فکر اقبال میں منہاج کا مسئلہ

خضر یٰسین

فکر جدید نے منہاج کی اہمیت اور قدر و قیمت کو تسلیم کیا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فکر جدید کی اہم ترین دریافت "منہاج" ہے۔ قرون وسطیٰ اور ماقبل کا فکر منظم و مربوط تو ضرور تھا مگر یہ ربط و تنظیم حقیقی یا واقعی ہونے سے زیادہ منطقی ہوتی تھی۔ قضایا کی منطقی صحت واقعیت کی دلیل ہرگز نہیں ہوتی' واقعیت کی بنیاد پر اشتراک فی العلم ہوتا ہے۔ شعور علمی کا تقاضا ہے کہ اشتراک ہو۔ تو بنیادی مسئلہ یہ ہوگا کہ اشتراک فی العلم کیسے ممکن ہے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے منہاج ہی وہ طریقہ ہے جس کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ پھر نتائج فکر پر اصرار کرنا اور زور استدلال سے دوسروں کو قائل کرنے کا طرز عمل وقتی طور پر فنی برتری تو دے سکتا ہے مگر فکر انسانی کے لیے کسی محفوظ اور کارآمد نظام کی تشکیل میں معاون و مدد نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس منہاج فکر ایک اصولی طرز عمل ہے جو کوئی بھی انسان اختیار کر سکتا ہے۔

منہاج کے دو اجزا ہوتے ہیں:

(i) بنیادی اصول (ii) موضوعہ اصول کی روشنی میں مسئلے کا حل۔ جب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ فلاں مفکر کا منہاج فکر کیا ہے تو اس سے ہماری مراد بجز اس کے کچھ نہیں ہوتی کہ وہ بنیادی اصول کیا ہے۔ جسے مفکر موصوف نے اختیار کیا ہے۔ گویا منہاج کا تعلق شخصیت سے نہیں ہوتا بلکہ "اصول" سے ہوتا ہے۔ یہ اصول جو ہم اختیار کرتے ہوں یا آپ اختیار کرتے ہیں اپنی ماہیت کے اعتبار سے پہلے مرحلے پر حقیقت نفس الامری ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ایک وضعی تصور ہے جس کی صحت ابھی مشروط ہے۔ دیکھا یہ جاتا ہے کہ اس اصول کو جن مفکرین نے اختیار کر رکھا ہے' ان کے نتائج فکر میں وحدت ہے یا مغائرت۔ نتائج کی یکسانی اصول موضوعہ کی صحت کی دلیل ہوتی ہے جبکہ نتائج میں عدم یکسانیت اس امر کی دلیل ہوتی ہے کہ بنیادی اصول واقعیت کی صفت سے عاری ہے۔ گویا جس اصول کی روشنی میں شعور علمی کا یہ مطالبہ کہ اشتراک فی العلم میسر آنا چاہیے' پورا ہو' وہ اصول صحیح ہے' درست ہے اور واقعی ہے۔ اور جب کسی اصول کی بنیاد پر اشتراک فی العلم کا نصب العین میسر نہ آ سکے' وہ غلط ہوتا ہے' واقعی نہیں ہوتا۔ ایسے اصول کو چھوڑ کر کسی دوسرے اصول کی جستجو لازم ہو جاتی ہے۔ یہ جدلیت اس وقت تک برقرار رہتی ہے جب تک اشتراک کی غایت حاصل نہ کر لی جائے۔ اس طرح کسی منہاج فکر کی صحت کا انحصار اس کے بنیادی اصول کو قبول کر لینے کے بعد مسائل کے حل کی یکسانیت میں مضمر ہے۔

فکر جدید جس کا آغاز فرانسیسی مفکر "ڈیکارٹ" سے ہوتا ہے' اس کا منہاج عقلیت تھا۔ اس منہاج کا بنیادی اصول یہ ہے کہ "عقل" اور صرف عقل واحد ذریعہء علم حقیقت ہے۔ اسی اصول کو اسپائی نوزا اور لائبنز نے بھی اختیار کیا مگر ہر سہ مفکرین نے جن نتائج تک رسائی حاصل کی' وہ نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف تھے بلکہ باہم متناقض تھے۔ اس سے یہ امر منکشف ہو گیا کہ عقلیت کا بنیادی اصول یعنی "عقل نظری" واحد صحیح ذریعہء علم حقیقت ہے' درست نہیں ہے۔ اب کسی دوسرے منہاج کی ضرورت مسلم ہو گئی۔ عقلیت کے مقابلے میں ایک دوسرا منہاج فکر سامنے آتا ہے' یہ ہے "حسیت" جس کا بنیادی اصول یہ ہے کہ عقل نہیں بلکہ حواس تنہا صحیح قابل اعتماد ذریعہء علم حقیقت ہیں۔ مگر جن مفکرین نے اس اصول کی روشنی میں نظامات فکر تشکیل دیے' ان کے نتائج عقلیت پرست مفکرین کے نتائج سے مختلف نہ تھے۔ "لاک" نے اپنے نظام فکر میں حواس کو واحد ذریعہء علم حقیقت قبول کیا' مگر اس کے نتائج "برکلے" اور "ہیوم" سے بالکل ہی مختلف تھے' اور اسی طرح متوخر الذکر ہر دو میں بھی کوئی مماثلت نظر نہیں آتی۔ فکر جدید شعوری اور فکر قدیم غیر شعوری طور پر ان دو منہاجات پر گامزن رہا ہے۔ مگر ہیوم کے نتائج فکر انسان کی آرزوئے علم کے لیے سب سے زیادہ خطرناک تھے' اور پھر چونکہ انسان کے پاس ادراک حقیقت کی اور مشترک استعداد فقط یہی دو ہیں' یعنی عقل اور حواس' ان دو کی ناکامی کا مطلب تاریکی اور بے شمار تاریکی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اب اگر کوئی راستہ باقی تھا تو وہ تنقید کا راستہ تھا' سو وہ عظیم جرمن مفکر "عمانوئیل کانٹ" نے اختیار کیا۔

"کانٹ" نے تنقید کا منہاج متعارف کرایا۔ اس منہاج کا بنیادی اصول یہ ہے۔ حقیقت کے علم کی شرط یہ ہے :- کہ علم کا خام مواد حواس سے میسر آئے اور عقل اس میں کلیت پیدا کرے' اس اصول کی روشنی میں ماورائے حواس حقیقت' علم کے موضوع ہونے کے دائرے سے خارج ہو گئی۔ اب فقط محسوس کا علم حاصل ہو سکتا ہے۔ علم کے لیے حواس کی اتنی ہی اہمیت ہے جتنی عقل کی۔ نہ فقط محسوس علم ہے' اور نہ فقط معقول علم ہے' بلکہ علم محسوس کے معقول ہو جانے کا نام ہے۔ علم منظور کو محکوم کرنے سے میسر آتا ہے' تنہا حواس کا ادراک حیوان کی سطح ہے اور تنہا عقل کا ادراک لایعنی ہے۔ حواس یافت کی استعداد ہیں اور عقل شناخت کی استعداد ہے۔ ایسی یافت جس کی شناخت نہ ہو' علم کے باب میں کوئی حیثیت نہیں رکھتی اور ایسی شناخت جو کسی یافت کی نہ ہو' تصور بے معنی ہے۔

