مسئلہ وجود

ڈاکٹر ساجد علی

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

مسلم مابعد الطبیعیاتی فکر میں ' خواہ کلامی ہو یا مشائی ' اشراقی ہو یا عرفانی ' وجود کا مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے ۔ فلسفہ یونان میں "پارمینڈیز" سے لیکر "ارسطو" تک فلسفیانہ مباحث میں وجود کا مسئلہ کسی امتیازی حیثیت کا حامل نہیں ۔ اس مسئلہ نے فلسفیانہ اہمیت مسلم فکر میں اختیار کی ہے اور اس کا سبب نظریہ تخلیق ہے ۔

مسلمانوں نے دینیاتی تقاضوں کے پیش نظر واجب الوجود اور ممکن الوجود میں امتیاز قائم کیا ' یعنی ایک جانب خدا کا وجود ہے تو دوسری جانب مخلوقات کا وجود ہے ۔ "افلاطون" نے قدیم وفانی (بودن و شدن) اور ارسطو نے وجوب و امکان میں فرق ضرور کیا تھا ' مگر "ارسطو" کا تصور امکان بہت محدود تھا ۔ اس کے تصور کے مطابق بہت سے واقعات جس انداز پر رونما ہوتے ہیں ان کا اس کے برعکس رونما ہونا عین ممکن ہے ۔ اس کے برخلاف مسلم فکر میں امکان کا دائرہ بڑا وسیع ہے اور یہ تمام عالم خارجی کو محیط ہے ۔ یہ عین ممکن ہے کہ تمام عالم خارجی اپنی موجودہ صورت و ہیئت کے بجائے کسی دوسری صورت پر پیدا ہوتا یا سرے سے پیدا ہی نہ ہوتا ۔ عالم خارجی امکان محض کا نام ہے جس میں وجوب و لزوم کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا ۔ اس عالم کے تمام موجودات اولاً ذہن خداوندی میں ایک امکان و قوت کے طور پر موجود تھے ۔ یہ موجودات جب عالم خارجی میں خلق ہوتے ہیں ' اس وقت خدا ان پر ایک واقعی صفت یعنی وجود کا اضافہ کر دیتا ہے ۔ چنانچہ خدا وجود عطا کرنے والا ہے جبکہ مخلوقات وجود کو قبول کرنے والے ہیں[1] ۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجود ہے کیا ' کیا اس کی منطقی تعریف بیان کی جاسکتی ہے ۔ فلاسفہ ' صوفیہ اور متکلمین کی اکثریت کی رائے میں مفہوم وجود اتنا بدیہی اور معروف تر ہے کہ اس سے زیادہ بدیہی اور معروف تر کا تصور کرنا ناممکن ہے ۔ وجود چونکہ ایک بدیہی اور معروف تر تصور ہے اس لیے حدو رسم کے ذریعہ اس کی منطقی تعریف بیان کرنا ممکن نہیں ۔ "غزالی" نے "مقاصد الفلاسفہ" میں اس مسئلہ کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے :

وجود کا تصور اتنا بدیہی اور اولی ہے کہ اس کو تعریف و رسم کی اصطلاحوں میں

بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ تعریف وحد تو یوں ممکن نہیں کہ یہ جنس و فصل الگ الگ بین کی مقتضی ہے اور وجود وہ جنس الاجناس ہے جس کے اوپر عموم و جنسیت کا کوئی مرتبہ ہی متصور نہیں ۔ لہٰذا اس کے ساتھ جنس و فصل کو منسلک کرنے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ رسم کا تذکرہ اس بنا پر بے کار ہے کہ یہ عبارت ہے خفی کو واضح تر انداز و اسلوب میں ظاہر کرنے کا ' اور یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ نفس وجود سے واضح کوئی حقیقت پائی ہی نہیں جاتی جس سے اس کی مزید وضاحت ہو سکے ۔ گویا وجود کا مفہوم اس درجہ جانا بوجھا ہے کہ رسمی تعریف سے یکسر بے نیاز ہے[۲] ۔

حکما اور صوفیہ کی اصطلاح میں لفظ وجود کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے ۔ معنی اول کے مطابق وجود ایک ایسا عقلی تصور ہے جسے ہم خارج میں موجود اشیا سے اخذ کرتے ہیں ۔ عقل بہت سے عمومی تصورات وضع کرتی ہے ' مثلاً " شیئیت ' جوہریت ' عرضیت ' حیوانیت وغیرہ ۔ وجود اور ان دیگر تصورات میں فرق یہ ہے کہ وجود کا تصور خارج میں موجود اشیا سے منتزع ہوتا ہے ' جبکہ دیگر عمومی تصورات خالصتہ " عقل کے ساختہ ہوتے ہیں ۔ ان کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہوتا ۔ وجود کے دوسرے مفہوم کے مطابق یہ عدم کے مقابلہ پر ایک حقیقت ہے جو عدم کو دور کرتی ہے ' مختلف ماہیات کے خارج میں موجود ہونے کا سبب ہے ۔ اسے حقیقت وجود سے تعبیر کرتے ہیں ۔ پہلے معنی میں اسے وجود مصدری اور دوسرے معنی میں وجود ما بہ الموجودیت قرار دیتے ہیں[۳] ۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وجود کی حقیقت کیا ہے ۔ کیا وجود ' افراد اور اشیا کی اضافی صفت ہے ؟ کیا وجود کسی واقعی صفت کا نام ہے ؟ کیا لفظ وجود ایک ہی معنی رکھتا ہے یا متعدد معانی کا حامل ہے ؟ اگر متعدد معانی کا حامل ہے تو آیا یہ تعدد محض اتفاقی ہے یا مختلف استعمالات میں کوئی تعلق اور قدر مشترک بھی ہے ؟

