منظور احمد

روایت، جدیدیت اور لسانیات

جمال پانی پتی کی حالیہ کتاب 'اختلاف کے پہلو'[۱] خاکسار نے دلچسپی سے پڑھی۔ ان مضامین سے میری دلچسپی بھی رہی ہے۔ روایتی مدرسۂ فکر میں میرے ماخذ معاصرین میں ذہین شاہ تاجی اور ان کے خلیفہ ڈاکٹر محمد محمود احمد، ڈاکٹر حسین نصر اور قدماء میں افلاطون، فلاطینوس، شہاب الدین سہروردی مقتول، ابنِ عربی اور اقبال رہے ہیں، جن کا جستہ جستہ مطالعہ خاکسار نے ضرورتاً کیا ہے۔ البتہ کسی نصاب میں ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے بالاستیعاب مطالعہ کا دعویدار نہیں ہوں۔ جمال پانی پتی کے مضامین، خاص طور پر احمد ہمدانی صاحب کے خیالات پر جو تعاقب اُنہوں نے کیا ہے، پڑھ کر چند باتیں ذہن میں آئیں جو لکھ رہا ہوں۔ یہ سطور کسی طور کتاب پر تبصرہ یا تنقید کے ذیل میں نہیں آتیں۔ ان مضامین پر جو علمی اور عملی دسترس جمال الدین پانی پاتی 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 کی مابعدالطبیعیات پر خصوصیت سے کوئی بحث کر سکوں۔ میری معلومات ان مضامین کے بارے میں فلسفہ کے حوالے سے ہے۔ اور ان مسائل کو میں اس نقطۂ نظر سے دیکھتا ہوں، جس کو فلسفیانہ طریقِ کار کی روشنی میں صحیح سمجھتا ہوں اور جس کا اظہار وقتاً فوقتاً مختلف فکری مسائل کے بارے میں کرتا رہا ہوں۔ سہروردی مقتول اور ابنِ عربی کو پڑھے ہوئے بھی اب ایک عرصہ گزر چکا ہے اور ممکن ہے میرا علم اس بارے میں بھی کسی قدر دھندلا ہو گیا ہو۔

---

(۱) جمال پانی پتی: اختلاف کے پہلو، اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۳ء۔

ہمدانی صاحب اور جمال پانی پتی کے درمیان روایت کے موضوع پر جو بحث ہوئی ہے، وہ شاید کسی قدر جدیدیت (فلسفیانہ معنوں میں) اور روایت (حکمت الخالدہ کے معنوں میں) کی تفہیمی منطق کے مابین مغائرت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہو۔ جدیدیت جن بنیادی تصورات پر قائم ہے، اس کا اپنا طریقِ تفہیم ہے۔ اس میں کذب و صداقت کے اصول اپنے ہیں، لیکن جدیدیت کے فلسفیانہ نظام کی کثرت کے باوجود ان کے طریقِ تفہیم اور طریقِ کار میں بڑی مماثلت ہے۔ جدید فلسفہ کا باوا آدم ڈیکارٹ (Descartes) ہے۔ اس نے حقیقت کو دو طبقات میں تقسیم کیا، ایک ذہن، دوسرا جسم۔ ان دونوں کی تفہیم کے لیے فطری یا عقلی قوانین موجود ہیں۔ اسپنوزا (Spinoza) نے ان دونوں طبقات کو سکّہ کے دو رُخ بتایا، لیکن ان کی تفہیم بھی عقل کے ذریعے ممکن ہے۔ لائبنز (Leibniz) نے حقیقت کو لاتناہی روحانی اکائیوں میں تقسیم کیا، لیکن یہ بھی عقلی تفہیم رکھتی ہیں۔ بعد کے آنے والے تجربیت پسندوں نے حقیقت کو حواس کی مدد سے معلوم ہونے والی ایک شے قرار دیا، جو اگر ضرورت ہو تو ایک جوہر میں قرار پا ہوتی ہے۔ یہ سب فلسفے جدیدیت کے فلسفے تھے، اور بعد کے آنے والے بھی جیسے نتائجیت (Pragmatism)، ایجابیت (Positivism) وغیرہ۔ یہ سب حقیقت کو جاننے کے دعویدار ہیں اور اپنے علاوہ باقی تمام دعوؤں کو باطل سمجھتے ہیں۔ لیکن ان سب میں قدرِ مشترک یہ ضرور ہے کہ سب حقیقت کو معلوم کرنے کے لیے انسانی ذہن کی صلاحیت کو کافی سمجھتے ہیں اور حقائقِ اشیاء کو معلوم کرنے کے لیے منطقی قوانین، چاہے وہ استخراجی ہوں یا استقرائی کی صحت کے قائل ہیں۔ وہ اس پر بھی متفق ہیں کہ مظاہر کی کثرت کی تہہ میں ایک جوہر یا اصول کارفرما ہے، جس کو معلوم کر کے ہم حقیقت کی عقدہ کشائی کر سکتے ہیں۔ جدیدیت کا فلسفہ، اپنی رنگارنگی اور بوقلمونیت کے باوجود طریقِ تفہیم کے چند بنیادی اصولوں کا قائل ہے، جن کا اطلاق عالمگیر ہوتا ہے۔ بعض فلسفیانہ نظام حقیقت کو نامعلوم قرار دیتے ہیں۔ اس صورت میں حقیقت علم کا معروض نہیں بن سکتی۔ البتہ وہ ایمان کا ایک مفروضہ ضرور بن سکتی ہے۔

روایت ایک عام لفظ ہے، جس کے ادب، مذہب، رسوم و رواج اور تہذیب میں

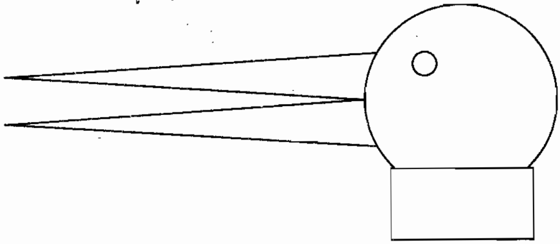
ایک خاص معنی مراد ہوتے ہیں، جو کسی حد تک ماضی پرستی، اسلاف کے نقشِ قدم پر چلنے اور بزرگوں سے جو بات تواتر سے ثابت ہو (مثلاً حدیث) اس پر عمل کرنے کا نام ہے۔ روایت اس طرح عمومی معنوں میں ظواہر اور افعال کی دنیا سے متعلق ہے اور روایت پسندی، یا روایت پرستی ان معنوں میں زیادہ مستعمل ہے کہ ہم ان اعمال کے تواتر کو برقرار رکھیں جو بزرگوں سے ہمیں ملے ہیں۔ مذہبی گروپوں، خاص طور پر اہلِ حدیث کے ہاں روایت (رسولِ اکرم ﷺ سے ثابت کوئی قول یا عمل) ایک ایسی قدر ہے جس پر اعمال کو پرکھا جاتا ہے اور ہر وہ عمل جو روایتاً ثابت ہو، وہ مسئلہ کی کسی بھی عصری، یا عقلی تفہیم کو جو حدیث کے ظاہری معنوں سے متغائر ہو، دخل اندازی کی اجازت نہیں دیتا۔ جو لوگ روایت پرستی کی مخالفت کرتے ہیں اور جدیدیت کے قائل ہیں، ان کے ذہن میں غالباً مغرب کی وہ تاریخ ہوتی ہے جس میں نشاۃِ ثانیہ اور مذہبی احیائی تحریکوں کے سبب علمی اور سماجی میدانوں میں عیسائی روایت کے مقابلہ میں جدیدیت کا نقطۂ نظر اختیار کیا گیا ہے، جس کو ہم آج سیکولرزم کہتے ہیں۔