"کانٹ" کے نتائج نے دنیائے فکر میں عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیا۔ ایک تو اس سے انسان کے ذہنی قویٰ کو اس ضیاع وقت سے نجات مل گئی جو مابعد الطبیعیات کی تشکیل میں صرف ہوتا تھا' نیز اس سے مذہب اور آرٹ کو عقلیت کے پنجے سے چھٹکارا نصیب ہوا۔ علاوہ ازیں اس تشکیک اور عقیدت کے طرز عمل سے بھی آزادی میسر آئی جو عقلیت اور حسیت کا لازمی نتیجہ تھیں۔ "مابعد' کانٹ" دور میں ایک بار پھر عقلیت اور حسیت کی جدلیت کا آغاز در حقیقت "کانٹ" کے مسائل اور منہاج کو نہ سمجھ سکنے کا نتیجہ تھا۔

"ہیگل" نے انسان کی استعداد علم کی تحدید کرنے کے بجائے کائنات کے نظام کی تشکیل کی طرف قدم بڑھایا اور عقلیت کے لایعنی فلسفے میں جا رکا۔ "ہیگل" کے نظام فکر کی نسبت گفتگو کا یہ محل نہیں، تاہم یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس کے منہاج سے شعور علمی کا تقاضا کسی طور پورا نہیں ہو سکتا۔ اشتراک فی العلم کی کوئی سبیل ہے تو فقط تنقید کا منہاج ہے۔ درحقیقت ہمارے شعور علمی کا یہ مطالبہ کہ اشتراک فی العلم ہی حقیقت کے صحیح ادراک کا معیار ہے، بڑے واضح اور بدیہی مقدمات کا نتیجہ ہے۔ یہ امر حس مشترک کے بھرپور یقین کا حامل ہے کہ میرے سامنے حقیقت ہے اور مجھ میں اور مجھ ایسے دیگر انسانوں میں اس کا ادراک حاصل کرنے کی صلاحیت ایک جیسی ہے، یعنی ہمارے منظورات بھی مشترک ہیں اور ادراک حقیقت کی استعداد بھی مشترک ہے۔ تو پھر اس کے ادراک کا مشترک ہونا ضروری ہے۔ اور اگر کوئی حقیقت میرے سامنے موجود نہیں ہے تو مجھے اس کے تعلق میں اقرار یا انکار کا طرز عمل اختیار کرنا نہیں چاہیے، بلکہ میں ایسا کر ہی نہیں سکتا۔ اندریں صورت اگر کوئی انسان کسی ایسی حقیقت کے ادراک کا دعوے دار ہے جو ہماری استعداد ادراک کا موضوع نہیں بن سکتی تو ہمارے پاس اسے قبول کرنے، مان لینے یا رد کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، لیکن عام انسانی سطح پر رہتے ہوئے ہم ہر دعوے کی تصدیق یا تردید کرنے میں پوری طرح حق بجانب ہیں۔ پیغمبر مفکر نہیں ہے، اور نہ ہی مفکر پیغمبر ہوتا ہے۔ فکر کی صحت کا انحصار واقعیت پر ہے، جبکہ پیغمبر کی نبوت کی صحت پیغمبر پر غیر مشروط اعتماد کے ساتھ وابستہ ہے۔ کسی مفکر کے بارے میں نہ تو عقیدت کا طرز عمل اختیار کیا جا سکتا ہے، اور نہ ہی عقیدت روا ہے۔ فکر، انسانی استعداد کا نتیجہ ہے، وہ آسمان سے نازل شدہ کلام نہیں ہے، بلکہ عقل انسانی کے مدون شدہ قضایا پر مبنی ہے جن کی صحت کی نسبت سوال نہ گستاخی ہے اور نہ بے ادبی ہے۔ ضروری یہ ہے کہ تحکمیت پر مبنی فکر کی صحت کا کھوج لگایا جائے، اگر ٹھیک ہو تو اپنا لیا جائے بصورت دیگر رد کر دیا جائے۔

امید ہے آپ منہاج کے جدید تصور اور اس کے جواز سے بخوبی آگاہ ہو گئے ہوں گے۔ اس اصول کے حوالے سے جب ہم علامہ اقبال" کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، یعنی یہ سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں کہ علامہ کا منہاج فکر کیا ہے، یعنی وہ کیا بنیادی اصول ہے جسے علامہ اقبال اپنے منہاج فکر کی اساس بناتے ہیں، تو ہمیں کسی اصول کو حتمی طور پر متعین کرنے میں زبردست دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تاہم ہمارا فرض ہے کہ یہ کھوج لگائیں۔ اس اصول کو دریافت کرنے کے لیے ہمیں ایک ضروری سوال آغاز میں اٹھانا چاہیے جس سے اس اصول کو دریافت کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ نے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ہے۔ کیا الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ممکن ہے؟ اگر ممکن ہے تو اس کے امکان کی شرط کیا ہے؟ یہ سوال اس لیے بھی ضروری ہے کہ الٰہیات اسلامیہ کسی مفکر کے مابعد الطبیعی فکر کے نتیجے میں مرتب ہونے والے نظام فکر کا نام نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو شاید اس سوال سے اپنی جستجو کا آغاز کرنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوتی، لیکن چونکہ الٰہیات اسلامیہ فکر کا نام نہیں ہے، ان کی تشکیل جدید میں فکر کی

جسارت بلانقد نہ قبول کی جا سکتی ہے اور نہ ہی کرنی چاہیے۔ اندریں صورت ہمارا یہ مطالبہ کہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا دعوٰی محتاج ثبوت ہے' یقیناً" حق بجانب ہے۔ اس لیے یہ دریافت کرنا پڑتا ہے کہ تشکیل جدید کے ممکن ہونے کا جواز کس شرط پر ہے' یعنی تشکیل جدید سے قبل ہمیں کیا فرض کرنا ضروری ہے' .... Pre کیا ہیں۔

الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید دو بنیادی شرائط پر مبنی ہو سکتی ہے۔ یہ دو Presuppositions ہیں جن کو قبول کر کے تشکیل جدید کا جواز میسر آتا ہے۔ ان دو صورتوں میں سے کسی ایک کو جب تک بطور مسلمہ کے فرض نہ کر لیں' آپ تشکیل جدید کی جانب قدم نہیں بڑھا سکتے۔

پہلا مسلمہ

الہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے' وحی نہیں ہے۔

دوسرا مسلمہ

الہیات اسلامیہ کا مبدء وحی ہے جو تاحال جاری ہے۔

امر واقع یہ ہے کہ مسلم تاریخ فکر انہی دو مسلمات میں سے کسی ایک کو قبول کرنے کی شعوری یا غیر شعوری جدوجہد پر مبنی ہے۔ مسلم مفکرین الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کرتے رہے' اور یہ سعی' بہرحال' پہلے یا دوسرے مفروضے پر مبنی ہوتی تھی۔

مسلم فلاسفہ وہ گروہ ہے جن کے نزدیک اول الذکر صورت محرک رہی ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ عقل اصل کائنات ہے' یہ فقط ادراک عالم کی استعداد نہیں' بلکہ عقل خلاق عالم ہے۔ یہ کائنات درحقیقت عقل کی کارگری ہے۔ کائنات "شے" نہیں' ہے "عمل" ہے۔ عقول عشرہ کا نظریہ اسی مفروضے کا نتیجہ ہے۔ عقل کے مختلف مدارج ہیں' مظہر ہیں۔ وحی' عقل ہی کا ایک درجہ ہے' عقل کے ظہور کی ایک صورت ہے۔ جن مسلم مفکرین نے فلسفہ ء یونان کے مقولات میں الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ہے' انہوں نے اپنی مابعد الطبیعیات میں وحی کا انکار نہیں کیا۔ وہ نہ ایسا کرنا چاہتے تھے اور نہ کر سکتے تھے' تاہم وحی کی جس معنویت کو ان لوگوں نے متعین کیا' وہ مذہب کی بیان کردہ نہ تھی۔ فارابی نے المدینۃ الفاضلہ میں عقل فعال' عقل مستفاد اور عقل منفعل کی جو تقسیم کی ہے' اس میں وحی کی حیثیت عقول کے باہمی رابطے سے اوپر کچھ نہیں ہے۔ ابن رشد اور ابن سینا کے نظریات میں یہ امر انتہائی عیاں نظر آتا ہے کہ "عقل" کی نسبت ان کا نظریہ یہ ہے کہ وہ اصلاً" ادراک عالم کی استعداد نہیں ہے بلکہ وہ خلاق عالم ہے' عقل اپنی کم تر صورت میں ادراک عالم سے دوچار ہوتی ہے۔

