استقرائی استدلال
اور فکر اقبال

خالد الماس

استقرائی استدلال اور فکرِ اقبال

(Inductive Reasoning and Iqbal's Thought)

خالد الماس

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

محمد بخش سانگی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان،

قومی تاریخ وادبی ورثہ ڈویژن

وزارتِ اطلاعات، نشریات، قومی تاریخ وادبی ورثہ

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: 92-42-36314510, 99203573

Fax: 92-42-36314496

Email: info@iap.gov.pk

Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-453-3

طبع اوّل	:	۲۰۰۷ء
طبع دوم	:	۲۰۱۸ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۶۰۰ روپے
		۱۵ امریکی ڈالر
مطبع	:	آرٹ اینڈ گرافکس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶-میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۳۷۳۵۷۲۱۴

ہمائے علم تا افتد بدامت
یقیں کم کن، گرفتارِ شکے باش
عمل خواہی؟ یقیں را پختہ تر کن
یکے جوے و یکے بیں و یکے باش

فہرست

پیش لفظ i

باب اوّل

استقرائی استدلال: ایک تعارف ۱

(INDUCTIVE REASONING: AN INTRODUCTION)

باب دوم

کلاسیکی استدلال اور فکرِ اقبال ۸۵

(CLASSICAL REASONING AND IQBAL'S THOUGHT)

باب سوم

مسلم استدلال اور فکرِ اقبال ۱۷۵

(Muslim Reasoning and Iqbal's Thought)

باب چہارم

مغربی استدلال اور فکرِ اقبال ۲۸۱

(Western Reasoning and Iqbal's Thought)

باب پنجم

ماحصل ۳۷۱

(Conclusion)

☆ کتابیات ۴۳۷

(Bibliography)

پیش لفظ

استقرائی استدلال، انسان کے ذہن کا فطری عمل ہے جس میں وہ اپنے خارجی تجربات اور باطنی واردات کے زور پر معاملاتِ زندگی کو بہتر طریقے سے نپٹانے کے لئے پختہ خیالات و نظریات کی تشکیل کرتا ہے۔ یونانی دور کی روایت[1] ہے کہ رواقیوں (Stoics) کے زمانے میں یونان کا بادشاہ بطلیموس (Ptolemy)، افلاطون (Plato) کے مابعدالطبیعی افکار سے متاثر تھا جو عالمِ رنگ و بو کو حواس وادراکات کا دلنشین فریب خیال کرتا تھا۔ اسے معلوم ہوا کہ حکیم زینو، رواقی (Zeno,the Stoic) کا شاگرد، سفائرس (Sphaerus) حواس وادراکات کو واہمہ نہیں سمجھتا۔ وہ حسی التباسات کو اندازوں کی محض ایسی بھول چوک خیال کرتا ہے جن سے بچا جاسکتا ہے بشرطیکہ ذراسی احتیاط سے کام لیا جائے۔ بادشاہ نے اس کے خیال کو آزمانے کی خاطر اسے شاہی عشائیہ میں مدعو کیا۔ وہاں اسے موم کا بنا ہوا ایک ایسا انار کھانے کے لئے پیش کیا جس کے نقل پر اصل کا گمان گزرتا تھا۔ طعام کے دوران جونہی سفائرس نے اس انار کی طرف ہاتھ بڑھایا، بادشاہ بہت ہنسا اور اس کا خوب مذاق اُڑایا۔ اس صورت حال میں، سفائرس نے اپنی صفائی میں فی البدیہہ کہا، میں نے انار کی طرف اس لئے ہاتھ نہیں بڑھایا کہ مجھے وہ سچ مچ کا حقیقی انار لگا، میں نے اسے اس لئے کھانا چاہا کہ شاہی دسترخوان میں عام طور پر ایسی شے کھانے کے لئے پیش نہیں کی جاتی، جو اصلی نہ ہو۔ یہاں، سفائرس کے خیال میں استقرائی استدلال کی کارگزاری[2] ملتی ہے کیونکہ تجربہ بتاتا ہے کہ شاہی دسترخوان میں زیادہ امکان اس امر کا ہوتا ہے کہ پیش کردہ اشیاء کھانے کے لائق ہوں گی۔ لہٰذا انسان کو دھوکا اس کے حواس نہیں، تجربات دیتے ہیں اور تلخ تجربوں ہی سے تازہ تجربوں کی مزید راہیں کھلتی ہیں، خواہ وہ تجربے کتنے ہی معمولی کیوں نہ ہوں، اپنی علمی اور عملی حیثیت میں بہت دُوررَس نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔

ویسے بھی سنجیدہ فکر کبھی بے سروپا نہیں ہوتی۔ اس کے پیچھے کہیں نہ کہیں استقرائی استدلال ضرور کارفرما ہوتا ہے جو درحقیقت ایسا ذہنی عمل ہے جس میں معلوم سے نامعلوم حقائق کا کھوج لگایا جاتا ہے اور جس کے باعث طبیعی سے مابعدالطبیعی علائق کی کڑیاں باہمدگر پیوستہ ہوجاتی ہیں۔ اسی

کے بل بوتے پر انسانی فکر کو وہ رفعت نصیب ہو جاتی ہے جہاں اُلوہیت سے مستفاد کرنیں اِنسانیت سے چھو کر گزرتی ہیں۔ فکرِ اقبال میں یہی استدلال مستور ہے جسے بروئے کار لاتے ہوئے اس نے مسلمانوں کو جھنجھوڑا کہ عہد جدید کے مسلمانوں کو مغربی دانش کی مادی ترقی اور مشرقی حکمت کی روحانی آسودگی، دونوں کے تجربات سے بیک وقت فیض یاب ہونے کی ضرورت ہے تاکہ عظمت ِاسلام کا یہ احساس جاگزیں ہو کہ انسان کو اپنے مادی اور روحانی وسائل کے سہارے اپنے شعورِ حیات کی تکمیل خود کرنا ہے۔ ختمِ نبوتؐ کے بعد انسان کی فکر و بصیرت اس نہج کو پہنچ چکی ہے جہاں وہ اپنی جستجو اور لگن سے ان حقیقتوں کو جان سکے جن کی رہنمائی کی خاطر کبھی پیغمبرؑ مبعوث ہوا کرتے تھے۔ اقبال کے نزدیک، یہ خوبی صرف استقرائی استدلال کو حاصل ہے، جس کی بدولت انسان اپنے داخلی محسوسات اور خارجی تحسسات کی مدد سے ایسے تعمیمات اور تعقلات وضع کرتا ہے جن سے چھپی ہوئی صداقتوں کو دریافت کرنے اور ماننے کی مشکلات چنداں مشکل نہیں رہتیں گو ایسا کرنا آساں نہیں مگر حضرتِ انساں کا امتیاز ہی یہ ہے کہ جو آسان نہیں، اسے آسان بنا ڈالے۔ اس اعتبار سے، اقبال کے خیال میں، اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل کا ظہور ہے[۳]۔ فکرِ انسانی کے تاریخی شواہد کو پیشِ نظر رکھا جائے تو ایک سوالیہ نشان چسپاں ہوتا ہے کہ کس زمانے سے انسان نے صحیح معنی میں استقرائی استدلال کے مصرف کا گُر سیکھا؟ اس کی وجہ سے ایک طرف غیر مسلم تو مادی و طبیعی ترقی کی دوڑ میں بتدریج اتنا آگے نکل گئے کہ روحانی و مابعدالطبیعی حقائق کو بہت پیچھے چھوڑ گئے جب کہ دوسری طرف مسلم، جو مادی اور روحانی، طبیعی اور مابعدالطبیعی حقائق و علائق میں تمیز اور توازن قائم کرنے کا قرینہ جانتے تھے، ہر دو اعتبار سے فکری افلاس اور تنزل سے دوچار ہوئے اور استقرائی استدلال کی اُس صراطِ مستقیم ہی سے بھٹک گئے جو کبھی ان کا سرمایۂ افتخار تھا۔ آخر کیوں؟ یہ وہ سوال ہے جو فکرِ اقبال کے شناور کو پریشان کرتا ہے یعنی اسلام کا ظہور اگر فی الواقع استقراء کا ظہور ہے تو پھر مسلم اُمہ ہی بالخصوص فکری پسماندگی اور ذہنی پستی کا شکار کیوں ہے؟

اس سوال کا جواب معلوم کرنے کی خاطر اس مقالے کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے باب میں استقرائی استدلال کے بارے میں اہم معلومات بیان کی گئی ہیں اور اس سے متعلق فکرِ اقبال کے حوالے سے چند ضروری وضاحتیں پیش کی گئی ہیں۔ دوسرے باب میں چینی، ہندوستانی اور بالخصوص یونانی ادوار کے کلاسیکی استدلال کا تاریخی جائزہ پیش کیا گیا ہے اور آخر میں صرف یونانی استدلال کا اقبال کی انفرادی اور عمومی فکر کے ہر دو زاویوں سے تجزیہ کیا گیا ہے۔ تیسرے باب میں مسلمانوں کے استدلال کا علم الکلام، حکمت و فلسفہ اور تصوف کی رُو سے تاریخی

جائزہ لیا گیا ہے اور آخر میں ان تینوں مکاتب کے بارے میں بالترتیب اور علیحدہ علیحدہ اقبال کا فکری تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ چوتھے باب میں یونانیوں، مسلمانوں اور یورپین کے سائنسی استدلال کا تاریخی جائزہ بیان کیا گیا اور آخر میں ان سبھی کے استدلال کے بارے میں ترتیب وار اور الگ الگ اقبال کا فکری تجزیہ پیش کیا گیا ہے۔ آخری باب میں گزشتہ ابواب کی تلخیص اور ان سے اخذ کردہ ماحصل کو پیش کیا گیا تاکہ استقرائی استدلال کے متعلق فکرِ اقبال کی گیرائی اور گہرائی سے شناسائی ہو سکے۔

ایسا تحقیقی عمل یقیناً دقت طلب اور بہت دُشوار گزار رہتا اگر فضل خداوندی کے بعد قابلِ صد احترام پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق، سابق صدر، شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، جیسے شفیق استاد کی حوصلہ افزائی اور رہنمائی شاملِ حال نہ رہتی جنہوں نے بڑی محبت اور محنت سے ہر باب کے متن اور حواشی کو اپنی مختصر اور جامع تصحیحات و اشارات سے اس قابل بنایا کہ اس میں پائی جانے والی غلطیوں اور کوتاہیوں کو بقدرِ امکان رفع کیا جا سکا۔ فارسی اشعار کے تراجم اور مفاہیم کے سلسلے میں جس خلوص سے پروفیسر سید رشید احمد شاہ بخاری، صدر شعبۂ فارسی، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، سول لائنز، لاہور، نے مدد کی، اُس کا کما حقہ حق ادا کرنا ممکن نہیں[۴]۔ بعض عربی اور انگریزی کے متبادل اردو الفاظ کے انتخاب میں پروفیسر علی مبصر، صدر شعبۂ عربی، گورنمنٹ کالج، شرقپور نے جو معاونت کی اس کے بغیر شاید وہ بات نہ بن پاتی جو مقصود تھی۔ بعض کتب کی فراہمی کو فلسفہ کے پروفیسر ڈاکٹر خلیل احمد، گورنمنٹ کالج آف ایجوکیشن، لاہور، نے ممکن بنایا جو ویسے ڈھونڈنا شاید اتنا سہل نہ ہوتا۔ میری یہ انتہائی خوش نصیبی رہی کہ اس مقالے کے مسودہ کی کمپیوٹر کمپوزنگ والدہ صاحبہ نے انتہائی شوق سے کی، اُن کی شفقت اور مشقت بالآخر رنگ لائی اور مقالہ اس رنگ رُوپ میں ظہور پذیر ہوا۔

آخر میں، یہ اعتراف نہ کرنا بے انصافی ہوگی کہ صدر شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، پروفیسر ڈاکٹر رحیم بخش شاہین (مرحوم) نے اقبالیات کی تحقیق کے میدان میں جو اُڑان بھرنا سکھایا تھا، یہ اس سلسلے کی ایک اور کاوش ہے[۵]۔ یہ ایم فل اقبالیات کی اُن تدریسی مشقوں کا فیضان ہے جو انہوں نے بڑی عمیق نظر سے دیکھیں اور جانچیں۔ اللہ تعالیٰ انہیں جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔ آمین

~~~ خالد الماس ~~~
~~~

حواشی

۱۔ اس روایت کو بحوالہ(Diogenes Laeritus,vol,VII,177)، برٹرینڈ رسل نے اپنی انگریزی تصنیف کے باب نمبرXXVII بعنوان"Stoicism" میں اختصار سے، یوں بیان کیا ہے:

"In theory of knowledge,in spite of Plato,they accepted perception; the deceptiveness of the senses, they held, was really false judgment, and could be avoided by a little care. A Stoic philosopher, Sphaerus, an immediate disciple of Zeno, was once nvited to dinner by King Ptolemy, who, having heard of this doctrine, offered him a pomegranate made of wax.The philosopher proceeded to try to eat it, whereupon the king laughed at him.He replied that he had felt no *certainty* of its being a real pomegranate, but had thought it unlikely that anything inedible would be supplied at the royal table. see, Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p.275

۲۔ باور رہے کہ رواقی، استقرائی استدلال کے شائق نہ تھے، وہ بھی دیگر یونانیوں کی طرح استخراجی استدلال کے مشاق تھے۔ اُن کے ہاں بھی استقرائی استدلال کی کارگزاری ایک بالواسطہ قسم کا معاملہ تھا۔ برٹرینڈ رسل کے مطابق، سارے کا سارا یونانی دور بنیادی طور پر استخراجی تھا، استقرائی نہیں۔ (تفصیلات کے لئے دیکھئے، باب دوم میں 'یونانی استدلال' کا حصہ۔)

۳۔ پانچویں خطبہ، بعنوان، "The Spirit of Muslim Culture"، میں اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"The birth of Islam...is the birth of inductive intellect."see, Allama Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,p.101

۴۔ اقبال کے فارسی کلام کے تراجم کے سلسلے میں، پہلے میاں عبدالرشید صاحب کے ترجمے بعنوان 'کلیاتِ اقبال فارسی' (جلد اوّل اور دوم) شائع کردہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، سے استفادہ کیا گیا، مگر محترم پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق نے کچھ مصرعوں میں ترجمے کی غلطیوں کی نشاندہی کی۔ ان کی اصلاح کی خاطر پروفیسر سید رشید بخاری سے رجوع کیا گیا۔ اُن کے بقول، اقبال کے فارسی کلام کے جو تراجم دستیاب ہیں، وہ معیاری نہیں اور یہ المیہ ہے کہ فارسی زبان کے ماہرین اور اقبال شناسوں نے اس طرف سنجیدگی سے کوئی توجہ نہیں دی، نتیجتاً، فارسی سے نابلد محقق دستیاب تراجم سے استفادہ کرنے پر مجبور ہیں اور ناواقفیت کی بنیاد پر ان تراجم کو معتبر اور مستند شمار کرتے ہیں۔

۵۔ اس سے پہلے راقم نے، شعبۂ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، کو تحقیقی مقالہ برائے ایم فل اقبالیات، بعنوان، ''فرائڈ اور اقبال کے نظریاتِ شخصیت کا تقابلی مطالعہ''، زیرِ نگرانی، پروفیسر ڈاکٹر نعیم احمد، صدر شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ۱۹۹۷ء میں پیش کیا۔

باب اوّل

استقرائی استدلال: ایک تعارف

(INDUCTIVE REASONING: AN INTRODUCTION)

”جواستدلال کرتا ہے وہ کرتا ہے، جونہیں کرتا وہ بھی کرتا ہے۔لہذا استدلال تو
ہرکوئی کرتا ہے۔“ (ارسطو)

"He who philosophizes, philosophizes, and he who does not philosophize, philosophizes too, so everybody philosophizes," (Aristotle)

(Anton Dvmitriee,*History of Logic*,Vol:1, P.x of Forward)

استدلال کی تعریف و تفہیم

(Definition and Comprehension of Reasoning)

حیوان اور انسان کے درمیان میں فرق زندگی گزرنے اور گزارنے کا ہوتا ہے۔ جبلتوں اور جذبوں سے زندگی گزرتی ہے مگر عقل کی مدد سے گزاری جاتی ہے۔ اسی تمیز کی تفہیم سے انسانی فکر میں استدلال کا پیش منظر ابھرتا ہے جو حسی مدرکات، منطقی معقولات، روحانی واردات، مستعملہ روایات اور استنادیت، سبھی کو اپنے محیط میں لے لیتا ہے جس سے فطری حقائق کی فکری دھنک کے رنگ ہویدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور اس پس منظر میں انسان کا فکری ارتقاء اپنی منازل طے کرتا چلا جاتا ہے جہاں بالآخر فکر کے متنوع اور متفرق دائرے ایک ہی دائرے میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ یہی استدلال کا اوجِ کمال ہے جہاں انسان کے ایقان کو ایمان نصیب ہوتا ہے اور جس کی رُو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان ہونا حقیقت نہیں بلکہ کاوش ہے۔ دیکھا جائے تو فرانسیسی مفکر وِل ڈیورانٹ (Will Durant) کا کہنا غلط نہیں کہ ''ہم استدلال اس لیے نہیں کرتے کہ ہم استدلال کرنا چاہتے ہیں بلکہ اس لیے کہ ہمیں ایسا کرنا پڑتا ہے[۱]۔'' یہ انسان کی وہ مجبوری ہے جس کی بدولت ہر طرح کی فکری آزادی بروئے کار لائی جاتی ہے۔ بحیثیت مجموعی، انسان کی اپنی دنیا اصل میں اس کے استدلال کی دنیا ہے۔

بنیادی طور پر، استدلال ایسا ذہنی فعل ہے جس کی وجہ سے کوئی فرد مناسب اور معقول وجوہات کی بنیاد پر کسی تسلی بخش نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے[۲]۔ یہ حوالہ چار نکات کا حامل ہے:

۱۔ اس کا مقصد کسی مسئلے کا حل تلاش کرنا ہے

۲۔ اس کا طریقہ مناسب اور معقول وجوہات کی بنیاد پر فیصلہ کن نتائج برآمد کرنا ہے

۳۔ اس کا تعلق براہ راست فرد سے ہے، کسی گروہ سے نہیں

۴۔ اس کا علاقہ فرد کی باطنی اور داخلی کیفیات سے ہے۔ جہاں خارجی مشاہدات وتجربات سے اسے تحریک وتقویت ملتی ہے[۳]۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو استدلال کافی حد تک کسی دریافت کی مانند محسوس ہوتا ہے۔ جس طرح کسی بھولی بسری دریافت کو بار بار ڈھونڈنے سے اس کی حقیقت پر کوئی حرف نہیں آتا، بعینہٖ کسی استدلال کے اعادے سے اس کی اصلیت میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔ جب کہ ایک دوسرے زاویہ سے غور کیا جائے تو ان دونوں میں فرق بھی معلوم ہوتا ہے جو صرف اتنا ہے کہ دریافت کے لیے اس کی منزل کا حصول انتہائی ضروری ہوتا ہے جب کہ استدلال کے لیے یہ لازمی نہیں۔ وہ ہر صورت میں استدلال ہی رہتا ہے، چاہے اسے اپنی منزل ملے یا نہ ملے۔ گو منزلِ مقصود کی کامیابی اس کے لیے انعام کا درجہ رکھتی ہے مگر ناکامی کی صورت میں بھی وہ شاندار اور دلآویز ہوسکتا ہے۔ یعنی اس کی خوبصورتی کا انحصار اس کی کامیابی کے حصول پر ہی نہیں بلکہ اسے پیش کرنے کے انداز پر بھی ہوتا ہے۔ عام طور پر عمدہ استدلال اسے خیال کیا جاتا ہے جس میں درپیش مسئلے کا فوری، بھرپور اور سیدھا سادہ حل موجود ہو، جو فرد کے عہد اور فکری تناظر سے مطابقت رکھتا ہو اور مناسب اور معقول وجوہات کا حامل ہو۔

بنیادی طور پر، اس میں چہار جہتی سرگرمیاں کارفرما ہوتی ہیں:[۴]

۱۔ بنیادی مسئلے کا شعور ہونا
۲۔ مسئلے کے حل کی پیش بندی کرنا
۳۔ مناسب اور معقول وجوہات کی تلاش کرنا
۴۔ تسلی بخش نتائج تک پہنچنا

اس کی وضاحت کے لیے ایک انتہائی سادہ سی مثال[۵] کو مدنظر رکھتے ہیں۔ بالفرض، یہ جاننا مطلوب ہو کہ کیا دیوجانس کلبی اور سکندر اعظم کی وفات ایک ہی سال میں ہوئی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ دیوجانس کلبی کون تھا اور سکندر اعظم کون۔ بالفرض معلوم ہو جائے کہ دیوجانس کلبی یونان کا فلسفی تھا اور سکندر اعظم شہنشاہِ یونان۔ تب یہ مسئلہ حل طلب رہ جاتا ہے کہ کیا دونوں نے ایک ہی سال میں وفات پائی۔ مسئلے کے شعور کے بعد اس کے موزوں حل کی پیش بندی درکار ہوتی ہے۔ جس کے لیے کچھ سادہ سے سوالات تیار کئے جاتے ہیں جیسے:

۱۔ دیوجانس کلبی کی وفات کب ہوئی؟

۲۔ سکندرِ اعظم کی وفات کب ہوئی؟

۳۔ کیا واقعی ان شخصیات کی وفات ایک ہی سال میں ہوئی؟

اب مسئلے کے حل کی خاطر معقول اور مناسب وجوہات کی تلاش ضروری ہے۔ اس کے لیے تاریخِ یونان کی مستند کتابوں اور متعلقہ انسائیکلوپیڈیا کی ورق گردانی کی جاتی ہے اور بالآخر تاریخی شواہد کی مدد سے اس تسلی بخش نتیجے پر پہنچا جاتا ہے کہ مستند مؤرخین میں اتفاق رائے موجود ہے کہ دیوجانس کلبی اور سکندرِ اعظم، دونوں کی وفات ۳۲۳ قبل مسیح میں ہوئی۔ لہٰذا یہ نتیجہ درست ہے کہ دونوں ایک ہی سال میں فوت ہوئے۔

چونکہ استدلال کا سبب ہمیشہ کوئی نہ کوئی اہم مسئلہ بنتا ہے، اس لیے یہاں لفظ ''مسئلہ'' کے مفہوم کی صراحت ضروری ہے تاکہ استدلال کی نوعیت اجاگر ہو سکے۔ مسئلہ ہمیشہ کسی نہ کسی مقصد کے حصول میں حائل کسی مشکل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور استدلال کا مقصد اس مشکل کو رفع کرنے کی حتی الوسع جدوجہد کرنا ہوتا ہے۔ اس مقام پر، دو طرح کی مشکلات[۶] میں تمیز کر لینا ضروری ہے:

۱۔ عملی مشکل: (Performance Problem)

اس سے مراد ایسی دشواری ہے جو کسی عملی کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کے دوران میں پیش آئے۔ جہاں کام کرنے والے کو یہ معلوم ہو کہ کرنا کیا ہے مگر وہ عملاً کر نہ پائے۔ جیسے کسی کو علم ہو کہ کرکٹ کیسے کھیلتے ہیں مگر مشق نہ ہونے کے باعث کھیل نہ سکے۔ کسی کو معلوم ہو کہ اس نے اپنا پیانو ڈرائینگ روم سے بیڈ روم میں لے جانا ہے لیکن زیادہ وزنی ہونے کی وجہ سے وہ اکیلا اسے اٹھا نہ سکے۔ کسی نے اپنے اسباق کا خوب رٹا لگا رکھا ہو مگر عین وقت پر بھولنے کی وجہ سے سنانے سے عاجز ہو۔

۲۔ عقلی مشکل: (Intellectual Problem)

اس سے مراد ایسی دشواری ہے جو کسی عقیدے یا نظریے کو مستند اور قابلِ قبول معیار کے مطابق قبول کرنے کے سلسلے میں پیش آئے، جیسے مختلف اور متبادل عقائد میں سے کسی ایک عقیدے کو چننا، کسی عقیدے کی قبولیت کے بارے میں تجزیہ یا فیصلہ کرنا، مختلف نظریات میں سے کسی عمومی اصول کی تلاش کرنا، صحیح اور غلط عقیدے یا نظریے میں تمیز کرنا۔

مشکل، عملی ہو یا عقلی، اسے رفع کرنے کے لیے تفکر کی ضرورت پڑتی ہے۔ عملی مشکل میں تفکر کا عمل دخل محض آموزش پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ اس کا حل خاصی مہارت اور مشق کا متقاضی ہوتا

ہے۔اس کے برعکس، عقلی مشکل میں تفکر استدلال کا روپ اختیار کرتا ہے کیونکہ اس کا حل مناسب اور معقول وجوہات کے بل بوتے پر تسلی بخش نتائج کشید کرنے کا متقاضی ہوتا ہے۔اس لحاظ سے استدلال کی ہر طرح تفکر ہے لیکن تفکر کی ہر طرح استدلال نہیں۔گویا استدلال کی رُو سے یہ گمان کرنا غلط ہے کہ جو بھی خیال ذہن میں آئے وہ تفکر ہے۔دیکھا جائے تو تفکر بنیادی طور پر دو طرح کا ہوتا ہے:[۷]

۱۔ بامقصد فکر (Reflective Thinking)

۲۔ بے مقصد فکر(Unreflective Thinking)

بے مقصد فکر ایسا تفکر ہے جس میں شعوری سطح پر کوئی بنیادی مسئلہ درپیش نہیں ہوتا۔اِس لیے اِدھر اُدھر کے بے ربط خیالات ذہن میں اُمڈے چلے آتے ہیں۔اس کے برعکس بامقصد فکر ایسا تفکر ہے جس میں شعوری سطح پر کوئی نہ کوئی بنیادی مسئلہ درپیش ہوتا ہے۔اس لیے اس کے حل کی خاطر خیالات کو کسی تواتر سے ذہن میں یکجا کیا جاتا ہے۔اِسے ایک مثال سے سمجھتے ہیں:[۸]

بالفرض کوئی کاہل شخص دوپہر کو دھوپ میں ساحل سمندر پر لیٹا ہوا اپنے خیالات میں کھویا ہوا ہے۔جہاں کبھی سمندری لہروں کا شور، کبھی پتھروں کی حدت، کبھی پرندوں کی چہچہاہٹ، کبھی ساحلی ہوا کی تمازت سے اس کے ذہن میں اِدھر اُدھر کے بے ربط خیالات اُبھرتے اور ڈوبتے رہتے ہیں کہ یکا یک اُسے انتہائی زوردار سمندری لہر کا شور سنائی دیتا ہے۔وہ غور کرتا ہے کہ پانی کا زبردست ریلا چٹان کے اس ٹکڑے سے ٹکرایا ہے جس کے نزدیک وہ لیٹا ہے۔پانی کے زور سے چٹان کا کچھ حصہ کٹ سا گیا ہے۔چٹان کے پیچھے اب اتنی کھائی بن گئی ہے جسے عبور کرنا ممکن نہیں۔اُسے خیال آتا ہے کہ اگر وہ وہاں سے نہ ہٹا تو پانی کا اگلا ریلا اُسے بہا کر لے جائے گا۔اسے تو تیرنا بھی نہیں آتا۔یہ سوچتے ہی وہ خوف زدہ ہو جاتا ہے اور مدد کے لیے چلاتا ہے کہ شاید ساحل کے آس پاس کوئی موجود ہو، اس کی مدد کو آئے اور اسے بچالے۔معاً اسے خیال آتا ہے کہ اگر کوئی موقعے پر نہ پہنچا تو ریلا اسے بہالے جائے گا۔لہٰذا وہ بچنے کے لیے ہر طرف نگاہ دوڑاتا ہے اور اپنے سر کے قریب چٹان کا ایک تنگ سا سرا موجود پاتا ہے جس پر چڑھ کر وہ اگلے ریلے سے محفوظ رہ سکتا ہے لہٰذا وہ اس سرے پر چڑھنے کی کوشش کرتا ہے اور بالآخر متوقع سمندری ریلے سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

اس مثال کے مطابق جب تک وہ شخص ساحل سمندر پر لیٹا ادھر ادھر کے بے ربط خیالات میں گم تھا، وہ کسی بنیادی مسئلے سے دوچار نہ تھا۔قدرتی ماحول کے تناظر میں اس کے ذہن میں خیالات کا جو بے ربط سلسلہ قائم ہوا وہ بے مقصد فکر کا غماز ہے۔اس کے برعکس، جب وہ سمندری ریلے کے

درپیش خطرے سے دوچار ہوا تو اس کے ذہن میں خیالات کا ایک مربوط سلسلہ قائم ہوا جس میں متوقع خطرے کا مشاہدہ، اس کا شعور، اس سے بچنے کی حفاظتی تدابیر اور بالآخر بچنے کی عملی کوشش کا فکری تسلسل دکھائی دیتا ہے۔ ایسا فکری تسلسل بامقصد فکر کا ترجمان ہے۔ تفکر کی اس تفریق کو پیشِ نظر رکھا جائے تو بے مقصد فکر کا استدلال سے کوئی تعلق قائم نہیں ہوتا۔ صرف بامقصد فکر کا تعلق استدلال سے اُستوار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، یہ جان لینا بھی ضروری ہے کہ خواہ فکر بے مقصد ہو یا بامقصد، تفکر دو طرح کے پہلو[9] رکھتا ہے:

۱۔ فکر کا عمل:

اس سے مراد کسی فرد کی وہ ذہنی حالت ہے جس میں طرح طرح کے خیالات یکے بعد دیگرے مشہود و معدوم ہوتے رہتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی شخص کے خواب، تخیلات، اختر شماری، واہمے، تلازمِ خیالات کے بارے میں نفسیاتی عوامل اور تحریکات کو ڈھونڈنا فکر کے عمل کو ظاہر کرتے ہیں۔

۲۔ فکر کا نتیجہ:

اس سے مراد کسی فرد کے ذہنی عمل کے وہ فیصلہ کن حاصلات ہیں جن کا تجزیہ حقائق و علائق کی فکری صداقت کو بیان کرتا ہے جیسے سماجی، سیاسی، مذہبی، اقتصادی اور فلسفیانہ مسائل کے بارے میں منطقی تجزیہ اور تنقید کرنا فکر کے نتیجے کو ظاہر کرتے ہیں۔

فکر کے عمل سے انسانی کردار اور روّیے تشکیل پاتے ہیں۔ جیسے کہ بیان کردہ مثال میں بے ربط خیالات کا فکری عمل ساحلِ سمندر پر لیٹے شخص کی کاہلی کو اور خطرے سے درپیش مسئلہ سے متعلق مربوط خیالات کا سلسلہ اس کے اضطراب کو ظاہر کرتا ہے۔ استدلال کا فکر کے عمل سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ اس کا واسطہ اس فرد کے نتیجۂ فکر سے ہوتا ہے جہاں ہمیشہ مربوط خیالات کی بنیاد پر مسئلے کا شعوری حل ڈھونڈا جاتا ہے۔ اس حوالے سے، استدلال کا تعلق منطق 'Logic' سے قائم ہوتا ہے کیونکہ منطق استدلال کو صحیح طور پر وضع کرنے اور بہتر انداز میں پیش کرنے کا قرینہ سکھاتا ہے۔ اس کے بارے میں قواعد و ضوابط طے کرتا ہے اور نتائج کے تجزیئے کے گُر بتاتا ہے۔ منطق اور استدلال کے باہمی تعلق کی نوعیت منطق کی اجمالی سی تعریف و تفہیم سے واضح ہو جاتی ہے۔ منطق 'Logic' یونانی لفظ لوگوس 'Logos' سے مشتق ہے۔ ذومعنی ہونے کی وجہ سے لوگوس کے دو مفہوم ہیں:[10]

1. تفکر: (Ratio)

اس سے مراد وہ تصور یا خیال ہے جو انسانی ذہن میں قائم ہوتا ہے۔

2. لفاظی:(Oratio)

اس سے مراد وہ لفظ یا جملہ ہے جو انسانی ذہن میں قائم کردہ تصور یا خیال کو ظاہر کرتا ہے۔
جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے۔ اُس نے تفکر کو اندرونی لوگوس (Inward Logos) اور لفاظی کو خارجی لوگوس (Outward Logos) سے عبارت کیا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ تفکر اور لفاظی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ جہاں تفکر لفاظی کا تجریدی عکاس ہے، وہاں لفاظی تفکر کا تجسیمی روپ ہے۔ اس بناء پر فکر کو زبان سے اور زبان کو فکر سے جدا متصور کرنا محال ہے۔ جس طرح کرسی کے بغیر اقتدار کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا اسی طرح زبان کے بغیر فکر کا سلسلہ قائم نہیں ہوسکتا کیونکہ زبان فکر کے لیے کرسی کی مثل ہے تو فکر زبان کے لیے اقتدار کی مانند ہے۔

لغوی مفہوم سے قطعِ نظر، عام طور پر لوگوس سے مراد ایسی بات چیت یا بحث مباحثہ لیا جاتا ہے جو ٹھوس دلائل پر مبنی ہو۔ اس اعتبار سے منطق ایسا علم ٹھہرتا ہے جس میں صحیح اور غلط فکری دلائل کے مابین تمیز کی جاتی ہے۔ لیکن اصطلاحی معنی میں، منطق وہ معیاری علم ہے جو کسی بھی با مقصد فکر کی صداقت اور صوری صحت کے لیے قواعد وضوابط وضع کرتا ہے اور اس زاویے سے اس کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہاں، منطق کو معیاری علم اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ حقائق کو بعینہ بیان نہیں کرتا بلکہ حقائق کی قدر و قیمت کو اجاگر کرتا ہے۔ گویا منطق کا مسئلہ یہ نہیں کہ حقائق کیا ہیں۔ اس کا مسئلہ یہ ہے کہ انھیں کیسا ہونا چاہیئے۔ لہٰذا حقائق ظاہر ہوں یا پوشیدہ، ان کے فکری ثمرات کے امکانات کا اندازہ لگانا منطق کا وظیفہ ہے۔ اس کے بارے میں برطانوی مفکر جون اسٹورٹ مِل (John Stuart Mill) کا کہنا ہے، ''منطق کا کام تجزیہ کرنا ہے، مشاہدہ، اختراع یا دریافت کرنا نہیں۔''[11]

ظاہر ہے کہ حقائق کے تجزیے کے لیے با مقصد نتائج تک پہنچنا بہت ضروری ہوتا ہے اور اسی کی خاطر استدلال کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ اسی نقطۂ نظر کو منطقی زاویے سے دیکھا جائے تو استدلال ایک ایسے ذہنی عمل کی صورت میں سامنے آتا ہے جہاں معلوم قضایا یا مقدمات سے ایک نیا قضیہ بطور نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ سیدھے سادے لفظوں میں، استدلال کا ذہنی عمل ان قضایا سے شروع ہوتا ہے جن سے پہلے ہی آگہی ہوتی ہے، یعنی ان کے بارے میں یہ یقین ہوتا ہے کہ وہ صادق ہیں۔ اس لیے انھی قضایا کے ایما پر ان نتائج تک پہنچا جاتا ہے جن کی آگہی مقصود ہوتی ہے۔ استدلال کے سارے عمل کی

بنیاد گویا معلوم قضایا پر استوار ہوتی ہے جن کی صداقت پر یقین ہوتا ہے کہ وہ فی الواقعی صادق ہیں۔لیکن المیہ یہ ہے کہ بعض اوقات جن قضایا کو صادق متصور کیا گیا ہوتا ہے وہ درحقیقت صادق نہیں ہوتے۔ بعینہٖ بعض اوقات جن قضایا کو صادق متصور نہیں کیا گیا ہوتا، وہ درحقیقت صادق ہوتے ہیں۔جن قضایا کی صداقت پر مکمل یقین ہوتا ہے انھیں انتہائی مستند اور ماورائے چیلنج خیال کیا جاتا ہے۔لیکن اگر ان کے استناد کو کوئی چیلنج کردے، گویا اس پر شک کی نگاہ ڈالے تو پھر سے تیقن کی بحالی کے لیے از سرِ نو استدلال کا سلسلہ شروع کرنا پڑتا ہے۔

بے شک چیلنج سے تشکیک کا آغاز ہوتا ہے اور تشکیک تیقن کی ضد ہے۔تشکیک فکر کو صدق و کذب میں معلق رکھتی ہے ذہنی کرب و خلفشار سے دوچار رکھتی ہے لہٰذا اس سے جان چھڑانے کا مؤثر حل یہی ہے کہ استدلال کیا جائے۔ چند قضایا پر یقین لایا جائے کہ وہ سو فی صد صادق ہیں۔ ان کی صداقت پر یقین لائے بغیر استدلال کے نتائج میں تیقن نہیں لایا جاسکتا۔ایسی صورت حال میں یقین کا مسئلہ بہت نازک رہتا ہے کیونکہ جب ذہنی قابلیت کا فقدان ہو، وقت کی کمی کا مسئلہ درپیش ہو تو ان کی مناسب چھان پھٹک اور تحقیق کے بغیر ہی انہیں صادق تسلیم کرلیا جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت کی بجائے نام نہاد حقیقت کو حقیقت مان لیا جاتا ہے۔

پروفیسر سوسان سٹیبنگ (Susan Stebbing) نے پانچ ایسے طریقے[۱۲] گنوائے ہیں جن کو جاننے سے یہ بخوبی پتا چلتا ہے کہ صحیح معنی میں اعتقاد کا حصول کیسے ممکن ہے۔ادھر غور طلب بات یہ ہے کہ ان میں سے پہلے تین طریقے ایسے ہیں جن میں قضایا کی صداقت کو کسی قسم کی محتاط پرکھ کے بغیر قبول کیا گیا ہوتا ہے جب کہ آخری دو طریقے ایسے ہیں جن میں قضایا کی صداقت کو کسی نہ کسی کڑی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔

1. تعصب:(Prejudice)

جب کوئی شخص اپنے مخصوص ذہنی مزاج، روّیوں اور دلچسپیوں کے مطابق اس بات کا قائل ہو کہ جن قضایا کی صداقت پر اسے یقین ہے وہ اس قدر صادق ہیں کہ ان پر یقین نہ لانے والا صریحاً غلطی پر ہوگا۔ثانیاً ان قضایا کی صداقت کو ثابت کرنے کے لیے مزید کسی تحقیق کی ضرورت نہیں۔ایسا اعتقاد تعصب پر مبنی ہوگا۔مثلاً رنگ، نسل، لسانیات کی وجہ سے انسانوں میں اونچ نیچ کا عقیدہ اس کی عمدہ مثال ہے۔

2. **استناد**:(Authority)

جب کوئی شخص اپنے اسلاف، والدین، اساتذہ کی تعظیم و توقیر یا کسی شعبۂ علم کے ماہر کی خدمات کے اعتراف میں ان کے بیان کردہ قضایا کی صداقت کو حرفِ آخر شمار کرتا ہو اور اسے یہ یقین ہو کہ ان کے قضایا سے بڑھ کر کوئی قضیہ بہتر نہیں ہو سکتا اور اس ضمن میں مزید کسی تحقیق کی گنجائش بھی نہیں، ایسی صورت میں اس کا ایسا اعتقاد استناد پر مبنی ہوگا۔ مثلاً اسلاف کی تعظیم و توقیر کے حوالے سے بعثت محمدیہؐ سے پیشتر عرب قبائل میں بتوں کی پرستش کا عقیدہ یا کسی ماہرِ علم کی خدمات کی نسبت سے امام ابو حنیفہؒ کی فقہی تحقیقات کو حتمی قرار دینے والوں کا عقیدہ اس کی عمدہ مثالیں ہیں۔

3. **بدیہیات**:(Self-evidences)

جب کوئی شخص اس بات کا قائل ہو کہ اس کے تسلیم شدہ قضایا کی صداقت کسی قسم کے ثبوت کی سزاوار نہیں، اس کے قضایا کی صداقت اس قدر مسلمہ ہے کہ ان پر یقین نہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ ازلی طور پر صادق ہیں اور انہیں جھٹلانے کا سوچا بھی نہیں جا سکتا اور تو اور ان کا چیلنج تک ممکن نہیں، تو اس کا ایسا اعتقاد بدیہیات پر مبنی ہوگا۔ مثلاً ازمنہ وسطی میں زمین کو اجرامِ فلکی کا مرکز قرار دینے کا کلیسائی عقیدہ اس کی عمدہ مثال ہے۔

4. **ترغیبات**:(Persuasions)

جب کوئی شخص کسی ایسے مقرر یا خطیب کے بیان کردہ قضایا کی صداقت پر یقین رکھتا ہو جس نے اپنے فن بلاغت کے زور پر اسے باور کرا دیا ہو کہ اس کے قضایا کی صداقت اس حد تک کامل ہے کہ اس کے ثبوت کے لیے شواہد کی چنداں ضرورت نہیں، گویا مقرر یا خطیب نے اپنے مخصوص طرزِ تکلم اور مدلل قضایا کو اس نہج سے پیش کیا ہو کہ اس کا کلام سامع کے دماغ سے کہیں زیادہ اس کے دل کو چھو گیا ہو، جس سے سامع اتنا قائل ہو گیا ہو کہ اسے ان مدلل قضایا کی صداقت کو جانچنے کے لیے کسی قسم کے ثبوت کی ضرورت ہی محسوس نہ ہو تو اس کا ایسا اعتقاد ترغیبات پر مبنی ہوگا۔ مثلاً زمانۂ قدیم میں یونان کے سوفسطائی حکماء کے دلائل اور مکالمات پیش کرنے کا انداز اس کی عمدہ مثال ہے۔

5. **ایقان**:(Conviction)

جب کوئی شخص منطقی قواعد و ضوابط کی روشنی میں ابہام سے محفوظ، مغالطوں سے پاک، تناقضات سے مبرّا، مطابقت، موافقت، معقولیت، مناسبت اور مشابہت وغیرہ پر مبنی قضایا کی صداقت کے لیے اس

قدر مناسب، موزوں، خاطر خواہ اور ٹھوس عقلی شواہد پیش کرے کہ اسے یقین واثق ہو جائے کہ اب قضایا کی صداقت میں کوئی شائبہ نہیں رہا تو اس کا ایسا اعتقاد پختہ ایقان پر مبنی ہوگا۔ مثلاً نیوٹن کے قوانین حرکت اس کی عمدہ مثال ہے۔

ایقان کا طریقہ ہی وہ استدلال ہے جو اندھے اعتقاد سے محفوظ رکھتا ہے اور ایسا عقلی اعتقاد استوار کرتا ہے جس میں قضایا کی صداقت یقینی اور دلائل کی صحت خود تردیدی سے پاک ہوتی ہے۔ جہاں تک قضایا کی صداقت کا تعلق ہے، اس کا انحصار قضایا کی نوعیت پر ہوتا ہے۔ اگر قضایا غیر مشروط ہوں تو ان کی صداقت کا انحصار خارجی حالات و واقعات پر ہوتا ہے جیسے ''بارش ہوتی ہے''۔ یہ ایسا قضیہ ہے جو صرف اُس وقت صادق ہوگا جب واقعی بارش ہو رہی ہو۔ بارش کے ہونے سے پہلے اور بعد میں یہ صادق نہیں رہے گا۔ اس حوالے سے غیر مشروط قضایا کی صداقت ہمیشہ خارجی حالات و واقعات سے مشروط ہوتی ہے۔ منطقی زبان میں یہ مادی صداقت (Material Truth) کہلاتی ہے۔ اس کے برعکس، اگر قضایا مشروط ہوں تو ان کی صداقت کا انحصار خارجی حالات و واقعات کی بجائے ان کی اپنی اندرونی ساخت اور ہیئت پر ہوتا ہے۔ جیسے ''اگر دو میں دو جمع کئے جائیں تو حاصل چار ہوگا''۔ یہ ایسا قضیہ ہے جو ہر طرح کے زمانے میں صادق متصور ہوتا ہے کیونکہ یہ حقیقت طے شدہ ہے کہ دو اور دو کا مجموعہ چار ہے۔ اس حوالے سے مشروط قضایا کی صداقت ہمیشہ اسی کی اندرونی ساخت سے مشروط ہوتی ہے۔ منطقی زبان میں یہ صوری صداقت (Formal Truth) کہلاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر مشروط قضایا مشروط طور پر صادق ہوتے ہیں جب کہ مشروط قضایا غیر مشروط طور پر صادق ہوتے ہیں۔

دلائل کی صحت کا دارومدار اس کے صوری پہلو سے ہوتا ہے جس کا واسطہ مقدمات اور نتیجے کے باہمی ربط پر ہوتا ہے۔ مقدمات دراصل وہ قضایا ہوتے ہیں جن کے باہمی ملاپ سے کوئی قضیہ بطور نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے چونکہ دلائل میں نتیجہ اپنے مقدمات سے اخذ ہوتا ہے اس لیے اگر مقدمات مثبت ہوں مگر ان سے نتیجہ منفی اخذ کیا گیا ہو، جیسے:

تمام بھوکے بسیار خور ہیں
تمام کم خور بھوکے ہیں
لہٰذا کوئی کم خور بسیار خور نہیں

یا پھر کسی منفی مقدمے کی موجودگی میں نتیجہ مثبت برآمد کیا گیا ہو، جیسے:

کوئی بھوکا بسیار خور نہیں

تمام کم خور بھوکے ہیں

لہٰذا تمام کم خور بسیار خور ہیں

تو ان صورتوں میں مقدمات اور نتائج کے مابین خود تر دیدی کا رشتہ لازم آئے گا، جس سے پوری دلیل کی صحت غلط شمار ہوگی۔ اس واسطے یہ ضروری ہوتا ہے کہ مقدمات اور نتیجہ کا تعلق خود تر دیدی سے پاک ہو، یعنی مثبت مقدمات سے نتیجہ ہمیشہ مثبت اخذ ہو، جیسے:

تمام بھوکے بسیار خور ہیں

تمام کم خور بھوکے ہیں

لہٰذا تمام کم خور بسیار خور ہیں

یا کسی منفی مقدمے کی موجودگی میں نتیجہ بھی ہمیشہ منفی کشید ہو، جیسے:

کوئی بھوکا بسیار خور نہیں

تمام کم خور بھوکے ہیں

لہٰذا کوئی کم خور بسیار خور نہیں

چونکہ ان صورتوں میں مقدمات اور نتائج کے مابین خود تر دیدی کا رشتہ نہیں پایا جاتا، اس لیے ان دلائل کی صحت درست شمار ہوگی۔ منطقی زبان میں یہ صوری صحت (Formal Validity) کہلاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں دلائل کی صحت کا تعلق مقدمات کی مادی یا صوری صداقت سے نہیں ہوتا، اس کا سروکار مقدمات اور نتیجے کے مابین خود تر دیدی کے رشتے کی موجودگی یا غیر موجودگی سے ہوتا ہے۔ بالفرض مقدمات صداقت سے یکسر محروم ہوں اور دلیل کے مقدمات اور نتیجے میں خود تر دیدی موجود نہ ہو، جیسے:

تمام کوے نیلے ہیں

تمام طوطے کوے ہیں

لہٰذا تمام طوطے نیلے ہیں

ایسی صورت میں دلیل کی صوری صحت درست شمار ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مقدمات کی صداقت کے بغیر بھی دلائل کی صحت درست ہو سکتی ہے، لیکن منطقی استدلال کے لیے یہ ضروری خیال کیا جاتا ہے کہ اس میں مقدمات کی صداقت اور دلائل کی صحت دونوں ٹھیک موجود

ہوں۔ لیکن اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ پھر بھی استدلال غلطی سے پاک ہو۔ مثلاً،

کسی سونے کی دکان کا مالک امیر کبیر ہوتا ہے

میں سونے کی دکان کا مالک نہیں ہوں

لہٰذا میں امیر کبیر نہیں ہوں

اس استدلال میں یقیناً مقدمات کی صداقت اور دلیل کی صحت، دونوں ٹھیک ٹھیک موجود ہیں لیکن غور طلب نکتہ یہ ہے کہ کیا امیر کبیر ہونے کے لیے کسی سونے کی دکان کا مالک ہونا ضروری ہے؟ استدلال میں اس طرح کی فکری غلطیوں یا مغالطّوں کی نشان دہی اور وضاحت منطق کا خاص موضوع ہے۔ چونکہ یہاں ان سے کوئی خاص سروکار نہیں، اس لیے ان سے اغماض برتتے ہوئے استدلال کی مختلف اقسام کی طرف توجہ کی جاتی ہے:۔

استدلال کی اقسام: (Kinds Of Reasoning)

منطق کی رُو سے استدلال ایسا ذہنی عمل ہے جس میں معلوم شدہ قضایا یعنی مقدمات سے ایک نیا قضیہ بطور نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ استدلال کی اس تعریف میں معلوم شدہ قضایا در حقیقت وہ مبینہ حقائق ہوتے ہیں جن کی بنیاد پر نتیجہ اخذ ہوتا ہے۔ مبینہ حقائق، بنیادی طور پر دو قسم کے ہوتے ہیں :

i. عمومی (Universal) حقائق:

ان سے مراد تجریدی (Abstract) نوعیت کی کلی سچائیاں ہیں۔ جیسے، تمام انسان فانی ہیں۔

ii. جزوی (Particular) حقائق:

ان سے مراد مقرون (Concrete) نوعیت کی مخصوص سچائیاں ہیں۔ جیسے، زید فانی ہے۔

ثانیاً، استدلال میں حقائق کو مخصوص قواعد وضوابط کی رُو سے یکجا کر کے نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ حقائق کا اتصال اینٹوں کے ڈھیر کی مانند نہیں ہوتا جہاں ساتھ ساتھ پڑے ہونے کے باوجود ایک اینٹ کا دوسری اینٹ سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ حقائق کا اشتراک ایستادہ دیوار کی طرح ہوتا ہے جہاں اینٹ سے اینٹ کا تعلق ایک مخصوص طریقے سے قائم ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استدلال میں حقائق مربوط شکل کے بغیر مدِنظر نہیں رکھے جا سکتے۔ بہر کیف، حقائق کی اقسام اور اشتراک کے امکانات کو مدنظر رکھ کر جائزہ لیا جائے تو استدلال میں نتیجہ اخذ کرنے کی کل چار صورتیں ممکن ہیں :

1. جزوی مقدمات سے عمومی نتیجہ اخذ ہو جیسے:

پوٹاشیم پانی پر تیرتا ہے

پوٹاشیم ایک دھات ہے

لہٰذا دھاتیں پانی پر تیرتیں ہیں

2. جزوی مقدمات سے جزوی نتیجہ اخذ ہو جیسے:

گوئٹے شاعرانہ ذوق رکھتا تھا

گوئٹے سائنسی قابلیت رکھتا تھا

لہٰذا کچھ سائنسی قابلیت کے مالک شاعرانہ ذوق رکھتے ہیں

3. عمومی مقدمات سے عمومی نتیجہ اخذ ہو جیسے:

تمام انسان فانی ہیں

کوئی فرشتہ انسان نہیں

لہٰذا کوئی فرشتہ فانی نہیں

4. عمومی مقدمات سے جزوی نتیجہ اخذ ہو جیسے:

تمام اخلاقی عمل اچھے محرک سے ادا کیے جاتے ہیں

کچھ قانونی فعل اچھے محرک سے ادا نہیں کیے جاتے

لہٰذا کچھ قانونی فعل اخلاقی عمل نہیں

ان صورتوں کو پیش نظر رکھا جائے تو استدلال کی دو اہم اقسام وجود میں آتی ہیں:

1. استخراجی استدلال (Deductive Reasoning)

2. استقرائی استدلال (Inductive Reasoning)

1. استخراجی استدلال:

اس استدلال میں دریافت شدہ عمومی حقائق سے جزوی حقائق کو مستنبط طریقے سے اخذ کیا جاتا ہے۔ گویا اس استدلال میں ایک چھوٹی سچائی بڑی سچائی سے ماخوذ ہوتی ہے۔ جیسے:

تمام عادل لوگ ایماندار ہوتے ہیں

زید عادل ہے

لہٰذا زید ایماندار ہے

روایتی طور پر یہی خیال کیا جاتا رہا ہے کہ استخراجی استدلال کی پہچان یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کلیات سے جزئیات اخذ ہوتے ہیں۔ جیسے:

تمام انسان فانی ہیں

سقراط انسان ہے

لہٰذا سقراط فانی ہے

یقیناً، اس استدلال میں جزوی نتیجہ پہلے مقدمے کی کلی سچائی سے اخذ ہوا ہے لیکن استخراجی استدلال کے بارے میں جدید تحقیق [۱۳] نے ایسا نقطۂ نظر بدل کر رکھ دیا ہے۔ مثلاً درج ذیل مثالوں کی رُو سے استخراجی استدلال کی یہ پہچان قائم نہیں رہی کہ اس میں ہمیشہ کلیات سے جزئیات اخذ ہوتے ہیں۔ جیسے: مثال نمبر۱:

تمام جانور فانی ہیں

تمام انسان جانور ہیں

لہٰذا تمام انسان فانی ہیں

اس استدلال میں عمومی نتیجہ کلی سچائی پر مبنی مقدمات سے اخذ ہوا ہے گویا کلیات سے کلیہ کو اخذ کیا گیا ہے اور مثال نمبر۲:

اگر سقراط انسان ہے تو سقراط فانی ہے

سقراط انسان ہے

لہٰذا سقراط فانی ہے

اس استدلال میں جزوی نتیجہ جزوی سچائی پر مبنی مقدمات سے اخذ ہوا ہے۔ گویا یہاں جزئیات سے جزئیہ کو اخذ کیا گیا ہے۔ اب استخراجی استدلال کی پہچان یہ قرار دی گئی ہے کہ یہ ایسا استدلال ہے جس میں مقدمات اپنے نتیجے کی صحت کے لیے کلی جواز فراہم کرتے ہیں۔ گویا نتیجہ اپنے مقدمات سے لازماً اخذ ہوتا ہے۔ مقدمات صادق ہوں گے تو نتیجہ بھی صادق ہوگا۔ اسی طرح مقدمات باطل ہوں گے تو نتیجہ بھی باطل ہوگا۔ اس حساب سے استخراجی استدلال کا بنیادی وظیفہ مقدمات اور نتیجے کے مابین قطعی رشتے کی نوعیت کو واضح کرنا ہے تاکہ درست اور غلط دلائل کی تمیز واضح ہو سکے۔

اگر استخراجی استدلال کے متعلق وضع کردہ قواعد وضوابط کو ٹھیک ٹھیک ملحوظ خاطر رکھا جائے تو مقدمات اور نتیجے کے مابین دلالت کا ایسا تعلق قائم ہو جاتا ہے جس کی بناء پر صادق مقدمات

سے باطل نتیجے کے اخذ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے استخراجی استدلال کا نتیجہ ہمیشہ یا تو حتمی طور پر سو فیصد صحیح ہوگا یا سو فیصد غلط۔ نتیجے کے صحیح یا غلط ہونے کے درمیان اس کے امکانی ہونے کی کوئی صورت نہیں نکلتی۔ اس بناء پر استخراجی استدلال کو ''0'' اور ''1'' یا ''on'' اور ''off'' یا پھر ''ہاں'' اور ''نہ'' کی منطق کہا جاتا ہے۔ موجودہ کمپیوٹر کی مشین لینگوئج اسی کی ترقی یافتہ تکنیکی شکل ہے۔

بطور ماحصل، استخراجی استدلال میں چند حقائق کو بدیہی جان کر مخصوص قواعد وضوابط کی روشنی میں ان سے حتمی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ گویا تجربات ومشاہدات کا سہارا لیے بغیر طے شدہ مسلمہ اور معلوم حقائق سے یقینی اور حتمی نتائج نکالے جاتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں استخراجی استدلال کا اصرار فکر کی اندرونی ساخت اور ہیئت پر ہوتا ہے جس میں دلائل کی صحت کو مقرر قواعد و ضوابط کی روشنی میں پرکھ کر حتمی اور یقینی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔

جان اسٹورٹ مل استخراجی استدلال پر معترض ہے۔ اس نے اسے مغالطۂ مصادر علی المطلوب (*Petitio Principii*) [۱۴] قرار دیا ہے۔ اس مغالطے سے مراد وہ فکری غلطی ہے جس میں نتیجہ مقدمات کے اندر پہلے ہی سے مضمر ہوتا ہے۔ گویا مقدمات کے مفہوم کا محض اعادہ ہوتا ہے لہٰذا کوئی نئی خبر یا اطلاع نہیں پہنچا رہا ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں نتیجہ مقدمات کے ایسے اجتماع و اشتراک سے وجود میں آتا ہے جہاں مقدمات نتیجے پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کی وجہ سے جو معلومات مقدمات میں موجود ہوں وہی نتیجے میں بھی پائی جاتی ہیں۔ گویا استدلال ایک دائرے کی شکل میں چلتا ہے جہاں نتیجے کی معلومات مقدمات کی معلومات ہی کی طرف پلٹتی ہیں۔ اس مناسبت سے اسے مغالطہ دُور (Circular Fallacy) بھی کہا جاتا ہے۔ بادی النظر میں مل کے اعتراض پر غور کیا جائے تو اس میں وزن دکھائی دیتا ہے۔ مثلاً:

تمام انسان فانی ہیں

سقراط انسان ہے

لہٰذا سقراط فانی ہے

اس استدلال کے سرسری سے تجزیے سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ تمام انسان فانی ہیں اور سقراط کا انسان ہونا بھی شک وشبہ سے مبرا ہے۔ لہٰذا ایسا نتیجہ خود بخود برآمد ہوگا کہ سقراط فانی ہے۔ اس لیے مل کا اعتراض درست معلوم ہوتا ہے کہ نتیجہ تو اخذ ہونے سے پیشتر ہی

مقدمات میں پنہاں ہے۔ چنانچہ اخذ ہونے کے بعد کسی نئی خبر یا اطلاع کا سبب نہیں بنا۔

استخراجی استدلال کو ثبوت کی رُو سے مستعمل سمجھا جائے تو یقیناً یہ کسی نئی خبر کا باعث نہیں اور مغالطے پر مبنی ہے لیکن بنظر غائر اس کے نتائج کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اپنی اندرونی ساخت اور ترکیب کے قواعد وضوابط کی رُو سے اس میں کوئی مغالطہ نہیں، کیونکہ اس کی صوری ہیئت کا دارومدار اس کے مقدمات اور نتیجے کے مابین خود تردیدی سے محفوظ رہنے پر ہے، نیز اس کا نتیجہ کسی نئی خبر کی اطلاع نہ دے پانے کے باوجود علم کے فروغ میں ترقی کا سبب ہے۔ سیدھی سی بات ہے کہ جب تک استخراجی استدلال کے نتائج اخذ نہیں کئے جائیں گے اور ان نتائج پر مبنی مزید نتائج نہیں نکالے جائیں گے، علمی ترقی کے راستے مسدود رہیں گے۔ موجودہ دور میں الیکٹرک سرکٹس، کمپیوٹرز کی ہارڈ ویئر، سوفٹ ویئر اور انجینئرنگ کے فارمولے استخراجی استدلال کے استعمال کا بیّن ثبوت ہیں۔

2. استقرائی استدلال:

اس استدلال میں دریافت شدہ جزوی حقائق سے عمومی حقائق کو مربوط طریقے سے اخذ کیا جاتا ہے۔ گویا اس استدلال میں ایک بڑی سچائی چھوٹی چھوٹی سچائیوں سے ماخوذ ہوتی ہے۔ جیسے:

زید عادل ہے اور ایماندار ہے
بکر عادل ہے اور ایماندار ہے
عمر عادل ہے اور ایماندار ہے
----------وغیرہ---------
لہٰذا تمام عادل لوگ ایماندار ہوتے ہیں

جان اسٹورٹ مل استقرائی استدلال ہی کو استدلال کا صحیح طریقہ خیال کرتا ہے۔ روایتی طور پر یہی خیال کیا جاتا رہا ہے کہ استقرائی استدلال کی پہچان یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ جزئیات سے کلیات اخذ ہوتے ہیں جیسے :

سقراط انسان ہے اور فانی ہے
افلاطون انسان ہے اور فانی ہے
ارسطو انسان ہے اور فانی ہے
----------وغیرہ---------
لہٰذا تمام انسان فانی ہیں

یقیناً اس استدلال میں عمومی نتیجہ بے شمار جزوی سچائیوں کے اشتراک سے اخذ ہوا ہے لیکن استقرائی استدلال کے بارے میں جدید تحقیق [۱۵] نے ایسا نقطۂ نظر بدل کے رکھ دیا ہے۔ مثلاً درج ذیل مثالوں کی رُو سے اس کی اب یہ پہچان قائم نہیں رہی کہ اس میں ہمیشہ جزئیات سے کلیات اخذ ہوتے ہیں: پہلی مثال:

تمام گائیں ممالیا ہیں اور پھیپھڑے رکھتی ہیں
تمام گھوڑے ممالیا ہیں اور پھیپھڑے رکھتے ہیں
تمام انسان ممالیا ہیں اور پھیپھڑے رکھتے ہیں
---------------وغیرہ---------------
لہٰذا تمام ممالیا پھیپھڑے رکھتے ہیں

اس استدلال میں عمومی نتیجہ کلی سچائیوں پر مبنی بے شمار مقدمات سے اخذ ہوا ہے۔ گویا کلیات سے کلیہ کو اخذ کیا گیا ہے۔ دوسری مثال:

ہٹلر مطلق العنان تھا اور جابر تھا
سٹالن مطلق العنان تھا اور جابر تھا
---------وغیرہ---------
کاسترو مطلق العنان ہے۔
لہٰذا کاسترو جابر ہے

اس استدلال میں جزوی نتیجہ جزوی سچائیوں پر مبنی بے شمار مقدمات سے اخذ ہوا ہے۔ گویا یہاں جزئیات سے جز کو اخذ کیا گیا ہے۔ اس طرح اب استقرائی استدلال کی پہچان یہ قرار دی گئی ہے کہ یہ ایسا استدلال ہے جس میں مقدمات اپنے نتیجے کی صحت کے لیے جزوی جواز فراہم کرتے ہیں۔ گویا نتیجہ اپنے مقدمات سے امکانی طور پر اخذ ہوتا ہے۔ اگر مقدمات صادق ہوں گے تو نتیجہ بہتر (better) ہوگا۔ بعینہٖ اگر مقدمات باطل ہوں گے تو نتیجہ بھی بدتر (worse) ہوگا۔ اس حساب سے استقرائی استدلال کا بنیادی وظیفہ مقدمات اور نتیجے کے مابین امکانی رشتے کی نوعیت کو واضح کرنا ہے تاکہ بہتر (better) اور بدتر (worse) دلائل میں تمیز واضح ہو سکے۔

اگر استقرائی استدلال میں محتاط مشاہدات و تجربات کو ملحوظ خاطر رکھا جائے تو مقدمات اور نتیجے کے مابین ایسا تعلق قائم ہو جاتا ہے جس کی بناء پر مشہود مقدمات سے غیر مشہود عمومی نتیجہ اخذ

