جمال پانی پتی

# نقطۂ نظر کی بطخ اور موضوع کا خرگوش

ادھر ایک سال پہلے 'المعارف' اکتوبر-دسمبر ۲۰۰۳ء میں ڈاکٹر منظور احمد کا ایک مضمون: 'روایت، جدیدیت اور لسانیات' کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ جس پر جناب جمال پانی پتی کا ایک تنقیدی مقالہ ہمیں موصول ہوا تھا، جو ہجومِ کار میں غائب از نظر ہو گیا۔ ایک سال کے بعد ایک دن اچانک پرانے مسودوں میں مل گیا، جسے اب 'المعارف' دسمبر ۲۰۰۴ء میں شائع کیا جا رہا ہے۔ اس تاخیر پر ہم جمال صاحب سے معذرت خواہ ہیں۔ [ایڈیٹر]

''روایت، جدیدیت اور لسانیات'' کے عنوان سے ڈاکٹر منظور احمد کا ایک مضمون چند ماہ پہلے سہ ماہی ''المعارف'' (لاہور) میں اشاعت پذیر ہوا۔[1] چونکہ یہ مضمون ڈاکٹر صاحب نے میری کتاب ''اختلاف کے پہلو'' کے ایک مضمون کے حوالے سے سپردِ قلم فرمایا تھا، اس لیے وہ از راہِ کرم اپنا یہ مضمون مجھے بھی براہِ راست بجھوا چکے تھے۔ میں پچھلے چند ماہ کے دوران کچھ ایسی غیر علمی اور غیر ادبی بکھیڑوں میں الجھا رہا کہ ڈاکٹر صاحب کے عالمانہ مضمون پر خاطر خواہ توجہ نہ دے سکا۔ بہر حال دیر آید درست آید کے مصداق اب کچھ وقت نکال کر اس مضمون کے حوالے سے اپنی معروضات پیش کر رہا ہوں۔ لیکن بات شروع کرنے سے پہلے یہ عرض کر دوں کہ میں ڈاکٹر صاحب کے علم کی وسعت اور نظر کی گہرائی کا بہت قائل ہوں اور ذاتی طور پر بھی ان کا بہت احترام کرتا ہوں۔ لیکن میری اپنی ایک سوچ اور اپنا ایک نقطۂ نظر ہے جو ڈاکٹر صاحب کی سوچ اور نقطۂ نظر سے مختلف ہے۔ لہٰذا میری معروضات میں اس اختلاف کا اظہار ایک فطری بات ہے جسے میں اپنی بساط بھر پوری قوت اور صحت و صفائی کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش

کروں گا۔ لیکن میرا اختلاف شخصی اور ذاتی بنیاد پر نہیں، فکر و خیال کی بنیاد پر ہوگا۔ ورنہ ذاتی طور پر جو احترام میرے دل میں ڈاکٹر صاحب کا ہے، اس میں اس اختلاف سے کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون کی تمہید میں میرے مذکورہ مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''جمال پانی پتی کے مضامین، خاص طور پر احمد ہمدانی صاحب کے خیالات پر جو تعاقب اُنھوں نے کیا ہے، پڑھ کر چند باتیں ذہن میں آئیں جو لکھ رہا ہوں۔ یہ سطور کسی طور کتاب پر تبصرے یا تنقید کی ذیل میں نہیں آتیں۔''(۲)

میرے جس مضمون کی طرف انھوں نے ''احمد ہمدانی کے خیالات پر تعاقب'' کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے، اس کا عنوان ہے: ''تغیر و حرکت سے ارتقا تک'' لیکن اس مضمون کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کا یہ بیان دیکھ کر حیرت ہوئی:

> ''ہمدانی صاحب اور جمال پانی پتی کے درمیان ''روایت'' کے موضوع پر جو بحث ہوئی وہ شاید کسی قدر جدیدیت (فلسفیانہ معنوں میں) اور روایت (حکمتِ خالدہ کے معنوں میں) کی تفہیمی منطق کے مابین مغائرت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہو۔''(۳)

شاید ڈاکٹر صاحب نے میرا مضمون غور سے نہیں پڑھا ورنہ وہ ایسا ہرگز نہ کہتے۔ اس لیے کہ میرے اور احمد ہمدانی کے درمیان بحث ''روایت'' کے موضوع پر نہیں بلکہ ''تغیر و حرکت اور ارتقا'' کے موضوع پر ہوئی ہے۔ اس موضوع کی رعایت سے میرے مضمون کا عنوان بھی ''تغیر و حرکت سے ارتقا تک'' ہے۔ اور اس مضمون میں ساری بحث ''تغیر و حرکت اور ترقی و ارتقا'' ہی کے موضوع پر ہے۔ مگر اس موضوع کو ہمدانی صاحب نے جس طور پر سائنسی عہد کی جدید فکر کے تقابل میں روایتی فکر کے حوالے سے بیان کیا تھا چونکہ میرے نزدیک اس روایت

کے موقف کی ترجمانی درست طور پر نہیں ہوسکی تھی، اس لیے میں نے زیرِ بحث موضوع کو ایک طرف تو روایت کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر اس کے صحیح تناظر میں پیش کرنے کی کوشش کی اور دوسری طرف اس موضوع کے حوالے سے جدیدیت کے موقف کا تنقیدی جائزہ بھی پیش کر دیا۔ ہم دونوں دوستوں کے درمیان بحث نہ تو اس بات پر ہے کہ روایت کیا ہے اور کیا نہیں اور نہ ہی اس بات پر ہے کہ روایت اور جدیدیت میں سے ہر ایک کا طریقِ تفہیم کیا ہے اور کیا نہیں، اور دونوں کی تفہیمی منطق کے مابین کوئی مغائرت ہے یا نہیں۔ ہمارے درمیان اس بات پر بھی کوئی بحث نہیں کہ روایت کا تصور جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں فٹ ہوتا ہے یا نہیں اور روایت کی مکالماتی دُنیا، جدیدیت کی مکالماتی دُنیا سے مختلف ہے یا نہیں۔ یا دونوں کے درمیان کوئی بامعنی مکالمہ ممکن ہے یا نہیں۔ یہ اور اس طرح کے تمام دوسرے سوالات ڈاکٹر صاحب کے ذہن میں اس لیے پیدا ہوئے کہ وہ ''روایت'' (اور روایت کے تقابل میں جدیدیت) کو ہماری بحث کا موضوع سمجھ بیٹھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے مضمون کی تمہید میں سب سے پہلے یہ بتانا ضروری سمجھا کہ مغرب میں روایت کے رائدین کون کون لوگ ہیں۔ پاکستان میں اس فکر کے نمائندہ لوگوں یا شارحین میں کن کن کے نام آتے ہیں اور روایتی فکر سے خود ان کی اپنی شناسائی کس حد تک ہے اور کس نوعیت کی ہے۔ اس ضمن میں اُنھوں نے قدما اور معاصرین میں ان لوگوں کے نام بتانے کے ساتھ ساتھ جن کا مطالعہ اُنھوں نے ضرورتاً کیا، یہ بتانا بھی ضروری سمجھا کہ وہ کسی نصاب میں ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے روایت کی فکر کے بالاستیعاب مطالعے کے دعوے دار نہیں الا یہ کہ:

> ''ان مضامین پر جو علمی اور عملی دسترس جمال پانی پتی اور ان کے ہم مشرب ساتھیوں کو ہے، اس کا میں معترف ہوں اور خود کو کسی طور اس قابل نہیں سمجھتا کہ تصوف اور اس کے مابعد الطبیعیات پر خصوصیت سے کوئی بحث کر سکوں۔ میرا علم ان مضامین کے بارے میں فلسفے کے حوالے سے ہے اور ان مسائل کو میں اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں جس کو

فلسفیانہ طریقِ کار کی روشنی میں صحیح سمجھتا ہوں۔"(۴)

یقیناً ڈاکٹر صاحب کے مضمون کی یہ تمہید اس غلط فہمی کے بغیر نہیں لکھی جا سکتی تھی جس کا شکار وہ میرے مضمون کے موضوع کی تفہیم کے حوالے سے ہوئے۔

بات کی مزید وضاحت کے لیے اس بات پر غور کیجیے کہ یہاں ایک چیز تو ہے "تغیر و حرکت اور ارتقا" کا وہ موضوع جو میرے مضمون میں دو مختلف مکتبہ ہائے فکر سے تعلق رکھنے والے دوستوں کے درمیان زیرِ بحث ہے۔ اور دوسری چیز ہے (روایت یا جدیدیت کا) وہ نقطۂ نظر جس کے ذریعے اس موضوع کو دیکھا جا رہا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ یہاں موضوع کو نقطۂ نظر اور نقطۂ نظر کو موضوع سمجھنا کسی طرح بھی ممکن نہیں تاوقتے کہ آپ ایک ایسی ذہنی جست نہ لگائیں جو آپ کو ادراک کی ایک حالت سے نکال کر دوسری حالت میں لے جائے۔ اسی طرح کی ذہنی جست کی ایک مثال ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون میں وٹگنسٹائن کی کتاب "Philosophical Investigations" کے حوالے سے ایک ایسی سادہ سی تصویر بنا کر دی ہے جسے ایک مرتبہ دیکھا جائے تو وہ بطخ نظر آتی ہے لیکن دوسری مرتبہ نظر کے ذرا بدلنے سے یہی تصویر خرگوش بن جاتی ہے۔ اب اگر ہم ڈاکٹر صاحب کی پیش کردہ اِسی مثال سے اُن کے رویے کو سمجھنے کی کوشش کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ شاید وہ خود بھی یہاں کسی ایسی ہی ذہنی جست کے ذریعے ادراک کی ایک حالت سے نکل کر دوسری حالت میں آ گئے ہیں، لہٰذا اُن کی اسی بدلی ہوئی حالت نے انھیں روایتی نقطۂ نظر کی بطخ کو موضوع کا خرگوش بنا کر دکھایا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ میری کتاب "اختلاف کے پہلو" چونکہ ماہ نامہ "صریر" کے مدیر جناب فہیم اعظمی کی نظر سے نہیں گزری تھی، اس لیے اُنھوں نے بھی زیرِ بحث موضوع کا قیاس ڈاکٹر صاحب کے مضمون کی روشنی میں کرتے ہوئے اسے "روایت اور جدیدیت" ہی کے موضوع سے متعلق سمجھا۔ چنانچہ ادارۂ صریر نے ڈاکٹر صاحب کے مضمون پر جو رائے ایک نوٹ کی صورت میں دی، وہ بھی حرکت و تغیر اور ترقی و ارتقا کے موضوع کے حوالے سے نہیں بلکہ روایت اور جدیدیت کے اسی موضوع کے حوالے سے دی جسے وہ بھی ڈاکٹر صاحب ہی کی طرح میرے

مضمون کا اصل موضوع سمجھ بیٹھے۔ مگر دلچسپ بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ اس نوٹ میں ڈاکٹر صاحب کے مؤقف سے ایک اختلاف تو یہ کیا گیا کہ روایت اور جدیدیت دونوں الگ الگ Water Tight خانوں میں تقسیم نہیں ہو سکتے۔ اور دوسرا یہ کہ ہمارے لسانی نظام میں ان دونوں کی دو الگ الگ مکالماتی دُنیاؤں کا کوئی وجود نہیں۔ لہٰذا یہ نظام اس امر میں مانع نہیں ہوتا کہ ایک کا دوسرے سے ابلاغ ممکن ہو سکے۔

لیکن ڈاکٹر صاحب نے چونکہ میرے مضمون کا موضوع ''روایت'' قرار دے لیا، لہٰذا ان کے لیے یہ بتانا لازم ٹھہرا کہ وہ روایت کو کیا سمجھتے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کے مضمون کا ایک اقتباس دیکھیے، فرماتے ہیں:

> ''اس فکری نظام میں جس کے پاکستان میں عسکری، سلیم احمد اور جمال پانی پتی بڑے مؤید ہیں، ''روایت'' ایک خاص اصطلاح ہے اور جن معنوں میں یہ استعمال ہوتی ہے، ان میں یہ ہمارے کلامی سیاق میں نہیں بولی جاتی۔ مغرب میں نشاۃِ ثانیہ کے بعد بالآخر جب مابعد الطبیعیات اور طبیعیات سے تقدیسی پہلو کو خارج کر دیا گیا تو لوگ روایت کی اصطلاح کو ایک روحانی تصور کے طور پر استعمال کرنے لگے جو اس کائنات کی اصل حقیقت کا پردہ کشا ہے--- اس روایت کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر انسان عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرے--- تو کائنات کے راز اس پر منکشف ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے روایت کا یہ تصور جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں، جو عموماً یونانی منطقِ تضاد (Logic of Contradiction) پر قائم ہے، کسی طور فٹ نہیں ہوتا۔ اس لیے جدید ذہن اس کی تفہیم سے قاصر ہے۔''(۵)

اچھا چلیے تسلیم کہ روایت کی اصطلاح ایک خاص اصطلاح ہے جو ہمارے ہاں مغرب سے آئی ہے اور ہمارے کلامی سیاق میں نہیں بولی جاتی۔ اور یہ بھی تسلیم کہ روایت کا یہ تصور

جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں فٹ نہیں ہوتا، اس لیے جدید ذہن اس کی تفہیم سے قاصر ہے۔ لیکن اگر روایت، جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں فٹ نہ ہو سکنے کی وجہ سے جدید ذہن کے لیے ناقابلِ تفہیم ہے تو کم از کم جدیدیت کے لیے تو ایسی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ وہ بھی جدید ذہن کے لیے ناقابلِ تفہیم ہی رہے۔ اس لیے آیئے دیکھتے ہیں کہ ڈاکٹر صاحب کا جدید ذہن ''جدیدیت'' کے بارے میں کیا کہتا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''انسان اپنے خیالات کی ترسیل الفاظ کے ذریعے کرتا ہے۔ اور الفاظ ہی کے ذریعے دوسروں کے خیالات سے آگاہی حاصل کرتا ہے۔ لیکن الفاظ ہی بعض مواقع پر تفہیم کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ بھی بن جاتے ہیں--- اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ کسی ایک ثقافت میں رہنے والے جو الفاظ استعمال کرتے ہیں، ان کے معنی اور مفاہیم بڑی حد تک اسی ثقافت اور مکالمے کی منطق نے متعین ہوتے ہیں جو اس ثقافت کا خاصہ ہے--- جدیدیت اور مابعد جدیدیت قسم کے تصورات کے ساتھ بھی معاملہ یہی ہے کہ یہ اصطلاحات جس تہذیب اور ثقافت کے سیاق میں استعمال ہوتی ہیں وہ ہمارا سیاق نہیں ہے۔ اور یہ اصطلاحات ہمارے تاریخی اور علمی شعور کا حصہ نہیں ہیں--- ان اصطلاحات اور تصورات کے اجنبی ہونے کے ساتھ، ابھی تک ان کے حدود اربعہ بھی بالکل واضح نہیں ہوئے ہیں۔ اور اکثر اوقات ان اصطلاحات کو مغربی فکر مختلف مفاہیم میں استعمال کر لیتی ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اُردو میں جب ان موضوعات پر تحریریں سامنے آتی ہیں تو اجنبی سی لگتی ہیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم الفاظ کے معنی تو جان رہے ہیں لیکن جملے کا مفہوم ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔''(٦)

اب اگر ہم ''جدیدیت'' کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کا موازنہ

روایت کے بارے میں ان کے مذکورہ بالا سابقہ بیان سے کریں تو حیرت انگیز طور پر دونوں میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس لیے کہ اگر ان کے بقول روایت کی اصطلاح ہمارے ہاں مغرب سے آئی ہے اور ہمارے کلامی سیاق میں نہیں بولی جاتی۔ لہٰذا جدید ذہن اس کی تفہیم سے قاصر ہے، تو بالکل یہی بات وہ جدیدیت کی اصطلاح کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ یہ اصطلاح ہمارے ہاں مغربی تہذیب وثقافت کے سیاق سے آئی ہے جو ہمارا سیاق نہیں ہے۔ اس لیے یہ اصطلاح ہمارے لیے اجنبی بھی ہے اور جن جملوں میں یہ استعمال ہوتی ہے، ان کا مفہوم بھی ہماری سمجھ میں (یعنی ڈاکٹر منظور احمد جیسے جدید اذہان کی سمجھ میں) نہیں آتا۔

اب گو کہ جدید ذہن کا جدیدیت کی تفہیم سے قاصر ہونے بجائے خود ایک حیرت انگیز اور Self-Contradictory بات ہے۔ لیکن جب یہی بات ڈاکٹر صاحب جیسے جدید ذہن کے نمائندہ آدمی کی طرف سے کہی جائے تو ہمارے لیے اسے نہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لہٰذا اب ڈاکٹر صاحب ہی کے قول کی رُو سے خلاصہ ساری بات کا یہ نکلا کہ جدید ذہن، روایت ہی کو نہیں، جدیدیت کو بھی سمجھنے سے قاصر ہے۔ چلیے قصہ پاک اور جھگڑا ختم۔ اب کہاں کی روایت اور کیسی جدیدیت۔ دونوں ایک ہی تھیلی کے چٹے بٹے ہیں۔ ہمیں ان سے کیا لینا دینا۔

لیکن جھگڑا اتنی آسانی سے ختم نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ڈاکٹر صاحب جہاں روایت اور جدیدیت دونوں کی تفہیم سے قاصر رہنے کی بات کرتے ہیں، وہیں یہ بھی فرماتے ہیں کہ روایت کا تصور، جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں کسی طور فٹ نہیں ہوتا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ روایت کے تصور اور جدیدیت کے پیراڈائم دونوں کو بخوبی سمجھ چکے ہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ جو آدمی روایت اور جدیدیت دونوں کی تفہیم سے قاصر رہنے کی بات کرتا ہو، وہ یہ دعویٰ کیسے کر سکتا ہے کہ روایت کا تصور جدیدیت کے پیراڈائم میں کسی طرح فٹ نہیں ہوتا۔ کیا یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں۔ پتا نہیں ڈاکٹر صاحب کی Logic of Contradiction اس سلسلے میں بھی ان سے کچھ کہتی ہے یا نہیں۔

روایت اور جدیدیت کی تفہیمی منطق کے درمیان جو مغائرت ڈاکٹر صاحب کے

نزدیک ہے اس کے پیشِ نظر ان کا کہنا ہے:

''روایت اور جدیدیت کے درمیان کوئی بامعنی مکالمہ ممکن نہیں۔ اس کا امکان صرف ایک تیسرے نقطۂ نظر سے ہوسکتا ہے جو ان دونوں مفاہیم کو ایک معروض کی حیثیت سے دیکھ سکے اور پھر دونوں کا کچھ نہ کچھ ادراک کر سکے۔ دوسرے الفاظ میں ان دونوں کی تفہیم کے لیے ایک تیسری کلامی منطق کی ضرورت ہوگی۔ اس کا بھی امکان ہے کہ کوئی جدیدیت کے پیراڈائم سے روایت کے پیراڈائم میں منتقل ہو جائے۔ یا روایت سے جدیدیت میں اور اس طرح وہ پہلے پیراڈائم کو ماضی کی ایک غلطی سمجھ کر یاد رکھے۔ ان طریقوں کے علاوہ میری نظر میں کوئی اور طریقہ روایت اور جدیدیت کے مابین نزاع کی تفہیم کا ممکن نہیں ہے۔''(۷)

اب ذرا ڈاکٹر صاحب کے اس بیان کو ذہن میں رکھتے ہوئے دیکھیے کہ وہ روایت اور جدیدیت دونوں کو دو الگ الگ Water Tight خانوں میں تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ چونکہ روایت کا کلامی سیاق جدیدیت کے کلامی سیاق سے الگ اور مختلف ہے اور روایت کی تفہیمی منطق بھی جدیدیت کی تفہیمی منطق سے متغائر اور مختلف ہے، اس لیے جدید ذہن روایت کی تفہیم سے قاصر ہے۔ اور اسی کے ساتھ وہ جدیدیت کے فلسفیانہ معنوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ بھی فرماتے ہیں کہ میرا علم تصوف اور اس کی مابعدالطبیعیات جیسے روایتی مضامین و وسائل کے بارے میں فلسفے کے حوالے سے ہے۔ لہٰذا میں ان مسائل کو فلسفے ہی کے نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں۔ لیکن اگر ڈاکٹر صاحب ہی کے بقول جدیدیت کے فلسفیانہ نظاموں کا طریقِ تفہیم اور طریقِ کار روایت کے طریقِ تفہیم اور طریقِ کار سے متغائر اور مختلف ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ وہ جدیدیت کے فلسفیانہ نقطۂ نظر سے روایت کے معانی و مفاہیم کی تفہیم کا حق کیسے ادا کر سکتے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ اس صورت میں جب کہ ان کے مضمون سے اس امر کی بھی کوئی

شہادت نہیں ملتی کہ وہ روایت اور جدیدیت کی اپنی اپنی کلامی منطق سے بلند ہو کر ایک تیسری کلامی منطق کی دریافت میں کامیاب ہو گئے ہیں یا اُنھوں نے اپنے فلسفیانہ طریقِ تفہیم اور طریقِ کار کو چھوڑ کر ایسا کوئی اور طریقہ دریافت کر لیا ہو جس کی بنا پر اُنھیں روایت اور جدیدیت کے مابین نزاع کی تفہیم حاصل ہوگئی ہو اور اسی کے ساتھ انھیں روایت اور جدیدیت کے درمیان ایک حَکَم کی طرح بیٹھ کر دونوں کی کلامی دُنیاؤں اور ان کے حدود و قیود کے بارے میں حتمی فیصلے دینے کا استحقاق بھی مل گیا ہو۔

رہی ڈاکٹر صاحب کی یہ بات کہ روایت اور جدیدیت کے درمیان کوئی بامعنی مکالمہ ممکن نہیں۔ تو ڈاکٹر فہیم اعظمی کی طرح مجھے بھی ان کی اس بات سے اتفاق نہیں۔ اس لیے کہ دو مختلف الخیال افراد کے درمیان نظریات کے اختلاف کے باوجود مکالمہ ہمیشہ ممکن رہا ہے۔ ایسے مکالمات کی بے شمار مثالیں تاریخِ فکر میں موجود ہیں جو یقیناً ڈاکٹر صاحب کی نظر میں بھی ہوں گی۔ لیکن میں یہاں ان کی توجہ مکالمات کی صرف ایک مشہورِ زمانہ مثال کی طرف مبذول کرانا چاہوں گا۔ میری مراد ہے ''مکالماتِ برکلے'' سے۔ ڈاکٹر صاحب تو جانتے ہی ہیں کہ یہ مکالمات دو ایسے مختلف الخیال افراد کے درمیان واقع ہوئے جن میں سے ایک یعنی ہائی لاس کے نزدیک حقیقت مادی ہے اور دوسرے یعنی فلونیس (برکلے) کے نزدیک ذہنی یا روحانی۔ لیکن ان کے نظریات کا یہ اختلاف ان کے درمیان مکالمے کے قیام میں رکاوٹ نہ بن سکا۔ مگر ہمارے ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ روایت اور جدیدیت کے درمیان مکالمہ اس لیے ممکن نہیں کہ دونوں کی مکالماتی دُنیائیں مختلف ہیں۔ دونوں کا سیاق مختلف ہے اور دونوں کی تفہیمی منطق کے درمیان مغائرت پائی جاتی ہے۔ لیکن تضاد اور تخالف کی یہ تمام صورتیں تو تصوریت اور مادیت کے درمیان بھی موجود ہیں۔ اس کے باوجود دونوں کے درمیان مکالمہ اس لیے ممکن ہوا کہ مکالمے کی کوئی وجودیاتی (Ontological) یا علمیاتی (Epistomological) مشترک بنیاد دونوں کے درمیان موجود تھی۔ اسی طرح روایت اور جدیدیت کے درمیان بھی تمام تر تضاد اور تخالف کے باوجود مکالمے کی یہ مشترک بنیاد موجود ہے۔ اس لیے کہ جدیدیت جس وجودیاتی یا

علمیاتی پیراڈائم کو مانتی ہے۔ روایت بھی اس کا انکار نہیں کرتی۔ لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ دونوں کے درمیان مکالمہ ممکن نہ ہو۔

چونکہ روایت کی بحث کو میرے مضمون کا موضوع قرار دینے کی غلط فہمی کے باوجود ڈاکٹر صاحب کے لیے اس کے اصل موضوع کو یکسر نظرانداز کرنا ممکن نہ تھا، اس لیے انھیں یہ اعتراف بہرحال کرنا پڑا:

> ''جمال پانی پتی کے مضامین میں ارتقا، حرکت اور ترقی کے تصورات پر بحث موجود ہے۔ ان مسائل پر آرا کا اختلاف، ان دونوں منطقوں کے درمیان فرق نہ رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میری مراد ''منطقِ جدیدیت'' اور ''منطقِ تقدیس'' سے ہے۔ کائنات میں ارتقا کا تصور، تقدیسی مابعدالطبیعیات سے مطابقت نہیں رکھتا--- اس مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی یا ارتقا کا نام نہیں دیا جاسکتا۔''(۸)

اب چونکہ ڈاکٹر صاحب نے یہ بات روایت کی تقدیسی منطق کی رُو سے کہی ہے۔ اس لیے ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ کیا منطقِ جدیدیت کی رُو سے اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی و ارتقا کا نام دیا جاسکتا ہے؟ یقیناً ڈاکٹر صاحب اس کا جواب نفی میں دیں گے۔ یعنی اس بات کو تسلیم کریں گے کہ منطقِ جدیدیت بھی اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی و ارتقا کا نام نہیں دیتی۔ اگر ایسا ہے کہ تو پھر سوال یہ ہے کہ دونوں کے درمیان فرق کیا باقی رہا؟ یہاں آکر تو منطقِ جدیدیت اور منطقِ تقدیس دونوں ایک ہو گئے۔

اچھا، اگر روایت کے تقدیسی نقطۂ نظر سے اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی و ارتقا کا نام نہیں دیا جاسکتا تو ظاہر ہے کہ پھر دوسری متبادل صورت یہی باقی رہ جاتی ہے کہ روایت کا نقطۂ نظر اسفل سے اعلیٰ کی طرف صعود کو ترقی و ارتقا کا نام دیتا ہے۔ لیکن مزے کی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب جدیدیت کے نقطۂ نظر سے تصورِ ارتقا کو بیان کرتے ہوئے بھی بالکل یہی بات

کہتے ہیں:

