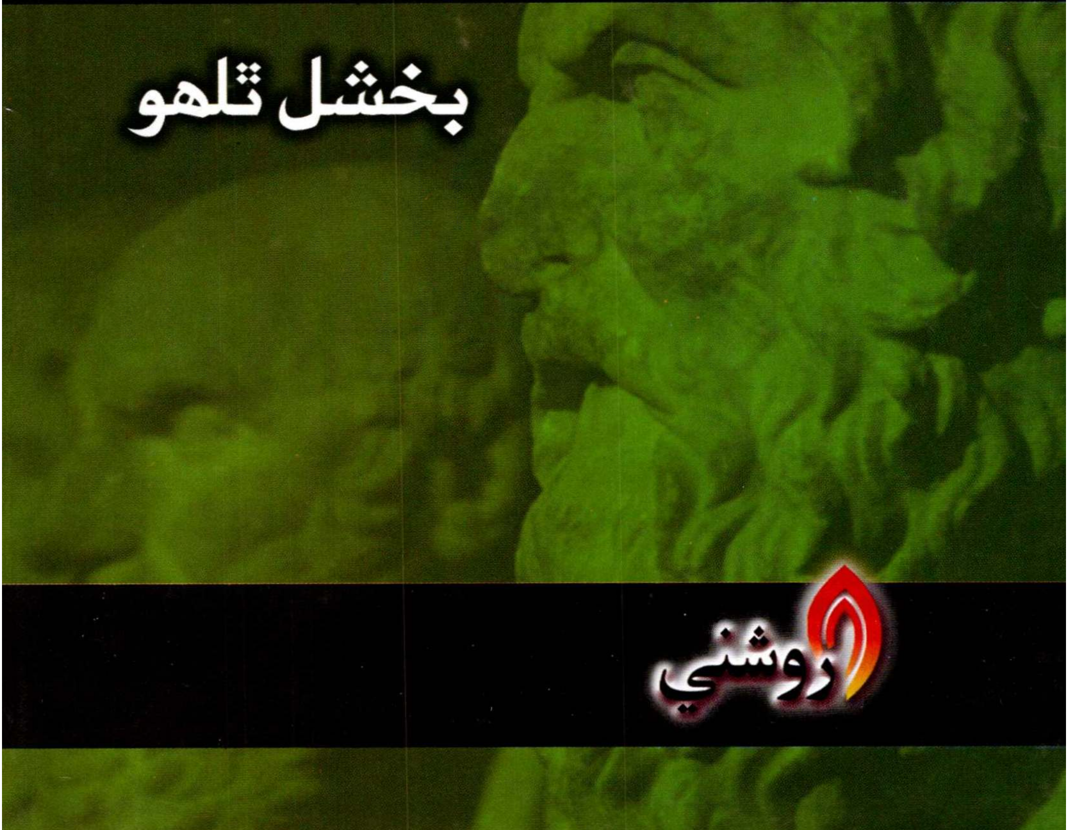
تبديليءَ جو فلسفو

(جدلياتي قانونن ۽ ڪيٽيگورين جي الف، ب، ت)



بخشل ٿلهو

روشني

تبدیلیءَ جو فلسفو

تبديليءَ جو فلسفو

(جدلياتي قانونن ۽ ڪيٽيگورين جي الف، ب، ت)

بخشل ٿلهو

روشني پبليڪيشن
ڪنڊيارو
2017ع

Roshni Book No. 857

ڪتاب جو نالو: تبديليءَ جو فلسفو

ليکڪ: بخشل ٿلهو

پهريون ڇاپو: © روشني 2017ع

ڪمپوزنگ: انور حسين سومرو

لي آئوٽ: رفيق حسين ڪولاچي

ڇپيندڙ: فائين ڪميونيڪيشن، حيدرآباد

ڇپرائيندڙ: روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو سنڌ

قيمت: -/160 رپيا

TABADILI JO FALSAFO

by: **Bakhshal Thalho**

Composed by: Anwer Hussain Soomro

Layout: Rafique Hussain Kolachi

Printed: Fine Communication, Hyderabad, Sindh.

Published by: Roshni Publication, Kandiaro

First Edition © Roshni 2017

اسٽاڪسٽ

شاهه لطيف ڪتاب گهر، گاڏي کاتو حيدرآباد
پناڻي بوڪ هائوس اورينٽ سينٽر، حيدرآباد+ڪنگ پن بڪ شاپ، پريس ڪلب، حيدرآباد
ڪامريڊ عاصم آخوند لائبريري،نسيم نگر چوڪ، قاسم آباد+ڪامريڊ بوڪ اسٽال، ڄامشورو
شير يزدان بڪ اسٽال، ڀٽ شاهه + حيدري ڪتب خانو ڀٽ شاهه ڪانياواڙ اسٽور، اردو بازار، ڪراچي
لال بخش نيوز پيپر ايجنٽ، ٽنڊو رابيل ڪتاب گهر، لاڙڪاڻو + رهبر بڪ اڪيڊمي رابعه سينٽر، لاڙڪاڻو
جاويد بڪ ڊيپو لاڙڪاڻو + نيشنل بوڪ ڊيپو بندر روڊ، لاڙڪاڻو + نوراني بوڪ ڊيپو بندر روڊ، لاڙڪاڻو
عبدالله بڪ ڊيپو بندر روڊ لاڙڪاڻو اشرف بوڪ اسٽال، مسجد روڊ، نوابشاهه+ عوامي بوڪ اسٽال، مسجد روڊ، نوابشاهه
مڪتبه گلشن، لياقت مارڪيٽ، نواب شاهه+ مڪتبه حافظ اينڊ ڪمپني لياقت مارڪيٽ، نواب شاهه
سليمان اينڊ برادرس، نواب شاهه + شهيد نذير عباسي ڪتاب گهر نواب شاهه المهراڻ ڪتاب گهر، ڪپرو
حافظ ڪتاب گهر، ڪپرو+ العزيز ڪتاب گهر عمرڪوٽ + ٿر ڪتاب گهر مٺي ڪنگري بوڪ شاپ، اسٽيشن روڊ، ميرپور خاص
حر ڪتاب گهر، سامهون ماڊل اسڪول، ميرپور خاص المهراڻ ادبي ڪتاب گهر الفقراء منزل، سانگهڙ
سليم نيوز ايجنسي، نيو بس اسٽينڊ، دادو+ جنيد بوڪ ڊيپو دادو مراد بوڪ ڊيپو سيوهڻ+ عبدالرزاق بوڪ اسٽال، ميهڙ
ساحر ڪتاب گهر، ڪونڌي ميهڙ مرچو لال بوڪ ڊيپو بدين + رحيم بوڪ ڊيپو بدين + سوجهرو ڪتاب گهر بدين،
مهراڻ بوڪ سينٽر سکر+ ڪتاب مرڪز فريئر روڊ، سکر +عزيز ڪتاب گهر ٻراج روڊ، سکر، فيضان بوڪ ڊيپو ٽم جي چاڙهي سکر
بخاري ڪتاب گهر ٻراج روڊ، سکر+ مڪتبه امام العصر گهوٽڪي سنڌ ڪتاب گهر شڪارپور+ مولوي عبدالحئي شڪارپور
تهذيب نيوز ايجنسي خيرپور ميرس + خيرپور بڪ شاپ، خيرپور ميرس نيشنل بڪ اسٽال پنج گلو چوڪ، خيرپور ميرس
مڪتبه عزيزيه کهڙا + سچل ڪتاب گهر درازا، ڪنول ڪتاب گهر مورو+ حافظ ڪتاب گهر، مورو+ ظفر ڪتاب گهر، مورو
ميمڻ بوڪ ڊيپو نوشهروفيروز + قاسميه لائبريري، اسپتال روڊ، ڪنڊيارو+ سارنگ ڪتاب گهر، ڪنڊيارو

ارپنا

اڄ جي نانءِ
اڄ سندي غم جي نانءِ
اڄ جو غم؛ آهه جو، زندگيءَ جي پريل گلستان کان خفا
زرد پتّن جو بڻُ
زرد پتّن جو بڻُ، جو سندم ديس آ
درد جي انجمن، جو سندم ديس آ
ڪلرڪن جي ڏُکڻهار جانين جي نانءِ
ڪَرم ـــ ڪاڏل دلين ۽ زبانن جي نانءِ

پوسٽ مينن جي نانءِ
ٽانگي وارن جي نانءِ
ريل راهي ڇڏيندڙن جي نانءِ
ڪارخانن جي بُکين جيالن جي نانءِ
باشاهِ جهان، والئي ماسوا، نائب الله في الارض

کيت هاريءَ جي نانءُ
جنهن جي ڏورن کي ظالم ته ڪاهي ويا
ڏيءَ جنهن جِي، کي ڏاڙيل کنيي ويا
هٿ برابر ٻنيءَ مان ٻه آڱر ٽپيدار آهي ڪٽي
ڏل جي آڙ ۾ ٻي ٻه سرڪار آهي ڪٽي
جنهن جي پڳ زور وارن جي پيرنِ ــ تري
اُگرٽيون تُگرٽيون ٿي وئي

دُکي اَمڙين جي نانءُ
رات ۾ ٻار ڏُسڪن ٿا جن جا گهٽو
نند جي مار ڪاڏل ٻانهُن ڪان، جي تاتجن ٿي نٿا
ڏک ٻڌائن نٿا
عرض ايلاز منٿن سان پرچن نٿا.

تن حَسينن جي نانءُ
جن جي نيٽن جا گلَ
چلمنن ۾ درين جي ولين تي اجايو ڦُٽي
نيٺ وڪري ويا
عورتون جي وهانيل نه ٿيون تن جي نانءُ
جسم جن جا
بي محبت رياڪار سيجن مٿان سجندي آهن ٿڪيا
بيواهين جي نانءُ

گهر ـ اگٹن گهٽين ۽ محلن جي نالي
جن جي ناپاڪ خاشاڪ سان
چند اکثر اڇي ڪندو آهي وضو
جن جي پاڇي ۾ آهون پڪارون ڪندي ——
آ، رَون جي حنا
چوڙين جي ڪَڙڪَ
ڪاڪلن جي مهڪ
آرزومند سينن جي پنهنجي پسيني ۾ وگهرڻ جي بُو.

پڙهڻ وارن جي نالي
طبل ۽ علم جي صاحبن جي درن تي ويا
جي ڪتاب ۽ قلم جي تقاضا ڪٽي
هٿ پکيڙي پُڳا
گهر نہ واپس وريا
پورڙائي ۾ معصومَ، جي،
پنهنجي ننڍن چراغن ۾ وَٽِ جي ڪٽي شوق کي
اُت پُڳا جت ورهايا ويا پي گهتا توپ بي انت راتين جا پاڇا.

تن اسيرن جي نالي
جن جي ڇاتيءَ سياٽيَ جا شب تاب گوهرَ
جيل خانن جي بي چين راتين جي صر صر ۾ سڙندي وجي

ٿيا آهن ستارن سمان
اڳتي ايندڙ ڏينهن جي سفيرن جي نانءِ
جيڪي گل جي سڳنڌ وانگيان
پنهنجي پيغام تان ٿي چڪا پاڻ آهن فدا.

(اٽپورو)

فيض احمد فيض / علي آڪاش

فهرست

- مهاڳ 11
- جدليات ڇا آهي؟ 19
- ابتڙن جو ايڪو ۽ ڇڪتاڻ 28
- مقدار ۽ معيار 42
- نفي جي نفي 49
- هوند ۽ اڻهوند 55
- جوهر ۽ ڏيک 63
- قطعي ۽ نسبتي 69
- سبب ۽ نتيجو 77
- ڪُل ۽ جُز 87
- لازميت ۽ اتفاق 94
- محدود ۽ لامحدود 104

مهاڳ

اُبي دوبيم اِبي لبريٽس (لاطيني چوڻي.)
جتي (تحقيق واسطي) شڪ هوندو آ، اُتي ئي
آزادي هوندي آ.

ڪجهہ ڏينهن اڳ ڪارل مارڪس، ڪامريڊ عاصم آخوند ۽ سيليا سانچيز جي جنم ڏينهن جي حوالي سان هڪ سٺو پروگرام حيدرآباد ۾ ٿي گذريو. جنهن ۾ ڳالهہ ڪندي ڪامريڊ شفقت قادريءَ ويهين صدي جي ٻن عظيم ماڻهن، سِگمنڊ فرائيڊ ۽ البرٽ آئين اسٽائين جي پاڻ ۾ خط و ڪتابت جو ذڪر ڪيو. جنهن جو حاصل مطلب ڪجهہ هيئن هو تہ فرائيڊ، آئين اسٽائين کي پاڻ کان خوش نصيب سڏيو. سبب پڇڻ تي فرائيڊ ڪيس لکيو تہ تنهنجي ٿيوري (Theory) تي ڪو ايرو غيرو راءِ زني نہ ٿو ڪري سگهي، پر منهنجي ٿيوريءَ تي هر اٽڪاڻ ماڻهو بہ صاحبِ راءِ آهي. اهو الميو صرف فرائيڊ جو نہ هو پر ان فهرسٽ ۾ ٻيا بہ عظيم ماڻهو پڻ شامل ڪري سگهجن ٿا. جن جي حقيقي سمجهاڻيءَ کان گهڻو اڳ، عام لوڪن تائين سندن سچ جي چچريل صورت پهتي. ٻهڳٽي آمريڪي ليڪڪ مارڪ ٽوئن چواڻي، 'سچ جسيتائين جوتا پائي تيار ٿئي، تيستائين ڪوڙ اڌ دنيا جو چڪر هڻي ايندو آهي.' اهي بہ ٻيا ماڻهو آهن: چارلس ڊارون ۽ ڪارل مارڪس. گهٽ ماڻهو هوندا جيڪي انهن جي پورهيي جي وٽ کان واقف هوندا، پر گهڻائي اهڙن ماڻهن جي هوندي، جيڪي پاڻ کي انهن ماڻهن جي پورهيي کي بنا ڪنهن سُڌ ٻُڌ جي، رد ڪرڻ جي اهل

سمجهندي آهي. هاڻوڪو هي ڪتابڙو چارلس ڊارون يا مارڪس بابت ڪونهي، پر سچ يا تبديليءَ کي سمجهڻ جي ان طريقہ ڪار بابت آهي، جنهن تائين فرائيڊ، ڊارون ۽ مارڪس مختلف رستن کان ٿيندي پهتا ۽ پنهنجي پنهنجي شعبن ۾ انقلاب آندا هئائون. تحقيق جي ان طريقہ ڪار کي سائنسي يا مادي جدليات سڏيو ويندو آهي. جدليات يا فلسفو لفظ ٻڌڻ سان ئي اسانجا ٽپ ٽري ويندا آهن. هٿ پير هڻڻ يا محنت ڪري پڙهڻ کان پهرين ئي اسان اهو طئي ڪري ڇڏيندا آهيون تہ اهو جڻُ اسان جي ذهن جي ٻوٽلن ۾ اچڻو ئي ڪونهي. هاڻي اُهو ڪم ٿيندو ڪيئن، جنهن جي ڪرڻ کان اڳ ئي اسان طئي ڪري ڇڏيون تہ اهو ڪم ٿيڻو ئي ڪونهي، توڙي جو انسان تہ ڇڏيو پر جانور بہ جبلي انداز ۾ انهن اصولن کي اظهاريندا آهن. مثال طور، جڏهن ڪيولين جا ڪتڪ هڪ جبل جيڏي هاٿي يا شينهن کي ڪا خاص جڳهہ يا علائقو ڇڏڻ تي مجبور ڪندا آهن تڏهن مقدار جي معيار ۾ تبديلي جو اصول، حيواني دنيا ۾ بہ عملي نتيجا ڏيندڙ ٿي پوندي آهي. ساڳيءَ ريت ساديءَ سطح تي تہ هر ماڻهو فيلسوف هوندو آهي، ڇاڪاڻ جو ان وٽ دنيا بابت ڪو نہ ڪو خاڪو هوندو آهي. ٻوليءَ جهڙي نوس ۽ تجريدي وکر جو واهپو تہ هر انسان ڪندو آهي، ڀلي پوءِ هن وٽ ٻي ڪا تعليم نہ بہ هجي. پر جيئن حياتي هڪ گهرڙائي صورت (جهڙوڪ ايموبيا وغيره) کان گهڻ گهرڙائي بيهڪن (جهڙوڪ ٻوٽا، جانور ۽ انسان) تائين اوسر ڪئي آهي تيئن علم ۽ شعور بہ سادي کان پيچيده صورتن تائين اوسر ڪئي آهي. سائنس ۽ فلسفي جو سفر شروع ئي عام سادي شعور (Common sense) تي تنقيد سان ٿيندو آهي، اهڙي ريت ڪتابڙو بہ پاڻ ۾ دنيا بابت ٺهيل ٺڪيل تصورن سان ٽڪرائجي ٿو.

پنهنجو پاڻ سان ٽڪرائجڻ جي ان عمل بغير نہ تہ اسان پاڻ بدلجون ٿا ۽ نہ وري دنيا کي بدلائڻ واري وڏي ۽ اڙانگي سفر جا پانڌيئڙا ٿي سگهون ٿا. برٽيل اولمين جدليات بابت پنهنجي هڪ مضمون (Dance of dialectics) جي شروعات ڪجهہ هيئن ڪري

ٿو: ”ڇا توهان ڪڏهن هڪ هلندڙ ڪار ۾ چڙهڻ جي ڪوشش ڪئي آهي؟ اهو عمل هڪ بيٺل ڪار ۾ چڙهڻ کان ڪهڙيءَ ريت مختلف آهي؟ جيڪڏهن توهان جي اکين تي پٽي ٻڌل هجي ته ڇا پوءِ به اوهان ان هلندڙ ڪار اندر چڙهڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندؤ؟ ڇا توهان پوءِ به چڙهڻ ۾ ڪامياب ٿي ويندؤ جڏهن نه صرف توهان جي اکين تي پٽي ٻڌل هجي، پر توهان اهو به نه ڄاڻيندا هجو ته ڪار ڪهڙي طرف ۽ ڪهڙيءَ رفتار سان ﺣﺮڪت ۾ آهي؟ هي سڀ بيوقوفاڻا سوال ڇاجي لاءِ آهن؟ ظاهري طور تي هر سالم دماغ ماڻهو ڄاڻي ٿو ته هڪ هلندڙ ڪار ۾ چڙهڻ لاءِ ڪار جي حرڪت جي طرف ۽ رفتار جي صحيح ڪٿ ضروري آهي، پر سماج بابت اوهان جو خيال ڇا آهي؟ سماج به ته ان هلندڙ گاڏيءَ وانگي آهي، جنهن ۾ هر ڪوئي پنهنجون خواهشون ۽ ضرورتون پوريون ڪرڻ لاءِ، پنهنجي نوڪري، گهر ۽ سماجي رشتا جوڙڻ لاءِ، مختصرن پنهنجي پوري زندگيءَ کي گذارڻ لاءِ، چڙهڻ جي ڪوشش ڪندو آهي ۽ ڪنهن کي شڪ آهي ته سماج هر پل تبديليءَ جي عمل ۾ هوندو آهي. درحقيقت ڪنهن به صديءَ اهڙي تبديلي نه ڏٺي آهي، جهڙي اسان هن صديءَ ۾ ڏسي رهيا آهيون ۽ ڪنهن به دور ايڏين تکڙين تبديلين جو تجربو ناهي ڪيو جهڙو ٻي سامراجي مهاياري جنگ ڪانپوءِ هاڻي ٿي رهيو آهي. سوال اهو آهي ته انهي تبديليءَ جي رفتار ڇا آهي ۽ سڀ کان اهم ڳالهه ته انهيءَ تبديليءَ جو طرف (يا قبلو) ڪهڙو آهي؟“

هي اُهي سوال آهن، جيڪي اسان کي تبديليءَ جي فلسفي کي سمجهڻ تي مجبور ڪن ٿا ۽ مادي جدليات اهو فلسفو آهي، جيڪو اسان کي تبديليءَ جي سمجهه سان ويجهو ڪري ٿو ۽ جيڪو ٻڌائي ٿو ته، ڪهڙيءَ ريت ڪنهن به لقاءَ جي تبديلي جو عمل دراصل نتيجو آهي ان لقاءَ جي داخلي توڙي خارجي رشتن جو سندن تضادن جي اهڙي حرڪت جو جنهن ۾ تضاد پاڻ ۾ ڇڪتاڻ کان وٺي هڪ ٻئي ۾ پيهي وڃڻ جي انيڪ صورتن منجهان گذرن ٿا- (پهريون قانون)، ۽ انهن ٿي صورتن کي ٻين لفظن ۾ اسان تبديليءَ جو عمل سڏيون ٿا، جيڪو درحقيقت ارتقا (آهستگيءَ ۽

تسلسل سان ٿيندڙ مقداري تبديلين) ۽ انقلاب (تڪڙيون ۽ ڇال وارين معياري تبديلين) جي هيڪڙائي آهي- (ٻيون قانون)، جنهن ۾ پراڻين حالتن يا صورتن جي ڳڀ منجهان نين صورتن جو جنم ٿئي ٿو ۽ جيڪي اڳتي هلي وري پاڻ منجهان نواڻ پيدا ڪندي پاڻ پراڻ ٿي وڃن ٿيون- (ٽيون قانون). جدليات اسان کي سمجهائي ٿي تہ دنيا شين جو نہ پر رشتن يا لاڳاپن جو مجموعو آهي ۽ انهن رشتن کي عمل (process) ۾ سمجهڻ سان ئي اسان دنيا جي حقيقت کي سمجهي سگهون ٿا.

ڪائنات ايبي نا تمام هي شايد
ڪہ آ رهي دما دم صداءِ ڪُن فيڪُن.
(اقبال)

اهڙيءَ ريت مابعد طبعيات جي ابتڙ جدلي نقطہ نظر شين يا لقائن کي معروضي طور تاريخي، ڪُلي يا عضوياتي انداز ۾ ڳنڍيل ۽ گهڻ طرفي انداز ۾ ڪجهہ قانونن ۽ ڪُلي تصورن (ڪيٽگورين) جي مدد سان سمجهائڻي ڏيئي ٿو. جدليات ٺهيل ٺڪيل ڪجهہ فارمولن يا قانونن جو نالو ڪونهي، جن کي موجود ۽ سدا متحرڪ دنيا تي لاڳو ڪجي؛ پر جدليات دنيا جي هوند جو طريقہ ڪار آهي، جنهن کي دنيا منجهان ئي سمجهبو آهي.

اڄ ڪاهي ڏر جي سياسي ڪارڪن جي حيثيت ۾ اسان کي سنڌ، پاڪستان توڙي پوريءَ دنيا ۾ معروضي تبديلين کي سمجهڻ ۽ پاڻ کي ان حوالي سان بدلائڻ ۾ جيڪا ڏکيائي منهن سامهون پيئي آهي، تنهنجو هڪ بنيادي سبب جدليات جي غير جدلي سمجهہ آهي. عام ماڻهوءَ کان ويندي هڪ سياسي ڪارڪن لاءِ جدليات جي ڄاڻ جي اهميت تمام گهڻي آهي، جيئن مٿي برٽل اولمين سمجهايو آهي. ڇاڪاڻ تہ هي ئي اهو علم آهي، جيڪو اسان کي سدا تبديل ٿيندڙ سماج کي تبديل ڪرڻ جي فڪري توڙي عملي طور طريقن ۾ پيڙُ ٻڌائي سگهي ٿو. ڪامريڊ عاصم آخوند چوندو هو تہ سنڌ ۾ عملي سياست جي کوٽ جو هڪ بنيادي سبب فڪري محاذ جي کوٽ آهي. مزاحمتي سياست جي پسپائي، عوام يا قوم

جي نمائيندگي ڪندڙ سياسي قوتن جي فڪري پسپائي جو نتيجو بہ آهي تہ سبب بہ. جيئن ڪنهن بہ علم (مثال طور رياضي) جون ڪوتون ان علم جي اوسر مان ئي پوريون ٿيٽيون آهن (نہ ڪي دينيات جي علم ذريعي) تيئن عوامي سياست جون فڪري ڪوتون عوامي سياست ۽ فڪر جي اوسر منجهان ئي پوريون ٿي سگهن ٿيون ۽ عوامي سياست ۽ فڪر ۾ سڀ کان بنيادي حيثيت مارڪسزم ۾ مادي جدليات کي حاصل آهي.

انهن قانونن ۽ ڪيٽيگورين کي الڳ الڳ ۽ تفصيلي انداز ۾ سمجهڻ جي هڪ ڪوشش هن ڪتابڙي جو مقصد آهي. اِهي لکٽيون مختلف وقت ۾ سماجواد ميگزين جي مختلف ڪڙين منجهہ ڇپبيون رهيون آهن، جن کي نئين سر ڏسي، نوان ضروري واڌارا ڪري ڪتابي شڪل ڏني وئي آهي. اهو احساس پهرين بہ هو پر پنهنجي لکٽين کي ڪتابي شڪل ڏيڻ دوران مونکي جيڪو مطالعو ڪرڻو پيو تنهن ان احساس کي اڃا گهرو ڪيو تہ لکڻ بدران اڃا گهڻو پڙهجي چو تہ سيهوڳي دور ۾ جدليات تي جيڪو ڪم ٿيو آهي، سو ايترو تہ پيچيده ۽ ڏکيو آهي، جو ڳالهيون سمجهڻ ۾ چڱي ڀلي ڪان پگهر نڪريو اچن. (ياد ٿو اچيم تہ سرمايي ڪتاب بابت ڪنهن مارڪس کي چيو هو تہ ڇا پورهيت تنهنجو ايڏو ڏکيو ۽ ڳرو ڪتاب پڙهي ويندا؟ جنهن تي مارڪس کيس چيو هو تہ، جيڪڏهن پورهيتن کي پاڻ کي ۽ تاريخ کي آزاد ڪرڻو آهي تہ کين سائنس جي ان عذاب منجهان گذرڻو پوندو.) ان جو وڏو سبب اُهي نوان اصطلاح آهن، جن ذريعي جديد جدليات تي ڪم ڪندڙن اهم ماڻهن، ٿيوڊر ايڊورنو ۽ راءِ ڀاسڪر پنهنجي ڳالهہ رکي آهي. سندن پورهيي منجهان پاڻ تڏهن ئي فائدو حاصل ڪري سگهون ٿا، جڏهن اسان جدليات جي ڪلاسيڪي سمجهہ ۾ سگهارا هجون. ڇو تہ انهن جو گهڻو ڌيان ڪم پراڻي جدلي سمجهہ تي تنقيد کان ئي شروع ٿئي ٿو. ٿيوڊر ايڊورنو 1966ع ۾ ناڪاري جدليات (Negative Dialectics) نالي هڪ ڪتاب لکيو جنهن ۾ هن هيگل تي تنقيد ڪئي هئي. خاص طور سندس هاڪاري ۽ مقررپسند (Deterministic) جدلياتي

سمجهاڻيءَ تي. هيگل جي ابتڙ ايڊورنو هاڪار بدران ناڪار کان شروعات ڪري ٿو ۽ لقائن جي هيٺاهين کان مٿانهين يا سادگيءَ کان پيچيدگيءَ ڏانهن هاڪاري اوسر ۽ ڪائناتي مقصديت تي سوال اٿاري ٿو. مثال طور هيگل جو اهو تاريخي جملو سخت تنقيد هيٺ آيو ته هر حقيقي شيءِ عقلي آهي ۽ هر عقلي شيءِ حقيقي (what is real is rational and what is rational is real)، جنهن ۾ هيگل جو مقصد اهو هو ته ڪنهن شئي جو وجود جيڪڏهن آهي ته پوءِ ان جي هوند جا ڪارڻ به هوندا، جن کي سمجهي سگهجي ٿو يا تاريخي طور عقل جي اوسر جي ڏاڪي پٽاندر ان جي عقلي توجيهه يا تعريف به ممڪن آهي ۽ هراها شيءِ جيڪا اسانجي عقل يا تصور ۾ آهي، سا حقيقي آهي. پر اهو نه وسارڻ گهرجي ته حقيقت متضاد ٿيندي آهي. اُها ڏيک ۽ جوهر ۾ورهايل هوندي آهي. اها نوس به هوندي آ ته تجريدي به. مثال طور اسان جي ذهن ۾ روح يا خدا جو تصور آهي ته ان جو مطلب اهو آهي ته اِهي پڻ حقيقي آهن. پر نوس وجود بدران معروضي تجريدي دنيا جو عڪس آهن. تجريد صرف اسان جي ذهن ۾ نه، پر معروض ۾ به ٿيندي آهي. مارڪس ان لحاظ کان سماجي وجود ۽ سماجي شعور ۾ فرق ڪري ٿو. بهرحال ايڊورنو ان سموري بيهڪ کي رد ڪري ٿو ۽ جدليات کي ان مقرر پسنديءَ ۽ اثباتيت کان آجو ڪري ٿو. جنهن جا ڪنهن قدر بنياد هيگل ۾ موجود هيا، پر جنهن کي مارڪس کانپوءِ جي مارڪسوادين، خاص طور تي سوويت يونين جي پي دور جي ترميم پسنداڻي [خروشيفي] قيادت، هڪ بند نظام ۾ ڦاسائي ڇڏيو.

اڄ وري مارڪس جي جدلي سمجهه کي پيهر ڳولڻ ۽ ڦولڻ جي ضرورت آهي ته جيئن اهي سگهارا بنياد وري هٿ ڪري سگهجن، جنهن آڌار ان آسونهاڻپ جي نفي ٿي سگهي، جيڪا سندس مٿان مڙهي وئي آهي. ان لاءِ جدليات جي ڪلاسيڪي سمجهه ڏانهن موٽڻ نه صرف اهم پر اٽر آهي ته جيئن جدليات کي ان ميڪانيت ۽ حرفت بازيءَ کان آزاد ڪري سگهجي، جنهن ۾ جدليات صرف پهرين کان طئي ٿيل نتيجن کي ثابت ڪرڻ جو اوزار پئي پاسندي

آهي ۽ (ان جو اهو حشر ٿي ٿيو جيڪو فلسفي جو يونان ۾ سوفسطائين جي هٿ ۾ اچڻ ڪانپوءِ ٿيو جنهن تي سقراط تنقيد ڪئي) ۽ جنهن تي اڄ ايڊورنو ۽ پاسڪر جهڙا مفڪر هڪ حد تائين بجا طور حملي آور آهن پر لڳي ايئن ٿو تہ ايئن ڪندي هو پاڻ فلسفي جي تاريخ جي هڪ پراڻيءَ غلطيءَ ڪي پڻ ورجائين ٿا، جيڪا هيگل تي ڳالهائيندي فيورباخ ڪئي. يعني بجاءِ اُن جي (هيگل جي) انقلابي ۽ جدلي ڳر ڪي سنڀالڻ جي، ان ڪي ڇھڙوڪ مڪمل طور رد ڪرڻ، جنهن ڪي مارڪس پاڻيءَ سان ڀريل ٽب ۾ ويٺل ٻار جي مثال ڏيئي سمجهايو ۽ چيو تہ بجاءِ ٻار ڪي سنڀالڻ ۽ پاڻي اڇلائڻ جي، فيورباخ ٽب جي پاڻيءَ ڪي ٻار سميت اڇلائي ٿو. اسان ڪي ڪلاسيڪي جدليات ڪي بہ مارڪس جي سمجهاڻيءَ جي روشنيءَ ۾ ڏسڻ جي ضرورت آهي تڏهن ٿي اسان بعد جي دور جي ٿيل اوسر ڪي هيانوَ سان هنڊائي سگهون ٿا.

تنهنڪري ئي هي ڪتابڙو سيهوڳي يا هم عمر دؤر جي جدليات يا ان جي سمجهاڻين بجاءِ، ڪلاسيڪي جدليات (هيگل، مارڪس، پليخانوف ۽ لينن) ڪي سادن مثالن ذريعي عام ڪرڻ جي هڪ ڪوشش آهي. اها ڪوشش سنڌيءَ ۾ ترجمن يا لکڻين جي صورت ۾ مون کان اڳ سائين محمد ابراهيم جويو خاڪي جويو رشيد ڀٽي، محبت برڙو ۽ سڪندر مغل جهڙا ڀلوڙ ماڻهو پڻ ڪري چڪا آهن. منهنجي هن ننڍڙي پورهيي ڪي بہ ان سلسلي جي هڪ ڪڙيءَ طور ڏسڻ گهرجي، پر مون جيترو ٿي سگهيو آهي، فلسفي ۽ماديت جي عمومي تاريخ ۾ ڦاسڻ بدران، پاڻ ڪي جدلي قانونن ۽ ڪيٽيگورين تائين محدود رکيو آهي ۽ ڪوشش ڪئي اٿم تہ فطري ۽ شعور جي دنيا بدران گهڻا ٽا مثال سماجي ۽ سياسي دائرن منجهان ڏيان. ايئن ڪرڻ مان منهنجو مقصد فلسفي يا جدليات ڪي صرف سياست تائين ڪيرائڻ ڪونهي پر هڪ سياسي ڪارڪن جي حيثيت ۾، فلسفي يا جدليات مان رهنمائي وٺڻ آهي، تہ جيئن نوان سياسي ڪارڪن پڻ انهن کان ابتدائي سمجهاڻين کان واقف ٿي سگهن. مان ٿورائتو آهيان ۽ رهندس پنهنجي مرحوم استاد ۽ دوست

ڪامريڊ عاصم آخوند جو جنهنجي پارٽ متان ٽيل محنت سبب آءٌ
ڪنهن حد تائين سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي اهل بڻيس ساڳي وقت
ڪامريڊ جاويد راڄپر ۽ ڪامريڊ لطيف لغاريءَ جو پڻ ٿورائتو
آهيان، جن هن ڪتابڙي کي نظر منجهان ڪڍيو ۽ پنهنجي بهتر
راين سان ڪتل پاسن کي پورو ڪرڻ ۾ منهنجي مدد ڪئي.

بخشل ٿلهو

حيدرآباد.

29-05-17

جدليات ڇا آهي؟

حرڪت ۽ تبديلي

پاڻ ٻڌندا، پڙهندا آهيون۽ هر لمحي ان ڳالهه جي پنهنجي تجربي سان تصديق به ڪندا آهيون ته هر شيءِ تبديل ٿيندي آهي. توڙي جو اسان کي هڪڙيون شيون ۽ لقاءَ ٻين شين ۽ لقائن جي ڀيٽ ۾ تڪڙا تبديل ٿيندي نظر نه ايندا آهن، پر تبديليءَ جي سچ کان ڪو به آجو ڪونهي. ايتريقدر جو جنهن وقت آئون هي لفظ لکي رهيو آهيان ۽ جنهن وقت اوهان هي لفظ پڙهي رهيا آهيو ان وقت به اسان سڀ تبديل ٿي رهيا آهيون. حرڪت يا تبديلي اُها حالت آهي، جنهن ۾ ئي وجود جي هوند ممڪن آهي. تبديليءَ ۽ حرڪت کان ٻاهر ڪو وجود ٿي ئي نه ٿو سگهي. مثال طور جيڪڏهن اسان جي ڏسڻ جي سگهه هڪ هزار دفعا وڌي وڃي ته اسان پاڻ سامهون پيل ساڪن ڪرسي، ميز بيٺل پت ۽ ان تي موجود ڪرڙيءَ بجاءِ صرف سدا متحرڪ ائٽمن ۽ ماليڪيولن جي هڪٻئي سان ٽڪرائجڻ کي ئي ڏسي سگهنداسين، پر حرڪت جي اهڙي صورت تائين رسائي جديد سائنسي اوزارن سبب ئي ممڪن ٿي سگهي آهي، جن ذريعي اسان سمجهيو ته، ڪهڙيءَ ريت مادي جون انيڪ صورتون، ائٽم کان وٺي آسماني گرهن تائين ۽ فطري کان وٺي سماجي رشتن تائين سدا حرڪت ۾ آهن. حرڪت ۽ تبديلي سندن هوند جو اتفاقي يا ٻاهريون پاسو نه، پر لازمي ۽ جوهري شرط آهي. سائنسي سمجهه جي آمد کان گهڻو اڳ انسان جي تجريدي صلاحيت ڪيس هڪ دور ۾ ان لائق بڻايو ته هو تبديليءَ جي عمل کي سمورين خصوصي صورتن کان ڌار ڪري، ان کي هڪ ڪائناتي تصور جي حيثيت ۾ سمجهڻ جي ڪوشش ڪري. عيسي جي پيدائش کان 535 سال اڳ هيراقليطس نالي فلسفيءَ بلڪل ٺيڪ چيو هو ته، اوهان

ساڳي درياءَ ۾ ٻيو دفعو پير نہ ٿا وجهي سگهون ڇو تہ وهندڙ درياءُ تبديل ٿي چڪو هوندو آهي. اها تبديلي ڇا آهي؟ ساڳي وقت جيڪڏهن هر حقيقت تبديل ٿيندڙ آهي تہ پوءِ ٿاپر يا سڪون ڇا آهي؟ ڇو تہ جيڪڏهن ڪنهن بہ شيءِ کي جٽاءُ ڪونهي ۽ هر شيءِ تبديلي جي عمل ۾ آهي تہ پوءِ اسان ۾ توهان لاءِ ٻار ميز پوتوءِ پٽ تي لڳل تصوير ۾ فرق ڪرڻ اصولي طور درست نہ رهندو. تنهنڪري اهو صحيح آهي تہ هر شيءِ تبديليءَ جي عمل منجهان گذري ٿي، پر تبديليءَ جو اهو عمل هر شيءِ ۾ ساڳيءَ ريت ۽ ساڳيءَ رفتار سان عمل پذير ڪونهي. هڪڙيون شيون ٻين جي ڀيٽ ۾ تيز يا آهستي تبديل ٿينديون آهن. مثال طور روڊ تي هلندڙ هڪ ٽرڪ ڪنهن گڏهہ گاڏي جي نسبت ۾ تيز هوندي، پر ڪنهن تيز رفتار ڪار جي ڀيٽ ۾ آهستي هوندي آهي، تنهنڪري ئي اسان حرڪت کي قطعي ۽ سڪون کي نسبتي انداز ۾ ڏسندا آهيون.

تاريخ تہ اهڙن ڏاهن جو ڏس پتو بہ ڏئي ٿي، جن جو خيال هو تہ تبديلي اسان جي حواسن جو گمان آهي، ڀُل آهي، مايا آهي. سمجهہ موجب اڄ سوڏو گهٽڻ ٽٽن ماڻهن جو پڻ اِهو خيال آهي تہ، سچ (خدا يا روح) تہ ڪڏهن بہ تبديل ناهي ٿيندو. هي اُهي سوال آهن، جن کي اسان ٿاپر ۽ تبديليءَ جي تصورن هيٺ سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون ٿا. ساڳي وقت اسان اهو بہ ڏسون ٿا تہ بذاتِ خود سچُ بابت بہ انساني تصور تاريخ ۾ تبديل ٿيندا آيا آهن. دنيا جو هر سائنسي علم پنهنجي دائري منجهہ ٿيندڙ تبديلين کي ئي تہ سمجهندو آهي.