حقیقت وجود کے مسئلہ پر مختلف آرا پائی جاتی ہیں :

ا ۔ " ابوالحسن اشعری " ' اور معتزلہ میں سے " ابوالحسین بصری " کا نظریہ ہے کہ وجود واجب بلکہ ہر شی کا وجود خارجی اور ذہنی طور پر بعینہ اس کی ماہیت ہے ۔ ان کے خیال میں واجب و ممکن اور جمیع ممکنات کے مابین وجود کا مشترک ہونا محض لفظی اشتراک ہے ۔ لفظ وجود اپنے اطلاقات کے اعتبار سے متعدد معانی کا حامل ہے ۔ ہر شی کا وجود بعینہ اس کی ماہیت ہے ' مثلاً " وجود انسان کے معنی ہیں حیوان ناطق ' وجود فرس کے معنی ہیں حیوان صاہل ' وجود آب کے معنی ہیں ایک مائع جسم جو اپنی طبیعت کے اعتبار سے خنک ہوتا ہے[۴] ۔

اس نظریہ کا نتیجہ یہ ہے کہ لفظ وجود متعدد معانی کا حامل ہے ' جیسے عربی زبان کا لفظ عین جو متعدد ایسے معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے جن میں کوئی قدر مشترک بھی نہیں ہوتی ' مثلاً " آنکھ ' چشمہ وغیرہ ۔ اسی طرح اگر لفظ وجود یا موجود کو مختلف جملوں میں استعمال کیا جائے

گا تو کسی مشترک حقیقت پر دلالت نہیں کرے گا۔ چنانچہ وجود نہ کسی مشترک وصف کا حامل ہے، نہ ماہیت پر کوئی اضافہ کرتا ہے، اور نہ یہ حقیقی محمول کا وظیفہ ادا کر سکتا ہے۔

اس موقف کے برعکس "سعدالدین تفتازانی" کے بقول مسلک جمہور یہی ہے کہ وجود کا ایک ہی معنی و مفہوم ہے جو جمیع موجودات کے مابین مشترک ہے[5]۔ یعنی لفظ وجود اپنے تمام اطلاقات میں ۔۔۔۔۔ واجب ہو یا ممکن ۔۔۔۔۔ اشتراک معنوی پر دلالت کرتا ہے اور موجودات کی واقعی صفت کو بیان کرتا ہے۔ ایک موجود کو دوسرے موجود کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، موجود و معدوم کے مابین وہ تعلق واقع نہیں ہوتا۔ یہ نظریہ اس امر کو مستلزم کہ وجود ایک واقعی اور حقیقی صفت کا نام ہے۔ خارج میں موجود اشیا اور معدومات میں وجود ہی کی بنا پر فرق و امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس اتفاق کے باوصف وجود کے افراد و مصداقات کے بارے میں مختلف آرا پائی جاتی ہیں۔

۱۔ بعض متکلمین اور اشراقیہ کا نظریہ ہے کہ وجود خارج میں موجود کوئی فرد نہیں بلکہ موجودات کی کثرت محض حصص وجود کے طور پر متحقق ہوتی ہے، یعنی وجود جب مختلف ماہیات کو عارض ہوتا ہے تو اس کے نتیجہ میں مختلف موجودات ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر جہاں تک واجب تعالیٰ کا تعلق ہے، تو وہ خارج میں وجود کا مصداق ہے کیونکہ وجود اس سے منتزع ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ کی ماہیت یہ ہے کہ وہ مجہول الکنہ ہے، بلا جہت ہے اور کسی دوسری شے کے اعتبار کے بغیر حقیقی ہے کیونکہ وہ ہر شے سے متغائر ہے۔ گویا مفہوم وجود کا منشا خود اس کی ذات ہے اور وجوب وجود کا یہی مفہوم ہے۔ ممکنات کی ماہیات چونکہ معلوم الکنہ ہیں، لہٰذا ان سے وجود کا انتزاع ان کے مجعول ہونے اور جاعل سے اکتساب مجعولیت کے بعد ہوتا ہے۔ اس تصور کی رو سے ماہیت اور وجود دونوں اعتباری ہیں[6]۔

ایک دوسرے گروہ کا موقف ہے کہ حصص (جن کی تعداد کی کوئی حد نہیں) کے علاوہ بھی وجود کا خارج میں مصداق موجود ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ وجود کا مصداق حقیقی فقط واجب تعالیٰ ہے اور وہ وجود کا فرد خارجی ہے۔ جہاں تک ممکنات کا تعلق ہے، تو ان کے وجود سے حصص وجود ہی مراد ہوتے ہیں اور ان کے موجود ہونے کا مطلب ان کا وجود حقیقی سے منتسب ہونا ہے۔ یعنی ممکن کے موجود ہونے کا مطلب ہے کہ وہ حقیقت وجود کو پانے والا ہے (واجد حقیقت وجود)۔ اس مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود ایک حقیقت واحد ہے، اس میں کسی پہلو سے کثرت کا گزر نہیں، نہ انواع کے اعتبار سے نہ مراتب کے اعتبار سے۔ موجودات چونکہ ماہیات سے عبارت ہیں اور یہی ان کے تعدد کا باعث ہیں۔ یہ نظریہ وحدت وجود اور کثرت موجود کو مستلزم ہے۔ "جلال الدین دوانی"، "قطب الدین شیرازی" اور "میرباقر داماد" اس مسلک کے حامل ہیں[7]۔