البتہ 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 مابعدالطبعیات اور طبعیات سے تقدیسی پہلو کو بالکل 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 کی پردہ کُشا ہے اور جس کو مادہ پرستی کے فلسفوں اور تہذیب نے ہماری نظروں سے اوجھل کر دیا ہے۔ اس روایت کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر انسان عرفان کی نظروں سے دنیا کا مشاہدہ کرے، تو وہ 'حکمتِ خالدہ' جس کو حکمت کے ابدی نظام میں 'سناتن دھرم'، 'جاوداں خرد' اور 'صوفیا پرینس' بھی کہتے ہیں، پالے گا اور اس کائنات کے راز اس پر منکشف ہو جائیں گے۔(۲) ظاہر ہے روایت کا یہ تصور جدیدیت کے عقلی پیراڈائم میں جو عموماً یونانی منطق تضاد (Logic of Contradiction) پر

---

(2) Nasr, S.H: *Knowledge & The Sacred*, Edinburgh, 1981, p.65-86.

قائم ہے، کسی طور فٹ نہیں ہوتا، اس لیے جدید ذہن اس کی تفہیم سے قاصر ہے۔ روایت کے یہ معنی پیراڈائم بدلے بغیر نہیں سمجھے جا سکتے۔ اس کے لیے ایک ذہنی جست کی ضرورت ہے جو آپ کو ادراک کی ایک حالت سے نکال کر دوسری حالت میں لے جائے۔ اس کی ایک پیش پا افتادہ مثال وہ تصویر ہے، جس کو وٹگنسٹائن نے اپنی کتاب فلاسیفکل انوسٹیگیشن (Philosophical Investigation)[۳] میں استعمال کیا ہے۔



یہ سادہ سی تصویر اس طرح بنائی گئی ہے کہ یہ بطخ بھی نظر آ سکتی ہے اور خرگوش بھی۔ کبھی آپ اس کو خرگوش دیکھتے ہیں، لیکن ذرا نظر دوبارہ ڈالیں تو بطخ بھی نظر آ سکتی ہے۔ جو نظریں صرف بطخ دیکھنے کی عادی ہو، انہیں خرگوش نظر آنا محال ہے۔ اسی لیے وہ لوگ جو روایت کے اس تعقّل سے نا آشنا ہیں، وہ اس کے مفہوم کا ادراک نہیں کر سکتے اور اگر الفاظ کے ذریعہ اس کو سمجھا بھی جائے تو ان کے تعقلات اس سے آشنائی پیدا کرنے کی راہ میں حجاب بن جاتے ہیں۔

جدیدیت اور روایت کے درمیان اسی لیے کوئی بامعنی مکالمہ ممکن نہیں ہے۔ 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 حاصل کر سکے۔ دوسرے الفاظ میں ان دونوں کی تفہیم کے لیے، ایک تیسری کلامی منطق کی ضرورت ہو گی۔ اس کی بھی امکان ہے کہ کوئی جدیدیت کے پیراڈائم کو ماضی کی ایک غلطی سمجھ کر یاد رکھے۔ ان طریقوں کے علاوہ ہماری نظر میں کوئی طریقہ، روایت اور جدیدیت کے مابین نزاع کی تفہیم کا ممکن نہیں ہے۔

(3) Wittgenstein, L.: *Philosophical Investigation*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, p.194.

جمال پانی پتی کے مضامین میں ارتقاء، حرکت، ترقی کے تصورات پر بحث موجود ہے۔ ان مسائل پر آراء کا اختلاف، ان دونوں منطقوں کے درمیان فرق نہ رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میری مراد 'منطق جدیدیت' اور 'منطقِ تقدیس' سے ہے۔ کائنات میں ارتقاء کا تصور، تقدیسی مابعدالطبعیات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ تقدیسی مابعدالطبعیات کی رو سے حیات مادہ سے پہلے وجود رکھتی تھی اور حیات سے پہلے اسرار و رموز کی ایک دنیا۔ اس سے بھی پہلے روح، اور روح سے قبل حقیقتِ کبریٰ۔ اس بیان میں 'قبل' اور 'بعد' کے الفاظ شماریاتی زمانہ سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ تقدیم و تاخیر کے ایک منطقی اصول کو ظاہر کرتے ہیں۔[۴] اس دنیا میں 'اشیاء'، 'خزانۂ غیب' سے ظہور پذیر ہوتی ہے اور کوئی ایسی شے اس کائنات میں نہیں ہے جس کا ایک ماروائی ہیولیٰ، علمِ الٰہی میں موجود نہ ہو۔ اس مابعدالطبعیاتی نقطۂ نظر سے اعلیٰ سے اسفل کی طرف ہبوط کو ترقی یا ارتقا کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

لیکن جدیدیت جن معنی میں ارتقاء اور ترقی کی اصطلاحیں استعمال کرتی ہے، وہ مختلف ہیں۔ اولاً تو یہ ضروری نہیں کہ ارتقاء اور ترقی، گفتگو کے ہر سیاق میں، ہم معنی الفاظ کے طور پر بولے جاتے ہوں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ ارتقا، ہمیشہ مادی ترقی کے مماثل یا متوازی تصور کے طور پر سمجھا جاتا ہو۔ لیکن نظریۂ ارتقا پر بات کرنے سے پہلے چند باتیں 'سائنسی نظریات' کے بارے میں:

سائنسی نظریات 'حقائق اشیا' سے اتنا متعلق نہیں ہوتے جتنا اشیا اور واقعات کی ایک مربوط تفہیم سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً نیوٹن کے قوانینِ حرکت، اس بات سے بحث نہیں کرتے کہ کائنات کی ماہیت حرکت ہے یا سکون، نہ وہ حرکت کی مابعدالطبعیاتی جہات سے متعلق ہیں۔ وہ مادّی دنیا میں ہونے والے واقعات، اور عوامل کی ایک تفہیم پیش کرتے ہیں۔ جن کی بنا پر کسی حد تک یہ پیش گوئی کی جا سکتی ہے کہ سورج کے گرد گھومنے والا ایک سیارہ کس وقت کہاں ہوگا؟ یا ایک مشین کو چلتا رکھنے کے لیے کتنی طاقت کی، کس حد تک ضرورت ہوگی وغیرہ۔ نظریۂ ارتقاء بھی

(4) Nasr, S.H.: *Op.cit.*, p.235.