هر بار تيري حسن ڪا هوتا هي سمان اور
هر بار مجهي چاهيي اندازِ بيان اور

اهڙيءَ ريت اسان ڏسون ٿا تہ، حياتيات، حياتياتي (جاندارن ۽ ساهوارن جي) تبديلين کي، طبعيات، طبعي تبديلين کي جديد ڪيميا، ڪيميائي تبديلين کي ۽ تاريخ، سماجي تبديلين کي پڙهڻ ۽ سمجهڻ جي ڪوشش ڪندي آهي. پر ڇا ڪو اهڙو علم آهي، جيڪو ڪنهن خاص دائري (فطري توڙي سماجي) جي تبديليءَ بجاءِ تبديليءَ

جي سڀ کان تجريدي ۽ ڪائناتي تصور کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندو هجي؟ ها...! فلسلفو ئي هڪ اهڙو علم آهي، جيڪو ڪائنات کي حرڪت جي قانونن، ڪائناتي تصورن ۽ سوچ جي ايڪن (ڪيٽيگوريز) ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. اهڙيءَ ريت تبديليءَ جو تاريخي ۽ ڪائناتي تصور فلسفي جو موضوع بڻيو وڃي. پر فلسفي اندر بہ بہ رجحان آهن ۽ ٻئي رجحان يا فلسفياڻا طريقا تبديليءَ کان انڪار ناهن ڪندا، بس انهن منجهہ فرق تبديليءَ جي عمل کي سمجهڻ جو آهي. هڪ رجحان تبديليءَ کي اتفاقي، هڪ ٻئي کان ڪٽيل ۽ صرف ٻاهرين اثرن جو نتيجو سمجهندو آهي ۽ ان طريقي ڪار کي مابعدالطبعياتي فلسفو يا طريقہ ڪار چيو ويندو آهي. جڏهن تہ ٻيو رجحان تبديليءَ کي لازمي، هڪ ٻئي سان جڙيل ۽ (ان خاص لقاءَ جي) اندروني تضادن جي ٽڪراءَ جي نتيجي طور ڏسندو آهي، جنهن کي جدلياتي فلسفو يا طريقہ ڪار چئبو آهي.

جدلياتي فلسفي جي ارتقا:

جدليات عربي ٻوليءَ جو لفظ آهي، جيڪو جدل منجهان ورتل آهي ۽ ان جي لغوي معني آهي جهيڙو [جيئن اسان جنگ و جدل چوندا آهيون]. ٻين لفظن ۾ دنيا جي اوسر کي انجي تضادن ۽ جهيڙن منجهان سمجهڻ. انگريزي لفظ (dialectics) درحقيقت لاطيني زبان جي لفظ (logos) منجهان ورتل آهي، جنهن جي معنيٰ آهي لفظ يا منطق. اهو ان ڪري بہ تہ يونانين وٽ جدليات جي معنيٰ بحث مباحثي ذريعي (سقراطي طريقو) سچ ۽ حقيقت تائين پهچڻ هو. سقراط جو خيال هو تہ سچ سڀ کان اعلي قدر آهي، جنهن تائين دليل ۽ منطق ذريعي پهچي سگهجي ٿو. جدلياتي علم جي ارتقا ۾ هيگل ۽ مارڪس، جدليات جي بانيءَ واري حيثيت، سقراط کان گهڻو اڳ جي هڪ ٻئي ڏاهي هيراقليطس کي ڏني، جنهن چيو تہ، ”شيون آهن بہ ۽ نہ بہ، ڇاڪاڻ تہ اهي لڳاتار وهڪري ۾ آهن، لڳاتار تبديل ٿينديون آهن، لڳاتار وجود ۾ اچن ٿيون ۽ ختم ٿي وڃن ٿيون.“ ان ڪانپوءِ پرمانئيڊس ۽ زينو وجود (سڪون) کي قطعي حيثيت ڏيندي، تبديليءَ کي عارضي ۽ ڏيک تائين

محدود ڪري ڇڏيو. بعد ۾ فيثا غورث ۽ سوفسطائين پڻ تبديليءَ جي عمل کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي. گهڻو پوءِ ارسطو (322-384ق م) رسمي منطق جا بنياد وڌا ۽ جدليات کي سوچ جي گرامر ۾ بدلايو جيڪو هيٺين ٽن قانونن تي ٻڌل هو:

1. هيڪڙائي جو قانون: ا=ا: الف برابر آهي الف جي.
(هر شيءِ هميشه پنهنجي برابر هوندي.)
2. تضاد جو قانون: الف پنهنجو ضد يا غير الف تي نه ٿو سگهي.
(جيڪڏهن هر شيءِ پنهنجي برابر هوندي ته پوءِ اها پاڻ کان مختلف ٿي نه ٿي سگهي.)
3. وچين جي اخراج جو قانون: الف يا الف ٿيندو يا غير الف.
(هر شيءِ ٻن شين منجهان ڪا. هڪ شيءِ هوندي، يا ته اها پنهنجي برابر هوندي، يا پاڻ کان مختلف. ٻين لفظن ۾ جيڪڏهن ٻه متضاد بيان هڪٻئي سامهون ٿيندا ته انهن منجهان جڏهن ڪو هڪ بيان صحيح آهي ته ٻيو بيان صحيح نه ٿو ٿي سگهي.)

ان رسمي منطق جي، جدلي فڪر جي ارتقا تي ٻن هزار سالن تائين ڇاپ رهي. جيئن ته عام طور تي سمجهيو ويندو آهي ته شيون ساڪن ۽ ٻيٺل آهن، تنهنڪري رسمي منطق جي اهميت به روزاني جي سادن مامرن يا سمجهه جي عام شعوري سطح تائين رهي ۽ ان حد تائين اڄ به آهي. عام شعوري اک سان اڄ به شين کي صرف اڇي يا ڪاري ۽ ها يا نه جي صورت ۾ ڏٺو ويندو آهي. اڄ به ڪورٽ ۾ جڏهن جيوري ڪنهن ملزم لاءِ فيصلو ڪندي آهي ته ان کي ڏوهاري يا بي ڏوهيءَ جي بيانن منجهان ئي چونڊ ڪرڻي هوندي آهي. ڊاڪٽر به ڪوما ۾ پيل مريض کي تپاسي انجي زنده يا مئل هئڻ جي تصديق ڪندا آهن. پر اهو سوال اڄ به طب ۽ قانون جي دنيا ۾ موجود آهي ته، اها ڪهڙي حد آهي، جنهن کان پوءِ موت، زندگيءَ کان ۽ ڏوهه، بيگناهيءَ کان الڳ ٿي وڃي ٿو. جو ته مٿاڇري نظر جي ابتڙ جڏهن گهرائيءَ ۾ وڃبو ته مامرا پيچيده ٿي وڃن ٿا ۽ فرق ڪرڻ اڳ جي ڀيٽ ۾ آسان نه ٿو رهي. (ان ڳالهه جي سولي سمجهاڻي 1986ع ۾ ريليز ٿيل هڪ هندستاني آرٽ فلم "ايڪ رُڪا هوا فيصلا" منجهان ملي

وچي ٿي، جيڪا پڻ 1957ع جي هڪ آمريڪي فلم *12 Angry Men* کان متاثر ٿيل هئي.) عام شعور يا رسمي منطق، درحقيقت هڪ اهڙي سادي ۽ ميڪانڪي سمجهه کي پيش ڪن ٿا، جنهن ۾ شيون قطعي طور هڪٻئي کان ڌار ۽ ڪٽيل هونديون آهن ۽ متضاد حقيقتن منجهان ڪنهن هڪ جي چونڊ ڪرڻي پوندي آهي، پر اهو سمجهي نہ سگهبو آهي تہ حقيقت هڪ ئي (Monist) آهي ۽ اها متضاد آهي، يعني لفظن ۾ متضاد پاسندڙ حقيقتون هڪ ئي حقيقت جا ٻہ متضاد پاسا هوندا آهن.

اها ڳالهہ جدلي منطق تڏهن سمجهائي، جڏهن هُن رسمي منطق جيان دنيا کي صرف شين جو نہ، پر رشتن ۽ لاڳاپن جو مجموعو قرار ڏنو پر جدلي منطق تائين فڪر جي اوسر پڻ سماج جي مادي توڙي روحاني يا شعوري اوسر جي پين پاسن سان جڙيل هئي ۽ آهي. روشن خيالي، جي دور تائين ايندي ايندي، رسمي منطق جو بنياد هاڻي ڪمزور ثابت ٿي رهيو هو ۽ هاڻي فطرت، سماج ۽ شعور جي پيچيده مامرن کي سمجهڻ لاءِ عام شعوري سمجهہ کان مٿيرو ٿي ٻيهڻ جي ضرورت پيش آئي، ڇاڪاڻ تہ اتي حقيقت کي سمجهائڻ لاءِ رسمي منطق اڻپوري يا ڪٽل ثابت ٿي. انهن ئي ڪوتن ڏانهن سڀ کان پهرين اشارو روشن خياليءَ جي دور جي هڪ اهم نالي ۽ جرمن فلسفي اميونل ڪانٽ (1724-1804) ڪيو جنهن جديد دور ۾ جدليات جي سمجهاڻيءَ جا نئين سر بنياد وڌا. هُن رسمي جدليات کي هڪ ڪوڙو علم يا سوفسطائيت جي باقيات قرار ڏنو ۽ رسمي منطق جي حدن (محدوديت) کي ظاهر ڪيو. ڪانٽ هڪ اگنانواد (Agnostic) جي حيثيت ۾ ٻڌايو تہ دنيا جي حقيقت (جوهري يا داخلي سچ) کي ڄاڻڻ ممڪن ئي ڪونهي. اسان صرف دنيا جي ٻاهرين خاصيتين (ڏيک) کان واقف ٿيون ٿا. ڪانٽ کانپوءِ هڪ ٻئي جرمن فلسفي جوهان فختي (1814 - 1762) ڪانٽ تي تنقيدي ٿيندي ٻڌايو تہ حواسياتي نقطہ نگاهہ کان ڪانٽ نيڪ آهي، پر اخلاقي حوالي سان ڄاڻ ۽ (دنيا جي) تبديلي ممڪن آهي. هُن سمجهايو تہ ذات اها حقيقت آهي (ٿيسز) جيڪا هڪ آزاد اخلاقي وجود جي حيثيت ۾، جڏهن دنيا (اينٽي ٿيسز) کي پنهنجي عمل جو

ميدان بڻائي ٿي يا ان سان جڏهن لهه وچڙ ۾ اچي ٿي ته نتيجي ۾ حقيقت جوشعور (سنٿيسز) پيدا ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت ڪانٽ طرفان بند گهٽيءَ ۾، پر درست طور ڦاسايل رسمي جدليات، پنهنجي پوئين رسمي سطح کان بُلند ٿي، خيالي انداز ۾ وري اوسر جا نوان مرحلا طئي ڪرڻ لڳي. هڪ ٻئي خيال پسند فلسفي شيلنگ (1775-1854) هڪ پاسي فختي کان (ذات جي مهنداري) ۽ ٻئي پاسي هڪ ٻئي اهم فلسفي اسپنوزا (دنيا جي مهنداري) کان متاثر ٿيو ۽ ٻنهي جي نفي ڪندي، پنهنجي فلسفي جو بنياد هڪ قطعي تصور تي رکيو. انهيءَ ساڳي قطعي تصور کي کڻندي ۽ ان کي اڃا بهتر ڪندي، ڪلاسيڪي جرمن خيال پسندن جي ٽئين ۽ آخري وڏي نالي هيگل (1770-1831) هڪ پورو جدلياتي سِرشتو ترتيب ڏنو ۽ جدليات کي خيالي انداز ۾ هڪ قطعي روح جي تاريخي، معروضي ۽ ارتقائي نظام جي حيثيت ۾ سمجهايو.

هيگل سمجهايو ته ڪهڙي ريت هڪ حقيقت (ٿيسز اثبات) ارتقا جي عمل ۾ پاڻ منجهان پنهنجو ضد (اينٽي ٿيسز يا نفي) پيدا ڪري ٿي ۽ اهو تضاد اڳتي هلي هڪ نئين حقيقت (نئون ٿيسز يا سنٿيسز يا نفيءَ جي نفي) ۾ پنهنجو اظهار ڪري ٿو جنهن ۾ پوئين اوسر يا پاسن جو هاڪاري ڳر موجود رهي ٿو ۽ دنيا اڳتي يا مٿانهين طرف اوسر ڪري ٿي. ڪارل مارڪس ۽ اينگلز بعد ۾ هيگل جي جدليات کي خيال پسنديءَ ۽ روحانيت کان آجو ڪري، ڪيس مِادي بنياد بخشيا. عام طور تي ماديت پسند هئڻ کي ناڪاري گڻن (جهڙوڪ آسائش، پئسي يا دنياوي لذتن جو پڄاري وغيره) سان ۽ روحانيت کي هاڪاري گڻن (جهڙوڪ: آدرشي، انسان پرور يا سادگي پسند وغيره) سان پيٽيو ويندو آهي، پر فلسفي اندر انهن اصطلاحن جون معنائون بلڪل ابتڙ آهن. انهيءَ سوال کي مارڪسي دانشور ڪارنفورٿ پنهنجي ڪتاب (Materialism & the Dialectical Method) ۾ ڪجهه سادا مثال ڏئي سمجهايو آهي. جهڙوڪ: ڪنوٽيون ڇو پيدا ٿينديون آهن؟ خيال پسند نقطه نظر ان سوال جي جواب ۾ چوندو آهي ته جڏهن ديوتا انسانن تي ناراض ٿيندا آهن ته پنهنجي غيض و غضب جو اظهار

ڪنوٽن ذريعي ڪندا آهن. پر ماديت پسند سمجهه انهيءَ جي ابتڙ انهيءَ کي فطري قوتن جي عمل ذريعي سمجهڻ ۽ واضح ڪرڻ جي ڪوشش ڪندي آهي. ساڳي بحث کي جيڪڏهن سماجي دائري ۾ کڻي اچجي ۽ اهو سوال ڪجي ته امير ۽ غريب ڇو هوندا آهن ته ان جي جواب ۾ هڪ خيال پسند سڌو سنئون جو جواب اهو هوندو ته کين خدا ايئن پيدا ڪيو آهي. پر ٿورا گهٽ سنوان سڌا جواب ڪجهه منڌل هوندا آهن. جهڙوڪ: هڪڙن (اميرن) جو هوشيار ۽ محنتي وغيره هئڻ ۽ ٻين (غريبن) جو جاهل ۽ هڏ حرام هئڻ. وغيره. ڪي وري اجا پنهنجي جواب کي پيچيده ڪندي، هڪ قطعي ۽ نه مٽجندڙ ”انساني فطرت“ جو سوال کڻي ايندا آهن. ڪارنفورٿ مطابق اهڙيون سموريون وضاحتون پنهنجي آخري نتيجي ۾ خيال پسند ڪائناتي سمجهه يا فلسفي ۾ پناهه وٺنديون آهن، جيڪي موجود قُدرت جي نظام سان نهڪي بيهن ٿيون. جڏهن ته مادي فلسفو سمورن (فطري، سماجي، شعوري) لقائن جا مادي بنياد مهيا ڪري، ان کي بدلائڻ جي ڪوشش ڪندو آهي. مثال طور، ڪارنفورٿ چئي ٿو ته، ماديت پسند نقطه نظر، سماج ۾ امير ۽ غريب هئڻ جي سببن کي سماجي زندگي جي مادي ۽ معاشي حالتن ۾ ڏسي ٿو جنهن ۾ هڪڙن جي هٿ ۾ پيداواري ذريعا آهن (ڪارخانا، زمين وغيره) ۽ ٻين وٽ صرف ڪپائڻ لاءِ پنهنجو پورهيو آهي. هاڻي پوبان ڪيڏي به محنت ڪن يا بچت ڪن، پر انهن جي گهڻائي پوءِ به غريب ٿي رهندي. جڏهن ته امير پلي ڪک پيچي پيٽو نه به ڪن، پر پوءِ به سندن گهڻائي امير ٿي رهي ٿي.

بهرحال فلسفي جي تاريخ ۾ اهي ٻئي رجحان (ماديت پسند ۽ خيال پسند) پور وچوٽ طور ناهن رهيا. جدلياتي سمجهه جي ارتقا وروڪڙدار رهي آهي. جنهن ۾ ٻنهي رجحانن پنهنجو ڪردار نڀايو آهي. مثال طور، هڪ دور ۾ اسان کي هڪ پاسي غير جدلي يا مابعدالطبعياتي ماديت پسند (جهڙوڪ: لاڪ ۽ فيورباخ وغيره) ۽ ٻئي پاسي، جدلياتي خيال پسند (جهڙوڪ: هيگل وغيره) نظر اچن ٿا. اهو سچ آهي ته، هيگل جو جدليات تي پنهنجي هم عصر ماديت پسند فلسفين جي ڀيٽ ۾ ايترو ته بنيادي ۽ اهم ڪم آهي، جو اڄ به ڇيو

وچي ٿو تہ مارڪسزم کي سمجھڻ لاءِ هيگل جو مطالعو اهم آهي، توڙي جو مارڪس، هيگلي فلسفي يا جدليات سان پنهنجو تعلق علامتي طور ڪجھہ هيٺئن اظهاريو تہ: هُن هيگل جي اونڌي منهن بيٺل جدليات کي سڌو ڪري بيهاريو پر فرانس ۾ پاڻ کي مارڪسسٽ سڏائيندڙ نوجوانن سان ڳالھہ ٻولھہ ۾ جڏهن مارڪس کي اندازو ٿيو تہ نوجوان سندس تاريخ جي مادي نقطہ نظر کي پڙهڻ کانپوءِ تاريخ ۽ هيگل کي پڙهڻ ۽ سمجھڻ کان نابري واري ويٺا آهن تہ مارڪس ڪاوڙ ۾ کين چيو تہ، جيڪڏهن اهو مارڪسزم آ تہ پوءِ "آءٌ پڪ سان ايترو چئي سگهان ٿو تہ آءٌ مارڪسسٽ نہ آهيان."

مارڪس ۽ اينگلز کانپوءِ جدليات ۾ اهم نالو لينن جو اچي ٿو جنهن هيگل، مارڪس ۽ اينگلز جي مطالعي کانپوءِ مارڪسزم کي پنهنجي دور جي ضرورتن آهر اوسر ڏني ۽ انقلاب جي جدلياتدان جو لقب ماڻيو. بالشويڪ انقلاب کانپوءِ روسي ۽ يورپي جدلياتي سمجھہ ۾ فرق وڌندو ويو. ان ڏس ۾ سوويت روس اندر وڏو نالو ايليانڪوف ٿي رهيو. جڏهن تہ اولھہ ۾ گرامچيءَ جي ڪم کانپوءِ ڪارل ڪورش، جارج لوڪاچ ۽ فرينڪفرٽ اسڪول جا نالا، جھڙوڪ: ميڪس هورخيمر، ٿيوڊر ايڊورنو ۽ هربرٽ مارڪيوزي اهم هيا. اڄ ان ڏس ۾ ڪم ڪندڙ وڏا نالا ياسڪر، سلاوو ججيڪ، برٽل اولمين ۽ شين سيئرز آهن. جدلياتي فلسفي ۾ انهن ڏاهن جي واڌاري يا پورهيي بابت ڳالھہ ٻولھہ هن ڪتاب جي مقصد کان گهٽي ٿي ويندي، تنهن ڪري پاڻ پنهنجي بنيادي سوال ڏانهن موٽون ٿا.

جدليات ڇا آهي؟

اينگلز بقول تہ جدليات فطرت، سماج ۽ شعور جي حرڪت ۽ ارتقا جي ڪائناتي قانونن جي سمجھہ جو نالو آهي. اهو ئي سبب آهي جو طبقاتي جدوجهد کي مارڪسي سياسيات جو بنياد ۽ سياسي معاشيات جي مقصد طور سوشلزم سان گڏوگڏ جدليات کي مارڪسزم جو فلسفو يا مارڪسزم جو فلسفياڻو بڻياد چيو ويچي ٿو. لينن کان جڏهن پڇيو ويو تہ، مارڪسزم جو سچ يا ڳر يا جوهر ڇا

آهي، تہ لينن وراثيءَ ۾ طبقاتي جدوجهد، واڌو قدر جو نظريو يا نجي ملڪيت جو خاتمو نہ چيو پر هُن چيو تہ مارڪسزم جوهر جدليات آهي. ڇاڪاڻ تہ اها تاريخ جي جدلي سمجهہ آهي، جنهن سبب پورهيو ۽ پيداواري سگهون، انسان ۽ انساني سماج جي بنياد طور ظاهر ٿيا. جيڪا (جدليات) نہ صرف طبقاتي جدوجهد، پر ڪنهن خاص وقت ۾ ان جي صورتن جو تعين بہ ڪري ٿي، ۽ جنهن بورجوا معيشيتدانن جي ابتڙ مارڪس کي ان لائق بڻايو تہ هو سرمايي جي سمجهہ جا ٺوس بنياد وجهي سگهي ۽ سرمائيداريءَ جي استحصالي ڳُر ۽ واڌو قدر جي لقاءَ ۽ ان جي ڪجهہ هٿن ۾ ارتڪاز ۽ انجي اٽٽر بحران جي عمل کي سمجهائي سگهي. اڄ بہ جدلي فڪر ئي آهي، جيڪو نہ صرف سائنس ۾ پر سياست ۾ پڻ محڪومن ۽ مظلومن جو اُهو فڪري هٿيار آهي جنهن ڪانسواءِ هن نظام خلاف هڪ وڏي ۽ فيصلائتي ويڙهہ نہ ٿي وڙهي سگهجي.

ابتڙن جو ايڪو ۽ ڇڪتاڻ

(Unity & Contradiction of Opposites)

توهان منجهان ڪجهه پڙهندڙن متان خليل جبران جي ڪهاڻي "شيطان" پڙهي هجي. ان ڪهاڻي ۾ هڪ پادري جڏهن ڪنهن ڳوٺ ۾ ماڻهن کي شيطان بابت ڳالهيون ٻڌائي جيئڻ موٽندو آهي ته ڪيس جهنگ ۾ هڪ تمام گهڻو زخمي ٿيل ماڻهو ملندو آهي، جيڪو پادريءَ کان مدد طلب ڪندو آهي، پادري ڏانهس مدد لاءِ جهڪندو آهي ۽ نالو پڇندو اٿس، جنهن تي زخمي ماڻهو پادري کي چوندو آهي ته، جيڪي مون توکي پنهنجو نالو ٻڌايو ته پوءِ تون منهنجي مدد نه ڪندين. مدد جي واعدي ڪانپوءِ اهو ماڻهو ٻڌائيندو آهي ته هو شيطان آهي. جنهن تي پادري منجهائس هٿ ڪيندو آهي ۽ چوندو اٿس ته، تون انسانيت ۽ خدا جو دشمن آهين، تو هيترا هيترا ظلم ڪيا، توکي مرڻ گهرجي. ان ڪانپوءِ شيطان جا دليل پڙهڻ وٽان آهن، جيڪو چوي ٿو ته، "آئون ئي گناهن جو پيءُ ۽ ماءُ آهيان ۽ جيڪڏهن گناهه ختم ٿي ويا ته گناهن سان ويڙهه جي تبليغ ڪندڙ پڻ پنهنجي گهرن ۾ ٻچن سان گڏ مرندا." ڇو جو شيطان جڏهن هوندو ئي نه، ته ڪير گناهه ڪندو ۽ پنهنجي گناهن جي معافيءَ لاءِ پادريءَ کي ٻڌندو يا خدا جي عبادت ڪندو ۽ خدا کي ياد ڪندو.

بهرحال هو پادريءَ کي اها ڳالهه سمجهائڻ ۾ ڪامياب ويندو آهي ته هو (شيطان) بدي جي علامت ته آهي، پر جي هو مري ويو ته پوءِ نيڪي به مري ويندي، جنهن ڪانپوءِ پادري شيطان کي پنهنجي ڪلهي تي کڻي ٿو ۽ ڪهاڻي ختم ٿئي ٿي. هن ڪهاڻي جو حاصل مقصد اهو آهي ته بدي کانسواءِ نيڪي جو، رات کانسواءِ ڏينهن جو يا اونداهه کانسواءِ روشني جو وجود ۽ تصور ممڪن ڪونهي. اهو ته تضادن جو

سادو ۽ عام شعوري تصور آهي، پر ان جي ٿوري پيچيده سطح اسان کي سمجهائي ٿي تہ اونداهہ جو ڪو پنهنجو الڳ وجود ڪونهي. اونداهہ تہ روشني جي اڻهوند آهي. ان لحاظ کان هوند ۽ اڻهوند هڪ شيءِ جا ٻہ پاسا آهن، ڇو تہ هوند پنهنجو اظهار پنهنجي ئي خاص اڻهوند ذريعي ڪندي آهي. اهڙيءَ ريت تضادن جا ڇيڙا هڪٻئي کان آزاديءَ ۾ نہ، پر هڪٻئي سان هڪ خاص لاڳاپي ۾ وجود رکندا آهن. اهي ڇيڙا يا تضاد پنهنجي هوند لاءِ هڪٻئي تي نرڀر ڪندا آهن، هڪٻئي تي ياڙيندا آهن. ٻين لفظن ۾ تضادَ، ٻہ الڳ حقيقتون نہ، پر هڪ ئي حقيقت جا ٻہ پاسا آهن.

سو هي سوهو، سو اجل سو الله
سو پرين سو پساهہ، سو ويري سو واهزو
(شاهہ)

شيون، تبديل ڇو ٿيون ٿين؟ ڇو ۽ ڪيئن هڪ معيار ٻئي معيار ۾ بدلجي ٿو. ٻج وڻ ڇو ٿو ٿئي، ڌرتي قري ڇو ٿي؟ ناظر ۽ منظر بدلجن ڇو ٿا؟ ٻين لفظن ۾ تہ هي جيڪو اسان بار بار پيا چوندا آهيون تہ، هر شيءِ تغير ۽ تبديلي جي عمل ۾ آهي تہ، ان جو سبب ڇا آهي؟ جيئن اقبال چيو هو تہ:

فريب نظر هي سڪون و ثبات
تڙپتا هي هر ذرہِ ڪائنات
ٺهرتا نهين ڪاروانِ وجود
ڪہ هر لحظہ هي نئي شانِ وجود

شيون، لقاءَ ۽ رشتا حرڪت ۾ ان ڪري هوندا آهن، ڇاڪاڻ جو سندن ڳر ۾ ڇڪتاڻ هوندي آهي ۽ اها ڇڪتاڻ نتيجو آهي ان شيءِ، لقاءَ ۽ رشتي جي داخلي متضاد ٻيهڪ جو انهن تضادن جي هڪٻئي تي اثر پزيريءَ جو ۽ هڪ ٻئي ۾ پيهي وڃڻ جو. اندر جهيڙو نہ هجي تہ ٻاهر جيڪر تبديلي ئي نہ ٿئي. ٻاهر يعني ظاهر ٿيل تبديلي سمجهي ئي تڏهن سگهجي ٿي، جڏهن باطن جي، اندرجي، جوهر جي ڇڪتاڻ ۽ ان ڇڪتاڻ ۾ ور ور بدلجندڙ حاوي پاسي کي سمجهبو. اها ڳالهہ ڳنڍ

سان هڪ دفعو ٻڌي ڇڏڻ ضروري آهي تہ ڪائنات جي هر شيءِ، لقاءَ ۽ حقيقت متضاد ٿئي ٿي. دنيا ۾ ڪا اهڙي شيءِ يا ڪو اهڙو لقاءُ ڪونهي، جيڪو تضادن کان آجو هجي. ۽ ان شيءِ، لقاءَ ۽ حقيقت جي تبديلي، سندس اندروني تضادن جي پاڻ ۾ رشتي جي تبديلي جو نتيجو ۽ اظهار هوندي آهي. تضادن جي نوس سمجهہ ڪيترن ئي پاسن کان ممڪن آهي ۽ انهيءَ حساب سان سمجهڻ خاطر، انهن جي ورهاست بہ ڪري سگهجي ٿي. مثال طور، داخلي (اندريان) ۽ خارجي (ٻاهريان) تضاد، بنيادي ۽ ثانوي تضاد، دوستاڻا ۽ دشمناڻا تضاد، خصوصي ۽ عمومي تضاد وغيره.

اندريون ۽ ٻاهريون تضاد:

ارڙهين ۽ اڻوهين صديءَ ۾ جڏهن نہ صرف فلسفي، پر سوچ جي سمورن پاسن تي ميڪانڪي طبعيات (Mechanics) حاوي هئي، تڏهن شين ۽ لقائن جي متحرڪ هئڻ جا سبب ان کان ٻاهر ڳوليا ويندا هئا. نيوٽن جي حرڪت وارا قانون ان ڏس ۾ پيش ڪري سگهجن ٿا، پر بعد جي سائنس، مادي جي سدا حرڪت ۾ هئڻ واري بنيادي خاصيت جي تصديق ڪئي. اڄ اسان مختلف ۽ انيڪ تجربن، مشاهدن ۽ تاريخي سمجهہ جي بنياد تي اهو چئي سگهون ٿا تہ شين ۽ لقائن جي تبديليءَ جا سبب ٻاهريان بہ ٿي سگهن ٿا، پر بنيادي طور تي اهي شين ۽ لقائن جا داخلي يا اندروني تضاد هوندا آهن، جيڪي حرڪت جو سبب ٻڻبا آهن. "تضادن بابت" مضمون ۾ مائوزي تنگ لکي ٿو:

"ڪنهن بہ شيءِ جو تضاد ان شيءِ جي اوسر جو بنيادي سبب هوندو آهي. جڏهن تہ هڪ شيءِ جو ٻي شيءِ سان تعلق، سندن ٻاهمي ڳانڍاپو ۽ اثر پذيري ثانوي سبب طور هوندا آهن.... ٻاهريان سبب تبديليءَ جي صورت هوندا آهن، پر اندريان سبب تبديليءَ جو بنياد هوندا آهن. ٻاهريان سبب اندروني سببن جي ڪري عمل پذير ٿيندا آهن." ان ڏس ۾ مائو جو پٿر ۽ آنيءَ وارو مثال گهڻو مشهور ۽ مددي پڻ آهي. توهان بيضوي پٿر کي پل گهربل گرمي ڇو نہ ڏيو پر ان منجهان چُوزو پيدا نہ ٿيندو پر جيڪڏهن توهان بيضي کي مناسب گرمي

ڏيندا تہ ان مان چوزي جي پيدا ٿيڻ جا امڪان هوندا. نتيجي جو اهو فرق در حقيقت شين جي اندرين تضادن جي بيهڪ ۾ فرق جي ڪري آهي. ان سبب ڪري ئي ٻاهريون ساڳيو سبب (گرمي) مختلف نتيجا ڏئي ٿو. اهڙيءَ ريت پاڻ واپس پنهنجي مٿي بيان ڪيل ان جملي ڏانهن موٽون ٿا. شين، لقائن ۽ رشتن جي تبديليءَ ۾ بنيادي ڪردار اندرين تضادن جي ڇڪتاڻ جو هوندو آهي. مثال طور طبعي دنيا ۾ حرڪت جو سبب ڇڪ ۽ ڌِڪ جون متضاد قوتون هونديون آهن، جڏهن تہ حياتياتي يا ساهہ وارن وجودن ۾ ڪاڏي ۽ توانائيءَ جي جذب جي ڀيچ- گهٽ جو عمل هوندو آهي، جنهن سبب اُهي جسم وڌندا آهن. سماجي ماهرن يا تاريخ ۾ اهو طبقاتي تضاد ئي آهي، جيڪو سماجي تبديليءَ ۾ اوسر جو سبب بڻبو آهي.

هيءَ ڳالهہ تہ سماجي اوسر ۾ اُهي اندريان تضاد ئي هوندا آهن، جيڪي بنيادي ڪردار ادا ڪندا آهن، سمورن عوام دوست سياسي ڪارڪنن لاءِ پڻ گهڻي اهم ڳالهہ آهي. ڇاڪاڻ تہ هن ملڪ ۾ (۽ خاص طور پنجاب ۾) ڪي اهڙا مارڪسوادي بہ آهن، جيڪي پاڪستان اندر حقيقي قومي تضاد کي صرف ۽ صرف سامراجي يا ٻاهرين تضادن جو ڪارنامو سمجهندا آهن. ساڳي ڪار انهن قومپرستن جي بہ هوندي آهي، جيڪي سنڌ جي سمورن سورن جو واحد سبب سنڌ کان ٻاهر، يعني قومي غلاميءَ کي سجهندا آهن ۽ ان غلاميءَ جي اندروني سبب (يعني: سنڌ جي طبقاتي غلامي) سان ان جو رشتو ناهن سمجهندا. ان اهم ڳالهہ کي نہ سمجهنڊ يا وساريندڙ نتيجي طور پنهنجي سماج جي اندروني ڇڪتاڻ کي تيز ڪرڻ بدران پنهنجن آدرشن جي ساپيان لاءِ ٻاهرين قوتن ڏانهن واجهائيندا آهن، پر سچ اِهو آهي تہ ٻاهرين تضادن کي ڦلدائڪ ٿيڻ لاءِ وري بہ اندروني تضادن جي اُسريل سطح گهربل هوندي آهي. مثال طور، پهرين ۽ ٻين سامراجي مهاڀاري لڙائي دنيا جي سامراجي قوتن کي هڪٻئي سان جنگ ۾ ڦاسائي ڇڏيو ۽ ان صورتحال جو فائدو صرف بہ ملڪ روس ۽ چين وٺي سگهيا، جن پهرين کان ئي پنهنجي جدوجهد ذريعي اندروني تضادن کي تيز ڪيو هو. جيسيتائين انقلابي قوتون پنهنجن سماجن ۾

پنهنجا ڪُل اختيار پنهنجي هڪ هٿي پاڻ قائم ڪرڻ ۾ ناڪام هونديون، تيسيتائين ٻاهرين مدد کٽي انهن قوتن کي تخت نشين به ڇو نه ڪري ڇڏي، پر اها سگهه يا لاپائتي نه رهندي. ان جو نتيجو به اهو نڪرندو جيڪو ٻي سامراجي مهاڀاري جنگ ڪانپوءِ اوڀر يورپ جي رياستن يا افغانستان ۾ سوويت يونين جي مداخلت جو نڪتو. هڪ ٻج کي سلي جي صورت ۾ اُسرڻ لاءِ بنيادي طور هوا، پاڻيءَ ۽ روشنيءَ جي ضرورت هوندي آهي، پر هوا، پاڻي ۽ روشني ڪنهن به شيءِ کي ٻج ناهن بڻائينديون، بلڪ اهو ٻج هوندو آهي، جيڪو هوا، پاڻي ۽ روشني جي توانائيءَ کي پنهنجي اندروني نفي ڪرڻ لاءِ استعمال ڪندو آهي ۽ سلي جي صورت ۾ ظاهر ٿيندو آهي. تنهنڪري اندروني تضاد ۽ رشتا بنيادي ۽ ٻاهريان تضاد يا رشتا ثانوي هوندا آهن.

بنيادي ۽ ثانوي تضاد:

جدليات ۾ اسان اهو به پڙهندا آهيون ته تضاد پنهنجي ابتڙن ۾ پڻ تبديل ٿيندا آهن. اهو عين ممڪن آهي ته عارضي طور ثانوي تضاد بنيادي ۽ بنيادي تضاد ثانوي ٿي وڃن، پر آخري نتيجي ۾ وري به قطعي حيثيت بنيادي تضادن کي هوندي آهي. مثال طور، بينڪيتي سامراجيت هڪ ٻاهرين تضاد جي حيثيت ۾ ننڍي کنڊ جي سماجي معاشي نظام جي تبديليءَ ۾ بنيادي ڪردار ادا ڪيو پر ان جو مقصد اهو ڪونهي ته غلاميءَ جي ان دور ۾ داخل ٿيڻ ڪانسواءِ اسان جا سماج سرمائيداري دور ۾ داخل ٿي نه پئي ٿي سگهيا. حقيقت اها آهي ته اسان جي سماجن جي صحتمند اوسر اولهه جي ڦُرلٽ سبب ئي اڄ سوڙهي ڪمزور آهي. هر وجود جيان هر سماج پڻ مختلف اندرين توڙي ٻاهرين رشتن ۽ تضادن جي هيڪڙائي هوندو آهي، پر مارڪس چيو ته اهو طبقاتي تضاد آهي، جيڪو بنيادي آهي ۽ اهو ئي ٻين سمورن تضادن جي ٻيهڪ کي طئي ڪري ٿو پر ان منجهان مراد قطعي طور تي اها ناهي ته اهو بنيادي تضاد پاڻ ٻين تضادن ذريعي طئي ناهي ٿيندو يا طبقاتي تضادن جي بنيادي حيثيت مان مراد اها آهي ته هر حال ۾ شروع کان طبقاتي تحريڪون ئي صحيح معني ۾ ترقي پسند

تحريڪون رهيون آهن ۽ جن تحريڪن جا مقصد (نسلي، مذهبي، علائقائي، قومي ۽ ثقافتي وغيره) ظاهر ظهور يا سنوان سڌا طبقاتي نہ هئا، سي سڀ رجعتي آهن، پر ان منجهان مراد اها آهي تہ بظاهر مقصد هڪ خاص مذهب يا نسل جي ٻئي مذهب يا نسل تي فوقيت هجي يا (جيڪڏهن جديد سياسي مقصدن ڏانهن اشارو ڪجي تہ) جمهوريت هجي يا قومي آزادي، پر ان جي ڳَر ۾ طبقاتي تضاد هوندو آهي. ڪڏهن ڪڏهن ۽ ڪن حالتن ۾ بنيادي تضاد پنهنجو اظهار ثانوي تضادن ذريعي بہ ڪندا رهن ٿا. جيئن هيگل چيو هو تہ، عقل هميشہ کان رهيو آهي، پر عقلي انداز ۾ نہ. ساڳيءَ ريت طبقاتي تضاد لکت جي تاريخ جي هر دور ۾ رهيو آهي، پر ضروري ناهي تہ طبقاتي انداز ۾ ئي اظهاريو ويو هجي. هي تہ جديد دور جو لقاءُ آهي جو ٻين سمورن تاريخي تضادن، جهڙوڪ: ذات، نسل، علائقو مذهب، قوم، وغيره جي حاوي اٿرن کان آجي طبقاتي تضاد جو نج پج انداز ۾ اظهارجڻ ممڪن ٿي پيو آهي، پر اڃ ايئن ممڪن نہ هو چو تہ هر سچ پنهنجي پورڻتا سان پنهنجو اظهار هڪ ڏگهي تاريخي عمل ۾ ڪندو آهي.

اسان وٽ بنيادي ۽ ثانوي تضاد واري بحث کي قطعي انداز ۾ نبيرڻ وارو رجحان موجود آهي. مثال طور، سياسي حلقن جو اهو بحث تہ اسان وٽ قومي سوال بنيادي آهي يا طبقاتي؟ وغيره. پر جيڪڏهن ان بحث ۾ صنفي تضاد بہ شامل ڪجي ۽ پوءِ جواب لهڻ جي ڪوشش ڪجي تہ پاڪستان جهڙيءَ رياست اندر جتي اصل واڳ ڏٽي سول عسڪري ڪاموراشاهي آهي، جيڪا عالمي مالياتي سرمايي جو تحفظ ڪندڙ ۽ هر سماجي اڻبرابريءَ مان مستفيد ٿيندڙ آهي تہ پوءِ اُتي بنيادي تضاد جمهوري ئي ٿيندو. پر جمهوريءَ مان مراد نواز شريف يا زرداري يا حڪمران طبقن جي لفاظي يا حڪمرانن جي سرمائيداراڻي جمهوريت نہ آهي ۽ نہ وري جمهوريءَ منجهان مراد سول سوسائٽيءَ جو راڳ يا اين جي اوز جو ڪو لبرل جمهوري پراجيڪٽ آهي. پر هتي جڏهن اسان جمهوري لفظ استعمال ڪيون ٿا تہ ان منجهان مراد صرف ۽ صرف عوامي جمهوريت آهي. ڇاڪاڻ تہ قومي، طبقاتي ۽ صنفي برابريءَ جو سوال ۽ تضاد، پنهنجي ڳَر ۾ جمهوري سوال ۽ تضاد آهي.