مشائی فلاسفہ کا موقف ہے کہ وجود کے افراد خارجی اپنی ذات میں بسیط ہیں۔ یعنی

خارج میں موجود ہر فرد اپنی حقیقت ذاتی کا حامل اور دوسرے افراد سے متباین ہے۔ ان تمام افراد کا باہمی اشتراک محض مفہوم وجود میں اشتراک ہے اور یہ ما بہ الاشتراک محض عقل کا وضع کردہ مفہوم اور تصور ہے ۔ اس اعتبار سے اشتراک محض فرضی مفاہیم کا ہے جیسے ماہیت اور شیئیت وغیرہ (یعنی یہ تصورات عقل کے وضع کردہ ہیں ورنہ خارج میں کوئی ایسی شے نہیں پائی جاتی جو ماہیت کا بطور ایک کلی کے مصداق واقعی ہو) لہٰذا خارج میں کسی واقعی اور حقیقی اشتراک کی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی [۸]۔ اس نظریہ کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان، شجر، حجر اپنی ذوات اور حقائق کے اعتبار سے متغایر اور متباین ہیں اور ان کا یہ اختلاف حقیقی اور واقعی ہے، محض فرضی تعملات کا نتیجہ نہیں ۔ مراد یہ ہے کہ اختلاف حقیقی اور اشتراک اعتباری ہے۔ ممکنات میں وجود ان کی حقیقت پر زاید ہے جبکہ واجب الوجود میں ماہیت ہی وجود ہے ۔ مشائیہ کثرت وجود و موجود کے قائل ہیں ۔

وہ صوفیہ جن کے سرخیل "ابن عربی" ہیں، وجود کو خارج میں موجود ایک فرد اور حقیقت تسلیم کرتے ہیں ۔ اس گروہ کا نظریہ وحدت وجود و موجود کا ہے ۔ یہ صوفیہ اس نظریہ کو اس مقولے کی صورت میں بیان کرتے ہیں کہ الوجود موجود ۔ وحدت الوجودی صوفیہ کے نزدیک مفہوم وجود کا منشا و مصداق خارج میں موجود ہے ۔ شاہ اسمٰعیل شہید نے اسے مبدا تعین کی اصطلاح سے بیان کیا ہے ۔ ان کے نزدیک وجود مبدا تعین وہی ہے جسے اصطلاحاً "وجود ما بہ الموجودیت بھی کہا جاتا ہے ۔ اب یہ مبدا تعین ہی ہے جس کی بنا پر کسی شے سے آثار کا ظہور ہوتا ہے ۔ مبدا تعین ماہیت کے عدم کو دور کر کے اسے موجود بناتا ہے کہ وہ فعل و انفعال کو قبول کرنے کے لائق بن جاتی ہے ۔ اب اگر یہ مبدا تعین اشیا کے وجود پذیر ہونے کا سبب ہے تو اسے بذات خود بھی موجود ہونا پڑے گا کیونکہ اگر یہ موجود نہیں ہو گا تو معدوم ہو گا، اور دیگر اشیا کے وجود میں آنے کا سبب اور ذریعہ نہیں بن سکے گا ۔ ان کے نزدیک یہ مسلمہ اصول ہے کہ معدوم میں معدوم کے انضمام سے کوئی شے وجود میں نہیں آسکتی یعنی عدم سے کسی شے کا وجود میں آنا محال ہے [۹]۔

مسئلہ یہ ہے کہ "ابن عربی" اور اس کے متبعین نے وجود مطلق کو خدا کے مترادف قرار دیا ہے ۔ وجود مطلق ان کے نزدیک وجود من حیث ھو ھو ہے جو ہر تعین اور قید سے آزاد ہے، یہاں تک کہ شرط اطلاق سے بھی ۔ "عبدالرزاق کاشانی" کے الفاظ میں "حقیقت حق جو ذات احدیت کا مسمّٰی ہے، وجود محض من حیث وجود کے سوا کچھ اور نہیں ۔ اس پر نہ لا تعین کی شرط عائد ہوتی ہے نہ تعین کی" [۱۰]۔ ان کے نزدیک خارج میں ایک ہی چیز موجود ہے، اور وہ ہے وجود مطلق ۔ یہ کائنات جسے ہم خارجی کائنات سے تعبیر کرتے ہیں، یہ تو وجود مطلق کی تجلی اور اس پر عائد ایک تعین ہے ۔ اس کائنات میں موجود تمام اشیا وجود مطلق کے مختلف تعینات ہیں اور وجود مطلق کے سوا یہ کسی حقیقت ذاتی کے حامل نہیں ۔ کائنات کا

وجود حقیقی اور اصلی نہیں بلکہ ابن عربی کے الفاظ میں یہ تو " خیال اندر خیال ہے " [11]۔