اس طرح کسی مابعدالطبعیاتی حقیقت کا بیان نہیں ہے، بلکہ ایک ایسا اصول ہے، جس کی مدد سے انواع میں فرق اور ان کے آپس کے روابط سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اس نظریے کو اسی پیراڈائم میں رکھ کر تنقید بھی کی جا سکتی ہے اور اگر شواہد میسر ہوں تو ضروری تبدیلی، ترمیم و تنسیخ بھی کی جا سکتی ہے۔ یہاں تک کہ شواہد، اگر کسی دوسرے نظریہ کی ضرورت محسوس کرتے ہوں، اور یہ دوسرا نظریہ زیادہ بہتر طریقے پر واقعات کو ایک تفہیمی سانچے میں مربوط کر سکتا ہو، تو پہلا نظریہ کلّی طور پر ردّ بھی کیا جا سکتا ہے۔ جیسے فلکیات میں کوپرنیکس کے تجربوں کی روشنی میں بطلیموسی نظام کی افادیت باقی نہیں رہی اور اس کو تاریخِ سائنس کے سرد خانے کی نذر کر دیا گیا۔ یا جس طرح آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت نے کسی حد تک نیوٹن کے قوانینِ حرکت کی سائنسی تشریح کی افادیت میں تحدید کر دی۔

تصورِ ارتقاء، علمی، 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 معاشرہ نے ایک ادنیٰ صورتِ حال سے ایک اعلیٰ صورتِ حال کی طرف صعود کیا ہے۔ مثلاً کسی زمانہ میں واقعات اور حوادث کو سمجھنے کا اس کے علاوہ اور کوئی تصور نہیں تھا کہ وہ ایک غیرمرئی سبب کی بنا پر ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ دریاؤں میں طغیانی، سیلاب، زلزلے، سورج گرہن اور چاند گرہن، بادلوں کا پانی برسانا، بجلی کا کڑکنا اور بادلوں کا گرجنا، بیماریوں کے اسباب، انسانی اموات کا واقع ہونا، غرض ہر واقعہ کے لیے ایک ہی تشریحی اصول تھا اور وہ تھا خدائی کارفرمائی۔ جوں جوں انسان کا علم بڑھتا گیا، وہ ان حوادث کا ایک فوری، اور وقتی سبب جانتا گیا۔ البتہ خدائی مداخلت کا معاملہ اسباب وعلل کی دنیا میں ایک علّت اولیٰ کے طور پر کسی قدر پھر بھی باقی رہا۔ لیکن یہ علّت اولیٰ باقی اسباب وعلل کی طرح، حوادث کی تشریحی ضروریات پوری کرنے کے قابل نہیں رہی۔ مثلاً ہم یہ کہیں کہ گرمی سے پارہ پھیلتا ہے اور سردی سے سکڑتا ہے۔ تو پارہ کو گرمی اور سردی پہنچا کر اس کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے، یعنی ہم اپنے معمل خانوں میں اسباب کو موجود کر کے ان کے اثرات کا علم حاصل کر سکتے ہیں اور اس طرح علت اور معلول میں ایک لازمی رشتہ قائم کر سکتے ہیں، مثلاً 'ملیریا بخار'

ایک خاص قسم کے جرثومے کے بغیر نہیں ہوسکتا'۔ بعض معاملات میں ہم اپنے معمل خانوں میں اسباب اور ان کے اثرات کو قابو نہیں کر سکتے، لیکن مفروضات قائم کر کے کسی واقعہ یا حادثہ کی پیش گوئی کر سکتے ہیں اور اگر یہ پیش گوئی پوری ہو جائے تو ہم مفروضہ میں دیئے گئے سبب اور واقعہ کے وجود میں ایک علّیت تلاش کر سکتے ہیں۔ کونیاتی اصول، جس کے تحت ستاروں کی گردش، موسموں کا حال اور پیش گوئی سورج گرہن اور چاند گرہن کے اوقات، نئے سیاروں کی دریافت، روشنی کی رفتار، اور سمت کی پیائش، سب اسی قسم کے تجربات کے ذیل میں آتے ہیں اور اس اصول کو قبول کرتے ہیں کہ اگر 'الف' ہوگا تو 'ب' بھی ہوگا، لیکن اگر 'ب' نہ ہو تو 'الف' نہ ہوگا، یا اگر 'الف' نہ ہو اور 'ب' ہو تو 'ب' کے ہونے یا نہ ہونے سے غیر متعلق ہوگا۔ لیکن علت و معلول کا یہ اصول اس منتہا پر لاگو نہیں کر سکتے، جس کو ہم علت اولیٰ یا خدائی سبب کہتے ہیں۔ اس لیے کہ معلول اس کا ایک علت اولیٰ کی حیثیت سے قبول کیا جانا، اُس سلسلۂ اسباب وعلل کی منطق سے غیر متعلق ہے، جس پر سائنس اور فطرت کے قوانین قائم ہیں۔ ان دونوں کو نوعاً ایک سمجھنے سے بڑا خلط مبحث پیدا ہوتا ہے۔ اب اگر موجودہ انسان یہ کہتا ہے کہ دنیا اور اس کے واقعات کی تفہیم کے سلسلے میں انسانی ذہن نے ارتقا کیا ہے تو اس سے انکار کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ خاکسار وہائٹ ہیڈ (Whitehead) کی طرف منسوب اس مقولہ کا زیادہ قائل نہیں ہے کہ آج تک فلسفیانہ فکر کی تمام ترقی، افلاطون کے حاشیوں سے زیادہ نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں، انسان نے اپنی ذات اس کائنات اور اپنی ذات اور کائنات کے رشتوں سے متعلق تفہیم میں جو ترقی کی ہے، اس کا انکار ممکن نہیں ہے۔ یہ ارتقاء صرف فلسفیانہ فکر میں نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کے طور طریقوں، سیاست کے اصول، ریاست کے مقاصد، معاشی نظریات، سماجی اور نفسیاتی عوامل جو انسانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، غرض زندگی کا کون سا مظہر ایسا ہے، جس میں ارتقا کی کوئی صورت دِکھائی نہ دیتی ہو۔ سائنسی، اور تکنیکی ارتقاء کے معاشرہ پر جو اثرات مرتب ہوئے ہیں، ان پر معاشرتی اور اخلاقی حوالہ سے بحث ممکن ہے۔ اور ان کو مفکرین اور مذہبی رہنماؤں کا ایک طبقہ انسانی زندگی کے لیے مخرب اخلاق اور سماجی اقدار کے لیے مضر سمجھتا