فلسفہ ء جدید میں عقل کو مبدء کائنات فرض کرنے والا مفکر "ہیگل" ہے جس نے اپنی زبردست قوت تخلیل سے تصور مطلق (The Absolute) تک رسائی حاصل کرنے کی سعی میں

فکر اور حقیقت کی عینیت کا موقف اختیار کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ بالکل غیر شعوری طور پر فرض کر لیا جاتا ہے کہ عقل ادراک عالم کی استعداد ہونے کے علاوہ بھی کچھ ہے۔ اب اگر عقل ادراک عالم کی استعداد ہے تو پھر اس کے ایسے ادراک ہی کو قبول کیا جائے گا جو وا قعتہً" عالم یا کائنات سے وابستہ ہو' جو کائنات کا ادراک ہو۔ مگر کائنات کے ادراک کے علاوہ اس کے ادراک یا فہم کو فقط اسی وقت درست قرار دیا جا سکتا ہے جب یہ فرض کیا جائے کہ فعل علم اور فعل تخلیق عین یک دیگر ہیں' یعنی عقل خلاق عالم ہے۔ اس مفروضے کو قبول کر لینے سے کسی نظام فکر یا مابعد الطبیعیات میں' چاہے عقلی دیو مالا (Rational myth) ہو یا تجربی (Empirical) ہو' ہر ایک میں جس امر سے گریز کرنا ضروری متصور ہوتا ہے' وہ فقط منطقی تناقض ہے۔ اگر کوئی نظام فکر اس نقص سے پاک ہے تو یہ تسلیم کرنا قطعاً" دشوار نہیں ہو گا کہ وہ درست ہے۔

مسلم تاریخ فکر میں مسلم فلاسفہ کی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں یہ امر شعوری یا غیر شعوری طور پر تسلیم کیا گیا ہے کہ الٰہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے' ان کے علاوہ عقل ہی کو الٰہیات میں بغیر یہ سمجھے کہ اس کی حدود کیا ہیں' سند کی حیثیت مسلم متکلمین نے دی ہے۔ علم کلام درحقیقت مذہب کے بیان کردہ حقائق کی عقلی تعبیر ہے' مذہبی حقائق کی ایسی سند ہے جو صاحب مذہب کے علاوہ ہے۔ علم کلام بھی تشکیل جدید ہے مگر جس میں غایت فلسفیانہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ مذہبی حقائق کی صحت کا انحصار فقط صاحب مذہب کی ذات پر نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا Presupposition اس سے سوا ہے' اور وہ یہ ہے کہ مذہبی حقائق کی نسبت صاحب مذہب کی سند سے عقل کی سند زیادہ قابل اعتماد ہے۔ یہی مفروضہ ہے جو علم کلام کی صحت کو جواز عطا کرتا ہے۔

بہرحال' عقل کو مبدء یا بہتر سند کا درجہ دے کر الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی جاتی رہی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس امر کا شعور رہا ہے یا نہیں رہا' تاہم فکری جدوجہد میں معیار اچھائی یا برائی نہیں ہوتا بلکہ صحت یا عدم صحت ہوتا ہے۔ فکر کی صحت کا انحصار منطقیت کے علاوہ واقعیت پر ہے' اور فکر کی واقعیت محسوسات ہی میں میسر آ سکتی ہے۔

پہلے مفروضے پر مبنی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مسلم فلاسفہ اور مسلم متکلمین کے ہاں ملتی ہے' اور جن حضرات نے تشکیل جدید کے لیے دوسرے مفروضے کو قبول کیا' یہ مسلم صوفیا ہیں۔ مسلم صوفیا کے ہاں جو تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ملتی ہے' ان کے دعوے کے مطابق وہ ان کے ذاتی کشف پر مبنی ہوتی ہے' وہ ان حقائق کے مشاہدے کے دعوے دار ہیں جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی منکشف ہوئے۔ یہ اسی مشاہدے کا تسلسل ہے جو پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا' یہ اجراء وحی کا موقف ہے۔ وحی یا اس نوع کا کوئی مشاہدہ انسانی سطح پر مشترک نہیں ہے' اس لیے کہ یہ عمومی حواس سے ماوراء شے ہے' اس کا ذریعہ فکر نہیں' وجدان ہے۔ صوفیا سے میسر آنے والی الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید عقل کی کارکردگی نہیں ہے بلکہ وہ ان کے ذاتی مشاہدے پر مبنی ہوتی ہے۔ مسلم صوفیا نے اپنے مکاشفات کی جو تعبیر بھی پیش کی' اس کی نسبت

ذاتی ادراک کا دعویٰ کیا ہے۔ شیخ ابن عربیؒ کا وحدت الوجود ان کے ذاتی کشف کا نتیجہ ہے۔ اور اس کے برعکس شیخ مجددؒ نے وحدۃ الوجود کی جو نفی فرمائی ہے تو وہ بھی ان کے ذاتی کشف کا نتیجہ تھی۔ مسلم صوفیا ہوں یا مسلم فلاسفہ' ہر دو نے اپنی جانب سے الٰہیات اسلامیہ کی جو تشکیل جدید کی ہے' اس کا انحصار پہلے مفروضے پر تھا یا دوسرے مفروضے پر۔ مسلم صوفیا کی افتاد طبع حسی ہے جبکہ فلاسفہ کی افتاد طبع عقلی ہے۔ ہر دو سے ہمیں ایک Weltanschauung میسر آیا ہے کہ حقیقت حقہ یوں ہے یا یوں ہے۔ ہر دو کا نقطہ ء نظر ایک دوسرے سے جدا سہی مگر دو باتیں مشترک ہیں:

اولاً" یہ کہ ہر دو کے نزدیک الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ممکن ہے۔

ثانیاً" یہ کہ ہر دو کو اپنے منہاج پر اس قدر اصرار ہے کہ دوسرے کی نفی لازم ہو جاتی ہے۔ صوفیاء' فلاسفہ کو مردود قرار دیتے ہیں جبکہ فلاسفہ میں یہ ازعان اور ادعائیت بے حد و حساب نمایاں ہوتی ہے کہ "انا ولا غیری۔" مولانا رومؒ' فخرالدین رازی کو راز داردین نہیں سمجھتے۔ استدلال ان کے نزدیک کوئی کار آمد شے نہیں ہے۔ ان کے لیے "دید دوست" اصل ہے۔ فکر نہیں' مشاہدہ درکار ہے۔ خبر سے بصر زیادہ اہم ہے۔