ہوتا ہے جو کافی حد تک بہتر یا بدتر ہوسکتا ہے لیکن سو فیصد حد تک کبھی نہیں۔ دوسرے لفظوں میں، استقرائی استدلال کا نتیجہ ہمیشہ امکانی ہوتا ہے کبھی حتمی اور یقینی نہیں ہوسکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استقرائی استدلال کی حالت ہاں اور نہیں کی صورتوں میں دو قطبی (bipolar) نہیں ہوتی بلکہ دو قطبین کے درمیان کم وبیش ہوتی رہتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے ایک سادہ سی مثال[۱۶] کو سامنے رکھتے ہیں:

لاہور کے زیادہ تر سیاست دان مسلم لیگی ہیں

چوھدری اعتزاز احسن لاہور کے ایک سیاست دان ہیں

لہٰذا غالب امکان ہے کہ چوھدری اعتزاز احسن مسلم لیگی ہیں

بالفرض نتیجے کے لیے جزوی جواز مہیا کرنے والے مقدمات صادق ہوں تو نتیجے کے بہتر ہونے کا امکان قوی ہوگا لیکن اگر مزید مقدمات اکٹھے کیے جائیں تو ان کی رُو سے نتیجہ بہتر رہنے کا امکان مزید قوی ہوسکتا ہے یا پھر کمزور پڑ سکتا ہے۔ مثلاً مشاہدات کی بنیاد پر یہ حقائق سامنے آئیں:

پاکستان پیپلز پارٹی کا کوئی رکن مسلم لیگی نہیں

چوھدری اعتزاز احسن پاکستان پیپلز پارٹی کے رکن ہیں

تو یقیناً، استخراجی استدلال کی بدولت یہ نتیجہ اخذ ہوگا کہ:

چوھدری اعتزاز احسن مسلم لیگی نہیں۔

استخراجی استدلال کے اس نتیجے کی رُو سے بلاشک وشبہ محولہ بالا استقرائی استدلال کا نتیجہ بہتر نہیں رہتا اور اگر مزید شواہد اکٹھے کیے جائیں جیسے، چوھدری اعتزاز احسن مسلم لیگ کے قائد میاں نواز شریف کے خلاف بڑھ چڑھ کر سیاسی مہم چلاتا رہا اور وہ پاکستان پیپلز پارٹی کی چیئر پرسن محترمہ بےنظیر بھٹو کی کابینہ کا ایک اہم رکن ہے۔ یقیناً ایسے شواہد کی صورت میں حاصل شدہ استقرائی نتیجہ مزید کمزور پڑ جاتا ہے، قوی نہیں رہتا لیکن پھر بھی اسے سو فیصد بدتر قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ استقرائی استدلال کا نتیجہ مستقبل تک محیط ہے اور مستقبل حال میں نامعلوم رہتا ہے جس کی بدولت چوھدری اعتزاز احسن کے مستقبل کے بارے میں یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ آئندہ بھی مسلم لیگی نہیں رہیں گے اس بنیاد پر یہ کہا جاتا ہے کہ استقرائی استدلال کا نتیجہ ہمیشہ امکانی ہوسکتا ہے، یقینی نہیں۔

بطور ماحصل، استقرائی استدلال میں مشہود حقائق کی روشنی میں ایسے امکانی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں جو وقت اور حالات کے مطابق تبدیل ہوتے رہتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ مستقبل کے بارے میں ٹھوس پیشین گوئی کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

عام طور پر استقرائی استدلال کے بارے میں یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں استقرائی زقند کا مغالطہ (Fallacy of Inductive Leap)[۱۷] پایا جاتا ہے۔ اس مغالطے سے مراد وہ فکری غلطی ہے جس میں چند مشہود مقدمات سے غیر مشہود عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ جیسے کسی محلے میں رہتے ہوئے یہ تجربہ ہوا ہو کہ وہاں کی تمام مستورات جھگڑالو ہیں اور اس تجربے کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ دنیا کی تمام خواتین جھگڑالو ہوتی ہیں...... ایسا استدلال پیش کرنا، اپنی جگہ عملی طور پر یقیناً خطرے سے خالی نہ ہوگا۔ بہر کیف استقرائی استدلال میں خواہ کتنی ہی احتیاط اور ژرف نگاہی سے کام لیا گیا ہو، مطلوبہ نتیجہ نکالنے میں جلد بازی نہ کی گئی ہو، بھرپور اعتماد اور محتاط مشاہدات و تجربات کی مدد سے نتیجہ اخذ کیا گیا ہو، جیسے کہ ''تمام کوے کالے ہیں'' اسی بناء پر ایک معقول اور مستند نتیجہ مانا جاتا ہے۔ پھر بھی اس میں نا معلوم مستقبل کے شامل ہونے سے انحراف نہیں کیا جا سکتا اور یہی وہ جہت ہے جو استقرائی استدلال کو استقرائی زقند کے مغالطے میں بدلنے کا سبب بن سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ استقرائی استدلال کا نتیجہ خواہ کتنا ہی قوی کیوں نہ ہو اس میں مستقبل کے حوالے سے تبدیلی کا امکان رہتا ہے۔ آج کا عمومی نتیجہ آج کے مقدمات کی رُو سے جس قدر قوی کیوں نہ ثابت ہو، آنے والے کل کی ایک ہی مثال اسے کمزور کر سکتی ہے اور یہی نہیں بلکہ اسے یکسر بدل کر بھی رکھ سکتی ہے۔ اس لیے استقرائی استدلال سے استقرائی زقند کا اعتراض دور کرنا مشکل ہے۔ لاریب، معترضین کا دعویٰ اپنی جگہ ٹھوس سہی مگر نا معلوم مستقبل کی طرف موثر قدم اُٹھانے اور علم میں خاطر خواہ اضافے کے لیے استقرائی استدلال ناگزیر ہے۔ جب تک محتاط تجربات و مشاہدات نہیں کیئے جائیں گے انسانی علم کے راستے مسدود رہیں گے۔ ویسے بھی فطرت کے یکساں اصول وضوابط سے استقرائی استدلال کے نتائج پر بھروسہ بڑھتا ہے۔ بلاشبہ آج یہ مانا جانے لگا ہے کہ بزبانِ ڈاکٹر آغا افتخار حسین، ''مشاہدات اور تجربات سے نتائج اخذ کرنے کے لیے عقل استقرائی کی ضرورت ہے۔ سائنس کی بیشتر ترقی انسان کی عقلِ استقرائی ہی سے عبارت ہے۔''[۱۸]

مجموعی طور پر، استخراجی اور استقرائی، استدلال کی دو اقسام نہیں بلکہ وہ ایک ہی فکری عمل کے دو مختلف روپ ہیں۔ اُن میں باہم کوئی مناقشت نہیں۔ دونوں کے منفرد اہداف ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر مقدم نہیں۔ میلون (Mellone) کا خیال ہے کہ استدلال کا فکری عمل ایک مالا کی طرح ہے۔[۱۹] استخراجی صورت میں مالا کا دھاگا یعنی عمومی اصول ہاتھ میں ہوتا ہے جس میں حقائق کے دانوں کو یکے بعد دیگرے پرو دیا جاتا ہے۔

اس کے برعکس، استقرائی صورت میں حقائق کے دانوں کا ڈھیر موجود ہوتا ہے جسے ایک لڑی میں پرونے کے لیے مناسب دھاگے یعنی عمومی اصول کی تلاش ہوتی ہے۔ چونکہ استخراجی استدلال اور استقرائی استدلال ایک ہی فکری عمل کے دو متضاد دھارے ہیں، اس لیے ان کے مابین امتیازات کو نظرانداز کر دینا زیادتی ہوگی کیونکہ ان ہی کی وجہ سے ان کے الگ الگ دائرۂ عمل، مقصد اور منزلِ مقصود کا تعین ہوتا ہے۔ ان کے بنیادی امتیازات حسبِ ذیل ہیں:

1. روایتی طور پر یہ خیال کیا جاتا رہا کہ استخراجی استدلال وہ ہوتا ہے جس میں کلیات سے جزئیات اخذ کئے جاتے ہیں مگر جدید تحقیق نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ اس میں کلیات سے کلیات اور جزئیات سے جزئیات بھی اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ البتہ یہ طے ہے کہ اس میں جزئیات سے کلیات کو اخذ کرنا ممکن نہیں۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اس میں جزئیات سے کلیات اخذ کئے جاتے ہیں مگر جدید تحقیق نے یہ ثابت کر دکھایا کہ اس میں کلیات سے کلیات اور جزئیات سے جزئیات بھی اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ البتہ یہ طے ہے کہ اس میں کلیات سے جزئیات کو اخذ کرنا ممکن نہیں۔ اس حساب سے دیکھا جائے تو استخراجی استدلال وہ ہے جس میں جزئیات سے کلیات کو اخذ کرنا اور استقرائی استدلال وہ ہے جس میں کلیات سے جزئیات کو اخذ کرنا ممکن نہیں۔

2. استخراجی استدلال کا نتیجہ اپنے مقدمات سے یقینی اور لازمی طور پر اخذ ہوتا ہے۔ کیونکہ نتیجے کے لیے مقدمات کلی جواز فراہم کرتے ہیں۔ اس لیے وہ سو فیصد صادق ہوتا ہے یا پھر سو فیصد باطل۔ اس حساب سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ مقدمات صادق ہوں اور نتیجہ باطل۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال کا نتیجہ اپنے مقدمات سے امکانی اور احتمالی طور پر اخذ ہوتا ہے کیونکہ نتیجے کے لیے مقدمات جزوی جواز مہیا کرتے ہیں اس لیے وہ کافی حد تک بہتر (better) ہوتا ہے یا بدتر (worse)۔ اس حساب سے ہو سکتا ہے کہ مقدمات سچ ہوں اور نتیجہ باطل۔

3. استخراجی استدلال کی نوعیت صوری ہے کیونکہ اس کا اصرار فکر کی اندرونی ساخت پر ہوتا ہے جس میں بدیہی حقائق کے مقررہ قواعد وضوابط کی رُو سے نتائج اخذ کئے جاتے ہیں۔ گویا استخراجی استدلال میں فکر کو اسی کے باطن پر مرکوز رکھا جاتا ہے جہاں مقدمات اور نتیجے کے مابین رشتے کی مطابقت کو جانچا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال کی نوعیت مادی ہے کیونکہ اس کا اصرار خارجی مشاہدات و تجربات کی رو سے کسی مظہر کے وقوع پذیر ہونے کے امکانات

کو بے نقاب کرنا ہے۔ گویا استقرائی استدلال میں فکر کو اس کے خارج پر مرتکز کیا جاتا ہے جہاں فکر اور حقیقت کی مطابقت کو جانچا جاتا ہے۔

4. استخراجی استدلال کا انحصار بدیہیات پر ہے جنہیں اتھارٹی خیال کیا جاتا ہے۔ ان پر مبنی مقدمات کا ذریعہ الفاظ بنتے ہیں جن میں غلطی اور لغزش کا امکان موجود رہتا ہے۔ اس لیے استخراجی استدلال کا ہدف فکر کو لفظی مغالطّوں سے پاک رکھنا ہے۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال کا انحصار مشاہدات و تجربات پر ہے جنہیں خاصی عرق ریزی سے اکٹھا کیا جاتا ہے۔ ان مشاہدات و تجربات پر مبنی مقدمات کا ذریعہ حسی ادراکات بنتے ہیں جن میں کوتاہی اور خطا کا امکان موجود رہتا ہے۔ استقرائی استدلال کا ہدف فکر کو تجربی مغالطّوں سے دور کرنا ہے۔

5. استخراجی استدلال کا رجحان تعقلات کے اطلاقی پہلو سے متعلق ہے جس میں عمومی تعقلات کو مخصوص احوال پر منطبق کر کے متعلقہ تعقل کی صحت کو معلوم کیا جاتا ہے اور جس سے تعقلات کے استناد کو استحکام ملتا ہے۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال کا رجحان تعقلات کے تشکیلی پہلو سے متعلق ہے جس میں مخصوص احوال سے عمومی تعقلات کو وضع کیا جاتا ہے اور جس سے تعقلات کی بنیادوں کو استوار کیا جاتا ہے۔

6. استخراجی استدلال روایتاً تقسیم (division) کے عمل پر موقوف ہے کیونکہ اس میں ایک بڑی جماعت کو چھوٹی جماعتوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ گویا استخراجی استدلال پہلے سے معلوم علم کی تقسیم در تقسیم کا مبسوط سلسلہ ہے۔ اس کے برعکس، استقرائی استدلال روایتاً جماعت بندی (classification) کے عمل پر موقوف ہے کیونکہ اس میں چھوٹی چھوٹی جماعتوں کو ان کی باہمی خاصیتوں کی بدولت ایک بڑی جماعت میں ضم کیا جاتا ہے۔ گویا استقرائی استدلال تجربات و مشاہدات کی بدولت دریافت شدہ علم کی ترکیب در ترکیب کا مبسوط سلسلہ ہے۔

بطور جملۂ معترضہ، استخراجی اور استقرائی استدلال کے بارے میں دو متخالف اور انتہا پسندانہ نقطۂ نظر موجود ہیں، اُن سے صرفِ نظر کرنا زیادتی ہوگی۔ وہ حسبِ ذیل ہیں :

1۔ ہر طرح کے استدلال کا نتیجہ بالآخر استخراجی ہے۔ یہ نقطۂ نظر ارسطو سے یادگار ہے

2۔ ہر طرح کے استدلال کا نتیجہ بالآخر استقرائی ہے۔ یہ نقطۂ نظر مل سے یادگار ہے

بالفرض، استخراجی اور استقرائی استدلال کی یہ سادہ سی مثالیں مدنظر رکھی جائیں:

استقرائی استدلال	استخراجی استدلال
سقراط فانی ہے	تمام انسان فانی ہیں
سقراط انسان ہے	سقراط انسان ہے
لہٰذا تمام انسان فانی ہیں	لہٰذا سقراط فانی ہے

یقیناً اِن مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق صرف اتنا ہے کہ استخراج کا نتیجہ، استقراء کا پہلا مقدمہ اور استقراء کا نتیجہ، استخراج کا پہلا مقدمہ بن گیا ہے۔ وگرنہ:

1. بحوالہ ارسطو[۲۰]، دونوں طرز کے استدلال میں نتیجہ اخذ کرنے کا استخراجی اصول یکساں ہے۔ استخراجی استدلال کا نتیجہ اپنے دونوں مقدمات میں لفظ ''انسان'' کے اشتراک سے نکلا ہے۔ بعینہٖ استقرائی استدلال کا نتیجہ اپنے دونوں مقدمات میں لفظ ''سقراط'' کے اشتراک سے برآمد ہوا ہے۔ اس لحاظ سے ہر طرح کے استدلال کا نتیجہ بالآخر استخراجی ہے۔ دراصل، ارسطو کا جھکاؤ فکر کے صوری پہلو کی طرف ہے۔

2. بحوالہ جان سٹورٹ مل[۲۱]، دونوں طرز کے استدلال میں نتیجہ اخذ کرنے کا استقرائی اصول یکساں ہے۔ استخراجی استدلال کا نتیجہ جن مقدمات سے اخذ ہوا ہے، وہ مشاہدہ شدہ حقائق پر مبنی ہیں جہاں تک عمومی مقدمے کا تعلق ہے، اس کا مشاہدہ براہ راست نہیں تو بالواسطہ حقائق کی یادداشت پر لازماً مبنی ہے۔ جب کہ استقرائی استدلال کا نتیجہ جن مقدمات سے اخذ ہوا ہے، وہ بلاشک وشبہ مشاہداتی حقائق پر منحصر ہیں۔ اس لحاظ سے ہر طرح کے استدلال کا نتیجہ بالآخر استقرائی ہے۔ دراصل مل کا جھکاؤ فکر کے مادی پہلو کی طرف ہے۔

آخر میں یہ جاننا بھی اہم ہے کہ استخراجی اور استقرائی استدلال کی تفریق نمایاں کیسے ہوئی؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ زمانۂ آفرینش ہی سے انسان اپنے گردوپیش سے کبھی بے خبر نہیں رہا۔ مثلاً روزانہ سورج کا مشرق سے اُبھرنا اور مغرب میں ڈوب جانا، دریا کا بلندی سے پستی کی طرف بہنا، رات کو آسمان کا تاروں سے بھر جانا، ایسے فطری مناظر ہیں جن سے ماضی بعید کا انسان بھی اُتنا ہی مانوس تھا جتنا کہ آج کا انسان ہے کیونکہ ان مناظر کو ہمیشہ سے ایسے ہی وقوع پذیر ہوتے دیکھا گیا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ قدیم دور کے انسان نے ان مناظر کی وجوہات اور توجیہات کو جانے بغیر محض مشاہدات کے ایما پر انہیں بدیہیات کا درجہ دے دیا لیکن آج کا انسان ایسا کرنے کو تیار نہیں۔ اگلے وقتوں میں، جیسے جیسے انسان میں علمی تجسس اور تحیر کا مادہ بڑھنے لگا، لامحالہ ان مناظر کی

وجوہات اور توجیہات کو جاننے سے بھی دلچسپی اور بے چینی بڑھنے لگی، نتیجتاً انسان نے استدلال کی سنجیدہ راہ پکڑی۔ تاریخ کے آئینے میں دیکھا جائے تو اس کا موہوم اظہار مصری داناؤں اور بھرپور اظہار یونانی دانش وروں کے ہاں ملتا ہے۔ روسی مفکر آئزک ایسی موف[۲۲] (Issac Asimov) بتاتا ہے کہ مصر کے ارض پیاؤں کو علم ہندسہ سے بہت شغف تھا۔ مثلاً انہوں نے ایک رسّی کو بارہ مساوی ٹکڑوں میں تقسیم کیا اور ان سے ایک ایسی تکون تیار کی جس کا ایک سرا تین، دوسرا چار اور تیسرا پانچ ٹکڑوں پر مشتمل تھا۔ تکون کا قائمۃ لزاویہ وہاں بنتا جہاں تین اور چار ٹکڑوں والے سرے آپس میں ملتے۔ قائمۃ الزاویہ تکون کو بنانے کے اس عملی طریقے سے جب یونانی مفکر باخبر ہوئے تو ان کی دانائی نے اس سے استخراجی استدلال کا طریقہ ڈھونڈ نکالا۔ انہوں نے غور کیا کہ طبیعی ساخت ایک حادثاتی امر ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ تکون رسّی سے بنی ہو، کپڑے سے یا پھر لکڑی کے کسی ٹکڑے سے۔ اصل معاملہ لکیروں کا ہے جن کے ملنے سے تکون بنتی ہے۔ پس ثابت یہ ہوا کہ قدر و قیمت ہندسی اشکال کی ہے، مقرون اشیاء کی نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہندسی شکلوں کے طرز کی بدیہیات تلاش کی جائیں اور پھر ان کی روشنی میں فیصلہ کن نتائج برآمد کئے جائیں جیسے کہ یونانیوں نے کافی سوچ بچار کے بعد یہ اصول دریافت کیا کہ کسی بھی تکون میں زاویۂ قائمہ صرف اس وقت بنے گا جب اس کی اطراف کے درمیان کلیہ "$x^2 + y^2 = z^2$" کا رشتہ قائم ہو۔ 'z' تکون کی سب سے لمبی طرف یعنی وتر (hypotenuse) کو ظاہر کرتا ہے۔ زاویہ وہاں بنے گا جہاں 'x' یعنی عمود (perpendicular) اور 'y' یعنی بنیاد (base) آپس میں ملیں گے۔ چنانچہ جب کبھی تکون کی اطراف عمود، بنیاد اور وتر کی قیمتوں 3، 4 اور 5 کا بالترتیب مربع کیا جائے گا تو وضع شدہ کلیہ کے مطابق تکون کی صورت "9+16=25" ظاہر ہوگی۔ بعینہٖ اگر اطراف عمود، بنیاد اور وتر کی قیمتوں 5، 12 اور 13 کا بالترتیب مربع کیا جائے تو حاصلِ کل "25+144=169" نکلے گا اور اسی طرح اگر اطراف 7، 24 اور 25 کا مربع کیا جائے تو نتیجہ "49+576=625" حاصل ہوگا۔ محض ان تین مثالوں سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وضع شدہ کلیہ کی رُو سے مزید کئی ان گنت زاویۂ قائمہ تکونیں بنائی جانا ممکن ہیں۔ قصہ کوتاہ، یونانیوں نے علم ہندسہ کی رُو سے استخراجی استدلال کو خوب جلا بخشی، اور وہ اس کے نشہ میں اس قدر غرق ہو گئے کہ اسے ہر طرح کے حصولِ علم کی قطعی کلید سمجھ بیٹھے۔ نتیجتاً بدیہیات کے استخراج سے علم بالآخر اس انتہا تک جا پہنچا جہاں یہ مان لیا گیا کہ علم اپنی تکمیل کو پہنچ چکا ہے، لہٰذا فیثا غورث، اقلیدس، افلاطون اور بالخصوص ارسطو نے جو فکری گتھیاں سلجھانا تھیں، وہ سلجھا چکے۔ لہٰذا مزید تحیر اور تحقیق کی گنجائش نہیں رہی۔ لیکن استخراج کا جبری بند علم کے فطری زور کو

ہمیشہ کے لیے نہ باندھ سکا۔ صدیوں بعد تحیر کی جگہ تشکیک نے لے لی۔ یونانیوں کی سکہ بند بدیہیات چیلنج کی زد میں آنے لگیں۔ یونانی دانشوروں کا پر شکوہ علمی سحر زائل ہونے لگا جیسے کہ مغربی مفکر جان لاک (John Locke) کے اس قول سے عیاں ہے۔ ''خدا انسانوں سے اتنا کفایت شعار نہیں ہوا کہ ان کو دو پایہ مخلوق بنائے اور ارسطو پر چھوڑ دے کہ وہ انہیں عقلمند بنا دے۔''[۲۳] نتیجتاً استخراج پر اعتماد ڈگمگانے لگا، ایسی تبدیلی استخراج سے استقراء کی طرف بڑھنے کا پیش خیمہ ثابت ہوئی۔ یہ سب کچھ اس دور میں ہوا جب مسلمانوں اور پھر یورپی مفکروں کو آہستہ آہستہ یہ سمجھ میں آنے لگا کہ یونانیوں نے استقراء کے مؤنس جن کو استخراج کی بوتل میں بند کر رکھا ہے۔ لہٰذا اسے آزاد کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ علم کی ابتدا بدیہات سے نہ کی جائے۔ پہلے محتاط مشاہدات و تجربات کو جمع کیا جائے، پھر ان کی بالترتیب صف بندی کی جائے اور آخر کار اُن مرتب شدہ مشاہدات و تجربات میں سے کسی ایسے اصول کو اخذ کیا جائے جو ان کی تلخیص ثابت ہو۔ مثلاً یہ روزمرہ کے مشاہدے اور تجربے کی بات ہے کہ سنگِ مرمر ڈوب جاتا ہے، لکڑی تیرتی ہے۔ لوہا ڈوب جاتا ہے، پَر تیرتا ہے۔ پارہ ڈوبتا ہے، زیتون کا تیل تیرتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ آخر تمام ڈوبنے اور تیرنے والی اشیاء میں وہ کون سی خصوصیت ہے جو انہیں ایک دوسرے سے ممیّز کرتی ہے۔ ایسے تجربے سے یہ نتیجہ نکالنا یقیناً دشوار نہ ہوگا کہ بھاری اشیاء پانی میں ڈوب جاتی ہیں جب کہ ہلکی اشیاء تیرتی ہیں۔

لیکن کیا یہ طریقہ ایسی صورت حال میں بھی صحیح ہوگا جب چیزیں کچھ اس طرز کی مشترک خصوصیات کی حامل ہوں۔ مثلاً برانڈی اور پانی، وہسکی اور پانی، رَم اور پانی، واڈکا اور پانی، تمام نشہ آور مشروبات ہیں۔ چونکہ ان سب میں پانی مشترک ہے لہٰذا کیا یہ نتیجہ نکالنا درست ہوگا کہ پانی نشہ آور شے ہے۔ یقیناً نہیں۔ ایسا استدلال بادی النظر میں استقرائی معلوم ہوتا ہے، مگر یہ ہے نہیں۔ استقرائی استدلال اتنا سادہ بھی نہیں جتنا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے کچھ مسلمات ہیں جن کے بغیر اس پر عمل درآمد ممکن نہیں۔ اس لیے ان مسلّمات کو جاننا ضروری ہے۔

استقرائی استدلال کے مسلّمات (Postulates of Inductive Reasoning)

استقرائی استدلال کے خدوخال کو متعین کرنے والے مسلّمات حسب ذیل ہیں :

1۔ مشاہدہ و تجربہ: (Observation and Experiment)

استقرائی استدلال کے مقدمات کے لیے مادی صداقت کا حامل ہونا ضروری ہے۔ یعنی مقدمات کا خارجی حقائق سے میل کھانا لازمی ہے جس کی شرط اولین مشاہدہ و تجربہ ہے۔ یہ دونوں

ایسے عمل ہیں جن کے مابین کوئی حدِ فاصل کھینچنا ناممکن ہے۔ یہ بتانا بہت مشکل ہے کہ کہاں پر ایک کا اختتام اور کہاں سے دوسرے کا آغاز ہوتا ہے۔ اگر چہ یہ دونوں قابل تفریق نہیں لیکن پھر بھی ان کی تفریق کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ عام طور پر مشاہدے سے مراد کسی فطری مظہر یا واقعے کی طرف ایسی خصوصی توجہ منعطف کرنا ہے تا کہ اس کی اصلی حقیقت کا وقوف حاصل ہو جائے۔ اس کے برعکس، تجربے سے مراد فطرت کے مشہود حقائق کو ایک خاص نہج سے اس طرح ترتیب دینا ہے کہ انہی حقائق سے ان کے نئے دریچے وا ہو جائیں۔ جیونز (Jeavons)[۲۴] نے مشاہدے اور تجربے کے فرق کو بڑی خوب صورتی سے بیان کیا ہے۔ اس کے خیال میں مشاہدہ کا مطلب فطرت کے روزمرہ معمولات میں رونما ہونے والے واقعات وتغیرات کو کسی قسم کے ردّوبدل کے بغیر بڑے غور سے احاطۂ شعور میں لانا ہے۔ جس طرح کبھی قدیم ماہرین فلکیات نے ستاروں کے گرد گردش کرنے والے سورج، چاند اور ستاروں کا بغور مشاہدہ کیا اور ان اجرام فلکی کی حرکات کے بارے میں قوانین وضع کئے۔ اسی طرح جدید ماہرین موسمیات بادلوں کی نوعیت اور بلندی، آندھی کی قوت اور سمت، ہوائی رطوبت اور حرارت، بیرومیٹر کے اتار چڑھاؤ اور غرضیکہ ہر طرح کی موسمی تبدیلیوں میں کسی قسم کی دخل اندازی کئے بغیر، محض اپنے عمیق مشاہدے کے زور پر آنے والے دنوں کے موسم کی پیشین گوئی کرتے ہیں۔ اسی طرح ماہرینِ ارضیات بھی صرف مشاہدے ہی پر اکتفا کرتے ہیں کہ جب وہ چٹانوں کی خصوصیات اور حالتوں کے بارے میں تحقیقات کرتے ہیں۔ حیوانات، نباتات اور معدنیات کے ماہرین بھی اپنے اپنے شعبوں میں متعلقہ اشیاء کی قدرتی حالتوں کا مطالعہ مشاہدات کے آغاز سے کرتے ہیں۔ اس کے برعکس، تجربے کا مطلب مشہود واقعات وتغیرات میں حسب منشا ردوبدل کر کے ان کے نتائج کا بغور مطالعہ کرنا ہے جیسے کہ کوئی کیمیادان پانی کے اندر سے برقی رَو گزار کر اس کے دونوں اجزاء ہائیڈروجن اور آکسیجن کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے اس کی ساخت کو دریافت کرتا ہے یا پھر کوئی ماہر معدنیات جب دو یا تین معدنی جواہر کو پگھلا کر یہ معلوم کرتا ہے کہ ان کے پگھلنے سے کونسی مخصوص دھات بنتی ہے، اُس وقت وہ بھی تجربے کو استعمال میں لاتا ہے۔ یہی نہیں نباتات اور حیوانات کے ماہرین بھی صرف مشاہدات پر بھروسا نہیں کرتے، بلکہ وہ بھی پودوں اور حیوانوں پر تجربات کرتے ہیں۔ مثلاً انہیں مختلف موسموں اور زمینوں میں منتقل کر کے یہ جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ ماحولیاتی تبدیلی سے ان کی قدرتی شکلوں اور جنسوں میں کہاں تک تغیر آتا ہے۔ مشاہدے اور تجربے کے اس فرق سے

یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقائق اگر مشاہدے کی بدولت بے نقاب ہوں تو ان کے دَر پردہ فطرت کارساز ہوتی ہے لیکن اگر تجربے کی بدولت ظاہر ہوں تو ان کے پیچھے ماہرین علم کا ہاتھ ہوتا ہے۔

i. مشاہدے کی نوعیت: (Nature of Observation)

مشاہدہ حالتِ شعور کا وہ نقطۂ ماسکہ ہے جسے کسی نہ کسی دلچسپی یا غرض کے تحت منتخب کیا جاتا ہے۔اس اعتبار سے اس کی نوعیت انتخابی ہوتی ہے۔ظاہر ہے فطرت تو رنگا رنگ مظاہر اور متنوع واقعات سے بھری پڑی ہے۔مشاہدے کے بل بوتے پر ان میں سے صرف انہی کا چناؤ کیا جاتا ہے جن کے بارے میں جاننا مقصود ہوتا ہے۔مشاہدے کی نوعیت سطحی بھی ہوسکتی ہے اور عمیق بھی۔مثال کے طور پر ایک عام آدمی کا مشاہدہ جز وقتی اور سطحی ہوتا ہے کیونکہ اس کے مشاہدے میں معمول کے واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں جن کے وقتی اثرات اس کے دل و دماغ کو متاثر کرتے ہیں۔اس کے برعکس، ایک ماہر علم وفن کا مشاہدہ ہمہ وقتی اور عمیق ہوتا ہے کیونکہ اس کے مشاہدے میں وہی واقعات اتنے گہرے اور دیرپا اثرات چھوڑتے ہیں جن کے عکس اس کے علمی اور فنی کارناموں میں جھلکتے ہیں۔اس میں کوئی شک نہیں کہ عمیق اور باریک بیں مشاہدہ ہی کسی معمولی سے واقعے کو غیر معمولی اہمیت بخش دیتا ہے۔مثلاً جیمز واٹ (James Watt) نے بھاپ کی قوت سے کیتلی کے ڈھکنے کے اوپر اٹھنے کا مشاہدہ کیا تو اس نے بھاپ کا انجن ایجاد کیا۔بعینہٖ آئزک نیوٹن (Issac Newton) نے گرتے ہوئے سیب کے مشاہدے سے بالآخر قانون کشش ثقل دریافت کیا۔ایک مشّاق صاحبِ نظر اپنے مشاہدے میں بڑی وسعت کا حامل ہوتا ہے۔وہ اپنے مشاہدے میں نہ صرف ظاہری مظاہر و واقعات کو بلکہ ان سے متعلق ہر طرح کی جزئیات کو بھی جگہ دیتا ہے اور اسے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح ان جزئیات کو یکے بعد دیگرے ردّ کرنا ہے جن کا مطلوبہ حقائق سے واسطہ نہیں پڑتا۔[۲۵]

مشاہدہ بلاواسطہ بھی ہوتا ہے اور بالواسطہ بھی۔چونکہ بلاواسطہ مشاہدہ ذاتی ہوتا ہے، اس لیے عموماً اسے انتہائی قابل اعتماد سمجھا جاتا ہے، یہاں تک کہ ذاتی مشاہدے کو یقین کے مترادف خیال کیا جاتا ہے، حالانکہ ضروری نہیں کہ یہ نقائص سے مبّرا ہو۔منطق داں ولیم منٹو (William Minto)[۲۶] کی نظر میں ذاتی مشاہدے کے تین نقائص بہت نمایاں ہیں:

i. اس میں صرف مخصوص واقعے پر توجہ دی جاتی ہے اور متعلقہ جزئیات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے
ii. اس میں اصل واقعے کو توڑ مروڑ کر بیان کیا جاتا ہے
iii. اس میں واقعے کی اصل توجیہ جاننے کی بجائے اس کی توجیہ اپنی مرضی کی گھڑ لی جاتی ہے

ان نقائص کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ بالفرض کہیں کوئی حادثہ ہو گیا ہو، وہاں پر موجود تماشائیوں کی نظریں لامحالہ اس مخصوص حادثے کی طرف مرکوز ہوں گی لیکن کسی کی توجہ اس طرف نہیں جائے گی کہ اس وقت حادثے کے آس پاس مزید کیا کچھ موجود تھا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی بنظرِ غائر یہ جاننے کی کوشش نہیں کرے گا کہ آخر اُس حادثے کے وقت مزید کون کون سے شواہد کارفرما تھے۔ اگر ہر تماشائی سے باری باری اُس حادثے کی تفصیلات کے بارے میں پوچھا جائے تو ہر کسی کا بیان بھی ایک جیسا نہیں ہوگا۔ اُس وقوعہ کو ہر کوئی اپنے اپنے حساب سے بیان کرے گا اور اگر اس حادثے کی وجہ دریافت کی جائے تو ہر کوئی اس کی توجیہ بھی اپنے اپنے مخصوص زاویۂ نگاہ سے کرے گا اور اس طرح اصل صورتِ حال کی اپنے خود ساختہ نتائج سے تعبیر کرے گا۔

ولیم منٹو[۲۷] کے نزدیک، ذاتی مشاہدے کا حال کسی مداری کے عجیب و غریب کرتب دکھانے جیسا ہوتا ہے۔ جس طرح مداری اپنے کرتب دکھاتے وقت تماشائیوں کو موسیقی کے شور، اپنی تیز طرار گپ شپ اور غیر ضروری جسمانی حرکات و سکنات میں مشغول رکھتا ہے اور اُس کی وجہ سے تماشائیوں کی نگاہیں اُس کے ہاتھوں کی پھرتیوں کی طرف مرکوز نہیں ہو پاتیں۔ نتیجتاً، وہ کمال مہارت سے ہاتھوں کی صفائی دکھانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جلد بازی، جوش و خروش، خود غرضی، دلی وابستگی اور تجسّس و تحیر جیسی کیفیات میں ایک فرد صرف وہی مشاہدہ کرتا ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے اور اُس سے وابستہ بقیہ ٹھوس حقائق سے بے نیاز رہتا ہے۔ دراصل ہر فرد کے مشاہدے کی عینک کا رنگ مختلف ہے، اس لیے ہر ایک کا منظر نامہ ایک جیسا نہیں ہوتا۔

چونکہ علم کے تقاضوں کا کوئی شمار نہیں۔ تحقیقات اور جستجو کی کوئی قطعی حد نہیں۔ اس لیے بہت سے حقائق کو جاننا پڑتا ہے لیکن ہر ایک کو ذاتی مشاہدے میں لانا مشکل ہے۔ بہت سے حقائق ذاتی مشاہدے کی دسترس سے ویسے ہی باہر ہیں جیسے کہ ماضی کے حالات و واقعات، سائنسی تحقیقات و نظریات، انبیاء، اولیاء اور علماء کی تعلیمات وغیرہ۔ اس لیے ذاتی مشاہدے تک محدود قوتِ رسائی کی بدولت ایسے مستعملہ شواہد سے رجوع کرنا پڑتا ہے جنھیں مستند خیال کیا جاتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ

بالواسطہ مشاہدے کے طور پر ہر شعبۂ علم کا استناد اپنا ایک مقام رکھتا ہے مگر مسئلہ اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب استناد کو چیلنج کیا جاتا ہے جیسے کہ قدیم عہد کی ایسی ثقافتی رسومات، دیومالائی روایات، مذہبی تعلیمات، سائنسی نظریات، فلسفیانہ خیالات، جن کا استناد اب چیلنج کے بعد قائم نہیں رہا اور یہ سلسلہ تا حال جاری ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مشاہدہ ذاتی ہو یا شہادتی، غلطیوں سے پاک نہیں ہوتا، اس لیے ممکنہ حد تک تجربات کا سہارا لینا پڑتا ہے اگرچہ تجربات میں بھی تغیرات کا دروازہ کھلا رہتا ہے، کوتاہیوں اور لغزشوں کا امکان رہتا ہے، پھر بھی پُر اعتماد اور قابل بھروسا ایقان کا یہی مؤثر معیار ہے۔

ii. تجربے کی نوعیت: (Nature of Experiment)

تجربہ حالتِ شعور سے منتخب کردہ مشاہدات کا وہ نقطۂ ارتکاز ہے جسے کسی نہ کسی خاص مقصد کے تحت مرتب کیا جاتا ہے تاکہ ایسے حقائق ظاہر ہو جائیں جو محض مشاہدات کی بدولت کبھی ظاہر نہ ہوتے۔ اس اعتبار سے تجربے کی نوعیت انتخابی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ زندگی کے معمولات میں مشاہدات کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ تجربے کی خاطر صرف انہی مشاہدات کا چناؤ کیا جاتا ہے جن کے تحت فطرت کے سربستہ رازوں کی پردہ کشائی مقصود ہوتی ہے۔ گویا جہاں مشاہدے میں حقائق کو قدرتی حالات کے تحت معلوم کیا جاتا ہے وہاں تجربے میں انہیں مخصوص مصنوعی حالات کے زیر اثر جانچا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اٹلی کے نامور سائنسدان، گلیلیو گلیلی (Galileo Galilei)[۲۸] نے جب پنڈولم کے متعلق یہ قانون دریافت کیا کہ اس کی حرکت ایک مستقل شے ہے جس پر حرکت کی لمبائی اور چھوٹائی کا کچھ اثر نہیں ہوتا تو درحقیقت اِس دریافت کے پیچھے اُس کے اپنے مخصوص مشاہدے کا بڑا ہاتھ تھا۔ مشہور واقعہ ہے کہ زمانۂ طالب علمی میں، گلیلیو ایک گرجے کے بڑے ہال میں پادری کا لیکچر سن رہا تھا۔ وہاں اس کی توجہ چھت میں آویزاں لیمپ کے پنڈولم کی طرف منعطف ہوئی۔ وہ اس کا غور سے مشاہدہ کرتا رہا۔ لیکچر ختم ہونے کے بعد جب سب چلے گئے تو اُس نے ایک بینچ پر چڑھ کر اس لیمپ کو ہلایا جس سے اس کا پنڈولم زیادہ لمبا ہو گیا اور فوراً اس کی رفتار بڑھ گئی۔ اُس کو یہ خیال آیا کہ پنڈولم کی حرکت کا فاصلہ جب کم ہوتا ہے تو لیمپ کی رفتار بھی کم ہوتی ہے لیکن جب یہ فاصلہ زیادہ کر دیا جاتا ہے تو اس کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ اس سے گلیلیو نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ لیمپ کے جھولنے کا وقت مستقل ہے۔ جس پر پنڈولم کے کم یا زیادہ ہونے کا کچھ اثر نہیں پڑتا۔ یونیورسٹی میں آ کر اس نے تجربے سے اپنے خیال کی تصدیق کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس نے دھاگے

کے ساتھ ایک گولا باندھا اور اس کو ایک اسٹینڈ کے ساتھ لٹکا دیا۔ پھر اسے ہلکا سا جھولا دیا اور جھولاؤ کے وقت کا مقابلہ اپنی نبض کی رفتار کے ساتھ کرنا شروع کیا۔ جب جھولاؤ کا وقت اس کی نبض کی رفتار سے زیادہ ہوتا تو وہ دھاگے کی لمبائی کم کر دیتا۔ جب جھولاؤ کا وقت کم ہوتا تو وہ دھاگے کی لمبائی زیادہ کر دیتا۔ ایسا کرتے کرتے بالآخر اس نے گولے کے جھولاؤ کے عرصے کو اپنی نبض کی رفتار کی ضرب کے عرصے کے عین برابر کرلیا۔ اب وہ تجربے کے دوران میں گولے کے جھولاؤ کو کبھی لمبا اور کبھی چھوٹا کر دیتا۔ لیکن دونوں صورتوں میں اس کے جھولاؤ کا عرصہ نبض کی رفتار کے برابر رہتا۔ اس طرح تجربے کی رُو سے یہ ثابت ہوگیا کہ کسی شے کے جھولاؤ کا عرصہ ایک مستقل شے ہے جس پر جھولاؤ کی لمبائی اور چھوٹائی کا اثر نہیں پڑتا۔

تجربے کی نوعیت موضوعی بھی ہوسکتی ہے اور معروضی بھی۔ مثال کے طور پر ایک آدمی کا تجربہ اُس وقت باطنی مشاہدے اور موضوعیت کا حامل ہوتا ہے جب اُس میں تخیلات، خیالات، احساسات، یادداشت اور رجحانات کا ذاتی عمل دخل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس، ایک ماہرِ علم وفن کا تجربہ خارجی مشاہدے اور معروضیت کا حامل ہوتا ہے جب اس میں خارجی مہیجات اور ان کے ردعمل، ذاتی اور مستعملہ مشاہدات کی کڑی پرکھ، سابقہ نظریات اور منہاجات سے استفادہ اور عملی مہارت کا استعمال ہو۔ علمی ترقی کی بدولت اس میں کوئی شائبہ نہیں رہا کہ معروضی تجربات ہی فطرت کے پوشیدہ حقائق کو بے نقاب کرنے میں معاون ہوتے ہیں۔

معروضی تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے سائنسی بھی ہوسکتا ہے اور غیر سائنسی بھی۔ تجربہ سائنسی اُس وقت کہلاتا ہے جب مشاہداتی حقائق کو مفروضات کی مد میں رکھا جائے، مفروضات کی کڑی جانچ پڑتال کی جائے، ان سے ٹھوس اور فیصلہ کن نتائج اخذ کئے جائیں، ان کی بنیاد پر کوئی نظریہ وضع کیا جائے جو بعدازاں عالمگیر قانون کی صورت اختیار کر لے مگر مزید اصلاح اور ترقی کے امکانات سے عبارت ہو قابل چیلنج ہو، امکانی اور احتمالی ہو، قطعیت کا دعویدار نہ ہو۔ اس کے برعکس، جب مشاہداتی حقائق کو عقائد کے زمرے میں رکھا جائے، عقائد کو بلاچون وچرا مانا جائے، انہیں مسلمہ اور مستعملہ گردانا جائے، ان کے چیلنج کو تضحیک اور توہین قرار دیا جائے، ان سے ماخوذ نتائج کو ازلی و ابدی صداقتیں شمار کیا جائے، ان کو کسی قسم کی اصلاح اور ترمیم سے مبرّا التسلیم کیا جائے اور ان کی تصدیق و تحقیق کے لیے صرف اتنا ہی کافی سمجھا جاتا ہو کہ ان کا درجہ استناد کا حامل ہے تو ایسا تجربہ غیر سائنسی ہوتا ہے۔ فکرِ انسانی کی تاریخ سائنسی اور غیر سائنسی تجربوں کی گواہ ہے۔

اُن میں سے چند ایک کی مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً، ازمنہ وسطیٰ میں ارسطو کو علم کی سند سمجھا جاتا تھا حالانکہ اس کے بہت سے مشاہدات غیر سائنسی تجربے کے حامل تھے کیونکہ اس کی فکر کا میلان استخراجی قیاس پر مبنی تھا، جس میں اس کی حکیمانہ بصیرت کے باوجود تہذیبی تعصّبات بھی شامل تھے۔ مثلاً جب اس نے یہ کہا کہ عورت کے مقابلے میں مرد کے دانت تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں تو اس نے نہ عورت کے دانت گنے نہ مرد کے۔[۲۹] دراصل، اُس زمانے میں ارسطو اس قدر فوق البشر بن چکا تھا کہ اس کے خلاف کوئی بات سنی نہیں جا سکتی تھی مگر گلیلیو نے اس کے کئی غیر سائنسی تجربات کو سائنسی تجربات کی رُو سے شکست دی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ادھر پیروان ارسطو بھی اپنی جہالت کی بناء پر گلیلیو سے ہر شکست کا بدلہ لیتے رہے۔ تاریخی صفحات میں درج ہے کہ لوگ گلیلیو کی دوربین سے مشتری کے چاند دیکھنے کے باوجود مصر رہتے کہ ایسا نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کا تذکرہ ارسطو کی تصانیف میں نہیں ملتا۔ جب ۱۶۰۴ میں گلیلیو[۳۰] نے آسمان پر ایک نئے ستارے کے طلوع ہونے کی نوید سنائی اور اس کے مشاہدے کی دعوت عام دی تو لوگوں نے خوب ناک بھوں چڑھائی۔ کیونکہ ان کے خیال میں ارسطو نے یہ واضح لکھ دیا تھا کہ آسمان کو قدرت نے ستاروں سے مزین کر کے ہمیشہ کے لیے کامل بنا دیا ہے اور جب گلیلیو[۳۱] نے پانچ اور ایک سیر کے دو لوہے کے باٹ اٹلی کے شہر پیسا (Pisa) کے خمیدہ مینار سے ایک ساتھ نیچے گرائے تو اس نے ثابت کر دکھایا کہ ارسطو کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ اجسام کے نیچے گرنے کی رفتار ان کے وزن سے متناسب ہے۔ دراصل، ارسطو نے کاغذ کے ایک ہلکے پرزے اور لوہے کے ایک بھاری باٹ کو بلندی سے نیچے گرتے دیکھ کر یہ عمومی نتیجہ اخذ کر لیا تھا کہ اجسام کے گرنے کی رفتار ان کے وزن کے متناسب ہوتی ہے۔ گلیلیو کے تجربے کے باوجود لوگوں نے اسے طعن و تشنیع کا ہدف بنایا۔ گلیلیو[۳۲] کو صحیح معنی میں اپنے کئے کی سزا اس وقت بھگتنا پڑی جب اس نے دوربین کے ذریعے کوپرنیکس کے نظریے کو سچ کر دکھایا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے۔ اب کی دفعہ چرچ کے پادری اور ارسطو کے پرستار اس قدر بھڑکے کہ انھوں نے اس پر بے دینی کا فتویٰ صادر کیا۔ سزائے موت کا مقدمہ دائر کیا۔ بالآخر اسے گمراہی کے اعتراف کے باعث اسی کے گھر میں تاحیات نظر بند کر دیا گیا۔ گلیلیو کا جرم صرف اتنا تھا کہ اس کا تجربہ انجیل مقدس اور ارسطو کے نظریے کے منافی تھا جس کی رُو سے زمین سورج کے گرد گردش کرے، سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

2۔ یکسانیٔ فطرت:(Uniformity of Nature)

استقرائی استدلال کے مقدمات میں صرف انہی مشاہدات و تجربات کا انتخاب عمل میں لایا جاتا ہے جن میں فطری یکسانیت پائی جاتی ہو۔ فطرت کی رنگینی بیک وقت یکساں اور متنوع واقعات سے پُر ہے۔ ایک طرف یکساں واقعات ہیں جو اتنی باقاعدگی اور تسلسل سے بار بار رونما ہو رہے ہیں کہ انسان اُن کا عادی ہو جاتا ہے اور یہ توقع نہیں رکھتا کہ وہ خلافِ معمول بھی وقوع پذیر ہو سکتے ہیں۔ جیسے کہ موسموں کا ہیر پھیر، رات دن کی گردش، سورج کا طلوع و غروب ہونا، پانی سے پیاس کا بجھنا، آگ سے حرارت کا احساس پیدا ہونا، وغیرہ۔ دوسری طرف متنوع واقعات ہیں جو خاصی بے قاعدگی اور بے ترتیبی کا شکار ہیں اور شاذ و نادر ہی وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس لیے انہیں اتفاقی، حادثاتی اور غیر معمولی نوعیت کا سمجھا جاتا ہے، جیسے طوفان، زلزلہ، سیلاب، وبا، خشک سالی، قحط، سورج اور چاند گرہن، موت، وغیرہ۔ پروفیسر سوسان سٹیبنگ[۳۳] نے یکسانیت اور تنوع کے امتیاز کو اجاگر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یکسانی اشیاء و واقعات کا ایسا مجموعہ ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک کا اعادہ کیا جائے تو دیگر کا بھی اعادہ ہو جاتا ہے، جب کہ تنوع اشیاء و واقعات کا ایسا مجموعہ ہے کہ اگر ان میں سے کسی ایک یا زیادہ کا اعادہ ہو جائے تو دیگر کو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علمی لحاظ سے یکسانیت کو تنوع پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ اگر کسی واقعہ کے حالات ایک جیسے رہیں تو یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ آئندہ بھی ویسے ہی واقعات رونما ہوں گے۔ یہی استقرائی استدلال کا کمال ہے کہ اس میں متنوع واقعات سے یکساں واقعات کا امتیاز ہو جاتا ہے۔ مِل (Mill)[۳۴] کے خیال میں استقرائی استدلال کی تعریف میں یکسانی کی تفہیم بدرجۂ اتم موجود ہے جس کے تحت اگر کوئی واقعہ ایک بار رونما ہو جائے تو ہر بار اسی طرح واقع ہو گا بشرطیکہ ہر بار ویسے ہی حالات رونما ہوتے رہیں۔ فطرت کی یکسانی کوئی یک رنگی چیز نہیں کیونکہ اس کے مختلف النوع گوشے ہیں اور ہر گوشے کی یکسانی منفرد ہے۔ اس اعتبار سے بین (Bain)[۳۵] کا خیال درست معلوم ہوتا ہے کہ فطرت ایک ہی یکسانی نہیں بلکہ یکسانیوں کا نام ہے۔ مِل (Mill)[۳۶] فطرت کی یکسانی کی دو قسموں بتاتا ہے:

i. یکسانیٔ تعلیل:(Uniformity of Causation)

ii. یکسانیٔ ہم موجودیت:(Uniformity of Coexistence)

یہاں ان کی وضاحت کی جاتی ہے۔

i. یکسانیٔ تعلیل:(Uniformity of Causation)

اس سے مراد فطری واقعات کا ایسا سلسلہ ہے جو علّت اور معلول کے رشتے میں بندھا ہوا ہے جہاں یکساں علّت یکساں حالات کے تحت یکساں معلول پیدا کرتی ہے یا پھر یکساں معلول یکساں حالات کے تحت یکساں علّت سے پیدا ہوتے ہیں۔ علّت اور معلول کے مفہوم کی انتہائی سادہ سی وضاحت جان لاک (John Locke)[۳۷] نے کی ہے۔ جس کے مطابق علّت وہ ہے جس سے کسی واقعے کا آغاز ہوا اور معلول وہ واقعہ ہے جس کا آغاز کسی علّت سے ہو۔ گویا علّت معلول کو پیدا کرتی ہے اور معلول علّت سے پیدا ہوتا ہے۔ اس مناسبت سے علّت کی حیثیت فاعلی اور معلول کی مفعولی دکھائی دیتی ہے۔ یکسانی تعلیل کی تفصیلات میں جانے سے پیشتر یہ ازحد ضروری ہے کہ علّت اور وجہ کے فرق کو مدنظر رکھ لیا جائے کیونکہ عام طور پر ان دونوں کو آپس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے جس سے ابہام کا اندیشہ لاحق ہوتا ہے۔ پروفیسر سٹیس (Stace)[۳۸] کی وضاحت کے مطابق علّت وہ ہے جو بے شک کسی واقعے کو ظاہر کرتی ہے مگر اس کی کبھی توجیہ پیش نہیں کرتی۔ اس کے برعکس وجہ وہ ہے جو کسی واقعے کے ظاہر ہونے کی لازماً توجیہ پیش کرتی ہے۔ مثال کے طور پر شعلہ سے ہمیشہ حرارت ظاہر ہوتی ہے، اس لیے شعلہ حرارت کی علّت ہے۔ بے شک شعلے سے حرارت ظاہر ہوتی ہے لیکن اس سے اس کی توجیہ معلوم نہیں ہوتی کہ وہ بالآخر پیدا کیوں ہوتی ہے؟ ظاہر ہے، اس کے پیدا ہونے کی توجیہ کچھ بھی ہوسکتی ہے جیسے موم بتی کا جلنا، چولھے کا پھٹنا، بجلی کے سرکٹ کا شارٹ ہوجانا، وغیرہ اس طرح ان میں سے کوئی بھی توجیہ شعلہ کی وجہ ہوسکتی ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو علّت محض میکانیت (mechanism) ہے جس کی رُو سے کوئی وجہ اپنے نتائج کو پیدا کرتی ہے۔ بنیادی طور پر، علّت اور معلول پہ موقوف نظریۂ تعلیل تین طرح کے نقطۂ نظر کا حامل ہے[۳۹]:

i. علّت اور معلول کا رشتہ لزومیت کا حامل ہے جہاں علّت معلول کو پیدا کرنے کی قوت رکھتی ہے۔ جیسے شعلے سے حرارت کا پیدا ہونا۔

ii. علّت اور معلول کا رشتہ تقدم اور تاخر کے استقلال سے عبارت ہے جہاں علّت معلول کا غیر مشروط اور مستقل تقدم ہے اور معلول علّت کا غیر مشروط اور مستقل تاخر ہے۔ جیسے خشک سالی سے قحط کا پڑنا۔

iii. علّت اور معلول کا رشتہ باہمی تبدیلی پر مشتمل ہے جہاں علّت معلول میں اور معلول علّت میں بدل جاتا ہے۔ جیسے پانی کا بھاپ یا برف میں تبدیل ہونا۔ بعینہٖ بھاپ یا برف کا پانی میں تبدیل ہونا۔

چاہے اِن میں سے کسی نقطۂ نظر کو فوقیت دی جائے، یکسانیٔ تعلیل کا مرکزی خیال یہی ہے کہ ہر یکساں علّت کا ہمیشہ یکساں معلول ہوتا ہے۔مثلاً، بالفرض شعلے کو حرارت کی علّت مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شعلہ ہمیشہ حرارت کی علّت بنتا ہے اور حرارت ہمیشہ شعلے کا معلول بنتی ہے۔اس نکتے سے بآسانی واضح ہوتا ہے کہ کسی علّت سے رفاقت یا تقدم کا رشتہ رکھے بغیر کوئی معلول وقوع پذیر نہیں ہوسکتا۔اگر کسی علّت سے شناسائی ہو جائے تو لامحالہ اس کے معلول سے شناسائی ہو جائے گی۔

میل ون[۴۰] کے نزدیک، یکسانیٔ تعلیل ہر کسی کی فکر میں کارفرما ہے،حتیٰ کہ بچوں اور احمقوں کی سوچ میں بھی موجود ہے۔اگر چہ وہ اس کے بارے میں نہیں سوچتے لیکن سوچتے اسی کے مطابق ہیں۔یہی نہیں،زمانۂ قدیم کے غیر مہذب انسانوں نے بھی اسے اپنے قیاس میں جگہ دی اگر چہ ان کا یقینِ واثق ہوتا کہ کارخانۂ قدرت کا انتظام و انصرام کسی نہ کسی نیک یا بد دیوتا کے اختیار میں ہے لیکن پھر بھی وہ زندگی کے معمولات میں واقعات کی یکسانی کو ملحوظِ خاطر رکھتے۔دیومالائی دور کی توہم پرستی اِسی دور سے یادگار ہے۔

ولیم منٹو[۴۱] کے تجزیئے کے مطابق،فطری اشیاء و واقعات کے مابین تعلقات کا اُلجھاؤ حقائق کو اس قدر گنجلک بنا دیتا ہے کہ انہیں متفارق اجزاء میں مدرک نہیں کیا جاسکتا۔مشاہدے کے زور پر اگر کبھی متنوع واقعات کے تعلقات یکے بعد دیگرے ہمیشہ ایک ہی نوعیت میں مدرک ہونے لگیں تو صاحبِ ادراک کو یہ گمان ہونے لگتا ہے کہ ان کے درمیان کوئی اتفاقی یا سطحی نوعیت کا تعلق نہیں بلکہ ان میں ضرور کوئی پائیدار اور ابدی رشتہ موجود ہے۔اس طرح کے گمان سے بالآخر یہ عقیدہ تقویت پکڑ جاتا ہے کہ جب کبھی ایسی صورت حال پیدا ہو تو یقیناً ایسے نتائج آئندہ بھی برآمد ہوں گے جو کہ اب تک احاطۂ ادراک میں لائے جاچکے ہیں۔مثال کے طور پر اگر کوئی کتا بھونکے اور کسی بچے کے معدے میں درد بھی اُسی لمحے ختم ہو جائے اور ایسا بارہا ہوتا رہے تو آخرکار ایسے مشاہدے سے اُس بچے کی والدہ کو یہ یقین ہو جائے گا کہ کتے کا بھونکنا معدے کے درد کا علاج ہے۔دیومالائی دور کی توّہم پرستی کے قصے ایسے ہی یکسانی کے مشاہدوں کی وجہ سے منظرِ عام پر آئے۔ اِس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ اُس دور کے انسان زمانۂ جدید کے طرز کے مشاہدات و تجربات سے نابلد تھے۔وہ اشیاء و واقعات کی یکسانی فطرت کو اپنے موضوعی مشاہدات کے بل بوتے پر قیاس کرتے اور نتیجتاً توہم پرستی اور اساطیری روایات کا شکار ہوئے۔

اگرچہ یہ تسلیم کیا جاچکا ہے کہ کسی جانی یا انجانی علت کے بغیر کوئی واقعہ رونما نہیں ہوسکتا اور ماضی کے واقعات سے اتنا یقین ضرور ہوتا ہے کہ مستقبل میں بھی ویسا ہی ہوتا رہے گا مگر پھر بھی معاملہ اتنا سادہ نہیں جتنا بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ جیونز[۴۲] کا مؤقف ہے کہ سورج روز طلوع ہوتا ہے اور صدیوں سے بعینہٖ طلوع ہو رہا ہے۔ اس طرح کے سینکڑوں واقعات سے انسان اتنا مانوس ہو چکا ہے کہ وہ یہ توقع ہی نہیں رکھتا کہ آئندہ کبھی ایسا نہیں ہوگا۔ مستقبل میں آخر کار ہونا کیا ہے، انسان کو اس کا قطعی علم نہیں، اسے صرف یکسانی فطرت کی بناء پر توقع ہے کہ مستقبل کے واقعات ماضی سے مختلف نہیں ہوں گے۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ توقع کو علم کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ مثلاً مل[۴۳] لکھتا ہے کہ وسطی افریقہ کے باشندے کوئی پچاس دہائیوں تک یہی توقع کرتے رہے کہ دنیا کے تمام انسان سیاہ فام ہیں۔ انہیں صحیح صورت حال جاننے میں ایک لمبا عرصہ لگا۔ مستقبل کے حوالے سے یکسانیٔ فطرت میں ایک استثنیٰ بھی موجود ہے جو ماضی کا انحراف کرسکتی ہے اور انسانی توقعات کو پس پشت ڈال سکتی ہے۔ جب کہ دوسری طرف یکسانیٔ تعلیل کا اصول قطعیت کا دعویدار ہے جس میں استثنیٰ کی کوئی گنجائش موجود نہیں، جہاں یکساں علّت ہر صورت میں یکساں معلول کو ظاہر کرتی ہے۔ مؤخر الذکر کے اعتبار سے دیکھا جائے تو بقول مل[۴۴]، نامعلوم معلوم ہی کی مانند ہوگا اور مستقبل ماضی سے مشابہ ہوگا۔ یوں مستقبل ماضی کا اعادہ بن کر رہ جائے گا جو کسی صورت میں بھی ممکن نہیں۔ اس حوالے سے گرین (Green)[۴۵] کا کہنا درست معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل ماضی کی طرح نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ اضافہ پذیر ہے گو مستقبل کے اُفق ماضی سے کہیں زیادہ وُسعت کے حامل ہیں۔ یکسانیٔ تعلیل میں استثنیٰ کا امکان موجود نہیں اور انسانی توقعات علم کے مترادف نہیں لیکن اس کے باوجود یکسانیٔ تعلیل اہمیت طلب ہے کیونکہ مستقبل کے واقعات کی حتی الوسع پیشین گوئی اسی کے ذریعے ممکن ہے۔ جہاں تک یکسانیٔ تعلیل پر اعتقاد رکھنے کا سوال ہے۔ اس کے بارے میں ماہرین کے ہاں تین طرح کے نقطۂ نظر موجود ہیں۔[۴۶]:

i. یکسانیٔ تعلیل پر اعتقاد قبل تجربی ہوتا ہے یعنی ایسا اعتقاد فطری اور پیدائشی ہوتا ہے۔

ii. یکسانیٔ تعلیل پر اعتقاد مابعد تجربی ہوتا ہے یعنی ایسا اعتقاد سراسر اکتسابی اور تجربی ہوتا ہے، فطری نہیں۔

iii. یکسانیٔ تعلیل پر اعتقاد آبائی اکتساب اور ذاتی وراثت پر موقوف تجربی ہوتا ہے یعنی ایسا اعتقاد

آباؤاجداد نے تجربی بنیادوں پر اپنایا ہوتا ہے جب کہ اس کی نسلوں نے اسی کو موروثی طور پر اختیار کیا ہوتا ہے۔

ii. یکسانیٔ ہم موجودیت:(Uniformity of Coexistence)

اس سے مراد فطری اشیاء کی ایسی صورتِ حال ہے جس میں دو یا دو سے زیادہ منفرد، مخصوص اور متفارق خصوصیات ہمیشہ ایک ساتھ کسی شے میں پائی جاتی ہیں۔ان خصوصیات کا آپس میں کوئی ناگزیر رشتہ نہیں ہوتا یعنی ان میں سے کوئی بھی خصوصیت کسی دوسرے کی علت نہیں بنتی۔گو ہر خصوصیت ذاتی تشخص کی حامل ہوتی ہے لیکن ایک ساتھ موجود ہو کر وہ اس شے کی الگ سے پہچان قائم کر دیتی ہے کہ جس میں وہ مستقلاً پائی جاتی ہے۔مثال کے طور پر کیمیا کے ہر بنیادی عنصر کی ایک اپنی شناخت ہے جو ان میں موجود منفرد اور متفارق خصوصیات کی یکسانیت پر مبنی ہے۔اس کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ ہیرا ہمیشہ سے ہیرا ہے کیونکہ جو خصوصیات اس میں پائی جاتی ہیں وہ اس کی یکساں خصوصیات ہیں یعنی ہمیشہ سے اس میں بعینہٖ موجود ہیں۔مثلاً ہیرے کی خصوصیات یہ ہیں: اس کا مخصوص رنگ، چمک اور صورت ہے۔جلانے پر جل اٹھتا ہے۔اس کے جلنے سے کاربونک ایسڈ پیدا ہوتا ہے۔کسی دوسرے جوہر سے اسے کاٹا نہیں جاسکتا۔ہیرا ان خصوصیات کے بغیر ہیرا نہیں ہوسکتا۔اس حوالے سے یکسانی ہم موجودیت کا مطلب کسی شے میں ہمیشہ سے موجود متفارق خصوصیات کی یکسانیت کو مدنظر رکھنا ہے تاکہ کائنات کے رنگا رنگ مظاہر سے شناسائی ہو سکے۔[۴۷]