> ''تصورِ ارتقا، علمیاتی، فلسفیانہ اور معاشرتی علوم کے سیاق میں ایک تاریخی حرکت کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ عموماً یہ مانا جاتا ہے کہ انسان اور اس کے معاشرے نے ایک ادنیٰ صورتِ حال سے ایک اعلیٰ صورتِ حال کی طرف صعود کیا ہے۔''(۹)

اس سے ظاہر ہے کہ روایت ہو یا جدیدیت دونوں ہی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف صعود کو ترقی و ارتقا کا نام دیتے ہیں۔ اس طور پر دیکھیے تو کم از کم صعود اور ہبوط کی دونوں جہات کے حوالے سے تو ترقی و ارتقا کے تصور میں روایت اور جدیدیت کے درمیان آرا کا وہ اختلاف کہیں نظر نہیں آتا جسے بقول ڈاکٹر صاحب منطقِ جدیدیت اور منطقِ تقدیس کے درمیان فرق کو ملحوظ نہ رکھنے کی وجہ سے نظر آنا چاہیے تھا۔

ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے:

> ''نظریۂ ارتقا کسی مابعدالطبیعیاتی حقیقت کا بیان نہیں بلکہ ایک ایسا اصول ہے جس کی مدد سے انواع میں فرق اور ان کے آپس کے روابط سمجھ میں آتے ہیں۔ اس نظریے کو اسی پیراڈائم میں رکھ کر تنقید بھی کی جاسکتی ہے۔''(۱۰)

مگر نظریۂ ارتقا کی یہ تعریف بہت ناقص اور بہت غیر تسلی بخش تعریف ہے۔ اس تعریف سے ارتقا کا کوئی واضح تصور ذہن کے سامنے نہیں آتا۔ حالانکہ اس کی ایک بہتر تعریف اوسپنسکی کے الفاظ میں یوں ہوسکتی تھی کہ ارتقا ایک ایسی منظّم اور مائل بہ ترقی حرکت کا نام ہے جو چند مقررہ لیکن نامعلوم قوانین کے تحت بروئے کار آ کر انواع کو ادنیٰ انواع سے ترقی دے کر عالمِ وجود میں لاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ نظریۂ ارتقا کسی مابعدالطبیعیاتی حقیقت کا نام نہیں تو میں نے بھی اس نظریے پر تنقید کسی مابعدالطبیعاتی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ اسی پیراڈائم کے حوالے سے کی ہے جس سے اسے بالعموم کسی مذہبی عقیدے کی طرح ہر قسم کے شک وشبہات سے بالاتر ایک

ثابت شدہ سائنسی حقیقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ میں اگر اس نظریے کے بارے میں یہ کہوں کہ اس کی بنیاد سائنسی حقائق پر کم اور مفروضات پر زیادہ ہے۔ لہٰذا اس کی حیثیت ایک نظریے سے زیادہ فرضیے (Hypothesis) کی سی ہے۔ تو کیا اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ میں اسے جدیدیت کی بجائے روایت کے سیاق میں رکھ کر رد کر رہا ہوں۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب اپنے مضمون میں یہی تاثر دیے ہوئے کہتے ہیں:

> ''روایت کا مکتبۂ فکر اور جدیدیت کا نقطۂ نظر جب ارتقا اور ترقی کی بات کرتے ہیں تو دونوں کے سیاق مختلف ہوتے ہیں--- ایک سیاق میں ایک تصور کا اثبات کیا جا سکتا ہے جب کہ وہی تصور دوسرے سیاق میں رد کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ جملہ کہ کائنات میں ارتقا کا اصول کارفرما ہے، ایک سیاق میں درست اور دوسرے سیاق میں نادرست۔''(۱۱)

لیکن یہ بات کم از کم میرے مضمون کے حوالے سے قطعاً درست نہیں۔ اس لیے کہ میرے نزدیک تو یہ جملہ کسی دوسرے سیاق ہی میں نہیں بلکہ پہلے سیاق میں بھی درست نہیں۔ لہٰذا میں نے نظریۂ ارتقا کو کسی دوسرے سیاق میں رکھ کر نہیں بلکہ اس کے اپنے سیاق میں رکھ کر دیکھا ہے اور اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''آج بیسویں صدی کی آخری دہائی میں تو اس نظریے کا دامن خود سائنس دانوں کے ہاتھوں تار تار ہو چکا ہے۔ چنانچہ اب کئی ایک سائنس دان اس حقیقت کو صاف طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ اس نظریے کی صداقت کا کوئی ٹھوس سائنسی ثبوت ان کے پاس موجود نہیں۔ علاوہ ازیں بہت سے معلوم حقائق بھی اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ اس کے باوجود سائنس اس نظریے کو مسترد نہیں کرتی بلکہ اس کی لیپا پوتی کر کے اسے کسی نہ کسی طرح قائم رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔''(۱۲)

رہے وہ شواہد یا حقائق جو نظریۂ ارتقا کے خلاف کسی روایتی یا مذہبی اتھارٹی کی طرف سے نہیں بلکہ خود سائنس ہی کی طرف سے پیش کیے جا سکتے ہیں تو ایسے کئی شواہد جو میں نے اپنے مضمون میں پیش کیے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے:

''نظریۂ ارتقا کی رُو سے کیوں کہ ہر چیز ایک ہی متعینہ رُخ پر حرکت کرتی ہے، اس لیے اس نظریے کی تہہ میں دوسرا بنیادی خیال یہ بھی موجود ہے کہ کائنات میں کوئی ایسا عمل بروئے کار نہیں جسے ارتقا کی ضد یا اس کا مخالف قرار دیا جا سکے۔ یعنی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ارتقا کے مقابلے میں زوال یا انحطاط کا بھی کوئی عمل کائنات میں موجود ہے۔ حالانکہ---نظریۂ ارتقا کا مخالف بلکہ اس کی عین ضد تو خود سائنس کے اپنے ہی گھر میں اصولِ ناکارگی (Law of Entropy) جیسے مستحکم سائنسی قانون کی صورت میں بھی موجود ہے جس کے مطابق کائنات میں توانائی کے انتشار یا تضیع کا عمل نہ جانے کب سے جاری ہے۔ چنانچہ بعض سائنس دانوں کے نزدیک کائنات ایک ایسی گھڑی کے مانند ہے جو رفتہ رفتہ ناکارہ ہوتی جا رہی ہے۔ گویا سائنس کے اپنے ہی گھر کی گواہی کے مطابق تو خود گھر کا بھیدی ہی ارتقائی تصور کی لنکا ڈھانے پر تلا ہوا ہے۔'' (''اختلاف کے پہلو''، صفحات ۲۵-۲۶)

نظریۂ ارتقا پر یہ تنقید کسی دوسرے سیاق میں ہے یا اسی سیاق اور اسی پیراڈائم میں جس سے اس نظریے کا تعلق ہے، یہ کوئی ایسی بات نہیں جسے ڈاکٹر صاحب جیسے آدمی کو بتانے کی ضرورت پیش آئے۔

علاوہ ازیں میں نے اپنے مضمون میں پی ڈی اوسپنسکی (P.D. Ouspensky) جیسے ماہرِ ریاضیات اور فلسفی کے حوالے سے بھی اس نظریے کی تنقید پیش کی ہے جس کے نزدیک ارتقا ایک ناکام نظریے کا نام ہے۔ اس لیے کہ یہ نظریہ ترقی کے مظاہر کی توجیہہ تو پیش کرتا ہے مگر

تنزل کے مظاہر کی کوئی توجیہہ پیش نہیں کرتا۔ جب کہ کائنات میں ترقی کے مظاہر کے ساتھ ساتھ تنزل کے مظاہر بھی برابر ملتے ہیں۔ (یہاں اس امر کی طرف اشارہ کرنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ ڈاکٹر صاحب نے اپنے مضمون کی تمہید میں اوسپنسکی کو دبستانِ روایت کے کھاتے میں ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ [۱۳] تاکہ اس طرح یہ تاثر پیدا کیا جا سکے جیسے کہ نظریۂ ارتقا پر اس کی تنقید بھی روایت ہی کے نقطۂ نظر سے اور روایت ہی کے سیاق میں کی گئی ہے۔ جب کہ نہ تو اوسپنسکی کا کوئی تعلق دبستانِ روایت سے ہے اور نہ ہی اس کی تنقید کا تعلق روایت کے نقطۂ نظر سے ہے)۔

سطورِ بالا میں ڈاکٹر صاحب کی پیش کردہ تعریف کی رُو سے ارتقا ایک ایسے اصول کا نام ہے جس کی مدد سے انواع میں فرق اور ان کے آپس کے روابط سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ہی عرض کیا، یہ ایک ادھوری اور سطحی تعریف ہے۔ اس لیے کہ ڈارون تو اس سلسلے میں بنیادی بات یہ کہتا ہے کہ فطرت کی دُنیا میں اعلیٰ درجے کی نئی نئی انواع ادنیٰ درجے کی انواع سے ترقی کر کے عالمِ وجود میں آتی رہی ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک چونکہ اس کی یہ بات آج تک پایۂ ثبوت کو نہ پہنچ سکی، اس لیے اس کی کوئی حقیقی بنیاد اس نظریے میں موجود نہیں۔ ڈارون نے جو مثالیں نئی انواع کی پیش کی ہیں، وہ سب کی سب ایک ہی نوع کی تبدیلیوں کو ظاہر کرنے والی ہیں۔ لیکن کسی نئی نوع کی پیدائش کا کوئی ٹھوس سائنسی ثبوت آج تک سامنے نہیں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ ڈارون کے اس نظریے پر خود سائنس دانوں کی طرف سے بھی تنقید ہوتی رہی ہے۔ اور بعض لوگوں کے نزدیک تو ایک ہی نوع کی تبدیلیوں کو نئی نوع کی پیدائش کے ثبوت کے طور پر پیش کرنا ایک طرح کی شعبدہ گری کے سوا کچھ اور نہیں۔ اس کے باوجود غیر سائنس دانوں کی لکھی ہوئی کتابوں کا ایک سیلاب ہے جو ارتقا کو ایک ایسی مصدقہ اور مسلمہ چیز باور کراتا ہے جس سے انکار کرنا گویا اپنی جہالت اور لاعلمی پر مہرِ تصدیق ثبت کرنے کے مترادف ہے۔ پھر بہت سے سائنسی کم اور فرقہ وارانہ زیادہ ہوگیا۔ مثال کے طور پر فرانسیسی ماہرِ حیاتیات پروفیسر لوئی بونوغ نے سوربون کے ایک سابق پروفیسر حیوانات کا یہ قول نقل کیا ہے:

"مجھے اعتراف ہے کہ ایک نوع کا دوسری نوع کو جنم دینا آج تک ہمارے علم میں نہیں آیا اور مجھے اس کا بھی اعتراف ہے کہ ہمارے پاس کوئی یقینی ثبوت اس بات کا نہیں ہے کہ کبھی کوئی ایسا واقعہ ہوا ہوگا۔ اس کے باوجود میں ارتقا کو ایسا ہی یقینی سمجھتا ہوں گویا کہ اسے معروضی طور پر ثابت کیا جا چکا ہے۔"(۱۴)

پروفیسر بونوع اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"یہاں سائنس ہم سے ایمان بالغیب کا مطالبہ کر رہی ہے اور واقعہ یہی ہے کہ ارتقا کا نظریہ، عموماً ایک طرح کی الہامی حقیقت کے لبادے میں پیش کیا جاتا ہے۔"(۱۵)

اور یہ جو میں نے اپنے مضمون میں نظریۂ ارتقا کو نظریے کی بجائے فرضیہ کہا ہے تو یہ بھی یوں ہی اپنی طرف سے محض اٹکل پچو نہیں بلکہ ایک ٹھیٹھ سائنس دان ڈگلس دیوار (Douglas Dewar) کی سند پر کہا گیا ہے جس نے اپنی کتاب "The Transformist Illusion" میں سائنسی، فنی اور واقعاتی انداز میں اس نظریے کا تجزیہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ دلائل اور ثبوت کی روشنی میں اسے نظریہ نہیں، فریضہ کہنا چاہیے۔ لہٰذا نامناسب نہ ہوگا اگر چوبیس ابواب پر مشتمل تین سو سے زائد صفحات کی اس کتاب سے یہاں ایک چھوٹی سی مثال اس بات کی بھی پیش کر دی جائے کہ ارتقائیت پسند مصنفین کی کتابوں کی کامیابی کا دارومدار کس طرح بالعموم عام آدمی کی لاعلمی اور باریک بینی کے فقدان پر ہوتا ہے۔ مصنف نے اس قسم کی بہت سی شرم ناک مثالوں میں سے ایک مثال ڈارون کا درجِ ذیل قول نقل کر کے پیش کی ہے:

"بعض وحشی لوگوں میں پاؤں سے پکڑنے کی قوت کسی حد تک باقی ہوتی ہے جو ان کے درختوں پر چڑھنے اور پاؤں کو دوسرے طریقوں سے استعمال کرنے سے ظاہر ہوتی ہے۔"(۱۶)

اب اس قول پر یہ تبصرہ بھی ملاحظہ فرمائیے:

''اگر حالات کا تقاضا ہو تو کوئی بھی نارمل آدمی مشق کے ذریعے پاؤں سے گرفت میں لینے کی قوت پیدا کر سکتا ہے مگر اس طرح کی کسی بھی نشو ونما کا دائرہ بہت ہی محدود ہوگا، کیونکہ انسانی ہاتھ کے برعکس عضویاتی طور پر انسانی پاؤں کسی چیز کو گرفت میں لینے کے لیے بنا ہی نہیں۔ اس کا مقصد تو انسان کی سیدھی قامت اور کھڑی چال کی بنیاد بنتا ہے۔ جب کہ بندر کا پاؤں اس کے ہاتھ ہی کی طرح عضویاتی طور پر پکڑنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ انسانی پاؤں میں افقی رباط (Transverse Legament) پانچوں انگلیوں کو باندھے رکھتا ہے جب کہ بندر کے پنجے میں پانچویں انگلی ان بافتوں سے آزاد اور انگوٹھے کی طرح ہوتی ہے--- اب ذرا قارئین اپنے ہاتھ پر نظر کریں جو بندر کے پاؤں سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے، اور سوال کریں کہ کیا یہ قرینِ قیاس ہے کہ ہزاروں لاکھوں سالوں میں بھی چاروں انگلیوں کو باندھنے والی بافتوں میں سے ایک پھندا نکلے اور انگوٹھے پر کمند ڈال کر اسے دوسری انگلیوں سے باندھ دے، اس طرح کہ یہ عمل جلد کے نیچے ہی نیچے پورا ہو جائے۔ جب ڈارون نے کہا تھا کہ ''پاؤں سے ابھی پکڑنے کی قوت پوری طرح زائل نہیں ہوئی'' تو کیا اس کا مطلب یہ تھا کہ ''کمند تو پڑ چکی ہے مگر ڈور کھینچنے اور باندھنے کا عمل ابھی واقع نہیں ہو سکا؟---'' مگر ڈارون کا مفاد اسی میں ہے کہ آپ اس سے ایسے سوال نہ پوچھیں۔ ورنہ اس کا رہا سہا بھرم بھی جاتا رہے گا۔''(۱۷)

ڈاکٹر صاحب کا ارشاد ہے کہ جدیدیت میں صدق، کذب کے کچھ متعین معیارات ہیں۔ لیکن وہ معیارات کیا ہیں۔ اس کی وضاحت اُنھوں نے نہیں فرمائی۔ بہر حال ایک بات تو ہم بھی جانتے ہیں۔ یہ کہ جدیدیت میں صداقت کوئی مستقل بالذات چیز نہیں بلکہ ایک وقتی اور

اضافی چیز ہے۔ اور یہ وقتی اور اضافی چیز بھی بالآخر افادیت اور نتائجیت کے امریکی فلسفے میں روزمرہ زندگی کے افادی اور عملی معیارات کے حوالے سے عملی افادیت میں تحلیل ہو کر اپنے آخری انجام کو پہنچ جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس فلسفے میں صداقت کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ ہماری عملی زندگی میں دُنیاوی کاموں کے حوالے سے فائدہ منداور کارآمد ثابت ہو سکے۔ لیکن اگر عملی افادیت ہی صدق و کذب کا واحد معیار قرار پائے تو پھر اسٹالن، ہٹلر اور مسولینی جیسے آمروں اور فاشسٹوں کے نظریات کو بھی صحیح ماننا پڑے گا۔ کیوں کہ بہرحال وہ ان کے اپنے حق میں یقیناً مفید اور کارآمد رہے ہیں۔ اس طور پر دیکھیے تو ہر آدمی کسی بھی نظریے کو محض اس بنا پر صحیح قرار دینے کا یکساں حق رکھتا ہے کہ وہ نظریہ اس کے حق میں مفید اور کارآمد ہے۔ اور یوں عملی افادیت اور آسودگی کے نام پر ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد صداقتوں کے حامل، بے شمار افراد اور گروہ نکل آئیں گے جن میں سے ہر ایک دوسروں ہی کی طرح اپنی اپنی صداقت کا دعوے دار ہوگا، مثلاً سرمایہ داروں کی صداقت، مزدوروں کی صداقت، ترقی پسندوں کی صداقت، رجعت پسندوں کی صداقت، آمروں کی صداقت، فاشسٹوں کی صداقت، حتیٰ کہ دہشت گردوں کی صداقت، اپنی صداقت کا علم لہراتی نظر آئے گی۔ اور یوں صداقت کے ان تمام مختلف اور ایک دوسرے سے متصادم دعوے داروں کے ہجوم میں صداقت تو کہیں بیچ میں سے نکل کر غائب ہو جائے گی اور صدق و کذب کے معیارات منھ دیکھتے رہ جائیں گے۔

بات دراصل یہ ہے کہ نتائجیت کے اس امریکی فلسفے کا عملی کامیابی، نتیجہ خیزی اور افادیت کو افکار کا واحد معیار قرار دینا خالصتاً کاروباری ذہنیت کا کرشمہ ہے۔ بلکہ برٹرینڈ رسل تو کہتے ہیں کہ امریکی سرمایہ داروں کے ملوکی عزائم کو اس فلسفے سے بڑی تقویت پہنچی ہے۔ کیونکہ ان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر وہ اقوامِ عالم پر سامراجی اور تجارتی استبداد قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے تو یہ کامیابی بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہوگی کہ ان کا سامراجی استبداد حق و صداقت پر مبنی ہے۔ [۱۸] اس سے ظاہر ہے کہ یہ فلسفہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس کا فلسفہ ہے۔ اور یہی وہ فلسفہ ہے جس پر عمل کر کے آج امریکہ دُنیا بھر میں پہلے سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر

اپنے تئیں حق و صداقت کا چیمپئن ثابت کر رہا ہے۔ اس کے باوجود اگر ڈاکٹر صاحب کے نزدیک جدیدیت میں صدق و کذب کے معیارات اس سے مختلف کوئی اور چیز ہیں تو وہ ان کی وضاحت فرما دیں۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ معیارات چاہے جو بھی ہوں، کسی ٹھوس سائنسی ثبوت کی عدم موجودگی میں ان معیارات کی رُو سے نظریۂ ارتقا کو مبنی برصداقت قرار دینا ممکن نہ ہوگا۔

نظریۂ ارتقا کے ساتھ اور اسی سے جڑی ہوئی دوسری بحث میرے مضمون میں تغیر و حرکت کے بارے میں ہے۔ اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ایک شخص جدید فکر کے نقطۂ نظر سے حرکت وتغیر کے بارے میں اپنا موقف بیان کرتے ہوئے روایت کے نقطۂ نظر کو توڑ مروڑ کر غلط طور پر اس طرح پیش کرتا ہے کہ روایتی فکر، حرکت وتغیر کو التباس قرار دیتی ہے یا اس کی نفی کرتی ہے۔ اور دوسرا شخص اس کے جواب میں ایک طرف تو جدید فکر کے موقف کو توڑ مروڑ کر بیان کرنے کی بجائے جدیدیت ہی کے نقطۂ نظر سے صحیح طور پر بیان کرتا ہے اور دوسری طرف روایت کے نقطۂ نظر کو عقلی دلائل کے ساتھ درست طور پر بیان کرتے ہوئے یہ ثابت کرتا ہے کہ روایتی فکر کائنات میں حرکت وتغیر کا انکار نہیں کرتی بلکہ حرکت کو سکون کے اور تغیر کو ثبات کے تابع رکھنا چاہتی ہے۔ اس لیے کہ حرکت کو سکون اور تغیر کو ثبات کے تابع رکھنے ہی سے زندگی میں توازن اور اعتدال قائم ہوتا ہے نہ کہ مطلق اور بے قید حرکت کو کائنات کا اصلِ اصول ماننے سے۔ بس یہی وہ بحث ہے جو میرے اور احمد ہمدانی کے درمیان اس موضوع پر ہوئی ہے۔ تو جب میں تغیر وحرکت کے بارے میں جدید فکر کے مؤقف کو توڑے مروڑے بغیر جدیدیت ہی کے نقطۂ نظر سے صحیح طور پر بیان کرتے ہوئے روایت کے مؤقف کو صحت و صفائی کے ساتھ بیان کرتا ہوں تو اس میں خاص طور پر میرے حوالے سے یہ کہنے کی گنجائش کہاں سے نکلتی ہے کہ میں نے فکر کے ایک دائرے کو دوسرے دائرے میں گڈ مڈ کر کے الجھاؤ پیدا کر دیا ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ جدید فکر کے تقابل میں روایت کے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے جدید فکر کا روایت کے نقطۂ نظر سے کی جانے والی تنقید کی زد میں آنا ایک فطری بات ہے۔ سو میں جب یہ کہتا ہوں:

''روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے سکون و ثبات کو تغیر وحرکت پر فوقیت حاصل ہے، اس لیے کہ حرکت وتغیر مادے کی صفت ہے اور مادے کا تعلق طبیعیات سے ہے، مابعدالطبیعیات سے نہیں۔ جب کہ مابعدالطبیعیات اس عالم سے تعلق رکھتی ہے جو ماورائے مادّہ ہے۔ لہٰذا وہ تمام فلسفے جو حرکت وتغیر پر زور دیتے ہیں اور کسی ایسی حقیقت تک نہیں پہنچ پاتے جو حرکت وتغیر سے ماورا ہو، وہ سب کے سب دراصل مادّہ پرست فلسفے ہیں جو اپنی بنیادی سرشت کے اعتبار سے عالمِ مادی سے اوپر نہ اُٹھ سکنے کے سبب مابعدالطبیعیات اور عالمِ مابعد الطبیعیات سے تعلق رکھنے والی ہر حقیقت کا انکار کرتے ہیں۔''(۱۹)

روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے جدیدیت کے مؤقف پر کی جانے والی اس تنقید سے یہ بات بالآخر کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ روایتی فکر پر تو یہ اعتراض درست نہیں کہ وہ حرکت وتغیر کو التباس یا فریبِ نظر سمجھتی ہے۔ البتہ جدید فکر، سکون و ثبات کو فریبِ نظر ضرور قرار دیتی ہے اور ظاہر ہے کہ جدیدیت کے مؤقف پر روایت کے نقطۂ نظر سے کی جانے والی اس تنقید کا مجھے بھی پورا پورا حق بالکل اسی طرح حاصل ہے جس طرح ہمدانی صاحب کو روایت کے مؤقف پر تنقید کرنے کا۔ رہا اتفاق اور اختلاف کا معاملہ تو وہ اپنی جگہ ہے۔ اس لیے کہ یہ حق تو ہر ایک کو حاصل ہے کہ وہ نتیجۂ بحث سے چاہے اتفاق کرے چاہے اختلاف۔

بہرحال میں نے سطورِ بالا میں جو تنقید جدیدیت کے مؤقف پر روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کی رُو سے کی، اگر ڈاکٹر صاحب کو اس پر یہ اعتراض ہے کہ یہ تنقید روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کی رُو سے درست نہیں تو انہیں اس بات کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنا چاہیے تھا۔ لیکن ایسا کرنے کی بجائے اُنھوں نے فرمایا تو یہ فرمایا:

''یہ کلام ان بہت سے مفروضوں پر قائم ہے جو کلاسیکل فلسفے سے ہم تک پہنچے ہیں یا ہم نے خود قائم کر لیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ (۱)

> ماڈے کا تعلق ہے مابعدالطبیعیات سے نہیں ہے۔ یا یہ کہ (۲) حقیقت اور ماڈے میں کوئی لازمی مغائرت پائی جاتی ہے۔ یا یہ کہ (۳) حقیقت، حرکت وتغیر سے ماورا ہوتی ہے۔ یا یہ کہ (۴) حقیقت نام کی کوئی شے ہے جو ہمارے علم کا معروض بن سکتی ہے۔''(۲۰)

بالفاظِ دیگر ڈاکٹر صاحب یہاں کہنا یہ چاہتے ہیں کہ سطورِ بالا میں ہم نے جو تنقید روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر کی رُو سے کی ہے وہ روایت کے مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے نہیں بلکہ کلاسیکل فلسفے کے نقطۂ نظر سے کی گئی ہے۔ یا پھر ہم نے یہ مفروضات خود ہی اپنے طور پر گھڑ لیے ہیں۔ اب اگر بالفرضِ محال ہم ڈاکٹر صاحب کی اس بات کو درست تسلیم کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے یہ بھی ساتھ ہی مان لیا کہ وہ روایتی مابعدالطبیعیات کے مبحث سے نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف ہیں، بلکہ اس بات کا فیصلہ کرنے کے مجاز بھی ہیں کہ کوئی گفتگو روایتی مابعدالطبیعیات کے نقطۂ نظر کی مطابقت میں ہے یا نہیں۔ لیکن اس بات کی تردید تو وہ اپنے مضمون کی تمہید میں پہلے ہی یہ اعتراف کر کے کر چکے ہیں:

> ''میں خود کو کسی طور اس قابل نہیں سمجھتا کہ تصوف اور اس کی مابعدالطبیعیات پر خصوصیت سے کوئی بحث کر سکوں۔ میرا علم ان مضامین کے بارے میں فلسفے کے حوالے سے ہے اور میں ان مسائل کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں جسے فلسفیانہ طریقِ کار کی روشنی میں صحیح سمجھتا ہوں۔''(۲۱)

اس کے باوجود روایتی مابعدالطبیعیات کے مسائل کو فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیکھ کر ان کا یہ فیصلہ سنانا کہ ''یہ کلام ان بہت سے مفروضات پر قائم ہے جو کلاسیکل فلسفے سے ہم تک پہنچے ہیں یا ہم نے خود قائم کر لیے ہیں،'' روایتی مابعدالطبیعیات سے اپنی لاعلمی کے محضر پر مہرِ تصدیق ثبت کرنے کے مترادف ہے۔ رہی یہ بات کہ اس کلام کے مشمولات کلاسیکل فلسفے میں بھی اسی طرح موجود ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کلاسیکی فلسفہ بھی کم از کم اس باب میں روایتی نقطۂ نظر