ٻين لفظن ۾ عوامي جمهوري سوال اُها هيڪڙائي آهي، جنهن ۾ انهن سمورن سوالن يا تضادن جو هيئيون يا محڪوم پاسو هڪ ٿئي ٿو. تنهنڪري اهو جمهوري تضاد کهڙي به پاسي (قومي، صنفي، طبقاتي) کان اڳتي وڌندو ته سڏبو بنيادي تضاد. ڇو ته بنيادي تضاد سڏبو ئي ان تضاد کي آهي، جيڪو ڏيک سان نه، پر جوهر يا ڳر (Essence) سان تعلق رکي ۽ جيڪو جڏهن حل ٿيندو آهي ته پوءِ ان وجود (هن مثال ۾ سماج) جي سموري معياري بيهڪ ئي تبديل ٿي ويندي آهي. هاڻي تصور ڪيو اهڙي سماج جو جيڪو قومي ۽ طبقاتي استحصال ۽ جبر توڙي صنفي امتيازي فرقن منجهان ڪنهن هڪ فرق کان آجو هجي. ڇا اهو سماج اسان جي هن هاڻوڪي سماج کان معياري طور مختلف نه هوندو؟ ڇا متي ڀڏايل تضادن منجهان ڪنهن هڪ جو حل، ٻين تضادن جي اڻ حل ٿيل صورتحال ۾ ممڪن آهي؟ جواب آهي، نه. مثال طور ڪو چئي سگهي ٿو ته اولهه ۾ قومي سوال حل ٿي ويو آهي ته پوءِ ڇا اهو سمجهجي ته ٻيا سوال (صنفي ۽ طبقاتي) به حل ٿي ويا، يا اولهه جو سماج اسان جي سماجن کان معياري طور مختلف آهي؟ انهن ٻنهي سوالن کي گڏ ڪري جيڪڏهن ڪجهه عرض ڪجي ته اولهه به سرمائيدار آهي ۽ ان لحاظ کان اسان کان معياري طور الڳ ڪونهي. ٻيو اهو ته انهن پنهنجي سماجي ارتقا ۾ هڪ پاسي کان پنهنجو قومي سوال حل ڪيو پر اولهه جي سرمائيداراڻي بيهڪ کيس مجبور ڪندي آهي ته ٻي دنيا جي قومن جي مختلف بهانن هيٺ ڦرلٽ جاري رکي ۽ اڻبرابر اوسر کي هتي ونرائي ۽ اهڙيءَ ريت ٻئي هنڌ ان قومي سوال کي پيدا ڪري، جنهن کي هُن پاڻ وٽ حل ڪيو هو. سرمائيداراڻي سماج جو بنيادي تضاد پورهيي جو سماجي هئڻ ۽ پيداوار جو ذاتي تصرف (ذاتي ملڪيت هئڻ) آهي. جيستائين اهو تضاد موجود رهندو تيستائين سياست اندر متي ڄاڻايل بنيادي جمهوري تضاد حل نه ٿيندا. ڇو ته ان کان وڌيڪ غير جمهوري عمل کهڙو هوندو ته توهان جي بت تي پيل ڪپڙي کان وٺي پير ۾ پيل چپل تائين هر شيءِ جي ٺهڻ جي عمل پٺيان جڏهن هزارين ماڻهن جو پورهيو آهي (پورهيي جو سماجي هئڻ) ته پوءِ ان شيءِ جي منافعي کي به هزارين

ماڻهن ۾ تقسيم ٿيڻ گهرجي، پر ان منافعي تي مالڪي صرف چند ماڻهن جي هوندي آهي. اهو صرف هڪ اشتراڪي سماج آهي، جيڪو مٿي ڄاڻايل ۽ انهن سمورن سياسي بنيادي تضادن جي حل جا مادي بنياد سگهارا ڪري سگهي ٿو جيڪي پيدا تہ بهرحال هن سرمائيداراڻي سماج ۾ ئي ٿيندا آهن.

دوستاڻا ۽ دشمناڻا تضاد:

دشمناڻو تضاد ان تضاد کي چئبو آهي، جيڪو بنيادي هجي. جهڙوڪ: هاري ۽ جاگيردار جو تضاد، مزدور ۽ سرمائيدار جو تضاد، محڪوم قوم ۽ حاڪم سامراجي قوم جو تضاد، عورت ۽ پدرشاهي جو تضاد وغيره وغيره. اهو دشمناڻو تضاد تيسيتائين حل ناهي ٿيندو جيسيتائين اهو غيرجمهوري رشتو يا بيهڪ (طبقاتي نظام، سامراجيت ۽ پدرشاهي) بنيادي طور تبديل نہ ٿي ٿئي. جڏهن تہ دوستاڻا تضاد اُهي ثانوي تضاد آهن، جن جو حل ساڳي بيهڪ ۾ ممڪن هوندو آهي. جهڙوڪ: محڪومن ۽ مظلومن جو پاڻ ۾ يا وري حڪمرانن ۽ ظالمن جو پاڻ ۾ تضاد. پهرين پوءِ سرمائيدار حڪمران پاڻ ۾ جنگيون بہ ڪن (جيئن اسان ويهينءَ صديءَ جي ٻن مهاياري جنگين ۾ ڏٺوسين) پر سندن پاڻ ۾ دشمني بنيادي ناهي هوندي (جيئن مهاياري جنگين ڪانپوءِ اسان ڏٺوسين تہ مارشل پلان ذريعي اڳ جي دشمن ملڪ جي معيشيتن کي ٽيڪو ڏئي وري پيرن ڀر بيهاريو ويو) اهڙيءَ ريت هر بنيادي تضاد دشمناڻو هوندو آهي، پر ان جو ابتڙ يعني اهو نيڪ ڪونهي تہ هر دشمناڻو تضاد بنيادي تضاد هوندو آهي. مزاحمتي سياست جي مختلف مورچن (قومي، طبقاتي، صنفي) يا هڪ انقلابي پارٽي جا اندورني تضاد توڙي جو بنيادي هوندا آهن، پر اهي دشمناڻا ناهن هوندا يا انهن کي تنظيم جي اوائلي ڏاڪن ۾ نہ هئڻ گهرجي. محڪومن جي نمائندگي ڪندڙ هڪ انقلابي پارٽيءَ جو دشمناڻو تضاد، حڪمران طبقن جي پارٽين سان هوندو آهي (يعني هتي ڇڪتاڻ کي قطعي حيثيت ۽ مفاهمت کي نسبتي اهميت حاصل هوندي آهي) پر مابعد الطبعياتي نقطہ نظر تضادن جي تفريق (داخلي

يا خارجي، بنيادي يا ثانوي ۽ دوستاڻي يا دشمناڻي) ناهي ڪندو.
بدقسمتيءَ سان اسان جي مزاحمتي سياست ڪندڙن ايتريقدر جو پاڻ
کي جدليات جا شاگرد سڏائيندڙ ڪارڪنن جو ڪجهه انگ به ان
مامري ۾ مابعداطبعياتي نقطہ نظر جو شڪار رهندو آيو آهي. مثال
طور، آمريڪا ۽ چين جي پاڻ ۾ دوستاڻي تضاد کي دشمناڻي تضاد جي
اک سان ڏسڻ يا وري هڪ پارٽيءَ اندر ڪامريڊن يا مختلف رجحانن
جي دوستاڻي تضاد کي دشمناڻي تضاد جي حيثيت ۾ ڏسن ٿا. هڪ
پارٽيءَ اندر نفرت آميز گروهي سياست کي سگهارو ڪرڻ وغيره
وغيره. اهو هڪ پاسي مامرن کي مابعدالطبعياتي نقطہ نظر سان ڏسڻ ۽
ٻئي پاسي انقلابي سياسي ثقافت جي ڪمزوريءَ جو نتيجو هو تہ
ماضي ۾ پاڪستان جي ڪميونسٽ ڪيمپ اندر اڪثريتي، اقليتي
جهڳڙن يا تضادن جي شدت ان نهج تي پهتي هئي، جو انهن هڪٻئي
تي هٿيار سڏا ڪيا هيا. ماضيءَ ۾ مختلف تنظيمن سان سلهاڙيل
قومپرست ڪارڪنن جي هڪٻئي کان نفرت ۽ هڪٻئي سان موتمار
جهڳڙا ساڳي ڳالهہ کي ثابت ڪن ٿا. مطلب تہ اسان حڪمرانن،
سامراجين ۽ عوام دشمنن کان ايتري نفرت نہ ڪئي، جيتري اسان
ساڳيءَ تنظيم اندر، پر مختلف انداز ۾ سوچيندڙ ماڻهن کان ڪئي،
بلڪل ايئن جيئن قبائلي جهيڙن جي ور چڙهيل ٻن مخالف ذاتين جا
هاري هڪٻئي سان ڪندا آهن. ان جو هڪ سبب اهو بہ آهي تہ اسان
انهن تضادن کي قطعي حيثيت ڏئي ڇڏيندا آهيون ۽ انهن جي
هيڪڙائي (هتي پارٽي يا گڏيل مزاحمتي پاسو) تي ان جي پيٽ ۾ زور
ناهيون ڏيندا.

عام طور تي اسان کان اهو سوال بہ ڪيو ويندو آهي تہ جيڪڏهن
تضادن کان بنا ڪنهن بہ شيءِ جو وجود ممڪن ڪونهي تہ پوءِ طبقاتي
تضاد جي خاتمي لاءِ جدوجهد ڇو؟ يا وري هڪ غير طبقاتي سماج
ڪيئن ممڪن آهي يا اهو تہ هڪ غير طبقاتي نظام منجهہ تضادن
جي بيهڪ ڪهڙي هوندي؟ اسان سماجي ارتقا جي جنهن ڏاڪي
(سرمائيدارڻي سامراجي نظام) تي اڄ بيٺا آهيون، سو انساني تاريخ جو
نہ، پر طبقاتي تاريخ جو آخري ڇيڙو آهي. ان کان پوءِ اڳيان يا تہ طبقن

ڪان آجي هڪ نئين انساني تاريخ جي ڦيري جو آغاز آهي، يا وري (ماحولياتي تبديلين ۽ نيوڪلائي جنگين جي صورت ۾) تاريخ جو خاتمو. بربريت (جنهن ڪي بُک، بدحالي ۽ جنگين جي محدود، پر سدا وڌندڙ صورت ۾ اسان اڄ به ڀوڳي رهيا آهيون) يا اشتراڪيت ڪانسواءِ انسانيت جي سامهون ڪو ٽيون دڳ ڪونهي. هر سماج جيان هڪ اشتراڪي سماج به تضادن کان آجو نه هوندو، پر سوال تضادن جي اٿهوند جو نه، پر انهن جي ٻيهڪ جو آهي. ٻين لفظن ۾ اهي دشمناڻا نه، پر دوستاڻا تضاد هوندا. سوشلزم ماڻهن ۽ سماج جي ميڪانڪي هيڪڙائي ۾ نه، پر جدلي هيڪڙائي (جنهن ۾ ڪثرت شامل هوندي آهي) ۾ يقين رکي ٿو. يعني، پورهيي جي ورهاست ۽ هيڪڙائي کي يڪسر نوان بنياد بخشڻ ئي سندس ڪارج آهي. مختلف شعبن سان سلهاڙيل ماڻهن جا هڪٻئي سان تضاد به هوندا، جهڙوڪ: شاعرن ۽ فلسفين وچ ۾، پورهيتن جي هڪ صورت جو ٻي صورت وچ ۾ وغيره، پر اهي تضاد بنيادي ۽ دشمناڻا نه هوندا، نه ئي انهن تضادن جو حل هڪٻئي جي خاتمي سان مشروط هوندو پر اهي دوستاڻا تضاد هوندا، ڇاڪاڻ ته اهي قطعي ٻيهڪن وچ ۾ نه، پر نسبتي ڏار ٻيهڪن ۾ هوندا، ڇاڪاڻ ته اهي ظالمن ۽ مظلومن وچ ۾، حاڪمن ۽ محڪومن وچ ۾، ماهرن ۽ محرومن وچ ۾ نه، پر آزاد ماڻهن وچ ۾ هوندا. سرمائيداراڻي ۽ اشتراڪي سماجن جي تضادن جي فطرت جي فرق کي توڙي جو اڄ سمجهڻ ڪنهن قدر ڏکيو آهي، پر پنهنجي ۽ اولهه جي سماجن جي نسبتي فرق منجهان ڪنهن قدر وري به سمجهي سگهجي ٿو. جتي سرمائيداراڻي جمهوريت جا بنياد اسان کان گهڻو مضبوط آهن.

ابتڙن جو ايڪو:

پڙاڏو سو ئي سڏ، ور وائيءَ جو جي لهين
هئا اڳيئي گڏ، ٻُڌڻ ۾ به ٻيا.
(شاهه)

”تضاد ۾ مختلف جو مهاڏو ڪنهن ٻئي، ٻئي سان نه، پر پنهنجي ئي ٻئي (حصي) سان هوندو آهي.“ (هيگل)

عام طور تي ۽ مابعد الطبعياتي نقطهءَ نظر مطابق تضادَ، الڳ الڳ هستيون يا شيون تي ظاهر ٿيندا آهن. بهرحال، جيستائين الڳ ظاهر ٿيڻ جي ڳالهه آهي ته ڳالهه گهٽي غلط به ڪونهي. ڪهڙو چريو آهي، جيڪو ڏينهن کي رات چوندو يا رات کي ڏينهن سڏيندو. عشق ۾ جيڪي عاشق نئين اک يا نظر حاصل ڪندا آهن، تن کي ڇڏي ڪري، جيڪي عشق ۾ انڌا ٿيندا آهن سي ئي اهڙيون ڳالهيون ڪري سگهن ٿا، جيئن مڪيش جو هڪ پراڻو گانو آهي ته:

"جو تم ڪو هو پسند، وهي بات ڪرينگي
تم دن ڪو اگر رات ڪهو رات ڪهينگي"

رات ڏينهن ڪونهي ۽ ڏينهن رات ڪونهي، پوءِ سوال ٿو پيدا ٿئي ته رات ۽ ڏينهن جي هيڪڙائي ڪٿي آهي؟ وقت، رات ۽ ڏينهن جي هيڪڙائي آهي. چوويهن ڪلاڪن جو متحرڪ وقت اهو عمل آهي، جنهن جا رات ۽ ڏينهن مختلف پاسا آهن. سماج به طبقاتي تضادن جو مجموعو آهي، جنهن ۾ شرعاتي طور طبقا پنهنجي فرق باوجود ناهه ۾ هوندا آهن، پر جلد ئي اهو ناهه پنهنجي ابتڙ يعني ڇڪتاڻ يا متضادن جي تضاد ۾ بدلجي ويندو آهي. لينن چوي ٿو: "متضادن جو پاڻ ۾ ناهه، عارضي، عبوري ۽ نسبتي هوندو آهي جڏهن ته انهن جي ڇڪتاڻ قطعي صورت ۾ موجود هوندي آهي. مثال طور جيڪڏهن فرض ڪجي ته، ملڪ اندر طالبان يا ڪنهن ٻي فاشي قوت جي غالب ٿيڻ جا امڪان سگهارا ٿي وڃن ته سيڪيولر ڌريون طبقاتي فرق باوجود مفاهمت يا ناهه جي عمل منجهان گذرنديون، پر جيئن ته طالبان هجن يا ڪا ٻي فاشي قوت، انهن جي اوسر خود هن سرمائيداراڻي نظام جي بحران جو نتيجو هوندي آهي، تنهن ڪري ناهه جي عارضي دور کانپوءِ طبقاتي ويڙهه وري اڳتي ٿي ويندي.

تضادن جي ڇڪتاڻ:

تضادن جي هيڪڙائيءَ مان مراد هڪ حقيقت جي ٻن مختلف پاسن جي آهي، جيڪي جيستائين ناهه ۾ هوندا ته اها شيءِ يا حقيقت

۽ موجود رهنديون. هڪ حقيقت، شئي يا لقاءُ بدلجي ٿي تڏهن ٿو جڏهن سندس داخلي تضاد ڇڪتاڻ جي ان ڏاڪي تي رسن ٿا جتي اهي تضاد پنهنجي پراڻيءَ صورت جي نفي ڪندا آهن. ڇاڪاڻ تہ ڪنهن بہ شيءِ، لقاءُ جي ٻنهي متضاد پاسن ۾ هڪ ٻئي تي غالب پوڻ جو رجحان هوندو آهي. اوسر جي هڪ ڏاڪي تي جيڪڏهن تضاد جو هڪ پاسو حاوي آهي تہ ٻئي ڏاڪي ۾ عين ممڪن آهي تہ ٻيو پاسو غالب پئجي وڃي. تبديليءَ جي ان عمل ۾ متضاد پنهنجي نسبتي خودمختياري وڃائي، هڪٻئي ۾ پيهي يا هڪٻئي ۾ بدلجي پڻ ويندا آهن يا ڪا ٽين شڪل وٺندا آهن، يا ٻين لفظن ۾ تضاد پنهنجي پوئين هيئت بدلائي هڪ نئين معيار کي جنميندا آهن ۽ پوءِ وري ٿاهہ جي هڪ عارضي وقت ڪانپوءِ ڇڪتاڻ جو عمل پهرين کان تيز ٿيندو ويندو آهي. جيڪڏهن ابتڙن جي ڇڪتاڻ نہ هجي تہ حرڪت صرف ورجاءُ تي پوي، مثال طور، سماج منجهان جيڪڏهن تضاد ڪڍي ڇڏجن تہ سماج پنهنجون ضرورتون بس پراڻي طريقي سان پوريون ڪندو رهي ۽ نہ ئي نين ضرورتن جي پيدا ٿيڻ جو سوال پيدا ٿئي ۽ نہ وري ان محرڪ جي اٿهوند سبب پيداواري سگهن جي ترقيءَ جو ڪو امڪان پيدا ٿئي ۽ نہ وري سماج بدلجن_ جيڪو هوندو سو بس هڪ پراڻي حرڪت جو ساڳي ريت ورجاءُ هوندو. ورجاءُ هڪ اهڙي حرڪت يا تبديلي آهي، جنهن ۾ اوسر ڪانهي. اهڙي تبديلي جنهن ۾ نہ اوسر هجي نہ لاٽ، صرف اسان جي خيال ۾ ممڪن ٿي سگهي ٿي. جڏهن تہ حقيقت ۾ ايئن ٿيڻ ممڪن ئي ڪونهي. اسان جي ذهن جي اها خاصيت هوندي آهي تہ، هو سوچ ۾ ڪنهن بہ حقيقت يا لقاءُ جي اٽٽ پاسن کي ٽوڙي يا ڌار ڪري بہ سمجهي سگهي. نہ صرف اوسر کان آجي تبديلي جو تصور پر ڪنهن بہ تضاد جي اٽٽ پاسن کي الڳ وجود جي حيثيت ۾ سمجهڻ، ذهن جي اهڙي تجريدي صلاحيت جو نتيجو آهي. جڏهن تہ انهن تضادن جو هڪٻئي سان جڙيل هئڻ ۽ هڪٻئي ۾ پيهي، هڪٻئي ۾ بدلجي وڃڻ کي سمجهڻ پڻ ضروري آهي.

پاڻ واپس تضاد جي ٻيهڪ جي سوال ڏانهن موٽون ٿا.

تضادن جو هڪٻئي ۾ پيهي يا بدلجي وڃڻ:

رانجها رانجها ڪردي، مين آپي رانجها هوئي

اسان ڏسون ٿا تہ ڏينهن رات ۾ ۽ رات ڏينهن ۾ بلجندي رهندي آهي. تضادن جي ڇڪتاڻ جي عمل ۾ هڪ ڏاڪي تي تضاد جو غالب پاسو مغلوب ٿئي ٿو ۽ پنهنجي ابتڙ ۾ بدلجي ٿو. مثال طور جاگيرداريءَ کي شڪست ڏيڻ ڪانپوءِ، سرمائيداري جو ترقي پسند پاسو ان جي رجعتي پاسي تي غالب نظر آيو پر ان جي سامراجي دور ۾ داخل ٿيڻ ڪانپوءِ هاڻي سندس ناڪاري رجعتي پاسو غالب آهي. درحقيقت حرڪت يا تحرڪ نالو ئي هوند ۽ اڻهوند جو مستقل هڪٻئي ۾ تبديليءَ جو آهي. جيڪڏهن هوند ۽ اڻهوند ۾ قطعي فرق هجي يا اهي ٻئي تضاد نہ هڪٻئي کي متاثر ڪن ۽ نہ وري هڪ ٻئي ۾ بدلجن تہ جيڪر جيڪي ڪجهہ آهي (هوند) سو ڪڏهن بہ پراڻ نہ ٿئي ۽ جو ڪجهہ اڄ ناهي (اڻهوند) سو ڪڏهن ظاهر (نواڻ) نہ ٿئي.

آمريڪي مارڪسسٽ شان سيئرز پنهنجي ڪتاب "منطق ۽ حقيقت" ۾ تضادن، سندن ايڪي ۽ سندن هڪٻئي ۾ پيهي وڃڻ واري قانون کي شعور ۽ مادي جي تعلق جي سوال هيٺ ڏاڍي سٺي نموني سجهايو آهي، اچو تہ سندس سمجهاڻي منجهان فائدو وٺون: "اهو خيال تہ ابتڙ هڪٻئي سان تضاد ۾ ۽ هيڪڙائي ۾ هوندا آهن، جدلي فڪر جو بنيادي نقطو آهي، پر مون کي خبر آهي تہ اهڙا جملا کوڙ سارن ماڻهن کي منڌل ۽ پنهنجي ئي نفي ڪندڙ محسوس ٿيندا آهن.... تنهنڪري انهن جو خيال رکندي، اِن ڳالهہ کي ڪجهہ هيٺن رکجي ٿو ۽ زور ڏجي ٿو تہ شعور ۽ جاڻ ڪي بيٺل حالتون نہ آهن، پر هڪڙا سرگرم عمل آهن. خيال ۽ حقيقت، موضوع ۽ معروض، ڪي پنڊ پهڻ (ٿيل) ۽ بي جان (شيون) ناهن.اِهي اُهي تضاد آهن، جيڪي هڪٻئي تي اثر پذير ٿين ٿا ۽ هڪٻئي ۾ پيهي وڃن ٿا ۽ جيڪي عملي سرگرمي (يا) جاڻ ۽ شعور جي اوسر جي عمل ۾ مستقل طور تي هڪ ٻئي ۾ بدلجن ٿا. انهن تضادن کي هڪٻئي کان مختلف هستين جي صورت ۾ نہ، پر ڪين زواين يا هڪ ئي عمل (Process) جي

پلن جي صورت ۾ ڏسڻ گھرجي. صرف اهڙي جدلي نقطہ نظر سان ئي تبديلي ۽ اوسر جي حقيقت کي مناسب طريقي سان سمجهي ۽ بيان ڪري سگهجي ٿو. هي ئي اُهو اهم نقطو آهي، جيڪو جڏهن سمجھہ ۾ اچي ٿو تہ جدلي ٻوليءَ تي اڳ ڇانيل خود نفي ۽ مونجهارو ختم ٿي وڃي ٿو.

خاص طور تي اهو ڏسڻ گهڻو ضروري آهي تہ، حقيقت جو خيال ۾ بدلجڻ وارو عمل ئي ڄاڻ آهي. انهن تضادن جي اها جدلي ۽ متحرڪ هيڪڙائي آهي، جيڪا عمل ۾ اُسري ٿي ۽ پاڻُ ظاهر ڪري ٿي. ڄاڪاڻ تہ ڄاڻ (جي عمل) ۾ اسان معروضي دنيا جي پروڙ خيال ۾ ئي ڪندا آهيون ۽ پوءَ حقيقت کي فڪر، خيال (۽) شعور ۾ بدلائيندا آهيون. عملي سرگرميءَ ۾ وري ان جي ابتڙ (يعني) خيال کان حقيقت ڏانهن حرڪت جو اظهار ٿيندو آهي. عمل ۾ شعور ارادي ۽ مقصد کي مادي صورت ملندي آهي (۽ اهي) شين سان مجسم ٿيندا آهن ۽ اظهاريا آهن. اهڙي طريقي سان حقيقت ۽ فڪر جو هڪٻئي ۾ پيهي وڃڻ سمجھہ ۾ اچڻ لڳندو آهي ۽ روزاني جو لقاءُ لڳندو آهي، جنهن کي جانورن جي زندگيءَ منجهان بہ مشاهدي هيٺ آڻي سگهجي ٿو. جيئن هيگل ڏاڍي شاندار نموني اها ڳالھہ رکي ٿو تہ "اجوڪي دور جي مابعداطبعيات، (metaphysics)، جيڪا چوي ٿي تہ اسان شين کي نہ ٿا ڄاڻي سگهون، ڇو تہ اُهي قطعي طور اسان تي بند ٿيل آهن، بابت اهو چئي سگهجي ٿو تہ پيو تہ ڇڏيو پر جانور بہ انهن مابعداطبعياتدانن جيترا بيوقوف ڪونهن ڇو تہ اُهي شين پٺيان پڇن ٿا، انهن کي پڪڙين ٿا ۽ انهن جو استعمال (شڪار) ڪن ٿا. (*Philosophy of Nature, §246z*)."

(*Reality and Reason: Dialectic and the Theory of Knowledge*)

مقدار ۽ معيار

اسان تضادن جي ڇڪتاڻ ۽ ايڪي کي حرڪت جي سبب جي حيثيت ۾ سمجهيوسين، اسان اهو به سمجهيو ته، شيون، لقاءَ ۽ رشتا بدلجن ٿيو ٿا، پر هاڻي سوال اهو پيدا ٿو ٿئي ته، اُهي بدلجن ڪيئن ٿا؟ يا انهيءَ تبديليءَ جو طريقہ ڪار ڪهڙو آهي؟ هي اُهي سوال آهن، جن کي اسان مقدار ۽ معيار جي پاڻ ۾ تعلق ۽ هڪٻئي ۾ تبديل ٿيڻ ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين، پر پهرين انهن تصورن جي الڳ يا ڌار سمجهاڻي ضروري آهي.

معيار

معيار ڪنهن به شيءِ جي مڙني خاصيتن يا صفتن جئ ڪُل کي چيو ويندو آهي، پر جيئن ڪُل کي جُزن تائين ڪيرائي سمجهڻ صحيح ڪونهي، ساڳي ريت معيار کي صفتن تائين گهٽائي ڏسڻ پڻ مددگار نہ ٿو ٿي سگهي، تنهنڪري معيار (Quality) ۽ خاصيت (Property) ۾ فرق ڪرڻ پڻ ضروري آهي. ڪو به معيار ڪنهن ٻئي معيار سان پنهنجي خاصيتن ذريعي لاڳاپي ۾ ايندو آهي. خاصيت ان لحاظ کان معيار جي ڪنهن پاسي (يا حصي) جو اثر ۽ اظهار آهي. اسپرڪن پنهنجي ڪتاب (A Dialectical Materialism (A. Spirkin)) ۾ لکي ٿو ته ”هر خاصيت نسبتي هوندي آهي. مثال طور استيل، ڪاٺ جي ڀيٽ ۾ ته سخت آهي پر هيري جي ڀيٽ ۾ نرم آهي. خاصيتون عمومي يا خصوصي، ضروري يا غير ضروري، لازمي يا اتفاقي، داخلي يا خارجي، فطري يا غير فطري ٿي سگهن ٿيون. (پر) معيار جو تصور هڪ لازمي يا جوهري خاصيت کي فرض ڪري ٿو. مادي جي تنظيم ڪاري (يا ساخياتي بيهڪ يا ڍانچو) جي شڪل جيتري اعليٰ هوندي، سندس معيارن جو انگ به اوترو ئي ججهو هوندو.“ معيار هڪ تقرر يا تعين (Determinacy) آهي، جيڪو وجود کان ڌار ٿي نہ ٿو سگهي. جڏهن ته

مقدار بہ هڪ تعين آهي، جيڪو وجود ڪان ڌار ٿي سگهي ٿو؟ مثال طور اليڪٽرانڪس ۾ فرج هڪ اهڙي مشين آهي، جيڪا شين کي ٿڌو رکندي آهي، اها خاصيت ڪنهن مشين جي فرج هئڻ جو تعين ڪندي آهي. هاڻي گهٽ يا وڌ جو مامرو مقداري ۽ اضافي آهي. يعني، ڪا فرج شين کي گهٽ ٿڌو ڪري بہ فرج ٿي سگهي ٿي، پر جيڪڏهن ان ڪان ٿڌاڻ يا ٿڌي ڪرڻ واري خاصيت ڌار ڪري ڇڏجي تہ پوءِ فرج ۽ الماريءَ ۾ ڪو فرق نہ رهندو: اهڙيءَ ريت ڪنهن بہ شيءِ، لقاءَ ۽ رشتي کي طئہ ڪندڙ جوهري خاصيت ئي معيار آهي. اسان مٿي لکي آياسين تہ معيار هڪ تقرر يا تعين آهي، جيڪڏهن تعين اثبات آهي تہ پوءِ هر اثبات ۾ نفي جو عنصر شامل هوندو آهي، اهڙيءَ ريت هاڻي هر تعين هڪ نفي بہ آهي. مثال طور فرج الماري ڪونهي، صوف، انگور ناهي، وغيره. ٻين لفظن ۾ جيڪي صفتون صوف کي صوف بڻائين ٿيون تہ اهي ساڳيون صفتون صوف کي انگور نہ ٿيون بڻائين ۽ جيئن تہ معيار صفتن جو ميڙ آهي، تنهنڪري هر معيار هڪ حد (Limit) آهي، جيڪا ٻين حدن جو تعين بہ ڪري ٿي ۽ ان لاڳاپي ۾ پنهنجو اظهار بہ ڪري ٿي. حد لفظ سان اسان وٽ هڪ مقداري تصور ابري اچي ٿو. مثال طور جريب يا ايڪڙ جي صورت ۾ زمين جي حد وغيره. پر مختلف حياتاتي جنسن وچ ۾ فرق پڻ هڪ حد آهي پر معياري نوع جي.

مقدار

مقدار درحقيقت ڪنهن بہ شيءِ يا لقاءَ جي طرفي (Dimensional) خاصيتن کي چئبو آهي، جنهن کي اسان انگي يا ڪنهن ٻئي حساب ۾ ماپي سگهندا آهيون. جهڙوڪ: تعداد، وزن، ڊيگهہ، ويڪر، گهرائي وغيره. مقدار وحدت ۽ ڪثرت يا هڪ ۽ گهڻ جي هيڪڙائي آهي. مثال طور "هڪ" ترين ۾ "نو" ڳاڏا يا "هڪ" سڌي لائين "ٻارنهن" انچن جي وغيره. ان حوالي سان مقدار گهڻ (يونٽن) جي هيڪڙائي آهي. مقدار بہ معيار وانگي هڪ تعين آهي، پر معيار جي ابتڙ اهو غير بنيادي، اضافي، واڌو ۽ وجود ڪان ڌار ٿيڻ جهڙو آهي. مثال طور ڪنهن گڏجاڻي ۾ ويڻل 15 ميمبرن مان مراد 15 ميمبر ئي آهن، پوءِ ڀلي اُهي

ڪنهن عوام دشمن اداري جا هجن يا ڪنهن انقلابي تنظيم جا. 8 گهرن مان مراد 8 گهر آهن، پوءِ ننڍا هجن يا وڏا، ڪچي آبادي جا هجن يا ڊفينس جا. رياضي هڪ اهڙو علم آهي، جيڪو معيار کان بالاتر ٿي، شين جي صرف مقداري بيهڪ کي سمجهندو آهي، پر جهڙيءَ ريت نج معيار (مقدار کان آجو) ٿيندو ڪونهي، ساڳي ريت نج مقدار (معيار کان آجو) بہ ممڪن ڪونهي. نج معيار ۽ نج مقدار اسانجي ذهن جي پيداوار آهن پر اهي ٻئي ڪُلي تصور حقيقت ۾ هڪٻئي تي آڌاريندڙ هڪٻئي سان جڙيل ۽ اٽٽ آهن.

ماپ

هر شيءِ جا معياري ۽ مقداري پاسا ٿيندا آهن. معيار ۽ مقدار جڏهن هڪٻئي سان رشتي ۾ توازن (Balance) کي رسن ٿا تہ نتيجي ۾ اسان کي ماپ ملي ٿي. اهڙيءَ ريت معيار ۽ مقدار جي نئوس هيڪڙائي يا توازن کي اسان ماپ سڏيون ٿا. ماپ ڪنهن بہ معيار جي هڪ مقداري حد جو نالو آهي. مثال طور، توهان سيڌي جي ڪنهن دڪان تان جيڪڏهن ڪڻڪ وٺندؤ تہ دڪاندار اوهان کان مقدار (پاءُ، اڌ ڪلو ڪلو يا مڻ وغيره) جو بہ پڇندو؟ پر جيڪڏهن توهان دڪاندار کان مقدار گهرندوءَ تہ موٽ ۾ دڪاندار اوهان کان معيار (ڪڻڪ، دال، گيهہ وغيره) جو بہ پڇندو. تنهنڪري معياري مقدار يا مقداري معيار هڪ شيءِ جا ٻہ نالا آهن. جو تہ مقدار هميشہ ڪنهن نہ ڪنهن معيار جو هوندو ۽ معيار بغير مقدار جي ممڪن ئي ڪونهي.

مقدار ۽ معيار جو هڪٻئي ۾ تبديل ٿيڻ

غم سي خو گر هو انسان تو مٽ جاتا غم
مشڪلين مجهہ پر پڙين اتني ڪہ آسان هوگئين.
(غالب)

اسان تضادن بابت پڙهندي اها ڳالهہ سمجهي آيا هياسين تہ متضاد هڪٻئي منجهہ تبديل ٿيندا آهن، پر هاڻ اسان اُن تبديليءَ جي پوزي عمل کي نئوس ۽ سادن مثالن سان سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

هر شيءِ جي تبديليءَ جا مقداري ۽ معياري پاسا هوندا آهن. مقداري تبديليءَ منجهان مراد اها آهي تہ شيون، لقاءَ ۽ رشتا اهڙيءَ ريت بدلجن جو سندن معيار ساڳو رهي. يعني، شيون گهٽ يا وڌ ۽ ننڍيون يا وڏيون ٿينديون رهنديون آهن. پر معياري تبديلي سڌبو ئي ان تبديليءَ کي آهي، جنهن ڪانپوءِ شئي ساڳي نہ رهي. مقداري تبديليون آهستگيءَ سان ۽ غير محسوس انداز ۾ جاري رهنديون آهن، پر معياري تبديليون اوچتو ۽ محسوس ٿيندڙ هونديون آهن. مثال طور تاريخ کي ڏسڻ وارن تاريخي روين کي ڏسبو تہ اسان کي بہ رويا وڏيڪ سگهارا ملندا آهن، هڪ اهو تہ تاريخ مرحليوار ڏاڪي بہ ڏاڪي آهستگيءَ سان اُوسر (ارتقا) ڪندي آهي جڏهن تہ ٻيو خيال اهو آهي تہ تاريخ ۾ رڳو اوچتو آيل وڏيون معياري تبديليون (جهڙوڪ: جنگيون، ٻوڏون، انقلاب وغيره) ئي اهم هونديون آهن. انهن ٻنهي هڪ پاسائين نڪتہ نظرن جي اُبتڙ درحقيقت تاريخ جي اوسر جو عمل ارتقا ۽ انقلاب جي هيڪڙائي آهي. انهن ٻنهي کي قطعي طور الڳ سمجهڻ تاريخ کي ميڪانڪي انداز ۾ ڏسڻ جو نتيجو آهي. ارتقائي (مقداري) تبديلين کان بغير انقلابي (معياري) تبديليءَ جو ظهور ناممڪن آهي، ساڳي وقت انقلابي تبديلين کان بغير ارتقا جو عمل هلي نہ ٿو سگهي. چو تہ پراڻن معياري رشتن اندر مقداري تبديليون آڪٽ يا لا حد طور جاري نہ ٿيون رهي سگهن. مقداري تبديلين جي عمل ۾ لازمي طور هڪ وقت اهڙو بہ ايندو جو ٿوري بہ وڌيڪ مقداري تبديلي هڪ نئين معيار کي جنم ڏيڻ جو سبب ٿي پوندي. هڪ معيار ٻئي معيار جي ڀيٽ ۾ نسبتي صحيح، پر پنهنجي مقدار جي ڀيٽ ۾ هڪ قطعي يا جٽادار بيهڪ آهي، جيڪا تڏهن بدلجي ٿي، جڏهن سندس اندروني مقداري تبديليون پنهنجي اوسر جي حد کي رسن ٿيون.

فلسفي جي تاريخ ۾ ايميڊوڪلس ۽ ڊيماڪريٽس معيار جو آڌار مقدار تي تہ سمجهايو پر معيار ۽ مقدار جو اهو تعلق انهن وٽ ميڪانڪي آهي. ميڪانڪي انداز سان ڏسڻ جو ئي نتيجو آهي جو اڄ بہ ڪيترن ئي ماڻهن جو خيال آهي تہ ضروري ناهي تہ مقداري تبديليون، معياري تبديلين کي جنم ڏين. پٿرن جو ڍير چاهي ڪٽي

ڪيترو بہ وڏو ڇو نہ هجي، پر اُهو رهندو ساڳو پٿرن جو ڍير. بظاهر اهو جملو اسان کي مناسب نظر اچي ٿو پر سچ اهو آهي تہ مقدار جي معيار ۾ تبديلي واري حقيقت پٿرن جي ڍير واري مثال منجهان بہ عيان آهي. بس هن مثال ۾ اسان کي معيار پٽر کي نہ، پر پٿرن جي ڍيري کي سمجهڻ گهرجي. مثال طور پٿرن جي ڍير مٿان توهان پٿر رکندا وڃو ۽ هڪ وڏو ڍير ٺاهيندا هلو پر جيئن اسان سمجهي آياسين تہ هڪ خاص معيار يا ترتيب ۾ مقداري تبديليون لامحدود انداز سان جاري رهي نہ ٿيون سگهن. تيئن هڪ وقت اهڙو بہ ايندو جو اُن ڍير جي چوٽيءَ تي صرف هڪ پٿر رکڻ سان سمورو ڍير اچي پٽ پوندو. جيئن انگريزيءَ ۾ چوڻي آهي: "اُهو آخري ڪک جنهن اُٺ جي چيلهہ ڀڳي" يا سنڌيءَ جي چوڻي "ٽِر جي ڳُتي، سئو چوٽون ڪائي."

