کم از کم ان میں سے کچھ مسائل بعد کی ایجاد ہیں جن کا علم افلاطون و ارسطو کے فرشتوں کو بھی نہ تھا؟

اجمالی طور پر، ان دروس میں جو کچھ بیان کیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ، افلاطون و ارسطو کے درمیان اختلاف نظر کا پایا جانا یقینی ہے، ارسطو نے افلاطون کے بہت سے نظریات کو رد کرکے اس کے مقابلے میں نئے نئے نظریے پیش کئے ہیں

عصر اسکندری میں جو یونانی و اسلامی ادوار کے درمیان حد فاصل ہے افلاطون اور ارسطو کے پیرووں نے دو الگ الگ گروہ تشکیل دے لئے تھے فارابی کی ایک مختصر لیکن بڑی مشہور و معروف کتاب ہے، جس کا نام "الجمع بین رائ الحکیمین" ہے اس کتاب میں ان دونوں فلسفیوں کے اختلافی مسائل بیان کئے گئے ہیں اور ان کے اختلافات کو دور کرنےکی کوشش بھی کی گئی ہے

لیکن خود افلاطون و ارسطو کے آثار نیز ان دونوں فلسفیوں کے نظریات سے متعلق کتابوں کے مطالعہ اور اسلامی دور میں فلسفہ کے ارتقا کو مد نظر رکھنے سے جو نتیجہ ہاتھ آتا ہے وہ یہ ہے کہ آج اسلامی فلسفہ میں اشراقیوں اور مشائیوں کے درمیان اختلاف سے متعلق، جن اہم مسائل کو پیش کیا جاتا ہے، ان میں سے دو ایک مسئلہ کو چھوڑ کر بقیہ تمام مسائل نئے اور اسلامی ہیں ان کا افلاطون و ارسطو سے کوئی ربط نہیں ،مثال کے طور مسائل ماہیت وجود، مسئلہ جعل، مسئلہ ترکب و بساطت جسم، قاعدہ امکان و شرف، وحدت و کثرت وجود کی بحث وغیرہ ارسطو اور افلاطون کے اختلافی مسائل صرف وہی ہیں جو فارابی کی کتاب "الجمع بین رای الحکیمین" میں بیان ہوئے ہیں اور وہ ان مذکورہ بالا مسائل سے بالکل جدا ہیں

میری نظر میں ارسطو و افلاطون کے درمیان صرف تین بنیادی مسئلوں پر اختلاف ہے جن کے بارے میں ہم بعد میں توضیح دیں گے

یہاں اہم ترین نکتہ یہ ہے کہ خود افلاطون، معنوی سیروسلوک، مجاہدت و ریاضت اور قلبی مشاہدہ کے حامی و طرفدار تھے یا نہیں، اس سلسلہ میں بے شمار شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں لہٰذا افلاطون و ارسطو کو اشراقی و استدلالی، دو مختلف روشوں کا حامل مان لینے کےسلسلہ میں بحث و گفتگو کی بہت زیادہ گنجائش پائی جاتی ہے یہ بات کسی طرح سے بھی ثابت نہیں ہے کہ افلاطون کو خود ان کے زمانہ میں یا ان کے زمانہ سے نزدیک ادوار میں اشراقی یا باطنی اشراق کے حامی و طرفدار شخص کے عنوان سے جانا جاتا رہا ہو حتی یہ بھی معلوم نہیں کہ لفظ "مشائی" صرف ارسطو اور ان کے حامیوں کے لئے ہی استعمال ہوتا رہا ہے

شہرستانی اپنی کتاب "الملل و النحل" کی دوسری جلد میں لکھتے ہیں

"مشائین مطلق "، اہل لوقین" ہیں چونکہ افلاطون، حکمت و فلسفہ کے احترام میں، ہمیشہ راستے چلتے ہوئے اس کی تعلیم دیا کرتے تھے ارسطو نے بھی افلاطون کا اتباع کیا اسیلئے انہیں (ظاہر ارسطومراد ہیں) اور ان کے پیرووں کو مشائین کہا جانے لگا"

البتہ اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ ارسطو اور ان کے پیرووں کو "مشائین" کہا جاتا تھا اور یہ تعبیر، اسلامی دور میں بھی رائج رہی ہے یہاں یہ شک ضرور ہے کہ افلاطون کو "اشراقی" کے لقب سے یاد کیا گیا ہے یا نہیں

شیخ اشراق سے پہلے کسی بھی فلسفی کے کلمات میں ہمیں یہ نہیں ملتا کہ افلاطون کو، ذوقی و اشراقی فلسفہ کے حامی و طرفدار فلسفی کے عنوان سے یاد کیا گیا ہو، نہ بو علی و فارابی جیسے فلسفیوں نے اس کا ذکر کیا ہے اور نہ شہرستانی جیسے فلسفہ کے مورخوں نے بیان کیا ہے-

حتی ان کی کتابوں میں "اشراق" کی اصطلاح بھی نظر نہیں آتی[۲۶] یہ شیخ اشراق ہیں جنھوں نے اس لفظ کو رائج کیا ہے اور انھوں نے ہی کتاب "حکمۃ الاشراق" کے مقدمہ میں فیثا غورس و افلاطون جیسے قدیم فلسفیوں کو "ذوقي و اشراقی فلسفہ" کا طرفدار شمار کیا ہے اور افلاطون کو "اشراقیوں کا پیشوا" بتایا ہے

میرا خیال ہے کہ شیخ اشراق نے اسلامی صوفیا اور عرفا سے متاثر ہوکر اشراقی نہج کو اختیار کیا ہے اشراق و استدلال کی باہم آمیزش بھی خود ان کی اپنی جدت ھے لیکن انھوں نے شاید اپنے نظریہ کو مزید مقبول بنانے کے لئے کچھ قدیم فلاسفہ کو بھی اسی مشرب کا پیرو قرار دیدیا ہے شیخ اشراق نےاپنے اس دعوی کی تائید میں کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا ہے جیسا کہ قدیم ایران کے فلاسفہ کے متعلق بھی انہوں نے کوئی دستاویز پیش نہیں کی ہے اگر ان کے پاس کوئی دستاویز یا ثبوت ہوتا تو یقینا اسے پیش کرتے اور اپنے پسندیدہ موقف کو اس قدر مبہم و مجمل نہ چھوڑ دیتے

تاریخ فلسفہ لکھنے والے بعض مصنفوں نے، افلاطون کے افکار و نظریات بیان کرتے وقت ان کے سلسلہ میں اشراقی روش کا اشارہ تک نہیں کیا ہے چنانچہ شہر ستانی کی "ملل و نحل" ڈاکٹر ہومن کی تاریخ فلسفہ ویل ڈورانٹ کی "تاریخ فلسفہ" اور فروعی کی "سیر حکمت در اروپا" وغیرہ میں افلاطون کی اس اشراقی روش کا کوئی ذکر نہیں ملتا جس کے شیخ اشراق مدعی ہیں "سیر حکمت در اروپا" میں "افلاطونی عشق" کا ذکر کرتے ہوئے خود افلاطون کی زبان سے نقل کیا گیا ہے