مسلم تاریخ فکر دو متضاد دھاروں میں بٹی ہوئی نظر آتی ہے۔ ایک جانب صوفیانہ فکر ہے تو دوسری جانب فلسفیانہ فکر۔ امر واقع یہ ہے کہ دو کے مابین اتنی بڑی خلیج محسوس ہوتی ہے جسے پاٹنا اگر ناممکن نہیں تو مشکل ترین ضرور ہے۔ فکر اقبال میں ہمیں مسلم فکر کے یہ دو دھارے ملتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غالباً" اقبالؒ پہلے آدمی ہیں جنہوں نے اس مخاصمت کو شعوری طور پر ختم کرنے کی سعی کی ہے۔ وہ بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ یہ حقیقت منکشف فرماتے ہیں کہ فکر اور وجدان ناقابل وحدت ثنویت کے حامل نہیں ہیں' بلکہ ان کے نزدیک فکر اور وجدان باہم ایک نامی رشتے میں مربوط ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ دراصل وجدان' فکر کی ترقی یافتہ صورت ہے' یعنی ادنیٰ درجے کا وجدان فکر ہے اور اعلیٰ درجے کا فکر وجدان ہے۔ گویا ان کے نزدیک عقل اور وحی میں مغائرت نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف مدارج ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ اعلیٰ درجے کی عقل وحی ہے اور ادنیٰ درجے کی وحی عقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شعور نبوت اور شعور ولایت میں ماہیت کے فرق کو قبول نہیں کرتے بلکہ ان میں مدارج یا شدت کا فرق ہے۔ فکر اور وجدان کی عینیت کے بارے میں فرماتے ہیں:

> "Nor is there any reason" to suppose that thought and intuition are essentially opposed to each other. They spring up from the same root and complement each other. The one grasps Reality piece-meal, the other grasps it in its wholeness. The one fixes its gaze on the

eternal, the other on the temporal aspect of Reality. The one is present enjoyment of the whole of Reality; the other aims at traversing the whole by slowly specifying and closing up the various regions of the whole for exclusive observation. Both are in need of each other for mutual rejuvenation. Both seek visions of the same Reality which reveals itself to them in accordance with their function in life. In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect. (the R.R. in Islam Page 2, 1st Lect:)'

اس پوری عبارت میں آخری جملہ نچوڑ ہے برگساں کی تائید میں۔ ماسبق تفصیلات کا لب لباب یہ ہے کہ وجدان "عقل" کی برتر یا ترقی یافتہ شکل ہے "گویا فلاسفہ اور صوفیا کے مابین جو ایک نزاع تھا اسے انتہا کو پہنچا دیا۔ فکر اور وجدان کی غایت ایک ہے۔ اس لیے یہ ایک ہی شے ہیں۔ فرق یا امتیاز فقط اتنا ہے کہ ایک ناقص ہے دوسرا کامل۔ جب ناقص اپنی کارکردگی پوری کرلیتا ہے تو فکر اور وجدان میں فرق ختم ہو جاتا ہے۔

مگر یہ امر توجہ طلب ہے کہ آیا واقعۃً" فکر اور وجدان عین یک دگر ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ فکر کی تین صورتیں ہیں' عقلی' حسی اور انتقادی۔ جب کوئی مفکر شعوری یا غیر شعوری طور پر عقل کو واحد ذریعہ ء علم حقیقت فرض کرلیتا ہے تو وہ بسائط اور کلیات کی تشکیل کرتا ہے۔ یہ عقلی فکر ہے۔ اور جب کوئی مفکر شعوری یا غیر شعوری طور پر یہ مفروضہ قبول کرلیتا ہے کہ فقط حواس ہی ادراک حقیقت کا واحد ذریعہ ہیں تو اس کی توجہ مرکبات یا موجودات عالم پر رہتی ہے۔ یہ حسی فکر ہے۔ مذکور ماقبل میں ادعائیت ہوتی ہے' جبکہ متوخر الذکر کی انتہا تشکیک پر ہوتی ہے۔ تیسری صورت ہے "انتقادی فکر"۔ یہ منظورات کو مفہوم کرنے کو "علم" سمجھتا ہے' یعنی نہ صرف حواس اور نہ فقط عقل' بلکہ ہردو کی تالیف سے علم میسر آتا ہے۔

وجدان کی تین اقسام ہیں جس کا انحصار شعور انسانی کے تین پہلوؤں سے ہے' یعنی جذبہ' ارادہ اور ادراک۔ جس صاحب وجدان پر جذبہ غالب ہو' اس کا وجدان اس انسان کے وجدان سے قطعی مختلف ہوگا جس کے شعور پر ارادہ غالب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ادراک کا غلبہ ہو تو بھی یہی صورت حال ہوتی ہے۔ ہمیں اس کا ادراک ان تعبیرات سے ہوتا ہے جو صوفیا نے اپنے

صوفیانہ وجدان کی بنا پر کائنات یا خدا تعالیٰ کی ماہیت کے بارے میں کی ہیں، جس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ وجدان کے ذریعے سے اشتراک فی العلم میسر نہیں آ سکتا۔ ہر مذہب کے ماننے والے اپنے صاحبان وجدان کے ذریعے سے دوسرے مذہب کے رہنماؤں کو غلط تصور کرتے ہیں۔

فکر، انسان کی مشترک استعداد ہے، جبکہ وجدان خالصتاً" انفرادی، نجی اور ذاتی شے ہے۔ اندریں صورت یہ کیسے فرض کیا جائے کہ فکر اور وجدان میں عینیت ہے۔ پھر خود علامہؒ نے فکر کے بارے میں جو رائے قائم فرمائی ہے، اسے عقلی کہا جاتا ہے۔ مثلاً" وہ فرماتے ہیں:

"A potency which is formative of the very being of its material".(R.R.page-30)

فکر اپنے "ہیولیٰ" کا خود صورت گر ہے۔ گویا علم اپنے معلوم کا ادراک ہی نہیں کرتا بلکہ اسے خود تخلیق کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسے کسی طور پر "حسی" نہیں کہا جا سکتا۔ یہ الگ بات ہے کہ علامہ کا یہ موقف کس قدر درست ہے کہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے۔ دوسری طرف دلچسپ بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک قرآن کی روح یونان کی عقلیت کے برعکس ہے اور جدید حسیت کے عین مطابق ہے۔

فکر کے بارے میں علامہ کے موقف میں بڑا زبردست تسامح ہے کیونکہ یہاں بجا طور پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر فکر اپنے ہیولے کا خود ہی صورت گر ہے تو یہ فرمایئے کہ ایسے فکر کو حقیقت کی ترجمانی کا شرف کیونکر حاصل ہو سکتا ہے۔ یونانی دیو مالا ہو یا مابعدالطبیعیات، ہر ایک میں فکر وا تحد" اپنے ہیولیٰ کا ایسا صورت گر ہے جسے حواس کی کوئی ضرورت نہیں۔ اگر فکر وا تحد" اس قدر آزاد ہے یا اسے آزاد ہونا چاہیے تو قرآن پاک کی روح تو اب بھی کارآمد نہیں رہے گی۔ اندریں صورت عالم خارجی لایعنی شے ہے کیونکہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ جب آپ منہاجیات کے حوالے سے فکر اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ یہ طے کرنا از حد مشکل ہی نہیں بلکہ تقریباً" ناممکن ہے کہ ان کا منہاج فکر کیا تھا۔ وہ مذہب کی ہستی کا انحصار مذہبی واردات پر رکھتے ہیں، اور وجود باری تعالیٰ کے ادراک کا ذریعہ وجدان بیان کرتے ہیں، مگر جو تشکیل جدید وہ خود پیش فرما رہے ہیں، اس کا ذریعہ وجدان نہیں بلکہ فکر ہے۔ اور یہ ایسا فکر ہے جس کی تشکیل کے لیے حواس کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے باوجود ان کے نزدیک حواس کی اہمیت بھی ہے۔ آپ ان کے فکر کو عقلی کہیں تو وہ اس لیے ممکن نہیں ہے کہ وہ حواس کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ وہ حسی مفکر ہیں تو ان کے نزدیک یہ مفروضہ کہ فکر اپنے ہیولے کا خود صورت گر ہے، انہیں حسی مفکرین کی صف میں نہیں رہنے دیتا، اور جہاں تک انتقادی فکر کا تعلق ہے تو وہ واضح طور پر انتقادی مفکر نہیں ہیں۔ یہ ان کا ذاتی، انفرادی اور نجی کشف ہے یا خیال ہے۔ یہ ان کا "فلسفہ" ہے جسے تشکیل دینے کا انہیں پورا حق حاصل ہے، مگر جس کے لیے امر واقع ہونے یا حقیقت کا ترجمان ہونے کا دعویٰ فقط اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جب ان کی بات کو بلا جرح و قدح قبول کرنا ضروری متصور ہو۔

علامہ اپنے خطبات کے مقدمے میں فرماتے ہیں کہ واروات باطن مشترک "قدر" نہیں ہے:

> "There are, however, men to whom it is not possible organically to assimilate an alien universe by re-living as a vital process, that special type of inner experience on which religious faith ultimately rests."