" المثل العقلیہ الافلاطونیہ " کے مصنف نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بڑے تفصیلی دلائل مہیا کیے ہیں کہ وجود مطلق ہی واجب الوجود بذاتہ ہے ۔ اس کے الفاظ میں "وجود مطلق کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ عقلی طور پر ماہیت کی صفت بن جائے جبکہ عالم خارجی میں معاملہ بالکل برعکس ہے ' وہاں ماہیت وجود مطلق کی محتاج ہوتی ہے " [12]۔ مراد یہ ہے کہ جب ہم اس قسم کا جملہ وضع کرتے ہیں " الانسان موجود " تو جملہ کی نحوی ساخت سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ انسان اس میں موضوع اور وجود (موجود کے معنوں میں) اس کا محمول ہے ۔ مگر موضوع اور محمول کی یہ تقسیم عقل کی وضع کردہ ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ دراصل یہاں ایک ہی موضوع ہے ' اور وہ ہے وجود مطلق ۔ جنہیں ہم موضوع قرار دیتے ہیں وہ وجود مطلق کے مختلف تعینات ہیں ۔ ہم عقلی طور پر ان محمولات کا ادراک کرتے ہیں اور انہیں حقیقت سمجھ لیتے ہیں حالانکہ خارج میں وجود کے سوا اور کوئی حقیقت موجود نہیں [13]۔

مندرجہ بالا مباحث کو سمیٹتے ہوئے " ابوالحسن اشعری " کے مسلک کے علاوہ دوسرے نقطہ ہائے نظر کو دو اساسی قضایا کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے :

۱۔ وجود ایک واقعی اور حقیقی صفت ہے

۲۔ وجود بذات خود موجود ہے

وجود کو ایک واقعی اور حقیقی صفت قرار دینے کا مطلب ہے کہ وجود کو جملوں میں حقیقی منطقی محمول کے طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ وجود کو حقیقی محمول سمجھنا بہت سے منطقی اشکالات کا باعث بنتا ہے ۔ جدید مغربی فلسفہ میں "ڈیوڈ ہیوم "اور اس کے بعد زیادہ صریح انداز میں " عمانویل کانٹ " نے اس بات سے انکار کیا ہے کہ وجود حقیقی منطقی محمول کا وظیفہ ادا کر سکتا ہے ۔ "کانٹ " کے نزدیک وجود ایک نحوی محمول ہے نہ کہ منطقی محمول ۔ مراد یہ ہے کہ جب ہم کسی زبان میں ایسے قضایا وضع کرتے ہیں جن میں لفظ" وجود " محمول کے مقام پر واقع ہوتا ہے تو نحوی اعتبار سے تو وہ محمول ہوتا ہے مگر منطقی محمول کا فریضہ ادا نہیں کر رہا ہوتا ۔ "کانٹ " کے نزدیک تمام وجودی قضایا تحلیلی قضایا ہوتے ہیں ۔ ترکیبی قضایا کا خاصہ یہ ہے کہ ان میں محمول اپنے موضوع کے متعلق کسی ایسی اضافی خبر پر مشتمل ہوتا ہے جو نفس موضوع کا حصہ نہ ہو ' مثلاً" رومال سرخ ہے "" میز چوکور ہے "" کمرہ دس فٹ لمبا ہے "" زید ' عمر سے بڑا ہے " ۔ ان تمام قضایا میں " سرخ "" چوکور "" دس فٹ لمبا " اور " عمر سے بڑا" حقیقی منطقی محمولات ہیں جو اپنے موضوعات کے متعلق ایسی خبر بہم پہنچاتے ہیں جو لازمی طور پر موضوع کی ذات کا اقتضا نہیں ۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں " تمام کنوارے غیر شادی شدہ ہوتے ہیں " تو اس جملے میں محمول " غیر شادی شدہ " موضوع کے بارے میں کوئی اضافی خبر نہیں دے رہا کیونکہ کنوارے کا معنی ہی غیر شادی شدہ ہے ۔ اس اعتبار سے

"کانٹ" کی اصطلاح میں یہ ترکیبی نہیں، بلکہ تحلیلی قضیہ ہے ۔ بعینہ جب ہم یہ کہتے ہیں "زید موجود ہے" تو یہ بھی تحلیلی قضیہ ہو گا کیونکہ اس میں محمول موجود زید کے متعلق کوئی اضافی خبر نہیں دے رہا بلکہ جب ہم زید کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس میں زید کے وجود کا اقرار مضمر ہوتا ہے ۔ چنانچہ وجود حقیقی منطقی محمول نہیں ہے ۔

تحلیلی اور ترکیبی قضایا میں بنیادی فرق یہ ہے کہ تحلیلی قضیہ کا انکار تناقص کی صورت میں نکلتا ہے جبکہ صادق ترکیبی قضیہ کا انکار کاذب، اور کاذب قضیہ کا انکار صادق ہوتا ہے مگر متناقص نہیں ۔مثلاً "زمین گول ہے" "تمام وھیل مچھلیاں ممالیہ ہوتی ہیں" "لاہور، پاکستان کا صدر مقام ہے" ان ترکیبی قضیوں کا انکار ان کے اپنے صدق وکذب پر مبنی ہو گا یعنی اگر "زمین گول ہے" صادق قضیہ ہے تو "زمین گول نہیں ہے" کاذب ہو گا مگر متناقض نہیں ہو گا ۔ تحلیلی قضیہ کا سلبی قضیہ کاذب نہیں بلکہ متناقض ہوتا ہے ۔ اس صورت میں "کانٹ" کے نزدیک وجودی قضایا تحلیلی قضایا ہوتے ہیں ۔ "یہ میز موجود ہے" ایک تحلیلی قضیہ ہے کیونکہ محمول جو کچھ بیان کر رہا ہے وہ پہلے ہی، موضوع میں مضمر ہے ۔ یہ اس بنا پر بھی تحلیلی قضیہ ہو گا کہ اس کا سلبی قضیہ "یہ میز موجود نہیں ہے" متناقض ہو گا کیونکہ موضوع "یہ میز" میں وجود کا انکار، اور محمول میں انکار کیا جا رہا ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لفظ وجود کے استعمال سے اگر مثبت قضیہ تحلیلی یا تکراری ہو اور اس کا منفی قضیہ متناقض ہو تو وجود کو حقیقی محمول قرار نہیں دیا جا سکتا ۔ تاہم یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ وجود کسی بھی حال میں حقیقی منطقی محمول نہیں ہوتا، اور وجودی قضیہ کا انکار ہر صورت میں تناقض پر منتج ہو گا ۔ مندرجہ ذیل شرائط کے ساتھ وجود کا حقیقی منطقی محمول کے طور پر استعمال درست ہو گا :-