"روح، اس دنیا میں آنے سے پہلے، جمال مطلق کا نظارہ کر چکی ہے جب وہ اس دنیا میں ظاہری حسن کو دیکھتی ہے تو اسے حسن مطلق کی یادستانے لگتی ہے اور غم ہجراں لاحق ہوجاتا ہے جسمانی عشق، ظاہری حسن کی طرح مجازی ہے ہاں عشق حقیقی کی بات ہی اور ہے عشق حقیقی، اشراقی ادراک اور زندگی جاوید کے حصول کا سرمایہ و ذریعہ بن جاتا ہے"

عشق کے سلسلہ میں افلاطون نے جو کچھ بھی کہا ہے اور بعدمیں "افلاطونی عشق" کے نام سے مشہور ہوا ہے وہ عشق جمال ہے اور ان کی نگاہ میں اس عشق کا سرچشمہ کم از کم فلسفیوں کی حد تک الہی ہے لیکن افلاطون کی یہ باتیں شیخ اشراق کی اس گفتگو سے کوئی

[۲۶] هنری کاربن کا خیال ہے کہ اس لفظ کو سب سے پہلے دنیائے اسلام میں ابن الوحشیہ نامی شخص نے (تیسری صدی ہجری کے اختتام او رچوتھی صدی ہجری کے آغاز میں) استعمال کیا ہے (ملاحظہ ہو کتاب "سہ حکیم مسلمان ص ۷۳و ۱۸۲ طبع دوم) سید حسن تقی زادہ "مجلہ مقالات و بررسیہا" (دانشکدہ الہیات و معارف اسلامی تہران کے تحقیقاتی گروپ کا نشریہ شمارہ ۲ و ٤ ص ۲۱۳ میں تاریخ علوم در اسلام" کے ذیل میں ان ہی ابن الوحشیہ سے منسوب ایک مجہول کتاب کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اور ان ہی ابن وحشیہ سبطی کی ایک دوسری کتاب جس کا نام "الفلاحۃ النبطیۃ" ہے اس نے اسے بھی "قوثامی" نامی، بابلی فلسفی سے منسوب کیا ہے کہ وہ ضغریث اور ینبوشاد کی تالیف کردہ بابل کی قدیمی کتابوں سے نقل کرتے ہوئے طول کلام کے باعث ہوئے ہیں، یہاں تک کہ ابن خلدون نے بھی تحقیق سے سرشار ہونے کے باوجود اس دوسری کتاب کی نبطی علماء کی تضیف جانا ہے جو، یونانی سے عربی زبان میں ترجمہ ہوئی ہے لیکن آخرکار جرمن کے دانشور، گوتشمیدونولڑ اور خاص کر اطالوی محقق نالینو کے تحقیقات سے یہ ثابت ہوگیا کہ مذکورہ کتاب جعلی اور خرافات کا مجموعہ ہے، حتی نالینو کا نظریہ ہے کہ ابن وحشیہ نامی کسی شخص کاسرے سے وجود ہی نہیں ہے، اسی ابوطالب زیات نے ہی ان تمام موہومات کو اکٹھا کرکے ایک موہوم شخص کی طرف نسبت دیدی ہے چنانچہ محقیقن کی رائے ہے کہ اس طرح کی کتابیں، شعوبیوں کی تالیف کردہ ہیں جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ تمام علوم غیر عرب کے پاس تھے، عرب ان علوم سے بے بہرہ تھے

ہوسکتا ہے شیخ اشراق کے اشتباہ کا سرچشمہ بھی یہی کتاب "الفلاحۃ النبطیۃ" یا اسی طرح کی شعوبیوں کی کوئی دوسری کتاب بنی ہو سردست " القلاحۃ النبطیہ" میرے پاس موجود نہیں ہے ورنہ اس سلسلہ میں شیخ اشراق کے نظریات اور اس کتاب کے مندرجات کا موازنہ کرسکتے

مناسبت نہیں رکھتیں جو انھوں نے تہذیب نفس اور اللہ کی جانب عرفانی سیر و سلوک کے سلسلہ میں کی ہے

برٹرانڈرسل نے اپنی "تاریچ فلسفہ" کی پہلی جلد میں اگرچہ فلسفہ افلاطون میں اشراق و تعقل کے امتزاج کا بار ہا ذکر کیا ہے لیکن انہوں نے بھی اس سلسلہ میں نہ کوئی دلیل پیش کی ہے اور نہ ہی کوئی ایسی بات نقل کی ہے جس سے یہ واضح ہوسکے کہ افلاطونی اشراق بھی وہی ہے جو مجاہدت اور تزکیہ نفس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے یا یہ کہ وہ عشق جمال کی پیداوار اور اس کا نتیجہ ہے اس سلسلہ میں مزید تحقیق کے لئے افلاطون کے تمام آثار کا براہ راست مطالعہ ضروری ہے

فیثا غورس کے بارےمین شاید یہ مان لیا جائے کہ وہ اشراقی مشرب کے حامل تھے اور بظاہر انہوں نے یہ روش سرزمین مشرق سے حاصل کی ہے رسل، جو افلاطونی روش کو اشراقی روش مانتے ہیں ان کا دعوی ہے کہ اس سلسلہ میں افلاطون، فیثا غورس سے متاثر ہوئے ہیں-[٢٧]

بہرکیف، افلاطون کو اشراقی روش کا رہرومانیں یا نہ مانیں، ان کے افکار و نظریات میں تین اہم مسئلے ہیں جو فلسفہ افلاطون کی اساس اور اس کی اصل پہچان ہیں اور ارسطو نے ان تینوں مسئلوں میں افلاطون کی مخالفت کی ہے

١ نظریہ مثل

اس نظریہ کے مطابق اس دنیا میں جو کچھ بھی نظر آرہا ہے چاہے وہ جوہر ہو یا عرض، ان سب کی اصل اور حقیقت ایک دوسری دنیا میں موجود ہے اس دنیا کے تمام افراد اس دنیا کے حقائق کی تصویر اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں مثلا انسانی افراد جو اس دنیا میں زندگی گزار رہے ہیں، ان سب کی ایک اصل اور ایک حقیقت ہے جو دوسری دنیا میں موجود ہے اصلی اور حقیقی انسان، اس دنیا کے انسان ہیں دنیا کی بقیہ دوسری چیزیں بھی ایسی ہی ہیں

افلاطون نے ان حقائق کو "ایدہ" کا نام دیا ہے اسلامی دور میں "ایدہ" کا ترجمہ " مثال " ہوا ہے اور ان تمام حقائق کے مجموعہ کو "مثل افلاطونی" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے بو علی سینا، مثل افلاطونی کے سخت مخالف ہیں لیکن شیخ اشراق نے اس کی بھر پور حمایت کی ہے نظریہ "مثل" کے ایک حامی میرداماد اور دوسرے صدرالمتالهین ہیں البتہ "مثل" کے سلسلہ میں ان دونوں فلسفیوں، خاص طور سے میر داماد کی تعبیر نہ صرف افلاطون کی تعبیر بلکہ شیخ اشراق کی تعبیر سے بھی مختلف ہے

