فلسفي جو ابتدائي ڪورس

جارج پوليزر

محمد ابراهيم جويو

روشني

فلسفي جو ابتدائي ڪورس

(اصل فرينچ ٻوليءَ ۾)

جارج پوليزر

انگريزيءَ تان ترجمو

محمد ابراهيم جويو

ڪتاب مرڪز
فريئر روڊ سکر

روشني پبليڪيشن

ڪنڊيارو

2006ع

Roshni Book No. 342

ڪتاب جو نالو: فلسفي جو ابتدائي ڪورس
(اصل فرينچ ٻوليءَ ۾)
از: جارج پوليزر
انگريزيءَ تان ترجمو: محمد ابراهيم جويو

ڇاپو ٽيون: © روشني 2006ع
ڪمپوزنگ: حبيب قادر قريشي
روشني ڪمپوزر اينڊ پرنٽرز، حيدر چوڪ، حيدرآباد.
ڇپيندڙ: فائين ڪميونيڪيشن، حيدرآباد،
ڇپرائيندڙ: روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، سنڌ
پاران ايم ايڇ پنهور انسٽيٽيوٽ آف سنڌ اسٽڊيز، ڄامشورو.

FALSAFEY JO IBTADI COURSE
(Originally in French)

by: **Georges Politzer**
English Translation by: **Dr. G.P. O'day, Melbourne, Australia**
A Sindhi Translation by: **Mohammad Ibrahim Joyo**

Composed by: Habib Qadir Qureshi.
Roshni Composer and Printer, Hyder Chowk, Hyderabad
Printed by: Fine Communication, Hyderabad, Sindh.
Published by: Roshni Publication, Kandiaro
Third Edition © Roshni 2006
Digitized by M. H. Panhwar Institute of Sindh Studies, Jamshoro.

اسٽاڪسٽ

شاهه لطيف ڪتاب گهر - حيدرآباد
سچل بوڪ سينٽر، ممتاز مارڪيٽ - حيدرآباد
ڪاٺياواڙ اسٽور - اردو بازار، ڪراچي
حسين عامر نيوز ايجنسي، مين بس اسٽاپ، سجاول
رابيل ڪتاب گهر - لاڙڪاڻو
رهبر بڪ اڪيڊمي، رابعه سينٽر - لاڙڪاڻو
نئون نياپو، ڪتاب مرڪز، گهنٽي ٽاڪ - لاڙڪاڻو
شاهه لطيف ڪتاب، ميهڙ
سليم نيوز ايجنسي، نيو بس اسٽينڊ - دادو
جنيد بوڪ ڊيپو - دادو
مرچو لال بوڪ ڊيپو - بدين
عزيز ڪتاب گهر - بئراج روڊ، سکر
ڪتاب مرڪز - فيريئر روڊ، سکر
يونائيٽيڊ بڪ لينڊ - مهراڻ مرڪز، سکر
نيشنل بڪ اسٽال، پنج گلو چوڪ، خيرپور ميرس
قاسميه لائبريري - ڪنڊيارو

فهرست

❀ مهاڳ (سنڌي ترجمي لاءِ) 7

★ . پيش لفظ (انگريزي ترجمي لاءِ) 13

• مصنف جو تعارف 14

پاڱو پهريون - فلسفي جا مسئلا 15-65

باب پهريون

فلسفي جو مسئلو 26

باب ٻيو

تصوريت (مايا واد) 33

باب ٽيون

ماديت (جڙ واد) 43

باب چوٿون

ڪير صحيح آهي، تصوري يا مادي- فيلسوف؟ 49

باب پنجون

ڇا، هڪ ٽيون فلسفو به آهي- اڳنان واد جو فلسفو؟ 57

پاڱو ٻيو - فلسوفي مادي 67-105

باب پهريون

مادو ۽ مادي فيلسوف 69

باب ٻيو

ماديت جي فلسفي ۾ ميڄڻ جو مطلب ڇا آهي؟ 76

باب ٽيون

ماديت جي تاريخ 85

ڀاڱو ٽيون - مابعدطبيعات جو مطالعو	129-107
باب پهريون	
مابعد طبيعي طريقي ڇا ڇا آهي؟	109
ڀاڱو چوٿون - جدليات جو مطالعو	188-131
باب پهريون	
جدليات جي مطالعي جو تعارف	133
باب ٻيو	
جدليات جا قاعدا	144
پهريون قاعدو: جدلياتي تبديلي	
باب ٽيون	
ٻيو قاعدو: ڏي - وٺ جو عمل	152
باب چوٿون	
ٽيون قاعدو: تضاد	161
باب پنجون	
چوٿون قاعدو: مقدار جي تبديل معيار ۾	
يا ڇلانگن واريءَ ترقيءَ جو قاعدو	179
ڀاڱو پنجون تاريخي ماديت	207-189
باب پهريون	
تاريخ جون محرڪ قوتون	191
باب ٻيو	
طبقا ۽ اقتصادي حالتون ڪٿان آيون؟	199
ڀاڱو ڇهون - جدلياتي ماديت ۽ نظريا	227-209
باب پهريون	
نظرين جو مطالعو - جدلياتي طريقي جي روشنيءَ ۾	211

مهاڳ

هيءُ هڪ فلسفي جو ڪتاب آهي: ۽ ترجمي جو ترجمو آهي: ڪٿي ڏاڍو سادو ۽ سولو ۽ ڪٿي ڪٿي ڪافي ڏکيو ۽ ڳُوڙهو: بهرحال، سڄو پوري ڌيان سان پڙهڻ لائق آهي: اِن سڄي کي مڃڻُ يا اِن سان پورو اتفاقُ به لازمي نه آهي- ڇوته فلسفو علم ئي اِن قسم جو آهي، جنهن ۾ ماڻهوءَ کي نيٺ به پنهنجي تجربي ۽ پنهنجي عقل تي ڀاڙڻو پوي ٿو، ۽ نه ڪٿان ڪنهن مليل يا نصيب ٿيل خبر يا چمتڪار تي. فلسفي جي ٻولي، ٻيءَ هر سائنسي ٻوليءَ وانگر، گهڙيل ٺهيل، تَڇيل ۽ تزُ هجي ٿي: اُن جو لڳ ڀڳ هر لفظ، اُن جي جملن جي ترڪيب ۽ اُن جا دم ۽ وقفا سڀ اهم ۽ بامعنيٰ هجن ٿا. ائين به ڪونهي ته اُن ۾ لفظ لفظ يا جملي جملي تي ٻيهي معنائن جا موتي تلاش ڪجن يا لهجن: بلڪ ٿيڻ ائين کپي، ته ڪٿي ڪا ڳالهه سمجهه ۾ نه اچي، ته منجهي نه ٻيهجي،- يا پوئتي وڃي ڳالهه جو پَرو اُتان ڪڍجي جتان ڪڍجي سگهي، يا اڳتي وڌي وڃجي، ڇوته ممڪن آهي ته اڳتي وڌڻ سان اُها ڳالهه پاڻ ئي کُلي پوي ۽ واضح ٿي وڃي. فلسفي ۾ البت هڪ شيءِ دائما آڏو هجڻ گهرجي ته، جيئن مٿي چيو ويو، انسان لاءِ ڄاڻ جا ۽ ڄاڻ جي سَند يا صداقت جا وسيلا فقط انسان جو پنهنجو تجربو ۽ انسان جو پنهنجو عقل آهن، ۽ هُن لاءِ ڄاڻ جا سرچشما به فقط ٻه ئي آهن، يعني فطرت ۽ تاريخ، جن جو مشاهدو، مطالعو ۽ ڇڪاس ئي سندس سڄو تجربو ۽ جن تي تنقيدي ويچارُ ئي سندس سڄي عقل جو عمل شمار ٿين ٿا.

لفظ ”فلسفو“ (Philosophy) اصل ۾ يونانيَ ٻوليءَ جي ٻن لفظن جو مرڪب آهي: ”فلو“ (= ذوق، پسند) ۽ ”سوفيا“ (= ڏاهپ)، يعني ”ڏاهپ جو ذوق“ يا ”ڏاهپ پسندي“. چيو وڃي ٿو ته لفظ ”ڏاهپ پسند“ يا ”فيلسوف“ پهريون ڀيرو پائٿاگورس (ق.م 580-500) پاڻ لاءِ ڪم آندو هو، ۽ هڪ

خاص علم جي نالي طور، "فلسفو"، تقريباً ڏيڍ سؤ سال پوءِ، استاد افلاطون (ق.م 347-428) استعمال ڪيو هو.

اوائلي يونانين جو سچو سماجي شعور (فطرت ۽ تاريخ جُو) ڏيو وارتائي قسم جو (Mythological) هو. مثلاً ڪهڪشان (جنهن کي اسين اڄ به "آڪاس ندي" يا اُن تان تري ويندڙ "نوح نبيءَ جي ٻيڙيءَ جو ليڪو" چئون ٿا)، اُن لاءِ هُنن جي "چاڻ" هئي ته اُهو سندن سورج ديوتا، اَپالو، جي پٽ، زيئس، جي ساهيڙيءَ، هيرا ديويءَ، جي ٿڻن مان اُدمجي وهيل ٿَڃ جو پٽو هو (جنهن تان ئي، شايد، انگريزيءَ ۾ اُن جو عام نالو اڃا تائين به The milky way - کير جو پٽو- هليو اچي ٿو). نيٺ جڏهن ڊيموڪريٽس (ق.م37-460) کين ٻڌايو ته اُهو نه رڳو تارن جو هڪڙو اَننت ميڙ هو، ته ماڻهن وٽي گوڙ ڪيو ته "ائين چوڻ ته ڪفر هو!" ۽ اُنهن جي هڪ ٻئي فيلسوف، اناڪساگورس (ق.م428-500) جڏهن سج لاءِ کين چيو ته اُهو سندن "خالق ۽ مالڪ" اَپالو ديوتا نه پر باهه ۾ ويڙهيل پٿر جي اننت چِٻپ هو، ته ماڻهو هن تي مچرجي پيا ۽ طرحين طرحين هن کي عذاب ڏنائون- ڇو "ماڻهوءَ" جي ڳالهه "خدا" جي ڳالهه کان مٿي ڪيئن ٿي!

اِنهن ئي ڳالهين سبب، ۽ اُنهن قديم يونانين يا اُهڙن ٻين قديم ماڻهن کي خيال ۾ رکندي، جيڪي ائين "انساني" ڳالهه يا "انساني" ڏاهپ کي ڪجهه نه سمجهندا هئا ۽ "فوق انساني" ڳالهه يا ڏاهپ ئي اُنهن لاءِ سڀڪجهه هئي، نامور انگريز فيلسوف ۽ مضمون نويس، فرئنسز بيڪن (A.D 1561-1620) کي چوڻو پيو هو ته "اوائلي ماڻهو سچ پچ ته ٻار هئا: اسين نئين دؤر جا ماڻهو آهيون ۽ بلوغت ۾ قدم رکي رهيا آهيون....." پر سچ پچ ڳالهه ڪجهه ائين به نه آهي- ڇوته انساني تجربي ۽ عقل جي سلسلي ۾، بلوغت جو رتبو خاص ڪنهن دؤر جي انساني نسل لاءِ مخصوص هجي، اهو سوال اڃا جواب طلب آهي- ڇوته "انساني" ڏاهپ لاءِ، جيڪا "فوق انساني" ڏاهپ جي تنقيد بلڪ انڪار جي حق جي دعوا ڪري سگهي ٿي، "انسان لاءِ سڪجهه اڃا اڳتي، هُن جي اَڪٿ مستقبل ۾ آهي."

جڏهن پائٿاگورس اول اول پاڻ کي "فيلسوف" سڏيو هو، تڏهن چون ٿا ته ڪانئس اُن جو سبب پڇيو ويو هو. هن جو جواب هو ته "هيءَ دنيا ائين آهي جيئن اولمپيائيءَ راندين جو ميدان، جتي آيل ماڻهو ٽن قسمن جا هجن ٿا-

هڪڙا رانديگر، ٻيا تاجر ۽ ٽيان، جيڪي ڏاها آهن، مشاهدي سان پنهنجو من شانت ڪن ٿا: زندگي به ائين آهي- اُن ۾ ڪي شهرت لاءِ ڇاوا آهن ۽ ڪي دولت جي هَوس لاءِ، ۽ ٻيا، جيڪي ڏاها آهن، سي سچ جي تلاش ڪن ٿا." ته هِن پهرئين "فيلسوف"، پائٿاگورس، جي نظر ۾، سچ جي تلاش ئي هئي، جيڪو "انساني" ڏاهپ جو، يعني فلسفي جو، اصل ڪم هو.

سچ لاءِ مجيل آهي ته اُهو روشني آهي، ۽ روشنيءَ جي اچڻ سان اوندهه گم ٿي وڃي ٿي- جيئن قرآن شريف ۾ به آيل آهي: جاءَ الحق و زهق الباطل اِن الباطل ڪان زهوقا: "سچ جي آمد سان باطل گم ٿي وڃي ٿو، تحقيق باطل گم ٿيُ وڃڻ لاءِ آهي." هاڻي، مثبت (Positive) ۽ تُز (Exact) سائنسن ۾ ته واقعي ائين ٿيندو آيو آهي ته اُنهن جو سچ تاريخ جي رڳو هڪ وقفي جي گذرڻ لاءِ ترسيل هجي ٿو- جو موقوف به اُن ئي نئين سچ تي هوندو آهي- ۽ جيئن ئي اُهو دريافت ٿئي ٿو، قبولجي ٿو، چڪاسجي ٿو، ثابت ٿئي ٿو، تيئن اُهو، جو سائنسي اڻ- سچ هو، فوراً ئي ختم ٿيو وڃي. پر فلسفي جو سچ- جيڪو سائنسن جي اِنهيءَ روءِ پڌر پوندڙ سچ تي ئي آڌاري هجڻ گهرجي- فلسفي جي ڪوڙ تي اِن طرح هڪدم حاوي نٿو ٿئي، بلڪ صدين گذرڻ ڪان پوءِ به ويسهه ۽ تعصب جي لوهي تهن مان اُن جي روشنيءَ جو گذرُ نٿو ٿئي. ۽ اُهو اِنهيءَ ڪري، جو سماجيٰ- اقتصادي نظام آهن، جن جا نظرياتي بنياد اُهي فلسفي اَڻ-سچ ٻڌيل هجن ٿا، ۽ اُهي نظامِ اُنهن کي "فوق انساني" ڏاهپ جون پاکرون (=زرهون) پيرن سوڏيون پهرائي، ايڏو ته بانورا ٿي ويهن ٿا، جو "انساني" ڏاهپ جو ڪانُ اُنهن تي اثر ئي نٿو ڪري. اِنهيءَ طرح، فلسفي جي سچ کي پنهنجي تسليميءَ لاءِ سائنسي سچ وانگر رڳو پنهنجي اظهار لاءِ، پنهنجي وجودجڻ لاءِ، ئي ترسڻو ڪونه ٿو پوي، پر اُن ڪان پوءِ به طويل مدت تائين اُن دؤر لاءِ ترسڻو پوي ٿو، جيڪو اُن جي سامهڻي سماجي- اقتصادي نظام جي زيرِ تنقيد اچڻ، بلڪ اُن جي ڊهڻ ۽ بدلجڻ جو دؤر هجي. "- ماڻهو ڪي خيال ٻيهي پيش ڪري، اِها پنهنجي سر ڪا وڏي ڳالهه ڪانهي ۽ نه ڪنهن شمار ۾ اچي ٿِي، اُن لاءِ ضَروري آهي ته اُهي خيال سمجهي به سگهجن ۽ سمجهيا به وڃن: اِنهيءَ طرح، خيالن جي قبول ڪرڻ ۽ پڻ خيالن جي مرتب ڪرڻ جا به خاص دؤر هوندا آهن." (هِن ڪتاب جو صفحو باب 5- تاريخي دليل)

جيڪڏهن سچ جي تلاش ئي انساني ڏاهپ جو اصل ڪم آهي ته هِي به واجب آهي ته ڏسجي ته انساني ڏاهپ ڇا آهي ۽ انساني زندگيءَ ۾ اُن جو اظهار ۽ اثر ڪيئن ٿو ٿئي ۽ ڪهڙو ٿو ٿئي. ڊيموڪريٽس، جيڪو افلاطون جو همعصر هو، ۽ جنهن ڪهڪشان بابت ماڻهن جو قبوليل "ديو- وارتائي" شعور رد ڪندي ڪين پنهنجي "انساني" مشاهدي ۽ ويچار جي ڳالهه ٻڌائي هئي ته اُهو ديوي هيرا جي ٿڻن مان وهيل کير نه پر تارن جو هڪ اننت ميڙ هو، تَنهن جي چوڻ موجب: "ڏاهپ مان ٽي صلاحيتون اُپرن ٿيون- بهترين فيصلن جي صلاحيت، اُنهن جي صحيح بيّان جي صلاحيت ۽ جو ضروري هجي اُئينَ ڪرڻ جي صلاحيت." ڏاهپ جي ڳالهه اٿڻ سان اُئين به عام چيو ويندو آهي ته ماڻهو "هرڪو ڏاهو آهي- پاڻ اتي جو سيڪو ڪائي ٿو!" يعني پنهنجي پاڻ اتي لاءِ، پنهنجي ذات لاءِ، هرڪو ڏاهو آهي. جي ڏاهپ اِها آهي، يعني پنهنجي پاڻ لاءِ هرڪو ڏاهو آهي، ته اِها حيواني ڏاهپ ٿِي، انساني ڏاهپ نه ٿِي- ايتري تائين ته حيوانَ به ڏاها آهن. ڏاهپ جي اِنهيءَ عام قسم کي نندينديءَ، فرئنسز بيڪن پنهنجي هڪ مضمون ۾ لکي ٿو ته "ڏاهپ، پنهنجي ذات لاءِ، اڪثر صورتن ۾ هڪ ذليل شيءِ آهي: اُها ڪوئن واري ڏاهپ آهي، جيڪي جڏهن گهرَ ڪرڻ وارو هوندو آهي، سپ کان اڳ پڪ ئي پڪ اُتان ڀڄي ويندا آهن؛ اُها لومڙ واري ڏاهپ آهي، جيڪو پاڻان هيٺي جانور جي ڪوتيل ڏر ۾ گهڙي، مالڪ کي ٻاهر ڪڍي ڇڏيندو آهي؛ اُها واڳونءَ واري ڏاهپ آهي، جيڪو ڪنهن کي ڳڙڪائيندو آهي ته ڳوڙها به پيو ڳاڙيندو آهي." ڏاهپ اِها ناهي. ان کان وڌيڪ ٻي به ڏاهپ آهي، جيڪا انساني ڏاهپ آهي. صحيح فيصلو، اُن جو صحيح بيان ۽ اُن تي اُهڙوئي صحيح عمل- پنهنجي ذات جي پاڻ اتي لاءِ نه، انسانَ حيوان لاءِ نه، پر حيوانَ انسان لاءِ، اُن انسانَ لاءِ جيڪو سماج ۾ رهي ٿو، "انساني زندگيءَ جي گڏيل ڀلائيءَ لاءِ سهڪار" چاهي ٿو، ۽ اِنهيءَ ڪري انسان سڏجي ٿو، ۽ انسانُ آهي- انساني ڏاهپ اِها آهي، جنهن کي بيڪن، اِنهيءَ ئي "اجتماع انسان" جي حوالي سان، "فطري فلسفو" سڏي ٿو.

فلسفي جي دنيا ۾ ماديت ۽ تصوريت جي ٻوئي موجود آهي، جيتوڻيڪ اڄ اُنهن جي نظري بنيادن جي ٻوئي، يعني مادي (Matter) ۽ ذهن (Mind) جِي، سائنسن جي جديد ترقيءَ ۽ اُن سان لاڳاپيل فلسفيانه فڪر جي اڳتي وڌيل

روشنيءَ جي آڏو باقي نہ رهي آهي- ڪم از ڪم اُنهيءَ ڪنهن سطح تي، جن تي اُها شروع جي جاهلي دؤر، يورپ جي وچ واري ''اونداهي'' دؤر ۾ ماضي قريب جي ''سُلجهيل'' دؤران ۾ موجود هئي. سماجي- اقتصادي نظام سي دنيا ۾ اُٿين آهن، جيڪي، وقت گذرڻ سبب، پنهنجي عام انساني خير ۽ منفعت کي ڪُلي طور ضايع ڪري، پنهنجن فائده گير گروهن/ طبقن (Exploiting groups/classes) جي برتريءَ ۽ پيٽ پرائيءَ خاطر، پنهنجي بقا چاهين ٿا- ۽ اُن لاءِ اُهي هِن نظرياتي دوئيءَ کي نہ رڳو قائم رکڻ پر وڌائي شديد کان شديد تر ڪرڻ چاهين ٿا. ۽ ڇاڪاڻ تہ اُن ڪوشش ۾ هنن جي آڏو عام انساني ڀلائي نہ، پر خاص گروهي ڀلائي آهي، ڪين جنهن ڏاهپ کان ڪم ونٺو پوي ٿو، سا انساني ڏاهپ نہ آهي بلڪ حيواني ڏاهپ آهي- ڏاهپ، سندن ذات لاءِ- ۽ اِنهيءَ ڪري هو غلط فيصلا ڪن ٿا، اُنهن فيصلن جا غلط بيان ڪن ٿا ۽ سندن سڀ عمل بہ اُهڙا ئي غلط هجن ٿا- ۽ اُن سڀ جي پرده پوشيءَ ۽ رنگ آميزيءَ خاطر، هو ڪوڙ ۽ منافقت کان ڪم وٺن ٿا- (فرئنسز بيڪن جي لفظن ۾) واڳونءَ وانگر ڳڙڪائين بہ ٿا ۽ ڳوڙها بہ ڳاڙين ٿا.

هيءَ ڪتاب، جيئن اُن جي نالي مان ظاهر آهي، فلسفي جي ابتدائي ڪورس جو ڪتاب آهي- فلسفو، جنهن کي فرئنسز بيڪن فطري فلسفو ("Natural Philosophy") تي سڏيو- فلسفو، انساني ۽ انسان لاءِ، ڏاهپ پسندي، انسانِ جي ۽ انسان لاءِ؛ جنهن کي ڪُنهن بہ ڳالهہ جي لڪائڻ ۾، وڌائڻ يا ناهڻ ۾ ڪابہ دلچسپي ڪانهي؛ جنهن کي نہ ڪنهن سائنسي سچ کان ۽ نہ ڪنهن فلسفِي سچ کان ڪو ڊپ آهي؛ ۽ جيڪو هر ڳالهہ کي کولڻ ۽ سمجهڻُ گهري ٿو- انساني عقل جي مدد سان، جيڪو انسان وٽ فطرت جِي سدا روشن شمع آهي.

هيءَ ڪتاب اصل فرينچ ٻوليءَ ۾ لکيل هو، جنهن جو انگريزيءَ ۾ ترجمو، 1950ع ۾ سڊني، آسٽريليا، مان شايع ٿيو، جنهن تان اُن جو هيءُ سنڌي ترجمو ڪيو ويو آهي. اِن جو اصلي روي سخن فرينچ پڙهندڙ ڏانهن آهي- جنهن جا آثار ڪن جاين تي، هن سنڌي ترجمي جي پڙهندڙن جي ڌيان تي بہ ضرور ايندا. پر اميد تہ ترجمي جي اِها ۽ ٻيون اهڙيون فني حدبنديون، جن کان ڪُلي طور

بچڻ مشڪل ٿئي ٿو، پڙهندڙن لاءِ ڪتاب جي اصل ڳالهه جي سمجهڻ ۾ رڪاوٽ ثابت نه ٿينديون.

گهٽي ڏيان ڪان پوءِ به ڪتاب ۾ ڇپائيءَ جون ڪي چڪون رهجي ويل آهن. لائق پڙهندڙن ڪان معافي گهرندي، ڪين گذارش ڪرڻ لازم آهي ته پڇاڙيءَ ۾ ڏنل پيلنامي تان ٿي سگهي ته اُهي درست ڪري، پوءِ ڪتاب پڙهڻ شروع ڪن- اِها سندن عين نوازش ٿيندي.*

حيدرآباد، سنڌ

ڊسمبر 27، 1983ع - محمد ابراهيم جويو

* اُهي چڪون هن ٿئين ڇاپي ۾ درست ڪيون ويون آهن. (ناشر)

انگريزي ترجمي لاءِ پيش لفظ
(از: جي. ڊي، بليڪ)

هِن ڪتاب جي موضوع جِي سيني عوام دوست، حق شناس، سرگرم ڪارڪنن لاءِ وڏي اهميت آهي.

جڏهن ”فلسفي“ جو لفظ ونجي ٿو ته ڪارڪن، مزدور ۽ پورهيت اڪثر سوچين ٿا ته هيءُ موضوع خيالي آهي، مٿانهين قسم جو آهي ۽ سندن مغز ۾ ويهڻ جهڙو نه آهي: ۽ بهرحال اهڙو هڪ ڏکيو موضوع آهي، جو هو اُن ۾ ماهر ٿي ئي نٿا سگهن.

هِن ڪتاب ۾ آيل فلسفيّ جو هيءُ ابتدائي ڪورس، جنهن لاءِ اَسين فرانس جي ساٿين جا احسانمند آهيون، اسان جي آسٽريليائي اڳواڻ ڪارڪنن لاءِ هڪ ثابتي آهي ته جيتوڻيڪ مشڪلاتون آهن، پر اُهي ڪنهن ڪارڪن کي فلسفي جي علمي اصولن جي سمجهڻ کان ۽ اُنهن ۾ قابل ٿيڻ کان هرو ڀرو روڪي نٿيون سگهن.

خاص طرح توجهه لائق ڳالهه هيءَ آهي ته جدلياتي ۽ تاريخي ماديت مارڪسي فلسفي جا ترڪيبي عنصر آهن.

اسان جا پيش قدم پورهيت، مزدور ۽ ڪارڪن جيتري قدر هنن علمي اصولن کي سمجهندا ۽ سکندا ۽ جيتري قدر هِنن اصولن کي هو پنهنجي روزمره جي جدوجهد ۾ ڪم آڻيندا، اوتري قدر ئي هو پنهنجي سامهون جدوجهد جو رستو ڪليل ڏسندا ۽ حائل مسئلن جي حل لاءِ هو پنهنجي ڪامياب جاکوڙ جاري رکي سگهندا- جيستائين اسان جي سماج ۾ هتي به پورهيت طبقي جو اقتدار پنهنجين سيني سعادتن ۽ نعمتن سان قائم ٿي سگهي.

هيءَ ته واقعي پڌري ڳالهه ئي آهي ته هيءُ ابتدائي ڪورس فقط هڪ ابتدا ئي آهي، پر بيشڪ هيءَ هڪ تمام سٺي ابتدا آهي.

مصنف جو تعارف

موسيو پوليزر (M. Politzer) فرينچ پورهيتن جو هڪ نامور، ذهين اڳواڻ ۽ مارڪسزم- لينزم جو هڪ لائق ۽ فائق استاد هو. فرانس تي قابض جرمنُ فاشي وحشين هٿان هو شهيد ٿيو. هيءَ ڪتاب جنگ کان اڳ سندس ڏنل ليڪچرن جي يادداشتن مان سندس شاگردن جو تيار ڪيل آهي.

گئبريل پيريءَ (Gabriel Peri) جو پنهنجي حياتيءَ جي پوين گهڙين ۾ لکيل هيٺيون خط استادَ پوليزر جي نظريي حيات جو شاندار اظهار آهي- جنهن جو موت پڻ اهڙوئي اَمر ۽ عظيم هو:

"بنديخاني جي پادريءَ هينئر مون کي ٻڌايو آهي ته ڪجهه گهڙين کان پوءِ مون کي، منهنجن ساٿين جي عيوض ۾، گولي هڻي ماريو ويندو. دوست، منهنجي ٿوڪي منٿ آهي ته چرچي- مڊيءَ [مِد ديول] جي احتياريءَ وارن کان منهنجو سامان وٺي پنهنجي حوالي ڪج. اُن ۾ پنهنجا ڪي ڪاغذ آهن، جيڪي شايد منهنجي ساروڻيءَ لاءِ ڪارائتا ٿين.

"منهنجي دوستن کي خبر هجي ته آءٌ سچيءَ پنهنجيءَ زندگيءَ جي آدرش سان وفادار رهيو آهيان. منهنجن ديس واسين کي خبر هجي ته آءٌ مران ٿو انهيءَ لاءِ ته فرانس جيئي.

"مون آخري ڀيرو پنهنجي ضمير جي چڪاس ورتي آهي. مون کي ڪوبه افسوس ڪونهي. آءٌ چاهيان ٿو ته اِها منهنجي ڳالهه هر ڪنهن کي ٻڌائي وڃي: جيڪڏهن منهنجي زندگي مون کي ٻيهر ملي، ته آءٌ هوند هيءَ ساڳي راهه وٺي جيئان.

"اڄ رات آءٌ پوري يقين سان ميچان ٿو ته منهنجو پيارو ساٿي، پال ويلانت- ڪوتوريئر (Paul Vaillant-Couturier)، صحيح هو، جڏهن هن چيو هو ته ڪميونزم دنيا جي نئين جنم جو ساڪي آهي ۽ اهوئي اُن جي روشن صبح لاءِ راهه تيار ڪندو. بيشڪ، چاڪاڻ ته منهنجو نيڪ استاد مارسيل ڪئچن (Marcel Cachin) هو، اِنهيءَ ڪري اڄ آءٌ پنهنجي موت کي هِن دليريءَ سان ملڻ لاءِ اڳتي وڌان ٿو.

"موڪلاڻي! سدا اسان جو فرانس جيئي!

گئبريل"

ياڳو پهريون

فلسفي

جا مسئلا

تعارف

1. اسين فلسفي جو مطالعو ڇو ڪريون؟
2. فلسفي جو مطالعو ڏکيو آهي ڇا؟
3. فلسفو ڇا آهي؟
4. ماديت جو فلسفو ڇا آهي؟
5. ماديت ۽ مارڪسزم (مارڪس واد) جا پاڻ ۾ ڪهڙا لاڳاپا آهن؟
6. مارڪسزم خلاف سرمايه پسندن جا اعتراض ۽ حملا

1. اسين فلسفي جو مطالعو ڇو ڪريون؟

هِن ڪتاب ۾ اسين ماديت جي فلسفي جا ابتدائي اصول ڏيڻ ۽ سمجهائڻ گهرون ٿا. ڇو؟ اِنهيءَ لاءِ، جو مارڪسزم جو هڪ فلسفي سان ۽ هڪ طريقي سان، زندگيءَ جي هڪ ڍنگ سان، ويجهو لاڳاپو آهي- جن کي گڏي "جَدلياتِي (جَدلِي) ماديت جو فلسفو ۽ طريقو" چئجي ٿو. اِنهيءَ ڪري، مارڪسزم کي پوريءَ طرح سمجهڻ لاءِ ۽ اُن جي خلاف سرمايه پسند نظرين جي دليلن کي ٽوڙڻ لاءِ- ته جيئن هڪ بامراد ۽ اثرائتي سياسي جدوجهد هلائي سگهجي- هِن فلسفي ۽ هِن طريقي جو مطالعو ضروري آهي. لينن (Lenin: 1870-1924) جو چوڻ آهي ته "انقلابي نظريي کان سواءِ ڪابه انقلابي تحريڪ ممڪن نٿي ٿي سگهي." اِن جو، سڀ کان اول، مطلب آهي ته علم جو، اصول جو، نظريي جو، عمل سان گڏ هجڻ- مَتِ جو ڪم سان گڏ هجڻ- ضروري آهي.

عمل ڇا آهي؟ عملُ ڪاميابيءَ يا حاصلات جو اَنڪُ يا ڪم آهي. مثال طور، صنعت ۽ زراعت ڪن علمن، جيئن ته ڪيميائي، طبيعي يا حياتياتي

علمن جي ڪاميابيءَ يا حاصلات جا ڪَم آهن ۽ اُهي اُنهن علمن ڪي حقيقت جو روپ ڏين ٿا.

علم ڇا آهي؟ علم اُنهن شين جي ڄاڻ آهي، جيڪي اسين حاصل ڪرڻ گهرون ٿا. ماڻهو رڳو عملي به ٿي سگهي ٿو، پر حاصلات وري به تجربي يا مشق جي ڄاڻ سان ٿئي ٿي. ماڻهو رڳو علمي يا نظرياتي به ٿي سگهي ٿو، پر اُن حالت ۾ جو ڪجهه هو خيال ۾ آڻي ٿو سو ڪڏهن ڪڏهن يا اڪثر ناقابلِ عمل يا حاصل نه ٿيڻ جهڙو به هجي ٿو. اِنهيءَ ڪري علم ۽ عمل جي وچ ۾ ڳانڍاپو ضروري آهي. سچو سوال اِنهيءَ ڄاڻڻ جو آهي ته اُهو علم، اُهو نظريو، ڪهڙو هئڻ کپي ۽ عمل سان اُن جو ڪهڙو لاڳاپو هئڻ ضروري آهي.

عمل جي ميدان ۾ سرگرم، فعال، ڪارڪن لاءِ ضروري آهي ته هو چنڊڇاڻ ۽ تورتڪ جو ۽ صحيح سوچ ويچار جو هڪ طريقو، هڪ ڍنگ، ڄاڻندو هجي، ته جيئن هو ڪنهن صحيح انقلابي ڳالهه يا ڪم جي پوئواري ڪري سگهي. هُن لاءِ اهڙي طريقي جي ڄاڻ ضروري آهي، جيڪو ڪو بيجان عقيدو يا ڪو جميل ۽ بيٺل مَتو نه هجي، جنهن ۾ تهيل تڪيل حلَ يا رستا هَڪيا موجود رکيا هجن، پر اهڙو هجي جيڪو حقيقتن ۽ حالتن جو خيال رکي، جيڪي ڪڏهن به هڪجهڙيون يا ساڳيون نه هونديون آهن؛ هڪ اهڙو طريقو، جيڪو علم کي عمل کان، سوچ ويچار ۽ عقل کي زندگيءَ کان، ڪڏهن به الڳ نه ڪري. اهڙو طريقو فلسفي ۾- جدلياتي فلسفي ۾- موجود آهي، ۽ اُهو هِتي اسين سمجهائڻ گهرون ٿا.

2. فلسفي جو مطالعو ڏکيو آهي ڇا؟

اڪثر ائين سمجهيو وڃي ٿو ته ڪارڪنن ۽ پورهيتن لاءِ فلسفي جو مطالعو ڏکيو آهي ۽ اُن لاءِ پُختيءَ ڄاڻ جي ضرورت آهي. اِئين برابر آهي ته سرمايه پسند ڪتاب جنهن نموني جا لکيل آهن، اُهي پورهيتن جي من ۾ اهڙي خيال جي پڪي ڪرڻ لاءِ ڪافي آهن، ۽ عين مناسب به، پر اُهي پورهيتن کي ڊيڄاري ۽ ڪڪ ڪري هِن ڪم کان دور به رکي سگهن ٿا.

اسين عام طور به پڙهائيءَ يا ابياس جي مشڪلاتن جو هرگز انڪار نٿا ڪري سگهون، ۽ فلسفي جي حالت ۾ ته خاص مشڪلاتون به آهن. پر هِنن مشڪلاتن کي مُنهن ڏيئي سگهجي ٿو ۽ اُنهن تي غالب به پئجي سگهجي ٿو:

اِهي گھٽي قدر اِنهيءَ حقيقت جو نتيجو آهن، جو اسان کي اهڙين ڳالهين کي سمجهڻو پوي ٿو، جيڪي اسان جن گهڻن پڙهندڙن لاءِ نيون آهن.

شروع شروع ۾، ڳالهه جي صاف ڪرڻ خاطر، اسين لفظن جون کي معنائون ۽ وصفون نئين سر سمجهڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا، جيڪي لفظ رواج ۾ آيل عام استعمال ۾ اڪثر منجهايا ۽ بگاڙيا ويا آهن.

3. فلسفو ڇا آهي؟

عام طور، هڪ فيلسوف لاءِ ائين سمجهيو وڃي ٿو ته هو خوابن ۾ گذاري ٿو ۽ ڪڪرن وانگر آسمان ۾ اڏامي ٿو، يا رڳو شين جي نيڪ ۽ روشن پاسن کي ڏسي ٿو ۽ ڪابه گڙٻڙ ڪانه ٿو ڪري ۽ ڪوبه گوڙ گهمسان ڪونه ٿو اُٿاري. پر حقيقت ۾ اِئين ڪونهي، بلڪ حقيقت اُن جي ابتڙ آهي. فيلسوف اُهو آهي، جيڪو ڪن سوالن جا صاف ۽ تُز جواب ڏيڻ گهري ٿو، ۽ جيڪڏهن اسين اُها ڳالهه خيال ۾ رکون ته فلسفو ڪائنات جي مسئلن جي سمجهاڻي ڏيڻ چاهي ٿو- مثلاً دنيا ڪٿان آئي آهي؟ اسين ڪيڏانهن پيا وڃون؟ وغيره- ته اسين ڏسي سگهنداسين ته فيلسوف اُن لاءِ پاڻ کي گهڻين ڳالهين ۾ اُلجهائي ٿو ۽ مصروف رکي ٿو، ۽ عام خيال جي ابتڙ، هو اِن سلسلي ۾ ڪافي ”گڙٻڙ“ ڪري ٿو ۽ تمام گهڻو ”گوڙ گهمسان“ اٿاري ٿو.

فلسفي جي وصف طور اِنهيءَ ڪري، اسين ائين چونداسين ته فلسفو اسان کي فطرت جي، ڪائنات جي، سمجهاڻي ڏيڻ گهري ٿو: فلسفو جيڪي سڀ کان وڌ عام (پر مُجمل ۽ مبهم) مسئلا آهن، اُنهن جو مطالعو آهي، اپياس آهي. جيڪي گهٽ عام، يعني ڪجهه خاص، يا محدود، مسئلا آهن اُنهن جو مطالعو سائنس ڪري ٿي. انهيءَ طرح فلسفو سائنس جوئي هڪ وستار يا وڌاءُ آهي.

هِتي اسين في الحال ائين چئي اڳتي ٿا وڌون ته مارڪسي فلسفو سيني مسئلن جو هڪڙو حل پيش ڪري ٿو، ۽ اهو حل اُنهيءَ فڪر ۽ فڪري طريقي مان اپري ٿو، جنهن کي اسين ”ماديت“ سڏيون ٿا.

4. ماديت جو فلسفو ڇا آهي؟

هِتي وري به هڪ مونجهارو آهي، جيڪو اسان کي هڪدم بيان ڪرڻ گهرجي: عام طرح ماده پسند يا مادي فڪر جو اُهو ماڻهو سمجهيو وڃي ٿو، جيڪو سواءِ مادي خوشين ماڻڻ جي ٻي ڪا ڳالهه ڪانه ٿو سوچي.

لفظ "ماديت" تي بيجا زور ڏيندي، جنهن ۾ لفظ "مادو" موجود آهي، ماڻهن اُن کي بلڪل هڪ غلط معنيٰ ڏيئي ڇڏي آهي. لفظ "ماديت" جو، اُن جي علمي مفهوم جي روشنيءَ ۾، مطالعو ڪندي، اسين اُن جي صحيح معنيٰ نروار ڪنداسين، ۽ ڏسنداسين ته ماده پسند هجڻ ڪنهن کي به ڪنهن آدرش يا نصب العين جي اختيار ڪرڻ ۽ اُن جي ڪاميابيءَ لاءِ وڙهڻ يا جدوجهد ڪرڻ کان ڪونه ٿو روڪي.

اسين مٿي اڳي ئي چئي آيا آهيون ته فلسفو دنيا جا جيڪي سڀ کان وڏا عام مسئلا آهن، اُنهن جي سمجهاڻي ڏيڻ گهري ٿو. پر تاريخ جي دؤرن ۾ هي سمجهاڻيون هميشه ساڳيون نه رهيون آهن.

اوائلي انسانن به، تحقيق، فطرت کي سمجهڻ جي، سمجهائڻ جي، ڪوشش ڪئي، پر هو ڪامياب نه ٿي سگهيا. حقيقت ۾ دنيا ۽ هيءَ سڄو مانداڻ جيڪو اسان جي چوڌاري موجود آهي، اُن کي جيڪا ڳالهه سمجهڻ جهڙو بڻائي ٿي، اُها آهي سائنس بلڪ سائنس جي جامع يا ڪُلي ڄاڻ- يعني سائنسون يا علمَ: پر جن دريافتن يا کوجنائن سائنسن (يعني علمن) کي وڏايو آهي، اُهي سڀ بنهه ويجهي دؤر جون ۽ تازيون حاصلاتون آهن.

اِنهيءَ ڪري، اوائليٰ انسانن جي اڻڄاڻائي اُنهن جي اِنهيءَ سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوششن جي آڏو رڪاوٽ هئي. اهوئي سبب آهي، جو تاريخ جي دؤرن ۾ اِنهيءَ اڻڄاڻائيءَ جي ڪري، اسين "مذهبن" کي اڀرندي ڏسون ٿا جن پڻ دنيا کي سمجهائڻ گهريو، پر پاڻ کان مٿيرين، مافوق الفطري يعني فطرت کان اوچين قوتن جي وسيلي سان. ۽ اٿين اسان کي هڪ سائنس مخالف سمجهاڻي يا سائنس مخالف سمجهاڻيءَ جو سلسلو به مليو. پر وري به، جيئن جيئن، صديون گذرنديون، سائنس ڪجهه ڪجهه وڌندي رهي، تيئن تيئن سائنسي تجربن مان اڀرندڙ مادي حقيقتن جي وسيلي سان انسان دنيا کي سمجهائڻ جي ڪوشش جاري رکي، ۽ اٿين شين کي سائنسن يعني علمن وسيلي سمجهائڻ جي اِنهيءَ خواهش مان ئي ماديت جي فلسفي جنم ورتو.

ايندڙ صفحن ۾، اسين هن سوال جو مطالعو ڪنداسين ته "ماديت ڇا آهي؟" پر هتان کان اڳتي اسان کي ياد رکڻ گهرجي ته ماديت ڪائنات جي سائنسي (علمي) سمجهاڻيءَ کان سواءِ ٻي ڪا شيءِ ڪانهي.

مادّيت جي فلسفي جي تاريخ جو مطالعو ڪندي، اسين ڏسنداسين ته جهالت يا اڻڄاڻائيءَ جي خلاف جدوجهد ڪيڏي نه مشڪل ۽ المناڪ جدوجهد هئي. تنهن کان سواءِ، هيءُ به ڏسڻ ضروري آهي ته اسان جي پنهنجي دور ۾ هن جدوجهد جو اجا خاتمو نه ٿيو آهي- ڇاڪاڻ ته مادّيت ۽ جهالت اجا تائين ٻئي موجود آهن.

هن جنگ هلندي، مارڪس (Marx: 1818-83) ۽ اينگلس (Engles: 1820-95) اُڀري ميدان ۾ آيا. اوڻيهين صديءَ جي تمام وڏين ڪوجنائن جي اهميت کي سمجهندي، هُنن مادّيت جي فلسفي کي ڪائنات جي سائنسي سمجهاڻيءَ طور ڏاڍي وڏي بلڪ هڪ بي مثل ترقي ڏني. ۽ ائين ”جدلياتي مادّيت“ جو جنم ٿيو. پيو ته هو پهريان شخص هئا، جن اها ڳالهه سمجهي ته جيڪي قاعدا ۽ ”دستور“ دنيا تي حاوي آهن ۽ اُنهن تي دنيا هلندي رهي ٿي، اُهي ئي سماج جي واڌاري ۽ پيش قدميءَ جي سمجهاڻي پڻ مهيا ڪن ٿا؛ ائين هُنن پهريون ڀيرو ’تاريخي مادّيت‘ جو مشهور نظريو پيش ڪيو.

هن ڪتاب ۾ اسين پهريائين ’مادّيت‘ جو، پوءِ ’جدلياتي مادّيت‘ جو، ۽ آخر ۾ ’تاريخي مادّيت‘ جو مطالعو پيش ڪرڻ گهرون ٿا. في الحال، اسين مادّيت ۽ مارڪسزم جي وچ ۾ جيڪي لاڳاپا آهن، اُهي سمجهائڻ ٿا چاهيون.

5. مادّيت ۽ مارڪسزم (مارڪس واد) جا پاڻ ۾ ڪهڙا لاڳاپا آهن؟

اُهي، ٿورن لفظن ۾، اسين هيٺينءَ طرح بيان ڪري سگهون ٿا:-

1. مادّيت جو فلسفو، مارڪسزم جو بنياد آهي.
2. هيءُ مادّيت جو فلسفو، جيڪو دنيا جي مسئلن جي سائنسي سمجهاڻي ڏيڻ گهري ٿو، تاريخ جي دورن ۾، سائنسن (علمن) جي وڌڻ سان گڏ وڌي ٿو؛ انهيءَ ڪري مارڪسزم سائنسن (علمن) مان اُڀريو آهي، اُنهن جي بنياد تي بيٺل آهي ۽ اُنهن سان گڏ اُسري ٿو ۽ وڌي ٿو.
3. مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ، ڪافي منزلن تي ۽ مختلف صورتن ۾ مادّيت جا فلسفا موجود هوندا هئا. اوڻيهين صديءَ ۾، بهرحال، سائنسن يعني علمن وڏيون ڀرانگهون ڀريون، نهايت تيز پيش قدمي ڪئي، ۽ مارڪس ۽ اينگلس، اُنهن جديد سائنسي ڳالهين تي پنهنجي مطالعي جو بنياد رکي، مادّيت جي فلسفي کي نئين سر ترتيب ڏنو، ۽ ائين هنن کان اسان کي جديد

ماديت جو فلسفو مليو، جنهن کي جدلياتي ماديت سڏجي ٿو- جيڪو مارڪسزم جو بنياد آهي.

ائين اسين ڏسي سگهون ٿا ته، ماڻهو جيئن عام چون ٿا اُن جي ابتڙ، ماديت جي فلسفي جي هڪ تاريخ آهي. اُن تاريخ جو سائنسن جي تاريخ سان قريبي واسطو آهي. ماديت جي بنياد تي بيٺل مارڪسزم فقط هڪ ماڻهوءَ جي دماغ مان نڪتل نه آهي. اُهو قديم ماديت جي توسيع ۽ تڪميل آهي، جيڪا ان جي هڪ پڪي حاميءَ، فرينچ عالم ۽ فيلسوف، ڊڊرٽ (Diderot: 1713-84) تائين پهچندي پهچندي به ڪافي ترقي ڪري چڪي هئي. ۽ مارڪسزم ارڙهين صديءَ جي فرينچ عالمن جي تاتيل اُن ماديت جي وڻ جو ميوو آهي، جنهن وڻ جي وڏيڪ آبياري، اُن وچ ۾، اوڻيهين صديءَ جي ڪوجنائن وسيلي پوءِ عمل ۾ آيل هئي. مارڪسزم هڪ زنده نظريو آهي. اُهو مسئلن جو ڪيئن ٿو جائزو وٺي، ان جو فوري هڪڙو مثال وٺون ٿا، جنهن کان هرڪو واقف آهي، يعني طبقاتي جدوجهد جو مسئلو.

ماڻهو هن سوال کي ڪيئن ٿا سمجهن؟ ڪي سمجهن ٿا ته سندن روزگار جي بچاءَ جي ذميداري ڪين سياسي جدوجهد جي ضرورت کان آجو ڪري ٿي ڇڏي. ٻيا سمجهن ٿا ته ٻاهر رستن تي نڪري وڙهڻ ئي ڪافي آهي ۽ ضروري آهي، ۽ هو اُن لاءِ ڪنهن وڏيڪ تنظيم جي ضرورت جو انڪار ڪن ٿا. ۽ ٻيا وري ائين به سمجهن ٿا ته فقط ۽ فقط سياسي جدوجهد سان ئي هِن سوال جو حل ٿي سگهي ٿو.

پر هڪ مارڪسٽ (مارڪس واديءَ) لاءِ، طبقاتي جدوجهد ۾ هي ڳالهيون شامل آهن:

(الف) اقتصادي جدوجهد. (ب) سياسي جدوجهد. (ج) نظرياتي جدوجهد.

انهيءَ ڪري هن مسئلي کي هڪ ئي وقت هِنن ٽن ميدانن تي ڏسڻو ۽ سمجهڻو آهي.

(الف) امن لاءِ وڙهڻ (سياسي جدوجهد) کان سواءِ، ۽ اختيار ۽ آزاديءَ لاءِ وڙهڻ (نظرياتي جدوجهد) کان سواءِ، روزگار لاءِ ماڻهو ويڙهه (اقتصادي جدوجهد) هلائي ئي نٿو سگهي.

(ب) ساڳي ڳالهه سياسي جدوجهد سان به لاڳو آهي، جيڪو مارڪس کان پوءِ

هڪ سچو پچو علم (سائنس) ٿي پيو آهي. جنهن لاءِ اقتصادي صورتحال ۽ نظرياتي رجحانن يا لاڙن کي لازمي طرح حساب ۾ آڻڻو پوي ٿو.

(ج) نظرياتي جدوجهد لاءِ، جيڪو پروپيگنڊا يا تبليغ جي صورت ئي وٺي ٿو، ماڻهوءَ تي لازم ٿو ٿئي ته جيڪڏهن اُن کي اثرائتو ٿيڻو آهي، ته اقتصادي ۽ سياسي صورتحال کي هر صورت ۾ هو پنهنجي ڌيان ۾ رکي.

ائين، اسين ڏسون ٿا ته هي مسئلا پاڻ ۾ ڳتيل ۽ تمام ويجها ڳنڍيل آهن، ۽ اِنهيءَ ڪري طبقاتي جدوجهد جي هِن وڏي مسئلي جي ڪنهن به پهلوءَ بابت ڪو فيصلو ٿي ئي نٿو سگهي، سواءِ اِن جي ته مسئلي جي ڪنهن به پهلوءَ تي، ۽ سڄي مسئلي تي، پوريءَ طرح ويچار ڪيو وڃي.

اِنهيءَ ڪري جيڪو هِن جدوجهد جي سڀني ميدانن تي جنگ لڙي سگهي ٿو، اُهوئي نجات جي هِن تحريڪ کي بهترين اڳواڻي مهيا ڪري سگهندو.

هڪ مارڪسٽ طبقاتي مسئلي کي اجهو ائين سمجهي ٿو.

هاڻي، نظرياتي جدوجهد، جيڪو هر روز اِسان کي هلائڻو پوي ٿو، اُن ۾ اسين ڏسون ٿا ته اهڙا مسئلا اسان جي آڏو اچن ٿا، جيڪي حل ڪرڻ ڏکيا آهن، مثلاً روح جو، آتما جو، لافاني هجڻ، خدا جو وجود، دنيا جي ابتدا، وغيره وغيره.

جدلياتيماديت اسان کي سوچ جو، عقل جي استعمال جو، هڪڙو طريقو ڏئي ٿي، جيڪو هنن سڀني مسئلن جي حل ڪرڻ ۾ اسان جي رهبري ڪري ٿو، ۽ مارڪسزم کي بگيڙڻ لاءِ جيڪي ڪوششون ٿينديون رهن ٿيون، جن مان ڪي ته بظاهر اُن کي سڌارڻ يا نئين سر ترتيب ڏيڻ جي به دعوا ڪن ٿيون، تن کي کولي، اُنهن جي اصليت کي سڃاڻڻ ۾ اسان جي مدد ڪري ٿو.

6. مارڪسزم خلاف سرمايه پسندن جا اعتراض ۽ حملا

مارڪسزم کي بگيڙڻ جون هي ڪوششون جدا جدا بنيادن تي ٻيڻل هونديون آهن. ڪي مخالف، مارڪسي دور کانُ اڳ (مارڪس کان اڳ) جي سوشلسٽ مصنفن کي مارڪسزم جي مقابل صف ۾ آڻي بيهارڻ جي ڪوشش ڪن ٿا. ائين، اڪثر "يوٽوپيائي" (خيالي بهشت جي سوچ وارا) اديب ۽ مصنفَ مارڪس جي خلاف استعمال ٿيندي ڏسبا آهن. ٻيا پروڌان (Proudhon: 1809-65) کي اُن مقصد لاءِ ڪم آڻيندا آهن. ٻيا وري 1914ع کان اڳ جي "اصلاحين"

(سڌارڪن) جي ڳالهين تي پنهنجا دليل بيهاريندا آهن، جن جي پوري ۽ ڪامياب ترديد اڳي ئي لينن پيش ڪري ڇڏي آهي. پر انهن سڀني ڪان وڌيڪ جيڪا ڌيان جوڳي ۽ نقصانڪار حرڪت آهي سا اُها خاموشيءَ جي مهر آهي جيڪا سرمايه پسند دنيا مارڪسزم جي خلاف هلائي ٿي. سرمايه پسند دنيا جا علمي حلقا هر ممڪن نموني خاص طرح اِها ڪوشش ڪن ٿا ته ماديت جي فلسفي جو مارڪسي بيان مرڳو ڪٿي پڌرو ئي نه ٿئي. ان سلسلي ۾ (هر هنڌ وٽن،) خاص طور فرانس ۾ سچي جيڪا فيلسوفي سکيا ڏني وڃي ٿي، اُها پنهنجي چَمڪي ۽ لِڪ ۾ پنهنجو مٽ پاڻ آهي.

ثانوي اسڪولن ۾ فلسفو پاڙهيو وڃي ٿو. پر تعليم جا سڀ نصابي ڪورس پڙهي ڪو پورا ڪري ڇڏي، پر هُن کي آخر تائين اِها ڪُڙڪ ڪانه پوندي ته اهڙو ڪو ماديت جو فلسفو به موجود آهي، جيڪو مارڪس ۽ اينگلس پيش ڪيو آهي. جڏهن به فلسفي جي ڪتابن ۾ ماديت جو ذڪر اچي ٿو (ڇاڪاڻ ته اُن جو ذڪر ته ڪرڻو ئي آهي)، ته اُتي مارڪسزم ۽ ماديت ائين ڏيکاريا وڃن ٿا، ڄڻ اُهي هڪٻئي کان الڳ آهن ۽ انهن جو پاڻ ۾ ڪو سڱنڌ يا لاڳاپو ڪونهي. مارڪسزم کي عمومي طور خالص هڪ سياسي عقيدي طور پيش ڪيو وڃي ٿو، ۽ جڏهن 'تاريخي ماديت' جو ذڪر اچي ٿو، ته اُن سان وابسته ماديت جي فلسفي جو بيان نٿو ٿئي؛ ۽ آخر ۾ 'جدلياتي ماديت' جو ته بنهہ نالو ئي ڪونه ٿو کنيو وڃي.

"هيءَ حالت رڳو اسڪولن ۽ ڪاليجن سان ئي ناهي، پر يونيورسٽين ۾ به صورتحال ساڳي آهي. سڀ کان وڌيڪ خاص قسم جي حقيقت هيءَ آهي ته فرانس ۾ ڪو ماڻهو فلسفي جو خاص ماهر به ڪٿي هجي ۽ فرينچ يونيورسٽين جون هن کي اعليٰ ۾ اعليٰ سَندون به حاصل هجن، ته به عين ممڪن آهي ته هن کي اِها ڄاڻ ئي نه هجي ته مارڪسزم جو به هڪ فلسفو آهي، جنهن کي ماديت چئجي ٿو، ۽ روايتي ماديت جي جديد صورت به آهي جنهن کي مارڪسزم يعني جدلي ماديت سڏجي ٿو!"

اِنهيءَ ڪري، اسين هِتي اهو ڏيکاريندا سين ته مارڪسزم نه فقط سماج جو پر خود ڪائنات جو به هڪ جامع خيال يا تصور رکي ٿو. ان ڪري بيهي ارمان ڪرڻ، جيئن ڪي ماڻهو ڪندا آهن ۽ چوندا آهن ته مارڪسزم جي وڏي اوڻائي

هيءَ آهي، جو اُن وٽ ڪو فلسفو ڪونهي، يا جيئن ”ليبر تحريڪ“ جا ڪي عالم مارڪسزم لاءِ ڪنهن دلپسند فلسفي جي ويهي تلاش ڪندا آهن- اِهي ڳالهيون بيڪار آهن ۽ اُنهن جي ڪا حقيقت ڪانهي.

بهرحال، هِن ايڏيءَ منظم خاموشيءَ جي مهم هوندي به، ۽ حڪمران طبقن طرفان ايڏن تدارڪن ۽ ايڏي سوچ ويچار هوندي به، مارڪسزم ۽ اُن جو فلسفو دنيا ۾ چوڏاري جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ ماڻهن تائين پهچندو رهي ٿو ۽ ڪين وڌ ڪان وڌ معلوم ٿيندو وڃي ٿو.

باب پهريون

فلسفي جو بنيادي مسئلو

1. فلسفي جو مطالعو اسان کي ڪيئن شروع ڪرڻ گهرجي؟
2. دنيا کي سمجهڻ جا، سمجهائڻ جا، ٻه طريقا.
3. مادو (جڙ) ۽ روح (آتما).
4. مادو ڇا آهي؟ روح ڇا آهي؟
5. فلسفي جو اصل سوال يا بنيادي مسئلو.
6. تصوريت (مايا واد) يا ماديت (جڙ واد).

1. فلسفي جو مطالعو اسان کي ڪيئن شروع ڪرڻ گهرجي؟

تعارف ۾ اسان ڪيئي ڀيرا ائين چيو تہ جدلياتي ماديت جو فلسفو مارڪسزم جو بنياد آهي.

اسان جو مقصد هِن فلسفي جو مطالعو ڪرڻ ۽ اُن کيٓ سمجهڻ آهي؛ ائين ڪرڻ لاءِ، بهرحال، اسان کي قدم بقدم اڳتي وڌڻو پوندو. جڏهن اسين جدلياتي ماديت جي ڳالهہ تا ڪريون تہ اسان جي آڏو ٻہ لفظ اچن ٿا: ماديت ۽ جدليات، جنهن جو مطلب ٿيو تہ ماديت جدلياتي آهي.* اسان کي خبر آهي تہ ماديت جو فلسفو مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ بہ موجود هو، پر مارڪس ۽ اينگلس اوڻيهين صديءَ جي سائنسي کوجنائن جي مدد سان اُن کي وڌائي، سڌاري ۽ بدلائي، جدلياتي ماديت جي فلسفي جي صورت ڏني.

* "ماده" لاءِ سنڌيءَ ۾ لفظ "جڙ"، "ماديت" لاءِ "جڙ واد" ۽ فلسفي ماديت کي مڃيندڙ لاءِ "جڙ وادي"؛ "جدل" لاءِ سنڌيءَ ۾ لفظ "ٽڪر" يا "ٽڪراءُ"؛ "جدلياتيءَ" لاءِ "ٽڪراءَ جو" يا "ٽڪرائتو" لفظ آهن: انهيءَ ڪري "جدلياتي ماديت" لاءِ سنڌيءَ ۾ "ٽڪراءَ جي جڙ واد" يا "ٽڪرائتي جڙواد" جو اصطلاح بہ ڪم آڻي سگهجي ٿو. (مترجم)

اڳتي هلي، اسين لفظ "جدليات" جي معنيٰ تي ويچار ڪنداسين، جيڪو ماديت جي جديد صورت جي سڃاڻپ ڪرائي ٿو. بهرحال، جيئن ته مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ به ماديت جا فيلسوف موجود هوندا هئا (مثال طور، ارڙهين صديءَ جو ڊِدرٽ)، ۽ جيئن ته ڪي اهڙيون ڳالهيون يا نُڪتا آهن جيڪي ماديت جي سيني فيلسوفن وٽ ساڳيا آهن، انهيءَ ڪري ضروري آهي ته اسين جدلياتي ماديت تي بحث ڪرڻ کان اڳ ماديت جي تاريخ جو مطالعو ڪيون. ائين، اسان ڪي اُهي خيال يا ويچار به سمجهڻ گهرجن، جيڪي عام طور تي خاص ماڻهو ماديت جي خلاف پنهنجي ذهن ۾ رکن ٿا.

2. دنيا کي سمجهڻ جا، سمجهائڻ جا، ٻه طريقا.

اسين مٿي چئي آيا آهيون ته فلسفو "جيڪي سڀ کان وڏا عام مسئلا آهن، انهن جو مطالعو آهي"، ۽ اُن جو مقصد دنيا جو، فطرت جو ۽ ماڻهوءَ جو سمجهڻ ۽ سمجهائڻُ آهي.

جيڪڏهن اسين سرمايه پسند فلسفي جو ڪو ڪتاب هٿ ۾ کڻون ٿا ته اُن ۾ ڪيترن ئي مختلف قسمن جا بيان ڏسي حيران ٿي وڃون ٿا. اُنهن سيني فلسفن جي نالن ۾ ساڳئي قسم جون پڇڙيون مثلاً "يت"- جيئن تنقيديت، ارتقائيت، ادراڪيت وغيره- ڪم آندل ڏسون ٿا. ۽ هيءَ اُنهن جي ڪثرت يا گهڻ اسان کي هيسائي ۽ ڊيڄاري ڇڏي ٿي. تنهن کان سواءِ هيتري ڳالهه جي بغاغي سان به، سرمايه پسند فيلسوفن ڳالهه کي صاف ڪرڻ جي ڏس ۾ ڪجهه ڪونه ڪيو ٿو ڏسجي؛ بلڪ، اُن جي ابتڙ، ڳالهه کي پيچ در پيچ مشڪل ئي بڻايو آهي. اسان کي، بهرحال، هِتي شروع ۾ ئي، هِنن سيني (فڪري) نظامن کي اٽلائي پٽلائي رتا ۾ رکڻو آهي، ۽ ائين ڪرڻ سان اُنهن کي اسين ٻن وڏين ويچار- ڌارائن ۾ ورهايل ڏسي سگهون ٿا، جيڪي ٻيئي ڌارائون هڪبئي جي ابتڙ ۽ شديد مخالفت ۾ آهن:

(الف) دنيا بابت سائنسي (علمي) ويچار ڌارا.

(ب) دنيا بابت غير سائنسي (غير علمي) ويچار ڌارا.

3. مادو (جڙ) ۽ روح (آتما).

جڏهن فيلسوفَ دنيا کي، فطرت کي ۽ ماڻهوءَ کي- هڪ لفظ ۾، سيئي

شيون، جيڪي اسان جي چوڌير موجود آهن، تن کي- سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪن ٿا، ته هڪدم اُهي پاڻ کي اهڙيءَ ضرورت ۾ ورتلُ ڏسن ٿا، جتي کين "فرق" کان، "الڳتا" کان، ڪم وٺڻو پوي ٿو. خود اسين پاڻ به ڏسي سگهون ٿا ته ڪي اُهي شيون يا وَستُو آهن، جيڪي مادي، جسماني يا جَڙُ (Material) آهن، جن کي اسين ڏسون ٿا ۽ ڇهون ٿا. ٻيون شيون اهڙيون آهن جيڪي اسين ڏسي نٿا سگهون ۽ نه ڇهي ٿا سگهون، نه ماپي يا توري ٿا سگهون- مثلاً اسان جا پنهنجا خيالَ يا ويچارَ.

اِئين، پوءِ، اسين شين کي هيئن ٽولن ۾ ورهايون ٿا- هڪ پاسي اُهي شيون جيڪي مادي آهن ۽ ٻئي پاسي اُهي جيڪي مادي نه آهن، جيئن عقل جي، فڪر جي ۽ خيالن يا ويچارن جي دائرن جون آهن.

اِجهو اِئين فيلسوفن پاڻ کي دوراهي تي، يعني جسم (ماده) ۽ خيال (روح يا آتمَا) جي موجودگيءَ ۾ بيٺل ڏٺو.

4. مادو ڇا آهي؟ روح ڇا آهي؟

اِئين، اسان هاڻي ڏٺو ته ماڻهو، عام طور، ڪيئن شين کي ورهائي، ٻن قسمن ۾ جدا ڪري، رکڻ تي آماده ٿيا- اِنهيءَ خيال يا "مشاهدي" پٽاندر ته اُهي جسم آهن يا خيال، مادو آهن يا روح! پر اسان کي پوءِ هڪدم ئي، هتي واضح ڪرڻ کپي ته هيءُ فرق جداً جدا نمومن ۽ جدا جدا لفظن ۾ روا رکيو ۽ بيان ڪيو ويجي ٿو.

اهڙيءَ طرح، "روح" جي ڳالهه ڪرڻ بدران اسين "خيال" جي، پنهنجن "تصورن" جي، پنهنجي "شعور" جي، "ساهه" جي ڳالهه به ڪريون، جيئن اسين جڏهن "فطرت" بابت، "دنيا" بابت، "ڌرتيءَ" بابت، "هستيءَ" يا "وجود" بابت ڳالهايون ٿا، تڏهن اُن سڀ مان اسان جي مراد "مادو" ئي هوندو آهي.

اينگلس پنهنجي ڪتاب "لُڊوِگ فيوُرباخ" ۾ هستيءَ (وجود) جي خيال بابت ڳالهه ڪئي آهي. هستي يا وجود مادو آهي. خيالُ روح آهي.

خيالَ يا روحَ، ۽ هستيءَ يا مادي جي هيئن چٽي اسين وصف ڪنداسين ته "خيال" شين جو تصور آهي جيڪو اسين پنهنجي لاءِ ٺاهيون يا گهڙيون ٿا؛ اسان جا ڪي تصور رواجي طرح اسان جي حِس ظاهريءَ يا اِندري گيانَ مان اسان کي ملن ٿا ۽ لاڳاپيل مادي شين سان ٺهڪندڙ هجن ٿا؛ ٻيا تصور، جيئن خدا جا،

فلسفي جا، انحد جا، ۽ خود يا نِج خيالَ، وغيره، جا، مادي شين سان ٺهڪيل نہ هوندا آهن.

پر، خاص ۽ اهم ڳالهہ جيڪا هتي اسان کي پوريءَ طرح سمجهڻ ۽ ياد رکڻ کپي، سا هيءَ آهي تہ اسان جا تصور، خيال ۽ ڪلپنائون انهيءَ ڪري آهن جو اسين ڏسون ٿا، ٻڌون ٿا، وغيره- انهيءَ ڪري آهن جو اسان جا اوسانَ (حواس) ڪم ڪن ٿا.

مادو يا هستي اُهائي آهي، جيڪا اسان جا اوسانَ ۽ اسان جون سُوجهيون (Perceptions) اسان کي ڏيکارين ٿيون ۽ ڏين ٿيون- جيئن، عمومي ۽ مجموعي طور، اُهو سڀ ڪجهہ جنهن ۾ اسين گهيريل آهيون ۽ جنهن کي "ٻاهرين دنيا" سڏجي ٿو. مثلاً، منهنجو پني تڪر، جنهن تي لکي رهيو آهيان، اڇو آهي. اِهو ڄاڻڻ تہ اُهو اڇو آهي، هڪ تصور آهي، ۽ اُهي منهنجا حواس آهن، اوسان آهن، جيڪي مون کي اِهو تصور ڏين ٿا. خود ڪاغذ يا پنو مادو آهي.

اِهوئي سبب آهي، جو جڏهن فيلسوف خيال ۽ هستيءَ جي وچ ۾، يا روح ۽ مادي جي وچ ۾، يا شعور ۽ مغز، وغيره، جي وچ ۾ لاڳاپن بابت ڳالهہ ڪن ٿا، تڏهن سوال هر ڀيري اُهوئي ساڳيو رهي ٿو- يعني هيءَ تہ "سڀ کان وڌ اهم ڇا آهي، سڀ کان وڌ برک يا مٿانهون ڇا آهي، ۽ نيٺ بہ ٻنهي مان اول يا پهريون ڇا هو؟ مادو يا روح، هستي (وجود) يا خيال؟ اِهوئي سوال آهي، جنهن کي ڇيو ويندو آهي.

5. فلسفي جو اصل سوال يا بنيادي مسئلو.

اسان مان هرهڪ عجب ڪائيندو آهي تہ موت کان پوءِ اسان جو ڇا ٿيندو، دنيا ڪٿان آئي، ڌرتي ڪيئن ٺهي..... ۽ اسان لاءِ ائين مڃڻ مشڪل آهي تہ "ڪجهہ نہ ڪجهہ" سدائين موجود رهيو آهي. بلڪ ائين سمجهڻ جو لاڙو عام رهيو آهي تہ هڪڙي ڪنهن وقت "ڪجهہ بہ نہ" هو. اِن خيال ڪري، جيڪي مذهب چوي ٿو، اُهو وسهڻ وڌيڪ آسان ٿئي ٿو تہ، مثلاً، روح اونداهيءَ تي لامارا ڏيندو رهيو..... پوءِ مادو آيو" (بائيبل). ساڳيءَ ريت اسين عجب ڪائيندا آهيون تہ اسان جا خيال ڪٿي رهن ٿا! ۽ ائين مادي ۽ روح جي وچ ۾، مغز ۽ خيالن جي وچ ۾، لاڳاپن جو مسئلو اٿندو آهي. اِن کان علاوه، هِن سوال اٿارڻ جا ڪيترائي ٻيا نمونا آهن: مثال طور، ارادي ۽ قدرت (سگهہ) جي وچ ۾

ڪهڙا تعلقات آهن؟ ارادي مان هتي مراد خيال، روح، شعور، آهي: ۽ قدرت يا سگهه اُها آهي جيڪا مادي خيال کان ممڪن آهي- يعني اُها جيڪا موجود آهي، جيڪا هستي آهي، مادو آهي. ساڳيءَ طرح، اسان جي آڏو اڪثر "سماجي شعور" ۽ "سماجي وجود" جي لاڳاپن جو سوال به اٿندو آهي.

مطلب ته فلسفي جو هيءُ بنيادي سوال مختلف صورتن ۾ پيش ٿئي ٿو، ۽ ائين ڏسي سگهجي ٿو ته جنهن طريقي يا نموني هيءُ مادي ۽ روح جو سوال اٿارجي ٿو، هميشه اُن نموني کي پهريائين سمجهڻ ڪيتري نه اهم ڳالهه آهي، ڇاڪاڻ ته اسان کي خبر آهي ته هن سوال جا جواب هوندا به فقط ٻه ئي ٿي سگهن ٿا:

هڪڙو سائنسي يا علمي جواب،

۽ ٻيو غير سائنسي يا غير علمي جواب.

6. تصوريت (مايا واد) يا ماديت (جڙ واد).

انهيءَ ڪري ئي ائين آهي، جو فيلسوف هِن اهم سوال تي پنهنجو مضبوط مؤقف وٺي بيٺا آهن.

قديم ماڻهو، جيڪي بلڪل ئي اڻ ڄاڻ هئا، جن کي نه دنيا جو ۽ نه پنهنجو ڪو سچو علم هو، هر ڳالهه جيڪا کين حيرت ۾ وجهندي هئي، پاڻ کان مٿي، فطرت کان اوچين (مافوق الفطرت) هستين وٽان پيدا ٿيندا هئا. هو پنهنجي خيال ۾، ڪلپنا ۾، جنهن کي سندن خواب به جاڳائيندا ۽ گرمائيندا هئا، جن ۾ هو پنهنجن ساٿين کي ۽ پاڻ کي جيئرن جاڳندن جيان هلندي چلندي ڏسندا هئا، ائين سمجهڻ لڳا ته هر ڪنهن کي هڪڙو ٻيڻو وجود (پاڻَ ۽ همزاد) هو. هِن "همزاد" جي تصور ("ڄاڻ") ۾ گهُوماتجي، هو سمجهڻ لڳا ته سندن اوُسان ۽ خيال سندن "جسم جا نه پر هڪ جدا "ساهه" (روح) جا ڪم هئا، جيڪو اُن ۾ (جسم ۾) رهيو ٿي ۽ موت وقت اُتان نڪري ٿي ويو" (اينگلس، "لُدوِگ فيور باخ"). اِنهيءَ طرح روح (= دم، ساهه، هوا) جي غير فاني هجڻ جو ۽ مادي کان جدا يا ٻاهر اُن جي ممڪن زندگيءَ جو تصور سرجيو ۽ پيدا ٿيو.

مسئلي کي اِنهيءَ رخ سان ڏسڻ يا سمجهڻ جي ڪوشش ۾ ماڻهن کي ڪيئي صديون لڳي ويون. حقيقت ۾، يونان جي فلسفي جي دور کان (۽ خاص

طور، اٽڪل 25 صديون اڳ افلاطون کان) پوءِ ٿي واضح طور هُنن روح کي، مادي جي پيٽ ۾، ۽ اُن کان الڳ، ڪا شيءِ سمجهيو.

ڪيئي جُڳ اُن کان اڳ، بيشڪ هو ائين سمجهندا ٿي رهيا ته ماڻهو مرڻ کان پوءِ "ساهه" يا "روح" جي صورت ۾ جيئرو رهيو ٿي، پر هو ذهن ۾ اُن "ساهه" جي تصوير خالص هڪڙي ڪنهن خيال طور نه پر ائين رکندا هئا ڇڻ اُها هڪ قسم جو ڪو هلڪو ۽ شفاف، اُوجل، جسمُ يا بت ٿي هو.

اِنهيءَ طرح هو ماڻهوءَ کان وڌ طاقتور هستين کي، خدا کي يا خدائن کي بہ مڃيندا هئا، پر اُنهن کي هو شين، جانورن يا ماڻهن جي صورتن ۾ پنهنجي سامهون رکندا هئا- يعني مادي جسمن طور. گهٽي گهٽي زماني گذرڻ کان پوءِ ئي "ساهه" يا روح ۽ خدائون (۽ پوءِ خدائن جي جاءِ تي هڪ خدا) ائين تصور ۾ آندا ويا، ڄڻ اُهي رڳو خيالي هستيون هيون ۽ اُنهن جو مادي سان ڳاڍڙ ساڌڙ يا اڌوڳابرو جسماني ڪوئي پيجرو يا ڍانچو ڪونه هو.

ائين، ٿيندي ٿيندي، هيءُ تصور اپريو ۽ پختو ٿيو ته سچ پچ روحَ آهن، جن کي برابر هڪ خاص جِيوَت آهي، جسماني زندگيءَ کان بلڪل آجِي، ۽ جن کي پنهنجي "وجود" لاءِ جسم يا بت جي ڪا ڪاڻ يا ضرورت ڪانهي.

نتيجي طور، هيءُ سوال مذهب جي تعلق سان هڪ وڏيڪ تز ۽ خاص انداز ۾ هيئن اٿيو:

"ڇا، هيءَ دنيا خدائن يا خدا پيدا ڪئي، يا اُها هميشه کان وجود ۾ هئي؟" ۽ فيلسوفن جيڪي هِن سوال جا جواب ڏنا، تن پٽاندر اُهي بن وڏن ٽولن ۾ ورهائجي ويا". (اينگلس، "لُدوِگ فيور باخ".)

هڪڙا اُهي، جن سَوَلي ۽ غير سائنسي شرح يا سمجهاڻي پسند ڪندي، قبوليو ته دنيا ڪنهن نه ڪنهن ٺاهي، يعني اُنهن اِها دعوا ڪئي ته روحَ مادو ٺاهيو. خيال يا تصورَ هستي ٺاهِي: ۽ ائين اُهي "تصوريت" يا "مادايا واد" جا مڃيندڙ ٿيا ۽ اُنهن جي ٽولي يا جماعت جي الڳ سڃاڻپ ٿي.

ٻيا، اُهي، جن دنيا لاءِ سائنسي سمجهاڻي پيش ڪرڻ چاهي، ۽ جن جو ويچار هو ته فطرت، مادو، بنياد هو، پاڙ هئي. مکيه تت يا عنصر هو. اُهي "ماديت" يا "جڙ واد" جي مختلف سلسلن کي مڃيندڙ هئا. شروع ۾ هِنن بن فلسفن، تصوريت ۽ ماديت، مايا واد ۽ جڙ واد، جي اِن کان وڌ ٻي ڪا معنيٰ ڪانه هئي.

تصوريت ۽ ماديت، انئين فلسفي جي بنيادي مسئلي جا ٻه مخالف ۽ متضاد جواب آهن. تصوريت يا مايا واد غير سائنسي خيال آرائي آهي. ماديت يا جڙ واد دنيا بابت سائنسي سوچ يا خيال آهي.

هِتي اڳتي پڙهندي، اوهين اِنهيءَ بيان جون ثابتيون ڏسندا، پر فوراً هِن جاءِ تي اسين چئي سگهون ٿا ته سچي پچي ٻه اسين تجربي مان اِهو ڏسي سگهون ٿا ته اهڙا جسم برابر آهن، جيڪي خيال کان خالي آهن. مثلاً پٿر، ڌاتو، زمين، وغيره، پر جسم کان خالي خيالَ جو وجود ڪڏهن به ڏٺو نه ويو آهي.

هيءُ باب پورو ڪندي، اسين هڪڙو نتيجو بيان ڪنداسين، جنهن ۾ ڪابه لِڪ يا پرده پوشي ڪانهي، جنهن جون ڪي به ٻه معنائون نه آهن: ته اسين اِهو ڏسي سگهون ٿا ته هِن سوال جا جواب ته ”انئين آخر ڪيئن آهي، جو ماڻهو سوچي ٿو؟“ فقط ۽ فقط ٻه ٿي سگهن ٿا- ۽ اُنهن مان هڪڙو ٻئي کان ڪُلي جدا ۽ اُن جي ابتڙ آهي- ۽ اُهي ٻه جواب هي آهن:

پهريون جواب: ماڻهو سوچي ٿو ڇاڪاڻ ته هن جو روح ڪم ڪري ٿو.

ٻيو جواب: ماڻهو سوچي ٿو ڇاڪاڻ ته هن جو ميڄالو ڪم ڪري ٿو.

ٻنهي جوابن مان جيڪو جواب اسين ڏينداسين، بلڪل اُن پٽاندر اِن سوال مان اٿندڙ ٻين مسئلن جا حل ٻه اُهڙا ئي مختلف هوندا.

۽ ٻنهي مان جيڪو به هڪڙو اسين جواب ڏينداسين، اُن موجب اسين ماديت جا مڃيندڙ يا جڙ وادي سڏباسين، يا تصوريت جا مڃيندڙ يا مايا وادي سڏباسين.

باب ٻيو

تصوريت (مايا واد)

1. اخلاقي تصوريت ۽ فيلسوفي تصوريت
2. اسان کي برڪلي (Berkeley 1685-1753)جي تصوريت جو ڇو مطالعو ڪرڻ گهرجي ؟
3. برڪلي جي تصوريت
4. تصوري (مايا وادي) سوچ جا نتيجا
5. تصوري دليل-

(1) روحُ مادو جوڙي/رچي ٿو

(2) اسان جي خيال ڪان الڳ دنيا موجود ڪانهي

(3) اسان جا تصور آهن، جي شيون ٺاهين ٿا/رچين ٿا

1. اخلاقي تصوريت ۽ فيلسوفي تصوريت

اسين مٿي (تعارف- 4. هيٺ) اهو مونجهارو ڏسي سگهياسين، جيڪو ماديت متعلق چالو ٻوليءَ پيدا ڪيو آهي. تصوريت متعلق به ساڳيو مونجهارو اسين ڏسي سگهون ٿا.

حقيقت ۾ اخلاقي تصوريت ۽ فيلسوفي تصوريت کي هڪٻئي سان ڪڏهن به ملائڻ يا منجهائڻ نه گهرجي. اخلاقي تصوريت ڪنهن ڪارڻ سان، ڪنهن آدرش سان، واسطو رکي ٿي. بين الاقوامي پورهيت طبقي جي تحريڪ جي تاريخ اسان کي ٻڌائي ٿي ته بيشمار انقلابين، مارڪسوادين، اخلاقي آدرش لاءِ پاڻ کي وقف ڪري ڇڏيو آهي- ايسنائين، جو هنن پنهنجون جانيون

۽ اُن لاءِ قربان ڪري ٿي ڇڏيون، ۽ پوءِ به هو اُن ٻيءَ تصوريت جا مخالف رهيا، جنهن کي "فيلسوفي تصوريت" ٿو چئجي.

فيلسوفي تصوريت

فيلسوفي تصوريت هڪڙو عقيدو يا سِڌانت آهي، جنهن جو بنياد هن ڳالهه تي ٻيٺل آهي ته "مادي کي روح جي وسيلي، جڙ کي آتما وسيلي، سمجهيو وڃي!"

اِها هڪ ويچار ڌارا آهي، جنهن ۾ فلسفي جي بنيادي سوال جو جواب هيءُ ڏنو ٿو وڃي ته "خيال مکيه تَتُ يا عنصر آهي، سڀ کان وڌ اهم ۽ اوائلي، ابتدائي." ۽ تصوريت ائين خيال جي اوائلي اهميت جو اعلان ڪندي، دعوا ڪري ٿي ته "خيالُ هستيءَ (وجود) کي پيدا ڪري ٿو". يا، ٻين لفظن ۾ "روح آهي جيڪو مادو ٺاهي ٿو يا رچي ٿو."

تصوريت جي ابتدائي صورت اِها آهي. اُن جي پوري اوسر يا واڌ مذهبن جي گود ۾ ٿي، جيڪي چون ٿا ته "خالِص" روح، "نج" آتما، پرم آتما، مادي جو ٺاهيندڙ آهي.

مذهب، جنهن دعوا ڪئي، ۽ اجا به دعوا ڪري ٿو، ته اُهو فلسفي جي دليل بازين ۽ بحثن مباحثن کان بالاتر آهي، اِن پنهنجي دعوا جي ابتڙ ۽ حقيقت ۾ تصوريت جي فلسفي جوئي منطقي ۽ سڌو ترجمان آهي.

جڏهن سائنس طويل صدين جي دؤرن مان گذرندي، اُپري مٿي آئي ۽ وچ ۾ پوندي، ڳالهه ۾ دخل ڏنائين، تڏهن اِهو ضروري ٿيو ته مادي جِي، شين جِي تشريح يا سمجهاڻي رڳو تصوري (تصوَرائي) ڳالهه کان ٻيءَ طرح به ڏيڻ کپي. ۽ ائين، سورهينءَ صديءَ کان وٺي، سائنس فطرت جي رنگ روپ ۽ ڏيکاءَ جي سمجهاڻي، روح کي، آتما کي پرم آتما کي، وچ ۾ آڻڻ کان سواءِ، ۽ تخليق (رچنا) جي مفروضي يا اندازي کي ڪم آڻڻ کان سواءِ، ڏيڻ شروع ڪئي.

هِنن سائنسي، مادي ۽ دهريائي (فطرتي) سمجهاڻين کي وڌيڪ بهتر نموني ۽ پوريءَ ڪاميابيءَ سان منهن ڏيئي سگهجي، اُن لاءِ ضروري ٿيو ته تصوُريت کي ڪجهه اڳتي ڇڪجي، ۽ مادي جي هستيءَ جوئي انڪار ڪري ڇڏجي.

ارڙهين صديءَ جي شروع ۾ ائين ڪرڻ جو بار هڪ انگريز بشپ، برڪلي، جنهن کي "تصوريت جو پيءُ" سڏيو ويو آهي، پنهنجن ڪلهن تي کنيو.

2. اسان کي برڪلي (Berkeley 1685-1753)جي تصوريت جو ڇو مطالعو ڪرڻ گهرجي؟

برڪلي جي فلسفياڻي سلسلي جو صاف مقصد ماديت کي ختم ڪرڻ جو هو. اِئين ثابت ڪري ڏيکارڻ جو ته مادو پنهنجي مايي يا ذات ۾ موجود ئي ڪونهَ هو. هو پنهنجي ڪتاب DIALOGUES OF HYLAS & PHILONOUS جي مهاڳ ۾ لکي ٿو:

"جيڪڏهن هي اصول مڃيا وڃن ۽ سچا سمجهيا وڃن، ته اُن جو نتيجو هيءُ نڪرندو ته دهرِي ۽ شڪ جا ڪوڙيا هڪ ئي ڌڪ سان پوري جا پورا منهن ڀر وڃي ڪرندا. منجهيل مسئلا صاف ٿي ويندا، لڳ ڀڳ ناقابلِ حل مسئلا حل ٿي ويندا، ۽ ماڻهو، جيڪي اُبتيون ڳالهيون ڪندي خوش پيا ٿيندا آهن، موٽي پنهنجي پوري هوش ۾ اچي ويندا."

مطلب ته ائين برڪلي جي نظر ۾ سچ اهو آهي ته مادو موجود ئي ڪونهي. ۽ اِن جي ابتڙ ڪجھ چوڻ اُبتي ڳالهه ڪرڻ آهي. اسين اڳتي ڏسنداسين ته اِها دعوا هو ڪيئن ٿو ثابت ڪرڻ جي ڪوشش ڪري. بهرحال، منهنجي خيال ۾ اِن ڳالهه تي زور ڏيڻ فائدي کان خالي نه ٿيندو ته اُهي جيڪي فلسفي جو مطالعو ڪرڻ گهرن ٿا، اُنهن کي ضرور برڪلي جي نظريي جو اونهو اڀياس ڪرڻ گهرجي.

مون کي پوري خبر آهي ته برڪلي جي ڳالهين تي ماڻهن کي کِل به ايندي، پرِ اهو هرگز وسارڻ نه کپي ته اسين سڀ ويهين صديءَ ۾ رهون ٿا، ۽ گذريل زمانن جي سمورن سوچ ويچارن ۽ مطالعن جو فائدو اسان وٽ ماڻڻ لاءِ موجود آهي. تنهن کان سواءِ اسين سڀ جڏهن ماديت ۽ اُن جي تاريخ جو اڀياس ڪنداسين، تڏهن ڏسنداسين ته اِڳين دورن جي خود مادي فيلسوفن جون به ڪيئي ڳالهيون ڪل جهڙيون هونديون هيون.

هتي هي ٻڌائي ڇڏڻ به ضروري آهي ته ڊِرٽ، جيڪو مارڪس ۽ اينگلس کان اڳَ ماديت جي فلسفي جو وڏي ۾ وڏو مفڪر ليکبو هو، اُن برڪلي کي ڪافي اهميت ڏِني ٿي، ۽ اُن جي "فڪري" سلسلي کي هُن هڪ اهڙو سلسلو سڏيو آهي-

"جيڪو انساني عقل ۽ فلسفي جي شانَ لاءِ هڪ ڇِتَر ئي سهي، پر جنهن سان مقابلو ڏاڍو مشڪل ڪم هو، جيتوڻيڪ اُهو هڪ بيحد کل جهڙو ئي سلسلو هو."