۱۔ انکار اور اثبات کا تعلق دو مختلف عوالم سے ہو
۲۔ ان کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہو
۳۔ ان کا تعلق دو مختلف مراتب سے ہو

شرط اول سے یہ مراد ہے کہ اگر کسی قضیہ کے موضوع کا تعلق حقیقی دنیا کے بجائے افسانوی دنیا سے ہو، مگر اس کا وجود حقیقی عالم میں مراد لیا جائے تو یہ اس موضوع کے متعلق خبر زائد ہو گی اور قضیہ تحلیلی اور تکراری نہیں ہو گا ۔مثلاً میں "ابن صفی" کے جاسوسی ناولوں کے مشہور کردار "کرنل فریدی" کا تذکرہ کرتے ہوئے اگر یہ کہوں "کرنل فریدی حقیقی دنیا میں بھی وجود رکھتا ہے" تو یہ جملہ تحلیلی نہیں ہو گا ۔ "ابن صفی" کا منشا تو بس اتنا تھا کہ "کرنل فریدی" اس کی تخلیق کردہ دنیا کا ایک کردار ہے ۔ اب اگر میں عالم واقعی میں اس کے وجود کا اثبات کرتا ہوں تو یہ ایک زائد وصف کا اثبات ہے ۔ اسی طرح اگر میں یہ کہوں کہ "کرنل فریدی کا کوئی وجود نہیں" تو یہ جملہ پہلے جملہ کا نقیض نہیں ہو گا ۔ "کرنل

23626

فریدی" کا تعلق عالم افسانہ سے ہے جبکہ انکار کا تعلق حقیقی عالم سے ہے۔ اب انکار و اثبات کا تعلق چونکہ دو جداگانہ عوالم سے ہے' اس لیے سلبی قضیہ تناقض کا شکار نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر اثبات و انکار کا تعلق دو مختلف زمانوں سے ہو تو مثبت قضیہ میں وجود محمول اور منفی قضیہ متناقض نہیں ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ "بابل کے معلق باغ اب دنیا میں موجود نہیں ہیں" تو یہ جملہ متناقض نہیں ہے۔ اگرچہ موضوع اور محمول' دونوں کا تعلق عالم حقیقی کے ساتھ ہے' مگر یہ اثبات و انکار دو مختلف زمانوں میں واقع ہوتا ہے۔ اثبات کا تعلق ماضی کے ساتھ ہے یعنی زمانہ قدیم میں بابل کے معلق باغ موجود تھے' اور انکار کا تعلق زمانہ حال سے ہے۔

تیسری شرط کو البتہ واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مجھے واہمہ ہوتا ہے کہ کمرے میں سانپ ہے' مگر کچھ تسلی کر لینے کے بعد اگر میں یہ کہوں کہ "یہ سانپ موجود نہیں ہے" تو یہ جملہ متناقض نہیں ہوگا' یعنی انکار و اثبات کا تعلق دو مختلف مراتب کے ساتھ ہے۔ سانپ میرے واہمہ میں موجود ہے مگر عالم حقیقت میں اس سانپ کا کوئی وجود نہیں۔ اب انکار اور اثبات کا تعلق چونکہ دو مختلف مراتب سے ہے' اس لیے تکرار و تناقض کا اعتراض وارد نہیں ہوگا۔ پہلی اور تیسری صورت میں فرق یہ ہے کہ افسانہ کی دنیا ہماری اپنی تخلیق کردہ ہوتی ہے جبکہ واہمات اور سراب ہم پر وارد ہوتے ہیں' اور اس اعتبار سے یہ ہمارے ادراک سے متعلق ہوتے ہیں۔[14]

اوپر ہم نے "ابوالحسن اشعری" کے نظریہ وجود کا تذکرہ کیا تھا' وہ "کانٹ" کے اس نظریہ کے بہت قریب دکھائی دیتا ہے کہ لفظ وجود نہ کسی مشترک وصف کا حامل ہے نہ ماہیت پر کوئی اضافہ کرتا' اور نہ حقیقی محمول بن سکتا ہے۔ مسلم وجودیات میں چونکہ اس نظریہ کو کلی طور پر رد کر دیا گیا تھا' اس لیے "شاہ اسماعیل شہید" کے نزدیک اس نظریہ کا "اشعری" سے انتساب ہی غلط ہے کیونکہ یہ تصور انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ لفظ وجود کسی حقیقت کا حامل نہیں' اور "ابوالحسن اشعری" جیسے امام کے متعلق یہ سوچنا ہی غلط ہے کہ وہ ایسی لغو بات کا قائل ہو سکتا ہے۔ "شاہ اسماعیل شہید" کی رائے میں لفظ وجود معنی و مفہوم کے ساتھ ایک حقیقی صفت کو بھی بیان کرتا ہے' اور وہ حقیقت تمام موجودات کے وجود کا باعث ہے۔ لہٰذا جب ہم یہ کہتے ہیں "انسان موجود ہے"' "گھوڑا موجود ہے" تو وجود ایک ایسی حقیقت کو بیان کرتا ہے جو انسان اور عنقا کے مابین نہیں پائی جاتی' یعنی جو صفت وجود انسان کا خاصہ ہے' عنقا اس صفت سے محروم ہے۔ مزید براں وجود ہی کی بنا پر انسان کی دو حالتوں۔ وجود و عدم۔ میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔[15]