یکسانیٔ ہم موجودیت، یکسانیٔ تعلیل کی طرح فطری حقائق کے باہمی رشتوں کے ثبوت فراہم کرنے سے قاصر ہے۔لیکن جب تک اس کی بدولت فطری اشیاء کے وجود کا ادراک نہیں کیا جائے گا، ان کے درمیان یکسانیٔ تعلیل کا سلسلہ قائم کرنا مشکل ہوگا۔معدنیات کی ہر دھات اپنی خصوصیت کی بناء پر ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ اور منفرد ہے مگر یکسانیٔ تعلیل کی وجہ سے کوئی ایک دھات کسی دوسری دھات کی علّت ہوسکتی ہے جیسے سٹین لیس سٹیل کی علّت لوہا ہے۔روزمرہ کی زندگی میں یکسانیٔ ہم موجودیت کی جھلکیاں بکثرت دیکھنے کو ملتی ہیں۔جیسے کسی ذائقہ دار آم کے رنگ، خوشبو، شباہت وغیرہ کو مدنظر رکھ کر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ اس جیسی خصوصیات رکھنے والے آموں کا ذائقہ بھی چکھے گئے آم جیسا ہوگا۔

جہاں تک ان سائنسی علوم کا تعلق ہے جو مختلف جانداروں کی ساخت اور صفات کے بارے میں تحقیقات کرتے ہیں، ان کا واسطہ بہرصورت یکسانی ہم موجودیت سے پڑتا ہے جیسے اناٹومی

کے قوانین سے جانداروں کے جسمانی اعضاء کے مابین ہم موجودیت کا ثبوت ملتا ہے۔ بین (Bain)[۴۸] کے بقول، اناٹومی یکسانیٔ ہم موجودیت کا بہت وسیع ذخیرہ ہے۔ یہی صورت حال نباتات کے معاملے میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ پودوں میں ساختی صفات کے ساتھ ساتھ رنگ اور دیگر بہت سی صفات کی ہم موجودیت بھی شامل ہوتی ہے جو دراصل ان کی جماعت بندی پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ جماعت بندی سابقہ مشاہدات سے مشروط ہوتی ہے جن میں کچھ خصوصیات ہمیشہ ایک دوسرے کے ساتھ موجود پائی جاتی ہیں۔ مثلاً جہاں کوئی بھی مادی شے پائی جائے گی وہاں اس کے ساتھ ہی کششِ ثقل اور جمود کی صفات بھی موجود ہوں گی۔ مجموعی طور پر، یکسانیٔ ہم موجودیت کی افادیت اور صداقت اس نکتے میں مضمر ہے کہ اس پر تعلیل کا انطباق ممکن نہیں مگر اس کے باعث تعلیل کا اطلاق ممکن ہے جو زمانۂ آفرینش سے تا حال ارتقاء تک ہر فطری مظہر کی علّت تلاش کرنے کی بنیاد ہے۔

استقرائی استدلال کے اَسالیب: (The Modes of Inductive Reasoning)

استقرائی استدلال میں حقائق سے نتائج اخذ کرنے کا کوئی بنا بنایا اُسلوب نہیں ہے البتہ اب تک اس کے مختلف اَنداز (versions) سامنے آ چکے ہیں۔ جیسے:

ا۔ کسی ایک مقرون مثال کو مدنظر رکھ کر کوئی عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر یہ آگاہی ہو جائے کہ یہ سرخ دھبہ اُس گلابی دھبے سے زیادہ گہرا ہے تو اس مقرون مثال سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ اس طرح کا ہر سرخ دھبہ اس طرح کے ہر گلابی دھبے سے زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ ڈبلیو ای جانسن (W. E. Johnson)[۴۹] اسے وجدانی استقراء (Intuitive Induction) کا انداز قرار دیتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ اس کی تجربی اور صوری اقسام میں تمیز کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اگر کسی مخصوص شے کے حسی تاثرات اور ان کے باہمی روابط کے ادراک سے اس طرح کا خارجی وقوف ہو جائے جو اسی طرح کی دیگر اشیاء کے حسی تاثرات اور ان کے روابط کے بارے میں بعینہٖ صادق آتا ہو تو وہ وجدانی استقراء کی تجربی قسم ہوگی۔ مثلاً کوئی شے سرخ، نارنجی اور پیلے رنگوں پر مشتمل ہو تو پہلی نظر میں ہی یہ وقوف ہو جاتا ہے کہ سرخ اور نارنجی رنگوں کی بہ نسبت سرخ اور پیلے رنگوں کے درمیان کی حسی کیفیات کا فرق زیادہ نمایاں ہوتا ہے۔ اب اگر انہی رنگوں پر مشتمل کوئی شے کبھی دکھائی دے تو ان رنگوں کی حسی کیفیات کا امتیاز ان میں بعینہٖ موجود ملے گا۔ حسی تاثرات تو درکنار، استقرائی

وجدان کی تجربی قسم باطنی تاثرات سے بھی عبارت ہوسکتی ہے۔ جیسے، یہ وقوف ہوجائے کہ فلاں تجربے سے سرور حاصل ہوتا ہے تو اس تجربے کی خواہش بیدار رہے گی اور اس طرح کے وقوف سے بالآخر نتیجہ یہ نکلے گا کہ صاحب وقوف ہمیشہ یہ خواہش رکھے گا کہ اسی طرح کے سرور انگیز تجربے حاصل ہوتے رہیں۔

اگر وجدانی استقراء کی تجربی قسم عمومیت کے رنگ میں رنگ جائے تو پھر یہ صوری قسم میں ڈھل جاتی ہے جہاں تجربی تعمیمات کے بل بوتے پر مقرون اشیاء کا فوری وقوف سہل ہوجاتا ہے۔ جیسے، سرخ اور سبز رنگوں کی حسی کیفیات میں خاصا بُعد ہے۔ اس تعمیم کا ہر اس شے میں بآسانی وقوف کیا جاسکتا ہے جو سرخ اور سبز رنگوں سے مزین ہو۔ ارسطو نے اسی اسلوب کو اپنایا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی عقل از خود بعض جزئیات سے کلیات کو اخذ کرلیتی ہے۔ مثال کے طور پر، کل اپنے اجزا سے بڑا ہوتا ہے، ایسا متعارفہ ہے جس میں یہ ضروری نہیں کہ اسے بہت سے جزئی شواہد کے پیشِ نظر اسے اخذ کیا جائے۔ اس کے لیے صرف ایک مثال کا مشاہدہ ہی کافی ہوتا ہے۔ استقرائی استدلال کے اس اُسلوب کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ وجدانی طور پر جزو میں کل کے عنصر کو پہچان لیتی ہے۔ لیکن وجدانی استقراء کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر باطنی تاثرات ماورائے حسّی تجربات کے غماز ہوں، کسی استناد کی پیداوار ہوں، تو ان کے تعمیمی وقوف کے تیقن کا معاملہ کھٹائی میں پڑسکتا ہے بشرطیکہ اس کی تصدیق کا کوئی معیار موجود نہ ہو۔

2. کسی مخصوص جماعت کے گنے چنے اراکین کو مدنظر رکھ کر اس پوری جماعت کے بارے میں عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ہر ماہ کے دنوں کو گن لیا جائے تو یہ نتیجہ لامحالہ برآمد ہوتا ہے کہ سال کے تمام مہینوں کے دن بتیس سے کم ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر گول (circular)، بیضوی (eclipse)، شلجمی (parabola) اور ہذلولی (hyperbola) اشکال کو غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ یہ تمام ہندسی اشکال ایک خط مستقیم کو دو سے زیادہ نقاط پر کبھی قطع نہیں کرتیں۔ ان مقرون اشکال کے بغور مطالعے سے یہ عمومی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ ہندسی شکل کا ہر مخروطی حصہ (conic section) ایک خط مستقیم کو دو سے زیادہ نقاط پر کبھی قطع نہیں کرتا۔ اس طرح کے استقرائی اُسلوب کو استقرائے تام (Complete Induction)[۵۰] کہا گیا ہے، لیکن اس میں قباحت یہ ہے کہ اس کے لیے مخصوص اور محدود جماعت کے تمام اراکین کی مکمل گنتی ضروری ہے ورنہ یہ اُس صورت میں بے کار ہے کہ جب جماعت اتنی بڑی ہو کہ اس کے تمام اراکین کی مکمل گنتی ممکن نہ ہو۔ عمیق نظری سے کام لیا جائے

تو اندازہ ہوگا کہ یہ انداز استقراء سے کہیں زیادہ قیاسی (Syllogistic) طرز کا حامل ہے۔ مثلاً:

گول، بیضوی، شلجمی اور ہذلولی، اشکال ایک خط مستقیم کو دو سے زیادہ نقاط پر کبھی قطع نہیں کرتیں
ہر مخروطی حصہ گول، بیضوی، شلجمی یا ہذلولی ہندسی شکل کا ہوتا ہے
لہٰذا ہندسی شکل کا کوئی بھی مخروطی حصہ ایک خط مستقیم کو دو سے زیادہ نقاط پر کبھی قطع نہیں کرتا[۵۱]

ڈبلیو ای جانسن[۵۲] اسے خلاصۂ استقراء (Summary Induction) کہتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ایسی استقرائی استدلال کا نتیجہ دراصل مخصوص مثالوں کا محض ایک خلاصہ ثابت ہوتا ہے۔

3. کسی مخصوص جماعت کے بیشتر اراکین کے مابین کسی مشترک صفت کو مدنظر رکھتے ہوئے اُس پوری جماعت کے بارے میں عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً آسٹریلیا کی دریافت سے پیشتر دنیا کے ہر خطے میں جہاں کہیں بھی راج ہنس دیکھے گئے ان میں سفید رنگ کی مشترک صفت پائی گئی۔ انہیں گننے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا گیا کہ دنیا کے تمام راج ہنس سفید ہوتے ہیں۔ استقرائی استدلال کے اس اُسلوب کو استقرائے ناقص (Incomplete Induction)[۵۳] کا عنوان دیا جاتا ہے کیونکہ اس میں مخصوص جماعت کے تمام تر اراکین کی گنتی ممکن نہیں۔ اس لیے اس میں جس قدر کثیر مثالوں کو گنا جاتا ہے نتیجہ بھی اسی قدر مضبوط اور بہتر متصور کیا جاتا ہے۔ اس اسلوب میں نقص یہ ہے کہ ایک منفی مثال سارے نتیجے کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے، جیسے آسٹریلیا کی دریافت کے بعد کالے رنگ کے راج ہنس بھی دیکھے گئے جس سے یہ نتیجہ درست نہ رہا کہ دنیا کے تمام راج ہنس سفید ہوتے ہیں۔ باور رہے کہ ایسی صورت میں نتیجہ غلط ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ سو فی صد غلط ہوگیا ہے۔ صرف یہ ہوتا ہے کہ اس کی صداقت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اس کے بارے میں فرانسس بیکن (Francis Bacon)[۵۴] کہتا ہے کہ گنتی پر موقوف استقراء ایک طفلانہ عمل ہے۔ اس کے نتائج غیر یقینی ہوتے ہیں کیونکہ اس میں حقائق گنے چنے ہوتے ہیں۔ اس لیے صرف ایک متضاد مثال اسے کمزور ثابت کر سکتی ہے۔

4. دو یا دو سے زیادہ مثالوں کے مابین کسی بنیادی اور ناگزیر صفت کو مدنظر رکھتے ہوئے اُس جیسی تمام مثالوں کے بارے میں عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر یہ مشاہدے میں آچکا ہو کہ زمین کے وہ تمام خطے جہاں برفانی تودے گرتے ہیں، تنگ و تاریک برفانی چٹانیں بنا دیتے ہیں۔ بعد ازاں کبھی برطانیہ کی کسی وادی میں تنگ و تاریک برفانی چٹانوں کا منظر دیکھنے میں آئے تو موجودہ

منظر اور گذشتہ مشاہدے کے درمیان مشابہت کی بدولت یہ نتیجہ اخذ کرنا دُشوار نہیں رہتا کہ برطانیہ کی وادی میں بھی غالباً کبھی برفانی تودے گرتے رہے ہونگے۔استقرائی استدلال کے اِس اُسلوب کو تمثیلی استقراء(Analogical Induction)[۵۵] سے عبارت کیا جاتا ہے۔بطور جملۂ معترضہ، یہاں استدلال اور ادب میں استعمال ہونے والی تمثیل کے امتیاز کی نشان دہی ضروری ہے،ادب میں تمثیل کو مدعا کی وضاحت کے لیے استعمال میں لایا جاتا ہے۔مثال کے طور پر، اگر کسی ادبی مضمون میں سائنس کی نوعیت کو اُجاگر کرنا مقصود ہو تو اسے مکان کی مشابہت سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے۔سائنس کی عمارت حقائق پر استوار ہے جیسے کہ مکان کی عمارت اینٹوں پر۔گویا جس طرح محض اینٹوں کا ڈھیر مکان نہیں ہوتا، بعینہٖ حقائق کا مجموعہ سائنس نہیں ہوتا۔[۵۶]اس کے برعکس، استدلال میں تمثیل مدعا کے جواز کے لیے مستعمل ہے۔مثلاً:

پڑوسیوں کی جنگ، دونوں کے لیے ہولناک ہے

ایتھنز اور تھبیز کی جنگ، پڑوسیوں کی جنگ ہے

لٰہذا ایتھنز اور تھبیز کی جنگ، دونوں کے لیے ہولناک ہے۔[۵۷]

یہاں نتیجے کے معتبر ہونے کا جواز اس کے مقدمات کے مابین مشابہتوں پر منحصر ہے۔

چونکہ تمثیلی استقراء کا دارومدار گزشتہ تجربات وواقعات پر ہوتا ہے،اس لیے اس میں خرابی یہ ہے کہ اگر مشاہدات وتجربات کی نوعیت بے وزن اور غیر سائنسی طرز کی ہو تو اس کے نتائج مایوس کن ثابت ہوتے ہیں۔جیسے کہ[۵۸] پہلے وقتوں کے لوگ اپنے جذبات کے حوالے سے بڑا سطحی اور بے جان استدلال کیا کرتے تھے۔وہ انتہائی نامعقول اور غیر موزوں مشابہتوں سے نتائج اخذ کیا کرتے: مثلاً ان کا یہ استدلال تھا کہ شام کو دیا جلانا ضروری ہے تا کہ صبح کا سورج طلوع ہو سکے، یرقان کے مریض کی جلد صحت یابی کے لیے اسے سرخ اشیاء جیسے سرخ سانڈ کی کھال اور بال وغیرہ میں لپیٹنا ضروری ہے تاوقتیکہ یرقان زرد پرندوں کے جسم میں نہ چلا جائے۔جس روز کوئی کالی بلی کسی شخص کی راہ کاٹ جائے،اس روز اس شخص کے کام میں ناکامی لازم ہے، وغیرہ۔عہد جدید میں آج بھی معمولی سوجھ بوجھ کے انسان میں اس طرح کا استقرائی اسلوب بخوبی دیکھنے کوملتا ہے۔

5. کسی جماعت کے چند اراکین کو بطور نمونہ چن لیا جاتا ہے اور ان کی خاصیتوں کا شماریاتی بنیادوں پر جائزہ لے کر اس پوری جماعت کے بارے میں کوئی عمومی نتیجہ اخذ کر لیا جاتا ہے۔[۵۹]

مثلاً انسان کے بلڈ پریشر کو ملی میٹرز میں ناپا جاتا ہے جس میں دو ریڈنگز اہم ہوتی ہیں۔ایک بصورتِ انقباض (Systolic Pressure) یعنی قلبی عضلات کے سکڑنے سے 120 ملی میٹر اور دوسری بصورتِ انبساط (Diastolic Pressure) یعنی قلبی عضلات کے پھیلنے سے 70 ملی میٹر نوٹ کی جاتی ہے۔ اس طرح ایک صحت مند بالغ شخص کا بلڈ پریشر 120/70 ملی میٹرز ہوتا ہے۔ بسا اوقات عمر کے ساتھ بلڈ پریشر بڑھتا ہے جس کا علاج نہ کرایا جائے تو وہ دل کے مسائل پیدا کرتا ہے سٹینفورڈ یونیورسٹی (Stanford University) کے محققین نے 35 سے 59 سال کے درمیان مرد کھلاڑیوں کے انقباض خون کی ریڈنگ لی۔اُن کا اوسط 123 ملی میٹر نکلا۔بالآخران کھلاڑیوں کے انقباض کی اوسط کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ عمومی نتیجہ اخذ کیا گیا کہ 35 سے 59 سال کے تقریباً تمام مردوں کا انقباض 123 ملی میٹر کے قریب ہوگا۔اسے نسبتی استقراء (Proportional Induction) سے موسوم کیا جاتا ہے۔اسے ایک سادہ سی مثال سے یوں پیش کیا جا سکتا ہے کہ بالفرض امریکہ میں الیکشن قریب ہوں، جہاں ری پبلکن اور ڈیموکریٹک پارٹیوں کے اُمیدواران آمنے سامنے ہوں۔ ہر امریکی ریاست سے سو افراد کے انٹرویو لینے کے بعد یہ اوسط نکل آئے کہ ہر 100 میں سے 96 ووٹ ری پبلکن پارٹی کے حق میں ہیں تو لامحالہ یہ عمومی نتیجہ برآمد ہوگا کہ ری پبلکن پارٹی کے اُمیدوار کے لیے امریکہ کے آئندہ صدر بننے کا امکان زیادہ ہے۔

ولیم منٹو[۶۰] کے خیال میں، فردِ واحد کے سلسلے میں نسبتی استقراء کارآمد نہیں رہتا۔مثلاً اگر کوئی شخص گمشدہ کتوں کے لیے کوئی تربیتی ادارہ قائم کرنا چاہتا ہو تو بلاشبہ اسے نسبتی استقراء کی ضرورت پڑے گی تاکہ وہ شماریاتی طریقے سے یہ جان سکے کہ کتوں کے آوارہ ہونے کے امکانات کیا ہیں۔یعنی کتنے کتوں کے گھروں سے بھٹکنے کے امکان زیادہ ہیں۔لیکن صرف ایک کتے کی آوارگی کے احتمال کو جانچنا ہو تو شماریاتی طریقے کی جگہ کتے اور اس کے مالک کے رویوں کا مشاہدہ زیادہ سود مند رہتا ہے۔اسی طرح کسی مخصوص گھوڑے پر شرط لگانے کے موقعے پر بھی شماریاتی حساب کتاب کے چکر میں نہیں پڑتا کہ پسندیدہ گھوڑا کتنی بار دیگر گھوڑوں سے جیتا یا ہارا۔وہ محض مختلف گھوڑوں کی سابقہ دوڑ اور ان کے نسب کو مدنظر رکھ کر مخصوص گھوڑے کا انتخاب کرتا ہے اور تب یہ شرط لگاتا ہے کہ اس کے مستقبل کی دوڑ میں جیتنے کا امکان قوی ہے۔نسبتی استقراء سے اس وقت کام چلایا جاتا ہے جب کچھ اور نہ ہو سکتا ہو۔

6. ابتدائی اور ثانوی ماخذ سے استفادہ کرتے ہوئے ماضی کے مخصوص حالات و واقعات کو منتخب کر کے انہیں ایک قرینے سے ترتیب دیا جاتا ہے۔ان کی درجہ بندی کی جاتی ہے۔ان کا داخلی

اور خارجی تنقید سے جائزہ لیا جاتا ہے اور بالآخر ایک گہرے تجزیئے کے بعد ان سے ایک ایسا عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے جس کی مدد سے موجودہ زمانہ کے واقعات اور مستقبل کے حالات کی پیشین گوئی کی جاسکتی ہے۔ ماضی کے حالات و واقعات سے عمومی اصول وضع کرنے کے منفرد انداز کو تاریخی استقراء (Historical Induction)[۶۱] کہا جاتا ہے۔ اس میں ابتدائی ماخذ، اصل دستاویزات اور عینی شواہد جب کہ ثانوی ماخذ، بالواسطہ دستاویزات اور دیگر شواہد پر مبنی ہوتے ہیں۔ خارجی تنقید میں مواد کے ماخذات اور داخلی تنقید میں ماخذات کے ذریعے حاصل کردہ مواد کے معتبر اور مستند ہونے کی جانچ پرکھ کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر کسی عہد کے معاشرتی، مذہبی اور سیاسی تناظر میں کسی قوم کے طرزِ حیات کو جانچا پرکھا جائے تو اس قوم کی ثقافت کے بارے میں ایسے عمومی اصول وضع کئے جاسکتے ہیں جو ان کے آئندہ روّیوں کی ترجمانی کر سکتے ہوں۔

تاریخی استقراء کی مشکل یہ ہے کہ بقول لینگ لوئس (Langlois)[۶۲] قدیم دستاویزات دستیاب نہ ہوں تو تاریخ مرتب نہیں ہوسکتی کیونکہ تاریخ دان کا براہ راست مشاہدہ صرف ان دستاویزات تک محدود ہوتا ہے جو حوادث زمانہ سے محفوظ رہیں۔ اس لیے یہ اس کی مجبوری ہوتی ہے کہ انہی دستاویزات سے حقائق کو اخذ کرے اور انہیں کی کڑی پرکھ سے اپنا استدلال کرے۔ دوسرے لفظوں میں قدیم دستاویزات پر انحصار کرنے کے باعث تاریخی حقائق کی نوعیت بالواسطہ مشاہدے پر مبنی ہوتی ہے۔ اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ اگر دستاویزات نہ ہوں تو پھر تاریخ بھی نہیں ہوسکتی۔

استقرائی استدلال کے دو اسلوب ایسے ہیں جو بادی النظر میں استقراء کے حامل ہیں مگر بنظر غائر واضح ہوتا ہے کہ وہ نام نہاد استقراء (Pseudo Induction) ہیں۔

1. کسی ایک ہندسی شکل کی بنیادی صفات کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ عمومی نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ جو کچھ اس شکل کے بارے میں صحیح ہے بعینہٖ ویسی صفات کی حامل دیگر اشکال کے بارے میں بھی سو فیصد صحیح ہے۔ مثال کے طور پر، ایک قائمۃ الزاویہ مثلث میں قاعدے کا مربع جمع ہمیشہ عمود کے مربع اور وتر کے مربع کے برابر ہوتا ہے۔ ہر وہ شکل جو قائمۃ الزاویہ مثلث سے مشابہ ہے یقیناً اس کے قاعدے کا مربع جمع عمود کے مربع اور وتر کے مربع کے برابر ہوگا۔ اسے ہندسی استقراء (Geometrical Induction)[۶۳] کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں ایک ہندسی شکل کی صفات پر غور کرنے سے اُس جیسی دیگر ہندسی شکلوں کے بارے میں فیصلہ کن نتیجے نکالے جاسکتے ہیں۔

2. کسی مخصوص جماعت کے چند سلسلہ وار اراکین کے مابین سو فیصد مشابہتوں کی بنیاد پر اس پوری جماعت کے تمام تر اراکین کے بارے میں عمومی نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً اگر ایک کے

عدد سے لے کر اُس سے اگلے طاق اعداد کو سلسلہ وار جمع کیا جائے تو ان کا حاصل ان کی تعداد کے مربع کے برابر نکلتا ہے۔ بالفرض پہلے دو طاق اعداد '1' اور '3' کو جمع کیا جائے تو اس کا حاصل جمع '4' آئے گا جو کہ '2' کا مربع ہے، یعنی '2×2=4'۔ اسی طرح پہلے تین طاق اعداد، '1'، '3'، '5' کو جمع کریں تو اس کا مجموعہ '9' نکلے گا جو کہ '3' کا مربع ہے، یعنی '3×3=9'۔ بعینہٖ پہلے چار طاق اعداد '1'، '3'، '5'، '7' کا ماحصل '16' ہے جو '4' کا مربع ہے، یعنی '4×4=16'، ہے اور علیٰ ہذا القیاس۔ اس طرح کے ریاضیاتی سلسلے سے یہ عمومی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ایک کے عدد سے شروع ہو کر سلسلہ وار طاق اعداد کا حاصل جمع ان اعداد کی تعداد کے مربع کے ہمیشہ برابر ہوتا ہے۔ اسے ریاضیاتی استقراء (Mathematical Induction)[۶۴] کہا جاتا ہے کیونکہ اس کی ایک ہی مثال اسی جیسی تمام مثالوں کی تائید کرتی ہے۔

ریاضی استقراء کی صورت الجبرے میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔ مثلاً: ایک مشہور فارمولا ہے: $(a+b)(a-b)=a^2-b^2$، اس فارمولے کے تحت 'a' اور 'b' کی چاہے کوئی سی قیمت مقرر کر لی جائے، $(a+b)$ اور $(a-b)$ کا حاصلِ ضرب ہمیشہ (a^2-b^2) کے برابر ہوگا۔[۶۵] مل کے خیال میں ہندسی اور ریاضیاتی استقراء کو استقرائی استدلال خیال کرنا درست نہیں کیونکہ ان کے در پردہ استخراج کارفرما ہے۔[۶۶] سوسان سٹیبنگ نے اس کی وضاحت خوب کی ہے۔ اس کے مطابق ریاضی کا درجہ خالص سائنس کا ہے، تجرباتی سائنس کا نہیں۔ خالص سائنس کا جھکاؤ صوری صداقت کی طرف ہے جس میں طے شدہ اصول وضوابط کی رُو سے خارجی حقائق سے بے نیاز اعداد سے نتائج نکالے جاتے ہیں۔ اس کے برعکس تجرباتی سائنس کا میلان مادی صداقت کی طرف ہے جس میں خارجی حقائق سے ماخوذ اصول وضوابط کی بنیاد پر نتائج اخذ کئے جاتے ہیں۔[۶۷] یہی وجہ ہے کہ ہندسہ، ریاضی اور الجبرے جیسے خالص سائنسی علوم کے عمومی نتائج میں قطعیت ہے جبکہ تجرباتی نوعیت کے سائنسی علوم میں ایسا نہیں ہے۔ اس تفریق کے پیشِ نظر ماہرین کا خیال ہے کہ استقرائی استدلال کو ہندسی یا ریاضی انداز کا حامل قرار دینا مناسب نہیں۔

ہندسہ اور ریاضی کی رُو سے خالص سائنس کو نام نہاد استقراء سے عبارت کرنا اپنی جگہ درست سہی مگر تجرباتی سائنس کے سیاق وسباق میں پھر بھی ایسے استدلال کی بھرپور گنجائش موجود ہے جسے فی الواقع ہندسہ و ریاضی استقراء سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ استقرائی استدلال کا یہ وہ اُسلوب ہے جس کا سلسلہ ایسے مشاہدات وتجربات سے قائم ہوتا ہے جہاں سب سے پہلے ٹھوس

اور مقرون اشیاء کی پوری پوری اور ٹھیک ٹھیک ناپ تول اور پیمائش کی جاتی ہے اور پھر ان پر مناسب قاعدوں اور کلیوں کے اطلاق سے مؤثر اور مفید نتائج اخذ کئے جاتے ہیں۔ اس طرح ان کی صداقت اُس وقت تک، مستقل اور یقینی رہتی ہے جب تک کہ ناپ تول اور پیمائش سے حاصل کردہ رقوم معین اور درست مانی جاتی رہیں لیکن جب کبھی ان میں کوئی تبدیلی لائی جاتی ہے، اس کے لامحالہ اثرات نتائج پر وارد ہوتے ہیں۔ بنیادی طور پر ایسے اُسلوب کے دو انداز موجود ہیں۔ [۶۸]

i. مشاہدے کے زور پر پہلے کسی بنیادی مفروضے کو قائم کیا جاتا ہے اور پھر اُس سے بعض ایسے اُمور اخذ کئے جاتے ہیں جن سے اُس مفروضے کی تجرباتی تصدیق ہوسکتی ہے۔ مثال کے طور پر مکاں کا مفروضہ سہ ابعادی یا ابعادِ ثلاثہ (three dimensional) یعنی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی کے مشاہدے سے وجود میں آیا ہے۔ اس مفروضے سے جو طبیعیاتی اُمور برآمد ہوئے ہیں جیسے کہ فوٹو گرافی کے میدان میں سہ ابعادی فلموں کا استعمال، اس سے مکاں کے مفروضے کی صداقت کی تجرباتی تصدیق ہوتی ہے۔

2. مشاہدے کے بل بوتے پر پہلے سے قائم شدہ مفروضے کی تمثیل پر ایک ایسا آئیڈیل تصور وضع کیا جاتا ہے جس کی ہو بہو مثل اس دنیا میں ناپید ہے مگر اس کی بناء پر بعض توجہ طلب اور معنی خیز نتائج اخذ کئے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر مقرون اشیاء کی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی کے مشاہدات کی وجہ سے قائم شدہ سہ ابعادی مفروضۂ مکاں کی تمثیل پر کثیر ابعادی (multi-dimensional) مکاں کا ایک ایسا مفروضہ قیاس کیا جاسکتا ہے جس کی عملاً کوئی ہندسی شکل اس دنیا میں ممکن الحصول نہیں۔ مگر اس آئیڈیل تصور سے جن ہندسی اشکال کا تاثر اُبھرے گا وہ یقیناً سہ ابعادی دنیا کی اشیاء سے مختلف ہوگا اور ایک اور ہی دنیائے تخیل کا نقشہ پیش کرے گا۔ بلاشبہ، اس دنیا کی نوعیت استخراجی ہوگی مگر اس سے انکار لاحاصل ہوگا کہ اس کا بنیادی تصور جس تمثیل سے ماخوذ ہے، وہاں استقرائی اُسلوب کا ہاتھ ہے۔

استقرائی استدلال کی ضرورت

(Need Of Inductive Reasoning)

استقرائی استدلال ہمیشہ کسی نہ کسی درپیش سنجیدہ مسئلے سے شروع ہوتا ہے اور بہت سے شعوری مراحل طے کرنے کے بعد کسی فیصلہ کن نتیجے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر روزمرہ کے معمولاتِ

زندگی پر نگاہ دوڑائی جائے تو معلوم ہوگا کہ عام طور پر دن کا بیشتر حصہ معمولی طرز کے استدلال کے سوا یونہی گزر جاتا ہے لیکن اگر کبھی کوئی سنجیدہ مسئلہ درپیش ہو تو اسے حل کرنے کے لیے ایک دن تو کجا کئی کئی روز صرف کرنے پڑتے ہیں تاوقتیکہ اس کا حل نہ مل جائے۔ چونکہ لوگوں کی ذہنی سطح میں فرق ہے اور ہر ایک کے استدلال کا انداز بھی جداگانہ ہے جو عامیانہ سے حکیمانہ درجوں تک پھیلا ہوا ہے۔ اس لیے ہر ایک کے حل ڈھونڈنے کا درجہ اور دورانیہ مختلف ہوتا ہے۔ اس سے قطعِ نظر کہ کوئی اپنے مسئلہ کا حل کیا اور کیسے نکالتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ معمولاتِ زندگی میں اس کی ضرورت کیوں پیش آتی ہے؟ بادی النظر میں یہ سوال احمقانہ لگتا ہے کیونکہ انسان استدلال کا انتخاب نہیں کرتے۔ بس، استدلال کرتے ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص کو استدلال کی ضرورت پیش آ جائے تو فوری طور پر اس کے سامنے دو راستے ہوتے ہیں۔ اول، وہ مسئلے کو سرے سے نظر انداز کر دے۔ اسے وقت اور حالات پر چھوڑ دے اور قسمت پر تکیہ کیے بیٹھا رہے تا آنکہ کوئی بہتر حل از خود نکل آئے۔ دوم، وہ مسئلے کا کوئی نہ کوئی سدباب کرے تاکہ اس کا تسلی بخش حل نکل آئے۔ اس صورت میں کئی متبادل ہو سکتے ہیں، مثلاً یہ کہ وہ مسئلے کے حل کے لیے ذاتی مشاہدہ کرے، ماہرین کی فراہم کردہ جدید معلومات سے واقفیت حاصل کرے، انہیں سنے، ان کی تصانیف پڑھے، مستعملہ شواہد سے رجوع کرے، بذریعہ سیاحت معلومات اکٹھی کرے، مستند نظریات اور مروجہ روایات سے استفادہ کرے، وغیرہ۔ بالفرض دوسرے ذرائع سے مسئلے کا حل معلوم کرنے کے متبادل دستیاب ہوں تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ضرورت کیوں پڑتی ہے؟ بنظرِ غائر دیکھا جائے تو یہی سوال احمقانہ نہیں رہتا معنی خیز بن جاتا ہے۔ بعض اوقات استدلال کی ضرورت کا یہ جواز پیش کیا جاتا ہے کہ یہ ایسی ذہنی فعلیت ہے جس سے سرور ملتا ہے۔ یعنی مستند روایات اور مستعملہ نظریات میں مسئلے کا بہتر اور موزوں حل مل سکتا ہے مگر استدلال کو شغلاً ترجیح دی جاتی ہے۔ دریں چہ شک، ایسا جواب قابلِ قبول نہیں ہو سکتا کیونکہ سنجیدہ استدلال کبھی شغل کے طور پر اختیار نہیں کیا جاتا۔ سنجیدگی اور بالغ نظری سے دیکھا جائے تو استقرائی استدلال کی ضرورت[۶۹] ہمہ جہتی ہے۔ جیسے:

1. انسانی حالات کی ڈگر ایسی ہے کہ ہر شخص نے اپنی زندگی میں کوئی نہ کوئی مقصد چن رکھا ہے، جس کے حصول کے لیے وہ کوشاں رہتا ہے۔ کسی کا مقصد اُسے ڈھونڈنا ہے جو اُس کے پاس موجود نہیں۔ کسی کا مقصد اُس سے گلوخلاصی کرانا ہے جو اُس کے پاس موجود ہے۔ کسی کا مقصد کسی مستند عقیدے کو قبول کرنا ہے۔ کسی کا مقصد اپنے آبائی عقیدے کو رَد کرنا ہے۔ کسی کا مقصد اچھے گھر کی

تلاش ہے۔کسی کا مقصد اپنی نوکری کی ضمانت حاصل کرنا ہے۔کسی کا مقصد اپنی بیماری سے نجات پانا ہے۔کسی کا مقصد اپنی غربت سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔غرضیکہ،مقصد کی نوعیت خواہ کیسی ہی کیوں نہ ہو، ہر کوئی اُس کے حصول کے لیے سرگرداں رہتا ہے۔لیکن اُس صورت میں جب ایک طرف مقاصد کے حصول میں مشکلات درپیش ہوں اور الجھنیں بڑھتی جائیں اور دوسری طرف مقاصد کے حصول کی شدت میں بھی اضافہ ہوتا جائے اور اسے ازحد لازمی خیال کیا جارہا ہو تب ہر کوئی اپنی عجلت، پریشانی اور جھنجلاہٹ میں فوری طور پر مستند روایات، مستعملہ نظریات اور مروجہ عقائد سے رجوع کرتا ہے لیکن علم کی وُسعت زندگی کے پھیلتے ہوئے ٹھوس مسائل کے سامنے کم پڑتی ہے۔کیونکہ علم کا ہر شعبہ عمومیت اور تجرید کا رنگ لیے ہوئے ہے۔وہ زندگی کی ہر مخصوص اور ٹھوس صورت حال کو اپنے میں نہیں سمو سکتا۔مثلاً اگر کسی شخص کا کوئی مخصوص کیس عدالت میں دائر ہو تو قانون کا کوئی بھی اصول ان لمحات میں اس کی مصیبت کا مداوا نہیں کرسکتا جس سے وہ دوچار ہوتا ہے۔اگر کوئی خطرناک بیماری کا شکار ہو تو اس وقت طب کا کوئی اصول اس کی تکلیف کو کم نہیں کرسکتا۔اگر کسی کا آلۂ راڈار بوقت ضرورت صحیح کام نہ کررہا ہو تو انجینئرنگ کا کوئی اصول اس وقت اس کے کام نہیں آسکتا۔اس طرح کے ٹھوس حالات میں استقرائی استدلال کی ضرورت پیش آتی ہے چاہے یہ بہترین طریقہ ثابت نہ ہو لیکن کم از کم فوری اور معتبر ضرور ثابت ہوتا ہے۔

2. زندگی میں ہر آن مشکلات اور مسائل کا سامنا رہتا ہے۔بے شک ان سے نپٹنے کے لیے نظریات، روایات اور عقائد رہنمائی کرتے ہیں لیکن بعض اوقات صورتِ حال اس طرح کی پیدا ہو جاتی ہے کہ جہاں مشکلات اور مسائل کا فوری حل دستیاب ذرائع سے نہیں مل پاتا، وہاں استقرائی استدلال گو کامیابی کی ضمانت نہ بھی دے رہا ہو مگر پھر بھی کامیابی کی اُمید ضرور دلاتا ہے۔بالفرض اگر کسی شخص کا بچہ بیمار ہو، علاقے میں کوئی طبیب موجود نہ ہو اور اتنا وقت بھی نہ ہو کہ بچے کو دوسرے علاقے کے کسی طبیب کو دکھایا جاسکے تو ایسی صورت میں بچے کو قسمت کے رحم وکرم پر نہیں چھوڑا جاسکتا وہاں استقرائی استدلال ہی معاونت کرتا ہے۔بعینہٖ اگر کسی غریب کو رات کے وقت بجلی کی اشد ضرورت ہو اور اس وقت بجلی کا نظام بگڑا ہوا ہو، رات کے اس لمحے میں کوئی الیکٹریشن نہ مل سکتا ہو یا اس کی غریبی آڑے آتی ہو اور ایسی صورتِ حال کو تقدیر کے حوالے بھی نہ کیا جاسکتا ہو تو اس لمحے میں استقرائی استدلال بہترین سہارا ثابت ہوتا ہے۔

3. جن معاملات میں علم کے مروجہ ذرائع ناکافی ثابت ہوں، وہاں صاحبِ فکر کو اپنے موقعِ محل کی مناسبت سے خود ہی استدلال کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً کوئی مینوفیکچرر اپنے کاروباری تناظر کو دوسروں کی بہ نسبت بہتر جانتا ہے کیونکہ اسے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ملک کی مجموعی اقتصادی حالت کیسی جا رہی ہے، کن حربوں سے اس کا کاروبار چمک سکتا ہے، کس طرح مارکیٹ میں اس کی مصنوعات بک سکتی ہیں، اپنے ملازمین سے کیسا رویہ روا رکھنا ہے وغیرہ۔ بالفرض اُس مینوفیکچرر کو کوئی کاروباری مسئلہ پیش آجائے تو اسے بزنس ایڈمنسٹریشن کے مستند ماہرین سے ایسی رہنمائی اور مشاورت ضرور مل سکتی ہے جو کاروبار کے اصولوں اور قوانین کی روشنی میں بہتر حل تجویز کر سکے۔ لیکن اپنے مسئلے کے مجموعی جائزے اور تحقیق و تفتیش کا طریقۂ کار اسے خود ہی طے کرنا پڑتا ہے جس کے لیے استقرائی استدلال کی ضرورت پڑتی ہے۔

4. جب معاملات کی نوعیت اس قسم کی ہو کہ نت نئے مسائل ابھر رہے ہوں، روایات کو چیلنج کا سامنا ہو، روایت کی جگہ درایت در آئی ہو، معاشرتی تغیرات میں تیزی آ گئی ہو، تب ایسے مواقع پر زندگی کے ہر شعبہ کے ذمہ دار ناظم کو ان تبدیلیوں اور مسائل سے نپٹنے کے لیے استقرائی استدلال کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ان کی ضرورت اس وقت اور بھی شدت پکڑ لیتی ہے جب ان مسائل کا حل مروجہ ذرائع اور ہم عصر ماہرین کی مشاورت سے نہ مل سکے۔ بالفرض مسئلہ مقامی ہو یا معمولی نوعیت کا، ذمہ دار فردِ واحد کے مغالطۂ آمیز استدلال کے مضر اثرات ضرور برآمد ہوں گے اگرچہ ان کا دائرہ کار اتنا وسیع نہیں ہوگا لیکن اگر مسئلہ قومی یا بین الاقوامی نوعیت کا ہو تو اُس وقت صورتِ حال بڑی خطرناک ہو سکتی ہے، اس لیے بہتر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ مختلف ماہرین مسئلے کے حل کے لیے استقرائی استدلال کریں، جہاں بڑی احتیاط سے مطلوبہ حقائق و شواہد کی تفتیش کی جائے۔ شماریاتی، احتمالی، نمونہ بندی، استصواب رائے جیسے منہاجات سے کام لیا جائے اور بالآخر ایک دوسرے کی تحقیقات کو منظّم اور مربوط شکل میں ترتیب دے کر مسئلے کے حل کی راہ نکالی جائے۔

5. علمی تحقیقات میں استقرائی استدلال کا کردار سب سے زیادہ کارآمد ثابت ہوا ہے، جہاں ماہرین نے نامعلوم کی سرحدوں کو چھو لیا ہے۔ مفکرین کے استدلال نے ایسے نتائج پیدا کیے ہیں جو علم کے اضافے کے لیے چراغِ راہ ثابت ہوئے ہیں کیونکہ مفکرین کی نسل نے اپنے اسلاف کے استدلال سے استفادہ کیا ہے اور انہی کے نتائج کو مدنظر رکھتے ہوئے علم کو فروغ دیا ہے۔ علمی تحقیق کے ہر ماہر نے نامعلوم کے سربستہ راز بے نقاب کرنے کی جستجو کی ہے گو وہ مختلف درجوں پر کی

گئی ہے۔بعضوں نے زندگی کے مخصوص شعبوں سے متعلق اور بعضوں نے عمومی نوعیت کے مسائل پر استدلال کیا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایک جانب بعض سائنسی محققین مشکل مگر معمول کے مسائل میں اتنے محو ہو جاتے ہیں کہ انہیں وہاں استدلال سے کہیں زیادہ عملی مہارت درکار ہوتی ہے اور بعض کے تحقیقی حلقے ایسے بھی ہیں جہاں استقرائی استدلال کی ضرورت دوچند ہو جاتی ہے۔ استقرائی استدلال خواہ کسی درجے پر ہی کیوں نہ کیا جائے ،اس کا عمل اور انداز، عارضی اور ناپائیدار ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج اور حاصلات، دیرپا اور دائمی اثرات کے حامل ہوتے ہیں۔ ادھر ایک بات ضمنی طور پر توجہ کی طالب ہے۔ استقرائی استدلال کی سوجھ بوجھ اور قابلیت کا اہل کوئی بھی ہوسکتا ہے خواہ وہ معمولی ذہن کا مالک ہو یا غیر معمولی ذہن کا، لیکن اس کے باوجود ان میں حدِ امتیاز رہتی ہے۔ عام آدمی کا استقراء اس کے کسی نہ کسی ذاتی مسئلے کا حل ثابت ہوتا ہے اور بس۔ اس کے برعکس، کسی صاحبِ بُرہان و دانش کا استقراء انسانیت کو درپیش مسائل میں سے کسی نہ کسی مسئلے کا حل پیش کرتا ہے اور اتنا ہی نہیں کہ نہ صرف بلاواسطہ یا بلواسطہ پوری انسانیت پر اپنے گہرے اثرات چھوڑ جاتا ہے بلکہ دیگر ذہین و فطین ذہنوں کو بھی اس قدر متاثر کر جاتا ہے کہ ان کی معیت میں فکر و نظر کا کارواں آگے ہی آگے بڑھتا چلا جاتا ہے، جس سے مستقبل کے نو بنو افق روشن ہوتے چلے جاتے ہیں۔

حاصل کلام، انسان کے لیے اپنے مقاصد کے حصول اور مسائل سے فوری طور پر نپٹنے، اپنے موقعِ محل کی مناسبت سے فوری اقدام کرنے، نت نئے مسائل کا مقابلہ کرنے اور علمی تحقیقات کی ترقی کے لیے استقرائی استدلال ناگزیر ہے۔ روسی مفکر آئزک ایسی موف (Issac Asimov)[۴۷] کے مطابق، جب سے انسان نے استقرائی استدلال کو اپنایا ہے، تب سے جدید عہد کا آغاز ہوا ہے اور یہ عہد اس وقت تک چلے گا جب تک کہ کوئی دوسرا بہتر طریقۂ کار دریافت نہیں کر لیا جاتا۔

استقرائی استدلال اور فکرِ اقبال: Inductive Reasoning and Iqbal's Thought

(چند باتیں، چند وضاحتیں) : (Some comments, Some clarifications)

استقرائی استدلال کے سیاق و سباق میں فکرِ اقبال کے متعلق کچھ باتیں ایسی ہیں جن کی پہلے سے ہی وضاحتیں کر دینا بہت ضروری ہے تاکہ آگے کسی موڑ پر اس سے متعلق کوئی دُشواری پیش نہ آئے اور بآسانی یہ معلوم ہو سکے کہ استقرائیت کے بارے میں اقبال کے کیا خیالات رہے اور خود اس کے خیالات میں استقرائیت کو کتنا دخل حاصل ہے۔ اس سلسلہ میں حسبِ ذیل گزارشات کو محلِ نظر رکھنا ضروری ہے:

1. جب کبھی استقراء کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے، ذہن میں فوری طور پر منطق کا خیال کوندتا ہے اور یہ صحیح بھی ہے کیونکہ استقراء کا مطالعہ منطق کا خاص موضوع ہے۔ مگر نجانے کیوں یہ خیال پس انداز کرد یا جاتا ہے کہ استقراء کے اَسرار و رموز سے آگہی رکھنا اور بات ہے اور اس کے زور پر اپنی فکری بساط بچھانا ایک دوسرا معاملہ ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ استقراء کی ہیئت اور نوعیت سے واقفیت رکھنے کے لیے منطق کا ماہر ہونا ضروری ہے لیکن اس کی زمین میں دلائل کو پیش کرنے کے لیے کسی قسم کی منطقی کاریگری سے واقف ہونا قطعی لازم نہیں۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مفکر منطقی باریکیوں سے آگاہ نہیں ہوتا مگر اپنا استدلال خوب جاندار پیش کرتا ہے اور دوسری جانب منطق داں اپنے استدلال کے منطقی تقاضوں کو بالالتزام پورا کرتا ہے مگر اس کے دلائل میں وزن نہیں ہوتا۔ یہ بھی غلط نہیں کہ بنیادی طور پر منطقی استدلال بے کیف اور خشک ہوتا ہے کیونکہ انسانی جذبات کو چھو کر گزرتا ہے اور نہ اس چاشنی سے لبریز ہوتا ہے جو ابلاغیات کے لیے درکار ہوتی ہے۔ اس پیرائے میں، اقبال کا فکر پیشہ ور منطق داں کے طرزِ استدلال جیسا نہیں اور نہ ہی کبھی خود اقبال نے اس کی سعی کی حالانکہ وہ فلسفے کا طالب علم تھا اور منطقی اُسلوب اور قرینوں سے بخوبی واقف تھا۔ اس کا اپنا اعتراف ہے:

مرا از منطق آید بوے خامی
دلیلِ او دلیلِ ناتمامی! [۷۱]

مجھے منطق سے کچے پن کی بو آتی ہے۔ اس کی دلیل ناقص دلیل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کی فکر میں کسی ماہرِ منطق کی طرح نہیں بلکہ ایک دانشور کے درجہ کا استقرائی استدلال ملتا ہے۔ یہاں ضمنی طور پر ایک اور وضاحت ضروری ہے۔ اقبال نے منطقی رُموز اور قواعد کی نازک باریکیوں اور تقاضوں کو کبھی ملحوظِ خاطر نہیں رکھا اس لیے اس کے استدلال میں منطقی مین میکھ نکالنا بے کار ہوگا۔ بیشک اس کے شعر و نثر میں منطقی استقراء کی خامیاں موجود ہیں۔ مثلاً اس کے اِس شعر میں تمثیلِ کاذب (False Analogy) [۷۲] کی خامی موجود ہے جس سے مراد منطقی طور پر دو یا دو سے زیادہ مختلف چیزوں کے درمیان اُن کے فروعی اختلافات کو پسِ پشت ڈالتے ہوئے صرف اُن کی سطحی مشابہتوں کی بنیاد پر کوئی نتیجہ اخذ کرنا ہے۔

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپایدار ہوگا [۷۳]

یہاں ان سطحی مشابہتوں پر زور دیا گیا ہے کہ جس طرح کسی پرندے کا نرم و کومل سی ٹہنی پر اپنا

گھونسلا بنا لینا اس کی خودکشی کرنے کے مترادف ہے، اُسی طرح مغربی تہذیب اپنے لادینی افکار و اعمال کے ہاتھوں اپنی بربادی کے خود سامان پیدا کر رہی ہے جو اس کے لیے اتنا ہی مہلک ثابت ہو سکتے ہیں جتنا اپنے آپ کو ختم کرنے کا قصد کئے ہوئے شخص کے لیے اُس کا خنجر۔ لاریب، اس مثال میں 'مغربی افکار اور آشیانے' اور 'مغربی تہذیب اور خنجر' کے مابین سطحی مشابہتوں کو نظرانداز کر دیا جائے تو ان میں کوئی اور قدرِ مشترک نہیں ہے۔ لہٰذا استقرائی استدلال کے حوالے سے، ایسا نتیجہ مغالطہ آمیز ہے حالانکہ شاعری کی رُو سے یہ شاعر کے احساس اور خیال کو بخوبی اجاگر کرتا ہے۔

اسی طرح ایک مثال اقبال کی نثر سے بھی مدِنظر رکھتے ہیں، جیسا کہ اقبال کے دوست فقیر سید وحیدالدین لکھتے ہیں ہے کہ ایک روز علامہ نے فرمایا: ''ایک بڑے استاد اور معلم کی حیثیت سورج کی سی ہے جو اپنی روشنی اور حرارت ہر چیز تک بے کم و کاست پہنچاتا ہے، لیکن اس کا اثر مختلف چیزوں پر مختلف ہوتا ہے۔ کسی پر اچھا، کسی پر برا۔ آفتاب کی روشنی اور گرمی سے پودوں کی نشوونما ہوتی ہے۔ انسانی جسم قوت اور توانائی حاصل کرتا ہے اور بوسیدہ چیزیں پہلے کی نسبت زیادہ بوسیدہ اور فاسد ہو جاتی ہیں۔ گویا جس چیز میں اچھی یا بری جو صلاحیت ہوتی ہے، اس کی نشوونما ہوتی ہے اور وہ منظرِ عام پر آ جاتی ہے۔ علامہ نے گفتگو جاری رکھتے ہوئے فرمایا...... اس اصول کے تحت کسی بڑے استاد کے شاگردوں کا یکساں ہونا ضروری نہیں۔ ہر ایک شخص میں جو صلاحیت موجود ہوگی، استاد کی توجہ اور کوشش سے اسی میں ترقی ہوگی۔ علامہ نے اس سلسلے میں امام موفق نیشاپوری کی مثال پیش کی جن کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے تین اکٹھے پڑھے ہوئے شاگرد عملی زندگی میں بالکل مختلف راہوں پر نکل گئے۔ ان میں سے ایک عمر خیام، دوسرا حسن بن صباح اور تیسرا نظام الملک طوسی بنا۔''[۴۷]

اس مثال میں آفتاب اور معلم کے درمیان ایک سطحی سی مشابہت سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ آفتاب کی حدت سب اشیاء کے لیے مساوی ہوتی ہے اس لیے جس شے میں جتنی صلاحیت ہوتی ہے وہ اتنی ہی نمو پاتی ہے۔ اسی طرح استاد کی تعلیم و تربیت اپنے شاگردوں کے لیے برابر ہوتی ہے لیکن جس میں جتنی قابلیت ہوتی ہے وہ اتنا ہی فیض اٹھاتا ہے۔ بالفرض آفتاب اور معلم کی دیگر خصوصیات کی طرف بھی توجہ مرکوز کی جائے تو ان کے درمیان کوئی باہمی خصوصیت دکھائی نہیں دیتی۔ لہٰذا اسے بھی تمثیل کاذب کی استقرائی خامی کے زمرے میں شمار کرنا پڑے گا۔ یہاں دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔ اوّل ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے جو مثال پیش کی ہے وہ اس کی اپنی ذہنی اختراع نہیں، بلکہ آنحضورؐ کی ایک حدیثِ مبارکہ سے ماخوذ ہے جو حضرت ابوموسیٰ سے یوں

روایت ہے۔ آپؐ نے فرمایا، ''جس علم اور ہدایت کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے مجھے مبعوث کیا اس کی مثال اس بارش کی سی ہے جو چھما چھم برسے، جو زمین عمدہ ہوتی ہے اُسے جذب کر لیتی ہے اور گھاس اور سبزہ اُگاتی ہے اور جو زمین سخت ہوتی ہے وہ پانی روک لیتی ہے، پھر اللہ تعالیٰ اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ لوگ (خود بھی) پیتے اور (جانوروں کو بھی) پلاتے ہیں اور زراعت کو سیراب کرتے ہیں اور کچھ بارش (زمین) کے دوسرے حصے پر ہوئی جو بالکل چٹیل تھا۔ نہ پانی کو روکتا ہے نہ سبزی اُگاتا ہے۔ پس ایسی ہی مثال اُس شخص کی ہے جس نے خدا کے دین میں تفقہ حاصل کیا۔ پڑھے اور پڑھائے اور (دوسری) مثال اس شخص کی ہے جس نے اس طرف سر (تک) نہ اُٹھایا (یعنی دھیان نہ دیا) اور اللہ نے جو ہدایت مجھے دی، اُسے قبول نہ کیا۔''[۵۷] دوم، اس مثال میں ادبی تمثیل کا استعمال کیا گیا ہے استقرائی تمثیل کا نہیں۔ ایسا اہتمام ادبی تمثیل کی صنف تشبیہ میں برتا جاتا ہے جہاں کسی سطحی مشابہت کی بناء پر کسی ایک شے کو دوسری کی مانند ٹھہرایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، استقرائی تمثیل میں حتی الامکان زیادہ سے زیادہ مشابہتوں کو مدنظر رکھ کر کسی ایک شے کو دوسرے کے مثل قرار دیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے تشبیہ استقرائی استدلال کی خامی تمثیلِ کاذب ہے۔ پیچھے جو شعری مثال دی گئی ہے، اس کا بھی یہی معاملہ ہے۔ ظاہر ہے کہ فکر کی ایسی نزاکتیں کوئی منطقی تو اُٹھاتا ہے مگر عام اہلِ دانش نہیں۔ اس لیے فکر اقبال کو ایسی منطقی ٹکٹکی پہ چڑھانا کوئی دانشمندانہ قدم نہ ہوگا۔ ویسے بھی کم از کم شاعری کا منطقی آپریشن کرنا اس کے جمالیاتی حسن و تاثر کو سبوتاژ کر دیتا ہے۔ اس لیے اسے منطقی پیمانوں سے ناپنا صریحاً زیادتی ہوگی۔ بہر کیف، محولہ بالا مثالوں کے تذکرے کا مطلب یہ ہے کہ آئندہ ایسی کوئی بھی بات نہیں کی جائے گی۔ صرف اقبال کے افکار میں استقرائی استدلال کی طرف اس کے لگاؤ کی نشان دہی کی جائے گی۔

2. استقراء کا اپنا ایک تاریخی پس منظر ہے جو فکر انسانی کے طویل ارتقائی سفر سے وابستہ ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں براہِ راست نہیں، بلکہ بالواسطہ لب کشائی ضرور کی ہے۔ گو اس کی تفصیلات آئندہ ابواب میں پیش کی جائیں گی، لیکن یہاں فکر اقبال کے حوالے سے استقراء کے ارتقائی ادوار سے مختصر واقفیت حاصل کرنا مفید رہے گا۔ یہ طے شدہ بات ہے کہ استقرائی استدلال، معلوم سے نامعلوم کی طرف بڑھنے کا فکری منہاج ہے، جس کا ظہور فکری شعور کے ارتقاء سے ہوا۔ جیسے جیسے انسانی مشاہدات و تجربات کی نوعیت میں تغیرات رونما ہوتے گئے، ویسے ویسے استقرائی استدلال کی معنویت میں گہرائی اور گیرائی پیدا ہوتی گئی۔ قدیم دور کے انسان نے استقراء کو قیاس

میں جگہ دی۔ وہ فطری آفات سے گھبرایا تو فطری مظاہر کو اپنے ہی جذبات پر قیاس کیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے دیوی دیوتا تراشے اور دیومالا کی دلفریب مذہبی عمارت قائم کر ڈالی۔ اس نقطۂ نظر کی صراحت میں خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے ''انسانی زندگی کے حوادث اور فطرت کے مظاہر کو انسانی جذبات اور ضروریات کی بناء پر سمجھنے کی کوشش نے انسان کے عالم تصور کو دیوتاؤں سے آباد کر دیا تھا جیسے ہر انسان، دوسرے انسانوں کو اپنی فطرت پر قیاس کرتا ہے۔ اسی طرح نوع انساں نے فطرت کی قوتوں کو انسانی جذبات پر قیاس کیا۔ جتنے دیوتا تصور میں یا لکڑی پتھر وغیرہ میں تراشے، وہ سب اس کے اپنے جذبات اور امید وبیم کی صورتیں تھیں۔''[۷۶] اس حساب سے دیومالائیت انسانی زندگی اور خارجی فطرت کی پہلی توجیہ تھی جس کے درپردہ استقرائی استدلال کارفرما تھا جو نہ صرف ایک لمبے عرصے تک قیاس کے بھیس میں چھپا رہا، بلکہ اس کے مسخ شدہ روپ کو سنوارنے میں بھی انسانی عقل کو صدیوں کا ایک طویل دورانیہ طے کرنا پڑا۔

بنیادی طور پر، تاریخی تجزیئے کی رُو سے استقرائی استدلال کو اپنے اصل رنگ روپ میں آنے کے لیے تین ادوار[۷۷] سے گزرنا پڑا۔ پہلا دور قدیم یونان سے یادگار ہے۔ اس زمانے میں منطقی استدلال کے زور پر مروجہ مذہب سے ٹکر لی گئی۔ آزاد فکر کے چلن کو عام کیا گیا۔ استخراجی استدلال کو اس قدر فوقیت دی گئی کہ تفکر کا منشور یہ طے پایا کہ اپنے عقائد کو اپنے ہی خیالات سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ اس طرح فکر کے صوری رجحانات کو ہوا دی گئی اور فکر کے مادی پہلو کے حامل استقرائی استدلال کو طرز قیاس پر محمول کیا گیا۔ دوسرا دور ازمنۂ وسطی سے منسوب ہے جس میں یونانی استدلال کو آسمانی مذہب کی تشریح وتفسیر کے لیے مختص کیا گیا اور استخراجی استدلال کے زیر اثر تفکر کا نیا منشور طے پایا کہ عقائد کو مذہب کے روائیتی استناد سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ اُس دور میں بھی فکر کے صوری رجحانات کو پذیرائی ملی۔ اگرچہ مسلمانوں نے استقرائی استدلال کے معاملے میں برسوں تک اچھی خاصی پیش رفت کی، مگر مجموعی طور پر اس کی نمو اور ترقی کی طرف کوئی خاص نگاہِ التفات نہ کی گئی۔ تیسرا دور نشاۃ ثانیہ سے متعلق ہے جس میں تحریک احیائے علوم کا زور تھا۔ سائنس نے اپنی الگ حیثیت منوالی تھی، مذہب کے روایتی استناد کا زور ٹوٹ چکا تھا، حسی مشاہدات اور محتاط تجربات کی طرز عام ہو چکی تھی، استخراجی استدلال کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی تھی اور صحیح معنی میں استقرائی استدلال بڑے کرّ وفر کے ساتھ نمایاں ہو رہا تھا۔ جب اس نے پورے شدومد کے ساتھ سر اٹھایا تو تفکر کا انقلابی منشور یہ طے پایا کہ عقائد کو فطری حقائق سے ہم آہنگ رکھا جائے۔ استقرائی استدلال

کی مقبولیت سے تجربی سائنس میں تو بے پناہ ترقی ہوئی مگر اس کے مذہب پر بڑے سلبی اثرات مرتب ہوئے۔ اشتراکیت، لادینی وجودیت، منفی اثباتیت، تحلیل نفسی، غرضیکہ مادیت پرستی پر مبنی دہریت کے نظریات کو فروغ ملا جس سے سائنس اور مذہب کے مابین مناقشت کی فضا قائم ہوئی۔ درحقیقت استقرائی استدلال کے زور پر، مادیت کے نقطۂ نظر کو مسلّمہ مان لیا گیا اور بزبان خلیفہ عبدالحکیم، ''حقیقت اور مادیت مترادف ہوگئے۔ جو شے حقیقی ہے وہ مادی ہے اور جو مادی نہیں وہ حقیقی نہیں''[۷۸]۔ اس نقطۂ نظر کو حیاتیات میں چارلس ڈارون کے نظریۂ ارتقاء، نفسیات میں سگمنڈ فرائڈ کے نظریۂ لاشعور اور طبیعیات میں آئزک نیوٹن کے نظریۂ میکانکیت سے خاصی تقویت ملی۔ اس طرح مجموعی طور پر یہ مؤقف اپنا لیا گیا کہ کائنات اندھے معروضی قوانین کے تحت چل رہی ہے، اس کی کوئی غایت اور کوئی منزل نہیں اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں۔ اقبال کے زمانے میں میکانکی سائنس انقلابی نوعیت کی کروٹ لے رہی تھی جس سے مادیت کے اساسی اصولوں پر کاری ضرب لگی تھی۔ شروڈنگر، پلانک، ہائزن برگ، آئن سٹائن جیسے سائنس دانوں کے نظریات نے فطریت کے بنیادی عنصر ''مادہ'' کے مروّجہ تصور کو بدل کر رکھ دیا۔ مثال کے طور پر آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت نے مادہ کے بطور مستقل شے اور مکاں مطلق کے تصور کو یکسر بدل ڈالا اور یہ ثابت کر دکھایا کہ مادہ کوئی مستقل، قائم بالذات شے نہیں جس کی شکلیں بدلتی رہتی ہوں، بلکہ یہ حوادث کا ایک مربوط نظام ہے جس میں ہر واقعہ ایک دوسرے سے جڑا ہوا ہے۔ نیز مکاں فی نفسہٖ کوئی مطلق حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کا انحصار مادّے پر ہے۔[۷۹]

یہاں پر بطور جملۂ معترضہ ایک وضاحت ضروری ہے۔ اقبال شناس، ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے لکھا ہے کہ پروفیسر ایڈنگٹن (Eddington) نے میکانکی سائنس کے خلاف اٹھنے والی نئی تحریک کو ایک دلچسپ مثال کے ذریعے ثابت کیا ہے کہ اس کے پسِ پردہ استقراء کا نہیں، استخراج کا ہاتھ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ ''فرض کرو ایک سائنسدان کسی تالاب سے ایک جال کے ذریعے مچھلیاں پکڑ رہا ہے تاکہ ان مچھلیوں کے طول سے متعلق کوئی قانون بنا سکے۔ جب تمام دن کی محنت کے بعد وہ ان مچھلیوں کو جو پکڑی گئی ہیں، ناپتا ہے تو بزعم خویش ایک قانون کا انکشاف کرتا ہے کہ اس تالاب میں کوئی مچھلی ایک انچ طول سے کم نہیں ہے۔ اس کے اس کام کو جب کوئی دوسرا سائنس دان دیکھتا ہے تو اس کو بتاتا ہے کہ تمہیں اس قانون کے اخذ کرنے کے لیے تمام دن اتنی محنت کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ تم محض اپنے جال کو دیکھ کر جس کے تمام خانے ایک انچ طول کے ہیں، شروع ہی میں یہ نتیجہ اخذ کر سکتے

