محمد حنیف ندوی

غزالی کا نظریۂ تعلیل

قانونِ تعلیل[1] کی کیا حیثیت ہے؟ غزالی نے اعتقاد و فکر کی کن مجبوریوں کی بنا پر ابطالِ تعلیل کا موقف اختیار کیا۔ اور اس میں وہ کس حد تک حق بجانب ٹھیرائے جانے کا استحقاق رکھتے ہیں؟ ان سوالات پر غور کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اس باب میں عام سمجھ بوجھ (Common sense) کیا کہتی ہے؟ بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ کارخانۂ ہست و بود اسباب و علل کا رہینِ منت ہے۔ یا یوں کہئے علت و معلول کی کارفرمائیوں اور شعبدہ طرازیوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں عام نظروں میں علت و معلول کا یہ نظام ایسا اٹل، ایسا یقینی اور روزمرہ کے مشاہدہ پر مبنی ہے کہ اس میں شک و شبہ کی دست اندازیوں کی مطلق گنجائش ہی نہیں! آفتاب جب بھی طلوع ہوگا سارے عالم میں روشنی پھیلے گی اور تاریکی کے دل بادل چھٹیں گے۔ اور غروب ہوگا تو تاریکی کے سائے بڑھیں گے اور ایک ایک شئی کو گھیر لیں گے۔ آگ ہمیشہ جلائے گی اور برف سے ہمیشہ برودت ہی حاصل ہوگی۔ گرمی اور حرارت نہیں۔ اسی طرح سیب کا درخت ہمیشہ سیب ہی پیدا کرے گا۔ آم نہیں۔ اور آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کئے جائیں گے امرود اور انگور نہیں۔ طبیعیات کے دائرے میں آیئے تو یوں کہہ لیجئے کہ ہر ہر فعل لازماً ایک انفعال چاہتا ہے اور ہر ہر تاثر ایک انوع کی تاثیر کو مستلزم ہے۔ یعنی علت و معلول کا یہ سلسلہ ہمارے ذہنوں میں ایسا راسخ، اور اس کی جڑیں اس طرح ہمارے شعور و لاشعور کی تہوں میں پیوستہ ہیں کہ ہمارے اعمال و توقعات کا پورا قصر اس پر قائم ہے۔ اس بنا پر عام سمجھ بوجھ کا فتویٰ یہی ہوگا کہ علت و معلول کے بارے میں ہمارا علم چونکہ تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اس لیے اس کی تکذیب ممکن ہی نہیں۔ اس کے برعکس غزالی کا کہنا ہے کہ علت و معلول کا یہ تصوّر ذہن و عادت کی کرشمہ سازی ہے۔ ورنہ خارج میں اس طرح کے کسی رشتہ و تعلق کا ہمیں براہِ راست تجربہ نہیں۔ کیونکہ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ جب آگ جلتی ہے تو اس میں احراق یا جلانے کی صلاحیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ جب آفتاب طلوع ہوتا ہے تو روشنی سارے عالم میں پھیل جاتی ہے یا بجلی چمکتی ہے تو ایک آواز یا کڑکا سا کانوں کے پردوں سے ٹکرا جاتا ہے۔

---

1. Causation

اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے مشاہدہ میں صرف دو ہی چیزیں ہمیشہ ایک خاص ترتیب کے ساتھ آتی ہیں۔ ایک آگ اور ایک قوتِ احراق، ایک آفتاب اور ایک روشنی، یا ایک بجلی کی چمک اور ایک آواز یا رعد کا احساس۔ ان دونوں مظاہر میں تعلق و رشتہ کی کیا نوعیت ہے؟ اس کا کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔ دوسرے لفظوں میں ان کو علت و معلول قرار دینا محض ایک نوع کے استقرار کا نتیجہ ہے۔ جو ذہن و عادت سے متعلق ہے تجربہ و مشاہدہ سے بہر حال نہیں۔ کیونکہ تجربہ و مشاہدہ کی گرفت میں تو صرف دو مختلف قسم کے واقعات ہی آتے ہیں۔ جو گرچہ بربنائے عادت باہم متعلق نظر آتے ہیں۔ مگر حقیقۃً ان میں توالی و تعاقب کے سوا اور کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ سوا اس کے کہ ہم نے ان دو واقعات کو ہمیشہ آگے پیچھے ایک خاص ترتیب کے ساتھ صادر ہوتے دیکھا ہے اور کسی چیز کا مشاہدہ نہیں کیا اور یہ ذہن و عادت کی تم ظریفی ہے کہ اس نے ایسے دو واقعات میں علت و معلول کا رشتہ فرض کر لیا جو ہمیشہ توالی و تعاقب کے سانچے میں ڈھلے ہوئے نظر آئے۔ اور کہہ دیا کہ پہلے ظہور پذیر ہونے والی شئ علت ہے اور دوسری چیز معلول ہے۔ جو اس کے نتیجے میں اُبھری یا پیدا ہوئی ہے۔ اس مفہوم کو غزالی کے اپنے الفاظ میں سنیئے:

ان الاقتران بین ما یعتقد فی العادۃ سببا و یعتقد مسببا لیس ضروریا عندنا بل کل شیئین لیس ھذا ذاک و لا ذاک ھذا۔ ولا اثبات احدھما متضمن لاثبات الاخر ولا نفیہ، متضمن لنفی الاخر فلیس من ضرورۃ وجود احدھما وجود الاخر ولا من ضرورۃ عدم احدھما عدم الاخر

وہ رشتہ و تعلق جو عادۃً سبب اور مسبب میں قائم کیا جاتا ہے ہمارے نزدیک ضروری نہیں۔ بلکہ دونوں چیزوں کے لیے سرے سے یہی ضروری نہیں کہ ان میں ایک لازماً سبب اور دوسری لازماً مسبب قرار پائے۔ یعنی نہ تو ایک شئ کا اثبات دوسری شئ کے اثبات کو متضمن ہے اور نہ ایک کی نفی دوسری کی نفی کی مترادف ہے۔ لہذا یہ ضروری نہ رہا کہ اگر ایک موجود ہو تو دوسری چیز بھی پائی جائے اور نہ یہی ضروری ہے کہ ایک کا عدم دوسری شئ کے عدم کا متقاضی ہے۔

تہافت الفلاسفہ ص ۵۶

اس کا مطلب یہ ہے کہ آگے پیچھے توالی و تعاقب کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والی دو چیزوں کے درمیان علیت و سببیت کا کوئی رشتہ پایا نہیں جاتا۔ ہاں اللہ تعالٰی نے ان دونوں چیزوں کو کچھ اس ترتیب و انداز سے پیدا کیا ہے کہ خواہ مخواہ ان میں علیت و سببیت کا تصور ذہن میں پیدا ہو جاتا ہے۔

غزالی کے اس فکری موقف میں کیا خطرناکیاں مضمر ہیں۔ اس کا اندازہ کرنے کے لیے ان کڑی تنقیدوں کا مطالعہ ضروری ہے جو ہیوم (Hume) کے فلسفہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ ہیوم بھی لب و لہجہ کے

اختلاف کے ساتھ بالکل ہی کچھ کہتا ہے۔ اور اسی طرح اس بات کا قائل ہے کہ یہ عالم رنگ و بو محض واقعات و کیفیات (EVENTS) کا مجموعہ ہے جس میں علیت و سبب کا کوئی تعلق و رشتہ ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مگر دونوں جن راہوں سے اس نتیجہ تک پہنچے وہ بنیادی طور پر مختلف ہیں۔ اسی طرح ان دونوں نے جو اس سے نتائج و ثمرات اخذ کئے وہ بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