ہے۔ اس لیے بعض مفکرین یہ کہتے ہیں کہ انسان کو اپنی ترقی کی حدود، خود متعین کرنی چاہیں اور ایک خاص حد سے آگے بڑھنا، معاشرتی مسائل کو جنم دے سکتا ہے۔ خاص طور پر جینیاتی انجینئرنگ (Genetic Engineering) کے سلسلے میں جو پیش رفت ہوئی ہے، بعض کے نزدیک اس پر آگے بڑھنے کے خوفناک نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود تخلیق کے راز معلوم کرنے کے سلسلے میں علم کے ارتقاء یا پیش رفت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ظاہر ہے کہ روایت کا مکتبہ فکر اور جدیدیت کا نقطۂ نظر جب ارتقا یا ترقی کی بات کرتے ہیں تو دونوں کے سیاق مختلف ہوتے ہیں اور دونوں کے صحت و کذب کو جانچنے کے اصول بھی مختلف ہوتے ہیں۔ ایک سیاق میں ایک تصور کا اثبات کیا جا سکتا ہے، جبکہ وہی تصور دوسرے سیاق میں ردّ کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ یہ جملہ کہ 'کائنات کے ارتقا کا اصول کارفرما ہے، ایک سیاق میں درست ہے اور دوسرے سیاق میں نادرست۔ رہا یہ سوال کہ حقیقت نفس الامری میں کیا درست ہے اور کیا نادرست تو یہ سوال اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ ان دو سیاق کے علاوہ ایک 'حقیقت نفس الامر' بھی ہے، جہاں تمام سیاق مدغم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس مفروضہ کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہے، بلکہ یہ ہمارے ذہن کی اختراع ہے۔ اس کا تو امکان ہے متذکرہ بالا دو سیاق کے علاوہ اور بھی محلِ گفتگو ہوں۔ اور ان کی تعداد کم و بیش ہو سکتی ہے۔ مثلاً شاعری میں ارتقا کو کسی بھی معنوں میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ کہانی میں کسی دوسرے معنوں میں اور طلسماتی بیان میں کسی اور طرح۔ لیکن یہ سوال، کہ 'حقیقت میں' ارتقاء کا نظریہ صحیح ہے یا غلط؟ اسی قسم کا ایک سوال ہے کہ 'اشیاء کماھی' کیا ہیں۔ گویا کہ وہ جیسی ہم کو معلوم ہیں، ان کے علاوہ بھی کچھ ہیں اور ان کو معلوم کیا جا سکتا ہے۔ روایتی مابعد الطبیعیات کا یہ بڑا مسئلہ رہا ہے اور تاریخِ فلسفہ میں اس نقطۂ نظر کے سہارے بڑے بڑے فلسفیانہ نظاموں نے جنم لیا ہے، جن کے پاس قوی استدلال کے بڑے سہارے رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود، طبائع کے فرق کی بنا پر انسانی عقول کئی گروہوں میں منقسم رہی ہیں اور ہر گروہ اپنے طرزِ استدلال کی حقانیت اور دوسرے ابطال کا قائل رہا ہے۔

مذہب اسلام میں مولویوں کا ایک گروہ حیاتی ارتقاء کا قائل نہیں ہے اور اس کی دلیل

یہ ہے کہ حضرت آدم کی جسمانی تخلیق سے متعلق وارد احادیث، نظریۂ ارتقاء کی نفی کرتی ہیں، اس لیے اس نظریہ کا ماننے والا کجرو اور گمراہ ہے اور اس کی توبہ اور تجدیدِ ایمان کرنی چاہیے۔ (۵) یہ دلیل اسی یک رُخی منطق پر قائم ہے جس کی روشنی میں وہ کسی حدیث، یا قرآن کی کسی آیت کو سیاق و سباق یا اس کے منشا سے منقطع کر کے، اسی کو قیاسی استدلال کے ایک قضیہ کبریٰ کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں اور اپنے استدلال کی صداقت کے ایسے قائل ہوتے ہیں کہ اس کا نقیض کفر ٹھہرتا ہے۔ قرآن و حدیث یا کسی بھی کلام کے منشا کو معلوم کرنے کے لیے لغت کافی نہیں ہے۔ لغت میں ایک لفظ کے کئی مترادف الفاظ تو مل سکتے ہیں، لیکن وہ 'لفظ' کلام میں زمان و مکان کے کس حصہ میں کس مقصد کو پورا کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے، لغت سے معلوم نہیں ہوسکتا۔ اس میں شک نہیں کہ لغات میں الفاظ کے استعمال کی مثالیں ایک عمومی طریقے سے مل جاتی ہیں، لیکن وہ کلام جو بیانیہ نہیں ہے، اور حسّی اشیاء، قوانینِ قدرت یا ریاضیاتی علوم سے متعلق نہیں ہے، ایک دوسرے قسم کے طرزِ تفہیم کا مطالبہ کرتا ہے۔ حسّی اشیاء اور ریاضیاتی علوم سے متعلق قضایا بڑی حد تک صداقت اور کذب کے متعین معیار رکھتے ہیں۔ اگر کوئی جملہ، یا کلام جو بظاہر حسّی مشاہدہ 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۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیم کا بادشاہ سے یہ کہنا کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے اور مغرب میں غروب کرتا ہے، سورج کی حرکت، یا نظامِ شمسی سے متعلق کسی خبر کا دینا، یا معلومات مہیا کرنا نہیں تھا۔ ایک خاص زمانہ میں کائنات کے بارے میں جو معلوم اور معروف نقطۂ نظر تھا، اس کو ایک دلیل میں کسی مقصد کے حصول کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سورج تو ساکن ہے اور زمین حرکت میں ہے۔ اس لیے سورج کا گردش کرنا حضرت ابراہیم کی دلیل کو غلط ٹھہرا دیتا ہے۔ دلیل میں سورج کا نکلنا اور غروب ہونا امرِ واقعہ کے طور پر نہیں ہے، بلکہ ایک علمی مقولہ کے طور پر ہے، جس کا صادق اور

---

(۵) جناب یوسف لدھیانوی: آپ کے مسائل اور ان کا حل، جلد نہم، کراچی، ۱۹۹۹ء، ص ۸۵-۱۱۵۔

کاذب ہونا انسانی علوم میں ترقی کے ساتھ بدلتا رہے گا۔ (☆)

ہمارے متکلمین نے اس نکتہ کو نظر انداز کر دیا ہے کہ الہامی کلام، حسّی مشاہدات، تاریخی واقعات یا سائنسی نظریات کو کلام میں ضرورت کے تحت استعمال کرتا ہے اور ان کا منشا سائنس یا ریاضیات کے کسی مسئلہ، یا کسی تاریخی حقیقت کا بیان نہیں ہوتا۔ یہ چیزیں کلام میں ایک ضروری عنصر کی حیثیت سے شامل ہوتی ہیں اور کلام کے منشاء سے ہٹ کر، اگر ان عناصر کو علمی قضیہ سمجھا جائے اور ان سے قیاسی طور پر استخراجی منطق کے اصولوں کی روشنی میں نتائج اخذ کیے جائیں تو درست نہ ہوگا اور علوم کی ترقی کو ایک خاص زمانہ کی حد تک منجمد کر دے گا۔ اسی لیے ہماری دانست میں قرآن سے ارتقاء، یا شمس وقمر کی حرکت، یا موسموں کے آنے جانے، یا کشتی رانی کے اصول کو ثابت کرنا یا ردّ کرنا قیاس مع الفارق ہوگا۔

انسانی علوم کے ارتقاء نے بیسویں صدی میں علمِ لسانیات کی نئی راہیں کھولی ہیں اور کلام کو سمجھنے اور اس کی تشریح کرنے کے اصولوں کو ایک نیا پس منظر دیا ہے۔ اس کا سمجھنا ہمارے مفسرین، فلسفہ اور ادب کے طالب علموں کے لیے بڑا ضروری ہے۔ یہاں کسی تفصیلی بیان کی گنجائش نہیں ہے، لیکن مختصراً چند اشارے ضروری ہیں۔

لسانیات کا علم اگرچہ ایک قدیم علم ہے اور اس میں صرف ونحو کے قواعد، الفاظ کے معنی اور الفاظ اور جملوں کا اشیا سے تعلق جیسے امور سے بحث کی جاتی ہے۔ زبان کو بعض اوقات ذہن کا آئینہ بھی کہا جاتا تھا اور عرصہ دراز تک زبان کو حقیقت کا کم وبیش ترجمان قرار دیا جاتا رہا ہے۔ کم وبیش اس لیے کہ زبان ان معاملات کی مکمل عکاسی کرنے سے قاصر سمجھی جاتی رہی ہے جو مابعدالطبیعیات یا انسان کے ذاتی مذہبی وجدان سے متعلق ہوں۔ زبان کے متعلق یہ بھی کہا