بظاہر "شاہ اسماعیل شہید" کا اعتراض درست دکھائی دیتا ہے اور جو مثالیں انہوں نے بیان کی ہیں' ان میں وجود حقیقی محمول کا وظیفہ ادا کر رہا ہے۔ اصل بات یہ ہے

کہ "اشعری" اور "کانٹ" کا نظریہ جزواً" درست ہے' اور "شاہ اسماعیل شہید" کا اعتراض بھی جزواً" درست ہے ۔ دراصل یہاں مختلف قضایا کی منطقی تحلیل میں خلط مبحث پایا جاتا ہے' اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ قضایا کی مختلف منطقی صورتوں کا جائزہ لے لیا جائے ۔

"کانٹ" کا یہ نظریہ کہ وجود کسی حال میں بھی حقیقی محمول نہیں ہوتا' مندرجہ بالا شرائط کے ساتھ بھی درست معلوم نہیں ہوتا کیونکہ "انسان موجود ہے" "گھوڑے موجود ہیں" بامعنی اور درست جملے دکھائی دیتے ہیں ۔ کانٹ کے اس نظریہ کے برعکس "فریگے" اور "رسل" نے یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وجود نہ تو افراد کی حقیقی صفت ہے اور نہ فردی جملوں میں حقیقی محمول بن سکتا ہے' بلکہ یہ صفات کی صفت ہے ۔ ان کے نزدیک یہ جملے "زید موجود ہے" "یہ میز موجود ہے" بے معنی جملے ہیں' مگر "انسان موجود" ہے بامعنی جملہ ہے ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اسم نکرہ ہے اور اس کا اطلاق ایک جماعت پر ہوتا ہے ۔ اس جملہ کا صحیح مطلب یہ ہوگا کہ لفظ "انسان" جس جماعت پر بولا جارہا ہے' اس کے افراد بھی ہیں' یعنی وہ ایک صفر جماعت نہیں یا یہ کہ تصور انسان کے' خارج میں مصداقات پائے جاتے ہیں ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ عنقا موجود نہیں ہے تو اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ عنقا کسی ایسی شے کا نام ہے جو صفت وجود سے محروم ہے' بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ ان صفات کا حامل کوئی فرد خارج میں موجود نہیں ۔ جدید منطقی تحلیلات میں ان دونوں جملوں کے اندر انسان اور عنقا موضوع نہیں بلکہ محمول ہیں[۱۹] ۔

اب ہم دوسرے قضیہ "وجود موجود ہے" کی طرف رجوع کرتے ہیں ۔ وجودی صوفیہ نے یہ عجیب و غریب اصول وضع کیا تھا کہ جملوں میں وجود در حقیقت محمول کے بجائے موضوع ہوتا ہے ۔ ہم جس انداز پر حقائق وجودی کا ادراک کرتے ہیں' حقیقت فی نفسہ ہمارے ادراک سے بالکل مختلف صورت رکھتی ہے ۔ مثلاً" جب ہم کسی زبان میں اسی قسم کے قضایا وضع کرتے ہیں "گلاب سرخ ہے" "زید دانا ہے" تو مراد یہ لیتے ہیں کہ سرخی اور دانائی ایسی صفات ہیں جن کا تحقق اپنے موضوعات میں ہو رہا ہے ۔ اسی پر قیاس کرتے ہوئے ہم اس جملہ "میز موجود ہے" سے بھی یہی مراد لیتے ہیں کہ صفت وجود کا تحقق میز میں ہو رہا ہے حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے ۔ در حقیقت یہ وجود ہے جو خارج میں موجود ہے' میز تو اس کے ایک تعین کا نام ہے ۔ تمام موجودات خارجی محض صور و اشکال ہیں جن میں وجود کا تحقق ہو رہا ہے ۔ وجود چونکہ تمام خارجی موجودات کا مبدا تعین ہے' اس لیے لازم ہے کہ وجود بذات خود خارج میں موجود ہو کیونکہ معدوم میں معدوم کا انضمام کسی شے کو وجود میں نہیں لا سکتا ۔

وجود کا یہ تصور بالبداہت غلط ہے ۔ اس کی تہ میں یہ غلط مفروضہ کار فرما ہے کہ

وجود اپنی ذات پر محمول ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں وجود خود ایک صفت بن جائے گا۔ ''وجود موجود ہے'' کا منطقی تجزیہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ قضیہ متناقض ہے۔ اس تناقض کو مرحلہ وار اس طرح واضح کیا جا سکتا ہے:

تمام افراد خارجی (مثلاً جمیع انسان) اگر وجود کی بنا پر موجود ہیں اور وجود خود بھی موجود ہے تو ایک اور وجود کو تسلیم کرنا لازم آئے گا، یعنی

۱۔ اگر بہت سی اشیا الف، ب، ج ''ما'' ہیں تو ایک واحد صفت ''مائیت'' ہونی چاہیے جس کی بنا پر الف، ب، ج ''ما'' کہلاتے ہیں۔