ہیوم تشکیک کی طرف کیوں کر بڑھا، اس کو سمجھنے کے لیے ارتقائے فکر کی ایک خاص منزل پر چند لمحے رکنا چاہیے بات یہ ہے کہ لاک (Locke) نے حسی تجربیت کی بنیاد رکھی۔ اس کو برکلے (Berkeley) نے اٹھارویں صدی عیسوی میں اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیا۔ اس نے دیکھا کہ اگر صرف تجربات ہی کو علم و ادراک کی اساس ٹھہرایا جائے تو پھر اثبات جوہر (ہیولیٰ) کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہمارے ذہن پر جو چیزیں مرتسم ہوتی ہیں یا جن چیزوں کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ محض کچھ کیفیات و حالات ہی تو ہیں۔ رہی یہ بات کہ کوئی ایسی چیز بھی ہے جو ان حالات و کیفیات کو وابستہ کئے ہوئے ہے، اور ان تمام کڑیوں کو جوڑے ہوئے ہے تو اس کا براہ راست کوئی احساس ہمیں نہیں ہو پاتا۔ بلکہ یہ ذہن کا تجریدی عمل (Abstraction) ہے کہ جو اس کو ایک خاص کلیت کے تحت لے آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی میز کو دیکھتے ہیں تو ہمارے ذہن میں آنے والی چیزیں کیا ہیں؟ ایک خاص رنگ، اس کا طول و عرض، شکل و ضخامت اور جگہ یا مکان کا تصور اور یہ حقیقت کہ یہ سب چیزیں ایک جوہر یا میز سے تعلق رکھتی ہیں۔ جو ان عوارض کا مرکز اصلی ہے۔ اور ان سب میں جاری و ساری ہے۔ اس کا ادراک حواس کے ذریعہ نہیں ہو پاتا بلکہ یہ کام ذہن و فکر کی خلاقیوں کا ہے کہ وہ ان سب عوارض کو جوڑے۔ ان کی نوعیت متعین کرے اور پھر ان احوال و کیفیات کے لیے ایک مطلق میز ڈھونڈ نکالے۔

علم کی اس صورت کو مان لیا جائے تو پھر علت و معلول کا سارا کارخانہ درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اور کائنات کے تمام مظاہر اور جزئیات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں رہتی کہ وہ کچھ خاص احوال و کیفیات ہیں۔ جن کی ترکیب و ساخت کو ہمارے ذہنوں میں مرتسم کر دیا گیا ہے۔ برکلے نے بزعم خود اس فلسفہ کو پیش کر کے مادیت کے پرخچے اڑا دیئے مگر تصوریت ( ) کے اس پرجوش حامی فلسفی کو کیا معلوم تھا کہ یہی فلسفہ یا نقطۂ نظر آئندہ چل کر ذہن و فکر یا شعوری ایغو (Intellectual Ego) ہی کو ختم کر دینے کا باعث ہو سکتا ہے جس پر الہٰیات کی پوری عمارت قائم ہے۔ چنانچہ ہیوم نے اس مصرع طرح کو لیا اور اس پر تشکیک سے متعلق ایک مکمل نظم کہہ ڈالی۔ اس نے کہا اگر جسمانیات میں جوہر کا ہمیں احساس نہیں ہو پاتا تو ذہن و فکر کب کسی شعوری ایغو سے وابستہ ہے۔ ذرا اپنے علم و ادراک کا جائزہ لیجئے۔ کیا یہاں بھی بعینہٖ علم، حالات و کیفیات کی ایک ایسی ترتیب کا نام نہیں اور ذہن بھی باوجود ہزار براقی و ہشیاری کے نفس شاعرہ کے ادراک سے اسی طرح عاجز نہیں جس طرح

ہم جوہر مادہ کے ادراک سے عاجز ہیں۔ یعنی ذہن و فکر کا اگر تجزیہ کیا جائے تو آخر آخر میں یہاں بھی حالات و واردات کے سوا کوئی چیز پائی نہیں جاتی۔ جس میں توالی و تعاقب کا عمل برابر جاری ہے اور جس میں ہر لحظہ اور ہر لحہ تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ تسلسل اور حالات و واردات کا یکے بعد دیگرے آتے اور متغیر ہوتے رہنا اس انداز کا ہے کہ اس سے خواہ مخواہ ایک شعوری ایغو کی طرف منتقل ہونا رہتا ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ سوا تغیر افکار یا تخیل تغیر کے اور کسی چیز کا سراغ نہیں ملتا۔