خود لينن به پنهنجي ڪتاب Materialism & Empirio Criticism ۾ ڪيترائي صفحا برڪلي تي صرف ڪيا آهن، ۽ لکيو آهي ته

”جديد کان جديد تصوري فيلسوفن،ماديت جي فيلسوفن جي خلاف ڪو هڪ دليل به اهڙو پيش نه ڪيو آهي، جيڪو بشپ برڪلي وٽان اڳي ئي ملي نه سگهيو هجي.“

آخر ۾، برڪلي جي ”عدم ماديت“ جي اهميت اُن بابت ڪم آيل هيٺين لفظن مان پڌري آهي، جيڪي فلسفي جي تقريباً هر درسي ڪتاب ۾ ڏنل هوندا آهن:

”... هڪ نظريو جيڪو بيشڪ ايا اٽپورو آهي، پر ته به قابلِ صدتحسين آهي، ۽ فيلسوفي ذهنن ۾ ’مادي جو پنهنجي مابعي يا ذات ۾ موجود هئڻ‘ جي عقيدي کي هميشه لاءِ ختم ڪري ڇڏڻ لاءِ ڪافي آهي.“

برڪلي جي اپياس ۽ دليل بازيءَ جي اهميت اِنهيءَ مٿينءَ دعوا مان محسوس ڪري سگهو ٿا.

3. برڪلي جي تصوريت.

برڪلي جي سڄي فڪري سلسلي جو مقصدِ اهوئي ڏيکارڻ آهي ته مادي جو ڪو وجود ئي ڪونهي. هُن جو چوڻ آهي ته

”مادو اُهو نه آهي جيئن اسين ميجون ٿا ته آهي جڏهن سمجهون ٿا ته اُهو اسان جي ذهنن (Minds) کان ٻاهر موجود آهي. اسين سمجهون ٿا ته شيون موجود آهن، ڇاڪاڻ ته اسين اُنهن کي ڏسون ٿا، اُنهن کي ڇُهون ٿا، وغيره؛ ۽ ڇاڪاڻ ته اُنهن جون اسان کي اِهي حِسي سُوجهيون ملن ٿيون، انهيءَ ڪري اسين انهن جي وجود تي ويسهه ڪريون ٿا.

”پر اسان جو سُوجهيون فقط اسان جا تصور آهن، جيڪي اسان جي ذهنن ۾ آهن. اِنهيءَ ڪري، شيون جيڪي اسين پنهنجن حواسن سان سهي ڪريون ٿا، سي اسان جي تصورن کان وڌيڪ ڪجهه نه آهن، ۽ تصورَ ذهنن کان ٻاهر ڪو وجود نٿا رکن.“

برڪلي مطابق، شيون موجود آهن؛ هو اُنهن جي خصلت ۽ اُنهن جي وجود کان انڪار ڪونه ٿو ڪري، پر هن جي دعوا آهي ته اُهي فقط سُوجهين جي صورت ۾ موجود آهن جيڪي اسان کي اُنهن جي خبر ڏين ٿيون؛ ۽ هيءُ نتيجو ڪڍي ٿو ته اسان جون سُوجهيون ۽ شيون ٻئي هڪُ آهن ۽ ساڳي ڳالهه آهن.

يعني، هيءَ ڳالهه ته شيون موجود آهن اِها حقيقت آهي، پر هو چوي ٿو ته اُهي اسان جي اندر آهن، اسان جي ذهن (من) ۾ آهن، ۽ اسان جي ذهن کان ٻاهر اُنهن جو ڪو مايو يا ڪا ذات ڪانهي.

اسين شين کي اکين جي سوجهري جي مدد سان تصور (خيال) ۾ آڻيون ٿا؛ اسين اُنهن کي ڇهڻ جي مدد سان سُوجهيون (پروڙيون) ٿا؛ سونگهڻ جو حواس اسان کي انهن جي بوءِ جي خبر ڏئي ٿو؛ چپ يا تارون اسان کي اُنهن جي سواد جي ڄاڻ ڏئي ٿو؛ ۽ ٻڌڻ سان اُنهن جو آواز اسين سڃاڻون ٿا. اهي الڳ الڳ سُوجهيون اسان کي تصورَ ڏين ٿيون، جيڪي گڏجي اسان کي آماده ڪن ٿا ته اُنهن کي هڪڙو گڏيل نالو ڏيون ۽ اُنهن کي ”شيون“ سمجهون.

”ائين، مثال طور، هڪڙو ڪو رنگَ، سوادَ، بوءِ، شڪل ۽ اُنهن جي موافقت يا ميلُ، جيڪي تقريباً سدائين هڪ هنڌ ڏسجن ٿا، سڀ هڪ خاص شيءِ جو ڏس ڏين ٿا، جيڪا صوف جي نالي اُهڃاڻجي (سڏجي) ٿي.... اِئين تصورن جي ٻئي ميلَ سان هڪ پٿرُ، هڪ وڻُ، هڪ ڪتابُ ۽ ائين ٻيون اوُساڻيل يا سُوجهيل شيون اُهڃاڻجن ٿيون.“ (برڪلي).

مطلب ته اسين رڳو پنهنجي تصورجا، مايا جا، وهمن جا، شڪار آهيون، جڏهن اسين سمجهون ٿا ته اسين دنيا کي ۽ شين کي ائين ٿا ڄاڻون ڄڻ اُهي اسان کان ٻاهر اُئين آهن- ڇاڪاڻ ته حقيقت ۾ هي سڀ ڪجهه اسان جي ذهن (من) ۾ موجود آهي.

پنهنجي ڪتاب DIALOGUES OF HYLAS & PHILONOUS ۾ برڪلي هيءَ پنهنجي سوچ هِن نموني پيش ٿو ڪري:

”ڇا، اها هڪ ڪل جهڙي ۽ نامعقول ڳالهه نه آهي، جو ائين مڃجي ته ساڳي شيءِ ساڳئي وقت مختلف هُجي سگهي ٿي؟ مثال طور، هڪ ئي گهڙيءَ اُها گرم به هجي ۽ سرد به هجي؟ ڇڱو، سمجهو ته هڪ اوهان جو هٿ گرم آهي، ٻيو هٿ سرد، ۽ پوءِ ٻيئي هٿ ساڳيءَ گهڙيءَ موافق ڪوسي پاڻيءَ سان ڀريل هڪ ٿانءَ ۾ وجهو ٿا؛ ڇا، اُهو پاڻي هڪ هٿ کي گرم ۽ ٻئي کي سرد نه لڳندو؟“

پر ڇاڪاڻ ته اِئين مڃڻ هڪ نامعقول ڳالهه آهي ته هڪ شيءِ ساڳيءَ گهڙيءَ پنهنجي ذات ۾ جدا جدا هجي سگهي ٿي، اِنهيءَ ڪري اسان کي اِن مان اِهوئي نتيجو ڪڍڻو پوندو ته هيءَ شيءِ فقط اسان جي ذهن ۾ موجود آهي.

انهيءَ طرح، نيٽ بہ، برڪلي هِن پنهنجي دليل بازيءَ ۾ بحث ۾ ڇا ٿو ڪري؟ هو هيئن ٿو ڪري تہ هو شين کان، وستوئن کان، اُنهن جون سڀيئي خاصيتون ڦُري، ڇانگي، ڇني ٿو وٺي.

اوهين چئو ٿا تہ شيون موجود آهن ڇاڪاڻ تہ اُنهن کي رنگ آهي، بوءِ آهي، سواد آهي، ۽ ڇاڪاڻ تہ اُهي وڏيون يا ننڍيون آهن، هلڪيون يا ڳريون آهن؟ مان اوهان کي ثابت ڪري ڏيندس تہ اِها ڳالھ شين ۾ نہ، پر اسان جي ذهنن ۾ موجود آهي.

هي ڪپڙي جو ٽڪر ڪڻو: اوهين چئو ٿا تہ اِهو ڳاڙهو آهي. ڇا، سچ پچ اِهو ائين آهي؟ اوهين سمجهو ٿا تہ ”ڳاڙهو“ خود ڪپڙي ۾ آهي. ڇا، واقعي ائين آهي؟ اوهان کي خبر آهي تہ اهڙا بہ ڪي جانور آهن جن جون اکيون اسان جي اکين کان مختلف آهن ۽ اُهي ان ڪپڙي کي ڳاڙهو ڪينَ ڏسندا: ساڳيءَ طرح هڪڙو ماڻهو جنهن کي سائي آهي، سو اُن کي پيلو ڏسندو! تہ پوءِ اِهو ڪهڙي رنگ جو آهي؟ ڇا، اوهين ائين نہ چوندا تہ ”ان جو مدار آهي.... تي“؟ تنهن جي معنيٰ تہ ”ڳاڙهو“ ڪپڙي ۾ نہ آهي، پر اک ۾ آهي، اسان ۾ آهي.

اوهين چئو ٿا تہ هيءُ ڪپڙو هلڪو آهي؟ چڱو، ڇڏيو تہ اُهو ڪنهن ڪيوليءَ تي ڪِري! اُها تہ اُن کي پڪ ئي پڪ ڳرو محسوس ڪندي. تہ پنهي مان صحيح ڪير چئبو؟ اوهين سمجهو ٿا تہ هيءَ يا هوءَ شيءِ ڪوسي آهي؟ پر اوهين، جي تپيل آهيو، تہ اُها اوهان کي ٿڌي لڳندي! تہ پوءِ اِها ڪوسي آهي يا ٿڌي؟

هڪ اکر ۾، جيڪڏهن ساڳيون شيون هڪ ئي وقت ڪن لاءِ ڳاڙهيون، ڳريون، ڪوسيون آهن، ۽ ٻين لاءِ اُن جي بلڪل ابتڙ آهن، تہ پوءِ حقيقت تہ اِها ٿي تہ اسين مايا جا، وهم جا، شڪار آهيون، ۽ شيون رڳيون اسان جي ذهنن ۾ موجود آهن.

شين کي اُنهن جي خاصيتن کان پالهو ڪري، ماڻهو اِنهيءَ نتيجي تي پهچي ٿو ۽ چوي ٿو تہ اُهي فقط اسان جي خيال ۾ موجود آهن، يعني هو چوي ٿو تہ مادو فقط هڪ خيال آهي، تصور آهي، مايا آهي.

برڪلي کان اڳ، يوناني فيلسوفن اڳي ئي چيو هو، ۽ صحيح چيو هو، تہ ڪي خاصيتون، جيئن سوادَ ۽ آوازَ جون، خود شين ۾ نہ هيون پر اسان ۾ هيون.

بهرحال، برڪلي جي قياسي اصوُل ۾ جيڪا شيءِ نئين آهي سا خصوصاً هيءَ آهي ته هو اِها ڳالهه شين جي سيني خاصيتن سان لاڳو ڪري ٿو، ۽ سچي ٿو سمجهي.

يوناني فيلسوفن شين جي خاصيتن جي وچ ۾ هينيون فرق ثابت ڪيو هو: هڪ پاسي، اصل يا عنصري خاصيتون؛ يعني اُهي جيڪي شين ۾ هيون، مثلاً وزن، قدبت، جهلَ يا سا مهٽائي، وغيره: ٻئي پاسي، ثانوي خاصيتون، يعني اُهي جيڪي اسان ۾ آهن، مثلاً بوءِ، سواد، گرماڻ وغيره.

هاڻي، برڪلي ڇا ٿو ڪري، جو اصل يا عنصري خاصيتن سان ساڳيو دليل لاڳو ڪري ٿو جيڪو ثانوي خاصيتن سان واسطو رکندڙ آهي، مثلاً اِهو ته سڀ وصفون، سڀ خاصيتون شين ۾ نه پر اسان ۾ آهن.

اسين جڏهن سج ڏانهن نهاريون ٿا ته اُن کيَ گول، تراڪڙو ۽ ڳاڙهو ڏسون ٿا. سائنس اسان کي ٻڌائي ٿي ته اِن ۾ اسين ڀليل آهيون- حقيقت ۾ سج تراڪڙو نه آهي، ڳاڙهو نه آهي. پوءِ اسين، سائنس جيَ مدد سان ڪن غلط خاصيتن کي جيڪي لاعلميءَ ۾ سج ڏانهن منسوب ٿا ڪريون، ڪٽي ٿا ڇڏيون، پر اُن مان اِهو نتيجو ڪونه ٿا ڪڍون ته سج ئي موجود ڪونهي! پر برڪلي جي آخري دريافت يا حاصلات اِها آهي ته هو اِن مان اهڙو ئي نتيجو ڪڍي ٿو.

برابر، برڪلي اِن ۾ غلط هو ته قديم فيلسوفن جيڪو فرق ڏيکاريو هو، اُهو سائنسي ڇنڊڇاڻ جي سَت جهلي ڪونه ٿي سگهيو، پر هُن هڪُ استدلالي ڪوتُ، واڪَ ڇَلُ، ٿي ڪيو جڏهن هُن اُنهن ڳالهين مان اُهي نتيجا ٿي ڪڍيا، جي منطقي طور اُنهن مان هرگز نڪرڻا نه هئا. حقيقت ۾، هُن رڳو اِهو ڏيکاريو هو ته شين جون خاصيتون ائين نه هيون جيئن اسان جي حواسن اسان کي ٻڌايون ٿي: اِن جي معنيٰ ته اسان جي حواسن اسان کي ٺڳيو ٿي ۽ مادي حقيقت کي بگيڙيو ٿي، جنهن مان امالڪ هو ڪيئن ٿي اِهو نتيجو ڪڍي سگهيو ته مادي حقيقت موجود ئي ڪانه هئي!

4. تصوري (مايا وادي) سوچ جا نتيجا

اِن ڳالهه مان ته ”هر شيءِ فقط اسان جي ذهن (من) ۾ موجود آهي“، ماڻهو هيءُ ئي نتيجو ڪڍي سگهي ٿو ته ٻاهرين دنيا موجود ئي ڪانهي.

جيڪڏهن اسين هِن دليل بازيءَ کي اُن جي لازمي خاتمي تي پهچايون، ته ائين چونداسين ته ”فقط آءٌ موجود آهيان، ڇاڪاڻ ته ٻيا ماڻهو مون لاءِ مادي

شين وانگر ئي آهن- يعني، فقط تصورن جا ميلَ يا ڳُتڪا.“ هيءَ ڳالھ اُها آهي، جنهن کي فلسفي ۾ ”اهم واد“ (Solipsism) چئبو آهي، (جنهن مان مراد آهي تہ رڳو آءٌ آهيان).

لينن پنهنجي متي بڌايل ڪتاب ۾ چوي ٿو تہ برڪلي اِنهيءَ محض قياسي اصول جي حمايت جي الزام کان پاڻ کي پاڻ ئي بچائڻ گهريو ٿي. اسان کي معلوم آهي تہ ”اهم واد“ جو، جيڪو مايا واد يا تصوريت جي هڪ انتهائي صورتَ آهيِ، ڪوبہ فيلسوف دفاع نہ ڪري سگهيو آهي.

انهيءَ ڪري، جڏهن مايا وادين (تصوري فيلسوفن) سان بحث جي صورت پيدا ٿئي، تہ ڪوشش ڪري اُنهن جي آڏو هيءَ ڳالھ پڌري ڪري بيهارڻ کپي تہ اُهي سندن متفق نتيجا جيڪي واقعي مادي يا جڙ جي وجود کان انڪار ڪن ٿا، منطقي ۽ سندن پختي ايماني انداز سان اڳتي وڌي لازمي طور ”اهم واد“ جي غير معقول انتها تي ئي رسن ٿا.

5. تصوري (مايا وادي) دليل-

اسان برڪلي جي نظريي جو مغز يا تت، جيترو سادن لفظن ۾ ممڪن ٿي سگهيو، متيِ انهيءَ ڪري پيش ڪيو آهي، جو فيلسوفي تصوريت يا مايا واد چا آهي، ان کي هُن وڏ ۾ وڏ صاف گوئيءَ سان بيان ڪيو آهي. اهو تمام ضروري آهي تہ اِنهن دليلن جي وٽ ڪٽڻ لاءِ، جيڪي اسان لاءِ نوان آهن، اسين اِنهن کي بيحد سنجيدگيءَ سان آڏو رکون ۽ پوريءَ ديانتداريءَ ۽ هوشمنديءَ سان اُنهن جي تورتڪ ڪريون.

اڳتي هلي، اسين ڏسنداسين تہ جيڪڏهن تصوريت کي وڌيڪ چنڊي ڦوڪي ۽ بنھ نون لفظن ۽ اصطلاحن ۾ ڍڪي پيش ٿو ڪيو وڃي، تہ بہ سڀ تصوري فيلسوف وري وري بہ سواءِ ”جھُوني برڪلي“ جي دلين کي اڳتي آڻن جي، ٻي اُن لاءِ ڪا هڪ بہ نئين ڳالھ بڌائي نٿا سگهن (لينن).

اسين هي پڻ ڏسنداسين تہ ڪيئن تصوري فلسفو (مايا واد) جيڪو فلسفي جي ”سرڪاري“ تاريخ تي ڇانيل رهيو آهي، ۽ اجا بہ ڇانيل آهي، فڪر جو هڪ اهڙو طريقو پاڻ وٽ رکي ٿو، جنهن سان اسين بنھ رڱيا پيا آهيون، جو سڄيءَ اَسان جي ارضي يا دنيائي (Secular) تعليم جي باوجود بہ اُهو اڄ بہ اسان جي سڄي وجود کي وڪوڙيو بيٺو آهي. بهرحال، سيني تصوري فيلسوفن جي

دليلن جو بنياد. اِن طرح، مهاپادري برڪلي جي عقلي نظام تي ئي بيٺل آهي:
اِن ڪري، سندن، مکيه دليلن جو سَتُ هيٺ پيش ڪنداسين، ۽ اِهو به
ڏيکارينداسين ته اُهي نيٺ به ڇا ثابت ڪرڻ ٿا چاهين.

(1) روحُ مادو جوڙي/ رچي ٿو.

جيئن اسين ڄاڻون ٿا، هيءَ تصوري جواب آهي فلسفي جي بنيادي سوال جو: هيءَ تصوريت جي اصلي يا مُول صورت آهي، جنهن جو عڪس جدا جدا مذهبن ۾ موجود ڏسجي ٿو، جن ۾ اِها دعوا ڪيل آهي ته روحَ يا آتما سرشتيءَ کي ٺاهيو.

هِن دعوا جون به معنائون ٿي سگهن ٿيون-

يا هيءَ ته "روح ڪُل" دنيا ٺاهي آهي ۽ اُها، حقيقتاً، اسان کان جدا موجود آهي. هيءَ مذهبي تعليمات جي عام تصوريت آهي.

يا هيءَ ته "روح ڪُل" اسان کي تصورَ ڏيئي، جيڪي ڪنهن شيءِ سان به ٺهڪيل نه آهن، دنيا جو مايا روپ ٺاهيو آهي. هيءَ بشپ برڪلي جي "غير مادي تصوريت" آهي، جيڪو ثابت ڪرڻ چاهي ٿو ته روح ئي واحد حقيقت آهي ۽ مادو اسان جي روح جي هڪ جُڙتو ٺاهيل پيداوار آهي.

اِنهيءَ ڪري، تصوري (مايا وادي) چوندا آهن ته

(2) اسان جي خيال کان الڳ دنيا موجود ڪانهي.

۽ اِهائي ڳالهه برڪلي ڏيکارڻ چاهي ٿي- اِئين چئي ته جڏهن اسين صفتون ۽ خاصيتون شين سان لاڳو ڪيون ٿا تڏهن غلطي ڪريون ٿا، ڇو ته اُهي فقط اسان جي ذهن ۾ موجود هجن ٿيون. تصورُين لاءِ، بينچون ۽ ميزون موجود ئي نه هونديون آهن، جيئن ته اُهي اسان کان الڳ نه پر فقط اسان جي خيال ۾ هونديون آهن- ڇو ته

(3) اسان جا تصور آهن، جي شيون ٺاهين ٿا/ رچين ٿا.

ٻين لفظن ۾، شيون اسان جي خيالن جا عڪس آهن. عملاً، ڇاڪاڻ ته ذهن ئي آهي، جيڪو مادي جو ڀرم يا وهم رچي ٿو، ڇاڪاڻ ته ذهن ئي آهي، جيڪو اسان جي خيال کي مادي جو فهم ڏئي ٿو، ڇاڪاڻ ته سُوجهيون جيڪي شين وٽان اسين محسوس ڪريون ٿا سي خود شين مان نڪتيون ايرن پر محض

خيال مان اپرن ٿيون. انهيءَ ڪري دنيا جي ۽ شين جي حقيقت جو سبب اسان جو خيال آهي، ۽ نتيجي طور جو ڪجهه اسان جي چوڌاري بيٺل آهي، اُن جو اسان جي ذهن کان الڳ ڪو وجود ڪونهي، ۽، اُهو سڀڪجهه اسان جي فقط خيال جو ئي عڪس ٿي سگهي ٿو. پر جيئن ته برڪلي مطابق، اسان جو ذهن پنهنجي سر هنن تصورن کي رچڻ جي سگهه رکي نٿو سگهي ۽، تنهن ڪان سواءِ، جيئن ته اُهو، جو تصور چاهي سو به نٿو رچي سگهي (جيئن اُهو واقعي ڪري سگهي ٿو جيڪڏهن اُهي هو پاڻ رچيندو هجي)، انهيءَ ڪري قبول ڪرڻو پوندو ته هڪڙو ٻيو وڏيڪ طاقتور اصلي ذهن آهي، جيڪو اُنهن تصورن جو ثاهيندڙ آهي، رچيندڙ آهي، جيڪو اسان جو ذهن ناهي ٿو ۽ اسان سڀني جي ذهنن تي دنيا جا تصور مڙهي ٿو، اُهي جيڪي سڀ اسان کي هتي مُنهن پوڻا آهن!

اهي آهن مِکيه ۽ وڏيون ڳالهيون، مکيه ۽ وڏا ويچار، جن تي تصوري (مايا وادي) عقيدا بيٺل هجن ٿا، ۽ اُهي ئي آهن، جيڪي فلسفي جي بنيادي سوال جا جواب مهيا ڪن ٿا.

هاڻي وقت آهي ته ڏسون ته اِن سوال ۽ مٿين ڳالهين جيڪي مسئلا اُپاريا آهن، تن جو ماديت جي فلسفي وٽ ڪهڙو جواب آهي.

باب ٽيون

ماديت

1. اسان کي ماديت جو ڇو مطالعو ڪرڻ گھرجي ؟
2. ماديت جو فلسفو ڪٿان نڪتو آهي ؟
3. ماديت جو فلسفو ڪيئن ۽ ڇو وڌيو آهي ؟
4. مادي فيلسوفن جا اصول ۽ دليل ڪهڙا آهن؟

(1) مادوئي آهي جيڪو ذهن اپائي ٿو.

(2) مادو ذهن کان الڳ موجود آهي.

(3) سائنس، تجربي وسيلي، اسان کي شين جي ڄاڻ جو موقعو ڏئي ٿي.

1. اسان کي ماديت جو ڇو مطالعو ڪرڻ گھرجي ؟

”وجود ۽ خيال جي وچ ۾ ڪهڙا لاڳاپا آهن؟“ ان سوال جا فقط ٻه ئي جواب ٿي سگهن ٿا، ۽ اسين ڏسي آيا آهيون ته اُهي هڪٻئي جي مخالف ۽ ابتڙ آهن.

اڳئين باب ۾ اسان تصوري فلسفي جي پنيرائيءَ جون تصوري سمجھاڻيون ۽ دليل پڙهيا. هاڻي اسان کي فلسفي جي بنيادي سوال جي ٻئي جواب کي جانچڻ گھرجي ۽ ڏسڻ گهرجي ته اُن بابت ماديت جو فلسفو ڪهڙا دليل پيش ٿو ڪري. (اسين هيءَ ڳالھ وري هتي دهرايون ٿا ته مذڪور سوال هر فلسفي جو اصل آهي، بنياد آهي.) ۽ اها جانچ اسان لاءِ وڌيڪ ضروري به آهي، ڇاڪاڻ جو ماديت جو فلسفو اسان لاءِ هڪ تمام اهمَ ڳالھ آهي- سچي مارڪسي فڪر جو بنياد ان فلسفي تي بيٺل آهي.

اسان لاءِ ماديت کي چڱيءَ طرح ڄاڻڻ بيحد ضروري آهي- بيحد ضروري، خاص طرح انهيءَ لاءِ، جو هِن فلسفي جا اصول تمام گهٽ ۽ اڻ- ڇِٽا ڄاتل آهن

۽ اُنهن کي گهڻو بگيڙيو به ويو آهي. اِنهن جي ڄاڻ بيحد ضروري اِنهيءَ لاءِ به آهي، ڇو اسان جي سچي تعليم، اسان جي سچي تربيت، جيڪا اسان کي ابتدائي توڙي اعليٰ اسڪولن ۽ ڪاليجن ۾ ملي ٿي، توڙي اسان جي سچي رهت سهت ۽ سوچ جو رخ ۽ طريقو- اِهي سڀ، تصوري اصولن ۽ ڳالهين سان ٺهيل آهن، ۽ اسان کي سڌِس به ڪانه ٿي رهي ته ڪو ائين آهي. (اڳتي وارن بابن ۾ وڏيڪ اسين هِن صورتحال جا مثال ڏسنداسين، ۽ معلوم ڪنداسين ته ائين ڇو آهي.)

مطلب ته جيڪي مارڪسزم جو مطالعو ڪرڻ چاهين ٿا، تن لاءِ اُن جي بنياد کي، يعني ماديت جي فلسفي کي، سمجهڻ ۽ ڄاڻڻ تمام ضروري آهي.

2. ماديت جو فلسفو ڪٿان نڪتو آهي؟

اسان، فلسفي جي عمومي طور وصف ڪندي، چيو آهي ته فلسفو دنيا جي ۽ ڪائنات جي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي هڪ ڪوشش آهي. پر اسان کي خبر آهي ته انساني علم جي صورتحال مطابق هي سمجهاڻيون بدلبيون رهيون آهن، ۽ تاريخ جي دؤرن ۾ جن به دنيا جي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، اُنهن اِن ڳالهه ۾ ٻه رخ وِرتا آهن. هڪڙو، غير سائنسي بلڪ سائنس دشمن، جنهن ۾ هِڪ يا گهڻن ڪن اعليٰ روحن، فطرت کان اوچين طاقتن، کي وچ ۾ آندو ٿي ويو؛ ٻيو، سائنسي، جنهن پاڻ کي حقيقتن سان ۽ تجربي سان ئي ٻڌل ٿي رکيو.

اِنهن مان هڪڙي رخ جو بچاءُ تصوري يا مايا وادي فيلسوفن ٿي ڪيو، ۽ ٻئي رخ جو ماديت يا جڙ واد جي فيلسوفن.

اِنهيءَ ئي ڪري، هِن ڪتاب جي شروع کان وٺي، اسين ائين چوندا پئي آيا آهيون ته ماديت بابت جيڪا پهرين ۽ اصل ڳالهه اسان کي ياد رکڻ گهرجي، سا اِها آهي ته هيءُ فلسفو ”ڪائنات جي سائنسي سمجهاڻيءَ“ جو ترجمان آهي.

جيڪڏهن تصوريت ماڻهن جي اڻ ڄاڻائيءَ مان ڄائي ۽ اُسري آهي- ۽ اسين هي ڏسنداسين ته ڪيئن اُهي طاقتون جن تصوري خيال پئي رکيا آهن، اُنهن، سماج جي تاريخ ۾، سدائين اڻ ڄاڻائيءَ ۽ جهالت کي پئي پاليو ۽ نپايو آهي- ته ماديت اِن جهالت ۽ تاريڪ خياليءَ جي خلاف سائنس جي جدوجهد ۽ ڪشمڪش مان ڄائي ۽ اُسري آهي.

انهيءَ ئي ڪري انساني دنيا ۾ هن فلسفي جي خلاف سدائين هڪ سخت جنگ جاري رهي آهي، ۽ اڄ اسان جي پنهنجي دور ۾ به اُها جنگ ماديت جي جديد شڪل، جدلياتي ماديت، سان اُئين ئي جاري آهي- اُن کي اڄ به سرڪاري تعليمي دنيا ۾ جيڪڏهن نالي ماتر ڄاتو به ويجي ٿو، ۽، بنهه وساريو نه به ٿو وڃي، ته به اُن کي رڳو بگيڙيو ۽ بدزيبو بڻائي پيش ڪيو پيو وڃي- ته جيئن ماڻهو اُن جي ويجهو به نه وڃن.

3. ماديت جو فلسفو ڪيئن ۽ ڇو وڏيو آهي؟

هن فلسفي جا مخالف جيڪي دعوائون ڪن ٿا ۽ چون ٿا ته گذريل ويهه صديون هيءُ فلسفو ڪجهه به اڳتي نه وڌيو آهي، اُن جي ابتڙ ماديت جي تاريخ اُن ۾ اسان کي هڪ طرح جي فعال زندگيءَ جو ڏس ڏئي ٿي ۽ ٻڌائي ٿي ته فڪر جو هيءُ سلسلو هميشه تحرڪ ۾ ئي رهيو آهي.

صدين جي دؤرن ۾، ماڻهوءَ جي سائنسي ڄاڻ وڌندي پئي رهي آهي. فڪر جي تاريخ جي شروع ۾، يوناني قديم دؤر ۾، سائنسي ڄاڻ تمام ٿوري هئي، ۽ پهريان سائنسدان فيلسوف به هئا، ڇاڪاڻ ته اُن دور ۾ فلسفو ۽ نيون ڄاول سائنسون ساڳي شيءِ هيون- فلسفو سائنسن جو رڳو هڪ وستار يا واڌارو هو.

اڳتي هلي، جيئن سائنسن دنيا جي مانداڻ جون وڏيڪ پوريون ۽ تز سمجهاڻيون پيش ڪيون- اهڙيون سمجهاڻيون، جن تصوري فيلسوفن جي پاران پيش ٿيندڙ سمجهاڻين کي ڏوڏيو ۽ ڪمزور ڪيو، ۽ مرڳو رد به ڪيو- ته فلسفي ۽ سائنس جي وچ ۾ هڪ طرح جو تصادم يا ٽڪر پيدا ٿي پيو.

۽ اُئين سائنسون، جو اُن دور جي "سرڪاري" فلسفي جي رد ۾ اڀري رهيون هيون، اهو ضروري ٿيو ته اُهي، يعني فلسفو ۽ سائنسون، هڪٻئي کان الڳ ٿي بيهن. اهڙيءَ طرح، "سائنس لاءِ اِن کان وڌيڪ ضروري ۽ فوراً ڪم واري ٻي ڪا ڳالهه نه هئي جهڙي هيءَ ته جيسين فيلسوف پاڻ کي پنهنجيءَ فيلسوفي ڪَنڊ کان آزاد ڪرائين، تيسين اُنهن کي سندن وسيع مفروضن جي رڃ ۾ ڀٽڪندي ڇڏي، پاڻ سائنسدان ڪن اهڙن محدود ۽ خاص مسئلن کي هٿ ۾ ڪٽن، جن جي حل جي دريافت هو امڪان جي دائري ۾ پنهنجي سامهون ڏسي ٿي سگهيا." (آر. مابلانڪ R. Maublanc).

پر ماديت، جيڪا سائنسن سان گڏ ڄائي، اُنهن سان قريبي واسطي ۾ ۽

اُنهن تي اَڏينُ رهي، اُها سچو وقت اُنهن سان ئي گڏ اڳتي وڌي آهي ۽ اُسري نسري آهي، ۽ ٿيندي ٿيندي، اڄ جِي جديد ماديت، مارڪس ۽ اينگلس جِي ماديت، جدلياتي ماديت، تائين اُها پچي پختي ٿِي ۽ قِلِي قُولِي آهي، ۽ اِئين نئين سر اُن جي ذات ۾ سائنس ۽ فلسفي جو سنگم عمل ۾ آيو آهي.

اڳتي هلي، اسين اُن جي هِن تاريخ ۽ ارتقا جو وڌيڪ مطالعو ڪنداسين، جيڪا تاريخ ۽ ارتقا مڪمل طرح انساني تهذيب (سيپيتا) جي ترقيءَ سان ڳنڍيل آهي. بهرحال، هِتي ئي اسين، وري به، هيءَ ڳالهه دهرايون ٿا- ۽ اها پنهنجي ذهن ۾ هر طرح موجود رکڻ اسان لاءِ تمام ضروري ۽ بيحد مفيد ۽ اهم آهي- تہ ماديت ۽ سائنسون پاڻ ۾ ائين ڳُتيل ۽ ڳنڍيل آهن، جيئن بت ۽ ساهہ، ۽ ماديت جو، ڪُلي طرح سائنسن سان اِهوئي سبنڌ آهي ۽ اُنهن تي اِهڙوئي مدار آهي.

هاڻي اسان لاءِ ماديت جي بنيادن جو سمجهڻ ۽ ثابت ڪرڻ ضروري آهي- بنيادَ، جيڪي سيني فلسفن لاءِ ساڳيا آهن- اُهي فلسفا جيڪي مختلف نمونن سان پاڻ لاءِ ماديت جي دائري ۾ بيٺل هجڻ جي دعوا ڪن ٿا.

4. مادي فيلسوفن جا اصول ۽ دليل ڪهڙا آهن؟

هِن سوال جي جواب ڏيڻ لاءِ، اسان لاءِ فلسفي جي بنيادي سوال ڏانهن وري موٽڻ ضروري آهي- وجود ۽ خيال جي لاڳاپن جي سوال ڏانهن: اُنهن مان ڪهڙو مُکُ يا مُولُ آهي؟

ماديت وارا هڪدم جواب ڏين ٿا تہ وجود ۽ خيال جي وچ ۾، مادي ۽ روح جي وچ ۾، هڪڙو مخصوص تعلق آهي: هُنن لاءِ، وجود (مادو) آدي عنصر آهي، مُول شيءِ، آهي، ۽ روح (ذهن يا من) ثانوي شيءِ آهي جيڪا مادي کان پوءِ ۽ اُن تي اَڏينُ آهي.

مطلب تہ ماديت وارن لاءِ دنيا کي، مادي کي، ذهن يا روحَ نہ جوڙيو آهي، پر روح کي، ذهن کي، مادي (دنيا، فطرت) جوڙيو آهي.

ذهن مادي جي هڪ اوچي کان اوچي اُپت آهي (اينگلس، "فيور باخ").

اِنهيءَ طرح اسين هتي جيڪڏهن اُهو سوال وري پڇون جيڪو اسان ٻئي باب ۾ پڇيو هو، تہ "ماڻهو ڪيئن ٿو سوچي؟" تہ مادي فيلسوف جواب ڏيندا تہ "ماڻهو سوچي ٿو هِن طرح، جو هن کي مغز آهي، ميڄالو آهي، ۽ ائين چوندا

تہ خيال مغز جي پيداوار آهي. هُنن لاءِ مادي کان سواءِ، جسم کان سواءِ، سوچڻ ٿِي ئي نٿو سگهي.

"اسان جو شعور ۽ اسان جي سوچ، ڪيتري قدر بہ اُهي حواسن کان اوچا ۽ اُجرا ڏسجن، پر اُهي هڪ مادي، جسماني عضوي يعني مغز جي پيداوار آهن" (اينگلس، فيورباخ).

اِنهيءَ ڪري، مادي فيلسوفن لاءِ مادو، وجود، حقيقي شيون آهن، جيڪي اسان جي تصور يا خيال کان الڳ ۽ ٻاهر موجود آهن، ۽ پنهنجي هجڻ لاءِ اُنهن کي اسان جي ذهن يا خيال جي گهرج ڪانهي. ساڳيءَ طرح، ذهن جو مادي کان سواءِ وجود ٿِي نٿو سگهي، ۽ اهڙي ڪا شيءِ موجود ڪانهي، جيڪا غير فاني ۽ جسم جي آڏار کان آجي هجي، جنهن کي روح (ذهن، من) ٿو چئجي.

تصوري فيلسوفن جي چوڻ جي برخلاف، جيڪي شيون اسان جي چوڌاري بيٺل آهن، اُهي اسان کان الڳ، پاڻ- مُهاڙيون، موجود آهن؛ اُهي اسان کي اسان جا خيال ڏين ٿيون: اسان جا تصور اُنهن شين جا رڳو عڪس آهن جيڪي اسان جي مغز ۾ آهن.

انهيءَ ڪري، وجود ۽ خيال جي لاڳاپن واري سوال جي ٻئي پهلوءَ يا نقطي جي سلسلي ۾:

"اسان جي چوڌاري بيٺل دنيا بابت اسان جي خيالن جي خود اِن دنيا سان ڪهڙي نسبت آهي، ڪهڙو تعلق آهي؟ ڇا، اسان جي سوچ ڪي ٻاهرينءَ، سچيءَ پچيءَ، دنيا کي ڄاڻڻ جي سگهہ آهي؟ ڇا، اسين اِن دنيا بابت پنهنجن تصورن ۽ خيالن ۾ حقيقت جو صحيح عڪس پيدا ڪري سگهون ٿا؟ فيلسوفي ٻوليءَ ۾ هِن سوال کي خيال ۽ وجود جي ساڳيائپ يا هم آهنگيءَ جو سوال سڏيو ويندو آهي" (اينگلس، فيورباخ).

مادي فيلسوف چون ٿا: هائو، اسين دنيا کي ڄاڻي سگهون ٿا، ۽ دنيا جا تصور جيڪي اسين قائم ڪريون ٿا، اُهي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ صحيح ۽ واضح ٿيندا وڃن ٿا، ڇاڪاڻ تہ اسين سائنسن جي مدد سان دنيا جو مطالعو ڪري سگهون ٿا، جيڪي تجربي سان اسان کي لاڳيتو ثابت ڪري ڏيکارينديون رهن ٿيون تہ اسان جي چوڌاري جيڪي شيون موجود آهن، تن کي تحقيق هڪ زندگي يا هستي آهي جيڪا اسان کان الڳ ۽ اسان کان سواءِ،

مخصوصاً اُنهن جي آهي، ۽ ماڻهو ڪنهن قدر هي شيون جيئن جون تيئن اُپائي به سگهي ٿو، ناهي به سگهي ٿو.

ڳالهه جي تاتپرج طور هيئن چئبو ته مادي فيلسوفن جو فلسفي جي بنيادي مسئلي بابت چوڻ آهي ته

(1) مادو ئي آهي، جيڪو ذهن اُپائي ٿو، ۽ سائنسي طور، ذهن ڪڏهن به مادي کان سواءِ مشاهدي ۾ آيل نه آهي.

(2) مادو ڪُلي طور ذهن کان الڳ وجود رکي ٿو، ۽ اُن کي يا اُن جي موجود هجڻ لاءِ ذهن جي ڪا ضرورت ڪانهي- ڇاڪاڻ ته اُن کي وجود آهي جيڪو مخصوصاً اُن جو آهي، ۽، اِنهيءَ ڪري، تصوري فيلسوفن جي چوڻ جي برعڪس، اسان جا تصور شيون ڪونه ٿا ٺاهين يا پيدا ڪن پر شيون اسان کي اسان جا تصور ڏين ٿيون.

(3) اسين دنيا کي ڄاڻڻ لائق آهيون ۽ ڄاڻي سگهون ٿا، ۽ مادي ۽ دنيا بابت جيڪي خيال اسين قائم ڪريون ٿا اُهي جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ صحيح ۽ صاف ٿيندا رهن ٿا، ڇاڪاڻ ته سائنس جي مدد سان، جو ڪجهه اسين اڳي ئي ڄاڻون ٿا اُن کي وڌيڪ چٽو ۽ صحيح ڪريون ٿا ۽ جو ڪجهه اڃا نٿا ڄاڻون اُهو ڳولي لهون ٿا ۽ معلوم ڪريون ٿا.

باب چوٿون

ڪير صحيح آهي، تصوري يا مادي- فيلسوف؟

1. مسئلي کي ڪيئن پيش ڪيو وڃي؟
2. ڇا، اهو سچ آهي ته دنيا فقط اسان جي سوچ ۾ موجود آهي؟
3. ڇا، اهو سچ آهي ته اسان جا تصور ئي شيون پيدا ڪن ٿا/ وجود ۾ آڻين ٿا؟
4. ڇا، اهو سچ آهي ته ذهن (Mind) ئي مادو (Matter) پيدا ڪري ٿو؟
5. مادي فيلسوف صحيح آهن، ۽ سائنس اُنهن جون ڳالهيون ثابت ڪري ٿي....

1. مسئلي کي ڪيئن پيش ڪيو وڃي؟

هاڻي، جيئن ته تصوري ۽ مادي فيلسوفن جون ڳالهيون ۽ موقف اسين ڄاڻون ٿا، اسين ڪوشش ڪنداسين ته ڏسون ته ٻنهي ۾ صحيح ڪير آهي. اُن لاءِ فوراً اسان کي ڏسڻو پوي ٿو ته هڪ ته اِهي سندن ڳالهيون پاڻ ۾ مختلف ۽ مخالف آهن؛ ۽ ٻيو ته جيئن ئي اسين اُنهن مان هڪڙو يا ٻيو موقف مڃون ٿا، ته اُن مان اهڙا سڌانت نڪري بيهن ٿا، اهڙيون ڳالهيون نروار ٿي بيهن ٿيون، جيڪي پنهنجن نتيجن ۾ بيحد اهم آهن.

اِنهيءَ ڄاڻڻ لاءِ ته ٻنهي مان ڪير صحيح آهي، اسان کي اُنهن ٽن نُڪتن کي ڌيان ۾ رکڻو پوندو، جن تي اسان ٻنهي مان هرهڪ پاسي جو بحث ختم ڪيو هو.

تصوري فيلسوفن چيو ٿي ته
(1) ذهن ئي مادو اُپائي ٿو.
(2) اسان جي سوچ کان الڳ يا ٻاهر مادو موجود ڪونهي.
(3) اسان جا تصور يا خيالَ ئي آهن، جي شيون اُپائين ٿا.
مادي فيلسوف بلڪلِ انهن جي ابتڙ ڳالهيون ڪن ٿا.

پنهنجي ڪم کي آسان ڪرڻ لاءِ، اسان کي پهرين اُهي ڳالهيون جانچڻ گهرجن، جي عام سمجهه ۾ اچي سگهن ٿيون ۽ پڻ ڏاڍيون عجيب ۽ حيرتناڪ لڳن ٿيون.
(1) ڇا، اهو صحيح آهي ته دنيا فقط اسان جي سوچ، يا خيال ۾ئي موجود آهي؟
(2) ڇا، اهو صحيح آهي ته اسان جا تصور ئي شيون اُپائين ٿا؟

اِهي ئي دليل آهن، جن جو برڪليءَ جي ”غير مادي“ تصوريت دفاع ڪيو آهي، جنهن جي نتيجن مان، جيئن سيني مذهبي تعليمات ۾ به آهي، هيٺيون ٽيون سوال اُٿي ٿو:
(3) ڇا، اهو صحيح آهي ته ذهن ئي مادو اُپائي ٿو؟

هيِ تمام اهم سوال آهن، ڇاڪاڻ ته اِهي فلسفي جي بنيادي مسئلي سان لاڳاپيل آهن، ۽ اِنهيءَ ڪري اِنهن سوالن جي بحث مان ئي اسين جوابُ لهي سگهنداسين ته ڪير صحيح آهي: ۽ اِهي سوال مادي فيلسوفن لاءِ خاص طرح دلچسپ آهن، اِن معنيٰ ۾ ته اِنهن سوالن جا جيڪي جواب هو ڏين ٿا، اُهي سيني مادي فلسفن ۾ ساڳيا آهن.

2. ڇا، اهو سچ آهي ته دنيا فقط اسان جي سوچ ۾ موجود آهي؟

هن سوال جي اڀياس کان اڳ، اسان کي به فيلسوفي اصطلاح سمجهڻ کپن. جيڪي اسان کي ڪم آڻڻا آهن ۽ جيڪي اسين پنهنجي مطالعي ۾ اڳتي ڏسنداسين:

داخلي (اندريون) حقيقت (جنهن جي معنيٰ آهي اُها حقيقت جيڪا فقط اسان جي سوچ ۾ موجود آهي).

خارجي (ٻاهريون) حقيقت (جنهن جي معنيٰ آهي اُها حقيقت جيڪا اسان جي سوچ کان الڳ موجود آهي).

تصوري فيلسوف چون ٿا ته دنيا هڪ خارجي (ٻاهرين) حقيقت نه آهي، پر هڪ داخلي (اندرين) حقيقت آهي. مادي فيلسوف چون ٿا ته دنيا هڪ خارجي حقيقت آهي.

انهيءَ ثابت ڪرڻ لاءِ ته دنيا ۽ شيون فقط اسان جي سوچ ۾ موجود آهن، بشپ برڪلي اُنهن کي سندن خاصيتن ۾ حل ڪري ٿو يعني جز جز ڪري پيچي ٿو (رنگ، قد، گهاٽاڻ، وغيره). هو ڏيکاري ٿو ته اِهي خاصيتون، جيڪي الڳ الڳ ڏسندڙ ماڻهن لاءِ الڳ الڳ آهن، خود شين ۾ نه آهن، پر اسان مان هرهڪ جي ذهن ۾ آهن. اِن مان هو نتيجو ڪڍي ٿو ته مادو خاصيتن جو هڪ مُچو يا ميلُ آهي، جيڪي خاصيتون داخلي حقيقت آهن، خارجي حقيقت نه آهن، ۽ اِنهيءَ ڪري اُهو، يعني خود مادو، موجود ئي ڪونهي.

جيڪڏهن وري اسين ڪيس سچ جو مثال ڏيون ٿا، ته برڪلي اسان کان پڇي ٿو ته ڇا اوهين اُن ڳاڙهيءَ ٽڪيءَ جي خارجي حقيقت کي مڃو ٿا؟ ۽ هو، پنهنجي ”خاصيتن جي بحث جي طريقي“ سان، اسان کي ڏيکاري ٿو ته سج ڳاڙهو نه آهي ۽ ٽڪي يا ٿالهي به نه آهي. اِنهيءَ ڪري اُهو خارجي حقيقت ڪانهي، ڇاڪاڻ ته اُهو خود موجود ئي ڪونهي؛ پر اُهو هڪ داخلي حقيقت آهي، ڇاڪاڻ ته اُهو فقط اسان جي سوچ ۾ موجود آهي!

مادي فيلسوف چون ٿا ته سج پوءِ به موجود آهي، انهيءَ لاءِ نه ته اسين اُن کي هڪ تراڪڙيءَ ڳاڙهيءَ ٽڪيءَ طور ڏسون ٿا- ڇوته اِها ته هڪ سادي سودي قسم جي ظاهريت جي ڳالهه آهي، ٻاراڻي ۽ اڄاڻ، اوائلي ماڻهن جي سمجهه ۾ ويهندڙ، جيڪي حقيقت کي جانچڻ لاءِ نِلهن پنهنجن حواسن تي ئي ڀاڙيندا هئا؛ پر هاڻي اسين سائنس کان ڪم وٺون ٿا ۽ پوءِ چئون ٿا ته سج موجود آهي. سائنس اسان کي موقعو ڏئي ٿي ته پنهنجن حواسن جي ڪري جن غلطين ۾ اسين پئون ٿا، اُنهن کي درست ڪري سگهون.

ِاِن کان پوءِ به ضروري آهي ته هِن سج واري مثال ۾، اسين اصل سوال کي وڌيڪ صاف ڪري بيهاريون. برڪلي سان اسين سهمت آهيون ته سج ٽِڪي يا ٿالهي نه آهي ۽ اُهو ڳاڙهو به نه آهي، پر اِن مان جنهن نتيجي تي هو پهچي ٿو- هڪ خارجي حقيقت طور سج جو انڪار- سو نتيجو اسين نٿا قبول ڪريون.

اسين شين جي خاصيتن تي نه پر اُنهن جي وجود تي بحث ٿا ڪريون. اسان جا حواس اسان کي ڌوڪو ٿا ڏين ۽ مادي حقيقت کي بگيڙين ٿا، اسان جو بحث اهو نه آهي؛ پر هيءَ حقيقت اسان جي حواسن کان ٻاهر ۽ اُنهن کان سواءِ موجود آهي، اسان جو بحث اِنهيءَ ڳالهه تي آهي.

مادي فيلسوف اسان کان ٻاهر ۽ اسان کان سواءِ حقيقت جي موجود هجڻ جي دعوا ڪن ٿا، ۽ اُن لاءِ دليل پيش ڪن ٿا- خود سائنس يا سائنسون ئي سندن اُهي دليل آهن.

تصوري فيلسوف اِهو ڏيکارڻ لاءِ ته هو صحيح آهن، ڇا ٿا ڪن؟ هو لفظن تي دليل آرايون ۽ بحث مباحثا ڪن ٿا، ڊگهيون تقريرون ڪن ٿا، ۽ صفحن تي صحفا لکي ڀرين ٿا.

هڪ گهڙيءَ لاءِ اوهين سمجهو ته هو صحيح آهن. جيڪڏهن دنيا فقط اسان جي سوچ ۾ئي موجود آهي، ته پوءِ ڇنبو ته ماڻهن کان اڳ اُها موجود ڪانه هئي؟ پر اسان کي خبر آهي ته اِها ڳالهه ڪوڙي آهي، ڇاڪاڻ ته سائنس اسان کي ثابت ڪري ڏيکاريو آهي ته ڌرتيءَ تي ڪافي گهٽي عرصي کان پوءِ ماڻهو ظاهر ٿيو آهي. ڪي تصوري فيلسوف اسان کي ٻڌائيندا ته ماڻهن کان اڳ ڌرتيءَ تي جانور رهندا هئا ۽ اُنهن ۾ خيالُ موجود رهيو هوندو. پر اسان کي خبر آهي ته ڌرتي، جانورن کان ڪافي گهڻو عرصو اڳ، رهڻ لائق ئي نه هئي، ۽ اُن تي ڪابه جيوَ ڌاري شيءِ ممڪن ڪانه هئي. ٻيا وري اسان کي چوندا ته نظامِ شمسي ڪٿي اڪيلو ئي موجود هو ۽ ماڻهوءَ جو يا ڪنهن جيوَ جو وجود به نه هو، ته به خيالُ ۽ ذهنُ ته اصل آتما، پرم آتما، روح ڪل ۾ موجود هئا. اهڙيءَ ريت تصوريت يا مايا واد جي پرم روپ يا نهايت تي پهچون ٿا. اصل آتما، پرم آتما، روح ڪل، ابدي شعور، تصوريت کان سواءِ ڪونهي، ۽ تصوريت اُن کان سواءِ رهي نٿي سگهي.

ته تصوريت ۽ ماديت جو جيڪو سؤال آهي، سو پنهنجيءَ تز صورت ۾ اِئين ٿو پيش ٿئي. ڪير صحيح آهي؟ تصوريت (مايا واد) جي نهايت صحيح آهي يا ماديت (جڙ واد) جي نهايت صحيح آهي؟ پرم آتما، روحُ ڪلُ، يا سائنس؟

روح ڪُلُ هڪ خالص روح آهي، مادي جو پيدا ڪندڙ ثابتيءَ کان بالاتر، ثابتيءَ کان سواءِ هڪ دعوا.

سائنس، تجربي ۽ مشق وسيلي اسان جي آڏو ثابت ڪري ڏيکاري ٿي ته دنيا هڪ خارجي حقيقت آهي، ۽ سائنس اسان کي وڏيڪ هِن سوال جي حواب ڏيڻ جي لائق به بڻائي ٿي ته

3. ڇا، اهو سچ آهي ته اسان جا تصورئي شيون پيدا ڪن ٿا/ وجود ۾ آڻين ٿا؟

مثال طور هڪ مسافر بس وٺو، جيڪا هڪ هنڌان لنگهي رهي آهي، جڏهن اُتان اسين هڪ تصوري فيلسوف سان گڏ گهٽي پار ڪري رهيا آهيون، ۽ اُن سان اسين اِن ڳالهه تي بحث ڪري رهيا آهيون ته شين جي خارجي حقيقت آهي يا داخلي، ۽ ٻيو ته اهو سچ آهي يا نه ته اسان جا تصورئي شيون اُپائين ٿا! هاڻي، اها ته بلڪل پڪ آهي ته جيڪڏهن اسين ڇپڇڻ نٽا گهرون، ته اسان کي ڏيان ڏيڻو ئي ۽ ڏيان ڪرڻو ئي پوندو. اِنهيءَ ڪري عملاً، تصوري فيلسوف مسافر بس جي وجود کي تسليم ڪرڻ تي مجبور آهي. هُن لاءِ، عملي طور، ائين ڇٽبو ته خارجي مسافر بس ۽ داخلي مسافر بس ۾ ڪو فرق ڪونهي، ۽ اِها ڳالهه ايتري صحيح آهي، جو عمل اِن جي ثابتي ٿو ڏئي ته سچ پچ جي زندگيءَ ۾ تصوري فيلسوف به مادي عقيدي جا ئي آهن.

هِن موضوع تي اسين ڪيئي مثال ڏيئي سگهون ٿا، جن ۾ اسين ڏسي سگهنداسين ته تصوري فيلسوف ۽ اُنهن جا حامي آنهيءَ حقيقت کي حاصل ڪرڻ لاءِ، جنهن کي هو داخلي سمجهن ٿا، ڪيترين ئي خارجي ڪوتن سچن ڪمن ڪرڻ کان ڪونه ٿا هٽن.

۽ اِنهيءَ ئي ڪري، اچ ائين آهي، جو برڪلي جهڙو اسان کي ڪو مشڪل تو ڏسڻ ۾ اچي، جيڪو ظاهراً ائين چوندو هجي ته "دنيا موجود ڪانهي!" اُنهن جا دليل اِن ڪان گهٽا وڌيڪ نازڪ ۽ پُراسرار آهن. اُنهن جي جاچڻ لاءِ، اوهان کي لينن جي ڪتاب Materialism & Empirio Criticism جو باب "دنيا جي عناصرن جي دريافت" جي عنوان وارو پڙهڻ گهرجي، جنهن ۾ اوهان کي هِنن تصوري فيلسوفن جي دليلن جي طرز ۽ ڍنگ جا ڪيئي مثال ملندا.

مطلب ته، لينن جي اصطلاح ۾، "عمل جي ڪسوٽي" ئي آهي، جنهن سان اسين تصوري فيلسوفن کي منهن ڏيڻ لائق ٿي سگهون ٿا، ۽ لاجواب ڪري سگهون ٿا.

هي وري به ائين چئي پاڻ بچائي وڃڻ چاهيندا ته خيال (تصور، نظريو) ۽ عمل ساڳي شيءِ نه آهن، بلڪ اُهي بلڪل ئي به مختلف شيون آهن. پر اِهو سچ نه آهي. فقط عمل ئي آهي، جيڪو تجربي ذريعي اسان کي ڏيکاري سگهي ٿو ته ڪو خيال (تصور، نظريو) صحيح آهي يا غلط.

تہ مسافر بس جو مثال اسان کي ڏيکاري ٿو تہ دنيا جي هڪ خارجي حقيقت آهي ۽ اُها ڪا مايا يا پرم نہ آهي، جنهن کي اسان جي ذهنن ٺاهيو هجي. هاڻي، جو برڪلي جو غير- ماديت جو نظريو سائنس جي مقابلي ۾ نٿو بيهي سگهي ۽ عمل جي ڪسوٽيءَ تي بہ پورو نٿو ثابت ٿئي، اسان کي باقي اِهوئي ڏسڻو آهي تہ، جيئن مذهبن ۽ مذهبيءَ تعليمات جي تصوري فلسفن جا سڀ نتيجا بيان ڪن ٿا.

4. ڇا، اِهو سچ آهي تہ ذهن ئي مادو پيدا ڪري ٿو؟

جيئن اسان مٿي ڏٺو، تصوري فيلسوفن لاءِ ذهن جي اعليٰ صورت (پرم روپ) اصلي ذهن، آدي شعور، روحُ ڪل، آهي. اُهوئي آخري جواب آهي- سندن نظريي جي نهايت: ۽ اِهوئي سبب آهي، جو ذهن ۽ مادي جو مسئلو، تورجي تڪجي، ۽ اِنهيءَ جاڻڻ لاءِ تہ ڪير صحيح آهي- تصوري فيلسوف يا مادي فيلسوف- آخري طور ڇنڊجي ڇڻي، "اصلي ذهن يا سائنس؟" جي جواب ۾ نروار ٿي، اچي سامهون ٿو بيهي.

تصوري فيلسوف دعوا ڪن ٿا تہ اصلي ذهن، آدي شعور، روح ڪل، هميشہ کان موجود رهيو آهي ۽ اُن ۾ ڪابہ ڦيرگهير ڪانہ آئي آهي، انهيءَ ڪري هو اُهوئي ساڳيو رهيو آهي. هو خالص روح، نبار آتما، آهي، جنهن لاءِ وقت ۽ جاءِ، زمان ۽ مڪان، موجود نہ آهن. هو مادي جو رچيندڙ، پيدا ڪندڙ آهي.

هِن پنهنجي بيان کي سهارو ڏيڻ لاءِ تصوري فيلسوف وري بہ ڪو دليل پيش ڪونہ ٿا ڪن. مادي جي اُن اُپتڪار جي رکيا طور هو ڪيئي پيڏَ ۽ راز، ڪيئي رمزون ۽ اسرار، ڪم آڻين ٿا، جيڪي ڪوبہ سائنسي ذهن ڪونہ ٿو ميڃي.

جڏهن ماڻهو سائنس جي شروعاتي قدمن کي جانچي ٿو ۽ ڏسي ٿو تہ اُنهيءَ شروعات جي اپار جهالت جي اونهاين ۾ اڳوڻن ماڻهن پنهنجن ذهنن ۾ روحن جو، روح ڪل جو، تصور ويهاريو هو، تڏهن ماڻهو هي بہ ڏسي ٿو تہ تصوري فيلسوفَ ويهين صدي عيسويءَ ۾ بہ، اڳوڻن ماڻهن وانگر، اُن سچيءَ دريافت کي، جيڪا هيڏيءَ ساريءَ اورچ ۽ صبرائتي طويل محنت سان سائنس ڪئي آهي، ڪُلي طور ريٽي رهيا آهن. ڇاڪاڻ تہ لٽي پٽي، اڄ بہ، تصوري فيلسوفن مطابق، روحن جِي، روح ڪُل جي، سائنسي شرح نٿي ٿي سگهي ۽ اُهي عقيدا هاڻي بہ اُهڙا ئي اڻ ثابت موجود آهن جهڙا اڳ هئا.

جڏهن تصوري فيلسوف دنيا جو پيدا ٿيڻ ”ثابت“ ڪرڻ چاهين ٿا، ائين چئي ته مادو هميشه کان يا ابد کان موجود نٿي ٿي سگهيو ۽ اِنهيءَ ڪري اُهو ضرور ”جائو“ هوندو، پيدا ٿيو هوندو، ته هو اسان کي آگاهه ڪن ٿا ته روحن جِي، روح ڪُل جِي، پنهنجي ڪابه شروعات ڪانه هئي. اِها سندن تشريح وري ڪهڙي حساب سان وڌيڪ صاف ۽ واضح ٿِي؟

اِن جي برعڪس، مادي فيلسوف پنهنجن دليلن جي تقويت ۾ سائنس کان ڪم وٺن ٿا، جيڪا ماڻهوءَ اوتري ئي ڪولِي ۽ وڌائِي آهي جيتري قدر هو ”جهالت جون حدون“ پري هٽائي سگهيو آهي.

هاڻي، ڇا، سائنس اسان کي ائين سمجهڻ جي اجازت ڏئي ٿي ته ذهن مادو اُپايو آهي؟ نه. پيدائش جو تصور- مادي کان سواءِ- نِري ذهن هٽان، سمجهه کان ٻاهر آهي، ڇاڪاڻ ته پنهنجي تجربي ۾ اهڙي ڪا شيءِ اسين ڪانه ٿا ڄاڻون. ڇاڪاڻ ته اِها ممڪن هجي ها، تنهن لاءِ، جيئن تصوري فيلسوف چون ٿا، مادي کان اڳ نِري ذهن جو موجود هجڻ ضروري هو، ۽ هيڏانهن-سائنس اسان کي ڏيکاريو آهي ۽ ڏيکاري ٿي ته اها صورتحال ممڪن ڪانهي، جو ذهن مادي کان سواءِ ڪڏهن موجود هجي. اُن جي برعڪس، ذهن هميشه مادي سان شامل يا گڏ رهيو آهي، ۽، خاص طور، اسين ڏسون ٿا ته ماڻهوءَ جو ذهن مغزي سرشتي سان ٻڌل آهي، جيڪو اسان جي تصورن ۽ اسان جي خيال جو مُهَڪُ يا مُنڍُ آهي. سائنس اسان کي اِنهيءَ وسهڻ جي اجازت نٿي ڏئي ته خال ۾ يا سُنَ ۾ تصور موجود هجي سگهن ٿا.

ته آتمائون يا پرم آتما، روحُ يا روحَ ڪُل، موجود هجي سگهن، اُن لاءِ اُنهن جي مغز جو هجڻ ضروري هو. اِنهيءَ ڪري اسين چئي سگهون ٿا ته ذهنُ يا روحَ مادو نه ڻاهيو آهي، پر ماڻهوءَ- ۽ اُهو مادو آهي، انساني مغز جي صورت ۾- پرم آتما، روح ڪل، اصلي ذهن، شعور ابد، وغيره (جو تصور) پيدا ڪيو آهي.

اڳتي هلي، اسين ڏسنداسين ته ڇا، سائنس اسان لاءِ اهڙو ڪو امڪان ميسر ڪري ٿي، جو روح ڪُل ۾ يا ڪنهن به اهڙيءَ شيءِ ۾ اسين مڃي سگهون، جنهن تي وقت جو ڪو اثر نه هجي ۽ جنهن لاءِ جڳهه، چرپر ۽ ڦير گهير جو ڪو سوال ئي نه اُٿي. هِن ڪان پوءِ، في الحال، اسين هن نتيجي کي قبول ڪري سگهون ٿا ته فلسفي جي بنيادي مسئلي جي پنهنجي جواب ۾،

5. مادي فيلسوف صحيح آهن، ۽ سائنس اُنهن جون ڳالهيون ثابتُ ڪري ٿي....

مادي فيلسوف هيٺين ڳالهين ۾ ائين چوڻ ۾ صحيح آهن:

(1) برڪلي جي تصوريت جي برعڪس ۽ اُنهن فيلسوفن جي برعڪس جيڪي اُن جي غير- ماديت جي پٺيان لڪن ٿا، هڪ ته، اسان جي سوچ کان الڳ، دنيا ۽ شيون حقيقتي طور موجود آهن ۽ اُنهن کي موجود هجڻ لاءِ اسان جي سوچ جي ضرورت يا ڪاڻِ ڪانهي: ۽ ٻيو ته اسان جا خيال يا تصور شيون پيدا ڪونه ٿا ڪن، پر اِهي شيون آهن، جيڪي اسان کي اسان جا خيال ۽ تصور ڏين ٿيون.

(2) سيني تصوري فيلسوفن جي برعڪس، جن جا سڀ نتيجا "ذهن هٿان مادي جي پيدائش" واريءَ ڳالهه تي ختم ٿين ٿا، جنهن جو مطلب ته ڳالهه جي آخري تورتڪ سان هو روحِ ڪُل جي وجود جو اعلان ڪن ٿا ۽ فقهي مذهبن يا شاستري ڌرمن جي حمايت ڪن ٿا؛ مادي فيلسوف وري سائنسن تي سچيءَ پنهنجيءَ ڳالهه جو مدار رکندي، اعلان ڪن ٿا، ۽ اُهو ثابت ڪن ٿا، ته مادو آهي جيڪو ذهن سرجي ٿو، ۽ هيءُ ته مادي جي پيدائش جي سمجهاڻ لاءِ ڪين "روحَ ڪل يا آدي ذهن، وغيره، جي مفروضي" جي ضرورت ڪانهي.

نوٽ- اسان کي اُن طرز ۽ طريقي ڏانهن به ڌيان ڏيڻ گهرجي، جنهن سان تصوري فيلسوف مسئلا اٿارين يا پيش ڪن ٿا. هو دعوا ڪن ٿا ته "روح ڪُل" ماڻهو پيدا ڪيا، پر اسان ڏٺو ته ماڻهوءَ "روح ڪُل" (جو خيال) پيدا ڪيو آهي. هو وڏيڪ هي به چون ٿا ته ذهن آهي جنهن مادو پيدا ڪيو آهي، پر اسين ڏسون ٿا ته حقيقت ۾ ڳالهه اِن جي بلڪل ابتڙ آهي. اِهو آهي اُنهن جو تصوير کي اونڌي ڪرڻ جو طريقو، ۽ اسان کي اُنهن جي اِها ڳالهه پڌري ڪرڻ گهرجي.

باب پنجون

ڇا، هڪ ٽيون فلسفو به آهي- اگنان واد جو فلسفو؟

1. ٽيون فلسفو ڇو؟
2. هن ٽئين فلسفي جا دليل
3. هيءُ فلسفو ڪٿان ٿو نڪري؟
4. ان جا نتيجا
5. هنن دليلن کي اسين ڪيئن رد ڪريون؟
6. نتيجو

1. ٽيون فلسفو ڇو؟

گذريل بابن پڙهڻ کان پوءِ، اسان کي شايد هي ڏسڻ ۾ اچي ته جملي فيلسوفي ڳالهين ۽ دليلن جي وچ ۾ اسين ڪافي آسانيءَ سان پنهنجي واٽ لهي سگهون ٿا- ڇو ته فلسفي جا رڳو ٻه مکيه رخ آهن، جن مان هڪ نه ٻئي رخ جا اُهي دليل ٿي سگهن ٿا، يعني تصوريت جا يا ماديت جا. ۽ ٻيو ته ماديت جي پاسي جا دليل پوريءَ طرح اعتبار جوڳا آهن. ۽ ائين اسان کي معلوم ٿيندو ته ڪجهه ڇڪاس ۽ تورتڪ کان پوءِ اسان اهڙو رستو ڳولي لڌو آهي، جيڪو عقل جي فلسفي ڏانهن يعني ماديت ڏانهن رهبري ڪري ٿو. پر مسئلا اهڙا سادا نه آهن. جيئن اسان اڳي ئي اشارتاً ذڪريو آهي، جديد تصوري فيلسوفن وٽ بشپ برڪلي جي صاف گوئي ڪانهي. هو پنهنجا خيال پيش ڪن ٿا- "ڪافي ڪجهه وڏيڪ اٽڪل ۽ حرفت واري نموني، ۽ ڪنهن نه ڪنهن نئين اصطلاح جي

استعمال سان ڳالهه کي گهٽو ڪجهه منجهائين ٿا، ته جيئن پولاپولا ۽ سنوان سڌا ماڻهو اُنهن خيالن کي بنهه ڪو "تازو فلسفو" سمجهي ويهن".
(لينن، ساڳيو ڪتاب)

اسان ڏٺو آهي ته فلسفي جي بنيادي سوال جا ٻه جواب ڏيئي سگهجن ٿا، جيڪي ڪُلي طور پاڻ ۾ اڻ- ٺهڪندڙ هڪٻئي جي مخالف ۽ ابتڙ آهن. اِهي ٻه جواب تمام صاف آهن ۽ اُنهن جي معنيٰ ۽ مراد ۾ ڪوبه مونجهارو ڪونهي.

۽ سچ پچ ته، لڳ ڀڳ 1710ع ۾، ڳالهه کي هيئن بيهاريو ويو: هڪ پاسي، اُهي هئا، جن مادي جو وجود ماڻهوءَ جي سوچ کان الڳ مڃيو ٿي، اُهي مادي فيلسوف هئا؛ ۽ ٻئي پاسي اُهي جن بشپ برڪلي سان گڏ، مادي جي وجود (هستيءَ) کان انڪار ٿي ڪيو ۽ دعوا ٿي ڪئي ته اُهو رڳو اسان ۾، اسان جي ذهن ۾، تصور طور، موجود هو- اُهي تصوري فيلسوف هئا.

اُن کان ٿورو عرصو پوءِ، سائنسن جي ڪجهه ترقي ٿي، ۽ هڪڙا ٻيا فيلسوف نروار ٿيا، جن تصوري ۽ مادي سوچ رکندڙن جي وچ ۾ فرق کي ختم ڪرڻ چاهيو ۽ اهڙي هڪ فيلسوفي ڌارا جي پيدا ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، جنهن ٻنهي نظرين جي وچ ۾ هڪ قسم جي گڏٻڏ ۽ اوائپ مچائي ڏني، ۽ اُن اوائپ هڪ نئين فلسفي جي ڳولا کي جنم ڏنو.

2. هن ٽئين فلسفي جا دليل

هن فلسفي جو بنياد، جيڪو برڪلي کان پوءِ کليو ۽ پڌرو ٿيو، هيءُ هو ته شين جي سچيءَ خصلت ۽ آد شڪتيءَ کي ڄاڻڻ جي ڪوشش بيڪار ڳالهه هئي، اسين اُنهن جو رڳو ٻاهريون ڏيک ئي ڄاڻي سگهنداسين. اِنهيءَ ڪري، هن فلسفي کي "اگنان واد"* سڏيو ويو.

اگنان وادين مطابق اِهو ڄاڻي ئي نٿو سگهجي ته دنيا پنهنجي اندر ۾ ذهن (Mind) آهي يا فطرت، پراڪرت (Nature)، مادو (Matter). اسان لاءِ شين جو ظاهر يا ٻاهريون ڏيک ڄاڻڻ ممڪن آهي، پر انهن جي حقيقت کي نٿا ڄاڻي سگهون.

اچو ته سچ جي مثال کي وري سامهون رکون. اسان ڏٺو ته اُهو ائين نه آهي، جيئن اُن کي اوائلي ماڻهن ڄاتو هو- يعني اِهو ٽراڪڙو (ٽڪيءَ يا ٿالهيءَ جهڙو) ۽

* Agnosticism (اگنان واد): a = نه Gnosticos = ڄاڻڻ جهڙو= نه ڄاڻي سگهڻ جهڙي ڳالهه.

ڳاڙهو نہ آهي. هيءَ اُن جي ڳاڙهاڻ ۾ تراڪٽرائيپ رڱو هڪ وهم يا "مايا" هئي، هڪ ٻاهريون ڏيک، نڪتو روپ.

انهيءَ ڪري، تصوريت ۽ ماديت جي تڪرار کي ويچاريندي- تہ شين جو اصل ذهن هو يا مادو، اُهي اسان جي سوچ کان الڳ موجود هيون يا نہ، اسان لاءِ اُنهن کي ڄاڻڻ ممڪن هو يا نہ! اڳنان وادين جو چوڻ هو تہ ماڻهو ظاهر کي يا ٻاهرئين ڏيک کي تہ ڄاڻي سگهيو ٿي پر حقيقت کي نٿي ڄاڻي سگهيو.

هو چون ٿا تہ اسان کي اسان جا حواس شين کي ڏسڻ ۾ محسوس ڪرڻ ڏين ٿا، اُنهن جي ٻاهرين خاصيتن ۾ ظاهري رنگن روپن جي ڄاڻڻ ۾ سهائتا ڪن ٿا: اهي ظاهر جا روپ ۽ ڏيک اِنهيءَ طور اسان لاءِ وجود رکن ٿا ۽ موجود آهن: اُهي ئي اسان لاءِ، جيئن فيلسوفي ٻوليءَ ۾ چئبو آهي، "شيون" آهن. پر اسين شيءِ کي، اسان کان الڳ ۽ اسان جي آڌار کان سواءِ، اُن جي پنهنجي حقيقت طور، يعني جيئن اُها "بذات خود" آهي، ڄاڻي نٿا سگهون.

تصوري ۽ مادي فيلسوف، جيڪي هِنن ڳالهين تي لڳاتار دليل بازي ڪندا رهن ٿا، تن کي ٻن ماڻهن سان ڀيٽي سگهجي ٿو، هڪڙو نيريءَ عينڪ پاتل ۽ ٻيو ڳاڙهيءَ عينڪ پاتل، جيڪي برف ۾ هلي رهيا هجن ۽ بحث مباحثو ڪندا رهندا هجن تہ برف جو اصل رنگ ڪهڙو هو! فرض ٿا ڪريون تہ هو پنهنجون عينڪون لاهي نٿا سگهن. ڇا، اُن حالت ۾ اُهي ڪڏهن بہ برف جو اصل رنگ معلوم ڪري سگهندا؟ نہ. تہ، هي تصوري ۽ مادي فيلسوف جيڪي هڪٻئي سان دليل بازي ڪندا ٿا رهن تہ ٻنهي مان ڪير صحيح آهي، سي بہ نيري ۽ ڳاڙهي عينڪ پاتل آهن. اُهي حقيقت ڪڏهن بہ ڄاڻي نہ سگهندا. هو برف جو رنگ ڄاڻندا، "پاڻ پنهنجي لاءِ"، پر منجهائڻ هرڪو پنهنجي طور جو رنگ ڄاڻندو: بهرحال، هو خود برف کي اُن جي "اصل حقيقت ۾" هرگز ڄاڻي نہ سگهندا. اڳنان وادين جو دليل بس ائين ۽ اِهو هجي ٿو.

3. هيءُ فلسفو ڪٿان ٿو نڪري؟

هن فلسفي جا باني بہ آهن: هيوم (Hume: 1711-76)، جيڪو انگريز هو، ۽ ڪانٽ (Kant: 1724-1804)، جيڪو جرمن هو. ٻنهي اِها ڪوشش ٿي ڪئي تہ تصوريت ۽ ماديت کي پاڻ ۾ ٺاهي ڇڏجي. هيوم طرفان اِن سلسلي جو دليل لينن پنهنجي ڪتاب Materialism & Empirio Criticism ۾ خود هيوم جي لفظن ۾ هيئن ڏنو آهي:

"ائين ظاهر پيو ڏسجي ته ماڻهو پنهنجن حواسن تي اعتبار رکڻ جي فطري عادت يا لَڙهي ۾ لُڙهي ٿا وڃن: ۽ سواءِ ڪنهن ويچار جي، بلڪ ڪنهن قسم جي ويچار کان اڳ ئي، اسين سدائين هڪ خارجي دنيا کي فرض ڪري ٿا وٺون: جيڪا اسان جي سوجهيءَ (Perception) تي مدار ڪانه ٿي رکي، پر جيڪا چڻ هوندي به موجود رهندي- پوءِ اسين ۽ هر پيو باشعور جيو عدم موجود هجي يا ختم ٿي وڃي... پر سيني ماڻهن جو هيءُ ڪُلي ۽ بنهه ابتدائي رايو، ٿوري ۾ ٿوري فلسفي جي استعمال سان ٽُٽي پوي ٿو، جيڪو [فلسفو] اسان کي پڌائي ٿو ته ذهن جي آڏو ڪڏهن به ڪا شيءِ رهي سگهي ئي ڪانه ٿي، سواءِ ڪنهن َعڪس يا سُوجهيءَ جي، ۽ پيو ته حواس رڳو ڳُڙڪا آهن جن سان هي عڪس ذهن ۽ شيءِ جي وچ ۾، ڪنهن درمياني واسطي پيدا ڪرڻ کان سواءِ ئي، گذرن ٿا. ميز، جيڪا اسين ڏسون ٿا، اُها ڏسي سگهجي ٿو ته جيترا اسين اُن کان پري ٿينداسين، اوتري اُها گهٽبي رهندي آهي: پر حقيقي ميز، جيڪا اسان کان بي آڌاري ۽ آجي موجود آهي، اُن ۾ دراصل ڪا ڦيرگهير ڪانه ٿي اچي. اِنهيءَ ڪري، اهو رڳو هڪ عڪس هو، پيو ڪجهه نه هو، جيڪو اسان جي ذهن جي آڏو ٿهي بيٺو هو. هي پڌريون عقل جون تقاضائون ۽ اُن جا احڪام آهن."

اسين ڏسون ٿا ته هيوم اِها ڳالهه سڌي سنئين قبول ڪري ٿو جيڪا عام سمجهه جي آهي: "ٻاهرينءَ دنيا جو وجود"، جيڪو اسان تي مدار نٿو رکي. پر فوراً هو اِن وجود کي هڪ خارجي حقيقت طور قبولڻ کان انڪار ڪري ٿو! هُن لاءِ، هيءُ وجود ڪجهه نه آهي، رڳو هڪ عڪس آهي، ۽ اسان جا حواس جيڪي اُن وجود جو مشاهدو ڪن ٿا، يعني اِن عڪس جو، اُهي ذهن ۽ شيءِ جي وچ ۾ ڪنهن به طرح جو ڪو واسطو قائم ڪرڻ کان قاصر آهنَ.

هڪ لفظ ۾ ائين چئجي ته اسين شين جي وَچ ۾ ائين رهون ٿا جيئن هڪ سئنيما گهر ۾ جتي اسين پردي تي شين جي عڪس جو، اُنهن جي وجود جو، مشاهدو ڪريون ٿا، پر جتي خود اُنهن عڪسن جي پنيان يعني پردي جي پنيان، ڪجهه به نه آهي. ۽ جيڪڏهن اسين ڄاڻڻ گهرون ٿا ته اسان جو ذهن شين جي ڪيئن ٿو ڄاڻ رکي، ته اُهو "خود ذهن جي قوت يا تيزيءَ ڪري، يا ڪنهن اڻ ڄاتل غيبي روح جي اشاري ڪري، يا ڪنهن اهڙيءَ ٻئي سبب جي ڪري هوندو، جيڪو اڃا اسان کي معلوم ڪونهي." (هيوم.)

4. ان جا نتيجا

تہ اهو آهي اوهان جي سامهون هڪ ريپائٽو ۽ پڙ لوپي، نظريو، جيڪو عام پڪڙيل پڻ آهي. تاريخ جي گذريل دورن ۾، اسين ان جا مختلف روپ ۽ ويس ڏسون ٿا، ۽، خود اڄوڪي پنهنجي دور ۾ ان جو مشاهدو اسين اُنهن ماڻهن وٽ بہ ڪري سگهون ٿا جيڪي "غير جانبدار ۽ سائنسي طور محتاط" هجڻ جي دعوا ڪن ٿا ۽ ڏسڻ ۾ عموماً ڪم سخن بہ لڳندا آهن.

هاڻي، اسان ڪي هنن دليلن جي پوري جانچنا ڪرڻ گهرجي تہ ڇا، اهي دليل صحيح آهن، ۽ پيو تہ انهن مان آخر نتيجا ڪهڙا ٿا نڪرن!

جيڪڏهن اسان لاءِ سچ پچ اهو ناممڪن آهي، جيئن اگنان وادي چون ٿا، تہ اسين شين جي اصل حقيقت ڄاڻي سگهون، ۽ جيڪڏهن اسان جي ڄاڻ اُنهن جي ظاهري ڏيک تائين ئي محدود آهي، تہ پوءِ اسين خارجي حقيقت جي وجود جو اعلان نٿا ڪري سگهون ۽ نہ اهوئي ڄاڻي ٿا سگهون تہ شيون پنهنجي ذات ۾ پاڻ موجود آهن. اسان لاءِ، مثال طور، مسافر بس هوندئن هڪ خارجي حقيقت آهي: اگناني اسان ڪي ٻڌائين ٿا تہ اها پڪي ڳالهہ ڪانهي، ۽ ڇئي نٿو سگهجي، تہ اها مسافر بس هڪ تصور آهي يا حقيقت. انهيءَ ڪري اسان لاءِ اهو چوڻ ممڪن ڪونهي تہ اسان جو خيال شين جو عڪس آهي. ائين، اسين ڏسون ٿا تہ اها هڪ سچي جي سچي تصوري سوچ ئي آهي: ڇاڪاڻ تہ ائين چوڻ تہ شيون موجود نہ آهن يا رڳو ائين چوڻ تہ ڇئي نٿو سگهجي تہ اُهي موجود آهن- گهٽو ڪو فرق تہ ٻنهي ڳالهين ۾ ڪونهي!

اسان ڏٺو تہ اگناني "اسان جي نظر ۾ شين" ۽ "بذات خود شين" ۾ فرق ڪري ٿو، ۽ چوي ٿو تہ "اسان جي نظر ۾ شين" جو مطالعو ممڪن آهي: اها سائنس آهي: پر "بذات خود شين" جو مطالعو ناممڪن آهي، ڇاڪاڻ تہ جو ڪجهہ اسان ڪان ٻاهر يا اسان ڪان الڳ موجود آهي، اُهو اسين ڄاڻي نٿا سگهون!

هن سوچ جو نتيجو هن ريت ٿيندو: اگناني سائنس کي قبولي ٿو: هو اُن کي مڃي ٿو ۽ هو اُن کي وڌائڻ ۽ اُن تي ڪم ڪرڻ گهري ٿو، ۽ ڇاڪاڻ تہ ماڻهو سائنس تي فقط انهيءَ شرط تي ڪم ڪري سگهي ٿو تہ هو فطرت جي ڪم مان، نيچر جي ڪم مان، سپني فطرت ڪان ٻاهر ۽ اُن ڪان اوچين قوتن جي دخل کي نيڪالي ڏيئي ڇڏي، انهيءَ ڪري هو سائنس جي نسبت سان مادي فڪر يا مادي نقطي نگاهہ رکندڙ آهي

پر هو اُتي ئي وڏيڪ چوي ٿو ته پڪاڻ ته سائنس اسان کي سواءِ ٻاهرين ڏيکن جي ٻيو ڪجهه نٿي ڏئي. اِنهيءَ ڪري اُن مان ثابت نٿو ٿئي ته حقيقت ۾ مادي کان سواءِ ٻيو ڪجهه موجود ڪونهي، يا اهو ته خود مادو به موجود آهي! يا اهو ته روح ڪل موجود نه آهي! انساني عقل اِن بابت ڪجهه به ڄاڻي نٿو سگهي، ۽ اِنهيءَ ڪري ماڻهوءَ کي اِنهن مسئلن ۾ ڦاسڻ يا اُنهن بابت پريشان ٿيڻ نه کپي. جيڪڏهن ”بذات خود شين“ جي ڄاڻ جا ٻيا وسيلا به آهن، جيئن ته مذهبي ايمان، يا غيب تي عقيدو، ته اگناني اُهو ڪجهه به ڄاڻڻ نٿو چاهي ۽ نه هو اُن تي بحث ڪرڻ جو حق پاڻ کي ڏئي ٿو.

اگنان وادي، اِنهيءَ طرح زندگيءَ جي ڪارڪرت ۽ سائنس جي ترقيءَ ۽ اوسر جي خيال کان مادي رخُ يا طرزِ فڪرُ رکي ٿو: پر هو ماديت جو اُهو حامي آهي، جنهن کي کلئي نموني ماديت جي ڳالهه ڪرڻ جي همت ڪانهي، ۽ جيڪو سڀ کان وڌ هيءُ چاهي ٿو ته تصوريت وارن کان هو پاڻُ بچائيندو هلي ۽ اُنهن سان ڪنهن پَرِ به ڪٿي اُلجهي نه پوي، ۽ نه مذهبن سان ڪن جهيڙن ۽ اختلافن ۾ ڪٿي پاڻُ ڦاسائي وجهي. هو هڪ ”لچارو مادي مفڪر“ آهي. (اينگلس.)

اِن جو نتيجو هيءُ ٿو ٿئي، ته سائنس جي سچيءَ وٽ ۾ ايمان نه رکندي ۽ اُن ۾ سواءِ بي اعتبارُ ۽ ”ظاهري“ خيالن جي ٻيو ڪجهه نه ڏسندي، هيءُ ٿيون فلسفو گهري ٿو ته اسين سائنس کي سچ جي سلسلي ۾ ڪابه مجرائي نه ڏيون ۽ اُن ۾ ڪنهن به سچ جي تلاش نه ڪريون، ۽ اِنهيءَ ڪري ڪنهن به شيءِ جي ڄاڻڻ جي ڪوشش کي يا ترقيءَ جي رفتار کي تيز ڪرڻ جي ڪنهن به سعيي کي هڪ بيڪار ۽ فضول ڳالهه سمجهون ۽ وقت جو نرو زيان ئي تصور ڪريون.

اگنان وادي چون ٿا ته اڳي ماڻهن ڏٺو ته سج هڪ تراڪڙي ٽڪي هو ۽ اِهو مڃيائون ته اُها حقيقت هئي: ۽ هو غلط هئا. اڄ سائنس ٻڌائي ٿي ته سج اهڙو نه آهي جهڙو اسين اُن کي ڏسون ٿا ۽ دعوا ڪري ٿي ته اُها اسان کي هر شيءِ سمجهائي سگهندي!

تنهن وچ ۾ اسين ڏسون ٿا ته سائنس اڪثر غلطيون ڪري ٿي، رات جي وقت اُن جيڪي ناهيو، اُن کي هوءَ صبح جو ڊاهي ڇڏي ٿي. غلطي ڪالهه، سچ اڄ، ۽ سڀاڻي وري غلطي! اِنهيءَ طرح اگنان وادي اعلان ڪن ٿا ته اسين ڄاڻي ئي نٿا سگهون: عقل ڪابه پڪي ڳالهه، ڪوبه يقين، ڪونه ٿو ڏئي. ۽ جيڪڏهن عقل کان سواءِ ٻئي وسيلي، مثلاً ڌرمي ويساهه، مذهبي ايمان، جي دعوا آهي ته

اُهو اسان کي جيڪي پڪيون ڳالهيون آهن سي بڌائي سگهي ٿو ۽ حق اليقين جي حد تائين رسائي سگهي ٿو، تہ خود سائنس بہ اسان کي اُن ميجتا ۽ ويساهہ کان روڪي نٿي سگهي. ائين سائنس مان ويساهہ لاهڻ ۽ اُن ۾ اعتبارُ گهٽائڻ سان، اگنان وادِ مذهبن جي موٽ لاءِ ميدان هموار ڪندي رهي ٿي.

5. هنن دليلن کي اسين ڪيئن رد ڪريون؟

اسان ڏٺو آهي تہ مادي فيلسوف، پنهنجين ڳالهين کي ثابت ڪرڻ لاءِ، نہ رڳو سائنس کان ڪم وٺن ٿا پر تجربي کي پڻ ڪم آڻين ٿا. جيڪو سائنس تي قابض هجڻ ۾ سندن سهائتا ڪري ٿو. "عقل يا استعماليءَ جي ڪسوٽي" اُها هڪ اَڻ- کُسُ وات آهي، جنهن وسيلي ماڻهو ڄاڻي سگهي ٿو، جنهن سان ماڻهو شين مان پوريءَ طرح واقف ٿي سگهي ٿو.

اگنان وادي اسان کي ٻڌائين ٿا تہ اِهو ناممڪن آهي، جو دعوا سان چئي سگهجي تہ ٻاهرين دنيا موجود آهي يا موجود ناهي.

پر، استعماليءَ وسيلي، اسين ڄاڻون ٿا تہ دنيا ۽ شيون موجود آهن؛ ۽ هي بہ ڄاڻون ٿا تہ شين جا تصور جيڪي اسين قائم ڪريون ٿا، اُهي صحيح آهن، ۽ پنهنجي ۽ شين جي وچ ۾ جيڪي ناتا يا لاڳاپا اسان قائم ڪيا آهن، اُهي بہ واقعي اُئين آهن ۽ سچا آهن.