تھے کہ اس جال سے کوئی ایسی مچھلی نہیں پکڑی جا سکتی جس کا طول ایک انچ سے کم ہو۔"[۸۰] بلاشبہ، ان کی بات میں وزن ہے کیونکہ اگر جال کا ہر خانہ ایک انچ طول کا ہو تو لامحالہ اس میں پھنسی کسی بھی مچھلی کا طول ایک انچ سے کم نہیں ہو سکتا اور یقیناً یہ فکر کا استخراجی معاملہ ہے، استقرائی نہیں۔ مگر نجانے کیوں، محترم پروفیسر کا دھیان ادھر نہیں گیا کہ جال کے خانوں کے مساوی سائز سے آگہی استخراج کا نہیں، استقراء کا مسئلہ ہے۔ جیسے کہ پیچھے بیان ہوا ہے کہ ہندسی استقراء کا اندازہ وہ ہے جس میں مشاہدے کے زور پر جو مفروضہ قائم کیا جاتا ہے اس سے ایسے اُمور کا استخراج ممکن الحصول ہوتا ہے جن کی بعد ازاں تجرباتی تصدیق کی جا سکتی ہے۔ اس مثال میں بھی ہندسی استقراء شامل حال ہے کیونکہ مشاہدہ شدہ جال کے خانوں کے مساوی سائز کے مفروضے سے مچھلیوں کی جسامت کا قیاس ممکن ہوا ہے، جس کی تجرباتی تصدیق مچھلیوں کی پیمائش سے کی جا سکتی ہے۔ پس، یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ میکانکیت مخالف سائنس کا استقراء سے تعلق نہیں۔

ثانیاً، ڈاکٹر رضی الدین نے پروفیسر صاحب کی مثال سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا ہے۔ "اس کا مطلب یہ ہوا کہ قوانینِ فطرت کی تشکیل کے لیے علم کی نوعیت اور علم حاصل کرنے کے طریقوں پر غور کر کے استقرائی قوانین کی بہ نسبت زیادہ دُور رس اور دیرپا قانون بنائے جا سکتے ہیں، کیونکہ استقرائی قوانین تو ایک بھی مخالف مثال کی بناء پر غلط ثابت ہو سکتے ہیں۔"[۸۱] پہلی بات، اس مثال میں استقراء کا پہلو پنہاں ہے جس کی وضاحت پہلے ہو چکی ہے۔ دوسری بات، اگر کسی بھی طرح استقرائی قانون کے خلاف کوئی ایک مثال پیش کر دی جائے تو اس سے اس کا نتیجہ ان معنی میں غلط ثابت نہیں ہوتا کہ اسے یکسر ترک کر دیا جائے یعنی اس سے نتیجہ کمزور پڑ سکتا ہے، صدفی صد غلط نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ کہنا کہ استقرائی قوانین کی بہ نسبت زیادہ دُور رَس اور دیرپا قانون بنائے جا سکتے ہیں، فی الحال، اس پر سوالیہ نشان ہی لگایا جا سکتا ہے۔

بہرکیف، اس طرز کی انقلابی لہر کا نتیجہ یہ نکلا کہ میکانکی سائنس کے مسلّمات، مسلّمہ نہ رہے۔ یعنی مادیت کو اندھے معروضی قوانین سے باندھنا، اسے کسی غایت اور منزل سے محروم رکھنا، اور اسے کسی قسم کی قدر سے بے بہرہ کرنا، آسان نہ رہا جس سے دہریت کے رجحانات کو خاصہ دھچکا لگا۔ اقبال کے زمانے میں سائنسی استقراء کی جدید روش میں جہاں مغرب بہت آگے نکل چکا تھا وہاں مشرق اب بھی ازمنہ وسطی کی فکری دہلیز پار نہیں کر پایا تھا۔ استخراجی استدلال کے زور پر مذہبی صداقتوں کی تشہیر ایسی روایت بن چکی تھی جس کی مخالفت کو دین کی مخالفت کے مترادف سمجھا جاتا

تھا۔ مغرب میں استقرائی فکر کی ترقی اور مشرق پر استخراجی فکر کے طاری جمود نے اقبال کی فکر کو شدید متاثر کیا۔ نتیجتاً زمانۂ طالب علمی کے دوران میں وہ مشرقی روایت کی محدود فضا سے تنگ آ کر انیسویں صدی کے یورپی مفکر کی طرح ذہنی خلفشار سے دوچار ہوا اور عارضی طور پر مادیت پسندانہ دہریت کے سحر[۸۲] میں مبتلا رہا۔ لیکن جلد ہی اسے احساس ہو گیا کہ بے شک، اہل مغرب نے استقراء کے سہارے انسان کے مادی تقاضوں اور آسائشوں کے معاملات کو احسن طریقے سے پورا کیا ہے مگر وہ اس سے اس کی روحانی آسودگی اور طمانیت کے حصول میں ناکام رہے ہیں۔ صحیح معنی میں، مادی اور روحانی حقیقت کے عرفان کے لیے مذہبی صداقتوں کو استقرائی استدلال کی رُو سے اجاگر کرنا ضروری ہے۔ نتیجتاً اقبال کے ہاں، استقرائی استدلال ایک وسیع کینوس پر نمودار ہوا جس میں ہر طرح کے خارجی اور داخلی تجربات کے ذریعے علم سے رجوع کیا گیا اور بالآخر اس کی بدولت خود شناسی، خارج شناسی اور خدا شناسی کے درجوں کا عرفان حاصل کرنے پر اصرار کیا گیا۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ سائنسی تحقیقات کے امکانی نتائج کو مذہبی صداقتوں سے ہم آہنگ کرنے کی جہت بیدار ہوئی اور ان میں تیقن کی کیفیت پیدا ہوئی جس سے انسان کی مادی ترقی میں، روحانی فلاح کا در وَا ہوا۔

مجموعی طور پر، اقبال نے استقرائی استدلال کے ہر دور کو اپنے افکار میں خوب سمویا ہے۔ اُس نے تسلیم کیا ہے کہ ''شروع شروع کے انسان کے لیے تو سب مشاہدات فوق العادۃ تھے۔ زندگی کی فوری ضروریات سے مجبور ہو کر وہ اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر پر آمادہ ہوا اور تعبیر سے رفتہ رفتہ اس نے فطرت کا وہ تصور قائم کیا، جس سے اب ہم مانوس ہو چکے ہیں۔''[۸۳] لیکن فکری بالغ نظری کے تحت مشاہدات کی نوعیت فوق العادۃ نہ رہی تو قدیم یونان کے مفکرین نے مقرون دنیا کے حسی تجربات کی نفی کر دی۔ اسے التباسات اور توہمات کا حامل گردانا اور عقلی کلیات اور تعمیمات کو قطعی صداقت اور حقیقت کی بنیاد قرار دیا جس سے فکر کا جھکاؤ لامحالہ استخراجی فکر کی طرف بڑھتا گیا اور اس روش میں استقرائی فکر قابلِ اعتنا نہ رہی۔ یونانی مفکرین کے یک رخی فکری میلان کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے۔ ''اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے بڑے بڑے عظیم نظامِ فلسفہ پیدا کئے مگر یہ اس وقت کی بات ہے، جب انسان اپنی زندگی کے ابتدائی مراحل سے گزر رہا تھا اور اس پر ایمائیت اور اشاریت کا غلبہ تھا۔ لہٰذا ماضی کے یہ فلسفیانہ نظام مجرد فکر کی بناء پر مرتب ہوئے۔ لیکن مجرد فکر کی بناء پر ہم زیادہ سے زیادہ کچھ کر سکتے ہیں، تو یہ کہ مذہبی عقائد اور مذہبی روایات میں تھوڑا

بہت ربط پیدا کردیں۔ رہی یہ بات کہ عملی زندگی میں ہمیں جن حالات سے فی الواقع گزرنا پڑتا ہے، ان پر کیسے قابو پایا جائے تو اس کا فیصلہ فکر مجرد کی بناء پر نہیں کیا جا سکتا۔''[۸۴]

قرونِ وسطیٰ کے مذہبی مفکرین نے یونانی طرز کے استخراجی استدلال کو الہامی حقائق کی تعبیر کے لیے ناگزیر متصور کیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان کے ہاں مذہب کی حیثیت منطقی تصورات کے نظام سے بڑھ کر کچھ نہ رہی۔ جس سے محسوسات و مدرکات پر معقولات کی دھاک بیٹھ گئی اور بقول اقبال وہ مذہبی مفکر یہ سمجھنے سے عاجز رہے کہ ''فکر کے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ عالمِ محسوسات سے اپنا رشتہ کلیتاً منقطع کر لے''[۸۵]۔ لیکن یہ دانائی مسلمانوں کے چند جیّد مفکرین نے بھانپ لی۔ اور وہ قرآن کی دعوتِ فکر کے مفہوم کو پا گئے اور انھوں نے بالآخر یہ باور کرانے کی حتی الوسع کوشش کی کہ یونان کا استخراجی استدلال قرآنی تعلیمات کے منافی ہے۔

خصوصاً نشاۃ ثانیہ کے دور تک پہنچتے پہنچتے مغربی مفکرین استقرائی استدلال کی افادیت سے روشناس ہو چکے تھے۔ لہٰذا انھوں نے استقرائی فکر کو اس نہج پر فروغ دیا کہ خارجی کائنات کے سربستہ راز ظاہر ہوتے چلے گئے اور تسخیر کائنات کا خواب شرمندۂ تعبیر ہوا۔ لیکن اقبال کے نزدیک، المیہ یہ ہوا کہ مغربی مفکرین نے استقراء کو خارجی اور حسی مشاہدات و تجربات ہی کا حاصل کل سمجھ لیا اور داخلی اور باطنی تجربات و واردات کو اختلالِ ذہنی اور خام خیالی کی مختلف صورتیں خیال کیا۔ حالانکہ مغرب کا استقراء حقیقت کا آدھا سچ ہے۔ کیونکہ مغربی استقراء کائنات کے ظاہر کو تو روشن کر رہا ہے مگر اس کے باطن کو نہیں۔ اس کی بدولت، متفرق تجربات کو ایک کل کی شکل میں سمویا جا سکتا ہے مگر کل کی کنہ کو نہیں پہنچا جا سکتا۔ اس ضمن میں اقبال نے یہ دلیل دی ہے کہ مغربی استقراء حقیقت کے بارے میں جزوی تجربات کا محض مجموعہ ہے، ان طبیعی علوم سے مختص ہے جو مخصوص نتائج تک پہنچاتے ہیں۔ بالفرض اگر تمام علوم کے نتائج کو ایک ہی فکری پلیٹ فارم پر مجتمع کر لیا جائے، انہیں ایک ہی فکری وحدت میں پرو لیا جائے، تب بھی وہ حقیقت کی اندرونی ماہیت کو اجاگر کرنے سے محروم رہتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں: ''کہنے کو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے، حیات اور نفس بھی۔ لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کا باہم کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت آشکارا ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہٰذا وہ اس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں''[۸۶]۔ اسی بنیاد پر، اقبال اس نتیجے پر پہنچا کہ طبیعی علوم میں اختصاص نے انسان کی حالت کو بہت ناگفتہ بہ بنا ڈالا ہے۔ اس نے قوائے فطرت

کی تسخیر تو کر لی ہے مگر اپنے ایمان اور اعتماد کی دولت سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔[۸۷]

اس بنیاد پر یہ واضح ہوتا ہے کہ اقبال کو بخوبی شعور تھا کہ استقراء کا مقام کیا ہے؟ اس کی افادیت کیا ہے؟ صحیح معنوں میں اس کے داعی کون تھے؟ اس کے افکار میں ایسے سوالوں کے نہ صرف موزوں جواب ملتے ہیں بلکہ وہ عصرِ جدید کے مسلمانوں کو جھنجھوڑتے ہوئے نظر آتا ہے کہ وہ فکری لحاظ سے خوابِ غفلت میں گم ہیں اور یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ عقل پر قفل ڈالنے سے فکر محفوظ نہیں رہتی، زنگ آلود ہو جاتی ہے، نیز تقلید سے تحقیق کی کمی کبھی بھی پوری نہیں ہوتی اور زندگی کی دوڑ میں انسان اتنا پیچھے رہ جاتا ہے کہ بالآخر یادِ رفتہ کے مزار میں مدفون ہو جاتا ہے۔ استقراء کے تناظر میں فکرِ اقبال کے مطالعے سے مسلمانوں کی فکری زبوں حالی کا اندازہ لگانا مشکل نہیں، جہاں یہ جاننا آسان ہوتا ہے کہ مسلم اپنے حال سے مستقبل کی طرف بڑھنے کے باوجود ایک طرف پندارِ ماضی میں گرفتار ہیں اور دوسری طرف یورپی مرعوبیت کا شکار ہیں۔ اس کے خیال میں ماضی کے تجربات اس لیے نہیں ہوتے کہ انھی کے نشے میں گم رہا جائے۔ یہ اس لیے قابلِ توجہ ہیں کہ ان کی روشنی میں حال کی تعمیرِ نو کی جائے اور مستقبل کو سنوارا جا سکے۔ چنانچہ اسی طرح مغربی اثر پذیری کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی تحقیق کو حرفِ آخر مان لیا جائے بلکہ ان کے نظریات کو ناقدانہ طریقے سے پرکھتے ہوئے اپنی سوچ کو آگے بڑھانا ہوگا۔ اقبال نے استقرائی تناظر میں اسی فکر کو آگے بڑھایا ہے۔

3. اقبال کا سرچشمہ فکر قرآن مقدس ہے جس کا طرزِ استدلال مولانا احسن اصلاحی کی زبان میں ''منطقیوں کے ڈل کر دینے والے انداز بحث و استدلال سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا طریقہ یہ نہیں کہ صغریٰ و کبریٰ بتائے اور پھر نتیجہ نکال کر مخاطب کو چپ کرا دے۔ قرآن پاک چپ کرانے کے لیے نہیں آیا ہے بلکہ عقل انسانی کی تربیت کے لیے آیا ہے۔ وہ یہ کرتا ہے کہ آدمی کے فکر و استدلال کی قوتوں کو شہہ دے کر اُبھارتا ہے اور پھر ان کو اس راہ پر لگا دیتا ہے جو فطرت کی راہ ہے جس میں کوئی کج و پیچ نہیں ہے۔''[۸۸] اس کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن استخراج سے نہیں بلکہ استقراء سے کام لیتا ہے یعنی اس کا منصب ایسے نتائج پیش کرنا نہیں جو دعوتِ فکر سے انسان کو روکے رکھیں اور اسے اندھے اعتقاد پر کاربند رکھیں۔ اس کا فریضہ ایسی مثالوں کو سامنے رکھنا ہے جن کی رُو سے انسان اپنے ہر آن متغیر حالات و واقعات کی رُو سے اَز خود بہتر اور موزوں نتائج اخذ کر سکے جن سے وحی کی صداقت کی شہادت بھی حاصل ہو اور انسان کی زندگی بھی سنور سکے۔ اس ضمن میں، قرآن نے تاریخی قصوں اور روزمرہ کے معمولاتِ حیات سے کافی مثالوں کو پیشِ نظر رکھا ہے تاکہ

اہلِ فکر ونظر ان سے ہدایت پکڑ سکیں۔ تاریخی استقراء کے حوالے سے، دو مثالیں مدنظر رہنی چاہیں:

سورۃ المائدہ (۵:۳۱) میں حضرت آدمؑ کے دو بیٹوں (ہابیل اور قابیل) کے قصہ کا ذکر آیا ہے جس میں ایک بھائی دوسرے کو قتل کر ڈالتا ہے، مقتول کی لاش ٹھکانے لگانے کی کیا سبیل ہو؟ اسے نہیں سوجھتی۔ اس کے بارے میں الفاظ آئے ہیں، ''خدا نے ایک کوا بھیجا جو زمین کو کرید نے لگا تا کہ اُسے دکھائے کہ اپنے بھائی کی لاش کو کیونکر چھپائے''۔ پس اُس کوے کو زمین کھودتا دیکھ کر وہ لاش کو زمین میں دفنانے کے نتیجے پر جا پہنچا۔ لاریب، اس واقعہ میں استقرائی عقل کا اظہار ملتا ہے۔ یعنی کس طرح ایک شخص محض مشاہدے کی مثال پر لاش کو دفنانے کا اہتمام کرتا ہے جس کے بارے میں وہ قطعاً لاعلم تھا۔

سورہ الانعام (۶:۷۶-۷۸) میں حضرت ابراہیمؑ کے واقعہ کا تذکرہ ہے جس کے مطابق، انھوں نے رات کو ایک چمکتا ہوا تارہ دیکھا اور کہا یہ میرا رب ہے۔ جونہی تارہ ڈوبا، انہوں نے اپنا خیال جھٹک دیا۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ڈوب جانے والوں کا میں گرویدہ نہیں ہوں۔ پھر جب چاند چمکتا نظر آیا، کہا یہ میرا ربّ ہے، اسے ڈوبتا دیکھا تو اس خیال سے بھی اعراض کرنا پڑا۔ اور جب روشن سورج کو چمکتے دیکھا، تو کہا یہ میرا رب ہے کیونکہ یہ سب سے بڑا ہے۔ مگر جب وہ بھی ڈوب گیا تو بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ رب وہ ہے جس نے زمین اور آسمانوں کو پیدا کیا ہے۔ اس کے علاوہ کسی شے کو رب قرار دینے والے مشرک ہیں۔ لاریب، اس واقعے میں یہ اشارہ مستور ہے کہ استقرائی عقل کا مالک، جس نے سراسر شرک کے ماحول میں آنکھیں کھولی تھیں، کس طرح آثارِ کائنات کے گہرے مشاہدے سے امرِ حق معلوم کرنے میں کامیاب رہا۔

بحیثیت مجموعی، ان قصوں سے دو عقدے کھلتے ہیں، اوّل، استقرائی فکر کوئی نئی چیز نہیں۔ انسان زمانۂ آفرینش ہی سے اس کے قابل ہے۔ دوم، درپیش مسئلے کے حل کے لیے کس طرح استقرائی استدلال کارگر ثابت ہوتا ہے۔

بنیادی طور پر، قرآن کا اندازِ استدلال انسان کی استقرائی عقل کو بیدار کرتا ہے۔ اس سلسلے میں وہ تاریخی قصوں اور قدرتی مثالوں کی مدد سے حساس معاملات کی نشان دہی کرتا ہے اور ان سے متعلقہ بعض پہلوؤں کو ایسے انداز میں بے نقاب کرتا ہے کہ انسان مجبور ہو جاتا ہے کہ وہ ان نشانیوں سے پہلے مقدمات بنائے، پھر ان کی کڑیاں ملائے اور ان سے بالآخر فیصلہ کن نتیجے اخذ کرے جن کی طرف بین السطور اشارہ کیا گیا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں قرآن سے تمثیلی استقراء کی دو مثالوں کو مدنظر رکھنا چاہیے:۔

i. سورۃ المؤمنون میں ارشاد ہوا ہے۔

''اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا ہے، پھر اُس کو ایک مضبوط (اور محفوظ) جگہ میں نطفہ بنا کر رکھا، پھر نطفے کا لوتھڑا بنایا، پھر لوتھڑے کی بوٹی بنائی، پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر اُس کو نئی صورت میں بنا دیا۔'' (۲۳:۱۲-۱۴)

مادرِ رحم میں یکے بعد دیگرے ایسی کس طرح تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں کہ بے جان اور بے حس مٹی سے ذی شعور انسان نکل کھڑا ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں قرآن نے بہت پہلے فکری خاکہ مہیا کر دیا تھا جس کو عہد جدید کی طبی سائنس کے طرزِ استقراء نے باقاعدہ عملی لحاظ سے تسلیم کیا۔

ii. سورہ نحل میں ارشاد ہوا ہے:۔

''وہی تو ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا جسے تم پیتے ہو اور اُس سے درخت بھی (شاداب ہوتے) ہیں جن میں تم اپنے چوپایوں کو چَراتے ہو۔ اسی پانی سے وہ تمہارے لیے کھیتی اور زیتون اور کھجور اور انگور (اور بے شمار درخت) اُگاتا ہے اور ہر طرح کے پھل (پیدا کرتا ہے) غور کرنے والوں کے لیے اس میں (قدرتِ خدا کی بڑی) نشانی ہے اور اسی نے تمہارے لیے رات اور دن اور سورج اور چاند کو کام میں لگایا اور اُسی کے حکم سے ستارے بھی کام میں لگے ہوئے ہیں۔ سمجھنے والوں کے لیے اس میں (قدرتِ خدا کی بہت سی) نشانیاں ہیں اور جو طرح طرح کے رنگوں کی چیزیں اس نے زمین میں پیدا کیں (سب تمہارے زیرِ فرمان کر دیں)۔ نصیحت پکڑنے والوں کے لیے اس میں نشانی ہے۔'' (۱۶:۱۰-۱۳)

غور کرنے والوں، سمجھنے والوں اور نصیحت پکڑنے والوں کے لیے قرآن نے استقرائی فکر کا دروازہ کھلا چھوڑ رکھا ہے لیکن کیوں؟ مولانا حمید الدین فراہیؒ کے نزدیک، اس میں قرآن کی حکمت مستور ہے۔ ان کے الفاظ میں، ''اگر کسی شخص کو وہ باتیں جو غور و فکر سے حاصل کر سکتا ہے پہلے ہی بتا دی جائیں تو اس کی قوتِ فکر ضائع ہو جائے گی اور اس بتائی ہوئی بات کو بھی اس تیقن کے ساتھ نہ سمجھے گا جیسا کہ چاہیے اور آئندہ کی ترقی سے محروم رہے گا۔ اسی لیے خدائے تعالیٰ نے نظام عالم میں کوشش کو ضروری قرار دیا تاکہ انسان اپنی اعلیٰ ترقی تک پہنچ سکے۔''۸۹

تمثیلی استقراء کے اسلوب کو خدائے بزرگ و برتر نے نہ صرف استعمال کیا ہے بلکہ سورۃ النور میں اعتراف بھی کیا ہے کہ ''خدا (جو) مثالیں بیان فرماتا ہے (تو) لوگوں کے (سمجھانے کے) لیے۔'' (۲۴:۳۵) اور پھر سورۃ العنکبوت میں اس کا جواز بھی پیش کیا ہے، جہاں ارشاد ہوا ہے۔

''اور یہ مثالیں ہم لوگوں کے (سمجھانے کے) لیے بیان کرتے ہیں اور اسے تو اہلِ دانش ہی سمجھتے ہیں۔'' (۲۹:۴۳) اور یہی نہیں جو لوگ عقل کو چھوڑ کر محض اپنے قیاس، قیافوں، وہم و گمان اور تخیلات میں پڑے ہوئے ہیں۔ ان کے بارے میں بارہا اظہارِ افسوس کیا ہے، جیسے، سورۃ یونس میں آیا ہے، ''اور اُن میں سے اکثر صرف ظن کی پیروی کرتے ہیں اور کچھ شک نہیں کہ ظن حق کے مقابلے میں کچھ بھی کارآمد نہیں ہوسکتا۔'' (۱۰:۳۶) اسی طرح پھر سورۃ روم میں آیا ہے، ''ہم عقل والوں کے لیے اپنی آیتیں کھول کھول کر بیان کرتے ہیں مگر جو ظالم ہیں بے سمجھے اپنی خواہشوں کے پیچھے چلتے ہیں۔'' (۳۰:۲۸-۲۹) اور پھر سورۃ النجم میں آیا ہے، ''حالانکہ ان کو اس کی کچھ خبر نہیں۔ وہ صرف ظن پر چلتے ہیں اور ظن یقین کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتا۔'' (۵۳:۲۸)

استقرا کا تمثیلی انداز حضورِ اکرمؐ نے بھی اختیار کیا۔ آپؐ اسی طرزِ استدلال سے لوگوں کو معلومات فراہم کرتے تھے۔ مثلاً حضرت ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے صحابہ کو نمازِ پنجگانہ کی حکمت سے رُوشناس کرانے کے لیے یہ تمثیل پیش کی۔ ''اگر تم میں سے کسی کے دروازے پر نہر ہو اور وہ ہر روز اس میں پانچ مرتبہ نہائے دھوئے، تمہارا کیا خیال ہے کوئی میل کچیل باقی رہ جائے گا؟ صحابہ بولے، کچھ بھی میل کچیل باقی نہ رہے گا، فرمایا، پانچوں نمازوں کی یہی مثال ہے، اللہ تعالیٰ ان کے ذریعہ سے گناہوں کو مٹاتا ہے۔''[۹۰] ظاہر ہے کہ آنحضورؐ نے پہلے ایک مخصوص واقعے کو گوش گزار کیا اور پھر اس سے ایک عام اصول اخذ کیا۔

قرآن میں قدرتی اور تاریخی آثار کی مناسبت سے محض تمثیلی استقراء ہی موجود نہیں، بلکہ اس میں استقرائے تام کا اسلوب بھی موجود ہے۔ اس کی طرف اقبال نے بالخصوص توجہ دلائی ہے۔[۹۱] مثلاً سورۃ شعرا میں حضرت موسیٰؑ، حضرت ابراہیمؑ، حضرت نوحؑ، حضرت ہودؑ، حضرت صالحؑ، حضرت لوطؑ اور حضرت شعیبؑ کے مختصر احوال کو بالترتیب شمار میں لایا جائے تو اُن سے یہ عمومی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ انبیاء کی تکذیب سے عذابِ الٰہی لازم آتا ہے۔ اس مد میں سورۃ الاعراف اور سورۃ قمر کا حوالہ بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔

قرآن و احادیث کے اس اندازِ استدلال کو اقبال نے خوب سمجھا ہے۔ وہ بھی اپنے افکار میں قاری کو منطقی موشگافیوں میں نہیں الجھاتا۔ اسے محض دلائل کے زور پر قائل کرنے کے درپے نہیں ہوتا بلکہ تاریخی اور قدرتی مثالوں کے سہارے حقائق کے بارے میں اَز سرِ نو غور و فکر کرنے پر مجبور کرتا ہے تاکہ اس کے فکر کی وہ کج فہمیاں دور ہوجائیں، جنہیں وہ بدیہیات و مسلمات کی

صورت میں حرفِ آخر متصور کئے بیٹھا ہے۔ مثلاً اقبال نے ان اشعار میں مشاہدۂ فطرت کی قرآنی دعوت کو استقراء میں اس طرح ڈھالا ہے۔

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ!
مشرق سے ابھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ!
اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ!
ایّامِ جُدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ! ۹۲

اس کے ان اشعار سے بھی استقرائی دعوتِ فکر کی جھلک ملتی ہے۔

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اُٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھّم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نُورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوے انقلاب؟ ۹۳

یا پھر جو لوگ اسی ظاہری دنیائے رنگ و بو کو حقیقتِ قطعی شمار کئے بیٹھے ہیں، انہیں ازسرِ نو استقرائی دعوتِ فکر دیتے ہوئے کہا ہے۔

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند، یہ تارا ہے، وہ پتھر، یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتوے
وہ کوہ، یہ دریا ہے، وہ گردوں، یہ زمیں ہے
حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے! ۹۴

اقبال کے نزدیک حسی مشاہدات پر مبنی فکر تمثیلی استقراء کے لیے ناگزیر ہے۔ لیکن اس حساب سے متناہی کائنات سے لامتناہی الوہیت تک پہنچنا ممکن الحصول نہیں، کیونکہ اصول مشابہت کی بناء پر کوئی نتیجہ صرف اُس صورت میں نکالا جاسکتا ہے بشرطیکہ کبریٰ وصغریٰ قضایا کے مابین ایک جیسی نسبت ہو۔ یقیناً، متناہی کائنات اور لامتناہی خدا کے درمیان ایسی کوئی نسبت نہیں ہوسکتی۔ بادی النظر میں

یہ اعتراض معقول معلوم ہوتا ہے مگر اقبال کی گہری نظر سے دیکھا جائے تو اس کی معقولیت خام ثابت ہوتی ہے۔ اقبال نے حسی مشاہدات پر مبنی فکر کو اصل میں ایک طرح کی کونیاتی بصیرت مراد لیا ہے جہاں حقائق کی کنہ اور ماہیئت کے بارے میں نظریات محض مابعد الطبیعی غور وفکر سے نہیں بلکہ انسان کے فیضانِ باطن کی بناء پر قائم کئے جاتے ہیں۔[۹۵] یہ بات آئی۔ٹی۔ ریمزی (I.T.Ramsey) کی پیش کردہ اس چھوٹی سی وضاحت[۹۶] سے بخوبی سمجھ میں آ سکتی ہے۔ بالفرض ایک ایسے شخص کو دائرے کے وجود سے متعارف کرانا مقصود ہو جو دیگر ہندسی اشکال سے بخوبی شناسا ہے مگر خمیدہ خطوط کی کوئی آگہی نہیں رکھتا۔ اگر اسے بہت سی مخصوص اور مساوی کثیر الاضلاع (polygons) شکلیں اس طرح کھینچنے کو کہا جائے کہ ہر بار کھینچی گئی شکل میں ایک ضلع کا اضافہ ہوتا چلا جائے تو زود یا بدیر، ایک وقت ضرور ایسا آئے گا جب اس پر دائرے کی ایک نئی شکل آشکارا ہوگی۔ گو وہ شخص کثیر الاضلاع شکلوں کے سہارے دائرے کے تصور سے آشنا ہو جائے گا مگر اصلی دائرہ پھر بھی اس سے مخفی رہے گا۔ کچھ ایسا ہی معاملہ مشاہدۂ کائنات کے ذریعے وجودِ الٰہی کے وقوف کا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو متناہی اور لا متناہی کے مابین نسبتوں کا فرق، فرق نہیں رہتا اور اقبال کے حوالہ سے، فیضان باطن سے کائنات کا سائنسی مطالعہ کرنے والا اس متلاشی حق سے کسی طور بھی پیچھے نہیں رہتا جو مذہبی تجربات و واردات سے گزر کر وجود الٰہی کا کشف حاصل کرتا ہے۔

4. سائنس کی ترقی و ترویج کی بدولت یہ خیال زبان زد خاص و عام ہو گیا کہ استقراء تجربہ گاہوں کے مشاہدات و تجربات کے دائرہ کار تک محدود ہے کیونکہ یہ سوائے سائنس کے اور کچھ نہیں۔ روسی مفکر ایسی موف اس دعوی کے اظہار میں لکھتا ہے ''سائنس کے معانی عام طور پر استقرائی طریقِ کار ہی کے ہیں۔'' اس کی وضاحت میں اس نے لکھا ہے کہ ''یہ طریقِ کار کوئی ایسا عمومیہ نہیں بناتا جس کا مشاہدہ نہ کیا گیا ہو۔ مثال کے طور پر انسانی روح چونکہ جب تک معلوم شدہ علم کی بنیاد پر کسی بلاواسطہ ذریعے سے بھی مشاہدے میں نہیں آسکی، اس لیے یہ مضمون استقرائی طریقِ کار کے دائرے میں نہیں آتا۔''[۹۷] اس کا مطلب یہ ہوا کہ استقراء طبیعی حدوں تک قابلِ عمل ہے، مابعد الطبیعی تک نہیں۔ کیونکہ یہ خیال انیسویں صدی کے اواخر تک زیادہ تر سائنسی ذہنوں پر چھایا رہا کہ فطرت میں ایسا کوئی وجود نہیں ہو سکتا جو حسی ادراکات کے احاطے سے باہر ہو۔ خورد بینی یا دور بینی مشاہدات میں آنے سے عاجز ہو اور جس کا ناپ تول ممکن نہ ہو۔ لہٰذا کسی قسم کے غیر مرئی وجود کی کوئی گنجائش موجود نہیں۔ جو شخص اس حقیقت کو تسلیم نہیں کرتا وہ اختلالِ ذہنی کا مریض ہے یا خود فریبی کا شکار ہے۔ اس خیال کی بنیاد

مادّے کا وہ معروف نظریہ تھا جس کے مطابق کائنات کی ہر شے انتہائی چھوٹے اور ناقابلِ تقسیم ایٹموں سے مل کر بنی ہے جو میکانکی اصول وضوابط کے پابند ہیں، مگر عصرِ اقبال میں ایٹم کے ٹوٹنے اور تقسیم ہو جانے کا انکشاف ہوا جس سے خود ایٹم غیر مرئی حقیقت میں تحلیل ہو گیا۔ کسی نے اسے محض امکانی لہروں کا تو کسی نے واقعات کا ایک سلسلہ قرار دیا۔ نتیجتاً صورت حال یہ بنی کہ سائنسی حضرات کل تک جسے محض خیالی بھوت سمجھ رہے تھے، وہ ان کے لیے سچ مچ کا بھوت نکل آیا۔ اس تبدیلی کا اثر علمیاتی لحاظ سے بہت اہم ثابت ہوا۔ جونہی حسی اور طبیعی تجربات کا اثر ذہنوں سے فرو ہو گیا، داخلی اور مابعد الطبیعی تجربات کی طرف از سرِ نو نگاہِ التفات کی گئی لیکن پھر بھی عصرِ اقبال تک ان تجربات کو متضاد متصور کیا جاتا رہا۔ اس کے برعکس، اقبال نے ان تجربات کی حقانیت کا دوٹوک اعتراف کرتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ محض خارجی تجربات پر اعتماد اور انحصار کرنا اپنے داخلی تجربات سے غافل ہونا ہے۔ حقیقت کے ہر درجے کے انکشاف کے لیے یہ دونوں ضروری ہیں۔ خارجی مشاہدات کو جو نسبت فکر سے ہے، وہی داخلی تجربات کو وجدان سے ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ان دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب ہیں۔ جہاں فکر حقیقت کو قطرہ قطرہ سمیٹتی ہے وہاں وجدان اس کا ایک ہی بار احاطہ کر لیتا ہے۔ اقبال نے اپنے مدعا کو شاعرانہ ترنگ میں اس طرح بیان کیا ہے۔

نگہ دید و خرد پیمانہ آورد
کہ پیماید جہانِ چار سو را
مے آشامے کہ دل کردند نامش
بخویش اندر کشید ایں رنگ و بو را ۹۸

نگاہ نے دیکھا اور عقل پیمانہ لائی تاکہ چار اطراف والے جہاں کی پیمائش کرے۔ وہ شراب پینے والا جس کا نام انہوں نے دل رکھ دیا، اُس نے اِس رنگ و بُو کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔

بہر طور، اقبال کے ہاں اکتشافِ حقیقت کا سفر فکر سے وجدان کی طرف چلتا ہے۔ جہاں فکر ایک خاص مقام کے بعد وجدان بن جاتی ہے۔ اُس کے اِسی مؤقف کی وضاحت میں ڈاکٹر وزیر آغا کے الفاظ ہیں: ''عقل کا ایک خاص استقرائی مزاج ہے۔ وہ تجزیے کے عمل سے آگے بڑھتی اور تعقلات قائم کرتی ہے۔ جب اس کی قلبِ ماہیت ہوتی ہے تو وہ عقلی اوصاف کو ترک کر کے آگہی کی ایک خاص سطح میں منتقل ہوتی اور پھر اپنے اس خاص روپ میں ''وجدان'' کا جزوِ بدن بن جاتی

ہے''۹۹۔اس طرح اقبال کے ہاں استقرائی انداز کادائرہ پھیل جاتا ہےاور وجدان فکرہی کی ایک ترقی یافتہ شکل قرار پاتا ہے۔ جہاں فکراور وجدان میں نوع کا نہیں بلکہ محض درجے کافرق رہ جاتا ہے۔اس فرق کو وزیرآغا نے کولن ولسن(Collin Wilson) کی مثال ۱۰۰ سے بخوبی اجاگر کیا ہے۔ کولن ولسن لکھتا ہے کہ اگرایک نابینا شخص اورایک آنکھوں والے شخص کوایک کمرے میں لایا جائے اوران سے کہا جائے کہ دس منٹ کے بعدانہیں کمرے سے باہر لے جاکر یہ پوچھا جائے گا کہ انہوں نے کمرے میں کیا کچھ دیکھا توایسی صورت میں نابینا شخص تو کمرے کی ہر چھوٹی سے چھوٹی شے کی بھی نشاندہی کرسکے گا کیونکہ وہ محض باصرہ پرانحصار نہیں کرے گا بلکہ چل کر، چھوکراور پیمائش کر کے کمرے کے بارے میں تمام تر معلومات حاصل کرے گا،مگرآنکھوں والا شخص محض ایک اُچٹتی سی نظرڈال کرکمرے کے بارے میں ایک تصویرسی ذہن میں محفوظ کرلے گا۔اس تصویر میں تفاصیل بہت کم ہوں گی مگر یہ کمرے کے''معنی'' کوضرور پیش کرے گی، جب کہ نابینا شخص کے پاس کمرے کے تمام کوائف ہوں گے لیکن پورے کمرے کی تصویر موجود نہیں ہوگی۔فکراور وجدان کے فرق کااندازہ اقبال کی اس سادہ اور چھوٹی سی مثال سے بھی لگایا جاسکتا ہے جوانہوں نے انائے فعال(efficievt ego) اورانائے بصیر(appreciative ego) کے فرق کوپیش نظر رکھ کردی تھی، لیکن بہ ادنیٰ تصرف،اس مثال کو یہاں فکراور وجدان کے امتیاز کواجاگر کرنے کے لیے پیش کیا جاتا ہے۔انائے فعال اورانائے بصیر کے مفہوم کا ذکرآگے آئے گا۔مثال کچھ اس طرح ہے کہ طبیعی سائنس کے مطابق جوسرخ رنگ دکھائی دیتا ہے وہ روشنی کی لہروں کے اس ارتعاش کانتیجہ ہے جس کی سرعت کی رفتار چار کھرب فی سیکنڈاور جس کا مشاہدہ بہ حساب دولاکھ ارتعاشات فی سیکنڈ ہے اگرخارج سے کیا جائے تو ان کی گنتی میں لگ بھگ چھ ہزار برس صرف ہوں گے لیکن ادراک کے اس آنی فعل میں جس کا تعلق نفسِ انسانی سے ہے،لہروں کے اس ارتعاش کوآناًفاناً دیکھ لیا جاتا ہے ۔ گویاادراک کےاس آنی فعل میں گنتی کے قریباًچھ ہزارسال ایک وحدت میں سمٹ آتے ہیں۔۱۰۱ اس مثال میں سرخ روشنی کی لہروں کی گنتی کا شمارفکر کا ترجمان ہے جب کہ ادراک کا آنی فعل وجدان کےعمل کا غماز ہے۔دوسرے لفظوں میں،فکر کا وظیفہ عملِ تحلیل ہے،جس میں کسی وحدت کے اجزاء کا جائزہ لیا جاتا ہے جب کہ وجدان کا وظیفہ عملِ تالیف ہے جس میں کسی وحدت کے مجموعی تاثر کو مدنظر رکھا جاتا ہے۔اقبال کے اسی نقطۂ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے محمد رفیع الدین لکھتے ہیں:

''وحدتوں کا باہمی تعلق معلوم کرنے کے لیے عقل ایک وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور

دوسری سے تیسری کی طرف اور تیسری سے چوتھی کی طرف جاتی ہے اور ان سب کے باہمی تعلق کو ٹٹولتی ہے۔ عقل کا کام صرف یہ ہے کہ کسی وحدت تک پہنچنے کے لیے ہمارے وجدان کو اکسائے وہ فقط کسی وحدت کے اجزاء کے تعلقات پر غور کرتی ہے پوری وحدت کا احساس نہیں کر سکتی۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا وظیفہ نہیں۔ جب ہمارا وجدان کسی وحدت کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے اور ہمیں پتا بھی نہیں ہوتا کہ ایسا ہوا ہے۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی''۔[۱۰۲] قصہ کوتاہ، جہاں عقل کی پہنچ ختم ہو جاتی ہے، وہاں سے وجدان اپنی اٹھان لیتا ہے اور بالآخر اس کا دائرہ عمل عقل کی تمام تر جزئیات کو اپنے میں محیط کر لیتا ہے۔

اس نسبت سے اقبال کے بارے میں ڈاکٹر جمیلہ خاتون کی رائے کو حرفِ آخر تسلیم کرنا غلط نہ ہوگا۔ وہ رقم طراز ہیں: ''اس کے نظریۂ علم میں حسی ادراک، تفکر اور وجدان سبھی ایک عضوی کل کی صورت میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ وہ بخوبی آگاہ تھا کہ تنہا کسی ایک سمت کی روشنی، کلی حقیقت کی تمام تجلیات کو منور نہیں کر سکتی۔''[۱۰۳] ویسے بھی ہر ذریعۂ علم طیف (spectrum) کی ایک پٹی (band) کی مانند ہوتا ہے اور اگر کوئی شخص صرف ایک ہی ذریعۂ علم پر اکتفا کرے گا تو وہ یک رنگی بصارت (monochromatic vision) کا شکار ہو جائے گا اور اس طرح پورے طیف کی خوبصورتی سے محروم رہے گا۔ فکرِ اقبال کی خاص بات یہی ہے کہ اس میں استقرائی طیف کی پوری خوبصورتی جھلکتی ہے۔

مزید برآں، اقبال نے واضح کیا کہ جس طرح کوئی سائنسدان اپنے خارجی اور حسی تجربات کے دوران خطرات اور التباسات کا شکار ہو سکتا ہے، اسی طرح اپنے داخلی اور وجدانی تجربات کے دوران اُن کا اہل بھی خطرات اور التباسات سے دوچار ہو سکتا ہے اور یہی نہیں، جس طرح کوئی سائنسدان اپنے حسّی تجربات میں کھرے سے کھوٹے کو الگ کرنے کا اہتمام کر لیتا ہے، بعینہٖ وجدانی تجربات کا اہل بھی اسی قرینے کا متحمل ہوتا ہے۔[۱۰۴] دوسرے لفظوں میں اقبال نے اس غلط فہمی کو رفع کرنے کی طرف خصوصی توجہ مبذول کرائی کہ وجدان کے داخلی تجربات کو مافوق الفطرت شمار کرنا درست نہیں۔ وہ بھی فکر کے خارجی تجربات کی مانند فطری ہیں۔ جس طرح خارجی مشاہدات کی کڑی جانچ پرکھ کی جا سکتی ہے، بعینہٖ ان پر بھی ناقدانہ نظر دوڑائی جا سکتی ہے۔[۱۰۵]

اقبال کے نزدیک، داخلی تجربات کی پرکھ کے دو معیار ہیں۔

1۔ عقلی معیار:(intellectual test)

اس سے مراد داخلی تجربات کی تنقیدی تعبیر ہے جو مفروضات کا سہارا نہیں لیتی اور جس کا مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا وضع کردہ تعبیر سے کسی ایسی حقیقت کا پتا چلتا ہے جس کا انکشاف باطنی تجربات سے براہِ راست ہوتا ہے۔ عقلی معیار سے فلسفی کام لیتا ہے۔

2۔ عملی معیار:(pragmatic test)

اس سے مراد داخلی تجربات کو اس کے نتائج سے پرکھنا ہے۔ عملی معیار سے پیغمبر کام لیتا ہے۔

ضمناً، اقبال کے ہاں ایک طرف داخلی اور باطنی تجربات کے متعلق یہ وضاحت توجہ طلب ہے کہ جہاں تک ان کو ذہنی عصبانیت کے مضحکہ خیز خاکے قرار دینے کی بات ہے تو اس زمرے میں بالفرض تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ باطنی تجربات کی صورت میں بعض اوقات ابتداً عضوی طور پر کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے لیکن پھر بھی اس کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں۔ اصل افادیت تو ان مقاصد اور اعلیٰ اخلاقی اعمال کی ہے جن کا پیش خیمہ یہ تجربات بنتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جارج فاکس(George Fox) کو اعصابی مرض لاحق تھا۔ لیکن اس نے انگلستان کی مذہبی زندگی میں جو حیرت انگیز تبدیلیاں پیدا کیں، ان سے کوئی بھی منکر نہیں ہو سکتا۔ کچھ مستشرق تو حضرت محمدؐ کے بارے میں بھی سوءِ ظن رکھتے ہیں۔ حالانکہ تاریخ گواہ ہے کہ انہوں نے نہ صرف عرب اور دیگر اقوام کے طور اطوار بدلے بلکہ ایک مکمل انقلاب کے ذریعے اسلام کی حقانیت سے بھی روشناس کرایا۔[۱۰۶] اور دوسری طرف جہاں خارجی اور حسی تجربات کی کوتاہیوں سے شناسا ہونے کی ضرورت ہے، اس ضمن میں اقبال نے قطعی رہنمائی کے لیے نبوت سے رجوع کرنے کی طرف زور دیا ہے۔ اس کے مؤقف کی تائید قرآن میں بیان کردہ حضرت سلیمانؑ اور سورج پرست قبیلہ سبا کی ملکہ بلقیس کے اِس قصہ[۱۰۷] سے بھی ہوتی ہے جس کے مطابق جب ملکہ حضرت سلیمانؑ کے محل میں داخل ہوئی تو اسے گمان ہوا کہ محل کا فرش پانی کا حوض ہے۔ اس نے اپنی پنڈلیوں سے کپڑا سمیٹا تاکہ بھیگے نہیں۔ حضرت سلیمانؑ نے کہا یہ حوض نہیں۔ شیشے کا چکنا فرش ہے۔ اس پر ملکہ نے کہا اے پروردگار میں اپنی جان پر ظلم کرتی رہی، اب میں حضرت سلیمانؑ کی طرح اللہ رب العالمین پر ایمان لاتی ہوں۔ اس واقعے سے بخوبی پتا چلتا ہے کہ ملکہ کو احساس ہوا کہ جس طرح وہ اپنے حسی تجربے کے وقوف میں مغالطہ کا شکار ہوئی یعنی شیشے کے فرش کو پانی سمجھ بیٹھی، بعینہٖ ہو سکتا ہے وہ اپنے معبودِ حقیقی کے بارے میں بھی غلطی کا ارتکاب کر رہی ہو اور سورج کو خدا سمجھ رہی ہو۔ اس حوالے سے غور کیا جائے تو انسان کو وجدانی استقراء کی

غلطیوں سے بچانے کے لیے نبوت قدرت کا مؤثر انتظام ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ اقبال نے حقیقت کی ظاہری ماہیئت کے لیے خارجی، اور اس کی باطنی ماہیئت کے لیے داخلی، ہر دو طرح کے مشاہدات و تجربات کو استقرائی استدلال کے لیے ضروری خیال کیا ہے اور اس طرح خارجی اور داخلی تجربات کو ایک ہی قوسین میں باندھ کر استقراء کو وسعت دی ہے۔ اس کے یہ اشعار اسی مفہوم کے بہترین غماز ہیں :

بچشمے خلوتِ خود را بہ بیند
بچشمے جلوتِ خود را بہ بیند
اگر یک چشم بر بندد گناہے است
اگر با ہر دو بیند شرطِ راہے است [108]

فکر ایک آنکھ سے اپنی خلوت کو دیکھتا ہے اور ایک آنکھ سے اپنی جلوت کو دیکھتا ہے۔ اگر فکر اپنی ایک آنکھ بند کر لے تو یہ گناہ ہے اور اگر اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھے تو یہ شرطِ راہ ہے۔

یہاں ایک اور وضاحت کر دینا بھی ضروری ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اقبال نے خارج کو محض حسی تجربے اور باطن کو محض باطنی تجربے پر موقوف کرتے ہوئے انہیں دو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹ دیا ہو۔ اس کے ہاں، خارج سے باطن اور باطن سے خارج کا سلسلۂ آگہی بالآخر جس حقیقت کے وقوف پر منتج ہوتا ہے، وہاں خارج اور باطن کی تفریق ہی قائم نہیں رہتی۔ اس حساب سے، مشاہدہ فطرت کے سائنسدان اور مشاہدۂ نفس کے صوفی کا رستہ مختلف سہی مگر منزل ایک ہی ہو جاتی ہے جہاں جس حقیقت واحدہ کا اکتشاف ہوتا ہے، اقبال اسے لفظ ''خودی'' سے موسوم کرتا ہے۔ لیکن یہ خودی ہے کیا؟ اقبال کے الفاظ میں ''خودی تمام انواع واقسام کے تجربات کے پس پردہ ایک ایسی باطنی قوت ہے جو تمام تاثرات و تجربات کے بہاؤ کو محسوس کرتی ہے۔ اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتی ہے، اور زندگی کو زندگی کا شعور بخشتی ہے''۔[109] اسے ویدک مذہب کے پرچارک یاجناواکیہ کی تمثیل سے سمجھا جا سکتا ہے: ''اس کی مثال ایک نمک کی ڈلی سی ہے جسے پانی میں ڈبو دیا جائے۔ تو اگر چہ اس کا ہاتھ آنا ناممکن ہے مگر جہاں بھی انگلی ڈبو کر دیکھا جائے پانی نمکین ہوگا۔ اسی طرح سے خودی ہمارے اندر موجود ہے۔ ہم دیکھتے ہوئے بھی یہ نہیں دیکھ سکتے کہ ہمارے اندر کون دیکھ رہا ہے یا سوچتے ہوئے یہ نہیں سوچ سکتے کہ ہمارے اندر کون سوچ رہا ہے، یہ خودی ہے جو ہر شے کے اندر موجود ہے، یہ ہمارا اندرونی منتظم ہے۔''[110] اقبال کے نزدیک خودی کا اظہار خارجی دنیا میں

انائے فعال جبکہ باطنی دنیا میں انائے بصیر کی صورت میں متشکل ہے۔ ڈاکٹر علامہ طاہر القادری[111] نے اقبال کے تصورِ خودی کو انتہائی ژرف نگاہی سے ہے پرکھا۔ ان کے خیال میں اقبال نے انسان کو تین حالتوں میں تقسیم کیا ہے:

i. حالت بشریت جو انسان کا ظاہر ہے اور بصورت جسم متشکل ہے۔

ii. حالت ملکیت جو انسان کا باطن ہے اور بصورت روح متجلی ہے۔

iii. حالت مظہریت جو انسان کا بطن البطون ہے گویا حالت بشریت و حالت ملکیت، دونوں سے تعبیر ہے۔

حالت بشریت ناسوتی شخصیت کے آدم خاکی سے، حالت ملکیت ملکوتی شخصیت کے آدم نوری سے اور حالت مظہریت لاہوتی شخصیت کے آدم حقیقی سے مخصوص ہے۔ آدم خاکی، انائے فعال ہے۔ آدم نوری، انائے بصیر ہے اور آدم حقیقی، انائے فعال اور انائے بصیر، دونوں کی حامل خودی ہے۔ بغرضِ سہولت، علامہ طاہر القادری کے نقطۂ نظر کا خاکہ یوں کھینچا جا سکتا ہے:

انسان

حالتیں	مرکزہ	صورتیں	پیکر
حالت بشریت	انائے فعال	ناسوتی شخصیت	آدم خاکی
حالت ملکیت	انائے بصیر	ملکوتی شخصیت	آدم نوری
حالت مظہریت	خودی	لاہوتی شخصیت	آدم حقیقی

دراصل، ہوتا یوں ہے کہ انسان جب جنم لیتا ہے اور خود شعوری کی آنکھ کھولتا ہے تو بذریعہ حواس خمسہ اپنے آپ کو آدم خاکی پاتا ہے پھر ذہنی بالیدگی حاصل کرتا ہے اور بذریعہ تفکر اپنے آپ کو آدم نوری پاتا ہے، اور کبھی معرفت کے درجے پر پہنچ جائے تو بذریعہ وجدان اپنے آپ کو آدم حقیقی پاتا ہے۔ اس طرح اقبال کے ہاں، حواس، تفکر اور وجدان میں سے ہر اک کی نوعیت استقرائی ہے کیونکہ مشاہدت و تجربات سے مستفید ہوئے بغیر کسی بھی درجے کی حقیقت کا وقوف ممکن نہیں۔

دراصل، اقبال کی فکر کا اصل منتہا و مقصود وحی کی صداقتوں کا انکشاف ہے۔ اس کے خیال میں تجربات خواہ حسی نوعیت کے ہوں یا وجدانی، ان کی صداقت تبھی مستند اور قابل اعتبار ہو سکتی ہے جب وہ وحی کی تعلیمات سے ہم آہنگ ہوں۔ ارشادِ ربانی کا پیام بھی یہی ہے: ''ہم عنقریب ان کو اطراف (عالم) میں بھی اور خود ان کی ذات میں بھی اپنی نشانیاں دکھائیں گے یہاں تک کہ ان پر

ظاہر ہو جائے گا کہ (قرآن) حق ہے۔" (۴۱:۵۳) اقبال نے اسی پیغام سے متاثر ہو کر یہ مؤقف اپنایا ہے کہ" قرآن مجید نے آفاق و انفس، دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیات الٰہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیئے اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا کماحقہ اندازہ کر لیں اور دیکھیں کہ اس سے حصولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔"[۱۱۲]

5. اسلام اس دینِ الٰہی کا نام ہے جس کی تبلیغ احکامِ ربّانی کے مطابق ہر نبی اور رسول نے اپنے زمانے اور حلقۂ بعثت میں سرانجام دی۔ گویا اس کے داعی اوّل ابوالبشر حضرت آدمؑ سے لے کر داعی آخر خیر البشر حضرت سید عالمؐ تک اسلام کی تعلیمات کا سلسلہ اپنے پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ اس طرح اسلام کی عمارت ختم نبوّت پر منتج ہوئی۔ اس کے بارے میں بحوالہ حضرت ابو ہریرہ، آپؐ نے فرمایا، "میری اور دوسرے انبیائے کرام کی مثال ایک خوبصورت عمارت جیسی ہے جس میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی گئی ہے۔ دیکھنے والے اُس کے گرد گھومے اور اس کے حسن تعمیر پر تعجب کرنے لگے، سوائے اُس اینٹ کی جگہ کے۔ وہ میں ہوں جس نے اس اینٹ کی جگہ پُر کر دی ہے۔ مجھ پر عمارت مکمل ہو گئی اور رسول پورے ہو گئے۔ دوسری روایت میں ہے کہ وہ اینٹ میں ہوں اور میں سب نبیوں میں آخری ہوں۔"[۱۱۳] اس پیرایے میں، پروفیسر بشیر متین کی تحقیق[۱۱۴] کے مطابق آپ کو بانی اسلام قرار دینا خلافِ حقیقت بات ہو گی کیونکہ آخری اینٹ آخر ہی میں نصب کی جاتی ہے، شروع میں نہیں۔ اس نسبت سے اقبال نے بھی ٹھوکر کھائی ہے۔ پروفیسر صاحب نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ اقبال کی پرورش مغربی ماحول اور تہذیبِ جدید کے گہواروں میں ہوئی لیکن پھر بھی وہ اپنے ملی تشخص سے غافل نہ رہا جیسے کہ اسی کے شعر سے عیاں ہے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف [۱۱۵]

لیکن اس کے باوجود اقبال سے علمی لغزش سرزد ہوئی ہے۔ مثلاً مرزائیت سے برأت کے سلسلے میں ایک اعتراض کا جواب دیتے ہوئے اُس نے لکھا ہے۔ "ذاتی طور پر اس تحریک سے میں اس وقت بے زار ہوا تھا جب ایک نئی نبوت ...... بانیٔ اسلام کی نبوت سے اعلیٰ تر نبوت ...... کا دعوی کیا گیا اور تمام مسلمانوں کو کافر قرار دیا گیا۔"[۱۱۶]

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال کے ہاں، آغازِ اسلام کے بارے میں تصور کچھ مبہم سا ہے۔ اِس خیال کو تقویت اُس وقت ملتی ہے جب اُس کے ان لفظوں پر غور کیا جائے جو اُس نے اپنے

خطبۂ پنجم ''اسلامی ثقافت کی روح'' "The Spirit of Muslim Culture" میں لکھے ہیں۔ایک جانب وہ لکھتا ہے، ''یہ آپؐ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم وحکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ کے عین مطابق تھے لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔'' یہاں یہ تاثر ملتا ہے کہ آپؐ پر علم وحکمت کے جن تازہ سر چشموں کا انکشاف ہوا، ان میں استقرائی عقل شامل ہے اور اگر ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسلام کا آغاز حضرت محمدؐ کی بعثت مبارکہ سے ہوا۔اسی بیان کے ساتھ ہی اقبال نے یہ بھی لکھا ہے ''اسلام میں نبوتؐ چونکہ معراج کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔''[۱۱۷] یہاں یہ نکتہ اخذ ہوتا ہے کہ اسلام کا آغاز حضورؐ کی بعثت مبارکہ سے پہلے ہو چکا تھا۔اس مبہم صورتِ حال میں قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اسلام اور پھر استقراء کے لیے 'ظہور' کا لفظ باقاعدہ آغاز کے معنوں میں نہیں بلکہ 'ندرتِ فکر' کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔اس کا ثبوت اس کے ان اشعار سے ملتا ہے۔

از حدیث مصطفیٰ داری نصیب؟ دین حق اندر جہاں آمد 'غریب'
با تو گویم معنیٔ ایں حرفِ بکر غربت دیں نیست فقر اہل ذکر
بہرآں مردے کہ صاحب جستجو است غربت دیں ندرتِ آیاتِ اوست
غربت دیں ہر زماں نوعِ دگر نکتہ را دریاب اگر داری نظر
دل بآیاتِ مبیں دیگر بہ بند تا بگیری عصر نو را در کمند! [۱۱۸]

کیا تو محمد مصطفیٰؐ کی حدیث سے بہرہ مند ہے؟ خدا کا دین دنیا میں غریب (اجنبی) ہو گیا؟ میں تجھ سے اس تازہ حرف کے معنی بیان کرتا ہوں۔اہل ذکر کا غریب ہونا دین کے اجنبی ہونے کی دلیل نہیں ہے۔اس مرد کے لیے جو صاحب جستجو ہے، غربت دین سے مراد اس کی آیات کی ندرت ہے۔دین کی غربت ہر زمانے میں مختلف ہے اگر تو اہل نظر ہے تو اس نکتے کو پالے۔اپنے دل کو آیاتِ مبین سے لگا لے تا کہ تو عصر نو کو اپنی کمند میں لے سکے۔

اس کی خوب وضاحت شاہ معین الدین احمد ندوی کے بیان سے ہوتی ہے۔وہ اپنی تصنیف دینِ حق میں رقمطراز ہیں، ''ابتدائے آفرینش سے اللہ تعالیٰ نے جس قدر پیغمبر مبعوث فرمائے اور ان کے ذریعے جس قدر مذاہب بھیجے۔ان سب کا مقصد معرفت الٰہی، انسانوں کا اخلاقی وروحانی تزکیہ وتطہیر اور ان کی دنیاوی واُخروی فلاح وسیادت تھی، جس کے بغیر دنیا کا نظام بھی قائم نہیں رہ سکتا تھا۔اس لیے یہ سب مذہب انسانوں کے لیے رحمت تھے لیکن انسانیت کے ابتدائی دور میں ان کا کوئی عالمگیر تصور نہ تھا۔خدا کی مخلوق، جغرافیائی، نسلی اور قبائلی حد بندیوں میں بٹی ہوئی

تھی جن کے دیوی دیوتا جدا جدا تھے بلکہ ایک ہی قوم اور قبیلہ کی مختلف ضرورتوں کے لیے مختلف دیوتا تھے۔ ان میں کسی مشترک رب العالمین کا عقیدہ نہ تھا۔ اس لیے اُس زمانہ میں جو پیغمبر مبعوث ہوئے اور جو مذاہب آئے، وہ خاص خاص قوموں کی اصلاح اور ہدایت و رہنمائی کے لیے تھے۔ ان کی تعلیمات اس زمانے کے انسانوں کی عقل و شعور اور ضروریاتِ زندگی کے مطابق سادہ اور محض موٹی موٹی اخلاقی باتوں پر مشتمل تھیں، اس لیے ان کی رحمت بھی محدود تھی، پھر جس قدر زمانہ گزرتا گیا، انسانوں کی عقل و فہم ترقی کرتی گئی اور زندگی کی ضروریات میں وسعت اور مسائلِ حیات میں پیچیدگی پیدا ہوتی گئی، اسی نسبت سے اس دور کے مذاہب کی تعلیمات میں بھی وسعت اور گہرائی آتی گئی، اسلام انسانوں کے عقلی بلوغ اور تمدنی ترقی کے دور کا مذہب ہے اس لیے اس کی تعلیمات میں جو وسعت اور جامعیت ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اُس کو دنیا کا آخری اور مکمل مذہب قرار دیا اور اس پر اپنی نعمت تمام کر دی۔"[119] جیسا کہ سورۃ المائدہ میں ارشاد ہوا ہے۔ "آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دیں اور تمہارے لیے اسلام کو دین پسند کیا۔" (۵:۳)

آخری بات، اقبال نے بھی کہا ہے کہ "اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام ...... نے بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا"[120] اس مقصد کے لیے آفاق، نفس اور تاریخ کو ایسے ذرائع علم ٹھہرائے ہیں کہ جن کی مدد سے انسان کو استقراء کرنا ہے۔ لیکن یہ نکتہ بھی بھولنے کا نہیں کہ ختمِ نبوتؐ سے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے، جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ اقبال نے اس کا اظہار ان لفظوں میں کیا۔ "ختمِ نبوتؐ سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ زندگی کی انتہا بس یہ ہو کہ عقل جذبات (emotion) کی قائم مقام ہو جائے۔ یہ چیز نہ ممکن ہے نہ مستحسن۔ اس عقیدے کی عقلی افادیت اتنی ہے کہ اس سے باطنی واردات کو آزادانہ تنقیدی رنگ ملتا ہے کیونکہ اس یقین سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی تاریخ میں فوق الفطرت سرچشمہ کا منصب ختم ہو چکا۔ یہ یقین ایک نفسیاتی قوت ہے جو ایسے منصب کی پیدائش کو روکتا ہے اور اس خیال سے انسان کے اندرونی تجربات میں علم کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔"[121]

سوچنے کی بات یہ ہے کہ آخر ایسا کیوں ہے کہ اسلام نے تو بہترین حالت میں استقراء کی دعوت دی مگر اس کے علمبرداروں اور پیروؤں نے اس سے خاطر خواہ فائدہ نہیں اُٹھایا۔ وہ آج بھی