کی تائید کرتا ہے۔ مگر اس کلام کو کلاسیکی فلسفے سے منسوب کرنے پر بس نہ کرتے ہوئے ایک ہی سانس میں ڈاکٹر صاحب کا یہ بھی کہنا کہ ''یا یہ مفروضات ہم نے خود قائم کر لیے ہیں'' اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ روایتی مابعدالطبیعیات کے آفاقی اصولوں، کلاسیکی فلسفے کے نظریات اور جدید فلسفے میں انفرادی فکر کے قائم کردہ مفروضات کے درمیان کوئی فرق و امتیاز قائم نہیں کر پائے۔ اسی لیے فکر کے ان تینوں دائروں کو ایک دوسرے میں گڈمڈ کر کے خود اپنے ہی بیان کردہ اصولوں کی نفی کرتے ہوئے آپ اپنے خلاف گواہی دے رہے ہیں۔

اب رہی یہ بات جو میری تنقید سے کھل کر سامنے آ چکی ہے کہ روایتی فکر پر تو یہ اعتراض درست نہیں کہ وہ حرکت وتغیر کو التباس یا فریبِ نظر قرار دیتی ہے۔ البتہ جدید فلسفہ وفکر پر یہ اعتراض ضرور وارد ہوتا ہے کہ وہ سکون و ثبات کو فریبِ نظر قرار دے کر رد کر دیتی ہے۔ تو اس پر ڈاکٹر صاحب کا تبصرہ ملاحظہ کیجیے۔ فرماتے ہیں:

> ''ہمارے ذہنوں میں اشکال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہماری روایت منطقِ استخراجی پر قائم ہے۔ ''حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام''۔ یہ بات کہ تغیر اور دوام دونوں صحیح ہو سکتے ہیں، بظاہر غیر منطقی معلوم ہوتی ہے، لیکن اس کو کسی نہ کسی صورت میں تقریباً ہر مابعدالطبیعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے۔''(۲۲)

خدا ڈاکٹر صاحب کو خوش رکھے، وہ نادانستگی ہی میں سہی، بالآخر ہماری روایت کے اس بنیادی دعوے کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ تغیر کے ساتھ ساتھ ثبات و دوام کو ماننا بھی ضروری ہے۔ اس لیے کہ انھیں ہر مابعدالطبیعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے۔ لیکن ان کا یہ کہنا کہ ہماری روایت منطقِ استخراجی پر قائم ہے اور اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ''حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام''، ایک بار پھر ہماری روایت سے ان کی بے خبری کا ثبوت فراہم کرنے کے علاوہ اس بات کو بھی ظاہر کرتا ہے کہ وہ میرے مضمون کو بھی ٹھیک طور پر سمجھ نہیں پائے۔ ورنہ ایسی بات ہرگز نہ کہتے۔ بہرحال اس بات سے قطعِ نظر ہمیں خوشی ہے کہ اُنھوں نے تغیر اور ثبات و دوام، بالآخر ان دونوں کو مان تو

لیا۔ اب اگر وہ ذرا ایک قدم اور آگے بڑھ کر اس بات کو بھی تسلیم کرلیں کہ زندگی میں توازن اور اعتدال کو برقرار رکھنے کے لیے تغیر کو ثبات و دوام کے تابع رکھنا ضروری ہے۔ تو پھر ''متفق گردید رائے بوعلی با رائے من'' کے مصداق ہمارے اور ان کے درمیان کوئی جھگڑا ہی باقی نہیں رہتا۔

میں نے علامہ اقبال کے حوالے سے اپنے مضمون میں لکھا تھا کہ وہ اسلام کے تصورِ حقیقت کو ایک قائم و دائم وجود ماننے کے باوجود اس میں تغیر و تبدیلی کی شان بھی دیکھنے لگتے ہیں۔ اسلام کے روایتی عقیدے سے یہ اتنا بڑا انحراف اور خود ان کی اپنی فکر کا اتنا بڑا تضاد ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسے اقبال پرست کو بھی کہنا پڑا کہ اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کردیا۔ اس بات سے اختلاف کا اظہار کرتے ہوئے ہمارے ڈاکٹر منظور احمد فرماتے ہیں کہ علامہ اقبال کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ اُنھوں نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا۔ اس لیے کہ وہ تغیر اور دوام ان دونوں تصورات کو تسلیم کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کی بات کا انداز کچھ ایسا ہے جیسے کہ وہ مجھ پر یہ اعتراض کر رہے ہوں کہ میں اس بات کو نہیں مانتا کہ علامہ اقبال تغیر اور دوام، ان دونوں تصورات کو تسلیم کرتے تھے۔ حالانکہ میں نے تو اپنے مضمون میں صاف طور پر لکھا ہے کہ علامہ اقبال کا خیال اسلام کے تصورِ حقیقت کے بارے میں یہ ہے:

> ''اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔''(۲۳)

لیکن اس کے ساتھ ہی میں نے اپنے مضمون میں یہ بھی لکھا ہے:

> ''اس کے باوجود ہم یہ دیکھ کر حیران رہ جاتے ہیں کہ ایک بات ثبات اور تغیر، ان دونوں تصورات کی اہمیت کو تسلیم کرنے کے بعد آگے چل کر وہ ثبات و دوام کی بات جیسے بھول ہی جاتے ہیں اور تغیر و حرکت پر اس قدر زور دینے لگتے ہیں کہ--- اسلام کے جس تصورِ حقیقت کو اُنھوں نے ایک قائم و دائم وجود کہا تھا، اب انھیں اس میں تغیر و تبدیلی کی شان نظر آنے لگتی ہے۔''(۲۴)

یہاں اس بات میں کوئی ابہام نہیں ہے کہ جس ذاتِ باری کو اُنھوں نے قائم و دائم وجود کہا تھا اب وہ اسی میں تغیر کی نمود دیکھنے لگے ہیں۔ ان کی فکر کے اس تضاد کو میں نے ان کی فکری کش مکش کے اُس حوالے سے دانشِ افرنگی کا کرشمہ قرار دیا تھا جس کی طرف اُنھوں نے اپنے ایک شعر میں:

مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زُناری

کہہ کر اشارہ کیا تھا۔ اب کم و بیش اسی بات کو ڈاکٹر منظور احمد بھی اپنے الفاظ میں اس طرح بیان کرتے ہیں:

> ''دوام اور تغیر کے تصورات اقبال کے ہاں دو منابع سے آئے ہیں--- ایک منبع تو ہے مذہب کا، جہاں حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے۔ اور دوسرا منبع مغربی فلسفے خاص طور پر برگساں کا نقطۂ نظر ہے جہاں تغیر و حرکت کائنات کی حقیقت بن جاتی ہے۔''(۲۵)

اب اگر ہم ڈاکٹر صاحب سے اتفاق کرتے ہوئے برگساں کے ساتھ ہیگل کا نام بھی شامل کر لیں تو اس بات کو سمجھنے یں کوئی دشواری نہیں ہوگی کہ حرکت و تغیر کے بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر برگساں اور ہیگل سے بہت زیادہ مختلف نہیں۔ اس لیے کہ اقبال نے ہیگل کے جدلیاتی طریقۂ کار کو تو بے شک نہیں اپنایا لیکن جو کام ہیگل نے اپنی جدلیات کے ذریعے Reality اور Being کے روایتی تصورات میں حرکت و تغیر کو Introduce کر کے انجام دیا، وہی کام اقبال نے بھی اس کی جدلیات کا ممنونِ احسان ہوئے بغیر برگساں کی مدد سے اپنے فکر و فلسفے میں انجام دے ڈالا۔ مطلب یہ کہ اُنھوں نے بھی ہیگل ہی کی طرح Reality کو Dynamic اور Being کو Becoming بنا ڈالا۔ اور برگساں کے نظریۂ مرورِ محض کے زیرِ اثر ذاتِ باری میں تغیر کی نمود دیکھنے کا جواز بھی یہ کہہ کر پیش کر دیا کہ اگر انائے مطلق کو بے تغیر ٹھہرایا گیا تو وہ معطل اور لاشے ہو کر رہ جائے گا کیوں کہ تغیر اور تخلیق لازم و ملزوم ہیں۔

لیکن ہمارے ڈاکٹر منظور احمد اپنی تمام تر اقبال شناسی کے باوجود اقبال کی فکر کے اس تنوع و ینیت اور اس بات کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نظر نہیں آتے کہ اقبال کے ہاں خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز ہو گیا۔ وہ تو بس ایک ہی بات کہتے ہیں۔ یہ کہ اقبال، تغیر اور دوام، ان دونوں تصورات کو مانتے ہیں۔ جب کہ ہماری روایت جو منطقِ استخراجی پر قائم ہے، تغیر اور ثبات و دوام، ان دونوں میں سے بس ایک ہی تصور کو مان سکتی ہے۔ دونوں کو بیک وقت تسلیم نہیں کر سکتی۔ مگر خدا جانے ہماری روایت کے بارے میں ڈاکٹر صاحب نے یہ بات کس بنیاد پر فرمائی، حالانکہ یہ اعتراض دراصل ہماری روایت پر نہیں، جدیدیت پر وارد ہوتا ہے کہ وہ تغیر اور اثبات و دوام یا حرکت وسکون، ان دونوں میں سے صرف ایک ہی تصور کو مانتی ہے۔ دونوں کو تسلیم نہیں کرتی۔ مگر حیرت کی بات یہ ہے کہ جو اعتراض جدیدیت پر وارد ہوتا ہے، وہ اس اعتراض کا ہدف جدیدیت کی بجائے روایت کو بناتے ہیں۔ اور اس بات کو یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ میرے مضمون میں تو سارا زور روایت کے نقطۂ نظر کی رُو سے تغیر و حرکت اور سکون و ثبات، ان دونوں کو بیک وقت تسلیم کرنے ہی پر دیا گیا ہے۔

دراصل روایت کی تفہیم کے سلسلے میں ان کے ہاں جو الجھاؤ قدم قدم پر نظر آتا ہے، وہ روایت کو اس کے اپنے طریقِ تفہیم کی بجائے فلسفے کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اس بات کو سمجھنا ان جیسے آدمی کے لیے کچھ مشکل نہ تھا کہ ہماری روایت کی رُو سے حقیقتِ مطلقہ جو "**حی و قیوم**" اور **الآن کما کان** ہے، یہ حقیقت جب زمان و مکان کے تعینات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو **کل یوم ھو فی شان**. (الرحمان: ۲۹) کے اقتضا کے بموجب اس میں اختلاف اور تغیر کی شان نظر آنے لگتی ہے۔ پھر تغیر اور ثبات و دوام کے دونوں تصورات کو بیک وقت تسلیم کرتے ہوئے ہماری روایت میں اسی بات کو یوں بھی کہا گیا ہے:

> "حق سبحانہٗ تعالیٰ بالذات تغیر کو قبول نہیں کرتا۔ لیکن اس کی ہر تجلی میں ایک تغیر ہے جسے تحول فی الصور کہتے ہیں۔ اس کا متغیر نہ ہونا حکمِ ذاتی ہے۔ اور تجلیات میں تنوع امرِ وجودی عینی ہے۔"(۲۶)

اب اگر بقول ڈاکٹر صاحب تغیر اور ثبات دونوں ہی صحیح ہیں اور دونوں کو ہر مابعدالطبیعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے تو روایت کا مکتبۂ فکر بھی اس کے سوا کچھ اور نہیں کہتا کہ تغیر کو ثبات و دوام کے تابع رکھ کر ہی زندگی میں وہ توازن برقرار رکھا جا سکتا ہے جو اُن دونوں کو اپنے اپنے صحیح مقام پر رکھے بغیر ممکن نہیں۔ اور اسی پر سکون و حرکت کو بھی قیاس کر لیجیے۔ لیکن جدید فکر اس بات کو ماننے کی بجائے سکون و ثبات کو فریب نظر قرار دے کر رد کر دیتی ہے۔ اور مطلق اور بے قید تغیر و حرکت کو کائنات کی حقیقت مان لیتی ہے۔ جب کہ ڈاکٹر صاحب اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر تغیر و حرکت کے ساتھ ساتھ ثبات و دوام (یا سکون و ثبات) کو بھی صحیح مانتے ہیں۔ مگر اس کے بعد جب ان کے سامنے یہ سوال آتا ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو کس پر فوقیت حاصل ہے اور تغیر و حرکت کو سکون و ثبات کے تابع ہونا چاہیے یا نہیں تو وہ اس سوال کا کوئی واضح جواب دینے کی بجائے جدیدیت اور روایت دونوں کے درمیان معلق ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اچھا، اب یہ دیکھیے کہ جدیدیت کو ڈاکٹر صاحب فلسفیانہ معنوں کے اعتبار سے عقلیت (Rationalism)، تجربیت (Empiricism)، نتائجیت (Pragmatism) اور ایجابیت (Positivism) وغیرہ فلسفیانہ نظاموں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جدیدیت کا فلسفہ اپنی رنگارنگی اور بوقلمونی کے باوجود طریقِ تفہیم کے چند بنیادی اصولوں کا قائل ہے جو عالم گیر ہیں۔ لیکن طریقِ تفہیم کے حسی اور عقلی ذرائع کے سوا وہ ان عالم گیر بنیادی اصولوں کی کوئی وضاحت نہیں کرتے۔ بس یہ کہہ کر آگے بڑھ جاتے ہیں کہ جدیدیت کے تمام فلسفے حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے انسانی ذہن کی صلاحیت کو کافی سمجھتے ہیں۔ (یعنی کسی مافوق الانسانی ذریعۂ علم کو ضروری نہیں سمجھتے)۔ لیکن ان کے بیان سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا وہ برگساں کی وجدانیت، نیٹشے کی ارادیت، روسو کی رومانیت اور سارتر اور کامیو کی موضوعیت کو بھی جدیدیت کے طریق تفہیم میں شامل سمجھتے ہیں یا نہیں۔ چونکہ برگساں کی وجدانیت، نیٹشے کی ارادیت اور سارتر اور ہائیڈیگر کی وجودیت کے بغیر کم از کم بیسویں صدی کی جدیدیت کا تو کوئی تصور ہی نہیں کیا جا سکتا، اس لیے اس وضاحت کے بغیر جدیدیت کی کوئی تعریف ڈاکٹر صاحب کے بیان کی مدد