"جنهن گهڙيءَ اسين هنن شين کي اُنهن جي صفتن مطابق جيڪي اسان اُنهن ۾ ڏٺيون، پنهنجي استعمال ۾ آڻيون ٿا، اُن گهڙيءَ اسين پنهنجين حسي سوجهين جي ڪوڙ ۽ سچ کي هڪ اڻ کُسُ آزمائش ۾ وجهون ٿا. جيڪڏهن اهي سوجهيون ڪوڙيون هونديون، تہ پڪ ئي پڪ شيءَ جي استعمال بابت جيڪو اسان اندازو ذهن ۾ رکيو هوندو، اُهو بہ اُهڙوئي غلط ثابت ٿيندو ۽ اسان جي اُها ڪوشش ناڪام ٿيندي. پر جيڪڏهن اسين پنهنجن مقصدن ۾ ڪامياب ٿياسين، جيڪڏهن اسان ڏٺو تہ شيءِ اسان جي تصور سان ٺهڪندڙ آهي جيڪو اُن جو اسان قائم ڪيو هو ۽ اُها اُنهيءَ ترتيب يا رٿا ۾ اُئين ٺهي ٿي جيئن اُن لاءِ اسان سوچيو هو، تہ اُها هڪ مثبت ۽ پختي ثابتي آهي تہ شين بابت ۽ اُنهن جي صفتن بابت اسان جون سُوجهيون هڪ اهڙيءَ حقيقت پٽاندر آهن، جيڪا اسان جي ذات کان الڳ ۽ اُن جي ڪاڻ کان بالاتر هڪ حقيقت آهي؛ ۽ هر ڀيري اسين جيڪڏهن ناڪام ٿيون ٿا تہ اسين گهڻو ڪو وقت ڪونہ ٿا وٺون، جو پنهنجي ناڪاميءَ جو سبب فوراً دريافت ڪري ٿا وٺون! ۽ اُن صورت ۾ اسين

پاڻ ڏسون ٿا ته اسان جي سُوجهي جنهن تي اسان پنهنجي عمل جو بنياد رکيو هو، سا يا اڌوري ۽ سطحي هئي، يا ٻين سُوجهين جي نتيجن سان اُن جو ائين ٺهڪ نه پئي کاڌو، جو اُنهن سان ٺهڪندڙ هجي. جيستائين اسان ڪي پنهنجن حواسن جي پوريءَ تربيت ۽ اُنهن کي ٺيڪ طرح ڪم آڻڻ جو خيال رهندو ۽ پنهنجي عمل کي لاڳاپيل سُوجهين جي گهربل حدن اندر رکنداسين، ته ڏسنداسين ته اسان جي استعماليءَ جو نتيجو سوجهيل شيءِ جي خارجي سچاءَ ۽ اُن بابت اسان جي سوجهين جي عين موافقت کي ثابت ڪندو. بهرحال، ڪنهن به حالت ۾ اجا ائين نه ڏٺو ويو آهي ته اسان جون سائنسي طور ضابطي ۾ رکيل حِسي سُوجهيون اسان جي ذهنن ۾ خارجي دنيا بابت اهڙا تصورَ پيدا ڪنديون هجن، جيڪي پنهنجي اصليتي نوع ۾ حقيقت سان نهڪندڙ نه هجن، يا هيءَ ته دنيا ۽ اُن بابت اسان جي حِسي سُوجهين جي وچ ۾ ڪا ذاتي يا ٻي ناسازگاري يا بي جوڙائي موجود هجي.“ (اينگلس.)

مطلب ته اينگلس جو ئي پٽي هنڌ ورتل هڪ مثال ڪم آڻيندي، اسين ائين چونداسين ته ”پڊنگ جي ثابتي اُن جي کائڻ ۾ آهي.“ جيڪڏهن اُهو موجود نه هوندو يا اُهو رڳو هڪ تصور هوندو، ته اُن جي کائڻ کان پوءِ اسان جي بک اها ساڳي ئي رهندي! انهيءَ طرح اسان لاءِ بلڪل ممڪن آهي ته اسين شين کي چاکي سگهون، يعني هي به ڏسي سگهون ته اسان جا تصور حقيقت سان مطابقت ۾ آهن يا نه. اسان لاءِ اهو به ممڪن آهي ته سائنس جي نتيجن کي اسين تجربي، ڪاريگريءَ ۽ صنعتڪاريءَ وسيلي ضابطي ۾ رکي سگهون- ڪاريگري ۽ صنعت جن سان سائنس جي اصلي يا فطري نتيجن کي عملي طور ڪم ۾ آندو ويجي ٿو. اسين، جو آميزشي يا ترڪيبي ريتَ ناهي سگهيا آهيون، اِن جي معنيٰ ته اِها ٿي ته جيڪا شيءِ ريتَ آهي، اُن کي سائنس اُن جي ذات تحت يعني ”بذات خود هڪ ريتَ“ جي چاڻي سگهي ٿي ۽ چاٽي ٿي.

اسين، انهيءَ ڪري، چئي سگهون ٿا ته اِها ڳالهه سمجهڻ جي ڪوشش ڪرڻ ته صحيح ڪير آهي، يقيناً هڪ ڪارائتي ڳالهه آهي- چاڪاڻ ته ڪن فطري غلطين جي باوجود جيڪي سائنس کان سرزد ٿي سگهن ٿيون، اسان جي تجربي هر وقت ائين ثابت ڪيو آهي ته تحقيق سائنس ئي آهي جيڪا صحيح آهي.

6. نتيجا

ارڙهين صديءَ کان وٺي، ڪافي ڪن مفڪرن جي حالت ۾ اسين ڏسون ٿا، جن گهڻي قدر اگنان واد ۾ پناهه ورتي آهي، ته هيءُ فلسفو ڪڏهن تصوريت جي پاسي کان ۽ ڪڏهن ماديت جي پاسي کان حملي جو نشان پئي رهيو آهي. لينن جو چوڻ آهي ته اگنان وادي نون اصطلاحن جو پوش اختيار ڪن ٿا ۽ پنهنجن دليلن لاءِ سائنسن جي ٽيڪ به وٺن ٿا، پر سواءِ اُن جي ته پن نظرين جي وچ ۾ مونجهارو پيدا ڪن، هو ٻيو ڪجهه به نٿا ڪن، ۽ پوءِ پاڻ کي هڪ قسم جي فڪري آسودگي ڏين ٿا- ائين سمجهي ته هو تصوري نه آهن ڇوته هو سائنس جي پاسي آهن، جڏهن درحقيقت هو رڳو سائنس کي پنهنجي اَڏ پڪي فڪر لاءِ جهلي طور ڪم آڻين ٿا: پر هو ماديت جي پاسي به نه آهن- ڇوته پنهنجن سائنس- آميز دليلن کي هو توڙ تائين پهچائڻ لاءِ تيار نه آهن- ۽ اُهو سڀ اِن ڪري، جو هو ٻه چِتا آهن، يڪ خيال ۽ ڪهڙيءَ- ڪرڙيءَ وارا نه آهن.

”ائين اگنان واد ڇا آهي؟“ اينگلس پڇي ٿو، ”سواءِ اِن جي ته اها مُنهَن-ڪَڇي، لڄارِي ماديت آهي؟ فطرت بابت اگنان وادي نظريو سڄو مادي نظريو آهي. فطرت جي دنيا، پنهنجي سڄي مانداڻ ۾، قاعدن جي حاڪميت هيٺ آهي، ۽ هر خارجي دخل اندازيءَ کان ڪُلي طور آجي آهي. پر اُن ۾ اگنان واد پنهنجي طرفان هيءَ ڳالهه ملائي ٿي ته اسان وٽ ڄاتل ڪائنات کان مٿي يا پري ڪنهن اعليٰ هستيءَ جي وجود جي مڃڻ يا انڪار ڪرڻ جا ڪي سبب يا سامانَ نه آهن.“

اِئين هيءُ فلسفو تصوريت جي بازي کيڏي ٿو، ۽ ڇاڪاڻ ته اگنان وادي پنهنجن دليلن ۾ دو- رخا يا ٻه- چِتا آهن، اِنهيءَ ڪري، بازيءَ جي آخري وار طور، هو تصوريت جي ئي سهاري ڪيڏن ٿا ۽ نيٺ اُهوئي موقف هو وٺي بيهن ٿا. لينن جو چوڻ آهي ته ”اگنان واديءَ کي ڪُرڙيو، ته اوهان کي اُن ۾ تصوري ملندو.“

اسين مٿي ڏيکاري آيا آهيون ته اِهو فيصلو اسين برابر ڪري سگهون ٿا ته ٻنهي مان ڪير صحيح آهي- مادي فيلسوفُ يا تصوري فيلسوفُ، ماديت يا تصوريت!

اسين هاڻي ڏسي سگهون ٿا ته اُهي نظريا جيڪي ٻنهي فلسفن کي سرچائڻ جي ۽ باهم مطابقت ۾ آڻڻ جي دعوا ڪن ٿا، اُهي اصل ۾ رڳو تصوريت جي پٺڀرائي ٿا ڪن: اُهي فلسفي جي بنيادي سوال جو ڪو ٽيون جواب ڪونه ٿا مهيا ڪن: ۽ انهيءَ ڪري حقيقت ۾ ٽيون فلسفو ڪوئي ڪونهي.

ياگوبيو

فيلسوفي

ماديت

باب پهريون

مادو ۽ مادي فيلسوف

1. مادو ڇا آهي ؟
2. مادي بابت لاڳيتا نظريا.
3. مادي فيلسوفن جي نظر ۾ مادو ڇا آهي ؟
4. مادي جي تصوريت، مادي فيلسوفن جا بيانَ
5. نتيجو

پهرئين ڀاڱي ۾، اول اسان سڀني مادي فيلسوفن جا گڏيل ۽ هڪجهڙا خيال بيان ڪيا: پوءِ اسان تصوري فيلسوفن جي رد ۾ مادي فيلسوفن جا دليل پيش ڪيا: ۽ آخر ۾ اسان اڳنان واد جي غلطيءَ جو ذڪر ڪيو. هاڻي اسين هن تعليم مان نتيجا اخذ ڪنداسين ۽ پنهنجن مادي دليلن کي وڌيڪ مضبوط ڪرڻ لاءِ خاص طور هيٺين ٻن سوالن جي جوابن ڏيڻ جي ڪوشش ڪنداسين:-

(1) مادو ڇا آهي؟

(2) ماديت کي مڃڻ يا مادي خيالن رکڻ مان ڇا مراد آهي؟

1. مادو ڇا آهي؟

سوال جي اهميت: جڏهن به ڪو مسئلو حل ڪرڻ لاءِ هٿ ۾ هجي، ته پهريائين ضروري آهي ته سوال ائين اُٿارجي، جو اُهو پوريءَ طرح پڌرو ٿي سامهون بيهي. ۽ هن حالت ۾، حقيقت آهي ته هونئن به خاطريءَ جهڙو جواب ايڏو سولو ڪونهي. اهڙي جواب ڏيڻ لاءِ اسان کي ماديءَ جو نظريو مرتب ڪرڻو پوندو.

عام طرح، ماڻهو سمجهن ٿا ته مادو اُهو آهي، جنهن کي ڇُهي سگهجي ۽

جيڪو سخت هجي ۽ جنهن ۾ تڏ يا سامهڻائي هجي. قديم يونان ۾، مادي جي وصف ائين ڪئي ويندي هئي.

اڄ، سائنس جي روشنيءَ ۾، مادي جي هِن وصف کي اڻپورو سمجهيو وڃي ٿو.

2. مادي بابت لاڳيتا نظريا

هن سلسلي ۾ اسان جو مقصد آهي ته پهريائين جيتري قدر ممڪن ٿي سگهي، اوتري قدر سادن لفظن ۾، سائنسي تشريحن کي ڇڏي ڪري، مادي بابت مختلف نظرين کي ڏسي وڃجي.

يونان ۾، ائين سمجهيو ويندو هو ته مادو ڪجهه سخت مواد هو، جيڪو لامحدود ورهائجي نٿي سگهيو، ۽ ورهائجندي ورهائجندي، اهڙيءَ هڪ حد تي رسيو ٿي، جنهن کان پوءِ اُن جا ذرا وڌيڪ ورهائجي نٿي سگهيا؛ اُهڙن وڌيڪ ورهائجي نه سگهندڙ ذرن کي هُنن اَئٽم (اَڻا) ٿي سڏيو. ائين به سمجهيو ٿي ويو ته هي ائٽم هڪٻئي کان مختلف هئا. ڪي ائٽم لسا ۽ گول هئا جيئن تيل جا؛ ۽ ٻيا کهرا ۽ ڪُنڊاوان جيئن سُرڪي جا!

هيءُ نظريو قديم دور جي مادي فيلسوف، ڊيماڪريٽَس (Democritus: c. 460-370 B.c) قائم ڪيو هو؛ هو پهريون ماڻهو هو، جنهن دنيا جي هڪ مادي تشريح يا سمجهاڻي پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي هئي. مثلاً، هن جو خيال هو ته انساني بدن ٺُلهن ۽ جاڏن ائٽمن جو ٺهيل هو ۽ روحُ نازڪ ۽ لسن ائٽمن جي هڪ قُلن مُٺ هئي؛ ۽ جيئن ته هو خدائن (روحن، فطرت کان اوچين هستين) جي وجود جو قائل هو، پر هر شيءِ جي سمجهاڻي هُن مادي نقطي نگاهه کان ڏيڻ چاهي ٿي، هُن ائين به چيو ٿي ته خدائون پاڻ انتهائي ۽ خاص طرح جي نازڪ ۽ لطيف ائٽمن جا مرڪب هئا.

ائين قديم زماني کان، ماڻهن مادي کي سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. وچين دور ۾ يونانين پاران پيش ڪيل ائٽمي نظريي ۾ ڪنهن به خاص نئينءَ ڳالهه جو ڪو اضافو ڪونه ٿيو. فقط اوڻيهين صديءَ ۾ ئي هِن نظريي ۾ ڪي ڳنڀير تبديليون آنديون ويون.

هاڻي، ائين سوچيو ويو ته مادو ائٽمن ۾ ته ورهايل هو، پر اُهي تمام سخت ذرا هئا، ۽ اُنهن هڪٻئي کي ڪشش ٿي ڪئي. يوناني نظريي کي ڇڏيو ويو، ۽ ائٽمن کي لسو يا ڪُنڊائون نٿي سمجهيو ويو. ماڻهن اُنهن کي سخت

۽ ناقابلِ تقسيم ايا بہ سمجهيو ٿي، پر ائين چيو ويو ٿي تہ اُهي هڪٻين جي ڪشش هيٺ سدائين چرپر ۾ رهنا. اُن کان پوءِ، جيڪا علمي (سائنسي) ترقي ٿي آهي، تنهن ڳالهہ کي وڌيڪ خصوصي صورت ڏني آهي ۽ مادي جي سمجهاڻيءَ ۾ ڪافي واڌارو ۽ وضاحت آندي آهي. اڄ ائين ثابت ٿيل آهي تہ ائٽم هڪ مرڪز آهي جنهن جي چوڌاري پتڪڙين برقي چڻنگن سان گهيريل هڪ ننڍڙو سرشتو گرهن جو ڦري رهيو آهي. ائٽم جو مرڪزيو يا "ٻج" خود هڪ منجهيل ڪرڪسو آهي جيڪو جدا جدا نموني تڪسائيل آهي. مادو هنن ائٽمن جو هڪ مُچو يا ميلُ آهي، ۽ جيڪڏهن اسان جي هٿ کي ميز تي رکجڻ سان تڏ يا سامهڻائيءَ جو تجربو ٿئي ٿو، تہ اهو اِن ڪري، جو هٿ کي بيشمار بجليءَ جا ڌڪ يا جهٽڪا لڳن ٿا، جيڪي هنن ننڍڙن سرشتن مان اٿن ٿا، جيڪي ائٽم يا اٽا آهن.

مادي جي سمجهاڻيءَ لاءِ هيءُ نئون جديد نظريو، جيڪو سائنسي تجربن ثابت ڪيو آهي، اُن جي موٽ ۾ تصوري فيلسوفن کان ڪل ۽ سوپ جي هڪ رڙ نڪريو وجي، ۽ هو چون ٿا: "ڇا، سخت مادو هاڻي ختم! تہ پوءِ مادو ئي گم! مادي فيلسوفن تہ پنهنجي فلسفي جو بنياد مادي جي تڏ ۽ ڏاڍاڻ تي ٽي رکيو، تن وٽ تہ وڌيڪ ڪا ثابتي ئي نہ رهي! بس، مادو غائب.....!"

تحقيق ائين چئي سگهجي ٿو تہ دليل جو هيءُ طريقو ڪجهہ ڪامياب بہ ٿيو آهي، جيئن تہ ڪي مارڪس وادي پاڻ بہ، جيڪي ظاهر آهي تہ ماديت جا حامي آهن، اِن سان پنهنجن عقيدن ۾ ڏُڏي ويا آهن. پر، ائين مادي جي "گم ٿيڻ" جي ڳالهہ ڪرڻ- ڇاڪاڻ تہ اُن جي ترڪيب وڌيڪ پورنتا سان نروار ڪئي ويئي آهي- اِها تہ سوال کي منجهائڻ يا اُن ۾ مُنجهڻ جي ئي هڪ ڪوشش چئبي! وڌيڪ اهم ۽ ضروري ڳالهہ هيءَ آهي تہ سمجهڻ کپي تہ

3. مادي فيلسوفن جي نظر ۾ مادو ڇا آهي؟

۽ اِن ڳالهہ جي سمجهڻ لاءِ هڪ شيءِ تمام ضروري آهي: اُها هيءَ تہ هِن فرق کي سامهون رکيو وڃي، يعني اسان کي پهرين ڏسڻ کپي تہ

(1) مادو ڇا آهي؟

(2) ۽ پوءِ هيءَ تہ مادو ڇا وانگر يا ڇا جهڙو آهي؟

مادي فيلسوف پهرئين سوال جو جيڪو جواب ڏين ٿا، سو هيءُ آهي ته مادو هڪ خارجي حقيقت آهي، ذهن جي احتياج يا ڪاڻ ڪان آجو، اُن ڪي موجود هجڻ لاءِ ذهن جي گهرج ڪانهي. لينن هن سلسلي ۾ چوي ٿو ته

"مادي جو تصور ان کان وڌيڪ ڪجهه ظاهر ڪونه ٿو ڪري ته اُهو هڪ خارجي حقيقت آهي، جنهن جي خبر يا ڄاڻ اسان کي اسان جو اوُسانُ يا حِسُ ظاهري ڏئي ٿو." (لينن، Materialism and Empirio-Criticism, P 323).

هاڻي، ٻيو سوال- مادو ڇا جهڙو يا ڇا وانگر آهي؟ مادي فيلسوف چون ٿا ته "هن سوال جو جواب ڏيڻ اسان جو ڪم نه آهي. سائنس جو ڪم آهي ته اِن جو جواب ڏئي."

پهرئين جواب ۾ قديم وقت کان وٺي هيلتائين ڪابه تبديلي ڪانه آئي آهي. ٻيو جواب بدلبو رهيو آهي ۽ بدلجڻ به گهرجي، ڇاڪاڻ ته اُن جو دارومدار سائنس تي آهي، يعني انساني ڄاڻ جي صورتحال تي. اُهو ڪو آخري جواب ڪونهي.

اسين ڏسي سگهون ٿا ته اِهو بنهه لازمي آهي ته مسئلي کي صحيح صورت ۾ سامهون رکيو وڃي، جيئن تصوري فيلسوفن کي موقعو نه ملي ته هو اُن جي ٻن الڳ الڳ سوالن کي گڏي، منجهائي رکن. سوالن جي اِن فرق کان پوءِ اهو ڏيکاري سگهبو ته اُنهن مان پهريون سوال ئي آهي، جو مکيه سوال آهي ۽ اُن لاءِ اسان جو جواب سدائين ساڳيو رهيو آهي-

"ڇاڪاڻ ته مادي جي واحد خاصيت، جنهن جي سڃاڻپ سان فيلسوفي ماديت ٻڌل آهي، مادي جي وجود جي خارجي حقيقت واري خاصيت آهي، يعني اسان جي ذهن کان ٻاهر اُن جي موجود هجڻ جي خاصيت." (لينن، ساڳيو ڪتاب، ص- 317)

4. مادي جي تصوريت، مادي فيلسوفن جا بيانَ

جيڪڏهن اسين چئون ٿا- ڇاڪاڻ ته اسين اِئين ڏسون ٿا- ته مادو اسان کان ٻاهر ۽ اسان کان الڳ موجود آهي ته اسين ائين پڻ صاف چئون ٿا ته

(1) مادو زمان (وقت) ۽ مڪان (جاءِ) ۾ موجود آهي.

(2) مادو تحرڪ يا چرپر ۾ آهي.

هِنن نُڪتن جي حوالي سان، تصوري فيلسوف سمجهن ٿا ته مڪان ۽ زمان تصورَ آهن، جي اسان جي ذهنن ۾ آهن (ڪانٽ پهريون ماڻهو هو، جنهن هِن دليل جي پٺڀرائي ڪئي هئي). هُنن جي نظر ۾ "مڪان" هڪ صورتحال

يا حدبندي آهي، جا شين کي اسين ڏيون ٿا، يعني مڪان هڪ تصور آهي، جو ماڻهوءَ جي ذهن ۾ پيدا ٿئي ٿو، اُن کان ٻاهر اُن جي ڪا هستي ڪانهي. ساڳي ڳالهه هو ”زمان“ لاءِ به چون ٿا.

مادي فيلسوف، اُن جي ابتڙ، چون ٿا ته مڪان اسان ۾ نه آهي پر اسين مڪان ۾ آهيون. هو اهو پڻ چون ٿا ته زمان اسان جي زندگيءَ جي نڪرڻ ۽ ڪُلڻ لاءِ هڪ لازمي شرط آهي. اِنهيءَ ڪري مادو اُهو ڪجهه آهي، جيڪو اسان جي خيال کان جدا، زمان ۽ مڪان ۾ وجود رکي ٿو.

”مڪان ۽ زمان سيني وجودن جون بنيادي وصفون آهن، ۽ زمان کان ٻاهر وجود اُهڙي ئي هڪ غير معقول ڳالهه آهي جيئن مڪان کان ٻاهر وجود جي ڳالهه.“ (اينگلس، (Anti-Duhring)

اسين سمجهون ٿا ته شعور کان ٻاهر ۽ اُن کان لاپرواهه مادي حقيقت جو وجود آهي. اسين سڀ مڃون ٿا ته اسان کان اڳ دنيا موجود هئي ۽ اسان کان پوءِ به اُها موجود رهندي. اسين چئون ٿا ته اسان جي جمڻ کان اڳ پيرس (شهر) موجود هئو ۽ جيڪڏهن اُن وچ ۾ اُهو ڊاهي پَٽ نه ڪيو ويو، ته اسان جي موت کان پوءِ به موجود رهندو. اسان کي پڪ آهي ته پيرس موجود آهي- ۽ تڏهن به جڏهن اسين اُن بابت ڪونه ٿا سوچيون: ساڳيءَ طرح هزارين لکين شهر آهن، جتي اسين نه ويا آهيون، ۽ جن جو نالو به اسان کي معلوم نه آهي، پر اُهي بهرحال موجود آهن. اِهو انسان ذات عام طور مڃي ٿي. سائنسن اسان کي ڄاڻ جا اُهي وسيلا ڏنا آهن، جن جي مدد سان اسان جي اِنهيءَ دليل کي تقويت ۽ پورنتا ملي ٿي، ۽ جن جي مدد سان تصوري فيلسوفن جون سڀئي ”وار تان کَلن لاهڻ“ واريون ڳالهيون رد ٿي وڃن ٿيون.

”فطرت جي سائنس پڪيءَ طرح ٻڌائي ٿي ته ڪنهن دور ۾ زمين اهڙيءَ حالت ۾ موجود هئي، جو ڪنهن به ماڻهوءَ يا ٻئي ڪنهن جِيوَ جو اُن تي وجود ڪونه هو ۽ نه هُجِي ئي سگهيو ٿي. جِيوَ ڌاري مادو گهڻو پوءِ جو مظهر آهي- اُهو هڪ طويل ارتقا جو نتيجو آهي.“

.(Materialism & Empirio- Criticism, P. 140 ،لينن)

سائنسون اسان کي پختي ثابتي ڏين ٿيون ته مادي جو زمان ۽ مڪان ۾ وجود آهي ۽ ساڳئي وقت اُهي اسان کي هيءُ به ٻڌائين ٿيون ته مادو تحرڪ ۾

آهي. هيءَ پوئين ڳالهه، جا جديد سائنس اسان کي پڪيءَ طرح ڏني آهي، انتهائي اهم آهي، ڇاڪاڻ ته اِها پراڻي نظريي کي ختم ڪري ٿي ڇڏي، جنهن مطابق مادو تحرڪ جي قابل ئي نه هو.

”تحرڪ وجود جو هڪ اصول آهي - مادي جي بنهه هئڻ جو ڍنگ، دستور. تحرڪ کان سواءِ مادو، جيئن مادي کان سواءِ تحرڪ، سوچي ئي نٿو سگهجي.“ (اينگلس، ”ائنٽي دوهرنگ“).

اسين ڄاڻون ٿا ته دنيا پنهنجي موجوده حالت ۾ ۽ پنهنجن سڀني حصن ۾ نتيجو آهي هڪ ڊگهيءَ ارتقا جو، ۽ اِنهيءَ ڪري نتيجو آهي هڪ ڊري، پر لاڳيتي، تحرڪ جو. مادي جو وجود اِئين ڏيکاريندي ۽ ثابت ڪندي، اسين صاف چئون ٿا ته

”دنيا ۾ تحرڪ ۾ مصروف مادي کان سواءِ، ڪجهه ناهي، ۽ تحرڪ ۾ مصروف مادو تحرڪ ۾ رهي ئي نٿو سگهي سواءِ اِن طرح ته اُهو مڪان ۽ زمان ۾ متحرڪ هجي.“ (لينن، Materialism & Empirio- Criticism)

5. نتيجو

هنن ويچارن مان هيءُ نتيجو اڀري سامهون اچي ٿو ته هڪ ”نبار روح“ جو تصور، جنهن مادو اپايو، ناممڪن آهي، ڇاڪاڻ ته مڪان ۽ زمان کان ٻاهر هڪ روح اهڙي هڪ شيءِ آهي جيڪا موجود ٿي ئي نٿي سگهي. اُن سان ماڻهوءَ کي تصوري باطنيت کي ميڇٽو پوندو ۽ نتيجي طور هر سائنسي ڇڪاس کي بند ڪرڻو پوندو، ڇڏڻو پوندو، ۽ پوءِ ئي اهڙي ”روح“ کي مڃي سگهبو- هڪ وجود طور- جو زمان کان ٻاهر موجود آهي، يعني ڪنهن به ”پَلَ“ ۾ موجود ڪونهي، ۽ جو مڪان کان ٻاهر موجود آهي، يعني ”ڪٿي“ به موجود ڪونهي.

مادي فيلسوف، سائنسن جي نتيجي سان مالامال ٿي ۽ پُراعتماد بڻجي، چون ٿا ته مادو موجود آهي- مڪان ۾ ۽ پڻ مخصوص ”پَل“ ۾ (زمان ۾). اِنهيءَ ڪري، ڪائنات نئينءَ مان نهِي يا پيدا ٿي ئي نٿي سگهِي، ڇاڪاڻ ته ”روحِ ڪُلُ“ دنيا جي ناهي سگهڻ جهڙو ٿي سگهي اُن لاءِ هن کي بهرحال ڪنهن ”پل“ جو احتياج هو، جيڪو ڪنهن به ”پل“ موجود ڪونه هو (ڇاڪاڻ ته چيو وڃي ٿو ته اُن لاءِ وقت جو وجود ڪونهي)، ۽ اِن لاءِ اهو پڻ ضروري هو ته دنيا

”ڪجهہ نہ“ مان نهي ”ڪجهہ“ ٿئي، نيست مان نهي هست ۾ اچي. ”پيدا ٿيڻ“ جي ڳالهہ ڪي ميچڻ لاءِ اهو ضروري آهي تہ پهرين هي ميجي تہ هڪ پل اهڙو هو جنهن ۾ ڪائنات موجود ڪانہ هئي، ۽ پوءِ ”ڪجهہ نہ“ مان ”ڪجهہ“ ٿيو، ۽ سائنس اِها ڳالهہ ميجي ئي نٿي سگهي.

اسين ڏسون ٿا تہ سائنس جي آڏو تصوري دليل بيهي نٿا سگهن، ۽ هيڏانهن مادي فيلسوفن جا دليل سائنس سان عين مطابقت ۾ آهن. انهيءَ طرح اسين هڪ ٻيرو وري بہ هِن ڳالهہ تي زور ڏيون ٿا تہ ماديت ۽ سائنس جي وچ ۾، هر وقت ۽ هر قدم تي، پورو پورو ۽ قريبي تعلق موجود رهيو آهي، رهڻو آهي ۽ رهي ٿو.

باب ٻيو

ماديت جي فلسفي ۾ مڃڻ جو مطلب ڇا آهي؟

1. نظريي ۽ عمل جو اتحاد
2. خيال جي دنيا ۾ ماديت جي پاسي هجڻ جو ڇا مطلب آهي؟
3. عمل جي دنيا ۾ ماديت جي پاسي ڪيئن ٿو هجي سگهجي؟

(1) سوال جو پهريون روپ

(2) سوال جو ٻيو روپ

4. نتيجو

1. نظريي ۽ عمل جو اتحاد

هن سڄي مطالعي جو مقصد آهي ته اسين مارڪسزم کي سمجهون، ۽ ڏسون ته ماديت جو فلسفو، جڏهن وڏي جدلياتي ماديت جي صورت وٺي ٿو، تڏهن اهو ۽ مارڪسزم ٻئي هڪ آهن. اسان کي اڳي ئي خبر آهي ته هن فلسفي جو هڪ بنياد نظريي ۽ عمل جي قريبي لاڳاپي تي ٻيٽل آهي. انهيءَ ڪري اسين محسوس ڪريون ٿا ته هن ڳالهه جو اظهار مفيد معلوم ٿيندو ته مطالعي جي هنن مضمونن ۾ اسين تحقيق جو اُهو طريقو ڪم آڻي رهيا آهيون جنهن کي "جڏليت" يا "جدليات جو طريقو" چئجي ٿو.

انهيءَ ڏسڻ کان پوءِ ته مادي فيلسوفن جي نظر ۾ مادو ڇا آهي ۽ ڇا وانگر آهي، اِهو تمام ضروري آهي ته هنن ٻن نظري سوالن کان پوءِ، اسين ڏسون ته ماديت جي پاسي هجڻ جو ڇا مطلب آهي، يعني ماديت جو حامي شخص عمل ڪيئن ٿو ڪري. اِهو انهن سوالن جو عملي پاسو آهي.

ماديت جو بنياد هيءُ ويساهه آهي ته "وجودُ خيال جو پيدا ڪندڙ آهي."
پر، ڇا اِهو ڪافي آهي ته اِها ڳالهه وري وري دهرائي وڃي! سچو پچو، يڪ زبان ۽ ڪهڙيءَ- ڪرڙيءَ وارو ماديت جو حامي ٽيڻ معنيٰ ته (1) فڪر جي، خيال جي، دنيا ۾ ائين ٽيڻ؛ (2) عمل جي دنيا ۾ ائين ٽيڻ.

2. خيال جي دنيا ۾ ماديت جي پاسي هجڻ جو ڇا مطلب آهي؟

خيال (فڪر) جي دنيا ۾ ماديت جي پاسي هجڻ معنيٰ: ماديت جو بنيادي اصول يا سِڌانت ڄاڻڻ ته "وجودُ، خيالُ پيدا ڪري ٿو"، ۽ اِهو ڄاڻڻ ته "هيءُ اصول يا سِڌانت عمل ۾ ڪيئن آڻجي."

جڏهن اسين چئون ٿا ته "وجودُ، خيال پيدا ڪري ٿو"، ته اُن ۾ اسان جي آڏو هڪ مُجرد، خيالي، سِڌانت آهي، ڇاڪاڻ ته لفظ وجودُ ۽ خيالُ مُجَرّد لفظ آهن. "وجود" جي معنيٰ: عام طور وجود. "خيال" جي معنيٰ: عام طور خيال. وجود، عام طور خيال وانگر هڪ داخلي حقيقت آهي (ڏسو پهريون ڀاڱو، باب چوٿون، داخلي حقيقت ۽ خارجي حقيقت جي سمجهاڻي،) اُهو موجود ڪونهي؛ اُهو بس ائين آهي جيئن هڪ خيالي خيال يا خيال جو خيال. ائين چوڻ ته "وجودُ، خيالُ پيدا ڪري ٿو، اِنهيءَ ڪري، هڪ خيالي بيان (ڳالهه) آهي، ڇاڪاڻ ته اُهو بس خيالي خيالن جو ئي هڪ مرڪب آهي.

اهڙيءَ طرح، مثال طور، اسان کي گهوڙن جي خبر آهي، پر جيڪڏهن اسين گهوڙي جي ڳالهه ڪنداسين ته اسين گويا عام طور، عمومي طور، مجموعي طور، گهوڙن جي ڳالهه ڪرڻ چاهيون ٿا: ته ائين عام طور، مجموعي طور، گهوڙو هڪ مجرد خيال يا خيالي خيال ئي هجي ٿو. جيڪڏهن هتي گهوڙي جي جاءِ تي ماڻهوءَ يا وجود جي ائين عام طور ڳالهه ڪنداسين ته اُهي به مجرد خيال، خيالي خيال، ئي ٿيندا.

هاڻي، جيڏهن عام طور، مجموعي طور، گهوڙو موجود ڪونهي، ته ڇا موجود آهي؟ جواب: گهوڙا خاص طور، يعني خاص گهوڙا. ڪو جانورن جو ڊاڪٽر چوي ته آءٌ ڪنهن خاص گهوڙي جو نه پر عام طور گهوڙي جو علاج ٿو ڪريان، ته هو پاڻ کي کلڻ هاب ڪندو؛ ساڳيءَ طرح ڪو ڊاڪٽر ساڳي اِها ڳالهه ماڻهوءَ بابت چوي، ته اُهو به ائين کلڻ هاب ٿيندو.

ته، اسين چاڻون ٿا ته هيءَ "عام طور وجود" موجود ڪونهي: پر خاص وجودَ آهن، جن کي مخصوص وصفون آهن. خيال سان به اِها ڳالهه لاڳو آهي. اسين، انهيءَ ڪري، چئون ٿا ته "عام طور وجود" معنيٰ: خيالي ڪا شيءِ ۽ خاص هڪ وجود معنيٰ: سچو پچو ڪجهه، سچي پچي هڪ شيءِ. ۽ "عام طور خيال" ۽ "خاص خيال" بابت به اِها ساڳي ڳالهه آهي.

ماديت جي پاسي يا ماديت جو حامي اُهو آهي، جيڪو، سيني حالتن هيٺ، سڃاڻي سگهي ٿو، سچ پچ نشان تي آڱر رکي ٻڌائي سگهي ٿو، ته ڪٿي وجود آهي ۽ ڪٿي خيال آهي.

مثال: مغز ۽ اسان جا تصور.

اسان لاءِ اهو ڄاڻڻ ضروري آهي ته ڪيئن هڪ خيالي عام ڳالهه کي خاص ڳالهه طور ڪم آڻجي. ماديت جو حامي، انهيءَ ڪري، مغز کي وجود طور ۽ اسان جي تصورن کي خيالن طور سڃاڻندو. ان معاملي ۾ هو هن طرح سوچيندو: مغز (وجود) ئي آهي جيڪو اسان جا تصور (خيال) پيدا ڪري ٿو. ان ۾ اوهان جي آڏو هڪ سادو مثال آهي. هاڻي اچو ته انساني سماج جي ڳالهه کي وٺون ۽ ڏسون ته هڪ مادي فڪر جو ماڻهو ان بابت ڪيئن سوچيندو.

انساني سماج، مجموعي طور، مرڪب آهي اقتصادي زندگيءَ ۽ سياسي زندگيءَ جو. اقتصادي زندگيءَ ۽ سياسي زندگيءَ جي وچ ۾ ڪهڙا لاڳاپا آهن؟ هن خيالي ڳالهه جو، جنهن کي اسين ڦيرائي خاص ڳالهه بنائڻ گهرون ٿا، بنيادي يا مُک جزو ڪهڙو آهي؟

مادي فڪر رکندڙ ماڻهوءَ لاءِ بنيادي جزو، يعني وجود، اُهو جيڪو زندگي ڏئي ٿو، اقتصادي زندگي آهي. ثانوي جزو، يعني خيال جنهن کي وجودُ پيدا ڪري ٿو، جيڪو اُن کان سواءِ زنده رهي نٿو سگهي، سياسي زندگي آهي.

ماديت جو حامي، پوءِ، چوندو ته اقتصادي زندگي ئي سياسي زندگيءَ جي ڳالهه، اُن جو منطق يا "راز" سمجهائي ٿي، ڇاڪاڻ ته سياسي زندگي اقتصادي زندگيءَ جي ئي هڪ پيداوار آهي. هيءُ ويچار، جيڪو اسان مٿي تڙ تڪڙ ۾ ائين پيش ڪيو، اُن کي تاريخي ماديت چيو وڃي ٿو ۽ اِهو ويچار پهريائين مارڪس ۽ اينگلس پيش ڪيو هو.

هاڻي هڪ ٿورو وڌيڪ نازڪ مثال ٿا وٺون- شاعر جو. اِها يقيني ڳالهه

آهي ته شاعر ڇا آهي، اِها ڳالهه "سمجهائڻ" لاءِ گهڻن عنصرن ۾ جزن کي خيال ۾ رکڻو پوندو؛ بهرحال، اسين هِن سوال جو هتي هڪ پاسو ڏيکاريون ٿا.

عام طرح چيو ويجي ٿو ته شاعر لکي ٿو، انهيءَ ڪري، جو ائين ڪرڻ لاءِ هو جذبي ۾ اُدمي ڪان مجبور آهي. ڇا، ائين ڳالهه جي پوري سمجهاڻي ملي ٿي وڃي ته شاعر، بهرحال، هي يا هو شعر ڇو ٿو لکي! نه؛ شاعر کي برابر سِر ۾ سوداءَ آهن، پر هو هڪ وجود به آهي جيڪو سماج ۾ رهي ٿو. اسين ڏسنداسين ته شاعر جي حالت ۾ مکيه جزو يعني اُهو جيڪو هن کي سندس پنهنجي زندگي ڏئي ٿو، سو سماج آهي. ۽ اُن کان پوءِ ثانوي جزو اُهي تصور ۽ خيال آهن جيڪي هن کي مغز ۾ آهن. اِنهيءَ ڪري جزن مان هڪڙو جزو، بنيادي جزو، جيڪو شاعر جي شخصيت "سمجهائي ٿو"، سماج ئي آهي، يعني اُها انساني فضا جنهن ۾ هو سماج جي اندر رهي ٿو. (اسين شاعر سان هِن ڪتاب ۾ وري ملاقات ڪنداسين، جڏهن اسين جدليت جو مطالعو ڪنداسين، ڇوته تڏهن هن سوال جي مطالعي لاءِ سمورا جزا اسان جي سامهون موجود هوندا.)

هنن مثالن مان اسين ڏسون ٿا ته مادي فڪر جو حامي اُهو ماڻهو آهي، جيڪو چاهي ٿو ته ماديت جي فلسفي کي، ماديت جي سِڌانت کي، هر هنڌ ۽ هميشه، هر گهڙيءَ ۽ هر حالت ۾ ڪيئن ڪم آڻجي. ائين عمل ڪرڻ پائيداريءَ جو ۽ رهت وانُ تي جيئڻ جو واحد رستو آهي.

3. عمل جي دنيا ۾ ماديت جي پاسي ڪيئن ٿو هجي سگهجي؟

(1) سوال جو پهريون روپ

مٿي اسان ڏٺو ته ٽيون فلسفو ڪونهي، ۽ ماڻهو جيڪڏهن ماديت جي استعمال ۾ پائدار ۽ هڪ سَمانو ڪونهي، ته هو پوءِ يا تصوري هجي ٿو يا تصوريت ۽ ماديت جيٰ گاڏڙ ساڏڙ ڏنڌ ۾ ڦاسي پوي ٿو.

بُورزوا (سرمائيداريءَ جو حامي، سرمايه پسند، سرمايه دوست) سائنسدان، پنهنجن مطالعن ۽ سائنسي تجربن ۾، سدائين ماديت جو پوئلڳ هوندو آهي. سائنسن ۾ پيش قدمي ڪرڻ لاءِ مادي تي ڪم ڪرڻ ضروري آهي: ۽ جيڪڏهن ڪو سائنسدان واقعي سمجهي ٿو ته مادو فقط ذهن ۾ ئي موجود آهي، ته پوءِ ته هو سائنس جي سچي تجربن جي عمل کي بيڪارِ ۽ اجايو سمجهندو!

تہ سائنسدانن جا ڪيترائي قسم ٿين ٿا-

1- سائنسدانَ جيڪي باشعور ۽ ڪھٽيءَ- رھٽيءَ وارا ماديت جا حمايتي آھن، جيئن سوويت يونين ۾ آھن (ھڪ مثال طور، اُھي جيڪي ڪتاب "مارڪسزم جي روشنيءَ ۾" In the Light of Marxism جا ساٿي ليکڪ ھئا.)

2- اُھي سائنسدان جيڪي غير شعوري طور ماديت جا حامي آھن؛ يعني تقريباً سڀ، ڇاڪاڻ تہ مادي جي وجود کي قبول ڪرڻ کان سواءِ سائنسي ڪم ڪرڻ ممڪن ئي ڪونھي! پر ھنن جا بہ بہ قسم آھن:

(الف) ھڪڙا اُھي جيڪي مادي خيال جي پيروي ڪرڻ شروع ڪن ٿا؛ پر پوءِ ھو اُھا پيروي ڇڏي ڏين ٿا، ڇاڪاڻ تہ ھو پاڻ کي مادي سائنسدان سڏائڻ جي ھمت نٿا ڪري سگھن: ھي اگنان وادي آھن، جن کي اينگلس "لڄارا مادي عالم" سڏيو آھي.

(ب) ٻيا اُھي سائنسدان، جيڪي مادي خيال جا غير شعوري ۽ ڦرٽا گھرٽا حامي آھن. ھو تجربيگاھہ ۾ مادي خيال جا آھن؛ اُن کان ٻاھر ھو تصوري آھن، ويساھي ۽ مذھبي آھن.

حقيقت ۾ آخري قسم جي ھنن سائنسدانن ڪڏھن اھو ويچار ئي نہ ڪيو آھي تہ ھو پنھنجا خيال ڪنھن بہ ترتيب يا سلسلي ۾ ٺاھي رکن ۽ نہ ڪين ائين ڪرڻ جي ڪا ڄاڻ ئي ھوندي آھي. ھو دائمي طور پنھنجي پاڻ سان اختلاف ۾ ھوندا آھن. پنھنجي مادي ڪم کي ھو پنھنجن فيلسوفي تصورن کان الڳ رکن ٿا. ھو "سائنسدان" آھن، پر وري بہ ھو، جيٿوڻيڪ مادي جي وجود کان انڪاري نہ آھن، پر ائين سمجھن ٿا (جيڪو اُنھن جو ائين سمجھڻ بلڪل سائنسي نہ آھي) تہ شين جي اصل فطرت کي ڄاڻڻ جي ڪوشش بيڪار آھي. ھو "سائنسدان" آھن، پر ھو ڪنھن بہ ثابتيءَ کان سواءِ اھڙين ڳالھين کي مڃين ٿا جيڪي ناممڪن آھن. (مثلاً پاسٽيئر Pasteur، برئنلي Branly ۽ ٻيا جيڪي ويساھي ۽ شَرڌالُو بہ آھن- جيڪڏھن ھو سچا پچا، ھڪَ- سَمان سائنسدان ھجن ھا تہ ائين ھرگز وھمي ڳالھين ۾ اعتبار نہ رکن ھا.) سائنس ۽ ايماني عقيدو يا شرڌا بلڪل ھڪٻئي جو ضد آھن.

(2) سوال جو ٻيو روپ

مـاديت ۽ عـمل: جيڪڏهن اِهو صحيح آهي ته ماديت جو سچو پڪو حامي اُهو آهي، جيڪو هِن فلسفي جي بنيادي اصول کي هرِ وقت ۾ هر حال ۾ استعمال ڪري ٿو، ته پوءِ هُن لاءِ هي به ضروري آهي ته اُن جو استعمال هو بنهه صحيح ۽ پوريءَ ريت ڪري.

ته هاڻي جيئن اسان ڏٺو، رهڻيءَ- ڪهڻيءَ ۾ هڪ- سَمانو ۽ پائدارُ ٿيڻ ضروري آهي، ۽ هڪ- سماني مادي فيلسوف لاءِ لازم آهي ته عمل ۾ هو ماديت کان ڪم وٺي.

عمل ۾ مادي فڪر تي هلڻ يا اُن کان ڪم وٺڻ جي معنيٰ آهي ته، جيئن هِن فلسفي جي تقاضا آهي، اصلي ۽ سڀ کان اهم جزو حقيقت کي، ۽ ثانوي جزو خيال کي سمجهيو وڃي.

هاڻي اسان کي ڏسڻو آهي ته جيڪي، بي گمانيءَ ۾، خيال کي اصلي يا ابتدائي جزو ڪري ليکين ٿا ۽ انهيءَ ڪري ڄاڻڻ بنان تصوري آهن، اُهي عمل ۾ ڪهڙيون ڳالهيون ڪن ٿا.

1- اسين اُن ماڻهوءَ کي ڇا سڏيندا آهيون، جيڪو ائين هلندو آهي ڄڻ دنيا ۾ هو اڪيلو آهي؟ هُو انفرادي سڏبو آهي، هو پاڻ ۾ اندر ڦِري، پنهنجي لاءِ جيئي ٿو: ٻاهرين دنيا ڄڻ رڳي هُن لاءِ آهي. هُن جي نظر ۾ سڀ کان اهم شيءِ هو پاڻ آهي، هن جو خيال اِهو آهي. هيءُ اوهان جي آڏو خالص هڪ تصوري ماڻهو آهي، هن کي "اهم وادي" به سڏجي ٿو (اِن لفظ جي وڌيڪ سمجهاڻيءَ لاءِ ڏسو پهرئين ڀاڱي جو ٻيو باب.)

انفرادي ماڻهو خود ٿنا ۽ اهنڪاري ماڻهو آهي، ۽ خود ٿنائي يا پاڻپٽو مادي رويو نه آهي. خود ٿنا ماڻهو دنيا کي پنهنجي لاءِ پيدا ٿيل سمجهي ٿو ۽ اُن کي پاڻ تائين محدود رکي ٿو.

2- هڪڙو ماڻهو آهي، جيڪو سکي ٿو، علم پرائي ٿو، سکيا يا علم جي مزي خاطر، هڪ البيلي ماڻهوءَ وانگر، پنهنجي لاءِ: جيڪو خوب علم پرائي ٿو، ڪابه تڪليف ڪانه اٿس، پر پنهنجو علم اڪيلو پاڻ وٽ ئي رکي ٿو. هيءُ ماڻهو اصل اهميت پاڻ کي، پنهنجي خيال کي، ڏئي ٿو.

تصوري ماڻهو ٻاهرينءَ دنيا لاءِ، حقيقت لاءِ، بند آهي. ماديت جو حامي

شخص سدائين پاڻ کي حقيقت لاءِ ڪليل ۽ موجود رکي ٿو: انهيءَ ڪري جيڪي مارڪسزم جي سکيا وٺندا آهن ۽ آسانيءَ سان يا بمشڪل، اُها پرائيندا به آهن، اُهي پنهنجي سکيا ڪوشش ڪري، ٻين کي پهچائيندا آهن.

3- هڪڙو ماڻهو آهي، جيڪو ڪنهن به شيءِ بابت جڏهن سوچي ٿو، ته پنهنجي حوالي سان، پنهنجي لاءِ ۽ پنهنجي نسبت سان، يعني پنهنجي پاڻ کي وچ ۾ آڻي، سوچي ٿو- هيءُ ماڻهو تصوري بگاڙ يا دادلائيءَ جو شڪار هوندو آهي.

مثال طور، هڪ اهڙيءَ ميٽنگ لاءِ، جنهن ۾ اهڙيون ڳالهيون چيون ويون هجن، جيڪي هُن لاءِ پسند جون نه هيون، هو چوندو: "خراب ميٽنگ هئي، ردي ميٽنگ هئي"، وغيره. سوچ جو هيءُ رستو ٺيڪ نه آهي: ميٽنگ بابت فيصلو پنهنجي حوالي سان نه پر اُن جي سڏائيندڙ تنظيم ۽ اُن مان اُن جي مقصدن ۽ خيالن جي حوالي سان ڪرڻ گهرجي.

4- پيبد واد يا فرقي بندي، پڻ ڪا مادي روش نه آهي. ڇاڪاڻ ته پيبد واديءَ يا فرقي بند ماڻهوءَ مسئلن کي سمجهيو ئي نه آهي: هو پنهنجي پاڻ تائين محدود آهي ۽ اُن تي خوش آهي، سو هو گهري ٿو ته ٻيا به هُن وانگر ۽ هُن جهڙا هجن. هيءَ وري به پاڻ کي يا فرقي کي اصلي يا بنيادي اهميت ڏيڻ جي ڳالهه آهي.

5- ڪو عقيده باز يا مَتني، يعني اُهو ماڻهو جنهن مُول گرنٿ يا اُصل ڪتاب خوب پڙهيل آهن، اُنهن تان قولَ اقوال ۽ وصفون ڪنيون ڪيون آهن، اُهو به هڪ تصوري ئي آهي، جڏهن هو ماديت جي اُنهن اصلي ڪتابن تان سَنَدون ۽ حوالا ته ڏئي ٿو، پر عملي طور رڳو اُنهن جي اِنهيءَ گفتاري آڌار تي زنده رهي ٿو- ڇاڪاڻ ته اُن حالت ۾ پوءِ، انقلابي عمل جي خيال کان، هن جي اکين کان حقيقي زندگي اوجهل رهي ٿي. هو اُهي سَنَدون ۽ نسخا ته هر هر دهرائي ٿو پر عملاً، اُهي حقيقت سان هو لاڳو نٿو ڪري. هو بنيادي اهميت ڪتابن کي ڏئي ٿو، خيالن کي ڏئي ٿو. هن جي شعور ۾ زندگي پنهنجا راز ۽ مسئلا ڪتابن جي شڪل ۾ پڌرا ڪري ٿي، ۽ عمومي طور، ائين ظاهر ٿئي ٿو ته عقيدي باز (مَتني) هڪ پيبد وادي يا فرقي بند ماڻهو آهي.

6- ڪامل پٽي يا پورنتا جو ڪوڙيو ماڻهو به تصوري ذهن رکندڙ ماڻهو ٿئي

ٿو، چوته ائين پاڻ- پڻي يا خود پسنديءَ جي ترنگ ۾ ئي هو گهڻي قدر محو رهي ٿو، ۽ ائين هيءَ به پيد واد جو ڏوهاري سڏجي سگهي ٿو.

7- اهو ويساهه رکڻ ته انقلابُ رڳو هڪُ تعليم جو مسئلو آهي، ۽ ائين چوڻ ته پورهيتن کي ”هڪ پيرو ۽ پوريءَ ريت“ اُن جي ضرورت سمجهائجي ته اُها ڪين سمجهي وجڻ ڪپي، ۽ جيڪڏهن هو ڳالهه کي پوءِ به سمجهڻ نه گهرن، ته انقلاب آڻڻ لاءِ وڌيڪ ڪوشش جي تڪليف وٺڻ بيسود آهي- اِها به پيد واد جي روش آهي، مادي فڪر جو اِهو رخ ۽ اِها هلت هرگز نٿي ٿي سگهي.

اسان کي هر روز اُنهن حالتن جو جائزو وٺڻ گهرجي ۽ اُنهن کي سمجهڻ گهرجي، جن هيٺ ماڻهو ڳالهه نٿا سمجهن: اسان کي جانچ جونچ ۽ پوري تپاس ڪرڻ گهرجي ته ائين ڇو ٿو ٿئي: عام دٻاءَ ۽ ڏاڍ کي، ۽ سرمايه پسند اخبارن، ريڊيو، سئنيما وغيره جي پروپيگنڊا جي اثر ۽ زور کي خيال ۾ آڻڻ گهرجي ۽ پنهنجيءَ ڳالهه کي سمجهائڻ لاءِ ۽ وري وري سمجهائڻ لاءِ سڀ ممڪن طريقا ڪم آڻڻ گهرجن- پترا، ڪتابچا، اخبارون، تربيتي ڪڏجاڻيون، تعليمي درس تدريس، وغيره سڀ وسيلا جيڪي پنهنجي وس ۾ هجن، اُهي استعمال ڪرڻ ڪپن، ۽ سڌاري، بهتر کان بهتر بڻائي ۽ نيڪ ڪري، ڪم آڻڻ ڪپن.

حقيقت جو احساس نه رکڻ، آسمان تي اڏامڻ، ۽ عمل ۾، حالتن کي، ۽ حقيقتن کي، خيال ۾ آڻڻ بنان رٿائون رٿڻ، ۽ ڏسڻ ۾ سٺا پروگرام بنائڻ- هيءَ سڄو عمل جو تصوري رخ آهي، جيڪو بنيادي اهميت عمدن پروگرامن ۽ ڪاغذ تي ڏسجندڙ ڪامل رٿائن کي ڏئي ٿو- انهيءَ ڏسڻ ۾ سوچڻ جي تڪليف وٺڻ بغير ته اُهي حاصل ٿيڻ جهڙيون رٿائون ۽ عمل جي قابل پروگرام به آهن يا رڳو هوائي ڳالهيون ۽ تصوري قلعا آهن.

جيڪي سدائين تنقيد ڪن ٿا ۽ شين کي بهتر بنائڻ لاءِ ڪجهه نٿا ڪن: علاج لاءِ، حل لاءِ ڪو نهراءُ، ڪا صلاح، ڪانه ٿا ڏين: ۽ جيڪي خود پنهنجي سلسلي ۾ ڪو تنقيدي رخ نٿا اختيار ڪن، پنهنجي ڪارڪردگيءَ جي ڪا تورتڪ نٿا ڪن- هي سڀئي يڪساني، رهت وان، سچا مادي عالم نه آهن.

4. نتيجو

هنن مثالن مان اسين سمجهي سگهون ٿا ته اِهي اوٽايون جيڪي گهٽ يا وڌ، اسين پاڻ مان هرهڪ ۾ ڏسي ٿا سگهون، سڀ تصوري (مايا وادي) اوٽايون

آهن. اسين انهن جا شڪار آهيون، ڇاڪاڻ ته اسين عمل کي نظريي کان الڳ ڪري ڇڏيون ٿا، ۽، نتيجي طور، ائين حقيقت کي نظرانداز ڪري ڇڏڻ سان، اسين فقط پنهنجن مخالفن جي خوشيءَ جو سبب بڻجون ٿا- سرمايه دارن ۽ سرمايه پسندن لاءِ، جيڪي تصوريت جا حامي آهن. نظريو ۽ عمل ڪُلي طور به مختلف ۽ هڪٻئي کان الڳ ۽ بي تعلق شيون آهن. پر اِهي سڀ اُوٽايون اسان لاءِ ۽ اسان جي آدرش لاءِ بيحد نقصانڪار آهن ۽ اسان کي اُنهن جو مقابلو ڪرڻ کپي، ڇاڪاڻ ته لٽي پٽي اُهي سَرمايه دار طبقي ۽ اُنهن جي سرمايه داريءَ لاءِ ئي فائديمند آهن. ٿورن لفظن ۾ ائين چئي سگهجي ٿو ته اسان کي اِهي پنهنجون اوٽايون پوريءَ طرح حساب ۾ آڻڻ کپن ۽ اُنهن جو پورو پورو بِلو ڪرڻ کپي- اِهي اسان جي طبيعت ۾ سماج جون پوکيل آهن، اسان کي اسان جي تعليم جي نظرياتي بنيادن جون ۽ اسان جي ثقافت جون ڏنل آهن، اسان جي بالڪپڻي ۾ ئي اِهي اسان ۾ ويهاريل آهن، اهي اسان جي بدخواهه سرمايه دار سماج جون ڳاهيل، وڏايل ۽ پختيون بيهاريل آهن- اسان کي کپي ته اُنهن مان هر طرح پنهنجي جند ڇڏايون ۽ پاڻ کي آزاد ڪريون.

باب ٽيون

#ماديت جي تاريخ

1. هن تاريخ جي مطالعي جي ضرورت
2. مارڪسي دور کان اڳ جي ماديت

(1) قديم يوناني دور

(2) انگريزي ماديت

(3) فرانس جي ماديت

(4) ارڙهين صديءَ جي ماديت

3. تصوريت ڪٿان نڪتي آهي؟
4. مذهب ڪٿان نڪتو آهي؟
5. ماديت جون خوبيون
6. مارڪسي دور کان اڳ جي ماديت جا نقص

هيتري تائين، اسان عمومي طرح ماديت ڇا آهي، ۽ ڪهڙا خيال سيني مادي فيلسوفن جي وچ ۾ ساڳيا آهن، اِنهن ڳالهين جو مطالعو ڪيو آهي. هاڻي اسين ڏسنداسين ته قديم دور کان وٺي ماديت جو فڪر ڪيئن اُڀريو ۽ وڌيو ۽ ٿيندي ٿيندي جديد ماديت جي درجي تي رسيو آهي. مختصر طور، اسين ماديت جي تاريخ جو تڪڙو تڪڙو جائزو وٺنداسين. اسين اِها دعوا نٿا ڪري سگهون ته 2000 سالن جي ماديت جي تاريخ کي اسين چند صفحن ۾ سمجهائي سگهنداسين؛ اسين اِن سلسلي ۾ فقط ڪي عمومي ڏس ڏيڻ گهرون ٿا، جيڪي مطالعي جي اِن راهه ۾ اوهان جي رهبري ڪري سگهندا.

هن تاريخ جي مُنهائتي اپياس لاءِ، اُهو سرسري قسم جو ٿي چونه هجي، اِهو بيحد ضروري آهي ته هر قدم تي اِهو ڏسجي ته ڳالهيون جيئن وڌنديون ۽ تهه بتهه کُلنديون رهيون آهن، اُهو ڇو ۽ ڪيئن اِئين ٿيو آهي. اِن ۾ ڪيْ تاريخي نالا ڪٽڻ کان رهجي به وڃن، پر مطالعي ۾ اِهو تحقيق يا ووڙ جو رستو ڇڏائجي نه وڃي- اهائي ڳالهه بهتر آهي: بهرحال، پنهنجن پڙهندڙن جي ذهنن تي سهڻ کان وڌيڪ بار وجهڻ نه گهرندي به اسان جو اِهو ارادو آهي ته ڳالهه ڪندي، مکيه ۽ اهم مادي فيلسوفن جا نالا، جيڪي پڙهندڙن کي هڪ طرح معلوم ٿي آهن، اُهي ۽ اُنهن جا خيال، سندن تاريخي درجي بنديءَ مطابق، مطالعي لاءِ هتي ضرور پيش ڪيا وڃن. انهيءَ طرح، ڪم کي آسان ڪرڻ لاءِ، اسين به چار پهريان صفحا مطالعي جي خالص تاريخي پهلوءَ تي صرف ڪرڻ گهرنداسين. اُن کان پوءِ، باب جي ٻئي حصي ۾ اسين اُنهن سببن جو اپياس ڪنداسين ۽ ڏسنداسين ته ماديت جي سچي فڪر جي ارتقا جيئن ٿي آهي، اُها ڇو ائين ٿي آهي.

1. هن تاريخ جي مطالعي جي ضرورت

سرمايه پسند عالم ماديت جي تاريخ کي پسند نٿا ڪن، اِنهيءَ ڪري سندن ڪتابن ۾ اُها جيئن سيڪاريل آهي، بلڪل اٽپوري ۽ سدائين غلط قسم جي تاريخ آهي. اُن لاءِ تاريخ کي ڪوڙي نوع ۾ بيان ڪرڻ جا وڻن مختلف طريقا آهن:

1. هو عظيم مادي مفڪرن کي وساري به نٿا سگهن، اِنهيءَ ڪري هو اُنهن جا نالا ڪٽن ٿا، ۽ پيو سڀ ڪجهه، جو هُنن لکيو آهي، اُن جو ذڪر به ڪنَ ٿا، پر اُنهن جي مادي مطالعي جي هو ڳالهه ڪانه ٿا ڪن ۽ رڳو اِئين چوڻ به ڪائنن وسري وڃي ٿو ته اُهي ڪي مادي فيلسوف هئا. فلسفي جي تاريخ ۾، جيئن اُها سندن اسڪولن ۾ ۽ يونيورسٽين جي سطح تي پاڙهي وڃي ٿي، اهڙيءَ ”ويسر“ جا ڪيترائي ثبوت ملن ٿا. اُنهن مان هِتي اسين، هڪ مثال طور، فرينچ فيلسوف ڏدرٽ جو نالو ڪٽون ٿا، جيڪو، جيئن اسين مٿي چئي آيا آهيون، مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ وڏي ۾ وڏو مادي مفڪر ٿي گذريو آهي.
2. تاريخ جي طويل دؤر ۾ بيشمار مفڪر ٿيا آهن، جيڪي غير شعوري ۽ اَڻ-سماني (ڦرندڙ گهرندڙ) قسم جا مادي مفڪر هئا؛ يعني اُهي پنهنجين ڪن

تصنيفن ۾ مادي فڪر جا پيشڪار هئا، پر ڪن ۾ تصوري فڪر جا: مثلاً ڊيڪارٽي (Descartes: 1596-1650).

فلسفي جي تاريخ، جيڪا سرمايه پسند عالم لکن ٿا، اُن ۾ هنن مفڪرن جي تصنيفن جي هر اُنهيءَ ڳالهه کي هو گڏوچڙ ۽ مبهم ڇڏي ڏين ٿا، جنهن نه رڳو پنهنجي دور جي ماديت تي نمايان اثر وڌو پر اُن جي بلڪل هڪ خاص ۽ واضح ڌارا کي جنم ڏنو.

3. هن قسم جي علمي "استاديءَ" سان به جيڪڏهن ڪي مصنف ڪانئن لکي يا "چمڙا پوش" نٿا ٿي سگهن، ته پوءِ اُنهن کي هو بلڪل ئي غائب ڪري ٿا ڇڏين.

انهيءَ ئي طرح ارڙهين صديءَ جي فلسفي ۽ ادب جي تاريخ اسڪولن ۽ يونيورسٽين ۾ پاڙهي وڃي ٿي، ۽ اُن ۾ ڊي. هالباخ (d' Holbach:1723-89) ۽ هيلويٽس (Helvetius: 1715-71) جهڙن پنهنجي دور جي عظيم مفڪرن جا رڳو نالا به ورتا نٿا وڃن!

ائين ڇو آهي؟ ڇاڪاڻ ته جيڪڏهن اوهين دنيا جي مسئلن کي ڄاڻڻ ۽ سمجهڻ گهرو ٿا، ته ماديت جي تاريخ اوهان کي اِن سلسلي ۾ ڪافي ڪجهه ٻڌائي ۽ سمجهائي سگهي ٿي، ۽ پڻ اِنهيءَ لاءِ به، جو ماديت جي اوسر اُنهن نظرين واسطي زهر قاتل آهي، جيڪي حڪمران طبقن جي رتبن، گادين ۽ خصوصي رعايتن کي ٽيڪو ڏين ٿا ۽ اُنهن جي حفاظت ڪن ٿا. اِهي ئي سبب آهن، جو سرمايه دار دنيا جا عالم ماديت کي اهڙي هڪ متي، يا عقيدي جي صورت ۾ پيش ڪن ٿا، جيڪو ڪڏهن بدليو نه آهي، جيڪو ويهه صديون اڳ جيئن گهڙيو ۽ ٺاهيو ويو هو ۽ جتي بيهاريو ويو هو، تيئن ۽ اُتي اڄ به بيٺو آهي! ۽ هوڏانهن حقيقت، اِن جي بلڪل ابتڙ، اِها آهي ته ماديت تاريخ ۾ سدائين هڪ زنده ۽ متحرڪ شيءِ رهي آهي.

"جيئن تصوريت ترقيءَ جي منزلن جي هڪ سلسلي مان گذري آهي، تيئن ئي ماديت به گذري آهي. رڳو فطري سائنس ۾ جيڪڏهن ڪا جُڳ- بدلائيندڙ کوجنا واقع ٿي آهي، ته اُن سان ماديت کي به پنهنجي صورت بدلائڻي پيئي آهي". (اينگلس، "فيورباخ").

هاڻي اسين ماديت جي تاريخ جي مطالعي جي ضرورت کي بهتر محسوس ڪري سگهون ٿا- ڇاهي اُن جو مطالعو سرسري ئي ڇونه هجي. هن مطالعي لاءِ

اسان کي ٻه الڳ الڳ دؤر سامهون رکڻا آهن:

(1) شروع (قديم يونان جي دور کان وٺي مارڪس ۽ اينگلس تائين) جو دور.

(2) مارڪس ۽ اينگلس جي ماديت کان پوءِ جو دور (هن ٻئي دور جو مطالعو جدلياتي ماديت جي مطالعي سان گڏوگڏ ڪنداسين.)

پهرئين دؤر کي اسين "مارڪسي دؤر کان اڳ جي ماديت" ۽ ٻئي دؤر کي "مارڪسي ماديت" يا "جدلياتي ماديت" سڏيون ٿا.

2. مارڪسي دور کان اڳ جي ماديت

(1) قديم يوناني دور

اوهان کي سڌ آهي ته ماديت دائميُ طور سائنسن سان واڳيل هڪ فڪري نظام يا مَتُ آهي، جيڪو سائنسن سان گڏ اُسريو آهي ۽ وڌيو آهي. 2500 ورهيه اڳ، عيسوي سن کان پهريائين پنجين ۽ ڇهين صديءَ جي قديم يونان ۾ جڏهن سائنس پاڻ ئي "طبعي ڏاهن" يا "طبيبن" جي سنگ ۾ مُنهن ڪڍيو، تڏهن اُتي هڪ فڪر جي مادي ڌارا يا هلچل نروار ٿي، جنهن ڏانهن وقت جا بهترين مفڪر ۽ فيلسوف (ٿيلس Thales، اناڪسيمينس Anaximenes، هرئڪليٽس Heraclitus) ڇڪجي ويا. هي پهريان فيلسوف، جيئن اينگلس چوي ٿو، "فطري طور جَدلي مفڪر" هئا. پنهنجي دنيا ڏانهن متوجهه ٿيندي، هو اِنهيءَ حقيقت کان ڏاڍا متاثر ٿيا ته هر هنڌ تحرڪ (چرپر) ۽ تبديلي (ڦيرگهير) موجود هئي، پيو ته شيون هيڪل هيڪل يا ويڇڙيل ويڇڙيل نه پر هڪٻين سان ميل رکندڙ، واڳيل ۽ ڳنڍيل هيون.

هرئڪليٽس (جنهن کي "جدليات جو ابو" سڏيو ويو آهي) جو چوڻ هو ته

"ڪابه شيءِ جامد، ساڪن، نسچل نه آهي، هر شيءِ روان آهي، جاري آهي: ساڳيءَ نهر ۾ ڪوبه ٻه ڀيرا ڪڏهن نٿو وهنجي، ڇاڪاڻ ته اُها، ٻه لاڳيتيون گهڙيون، ساڳي نه آهي. هڪ گهڙيءَ کان ٻيءَ گهڙيءَ تائين اُها بدلجي ٿي، اُها ٻي ٿي وڃي ٿي."

هرئڪليٽس پهريون مفڪر هو، جنهن تحرڪ ۽ تبديليءَ جي سمجهاڻي جي، ۽ ٽڪرائن يا تضادن ۾ شين جي اوسر يا اُيار جي سبب ڏسڻ جي، ڪوشش ڪئي. هنن پهريَن فيلسوفن جا خيال صحيح هئا، پر اُهي خيال اُتي

ئي ڦِٽا ڪيا ويا. ڇاڪاڻ ته بدقسمتيءَ جي ڳالهه هيءَ هئي، جو اُهي وقت کان اڳ ترتيبيا ويا هئا. يعني اُن دؤر جي "سائنسن" جي جيڪا حالت هئي، اُها هيءُ موقعو ڏيئي نه سگهي ته جو ڪجهه هِنن خيالن ڏسيو ٿي، اُهو ثابت به ٿِي سگهي.

گهڻيءَ دير دير سان، اوڻيهين صديءَ ۾ ئي، پوءِ، ائين ٿيو، جو سماجي ۽ ذهني حالتن سائنسن کي اِها اجازت ڏني، جو جدليت جو صحيح هجڻ ثابت ڪري سگهن.

ٻين ڪن يوناني مفڪرن جا به مادي خيال هئا: مثلاً ليوسيپس (پنجين صدي ق.م :Leucippus)، جيڪو ڊيموڪريٽس جو استاد هو. تنهن ائٽم جي مسئلي تي پهرين بحث ڪيو هو، جنهن بابت اسين مٿي ڇئي آيا آهيون ته اُهو نظريو ڊيموڪريٽس قائم ڪيو هو.

ايپيڪيورس (ق.م 270-341 :Epicurus) ڊيموڪريٽس جو پوئلڳ هو، جنهن کي "بُورزوا تاريخ" پوريءَ طرح غلط رنگ ۾ پيش ڪيو آهي، ۽ هن کي سڌيءَ طرح هڪ واهيات "فيلسوف مرون" سڏيو آهي- ڇاڪاڻ ته "ايپيڪيورس جهڙو ٿيڻ" جي معنيٰ ئي هِنن سرڪاري تاريخن ۾ "عيشي جيئرو" ڏني ويئي آهي، جيتوڻيڪ حقيقت ۾ ايپيڪيورس ويچارو هڪ تپسيائي جوڳي ۽ تن کي تسيائون ڏيڻ وارو فقير تن ماڻهو هو. "بورزوا تاريخن" ۾ هن جي اِها سچي بدناموسي فقط انهيءَ سبب عام ٿيل آهي، جو هو هڪ مادي فيلسوف هو.

ليوڪريٽيس (پهرين صدي ق.م :Lucretius)، ايپيڪيورس جي هڪ پوئلڳ، هڪ طويل نظم "فطرت" جي عنوان سان لکيو. اُن ۾ هو چوي ٿو ته،

"انسان ذات دکي ۽ خوار آهي ڇاڪاڻ ته مذهب ماڻهن کي سيکاريو آهي ته موت کان پوءِ روح (Soul) جيئي ٿو ۽ اُهو ازل تائين عذاب پوڳي ٿو. اِنهيءَ ڪري، اِهو ڊپ ئي آهي، جو ماڻهن کي ڌرتيءَ تي خوش گذارڻ کان روڪي ٿو. هيءُ ڏهڪاءُ ختم ٿيڻ گهرجي، ۽ هڪ ئي نظريو جيڪو اِن کي ختم ڪرڻ جو ڪم ڏيئي سگهي ٿو، سو ايپيڪيورس جو مادي فلسفو آهي."

اِهي سيئي فيلسوف هِن ڳالهه کان باخبر هئا ته انسان ذات جي قسمت اِنهيءَ ئي نظريي سان واڳيل هئي، ۽ اسين تڏهن ئي سندن طرف کان سندن دؤر جي مروج "سرڪاري" نظريي جي بيخوف مخالفت اٿندي ۽ وڌندي ڏسون ٿا- مخالفت ۽ ٽڪراءُماديت ۽ تصوريت جي نظرين جي وچ ۾.

پر هڪڙو عظيم مفڪر سچي اُن قديم يوناني دؤر تي ڇانيل ملي ٿو: اُهو آهي ارسطو (Aristotle: 384-322 B.C.)، جيڪو تصوري فيلسوف هو. هن جو اثر ڪافيءَ ڪان زياده گهڻو هو، ۽ انهيءَ ڪري اسان لاءِ خاص طرح هن جو ذڪر ضروري آهي. هن اُنهيءَ دور جي سڄي انساني علم جي فهرست کي ترتيب ڏنو، ۽ نين سائنسن جيڪي خال تي ڇڏيا، تن کي هُن پُر تي ڪيو. هن جو ذهن عالمي ذهن هو: هُن سيني ڳالهين تي پنهنجا لاتعداد مضمون لکيا. وچين دؤر تائين يعني تقريباً لاڳيتيون ويهه صديون، هُن پنهنجي علم جي ڪُليت وسيلي، دنيا جي فيلسوفي خيالن کي ڪافي متاثر ڪيو.

فلسفي جي هِن سڄي دؤر ۾، قديم روايت جي پيروي قائم رهي ۽ دنيا جو سڄو فڪر ارسطوءَ جي فڪر سان ئي وابسته رهيو. جن به ٻيءَ طرح تي سوچيو تن تي شديد بلڪ حيواني قسم جو دٻاءُ عمل ۾ آندو ٿي ويو. تنهن هوندي به، وچين زماني جي آخر ۾ تصوريِن، جن مادي جي وجود ڪان انڪار ٿي ڪيو ۽ ٻين جن سوچيو ٿي ته هڪ مادي حقيقت واقعي موجود هئي، تن جي وچ ۾ فڪر جي هڪ پڌري ڪشمڪش شروع ٿي. يارهين صديءَ ۽ ٻارهين صديءَ ۾ هيءُ مقابلو فرانس ۾، خاص طرح، انگلنڊ تائين پهتو ۽ سڄو وقت اُتي اُن ۾ ڪافي سرگرمي موجود رهي. شروع ۾ مادي فڪر جي گهڻي اوسر واقعي انگلنڊ ۾ ئي ٿي- جيئن مارڪس کي چوڻو پيو ته "ماديت جو فڪر سڳو اولاد انگلنڊ جو آهي." (مارڪس، "The Holy Family").

ٿوري عرصي ڪان پوءِ، وري، فرانس ۾ ماديت جو فلسفو ڦليو ڦوليو. بهرحال، پندرهينءَ ۽ سورهينءَ صديءَ ۾ اسان کي اُن جا به رخ نمايان طور وڌندي ڏسجن ٿا: هڪڙو انگريزي ماديت جو رخ. ۽ ٻيو فرينچ ماديت جو، ۽ جڏهن ارڙهين صديءَ ۾ اُن جا هي ٻيئي رخ پاڻ ۾ ملي هڪ ٿيا، ته ماديت جو فلسفو وڏي وڌ ٿيو ۽ خوب ميوو ڏيڻ لڳو.

(2) انگريزي ماديت

"انگريزي ماديت جو، بلڪ سڄيءَ جديد تجرباتي سائنس جو، سڄو بزرگ بيڪن (Bacon: 1561-1626) آهي: هن جي نگاهه ۾ طبيعاتي ۽ فطري سائنسن ئي اصل سائنس آهي، ۽ اُن جو به مکيه ۽ وڏو حصو جسمي طبيعات (Concrete Physics) ئي آهي. (مارڪس، "The Holy Family").

بيڪن سائنس جي مطالعي ۾ ”تجرباتي طريقي“ جي باني هجڻ ڪان مشهور آهي. هن جي نظر ۾، مڪيه ۽ اهم ڳالهه آهي ’فطرت جي عظيم ڪتاب‘ ۾ سائنس جو مطالعو ڪرڻ، ۽ اها ڳالهه خاص طور اُن دؤر ۾ جڏهن سائنس رڳو ارسطوءَ جي ڪتابن ۾ ئي پڙهي ويندي هئي، جيڪي هو ڪيئي صديون اڳ لکي ويو هو، هڪ غير معمولي ڳالهه هئي.

مثلاً فزڪس (طبيعات) جي مطالعي ۾، هيٺيون طريقو ورتو ويندو هو: اُن جي ڪنهن خاص موضوع تي پهريائين ارسطوءَ جا مضمون پڙهيا ويندا هئا؛ پوءِ سينٽ ٿامس اَڪئناس (St. Thomas Aquinas: 1225-74) جا ڪتاب کنيا ويندا هئا، جيڪو هڪ وڏو مسيحي فقيهه هو، ۽ اُن جيڪي ڪجهه ارسطوءَ جي اُنهن مضمونن متعلق لکيو هو، اُهو پڙهيو ويندو هو. اُستادُ اُنهنَ لکيتن جي ڪابه ذاتي تشريح ڪانه ڪندو هو، ۽ نه ئي وري اُنهن بابت پنهنجو ڪو شخصي رايو پيش ڪندو هو، پر آخر ۾ هو رڳو هڪ نئين ڪتاب جو حوالو يا ڏس ڏيندو هو، جنهن ۾ رڳو ارسطوءَ ۽ اَڪئناس جي ڳالهين جو هڪ ورجاءُ ئي ٿيل هوندو هو. بس، اِها هئي وچين دؤر جي سچي ساري سائنس، جنهن کي مڪتبي يا ”عالمانه“ سائنس (علم) سڏيو ويندو هو: اُها هڪ ڪتابي سائنس هئي، ڇاڪاڻ ته اُن لاءِ هو رڳو ڪتاب ئي پڙهندا هئا.

بيڪن جو سچو ردعمل اِنهيءَ طرزَ مطالعي جي خلافُ هو ۽ اُنَ جي بدران هن ’فطرت جي عظيم ڪتاب‘ جي مطالعي جي دعوت تي ڏني.

اِنهيءَ مرحلي تي، هڪ سوال اٿيو ته ”اسان جا تصور يا خيال ڪٿان ٿا اچن؟ اسان جي ڄاڻ، اسان جو علم، ڪٿان ٿو اچي؟“ اسان مان هرهڪ کي تصور آهن- مثال طور گهرڻ جو تصور. مادي فڪر وارا چون ٿا ته هيءُ تصور اسان وٽ اچي ٿو، ڇاڪاڻ ته گهرَ آهن. تصوري فڪر جي حامين جو چوڻ آهي ته گهرن جو تصور اسان کي ”اصلي ذهن“ ڏئي ٿو. خود بيڪن هيئن چيو ته تصور فقط انهيءَ ڪري وجود ۾ آيو آهي، جو ماڻهو شيون ڏسي ٿو ۽ شين کي ڇُهي ٿو، پر بيڪن اِها پنهنجي ڳالهه تڏهن ثابت ڪري نه سگهيو.

لاڪ (John Locke: 1632-1704) اِها ڳالهه سچ پچ ڪري ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي ته ڪيئن تجربي مان تصور اپرن ٿا. هُن ڏيکاريو ته سڀ تصور تجربي مان اٿن ٿا يا ڄمن ٿا ۽ فقط تجربو ئي اسان کي تصور ڏئي ٿو،

”پهرينءَ“ ميز جو تصور، جڏهن ميز وجود ۾ نہ هئي، ماڻهوءَ کي اِنهيءَ طرح مليو، جو تجربي ۾ هو اڳ ئي وڻ جي ٽڙ يا بنڊ کي يا ڪنهن پٿر کي ميز طور ڪم آڻي رهيو هو.

لاڪ جي خيالن سان، ارڙهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾، انگريزي ماديت فرانس ڏانهن منتقل ٿي ويئي، ڇاڪاڻ تہ انگلنڊ ۾ هيءُ فلسفو هڪ خالص ڏانچي يا محدود قالب ۾ ئي فقط وڏي رهيو هو، پر فرانس ۾ ماديت جي هڪ عام ۽ وسيع ڏارا مرتب ٿي رهي هئي.

(3) فرانس جي ماديت

ڊيڪارٽي سان شروع ٿيندي، فرانس ۾ ماديت جو هڪ پڌرو لاڙو نمودار ٿيو. ڊيڪارٽي جو هِن فلسفي تي وڏو اثر هو، پر عام طور، سرمايہ پسند تاريخن ۾ اِن ڳالهہ جو ذڪر ئي نہ ٿو ڪيو وڃي.

اِن زماني ۾، جڏهن جاگيرداري نظريو، خود سائنسن تي بہ تمام گهڻو غالب هو ۽ اُنهن کي پوساتيو بيٺو هو، جڏهن ماڻهن علم جو مطالعو رڳو ائين ٿي ڪيو جيئن مٿي اسان بيان ڪيو، ڊيڪارٽي معاملي جي هِن سڄيءَ صورتحال خلاف جدوجهد ڪئي ۽ اُن ڪان آجائيءَ لاءِ وڏي جاکوڙ ڪئي.

جاگيرداري نظريي جي سڄي مراد هيءَ آهي تہ دنيا ۾ ٻن قسمن جا ماڻهو آهن- هڪڙا امير ۽ ٻيا ٻيا.

اميرن کي سڀ حق آهن، ٻين کي ڪجهہ بہ نہ.

ساڳي ڳالهہ سائنس سان بہ هئي، يعني هيءَ تہ فقط اُهي جيڪي جنم جي حق سارو افضل درجي تي بيٺل هئا، تن کي سائنس ۾ هٿ وجهڻ ۽ اُن جي مطالعي ۾ مصروف رهڻ جو حق هو. فقط اُهي ئي اُن جي مسئلن کي سمجهڻ جا اهل هئا.

ڊيڪارٽي هِن مفروضي جي خلاف وڙهيو ۽ اُن سلسلي ۾ هُن چيو تہ ”سمجهہ، فهم، شعور، دنيا ۾ هڪ تمام وڏي پيماني تي ورهايل شيءِ آهي.“ انهيءَ ڪري هر ڪنهن کي سائنس (علم) جي سلسلي ۾ ساڳيا حق آهن. هُن وڏيءَ ڪاميابيءَ سان وقت جي طب کي پنهنجي تنقيد جو نشانو بنايو (جڳ مشهور فرينچ مزاح نگار موليئر- Moliere- جو ناٽڪ، ”خيالي بَنگلو“، ڊيڪارٽي جي اُنهيءَ تنقيد جو ئي پڙاڏو هو). هن هڪ اهڙي سائنس اُپارڻ ٿي

چاهي، جيڪا سچ پچ سائنس هئي- جنهن جو بنياد فطرت جي مطالعي تي رکيل هو، ۽ اُها اڳوڻي سائنس سچي هـن رد تي ڪئي، جيڪا ائين تي سيکاري ويئي، جو فقط ارسطو ۽ اڪئناس ئي اُن جا "دليل" ۽ "سَنَدون" هئا.

ڊيڪارتي سترهين صديءَ جي شروع جو عالم هو: اُن کان پوءِ فوراً پيءَ صديءَ ۾ "فرينچ انقلاب" آيو، ۽ انهيءَ ڪري هـُن لاءِ چئي سگهجي ٿو ته هو اُنهيءَ دنيا ۾ جائو جيڪا گم ٿي رهي هئي، هڪ نئين دنيا ۾ داخل ٿيڻ لاءِ، جيڪا جمڻ لاءِ تيار بيٺي هئي. هـِن صورتحال ۾، ٻن دنيائن جي وچ ۾، ڊيڪارتي لاءِ هڪ نبيري ڪندڙ ڪردار جي ادائيگي لازم هئي: هـن مادي سائنس پيدا ڪرڻ چاهي ٿي، ۽ ساڳئي وقت هو تصوري فيلسوف هو، ڇاڪاڻ ته هـُن مذهب کي به بچائڻ تي گهريو.

جڏهن، هـُن جي زماني ۾، پڇيو ٿي ويو ته "جانور زنده ڇو آهن؟" ته ترت ۽ تيار جوابَ جيڪي مذهبي تعليم ڏنا ٿي سي هِي هئا: "ڇاڪاڻ ته هڪڙو راز آهي، "اصول" آهي، جيڪو اُنهن کي زنده رکي ٿو." ڊيڪارتي، اُن جي ابتڙ، ائين چيو ٿي ته "جيڪڏهن جانور زنده آهن، ته اُهو انهيءَ ڪري آهي، جو اُهي مادو آهن." وڌيڪ هـُن هيءُ ٿي مڃيو ۽ چيو ته "جانور فقط گوشت پوست ۽ هڏن وغيره جون مشينون آهن، جيئن ٻيون مشينون لوهه ۽ ڪاٺ جون آهن." هـُن ائين به ٿي سوچيو ته ٻنهي مان ڪابه مشين امنگ يا اتساهه جي مالڪ ڪانه هئي: ايتري قدر، جو جڏهن ائبي پورٽ رايل جي شهر ۾، مطالعي جي ڪورسن دوران، هن جي فلسفي جي حامين ڪن ڪتن کي سُيون پئي چڀايون ته هڪٻين ڏانهن ڏسنديِ، ائين پئي چيائون: "فطرت ڪهڙي نه ٺيڪ ٺاڪ ٺهيل آهي. ڪو ائين سوچيندو ڇڻ هي ايذائجي رهيا آهن!"

مطلب ته ڊيڪارتي جي نظر ۾، جانور مشينون ئي هئا. "پر ماڻهو الڳ آهي. ڇاڪاڻ ته هـُن کي روح آهي، آتما آهي"، ڊيڪارتي چيو ٿي. ائين، ڊيڪارتي جي خيالن مان، جيڪي هن ترتيبيا ۽ اُنهن جو هـُن دفاع تي ڪيو، هڪ پاسي هڪ سنئين سڌي ۽ صاف مادي فلسفي جو لاڙو پيدا ٿيو ۽ ساڳيءَ طرح ٻئي پاسي تصوري لاڙو به.

اُهي جيڪي ڊيڪارتي جي ماديت جي شاخ سان شامل رهن ٿا، اُنهن ۾ اسان کي لاميٽري (La Mattrie: 1709-1751) ضرور ياد رکڻ گهرجي.

”جاندار مشين“ جي ڳالھ ڪئي، اُن ڪي ھو ماڻھوءَ سان آڻي شامل ڪري ٿو. ڇو نہ ماڻھو بہ مشين ھجي؟

خود انساني روح کي بہ ھو ھڪ ڪاريگري يا ڪُلَ سمجھي ٿو، جنھن ۾ خيال يا تصور ميڪانيڪي (ڪَل- پُرزاوان) تحرڪ آھن.

اِن مرحلي تي انگريزي ماديت، جان لاڪ جا خيال ڪٺي، فرانس ۾ داخل ٿي. ھِنن لاڙن جي گڏجڻ سان ھڪ وڏيڪ اُسريل ۽ پختو مادي فڪر پيدا ٿيو، يعني-

(4) ارڙھين صديءَ جي ماديت

ھن مادي فڪر جو فرانس جي عظيم فيلسوفن دل کولي دفاع ڪيو. ھِنن جاتو ٿي تہ جُھد ۽ علمي جاکوڙ جا کي ٿو ڇئجي، ۽ ھو لائق ۽ عمدا ليکڪ ھئا. ھنن سماجي ادارن ۽ مذھبي سرشتن کي لڳاتار پنھنجي تنقيد جو نشانو بڻايو. ھنن نظرين کي عمل لاءِ استعمال ڪيو. ھو ھميشہ حڪومتي اقتدار ۽ اختيار جي خلافَ جدوجھد ۾ مصروف رھيا، ۽ ڪين ڪيئي ڀيرا بئسٽيل جي شاھي قيدخاني جون سختيون سھٽيون پيون.