اهڙي قسم جي تبديليءَ کي سمجهڻ لاءِ اسانکي ٽپال جو تصور سمجهڻو پوندو. ٽپال هڪ معيار کان ٻي معيار تائين هڪ عبور (Transition) آهي. ٽپال هڪ خاص وقت ۾ اوچتو آيل تبديلي بہ آهي، تہ هڪ وڏي وقت تائين ڦهليل هڪ عمل (Process) بہ آهي. مائڪرواسڪوپڪ يا ننڍي سطح تي ٽپال هڪ سيڪنڊ جي اربين حصي ۾ بہ ممڪن آهي ۽ وڏي ڪائناتي سطح تي ٽپال اربين سالن تائين آڏاريل عمل بہ ٿي سگهي ٿو. بلڪل ايئن جيئن جانورن ۾ هڪ نسل منجهان ٻئي نسل جي ظاهر ٿيڻ وارو ٽپال سوين سالن تي محيط ٿي سگهي ٿو. مطلب تہ ٽپال جنهن کي اسان هڪ معياري تبديلي سڏيون ٿا، تنهنجو مقداري پاسو بہ ٿيندو آهي. بلڪل ايئن جيئن اسان سمجهيوسين تہ مقداري تبديليءَ جو معياري پاسو بہ ٿيندو آهي، پوءِ ان جو مهنداراڻيءَ وارو اظهار ان عمل ۾ اوسر جي ڏاڪي پٽاندر پيل نہ ٿيندو هجي.

بهرحال مقداري تبديلن جي عمل ۾ بہ معياري تبديلي هڪ امڪان (Potential) جي حيثيت ۾ اوسر ڪندي آهي، ۽ هڪ وقت اهڙو ايندو آهي، جنهن ۾ امڪان هڪ نئين حقيقت (Actual) (يا معيار) تي ظاهر ٿيندو آهي، ڇو تہ مقداري تبديلي جيڪڏهن هڪ تسلسل آهي تہ معياري تبديلي ان تسلسل ۾ رخنو (ٽپال) آهي، جنهن ڪانپوءِ

هڪ نئين معيار (يا نئين توازن) جي مقداري تبديلين جو عمل شروع ٿئي ٿو.

مادو پنهنجي صورتن ۾ اَڪُٽ آهي ۽ ان جي هر جتادار صورت هڪ معيار آهي ته پوءِ ڇئبو ڪائنات ۽ سماج ۾ معيارَ بہ اَڪٽ آهن. عام تصور اهو آهي ته هر معيار ٻئي معيار کانُ شروع کان ئي الڳ رهيو آهي. پر اسان ڏسون ٿا ڪيترائي معيار جن جو پهرين وجود ڪونہ هو سي بعد ۾ وجود وٺن ٿا ۽ ڪيترائي معيار جيڪي پهرين موجود هئا، سي بعد ۾ ختم ٿي وڃن ٿا. هڪ نئون معيار ڪٿان جنم وٺي ٿو ۽ هڪ پراڻو معيار ڪيڏانهن گم ٿي وڃي ٿو؟ واري سوال فسلفين کي وڏي عرصي تائين منجهائي رکيو هو پر اهو سوال ٻين سائنسي علمن جي اوسر سان وڃي پنهنجي حل کي ويجهو ٿيو. مثال طور ڊارون کان اڳ اهو تصور عام هو ته هر حياتياتي وجود شروع کان ئي الڳ وجود طور تخليق ٿيل آهي، پر ڊارون ٻڌايو ته ڪهڙيءَ ريت حياتياتي وجودَ پنهنجي ڪثرت باوجود هڪ آهن يا انهن جو بڻ بنياد هڪ آهي. هڪ حياتياتي گروهہ (جيڪو پاڻ ۾ جنسي عمل ۽ نسل جي افزائش جو ڪم ڪري سگهندو هجي) ۾ آهستي آهستي اينڊڙ جينياتي مقداري تبديليون اوچتو هڪ معياري تبديلي ۾ ظاهر ٿين ٿيون ۽ اڳتي هلي هڪ گروهہ منجهان هڪ نئين گروهہ جي جنم جو سبب بڻجن ٿيون.

اينگلز کان اڏ صدي پوءِ جي ڊي برنيل نالي هڪ ڪيميادان مقدار ۽ معيار جي رشتي کي ڪجهہ هيئن سمجهايو:

”اسان ڏينهون ڏينهن اهو سکي رهيا آهيون ته جسمن جون خاص معياري خاصيتون، پنهنجي اندروني جُزن جي انگ تي آڌاريندڙيون آهن. جڏهن هڪ ايٽم ٻئي ايٽم سان رشتو جوڙيندو آهي ته اسانُ کي گيس ملندي آهي. جڏهن رشتو ٻن يا ٽن ايٽمن سان جُڙندو آهي ته نتيجي ۾ گتي جهڙي سخت شئي ٺهندي آهي، جيڪڏهن چئن ايٽمن سان ته چمڪندڙ هيرو ۽ جيڪڏهن هڪ ايٽم چئن کان وڌيڪ ايٽمن سان گڏبو آهي ته ڌاتو ٺهندو آهي.“

اهڙيءَ ريت فطرت ۽ سماجُ مقدار جي معيار ۾ تبديليءَ جي انيڪ مثالن سان ڀريل آهي، جنهن ۾ عام ۽ سادو ترين مثال گرمي پد (باهہ) ۽ پاڻيءَ وارو آهي، جنهن ۾ جڏهن گرمي پد وڌي ٿو تہ پاڻي ٻاڦ، يعني گيس ۾ تبديل ٿئي ٿو پر جيڪڏهن گرمي پد ڪري ٿو تہ پاڻي سخت شيءِ جهڙوڪ: برف وغيره ۾ مٽجي وڃي ٿو. سنڌ جي سرموڙ ۽ عوامي شاعر استاد بخاريءَ پنهنجي شعر ۾ مقدار ۽ معيار جي رشتي کي ڏاڍي سنهجي انداز ۾ هيئن سمجهايو آهي:

لڏندي لڏندي (مقدار)
سچ جي ٻيڙي
پار اُڪاري وڃندي آ. (معيار)

ٻرندي ٻرندي (مقدار)
رات سِتم جي
سج اُڀاريٰ وڃندي آ. (معيار)

ڌُڪندي ڌُڪندي (مقدار)
سَرَ جي تيلي
ٻيلا ٻاري وڃندي آ. (معيار)

ٻرندي ٻرندي (مقدار)
آڪَ جي ڪاٺِي
لوهہ پگهاري وڃندي آ. (معيار)

ڇُهندي ڇُهندي (مقدار)
سنهڙي ڇيٽي
ڏونگر ڏاري وڃندي آ (معيار)

وڄندي وڄندي (مقدار)
جانجهہ جيئڻ جي
جُوءِ جياري وڃندي آ. (معيار)

نفي جي نفي

(Negation of Negation)

”حال جي واقعين مٿان مستقبل ڦيرا ڏيندو آهي ۽ اُن منجهان اُهي ڏاڍا چونڊيندو آهي جنهن منجهان پراڻ کي قبر ۾ لاهڻ جو رسو ۽ نئين ڄاول جو رِلڪو نهندو آهي.“ (هرزين)

[روسي ڪلاسيڪي اشتراڪي ڏاهو]

اسان پنهنجي روزانيءَ زندگيءَ جي تجربي آڌار ڄاڻون ٿا ته، شيون جنم وٺن ٿيون، واڌ ويجهه جي عمل منجهان گذرنديون، پاڻ منجهان نيون شين کي جنمينديون، پاڻ پراڻيون ٿينديون ختم ٿين ٿيون ۽ پنهنجي نفي ڪن ٿيون. اهڙيءَ ريت جيڪا شيءِ ڪنهن دور ۾ نئين هئي ۽ پراڻيءَ شيءِ جي نفي جي نتيجي ۾ نهي هئي، تنهن جي وري اڃا نئين شيءِ سان نفي ٿئي ٿي. اهڙيءَ ريت نفي جي نفي جو قانون اسان کي سمجهائي ٿو ته، پراڻين شين، رشتن، قدرن ۽ نظامن جي جاءِ تي نيون شيون، نوان رشتا، نوان قدر ۽ نوان نظام جڙن ٿا. جيئن ته تضادن جو قانون اسان کي شين، لقائن ۽ رشتن جي تبديلي جي ”سبب“ جي سمجهاڻي ڏئي ٿو ۽ مقداري تبديلين جو معياري تبديلين ۾ بدلجڻ سان اسان تبديليءَ جي ”طريقہ ڪار“ کي سمجهون ٿا ته پوءِ نفيءَ جي نفيءَ جو ڪائناتي قانون اسان کي ان تبديليءَ جو ”هاڪاري ۽ اسرندڙ رخ“ سمجهائي ٿو. چاڪاڻ ته نفي جي نفي هڪ هاڪار آهي، هڪ اهڙي هاڪار جيڪا پاڻ منجهه پوئين سموريءَ اوسر جون هاڪاري خاصيتون پاڻ وٽ سانڍي ٿي. ساڳي وقت اهو سمجهڻ به ضروري آهي ته، هر نفي اوسر ڏانهن ناهي وٺي ويندي ۽ ڪا نفي پوئين سموري اوسر جو رد هوندي آهي.

غير جدلي نفي ۽ رسمي منطق

رسمي منطق نفي جي نفيءَ واري قانون کي ايئن ٿي ڏسندو آهي، جنهن ۾ شيون جتان شروع ٿين ٿيون اُتي ئي ختم به ٿين ٿيون. جنهن ۾ هڪڙين شين جو يا تبديلين جو هڪ گول دائري ۾ ورجاءُ ٿيندو آهي ۽ ڪا اوسر ناهي هوندي. مثال طور 1993ع ۾ سنڌ يونيورسٽي اندر منهنجو هڪ ماڻيٽر مضمون سنڌي به هو. اُن شعبي جي هڪ شاعره استاديائي شيخ اياز سان تمام گهڻي عقيدت رکندي هئي، تنهن هڪ دفعي سنڌس هڪ واقعو ٻڌايو ته اياز جي هڪ مذهبي دوست ڪيس چيو ته نيٺ اچي وٺين نه اسان واريءَ ڳالهه تي- تنهن تي شيخ اياز وراڻيو: نه فرق آهي. تون اُتي جو اُتي بيٺو آهين ۽ مان هڪ چڪر ڪاٽي موٽي آيو آهيان. بظاهر اهو مثال نفيءَ جي نفيءَ کي سمجهائي ٿو پر جيڪڏهن غور ڪجي ته اهو هڪ رسمي منطق جو مثال ٿي ظاهر ٿئي ٿو. جنهن ۾ جيڪڏهن هڪ نقطي کان ليڪ جو سفر شروع ٿئي ٿو ته نقطي جي نفي ٿئي ٿي، پر جڏهن اُها ليڪ گول دائري ۾ ڦري واپس ان نقطي تي اچي، ته پوءِ ان سموري سفر جي نفي ٿي وڃي ٿي ۽ شيون جتي پهرين هيون اُتي ئي اچي بيهن ٿيون. مثال طور ڪا شيءِ جيڪڏهن ٻڙيءَ کان شروع ٿي واپس اچي ٻڙيءَ تي بيهي، ته ان منجهه اوسر ڪٿي آهي؟ عام طور تي ارتقا جي عمل کي يا ته سڌي ليڪ (Linear) ۾ تصور ڪيو ويندو آهي، يا وري اُن کي هڪ دائريدار (Circular) عمل سمجهيو ويندو آهي. مثال طور اهو سمجهڻ ته شيون پنهنجي اصليت ڏانهن موٽ ڪائينديون آهن يا وري اها عام چوڻي ته، تاريخ پاڻ کي ورجائيندي آهي وغيره. ان سمجهه جو اظهار آهن ته، سماج جي اوسر هڪ دائري ۾، هڪ چڪر ۾ ٿي رهي آهي، جنهن ۾ هڪ خاص وقت ڪانپوءِ شيون ساڳي نقطي تي موٽ ڪائين ٿيون. پر عام تصور جي ابتڙ هيگل ارتقا جي عمل کي هڪ اسپرنگ وانگي وروڪڙدار ۽ پيچدار (Spiral) صورت ۾ ڏٺو جنهن ۾ بظاهر شيون ساڳئي انداز ۾ موٽ ڪائيندي محسوس ٿينديون آهن، پر سطح ساڳي نٿي هجي. بين لفظن ۾ ارتقا جو اسپرنگ جيان پيچدار تصور دراصل

ٻن متضاد (سڌي ليڪ ۽ گولائيءَ واري) تصورن جي ميڪڙائي آهي، جنهن ۾ شيون سنئون سڌو نہ، پر اُسريل سطح تي ڦيرو کائي موٽنديون آهن. واپس نفي واري سوال ڏانهن موٽندي، اسان اهو بہ ڏسون ٿا تہ هر نفي اوسر ڏانهن ناهي وٺي ويندي. ڪنهن ٻج کي پنهنجي جوتي هيٺان رکي چٿڻ سان بہ ٻج جي نفي ٿيندي آهي، پر ان نفيءَ ۾ واڌ ويجهہ ۽ ڪا اوسر ناهي هوندي. اها نفي پنهنجي اندروني تضادن سبب نہ پر خارجي دٻاءَ هيٺ آيل آهي. اها نفي پنهنجي ڪُکِ ۾ ڪا ٻي نفي نہ ٿي پالي. اها هڪ نج ناڪاري ۽ غير پيداواري نفي آهي. سماجي طور تي 1973ع ۾ چليءَ ملڪ اندر چونڊيل صدر آلندي جي حڪومت خلاف فوجي چڙهائي يا اسان جي ملڪ ۾ ون يونٽ جي قيام سان قومي وحدتن جي نفي جهڙن واقعن کي پڻ ان پس منظر ۾ ڏسي سگهجي ٿو.

جدلي نفي

ان ڏس ۾ وري ٻج وارو مثال گهڻو مددگار آهي. جڏهن ٻج کي زمين ۾ چٽيو ويندو آهي ۽ کيس مناسب ماحول ملندو آهي تہ ٻج پنهنجي نفي ڪري سلي جي صورت ۾ ظاهر ٿيندو آهي. سلو ٻج جون خاصيتون پاڻ منجهہ سانڍيندو آهي اڳيان هلي سلو ٻوٽو يا وڻ ٿئي ٿو ۽ نوان توڙي گهڻا ٻج ڏئي، پاڻ ختم ٿي وڃي ٿو يعني، نفيءَ جي نفيءَ جو پورو عمل يا دائرو مڪمل ٿئي ٿو پر نتيجي ۾ هڪ بدران هاڻي گهڻا ٻج حاصل ٿين ٿا يا ڪجهہ ٻجن عيوض ججهو فصل حاصل ٿئي ٿو. اهي نوان ٻج پوئين، پراڻي، پوري تاريخي اوسر ۽ تبديلين کي سانڍيندا آهن. نوان ٻج نون آبهوائي اثرن کي قبوليندي ۽ انهن اثرن کي مقداري حساب سان پنهنجي جُڙت يا بيهڪ ۾ جمع ڪندا ويندا آهن تان جو هڪ ٻئي وقت ۾ اسان کي بلڪل نئون فصل ۽ نئون ٻج ملندو آهي.

حياتيءَ بابت ڊارون جو ارتقائي نظريو بہ اهو ئي ثابت ڪري ٿو. جنهن ۾ صرف پراڻ جو ورجاءُ ڪونهي، پر نواڻ جو عنصر بہ ان ۾ شامل هوندو آهي، اها نواڻ ڪا ٻاهران ڪونہ ٿي اچي، پر جيئن ايلين بادو

چوي ٿو ته، هر تخليق ۾ نواڻ هڪ لحاظ کان نفيءَ جي هاڪاري يا اثباتي پاسي جو سبب آهي. پر جيئن ته نواڻ جون حالتون پراڻ ۾ ئي پچي راس ٿينديون آهن ان ڪري پراڻ نواڻ ۾ شامل هوندي آهي، پر پراڻي انداز ۾ نه. جيڪڏهن ايئن هجي ته پوءِ پاڻ ان کي نواڻ ڪهڙيءَ طرح سڏي سگهون ٿا. اهو ته صرف هڪ ورجاءُ ٿيندو. ٻار پنهنجي وڏن جهڙا ضرور هوندا آهن، پر انهن جو نج نقل ناهن هوندا. تنهنڪري جدلي نفي پراڻ جو صرف ورجاءُ ڪونهي. هر اها نفي جدلي آهي جيڪا اوسر، واڌ ويجهه، پراڻ جي هاڪاري خاصيتن جي نئين صورت ۾ اظهاري ٿي.

نفيءَ جي نفي

ڪنهن به لقاءَ جي نفي اڌ گابري به ٿي سگهي ٿي ته مڪمل به، جزوي به ٿي سگهي ٿي ته ڪُلي به، ثانوي به ٿي سگهي ٿي ته بنيادي به، مقداري به ٿي سگهي ٿي ته معياري به. نفي پنهنجي پاڻ ۾ پوئين جي نهڪر ۽ تباهي آهي، پر جي اها هڪ ڊگهي عمل جو هڪ حصو آهي ته پوءِ ان نهڪر ۽ تباهيءَ جي پڻ نفي ٿئي ٿي ۽ نتيجي ۾ هاڪار ۽ تعمير ملي ٿي. نفيءَ جي نفي هڪ اثباتي عمل آهي، جيڪو اوسر ۽ واڌ ويجهه کي اظهاري ٿو. جڏهن ماڻهو پهريون قدم کڻندو آهي ته، هو پنهنجي بيٺل حالت جي نفي ڪندو آهي ۽ جڏهن هو ٻيون قدم کڻندو آهي ته هو پنهنجي پهرين قدم جي نفي ڪندو آهي. اهڙيءَ ريت نفي جي نفي جي ان لڳاتار عمل (هن مثال ۾ پنڌ) سان هڪ ماڻهو ’الف‘ جاءِ کان ’ب‘ جاءِ تي رسندو آهي. انساني سماج به ايئن ڏاڪي به ڏاڪي پنهنجي نفي ڪندي، اجوڪي جديد صورت تائين رسيو آهي. جنهن جي پڻ نفي ٿيڻي آهي، پوءِ اُها نفي ماحولياتي تباهي ۽ بربريت جي صورت ۾ هجي، يا غير طبقاتي نظام جي شڪل ۾. سُپاڻ جو امڪاني غير طبقاتي نظام، پراڻي اوئلي اشتراڪي نظام ڏانهن موٽ ڪونهي، جيئن مجتبيٰ راشديءَ پنهنجي ڪتاب ”تخيل ۽ ڪائنات“ ۾ سوشلزم کي ناڪام نظام سڏيندي، سمجهائي ٿو. موصوف لکي ٿو: ”شڪاري دور جي غير طبقاتي نظام کان سماج ارتقا ڪندي،

اڄوڪي سرمائيدارانه سماج ۾ داخل ٿيو آهي. هاڻي اهو ڪيئن ممڪن آهي ته هڪ دور جيڪو ارتقا جي عمل ۾ پنهنجو تاريخي غير طبقاتي ڪردار ادا ڪندي، پنهنجي نفي ڪئي هجي، اهو ٻيهر پنهنجو تاريخي ڪردار نڀائي؟ ڇو ته فطرت ۽ سماج ۾ واپسي ممڪن ڪونهي." ايئن لکڻ سان موصوف جديد نظام کي هيگل وانگي آخري ۽ قطعي نظام سمجهندي غير جدلي بڻجي ٿو ۽ موجوده ڦُرلٽ واري نظام جي نظريي جو دفاع پڻ ڪري ٿو. اسان مٿي چئي آيا آهيون ته شيون سنئون سڌو نه، پر اُسريل سطح تي ڦيرو کائي موٽنديون آهن. اوائلي اشتراڪي نظام جي پيداواري سگهن جي اوسر ۽ سياڻ جي سوشلزم جي پيداواري سگهُن جي ترقيءَ ۾ ڏينهن رات جو فرق آهي. ڪلهه جيڪڏهن اڻ هوند جو اشتراڪ هو ته سُياڻ هوند ۽ سُکَ جي سانجهيداري هوندي. نفيءَ جي نفيءَ جو عمل پراڻ يا سادگي ڏانهن موٽ ڪونهي، پر نواڻ يا پيچيدگيءَ ۾ ان جو اظهار آهي. سياڻ جي سوشلزم کي ڪلهه جي اوائلي اشتراڪي نظام جو ورجاءُ سمجهڻ ايئن آهي، جيئن هيگل کي هيراقليطس سان هڪ ڪري ٻيهارڻ ۽ وچ واري اڍائي هزار سالن جي فلسفي جي اوسر کان اکيون ڦيرڻ.

اهڙيءَ ريت نفي جيڪڏهن ڪنهن تسلسل جو خاتمو آهي ته نفيءَ جي نفي، هڪ نئين (معياري يا مقداري) تسلسل جي بحالي آهي. جيئن هڪ سرمائيدار جڏهن ڪچي مال جي خريد ۽ پورهيتن کي اجرتن ڏيڻ ۾ پنهنجو پيسو (Money) سيڙائيندو آهي ته جڻ اهو سرمايو گم ٿي ويندو آهي، يا ان جي نفي ٿي ويندي آهي، پر سرمائيدار جي هٿ ۾ تيار ٿيل جنس (Commodity) هوندي آهي. هاڻي سرمائيدار ان جنس جو وڪرو ڪري يا وري انجي به نفي ڪري پنهنجو پيسو موٽائيندو آهي، جيڪو شرعاتي پيسي کان ڪجهه گهڻو هوندو آهي. ڇاڪاڻ ته ان ۾ پورهيت جي پورهئي وارو واڌو قدر پڻ شامل هوندو آهي. ايئن اهو هڪ مقداري واڌارو هوندو آهي. مارڪس ان پوري عمل کي پنهنجي ڪتاب "سرمايي" ۾ پيسي پوءِ جنس ۽ وري پيسي (M-C-M) جي نُسخي (فارمولي) ۾ پڻ سمجهايو آهي. پنهنجي

مضمون "عمل بابت" (1937) ۾ مائو پڻ سادن مثالن سان نفي جي نفي جي عمل کي سمجهائي ٿو جڏهن هو ٻڌائي ٿو ته ڪيئن نظريو (Theory) عمل (Practice) جي نفي ڪندي رهنمائي ڪري ٿو پر وري نئين سگهاري عمل (Practice) ۾ نظريي جي پڻ نفي ٿئي ٿي. پارٽيءَ اندر ساڳي عمل کي مائو اتحاد، تنقيد ۽ وري اتحاد جي نُسخي سان سمجهائي ٿو جنهن ۾ پارٽيءَ اندر پهرين کان سگهارو ۽ تنقيدي اتحاد ممڪن ٿئي ٿو.

هوند ۽ اڻهوند

(Being & Non being)

انقلابي سياست سماجي بدلاءَ لاءِ ٿيندڙ هڪ باشعور عملي سرگرمي آهي. جنهن ۾ سرگرم ماڻهن لاءِ معروض، هڪ جامد، هڪبئي کان ڪٽيل ڪثرتي، قطعي طور تي اڳ ڄاتل نہ پر سدا متحرڪ، هڪبئي ٽي آڌارايل، ڪثرتي سان وحدتي ۽ تاريخي ۽ سدا نئون وجود آهي. جنهن کي هر پل هر لمحي هڪ سلسلي ۾ نواڻ طور سمجهڻ جي ضرورت پوي ٿي تہ جيئن بدلاءَ جي جهد کي قلداڻڪ، ممڪن حد تائين گهٽ ۽ غير ضروري قربانين ۽ زيان کان محفوظ ۽ جاري رکي سگهجي. معروضي حقيقت جي صحيح سمجهہ معروض سان باشعور عملي لاڳاپي منجهان ئي حاصل ٿي سگهي ٿي. هتي باشعور منجهان مراد مادي جدلي اصولن، قانونن ۽ ڪيٽيگورين جي سمجهہ سان هٿياربند ٿيڻ آهي. تنهنڪري فلسفياڻي ڪُلي تصور (ڪيٽيگورين) کي بسمجهڻ ضروري آهي.

ڪُلي تصور (ڪيٽيگوري) ڇا آهي؟

جيئن هر سائنسي علم پنهنجي موضوع کي، پنهنجي ئي خاص دائري اندر استعمال ٿيندڙ عام اصطلاحن ۽ بنيادي تصورن جي مدد سان سمجهندو آهي مثال، طور مادو، مايو ۽ توانائي (فزڪس)، عنصر ۽ مرڪب، (ڪيمسٽري) ۽ پروٽين، هارمون، ڊي اين اي (حياتيات) وغيره، تيئن فلسفي اندر بہ يا دنيا جي منطقي سمجهہ لاءِ پڻ ڪي تصور لازمي آهن. بين لفظن ۾ اسان ڏسون ٿا تہ عام شعور (common sense) کان وٺي سائنس تائين ۽ سائنس کان وٺي فلسفي تائين، سمجهہ جو هر ڏاڪو ڪجهہ خاص کان عمومي ۽ عموميءَ کان ڪائناتي تصورن جي

بهتر ڄاڻ جي تقاضا ڪري ٿو. عام شعور (جيڪا حقيقت جي سنئين سڌي ڄاڻ هجي ٿي) ۽ سائنس (جيڪا حقيقت جي اڻسڌي ڄاڻ هجي ٿي) جي ابتڙ، جڏهن سمجهه جو موضوع پوريءَ ڪائنات يا عام لقاءَ هجن تہ پوءِ اسان کي فلسفي ڏانهن رجوع ڪرڻو پوندو ۽ فلسفياڻين ڪائناتي تصورن جي مدد حاصل ڪرڻي پوندي. اهڙن ڪائناتي ۽ بنيادي تصورن کي، جيڪي حقيقت جي ڪنهن اهم لازمي پاسي جو اظهار هجن، اُن کي فلسفي جي ٻولي ۾ ڪُلي تصور (ڪيٽيگوري) سڏيو ويندو آهي. ڪيٽگورين جي بغير ڪائنات جي حقيقت کي پرکڻ ممڪن ڪونهي. مثال طور ڇا پلا هوند ۽ اڻ هوند، زمان ۽ مڪان، حد ۽ لاحد، جُز ۽ ڪُل، ڏيک ۽ حقيقت، اتفاق ۽ لازميت، سبب ۽ نتيجي، مقدار ۽ معيار ، انتشار ۽ نظم وظبط وغيره. جهڙن تصورن جي بغير ڪنهن بہ معروضي لقاءَ کي بهتر انداز ۾ سمجهي سگهجي ٿو؟ اسپرنڪن لکي ٿو تہ "ڪُلي تصور (ڪيٽيگوريون) سائنس ۽ سماجي تاريخي عمل جي فڪري حاصلاتن کي عمومي طور ڏسڻ (Generalization) جو نتيجو آهن. تنهنڪري اِهي ڪُلي تصور ادراڪ ۽ سمجهه جي اُن اهم نقطن واري حيثيت رکن ٿا، جيڪي شين جي جوهر کي سمجهڻ ۾ مددگار ٿين ٿا." ساڳي وقت ڪُلي تصور کي بيٺل يا جامد تصور ڪونهن. پرانساني تاريخي تجربي ۽ سمجهه جي واڌ ويجهہ سان اهي بہ تبديل ٿين ٿا ۽ وري ڪجهہ نين تصورن جي جنم جو سبب بڻجن ٿا. مثال طوراڄ جنهن معني ۾ زمان ۽ مڪان کي سمجهيو وڃي ٿو اهوڪجهہ صدين اڳ اڄ واري تصورکان گهڻو پڌليل آهي. سڀ ڪُلي تصور هڪ سرشتي منجهہ هڪٻئي سان جڙيل ۽ آڌاريندڙ آهن. ڪُلي تصور تي سرشتي وار ڪم سڀ کان پهرين جرمن فلسفي ڪانٽ ڪيو.

ڪانٽ، ڪُلي تصور کي پهرين کان موجود موضوعي حقيقت پيو سمجهي، سندس چوڻ هو تہ انساني ذهن جي ساخت يا بيهڪ ئي اهڙي آهي جو هو هر ٻاهرين لقاءَ کي انهن ڪُلي تصور ذريعي ئي سمجهي سگهي ٿو. ڪانٽ کانپوءِ هيگل انهن ڪُلي تصور تي ڪم ڪيو ۽ کين معروضي حقيقت سان ڳنڍيو. شايد اهو چوڻ اڃا بهتر ٿيندو تہ

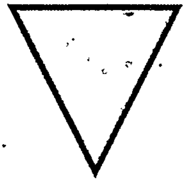
هڪ معروضي خيال پسند فلسفيءَ جي حيثيت ۾ هيگل انهن ڪيٽيگورين کي هر مادي حقيقت جي بنياد جو اهم پاسو سمجهيو. جڏهن تہ ڪُلي تصور جيئن مٿي چئي چڪا آهيون، معروضي دنيا جي شين جي عموميت يا تجريد جو نتيجو آهي. مثال طور ڳاڙهاڻ الڳ سان ڪا شيءِ ڪونهي، پر رنگ جو اهڙو عام تصور آهي، جيڪو مختلف ڳاڙهن شين جي تجريد منجهان پيدا ٿئي ٿو. اهڙيءَ ريت فلسفياڻا ڪلي تصور، ڳاڙهاڻ جهڙين حواسياتي تجريدن جي ابتڙ غير حواسياتي تجريدون هوندا آهن. پيوراهو تہ هر ڪيٽيگوري بظاهر ٻن متضاد چيزن تي آڌاريل نظر ايندي آهي، پر جدليات اندر متضاد نہ صرف هڪ هيڪڙائي ۾ جيئندا آهن، پر اهي چيزا هڪبئي منجهہ تبديل بہ ٿيندا آهن. ساڳيءَ ريت هوند ۽ اڻهوند جا متضاد چيزا ڪهڙيءَ ريت هيڪڙائيءَ ۾ جيئن ٿا ۽ ڪهڙيءَ طرح هڪبئي منجهہ تبديل ٿين ٿا. يا وري انهن تصورن کي سمجهڻ اسان لاءِ ڇو ضروري آهي، يا سڀ کان پهرين هوند ۽ اڻهوند جا تصور ئي ڇو بحث هيٺ آڻجن، جهڙن سوالن کي پاڻ هيٺين عنوان هيٺ سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

هوند ۽ اڻهوند

جيڪڏهن هڪ ڪُلي تصور (ڪيٽيگوري) هڪ سرشتي اندر ٻئي ڪيٽگوري سان نہ صرف تعلق ۾ آهي پر ٻي ڏاڪي ۾ انهيءَ جي سمجهہ کي بہ لازمي بڻائي ٿي تہ پوءِ سوال پيدا ٿئي ٿو اها پهرين ڪُلي تصور ڪيٽيگوري ڪهڙي آهي، جيڪا سڀ کان وڌيڪ ڪائناتي ۽ بنيادي آهي، جنهن منجهان ٻيون سموريون ڪيٽيگوريون لازمي نتيجي طور ڦُٽي نڪرن ٿيون؟ جڏهن اسان ايئن ڏسڻ شروع ڪيون ٿا تہ پوءِ خبر پوي ٿي تہ خاصيتي هوند يا وجود جو سوال ثانوي آهي ۽ سڀ کان پهرين اهڙي نج وجود يا هوند(pure being) جو سوال اچي ٿو جيڪو هرَ صفت کان آجو هجي. اينديءَ بلنبن جي لفظن ۾ "نج هوند" ڏسڻ کان ترت پهرين جي دنيا آهي، اها نئين چاول ٻارجي اک سان نظر ايندڙ دنيا آهي. هيگل نج هوند کي هڪ اهڙو

تصور سڏيو آهي، جيڪو اڻ خاصيتو (Indeterminate) ۾ خالي هجي، پر ڇا اهڙيءَ ڪنهن هوند جو تصور ڪرڻ ممڪن آهي؟ جنهن جي ڪا خاصيت نہ هجي. (هتي تصور منجهان مراد تصويرڪشي نہ پر خيال جي تجريد آهي). سچ اهوآهي تہ اهڙي نج هوند ۽ اٿهوند ۾ ڪوفرق ڪونهي. لازمي طورتي هي تجريدون عام شعور لاءِ سمجهڻ ڪجهہ ڏکيون آهن، ڇاڪاڻ تہ اهو شعور خاصيتي وجودن جي تصورن جو عادي هوندوآهي. عام شعور لاءِ اها ڳالهہ ائين آهي تہ هڪ موٽر سائيڪل جو هئڻ ۽ نہ هئڻ ساڳي ڳالهہ ٿي (جيڪا پنهنجي پاڻ هڪ متضاد وضاحت آهي). پر هتي ڳالهہ ڪنهن خاصيتي هوند (determinate being) جي نہ، پر هر خاصيت کان آجي هوند (indeterminate being) جي آهي. عام طور تي اسان ڪنهن بہ شيءِ کي انهيءَجي خاصيتن (رنگ، ذائقو، ڇهاءَ، مقدار، وغيره) سبب ڃاڻيندا يا سڃاڻيندا آهيون، پر جڏهن ڪنهن بہ وجود جون سموريون خاصيتون گم ڪري ڇڏجن، تڏهن اهو اٿهوند ۾ بدلجي ويندو آهي، تنهنڪري هڪ اهڙي هوند جيڪا هر خاصيت کان آجي هجي، سا برابر هوندي آهي اٿهوند جي. تجريد جي سڀ کان بنيادي ۽ اعلي صورت جي حيثيت ۾ نج هوند ۽ اڻ هوند هڪ ئي شيءِ جا نانءَ آهن، پر انهن منجهہ ٿورو فرق بہ آهي، انهن منجهان هڪ (نج هوند) هاڪاري آهي تہ ٻيءَ (اٿهوند) ساڳي شيءِ جو ناڪاري اظهار آهي. جيڪڏهن توهان کي تصورن جي ارتقائي سلسلي کي سمجهڻو آهي تہ اوهين هاڪاري بنياد کان شروع ڪندؤ نہ کي ناڪاري کان. هوئين بہ نج هوند، اڻ هوند هڪ ساڳي شيءِ هوندي الڳ بہ آهن. ڇاڪاڻ تہ هوند (يلي هر ٻيءَ خاصيت کان آجي هوندي بہ) پاڻ هڪ خاصيت آهي. ٻين لفظن ۾ نج هوند هر صفت کان آجي آهي ماسواءِ هڪ صفت جي، جنهن سبب اسان کيس هوند سڏيون ٿا. سوال پيدا ٿئي ٿو تہ هوند جو اٿهوند سان ڪهڙو تعلق آهي؟ اڻ هوند هڪ اهڙي نج هوند جو اظهار بہ آهي تہ نفي بہ. ساڳي وقت ڪوبہ وجود هوند ۽ اٿهوند جي هيڪڙائي ٿي هوندو آهي، اچو تہ هوند ۽ اڻ هوند جي انهيءَ تعلق کي اسان اچا بهتر انداز ۾ سمجهون.

جدلي فلسفي اندر به متضاد چيزڙا ڪنهن ٽين چيزڙي ۾ وڃي هڪ ٿيندا آهن. بلڪل ايئن جيئن هڪ ٽڪنڊي جون به متضاد ڪُنڊون، ڪنهن ٽينءَ ڪُنڊ ۾ وڃي هڪ ٿينديون آهن. (ڏسو ٽڪنڊي جي شڪل)



مثال طور معيار(quantity) ۽ مقدار(quality) جا ضد اسان کي ماپي (measure) جي تجريدي تصور ۾ هڪ ٿيندي ملندا آهن. عورت ۽ مرد جا متضاد حواسياتي تصور اسان کي انسان جي تصور ۾ هڪ ٿيندي ملن ٿا. انسان هڪ اهڙو عمومي تجريدي تصور آهي، جنهن ۾ سمورن فرقن باوجود سمورا مرد ۽ سموريون عورتون سمائجي هڪ ٿي وڃن ٿيون. انسان جو تصور مرد ۽ عورت جي الڳ الڳ تصورن جو اظهار به آهي ته نفي به. هتي سوال پيدا ٿئي ٿو ته هوند ۽ اڻهوند جو ٽرائڊ (يا هيڪڙائي) ڪٿي آهي. جواب آهي، اها هيڪڙائي اسان کي نهڻ (becoming) جي تصور ۾ ملي ٿي. هوند، اڻهوند ۽ نهڻ جهڙن تصورن جي ٽرائيڪا جي هيگل جي نظر ۾ بنيادي حيثيت هئي، جنهن منجهان پيا سمورا فلسفياڻا تصوراپري اچن ٿا. متي بڌايل ٽرائيڪا جي فلسفي ۾ حيثيت به اها ئي آهي، جيڪا حياتياتي اوسر ۾ ڊي اين اي جي تصور جي هوندي آهي.

نهڻ يا ٿيڻ (becoming)

اسان پنهنجي تجربي جي آڌار ڏسون ٿا ته شيون يا لقاءَ پيدا ٿين ٿا، اوسر ڪن ٿا ۽ ختم ٿيندي نئين ۽ بهتر شيءِ يا لقاءَ لاءِ جاءِ به ڇڏين ٿا، پر ائين هميشه ٿيندو ڪونهي. ڪجهه مامرن ۾ شيون يا لقاءَ بهتر ٿيندي يا اڳتي وڌندي نظر نه ايندا آهن. تاريخ ۾ اسان ڏٺو آهي ته، اسريل تهذيبون پاڻ کان پٺتي پيل تهذيبن کان مات کائي وينديون

آهن، سوشلسٽ نظام، وري واپس سرمائيداري ڏانهن موٽ ڪائيندا آهن، هڪ دور جا سيڪيولر سماج، انتهاپسنديءَ جي ور چڙهي ويندا آهن. انهن ڳالهين جي جواب ۾ چئي سگهجي ٿو تہ ڪجھہ (علائقائي) استثنائن (مثالن) ڪي ڇڏي وري بہ تاريخ يا سماج جي تبديليءَ جو عمل مجموعي طور هاڪاري ۽ اڳتي وڌندڙ رهيو آهي پر پوءِ بہ پوئتي وڃڻ ۽ رهيل نور ڪان بہ چٽ ٽيڻ جي عمل ڪيٰ بہ سمجهائڻ فلسفي جو ڪم آهي. ۽ اهو ڪم جيترو احسن نموني سان هوند، اٿهوند ۽ ٽيڻ جا جدلي تصور بيان ڪري سگهن ٿا، اوترو ٻيو تصور نہ ٿو ڪري سگهي. ڪوبہ وجود يا هوند جڏهن حرڪت جي عمل ۾ اوسرڪري ٿي تہ انهي جو ٻيو مطلب ٿي اهو آهي تہ هوند سان گڏ اٿهوند آهي، نہ تہ جيڪر هوند ۾ ڪا بہ تبديلي ممڪن نہ ٿئي. اٿهوند، هوند جي ڪوٽ جو اظهار آهي، هڪ اهڙي ڪوٽ جيڪا نهڻ يا ٽيڻ جي عمل ۾ مڪمل ٽيڻ ڏانهن ويندي آهي ۽ هڪ ڏاڪي ڪانپوءِ نين ڪوٽن (اٿهوندن) جو اظهار ڪندي آهي. اهڙيءَ ريت انهن تصورن ڪي سمجهڻ جي ضرورت انهيءَ ڪري آهي تہ اهي ڏاڍي سهنجي انداز ۾ اوسر يا هاڪاري تبديليءَ جي عمل ڪي سمجهائين ٿا، خاص طور تي نهڻ يا ٽيڻ جو تصور.