فکری لحاظ سے اُسی کنوئیں کے مینڈک ہیں جن میں گزشتہ صدیوں سے مسلمان مدّ بر محصور ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی بہت سی وجوہات ہیں جن کے بارے میں آئندہ ابواب میں تفصیل سے بات ہوگی۔ سرِ دست، اُس بات کا تذکرہ کرنا بالخصوص ضروری ہے کہ جوتقریباً غلط العام ہو چکی ہے کہ ایمان (faith) اور ایقان (belief) میں بُعد ہے۔ جہاں ایمان ہو وہاں ایقان نہیں ہوسکتا کیونکہ ایمان کا تعلق اندھے اعتقاد سے ہے اور ایقان کا تعلق فکر و استدلال سے ہے۔ لہٰذا ان کا آپس میں کوئی تال میل نہیں ہوسکتا جیسے کہ اس خیال کی صدائے بازگشت قنوطی مفکر ابوالعلامعری کے اس شعر[۱۲۲] میں سنائی دیتی ہے۔

اثنان اهل الارض : ذو عقل بلا
دين و آخر دين لا عقل لہ

اس زمین پر بسنے والوں کی دو قسمیں ہیں، ایک عقل والے جو بے دین ہیں، دوسرے دین دار جو بے عقل ہیں۔

اگر اقبال کا خیال درست ہے کہ اسلام سے استقراء کو جلا ملی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی صورت میں انسان کے ایمان اور ایقان کو ہم آہنگ رکھنے کی کیا سبیل ہوسکتی ہے؟ اس کا جواب دینے کے لیے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ ایمان کی اصل حقیقت کیا ہے؟ اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ ایمان غیب سے متعلق ہے، اس لیے یہ اندھے اعتقاد کا نام ہے۔ عقلی طور پر دیکھا جائے تو یہ خیال درست نہیں مانا جاسکتا۔ پروفیسر ڈاکٹر عبدالخالق نے اس کی وضاحت میں ایک سادہ سی مثال[۱۲۳] پیش کی ہے جس کے مطابق بالفرض میں کسی ٹیلی فون ڈائریکٹری میں سے کوئی نام چن لوں اور کہوں کہ میرا اس پر ایمان ہے۔ یقیناً، یہ بات مضحکہ خیز ہوگی۔ ایمان اندھا نہیں ہوتا۔ یہ بھی ایک طرح سے تجربے کا ہی انداز ہے۔ مثال کے طور پر جب میں کہتا ہوں کہ مجھے اپنے طبیب پر ایمان ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مجھے اپنے طبیب سے جو واسطہ پڑا ہے، اس کی رُو سے مجھے یہ تجربہ ہوا ہے کہ وہ بہت ماہر اور مہربان ہے اور اس کے ہاتھ میں بڑی شفا ہے۔ کچھ یہی معاملہ خدا پر ایمان رکھنے کا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا مؤقف درست ہے کہ ''ایمان سے مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم چند ایک قضیوں کو بے چوں و چرا مان لیں۔ برعکس اس کے یہ تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جس کے لیے انسان کو بڑی نادر واردات اور تجربات سے گزرنا پڑتا ہے اور جس کی اہل صرف وہی شخصیتیں ہوسکتی ہیں جو نہایت مضبوط ہوں۔''[۱۲۴]

اقبال ایمان کو اُس پرند کے مثل سمجھتا ہے جو بے منت عقل کے بغیر اپنا بے نشان راستہ دیکھ لیتا ہے۔[۱۲۵] اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ایمان محض احساس نہیں بلکہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس میں ایک ایسا وقوفی عنصر شامل ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ ایمان کے لیے فکر و استدلال کا وجود ناگزیر ہے۔ ایمان مذہب کا جوہر ہے۔ لٰہذا یہ کس طرح ہوسکتا ہے کہ انسانی تجربات و واردات کی دنیا میں جو تضادات پائے جاتے ہیں، انہیں اندھے اعتقاد کی رُو سے لاینحل چھوڑ دیا جائے۔ ایمان کے لیے ایسے ایقان کی ضرورت رہتی ہے جسے بذریعہ وجدان حاصل کیا گیا ہو۔

ضمنی طور پر یہ وضاحت کر دینا بھی ضروری ہے کہ ایمان اور ایقان کی دو مختلف صورتیں ہیں۔[۱۲۶]

1. ایک صورت وہ ہے جب کسی شے کا شعور اُس وقت حاصل ہو کہ جب وہ شے مادی لحاظ سے موجود ہو۔ مثال کے طور پر، ''میرا ایمان ہے کہ وہ میرا سب سے زیادہ پُرخلوص دوست ہے'' یا پھر ''میرا ایقان ہے کہ بادشاہی مسجد لاہور دنیا کی سب سے بڑی مسجد ہے۔'' ان قضایا کی صداقت یا جھوٹ کو خارجی شواہد کی رُو سے جانا جا سکتا ہے۔

2. دوسری صورت وہ ہے جب کسی شے کا شعور اُس وقت حاصل ہو کہ جب وہ شے موجود ہو مگر مادی لحاظ سے نہیں۔ مثال کے طور پر، ''میرا خدا پر ایمان ہے۔'' یا پھر ''میرا قومی یکجہتی پر ایقان ہے۔'' اولاً، یہ قضایا نہیں جملے ہیں کیونکہ قضایا صرف بیانیہ جملے ہوتے ہیں جو کسی خارجی اور طبیعی حقیقت کے گواہ ہوتے ہیں۔ لیکن ان جملوں کا تعلق کسی خارجی اور طبیعی حقیقت سے نہیں بلکہ اس فوری، گہرے اور حضوری نوعیت کے تجربے سے ہے جس کی بنیاد پر کوئی عقیدہ اُستوار کیا جاتا ہے۔ ثانیاً، ان قضایا کی صداقت یا جھوٹ کو خارجی شواہد کی رُو سے نہیں بلکہ محض باطن کی گہرائیوں سے جانا جا سکتا ہے۔ اقبال نے بالخصوص اس تجربے کے خواص گنوائے ہیں۔[۱۲۷] جیسے،

i. یہ تجربہ فوری اور بلا واسطہ ہوتا ہے اور دیگر تجربات سے مختلف نہیں ہوتا۔ جس طرح عالم خارجی کے علم کے لیے روحانی واردات کی توضیح کی جاتی ہے بعینہٖ ذاتِ باری کے علم کے لیے رُوحانی واردات کی توضیح کی جاتی ہے۔

ii. یہ تجربہ ترکیبی اور تالیفی ہوتا ہے اس کے دوران مختلف قسم کے مہیجات باہم متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحلیل وحدت کی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔

iii. یہ تجربہ عارضی اور انفعالی ہوتا ہے جس کے دوران تجربہ کرنے والی ذات پر تھوڑی دیر کے لیے صرف اور صرف ذاتِ الٰہی ہی کی قربت کا احساس چھایا رہتا ہے۔ نتیجتاً، وہ اس کے دوران دیگر معاملات سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

iv. یہ تجربہ نا قابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیونکہ یہ فکر کی بہ نسبت احساس کے زیادہ قریب ہے۔اس لیے اس کی تعبیر کو کم وبیش تصورات کی صورت میں دوسروں کے سامنے پیش تو کیا جا سکتا ہے مگر بعینہٖ دوسروں کو اسے منتقل کرنا ممکن نہیں۔

v. یہ تجربہ ذاتی اور منفرد ہوتا ہے کیونکہ تجربہ کرنے والی ذات کو قربِ الٰہی کے احساس کے دوران اپنا تجربہ غیر حقیقی محسوس ہونے لگتا ہے۔

اسی ضمن میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ جب میں نے اقبال سے ایمان اور عقل کے بارے میں استفسار کیا تو اس کا کہنا تھا کہ ''یہ دونوں جداگانہ چیزیں ہیں۔بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔بعض کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے معاون ہیں، بعض کی رائے میں عقل بمنزلہ خادم ہے اور ایمان مخدوم ہے وغیرہ۔لیکن میری رائے یہ ہے کہ ان کو مخلوط نہ کیا جائے ،دونوں اپنی اپنی جگہ ہیں۔'' ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ ''ایمان کے جس قدر ارکان ہیں وہ سب کے سب عقل کے حیطۂ اقتدار سے باہر ہیں۔عقل زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی ہے کہ ان کے ممکن یا غیر ممکن ہونے کا فتوی دے دے۔'' البتہ ''عقل کو اس حالت میں مذہبی عقائد یا مسلمات پر تنقید کا حق حاصل ہے جب وہ مسلمات تحکمانہ (dogmatic) رنگ میں پیش کئے جائیں۔مثلاً فلاں بات پر ایمان لے آؤ ورنہ نجات نہیں ہوگی۔'' اقبال کے ان فرمودات سے یہ کھلتا ہے کہ اس کے نزدیک ایمان اور ایقان کو ہم آہنگ رکھنے کی ضرورت اس وقت محسوس ہوتی ہے جب تحکمانہ طرز کے مذہبی مسلمات کے دعوی کئے جائیں۔بے شک اقبال کا یہ کہنا اپنی جگہ صحیح ہے کہ ''الحمدللہ، اسلام میں کوئی dogma نہیں ہے یعنی اسلام کسی بات کو زبردستی نہیں منواتا۔قرآن میں جس قدر عقائد کی تلقین کرتا ہے ان کی راستی پر دلائل عقلیہ مرتب کرتا ہے۔''[۱۲۸] اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اس صورت میں بھی ایقان ایمان کی فکری بصیرت کا باعث ٹھہرتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ اقبال کے حساب سے ایمان اور ایقان کے اپنے حلقے ہیں مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایمان والا بے عقل یا ایقان والا بے دین ہوتا ہے۔ایک تو ایمان میں وجدانی طور پر ایقان کا عنصر موجود ہوتا ہے۔دوسرے ،فکری لحاظ سے بھی ان دونوں میں ہم آہنگی کی سبیل نکلتی ہے کہ جب عقل دین کے دفاع میں یا اس کی راستی کو ثابت کرنے میں مؤثر دلائل پیش کرتی ہے۔اس نسبت سے،اقبال شناس ڈاکٹر جمیلہ خاتون کا کہنا نامناسب نہیں کہ ''اقبال عقل کو خیر باد نہیں کہتا، استقرائی طریقۂ کار کو زیادہ سراہتا ہے گو اس کا سارا زور وجدان اور مذہبی واردات کی طرف مرکوز

رہتا ہے لیکن ان کے نتائج کے جواز وہ عقل اور حتیٰ کہ سائنسی علم کی ہی روشنی میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔"[۱۲۹] اس حساب سے دیکھا جائے تو لاریب ایمان اس عمیق تر تجربے سے عبارت ہے جس کے لیے جواز بہرحال استقرائی استدلال کے سہارے ہی ڈھونڈا جاتا ہے۔

حواشی

۱۔ ڈاکٹر محمد اجمل، (مترجم)، نشاطِ فلسفہ، وِل ڈیورانٹ، (مصنف)، ص:۵۲

۲۔ اصل متن یوں ہے:

"Reasoning "means" the kind of mental activity in which an individual is trying to arrive at a conclusion on the basis of reasons." see,Richard B.Angell,*Reasoning and Logic*,p.2 & same is repeated in,p.447

۳۔ *Ibid*,p.3

۴۔ *Ibid*,p.477

۵۔ اس مثال کا مرکزی خیال مصنف کی بیان کردہ مثال سے ماخوذ ہے۔ دیکھیے، *Ibid*,p.478

۶۔ *Ibid*,p.449

۷۔ L.S Stebbing,*A Modern Introduction to Logic*,p.2

۸۔ یہ مصنفہ کی بیان کردہ مثال کی تلخیص دیکھیے، *Ibid*,pp.1-2

۹۔ تفکر کے دونوں پہلو حسبِ ذیل تصنیف سے ماخوذ ہیں۔ دیکھیے،
Irving M.Copi,*Introduction to Logic*,p.5

۱۰۔ Sydeny Herbert Mellone,*An Introductory Book of Logic*,p.6

۱۱۔ اصل متن یوں ہے:

"Logic neither observes,nor invents,nor discovers,but judges.",see, John Stuart Mill,*A System of Logic*,p.5

۱۲۔ L.S Stebbing,*op.cit*,pp.466-468

۱۳۔ Irving M.Copi,*op.cit,p.*33

۱۴۔ John Stuart Mill,*op.cit*,p.120

۱۵۔ Irving M.Copi,*op.cit*,p.33

۱۶۔ اس خیال کا مرکزی خیال مصنف کی بیان کردہ مثال سے ماخوذ ہے۔ دیکھیے، *Ibid*,p.34

۱۷۔ اِرونگ ایم کوپی نے اِسے تعمیم شتابی (Hasty Generalization) یا (Reverse Accident) کا عنوان دیا ہے، دیکھیے، IrvingM.Copi,*op.cit*,pp.67-68

۱۸۔ ڈاکٹر آغا افتخار حسین، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، ص:۱۱۶

۱۹۔ Sydeny Herbert Mellone,*op.cit,p.*212

مصنف نے اپنے اسی خیال کا اعادہ اپنی دوسری تصنیف میں بھی کیا ہے۔ دیکھئے،

Sydeny Herbert Mellone,*Elements of Modern Logic*,p.189

۲۰۔ William Minto,*Logic Inductive and Deductive*,p.237

۲۱۔ John Stuart Mill,*op.cit*,p.122

۲۲۔ Issac Asimov,*The Intelligent Man's Guide to Science,*vol,one,p.10

۲۳۔ برٹرینڈ رسل کے مطابق، جان لاک کے الفاظ یوں ہیں:

"God has not been so sparing to men to make them barely two-legged eatures,and left it to Aristotle to make them rational.",see, Bertrand Russell,*History of Western Philosophy*, p.587

۲۴۔ W.Stanley Jeavons,*Elementary Lessons in Logic:Deductive and Inductive,pp.231-232*

۲۵۔ Sydney Herbert Mellone,*An Introductory Book of Logic*,p.254

۲۶۔ William Minto,*op.cit,p.*286

۲۷۔ *Ibid*

۲۸۔ پروفیسر حمید عسکری، نامور مغربی سائنسدان، ص ص:۱۶۳-۱۶۴

۲۹۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، تشکیلِ انسانیت، رابرٹ بریفالٹ، (مصنف)، ص:۲۵۱

علاوہ ازیں، برٹرینڈ رسل نے اپنے لیکچر ''سائنس اور روایت'' میں اس کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے، ''ارسطو نے وثوق سے کہا ہے کہ مردوں کی بہ نسبت عورتوں کے دانت کم ہوتے ہیں اگرچہ اس نے دو دفعہ شادی کی لیکن اسے یہ خیال نہیں آیا کہ اپنی بیگمات کے منہ کا مشاہدہ کر کے اس بیان کی تصدیق کرے۔'' دیکھئے، بشیر احمد چشتی، (مترجم)، معاشرے پر سائنس کے اثرات، برٹرینڈ رسل، (مصنف)، ص:۸

۳۰۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۷۸-۱۷۹

۳۱۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو، ایضاً، ص ص:۱۶۸-۱۷۰

۳۲۔ ایضاً، ص:۱۹۷

۳۳۔ L.S Stebbing,*op.cit*,p.249

۳۴۔ John Stuart Mill,*op.cit*,p.369

۳۵۔ Thomas Fowler,*The Elements of Inductive Logic*,p.8

۳۶۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit,p.*249

۳۷۔ L.S Stebbing,*op.cit*,p.249
۳۸۔ W.T Stace,*A Critical History of Greek Philosophy*,p.268
۳۹۔ John Stuart Mill,*op.cit*,chapter v,pp.211-239
۴۰۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit,p*.246
۴۱۔ William Minto,*op.cit*,p.273
۴۲۔ W.Stanley Jeavons,*op.cit*,p.224
۴۳۔ John Stuart Mill,*op.cit*,p.204
۴۴۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit*,pp.247-248
۴۵۔ *Ibid*,p.248
۴۶۔ Thomas Fowler,*op.cit*,pp.32-37
۴۷۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit*,p.250
۴۸۔ *Ibid*
۴۹۔ W.E Johnson,*Logic*,part II,p.197
۵۰۔ L.S Stebbing,*op.cit*,p.244
۵۱۔ *Ibid*
۵۲۔ W.E Johnson,*op.cit,p*.197
۵۳۔ L.S Stebbing,*op.cit*,p.247
۵۴۔ *Ibid*
۵۵۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit*,p.229
۵۶۔ Irving M.Copi,*op.cit*,p.379
۵۷۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit,p*.228
۵۸۔ L.S Stebbing,*op.cit*,p.254
۵۹۔ Warren Chase & Fred Bown,*General Statistics*,pp.236-237
۶۰۔ William Minto,*op.cit*,p.366
۶۱۔ L.S Stebbing,*op.cit*,pp.384-385
۶۲۔ *Ibid*,p.384
۶۳۔ W.Stanley Jeavons,*op.cit*,p.219
۶۴۔ *Ibid*,p.220
۶۵۔ Sydney Herbert Mellone,*op.cit*,p.235
۶۶۔ John Stuart Mill,*op.cit*,p.190
۶۷۔ L.S Stebbing,*op.cit*,pp.231-232
۶۸۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھیے، پروفیسر ڈاکٹر چوھدری عبدالقادر، تاریخِ سائنس، ص:۲۸
۶۹۔ Richard B.Angell,*op.cit*,pp.607-611
۷۰۔ شہزاد احمد، تیسری دنیا کے مسائل اور سائنسی اِنقلاب، ص:۱۶۴

۷۱۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/ارمغانِ حجاز،ص:۸۵۸

۷۲۔ For more details,see,William Minto,*op.cit*,pp.371-373

۷۳۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اُردو/بانگِ درا،ص:۱۶۷

۷۴۔ فقیر سید وحید الدین،رُوزگارِ فقیر،جلد دوم،ص:۱۰۷

۷۵۔ فاضل شہیر مولینا عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری،(مترجم)،بخاری شریف،جلد اوّل،امام المحدثین اُبوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل بُخاریؒ،(مصنف)،کتاب الوحی،ص ص:۱۳۱۔۱۳۲

۷۶۔ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم،داستانِ دانش،ص:۱

۷۷۔ William Minto,*op.cit*,p.14, and same is repeated in, p.243

۷۸۔ خلیفہ ڈاکٹر عبدالحکیم،مقالاتِ حکیم،متفرقات،جلد سوم،ص:۱۳۶

۷۹۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

" 'Substance' for modern Relativity-Physics is not a persistent thing with variable states,but a system of interrelated events.",&,"Secondly,the theory makes space dependent on matter.", see, Allama Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p:31

۸۰۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی،اقبال کا تصورِ زمان ومکان اوردوسرے مضامین،ص:۱۸۷

۸۱۔ ایضاً،ص:۱۸۷۔۱۸۸

۸۲۔ شذراتِ فکرِ اقبال ،صفحہ نمبر ۱۰۵ کے شذرہ بعنوان ''ہیگل، گوئٹے، غالب، بیدل، ورڈزورتھ'' کے آخر میں اقبال کا لکھنا ہے کہ ''ورڈزورتھ نے طالبعلمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچالیا'' اسی تصنیف کے تعارف میں جاوید اقبال نے اقبال کے اس بیان کی وضاحت کی ہے کہ وہ دہریت کی طرف کیوں کر مائل ہوئے حالانکہ ان کی تعلیم وتربیت روائیتی اسلامی نہج پر ہوئی تھی اورانہیں ورڈزورتھ نے کیسے متاثر کیا جس کی بدولت وہ دہریت سے بچ گئے؟'' دیکھئے، افتخار احمد صدیقی، (مترجم)، شذراتِ فکرِ اقبال،محمد اقبال،(مصنف)،ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال،(مرتب)،ص:۲ ۵

۸۳۔ سید نذیر نیازی،(مترجم)،تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص:۲۴،

اصل اقتباس یوں ہے:

"To the primitive man all experience was supernatural. Prompted by the immediate necessities of life he was driven to interpret his experience, and out of his interpretation gradually emerged 'Nature' in our sense of the word. "see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.13

۸۴۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"There is no doubt that the ancient world produced some great systems of philosophy at a time when man was comparatively primitive and goverend more or less by suggestion.But we must not forget that this system-building in the ancient world was the work of abstract thought which cannot go beyond the systematization of vague religious beliefs and traditions,and gives us no hold on the concrete situations of life." see*, Ibid*, p.100

۸۵۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۷، اصل اقتباس یوں ہے:

"...complete independence of thought from concrete experience is not possible."see,*Ibid*,p.4

۸۶۔ ایضاً، ص: ۶۴، اصل اقتباس یوں ہے:

"Natural science deals with matter,with life,and with mind; but the moment you ask the question how matter,life,and mind are mutually related,you begin to see the sectional character of the various sciences that deal with them and the inability of these sciences,taken singly,to furnish a complete answer to your question."see,*Ibid*,pp.33-34

۸۷۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"The modern man with his philosophies of criticism and scientific specialism finds himself in a strange predicament. His Naturalism has given him an unprecedented control over the forces of Nature,but has robbed him of faith in his own future."see,*Ibid*,p.147

۸۸۔ مولانا امین احسن اصلاحی، مبادئ تدبرِ قرآن، ص: ۱۱۲

۸۹۔ ایضاً، ص: ۱۳۲

۹۰۔ فاضل شہیر مولینا عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری، (مترجم)، بخاری شریف، جلد اوّل، امام المحد ثین ابُوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ، (مصنف)، کتاب مواقیت الصلوۃ، ص ص: ۱۳۱-۱۳۲

۹۱۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"...the Quranic Surah known as *Shu'ara* where the proposition that retribution follows the gainsaying of prophets is established by the method of simple enumeration of historical instances."see,Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*,p.103

۹۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ بال جبریل، ص: ۴۶۰

۹۳۔ ایضاً،ص:۴۴۶

۹۴۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم،ص:۵۵۰

۹۵۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"...positive views of ultimate things are the work rather of Inspiration than Metaphysics."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit,p.*91

۹۶۔ یہ مثال I.T.Ramsey کی تصنیف "Religious Language-an empirical placing of theological phrases" کے صفحہ نمبر 69 سے مستعار ہے، جو ڈاکٹر عبدالخالق کے مضمون بعنوان، "Logic of the Qur'an and God-Consciousness" میں حوالہ نمبر ۲۵ کے تحت مندرج ہے، دیکھئے، Dr.Abdul Khaliq,*Qur'an Studies,A Philosophical Exposition*, pp.23-24

۹۷۔ Issac Asimov,*op.cit*,p.17

۹۸۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/ارمغانِ حجاز،ص:۸۴۹

۹۹۔ ڈاکٹر وزیر آغا،تصوراتِ عشق و خرِد،اقبال کی نظر میں،ص:۱۰۹

۱۰۰۔ ایضاً،ص:۷۷

۱۰۱۔ Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.39

۱۰۲۔ محمد رفیع الدین،حکمتِ اقبال،ص:۱۱

۱۰۳۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"In the history of knowledge,sense perception,reason and intuition, all are combined in an organic whole.He knew fully well that light from one direction alone could not illumine the whole of reality in all its manifestations."see,Jamila Khatoon,*The Place of God,Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*,p.3

۱۰۴۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

" No doubt he has his pitfalls and illusions just as the scientist who relies on sense-experience has his pitfalls and illusions.A careful study of his method, however,shows that he is not less alert than the scientist in the matter of eliminating the alloy of illusion from his experience."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.150

۱۰۵۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"...I call the intellectual test and the pragmatic test.By the intellectual test I mean critical interpretation,without any presuppositions of human experience,generally with a view to discover whether our interpretation leads us to a reality of the same character as is revealed by religious experience.The pragmatic test judges it by its fruits.The former is applied by the philosopher,the latter by the prophet."see,*Ibid*,pp.21-22

۱۰۶۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"George Fox may be a neurotic;but who can deny his purifying power in England's religious life of his day.?Muhammad,we are told,was a psychopath.Well,if a psychopath has the power to give a fresh direction to the course of human history,it is a point of the highest psychological interest to search his original experience which has turned slaves into leaders of men,and has inspired the conduct and shaped the career of mankind."see,*Ibid*,p.150

۱۰۷۔ دیکھئے، قرآنِ مجید کی سورۃ النمل (۲۷-۴۴)

۱۰۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/زبورِ عجم، ص:۴۳۳

۱۰۹۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۳، اصل اقتباس یوں ہے:

"The appropriation of the passing pulse by the present pulse of thought and that of the present by its successor is the ego."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.81

۱۱۰۔ ریحان اصغر منیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، ص:۱۷،
مصنف نے یاجنا واکیہ کے بیان کا حوالہ مندرجہ ذیل کتاب سے اخذ کیا، دیکھئے،

Dagobert D.Runes,(editor),*Treasury of World Philosophy*,p.1246

۱۱۱۔ ڈاکٹر طاہر القادری، اقبال کا تصورِ خودی، مشمولہ، ڈاکٹر وحید عشرت، (مرتب)، اقبال ۱۹۸۵ء، ص:۳۰۹-۳۱۰

۱۱۲۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۹۴، اصل اقتباس یوں ہے:

"Indeed,the Quran regards both *Anfus*(Self) and *Afaq* (World)as sources of knowledge.God reveals His signs in inner as well as outer experience,and it is the duty of man to judge the knowledge-yielding capacity of all aspects of experience." see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.101

۱۱۳۔ فاضل شہیر مولانا عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری، (مترجم)، مشکوٰۃ شریف، جلد سوم، امام ولی

الدین محمد بن عبداللہ لخطیبؒ، (مصنف)، کتاب الفتن، ص:۱۲۰

۱۱۴۔ دیکھئے، پروفیسر محمد بشیر متین کا مضمون ''بانی اسلام......ایک گمراہ کن اصطلاح''، مشمولہ، فاران ۲۰۰۰ء، مجلّہ، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، سول لائنز، لاہور، ص ص:۳۹-۴۸

۱۱۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل، ص:۳۷۳

۱۱۶۔ لطیف احمد شیروانی، (مرتب)، حرفِ اقبال، ص:۱۳۲

۱۱۷۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۹۳، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

"The birth of Islam,as I hope to be presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect.In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition." see, Muhammad Iqbal,Allama,*op.cit*,p.101

۱۱۸۔ نوٹ:- یہاں لفظ ''غربت'' بطور تلمیح بحدیث ''اِ لاَسلامُ جآءَ غریب'' استعمال ہوا ہے۔ دیکھئے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/جاویدنامہ، ص ص:۵۵۰

۱۱۹۔ شاہ معین الدین احمد ندوی، دین رحمت، ص ص:۱-۲

۱۲۰۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۹۳-۱۹۴، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

...life cannot for ever be kept in leading strings;that,in order to achieve full self-consciousness,man must finally be thrown back on his own resources.The abolition of priesthood and...,the constant appeal to reason and experience in the Qur'an,...are all different aspects of the same idea of finality."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.101

۱۲۱۔ لطیف احمد شیروانی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۲-۱۳۳

۱۲۲۔ یہ شعر ابوالعلاء المعری کے کوائف بیان کرتے ہوئے متن کے حاشیہ میں بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے، عبدالرحمٰن طاہر سورتی، (مترجم)، تاریخ ادب عربی، اُستاذ احمد حسن الزیات، (مصنف)، ص: ۴۶۳

۱۲۳۔ Dr.Abdul Khaliq,*op.cit*,p.28

۱۲۴۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۶۵-۱۶۶، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

"*Iman* is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind;it is living assurance begotten of a rare.Strong experience personalities alone are capable of rising to this experience."see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.87

۱۲۵۔ اقبال کے الفاظ ہیں:

"...and faith,like the bird,sees its 'trackless way' unattended by intellect which, in the words of the great mystic poet of Islam,'only waylays the living heart of man and robs it of the invisiable wealth of life that lies within'.",see,*Ibid,p.*1

اقبال نے اس خیال کو کسی مسلم صوفی کے حوالہ سے قلمبند کیا ہے۔اس کی وضاحت میں سید نذیر نیازی نے حاشیہ میں لکھا ہے،

''حضرت خواجہ فرید الدین عطار، منطق الطیر میں:۔

زانکہ ایں علم لزج چوں رہ زند بیشتر راہ دل آگہ زند

اس شعر کی طرف دورانِ گفتگو میں حضرت علامہ نے خود ہی اشارہ کر دیا تھا اور مجھے خوب یاد ہے حضرت علامہ نے یہ شعر اس درد بھرے دل سے نشید فرمایا کہ آنکھوں میں آنسو آ گئے۔'' دیکھئے، ایضاً، ص:۲

لیکن یہی وضاحت ایم۔سعید۔شیخ نے خطبہ اوّل کے حواشی میں یوں بیان کی ہے،

"Reference here is to the following verse from the mystical allegorical work : *Mantiq al-Tair* (p, 243, v. 5) generally considered the *magnum opus*, of one of the greatest sufi poets and thinkers Farid al- Din 'Attar (d. c.618/1220);

لیک آں علم جدل چُوں رَہ زند بیشتر بر مر دُم آگہ زند

see,*Ibid*,p.158

۱۲۶۔ اس سلسلہ میں ڈاکٹر عبدالخالق کے حسبِ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا۔

"Logic of the Qur'an and God-Consciousness",included in ,Dr.Abdul Khaliq,*op.cit,p.*28

۱۲۷۔ اقبال نے اپنے خطبہ اوّل میں بڑی تفصیل کے ساتھ صوفیانہ تجربات وواردات کی خصوصیات بیان کی ہیں، دیکھئے، Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,pp.14-21

۱۲۸۔ اقبال کے ان فرمودات کے لیے دیکھئے، پروفیسر یوسف سلیم چشتی، اقبال کے بعض ملفوظات، مشمولہ، اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، جلد۵، شمارہ نمبر۲، جولائی ۱۹۶۴ء، ص ص:۳۸-۳۹

۱۲۹۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"[Iqbal]does not discard reason and very much appreciates the inductive method,but his whole emphasis is upon intuition and religious experience,the results of which he tries to justify through reason and even in the light of scientific knowledge." see, Jamila Khatoon,*op.cit*,p.167

باب دوم

کلاسیکی استدلال اور فکرِ اقبال

(CLASSICAL REASONING AND IQBAL'S THOUGHT)

''استدلال کی تمام تر بیماریوں کا صرف ایک علاج ہے اور وہ
ہے مزید استدلال'' (سقراط)

"There is only one remedy for the ills of thoght, and that is, more thought." (Socrates)

(W.I Stace, A critical History of Greek Philosophy, P.152)

کلاسیکی استدلال کا تاریخی جائزہ

(Historical Survey of Classical Reasoning)

قبل مسیح دور کا انسانی فکر جس نہج پر منتج ہوا، اسے کلاسیکی استدلال قرار دیا جاتا ہے۔ عموماً اسے قدیم یونانی استدلال سے منسوب سمجھا جاتا ہے جو کافی حد تک صحیح ہے۔ کیونکہ تاریخی جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی مفکرین کا استدلال دیگر اقوام کے استدلال سے بدرجہا ممتاز اور افضل رہا۔ اس کی وجوہات ہیں جیسے:

1. استدلال کو بحیثیت استدلال متعارف کرانے والے یونانی تھے۔ انھوں نے باقاعدہ اس کے منطقی قواعد اور اسالیب کو وضع اور مدون کیا۔

2. استدلال کو اساطیری روایات اور مذہبی تعلیمات سے ہٹ کر خالص آزاد خیالی اور بالغ نظری میں پروان چڑھایا۔

بے شک، قدیم یونانی استدلال، کلاسیکی استدلال کی پہچان ہے لیکن بہت کچھ ہوتے ہوئے بھی اس کا سب کچھ، نہیں کیونکہ قدیم چینی اور ہندوستانی مفکرین کے ہاں بھی کلاسیکی استدلال کا بڑا جاندار اور بھرپور اظہار ملتا ہے، بے شک وہ اسطوری یا مذہبی لبادے میں لپٹا ہوا ہے۔ ویسے بھی کہیں نہ کہیں قدیم چینی اور ہندوستانی استدلال، یونانی استدلال سے خاصا قریب ہے۔

عمرانی تحقیقات کے مطابق، کلاسیکی استدلال کا سلسلہ اس وقت اجاگر ہوا جب قدیم انسان نے اپنے اردگرد کی اشیاء اور واقعات کا حسی مشاہدہ کیا اور ان کے متعلق اپنے ذہن میں شبیہیں (images) قائم کیں جس طرح شیشے میں خارج اشیاء کے عکس بنتے ہیں۔ اس وقت کا انسان تجریدی تصورات قائم کرنے سے یکسر نابلد تھا۔ وہ ذہنی شبیہوں کی بنیاد پر استدلال کرتا تھا۔ انھی کی صورت میں اپنا اظہار خیال پیش کرتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ قدیم انسان کی زبان بہت زرخیز ثابت ہوئی۔ ہر چھوٹی سے چھوٹی شے اور واقعے کے لیے علیحدہ اور منفرد الفاظ وضع کیے گئے اور تو

اور آثارِ قدیمہ کی کھدائی سے جن عجیب وغریب اشکال کا سراغ ملا ان سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ قدیم انسان کی فکر خارجی اشیاء وواقعات سے کس قدر قریب تھی یہاں تک کہ جن شکلوں میں انسانی سروں کو شکرے نما دکھایا گیا ہے یا جن جانوروں کے دھڑ پر انسانی سر جڑا نظر آتا ہے یا پھر جہاں کہیں پرندوں کی طرح انسان کی چونچ اور پر بنائے گئے ہیں، وہ ان کے ایسے تخیلات کے ترجمان ہیں جو اردگرد کی اشیاء وواقعات کی ذہنی شبیہوں سے تشکیل پائے ہیں۔ دراصل اجتماعی زندگی کے بنیادی تقاضے شبیہوں کے آفاقی طرز کے اظہار کا سبب بنے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فکر معاشرتی پیداوار بن گئی۔ اگرچہ ہر قبیلے کی بولی منفرد اور مختلف ہوتی مگر ان کے اظہار کی ذہنی شبیہیں یکساں ہوتیں۔ ان کی بولیاں ان کی ذہنی شبیہوں کا وسیلہ بنتیں۔ بہت سی قدیم بولیوں کے تجزیئے کے بعد مشہور عمرانی مفکر لیوسین لیوی بروہل (Lucien Levy-Bruhl) اس نتیجے پر پہنچا کہ قدیم معاشروں کی بولیاں مقررین کے اشیاء وواقعات کے بارے میں خیالات و تصورات کو ہمیشہ اس طرح بیان کرتی ہیں جس طرح وہ خود مقررین کی آنکھوں سے دکھائی اور کانوں سے سنائی دے رہی ہوں۔ چونکہ استدلال کا واسطہ ذہنی شبیہوں سے تھا، اس لیے ان میں تنوع اور تضاد ہونے کی وجہ سے استدلال کا اظہار معصلاتی (Paradoxical) روپ میں متشکل ہوا جسے الیکٹرون کی ماہیئت کی مثال پر سمجھا جا سکتا ہے۔ جدید طبیعیات کے مطابق الیکٹران کا عمل معصلاتی ہے، جو کبھی ذرّوں تو کبھی لہروں کی صورت میں نظر آتا ہے۔ گویا اس کی فطرت دوہری ہے۔ کچھ ایسی ہی حالت قدیم زمانے کے فکری استدلال کی بھی تھی جس کے اثرات ہر زمانے کے استدلال میں کسی نہ کسی روپ میں موجود ہیں۔[۱] گذرتے وقت کے ساتھ، معصلاتی روپ کے حامل استدلال نے مکالماتی آہنگ اختیار کیا جہاں قائل ہونے یا قائل کرنے کی روایت نے زور پکڑا اور بالآخر ہندسی اور ریاضیاتی اثرات کے تحت استخراجی اسلوب کے روپ میں نمودار ہوا جو خصوصاً یونانی مفکر ارسطو کے زمانے تک اس قدر استناد کا درجہ اختیار کر گیا کہ بقول برٹرینڈ رسل، استخراجی استدلال کا جمود ٹوٹنے میں کوئی دو ہزار برس کا عرصہ لگا۔[۲] جہاں تک استقرائی اسلوب کا تعلق ہے، اگرچہ وہ استخراجی استدلال کی طرح سند کے درجے تک نہ پہنچ سکا، مگر ایسا نہیں ہوا کہ اس نے نشو ونما نہ پائی ہو۔ وہ ثانوی سہی، موہوم سہی، پھر بھی کسی نہ کسی طور مفکرین کے افکار میں اپنی جگہ بناتا رہا۔ اس کا اندازہ قدیم چینی، ہندوستانی اور خصوصاً یونانی استدلال کے جائزے سے بخوبی ہوسکتا ہے۔

چینی استدلال:(Chinese Reasoning)

قدیم چین کے حکیمانہ افکار میں مستنبط استدلال کی صورتیں موجود ہیں۔اگرچہ چینی حکماء نے استدلال کو کبھی باقاعدہ علم کی حیثیت سے متعارف نہیں کرایا۔ان کا فکری رجحان زیادہ تر باطن شناسی کی طرف منعطف رہااوروہ انسانی بصیرت اوراخلاقی اقدار کے فروغ کا پرچار کرتے رہے۔اس حوالے سے فنگ یولان(Fung Yu Lan) کا بیان قابل ذکر ہے کہ''سارے کے سارے چینی فلسفی کسی نہ کسی درجے کے سقراط (Socrates) تھے۔''[۳] ان کے فکری استدلال کا تجزیہ کیا جائے تو وہ بڑا اچا تلا، جامع اور معضلاتی نوعیت کا حامل دکھائی دیتا ہے۔وہ اپنے استدلال کو زیادہ تر کہاوتوں اورضرب الامثال کے روپ میں پیش کرتے تھے،جیسے کہ تاؤتی چنگ (Tao Te Ching) کی ضرب المثل مشہور ہے:''جو جانتا ہے وہ بولتا نہیں،جو بولتا ہے وہ جانتا نہیں''۔[۴] گویا چینی مفکر دریا کو کوزے میں بند کرنے کے ماہر تھے۔ان کا مرکزی تصور ہی یہی ہوتا کہ اختصار تفہیم کی جان ہے۔وہ محدود الفاظ میں لامحدود تصورات کو بیان کرنے کی قدرت رکھتے۔زبان کی بہ نسبت فکر کو فوقیت دیتے۔اس نقطۂ نظر کی وضاحت میں چوانگ تسو (Chuang Tzu) اپنی تصنیف میں لکھتا ہے''ایک جال مچھلیوں کو پکڑنے کے لیے بچھایا جاتا ہے۔ایک دفعہ مچھلیاں پکڑی گئیں تو اب کوئی بھی جال کے لیے متفکر نہیں ہوتا۔ایک پھندے کو خرگوش پکڑنے کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ایک بار خرگوش پکڑے گئے تو اب پھندے کے بارے میں پریشان ہونے کی کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی۔الفاظ تصورات کو متعین کرتے ہیں۔ایک دفعہ تصور تصرف میں آگیا تو پھر الفاظ کے بارے میں سوچنے کی کوئی ضرورت نہیں''۔[۵]

چینی مفکرین کے استخراجی استدلال میں خاصی بوقلمونی ملتی ہے۔جیسے کنفیوشس (Confucius) کے استدلال میں ایک طرح سے قیاسِ مسلسل(sorites)[۶] کا رنگ غالب ہے۔ مثلاً اس کا خیال تھا کہ ریاست اپنے معاملات کی چھان بین کرتی رہے تو سلطنت میں امن وامان، خوشی اور راحت قائم رہ سکتی ہے۔اپنے اس خیال کے بارے میں وہ یوں استدلال کرتا ہے۔''معاملات کی تحقیقات ہوں تو علم کامل ہوا،علم کامل ہوا تو مفکرین کے خیالات میں صداقت پیدا ہوئی،مفکرین کے خیالات میں صداقت پیدا ہوئی تو مفکرین کے دلوں کی تقطیر ہوئی۔ مفکرین کے دلوں کی تقطیر ہوئی تو لوگ سدھر گئے۔لوگ سدھر گئے تو خاندانوں کی اصلاح ہوگئی

خاندانوں کی اصلاح ہوگئی تو ریاستوں کا درست نظام وضع ہوگیا، ریاستوں کا درست نظام وضع ہوگیا تو پوری سلطنت میں امن وسکون اور خوشی وراحت قائم ہوگئی''۔[۷]

کنفیوشس کے برعکس، چینی سوفسطائی ہوشی تسو (Hui Shih Tzu) کا استخراجی استدلال جدلی نوعیت کا ہے اور حسنِ اتفاق سے یونان کے ایلیائی مفکرین سے بے حد مشابہ ہے۔ اس نے بھی ایلیائی مفکر زینو (Zeno) کی طرح زمان ومکان، حرکت اور کثرتِ اشیاء کے بارے میں معضلات پیش کئے، مثلاً زمان کو غیر حقیقی ثابت کرتے ہوئے اس کا استدلال یہ ہے۔ ''اگر ایک فٹ لمبی چھڑی روزانہ اسکی لمبائی کے نصف کے مطابق چھوٹی کردی جائے تو اگلی دس ہزار نسلوں تک بھی اس چھڑی کی تقسیم کا عمل مکمل نہ ہوگا۔''[۸] بعینہٖ حرکت کے امکان کو رد کرتے ہوئے ہوشی تسو کا استدلال ہے۔ ''ایک تیر انداز دوسرا تیر چھوڑتا ہے جو پہلے چھوڑے گئے تیر کی دم سے جاملتا ہے، بعینہٖ تیسرا تیر دوسرے تیر کی دم سے جاملتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس، تیر در تیر ایک دوسرے سے جاملتے ہیں حتیٰ کہ تیروں کی ایک قطار سی بندھ جاتی ہے اور ایسا معلوم ہونے لگتا ہے جیسے کہ کمان کی رسی تک ایک ہی تیر بندھا ہے''۔[۹] دوسرے لفظوں میں ایک ہی لمبا تیر بندھا ہے جس کی لمبائی بڑھتی چلی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دم کمان کی رسی سے جاملتی ہے۔ جہاں پر وہ، مستقلاً ساکت ہے۔ برٹرینڈ رسل کی تحقیقات کے مطابق اسی طرح ہوئی زو (Hi Tzu) ایک خاص طرز کی پہیلیوں کا بہت شوقین تھا جو یونان کے سوفسطائیوں کو بھی محظوظ کیا کرتی تھیں۔ مثلاً اُس کا کہنا یہ تھا کہ ایک سرخ گھوڑا اور بھوری گائے تین ہوتے ہیں۔ ان کو الگ الگ شمار کیا جائے تو یہ دو ہیں، دونوں کو ملا لیا جائے تو ایک ہوتا ہے، دو اور ایک مل کر تین ہوتے ہیں۔[۱۰] ہوشی تسو کا ناقد چیونگ تسو (Chiung Tzu)[۱۱] اس کے طرزِ استدلال کے بارے میں کہتا ہے کہ ''ہوشی تسو نے اتنی تصانیف رقم کیں کہ آپ انہیں تین چھکڑوں پر تول دسکتے ہیں لیکن اس کے استدلال کی قطعاً کوئی وقعت نہیں اور اس کے الفاظ بالکل بے اثر ہیں۔'' ایک طرح سے دیکھا جائے تو چیونگ تسو کی یہ تنقید قریباً سبھی سوفسطائیوں کے استدلال پر عائد ہوتی ہے۔

چینی استدلال کو منطقی علم کی صورت میں فروغ دینے کا سہرا کنفیوشس کے ہم عصر اور فکری حریف ماؤتسو (Mao Tzu) کے سر باندھا جاتا ہے، جس نے چینی استدلال کے کچھ بنیادی اصول و ضوابط طے کیئے۔ اپنے فنِ بلاغت کو جدلی استدلال کے رنگ میں رنگا تاکہ حریفوں کو بحث ومباحثہ میں مات دی جاسکے۔ وہ جدلی مفکر کی تعریف وضع کرتے ہوئے لکھتا ہے۔ ''جدلی مفکر سچ اور باطل

میں تفریق کرتا ہے، منضبط اور بے ترتیب کے بارے میں استفسار کرتا ہے، الفاظ اور حقیقت کے مابین تعلق کو تلاش کرتا ہے، نفع اور نقصان کا فیصلہ کرتا ہے، شکوک وشبہات کو رفع کرتا ہے۔ اشیاء کی ماہیت کے بارے میں غور وخوض کرتا ہے، بیانات کی مشابہت کو زیر بحث لاتا ہے۔ ناموں کی بدولت حقیقت پر تصرف رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ الفاظ کی مدد سے مفہوم بیان کرتا ہے، تنقید کے باعث کنہ کو دریافت کرتا ہے، کچھ کو مشابہت کے زور پر قبول کرتا ہے اور دیگر کو مشابہت کے بعد تسلیم کرتا ہے۔" [۱۲] ماؤ استدلال کو ایسی کشمکش قرار دیتا ہے جو کسی نزاع کی صورت میں پیدا ہو اور بحث مباحثہ کے اختتام پر جو فریق اپنے استدلال کے زور پر جیت جائے، اسی کا استدلال حق پر ہوتا ہے۔

اگر چہ چینی مفکرین کا استخراجی استدلال یونانی مفکرین کے استخراجی استدلال کے قریب ہے، لیکن ان کا استقرائی استدلال ان سے خاصا مختلف ہے۔ چینی مفکر کیا ہوائے (Kia Hway) چینی استقراء کو سریتی استقراء (Penetrating Induction) [۱۳] سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ یونانی استقراء کے طرز کا نہیں ہے جس میں ایک جز سے دوسرے جز کی طرف بڑھتے ہوئے بالآخر کوئی تجریدی کلیہ اخذ کر لیا جاتا ہے۔ چینی استقراء ایسا تمثیلی استدلال ہے جس میں کسی ایک جز سے دوسرے جز کی طرف بڑھنے کی بجائے ایک ہی جز کی مثال پر ایسا کلیہ اخذ کیا جاتا ہے جو اس جیسے تمام جزئیات پر محیط ہو۔ یہ ایک طرح کا وجدانی استقراء ہے جس کا مقصد اشیاء کی ماہیت (essence) کو آشکارا کرنا نہیں بلکہ اس کے وجود (existence) کے قوانین کو منکشف کرنا ہے۔

درحقیقت چینی مفکرین کے ہاں، تجریدی تعقلات کا تصور ہی مفقود ہے۔ ان کے نزدیک الفاظ قریبی اشیاء کی محض شبیہیں ہیں۔ مثال کے طور پر چینی زبان میں "بوڑھے آدمی" کا تعقل نہیں ملتا۔ یعنی چینی زبان میں ایسا کوئی لفظ موجود نہیں جو ہر طرح کے بوڑھے آدمی کے لیے مستعمل ہو۔ ایسا بوڑھا جسے سانس لینا دشوار ہو، ایسا بوڑھا جسے عمدہ خوراک کی ضرورت ہو، ایسا بوڑھا جسے گوشت والی غذا درکار ہو، ایسا بوڑھا جسے فوجی ملازمت سے مستثنٰی قرار دے دیا گیا ہو، ایسا بوڑھا جو اپنی پیرانہ سالی کے باعث قریب المرگ ہو، ایسا بوڑھا جسے اپنے قصبے میں بید کے استعمال کی اجازت مل گئی ہو، وغیرہ۔ چینی زبان میں ہر ایک کے لیے مختلف نام موجود ہیں جب کہ بوڑھے آدمی کے عمومی تصور کے لیے ایک بھی لفظ موجود نہیں۔ [۱۴] اس بناء پر چینی مفکرین کے نزدیک، الفاظ شبیہوں کے غماز ہیں، تجرید کے نہیں۔ اس حوالے سے ان کے خیال میں عمومی کلیہ دراصل وہ لفظ ہے جو ہر اس شبیہہ کا ترجمان ہے جو ایک ہی قسم کی شے سے متعلق ہے۔ اسی خیال کو بڑھاتے

ہوئے مشہور چینی سوفسطائی کنگ سن لنگ[۱۵] (Kung Sun Lung) کا کہنا ہے کہ عمومی کلیہ کبھی ترکیبی نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر سفید گھوڑا، گھوڑا نہیں ہے کیونکہ گھوڑا مخلوق ہے اور سفید محض رنگ۔ بلاشبہ، دنیا میں کئی رنگوں کے گھوڑے موجود ہیں اور سفید رنگ کا گھوڑا بھی ہوتا ہے لیکن سفید رنگ، گھوڑا نہیں ہوتا۔ سفید گھوڑا ایسی ترکیب ہے جس میں گھوڑا ایک وقت گھوڑا بھی ہے اور سفید بھی۔ یوں یہ ترکیب معضلاتی ہے، اس لیے حقیقی نہیں۔ دراصل کنگ سن لنگ کے نزدیک گھوڑا، گھوڑا ہے اور سفید، سفید ہے۔ یہ ایسے عمومی کلیات ہیں جو مفرد بھی ہیں اور حقیقی بھی۔ ان کی ترکیب سے ہمیشہ ایسا جز تشکیل پاتا ہے جو نہ مفرد ہے نہ حقیقی، لہٰذا سفید گھوڑا مخصوص گھوڑے کا مظہر ہے۔ اسے عمومی کلیہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کنگ سن لنگ کا لکھنا ہے کہ عمومی کلیے کے بغیر دنیا میں کچھ بھی موجود نہیں، لیکن کلیات بذات خود کسی کلیات کے محتاج نہیں۔

مجموعی طور پر چینی مفکرین کا خیال ہے کہ کائنات تضادات سے پُر ہے۔ ایک طرف مخصوص اشیاء کی نوع (species) ہیں جو مرئی ہیں، جن میں تغیرات و اختلافات ہیں۔ نوع ایسا مقرون جزئیہ ہے جو کسی مختلف اور مرکب مقرون شے کی شبیہہ کا مظہر ہے تو دوسری طرف ان کی جنس اعلیٰ (supreme genus) ہے جو غیر مرئی ہے، تغیرات و اختلافات سے مبرا ہے، جنس اعلیٰ ایسا مقرون کلیہ ہے جو ایک جیسی مفرد اشیاء کی مقرون شبیہوں پر محیط ہے۔ ایسا تصور وجدانی طور پر کسی مخصوص شے کی تمثیل پر قائم ہوتا ہے، اس لحاظ سے چینی مفکرین کا استقرائی استدلال معلوم سے نامعلوم کی طرف نہیں بڑھتا بلکہ نامعلوم سے معلوم کی طرف بڑھتا ہے۔ کیونکہ بقول فنگ یولان (Fung Yu-Lan)[۱۶] چینی روایت کے مطابق، فلسفے کا مقصد طبیعی علم میں خاطر خواہ اضافہ کرنا نہیں بلکہ اس جذبے کو ابھارنا ہے جس کی بدولت اس دنیا سے ماورا ہو کر اور حتیٰ کہ اخلاقی اقدار سے بڑھ کر اقدار کو حاصل کیا جاتا ہے اور بقول لاؤتسو (Lao Tzu) ایسے فلسفیانہ استدلال کی بدولت، ''مطالعہ بتدریج پھیلتا ہے، صداقت کا راستہ بتدریج سمٹتا ہے''۔[۱۷]

ہندوستانی استدلال: (Indian Reasoning)

قدیم ہندوستان میں استدلال کی باقاعدہ تشہیر نیایا (Nayaya) مکتب فکر میں نظر آتی ہے۔ نیایا کا مطلب ہے، ''بحث و مباحثہ کا طریقۂ کار''۔ نیایا کی مناسبت سے ہندی منطقین نیا یکہ[۱۸] (Nayayika) کہلاتے ہیں۔ نیا یکہ کا استدلال ان کے فلسفے کے لیے ریڑھ کی ہڈی کے مثل ہے اور ان کا فلسفہ ان کی مذہبی زندگی کے حصول کا محض ایک ذریعہ ہے۔

نیایا کا استقرائی استدلال اپامتی (Upamitti)[۱۹] کہلاتا ہے جو ایسا تمثیلی استدلال ہے جس میں ایک جز کی تقسیم کسی دوسرے مشابہ جز کی تفہیم سے کی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر، اگر کسی شخص نے رینوسر (Rhinoceros) کو کبھی نہ دیکھا ہو اور نہ کبھی اس کے بارے میں سنا ہو، تو اسے سمجھانے کی خاطر یہ بتایا جائے کہ رینوسر ایسے ننھے ہاتھی کی مانند ہوتا ہے جس کے سر پر دو سینگ لگے ہوں۔ جس دن اس شخص کو فی الواقع کسی رینوسر کو دیکھنے کا اتفاق ہو جائے تو اس کی یادداشت میں ہاتھی کی تمثیل فوراً بازیافت ہوگی اور وہ پہچان لے گا کہ وہ رینوسر ہے۔

نیایا کا استخراجی استدلال انومتی[۲۰] (Anumitti) کہلاتا ہے۔ جو ایسا قیاسی استدلال ہے جو پانچ ممبران کا حامل ہے:-

1. پراتجنا (Pratijna): اس سے مراد اقراری قضیہ ہے۔
2. ہیتو (Hetu) اس سے مراد اقرار کی وجہ ہے۔
3. ادھارنا (Udaharana) اس سے مراد کوئی مخصوص مثال ہے۔
4. اپانیا (Upanaya) اس سے مراد دئے گئے قضیہ پر اطلاق ہے۔
5. نگامانا (Nigamana) اس سے مراد نتیجہ ہے۔

ایسا استخراجی استدلال یوں ہوگا:

سقراط فانی ہے۔ (پراتجنا) یا (اقرار)
کیونکہ وہ انسان ہے۔ (ہیتو) یا (وجۂ اقرار)
ماضی میں تمام انسان فانی تھے جیسے کہ تھیلیز، زینو وغیرہ (ادھارنا) یا (مثال)
سقراط اسی قسم کا انسان ہے۔ (اپانیا) یا (اطلاق)
لہٰذا وہ فانی ہے۔ (نگامانا) یا (نتیجہ)

نیایا نے انومتی کو تین زمروں میں بانٹا ہے:

1. پورواوت انومانا (Purvavat Anumana): اس سے مراد ایسا نتیجہ ہے جو اپنے مقدمات سے اخذ ہو، جیسے کہیں دھواں نکلتے دیکھا جائے تو نتیجہ اخذ ہوگا کہ وہاں آگ بھی ہوگی۔

2. شیساوت انومانا (Sesavat Anumana): اس سے مراد ایسا نتیجہ ہے جو مطابقت و موافقت کی بناء پر نکالا جائے، جیسے دیگ کے کسی پکے ہوئے چاول کے دانے کو دیکھ کر یہ نتیجہ اخذ کیا جائے کہ ساری دیگ کے چاول پک گئے ہیں۔

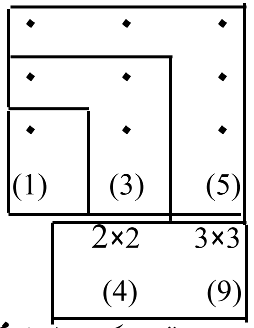
3. سامانیا تو درشٹا انومانا (Samannyatodrsta Anumana): اس سے مراد ایسا نتیجہ

ہے جو مشترکہ صفت یا خوبی کی بناء پر اخذ کیا جائے، جیسے سورج کی روزمرہ گردش کو دیکھ کر مستقل حرکت کا قانون وضع کر لیا جائے۔

یونانی استدلال: (Greek Reasoning)

قدیم یونانی استدلال کا میلان تجریدی تعقلات کی طرف راغب رہا۔اس کی معقول وجہ سائنسی طرز کے تجربات ومشاہدات کی کمیابی اور قیاسی طرز کی ہندسی توضیحات کی فراوانی معلوم ہوتی ہے۔قدیم یونان میں علم ہندسہ کے ریاضیاتی دعوؤں کو کچھ اسی انداز میں ثابت کیا جاتا تھا جو استخراجی استدلال کے قواعد وقیاس سے مماثل ہے، ویسے بھی یہ حقیقت مسلمہ ہے کہ علم ہندسہ اور استخراجی استدلال دونوں کے اخذ کردہ نتائج میں مواد کا فرق ہے، طریقۂ استدلال کا نہیں۔اُن دِنوں، علم ہندسہ کے مبلغ مصری تھے۔وہ اس میں طاق تھے اور اس کی خاص وجہ تھی۔[۲۱] اس زمانے میں مصری اُمراء کی بڑی بڑی زمینیں دریائے نیل کے کنارے آباد تھیں۔جب کبھی نیل میں طغیانی آتی، تو اس کا راستہ کچھ نہ کچھ تبدیل ہو جاتا، جس کی وجہ سے زمین کے بعض حصے دریا برد ہو جاتے اور بعض دریا برد حصے دوبارہ خشکی بن جاتے، اس لیے ہر سال زمینوں کی پیمائش کرنا پڑتی۔اس عملی ضرورت کے باعث مصر میں علم ہندسہ (Geometry) کی بنیاد پڑی، جس کا مطلب ہی زمین کی پیمائش ہے۔بہرحال، ان کی وساطت سے یہ علم یونانیوں تک پہنچا تھا۔اس کا بین ثبوت اہرام مصر کی عظیم تعمیر سے ملتا ہے۔فلسفۂ یونان کے جدامجد تھیلیز (Thales) [۲۲] نے جب مصری مہندس کی طرح علم ہندسہ کی ریاضیاتی باریکیوں پر عبور حاصل کر لیا تو اس نے اہرامِ مصر کے سایوں کی نسبت سے ان کی پیمائش کر ڈالی۔ساحل سمندر سے جہازوں کے فاصلے کو ماپنے کا طریقہ ڈھونڈ نکالا۔علم ہندسہ کی بدولت، ۲۸ مئی ۵۸۵ قبل مسیح میں سورج گرہن کی ٹھیک ٹھیک پیشین گوئی کی۔سورج کے قطر کو لاکھوں میل کا قرار دیا۔شمسی سال کو ۳۶۵ دنوں پر محیط کیا۔مہینے کے آخری دن کو تیسواں دن شمار کیا۔جب لڈیا کا حکمران کروسیس (Croesus) اور اس کی فوج دریائے ہیلس (Halys) کے پار اترنے میں کامیاب نہیں ہو رہی تھی تو اس نے ایسا حربہ استعمال کیا جس سے اس نے دریا کے بہاؤ کا رخ موڑ دیا۔تھیلیز کے ہم وطن اور شاگرد انیکسی مینڈر (Anaximander) [۲۳] نے بھی ہندسی باریکیوں کے بل پر دنیا کا پہلا شمسی گھڑیال، پہلا نقشہ اور پہلا گلوب تیار کیا۔تیسرا آیونی مفکر انیکسی مینز (Anaximenes) [۲۴] تو علم ہندسہ کے بانیوں میں شمار ہوتا ہے۔چونکہ یہ تینوں آیونی

مفکرین علم ہندسہ کی باریکیوں سے بخوبی آگاہ تھے اس لیے ان کے استدلال میں تجریدی رنگ نمایاں ہوا۔انہوں نے پہلی مرتبہ فطرت اوراس کے مظاہر کے بارے میں کسی تجریدی علت کو ڈھونڈنے کی روش اپنائی۔ایک طرف یہ خیال کیا جاتا ہے کہ تھیلیز نے میسوپوٹیمیا(Mesopotamia) کے ایکی یا ایا(Eki or Eia)، مصر کے نن(Nun)اور یونان کے اوقیانوس(Okeanos) پانی کے نمائندہ دیوتاؤں سے یہ علت اخذ کی۔[۲۵] دوسری طرف ارسطو لکھتا ہے کہ تھیلیز نے غالباً کائنات کے دقیق اور طویل مشاہدے اور سوچ بچار کے بعد پانی کا تجریدی تصور اخذ کیا۔[۲۶] استدلال ہی کا طریقہ اپنا کر انیکسی مینڈر نے مادے اور انیکسی مینز نے ہوا کو کائنات کی بنیادی علت ثابت کیا۔لیکن صحیح معنوں میں ہندسہ کی ریاضیاتی توضیحات اور استخراجی استدلال کا بانی مبانی فیثا غورث کو قرار دیا جاتا ہے۔ اسی نے سب سے پہلے ریاضیات (Mathematics) اور فلسفے (Philosophy) کی اصطلاحات بھی متعارف کرائیں۔اس کے ہاں استخراج، ریاضیاتی استقراء کی نام نہاد صورت میں ملتا ہے۔ اس معاملے میں پروفیسر برنیٹ (Burnet) بتاتا ہے[۲۷] کہ فیثا غورث اور اس کے حامیاں کا مؤقف تھا کہ اشیاء اعداد ہیں۔ان کے نزدیک اگر صرف طاق اعداد کو 'ا' سے شروع کر کے بتدریج چوکور طرز میں ترتیب دیتے جائیں تو ہمیشہ مربع اعداد حاصل ہوں گے۔مربع اعداد وہ ہوتے ہیں جو کسی مربع شکل کے مساوی اطراف کا حاصلِ ضرب ہوں۔مثلاً:



طاق اعداد (odd numbers)

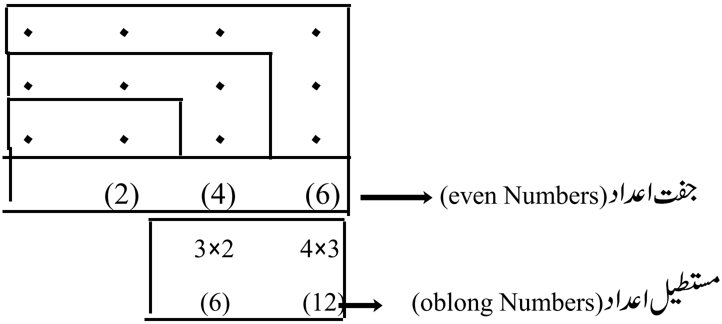
مربع اعداد (square numbers)

سی طرح '۵' کے بعد اگر '۷' کا طاق عدد لیا جائے تو اس کے تمام نقاط کا مجموعہ '۱۶' حاصل ہوگا بعینہ '۹' کا مربع عدد '۲۵'، '۱۱' کا مربع عدد '۳۶' ہوگا اور علیٰ ہذا القیاس۔

اور اگر صرف جفت اعداد کو '۲' سے شروع کر کے بتدریج مستطیل طرز میں ترتیب دیتے جائیں تو ہمیشہ مستطیل اعداد حاصل ہوں گے۔

مستطیل عدد وہ ہوتے ہیں جو کسی مستطیل شکل کے غیر مساوی اطراف کا حاصل ضرب

ہوں ۔مثلاً:



اسی طرح '۶' کے بعد اگر '۸' کا جفت عدد لیا جائے تو اس کے تمام نقاط کا مجموعہ '۲۰' حاصل ہوگا جو '۵×۴' کا مستطیل عدد ہوگا۔ بعینہٖ '۱۰' کا مستطیل عدد '۳۰'، '۱۲' کا مستطیل عدد '۴۲' ہوگا علیٰ ہذا القیاس۔