(☆) یہاں ابوالکلام آزاد نے ایک دوسرا لطیف نکتہ پیش کیا ہے، فرماتے ہیں: ''داعیٔ حق کا طریقہ یہ نہیں ہوتا کہ مخاطب کو دلیلوں کے الجھاؤ میں پھنسا دے، یا کسی خاص دلیل پر اڑ کر اس کا ناطقہ بند کر دے، حضرت ابراہیم کی پہلی بات جب مخاطب کا دماغ ہضم نہ کر سکا، تو انہوں نے فوراً دوسری بات پیش کر دی جو اس کی دماغی استعداد کے ٹھیک ٹھیک مطابق تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ تیر نشانے پر لگ گیا اور اس کا سرکشی کا دم خم باقی نہ رہا۔''
(ترجمان القرآن، ج ا، سورۃ بقرہ کی آیت ۲۵۸) (ایڈیٹر)

گیا ہے کہ اگر وہ حقیقت کی تصویر کشی نہیں کر سکتی تو استعاراتی اشاروں کی مدد سے انسانی ذہن کو کسی قدر اُن واردات سے آ گاہ کر سکتی ہے جو انسانی ذہن کے درون میں ہوتی ہیں، لیکن جن کے بیان کے لیے مناسب الفاظ، یا مناسب نحوی قواعد مفقود ہوتے ہیں۔ لسانیات کے متعلق یہ عمومی فکر کسی قدر پہلودار ہونے کے باوجود، کم وبیش انسان کے علمی ورثہ کے ساتھ ساتھ قائم و دائم رہی، تا آنکہ سترھویں صدی عیسوی میں اس فکر میں ایک بڑا علمی انقلاب آیا۔ فلکیات کے میدان میں کوپرنیکس (۱۴۷۳ء-۱۵۴۳ء) اور گلیلیو (۱۵۶۴ء-۱۶۴۲ء) کے نظریات نے سائنسی دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا اور علمیات کے میدان میں ایک نئے طریقِ کار کی بنیاد ڈالی اور بالآخر لسانیات کی تفہیم پر بھی اس کا گہرا اثر مرتب ہوا۔

سترھویں صدی میں سائنسی ترقی نے میکانیات کے نئے اصولوں کے تحت مرکب مشینوں کی ایجادات کیں جو بہت سارے مختلف کام بیک وقت انجام دے سکتی تھیں، جو اس سے پہلے انسانی ہاتھ ایک ایک کر کے کرتے تھے۔ ان پیچیدہ مشینوں سے ذہن اس سوال کی طرف متوجہ ہوا کہ کیا انسانی ذہن بھی ایک پیچیدہ مشین ہے، اور جب اس کے سارے اصول دریافت ہو جائیں تو ہم پیچیدہ تر مشین بنا سکیں گے جو وہی کام سرانجام دے سکیں جو انسانی ذہن کرتے ہیں؟ انسان کا ایک پیچیدہ مشین ہونا، وہ شاخسانہ ہے، جس نے علمیات کے بہت سے در وا کیے۔ ڈیکارٹ (Decartes) (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) جس کو جدید فلسفہ اور سائنس کا باوا آدم کہا جاتا ہے، کی فکر کا بنیادی نکتہ مشین اور انسان کا تعلق ہے۔ بالآخر اس نے انسان کو دو حصوں میں منقسم کر دیا اور جہاں تک جسمانی وظائف کا تعلق ہے، ان کو ایک میکانکی نظام سے منسلک کر کے سائنس اور علمیات کو ایک ایسی آزادی دی جو اس سے پہلے اس کو میسر نہیں تھی۔ معاشرتی حالات کے پیشِ نظر اس نے مصلحتاً انسانی ذہن اور اس کے وظائف کے لیے بھی ایک علیحدہ خانہ بنا دیا جہاں وہ ذہنی تفریح کرتا رہے اور سائنس اور علمیات کی ترقی میں رکاوٹ نہ بنے۔ ڈیکارٹ کے بارے میں یہ بات عجیب لگے گی، اس لیے کہ اس کی کتاب *Meditations* (تاملات) اس کے فلسفہ کی کلیدی کتاب مانی جاتی ہے جس میں اس نے بڑی سنجیدگی سے جسم و جان کی دوئی

کا نقطۂ نظر پیش کیا ہے۔ لیکن ڈیکارٹ ہی نے اپنے ایک راز داں دوست اور حامی کو ایک خط میں یہ بھی لکھا کہ اس نے یہ کتاب مصلحتاً لکھی ہے کہ لوگ غیر محسوس طریقے پر اس کے میکانکی تصورِ کائنات کو قبول کر لیں۔ درآنحالیکہ ذہن کے متعلق بھی وہ اسی طبعیاتی نقطۂ نظر کا قائل ہے جو مادی اجسام پر صادق آتا ہے۔ اس کی خواہش اصل میں یہ تھی کہ لوگ ارسطو کے تصورِ کائنات کو ردّ کر کے کسی نہ کسی طرح کائنات کے میکانکی نظریہ کے قائل ہو جائیں۔(۶)

ڈیکارٹ کا معروف استدلال یہ تھا کہ میکانکی تصورِ کائنات تمام نامیاتی، اور غیر نامیاتی دنیا پر لاگو ہوتا ہے، سوائے انسانوں کے۔ انسانوں کے بارے میں بھی اس کا کہنا تھا کہ نفسیات اور علمِ عضویات کے بڑے حصے پر بھی میکانکی قوانین ہی لاگو ہوتے ہیں۔ لیکن انسان بہرحال ایک مشینی وجود نہیں ہے، اس لیے وہ جانوروں سے بالا ہے جن پر میکانکی قوانین لاگو ہوتے ہیں۔ جانور مشینی وجود رکھتے ہیں، اگرچہ عام مشینوں سے زیادہ پیچیدہ۔ لیکن ڈیکارٹ نے، خواہ مصلحتاً سہی، یہ ضرور قبول کیا کہ انسان چاہے جس قدر پیچیدہ مشین ہو، صرف میکانکی اصولوں کا پابند نہیں ہے۔ ایک مشین اگر آپ کسی خاص کام کرنے کے لیے سیٹ کر دیں تو وہ وہی کام کرے گی، لیکن ایک انسان چاہے آپ اس کو کسی طرح ترغیب دیں، اس کا امکان باقی رہتا ہے کہ وہ اس کے برخلاف کام کرے۔

اس تجزیہ میں لسانی خصوصیات کا اہم رول رہا ہے۔ ڈیکارٹ اور اس کے متبعین کے لیے زبان کا استعمال ایک ایسے انسانی ذہن کے وجود کی دلالت کرتا ہے، جو میکانکی طور پر کام نہیں کرتا۔ زبان کا استعمال ہی وہ معیار فراہم کرتا ہے جس کی بنا پر ہم اس بات کا پتہ چلا سکتے ہیں کہ ہمارا کوئی ہم شکل ذہن رکھتا ہے یا نہیں۔ خاص طور پر زبان کا 'تخلیقی استعمال' جو ذہن کے صرف میکانکی عمل اور ردّعمل کے خانے میں نہیں آتا، اگر ہمارا کوئی ہم شکل زبان کو اس طرح استعمال کر سکتا ہے جو میکانکی عمل اور ردّعمل سے بڑھ کر ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ذہن رکھتا ہے۔ اب مسئلہ صرف ذہن اور جسم کے تعلق کا ہے۔ ڈیکارٹ نے اس طرح حقیقت کو دو

(6) Noam Chomsky: *Power and Prospects*, London, 96.