''ما'' سے وہ وصف مراد ہے جو افراد و جزئیات کے مابین مشترک ہے۔ اب اگر وجود کو یہ مشترک وصف قرار دیا جائے، اور وجود کا خود موجود ہونا لازم ہو تو وجود خود بھی ایک فرد جزئی ہو گا۔ اب وجود اگر ایک فرد ہے تو اس کے اوپر ایک اور وجود فرض کرنا پڑے گا جس کی بنا پر وجود اول اور دیگر جزئیات موجود ہوں گے، اور یوں یہ سلسلہ لا نہایت تک دراز ہو گا۔ اس استدلال کا دوسرا مرحلہ اس طرح ہو گا:

۲۔ اگر الف، ب، ج اور وجود تمام ''ما'' ہیں تو ایک اور ''تا'' ہونا چاہیے جس کی بنا پر الف، ب، ج اور وجود ''ما'' کہلاتے ہیں۔ مگر اس صورت میں پہلا اور دوسرا قضیہ متباین ہوں گے۔ پہلا قضیہ یہ تھا کہ اگر بہت سی اشیا موجود ہیں تو وہ وجود کی بنا پر موجود ہیں، جبکہ دوسرا قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ اگر بہت سی اشیا موجود ہیں تو وہ وجود ''ما'' کی بنا پر موجود نہیں بلکہ ایک اور وجود ''تا'' کی بنا پر موجود ہیں۔ دونوں قضایا کے مقدم مختلف ہیں۔ قضیہ ثانی مائیت پر بھی مشتمل ہے جبکہ قضیہ اول میں ایسا نہیں ہے۔ اس مخمصہ سے نکلنے کی یہ سبیل ہو سکتی ہے کہ قضیہ ثانی کو یوں بدل دیا جائے:

۳۔ اگر الف، ب، ج اور مائیت سب ''ما'' ہیں تو ایک اور صورت ''تائیت'' کا ہونا لازم ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ قضیہ مفید مطلب نہیں۔ ہمارا اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ الف، ب، ج اور وجود موجود ہیں، یہ نہیں کہ وجود ثانی موجود ہے۔ چنانچہ ہمارے پاس پہلے دو قضایا ہی رہ جاتے ہیں۔ اب قضیہ اول سے قضیہ دوم تک جانے کے لیے ایک اور مقدمہ کی ضرورت پڑے گی جس کے بغیر استدلال مکمل نہیں ہو گا، اور وہ حمل ذاتی کا مفروضہ ہے۔ اب چوتھا قضیہ اس طرح ہو گا:

۴۔ ہر صورت اپنی ذات پر محمول ہو سکتی ہے۔ وجود بذات خود موجود ہے، مائیت بذات خود ''ما'' ہے۔

درحقیقت یہی وہ قضیہ ہے جس کی بنا پر ''ملا صدرا'' وغیرہ تسلسل کے اعتراض کو رفع کرتے ہیں، کیونکہ اگر اس دلیل کو تسلیم نہ کیا جائے تو قضیہ ثانی کا مقدم یقیناً غلط ہو گا۔

اگر وجود خود موجود نہیں ہو گا تو یہ کہنا غلط ہو گا کہ الف ' ب ' ج اور وجود موجود ہیں ۔ لیکن اس صورت میں وجود خود ایک فرد بن جائے گا ' یعنی وجود اسی طرح موجود ہے جس طرح الف ' ب اور ج موجود ہیں ۔ چنانچہ وجود اور دیگر افراد ایک دوسرے کا عین بن جائیں گے ۔ اس مقام پر ایک اور مقدمہ کی ضرورت پیش آئے گی جسے غیر عینی مفروضہ قرار دیا جاتا ہے ۔

۵ ۔ اگر کوئی چیز کسی خاص وصف کی حامل ہے تو وہ اس صورت کا عین نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر وہ چیز اس وصف کی حامل قرار پاتی ہے ۔ اگر الف ما ہے تو الف مائیت کا عین نہیں ہو سکتا ۔ اگر یہ مفروضہ مراد نہیں لیا جائے گا تو قضیہ سوم کے مقدم " اگر الف ' ب ' ج اور مائیت سب ما ہیں " سے تالی " تب ایک اور صورت مآئیت ہونی چاہیے " کی طرف انتقال منطقی صحت سے خالی ہو گا ۔ اس مقدمہ " موجود اشیا اور وجود موجود ہیں " سے اس مقدمہ " وہ وصف جس کی بنا پر ہم موجود اشیا میں مشترک وصف کا ادراک کرتے ہیں " اور یہ کہ " وجود موجود نہیں ہے " کی طرف انتقال کی کم سے کم شرط یہ ہے کہ ہمیں یہ اقرار کرنا پڑے گا :

اگر کوئی شے موجود ہے تو اس کا وجود اس کا عین نہیں ہو گا ۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر وجود موجود ہے تب یہ وجود اپنا عین نہیں ہو سکتا بلکہ ایک دوسرا وجود فرض کرنا پڑے گا جس کی بنا پر یہ وجود موجود ہوتا ہے ۔ اب چوتھا اور پانچواں قضیہ باہم متناقض ہیں یعنی چوتھا قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ وجود موجود ہے جبکہ پانچواں قضیہ یہ بیان کرتا ہے کہ اگر الف موجود ہے تو الف وجود کا عین نہیں ہو سکتا ۔ اگر الف کی جگہ وجود پڑھا جائے تو نتیجہ یہ نکلے گا :