علامہ کے بقول وقوف مذہبی کی ہر نوع نہ تو مشترک ہے اور نہ معقول کی شے ہے۔ اس مسئلہ کے تحت ہم کسی بھی صاحب وجدان کی نسبت علمی سطح پر نہ یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ جو کچھ کہہ رہا ہے، درست ہے اور نہ یہ کہ وہ غلط ہے کیونکہ وجدان خالصتاً" انفرادی اور ذاتی عمل ہے جس کے نتائج اگر قابل اعتناء تسلیم کر لیے جائیں تو ان پر شک کرنے کا مطلب فقط یہ ہو گا کہ صاحب وجدان یا صاحب کشف کی ہستی قابل اعتماد نہیں ہے۔ اس کے سوا ہمارے پاس کوئی چارۂ کار ہے ہی نہیں۔ اس کے برعکس عقل و خرد پر مبنی نظام فکر کے بارے میں اس کی واقعیت کے حامل ہونے کا ہمارا مطالبہ ہر لحاظ سے درست ہے۔ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ آپ کی بات کی صحت کیا ہے۔ فکر ہماری رائے یا مفروضے کا نام نہیں، بلکہ ہمارا وہ فہم ہے جو حقیقت کے تعلق میں بلاواسطہ میسر آتا ہے۔ ماورائے حواس عقل محض کی دنیا ہے جہاں وہ اپنے معلوم کا خالق ہے۔ عقل اپنے اس صحرائے ادراک کے ہر قلزم ہو شربا کی "وحدہ، لاشریک" خالق ہے۔ کائنات اور خالق کائنات عقل کی ذاتی مخلوق ہیں۔ ہمیں یہاں تک تو یہ بات قبول ہے لیکن جونہی آپ کی ادعائیت اس کی خارجی واقعیت کی جانب قدم اٹھائے گی تو انسان یہ مطالبہ کر سکتا ہے کہ اس کی واقعیت واضح کی جائے۔ اس کے وجود کے ذہنی ہونے کا کوئی انکار نہیں ہے، یعنی تخلیقات عقل کا وجود ذہنی ہے اور واقعی خارجی نہیں ہے۔ اور ایسا وجود ذہنی جو واقعیت کا حامل نہ ہو، اسے کسی طور پر بھی قبول کرنا ممکن نہیں ہے، الا یہ کہ ایمان کا درجہ دیا جائے۔

آیئے! فکر اقبال میں منہاج کی جستجو کا ایک اور انداز سے آغاز کرتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ

> "The true significance of the Ontological and the Teleological argument will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one".

(R.R. II Lecture, page. 31)

علامہ کے قول کے مطابق حقیقت اور فکر عین یک دیگر ہیں۔ یہ در حقیقت ایک منہاج فکر ہے جس کا بنیادی اصول یہی ہے کہ فکر اور حقیقت عین یک دیگر ہیں گو کہ ان کے پورے فکر میں اس اصول کی پابندی نظر نہیں آتی کیونکہ یہ بنیادی طور عقلیت ہے' مگر چونکہ وہ باقاعدہ عقلی مفکر نہیں ہیں' اس لیے جو کچھ جس مرحلے پر قبول فرماتے ہیں' اس کا جائزہ لینا پڑتا ہے۔ اپنے اسی اصول کے تحت علامہ فرماتے ہیں کہ خدا کی ہستی میں فعل علم، فعل تخلیق ہے' اور فعل تخلیق' فعل علم ہے:

"In Him thought and deed, the act of Knowing and the act of Creating, are indentical." (R.R III Lecture page. 77)

مگر فکر اور حقیقت کی عینیت کو قبول کر لینے سے آپ کو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عالم خارجی کی ہستی ہمارے رنگین خیالات اور پر لطف خواہشات کی رہین احسان ہے۔ فکر اور حقیقت کی عینیت کا مطلب یہ ہے کہ میں جو کچھ سوچ رہا ہوں' وہ واقعہ ہے' اور واقعہ وہی ہے جو میں سوچ رہا ہوں۔ میرا فکر حقیقت ہے اور حقیقت میرا فکر ہے۔ گویا عالم خارجی کوئی حقیقت نفس الامری نہیں۔ یہ موقف بجائے خود جیسا کچھ بے معنی ہے' وہ اپنی جگہ' لیکن دوسری جانب علامہ نے جو کلاسیکل فکر کے برعکس قرآن کی روح کا تعین کیا ہے' یہ اس کے بھی خلاف ہے۔ اس مسئلے پر مزید غور کریں تو یہ حقیقت کھل کر سامنے آ جائے گی۔ فکر اور حقیقت کی عینیت کا موقف اس مفروضے پر مبنی ہے کہ عقل مبدء عالم ہے' خلاق کائنات ہے' اصل موجودات ہے' جس کا مطلب ہو گا کہ ادراک کی استعداد عقل کا جزوی وظیفہ ہے۔ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی پہلی شرط یہی ہے۔ لیکن اگر پوچھا جائے' کیا واقعہ" فکر اور حقیقت عین یکدیگر ہیں تو جواب مثبت انداز میں فقط اسی وقت دیا جائے گا جب ہر دو کی ماہیت کا شعور نشوونما پا سکا ہو۔ فکر ذہنی ہے' جبکہ حقیقت خارجی ہے۔ فکر کلی ہے' حقیقت جزئی ہے۔ فکر بسیط ہے' حقیقت مرکب ہے۔ فکر ورائے زمان و مکان ہے' یعنی غیر زمانی اور غیر مکانی ہے' جبکہ حقیقت زمانی اور مکانی ہے۔ فکر کا شعور عقل سے میسر آتا ہے' حقیقت کا شعور حواس سے۔ دونوں عینیت ہیں کہاں!

پھر آج تک جتنے افکار سامنے آئے ہیں' ان کو بھی حقیقت ہی ماننا پڑتا ہے۔ یونانی دیو مالائی داستانیں "فکر ہیں" اور ہندو دیو مالا بھی فکر ہے۔ اور بالکل اسی طرح ارسطو و افلاطون اور ہیگل و بالسن کے نظام بھی فکر ہی ہیں۔ ہمارے لیے کوئی خارجی پیمانہ ہے ہی نہیں کہ جس سے ہم یہ جائزہ لے سکیں کہ کون سا فکر حقیقت کے مطابق ہے اور اس لیے صحیح ہے' اور کونسا فکر حقیقت کے مطابق نہیں ہے اس لیے غلط ہے۔

حقیقت اپنی ہستی میں فکر کی محتاج نہیں ہے' اور نہ ہی فکر اپنی ہستی میں حقیقت کا محتاج ہے۔ فکر وہی تصورات پر مبنی ہے جو فقط اسی وقت درست ہوتے ہیں جب وہ محکوم بہ