گویا ہیوم اس تجربیت کے ذریعہ فکر و مادہ کی اس کامل تباہی تک پہنچا کہ جس کی طرح اول اول لاک نے ڈالی تھی۔ اور برکلے نے جس کے نتائج کی طرف ایک ہی قدم بڑھایا تھا۔ اس نے اس منطق پر اس قدر اضافہ کیا کہ اس سے جو جو خوفناک نتیجہ مستنبط ہوتا تھا اس کو پوری طرح نظر و بصر کے سامنے لے آیا۔ اور بتایا کہ تجربیت ایسی دو دھاری تلوار ہے جس سے نہ صرف جوہر و ہیولی کا گلا کٹتا ہے بلکہ نفس شاعرہ کا حلقوم بھی محفوظ نہیں رہتا۔ گویا یہاں مکمل تشکیک کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔

غزالی نے کیوں علت و تسبیب کا انکار کیا۔ اس کا پس منظر فلسفیانہ ہونے سے زیادہ متکلمانہ یا اخلاقیات سے متعلق ہے اور قدرے تشریح چاہتا ہے۔

قصہ یہ ہے کہ غزالی نہ صرف تعلیم و تربیت کے اعتبار سے اشعری ہیں بلکہ اندیشہ و فکر کے نقطۂ نظر سے بھی یہ اشعریت سے رستگاری حاصل نہیں کر پائے۔ وجہ ظاہر ہے اس دور میں فلسفہ و کلام کا مزاج ہی ایسا ملحدانہ تھا کہ سوا اشعریت کی انتہا پسندی کے، اسلام کی اور کوئی صحت مند اور ٹھیٹھ تعبیر ممکن ہی نہ تھی۔ اس نکتہ کو ملحوظ رکھئے۔

چونکہ یہ اشعری ہیں۔ اور اشاعرہ کا خیر و شر کے بارے میں یہ جانا بوجھا عقیدہ ہے کہ اس میں امتیاز عقلی وجوہ کی بنا پر نہیں ابھرتا بلکہ شارع کی وجہ سے ابھرتا ہے اس لیے اخلاقیات کی حد تک گویا علت و معلول کا سلسلہ معتبر نہیں۔ میرے دست اس عقیدہ کے صحیح یا غلط ہونے پر بحث نہ کیجئے۔ کہنا یہ ہے کہ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک کا مبنیٰ یہی عقیدہ ہے یہیں سے ان کا طرز فکر و ذہن سلسلۂ تعلیل کے ابطال کی طرف منتقل ہوا۔ اور انہوں نے سوچا جو بات اخلاق کے دائرہ میں درست ہے، وہ طبیعیات کے دائرے میں کیوں درست نہیں۔

علاوہ ازیں ان کے سامنے نبوت اور معجزات کے ایسے مشکل مسائل بھی تھے جن کی توجیہہ علت و معلول کے روایتی تصور کی روشنی میں کسی طرح ممکن نہ تھی۔ کیونکہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے۔ مجھ سے خدا ہم کلام ہے، میری طرف وحی آتی ہے، اور میں جبریل کو دیکھتا ہوں اور اس سے اخذ فیض کرتا ہوں تو یہ باتیں عام سلسلۂ تعلیل کے اعتبار سے سمجھ میں آنے والی نہیں۔ اس لیے کہ وہ علم جو تجربہ و مشاہدہ کا رہین منت ہے لائق اعتماد ہے، اسی طرح معلومات کا وہ حصہ جو عقل و فکر کی کاوشوں سے حاصل ہوتا ہے اس کو تسلیم کر لینے میں بھی کوئی ہرج نہیں۔ لیکن ایک شخص اگر

وحی والہام کا مدعی ہے اور کہتا ہے کہ میرے علوم و معارف کا سرچشمہ نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ علم ہے جو تجربہ و مشاہدہ پر مبنی مقدمات سے مستنبط ہے بلکہ میرا ماخذ فیض براہ راست سینہ جبریل ہے اور منشاء خداوندی ہے۔ تو یہ علم کی تیسری صورت ہوئی جو علت و معلول کے قاعدوں کے مطابق نہیں۔