سے متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ پھر ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ وجودیت (Existentialism) کے فلسفے کے طریقِ تفہیم صداقت کا ایک موضوعی تصور پیش کرتا ہے۔ اس فلسفے کے نزدیک صداقت وہ ہے جس کی گواہی فرد کے داخلی تجربے میں موجود ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فرعون کے داخلی تجربے میں جو کچھ تھا وہ بھی صداقت تھی (☆) اور حضرت موسیٰؑ کو جس شے کی معرفت حاصل ہوئی وہ بھی صداقت تھی۔ اس طرح اس فلسفے میں صدق و کذب اور حق و باطل کا فرق ہی ختم ہو کر رہ جاتا ہے۔ اب ڈاکٹر صاحب کے بیان سے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ وہ جدیدیت کے طریقِ تفہیم میں وجودیت کے اس طریقِ تفہیم کو بھی شامل سمجھتے ہیں یا نہیں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر صاحب کا کہنا ہے کہ مغرب میں جدیدیت کا آغاز عقلیت پرستی (Rationalism) کے فلسفے سے ہوا۔ لیکن یہ عقلیت پرستی تاریخ میں ایک طویل سفر طے کر کے اپنے نقطۂ عروج پر پہنچنے کے بعد سارتر اور ہائیڈیگر کی وجودیت میں اپنی نفی آپ کرتی ہوئی عقل گریزی (Irrationalism) کے راستے سے فوکو اور دریدا کی مابعد جدیدیت تک آ کر اپنے جواز کھو بیٹھتی ہے۔ ایسی صورت میں جدیدیت کے پیراڈائم کو عقلی قرار دینے کا بھی کوئی جواز نظر آتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ فلسفے کے آلۂ کار عقلِ استدلالی ہے۔ مگر ایک فلسفی جس شے کو عقلِ استدلالی سے حقیقت قرار دیتا ہے، دوسرا عقلِ استدلالی ہی سے اس کی نفی کر دیتا ہے۔ فلسفے کی پوری تاریخ رد و قبول کی اس کش مکش سے عبارت ہے۔ چنانچہ ڈاکٹر صاحب بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جدیدیت کے فلسفے آپس میں اختلافات کا شکار رہے ہیں اور ڈیکارٹ، اسپینوزا، ہیگل، مارکس اور فرائڈ جدیدیت کا

(☆) قرآن مجید میں آیا ہے کہ جب بنی اسرائیل نے سمندر کو عبور کیا تو فرعون اور اس کے لشکر نے بنی اسرائیل کا پیچھا کیا اور جب غرقِ 'دریا' ہوا تو پکار اُٹھا کہ یہاں کوئی خدا نہیں ہے، میں بنی اسرائیل کے خدا پر ایمان لاتا ہوں۔ (یونس:۹۰) کیا فرعون کا یہ 'داخلی تجربہ' صداقت تھا؟ شیخ ابنِ عربیؒ نے لکھا ہے کہ فرعون کی بیوی نے دریا میں بچے (حضرت موسیٰؑ) کو دیکھ کر کہا: ''یہ بچہ میری اور تیری آنکھ کی ٹھنڈک ہے، اسے قتل نہ کیجیے۔ (کیا عجب) ہمیں اس سے فائدہ پہنچے۔'' (القصص:۹) چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور ان (حضرتِ موسیٰؑ) سے خدا نے دونوں کو فائدہ پہنچایا۔ دیکھیے: فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۷، قاہرہ ۱۹۴۶ء، ابوالعلا عفیفی ایڈیشن۔ [ایڈیٹر]

ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے ہوئے کسی دوسرے متبادل نقطۂ نظر کی صحت کے امکان کو خارج از قیاس قرار دیتے تھے۔ بالکل درست۔ لیکن میں انھی کی بات کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے عرض کروں گا کہ بات محض انفرادی طور پر مختلف فلاسفرز ہی کی نہیں، بلکہ کسی ایک مکتبۂ فکر کے اندر بھی مختلف فلاسفرز کے درمیان نتائج کی ہم آہنگی نہیں ملتی۔ مثال کے طور پر عقلیت پرستی (Rationalism) کے مکتبۂ فکر ہی کو دیکھ لیجیے۔ اس مکتبۂ فکر کے اندر ڈیکارٹ، اسپنوزا اور لائبنز، یہ تینوں فلاسفہ انسانی ذہن کی عقلی صلاحیت کو حقیقت کے علم کا واحد ماخذ تسلیم کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اگر انسانی عقل (Reason) کو صحیح طور پر استعمال کیا جائے تو اس کے ذریعے پوری کائنات کی حقیقت معلوم کی جا سکتی ہے۔اس کے باوجود ان تینوں کی عقلی کاوشوں کے نتائج ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔ اس لیے کہ ڈیکارٹ کی تفتیش کا نتیجہ ثنویت (Dualism) کی صورت میں برآمد ہوا۔ اسپنوزا کی وحدت پرستی اور لائبنز کا کثرت پرستی کی شکل میں سامنے آیا اور یہی حال دوسرے مکاتبِ فکر کا ہے۔ ہر فلسفی اپنے نظامِ فکر کی بنیاد اپنے پیش رَو فلسفی کے نظامِ فکر کی تردید پر رکھتا ہے۔ شاید اسی لیے کولن ولسن کو اپنی کتاب "Beyond the Outsider" میں لکھنا پڑا:

"There is not a single statement by any philosopher since Descartes that cannot be immediately contradicted by another statement of another philosopher— or sometime from the same one."

لیکن اگر ہم فی الحال کولن ولسن کے بیان سے قطعِ نظر کرتے ہوئے اپنی توجہ ڈاکٹر صاحب ہی کے بیان پر مرکوز رکھیں تو کم از کم اتنی بات ضرور واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ ایک دوسرے سے مختلف اور باہم متصادم ایسے فلسفوں کے درمیان جو اپنے سوا باقی تمام فلسفوں کو باطل سمجھتے ہوں ہمارے ڈاکٹر صاحب جدیدیت کی کوئی واضح تعریف پیش کرنے سے قاصر رہے ہیں۔ اور چونکہ نہ تو وہ جدیدیت ہی کی کوئی واضح تعریف پیش کر سکے ہیں اور نہ ہی روایت کی۔ اس لیے ان کا مضمون جتنا آگے بڑھتا ہے، اتنا ہی کنفیوژن کا شکار ہوتا چلا جاتا ہے۔ جدیدیت

کی کوئی واضح تعریف پیش کرنے میں ان کی ناکامی تو سطورِ بالا سے ظاہر ہو چکی۔ اب روایت کو لیجیے۔

روایت کے بارے میں ان کے مضمون کا الجھاؤ اسی ایک بات سے ظاہر ہے کہ ایک طرف تو وہ روایت کو حکمتِ خالدہ کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی فرماتے ہیں:

> ''اس روایت کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر انسان عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرے تو وہ حکمتِ خالدہ جس کو حکمت کے ابدی نظام میں سناتن دھرم، جاوداں خرد اور صوفیہ پرینس بھی کہتے ہیں، پالے گا۔''(۲۷)

لیکن روایت اگر کوئی ایسی چیز ہے جو ہمیں حکمتِ خالدہ کو پانے کا طریقہ بتاتی ہے تو خود اس چیز کو حکمتِ خالدہ کے معنی میں استعمال کرنا درست نہ ہوگا۔ اور یہ سوال اپنی جگہ قائم رہے گا کہ خود روایت کیا چیز ہے؟ علاوہ ازیں روایت کے دعوے کے مطابق جس چیز کی یافت کا مدارعرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرنے پر ہے، خود وہ چیز کیا ہے؟ یہ بات بھی ڈاکٹر صاحب کے بیان سے واضح نہیں ہوتی۔ اب بتائیے ہم حکمتِ خالدہ، سناتن دھرم، جاوداں خرد اور صوفیہ پرینس جیسی بھاری بھرکم، ثقیل اور ناقابلِ فہم اصطلاحات کے معنی کس سے پوچھیں اور کہاں جا کر پوچھیں۔ علاوہ ازیں یہاں ایک اور الجھاؤ ڈاکٹر صاحب کے بیان میں یہ بھی ہے کہ عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرنے کا نتیجہ ان کے بقول حکمتِ خالدہ کی یافت ہے۔ جب کہ عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرنے کا نتیجہ حکمتِ خالدہ کی یافت نہیں۔ اس لیے کہ عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کرنے والا تو وہ عارف ہے جو پہلے ہی معرفت کی منزل کو پہنچ کر اپنا مقصود حاصل کر چکا ہے۔ عرفان کی نظر معرفت کے حصول کا ذریعہ نہیں بلکہ بجائے خود معرفت ہی کی اس کیفیت کا نام ہے جو صوفیانہ مشاہدے یا مراقبے وغیرہ کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں عرفان کی نظروں سے دُنیا کا مشاہدہ کر کے حکمتِ خالدہ کو پانے کی بات

کرنا تحصیلِ حاصل کے سوا کچھ اور نہیں۔ حاصلِ کلام یہ کہ روایت کے بارے میں ڈاکٹر صاحب کے بیان کا یہ سارا الجھاؤ اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ ان کے ذہن میں نہ تو روایت ہی کی کوئی واضح تعریف موجود ہے اور نہ ہی اس کے تفہیمی طریقِ کار کی۔ اور جدیدیت اور مابعد جدیدیت کی اصطلاحوں کو ہمارے سیاق سے غیر متعلق ہونے کی بنا پر ''اجنبی'' قرار دے کرنا قابلِ فہم وہ پہلے ہی بتا چکے ہیں۔ چنانچہ جب صورتِ حال یہ ہو تو پھر روایت اور جدیدیت، دونوں کی مکالماتی دُنیاؤں اور تفہیمی منطق وغیرہ کے بارے میں جو حتمی فیصلے وہ اُن دونوں کے درمیان ایک حَکَم کی طرح بیٹھ کر سنا رہے ہیں، ان کی کیا حیثیت باقی رہ جاتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حکمتِ خالدہ کا تعلق بھی روایت ہی سے ہے اور بہت گہرا ہے۔ مگر اس کا تعلق روایت کی باطنی جہت سے ہے۔ جب کہ روایت کا تعلق محض باطن ہی سے نہیں، ظاہر سے بھی ہے۔ دراصل روایت کی اصل ایک حقیقتِ واحدہ ہے جسے شیخ عبدالواحد یحییٰ نے ''التوحید واحد'' کے اصول سے تعبیر کیا ہے۔ اس اصول کا ظہور زمانی سطح پر ایک تسلسل کو جنم دیتا ہے۔ مگر یہ تسلسل اپنے بنیادی اوضاع اور اصولِ حرکت کے ساتھ اسی ماورائی اصولِ توحید سے متعین ہوتا ہے جس کا تعلق ایک مابعدالطبیعیاتی نظام سے ہے۔ روایتی تہذیب کی ساری شکلیں اسی مابعدالطبیعیاتی نظام سے پیدا ہوتی ہیں۔ مذہب، قانون، اخلاق، معاشرت اور علوم و فنون کے سارے اصول اسی مابعدالطبعیاتی نظام سے اخذ کیے جاتے ہیں اور اسی کے تابع ہوتے ہیں۔ زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کی روح مختلف صورتوں میں کام کرتی ہے، جنھیں ذیلی روایات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام ذیلی روایات بھی اس مرکزی اور بنیادی روایت سے نکلتی ہیں جو آفاقی (Universal) ہے، ایک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں میں اپنے تسلسل کو قائم رکھتے ہوئے ایک زمانے سے دوسرے زمانے میں منتقل ہوتی رہتی ہے۔ روایتی تہذیبوں میں روایت کے اس تصور کا اظہار، خدا، انسان اور کائنات کے تین بنیادی رشتوں میں ہوتا ہے۔ یعنی انسان کا خدا سے رشتہ، انسان کا کائنات سے رشتہ اور انسان کا انسان سے رشتہ۔ اور یہ سب رشتے ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتے بلکہ ایک دوسرے سے مل کر ایک ہم آہنگ کل