خانوں میں بانٹ دیا۔ اور ان دونوں خانوں کی تفہیم کے ایسے اصول وضع کر لیے جو عقلی یا حسّی بنیادوں پر قائم ہوں اور کسی قسم کی سریت کو انسانی اعمال کی تفہیم اور تشریح میں دخیل نہ سمجھتے ہوں۔ اس کارتیسی فلسفہ نے لسانیات کی تفہیم کی ایک نئی راہ کھولی۔ زبان جو ہم استعمال کرتے ہیں، وہ ان میکانکی اور عقلی افعال کی مرہونِ منت ہے اور اس کا کوئی تعلق کسی سری فلسفہ یا مابعد الطبعیات سے نہیں۔ اشیا کے نام اب کسی مابعد الطبعیاتی دنیا میں رہنے والی تمثالیں نہیں ہیں اور نہ یہ نام علیحدہ سے کسی مافوق الفطری ہستی نے انسان کو سکھائے ہیں۔ نام اور زبان کے استعمال کے قوانین اسی طرح کے ہیں جس طرح دوسرے علوم کے۔ وہ قضیات بھی جو قبل تجربی طور پر صادق ہوتے ہیں، مثلاً 'کامل ذوات وجود رکھتی ہیں'، کے معنی یہ ہیں کہ 'وجود' کاملیت کا ایک خاصہ یا صفت ہے جس کے بغیر کوئی شے کامل نہیں کہلائی جا سکتی۔ اس قضیہ کا تعلق بھی کسی سری علم یا وجدان پر مبنی نہیں ہے، بلکہ یہ عقلی فیصلہ ہے اور اس میں جو تصورات یا الفاظ استعمال ہوتے ہیں، وہ خود قضیہ کی صداقت کی قبل تجربی دلیل ہیں۔

البتہ زبان کی ماہیت یا نوعیت کو جاننے کے دو پہلو ہیں۔ ایک کسی خاص زبان سے متعلق ہے، مثلاً اُردو، فارسی وغیرہ۔ ہر زبان کی ایک گرامر ہوتی ہے، صرف ونحو کے قواعد ہوتے ہیں۔ ان کی اپنی لغت مرتب کی جا سکتی ہے اور ہر لفظ کے معنوں کے حدود متعین ہو جاتے ہیں۔ اور زبان کو اگر ایک دوسرے سے تبادلہ خیال کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے استعمال کیا جائے تو ان اصولوں کی پابندی لازمی ہوگی۔ مثلاً ہم لفظ 'سفید' بول کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس سے میرا منشا تو 'کالا' تھا۔ بے شک کسی کا منشا یہ ہو سکتا ہے، لیکن ایسی صورت میں زبان ترسیلِ معنی کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ کوئی مشترکہ لغت موجود نہیں رہے گی جہاں الفاظ کے کچھ متعینہ مفاہیم مراد ہوں، ان کے علاوہ نہیں۔

لیکن مختلف زبانوں کی صرف ونحو کے علاوہ ایک عقلی گرامر یا صرف ونحو بھی ہوتی ہے، جس کو عالمگیر یا کلی گرامر بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ علیحدہ علیحدہ زبانوں اور ان کے معانی سے متعلق نہیں ہوتی، بلکہ زبان کی ماہیت، اس کے اور حقائق کے مابین ربط وتعلق، الفاظ کے فی

نفسہ ایک دوسرے سے تعلق، جملوں کی کلی ساخت اور اظہار کے طریقوں سے متعلق ہوتی ہے۔ یہ بنیادی اصول و قواعد تمام زبانوں میں مشترک ہوتے ہیں اور سب پر یکساں لاگو ہوتے ہیں، چاہے وہ زبان مغربی ہو یا مشرقی۔ لسانیات کے عالم گیر پہلو نے ہمیں انفرادی زبان کی تفہیم میں کافی مدد بہم پہنچائی ہے۔ ایک پیش پا افتادہ اور بدیہی بات یہ معلوم ہوئی کہ دو جملے ایک ہی نحوی قاعدہ کے پابند ہونے کے باوجود اپنی ماہیت میں اس طرح مختلف ہو سکتے ہیں کہ دونوں کے معانی معلوم کرنے کا ایک ہی معیار ممکن نہیں ہے۔ 'بلی کالی ہے' اور 'خدا رحیم ہے'، دونوں جملے اپنی نحوی ساخت کے اعتبار سے ایک جیسے ہیں۔ ان میں 'بلی' مبتدا یا فاعل ہے، 'کالی' خبر یا صفت ہے اور 'ہے' خارج میں ایک وجودی اعتبار کا اظہار ہے۔ اسی طرح 'خدا رحیم ہے' میں 'خدا' مبتدا یا فاعل ہے، 'رحیم' خبر ہے اور 'ہے' وجودی کیفیت ہے۔ لیکن خدا کی وجودی کیفیت کو دوسری کیفیات کا متبادل سمجھنا قیاس مع الفارق ہے۔ اس لیے کہ صدق و کذب کے وہ معیار جو حسّی اور بیانیہ جملوں پر لاگو ہوتے ہیں، غیر حسّی جملوں پر لاگو نہیں ہوتے۔ زبان صرف دو قسم کے جملوں سے نہیں بنتی۔ اس میں مختلف النوع جملے شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً اخلاقی، جو پسند و ناپسند سے تعلق رکھتے ہیں۔ 'حکمی' جو اطاعت اور پیروی کا مطالبہ کرتے ہیں، شاعرانہ جو وہم و خیال کی بے کراں دنیا کی طرف انسان کو لے جاتے ہیں، سوالیہ جو افہام و تفہیم میں مستعمل ہوتے ہیں، تاریخی جو ازمنہ قدیم کے حالات کی 'خبر' دیتے ہیں۔ ان تمام اقسام کے جملوں کے صدق و کذب کے معیار ایک نہیں ہو سکتے۔ اور ان میں ہر جملہ ایک خاص مکالماتی دنیا سے (Universe of Discourse) متعلق ہوتا ہے۔ جوں ہی آپ کسی جملہ کو ایک مکالماتی دنیا سے ہٹا کر دوسری دنیا میں رکھتے ہیں، وہ وہاں اجنبی یا بے معنی یا کاذب ہو جاتا ہے۔

روایت کا مکتبہ فکر بھی اس طرح ایک مکالماتی دنیا میں اپنی معنویت رکھتا ہے۔ اس دنیا میں دوسری دنیا کے الفاظ یا تصورات داخل ہوتے ہیں، تو ان کے معنی مسخ ہو جاتے ہیں۔ یا یہ دنیا اگر روزمرہ کی زندگی کے برتاؤ پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرے تو عام زندگی کے کام اور تصورات بے معنی یا گمراہ کن معلوم ہوتے ہیں۔