اسلامی عہد میں، نظریہ مثل کے ایک اور طرفدار، میر فندرسکی ہیں جو صفوی دور کے فلاسفہ میں شمار ہوتے ہیں انہوں نے فارسی زبان میں اپنے ایک مشہور و معروف قصیدہ میں، مثل کے متعلق اپنے نظریہ کی وضاحت کی ہے قصیدہ کا مطلع یہ ہے

چرخ بااین اختران، نغزو خوش و زیباستی

صورتی درزیر دارد، آنچہ دربالاستی

---

[٢٧] (حاشیہ صنہ١٦٣) فلسفہ فیثاغورس کےمطالعہ کے لئے شہرستانی کی "ملل و نحل" جلد دوم اور برٹرانڈرسل کی تاریخ فلسفہ کی جلد اول دیکھئے

صورت زیرین اگر بانردبان معرفت

بررود بالاہمی بااصل خودیکتاستی

این سخن رادر نیاید ہیچ فہم ظاہری

گرابونصرستی و گربو علی سیناستی

۲ افلاطون کا دوسرا اہم نظریہ، انسان کی روح کے بارے میں ہے ان کا خیال ہے کہ روحیں جسم انسانی میں داخل ہونے سے پہلے، ایک بہتر و برتر دینا میں جسے علام مثل کہتے ہیں خلق ہوچکی ہوتی ہیں، بدن کی تخلیق کے بعد، روح بدن سے تعلق پیدا کرلیتی ہے اور اس میں جاگزیں ہوجاتی ہے

۳ افلاطون کا تیسرا نظریہ جوان کے گزشتہ دو نظریوں کی بنیاد پر استوار ہے اور تقریبا ان ہی دونوں نظریوں کا نتیجہ ہے، یہ ہےکہ، علم صرف تذکرو یاد آوری ہے علم سے مراد واقعا کسی نئی چیز کا سیکھنا نہیں ہے یعنی اس دنیا میں جو کچھ ہم سیکھتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ جو چیز ہم نہیں جانتے تھے، اسے پہلی مرتبہ سیکھ رہے ہیں، وہ درحقیقت ان ہی جیزوں کی یادآوری ہے جنھیں ہم پہلے سے جانتے تھے، کیونکہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ اس دنیا میں بدن سے تعلق سے پہلے روح ایک برتر و بالا تر دینا میں موجود تھی اور اس دنیا میں "مثل" کا مشاہدہ کرتی رہتی تھی، کیونکہ ہر چیز کی حقیقت، اس چیز کی "مثال" ہے اور روحیں، مثالوں سے پہلے ہی آشنا ہوچکی ہوتی ہیں لہذا روحیں دنیا میں آنے سے پہلے ہی حقائق سے باخبر تھیں بات صرف اتنی ہے کہ اس دنیا میں آنے اور بدن سے روح کے تعلق کےبعد، ان چیزوں کو بھول گئی ہیں

بدن، ہماری روح کے لئے اس پردہ کے مانند ہے جو کسی آئینہ پر ڈال دیا گیا ہو اور وہ پردہ آئینہ میں نور کی تابش اور تصویروں کے انعکاس سے مانع ہو ڈائیلیکٹک یعنی بحث و جدل اور عقلی روش یا عشق کے زیر اثر (یا شیخ اشراق وغیرہ کے استدلال کے مطابق مجاہدہ و ریاضت، نفس اور معنوی سیروسلوک کے زیراثر) وہ پردہ اٹھ جاتا ہے، روشنی پھیل جاتی ہے اور تصویریں ظاہر ہوجاتی ہیں

ارسطو نے ان تینوں مسئلوں میں افلاطون کی مخالفت کی ہے پہلے انھوں نے تمام مثالی، مجرد اور ملکوتی کلیات کے وجود سے انکار کیا ہے، وہ کلی کو یا صحیح تر، لفظوں میں، کلی کی کلیت کو صرف ایک ذہنی امر سمجھتے ہیں دوسرے یہ کہ ان کے خیال میں روح، بدن کی تخلیق کے بعد یعنی بدن کی خلقت کے مکمل ہونے کے ساتھ ساتھ خلق ہوئی ہے اور بدن کسی طور سے بھی روح کے لئے مانع و حاجب نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس نئے معلومات حاصل کرنے کے لئے بدن روح کا وسیلہ ہے، روح اپنے معلومات ان ہی حواس اور جسمانی اعضاء کے ذریعہ حاصل کرتی ہے روح اس سے پہلے کسی دوسری دنیا میں بھی تھی ہی نہیں جہاں وہ ان معلومات کو حاصل کرسکتی

ان اہم اور بنیادی مسائل میں بلکہ کچھ دوسرے مسائل میں بھی جو اتنے اہم نہیں ہیں، افلاطون وارسطو کا اختلاف ان کے بعد بھی جاری رہا اسکندریائی دبستان میں افلاطون کے پیرو بھی پائے جاتے تھے اور ارسطو کے حامی بھی تھے افلاطون کے اسکندریائی پیرو "افلاطونیان

جاوید" کے نام سے پہچانےجاتے ہیں اس دبستان کا موسس "آمونیاس ساکاس" نامی ایک مصری شخص ہے اس سلسلہ کی معروف ترین و اہم ترین شخصیت "افلوطین" نامی یونانی نجاد مصری ہے جسے اسلامی مورخین " الشیخ الیونانی" کے نام سے یاد کرتے ہیں "افلاطونیان جدید" نے کچھ نئے مطالب بھی پیش کئے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ انہوں نے اس سلسلہ میں قدیم مشرقی مصادر سے فائدہ اٹھایا ہو اور یہ باتیں وہیں سے سیکھی ہوں ارسطو کے بھی اسکندریائی پیرو اچھی خاصی تعداد میں ہیں جنھوں نے ارسطو کی شرح لکھی ہے ان میں سب سے زیادہ مشہور "تمسطیوس" اور "اسکندا فریدوسی" ہیں

سبق ٤

اسلامی منہاج فکر

گزشتہ سبق میں اشراقیوں اور مشایئوں کے فلسفی مشرب کی بطور اختصار و ضاحت کرچکے ہیں ہم نے یہ بتایا تھا کہ فلسفہ کے بعض مسائل میں اشراقیوں اور مشائیوں کے درمیان بنیادی اختلافات پائے جاتے ہین اور جیسا کہ مشہور ہے اشراقیوں کے پیشوا افلاطون اور مشائیوں کے رہنما، ارسطو مانے جاتے ہیں اور یہ دونوں دبستان، اسلامی عہد میں بھی باقی رہے ہیں بعض اسلامی فلاسفہ نے اشراقی مشرب کو اپنایا ہے اور کچھ مشائی روش کے دلدادہ ہوئے ہیں

چونکہ اسلامی دنیا میں کچھ دوسرے منہاج بھی پائے جاتے ہیں جو اشراقی و مشائی دونوں روشوں سے مغایرت رکھتے ہیں اور اسلامی ثقافت کے ارتقاء میں انھوں نے بھی اہم اور بنیادی کردار ادا کیا ہے لہذا ان کا ذکر بھی ضروری ہے

دوسری تمام روشوں کے درمیان دو روشیں قابل ذکر اور اہم ہیں:

١ عرفانی روش

٢ کلامی روش

عرفاء اور متکلمین اپنے کو اشراقی یا مشائی کسی بھی فلسفہ کا تابع نہیں مانتے انہوں نے فلاسفہ کے مقابلے میں مزاحمت کی ہے اور ان سے تصادم بھی کیا ہے اور ان جھگڑوں نے اسلامی فلسفہ کی سرنوشت میں بہت اہم کردار ادا کیا ہے عرفان اور کلام نے اپنے تداوم و مزاحمت کے ذریعہ اسلامی فلسفہ میں روح پھونکنے کے علاوہ فلاسفہ کے لئے نئے نئے افق بھی کھولے ہیں

بہت سے وہ مسائل جو آج اسلامی فلفسہ میں نظر آرہے ہیں انھیں پہلی مرتبہ عرفاء و متکلمین نے ہی پیش کیا ہے اگرچہ فلاسفہ کا طرز فکر، عرفاء و متکلمین کے طرز فکر سے مختلف ہے بنابریں، اسلامی منہاج فکر چار قسموں پر مشتمل ہے اور اسلامی مفکریں چار گروہوں میں بٹے ہوئے ہیںظاہر ہے کہ اس وقت ہماری بحث ان فکری روشوں سے ہے جو بمعنائے عام فلسفی رنگ لئے ہوئے ہیں یعنی وجود کائنات کی معرفت سے ربط رکھتی ہیں کلیات فلسفہ سے مربوط اس سبق میں فقہی، تفسیری، حدیثی، ادبی، سیاسی اور اخلاقی روشوں سے ہمیں کوئی واسطہ نہیں ہے کیونکہ ان کی ایک الگ ہی داستان ہے

ایک دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ان تمام روشوں نے، اسلامی تعلیمات کے زیرسایہ ایک خاص رنگ اختیار کرلیا ہے اور اسلامی حلقہ سے باہر اپنے سے ملتی جلتی روشوں سے کچھ متفاوت رہی ہیں اور ہیں دوسرے لفظوں میں اسلامی ثقافت کی مخصوص روح ان سب میں جلوہ فگن ہے وہ چار فکری روش حسب ذیل ہیں:

١ مشائیوں کی فلسفیا نہ اسدتلالی روش: اس روش کے بہت سے پیرو ہیں اکثر و بیشتر اسلامی فلاسفہ اسی روش کے طرفدار ہیں الکندی، فارابی، بو علی سینا، خواجہ نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشداندلسی، ابن باجہ اندلسی، ابن الصائغ اندلسی یہ سب کے سب مشائی

مسلک کے پیرو تھے اس دبستان کے مظہر کامل اور حقیقی نمائندہ بوعلی سینا ہیں ان کی "شفا" "اشارات"، "نجات"، "دانشنامہ علائی"، "مبداو معاد"، "تعلیقات مباحثات" اور "عیون الحکمۃ "جیسی فلسفیا نہ کتابیں، مشائی فلسفہ سے لبریز ہیں اس روش میں صرف استدلال اور عقلی برہان پر بھروسہ کیا جاتا ہے اور بس

۲ اشراقیوں کی فلسفیانہ روش:

مشائی روش کے بہ نسبت اس کے پیرو کم ہیں اس روش کو نئی زندگی عطا کرنے والے شیخ اشراق ہیں قطب الدین شیرازی ، و سہروری اور کچھ دوسرے فلاسفہ بھی اشراقی روش اپنائے ہوئے تھے خود شیخ اشراق اس دبستان کے روح رواں اور مظہر کامل سمجھے جاتے ہیں شیخ اشراق نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں مثلا "حکمۃ الا شراق" "تلویحات" "مطارحات"، "مقاومات" اور "ھیاکل النور" وغیروہ ان میں حکمۃ الاشراق کو سب سے زیادہ شہرت ملی ہے اور یہی واحد کتاب ہے جو سوفیصد اشراقي روش پر لکھی گئی ہے شیخ اشراق کے کچھ رسالے فارسی میں بھی ہیں، جیسے آواز پرجبرئیل اور عقل سرخ وغیرہ

اس روش میں دوچیزوں کا سہارا لیا جاتا ہے ایک عقلی استدلال و برھان اور دوسرے مجاہدہ و تزکیہ نفس اس روش کے مطابق، صرف عقلی استدلال و برہان کے ذریعہ حقائق عالم کشف نہیں کئے جاسکتے

۳ عرفا کی سالکانہ روش:

سلوک الی اللہ کی بنیاد پر تزکیہ نفس اور حقیقت سے وصال کے مرحلہ تک حق سے تقرب یہی عرفانی و تصوفی روش کی اساس ہے اور صرف اسی پر یہ روش اعتماد کرتی عقلی استلالی اس کی نظر میں قابل اعتماد نہیں ہیں وہ اسدلالیوں کو خاطرہی میں نہیں لاتی، اس کی نظر میں اہل استدلال بے دست و پاہیں اس روش کی نگاہ میں مقصد صرف انکشاف حقیقت ہی نہیں ہے بلکہ حقیقت تک پہنچنا بھی ہے

عرفانی روش کے پیرو بھی بہت زیادہ ہیں اسلامی دینا میں بڑے بڑے نامور عرفاء پیدا ہوئے ہیں، ان میں بایزید بساطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ذوالنون مصری، ابو سعید ابوالخیر، خواجہ عبداللہ انصاری، ابوطالب مکی، ابو نصیرسراج، ابو القاسم قشیری، محی الدین عربی اندلسی، ابن فارض مصری اور مولانا روم کا نام لیا جاسکتا ہے اسلامی عرفان کی ممتاز ترین شخصیت اور اس کے مظہر کامل محی الدین عربی ہیں جنھوں نے عرفان کو ایک محکم و مدون علم کی شکل میں پیش کیا ہے اور بعد کے افراد شدت کے ساتھ ان سے متاثر ہوئے ہیں

اشراقیوں کی فلسفی روش اور عرفا کی سلو کی روش میں ایک نقطہ اشتراک ہے اوردو نقطہ اختلاف وجہ اشتراک یہ ہے کہ یہ دونوں روشیں، اصلاح و تہذیب اور تزکیہ نفس پر زور دیتی ہیں وجہ امتیاز یہ ہے کہ ۱ عارف، استدلال کو سرے سے رد کرتا ہے، جبکہ اشراقی فلسفی اسے تسلیم کرتے ہوئے فکر اور تزکیہ نفس کو ایک دوسرے کا معیں و مدد گار قرار دیتا ہے

۲ تمام فلسفیوں کی طرح، اشراقی فلسفی کا مقصد بھی کشف حقیقت ہے، لیکن عارف کا مقصد، حقیقت تک پہنچنا ہے

٤ کلامیوں کی استدلالی روش

مشائی فلسفیوں کے مانند، متکلمین بھی عقلی استدلالات پر تکیہ کرتے ہیں، لیکن دو فرق کے ساتھ:

ایک یہ کہ وہ عقلی اصول و مقدمات جہاں سے متکلمین اپنی بحثوں کا آغاز کرتے ہیں ان عقلی اصول و مقدمات سے مختلف ہیں جہاں سے فلاسفہ اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں متکلمین، خاص طور سے معتزلہ جس اہم ترین و رائج اصول کو کام میں لاتے ہیں وہ "حسن و قبح" ہے فرق بس یہ ہے کہ معتزلہ حسن و قبح کو عقلی سمجھتے ہیں لیکن اشاعرہ، شرعی مانتے ہیں معتزلہ نے اسی اصول کی بنیاد پر کچھ دوسرے اصول و قواعد و ضع کئے ہیں جیسے باری تعالی کےلئے قاعدہ لطف اور وجوب اصلح وغیرہ

جبکہ فلاسفہ، حسن و قبح کو، اعتباری و بشری قانون سمجھتے ہیں، جیسے عملی معقولات و مقبولات جن سےمنطق میں بحث ہوتی ہے اور صرف "جدل" میں کام آتے ہیں "برهان" میں انےسے استفادہ نہیں کیا جاتا اسی لئے فلاسفہ کلام کو "حکمت جدلی" کہتے ہیںاسے "حکمت برهانی" نہیں مانتے

دوسرا فرق یہ ہے کہ متکلم فلسفیوں کے برخلاف اپنے کو متعہد و پابند اور اسلام کے دفاع کا ذمہ دار سمجھتا ہے جبکہ فلسفیانہ بحثیں، آزاد بحثیں ہوتی ہیں، یعنی فلسفی کی تحقیق کا مقصد پہلے سے معین نہیں ہوتا کہ اسے فلاں نظریہ کی حمایت کرنا ہے، لیکن متکلم کا مقصد پہلے سے معین ہوتا ہے

خود، کلامی روش کی بھی تین قسمیں ہیں: معتزلی، اشعری، شیعی

ان تمام روشوں کی مکمل تشریح، اس سبق میں ممکن نہیں ہے اس کے لئے علیحدہ بحث کی ضرورت ہے معتزلیوں کی تعداد اچھی خاصی ہے ابوالهذیل علاف، نظام،حافظ، ابو عبیدہ معمربن مثنی یہ حضرات دوسری و تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتے ہیں قاضی عبدالجبار معتزلی نے، چوتھی صدی ہجری ،لورزمحشری نے پانچویں صدی کے اختتام اور چھٹی صدی ہجری کے آغاز میں اس دبستان کی نمائندگی کی ہے اشعری دبستان کے نمائندہ اور مظہر کامل ابوالحسن اشعری (وفات ۳۳۰ هجری) ہیں قاضی ابوبکر باقلانی، امام الحرمین جوني، غزالی اور فخرالدین رازی نے بھی اشعری دبستان کی پیروی کی ہے

شیعہ متکلم بھی بہت ہیں ھشام بن الحکم جن کا شمار امام صادق (ع) کے اصحاب میں ہوتا ہے شیعہ متکلم تھے نوبختی خاندان نے جو ایران سے تعلق رکھنے والا شیعہ خاندان ہے بہت سے زبردست متکلمین پیدا کئے ہیں شیخ مفید اور سید مرتضی علم الھدی کا بھی شیعہ متکلمین میں شمار ہوتا ہے شیعی کلام کے روح رواں اور کامل نمائندہ خواجہ نصیر الدین طوسی ہیں خواجہ نصیر کی کتاب" تجرید العقائد" علم کلام کی مشہور ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے خواجہ نصیرالدین متکلم

ہونے کے ساتھ فلسفی و ریاضی داں بھی ہیں خواجہ تصیرالدین کے بعد علم کلام کی تقدیر پورے طور سے بدل گئی اور اس نےفلسفی رنگ اختیار کرلیا

اہل سنت کی کلامی کتابوں میں" شرح مواقف" سب سے زیادہ مشہور ہے اسکا متن قاضی عضائجی حافظ کے معاصر و ممدوح نے لکھا ہے اور شرح میر سید شریف جرجانی نے تحریر کی ہے، کتاب مواقف، کتاب تجرید العقائد سے بہت زیادہ متاثر ہے

سبق ۵

حکمت متعالیہ

گزشتہ سبق میں ہم اسلامی عہد کی چار فکری روشوں کو بطور اجمال بیان کرچکےہیں اور ان کے مشہور و معروف نمائندوں کا ذکر بھی کرچکے ہیں

یہ چاروں روشیں، اسلامی دنیا میں اسی طرح رائج رہیں، یہاں تک کہ ایک نقطہ پر پہنچ کر یہ چاروں روشیں آپس میں مل گئیں، اور ایک نئی روش وجود میں آئی جس نقطہ پر پہنچ کر یہ روش ایک دوسرے سے گلے ملی ہیں، اسے "حکمت متعالیہ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس کی بنیاد صدرالمتالھین شیرازی (وفات سنہ ۱۰۵۰ھ) نے رکھی ہے اگرچہ بو علی سینا نے بھی اپنی کتاب اشارات میں لفظ "حکمت متعالیہ" استعمال کیا ہے مگر ان کا فلسفہ اس نام سے مشہور نہیں ہوا ہے

صدرالمتالھین نے باقاعدہ طور پر اپنے فلسفہ کا نام "حکمت متعالیہ" رکھا ہے اور اسی نام سے ان کا فلسفہ مشہور بھی ہوا ہے صدرالمتالھین کا دبستان، روش کے اعتبار سے اشراقی دبستان سے مشابہت رکھتا ہے یعنی استدلال اور کشف و شہود، دونوں کا قائل ہے لیکن اصول اور استنباط و استنتاج کے لحاظ سے اشراقی دبستان سے مختلف ہے

صدرالمتالھین کے دبستان میں بہت سے وہ مسائل جو اشراق و مشاء، فلسفہ و عرفان یا فلسفہ و کلام کے درمیان نزاع و اختلاف کا باعث بنے ہوئے تھے، ہمیشہ کے لئے حل ہوگئے ہیں صدرالمتالھین کا فلسفہ، التقاطی[۲۸] و امتزاجی فلسفہ نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص فلسفیانہ نظام ہے، جس کے وجود میں آنے میں اگرچہ مختلف اسلامی فکری روشیں اثرانداز ہوئی ہیں لیکن اسے ایک مستقل فکری نظام تصور کرنا چاہئے

صدرالمتالھین کی بہت سی کتابیں ہیں ان میں "اسفاراربعہ" الشواھدالربوبیہ، مبدا و معاد، عرشیہ، مشاعر، شرح ھدایہ امیرالدین ابہري، نمایاں حیثیت کی حامل ہیں

صاحب کتاب " منظومہ و شرح منظومہ" حاج ملاھادی سبزواری (ولادت سنہ ۱۲۱۲ھ وفات ۱۲۹۷ھ) دبستان صدرالمتالھین سے وابسہ ہیں ملاھادی سبزواری کی شرح منظومہ، اور صدرالمتالھین کی "اسفار" بو علی سینا کی "اشارات" اور شیخ اشراق کی "حکمت الاشراق" وہ مشہور و معروف کتابیں ہیں جوق علوم قدیمہ کی درسگاہوں میں رائج ہیں

صدرالمتالھین کا ایک کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے فلسفیانہ بحثوں کو جو ایک قسم کی عقلی و فکری سلوک سےتعلق رکھتی ہیں مدون و منظم بنادیا -جیسا کہ عرفانے قلبی و روحی سلوک کے سلسلہ میں کیا ہے