ھِنن ئي گڏجي علمن جي عظيم لغت (اينسائيڪلو پيڊيا) تي ڪم ڪيو، جنھن ۾ ھُنن ماديت جي نئينءَ علمي ترتيب جو وستار پيش ڪيو. تنھن کان سواءِ، ھنن جو پنھنجي سھيوڳي علمي دنيا تي گھڻو اثر ھو، جيئن، اينگلس جي چوڻ موجب، سندن فلسفو ”سيني سنجيده ۽ تربيت ورتل نوجوانن ۾ دلي طور مقبول ھو.“

فرانس ۾ فلسفي جي تاريخ جو ھيءُ ئي دؤر ھو، جنھن ۾ ھڪ خالص فرينچ فلسفي کي سچ پچ عام مقبوليت حاصل رھي.

ڊِڊرٽ (جنھن جو جنم لينگرس شھر ۾ سنہ 1713ع ۾ ٿيو، ۽ جنھن جي وفات پيرس ۾ 1774ع ۾ واقع ٿي) ھن سڄيءَ تحريڪ تي ڇانيل رھيو. بورزوا (سرمايہ پسند) تاريخ ڊِڊرٽ جي باري ۾ اسان کي ڪڏھن بہ نہ ٻڌائيندي تہ، مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ، ھيءُ وڏي ۾ وڏو مادي مفڪر ٿي گذريو آھي. لينن جو چوڻ آھي تہ ”ڊِڊرٽ تقريباً اڄ جي (جدلياتي) ماديت جي نتيجن تي پھچي ويو ھو.“

ھو ھڪ سچو محنتڪار ماڻھو ھو، ھميشہ ڪليسا سان جنگ ۾ مصروف ۽ سماج جي ابتريءَ جي خلاف ميدان تي تيار بيٺو ھوندو ھو. ھن کي جيل جا

عذاب پوڳڻا پيا. سرمايه پسند تاريخ هن کي ذري گهٽ نظرانداز ئي ڪيو آهي. پر جيڪڏهن اوهين ڄاڻڻ چاهيو ٿا ته "ماديت جي فلسفي تي هن جو ڪيترو وسيع اثر رهيو ۽ اُن تي هن جا ڪيترا نشان ڇڏيل آهن، ته هن جا ڪتاب اوهان کي پڙهڻ کپن*.

اوڻيهين صديءَ جي پهرئين اڌ ۾، ناموافق حالتن سبب، ماديت جي ترقيءَ ۽ ناموس کي ڪافي نقصان رسيو. هر ملڪ جي سرمايه شاهيءَ، تصوريت جي ۽ مذهبيت جي فائدي ۾، تمام گهڻيءَ پروپيگنڊا کان ڪم ورتو.

هن مرحلي تي جرمنيءَ ۾ فيورباخ اٿيو ۽ سيني تصوري فيلسوفن جي آڏو بيهي هن پنهنجي مادي عقيدن جي تبليغ ڪئي- ۽ فڪر جي دنيا ۾ هو "ماديت کي پيهر وڏي اعتماد سان اُن جي جائز جڳهه ڏياري سگهيو......"

(اينگلس، "فيورباخ".)

ائين نه هو ته هُن ماديت ۾ نئينءَ ڪنهن شيءِ جو اضافو ڪيو: هُن فقط اُن جي بگڙيل ۽ وسريل بنيادن کي هڪ هوشمند ۽ جديد طرز سان بيان ڪيو ۽ سمجهايو، ۽ ائين هُن مادي فڪر ڏانهن نئين سر وقت جي فيلسوفن جو ڌيان ڇڪايو ۽ اُن کي متاثر ڪيو.

هاڻي اسين اوڻيهين صديءَ جي دؤر کي ڏسون ٿا، جنهن ۾ سائنسن ۾ سڀ طرفي ۽ وسيع پيماني تي ترقي رونما ٿي- خاص طرح اُن ۾ ٽي عظيم ڳوجنائون عمل ۾ آيون. جيوَ گهرڙي، توانائيءَ جي روپ بدلَ ۽ (ڊارون- Darwin- واريءَ) ارتقا جون ڳوجنائون، جن فيورباخ جي اثر ۾ آيل مارڪس ۽ اينگلس کي موقعو مهيا ڪري ڏنو ماديت جي فلسفي کي وڌائڻ ۽ ڪامل تر بنائڻ جو، ۽ هو اسان کي جديد ماديت جو فڪر، جنهن کي "جدلياتي ماديت" سڏجي ٿو، ڏيئي سگهيا.

اسين مٿي، تمام مختصر طور، مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ جي ماديت جي تاريخ تي نگاهه وجهي آيا آهيون. اسان کي هيءَ به خبر آهي ته هُنن جتي ڪيترن ئي نقطن تي اڳين مادي فيلسوفن سان اتفاق ٿي ڪيو، اُتي سندن هيءُ به رايو هو ته اُنهن اڳوڻن مفڪرن جي ڪم ۾ گهڻيون اوڻايون ۽ ڪمزوريون به موجود هيون.

1. Conversations of Diderot & D'Alembert
2. The Nephew of Rameau.
3. Jacques the Fatalist.

مارڪس ۽ اينگلس اُنهيءَ اڳ جي ماديت ۾ ڪهڙي تبديلي آندي، اُن جي سمجھڻ لاءِ لازم آهي ته پهرين ماديت جون اُهي اصل اوڻايون ۽ ڪمزوريون ۽ انهن جا سبب معلوم ڪيا وڃن. اِنهيءَ طرح، مارڪس ۽ اينگلس کان اڳ جي اُن ماديت جو بغور مطالعو اسان لاءِ اشد ضروري آهي.

ٻين لفظن ۾، ماديت جي تاريخ جو مطالعو اڻپورو رهجي ويندو، جيڪڏهن، مختلف مفڪرن جي ذڪر ڪرڻ کان پوءِ، جن ماديت جي ترقيءَ ۾ حصو ورتو، اسين اِنهيءَ ڄاڻڻ جي ڪوشش نه ڪريون ته هيءَ اُن جي ترقي ڪيئن ۽ ڪهڙي رخ ۾ عمل ۾ آئي ۽ ڇو ائين عمل ۾ آئي.

هن سلسلي ۾ اسين ارڙهين صديءَ جي ماديت ڏانهن خاص توجهه ڏينداسين، ڇاڪاڻ ته هن فلسفي جو اُهو دؤر اُن جي مختلف رخن ۽ لاڙن جي انتها جو نقطو هو.

ته اسين هاڻي ڏسنداسين ته هن ماديت جا ڪهڙا نقص هئا، ڪهڙيون اُن جون اوڻايون ۽ غلطيون هيون، پر اِنهيءَ مطالعي ۾ اسين يڪطرفا ٿي رڳو اُن جي ڪمزور پاسي کي ئي ڪونه جانچينداسين، پر اُن جي پوري ۽ مجموعي جائزي وٺڻ جي خيال کان اسين ان جي خوبين جو پڻ خاص طور ذڪر ڪنداسين.

ماديت جو فڪر جيڪو شروع شروع ۾ جدلياتي هو، يعني ڳالهين جي ٽڪراءَ جي خصلت ۽ ڪيفيت تي ٻيٺل هو (ڏسو صفحو 104)، اُن جي واڌ اُن بنياد تي جاري رهي نه سگهي. شروع جي اُن جدلياتي سوچ کي، سائنسي ڄاڻ جي موجود نه هئڻ سبب، ڇڏڻو پيو. پهريائين سائنسن جي پيدا ڪرڻ ۽ اُنهن کي وڌائڻ جي ضرورت درپيش هئي. ”پهريائين اِها ڳالهه ضروري هئي ته شين جي ڇڪاس ڪئي وڃي، ته جيئن سلسلن ۽ ترتيبن جي ڇڪاس ممڪن ٿي سگهي.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.)

ائين ماديت ۽ سائنس جو تمام ويجهو ناتو، بلڪل اٽوٽ اتحاد، ئي هو، جنهن هن فلسفي کي موقعو ڏنو ته اُهو وڌيڪ مضبوط ۽ وڌيڪ سائنسي بنيادن تي بيهي، اڳتي وڌي، ۽ اُنهن ئي بنيادن تي وڌندي، مارڪس ۽ اينگلس جي واضح ڪيل علمي توصيف تائين پهچي، جنهن کي هاڻي ”جدلياتي ماديت“ جو فلسفو سڏيو وڃي ٿو.

اهڙيءَ طرح، اسين وري به اِهوئي ڏسون ٿا ته ماديت جو جنم ۽ اُن جي سچي

اوسرِ سائنس جي جنم ۽ سائنس جي اوسر سان گڏوگڏ ٿي آهي ۽ ٿيندي رهي آهي. بهرحال، اسين جيڪڏهن ڏسون ٿا ته ماديت ڪٿان جي ڇاول ۽ اُسريل آهي، ته اسان کي لازمي طرح تصوريت بابت به ڇڪاس ڪرڻ کپي ته اُها ڪٿان نڪتي آهي ۽ اُن جو جنم ۽ اوسر ڪيئن ٿيل آهي.

3. تصوريت ڪٿان نڪتي آهي؟

جيڪڏهن فلسفي جي تاريخ جي سڄي عرصي ۾ اسين ڏسون ٿا ته تصوريت پنهنجو وجود مذهب سان لڳولڳ ئي قائم رکي سگهي آهي، ته اسين اُن جو سبب اِهوئي سمجهي سگهون ٿا ته اُها ڇاڪاڻ ۽ اُسري به مذهب مان ئي آهي.

هن موضوع تي لينن هڪڙو فقرو لکيو آهي، جيڪو اسان کي سمجهڻ گهرجي: ”تصوريت مذهب جي هڪ سُوڌيل، صاف ٿيل، سادي صورت آهي.“ اِن جي ڇا معنيٰ آهي؟ هيءَ ته تصوريت پنهنجا تصور يا خيال مذهب کان وڌيڪ چترائيءَ سان، وڌيڪ صفائيءَ ۽ لطافت سان، پيش ڪرڻ چاهي ٿي. ائين دعوا ڪرڻ ته سرشتيءَ جي رچنا هڪڙي آتما ڪئي، ڪائنات جي تخليق هڪڙي روح ڪئي، جيڪو اٿاهه اونداهيءَ مٿان ترندو ٿي رهيو، ۽ هيءَ ته اهو ”روح ڪل“ مادي مان نه آهي، ۽ پوءِ اعلان ڪرڻ ته هو ڳالهائي ٿو، ۽ ائين اسان کي ٻڌائڻ ته هن جو جسم به آهي- اِهي خيالن جا سلسلا آهن، جيڪي ڪچائيءَ سان پيش ٿيل آهن. تصوريت جڏهن چوي ٿي ته دنيا فقط اسان جي سوچ ۾، اسان جي ذهن ۾ موجود آهي، ته اُها پاڻ کي هڪ مخفي ۽ اسراري طريقي سان پيش ڪري ٿي. تهه ۾ بنياد ۾ جيئن اسين ڄاڻون ٿا، ڳالهه اها به ساڳي آهي، پر پنهنجيءَ صورت ۾ اِها گهٽ ڪچي آهي، وڌيڪ ٺاهوڪي آهي. انهيءَ ڪري چيو ويو ته تصوريت مذهب جي سُوڌيل (اُجريل) صورت آهي.

اُها وڌيڪ باريڪ ۽ لطيف به آهي، ڇاڪاڻ ته تصوري فيلسوف بحث ۾ ڄاڻن ٿا ته سوالن جون پيشبنديون ڪيئن ڪجن ۽ دليلن جا سنها چار ڪيئن اُڏجن، جيئن بشپ برڪلي جي ”ڊايالاگن“ ۾ فلونس (Philonous) ويچاري هيلاس (Hylas) سان ڪار ڪئي هئي. پر ائين چوڻ ته تصوريت مذهب مان اُسري آهي رڳو مسئلي مان پاڻ ڇڏائڻ آهي؛ اِنهيءَ ڪري اسان کي اول ويچارڻ کپي ته،

4. مذهب ڪٿان نڪتو آهي؟

هِن ڳالهه جو اينگلس تمام هڪ صاف جواب ڏنو آهي: ”مذهب ماڻهوءَ

جي تنگ خيالن مان ڇاڻو آهي." ("تنگ" هتي "محدود" جي معنيٰ ۾ ورتل آهي.)

قديم ماڻهن لاءِ، اڻ ڄاڻائي ٻن قسم جي هئي- فطرت کان اڻ ڄاڻائي ۽ پاڻ کان اڻ ڄاڻائي. قديم ماڻهوءَ جي تاريخ جي مطالعي ڪرڻ مهل هيءَ اُن جي ٻٽي اڻ ڄاڻائي هردم ذهن ۾ رکڻ گهرجي.

قديم يونان ۾ جنهن جي سپيتا اسين تڏهن به ڪافي اڳتي وڌيل مڃون ٿا، هيءَ اڻ ڄاڻائي اسان کي ٻاراڻي معلوم ٿي ٿئي: مثلاً جڏهن اسين ڏسون ٿا ته ارسطو ائين سمجهندو هو ته ڌرتي بيٺل هئي ۽ اُها ڪائنات جو وچ هئي، ۽ گره اُن جي چوڌاري ڦرندا ٿي رهيا؛ اهي گره، جيڪي هُن 46 ٿي ڏٺا، ڪِلين وانگر ڇت ۾ ڪتل هئا، ۽ اُهو سڄو مانداڻ ڌرتيءَ جي چوڌاري ڦريو ٿي!

يوناني ائين به سمجهندا هئا ته جملي چار عنصر هئا- پاڻي، مٽي، هوا ۽ باهه- جن جي دنيا ٺهيل هئي، ۽ اُهي وڌيڪ عنصرن يا جزن ۾ ڀڃي يا ورهائجي نٿي سگهيا! اسين اڄ ڄاڻون ٿا ته هي سڀ غلط هو، ڇوته اسين هاڻي پاڻيءَ، مٽيءَ ۽ هوا کي ٻين جزن ۾ ڀڃي سگهون ٿا، ۽ اسين باهه کي اُن ساڳئي قسم يا درجي جي ڪا شيءِ ڪانه ٿا شمار ڪريون.

خود ماڻهوءَ جي باري ۾ به، يوناني ڏاڍا جاهل ۽ اڻڄاڻ هئا؛ ڇاڪاڻ ته اُنهن کي اسان جي عضون جي ڪارج جي به پوري سُڌ ڪانه هئي- مثلاً هنن مغز بابت ائين ٿي سمجهيو ته اُهو اسان کي اسان جي هاضمي ۾ ڪم ٿي آيو!

جيڪڏهن يوناني عالمن جي اڻڄاڻائي ايڏي وڏي هئي- ۽ هي اُهي عالم هئا جن کي اسين تمام سڌريل، سلجهيل ۽ اڳتي وڌيل ڄاڻون ٿا- ته اُنهن ماڻهن جي اڻ ڄاڻائيءَ جي ڇا حد هوندي، جيڪي اُنهن کان هزارين سال اڳ موجود هئا! فطرت بابت يا پاڻ بابت قديم ماڻهن جا جيڪي خيال هئا، سي سندن اڻ ڄاڻائيءَ جي ڪري بيحد محدود هئا. هِنن ماڻهن، بهرحال، اِن سڀڪجهه هوندي به، شين کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جي ڪوشش ڪئي ٿي. قديم ماڻهوءَ بابت سڀ آثار ۽ هر قسم جا دستاويز ۽ نشان جيڪي لڀي سگهيا آهن، اُهي ٻڌائين ٿا ته هو پنهنجن خوابن (سپنن) ۾ ڏاڍو اُلجهيل رهيو ٿي. اسين پهرئين ڀاڱي جي پهرئين باب ۾، مٿي، اڳي ئي ڏسي آيا آهيون ته هُنن پنهنجي خواب جي سوال کي پنهنجي ٻٽي وجود (همزاد) جي ويساهه سان ڳنڍي، ڪيئن ٿي حل ڪيو يا سُلجهايو. شروع ۾ هُنن "ٻٽي وجود" کي هڪ قسم جو شفاف،

هلڪو، ڪجھ ڪجھ همشڪل، بت يا جسم ئي سمجھيو ٿي- پر وري بہ، ڪنهن مادي مواد جو ئي جڙيل. پوءِ اهو تصور گھٽي گھٽي وقت گذرڻ بعد سندن ذهنن ۾ پيدا ٿيو تہ ماڻهوءَ کي پنهنجي اندر ۾ ڪو غير مادي (Immaterial principle)- آتمڪ مول، روحاني جوهر (Spiritual principle Soul)- آهي، جيڪو موت کان پوءِ بہ باقي رهي ٿو. [جيئن "آتمڪ" "آتما" (= هوا) مان، "روحاني" روح (= هوا) مان، تيئن انگريزيءَ ۾ لفظ Spiritual لاطيني ٻوليءَ جي SPIRIT (= هوا، ساهہ، دم، نفس) مان نڪتل آهي، جن سڀني جي اصل معنيٰ هوا، ڦوڪ، نفس، دم، ساهہ ئي آهي- (ساهہ = ,Spirit, Soul Breath- جيڪو ٻوئين ٻيري اندر مان نڪري وڃڻ کان پوءِ واپس ڪونہ ٿو اچي، پر "همزاد" ۾ اهو وري بہ باقي رهي ٿو.] ائين سچ پچ تہ Spirit, Soul (= ساهہ، نفس، روح) مان ئي قديم ماڻهوءَ کي پنهنجي خيال ۽ خواب جي سچي سمجھاڻي ۽ وضاحت ملي ٿي، جا ظاهر آهي تہ سچي جي سچي سندن فطرت کان ۽ پنهنجي پاڻ کان اڻ ڄاڻائيءَ تي ئي مبني هئي.

وچين دؤر ۾ بہ، ائين "ساهہ" يا "روح" لاءِ پنهہ ٻي ڏنگا ۽ بزاري قسم جا خيال عام هئا. ائين بہ سمجھيو ويندو هو تہ ٿلهي بت ۾ سنهو ساهہ ۽ سنهي بت ۾ ٿلهو ۽ وڏو ساهہ موجود رهيو ٿي، اُنهيءَ خيال هيٺ اُن دؤر ۾ تپسيائي درويش ڏکا ڏکها ۽ گھڻا روزا رکندا هئا ۽ تَنَ کي تسيا ڏيندا هئا تہ جيئن کين وڏو ساهہ ملي، تہ اُن جي رهڻ لاءِ پنهنجي بت ۾ هو ٻيو اجايو گند ڪچرو گھٽائي، خلاصيءَ جاءِ جو بندوبست ڪري سگھن!

ائين پهريائين هڪ شفاف، ٻٽي وجود، جي صورت ۾، پوءِ غير مادي "ساهہ" جي صورت ۾، ۽ اُن کان پوءِ "آتمڪ مُول"، "روحاني جوهر" جي صورت ۾ موت کان بعد ماڻهوءَ جي بقا کي تسليم ڪندي، قديم ماڻهوءَ پاڻ لاءِ ڪيئي "لافاني روح" ۽ پاڻ کان اوچا ڪيئي "خدا" پيدا ڪيا.

اول اول ماڻهن کان وڏيڪ سگهارن وجودن کي مڃيندي، جيڪي وري بہ ڪنهن مادي صورت ۾ تصور ڪيا ٿي ويا، قديم ماڻهو آهستي آهستي پاڻ جهڙن عام ماڻهن جي روحن کان برتر روح جي صورت وارن خدائن جي وجود کي مڃڻ لڳا. ۽ اهڙيءَ ريت خدائن جي هڪ وڏي انبوهہ پيدا ڪري گذرڻ کان پوءِ، جن مان هرهڪ جو پنهنجو پنهنجو ۽ خاص ڪارج هو- جيئن قديم يونان ۾

مچيو ته ويو- ماڻهو هڪ خدا جي تصور تائين پهتا. ۽ پوءِ اڄوڪو يڪ خدائي مذهب پيدا ٿيو. ائين، اسين ڏسون ٿا ته مذهب جو مُنڍ، اُن جي اڄوڪيءَ شڪل ۾ به، ماڻهوءَ جي اڻ ڄاڻائي ئي آهي- اڻ ڄاڻائي فطرت کان ۽ اڻ ڄاڻائي پنهنجي پاڻ کان.

تصوريت، انهيءَ ڪري، ماڻهوءَ جي محدود خيالن مان، هن جي محدود ڄاڻ مان پيدا ٿيل آهي؛ ٻئي طرف، ماديت، اُن جي ابتڙ، اڻ ڄاڻائيءَ جي اُنهن حدن کي هٽائي، پري ڪرڻ جي ڪوشش جو نتيجو آهي.

فلسفي جي سڄيءَ تاريخ ۾ اسين تصوريت ۽ ماديت جي وچ ۾ لڳاتار هيءَ ڪشمڪش، هيءَ مقابلو، هلندي ڏسون ٿا. ماديت جو سچو ڪارڻ ۽ پورو امنگ سدائين اڻڄاڻائيءَ جي حدن کي هٽائي، پري ڪان پري ڪرڻ رهيو آهي: اها اُن جي ڪوشش، اِها اُن جي جاکوڙ ئي اُن جي چڱاين جي هڪ چڱائي ۽ اُن جي عظمتن جي هڪ عظمت آهي ۽ سدا رهڻي آهي.

5. ماديت جون خوبيون

اسين ڏسي آيا آهيون ته يونانين وٽان، جيئن ئي اُتي سائنس جو ڦوٽهڙو شروع ٿيو، ماديت شروع ٿي. "سائنس جي وڌڻ سان ماديت وڌي ٿي"- حقيقت تي ٻيٺل هِن اصول جي روشنيءَ ۾ علم جو پيرو کڻندي، تاريخ ۾ اسين ڏسون ٿا ته

(1) وچين دور ۾ سائنس جي ڪمزور واڌ، ماديت جي ترقيءَ ۾ وڏي رڪاوٽ ثابت ٿي.

(2) سترهين ۽ ارڙهين صديءَ ۾ سائنسن جو نمايان واڌارو ماديت جي عظيم ترقيءَ جو سبب بڻيو. ارڙهين صديءَ جي فرينچ ماديت جو فروغ سائنسن جي ترقيءَ جو سڌو نتيجو هو.

(3) اوڻيهين صديءَ ۾ تمام اهم ۽ گهڻيون ڪوجنائون واقع ٿيون، ۽ لڳولڳ مارڪس ۽ اينگلس جي هٿان ماديت ۾ تاريخ ساز ترقي آندي ويئي.

(4) اڄ سائنسن ۾ سڀ پاسائين انتهائي ترقي عمل ۾ اچي رهي آهي، ۽ ساڳئي وقت ماديت به ترقيءَ جي راهه ۾ اوتري ئي تيزيءَ سان اڳتي وڌي رهي آهي. دنيا ۾ اڄ بهترين سائنسدانَ پنهنجن مطالعن ۾ جدلياتي ماديت کي استعمال ڪندي ڏسجن ٿا.

مطلب ته تصوريت ۽ ماديت جو جنم الڳ الڳ ۽ مخالف جاين تان ٿيو، ۽ صدين جي تاريخ تي نظر وجهندي، اسين هِنن ٻن فلسفن جي وچ ۾ هڪ

لاڳيتي ۽ زوردار ڪشمڪش جاري رهندي ڏسون ٿا- هڪ اهڙي ڪشمڪش، جيڪا اڄ اسان جي پنهنجي دؤر ۾ به اُهڙي ئي زوردار نموني هلندي ٿي رهي- ۽ هيءَ ڪشمڪش رڳي ڪا درسي يا تعليمي قسم جي به ڪانهي.

هيءَ مقابلو، هيءَ ڪشمڪش، جيڪا انسان ذات جي تاريخ ۾ سدا جاري رهي آهي، سائنس ۽ اڻڄاڻائيءَ، علم ۽ جهالت جي وچ ۾ ڪشمڪش آهي. هيءَ هڪ جنگ آهي ٻن لاڙن جي وچ ۾: جن مان هڪ انسان ذات کي اونده ڏانهن نئي ٿو ۽ اونده ۾ رکي ٿو، ۽ ٻيو، اُن جي ابتڙ، اونده جي جاءِ تي روشنيءَ جي فتح گهري ٿو، ۽ اُن وسيلي اُهو ماڻهوءَ جي آزاديءَ جو خواهان آهي ۽ اُن لاءِ ڪوشش ڪري ٿو.

هِن مقابلي ڪڏهن ڪڏهن بيحد خطرناڪ صورتون اختيار ڪيون آهن، جيئن مسيحي دين جي احتسابي عدالتن جي دؤر ۾. جنهن دؤر جي ڪيترن ئي مثالن مان هڪ مثال طور اسين گليلو (Galilio: 1596-1650) جو مثال وٺي سگهون ٿا. گليلو اعلان ڪيو ته دنيا سج جي چوڌاري ڦري ٿي. اِها هڪ نئين ڄاڻ هئي، جيڪا بائيبل جي، ۽ پڻ ارسطوءَ جي، خلاف هئي. جيڪڏهن ڌرتي ڦري ٿي، ته اِن جي معنيٰ ته اُها ڪائنات جو مرڪز نه هئي، پر ڪائنات ۾ فقط هڪ نقطو هئي، ۽ اِنهيءَ ڪري اسان کي ڪائنات بابت پنهنجي ڄاڻ جي حدن کي وڌائڻ کپي.

پر گليلو جي ڪوجناڻي جو جواب ڇا ڪيو ويو؟ انسان ذات کي جاهل رکڻ لاءِ هڪ مذهبي عدالت ويهاري وئي ۽ گليلو کي سزا طور ڇيڇلايو ويو ۽ مجبور ڪيو ويو ته جيڪي چيائين ٿي اُن تان ڦري وڃي. اِهو آهي اوهان جي آڏو هڪ مثال جهالت ۽ سائنس جي وچ ۾ ڪشمڪش جو.

اِنهيءَ ڪري اُنهيءَ دؤر جي فيلسوفن ۽ سائنسدانن تي اسان کي فيصلو صادر ڪرڻ گهرجي ته هِن جهالت ۽ سائنس جي جنگ ۾ اُهي ڪهڙي پاسي بيٺل هئا، ۽ ائين اسين ڏسنداسين ته سائنس جو پاسو ڪٽندي ۽ اُن جو بچاءُ ڪندي، اُهي نه ڄاڻي به ماديت جو بچاءُ ڪري رهيا هئا. اهڙيءَ طرح ڊيڪارٽ به پنهنجي عقلي دليل بازيءَ وسيلي اُن پنهنجي دؤر کي اهڙا خيال مهيا ڪري ڏنا، جن ماديت کي اڳتي وڌڻ ۾ مدد ڏني.

هن سلسلي ۾، سچ پچ، هي به ڏسڻ گهرجي ته تاريخ ۾ هيءَ ڪشمڪش

رڳي هڪ نظرياتي جنگ بہ ڪانهي، پر هيءَ تہ هڪ سماجي ۽ سياسي ڪشمڪش آهي. هن جنگ ۾ حڪمران طبقا سدائين جهالت جي پاسي هوندا آهن. سائنس انقلابي آهي، انقلاب جي قوت آهي، ۽ انسان ذات جي آزاديءَ جي پرورش ڪري ٿي.

هن ڳالهہ ۾ بورزوا طبقي جي صورت خاص آهي. ارڙهين صديءَ ۾ هيءُ طبقو جاگيردار طبقي جي زيرِ حڪم هو ۽ اُن جي ڏاڍ جو شڪار هو: خاص اُن وقت هيءُ محڪوم طبقو سائنس جي حق ۾ هو ۽ جهالت خلاف وڏي جاکوڙ ڪيائين، جنهن جي نتيجي ۾ اسان کي جڳ مشهور "علمن جي وڏي لغت" (انسائيڪلو پيڊيا: (Encyclopaedia) ملي. ويهين صديءَ ۾ هيءُ سرمايہ پسند طبقو پاڻ حاڪم طبقو آهي، ۽ جهالت ۽ سائنس جي هن ڪشمڪش ۾ هاڻي هن طبقي جا ماڻهو جهالت جي پاسي آهن ۽ اُن ۾ اڳ جي سائنس مخالف طبقن کان اڄ هي وڌيڪ وحشي ۽ انڌا آهن (جيئن هٽلريت جي حالت ۾ ڏٺو ويو.)

ائين اسين ڏسي سگهون ٿا تہ مارڪس کان اڳ جي مادي فڪر وڏو آبرودار رول ادا ڪيو ۽ اُن کي تمام وڏي تاريخي اهميت حاصل رهي. جهالت ۽ سائنس جي ڪشمڪش جي طويل عرصي دوران هيءُ فڪر دنيا بابت هڪ اهڙو مجموعي تصور يا نظريو پيدا ڪري سگهيو، جيڪو مذهب جي مقابل، اڻڄاڻائيءَ جي مقابل، بيهي ٿي سگهيو. اها مُجرائي بہ ماديت جي اوسر ۽ اُن جي لاڳيتي عمل ۽ جاکوڙ جي شمار ٿي سگهي ٿي، جو اُهي لازمي گهربل حالتون پيدا ٿي سگهيون، جن ۾ جدلياتي ماديت وڌي، اڄ ايڏو هڪ وڏو گلن سان جنجهيل ثمردار وڻ ٿي سگهي آهي.

6. مارڪسي دور کان اڳ جي ماديت جا نقص

ماديت جي ارتقا کي سمجهڻ لاءِ ۽ اُن جي اوڻاين ۽ ڪمزورين جي تورتڪ جي سلسلي ۾ اها ڳالهہ هرگز وسارڻ نہ کپي تہ ماديت ۽ سائنس جو هڪبئي سان اٽوٽ ڳانڍاپو آهي.

شروع ۾ ماديت سائنس کان ڪجهہ پيش پيش هئي، اِنهيءَ ڪري هيءُ فلسفو اٽڻ سان ايترو پاڻ کي مڃائي نہ سگهيو. اُن لاءِ پهرين ضروري هو تہ سائنس کي اُپاريو وڃي ۽ وڌايو وڃي. ٻن هزارن سالن جِي سائنسي جاکوڙ ۽ کوجنا ضروري هئي، اِنهيءَ لاءِ تہ ماديت جي موجوده ارتقائي صورت، جدلياتي

ماديت، يعني اُن جو فڪري مواد ۽ فڪري طريقو، صحيح ثابت ٿي سگهي. هيتري هن ڏگهي عرصي ۾ ماديت سائنسن جي اثر هيٺ، خاص طرح سائنسي اسپرٽ (طبيعت، مزاج) جي اثر هيٺ- خاص طرح ڪن خاص سڀ کان زياده ترقي ڪيل سائنسن جي طبيعت ۽ مزاج جي اثر هيٺ- رهي آهي.

انهيءَ ئي ڪري-

"گذريل (ارڙهين) صديءَ جي ماديت زياده تر ميڪانيڪي هئي، ڇاڪاڻ ته اُن دور ۾ سيني فطري سائنسن مان فقط ميڪانيت، ۽ خاص طرح نهرن جسمن جي ميڪانيت- آسماني توڙي زميني جسمن جي- خصوصاً، ڪشش ثقل جي اصول جي ميڪانيت، ئي پنهنجي پوري عروج تي پهتل هئي. ڪيميا ته اُن وقت اڃا تازي ڄاول هئي- اڪيون ئي مس ڪوليون هئائين. حياتيات به اڃا تنجڻن ۾ ستل هئي: نباتاتي ۽ حيواني روپ فقط مٿاڇرا مٿاڇرا ئي ڇڪاسيا ويا هئا ۽ اُنهن جي سمجهاڻي خالص ميڪانيڪي اسبابن جي بنياد تي ڏني ٿي ويئي. جيڪا ڪجهه ڊيڪارٽي لاءِ حيوان جي ڪيفيت هئي، اُها ارڙهين صديءَ جي مادي فيلسوفن آڏو ماڻهوءَ جي هئي- يعني هڪ مشين جي، فقط هڪ ميڪانيڪي جوڙجڪ ۽ جڙت جِي." (اينگلس، "فيورباخ".)

ته اِها هئي ماديت جي صورتحال- جڏهن "مسيحي وچين دور جي ڏگهي خواب" مان اُٿندي، سائنسن جيڪا سست پر طويل مدت جي ماٺ کان پوءِ ترقيءَ جي ڊوڙ پاتي هئي، اُنهيءَ ارڙهين صديءَ جي اُن "سائنسي سجاڳيءَ" جي شروع ۾ ماديت جي اِها صورتحال هئي.

ارڙهين صديءَ ۾ وڏي غلطي ماديت جي مفڪرن اِها ٿي ڪئي ته، هر ڳالهه جي ڳڻ ڳوت اُنهيءَ سائنس جي قاعدن مطابق ڪندي جنهن کي "ميڪانيت" ٿي سڏيائون، هُنن دنيا کي به هڪ وڏي مشين ٿي سمجهيو. ارتقا کي هڪ سادي ميڪانيڪي روش سمجهندي، اِئين اندازا پيش ڪيا ٿي ويا ته ساڳيا واقعا ۽ ساڳيون حالتون لڳاتار وري وري پيدا ٿِيِ ٿي سگهيون. هُنن شين جو مشيني پاسو ڏٺو ٿي، پر جيئرو يا جيئندو پاسو ڪونه ٿي ڏٺو. اِنهيءَ ڪري، هِن ماديت کي "ميڪانيڪي ماديت" چيو وڃي ٿو.

هڪڙو مثال وٺو: هِنن ميڪانيڪي مادي مفڪرن "خيال" جِي ڪيئن ٿي سمجهاڻي ڏني؟ هِن طرح: "خيال مغز مان ائين رِسي نڪري ٿو، جيئن پِت

جيري مان!" مارڪسي ماديت، اِن جي ابتڙ، اُن لاءِ سببن جا ڪيئي سلسلا ٺِـهي سمجهائي. اسان جا خيال رڳو مغز مان ئي ڪونه ٿا اڀرن. ان لاءِ هي به ضروري آهي ته ڄاڻجي ته ڇو اسان کي ڪي تصور، ڪي خيال، اچن ٿا، ۽ ٻيا تصور ۽ ٻيا خيال ڇونه! ۽ اُن لاءِ اهو ٿو ڏسجي ته سماجُ، ماحولُ، وغيره اِها ڇونڊ ڪن ٿا. ميڪانيڪي ماديت مغز کي هڪ رڳو ميڪانيڪي سٽاءُ يا ماڊاڻ سمجهي ٿِي. پر ميڪانيت جي ماپن کي، ڪيمياوي ۽ حياتياتي قسم جي سلسلن سان اِئين غير مشروط طور لاڳو ڪرڻ جي ضرورت- جن سلسلن ۾ ميڪانيڪي قاعدا به واقعي ڪارآمد ته آهن، پر ٻين اوچي پد جي قاعدن کان اُهي ڍڪجي ۽ دٻجي، ثانوي حيثيت وٺي ويهن ٿا- شروع ۾ ته برابر هڪ مجبوري هئي، پر اُن دؤر ۾ به اُها ڪلاسيڪي فرينچ ماديت جي پيرن جو هڪ ڏاوڻُ ئي هئي. ۽ اِها ارڙهين صديءَ جي ماديت جي پهرين وڏي اوڻائي هئي.

هِن اوڻائيءَ جا نتيجا هي هئا، جو ماديت عام تاريخ کان، يعني تاريخي واڌ جي سلسلي کان، اڻڄاڻ هئي. هِن ماديت سمجهيو ٿي ته دنيا ارتقا ڪانه ٿي ڪري، پر اُها موتي موتي ساڳين نشانن ۽ حالتن تي اچي پهچي ٿِي؛ ۽ نه وري اُن کي ماڻهن جي يا جانورن جي ارتقائي ڪا خيال ۾ هئي.

"هيءَ ماديت، ڪائنات کي (واڌ جي) هڪ سلسلي طور سمجهڻ کان قاصر هئڻ جي صورت ۾- ته هيءُ مادو ئي هو جيڪو ٻنان روڪ جي وڌندو ٿي رهيو- فطري سائنسن جي اُن وقت جي سطح ۽ اُن سان لاڳاپيل فوق طبيعي يعني غير جدلياتي قسم جي طرز فڪر جي عين مطابقت ۾ هئي. اِهو ته معلوم هو ته فطرت ازلي تحرڪ ۾ هئي. پر اُن وقت جي خيال مطابق، هيءُ تحرڪ ازل ئي کان هڪ دائري ۾ ڦرندو ٿي رهيو ۽ اِنهيءَ ڪري ڪڏهن به پنهنجي مرڪزي نقطي کان گذري يا هٽي، پري ڪونه ٿي ويو؛ ۽ اُن وري وري ساڳيا نتيجا پئي پيدا ڪيا." (اينگلس، "فيورباخ".) اِها هِن ماديت جي ٻي اوڻائي هئي.

اُن جي ٽين اوڻائي يا غلطي هيءَ هئي ته اُها حد کان وڌيڪ خيالن ۾ غلطان هئي؛ اُن دنيا ۾ ۽ سماج ۾ انساني عمل کي ڳڻپَ ۾ گهٽ ٿي آندو، ۽ اُن جي ڪردار جو ڪافي قدر ڪونه ٿي ڪيو.

مارڪسي ماديت سيڪاري ٿي ته اسان کي رڳو دنيا کي سمجهائڻو نه آهي، پر اُن کي بدلائڻو آهي. تاريخي طور، ماڻهو هڪ فعال ۽ بي آرام عنصر

آهي، جيڪو دنيا ۾ تبديليون آڻي سگهي ٿو. روسي ڪميونسٽن جا عمل اُنهن انساني عملن جا جيئرا مثال آهن، جيڪي نه رڳو انقلاب لاءِ تيار ڪري سگهيا، اُن ڪي عمل ۾ آڻي سگهيا، ۽ انقلاب ڪٽي به سگهيا، پر جيڪي 1918ع کان وٺي، بي شمار تڪليفن ۽ ناموافق حالتن جي وچ ۾ سوشلزم جي تعمير به ڪري رهيا آهن.

مارڪس کان اڳ جي ماديت ماڻهوءَ جي عمل ۽ ڪارڪردگيءَ جي اِن تصور کان بي خبر هئي. اُن دور ۾ هُنن ائين ٿي سمجهيو ته ماڻهو ماحول جي پيداوار آهي. مارڪس اسان کي سيکاري ٿو ته ماحول کي ماڻهو پيدا ڪري ٿو ۽ هيءُ ته، اِنهيءَ ڪري، مهذب ماڻهو پنهنجي پيداوار پاڻ آهي. جتي ماڻهوءَ تي ماحول جو اثر پوي ٿو، اُتي ماڻهو ماحول کي، سماجي نظام کي، بدلائي به سگهي ٿو: ۽ نتيجي طور ماڻهو خود پاڻ کي ئي بدلائي سگهي ٿو.

ارڙهين صديءَ جو مادي فڪر حد کان وڌيڪ ٺلهن خيالن ۾ ورتل هو، جاڪاڻ ته اُن هر شيءِ جي تاريخي واڌ کي نظرانداز ٿي ڪيو، ۽ اِها ڳالهه تڏهن لازمي ۽ اٽل به هئي، ڇو ته اڃا سائنسي ڄاڻ ايتري اڳتي وڌيل نه هئي، جو اُها دنيا کي ۽ شين کي خيال جي پراڻي طريقي، مابعد طبيعاتي طريقي، فوق الفطري طريقي، ماورائي طريقي، کان سواءِ ڪنهن ٻئي طريقي سان تصور ۾ به آڻي سگهي.

پاڱو ٽيون

مابعدطبيعات جو مطالعو

باب پهريون

مابعد طبيعي طريقي ۾ ڇا ڇا آهي؟

1. هن طريقي جون خاص ڳالهيون

(1) پهرين خاص ڳالهه: ساڳيائپ جو اصول

(2) ٻي خاص ڳالهه: شين جي جدائپ يا الڳتا

(3) ٽين خاص ڳالهه: ازلي ۽ اڻمٽ ويڇا

(4) چوٿين ڳالهه: ابتڙ شين جو مقابلو يا ٽڪر

2. خلاصو

3. فطرت جو مابعد طبيعي تصور

4. سماج جو مابعد طبيعي تصور

5. خيال جو مابعد طبيعي تصور

6. منطق ڇا آهي؟

7. "مابعد طبيعات" لفظ جي سمجهاڻي

اسين ڄاڻون ٿا ته ارڙهين صديءَ جي مادي مفڪرن جون ڪمزوريون سندن فڪر جي ڍنگَ، سندن تحقيق جي خاص دستورَ يا طريقي، جو نتيجو هيون، جنهن کي اسين "مابعد طبيعي طريقو" ٿا سڏيون. مابعد طبيعي طريقو دنيا جو هڪ خاص نظريو ڏئي ٿو، ۽ اسان کي معلوم هجڻ کپي ته جيئن مارڪس کان اڳ جيماديت جي مقابل اسين مارڪسي ماديت آڻيون ٿا، ساڳيءَ طرح مابعد طبيعي ماديت جي مقابل اسين جدلياتي ماديت کي پيش ٿا ڪريون.

انهيءَ ڪري، مابعد طبيعات جي مفهوم کي وڌيڪ نه ڇيڙيندي، اسين

خود "مابعد طبيعي طريقي" جو پهريون مطالعو ڪري، پوءِ ڏسڻ گهرون ٿا ته اُن جو مدمقابل "جدلياتي طريقو" ڇا آهي.

1. هن طريقي جون خاص ڳالهيون

جنهن طريقي جو هاڻي اسين مطالعو ڪرڻ گهرون ٿا، سو "سوچ ۽ ويچار جو اُهو پراڻو طريقو آهي، جنهن کي هيگل (Hegel: 1770-1830) مابعد طبيعي طريقو سڏيو آهي." (اينگلس، "لُڊوگ فيورباخ".)

شروع ۾ ئي اِن لاءِ اسين هڪڙي شيءِ ذهن ۾ آڻيون ٿا. ماڻهن جي اڪثريت جي خيال ۾ وڌيڪ فطري ڳالھ ڪهڙي آهي- تحرڪ يا عدم تحرڪ؟ اِنهن ٻن مان ڪهڙي صورت هُنن لاءِ شين جي فطري حالت آهي- ماٺ يا چرپر؟

ائين عام طور سمجهيو ويجي ٿو ته ماٺ چُرپر کان پهرين موجود هئي، ۽ ٻيو ته ڪابہ شيءِ چُرڻ شروع ڪري، اُن جو پهريائين ماٺ جي صورت ۾ هئڻ ضروري آهي. بائيبل پڻ چوي ٿو ته دنيا کان اڳ- جيڪا خدا ٺاهي- اَچل پَرلئي هئي، يعني ماٺ.

هي لفظَ، ماٺ ۽ نسچلتا، اسين وري وري ڪم آڻينداسين، ۽ پڻ چرپر ۽ ڦيرگهير، تحرڪ ۽ تبديلي. اوهان کي ڏسڻ گهرجي ته هي پهريان ٻہ لفظ هم معنيٰ نہ آهن. لفظُ تحرڪ يا چرپر، پنهنجي تز معنيٰ ۾ جاءِ جي تبديليءَ جو مفهوم رکي ٿو. مثلاً، هڪ ڪرنڊڙ پٿر، يا هڪَ اسٽيشن کان ٻيءَ اسٽيشن ڏانهن ويندڙ هڪ گاڏي، تحرڪ ۾ آهن، چرپر ۾ آهن. لفظ تبديلَ يا ڦيرگهير، پنهنجي تز معنيٰ ۾، ڪنهن شيءِ جو هڪ شڪل مان، هڪ صورت مان، نڪري ٻيءَ شڪل يا صورت ۾ اچڻ ڏيکاري ٿو. مثلاً وڻُ، جنهن پنهنجا پن ڇاڻي ڇڏيا آهن، پنهنجي صورت ڦيرائي ٿو. هِن لفظ جي معنيٰ هيءَ بہ آهي: هڪ حالت مان لنگهي ٻيءَ حالت ۾ اچڻ. مثلاً، هوا ساھ کڻڻ لائق نٿي رهي- تہ اِها (حالت جي) تبديلي يا ڦيرو آهي.

تہ تحرڪ جي معنيٰ آهي جاءِ بدلائڻ (جاءِ بدَلَ)، ۽ تبديليءَ جي معنيٰ آهي صورت يا حالت بدلائڻ (صورتَ بدَلَ، حالتِ بدَلَ). اسين مونجهاري کان بچڻ لاءِ، هِن فرق کي خيال ۾ رکڻ جي ڪوشش ڪنداسين، پر جڏهن اسين جدليات جو مطالعو ڪنداسين، تہ هِنن لفظن جي معنيٰ تي اسان کي نظرثاني ڪرڻي پوندي.

اسان، ٿوروئي مٿي، ڏٺو ته، عمومي طور ڳالهائيندي، ائين سمجهيو ٿو وڃي ته تحرڪ عام ڳالهه ڪانهي، عام ۽ رواجي ڳالهه عدم تحرڪ آهي. ۽ اها پڪ آهي ته ائين سمجهڻ ته شيون بيٺيون آهن، ماٺ ۾ آهن ۽ ڦرن گهرن نٿيون، اسان کي وڌيڪ ٺيڪ ٿو لڳي.

مثال طور: اسين ناسي بوٽن جو جوڙو خريد ڪريون ٿا، ۽ ڪجهه وقت کان پوءِ- ڪافي ڇوڙماڻ کان پوءِ- نوان ترا، نيون ڪُڙيون ۽ ڪي ڪجهه چتيون به اُن جوڙي کي لڳارايون ٿا: اُن کان پوءِ به- اسين ائين ئي چئي اُهي بوٽ پايون ٿا ته اهو اسان جو ناسي بوٽن جو جوڙو! ۽ ائين چوندي، اسان کي اُن سڄيءَ ڇوڙماڻ ۽ ٽوپي چتيءَ جو خيال ئي ڪونه ٿو رهي. اسان لاءِ اُهو سدائين ساڳيو ئي "ناسي بوٽن جو جوڙو" آهي جيڪو اسان ڪنهن موقعي تي ورتو هو ۽ جنهن لاءِ اسان هڪڙي ڪا قيمت ڏني هئي! ان وچ ۾ اسان جي هنن بوٽن ۾ جيڪا ڦيرگهير ٿي گذري آهي اُها اسين خيال ۾ نٿا آڻيون. اُهي اسان لاءِ پوءِ به ساڳيا آهن، جهڙا اڳ تهڙا پوءِ. اسين تبديليءَ کي نظرانداز ڪريون ٿا ۽ رڳو اُنهن جي ساڳيائپ ٿا ڏسون، ڇڻ ڪا به اهم ڳالهه ٿي ئي نه هجي. هيءَ آهي مابعد طبيعي طريقي جي

(1) پهرين خاص ڳالهه: ساڳيائپ جو اصول

هيءَ ڇا ڳالهه آهي؟ اسين نسچلتا کي چرپر تي، ۽ ساڳيائيءَ کي ڦيرگهير تي فوقيت يا مٿيرائي ٿا ڏيون- واقعن جي لحاظ کان، هِن مٿيرائيءَ مان، جيڪا هِن طريقي جي بنيادي خاصيت آهي، دنيا جو هڪ پورو، سڄو سارو، تصور اُڀري سامهون ٿو بيهي. ڪائنات لاءِ ائين سمجهيو ٿو وڃي، ڇڻ اُها ساڳيءَ جي ساڳي آهي، (اينگلس جي لفظن ۾) ڇڻ اُها ڪُتل آهي، بيٺل آهي. فطرت لاءِ به ائين، سماج لاءِ به ائين، ماڻهوءَ لاءِ به ائين. اهڙيءَ طرح اڪثر ائين چيو ويندو آهي ته "سج جي هيٺان ڪا به نئين شيءِ ڪانهي"، جنهن جي معنيٰ آهي ته زماني جي ابتدا کان وٺي، ڪا به ڦيرگهير، ڪا به تبديلي، واقع ڪانه ٿي آهي: دنيا اَچل رهي آهي، ڪُتي ئي بيٺي آهي. اڪثر اِن چوڻ جو مطلب هي به هوندو آهي ته ساڳيا واقعا ڪجهه ڪجهه عرصي کان پوءِ وري وري پيا ٿيندا آهن. دنيا پيدا ٿي، مڇيون پيدا ٿيون، پکي پيدا ٿيا، کير ڌارائيندڙ جانور پيدا ٿيا، وغيره ۽ اُن کان پوءِ ڪجهه به ڪونه بدليو آهي. دنيا ڇُري ئي ڪانهي. ائين به چيو ويندو آهي ته "ماڻهو اُهي ساڳيا ئي آهن!" ڇڻ ته ماڻهو ازل کان اڄ تائين اُهو ساڳيو آهي، اُن ۾ ڪو به ڦيرو ڪونه آيو آهي.

اِهي چالو چوڻيون اُنهيءَ تصور جا عڪس آهن ۽ اُهو اسان جي ذهنن ۾ پختيون پاڙون ڪيون، اڏول بيٺو آهي، ۽ سرمايه دوست طبقو اِن اَڇاٽ جو پورو پورو ۽ ازحد فائدو وٺي ٿو.

جڏهن سوشلزم (سماج واد، اشتراڪيت،) تي تنقيد ٿيندي آهي ته هڪڙو دلپسند دليل هي ڏنو ويندو آهي ته ماڻهو خود غرض آهي، ۽ اِنهيءَ ڪري ضروري آهي ته هن کي روڪڻ لاءِ ڪو زور، ڪا طاقت، هجي، نه ته بدامني ڇانئجي ويندي! واقعي مابعد طبيعي تصور مان سڌو سبق اِهوئي ملي ٿو، جڏهن جو اُن جو عقيدو اِهو آهي ته ماڻهوءَ جي فطرت ساڳي آهي، هڪ ئي آهي- بيٺل ۽ جميل- جيڪا بدلجي نٿي سگهي.

تحقيق اِها پڪ آهي ته جيڪڏهن اسان لاءِ اوچتو اوچتو هڪ ڪميونسٽ (اشتمالي) صورتحال ۾ رهڻ جو وجهه پيدا ٿي پوي، جنهن جي معنيٰ ته هڪدم جيڪڏهن سامانَ هر ڪنهن کي سندس گهرجن آهر ملڻَ ڪڳن، ۽ نه سندس ڪيل ڪم آهر، ته پورالين خواهشن کي پوري ڪرڻ واسطي سامان لاءِ انڌي پيچ پيچان شروع ٿي ويندي ۽ اهڙو سماج رهي نه سگهندو. پر اِن مشڪلات هوندي به صحيح ڳالهه ائين آهي ته ڪميونسٽ سماج اُهڙوئي ٿيندو جنهن ۾ هر ڪنهن کي سندن گهرجن آهر ملندو- ۽ معقول ڳالهه به اِئين آهي. اسان جي اندر ۾ بهرحال مابعد طبيعي تصور پختيون پاڙون هنيو ويٺو آهي ۽ اسين مستقبل جو ماڻهو ذهن ۾ اِئين ٿا آڻيون، جيڪو ڏورانهين مستقبل ۾ به ساڳيو اِڃ جهڙو ماڻهو هوندو: اِنهيءَ ڪري ئي اِئين چئجي ٿو ته هڪ سوشلسٽ سماج يا ڪميونسٽ سماج هلي ئي نه سگهندو، ڇاڪاڻ ته ماڻهو خود غرض آهي، ۽ ائين چوڻ مهل اِها ڳالهه يڪسر وساري ڇڏجي ٿي ته جيڪڏهن سماج بدلجي ٿو ته ماڻهو به اوس ئي بدلجندو.

هر روز سوويت يونين تي، اهڙيون تنقيدون ٿينديون پڌجن ٿيون، جن مان پتو پوي ٿو ته تنقيد ڪندڙ، دنيا بابت ۽ اُن جي شين بابت، عمومي طور، پنهنجي مابعد طبيعي تصور سبب ئي، پنهنجي ڄاڻ جي اڻ پورائيءَ ۽ ناڪاميءَ جا شڪار هجن ٿا.

اِن قسم جا ڪيئي مثال پيش ڪري سگهجن ٿا، پر نموني طور اڇو ته هي مثال وٺون: چيو وڃي ٿو ته "سوويت يونين ۾ مزدور کي اُجوري ۾ اوترو مُلهه

ڪونہ ٿو ملي جيترو پورو مُلھہ هُن جي پيدا ڪيل شين جو ٿئي ٿو. انهيءَ ڪري باقي ملهہ هن جي اُجوري مان ڪاٽي رکيو وڃي ٿو، ۽ اها ڦُر آهي، اِهو استحصال آهي، جو هن جو ٿئي ٿو. فرانس ۾ بہ اهائي ساڳي ڳالهہ آهي، فرانس جي مزدورن جي بہ اِئين ڦر ٿئي ٿي، پرماري ٿئي ٿي: اِنهيءَ ڪري سوويت مزدور ۽ فرينچ مزدور جي وچ ۾ ڪو فرق ڪونهي!

هِن مثال ۾ بہ مابعد طبيعي تصور جو دخل آهي ۽ اُهو هيئن تہ اِهو سوچيو نہ ويو تہ هِن مثال ۾ ٻن قسمن جا سماج آهن، ۽ اُنهن جي وچ ۾ جيڪو فرق آهي، اُهو خيال ۾ نہ رکيو ويو: ۽ پيو هيئن تہ ائين سمجهيو ويو تہ جيڪڏهن اُتي ۽ هِتي "باقي مُلھہ" (Surplus Value) آهي تہ اِها ساڳي ڳالهہ آهي، ۽ هوڏانهن سوويت يونين ۾ جيڪي تبديليون واقع ٿيون آهن، تن کي خيال ۾ نہ رکيو ويو، جتي ماڻهوءَ ۽ مشين جو اُهو اقتصادي ۽ سماجي رتبو يا ڪردار ڪونهي جيڪو فرانس ۾ آهي. فرانس ۾ مشين موجود آهي، اِنهيءَ لاءِ تہ پيدا ڪري، ۽ ماڻهو موجود آهي اِنهيءَ لاءِ تہ هن کي ڦريو وڃي. سوويت يونين ۾ پيئي، ماڻهو ۽ مشين، موجود آهن، اِنهيءَ لاءِ تہ پيداوار ٿئي، اپت ٿئي. فرانس ۾ "باقي مُلھہ" ڪارخانيدار جي کيسي ۾ پوي ٿو: سوويت يونين ۾ اُهو رياست جي حساب ۾ وڃي ٿو- جنهن جو مطلب تہ اڻ- طبقاتي سماج جي گڏيل حساب ۾ اُهو جمع ٿو ٿئي.

هِن مثال مان، اِنهيءَ طرح، اسين ڏسون ٿا تہ فيصلي جون ڪمزوريون ۽ غلطيون اُنهن ماڻهن کان ٿين ٿيون، جيڪي سوچ جي مابعد طبيعي طريقي سان واڳيل آهن، ۽ خاص طرح جيڪي هِن طريقي جي ابتدائي خاصيت، بنيادي خاصيت، کي ڪم آڻين ٿا، جنهن ۾ تبديليءَ کي گهٽ اهميت ملي ٿي ۽ نسچلتا ۽ اڏولپائي وڌيڪ معتبر ۽ مٿيري شمار ٿئي ٿي: يا، هڪ لفظ ۾، اُن جي خاص اُنهيءَ ڳالهہ تي زور ڏجي ٿو، جيڪا تبديل دوران ساڳيائپ جي باقي رهڻ جي ڏِک ڏئي ٿي.

هاڻي ڏسڻو آهي تہ هيءَ ساڳيائپ يا ساڳيائي ڇا آهي؟ مثال طور، اسين هڪ گهرُ اڏجندي ڏسون ٿا، جيڪو جنوري، 1935ع جي پهرينءَ تاريخ تي نهي پورو ٿيو. اسين ڪڏهن ائين چونداسين تہ اُهو ساڳيو آهي؟ جنوري، 1936ع جي پهرينءَ تي، ۽ سيني ايندڙ سالن ۾ ۽ سدائين، ڇاڪاڻ تہ اُن کي اُهي ئي بہ

ماڙيون، ويهه دريون، سامهون ۾ در، وغيره، وغيره، آهن. ڇاڪاڻ ته اُهو هميشه اُهڙوئي رهي ٿو، ٻيو ڪونه ٿو ٿئي، ۽ نرالو ڪونهي! مطلب ته ساڳيوُ هجڻ معنيٰ ته اُهڙوئي رهڻ، ٻيو يا نرالو نه ٿيڻ.

هاڻي، مابعد طبيعي طريقي جي اِن پهرينءَ خاص ڳالهه جا عملي نتيجا ڪهڙا آهن؟

جيئن ته اسين شين ۾ ساڳيائي ڏسڻ پسند ڪريون ٿا، جنهن جو مطلب ته اسين اُنهن کي اُنهن جهڙو يعني جيئن اُهي آهن تيئن ئي ڏسڻ پسند ڪريون ٿا، اِنهيءَ ڪري، مثال طور، اسين چوندا آهيون ته "زندگي زندگي آهي، ۽ موت موت!" اِن مان اسين رڳو هي ٿا چئون ته زندگي زندگي رهي ٿي ۽ موت اُهڙوئي رهي ٿو جهڙو اُهو پاڻ آهي، يعني موت موت ئي رهي ٿو، بس.

شين کي سندن پاڻ جهڙائيءَ يا ساڳيائيءَ ۾ ڏسڻ تي هري وڃڻ سان اسين اُنهن کي هڪٻين کان الڳ الڳ يا ڌار ڌار به ڪريون ٿا. ائين چوڻ ته "ڪرسي ڪرسي آهي"، هڪ فطري ڳالهه ته آهي: پر اُن جي اهميت وري به ساڳيائيءَ تي زور ڏيڻ آهي، ۽ اُن جي معنيٰ ساڳئي وقت هيءَ به آهي ته "اُها جيڪا ڪرسي نه آهي، سا ٻي ڪا شيءِ آهي."

اِئين چوڻُ اهڙي هڪ فطري ڳالهه آهي، جو خاص اِن ڏانهن ڌيان ڇڪائڻُ بارائي ڳالهه پيئي لڳي. ڳالهين جي اِن ساڳئي نموني، اسين چونداسين: "گهوڙو گهوڙو آهي ۽ جو گهوڙو نه آهي اُهو ڪا ٻي شيءِ آهي." ائين، پوءِ، اسين ڪرسيءَ کي هڪ ڪرسيءَ طور الڳ ڪريون ٿا، ۽ ٻئي پاسي گهوڙي کي: ۽ ائين اسين هر شيءِ لاءِ ڪريون ٿا. ۽ اهڙيءَ طرح اسين فرق ٿا يا پيدا ڪريون ٿا، شين کي پوريءَ طرح ڌار ڌار ڪريون ٿا، هڪ کي ٻيءَ کان، ۽ ائين اسين دنيا کي بدلائي جدا جدا شين جي هڪ ڪوڙ يا ڍڳ طور ٿا ڏسون ۽ محسوس ٿا ڪريون: ۽ اِها آهي مابعد طبيعي طريقي جي

(2) ٻي خاص ڳالهه: شين جي جدائپ يا الڳتا

هي جيڪي اسان مٿي چيو، ايترو ته اُهو رواجي لڳي ٿو، جو پڇي سگهجي ٿو: "اِهو آخر چيو ئي ڇو ويو؟" پر اسين ڏسنداسين ته اِنهن سيني ڳالهين جي هوندي به هي جيڪي چيو ويو، اُهو چوڻ ضروري هو، ڇاڪاڻ ته سوچ ويچار جو هيءُ نمونو اسان کي خاص هڪ نقطي کان شين کي ڏسڻ تي آماده ڪري ٿو.

هاڻي هِن طريقي جي پيءَ خاص ڳالهه جِي به ائين ئي، اُن جي عملي نتيجن جي روشنيءَ ۾، تورتڪ ڪرڻ چاهينداسين.

رواجي زندگيءَ ۾ جيڪڏهن اسين جاتورن تي ويچار ڪريون ٿا ۽ اُنهن کي الڳ الڳ ڪري، جدا جدا اُنهن بابت سوچيون ٿا، ته اُنهن جي مختلف قسمن ۽ ذاتين ۾ جو ڪجهه مشترڪ آهي، اُهو اسين ڏسون ئي نٿا. گهوڙو گهوڙو آهي ۽ ڳئون ڳئون. اُنهن جي وچ ۾ ڪو تعلق ڪونهي.

اِهو نقطي نظر پراڻيءَ طرز جي حياتيات جو آهي، جنهن ۾ جانورن کي دفعن ۾ ورهائي، هڪ کي ٻين کان بلڪل الڳ ڪري، انهن جي وچ ۾ ڪو لاڳاپو ڪونه ڏسي سگهبو آهي. مابعد طبيعي طريقي جي استعمال جي نتيجن مان اِهو به هڪ اهم نتيجو آهي.

ٻئي مثال طور، اسين هڪ هيءَ حقيقت به سامهون رکي سگهون ٿا ته سرمايه پسند چاهيندا آهن ته سائنس سائنس رهي؛ فلسفو فلسفي جهڙو ئي رهي؛ ساڳي ڳالهه هو سياست لاءِ به چاهيندا آهن؛ ۽ ائين سمجهائڻ گهرندا آهن ته انهن ٽنهي ۾ ڪابه شيءِ مشترڪ ڪانهي، بلڪل ئي اِنهن جي وچ ۾ ڪو لاڳاپو ڪونهي.

اهڙيءَ سوچ جو عملي نتيجو هي نڪري ٿو ته هڪ سائنسدان کي سائنسدان ئي رهڻ کپي، ۽ پنهنجيءَ سائنس کي فلسفي ۽ سياست سان هرگز ملائڻ نه کپي. ائين ئي هڪ فيلسوف جي حالت ۾ ۽ پڻ هڪ سياسي جماعت جي ميمبر جي حالت ۾ ٿئي ٿو.

جڏهن هڪ نيڪ نيت ماڻهو اِئين سوچيندو آهي، تڏهن چئي سگهبو آهي ته هو هڪ مابعد طبيعي ماڻهوءَ وانگر سوچي ٿو. مشهور مصنف ايچ. جي. ويلس (H.G. Wells)، ڪي سال اڳ، سوويت يونين ويو ۽ اُتي نامور مصنف مئڪسم گورڪيءَ (Maxim Gorki: 1868-1936) سان مليو. ملاقات ۾ گورڪيءَ جي آڏو هن هڪ ادبي ڪلب جي قائم ڪرڻ جي رٿ جو ذڪر ڪيو، جنهن جو سياست سان واسطو نه هجي؛ ڇاڪاڻ ته هن جي خيال ۾ ادب ادب هو ۽ سياست سياست. گورڪيءَ ۾ ساڻس ويٺل ساٿين رٿ ٻڌي کلي ڏنو، ۽ ويلس کي ڪافي رنج ٿيو. ۽ ائين ٿيڻو ئي هو. ويلس مصنفن ۽ اديبن جي دنيا کي سماج کان جدا ٿي سمجهيو، ۽ گورڪيءَ ۽ سندس ساٿين پوريءَ طرح ائين ڄاتو ٿي ته زندگيءَ ۾ ائين نه هو.

رواجي عمل ۾، اسين شين کي ورهائي، هڪ هڪ جدا ڪري رکڻ جي ڪوشش ڪندا آهيون، ۽ ائين اُنهن کي، جيئن اُهي آهن، ڏسندا، جانچيندا ۽ سمجهندا آهيون. جيڪي مارڪس- وادي نہ آهن، اُهي رياست کي، عمومي طور، سماج کان جدا ليکيندا آهن ۽ سماج جي موجود صورت مان اُن جي لاڳاپي کي ڏسي نہ سگهندا آهن. انهيءَ طرح سوچڻ، يعني رياست کي ٻاهرينءَ حقيقت کان جدا سمجهڻ، جي معنيٰ آهي سماج سان رياست جو ڳانڍاپو ٽوڙي، ٻنهي کي بلڪل ئي هڪٻئي کان جدا جدا شيون سمجهڻ.

اهڙي ئي ساڳي غلطي ٿئي ٿي جڏهن ماڻهوءَ بابت ائين ٿو ڳالهائجي ڄڻ اُهو ماڻهن کان جدا آهي، پنهنجي ماحول کان جدا آهي، سماج کان جدا آهي. جيڪڏهن ڪنهن شيءِ لاءِ بہ ائين ٿو سوچجي، جيئن اُها پاڻ آهي، سماج کان ٻنهي ان کي جدا ڪري جنهن ۾ اُها هلي ٿي ۽ پيداوار ڏئي ٿي، تہ بہ ماڻهو سوچ جي اُهائي غلطي ٿو ڪري- ”پئرس ۾ مشين، ماسڪو ۾ مشين: ”باقي ملهہ“ هِتي، ”باقي ملهہ هُتي: فرق ڪوبہ ڪونهي. ڳالهہ بلڪل ساڳي آهي!“

اسين هن قسم جي ڳالهہ لڳاتار پڙهندا ٿا رهون ۽ اُن کي قبول ٿا ڪريون ڇاڪاڻ تہ عام خيال جنهن تي ماڻهو هري ويو آهي، اِهو آهي تہ شيون جدا جدا آهن ۽ اُنهن جي وچ ۾ دوري ۽ پرانهپ ئي ڏسجي ٿي. مابعد طبيعي طريقي جي اها بہ هڪ خاص ڳالهہ آهي. انهيءَ طرح هِن طريقي جِي

(3) ٽين خاص ڳالهہ: ازلي ۽ اٽمت ويڇا

شين کي اچل ۽ اٽمت سمجهڻ کي پسند ڪندي، اسان اُنهن کي دفعن ۾ ورهايو آهي ۽ هڪ هڪ کي نالا ڏنا آهن ۽ هڪٻين کان جدا ڪيو آهي، ۽ ائين اُنهن ۾ ويڇا پيدا ڪيا اٿئون، جيڪي پڻ انهن جي هڪٻين ۾ ممڪن لاڳاپن کي نظرانداز ڪرڻ ۽ وساري ڇڏڻ تي اسان کي وڏيڪ مجبور ڪن ٿا.

ائين ڏسڻ ۽ ڳت ڳوت ڪرڻ جو دستور اسان کي اهو بنهہ ميجرائي ڇڏي ٿو تہ شين جا ويڇا دائمي آهن (گهوڙو هڪ گهوڙوئي آهي) ۽ اُهي ڪلي آهن، اڏول آهن ۽ اصلي آهن. اها مابعد طبيعي طريقي جي ٽين خاص ڳالهہ آهي.

پر اسان کي هِن طريقي بابت ڳالهائيندي، سچيت رهڻ کپي: چوتہ جڏهن اسين مارڪس وادي چئون ٿا تہ سرمايہ داري سماج ۾ بہ طبقا آهن، سرمايہ پسند (سرمايہ دار) ۽ پورهيت، تڏهن اسين بہ ويڇا وچ ۾ آڻيون ٿا. اسين بہ پاڳا

ڪريون ٿا، جيڪا ڳالهہ مابعد طبيعي نقطي نگاهہ سان لاڳاپيل ڏسجي ٿي. پر رڳو ويچن ڪي وچ ۾ آڻڻ سان ماڻهو مابعد طبيعي ڪونہ ٿو ٿئي: ويچا يا پاڳا ڪهڙي نموني، ڪهڙي طريقي، سان قائم ڪجن ٿا ۽ اُنهن جي وچ ۾ لاڳاپا وري ڪيئن ۽ ڪهڙا رکجن ٿا، مابعد طبيعي هجڻ جي خبر اُن مان پوي ٿي.

مثال طور، اسين جڏهن چئون ٿا تہ سماج ۾ ٻہ طبقا آهن، تڏهن سرمايہ پسند هڪدم سوچين ٿا تہ سماج ۾ شاهوڪار ۽ غريب آهن. ۽ پوءِ، سچ پچ، هو اسان کي ٻڌائيندا تہ ”شاهوڪار ۽ غريب تہ هميشہ کان رهيا آهن. ۽ هميشہ رهندا.“ سوچ جي مابعد طبيعي طرز اِها آهي. شيون سدائين لاءِ حصن ۾، طبقن ۾، ورهايل آهن، هڪٻئي کان لاپرواهہ ۽ اُنهن جي وچ ۾ گڏري نہ سگهڻ جهڙيون وِيريون ڪنيل آهن، يعني اهڙيون پٽيون اُڀيون آهن جيڪي پار ڪري نٿيون سگجن ۽ نہ اُهي ڊهي ٿيون سگهن.

هو سرمايہ خورن (سرمايہ دارن) ۽ پورهيتن جي وجود کي ڏسڻ بدران سماج کي شاهوڪارن ۽ غريبن جي وچ ۾ ورهائين ٿا، ۽ جيٰ اُن ورهاست، يعني سرمايي ۽ پورهئي جي ورهاست کي ڪڏهن تسليم بہ ڪن ٿا، تہ اُنهن کي هو-اُنهن جي باهمي لاڳاپن کان ڌار ڪري ۽ چني، پوءِ ڌيان ۾ آڻين ٿا- يعني طبقاتي تڪراءَ کان ٻاهر ڪڍي پوءِ. اِنهيءَ طرح، هِن تينءَ خاص ڳالهہ جا، جيڪا شين جي وچ ۾ اِئين پختا ويچا قائم ڪري ٿي، ڪهڙا نتيجا نڪرن ٿا؟ هڪڙو نتيجو اُن جو هيءُ ٿو نڪري تہ، مثال طور، ”گهوڙي“ ۽ ”ڳئون“ جي وچ ۾ لاڳاپي يا سبنڌ جي ڪابہ ڳنڍِ ٻڌجي ڪانہ سگهندي. ۽ اِهائي صورت سيني سائنسن لاءِ رهندي ۽ اسان جي چؤڦير موجود شين لاءِ بہ رهندي. اڳتي هلي ڏسنداسين تہ برابر ائين آهي يا نہ، پر هِتي اسان کي في الحال ڏسڻو آهي تہ جيڪي هي مختلف ٽي خاص ڳالهيون اسين مٿي بيان ڪري آيا آهيون، اُنهن جي نتيجي جي صورت ڪهڙي ٿي سامهون اچي؟ ۽ اُها آهي

(4) چوٿين ڳالهہ: ابتڙ شين جو مقابلو يا ٽڪرُ

اسان مٿي هاٿي جا ڳالهہ ڏٺي، اُن جي معنيٰ هيءَ ٿي تہ جڏهن اسين چئون ٿا تہ ”زندگي زندگي آهي: ۽ موت موت آهي“، تڏهن اسين اِن تي زور ڏيون ٿا تہ زندگيءَ ۽ موت جي وچ ۾ ڪابہ مشترڪ ڳالهہ ڪانهي. اسين اُنهن کي الڳ الڳ ڪري رکون ٿا- اِئين، جو زندگيءَ ۽ موت ٻنهي مان هرهڪ کي ”اُن جي

پنهنجي صورت ۾“ ڏسون ٿا، ۽ ٻنهي جي وچ ۾ جيڪي لاڳاپا ممڪن ٿي سگهن ٿا تن تي ڪو ڌيان ڪونه ٿا ڏيون. انهن حالتن ۾، جيڪو ماڻهو پنهنجي زندگي وڃائي ٿو، اُن کي اُنهيءَ ئي گهڙيءَ هڪ مئل شيءِ سمجهبو، ڇاڪاڻ ته اِهو ناممڪن آهي ته هڪ ئي وقت هو جيئرو به هجي ۽ مئل به، ڇوته زندگي ۽ موت پاڻ ۾ اَجوڙ ۽ اڻ- ميلاپي آهن.

شين کي هڪٻئي کان جدا ۽ مختلف ڏسندي، اسين اُنهن کي هڪٻين جي مقابلي يا رَدَ ۾ بيهاريون ٿا. هيءَ مابعد طبيعي طريقي جي چوٿين خاص ڳالهه آهي، جيڪا مخالف يا ابتڙ شين کي هڪٻئي سان مهاڏي يا ٽَڪرَ ۾ آڻي کڙو ٿي ڪري، ۽ چوي ٿي ته ابتڙ شيون ساڳئي وقت ۾ ساڳئي هنڌ موجود نٿيون ٿي سگهن. نتيجي طور زندگيءَ ۽ موت جي مثال ۾، ٽينءَ ڳالهه جو امڪان ئي نٿو رهي سگهي. اسان کي اُنهن ٻن مان، جن کي اسان ائين ورهايو آهي، ڪا به هڪ شيءِ چونڊڻي ئي آهي ۽ ضرور ائين ڪرڻو آهي. اسين ائين سمجهون ٿا ته ٽيون امڪان فقط هڪ ”رَدُ“ ئي ٿيندو، سچ ۽ ڪوڙ ٻنهي جو رَدُ، جيڪو ”ٻڌرو رد“ آهي، ۽ اهڙو ردُ هڪ غير معقول ڳالهه آهي، ۽ اِنهيءَ ڪري ٻنهه هڪ اڻ ٿيڻي ڳالهه.

مابعد طبيعي طريقي جي چوٿين خاص ڳالهه اِهڙي ”رد“ يا ”ترديد“ جو هَول يا ڌهڪاءُ آهي.

هِن سوچ جو عملي نتيجو هيءُ ٿو پيدا ٿئي ته جڏهن، مثال طور، جمهوريت ۽ آمريت جي ڳالهه ٿي ڪجي، ته مابعد طبيعي نقطي نگاهه تقاضا ٿي ڪري ته سماجُ ٻنهي جي وچ ۾ چونڊ ڪري ڇاڪاڻ ته جمهوريت جمهوريت آهي ۽ آمريت آمريت آهي. جمهوريت آمريت نه آهي؛ ۽ آمريت جمهوريت نه آهي. اسان کي ضرور چونڊ ڪرڻي آهي، نه ته اسين هڪ ٻُڌري رد، غير معقول رد، جي، هڪ واهياتپڻي جي، هڪ اڻ ٿيڻيءَ صورت جي، مُنهن ۾ اچي ويندا سين!

مارڪست (مارڪسي، مارڪس وادي) رخ بلڪل جدا آهي

اسين مارڪس وادي، اِن جي ابتڙ، سوچيون ٿا ته پورهيتن جي آمريت ساڳئي ۽ هڪ ئي وقت وڏيءَ گهڻائيءَ، وڏيءَ اڪثريت، جي آمريت آهي، ۽ اُها محروم، مظلوم ۽ استحصال (ڦرلٽ) جي شڪار اڪثريت جي فائدي جي جمهوريت آهي.

اسين سمجهون ٿا ته زنده شين جي زندگي فقط اِنهيءَ طرح ممڪن آهي، جو جيوَ گهرڙن ۾ دائمي ڪشمڪش آهي، ۽ لڳاتار ڪِي مرن پيا، ۽ ٻيا اُنهن

جي جاءِ پيا وٺن. انهيءَ طرح زندگي خود موت جو ڪجهه عنصر پاڻ سان کنيو ٿي هلي. اسين سمجهون ٿا ته موت اهڙو ڪُلِي طور زندگيءَ کان جدا نه آهي، جيئن مابعد طبيعات سوچي ٿي، ڇاڪاڻ ته لاش ۾ سموري زندگي پوريءَ طرح ختم نٿي ٿي وڃي، ڇاڪاڻ ته هڪڙا "جيو گهرڙا" هڪڙو عرصو پنهنجي زندگي جاري رکن ٿا، ۽ لاش مان پڻ ٻين زندگين جو جنم ٿيندو.

2. خلاصو

اسين ڏسي سگهون ٿا ته مابعد طبيعي طريقي جون جدا جدا خصوصيتون اسان کي شين تي هڪڙي نقطي کان سوچڻ تي مجبور ڪن ٿيون ۽ پڻ اسان کي هڪڙي ڍنگ يا طريقي سان سوچڻ تي آماده ڪن ٿيون. اسين ڏسون ٿا ته ڇنڊڇاڻ جي هن طريقي کي پنهنجو هڪڙو "منطق" آهي (جنهن جو اسين پوءِ مطالعو ڪنداسين)، ۽ اسين هي به ڏسون ٿا ته هيءُ طريقو ڏسڻ، سوچڻ، مطالعي ڪرڻ ۽ ڇنڊڇاڻ ڪرڻ جي بلڪل اُنهيءَ نموني ۽ رستي جهڙو آهي، جنهن سان اسين عام طور واقف آهيون ۽ جيڪو اڪثر اسان جي مشاهدي ۾ ايندو رهي ٿو.

ماٿهو پنهنجي سوچ ويچار جو سلسلو شروع ڪن ٿا (هتي اسين مٿي بيان ٿيل ڳالهين جو تت ٿا پيش ڪريون)-

(1) شين کي اُنهن جي عدم تحرڪ (نسچلتا) ۽ ساڳيائپ جي صورت ۾ ڏسڻ سان؛

(2) شين کي، هڪٻين کان، يعني هڪڙين کي ٻين کان، جدا ڪرڻ سان؛ اُنهن کي سندن باهمي ڳانڍاپن کان ڇني ڌار ڪرڻ سان؛

(3) شين جي وچ ۾ دائمي ويڇن پيدا ڪرڻ ۽ پار نه ڪري سگهڻ جهڙين ڀتين کڙي ڪرڻ سان؛

(4) ابتڙ شين کي مهاڏي (مقابلي) ۾ آڻڻ سان، ائين چئي ته ابتڙ شيون ساڳئي وقت گڏ رهي نٿيون سگهن.

اسان هر خصوصيت جي عملي نتيجن جي ڇڪاس کان پوءِ هي به ڏٺو ته حقيقت سان انهن ڳالهين جي موافقت ڪانهي.

ڇا، دنيا هن نظريي سان نهڪي اچي ٿي؟ ڇا، فطرت جي لقاءَ ۾ شيون اَچل ۽ اَڻ مَٽ آهن، بيٺل ۽ اڻ بدلجندڙ آهن؟ نه، بلڪل نه: اسين هر شيءِ چُرندي پُرندي ڏسون ٿا، هر شيءِ ڦرندي گهرندي، بدلجندي، ڏسون ٿا. انهيءَ ڪري، هيءُ نظريو، جيئن شيون واقعي آهن خود تن سان موافق ڪونهي. ظاهر

آهي ته اِن ۾ فطرت جيڪا آهي سا صحيح آهي، ۽ هيءُ جيڪو نظريو آهي سو غلط آهي.

شروع شروع ۾، اسان فلسفي جي وصف ڪندي چيو هو ته فلسفو ڪائنات، انسانَ، فطرت، وغيره، جي سمجهاڻي ڏيڻ گهري ٿو. سائنسون خاص مسئلن جو مطالعو ڪن ٿيون؛ فلسفو اسان چيو هو ته جيڪي وڏ ۾ وڏ عام مسئلا آهن تن جو مطالعو ڪري ٿو- سائنس سان ٻتوٻٽ تي يا سائنس جي هڪ توسيع طور.

انهيءَ طرح، سوچڻ جو پراڻو مابعد طبيعي طريقو، جيڪو سيني مسئلن سان لاڳو ڪيو وڃي ٿو، سو پڻ هڪ فيلسوفي نظريو آهي، جيڪو ڪائنات، ماڻهوءَ ۽ فطرت تي هڪ خاص ڍنگ ۽ رخ سان ويچاري ٿو:-

"مابعد طبيعي فيلسوف لاءِ، شيون، ۽ اُنهن جا ذهني عڪس، تصورَ، هڪٻين کان جدا جدا آهن، جن تي هڪُ هڪُ ڪري، يعني هڪ کان پوءِ ٻئي تي، ۽ هڪٻين کان الڳ، سوچڻو آهي؛ ۽ اُهي جانچ ۽ چڪاس لاءِ ڪُتل ۽ بيٺل شيون آهن، جيڪي هڪ پيرو جيئن وجود ۾ آيون تيئن هميشه لاءِ اُهڙيون آهن. هو ڪُلي اڻ لاڳاپيل تضادن ۾ سوچي ٿو. هُن وٽ ڳالهائڻ جي ڳالهه آهي: "ها، ها؛ نه، نه؛ چاڪاڻ ته جو ڪجهه به اِنهن کان ٻيو آهي سو برائيءَ جو چاول آهي." هُن لاءِ، شيءِ موجود آهي يا موجود ناهي. هڪ شيءِ لاءِ، اُهڙيءَ ئي طرح، ناممڪن آهي ته اُها پاڻ به هجي ۽ ساڳئي وقت ڪجهه ٻي به. اثبات ۽ نفي، هائو ۽ نه، ڪُلي هڪٻئي کان ڌار آهن؛ سبب ۽ نتيجو به هڪٻئي سان اُهڙي ئي اٽل مقابلي ۾ ۽ الڳتا جي صورت ۾ رهن ٿا." (اينگلس، "اَئنٽي دهرنگ").

مابعد طبيعي نظريو، ائين، ڪائنات کي "ڪُتل ۽ مقرر شين جو هڪ "بي انداز ميڙ" سمجهي ٿو. سوچ جي هن طريقي کي پوريءَ طرح ذهن ۾ ويهارڻ لاءِ، اسين هاڻي اِن ڳالهه جو مطالعو ڪرڻ گهرنداسين ته اُن ۾ نيت به فطرت جو، سماج جو ۽ خيال جو تصور ڪيئن ٿو ڪيو وڃي!

3. فطرت جو مابعد طبيعي تصور

مابعد طبيعات سمجهي ٿي ته فطرت مجموعي طور شين جي ٺهيل آهي، جيڪي بلڪل محڪم ۽ مقرر آهن. شين کي ائين سمجهڻ جون به صورتون آهن. هڪ صورت هيءَ ته سمجهيو وڃي ته دنيا ڪلي طور غير متحرڪ آهي، ۽

تحرڪ فقط اسان جي حواسن جو وهم آهي: جيڪڏهن متحرڪ جو هي موجود نماءُ ختم ڪري ڇڏيون، ته فطرت ته دراصل پاسو به ڪونه ٿي ورائي، چري ئي ڪانه ٿي. هيءُ نظريو يوناني فيلسوفن جي هڪڙيءَ جماعت پيش ٿي ڪيو، جن کي Eleaties (تَمامِي) سڏيو ويندو هو. هيءُ سادو ۽ سولو تصور حقيقت جي ابتڙ ته سڌو ۽ شديد مخالف آهي، جو اسان جي ڏينهن ۾ اُن جي ڪٿي به حمايت ڪانه ٿِي ٿئي.

ٻي صورت فطرت کي ڪُتلَ ۽ محڪم شين جي هڪڙي ميڙاڪي سمجهڻ جِي؛ اِن ڪان وڌيڪ نفيس ۽ عجيب آهي. هو ائين ڪونه ٿا چون ته فطرت غير متحرڪ آهي، پر ائين ٿا چون ته فطرت ميڪانيڪي تحرڪ هيٺ چُري ٿي. ائين اُها ٻهرين صورت گم ٿي وڃي ٿي: تحرڪ جو انڪار ڪونه ٿو ڪيو وڃي: ۽ هيءُ نظريو ڏسڻ ۾ مابعد طبيعي به نه آهي. هِن نظريي کي "ميڪانيڪي" (Mechanist) يا "ميڪانيت" (Mechanism) سڏيو وڃي ٿو.

پر هيءَ هڪڙي غلطي آهي، جيڪا اڪثر ٿئي ٿي، ۽ ائين اِها غلطي وري سترهين ۽ ارڙهين صدين جي مادي مفڪرن وٽ به ڏسون ٿا. اسين مٿي ڏسي آيا آهيون ته هنن فطرت کي غير متحرڪ نه پر تحرڪ ۾ ٿي سمجهيو: رڳو هنن جي نظر ۾ هيءُ تحرڪ نلهي هڪڙي ميڪانيڪي تبديل، جاءِ جي تبديل، هئي.

هو سچي نظامِ شمسيءَ کي تسليم ڪن ٿا (ته زمين سج جي چوڌاري ڦري ٿي)، پر هو سوچين ٿا ته هيءَ چرپر خالص ميڪانيڪي آهي، يعني رڳو جاءِ جي تبديلي، ۽ هو اِن سچي تحرڪ کي فقط انهيءَ سوليءَ صورت ۾ ڏسن ٿا.

پر شيون اهڙيون ساديون نه آهن. جيڪڏهن ڌرتي فقط گردش ٿي ڪري، ته اُها اُن جي واقعي ميڪانيڪي چرپر ئي چئبي، پر گردش ڪندي، اُها ڪن اثرن جو مظاهرو به ڪري ٿي- مثلاً وڌيڪ ٿڌي ٿئي ٿي، گرم ٿئي ٿي.

اِن جي معنيٰ ته اِها رڳو جاءِ جي تبديلي نه آهي: اِن ۾ ٻيون تبديليون به واقع ٿين ٿيون.

انهيءَ ڪري هن نظريي کي، جو "ميڪانيڪي" چيو وڃي ٿو، سو رڳو اِن لاءِ ته اُن ۾ فقط ميڪانيڪي تحرڪ ُئي خيال ۾ رکيو وڃي ٿو.

جيڪڏهن ڌرتي لڳاتار سج جي چوڌاري ڦري ٿي ۽ اُن کي ٻيو ڪجهه نٿو ٿئي، ته چئبو ته ڌرتي جاءِ بدلائي ٿي پر پاڻ ڪانه ٿي بدلجي: اُها ساڳي ئي اُهڙي

جي اُهڙي، پاڻ جهڙي، رهي ٿي. اُها پيو ڪجهہ ڪونہ ٿي ڪري، پر هلندي ٿي رهي- اسين نہ هئاسين تہ بہ ۽ اسان جي وڃڻ کان پوءِ بہ- اُها رڳو ڦرندي ئي رهي ٿي، هميشہ هميشہ لاءِ. ائين هر شيءِ بس هلندي رهي ٿي، ڇڻ تہ ڪجهہ ٿيو ئي نہ هو ۽ ڪجهہ ٿئي ئي ڪونہ ٿو. اهڙيءَ طرح اسين ڏسون ٿا تہ تحرڪ کي تسليم ڪرڻ، پر اُن کي خالص ميڪانيڪي تحرڪ سمجهڻ، هڪ مابعد طبيعي تصور آهي، ڇوتہ اِن تحرڪ کي پوءِ ڪابہ "تاريخ" ڪانہ ٿي ملي، اِهو حقيقت جو پڌرو انڪار آهي.