بہرحال اس کے استدلال کا ماحصل یہ تھا کہ کائنات کی بنیاد اعداد ہیں۔ اس کی ریاضیاتی تعلیمات سے یہ اخذ ہوا کہ فکر حواس سے برتر ہے اور معقولات محسوسات سے زیادہ حقیقی ہیں۔ بعدازاں یہی نقطہ نظر ایلیائی مفکرین کے استدلال میں ثابت ہوگیا، جب پارمینڈیز نے ایلیائی مکتب فکر کے باوا آدم زینوفینیز (Xenophanes)[۲۸] کے اس تصور کو ثابت کرنا چاہا کہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت ہے، تو اس نے ہستی کا تصور پیش کیا اور استخراجی دلائل کے زور پر ثابت کیا کہ وحدت ریاضیاتی معقولات کی طرح مجرد ہے، جو ازلی، ابدی اور حقیقی ہے جو صرف فکر کے ذریعے فہم میں آتی ہے جب کہ کثرت کا تعلق محسوسات سے ہے جو قابل تغیر ہونے کے باعث ازلی، ابدی اور حقیقی نہیں۔ پارمینڈیز کے استدلال کے بارے میں ویلہلم کیپلے[۲۹] (Wilhelm Capelle) کا تجزیہ ہے کہ اس نے خارجی دنیا کے مشاہدے سے استفادہ نہیں کیا، بلکہ اپنی ہی فکر کے بل بوتے پر عمل تجرید کیا۔

جہاں پارمینڈیز نے اپنے استدلال کا سارا زور وحدت کو ثابت کرنے پر صرف کیا، وہاں اس کے پیرو زینو (Zeno)[۳۰] نے کثرت کو فریب ثابت کرنے کے لیے بڑے پیچیدہ دلائل پیش کئے جن کا بنیادی اصول یہ تھا، "اگر کسی مفروضے کو مان لیا جائے اور اس مفروضے سے دو متناقض قضیے حاصل ہوں جو بیک وقت صحیح نہیں ہو سکتے تو وہ مفروضہ جس سے یہ متناقض قضیے اخذ ہوتے ہیں، غلط ہوگا۔"

زینو کے دلائل کی نوعیت کو جاننے کے لیے ہم ایک انتہائی سادہ سی مثال کا جائزہ لیتے ہیں۔ اس کے نزدیک اگر الف متغیر ہو کر ب میں تبدیل ہوگیا ہے تو پھر وہ الف نہیں رہا۔ اگر الف کا

تشخص برقرار ہے تو وہ تبدیل ہو کر ب نہیں بنا۔ گویا حرکت تناقض کو جنم دیتی ہے یعنی جب یہ کہا جاتا ہے کہ الف تبدیل ہو کر ب بن گیا تو گویا یہ کہا جا رہا ہے کہ الف، الف ہے بھی، اور نہیں بھی۔ اس لیے حرکت کا تصور منطقی اعتبار سے نا قابل قبول ہے۔ زینو کی استخراجی دلیل کو منطقی اصطلاح میں مرکب اقراری معضلہ (Compound Constructive Dilemma) کہا جاتا ہے۔ منطقی انداز میں اس کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے:

اگر الف، ب ہے تو الف، الف نہیں۔

اگر الف، الف ہے تو الف، ب نہیں۔

یا الف، ب ہے یا الف، الف ہے۔

لہٰذا یا الف، الف نہیں یا الف، ب نہیں۔

نتیجے کی رُو سے اگر الف، الف نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الف کبھی الف نہیں رہ سکتا، اس میں تغیر ہے اور اگر الف، ب نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ الف ہمیشہ الف ہی رہتا ہے اور اس میں تغیر نہیں۔ یوں نتیجے میں دو متناقض متبادلات کا اقرار کیا جا رہا ہے جو منطقی لحاظ سے ممکن نہیں۔ ایک طرح سے تو یہ 'گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل' والی بات ہوگئی۔ زینو نے کثرت اور حرکت کے بارے میں اسی نہج کے دلائل پیش کیے، مثلاً کثرت کے بارے میں اس کا استدلال ہے:

اگر کائنات کی جملہ اشیاء گنی جاسکتی ہیں تو کائنات محدود ہے۔

اگر کائنات کی جملہ اشیاء نہیں گنی جاسکتی ہیں تو کائنات لامحدود ہے۔

یا کائنات کی جملہ اشیاء گنی جاسکتی ہیں یا نہیں گنی جاسکتیں۔

لہٰذا یا کائنات محدود ہے یا کائنات لامحدود ہے۔

چونکہ نتیجے میں دو متناقض متبادل بیک وقت حاصل ہوئے ہیں لہٰذا کائنات کی کثرت کا مفروضہ لغو ہے۔ زینو کی اس دلیل کو برٹرینڈ رسل [۳۱] نے نثری انداز میں یوں پیش کیا ہے:

''اگر اشیاء کثیر ہیں تو ان کی تعداد اتنی ہی ہونی چاہیئے جتنی وہ ہیں، نہ کم ہوں گی نہ زیادہ۔ اگر ان کی تعداد اتنی ہے جتنی وہ خود ہیں تو ان کی تعداد محدود ہوگی۔''

''اگر اشیاء کثیر ہیں تو ان کی تعداد لامتناہی ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے درمیان ہمیشہ مزید چیزیں داخل ہوں گی، اور پھر ان کے درمیان بھی اور ہوں گی، لہٰذا اشیاء کی تعداد لامتناہی ہے''۔

اس دلیل کی رو سے، اگر اشیاء تعداد میں ہیں تو ان کی تعداد محدود بھی ہونی چاہئیے اور لامحدود بھی، اور یہ ناممکن ہے۔ چنانچہ کثرت کا مفروضہ درست نہیں۔ بعینہٖ حرکت کے متعلق زینو کے مشہور دلائل[۳۲] یہ ہیں:

(1) رسل کے مطابق، زینو کی پہلی دلیل میدانِ مسابقت کی دلیل ہے جسے پروفیسر برنیٹ نے یوں بیان کیا ہے، ''میدان مسابقت کے سرے پر نہیں پہنچا جا سکتا۔ آپ ایک محدود وقت میں لامحدود تعداد کے نقاط کو عبور نہیں کر سکتے۔ کسی بھی معلوم فاصلے کے کُل کو طے کرنے سے قبل اس کے نصف کو طے کرنا لازمی ہوتا ہے۔ اسی طرح اس نصف فاصلہ کے کل کو طے کرنے سے پہلے اس کے نصف کو طے کرنا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ لامتناہی ہوتا ہے۔ کسی بھی معلوم مکان میں لامحدود تعداد میں نقاط ہوتے ہیں اور آپ ایک محدود وقت میں ایک ایک کر کے ان نقاط کو چھو نہیں سکتے۔'' اس دلیل کی رو سے، اگر کسی فاصلے کو طے کرنا ہے تو وہ متناہی بھی ہے، اور لامتناہی بھی، اور یہ ناممکن ہے۔ چنانچہ حرکت کا مفروضہ صحیح نہیں۔

(2) یہ دلیل ایکلز اور کچھوے سے متعلق ہے۔ رسل کے مطابق، پروفیسر برنیٹ نے اسے یوں پیش کیا ہے، ''ایکلز کچھوے کو کبھی نہیں جا پکڑے گا۔ پہلے اسے وہاں پہنچنا ہے جہاں سے کچھوے نے آغاز کیا ہے۔ اس کے پہنچنے کے دوران کچھوا کچھ آگے بڑھ جائے گا۔ ایکلز کو پھر یہ فاصلہ پہلے طے کرنا ہے۔ اس دوران میں کچھوا مزید آگے نکل جائے گا۔ وہ ہر دفعہ نزدیک سے نزدیک تر ہوتا جائے گا لیکن اس تک پہنچ نہیں پائے گا۔'' اس دلیل کا معاملہ بھی پہلی دلیل جیسا ہے۔ کیونکہ ایکلز اور کچھوے کے درمیان حائل فاصلہ متناہی ہونے کے ساتھ لامتناہی بھی ثابت ہوتا ہے اور اسی تناقض سے حرکت کا مفروضہ قابلِ قبول نہیں رہتا۔

3. رسل کے مطابق، ایک طرف پروفیسر برنیٹ، پروفیسر زیلر (Zeller) کی تجویز کردہ تبدیلیوں کو قبول کرنے کے بعد زینو کی اس دلیل کو یوں پیش کرتا ہے، ''پرواز کے دوران میں تیر ساکن ہوتا ہے۔ اگر ہر شے جب اپنی ذات کے برابر جگہ کو گھیرتی ہے تو حالتِ سکون میں ہوتی ہے، تو یہی حال ایک معلوم لمحے میں پرواز کرنے والی چیز کا بھی ہوتا ہے۔ وہ ہمیشہ اپنی ذات کے مساوی جگہ گھیرتی ہے۔ اس لیے یہ حرکت میں نہیں ہو سکتی۔'' جب کہ دوسری طرف پروفیسر پرانتل (Prantl) نے اسی دلیل کو یوں پیش کیا ہے، ''اگر ہر شے، جب وہ یکساں طور پر عمل کر رہی ہو، مسلسل یا تو حالتِ سکون میں ہو یا حرکت میں۔ لیکن حرکت کرنے والی چیز ہمیشہ حال میں ہوتی

ہے،تو اس صورت میں متحرک تیر غیر متحرک ہے‘‘۔رسل کے نزدیک، پروفیسر پرانٹل کا نثری اظہار پروفیسر برنیٹ کے نثری انداز کی بہ نسبت اپنی قوت زیادہ صاف طور پر سامنے لاتا ہے۔ بہر طور، اس دلیل کی رُو سے، ایک ہی وقت میں تیر لامتناہی نقطوں سے گذرے اور ہر نقطے پر ساکن رہے، عقلاً محال ہے۔لہٰذا حرکت کا مفروضہ نامعقول ہے۔

(4.) رسل کے مطابق، زینو کی چوتھی اور آخری دلیل سٹیڈیم کی ہے جسے پروفیسر برنیٹ یوں بیان کرتا ہے:

’دوسری حالت‘	’احوال اجسام‘	’پہلی حالت‘	’حرکی اجسام‘
. . .	(ساکن) ⟷	. . .	ا
. . .	(متحرک) ⟷	. . .	ب
. . .	(متحرک) ⟷	. . .	ج

’’نصف وقت دوگنا وقت کے برابر بھی ہوسکتا ہے۔ہم اجسام کی تین قطاریں فرض کرتے ہیں۔ان میں سے ایک ’ا‘ حالت سکون میں ہے جب کہ دوسرے دونوں ’ب‘ ’ج‘ یکساں ولاسٹی سے مخالف سمتوں میں متحرک ہیں ایسے وقت جب کہ وہ تینوں ایک ہی راستے کے کسی خاص حصہ میں ہیں، ’ب‘ جسم ’ا‘ کی نسبت ’ج‘ کے اجسام کی دگنی تعداد سے گزر چکا ہوگا۔لہٰذا وہ وقت جو ’ب‘ جسم ’ج‘ کے پاس سے گزرنے میں لگاتا ہے وہ اس سے دگنا ہے جتنا وہ جسم ’ا‘ کے پاس سے گزارنے میں لگاتا ہے۔لیکن وہ وقت جو اجسام ’ب‘ اور ’ج‘ جسم ’ا‘ کی جگہ تک پہنچنے میں لگاتے ہیں، یکساں ہے۔لہٰذا دوگنا وقت نصف وقت کے مساوی ہے۔‘‘ اس دلیل کی رُو سے، ایک طرف ’ب‘ اور ’ج‘ کو ’ا‘ کی جگہ طے کرنے میں مساوی وقت لگا ہے تو دوسری طرف اکیلے ’ب‘ کو ’ا‘ کی بہ نسبت ’ج‘ کو طے کرنے میں دوگنا وقت لگا ہے۔جس سے بیک وقت وقت کا آدھا اس کے کل کے برابر ثابت ہوتا ہے، جو عقلاً محال ہے۔لہٰذا حرکت کا مفروضہ لغو ہے۔

اس طرح زینو کے معضلاتی دلائل نے جدلیات (dialectics) کو فروغ دیا، جس کے لغوی معنی ہیں ’’بحث کرنے کا فن‘‘۔اصطلاحاً اس کا مطلب ہے کہ اشیاء مجموعۂ اضداد ہیں گویا ہر شے میں اس کی ضد موجود ہے۔زینو نے تو اپنے استدلال میں ثابت کیا تھا کہ ایسی جدلیات کا حقیقت سے واسطہ نہیں۔اس کے برعکس، ہراقلیتوس نے اپنے استدلال میں اسی جدلیات کو حقیقت عین ثابت کیا جس کے مطابق حقیقی علم وہ ہے جو تناقضات کا حامل ہو۔ ہراقلیتوس[۳۳] جدلیات سے مراد

دعویٰ (thesis) اور جواب دعویٰ (Syntithesis) کے باہمی تضاد سے ترکیب کا وضع ہونا لیتا ہے اور اسے کائنات کے تغیرات کا بنیادی اصول قرار دیتا ہے۔

ایمپیڈوکلیز (Empedocles) [۳۴] نے استدلال میں اصطفائیت (eclecticism) کو جگہ دی جس سے یہ نئی فکری جہت نمودار ہوئی کہ مختلف متضاد اور متناقض نظریات کو کسی مربوط نظام فکر میں سمویا جاسکتا ہے۔ ایبل رے (Abel Rey) [۳۵] کی رائے میں دیکھا جائے تو سائنس کے بے شمار نظریات کی ترکیب کے رجحان کا آغاز ایمپیڈوکلیز کے استدلال سے ہوا۔ اسی نے ایسا فکری ڈھانچا مہیا کیا ہے جس کی بنیاد پر گزشتہ صدیوں کی سائنسی تحقیقات کی ترکیبی صورت تشکیل پائی ہے۔ دوسری طرف دیوجانس لیرشیس (Diogenes Laertius) اور تھریسی لس (Thrasyllus) کے مطابق دیمقراطیس (Democritus) وہ پہلا یونانی مفکر ہے جس نے استدلال کے متعلق کوئی تصنیف تحریر کی۔ [۳۶] جس میں اس نے واضح کیا:-

1. وہ علم جو حسی ادراک کی بدولت حاصل ہوتا ہے، غیر حقیقی اور مبہم ہے۔
2. وہ علم جو غور و فکر کی بدولت حاصل ہوتا ہے، حقیقی اور واضح ہے۔

اسی نے پہلی مرتبہ تعقل کی تعریف وضع کی اور اسے فکری تحقیقات کا معیار قرار دیا۔ اگرچہ دیگر مفکرین کا استدلال بھی یہی رہا کہ وہی وجود حقیقی ہے جس کا تعلق فکر سے ہو۔ لیکن اُن میں سے کوئی بھی مفکر یہ واضح نہ کرسکا کہ حقیقت کو جاننے کی بنیاد آخر فکر ہی کیوں ہے؟ یہ انکساغورس (Anaxagoras) [۳۷] کے فکری قیاس کا کمال ہے کہ اس نے پہلی بار اپنے استدلال میں اس بات کی وضاحت پیش کی کہ حقیقت کا تعلق فکر سے ناؤس (Nous) یعنی عالم گیر یا کائناتی عقل کی وجہ سے قائم ہوتا ہے جو کہ تمام تر موجودات کی تشکیل، ترتیب اور تواتر کا موجب ہے۔

قدیم یونان کے سیاسی اور معاشرتی انحطاط کی وجہ سے سوفسطائیہ (Sophists) کا گروہ اپنے جدلی استدلال کی وجہ سے بہت مشہور ہوا تھا۔ اُن سے پیشتر استدلال کا فن صرف کونیاتی مفکرین کا خاصہ تھا اور عوامی سطح پر ابھی کوئی خاص متعارف نہ ہوا تھا۔ لیکن سوفسطائیہ کے بانی پروٹاگورس (Protagoras) [۳۸] نے اس فن کو پہلی بار عوام میں عام کر دیا۔ یعنی مکالمے کے جس انداز کو زینو ایلیائی نے اپنایا تھا، سوفسطائی مفکرین نے اسے عوام الناس میں ایک طرح کی ذہنی کشتی کا فن بنا دیا۔ جس کے مطابق، اگر حریف جدلی استدلال کے داؤ پیچ سے واقف نہ ہوتا تو اس کی جیت ناممکن ہوتی۔ یونانی عوام میں جدلی استدلال کس قدر عام تھا، اسے جاننے کے لیے یہ مثال ہی کافی ہے جس میں ایتھنز کی

ایک ماں اپنے بیٹے کو سیاسی زندگی سے دور رکھنے کے لیے یہ معضلہ پیش کرتی ہے:[۳۹]

اگر تم سچ کہو گے تو لوگ تم سے ناراض ہوں گے۔
اگر تم سچ نہیں کہو گے تو دیوتا تم سے ناراض ہوں گے۔
چاہے تم سچ کہو چاہے، تم سچ نہ کہو۔
لہٰذا یا لوگ تم سے ناراض ہوں گے یا دیوتا۔

اور بیٹے نے جوابی استدلال کیا:

اگر میں سچ کہوں گا تو دیوتا مجھ سے خوش ہوں گے۔
اگر میں سچ نہیں کہوں گا تو لوگ مجھ سے خوش ہوں گے۔
یا میں سچ کہوں گا یا میں سچ نہیں کہوں گا۔
لہٰذا یا دیوتا مجھ سے خوش ہوں گے یا لوگ۔

سوفسطائیہ معروف معنوں میں فلسفی نہیں تھے۔ ان کا بنیادی مقصد بحث ومباحثہ میں میدان جیتنا اور خوب پیسے کمانا تھا۔ اس ضمن میں اس مکالمے[۴۰] کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا جس کے مطابق پانچویں صدی قبل مسیح میں ایوتھلس (Euathlus) پروٹاگورس کے پاس علم قانون کے مطالعے کی غرض سے آیا۔ چونکہ ایوتھلس، پروٹاگورس کی فیس ادا کرنے کے قابل نہ تھا اس لیے دونوں کے درمیان یہ معاہدہ طے پایا کہ جب تک ایوتھلس عدالت میں اپنا پہلا مقدمہ نہ جیت لے، پروٹاگورس اس سے فیس نہیں لے گا۔ پڑھائی سے فارغ ہونے کے بعد ایوتھلس نے کوئی مقدمہ نہ لیا۔ کافی انتظار کے بعد، پروٹاگورس نے اپنی فیس کے حصول کی خاطر ایوتھلس کے خلاف کیس دائر کر دیا۔ پروٹاگورس نے عدالت کے سامنے یہ زوردار معضلہ پیش کیا:

اگر ایوتھلس یہ مقدمہ ہار گیا تو اسے عدالت کے حکم کے مطابق مجھے معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔
اگر ایوتھلس یہ مقدمہ جیت گیا تو اسے ہمارے طے شدہ معاہدہ کے مطابق مجھے معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔
چاہے ایوتھلس مقدمہ ہار جائے چاہے جیت جائے۔
لہٰذا ایوتھلس کو یا تو حکم عدالت کے مطابق یا پھر ہمارے معاہدے کے مطابق مجھے معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔

ایوتھلس کے لیے صورت حال خاصی پریشان کن تھی، مگر اس نے اسی سے فن بلاغت کے معضلات سیکھے تھے۔ اس نے جوابی استدلال داغ دیا:

اگر میں مقدمہ جیت گیا تو عدالت کے حکم کے مطابق مجھے پروٹا گورس کو معاوضہ نہیں دینا پڑے گا۔

اگر میں مقدمہ ہار گیا تو ہمارے طے شدہ معاہدہ کے مطابق مجھے پروٹا گورس کو معاوضہ نہیں دینا پڑے گا۔ (کیونکہ معاہدے کے مطابق ابھی تک میں نے کوئی کیس عدالت میں دائر نہیں کیا)

چاہے میں یہ مقدمہ ہار جاؤں یا یہ مقدمہ جیت جاؤں۔

لہٰذا حکم عدالت کے مطابق یا ہمارے معاہدے کے مطابق مجھے پروٹا گورس کو معاوضہ نہیں دینا پڑے گا۔

آیولس گیلیس (Aulus Gellius) کے مطابق اس زمانے میں، عدالت کے سامنے اس قسم کے منطقی معضلات کو پیش کرنا، یونانی معیوب نہیں سمجھتے تھے کیونکہ سوفسطائیہ کا بنیادی مقصد صرف اور صرف دلائل کے فن کو مشتہر کرنا تھا۔ مجموعی طور پر، سوفسطائیہ کی وجہ سے استخراجی استدلال کے یہ اثرات برآمد ہوئے:

1. علم ہندسہ اور ریاضی کی ہیئت سے پیدا ہونے والے، منطقی استدلال پر لسانیت اور خطابت کا بلیغ رنگ روپ چڑھ گیا۔

2. ریاضی کے کلیوں کی طرح استخراجی استدلال کو قطعی اور حقیقی علم کے حصول کی خاطر کارآمد سمجھا جاتا تھا، اب یہ موضوعی اور اضافی حقائق کی تفہیم تک محدود ہو گیا۔

3. استخراجی استدلال کے متناقض دعوؤں کو معنویت دے دی گئی۔ اسے لغو قرار دینے کا رجحان تبدیل ہو گیا۔

4. استخراجی استدلال کے نتائج تو حتمی اور فیصلہ کن رہے مگر اس کے بل پر حتمی اور کلی علم کا حصول، تشکیک کا شکار ہو گیا۔

5. استخراجی استدلال کا طریقۂ کار خواص سے عوام تک عام ہو گیا۔

دراصل استدلال کے زور پر، دولت کمانے کی روش پروٹا گورس کی قائم کردہ تھی۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ اپنی ابتدائی زندگی میں پروٹا گورس لکڑیاں ڈھونے والا غریب قلی تھا۔ لیکن دیمقراطیس سے استدلال کا فن سیکھنے اور فن بلاغت پر عبور حاصل کرنے کے بعد یونان کے بدلتے ہوئے حالات کے تناظر میں اس نے خوب مالی فائدہ اٹھایا۔ وہ ہراقلیتوس کے جدلی استدلال سے

بہت متاثر ہوا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ حقیقی علم کی ریاضی کے کلیوں سے کوئی مشابہت نہیں۔ حقیقی علم صرف محسوسات کا ماحصل ہے۔ اس کے نزدیک، ہوتا یوں ہے کہ جب کسی کو کسی شے کا احساس ہوتا ہے تو ایک حرکت خارج سے آتی ہے اور ایک حرکت باطن کے اندر سے ابھرتی ہے۔ ان دو حرکتوں سے محسوسات کی تشکیل ہوتی ہے۔ حرکت چاہے خارجی ہو یا باطنی، اس کی اصل ماہیت سے آگہی نہیں ہو سکتی، صرف اس مظہر سے شناسائی ہو سکتی ہے جو ان دو حرکتوں کا نتیجہ ہے۔ اس بناء پر جو فرد جو بھی محسوس کرے، وہ اس کے لیے سو فیصد صحیح ہوگا اور یوں غلطی کا احتمال نہیں ہوگا۔ نتیجتاً ہر انسان ہر شے کا پیمانہ ہوگا۔ اس کا بھی کہ جو کچھ ہے اور اس کا بھی کہ جو کچھ نہیں ہے۔ اس طرح پروٹا گورس نے موضوعیت کو حرفِ آخر شمار کر کے ریاضیاتی کلیات کی معروضیت کے لیے کوئی جگہ نہ چھوڑی۔ معروضیت کے تابوت میں آخری کیل گورجیس (Gorgias)[41] کے دعوؤں نے ٹھونک دی۔ اس نے معصلاتی دلائل ہی کی بنیاد پر ثابت کر دکھایا کہ:

1. قطعی طور پر کچھ بھی موجود نہیں۔
2. اگر کچھ موجود ہے تو قطعی طور پر جانا نہیں جا سکتا۔
3. اگر کچھ جانا جا سکتا ہے تو قطعی طور پر قابل ابلاغ نہیں۔

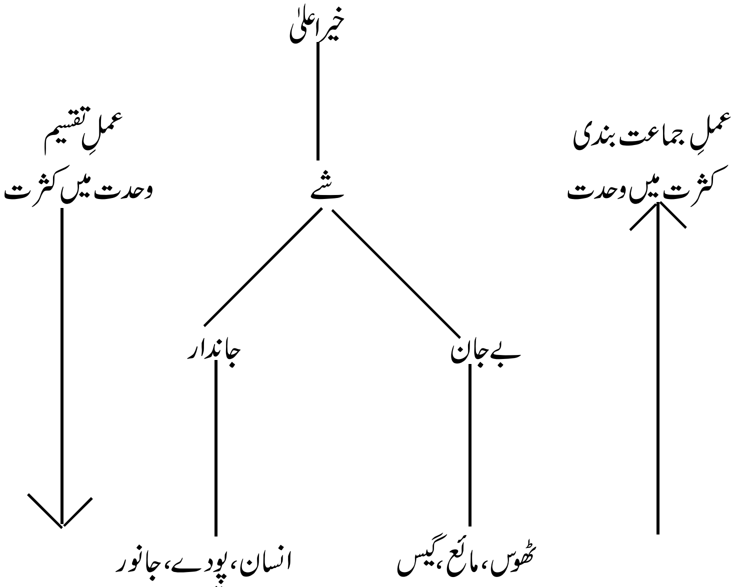
سوفسطائیہ کی موضوعیت اور تشکیک نے علم کی صداقت کو جس قدر گزند پہنچایا، اسے سقراط کی فکری بصیرت نے پہچان لیا۔ اس نے از سرِ نو عقل کو علم کا معیار قرار دینے کے لیے اپنے زمانے کے مکالماتی طریقۂ کار کا جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ ہر دو اشخاص کے درمیان متفق نظریات و خیالات ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ ان کی گفتگو کے مابین تعقلات کی نشاندہی کر لی جائے، جن کے متعلق بحث مطلوب ہو۔ تعقلات کو وضع کرنے کی خاطر اس نے مخصوص طنزیاتی طریقۂ کار وضع کیا جس میں ایک طرح کے استقرائی استدلال کی طرح ڈالی اور مختلف اشیاء کے مابین تعمیم پیدا کی، جس سے علم کو معروضی صداقت اور ایقان نصیب ہوا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ عقل کا کھویا ہوا اعتماد بحال ہوا۔ دراصل سقراط نے زینو سے جدلیات کا فن سیکھا تھا۔ سوفسطائیوں سے جدلیاتی طرزِ بلاغت کی شناسائی حاصل کی تھی۔ بنیادی طور پر اسے ریاضی، علم ہندسہ، فلکیات، طبعیات، مابعد الطبیعیات، وغیرہ میں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اس کا پسندیدہ موضوع مطالعۂ انسان تھا۔ وہ خود شناسی کے حوالے سے ان اخلاقی اقدار کی معروضی اقدار کو متعین کرنے کا متمنی تھا جن کی بنیادوں کو سوفسطائیہ نے خاکستر کر کے رکھ دیا تھا۔ اسی حوالے سے، اس نے اپنا مخصوص طنزیاتی اسلوب وضع کیا تھا، جو اس طرز[42] کا ہوتا جیسے:-

''سقراط، بقراط (Hippocrates) سے ہم کلام ہے اور پوچھتا ہے، اگر کوس (Cos) کا بقراط تمہیں پڑھائے اور پڑھانے پر تم اسے معاوضہ دو، تو وہ کس حیثیت میں تم سے رقم لے گا، بقراط نے جواب دیا۔ ''ایک طبیب کی حیثیت سے''۔ لیکن اگر تم چاہو کہ پولی قلیتھس (Polycletus) یا فیڈاس (Phidias) تمہیں پڑھائیں اور تم انہیں اس کا معاوضہ دو تو کس حیثیت سے وہ اسے لیں گے، بقراط کا جواب تھا۔ ''بحیثیت مجسمہ ساز''۔ اسی طرح کے سوالات کے بعد ایک دم سقراط پوچھتا ہے۔ لیکن کس حیثیت سے پروٹا گورس تم سے رقم لے گا، بقراط نے جواب دیا۔ ''وہ ایک سوفسطائی کے طور پر مشہور ہے۔'' گویا تم اسے سوفسطائی ہونے کی حیثیت میں معاوضہ دینا چاہو گے؟ سقراط نے پوچھا۔ بقراط نے جواب دیا۔ ''یقیناً میں دوں گا''۔ سقراط کا اگلا سوال تھا ''اور بقراط اگر تم سے پوچھا جائے، تم بننا چاہو گے، کیا ایک چوکنا پروٹا گورس؟ اور اگر یہ صورت حال گذشتہ احوال سے مختلف نہیں تو یقیناً تم سوفسطائی بن جاؤ گے۔''

یہاں مسئلہ درپیش یہ ہے کہ سوفسطائیہ کی تعریف کیا ہو، سوفسطائیہ کس فن میں سبقت رکھتے ہیں، بیان کردہ تمام مثالوں کو شمار میں لانے کے بعد سقراط بقراط کو یہ تسلیم کر لینے پر مجبور کر لیتا ہے کہ پروٹا گورس بیان کردہ مثالوں کے زمرے میں نہیں آتا۔ سقراط پھر پوچھتا ہے ''وہ کون سا موضوع ہے جسے پروٹا گورس اپنے شاگردوں کو پڑھاتا ہے۔'' بقراط کہتا ہے۔ ''میں نہیں جانتا کہ اس کا کیا جواب دوں۔'' یہ سقراط کا وہ طنزیاتی طریقہ کار ہے جس میں وہ کئی وضاحتی قسم کے سوالات پوچھتا ہے، پھر اپنے مخاطب کے تناقضات کو اجاگر کرتا ہے اور بالآخر اسے ان تناقضات سے آشنا کرتا ہے۔ اپنے طنزیاتی طریقۂ کار میں سقراط نے ''تعریف'' کو اہمیت کیوں دی، اس کی وضاحت افلاطون نے اپنی تصنیف فیڈو *(Phaedo)* میں بیان کی ہے جس کے مطابق سقراط نے خارج شناسی کے بارے میں کونیاتی مفکرین کے افکار کا بغور جائزہ لیا تھا اور اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ وہ ہر شے کی قطعی علت ڈھونڈتے رہے اور ان کی میکانکی توجیہہ پیش کرتے رہے، گویا وہ یہ جاننے کے متمنی رہے کہ ہر شے ویسی کیوں ہے جیسی کہ وہ ہے اور وہ ویسے کیوں بن جاتی ہے جیسے کہ اسے بننا ہوتا ہے۔ اس بناء پر مختلف النوع نظریات وضع ہوئے۔ اس کے برعکس، سقراط یہ جاننے کا خواہاں تھا کہ ہر شے کی علت کو جاننے سے کہیں ضروری یہ ہے کہ اس کی منطقی تعریف کو ڈھونڈا جائے کیونکہ اسی کی بدولت ہر شے جو ہے، وہ ہے اور وہ ویسی ہے کیونکہ اس کے لیے موزوں ترین ہی یہ

ہے کہ وہ ویسی ہو۔ منطقی تعریف کے لیے اس شے کی جنس(genus) اور فصل(differentia) درکار ہوتی ہے۔ جنس سے مراد ایسی بڑی جماعت ہے جس میں چھوٹی جماعتیں شامل ہوں جیسے حیوان کی جماعت میں انسان کی جماعت شامل ہے ۔جب کہ فصل سے مراد وہ صفت ہے جو نوع (species) کو اس کی جنس سے ممیّز کرتی ہے۔نوع سے مراد وہ چھوٹی جماعتیں ہیں جو کسی بڑی جماعت میں شامل ہوں جیسے انسان کی جماعت حیوان کی جماعت میں شامل ہے۔ظاہر ہے کہ نوع 'انسان' کی جماعت کو جنس 'حیوان' کی جماعت سے ممیّز کرنے والی صفت انسان کا عاقل ہونا ہے۔اس لیے 'عاقل ہونا' فصل ہوا۔اب چونکہ 'تعریف' برابر ہے 'جنس' جمع 'فصل'،اس لیے انسان کی منطقی تعریف عاقل حیوان ہوئی جس کی بدولت ہر کوئی اختلاف سے محفوظ رہے گا۔مختصر یہ کہ اس کے ایسے طنزیاتی اسلوب کا مقصود کسی بھی شے کی تعریف کو اجاگر کرنا ہوتا جو درحقیقت ایسا تعقل ہوتا جو کثیر متغیر جزئیات کی مشترکہ صفت کی بدولت بطور سرمدی کلیہ کے اخذ ہوتا۔اس کا ایقان تھا کہ ایسا تعقل کبھی وضع نہیں ہوتا بلکہ محض دریافت ہوتا ہے۔اس حساب سے سارے کا سارا علم محض بازیافت کا عمل ہے۔

صداقت کا انحصار تعقلات پر ہے۔ریاضیات کے شیدائی افلاطون نے سقراط کے اسی تصور پر استدلال کیا اور پارمینڈیز کے طرز پر حواس کی دنیائے موجودات کو فریب اور عقل کی دنیائے امثال کو حقیقت ثابت کیا۔ جہاں دنیائے موجودات کے لیے بصارت اور دنیائے امثال کے لیے بصیرت درکار ہے۔اس سلسلے میں دیو جانس لیر یشیس لکھتا ہے کہ ایک دفعہ دیو جانس نے افلاطون سے استفسار کیا۔''کہ میں پیالے اور میز کو تو دیکھ سکتا ہوں مگر میں پیالے اور میز کا تعقل نہیں دیکھ سکتا''۔افلاطون نے جواب دیا۔یہ سمجھنا تو بہت آسان ہے۔میز اور پیالے کو دیکھنے کی حسی بصارت تم رکھتے ہو مگر پیالے اور میز کے دیکھنے کی عقلی بصیرت تم نہیں رکھتے۔''[۴۳] اس نے تعقلات کے مراتب کا ایسا نظام وضع کیا جس میں مقرون اشیاء سے مجرد تعقلات اخذ ہوتے اور ان اخذ شدہ تعقلات کو ان سے بھی وسیع تر تعقلات میں ضم کیا جا سکتا۔ مجرد تصورات کی تحویلیت کا سلسلہ چلتے چلتے بالآخر ایک ایسے وسیع تر مجرد تعقل پر پہنچ کر رکتا جہاں تعقلات کی تحویلیت کی گنجائش نہیں رہتی۔افلاطون نے ایسے اعلیٰ وارفع مجرد تعقل کو خیرِ اعلیٰ سے عبارت کیا۔سادہ سی شکل میں تعقلات کے مراتب کو یوں سمجھا جا سکتا ہے:



دراصل عملِ جماعت بندی (classification) اور عملِ تقسیم (division) افلاطون کی جدلیات کے دو متناقض روپ ہیں کیونکہ عمل جماعت بندی کی نوعیت ترکیبی اور عملِ تقسیم کی نوعیت تحلیلی ہے۔ عمل جماعت بندی سے استقرائی اور عمل تقسیم سے استخراجی استدلال کا جواز نکلتا ہے۔ زیلر (Zeller) کی رائے میں، مابعد افلاطونی منطق کے تخم افلاطون کے ہاں ملتے ہیں۔ اگرچہ منطقی استدلال کی کوئی مربوط اور جامع تعمیر وترقی کہیں نہیں ملتی۔[۴۴] افلاطون کی وفات کے بعد اس کی درسگاہ کے پیروؤں میں سے ارسطو اور سپیوسپس (Speusippus) کے ماسوا کسی نے بھی منطقی استدلال میں کوئی خاص دلچسپی نہیں دکھائی۔

جہاں تک سقراط کے دیگر پیروؤں کا تعلق ہے تو وہ صرف سقراط کے نظریۂ اخلاق سے متاثر ہوئے اور اس میں خاطر خواہ اضافہ بھی کیا مگر انہوں نے سقراط کے استدلالی طرز کو نہ صرف نظرانداز کیا بلکہ اسے گزند بھی پہنچایا۔ کیونکہ وہ سوفسطائیوں کے استدلالی سحر میں ہی گرفتار رہے۔
سقراط کی وفات کے بعد اس کے پیروکار تین مکاتب میں بٹ گئے:-

1. مکتب سیرینہ (Cyrenaic School)
2. مکتب میگاریہ (Magarian School)
3. مکتب کلبیہ (Cynic School)

ان میں سے مکتب سیرینہ نے تو استدلال کی طرف سرے سے دھیان ہی نہیں دیا۔ میگاریہ نے استدلال کا ایک نیا طرز متعارف کرایا جس میں حریف کے استدلالی نتائج کو نامعقولیت میں تحویل کر دیا جاتا۔ دیو جانس لیریشیس کا کہنا ہے[۴۵] کہ یہ حضرات مدمقابل کے مقدمات پہ فکری دھاوانہ بولتے بلکہ ان کے نتائج کو ہدف تنقید بناتے اور ان کا اپنا استدلال ایسے سوالات پر مشتمل ہوتا جن سے بالآخر تناقضات ابھرتے۔ یہ حضرات جدلیات کے زور پر بحث ومباحثہ کو کارزار بنانے کا ملکہ رکھتے۔ مثلاً:

ایوبیولائیڈز (Eubulides) کا استدلال بعنوان جھوٹا (The Liar)[۴۶] بہت مشہور ہے جس کا انداز یہ ہے۔

''کیا کوئی جھوٹ بولتا ہے، جب وہ یہ کہہ رہا ہو کہ وہ جھوٹ بولتا ہے؟''

یہ جاننا کوئی مشکل نہیں کہ اس کے دو ہی جواب ہو سکتے ہیں۔

یا تو کوئی جھوٹ بولتا ہے یا کوئی جھوٹ نہیں بولتا۔

اس کے ثبوت میں ان کا استدلال ہے:

1. اگر کوئی جھوٹ بولتا ہے، تو وہ جھوٹ نہیں بولتا کیونکہ وہ کہہ رہا ہے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے لہٰذا وہ جھوٹ نہیں بولتا۔

2. اگر کوئی جھوٹ نہیں بولتا، جبکہ وہ کہہ رہا ہے کہ وہ بولتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ جھوٹ بولتا ہے۔

ایسے استدلال سے دو نتیجے سامنے آتے ہیں۔

i. جو جھوٹ بولتا ہے وہ جھوٹ نہیں بولتا۔

ii. جو جھوٹ نہیں بولتا وہ جھوٹ بولتا ہے۔

یہ ایسا معضلہ ہے جو بالکل واضح ہے لیکن ابھی تک تسلی بخش طریقے سے حل نہیں ہوا۔ یہی استدلال 'جھوٹے حلف' (Perjury) کے عنوان سے بھی جانا جاتا ہے۔ جس کا انداز یہ ہے:

''کیا کوئی جھوٹا حلف اٹھانے والا واقعی جھوٹا حلف اٹھانے والا ہے؟ جب کہ وہ یہ قسم اٹھاتا ہے کہ وہ جھوٹا حلف اٹھانے والا ہے۔'' ان کے سبھی معضلات اسی نوعیت کے ہوتے۔

کلبیہ[۴۷] نے بھی سقراطی استدلال سے انحراف کیا۔ ان کے نزدیک، حقیقت کا تعلق فرد سے ہے، کلیات کا کوئی وجود قرین قیاس نہیں۔ تصورات اشیاء کے اظہار کے لیے محض نام ہیں جن میں

کسی صفت کو شامل نہیں کیا جاسکتا گویا ''انسان نیک ہے'' کہنا صحیح نہیں کیونکہ ''انسان، انسان ہے'' اور ''نیک، نیک ہے۔'' دونوں مختلف تصورات کے نمائندہ نام ہیں۔ اس لحاظ سے سقراطی طرز کے تعقل کو وضع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ تعقل تو محض نام ہے اور بس۔ کلبیہ کے نزدیک، ان کے استدلال کا افادہ یہ ہے کہ تناقضات سے چھٹکارا ملے گا۔ بحث مباحثہ فضول رہے گا۔ مغالطے نہ ہوں گے جس سے صداقت کا حصول آسان رہے گا۔ کلبیہ کا ایقان ہے کہ دو حریفوں کے درمیان تناقضات تبھی پیدا ہوتے ہیں جب ان کی آراء دو مختلف اشیاء کے بارے میں مختلف ہوں۔ ایک ہی شے کے بارے میں دو آراء ہو ہی نہیں سکتیں بشرطیکہ اس شے کے نام کا تعین یعنی تعقل وضع ہو چکا ہو۔ دیو جانس لیرشیس لکھتا ہے[۴۸] کہ کلبیہ کا بانی اینٹی ستھنیز (Antisthenes) وہ پہلا یونانی مفکر ہے جس نے حکم (judgment) کے منطقی تصور کی باقاعدہ تعریف وضع کی۔ جس کے مطابق ''حکم وہ ہے جو یہ ظاہر کرے کہ کوئی شے کیا ہے اور کیا تھی''۔ یہاں شے سے مراد اس کے نام کے بارے میں فیصلہ کرنا ہے۔

فکری استدلال کو باقاعدہ علم کی سند عطا کرنے والا ارسطو ہے جس نے استدلال کے بارے میں باقاعدہ قواعد وضوابط طے کئے اور بقول اینگلز (Engels)[۴۹]، دیمقراطیس کی ان منطقی تصانیف سے قطعِ نظر، جو حوادثِ زمانہ کی نذر ہوئیں اور دستیاب نہ ہوسکیں، ارسطو نے انسانی فکر و استدلال کے قواعد وضوابط کو مطالعے کا مقصود بنایا۔ اس نے جدلیاتی استدلال کے مبادیات کا تجزیہ کیا۔ بحوالہ انڈرونیکس (Andronicus)[۵۰] ارسطو نے استدلال کے علم کو چھ علیحدہ علیحدہ تصانیف میں رقم کیا جن کو بعد ازاں بعنوان آرگنون (*Arganon*) ایک ہی تصنیف کے روپ میں مدون کیا گیا۔ آرگنون کا مطلب ہے آلہ (instrument)۔ آرگنون ان تصانیف پر مشتمل ہے:

1. مقولات (*Categories*): یہ تعقلات کی بنیادی جماعتوں سے متعلق ہے۔
2. تعبیر (*On Interpretation*): یہ حکم اور قضیہ کے تجزیئے سے متعلق ہے۔
3. اول تحلیلیات (*The First Analytics*): یہ قیاس کے نظریے سے متعلق ہے۔
4. آخری تحلیلیات (*The Second Analytics*): یہ سائنسی توضیحات سے متعلق ہے۔
5. موضوعات (*Topics*): یہ فن جدلیات سے متعلق ہے۔
6. متعلق سفسطی تردید وتغلیط (*On Sophistical Refutations*): یہ سفسطی دلائل کی تردید اور تغلیط کے متعلق ہے۔

آرگنون کے علاوہ، مابعد الطبیعیات (*Metaphysics*) اور ڈی اینما (*De Anima*) وغیرہ میں بھی ارسطو کے منطقی استدلال کے بارے میں مواد ملتا ہے۔ ارسطو نے باقاعدہ طور پر

استخراجی اور استقرائی استدلال کے بارے میں قواعد[۵۱] وضع کیے۔ اس کا خیال تھا، استخراجی استدلال ایسا قیاس (syllogism) ہے جس میں بالترتیب کبریٰ (major) اور صغریٰ (minor) مقدمات (premises) سے نتیجہ (conclusion) اخذ کیا جاتا ہے۔ مثلاً:

وہ تمام جو پِتّے کے بغیر ہیں، طویل العمر ہوتے ہیں۔ (مقدمہ کبریٰ)

وہ تمام جو پِتّے کے بغیر ہیں، انسان، گھوڑا اور خچر ہیں۔ (مقدمہ صغریٰ)

لہٰذا انسان، گھوڑا اور خچر طویل العمر ہوتے ہیں۔ (نتیجہ)

مقدمہ کبریٰ (major premise) وہ مقدمہ ہے جس میں حدِ اکبر (major term) پائی جائے۔ حدِ اکبر وہ حد ہے جو مقدمہ کبریٰ بطور موضوع یا محمول اور نتیجہ میں لازماً بطور محمول موجود ہو جیسے، طویل العمر کا لفظ اس مثال میں حدِ اکبر ہے۔ مقدمہ صغریٰ (minor premise) وہ مقدمہ ہے جس میں حدِ اصغر (minor term) پائی جائے۔ حدِ اصغر وہ حد ہے جو مقدمہ صغریٰ میں بطور موضوع یا محمول اور نتیجہ میں لازماً بطور موضوع موجود ہو جیسے، انسان، گھوڑا اور خچر کے الفاظ اس مثال میں حدِ اصغر ہیں۔ نتیجہ (conclusion) وہ قضیہ (proposition) ہے جس میں حدِ مشترک (middle term) غائب ہو۔ حدِ مشترک وہ حد ہے جو مقدمہ کبریٰ اور مقدمہ صغریٰ دونوں میں مشترکہ طور پر موجود ہو لیکن نتیجے میں غائب ہو۔ جیسے، پِتّا کا لفظ مثال میں حدِ مشترک ہے۔ اس کے برعکس، اس کا خیال تھا کہ استقرائی استدلال میں حدِ اکبر یا حدِ اصغر میں سے ایک حدِ مشترک کا کام دیتی ہے جب کہ دوسری نتیجہ کی بنیاد بنتی ہے۔ مثال کے طور پر:-

انسان، گھوڑا اور خچر طویل العمر ہوتے ہیں۔

وہ تمام جو پِتّے کے بغیر ہیں، انسان، گھوڑا اور خچر ہیں۔

لہٰذا وہ تمام جو پِتّے کے بغیر ہیں، طویل العمر ہوتے ہیں۔

استخراجی اور استقرائی استدلال کو علامتی انداز میں ڈھالنے سے ان کا واضح فرق نمایاں ہو جاتا ہے۔

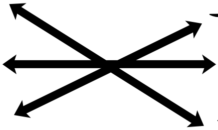
(حدِ اکبر) P=طویل العمری، (حدِ مشترک) M=پِتّا، (حدِ اصغر)S=انسان، گھوڑا اور خچر

(قضایا)	استخراجی استدلال	استقرائی استدلال
(مقدمہ کبریٰ)	P ⟵ M	P ⟵ S
(مقدمہ صغریٰ)	S ⟵ M	S ⟵ M
(نتیجہ)	P ⟵ S	P ⟵ M

اس کا موازنہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ استقراء میں استخراج کا نتیجہ، مقدمہ کبریٰ اور

استخراج کا مقدمہ کبریٰ، نتیجہ بن جاتا ہے جبکہ استخراج کے مقدمہ صغریٰ کی حدِ اصغر، استقراء میں حد ِمشترک بن جاتی ہے۔ بعینہٖ استخراج کے مقدمہ صغریٰ کی حدِ مشترک استقراء میں حدِ اصغر بن جاتی ہے۔ یوں استقرائی قیاس میں حدِ اصغر، حدِ مشترک کا کام دکھاتی ہے اور حدِ اکبر نتیجے کی بنیاد بنتی ہے۔ اسی کو ایک اور سادہ سی مثال سے سمجھتے ہیں:

استخراجی استدلال	استقرائی استدلال
تمام انسان فانی ہیں۔	سقراط فانی ہے۔
سقراط انسان ہے۔	سقراط انسان ہے۔
لٰہذا سقراط فانی ہے۔	لٰہذا تمام انسان فانی ہیں۔



بطور ماحصل، استخراجی استدلال میں حدِ مشترک کے توسط سے حدِ اکبر کا حد اصغر سے رابطہ قائم ہوتا ہے جبکہ استقرائی استدلال میں چونکہ حدِ اصغر حدِ مشترک کا کام دکھا رہی ہے، اس لیے اس کے توسط سے حدِ اکبر کا حدِ مشترک سے رابطہ قائم ہوتا ہے، یہاں حدمشترک حداصغر کا کام دکھا رہی ہے۔ ارسطو لکھتا ہے کہ ''استقرائی استدلال وہ ہے جس میں کسی فرد سے کوئی عمومی نتیجہ اخذ کیا جائے۔ مثلاً، اگر کوئی بہترین پائلٹ اپنے پیشہ میں انتہائی ماہر ہو اور وہی شخص ایک کوچ چلانے کا بھی بہترین ماہر ہو تو اس سے یہ عمومی نتیجہ نکلے گا کہ ہر تجربہ کار اپنے پیشے میں انتہائی ماہر ہے۔ استقرائی استدلال زیادہ قابل اعتماد، واضح، قابل ادراک اور عمومی ہوتا ہے جبکہ استخراجی استدلال زیادہ سخت گیر، مشکل اور حریفانہ آراء سے قابل تردید ہوتا ہے۔''[۵۲] ارسطو استخراجی قیاس کے فروغ کے لیے کوشاں رہا۔ اس نے استقرائی قیاس پر زیادہ توجہ صرف نہیں کی کیونکہ اس کے نزدیک استخراج سے قطعی صداقت، جبکہ استقراء سے احتمالی صداقت ہاتھ آتی ہے۔

لیکن صحیح معنی میں جزئیات سے کلیات اخذ کرنے کے مروّجہ استقرائی استدلال کو ارسطو کے پیروکار ٹولے مشائین (Peripatetics) نے فروغ دیا اور اسے جدلیاتی استقراء[۵۳] (Dialectical induction) قرار دیا۔ ارسطو کے نزدیک، جہاں احتمالی صداقتوں سے واسطہ ہو، متعارفات (Axioms) یعنی بدیہی صداقتوں سے شناسائی ممکن نہ ہو، تناقضات ابھرتے ہوں، وہاں جدلیات کارآمد ہے۔ مشائین نے ارسطو کے جدلیات کو استقراء میں جگہ دے دی اور اسے فرد کی بجائے افراد پر محیط کر کے عمومی نتیجہ اخذ کیا۔ ثانیاً مشائین میں خصوصاً تھیوفراسٹس (Theophrastus) اور ایوڈمس (Eudemus) نے ارسطو کے تصور قیاس کو خاصی وسعت بخشی۔ خصوصاً مشروط قیاس کا

بڑی گہرائی سے تجزیہ کیا جس کی طرف ارسطو نے محض اشارتاً ہی بات کی تھی۔انہوں نے خصوصاً دلالتی اور اجتماعی قیاس پر اچھا خاصا کام کیا۔

ارسطو کے بعد مشائین کی بدولت استخراجی استدلال کی طرف رجحان اس قدر بڑھا کہ سارا اصرار فکر کی اندرونی ساخت ہی پر مرکوز ہو کر رہ گیا جس میں منطقی لحاظ سے قضایا کی سچائی اور صحت کو مقرر کردہ اصول و قواعد کی روشنی میں پرکھا جاتا اور پھر نتائج اخذ کئے جاتے۔اگرچہ یہ رجحان قدیم مفکرین اور خصوصاً پارمینڈیز کے افکار میں موجود تھا مگر مشائین نے اسے خصوصی طور پر اپنایا۔لیکن اس رجحان کو نقطۂ عروج پر رواقیوں (Stoics) نے پہنچایا۔انہوں نے استدلال کو علامتوں کے منضبط نظام میں ڈھال دیا۔اگرچہ اس کی ابتداء ارسطو اور مشائین کے استدلال سے ہو چکی تھی۔ استدلال میں، ارسطو کے برعکس، رواقیوں نے غیر مشروط قیاس کی بجائے مشروط قیاس کو ترجیح دی اور سیکسٹس ایمپیریکس (Sextus Empiricus) [۵۴] کے مطابق انہوں نے مشروط قیاس کی پانچ اقسام وضع کیں:۔

1.[مثبت] متبادر قیاس (Implicative Syllogism) میں جب مقدمہ صغریٰ میں مقدمہ کبریٰ کے مقدم کا اقرار پایا جائے اور نتیجے میں تالی کا اقرار خود بخود لازم آئے تو یہ دلیل وضع ہوتی ہے:۔

اگر صبح کا وقت ہے تو روشنی ہے۔
لیکن صبح کا وقت ہے۔
لہٰذا روشنی ہے۔

2.[منفی] متبادر قیاس (Implicative Syllogism) میں جب مقدمہ صغریٰ میں مقدمہ کبریٰ کی تالی کا انکار پایا جائے اور نتیجے میں مقدم کا انکار خود بخود لازم آئے تو یہ دلیل وضع ہوتی ہے:۔

اگر صبح کا وقت ہے تو روشنی ہے۔
لیکن روشنی نہیں ہے۔
لہٰذا صبح کا وقت نہیں ہے۔

3.منفصلہ قیاس (Alternative Syllogism) میں جب مقدمہ صغریٰ میں مقدمہ کبریٰ کے کسی ایک بدل کا اقرار پایا جائے اور نتیجے میں مقدمہ کبریٰ کے دوسرے بدل کا انکار لازم آئے تو یہ دلیل وضع ہوتی ہے:۔

بیک وقت صبح کا وقت اور رات کا وقت نہیں ہے۔
لیکن صبح کا وقت ہے۔
لہٰذا رات کا وقت نہیں ہے۔

4.[انکار بالاقرار] اجتماعی قیاس(Disjunctive Syllogism) میں جب مقدمہ صغریٰ میں مقدمہ کبریٰ کے کسی ایک بدل کا اقرار پایا جائے اور نتیجے میں مقدمہ کبریٰ کے دوسرے بدل کا انکار لازم آئے تو یہ دلیل وضع ہوتی ہے:-

یا صبح کا وقت ہے یا رات کا وقت ہے۔
لیکن صبح کا وقت ہے۔
لہٰذا رات کا وقت نہیں ہے۔

5.[اقرار بالانکار] اجتماعی قیاس(Disjunctive Syllogism) میں جب مقدمہ صغریٰ میں مقدمہ کبریٰ کے کسی ایک بدل کا انکار پایا جائے اور نتیجے میں مقدمہ کبریٰ کے دوسرے بدل کا اقرار لازم آئے تو یہ دلیل وضع ہوتی ہے:-

یا صبح کا وقت ہے یا رات کا وقت ہے۔
لیکن رات کا وقت نہیں ہے۔
لہٰذا صبح کا وقت ہے۔

اس آخری دلیل کے بارے میں کریسپس (Chrysippus)[۵۵] لکھتا ہے کہ بالفرض کوئی کتا ایسی جگہ پر آکر رکتا ہے جہاں سے سہ طرفہ سڑکیں نکلتی ہیں، اس مقام پر کتے کو بھٹکنے کی ضرورت نہیں بشرطیکہ اس کا قیاس یہ ہو:

شکار نے یہ، یا وہ، یا وہ تیسری سڑک پکڑی ہوگی۔
لیکن اس نے یہ یا، وہ سڑک نہیں پکڑی۔
لہٰذا اس نے وہ تیسری سڑک پکڑی ہوگی۔

رواقیوں نے میگاریہ کے طرز کے جدلیاتی استدلال کو اپنے استدلالی نظریے کے ثبوت میں استعمال کیا۔ خصوصاً کریسپس نے میگاریہ کے مشہور استدلال بعنوان جھوٹا (The Liar) پر چند مونوگراف رقم کئے۔ یونانیوں کی منطقی فضا میں سفسطہ (Sophism) کا چلن بہت قدیم تھا۔ سفسطہ[۵۶] وہ دانستہ مغالطہ ہے جس میں خود مغالطہ کرنے والے کو اپنے مغالطے کا علم ہوتا ہے گویا ایسا مغالطہ جان بوجھ کر کسی کو دھوکا دینے کی نیت سے کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر، سوفسطائی سفسطہ میں طاق تھے۔ اس کا ایک نمونہ رسل[۵۷] نے پیش کیا ہے کہ کس طرح ڈائیونائی سوڈورس (Dionysodorus) اور ایوتھائی ڈیمس (Euthydemus) دونوں مل کر کلیسپس (Clesippus) نامی سادہ لوح شخص کو مخمصہ

میں ڈالتے ہیں۔ڈائیونائی سوڈورس کے مکالمے سے آغاز ہوتا ہے:

تم کہتے ہو کہ تمہارے پاس ایک کتاّ ہے؟
کلیسپس نے کہا، ہاں ایک ولین نسل کا ہے
اور اس کے پلے ہیں؟
ہاں، وہ سب اس سے بہت مشابہ ہیں
گویا، کتاّ ان سب کا والد ہے؟

ہاں، اس نے کہا، یقیناً میں نے اسے اور ان پلوں کی والدہ کو ایک ساتھ آتے ہوئے دیکھا
اور کیا وہ تمہارا نہیں؟

دریں چہ شک، وہ میرا ہے۔

اچھا، وہ ایک والد ہے اور وہ تمہارا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ تمہارا والد ہے اور وہ پلے تمہارے بھائی ہیں۔

رواقیوں نے اپنے استدلال کی مہارت سے اس میں خاطر خواہ اضافہ کیا۔ پرانٹل ۵۸ (Prantl) کے مطابق، رواقیوں نے سفسطہ کے یہ انداز پیش کئے:

1. انسان سقراط نہیں ہے۔(یہاں انسان کا عمومی تصور مراد ہے)
سقراط انسان ہے
لہٰذا سقراط، سقراط نہیں ہے

2. اگر کوئی ایتھنز میں ہو، تو وہ میگارا میں نہیں ہے
ایتھنز میں ایک انسان ہے
لہٰذا میگارا میں کوئی انسان نہیں ہے

یا پھر،

جو میں ہوں، تم نہیں ہو
میں انسان ہوں
لہٰذا تم انسان نہیں ہو

3. تھیون (Theon) کہاں رہتا ہے؟ جہاں ڈیون (Dion) رہتا ہے۔
ڈیون (Dion) کہاں رہتا ہے؟ جہاں تھیون (Theon) رہتا ہے۔

4. اگر تم کل فصل بوؤ گے، تو یہ کوئی آسان کام نہیں ہے
اگر تم کل فصل نہیں بوؤ گے، تو یہ کوئی آسان کام نہیں ہے
کسی بھی صورت میں، یا تم کل فصل بوؤ گے یا نہیں بوؤ گے
لہٰذا آسانی سے کچھ بھی نہیں ہونے والا
رواقیوں کا یہ سفسطہ تو بہت مشہور ہوا:۔

ایک مگرمچھ نے ایک انسانی بچہ چرایا۔ پھر اس کے والد سے وعدہ کیا کہ وہ اسے واپس کر دے گا بشرطیکہ وہ یہ اندازہ لگائے کہ اس نے کیا فیصلہ سوچ رکھا ہے۔ آیا وہ واقعی بچہ اسے واپس کرے گا یا نہیں۔ اگر والد یہ کہے کہ مگرمچھ کا فیصلہ یہ ہے کہ وہ بچے کو واپس نہیں لوٹائے گا تو معضلاتی صورت حال یوں بنتی ہے:۔

''اگر یہ بات درست ہے کہ مگرمچھ بچہ نہیں لوٹائے گا تو اسے بچہ واپس لوٹانا چاہیئے، اگر وہ بچہ لوٹا دے تو والد نے صحیح اندازہ نہیں لگایا۔ لہذا مگرمچھ کو بچہ نہیں لوٹانا چاہیئے۔''[۵۹]

ارسطو، مشائین اور پھر رواقیوں کے بعد استدلال کے علم میں کوئی نیا پن نہیں ملتا۔ اپیقوریت (Epicureanism) تشکیک (Scepticism) اور جدید اکیڈمی (The New Academy) کے یونانی افکار کے دور انحطاط کے آخری نمائندہ مکاتب فکر ہیں انہوں نے استدلال کے سلسلے میں کوئی خاطر خواہ استدلال نہ کیا۔ اپیقوریت کے بارے میں سینیکا (Seneca)[۶۰] لکھتا ہے کہ ان کے قریب طبیعیات اور اخلاقیات، فلسفے کے دو اہم حصے ہیں۔ استدلال کے علم یعنی منطق کو انہوں نے فلسفے سے خارج کر دیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں استدلال کا فن فلسفے کا محض ثانوی سا حصہ ہے، جو دلائل کے سچ اور جھوٹ کے مطالعے تک محدود ہے۔ اسی طرح زیلر (Zeller)[۶۱] کے لفظوں میں اپیقوریت کے نزدیک، استدلال کا علم فلسفے کے دونوں اہم حصوں طبیعیات اور اخلاقیات کا محض تعارف ہے۔ اپیقوریت کا بانی اپیقور (Epicurus) صداقت کے حصول کے لیے استدلال سے کہیں زیادہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حسی ادراک پر بھروسا کیا جائے۔ اس کے خیال میں کسی شے کا تصور حسی ادراک کے بغیر نہیں کیا جا سکتا اور نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس نے ارسطوئی اور رواقی استدلال کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ اپیقور نے دیمقراطیس سے مادیت پسندی کا فلسفہ تو اپنایا مگر اس کے اس نقطۂ نظر سے انحراف کیا کہ وہ علم جو غور و فکر کی بدولت حاصل ہوتا ہے، حقیقی ہے اور واضح ہے۔ اس نے وہ علم جو حسی ادراک کی بدولت حاصل ہو، حقیقی

اور واضح قرار دیا۔ جہاں تک تشکیک کا تعلق ہے تو انہوں نے ہر قسم کے عقائد (dogmas) کے خلاف آواز اٹھائی۔ ان کے نزدیک، ہر دلیل کے خلاف کوئی نہ کوئی موثر دلیل ضرور موجود ہے اور بقول دیو جانس لیریشیس، ان کے نقطۂ نظر میں پروٹا گورس ہی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے جس نے کہا تھا ''ہر شے کے بارے میں دو طرح کے استدلال ہو سکتے ہیں، جو ایک دوسرے سے قطعی متضاد ہوں۔''[۶۲]

متشلککین نے رواقیوں کے مشروط قضایا کی پانچوں اقسام کو ہدف تنقید بنایا[۶۳] اور یہ ثابت کیا کہ ان تمام اقسام کے مقدمہ کبریٰ ''زائد از ضرورت'' ہونے کی وجہ سے بے کار ہیں۔ صبح کا وقت ہو تو لامحالہ روشنی بھی ہوگی۔ صبح کے ساتھ روشنی کا تذکرہ ضرورت سے زائد ہے کیونکہ یہ قبل از تجربی صداقت ہے بعینہٖ متشلککین نے مشائین کے غیر مشروط قضایا کو ''زائد از ضرورت'' کے زمرے میں رکھا۔ مثلاً:

ہر حسین شے خیر ہے
عدل ایک حسین شے ہے
لہٰذا عدل خیر ہے

متشلککین کے نزدیک، یہ واضح نہیں کہ آیا نتیجے کی صورت میں اخذ شدہ قضیہ قبل از تجربی ہے یا نہیں۔ اگر یہ واضح ہی نہیں تو استدلال کا نتیجہ ماننے کے قابل نہیں رہے گا۔ چنانچہ قیاس سے نتیجہ اخذ کرنے کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ لیکن اگر یہ واضح ہے کہ ہر حسین شے خیر ہے تو لامحالہ یہ بھی واضح ہے کہ خیر حسین ہے۔ کیونکہ عدل اگر حسین ہے تو یقیناً حسین ہونے کے ناطے خیر ہے۔ یہاں ''ہر حسین شے خیر ہے۔'' ''زائد از ضرورت'' قضیہ ہے یعنی اس کے ذکر کی ضرورت نہیں تھی۔ یہ قبل از تجربہ معلوم تھا۔

تشکیک کے بانی پرہو (Pyrrho) کے شاگرد ٹائمن[۶۴] (Timon) نے تو کھلم کھلا یونانیوں کے استخراجی استدلال کو ہدفِ تنقید بنایا۔ رسل کے مطابق، اس کا مؤقف تھا کہ استخراجی استدلال کا معاملہ اقلیدس کے علم جیسا ہے۔ جہاں بدیہی اصولوں سے قضیوں کا آغاز کیا جاتا ہے۔ ٹائمن نے بدیہی اصولوں کے امکانات کا انکار کیا۔ اس کا خیال تھا کہ ہر شے کسی نہ کسی دوسری شے کے توسط سے ثابت ہوتی ہے اور اس بناء پر ہر طرح کی دلیل ایک ایسی دَوری زنجیر میں جکڑی ہے جس کی انتہا نہیں۔ چونکہ ہر دلیل کو اپنا جواز درکار ہے لہٰذا قطعی طور پر کوئی نتیجہ بھی برآمد نہیں کیا جا سکتا۔ خود، پرو ہو نے ذہن کو پرسکون رکھنے کے لیے ہر طرح کے استدلال سے گلوخلاصی