هوند ۽ اٿهوند جي تعلق ڪي ٿورو گهرائيءَ ۾ سمجهڻ سان، اسان حرڪت جي تصور ۽ محرڪ ڪي (جيڪو هر تبديليءَ جو پيش خيمو هوندي آهي) بهتر انداز ۾ سمجهي سگهون ٿا. اسان ڪي خبر آهي تہ حرڪت، مادي جي بنيادي خاصيت آهي. پر ڪنهن بہ خاص وجود جي حرڪت جو بنياد بہ سندس هوند ۽ اٿهوند جي داخلي تضاد تي هوندو آهي. اهڙيءَ ريت چئي سگهجي ٿو تہ مادو يا وجود، هوند ۽ اٿهوند جو عمل آهي، حرڪت ٻيو ڪجھہ ڪونهي هوند ۽ اٿهوند جي هيڪڙائي آهي، يا ايئن ڪٿي چئجي تہ حرڪت هڪ اهڙيءَ حالت جو نانءَ آهي، جنهن ۾ وجود پنهنجي هوند ڪي مستقل بنيادن تي اٿهوند ۾ ۽ پنهنجي اٿهوند ڪي هوند ۾ بدلائيندو رهي ٿو.

يوناني فلسفي هيراقليطس جڏهن اهو چيو هو تہ ” هر شيءِ وهڪري ۾ آهي.“ تڏهن هن حرڪت ۽ تبديليءَ جي سموري عمل ڪي نهڻ جي عمل ۾ تبديل ڪري ڇڏيو هو. نهڻ جز هڪ اهڙو عمل جيڪو

صرف اهڙي مقداري نوع جو هو جنهن جو ڪو نئون معياري نتيجو نہ هو نڪرڻو. اهو نُهڻ جي عمل جو ابتدائي تصور هو جيڪو هڪ پاسائون هو. پر اڄ نُهڻ يا ٽيڻ جو ڪلي تصور (ڪيٽگوري) وڌيڪ امير ۽ گهڻ پاسائين انداز ۾ اُسري آيو آهي. اڄ اسان نُهڻ جي پوري عمل کي نسبتي انداز ۾ هڪ عبوري دور جي حيثيت ۾ سمجهون ٿا، جنهن ۾ هوند ۽ اڻهوند جو لڳاتار جهيڙو جاري رهي ٿو. نُهڻ جو عمل جنهن معنيٰ ۾ هوند جو جيترو اظهار آهي، اهو ساڳيءَ معنيٰ ۾ اڻهوند کي بہ اوترو اظهاري ٿو. اهو ڪنهن عورت جي پهرين ڏينهن واري ڳورهاري حالت جي ابتدائي الٽراساؤنڊ رپورٽ جيان آهي، جنهن ۾ ميڊيڪل سائنس صرف ايترو پڌائي سگهندي آهي تہ عورت ڳورهاري آهي، پر اها سائنس صحتمنديءَ سان ان دور ۾ ٻار جي سياڻ جي امڪاني جنس جي پيشبيني ناهي ڪري سگهندي. ڇاڪاڻ جو اُها اڃا خود نُهڻ جي عمل ۾ هوندي آهي، پر جلد ئي اهو دور اچي ويندو آهي، جڏهن ٻار هڪ جنسي خاصيت (معيار) حاصل ڪري وٺندو آهي ۽ سندس بعد جي اوسر جي طرف جو تعين ٿي ويندو آهي.

اهڙيءَ ريت نُهڻ جي عمل جو نتيجو اسان کي هڪ خاصيتي وجود يا هڪ خاصيتي هوند جي صورت ۾ ملي ٿو. هڪ نج اڻ خاصيتي هوند، هڪ نج اڻ خاصيتي اڻهوند سان تضاد ۾ خاصيتي هوند تائين اوسر ڪندي نظر اچي ٿي. ۽ پوءِ ساڳيءَ ريت هڪ ٻي معياري يا خاصيتي وجود جي ارتقا جو عمل اڳيان جاري رهي ٿو. جنهن ۾ هڪ نسبتي تجريدي معياري وجود جي نفي ڪنهن نسبتي ٺوس معياري وجود جي مدد سان ٿيندي رهي ٿي. اهو بہ ياد رهي تہ هڪ خاصيتي هوند منجهان مراد ڪنهن شيءِ جي هوند آهي، تنهنڪري خاصيتي هوند ۽ نج اڻهوند هم معني نہ ٿا ٿي سگهن. هڪ خاصيتي هوند سان ساڳي خاصيتي اڻهوند جو تعلق بيهندو.

بهرحال هن سموري بحث کي ڪنهن سماجي ماهري جي سادي مثال ذريعي جيڪڏهن سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون تہ اسان ڏسون ٿا هڪ طبقاتي نظام جي حيثيت ۾ سرمائيداري نظام (هوند ياٿيسز) پنهنجي آخري سامراجي دور ۾ وڏي عرصي کان داخل هئڻ باوجود زنده

آهي ۽ پهرين ڪان بہ شدت سان پورهيي جي رت تي پلجي رهيو آهي، پر ساڳي وقت اسان اهو بہ ڏسون ٿا پنهنجي هوند کي بچائڻ لاءِ هي نظام، جيڪي بہ طور طريقا عمل ۾ آڻي ٿو يا جيڪي بہ وسيلا ڪتب آڻي ٿو انهيءَ سان هو پنهنجي نفي اشتراڪيت (اٿهوند يا اينٽي ٿيسز) کي ٿي سگهارو ڪري ٿو ۽ پوءِ اسان ڏسون ٿا تہ ڪنهن قدر ماٿاريل اهو تضاد، عالمي مالياتي بحرانن واري دور ۾ ڪجهہ تيز ٿيو وڃي ۽ ساڳو حال ڪنهن ملڪ اندر فيصلائتي ويڙهہ وڙهندڙ انقلابي تحريڪ جو بہ هوندو آهي، جيڪا رد انقلابي قوتن سان مستقل ويڙهاند ۾ رڌل رهندي آهي. بهرحال پنهي صورتن ۾ ٽيڻ جو عمل يا سنٿيسز انهي لقاءَ جي حق ۾ ويندو، جيڪو پنهنجي وجود جي اظهار جون گهرجون، ٻئي جي پيٽ ۾ وڌيڪ پوريون ڪندو.

جوهر ۽ ڏيک

(Essence & Appearance)

’الف‘ ۽ ’ب‘ پاڻ ۾ پراڻا گهاٽا يار آهن. ٻنهي جو ڪنهن ننڍيءَ وڏيءَ ڳالهه تي سندن پاڻ ۾ اختلاف به ٿي پوندو آهي ۽ ڪڏهن ڪڏهن ڪنهن سماجي سياسي سوال تي بحث دوران سندن اختلاف چوٽ به چڙهي ويندو آهي، پر سندن ياري باقي رهندي پئي اچي. مثال طور پوئين عرصي ۾ اسلام آباد اندر طاهرالقادري ۽ عمران خان جي جاري ڌرڻن دوران هي ٻئي يار ته ايترو تيز ويندا هيا جو ڳالهه وڃي ڪنهن ٽئين جي ٽياڪڙيءَ تي ٽُٽندي هئي. ’الف‘ جو خيال هو ته عمران خان جي پارليامينٽ جي حرام خور نمائيندن تي تنقيد ۽ اليڪشن جي طريقه ڪار ۾ سڌارن جي گهر جائز ۽ عين جمهوري آهي. ساڳي وقت طاهرالقادري پاران هن سرمائيدارانه جمهوريت تي ڇوهه ڇنڊڻ ۽ انصاف ۽ روزگار بابت سندس گهرجون عين انقلابي آهن. انهن ٻنهي اڳواڻن جا مطالبا ۽ تقريرون سڀ سون آهن. ’ب‘ جو موقف هيو ته هر چمڪندڙ شئي سون ناهي هوندي، هاٿي جا ڏند، ڏيکارڻ جا ٻيا، کائڻ جا ٻيا. جيڪو ڪجهه نظر اچي ٿو سو ڪوڙ آهي، صراب آهي. اصل مسئلو عالمي ۽ ڏيهي عسڪري قوتن جو آهي. جنهن جي جواب ۾ ’الف‘ وري چيو ته اهي سڀ بي بنياد ڳالهيون آهن. سچ لڪندو ناهي، جيڪو ڪُنيءَ ۾ هوندو سوئي پاٽ ۾ پوندو.

هن سڄي بحث جي سياسي پاسن کي هڪ پاسي رکندي اسان کي واضع طور ٻن قسمن جا نڪتهءِ نظر پلئه پون ٿا. هڪڙو ’ب‘ جو جنهنجو خيال آهي ته ”اندريون ٻهون، ٻاهرآڻ ان جو“ يعني، شين ۽ لقائن منجهه تضاد هوندو آهي،شين يا لقائن جي ٻاهرين ۽ اندرين

حقيقت الڳ ۾ متضاد ٿئي ٿي ۾ جيڪو ڪجهہ نظر اچي ٿو حقيقت ان جي ابتڙ هوندي آهي. هيو خيال آهي 'الف' جو جنهن مطابق "پڙاڏوسوئي سڏ، ور وائيءَ جو جي لهين". يعني، شين ۾ لقائن جي اندرين ۽ ٻاهرين حقيقت هڪ ڳري ۾ هڪجهڙي هوندي آهي. شين منجهہ تضاد ۾ ٽڪراءَ جي ڳالهہ اسان جي حواسن جي مهرباني، خام خيالي يا سادگي آهي.

بهرحال هن سموري بحث جو جنهن فلسفياڻي ڪيٽيگوري سان واسطو آهي، تنهن کي "ڏيک ۾ جوهر" سڏجي ٿو. پويان پاڻ پڙهي آياسين تہ ڪيٽيگوري هڪ فلسفياڻو اصطلاح آهي جنهن منجهان مراد اهڙي ڪائناتي ۾ بنيادي تصور جي آهي، جيڪو حقيقت جي ڪنهن اهم ۾ لازمي پاسي کي اظهاريندو هجي. حقيقت ڇا آهي؟ ڇا حقيقت اُها آهي، جيڪا حواسن ذريعي ڏِسجي، ٻُڌجي، سِنگهجي، چُهجي، چَکجي ۾ محسوس ڪجي ٿي (ڏيک)، جيئن تجربيت پسند فلسفي سمجهن ٿا يا حقيقت حواسياتي ادراڪ کان الڳ اهڙي شيءِ آهي (جوهر) جنهنجو ادراڪ صرف عقل ۾ منطق ڪري سگهجي ٿو جيئن عقليت پسند فلسفين جوخيال آهي، يا حقيقيت ڪا اهڙي شيءِ آهي، جنهن ۾ اهي سڀ متضاد پاسا شامل آهن ۾ جيڪڏهن ايئن آهي تہ پوءِ انهن متضاد پاسن جو سندن پاڻ ۾ تعلق ڪهڙو آهي؟ وغيره وغيره. هي سمورا سوال اهي آهن، جن جو واسطو ڏيک ۾ جوهر (APPEARANCE & ESSENCE) جي (ڪيٽيگوري) سان جڙي ٿو. هڪ ٻيو ڪلي تصور (ڪيٽيگوري) بہ ٿوري فرق سان ساڳين سوالن کي نبيري ٿو جنهن کي مواد ۾ صورت (FORM & CONTENT) سڏجي ٿو.

جوهر ۾ ڏيک ڇا آهن.؟ اچو تہ پهرين انهن تصورن جي سادي تعريف ڪريون. پوءِ خيال يا فلسفي جي ارتقا ۾ انهن تصورن جي اوسر جو هڪ مختصر خاڪو چٽيو، آخر ۾ انهن تصورن جي باهمي لاڳاپي کي ڪنهن قدر پيچيدگيءَ سان سمجهون.

جوهر: شين جو ڳر، شين جو باطن ۾ اهڙي بنيادي حقيقت، جنهن کان سواءِ شيءِ جو وجود ممڪن نہ رهي.

ڏيک: ڪنهن بہ وجود جي هڪ خاص صورت، جيڪا ڪنهن بہ وجود جو ٻاهريون اظهار هجي.

ڏيک ۽ جوهر جي ڪُلي تصور جي ارتقا

ڏيک ۽ جوهر جي ڪُلي تصور (ڪيٽيگوري) تي فلسفياڻي انداز ۾ سڀ کان پهرين يونان جي فطرت پسند فلسفين ڳالهايو. جڏهن هيراقليطس چيو تہ، هر شيءِ وهڪري ۾ آهي ۽ تبديل ٿي رهي آهي تہ پهريون ماڻهو پرمنائيڊس هو جنهن چيو تہ، تبديلي صرف ڏيک ۾ آهي، پر شين جي جوهري حقيقت تبديل ناهي ٿيندي. ديموڪريٽس چيو تہ، شين جو جوهر شين کان الڳ ناهي ۽ نظر نہ ايندڙ ايٽمن جو ٺهيل آهي. افلاطون شين جي جوهر کي ڏيک کان بلڪل الڳ ڪري، هڪ آفاقي خيال جي حيثيت ۾ پيش ڪيو جيڪو قطعي ۽ نہ تبديل ٿيندڙ ۽ اسان جي حواسياتي ادراڪ جي دائري کان ٻاهر آهي. پوري وچين دور ۾ افلاطوني سمجهہ جو بگاڙ انهيءَ سوال جي سمجهاڻي ڏيندو رهيو. انهيءَ سوال تي جديد دور جي شروعات ۾ ڪانٽ ڳالهايو جنهن 12 ڪلي تصورن جو نظريو پيش ڪيو. ڪانٽ مطابق شيون پنهنجي ذات (thing in itself) ۾ ۽ پنهنجي جوهري حيثيت ۾ معروضي طور تي وجود رکن ٿيون پر اهي اسان جي سمجهہ ۽ ادراڪ جي دائري ۾ نہ ٿيون اچي سگهن. اسان صحتمنديءَ سان صرف شين جي ڏيک تي ڳالهائي سگهون ٿا، جيڪو هڪ موضوعي مامرو آهي. هيگل شين جي پنهنجي ذات ۾ ۽ شين جو ٻئي لاءِ هئڻ واري تضاد کي اهو چئي حل ڪيو تہ، اهي ٻئي اَڻٽ آهن. شين جي ڏيک جو سوال هجي يا جوهر جو ٻئي معروضي حقيقت آهن، پر جوهر جي حقيقت تي ايندي ايندي هيگل وري انهيءَ کي خيال جي دائرن ۾ ڦاسايو. انهيءَ ڳجهارت کي مادي ۽ سائنسي بنيادن تي اچي مارڪسزم ئي سلجهايو جنهن چيو تہ ڏيک ۽ جوهر معروضي مادي دنيا جي ڪائناتي خاصيت آهي. ڏيک ۽ جوهر ۾ تضاد بہ آهي، پر اهو تضاد هيڪڙائي ۾ بہ جيئي ٿو.

ڏيک ۽ جوهر جو ڪُلي تصور ۽ جدلي مادي سمجهه

جيئن پاڻ مٿي پڙهي آياسين ته، جوهر، شين، لقائن جي باطني ۽ هڪ اهڙي بنيادي حقيقت جو نالو آهي، جنهن ڪان سواءِ اها شيءِ يا حقيقت نه بيهي سگهي. مثال طور، توهان انسان ۽ سماج منجهان اخلاق، قانون، مذهب ۽ فلسفو جيڪڏهن ڪڍي ڇڏيو، تڏهن به انسان ۽ سماج جو وجود باقي رهي سگهي ٿو. پر جيڪڏهن اوهان پورهيو ۽ پيداواري عمل ختم ڪري ڇڏيو ته، انسان ۽ سماج باقي نه رهندا. تنهن ڪري مارڪسي فڪر مطابق انسان جو جوهر پورهيو ۽ سماج جو جوهر پيداواري عمل آهي. باقي سماجي شعور جي سمورين شڪلين کي، سماج جي روحاني ۽ ثقافتي ۽ نظرياتي پاسن کي انهيءَ سماجي دور جي ڏيک طور ئي سمجهي سگهجي ٿو. اسپرنڪن مطابق، ڏيک جي تصور کي ڪنهن گهري ۽ نسبتاً نوس شيءِ جي اظهار جي صورت ۾ سمجهي سگهجي ٿو. بلڪل ائين جيئن اسان (طب ۾) ڪنهن علامت جي تصور کي سمجهندا آهيون، جيڪا ڪنهن بيماري جي جوهر جو اظهار هوندي آهي (جيئن مٿي جو سور، بخار ۽ کنگهه وغيره جيڪي بذات خود بيماريون نه، پر ڪنهن بيماريءَ جو اظهار آهن). اهڙيءَ ريت جڏهن ڪانٽ اِهو چيو ته، اسان شين يا لقائن جي جوهر جي نه، پر صرف انهن جي ڏيک جي ڄاڻ ئي رکي سگهون ٿا تڏهن هو جوهر کي ڏيک کان يا هڪ حقيقت کي اُن جي اظهار کان الڳ ڪري ڇڏي ٿو. ڏيک ۽ جوهر کي الڳ ڪري سمجهڻ ائين ئي آهي، جيئن باهه کي تَو (تپش) کان ۽ روشنيءَ کي چمڪ کان الڳ ڪري سمجهڻ. سياست منجهان جيڪڏهن مثال ڏئي ڳالهه رکجي ته طبقاتي جدوجهد ۽ انقلاب کي پورهيت عوام کان الڳ ڪري سمجهڻ. پر ساڳي وقت جهڙيءَ ريت مصنوعي تپش پيدا ڪري باهه جو ۽ مصنوعي چمڪ پيدا ڪري روشني جو ڏوڪو ڏئي سگهجي ٿو ساڳيءَ ريت ظلم ۽ اڻبرابريءَ بابت لفاظي ڪري، ترقي پسنديءَ ۽ انقلاب جو ڏوڪو پڻ پيدا ڪري سگهجي ٿو جيئن پوئين ڏينهن ۾ اسان کي اسلام آباد ۾ نظر آيو. اهو ان ڪري به ممڪن ٿي سگهيو ته

جوهر ۽ ڏيک هيڪڙائي ۾ هوندي، الڳ بہ آهن. ہين لفظن ۾ انهيءَ هيڪڙائي ۾ تضاد بہ آهي، يا اهو تہ جوهر ۽ ڏيک ڪنهن هڪ شيءِ يا لقاءَ جا متضاد پاسا آهن. تنهنڪري عمران ۽ قادريءَ جي سموري انقلابي لفاظيءَ باوجود، جنهن تبديليءَ تي زور ڏنو تي ويو انهيءَ جو تعلق صرف ڏيک جي تبديليءَ سان هو نہ ڪي سماج جي جوهري تبديليءَ سان. اسان وٽ ڪُجهہ مذهبي ماڻهو بہ جوهر ۽ ڏيک کي قطعي طور تي الڳ ڪري سمجهائيندا آهن. خاص طور تي تڏهن جڏهن هو چوندا آهن تہ، هيءَ دنيا هڪ ڏوڪو آهي، مايا آهي ۽ اصل دنيا ڪا ہي آهي. اهو بہ انهيءَ ڪري ممڪن ٿي سگهيو تہ ڏيک جي فطرت، حقيقت ۾ بہ ٻٽي هوندي آهي. اهو جوهر جو اظهار بہ هوندو آهي تہ ڍڪ بہ. ڏيک، جوهر جو اُبتڙو اظهار تہ آهي، پر ڪُلي نہ. تنهنڪري ڪو ڏيک ڪنهن خاص جوهر جو هڪ پاسائون اظهار بہ ٿي سگهي ٿو. تنهن ڪري ڏيک جي ڪتل يا هڪ پاسائين هئڻ کي سمجهڻ بجاءِ انهيءَ کي موڙِگو رد ڪرڻ جي ڪوشش دراصل جوهر کي ڏيک تائين ڪيرائڻ آهي. ڏيک کي اهڙيءَ ريت رد ڪرڻ سان جوهر بہ رد ٿي وڃي ٿو. مثال طور خوابن جي مامري کي ڏسجي.

خواب ۽ حقيقت ۾ فرق تہ پنهنجي جاءِ تي پر عام طور خوابن کي حقيقت جو ضد سمجهيو ويندو آهي، جنهن ۾ خوابن جو حقيقت سان ڪو تعلق ناهي هوندو. پر هڪ نفسيات جو ماهر چڱيءَ ريت ڄاڻيندو آهي تہ انهن خوابن جي ڇيد ٻسان ئي حقيقت ۾ موجود ڪنهن ذهني بيماريءَ جو علاج ڪري سگهجي ٿو. ان حوالي سان مارڪس بلڪل صحيح چيو تہ، ”جيڪڏهن شين جو ٻاهريون ڏيک ۽ جوهر صفا ۽ سڌيءَ ريت هڪ ٿي وڃي تہ سموري سائنس بي معنيٰ ٿي ويندي،“ (ڪتاب سرمايو جلد نمبر 3، صفحو نمبر 817). تنهنڪري سوَ ڳالهين جي هڪ ڳالهہ تہ جوهر کان ڪٽيل ڏيک ٿيندا ئي ڪونهن. ڏيک صرف جوهر جو اظهار نہ پران جي وجودي حالت بہ آهي. ہين لفظن ۾ هڪ جوهر لاءِ ضروري آهي تہ اهو اظهار جي. (It is essential for essence to appear). ڏيک ذريعي ئي هڪ جوهر ہين لقائن سان پنهنجو تعلق جوڙي ٿو. ڏيک کي هٽائي

جوهر جو تصور ڪرڻ ممڪن ڪونهي. اهڙي هر قسم جي ڪوشش سان ان لقاءَ (جوهر) جو خود اسان سانِ تعلق جو رستو بند ٿي ويجي ٿو. اهڙيءَ ريت ڏيک هڪ وجود جو ٻئي وجود سان تعلق ۾ رابطي جونانءُ آهي، جنهن ذريعي هڪ لقاءُ (پنهنجي جوهر ۾ ڏيک سميت) ٻين لقائن تي اثر ڇڏيندو ۽ اثر پذير ٿيندو رهي ٿو. انهي اثر ڇڏڻ ۽ وٺڻ جي عمل جو نتيجو آهي تہ جوهر بہ ڪا بيٺل، قطعي ۽ جامد شيءِ نہ ٿو رهي، جيئن پرمنائيدس سمجهندو هو. جوهر بہ تاريخي طورتي اُسرندو ۽ تبديل ٿيندو رهي ٿو. اهو بہ ذهن ۾ رکڻ گهرجي تہ ڏيک ۽ جوهر هڪ ڪرا ناهن هوندا. ڪنهن بہ شيءِ جو جوهر پنهنجي ڏيک جي نسبت ۾ قطعي ۽ ڪنهن قدر نہ تبديل ٿيندڙ هوندو آهي. سرمائيداريءَ اندر شين يا جنسن جي قيميتن منجهہ تڪڙيون تبديليون يا هيٺ مٿانهيون ايندڀون رهنديون آهن، پر سندن قدر هڪ وڏي عرصي تائين، جٽادار هوندو آهي، پر پيداواري اوزارن، تجربي يا سگهن جي اوسر سان جنسن جي ان قدر منجهہ بہ تبديلي ايندي آهي، جيڪو پهرين مستحڪم ٿي پاسيو. شين جي جوهري تبديليءَ ۾ حقيقت، انهن جي ارتقائي قانونن جي سمجهہ سان اسانجي ادراڪ جو حصو ٿيندي آهي. تنهن ڪري قانون ۽ جوهر ڪجهہ حوالن کان هم معنيٰ آهن. لينن چيو هيو تہ "قانون ۽ جوهر هڪ ئي قسم جا تصور آهن..... جيڪي لقائن ۾ دنيا بابت ماڻهوءَ جي ڄاڻ جي گهرائيءَ کي ظاهر ڪن ٿا." تنهنڪري ئي هيگل وٽ جوهر هڪ عمل آهي. مثال طور بصرجي کل لاهڻ وارو عمل، حقيقت جي هڪڙي تهہ کان ٻي تهہ تائين وڃڻ جو عمل، جنهن ۾ ڪٿي بہ وچ ۾ ڪو اهڙو خال نظر نہ ايندو جيڪو ڏيک ۾ جوهر کي بلڪل الڳ ڪري بيهاري.

قطعي ۽ نسبتي
(Absolute & Relative)

ڪجهه سوال:

قطعي معنيٰ: مڪمل، آزاد، پورو، جڙيل

۽

نسبتي معنيٰ: ڪٽل، آڏاريل، اڻپورو ڪٽيل

ڇا ڪائنات ۾ ڪجهه مامرا، حقيقتون يا سچ قطعي به ٿيندا آهن، يا هر شيءِ نسبتي آهي؟ جيڪڏهن واقعي به ڪي مامرا، حقيقتون يا سچ قطعي ٿيندا آهن ته پوءِ ائين ڇو ٿو ٿئي ته هڪ جاءِ تي يا هڪ دور ۾ قطعي پاسندڙ حقيقتون يا سچ، ڪنهن ٻئي جاءِ تي يا وقت بدلجڻ سان ٻئي دور ۾ قطعي سچ نه ٿا رهن؟ اُنهيءَ جي ابتڙ جي مڃي ڇڏجي ته هر ڳالهه نسبتي آهي ۽ ڪي به قطعي مامرا يا حقيقتون ناهن ٿينديون ته پوءِ هڪ دور، جُڳ ۽ جهان جي نسبتي سچ کي ٻئي دور، جُڳ، جهان ۾ سمجهڻ ممڪن ڪيئن ٿو ٿئي؟ هي سمورا اُهي سوال آهن، جن کي قطعي ۽ نسبتيءَ جي اصطلاحن ۽ سندن پاڻ ۾ جدلي رشتي ذريعي سمجهي سگهجي ٿو پر پهرين اهو ڏسڻ ضروري آهي ته مابعدالطبعيات يا رسمي منطق انهيءَ تعلق کي ڪيئن ڏسي ٿو؟

رسمي منطق يا مابعدالبعياتي نقطہ نظر

رسمي منطق يا مابعدالطبيعياتي نڪتهءِ نظر تي ڳالهه ٻولهه درحقيقت هڪ فلسفياڻو بحث آهي، انهيءَ بحث جي شروعات اسان مروج يا عام سوچ (common sense) جي مثالن کان ڪيون ٿا، جيڪي خود مابعدالطبعياتي نڪتهءِ نظر جو سادو اظهار آهن. مثال طور، هڪ مذهبي خيالن واري ماڻهو لاءِ دنيا ۽ آخرت جا سچ قطعي،

آفاقي ۽ ابدي هوندا آهن. سندس خيال ۾ خود ماڻهوءَ جي حياتي، قسمت ۽ ان جا ڪرمَ به پهرين کان قطعي طور طئي ٿيل آهن. نه صرف اهو پر عام سوچ مطابق، ڪا به ڳالهه يا ته سچ هوندي آهي يا ڪوڙ. چاڪاڻ ته جيڪڏهن هر ڳالهه سچ به هجي ۽ ڪوڙ به، ته پوءِ سچ ۽ ڪوڙ جي تفريق يا فرق ئي بي معنى ٿي وڃي ٿو. مثال طور هينئر يا ته رات جا 11 ٿيا آهن، يا وري ڏينهن جا. پر اِهي ٻئي ڳالهيون هڪ ئي وقت سچ يا ڪوڙ هجن، اِهو ممڪن ڪونهي. اِنهن منجهان ڪا هڪ ڳالهه سچ هوندي ۽ ٻي ڪوڙ. اهڙيءَ ريت رسمي منطق يا مابعدالطبعيات جو فلسفو هر لقاءُ وانگي قطعي ۽ نسبتي جي تعلق کي به ميڪانڪي انداز ۾ ڏسندي، قطعي طور الڳ ڪري ڇڏيندو آهي.

هن نڪتهءِ نظر مطابق ڪا به شيءِ، لقاءُ ۽ سچ يا ته قطعي هوندو آهي يا وري نسبتي. مذهبي ماڻهن کان علاوه ڪجهه فلسلفين جو به خيال آهي ته قطعي سچ موجود هوندا آهن ۽ ماڻهو جو ڪم انهن قطعي سچن کي ڳولي لهڻ آهي، مثال طور، ڪشش ثقل هڪ قطعي قانون طور هر دور، جُڳ ۽ جهان ۾ موجود رهيو آهي، جنهن کي انسان جي عقل هاڻي وڃي ڳولي لڌو آهي. يا وري اِهو ته تبديلي هڪ اهڙي قطعي حقيقت يا سچ آهي، جنهن کان هن ڪائنات، سماج يا شعور جو ڪو پاسو يا حصو مثانهون يا آجو ڪونهي. جيڪڏهن قطعي سچ نه هجن ها ته سياست، سماج ۽ زندگي مقصديت کان خالي رهجي وڃن ها.

جڏهن ته ان جي ابتڙ سائنس کان متاثر ڪن نام نهاد ڏاهن کي توهان عام طور تي اهو چوندي به ٻڌو هوندو ته دنيا ۾ ڪا به شيءِ قطعي ڪونهي ۽ هر شيءِ نسبتي آهي. خود خدا جو تصور به هر دور، جڳ ۽ جهان ۾ الڳ رهيو آهي. سقراط کي تڏهوڪي يونان اندر پنج سو ججن جي اڪثريت، جن خدائن جي تذليل جي الزام ۾ زهر جو پيالو پيئڻ تي مجبور ڪيو هيو، تن خدائن کي اڄ دنيا جي ست ارب آباديءَ منجهان ڪو هڪ ماڻهو به ڪونه ٿو مڃي ۽ ڪشش ثقل به نسبتي آهي، جنهن کي چنڊ تي وڃي آساني سان تجربي هيٺ آڻي سگهجي ٿو. پيو اِهو ته ڪا به تبديلي يا حرڪت به قطعي ڪونهي. هر تبديلي يا حرڪت به نسبتي آهي. مثال طور، اوپر طرف في

ڪلاڪ سو ڪلوميٽر رفتار سان سفر ڪندڙ ٽرين، ٽنڙيءَ پرسان بيٺل ماڻهوءَ لاءِ ۽ ساڳي طرف ۾ ساڳيءَ رفتار سان سفر ڪندڙ ڪار لاءِ مختلف حرڪت ڪي اظهاريندي آهي، وغيره وغيره. اهڙيءَ ريت بظاهر مٿيان ٻئي نڪتءِ نظر ٺيڪ محسوس ٿين ٿا ۽ اهو فيصلو ڪرڻ ڏکيو ٿي پوي ٿو ته ڪهڙو پاسو درست ۽ ڪهڙو غلط آهي. پر حقيقت اِها آهي ته سوال ڪُلي طرح غلط ۽ درست جو نه آهي، سوال سچ جي هڪ اهڙيءَ تعريف ۽ سمجهه جو آهي، جيڪا هر قسم جي هڪ پاسائيت (one-sidedness) کان آجي هجي، تنهنڪري جيڪڏهن ٿورو غور ڪبو ته مٿين ٻنهي نڪته نظرن جو ڪوتون سامهون اچي وينديون ۽ پوءِ آسانيءَ سان نظر ايندو ته اِهي ٻئي متضاد ٻيهڪون، اُهي انتهائون آهن، جيڪي ڪنهن حد تائين پاڻ منجهه سچ جو عنصر رکنديون، به هڪ پاسائين هئڻ سبب غلط نتيجن تائين پهچڻ جو سبب بڻبيون آهن.

قطعي ۽ نسبتي جي جدليات

جدلياتي نقطه نگاهه کان نج قطعي يا نج نسبتي ڪوبه مامرو لقاءُ يا سچ ٿيندو ئي ڪونهي. هر سچ قطعيت ۽ نسبتيت جي هيڪڙائي آهي. جيڪڏهن سچ صرف قطعي ۽ مڪمل هجي ته پوءِ سموري سائنس ۽ سمجهه بي معنيٰ ٿي وڃي. چاڪاڻ ته بقول هيگل جي هر زندهه (متحرڪ) حقيقت ڪٿل هوندي آهي. (ان معني ۾ اُها نسبتي هوندي آهي، پر ان جو مقصد اِهو به ڪونهي ته انهيءَ ڪوٽ منجهه پورڻتا (completeness) جو عنصر نه هوندو آهي، جيڪڏهن ائين هجي ها ته اسان ڪنهن به ريت، ڪنهن به شيءِ بابت پلي نسبتي انداز ۾ ئي صحيح پر يقين سان راءِ قائم نه ڪري سگهون ها. تنهنڪري ڪُٽل حقيقت جي سمجهه جي حيثيت ۾ سائنس به هميشه ڪٽل ٿي هوندي. درحقيقت سائنس ڪنهن لقاءَ يا شيءِ جي اهڙي سرشتي وار سمجهاڻيءَ جو نالو آهي، جيڪا ڏاڪي به ڏاڪي بهتر، گهري ۽ حقيقت (جيڪا خود به تبديل ٿيندي رهندي آهي) جي ويجهو ٿيندي ويندي آهي. هر گذرندڙ ڏينهن سان اِها (سائنسي سمجهه) پنهنجي

ڪوٺ کي اظهاريندي ۾ پورو ڪندي رهي ٿي. جيڪڏهن عقل، منطق يا سمجهه پهرين ڏينهن کان مڪمل هجي ها (جيئن مذهبي ماڻهن جو چوڻ هوندو آهي) ته پوءِ اهو سوال به جنم وٺندو ته موبائيل فون، جهاز ۽ بيمارين جا جديد علاج قديم دؤر ۾ ممڪن ڇو نه هئا ۽ وري اُن جي اُبتڙ جيڪڏهن اِهو قبول ڪري وٺجي ته سچ صرف نسبتي ٿيندو آهي ته پوءِ اِهو سوال به پيدا ٿئي ٿو ته مختلف نسبتي سچن جي هيڪڙائي ممڪن ڪيئن ٿي ٿئي؟ يا وري اِهو ته جيڪڏهن هر دور ۾ سماج جا پنهنجا پنهنجا سچ ٿين ٿا ته پوءِ انهن سچن جو ٻئي دور ۾ سماجن سان تعلق ڇو ٿو جُڙي؟ هي سمورا اُهي سوال آهن، جن جا جواب عام سوچ يا رسمي منطق جي وس ناهن. انهيءَ لاءِ وري به اسان کي جدلي منطق جي مدد وٺڻي پوندي.

جدليات سمجهائي ٿي ته ڪنهن به تضاد جا ٻئي پاسا يا ڇيڙا هڪ ٻئي کان قطعي طور تي الڳ ناهن هوندا. لينن جي بقول ته، جدليات ۾ نسبتي ۽ قطعي جو فرق بذاتِ خود نسبتي آهي. ان لحاظ کان قطعي ۽ نسبتي به به الڳ الڳ حقيقتون، سچ يا مامرا نه پر هڪ ئي حقيقت، سچ يا مامري جا به پاسا آهن. مثال طور مختلف لقاءَ يا سچ مختلف زمانن ۽ مڪانن ۾ ظهور پذير ٿي سگهن ٿا ۽ انهيءَ لحاظ کان نسبتي آهن، پر زمان ۽ مڪان اها قطعي حقيقت آهي، جنهن کان ڪو لقاءُ ڪو سچ آجو نه آهي.

پاڻ مٿي رسمي منطق کي سمجهائيندي وقت بابت هڪ مثال ڏئي آياسين ۽ ان حوالي سان اسان جو مرحوم دوست ڪامريڊ عاصم آخوند، هيگل جو هڪ مثال ڏيندو هو ته، ڪنهن پني تي جيڪڏهن هاڻي اهو لکجي ته هينئر رات جا 11 ٿيا آهن ۽ وري ننڊ مان اُٿي بيهر ٻئي پني تي اُن وقت جو سچ لکجي ته هينئر ڏينهن جا 11 ٿيا آهن ته اهي ٻئي لکتون، جنهن وقت لکيون ويون هيون، تڏهن سچ ٿي پاسيون، پر ڪنهن ٽئين وقت ۾، جڏهن انهن کي وري پڙهيو ويندو ته اهي غلط ٿي وينديون. انهيءَ دليل جي آڙ ۾ چيو ويو ته سچ ٿيندو ئي نسبتي آهي پر درحقيقت انهن ٻنهي نسبتي سچن ۾ تعلق موجود آهي. ٻنهي لکتن ۾ لفظ 'هينئر' اها هيڪڙائي آهي، جيڪا وقت جي قطعي اظهار طور

پنهنجي نسبتي سچن ۾ موجود آهي ۽ جيڪڏهن لفظ 'هيئنر' کي ڪڍي ڇڏجي ته جملو پوري سمجهاڻي ڏيڻ کان لاچار ٿي پوي ٿو. تنهنڪري ائين چئي سگهجي ٿو ته هڪ اهڙي قطعيت، جيڪا هر نسبتيت کان آجي آهي، سا هڪ اهڙي معيار جيان آهي، جيڪا مقداري تبديليءَ جي بغير هجي (جيڪو ممڪن ڪونهي). ساڳي ريت قطعيت کان آجو نسبتي سچ هڪ اهڙي مقداري تبديليءَ جيان آهي، جنهن ۾ معيار موجود ئي ڪونهي. (جيڪو پڻ ممڪن ناهي.) اهڙيءَ ريت هر نسبتي سچ ۾ قطعيت جو پاسو موجود هوندو آهي ۽ هر قطعي سچ ڪنهن بئي اُسريل قطعي سچ جي ڀيٽ ۾ نسبتي هوندو آهي. ڪشش ثقل هن ڌرتي جي گولي جو هڪ اٽل ۽ قطعي قانون آهي پر بين گرهن يا سيارن سان تعلق ۾ اهو نسبتي ٿيو وڃي.