ٹھیک اسی طرح اگر کوئی کیمیا کا ماہر اشیاء کی ترکیب و ساخت اور تحلیل و تجزیہ سے کسی عجیب و غریب شئ کو جنم دیتا ہے تو یہ چیز بھی ایسی ہے کہ سمجھ بوجھ کی گرفت میں آتی ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص بغیر کسی کیمیاوی عمل کے لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے۔ موت کی ٹھنڈک کو زندگی کی حرارت سے بدل دیتا ہے اور ایسے ایسے محیر العقل تصرفات کا اظہار کرتا ہے جن کی تائید میں کیمیا اور طبیعیات کے کسی اصول کو پیش نہیں کیا جا سکتا تو ظاہر ہے یہ بات بھی علم و معرفت کے مروجہ طریقوں سے فہم و ادراک میں آنے والی نہیں۔

یہ ہیں وہ اسباب جنہوں نے مجبور کیا کہ غزالی علت و معلول کے مروجہ پیمانوں کا انکار کریں اور کہیں کہ یہ کارگاہِ حیات تعلیل کے کسی بندھے ٹکے اصول پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے واقعات و اشیاء کو کچھ اس انداز سے پیدا کیا اور ترتیب دیا ہے کہ جس کو پہلے ظاہر ہونا چاہیئے وہ پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کا تقدم علت و سبب نہیں۔ اور جس کا بعد میں ظاہر ہونا خود کائنات کے نظم و نسق کے اعتبار سے ضروری ہے اس کو بعد ہی کے مرتبہ پر رکھا ہے اگرچہ اس کا آخر معلول ہونے کو مستلزم نہیں۔

اس موقف کو اختیار کرنے سے غزالی کی غرض یہ تھی کہ اس طرح معجزات اور علوم نبوّت کو تسلیم کر لینے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئے گی کیونکہ جب علم کے لیے تجربہ، مشاہدہ شرط نہ رہا، بلکہ یہ محض اتفاقی کڑی ٹھہرا تو اس کی خلاف ورزی بھی ممکن ہوئی۔ اسی طرح چیزوں کی ترکیب و ساخت میں جب اسباب و علل کا دخل ضروری نہ رہا۔ تو عجیب و غریب تصرفات کے لیے بہرحال گنجائش نکل آتی ہے۔

لیکن کیا انکار تعلیل کے معنی یہ ہیں کہ کائنات کو محض بخت و اتفاق پر مبنی ایک کارخانہ سمجھا جائے اور اس بات پر یقین نہ رکھا جائے کہ کل آفتاب ٹھیک اسی وقت طلوع ہوگا جس وقت اسے طلوع ہونا چاہیئے۔ یا یہ نہ ماننا چاہیئے کہ آم کے پیڑ سے آم ہی حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ امرود یا کوئی دوسرا پھل نہیں۔ غزالی اعتراض کی اس نوعیت سے اچھی طرح واقف ہیں۔ اس طرح کے امکانات کو مان لینے کے معنی یہ ہیں کہ سببیت اور علت پر مبنی یہ نظام بالکل ناقابل اعتماد ٹھہرے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ کتابیں دیکھتے دیکھتے خوفناک حیوانات کا قالب اختیار کر لیں۔ ٹھنڈے پانی کی صراحی انگارے اگلنے لگے اور توالد و تناسل کا موجودہ طریق یکسر پلٹ کھا جائے۔ یعنی شیر کی نسل سے تو گدھے پیدا ہونے لگیں۔ اور بلبل و فاختہ کے انڈوں سے زاغ و زغن جنم لینے لگیں۔ ان

سب اعتراضات کے جواب میں ان کا کہنا ہے۔

ان اللہ تعالیٰ خلق لنا علماً بان ھذہ الممکنات لم یفعلھا ولکن ندعٰی ان ھذہ الامور واجبۃ بل ھی ممکنۃ یجوز ان تقع وان لا تقع واستمرار العادۃ بھا مرۃ بعد اخری ترسخ فی اذھاننا جریانھا علی وفق العادۃ الماضیۃ ترسخاً لا تنفک عنہ ...... انہ لا ینبغی من الشعیر حنطۃ ولا من بذر کمثری تفاح ۔ ولکن من استقرٔ عجائب العلوم لم یستبعد من قدرۃ اللہ ما یحکی من المعجزات