ضروری خیال کی۔ وہ سقراط کے پائے کی قابل احترام شخصیت تھا لیکن اس کے پیرو اس کی حکمت کے رتبے کو نہ پہنچ سکے اور نظری بحث و مباحث میں الجھے رہے۔ ژرف نگاہی سے دیکھا جائے تو متشککین کا معاملہ میگاریہ کے معضلے ''جھوٹا'' کی طرح تناقضات کا شکار ہے۔

جدید اکیڈمی (New Academy) رواقیوں کے خلاف شدید ردعمل کے طور پر ابھری۔ رواقیت کے کرسپس (Chrysippus) اور جدید اکیڈمی کے کارنیاڈیز (Carneades) کے شعلہ فشاں مناظرے[۶۵] بہت مشہور ہوئے۔ زینو، رواقی (Zeno,the Stoic) کے پیرو، ارسٹن (Ariston)[۶۶] نے ہومر (Homer) کی تصنیف الیــــڈ (*Iliad*) کے ایک مصرعے کی نقالی میں جدید اکیڈمی کی فلسفیانہ حیثیت کو اجاگر کیا ہے۔ ہومر نے ایک خیالی دیوہیکل بلا (Chimera Monster) کے بارے میں یہ مصرع کہا تھا۔ ''اس کا اگلا حصہ شیر، پچھلا حصہ اژدھا اور درمیانی حصہ بکرے جیسا ہے۔'' اسی کی نقالی میں ارسٹن جدید اکیڈمی کے بارے میں کہتا ہے، ''اس کا اگلا حصہ افلاطون، پچھلا حصہ پرو ہو اور درمیانی حصہ ڈاؤڈورس (Cronus Diodorus) جیسا ہے۔'' دراصل میگاریہ مکتب فکر کے نمائندہ کرونس ڈاؤڈورس کی جدلیات کو آرسیسیلاس (Arcesilaus) نے استعمال کیا تھا جس کی سرکردگی میں تشکیکی رجحانات افلاطون کی اکیڈمی میں داخل ہوئے اور اس کا نام جدید اکیڈمی پڑا۔

''میں جانتا ہوں کہ میں نہیں جانتا''، سقراط کے مشہور مقولے کو آرسیسیلاس[۶۷] نے تشکیکی رنگ دیا اور اس خیال میں بدل دیا کہ ''میں کچھ بھی نہیں جانتا'' اس نے پرچار کیا کہ ہر نظریہ احتمالی ہے۔ لہٰذا حتمی علم کا حصول ممکن نہیں۔ چونکہ کاروبارِ حیات چلانا ہے، اس لیے یقین کامل کی بجائے احتمالیت سے کام چلانا ہوگا۔ یہی سب سے عمدہ اصول ہے۔

کارنیاڈیز، آرسیسیلاس کا ہمنوا ہے کہ کسی بھی صورت میں قطعی علم ممکن نہیں۔ چونکہ کسی شے کا قطعی علم حاصل نہیں ہوسکتا، اس لیے استدلال کے زور پر اسے ثابت بھی نہیں کیا جاسکتا۔ کارنیاڈیز کے خیال میں استخراجی استدلال کے نتیجے کو اگر اس لیے درست مانا جائے کہ وہ اپنے مقدمات سے اخذ ہوا ہے تو پھر ثبوت کا ایک لامتناہی سلسلہ چل نکلے گا۔ جن مقدمات سے وہ اخذ ہوا ہے، وہ بھی بطور نتیجہ اپنے سے پہلے مقدمات سے اخذ ہوں گے۔ اس دلیل سے کارنیاڈیز استخراجی استدلال کے خلاف ثابت کرتا ہے کہ اس کا علم ممکن نہیں۔ اس کے خیال میں، کامل یقین کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ کہتے ہیں ۱۵۶ قبل مسیح میں کارنیاڈیز[۶۸] ایک سفارتی مشن پر روم گیا۔ وہاں اس نے افلاطون اور ارسطو کے نظریات عدل و انصاف کے حق میں بڑی مبسوط تقریر کی۔ جسے سن کر لوگ

بہت متاثر ہوئے۔ اگلے ہی روز اسی مقام پر انہی سامعین کے سامنے اس نے افلاطون اور ارسطو کے نظریاتِ عدل و انصاف کے خلاف بڑی مدلل تقریر کی جسے سن کر لوگ بہت حیران ہوئے۔ کارنیاڈیز کا مقصد صرف یہ واضح کرنا تھا کہ قطعی دلائل ممکن نہیں۔ ہر طرح کی دلیل احتمالی ہے یعنی اس کے علاوہ بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ استدلال کے خلاف ہونے کے باوجود، جدید اکیڈمی اور تشکیک دونوں کے نظریات میں بنیادی فرق یہی ہے کہ جدید اکیڈمی کے مفکرین احتمالیت کے عقیدے پر کاربند رہے جبکہ متشککین نے کسی قسم کے عقیدے سے اعتنا نہ کیا۔

یونانی استدلال روم پہنچتا ہے تو رو بہ زوال نظر آتا ہے۔ رومیوں نے فن استدلال پر فن بلاغت کو فوقیت دی۔ مزاجاً رومی علمی مفکر کی بجائے عملی قسم کے مُدبّر تھے۔ ان کے ہاں، استدلال لفظوں کی ساخت اور قواعد سے تیار کردہ دلائل کا ایسا علم تھا جس کا بنیادی مقصد صرف اتنا تھا کہ مبادا سچ کے ہوتے ہوئے جھوٹ نہ نکل جائے۔ لیوسیس اناؤس سینیکا (Lucius Annaeus Seneca)[۶۹] یونانیوں کے علم استدلال کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ ''بولنے کا فن تو جانتے ہیں، کچھ کر دکھانے کا نہیں۔'' اس کے خیال میں پارمینڈیز ہو یا پروٹا گورس، زینو ہو یا پروہو، میگاریہ ہوں یا جدید اکیڈمی، عملاً انہوں نے ایسا کوئی علم نہیں دیا جس میں کوئی وزن ہو۔ ان کا جاننا تو کچھ نہ جاننا ہوا۔ یونانی سفسطہ کو وہ مداریوں کے کرتبوں کی طرح دھوکا اور فریب گردانتا۔ اس کے نزدیک، جو ان لفظوں کے ہیر پھیر کو جان لے، اس کے لیے بھی بے فائدہ اور جو نہ جان پائے اس کے لیے بھی بے ضرر۔ وہ یہاں تک کہا کرتا کہ سفسطہ تو ایسی نزاکت ہے جس سے بڑھ کر حکمت کے لیے کچھ بھی نفرت انگیز نہیں ہو سکتا۔

اگرچہ مجموعی طور پر رومیوں نے استدلال کے بارے میں کوئی قابل ذکر کام نہیں کیا، لیکن پھر بھی چند مفکرین نے انفرادی کوشش کی ہے جیسے مارکس ٹیلیس سیسرو[۷۰] (Marcus Tullius Cicero) نے فنِ استدلال کی یونانی اصطلاحات کی جگہ لاطینی اصطلاحات وضع کیں اور رواقیوں کے منطقی استدلال کو عام کیا۔ اسی طرح مارکس فیبس کوئنٹیلینس (Marcus Fabius Quintilanus)[۷۱] نے رواقیوں کے پانچوں دلائل پر گرانقدر کام کیا اور ان میں استخراجی اور استقرائی استدلال کی تمیز قائم کی۔ مروجہ استدلال کی بہت سی لاطینی اصطلاحیں اسی کی قائم کردہ ہیں جیسے قضیہ (proposition) قیاس (syllogism) وغیرہ۔ استدلال کے بارے میں اس کی تعلیمات کے اثرات قدیم مدرسیت (Scholasticism)، ازمنہ وسطیٰ (Middle Ages) اور نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے ادوار تک پھیلے ہوئے ہیں۔

سفسطہ کی مخالفت کے باوجود رومیوں میں سے آیولس گیلیس (Aulus Gellius) نے اس پر فکری طبع آزمائی کی ہے مگر اس کا انداز تقریباً وہی ہے جو میگاریہ کے ہاں نظر آتا ہے۔ مثلاً وہ میگاریہ کے مشہور سفسطہ ''جھوٹا'' کی طرز پر بعنوان ''دھوکا باز''[۴۲] (The Cheater) اپنا سفسطہ پیش کرتا ہے جس کے مطابق، وہ جس کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ بڑی عیاری سے کسی کو دھوکا دے سکتا ہے، اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہوئے کہتا ہے کہ جسے وہ دھوکا دے رہا ہے اسے دھوکا ہو گیا۔ درحقیقت ایسا نہیں ہوا بلکہ خود دھوکے میں آ گیا۔ علاوہ ازیں، اس کا یہ سفسطہ بہت مشہور ہے:-

''ایک مدعا علیہ کی قسمت کے بارے میں سات ججوں نے فیصلہ کرنا ہے۔ اکثریت کی بناء پر سزا سنائی جانی ہے معاملے کی چھان بین کے بعد دو جج جلا وطنی، دو جج بھاری جرمانے اور تین جج سزائے موت کی تجویز کرتے ہیں۔ یہاں موت کی سزا دینے یا نہ دینے کا معضلہ پیدا ہوتا ہے۔''[۴۳]

اگرچہ رومیوں نے یونانی استدلال کو نظر انداز کیا مگر قدیم مدرسیت کے ارسطوئی شارحین نے ارسطو، مشائین اور رواقیوں کے استدلال پر خاصا کام کیا۔ عیسوی صدی کے آغاز سے ناصحانہ اور پند آموز، مذہبی تعلیمات کے درس کا سلسلہ چل نکلا تھا۔ جس کے واسطے استدلال کو مفید اور کارآمد خیال کیا گیا۔ نتیجتاً کوئی چھ صدی عیسوی تک ارسطو کے استدلال پر مختلف شارحین (commentators) نے گاہے بگاہے اس قدر کام کیا کہ ارسطوئی استدلال کا سحر فکرِ انسانی پر چھا گیا جو ازمنہ وسطیٰ اور نشاۃ ثانیہ تک قائم رہا۔ ان شارحین میں سے انڈرونیکس (Andronicus) کا شاگرد اور سیڈون (Sidon) کا باسی بوتھس (Boethus)، حکیم جالینوس (Galen)، پورفیری (Porphyry)، سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine)، اپولیوس (Apuleius)، الکیناؤس (Alcinous)، افورڈیسیاس (Aphrodisias) کا الیگزینڈر (Alexander)، مارٹینس کیپلے (Martianus Capella) وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

یونانی استدلال کا تجزیہ اور فکرِ اقبال

(Evaluation of Greek Reasoning & Iqbal's Thought)

یونانی استدلال کے جائزے سے واضح ہوتا ہے کہ مجموعی طور پر قدیم یونانی مفکرین نے تجربے سے زیادہ تجرید کو، جزئیات سے زیادہ کلیات کو، مدرکات سے زیادہ معقولات کو اور تغیر کی بہ نسبت ثبات کو حقیقت کا غماز گردانا۔ نتیجتاً وہ اپنی فکر کی اندرونی ہیئت پر اس قدر اصرار کرتے رہے

کہ منطقی موشگافیوں کے گرداب میں پھنسے رہے۔ جہاں کہیں انہوں نے تجربے سے تعرض کرنا چاہا وہاں بھی اس بھنور سے نہ نکل سکے۔ انہوں نے عملی قسم کے تجربات کو اس قدر اہمیت کبھی نہ دی جس قدر کہ ان قواعد وضوابط کو جو ان تجربات کے پس پشت کارفرما ہوتے۔ تجربات سے کنی کترانے کے فکری چلن سے بتدریج استخراجی استدلال کو جلا ملی۔ نیتجتاً استقرائی استدلال کا رنگ پھیکا رہا اور بالآخر یہ غلغلہ زبان زد خاص وعام ہوا کہ یونانی استدلال اپنی کُنہ میں تمام تر استخراجی ہے۔ یقیناً، یونانی افکار پر استخراجی استدلال کا ٹھپہ ثبت ہونے کے معقول جواز موجود ہیں جیسے:

1. یونانی مفکرین علم ہندسہ کے معترف رہے۔ جس میں کلیات کو جزئیات پر فوقیت دی جاتی ہے۔ کلیات کو بدیہی صداقتیں مان کر نتائج اخذ کئے جاتے ہیں۔ حسن اتفاق سے، استخراجی استدلال کے طریقۂ کار میں علم ہندسہ جیسا طرزِ عمل موجود تھا، اس لیے اسے خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔

2. یونانی مفکرین کا معاشرتی نظام غلامانہ نوعیت کا تھا جہاں کچھ آقا ہوتے تو کچھ غلام۔ آقا غلاموں کو انسان ہی نہ سمجھتے، علمی حلقوں میں یہ بحث ہوتی رہتی کہ غلاموں میں روح ہوتی بھی ہے یا نہیں؟ آقا اپنے ہاتھوں سے کوئی کام کرنا گناہ سمجھتے۔ چھوٹے موٹے تمام عملی کام غلاموں کے ذمے لگاتے، ایسے معاشرے میں تجربات کرنے کو معیوب مانا جاتا جس سے لامحالہ استخراجی استدلال کے لیے راستہ ہموار ہوا۔

3. یونانی مفکرین کے عہد میں ڈرامے اور شاعری کو عروج حاصل تھا، جس میں زبان کی فصاحت اور بلاغت کا خصوصاً اہتمام رکھا جاتا۔ اس کے اثرات نے فکری قیاس کو آراستہ ہونے میں خوب مدد کی جس سے استخراجی استدلال کی بنیادیں اور مضبوط ہوئیں۔

4. یونانی مفکرین کے ہاں مباحثے اور مناظرے ہوا کرتے، تقاریر اور مکالمات کا اسلوب اپنایا جاتا، نیتجتاً اپنے حلیف کو جتوانے، حریف کو پچھاڑنے اور اپنے مؤقف کو منوانے کی خاطر سفسطہ، جدلیات اور منطقی قیاس جیسے نت نئے انداز اپنائے جاتے جس سے استخراجی استدلال کو خاطر خواہ نمو حاصل ہوئی۔

5. یونانی مفکرین کے افکار میں دو متضاد اور متوازی دھارے موجود تھے۔ ایک دھارا کسی حد تک صوفیانہ اور نظریاتی طرز کی داخلیت پسندی کے رجحانات کا حامل ہے تو دوسرا، مشاہداتی اور عملی نوعیت کی خارجیت پسندی کے میلانات کا ترجمان تھا۔ اپنے تمام تر تضاد کے باوجود، ان دونوں دھاروں کی کسوٹی عقلیت پسندی رہی جس میں تجریدی تعقلات کو فکری انتہا قرار دیا گیا، ایسے معیار نے استخراجی استدلال کی اہمیت کو دوچند کردیا۔

اس مقام پر بطور جملۂ معترضہ ایک وضاحت ضروری ہے۔استخراجی استدلال کے بارے میں جو یہ راسخ عقیدہ اپنایا گیا کہ یونانی فکر میں قیاس نے مشاہدے پر بلاشرکت غیرے حکمرانی کی ہے،تو بعض مبصرین کے خیال میں ، یہ درست نہیں۔مثلاً بائرن جیونز(Byron Jevons)[۷۴] کا مؤقف ہے کہ بقراط کے طبی کارنامے اسے غلط ثابت کرتے ہیں۔اس کے خیال میں، یہ درست ہے کہ بقراط عملی تجربات سے یکسر نابلد تھا، نہ موجودہ سائنس کی طرح اس کے سامنے ہزاروں برس کے عملی مشاہدات کا نچوڑ موجود تھا۔اس کے باوجود اس کی قوتِ مشاہدہ بہت تیز تھی۔وہ اولمپیائی کھیلوں(olympic games) کے کثیر الوقوع حادثات کو ژرف نگاہی سے لیتا، اپنے طور پر سرجیکل اپریشن بھی کرڈالتا۔وہ قوتِ مشاہدہ سے پہلے نتائج اخذ کرتا اور پھر ان پر اپنی عقل آزماتا۔اس طرح وہ استخراج کی بہ نسبت استقراء سے زیادہ کام لیتا۔

جیونز کا تجزیہ اگرچہ درست ہے مگر پھر بھی یہ بات پیش نظر رہنی چاہیئے کہ اس زمانے میں اول تو بقراط جیسے مفکرین معدودے چند نظر آتے ہیں، دوم انہیں اپنے قوتِ مشاہدہ کے بل پر جو نتائج مرتب کرنا پڑتے ان کا اندازہ بھی استخراجی قیاس سے کچھ مختلف نہ ہوتا۔گویا ان کے استقرائی دلائل کی منطقی شباہت استخراجی دلائل سے قریب تر ہوتی۔اس حوالے سے، یہ کہنا مبالغہ آمیزی نہیں کہ یونانی استدلال میں استخراج نے استقراء کو پنپنے نہیں دیا۔سچی بات تو یہی ہے کہ قدیم یونانی دانشور تجربے پر تفکر کو ترجیح دینے کے اس قدر راسخ العقیدہ تھے کہ وہ معمولاتِ زندگی کے تجربات کو معمولی، فضول اور ناقص قرار دیتے۔ریاضی سے بے پناہ شغف رکھنے کی بدولت، وہ کبھی بھی استقرائی تجربات سے بہرہ ور نہ ہو پائے اور ہمیشہ بدیہی حقائق سے استخراجی نتائج کو اخذ کرنے میں لگے رہے۔استخراج کی طرف ان کا رجحان اس حد تک بڑھا کہ انہوں نے پھر پلٹ کر یہ جاننا بھی گوارا نہ کیا کہ آیا روزمرہ کا تجربہ اس حقیقت کی تائید کرتا بھی ہے یا نہیں جسے قیاس پر منتج کیا گیا ہے۔الٹا، وہ کسی کٹر متعصب پسند کی طرح یہ ایقان رکھتے کہ قطعی حقیقت کے اکتشاف کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ قضایا سے ماخوذ نتیجہ قوانین قیاس کی رو سے صحیح ہے یا غلط۔یونانی دانشوروں کے استدلال کی نوعیت اور روایت کو پروفیسر برنیٹ[۷۵] نے زینو اور پروٹا گورس کے اس مکالمے سے خوب واضح کیا ہے:

زینو ایلیائی، پروٹا گورس سے پوچھتا ہے،''باجرے کا ایک دانہ یا اس دانے کا دس ہزارواں حصہ فرش پر گرے تو کیا کوئی آواز پیدا کرتا ہے؟''''قطعی نہیں۔'' پروٹا گورس کے اس جواب پر زینو

پھر پوچھتا ہے، لیکن اگر باجرے کا ایک بشل (Bushel)، (ایک بشل =۹۲ سیر) فرش پر جا گرے تو کیا وہ کوئی آواز پیدا کرتا ہے؟'' ''یقیناً کرتا ہے۔'' یہ جواب سننے پر، زینو اب کی بار پوچھتا ہے۔ ''اچھا یہ بتاؤ کیا باجرے کے ایک بشل کی باجرے کے ایک دانے یا اس کے دس ہزارویں حصے کے ساتھ کوئی نسبت نہیں ہوتی ؟'' جب اس نے کہا نسبت تو ہوتی ہے، تب زینو نے جواب دیا۔ ''کیا آوازوں کا تناسب ایک دوسرے کے ساتھ یکساں نہیں ہوتا؟ جس طرح صوتی اشیاء کی ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت ہوتی ہے، بعینہٖ آوازوں کی بھی ایک دوسرے کے ساتھ ہوتی ہوگی۔ اور اگر ایسا ہے تو جہاں باجرے کا ایک بشل آواز پیدا کرتا ہے وہاں باجرے کا ایک دانہ یا اس کا دس ہزارواں حصہ بھی آواز پیدا کرے گا۔'' ظاہر ہے، کہ یہاں صوتی اشیاء اور ان کی آوازوں کے مابین نسبت تناسب کو بدیہی حقیقت مان کر یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ خواہ باجرے کا ایک دانہ گرے یا بشل، آواز تو پیدا ہوگی۔ اب غور طلب نکتہ یہ ہے کہ اس مکالمے کے آغاز میں پروٹا گورس کا تجربہ زینو کے نتیجے کی تائید نہیں کر رہا، جہاں اس نے کہا کہ باجرے کا ایک دانہ یا اس کا دس ہزارواں حصہ گر کر آواز پیدا نہیں کرتا۔ اس کے باوجود قدیم یونان کے اس دور میں زینو کا نتیجہ حقیقت پر موقوف ماننا پڑتا، کیونکہ استخراجی استدلال نے ایسی دھاک بٹھا رکھی تھی کہ تجربہ قابل اعتنا نہ رہا اور بے وقعت ہو کر رہ گیا۔

اقبال کے نزدیک، یہی بات یونانی فکر کی ناکامی کا باعث ہوئی کہ اس میں ٹھوس اور مخصوص حقائق کی بجائے تجریدی اور تعمیمی نظریات کی طرف رغبت رہی۔ خود اُس نے قرآنی تعلیمات کو حقیقت کی ترجمانی کا قطعی معیار مانتے ہوئے یونانی استدلال کا تجزیہ کیا جو دو طرح کے فکری زاویوں پر محیط ہے:

1. انفرادی زاویہ، جس میں اس نے چنندہ مفکرین کے بعض اہم افکار کو ناقدانہ نگاہ سے جانچا۔
2. عمومی زاویہ، جس میں اُس نے مجموعی طور پر یونانی فکر کے مبادی تصورات کو ناقدانہ نگاہ سے جانچا۔

یہاں بطور جملۂ معترضہ ایک وضاحت ضروری ہے کہ اُس نے بلاواسطہ یونانی استدلال کے بارے میں کبھی لب کشائی نہیں کی لیکن جہاں کہیں ضرورت محسوس کی، وہاں پورے شد و مد سے نہ صرف یونانی افکار کا تذکرہ کیا بلکہ ان کا ناقدانہ تجزیہ بھی پیش کیا۔

اس مقام پر یقیناً، ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبال کے ان دونوں زاویوں کو باری باری پرکھا جائے تاکہ اُس کا یہ مؤقف واضح ہو پائے کہ یونانی استدلال اپنے استخراجی میلان کے باعث فکری ناکامی پر منتج ہوا۔

اقبال کا انفرادی زاویہ فکر:

(Iqbal's individual viewpoint)

انفرادی زاویہ کے اعتبار سے اقبال نے جن مخصوص یونانی مفکرین کے افکار سے حسب ضرورت رجوع کیا ہے، ان میں زینو' ایلیائی'، ہراقلیتوس، دیمقراطیس، سقراط، افلاطون اور ارسطو شامل ہیں۔ فکر اقبال کے تناظر میں ان مفکرین کے افکار کا فرداً فرداً تجزیہ کیا جاتا ہے تا کہ اقبال کے نقطۂ نظر میں یونانی استدلال کے جو سقم ہیں، عیاں ہوں۔

زینو' ایلیائی' اور اقبال: (Zeno,'Eleatic' & Iqbal)

دریں چہ شک، زینو ایلیائی بالخصوص اپنے ان معصلاتی دلائل کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے جن کا تذکرہ پیچھے کیا جا چکا ہے۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے اس نے حرکت کے بارے میں زینو کی پہلی اور تیسری دلیل کے استخراجی میلان کی کج روی کو اپنے خطبۂ دوم بعنوان: "The Philosophical Test of The Revelations of Religious Experience" آشکارا کیا ہے۔ زینو کے ان دلائل کو اقبال نے اپنے لفظوں میں اس طرح پیش کیا ہے:[۶۷]

''اس سے پہلے کہ ہم اپنی منزل مقصود تک پہنچیں ضروری ہے کہ ہمارے سفر کا آغاز جس نقطے سے ہوا تھا اس کے انجام تک نصف فاصلہ طے کرلیں اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف، علیٰ ہذالقیاس۔ اس سے پہلے کا نصف تا خیر نہایت۔ گویا جب تک ہم نقطوں کی اس لامتناہی تعداد سے گزر نہیں لیتے جو ہمارے اور کسی دوسرے مقام کے درمیان واقع ہیں ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت نہیں کر سکتے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ زمانے کے ایک متناہی وقفے میں لامتناہی نقطوں سے گزرنا ناممکن ہے۔ بعینہٖ یہ عام خیال بھی کہ تیر پرواز کرتا ہے صحیح نہیں۔ اس لیے کہ دورانِ پرواز اس کا کسی نہ کسی نقطے پر ہونا ضروری ہے۔ یوں زینو نے حرکت کا ابطال کرتے ہوئے اسے محض فریبِ نظر ٹھہرایا اور یہ رائے قائم کی کہ حقیقت ایک ہے اور تغیر سے پاک۔''

زینو کے ان دلائل کو پیش کرنے کے فوراً بعد اقبال نے اشاعرہ، برگساں اور برٹرینڈ رسل کے ناقدانہ دلائل کا اجمالی احاطہ کیا ہے تا کہ زینو کے دلائل کی قلعی کھل سکے۔ ایسا کرتے ہوئے اقبال نے ان ناقدین کے دلائل کو بھی اپنی ناقدانہ نگاہ سے دیکھا ہے تا کہ حرکت کا صحیح تصور اجاگر

ہو سکے۔اس طرح کی تنقید سے جو مجموعی تاثر ابھرتا ہے، اس میں زینو کے استخراجی رجحان اور اقبال کے استقرائی میلان کا فرق چھپا نہیں رہتا۔ بہرحال،اقبال نے زینو کے دلائل کا جو ناقدانہ تجزیہ کیا ہے اس کے حساب سے،اشاعرہ کا موٴقف تھا[۷۷] کہ زمان ومکاں اور حرکت ایسے آنات پر مشتمل ہیں جن کو تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ناقابلِ تقسیم پذیری کے وصف کو ماننے سے زمان ومکاں کی حد کا تعین خارج از امکان نہیں رہتا جس کی بدولت صفاری حرکت کا جواز نکل آتا ہے اور زینو کی دلیل بے وزن ہو جاتی ہے۔ظاہر ہے جب زمان ومکاں کی حد ہو گی تو زمانے کے ایک متناہی وقفے میں کسی ایک نقطۂ مکانی سے کسی دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت قابل فہم ہو گی۔اس مقام پر،اقبال ابنِ حزم[۷۸] کے اس ناقدانہ استدلال کو سامنے رکھتا ہے جسے حسن اتفاق سے جدید ریاضیات کی تائید حاصل ہے۔اس کے مطابق،زمان ومکاں کو ناقابل تقسیم آنات پر محمول سمجھنا صحیح نہیں۔اشاعرہ کے موٴقف سے زینو کے معضلات کا ردّ نہیں ہوتا۔

البتہ فرانسیسی مفکر ہنری برگساں (Henry Bergson) نے زینو کے دلائل کے بارے میں جو نقد وتبصرہ پیش کیا،اقبال اُس سے بہت حد تک متفق ہیں۔ برگساں[۷۹] کے مطابق،زینو کے معضلات اس کے زمان ومکاں سے متعلق غلط تفہیم کی بدولت وجود میں آئے ہیں۔اگر حرکت کی تفہیم کے لیے عقل کو حاصل کل سمجھ لیا جائے تو زینو کے دلائل کا جواز پیدا ہوتا ہے، کیونکہ عقل کا خاصہ ہی منطقی الجھاؤ میں پڑنا ہے،لیکن اگر عقل سے بڑھ کر وجدان کو تفہیم کا ترقی یافتہ درجہ قرار دے دیا جائے تو زینو کے دلائل کے اٹھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔حقیقت کی صحیح تفہیم کے لیے وجدان، عقل کی طرح اس کے حصے بخرے نہیں کرتا بلکہ اسے بطور کل اپنے دائرہ گرفت میں لیتا ہے۔اس اعتبار سے کائنات کی اصل حقیقت حرکت ثابت ہوتی ہے۔ جہاں تک برٹرینڈ رسل کی تنقید کا تعلق ہے، وہاں اقبال نے اسے اطمینان بخش نہیں سمجھا۔رسل[۸۰] نے کانٹور (Cantour) کے نظریۂ تواصل کی رو سے وضاحت کی ہے کہ زمان و مکاں کے آنات ومقامات منفصل نہیں، متصل ہیں۔لہٰذا زمان ومکاں ہی کی لامتناہی تقسیم ایک دوسرے سے پیوستہ اور وابستہ آنات و مقامات پر مشتمل ہے جہاں حرکت کے لیے ہر مقام کے مقابلے میں ایک آن ضرور موجود ہوتا ہے۔اس حوالے سے غور کیا جائے تو بقول رسل، زینو کا یہ کہنا تو ٹھیک ہے کہ دورانِ پرواز تیر ہر آن ساکن ہوتا ہے لیکن اس کی یہ دلیل کہ تیر پرواز نہیں کرتا غلط ہے۔

اقبال کے نزدیک، زمان ومکاں کے آنات ومقامات کے تسلسل اور اس کی لامتناہی تقسیم پذیری کو ہو بہو مان لینے سے بھی حرکت کی مشکل کا حل نہیں نکلتا۔ایسے تمام تجزیے کے بعد اقبال

اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حرکت درحقیقت دو طرح سے قابل فہم ہے:

1. اگر حرکت کے عمل کا تجزیہ کیا جائے تو تیر کی پرواز آنات ومقامات پر مشتمل قابل تقسیم معلوم ہوگی۔

2. اگر حرکت کے عمل کا تجربہ کیا جائے تو تیر کی پرواز ناقابل تقسیم وحدت معلوم ہوگی۔

اس حوالے سے دیکھا جائے تو زینو اپنے استخراجی رجحان کے باعث حرکت کا ابطال کرتا ہوا نظر آتا ہے کیونکہ اس نے اپنے پیشِ نظر یہ بدیہی اصول رکھا تھا کہ ''اگر کسی مفروضے سے دو متناقض قضایا بیک وقت اخذ ہوتے ہوں تو وہ مفروضہ باطل ہوگا۔'' اسی کی رو سے اس نے حرکت کا فکری تجزیہ کیا۔ اس کے برعکس، اقبال نے کبھی کسی بدیہی اصول کو اپنی فکر کی بنیاد نہیں بنایا۔ اُس نے ہمیشہ تجربوں کو مدِنظر رکھا اور اپنے اسی استقرائی میلان کی بدولت بالآخر حرکت کا اثبات کیا جس کی تائید قرآنی تعلیمات سے حاصل ہوتی ہے۔

ہراقلیتوس اور اقبال: (Heraclitus & Iqbal)

ہراقلیتوس وہ پہلا مفکر ہے جس نے باقاعدہ حرکت اور تغیر پر زور دیا۔ اس نے اپنے عہد کے ایلیائی مفکرین کے برعکس، یہ مؤقف اپنایا کہ کوئی شے بھی ساکن نہیں ہر شے تغیر پذیر ہے، کچھ بھی تغیر سے معرا نہیں، پوری کائنات ایک سیلِ بے پناہ میں بہے چلی جارہی ہے، سکون حسی ادراک کا واہمہ ہے، ہر دو لمحوں کے درمیان کوئی شے وہ نہیں ہوتی جو لمحہ پہلے یا لمحہ بعد ہوتی ہے۔ ایسا بھی نہیں ہے کہ پہلے کوئی شے ہوتی ہے اور بعد میں ویسے نہیں ہوتی۔ معاملہ کچھ ایسا ہے کہ بیک وقت کوئی شے ہوتی بھی ہے اور نہیں بھی۔ یعنی کسی شے کا وجود اس کے لمحہ بہ لمحہ ہونے اور نہ ہونے کے باہمی اور مسلسل پیکار سے عبارت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، کسی شے کا وجود بیک وقت اس کے ہونے یعنی دعوی اور نہ ہونے یعنی جوابِ دعوی کے مابین کشمکش ہے۔ اپنے اس اصول تغیر کو ہراقلیتوس نے ان الفاظ میں سمویا ہے کہ ''کوئی بھی شخص ایک ہی ندی میں دوبار نہیں نہا سکتا۔ کیونکہ ہر لحظہ بہتا پانی نیا ہے۔''[۸۱] ہراقلیتوس کا یہ اصول فکرِ اقبال کے ہاں کچھ اس طرح کے شعری روپ میں مجسم ملتا ہے:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں ثبات ایک تغیّر کو ہے زمانے میں! [۸۲]

بادی النظر میں، اقبال ہراقلیتوس کا فکری ہمنوا نظر آتا ہے کیونکہ اس نے بھی بارہا تغیرات کو حقیقت پر محمول کیا ہے جیسے:

فریب ِ نظر ہے سکون وثبات　　تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود [۸۳]

یا پھر،

قیام کس کو ہے اِس انقلاب خانے میں　　کوئی بِنا نہیں ایسی کہ پائیدار رہے [۸۴]

لیکن دقیق النظر تجزیئے سے اندازہ ہوتا ہے کہ صورت حال ایسی نہیں، اگرچہ ہراقلیتوس اور اقبال، دونوں نے تغیرات کی اہمیت کو سمجھا ہے مگر دونوں کی فکری اپج میں بہت بُعد ہے۔

جب ہراقلیتوس، اپنا اصول تغیر پیش کرتا ہے تو وہ یہ سمجھتا ہے کہ تغیرات بندھے ٹکے اور بے لچک ضابطے کے پابند ہیں ان کی کوئی نہ کوئی ایسی نہایت ضرور ہے جس سے آگے وہ تجاوز نہیں کر سکتے۔ ایک دوری گردش کی صورت میں ان کا متوازن اتار چڑھاؤ ہوتا رہتا ہے جیسے ابھرتے سورج کی نہایت اس کا ڈوبنا ہے اور پھر ڈوبتے سورج کی نہایت اس کا اُبھرنا ہے۔ ایسی دَوری گردش میں روز اِک نیا سورج اُبھرتا اور ڈوبتا ہے۔ یہی حال کائنات کی جملہ اشیاء کا ہے، یہ زمانے کا ایسا دَائراتی چکر ہے جس میں سونے جاگنے، گرمی سردی، روشنی تاریکی، حیات وموت وغیرہ تغیرات کا اَبدی ناٹک کھیلا جا رہا ہے۔[۸۵] جس میں بے جان سے جاندار تک ہر کوئی شریک ہے۔

ہراقلیتوس کے اصولِ تغیر سے دو قابل غور نکات سامنے آتے ہیں:

1. زمانے کی گردش دَوری ہے۔
2. پوری کائنات کی جملہ اشیاء بشمول انسان کا مقدر جبریت ہے۔

ان دونوں نکات سے اقبال اختلاف کرتا ہے۔ باری باری ان کا جائزہ لیتے ہیں۔ اقبال کو طبیعی قوانین سے انکار نہیں۔ اس کے نزدیک، یہ درست ہے کہ تغیرات کسی نہ کسی ایسے ضابطے کے پابند ہیں جو انہیں ایک مخصوص اور مقررہ حد سے متجاوز نہیں ہونے دیتے، اور یہ بھی غلط نہیں کہ ایک متوازن اتار چڑھاؤ سے تغیرات کا تکرار ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کو اختلاف صرف اتنا ہے کہ تغیرات کو جدلیات کا حاصل سمجھنے سے بالآخر اس کا دَوری اور ایک طرح کا میکانکی تصور تسلیم کرنا پڑتا ہے جس سے زمانے کی رجعت تکرار لازم ٹھہرتی ہے جو قرآنی تعلیمات کے یکسر خلاف ہے کیونکہ ازرُوئے قرآن، کائنات اضافہ پذیر ہے۔ ارشادِ ربانی ہے۔ ''وہ (اپنی) مخلوقات میں جو چاہتا ہے بڑھاتا ہے۔'' (۳۵:۱) اور دوسرے، تغیرات کے طبیعی قوانین اس کے بدیہی قوانین نہیں بلکہ یہ ایک خدائے برتر کے مقرر کردہ قوانین ہیں جیسے کہ قرآن الفرقان میں ارشاد ہوا ہے۔

''اور سورج اپنے مقررہ رستے پر چلتا رہتا ہے۔ یہ (خدائے) غالب (اور) دانا کا (مقرر کیا ہوا) اندازہ ہے اور چاند کی بھی ہم نے منزلیں مقرر کر دیں یہاں تک کہ (گھٹتے گھٹتے) کھجور کی پرانی شاخ کی طرح ہو جاتا ہے۔ نہ تو سورج ہی سے ہو سکتا ہے کہ چاند کو جا پکڑے اور نہ رات ہی دن سے پہلے آ سکتی ہے اور سب اپنے اپنے دائرے میں تیر رہے ہیں۔'' (۳۶: ۳۸-۴۰) تغیراتِ کائنات عمل مختتم کے کوئی معین اصول نہیں بلکہ ایک علیم و بصیر ہستی کے مقرر کردہ اصول تخلیق ہیں۔ اس حوالے سے ہراقلیتوس کے نقطۂ نظر کو رد کرتے ہوئے اقبال لکھتا ہے کہ بالفرض زمانے کی ''حرکت کا تصور ایک دائرے کی صورت میں کیا گیا تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔''[۸۶]

دیکھا جائے تو ہراقلیتوس کا نظریۂ جدلیات، تاریخ فکر یونان کے اس دور سے متعلق ہے جب انسانی ذہن کونیاتی اور میکانکی اندازِ فکر کی طرف مرکوز تھا اور جہاں استخراجی قیاس ہی سے زیادہ تر کام چلایا جاتا تھا۔ اس تناظر میں ہراقلیتوس نے یہ جاننا چاہا تھا کہ کس طرح سونے اٹھنے، بھاگنے رکنے، ہنسنے رونے، کھانے پینے جیسے متضاد تغیرات کے باوجود انسان، انسان ہی رہتا ہے گویا کسی شے کے تغیرات کے در پردہ اس کی مستقل عینیت کیونکر برقرار رہتی ہے۔ اس زمانے میں جب زینوفینیز نے اپنے آباء کے نظریۂ تجسیم کا مضحکہ اڑایا تھا اور دیومالائیت کے خلاف فکری محاذِ جنگ کا باقاعدہ اعلان کیا تھا، اور ایلیائی مفکرین پارمینڈیز اور زینو نے اس کے نظریۂ وحدت الوجود کو ثابت کرنے کے لیے تمام کوششیں صرف کیں اور وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ تغیراتِ کائنات فریب ہیں جو بذریعہ حواس قابل ادراک ہیں جب کہ اصل حقیقت سکون و ثبات کی ہے جس کی تفہیم صرف عقل و فکر کی بدولت ہی ممکن ہے۔ ایلیاؤں سے نظری اختلاف کے سبب ہراقلیتوس نے زینوفینیز کے نظریہ وحدت الوجود کو ایک نیا فکری زاویہ دینا چاہا، جس کے مطابق، سکون و ثبات درحقیقت کائناتی فریب ہے جو محض حواس کی پُرکاریاں ہیں، وگرنہ حقیقت تغیراتِ کائنات کا وہ سلسلہ ہے جو صرف فکری کاوش کا ثمر ہے۔ اس طرح وحدت میں تضاد اور تضاد میں وحدت کی تلاش میں وہ اصول جدلیات تک جا پہنچا جس سے زمانے کی دوری گردش کا تصور اخذ ہوا۔ پروفیسر برنیٹ کی رائے میں ہراقلیتوس کی فکر کا المیہ یہ ہے کہ ''اپنے پیغمبرانہ طرز کے لب و لہجہ اور مذہبی زبان کو استعمال کرنے کے باوجود وہ اپنے عہد کے نظریۂ وحدت الوجود اور سیکولرازم سے پیچھا نہ چھڑا سکا۔''[۸۷]

ہراقلیتوس کو یہ خیال قرین قیاس اور قرین انصاف نہیں لگتا کہ تغیرات کی کوئی نہایت نہ ہو۔ وہ

اپنی سوچ میں درست تھا کہ تغیرات کی بالآخر کوئی نہ کوئی حد ہوتی ہے اور تغیرات کا تواتر کسی نہ کسی توازن سے رواں رہتا ہے مگر وہ تغیرات کے نشیب وفراز کی تکراری کیفیت کو ہی حقیقت کا حاصل کل سمجھ کر زمانے کی دَوری گردش کے فکری گرداب سے باہر نہ نکل سکا۔

اقبال کی فکر کا معاملہ ہراقلیتوس سے کافی مختلف اس لیے ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات سے اپنی فکری ہم آہنگی رکھتا ہے۔ دوسرے وہ استقرائی فکر کو ترجیح دیتا ہے، اس حوالے سے، اس نے یہ مؤقف اپنایا کہ زمانے کا تعین کسی نہ کسی خارجی شے کی مناسبت سے کیا جائے تو وہ گھڑی کے ڈائل کی طرح ایک مسلسل اور متواتر دوری گردش میں محوِ سفر رہتا ہے، جیسے کہ زمانے کی رفتار کو سورج کی نسبت سے ماپا جائے تو اسے گھنٹوں، منٹوں اور سیکنڈوں میں ناپا جا سکتا ہے اور اس سے ماضی، حال اور مستقبل کے آنات ولمحات کی تقسیم لازم آتی ہے لیکن اگر زمانے کو نفس کی نسبت ماپا جائے تو اسے آنوں اور لمحوں میں منقسم نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ نفس کوئی ایسا وجود تو ہے نہیں کہ جسے دائیں بائیں یا اوپر نیچے کے تصورات سے پہچانا جا سکے۔ اوّل الذکر زمانے کا تصور زمان مسلسل (Serial time) ہے جسے انسان کی عقل وخرد نے معمولاتِ زندگی کی انجام دہی کی خاطر گھڑ لیا ہے جبکہ مؤخر الذکر زمانے کا تصور زمان خالص (Pure duration) ہے جسے وجدانی استقراء سے جانا جا سکتا ہے، جو گھڑا نہیں جا سکتا، بلکہ فی الحقیقت موجود ہے۔ بنیادی طور پر زمان مسلسل، زمان خالص سے متفارق نہیں بلکہ محض اس کا فکری اظہار ہے جہاں تغیرات کا احصا ممکن ہوا۔ چونکہ اول تو زمان خالص کا تعلق حیاتِ نفسی سے ہے اور اس کے بغیر حرکت کا تصور ممکن نہیں، اس لیے زمان خالص کا وجود حرکت کے مقابلے میں زیادہ اساسی ہے۔[۸۸]

دیکھا جائے تو اس مؤقف کی رو سے اقبال ہراقلیتوس کی بہ نسبت فکری لحاظ سے کہیں آگے ہے۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے موازنہ کیا جائے تو، اولاً، ہراقلیتوس استخراجی فکر سے آگے نہ جا سکا اور تغیراتِ زمانہ کو زمانِ مسلسل متصور کرتا رہا، ثانیاً وہ زمانے کو معین اور بے لچک قوانین تغیر کا پنڈار سمجھتا رہا جہاں اصولِ تغیر وجودِ زمانہ کی اساس ہے۔ اس کے برعکس، اقبال کے نزدیک، زمانے کا اصل تصور زمان خالص ہے جو ایک تو استخراجی فکر سے بالا ہے، دوسرے زمانِ مسلسل کے جس روپ میں بزورِ فکر متشکل ہوتا ہے، وہاں اس کے قوانین وضوابط ظاہری طور پر معین اور بے لچک دکھائی دیتے ہیں، مگر اپنی کنہ میں وہ لچکدار ہیں ان میں اضافے اور ارتقاء کی گنجائش بدرجۂ اتم موجود ہے، اس لیے زمانے کی گردش دَوری نہیں بلکہ تخلیقی ہے اور اس حساب سے وجودِ زمانہ، دراصل اصولِ تغیر کی اساس ہے۔

ہراقلیتوس کے نزدیک[۸۹]، کائنات عالمِ کبیر ہے اور انسان اُسی کی طرز پر عالمِ صغیر ہے۔ کائنات آگ اور پانی کا ایسا آمیزہ ہے جہاں وُقعت آگ کی ہے، پانی کی نہیں۔ کیونکہ آگ زندگی کی تابنا کی ہے جب کہ پانی اس کی تاریکی۔ جس قدر آگ زور پکڑتی ہے اسی قدر پانی کا زور ٹوٹ جاتا ہے اور جس قدر پانی زور پکڑتا ہے اس قدر آگ کا زور ٹوٹ جاتا ہے۔ آگ اور پانی کا کھیل ایک متوازن اُتار چڑھاؤ سے چلتا رہتا ہے۔ کچھ یہی صورت حال انسانی روح کی ہے جو بمثلِ کائنات ہے، یعنی آگ اور پانی کا ملاپ ہے۔ وہ کوئی بھوت پریت کے موافق نہیں اور نہ ہی کسی دیوی دیوتا کا سایہ۔ وہ صحیح معنی میں حقیقی ہے اور اس کا سب سے بہترین وصف دانش ہے جو اصل میں روح کی آگ ہے جس کے سبب انسان کی قدر سب سے افضل ہے۔ روح کی چاہت نمدار ہو جانا ہے، یعنی خواہشوں اور جبلتوں کی تسکین کا حصول ہے، ان سے بھڑنا بہت کٹھن ہے۔ جو دانش کے زور پر اپنی خواہشات پہ پالیتا ہے، وہ زندگی کا مقصد پا جاتا ہے۔ لیکن جس کی خواہشات دانش پہ غلبہ حاصل کر لیتی ہیں وہ زندگی سے تہی دامن رہتا ہے۔ بے کنار روح اپنی کنہ میں اس قدر عمیق ہے کہ اس کی گہرائی کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا۔

یہاں، ہراقلیتوس نے انسانی روح کو کائنات کی تمثیل پر اسے بھی ان قوانین کا پابند کر دیا ہے جو کائنات میں رَواں دَواں ہیں۔ دوسرے انسان کے جبر و اختیار کو اس کے جبلتوں و خواہشوں اور فکر و دانش کے مابین کشاکش میں محصور کر دیا ہے جو جدلیاتی اصول تغیر کی جبری صورت ہے۔ جس طرح سورج طلوع ہو تو اس کے اختیار میں نہیں، اسے بہر حال غروب ہونا پڑتا ہے، اور اگلے روز پھر نیا سورج طلوع ہوتا ہے اور طلوع و غروب کا چکر چلتا رہتا ہے۔ بعینہٖ روز انسان اپنی جبلتوں اور خواہشوں سے مغلوب ہوتا ہے، دانش اور فکر و تدبر سے ان پہ غالب آتا ہے اور یہ اس کے اختیار میں نہیں کہ اپنی جبلتوں اور جذبوں کی فکر و دانش سے کشمکش کو کسی انجام تک پہنچا دے۔ اس لحاظ سے انسان ہونا کوئی فطری امر نہیں بلکہ اس کی ہمہ وقتی کاوش کا حاصل ہے جو جبلتوں اور جذبوں سے فکری ٹکراؤ کی صورت میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔

اقبال کا مطمحِ نظر ہراقلیتوس سے کافی مختلف ہے۔ اس کے نزدیک، انسان کائنات کی وہ واحد مخلوق ہے جس کی خارجی زندگی پر طبیعی اثرات بعینہٖ مرتب ہوتے ہیں جیسے دیگر فطری مظاہر پر۔ مگر اس کی باطنی زندگی کائناتی اصول و ضوابط سے یکسر آزاد ہے، اور اس کی آزادی کو بزبان قاضی قیصر الاسلام کچھ اس طرح سمجھایا جا سکتا ہے۔ فرض کریں کہ ایک گائے کھونٹے سے بندھی

ہے، یہ اُس حد تک حرکت کر سکتی ہے جہاں تک اس کی رسی کا طول ہو لیکن رسی کے طول سے باہر جانے سے وہ قاصر رہتی ہے۔ بعینہٖ انسان آزاد تو ہے مگر ان حدود کے اندر جو سماج، قانون، اس کے نفسی عوامل اور مذہب کی جانب سے عائد ہوتی ہیں۔ ۹۰

اقبال کی زبان میں، انسان انائے فعال کے سیاق وسباق میں تو طبیعی قوانین کی جبریت کا پابند ہے مگر انائے بصیر کے تناظر میں اس آزادی کا حامل ہے جہاں مستقبل کے امکانات کا دروازہ اس کے لیے کھلا پڑا ہے۔ انسان چاہے تو اپنی جبلتوں اور جذبوں کو اس قدر مسخر کر لے کہ وہ اس کی فکر و دانش کے باضابطہ تصرف میں رہے۔ انسان کا انائے بصیر کسی اصول کا پابند نہیں بلکہ وہ خود کو کسی بامقصد اصول کا پابند بناتا ہے۔ اس غرض کے لیے انائے بصیر کو استقرائی تجربہ درکار رہے، جس کی معاونت سے جبلتوں اور جذبوں پہ مبنی جادو، ٹونے ٹوٹکے، توہم پرستی اساطیری تصورات، دیومالائی طرزِ فکر، بے جا تعصّبات جیسے غیر عاقلانہ تفکر سے گلوخلاصی ہو سکتی ہے اور اپنے خارجی اور باطنی ماحول کو مسخر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کی رائے میں[۹۱] استقرائی تجربہ دوگونہ سرچشمۂ علم ہے، یہ اس شے کی بصیرت عطا کرتا ہے جو انسان کے وجود سے خارج ہے اور ساتھ ہی اس شے کی بھی، جو اس کے وجود کے اندر ہے۔

اس حوالے سے یہ بات درست ہے کہ انائے فعال کی طبیعی زندگی اور انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی میں رسہ کشی ہوتی رہتی ہے مگر یہ رسہ کشی ہراقلیتوس کے جبلتوں اور خواہشوں اور دانش و تدبر کے مابین کشمکش کی مانند نہیں۔ کیونکہ ہراقلیتوس کے ہاں انسان اصول تغیر کا پابند ہے۔ وہ اتنا اختیار نہیں رکھتا کہ مستقلاً جبلتوں اور خواہشوں کو اپنی دانش کے مطیع کر لے جب کہ اقبال کے مطابق، انسان کی انائے بصیر بااختیار ہے بشرطیکہ وہ مسلسل تگ و دو سے انائے فعال پہ تصرف برقرار رکھے اور اپنے داخلی تجربے سے ایک علیم وبصیر ہستی پر ایمان لے آئے اور اس کے احکامات پر برضاو رغبت عمل کرے۔ اقبال کا یہ شعر دراصل اسی مؤقف کی تائید ہے:-

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند ۹۲

سقراط اور اقبال:(Socrates & Iqbal)

سقراط کے فکر و استدلال کو اقبال نے پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ اس کا مؤقف ہے کہ سقراط مطالعۂ انسان میں اس قدر مستغرق رہا کہ اسے مطالعۂ کائنات کی طرف کبھی رغبت ہی نہیں

ہوئی حالانکہ خارجی فطرت ایسی مسلمہ حقیقت ہے جس کے مشاہدے کی دعوت قرآن حکیم نے بار بار دی ہے اور مظاہر فطرت کو خدا کی نشانیاں قرار دیا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں، ''سقراط نے اپنی ساری توجہ دنیا کے انسان پر مرکوز کر دی تھی۔ اس کی نظر میں انسانی مطالعہ سے مراد فقط انسان کا مطالعہ تھا نہ کہ وہ دنیا بھی، جو نباتات، حشرات، ستاروں سے آباد ہے۔ یہ مطالعہ قرآن کی روح کے منافی ہے جو ایک شہد کی مکھی میں بھی ربّانی فیضان جلوہ نما دیکھتا ہے اور قدم قدم پر قاری سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ لمحہ بہ لمحہ تبدیل ہونے والی ہواؤں، دن رات کی تشکیل، بادلوں، تاروں بھرے آسمان اور ان سیاروں کا مطالعہ کرے جو خلائے بے کراں میں سرگرم سفر ہیں۔''[۹۳]

سقراط کی فکر پر جز بز ہونے کے ساتھ ہی اقبال نے اس کے طرزِ استدلال پر بالواسطہ چوٹ بھی کی ہے۔ وہ لکھتا ہے، ''افلاطون، سقراط کے صحیح شاگرد رشید ہونے کے ناطے حواسی ادراک سے متنفر ہے جو اس کے نقطۂ نظر سے علم نہیں بلکہ محض رائے تک پہنچاتا ہے۔''[۹۴] اقبال کا یہ بیان خاصہ معنی خیز اور توجہ طلب ہے۔ اس کے بین السطور یہ مفہوم ابھرتا ہے کہ جس طرح سقراط تعقلات کو حسی مدرکات پر فوقیت دیتا اور حسی علم کو محض رائے زنی گردانتا تھا، بعینہٖ اس کے چہیتے شاگرد افلاطون کا بھی وطیرہ رہا۔ یہاں اقبال نے جو اعتراض اٹھایا ہے، اس میں کہاں تک وزن ہے، اس کا اندازہ کرنے کے لیے اس تاریخی پس منظر کو مدنظر رکھنا ضروری ہے جس میں سقراط کے فکرو استدلال نے نمو پائی۔ اس ضمن میں، یونانی استدلال کے جائزے میں سقراطی طریقۂ کار کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اُس کو پیش نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ سقراط کا تفکر سوفسطائی افکار کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا۔

یہ سوفسطائیہ ہی تھے جنھوں نے خارج شناسی کی طرف بیزاری اور خود شناسی کی طرف رغبت دکھائی۔ ''انسان ہر شے کا پیمانہ ہے''۔ پروٹا گورس کے اس قول نے خصوصاً فرد کی اہمیت کو مبالغہ آمیز حد تک اس طرح اچھالا کہ اپنے باطنی حسیات کی بناء پر ہر معاملے میں ہر شخص اتھارٹی بن بیٹھا۔ ''اپنے آپ کو پہچانو'' کے نعرے میں سقراط نے بھی اگرچہ سوفسطائیوں کی دعوت مطالعۂ انسان کو پیش پیش رکھا مگر اس نے ہر فرد کو ہر شے کا معیار نہیں بننے دیا۔ اسے عقلی لحاظ سے بیدار کیا کہ وہ خود سے جان لے کہ حقیقت کا تعلق باطنی حسیات سے نہیں، بلکہ اُن تعقلات سے ہے جو جزوی حسیات کی بنیادی صفات کی تعمیم سے فہم میں آتے ہیں۔ اس حوالے سے، اقبال نے مطالعۂ انسان کی دعوت کا سزاوار سقراط کو ٹھہرایا ہے جو اوّل تو اس لیے درست نہیں کہ یہ سلسلہ اس کا نہیں بلکہ سوفسطائیوں کا قائم کردہ تھا۔ ثانیاً دعوتِ مطالعۂ انسان کسی صورت میں بھی قرآن کی تعلیمات کے منافی نہیں، جیسا کہ خود اقبال نے وضاحت کی ہے

زندگی جہد است و استحقاق نیست　　جز بعلمِ انفس و آفاق نیست ۹۵

زندگی کوشش ہے اور (اس پر کسی کا کوئی) حق نہیں۔ انفس اور آفاق کے علم کے سوا کچھ نہیں۔

اور جیسے:

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات
حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پایندہ تری ذات ۹۶

اس بناء پر حصول علم کے لیے جس قدر مطالعۂ باطن کی ضرورت رہتی ہے اس قدر مطالعہ خارج کی بھی ضرورت رہتی ہے۔ سقراط دعوتِ قرآن کی اس حقیقت سے یقیناً دور رہا۔ اقبال نے بالخصوص اسی نقطہ نظر کو شعری آہنگ میں پیش کرتے ہوئے واضح کیا کہ حقیقت خود شناسی، پھر خارج شناسی اور بالآخر خدا شناسی کے درجوں پر محیط ہے۔

شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن　　خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے　　خویش را دیدن بنورِ دیگرے
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق　　خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق ۹۷

شاہد اوّل اپنا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو اپنے نور سے دیکھنا ہے۔ شاہد دوم دوسروں کا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو دوسروں کے نور سے دیکھنا ہے۔ شاہد سوم حق تعالیٰ کا شعور ہے (یعنی) اپنے آپ کو حق تعالیٰ کے نور سے دیکھنا ہے۔

ٹھیک ہے، سقراط خود شناسی سے آگے نہیں بڑھ پایا، لیکن اس کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں کہ اس کی دعوتِ فکر قرآن سے بُعد رکھتی ہے۔ اس کے ہاں حقیقت کا پورا نہ سہی، آدھا سچ تو موجود ہے البتہ جہاں تک اس کے طرزِ استدلال کی بات ہے، وہاں اقبال کے اعتراض کی گنجائش نکلتی ہے۔

سقراط کے طرزِ استدلال کو استخراجی کہا جائے یا استقرائی، خاصا گنجلک معاملہ ہے۔ کیونکہ سقراط نے ذاتی طور پر تو کوئی تصنیف نہیں چھوڑی جہاں سے ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جا سکتا۔ اب صورت حال ایسی بن چکی ہے کہ افلاطون کی تصانیف کو مدنظر رکھا جائے تو سقراطی استدلال میں استخراجی رجحان جھلکتا ہے اور ارسطو کی تحریروں سے، اس کا استقرائی میلان ثابت ہوتا ہے۔ مجموعی طور پر افلاطون اور ارسطو، دونوں کی رو سے سقراطی استدلال کا تجزیہ کیا جائے تو بالآخر اقبال کے مؤقف کو تائید حاصل ہوتی ہے۔

افلاطون کے نزدیک، سقراط کا خیال تھا کہ دوران گفتگو وہ اپنے مخاطب کو جس تعقل پر لے آتا ہے، اس میں کوئی نیا پن نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ اس بناء

پر وہ کہا کرتا تھا کہ اس کا حال تو دایہ جیسا ہے جو دوران زچگی بچہ جننے میں زچہ کی صرف مدد کرتی ہے اور بس۔ بعینہٖ دورانِ گفتگو وہ اپنے مخاطب کی محض اتنی معاونت کرتا ہے کہ اس کے ذہن سے اس کے خوابیدہ علم کو بیدار کر دے۔ اس حساب سے سقراط علم کو بازیافت کا علم سمجھتا ہے، جہاں علم کی نوعیت وہی ہے جو مشاہدات و تجربات کا حاصل نہیں بلکہ ازلی وابدی سچائی ہے۔ افلاطون کے مکالمہ مینو (*Meno*) سے اس کی خوب وضاحت ملتی ہے۔ اس مکالمے میں سقراط کو ایک ایسے غلام لڑکے سے محوِ گفتگو دکھایا گیا ہے جو ریاضی کی الف ب بھی نہیں جانتا، حتیٰ کہ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ چوکور کیا ہوتی ہے۔ انتہائی مہارت اور بکمال ہنرمندی سے سقراط اس لڑکے سے اس طرح کے سوالات پوچھتا ہے کہ اس میں چھپے اشاروں کی مدد سے بالآخر وہ اس کے ذہن سے چوکور کے خصائص کے بارے میں تھیورم نکلوانے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ یہاں، غور طلب بات یہ ہے کہ سقراط نے نہ تو اسے کچھ بتایا اور نہ اسے معلومات دیں۔ بس محض سوالات پوچھے۔ لہٰذا اس تھیورم کے بارے میں لڑکے کے علم کی وجہ نہ تو سقراط کی تعلیمات ہیں اور نہ تو اس کا اپنا کوئی ذاتی تجربہ، تو پھر یہ صرف عملِ بازیافت ہی ہو سکتا ہے۔[۹۸]

علاوہ ازیں، افلاطون کے مطابق[۹۹]، سقراط کو یقین تھا کہ حسّی مدرکات سے جزئیات اور فکری معقولات سے کلیات کی تفہیم حاصل ہوتی ہے۔ جزئیات کا علاقہ بدن سے اور کلیات کا روح سے ہے۔ بدن حقیقی و قطعی علم کے حصول میں رکاوٹ بنتا ہے لہٰذا جس قدر بدن سے چھٹکارا حاصل ہوگا، اسی قدر حقیقت وصداقت سے قربت بڑھے گی۔ ثانیاً، حسی مدرکات تغیر پذیر ہیں اس لیے ان پر مبنی علم رائے تو ہو سکتا ہے، لیکن صحیح معنوں میں علم نہیں۔ اس دنیاوی زندگی میں حقیقی علم حاصل کرنا ہے تو روز مرنا ہوگا یعنی دنیائے حس سے نکل کر دنیائے فکر میں محو رہنا ہوگا۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو سقراط کا استدلال استخراجی ہے۔

دوسری طرف، ارسطو مانتا ہے[۱۰۰] کہ یہ سہرا سقراط کے سر بندھتا ہے کہ اس نے استقرائی استدلال کو متعارف کرایا جس کے مطابق وہ اپنے مخاطب کی بات چیت سے عمومی نتائج اخذ کرتا تھا۔ جیسے کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ ارسطو کے استقرائی انداز میں استخراجی قیاس غالب تھا، اس لیے سقراطی طرزِ استقراء معروف معنوں میں استقراء نہیں۔ ثانیاً، برٹرینڈ رسل کی رائے میں[۱۰۱] سقراط کے استدلال کو استقراء قرار دینا مناسب نہیں کیونکہ سقراط کے ہاں، علم وہی ہے اور عملِ بازیافت ہے اس لیے مخاطب کی گفتگو سے جو بھی عمومی نتیجہ حاصل ہوگا وہ ایسا تعقل ہوگا جو پہلے سے طے شدہ حقیقت کا ترجمان ہے، کسی نئی حقیقت کا دعویدار نہیں۔

لیکن اگر منطقی اعتبار سے سقراط کا طرزِ استدلال استقرائی نہیں تو اس کا یہ مطلب تو نہ ہوا کہ وہ استقراء سے یکسر معرّا ہے۔ اس میں وجدانی نوعیت کے استقراء کی جھلک موجود تھی اور اس کا ثبوت اس کی سوانح حیات سے ملتا ہے۔ جہاں دو واضح قسم کے اشارے موجود ہیں:

i. بقول زینوفون[۱۰۲]، سقراط کا کہنا ہے کہ زمانہ لڑکپن ہی سے اسے غیب سے صدا آتی ہے جو اسے نامناسب اور نامعقول اقدام سے روکتی ہے۔ اس طرح اس کی رہنمائی کرتی ہے۔

ii. بحوالہ افلاطون[۱۰۳]، سمپوزیم *(Symposium)* کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ ایک دفعہ سقراط پوٹیڈائیا (Poteidaia) کے کیمپ میں کسی مسئلے کے حل کے سلسلے میں غور کر رہا تھا کہ اسی حالتِ استغراق میں پورا دن ایک ہی جگہ کھڑا رہا۔ اس کے ساتھی حیرانگی سے اس کی حالت دیکھنے کے لیے جمع ہوئے، وہ اس کی حالت میں تبدیلی کے منتظر رہے یہاں تک کہ رات بیت گئی، صبح ہوئی تو وہ اپنی جگہ سے ہلا۔ سورج کے رخ نماز ادا کی اور اپنے معمولات کی طرف چلا گیا۔ ان شواہد سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ وہ منطقی فکر کے علاوہ وجدانی ملکہ بھی رکھتا تھا۔