هڪڙي واچ جنهن جي گهڙت ڪامل آهي، جنهن جا ڪل پرزا اهڙين شين جا ٺهيل هجن جيڪي گاٽ پيٽ کان آجيون آهن، اُها، پاڻ بدلجڻ کان سواءِ، سدائين هلندي رهندي، ۽ اُن جي ڪا "تاريخ" بہ ڪانہ ٺهندي. ڪائنات جو اِهو ئي تصور آهي، جيڪو هر وقت ڊيڪارٽي جي حوالي سان پيش ٿئي ٿو. هُن جي ڪوشش هئي تہ سيني طبيعي ۽ حياتياتي قاعدن کي ميڪانيت جي دائري ۾ ٺهڪائي ڇڏجي. هن کي ڪيميا جي ڪا خبر يا خيال ڪونہ هو (هُن رت جي دوري بابت جيڪا سمجهاڻي ٿي ڏني، اُها هُن جي اِن بي خبريءَ ۽ بي خياليءَ جو مثال آهي). هن جو فطرت بابت هيءُ ميڪانيڪي نظريو پوءِ ارڙهين صديءَ جي مادي فيلسوفن اختيار ڪيو. (اسان کي هِنن فيلسوفن کان ڊيڊرٽ کي جدا ڪرڻ کپي، ڇاڪاڻ تہ هو ايترو خالص ميڪانيڪي نہ هو ۽ پنهنجين ڪن تحريَرن ۾ خود جدلياتي نظريي تائين بہ پهچندي ڏسجي ٿو.)

ارڙهين صديءَ جي مادي فيلسوفن جي خصوصيت هيءَ هئي تہ هنن فطرت کي واچ وانگر- گهڙيل ۽ ٺهيل ٺڪيل هڪ ميڪانيڪي ينتر سمجهيو ٿي، ۽ پنهنجين تحريرن ۾ هو اِن پنهنجي نظريي کي وري وري پيش ڪندا ٿي رهيا. جيڪڏهن سچ پچ دنيا ائين هجي ها، تہ شيون ڦرنديون، لڳاتار ساڳئي نقطي تي پهچنديون رهن ها ۽ پوئتي ڪٿي ڪو نشان بہ ڪونہ ڇڏين ها: فطرت جيئن آهي تيئن سدائين ساڳي پاڻ جهڙي رهي ها، جيڪا ئي، جيئن اسان مٿي ڏٺو، دراصل، مابعد طبيعي طريقي جي پهرين خاص ڳالهہ آهي.

4. سماج جو مابعد طبيعي تصور

مابعد طبيعي فڪر کي ڇوڻ تہ هي کپي تہ سماج ۾ ڪجهہ بہ ڪونہ ٿو بدلجي، پر، عام طور، هو خُاص اِن قسم جي دعوا ڪانہ ٿا ڪن. هو ڪن

تبديلين کي تسليم ڪن ٿا. مثال طور، پيداوار جي سلسلي ۾، جڏهن، ڪچي مال کان شروع ٿيندي، تهيل مالُ ملي ٿو، ۽ سياست ۾، جڏهن حڪومتون هڪٻئي پٺيان ٺهن ۽ ڊهن ٿيون. ماڻهو اِهو سڀ ڪجهه تسليم ڪن ٿا، پر سرمايه دارانه حڪومت کي هو محڪم ۽ ازلي ٿا شمار ڪن، ۽ اُن کي اڪثر هڪ مشين سان به مشابهت ڏين ٿا. اهڙيءَ طرح هو اِقتصادي مشين لاءِ چوندا آهن ته ”ڪڏهن ڪڏهن اُها (ريل جي) پٽڙيءَ تان لهيو ٿي وڃي“، ۽ بحال رهڻ لاءِ اُن کي ”مرمت جي ضرورت ٿئي ٿي.“ هيءَ اقتصادي مشين، هو چاهين ٿا ته هڪ خودڪار مشين وانگر، سدائين چؤڪس ۽ چؤبند رهي، ۽ نيڪ ٺاڪ ڪن کي شاهوڪاري ۽ ڪن کي غريبي حصي ۾ ڏيندي رهي.

هو سياسي مشين جي پڻ ڳالهه ڪن ٿا، جنهن مان سندن مراد آهي سرمايه پسند پارلياماني نظام، جنهن کان هو رڳو هڪ شيءِ جي گهر ڪن ٿا: ۽ اُها هِن شيءِ جي ته اُها ڪم ڪندي رهي، ڪجهه وقت ساڄي پاسي ليٽي، ڪجهه وقت کاٻي پاسي ليٽي، ته جيئن سرمايه دارن جون رعايتون سلامت ۽ اُنهن جا منصبي تحفظ محفوظ رهن.

ائين سماج کي اِنهيءَ نقطي نگاهه کان ڏسڻ ۽ پرکڻ جي طريقي ۾ اوهان کي ميڪانيڪي مابعد طبيعي نظريي جي هڪ پوري عملي جهلڪ نظر اچي سگهندي.

جيڪڏهن اِهو ممڪن هجي ها ته هيءَ سماج، پنهنجي ڪَل پرزائين جڙاءَ سان سدائين ائين لڳاتار ڪم ڪندو رهي، ته اُهو ڪو نشان به پوئتي ڪونه ڇڏيندو ۽ نتيجي طور ورثي ۾ اُن جي ڪا تاريخ به ڪانه رهندي.

ساڳيءَ ريت هڪڙو تمام اهم ميڪانيڪي نظريو آهي، جيڪو سڄيءَ ڪائنات سان، پر سڀ کان وڌيڪ، سماج سان لاڳو ٿئي ٿو، جيڪو هِن خيال کي نروار ڪرڻ ۽ چوڏس پکيڙڻ ۾ مصروف آهي ته زمانو باقاعدي هلندو رهي ٿو ۽ ساڳيا واقعا پنهنجي مُدي تي موٽي ايندا رهن ٿا- ۽ اُن لاءِ هيءُ فارمولا يا نسخو پيش ٿئي ٿو ته ”تاريخ آهي، جا لڳاتار پاڻ کي پيئي دهرائي!“

اِهو ضرور ڏٺو ويو آهي ته هي خيال عام آهن ۽ تمام گهڻا پکڙيل آهن. ماڻهو تحرڪ ۽ تبديل جو، چرپر ۽ ڦيرگهير جو، انڪار ڪونه ٿا ڪن- جيڪي موجود به آهن ۽ سماج ۾ ڏسجي به سگهن ٿيون- پر هو هن چرپر، هن تحرڪ، کي سادي سودي ۽ آسان ميڪانيڪي چرپر ۽ ڪل پرزائين گهڙت ۾ بدلائي، اُن جي صورت بگاڙي ڇڏين ٿا ۽ ائين اُن جي سچ کي ڪوڙ بڻائي ڇڏين ٿا.

5. خيال جو مابعد طبيعي تصور

خيال بابت ڪهڙو تصور آهي جيڪو اسان جي چوڌاري عام آهي؟ مجموعي طور، اسان جا ماڻهو ائين مڃين ٿا ته انساني خيال ازلي هو ۽ ازلي آهي. اسين مڃون ٿا ته جيڪڏهن پيون شيون بدلبيون به آهن، ته به اسان جي سوچ جي ريت يا دستور ساڳيو اُهو ئي آهي، جيڪو، مثلاً سؤ سال اڳ جي ماڻهن جو هو. اسان جا اُدما ۽ امنگ ته عام طرح ائين محسوس ڪيو ويجي ٿو ته اُهڙا ئي آهن جهڙا، مثلاً، يونانين جا هئا- مهر ۽ محبت جا جذبا سدائين موجود رهيا آهن: اِنهيءَ ئي طرح "ازلي عِشق"، "دائمي محبت"، جي ڳالهه ڪئي ويندي آهي. هيءُ عقيدو ته ماڻهن جون من- ڪلپنائون، اميدون ۽ ادما، وغيره، بدليا نه آهن، اڄ به عام آهي..

انهيءَ ڪري ئي اِئين آهي، جو، مثلاً، چيو ويجي ٿو ۽ لکيو ويجي ٿو، ته سماجُ اَنفرادي يا ذاتي تحصيل جي حرص، مال ۽ سک جي لالچ، وغيره، جي بنياد ڪان سواءِ موجود رهي ئي نٿو سگهي. اِنهيءَ ئي ڪري ائين پڻ آهي، جو اڪثر ماڻهن کي ائين چوندي ٻڌو ويندو آهي ته "ماڻهن جون سڌون اڄ به اُهي ئي ساڳيون آهن."

اسين اڪثر اِنهن ئي نشانن ۽ نمونن تي سوچيندا آهيون. خيال جي لهر ۾، جيئن ٻين سيني ڳالهين ۾، اسين مابعد طبيعي تصور کي داخل ڪري ٿا ڇڏيون. اهو سڀ انهيءَ ڪري آهي، جو هيءُ طريقو يا دستور اسان جي تعليم جي بنهه پاڙ ۾ موجود آهي.

"پهرئين پيري ڏسڻ ۾، خيال جو هيءُ دستور اسان کي ڏاڍو دلڪش ۽ وڻندڙ ٿو لڳي، ڇاڪاڻ ته ان کي سنئينءَ سيڌيءَ نام نهاد عام سمجهه جي سوچ جو دستور مڃيو ويجي ٿو." (اينگلس، "اٽنتي دهرنگ")

هِن نقطي نگاهه جو، فڪر جي هن مابعد طبيعي دستور جو، نتيجو اِهو آهي، جو اُهو ماڻهوءَ جو، ماڻهن جو، نه فقط دنيا بابت هڪ نظريو بنجي پوي ٿو، پر سندن سڄيءَ سوچ جي سلسلي جو هڪ نمونو يا دستور بنجي پوي ٿو.

هاڻي، جيڪڏهن سڄي مابعد طبيعيٰ فڪر يا نظريي کي رد ڪرڻ ۽ ڇڏي ڏيڻ نسبتاً ڪجهه سولو آهي، ته به سوچ ۽ فڪر جي هِن مابعد طبيعي نموني يا دستور مان جند ڇڏائڻ ڪافي هڪ ڏکي ڳالهه آهي. اسان کي ڪوشش ڪري

هِتي، هِن ڳالهه ۾ وڌيڪ صاف ٿيڻ کپي: اسين جنهن طرح ڪائنات کي ڏسون ٿا ۽ اُن بابت پنهنجو رايو يا خيال رکون ٿا، اُن کي نظريو چئجي ٿو، ۽ جنهن طرح مسئلن يا ڳالهين جي سمجهاڻي ڳولڻ جي ڪوشش ڪيون ٿا، اُن کي طريقو يا دستور چئون ٿا.

مثال:

(الف) سماج ۾ جيڪي تبديليون ڏسون ٿا، اُهي رڳو ڏيکاءُ يا نماءُ آهن، اُهي فقط اڳ جي موجود شين کي نئين روپ ۾ اسان جي آڏو آڻين ٿيون- اِهو اوهان جو هڪڙو ”نظريو“ آهي.

(ب) جڏهن سماج جي تاريخ جي گڏريل واقعن جي جانچ جونچ ڪجي ٿي، انهيءَ لاءِ ته اهو ثابت ٿئي ته ”هن ڌرتيءَ تي ڪابه شيءِ نئين ڪانهي.“- اِهو اوهان جي آڏو سوچ جو طريقو يا دستور آهي.

۽ اسين ڏسون ٿا ته نظريو اتساهي ٿو، اياري ٿو ۽ مرتب ڪري ٿو طريقي کي، دستور کي.

اسين هيستائين اِهو ڏسي رهيا هئاسين ته مابعد طبيعياتي نظريو ڇا آهي: هاڻي اُن نظريي جي جانچ جونچ جي طريقي تي نگاهه وجهنداسين. اُن کي منطق تو چئجي.

6. منطق ڇا آهي؟

منطق لاءِ چئبو آهي ته اُهو صحيح طرح سوچڻ جو فن آهي. سچ جي مطابقت ۾ سوچڻ لاءِ چوندا آهن ته اُن جي معنيٰ آهي منطق جي قاعدن مطابق سوچڻ.

اِهي قاعدا ڪهڙا آهن؟ اِهي وڏا ۽ مکيه قاعدا ٽي آهن:

(1) ساڳياڻپ جو اصول

هيءُ، جيئن اسين چئي آيا آهيون، هڪ قاعدو آهي، جيڪو دعوا ڪري ٿو ته هڪ شيءِ ساڳي پاڻ جهڙي آهي ۽ بدلجي ڪانه ٿي. (گهوڙو گهوڙو آهي.)

(2) عدم- تضاد جو اصول

هڪ شيءِ ساڳئي وقت پاڻ ۽ پنهنجو ضد نٿي ٿي سگهي. شيءِ ۽ اُن جي ضد جي وچ ۾ چونڊ ڪرڻي پوي ٿي. (زندگي، زندگي ۽ پڻ موت نٿي ٿي سگهي.)

(3) وچ جي عدم موجودگيءَ جو اصول

يا ٽينءَ حالت جي عدم موجودگي، جنهن جي معنيٰ هيءَ آهي: ٻن متضاد

ممڪن حالتن جي وچ ۾، ٽينءَ حالت جي موجودگي ممڪن نٿي ٿي سگهي. (ماڻهوءَ ڪي زندگيءَ ۽ موت مان هڪ کي چونڊڻوئي پوندو، ٽين حالت ممڪن ڪانهي.)

تہ منطقي ٿيڻ جي معنيٰ صحيح سوچڻ- ائين ٿا چون. يعني، جيڪڏهن اوهين صحيح سوچڻ گهرو ٿا تہ اوهان کي اِنهن ٽن قاعدن جو استعمال وساريو نہ آهي. بهرحال، هي اصولَ اسين فوراً سڃاڻون ٿا تہ اُهي ئي آهن، جن جو مٿي مابعد طبيعي طريقي جي خاص ڳالهين هيٺ اسين مطالعو ڪري آيا آهيون.

مطلب تہ منطق ۽ مابعد طبيعات پاڻ ۾ ويجها ڳنڍيل آهن. منطق هڪڙو هٿيار آهي، سوچ جو هڪڙو طريقو، جيڪو تمام هڪ صاف ۽ قطعي نموني هر شيءِ جي درجي بنديءَ سان ابتدا ڪري ٿو ۽ جيڪو، نتيجي طور، شين کي رڳو سندن پنهنجي ذات جي ايڪتا يا الڳتا ۾ سڃاڻپ ڏئي ٿو، ۽ پوءِ اسان کي اُنهن مان چونڊ ڪرڻ ۽ اُن سلسلي ۾ بس، هائو يا نہ چوڻ تي مجبور ڪري ٿو، ۽ آخر ۾ ٻن متضاد حالتن جي وچ ۾، مثلاً زندگيءَ ۽ موت جي وچ ۾، ٽينءَ ڪنهن حالت کي ناممڪن بنائي ڇڏي ٿو.

جڏهن ڪو چوي ٿو: "سڀ ماڻهو فاني آهن، هيءُ ڪامريڊ هڪڙو ماڻهو آهي، تنهنڪري هيءُ ڪامريڊ فاني آهي"، تہ اسان وٽ اِها دليل جي هڪ منطقي شڪل، دليل جو اِهو هڪ سانچو، موجود هجي ٿو، جنهن کي منطق جي ٻوليءَ ۾ سلاجزم (استدلاليو، واڪ پَنءُ= Syllogism) چئجي ٿو. انهيءَ طرح، عقل هلائي، اسان گويا ڪامريڊ کي اُن جي سڃاڻپ جو هڪ هنڌ يا درجو ڏنو ۽ ائين اسان اِها هڪڙي درجي بندي ڪئي. جڏهن اِسان جو ڪنهن ماڻهوءَ يا شيءِ سان مُڪاميل ٿئي ٿو، تہ اسان جو ذهن ڄاڻڻ گهري ٿو تہ "هيءُ ماڻهو ڪير آهي يا هيءَ شيءِ ڪهڙي آهي، يعني اِهي ڪهڙي ڪهڙي دفعي، ٽولي يا درجي ۾ اچن ٿا؟" اسان جي ذهن ۾ اِهوئي سوال اڀري ٿو. اسين شين کي مختلف ماپ جي پيٽين يا دائرن جيان ڏسون ٿا ۽ اسان کي اِها ڪوشش رهي ٿي تہ هي دائرا يا پيٽيون هڪٻئي ۾ وجهي رکون ۽ ڪنهن ترتيب ۾ اُهي ائين ٺاهي، فٽ ڪري، رکون.

ذيل مثال ۾ اسين پهرين هڪ وڏو دائرو ڳوليون ٿا، جنهن ۾ سڀ فاني جيوَ اچي ويل هجن؛ پوءِ اُن کان ننڍو هڪ دائرو ڳوليون ٿا جنهن ۾ سڀ ماڻهو آيل آهن؛ ۽ اُن کان پوءِ اُن کان ننڍو دائرو ڪڍون ٿا، جنهن ۾ فقط هيءُ اسان جو ڪامريڊ موجود هجي.

جيڪڏهن، پوءِ اسين اُنهن کي ٻين دفعن ۾ آڻڻ گهرون ٿا، تہ "هڪڙي ٻئي ڪنهن منطق" هيٺ، هي "دائرا" ڪٺي، هڪڙو "دائرو" ٻئي ۾ وجهندا وڃون ٿا، ۽ ائين ٻيا "دائرا"، ٻيون "پيٽيون"، نهي پون ٿيون.

اِن مان اوهين ڏسي سگهو ٿا تہ مابعد طبيعي نظريو منطق ۽ اُن جي اِنَ واڪَ پَڻ ۽ يا استدلاليي تي ٻيٺل آهي. واڪَ پڻ ۽ تن گُرن يا ٻولن جو ميڙ آهي: پهرين ٻن کي ابتدائي يا پهريان ٻولَ (Premises) چئبو آهي، ۽ ٽيون ٻول آخري ٻول (Conclusion) يعني فيصلي وارو ٻول آهي.

ٻيو مثال: سوويت يونين ۾ اُن جي پهرئين آئين کان اڳ، پورهيتن جي ڊڪٽيٽرشپ (آمريت) هئي. ڊڪٽيٽرشپ ڊڪٽيٽرشپ آهي. سوويت يونين ۾ ڊڪٽيٽرشپ آهي. انهيءَ ڪري سوويت يونين، ۽ ڊڪٽيٽرشپ جي ملڪن، اٽليءَ ۽ جرمنيءَ، ۾ فرق ڪونهي.

هتي اِن ڳالهہ جو ڪوبہ خيال نہ ڪيو ويو تہ ڊڪٽيٽرشپ ڪنهن لاءِ عمل ۾ ٿي آئِي: بلڪل ائين جيئن سرمايہ پسند جمهوريت جي جڏهن فخريہ دعوا ڪئي ويندي آهي تڏهن اِئين هرگز ٻڌايو نہ ويندو آهي تہ ڪنهن جي فائدي ۾ اُها جمهوريت عمل ۾ اچي ٿي.

اهڙيءَ ريت ئي ماڻهو سوالَ اٿاريندا آهن، ۽ شين بابت ۽ سماجي دنيا بابت فيصلا ڪندا آهن- جدا جدا دائرا، ۽ پوءِ دائرن ۾ دائرا وجهڻ ۽ فٽ ڪرڻ سان.

هِتي اوهان جي آڏو هي سوالَ برابر نظرياتي آهن، پر اِنهن سان عملي ڪم جو هڪ قسم يا دستور پڻ لازم ٻڌجي ٿو. ائين اسين 1919ع جي جرمنيءَ جو مثال ڏيئي سگهون ٿا تہ جڏهن اُن جي تڏهوڪيءَ "سماجي جمهوريت، "جمهوريت" کي قائم رکڻ لاءِ، پورهيتن جي "ڊڪٽيٽرشپ" کي ختم ٿي ڪيو، تہ اُن کي اِهو احساس نہ ٿيو تہ اِئين ڪرڻ سان اُن سرمايہ داري نظام کي قائم رکيو ٿي، ۽ ائين نازيت (فسطائيت) لاءِ راهہ هموار ڪئي ٿي.

شين کي ائين الڳ الڳ ڏسڻ ۽ الڳ الڳ اُنهن جو مطالعو ڪرڻ- نباتات ۽ حياتيات جي علمن پنهنجي تحقيق ۽ مشاهدي جو اِهو طريقو تيستائين جاري رکيو، جيستائين ٻوٽن ۽ حيوانن جي ارتقا جي حقيقت جو راز کُلي ميدان تي آيو. اُن کان اڳ ماڻهو سيني وجودن ۽ حيوانن کي ائين سمجهي تہ اُهي هميشہ لاءِ ساڳيا اُهڙا ئي هئا، اُنهن جون فقط درجي بنديون ئي ڪندا ٿي رهيا ۽ اُنهن کي الڳ الڳ دائرن ۾ ئي فِٽ ڪرڻ ۾ پورا هئا.

”۽ حقيقت ۾ گذريل صديءَ جي آخر تائين فطرت جي سائنس وڏيءَ حد تائين فقط هڪ جامع (جمع ڪندڙ، گڏ ڪندڙ) سائنس هئي- ٺهيل ٺڪيل شين جي.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.) ۽ اُها اوتري ئي قدر مابعد طبيعاتي سائنس هئي.

7. ”مابعد طبيعات“ لفظ جي سمجهاڻي

فلسفي جو هڪڙو مکيه حصو آهي، جنهن کي مابعد طبيعات چئجي ٿو. اُهو، بهرحال، سرمايه پسند فلسفيٰ جو ئي مکيه حصو آهي، ڇاڪاڻ ته اُن جو واسطو آتما (روح) ۽ پرم آتما (روحُ ڪُل) (مابعد طبيعي وجودن) سان آهي. اُن ۾ هر شيءِ ازلي ۽ ابدي آهي. روحُ ڪُل ازلي آهي، ابدي آهي- اڻ بدلجندڙ، سدائين ساڳيو پاڻ جهڙو؛ روح به ائين. ساڳي ڳالهه نيڪيءَ ۽ بديءَ وغيره جي به آهي- سڀ ڪجهه صاف پڌايل ۽ سمجهايل، آخري طور ۽ هميشه لاءِ. فلسفي جي اِن حصي ۾، جنهن کي مابعد طبيعات چئجي ٿو، شيون سڀيئي، پوريءَ طرح ۽ هميشه لاءِ، محڪم ۽ مقرر ڏٺيون ۽ سمجهيون وڃن ٿيون، ۽ اُنهن تي عقل هلائڻ يا ويچار ڪرڻ لاءِ اُنهن کي تضاد جي صورت ۾ رکڻو پوي ٿو- ذهن (روح، ساهه) کي مادي جي ضد ۾، نيڪيءَ کي بديءَ جي ضد ۾، وغيره) اِن جي معنيٰ ته ماڻهو اُنهن ۾ مخالف شين کي مدمقابل رکي، پوءِ اُنهن بابت سوچي سگهجي ٿو.

عقل کي ڪم آڻڻ جي هِن طريقي کي، سوچ جي هِن دستور کي، هِن نظريي کي مابعد طبيعات ٿو چئجي، ڇاڪاڻ ته اُها اُنهن شين ۽ خيالَن (تصورن) تي ڪم ڪري ٿي، اُنهن بابت سوچي ٿي، جيڪي طبيعات (مادي شين) کان ٻاهر آهن، جيئن آتما (روح)، پرم آتما (روح ڪل)، نيڪي، بدي، وغيره. ”مابعد طبيعات“ جو انگريزي لفظ Meta Physics يوناني ٻوليءَ جي ٻن لفظن جو مرڪبُ آهي: Meta جنهن جي معنيٰ آهي ”ٻاهر“ يا ”مٿي“، ۽ Physics، جنهن جي معنيٰ آهي ڪائنات جي مادي منظر جي ڄاڻ. انهيءَ ڪري مرڪب لفظ ”ميٽافزڪس“ جو مطلب ٿيو: اُهو علم جيڪو دنياَ کان مٿي يا ٻاهر جي شين جو علم آهي.

۽ اِهو تاريخ جو هڪ اتفاق ئي هو، جو هيءُ ”فيلسوفي“ نظريو ”ميٽافزڪس“ سڏجڻ ۾ آيو. ارسطوءَ، جنهن منطق جي موضوع تي پهريون ڪتاب لکيو هو (جيڪو اڄ به استعمال ۾ آهي) ڪافي ٻيا به ڪتاب لکيا هئا. هُن جي مرڻ کان پوءِ هن جي شاگردن هن جي لکيتن جي فهرست ٺاهڻ شروع

ڪئي: جڏهن فهرست ۾ هُنن ارسطوءَ جو Physics (طبيعات) جي عنوان تي لکيل ڪتاب درج ڪيو، ته اُن کان پوءِ ڪتاب جيڪو هنن فهرست ۾ درج ڪرڻ لاءِ کنيو، اُن تي هن جو ڪوبہ نالو لکيل ڪونہ هو، ۽ اُن ۾ اُنهن ڳالهين بابت مواد هو، جيڪي ذهن سان، من سان تعلق رکندڙ هيون. هنن پوءِ اُن ڪتاب جو نالو پاڻ لکيو: ”فزڪس کان پوءِ“- يوناني ٻوليءَ ۾ Meta Physics.

آخر ۾، اِنهيءَ چوڻ ۾ پيولو ڪونهي، بلڪ ائين چوڻ صحيح بہ آهي، تہ هن باب ۾ جيڪي تي لفظ اسان جي مطالعي هيٺ آيا آهن، يعني مابعد طبيعات، ميڪانيت ۽ منطق، تن جو پاڻ ۾ هڪ قسم جو جڳري ناتو يا ڳانڍاپو بہ آهي. اِهي ٽيئي فقط هميشہ ڪتابن ۾، ۽ پڻ گفتگو ۾، گڏ رهندا آهن ۽ ڪم ايندا آهن. اُنهن مان ڪوبہ هڪ لفظ ڪم آڻبو تہ ٻيا بہ لفظ پنهنجو پاڻ ڪم آڻتا پوندا. اِنهن جو پاڻ ۾ سبنڌ آهي ۽ اِنهن مان هڪڙو ٻين ٻن جيءَ مدد کان سواءِ سمجهي ئي نہ سگهبو.

پاڱو چوٿون

جدليات جو مطالعو

باب پهريون

جدليات جي مطالعي جو تعارف

1. ابتدائي چتاءُ
2. جدلياتي طريقو ڪٿان اُسريو؟
3. هيترو ڊگهو عرصو مابعد طبيعات جو نظريو جدليات تي غالب ڇو رهيو؟
4. ارڙهين صديءَ جي ماديت مابعد طبيعي ڇو هئي؟
5. جدلياتي ماديت وجود ۾ ڪيئن آئي- هيگل ۽ مارڪس

1. ابتدائي چتاءُ

جڏهن ماڻهو جدليات بابت ڳالهائيندا آهن، تہ هڪدم پُراسرار بنجي ويندا آهن، ڇو ته اُن ۾ ڏاڍا ڪي مخفي مونجهارا هئا، جيڪي کولڻا ۽ سُلجهائڻا آهن. اُن بابت پوري ڄاڻ نہ رکندي، اُنهن جي گفتگو پنهنجي مقصد کان هٽي، ڪٿان جي ڪٿي وڃي پهچندي آهي. هيءَ سچي ڏاڍي ڏک جهڙي ڳالهہ آهي ۽ اُن سان گهڻيون غلط فهميون پيدا ٿين ٿيون، جن کان پاسو ڪرڻ گهرجي. لفظي طور، "جدليات" لاءِ انگريزي لفظ Dialectics جي معنيٰ رکي آهي "بحث مباحثي جو فن"، ۽ ائين جڏهن ڪو ماڻهو ڪافي سٺي دليل بازي ڪندو آهي، اُن کي، ۽ پڻ، معنيٰ کي ڪجهہ چڪي، اُنهيءَ ماڻهوءَ کي بہ جيڪو سٺو ڳالهائيندو، انگريزيءَ ۾ Dialectician يعني ڳالهہ ٻولهہ جو پڪو، گفتگوءَ جو ڄاڻو يا ماهر چيو ويندو آهي.

اسين جدليات جو بهرحال اِنهيءَ معنيٰ ۾ مطالعو ڪونہ ڪنداسين.

فلسفي جي نقطي نگاهه کان، جدليات جي هڪ خاص اهميت آهي. جدليات جو سمجهڻ، اُن جي فيلسوفي معنيٰ ۾، اُن جي عام ''مشهوريءَ'' جي ابتڙ، هر ماڻهوءَ جي پوري وس ۾ آهي. پر، تڏهن به، جدليات جيتوڻيڪ سيني جي سمجهه ۾ اچڻ جهڙي آهي، اُن جون پنهنجون ڪي مشڪلاتون به آهن، جن جو خاص طور سمجهڻ واقعي اسان لاءِ ضروري آهي.

گهرو هنرن ۾، ڪي سادا ۽ سَولا هوندا آهن، ۽ ٻيا ڪي وڏيڪ مشڪل. مثلاً سُٽ جون ڍيرريون تاهڻ سولو ڪم آهي. ٻئي پاسي پَٽَ جو گلڪاريءَ وارو اوچو ڪپڙو اُڻڻ اهڙو ڪم آهي جنهن لاءِ گهڻيءَ ڪاريگريءَ، دانائيءَ ۽ آڱرين جي چستيءَ ۽ ڦڙتائيءَ جي ضرورت آهي.

اسان جا هٿ ۽ آڱريون اسان جيٰ ڪم جا اوزار آهن، ۽ سوچ به اسان جي ڪم جو اوزار آهي. ۽ جيڪڏهن اسان جون آڱريون هميشه نازڪ ۽ تُز ڪم ڪرڻ لائق نه آهن، ته ساڳي حالت اسان جي مغز سان آهي. ''انساني پورهئي'' جي تاريخ اسان کي ٻڌائي ٿي ته ماڻهو شروع ۾ فقط ٿلهو ۽ ڪورو ڪم ڪرڻ ڄاڻندو هو. ڄاڻ ۾ واڌاري هن کي وڏيڪ سنهي ۽ وڏيڪ ٻلي ۽ نزاڪت واري ڪم ڪرڻ لائق بڻايو آهي. خيالَ ۽ سوچ جي تاريخ ۾ پڻ بلڪل اها ساڳي ڳالهه ملي ٿي. مابعد طبيعات سوچڻ ويچارڻ ۽ خيال ڪرڻ جو اُهو طريقو آهي، جيڪو، اسان جي آڱرين وانگر، رڳو ٿلهيءَ ۽ کهريءَ هلچل ۽ چرپر جي لائق آهي (جيئن مابعد طبيعاتي ڪوڪن کي ٿي ٻيهي ڪوڪا هڻڻ يا اُن جا ويهي خانا کولڻ).

جدليات مابعد طبيعات کان هِن ۾ مختلف آهي ته اُها ڪافي سلسلي ۽ سٺوپرائيءَ سان سوچڻ جي سگهه رکي ٿي. جدليات سوچڻ جو هڪ تز ۽ قابليت وارو طريقو آهي ۽ اُن وٽ پنهنجي ڪم جي پرک ۽ پڻ غلطين جي سڌارڻ جي هڪ پيروسي جوڳي وات به آهي.

خيال جي ترقي به ساڳي اُئين ئي آهي جيئن هٿ جي ڪم جي ترقي ٿي آهي. اُن جي به ساڳي تاريخ آهي. اُن ۾ ڪنهن به غيب يا اسرار جي ڳالهه جو ڪو دخل نه رهيو آهي. اُن جي ارتقا جو مطالعو اِن سلسلي ۾ سيني وهمن کي ڏوئي صاف ڪري ٿو ڇڏي.

جدليات کي سمجهڻ ۾ جيڪي مشڪلاتون اسان کي ڏسڻ ۾ اچن ٿيون، اُهي هِن حقيقت مان اٿن ٿيون ته پنهنجي تعليم ۽ مطالعي جا 25 سال (اڳيان

سال) شايد اسين "ڪوڪن" کي ئي ڪوڪا هٽندا ٿا رهون، ۽ اوچتو پوءِ اسان کي "ريڊيو" جي پرزن ۽ اوزارن جي ناهڻ تي ويهاريو ٿو وڃي! پوءِ ته اها پڪ آهي ته اسان کي گهڻيون ئي تڪليفون ڏسڻيون پونديون- اسان جا هٿ، جو اهڙا ڳرا هوندا ۽ اسان جون آڱريون، جي اهڙيون اناڙي ۽ جڏيون هونديون! هن ڪم لاءِ گهربل ڦڙتائي ۽ مهارت اسان ۾ضرور آهستي آهستي ٿي ايندي. پوءِ جيڪو ڪم شروع ۾ اسان کي تمام مشڪل لڳو هو، اهو اسان کي اوس آسان ئي لڳندو.

جدليات جي حالت ۾ به صحيح ڳالهه اها آهي. اسين فڪر جي قديم مابعد طبيعاتي طريقي جي اثر ۽ عادتن جي بار هيٺ دبيا ۽ ٻُتيا ٿا رهون، ۽ اسان کي جدلياتي طريقي جي ڪوملتا ۽ پورنتا حاصل ڪرڻي آهي، ۽ اُن ۾ به اسين ڏسنداسين ته ڪابه پراسرار ڳالهه، ڪابه مُنڊل ۽ مشڪل ڳالهه ڪانهي.

2. جدلياتي طريقو ڪٿان اُسريو؟

اسان کي خبر آهي ته مابعد طبيعات دنيا کي بيئنل ۽ مقرر شين جو هڪڙو ميڙ سمجهي ٿي، ۽ اُن جي ابتڙ، جيڪڏهن اسين فطرت تي نظر ٿا وجهون ته اسين هر شيءِ ڦرندي گهرندي ۽ چُرندي پُرندي ڏسون ٿا. خيال جي سلسلي ۾ به اسين ساڳي اها ڳالهه ڏسون ٿا. اِن مشاهدي مان هيءَ ڳالهه صاف آهي ته مابعد طبيعات ۽ حقيقت جي وچ ۾ ڪو ميل يا موافقت ڪانهي. انهيءَ ڪري، سڌن صاف لفظن ۾ ڳالهه جو تَت پيش ڪندي، ائين چئي سگهجي ٿو ته "جيڪو مابعد طبيعات جي ڳالهه ڪري ٿو اُهو چئڻ عدم تحرڪ يا نسچلتا جي ڳالهه ٿو ڪري، ۽ جيڪو جدليات جي ڳالهه ڪري ٿو اُهو چئڻ تحرڪ ۽ چرپر جي ڳالهه ٿو ڪري. تحرڪ ۽ تبديلي، جيڪي اسان جي چوڌاري موجود هر شيءِ تي حاوي آهن، اُهي جدليات جو اصل بنياد آهن.

"جڏهن اسين فطرت تي سوچيون ٿا، يا انسان ذات جي تاريخ تي، يا اسان جي پنهنجي ذهني ڪارڪردگيءَ تي، ته پهرين تصوير جيڪا اسان جي آڏو اچي ٿي اُها لاڳاپن ۽ لاڳاپن جي لاڳاپن جي آهي، جنهن ۾ ڪابه شيءِ جيئن اُها هئي، جتي هئي ۽ جيڪي ڪجهه هئي، اُها اُئين نٿي رهي، پر هر شيءِ چُري ٿي، بدلجي ٿي، وجود ۾ اچي ٿي ۽ وجود مان نڪري وڃي ٿي."

(اينگلس، "ائنٽي ڊهرنگ")

اينگلس جي هِن انتهائي چٽي بيان پٽاندر، اسين ڏسون ٿا ته جدلياتي

نقطي نگاهہ کان هر شيءِ بدلجي ٿي، ڪابہ شيءِ جتي آهي اُتي ٻَڌجي ڪانہ ٿي بيهي، ۽ اِنهيءَ ڪري هيءَ نقطي نگاهہ حقيقت سان عين مطابقت ۾ آهي، اُن سان پوري نهڪيل آهي. ڪابہ شيءِ جنهن جاءِ تي آهي اُتي اها بيهي نٿي رهي، ڇوتہ هر اُها شيءِ جيڪا اسان کي ڏسڻ ۾ اڻ چرندڙ لڳي ٿي، سا بہ سچ پچ چرندي ٿي رهي- سچ جي ڇوڏاري ڌرتيءَ جي ڦيري سان، ۽ ڌرتيءَ جي پنهنجي محوري ڦيري سان. مابعد طبيعات ۾ ساڳيائپ جي اصول جي تقاضا آهي تہ هر شيءِ سدا اُهڙي ساڳي رهي جهڙي اُها آهي. ۽ هيڏانهن اِن جي ابتڙ اسين ڏسون ٿا تہ ڪابہ شيءِ جهڙي آهي اُهڙي ڪانہ ٿي رهي.

اسان کي اهو تاثر آهي تہ اسين سدائين ساڳيا رهون ٿا، پر اينگلس پوءِ بہ اسان کي ٻڌائي ٿو تہ "ساڳيون شيون ساڳيون نہ پر مختلف آهن!" اسين سمجهون ٿا تہ اسين ساڳيا آهيون ۽ اسين توڙي ئي بدلجي ٿا وڃون! ٻارَ مان جيئن آءٌ هئس، آءٌ وڏو ٿيس، ۽ هيءُ وڏو جسماني طور ڪڏهن بہ ساڳيو نٿو رهي؛ هيءُ هر روز پوڙهو ٿيندو ٿو رهي.

اِنهيءَ ڪري اِهو تحرڪ نہ آهي جيڪو هڪ نڳٽو روپ آهي، جيئن Eleaties (تَمامِين) جو چوڻ هو، پر اِهو عدم تحرڪ آهي، نسچلتا آهي، جيڪا نَڳٽي آهي، ڇوتہ حقيقت ۾ هر شيءِ چُري ٿي ۽ بدلجي ٿي.

تاريخ پڻ ثابت ڪيو آهي تہ شيون جيئن هيون تيئن ساڳيون نٿي رهيون. ڪا هڪ گهڙي بہ سماجُ بيٺل يا بي تحرڪ ڪونهي. پهرين، قديم زماني ۾ غلام دار سماج هو، پوءِ جاگيرداري سماج اُن جي جاءِ تي آيو، پوءِ سرمائيداري سماج اِن جي جاءِ ورتي. هِنن سماجي نظامن جي مطالعي مان اسين ڏسون ٿا تہ لڳاتار، اڻ لڪائتي نموني، اُهي عنصر جيڪي نئين سماج جي جمڻ لاءِ ذميدار هئا، اُهي انهن جي اندر نمودار ٿيندا ۽ وڌندا ٿي رهيا. ساڳيءَ طرح سرمايہ داري سماج هر روز بدلبو ٿو رهي ۽ اُهو توڙي ئي سوويت يونين ۾ بدلجي ٻيو ٿي پيو آهي. ۽ ڇاڪاڻ تہ ڪوبہ سماج اَچل نہ ٿو رهي، اشتراڪي سماج جيڪو سوويت يونين ۾ وجود ۾ آيو آهي، اُهو بہ بدلجي ٻيو سماج بنجڻو آهي. اهو هاڻي ئي ڏسجي پيو تہ بدلبو رهي ٿو، ۽ اِهوئي سبب آهي، جو مابعد طبيعي سمجهي نٿا سگهن تہ اُتي ڇا ٿي رهيو آهي. هو هڪ تبديل ٿيل سماج کي پنهنجن خاص اڏمن ۽ جذبن سان توريندا تڪيندا ٿا رهن، جيڪي سندن اڏما ۽ جذبا اُنهن ماڻهن جا آهن جيڪي اڃا تائين سرمايہ داري گهاٽي ۾ ٻڏا وهندا ٿا رهن.

اسان جا خود جذبا ۽ اُدما بدلجن ٿا ۽ اسين اُن جو ڪو نوٽيس ڪونہ ٿا وٺون. اسين ڏسندا پيا آهيون تہ جيڪا ٿلهي همدردي هئي سا بدلجي محبت ٿي پوي ٿي، ۽ پوءِ ڪڏهن اُها محبت بگڙجي نفرت بنجيو وڃي.

اسين جو ڪجھہ هر هنڌ، فطرت ۾، تاريخ ۾ ۽ خيالن ۾ ڏسُون ٿا، اُها هلچل آهي، تبديلي آهي- جدليات پنهنجي ڳالھہ انهيءَ قول سان شروع ڪري ٿي.

يوناني بہ انهيءَ اعليٰ حقيقت کان متاثر ٿيا هئا تہ تبديلي ۽ تحرڪ هر هنڌ موجود هئا. اسين مٿي ڏسي آيا آهيون تہ اُنهن جو هرئڪليٽس، جنهن کي ”جدليات جو ابو“ سڏيو ويو آهي، پهريون شخص هو، جنهن دنيا جو جدلياتي نظريو پيش ڪيو هو ۽ چيو هو تہ دنيا تحرڪ ۾ هئي، جامد ۽ بيٺل نہ هئي. هرئڪليٽس جي هيءَ ڳالھہ اڳتي وڌي سوچ جو هڪ طريقو، هڪ دستور بنجي ويو.

بهرحال، هي جدلياتي طريقو تمام گهٽيءَ مدت کان پوءِ ئي فڪر ۽ فلسفي جي دنيا ۾ پاڙ کي ميڄائي سگهيو، انهيءَ ڪري اسان لاءِ هي سمجھڻ ضروري آهي تہ-

3. هيترو ڊگهو عرصو مابعد طبيعات جو نظريو جدليات تي غالب ڇو رهيو؟

اسان ڏٺو آهي تہ جدلياتي تصور تاريخ ۾ ڏاڍو آڳاٽو پيدا ٿيل هو، پر ماڻهن جي ناڪافي ڄاڻ مابعد طبيعي تصور کي وڌڻ جو موقعو ڏنو. هتي اسين تصوريت ۽ مابعد طبيعي تصور کي هڪبئي سان متوازي بيهاري سگهون ٿا- تصوريت جيڪا ماڻهن جي وڏيءَ اڻاٽپ جي ڄائي هئي، ۽ مابعد طبيعات جيڪا سندن ناڪافي ڄاڻ مان اُسريل اوائلي جدليات جي ڄائي هئي.

اِئين ڇو ممڪن هو ۽ ڪيئن ممڪن هو؟

هيءَ هڪڙي بنيادي حقيقت آهي تہ ماڻهوءَ پنهنجو ۽ پنهنجي سڄي آسپاس جو، يعني فطرت جو مطالعو پوريءَ اڻڄاڻائيءَ جي حالت ۾ شروع ڪيو. جو ڪجھہ ماڻهن ڏٺو وائٺو ٿي، اُن سان پنهنجي ردعمل کي ناهڻ لاءِ اُن کي هنن سڃاڻڻ چاهيو، ۽ اُن لاءِ اُن سڀ کي هنن، هڪ هڪ جي الڳتا ۾ ڏسڻ کان گهٽو گهٽو پوءِ، دفعن ۾، ٽولن ۾، قسمن ۾ سڃاڻڻ سان شروعات ڪئي. پر هن جُڳن جي طويل ۽ لڳاتار الڳتا ۽ درجي بنديءَ جي مشق سان ذهن جي هڪ عادت، اُن جو هڪ رُخ يا دستور، نهي ٿو. الڳ الڳ ڏسندي، دفعن ۽ ٽولن ۾

ورهائيندي ۽ اُنهن کي هڪٻئي کان ڇني جدا ڪندي ڪندي، اسان جو ذهن ائين ڇنڻ ۽ حصن ڪرڻ تي هري وڃي ٿو. ۽ اِن ۾ اسين مابعد طبيعي طريقي جون ابتدائي خاصيتون يا نشانيون ڏسون ٿا. ۽ ائين ڄاڻ جي نقص يا اڻ پورائيءَ جي حالت مان مابعد طبيعات جي ابتدا ٿي. ڏيڍ سؤ سال اڳ، خود سائنس جو مطالعو به ڏار ڏار ڪيو ويندو هو- هڪٻئي کان اُنهن کي الڳ الڳ ڪري. مثال طور ڪيميا، طبيعات ۽ حياتيات جا علم جدا جدا پڙهيا ويندا هئا ۽ اُنهن جي وچ ۾ ڪو ڳانڍاپو ڪونه ڏٺو ويندو هو. هيءُ طريقو لڳاتار سائنسن سان، اُنهن مان هرهڪ جي اندر به، لاڳو ڪيو ويندو هو. طبيعات ۾ "آواز"، "گرمي"، "بجلي"، "مقناطيسيت" وغيره حصا شامل هئا، ۽ ائين سمجهيو ويندو هو ته طبيعات جا هي جدا جدا موضوع هئا، ۽ پاڻ ۾ لاڳاپيل نه هئا؛ اُنهن مان هرهڪ جو مطالعو جدا جدا بابن هيٺ ڪيو ويندو هو.

اسين اِن ۾ مابعد طبيعات جي ٻي خاص ڳالهه به ڏسي سگهون ٿا. جيڪا گهرندي آهي ته شين جي وچ ۾ لاڳاپا نظر انداز ڪيا وڃن، جو اُنهن ۾ ڪا مشترڪ ڳالهه ڪانهي.

ساڳيءَ طرح، شين بابت سندن اچل ۽ ٿانئيڪيءَ حالت ۾ سوچڻ وڌيڪ آسان آهي. مثال طور، فوٽوگرافيءَ کي وٺو؛ اسين ڏسون ٿا ته پهريائين شين کي سندن نسچلتا ۾ جهلي بيهارڻ (يعني، فوٽوگرافيءَ) جي ڪوشش ڪئي ويئي، ۽ اُن کان پوءِ سندن چرپر جي حالت ۾ (يعني، "سئنيما" ۾). ائين ٿو لڳي ته فوٽوگرافيءَ مان سئنيما تائين ترقيءَ جي صورت ۾، سائنسن ۽ انساني ذهن جي ترقيءَ جو نقشو ئي ڏسي سگهجي ٿو. اسين شين جو مطالعو اُنهن جي جامد ۽ آرامي حالت ۾ پهرين ڪيون ٿا، ۽ پوءِ اُنهن جي متحرڪ حالت ۾. ۽ اِئين ڇو آهي؟ ڇاڪاڻ ته ڄاڻ اٽپوري هجي ٿي. سکڻ لاءِ، ڄاڻڻ لاءِ، آسان ۾ آسان نقطي نگاهه جو انتخاب ڪيو ٿو وڃي، ۽ بيٺل ۽ ٿانئيڪيون شيون ذهن ۾ آڻڻ ۽ سمجهڻ پڪ ئي پڪ وڌيڪ آسان لڳن ٿيون.

هيءَ ساڳي صورتحال اسين حياتيات ۾ به ڏسون ٿا؛ مثال طور، حيوانيات ۽ نباتيات جي مطالعي ۾. ڇاڪاڻ ته عالمن کي اُنهن جي پوري ڄاڻ ڪانه هئي، تنهنڪري پهرين هُنن جانورن کي قبيلن ۽ قسمن ۾ ورهايو، ائين سوچيندي ته اُنهن ۾ ڪا مشترڪ شيءِ ئي ڪانه هئي ۽ وڌيڪ هي ته اُهي هميشه اِئين ئي ۽ اُهڙا ئي رهيا هئا (مابعد طبيعات جي ٽين خاص ڳالهه).

۽ انهيءَ سوچ مان ئي اُهو نظريو اپريل آهي، جنهن کي "پائداريت" (Fixism) سڏيو ويو آهي، جيڪو هڪ مابعد طبيعي نظريو آهي ۽ ماڻهوءَ جي اڻ ڄاڻائيءَ جو نتيجو آهي.

4. ارڙهين صديءَ جي ماديت مابعد طبيعي ڇو هئي ؟

اسان کي خبر آهي ته ميڪانيت جو ارڙهين صديءَ جي ماديت ۾ وڏو خصو هو، ايتري قدر جو هن ماديت کي اڪثر "مابعد طبيعي ماديت" سڏيو ويندو آهي. ائين ڇو آهي ؟ ڇاڪاڻ ته مادي نظريو سيني سائنسن جي ترقيءَ ۽ واڌ سان بدل آهي ۽ ڇاڪاڻ ته سائنسن ۾ ميڪانيت ئي هئي، جا اُن صديءَ ۾ پهرين وڏي اڳتي آيل هئي بلڪ پنهنجي ڪافي اوج تي رسيل هئي. عام ڳالهه ٻولهه ۾ ميڪانيت کي "مشين جو علم" سمجهيو ويندو هو. سائنسي ٻوليءَ ۾ ان جي معنيٰ آهي "تحرڪ جو، چرپر جو، علم"- تحرڪُ، "حالت بدلَ" جي مفهوم ۾. ۽ ميڪانيت پهرين سائنس هئي، جا وڏي انهيءَ ڪري اڳتيٰ آئي هئي، جو ميڪانيڪي تحرڪ سڀ کان وڌيڪ سادو تحرڪ آهي. صوف جي وڻ ۾ صوف جو مطالعو، جنهن کي هوا لوڏي ٿي، ڪافي گهٽو آسان آهي. اُنهيءَ تبديليءَ جي مطالعي کان جيڪا صوف ۾ واقع ٿئي ٿي، جڏهن اُهو پچي ٿو. صوف تي هوا جي اثر جو مطالعو پچندڙ صوف جي مطالعي کان وڌيڪ آسانيءَ سان ڪري سگهجي ٿو. پر اُهو مطالعو فقط "ڪجهه قدر" يا "اڌورو" مطالعو آهي، ۽ انهيءَ ڪري مابعد طبيعات ڏي وٺي وڃي ٿو.

جيتوڻيڪ يونانين اهو ڏٺو ته هر شيءِ چُري ٿي، پرَ هو اِن پنهنجي ڏٺ مان پورو فائدو وٺي نہ سگهيا، ڇاڪاڻ ته سندن ڄاڻ ناڪافي هئي. جڏهن شين جو ۽ منظر جو مشاهدو ڪيائون ٿي، تڏهن انهنَ جي ڪلاس بندي (درجي بندي). ڪيائون ٿي، ۽ "جاءِ بدلَ" جو ("حالت بدلَ" جو نہ) مطالعو ڪيائون ٿي، بس: ۽ ائين هو ميڪانيت تائين رسي سگهيا. سائنس جي ڄاڻ جي گهٽتائيءَ سندن ذهن ۾ مابعد طبيعي نظريي کي جنم ڏنو ۽ زور وٺايو.

اسين ڄاڻون ٿا ته ماديت هميشه سائنسن سان بدل رهي ٿي، ۽ پڻ هي ته ارڙهين صديءَ ۾ سائنس مابعد طبيعي اثر ۽ مزاج جي غلبي هيٺ هئي. اُن دور ۾ سيني سائنسن مان ميڪانيت ئي هئي جيڪا وڏ ۾ وڏ اسريل ۽ اڳتي وڌيل هئي، انهيءَ ڪري ئي اينگلس کي اُن دور بابت چوڻو پيو ته "ارڙهين صديءَ جي

ماديت کي مابعد طبيعي ۽ ميڪانيڪي ٿيڻو ئي هو، ڇاڪاڻ ته ان دور جون سائنسون اُئين هيون."

مطلب ته هيءَ مابعد طبيعي ۽ ميڪانيڪي ماديت (جڙ واد) مادي (جڙ وادي) هئي، اِنهيءَ ڪري، جو فلسفي جي بنيادي سوال جو اُن هيءُ جواب ٿي ڏنو ته ابتدائي عنصر مادو هو. ۽ اُها مابعد طبيعي هئي، اِنهيءَ ڪري، جو ان ڪائنات کي بيٺل ۽ مقرر شين جو ميڙاڪو ٿي تصور ڪيو. ۽ اها ميڪانيڪي هئي، اِنهيءَ ڪري، جو اُن هر شيءِ جو مشاهدو ۽ مطالعو ميڪانيت جي روشنيءَ ۾ ڪيو ٿي.

اڳتي هلي، اهو ڏينهن آيو، جڏهن ماڻهن، گڏيل تحقيق جي روشنيءَ ۾ اِئين ڏٺو ته سائنسون جامد نه هيون، انهن ۾ تبديليون ايندڙيون ٿي رهيون. ڪيميا کي حياتيات ۽ طبيعات کان ڌار ڪرڻ ڪان پوءِ، هنن کي معلوم ٿيو ته هڪ کي ٻين جي آڌار کان سواءِ سمجهڻ ۽ ان جو وڌيڪ مطالعو ڪرڻ ناممڪن ٿيندو ٿي ويو. مثلاً، هاضمي جو مطالعو، جيڪا حياتيات جي دائري جي ڳالهه هئي، ڪيميا جي مطالعي کان سواءِ ممڪن نه پئي ٿيو. انهيءَ طرح، اوڻيهين صديءَ جي شروع تائين ائين سمجهه ۾ آيو ته سائنسون پاڻ ۾ ڳنڍيل هيون، ۽ پوءِ سائنسن ۾ مابعد طبيعي اثر ۽ مزاج جو خاتمو ٿيڻ شروع ٿيو- ڇاڪاڻ ته فطرت جو وڌيڪ اونهو علم حاصل ٿي سگهيو هو. اوسين تائين طبيعي روپن جو ڌار ڌار مطالعو ڪيو ويندو هو؛ هاڻي ماڻهو اِنهيءَ ڏسڻ تي مجبور هئا ته سڀيئي روپ هڪ ساڳيءَ فطرت جا روپ هئا. اِنهيءَ طرح، برقيت ۽ مقناطيسيت جيڪي سائنسون الڳ الڳ مطالعي هيٺ هونديون هيون، اڄ گڏجي هڪ سائنس تي پيون آهن- جنهن کي برقي- مقناطيسيت جي سائنس ٿو چئجي.

ساڳيءَ طرح، آواز ۽ حرارت جو مطالعو ڪندي، اِهو ڏٺو ويو ته ٻيئي منظر فطرت جي ساڳئي روپ مان نڪتا ٿي. متحرڪي جي ڌڪ هڻڻ سان آواز ۽ حرارت ٻيئي پيدا ٿيا ٿي. تحرڪَئي حرارت ٿي پيدا ڪئي. ۽ اسان کي خبر آهي ته آوازَ هوا جون لهرون آهن؛ لهرون پڻ تحرڪُ آهن. انهيءَ طرح اِهي ساڳيءَ فطرت جا ٻه روپ آهن.

حياتيات ۾ وڌيڪ کان وڌيڪ تفصيلي درجي بندي ڪرڻ سان، ائين به ڏٺو ويو آهي ته اهڙيون جنسون به موجود آهن، جيڪي نه نباتات جي درجي ۾

آيون ٿي ۽ نہ حيوانيات جي درجي ۾. انهيءَ ڪري ٻوٽن ۽ حيوانن ۾ ايترو ڪو چٽو ويڇو ڪونہ هو. ائين لاڳيتو مطالعي کي اڳتي ۽ اڳتي وڌائيندي، هيءُ نتيجو حاصل ڪيو ويو تہ حيوان جيئن آهن تيئن سدائين نہ هئا. حقيقت ائين "پائداريت" (يڪجائيت) کي ۽ مابعد طبيعي مزاج کي سدائين رد پئي ڪيو آهي.

سائنس ۾ هيءَ سچي تبديلي اوڻيهين صديءَ ۾ واقع ٿي، ۽ ان سان ئي ماديت جدلياتي بنجي سگهي آهي. جدليات سائنسن جوَ جوهر آهي، سَتُ آهي، جيڪي ترقي ڪندي ۽ پاڻ وڌائيندي ۽ سڌاريندي، مابعد طبيعي تصور کي رد ڪري، پوريءَ طرح اُن کان پاڻ آجو ڪري چڪيون آهن. ماديت پاڻ کي تبديل ڪري سگهي آهي، ڇاڪاڻ تہ خود سائنسون بدليون آهن. مابعد طبيعي سائنس سان مابعد طبيعي ماديت تشڪيل هئي، ۽ نيُن سائنسن سان نئين ماديت، جدلياتي ماديت، تشڪيل آهي.

5. جدلياتي ماديت وجود ۾ ڪيئن آئي - هيگل ۽ مارڪس

جيڪڏهن اِهو پڇيو وڃي تہ مابعد طبيعي ماديت جي تبديلي جدلياتي ماديت جي صورت ۾ ڪيئن عمل ۾ آئي، تہ عام طرح جواب هيءُ ملي ٿو تہ

(1) ارڙهين صديءَ جي مابعد طبيعي ماديت اڳي ئي موجود هئي.

(2) سائنسون تبديل ٿيون.

(3) مارڪس ۽ اينگلس وچ ۾ پيا: هُنن مابعد طبيعي ماديت کي ڪَٽي ٻہ حصا ڪيو. اُن جي مابعد طبيعات کي اڇلائي، ڦٽي ڪري، هنن ماديت کي باقي رکيو ۽ اُن سان جدليات کي ڳنڍي ڇڏيائون.

جيڪڏهن اسان وٽ ڳالهين جي پيش ڪرڻ جو اهو رخ آهي، تہ اُهو مابعد طبيعي طريقي جو ئي رخ آهي، جيڪو ڳالهين کي آسَان بنائڻ چاهيندو آهي تہ جيئن اُهي ائين خانا ٿاهي، خاڪن جي صورت ۾ پيش ڪري سگهجن. اُن جي برعڪس اسان کي هميشه ذهن ۾ هي خيال رهڻ گهرجي تہ اصل حقيقتون ڪڏهن بہ ڪٽي اِئين ٿاهي، نڪي لڳائي، ٺاهوڪيون ڪري بيهارڻ نہ گهرجن. اصل حقيقتَون جيئن اُهي ظاهر ۾ ڏسبيون آهن، اُن کان سدائين گهڻيون مشڪل ۽ منجهيل هونديون آهن. انهيءَ ڪري مابعد طبيعي ماديت کان جدلياتي ماديت ۾ تبديلي ايتري سادي ڳالهہ ڪانہ هئي.

حقيقت ۾ جدليات جو وستار جرمن تصوريءَ فيلسوف هيگل (1770-1831)

جي هٿان ٿيو. سائنسن ۾ جيڪا تبديلي واقع ٿيل هئي، اُن کي هن خوب سمجهيو ٿي. هرئڪليٽس جي اوائلي خيال کي ذهن ۾ رکندي، هن، سائنسي ترقيءَ جي مدد سان، ڏنو ته ڪائنات ۾ مادو تحرڪ ۽ تبديليءَ جو ئي ڪرشمو هو، ۽ ڪابه شيءِ الڳ ۽ تنها ڪانه هئي، پر هر شيءِ باهمي آڌار تي هلندڙ هئي، ۽ ائين هو جدليات جو علم پيدا ڪري سگهيو. اهو هيگل جي ڪري ئي آهي، جو اڄ اسين دنيا جي جدلياتي تحريڪ جي ڳالهه ڪريون ٿا. هيگل پهريائين جنهن ڳالهه کي پوريءَ طرح سمجهيو، سا خيالن جي تحريڪ جي ڳالهه هئي، ۽ قدرتي طور هن اُن کي *Dialectic (ڳالهه ٻولهه جو، دليل دلائل جو فن يا ترڪيب) سڏيو، ڇاڪاڻ ته اُها ذهن جي ترقيءَ جي ڳالهه هئي- جيڪا بحث مباحثي ۾، خيالن جي ڏي وٺ ۽ دليل دلائل جي ٽڪراءَ سان واقع ٿيندي هئي.

پر هيگل وري به هڪ تصوري فيلسوف هو، يعني هُن ابتدائي اهميت ذهن (Mind) کي ڏني ٿي، ۽ اُن جي نتيجي ۾ هن تحرڪ ۽ تبديليءَ جو هڪڙو خاص نظريو ايجاد ڪيو. هن سمجهيو ٿي ته ذهن جون تبديليون مادي ۾ تبديلين جو سبب هيون.

مثال طور مُوجد کي يا ڪاريگر کي هڪ خيال آهي، ۽ هو اُن کي عمل ۾ آڻي ٿو، ۽ ائين، هيءَ خيال، عمل ۾ آيل خيال، ئي آهي، جيڪو مادي ۾ تبديليون پيدا ڪري ٿو.

هيگل، انهيءَ طرح، تحقيق، هڪ Dialectician يعني دليل دلائل جي فن جو (ڳالهين جي ڏي وٺ جو) ماهر آهي، جدلياتي آهي، پر هو اُن صلاحيت کي تصوريت جو ماتحت يا زيردست بنائي ٿو ڇڏي.

اِن کان پوءِ مارڪس (1819-1883) ۽ اينگلس پيدا ٿيا، جي هيگل جا ٺلها پوئلڳ يا هر ڳالهه ۾ پوئلڳ نه، پر هن جي ماديت جا پوئلڳ هئا، ۽ انهيءَ ڪري هنن ابتدائي اهميت مادي کي ڏني. هنن هيگل جي جدليات جو (ڳالهين جو، دليل دلائل جو، فڪر جو) مطالعو ڪيو، ۽ ائين سمجهيو ته هُن صحيح ڳالهيون ٻڌايون ٿي، پر ابتيون ڪري ٿي ٻڌايون. هِن سلسلي ۾ اينگلس جو چوڻ هو ته "هيگل وٽ جدليات مٿي پر بيٺل هئي؛ اُن کي موٽائي پيرن پر بيهارڻو هو". مطلب ته مارڪس ۽ اينگلس، هيگل جي منجهايل خيال جي

* Dia = وچ ۾، هڪٻئي سان+ Lectic = (ڳالهين جو) فن.

تحريڪ جي ابتدائي سبب (محرڪ) جو درجو موٽائي مادي حقيقت کي ڏنو، ۽ هُنن اُن کي هيگل جي ئي اصطلاح ۾ ”جدليات“ سڏيو.

هُنن سوچيو ته هيگل انهيءَ چوڻ ۾ صحيح هو ته خيالَ ۽ ڪائنات سدائين تبديل ٿيندا ٿي رهيا، پر ائين چوڻ ۾ غلط هو ته تصورن جي تبديلين ئي شين ۾ تبديلين جو اڳوات فيصلو ٿي ڪيو يا اُنهن کي اڳوات مقرر ٿي ڪيو. اُن جي ابتڙ، شيون ئي هيون، جن اسان کي تصور ڏنا ٿي، ۽ تصور تبديل ٿيا ٿي، ڇاڪاڻ ته شيون تبديل ٿي ٿيون.

اڳي ماڻهن گهوڙي گاڏين ۾ سفر ٿي ڪيو. اڄ اسين ريل گاڏين ۾ سفر ٿا ڪريون. اِهو انهيءَ ڪري نه آهي ته اڄ اسان وٽ ريل گاڏيءَ جي سفر جو تصور آهي، تنهنڪري سفر جو هيءُ ذريعو اسان وٽ موجود آهي، پر ڇاڪاڻ ته اسان جي سفر جا ذريعا بدليا آهن، انهيءَ ڪري اسان جي سفر جا تصور به بدليا آهن.

انهيءَ ڪري اسان کي ائين چوڻ کان پاسو ڪرڻ کپي ته ”مارڪس ۽ اينگلس وٽ هڪ پاسي ارڙهين صديءَ کان آيل فرينچماديت موجود هئي ۽ ٻئي پاسي هنن هيگل جي جدليات جو اڀياس ڪيو هو، ۽ پوءِ هنن کي رڳو اُنهن ٻن کي پاڻ ۾ ڳنڍي هڪ ڪرڻو هو.“

اِنهيءَ طرح جي ڳالهه ۾ تمام گهڻي سادگي ۽ هٺرادو ڳالهه جي ٿاهه ٿوهه معلوم ٿئي ٿي، ۽ اُن ۾ ڳالهين ۽ واقعن جا ڪيئي روپ وسارڻا ۽ نظرانداز ڪرڻا پون ٿا جيڪي حقيقت ۾ گهڻا مشڪل ۽ منجهيل آهن- سوچ جو اِهو هڪ مابعد طبيعي نمونو آهي.

مارڪس ۽ اينگلس برابر هيگل جي جدليات کنئي، پر هُنن اُن کي نئين صورت ڏني. هنن ماديت کي به اوتري قدرئي تبديل ڪيو، ۽ اِئين هو اسان کي جدلياتي ماديت ڏيئي سگهيا.

باب ٻيو

جدليات جا قاعدا

پهريون قاعدو: جدلياتي تبديل

1. جدلياتي تحرڪ جو ڇا مطلب آهي؟
2. ”جدليات جي نظر ۾ ڪابہ شيءِ آخري نہ آهي، ڪابہ ڪلي يا مطلق نہ آهي ۽ ڪابہ مقدس نہ آهي.“
3. سلسلو.

1. جدلياتي تحرڪ جو ڇا مطلب آهي؟

جدليات جي پهرئين قاعدي جي ابتدا هِن ڳالهہ سان ٿئي ٿي تہ ”ڪابہ شيءِ ساڳيءَ جاءِ تي نٿي رهي.“ ”جدلياتي“ لفظ چوڻ معنيٰ ”تحرڪ“ چوڻ، ”تبديل“ چوڻ. اِنهيءَ ڪري جڏهن ڪو جدلياتي نقطي نگاهہ رکڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو، تہ اُهو تحرڪ ۽ تبديل جي نقطي نگاهہ رکڻ جي ڳالهہ ٿو ڪري. جڏهن اسين شين جو مطالعو جدليات مطابق ڪرڻ چاهينداسين، تہ اسين انهن جي تحرڪ جو ۽ تبديلين جو مطالعو ڪنداسين.

مثال طور، هيءَ صوف ڪٺو. هِن صوف جي مطالعي ڪرڻ جا ٻہ رستا آهن: هڪڙو مابعد طبيعي نقطي نگاهہ کان، ٻيو جدلياتي نقطي نگاهہ کان.

پهرئين رستي سان اسين هِن ميوي جو، اُن جي شڪل جو، اُن جي رنگ جو بيان ڪنداسين. اسين اُن جون خاصيتون ٻڌائينداسين، اُن جي سواد جي ڳالهہ ڪنداسين. اِن سلسلي ۾ اسين صوف جي ناسپتيءَ سان ڀيٽ ڪنداسين، اُنهن جون هڪجهڙايون، انهن جا فرق ڏسنداسين، ۽ آخر ۾ هِن نتيجي تي پهچنداسين: صوف صوف آهي، ۽ ناسپاتي ناسپاتي آهي. ائين ئي هوندو هو،

ائين ئي ٿيندو هو، جڏهن اڳي شين جو مطالعو ڪيو ويندو هو- اِن ڳالهه جي ثابتيءَ طور بيشمار ڪتاب اهڙن بيانن ۽ وچورن سان پريا پيا آهن.

جيڪڏهن هِن صوف جو مطالعو اسين جدلياتي نقطي نگاهه کان ڪرڻ چاهيون، ته اسين تحرڪ يا چرپر جو نقطي نگاهه وٺنداسين- صوف جي اُنهيءَ چرپر جو نه جڏهن اُهو لڏي ٿو ۽ پنهنجي جاءِ بدلائي ٿو، پر اُن جي وڌڻ ۽ پچڻ جي چرپر جو. پوءِ اسين ڏسنداسين ته پڪل صوف سدائين اُهو نه هو، جيئن اُهو اُن گهڙيءَ اسان جي آڏو هو. اُن کان اڳ اُهو سائو صوف هو، اُن کان به اڳ اُهو گل هو ۽ اُن کان اڳ مکڙي هو، ۽ ائين اسين صوف جي وڻ جي اُنهيءَ حالت تائين وڃي رسنداسين، جيئن اِهو بهار جي موسم ۾ هو. ته صوف سدائين صوف نه رهيو آهي، اُن جي هڪ تاريخ آهي: ۽ اِنهيءَ ڪري اُهو اِئين رهڻو نه آهي جيئن آهي. جيڪڏهن اُهو وڻ مان ڪرندو، ته اهو سڙڻ شروع ڪندو، ڪنو ٿيندو: اُن جون ڳڙيون ٻاهر نڪري اينديون، جيڪي ٺيڪ ٺاڪ حالت ۾ هونديون، ته ڦٽي پونديون ۽ نيٺ وڌنديون ۽ وڏي وڻ ٿينديون. هيءَ صوف جيئن سدائين اُهو نه رهيو آهي جهڙو اڄ آهي، تيئن اڳتي به اُئين نه رهندو جيئن هاڻي اِهو آهي.

هيءَ هڪڙو مثال آهي شين جي مطالعي جو، جنهن کي تحرڪ جي نقطي نگاهه جو مطالعو چئجي ٿو. هيءَ ماضي ۽ مستقبل جي نقطي نگاهه جو مطالعو آهي. هِن مطالعي ۾ سچي پچي صوف کي ائين ڏٺو وڃي ٿو جيئن فقط اُهو گذر جي حالت ۾، عبوري حالت ۾، آهي- پنهنجي ماضيءَ ۽ مستقبل جي وچ جي حالت ۾، جيئن اُهو هو ۽ جيئن اُهو ٿيندو، اُن جي وچ واريءَ حالت ۾.

شين جي مشاهدي جي هِن طريقي کي اُن جي پوريءَ اهميت مطابق سمجهي سگهجي، اُن لاءِ هِتي اسين به وڌيڪ مثال ڏيون ٿا: ڌرتيءَ جو مثال ۽ سماجي نظام جو مثال. جيڪڏهن مابعد طبيعي نقطي نگاهه وٺنداسين، ته اسين ڌرتيءَ جي شڪل، اُن جي سيني تفصيلن سان، بيان ڪنداسين. اسين ڏسنداسين ته ان جي مٿاڇري تي سمنڊ، زمينون ۽ جبل آهن: اسين مٽيءَ جي خصلت جو مطالعو ڪنداسين- ۽ اُهو به ساڳئي نقطي نگاهه کان. پوءِ اسين ڌرتيءَ کي ٻين گرهن سان يا چنڊ سان ڀيٽي سگهنداسين، ۽ آخر هن نتيجي تي پهچنداسين ته "ڌرتي ڌرتي ئي آهي."

ڌرتيءَ جي تاريخ جو مطالعو، جدلياتي نقطي نگاهه کان ڪندي، اسين

ڏسنداسين ته اُها هميشه اُها نه هئي جيڪا هينئر آهي، ته اُن ۾ وڏيون تبديليون آيون آهن، ۽ اِن طرح اُن ۾ پيون تبديليون به ايندیون. انهيءَ ڪري اڄ اسان کي ائين ئي سوچڻ ۽ سمجهڻ کپي ته ڌرتيءَ جي اڄ سڄي پڄي حالت فقط اُن جي گذريل تبديلين ۽ ايندڙ تبديلين جي وچ جي حالت آهي- هڪ گذر جي حالت، جنهن ۾ جيڪي تبديليون عمل ۾ ايندیون ٿيون رهن، اُهي جيتوڻيڪ اڻ لکيون آهن پر اهي صوف ۾ واقع ٿيندڙ تبديلين کان تمام وڏي پيماني جون تبديليون آهن.

هاڻي اچو ته سماجي نظام جي مثال کي وٺون، جيڪو مارڪس وادين لاءِ خاص دلچسپيءَ جو موضوع آهي.

وري به پنهنجن ٻن طريقن کي لاڳو ڪندي، پهرين مابعد طبيعي نقطي نگاهه کان ڏسنداسين، ته اسان کي ٻڌايو ويندو ته هتي سدائين شاهوڪار ۽ غريب رهيا آهن. ۽ اِهو ڏسنداسين ته ان ۾ وڏيون وڏيون بئنڪون، وڏا وڏا ڪارخانا آهن. اسان کي سرمايه داري سماجي نظام جا تفصيلي انگ اکر ۽ ان جون گهڻيون ڳالهيون ٻڌايون وينديون، ۽ اُهي سڀ اڳين سماجي نظامن سان (جاگيرداري ۽ غلام داري سماجن سان) ڀيٽي، اُنهن جا فرق ۽ انهن جون هڪجهڙايون ٻڌايون وينديون، ۽ آخر ۾ ائين چيو ويندو ته "سرمايه داري سماج اِهو آهي جيڪو آهي."

جدلياتي نقطي نگاهه کان، اسان کي خبر پوندي ته سرمايه داري سماج هميشه اُهو نه رهيو آهي جهڙو هينئر آهي. جيڪڏهن اسين ڏسنداسين ته ماضيءَ ۾ ٻيا سماجي نظام موجود رهيا آهن، ته اِن ڳالهه مان اسين هيءُ نتيجو ڪڍنداسين ته سرمايه داري سماجي نظام سيني ٻين سماجي نظامن ئي وانگر، آخري نه آهي، اُن جو ڪو بنياد اهڙو ڪونهي، جنهن کي ڇُهي ئي نه سگهجي، ۽ اُهو اسان لاءِ، اُن جي برعڪس، فقط هڪڙي عارضي حقيقت آهي- ماضيءَ ۽ مستقبل جي وچ جو هڪ گذرندڙ دؤر.

هنن مثالن مان اسين ڏسي سگهون ٿا ته شين کي جدلياتي نقطي نگاهه کان ڏسڻ معنيٰ هر شيءِ کي عارضي حقيقت طور ڏسڻ، جنهن کي ماضيءَ جي هڪ تاريخ آهي، ۽ جنهن جي آڏو لازمي طور مستقبل جي تاريخ به آهي، جنهن کي هڪ شروعات ۽ پڻ هڪ اٽل پڇاڙي آهي.

2. ”جدليات جي نظر ۾ ڪابه شيءِ آخري نه آهي، ڪابه ڪلي يا مطلق نه آهي ۽ ڪابه مقدس نه آهي.“

”جدليات جي نظر ۾ ڪابه شيءِ آخري، مطلق ۽ مقدس نه آهي اُها هر شيءِ ۾ ۽ هر شيءِ جو عارضي چريتر يا گڻ کولي پڌائي ٿي؛ اُن جي آڏو سواءِ ٿيڻ ۽ گذري وڃڻ جي هڪ اجهل سلسلي جي، ٻيءَ ڪنهن به شيءِ جي بقا ڪانهي.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.)

اِها هڪ وصف آهي، جيڪا اُنهيءَ ڳالهه تي زور ڏئي ٿي، جنهن جو اسان مٿي ذِڪر ڪيو آهي، ۽ جنهن جو هاڻي اسين وڌيڪ مطالعو ڪنداسين.

”جدليات جي نظر ۾ ڪابه شيءِ آخري نه آهي.“ اُن جي معنيٰ آهي ته جدليات ۾ هر شيءِ جنهن جو اسين مطالعو ڪريون ٿا، اُن جو هڪ ماضي آهي ۽ جنهن جو هڪ مستقبل ٿيڻو آهي؛ ۽ انهيءَ ڪري، اُها هاڻي جيئن آهي سدائين لاءِ ائين نه هوندي، اُن جي اڄ جي حالت آخري حالت نه آهي. (اُن لاءِ مثال مٿي ڏنا ويا- صوف، ڌرتيءَ ۽ سماجي نظام جا.) جدليات جي نگاهه ۾ ڪابه طاقت، دنيا ۾ يا دنيا کان ٻاهر، اهڙي نه آهي، جا شين کي ڪنهن آخري صورت ۾ ڪُپائي بيهاري ڇڏي؛ اِنهيءَ ڪري ”ڪابه شيءِ مطلق نه آهي.“ (”مطلق“ معنيٰ ”پنهنجيءَ ذات ۾ ڪلُ ۽ ڪافي“، ٻين لفظن ۾، ڪنهن به شرط جي محتاج نه، اِنهيءَ ڪري دائمي، مڪمل ۽ ڪائناتي.) ”ڪابه شيءِ مقدس نه آهي“- ان جي معنيٰ اِها نه آهي ته جدليات هر شيءِ کان انڪاري آهي يا اُن کي ڪجهه نٿي سمجهي. نه! ”مقدس شيءِ“ جي معنيٰ آهي اُها شيءِ جيڪا ماڻهو اَٽمتُ سمجهي، جنهن کي نه هٿ لائي سگهجي، ۽ نه جنهن لاءِ ڪجهه ڪچي سگهجي، پر جنهن کي فقط ميڃجي ۽ پوڄجي. مثلاً، سرمايه داري سماجي نظام، اِن معنيٰ ۾ ”مقدس“ ڄاتو ٿو وڃي. پر جدليات ته چوي ٿي ته ڪابه شيءِ تحرڪ کان، تبديليءَ کان ۽ تاريخ جي عمل کان آجي ڪانهي. بلڪ عارضي يا عبوري معنيٰ ”گذرندڙ“ آهي. هڪ گذرندڙ شيءِ اُها آهي، جا ضرور پوڙهي ٿئي ٿي ۽ غائب ٿي وڃي ٿي. جدليات ڏيکاري ٿي ته هر شيءِ کي آخر غائب ٿي وڃڻو آهي. جيڪا شيءِ جوان آهي، اُها پوڙهي ٿئي ٿي؛ جيڪا اڄ جيئري آهي، اُها سڀاڻي مري ٿي؛ ۽ ڪابه شيءِ، جدليات جي نظر ۾، سدائين ڪانه ٿي رهي- ”سواءِ ٿيڻ ۽ گذري وڃڻ جي هڪ لڳاتار اڪت سلسلي ۾ رهڻ جي.“

انهيءَ ڪري جيڪڏهن جدلياتي نقطي نگاهه اختيار ڪئي وڃي، ته ڪابه شيءِ، سواءِ تبديليءَ جي، ٻي انت ۾ دائمي نه آهي. اِن جي معنيٰ هيءَ ٿي ته ڪابه خاص شيءِ دائمي ۽ ٻي انت ڪانهي سواءِ ”تيڻ“ جي.

پر هيءُ ”تيڻ“ ڇا آهي، جنهن جي ڳالهه هن وصف ۾ اينگلس ڪئي آهي؟

اسان ڏٺو ته صوف جي هڪ تاريخ آهي. هاڻي اچو ته هڪ پينسل جو مثال وٺون، جنهن جي به پنهنجي تاريخ آهي.

هيءَ پينسل، جيڪا اڄ ڪجهه گھل پيئل لڳي ٿي، سا ڪڏهن نئين هئي. جنهن ڪاٺيءَ جي اُها ٺهيل آهي، اُها هڪڙي تختي مان آئي ۽ اُهو تختو هڪ وڻ مان آيو. اسين ائين ميجون ٿا ته صوف ۽ پينسل جي پنهنجي پنهنجي هڪ تاريخ آهي ۽ ٻيئي سدائين اُهي ساڳيون شيون نه رهيون آهن جهڙيون اُهي هينئر آهن. هنن ٻن تاريخن ۾ ڪو تفاوت آهي؟ بلڪل آهي، پڪ آهي! سائو صوف پڇي راس ٿيو. ڇا، هيءُ، جو سائو هو، جيڪڏهن نيڪ ٺاڪ حالتون رهن، ته پڇي راس ٿيڻ ۾ ڪڏهن ناڪام ٿيندو؟ نه، اهو ضرور پچندو، بلڪل ائين جيئن، پٽ تي ڪرندي، اُهو ضرور سڙندو، ڪنو ٿيندو ۽ ڳڙيون ٻاهر ڪڍندو. پر وڻ جنهن مان پينسل ٺهي، تختو نه به ٿي سگهي ٿو، ۽ تختي مان پينسل نه به ٿي سگهي ٿي. پينسل پاڻ به سڄي رهي سگهي ٿي، گهڙجي نه سگهي ٿي.

اسين ڏسون ٿا ته هنن ٻن ”تاريخن“ جي وچ ۾ هڪڙو فرق آهي. صوف جيڪو سائو هو سو پڇي سائو راس ٿيو، جيڪڏهن وچ ۾ ٻي ڪا غير معمولي حالت ڪانه ٿي ته- ۽ گل ئي هو، جيڪو صوف ٿيو. اهڙيءَ طرح، هڪڙيءَ حالت جي موجود هئڻ سان ٻيون حالتون لازمي طور، اٽل نموني (جيڪڏهن ڪا شيءِ واڌ ڪي روڪي نٿي)، وجود ۾ اچن ٿيون.

پينسل جي تاريخ ۾، اُن جي ابتڙ، وڻ تختو نه به ٿي سگهيو ٿي، تختو پينسل نه ٿي سگهيو ٿي، ۽ پينسل گهڙجي به نه ٿي سگهي. اِنهيءَ طرح هڪڙيءَ حالت جي موجود هئڻ سان، ٻي حالت اُن ڪان پوءِ وجود ۾ نه به اچي ٿي سگهي. جيڪڏهن پينسل جي تاريخ پنهنجي سيني حالتن مان پار پوي ٿي، ته اُهو ڪنهن ٻاهرينءَ، ڌارينءَ، دخلڪاريءَ سبب. صوف جي تاريخ ۾ اسين حالتون ڪُلندي ڏسون ٿا، جيڪي هڪٻئي پٺيان وجود ۾ اچن ٿيون- هڪ مان نڪرندي، ٻي، وغيره. اِهو حالتن جو هڪٻئي منجهان روان ٿيندي اچڻ، اينگلس

جنهن ”ٽيڙ“ جي ڳالهه ڪري ٿو، اُن مطابق ٿئي ٿو. پينسل سان حالتون اُهي ئي لڳولڳ آهن، پر هڪبئي منجهان روان نٿيون ٿين. صوف هڪ فطرتي سلسلو (Process) قائم رکي ٿو.

3. سلسلو (The Process)

(هيءُ لفظ Process اصل ۾ لاطينيءَ ٻوليءَ جو هڪ لفظ آهي، جنهن جي معنيٰ آهي: واڌ، قدم قدم واڌ، وڌڻ جي حقيقت)*

سائو صوف لازمي طور ڇو پچڻ گهرجي؟ اُن ۾ اندر جو ڪجهه آهي، انهيءَ ڪري. اُن جي اندروني ڳنڍ ڳوپ ۽ پيچ تابَ ڪري، جيڪو اُن کي پچڻ ڏانهن اُڏمائي ٿو. اِن ڪري، جو اُهو پچڻ کان اڳ ئي صوف هو، جيڪو پچڻ کان پوئتي رهي نٿي سگهيو.

جڏهن ڳل کي تپاسجي ٿو، جيڪو هڪ صوف ٽيٽو آهي، پوءِ اُن جي ڪچي سائي صوف کي جيڪو پچٽو آهي، تہ ڏسجي ٿو تہ هي اندروني ڳنڍ ڳوپَ ۽ پيچ تابَ، جيڪي صوف کي واڌ ڏانهن اُڏمائين ٿا، اُهي اندروني زور جي تاءُ هيٺ ڪم ڪن ٿا، جنهن زور کي ”خود روانيت“ (Auto-dynamism) تو چئجي، جنهن جي معنيٰ آهي: زورُ جيڪو خود وجود مان، هستيءَ مان، اپري ٿو. جڏهن پينسل اچا تختو هئي، تہ ماڻهوءَ جي دخل جي ضرورت هئي، تہ اُها هڪ پينسل ٿئي، ڇاڪاڻ تہ تختو پاڻ کي ڪڏهن بہ پينسل ۾ بدلائي نہ سگهي ها. اُن ۾ اندروني زور، اُڏمو، خود روانيت ڪانہ هئي، ۽ انهيءَ ڪري ڪو ”سلسلو“ عمل ۾ ڪونہ هو. اِنهيءَ ڪري جيڪو ”جدليات“ چوي ٿي، اُهو رڳي چرپر يا ”تحرڪ“ نہ پر اُڏمو يا ”خود روانيت“ بہ چئجي ٿي.

اسين ائين ڏسون ٿا تہ جدلياتي چرپر پنهنجي پاڻ ۾ هڪ سلسلو رکي ٿي، خود روانيت جو سلسلو، جيڪو اُن جي لازمي خصلت آهي. ڇاڪاڻ تہ هر چرپر يا تبديلي جدلياتي ڪانهي. جيڪڏهن اسين هڪ مک جهليون ٿا، جنهن جو اسين جدلياتي نقطي نگاهہ کان مطالعو ڪرڻ ٿا گهرون، اسين ائين ٿا چئون تہ اُها سدائين ائين نہ رهندي جيئن اُها آهي: جيڪڏهن اُن کي اسين چيپاٽي ڇڏيون، تہ اُها بہ واقعي اُن لاءِ هڪ تبديلي ئي ٿيندي، پر ڇا، اُها تبديلي جدلياتي چئي

* لفظ ”سلسلو“ بہ ذري گهٽ اِهوئي مفهوم رکي ٿو. (مترجم)

سگهبي؟ نه. اسان جي "دخل" ڪان سواءِ مک چيپياتجي نه سگهي ها. هيءَ تبديلي، انهيءَ ڪري جدلياتي نه آهي. اِها ميڪانيڪي تبديلي آهي.

انهيءَ ڪري اسان کي پوريءَ خبرداريءَ سان ڪنهن تبديليءَ کي جدلياتي تبديلي چوڻ گهرجي. اسين سمجهون ٿا ته جيڪڏهن ڌرتيءَ جو وجود جاري آهي، ته سرمايه داري سماج جي جاءِ سوشلسٽ سماج کان پوءِ ڪميونزم ضرور والاريندو. اِها جدلياتي تبديلي ٿيندي. پر جيڪڏهن ڌرتي ڦاٽي پوي، ته به سرمايه داري نظام غائب ٿي ويندو، خود روانيت جي تبديليءَ سان نه پر هڪ ميڪانيڪي تبديليءَ سان.

خيالن جي، نظريي جي، هڪڙي نظام ۾ اسين ضابطي کي ميڪانيڪي ضابطو چوندا آهيون، ڇوته اُهو فطري ضابطو نه هوندو آهي. پر هڪڙو ضابطو خود روانيت جي سلسلي جو نتيجو هجي ٿو- سو تڏهن جڏهن پنهنجي آزاد راءِ سان اُهو قبوليل هجي، يعني جڏهن اُهو فطري طور ماحول مان اپريل هجي. ميڪانيڪي ضابطو ٻاهران مڙهيل هوندو آهي، يعني اهڙن ڪاهيندڙن، اهڙن آمرن، اهڙن اڳواڻن جي هٿان جيڪي سندن حڪم هيٺ آيل ماڻهن کان مختلف هوندا آهن. اِن مان اسين هاڻي سمجهي سگهون ٿا ته ڪيئن هڪ غير ميڪانيڪي ضابطو خود روانيت جي سلسلي جو ضابطو، آزاد راءِ سان قبوليل ضابطو، سيني تنظيمن جي صورت ۾، حاصل ڪرڻ ممڪن ڪونهي، ڇوته اُهو اُنهن جي ماحول مان فطري طور اپريل نه هوندو آهي.

انهيءَ ڪري، جدليات کي ميڪانيڪي طور استعمال ڪرڻ کان اسان کي پاسو ڪرڻ گهرجي. اِهو هڪ رخ آهي جيڪو اسان جي مابعد طبيعي طور تي سوچڻ جي عادت مان اپري ٿو. اسان کي طوطي وانگر هيءُ نعرو دهرائڻ نه گهرجي ته "شيون جيئن آهن تيئن سدائين نه رهيون آهن." جڏهن جدليات جو هڪ چاڻو ائين چوي ٿو، تڏهن هن تي لازم آهي ته هو حقيقتن کي اٿلائي پٿلائي ڏسي ۽ پوريءَ جانچ جونچ ۽ تحقيق بعد معلوم ڪري ته اڳي شيون ڇا هيون، ڪيئن هيون. ڇاڪاڻ ته رڳو ائين چوڻ ڳالهه جو، دليل جو، خاتمو ڪونهي، پر شروعات آهي تحقيق جي، مطالعي جي، ته ڏسي سگهجي ته اڳي صورتحال ڇا هئي.