بات لمبی ہوگئی، لیکن اب بھی یہ مسئلہ کا پورا بیان نہیں ہے اور اپنے اس اجمال سے کئی مسائل پیدا کر سکتا ہے اور کئی دوسرے سوالوں کو جنم دے سکتا ہے۔ اگر روایت اور جدیدیت کی مکالماتی دنیا کو اچھی طرح سمجھنا ہے تو یہ جاننا ضروری ہے کہ یہ دونوں مختلف نوعیت کی دنیائیں ہیں۔ جدیدیت کی غلطی یہ ہے کہ اس نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا کہ اس کے علاوہ کسی دوسری مکالماتی دنیا کا وجود بھی بامعنی ہو سکتا ہے۔ جدیدت کے فلسفے اگرچہ آپس میں اختلاف کا شکار رہے ہیں اور ڈیکارٹ، اسپنوزا، ہیگل، مارکس، اور فرائڈ جدیدت کا ایک خاص نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ لیکن کسی دوسرے متبادل نقطۂ نظر کی صحت کے امکان کو خارج از قیاس قرار دیتے تھے۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ زبان کی ایک ہی گرامر کو صحیح گرامر سمجھتے تھے اور کسی دوسری گرامر، یا جدیدیت کے سوا دوسرے منطقی نظام کے امکان کو تسلیم کرنے سے قاصر تھے۔ یہی غلطی روایت کے مکتبۂ فکر نے بھی کسی حد تک کی ہے۔ صرف اس شرط کے ساتھ کہ اُنہوں نے حقیقت اور اس کے مظہر میں فرق قائم کر کے روایت کو حقیقت اور مظہر کو اعتبار قرار دے دیا۔ تصوف کی مابعدالطبعیات اور طرزِ فکر نے اس طرح زندگی کے دو خانے کر دیئے۔ صوفیا طریقت و شریعت دونوں کو بیک وقت ایک ہی مقام پر کھڑا کرنے کو تیار تھے اور نہ ہر دو کے اطلاق کی تحدید پر۔ ایک مرتبہ اگر یہ بات سمجھ میں آ جائے، تو وہ بہت سے تنازعات جو صوفیا اور غیر صوفیا کے درمیان وجۂ نزاع بنے رہے ہیں، ختم ہو جائیں۔ اسی سے وہ راستہ بھی کھل جائے گا جس کی وساطت سے ہم کلام اور متون کے معنی متعین کرنے میں بڑی حد تک صحیح نتیجہ پر پہونچ سکیں گے۔

فلسفہ عصرِ حاضر کے اس تناظر میں وہ بہت سے مسائل جو کلاسیکل فلسفہ سے متعلق تھے، باقی نہیں رہتے۔ مثلاً یہ تصور کہ ''مابعدالطبعیات اس عالم سے تعلق رکھتی ہے جو ماورائے مادہ ہے۔''(۷) یا ''وہ تمام جدید فلسفے جو حرکت و تغیر ہی کو زندگی کی حقیقت اور کائنات کا اصل اصول مانتے ہیں اور کسی ایسی حقیقت تک نہیں پہونچ سکتے جو حرکت و تغیر سے ماورا ہو، وہ سب کے سب دراصل مادہ پرست فلسفے ہیں جو اپنی بنیادی سرشت کے اعتبار سے عالم مادی سے اوپر نہ

(۷) جمال پانی پتی: حوالۂ بالا، ص ۱۴۔

اُٹھ سکنے کے سبب مابعدالطبعیات اور عالم مابعدالطبعیات سے تعلق رکھنے والی ہر حقیقت سے انکار کرتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ سکون و ثبات کی حقیقت بھی ان فلسفیوں کے نزدیک فریبِ نظر سے زیادہ نہیں۔ چنانچہ علامہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات

تو وہ بھی مابعدالطبعیات کے نقطہ سے دُور اور طبعیات کے نقطۂ نظر سے قریب ہو کر مادہ پرستوں سے آ ملتے ہیں۔''(۸)

قطع نظر اس کے کہ اقبال یہ بات سن کر خود تڑپ اُٹھیں گے، یہ کلام ان بہت سے مفروضوں پر قائم ہے جو کلاسیکل فلسفہ سے ہم تک پہنچے ہیں یا ہم نے خود قائم کر لیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ 'مادّہ' کا تعلق مابعدالطبعیات سے نہیں ہے، یا یہ کہ 'حقیقت اور مادّہ میں کوئی لازمی مغائرت پائی جاتی ہے، یا یہ کہ 'حقیقت حرکت و تغیر سے ماورا ہوتی ہے'، یا یہ کہ 'حقیقت نام کی کوئی شے ہے جو ہمارے علم کا معروض بن سکتی ہے' وغیرہ۔ اوپر جتنے الفاظ اور اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں، ان میں سے ہر ایک کا مکالماتی دائرہ ہوتا ہے۔ بعض اوقات مختلف دوائر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں۔ بعض اوقات ایک دائرہ دوسرے بڑے دائرہ میں سمایا ہوا ہوتا ہے۔ لیکن ان میں ایک فکری امتیاز پھر بھی باقی رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مادہ اور روح کی بحث اپنے علیحدہ علیحدہ سیاق میں منطقی اور درست ہو سکتی ہے، لیکن فکر کے ایک دائرہ کو دوسرے دائرہ سے خلط ملط کرنے سے الجھاؤ پیدا ہوتا ہے، تنقیح نہیں۔

دوام اور تغیر کے تصورات اقبال میں دو منابع سے آئے ہیں، اسی لیے ان میں بعض اوقات خلط مبحث ہو جاتا ہے۔ ایک منبع تو مذہب کا ہے، جہاں 'حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے' اور دوسرا منبع مغربی فلسفہ، خاص طور پر برگساں کا نقطۂ نظر جہاں تغیر و حرکت کائنات کی حقیقت بن جاتی ہے۔ ہمارے ذہنوں میں اشکال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہماری روایت استخراجی منطق پر قائم ہے۔ ''حقیقت یا تو تغیر ہے یا دوام'' یہ بات کہ تغیر اور دوام دونوں

---

(۸) ایضاً، ص ۱۴-۱۵۔

صحیح ہو سکتے ہیں، بظاہر غیر منطقی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کو کسی نہ کسی صورت میں تقریباً ہر مابعدالطبعیاتی نظام نے تسلیم کیا ہے، چاہے وہ جوہر اور صفات کہہ کر، چاہے وہ ظہور و شیُون کہہ کر۔ اقبال بھی ان دونوں کو تسلیم کرتے ہیں اور یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ ''اقبال کے ہاں وجودِ سرمدی کا تصور عام توحید پرستوں سے بہت کچھ الگ ہو گیا ہے۔ خدا 'الان کما کان' بھی ہے اور 'کل یوم ھو فی شان' بھی۔ لیکن اقبال نے خدا کا لاتبدیل سرمدی پہلو نظر انداز کر دیا۔''(۹)