تہافۃ الفلاسفہ۔ صفحہ ۶۷، ۶۸

اللہ تعالیٰ نے ہمارے ذہنوں میں یہ بات ڈال دی ہے کہ وہ اس طرح کے امکانات کو جامۂ عمل پہنانے والا نہیں۔ علاوہ ازیں ہمارا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ امور واجب ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں یہ ممکن ہیں۔ ہو سکتا ہے یہ اسی ترتیب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ اس ترتیب سے وقوع پذیر نہ ہوں۔ ماضی میں یہ امور اس استمرار و تسلسل کے ساتھ ایک ترتیب کے ساتھ واقع ہوئے ہیں کہ اس نے ہمارے ذہنوں میں اس یقین کو راسخ کر دیا ہے کہ مستقبل میں بھی ان کا یہی انداز رہے گا۔ یہ یقین ایسا پختہ اور راسخ ہے۔ کہ اس میں خلل نہیں آنے کا ..... چنانچہ نہ تو کبھی شعیر سے گندم پیدا ہو گا اور نہ امرود کے درخت سے سیب حاصل کیا جا سکے گا۔ ..... ہاں ہم جو عجائب عالم کا گہرا مطالعہ کرے گا وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے معجزات کو مستبعد نہیں ٹھہرائے گا۔

یعنی یہ سب حالات اگرچہ فی نفسہٖ ممکن ہیں مگر اللہ تعالیٰ کی حکمت بالغہ نے ان میں تخلف و خلل کی گنجائش نہیں رکھی۔ یہ قریب قریب وہی بات ہے جس کو ہیوم اغلبیت (probabilities) سے تعبیر کرتا ہے۔

مگر کیا اس توجیہ سے کائنات سے متعلق عدم اعتماد کی جو خلش پیدا ہو جاتی ہے اور علوم و فنون کی قطعیت پر جو اثر پڑتا ہے اس کا واقعی ازالہ ہو جاتا ہے۔ یہی چیز غور طلب ہے۔ سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اگر یہ رسوخ کسی ایسی بنیاد پر قائم ہے جس کو گو علیت سے تعبیر نہ کیا جائے تاہم توالی و تعاقب کے اس نظام کو قطعیت کے ساتھ قائم رکھنے کے لیے اتنی مفید ہے۔ تب غزالی یا ہیوم کی پیدا کردہ تشکیک باطل ٹھہری اور وہ مقصد حاصل نہ ہوا جس کو وہ اس تشکیک سے حاصل کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر ایسی قطعی بنیاد کا پتہ نہیں چلتا تب یہ جواب صحیح ہو گا۔

اس وضاحت سے ابن رشد کا یہ اعتراض ایک حد تک رفع ہو جاتا ہے کہ تعلیل کے انکار سے علم و معرفت کا سارا نظام ہی درہم برہم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اس نظام کا تعلق اغلبیت سے ہے تو وہ بہرحال قائم ہے

ان من رفع الاسباب فقد رفع العقل۔۔ جس نے اسباب و علل کو اٹھا دیا اس نے گویا عقل و فکر ہی کو

... فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم و رافع له۔
ٹھکرا دیا.... چنانچہ ان اشیاء کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ علم کا انکار کیا جائے۔
تہافت التہافت ص ۱۲۳