بناتے ہیں۔ چنانچہ اس تصور میں نہ تو روح اور مادے کی ثنویت ہی کا کوئی گزر ہے اور نہ ہی شریعت اور طریقت کے دو الگ الگ Water Tight خانوں میں تقسیم ہونے کی کوئی گنجائش۔ کیوں کہ شریعت اور طریقت، بات ایک ہی ہے۔ یہ دونوں الگ الگ Water Tight Compartments میں تقسیم نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح روایت کے نقطۂ نظر سے روح اور جسم یا روح اور مادّہ کے درمیان بھی کوئی ثنویت موجود نہیں۔ اس لیے کہ جسم روح کا محلِ ظہور ہے۔ اور روحانی حقیقت مادّی وجود کی نفی نہیں کرتی۔ بلکہ روح اور مادّہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ان دونوں کے درمیان ثنویت تو انھی لوگوں کو نظر آ سکتی ہے جو آج بھی ڈیکارٹ کی ثنویت کے طلسم میں اسیر ہونے کے باعثِ وحدت کو دیکھنے سے قاصر ہیں۔

بہر حال کہنا مقصود یہ تھا کہ روایت کے اس تصور میں حواسِ ظاہری سے لے کر حواسِ باطنی تک اور عقلی طریقۂ کار سے لے کر عقلی وجدان تک جسے اسلامی روایت میں قلب یا چشمِ باطن کہا گیا ہے، سب کے سب اپنی اپنی جگہ اور اپنے اپنے دائرے میں حقیقت کو جاننے کے برحق ذرائع تصور کیے جاتے ہیں۔ جب کہ جدیدیت نے علم کے ذرائع کو محض حسی، عقلی اور عملی تجربے تک محدود کر کے رکھ دیا ہے۔ پھر کتنے ہی دبستانِ فکر ایسے ہیں جو اس سلسلے میں ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ہر دبستانِ فکر حواس، عقل اور عملی تجربے وغیرہ میں سے کسی ایک ذریعۂ علم کو مانتا ہے اور دوسرے ذرائع کا انکار کرتا ہے۔ حالانکہ روایتی نقطۂ نظر کی رُو سے اُن میں سے کوئی ایک نہیں بلکہ سبھی ذرائع علم کے برحق ذرائع ہیں۔ روایت ان میں سے کسی ایک کا بھی انکار نہیں کرتی، بشرطے کہ وہ اپنی اپنی جائز حدود سے تجاوز کر کے کلی حقیقت کو جاننے کا دعویٰ نہ کریں۔

میں نے سطورِ بالا میں جدیدیت اور روایت کے درمیان ایک وجودیاتی اور علمیاتی قدرِ مشترک کی بات کی تھی۔ لیکن اب کہنا پڑتا ہے کہ اس مشترک مگر محدود وجودیاتی اور علمیاتی دائرے سے ماورا جو جدیدیت کے حسی، عقلی اور تجرباتی طریقِ کار سے متعین ہوتا ہے، دونوں کے درمیان کوئی قدرِ مشترک موجود نہیں۔ اس لیے کہ روایت کی بنیاد جس ماورائی تصورِ حقیقت پر

ہے، جدیدیت اسے نہیں مانتی۔ روایت خدا مرکز ہے اور جدیدیت انسان مرکز۔ روایت اپنے بنیادی جوہر کے اعتبار سے مقدس (Sacred) ہے اور جدیدیت سیکولر (Secular)۔ روایت کا نقطۂ نظر مابعدالطبیعیاتی ہے اور جدیدیت کا طبیعیاتی۔ روایت ان تمام مثبت اور آفاقی اصول و اقدار کو مانتی ہے جن کا اقرار و اثبات خدا یا ماورا کے اقرار و اثبات سے وابستہ ہے جب کہ جدیدیت خدا یا ماورا کے انکار کے ساتھ ہی ان تمام اصول و اقدار کو بھی رد کر دیتی ہے۔ روایت کے نزدیک صداقت اگر مستقل بالذات نہیں تو اسے صداقت نہیں کہہ سکتے جب کہ جدیدیت میں صداقت کوئی مستقل بالذات چیز نہیں بلکہ عارضی اور اضافی چیز ہے۔ مگر جیسا کہ میں سطورِ بالا میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں یہ عارضی اور اضافی چیز بھی نتائجیت کے فلسفے میں عملی افادیت کے اندر تحلیل ہو کر اپنے آخری انجام کو پہنچ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ڈاکٹر صاحب کا جدیدیت کے معیاراتِ صدق و کذب کی بات کرنا کیا معنی رکھتا ہے۔ کیوں کہ صداقت کو عملی زندگی کی افادی معیارات کے تابع کرنے کا مطلب تو صداقت اور کذب دونوں ہی کو خیر باد کہہ دینا ہے۔ چناں چہ جان ڈیوی اور ولیم جیمز جیسے لوگوں کا تو کہنا ہی یہ ہے کہ کوئی خیال یا نظریہ بذاتِ خود صحیح یا غلط نہیں ہوتا بلکہ ہر خیال کی قدر و قیمت کا فیصلہ عملی (یعنی مادّی) زندگی میں اس کے اثرات و نتائج کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لیکن لگتا ایسا ہے جیسے کہ معیارات صدق و کذب کا مضمون ڈاکٹر صاحب کا ایک پسندیدہ مضمون ہے جسے وہ ہر بار ایک نئے رنگ سے باندھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کبھی جدیدیت کے حوالے سے، کبھی سائنس کے حوالے سے اور کبھی لسانیات کے حوالے سے، چنانچہ اب ان کا کہنا ہے:

> ''اگر کوئی جملہ یا کلام جو بظاہر حسّی مشاہدے سے متعلق ہو لیکن اس کا منشا کسی سائنسی یا علمی حقیقت کا بیان نہ ہو بلکہ وہ کلام میں کسی دوسرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے استعمال ہوا ہو تو وہ جملہ سائنسی صدق و کذب کے معیارات سے نہیں جانچا جا سکتا۔''(۲۸)

لیکن سائنسی صدق و کذب کے معیارات اگر جدیدیت اور اس کے فلسفیوں سے کوئی

مختلف چیز ہیں تو ڈاکٹر صاحب کو ان کی وضاحت کرنی چاہیے تھی اور اگر یہ ان سے مختلف نہیں تو نہ ان صداقت کی ہر لمحہ بدلتی ہوئی صورتِ حال میں صدق و کذب کے متعین معیارات کی تلاش محل بحث سے زیادہ نہیں۔ اس لیے کہ سائنسی صداقت حسی صداقت (Truth of Senses) ہے۔ مگر چونکہ عالمِ حس ہر لمحہ بدل رہا ہے، اس لیے صدق و کذب کو بھی بدلتے ہوئے وقت اور بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ بدلنا پڑتا ہے۔ اور نتیجہ اس کا اضافیت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ چنانچہ کل جو سچ تھا وہ آج جھوٹ ہو جاتا ہے اور آج جو سچ ہے وہ کل جھوٹ ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ قضیہ جو کسی مخصوص صورتِ حال میں صادق سمجھا جائے وہ دوسری بدلی ہوئی صورتِ حال میں کاذب قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ مخصوص نظریات کے حامل افراد، مختلف گروہوں اور مختلف حالات کے ساتھ مسلسل بدلتی رہنے والی اضافیت کی یہ صورتِ حال بالآخر صدق و کذب کے درمیان کے فرق و امتیاز کو قائم رکھنے والی دیوار کے مکمل انہدام پر جا کر منتج ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ کہ ہر شخص کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص اغراض اور مخصوص مصلحتوں کے پیشِ نظر جس چیز کو چاہے صحیح اور جس چیز کو چاہے غلط قرار دے دے۔

اس کے برعکس روایت میں صداقت کوئی عارضی اور اضافی چیز نہیں بلکہ مستقل بالذات چیز ہے جو بدلتے ہوئے وقت اور حالات کے ساتھ نہیں بدلتی۔ علاوہ ازیں روایت کا مکتبۂ فکر حس، عقل اور عقلی وجدان میں سے ہر ایک کو علم کا جائز ماخذ قرار دیتے ہوئے ان میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے صحیح مقام پر رکھتا ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ذریعۂ علم اپنی اپنی جگہ حقیقت کا کوئی نہ کوئی پہلو بے نقاب کرتا ہے۔ حقیقت کے حسی اور تجربی پہلو کا علم ہمیں حواس کے ذریعے، عقلی پہلو کا علم عقل کے ذریعے اور مافوق الحسی اور مافوق العقلی پہلو کا علم عقلی وجدان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جسے اسلامی روایت میں قلب یا چشمِ باطن بھی کہا جاتا ہے۔ ان تینوں ذرائعِ علم میں سے ہر ایک کو اگر بقیہ دونوں سے الگ کر کے تینوں کی ایک دوسرے سے مختلف اور الگ الگ ایسی دُنیائیں قرار دے دی جائیں جن کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہ ہو تو پھر ان کا کردار خود اپنے دائرے میں بھی زیادہ قابلِ اعتبار نہیں رہتا۔ اور اگر ان میں سے

عقل یا حس وغیرہ کسی ایک کو حقیقت کے علم کا واحد ذریعہ قرار دے کر دوسرے ذرائع سے کاٹ دیا جائے تو پھر ایسے ذریعۂ علم کا کردار یقینی طور پر گم راہ کن ہو جاتا ہے۔

یوں بھی دیکھیے تو روایت میں ''حق'' کا لفظ جدیدیت کے صدق (Truth) سے کہیں زیادہ وسیع المعنی ہے۔ کیوں کہ یہ لفظ حقیقت (Reality) اور صداقت (Truth) دونوں کے معانی پر دلالت کرتا ہے۔ بحیثیت حقیقت کے یہ لفظ ایک وجودیاتی (Ontological) صورتِ حال کو اور بحیثیت صداقت کے ایک منطقی (Logical) صورتِ حال کو ظاہر کرتا ہے۔ چنانچہ روایت میں علمی تصورات وقضایا کی صحت وعدمِ صحت پر حکم اس اعتبار سے لگایا جاتا ہے کہ ان کا رشتہ حق و باطل سے کیا ہے۔ اور حق و باطل کا تعلق بنیادی طور پر قدروں اور معنوں کی دُنیا سے ہے۔ جب کہ سائنس کا کوئی تعلق قدروں اور معنوں کی دُنیا سے نہیں ہے۔ سائنس کی اصل دلچسپی واقعات (Facts) سے ہے اور روایتی نقطۂ نظر کی صداقت (Truth) سے۔ یہی وجہ ہے کہ Frithjofcapra نے اپنی کتاب "The Turning Point" میں ہائزن برگ (Heisen Berg) کے حوالے سے صاف الفاظ میں لکھ دیا کہ سائنس کو صداقت سے کوئی غرض نہیں۔ اس کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> "We have to accept the fact that as, Hiesen Berg phrases it, every word or concept clear as it may seem to be, has only a limited range of applicability... To put it bluntly scientists do not deal with truth: they only deal with limited and approximate descriptions of reality. (The Turning Point, p.33)

غرض سائنسی صداقت کا قصہ تو خود ہائزن برگ نے یوں پاک کر دیا۔

اب رہی یہ بات کہ حضرت ابراہیمؑ نے سورج کے مشرق سے نکلنے اور مغرب میں غروب ہونے کی دلیل نمرود کے ساتھ ایک امرِ واقعہ کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسے علمی مقولے کے طور پر پیش کی تھی جس کا صادق یا کاذب ہونا انسانی علوم میں ترقی کے ساتھ بدلتا رہے گا۔ تو

یقیناً یہ بھی ڈاکٹر صاحب کی مغالطہ آفرینی ہی کا کرشمہ ہے کہ وہ ایک ایسی مسلمہ حقیقت کو علمی مقولہ قرار دے کر اس میں تغیر و تبدل کے امکان کو تسلیم کر رہے ہیں جس کا صادق ہونا نہ صرف حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں بلکہ ان کے بعد آنے والے ہر زمانے میں ہمیشہ ہر قسم کے شک وشبہات سے بالاتر ہی رہے گا۔ حالانکہ اتنی بات تو ڈاکٹر صاحب بھی جانتے ہی ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ اور نمرود کے درمیان کوئی علمی بحث فلکیات کے کسی مسئلے یا نظامِ شمسی وغیرہ پر نہیں ہو رہی تھی کہ حضرت ابراہیمؑ کو اس کے سامنے سورج کے طلوع و غروب کی دلیل ایک علمی مقولے کے طور پر پیش کرنے کی ضرورت پڑتی۔ کیوں کہ سورج کا مشرق سے نکلنا اور مغرب میں غروب ہونا تو ایک ایسی عالم گیر، اٹل اور ناقابلِ تکذیب مسلمہ حقیقت ہے کہ اسے کسی بھی زمانے کی علمی یا سائنسی تحقیق چاہے وہ بطلیموس کی ہو یا کوپرنیکس کی یا کسی اور کی، کسی بھی صورت میں کاذب یا باطل قرار نہیں دے سکتی۔ زمانہ چاہے بطلیموس اور کوپرنیکس کا ہو یا ان کے اگلے پچھلوں میں سے کسی اور نابغۂ عصر کا، سورج کا مشرق سے نکلنا اور مغرب میں ڈوبنا ہر زمانے میں اسی طرح صحیح رہے گا جس طرح کہ وہ حضرت ابراہیمؑ کے زمانے میں صحیح تھا۔ اس مسلمہ اور عالم گیر حقیقت کی صداقت پر نہ تو بطلیموس کے Geocentric System والے نظریے سے کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ ہی کوپرنیکس کے Heliocentric System والے نظریے سے۔ گردش چاہے زمین کی سورج کے گرد ہو یا سورج کی زمین کے گرد، دونوں صورتوں میں سورج ہمیشہ مشرق سے نکلتا اور مغرب میں ڈوبتا رہے گا۔ لہٰذا سورج کے طلوع و غروب والی محکم دلیل کو حضرت ابراہیمؑ کے یا کسی اور زمانے کے معلوم و معروف کائناتی نظریے پر مبنی ایک علمی مقولہ قرار دینا اگر ڈاکٹر صاحب کی طرف سے ایک جلیل القدر پیغمبر کے قول کے حوالے سے مغالطہ آفرینی کا کرشمہ نہ سمجھا جائے تو بھی اسے ان کے ذہنی کنفیوژن کی ایک مثال ضرور سمجھا جا سکتا ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ مادّی اور طبعی کائنات کی ایک تصویر تو وہ ہے جو ہم اپنے حسّی تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر اپنے ذہنوں میں بناتے ہیں۔ اسے فطری تصویر کہہ لیجیے۔ اور دوسری تصویر وہ ہے جسے جدید سائنس نارمل انسانوں کے حسی مشاہدے اور تجربے کو اپنے جدید