مارڪس، اينگلس، لينن سرمايه داري نظام جي تاريخ جو پورو پورو ۽

گهڻو مطالعو ڪيو هو. هنن اُن جي ننڍي کان ننڍن تفصيلن جي به تحقيقات تي ڪئي. اِنهيءَ لاءِ ته هو اُن نظام جي جدلياتي تبديلين جو جائزو وٺي سگهن. لينن سرمايه داري سماج جي تبديلين بيان ڪرڻ ۽ اُنهن تي تنقيدي نگاهه وجهڻ لاءِ ته جيئن خاص طرح اُن جي سامراجي دور جي تحقيقي ڇنڊڇاڻ تي سگهي، اُن جي ماضيءَ جي تاريخ ۽ پڻ موجود صورتحال جو تفصيلي جائزو ورتو ۽ اُن سلسلي ۾ بيشمار انگ اکر گڏ ڪيا ۽ ڪيئي سال لڳاتار اُنهن جي مطالعي تي صرف ڪيا.

جڏهن اسين خود روانيت بابت ڳالهه ڪريون، تڏهن اسان کي خيال رکڻ گهرجي ته اُن کي اسين رڳو هڪ ادبي اصطلاح بنائي نه ڇڏيون. اسان کي هيءُ لفظ پوريءَ سنجيدگيءَ سان ڪم آڻڻ کپي ۽ فقط اُنهيءَ ماحول ۾ جتي اُن جو مفهوم پوريءَ طرح سمجهي سگهجي.

آخر ۾، هڪ شيءِ جي مطالعي ڪرڻ کان پوءِ، ۽ انهيءَ ڏسڻ کان پوءِ ته اُن ۾ خود روانيت جي سلسلي جون ڪهڙيون تبديليون آيل هيون ۽ اِن چوڻ کان پوءِ ته ڪهڙي اُن قسم جي نئين تبديلي اُن ۾ ڏٺي ويئي هئي، لازم آهي ته وڌيڪ اُن جو مطالعو ڪيو وڃي ته اِئين اُها شيءِ ڇا کان خود روان هئي.

اِهوئي سبب آهي، اِهائي ڳالهه آهي، جو جدليات، تحقيقاتي عمل، ۽ سائنسون پاڻ ۾ بلڪل ايتري قدر ويجهيون ڳنڊيل آهن.

جدليات، شين جي مطالعي کان سواءِ ئي، شين جي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جو ذريعو نه آهي؛ اِها شين جي ابتدا ۽ اُنهن جي آخر جي تجسس ۽ تحقيق کان پوءِ، ته اُهي ڪٿان آيون آهن ۽ ڪيڏانهن وڃي رهيون هيون، شين جي پوري مشاهدي ۽ پوري مطالعي جو ذريعو آهي.

باب ٽيون

ڀيو قاعدو: ڏي وٺ جو عمل

1. سلسلن جا ڳنڍ پيچ
2. اوڻيهين صديءَ جون ٽِڏيون کوجنائون
(1) جيو گهرڙي ۽ ان جي واڌ جي کوجنا

(2) توانائيءَ جي تبديليءَ جي کوجنا

(3) ماڻهوءَ ۽ حيوانن جي ارتقا جي کوجنا
3. تاريخي واڌ يا پيچدار واڌ
4. نتيجو

1. سلسلن جا ڳنڍ پيچ

اسان مٿي، صوف جي تاريخ جي نسبت سان ڏنو ته "سلسلو" ڇا آهي. اچو ته هيءَ مثال وري پنهنجي آڏو آڻيون. اسين اِها جانچ ڪري چُڪا آهيون ته صوف ڪٿان آيو، ۽ پنهنجي جانچنا ۾، اسان کي موتي وڻ تائين وڃڻو پيو هو. پر جانچنا جي هِن سوال ۾ خود وڻ به اچي وڃي ٿو. صوف جو مطالعو اسان کي وڻ جي شروعاتي دؤرن ۽ حالتن جي مطالعي ڏانهن به وٺي وڃي ٿو. وڻ ڪٿان آيو؟ صوف مان. اُهو صوف مان اُسريو، جيڪو پٽ تي ڪري پيو، سڙيو، مٽيءَ ۾ ڪنو ٿيو: ۽ جنهن اُتي ڦُٽي، سَلي کي جنم ڏنو. ۽ اِها ڳالهه اسان کي مٽيءَ ڏانهن وٺي ٿي اچي، ۽ حالتون جن ۾ صوف جون ڳڙيون ڦُٽي سگهن ٿيون، ۽ هوا، سج، وغيره، جا اثر، وغيره- اِنهن ڳالهين جي جانچنا ۽ تحقيق ڏانهن. اهڙيءَ طرح، صوف جي مطالعي کان شروعات ڪندي، اسين مٽيءَ جي تپاس

تائين پهچي وڃون ٿا- ضوف جي سلسلي کان ٿيندي، وڻ جي سلسلي تائين، جيڪو سلسلو پنهنجيءَ پٺ ۾ اسان جي جانچنا کي وري مٽيءَ جي سلسلي سان وڃي ٿو ملائي. اِئين اسان وٽ هي ”سلسلن جا ڳنڍ پيچ“ آهن. ۽ اِها ڳالهہ اسان کي جدليات جي ٻئي قاعدي- ڏي- وٺ جي عمل- جي توصيف ۽ مطالعي ڏانهن وٺي ٿي اچي. هتي پهرين اچو تہ سلسلن جي ڳنڍ پيچ جو هڪ ٻيو مثال وٺون- ”پئرس جي مزدورن جي يونيورسٽيءَ“ جو مثال.

جيڪڏهن اسين هِن اسڪول جو جدلياتي نقطي نگاهہ کان مطالعو ڪنداسين، تہ جانچينداسين تہ اُهو ڪٿان آيو آهي، ۽ اُن جو پهريون جواب هوندو: 1932ع جي سرءَ جي موسم ۾ ڪامريڊن جي هڪ ميٽنگ ۾ فيصلو ڪيو ويو تہ پئرس ۾ مارڪسزم جي مطالعي لاءِ مزدورن جي هڪ يونيورسٽي قائم ڪئي وڃي. پر هِن ڪاميٽيءَ کي مارڪسزم جي مطالعي جو خيال ڪيئن آيو؟ ظاهر آهي تہ اِنهيءَ ڪري، جو مارڪسزم موجود آهي. پر پوءِ، هيءُ مارڪسزم ڪٿان آيو آهي؟

اسين ائين ڏسون ٿا تہ جانچنا جا سلسلا اسان کي وڌيڪ تفصيلي ۽ اصلي مطالعن ڏانهن وٺي ٿا وڃن. هيءَ جانچ ڪندي تہ مارڪسزم ڪٿان آيو آهي، اسان کي معلوم ٿيندو تہ هيءُ مَتُ پورهيت طبقي جو خاص شعور آهي؛ ائين پوءِ پڇي سگهبو تہ پورهيت طبقو بہ موجود آهي؟ (البت اِن جواب جي ”هائو“ يا ”نہ“ جو آڌار اِنهيءَ تي هوندو تہ ماڻهو مارڪسزم جي فائدي ۾ آهي يا خلاف)؛ ۽ پوءِ اسين وري هيءُ سوال پڇنداسين: پورهيت طبقو ڪٿان ٿو اچي؟

اسان کي ڄاڻ آهي تہ اِها هڪ اقتصادي سرشتي جي پيداوار آهي، جنهن کي ”سرمايہ داري“ ٿو چئجي. اسين هي بہ ڄاڻون ٿا تہ سماج جي طبقن ۾ تقسيم ۽ طبقاتي جدوجهدُ، جيئن اسان جا دشمن غوغا ڪن ٿا، مارڪسزم مان پيدا نہ ٿيو آهي، پر، اُن جي ابتڙ، مارڪسزم، پنهنجيءَ اُن ڳالهہ ۾ جيڪا سماجي مسئلن سان لاڳاپيل آهي، طبقاتي جدوجهد جي وجود کي تسليم ڪري ٿو ۽ اُن جي اَجهل زور جو بنياد پورهيت طبقي ۾ موجود ڏسي ٿو.

ائين، سلسلي کان سلسلي ڏانهن ويندي، اسين سرمايہ داري نظام جي وجود جون جيڪي حالتون آهن، تن جي جانچنا جي سوال تائين پهچون ٿا. ۽ اهڙيءَ طرح اسان جي آڏو سلسلن جو ڳنڍ پيچُ نروار ٿي بيهي ٿو، جيڪو ڏيکاري

ٿو ته هرڪا شيءِ هر ڪنهن شيءِ تي اثر وجهي ٿي. انهيءَ کي ”ڏي- وٺ (هڪبئي جي موٽ) جي عمل جو قاعدو“ چئجي ٿو.

هن صوف جي مثال ۽ مزدورن جي يونيورسٽيءَ جي مثال کي پوري ڪرڻ لاءِ، اچو ته ڏسون ته هڪ مابعد طبيعي ذهن رکندڙ اُنهن جي ”ڪٿان؟“ واري سوال کي ڪٿي ڇڏي ها. صوف جي مثال ۾، هو فقط اِئين سوچي ڳالهه کي ڇڏي ڏئي ها ته ”صوف وڻ مان اچي ٿو.“ اِن کان اڳتي هو وڌي ئي ڪين ها.

مزدورن جي يونيورسٽيءَ جي سلسلي ۾، اُن جي شروعات متعلق ائين چئي هو خوش ٿي ويهي ها ته اُها ماڻهن جي هڪڙي ٽولي جي قائم ڪيل هئي، جن ”فرينچ عوام کي برغلائڻ تي گهريو.“

پر هڪ جدلياتي چاڻو عمل جي سڄي اُها سلسلي بندي ڏسي ٿو، جيڪا هڪ حالت ۾ صوف پيدا ٿي ڪري: ۽ ٻيءَ حالت ۾ مزدورن جي يونيورسٽي. هو مخصوص حقيقت کي، خاص ڳالهه کي، وسيع سچ سان ملائي ٿو. هو صوف کي وڻ سان ڳنڍي ٿو، ۽ پوءِ وڏي پوئتي وڃي ٿو، پوئتي فطرت ڏانهن. صوف رڳو وڻ جو ئي ميوو نه آهي، پر سڄيءَ فطرت جو ”ميوو“ پڻ آهي.

مزدورن جي يونيورسٽي رڳو پورهيت طبقي جو ئي ”ميوو“ نه آهي، پر سرمايه داري سماج جو، سڄيءَ انساني تاريخ جو، ”ميوو“ پڻ آهي.

اسين ائين ڏسون ٿا ته مابعد طبيعي شخص جي ابتڙ، جيڪو دنيا کي بَدل شين، مقرر شين، جو هڪ ميڙ يا مجموعو تصور ٿو ڪري، جدلياتي چاڻو دنيا کي سلسلن جو هڪ ميڙ يا مجموعو سمجهي ٿو، جو ته اُن کي هو اُئين ڏسي ٿو. ۽ جيڪڏهن جدلياتي نقطي نگاهه فطرت ۽ سائنسن بابت صحيح آهي، ته سماج بابت به اُها صحيح آهي.

”جانچ جونچ ۽ سوچ جو پراڻو طريقو، جنهن کي هيگل ”مابعد طبيعي“ سڏي ٿو، جنهن شين کي ائين ڏسڻ تي چاهيو جڻ اُهي بينل ۽ مقرر هيون، اُن ۾، پنهنجي وقت جي لحاظ کان، ڪافي ڪجهه تاريخي سچائي هئي.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.)

اُنهن ڏورن ۾، هر شيءِ جو ۽ سماج جو مطالعو هو ائين ڪندا هئا، جڻ هر شيءِ ۽ پڻ سماج مجموعي طور کي ”بينل، بدل، مقرر“ شيون هئا يا شين جا نهيل مرڪب هئا، جيڪي نه رڳو ڪڏهن ڪونه ٿي بدليا، پر، خصوصاً سماج جي حالت ۾، ڪڏهن به ڪم ٿيڻ وارا نه هئا.

اينگلس اسان جي آڏو هيءَ هڪ ”وڏو بنيادي خيال“ پيش ڪري ٿو ته ”دنيا کي ٺهيل ٺڪيل شين جو هڪ مرڪب نه پر سلسلن جو هڪ مرڪب سمجهڻو آهي، جنهن ۾ شيون جيڪي ظاهري طور ائين ئي بيٺل ۽ ڪُتل ڏسجن ٿيون جيئن اسان جي مٿي ۾ اُنهن جا ذهني عڪس يا تصور بيٺل معلوم ٿين ٿا، لڳاتار وجود ۾ اچڻ ۽ گم ٿي وڃڻ جي هڪ سگهاري ۽ بي روڪ تبديليءَ جي عمل ۾ مصروف آهن، جنهن جي نتيجي ۾، سيني ظاهري ڏسجندڙ حادثن ۽ سيني وقتي واپسين ۽ پوئتائين جي باوجود، حقيقتاً سدائين هڪ پيش قدم واڌ جوئي اظهار ٿيندو رهي ٿو.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.)

اِئين سرمايه داري سماج کي پڻ ٺهيل ٺڪيل شين جو هڪ مرڪب هرگز سمجهڻ نه کپي، پر، اُن جي ابتڙ، اُن جو پڻ سلسلن جي هڪ مرڪب طور ئي مطالعو ڪرڻ ضروري آهي.

مابعد طبيعي عالم مڃين ٿا ته سرمايه داري سماج سدائين وجود ۾ ڪونه هو، ۽ چون ٿا ته اُن جي برابر هڪ تاريخ آهي، پر هو دعوا ڪن ٿا ته اِن سماج جي وجود ۾ اچڻ سان سماج پنهنجي ارتقا پوري ڪري چڪو آهي ۽ اڳتي اُهو ائين ئي ”پائدار“ ۽ ”محڪم“ رهندو. هو سيني شين کي پنهنجيءَ پنهنجيءَ جاءِ تي ”ٺهيل ٺڪيل“ سمجهن ٿا، اُنهن کي هو نئين هڪ سلسلي جي ابتدا، تبديليءَ جي سلسلي جي هڪ عارضي حالت طور نٿا مڃين. خدا جي هٿان دنيا جي تخليق جي ڪهاڻي دراصل هنن جي طرفان سمجهاڻي آهي اِن ڳالهه جي ته هن دنيا کي هو ٺهيل ٺڪيل شين جو هڪ اچل ۽ اڻ مٽ مرڪب سمجهن ٿا: هر روز خدا پنهنجو هڪ مقرر ڪم پورو ٿي ڪيو: هن ٻوٽا ۽ جانور ٺاهيا ۽ ماڻهو ٺاهيو- سڀ جا سڀ، جيئن هاڻي آهن. بلڪل ائين: اِهوئي سندن ”پائداريت“ ”يا ”محڪمتا“ جو نظريو آهي.

جدليات شين جي تورتڪ اِن جي ابتڙ نموني ڪري ٿي. اُها شين کي جَميل يا ڪُتل نه پر متحرڪ سمجهي ٿي. جدليات لاءِ ڪابه شيءِ نهي پوري ٿيل ڪانهي: اُن لاءِ هر شيءِ جنهن به صورت ۾ آهي، اُن ۾ اُها شيءِ هڪ سلسلي جي پڇاڙي ۽ ٻئي جي شروعات جي حالت ۾ آهي- سدائين اُها بدلبي ٿِي رهي، سدائين اُها وڌندي ٿي رهي. اِنهيءَ ئي ڪري، اسان کي سرمايه-داري سماج جي تبديل ٿيڻ ۽ اُن جي جاءِ تي سوشلسٽ سماج جي اچڻ ۾ ايترو يقين آهي-

چاڪاڻ ته ڪابه شيءِ پوريءَ طرح مڪمل نه آهي: هر شيءِ ۾ واڌارو هميشه واقع ٿيندوئي رهندو.

پر هتي اسان کي هيءَ خاص ڳالهه ڌيان ۾ رکڻ گهرجي ته جدليات کي اسين اهڙي ڪا اٽل ۽ خودڪار چيز هرگز نه سمجهون، جو ڪنهن کي اهو نتيجو ڪڍي اسان کي چوڻو پوي ته "اوهين ته دعوا ٿا ڪريو ته جيڪا تبديلي اوهين چاهيو ٿا اُها ضرور اچڻي آهي، ته پوءِ اوهين اُن جي آڻڻ لاءِ ايڏي جفاڪشي ڇو ٿا ڪريو؟" ڇاڪاڻ ته، جيئن مارڪس چيو، "سوشلزم جي جم لاءِ دائي ضروري آهي"، انهيءَ ڪري اُن لاءِ انقلاب جي اشد ضرورت آهي. پر، وري به، ڳالهه ايڏي سادي ۽ سولي ڪانهي. هِن ۾ اُنهن ماڻهن جي ڪردار کي هرگز وسارڻ نه کپي، جيڪي هِن تبديليءَ کي تيز ڪري سگهن ٿا يا روڪي سگهن ٿا (اسين هِن ڳالهه تي هِن ڀاڱي جي پنجين باب ۾ وري ويچار ڪنداسين، جڏهن تاريخي ماديت جو ذڪر ڪنداسين.)

هِن مهل جنهن ڳالهه جو بيان ڪري رهيا آهيون اُها آهي سلسلن جي ڳنڍ پيچ جي حقيقت جي ڳالهه، جيڪا شين جي اندروني زور، اُڌمي (خود ارادِيت) جو نتيجو آهي. جدليات لاءِ، جيئن اسان مٿي چيو، ڪابه شيءِ پوري جي پوري ٺهيل نه آهي. شين جي واڌ ۾ ڪوبه آخري مرحلو ڪونهي. دنيا ۾ هڪ ناٽڪ جي پوري ٿيڻ سان ٻئي ناٽڪ جو پهريون ڏيک شروع ٿي وڃي ٿو.

2. اوڻيهين صديءَ جون وڏيون ڪوجنائون

اسان کي خبر آهي ته جيڪي ڳالهيون مابعد طبيعي سوچ جي ڪمزوريءَ جو سبب بڻيون، ۽ جن سائنسدانن کي، ۽ پوءِ مارڪس ۽ اينگلس کي، شين تي اُنهن جي جدلياتي تحرڪ جي حالت ۾ ويچار ڪرڻ تي مجبور ڪيو، اُهي اوڻيهين صديءَ جون حاصل ڪيل ڪوجنائون هيون. اهڙيون سڀ کان مٿيريون ٽي ڪوجنائون اِن دور جون چئي سگهجن ٿيون، جن جو خاص ذڪر اينگلس به پنهنجي ڪتاب "لڊوگ فيور باخ" ۾ ڪيو آهي، جيڪي جدليات کي اڳتي ڪرڻ لاءِ ذميدار هيون:

(1) جيو گهرڙي ۽ ان جي واڌ جي ڪوجنا

هِن ڪوجنا کان اڳ "پائداريت" يا محڪمتا کي شين تي سوچ ويچار جو

بنياد مڃيو ويندو هو. جنسن کي، ذاتين کي، هڪٻئي کان علحده سمجهيو ويندو هو. اُن کان به وڌيڪ، حيوانن جي دنيا کي نباتات جي دنيا کان بلڪل علحده ۽ الڳ شمار ڪيو ويندو هو. ۽ پوءِ هيءَ کوجنا سامهون آئي، جنهن ارتقا جي خيال کي مخصوص شڪل ڏني، جيڪو ارڙهين صديءَ جا مفڪر ۽ سائنسدان اڳي ئي پيش ڪري چڪا هئا. هِن کوجنا وسيلي اسان کي اِها ڳالهه سمجهائي ويئي ته حياتي (جِيوت) موتن ۽ جنمن جي هڪ ڊگهي قطار، اکٽ لاڳيتائي، آهي، ۽ هر جيئرو وجود جيو گهرڙن جو هڪ ميلُ يا سنگُ آهي. هِن مشاهدي حيوانن ۽ ٻوٽن جي وچ ۾ ڪا ويري ٻيٺل ڪانه ڇڏي، ۽ ائين "پائداريت"، "يڪجائيت" (Fixism)، جي مابعد طبيعي تصور کي ختم ڪري ڇڏيو.

(2) توانائيءَ جي تبديليءَ جي کوجنا

اڳي سائنسن جو خيال هو ته، مثال طور، آواز، حرارت ۽ روشني هڪٻئي کان الڳ الڳ شيون هيون. هاڻي اِها ڳالهه معلوم ڪئي ويئي ته هي سڀيئي ۽ ٻيا فطرت جا منظر تبديل ڪري، هڪ کي ٻئي جي صورت ۾ آڻي سگهياسون ٿي، ۽ جيئن باحيات فطرت ۾ تيئن خود بيجان، سيتَلَ، مادي ۾ به واقعي سلسلن جا ڳنڍ پيچ موجود هئا. هِن انڪشاف به مابعد طبيعي سوچ کي وڏو ڌڪ هنيو.

(3) ماڻهوءَ ۽ حيوانن جي ارتقا جي کوجنا

اينگلس چوي ٿو ته ڊارون ثابت ڪري ڏيکاريو ته سڀيئي جيئَريون شيون تمام ننڍڙن جيوڙن جي اوسر جي هڪ طويل سلسلي جا نتيجا آهن، جيڪي جيوڙا شروع ۾ هڪ گهرڙا هئا؛ اهي سمورا جيوَ هڪ جيوَ گهرڙي مان شروع ٿيل هڪ طويل سلسلي جي پيداوار هئا.

هِنن انڪشافن جي بنياد تي اينگلس هِن نتيجي جو اعلان ڪيو ته هِنن ٽن وڏين کوجنائن جي اِها پلائي آهي، جو اسين فطرتي مناظرن جي ڳنڍ پيچ جو نه رڳو الڳ الڳ دائرن جي اندر پر مختلف دائرن جي وچ ۾ پڻ مشاهدو ڪري سگهون ٿا.

مطلب ته اِهو سائنسن جي ڪري ٿَي هو، جو هن ٻئي قاعدي جي نوعيت ممڪن ٿي سگهِي، جنهن کي "ڏي- وٺ جي عمل جو قاعدو" چيو وڃي ٿو.

نباتات، حيوانات ۽ معدنيات جي دنيائن جي وچ ۾ ڪو ويڇو يا سَنڌو ڪونهي. پر فقط سلسلا آهن- هر شيءِ ٻين شين سان ڳنڍيل آهي. ۽ اِها ڳالهه سماج لاءِ بہ اُهڙيءَ ئي صحيح آهي. انساني تاريخ ۾ ڪيئي سماجي نظام موجود ٿيئي رهيا آهن، اُنهن کي بہ سلسلي بندين جي هڪ قطار يا جلوس طور ئي ويچار هيٺ آڻي سگهجي ٿو، جنهن ۾ هر نظام لازمي طور پنهنجي اڳ واري نظام مان ئي اُسري مٿي ايندو ٿي رهيو.

انهيءَ طرح، اسان کي سائنس، فطرت ۽ سماج کي ڪڙو ڪڙي ۾ مليل سلسلن جي هڪ ئي زنجير سمجهڻ گهرجي، جن جي اڳتي چورينڌڙ قوت جيڪا اُنهن جي ترقيءَ ۽ واڌ کي ممڪن بنائي ٿي ۽ اُن لاءِ ذميوار آهي، اُهو سندن خود روانيت جو زور (Auto-dynamism) آهي، جيڪو منجهن موجود آهي.

3. تاريخي واڌ يا پيچدار واڌ

هن سلسلي کي سمجهڻ لاءِ، جنهن کي جاچڻ هاڻي اسان شروع ڪيو آهي، اسان کي ڳالهه تي وڌيڪ اونهو ويچار ڪرڻو پوندو. ۽ اُن لاءِ صوف جي مثال کي هڪ دفعو وري ٿا کڻون، جيڪو اسان ڏٺو تہ عمل جي ڪڙو ڪڙي ۾ مليل سلسلن جو ئي نتيجو آهي. صوف ڪٿان ٿو اچي؟ صوف وڻ مان ٿو اچي. وڻ ڪٿان ٿو اچي؟ صوف مان. اِن مان اسين ائين سمجهي ويهنداسين تہ اها ڄڻ هڪ "ڪاري" دائري يا "ڏوهہ جي ليڪي" واري ڳالهہ آهي، جنهن مان ٻاهر نڪرڻ ئي محال آهي، ڇوتہ اُن ۾ اسين وريُ وري اُنهيءَ ساڳيءَ جاءِ تي اچي ٿا بيهون جتان شروع ڪيو هوسين! وڻ، صوف، وڻ. ساڳيءَ طرح، جيڪڏهن اسين آني ۽ ڪڪڙ جو مثال وٺنداسين، تہ بہ اُهائي ڳالهہ ٿيندي. آنو ڪٿان ٿو اچي؟، ڪڪڙِ مان. ڪڪڙ ڪٿان ٿي اچي؟ آني مان. جيڪڏهن شين تي اسان ائين ٿا ويچاريون، تہ اسان کي ڪو "سلسلو" ڪونہ ٿو ملي، پر فقط "ڪارو" گول يا "ڏوهہ جو پِڙُ" ملي ٿو: ۽ اِنهيءَ ئي گولائين چڪر جي ڳالهہ "دائمي ڦيري" يا "آدي چڪر" جو تصور پيدا ڪيو، جنهن جي معنيٰ آهي تہ اسين سدائين، وري وري، ساڳئي هنڌ پيا ايندا اسين، جتان پهريائين نڪتا هئاسين.

پر اچو تہ ڏسون تہ مسئلي جي اصل صورت ڇا آهي.

(1) هيڏانهن هيءُ صوف آهي.

(2) هِن صوف جي ڪني ٽيڻ يا وِٽڙڻ کان پوءِ، اُن مان وڻ يا وڻ اُسريا.

(3) هر وڻُ صوفَ نہ پر صوفَ ڏئي ٿو.

اِنهيءَ ڪري اسين موٽي ساڳئي شروع واري نقطي تي ڪونہ ٿا پهچون جتان روانا ٿيا هئاسين: اسين صوف وٽ واپس برابر اچون ٿا پر هڪ ٻيءَ سطح تي اُتي اچون ٿا.

ساڳيءَ طرح، جيڪڏهن وڻ کان شروع ٿا ڪريون، تہ صورت هيءَ ٿي بيهي:

(1) هڪڙو وڻُ جيڪو ڏئي ٿو

(2) صوفَ، ۽ اِهي صوف پيدا ڪندا

(3) وڻَ

هتي پڻ اسين واپس وڻ وٽ پهتاسين، پر هڪ ٻيءَ سطح تي، ٻين انيڪ ڳالهينِ سان گڏ. اِئين اسان جو نقطي نگاهہ بہ وسيع ۽ متيرو ٿي وڃي ٿو.

اِنهيءَ طرح اسين "ڪاري" چڪر ۾ اٽڪيل نہ آهيون، جيئن ظاهري طور اَنهن مَثالن کي ڏسندي اسين سمجهڻ تي آماده ٿي ٿياسين: اصل ۾، اسين واڌ يَا ترقيءَ جي هڪ سلسلي سان جُڙيل آهيون، جنهن کي اسين تاريخي واڌ يا تاريخي ترقي ٿا سڏيون. تاريخ ڏيکاري ٿي تہ وقت، سواءِ ڪنهن نشان ڇڏڻ جي، ڪونہ ٿو گذري. وقت گذري ٿو پر ساڳيون ڳالهيون ڪونہ ٿيون موٽن. دنيا، فطرت ۽ سماج تاريخي ترقيءَ يا واڌ جي هڪ صورت آهي، جنهن کي "پيچدار (گولائين، چوڙيدار)" (Spiral) واڌ چئجي ٿو.

هيءَ "پيچدار واڌ" جو اصطلاح اسان اِنهيءَ ڪري استعمال ڪيو آهي تہ اُن سان هڪ ڳالهہ واضح ٿئي. اها هڪ تشبيهہ آهي، جنهن جي مراد هِن حقيقت جو اظهار آهي تہ شيون اُسرن ٿيون، وڌن ٿيون، ارتقا ڪن ٿيون، هڪ دائرائي يا چوڙيدار سلسلي سان، گولائينءَ سيڙهيءَ جي سلسلي سان، پر اُهي روانگيءَ واري نقطي تي هرگز موٽي ڪونہ ٿيون اچن: اُهي اُن کان ڪجهہ متيريءَ، ٻيءَ هڪ سطح تي موٽن ٿيون: ۽ اِئين اُنهن جو سلسلو جاري رهي ٿو- جنهن کي "چڙهندڙ پيچداري سلسلو" بہ سڏيو ويو آهي. اِنهيءَ ڪري دنيا، فطرت ۽ سماج سيني جي هڪ تاريخي ترقي يا واڌ (پيچدار سلسلي سان) ٿئي ٿي، ۽ اسان کي وري بہ وسارڻ نہ کپي تہ هِن واڌ جي محرڪ قوت "خود روانيت جو زور" ئي آهي.

4. نتيجو

جدليات متعلق هنن پهرين بابن ۾ اسان ٻن پهرين قاعدن جو مطالعو ڪيو- هڪڙو "تبديلَ يا تبديليءَ جي قاعدي" جو ۽ ٻيو "ڏي وٺ جي عمل جي

قاعدي" جو. هيءَ مطالعو اسان لاءِ اڳتي "تضاد جي قاعدي" جي سمجهڻ لاءِ ازحد ضروري هو: ڇاڪاڻ تہ اُهوئي قاعدو آهي، جنهن جو مطالعو اسان تي اُنهن قوتن جي حقيقت واضح ڪندو، جيڪي جدلياتي تبديلي پيدا ڪن ٿيون- "خود روانيت" جي عمل جو محرڪ زور بہ اُهي ئي آهن.

جدليات جي مطالعي جي پهرئين باب ۾ اسان معلوم ڪيو تہ ڪهڙا اُهي سبب هئا، جو هيءَ نظريو تاريخ جو ايڏو ڊگهو عصو مابعد طبيعي نظريي جي غلبي هيٺ دٻيو رهيو، ۽ ڇو خود ارڙهين صديءَ جي ماديت بہ مابعد طبيعي اثر جو شڪار رهي. هاڻي، اوڻيهين صديءَ جي ٽن وڏين ڪوجنائن جي تڪڙي جائزي وٺڻ کان پوءِ، جن ماديت کي اُسرڻ ۽ جدلياتي صورت اختيار ڪرڻ جو موقعو ڏنو، اسين بهتر طريقي سان سمجهي سگهون ٿا تہ اسان لاءِ پهريائين هن فلسفي جي هيٺين ٽن وڏن دورن جو مطالعو ڇو ضروري هو: پهريون دؤر- قديم دؤر جي ماديت (اَٽن جو نظريو): ٻيو دؤر ارڙهين صديءَ جي ماديت (ميڪانيڪي ۽ مابعد طبيعي): جيڪو آخرڪار اُن جي ٽئين دؤر، جدلياتي ماديت، جو سبب بڻيو.

اسين ائين چئي آيا آهيون تہ ماديت سائنسن جي ئي ڄائي آهي ۽ اُن جو سڄو مدار سائنسن تي ئي آهي. هِنن ٽن بابن جي پڙهڻ کان پوءِ ڏسي سگهون ٿا تہ اها ڳالهہ واقعي ڪيتري قدر نہ صحيح آهي! اسان جدلياتي تحرڪ ۽ تبديلي ۽ اُن کان پوءِ "ڏي وٺ جي عمل جي قاعدي" جي هِن مطالعي مان پڻ ڏٺو تہ ماديت جي سڄي سوچ، ان جا سمورا دليل دلائل سائنسن جي بنياد تي ئي بيٺل آهن.

اڄ جڏهن سائنسي مطالعا بيحد مخصوص ٿي چڪا آهن ۽ وڏي مهارت گهرن ٿا ۽ جڏهن سائنسدانَ (عمومي طور جدلياتي ماديت کان اڻ واقفيت سبب) ڪڏهن ڪڏهن مجموعي سائنس جي نسبت سان پنهنجي مخصوص ڪوجنائن جي اهميت کي پوريءَ طرح سمجهي نٿا سگهن، اهو فلسفي جو ئي خاص ڪم ٿي سگهي ٿو، جيئن اسين مٿي شروع ۾ پڻ چئي آيا آهيون، تہ اُهو دنيا ۽ اُن جي انتهائي عمومي، پر ساڳئي وقت بنيادي، مسئلن جي سمجهاڻي پيش ڪري: خصوصاً اهو جدلياتي ماديت جو ئي خاص ڪم ٿيندو تہ اُها هرهڪ سائنس جي سيني خاص ڪوجنائن کي گڏ ڪري، اُنهن کي پاڻ ۾ ملائي هڪ ڪري، ۽ ائين هڪ اهڙي جامع نظريي کي تشڪيل ڏئي، جو اُن سان اسين، جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ، جيئن ڊيڪارٽي چوندو هو، "فطرت جا مالڪ ۽ ماهر" ٿي سگهون.

باب چوٿون

ٽيون قاعدو: **تضاد**

1. حياتي ۽ موت
2. شيون پاڻ کي پنهنجي مخالف صورتن ۾ تبديل ڪن ٿيون
3. اثبات (هائوڪار)، نفي (ناڪار)، ۽ نفيءَ جي نفي (ناڪار جي ناڪار)
4. مادي جو جوهر
5. ضدن جو اتحاد (ابتڙن جو ايڪو)
6. غلطيون جن کان بچڻ گهرجي
7. جدليات جا عملي نتيجا

اسين ڏسي چڪا آهيون ته جدليات شين کي سدائين بدلجندي، لڳاتار اُسرندي، ارتقا ڪندي، هڪ لفظ ۾ چئجي ته جدلياتي تحرڪ ۾ سدا مصروف، ڏسي ٿي، ۽ اهو جدليات جو پهريون قاعدو آهي. هيءُ جدلياتي تحرڪ ممڪن انهيءَ ڪري آهي، جو هر شيءِ، جنهن گهڙيءَ اسين اُن جو مطالعو ڪريون ٿا، فقط سلسلن جي ڪڙي بنديءَ يا ڳنڍ پيچ جو ئي نتيجو آهي- يعني اهڙين حالتن جي لڳ لاڳاپي ۽ ڳنڍ پيچ جو، جيڪي هڪٻئي مان اُسرنديون رهن ٿيون. ۽، پنهنجي مطالعي کي اڳيرو ڪندي، اسان اِهو به ڏٺو ته سلسلن جي هيءَ ڪڙي بندي، لازمي طور بلڪ اٽل نموني، وقت جي ڏارا سان، ترقيءَ جِي، واڌ جِي، هڪ تحريڪ بنجي ٿِي- "باوجود وقتي ۽ عارضي روڪن، اٽڪائن ۽ پڻ پوئتي هٽڻ جي."

اسان هِن واڌ کي هڪ تاريخي يا پيچدار (گولائين ڏاڪڻ وارِي) واڌ سڏيو آهي، ۽ اسان کي خبر آهي ته هيءَ واڌِ، هيءَ ترقي، خود روانيت جي

پيداوار آهي. هِن خود روانيت جا ڪهڙا قاعدا آهن؟ ڪهڙا قاعدا آهن، جيڪي حالتن کي هڪٻئي مان اِئين اُڏمائين ٿا، ائين اُڀارين ٿا؟ اِهي اُهي قاعدا آهن، جن کي "جدلياتي تحرڪ جا قاعدا" سڏجي ٿو.

جدليات سيکاري ٿي ته شيون مدامي نه آهن: اُهي شروع ٿين ٿيون، جوڀن ۾ اچن ٿيون، پوڙهيون ٿين ٿيون ۽ پنهنجي پڇاڙيءَ تي پهچي ختم ٿين ٿيون. سڀ شيون اِنهن حالتن مان لنگهن ٿيون: ڄمر، جوڀن، پوڙهپڻ ۽ پڇاڙي. ائين ڇو آهي؟ شيون مدامي ڇو نه آهن؟

اِهو اسان جي آڏو هڪ قديم سوال آهي، جيڪو هميشه انسان ذات جي جذباتي دلچسپيءَ جو سبب رهيو آهي. اسان کي ضرور مرڻ ڇو گهرجي؟ هِن ضرورت کي سمجهي نه سگهڻ ڪري، ماڻهن سڄيءَ تاريخ ۾ ابدي حياتيءَ جو خواب لڌو آهي، ۽ صورتحال کي بدلائڻ لاءِ رٿائون ۽ طريقا پئي سٽيا ۽ سوچيا آهن- مثلاً وچين دؤر ۾ جادوءَ جا اسم، منتر ۽ نقش، ۽ ڪيميا جا نسخا (سدا جوان يا جيئري رهڻ جون معجونون، خوراڪون، ميوا)، ۽ آب حيات جا قصا، وغيره. ته ائين، جيڪا شيءِ ڄمي ٿي، سا مرڻ تي مجبور ڇو آهي؟ هيءُ هڪ وڏو جدلياتي قاعدو آهي، جنهن کي مابعد طبيعات جي مقابلي ۾ سمجهڻ ضروري آهي.

1. حياتي ۽ موت

مابعد طبيعي نقطي نگاهه کان، شين کي پنهنجيءَ پنهنجيءَ الڳتا ۾ ڏٺو وڃي ٿو، پنهنجي پنهنجي ذاتي حوالي سان؛ ۽ جاڪاڻ ته مابعد طبيعات شين جو مطالعو ائين ڪري ٿي، اِنهيءَ ڪري اُها اُنهن تي فقط هڪَ پاسائين رستي سان سوچي ٿي. اِنهيءَ ڪري ئي، اُنهن لاءِ جيڪي اِئين شين کي فقط هڪ پاسي کان ڏسن ٿا، ڇئي سگهجي ٿو ته اُهي مابعد طبيعي آهن. مطلب ته جڏهن ڪو مابعد طبيعي شخص فطرت جي اِن ستاءَ کي چڪاسي ٿو، جنهن کي اسين حياتي چئون ٿا، ته هو اُن کي ٻئي ڪنهن ستاءَ سان ملائي، ائين ڪونه ٿو ڪري. هو حياتيءَ کي، جيئن پنهنجي ذات ۾ اُها پاڻ آهي ۽ پاڻ تائين آهي، فقط ائين هڪ رخ سان چڪاسي ٿو. هو اُن کي رڳو اُن جي هڪ پاسي کان ڏسي ٿو. جيڪڏهن هو موت جي چڪاس ڪري ٿو، ته اُها به هو ائين ڪري ٿو، پنهنجي هڪَ پاسائين نقطي نگاهه کان: ۽ پوءِ آخر ۾ ائين ئي ٻڌائيندو ته "حياتي حياتي آهي ۽ موت موت." ٻنهي جي وچ ۾ ڪجهه به مشترڪ يا ساڳيو ڪونهي، ماڻهو ساڳئي

وقت جيئرو به هجي ۽ مئل به ائين نٿو ٿي سگهي، ڇاڪاڻ ته حياتي ۽ موت به مخالف شيون آهن، هڪٻئي کان بلڪل ابتڙ.

شين کي اِنهيءَ نموني ڇڪاسڻ جي معنيٰ ته اُنهن کي بلڪل ئي مٿاڇري نموني ڇڪاسڻ. جيڪڏهن ماڻهو اُنهن کي ڪجهه وڌيڪ ڌيان سان ڇڪاسڻ گهري ٿو، ته فوراً هن کي ائين ڏسڻ ۾ ايندو ته اُنهن کي هڪٻئي جي بلڪل ئي مدمقابل يا آمهون سامهون نٿو بيهاري سگهجي، ڇاڪاڻ ته موت نيٺ به جيئريءَ شيءِ مان اپري ٿو، ۽ جيڪڏهن ائين آهي ته پوءِ اُنهن کي بلڪل ئي الڳ به نٿو ڪري سگهجي، ڇوته تجربو ٻڌائي ٿو ۽ حقيقت به ائين ڏيکاري ٿي ته موتُ حياتيءَ کي جاري رکي ٿو. ۽ حياتي؟ ڇا اُها موت مان اُپري سگهي ٿِي؟ هائو، اُپري سگهي ٿي. ڇاڪاڻ ته، مثال طور، مئل جسم جا عنصر بدلجن ٿا ۽ ٻين حياتين کي جنم ڏين ٿا، ۽ پڻ ڌرتيءَ جو ڀاڻ بنجن ٿا، جيڪا پوءِ وڌيڪ ڀَلِي ٿئي ٿي. موت گهڻين حالتن ۾ حياتيءَ جي مدد ڪري ٿو، موتُ حياتيءَ کي چمڻ جو موقعو ڏئي ٿو: ۽ خود جيئرن جسمن ۾، حياتي ممڪن رڳو اِنهيءَ ڪري آهي، جو اُتي اُنهن جيوَ گهرڙن جي لڳاتار جاءِ- مَٽَ جاري آهي، جيڪي مرن ٿا ۽ نوان ڇاول جيوَ گهرڙا اُنهن جي فوراً جاءِ وٺن ٿا. اِئين، حياتي ۽ موت لڳاتار هڪ مان ٻئي ۾ بدلبا رهن ٿا. ۽، سيني شين ۾، اسين اِهو اعليٰ قاعدو عمل ۾ ڏسون ٿا: هر هنڌ، شيون ائين پاڻ کي بدلائي پنهنجي مخالف شين جي صورت وٺن ٿيون.*

2. شيون پاڻ کي پنهنجي مخالف صورتن ۾ تبديل ڪن ٿيون

جيڪڏهن اسين صحيح ۽ غلط جي ڳالهه کي جانچيون ٿا، ته اسين ائين ٿا سمجهون ته ڇڻ ٻنهي ۾ ڪا مشترڪ شيءِ ڪانهي- صحيح صحيح آهي، غلط غلط آهي. پر اِهو نقطي نگاهه هڪَ طرفو آهي، ڇوته اِهو ٻن مخالف شين کي هڪٻئي جي سڌيءَ ۽ سخت مخالفت ۾ آڻي ٿو بيهاري- بلڪل ائين جيئن اُهو حياتيءَ ۽ موت کي آمهون سامهون، مخالفت ۾، ٿو بيهاري. ۽ اُن هوندي به،

* مابعد طبيعي ڇاڻو چون ٿا ته ابتڙ شيون ڪُلي طور هڪٻئي کانِ مخالف آهن. حقيقت، بهرحال، اسان کي ڏيکاري ٿي ته ابتڙ شيون پاڻ کي تبديل ڪن ٿيون، هڪ ڪانُ ٻيءَ جي صورت ۾، ۽ پيو ته شيون ڪڏهن به سدائين پاڻ جهڙيون ساڳيون نٿيون رهن، پر بدلجيو پنهنجي مخالف شين جهڙيون ٿي پون ٿيون.

جيڪڏهن اسين چئون ٿا: ”هو ڏسو، مينهن پيو وسي“، ته ڪڏهن ائين به ٿيندو آهي، جو اسان اجا چئي بس نه ڪئي هوندي ته مينهن اڳي ئي بند ٿي ويو هوندو. اسان جو چوڻ صحيح هو جڏهن اسان چوڻ شروع ڪيو هو، ۽ اُهو پوروئي نه ٿيو ته ڦري غلط بنجي ويو. (يونانين ڪافي عرصو اڳي هيءَ ڳالهه ڏسي ورتي هئي، ۽ چوندا هئا ته ”اوهين جيڪڏهن غلطيون ڪرڻ نٿا چاهيو ته اوهان لاءِ ضروري آهي ته ڪجهه به نه چئو!“) ساڳيءَ طرح، وري اچو ته صوف جو مثال وٺون. اوهين هڪڙو پڪل صوف پٽ تي پيل ڏسو ٿا، ۽ چئو ٿا ته ”اهو پڪل صوف آهي.“ پر اُهو ڪجهه وقت پٽ ۾ پيو رهيو آهي ۽، اڳي ئي، اِهو سڙڻ شروع ٿي ويو هوندو. اِنهيءَ ڪري اوهان جي اُها صحيح ڳالهه اُتي ائين غلط ٿي رهي آهي.

سائنسون پڻ اسان کي قاعدن جا بيشمار مثال ڏين ٿيون. جيڪي ڪيترائي سال اڳ ”پورا سچ“ سمجهيا ويندا هئا، پر ڪنهن وقت سائنسي پيش قدمين اِها خبر ظاهر ڪئي ته اُهي ”غلط“ هئا. ائين اسين ڏسون ٿا ته صحيح ڳالهه بدلجي غلط ٿي پوي ٿي. پر ڇا، غلط ڳالهه به بدلجي صحيح ٿئي ٿي؟

تهذيب جي شروع ۾، خاص طرح مصر ۾، ماڻهو سمجهندا هئا ته خدائن پاڻ ۾ زور آزمائي ڪئي ٿي، انهيءَ ڪري سج اڀريو ٿي ۽ سج لٿو ٿي: اِها هڪ غلطي هئي- اِنهيءَ طرح، جو هنن چيو ٿي ته خدائن سج کي پئي ڇنڪيو يا ڌڪيو ۽ انهيءَ طرح هنن پئي سج کي چوريو پوريو، ۽ سائنس هاڻي اڏوگابرو اُنهن جي اُن ڀاراٽيءَ سوچ کي ”صحيح“ ثابت به ڪيو آهي- ائين چئي ته سج پڇ به ته قوتون (Natural Forces) آهن، جيڪي سج کي تحرڪ ۾ رکن ٿيون. انهيءَ طرح اسين ڏسون ٿا ته ڪڏهن غلط ڳالهه صحيح ڳالهه جي بلڪل ابتڙ يا ڪُلي مخالف به ڪانهي.

ائين جيڪڏهن شيون بدلجي پنهنجي مخالف شين جي صورت وٺن ٿيون، ته اِهو ڪيئن ٿو ممڪن ٿئي؟ حياتي موت ۾ ڪيئن ٿي بدلجي؟

جيڪڏهن فقط حياتي هجي ها، سؤ في سيڪڙو حياتي، ته موت ڪڏهن به نه هجي ها، ۽ جيڪڏهن موت موت ئي هجي ها، سؤ في سيڪڙو موت، ته اِهو ناممڪن هجي ها، جو اُنهن مان هڪڙي صورت بدلجي ٻي صورت ٿئي ها. پر اسين ڏسون ٿا ته حياتيءَ ۾ اڳي ئي موت موجود آهي، ۽ انهيءَ ڪري موت ۾ به حياتي آهي.

غور سان نھاريندي، اسين ڏسون ٿا ته هڪ جيئرو وجود جيو گھرڙن جو ٺھيل آهي، اِهي جيو گھرڙا نوان پيدا ٿين، ۽ اِهي گم ٿين ٿا ۽ ساڳيءَ جاءِ تي وري ظاهر ٿين ٿا. اِهي هڪ جيئري وجود ۾ لڳاتار جيئن ٿا ۽ مرن ٿا، جنهن ۾، انهيءَ طرح، حياتي ۽ موت ٻيئي موجود آهن.

سوويت يونين ۾ مخصوص حالتن هيٺ، مئل جسمن جو رت محفوظ ڪيو وڃيُ ٿو ۽ اُهو ٻين جسمن ۾ رت اوتڻ لاءِ ڪم آندو وڃي ٿو: اهڙيءَ طرح مئل جي رت سان هڪ جيئري ماڻهوءَ کي جيئرو رکي سگهجي ٿو. اِنهيءَ ڪري ائين چئي ٿو سگهجي ته موت جي گود ۾ حياتي موجود آهي.*

"اِنهيءَ ڪري حياتي پڻ هڪ تضاد آهي، جيڪو خود شين ۽ فطري سِٽائن ۾ موجود آهي، ۽ جيڪو هردم پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو ۽ حل ڪري ٿو: ۽ جيئن ئي تضاد بند ٿو ٿئي، ته حياتي پڻ پوري ٿي ٿئي، ۽ موت پهچيو وڃي."
(اينگلس، "اينٽي ڊهرنگ".)

انهيءَ ڪري شيون نه فقط هڪٻين ۾ بدلجن ٿيون، پر، اُن کان وڌيڪ ڳالھ هيءَ آهي ته هڪ شيءِ نه رڳو پاڻ آهي پر ٻي شيءِ پڻ آهي، جيڪا اُن جي مخالف آهي، ڇاڪاڻ ته هر شيءِ ۾ اُن جي مخالف شيءِ به هجي ٿي. هر شيءِ پنهنجي اندر ۾، هڪ ئي وقت، پاڻ کي ۽ پنهنجيءَ مخالف شيءِ کي موجود رکي ٿي. جيڪڏهن هڪڙيءَ شيءِ کي دائري جي مثال سمجهون، ته چئي سگهون ٿا ته هڪ قوت اُن ۾ آهي، جيڪا چڻ دائري جي وچين نقطي تان اُن کي ڪناريءَ طرف اُڏمائي ٿي- وڌڻ لاءِ، جيئڻ لاءِ: ۽ ٻي قوت اُن ۾ آهي، جيڪا چڻ ڪناريءَ کان اُن کي وچ ڏانهن ڌُوهي ٿي- سُسَڻ لاءِ، مرڻ لاءِ.

اهڙيءَ طرح، هر شيءِ جي اندر مخالف قوتون آهن، ضدَ آهن. هنن قوتن جي وچ ۾ ڇا ٿو واقع ٿئي؟ ڇڪتاڻ، ڪشمڪش، جنهن ۾ اِهي پنهنجو پنهنجو وَسُ ڪن ٿيون. اُن ڪشمڪش جي نتيجي طور، شيءِ رڳو هڪ ئي رخ ڏانهن ڇوريندڙ هڪ ئي وقت جي اثر هيٺ ڪانه ٿي ڇري، پر سچ پچ مخالف رخن ڏانهن ڇوريندڙ ٻن قوتن جي اثر هيٺ ڇُري ٿي- واڌ جي هائوڪاري (اثباتي رخ)

* هيءَ ويهين صديءَ جي چوٿين ڏهاڪي جي ڳالھ آهي. هيلتائين ميڊيڪل سائنسن جي دائري ۾ تحقيق ۽ کوجنا ڪيترين بلندين تائين پهتي آهي، اِهو اِنساني عقل جي حاصلات جو هڪ معجزائي داستان آهي. (مترجم)

ڏانهن ۽ واڌ جي نهڪاري (منفي رخ) ڏانهن، حياتيءَ ڏانهن ۽ موت ڏانهن. شين جي هِن اثبات ۽ نفيءَ جي معنيٰ ڇا آهي؟

حياتيءَ ۾ قوتون آهن، جيڪي حياتيءَ کي بحال رکن ٿيون، جاري رکن ٿيون، جيڪي حياتيءَ جي اثبات ڏانهن (هائوڪار ڏانهن، هجڻ ڏانهن،) تائين ٿيون. حياتيءَ ۾ اهڙيون قوتون پڻ آهن جيڪي نفيءَ ڏانهن (نهڪار ڏانهن، مرڻ ڏانهن) تائين ٿيون. سيني شين ۾ ڪي قوتون اثبات ڏانهن ۽ ٻيون نفيءَ ڏانهن تائين ٿيون ۽ هن اثبات ۽ نفيءَ جي وچ ۾ ٽڪرُ آهي، ضد آهي، تضاد آهي.

جدليات ائين ته برابر تبديليءَ جو، ڦير گهير جو، مشاهدو ڪري ٿي، پر شيون بدلجن ئي ڇو ٿيون؟ ڇاڪاڻ ته شيون پنهنجي پاڻ سان موافقت ۾ نه آهن. ڇاڪاڻ ته اُنهن جي قوتن ۾ ڪشمڪش آهي- اُنهن جي پنهنجين اُبتڙ، وروڌي يا متضاد قوتن جي وچ ۾، ڇاڪاڻ ته اُنهن ۾ ٽڪر آهي، تضاد آهي. هيءُ جدليات جو ٽيون قاعدو آهي: شيون بدلجن ٿيون، ڇاڪاڻ ته انهن جي اندر ۾ تضاد آهي.

(اسين هِنن ڳالهين ۾ ڪڏهن ڪڏهن ڪافي ڪجهه ڏکين لفظن جي ڪم آڻڻ تي مجبور آهيون- جيئن "جدلياتي"، "خود روانيت"، وغيره. يا اهڙا اصطلاح به جيڪي روايتي منطق جي ابتڙ ڏسجن ٿا ۽ سمجهڻ ۾ به ڏکيا لڳن ٿا. پر اِهو اِنهيءَ ڪري نه ته اسين، سرمايه پسند عالمن وانگر، ڳالهين کي منجهائينديءَ خوش ٿا ٿيون، پر اسين چاهيون ٿا ته هيءُ مطالعو جيتوڻيڪ ابتدائي مطالعو آهي، پر جيترو ممڪن ٿي سگهي اوترو اِهو پورو هجي، ۽ اڳتي هلي، اسان کي مارڪس ۽ اينگلس جي فيلسوفي ڪتابن جي پڙهڻ ۾ آساني پيدا ٿئي، جن پنهنجين لکڻين ۾ اِهي لفظ ۽ اصطلاح استعمال ڪيا آهن. ۽ جيئن ته اسان کي اهڙي ٻولي استعمال ڪرڻي ئي پوي ٿي، جيڪا ڪجهه غير رواجي آهي، هِن مطالعي جي دائري ۾ اسان جي، بهرحال، ڪوشش اِهائي آهي ته ٻولي وري به اهڙي هجي، جا، ڪجهه ڪوشش سان، سيني جي سمجهڻ لائق ٿي سگهي.)

3. اثبات (هائوڪار)، نفي (ناڪار)، ۽ نفيءَ جي نفي (ناڪار جي ناڪار)

هِتي اسان کي ضرور هڪ فرق سمجهڻ گهرجي- لفظي تضاد ۽ جدلياتي تضاد جي وچ ۾: لفظي تضاد؟ جنهن جي معنيٰ آهي ته جڏهن اوهان کي ڪوچوي

"هائو"، ته اوهين جواب ڀرچئو "نه"؛ ۽ جدلياتي تضاد جنهن جو مثال اسان مٿي شين ۾ ڏنو، جيڪو حقيقتن جو تضاد آهي.

جڏهن اسين هِن تضاد جي ڳالهه ڪريون ٿا، جيڪو سرمايه داري سماج جي سيني ۾ موجود آهي، اُن جي معنيٰ اها نه آهي ته ڪن نظرين بابت ڪي چون "هائو" ۽ ٻيا چون "نه"؛ اُن جي معنيٰ آهي ته حقيقتن جو هڪ تضاد آهي، يعني ڪي حقيقي قوتون آهن جيڪي سچ پچ هڪٻئي سان ڪشمڪش ۾ رڌل آهن؛ پهرين هڪڙي قوت، جيڪا پنهنجو هجڻ، پاڻ کي مڃائڻُ چاهي ٿي، ۽ اُها قوت، سرمايه دار طبقو آهي، جيڪو پاڻ کي قائم رکڻُ (پنهنجي اثبات، پنهنجي هائوڪار، پنهنجي هستيءَ) لاءِ وس ڪري ٿو؛ ۽ ٻي سماجي قوت، جيڪا سرمايه دار طبقي جو نه هجڻ چاهي ٿي، يعني اُن جي نفيءَ (ناڪارَ، نيستيءَ) لاءِ وَسُ ڪري ٿي، ۽ اُها قوت پورهيت طبقو (Proletariat) آهي.

هيءُ تضاد حقيقتن جو تضاد آهي، ڇاڪاڻ ته سرمايه دار طبقو پنهنجي مخالف يا پنهنجي ضِدَ، پورهيّت طبقي، کي پيدا ڪرڻ کان سواءِ پاڻ ئي موجود رهي نٿو سگهي- جيئن مارڪس چيو آهي: "ڇا به هجي، پر سرمايه دار طبقو، پنهنجي دفنائجڻ لاءِ، پنهنجا قبر کوٽيندڙ (گورکُنَ) پاڻ ئي پيدا ڪري ٿو."

اُن صورتحال کي روڪڻ لاءِ، سرمايه دار طبقي کي پنهنجي ئي وجود تان هٿ کڻڻو پوندو، جيڪا ڳالهه اُن لاءِ ممڪن ئي ناهي. انهيءَ طرح پاڻ کي مڃائڻ جي سعيي ۾، پنهنجي حياتيءَ لاءِ پنهنجا وسَ هلائيندي، هو پنهنجي نفيءَ (پنهنجي ناڪارَ) جا سامان پاڻَ پيدا ڪري ٿو.

ڪڪڙِ جي آني جو مثال وٺو، جيڪو اُن لاٿو آهي ۽ اُهو ڦوڙجي رهيو آهي؛ اسين ڏسون ٿا ته آني ۾ هڪڙو جيوڙو آهي، جيڪو حرارت جي خاص درجي تي ۽ خاص حالتن ۾، وڌي ٿو. هيءُ جيوڙو، وڌندي، ڪڪڙ جي ٻچي کي اُتپائي ٿو؛ ائين هيءُ جيوڙو توڙي ئي آني جي نفي آهي. اسين ڏسون ٿا ته آني ۾ ٻه قوتون آهن، هڪ اُها جيڪا اُن کي آني ئي رهڻ لاءِ اُڌمائي ٿي، ۽ ٻي جيڪا اُن کي ٻچي ٿيڻ لاءِ اُڌمائي ٿي. آنو، ائين، پاڻ سان ٻي اتفاقيءَ ۾، اَڻ موافقت يا اَڻ ناهه ۾، تڪرار ۾، آهي؛ ۽، ائين سڀئي شيون پنهنجي پاڻ سان اڻ ناهه ۾ آهن.

هيءَ ڳالهه سمجهڻ ۾ شايد مشڪل هجي، ڇاڪاڻ ته اسين مابعد طبيعي طرز جي سوچ ويچار تي هريل آهيون، ۽ انهيءَ ڪري ئي ضروري آهي ته اسان

ڪي نئينءَ طرح شين ڪي اُنهن جي حقيقت ۾ ڏسڻ تي پاڻ ڪي هيرائڻ جي ڪوشش ڪرڻ کپي. شيءِ هڪ اثبات جي وجودجڻ سان شروع ٿئي ٿي، جيڪا اثبات نفيءَ مان اڪيون ڪولي اُسري ٿي. ڪڪڙ جو ٻچو (چوزو) هڪ اثبات آهي، جيڪا آني جي نفيءَ مان اُتپن ٿِي. اهو سلسلي جِي هڪ حالت يا صورت آهي. پر ڪڪڙ پنهنجي واري تي، اِن چوزي جي بدليل حالت ۾ ايندي، ۽ اُن تبديليءَ جي بنياد ۾ قوتن جو تضاد موجود رهندو- هڪڙيون قوتون اُهي جيڪي چوزي مان ڦري ڪڪڙ ٿيڻ لاءِ پنهنجو زور پريندديون ۽ ٻيون قوتون چوزي جي چوزي ئي رهڻ لاءِ پنهنجو وس ڪنديون ۽ اُن ڪشمڪش ۾ ڪڪڙ چوزي جي نفي ٿيندي، جيڪو خود آني جي نفيءَ مان اُتپيو هو.

ڪڪڙ، اِنهيءَ ڪري، نفيءَ جي نفي ٿيندي. ۽ جدليات جي حالتن جي اِها عام سبيل يا واٽ آهي.

(1) اثبات (Thesis) جنهن کي، دعوا يا مامرو به چئجي ٿو.

(2) نفي (Anti-Thesis)، جنهن کي ضدُ، تضاد يا اُبتڙ به چئجي ٿو.

(3) نفيءَ جي نفي (Synthesis)، جنهن کي ترڪيب، تصفيو يا نبيرو چئجي ٿو.

هي ٽي لفظ جدلياتي واڌ جو تَتُ پيش ڪن ٿا. اِهي حالتن يا صورتن جي سلسلي بنديءَ جي ترجمانيءَ لاءِ ڪم آندا وڃن ٿا، انهيءَ حقيقت جي ظاهر ڪرڻ لاءِ ته هر حالت پنهنجي اڳينءَ (سابق) حالت جي نابودي آهي.

نابوديَ نفي آهي، ناڪارَ آهي. ڪڪڙ جو ٻچو آني جي نفي آهي. ڇوته اُهو پنهنجي ڄمر سان آني کي نابود ٿو ڪري: اَن جو سنگ، ساڳيءَ طرح، اَن جي داڻي جي نفي آهي. داڻو مٽيءَ ۾ ڦٽي ٿو: هيءُ ڦوٽهڙو داڻي جي نفي آهي ۽ ٻوٽو اُتپائي ٿو: هيءُ ٻوٽو، پنهنجي واري تي، ڦولاريو ۽ سنگ اُتپائيندو، جيڪو ٻوٽي جي نفي يعني نفيءَ جي نفي ٿيندو.

انهيءَ طرح، اسين ڏسون ٿا ته نفي، جنهن جي ڳالهه جدليات ڪري ٿي، اُها نابوديءَ بابت ڳالهائڻ جو هڪ مختصر طريقو آهي، جيڪا شيءِ گم ٿي وڃي ٿي، جيڪا نابود ٿي وڃي ٿي، اُن جي نفي ٿئي ٿي.

(1) جاگيرداري انساني غلام داريءَ جي نفي هئي.

(2) سرمايه داري جاگيرداريءَ جي نفي هئي.

(3) اشتراڪيت سرمايه داريءَ جي نفي ٿيندي.

جيئن تضاد بابت اسان لفظي ۽ منطقي تضاد جو فرق ڪيو هو، تيئن اسان کي لفظي نفيءَ کي بہ سمجهڻ گهرجي تہ اُها ڇا آهي، جيڪا رڳو "نہ" تي ڇوي؛ ۽ جدلياتي نفيءَ کي بہ سمجهڻ گهرجي تہ اُها ڇا آهي، جنهن جو مطلب "نابودي" آهي.

بهرحال، جڏهن نفيءَ مان مطلب نابودي ونجي ٿو، تہ اُن مان ٻئي ڪنهن نموني جي ناپودي نہ پر جدلياتي نابوديءَ جي مراد هجي ٿي. اهڙيءَ طرح، جڏهن اسين مک کي چيپاٽيون ٿا، تہ اُها پنهنجي اندروني نابوديءَ سبب، جدلياتي نابوديءَ سبب، ڪانہ ٿي ختم ٿئي. اُن جي نابودي خود- روانيت جي سلسلي بنديءَ جو نتيجو نہ آهي. اها خالص ميڪانيڪي تبديليءَ جو نتيجو هجي ٿي.

نابودي، نفي فقط تڏهن آهي، جڏهن اُها اثبات جي پيداوار آهي، جيڪڏهن اُها اثبات مان اُسريل هجيَ. اهڙيءَ طرح ڦوڙيل آنو، آني هجڻ جي طفيل خود پنهنجي اثباتي عمل سبب، پنهنجي نفيءَ کي اُتپائي ٿو، اُهو چوزو ٿئي ٿو، ۽ چوزو آني جي نابوديءَ يا نفيءَ جي علامت آهي، ڇوتہ اُهوئي نيٺ اُن جي کوپي کي ٽُڪي ٿو ۽ ختم ڪري ٿو ڇڏي.

ڪڪڙ جي ٻچي ۾، اسين هڪبئي جون ورودي بہ قوتون ڏسون ٿا: "چوزو" ۽ "ڪڪڙ"، واڌ جي سلسلي جي عمل ۾ مصروف؛ ڪڪڙ آنا لاهيندي، جنهن مان نفيءَ جي هڪ نئين نفي اُتپندي. هنن آنن مان پوءِ سلسلن جي هڪ نئين ڳنڍ پيچ جو ڪڙو- ڪڙي جي ميلَ جو، عمل شروع ٿيندو. اِئين اُن ۾ پڻ اسين هڪ اثبات ڏسون ٿا، پوءِ نفي ۽ نفيءَ جي نفي.

هڪ ٻئي مثال لاءِ، اچو تہ خود ماديت جي فلسفي جو مثال وٺون.

شروع شروع ۾، اسان کي قديم، پاڻمرادي ماديت ڏسڻ ۾ اچي ٿي، جيڪا، ڇاڪاڻ تہ اَڻ ڄاڻ هئي، انهيءَ ڪري اُن پنهنجي پاڻ نفي ڪئي، يعني اُن تصوريت کي جنم ڏنو. بهرحال، تصوريت، جنهن قديم ماديت جي نفي ڪئي، خود اُن جي نفي جديد ماديت ٿي ڪري، جنهن کي جدلياتي ماديت ٿو چئجي، ڇوتہ فلسفو وڌي ٿو ۽ سائنسن سان هٿيارِبند ٿي، تصوريت جي نابوديءَ جو سبب بڻجي ٿو. اِن ۾ بہ اسان کي اِهائي اثبات، نفي ۽ نفيءَ جي نفيءَ جي صورت ملي ٿي.

اِئين سماج جي ارتقا ۾ پڻ اسين اِن پيچدار ڦيري جو مشاهدو ڪريون ٿا. تاريخ جي شروعات ۾ اسين اوائلي اشتماليت (Communism) ڏسون

ٿا، جنهن ۾ طبقا ڪونہ هئا ۽ اُها مٽيءَ جي (زمين جي، ڌرتيءَ جي) گڏيل مالڪيءَ تي ٻيڻل هئي. پر مالڪيءَ جي هيءَ صورت پيداوار جي واڌ جي آڏو رڪاوٽ ثابت ٿي، ۽ اُنهيءَ حقيقت جي زير اثر اُن ۾ اُن جي پنهنجي ئي نفيءَ جي صورت پيدا ٿي: ذاتي ملڪيت ۽ ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي استحصال (پرماريءَ) تي ٻيڻل طبقيوار سماج جي صورت. هيءَ سماج بہ، بهرحال، پنهنجي اندر ۾ پنهنجي نفيءَ جي صورت موجود رکي ٿو، ڇاڪاڻ تہ پيداواري ذريعن جي اعليٰ کان اعليٰ واڌ سماج جي طبقيوار تقسيم جي نفيءَ کي، ذاتي ملڪيت داريءَ جي نفيءَ کي، لازم بنائي ٿي- ۽ ائين اسين جنهن نقطي تان شروع ٿيا هئاسين، يعني اشتمالي سماج تان، اُتي واپس اچون ٿا، پر ٻيءَ هڪ سطح تي: تاريخ جي شروع ۾ اسان وٽ اپت جي، پيداواري شين جي، اٿاٽ بلڪ اڻ هوند هئي: اڄ اسان جي پيداواري صلاحيت نهايت وڏي انداز ۾ اوچي قسم جي آهي.

اوهين ڏسي سگهو ٿا تہ هنن سيني مثالن ۾، جيڪي اسان پنهنجي آڏو رکيا آهن، اسين واپس شروعاتي نقطي تي ئي آيا آهيون- پر ٻيءَ هڪ سطح تي- پيچدار، گولائين سيڙهيءَ وانگر، ترقيءَ (واڌ) جي هڪ مٿيريءَ سطح تي.

انهيءَ طرح اسين ڏسون ٿا تہ تضادُ جدليات جو هڪ وڏو قاعدو آهي. تہ، ارتقا مُتضاد (وروڌي ۽ ابتڙ) قوتن جي هڪ ڪشمڪش آهي. تہ، نہ رڳو شيون پاڻ کي ٻين شين جي صورت ۾ تبديل ڪن ٿيون، پر هر شيءِ پاڻ کي پنهنجي 'مخالف' شيءِ ۾ بدلائي ٿي. تہ، شيون پنهنجي پاڻ سان مطابقت ۾، ناهہ ۾، نہ آهن، ڇاڪاڻ تہ اُنهن جي اندر ۾ مخالف قوتن جي ڇڪتاڻ موجود آهي، ڇوتہ اُنهن ۾ هڪ قسم جو اندروني تضاد موجود آهي.

نوٽ: اسان کي هيءَ ڳالهہ سدائين ڌيان ۾ رکڻ گهرجي تہ "اثبات، نفي ۽ نفيءَ جي نفي" جدلياتي ارتقا جو رڳو هڪ اختصار يا تتُ آهي: ماڻهوءَ کي دنيا ۾ هلندي چلندي، هر هنڌ، هر وقت، اِهي ٽي حالتون ڏسٽيون نہ آهن، پر ڪڏهن ڪڏهن هن کي فقط پهرين يا ٻي حالت ئي ڏسڻ ۾ ايندي، ڇوتہ ارتقا ڪٿي بہ ڪا پنهنجي پڄاڻيءَ تي پهچي ڪانہ سگهي آهي. اسان کي اِهي تبديليون سيني شين ۾ ميڪانيڪي طرح ڏسڻ جي چاهنا رکڻ نہ گهرجي. سڀ کان مٿي، اوهان کي ياد رکو هيءَ ڳالهہ رکڻ کپي تہ جدليات جو وڏو ۽ مکيہ قاعدو تضاد آهي. سڀ کان بنيادي ۽ ضروري ڳالهہ اِها آهي.

4. مادي جو جوهر

اسان کي اڳي ئي خبر آهي تہ جدليات سوچڻ ويچارڻ جو، تورتڪ ڪرڻ جو، هڪ طريقو آهي، جيڪو اسان کي بهتر مشاهدي ڪرڻ ۽ بهتر مطالعي ڪرڻ ۾ مدد ڏئي ٿو، ڇاڪاڻ تہ اُهو اسان کي هر شيءِ جي اصل جي کوجنا ڪرڻ ۽ اُن جي تاريخ بيان ڪرڻ جو تاڪيد ٿو ڪري.

سوچ ويچار جو پراڻو طريقو، جيئن اسان ڏٺو آهي، خاص پنهنجي وقت يا دؤر ۾ واقعي ضروري هو. پر جدلياتي طريقي سان مطالعي ڪرڻ جو مطلب آهي تہ اهو مشاهدو ڪيو وڃي تہ سڀيئي شيون جيڪي ظاهر ۾ اَچل ۽ جامد ٿيون لڳَن، غير متحرڪ ٿيون ڏسجن، اُهي رڳو سلسلن جا ڳنڍ پيچ آهن، جن سلسلن ۾ هر شيءِ جي هڪ شروعات آهي ۽ هڪ خاتمو يا پڇاڙي آهي، جتي هر شيءِ ۾:

”هر طرح جي ظاهري ڏسجندڙ حادثن ۽ سڀني وقتي واپسين ۽ پؤٺائين جي باوجود، آخر ۾ هڪ اڳيري واڌ يا ترقي ئي پنهنجيءَ حقيقت کي مڃائي ٿي.“ (اينگلس.)

جدليات ئي فقط اسان کي شين جي واڌ کي، يعني اُنهن جي ارتقا کي سمجهڻ لائق بنائي ٿي، اُهائي فقط اسان کي پراڻين شين جي نابود ٿيڻ ۽ نين شين جي ڄاپڄڻ کي سمجهڻ جو موقعو ڏئي ٿي. اسان کي فقط جدليات ئي سڀني واڌارن کي، اُنهن جي تبديل ٿيندڙ صورتن ۾، سمجهڻ لائق بنائي ٿي، جن ۾ اسين اُنهن مان هڪ هڪ کي مخالف شين جي هڪ ڪُلّ طور سڃاڻي سگهون ٿا. ڇاڪاڻ تہ، جدلياتي نظريي مطابق، شين جو فطري واڌارو، يعني اُنهن جي ارتقا، مخالف (آمُهين سامُهين) قوتن ۽ نظامن جي هڪ لڳاتار ڪشمڪش آهي.

مطلب تہ جدليات لاءِ، سچو ۽ اصل قاعدو آهي تحرڪ ۽ تبديليءَ جو مشاهدو. ”ڪابہ شيءِ ائين ڪانہ ٿي رهي جيئن اُها آهي. ڪابہ شيءِ اُتي ڪانہ ٿي رهي جتي اُها آهي.“ (اينگلس.)

اسين هاڻي ڄاڻون ٿا تہ هن قاعدي جي سمجهاڻي هيءَ آهي تہ شيون رڳو هڪڙيون ٻين ۾، پاڻ کي تبديل ڪرڻ سان نہ، پر پنهنجين مخالف شين جي صورت ۾ پاڻ کي تبديل ڪرڻ سان ئي بدلجن ٿيون. تضاد، انهيءَ ڪري، جدليات جو هڪ وڏو قاعدو آهي.

اسين مطالعو ڪري چڪا آهيون ته جدلياتي نقطي نگاهه کان تضاد ڇا آهي، پر اسان کي اُن تي وري به غور ڪرڻ کپي، ته جيئن اسان جو ذهن اِن ۾ وڌيڪ واضح هجي ۽ اِن باري ۾ ڪي به غلط فهميون باقي نه رهن. اسان لاءِ واقعي هيءَ ڳالهه بيحد ضروري آهي ته اسين هِن ڳالهه کي پوريءَ طرح ذهن نشين ڪريون. جيڪا حقيقت جي عين مطابق به آهي، ته "شيون پاڻ کي پنهنجي مخالف شين جي صورت ۾ تبديل ڪن ٿيون." هيءَ ڳالهه برابر اسان جي ذهن کي هڪ قسم جو جهٽڪو به ھڻي ٿي، ۽ اسان کي حيرت ۾ پڻ وجهي ٿي ڇڏي، ڇو ته اسين پراڻيءَ مابعد طبيعي طرز سان سوچڻ تي هريل آهيون. پر اسين ڏسي چڪا آهيون ته شين جي اِها پنهنجي مخالف صورت ۾ تبديلي ڇو ٿي واقع ٿئي: تفصيل سان، ۽ مثالن رستي، اسان اِهو ڏٺو ته حقيقتاً ائين ٿئي ٿو: ۽ ڇو ائين آهي، جو شيون پنهنجي مخالف شين جي صورت ۾ بدلجن ٿيون.

اِنهيءَ ئي ڪري اسين چئي سگهون ٿا، ۽ پوري اعتماد سان چئون ٿا، ته شيون پاڻ کي تبديل ڪن ٿيون، بدلجن ٿيون، ارتقا ڪن ٿيون- انهيءَ ڪري، جو اُهي پنهنجي پاڻ سان تضاد ۾ آهن: انهيءَ ڪري، جو اُهي پنهنجي اندر ۾ پنهنجا ضد سانڍين ٿيون: اِنهيءَ ڪري، جو اُهي پنهنجي وجود ۾ ضدن جو اتحاد (ابتڙن جو ايڪو) آهن.

5. ضدن جو اتحاد (ابتڙن جو ايڪو)

اهڙي ڪا ڳالهه ڪرڻ فوراً نامعقول لڳي ٿي. "ڪا شيءِ ۽ اُن جو ضد، ٻنهي ۾ ڪجهه به مشترڪ ڪونهي، ڪابه ساڳي ڳالهه ڪانهي"- عام طور ائين سمجهيو ويندو آهي. پر جدليات مطابق هر شيءِ ساڳئي وقت پاڻ به آهي ۽ پنهنجو ضد به آهي، هر شيءِ ضدن جو هڪ اتحاد آهي، ۽ اها ڳالهه اسان لاءِ پوريءَ طرح سمجهائڻ ضروري آهي.

مابعد طبيعي خيال واري ماڻهوءَ لاءِ، ضدن جو اتحاد هڪ ناممڪن ڳالهه آهي. هن جي نظر ۾، شيون پڪيون ھڪڙيون ئي نهيل هجن ٿيون، پنهنجي پاڻ سان مطابقت ۾ هونديون آهن، ۽ هاڻي اوهين وري اِن جي ابتڙ هُن کي ميجايو ٿا ته شيون به- سَريون نهيل آهن- هڪ پاڻ ۽ ٻيو پنهنجي مخالف شين جون! ۽ اُنهن ۾ به قوتون آهن، جي ٽڪراءَ ۾ آهن، ڇاڪاڻ ته، اوهين چئو ٿا ته شيون اندروني طور پنهنجي پاڻ سان ناهه ۾ نه آهن ۽ اُهي پاڻ پنهنجي ترديد ڪن ٿيون!

جيڪڏهن اسين ڄاڻ ۽ اڻ ڄاڻائيءَ، علم (سائنس) ۽ جهالت جو مثال وٺون ٿا، ته اسان کي خبر آهي ته مابعد طبيعي نقطي نگاهه کان اِهي ٻئي مخالف آهن، هڪٻئي جي بلڪل ابتڙ. جيڪو جاهل آهي اُهو سائنسدان ڪونهي، ۽ جيڪو سائنسدان آهي، اُهو جاهل ناهي. پر جيڪڏهن حقيقتن تي نظر وڌي وڃي، ته اسين ڏسنداسين ته هنن ٻنهي ۾ اهڙيءَ ڪنهن سخت يا اٽل مخالفت جي ڳالهه ڪانهي. اسان کي خبر آهي ته اول اول اڻ ڄاڻائيءَ (جهالت) جو راڄ هو، ۽ پوءِ سائنس ميدان تي آئي؛ ۽ اِن مان اسين اِها حقيقت ثابت ٿا ڪريون ته هڪ شيءِ بدلجي پنهنجي ابتڙ صورت ۾ اچي ٿي، جهالت پاڻ کي سائنس (علم) ۾ تبديل ڪري ٿي ڇڏي.

ڪابه اڻ ڄاڻائي ڄاڻ کان سواءِ، ڪابه جهالت علم (سائنس) کان سواءِ ڪانهي. سؤ في صدي جهالت جو ڪو وجود ڪونهي. هڪ ماڻهو ڪهڙو به جاهل هجي، پر هو شين کي سڃاڻي سگهي ٿو، جيئن، گهٽ ۾ گهٽ، هن جو پنهنجو ڪاڏو: سچي اڻ ڄاڻائي، مطلق جهالت ڪٿي به ڪانهي. جهالت ۾ هميشه ڪانه ڪا ڄاڻ هجي ٿي. انهيءَ طرح سائنس جو "جيوڙو" جهالت ۾ توڙي ئي موجود آهي؛ اِنهيءَ ڪري اِهو چوڻ بلڪل صحيح آهي ته هڪ شيءِ جو ضد خود اُن شيءِ ۾ ئي موجود هجي ٿو.

هاڻي اچو ته سائنس (علم) کي ڏسون. ڇا، ڪا سؤ في صدي سائنس به ٿي سگهي ٿي؟ نه. ڪجهه نه ڪجهه هميشه آهي، جو معلوم ڪونهي. لينن چيو هو ته "علم جي ڳالهه اڻ کٽ آهي"، جنهن جي معنيٰ آهي ته ڪانه ڪا ڳالهه ڄاڻڻ لاءِ، سمجهڻ لاءِ، سدائين باقي آهي. سچي ڄاڻ، مطلق علم ڪٿي به موجود ڪونهي. سڀ علمُ، سڀ سائنس جهالت جو، اڻ ڄاڻائيءَ جو، ڪجهه حصو پاڻ وٽ ضرور موجود رکي ٿي. جو سچ پچ ڪجهه آهي، سو نسبتي علم، ۽ نسبتي جهالت آهي- يعني سائنس ۽ جهالت جو ميلُ، جيئن ٻنهي جو ڪم مرڪب يا ڪا گڏيل کچڙي!

انهيءَ ڪري، هِن مثال ۾ اسين شين جي پنهنجي مخالف صورتن ۾ تبديل ٿيڻ جي ڳالهه ڪانه ٿا ڏسون، پر هيءُ مثال ساڳيءَ هڪ ئي شيءِ ۾ مخالف صورتن جي وجود، يا ضدن جي اتحاد، جو مثال آهي.

اِئين اسين اُهي مثال وري پنهنجي آڏو آڻي سگهون ٿا، جيڪي اڳ ڏسي

آيا آهيون: جيئن حياتيءَ ۽ موت جو مثال، صحيح ۽ غلط جو مثال. ۽ ائين چئي سگهنداسين ته پنهي حالتن ۾ جيئن سيني شين ۾ ضدن جو اتحاد موجود آهي- يعني هر شيءِ پنهنجي وجود ۾ هڪ ئي وقت پاڻ به آهي ۽ پنهنجو ضد به آهي. انهيءَ خيال کان اينگلس چيو هو ته

"جي تحقيقَ ۾ پڇا ڳاڇا هر حالت ۾ اِنهيءَ نقطي نگاهه کان ٿئي ته هوند آخري جوابن ۽ ابدي سچ لاءِ گهرُ هميشه لاءِ ختم ٿي وڃي: اُن حالت ۾ ماڻهو سڄي حاصل ڪيل علم جي لازمي حدن کان سدائين باخبر رهندو، ۽ اِنهيءَ حقيقت کان به ته علم اُنهن حالتن کان متاثر رهي ٿو، جن ۾ اُهو حاصل ٿئي ٿو. ساڳئي وقت ماڻهو اُنهيءَ تضاد جي هيبت کان به محفوظ رهي سگهندو، جيڪو اڄ جي عام پراڻيءَ مابعد طبيعات لاءِ اڃا به اُهڙوئي اجيت آهي- تضاد صحيح ۽ غلط جي وچ ۾، نيڪ ۽ بد جي وچ ۾، ساڳيائپ ۽ نرالپ جي وچ ۾، قديم ۽ حادث جي وچ ۾- ڇوته هن کي ڄاڻ هوندي ته انهن تضادن جو فقط نسبتي جواز آهي: ته اُهو جيڪو هاڻي صحيح مڃجي ٿو اُن جو لڪل غلط پاسو به آهي جيڪو پاڻ کي پوءِ ظاهر ڪندو، بلڪل ائين جيئن هاڻي جنهن کي غلط ٿو مڃجي اُن جو صحيح پاسو به آهي، جنهن جي آڌار تي اُهو اڳي صحيح مڃيو ٿي ويو." (اينگلس، "فيورباخ".)

اينگلس جي تحرير جو هيءُ اقتباس پوريءَ طرح ڏيکاري ٿو ته جدليات کي ڪيئن سمجهڻ گهرجي ۽ تضادن جي اتحاد جي صحيح معنيٰ ڇا آهي.

6. غلطيون جن کان بچڻ گهرجي

جدليات جي هن عظيم قاعدي، تضاد، جو پوريءَ طرح سمجهڻ تمام ضروري آهي، جيئن اُن جي غلط فهمين کان بچي سگهجي.

پهرين ڳالهه ته اِن کي هرگز ميڪانيڪي طريقي سان وٺڻ نه کپي. ائين هرگز سوچڻ نه کپي ته هر علم ۾، سچي علم ۾، صحيح واڌو غلط ڳالهه موجود آهي، يا سچ واڌو ڪوڙ موجود آهي.

جيڪڏهن هن قاعدي کان ائين ڪم وٺبو، ته اُنهن ماڻهن جي ڳالهه صحيح ثابت ٿيندي، جيڪي چون ٿا ته سيني راين ۾، سيني خيالن ۾، هڪ حصو صحيح واڌو هڪ حصو غلط آهي، ۽ اِنهيءَ ڪري "اچو ته جو حصو غلط آهي اُهو ڪڍي ڇڏيون، ته پوءِ جيڪي رهندو اُهو صحيح رهندو، مفيد ۽ چڱو

هوندو.“ مثلاً، ائين ڪن نام نهاد مارڪسي دائرن ۾ چيو وڃي ٿو، جتي ائين سمجهيو وڃي ٿو ته مارڪسزم انهيءَ ڏيکارڻ ۾ ته صحيح آهي ته سرمايه داريءَ ۾ ڪارخانا، بئنڪون، پائيواريون ۽ وڏا وڏا وقفَ آهن، جيڪي سڄي اقتصادي زندگي پنهنجن هٿن ۾ جهلي بيهن ٿا، ۽ اُهو ائين چوڻ ۾ به صحيح آهي ته هيءَ اقتصادي زندگي ڏاڍي غلط ۽ نقصاني انداز سان هلي رهي آهي؛ پر اُن ۾ جا ڳالهه غلط آهي، سا اُن جي طبقاتي ڪشمڪش آهي: ”طبقاتي ڪشمڪش جي ڳالهه ڪڍي ڇڏيو، ته باقي مارڪسزم ڏاڍو هڪ نيڪ ۽ مفيد نظريو آهي.“ وڏيڪ، هِنن حلقن ۾، ائين به چيو ويندو آهي ته ”مارڪسزم سماج جي مطالعي لاءِ ته تمام هڪ صحيح ۽ ڪارائتو اصول آهي، پر اُن سان جدليات کي ڇو ملائجي؟ اُهو اُن جو غلط پاسو آهي. جدليات کي ڪڍي ڇڏيو، ۽ باقي جيڪو صحيح ۽ سچو مارڪسزم آهي اُهو رکو!“

دراصل، ضدن جي اتحاد جي اِها هڪ ميڪانيڪي تشريح آهي. اِن جو هي ٻيو مثال ونو. ضدن جي هِن نظريي جي پڙهڻ کان پوءِ، پروڌان (1809-55 :Proudhon) سوچيو ته هر شيءِ جو چڱو پاسو به آهي ۽ برو پاسو به آهي: ۽ انهيءَ طرح سماج کي ڏسندي ته اُن ۾ سرمايه پسند (Bourgeoisie) به آهن ۽ پورهيت (proletariat) به آهن، هن چيو ته ”اچو ته اُهو جيڪو اُن جو برو پاسو آهي يعني اُن جا پورهيت، تن کي ڪڍي ڇڏيون.“ ۽ ائين هن پنهنجي ”ڏراوتن جي سرشتي“ جي ڳالهه ڪئي، جنهن سرشتي ۾، هن جي چوڻ موجب، ملڪيت جي حصيداريءَ کي عمل ۾ آڻو هو، جنهن جي معنيٰ ته پورهيت به ”مالڪ“ بنجي پوٺا هئا: ۽ اُن طرح ميدان ۾ سواءِ سرمايه دارن جي ٻيو ڪوبه ڪونه هوندو ۽ سماج سڌري پوندو ۽ نيڪ ناڪ حالت ۾ اچي ويندو!

بهرحال، اسين ڀليءَ ڀت ڄاڻون ٿا ته پورهيت طبقو سرمايه دارن کان سواءِ ٿئي ئي ڪونه، ۽ سرمايه دار طبقو پورهيتن جي طفيل ئي جيئي ٿو: اِهي به ضد آهن، جيڪي هڪٻئي کان الڳ نٿا ٿي سگهن. سرمايه داري سماج ۾ هيءَ ضدن جو اتحاد اندريون، حقيقي، ضد آهي: هيءَ هڪ اَڄٽ ايڪو آهي. اِنهيءَ ڪري ضدن کي ڊہائڻ لاءِ، هٽائڻ لاءِ، اِهو ڪافي ناهي ته هڪڙي کي ٻئي مان ڪاٽي الڳ ڪجي. ماڻهوءَ هٿان ماڻهوءَ جي استحصال جي بنياد تي هلندڙ سماج ۾ ٻن وروڌي، آمهون سامهون بيٺل طبقن جو وجود اٽل آهي: سرمايه دار طبقي ۽ پورهيت طبقي جو وجود.

سرمايہ داري سماج جي خاتمي لاءِ، غير طبقاتي سماج جي وجود لاءِ، ٻيئي طبقا- سرمايہ دار طبقو ۽ پورهيت طبقو- ختم ٿيڻ گھرجن. فقط اِن طرح ئي آزاد ٿيل انسانن کي اهڙي سماج جي ناهڻ جو موقعو ملندو، جيڪو مادي ۽ ذهني طور اڳتي وڌيل ۽ سڌريل هوندو، ۽ اُتان وڌي هو سوشلزم جي اعليٰ درجي تي، يعني ڪميونزم تي، رسي سگھندو- جيڪو اُهو ڪميونزم نہ هوندو، جيئن اسان جا دشمن الزام هڻن ٿا، جنهن ۾ سڀيئي ماڻهو "غربت ۾ برابر" هوندا.