بات یہ ہے کہ عقل و دانش کی واماندگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں دو ٹوک رائے قائم ہی نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ نہ تو مادیین کا یہ موقف تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ یہاں ہر ہر ظہور ایک علت و سبب چاہتا ہے اور نہ یہی صحیح ہے کہ مطلقاً یہاں سلسلۂ تعلیل کا وجود ہی نہیں۔ حق ان دونوں کے بین بین ہے۔ کیونکہ طبیعیات میں بھی کئی ایسے مقام آتے ہیں کہ صرف تعلیل سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ایٹم ہی کو لیجئے یہ اپنے آخری تجزیہ میں اس کے سوا اور کچھ نہیں رہتا کہ بے شمار برقی اور کہربائی نقاط زبردست گردش میں مصروف ہیں۔ یہ کن اصولوں کی بنا پر ایک ایٹم کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں۔ یا یہ کہ یہ گردش کیونکر امکانات کی متعدد قسموں کو چھوڑ کر صرف خاص و متعین امکان وجود ہی پر منتج ہوتی ہے۔ یہ عقدہ ابھی تک طبیعیات سے حل نہیں ہوا۔ اسی طرح بایالوجی میں ایسے تغیرات سے بحث کی جاتی ہے جو دفعتہً اور اچانک نمودار ہوتے ہیں۔ اور ان کے پیچھے علت و معلول کا کوئی سلسلہ کارفرما نہیں ہوتا۔ علم الجنین کے ماہرین بھی کہتے ہیں کہ اولاً حیوانات و انسان میں جرثومہ جن جنسیات پر مشتمل ہوتا ہے وہ بالکل سادہ ہوتے ہیں اور ان میں تذکیر و تانیث کا فرق نہیں پایا جاتا ہے۔ لیکن پھر ایک ایسا مرحلہ آتا ہے کہ ان میں ایسی تبدیلیاں رونما ہونا شروع ہوتی ہیں جو جنس کی تعیین میں مدد دیتی ہیں۔ ان تبدیلیوں کی کیا وجہ ہے؟ بایالوجی اس کا کوئی جواب نہیں دے پاتی۔ اس سے آگے بڑھیئے۔ نفسیات کے حدود میں بھی تعلیل کے قاعدوں کا چلن نظر نہیں آتا۔ یہ حقائق اگر درست ہیں تو اس کا صاف صاف یہ مطلب ہوا کہ غزالی اس حد تک ضرور حق بجانب ہیں کہ اصول تعلیل علی الاطلاق صحیح نہیں۔ لیکن مذہب و دین کی چند پیچیدگیوں کو دور کرنے کے لیے یہ موقف اختیار کرنا بھی درست نہیں کہ سلسلۂ تعلیل کا علی الاطلاق انکار ہی کر دیا جائے۔ اس لیے کہ مطلق انکار کر دینے سے استدلال، استقراء، اور علوم و فنون کی تکمیل و ارتقا کے لیے کوئی الگ اساس یا قطعی بنیاد ہی باقی نہیں رہے گی۔

بالخصوص غزالی کے لیے یہ موقف اختیار کرنا اس لیے بھی ناموزوں ہے کہ اس طرز استدلال کو اگر آگے بڑھایا جائے جیسا کہ ہیوم نے بڑھایا، تو اس سے روحانی انیغو ہی کی نفی ہو جاتی ہے اور مذہب کے اس تصور کے لیے سرے سے کوئی وجہ جواز ہی نہیں رہتی جس کو ایک اہم شارع ثابت کرنے کے یہ درپے ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی نفس شاعرہ ہی موجود نہیں ہے یا ان کے الفاظ میں ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے تو پھر اللہ تعالےٰ کے متعلق عقیدہ و ایمان کی کیا صورت متعین ہوگی؟ معلوم ہوتا ہے کہ غزالی اپنے موقف کی خطرناکیوں سے اس حد تک آگاہ نہیں تھے۔ ان کی غرض و غایت تعلیل کے ابطال سے صرف اس قدر ہے کہ نبوت اور خوارق کے لیے گنجائش نکل آئے۔ رہی یہ بات کہ اس طرز فکر کے منطقی نتائج کیا ہیں تو غزالی اس میں پڑنا نہیں چاہتے۔

اسی حقیقت کو یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ یہاں دو بالکل ہی مختلف قسم کے تقاضوں کا سامنا ہے۔ اگر فکر و دانش کی جولانگاہ