عرفا کہتے ہیں کہ "سالک" عارفانہ اسلوب پر کاربند ہوکرچار سفر اور مرحلے طے کرتا ہے

[۲۸] التقاط، یعنی مختلف افکار کو ملا جلا کر ایک نیا نظریہ پیش کرنا

۱ **سفر من الخلق الی الحق:** اس مرحلہ میں سالک کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عالم طبیعت و مادہ سے گزرکر، کچھ ماوراء الطبیعی عوالم کو بھی پیچھے چھوڑتےہوئے "ذات حق" تک رسائی حاصل کرلے، یہاں تک کہ اس کے اور "حق" کے مابین کسی قسم کا حجاب اور پردہ باقی نہ رہ جائے

۲ **سفر بالحق فی الحق:** یہ دوسرا مرحلہ ہے ذات حق کو قریب سے پہچاننے کے بعد، سالک خود حق کی مدد سے اس کے کمالات، اسماء اور صفات کامطالعہ شروع کرتا ہے

۳ **سیرمن الحق الی الخلق بالحق:** اس سفر میں، سالک، خلق خدا اور عوام کے درمیں واپس آجاتا ہے، مگر اس کی واپسی کا مطلب "ذات حق" سے جدائی اور اس سے دوری نہیں ہے بلکہ وہ ذات کو ہر چیز کےہمراہ اور ہر جیز میں مشاہدہ کرتا ہے

٤ **سیرفی الخلق بالحق:** اس مرحلہ میں، سالک، عوام کی ہدایت اور رہنمائی، ان کی دستگیری اور انھیں حق تک پہنچانے کی مہم انجام دیتا ہے

چونکہ فکر بھی ایک قسم کی سیر و سلوک ہے، البتہ ذہنی سیر و سلوک، لہذا صدرالمتالھین نے فلسفہ کو بھی چار قسموں پر تقسیم کردیا

۱ وہ مسائل جو بحث توحید کےلئے اساس و بنیاد ہیں اور یہ حقیقت میں خلق سے حق کی جانب ہماری فکرکی سیر ہے (امورعامہ فلسفہ)

۲ توحید، معرفت خدا اور صفات الہی سے متعلق بحثیں (سیر بالحق فی الحق)

۳ افعال باری تعالی اور عوالم کلی وجود سے متعلق بحثیں (سیر من الحق الی الخلق بالحق)

٤ نفس اور معاد سے متعلق بحثیں (سیر فی الخلق بالحق)

کتاب "اسفاراربعہ" جس کے معنی "چہار گانہ سفر" ہیں کی بنیاد اسی نظم و ترتیب پر استوار ہے ،صدرالمتالھین نے اپنے مخصوص فلسفی نظام کا نام "حکمت متعالیہ" رکھا اور بقیہ تمام رائج و مشہور فلسفوں کو وہ چاہے اشراقی ہوں یا مشائی "فلسفہ عامیہ" یا فلسفہ متعارفہ کا لقب دیا

فلسفوں اور حکمتوں کا ایک کلی جائزہ

فلسفہ و حکمت اپنے عام مفہوم میں مختلف جہات سے مختلف قسموں میں بٹی ہوئی ہے جہاں تک روش و اسلوب کےلحاظ سے تقسیم کا سوال ہے تو اسکی چار قسمیں ہیں:

حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی

"حکمت استدلالی" کا دارومدار قیاس اور برھان پر ہے اسے صرف صغری و کبری، نتیجہ و لازم اور ضد و نقیض وغیرہ سے ہی سروکار ہے

لیکن "حکمت ذوقی" صرف استدلال ہی سے سروکار نہیں رکھتی بلکہ وہ زیادہ تر ذوق والہام و اشراق سے لگاورکھتی ہے وہ عقل سے زیادہ دل کا سہارا لیتی ہے

"حکمت تجربی" نہ قیاسی استدلال و عقل سے سروکار رکھتی ہے اور نہ ہی قلبی الھامات و دل سے رابط رکھتی اس کا ربط صرف حس، تجربہ اور آزمائش سے ہے یعنی تجربہ و آزمایش کے ذریعہ حاصل ہونے والے علمی نتائج کو ایک دوسے سے ربط دیکر حکمت و فلسفہ کی شکل میں ڈھال دیتی ہے

"حکمت جدلی" استدلالی توضرور ہے لیکن اس کے استدلال کے مقدمات وہ چیزیں ہیں جنھیں اہل منطق "مشہورات" یا "مقبولات" کے نام سے یاد کرتے ہیں

کلیات منطق سے متعلق "صناعات خمسہ" کے باب میں ہم عرض کرچکے ہیں کہ مقدمات استدلال کی کئی قسمیں ہیں، منجملہ ان کے وہ مقدمات ہیں جنھیں "بدیہیات اولیہ" کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے اور کچھ مقدمات کو "مشہورات" کا نام دیا جاتا ہے

مثلایہ کہ وہ چیزیں جو کسی تیسری چیز کے مساوی ہوں، خود آپس میں بھی برابر ہوا کرتی ہیں، اسے اس جملہ "مساوی المساوی مساو" کے ذریعہ بیان کیا جاتا ہے یا یہ کہ کسی چیز کا آن واحد میں اپنی نقیض کے ساتھ جمع ہونا محال ہے یہ سب بدیہی امور ہیں لیکن یہ قول کہ "کسی انسان کا بھرے مجع میں جماہی لینا عیب ہے" اس کا تعلق مشہورات سے ہے "بدیہیات" سے استدلال کو برھان کہتے ہیں اور مشہورات سے استدلال کو جدل میں شمار کرتے ہیں

پس حکمت جدلی وہ حکمت ہے جس میں، کلی و عالمی مسائل کے سلسلہ میں مشہورات کے سہارے استدلال کیا جاتا ہے

متکلمین کےاستدلال کی بنیاد عموما یہ ہوا کرتی ہے کہ فلاں چیز اچھی ہے اور فلاں چیز بری ہے یا اصطلاح زبان میں یوں کہہ لیجئے کہ متکلمین کے استدلال کی اساس "حسن و قبح عقلی" پر ہے

حکماء کا دعوی ہے کہ حسن و قبح، انسانی زندگی کے دائرہ میں محدود ہے خدا، کائنات اور وجود کے سلسلہ میں ان معیاروں کےذریعہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے اسی لئے حکماء کلام کو حکمت جدلی کہتے ہیں

حکماء کا نظریہ ہے کہ، دین کے بنیادی اصول کے اثبات کےلئے، جدلی و مشہوری مقدمات کے مقابلہ میں بدیہیات اولیہ پر استوار برھانی مقدمات کا استعمال زیادہ مناسب واکارآمد ہے اور چونکہ اسلامی دور میں خاص کر شیعوں کے درمیان رفتہ رفتہ فلسفہ نے اپنی آزاد بحث و گفتگو کے فریضہ سے دست بردار ہویے اور اپنے کو پہلے ہی سے کسی عقیدہ کا پابند کئے بغیر، اسلامی اصول کو بنحوا حسن تائید کردی، لہذا حکمت جدلی نے تدریجا، خواجہ نصیرالدین طوسی جیسے افرادکے ہاتھوں برھانی و اشراقی حکمت کا رنگ اختیار کرلیا اورکلام، فلسفہ کے زیر اثر آگیا