(Predicate) ہوں اور حقیقت محکوم (Subject) ہو۔ فکر حقیقت کا خلاق نہیں کہ حقیقت اور فکر میں علت و معلول کا تعلق ہو یا عین یکدیگر ہوں۔ حقیقت فکر کی خلاق ہے اور نہ فکر کی علت ہے، فکر وہی مقولات (A priori categories) ہیں جن کی معنویت حقیقت سے میسر آتی ہے یعنی وہ اسی وقت حقیقت کے ترجمان ہونے کا شرف حاصل کرتے ہیں جب وہ حقیقت پر اطلاق پذیر ہوتے ہیں۔ محسوس حقیقت پر اطلاق پذیر ہوتے ہیں، منظورات کو محکوم کرتے ہیں۔ قضیہ ء مرکبہ وہیہ بنتے ہیں۔

علامہ" یہ فرض کرتے ہیں کہ ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کی استعداد انسان میں موجود ہے اور یہ استعداد "فؤاد" یا "قلب" ہے جو گویا عمل وجدان میں حواس کی جگہ کام آتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

> "The heart is a kind of inner intuition or insight which, in the beautiful words of Rumi, feeds on the rays of the sun and brings us into contact with aspects of Reality other than those open to sense-perception. It is, according to the Quran, something which sees, and its reports, if properly interpreted, are never false. We must not, however, regard it as a mysterious special faculty; it is rather a mode of dealing with Reality in which sensation, in the physiological sense of the word, does not play any part."
> (R.R. 1st Lect: Page-15)

ہماری پہلی گزارش تو اس سلسلے میں یہ ہے کہ قرآن پاک میں "فؤاد" یا قلب کہیں بھی ماورائے حواس حقیقت کے ادراک کے ذریعے کی صورت میں پیش نہیں کیا گیا۔ جہاں تک وحی کا تعلق ہے تو قرآن کریم میں اس کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں:

"وماکان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا اومن ورای حجاب اویرسل رسولا فیوحی باذنه مایشاءانه علی حکیم" (الشوریٰ-51)

علاوہ ازیں رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق میں قلب کو مہبط وحی بھی فرمایا گیا ہے، مگر جس میں وحی خود ایک غیر معمولی ماورائی ذریعہ ہے، وہاں ماورائی پیغام کا ذریعہ قلب نہیں

بلکہ وحی ہے' جبکہ وحی کا مہبط قلب بیان کیا گیا ہے جو مذکورہ بالا آیت میں پہلی صورت ہے مگر پورے قرآن پاک میں قلب کو کسی غیر معمولی حقیقت کے ادراک کا معمولی یا غیر معمولی ذریعہ قرار نہیں دیا گیا ہے۔ پھر اگر وجدان ہی وہ کلید ہے جس سے ماورائی حقیقت ہم پر منکشف ہو جاتی ہے تو الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا انحصار بھی وجدان پر ہونا چاہیے' اور یہ بھی اہتمام ہونا ضروری ہے کہ وہ وجدان جس سے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید ہو' وہ اپنے مرتبے اور درجے کے لحاظ سے اگر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے "وجدان" سے برتر نہ ہو تو کم از کم اس سے کم تر بھی نہ ہو' یعنی ان کے مساوی ہو۔ مگر علامہؒ نے پہلے خطبے میں وجدان پر جو بحث کی ہے' اس سے تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ آگے کے مباحث جن کا تعلق ماورائی حقیقت کے تعینات سے ہوگا' ان کا ذریعہء ادراک وجدان ہوگا' مگر وہ جب اپنی تشکیلات بیان فرماتے ہیں تو آدمی یہ دیکھ حیران رہ جاتا ہے کہ وہ وجدان پر مبنی ہونے کے بجائے فلسفہ جدید پر مبنی ہیں' سائنسی فکر کے نام پر مدون ہونے والے فلسفیانہ افکار کو الہیات اسلامیہ کے مطابق یا الہیات اسلامیہ کو جدید فلسفیانہ افکار کے ہم آہنگ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یعنی جدید فلسفیانہ افکار اور الہیات اسلامیہ میں تطبیق فرماتے ہیں۔ یہ کوئی ایسی نئی بات بھی نہیں ہے' مسلم تاریخ فکر اس قسم کی تطبیق سے لبریز ہے' اور علامہؒ نے گویا اپنی ثقافتی روایت کو اپنایا ہے۔

فلسفہء جدید میں آئن اسٹائن کا نظریہء اضافیت اور برگسان کا نظریہء زمان' علامہؒ کی خاص دلچسپی کے موضوع ہیں۔ لیکن اگر تنقیدی نظر سے ہر دو نظریات کو دیکھا جائے تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ان نظریات کی حیثیت بالکل "غیر علمی" ہے' یہ اور بات ہے کہ ہمارے شعور میں مغرب کا رعب اس قدر غالب ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان نظریات کی تنقید کا اہل ہی نہیں سمجھتے۔ عامی کا معاملہ مختلف ہے۔ لیکن علامہؒ کا ان نظریات کو بلا نقد قبول کرنا حیران کن ہے!

نظریہء اضافیت کی رو سے "حرکت" اصل ہے' اور زمان و مکان حرکت کے زیر اثر ہیں۔ حرکت زمان و مکان کو کنٹرول کرتی ہے نہ کہ زمان و مکان حرکت کو۔ لیکن یہ بیان زمین کے متعلق اس دیومالائی داستان سے زیادہ کچھ نہیں جس میں کہا گیا ہے کہ سمندر میں ایک مچھلی ہے جس پر ایک بیل کھڑا ہے اور بیل کے ایک سینگ پر زمین ہے۔ جب وہ تھک کر دوسرا سینگ استعمال کرتا ہے تو زمین میں بھونچال آ جاتا ہے۔ آپ کو حیرت تو ہوگی مگر آپ نظریہء اضافیت کے طلسم ہوشربا کو ذرا تنقیدی نظر سے دیکھیے تو صورت حال اس سے بھی زیادہ مضحکہ خیز معلوم ہوگی۔ یہ بات پیش نظر رکھئے کہ سائنسی حقیقت میں اور فلسفیانہ نظریے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ سائنسی حقیقت کو قبول کرتے ہیں کہ وہ ناقابل انکار صداقت ہے۔ نظریہء اضافیت کوئی سائنسی حقیقت نہیں ہے' یہ فقط ان مقلدین کا خیال ہے جنہیں مسائل کو سمجھنے کی نہ اہلیت ہوئی ہے نہ ہمت کہ نظریہء اضافیت سائنسی حقیقت ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے جسے سائنسی مقولات میں پیش کیا گیا ہے۔ جس طرح مذہبی مقولات کے استعمال سے کسی کے فکر کو مذہبی حقائق کا درجہ نہیں دیا جا سکتا' بالکل اسی طرح سائنسی مقولات سے کوئی فلسفیانہ نظریہ سائنسی حقیقت نہیں بن جاتا۔