اِنهيءَ ڪري جڏهن اسين ضدن جي اتحاد جي ڳالهہ سمجھايون، يا اُن کي ڪنهن مثال يا ڪنهن تحقيق جي سلسلي ۾ استعمال ڪريون، تہ اسان کي تمام گھڻي هوش ۽ احتياط کان ڪم وٺڻ گھرجي. اسان کي هميشہ ۽ هر هنڌ اُن کي ڳولڻ جي يا ميڪانيڪي طريقي سان لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش ڪرڻ نہ کپي، مثلاً "نفيءَ جي نفيءَ" واري ڳالهہ کي، هڪ هردم تيار نسخي يا منتر وانگر، رڳو اِنهيءَ لاءِ تہ هميشہ ۽ هر هنڌ اسان کي ڪو "ضدن جو اتحاد" هٿ اچي، تہ اسين خوش ٿيون! ياد رکڻ گھرجي تہ اسان جو علم اڃا بہ عام طور تمام محدود آهي؛ ۽ اسين ڳالهين جي ڪنهن پيچ ۾ گمراهہ بہ ٿي سگھون ٿا.

اهم ڳالهہ آهي اصول جي: جدليات ۽ اُن جا قاعدا اسان کي شين جي مطالعي ڏانهن ڇڪين ٿا، تہ اسين اُنهن جي ارتقا جي دريافت ڪريون، ۽ انهن ضِدين (Opposites) جي، آمهون سامهون قوتن جي، دريافت ڪريون، جيڪي اُن ارتقا کي لازم بنائين ٿيون. اِنهيءَ ڪري اسان کي ضدن جي اتحاد جو، جيڪو شين ۾ موجود آهي، مطالعو ڪرڻ کپي؛ ۽ هِن ضدن جي اتحاد جي معنيٰ هيءَ آهي تہ هڪ مثبت ڳالهہ ڪڏهن بہ سچي مثبت يا مطلق مثبت ڳالهہ نہ آهي، ڇاڪاڻ تہ اُها پنهنجي پاڻ ۾ هڪ حصو نفيءَ جو بہ رکي ٿي. ۽ اصول جو جوهر اِهو آهي؛ ڇاڪاڻ تہ شيون پنهنجي پاڻ ۾ پنهنجي نفي رکن ٿيون، انهيءَ ڪري ئي اُهي پاڻ کي تبديل ڪن ٿيون. نفي "ڳاريندڙ" آهي، "گھولَڪُ" آهي، جيڪڏهن اِهو نہ هجي تہ شيون هوند ڪينَ بدلجن. جيئن تہ حقيقتاً شيون پاڻ کي تبديل ڪن ٿيون، اهو لازمي آهي تہ اُهي پاڻ وٽ هڪ گھولَڪُ اصول، هڪ ڳاريندڙ عامل پاڻ وٽ رکنديون هجن. اسين اڳواٽ چئي سگھون ٿا تہ اُهو موجود آهي، ڇاڪاڻ تہ اسين شين کي ارتقا ڪندي ڏسون ٿا، پر هڪ زير ويچار شيءِ جي تفصيلي مطالعي کان سواءِ اسين اُهو لهي نٿا سگھون، ڇاڪاڻ تہ سيني شين ۾ هن اصول جي ساڳي صورت نہ آهي.

7. جدليات جا عملي نتيجا

عملاً، اِئين، جدليات اسان کان ڪڏهن به شين جي هڪ پاسي ڪي نه پر بنهي پاسن ڪي ڏسڻ جي تقاضا ڪري ٿي؛ ۽ سچ تي ڪڏهن به اُن جي ڪچائيءَ کان سواءِ، چاڻ تي ڪڏهن به اُن جي اَڄاڻائيءَ کان سواءِ، سوچڻ ويچارڻ جي تقاضا نٿي ڪري. مابعد طبيعات جي وڏي غلطي بلڪل اِهائي آهي ته اُها شين جي فقط هڪ پاسي تي ويچاري ٿي، ڳالهين بابت يڪطرفو فيصلو ڪري ٿي، ۽ اُن ۾ جڏهن اسين گهٽيون چڪون ڪريون ٿا، ته اُن حد تائين اُهي سدائين انهيءَ ڪري هونديون آهن، جو شين جو اسين رڳو هڪ ئي پاسو ڏسندا آهيون: ۽ اِهو انهيءَ ڪري اِئين هوندو آهي، جو اڪثر اسين يڪطرفو سوچ ويچار ڪندا آهيون.

مابعد طبيعي ماديت به اِنهيءَ ڪري غلط هجي ٿي، جو اُها سوال جو فقط هڪ ئي پاسو ڏسي ٿي. سڄيءَ ڪائنات ڪي اُها هڪ مشين طور، هڪ ڪَلَ پرزائين تڪساڻ طور ڏسي ٿي. ڇا، اهڙي ڪا ديوَ مشين آهي؟ هائو. ڇا، اُها ڪو وڏو ڪردار ادا ڪري ٿي؟ هائو. ته پوءِ مابعد طبيعي ماديت اِئين چوڻ ۾ صحيح آهي. پر حقيقت ۾ اِئين ڪونهي، ۽ انهيءَ ڪري ڪائنات ۾ فقط ڪو ميڪانيڪي تحرڪ ئي ڏسي سگهجي، اِها ڳالهه غلط آهي.

اسين عام طور شين ۽ ماڻهن جي فقط هڪ ئي پاسي ڪي ڏسڻ ڏانهن مائل هوندا آهيون. جيڪڏهن اسين هڪڙي ڪامريڊ بابت ڪو فيصلو ڪندا آهيون ته تقريباً سدائين اسين هن جي فقط چڱي يا بري پاسي ڪي ڏسندا آهيون. سچ پچ ته بنهي پاسن ڪي ڏسڻ گهرجي، اُن کان سواءِ اسان لاءِ پنهنجي تنظيم ۾ ڪل وقتي ساٿين جي داخلا ۽ شموليت ممڪن ئي ڪانه ٿيندي. سياسي ڪم ڪار ۾ يڪطرفي فيصلي جو طريقو گروهه بنديون پيدا ڪري ٿو. جيڪڏهن اسان ڪي ڪو مخالف ڳڏجي ٿو، جيڪو ڪنهن فسطائي تنظيم سان لاڳاپيل آهي، ته اسين هُنَ بابت پنهنجي راءِ هُن جا "اڳواڻ" سامهون رکي قائم ڪريون ٿا، پوءِ حقيقت ۾ هو ڪٿي رڳو معمولي ڪلارڪ ئي ڇو نه هجي، جيڪو ممڪن آهي ته پنهنجي تنظيم کان ڪافي ناراض به هجي، ۽ هيڏانهن اسين هُن بابت يڪطرفو فيصلو اِهو ڪري ٿا ويهون ته هو وڏو ڪو ڪِٽُ فسطائي اڳواڻُ آهي!

جيڪڏهن هِن حالت ۾ اسين صدين جي اتحاد ڪي خيال ۾ رکنداسين، ته اسان کي ڳالهين جِي گهڻ پاسائين سُرت رکڻي پوندي. اسين پوءِ ڏسنداسين ته هيءُ فسطائي هڪ پاسي ته فسطائي آهي، پر ٻئي پاسي هو هڪ مزدور آهي، پورهيت آهي، ۽ هُن ۾ اهو هڪ تضاد آهي. پوءِ اسين اِها ڳالهه جانچينداسين ۽ معلوم ڪنداسين ته هِن آخر اهڙيءَ تنظيم ۾ شرڪت ڇو ڪئي آهي، ۽ پڻ اِها ڳالهه ته اُن ۾ هُن کي ڇو داخل ٿيڻ نه کپندو هو. ۽ پوءِ اسين هُن تي بحث ڪنداسين ۽ هُن بابت فيصلو به ڪنداسين، پر گروهه بنديءَ جي خيال کان نه ۽ پڻ يڪطرفائيءَ وارو هرگز نه.

مطلب ته ائين اسان کي شين بابت ويچارُ جدليات پٽاندر، سيني ممڪن پاسن کان، ڪرڻ گهرجي.

ڳالهه جي اختصار طور ۾، هڪ نظرياتي نتيجي جي صورت ۾، اسان کي آخر ۾ ائين چوڻو پوندو ته "شيون بدلجن ٿيون، ڇاڪاڻ ته اُهي اندروني تضاد رکن ٿيون (اُهي پاڻ ۾ سندن ضِدُ). ضِدَين هڪبئي سان ٽڪراءَ ۾ آهن ۽ تبديليون هِن ٽڪراءَ مان اُسرن ٿيون، ۽ اهڙيءَ طرح تبديلي تضاد جو، ٽڪراءَ جو، حل آهي.

سرمايه داريءَ ۾ هيءُ اندروني تضاد، هيءُ پورهيت طبقي ۽ سرمايه دار طبقي جو تضاد، موجود آهي: هيءُ تضاد تبديلي چاهي ٿو، ۽ سرمايه داري سماج جِي سوشلسٽ سماج ۾ تبديلي هِن تضادَ جو حل آهي ۽ ائين ئي اُهو تضاد ختم ٿيندو. جتي تضاد آهي، اُتي تحرڪ آهي، تبديلي آهي. تضادُ اثبات جي نفي آهي، ۽ جڏهن ٿيون شرط، نفيءَ جي نفي، پورو ٿئي ٿو، تڏهن حل نڪري اچي ٿو. ڇاڪاڻ ته اُن سان تضاد جو اصل سبب ختم ٿي وڃي ٿو.

انهيءَ ڪري چئي سگهجي ٿو ته جيئن سائنسون- ڪيميا، طبيعات، حياتيات، وغيره- پنهنجين مخصوص تبديلين جي قاعدن جو مطالعو ڪن ٿيون، تيئن جدليات خود "تبديليءَ" جي سڀ کان عام قاعدن جو مطالعو ڪري ٿي. اينگلس جو چوڻ آهي ته "جدليات ٻي ڪا سائنس نه، پر تحرڪ ۽ تبديليءَ جي عام قاعدن جي ئي سائنس آهي." (اينگلس، "فيورباخ".)

باب پنجون

چوٿون قاعدو: مقدار جي تبديلي معيار ۾ يا ڇلانگن واريءَ ترقيءَ جو قاعدو

1. اصلاح يا انقلاب

(1) سياسي دليلُ

(2) تاريخي دليلُ

(3) سائنسي دليلُ

2. تاريخي ماديت

(1) تاريخ ڪيئن سمجھائجي

(2) تاريخ ماڻھن جو ڪم آھي

جدليات تاريخ سان ڪيئن لڳي ٿي، انھيءَ مسئلي کي سمجھڻ کان اڳ اسان لاءِ جدليات جي آخري قاعدي جو مطالعو ڪرڻ ضروري آھي. اھا ڳالھ اسان لاءِ آسان بہ ٿيندي، ڇو تہ اِن ۾ اسان جو سچو اڳيون مطالعو بہ اسان کي مدد ڏيندو، جنھن ۾ اسين "نفيءَ جي نفي" ۽ "ضدين جو اتحاد" ڇا آھن، اڳي ئي سمجھي آيا آھيون.

هميشہ وانگر اڄو تہ مثالن سان شروعات ڪريون.

1. اصلاح يا انقلاب

سماجي نظام جي ڳالھ ڪندي، پڇيو وڃي ٿو تہ ڇا، سڌارن (اصلاحات) ذريعي اڳتي وڌجي يا انقلاب ذريعي؟ ھيءَ ڳالھ سدائين وڏي بحث ھيٺ پئي

رهي آهي ته سرمايه داري سماج کي اشتراڪي سماج ۾ تبديليءَ جو مقصد هڪيئي پوريان سڌارن (اصلاحات) وسيلي حاصل ٿيندو يا هڪ ئي اوچتي تبديليءَ يعني انقلاب وسيلي؟

هن مسئلي لاءِ، جو ڪجهه اسين مٿي ڏسي آيا آهيون، اُن کي ذهن ۾ رکڻو آهي. هر تبديلي مخالف قوتن جي وچ ۾ ڪشمڪش جو نتيجو آهي. جيڪڏهن ڪا شيءِ ارتقا ڪري ٿي ته اُها اِنهيءَ ڪري ائين ڪري ٿي، جو اُها پنهنجي پاڻ ۾ پنهنجي مخالف صورت کي موجود رکي ٿي- ڇوته هر شيءِ ضدن جو ئي اتحاد آهي. شين ۾، ڳالهين ۾، ضدين جو ٽڪراءُ يا مقابلو ڏسجي ٿو، ۽ اُن مان اُنهن جي پنهنجين مخالف صورتن ۾ تبديليءَ جا منظر سامهون اچن ٿا. هيءَ تبديلي عمل ۾ ڪيئن ٿي اچي؟ هِن وقت اسان جي آڏو نئون مسئلو اِهو آهي.

ائين سمجهي سگهجي ٿو ته هيءَ تبديلي ٿوري ٿوري ٿي، ننڍين ننڍين تبديلين جي هڪ سلسلي سان واقع ٿئي ٿي؛ جيئن اسان ڏٺو ته ڪچو صوف تمام ننڍين ننڍين تبديلين جي هڪڙي ڪنهن سلسلي ذريعي ئي بدلجي، هڪ پڪل صوف جي صورت وٺي ٿو.

گهڻا ماڻهو، انهيءَ ساڳيءَ طرح سمجهن ٿا ته سماج پاڻ کي ٿورو ٿورو بدلائي ٿو ۽ هِنن ٿورين ٿورين تبديلين جي سلسلي جي نتيجي طور سرمايه داري سماج آهستي آهستي بدلجي اشتراڪي سماج جي صورت ۾ اچي ويندو. اهي ننڍيون ننڍيون تبديليون اصلاحَ آهن، سڌارا آهن، ۽ اُنهن جو اِهو جملي نتيجو ٿيندو، يعني ائين هِنن آهستي آهستي واقع ٿيندڙ ننڍين ننڍين ڦيرين گهيرين جو گڏيل نتيجو اِهو ٿيندو، جو اسين هڪ نئين سماج ۾ داخل ٿينداسين.

هيءُ هڪ خيال آهي، نظريو آهي، جنهن کي "اصلاحيت" يا "اصلاح پسندي" چئجي ٿو. جيڪي هن خيال جا حامي آهن، اُنهن کي اصلاحي يا اصلاح پسند سڏيو وڃي ٿو، انهيءَ لاءِ نه ته هو اصلاحات جو مطالبو ڪن ٿا، پر انهيءَ لاءِ جو هو سمجهن ٿا ته اصلاحات ڪافي آهن، ۽ اُنهن جي جمع ٿيڻ سان اَهي ڏاڍي اَڻ لکي انداز سان سماج کي بدلائي ڇڏيندا. اچو ته هِن ڳالهه کي ڏسون ته ڇا، اِهو صحيح آهي؟

(1) سياسي دليلُ

جيڪڏهن اسين حقيقتن کي ڏسون ٿا، يعني ٻين ملڪن ۾ ڇا ٿيو آهي، اُن

ڪي ڏسون ٿا، تہ اسان کي خبر پوي ٿي تہ جتي اِهو دستور آزمايو ويو آهي، اُتي اُهو ڪامياب نہ ٿيو آهي. سرمايہ دار سماجي نظام جي تبديلي- اُن جي صورت جي تبديلي، اُن جي جاءِ مٽ- فقط هڪڙي ملڪ ۾، يعني سوويت يونين ۾، واقع ٿي آهي، ۽ اسان ڏٺو تہ اِهو اُن جو وِناس يا خاتمو اصلاحات جي ڪنهن سلسلي ذريعي نہ پر انقلاب جي ذريعي عمل ۾ آيو. [۽ پٺي هنڌ بہ، هيلتائين، جتي جتي اُن جو خاتمو ٿيو آهي، اُتي اصلاحي رستي سان نہ، پر انقلابي رستي سان ائين واقع ٿيو آهي.- مترجم.]

(2) تاريخي دليلُ

ڇا، عمومي طور اِها ڳالهہ صحيح آهي تہ شيون ننڍيءَ ننڍيءَ ڦيرگهير سان، سڌارن سان، تبديل ٿين ٿيون؟ اچو تہ حقيقتن کي ڏسون. جيڪڏهن اسين هِنن ڦيرين گهيرين تي غور ڪنداسين تہ ڏسنداسين تہ اُهي ڪي لامحدود ڪونہ ٿيون واقع ٿين ۽ اُهي ڪي ساندهہ بہ ڪونہ ٿيون ٿين. ڪڏهن اهڙي گهڙي بہ اچي ٿي، جڏهن ننڍين ڦيرين گهيرين جي جاءِ تي وڏو هڪڙو ڦيرو، اوچتي ڇلانگ سان اچي ٿو واقع ٿئي.

اچو تہ ڌرتيءَ جو مثال وٺون. اسين ڏسون ٿا تہ دؤرائتيون اُن ۾ اوچتيون تبديليون آيون آهن، اصل آفتن جهڙيون. جنهن دؤر کي "تاريخ کان اڳ جو دؤر" ٿا چئون، اسان کي خبر آهي تہ اُهو برفاني هرڻن جي شڪارين جو دؤر هو. هنن جي هڪ قديم رهت سهت هئي، هو اُنهن هرڻن جي کلن مان "ڪپڙا" (پَهرَڻَ، پوشاڪ) ٺاهيندا هئا، جن جو شڪار ڪندا هئا، ۽ اُنهن جي گوشت تي سندن گذارو هوندو هو.

آهستي آهستي، ڌرتيءَ ۾ تبديليون آيون ۽ هڪ ڏينهن اُهو واقعو رونما ٿيو، جنهن کي "بائيبل" ۾ وڏو سيلاب [نوح جو طوفان] سڏيو ويو آهي. ۽ سائنس اُن کي "لڳاتار وڏين برساتن جو دؤر" سڏي ٿي، جنهن ۾ برفاني هرڻ جي شڪارين جي رهت سهت (تهذيب، سڀيتا) ختم ٿي ويئي. اُنهن مان جيڪي بچيا، تن غارن ۾ رهڻ شروع ڪيو ۽ پوريءَ طرح پنهنجي رهت سهت جو طريقو بدلائي ڇڏيائون.

هِن مثال ۾ اسين ڏسون ٿا تہ ڪنهن هڪ جاگرافيائي پَرلَئہ جي نتيجي طور ڌرتي ۽ انساني تهذيب اوچتيءَ هڪ وڏيءَ تبديلي جي اثر ۾ اچي ويون.

سماجن جي تاريخ ۾ پڻ اسين اهڙيون اوچتيون تبديليون، اوچتا انقلاب، ايندي ڏسون ٿا.

خود اُهي جيڪي جدليات کان اڻ واقف آهن، سي به چاهن ٿا ته اسان جي ذهنن ۾ ڪيترين ئي زورائتيون تبديليون تاريخ ۾ واقع ٿيون آهن: پر سترهين صديءَ تائين، بهرحال، ائين مڃيو ٿي ويو ته ”فطرت ڪڏهن به وڏو ٽپو ڪونه ٿي ڏنو“، ڇلانگ ڪونه ٿي هنيو: مطلب ته ماڻهن نٿي چاهيو ته تبديلي جي ساندهه آهستگيءَ ۾ ڪي تيز يا اوچتا جهٽڪا واقع ٿين. پر اُن دؤر جي سائنس وچ ۾ دخل انداز ٿي ۽ اهو ڏنو ويو ته تيز ۽ اوچتيون تبديليون برابر عمل ۾ آيون ٿي.

اڄ، اُهي جيڪي هنن تيز ۽ اوچتين تبديلين کان انڪار نٿا ڪري سگهن، چون ٿا ته اُهي اتفاق آهن، حادثا آهن- اتفاق يا حادثو اُهڙيءَ ڪنهن ڳالهه کي چئجي ٿو جيڪا واقع ٿئي ٿي پر اُها واقع نه به ٿي ٿي سگهي.

اِئين سماجن جي تاريخ ۾ رڪارڊ ٿيل انقلابن جي هو ائين چئي سمجهائي ڏين ٿا ته ”اُهي حادثا آهن.“

مثال طور، هو اسان جي ملڪ [فرانس] جي تاريخ جي حوالي سان بادشاهه لُوئي سورهين (Louis xvi: 1423-83) ۽ فرينچ انقلاب بابت چون ٿا ته فرينچ انقلاب اِنهيءَ ڪري عمل ۾ آيو، جو لُوئي سورهون هڪ نرم ۽ ڪمزور ماڻهو هو: ”جيڪڏهن هو جبرو ۽ طاقتور ماڻهو هجي ها، ته اسان کي هيءُ انقلاب ڏسڻو ڪونه پوي ها.“ ائين به هِن سلسلي ۾ هو بڌائڻ جي تڪليف وٺن ٿا ته جيڪڏهن هو، يعني لُوئي سورهون، وارينز شهر ۾ پنهنجي مانيءَ کائڻ تي گهڻو وقت نه لائي ها، ته هو گرفتار نه ٿي سگهي ها ۽ تاريخ جو رخ ئي ڦري وڃي ها! اِنهيءَ ڪري هو چون ٿا، ”فرينچ انقلاب هڪ حادثو ئي آهي“!

جدليات، اِن جي ابتڙ، انقلابن کي تاريخ جون ضرورتون تسليم ڪري ٿي. واقعي تبديليون ساندهه به ٿينديون رهن ٿيون، پر ائين ٿيندي ٿيندي، اُهي گڏجي نيٺ تيز، اوچتيون ۽ وڏيون تبديليون به آڻين ٿيون.

(3) سائنسي دليلُ

پاڻيءَ جو مثال وٺو. حرارت جي ٻڙي درجي کان شروع ڪريو، ۽ اِن جو درجو وڌائيندا هلو- هڪ درجو، ٻه درجا، ٽي درجا، ۽ ائين 98 درجن تائين پاڻيءَ ۾ اِها

آهستگيءَ سان تبديلي ساندهہ واقع ٿيندي رهي ٿي: پر ڇا، ائين سدائين ٿيندو رهندو؟ اسين 99 درجن تائين اڳتي وڌون ٿا، پر 100 درجن تائين پهچڻ سان اسين ڇا ٿا ڏسون؟ هڪ تيز ۽ اوچتي وڏي تبديلي- پاڻي تهڪڻ لڳي ٿو ۽ ٻاڦ جي صورت وٺي ٿو! هاڻي وري پوئتي هٽندي، پاڻيءَ کي ٺاريون ٿا ۽ آٽي هڪ درجي جي حرارت تي اُن کي پهچايون ٿا، ۽ ائين ڪندي به آهستگيءَ سان ساندهہ تبديلي جو مشاهدو ڪنداسين. پر ائين به اسين سدائين ڪين ڪري سگهنداسين، ڇوتہ ٻڙي درجي تي پاڻي هڪدم ڦري برف ٿي پوندو!

هڪ درجي کان 99 درجن تائين پاڻي پوءِ به پاڻي رهي ٿو، اُن جي فقط حرارت بدلجي ٿي. اِن کي مقداري تبديلي چئجي ٿو، جنهن ۾ ”گهٽائيءَ“ جي ڳالهہ هوندي آهي، ۽ جيڪا ”ڪيترو؟ (گهٽو؟)“ سوال جو جواب آهي. يعني ”پاڻيءَ ۾ ڪيتري (گهٽي) گرمي آهي؟“ جڏهن پاڻي بدلجي، برف يا ٻاڦ ٿئي ٿو، تڏهن اُن ۾ اسين هڪ وصفي تبديلي ڏسون ٿا [جنهن کي اسين ”معياري“ تبديلي بہ چئي سگهون ٿا]، جنهن ۾ ”وصف“ جي، ”گڻ“ جي، ”خاصيت“ جي، ڳالهہ آهي. اُهو پاڻي نٿو رهي، اُهو ڦري برف ٿي پيو آهي.

جڏهن ڪا شيءِ فطرت ۾، سياءَ ۾، نٿي بدلجي، تڏهن اسين اُن ۾ هڪ مقداري (گهٽائيءَ- ٿورائيءَ واري، واڌيءَ- گهاٽيءَ واري) تبديلي ڏسون ٿا (پاڻيءَ جي مثال ۾ اسان گرميءَ جي درجي ۾ تبديلي ڏٺي ۽ نہ اُن جي سياءَ ۾). جڏهن اُها سياءَ ۾، فطرت ۾، بدلجي ٿي، جڏهن ڪا شيءِ هڪ ٻي شيءِ ٿي پوي ٿي، تہ اُها اُن جي تبديلي وصفي تبديلي هوندي آهي.

انهيءَ طرح اسين ڏسون ٿا تہ شين جي ارتقا، مقداري لحاظ کان، لامحدود يا بي اندازَ نٿي ٿي سگهي: آخر ۾ تبديل ٿيندڙ شين ۾ وصفي تبديلي بہ واقع ٿئي ٿي. مقدار وصف يا خاصيت ۾ بدلجي وڃي ٿو، گهٽائي گڻ ۾ تبديل ٿي وڃي ٿي. اِهو هڪ عام قاعدو آهي. پر، هميشہ جيئن، رڳو هِن قاعدي کي بہ ڪنهن نُسخي يا منتر وانگر چنبڙي پوڻ نہ کپي.

اوهان کي اينگلس جي ڪتاب ”ائنٽي دهرنگ“ جي باب بعنوان ”جدليات، مقدار ۽ معيار“ ۾ ڪيترائي مثال ملندا، جن مان اوهين ڏسي سگهندا تہ هر شيءِ ۾، جيئن فطرتي سائنسن ۾، انهيءَ قاعدي جي صحت يا ڪرائي ثابت ٿئي ٿي تہ

”مقداري تبديلي اوچتو، ڪنهن نقطي تي پهچڻ ڪان پوءِ، شيءِ ۾ وصفي فرق آڻي ڇڏي ٿي.“

هيءُ هڪڙو نئون مثال آهي، جيڪو فرينچ اينسائيڪلوپيڊيا جي اٺين جلد ۾ ايچ والين (H. Wallon) آندو آهي (جتي هُن پڙهندڙ جو ڌيان اينگلس ڏانهن به ڇڪايو آهي): پار ۾ اعصابي توانائي وڌندي وڌندي، هُن کي ڪِلڻ تي اُڌمائي ٿي، پر اُها جيڪڏهن سانده وڌندي هلندي، ته پار جي ڪِل بدلجي ڳوڙهن جي صورت وٺندي ڏسبي: اِنهيءَ طرح جڏهن پار لهر ۾ ايندا آهن ۽ گهٽو ڪلندا آهن ته پڇاڙيءَ ۾ روئي ويهندا آهن.

اسين هاڻي هڪڙو آخري مثال ڏينداسين، جنهن جي هر ڪنهن کي پوري خبر به آهي- اهڙي هڪڙي ماڻهوءَ جِي، جيڪو پارليامينٽ جو اميدوار آهي. جيڪڏهن 4500 ووٽ هن جي اڪثريت لاءِ ضروري آهن، ته هو 4499 ووٽن سان به ڪٽي نه سگهندو، ۽ اُهوئي اميدوار رهندو. هڪ ووٽ جي واڌ سان مقداري تبديلي ڦري معياري تبديلي ٿيو وڃي، ڇاڪاڻ ته جيڪو اڳ اميدوارُهو، سو پوءِ پارليامينٽ جو ميمبر بڻجيو وڃي!

هِن قاعدي مان اسان کي مذڪور مسئلي، يعني ”اصلاح يا انقلاب“ جي مسئلي، جو حل ملي ٿو.

اصلاحي اسان کي چون ٿا ته ”اوهان کي ته نامـمڪن ڳالهيون ڪپن ٿيون، جيڪي ته فقط اتفاق سان واقع ٿينديون آهن: اوهين ’يوٽوپيائي‘ (خيالي بهشت جا ڳولائو) آهيو“. پر اسين هِن قاعدي مان صاف طرح ڏسون ٿا ته نامـمڪن شين جا خواب لهندڙ ڪير آهن! فطرت جي مناظرن ۽ سائنس جو مطالعو اسان کي ٻڌائي ٿو ته تبديليون بي انداز اَڪت، سانده واقع ڪونه ٿيون ٿين، پر هڪ منزل تي، هڪ نقطي تي، تبديلي اچانڪ، ڌماڪي سان، اچي پرگهٽ ٿئي ٿي.

هاڻي سوال پيچي سگهجي ٿو ته هِنن اوچتين تبديلين ۾ اسين ڪهڙو ڪردار ادا ڪريون ٿا؟

اِن سوال جو جواب اسين ڏيڻ چاهيون ٿا ۽ تاريخ سان جدليات کي لاڳو ڪري اسين هن مسئلي جو وڌيڪ مطالعو ڪنداسين. اٿين اسين هاڻي جدلياتي ماديت جي هڪ عام ڳُنڍل سُٽل حصي تائين اچي پهتا آهيون، جنهن کي ”تاريخي ماديت“ ٿو چئجي.

2. تاريخي ماديت

تاريخي ماديت ڇا آهي؟ جيئن ته اوهين هاڻي ڄاڻو ٿا ته جدليات ڇا آهي، تاريخي ماديت بابت فوراً اوهان کي هي سمجهڻ گهرجي ته اُها مطالعي جو هڪ دستور آهي، جنهن ۾ سماجن جي تاريخ سان جدلياتي طريقي کي لاڳو ڪيو وڃي ٿو. اِن کي بهتر طور تي سمجهڻ لاءِ اسان کي اول هِن ڳالهه ۾ صاف هجڻ گهرجي ته ”تاريخ ڇا آهي؟“ تاريخ جي معنيٰ آهي تبديلي، سماج ۾ تبديلي. سماج کي هڪ تاريخ آهي، ۽ اِها سانده بدلبي رهي ٿي: اسين اُن ۾ وڏا واقعا عمل ۾ ايندي ڏسون ٿا. ۽ ائين مسئلو هڪ صورت وٺي اسان جي آڏو اچي بيهي ٿو: جيئن ته تاريخ ۾، سماج بدلجن ٿا، اُها ڪهڙي ڳالهه آهي، جنهن سان اِهي تبديليون اسين سمجهي سگهون ٿا- يا، ڪهڙي اُها ڳالهه آهي، جا اِنهن تبديلين لاءِ ذميوار آهي، يا اِنهن جو سبب آهي؟

(1) تاريخ کي اسين ڪيئن سمجهون؟

ائين اسين عجب کائون ٿا ته ”جنگيون وري ڇو ٿيون لڳن؟ ماڻهن کي ته امن ۽ سلامتيءَ ۾ رهڻ کپي!“ اهڙن سوالن جا هتي اسين مادي جواب ڏيڻ چاهيون ٿا. جنگ، جيئن هڪ وڏو پادري، بشپ يا ڪارڊينل سمجهائي ٿو، خدائي سزا آهي: اِهو اوهان لاءِ تصوُرين جو جواب آهي، ڇاڪاڻ ته اُهي واقعن جي سمجهاڻي خدا جي حوالي سان ڏين ٿا: اِن جي معنيٰ هيءَ آهي ته تاريخ جي سمجهاڻي ذهن (Mind) آهي يعني تاريخ لاءِ ذميوار يا تاريخ جو سبب ذهن آهي. اِن جواب مطابق ذهن آهي، جو تاريخ اپائي ٿو ۽ ٺاهي ٿو.

قدرت يا قضا جي ڳالهه ڪرڻ به تصوري جواب آهي. هٽلر (Hitler) پنهنجي ڪتاب ”مين ڪئف“ ("Mein Kamph") ۾ اسان کي ٻڌايو ته ”تاريخ قدرت جو عمل آهي، ۽ هو قدرت جو ٺورائتو هو، جو اُن هن جو جنم آستان آسٽريا جي سرحد تي واقع ڪيو هو!“

خدا کي يا قدرت کي تاريخ لاءِ ذميوار بنائڻ هڪ سهل نظريو آهي: ماڻهو ڪجهه به نٿا ڪري سگهن، ۽، نتيجي طور، اسين جنگ جي خلاف ڪجهه به نٿا ڪري سگهون: اُن کي ڇڏيو ته ڀلي ٿئي.

ڇا، سائنسي (علمي) نقطي نگاهه کان، اسين اِها ڳالهه قبولي سگهون ٿا؟ ڇا، حقيقتن جي صورت ۾، اسان کي ائين وسهڻ لاءِ ڪو جواز يا سبب ملي ٿو؟ نه.

بهرحال پهرين مادي ڳالهه، جيڪا هن بحث ۾ چئي سگهجي ٿي، سا هيءَ آهي ته تاريخ خدا جي ذميداري، خدا جو ڪم، نه آهي، پر ماڻهن جي ذميداري، ماڻهن جو ڪم، آهي. انهيءَ طرح، ماڻهو تاريخ تي اثر انداز ٿي سگهن ٿا ۽ هو جنگ روڪي سگهن ٿا.

(2) تاريخ ماڻهن جو ڪم آهي

”ماڻهو پنهنجي تاريخ پاڻ بنائين ٿا: اُن جو ڇا به نتيجو نڪري، پر اُن ۾ هر ماڻهو پنهنجي هڪ شعوري مقصد جي پوئواري ڪري ٿو، ۽ مختلف رخن ڏانهن ڇڪيندڙ ڪيترن ئي اهڙن سيني ارادن جا جيڪي نتيجا نڪرن ٿا ۽ ٻاهرينءَ دنيا تي اُنهن جا ٻي انداز ۾ قسمين قسمين جيڪي اثر مرتب ٿين ٿا، اُهائي تاريخ آهي. اهڙيءَ طرح، اهو به هڪ سوال آهي ته هي ڪثير تعداد جا فرد ڇا ٿا چاهين؟ ارادو منحصر آهي جذبي جي ڇڪ تي ۽ سوچ ويچار تي. پر اُهي ”ڪَلُون يا بيرَمَ“ جيڪي جذبي جي ڇڪ ۽ سوچ ويچار کي فوري صورت ڏين ٿا، اُهي الڳ الڳ قسم جا ٿين ٿا. وڌيڪ سوال اُٿي ٿو..... ته اهي ڪهڙا تاريخي اسبابَ يا ڪارڻ آهن جيڪي بدلجي، تاريخ جي ويس ڏاري يا عامل فردن جي مغزن ۾ ارادن ۽ نيتن جي صورت وٺن ٿا؟“ (اينگلس، ”فيورباخ.“)

ته اينگلس جي تحرير جو هيءُ اقتباس اسان کي ٻڌائي ٿو ته ماڻهو پنهنجي ارادي مطابق عمل ڪن ٿا، پر هي سندن ارادا سدائين هڪ ئي طرف ڏانهن اڳتي ڪونه ٿا وڌن. تڏهن ڪهڙي اُها شيءِ آهي، جيڪا اِهو فيصلو ٿي ڪري، ڪهڙي اُها ڳالهه آهي جيڪا ماڻهن جي عملن کي مرتب ڪري ٿي؟ هنن جا ارادا يا مرضيون جدا جدا ڇو آهن؟

ڪي تصوريت جا حامي اِهو مڃيندا ته ماڻهن جا عمل آهن، جيڪي تاريخ ٺاهين ٿا ۽ اِهي سندن عمل سندن ارادي جا نتيجا آهن: ۽ ارادو ئي آهي جيڪو عمل جو فيصلو ڪري ٿو، ۽ اسان جا خيالُ ۽ احساس وري اسان جو ارادو مرتب ڪن ٿا. پوءِ اسان جي آڏو هينيون سلسلو نهي بيهي ٿو: خيال (يا تصور).. ارادو.. عمل، ۽ عمل کي سمجهڻ لاءِ، يعني خيالُ يا تصورُ جيڪو فيصلي ڪندڙ سبب آهي، اُن کي ڳولڻ لاءِ، وري اِن سلسلي کي ڦيرائي ابتو ڪنداسين.

هاڻي، اسين فوراً اِها ڳالهه تسليم ٿا ڪريون ته عظيم شخصن جي ۽ پڻ اصولن يا نظرين جي عمل کان هرگز انڪار نٿو ڪري سگهجي، پر اِها حقيقت

وضاحت يعني وڏيڪ سمجهاڻي گهري ٿي. ۽ اُن جي گهربل سمجهاڻي هرگز اِها ڪانهي ته رڳو سلسلي کي ابتو ڪري آڏو آڻي رکجي، جيئن عمل.. ارادو.. خيال! اِنهيءَ ئي قسم جي ”وضاحت“ جو اثر آهي، جو ائين چيو وڃي ٿو ته ارڙهين صديءَ ۾ ڊِدِرٽ ۽ ٻين انسائيڪلوپيڊيا جي عالمن ”ماڻهوءَ جي حقن“ جي نظريي جي اشاعت ڪئي ۽ اُنهن پنهنجن خيالن سان ماڻهن کي جاڳايو ۽ انهن جي ارادي کي هٿ وس ڪيو، جن، نتيجي طور، فرينچ انقلاب عمل ۾ آندو؛ ساڳيءَ طرح سوويت يونين ۾ لينن جا خيال پکڙيا ۽ ماڻهن اُنهن خيالن مطابق عمل ڪيو. ۽ ائين چئي، اِهو نتيجو ڪڍي، ٻڌايو وڃي ٿو ته جيڪڏهن انقلابي خيال نه هوندا، ته انقلاب عمل ۾ ڪونه ايندو. اِهوئي نقطي نظر آهي، جنهن تحت ائين چيو وڃي ٿو ته تاريخ جون محرڪ قوتون عظيم اڳواڻن جا خيال آهن؛ اُهي اڳواڻ ئي آهن جيڪي تاريخ ٺاهين ٿا. اوهان کي ”فرانس جي اسم اعظم“ واري نعري جي ته ڄاڻ آهي- جيڪو فرينچ انقلاب وقت بادشاهي ڌر طرفان سڄي فرانس ۾ هنيو ۽ هٽايو ويندو هو- ته ”فرانس ڪنهن ٺاهيو؟ چاليهن بادشاهن!“ اُن نعري ۾ جوابي چِٽِي اسين اڄ به لڳائي سگهون ٿا- ”برابر، 40 بادشاهن، جن کي 40 خيال به ڪونه هئا!“

هن سوال تي مادي نقطي نگاهه ڇا آهي؟

اسين ڏسي آيا آهيون ته ارڙهين صديءَ جي ۽ اڄ جيماديت جي وچ ۾ ڪيئي نقطا مشترڪ آهن، پر قديم ماديت جوُ به تاريخ بابت نظريو تصورِ هو.

”پراڻيءَ ماديت“، اينگلس چوي ٿو، ”هر شيءِ جو فيصلو عمل جي ارادن يا ”نيتن“ تي ڪيو ٿي، اُن ماڻهن کي سندن تاريخي ڪارڪردگيءَ جي سلسلي ۾ شريفن ۽ بدمعاشن جي دفعن ۾ ورهايو ٿي ۽ پوءِ چيو ٿي ته شريف سدائين ٺڳيا ۽ ڦريا هئا ۽ بدمعاش سدائين ڪامياب ٿيا ٿي. ۽ ائين پراڻيءَ ماديت، تاريخ جي مطالعي ۾، ڪابه روح کي گرمائيندڙ ڳالهه ڪانه ٿي ڏني. اسين پنهنجي لاءِ پراڻيءَ ماديت جي انهيءَ نقطي نگاهه ۾ فقط هيءَ ڳالهه ئي ڏسي ٿا سگهون ته اِن ۾ اُن پاڻ سان ئي ڌوڪو ٿي ڪيو، ڇوته اُن تصوري محرڪات کي ئي تاريخ جي تبديلين جا آخري سببَ ٿي سمجهيو، حالانڪ سندس پنهنجن بنيادي اصولن جي به تقاضا هيءَ هئي ته خود انهن سببن جي محرڪات جي تحقيق ڪئي وڃي ها.“ (”فيورباخ“.)

اهڙيءَ طرح، تصوريت جو نظريو، پوءِ اُهو پنهنجي پڌري روپ ۾ يا اڻ-چٽيءَ ۾ بي جوڙ ماديت جي ويس ۾ هجي، جنهن جي ڪجهه جهلڪ متي ڏنيسين، ۽ جيڪو اسان کي تاريخ جي سمجهاڻي ڏيڻ جي دعوا ڪري ٿو، دراصل گهٽي ڪا ڳالهه سمجهائي نٿو سگهي. ڇاڪاڻ ته عمل جا محرڪ ڇا آهن؟ ان لاءِ چوڻ ته ارادو ۽ خيال عمل جا محرڪ آهن- اِهو جواب نه پورو آهي ۽ نه صاف.

پر ارڙهين صديءَ جا فيلسوف بلڪل انهيءَ ئي جواب تي ماٺ ڪري ڇو ويٺا؟ دراصل، جيڪڏهن اُن دؤر ۾ هو "مارڪسزم" جي اصطلاح ۾ جواب ڏيڻ جي ڪوشش ڪن ها، ته ڪوبه اُن تي ڪن نه ڏئي ها، ڇاڪاڻ ته اُن زماني جا ماڻهو اُهو جواب سمجهي ئي نه سگهن ها. ماڻهو کي خيال بيهي پيش ڪري، اِها پنهنجي سِرِ ڪا وڏي ڳالهه ڪانهي ۽ نه ڪنهن شمار ۾ اچي ٿي، اُن لاءِ ضروري آهي ته اُهي خيال سمجهي به سگهجن ۽ سمجهيا به وڃن: انهيءَ طرح، خيالن جي قبول ڪرڻ ۽ پڻ خيالن جي مرتب ڪرڻ جا به خاص دور هوندا آهن.

اسان هميشه ائين پئي چيو آهي ته خيالن کي وڏي اهميت آهي، پر اسان لاءِ اِهو ڏسڻ ضروري آهي ته اُهي ڪٿان نڪتا آهن.

اِنهيءَ ڪري اسان کي گهرجي ته اِهو جانچيون، اِها تحقيق ڪريون، ته اُهي ڪهڙا سبب آهن، ڪهڙا عواملِ آهن، جيڪي خيال پيدا ڪن ٿا- مطلب ته ڳالهه جي تري ۾ وڃي ڪري ڏسون ته تاريخ جا محرڪات ڪهڙا آهن، تاريخ کي ڇوريندڙ اڳتي نيندڙ قوتون ڪهڙيون آهن.

پاڳو پنجون

تاريخي ماديت

باب پهريون

تاريخ جون محرڪ (چورينڌڙ، اڳتي نيندڙ) قوتون

1. هڪ غلطي جنهن ڪان بچڻ گهرجي
2. ”سماجي وجود“ ۽ شعور
3. تصوري نظريا
4. ”سماجي وجود“ ۽ جيئاپي جون حالتون
5. طبقاتي جدوجهد، جيڪا تاريخ جي محرڪ (چورينڌڙ اڳتي نيندڙ) قوت آهي

جيئن ئي اهو سوال پڇجي ٿو ته ”اسان جا خيال ڪٿان ٿا اچن؟“ ته ائين سمجهجي ٿو ته اسان کي پنهنجي پڇاڳاڇا ۽ تحقيق ۾ ڪافي ڪجهه اڳتي وڃڻو پوندو. جيڪڏهن اسين 18 صديءَ جي مادي فيلسوفن وانگر ئي ويچاريندا آهيون، جن سمجهيو ٿي ته ”مغز مان خيالُ ائين ئي رِسي نڪري ٿو جيئن جيري مان پتُ، ته اسان کي اِن سوال جو جواب هيئن ڏيڻو پوندو ته فطرتَ ذهنُ پيدا ڪري ٿي ۽، اِنهيءَ ڪري، اسان جا خيال فطرت جي پيداوار آهن، ۽ اُهي مغز مان اُپجن ٿا. ۽ پوءِ اسان کي ائين چوڻو پوندو ته تاريخ ماڻهن جي عمل مان جُڙي ٿي، جن کي سندن ارادا اُتارين ٿا جيڪي سندن خيالن جا اظهار آهن، جيڪي سندن مغز مان نڪرن ٿا. پر اِها ڳالهه اهڙي آسان نه آهي- اُها وڌو ڏيان لهڻي ٿي.

1. هڪ غلطي جنهن ڪان بچڻ گهرجي

جيڪڏهن اسين عظيم [فرينچ] انقلاب جي ائين سمجهاڻي ڏيون ته اُهو فيلسوفن جي مغزن ۾ چاول خيالن جي تعميل جو نتيجو هو، ته اها هڪ محدود ۽ ناڪافي سمجهاڻي ۽ ماديت جي هڪ بيمار تشريح ٿيندي. ڇاڪاڻ ته جيڪا ڳالهه اسان جي ڏسڻ ۽ سمجهڻ لاءِ ضروري آهي، سا هيءَ آهي ته اِهي خيال جيڪي اُن دور جي مفڪرن جاري ڪيا، سي عوام ڇو قبوليا ۽ پنهنجي هٿ ۾ ڪنيا. ائين ڇو هو، جو اِهي خيال رڳو هڪڙي ڏڌرت جا نه هئا، ۽ ڪهڙو سبب هو، جو سورهين صديءَ کان وٺي، اڪثر دماغن ۾ اِهي ساڳيا خيال اٿندا ٿي رهيا؟

ڇا، ائين هو ڪيئن، جو مٿن ۾ سڀ مغز يا ميچالا ساڳيءَ تور جا ۽ ساڳين ورن وڪڙن جا هئا؟ نه. خيالن ۾ تبديليون واقعي اچن ٿيون، پر اُهي ڪوپڙيءَ ۾ واقع ٿيندڙ تبديلين جي اُپت يا پيداوار نه آهن.

هيءَ مغز جي لاڳاپي سان خيالن جي سمجهاڻي ظاهر ۾ هڪ مادي سمجهاڻي لڳي ٿي. پر ڏڌرت جي مغز جي ڳالهه ڪرڻ حقيقت ۾ ڏڌرت جي مغز مان نڪرندڙ خيالن جي ڳالهه ڪرڻ آهي؛ اِنهيءَ ڪري اِها هڪ منجهيل ۽ بيجا مادي نظر آهي جنهن ۾ اسين، خيالن جي نسبت سان، تصوري رخ ڪي وري اپڙندي ۽ ايرندي ڏسون ٿا.

اچو ته "سلسلي" جي ڳالهه کي وري سامهون رکون: تاريخ... عمل... ارادو... خيال. خيالن ۾ هڪ معنيٰ آهي، هڪ ڳالهه آهي: مثال طور، هيءَ خيال وٺو: پورهيت طبقو سرمايه داريءَ کي ڊاهڻ لاءِ جدوجهد ڪري ٿو- جدوجهد ڪندي، پورهيت ائين سوچين ٿا. هو سوچين ٿا ڇاڪاڻ ته هُنن کي مغز آهي، اها ڳالهه صحيح آهي، ۽ انهيءَ ڪري سوچڻ لاءِ مغز هڪ لازمي شرط برابر آهي، پر ڪافي شرط نه آهي. مغز ته رڳو اِنهيءَ سڌيءَ حقيقت جي سمجهاڻي ڏئي ٿو ته خيال اچن ٿا، پر اِنهيءَ ڳالهه جي سمجهاڻي نه ٿو ڏئي ته ڇو خاص هِي ۽ هِي خيال، ۽ ٻيا ڪي خيال ڇو نه.

"هر شيءِ جيڪا ماڻهن کي متحرڪ ڪري ٿي، سا سندن ذهنن ۾ ضرور اچي ٿي؛ پر ڪهڙي روپ ۾ اُها ذهن ۾ اچي ٿي، اُن جو دارومدار تمام گهڻيءَ حد تائين حالتن تي هوندو آهي." (اينگلس، "فيورباخ.")

اِنهيءَ ڪري اسين پنهنجن خيالن جي معنيٰ جي، اُنهن جي اندر جا ڳالهه يا

جو مالُ يا مواد آهي، اُن جي کهڙي سمجهاڻي ڏيون، يعني انهيءَ لاءِ اسين چا چئون ته اسان جي ذهن ۾ سرمايه داريءَ کي ڊاهڻ جو خيال ڪيئن آيو يا ڪيئن ٿو اچي؟

2. ”سماجي وجود“ ۽ شعور

اسين ڄاڻون ٿا ته تصورَ يا خيالَ شين جا عڪس آهن: اسان جي خيالن مان جيڪي مطلب يا ارادا ليئا پائين ٿا، اُهي به شين جا عڪس هوندا آهن- پر ڪهڙين شين جا؟

هن سوال جي جواب ڏيڻ لاءِ اهو ڏسڻ ضروري آهي ته ماڻهو ڪٿي ٿا رهن ۽ ڪٿي سندن خيال پاڻ کي ظاهر ٿا ڪن. اسين ڏسون ٿا ته ماڻهو هڪ سرمايه داري سماج ۾ رهن ٿا ۽ سندن خيال اُن ئي سماج ۾ پاڻ کي ظاهر ڪن ٿا ۽ اُتان ئي وٺن اچن ٿا.

”ماڻهن جو شعور اُنهن جي وجود [جي صورت] جو فيصلو ڪونه ٿو ڪري، پر، اُن جي ابتڙ، اُنهن جو سماجي وجود اُنهن جي شعور جو فيصلو ڪري ٿو.“ (ڪارل مارڪس، ”پوليٽيڪل ايڪانامي“ جي پيش لفظ مان.)

هن صف ۾، جنهن شيءِ کي مارڪس ”اُنهن جو وجود“ چوي ٿو، سو ماڻهو پاڻ آهن، يعني جو ڪجهه اسين آهيون: شعور اُهو آهي، جيڪي اسين سوچيون ٿا، جو ڪجهه اسين چاهيون ٿا.

عام طرح چيو ويندو آهي ته ”اسين هڪ آدرش لاءِ جدوجهد ڪريون ٿا، انهيءَ ڪري ته اُهو اسان جي ذهن ۾ پختو ويٺل آهي، جنهن مان ثابت آهي ته اسان جو شعور اسان جي وجود جو فيصلو ڪري ٿو: اسين جنهن طرح سوچيون ٿا، اُنهيءَ طرح عمل ڪريون ٿا، اسان جون چاهنائون اُن پاسي هونديون آهن.“

پر ڳالهه کي انهيءَ طرح پيش ڪرڻ اسان جي وڏي غلطي آهي، ڇاڪاڻ ته سچي پچي ڳالهه هيءَ آهي ته اسان جو سماجي وجود ئي اسان جي شعور جو فيصلو ڪري ٿو.

هڪ پورهيت ”وجود“ پورهيتاڻي رستي سوچي ٿو، ۽ هڪ سرمايه دار ”وجود“ سرمايه داري رستي سان سوچي ٿو (اسين اڳتي هلي، ڏسنداسين ته ائين هميشه ٿيو نه آهي). بهرحال، عمومي طور ائين ئي چئي سگهجي ٿو ته

”ماڻهو محلات ۾ الڳ ۽ جهوپڙيءَ ۾ الڳ سوچي ٿو.“ (اينگلس، ”فيورباخ“.)

3. تصوري نظريا

تصوري مفڪرن جو چوڻ آهي ته هڪ پورهيت ۽ هڪ سرمايه دار جيئن آهن تيئن انهيءَ ڪري آهن، جو اُنهن مان هڪڙو هڪڙيءَ طرح سوچي ٿو ۽ ٻيو ٻيءَ طرح.

ان جي ابتڙ، اسين چئون ٿا ته اُهي پورهيت وانگر يا سرمايه دار وانگر انهيءَ ڪري ٿا سوچين، جو اُنهن مان هڪڙو هڪڙو آهي ۽ ٻيو ٻيو. پورهيت جو شعور پورهيت جي طرز جو انهيءَ ڪري آهي، جو هو هڪ پورهيت آهي.

اسان کي جا ڳالهه پوريءَ طرح ذهن ۾ ويهارڻ کپي، سا هيءَ آهي ته تصوري نظريو عملي نتيجي کي اول ئي فرض ڪري ٿو وٺي. هو چون ٿا ته جيڪڏهن ڪو سرمايه دار آهي ته اُهو انهيءَ ڪري، جو هو سرمايه دار وانگر سوچي ٿو. انهيءَ ڪري، اگتي هو ”سرمايه دار“ نه رهي، ان لاءِ اهو ڪافي آهي ته هُن جي اُنهيءَ سوچ جي طرز کي بدلايو وڃي، ۽ انهيءَ طرح سرمايه داري ڦرلٽ جي خاتمي لاءِ اهو ڪافي آهي ته ”مالڪن“ کي رڳو ڳالهه جي سمجهاڻ جي، ”راهه تي آڻڻ“ جي، هڪ ڀرپور مهم هلائي وڃي. اهو هڪ نظريو آهي، جنهن جي مسيحي سوشلسٽ [مذهبي سوشلسٽ] حمايت ڪن ٿا؛ جيڪي خيالي (يا يوٽوپيائي) سوشلزم جا باني هئا، اُنهن جو نظريو به اهو هو.

پر اهو نظريو فسطائين جو به آهي، جيڪي سرمايه داريءَ جي خلاف ”جهاد“ ڪن ٿا- اُن کي ختم ڪرڻ لاءِ نه، پر اُن کي وڌيڪ ”معقول“ بنائڻ لاءِ. هنن جي دعوا آهي ته جڏهن ”مالڪ“ اهو محسوس ڪندا ته هو مزدورن تي ڏاڍ ڪري رهيا آهن، اُنهن جو استحصال ڪري رهيا آهن، ته پوءِ وڌيڪ هو ائين ڪونه ڪندا. حقيقت ۾ اهو پوريءَ طرح هڪ تصوري نظريو آهي، جنهن جا خطرناڪ نتيجا ظاهر آهن.

4. ”سماجي وجود“ ۽ جيئاپي جون حالتون

مارڪس اسان سان ”سماجي وجود“ جي ڳالهه ڪري ٿو. ان مان هُن جو ڇا مطلب آهي؟

”سماجي وجود“ جو دارومدار مادي وجود جي حالتن تي رهي ٿو، جن تحت ماڻهو سماجي نظام ۾ رهن ٿا.

وجود جي مادي حالتن جو مدار ماڻهن جي شعور تي نه پر سندن شعور جو مدار سندن مادي حالتن تي آهي.

وجود جي مادي حالتن مان اسان جو مطلب ڇا آهي؟ سماج ۾ شاهوڪار ۽ غريب پنهي قسمن جا ماڻهو رهن ٿا ۽ هنن جي سوچ جو طريقو الڳ الڳ آهي، هنن جا خيال هڪ ۽ ساڳئي موضوع تي به الڳ الڳ آهن. ريل گاڏيءَ جي سواري هڪ غريب ماڻهوءَ لاءِ، جيڪو بيروزگار آهي، عيش جي ڳالهه آهي، پر هڪ شاهوڪار ماڻهوءَ لاءِ جنهن کي پنهنجي موٽر ڪار به آهي، اُها هڪ تڪليف واري ڳالهه آهي.

ريل گاڏيءَ بابت غريب ماڻهوءَ جا اهي خيال انهيءَ ڪري آهن، جو هو غريب آهي يا اِنهيءَ ڪري آهن، جو هو ريل گاڏيءَ ۾ سوار آهي؟ ظاهر آهي ته هن جا اِهي خيال اِنهيءَ ڪري آهن، جو هو غريب آهي. غريب هجڻ هن جي وجود جي (جيئاپي جي) حالت آهي.

اِن ڪان پوءِ جيڪڏهن اسان کي ماڻهن جي وجودي حالتن کي سمجهڻو آهي ته انهيءَ ڳالهه جي تحقيق به لازم آهي ته ڇو ڪي ماڻهو شاهوڪار ۽ ڪي غريب آهن.

ماڻهن جو هڪ گروهه، جن جي وجود جون مادي حالتون ساڳيون آهن، سي هڪ درجي يا "طبقي" جي سنگ ۾ گڏجن ٿا ۽ اُهي اُئين سڃاڻجن ٿا: پر هيءَ طبقي جي سڃاڻپ يا خصوصيت دولت جي يا غريبيءَ جي ڳالهه تائين هرگز محدود ڪانهي. هڪ پورهيتُ هڪ سرمايه دار يا سرمايه دوست کان وڌيڪ پئسا ڪمائي سگهي ٿو. پر هو پوءِ به پورهيت ئي آهي، ڇاڪاڻ ته هو ڪنهن "مالڪ" تي، ڪنهن "روزگار ڏيندڙ" تي، آڌاري آهي، ۽ ڇاڪاڻ ته هن جو روزگار نه محفوظ آهي، نه خود اختيار. وجود جون مادي حالتون رڳو پيسي جي ڪمائيءَ يا حاصلات تائين محدود نه آهن: اُن ۾ ماڻهوءَ جي سماجي ڪارج جي ڳالهه قطعي ۽ فيصله ڪُن هجي ٿي: ۽ اِنهيءَ ڪري ڳالهه جو هيٺيون سلسلو مرتب ٿئي ٿو: ماڻهو پنهنجي تاريخ ٺاهين ٿا، پنهنجي عمل سان، پنهنجي ارادي پٽاندر، جيڪو سندن خيالن جو مظهر هوندو آهي، جيڪي سندن مادي وجود جي حالتن مان اپجن ٿا، يعني ڪنهن طبقي سان سندن شموليت جي حقيقت مان.

5. طبقاتي جدوجهد، جيڪا تاريخ جي محرڪ (جوڙيندڙ، اڳتي نيندڙ) قوت آهي

ماڻهو عمل ڪن ٿا، ڇاڪاڻ ته سندن ڪي خيال آهن. اُهي اُنهن جا خيال سندن مادي وجود جي حالتن مان اٿن ٿا ۽ اُنهن سان ٺهڪندڙ آهن، ڇاڪاڻ جو هو هڪ نه ٻئي طبقي ۾ ضرور شامل آهن. ان جي معنيٰ اها ڪانهي ته سماج ۾ طبقا فقط ٻه آهن؛ طبقن جو ڪافي تعداد آهي، جن مان مکيه اهي ٻه آهن- سرمايه دار/ سرمايه دوست ۽ پورهيت، جيڪي هڪٻئي جي مقابل بيٺل آهن.

انهيءَ ڪري، خيالن جي دائرن ۾، طبقن جي وابستگي معلوم ڪري سگهجي ٿي.

سماج طبقن ۾ ورهايل آهي، جيڪي باهمي جدوجهد ۾، ڪشمڪش ۾، رُڌل آهن. انهيءَ ڪري، جيڪڏهن سماج ۾ ماڻهن جي خيالن جي تورتڪ ٿي ڪجي ته ڏسجي ٿو ته ماڻهن جا خيالَ پاڻ ۾ ٽڪرجندا ٿا رهن، ۽ انهن خيالن جي پٺيان اسين وري به اُهي طبقا موجود ڏسون ٿا. جيڪي خود ٽڪراءَ ۾ آهن. انهيءَ ڪري، تاريخ جي محرڪ (چوريندڙ ۽ اڳتي نيندڙ) قوت، ٻين لفظن ۾، جيڪا حقيقت يا ڳالهه تاريخ جو منطق سمجهائي ٿي، اُها طبقاتي ٽڪراءَ جي، طبقاتي ڪشمڪش ۽ جدوجهد جي ئي ڳالهه آهي.

مثال طور، اسين بجيٽ جي دائمي کوٽ جي مسئلي کي ٿا کڻون. ڇا ٿا ڏسون؟ ڏسون ٿا ته اُن جا ٻه حل آهن: هڪ اُهو، جيڪو روايتي اقتصاديات جو حل آهي، يعني خرچ ۾ تخفيف، قرضَ، نوان محصولَ، وغيره؛ ۽ ٻيو اُهو جنهن ۾ کوٽ جي پورائيءَ جو بار شاهوڪارن تي وڌو وڃي.

اسين هنن خيالن جي ڇوڏاري، هڪ سياسي ڪشمڪش چالو ڏسون ٿا، ۽ اڪثر افسوس جو اظهار ڪيو ٿو وڃي، ته هن ڳالهه ۾ اتفاق راءِ يا سهمتي نٿي ٿي سگهي! پر هڪُ مارڪس وادي سمجهڻ چاهي ٿو ۽ کوجنا ڪري ڏسي ٿو ته اُن سياسي ڪشمڪش جي پٺيان حقيقت ڪهڙي آهي! ائين هو سماجي جدوجهد جو مشاهدو ڪري ٿو، جنهن کي طبقاتي جدوجهد ٿو چئجي- پهرئين حل جي حامين (سرمايه دوستن) ۽ جيڪي چاهين ٿا ته شاهوڪار کوٽ جي پورائي ڪن (يعني وچين طبقي وارا ۽ پورهيت)، تن جي وچ ۾ جدوجهد ۽ ڪشمڪش.

"ڪم از ڪم جديد تاريخ ۾، انهيءَ ڪري، اها ڳالهه ثابت ٿيل آهي ته

سڀ سياسي جدوجهدَ طبقاتي جدوجهد آهن، ۽ سماجي آجائپ يا نجات لاءِ سڀ طبقاتي جدوجهدَ- اُنهن جي سياسي صورت ڪهڙي به هجي (ڇاڪاڻ ته هر طبقاتي جدوجهدُ هڪ سياسي جدوجهد ئي هجي ٿو)- آخري طور اقتصادي آجائپ ۽ نجات جائي سوال هجن ٿا." (اينگلس، "فيورباخ".)

اِئين تاريخ کي سمجهڻ لاءِ، سلسلي جي زنجير ۾ اسان کي هڪڙي ڪَڙي ڳنڍڻي پوي ٿي- عمل... ارادو... خيالَ، جن جي پٺيان طبقا موجود ڏسجن ٿا، ۽ طبقن جي پٺيان اقتصادي حالتون ڏسجن ٿيون. اهڙيءَ طرح، سچ پچ طبقاتي جدوجهدن ۾ ئي تاريخ جي سمجهاڻي ملي ٿي- پر، وري به، اقتصادي حالتون ئي آهن، جن جي نتيجي ۾ طبقا وجود ۾ اچن ٿا.

ائين، جيڪڏهن اسين ڪا تاريخي حقيقت سمجهڻ چاهيون ته اسان کي ضرور ڏسڻو پوندو ته ڪهڙا خيال آهن جي ٽڪراءَ ۾ آهن، خيالن جي پٺيان يعني اُنهن سان وابسته طبقن کي ڏسڻو پوندو ۽ آخر ۾ اُن اقتصادي دستور کي ڏسڻو ۽ بيان ڪرڻو پوندو جيڪو اُنهن طبقن کي صورت ۽ خصوصيت ڏئي ٿو. پوءِ اِنهيءَ سوال يا اِنهن سوالن جا جواب ڳولڻا پوندا ته طبقا ۽ اقتصادي دستور ڪِٿان آيا يا ڪٿان ٿا اچن (۽ جيڪي نياءَ جا يا حق جا ڳولائو هوندا آهن، اُهي اهڙن سڀني لاڳاپيل سوالن جي پڇڻ کان ڪيٻائيندا نه آهن، ڇوته ڪين خبر آهي ته هر ڳالهه جي اصل کي ڳولڻ ضروري آهي). ۽ اِنهن سوالن جا جواب اسين ٻئي باب ۾ پڙهنداسين، پر هيترو اسين هتي ئي چٽي سگهون ٿا ته-

اِنهيءَ جاڻڻ لاءِ ته طبقا ڪٿان آيا يا ڪٿان اچن ٿا، اسان کي لازمي طرح سماج جي تاريخ جو مطالعو ڪرڻ کپي، ۽ اُن مان اسين ڏسنداسين ته طبقا سدائين ساڳيا نه رهيا آهن. قديم يونان ۾، غلام ۽ آقا هئا؛ وچين زماني ۾ هاري (کيت غلام) ۽ جاگيردار؛ ۽ آخر ۾، ڳالهه کي ڪتائيندي، مزدور (هٿ پورهيت) ۽ سرمايه دار.

اِن مختصر تفصيل مان اسين اِهو ڏسون ٿا ته طبقا بدلجن ٿا، ۽ جيڪڏهن اسين معلوم ڪرڻ چاهينداسين ته اُهي ڇو ٿا بدلجن، ته ڏسنداسين ته اِهو اِنهيءَ ڪري ٿو ٿئي، جو اقتصادي حالتون بدلجن ٿيون (اقتصادي حالتون هي آهن: پيداوار يا اُپت جو سچو سٽاءُ؛ دولت جي گردش، ورهاست ۽ کپت؛ ۽ ٻيءَ سڀ ڳالهه جي بنياد طور، پيداوار جو دستور، اُن جو ڍنگ يا ڪاريگري.)

هِن سلسلي ۾ اينگلس چيو آهي ته-

”سرمايه دار ۽ پورهيت پيئي اقتصادي حالتن ۽ خاص طرح پيداوار جي دستور جي تبديلَ جي نتيجي طور پيدا ٿيا. پهريائين، دستڪارن جي برادرين مان ڦري ننڍين ڪارخانن ۾ ۽ پوءِ ننڍين ڪارخانن مان وڏي، ٻاڦ ۽ ميڪانيڪي توانائيءَ تي هلندڙ وڏي پيماني جي صنعتڪاريءَ جي صورت ۾ پيداواري دستور جي تبديلَ سان ئي هي ٻه طبقا وجود ۾ آيا.“

ڳالهه جو تَت پيش ڪندي، چئي سگهجي ٿو ته تاريخ جون محرڪ (چورينددڙ ۽ اڳتي نيندڙ) قوتون سلسلي جي هيٺئين زنجير طور بيهاري سگهجن ٿيون:

(1) تاريخ ماڻهن جو ڪم آهي.

(2) عمل، جيڪو تاريخ ٺاهي ٿو، سندن ارادي جو نتيجو آهي.

(3) هيءُ سندن ارادو سندن خيالن جو اظهار آهي.

(4) هي خيالَ، جن سماجي حالتن ۾ هو رهن ٿا، اُنهن جو عڪس هوندا آهن.

(5) سماجي حالتن جي نتيجي طور سماج ۾ طبقا ۽ انهن جا جدوجهدَ اڀرن ٿا.

(6) خود طبقا پاڻ سماج جي اقتصادي حالتن جو نتيجو آهن.

زنجير جو هيءُ سلسلو ڪهڙين حالتن هيٺ ۽ ڪهڙين صورتن ۾ ظاهر ٿئي ٿو، اُن لاءِ اسين ائين چئي سگهون ٿا ته

(1) خيالَ، سياسي سطح تيَ ئي، عملي صورت اختيار ڪن ٿا.

(2) طبقاتي جدوجهد، جيڪو خيالن جي پشتيءَ ۾ موجود ڏسجي ٿو، سو سماجي سطح تي عملي ۽ زنده صورت اختيار ڪري ٿو.

(3) اقتصادي حالتون، اقتصادي سطح تي، عملي ۽ زنده صورت وٺن ٿيون.

باب ٻيو

طبقا ۽ اقتصادي حالتون ڪٿان آيون؟

1. پورهئي جي پهرين وڏي ورهاست
2. سماج جي طبقن ۾ پهرين ورهاست.
3. پورهئي جي ٻي وڏي ورهاست
4. سماج جي طبقن ۾ ٻي ورهاست
5. اقتصادي حالتون ڇا جا نتيجا آهن؟
6. پيداوار جا دستور
7. تدارڪ

اسين ڏسي آيا آهيون تہ، آخري طور، تاريخ جون محرڪ قوتون طبقا ۽ اُنهن جا جدوجهد آهن، جيڪي اقتصادي حالتن جا نتيجا آهن.

۽ اِها ڳالهہ اسان سوچ جي هيٺئين سلسلي وسيلي دريافت ڪئي: ماڻهن کي سندن مغز ۾ خيال آهن، جيڪي ڪين عمل تي اُتساهين ٿا. هي خيال سندن مادي حالتن جي پيداوار آهن، جن ۾ هو رهن ٿا. سندن مادي وجود جون هي حالتون سندن پنهنجي پنهنجي سماجي درجي جا نتيجا آهن، جيڪو سماج ۾ هو ماڻين ٿا، يعني سندن اُن طبقاتي درجي جا نتيجا، جنهن طبقي جا هو ڀاڱي آهن؛ خود طبقا اُنهن اقتصادي حالتن جا نتيجا آهن، جن ۾ سماج ڪنهن دور ۾ وڏندو رهي ٿو. انهيءَ ڪري اهو ضروري آهي تہ ڏسون تہ اقتصادي حالتون، ۽ طبقا جيڪي اُهي پيدا ڪن ٿيون، سي سڀ ڇا جا نتيجا آهن. هاڻي اسين اِنهيءَ ڳالهہ جو مطالعو ڪنداسين.

1. پورهئي جي پهرين وڏي ورهاست

جڏهن اسين سماج جي ارتقا جو مطالعو ڪريون ٿا ۽ گذريل دورن جي حقيقتن کان باخبر ٿيون ٿا، ته هڪ ڳالهه جيڪا اسين فوراً ڏسون ٿا، سا اها ته سماج هميشه کان وني طبقن ۾ ورهايل نه رهيو آهي. جدليات جي تقاضا آهي ته اسين شين جو اصل دريافت ڪريون: ۽ اسين هاڻي ڏسون ٿا ته قديم ماضيءَ ۾ سماج ۾ طبقا موجود نه هئا. اينگلس، پنهنجي ڪتاب "ڪٽنب، ذاتي ملڪيت ۽ رياست جي ابتدا"* ۾، ٻڌائي ٿو ته

"سماج جي سيني ابتدائي دورن ۾، پيداوار جو ڪم لازمي طرح گڏ ٿيندو هو: "ڪَميُن" جو قسم يا طبقو الڳ ڪونه هو، ۽ ٻيو ڪو طبقو به ڪونه هو. شيون جيڪي ماڻهن پيدا ڪيون ٿي، اُنهن جو واپرائجڻ يا اُنهن جي ڪپت به گڏ ٿيندي هئي. اُها قديم اشتراڪيت هئي."

سيني ماڻهن پيداوار جي ڪمرُ ۾ حصو ورتو ٿي، فردن جي هٿن ۾ سندن ڪم جا اوزار اُنهن جي ذاتي ملڪيت هئا، پر جيڪي اوزار گڏجي ڪم ٿي آيا، اُهي لوڪ جِي، جاتيءَ جي، ملڪيت هئا. اُنهيءَ هڪ ابتدائي منزل تي پورهئي جي ورهاست فقط نر ۽ ماد جنسن جي وچ ۾ رواج ۾ آيل هئي. مردن شڪار ٿي ڪيو، مڇيون ٿي ماريون، وغيره: زالنِ گهر جي سنڀال ٿي ڪئي. ڪي به خاص يا ذاتي مفاد درپيش نه هئا.

پر ماڻهو اُتي، اُن دور ۾، ائين رُڪجي ۽ بيهي ڪونه رهيو. وقت گذرڻ سان سماجي دستور ۾ ڪم جي ورهاست جي ابتدائي حقيقت ظاهر ٿي، ۽ اُن ماڻهن جي زندگيءَ ۾ تبديليءَ جي اصل بنياد جو ڪم ڏنو.

"پر پورهئي جي ورهاست آهستي آهستي پيداوار جي هِن دستور ۾ داخل ٿي." (اينگلس، ايضاً)

۽ هيءَ ڳالهه ائين عمل ۾ آئي، جو ماڻهن

"اهڙا جانور ڳولي هٿ ڪيا، جيڪي هِري مِري سگهيا ٿي، ۽ هڪ ڀيرو هِريا، ته پلجي به سگهيا ٿي. سڀ کان اڳتي وڌيل قبيلن مان ڪيترن..... ائين مال ڌارڻ کي پنهنجي مکيه ڪم طور اختيار ڪيو. ائين اُهي مالدار، ڌنار يا

* "The Origin of the Family, Private Property and the State" (F. Engles).

ياڳيا قبيلا ٻين اِن ڏنارڪي ڪم ۾ پوئتي رهجي ويل "اڻ سڌريل" خلق کان جدا پنهنجي هڪ نرالي حيثيت وٺي بيٺا: اِهائي پورهئي جي پهرين وڏي سماجي ورهاست هئي." (اينگلس، ايضاً.)

ائين پيداوار جو پهريون دستور شڪار ڪرڻ ۽ مڇي مارڻ هو، ٻيو پيداوار جو دستور مال ڌارڻ هو، جنهن سان ڏنار قبيلن جي ابتدا ٿي. پورهئي جي اِها پهرين ورهاست آهي، جيڪا بنياد آهي سماج ۾ طبقاتي ورهاست جو.

2. سماج جي طبقن ۾ پهرين ورهاست

"پيداوار جي هر حصي ۾ واڌ- مال جي پالنا ۾، کيتيءَ ۾، گهرو دستڪاريءَ ۾- ماڻهن جي پورهئي جي قوت کي ان لائق بنايو ته اُها ماڻهن جي جياپي لاءِ شين جي ضروري مقدار کان وڌيڪ شيون اُپائي سگهي. ساڳئي وقت پيداوار جي اُن واڌ ڪم جي مقدار کي به وڌايو، جيڪو قبيلي، ڪٽنب يا ڪٽنب جي هر ماڻهوءَ کي هر روز ڪرڻو ٿي پيو. ائين پورهئي جي ڳَهه ڳَهان کي مُنهن ڏيڻ لاءِ، پورهئي جي قوت ۾ واڌ آڻڻ جي ضرورت پيدا ٿي. ۽ اُن واڌ جي پورائي جنگ وسيلي ٿيڻ لڳي- جنگين ۾ هٿ آيل قيدي غلام بنايا ويا. اُن دور جي عام تاريخي حالتن هيٺ، جڏهن پورهئي جي پهرين وڏي ورهاست عمل ۾ هئي، پورهئي جي پيداواري قوت جي واڌ سان جنهن ذريعي دولت ۾ واڌارو ٿيو ٿي، ۽ پڻ پيداوار جي ميدان جي وڌڻ ۽ وسيع ٿيڻ سان واڌو گهربل پورهئي جي قوت جي پورائيءَ لاءِ غلاميءَ جو پيدا ٿيڻ ۽ اُسرڻ لازمي هو. ائين پورهئي جي پهرينءَ وڏيءَ سماجي ورهاست منجهان سماج جي پهرين وڏي ورهاست وجود ۾ آئي- جنهن جي صورت ٻن طبقن ۾ ظاهر ٿي: هڪڙو مالڪ طبقو ٻيو غلام طبقو، هڪڙا استعمال ڪندڙ ۽ ٻيا استعمال ٿيندڙ، هڪڙا پورهيو وٺندڙ ۽ ٻيا پورهيو ڪندڙ....

ائين اسين وڏي، سپيتا جي چائنٽ تي پهتاسين. سڀ کان هيٺئين ڏاڪي تي ماڻهن فقط سڌيءَ طرح پنهنجي گهرجن جي پورائيءَ لاءِ اپت ٿي ڪئي: شين جي مٽاسٽا فقط ڪن وقتي صورتن ۾ ڪئي ٿي ويئي، جڏهن اوچتو اُنهن مان ڪي باچتو ٿِي ٿي پيون. جهنگلي زندگيءَ يا وحشيپڻي جي وچين ڏاڪي تي، اسين ڏسون ٿا ته ڏنار لوڪن وٽ سندن چوپايو مال هو، جيڪو سندن ڌن هو ۽ اِها سندن ذاتي ملڪيت جي هڪ صورت هئي.... ۽ اُن مان اُن دور ۾ شين جي

باقاعدي مٽاسٽا لاءِ سازگار حالتون پيدا ٿيون." (اينگلس، ايضاً.)

مطلب ته اُن منزل تي اسان وٽ سماج جا ٻه طبقا موجود هئا: مالڪ ۽ ٻانها، آقا ۽ غلام. اُن کان پوءِ سماج جي زندگي اٺين جاري رهي ۽ اُن ۾ نوان نوان واڌارا ايندا رهيا. اڳتي وڌي، اُن ۾ هڪ نئون طبقو پيدا ٿيڻو هو ۽ وڌڻو هو.

3. پورهئي جي ٻي وڏي ورهاست

"دولت ۾ تڪڙي تڪڙي واڌ ايندي رهي، پر اُها انفرادي يعني اڪيلن شخصن جي دولت هئي. اُڻڻ، ڌاتُ ڪاري، ۽ ٻيا هنر، جيڪي جيئن پوءِ تيئن خصوصي ڪاريگريءَ جي صورت وٺندا ويا، پنهنجيءَ پنهنجيءَ پيداوار ۾ سٺائيءَ ۽ سهڻائي پيدا ڪندا ويا؛ کيتيءَ نه رڳو اناج تي اپايو پر اُن وسيلي تيل به مليو ٿي ۽ شراب پڻ نهيو ٿي..... اهڙا الڳ الڳ نوع جا سڀ ڪم اڪيلي سر ڪنهن شخص جي ڪرڻ کان متي هئا: ۽ پوءِ پورهئي جي ٻي وڏي ورهاست عمل ۾ آئي. دستڪاري زراعت ڪاريءَ کان الڳ ٿي، هٿ جا هنر کيتيءَ جي ڪمن کان جدا ٿيا. پيداوار يا اپت جي لڳاتار واڌ ۽ گڏوگڏ پورهئي جي وڌندڙ پيداواري صلاحيت يا سگهه سان انساني پورهئي جي قوت جو قدر ۽ قيمت به وڌڻ لڳي. غلامي هاڻي سماجي سرشتي جو هڪ لازمي حصو بنجي پيئي..... غلام هاڻي، ٽولن جا ٽولا، کيتن ۾ ۽ "ڪارخانن" ۾ ڪاهجي ۽ هڪلجي وڃڻ ۽ ڪم ڪرڻ لڳا. پيداوار جي ٻن حصن ۾ ورهاست- زراعت ۽ دستڪاريءَ- پيداوار ۾ اپتري واڌ آندي، جو شين جي مٽاسٽا نه رڳو آسان پر لازم بڻجي پيئي، ۽ اٺين خالص مٽاسٽا لاءِ وکر، جنس، سامان جي پيداوار جو سرشتو وجود ۾ آيو: ۽ اُن سان گڏ وڻج واپار، تجارت به....." (ايضاً).

4. سماج جي طبقن ۾ ٻي ورهاست

اهڙيءَ طرح پورهئي جي پهرينءَ وڏيءَ ورهاستَ انساني پورهئي جو مُلهه ۽ قدر وڌايو، جنهن سان دولت ۾ واڌ آئي، ۽ اُن وري پورهئي جو اجائي وڌيڪ مُلهه وڌايو، جنهن جي نتيجي ۾ پورهئي جي ٻي وڏي ورهاست- دستڪاري پورهئي ۽ زراعتي پورهئي ۾- لازمي بڻجي پيئي. هن منزل تي پيداوار يعني اپت ۾ لڳاتار واڌ سبب ۽ اُن سان ٻٽوڻ انساني پورهئي جي قوت جي قدر ۾ واڌ سان سماج ۾ غلامن جو وجود ضروري بڻجي ويو، مٽاسٽا يا تجارت لاءِ

"تجارتي سامان" جي اپت عمل ۾ آئي، ۽ اُن سان، هڪ ٽيون طبقو، واپاري طبقو، تاجر طبقو، وجود ۾ آيو.

ائين هِن دور ۾ اسان وٽ سماج ۾ انساني پورهئي جي ٽه- حصائين ورهاست ۽ پڻ ٽي طبقا موجود ڏسجن ٿا: کيتي ڪندڙ، ڪاريگر ۽ تاجر. پهريون ڀيرو ڏسون ٿا ته سماج ۾ هڪڙو اهڙو طبقو اڀري آيو آهي، جيڪو پيداوار جي اصل ڪم ۾ ڀائيوار نٿو ٿئي، ۽ اِهو طبقو ٻين ٻن طبقن جو اڳتي هلي بالادست به بڻجي وڃڻو هو.

"وحشيپڻي واري دور جي آخري ڏينهن ۾، پورهئي ۾ هڪ وڏيڪ ورهاست عمل ۾ آئي- زراعت جي پورهئي ۽ دستڪاريءَ جي پورهئي جي وچ ۾- جنهن جو نتيجو هيءُ نڪتو، جو خاص طرح، تجارت لاءِ، متاستا لاءِ، سامان (جنس، وکر) جي پيداوار ۾ لڳاتار واڌ ٿيڻ لڳي، تان جو الڳ الڳ سامان جي اپتڪارن جي وچ ۾ سامان جي متاستا سماج جي زندگيءَ لاءِ هڪ اٽل ضرورت بنجي پيئي. انساني سڀيتا پورهئي جي سيني وجود ۾ آيل ورهاستن کي وڌايو ۽ پختو ڪيو، خاص طرح شهر ۽ ٻهراڙيءَ جي فرق کي وڏيڪ تيز ۽ نمايان ڪرڻ سان..... ۽ پورهئي جي ٽينءَ ورهاست کي وجود ڏنو، جيڪا اُن اپرنڌڙ انساني سڀيتا سان ئي خاص منسوب هئي ۽ اُن لاءِ ئي قطعي اهميت جي هئي: اُن ماڻهن جو هڪڙو طبقو پيدا ڪيو، جنهن پيداوار جي ڪم ۾ ڪو حصو نه ٿي ورتو، پر ويڪو سامان يا جنس جي خالص متاستا جي ئي ڪم ۾ مصروف رهيو- يعني، تاجرن جو طبقو، واپارين جو طبقو.....

"هيءُ طبقو پاڻ لاءِ ڪن ٻه ٻن اپتڪارن جي وچ ۾ لازمي ڳانڍاپي جي ڪڙيءَ جو درجو مقرر ۽ مخصوص ڪري ٿو ڇڏي. ۽ سماج ۾ ائين پاڻ کي سڀ کان وڏيڪ مفيد طبقو سڏائيندي ۽ اُن دعوا هيٺ تمام تيزيءَ سان هو اٿاهه دولت جمع ڪري وٺي ٿو ۽ اُن جي مناسبت سان اوتروئي سماجي اثر به حاصل ڪري وٺي ٿو..... ۽ سڄيءَ پيداوار تي جيئن پوءِ تيئن وڏيڪ پنهنجو قبضو قائم ڪري ٿو بيهي، تان جو خاص پنهنجي مناسبت سان ۽ خاص پنهنجي نوع جي هڪڙي ڳالهه پيدا ڪري ٿو وٺي- جنهن کي "وقت وقت کان پوءِ جو يا ڏئرائتو تجارتي گهوٽالو (Commercial Crisis) ٿو سڏجي." (اينگلس، ايضاً)

هاڻي اسين سماجي ارتقا جو اُهو سلسلو ڏسي سگهون ٿا، جيڪو قديم

ڪميونزم کان شروع ٿيو، ۽ جنهن انساني سماج کي وٺي آٿي سرمايه داري سرشتي تائين رسايو:

(1) قديم ڪميونزم.

(2) جهنگلي قبيلن ۽ ڏنار قبيلن جي وچ ۾ فرق (پورهئي جي پهرين ورهاست- مالڪ يا غلام دار ۽ غلام).

(3) ڪيتڪارن ۽ ڪاريگرن جي وچ ۾ فرق (پورهئي جي ٻي ورهاست).

(4) واپارين جي طبقي جو جنم (پورهئي جي ٽين ورهاست)، جيڪو طبقو

(5) وقت وقت کان پوءِ يا دؤرائتا تجارتي گهوٽالا پيدا ڪري ٿو (سرمايه داري).

متئين مطالعي مان اسان کي هاڻي خبر پيئي ته طبقا ڪتان پيدا ٿيا. هاڻي اسين ڏسنداسين ته-

5. اقتصادي حالتون ڇا جا نتيجا آهن؟

اسان لاءِ ضروري آهي ته پهرين جيڪي مختلف سماجي سرشتا اڳ گذري چڪا آهن، تن تي هڪ مختصر نظر وجهون.

قديم سماجن کان اڳ جيڪي سماج ٿي گذريا، تن جي تفصيلي مطالعي لاءِ اسان وٽ ڪي گهٽا آثار يا علامتون مَوجود نه آهن، پر اسان کي، مثال طور، خبر آهي ته قديم يونانين جي دؤر ۾ وڌن مالڪ هئا ۽ غلام هئا، ۽ واپاري طبقو به اُن دؤر ۾ اُتي ڪجهه ڪجهه وڌي رهيو هو. اُن کان پوءِ، وچن اونداهن دؤرن جي جاگيرداري سماج ۾ جاگيردار هئا ۽ ڪيت غلام هئا: اُن سماج واپارين يا تاجرن کي به جيئن پوءِ تيئن وڌ اهميت حاصل ڪرڻ جو وجهه ڏنو ٿي، ۽ اُهي واپاري جاگيردارن جي ”ديرن“ ۽ ڪوٽن جي ٻاهران وچي آباد ٿي ويندا ٿي يا پتڻن تي، جهوڪن تي ۽ پڙين ۽ پاڻن وغيره تي پنهنجون ڪوٺيون وجهي، گهر جوڙي ۽ بستيون ٻڌي، ويهي ٿي رهيا. ساڳئي وقت اُنهن وچن دورن ۾ پيداوار جي سڏريل سرمايه داري دستور کان اڳ، سچي اپت هڪ معمولي پيماني تي ٿي عمل ۾ ايندي هئي جنهن جي بنيادي صورت هيءَ هئي ته اپتڪار پنهنجي اوزارن جو مالڪ به پاڻ هوندو هو. اُپت جا اُهي وسيلا ۽ ذريعا فرد جا ذاتي هوندا هئا ۽ اُهي انفرادي استعمال جي ئي ڏانءَ جا هوندا هئا. نتيجي طور اُهي معمولي، ننڍا ۽ محدود ڪم جا هئا. پيداوار جي هنن وسيلن کي يڪجا ڪرڻ ۽ وڌائڻ، ۽ ائين اُنهن کي جديد وڏي پيماني واريءَ پيداوار جي طاقتور ۽ ديوقامت هٿيارن

جي صورت ۾ آڻڻ جو تاريخي ڪردار سرمايہ داري پيداوار جي دستور ۽ اُن جي اڳوڻن وارثن، شهري واپارين ۽ سرمايہ دارن، ادا ڪيو.

"پندرهين صديءَ کان وٺي، سرمايہ دارن هيءُ ڪم ٽن تاريخي قسطن يا صورتن ۾ پورو ڪيو: سڌي ساديءَ سهڪاري صورت ۾، ڪاريگريءَ جي دستڪاري صورت ۾، ۽ وڏي پيماني جي صنعتڪاري صورت ۾. پيداوار جي وسيلن کي جُدائپ مان ڪڍي، اُنهن کي هڪ جاءِ تي آڻي ۽ گڏ ڪري، اُنهن جي اصلي فطرت کي ئي بدلايو ويو- اُنهن جي انفرادي نوعيت کي بدلائي سماجي نوعيت جي صورت ۾ آندو ويو." (اينگلس، "سوشلزم- توتوپين ائنڊ سائنٽيفڪ (Socialism U to pian and Scientific).