ترین اور انتہائی ترقی یافتہ آلاتِ ادراک کی مدد سے آخری ممکنہ حد تک وسعت دے کر اس کی بنیاد پر بناتی اور ہمیں دکھانا چاہتی ہے۔ اسے سائنسی تصویر کہہ لیجیے۔ اس تصویر کی رُو سے سائنس ہمیں بتاتی ہے کہ سورج کا طلوع وغروب جیسا کہ بظاہر ہمیں نظر آتا ہے، وہ دراصل ہماری آنکھ کا دھوکا یا ایک موضوعی اثر ہے جو زمین کی گردش کے سبب ہماری آنکھوں کے سامنے آفتاب کے طلوع وغروب کا منظر پیش کرتا ہے۔ یا یہ کہ مادّی اشیا جو ہمیں بظاہر سخت اور ٹھوس شکل میں نظر آتی ہیں، وہ بھی دراصل ایک ایسا ہی موضوعی اثر ہے جس کی بنا پر ہم اس بات کا ادراک کرنے سے قاصر رہتے ہیں کہ مادّی اشیا کے اس ٹھوس پن، سختی اور صلابت کی حقیقت اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ یہ توانائی کی غیر مرئی لہروں کا ایک بہاؤ ہے یا برقِ سیال کا ایک معجونِ مرکب یا ایسی ہی کوئی پراسرار غیر مرئی یا ناقابلِ لمس شے۔ اس طرح رنگوں کی حقیقت بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وہ بھی دراصل ایک بے ہئیت اور ناقابلِ تمیز بنیادی سطح (Substratum) پر واقع ہونے والے لہریلے ارتعاشات کے موضوعی اثر کی بنا پر ہمیں ایک خاص صورت میں نظر آتے ہیں۔ ورنہ بذاتِ خود وہ بھی ایسے نہیں جیسے کہ وہ ہمیں نظر آتے ہیں۔ اور یہی حال بہت سی دوسری چیزوں کا ہے۔ اب اگر ہم ان دونوں تصویروں کا موازنہ آپس میں کر کے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ سائنسی تصویر کے مقابلے میں فطری تصویر نسبتاً زیادہ معروضی اور حقیقی ہے۔ کیوں کہ یہ تصویر شروع سے لے کر آج تک پورے عالمِ انسانیت کی مشترکہ میراث ہے۔ جب کہ سائنسی تصویر اپنی اصل اور مستند ترین صورت میں (نہ کہ اپنی مقبولِ عام اور غیر مستند صورت میں) صرف چند ایک ریاضی داں ماہرینِ سائنس ہی کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ ادراک ہے نہ کہ ہم آپ جیسے تمام انسانوں کے لیے۔ فطری تصویر ہمیشہ وہی رہتی ہے جو کچھ کہ یہ ہمیشہ سے تھی۔ سورج کا طلوع وغروب ہو یا پہاڑوں اور چٹانوں کی سختی اور ٹھوس پن، آسمان کی نیلاہٹ ہو یا خون کی سرخی، یہ تمام چیزیں ہمیں آج بھی ویسی ہی نظر آتی ہیں جیسی کہ یہ ہمیشہ سے ہیں۔ ان میں کوئی تغیر وتبدل کے مراحل سے گزرتی رہی ہے اور گزرتی رہے گی۔ یہ فطری تصویر کی طرح اپنی جگہ اٹل اور قائم ودائم نہیں۔ فطری تصویر کا اپنی جگہ قائم ودائم ہونا اس کی وہ عالم گیر حقیقت ہے جس

کی بنا پر اس کا حوالہ مذہبی صحائف میں جابجا آتا ہے۔ سائنسی تصویر کی اہمیت اور افادیت اپنی جگہ مسلم۔ مگر ہمیں اپنے آپ کو اس مغالطے سے آزاد کر لینا چاہیے کہ جدید سائنس کی پیش کردہ کائناتی تصویر، فطری تصویر سے زیادہ سچی، زیادہ حقیقی اور پائدار ہے یا یہ کہ سائنسی تصویر کسی بھی صورت میں فطری تصویر کی صداقت پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

علاوہ ازیں صدق و کذب کے معیارات کو لسانیات کے حوالے کرنے کا مطلب صدق و کذب کے مستقل معیارات سے ہمیشہ کے لیے دست بردار ہونا ہے۔ اس لیے کہ لسانیات کی جڑیں برطانیہ کی منطقی ایجابیت اور ویانا کے مکتبۂ فکر میں پیوست ہیں۔ اور ان دونوں کی قوتِ محرکہ ان کے اس مراق میں ہے کہ کسی نہ کسی طرح مابعدالطبیعیات کے امکان کو خارج کر دیا جائے۔ یوں بھی جہاں تک وٹگنسٹائن کا تعلق ہے، یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ اس کا اصل نظریہ زبان کے بارے میں کیا تھا۔ اس لیے کہ اوّل تو اس کی پہلی اور آخری دونوں کتابوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ اور دوسرے جو شخص اپنے مؤقف کے بارے میں خود یہ کہتا ہو:

> ''میرے قضایا ان معنوں میں تشریحی ہیں کہ جو مجھے سمجھتا ہے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ سب مہمل ہیں۔''(۲۹)

اس کے نظریات کے بارے میں کوئی یقینی اور حتمی بات کہنا کیسے ممکن ہے۔ اور پھر لسانی نظریات ایک دوسرے سے مختلف اور گنجلک ہونے کے علاوہ زبان کو سائنسی اساس پر ریاضی کی طرح جچے تلے انداز میں آسان اور عام فہم بنانے کی دُھن میں اس کی قواعدی نحو کو منطق سے مطابقت دے کر اسے ایک ایسے بے بان اور خشک ڈھانچے میں تبدیل کر دیتے ہیں جس میں حقیقت کا دائرہ بس ''بلی کالی ہے'' جیسی حسّی جملوں ہی تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔

اب سے پہلے تو ہر زمانے میں ایک مسلّمہ امر رہا ہے کہ جملے کے تین اجزا ہوتے ہیں۔ اسم، فعل اور حرف۔ اور یہ امر بھی مسلّمہ رہا ہے کہ اسم کسی چیز کے نام پر دلالت کرتا ہے۔ مگر منطقی ایجابیوں اور لسانی نظریہ سازوں کا کہنا ہے کہ اسم کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا بلکہ ہر لفظ اور جملہ کسی مخصوص حالت (Situation) میں بولا جاتا ہے۔ چناں چہ جملے میں معنی ڈھونڈنے

کی بجائے ہمیں اس صورتِ حال کا تجزیہ کرنا چاہیے جس میں کوئی جملہ بولا گیا ہے۔ اس قسم کے تجزیے کے ذریعے یہ لوگ ثابت کرتے ہیں کہ روح یا خدا کے بارے میں جتنے جملے بھی بولے جاتے ہیں۔ وہ نہ سچے ہیں نہ جھوٹے، بلکہ بے معنی ہیں۔

اچھا اگر منطقی ایجابیوں اور لسانی نظریہ سازوں کے نزدیک خدا اور روح جیسے مابعدالطبیعیاتی حقائق حسّی اور تجربی بنیادوں پر نا قابلِ مشاہدہ اور نا قابلِ تصدیق وتوثیق ہیں تو کیا ان کے نزدیک برقیہ (Electron)، انرجی (Energy) اور قوت (Force) جیسے سائنسی حقائق انھی بنیادوں پر قابلِ مشاہدہ اور قابلِ تصدیق ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے قول کے مطابق اگر خدا کسی اثباتی معنی میں قابلِ مشاہدہ اور قابلِ تصدیق ہیں۔ ڈاکٹر صاحب کے قول کے مطابق اگر خدا کسی اثباتی معنی میں قابلِ مشاہدہ اور قابلِ تصدیق حقیقی وجود نہیں بلکہ محض ایک ایمانی وجود ہے تو کیا برقیے (Electrons)، انرجی (Energy)، قوت (Force)، قانونِ تجاذب (Law of Gravitation)، قانونِ تعلیل (Law of Causality) اور قوانینِ فطرت (Laws of Nature) جیسے مسلّمہ سائنسی حقائق بھی اسی طور پر اور انھی معنوں میں ایمانی وجود نہیں؟ کیا انھیں حسّی اور تجربی بنیادوں پر اثباتی معنوں میں قابلِ مشاہدہ اور قابلِ تصدیق قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر معنی کے معروضی نظریے کی رُو سے خدا کو اسی طرح وقوفی اور تجربی ہونا چاہیے جیسا کہ ایک پتھر ہے، تو کیا حروفِ عطف (Conjunctions)، حرفِ جار (Prepostions)، اعداد اور صفات وغیرہ بھی ایسی چیزیں ہیں جو کسی پتھر کی طرح وقوفی اور تجربی ہوں؟ اگر ڈاکٹر صاحب کے ارشاد کے مطابق مختلف قسم کے جملے مختلف قسم کے معیاراتِ صدق وکذب سے جانچے جا سکتے ہیں تو وہ ایسے جملوں کو کون سے معیاراتِ صدق وکذب سے جانچیں گے جن میں حروفِ عطف، حروفِ جار، اعداد اور صفات وغیرہ کا استعمال ہوا ہو۔

قلم کھجلا تو بہت رہا ہے کہ اس طرح کے موضوعات پر ذرا تفصیل سے لکھے۔ لیکن یہ مضمون پہلے ہی شیطان کی آنت کی طرح طویل ہو چکا ہے۔ اس لیے فی الحال طوالت کے خوف سے بات کو یہیں ختم کرتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں عرض کروں گا:

ے باقی و ماہتاب باقیست
ما را بتوصد حساب باقیست

## حواشی:

(۱) ماہ نامہ ''افکار'' اور ماہ نامہ ''صریر'' (کراچی)، بابت نومبر ۲۰۰۳ء اور سہ ماہی ''المعارف''، لاہور بابت اکتوبر-دسمبر ۲۰۰۳ء

(۲) ماہ نامہ ''صریر'' (کراچی)، ص ۹، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۳) ایضاً، ص ۹، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۴) ایضاً، ص ۹، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۵) ایضاً، ص ۱۳-۱۴، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۶) دیکھیے رؤف نیازی کی کتاب ''مابعد جدیدیت'' کا ''پیش لفظ'' جو ڈاکٹر منظور احمد نے لکھا ہے۔

(۷) ماہ نامہ ''صریر'' (کراچی)، ص ۱۴، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۸) ایضاً، ص ۱۴-۱۵، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۹) ایضاً، ص ۱۵، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۱۰) ایضاً، ص ۱۵، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۱۱) ایضاً، ص ۱۷، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۱۲) ''اختلاف کے پہلو'' از جمال پانی پتی، ص ۲۵

(۱۳) دیکھیے ماہ نامہ ''افکار'' (کراچی)، ص ۲۴، شمارہ نومبر ۲۰۰۳ء

(۱۴) بحوالہ مجلّہ ''روایت''، شمارہ ۱، ناشر مکتبہ روایت، لاہور، ص ۶۲۴ - ۶۲۵

(۱۵) ایضاً، ص ۶۲۴ - ۶۲۵

(۱۶) The Transformist Illusion by Douglas Deewar, p.240

(۱۷) بحوالہ مجلّہ ''روایت''، شمارہ ۱، ناشر مکتبہ روایت، لاہور، ص ۶۲۷ - ۶۲۸

(۱۸) روایات فلسفہ از علی عباس جلال پوری، ۱۹۹۹ء، ص ۱۰۳

(۱۹) ''اختلاف کے پہلو''، ص ۱۴، ۱۵

(۲۰) ماہ نامہ ''صریر'' (کراچی)، ص ۲۲

(۲۱) ایضاً، ص ۹

(۲۲) ایضاً،ص۲۲

(۲۳) ''اختلاف کے پہلو''،ص۲۰

(۲۴) ماہ نامہ''صریر''(کراچی)،ص۲۲

(۲۵) ایضاً،ص۲۲

(۲۶) ''سرِ دلبراں''،مصنفہ سیّد محمد ذوقی شاہ صاحب،ص۸۱

(۲۷) ماہ نامہ''صریر''(کراچی)،ص۱۴

(۲۸) ایضاً،ص۱۷

(۲۹) Tractatus ۶،۵۴،مترجم D.F. Pears and B.F. McGuinness, 1963,