پاڻ هن سموري مامري کي ڪجهه بين سادن پر تفصيلي مثالن ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين. عام طور تي چيو ويندو آهي ته ماڻهوءَ جي فطرت تبديل ناهي ٿيندي ۽ لالچ، ساڙ يا چٽاڀيٽي جهڙا عنصر سندن فطرت جو قطعي حصو هوندا آهن. تنهنڪري سوشلزم جيڪو برابريءَ جو نظام آهي، سو غير فطري آهي، پر حقيقت اِها آهي ته نه ماڻهو ۽ نه وري سندس فطرت ڪا اهڙي تجريد آهي، جنهن کي زمان ۽ مڪان کان ڪٽي ڪري سمجهي سگهجي ٿو. ٿورو غور ڪجي ته اِها ڳالهه هن حد تائين ٺيڪ آهي ته لالچ، ساڙ چٽا ڀيٽي هڪ طبقاتي سماج جون خاصيتون آهن، جيڪي سرمائيداري نظام ۾ ته پنهنجي اوسر جي عروج تي پهچنديون، ماڻهوءَ جي قطعي فطرت ياسنديون آهن. پر مسئلو تڏهن پيدا ٿئي ٿو جڏهن اسان ماضيءَ جي نظامن يا مستقبل جي امڪاني نظامن کي هاڻوڪي سماج جي غالب قدرن، خيالن ذريعي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون. اِهو جاڻيندي به ته هر سماجي معاشي دور جا قدر پنهنجا ٿين ٿا. اُهي ئي ماڻهو جي فطرت جوڙين ٿا ۽ انجي سرگرميءَ منجهان اظهارجن ٿا، پر ماڻهوءَ جي سرگرميءَ ۽ قدر بدلجن ٿا ماڻهوءَ جي فطرت ۾ دوُر تبديل ٿين ٿا. بين لفظن ۾ اُهي نسبتي هوندا آهن. پر هڪ دور جُڳ ۾ جهان جا نسبتي سچ، ٻئي دور جي نسبتي سچن کان ڪنهن ديوارِ چين ذريعي اَلڳ

ڪونهن. اُن جي ابتڙ انهن منجهه به هڪ تعلق آهي، جيڪو پڌائي ٿو ته نسبتيت ۾ به قطعيت جو پاسو موجود آهي. جيڪڏهن سچ صرف نسبتي ۽ پنهنجي پنهنجي دور ۽ سماج ۾ قيد هجي ها ته هي اچوڪي سموري اوسر ممڪن ئي نه رهي ها. ماڻهو (يا سندس فطرت) سماجي لاڳاپن جو نانءُ آهي ۽ اهي لاڳاپا ڪنهن خاص سماجي معاشي دور (غلامداراڻي، جاگيرداري، سرمائيداري ۽ اشتراڪي) ۾ قطعي پاسندا آهن، پر انهيءَ قطعيت ۾ نسبتيت شامل هوندي آهي، تنهنڪري ئي ته اهي دور بدلجن ٿا. ٻين لفظن ۾ اسان اڄ به هڪ قطعي طبقاتي تاريخ جي هڪ وڏي ڦيري جو حصو آهيون، جنهن جو نسبتي اظهار مختلف دورن ۾ ٿيندو آيو آهي، پر قطعي پاسندڙ طبقاتي تاريخ جو ڦيرو مستقبل جي ٻين وڏن ڦيرن جي پيٽ ۾ نسبتي آهي، تنهنڪري جڏهن چيو ويندو آهي ته ڪا به شيءِ قطعي (نج) ڪانهي ته ساڳيءَ معنيٰ ۾ اها ڳالهه به ٺيڪ آهي ته ڪا به شيءِ نسبتي (نج) ڪانهي. هر حقيقت پنهنجي پاڻ ۾ متضاد هوندي آهي. جيڪڏهن هڪ طبقاتي سماج ۾ طبقاتي تضاد ۽ ڇڪتاڻ هڪ قطعي قانون آهي ته اهو پنهنجو اظهار دور يا نسبتي حد بندين ۾ ڪندو آيو آهي ۽ ڪندو رهندو.

هن سموري بحث کي جيڪڏهن فلسفي جي تاريخ جي دائري ۾ ڏسجي ته هڪ پاسي فيلسوف ڪائنات، سماج ۽ خيال جي ارتقا پٺيان قطعي قانونَ يا سبب ڳولڻ جي ڪوشش ڪندا رهيا آهن، ته ٻئي پاسي، نسبتيت پسندي (Relativism) به هڪ اهم رجحان جي حيثيت ۾ موجود رهي آهي. قطعيت پسندن وانگي تاريخ ۾ نسبتيت پسندن جو علمن جي اوسر ۾ تمام گهڻو ڪردار رهيو آهي. هاڻوڪي دور جو هڪ اهم فلسفي ليڪ شين سيئرز پنهنجي ڪتاب "عقل ۽ حقيقيت" (Reason & Reality) ۾ لکي ٿو ته، "اهڙيءَ ريت نسبتيت پسندي هڪ اهڙي بنياد طور استعمال ٿيندي رهي آهي، جنهن سان عام طور مجيل خيالن ۽ رجحانن کي ڀهارڻ آسان ٿي پيو. اِهو هڪ تمام گهڻو اثرائتو فلسفو رهيو آهي. پنين ڪجهه سالن ۾ چاڻ (يا خيال) جو شايد ئي ڪو دائرو هوندو، جيڪو انهيءَ کان متاثر نه ٿيو هوندو. سائنس، اخلاقيات، سياست، فن، ادب، تاريخ ۽ فلسفي ۾ روايتي

طور قبول ڪيل مفروضن ۽ طريقہ ڪارن کی پيچی پورا ڪيو ويو آهي، انهن کی خيالی ۽ نسبتی ظاهر ڪندي، ڪين بی بنياد ثابت ڪيو ويو آهی." ساڳی وقت جدليات بہ نسبتيت جی اهميت کی قبولی ٿی، پر اها ان جی حدن کی بہ طئی ڪري ٿی. بقول لينن جی تہ،

"جيئن هيگل پنهنجی وقت ۾ واضع ڪيو هو تہ جدليات نسبتيت پسندي، نفی ۽ تشڪيڪ پسنديءَ (skepticism) جا عنصر پاڻ ۾ سانڍيندي آهی، پر اها نسبتيت پسنديءَ تائين ڪِرڻ يا محدود ٿيڻ جهڙي ناهی. ان جو مطلب اهو آهی تہ مارڪس ۽ اينگلز جی مادي جدليات اسان جی هر علم جی نسبتی بيهڪ کی قبولی ٿی. معروضی سچ جی انڪار واري نڪتہ نظر کان نہ، پر ان حوالی سان تہ سچ سان اسان جی علم جی تعلق جون حدون تاريخی طور طئی ٿينديون آهن. "

(V. I. Lenin MATERIALISM and EMPIRIO-CRITICISM)

سماجي سياسي تاجي پيتي ۾ انجو اظهار

اميتاڀ بچن جی هڪ فلم، آخري راستا (جنهن ۾ سندس پٽو ڪردار هو) جی هڪ مشهور منظر ۾، جڏهن ڏوهاري پيءُ ۽ سندس پوليس انسپيڪٽر پٽ هڪ قبرستان ۾ منهن مقابل ٿيندا آهن تہ پُٽ انهيءَ بڏتر ۾ هوندو آهی تہ هو سالن کانپوءِ ملندڙ پنهنجی پيءُ کی پاڪر پائی يا ان قاتل کی هٿڪڙيون پارائی، جنهن کی اڃا پنهنجی مرحوم ژال جی پلاند ۾ ماڻهو قتل ڪرڻا آهن. پيءُ پنهنجی پُٽ جی پريشانی کی محسوس ڪندي پنهنجی هٿ جی ترِيءَ تی 6 جو انگ لکی ٿو ۽ پوءِ تري پُٽ ڏانهن جهڪائيندي (ابتی ڪندي) کيس چوي ٿو تہ، توکی هی 9 نظر ايندا هوندا، پر مونکی 6 ٿا نظر اچن. تون پنهنجی جڳهہ تی ٺيڪ آهين ۽ مان پنهنجی جڳهہ تی ٺيڪ آهيان. هی هڪ سادو پر نسبتيت پسنديءَ جو هڪ سٺو مثال آهی ۽ ساڳی ئی وقت هن دور جی سرمائيداراڻی اخلاقيات ۽ لبرلزم جو من پسند دليل پڻ. مٿئين ۽ وچين طبقی جا ماڻهو جڏهن پنهنجی ڪار ۾ اوسی پاسی ۾ ڪچيون آباديون ۽ گندگیءَ ۾ راند ڪندڙ اڌ اگهاڙا ٻار ڏسندا آهن، تڏهن هو اِهو سوچي، نفسياتي طور پاڻ کي هر ذميواريءَ کان آجو

ڪندا آهن تہ انهن روڊ پاسي وسندڙ ماڻهن جون خوشيون، ڏک، ضرورتون الڳ آهن ۽ اسان جون الڳ.

سچ نسبتي آهي، پر اُن معاشي ڍانچي جي سمجھ بابت ڪو خيال ڪونهي ايندو جيڪو جبر، ناانصافيءَ ۽ ڦُرلٽ کي قانوني، فطري ۽ لازمي ٻڌائي ٿو. اهڙي ئي دليل جي روشني ۾ آمريڪا جا وچ اوير تي حملا بہ واجب آهن تہ وچ اوير جي مزاحمت بہ درست آهي. اُسريل آمريڪا ۽ اولھہ جي سماجن جو سچ پنهنجو تہ پٺتي پيل آفريڪا ۽ لاطيني آمريڪا ۽ ايشيا جي سماجن جو سچ پنهنجو آهي. ٻنهي سچن جو ڄڻ تہ هڪٻئي سان ڪو لازمي تعلق ئي ڪونهي. ڄڻ تہ ٻينڪيتي دور (جنهن ۾ هڪڙن سماجن جي قيمت تي ٻين سماجن جي ترقي عمل ۾ آئي) ڪنهن ٻئي سياريءَ جي تاريخ آهي. اڄوڪي دور جي فن ۽ سياست سميت ڪوڙ دائرن ۾ انهيءَ جو اظهار هڪ لحاظ کان ان مابعدالجديديت (Postmodernism) جي خيالن منجهان بہ ٿيندو آهي، جن مطابق سوشلزم، قومي آزاديءَ ۽ انقلاب جهڙا نعرا يا مقصد اهي قطعي سچ آهن، جيڪي هڪ يوٽوپيا ۽ لاحاصل آهن، پر انسان انهن لاءِ تانگھيندو رهي ٿو. هي ئي اُهو سوال آهي، جيڪو عوامي انقلابي سياست منجهان نظرياتي ڳر ۽ آخري مقصديت کي ختم ڪري، انهيءَ کي صرف روزاني وار مسئلن (اشوز) جي سياست ۾ بدلائي ڇڏي ٿو. سنڌ جي سياسي تاجي پيٽي ۾ توهان کي عوامي سياست جي نالي ۾ اهڙيون ڪوڙ ساريون پارٽيون نظر اينديون، جيڪي ان رجحان کان متاثر آهن. ساڳي وقت انهيءَ جو مقصد اهو ڪونهي تہ قطعي مقصدن لاءِ جدوجهد ڪندڙ پارٽيون جيڪي اشوز جي سياست کي درگذر ڪن ٿيون، سي تنقيد کان آجيون آهن. اُهي بہ مقصديت کي قطعي انداز ۾ ڪٽنديءَ، انهيءَ جي نسبتي پاسي کي درگذر ڪن ٿيون ۽ هڪ حقيقي عوامي قوت ٻڻجڻ کان لاچار رهن ٿيون.

سبب ۽ نتيجو
(Cause and effect)

اخبار ۾ هڪ خبر هئي ته، سنڌ جي هڪ شهر ۾ هڪ پيءُ بازار ۾ ڊوڙائي ڊوڙائي پنهنجي پيءُ کي ڪاري ڪري ماريو. انهيءَ ڏکدائڪ واقعي جو ڪارڻ ڪهڙو آهي؟ جيڪڏهن ڪنهن عام ماڻهوءَ کان پڇبو ته هو پهرين ڏڪ ۾ غيرت کي سبب طور پيش ڪندو پر ڇا هن دنيا جي ست ارب آباديءَ ۾ اسان سنڌي ئي سڀ کان وڌيڪ غيرت مند آهيون؟ ڇا غيرت ماڻڻ جو واحد بنياد اهو آهي ته، اسان ڪيتري انگ ۾ پنهنجي ڀيڻين، امڙن ۽ ڌيئرن کي قتل ڪندا آهيون؟ انهن سمورن سوالن کي هڪ پاسي رکي، اسان اهو ڏسون ته سبب طور ڄاڻايل غيرت، ڪنهن ٻي شيءِ جو نتيجو به آهي يا نه؟ ٿورو غور ڪرڻ سان خبر پوندي، ته انهيءَ جذبي جون پاڙون جاگيرداري اخلاقيات ۾ لڪل نظر اينديون. پر وري سوال اُٿندو ته جاگيرداري اخلاقيات ڪهڙي سبب جو نتيجو آهي؟ ته جواب طور اسان کي جاگيرداراڻو پيداواري طريقو نظر نه ٿو اچي، پر هي رياست، ان جو سرمائيدارڻو نظام ۽ ان جون اوليتون سبب طور نظر اينديون. پر وري جڏهن هن رياست جي هوند جو سوال بحث هيٺ ايندو ته مامرو عالمي سامراج ۽ ان جي هن خطي ۾ مفادن تي وڃي ڇيهه ڪندو. اهڙيءَ ريت اسان سبب ۽ نتيجي جو هڪ نه ڪٽندڙ سلسلو ڏسون ٿا. جيڪو ڪنهن مخصوص (Particular) مامري کان شروع ٿي، عمومي (General) مامري تائين هلندو ٿو هلي ۽ جنهن ۾ سبب طور ڄاڻايل هڪ حقيقت غور ڪرڻ سان ڪنهن ٻئي سبب جو نتيجو ٿي ظاهر ٿئي ٿي. اچو ته ٿورو ٻئي طريقي سان اسان هن سوال کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون ٿا.

هيٺ ڏنل ڪجهہ سياسي بيانن تي ٿورو غور ڪيو.

1. سنڌي قوم جيئن تہ جاهل، نااهل، ڪاهل آهي، تنهنڪري اڃا تائين غلام آهي
2. سنڌي قوم جيئن تہ غلام آهي، تنهنڪري ان ۾ ناڪاري رجحان سگهارا آهن.

1. پورهيت طبقو جيئن تہ غير منظم آهي، تنهن ڪري حڪمران آسانيءَ سان پورهيت دشمن قانونن تي عمل پيرا آهن.
2. حڪمران جيئن تہ پورهيت دشمن پاليسين تي عمل پيرا آهن، تنهن ڪري پورهيت طبقو منظم ناهي.

1. ماڻهو جيسيتائين پنهنجي اندر منجهان لالچ، بي حسي ۽ بي ايمانيءَ کي ختم نہ ڪندا تيسيتائين هي نظام موجود رهندو.
2. هي نظام جيستائين موجود هوندو تيسيتائين ماڻهو پنهنجي اندر منجهان لالچ، بي حسي ۽ بي ايمانيءَ کي ختم نہ ڪندا.

1. جيسيتائين عالمي سامراجي قوتون موجود آهن، مظلوم قومن جي سياسي معاشي آزادي ممڪن ڪونهي.
2. جيسيتائين مظلوم قومون جدوجهد ڪري، سياسي ۽ معاشي آزادي حاصل نہ ٿيون ڪن تيستائين عالمي سامراج جو زوال ممڪن ڪونهي

انهن مٿي ڏنل بيانن منجهان ڪهڙو صحيح ڪهڙو غلط آهي واري بحث ۾ قاسط بغير جا شيءِ پڌري پٽ آهي، سا آهي سمورن بيانن ۾ ”سبب ۽ نتيجو“.

ڇا دنيا ۾ ڪو اهڙو لقاءُ، واقعو يا عمل ٿي سگهي ٿو، جنهنجو ڪو سبب نہ هجي، يا ان جا ڪي اثر يا نتيجا نہ هجن؟ ڪوبہ فلسفو ايتري قدر جو عام شعور بہ سبب ۽ نتيجي جي ڪائناتي هوند کان انڪار نہ ٿو ڪري سگهي. باقي فڪر جي دنيا اندر سبب ۽ نتيجي

بابت سمورا فرق، انهن ٻنهي جي پاڻ ۾ رشتي جي سمجهه جي حوالي سان آهن. انهيءَ رشتي کي فلسفي جي ٻوليءَ ۾ اسبابيت (CAUSALITY) چئبو آهي. ان کان پهرين جو اسان اسبابيت جي جدليات سمجهون، اچو ته اهو ڏسون ته عام شعور يا مابعد الطبعياتي فلسفو سبب ۽ نتيجي جي تعلق کي ڪيئن ٿو ڏسي؟

عام شعور (Common sense) ۽ مابعد الطبعياتي نڪته نظر

جيئن پاڻ مٿي چئي آيا آهيون ته عام شعور به سبب ۽ نتيجي جي هوند کان انڪاري ڪونهي، پر هو سبب ۽ نتيجي جي تعلق کي سادي انداز ۾ ڏسندو آهي، جنهن ۾ هڪ سبب ڪنهن ٻئي سبب جو نتيجو ناهي هوندو. مثال طور عام شعور مطابق سماج جي طبقاتي تقسيم آسماني قوت جي منشا جو نتيجو آهي، پر آسماني قوت ڪنهن جو نتيجو آهي، جي جواب ۾ ڪا وضاحت ڪونهي. ياد رهي ته ڪنهن به لقاءَ جي وضاحت ڪرڻ، معنيٰ ته ان لقاءَ جو سبب سمجهائڻ، جنهن به لقاءَ جي سبب جي پاڻ کي ڄاڻ ناهي هوندي ان لقاءَ جي اسان پوءِ وضاحت به نٿا ڪري سگهون ۽ پوءِ مامرو عقل جي دائري کان نڪري ايمان جي دائري ۾ ڦاسي پوندو آهي. انهيءَ سان گڏوگڏ عام شعور سبب ۽ نتيجي جي تعلق کي لازمي نه، پر اتفاقي طور ڏسي ٿو. مثال طور، اسان وٽ ڪنهن ماڻهوءَ کي ڪا موتمار بيماري ٿي پئي ته هرڪو انهيءَ کي اتفاقي امر چوندو پر هڪ خطي اندر جتي عوام جي وڏي اڪثريت کي پيئڻ جو صاف پاڻي به ميسر نه هجي ۽ مٿان وري صحت جي نظام کي پاڻ بيماري لڳل هجي اتي عام ماڻهوءَ جو تعارف بيمار ماڻهوءَ جو ٿي پوڻ ڪو اتفاق نه پر لازمي حقيقت ٿي پئي ٿو جيڪڏهن صرف ڪنهن هڪ بيماريءَ جو ئي مثال ڏجي ته، پاڪستان ۾ سوا ڪروڙ ماڻهو هيپاٽائٽس جو شڪار آهن، جن جي گهڻائي سنڌ ۽ بلوچستان ۾ رهي ٿي.

مابعدالطبعيات هڪ فلسفياڻو ۽ عام شعور کان اسريل نڪته نظر آهي، جيڪو به مختلف طريقن ۽ خيالن سان سبب ۽ نتيجي جي

تعلق کي ٽٽل ۽ ميڪانڪي انداز ۾ ڏسندو آهي، جنهن ۾ سبب پنهنجي نتيجي کان ۽ قوت پنهنجي اثر کان بلڪل الڳ ٿي ظاهر ٿيندي آهي. مثال طور لبرل صاحبن جي خيالن کي ڏسي وٺو جيڪي هن سرمائيدارانه نظام کي ته چاهين ٿا، پر ان جي اثرن (ڪريشن، بيروزگاريءَ، دهشتگرديءَ) جي بغير. هو سمجهن ٿا ته سڌارن سان هڪ سٺي سرمائيداري ممڪن آهي، جنهن جا ڪي خراب اثر (سائيڊ افيڪٽ) نه هجن. پر سوال ٿو پيدا ٿئي ته باهه گرميءَ کانسواءِ ڇا آهي؟ هڪ اثر پنهنجي قوت جو اهڙي ريت اظهار آهي، جهڙيءَ ريت هڪ سبب پنهنجو اظهار نتيجي ۾ ڪندو آهي. سبب ۽ نتيجي يا قوت ۽ ان جي اثر جي وچ ۾ ڪا ديوار چين ڪونهي، جيڪا قطعي انداز ۾ بنهي کي ڌار ڪندي هجي. انهيءَ کان علاوه مابعدالطبعياتي نڪته نظر سبب ۽ نتيجي جي تعلق کي اهڙيءَ ريت ڏسندو آهي، جنهن ۾ سبب فاعل ۽ نتيجو مفعول ٿي ظاهر ٿيندو آهي. سبب ۽ نتيجي جو اهڙو ڳانڍاپو ميڪانڪي آهي، جنهن ۾ مفعول جو فاعل تي اثر ناهي ٿيندو. ڪيميائي دنيا ۾ جڏهن ٻن عنصرن جو عمل (ريئڪشن) ٿيندو آهي ته هڪ فاعل ٻيو مفعول ناهي هوندو. ٻئي عنصر هڪ ئي وقت فاعل ۽ مفعول هوندا آهن. ان جو اهو مطلب ناهي ته سبب ۽ نتيجي جي لاڳاپي ۾ سبب کي نتيجي تي اوليت حاصل ناهي هوندي.

مثال طور تاريخيماديت جي اصولن پٽاندر سماجي مادي پيدوار ۽ لاڳاپا سماجي شعور جي شڪلن (اخلاق، فن، قانون، مذهب، سياست، سائنس ۽ فلسفو) کي طئي ڪندا آهن. ان لحاظ کان پهرين حقيقت بنياد يا سبب ٿيو ۽ ٻيو نتيجو پر اسان اهو به ڏسون ٿا ته سماجي شعور واپس پنهنجي سبب تي اثرانداز ٿيندي، ان جي تبديليءَ ۾ پنهنجو ڪردار به ادا ڪن ٿا. اڄ مابعد جديديت ۽ مابعد هيئت جا فلسفا يا خيال(خاص طور تي انهيءَ نڪتهءِ نظر جو اهم نالو دريدا) سبب جي اوليت جا انڪاري آهن. اهي ٻين ڪلي تصورن (ڪيٽيگورين) جيان سبب ۽ نتيجي جي ڪلي تصور کي به رد ڪندا آهن. سندن خيال ۾ سبب کي نتيجي تي اوليت ڏيڻ ئي

غلط آهي. سبب هڪ لقاءُ آهي ۽ نتيجو ٻيو لقاءُ، جنهن ۾ ڪنهن به شيءِ کي اوليت ڏئي سگهجي ٿي. پنهنجي دفاع ۾ هو نتشي جو سوئيءَ وارو دليل ڪٽي ايندا آهن ته بظاهر ته سوئيءَ جي چُڀڻ سان تڪليف ٿيندي آهي ۽ ان لحاظ کان سوئي سبب ۽ تڪليف نتيجو آهي، پر موضوعي حوالي سان اها تڪليف ئي هوندي آهي، جيڪا اسان لاءِ تڪليف جو سبب ڳولڻ جو محرڪ بڻبي آهي. ان لحاظ کان تڪيلف سبب ۽ سوئي نتيجو آهي. اهڙي خيال پسند تشريح جي سراج نالي هڪ مارڪسسٽ پٽ ايئن واڪي ڪري ٿو ته، جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ جو نانگ جي چڪ سبب موت ٿي پئي ته نتشي مطابق سبب ۽ نتيجي جو تعلق عجب جوڳو ٿي پئي ٿو جنهن ۾ ’موت‘ سبب هوندو ۽ نانگ جو چڪ ’نتيجو‘. بهرخال سبب ۽ نتيجي جي رشتي جي صحيح سمجهه اسبابيت جو ڪلي تصور (ڪيٽگوري) ئي سمجهائي ٿو پر ان کان پهرين خود انهيءَ ڪلي تصور جي تاريخي ارتقا تي به اکر ضروري آهن.

اسبابيت تائين خيال جي ارتقا

فلسفي جي تاريخ ۾ هيوم (Hume) پهريون ماڻهو هو جنهن اسبابيت جي رشتي تي لکيو. اسپنوزا (Spinoza) جوهر يا بنياد جي ڳالهه ٻولهه ڪئي ۽ هيوم ان کان اڳتي وڌي بنياد جي اهم لاڳاپن جي ڳالهه ڪئي، جنهن ۾ هُن اسبابيت تي ڪم ڪيو. هُن چيو ته جڏهن اسان اهو چوندا آهيون ته ’ب‘ نتيجو آهي ’الف‘ جو ته اسان صرف شين جي ترتيب تي ڳالهائيندا آهيون جنهن ۾ ’الف‘ پهرين هوندو آهي ۽ ’ب‘ پوءِ. پر صرف پهرين ۽ پوءِ جي ترتيب سمجهڻ سان اسان پهرين (سبب) ۽ پوءِ (نتيجو) جي تعلق کي نٿا سمجهي سگهون. مثال طور هر ڏينهن پٺيان رات ايندي آهي يا ائين به چئي سگهجي ٿو ته، هر رات پٺيان ڏينهن ايندو آهي پر اڄ هر ڪوئي سمجهي ٿو ته، نه ڏينهن رات جو ۽ نه ئي رات ڏينهن جو سبب آهي. ان جي ابتڙ ڏينهن ۽ رات ڪنهن ٽينءَ حقيقت جو لازمي نتيجو آهن ۽ اها ٽين حقيقت زمين جو پنهنجي محور جي چوڌاري ڦرڻ آهي. اهڙيءَ ريت اسبابيت اها ٽين

حقيقت آهي، جنهن ۾ سبب ۽ نتيجو هڪ ٿين ٿا. پر هيوم جيئن ته تجربيت پسند (اُهي فيلوسوف جيڪي ڄاڻ جو بنياد يا ماخذ حواسن يا تجربي کي سمجهندا آهن) هئو تنهنڪري هُن سمورن ڪائناتي تصورن يا خيالن تي سوال اٿاريا.

پهرين ڏاڪي ۾ برڪلي (Berkeley) کان متاثر هيوم جو دليل اهو هو ته، انسان جي تجربي جي هڪ حد آهي ۽ ڪائنات لاحد، سو هڪ حد، لاحد بابت ڪجهه به يقين سان ڪيئن طئي ڪري سگهي ٿي. هيوم مطابق، مثال طور، ٿرماميٽر جي اوزار منهنجي تجربي ۾ به سؤ دفعا جسم جو گرمي پد (بخار) بلڪل صحيح ٻڌايو هوندو. پر اهڙا هزارين تجربا اڃا رهيل هوندا، جن منجهان آءُ گذريو ناهيان. سو انهن بابت آءُ ڪيئن ڪجهه چوان. ٿي سگهي ٿو ته، مستقبل جي انيڪ امڪانن منجهان اها ڳالهه رد ٿي وڃي ته، ٿرماميٽر جسم جو گرمي پد صحيح ٻڌائي ٿو وغيره. هيوم جي اهڙي بيهڪ کيس تشڪيڪ پسند (Skeptic) ٻڌائي ڇڏيو.

ڪانٽ (هڪ عقليت پسند فلسفي هو ۽ ڄاڻ جو ماخذ دليل يا منطق کي سمجهندو هو) تنهن انهيءَ سوال کي بعد ۾ کنيو ۽ چيو ته، حواس يا تجربو ڄاڻ جو صرف خام مال ميسر ڪندا آهن. پر انهيءَ خام مال کي عقل ئي ڄاڻ ۾ بدلائي ٿو. عقل جي پيدائشي بيهڪ ئي اهڙي آهي، جو هو ڪائناتي تصورن ذريعي ئي حقيقت کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. اهڙيءَ ريت ڪانٽ سمورين ڪلي تصورن (ڪيٽيگورين) کي موضوعي ۽ دماغ جي ساخت جو سوال ٻڌائي ڇڏيو. ساڳي وقت هُن هيوم جي تشڪيڪ پسنديءَ سان اتفاق ڪندي، اڃا ان کي طاقت ڏني ته اسان شين جون صرف ظاهري خاصيتون ڄاڻون ٿا يا ڄاڻي سگهون ٿا پر شيون پنهنجي پاڻ ۾ ڇا آهن، اسان اهو ڪڏهن به نه ٿا ڄاڻي سگهون. ٻين لفظن ۾ اسان شين جي ڏيک بابت ڪجهه چئي سگهون ٿا. پر جوهر بابت نه. ڪانٽ تي تنقيد ڪندي هيگل لکيو ته، توڙي جو جوهر ۽ ڏيک ۾ فرق آهي، پر ڏيک جوهر کان ڪو الڳ وجود ڪونهي. اهو جوهر ئي آهي جيڪو ائين اظهارجي ٿو. ساڳي وقت سمورا ڪُلي تصور (ڪيٽيگوريون)

صرف اسانجي ذهن جي پيداوار ناهن، پر اهي معروضي طور موجود هوندا آهن جن جي عڪس کي اسان پنهنجي ذهن ۾ سمجهون ٿا. سبب ۽ نتيجو به صرف اسانجي ذهن جو نقشو نه، پر معروضي دنيا جو تجريدي عڪس آهي.

بهرحال هيگل لاءِ معروضي دنيا جو سبب يا جوهر خيال آهي، تنهنڪري اسان جا خيال ان خيال جا عڪس آهن. جيڪي معروضي طور ڪٿي ظاهر ته ڪٿي لڪل انداز ۾ هن مادي دنيا جو ڳر آهن. مارڪس ۽ بين ماديت پسند فلسفين پوءِ سبب ۽ نتيجي جي ڪلي تصور (ڪيٽيگوري) يا رشتي تي اجا بهتر ڪم ڪيو ۽ هن سوال جو بهتر جواب پيش ڪيو.

اسبابيت (Causality)

عام شعور جي نظر ۾ ڪائنات صرف شين جو ميڙ آهي. جڏهن ته سائنسدانن ۽ جدلي فلسفين لاءِ ڪائنات لاڳاپن ۽ رشتن جو ميڙ آهي ۽ انهن لاڳاپن ۾ هڪ اهم رشتو اسبابيت آهي. اسبابيت اهو رشتو آهي، جيڪو هڪ امڪان (Potential) کي حقيقت (Actual) ۾ بدلائي ٿو. اهو انهيءَ رشتي جي سمجهه جو نتيجو آهي، جو اسان پنهنجي ڪائنات ۾ صرف انتشار نه ٿا ڏسون، پر سمجهه ۾ اچڻ جوڳي ترتيب به ڏسون ٿا. هڪ اهڙي ترتيب جنهن ۾ لازميت جو عنصر موجود هوندو آهي، جنهن ۾ 'الف' جو ظهور 'ب' جي اظهار جو لازمي شرط هوندو آهي. بين لفظن ۾ اسبابيت جي رشتي سبب ئي اسان سبب ۽ نتيجي جي جدلي ڳانڍاپي کي سمجهي سگهون ٿا. ٻي صورت ۾ سبب ۽ نتيجو هڪٻئي کان الڳ ۽ اتفاقي ٿي ظاهر ٿيندا.

اسبابيت کي سمجهائيندي اسپرنڪن ڏاڍيءَ عمدي ڳالهه ڪري ٿو ته "اسبابيت ڪائناتي حقيقت آهي. دنيا ۾ ڪوبه لقاءُ اهڙو ڪونهي جيڪو ڪنهن ٻئي لقاءُ جو نتيجو نه هجي ۽ خود ڪي نتيجا نه جنميندو هجي..... اسبابيت جي (عمل جي) اهم خاصيت سبب ۽ نتيجي جي تعلق جو تسلسل آهي. انهيءَ سببي تعلق جي لڙيءَ جي نه ته شروعات آهي، نه پڇاڙي. اها لڙي نتي ڪونه ٿي....اها ڪائنات وانگي

لامحدود آهي. نه ته ڪوئي پهريون سبب (جيڪو پاڻ بي سبب هجي) هوندو آهي ۽ نه وري ڪو آخري نتيجو (جنهن جا بيا ڪي نتيجا نه هجن). جيڪڏهن اسان پهرين سبب جي وجود کي مڃي وٺون ته اسان مادي ۽ حرڪت جي بقا جي قانون کي ٽوڙي ڇڏينداسين. (تنهنڪري) قطعي پهريون ۽ قطعي آخري کي ڳولڻ جي ڪوشش فضول آهي، جيڪا نفسياتي طور وچي معجزن جي ڳُن ۾ ڪيرائيندي"

سبب ۽ نتيجي جي جدلي ڳانڍاپي تي اسان مٿي ڪجهه مثالن سان ڳالهه ڪري آيا آهيون، پر ڪجهه ڳالهيون ٻيون به آهن، جن کي ذهن ۾ رکڻ ضروري آهي.

ڪنهن به هڪ نتيجي جا ڪوڙ سارا سبب ٿي سگهن ٿا، جن منجهان ڪي بنيادي هوندا ته ڪي ثانوي، ڪي داخلي هوندا ته ڪي خارجي. انهن سمورن سببن جو نتيجو هڪ ٿي ظاهر ٿيندو آهي. مثال طور، ميڊيڪل سائنس مٿي جي سور جا به سؤ سبب ٻڌائي ٿي. يا سنڌ ۾ بي روزگاريءَ کي جيڪڏهن هڪ نتيجي طور سمجهڻ جي ڪوشش ڪيون ته پوءِ سنڌ جو معيار ۽ مقدار جي حساب سان تيزي سان ڪرندڙ تعليمي نظام (جنهن جو هڪ نتيجو هاٺوڪي نظام جي گهرجن پٽاندر فني ماهرن جي اڻ هوند ۾ ظاهر ٿئي ٿو) پيپلز پارٽيءَ جي حڪومت جي نااهلي (جيڪا هرسال روزگار جا نوان موقعا پيدا ڪرڻ بجاءِ اربين رپيا خرچ نه ڪري سگهندي آهي ۽ اهي پيسا واپس وفاقي خزاني ۾ جمع ٿي ويندا آهن) معاشي طور نه سهي، پر ثقافتي ۽ سياسي طور جاگيرداراڻي پڪڙ (جيڪا پنهنجي طبقاتي مفادن آهر هر هاڪاري سماجي تبديليءَ جي راهه ۾ رڪاوٽ بڻجي ٿي) هي سرمائيدارڻو نظام (جيڪو اجرتن کي هڪ حد ۾ رکڻ لاءِ سماج ۾ بيروزگاريءَ جي هوند کي قائم رکندو آهي ۽ ساڳي وقت پنهنجي اڻ برابر اوسر جي فطري سببن جي نتيجي ۾ سڀ کي ترقيءَ جا برابر موقعا ڏيڻ کان لاچار آهي). هيءَ رياست جيڪا هن نظام ۽ ذاتي ملڪيت جو تحفظ ڪري ٿي. اهڙيءَ ريت گهڻ قومي ڪمپنين جي ڦرلٽ کان وٺندي، اچا به ٻيا ڪجهه سبب ڳڻائي سگهجن ٿا، جن جو گڏيل نتيجو سنڌ اندر بيروزگاري آهي. (پر مٿي ڄاڻايل سمورا اهم

سبب چڱي ڪجهه قومپرست ڏريون صرف ڏارين جي آبادڪاريءَ جو ثانوي سبب پيش ڪن ٿيون. اها ڳالهه سمجهڻ جي آهي ته سنڌ جي ڊيموگرافڪ تبديليءَ ۾ ٻاهرين آبادڪاريءَ جو سوال بنيادي (جنهن خلاف گڏيل جدوجهد به ٿيڻ گهرجي) ۽ سنڌ ۾ بيروزگاريءَ جي حوالي سان ثانوي سوال آهي.) ساڳيءَ ريت هڪڙي سبب جا ڪوڙ سارا نتيجا ٿي سگهن ٿا، جن منجهان هڪڙين حالتن ۾ هڪڙا اهم ته ٻين حالتن ۾ ٻيا اهم ٿي سگهن ٿا. مثال طور، هڪڙي جسماني بيماريءَ جو پنهنجو اظهار مختلف اشارن يا علامتن (Symptoms) ۾ ڪرڻ، يا سرمائيداري نظام کي جيڪڏهن سبب طور ڪٿجي ته نتيجن جي هڪ ڊگهي فهرست هتي هڪ ٻئي مضمون جي تقاضا ڪندي. هن بحث کي اتي ئي چڱي هڪ ٻي وضاحت ڏيڻ ضروري آهي ته، ڪنهن به سبب کي سبب ٿيڻ لاءِ ۽ نتيجا پيدا ڪرڻ لاءِ ڪجهه خاص حالتون، ڪجهه خاص مُحرڪ گهربل هوندا آهن، جن کي جيڪڏهن گم ڪري ڇڏجي ته سبب سبب نه رهندو.

اسبابيت ۽ حالتون

لطيف سائين چيو آهي ته:

”تڏهن ڦڪيون فرق ڪن، جڏهن امُر ٿئي.“

هتي عام طور تي امر جي معني آسماني حڪم جي ورتي ويندي آهي، پر درحقيقت ’امُر‘ اهي حالتون آهن، جيڪي ڪنهن خاص عمل کي سببي يا ان جي ظهور کي لازمي يا يقيني بڻائين ٿيون. ڪنهن به سبب کي عمل پذير ٿيڻ لاءِ خاص حالتون گهربل هونديون آهن. اهو انڪري به ته هڪ سبب جو سبب ٿيڻ ۽ نتيجا پيدا ڪرڻ هڪ پورو عمل (Process) آهي، جنهن ۾ ڪوڙ سارا ٻيا عمل ٿورو يا گهڻو پنهنجو حصو وجهندا آهن. جدلي منطق انهيءَ پوري پيچيده عمل ۾ هڪ سبب کي ۽ ان سان لاڳاپيل حالتن کان الڳ ڪري ڏسندو آهي، پر رسمي منطق سبب ۽ ان جي حالتن ۾ فرق ناهي ڪندو ۽ حالتن کي به سبب طور ڏسندو آهي. مثال طور، جانورن (خاص ڪري مينهن) کي هڪ بيماري ٿيندي آهي گهوگهو (Hemorrhagic Septicemia)، جنهنجو ڪارڻ يا سبب هڪ

بيڪٽيريا آهي جنهن کي Pasteurella multocida چوندا آهن ۽ اهو بيڪٽيريا هر وقت هوا، يا خارجي ماحول ۾ ايتريقدر جو جانور جي جسم ۾ به موجود ٿي سگهي ٿو پر اِهو تيستائين بيماري پيدا ڪرڻ جي اهل ناهي هوندو. جيستائين جانور جسماني طور ڪنهن ٻي سبب جي ڪري ڪمزور نه ٿئي، يا برساتن ڪانپوءِ جڏهن هوا ۾ گهم وڌيل هجي ۽ جانور دٻاءَ جو شڪار ٿئي ته پوءِ اهو بيڪٽيريا تمام گهٽي تيزيءَ سان پنهنجو انگ وڌائيندي بيماري پيدا ڪري وجهندو آهي. پر عام پاڳيي لاءِ بيماريءَ جو سبب برسات ٿي ظاهر ٿيندي آهي، جيڪڏهن واقعي به برسات سبب هجي ها ته سموريون مينهون بيمار ٿين ها، تنهن ڪري ٻيا سمورا محرڪ سبب نه، پر اُهي حالتون هيون جن ۾ ڪو سبب عمل پذير ٿي سگهي ٿو. لينن جي ان مشهور جملي کي هتي ورجائڻ جي ضرورت محسوس ٿئي ٿي ته، بغير انقلابي حالتن جي، ڪو به انقلاب نه ٿو اچي سگهي. ساڳي وقت ضروري ناهي ته هر انقلابي حالت لازمي طور تي انقلاب کي جنم ڏئي.