حکمت تجربی، اگرچہ اپنی جگہ پر بہت اہم ہے لیکن اس حکمت میں دو عیب پایے جاتے ہیں ایک یہ کہ، حکمت تجربی کا دائرہ صرف علوم تجربی تک محدود ہے اور علوم تجربی قابل لمس و قابل حس مسائل میں محضور ہیں جبکہ انسان کی فلسفیانہ ضرورتیں ان تجربی مسائل سےکہیں زیادہ وسیع ہیں

مثلا جب ہم زمانہ کےآغاز، مکان کے انجام اور علتوں کے مبداء کے سلسلہ میں بحث و گفتگو کرتے ہیں تو کسی لیبارٹری اور تجربہ گاہ میں بیٹھ کر مائیکراسکوپ کے ذریعہ اپنا مقصد کیونکر حاصل کرسکتے ہیں؟ اسی لئے حکمت تجربی انسان کی فلسفیانہ پیاس بجھانے میں ناکام رہی ہے اور فلسفہ کے بنیادی مسائل میں خاموشی اختیار کرنے پر مجبور ہوگئی

دوسرا عیب یہ ہے کہ تجربی مسائل کی عالم طبیعت سے وابستگی اور اس کی محدودیت نےاس کی حیثیت کو متزلزل کردیا ہے یہاں تک کہ آج یہ مسلمہ بن گیا ہے کہ تجربی اور سائنسی مسائل کی حیثیت وقتی و عارضی ہے ہر وقت اس کے منسوخ ہوجانے کا ڈر لگا رہتا ہے چنانچہ تجربوں اور آزمائشوں پر جس حکمت کی بیناد استوار ہوگی، فطری طور پر وہ حکمت بھی متزلزل اور ناپائیدار ہوگی لہذا وہ انسان کی ایک نیادی ضرورت یعنی "اطمینان و یقین" کو پورا کرنےمیں عاجز رہے گی اطمینان و یقیقن صرف ان مسائل میں پایا جاتا ہے جو "تجردریاضی" یا "تجرد فلسفی" کے حامل ہوں اور تجرد ریاضی و تجرد فلسفی کا معنی صرف فلسفہ ہی میں بیان ہوسکتا ہے

آئندہ اسباق میں ہم حکمت استدلالی وحکمت ذاتی اور ان کی حیثیت و اہمیت پر روشنی ڈالیں گے

سبق ٦

فلسفہ کے مسائل

گزشتہ معروضات کے پیش نظر اب یہ ضروری ہےکہ جن مسائل پر اسلامی فلسفہ میں بحث و گفتگو کی جاتی ہے ان کی ایک فہرست، بطور اشارہ ہی سہی، مختصر توضیحات کےساتھ پیش کردی جائے فلسفہ کے تمام مسائل کا محور موجود ہے یعنی علم طب میں بدن، حساب میں عدد اور ہندسہ میں مقدار کی جو حیثیت ہے فلسفہ میں وہی مقام موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے حاصل ہے دوسرے لفظوں میں فلسفہ کا موضوع "موجود بماھو موجود" ھےاور تمام فلسفیانہ بحثیں اسی محور کے گردگھومتی نظر آتی ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ فلسفہ کا موضوع "وجود و ہستی" ہے

وجود و ہستی سے متعلق مسائل چند قسم کے ہیں:

الف وہ مسائل جو وجود و هستی اور ان کے مدمقابل دوچیزوں یعنی: ماہیت و عدم سے مربوط ہیں، البتہ خارجی و عینی دنیا میں وجود وہستی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے، ذہن سے باہر کی دنیا میں "ہستی" کے مقابل میں کوئی چیز نہیں ہے لیکن انسان کے اس مفہوم ساز ذہن نے، ہستی کے مقابلہ میں دو دوسرے مفہوم اور معنی ایجاد کرلئے ہیں: ایک عدم دوسرے ماہیت (بلکہ ماہیتیں) فلسفہ اور خاص طور سے حکمت کے کچھ مسائل وجود و ماہیت سے مربوط ہیں اور کچھ دوسرے مسائل ہستی و نیستی یعنی وجود عدم سے متعلق ہیں

ب بعض مسائل وجود ہستی کی قسموں سے مربوط ہیں، خود ہستی کی متعدد قسمیں ہیں جو اس کی نوعیں سمجھی جاتی ہیں دوسرے لفظوں میں وجود کو مختلف طریقوں سے تقسیم کیا جاتا ہے جیسے عینی و ذہنی میں تقسیم ،واجب و ممکن میں تقسیم، حادث و قدیم میں تقسیم، ثابت و متغیر میں تقسیم، واحد و کثیر میں تقسیم، قوہ وفعل میں تقسیم، جوہر و عرض میں تقسیم، البتہ یہاں ہستی کے ابتدائی تقسیمات مراد ہیں یعنی وہ تقسیمیں جو وجود ہونے کی حیثیت سے مرتب ہوتی ہیں

مثلا سیاہ، سفید، چھوٹا اور بڑا، برابر و نابرابر، جفت و طاق، لمبا اور ناٹا اور اسی طرح کےدیگر تقسیمات یہ موجود کی موجود ہونےکے اعتبار سے تقسمیں نہیں ہیں بلکہ موجود کی جسم ہونے کے اعتبار سے یا موجود کے متکلم ہونے کےلحاظ سے (یعنی کمیت قبول کرنےوالے) موجود کی تقسمیں ہیں یونی جسمیت اپنی جسمیت یا کمیت اپنی کمیت کی وجہ سے ان تقسیمات کو قبول کرتی ہے

لیکن واحد و کثیر یا واجب و ممکن کی تقسیم، موجود کی موجود ہونے کی حیثت سے تقسیم میں فلسفہ میں ان تقسیموں کے معیار اور یہ تشخیص دینے کے لئے کہ کون سی تقسیم "موجود بماھو موجود" کی تقسیم ہے اور کون سی تقسیم ان تقسیمات سے خارج ہے نہایت عمیق و دقیق مقامات سبھی نظرآتے ہیں جہاں بعض فلاسفہ کچھ تقسیمات کو"جسم بما ھو جسم"کی تقسیم مانتے رہے ہیں اور انھیں "فلسفہ اول" کی بحث سے خارج سمجھتے رہے ہیں اور بعض دوسرےفلاسفہ نے کچھ دلیلوں کے پیش نظر انھیں "موجود بماھوموجود" کے تقسیمات میں شمار کیا ہے اور فلسفہ اول کے دائرہ میں داخل جانا ہے ہم آگے چل کر ان میں سے بعض کی طرف اشارہ کریں گے

ج کچه ایسے مسائل ہیں جو وجود ہستی پر حاکم کلی قوانین سے مربوط جیسے علیت، علت و معلول کی سنخیت، علت و معلول کے نظام میں کارفرما ضرورت، وجود و ہستی کے مراتب میں تقدیم و تاخر اور معیت

د بعض مسائل، ہستی کے طبقات یا وجود کے عوالم کے اثبات سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ہستی کے کچه مخصوص طبقے اور عالم ہیں اسلامی فلسفہ چار کلی عالموں یا چار نشاتوں کے قائل ہیں