بات یہ ہے کہ 'توحید پرستوں' کے ہاں بھی خدا کا تصور تہہ دار رہا ہے اور مختلف فلسفیانہ یا متصوفانہ ذوق کی بنا پر ایک دوسرے سے مختلف۔ بایزید بسطامی، سرمد، ابنِ عربی، شیخ احمد سرہندی اور اس کے ساتھ ہی اشاعرہ، معتزلہ، اور صفاتیہ سب توحید پرست ہیں اور توحید کو مابعدالطبعیات کا مسئلہ سمجھ کر اس کی وضاحت کرتے ہیں۔ اسی طرح صوفیا بھی توحید کو مابعدالطبعیات کا مسئلہ جان کر مخلوق کے ساتھ اس کا رشتہ بیان کرتے ہیں۔ جب بھی توحید 'ہدایت' کے ایک عملی تصور سے ماورا ہو کر، فلسفہ اور مابعدالطبعیات کے میدان میں داخل ہوتی ہے، اختلاف آراء کا ایک سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ 'ہدایت' کے دائرہ میں یہ ساری بحثیں ایک طرح بے معنی ہوتی ہیں اور خدا کے وجود اور عدم کی بحث بھی علمی جمناسٹک بن جاتی ہے۔ ہدایت کا دائرہ، خدا کو انسانی اخلاق کی ایک بنیاد، اعمال کا ایک محرک اور 'بے غرضی' کا ایک وسیلہ سمجھتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ 'ہے' یا 'نہیں'۔ 'ہویت' ایمان کی حد تک ایک زندہ 'حضوری' (Presence) ہے، 'عقیدہ' کے زمرہ میں داخل ہو کر وہ 'وجود' اور فلسفہ بن جاتا ہے۔

اقبال کے بارے میں یہ کہنا کہ اس نے خدا کے سرمدی پہلو کو نظر انداز کیا ہے، درست نہیں ہے۔ ہماری دانست میں تو اقبال نے تغیر اور حرکت کے اصول کو خیر باد کہہ دیا ہے، اس لیے کہ جب اُنہوں نے اسلامی معاشرہ میں حرکت کے اصول کی بات کی، تو وہ پھر اسی جامد، استخراجی منطق اور اجتہاد کے روایتی تصور پر جا اٹکے(۱۰)، جہاں سے وہ اصولِ حرکت کے زور پر

(۹) مقالاتِ حکیم، جلد دوم، اقبالیات مرتبہ شاہد حسین رزاقی، ص ۱۶۳، بحوالہ جمال پانی پتی، حوالۂ بالا، ص ۲۲۔

(10) *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Ed. M. Saeed Sheikh, Inst. of Islamic Culture, Lahore, p.116-142.

نکل سکتے تھے۔ یہ وہ کم ہمتی ہے جو ہمارے پچھلے چار سو سال کے مفکرین نے دِکھائی ہے۔ اس سے قبل کے مفکرین کو ہم اس لیے موردِ الزام قرار نہیں دیتے۔ کہ اُس وقت علوم و فنون کے میدان میں بھی اسی استخراجی منطق کا رواج تھا۔ ورنہ اقبال سے قبل شاہ ولی اللہ جب اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں جہاں نزولِ شرائع کے اسباب اور دین کی اصل سے بحث کرتے ہیں (۱۱) یا اس سے قبل اصولیئین جب 'مصلحۃ' یا 'مصالح شریعۃ' کی بات کرتے ہیں تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان حکم کے پیچھے مقصد اور مصلحۃ کو معلوم کرے اور اگر وہ مقصد اور مصلحۃ، قرنِ اوّل کے کسی حُکم سے قرنِ آخر میں پوری نہیں ہو رہی تو مصلحۃ کو باقی رکھے جو دوامی ہے، اور حکم کو بدل دے جو وقتی ہے۔ اور اگر سرے سے مصلحۃ ہی تبدیل ہو جائے تو وہ حکم بھی ساقط ہو جائے۔ مثلاً مردوں اور عورتوں کی گواہی کے پسِ پشت انصاف کا تصور کارفرما تھا۔ اگر آج انصاف اس حکم کی تبدیلی سے حاصل ہوسکتا ہو تو کیا حکم کو انصاف پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ (☆)

(۱۱) حجۃ اللہ البالغہ، اُردو ترجمہ مولانا عبدالحق حقانی، کراچی، ابواب ۵۶ تا آخر فصل۔

(☆) یہاں فاضل مقالہ نگار (ڈاکٹر منظور احمد) نے اپنے لطیف انداز میں ہمارے اجتماعی اور قانونی فلسفیوں کی توجہ کو ایک اہم اجتماعی مسئلے کی طرف مبذول کرایا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہمارے قانونی فلسفیوں نے عورت کی گواہی پر قرآن مجید کی آیاتِ کریمہ مثلاً سورۃ بقرۃ، آیت نمبر ۲۸۲ اور سورۃ النساء، آیت نمبر ۳۴ کی تشریح و تعبیر پر مرحوم شیخ محمد عبدہٗ، اقبال اور ابوالکلام آزاد کی فکری کاوشوں پر غور کیا ہوتا، تو عورت کی گواہی کا مسئلہ بہت پہلے فیصلہ ہو گیا ہوتا۔ اس ناکامی کی ایک وجہ بقول ڈاکٹر فضل الرحمن یہ تھی کہ ''اقبال کی فلسفیانہ میراث کی پیروی نہیں کی گئی، نیز یہ کہ اقبال نے جو کچھ کہا، اسے اقبال کے سیاسی مریدوں نے غلط سمجھا اور پھر اس کا غلط استعمال کیا۔'' (اسلام، ص ۲۲۶، دوسرا ایڈیشن)

۱۹ ویں صدی میں جب مشرقی یورپ عثمانی خلافت کا حصہ تھا، تو استنبول کے بعض غیر ذمہ دار سرکاری افسر، اپنی سرکاری پوزیشن کا غلط استعمال کرتے ہوئے مقامی آبادی پر جو عموماً مسیحی تھی، زیادتی کرتے لیکن قانون کے ہاتھ ان پر نہ اُٹھتے، کیوں کہ غیر مسلم کی گواہی قابلِ قبول نہ تھی۔ جس سے بڑے مفاسد نے جنم لیا۔ سلطان نے اس مسئلے کا حل پوچھا، تو علماء نے سلطان سے کہا کہ اگر سلطان عوامی مفاد (مصلحت) کے نام پر ایک فرمان جاری کریں کہ غیر مسلم کی گواہی قبول ہے تو یہ سلطانی فرمان واجب العمل ہوگا۔ (عرب ممالک اور عثمانی ریاست (عربی زبان) از ساطع الحصری، ص ۶۹)

وقت کی ستم ظریفی ملاحظہ ہو کہ انیسویں صدی میں تو علماء نے اس مسئلے کا حل تلاش کر لیا۔ لیکن آج اکیسویں صدی میں ہم بعض اجتماعی مسائل میں ابھی تک فکری ژولیدگی کا شکار ہیں۔ (ایڈیٹر)

معاشروں کی نوعیت میں تبدیلی کے ساتھ، مقاصد خیر کو قائم رکھنے کے لیے احکام میں ردّ و بدل وہ حرکی اصول ہے، جس کی طرف اقبال کا فلسفہ رہنمائی کر سکتا ہے اور جس کو، میری دانست میں اجتہاد کا پرانا طریقِ کار اختیار کر کے شاہ ولی اللہ کی طرح اقبال نے بھی خیر باد کہہ دیا۔