نظریہ ء اضافیت کے سلسلے میں پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ "حرکت" ایک ذہنی تصور ہے۔ ہم اس کا کوئی واقعی ادراک نہ رکھتے ہیں اور نہ کر سکتے ہیں۔ اس کی واقعیت کا مطلب متحرک کا وجود ہے۔ ہم حرکت کا ادراک متحرک سے کرتے ہیں۔ حرکت ایک عمل ہے جس کے وجود کا انحصار عامل پر ہے۔ ہم نہیں جانتے کہ حرکت کا کوئی ایسا وجود بھی ہے جو متحرک سے مستغنی ہو۔ اب حرکت دراصل کسی شے کا مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک سفر کرنا ہے جس کی شدت کا اندازہ وقت کی صرفیت سے ہوتا ہے۔ گویا زمان و مکان اولین شرائط ہیں۔ حرکت کا تصور زمان و مکان میں ممکن ہے۔ یہ زمان و مکان ہیں کہ حرکت جن کی پابند ہے نہ کہ زمان و مکان حرکت کے پابند ہیں۔ جہاں زمان صفر ہو گا' وہاں حرکت بھی صفر ہو گی۔ یہ خیال کرنا کہ زمان و مکان کو حرکت متعین کرتی ہے ایک ایسا مفروضہ ہے جسے بغیر سمجھے ہوئے قبول کیا جا سکتا ہے' مگر سمجھ کر تو اسے رد ہی کیا جا سکتا ہے۔ اسی نظریے سے ایک اور مغالطہ بھی پیدا ہو گیا ہے جسے ہمارے ہاں کے بعض مقلدین سمجھنے کی اہلیت سے محروم ہونے کی فطری مجبوری کے باعث اسے پیش کرتے ہوئے کوئی تردد محسوس نہیں کرتے۔ یہ مغالطہ یہ ہے کہ زمان بعد رابع ہے جس کا مطلب ہو گا کہ وہ مکان کے ابعاد ثلاثہ میں ایک اور بعد ہے۔ کیا زمان مکان کا بعد ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو مکان کے ہر سہ ابعاد سے رجعت ممکن ہے۔ کیا زمان میں رجعت کا امکان ہے؟ پھر مکان ہمارے حواس ظاہری کا موضوع ہے' جبکہ زمان کا حواس ظاہری سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ داخلی حس ہے۔ اس خلیج کو کیونکر پاٹا جا سکتا ہے؟ ایسے بے شمار مفروضات ہیں جنہیں بلا تنقید قبول کر لینے سے لاینحل مشکلات پے در پے پیدا ہوتی چلی جاتی ہیں۔

برگساں کا نظریہ ء زمان ایک ایسا تصور ہے جس کا وجود ذہنی ہے۔ ہمارے لیے یہ تصور کرنا غیر ممکن ہے کہ یہ نظریہ حقیقت بھی ہو سکتا ہے۔ وقت کا جوہر اجزاء ہے' تسلسل ہے یا کانٹ کے الفاظ میں یہ تنظیم اعداد ہے۔ ایک کے بعد دو' پھر تین پھر چار الیٰ غیر النہایہ۔ ہم وقت کا ایک تصور رکھتے ہیں کہ وہ یک بعدی ہے۔ مختلف اوقات کو ایک ہی وقت میں سمجھا جا سکتا ہے۔ جہاں وقت کا اجزاء ختم متصور ہو گا' وہاں وقت کا اجزاء مدمقابل ہو گا۔ اور یہی اجزاء اس لاوقتی حقیقت کا تصور بیدار کر سکتا ہے جس کا وقت اجزاء سے خالی ہے۔ مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ اگر کوئی حقیقت ایسی بھی ہے جس کا وقت اجزاء سے خالی ہے' اس کی طرف غیاب و حضور کا تصور بھی لایعنی ہے۔ علامہ' برگساں کے نظریہ ء وقت کو قبول کر کے یہ اندازہ نہیں فرماتے کہ استدام محض سے خدا کا عالم الغیب و الشہادہ ہونا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اگر "انا" کے مقابل وقت متصور نہیں ہوتا یا "انا" ورائے زمان و مکان متصور ہوتی ہے تو اس کا یہ مطلب کہاں ہے کہ وہ زمانی و مکانی نہیں ہے۔ انا فی نفسہ کا تصور بے شک لازمانی و لامکانی ہے' مگر اس کی ہستی کی واقعیت زمانی و مکانی ہے۔ وقت کے کسی ایسے تصور میں انا اور اس کی عملیت کو لانا جہاں عمل کا صدور No time میں ہو' بذات خود ناقابل فہم تصور ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن نے علامہ کے انہی خطبات پر اپنے صدارتی خطبے میں بالکل بجا فرمایا تھا:

"It is Eternity temporalised or time eternalised and a selfcontradictory concept."

زمان ہو یا مکان ہم ان کی ماہیت کو متعین کر سکتے ہیں مگر ان کی ہستی کی واقعیت پر شک کرنا یا سوال اٹھانا اپنے محدود وسائل ادراک پر اعتماد نہ کرنے کا طرز عمل ہے۔ زمان' مکان نہیں ہے کہ اس کا سکون جواز پذیر ہو اور بعینہ مکان' زمان نہیں کہ سکون سے معرا ہو جائے۔ زمانی مکان اور مکانی زمان کا نہ کوئی وجود ہے اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔ علامہ' زمان کا جو تصور قائم فرما رہے ہیں' وہ مکان کی مماثلت پر ہے گو کہ ان کے نزدیک لمحے کا وجود نقطے کے مقابلے میں زیادہ حقیقی ہے' مگر ہم انسان زمان کو مکان پر یا مکان کو زمان پر اپنے کسی Idea کے تحت ترجیح دینے کی سعی کر سکتے ہیں' ورنہ امر واقع یہ ہے کہ زمان ہو یا مکان' ہمارے لیے دونوں کا وجود حقیقی ہے۔ یہ دونوں ادراک بالحواس کی لازمی شرائط ہیں۔ جب تک کوئی شے زمانی مکانی نہ ہو' حواس پر اس کے ادراک کی ذمہ داری نہیں ڈالی جا سکتی۔

فلسفیانہ نقطہء نظر سے علامہ کی فکری مشکلات کے اس مختصر جائزے کے بعد یہ اندازہ لگانا' امر دشوار نہیں ہو گا کہ ان کے قبول کردہ اصول اور ان کی بنا پر تشکیل شدہ نظام میں فلسفے کا ایک طالب علم کیا دشواریاں محسوس کرتا ہے۔ پھر چونکہ علامہ کا نقطہء نظر خالصتاً" نظری یا فلسفیانہ نہیں ہے' بلکہ وہ ایک مذہبی فلسفی ہیں جو فلسفہء مذہب پیش کرنے کی سعی فرما رہے ہیں' اس لیے ان کے ان خطبات کا جائزہ مذہب کے بیان کردہ اصولوں کی روشنی میں لینا ضروری ہے۔ یعنی یہ امر قابل غور ہے کہ وہ مذہب کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں نیز ان کے بیان کردہ فلسفے سے مذہب کے کون سے حقائق ایسے ہیں جن کا دفاع ہو سکا ہے اور کون سے مذہبی حقائق ایسے ہیں جو ان کے بیان کردہ فلسفے سے کلی یا جزوی طور پر نابود ہو گئے ہیں۔

فلسفے کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ حقائق یا فضائل جو بھی اس کا موضوع ہے' وہ اس کی کلی صورت گری کرتا ہے' فلسفہ حقائق کی تخلیق کرتا نہ ان کے انکار کا حق رکھتا ہے۔ اس کی جستجو کا محور و مرکز فقط یہ ہوتا ہے کہ حقائق اور فضائل کے ان معنوں تک رسائی حاصل کرے جن میں وہ درست ہیں۔ حقائق عالم ہوں یا فضائل انسان' ہر دو کو قبول کرنا اور ان کی نسبت عامیانہ تیقن کو دور کرنا اور فلسفیانہ تیقن قائم کرنا' فلسفے کی غایت قصوئی ہے۔ جب آپ فلسفیانہ غور و فکر کا موضوع ایمان و مذہب کو بنائیں گے تو آپ پر لازم ہے کہ پہلے مذہب کو یا ایمان کو بطور انسانی فضائل کے قبول کریں۔ ان کی ہستی پر شک نہ کریں بلکہ عام آدمی کے اس تیقن پر شک کریں جو اس نے بے بصر ہو کر اختیار کر رکھا ہے۔ مذہب کی معنویت متعین کریں' ایمان کی معنویت متعین کریں' مگر جس میں ان کی ہستی کا جوہر اصلی ضائع نہ ہو جائے' یعنی جس سے انکار لازم نہ آئے۔