ڪُل ۽ جُز
(Whole & part)

ڇا هڪ ڪُل جون خاصيتون جُزن جون گڏيل خاصيتون هونديون آهن، يا ڪُل ڪجهه اضافي خاصيتن جو مالڪ هوندو آهي؟ ٻين لفظن ۾ ڇا هڪ ڪُل صرف جزن جو ميڙ هوندو آهي، يا ٻيو ڪجهه. جُز ۽ ڪُل جو پاڻ ۾ تعلق ڪهڙو آهي؟ ڇا ڪُل هڪ ٿي نوع جو ٿئي ٿو يا انهن منجهه ڪو فرق ٿيل ٿا؟ ۽ هڪ ٻيو اهم سوال ته آخر جُز ۽ ڪُل جي تصور کي سمجهڻ ڇو ضروري آهي؟ مٿي ڄاڻايل سمورا اُهي سوال آهن، جن کي پاڻ "جُز ۽ ڪُل" جي ڪيٽيگوريءَ هيٺ سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين. اها ڳالهه اسانجي عام شعور جو حصو آهي ته ڪا به خاص شيءِ، لقاءُ يا حقيقيت، جزن جو ميڙ يا هيڪڙائي هوندي آهي. موٽر، ٻرّ ۽ اسٽينڊ ، هڪ پٽ واري برقي پکي جا حصا هوندا آهن، هڪ ڪتاب صفحن تي آڌاريل هوندو آهي. ڪا به جڳهه يا جاءِ سِرن منجهان ۽ زنده جسم جيو گهرڙن منجهان ٺهيل هوندو آهي، ڌڻ جانورن جو ۽ سماج ماڻهن جو ڪُل هوندو آهي. تنهنڪري اهو سمجهڻ ڪو وڏو مسئلو ڪونهي ته هڪ ڪُل جزن تي آڌاريل هوندو آهي، پر جيڪا شيءِ اسان جي عام شعور جو حصو ڪونهي، سا اها ته ڪنهن به ڪُل ۾ موجود جزن جو پاڻ ۾ ۽ سندن ڪُل سان تعلق جي حقيقت ڪهڙي آهي. عام شعور به جز ۽ ڪل جي تعلقن تي ڳالهه ٻولهه ڪري ٿو پر صرف ميڪانڪي انداز ۾، جنهن ۾ 'ڪُل' شين يا جزن جيَ ٻي ترتيب ميڙ جو نالو ٿي پوندو آهي. پر ڇا حقيقيت ايئن آهي؟ (مٿي ڏنل مثالن تي وري غور ڪريو) ڇا پاڻ ڪنهن اهڙي برقي پکي کي پکو چونداسين، جنهن ۾ موٽر گهٽ قوت (والٽ) جو هجي ۽ پر وڏيءَ ماپ (سائيز) جا هجن ۽ جيڪي هوا

بہ نہ ڏيندا هجن، ڇا پاڻ ان کی ڪتاب چونداسين. جنهنجو هڪ صفحو هڪ ٻوليءَ ۾ تہ ٻيو ٻي ۾ تہ ٽيون ٽين ٻوليءَ ۾ هجي ۽ صفحن جا انگ بہ اڳتی پوئتی ٿيل هجن، يا ان جاءِ کی جڳهہ چونداسين، جنهن ۾ چار بدران ٽی پيتون هجن ۽ ڇت بہ نہ هجی، ڇا اهو ڌڻ چئبو جنهن ۾ ٻڪريون، ڪتا، ٻلا، گڏهہ، پولڙا سڀ جانور شامل هجن، يا ماڻهن جی اهڙي انبوهہ کی سماج چئبو جنهن ۾ صرف ڪجهہ سنڌي، آفريڪی، انگريز هڪ هنڌ هجوم ۾ گڏ ڪيل هجن، جيڪی نہ هڪٻئی جی ڳالهہ سمجهی سگهن ۽ نہ وري ڪو پيداوري عمل گڏيل انداز ۾ خير خوبيءَ سان سرانجام ڏئی سگهن؟

انهن سمورن سوالن جو جواب لازمی طور تی 'انڪار' ۾ ايندو، متين سمورين شين کی صرف ميڙ سڏي سگهجی ٿو يا ڪُل جی سادي شڪل، ڇاڪاڻ تہ ڪُل جی اُسريل صورت پنهنجو خاصيتی اظهار ڪندي آهی، جيڪو هڪ 'ميڙ' نہ ٿو ڪري سگهی. اهڙيءَ ريت اسان کی جُز ۽ ڪُل جی پهرين ڏنل تعريف تی واپس غور ڪرڻو پوندو، جنهن مطابق، "ڪا بہ خاص شيءِ، لقاءُ يا حقيقيت، جزن جو ميڙ يا هيڪڙائی هوندي آهی" هاڻی اها تعريف ميڙ يا ڪنهن سادي ڪُل جی حوالی سان تہ ٺيڪ ثابت ٿی، پر ڪنهن اُسريل، پيچيده ۽ عضوياتی ڪُل جی مامري ۾ اها تعريف ڪُٽی ٿی، جيڪا هڪ اهڙي هيڪڙائی هوندي آهی، جنهن ۾ هڪ جُز ٻين جزن ۽ ڪُل سان هڪ خاص رشتی ۾ جڙيل هوندو آهی. پر جيئن تہ مابعدالطبعياتی نڪتہ نظر يا عام شعور (Common sense) جی نظر گهڻ طرفی ۽ گهري ناهی هوندي، تنهنڪري اها ڪُل جی هڪڙي (سادي) صورت تی ٻين سمورين (اسريل) صورتن کی قربان ڪري ڇڏي ٿی.

ڪُل جی انهن اُسريل صورتن کی صرف جدلياتی نڪتہ نظر سان ئی سمجهی سگهجی ٿو. جدلی دليل جو مقصد ئی ڪنهن بہ حقيقت يا تصور يا لقاءَ جی سچ کی لهڻ آهی ۽ بقول جڳ مشهور جرمن فيلسوف هيگل جی تہ "سچ (هڪ) ڪُل آهی." ٻين لفظن ۾ ڪنهن بہ لاڳاپيل ڪل جی جزن جی باهمی رشتی کی ۽ جزن جی ڪُل سان لاڳاپي کي سمجهڻ ئي سچ آهي. اسپرنڪن پنهنجي

ڪتاب (Dialectical Materialism) ۾ ڪل جا ٽي قسم ٻڌائي ٿو جيڪي ڪجهہ هن ريت آهن:

1. سادو ڪُل

شين جو ميڙ بہ ڪُل آهي، پر اها ڪُل جي هڪ اهڙي سادي شڪل آهي، جنهن ۾ جزن جو هڪٻئي سان تعلق داخلي نہ، پر خارجي، لازمي نہ، پر اتفاقي هوندو آهي، جنهن ۾ ڪنهن بہ هڪ جز جي گهٽتائي يا وڌائي، ڪل جي خاصيتي معيار منجهہ ڪا تبديلي نہ ٿو آڻي. سادو ڪُل شين جو هڪ اهڙو ميڙ آهي، جنهن ۾ نہ هئڻ برابر نظم وضبط يا ترتيب هوندي آهي. جهڙوڪ پٿرن جو ڍير يا ڪچرو ميڙيندڙ پورهيت جو ڳوٽرو وغيره.

2. نسبتي پيچيده ڪُل

هن ڪل جو تعلق فطري لقائن سان گهٽ هجي ٿو. جهڙوڪ: پاڻي وغيره. اسان وٽ صوفي روايتن ۾ چيو ويندو آهي تہ، جڏهن هڪ ڦڙو پنهنجي نفي ڪندي سمنڊ ۾ جذب ٿيندو آهي تہ پوءِ اهو پاڻ سمنڊ ٿي ويندو آهي. ان مثال جي سمجهاڻي ذات جي نفيءَ جي نسبت سان ڏني ويندي آهي، جنهن ۾ هڪ فرد جڏهن پنهنجي انفرادي يا گروهي سڃاڻپ منجهان آزاد ٿيندو آهي تہ پوءِ هڪ وڏي ۽ عالمي سچ، حقيقت يا ڪُل جو حصو ٿيندي پاڻ سموري ڪُل جو اظهار ٿي ويندو آهي. پر اهو مثال جُز ۽ ڪُل جي تعلق کي بہ اظهاري ٿو جيڪو انتهائي گهٽ سادو ۽ ميڪانڪي آهي، جنهن ۾ ڪُل ۽ جُز جي خاصيتن منجهہ ڪو گهٽ فرق ناهي هوندو. ڦڙو پنهنجي امڪاني خاصيتن ۾ سمنڊ آهي ۽ سمنڊ اَڻ ڳڻين ڦڙن جو ميڙ. پر تنهن هوندي بہ ڦڙو سمنڊ ۽ سمنڊ ڦڙو ناهي. سمنڊ کي سمجهڻ لاءِ جيڪي قانون مدد ڏيندا، اهي ساڳيا قانون ڦڙي کي سمجهڻ لاءِ غير ضروري ٿي ويندا. ٻين لفظن ۾ هن قسم جي ڪل ۾ هڪ ترتيب هوندي آهي ۽ جز هڪٻئي سان ڪنهن قدر جٽادار تعلق ۾ موجود ۽ قانون جي طابع هوندا آهن. تنهنڪري ڪُل پنهنجو خاصيتي اظهار بہ هڪ حد تائين ڪندو

آهي. ٻڙيءَ جي هوڻ ته ڪا حيثيت ڪونهي، پرجڏهن اها ڪنهن انگ سان لڳي ٿي ته انجو قدر وڌائي ڇڏي ٿي. اهڙيءَ ريت هڪ اهڙو ڪُل ٺهي پئي ٿو جنهنجو قدر جزن منجهه اڪيلي سر موجود نه هو. پر هن قسم جي ڪُل کي سماج جي ڪُل سان ڀيٽڻ غلطي آهي، ڇاڪاڻ ته جزن جو پاڻ ۾ هڪ ڳانڍاپو ته آهي، پر اهو اڃا به سادو ۽ ميڪانڪي آهي. سماج ڪُل جي سمورين صورتن ۾ سڀ کان وڌيڪ اُسريل ۽ اعليٰ صورت آهي، جنهن کي ڪل جي ٻين سادن مثالن سان سمجهائڻ جي ڪوشش ڪامياب نه آهي.

عضوياتي ڪل

هڪ عضوياتي ڪُل منجهان مراد، هڪ اهڙي ڪُل جي آهي، جنهن جي داخلي ترتيب تمام گهڻي اسريل هوندي آهي، جيڪو هڪ جسم جيان عمل پذير هوندو آهي، جنهن جا جزا هڪ انتهائي پيچيده رشتي ۾ هڪٻئي سان ۽ ڪُل سان ڳنڍيل هوندا آهن ۽ خود افزائش جي عمل منجهان گذرندا آهن. جيڪي جڏهن ڪُل کان الڳ ٿيندا آهن ته، نه صرف پنهنجي ڪجهه اهم خاصيتن کي وڃائيندا آهن، پر ڪجهه حالتن ۾ پنهنجو وجود به برقرار ناهن رکي سگهندا. هٿ اوسيتائين هٿ هوندو آهي جيسيتائين جسم جو حصو هوندو آهي، جسم کان ڪٽجڻ کانپوءِ هٿ، هٿ ناهي رهندو.

مارڪسزم جي نظر ۾ سماج به هڪ عضوياتي ڪُل آهي ۽ ماڻهو هڪ سماجي وجود. سماج کا ٻاهر هڪ انسان کي انسان طور زنده رهڻ لاءِ ابتدائي سماجي تربيت ضروري آهي، جنهن کانسواءِ ماڻهو صرف هڪ حياتياتي وجود جي صورت ۾ امڪاني طور تي زنده رهي سگهي ٿو پيو ڪجهه به نه. هڪ عضوياتي ڪُل جو جنم، واڌ ويجهه ۽ موت پنهنجي جُزن سميت ٿيندو آهي. حياتي، سماج، فن، زبان، سائنس ۽ پارٽي اهڙا ئي ڪُل آهن، جيڪي هڪ پاسي جُزن جي اوسر کي طئي ڪن ٿا ۽ ٻئي پاسي جُزن جي آڌار تي اوسر ڪن ٿا. فن ۽ موسيقيءَ ۾ به ايئن آهي، جنهن ۾ هڪ جُز پنهنجي نسبتي آزادي رکندي، ڪُل جي اظهار ۾ اظهاربو آهي ۽ ان کي امير ڪندو آهي.

سونهن ۾ اهڙي هڪ ترتيب جو نالو آهي، جنهن ۾ ڪنهن هڪ عنصر يا جُز جي گهٽتائي ڪُل جي تعريف کي متاثر ڪري ٿي.

تنهنڪري اهميت نه جز جي آهي، نه ڪل جي، پر انهن جي پاڻ ۾ رشتي جي آهي ۽ انهيءَ رشتي جي سمجهه ئي اسان کي ڪنهن حقيقت جي بهتر سمجهاڻي ڏئي سگهي ٿي

ڪُل ۽ جُز جي جدليات

ڪُل ۽ جُز جو پاڻ ۾ تعلق نسبتي آهي. ٻين لفظن ۾ انهن جي اهميت هڪٻئي سان نسبت ۾ ئي هوندي آهي. هر حقيقيت هڪ ڪل جي حيثيت ۾ پنهنجي جُزن تي آڌاري ٿي ۽ ساڳي ئي وقت هڪ جز جي حيثيت ۾ پاڻ کان وڏي ۽ اعلى ڪُل تي ياڙي ٿي. ڪنهن به ڪُل کي سمجهڻ لاءِ ان جي جُزن کي سمجهڻ تهائين ضروري هوندو آهي، اجوڪي دور جا فطري علم (Natural sciences) اهو ئي طريقو استعمال ڪندا آهن. اهي ڪنهن عضوياتي جسم کي سمجهائڻ لاءِ ان جي يونٽ يا جيوَ گهرڙي کي پڙهندا ۽ پاڙهيندا آهن. اهو طريقو جزن بابت بنيادي جاڻ ڏيڻ ۾ ضروري ۽ درست آهي، پر مسئلو تڏهن ٿو ٿئي، جڏهن ان طريقي ڪار منجهان حاصل ٿيل نتيجن کي ڪُل تي مڙهڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي. ٻين لفظن ۾ ان طريقي منجهه هڪڙو امڪاني مسئلو اهو پيدا ٿي سگهي ٿو ته، جُزَ جي تفصيل ۾ ويندي، جزن جي جزن سان تعلق کي سمجهڻ تي زور ڏيندي، جز جي ڪل سان تعلق کي پنهنجي چيد منجهان خارج ڪري ڇڏي ۽ تجربيت جي اوڙاهه ۾ ڦاسي پئجي. اهڙيءَ ريت اسان اُن ساڳي موقف تي وڃي پهچنداسين، جنهنجو ذڪر پاڻ مٿي ڪري آهيون ۽ جنهن مطابق ڪُل صرف جُزن جو ميڙ هوندو آهي. پر پاڻ سڀ ڄاڻون ٿا، ڪُل جون خاصيتون جُزن جي گڏيل خاصيتن کان واڌو ۽ اضافي هونديون آهن. ڪنهن به مرڪب جون خاصيتون صرف اُهي ناهن هونديون جيڪي سندس عنصرن جون هونديون آهن. مثال طور پاڻي (H_2O) هڪ مرڪب آهي، جنهن جا عنصر آڪسيجن ۽ هائيڊروجن آهن. پر پاڻياٺ واري خاصيت جزوي طور نه آڪسيجن ۾ آهي ۽ نه وري

هائڊروجن ۾ جيڪي اڪيلي سر باهه پڙڪائيندڙ عنصر آهن. پاڻياٺ واري خاصيت صرف مرڪب (ڪُل) جي آهي. تنهنڪري چئي سگهجي ٿو ته ڪُل جزن جي صرف هيڪڙائي ڪونهي.

اهڙيءَ ريت پارٽي به هڪ ڪُل آهي. لازمي طور تي پارٽي ماڻهن سان ئي ٺهندي آهي، پر سماجي تبديليءَ ۾ جيڪو ڪردار هڪ پارٽي، يعني ماڻهن جي تنظيم ادا ڪري سگهي ٿي، سو انفرادي ماڻهو يا شخص نه ٿو ادا ڪري سگهي. پلي پوءِ اهو لينن يا ان کان به وڌيڪ خاصيتن وارو ماڻهو ڇو نه هجي: مٿيان مثال صرف اهو سمجهائڻ لاءِ ڏنا ويا ته ڪُل جون خاصيتون جُزن جي گڏيل خاصيتن کان گهٽيون هونديون آهن. انجو مقصد ڪُل کي جز تي فوقيت ڏيڻ ڪنهن به ريت ڪونهي.

1917ع جو روسي انقلاب، لينن جهڙي باڪمال ليڊر جي اٿهوند ۾ ائين ممڪن ڪونه هيو. تنهن ڪري ئي چيو ويندو آهي ته، هڪ عضوياتي ڪُل جا سمورا جُزَ ڪُل سان ساڳي رشتي ۾ موجود هجن، اهو ضروري ڪونهي. ڪجهه جُزن جو رشتو ايترو ته بنيادي ۽ جوهري هوندو آهي، جو انهن جي خاتمي سان ڪُل ئي ختم ٿي ويندو آهي، پر ڪجهه جُز اهڙا هوندا آهن، جو انهن جي خاتمي سان ڪُل ته موجود رهندو آهي پر سندس خاصيتي اظهار ساڳو ناهي رهندو يا ان ۾ فرق پوندو آهي. جسم لاءِ اک، چنگهه ۽ ٻانهن به ضروري آهن، پر اهي واٽتل عضوا ناهن سڏبا. انهن جي بغير به انسان زنده رهي سگهي ٿو پر ماڻهو دل، دماغ، جيري، ڦڦڙن ۽ ٻڪيءَ وغيره، کانسواءِ جئيرو نه ٿو رهي سگهي. تنهنڪري سوال ڪُل کي جُز تي يا جُز کي ڪُل تي فوقيت ڏيڻ جو نه، پر انهن ٻنهي جي پاڻ ۾ (داخلي) رشتي جي سمجهه جو آهي.

ڪافي سال اڳ جي ڳالهه آهي ته اسان روسي مارڪسسٽ پليخانوف جي ڪتاب (The role of individual in history) جو سنڌي ترجمو "تاريخ ۾ فرد جو ڪردار" ڇپرايو هُيو ته، مُترجم خاڪي جويي هيو. ڪتاب جي موٽ ڏاڍي سٺي ملي. هڪ نئون بحث علمي حلقن ۽ سياسي سرڪلن اندر شروع ٿيو. ڪتاب ڏاڍو فلسفياڻو هيو تنهن ڪري گهڻن ماڻهن کي موضوع جي پيچيدگي پلئہ نه پئي، پر ڪتاب

جو سادو سبق اهو هيو تہ هڪ فرد جي ڪردار جو تعين لازمي طور تي تاريخ يا سماجي حالتون ڪن ٿيون. پر ساڳي وقت اهو بہ سچ آهي تہ تاريخ يا سماج ہيو ڪجھ ڪونهي، فردن جي سرگرمي آهي. اهڙيءَ صورتحال ۾ ان سوال جو پيدا ٿيڻ اٽل هيو ۽ آهي تہ فرد (جُز) ۽ سماج (ڪُل) منجهان ڪير ڪنهن کي طئي ٿو ڪري؟ ڪنهن مذهبي ماڻهوءَ جي سموري تبليغ انهيءَ ڳالھ تي ٻيٺل هوندي آهي تہ اهو جُز آهي، جيڪو ڪُل کي طئي ٿو ڪري، سندس خيال ۾ جيئن تہ سماج ماڻهن جو ميڙ ئي آهي تنهنڪري سندس نصيحت ۽ واعظ صرف اهو هوندو آهي تہ، نيڪ ٿيو، صالح ٿيو پنهنجي اندر ۾ ويٺل شيطان يا نفس کي ماريو تہ پوءِ زمانو سڌري ويندو. سندس خيال ۾ سماج ۾ بيماريون آهن، ڇو تہ اسان ياڻ بيمار آهيون، ڪرپٽ آهيون، لالچي آهيون، ايمان منجهان نڪتل آهيون، گنهگار آهيون وغيره. پر ان جي ابتڙ انقلابي پارٽيون صرف تبليغ تي زور ناهن ڏينديون. اهي اسٽڊي سرڪل بہ هلائينديون. آهن ۽ ميگزين بہ ڇاپينديون آهن، پر پنهنجي ڪارڪنن ۽ عوام جي تربيت تي زور ڏيڻ سان گڏوگڏ، اهي سياست بہ ڪنديون آهن، جنهنجو آخري مقصد رياست تي قبضو ڪري، نين پاليسين ۽ قانونن سان پوري سماج (ڪُل) تي اثرانداز ٿيڻ جي ڪوشش ڪرڻ هوندو آهي. ڇاڪاڻ تہ اهي سمجهنديون آهن تہ، ڪُل بہ جُز کي طئي ڪري ٿو. تاريخ جا سمورا سماجي معاشي نظام (غلام داراڻو، جاگيرداراڻو، سرمائيداراڻو) پڻ اهڙا ڪُل هيا، جن اُن دور جي سمورن جُزن جي صورت گيري ٿي ڪئي ۽ انهن جزن منجھ آهستگيءَ سان نين ايندڙ تبديلين جي نتيجي ۾ پاڻ بہ تبديل ٿيا. اهو ئي تاريخ جي مادي ۽ جدلي علم جو سبق آهي.

لازميت ۽ اتفاق
(Necessity & Chance)

ڇا هيءَ ڪائنات، سماج ۽ اسان جو شعور پنهنجي ارتقا ۽ تبديلين ۾ ڪجهه لازمي قانونن جو پابند آهي، يا تبديلي/حرڪت رڳو اتفاق تي آڌاري ٿي؟ لازميت ۽ اتفاق جو هڪٻئي سان ڪو تعلق به آهي، يا اِهي ٻئي هڪٻئي سان قطعي متضاد ۽ الڳ حقيقتون آهن؟ جي انهن جو پاڻ منجهه ڪو تعلق آهي ته، ان کي ڪهڙيءَ ريت سمجهجي؟ لازميت، تعين پسندي ۽ تقدير پسندي هڪ ئي شيءِ آهن، يا انهن منجهه به فرق آهي؟ هي ڪجهه اهڙا سوال آهن جن کي پاڻ لازميت ۽ اتفاق جي ڪلي تصور (ڪيٽگوري) کي پرکڻ دوران جوابڻ جي ڪوشش ڪنداسين. پر پهرين مٿي ڄاڻايل ڪجهه تصورن جي تعريفي (definitional) سمجهاڻي لازمي آهي.

تقرير پسندي يا تعين پسندي (Determinism)

ڪجهه ماڻهن جو خيال رهيو آهي ته فطرت ۽ سماج ۾ هر شيءِ قطعي يا لازميت جي طابع آهي ۽ ڪٿي به ڪنهن اتفاق جي ڪا گنجائش ڪونهي. ماديت پسند فلسفي اسپيوزا (Spinoza) انهيءَ سوچ جو داعي هو. سندس خيال ۾ دنيا ۾ صرف لازميت جو قانون موجود آهي. ارڙهين صدي جي ڪلاسيڪي ميڪانيت (جنهن جي مدد سان آسماني گرهن جي گردش جي ڪنهن قدر ٺُز اڳڪٿي ڪري سگهبي هئي) انهيءَ نڪته نظر کي پڻ سگهارو ڪيو. اِهو فطرت ۽ سماج کي سمجهڻ جو ميڪانڪي طريقيڪار هو. جيئن آئيزڪ نيوٽن چيو هو ته، ڪائنات هڪ واچ جيئن، هڪٻئي سان مربوط ۽ قانونن جي طابع آهي. اهڙي قسم جي فڪر کي تعين پسندي چئجي ٿو.

انهيءَ سوچ جو پيو حامي ارڙهين صدي جو فرانسيسي رياضيدان لاپلاس (Pierre Simon De Laplace) هو. سندس خيال هو ته ڪنهن خاص متحرڪ جسم تي لاڳو ٿيندڙ مختلف قوتن کي جيڪڏهن اسين ڄاڻي وٺون ته، انهيءَ جسم جي مستقبل ۾ بيهڪ بابت اسين يقينن اڳڪٿي ڪري سگهون ٿا. لاپلاس جي پنهنجي لفظن ۾ "مستقبل اسان جي اکين اڳيان ماضيءَ جيان موجود هجي ٿو." مطلب ته هر شيءِ جو مستقبل، حسابي حل جيان موجود آهي ۽ ان جي ڄاڻ پڻ ممڪن آهي.

انهيءَ فڪر جو لازمي نتيجو تقدير پرستي ۽ اڳ طئي ٿيل مستقبل ۾ ايمان آهي. يعني، انسان جي آزادي ۽ سندس عمل بي معنيٰ آهي ۽ هو مجرد تعين پسنديءَ ۽ تقدير آڏو بي وس آهي. انهيءَ سوچ جو اظهار ڪجهه ماڻهن هئين به ڪيو ته، خدا قانون جو نالو آهي ۽ انسان ان قانون آڏو لاچار آهي. هومر جي لکڻي ۽ يوناني ڏند ڪٿا "اوڊيسي" انسان ۽ ديوتائن جي جهيڙي ۾ انسان جي اهڙي ئي شڪست جي ڪٿا آهي، يا جيئن شيڪسپيئر چيو هو ته

> As flies are to wanton boys, we are to Gods
> They kill us for their sport.
>
> "اسان خدائن جي نظر ۾ ايئن آهيون جيئن شرارتي ٻارن لاءِ مکيون، جن کي هو پنهنجي مزي لاءِ مارين ٿا."

غير تعين پسندي (Indeterminism)

سائنس جڏهن آسماني گرهن کان علاوه ڪجهه ٻين پيچيده مسئلن کي سُلجهائڻ جو ٻارڪنيو ته ميڪانڪي تعين پسنديءَ جا پير ترڪڻ لڳا. خاص طور ڪوانٽمي ميڪانيات ۾ ٿيل ترقي جي نتيجي ۾ نون خيالن پراڻي سمجهه تي سوالَ پيدا ڪري ڇڏيا. انهيءَ سلسلي ۾ وڏو ڪردار جرمن طبعياتدان هائزنبرگ (Heisenberg) جو هو جنهن کي انهيءَ مد ۾ 1934ع ڌاري نوبل انعام سان نوازيو ويو. بنيادي ذرڙن تي ڪم ڪندي هائزنبرگ انهيءَ حقيقت جو انڪشاف ڪيو ته اهو قطعي طور ممڪن ڪونهي ته بنيادي ذرڙن جي بيهڪ ۽ رفتار جو تعين

هڪ ئي وقت ۾ ڪري سگهجي. جيو تہ انتهائي طاقتور خوردبينيءَ ذريعي جڏهن اِنهن بنيادي ذرڙن کي جانچيو وڃي ٿو تہ خوردبينيءَ منجهان نڪتل روشنيءَ جا ذرڙا (ڦوٽان) مشاهدي هيٺ آيل بنيادي ذرڙن جي بيهڪ کي متاثر ڪن ٿا ۽ انهن جي حقيقي رفتار جي ڄاڻ کي ناممڪن بڻائين ٿا. ٻين لفظن ۾ مشاهدي جي عمل دوران، اسان مشاهدي هيٺ آيل شئي جي حقيقت کي بگاڙيون ٿا، تنهنڪري معروضي (ٻاهرين) حقيقت جي ڄاڻ ناممڪن آهي. پنهنجي انهيءَ تجربي جي نتيجي کي هائزنبرگ فطرت جي ڪائناتي اصول جي حيثيت ۾ ڏنو. جنهن ۾ دنيا ادراڪ جوڳي ڪونہ هئي ۽ نہ وري ڪائنات، اسبابيت (Causality) ۽ لازميت جي رشتي ۾ جڙيل ڪو معروضي وجود هئي. اهڙن نتيجن جي اخذ ٿيڻ سان وري ان موضوعي خيال پسنديءَ کي اُڀار مليو جنهنجي وڪالت شروع کان يوناني سوفسطائي، ڪانٽ ۽ برڪلي جهڙا فلسفي ڪندا رهيا هئا. درحقيقت بنيادي ذرڙن جي رفتار يا بيهڪ جو تعين نہ ڪري سگهڻ ڪانپوءِ بہ سندن معروضي وجود جو انڪار نہ ٿو ڪري سگهجي ۽ ٻي ڳالهہ تہ مادو مختلف صورتن ۾ مختلف قانونن هيٺ اظهارجي ٿو. (جن کي اسان مضمون جي آخر ۾ گيس جي مثال ۾ ٿي بحث هيٺ آڻينداسين.) ڪجهہ ڏاهن غير تعين پسندي ۽ ميڪانڪي تعين پسندي جي فڪر جي کوٽ کي محسوس ڪندي، وچون رستو ورتو. سندن خيال ۾، واقعا لازمي بہ ٿي سگهن ٿا ۽ اتفاقي بہ. ننڍن ننڍن واقعن ۾ لقائن جو تعلق اتفاق ۽ وڏن بنيادي واقعين ۾ لقائن جو تعلق لازميت سان هوندو آهي. هن فڪر جي خامي اِها آهي تہ اِهو ٻنهي هڪ پاسائين نڪتہ نظرن جون خاميون پاڻ ۾ رکندي، لازميت ۽ اتفاق کي الڳ الڳ ۽ مطلق يا اٽل حيثيت ۾ ڏسي ٿو. ٻيو تہ اهڙو نظريو ماڻهن کي اِهو سمجهڻ ۾ آزاد ڇڏي ٿو تہ هو ڪنهن بہ واقعي کي مڪمل اتفاق سمجهن، يا مڪمل لازميت. اِهي ڏاها اِهو نہ سمجهي سگهيا تہ واقعا لازميت ۽ اتفاق جو مجموعو بہ ٿي سگهن ٿا. حقيقت اها آهي تہ هر واقعو انهن ضدن جي هيڪڙائي آهي جنهن کي اسان ضدن جي باهمي هيڪڙائي واري جدلياتي قانون ۾ اڳ ئي واضع ڪري چڪا آهيون.

لازميت (Necessity)

اسانوٽ عام سادو شعور ڪيترن ئي لازمي قانونن جي معروضي حيثيت کي قبول ڪري ٿو. جهڙوڪ رات پنيان ڏينهن جو اچڻ ۽ سياري پٺيان بهار جو اچڻ وغيره. ڪنهن بہ لقاءُ يا واقعي جو ڪن مخصوص حالتن هيٺ پيدا ٿيڻ جيڪڏهن اٽٽر آهي تہ انهيءَ کي لازميت چئبو آهي. مثال طور هڪ پوکيل ٻج جو، صحيح زمين، مناسب پاڻي ۽ گرمي ملڻ ڪانپوءِ، هڪ ٻوٽي جي صورت ۾ اسرڻ يا سرمائيداراڻي سماج ۾ سرمائي خلاف جُهد جي مختلف صورتن جو پيدا ٿيڻ هڪ لازمي لقاءُ آهي. جڏهن اسان ڪنهن لازميت کي يا ڪنهن لازمي واقعي کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون تہ اسان انجي پويان يا اڳيان ڇو يا ڇا لاءِ جو سوال رکندا آهيون اهڙيءَ ريت اسان لازميت کي عمل (Process) جي حيثيت ۾ سمجهندا آهيون مثال طور هوا ۾ هر اڇليل شئي پٽ تي ڪرندي، اهو معروض جي طبعي زندگيءَ جو هڪ عام لقاءُ آهي ۽ جڏهن اسان نيوٽن جي صورت ۾ اهو سمجهڻ جي ڪوشش ڪندي سوال ڪندا آهيون تہ آخر ڇو هر شئي زمين تي ڪري ٿي تہ اسانکي ڪشش ثقل جو قانون ملي ٿو. قانون ٻيو ڪجهہ ڪونهي، لازميت جي اظهار جي هڪ صورت آهي. مختلف حالتن ۾ لازميت پنهنجو اظهار مختلف طريقن سان ڪندي آهي. لازميت ڪنهن بہ اُڳتي ويندڙ لقاءُ جي اندروني ماهيت يا انجي جوهر منجهان ڦٽي نڪتل ٿئي ٿي. خود انساني سماج جي اوسر، هڪ تاريخي عمل جي حيثيت ۾ لازمي ۽ اٽٽر آهي. لازميت ڪا تقدير يا مقدر ڪونهي. اهو لازميت جو ڇسو تصور آهي جنهنجي هڪ صورت مذهب ۾ تقدير پرستي ۽ مابعد الطبعياتي فلسفي ۾ تعين پسندي آهي. انهن ٻنهي صورتن ۾ لازميت يا مستقبل پهرين کان طئي ٿيل، انساني عمل کان مٿاهون ۽ اهڙي قطعي انداز ۾ اظهاربو آهي جنهن ۾ نسبتيت يا اتفاق جي گنجائش ئي ڪونهي.

اتفاق (Chance)

جيڪس موناڊ (Jacques Monod) حياتياتي علم جو ماهر هڪ فرانسيسي سائنسدان هو جنهن ماليڪيولر بايولاجي ۾ پنهنجي نين کوجنائن سبب 1965ع ۾ نوبل پرائيز حاصل ڪيو. سندس شهرت جو ٻيو سبب، اتفاق ۽ لازميت نالي هڪ اهم ڪتاب پڻ بڻيو جيڪو هُن 1971ع ۾ لکيو هو. جنهن ۾ هُن ڄاڻايو تہ انساني حياتياتي ارتقا ڪنهن منصوبي يا لازميت جو نہ، پر هڪ انڌي اتفاق جو نتيجو آهي. "اسان (انسان) نہ تہ تخليق جو مرڪز آهيون ۽ نہ مقصد". "نہ ڪائنات حياتي سان ڳريوتي هُئي ۽ نہ حياتياتي دائرو (بايو اسفيئر) انسان سان. اسان جو نمبر مونٽي ڪارلو (اتفاق تي آڌاريندڙ) راند ۾ اچي ويو." سندس خيالن کي تڏهن بہ ڪافي پذيرائي ملي. ڇاڪاڻ تہ هُن ڪوپرنيڪس (جنهن جي ڌرتي جي مرڪزيت واري تصور کي ڌڪيو) ۽ ڊارون (جنهن ماڻهوءَ جي اشرف تخليق هئڻ واري دعوي کي رد ڪيو) جي ياد تي تازه ڪئي. هُن فطرت ۽ سماج ۾ هر قسم جي لازميت کي رد ڪندي هيگل جي "مها نظام"، اسپينسر جي "ارتقائيت" ۽ مارڪس، اينگلز جي "جدلي مادي‍ت" سميت انهن سمورن خيالن، نظرين جي مخالفت ڪئي جيڪي ڪنهن نہ ڪنهن حوالي سان معروض ۾ لازميت جي عنصر کي ڳڻائيندا هيا. پاڻ جيڪس موناڊ جي سمجهايل اتفاق کي اتي ئي ڇڏي ڪجهہ سادن مثالن سان ڳالهہ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

هٿ مان پين جو ڪري پوڻ ۽ اوچتو موٽر سائيڪل جو ٽائر پنڪچر ٿي پوڻ وغيره هڪڙا اتفاقي لقاءُ آهن. هڪ اهڙو لقاءُ يا واقعو جنهنجو ٿيڻ لازمي نہ هجي، اتفاقي سڏجي ٿو. يعني ڪن حالتن ۾ اهو ٿي بہ سگهي ٿو ۽ نہ بہ ٿي سگهي ٿو. اتفاق، لقاءُ جي اندروني ماهيت يا جوهر مان لازمي ناهي ڦٽي نڪري، اِهو ٻاهرين سببن جي پيداوار بہ ٿي سگهي ٿو پر اهو عارضي ۽ اڻ جٽادار هوندو آهي. ڪنهن اتفاق جو بار بار ورجاءُ پردي پٺيان لازميت جي قانون جو اظهار يا اشارو هوندو آهي. لازميت کان انڪار ۽ اتفاق تي ڪامل يقين جو لازمي نتيجو اها

سمجهہ آهي تہ ڪجهڙي بہ شئي يا لقاءُ، پوءِ بظاهر اُهو ڪيترو ناقابلِ يقين ڇو نہ هجي، وقوع پذير ٿي سگهي ٿو ٻين لفظن ۾ ڪا بہ شئي ناممڪن ڪونهي. اهو عين ممڪن آهي تہ وهندڙ درياهہ جو وهڪرو ورهائجي وڃي ۽ هٿ جي اشاري سان چنڊ بہ ٽڪر ٿي وڃي. صرف اتفاق کي ٿي معروضي قانون جي حيثيت ۾ ڏسڻ جو آخري نتيجو معجزن تي يقين آهي پاڻ اتفاق ۽ لازميت جي ڪيٽيگوريءَ کي پهرين اسبابيت جي نسبت سان سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

لازميت ۽ اتفاق جي هيڪڙائي ۽ اسبابيت

فلسفياڻي نقطہ نگاهہ کان لازميت ۽ اتفاق جي ڪيٽيگوريءَ جو تعلق اسبابيت (Causality) سان آهي (جنهن تي اسان پويان تفصيل سان لکي چڪا آهيون.) يعني هر سبب جو نتيجو (لازمي) هوندو آهي ۽ هر نتيجي جو (لازمي) سبب. مثال طور ڪنهن جراثيم جي نتيجي ۾ بيماريءَ جو يا ظلم جي نتيجي ۾ مزاحمت جو پيدا ٿيڻ وغيره. پر جڏهن اسان ڪنهن نتيجي جي بظاهر سبب کي نہ سمجهندا آهيون تہ پوءِ ان کي اتفاق سڏيندا آهيون. جڻ تہ اتفاق اهڙو نتيجو آهي جيڪو سبب کان آجو آهي.

بيخودي بي سبب نهين غالب
کچهہ تو هي جس کي پرده داري هي.

هيگل بلڪل ٺيڪ چيو هو تہ لازميت اوسيتائين انڌي آهي جيسيتائين اسانجي ادارڪ جو حصو ناهي. سائنس جو اهو ئي ڪم آهي تہ اها انيڪ ۽ بظاهر ڌار ڌار يا اتفاقي مامرن منجهہ لڪيل لازميت کي ڳولي لهي. اتفاق هڪ اهڙو لقاءُ آهي جنهن بابت يقين سان اڳڪٿي نہ ڪري سگهجي. پر لازميت بابت اسان وڏي وثوق سان اڳڪٿيون ڪرڻ جي اهل هوندا آهيون. هڪ ٻار ٻي ٻار جي هٿ ۾ پاڻ ڏانهن ڇڪيل گُليل کي ڏسندي بہ آرام سان ڪونہ ويهندو تہ "لازمي ڪونهي تہ اهو گليلو مونکي لڳي." اسان پنهنجي نندپڻ کان ئي ضروري ۽ غير ضروري يا لازمي ۽ غير لازمي لقائن يا شين منجهہ فرق ڪرڻ سکندا آهيون. پنهنجي سمجهہ جي هڪ ڏاڪي تي جڏهن

اسانکي اسبابيت جو تعلق سمجهہ ۾ نہ بہ ايندو آهي تہ عمر يا سمجهہ جي ٻي ڏاڪي تي اسان اڃا بہ پيچيده مامرن کي سمجهڻ جي اهل ٿي ويندا آهيون. بهرحال اها اسبابيت جي ابتدائي سمجهہ ٿي آهي جنهن آهر اسان ڪجهون ڦڪيون اڳڪٿيون ڪرڻ جي اهل ٿيندا آهيون. ايلن ووڊز ۽ ٽيڊ گرانٽ پنهنجي ڪتاب (Reason in Revolt) ۾ لکن ٿا تہ "هرڪو ڄاڻي ٿو تہ پاڻي کي جيڪڏهن سو ڊگري سينٽي گريڊ (100 c) تي گرم ڪبو تہ اُهو ٻاڦ ۾ بدلجي ويندو. اها سمجهہ بنيادي آهي نہ صرف چانهہ جي ڪوپ جي تياري لاءِ پر ان صنعتي انقلاب لاءِ پڻ، جنهن تي پورو جديد سماج آڌاري ٿو... اها حقيقت تہ اسان تمام گهڻن واقعين جي اڳڪٿي ڪري سگهون ٿا، ان شئي جو ثبوت آهي تہ اسبابيت نہ صرف واقعين کي بيان ڪرڻ جو آسان ۽ بهتر طريقو آهي پر جيئن ڊيوڊ بوهم چيو آهي تہ اهو شين جو داخلي، اڻٽُٽ ۽ جوهري پاسو آهي."