فکر و تجربہ کی وہ شاخ ہے جسے طبیعیات کہتے ہیں تو لامحالہ ... مفروضہ پر آئندہ نتائج کی بنیاد رکھی جائے گی۔ وہ یہی ہے کہ علل واسباب کا یہ سارا کارخانہ برحق ہے۔ آگ جب سے آتشکدۂ عالم میں موجود ہے، تپش و حرارت سے متصف رہی ہے۔ اور ہمیشہ اپنے فطری صفات سے متصف رہے گی۔ پانی کبھی بھی نمی اور رطوبت سے خالی نہیں رہا۔ اور آئندہ بھی تغیر زمان کا کوئی کرشمہ اس کی نمی کو یبوست سے بدل دینے پر قادر نہیں۔ ہر صبح آفتاب اپنی مقررہ چال کے ساتھ طلوع ہوگا۔ ستارے چمکیں گے اور کائنات کا ذرہ ذرہ ان افعال کو بہر حال انجام دے گا جو ان کے سپرد ہیں۔ اور ان سے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو ان کو مستلزم ہیں۔ تمام تجربات، تمدن، و تہذیب کا ارتقاء، علوم و فنون کی ساری گہما گہمی اور رونق علل واسباب ہی کی رہین منت ہیں۔ اور اسی یقین و اذعان کے ساتھ وابستہ ہیں کہ کائنات کی ہر ہر شی یا ظہور فطری خصوصیات سے متصف ہے اور کسی حال میں بھی ان سے دستبردار ہونے والی نہیں۔ اور اگر طبیعیات کو چھوڑ کر غور و فکر کا ہدف مذہب اور اس کے لطائف ہیں اور روحانیت کی اعلیٰ اور بنیادی اقدار ہیں تو یہاں مادیت کی اس قطعی اساس سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً ارادہ ہی کو لو جو تمام اخلاقیات کی روح اور جان ہے۔ اور تکلیفات دینیہ کی اصلی جڑ ہے۔ یہ اس وقت تک آزاد نہیں مانا جاسکتا جب تک مادی قیود، اور علل واسباب کی جکڑ بندیوں سے علٰحدہ اس کا اپنا وجود نہ ہو۔ جب تک اس کی کارفرمائیوں کا میدان غیر متعین نہ ہو۔ اور جب تک اس کی تگ و تاز پر کوئی داخلی یا خارجی پابندی عائد نہ کی جائے۔ اسی طرح اگر تعلیل کا یہ کارخانہ مکمل ہے اور ارتقائے حیات کا پورا تسلسل اپنے دامن میں علت و معلول کی تمام کڑیوں کو سمیٹے ہوئے ہے تو سوال یہ ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ کے لیے کہاں اور کس جگہ گنجائش نکالی جائے گی۔ نبوت کی مشکلات کو کیونکر حل کیا جائیگا۔ اور وحی و الہام اور معجزات و خوارق کی گتھیوں کو کس طرح سلجھانا ممکن ہوگا۔

یہ تو بہر حال طے ہے کہ انسان کو ان دونوں تقاضوں سے نمٹنا ہے یعنی علوم و فنون میں ترقی بھی کرنا ہے اور اخلاق و دین کی اعلیٰ قدروں سے بہرہ مند بھی ہونا ہے۔ لہٰذا اس کے سوا چارہ نہیں کہ ایک طرف تو نظام عالم کی محکمی و استواری کو تسلیم کیا جائے، اور دوسری طرف اس میں اتنی لچک بھی رہنے دی جائے کہ جس سے زندگی کی اعلیٰ اقدار کا اثبات دشوار نہ رہے ظاہر ہے کہ یہ حل مفاہمانہ ہے دوٹوک اور فیصلہ کن نہیں۔ اور یہ نتیجہ ہے اس مجبوری کا کہ اس دور کا انسان جہاں سائنسی تجربات سے لیس ہے، علوم ظاہری میں ترقی یافتہ ہے، اور اس حد تک جسور ہے کہ حریم فلک سے گستاخیاں کرے۔ وہاں نفس کی نیرنگیوں سے محض نابلد ہے۔ نفسیات کے معنی محض ادھوری کوشش کے ہیں۔ ہمارے نزدیک گذشتہ پچاس ساٹھ سال میں انسان نے اس فن میں صرف اتنی ترقی کی ہے کہ اس کے دروازوں پر دستک دے سکا۔ اس دستک کا کیا جواب آیا، اس کا ابھی انتظار ہے۔ باطن کے متعدد مرحلے ہیں جن کو ابھی حوصلہ مندی اور علوم و فنون کی روشنی میں طے کرنا ہے۔ اور نفس کی پہنائیوں کو دریافت کرنے کے سلسلے میں ابھی بہت سے مقامات ہیں جن کو عبور کرنا ہے۔ جب یہ سب کچھ ہو چکے گا، علم و عرفان کے ان سوتوں کی طرف ہم بڑھ سکیں گے۔ جن کی غزالی نے نشاندہی کی ہے۔