تو سوال یہ ہے کہ مذہب کیا ہے۔ خارجی لحاظ سے دیکھیں تو یہ عقائد و اعمال کا مجموعہ ہے جسے اس غرض کے لیے اپنایا جاتا ہے کہ انسان کی شخصیت پر اخلاقی شعور قوت مقتدرہ بن جائے۔

مذہبی عقائد اور مذہبی اعمال سے یہ غرض پوری ہو رہی ہو تو یہ ان عقائد و اعمال کی صحت کا واحد معیار ہے' لیکن اگر عقائد و اعمال مذہبی سے انسانی شخصیت میں مطلوبہ تبدیلی واقع نہ تو مذہبی عقائد "Myth" ہوتے ہیں اور اعمال "Ritual"۔ لیکن اگر آپ مذہب کی حقیقت کا داخلی شعور چاہتے ہیں' تو آپ کو ایک اور انداز سے اپنی جستجو کو آگے بڑھانا ہوگا۔ آپ اپنی ہستی کو دیکھیں' اپنی اس جستجو میں شامل ہوں کہ میں کب کب اپنی ہستی کے علاوہ ایک ایسی ذات کی مدد کا طلب گار ہوتا ہوں جسے میں نہ دیکھتا ہوں نہ دیکھ سکتا ہوں' نہ جانتا ہوں نہ جان سکتا ہوں' مگر مان سکتا بلکہ مانتا ہوں۔ میں جب کسی مشکل بلکہ انتہائی مشکل صورت حال میں گھر جاتا ہوں' جب کشتی واقعتہً" بھنور میں آ جاتی ہے' جب ہوائی جہاز گرنے والا ہوتا ہے تو میرے دل سے پورے اخلاص سے التجا نکلتی ہے " الٰہی' بچالے!" جی ہاں یہی طرز عمل "مذہب" ہے۔ انسان کا وہ طرز عمل جو وہ "خدا" کے تعلق میں اختیار کرتا ہے' مذہب کہلاتا ہے۔ مذہب اپنی ماہیت اصلیہ کے اعتبار سے بندے اور خدا کے مابین تعلق ہے۔ یہ تعلق جب کوئی واقعی صورت اختیار کرتا ہے تو یہ ایک "مکالمہ" ہے' بندے اور خدا کا مکالمہ! مکالے کا آغاز انسان کرتا ہے۔ مذہبی اصطلاح میں یہ "دعا" ہے۔ اور جب خدا انسان سے مخاطب ہوتا ہے تو یہ "وحی" کہلاتا ہے جو درحقیقت جواب دعا ہے۔ انسان دعا کرتا ہے " اھدنا الصراط المستقیم" تو جواب دعا ہے ذلک الکتاب لا ریب فیہ ھدی للمتقین۔

مذہب میں بندے اور خدا کی ہستی مفروضات اولیہ ہیں۔ بندہ محتاج ہے اور خدا حاجت روا ہے۔ انسان مخلوق ہے وہ خالق۔ وہ قادر ہے "فعال لما یرید" ہے۔ انسان کی ہستی نہ تو باری تعالیٰ کے ادراک کی اہلیت رکھتی ہے اور نہ کر سکتی ہے۔ مذہب کو "معرفت خداوندی" قرار دینا فلسفہ زدہ ذہنیت کی اختراع ہے۔ مذہب' معرفت خداوندی نہیں بلکہ عبادت خداوندی کا نام ہے' اس لیے مذہب اور فلسفے کی نہ غایت ایک ہے نہ جستجو کا طریقہ ء کار ایک ہے۔ فلسفے میں مقصود کائنات کی نسبت ایک تصور قائم کرنا ہوتا ہے۔ جب یہ تصور کائنات یا "Weltenschauung" قائم ہو جائے تو فلسفے کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے' جبکہ مذہب میں تصور کائنات کی بالذات کوئی اہمیت ہے نہ ہی مذہب تصور کائنات پر قائم ہوتا ہے۔ علامہ نے جس کو مذہب قرار دیا ہے' وہ مذہب نہیں بلکہ تصوف ہے جو ہر مذہب میں بعض مخصوص طبائع کے انسانوں کا طرز عمل ہے۔ اس طرز عمل کے درست ہونے یا نہ ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے۔ مگر متصوفانہ اعمال کو مذہب قرار نہیں دیا جا سکتا اور نہ ہی وہ مذہب کا بدل ہو سکتے ہیں۔ تصوف کے بعض مظاہر میں جو نظام عالم بیان کیا گیا ہے یا جو تصور کائنات تشکیل دیا گیا ہے' اس کی قدر و قیمت کا اندازہ مذہب یا وحی سے عطا کردہ حقائق سے لگایا جا سکتا ہے نہ کہ صوفیانہ یا فلسفیانہ نقطہ ء نظر سے مذہب کی حقیقت کا ثبوت دیا جا سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نقطہ ء نظر سے الٰہیات اسلامیہ کی نہ تو کوئی تشکیل قدیم ہے اور نہ جدید۔ یہ فقط محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کے حوالے سے اسلام کی مذہبی صورت گری ہوئی ہے۔ آپؐ کے سوا اسلامی مذہبی حقائق کے بارے میں ہر شخص کا بیان ایک ایسے

اجنبی کا تبصرہ ہے جسے اگر درخور اعتناء تصور کر لیا جائے تو اس کی صحت مشروط ہو گی۔

الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا انحصار اگر اس شرط پر ہو کہ الہیات اسلامیہ کا مبدء عقل ہے تو اس سے نبوت کا انکار لازم آتا ہے' اور اگر دوسری شرط یعنی اجراء وحی کو قبول کیا جائے تو ختم نبوت سے ہاتھ صاف کرنے پڑتے ہیں۔ یہ دو شرائط نہ پوری ہو سکتی ہیں اور نہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کا کوئی امکان پیدا ہو سکتا ہے۔

مسلم تاریخ میں جیسے جیسے پیغمبر علیہ السلام کی خبر پر سے اعتماد اٹھ کر کسی اور شے (عقل و وجدان) پر آتا گیا' مسلمانوں کی مذہبیت کمزور پڑتی گئی۔ اسلام کے عقائد کے لیے جدید اساسیات کی جستجو بڑھتی چلی گئی۔ علامہ نے مذہبی زندگی کے تین مدارج تو ٹھیک بیان کیے ہیں' لیکن ان کا یہ خیال کہ یہ کوئی ارتقائی عمل تھا' بڑا خطرناک تسامح ہے۔ یہ ارتقاء نہیں بلکہ تنزل تھا کہ مسلمان عقائد اسلامیہ کے لیے پیغمبر علیہ السلام کے علاوہ کسی مبدء کی جستجو میں تھے۔ مذہب میں پختگی تو پیغمبر علیہ السلام کی خبر پر غیر مشروط اعتماد سے میسر آتی ہے' لیکن عقل و وجدان ایمان کی پختگی کا ذریعہ بنیں تو یہ انحراف ہے۔ مسلم تاریخ فکر میں ان مدارج کے ظہور نے تشکیل جدید کی ضرورت محسوس کی ہے جس سے کبھی نبوت اور کبھی ختم نبوت کو بطور قیمت ادا کرنا پڑا ہے۔

بہرحال' الہیات اسلامیہ فقط پیغمبر علیہ السلام کی زبان مقدس سے میسر آتی ہے جس کی کوئی تشکیل قدیم ہے نہ جدید۔ اسی لیے تو خود علامہؒ نے بکمال حسن و خوبی فرمایا۔

بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است