لازميت ۽ اتفاق جي جدليات ۽ ڪجهہ سادا مثال

لازميت ۽ اتفاق پنهنجي اظهار ۾ بلڪل الڳ، مختلف لقاءُ چو نہ پسجن پر اِنهن ٻنهي ۾ هڪ جدلي ڳانڍاپو موجود هوندو آهي. ڪوبہ اتفاقي لقاءُ جيئن تہ ڪنهن مادي سبب کان متاثر ڪونهي تنهڪري اهو لازميت جي قانونن کان متاثر بہ نہ ٿو ٿي سگهي. مشهور ڪتاب "جدلي ۽ تاريخي ماديت جو ابجد" جي صفحي نمبر 225 تي قانون جي باري ۾ هن ريت ڄاڻايل آهي. "قانون جو جوهر اِهو آهي تہ اُهو ڌار ڌار واقعين جي بيشمار امڪانن جي اجازت ضرور ڏيندو آهي. پر اهو انهن جي لاءِ هڪ حد بہ مقرر ڪندو آهي. يعني قانون جيڪو ڪجهہ ممڪن آهي ۽ جيڪو ڪجهہ ممڪن ناهي جي وچم هڪ ليڪ ڪڍي ڇڏيندو آهي." ٻين لفظن ۾ ڪوبہ اتفاقي لقاءُ جيڪو پنهنجي امتيازي خاصيتن ۾ لازميت جي قانون جو انحراف لڳي ٿو سو درحقيقت انهيءَ لازميت جي قانون جي مختلف امڪانن منجهان ڪنهن هڪ جي عملي صورت هجي ٿو. اهڙيءَ ريت اهو لقاءُ لازميت جي قانون جي نفي نہ، پر انهيءَ لازميت جو ئي اظهار آهي. اتفاق هڪ

اهڙي صورت آهي جنهن ذريعي لازميت جو قانون پنهنجو اظهار ڪري ٿو. مثال طور بند گيس جي ماليڪيولن جي مشاهدي ۾ اسان هائزنبرگ جي دليلن کي پڌوسين ته اسان ماليڪيولن جي رفتار ۽ بيهڪ جي باري ۾ اڳڪٿي ڪرڻ جي اهل ناهيون ۽ ايئن واقعي به لڳندو آهي انهن ماليڪيولن جي تحرڪ ۾ ڪو ربط ڪونهي ۽ نه ئي سندن پٺيان ڪو لازميت جو قانون عمل پيرا آهي. بس رڳو انتشار ۽ اتفاق جي حڪمراني آهي. ساڳي وقت اسان اهو به پڙهيوسين ته مادي جي مختلف صورتن پٺيان مختلف قانون عمل پذير هوندا آهن. گيس جي رويي بابت اسين اڳڪٿي ڪرڻ جي اهل تڏهن بڻبا آهيون جڏهن گيس چڱي خاصي مقدار ۾ هجي. گيس پنهنجي خاصيتن جو اظهار ڪنهن خاص ڍنگ ۾ کُلي طور تي ڪندي آهي ۽ جنهنجي بنياد تي اسان مختلف گيسن ۽ انهن جي خاصيتن ۾ فرق کي صنعتي پيداور ۾ مختلف مقصدن لاءِ استعمال ڪندي نتيجا حاصل ڪندا آهيون. آخرڪار انتشار منجهان نظم وظبط ظاهر ٿئي ٿو ۽ ايئن ئي بند دٻي ۾ انفرادي مالڪيولن جي اتفاقي حرڪت پٺيان موجود لازميت وارو قانون ظاهر ٿئي ٿو.

"موت برحق آهي" اهو جملو اسان عام طور تي ٻڌندا رهندا آهيون جنهن جو بيو مطلب آهي ته موت هڪ لازمي حقيقت يا لازميت آهي پر ڪو ماڻهو طبعي موت مري ٿو ڪو غير طبعي. ڪو ڪنهن بيماري ۾ مري ٿو ته ڪو ٿاڻو ڪاٽيءَ ڪرڻ سان موڪلائي وڃي ٿو. ڪنهن جو موت گوليءَ سبب ته ڪو ڪنهن موٽمار ايڪسيڊنٽ جي ور چڙهي وڃي ٿو. ٻين لفظن ۾ موت جي لازميت هزارين اتفاقن ذريعي پنهنجو اظهار ڪري ٿي. جيڪڏهن پاڻ موت جي ڪارڻ جي رڳو ڪنهن هڪ اتفاق تي غور ڪنداسين ته حقيقت سامهون اچي ويندي. ڪنهن ماڻهوءَ جو ٽي بي يا مليريا جهڙي بيماري ۾ مرڻ اتفاق ٿي سگهي ٿو پر جڏهن اسان اهو سوال پڇون ته اتر آمريڪا، آسٽريليا ۽ پوري يورپ کنڊ ۾ آخر ڪو هڪڙو ماڻهو به انهن بيمارين ۾ ڇو نه ٿو مري ۽ هر سال انهن ضابطي جوڳين بيمارين ۾ مرندڙ لکين ماڻهن جو تعلق صرف ٽين دنيا سان ڇو آهي؟ ته مامرو اتفاق جي حدن منجهان

نڪري لازميت جي لڪيرن کي نروار ڪندي نظر ايندو. بيمارين کي ڇڏي ڪري جيڪڏهن پاڻ ايڪسيڊنٽ جي مثال کي کڻون ته ڳالهه بنهه چٽي ٿي پوندي. اسان ايڪسيڊنٽ جي ڪنهن هڪ واقعي کي عام طور تي اتفاقي قرار ڏئي وڌيڪ سوچڻ ۽ سمجهڻ جي ضرورت ئي محسوس ناهيون ڪندا. يعني هڪ اهڙو واقعو جيڪو ٿي به سگهيو ٿي ۽ نه به ٿي سگهيو ٿي. اهو ڪو لازمي يا طئي ٿيل ڪونه هو جيئن لاپلاس ۽ ٻيا ڪجهه تعين پسند سمجهندا آهن. ايڪسيڊنٽن جا ڪيترائي ممڪن سبب ٿي سگهن ٿا. جهڙوڪ سنگل روڊ يا روڊن جي خراب حالت، ٽريفڪ قانون کان اڻڄاڻائي، ٽرانسپورٽ جو خانگي نظام، تيز رفتاري يا ڪوهيڙو وغيره. جيئن ته اسان ڪنهن به انفرادي، اتفاقي واقعي جي اڳڪٿي نه ٿا ڪري سگهون پر جيڪڏهن اسان ڪنهن خاص عرصي ۾ صرف ڄامشورو کان سيوهڻ تائين جي رستي ۾ ٿيل سمورن ايڪسيڊنٽن جو ريڪارڊ هٿ ڪري غور ڪيون ته اسانجي اڳيان تصوير جو ٻيو رخ به ظاهر ٿيندو يعني لازميت وارو. شمارياتي قانون جي مدد سان اسان مستقبل ۾ ٿيندڙ ايڪسيڊنٽن جي امڪاني تعداد جي باري ۾ تمام ٿوري فرق سان ٺيڪ اڳڪٿي ڪري سگهون ٿا. نه صرف ايترو پر ايڪسيڊنٽن جي مکيه سببن کي سمجهندي انهن سان واسطي ۾ ايندڙ قانونن جو اطلاق ڪندي اسان ايڪسيڊنٽن جي تعداد تي يقينن اثرانداز به ٿي سگهون ٿا. سچ اهو آهي ته جيڪڏهن اسان هڪ جي بدارن ٻٽن رستن جو ڄار وڇايون، ٽريفڪ قانونن جي ڄاڻ عام ڪيون ۽ انهن جي قانونن تي عمل درآمد ڪيون، سنڌ يا پاڪستان ۾ ٽرانسپورٽ جي شعبي کي خانگي بجاءِ سرڪاري سنڀال هيٺ ڏيون (جيڪو ڪيترن ئي ملڪن منجهه موجود آهي) ته نمبر ۾ گهٽي کان گهٽا مسافر ڪٽڻ جي هبچ ۾ مرندڙ ڊرائيورن سميت الائجي ڪيترين جانين کي بچائي سگهجي ٿو. نتيجي طور، اسان سمجهيو ته اتفاق اهڙيءَ طرح هڪ لازمي حقيقت آهي، جهڙي طرح خود لازميت جو قانون. دراصل لازميت جي قانون ۾ اهي حدون مقرر ٿيل آهن جن ۾ اتفاق جو ڦهلجڻ ممڪن هجي ٿو. خود هڪ جينياتي وجود ۾ اهڙيون لاتعداد اتفاقي تبديليون ايندڙيون رهن ٿيون

خاص ماحول جي تناسب سان انهن تبديلين منجهان ڪجهه جيڪڏهن وجود جي بقا لاءِ فائديمند آهن تہ اهي انهيءَ وجود جي جينياتي بيهڪ جو حصو ٿي، ايندڙ نسلن ڏانهن منتقل ٿين ٿيون، جيڪڏهن نہ تہ پوءِ ضايع ٿي وڃن ٿيون. ڊارون بہ پنهنجو شاهڪار تاريخي ڪم انهن اتفاقي تبديلين کي سمجهندي سرانجام ڏنو جن آثار هڪ خاص وقت ۾ پراڻ سان تعلق ٽٽي ٿو ۽ نين جنسن (Species) جو وجود لازميت جي صورت ۾ عمل پذير ٿئي ٿو. سماجي علمن جي ڳوڙهي مطالعي ۽ تاريخي نڪتہ نظر رکڻ جي ڪري ئي اسان ايتري يقين سان چوندا آهيون تہ سرمائيداري جيڪا، لازمي حقيقت آهي سا پنهنجي تضادن ذريعي غير حقيقي ٿي، نئين لازمي حقيقت لاءِ جاءِ پيدا ڪندي. پر اهو سمورو سماجي قانون ماڻهن جي عملي سياسي شڪل ذريعي ئي عمل پذير ٿيندو آهي.

محدود ۽ لامحدود
(Finite & Infinite)

There is a concept which corrupts and upsets all others. I refer not to Evil, whose limited realm is that of ethics; I refer to the infinite. —Jorge Luis Borges.

"هڪ تصور آهي جيڪو سڀ ڪي متاثر ٿو ڪري ۽ منجهائي ٿو. منهنجو اشارو شيطان ڏانهن ناهي، جيڪو پاڻ صرف اخلاقيات جي دائري تائين محدود آهي، منهنجو اشارو لامحدود ڏانهن آهي."

(جارج لوئي بورگس)

عام طور تي جڏهن اسان محدود ۽ لامحدود جي تصور تي غور ڪندا آهيون ته اسان ڪي جاگرافيائي حدون ۽ انهن ڪان ٻاهر جو لامحدود جهان ئي خيال ۾ خيما کوڙيندي پاسندو آهي. حد ڇا آهي؟ ڇا هڪ حد ڪان ٻاهر ٻي ۽ ان ڪان ٻاهر ٻي حد ۽ اهڙيءَ ريت ڇا رڳو حدون ئي آهن ۽ جيڪڏهن رڳو حدون ئي آهن ته پوءِ لاحد، انحد يا لامحدود ڇا آهي؟ جنهن لاءِ گهڻو وقت اڳ ڪبير اهو چيو هو ته:

"حد حد چلي هرڪو بيحد چليا نہ ڪوءِ
بيحد ڪي ميدان ۾ ڪڙا ڪبير روءِ"

لطيف بہ اهڙي قسم جي ڳالهہ ڪندي چيو ته:

"لوچان تي لاحد ۾ هادي لهان نہ حد"

اهڙيءَ ريت اهو سوال موجود آهي ته اهو لاحد يا لامحدود ڪهڙو آهي، جتي ڪبير ۽ لطيف روئين ۽ لوچين ٿا ۽ عام شعور جي ابتڙ

حقيقت ڪي خاص مقرر حدن تائين محدود نہ ٿا سمجهن.؟ ايئن تہ ڪونهي تہ لامحدود ٻيو ڪجهہ نہ، پر حدن جو اڪٽ (يا ٻي حد) حساب يا جهان آهي؟ جيڪڏهن ايئن آهي تہ پوءِ محدود ۽ لامحدود جو پاڻ ۾ تعلق ڪهڙو آهي ۽ اسان انسان (محدود ۽ڪٽل وجود جي حيثيت ۾) هڪ اهڙي حقيقت بابت ڪيتري يقين سان ڳالهہ ٻولهہ ڪري سگهون ٿا جيڪا سڌيءَ ريت اسانجي تجربي جو حصو ٿي نہ ٿي سگهي وغيره وغيره. اِهي ۽ اهڙا ڪوڙ سارا ٻيا سوال هر جُڳ جي عام توڙي خاص ڏاهن ماڻهن جي مونجهاري جو سبب بڻبا آيا آهن ۽ هر دور ان جا جواب ڏيندو آيو آهي. توڙي جو محدوديت ۽ لامحدوديت جهڙن تصورن تي اڄ رياضي (ميٽا ميٽڪس) ۽ طبعيات (فزڪس) جهڙا علم پنهنجي پنهنجي دائرن ۾ ڪم ڪري رهيا آهن پر اسان انهن تصورن ڪي جدلي فلسفي جي سمجهہ سان پرکڻ جي ڪوشش ڪنداسين.

محدود ۽ لامحدود جي فلسفياڻي سمجهہ جي تاريخي اوسر

جنوري 1593ع جو واقعو آهي جڏهن ست مهينا اڳ گرفتار ڪيل گيارڊينو برونو نالي هڪ ڏوهاري کي روم شهر ۾ آندو ويو. مٿس الزام هيو تہ هُن ڪائنات بابت انهن خيالن کي رد ڪيو آهي جن کي تڏهن جي پاپائيت (عيسائيت) مڃيو ٿي. جهڙوڪ ڌرتي ڪائنات جو مرڪز آهي ۽ ڪائنات محدود آهي وغيره. انجي ابتڙ برونو جو خيال هو تہ، نہ ڌرتي ڪائنات جو مرڪز آهي ۽ نہ وري ڪائنات محدود آهي. ان وڏي ڏوهہ سببان کيس ست سال سخت اذيت هيٺ جيل اندر واڙيو ويو تہ جيئن برونو کي پنهنجي خيالن تان هٿ کڻائي سگهجي. پر برونو انهن سوالن جي پاداش ۾ جن جو سندس روزاني جي عام زندگيءَ سان ڪو تعلق ڪونہ هيو سڀ ڪجهہ سهڻ لاءِ تيار هو. نتيجي طور مايوس ٿي چرچ کيس ملحد ڄاڻائي موت جي سزا ٻڌائي ۽ سن 1600ع ۾ کيس جيئرو ساڙيو ويو. ڇا اهو سوال تہ ڪائنات محدود آهي يا نہ، ايترو اهم سوال آهي جنهنجي ايتري قيمت ڏجي جيتري گيارڊينو برونو ڏني؟. بهرحال اهو سوال تہ محدود ۽ لامحدود ڇا آهي؟ برونو جي موت کان ٻہ هزار سال

اڳ ۾ موجود هو. جڏهن جين مذهب جي اهم مهاتما مهاوير (ق م527-599) ڪائنات کي آغاز ۽ انجام کان آجي لامحدود حقيقت قرار ڏنو هو. ساڳي ئي دور ۾ يوناني فلسفي ايناڪسيمندر دنيا کي لاحد (بائونڊليس) مادي منجهان ٺهيل قرار ڏيندي دليل ڏنا هئا. لامحدوديت واري سوال کي سگهاري انداز ۾ يوناني ڏاهي پرمنائيڊس جي شاگرد زينو کنيو. جنهن هڪ ڪُمي ۽ يوناني جنگجو ڪردار اڪيلس جي گوءِ جو مثال ڏيندي مڪان کي لامحدود ڄاڻايو هو. هن مثال مطابق هڪ اهڙي گوءِ کي فرض ڪيو ويو جنهن ۾ ڪُمي جهڙي سست رفتار جانور کي 100 ميٽرن جي وٿي ڏئي اڪيلس نالي انسان سان ڊوڙ پڄائي وئي هئي. پوءِ وري اهو فرض ڪيو ويو ته اڪيلس جيئن ئي 100 ميٽرن جو مفاصلو طئي ڪيو ته ڪمي 10 ميٽر پيا اڳتي نڪتي ۽ اڪيلس جيئن اُهي 10 ميٽر پنڌ پڄايو ته ڪمي هڪ ميٽر پيو اڳتي نڪتي پر اڪيلس جيئن هڪ ميٽر پيو پورو ڪيو ته ڪمي اڃا به ڪجهه اڳتي سريل هئي. سو جيئن ته مڪان لامحدود آهي تنهنڪري اڪيلس ڪڏهن به ڪمي تائين رسي نه ٿو. ڇاڪاڻ ته هر اها امڪاني حد جنهن کي آخري تصور ڪيو ويجي وري به ورهاست جوڳي هوندي آهي. بهرحال هن پنهنجي مثالن سان مڪان جي محدوديت بابت عام شعور کي جهنجوڙي ڇڏيو ۽ ان سوال جي موٽ ۾ ته ڇا ڪنهن شئي جا به اڌ ڪندو ويجي ته ان نهج تي پهچي سگهجي ٿو جتي اها شئي وڌيڪ ٻن حصن ۾ نه ورهائجي سگهجي؟ زينو "نه" ۾ جواب ڏنو پر ان آخري سوال تي هڪ ٻيو فلسفي ديماڪريٽس اڳيان آيو ۽ چيو ته خلا (سندس خيال ۾ خالي پٽو) لامحدود آهي پر سمورا جسم ۽ مادي دنيا ايٽمن (ورهاست نه ٿيڻ جوڳي جُزن) جي ٺهيل آهي. سندس ان خيال کي به پنهنجي پاڻ ۾ متضاد (self contradictory) قرار ڏنو ويو. چيو ويو ته اهو ڪيئن ممڪن آهي ته دنيا انحد تائين ورهاست جوڳي هجي ۽ ساڳي وقت انهن جزن (ايٽمن) منجهان ٺهيل به هجي جن کي وڌيڪ ورهائي نه سگهجي. لامحدوديت جي سوال ۽ ان مونجهاري کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ۾ ٻيو اهم ڪم ارسطو ڪيو. جنهن لامحدوديت کي

امڪاني ۽ حقيقي جي قسمن ۾ ورهايو. سندس خيال هو تہ امڪاني لامحدوديت زمان ۾ نہ ختم ٿيندڙ عمل آهي پر ڪنهن خاص وقت ۾ محدود هوندي آهي جڏهن تہ حقيقي لامحدوديت هڪ عمل ۾ نہ پر هڪ خاص وقت ۾ مڪمل وجود يا هوند آهي. ارسطو جو خيال هو تہ زينو جيڪڏهن امڪاني لامحدوديت جي پيراءِ ۾ سوچي ها تہ ڪميءَ ۽ اڪيلس وارو دليل نہ گهڙي ها. بعد ۾ يوناني ڏاهي پلوٽينس خدا ۽ لامحدوديت کي ڳنڍي ڇڏيو ۽ چيو تہ جيڪڏهن خدا ڪجهہ زواين کان محدود آهي تہ پوءِ انجو مطلب اهو ٿيو تہ ڪا ٻي حقيقت ان کان مٿانهين آهي، جنهن سان خدا جي هيڪڙائي سوال هيٺ اچي وڃي ٿي. آگسٽائين جنهن افلاطون ۽ عيسائيت کي جوڙي ڇڏيو هو تنهن بہ چيو تہ لامحدوديت کي خدا کان ڌار ڪرڻ، خدا کي محدود ڪرڻ جي برابر آهي. پر وچين دور جي گهٽن ئي مذهبن جو خيال هو تہ خدا لامحدود آهي ۽ ان ئي هي محدود دنيا جوڙي آهي. انهيءَ دنيا جي لامحدوديت واري ڳالهہ تي ڳنڍ پڌي بيهڻ برونو کي باهہ ۾ وڌو. ڊيڪارٽ بہ اها ڳالهہ ڪئي تہ جيئن انسان ۽ ان جي سمجهہ محدود آهي پر تنهن هوندي بہ ان وٽ جيڪڏهن لامحدوديت جو تصور آهي تہ انجي معني اها آهي تہ انسان وٽ اهو تصور خدا جي معروضي وجود سببان پهتو آهي. ڊيوڊ هيوم ان سوال کي کنيو ۽ چيو تہ جيڪڏهن خدا پنهنجي خدائي سان لامحدود آهي تہ پوءِ برائي ۽ شيطانيت جو وجود ڪيئن ممڪن ٿي سگهي ٿو؟ اسپنوزا ۽ هيگل وحدت الوجودي خيال سان قطعي خدا يا روح ۽ لامحدوديت کي جوڙي هڪ ڪيو پر هيگل جو خدا يا روح ۽ لامحدوديت حقيقي نہ پر امڪاني آهي. هيگل جو خيال هو تہ ارسطو امڪاني لامحدوديت جو تصور ڏئي ڪري وڏو ڪم ڪيو آهي، ڇاڪاڻ تہ لامحدوديت ٿيندي ئي امڪاني آهي، حقيقي لامحدوديت جو ڪو وجود ڪونهي. بهرحال اسپنوزا ۽ هيگل جي جدلي طريقہ ڪار سبب ئي بعد ۾ مارڪس ۽ بعد جا مارڪسسٽ ان سوال کي مادي بنيادن تي سمجهڻ جي اهل ٿيا.

محدود ۽ لامحدود جي جدلي سمجهه

عام طور تي اسان رسمي منطق جي مدد سان پنهنجي روزاني جي زندگيءَ جا اڪثر مامرا سمجهندا آهيون ۽ ان سمجهه آهر ئي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون. پنهنجي انهيءَ سمجهه کي اسان عام شعور (common sense) سڏيندا آهيون. عام شعور يا رسمي منطق جيڪڏهن قطعي طور غلط هجي ها ته انجو ڪواستعمال يا ڪارج نه هجي ها ۽ نه وري اسان ان آڏار هن وقت تائين جو سفر طئي ڪري سگهڻ جي لائق هجون ها. پر مسئلو تڏهن ٿئي ٿو جڏهن اسان عام شعور يا رسمي منطق جي نسبتي سچائي کي قطعي سمجهڻ شروع ڪندا آهيون. مثال طور عام شعور مطابق متضاد شيون هيڪڙائي ۾ نه پر صرف تضاد ۾ جيءَ سگهندا آهن. سندن خيال ۾ رام ۽ راوڻ هڪ نه ٿا ٿي سگهن. اوير ۽ اولهه هڪ نه ٿا ٿي سگهن. زندگي ۽ موت ۾ ڪا هيڪڙائي ڪونهي، محدود ۽ لامحدود ۾ ڪو تعلق ڪونهي يا محدود ۽ لامحدود ۾ الڳ وجود آهن. مثال طور لامحدود خدا هٿان محدود شين جي تخليق يا لامحدود ڪائنات ۾ محدود شين جي هوند: پر جدلياتي نڪته نظر حقيقت کي ٻي اک سان پرکي ٿو. مثال طور رات ۽ ڏينهن هڪٻئي جا متضاد صحيح پر وقت جي لڙهي ۾ پويل، هڪ ٻئي سان اٽٽ انداز ۾ جڙيل ۽ هڪٻئي ۾ بدلجي ويندڙ هڪ ئي لقاءُ جا ٻه پاسا آهن. ساڳي ريت محدود ۽ لامحدود کي به هڪ ئي عمل ۾ پويل، هڪ ٻي سان اٽٽ انداز ۾ جڙيل، هڪ ئي لقاءُ جي ٻن متضاد پاسن طور سمجهڻ گهرجي. لاحد ڪو اهڙو وجود ڪونهي جيڪو حد کان ڌار ٿي پنهنجي معني پاڻ منجهان ڳوليندو هُجي. حد ئي لاحد جي هوند جو اظهار آهي. هڪ حد کان ٻي حد تائين عبور ئي لاحد جو جوهر آهي. لامحدود ٻيو ڪجهه ڪونهي مادي جي اڪٽ محدود پر صدا بدلجندڙ صورتن جي هيڪڙائي آهي. جنهن منجهه هر محدود صورت لامحدود جيءَ نفي به ڪري ٿي ته وري پنهنجي صورت کي بدلائيندي ان (لامحدود) جو اظهار به ڪري ٿي. پاڻ ان ڳالهه کي ڪجهه سادن مثالن سان سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين. مثال طور جيڪڏهن فطرت جي صرف حياتياتي صورتن جي ڳالهه ڪجي ته اسان سڀ ڄاڻون ٿا

تہ نامياتي مادن کان هڪ جيو گھرڙي تائين ۽ هڪ جيو گھرڙي کان گھڻ گھرڙائي وجودن ۽ انسان تائين حياتياتي ارتقا جو عمل جاري رهيو آهي. حياتياتي ارتقا، ڪائناتي ۽ ارضياتي ارتقا جي تسلسل ۾ پاڻ هڪ ڇال يا حد آهي. پر جيئن تہ هر حد پنهنجي پاڻ ۾ لاحد جو اظهار بہ آهي تنهنڪري حياتياتي ارتقا پنهنجي پوري عمل ۾ ڪوڙ ساريون حدون (جھڙوڪ نباتات، حيوانات، بشريات) پڻ سانديي ٿي. پر جيڪڏهن انهن اهم حدن منجهان بہ ڪنهن هڪ تي غور ڪجي تہ خبر پوندي تہ ان پوري عمل ۾ الائجي ڪيترا نوان جيو وجود ۾ آيا ۽ الائجي ڪيترا پراڻا بلڪل ختم بہ ٿي ويا. اهڙي طرح نون توڙي پراڻن سمورن جيون کي جيڪڏهن پاڻ حد ڪري سمجهون ٿا تہ ان خاص حد اندر ارتقا جو پورو عمل انحد سڏبو جيڪو پنهنجو اظهار حدن ۾ ڪندي انهن جي نفي بہ ڪري ٿو ۽ نون امڪاني حدن جي راهہ بہ کولي ٿو. ساڳيءَ ريت حد جي تعريف بہ ايئن ٿي بيهندي تہ اها شئي، رشتو لاڳاپو جيڪو هڪ ہي تبديل ٿيندڙ تهندڙ (becoming) شئي، رشتي، لاڳاپي جي پيٽ ۾ مستحڪم ۽ خاصيتي هجي، پر جيئن تہ هر مستحڪم ۽ خاصيتي وجود غير مستحڪم ۽ اڻ خاصيتو يا ڪٽل بہ هوندو آهي انهيءَ ڪري ئي بدلبو ۽ نيئن خاصيت حاصل ڪندو آهي، تنهنڪري ئي چئي سگهجي ٿو تہ حد هڪ ئي وقت لامحدود جي نفي بہ آهي تہ انجو اظهار يا اثبات بہ. اها ڳالهہ وري پڙهندڙن کي شايد منجهائي تہ هڪ حقيقت ساڳي وقت نفي ۽ اثبات ڪيئن ٿي سگهي ٿي؟ پاڻ تضادن جي ڇڪتاڻ ۽ انهن جي ايڪي ۽ هڪٻئي ۾ پيهي وڃڻ جو ذڪر پهرين بہ ڪري چڪا آهيون. مثال طور رات يا اونداهي پنهنجي اثباتيت ڏينهن يا روشني جي نفيءَ سبب اظهاريندي آهي. اهڙيءَ ريت ڪا بہ اثباتيت بغير نفي جي ۽ ڪا بہ نفي بغير اثباتيت جي ٿي نہ ٿي سگهي. ہين لفظن ۾ نفي منجهہ ئي اثبات يا محدود منجهہ ئي لامحدود موجود آهي. ايئن اسان ڏسون ٿا تہ اسانجي چوڌاري ڪٽل رشتن يا شين جو اڪٽ جهان آهي. جنهن ۾ رشتا يا شيون جنم وٺن ٿيون، اوسر ڪن ٿيون ۽ پاڻ منجهان نيئن شين جا بنياد پيدا ڪري ختم بہ ٿي وڃن ٿيون. اهڙيءَ ريت لامحدود هر حد جي نفي ڪري ٿو ۽

هر حد ٽٽي ٿي ۽ ڪا نئين حد جنم وٺي ٿي. انهيءَ نئين حد جي جنم سان لاحد جي نفي ٿئي ٿي. هيگل جي خيال موجب لامحدود پيو ڪجهه ڪونهي پر نفي جي نفي آهي. لامحدود هڪ ئي عمل جو نالو آهي. جيڪو پيچيده ۽ صدا تبديل ٿيندڙ آهي. لامحدوديت جي اهڙي جدلي تصور کي سمجهڻ لاءِ اسان کي لامحدوديت جي غير جدلي تصور کي به سمجهڻو پوندو.

خراب لامحدود (bad infinity)

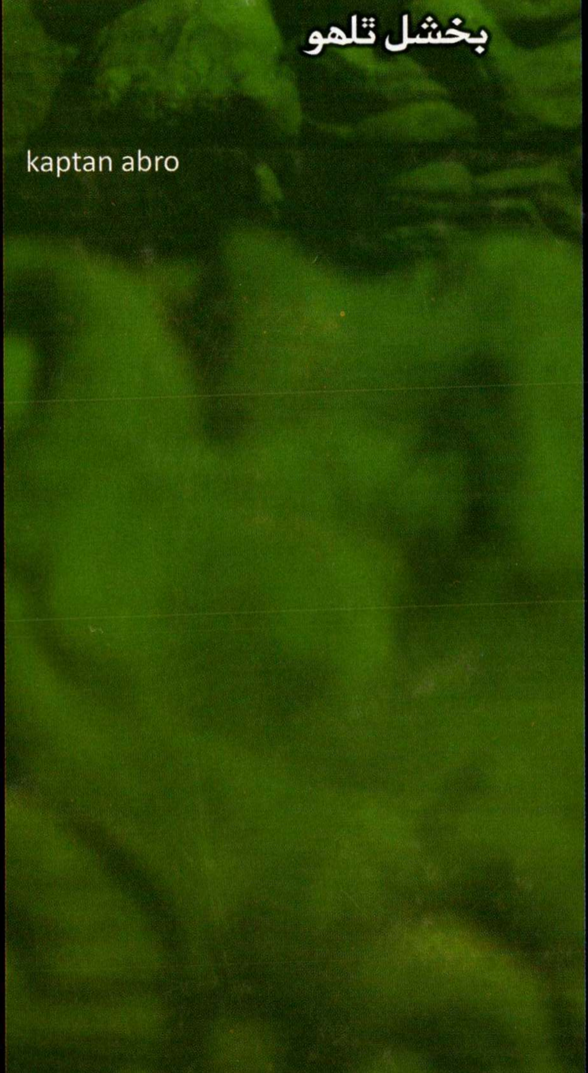
هن نقطہ نگاهہ کان ساڳين خاصيتن، رشتن ۽ عملن(processes) جو ساڳين قانونن هيٺ اڪٽ ورجاءُ کي لامحدود چئبو آهي. ٻين لفظن ۾ هڪڙي ئي نوع جي مقداري تبديلين جو اڪٽ سلسلو. فلسفي اندر ان قسم جي انحد کي خراب انحد يا لامحدود (bad infinity) چئبو آهي. مثال طور هڪ ڪيولي جيڪڏهن سڄي عمر هوا ۾ لٽڪيل هڪ فٽبال تي هلندي رهي تہ اُها ڪڏهن بہ ڪنهن پڇاڙي يا سرحد کي ڪونہ رسندي ۽ جيڪڏهن ڪيس لامحدود وقت يا عمر ڏني وڃي تہ انهيءَ سفر کي لامحدود سمجهي پئي ڪندي رهندي. پر اسان چڱيءَ ريت ڄاڻون ٿا فٽبال جي سطح جي هڪ محدود ماپ آهي ۽ جيڪڏهن اها مڪاني ماپ هڪ کان انحد تائين انگي حساب جيان محدود نہ بہ هجي پر اهو لامحدود کي سمجهائڻ جو سادو ۽ غير جدلي طريقو هوندو جنهن ۾ معياري تبديلين کان آجي صرف مقداري لامحدود جي ڳالهہ هوندي. جيڪا ذهن جي تجريدي اهليت سببان قياسي تہ هوندي، پر انجو معروضي حقيقت ۾ مثال ملڻ ممڪن نہ هوندو. بلڪل زينو جي ان مثال جيان جنهن ۾ اڪيليس ڪميءَ کان گوءِ نہ ٿي کٽي سگهيو. خراب لامحدوديت مطابق مادي يا ڪنهن بہ ٺوس شئي جي هڪ وڏي ذري کي اڪٽ طور ساڳي قانون هيٺ ورهائي سگهجي ٿو. جيڪو اسان سمجهون ٿا تہ ممڪن ڪونهي. ڇاڪاڻ تہ ورهاست جي ڪجهہ خاص ڏاڪن کانپوءِ موجود حقيقت کي انهن قانونن جي مدد سان سمجهي ئي نہ ٿو سگهجي، جيڪي ننڍيءَ (micro) نہ پر وڏيءَ دنيا جي سمجهہ ۾ ڪارگر هيا. ٻين لفظن ۾ حقيقت جي

هڪ ڏاڪي جي اوسر ۾ ڪارفرما قانون، حقيقت جي ٻي ڏاڪي تائين يا حقيقت جي نئين سر اوسر ۾ موثر يا موزون نہ ٿا رهن. مثال طور اهي قانون جن هيٺ طبعي يا ڪيميائي دنيا تبديل ٿيندي يا اوسر ڪندي آهي، تن کي حياتي مٿان لاڳو ڪري نتيجا حاصل نہ ٿا ڪري سگهجن. ٻي سامراجي مهاڀاري جنگ ۾ سوشل ڊارونزم جو اصطلاح جنمي جڏهن حياتياتي ارتقا جي قانونن کي، سماجي ارتقا مٿان مڙهڻ جي ڪوشش ڪئي وئي تہ انجا نتيجا ڪهڙا نڪتا؟ اهي سڀني جي سامهون آهن. اهڙيءَ ريت لامحدوديت جي خراب تصور تي تنقيد ڪري اسان صحيح تصور کي ويجها ٿيون ٿا جنهن مطابق لامحدوديت ڪا اهڙي شئي ڪونهي جنهن ڏانهن ڪنهن عمل ذريعي پيش رفت ڪري سگهجي، نہ ئي لامحدوديت ساڳي مقداري عمل جو لامحدود ورجاءَ جو نالو آهي. ڇاڪاڻ تہ مقداري تبديليون هڪ نهج ڪانپوءِ ڪجهہ وڌيڪ مقداري تبديلين سان پنهنجو معيار تبديل ڪري وڃن ٿيون جنهن ڪانپوءِ هڪ نئين عمل جي شروعات ٿئي ٿي. جنهنجي محدوديت ۽ لامحدوديت پوئين عمل کان بنهہ مختلف هوندي آهي. اهڙيءَ ريت ڪنهن ساڳي مقداري عمل جو لامحدود ورجاءُ ممڪن ڪونهي. ڪا بہ شئي ساڳي نہ ٿي رهي. تنهنڪري لامحدود ڪائنات جو اهڙو تصور جيڪو معياري تبديلن کان آجو صرف مقداري شين جو اڪٺ ميڙ هجي پڻ غير جدلي آهي. محدود ۽ لامحدود ڪي معياري متضاد شيون ناهن، پر هڪ ئي عمل جا بہ پاسا آهن. لاحد جو حد کان مٿانهون يا الڳ ڪو وجود ڪونهي ۽ ساڳي ڳالهہ حد لاءِ پڻ چئي سگهجي ٿي.

مددي ڪتاب ۽ مضمون

1. The Great Soviet Encyclopedia (1979)
2. Dialectical Materialism (A. Spirkin)
3. Reality & Reason by Sean Sayers
4. The philosophy of Hegel by W.T Stace
5. Materialism and the Dialectical method by Maurice Cornforth
6. Reason in revolt by Alan Woods & Ted Grant

تبديليءَ جو فلسفو



پڙهندڙ نَسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪ ”لُڙهندڙ نَسُل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو:

انڌي ماءُ ڄڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ
ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لُڙهندڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڀُرندڙ، ڪِرَندڙ، اوسيئڙو ڪَندڙُ، ياڙي، ڪاٺو، ياڃوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڍي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنی e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پَنَ) ڪا بہ تنظيمَ ناهي. اُنَ جو ڪو بہ صدر، عُهديدار يا پايو وِجهندڙ نہ آهي. جيڪڏهن ڪو بہ شخص اهڙي دعوىٰ ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو ڪُوڙو آهي. نہ ئي وري پَنَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہِ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طَرَح وڻن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اُهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، پَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصيِ ۽ ٽالي لڳل ڪِلَب Exclusive Club نہ آهي.

ڪوشش اها هوندي تہ پَنَ جا سڀ ڪَم ڪار سَهڪاري ۽ رَضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي تہ ڪي ڪم اُجرتي بنيادن تي بہ ٿِين. اهڙي حالت ۾ پَنَ پاڻ هِڪَٻِئي جي مدد ڪَرڻ جي اُصولَ هيٺ ڏي وَٺُ ڪندا ۽ غيرتجارتي non-commercial رهندا. پَنَ پاران ڪتابن کي ڊجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَملَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ ڪان پو ٻيو اهم مرحلو وِرهائڻ distribution جو ٿيندو. اِهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو تہ ڀلي ڪمائي، رُڳو پَنَ سان اُن جو ڪو بہ لاڳاپو نہ هوندو.

پَنَن کي کُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَس پٽاندڙ وڏِ کان وَڏِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران کِنهن بہ رُڪاوٽَ کي نہ مڃن.

شيخ اَياز عِلمَ، ڄاڻَ، سمجھَ ۽ ڏاهپَ کي گيتَ، بيتَ، سِٽَ، پُڪارَ سان تَشبيهہ ڏيندي انهن سيني کي بَمن، گولين ۽ بارودَ جي مدِ مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو تہ:

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن ڄاڙ وڌي ٿي جَڳَ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇُپن ٿا؛

ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي مَنجهہِ پهاڙ ڇُپن ٿا؛

... ...

ڪالهہَ هُيا جي سُرخ گُلن جيئن، اڄڪلهہ نيلا پيلا آهن؛

گيتَ بہِ ڄڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَمر- گولو،

جيڪي بہ ڪٽين، جيڪي بہ ڪٽين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فَرَقُ نہ آ، هي بيتُ بہ بَمَ جو ساٿي آ،

جنهن رِڻَ ۾ رات ڪَيا راڙا، تنهن هَڏَ ۽ چَمَ جو ساٿي آ ـ

اِن حسابَ سان اٽڪاٽائي کي پاڻَ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاٽي ويڙهہ ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نہ وڃايو“ ناداني‌ءَ جي نشاني آهي.

پَنَ جو پڙهڻ عام ڪِتابي ڪيڙن وانگر رُڳو نِصابي ڪتابن تائين محدود نہ هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۾ سماجي حالتن تان نظر کڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي **ڇو، ڇالاءِ ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشَ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جوابَ ڳولڻ کي نہ رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اٽل گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان بہ پڙهڻَ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها ٽوڙي نيرا، ساوا ٽوڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون ڀاڪي پائي چيو تہ ”منهنجا ڀاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَنَ پَنَ جو پڙلاءُ“.
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

پڙهندڙ نَسُل . پ نَ The Reading Generation