عالم طبیعت یا ناسوت

عالم مثال یا ملکوت

عالم عقول یا جبروت

عالم الوہیت یا لاہوت

عالم نا سوت، یعنی ماده وحرکت اور زمان و مکان سے معمور دنیا اور دوسرے لفظوں میں عالم طبیعت و محسوسات یا عالم دنیا

عالم مثال یا ملکوت، یعنی عالم طبیعت سے برتر ایک عالم جسمیں جہتیں اور صورتیں تو موجود ہیں لیکن حرکت ، زمان اور تغیر کا فقدان ہے

عالم جبروت یعنی عالم عقول، یا عالم معنی جو تصویروں سے مبرا اور عالم ملکوت سے برتر ہے

عالم لاہوت، یعنی عالم الوہیت واحد یت

٥ بعض مسائل، عالم طبیعت کے اپنے مافوق عوالم سے روابط کے بارے میں بحث کرتےہیں دوسرے لفظوں میں وه مسائل جو عالم لاہوت سے عالم طبیعت کی طرف ہستی کی نزولی سیر یا عالم طبیعت سے مافوق عوالم کی طرف اس کی صعودی سیر سے تعلق رکھتے ہیں خاص طور سے انسان سے متعلق وه مسائل جنھیں "معاد" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور حکمت متعالیہ کا ایک بڑا حصہ جن مسائل پر مشتمل ہے

وجود و ماہیت:

وجود و ماہیت کے باب میں، اہم ترین بحث یہ ہےکہ وجود اصل ہے یا ماہیت، مطلب یہ ہے کہ تمام چیزوں میں ہمیشہ دو معنی نظر آتے ہیں اور ہم ان اشیاء میں دونوں معنی کو صادق سمجھتے ہیں ایک کا نام وجود ہے اور دوسرے کا نام ماہیت ہے مثلا؛ ہمیں معلوم ہے کہ انسان ہے، درخت ہے، عدد ہے، مقدار ہے، لیکن عدد کی ماہیت انسان کی ماہیت سے جدا ہے اگر ہم پوچھیں عدد کیا ہے؟ تو اس کا جواب اور ہوگا اور اگر پوچھیں انسان کیا ہے؟ تو اس کا جواب کچه اور ہوگا

بہت سی جیزیں ایسی ہیں جن کا وجود واضح و آشکار ہے، ہمیں معلوم ہے کہ وه موجود ہیں لیکن وه کیا ہیں؟ اس سے ہم بے خبر ہیں مثلا: ہم یہ جانتے ہیں کہ "زندگی" ہے "بجلی" ہے لیکن زندگی کیا ہے؟ بجلی کی ماہیت کیا ہے ؟ اس سے ہم ناواقف ہیں

بہت سی جیزیں ایسی بھی ہیں جن کی ماہیت[۲۹] سے ہم واقف ہیں مثلا "دائرہ" کی مکمل تعریف سے ہم آگاہ ہیں ہمیں اس کی ماہیت کا پورا علم ہے، لیکن ہمیں یہ نہیں معلوم کہ اس کی عینی و خارجی طبیعت میں حقیقی دائرہ کا وجود ہے بھی یا نہیں پس معلوم ہوا کہ "وجود" اور "ماہیت" میں فرق ہے دونوں الگ الگ چیزیں ہیں

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ کثرت اور وجود و ماہیت کی دوئی صرف ذہن سے تعلق رکھتی ہے یعنی خارجی دنیا میں ہر چیز دو چیز نہیں ہے لہذا ان دونوں (وجود و ماہیت) میں سے ایک حقیقی و اصلی ہے اور دوسری اعتباری و غیر اصلی

یہ بحث کافی طویل ہے لیکن یہاں اس کلی بحث میں ہمارا مقصد صرف اصطلاحوں سے آشنا ہونا ہے اس منزل میں صرف اتنا جان لینا ضروری ہے کہ "اصالت وجود و ماہیت" کی بحث زیادہ پرانی نہیں ہے یہ بحث پہلی مرتبہ اسلامی دنیا میں چھڑی ہے- فارابی، بو علی سینا، خواجہ نصیرالدین طوسی حتی شیخ اشراق نے بھی اصالت وجود اصالت ماہیت کے عنوان سے بحث نہیں کی ہے، یہ بحث (گیارہویں صدی کے آغاز میں) "میرداماد" کے دور میں فلسفہ میں داخل ہوئی ہے

میرداماد "اصالت ماہیت" کے قائل تھے مگر ان کے نامور شاگرد "صدرالمتالہین" نے "اصالت وجود" کو ثابت کیا ہے ان کے بعد وہ تمام فلاسفہ جو لائق اعتناء فکرو نظر کے مالک رہے ہیں،اصالت وجود ہی کےقایل ہویے ہیں –

میں نے "اصول فلسفہ و روش ریالیسم"کی تیسری جلد میں ان مقدمات کی فراہمی میں عرفا،متکلمین اور فلاسفہ کے اہم کردار پر کسی حد تک روشنی ڈالی هے جو صدرالمتالہین کے ذہن میں اس فلسفیانہ نظریہ کے وجود میں آنے کا باعث بنے ہیں-

یہاں پر یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ موجودہ دور میں اگر اگزسٹینشلزم [existancialism]نامی فلسفہ کا کافی چرچا ہے جسے کبھی کبھی"فلسفہ اصالت وجود"کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، اس فلسفہ میں جس چیز کو اصالت وجود کہا جاتا ہے وہ انسان سے مربوط ہے-یہ فلسفہ یہ بتانا چاہتاہے دیگر تمام اشیا کے خلاف انسان کی نہ کویی مخصوص ماہیت پہلے سے معین ہو تی ہے اور نہ ہی اسکا مادی ڈھانچہ پہلے سے تیار ہوتاہے-بلکہ وہ اپنی ماہیت کی بنیاد خودہی رکھتاہے اور خودہی اسے بناتا سنوارتا ہے- یہ بات کافی حدتک صحیح بھی ہے اور اسلامی فلسفہ میں اس کی تایید بھی ملتی ہے- لیکن اسلامی فلسفہ میں اصالت وجود کے نام سے جو بحث ہوتی ہے اولا وہ انسان سے مختص نہیں ہے بلکہ پوری کاینات سے مربوط ہے،ثانیا اسلامی اصالت وجود میں جب اصالت سے بحث ہوتی ہے تو اس سے مراد عینیت اور واقعیت ہوتی ہے جو ذہنیت اور اعتباریت کے مقابلے میں ہے، جبکہ"اگزسٹینشلزم" میں اصالت سے مراد تقدم لیتے ہیں،بہر صورت ان دونوں کوایک نہیں سمجھنا چاہیے-

[۲۹] "ماہیت" عربی لفظ ہے یہ "ماہویت" کا مخفف ہے لفظ "ماہو" جس کے معنی "وہ کیا ہے" یا مصدر یہ اور ماء مصدریہ سے مل کر "ماہویت" ہوا اور تخفیف کی صورت میں "ماہیت" بن گیا پس "ماہیت" سے مراد "وہ کیا ہے" ہے