۶ ۔ اگر وجود موجود ہے تو وجود موجود کا عین نہیں ہو سکتا ۔

اس استدلال سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ " وجود موجود " ہے کا قضیہ منطقی صحت سے عاری ہے ' اور وجود کو اپنی ذات پر محمول قرار دینا مغالطہ محض ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر تمام موجودات معدوم ہو جائیں ' وجود تب بھی موجود رہے گا "[۱] ۔

اس بحث سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ " وجود ایک حقیقی اور واقعی صفت ہے " اور " الوجود موجود " کے قضایا منطقی صحت سے عاری ہیں ' اور ان دونوں کو یا کسی ایک کو تسلیم کرنا بہت سے منطقی استبعادات کو جنم دیتا ہے ۔ وجود کی بحث میں عام طور پر لوگ اس سفسطہ کا شکار ہوتے ہیں کہ جو موضوع فکر بن سکتا ہے ' وہ موجود بھی ہو گا ' بصورت دیگر وہ موضوع فکر نہیں بن سکے گا ' یعنی جب ہم کوئی ذہنی تصور قائم کرتے ہیں تو اس تصور کا کوئی مصداق ہونا لازم ہے ۔ لیکن یہ بات اگر درست ہو تو اس کے نتیجہ میں سلبی وجودی قضایا کا مسئلہ لاینحل ہو جاتا ہے ۔ جب ہم یہ کہتے ہیں " عنقا کا کوئی وجود نہیں " تو کیا عنقا کوئی شے ہے جس کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے ۔ اب اگر عنقا کو ایسی شے

تسلیم کیا جائے جو صفت وجود سے محروم ہے تو اس سے یہ لازمی نتیجہ برآمد ہو گا کہ معدوم بھی ایک شے ہے ۔ جن جملوں میں وجود بطور محمول استعمال کیا جاتا ہے ' وہ اکثر فصاحت سے بھی عاری ہوتے ہیں ۔ ایسے جملوں کو لفظ وجود کے استعمال کے بغیر زیادہ فصیح طریقے سے ادا کیا جا سکتا ہے ۔ "چوکور دائرہ موجود نہیں" کے بجائے یہ کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ "کوئی دائرہ چوکور نہیں ہوتا" یا "کوئی ایسی شکل نہیں ہو سکتی جو بیک وقت گول اور چوکور ہو" ۔ چنانچہ یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ وجودیات کا یہ مسئلہ زبان کے غلط استعمال اور مختلف منطقی تحلیلات کو نظرانداز کرنے کا نتیجہ ہے ۔

حوالہ جات

1 - Charles H.Kahn: Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek philosophy, in *philosophies of Existence*, edited by Parviz More wedge. New York: Fordham University Press, 1982, pp 7-8

۲ ۔ ابو حامد محمد الغزالی 'مقاصد الفلاسفہ ' اردو ترجمہ بعنوان قدیم یونانی فلسفہ از محمد حنیف ندوی ' لاہور : مجلس ترقی ادب ' ۱۹۵۹ ' ص ۸۹

۳ ۔ محمود شہابی ' النظرتہ الدقیقہ فی قاعدتہ لبسیط الحقیقتہ ' تہران : انجمن شاہنشاہی فلسفہ ایران ' ۱۹۷۶ ص ۳ ۔ ۴

۴ ۔ عبدالرحمٰن جامی 'الدرتہ الفاخرہ ' مرتبہ نکولا ہیر ' تہران : ۱۳۵۸ھ ص ۲

۵ ۔ سعد الدین تفتازانی 'شرح المقاصد ' لاہور : دارالمعارف النعمانیہ ' ۱۹۸۱ ' ص ۶۱

۶ ۔ محسن جہانگیری ' ابن عربی چہرہ برجستہ عرفان اسلامی ' تہران : دانشگاہ تہران ' ۱۹۸۲ ' ص ۱۸۳ : سید محمد کاظم عصار 'وحدت وجود وبداء ' (م ۔ ن) (ت ۔ ن) ص ۹

۷ ۔ محسن جہانگیری ' ص ۱۸۳ ۔ ۱۸۴

۸ ۔ کاظم عصار، ص ۱۰

۹ ۔ شاہ اسماعیل شہید 'عبقات '، کراچی :المجلس العلمی، ۱۹۶۰، ص ۱۳

۱۰ ۔ عبدالرزاق کاشانی 'شرح علی فصوص الحکم '، مصر :مطبع مصطفی البابی، ۱۹۶۶، ص ۴

۱۱ ۔ محی الدین ابن عربی 'فصوص الحکم '، مرتبہ ابوالعلا عفیفی، بیروت : دارالکتاب العربی، ص ۱۰۴

۱۲ ۔ المثل العقلیه الافلاطونیه، مرتبہ عبدالرحمن بدوی، قاہرہ : دارالکتاب المصریہ، ۱۹۴۷، ص ۱۲۱

۱۳ ۔ T. Lzutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo : Keio Univsrsity, 1971, p. 39

۱۴ ۔ D. F. Pears, *Is Existence a Predicate* , in P.F. Strawson (Ed) *Philosophical Logic*, Oxford Universtiy Press, 1967, pp. 97 - 102

۱۵ ۔ عبقات، ص ۲۰

۱۶ ۔ Milton K. Munitz, *Existence and Logic*, New York: University Press, 1974, pp. 75 - 86

۱۷ ۔ G. Vlastos, The Third Argument in R.E. Allen (Ed), *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965, pp. 231 - 63

IqbalCyberLibrary.net
All rights reserved.
©2002-2006