اهڙيءَ طرح اسين ڏسون ٿا تہ طبقن (مالڪن ۽ غلامن، جاگيردارن ۽ کيت غلامن) جي اوسر سان گڏوگڏ، شين جي پيداوار جون، ڦهلاءَ جون ۽ تقسيم جون حالتون بہ اسرنديون رهيون، جيڪي ئي اقتصادي حالتون سڏجن ٿيون، ۽ هيءَ اقتصادي اوسر يا ارتقا پيداوار جي دستورن جي اوسر سان قدم بقدم ۽ پٽوپٽ واقع ٿيندي رهي. انهيءَ طرح اِهي پيداواري دستور ئي آهن، جيڪي اقتصادي حالت لاءِ ذميوار آهن.

6. پيداواري دستور

"جيڪڏهن اڳي هڪ فرد جي قوت يا وڌ ۾ وڌ تہ بہ هڪ ڪٽنب يا خاندان جي قوت پراڻن، الڳ الڳ، ننڍن ۽ سڌن سادن پيداواري اوزارن کي ڪم آڻڻ لاءِ ڪافي هئي، تہ اُن جي بدران هاڻي هِنن وڏايل، يڪجا ڪيل، هيڏن وڏن اوزارن ۽ وسيلن کي ڪم آڻڻ لاءِ مزدورن جي هڪ وڏي پلٽڻ گهربي ٿي! ٻاڦ ۽ مشيني اوزارن ئي هِيءَ پوري جي پوري تبديلي ممڪن بڻائي ۽ عمل ۾ آندي..... اڪيلي ڪاريگر جي دڪان (دُڪڻ) جي جاءِ تي هاڻي هڪ وڏي، ۽ وڏي کان وڏي، ڪارخاني ڪم ٿي ڪيو، جنهن ۾ سوين، هزارين مزورن جي سهڪار جي ضرورت رهِي ٿي. ۽ ائين پيداوار جو عمل انفرادي ڪمن ڪارين جي هڪ محدود سلسلي مان بدلجي، هڪ وڏو، گهڻ پاسائون ۽ وسيع دائري وارو سماجي عمل بڻجي ويو." (اينگلس، ايضاً)

اِنهيءَ طرح اسين ڏسون ٿا تہ پيداواري دستورن جي ارتقا پيداواري قوتن ۾ مڪمل تبديلي آڻي ڇڏي آهي. پر جيڪڏهن ڪم جا اوزار ائين بدلجي

اجتماعي نوع جا ٿيا آهن، تہ اُنهن جي مالڪي اُهائي انفرادي نوع جي ٿي قائم رهي آهي. مشينون، جيڪي مزدورن جي فقط ڪنهن اجتماع ڪي ٿي مٿن لڳائي، ڪم آڻي سگهجن ٿيون، اُهي ساڳيون اڳي وارن ننڍن انفرادي اوزارن وانگر اڃ بہ هڪ ئي ماڻهوءَ جي ملڪيت آهن. اسين هيءُ بہ ڏسون ٿا تہ-

"پيداواري قوتون جيئن پوءِ تيئن وڌيڪ پنهنجي سماجي خصوصيت مڃائيندڀون رهن ٿيون- جيئن اُهي سچ پچ بہ سماجي پيداواري قوتون آهن- ائين اُهي اڪثر پيداواري ذريعن ڪان اُها پنهنجي سماجي حيثيت تسليم ڪرائين ٿيون جنهن تسليميءَ جو اظهار جائنٽ اسٽاڪ ڪمپنين جي صورت ۾ ٿئي ٿو. پر اِها صورتحال بہ ناڪافي ثابت ٿئي ٿي. نيٺ هنن پيداواري قوتن جي انتظام جي ذميواري خود رياست ڪي، حڪومت ڪي، سنڀالڻي آهي.... سرمايہ دار عملاً غير ضروري ۽ زائد ثابت ٿي چڪا آهن. سرمايہ دارن جا سمورا سماجي ڪارج هونئن تہ سندن پگهاردار ملازم ئي هلائين ٿا." (اينگلس، ايضاً)

سرمايہ داري نظام جا تضاد ائين اسان جي آڏو ايندا رهن ٿا.

"هڪ پاسي، مقابلي جي دٻاءَ هيٺ، جيئن پوءِ تيئن مشينن کي بهتر ڪرڻو پوي ٿو.... ۽ (نتيجي ۾) مزدورن کي ڪڍڻو پوي ٿو..... ٻئي پاسي، پيداوار ۾ غير محدود توسيع بہ اوتري ئي لازم آهي. ٻنهي طرحين پيداواري قوتن ۾ اُزحد واڌ، گهرج کان وڌيڪ شين جي موجودگي، پيداوار ۾ تيزي، گهوٽالا.... زائد پيداوار.... زائد مزدور جيڪي بي روزگار وڃا آهن، جن وٽ جيئڻ لاءِ ڪجهہ ڪونهي." (اينگلس، ايضاً.)

مزدورن جي طرز معاش يعني گذاري لاءِ پورهئي جي نوعيت سماجي ۽ اجتماعي ٿي پيئي آهي، ۽ ملڪيت ۽ دولت جيڪا انفرادي ئي رهي ٿي- اِنهن ٻنهي جي وچ ۾ تضاد آهي. ۽ ائين مارڪس جي ٻوليءَ ۾ اسين چئون ٿا تہ

"پيداواري قوتن جي واڌاري جي صورتن مان ڦري، هي اُنهن جا سلسلا ۽ تعلقات اُنهن لاءِ زنجير بڻجي پون ٿا. ۽ ائين پوءِ، سماجي انقلاب جا ڏينهن اچن ٿا." (ڪارل مارڪس، "سسياسي اقتصاديات جو مطالعو، پيش لفظ"

(Preface to Critique of Political Economy)

7. تدارڪ

هن باب جي خاتمي کان اڳ وري بہ هي ٻڌائڻ ضروري آهي تہ هِن

مطالعي ۾ به اسين جدليات جون اُهي سڀ ڳالهيون ۽ سڀ قاعدا موجود ڏسون ٿا، جن جو الڳ ڪجهه تفصيلي مطالعو اسين مٿي پنهنجيءَ جاءِ تي (ياڳي چوٿين، باب 1- 5 ۾) ڪري آيا آهيون. حقيقت ۾ اسين هن باب ۾، تڪڙي تڪڙي، سماجي سرشتن، طبقن ۽ پيداواري دستورن جي تاريخ تي نظر وجهي چڪا آهيون. اسان ڏٺو ته ڪيئن نه هنن مطالعن جو هرهڪ حصو اُنهن جي ٻين حصن تي مدار رکي ٿو ۽ ڪيئن نه اُهي سڀ پاڻ ۾ ڳنڍيل آهن. اسين ڏسون ٿا ته هيءَ تاريخ لازمي طور تحرڪ جي، هلچل جي، لاڳيتي تاريخ آهي ۽ سماجن جي اوسر ۾ هر منزل تي جيڪي تبديليون واقع ٿين ٿيون، سي اندروني جدوجهد ۽ ڪشمڪش جو نتيجو آهن- پراڻ پسند ۽ جدت پسند، رجعت پسند ۽ ترقي پسند، عنصرن جي وچ ۾ ڪشمڪش، هڪ اُها ڪشمڪش جنهن جي نتيجي ۾ هر سماج جو خاتمو ۽ هڪ نئين سماج جو جنم ٿئي ٿو. هر سماج جو هڪ ڳُڻ ٿئي ٿو، هڪ خاصو ٿئي ٿو، ۽ پنهنجو هڪ ڍانچو يا نظام ٿئي ٿو، جيڪي نمايان طور اُن کان اڳ واري سماج کان مختلف هجن ٿا. هي بنيادي تبديليون حقيقتن جي هڪ وڏي انبار جي ڪني ٿيڻ کان پوءِ عمل ۾ اچن ٿيون، جيڪي حقيقتون بذات خود ته ننڍيون ۽ معمولي لڳن ٿيون، پر اُهي، ائين گڏ ٿينديون ٿينديون، عين پوري وقت تي، اهڙي هڪ مخصوص صورتحال پيدا ڪن ٿيون جيڪا هڪ شديد انقلابي اٿل پٿل ڪي آڻي ٿي.

اهڙيءَ طرح، هتي اسين وري به جدليات جون خاص صفتون ۽ وڏا عام قاعدا عمل پيرا ڏسون ٿا، جيئن ته

شين ۽ حقيقتن جو هڪٻئي تي آڌار ۽ دارومدار.
جدلياتي تحرڪ ۽ تبديلي.
خود روانيت.
تضاد.
ڏي- وٺ جو عمل يا ٻهِ- طرفو عمل.
۽ ڇلانگن واري ارتقا (مقدار مان معيار ۾ تبديلي).

پاڱو ڇهون

جدلياتي ماديت
۽ نظريا

باب پهريون

نظرين جو مطالعو-
جدلياتي طريقي جي روشنيءَ ۾

1. مارڪسزم وٽ نظرين جي اهميت ڪهڙي آهي؟
2. نظريو ڇا آهي؟ نظريي جو اصل ڇا آهي، ۽ نظريي جا روپ ڇا آهن؟
3. اقتصادي نظام ۽ نظرياتي نظام
4. صحيح ۽ غلط شعور
5. نظرياتي عنصرن جو عمل ۽ ردعمل
6. جدلياتي ڇنڊڇاڻ جو طريقو
7. نظرياتي جدوجهد جي ضرورت
8. نتيجو

1. مارڪسزم وٽ نظرين جي اهميت ڪهڙي آهي؟

اڪثر ائين چيو ويندو آهي تہ مارڪسزم اُهو هڪ مادي فلسفو آهي، جيڪو تاريخ ۾ خيالن جي اهميت کان انڪاري آهي، جيڪو نظرياتي عنصر جي ڪردار کان انڪاري آهي ۽ فقط اقتصادي اثرن ۽ عوامل کي خيالن ۾ آڻڻ چاهي ٿو.

اِها ڳالهہ غلط آهي. مارڪسزم اُنهيءَ اهم ڪردار کان هرگز انڪار ڪونہ ٿو ڪري، جيڪو زندگيءَ ۾ ذهنُ ادا ڪري ٿو ۽ خيالُ ۽ فنُ ادا ڪن ٿا. بلڪ، اُن جي بلڪل ئي ابتڙ، اهو نظرياتي مڪتبن جي خصوصي اهميت کي

تسليم ڪري ٿو، ۽ اسين مارڪسزم جي ابتدائي اصولن جي هِن مطالعي جو خاتمو اِن ئي ڳالھ جي جانچنا سان ڪرڻ گهرون ٿا ته نظرين سان جدلياتي ماديت جي طريقي ڪي ڪيئن لاڳو ڪيو ٿو وڃي: اسين ڏسنداسين ته تاريخ ۾ نظرين جو ڪهڙو ڪردار هجي ٿو، نظريي جي اصل جو، اُن جي جوهر جو، ڪهڙو عمل آهي ۽ نظرياتي سٽاءَ ڇا آهي؟

مارڪسزم جو هيءُ حصو جيڪو اسين هاڻي مطالع ڪريون ٿا، سو هن فلسفي جو هڪ بيحد گهڻ ڇاتل حصو آهي. اُن جو سبب هيءُ آهي ته گهڻي عرصي کان مارڪسزم جي رڳو سياسي اقتصاديات واري حصي کي پڙهيو ۽ پکيڙيو پئي ويو آهي. ۽ اُن طرز عمل سبب خود سياسي اقتصاديات جي موضوع کي بيجا طور نه رڳو مارڪسزم جي سچي علم کان ڇني الڳ ڪيو ويو آهي، پر ائين ڪرڻ سان اُن کي اُن جي علمي بنيادن کان محروم ڪيو ويو آهي: ڇاڪاڻ ته سياسي اقتصاديات کي جنهن فڪري آڌار تي سچ پچ هڪ علم جو درجو ملي سگهيو آهي، اُهو تاريخي ماديت جو فڪر آهي: جيڪو وري، جيئن اسان کي خبر آهي، جدلياتي ماديت جي ئي نسبت سان اُسريو ۽ وڌيو آهي بلڪ اُن جو ئي عملي طور هڪ نتيجو آهي.

وچ ۾، اشاري طور، ائين ڇني ڇڏڻ به مناسب آهي ته مطالعي ۾ هيءُ ڳنڍيل موضوعن کي "ڇنڻَ" ۽ "الڳ ڪري ڇڏڻَ" جو ڍنگ مابعد طبيعاتي رخ جي نشاندهي ڪري ٿو، جنهن رخ کي سڃاڻڻَ ۽ جنهن کان جند ڇڏائڻَ جي مٿي اسين ڪافي گهڻي ڪوشش ڪري آيا آهيون! اِن سلسلي ۾، اسان کي وري به هيءُ نُڪتو ياد رکڻ کپي ته جيتري قدر به اسين شين کي ڇني الڳ ڪنداسين يا اُنهن جو يڪطرفي ڍنگ سان مطالعو ڪنداسين، اوتري قدر ئي خود اُنهن جي ۽ پڻ سچيءَ ڳالھ جي سمجهڻ ۾ غلطيون ڪنداسين.

اِئين، مارڪسزم جون هلڪيون ۽ غلط تشريحون، تاريخ ۽ زندگيءَ ۾ نظرين جي ڪردار جي اهميت کي نه سڃاڻڻَ يا پوريءَ ريت نه سڃاڻڻ ڪري، اٿن ٿيون. نظرين کي مارڪسزم کان ڇني الڳ ڪيو ويو آهي، ۽ ائين ڪرڻ سان مارڪسزم کي جدلياتي ماديت کان- جڻ پنهنجي پاڻ کان- الڳ ڪيو ويو آهي!

2. نظريو ڇا آهي؟ نظريي جو اصل ڇا آهي، ۽ نظريي جا روپ ڇا آهن؟

اسين هيءُ باب، جيڪو نظرين جي ڪردار بابت آهي، ٿورين وصفن جي بيان سان شروع ڪريون ٿا.

جنهن کي اسين نظريو سڏيون ٿا، سو ڇا آهي؟ نظريي جي معنيٰ، سڀ کان اول ”نظر“ (= پرک، شناخت، فڪر، اندازو) آهي، تصور آهي، خيال آهي. نظريو خيالن جو هڪ ميڙ يا ڳُٽڪو آهي، جيڪو پنهنجيءَ جاءِ تي هڪ پورو ”فڪر“ آهي، هڪ مَتُ، يا، بعضي، فقط ذهن جي هڪ ڪيفيت به.

ائين مارڪسزم به هڪ نظريو آهي، جيڪو هڪ پورو ”فڪر“ آهي ۽ جيڪو سيني مسئلن جي حل جو هڪ طريقو پيش ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح هڪ جمهوري نظرِيو اُنهن خيالن جو ميڙ آهي جيڪي هڪ جمهوري ذهن ۾ موجود هوندا آهن.

پر هڪ نظريو خالص ڪن خيالن جو ئي رڳو هڪ ميڙ ڪونهي، جيڪي امنگن ۽ احساسن کان ڪٽيل هجن يا اُنهن کان خالي هجن (نظريي بابت اِهو هڪ مابعد طبيعي تصور ٿي سگهي ٿو): هڪ نظريي سان لازمي طرح جذبا، جوش، همدرديون، ويرَ، اميدون، خوفَ، وغيره، به شامل هجن ٿا. پورهيت پسند نظريي ۾ (سرمايه پسند نظريي جي ابتڙ) اسان کي طبقاتي جدوجهد جا تصور ملن ٿا. اُن ۾ اسين سرمايه داريءَ جي هٿان ڦُريل ۽ ستايل ماڻهن سان ۽ اُن جي پرمايت خلاف وڙهندڙ قيدين سان، شهيدن سان، همدرديون ۽ دلبنديون، باغي آدما ۽ گرم جوشيون به موجود ڏسون ٿا..... اِهي سڀ ڳالهيون ملي اُهو نظريو ناهين ٿيون.

هاڻي اچو ته ڏسون ته نظريي جو اصل ڇا آهي؟ نظريي جو اصل نظريي جي اُها ڳالهه، اُهو ڳُرُ آهي، جيڪو عمل جو ڪارڻ يا عمل جي حرارت بنجي ٿو، جيڪو ماڻهن کي متاثر ڪرڻ ۽ کين متحرڪ ڪرڻ جي سگهه رکي ٿو، ۽ انهيءَ ڪري ماڻهو نظريي جي اصل جِي، اُن جي شعلي جي ڳالهه ڪندا آهن. مثال طور، مذهبَ تصوري نظرين جا اصل آهن، جن جو اسان کي لازمي طرح خيال رکڻ کپي: اُنهن کي هڪ اخلاقي قوت آهي، جيڪا اڄ به هڪ اهم ۽ بي انداز طريقي سان ڪم ڪري ٿي.

نظريي جي روپ يا سٽاءَ جو ڇا مطلب آهي؟ مخصوص خيالن جي هڪ ترتيب ۽ ميڙ کي نظريي جو روپ يا سٽاءُ سڏجي ٿو، جيڪي خيال ڪنهن مخصوص دائري سان واسطو رکندڙ هجن. مذهبُ پنهنجي سيني خيالن، اخلاقيات ۽ ڪرياڪرمي ضابطن وغيره سان نظريي جو سٽاءُ آهي، ۽ اها ساڳي ڳالھ پنهنجي پنهنجي نوع سان سائنس، ادب، فن، شعر لاءِ بہ صحيح آهي.

3. اقتصادي نظام ۽ نظرياتي نظام

اسين جڏهن تاريخيماديت جو مطالعو ڪري رهيا هئاسون، تڏهن اسان ڏٺو تہ سماجن جي تاريخ کي هيئن سمجهائي سگهجي ٿو تہ "ماڻهو تاريخ پنهنجي عمل سان ٺاهين ٿا، جيڪو سندن ارادي جو اظهار آهي. ۽ سندن ارادو سندن خيالن جو نتيجو آهي." اسان پوءِ هيءُ ڏٺو تہ ماڻهن جو نظريو، سندن خيالُ، سندن سماجي ماحول جو عڪس آهي، جنهن ۾ ماڻهو طبقن ۾ ورهايل هجن ٿا، جيڪي وري اقتصادي حقيقت جا نتيجا ٿين ٿا، يعني ڳالھ جي بنياد ۾ ويندي، مروج پيداواري دستور جا.

اسين ائين بہ ڏسي آيا آهيون تہ نظرياتي حقيقت ۽ سماجي حقيقت جي وچ ۾ سياسي حقيقت ڪارفرما ڏسجي ٿي، جيڪا پاڻ کي سماجي ڪشمڪش جي اظهار طور نظرياتي ڪشمڪش جي صورت ۾ پڌرو ڪري ٿي.

اسين ڏسون ٿا تہ، ماديت جو فڪرُ نظرياتي سٽاءَ کي سڄيءَ سماجي اڏاوت جي چوٽي، اُن جو ڇيهہ، سمجهي ٿو؛ پر تصوريت جو فڪر اُن کي بنياد سمجهي ٿو.

"پيداوار يا اُپت جي سلسلي ۾، جنهن ۾ ماڻهو سماجي طور رُڌل هجن ٿا، هو پاڻ ۾ ڪي غير مبهم ۽ قطعي تعقات قائم ڪن ٿا، جيڪي هنن لاءِ ضروري بلڪ اٽل ۽ اڻ سَرندا آهن ۽ اُهي هنن جي ارادي جا محتاج بہ نہ هوندا آهن. هي "پيداواري تعلقات" سندن پيداوار جي مادي قوتن جي واڌاري جي موجود ۽ قطعي منزل سان ٺهڪندڙ ۽ اُن جي عين مناسبت سان هوندا آهن. هنن پيداواري تعلقات جي مجموعي صورتحال کي ئي سماج جو اقتصادي سٽاءُ (نظام) چئجي ٿو- جيڪو ئي سچو پچو بنياد آهي، جنهن تي قانوني ۽ سياسي مٿيان سٽاءَ (نظام) بيهاريل هوندا آهن، جن سان ئي سماجي شعور جا مخصوص روپ [يعني، نظريي جا روپ] ٺهڪندڙ هوندا آهن. مادي زندگيءَ ۾ پيداواري دستور

تي ئي زندگيءَ جي سماجي، سياسي ۽ روحاني سلسلن جو دارومدار هجي ٿو، بلڪ اُهي نتيجو ئي اُن دستور جا هوندا آهن."

(ڪارل مارڪس، Preface to Critique of Political Economy)

انهيءَ طرح اسين ڏسون ٿا ته اقتصادي سٽاءُ ئي سماج جو بنياد آهي. اُن ڪَي سڄي سماجي ماڏاڻ جو پهريون يا هيٺيون سٽاءُ به چئبو آهي.

نظريو، جنهن ۾ خيالن جا سڀيئي روپ شامل آهن- اخلاقيات، مذهب، سائنس، شعر، فن، ادب- سڀ ڪان مٿيون، يعني چوٽيءَ جو، ڇيهه وارو سٽاءُ آهي.

۽ اهو ڄاڻندي (جيئن ماديت جو فڪر اسان کي ٻڌائي ٿو) ته خيالَ شين جو عڪس آهن ۽ پڻ هي ته اسان جو سماجي وجود ئي اسان جي شعور جي تشڪيل ڪري ٿو، اسين پوءِ چئون ٿا ته اُهو مٿيون، بالائي، سٽاءُ هيٺئين يا زيرين سٽاءَ جو، اقتصادي سٽاءَ جو، عڪس آهي.

اينگلس اِها ڳالهه اسان کي صاف صاف هيٺين لفظن ۾ ٻڌائي ٿو:

"ڪال وِن جو عقيدو سندس وقت جي سڀ ڪان دلير سرمايه دوست ماڻهن لاءِ عين پورو ۽ مناسب هو. هن جو اڳ- لکئي يا تقدير جو عقيدو اِن حقيقت جو هڪ مذهبي اظهار هو ته مقابلي جي تجارتي دنيا ۾ جيت يا هار جي ڳالهه ماڻهوءَ جي ڪارڪردگيءَ يا هوشياريءَ تي نه پر حالات تي منحصر هئي، جيڪي هن جي وس ۾ نه هئا. ماڻهو پاڻ ڪونه هو جنهن ارادو ٿي ڪيو، ۽ نه ماڻهو پاڻ هو جنهن ڪجهه ڪيو ٿي، پر اُهو اڻ ڄاتل اعليٰ اقتصادي قوتن جو فضل ۽ ڪرم هو، جو اِهو سڀڪجهه پئي ٿيو: ۽ اِها صورت خاص طرح اُن اقتصادي انقلاب جي دؤر ۾ ٺيڪ ٺيڪ ٿي لڳي، جو هندستان ۽ آمريڪا جا دروازا دنيا لاءِ کلي پيا هئا، ۽ تجارتي ايمان جا سڀ ڪان مقدس اقتصادي فُقرا- يعني سون ۽ چانديءَ جا نرخ- به پئي ڪِريا ۽ ٽُٽي اچي پَٽ پيا هئا؟"

(اينگلس، Preface to Socialism, Utopian and Scientific.)

اقتصادي زندگيءَ جي حقيقت ۾ واپارين سان ڇا ٿو پيش اچي؟ هي واپاري، سرمايه دوست، سڀ مقابلي جي ميدان ۾ آهن، ۽ هو مقابلي جو پورو پورو تجربو رکن ٿا- سندن وچ ۾ فاتح به آهن ۽ مفتوح به. پر اڪثر ڪري، منجهائنن تيز ۾ تيز ۽ سڀ ڪان وڌ هوشمندَ به مقابلي ۾ هارائي ويهن ٿا- هڪڙي ئي اهڙي تجارتي گهوٽالي جي آڏو هو ڍهي پون ٿا، جيڪو وچ ۾ ڪٿان

ايري اچي دخل انداز ٿئي ٿو ۽ هو دسجي پون ٿا. هي گهوٽالو هنن لاءِ هڪ اڻ ڪٿيل ۽ اندازي کان بالاتر حادثو آهي: ايتري قدر جو اُهو هنن کي قضا جو اوچتو هڪ ڌڪ محسوس ٿئي ٿو: ۽ ائين هيءُ خيال ته ڪڏهن ڪڏهن منجهانئن سڀ کان گهٽ سمجهدارَ ۽ اٽڪلباز ماڻهو به، بنان ڪنهن سبب جي، گهوٽالي ۾ بچي وڃن ٿا، سندن عيسائي مذهب جي پروٽيسٽنٽ شريعت ۾ ايمان جي هڪ رڪن طور شامل ٿي وڃي ٿو، ۽ اِهو مشاهدو به ته ڪيئي ماڻهو اتفاق سان ڪامياب ٿين ٿا، سندن تقدير جي شرعي خيال کي ٽيڪو ڏئي ٿو، جنهن مطابق ماڻهن کي ابد تائين تقدير جو مقرر ڪيل پنهنجو پنهنجو انگ يا لِکيو پوڻو ٿو پوي!

اقتصادي حالتن جي عڪس جي هن مثال ۾ اسين ڏسون ٿا ته خيالَ ۽ ميجتا جو مٿيون سٽاءُ هيٺئين اقتصادي سٽاءَ جو کهڙي نموني عڪس هجي ٿو.

اُنهيءَ قسم جو هيءُ هڪڙو ٻيو مثال آهي: ٻن مزدورن جي اهميت کي وٺو، جيڪي ٽريڊ يونين جا ميمبر نه آهن ۽ انهيءَ ڪري سياسي طور پختا نه آهن. هڪڙو اُنهن مان هڪڙي تمام وڏي ڪارخاني ۾ ڪم ڪري ٿو، جتي ڪم کي پوريءَ طرح رٿيو ۽ منظم ڪيو ويو آهي، ۽ ٻيو هڪڙي ننڍي ڪاريگر وٽ مزدوري ڪري ٿو. پڪ آهي ته پنهنجي "مالڪ" بابت ٻنهي جو خيال جدا جدا هوندو. هڪڙي لاءِ، مالڪ هڪڙو ڏاڍو قسم جو، سنگدل، ڏورانهون استحصالي هوندو جيڪو سرمايه داريءَ جو هڪ پورو پورو مثال هجي سگهي ٿو: ٻيو پنهنجي مالڪ کي، پاڻ جهڙو هڪ مزدور ئي سمجهندو جيڪو واقعي هڪ سُکيو ماڻهو پر وري به هڪ مزدور هو ۽ نه هڪ ظالم، ڦورو يا پرمار.

هيءُ واقعي ٻنهي مزدورن جي حالتن جو عڪس ئي آهي، جو ٻنهي جو خيال مالڪ قسم جي طبقي لاءِ جدا جدا آهي.

هي مثال، جيڪو هڪ اهم مثال آهي، اسان کي ڪن راين رکڻ ۽ پيش ڪرڻ جو حق ڏئي ٿو.

4. صحيح شعور ۽ غلط شعور

اسين مٿي چئي آيا آهيون ته نظريا سماج جي مادي حالتن جو عڪس هوندا آهن، ۽ سماجي وجود ئي سماجي شعور بنائي ٿو. اِن مان هي به نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو ته هڪ پورهيت جو نظريو لازمي طرح ۽ خودبخود پورهيت

پسند نظريو هجي ٿو. هيءُ اندازو حقيقت جي مطابق ڪونهي، ڇو ته اسين ڏسون ٿا ته ڪيئي مزدور آهن جن کي اُهو هڪ مزدور جو شعور ڪونهي.

اِئين ڳالهه جو هيءُ فرق ضرور سامهون رکڻو آهي: ماڻهو ڪن خاص حالتن ۾ رهي سگهن ٿا پر اُن بابت سندن شعور حقيقت سان نهڪندڙ نه به ٿي سگهي ٿو. اِنهيءَ صورت کي اينگلس ماڻهوءَ جو "غلط شعور" سڏيو آهي.

مثال: ڪي مزدور ۽ ڪاسبي "ڪاريگرن جي جٿيبنديءَ" جي اثر هيٺ هوندا آهن، جيڪا ڳالهه گذري ويل وقتن دؤرن ڏانهن، دستڪاريءَ جي دؤر ڏانهن، موٽڻ جي برابر آهي. هن حالت ۾ اُنهن ۾ مزدورن ۽ ڪاسبين جي غريبيءَ جو شعور ته آهي، پر اُهو هڪ صحيح ۽ سالم شعور نه آهي. هتي نظريو واقعي سماجي زندگيءَ جي حالتن جو عڪس ته آهي، پر اُهو هڪ پورو ۽ سچو عڪس نه آهي.

ماڻهن جي شعور ۾ اڪثر جيڪو عڪس هجي ٿو، اُهو "ابتو" هجي ٿو. غريبيءَ جي حقيقت جو مشاهدو سماجي حالتن جو هڪڙو عڪس آهي، پر جڏهن سوچجي ٿو ته "جٿيبنديءَ" ڏانهن موٽڻ سان مسئلو حل ٿي ويندو، تڏهن اُهو عڪس غلط ۽ ڪوڙو عڪس بڻجي وڃي ٿو. اُن حالت ۾ اسين شعور جو ڪجهه قدر صحيح ۽ ڪجهه قدر غلط عڪس ڏسون ٿا.

هڪڙو مزدور جيڪو بادشاهه پسند آهي، اُن جو شعور به ساڳئي وقت غلط به آهي ۽ صحيح به آهي. صحيح اِنهيءَ طرح، جو هو ملڪ ۾ جيڪا غربت ڏسي ٿو، اُها هو ڪڍڻ گهري ٿو: فقط اِنهيءَ طرح، جو هو سمجهي ٿو ته بادشاهه اُئين ڪري سگهي ٿو. ۽ رڳو انهيءَ ڪري، جو هُن ٺيڪ نه سوچيو آهي، ڇاڪاڻ ته هُن پنهنجو نظريو صحيح منتخب نه ڪيو آهي، هيءُ مزدور، جيتوڻيڪ اسان جي طبقي جو آهي، پر اسان لاءِ اسان جي طبقي جو دشمن بڻجي سگهي ٿو. اِنهيءَ ڪري غلط شعور رکڻ جي معنيٰ آهي پاڻ کي ٺڳڻ يا پنهنجي سچ پچ جي حالت بابت ٺڳجي وڃڻ.

اِنهيءَ ڪري، اسين چوندا اسين ته نظريو وجود جي حالات جو عڪس آهي، پر اُهو ڪو هڪُ اڳي کان نهيل يا مقرر ٿيل عڪس ڪونهي.

تنهن ڪان سواءِ اسان لاءِ اِن ڳالهه جو خيال رکڻ به ضروري آهي ته رواجي طور هر ممڪن ڪوشش ورتي ٿي وڃي ته اسان کي حالات جو غلط شعور ڏنو

وڃي ۽ مجبور ۽ محروم طبقن تي حڪمران طبقن جي نظريي جي اثر کي محڪم ۽ مضبوط بڻايو وڃي. زندگيءَ جي تصور جا پهريان پهريان عنصر جيڪي اسين حاصل ڪريون ٿا، تعليم جيڪا اسان کي ڏني وڃي ٿي ۽ هدايتڪاري جيڪا اسان جي ڪئي وڃي ٿي، اُن سان اسان جي ذهن تي هڪ غلط شعور چنبڙايو وڃي ٿو. زندگيءَ سان اسان جا لاڳاپا، اسان مان ڪن جو پهراڙيءَ جو پس منظر، پروپيگنڊا، پريس، ريڊيو، وغيره، اڪثر طور اسان جي شعور کي اڳي ئي اونڌو ڪيو، بگاڙيو ۽ غلط بنايو ڇڏين ٿا.

انهيءَ ڪري اسين جيڪي مارڪس وادي آهيون، تن لاءِ نظرياتي ڪم تمام وڏيءَ اهميت جو ڪم آهي. غلط شعور کي هر طرح ختم ٿيڻ گهرجي، ته جيئن صحيح شعور اُن جي جاءِ وٺي، ۽ نظرياتي ڪم ڪان سواءِ هيءَ تبديلي حاصل ٿي نٿي سگهي.

انهيءَ ڪري، جيڪي ائين پائنين ٿا ۽ چون ٿا ته مارڪسزم هڪ ”تقرير پسند“ عقيدو آهي، اُهي غلط آهن، ڇاڪاڻ ته حقيقت ۾ اسين ائين ميون ٿا ته نظريا سماج ۾ هڪ وڏو ڪردار ادا ڪن ٿا ۽ بيحد ضروري آهي ته هيءُ فلسفو سيکاريو وڃي ۽ سکيو وڃي ته جيئن اُهو هڪ اثرائتو هٿيار ۽ ڪارائتو اوزار ثابت ٿي سگهي.

5. نظرياتي عنصرن جو (ڳالهين جو) عمل ۽ ردعمل

5. نظرياتي عنصرن جو (ڳالهين جو) عمل ۽ ردعمل

صحيح ۽ غلط شعور جي مثالن مان اسان ڏٺو ته اسان کي سدائين اِها خواهش نه رکڻ گهرجي ته خيالن جي سمجهاڻي اقتصادي حقيقتن جي وسيلي ئي ڏيڻ ضروري آهي ۽ ائين خيالن جي اثر کان بلڪل ئي انڪار ڪري ڇڏيون. ائين ڪرڻ مارڪسزم کي هڪ غلط نموني پيش ڪرڻ ٿيندو. خيالَ، پهرينءَ نگاهه ۾، ته واقعي اقتصادي حقيقتن جي روشنيءَ ۾ سمجهائجن ٿا، پر اُنهن جو عمل اُنهن جي پنهنجي طريقي سان به ٿئي ٿو.

”تاريخ جي مادي تصور مطابق تاريخ ۾ آخري طور فيصلہ ڪن عنصر سچيءَ زندگيءَ جو ڦلجڻ ڦولجڻ، يعني ڦل مان ڦل ڏيڻ، آهي. ان کان وڌيڪ نہ مارڪس ۽ نہ مون ڪڏهن ڪجهہ چيو آهي. انهيءَ ڪري جيڪڏهن ڪو اِن کي موڙي مروڙي ائين چوي ٿو ته اقتصادي عنصر هڪڙو ئي فيصلہ ڪن عنصر

آهي، تہ هو اُن ڳالھ کي بدلائي هڪ بي معني، هوائي قسم جو ۽ غير معقول اصطلاح بڻائي ٿو ڇڏي. اقتصادي ڳالھ بنياد آهي، پر بالائي سٽاءَ جي مختلف نمونن جا عنصر پڻ تاريخي جدوجهدن جي سلسلن ۾ رخن تي پنهنجو اثر وجهن ٿا ۽ ڪيترين حالتن ۾ تہ اُنهن جي مرتب ڪرڻ ۾ سُنوالو دخل رکن ٿا. هنن سڀني عنصرن جو باهمي عمل موجود رهي ٿو، جنهن ۾ سڀني قسم قسم جي امڪانن ۽ اتفاقن جي وچ ۾ آخري طور اقتصادي هلچل، پنهنجي اثر ۾ لازمي عنصر طور موجود رهي ٿي."

(اينگلس جو خط جي. بلوخ ڏانهن .Letter to J. Bloch by F. Engles)

تہ اِها ڳالھ بلڪل ضروري آهي تہ اقتصادي حالتن جي جائزي وٺڻ کان اڳ سڀني ٻين شين جي جانچ جونچ ڪئي وڃي، ۽ جيڪڏهن اسان کي ڏسڻ ۾ اچي تہ، آخري تورتڪ جي روشنيءَ ۾، اِهي سبب آهن، تہ بہ اسان کي ياد رکڻ کپي تہ اِهي ئي هڪڙو سبب نہ آهن.

نظريا اقتصادي حالتن جا عڪس ۽ نتيجا آهن، پر نظرين ۽ اقتصادي حالتن جي تعلق جي ڳالھ سادي ڳالھ ڪانهي، ڇاڪاڻ تہ اسين خود بنيادي سٽاءَ تي نظرين جي موٽ جو عمل بہ ڏسون ٿا.

اِن حقيقت جو عمل، فيبروري 16، 1934ع کان پوءِ فرانس ۾ جيڪا تحريڪ وڌي هئي، اُن ۾ اسان ڏٺو. اُن جو مطالعو اڄ بہ ڪم از ڪم ٻن رخن کان ڪري سگهجي ٿو:

(1) ڪي اِن لھر جي سمجهاڻي ڏيندي چون ٿا تہ ملڪ جو اقتصادي گهوٽالو اُن جو سبب هو. اِها مادي سمجهاڻي آهي، پر هڪ طرفي آهي. هيءَ سمجهاڻي فقط هڪ عنصر کي خيال ۾ آڻي ٿي- يعني هن حالت ۾ اقتصادي عنصر کي، اقتصادي گهوٽالي کي.

(2) اِنهيءَ طرح، هيءَ سوچ هڪ حد تائين صحيح آهي، پر هِن سمجهاڻيءَ ۾ ٻئي هڪ عنصر جو ملائڻ بہ ضروري آهي، ۽ اُهو هيءُ تہ ماڻهو ڇا پيا سوچين، يعني نظريي جو عنصر. هن عوامي تحريڪ ۾ ماڻهو فسطائيت دشمن هئا. اهو نظرياتي عنصر آهي. ۽ ماڻهو جيڪڏهن فسطائيت-دشمن هئا، تہ اُهو اِنهيءَ ڪري، جو پروپيگنڊا جي وسيلي "پاپيولر فرنٽ" (عوام پسند محاذ) قائم ڪيو ويو هو. پر خود اِن پروپيگنڊا جي ڪامياب

ٿيڻ لاءِ سازگار زمين گهربل هئي. جيڪي ڪجهه 1936ع ۾ ٿي سگهيو هو، سو 1932ع ۾ ممڪن نه هو. آخر ۾، اسان کي خبر آهي ته پنهنجي نتيجي طور هن عوامي تحريڪ جيڪو طبقاتي جدوجهد ممڪن بنايو، اُن وسيلي، خود اُن پاڻ به اقتصادي حالتن تي وڏا اثر مرتب ڪيا. اِنهيءَ طرح، هن مثال مان اسين ڏسون ٿا ته هڪ نظريو، جيڪو سماجي حالتن جو عڪس آهي، پنهنجي پيري پاڻ ئي واقعن ۽ حالتن جو سبب بڻجي پوي ٿو.

”سياسي، قانوني، فيلسوفي، مذهبي، ادبي، فني، وغيره تعمير ۽ واڌارو اقتصادي تعمير ۽ واڌاري تي ٻڌل آهي. پر اِهي سڀيئي هڪٻئي تي ۽ پڻ اقتصادي بنياد تي اثر انداز ٿين ٿا. ائين ڪونهي ته اقتصادي حالت ئي سبب آهي ۽ اڪيلي سر فعال آهي، ۽ ٻي هرڪا شيءِ فقط هڪ خاموش اثر يا نتيجو آهي. حقيقت اصل ۾ هيءَ آهي ته اقتصادي ضرورت جي بنياد تي باهمي اثر اندازيءَ جي عمل ۽ ردعمل جو هڪ سلسلو آهي، ۽ آخرڪار اُهوئي ڪم ڪندو رهي ٿو ۽ پاڻ مڃائي ٿو.“ (اينگلس جو خط، ايڇ. اسٽارڪينبرگ ڏانهن. Letter to H. Starkenburg by F. Engles)

اِنهيءَ طرح ئي، مثلاً، اِهو آهي، جو-

”وراثت جي قانون جو بنياد- بشرطيڪ فرض ڪري ٿا وٺون ته ’ڪٽنب‘ جو سرشتو اوسر جون منزلون مساوي طور تي طئي ڪري چڪو آهي- اقتصادي آهي. پر اِها ڳالهه، مثال طور، ثابت ڪرڻ مشڪل ٿيندي ته انگلينڊ ۾ وصيت ڪندڙ جي پوري آزادي ۽ فرانس ۾ اُن تي لڳل سخت پابنديون، پنهنجي هر تفصيل جي حد تائين، رڳو اقتصادي سببن جي ڪري آهن. اهي ٻيئي صورتون، يعني انگلينڊ ۽ فرانس جون الڳ الڳ، بهرحال، وري به اصل ۾ ۽ بنيادي طور، تمام گهٽيءَ حد تائين، اقتصادي دائري جون ئي صورتون آهن ۽ اُن سان ئي واسطو رکن ٿيون، ڇاڪاڻ ته اُهي ملڪيت جي ورهاست تي ئي اثر انداز ٿين ٿيون.“ (اينگلس جو خط ڪانريڊ شمڊ ڏانهن. Letter to Conrad Schmid by F. Engles)

اچو ته ٻيو هڪڙو ويجهو مثال وٺون- محصولن جو. محصولن بابت اسان سڀني جا پنهنجا پنهنجا رايا آهن. شاهوڪار اُنهن کان بچڻ گهرن ٿا، انهيءَ ڪري اُهي اڄ سڌن محصولن جا حامي آهن: مزدور ۽ وچين طبقي جا ماڻهو، اُن جي ابتڙ، محصولن جو هڪ اهڙو سرشتو چاهين ٿا، جيڪو سڌيءَ ۽ وڌندڙ محصول بازيءَ (يعني انڪم ٽئڪس تي) ٻيڌل هجي.

اِن جي معنيٰ ته محصولن بابت اسان جا جيڪي خيال آهن- ۽ اُهي نظرياتي عنصر ئي آهن- اُنهن جي پاڙ اسان جي اقتصادي صورتحال ۾ ئي موجود هجي ٿي، جيڪا سرمايه داريءَ جي پيدا ڪيل ۽ اسان تي مڙهيل آهي. شاهوڪارَ چاهين ٿا ته سندن رعايتون بحال رهن ۽ هو محصولن جو موجوده سرشتو قائم رکڻ گهرن ٿا ۽ چاهين ٿا ته اُن مقصد لاءِ ضروري قانونَ مضبوط رکيا وڃن. اهي قانون، جيڪي خيالن جو نتيجو آهن، موٽي وري اقتصادي حالتن تي پنهنجو اثر وجهن ٿا، ڇاڪاڻ ته اُهي ننڍي ريزڪي واپار ۽ ننڍن ريزڪي واپارين کي اپڙڻ نٿا ڏين ۽ سرمايه داريءَ جي ميڙ ميڙان ۽ هم مرڪزيت کي ئي وڌائين ٿا ۽ تيز ڪن ٿا.

ان مان اسين ڏسون ٿا ته اقتصادي حالتون خيالن کي جنم ڏين ٿيون. پر خيال پڻ اقتصادي حالتن ۾ تبديلين کي جنم ڏين ٿا؛ اقتصادي حالتن ۽ خيالن ٻنهي جي انهيءَ باهمي ڏي وٺ جي لاڳاپن کي سامهون رکڻ سان ئي اسان کي نظرين، سيني نظرين، جي تحقيق ڪرڻ گهرجي؛ ۽ فقط آخري ڇنڊڇاڻ جي حالت ۾ ئي بنيادي طور اسين ڏسون ٿا ته اقتصادي ضرورت آهي جيڪا هميشه غالب رهي ٿي.

اسان کي خبر آهي ته مفڪر ۽ ليکڪ ئي آهن، جن کي نظرين جي بچائڻ جو نه، ته به پکيڙڻ جو ڪم سونپيل هوندو آهي. هنن جا خيال ۽ هنن جون لکڻيون انهيءَ ڳالهه ۾ هميشه ڪليل ۽ صاف نه هونديون آهن، پر، اصل ۾ اُهي لکيتون به جيڪي ظاهر ۾ فقط سادا افسانا ۽ قصا لڳندا آهن، اُنهن جي به تورتڪ ڪجي ته اُنهن ۾ به نظرين جو اظهار معلوم ٿيندو. هيءَ تورتڪ ڏاڍو هڪ نازڪ ڪم ٿئي ٿو ۽ اُها پوريءَ ذميداريءَ سان ڪرڻ ضروري آهي. اسين هڪڙو جدلياتي تورتڪ جي طريقي جو خاڪو هيٺ ڏيون ٿا، جيڪو اِن ۾ ڪافي فائديمند ثابت ٿيندو؛ پر اِن کي ميڪانيڪي طور استعمال ڪرڻ کان پرهيز ڪرڻ گهرجي ۽، جيڪي شيون سمجهائڻ کان ٻاهر هجن، اُنهن کي اُنهيءَ ئي طرح سمجهائڻ جي ڪوشش کان بچڻ کپي.

6. جدلياتي ڇنڊڇاڻ جو طريقو

• جدلياتي طريقي جي مناسب استعمال لاءِ ڪافي ڄاڻ جي ضرورت آهي، ۽ جيڪڏهن زيرِ نظر موضوع جي ڄاڻ نه هجي، ته پهرين اُن جو پورو مطالعو ڪرڻ

گهرجي، نه ته نتيجي طور جيڪو رايو مرتب ٿيندو، اُهو هڪ عبث ۽ توائي خيال کان گهٽ نه هوندو.

ڪنهن ڪتاب يا ادبي ڳالهه جي جدلياتي تورتڪ لاءِ اسين هڪڙي طريقي جو خاڪو هيٺ ڏيون ٿا، جيڪو ٻين موضوعن سان به لاڳو ڪري سگهجي ٿو.

(1) جنهن ڪتاب يا ڳالهه جي تورتڪ ڪرڻي هجي، اولِ اول اُن جي مواد تي ڌيان ڏيڻ کپي يعني اُن ۾ ڇا چيو ويو آهي اُن تي. پهريائين اُن کي سيني سماجي سوالن ۽ ڳالهين کان پري رکي، اُن جي ڇڪاس ڪرڻ گهرجي، ڇاڪاڻ ته هر ڳالهه جي ابتدا طبقاتي ڪشمڪش ۽ اقتصادي حالتن سان ڪانه ٿي ٿئي.

ادبي دنيا ۾ ادبي اثر ٿين ٿا، ۽ اسان کي اُهي ڌيان ۾ رکڻ کپن. ڪوشش ڪري ڏسجي ته زيرِ نظر لکيت ڪهڙي "ادبي مڪتب" سان واسطو رکندڙ آهي. ادبي ۽ علمي دنيا ۾ مروج نظرين جي اندروني واڌ جي صورتحال کي به خيال ۾ آڻڻ کپي. عملي طور ائين بهتر ٿيندو ته زيرِ نظر تصنيف جو هڪ اختصار تيار ڪيو وڃي، ۽ اُن جي سڀ کان زياده ڌيان ڇڪيندڙ ڳالهين کي خاص طرح سامهون رکيو وڃي.

(2) اُن کان پوءِ سماجي ڪردارن جا نمونا جيڪي ڳالهه جي سٽاءَ ۾ پيش ڪيل هجن، اُنهن کي ڇڪاسجي. ڏسجي ته ڪهڙي طبقي سان اُنهن جو تعلق آهي، ۽ پوءِ اُنهن جي پيش ڪيل هلت چلت ۽ ڪم ڪار جي ڇڪاس ڪجي، ۽ ڏسجي ته جو ناول ۾ ڏيکاريل آهي، اُن کي ڪنهن به رستي هڪ سماجي نقطي نگاهه سان ملائي سگهجي ٿو.

جيڪڏهن ائين ڪرڻ ناممڪن هجي، جيڪڏهن معقول نموني ائين ٿي ئي نه سگهي، ته بهتر ٿيندو ته تورتڪ جي ڪوشش ڇڏي ڏجي، اِن کان جو هٿراڌيون ڳالهيون ويهي اٽارجن. ڪنهن به ڳالهه جي سمجهاڻي يا تشريح هٿراڌو ڪڏهن به نه ٿاهجي.

(3) جڏهن اِهو معلوم ٿي وڃي ته ڳالهه ۾ ڪهڙا طبقا آڏو آيل آهن، ته ڳالهه جي اقتصادي بنياد جي دريافت ڪجي، يعني هن ڳالهه جي ته جنهن دور سان ڪتاب جي ڳالهه جو واسطو آهي، اُن دور جا پيداواري ذريعا ڪهڙا آهن ۽ اُن جو پيداواري دستور ڪهڙو آهي.

مثال طور، جيڪڏهن ڳالھ جو عمل اسان جي ئي دور جو پيش ٿيل آهي، تہ سرمايہ داري اُن جو اقتصادي بنياد آهي. اڃوڪي وقت ۾ ڪيترائي افسانا ۽ ناول نڪرندا رهن ٿا، جيڪي سرمايہ داريءَ کي للڪارين ٿا ۽ اُن کي تنقيد جو نشانو بڻائين ٿا. بهرحال، سرمايہ داريءَ سان مقابلي ڪرڻ جا ٻہ رستا آهن:

1- هڪ انقلابيءَ وانگر، جيڪو قدم وڌائي، اڳتي اچي ٿو.

2 هڪ رجعتيءَ وانگر، جيڪو ماضيءَ ڏانهن موٽڻ چاهي ٿو.

۽ اڪثر اهوئي روپ آهي جيڪو جديد ناولن ۾ اختيار ٿيل ڏسجي ٿو: اُنهن ۾ گذريل وقتن جو ماتم ڪيل هوندو آهي.

(4) جڏهن نئين نموني سان ڪيل ڇڪاس جا نتيجا اسان جي آڏو هجن، تہ پوءِ اسان کي ڳالھ جي نظريي کي ڏسڻ گهرجي. يعني مصنف جيڪي خيال ۽ جيڪي امنگ پيش ڪيا آهن، تن کي، مصنف جي سوچ جي دستور ۽ رخ کي. پوءِ نظريي تي اٿين ويچار ٿيڻ کپي، تہ ڪتاب ۾ اُن ڪان ڪهڙو ڪم ورتو ويو آهي، يعني پڙهندڙ جي ذهن تي اُن جي ڪهڙي ۽ ڪيتري اثر قائم ڪرڻ جي ڪوشش ڪيل آهي.

(5) ان کان پوءِ، هاڻي، اسين پنهنجي سڄيءَ تورتڪ، پنهنجي سڄيءَ ڇنڊڇاڻ، جا نتيجا پيش ڪري سگهنداسين، يعني اٿين چئي سگهنداسين تہ ڇو هن قسم جو افسانو يا ناول اهڙي هڪ دور ۾ لکيو ويو آهي.

تورتڪ جو هيءُ طريقو فقط تڏهن اثرائتو ۽ مفيد ثابت ٿيندو، جڏهن اُن جي استعمال ڪندي، اُهي سڀ ڳالهيون ياد رکيون وڃن، جيڪي مٿي آيل بابن ۾ چيون ويون آهن. اها ڳالھ بہ ياد رکڻ گهرجي تہ جيڪڏهن جدليات شين متعلق سوچڻ جو هڪ نئون رستو اسان کي ڏسي ٿي، تہ شين بابت پوري ڄاڻ رکڻ جي تقاضا پڻ اُها اسان ڪان ڪري ٿي، ۽ جيڪڏهن اسان کي شين بابت ڳالهائڻو آهي ۽ اُنهن جي اسان کي تورتڪ بہ ڪرڻي آهي تہ اُن لاءِ اُنهن جي ڄاڻ اسان واسطي هڪ اڻ- سرندو ۽ بنهہ پهريون شرط آهي. اِنهيءَ ڪري، هاڻي، جو اسان ڏٺو تہ اسان جو طريقو ڪهڙو آهي، اسان لاءِ ازحد ضروري آهي تہ اسين پنهنجن مطالعن ۾، پنهنجي سرگرم ۽ ذاتي زندگيءَ ۾، شين کي اٿين ڏسڻ جي ڪوشش ڪريون، جيئن اصل ۾ اُهي آهن- يعني متحرڪ ۽ تبديلي ۾ مصروف، ۽ نہ يڪجا جميل ۽ بيٺل حالت ۾: اُنهن کي اُنهن جي ڪنهن هڪ

ئي پاسيَ ڪان نہ پر سيني پاسن ڪان ڏسون ۽ ائين ئي اُنهن جو مطالعو ڪريون. مطلب تہ اسان کي هر هنڌ ۽ هميشہ، پنهنجي مشاهدي ۽ مطالعي ۾ جدلياتي اصول جي روشني ئي پنهنجي سامهون رکڻ گهرجي.

7. نظرياتي جدوجهد جي ضرورت

هاڻي اسين جدلياتي ماديت کي بهتر طور تي ڄاڻي سگهيا آهيون. جڪا ماديت جو جديد روپ آهي ۽ جنهن جا باني مارڪس ۽ اينگلس هئا ۽ جنهن کي لينن پنهنجي فڪر ۽ مطالعي سان وڌايو ۽ پختو بنايو. هن ڪتاب ۾ اسان گهڻي قدر مارڪس ۽ اينگلس جي ڪتابن ۽ لکيتن جا حوالا ڏنا آهن؛ فلسفي جي هن مطالعي کي هتي ختم ڪرڻ کان اڳ اسان لاءِ لينن جي فڪري تحقيق ۽ ڪاوش جو خصوصي ذڪر ڪرڻ ضروري آهي، ڇوتہ جدلياتي ماديت جي تعمير ۾ عظيم لينن جو وڏو حصو رهيو آهي. اِنهيءَ ڪري ئي، هِن سلسلي ۾ هاڻي مارڪسزم- لیننزم، يعني مارڪسز ۽ لينن جي فڪر، جو ذڪر ڪيو ٿو.

مارڪسزم- لیننزم ۽ جدلياتي ماديت اٽوٽ نموني هڪُ آهن. جدلياتي ماديت جي ڄاڻ سان ئي فقط اسان کي پوريءَ طرح مارڪسزم- لیننزم جي فڪري وسعت ۽ رسائيءَ جو اندازو ٿي سگهي ٿو. انهيءَ ڪري ئي اسان کي لازمي طور ائين چوڻو پوي ٿو تہ ايستائين ڪوبہ سرگرم انقلابي پاڻ کي نظرياتي طور پورو هٿياربند نٿو چئي سگهجي، جيستائين هو مارڪسزم- لیننزم جي، فلسفي ۽ دستور جي صورت ۾، پوري ڄاڻ نٿو رکي.

سرمايہ دوست جيڪي اِن ڳالھ کي خوب سمجهن ٿا، هر ممڪن طريقو استعمال ڪن ٿا، هر ممڪن ڪوشش ڪن ٿا، تہ مزدورن جي شعور ۾ هو پنهنجي نظريي کي داخل ڪن. اِها ڪين چڱيءَ طرح خبر آهي تہ مارڪسزم- لیننزم جي ٻين سيني ڳالهين منجهان جدلياتي ماديت ئي آهي، جيڪا سندن دنيا ۾ درحقيقت گهٽ ۾ گهٽ ڄاتل آهي- ڇوتہ هنن اُن خلاف خاموشيءَ جي هڪ منظم سازش قائم ڪري رکي آهي. نهايت ڏک جي ڳالھ آهي، جو سرڪاري تعليم جدلياتي ماديت کي ڪُلي طور نظر انداز ڪري ٿي ۽ اسڪولن ۽ يونيورسٽين ۾ اڄ بہ فلسفي جي سکيا اُهڙي ئي هڪ سؤ سال اڳ واري نموني جي هلندي رهي ٿي.

جيڪڏهن اڳين وقتن ۾ سوچ ويچار جي مابعد طبيعاتي طريقي کي مادي طريقي تي برتري هوندي هئي، ته اُها، جيئن اسان ڏٺو، ماڻهن جي اڻ ڄاڻائيءَ جي ڪري هوندي هئي. اڄ سائنس اسان کي اِنهيءَ حقيقت جي ڏسڻ جا ذريعا ڏنا آهن ته جدلياتي طريقو ئي آهي، جيڪو سائنسي تحقيق ۾ ڪوجنا لاءِ استعمال ڪرڻ مناسب آهي، ۽ اِنهيءَ ڪري اها بنهه هڪ فضول ڳالهه آهي، جو اسان جا ٻار اڄ به اُنهيءَ ئي طريقي پٽاندر پڙهندا رهن، سڪندا رهن، جيڪو جهالت تي ٻڌل هو ۽ جهالت مان نڪتل هو.

جيتوڻيڪ سائنسدان پنهنجن پنهنجن خاص موضوعن تي، سائنسن جي ڪڙو ڪڙي ۾ مليل علمن جي آڌار ڪان سواءِ، پنهنجو ڪوبه تحقيقي ڪم اڳتي وڌائي نٿا سگهن، ۽ ائين هو غير شعوري طور جدليات جو ئي هڪ حد تائين استعمال ڪن ٿا، ته به هو ايا پنهنجي ڪم ۾ اڪثر اُهوئي پنهنجو ذهني رخ اختيار ڪندا اچن ٿا، جنهن ۾ هنن کي تربيت مليل آهي، ۽ اُهو سندن رخ مابعد طبيعاتي رخ هجي ٿو.

اُهي عظيم سائنسدان، جن بني نوع انسان کي هيترو ڪجهه ڏنو آهي- مثلاً پاسٽيئر (Pasteur) ۽ برئنلي (Branly)، جيڪي تصوري هئا، عقيدائي هئا- اُهي جيڪڏهن تحقيق جي جدلياتي طريقي جا ڄاڻو ۽ تربيت يافته هجن ها، ته ڪيتريون نه وڌيڪ ترقيءَ جون منزلون هو طئي ڪري سگهن ٿا، ڪيتريون نه علم جون اجان ئي وڏيون اوچايون هو سرَ ڪري سگهن ها!

پر مارڪسزم خلاف اُن "خاموشيءَ جي سازش" کان به وڌيڪ هڪ ٻي خطرناڪ عداوت آهي، جيڪا پنهنجو زهريلو ڪم ڪري رهي آهي، ۽ اُها آهي پورهيت طبقي جي تحريڪ ۾ ڪوڙن، اڌ ڪوڙن، ۽ هتراڌو تهمتن اٿارڻ ۽ پکيڙڻ جو عمل. اڄ اسين ڪيترائي "عالم، محقق ۽ اديب" ۽ "نظريي باز" ڏسون ٿا، جيڪي پاڻ کي "مارڪس وادي" چوائين ٿا ۽ دعوا ڪن ٿا ته هو مارڪسزم کي "نئون ٿا ڪن"، اُن ۾ "نئون ساهه ٿا وجهن"، اُن کي "مهذب ٿا بنائين." اِن قسم جون ڪوششون اڪثر پنهنجن حملن جو نشان مارڪسزم جي گهٽ ڄاتل پاسن، خاص طرح جدلياتي ماديت جي ڳالهين، کي بنائين ٿيون.

اِنهيءَ طرحُ، مثلاً، کي اهڙا ماڻهو آهن، جيڪي دعوا ڪن ٿا ته هو

مارڪسزم کي انقلابي عمل لاءِ بطور هڪ تصور جي، قبول ڪن ٿا، پر ڪائنات جي هڪ عمومي تصور يا نظريي جي صورت ۾ نه. هو چون ٿا ته مارڪسزم جي مادي فلسفي کي مڃڻ کان سواءِ به هو پڪا مارڪس وادي ٿي سگهن ٿا. پنهنجي انهيءَ رخ ۾ انهن ڳالهين جي عين مطابق، ڪيترائي ”خيال“ هو سمگل ڪري، مارڪسزم ۾ آڻڻ گهرن ٿا. جيڪي خود اُن جي بنيادن سان يعنيماديت جي فلسفي سان اَڻ نهڪندڙ آهن. هن قسم جون ڪوششون ماضيءَ ۾ پڻ ٿينديون پئي رهيون آهن، ۽ اُنهن جي ئي رد ۾ لينن پنهنجو ڪتاب Materialism and Empirio-Criticism لکيو هو. اڄڪلهه اهڙين ئي ساڳين ڪوششن کي وري جاڳايو ۽ تيز ڪيو پيو وڃي. جيڪي مارڪسزم تي اُن جي فلسفي واري پاسي کان حملا ڪن ٿا، اُنهن کي تيسين ڪاميابيءَ سان منهن ڏيئي سگهڻ ممڪن ڪونهي، جيسين اسين مارڪسزم جي اصلي فلسفي جو اونهو مطالعو نه ڪنداسين ۽ اُن جي پوري ڄاڻ حاصل نه ڪنداسين.

8. نتيجو

خوشيءَ جي ڳالهه آهي، جو ڪن سالن کان، هاڻي، مارڪسزم جي جامع مطالعي جو پُرزور ذوق، خاص طرح، پورهيت طبقي ۾ جاڳندي ۽ وڌندي ڏٺو ويو آهي، ۽ اُن جي عين مطابقت ۾ ماديت جي فلسفي ڏانهن لاڙو ۽ اُن جي دلچسپي پڻ ڪافي وڌيل پيئي ڏسجي. هيءَ موجوده صورتحال هڪڙي نشاني آهي اِنهيءَ ڳالهه جي ته پورهيت طبقي هاڻي محسوس ڪيو آهي ته ماديت جي فلسفي جو مطالعو سندن پنهنجي نجات لاءِ ڪين روشنيءَ جو ۽ راهه جو ڪم ڏيئي سگهي ٿو. مزدورن ۽ ٻين پورهيتن پنهنجي تجربي مان سکيو آهي ته سندن طبقاتي جدوجهد جي ڪاميابيءَ لاءِ علم ۽ عمل جو ميل ڪيڏو نه ضروري آهي ۽ انهيءَ ڪري پنهنجو نظرياتي مطالعو هو جيتري قدر وڌائي، تيز ۽ اونهو ڪري سگهندا، اوترو اُن ۾ هنن جو پنهنجو فائدو آهي. انهيءَ ڪري هن دور ۾ هر ديانتدار سرگرم انقلابي ڪارڪن جو اِهو پهريون فرض آهي ته هو اِن لاڙي کي، اِن رخ کي، وڌيڪ همٿائي، زور وٺائي، اُن جي رهبري ڪري ۽ اُن ۾ مقداري توڙي معياري واڌ آڻڻ لاءِ پنهنجي سعيي ۽ عمل کي هر طرح تيز ڪري. اسان کي خوشي آهي ته پيرس جي مزدور يونيورسٽيءَ جي قائم ٿيڻ کان پوءِ ۽ اُن جي ڪوشش سان ڪيئي هزار ماڻهو مادي فلسفي جو مطالعو ڪري چڪا

آهن، ۽ پوريءَ ريت هو ڄاڻي سگهيا آهن ته ماديت جو فلسفو ئي سرمايه داريءَ جي خلاف سندن جدوجهد کي پورو هڪ علمي بنياد مهيا ڪري ٿو ۽ پوريءَ چٽائيءَ سان ڪين ظاهر ڪري ڏيکاري ٿو ته هن جدوجهد ۾ سائنس سرمايه داريءَ جي پاسي نه پر سندن پنهنجي پاسي بيٺل آهي. ۽ اِن مان سندن هڪ فرض به نڪري، نروار ٿي، سندن آڏو اچي بيهي ٿو ۽ ڪين للڪاري ٿو: مطالعو، مطالعو! اڀياس، اڀياس! مارڪسزم کي ڄاڻڻ ۽ اُن جي ڄاڻ کي عام ڪرڻ جو فرض. جدوجهد جي ميدانن تي، گهٽين ۾ ۽ ڪارخانن ۾، عمل جي سرگرمي ڏيکارڻ سان گڏ، انقلابي اڳواڻن کي نظرياتي جدوجهد جي به اڳواٽي ڪرڻي آهي. اُنهن جو فرض آهي ته هر طرح جي حملي کان پنهنجي نظريي جو بچاءُ ڪن ۽ ساڳئي وقت، جوابي حملي طور، اڳتي وڌي، سرمايه دوست نظريي جي هر اثر کان مزدورن ۽ پورهيتن جي ذهنن کي آزاد ڪن. جدوجهد جي سڀ پاسائين فرض ۽ ذميداريءَ جي ادائگيءَ لاءِ ماڻهوءَ کي پوريءَ طرح تيار رهڻو آهي. اِنهيءَ معنيٰ ۾ هڪ سرگرم انقلابي ڪارڪن فقط ۽ فقط جدلياتي ماديت جي ڄاڻ سان ئي پاڻ کي سچ پچ تيار رکي سگهي ٿو. هيءُ اسان جي فرض جو هڪ لازمي حصو آهي- ۽ اُهو تيسين اسان کي پورو ڪرڻو آهي جيسين اسين هڪ اُهو غير طبقائون انساني سماج قائم ڪري سگهون، جنهن ۾ سائنسن جي ترقيءَ جي آڏو پوءِ ڪا به رڪاوٽ باقي نه رهي سگهندي.

روشني پبليڪيشن جا وڪري لاءِ موجود ڪتاب

اسلاميات

قرآني قصا (پنج جلد)	مولانا محمد قاسم سومرو	400/=
قرآني قصا (مڪمل)	مولانا محمد قاسم سومرو	330/=
قصص الانبياء	مولانا محمد قاسم سومرو	200/=
ڏوهن جا ڏنگر ۽ بخشش جي برسات	مترجم: مولوي سليم الله سومرو	90/=
قرآني نصيحتون	مترجم: مولوي سليم الله سومرو	50/=
اخلاق نامو	مترجم: مولانا محمد قاسم سومرو	33/=
نبوي حديثون	مولانا محمد قاسم سومرو	30/=
منتخب احاديث	مترجم: سليم الله سومرو	210/=
سُخن سچي سردار ﷺ جا	مولوي سليم الله سومرو	90/=
آنحضرت ﷺ جن جي زندگي	پروفيسر غلام حسين جلباڻي	100/=
پندنامو	شيخ فريد الدين عطار	100/=
خواب نامو	مترجم: پروفيسر غلام حسين جلباڻي	180/=
مڪاشفة القلوب	امام غزالي رحه	260/=

لطيفيات

شاهه جو رسالو (الف - ب وار)	ڊاڪٽر محمد عالم سومرو	300/=
شاهه جو رسالو (ٽيئي جلد گڏ)	هوتچند/ مولچند گربخشاڻي	300/=
شاهه جو رسالو (مڪمل)	ڪلياڻ آڏواڻي	250/=
شاهه جو رسالو (معنيٰ سان)	ڪلياڻ آڏواڻي (وائيٽ پيپر)	250/=
شاهه جو رسالو: معنيٰ سان (ڊيمي سائيز)	ڪلياڻ آڏواڻي	180/=
شاهه جو رسالو(ڪرائون سائيز)	ڪلياڻ آڏواڻي	120/=
شاهه جو رسالو(ڪرائون اعليٰ)	ڪلياڻ آڏواڻي	150/=
شاهه جو رسالو	غلام محمد شاهواڻي	250/=
شاهه جو رسالو (موضوع وار)	ايچ. سدا رنگاڻي ۽ گل محمد	100/=
پيغام لطيف	جي. ايم. سيد	100/=
شاهه لطيف جي شاعري	تنوير عباسي	150/=
مقدمه لطيفي	هوتچند گربخشاڻي	35/=
گربخشاڻيءَ وارو شاهه جو رسالو منهنجي نظر ۾	پيرو مل مهرچند آڏواڻي	70/=

صوفي بزرگن جو ڪلام

شاهه ڪريم جو ڪلام	ميمڻ عبدالمجيد سنڌي	90/=
سچل جو رسالو (سنڌي ڪلام)	عثمان علي انصاري	200/=
سچل جو رسالو (سرائڪي ڪلام)	مولانا محمد صادق راڻيپوري	200/=
سچل جو رسالو (سنڌي ۽ سرائڪي)	مولانا محمد صادق راڻيپوري	400/=
ڪلام گرهوڙي (اعليٰ ايڊيشن)	مؤلف: ڊاڪٽر محمد دائود پوٽو	300/=
قاضي قادن جو ڪلام	هيرو ٺڪر	90/=
ساميءَ جا سلوڪ	پروفيسر ناگراڻي	180/=
بحرالعشق (رسالو سيد رکيل شاهه صوفي القادري)		200/=
رسال بڪل فقير رحه	مرتب: نياز سرڪي	150/=

شاعري

گوندر وينڌا گڏري	ابراهيم منشي	100/=
ڌرتي دين ڌرم	ابراهيم منشي	120/=
وساري نه ڇڏجو	ادل سومرو	120/=

زندگي زندگي	استاد بخاري	100/=
نہ ڪم نبريو - نہ غم نبريو	استاد بخاري	120/=
ولولو ۽ ووڪ	استاد بخاري	100/=
ميلا ملهالا	استاد بخاري	100/=
لهري لهري ۾ لالاڻ	استاد بخاري	125/=
گلدستي ۾ گيت	استاد بخاري	300/=
وطن ۽ ويساهہ	استاد بخاري	125/=
ڪوڪڻ يا ڪلياڻ	استاد بخاري	150/=
ڳائي پيو جاڳائي پيو	استاد بخاري	125/=
ترڙ ترڙ تيڏيان ڳالهيان	استاد بخاري	90/=
گهڙيا سي چڙهيا	استاد بخاري	80/=
پير نہ هٽن پوئتي	استاد بخاري	150/=
هي گجرا هي گولا	استاد بخاري	80/=
لهر لهر درياءَ	استاد بخاري	90/=
اوتون جوتون	استاد بخاري	150/=
گيت اسان جي جيت اسان جي	استاد بخاري	100/=
ڏک جي نہ پڄاڻي آ	اياز گل	250/=
ساجن سونهن سرت	تنوير عباسي	60/=
راهون پنڌ پيون	نارائڻ شيام	200/=
نڪريو آهي نينهن	نارائڻ شيام	180/=
گيڙو ويس غزل	شيخ اياز (مرتب: اسحاق سميجو)	200/=
ڪاري رات ڪهنگ	شيخ اياز	100/=
مينهن ڪٽيون	شيخ اياز	80/=
هوا جي سامهون	امداد حسيني	200/=
خوشبو خوشبو خواب	علي دوست عاجز	130/=
جهڙا تارا جرڪڻا	علي دوست عاجز	30/=
اڃن پوڙ پنپوليا	علي دوست عاجز	100/=
دل جو رستو	مرتب: اسحاق سميجو	100/=
وفا	وفا ناٿن شاهي	100/=
دادن فقير جو ڪلام	مرتب: اياز لاکير	200/=
سنونهن جي ساڃهہ	محسن ڪڪڙائي	120/=
ناول		
سنڌ باد جو سفر	علي بابا	50/=
درد جو درياهہ	موهن ڪلپنا	60/=
ڏونگر منجهہ ڏيئو	بورس پوليوائي / پرويز	100/=
پرين پکهہ چوڙيا	شهيدالله قيصر/غلام نبي ناشاد	65/=
رهجي ويل منظر	طارق عالم ابڙو	70/=
عشق	تالستاءِ/ مصطفيٰ نانگراج	75/=
سيتاهرڻ	قرة العين حيدر/ولي رام ولڀ	100/=
ٽوڪيو جي گيشا گرل	الطاف شيخ	90/=
نيٽ گونگي ڳالهايو	امرجليل	120/=
ڪهاڻيون		
نسيم کرل جون ڪهاڻيون	نسيم کرل	125/=
منهنجون ڪهاڻيون (جلد I)	علي بابا	150/=
پاڻ ۾ وينا آهيون	نجم عباسي	65/=

حويليءَ جا راز	مائڪ	80/=
دل جي دنيا	امرجليل	80/=
تيون وجود	امرجليل	80/=
تاريخ جو ڪفن	امرجليل	80/=
جڏهن مان نه هوندس	امرجليل	100/=
منهنجو ڏس آسمان کان پڇو	امرجليل	90/=
سنڌو منهنجي ساهه ۾	امرجليل	100/=
رني ڪوٽ جو خزانو	امرجليل	80/=
سجاڳيءَ جي ڳولا ۾	طارق عالم ابڙو	90/=
چونڊ نوبل ڪهاڻيون	ترجمو: ممتاز بخاري/حبيب ساجد	90/=
خدا ڏي خط	الطاف شيخ	80/=
ماستر هريام جو بنڪاڪ وڃڻ	الطاف شيخ	100/=
لنڊن تائين لفٽ	الطاف شيخ	100/=
سوزيءَ سان پيار	الطاف شيخ	120/=
هيلسنڪيءَ جي حسينا	الطاف شيخ	120/=
ڏاهي جهرڪي	الطاف شيخ	100/=
جپان رس	الطاف شيخ	125/=
ڏنڊ ۾ گهر تيل منظر	زيب سنڌي	80/=
پياسي سپ سمونڊ ۾	احمد علي صابر چانڊيو	80/=
عبرت ڪده	ڊاڪٽر ابراهيم خليل	180/=
روڳ	عزيز ڪنگراڻي	100/=

سفرنامو

مڪليءَ کان ملاڪا	الطاف شيخ	90/=
خبرون ڪيڙائن جون	الطاف شيخ	90/=
جپان جن جي جيءَ سان	الطاف شيخ	100/=
اچن جي ملڪ ۾ اسين ڪارا	الطاف شيخ	100/=
ملير کان مالمو	الطاف شيخ	90/=
سنگاپور ويندي ويندي	الطاف شيخ	90/=
موج نه سهي مڪڙي	الطاف شيخ	120/=
ڳالهيون آهن ڳچ	الطاف شيخ	125/=
جت جر وهي تو جال	الطاف شيخ	150/=
سنگاپور تو سڏ ڪري	الطاف شيخ	130/=
مليشيا منهنجي من ۾	الطاف شيخ	130/=
پلي پار تان پيرو	الطاف شيخ	225/=
ڏوري ڏوري ڏيهه	تنوير عباسي	100/=
مون ڪي اڳتي وڃڻو آهي	تنوير عباسي	120/=
سفر من اندر	نصير مرزا	125/=
جپان: پنجويهه ورهين کان پوءِ	الطاف شيخ	210/=
ڊنگي منجهه درياءَ	الطاف شيخ	120/=

جبرانيات

بغاوت	خليل جبران/ يوسف سنڌي	25/=
ڏوهاري	خليل جبران/ يوسف سنڌي	25/=
ڪنوار جي سيج	خليل جبران/ زيب سنڌي	30/=
موت ۽ زندگي	خليل جبران/ گل محمد	25/=
سودائي	خليل جبران/ گل محمد	25/=
پيغامبر	خليل جبران/ گل محمد	25/=

پڳل ڪنيڙاٽيون	خليل جبران/ گل محمد	30/=
مرشد جو پيغام	خليل جبران/مسعود جمالي	25/=
خليل جبران جي جيون ڪٿا	خليل جبران/ زيب سنڌي	25/=
غلامي	خليل جبران/ عطاءُ الله ابڙو	30/=
پهاڙن ۾ پڪار	خليل جبران/ نجم عباسي	30/=
مسيح ۽ ماڻهو	خليل جبران/ گل محمد	70/=
جبران جا ناوليٽ	خليل جبران/ گل محمد	100/=
جبران جون ڪهاڻيون	خليل جبران/ گل محمد	100/=

تحقيق/ تنقيد

سنڌي نثر جي تاريخ	منگهارام ملڪاڻي	90/=
سنڌي ادب جي مختصر تاريخ	عبدالجبار جوڻيجو	75/=
ڀڳوت گيتا "هڪ اڀياس"	سنڌيڪار: ولي رام ولڀ	51/=
نينڻ مهتي خيال جاڳيا	تاج جويو	60/=
شاهه - سچل - سامي	محمد ابراهيم جويو	66/=
سنڌي ٻهاڪا ۽ محاورا	ڊاڪٽر مرلي ڌر جيٽلي	70/=
سنڌي ادب جو تنقيدي اڀياس	ڊاڪٽر ميمڻ عبدالمجيد سنڌي	210/=
سنڌي ادب جو تاريخي جائزو	ڊاڪٽر ميمڻ عبدالمجيد سنڌي	150/=
سنڌي ادب جو ادبي جائزو	پروين ميمڻ	100/=
شاعريءَ جون صنفون	ظفر عباسي	35/=
سنڌي ورجيسي ٻولي	ڊاڪٽر شمس الدين عرساڻي	100/=
سنڌي ٻوليءَ جي جهان جي ڪوجنا	ڊاڪٽر شمس الدين عرساڻي	180/=

آتم ڪٿا/ جيون ڪهاڻي/ يادگيريون

منهنجي ڪهاڻي	جواهر لال نهرو/ رتن مل ملڪاڻي	100/=
اسان زنده رهنداسين	ليليٰ خالد/ زيب سنڌي	35/=
بک، عشق ۽ ادب	موهن ڪلپنا	75/=
گليلو	سنڌيڪار: محمد ابراهيم جويو	66/=
حضرت سائين پير وارا	مولانا محمد قاسم سومرو	310/=
ڇا ته شخص هو	عبدالواحد آريسر	160/=
سهڻو پاڻ سڏائي ويا	نصير مرزا	360/=
بوستان	شيخ سعدي/ محمد قاسم سومرو	150/=
گلستان	شيخ سعدي/ محمد قاسم سومرو	90/=
ديارِ دل ۽ داستان محبت	جي. ايم. سيد	150/=
صوفي شاهه عنايت شهيد	مرتب: حُسين بادشاهه	150/=
ڇو، ڇا ۽ ڪيئن؟	عبدالقادر جوڻيجو	155/=
آديسي اُستاد	علي دوست عاجز	250/=
ڪڇيءَ ڳانا لوهه جا	عبدالواحد آريسر	200/=
موچارا منهن ڪارا منهن	ڪامريڊ مير محمد ٽالپر	200/=
ڪنن ڏٺو اکين ٻڌو	ڪامريڊ مير محمد ٽالپر	130/=
يادگيرون	ڪامريڊ مير محمد ٽالپر	150/=
حر گوريلا جنگ	مترجم: عطا محمد ڀنڀرو	175/=
ويڙهه جو فن	مترجم: عطا محمد ڀنڀرو	90/=
تاريخ جون بدنام عورتون	ترجمو ۽ ترتيب: علي اظهار	100/=

فلسفو/ مذهب

فلسفي جو ابتدائي ڪورس	سنڌيڪار: محمد ابراهيم جويو	120/=
ڏاهيون ڏک ڏسن	افلاطون/ ڊاڪٽر گل	80/=
يوناني ڏند ڪٿائون	يوسف شاهين	80/=

قيمتي قول (قولن جو خزانو)	محمد صالح کھڙو	100/=
ڏند ڪٿائون ۽ قصا	مترجم: حسين بادشاھ	80/=
دوستي	افلاطون/ ڊاڪٽر گل	60/=
مڪالمي	افلاطون/ شاھنواز پيرزادو	65/=
فائوسٽ	يوحان وولف/ چينمل پرسرام	80/=
پکين جي پارليامينٽ	شيخ فريد الدين عطار	80/=
رامائڻ	مترجم: حسين بادشاھ	160/=
شريمد ڀڳوت گيتا		120/=
تاريخ		
سنڌ ڪهاڻي	ڪيول ملڪاڻي/ تاج جويو	120/-
نئين سنڌ لاءِ جدوجهد	جي ايم سيد	100/=
سڪندر جي ڪاھ	ابرين/ عطا محمد ڀنڀرو	225/=
ثقافتي ورثو	غلام علي الانا	166/=
سنڌ سياحن جي نظر ۾	ميمڻ عبدالمجيد سنڌي	100/=
ميمڻ برادري	ڊاڪٽر ميمڻ عبدالمجيد سنڌي	100/=
تاريخ جا سبق	مترجم: عطا محمد ڀنڀرو	90/=
آڌي رات آزادي	مترجم: نثار ھکڙو	180/=
سنڌ ڳالهائي ٿي	جي. ايم. سيد	160/=
فحاشيءَ جي تاريخ	علامه نياز فتحپوري	150/=
قديم سنڌ جي تجارتي تاريخ	چيتن ماڙيوالا/ عطا محمد ڀنڀرو	100/=
ٺٽو صدين کان	رسول بخش تميمي	250/=
حيدرآباد جي تاريخ	حسين بادشاھ	350/=
سنڌي واپاري	ڪلاڊ مارڪووٽس/ حسين بادشاھ	200/=
سنڌ ۾ جاگيرن جي تاريخ	سنڌيڪار: حسين بادشاھ	300/=
شڪارپور: تاريخ ۽ تحقيق	مرتب: خليل مورياڻي	180/=
شڪارپور ھڪ اڀياس	نقش 'ناياب' منگي	100/=
شڪارپور جي صحافتي تاريخ	ڊاڪٽر انور فگار ھکڙو	125/=
سياسيات		
چنگانگ جا عظيم انقلابي	ڪلپنا دت/ سرواڻ	30/=
عورت ۽ قومي آزاديءَ جا انقلابي	آزاد قاضي	32/=
پيءُ جا ڌيءُ ڏي خط	جواهر لال نهرو/ پرويز	80/=
شهزادو	نڪولو مڪياولي/ محمد موسيٰ سومرو	80/=
سائنس		
آسان علاج	حڪيم شمس الدين احمد	160/=
مردانہ طاقت	حڪيم شمس الدين احمد	160/=
طبِ يوناني ۽ جديد ميڊيڪل سائنس	حڪيم اعجاز حسين چانڊيو	100/=
ڪليات شمسي	حڪيم شمس الدين	100/=
الطبيب	حڪيم غلام رسول لاکو	120/=
تحفا طبيبن جا	حڪيم اعجاز حسين چانڊيو	100/=
زراعت		
فصل ۽ گندگاھ	ڊاڪٽر شمس الدين تنيو	120/=
ٻج ٻج - پيداوار	ڊاڪٽر شمس الدين تنيو	100/=
رڌ پچاءَ		
لذيذ کاڌا	تهمينا مصطفيٰ نانگراج	120/=
ٻارن لاءِ لنچ باڪس	تهمينا مصطفيٰ نانگراج	120/=
ڊڪشنري		
The New Scientific Dictionary English to Sindhi	Dr. Shamsuddin Tunio	[illegible]
Glossary of Agriculture Terms	Dr. Shamsuddin Tunio	160/=

هي هڪ فلسفي جو ڪتاب آهي ۽ ترجمي جو ترجمو آهي. ڪٿي ڏاڍو سادو ۽ سولو ۽ ڪٿي ڪافي ڏکيو ۽ ڳوڙهو: بهرحال سڄو پوري ڌيان سان پڙهڻ لائق آهي. ان سڄي ڪي مڃڻ يا ان سان پورو اتفاق به لازمي نه آهي- ڇو ته فلسفو علم ئي ان قسم جو آهي، جنهن ۾ ماڻهوءَ ڪي نيت به پنهنجي تجربي ۽ پنهنجي عقل تي ڀاڙڻو پوي ٿو ۽ نه ڪتان ڪنهن مليل يا نصيب ٿيل خبر يا چمتڪارتي. فلسفي جي ٻولي، ٻيءَ هر سائنسي ٻوليءَ وانگر، گهڙيل ٺهيل، تڪيل ۽ تز هجي ٿي. ان جو لڳ ڀڳ هر لفظ، ان جي جملن جي ترڪيب ۽ ان جا دم ۽ وقفا سڀ اهم ۽ بامعنيٰ هجن ٿا. ائين به ڪونهي ته ان ۾ لفظ لفظ يا جملي جملي تي ٻيهي معنائن جا موتي تلاش ڪجن يا لهجن. بلڪ تيڻ ائين ڪپي ته ڪٿي ڪا ڳالهه سمجهه ۾ نه اچي ته منجهي نه ٻيهجي- يا پوئتي وڃي ڳالهه جو پرو اتان ڪٽجي جتان ڪجي سگهي، يا اڳتي وڌي وڃجي، ڇو ته ممڪن آهي ته اڳتي وڌڻ سان اها ڳالهه پاڻ ئي کلي پوي ۽ واضح ٿي وڃي. فلسفي ۾ البت هڪ شيءِ دائما آڏو هجڻ گهرجي ته، جيئن مٿي چيو ويو، انسان لاءِ ڄاڻ جا ۽ ڄاڻ جي سَنَد يا صداقت جا وسيلا فقط انسان جو پنهنجو تجربو ۽ انسان جو پنهنجو عقل آهن ۽ هن لاءِ ڄاڻ جا سرچشما به فقط ٻه ئي آهن، يعني فطرت ۽ تاريخ. جن جو مشاهدو، مطالعو ۽ ڇڪاس ئي سندس سڄو تجربو ۽ جن تي تنقيدي ويچارئي سندس سڄي عقل جو عمل شمار ٿين ٿا...

نامور انگريزي فيلسوف فرئنسز بيڪن چيو هو ته ”اوائلي ماڻهو سڄ پچ ته ٻار هئا. اسين نئين دؤر جا ماڻهو آهيون ۽ بلوغت ۾ قدم رکي رهيا آهيون...“ پر سڄ پچ ڳالهه ڪجي ائين به نه آهي- ڇو ته انساني تجربي ۽ عقل جي سلسلي ۾، بلوغت جو رتبو خاص ڪنهن دؤر جي انساني نسل لاءِ مخصوص هجي، اهو سوال اجا جواب طلب آهي- ڇو ته ’انساني‘ ڏاهپ لاءِ جيڪا ’فوق انساني‘ ڏاهپ جي تنقيد بلڪ انڪار جي حق جي دعويٰ ڪري سگهي ٿي، انسان لاءِ سڀ ڪجهه اجا اڳتي هن جي اَکٽ مستقبل ۾ آهي...“

محمد ابراهيم جويو

Rs : 130.00

پڙهندڙ نسُل . پَ نَ

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ” اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻڪ ”لُڙهندَڙ 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، لُڙهندَڙ، ڪَڙهندڙ، ڪُڙهندڙ، ٻَرندڙ، ڇُرندڙ، ڪِرَندڙ، اوسيئڙو ڪَندَڙُ، ياڙي، ڪاٺُو، ياجوڪَڙُ، ڪاوڙيل ۽ وِڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان اِنهن سڀني وِچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪٽي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعنى e-books ناهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻِئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻِڻَ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نَسل (پَ نَ) 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 پَ نَ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو تہ پَڪَ ڄاڻو تہ اُهو بہ ڪُوڙو آهي.

جهڙيءَ طَرَح وٽن جا پَنَ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اَهڙيءَ طرح پڙهندڙ نَسُل وارا پَنَ بہ مختَلِف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اُداس ۽ پڙهندڙ، بَرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وِڙهندڙ ۽ پڙهندڙ بہ ٿي سگهن ٿا. بين لفظن ۾ پَنَ ڪا خُصوصيِ ۽ تالي 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 ڊِجيٽائِيز digitize ڪرڻ جي عَمَلَ مان ڪو بہ مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نہ ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊِجيٽائِيز ڪرڻ کان 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.

پَنَ کي ڪُليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي تہ هو وَسَ پٽاندڙ وڌِ کان وَڌِ ڪتاب خريد ڪَري ڪتابن جي ليکڪَن، ڇپائيندڙن ۽ ڇاپيندڙن کي هِمٿائِن. پر ساڳئي وقت عِلم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران کين بہ رُڪاوٽ ڪي نہ مڃن.

شيخ اَيازَ علمَ، جاڻَ، سمجهہَ ۽ 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 جڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪَرن ٿا.

... ...

جئن جئن جاڙ 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 جڻ گوريلا آهن........

... ...

هي بيتُ اَٿي، هي بَم- 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 اڻجاڻائي کي پاڻ تي اِهو سوچي مَڙهڻ تہ ”هاڻي 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 ڪڄي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻجاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَنَ نِصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ بين

ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بڻائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نَسُل جا پَنَ سيني کي چِوَ، چالاءِ ۽ ڪيئن جهڙن سوالن کي هر بَيانَ تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوشش 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 پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي اِن سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بَس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏِسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي 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)