لیکن یہ بھی غلط نہیں کہ وجدانی استطاعت رکھنے کے باوجود، سقراط نے اپنے طنزیاتی طریقۂ کار میں زینوایلیائی کے طرز مکالمات کو اپنے مصرف میں رکھا اور اپنے عہد کے عقلیت پسند حکماء کی اس فکری ڈگر پر کاربند رہا جو کُلیہ کو جزیئے پر فوقیت دیا کرتے تھے، اس لیے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ بنیادی طور پر وہ اپنے عہد کے استخراجی سحر سے نہ نکل پایا حالانکہ اس نے استقرائی نوع کے تعقلات کو پیش کیا۔ اس کی تائید افلاطون کے بیان[۱۰۴] سے ہو جاتی ہے، جس کے مطابق سقراطی طریقۂ کار حقائق کی بجائے قضایا کے نقطۂ نظر سے اشیاء کو پیش نظر رکھنے پر مبنی تھا۔ اس تمام تر تجزیئے سے بالآخر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ اوّل، اس کے فکر کی طاقت پرواز مطالعۂ انسان تک محدود رہی اور دوسرے، وہ ادراکات و تجربات سے تعرض نہ کر پایا، اس لیے اس زاویۂ نگاہ سے اقبال اپنے اعتراض میں حق بجانب ہے۔

تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیا جائے کہ سقراط کی فکر استقرائی بصیرت کی حامل ہے، پھر بھی اقبال کی فکر میں اس کی بہ نسبت گہرائی کہیں زیادہ ہے کیونکہ ''اپنے آپ کو پہچانو'' کی فکری دعوت میں، ایک تو سقراط تعقلات کی تفہیم سے آگے نہیں بڑھ پایا، دوسرے بقول ارسطو، وہ یہ نہیں سمجھ پایا کہ علم اور عمل کے درمیان قوتِ ارادہ درکار ہوتا ہے۔ کئی دفعہ انسان بخوبی جانتا ہے کہ صحیح کیا ہے مگر اس کے باوجود وہ اس کے عین مطابق عمل پیرا نہیں ہوتا کیونکہ بعض اوقات انسان کے جبلی اور جذباتی تجربات و واقعات

کا اثر اس قدر شدید ہوتا ہے کہ انسانی عقل اس کے آگے بے بس ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ عقلی سطح پر علم حاصل کرنا اور بات ہے اور حاصل کردہ علم کے مطابق عمل پیرا ہونا ایک دوسرا معاملہ ہے۔ اس اعتبار سے سقراط کا علم کو عمل سے الگ متصور نہ کرنا، حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر نہیں۔

اس کے برعکس، جب اقبال 'اپنے آپ کو پہچانو' کی فکری دعوت پیش کرتے ہوئے کہتا ہے:

بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو ۱۰۵

خودی کی تحقیق کے لیے خود میں گم ہو جا۔

یا پھر کہتا ہے:

اپنے مَن میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی ۱۰۶

یہاں اس کا زور محض تعقلات کی تفہیم پر نہیں بلکہ انسان کے داخلی وقوف کی طرف ہے۔ دوسرے اُسے یقین ہے کہ انسان انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی اور انائے فعال کی طبیعی زندگی کا امتزاج ہے۔ جہاں انائے فعال کی طبیعی زندگی جبلات و جذبات کی شدت سے رنگین ہے مگر ان کی تشفی و تکمیل کا فیصلہ انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی سے وابستہ ہے۔ اگر نفسیاتی زندگی، طبیعی زندگی کے تقاضوں کو اپنے دائرہ اختیار میں کر لے تو طبیعی زندگی کا جبر ٹوٹ جاتا ہے لیکن اگر طبیعی زندگی نفسیاتی زندگی کے تقاضوں پر حاوی ہو جائے تو نفسیاتی زندگی کی اختیاریت زائل ہو جاتی ہے۔ نفسیاتی زندگی کی فتح ضروری ہے جو صرف استقرائی بصیرت کی بدولت ممکن ہے لیکن استقرائی علم عمل مسلسل کا متقاضی ہے، آخر کیوں؟ اس ضمن میں اقبال کے یہ الفاظ قابل غور ہیں، ''فرض کیجئے ہم ایک غلط تصور قائم کرتے ہیں، اس سے اتنا ہی تو ہو گا کہ ہمارا فہم و خرد گمراہ ہو جائے لیکن ایک ناسزا فعل کے ارتکاب سے تو ہماری تمام ہستی نہ صرف قعرِ مذلت میں جا گرتی ہے، بلکہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ہم شاید اپنی خودی کی دولت بھی کھو بیٹھیں۔ 'خیال' سے زندگی صرف ایک حد تک متاثر ہوتی ہے برعکس اس کے 'عمل' کو حقیقت سے ایک حرکت زا نسبت ہے۔ لہٰذا عمل کا سر چشمہ ہے انسان کا وہ رویہ جو حقیقت کے بارے میں بالعموم مستقلاً اختیار کیا جاتا ہے۔''۱۰۷ گویا عمل کے بغیر علم ساقط ہے اور علم کے بغیر عمل بے کار۔ اگر علم و عمل آپس میں باہمی مشروط ہیں تو سقراط نے انہیں متفارق متصور نہ کر کے کوئی غلطی تو نہیں کی۔ لیکن دوسری طرف ارسطو کا اعتراض بھی بے جا نہیں کہ علم و عمل کی تفریق کسی بھی ایسے شخص کے ہاں دیکھی جا سکتی ہے جس کے قول و فعل میں تضاد ہو۔ خلیفہ عبدالحکیم نے سقراط اور ارسطو کے نقطۂ نظر کے مابین امتیاز کو واضح کرنے کی خاطر علم کی قسمیں اور یقین کے مدارج معین کئے ہیں جو تین ہیں:۱۰۸

1. علم الیقین ،علم کا وہ درجہ، جہاں سنی سنائی بات پر یقین کرلیا جائے، جیسے پتہ چلے کہ فلاں کو دردِ شکم ہوا۔

2. عین الیقین ،علم کا وہ درجہ، جہاں آنکھوں دیکھی بات پر یقین کر لیا جائے ، جیسے خود دیکھا جائے کہ فلاں کو دردِ شکم ہوا۔

3. حق الیقین ،علم کا وہ درجہ، جہاں ذاتی تجربہ ہو، جیسے خود کو دردِ شکم ہو۔

خلیفہ عبدالحکیم کے خیال میں سقراط علم سے مراد حق الیقین لیتا رہا جہاں قول وفعل میں تضاد نہیں رہتا جب کہ ارسطو حق الیقین کے علاوہ دیگر درجوں کو مدنظر رکھتے ہوئے سقراط کو موردِ الزام ٹھہراتا رہا۔حالانکہ دونوں اپنی جگہ حق بجانب ہیں۔اس کے برعکس، یہ اقبال کی فکری ہنرمندی ہے کہ اس کے ہاں، انائے بصیر کی نفسیاتی زندگی اور انائے فعال کی طبیعی زندگی کی کشمکش میں علم کے سبھی درجے سموئے رہتے ہیں۔ جہاں جس قدر نفسیاتی زندگی طبیعی زندگی پر تصرف حاصل کرتی ہے، اُسی قدر علم وعمل میں اشتراک قائم ہوتا ہے۔اس لیے اُس کے نزدیک علم عمل ہے۔

ما کہ اندر طلب از خانہ بروں تاختہ ایم علم را جاں بدمیدیم وعمل ساختہ ایم ۱۰۹

ہم جوجستجو میں گھر سے نکل کھڑے ہوئے ہیں۔ہم نے علم میں روح پھونک کر اسے عمل بنالیا ہے۔

افلاطون اور اقبال:(Plato and Iqbal)

افلاطون، وہ واحد یونانی مفکر ہے جسے اقبال نے خصوصاً ہدفِ تنقید بنایا اور اس کی فکر کے بارے میں کئی بار اس قسم کا اظہارِ خیال کیا:

تکیہ بر عقلِ جہاں بینِ فلاطون نکنم ۱۱۰

میں افلاطون کی جہاں بیں عقل پر بھروسہ نہیں کرتا۔

آخر کیوں؟اس کے لیے، یہ جاننا ضروری ہے کہ اوّل،فکرِ افلاطون نے کن مفکرین کے خیالات سے نمو پایا۔دوم، افلاطون کی فکر کا مرکزی خیال کیا تھا۔ جہاں تک،اوّل الذکر کا تعلق ہے،اس حوالے سے،فرینک تھلی (Frank Thilly) کا تجزیہ کافی موثر اور معاون ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ افلاطون کی فکری نمو میں تقریباً ان تمام یونانی حکماء کی تعلیمات کا اثر موجود ہے جو اس سے پہلے یا پھر اس کے زمانے میں موجود تھے۔وہ لکھتا ہے:۔’’نظام افلاطون کے فکری ڈھانچے میں ہمیں فکر یونان کے رہنماؤں کی تعلیمات کا انتقال اور امتزاج ملتا ہے۔افلاطون متفق

ہے سوفسطائیوں سے کہ قطعی علم ناممکن ہے بشرطیکہ اسے ظواہر کا پابند خیال کیا جائے۔ سقراط سے کہ حقیقی علم ہمیشہ تعقلات سے حاصل ہوتا ہے، ہراقلیتوس سے کہ دنیا لگاتار تغیر پذیر ہے کیونکہ اس کے حسی ظواہر تغیر و تبدل سے عبارت ہیں، ایلیاؤں سے کہ حقیقی دنیا جامد و ساکن ہے جو اس کی اپنی نظر میں دنیائے امثال ہے، جوہریت پسندوں سے کہ ہستی گوناگوں ہے کیونکہ وہ خود تصورات کی کثرت کو مانتا ہے۔ ایلیاؤں سے کہ ہستی واحد ہے کیونکہ اس کے قریب خیرِ اعلیٰ کا تصور ایک وحدت ہے۔ انکساغورس سے کہ ذہن حاکم ہے اور ذہن مادے سے متفارق ہے۔ اس کا نظام اس کے اپنے عہد تک کے یونانی فلسفے کی تاریخ کا وقیع ثمر ہے۔"[۱۱] لیکن برٹرینڈ رسل نے افلاطون پر فیثا غورث، پارمینڈیز، ہراقلیتوس اور سقراط کے فکری اثرات کو بالخصوص اہمیت دی ہے، لہٰذا رسل، افلاطون کے بارے میں لکھتا ہے[۱۲] کہ فیثا غورث سے اس نے آرفک مت کا مذہبی رجحان قبول کیا جو اُخروی دنیا کی ابدیت کا حامل تھا۔ مزید برآں، فیثا غورث ہی سے اس نے ریاضی کی اہمیت اور عقل و عشق کے امتزاج کا میلان اپنایا۔ پارمینڈیز سے اس نے یہ نظریہ برآمد کیا کہ حقیقت ازلی وابدی ہے اور تمام تغیرات غیر حقیقی اور فریب ہیں۔ ہراقلیتوس سے اس نے یہ سلبی اُصول کشید کیا کہ عالم محسوسات میں کوئی شے بھی پائیدار نہیں۔ پھر ہراقلیتوس کے اس اصول کو پارمینڈیز سے اخذ کردہ نظریے کے ساتھ یکجا کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ حقیقی علم حواس سے نہیں، صرف عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ بالآخر، فیثا غورثیہ کے مؤقف سے موافقت پر منتج ہوا۔ سقراط سے اس نے غالباً اخلاقی مسائل سے شغف رکھنے کا قرینہ سیکھا اور کائنات کی میکانیت کی بجائے غایتی توجیہات کو تلاش کرنے کا سلیقہ سمجھا، جس سے اس کی فکر میں خیرِ اعلیٰ کا تصور اس قدر مسلط ہوا جو اس سے پہلے سقراطی مفکرین کے ہاں نہیں ملتا۔ اس معاملے میں یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ دَرپردہ سقراط کی فکر کا کس قدر ہاتھ ہے۔

گزشتہ صفحات میں 'سقراط اور اقبال' کے اجمالی تجزیے سے سقراطی استدلال کے بارے میں حسبِ ذیل نکات سامنے آئے تھے:-

1. حقائق کا تعلق حس سے نہیں، تفکر سے ہے۔
2. تعقل کی بنیاد تعریف ہے، تجربہ نہیں۔
3. علم بازیافت کا عمل ہے۔

اس معاملے میں افلاطون، سقراط کا فکری ہمنوا ہے۔ اس کا ذاتی کارنامہ یہ ہے کہ سقراط کے ہاں جن تعقلات کی حیثیت علمیاتی تھی، اس نے اسے وجودیاتی بنا ڈالا۔ یعنی اس نے یہ ثابت کر

دکھایا کہ تعقلات ذہن میں نہیں بلکہ اس سے کہیں خارج میں فی نفسہٖ بستے ہیں۔ ان تعقلات کی تفہیم کے لیے اس نے دو اہم قدم اٹھائے:

1. اس نے سقراطی اندازِ استقراء اپنایا جس کے تحت وہ کثیر اشیاء کے مابین مشترکہ خصوصیت کو ڈھونڈتا، ان کی منطقی اعتبار سے فصل اور جنس کا تعین کرتا اور بالآخر فصل اور جنس کے تعلق سے ان اشیاء کی ایک تعریف وضع کر لیتا جو ان کا تعقل قرار پاتی۔

2. اس نے عمل جماعت بندی اور عمل تقسیم پر مبنی مختلف النوع تعقلات کے مراتب کا ایک ایسا نظام وضع کیا جس میں تعقلات ایک دوسرے میں تحویل ہو جاتے ہیں۔ ان کا مختصر سا تذکرہ کلاسیکی استدلال کے جائزے میں پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ وہاں تعقلات کے مراتب کو جس سادہ سی شکل میں دکھایا گیا ہے، ایک وضاحت نہیں کی گئی تھی جس کی طرف پروفیسر سٹیس نے توجہ دلائی ہے۔ اس کے مطابق[۱۱۳]، افلاطون نے عمل تقسیم کو ہمیشہ دوشاخہ (Dichotomy) طریقے سے مدنظر رکھا۔ مثلاً رنگ کے تعقل کو تقسیم کرنے کا ایک سادہ طریقہ تو یہ ہے کہ رنگ، سرخ، نیلا اور سفید، وغیرہ ہوتا ہے۔ دوسرا طریقہ دوشاخہ ہے جس میں رنگ کے تعقل کو سرخ اور غیر سرخ میں، پھر غیر سرخ کو سفید اور غیر سفید میں، پھر غیر سفید کو نیلے اور غیر نیلے میں، اور ہذا القیاس تقسیم کرتے چلے جاتے ہیں۔ افلاطون نے مؤخر الذکر عمل تقسیم کو اختیار کیا کیونکہ اس کے خیال میں، ایسا عملِ تقسیم اگرچہ مشکل اور دقت طلب ہے لیکن بہت ہی منظّم اور جامع ہے۔ دیکھا جائے تو یہ اسلوب سقراط کے تعریف وضع کرنے ہی کی ایک ترقی یافتہ اور گنجلک شکل ہے۔

جہاں تک فکر افلاطون کے مرکزی خیال کی بات ہے تو اسے انتہائی اختصار سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ دنیائے موجودات اور اس کی جملہ اشیاء سب کی سب دنیائے امثال کا ظل ہیں۔ دنیائے موجودات تغیر و تبدل، زمان و مکاں، کثرت و رنگارنگی، تنزل و ارتقاء پر مبنی محسوسات و مدرکات کا فریب ہے۔ اس کے برعکس، دنیائے امثال حقیقت ہے، کامل ہے، اصل الوجود ہے، زمان و مکاں سے ماورا ہے، کثرت و رنگارنگی سے معرا ہے، تنزل و ارتقاء سے مبرا ہے، تغیر و تبدل سے منزہ ہے، جو صرف فکری معقولات سے گرفت میں آتا ہے۔ اس لیے انسان کا وظیفہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ محسوسات کی دنیائے موجودات کو عملاً تیاگ دے اور اپنی لگن دنیائے امثال سے قائم کرے۔ اپنے تفکر میں مقرون کی بجائے مجرد کو اور تجربے کی بہ نسبت تجرید کو جگہ دے، حقیقی طمانیت کا یہی درماں ہے۔ دیکھا جائے تو فکرِ افلاطون کے مرکزی خیال میں دیوتیما (Diotima) کی فکری

صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ پروفیسر برنیٹ کے مطابق[۱۱۴] دیوتیما، مانٹینیا (Mantineia) کی وہ دانشمند خاتون تھی جس سے سقراط نے علمی استفادہ کیا۔ افلاطون نے اپنی تصنیف مکالمات (Dialogues) میں اس کے نقطۂ نظر کو بیان کیا ہے جس کے مطابق، عشق کوئی دیوتا نہیں بلکہ خالق و مخلوق کے درمیان صرف ایک رشتہ ہے۔ انسان ہر حسین شے سے صرف اس لیے محبت کرتا ہے کہ دراصل حسنِ فانی، حسنِ لافانی کا ایک عکس ہے۔ حسن ازل خیر ہے تو اس کا عکس بھی خیر ہے۔ اسی لیے انسان چاہتا ہے کہ وہ حسن کو جو خیر ہے، حاصل کرے اور خیر کے ذریعے لافانی ہو جائے۔ انسان کی زندگی راحت اور اذیت سے عبارت ہے۔ فطری طور پر حصول مدعا سے راحت اور محرومی سے اذیت ہوتی ہے۔ عشق دو مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا مرحلہ عشق مجازی ہے اور دوسرا مرحلہ عشق حقیقی ہے۔ یہ صرف اہلِ فکر ہے جو عشق مجازی کو عشق حقیقی کا زینہ سمجھتا ہے اور وہ اس کے ذریعے بذاتِ خود یا کسی مرشد کی نگرانی میں، بالآخر بعد از تگ و تاز اس حسن ازل تک جا پہنچتا ہے جو اول و آخر، نشیب و فراز، تغیر و تبدل اور عروج و زوال سے یکسر بے نیاز ہے۔ اس تک پہنچنے میں جو دکھ اٹھائے جاتے ہیں، وہ اس کی جھلک کے ساتھ ایک ہی لمحے میں حرفِ غلط بن جاتے ہیں۔ جو لوگ اہلِ نظر نہیں، ان کا یہ المیہ ہے کہ وہ عشق مجازی کی ابتدائی منزلوں میں بھٹکے رہتے ہیں اور نتیجتاً سچی خوشی اور راحت سے تہی دامن رہتے ہیں۔ بطور جملۂ معترضہ، اقبال نے افلاطون پر دیوتیما کے اسی اثر کو بھانپتے ہوئے، اس کی عظمت میں یہ شعر کہا تھا،

مکالماتِ فلاطوں نہ لکھ سکی لیکن
اسی کے شعلہ سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں![۱۱۵]

دیوتیما کے ہاں، حسنِ فانی اور حسنِ لافانی یا عشق مجازی اور عشق حقیقی کی جو تفریق دکھائی دیتی ہے بعینہٖ ویسا فرق افلاطون کی دنیائے موجودات اور دنیائے امثال کے درمیان نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک بھی صرف وہ لوگ جو فکری لگاؤ رکھتے ہیں دنیائے امثال کی تفہیم میں کامیاب ہوتے ہیں۔ بقول سٹیس یہ فکری لگاؤ وہی ہے جسے افلاطونی عشق (Platonic Love) کا نام دیا جاتا ہے۔[۱۱۶]

فکرِ افلاطون کے بارے میں محولہ بالا تصریحات کو اقبال کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس سے ایسے نکات سامنے آتے ہیں جو اسلامی تعلیمات کے برعکس ہیں۔ اقبال کے حساب سے، افلاطون کے ہاں دنیائے موجودات اور دنیائے امثال کے امتیاز سے پہلے کی نفی اور دوسرے کا اثبات مقصود ہے۔ یعنی دنیائے موجودات مایا ہے اور دنیائے امثال حقیقتِ عین۔ اس طرح

تصورات کو مادی اشیاء پر منطقی سبقت حاصل ہے یعنی جیسا تصور ویسا وجود، یوں دنیائے موجودات دنیائے امثال کا عکس ہے۔اقبال کے نزدیک یہاں خود افلاطون کی فکر میں رجعت معکوس ہے۔ اصل صورتِ حال ایسی نہیں جو اس نے اختیار کی ہے۔تصور وجود پر تقدم نہیں رکھتا، بلکہ تصور وجود پر موقوف ہے۔اس دنیائے موجودات کا سرچشمہ کوئی دنیائے امثال نہیں بلکہ اس کا منبع ایک حی و قیوم وجودِ ربانی ہے اور یہ دنیائے موجودات اسی وجودِ قدس کی ایک مقدس کتاب ہے جس کی بظاہر آیات کی بدولت اس تک رسائی ممکن ہے۔لہٰذا یہ دنیائے موجودات کسی اصل کی نقل نہیں بلکہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے باطن میں آفرینش کا راز پنہاں ہے اور اس کے ٹھوس اور مقرون حقائق ہر کسی کو یہ دعوتِ عام دیتے ہیں کہ بزبانِ اقبال،

اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ! ۱۱۷

لہٰذا یہ ہرگز مناسب نہیں کہ نظری طور پر دنیائے موجودات سے تعقلات کو اخذ کر کے اسے دنیائے امثال کی پرچھائیاں شمار کر لیا جائے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ اس دنیائے موجودات کو تجربے اور مشاہدے کی گہری نظر سے دیکھا جائے کیونکہ اس سے مقصود بھی یہی ہے،

یہ دنیا دعوتِ دیدار ہے فرزندِ آدم کو　　　کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوقِ عریانی ۱۱۸

تھوڑی دیر کے لیے افلاطون کے نقطہ نظر کو درست تسلیم کر لیا جائے کہ دنیائے موجودات کی ہر مادی شے اپنے تصور کی نقل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر شے کی غایت اس کا تصور ہی ہے کیونکہ کسی نقل کی اصل ہی اس کی غایت ہوتی ہے۔اس نسبت سے، دنیائے موجودات کی ہر شے دنیائے امثال کے کسی نہ کسی تصور کی مادی شبیہہ ہے۔اقبال کے حوالے سے، افلاطون کے مؤقف کو ماننے سے غائتیت کا ایسا تصور ابھرتا ہے جس کی رُو سے دنیائے موجودات پر جبریت کا اطلاق لازم آتا ہے۔یعنی دنیائے موجودات ان امکانات کی پابند ٹھہرتی ہے جو تصورات کی صورت میں، دنیائے امثال میں آباد ہیں۔علاوہ ازیں، نقل کو اصل کا عکس قرار دینے سے عمل تخلیق کے تصور پر کاری ضرب لگتی ہے۔اس ضمن میں اقبال کا یہ اقتباس بہت معنی خیز اور توجہ طلب ہے: ''اس میں کوئی شک نہیں کہ غایت سے مراد اگر کسی ایسے مقصد یا منزل کی طرف بڑھنے کا منصوبہ ہے جو پہلے ہی سے طے ہے تو زمانے کا وجود باطل ٹھہرے گا کیونکہ اس صورت میں یہ ماننا لازم آئے گا کہ کائنات کسی سابق الوجود اور ابدی منصوبے یا مصنوع کی زمانی تکرار ہے جس میں ہر حادثے کی جگہ شروع ہی سے متعین ہے اور جس کو انتظار ہے تو صرف یہ کہ جونہی اس کی باری آئے، زمانے

کے سیل میں جسے ہم تاریخ سے تعبیر کرتے ہیں، رونما ہو جائے۔ جو کچھ ہے، ہمیشہ سے تھا اور حوادث کی زمانی ترتیب کسی ازلی اور ابدی سانچے کی ایک نقل ہے۔ لیکن کائنات کے اس تصور اور اس کے اس میکانکی نظریے میں جس کو ہم اس سے پہلے رڈ کر آئے ہیں، کچھ بہت زیادہ فرق نہیں۔ یہ بھی درحقیقت ایک قسم کی مخفی مادیت ہے جس میں قسمت یا تقدیر اس نہایت درجہ کڑی اور اٹل جبریت کی قائم مقام بن جاتی ہے جس کے اثبات پر ہم از روئے مادیت مجبور ہیں لیکن جس میں خدا ہی کا ہاتھ آزادی سے کام کرتا نظر آتا ہے، نہ انسان کو کوئی قدرت اور اختیار حاصل ہے۔ اس لیے اگر کائنات فی الواقعہ کسی ایسی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے جو پہلے سے متعین ہے تو اس میں اختیار کی گنجائش ہوگی نہ ذمہ دارانہ اخلاقی عوامل کی۔ وہ ایک تماشا گاہ ہوگی جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ کٹھ پتلیوں کو نچایا کرتا ہے۔''[۱۱۹] اس حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ وجود کو کسی معین تصور پر موقوف کر دینا یقیناً میکانکی جبریت کی بھیس بدلی ہوئی شکل ہے۔

اب ایسا بھی نہیں کہ اقبال تصورِ غایت کا سرے سے مخالف ہے، وہ اسے عملِ تخلیق کے پس منظر میں دیکھتا ہے جس کے تحت دنیائے موجودات وجودِ ربانی کے ارادوں سے متعین ہوتی ہے اور اس کے ارادے پہلے سے طے شدہ نہیں بلکہ اس دنیائے موجودات میں اس کی کارفرمائی کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری و ساری ہے۔ اقبال شناس بشیر احمد ڈار نے اپنی تصنیف ''*Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*'' میں اقبال کے اس تصورِ غایت کو بڑی سادہ سی مثال[۱۲۰] سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کچھ یوں ہے کہ کالج کا ایک طالبعلم ایسے موضوع پر مقالے کی تیاری میں مصروف ہے جس کے لیے مطالعہ، تفکر اور ذہنی اپج ضروری ہے، ممکن ہے کہ وہ ایک دھندلے سے خاکے کو ذہن میں رکھ کر مقالہ لکھنا شروع کر دے۔ اس دوران میں خیالات بڑھتے ہیں اور اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اصل خاکے کے مطابق نہیں لکھ رہا۔ لکھتے لکھتے وہ مضمون کے خاکے میں ضروری تبدیلیاں کرتا چلا جاتا ہے اور اس بات کا بھی امکان رہتا ہے کہ یہ مقالہ اشتہار نہ بن جائے۔ لیکن جب اس نے مقالہ لکھنا شروع کیا تھا اس وقت تمام خاکوں اور منصوبوں کے باوجود وہ یہ نہیں بتا سکتا تھا کہ وہ کیا لکھنے والا ہے۔ اس قسم کے داخلی ارادے کو اقبال نے غایت مراد لیا ہے۔ یہ وہ غایت ہے جہاں مستقبل پہلے سے موجود تو ہوتا ہے مگر صرف امکان کے لحاظ سے، اسے معین نہیں کہا جا سکتا۔ دنیائے موجودات کے ایسے تصورِ غایت کے بارے میں خود اقبال لکھتا ہے ''عملِ کائنات، یا کائنات کا مرور فی الزمان بے شک مقصد سے خالی ہے اگر مقصد عبارت ہے کسی

پہلے سے جانی پہچانی، یا بہت دور کی منزل سے جس کی طرف یہ عالم بڑھ رہا ہے۔ اسے اس لحاظ سے غائی ٹھہرانا گویا ابداع اور خلاقی دونوں سے محروم کرنا ہے۔ لیکن اس کی غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں، یعنی یہ وہ غایات ہیں جن کو ابھی آنا ہے اور جو ضروری نہیں پہلے سے متعین ہوں۔ لہٰذا ہم زمانے کی حرکت کا تصور ایک پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی شکل میں نہیں کریں گے، کیونکہ یہ خط ابھی کھنچ رہا ہے اور اس سے مطلب ہے وہ امکانات جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ ہم اس کو بامقصد ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ اس عمل کی نوعیت انتخابی ہے اور وہ ماضی کی حفاظت بلکہ اس میں اضافے کے ساتھ ساتھ اپنی کوئی غرض پوری کرتا رہتا ہے۔ ہمارے نزدیک قرآن مجید کے مطمحِ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے سے سوچے سمجھے منصوبے کی زمانی نقل ہے۔''[۱۲۱] اور جہاں تک زمان کا تعلق ہے افلاطون نے اسے زینوایلیائی کی طرح غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک، زمان حرکت کی پیمائش کا دوسرا نام ہے۔ فی نفسہٖ وہ بے وقعت ہے اور بالفرض اس کی وقعت ہے تو صرف اتنی کہ اس کی بدولت زندہ اور باشعور حیوان اس قابل ہو جاتے ہیں کہ تغیر و تبدل کے احصا سے عدد کو پہچان سکیں۔ رسل[۱۲۲] نے اس کی تفصیل میں جاتے ہوئے واضح کیا ہے کہ افلاطون کے حساب سے، دنیائے امثال کا ہر تصور ایسی ابدیت کا حامل ہے جسے سکون و ثبات حاصل ہے۔ لیکن جب اس کا ظل یعنی دنیائے موجودات وجود میں آیا تو اسے ایسی ابدیت عطا نہیں ہوئی جسے قرار حاصل ہو۔ اس میں حکمت یہ کارفرما تھی کہ نقل اور اصل کا امتیاز ضروری تھا۔ اگر نقل ہر لحاظ سے بعینہٖ اصل ہو جاتی تو وہ نقل کیونکر رہتی۔ اس لیے ضروری تھا کہ نقل کی ابدیت سے سکون کا عنصر خارج کر دیا جاتا۔ لہٰذا اصل نے نقل کو ایسی ابدیت سے نوازا جس میں تغیر و تبدل اس نہج کا ہے کہ اس کے دَرپردہ دنیائے موجودات کی وحدت برقرار رہتی ہے۔ یعنی تغیراتی بہاؤ کے باوجود دنیائے موجودات کی اصل عینیت نہیں بدلتی۔ اس نسبت سے، زمان ابدیت کی متحرک شبیہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیائے موجودات میں سورج بنا تاکہ جانور ریاضی سیکھ سکیں۔ رات اور دن کے تواتر کے بغیر اعداد فہم میں نہ آ سکتے تھے۔ پس رات اور دن، ماہ و سال نے زمان کے تصور کو اجاگر کیا اور عدد کے علم سے روشناس کرایا ورنہ زمان بذاتِ خود فریب ہے، حقیقتِ عدد کے فہم کا محض زینہ ہے۔ ایک بار حقیقتِ عدد پکڑ میں آ جائے تو زمان بے وقعت کا بے وقعت ہی رہ جاتا ہے۔ اقبال کو ایسے خیال سے کد ہے۔ زینوایلیائی کے سلسلے میں، اقبال کا تصورِ زمان واضح کیا جا چکا ہے جس کے مطابق، زمان عدد کی تقسیم کا ذریعہ

محض نہیں ہے بلکہ تسخیر کائنات کے لیے بغرض سہولت مستعمل ہے۔لیکن ایسا زمان بھی محض فکری پرواز کا نتیجہ ہے جسے زمانِ مسلسل سے عبارت کیا گیا۔حقیقی زمان تو زمانِ خالص ہے جو نفس سے متعلق ہے اور اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ نفس کی اپنی ماہیت ۔ یہ صرف وجدانی استقراء ہے جس کی بدولت زمانِ خالص کی موجودگی کا احساس ہوتا ہے۔ جہاں رات دن اور ماہ و سال کی اہمیت ہی نہیں رہتی ۔عدد کا وجود معنی نہیں رکھتا۔صرف خود کا عرفان مقصود رہتا ہے۔اس حوالے سے اقبال نے ہر اہلِ خرد کو شاعرانہ لہجے میں مخاطب کرتے ہوئے کہا ،

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش! ۱۲۳

یہاں ایک غلط فہمی رفع کرنا ضروری ہے۔ بادی النظر میں لگتا ہے کہ افلاطون اور اقبال، دونوں فکری لحاظ سے ہم قدم ہیں جو آنات ولمحات کے جہاں کو چھوڑ کر اس جہاں کی طرف توجہ دلا رہے ہیں جو آنات ولمحات سے منزّہ ہے۔لیکن دقیق النظری سے دیکھا جائے تو ایسا ہرگز نہیں۔ افلاطون سحر وشام کو مطلق فریب سمجھتا ہے اور ایسے جہاں کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے جو بصورت عدد، ساکت ہے اور آنات ولمحات سے عاری ہے۔اس کے برعکس، اقبال سحر وشام کو فریب نہیں سمجھتا، اسے زمانِ مسلسل کا مظہری روپ گردانتا ہے جس کی اپنی اہمیت مسلم ہے لیکن اسی کو قطعی حقیقت شمار کر لینا، فکر کی مجبوری مانتا ہے، وگرنہ قطعی حقیقت تو وجدانی استقراء کی بدولت فہم میں آتی ہے۔ جہاں زمان کا وقوف ہی بدل جاتا ہے۔زمان آنات ولمحات کی بجائے ایک دائمی بہاؤ میں متشکل محسوس ہوتا ہے۔

درحقیقت افلاطون نے زمان کو استخراجی فکر کی ٹکٹکی پر چڑھا کر زمان کو جاننا چاہا ہے۔نتیجتاً، وہ دنیائے امثال اور دنیائے موجودات کے درمیان الجھ کر رہ گیا ہے۔ایک طرف وہ ابدیت کے سکونی تصور سے دونوں دنیاؤں کو باندھنا چاہتا ہے تا کہ نقل اور اصل میں فرق نہ رہے تو دوسری طرف وہ زمان کو ابدیت کی متحرک شبیہ قرار دے کر نقل اور اصل میں فرق بھی رکھنا چاہتا ہے، اس طرح وہ ایسے مقام پر آ پھنسا ہے کہ 'نہ جائے رفتن، نہ پائے ماندن'۔ اقبال، افلاطون کی ایسی حالت کے بارے میں کہتا ہے:

تڑپ رہا ہے فلاطوں میانِ غیب و حضور
ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اَعراف! ۱۲۴

مجموعی طور پر، اقبال نے افلاطون کے نظامِ فکر کو خاص ژرف نگاہی سے جانچا اور اس کے منطقی مضمرات کو مہلک اور مضرت رساں پایا۔ ظاہر ہے جب دنیائے موجودات کے ٹھوس حقائق کو فریب اور غیر حقیقی ٹھہرایا جائے گا اور ان سے رُوگردانی کی روش اپنائی جائے گی تو لامحالہ جدوجہد کی تمنا اور جینے کی تڑپ ٹھنڈی پڑ جائے گی جس سے رہبانیت، نفس کشی اور بے عملی کو فروغ حاصل ہوگا۔ انسان اپنے تخیلات میں تصورات کی دنیا آباد کرنے لگے گا، اسے حقیقی اور اصلی جاننے لگے گا اور اس کی حالت یہ ہو جائے گی کہ اپنے نقصان کو نفع اور حاضر کو غائب سمجھنے لگے گا۔ اقبال نے اسی خیال کو شعروں میں ادا کیا ہے:۔

فکرِ افلاطوں زیاں را سود گفت حکمت او بود را نا بود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید چشمِ ہوشِ او سرابے آفرید ۱۲۵

افلاطون کی فکر نے نقصان کو فائدہ قرار دیا۔ اس کے فلسفہ نے موجود کو ناموجود قرار دیا۔ اس کی فطرت (سلیم) سوگئی اور اس نے ایک خواب تخلیق کیا۔ اس کے ہوش (عقل) کی آنکھ نے ایک سراب پیدا (تخلیق) کیا۔

دیکھا جائے تو افلاطون نے عقل کو عمل پر ترجیح دینے کا پیام دیا ہے جو اقبال کے نزدیک اس لیے درست نہیں کہ وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی ہے اور پھر اس کا آلۂ کار بنتی ہے۔ زندگی کا مقصود مقاصد آفرینی اور تسخیر و تخلیق میں مضمر ہے۔ یہ جو کچھ پیدا کرتی ہے عقل اس کا جائزہ لے کر اس میں قواعد و ضوابط کو ڈھونڈتی ہے اس واسطے زندگی مقدم ہوئی نہ کہ فکر، یہ وہ نکتہ ہے جسے افلاطون نہیں جان پایا اور اپنی فکر میں رجعت معکوس کا شکار ہوا۔ اقبال اس کی فکری کج روی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے:

رخشِ او در ظلمتِ معقول گم در کہستانِ وجود افکندہ سم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد اعتبار از دست و چشم و گوش برد ۱۲۶

اس کا گھوڑا فلسفے کی تاریکی میں گم ہے۔ ہستی کے کوہستان میں عاجز ہو کر رک گیا ہے۔ وہ قیاسی علم کے افسوں سے اس قدر مسحور ہوا کہ ہاتھ، آنکھ اور کان (جو تجرباتی علم کے ذرائع ہیں) پر سے اس کا اعتبار جاتا رہا۔

استخراجی فکر کے زور پر افلاطون نے عالم موجودات کو ایک طرح کا عقوبت خانہ سمجھا ہے جہاں حیات کے مادی تقاضے اسے عالم امثال سے دور رکھتے ہیں لیکن جو حیات کے سراب سے

نکل جاتا ہے وہ دنیائے امثال کے وصال اور اس سے دوبارہ اتصال کی تڑپ میں گرفتار ہو کر موت کا متمنی رہتا ہے کیونکہ موت ہی اسے حیات کی قید سے رہائی دلا سکتی ہے۔

گفت سِرِّ زندگی در مُردن است   شمع را صد جلوہ از افسردن است ۱۲۷

اس نے کہا زندگی کا راز مر جانے میں ہے شمع کے بجھ جانے میں سینکڑوں جلوے ہیں۔

اقبال کے نزدیک، افلاطون کا یہ خیال صریحاً غلط ہے۔ یہ دنیائے موجودات دارالتکلیف نہیں، محض دارالامتحان ہے۔ جہاں حیات کا مقصود اعمال کی فوز و فلاح ہے اور موت قنطرۃ الحیاۃ ہے یعنی زندگی کا پل ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ حیاتی اعمال کی شیرازہ بندی کا اندازہ ہو سکے۔ اگر حیاتی اعمال جوش و جہد کی حالت میں سرزد کئے گئے ہوں اور نفس کو مسخر کرنے میں صرف ہوتے ہوں تو موت کا جھٹکا بھی انہیں متاثر نہیں کر سکتا اور دوسرے خود موت ایک زندگی سے دوسری زندگی میں خاموشی کے ساتھ سرک جانے کا نام ہے یہ کوئی سکوت کا مقام نہیں۔ زندگی موت سے پہلے ہو یا بعد میں، سراسر عمل ہے اور وہ بھی ایسا جو لگاتار جاری و ساری رہتا ہے۔ لہٰذا، افلاطون کا خیال درست نہیں،

حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود ۱۲۸

یہاں، ایک اعتراض کا جواب دینا ضروری ہے۔ فکرِ اقبال کے مصنف خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے۔ ''میری ناچیز رائے یہ ہے کہ اقبال نے افلاطون کے ساتھ انصاف نہیں کیا۔ اقبال نے فقط یہ دیکھا کہ افلاطونی افکار کا اثر بعض لوگوں پر اچھا نہیں ہوا اور اس کے نظریۂ وجود سے فرار عن الحیات کا نتیجہ از روئے منطق حاصل ہوتا ہے۔ جس قسم کے حیات گریز تصوف کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے افیون قرار دیا، وہ افلاطون سے کہیں زیادہ فلاطینوس اسکندروی سے حاصل کردہ ہے، جس کے افکار کا اسلامی فلسفہ اشراق اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش نمایاں ہے۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرد تصورات میں گم ہو کر علائق حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا گھر ایتھنیا کی تمام علمی اور عملی زندگی کا مرکز تھا۔ ایسے شخص کے متعلق جو عدل کا ایک انقلابی تصور قائم کر کے اس کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش میں سائرا کیوز کی ریاست سے خارج کیا گیا ہو اور بحری ڈاکوؤں کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا ہو، یہ کہنا ناانصافی معلوم ہوتی ہے۔''۱۲۹

کم لفظوں میں اسی رائے کا اعادہ سید علی عباس جلالپوری نے اپنی تصنیف اقبال کا علم الکلام میں کچھ ان الفاظ میں کیا ہے۔ ''افلاطون یونانی کو گوسفند قدیم قرار دینا انصاف سے بعید

ہے۔ افلاطون کے افکار میں بے شک کہیں کہیں کشف وعرفان کے عناصر موجود ہیں لیکن اس کا نظریۂ امثال خالص عقلی اور منطقی ہے۔اس کے علاوہ افلاطون صاحب عزیمت تھا۔اس نے سائرا کیوز میں اصلاحات نافذ کرنے کی کوشش کی۔جس پر وہاں کا جابر حاکم اس سے خفا ہو گیا اور اسے قزاقوں کے ہاتھ غلام بنا کر بیچ دیا۔''[۱۳۰] ظاہری طور پر ان حضرات کے اعتراض میں وزن لگتا ہے مگر بنظر غائر ان کے اعتراض کا جائزہ لیا جائے تو اس میں جان نہیں رہتی۔پہلی بات تو یہ ہے کہ اس ضمن میں اقبال کی تصنیف اسرار خودی کے شارح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی وضاحت غور طلب ہے، ان کا لکھنا ہے ''افلاطون راہب نہیں تھا لیکن اس کی بنیادی تعلیم کا نتیجہ یہ نکلا کہ رہبانیت کو تقویت حاصل ہوئی۔''[۱۳۱] ظاہر ہے کہ اقبال جب بھی افلاطون پر معترض ہوا ہے تو اس نے ناقدانہ حملہ اس کی ذات پر نہیں بلکہ اس کے افکار پر کیا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ایک دفعہ اقبال نے اپنے اور بنگالی شاعر رابندر ناتھ ٹیگور کی شاعری کا موازنہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ ٹیگور کی شاعری بے عمل ہے جب کہ وہ باعمل انسان ہے اور میں بے عمل انسان ہوں جب کہ میری شاعری باعمل ہے۔[۱۳۲] اقبال کے اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مفکر کی ذاتیات اور اس کی فکریات کے دو مختلف حلقے ہیں جن کو آپس میں ملانا نہیں چاہئیے۔ یقیناً، افلاطون کی ذات نے نہیں بلکہ اس کے افکار نے گہرے اثرات چھوڑے ہیں اور انہیں کی بنیاد پر اقبال کو اس کے متعلق یہ کہنا پڑا:

گوسفندے در لباسِ آدم است
حکمِ او بر جانِ صوفی محکم است [۱۳۳]

انسان کے لباس میں ایک بھیڑ ہے۔اس کا حکم صوفی کی جان پر مسلط ہے۔

اور پھر اقبال نے یہ اعتراض اکیلے افلاطون کی فکر پر عائد نہیں کیا اسے حافظ شیرازی جیسے عظیم المرتبت شاعر پر بھی لاگو کیا اور وہاں بھی ان کی ذات کو نہیں، بلکہ فکر کو ہدفِ تنقید بنایا۔اقبال کے نزدیک، ان دونوں حضرات کے افکار نے انسانوں کو بھیڑوں کے موافق زندگی گزارنے پر اُکسایا ہے، اسی لیے وہ ان دونوں کو ''گوسفنداں'' کا نمائندہ قرار دیتا ہے۔افلاطون کے بارے میں اقبال کا شعر ہے۔

راہبِ دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم [۱۳۴]

حکیم افلاطون جو ایک قدیم زمانے کا راہب ہے، وہ قدیم بھیڑوں کے گروہ میں سے تھا۔
اور حافظ شیرازی سے متعلق، اس کا شعر ہے:

بے نیاز از محفلِ حافظ گذر
الحذر از گوسفنداں الحذر ۱۳۵

حافظ(شیرازی) کی محفل سے لاتعلق ہو کر گذر رو، (اور) ہوشیار، (ان) بھیڑوں سے ہوشیار (رہو)۔

ارسطو اور اقبال: (Aristotle and Iqbal)

ارسطو، وہ واحد یونانی مفکر ہے جسے اقبال نے دیگر یونانی مفکرین سے نسبتاً بہتر پایا ہے۔ اس کی فکری پرواز نے اسے ایک خاص حد تک متاثر کیا ہے لیکن جہاں تک اس کے طرزِ استدلال کا دخل ہے، اس سے اسے مایوسی رہی ہے۔ عموماً، ارسطو کے فکر و استدلال کو افلاطون کے افکار کا ناقدانہ ردِعمل خیال کیا جاتا ہے، اس لیے اقبال نے بھی اسے اسی تناظر میں دیکھا ہے۔ اس ضمن میں، اقبال کا یہ شذرہ ملاحظہ ہو؛

''ارسطو کے لیے میرے دل میں بغایت عقیدت و احترام کے جذبات ہیں۔ نہ صرف اس لیے کہ میں (بیسویں صدی کا انسان ہونے کی حیثیت سے) اپنے اسلاف کے مقابلے میں اسے بہتر طور پر سمجھتا ہوں، بلکہ اس لیے بھی کہ میری ملت کے خیالات پر زبردست اثر ڈالا ہے۔ لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان پر اس کی تنقید میں ناسپاسی کا جو شائبہ نظر آتا ہے، وہ مجھے اس کے استحسان سے باز رکھتا ہے۔ اپنے استاد کے نظریات پر اس کی نکتہ چینی میں صداقت کا جو عنصر ہے، اس سے مجھے انکار نہیں لیکن جس ذہنیت سے، وہ ان کا جائزہ لیتا ہے، اس سے مجھے نفرت ہے۔''۱۳۶

اس حوالے سے، اقبال شناس جگن ناتھ آزاد نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ''اقبال افلاطون سے خفا ہیں اور ارسطو سے خوش ہیں۔''۱۳۷ جب کہ پروفیسر عطیہ سید اس رائے پر معترض ہیں، ان کا خیال ہے کہ ''اس میں شک نہیں، اقبال افلاطون کے نظریہ امثال پر ارسطو کی تنقید کو سراہتے ہیں، لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ارسطا طالیسی فلسفے کا اثبات کرتے ہیں۔''۱۳۸ اُن کا یہ بھی کہنا ہے کہ ''اقبال بے شک ارسطو کی اس نکتہ چینی کو سراہیں جس کا ہدف افلاطون کا نظریۂ امثال ہو، لیکن وہ ارسطو کے افکار کو من و عن قبول نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ قرآن کی روح، اس کے طریق کار اور تصورات کے منافی ہیں۔''۱۳۹ مزید برآں ان کی رائے یہ ہے کہ ''اقبال نہ صرف ارسطو کے تصورِ

کائنات اور عقل فعال کو اسلامی تصورات کے خلاف سمجھتے ہیں بلکہ اس کے منطقی طریق کار کو قرآنی استدلال کے طریق کار سے جدا جانتے ہوئے فقہ کے سلسلے میں ارسطاطالیسی منطق کے استعمال کو مضر قرار دیتے ہیں۔''[۱۴۰] پروفیسر عطیہ سیّد کی رائے میں کہاں تک وزن ہے، اسے جاننے کی خاطر ایک تو ارسطو کے افکار کا اجمالی سا جائزہ درکار ہے، ساتھ ہی ساتھ اس کے افکار سے اقبال کے فکری تصادم کو اجاگر کرنے کی ضرورت ہے۔

ارسطو[۱۴۱]، افلاطون کے برعکس، اس سوچ کا مالک ہے کہ دنیائے موجودات بذاتِ خود حقیقی ہے۔ اسے کسی دنیائے امثال کا ظل سمجھنا درست نہیں۔ حقیقت مطلق واحد ہے، اسے عمومی روپ عطا کرنا صحیح نہیں۔ دنیائے موجودات کی ہر شے کا مثالی تصور اسی کے باطن میں مضمر ہے، اس سے باہر نہیں۔ اسے آسان ترین انداز میں کچھ اس طرح سمجھایا جاسکتا ہے کہ کیا سفیدی کا تصور کاغذ کے بغیر اور کاغذ کا وجود سفیدی کے بغیر سوچا جاسکتا ہے؟ سفیدی، اپنے سفیدی پن کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ وہ کاغذ میں نہیں تو چاک میں ظاہر ہو، چاک میں نہ سہی، کسی کپڑے میں ظاہر ہو، لیکن کہیں بھی ظاہر ہو اس کی حقیقی ہیئت تبدیل نہیں ہوگی، یعنی، سفیدی، سفیدی ہی رہے گی۔ اس کے برعکس، کاغذ سے سفیدی غائب کردی جائے، تو وہ نیلا ہوسکتا ہے، پیلا ہوسکتا ہے، لیکن اگر کاغذ سے ہر طرح کے رنگ تو کجا اسے ہر طرح کی صفت سے محروم متصور کیا جائے تو پھر کیا کاغذ کا وجود قابلِ تفہیم رہے گا؟ یقیناً نہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ سفیدی کی حیثیت 'مثالی تصور' کی ہے تو کاغذ کی حیثیت 'مادے' کی ہے۔ انسان اپنی دانست میں صورت اور مادے کو متفارق متصور کرسکتا ہے مگر حقیقی دنیا میں یہ ناممکن ہے کیونکہ یہاں یہ دونوں ہمیشہ ایک ساتھ مل کر کسی نہ کسی مقرون فرد کی صورت میں ہی متشکل ہوتے ہیں۔

اقبال کو ارسطو اس لیے پسند ہے کہ وہ حقیقت کو ثنویت سے پاک کرنے کا خواہاں ہے اور حقیقت واحدہ کے نظریے کا موئید ہے، دوسرے وہ دنیائے موجودات کے مقرون اور ٹھوس حقائق کو اہم سمجھتا ہے اور انہیں فریب نہیں گردانتا۔ محسوسات و مدرکات کے عالم کو قابلِ نفرین نہیں سمجھتا۔ فطری اشیاء کی تفتیش و تحقیق کو ناگزیر خیال کرتا ہے۔ یہاں ایک وضاحت ضروری ہے جس کی نشاندہی پروفیسر سٹیس (Stace)[۱۴۲] نے کی ہے وہ لکھتے ہیں کہ فرانسس بیکن (Francis Bacon) نے اپنی تصنیف نووم آرگینم (*Novum Organum*) میں ارسطو کے بارے میں جابجا حقارت آمیز حوالے پیش کئے ہیں جن کا لب لباب یہ ہے کہ ارسطو طبیعی حقائق سے کوئی لگاؤ نہ

رکھتا تھا وہ اپنی فکر میں قبل از تجربی نظریات بناتا، صبر و استقامت کے ساتھ فطری حقائق کی تفتیش و تحقیق کی بجائے وہ نام نہاد عقلی بنیادوں پر فیصلہ کرتا کہ فطرت کو کیسا ہونا چاہیئے اور پھر اپنے فیصلے کو اپنے نظریات کے ساتھ یکجا کر لیتا۔ بطور جملۂ معترضہ، مزے کی بات یہ ہے کہ بیکن نے جو اعتراض ارسطو کی فکر کے بارے میں اٹھایا ہے وہ خود اس سے مبرا نہیں ۔ منٹو کے مطابق، بیکن حقائق سے کشیدہ خام خیالیوں کو حقائق سے اخذ کردہ تعمیمات سمجھتا رہا لیکن خود سے کبھی بھی ان کی تصدیق نہ کر پایا۔ وہ لکھتا ہے، ''انصاف کی رُو سے جانچا جائے تو بیکن کا معاملہ پچھلے فلسفیوں کی روایت سے مختلف نہیں کیونکہ وہ بھی ازمنہ وسطی کی طبیعی سائنس کی قائم کردہ روایت سے استفادہ کرتا ہے۔ وہیں سے کچھ تجربات و مشاہدات پر مبنی تصریحات اکٹھی کرتا ہے انہی سے فکری تعمیمات اخذ کرتا ہے اور انہیں فطرت کے سر بستہ رازوں کا حرفِ آخر قانون مان لیتا ہے۔ وہ کبھی یہ جستجو نہیں کرتا کہ براہِ راست فطرت کا مشاہدہ اور غور و فکر کرے اور وہاں سے تازہ بہ تازہ اور نو بہ نو مثالیں اکٹھی کرے۔ وہ اس فریب سحر میں مبتلا رہا کہ وہ روایت کو تیاگ چکا ہے اور مشاہدات سے آغازِ نو کر رہا ہے حالانکہ اس کا فکری کمال بھیس بدلی روایت کا شاخسانہ رہا اور بس۔''[۱۴۳]

گویا بیکن بھی ارسطو کی طرح زبانی جمع خرچ پر حقائق کی تفتیش کرتا رہا لیکن کچھ بھی ہو، اقبال کو پھر بھی ان حضرات کی یہ ادا بھاتی ہے کہ وہ عالم محسوسات کی طرف ملتفت تو ہوئے۔ اقبال ان کے طرزِ استدلال کو تلاش حق کی ابتدائی منزل سے زیادہ مقام نہیں دیتا اور ہر متلاشیان حق کو خبردار کرتا ہے:

زمانے با ارسطو آشنا باش　　دمے باسازِ بیکن ہم نوا باش
ولیکن از مقامِ شاں گذر کن　　مشو گم اندریں منزل، سفر کن[۱۴۴]

تھوڑی دیر کے لیے ارسطو سے آشنائی رکھ، کچھ وقت بیکن کے ساز کا ہمنوا رہ لیکن ان کے مقام سے آگے نکل، اس منزل میں گم نہ ہو سفر جاری رکھ۔

دوسری طرف اقبال کو ارسطو ناپسند بھی ہے کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کی صراحت میں اور افلاطون کے نظریے کی تنقید میں جس طرز استدلال کو اختیار کرتا ہے وہاں وہ استنتاج کی اسی سطح پر اتر آتا ہے جس کا افلاطون عادی رہا۔ یعنی وہ بھی دنیائے موجودات کو تجربی شواہد کے زور پر ثابت کرنے کی بجائے قیاسی استخراج کا منہاج اپناتا ہے جسے اقبال تحسین کی نظروں سے نہیں دیکھتا۔ ارسطو کا المیہ یہ ہے کہ وہ صحیح سمت کی نشاندہی کر کے صراط مستقیم سے بھٹک گیا۔ دنیائے موجودات کی اصلیت کو تو بے نقاب کر گیا مگر اس کے ثبوت میں طرزِ استدلال، غلط اختیار کر گیا۔

ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ امثال کو جن شاندار دلائل کے ساتھ رگیدا ہے، وہ اس کے طرزِ استدلال کی اچھی بھلی مثالیں ہیں۔ بقول رسل، ان میں سب سے زیادہ مضبوط اور مؤثر دلیل 'تیسرے آدمی' کی دلیل[۱۴۵] ہے جس کے مطابق، اگر انسان اس لیے انسان ہے کہ وہ اپنے تصور مثالی انسان سے مشابہ ہے تو پھر لازماً ایک ایسا مثالی انسان بھی ہونا چاہئیے جس کے ساتھ عام انسان اور اس کا تصور مثالی انسان دونوں کے دونوں مشابہ ہوں۔ بعینہٖ اگر یہ سوچا جائے کہ سقراط بیک وقت ایک انسان بھی ہے اور جانور بھی، تو یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ آیا مثالی انسان ایک مثالی جانور بھی ہے اور اگر وہ ہے تو ہر صورت میں مثالی جانوروں کی اتنی ہی کثرت ہونی چاہئیے جتنی کہ جانوروں کی نسلیں موجود ہیں۔ اس طرح دنیائے امثال معین اور جامد نہیں رہتی، وہاں ایک سے ایک بڑھ کر ایک مثالی تصور بنتا چلا جائے گا اور رہی مادے کی بات، تو وہ بے کار ہے۔ دراصل، ارسطو یہ بتانا چاہتا ہے کہ جب بہت سے افراد کے مابین محمول مشترک ہو تو اس کی وجہ ان کا ایک جیسا مثالی ہونا ہے، ایک جیسا مشابہ ہونا نہیں۔

یہاں، اقبال کے بیان کردہ شذرے کے آخری جملے کا اعادہ کر لیا جائے تو اس کی معنویت کو واضح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہتی کیونکہ محولہ بالا تیسرے آدمی کی دلیل ہی اس کے لیے کافی ہے۔ اقبال کا جملہ تھا ''اپنے استاد کے نظریات پر اس نکتہ چینی میں صداقت کا جو عنصر ہے، اس سے مجھے انکار نہیں۔ لیکن جس ذہنیت سے وہ ان کا جائزہ لیتا ہے، اس سے مجھے نفرت ہے۔''[۱۴۶] ظاہر ہے تیسرے آدمی کی دلیل میں اسی فصل اور جنس کے مخصوص منطقی طریقہ کار کو مصرف میں لایا گیا ہے جو سقراط اور افلاطون کا مرغوب انداز تھا۔ اس سلسلہ میں پروفیسر سٹیس کی رائے[۱۴۷] غلط نہیں کہ افلاطون اور ارسطو کے درمیان فرق ان کے الفاظ کے گھماؤ پھیراؤ کا ہے بنیادی فکر کا نہیں۔ ارسطو جب کہتا ہے کہ صورت حقیقی ہے تو افلاطون کا ہمنوا معلوم ہوتا ہے اور جب کہتا ہے کہ صورت فی نفسہٖ خارج میں کہیں موجود نہیں تو افلاطون کا ہم خیال نہیں لگتا۔ لیکن جب کہتا ہے کہ حقیقی وجود صرف فرد کا ہے جو صورت اور مادے کا مرکب ہے اور ایسے مرکب کی حقیقت کا اصل دارومدار صورت پر ہے تو وہاں اس کے تفکر اور افلاطون کے نظریے کی روح میں کوئی بین فرق نہیں رہتا۔ دونوں مادے کو درخورِ اعتنا نہیں جانتے۔ دونوں صورتوں کو حقیقت کا غماز شمار کرتے ہوئے ان کا منبع ایک تصورِ خالص کو ٹھہراتے ہیں جسے افلاطون خیرِ اعلیٰ اور ارسطو خالصتاً بے مادہ صورت قرار دیتا ہے۔ ایسے تصور کو کم و بیش مثل خدا مانا جاتا رہا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کا ملفوظہ ہے کہ کچھ بھی

ہو خدا کو مجرد تعقل کی بنیاد پر کبھی نہیں جانا جا سکتا۔ اس کے ثبوت میں پروفیسر یوسف سلیم چشتی کا بیان ہے کہ جب ''ان سے پوچھا گیا کہ تصورِ ذات باری عقلاً ممکن ہے یا نہیں، تو ان کا جواب تھا، ہم خدا کو مجرد عقل سے نہیں پا سکتے۔ (عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی) اسے باطنی مشاہدے یا تجربے کی بدولت جان سکتے ہیں۔''[۱۴۸] ساتھ ہی ساتھ، انہوں نے یہ بھی وضاحت کی، ''چونکہ خدا لامتناہی ہے اور وہ ہر لمحہ نئی تجلی فرماتا رہتا ہے اس لیے اس کی ہستی سے متعلق ہمارے مشاہدات اور تجارب باطنی بھی لامتناہی ہیں۔''[۱۴۹]

ارسطو کی افلاطون سے فکری مفاہمت کو ایک اور زاویہ سے بھی جانچنا چاہیے۔ افلاطون نے اصل کو نقل کی غایت قرار دے کر بنظر اقبال، کائنات کو طے شدہ منزل کی طرف بڑھنے کی جبریت کا شکار کر دیا۔ کچھ اسی نوعیت کی جبریت کو ارسطو نے بھی پیش کرنے میں تامل نہیں کیا۔ اس کے حساب سے، خالصتاً بے صورت مادہ اور بے مادہ صورت کی دو انتہاؤں کے درمیان کائنات فی الواقع موجود ہے جہاں مادے اور صورت کا ملاپ اٹوٹ اور ابدی ہے لیکن اضافی نوعیت کا ہے یعنی اگر کوئی شے یا مظہر مادہ کا متحمل ہے تو کسی دوسرے حوالے سے وہی صورت کا حامل ہو سکتا ہے۔ مثلاً درخت، تختے کی نسبت سے مادہ ہے تو بیج کے حوالے سے صورت، بعینہٖ تختہ کرسی کے لیے مادہ ہے تو درخت کے لیے صورت۔ اس بناء پر، بے صورت مادہ سے بے مادہ صورت تک جو مراتبی نظام تشکیل پاتا ہے اس میں ہمیشہ صورت، مادے کے لیے غایت کا درجہ رکھتی ہے چونکہ کائنات کی قطعی غایت خالصتاً بے مادہ صورت ہے اس لیے کائنات کے امکانات اس کی رُو سے طے شدہ اور معین ہیں۔ اس طرح، افلاطون کی دنیائے امثال کے مراتبی نظام کی مانند ارسطو کے ہاں، مراتبی صورتوں کا صعودی چڑھاؤ کائنات پر جبریت کو مسلط کر دیتا ہے۔

ارسطو کی فکر میں ایک اور قباحت بھی نمایاں ہے۔ افلاطون کے برعکس، کائنات کے حقیقی مقام کو پہچاننے کے باوجود وہ منکر ہے کہ کائنات میں ذرہ بھر اضافے کی گنجائش ہے۔ اس کے نزدیک، کائنات کا ارتقائی روّیہ ایک بندھے ٹکے ضابطے کا پابند ہے۔ یہ ایک طرح کا بنا بنایا مصنوع ہے جو خلاء میں مقیم ہے اور نمو سے یکسر عاری ہے۔ اس میں اس قدر ثبات ہے کہ لحظہ بہ لحظہ تغیر و تبدل کے باوجود اپنی کُنہ میں وہ غیر مبدل ہے۔ اس کی صراحت میں، ارسطو نے جو دلیل سامنے رکھی، اس کے تحت، اگرچہ صورت اور مادہ دونوں فی نفسہٖ حرکت سے معرا ہیں مگر صورت کی غایت بطورِ کشش مادے کو ہر لمحہ متحرک رکھنے کا سبب ہے۔ نتیجتاً مادے سے صورت کی طرف بڑھنے

کا ارتقائی روّیہ ایک صعودی جہت میں ابدی طور پر متعین ہے۔ یہی نہیں، اگر کائنات کے ارتقائی رویے کو صورت سے مادے کی الٹی سمت میں متصور کیا جائے، تب بھی یہ معین رہتا ہے کیونکہ ہر صورت کے پیچھے کوئی مادی علت ضرور موجود ہوتی ہے، جیسے تختہ درخت کے بغیر، اور درخت بیج کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتا۔ اس طرح کائنات کا ارتقائی روّیہ ہر دو لحاظ سے معین ہے اور حرکت وارتقاء سے عبارت ہونے کے باوجود اضافہ پذیر نہیں۔

ارسطو نے اپنے مؤقف کو ایک دوسرے انداز میں بھی پیش کیا ہے اس کا کہنا ہے کہ مادے اور صورت کا ساتھ درحقیقت بالقوۃ، (potentiality) اور بالفعل (actuality) کا سنجوگ ہے۔ بالفرض، بیج مادہ ہے تو اس میں موجود وہ قوت جو اسے مکمل درخت بننے کے لیے تیار رکھتی ہے، بالقوۃ ہے اور اگر درخت اس کی صورت ہے تو وہ قوت جو بالآخر بیج کو درخت سے ارتقائی عمل سے گزارنے پر مجبور کرتی ہے، بالفعل ہے۔ اس حساب سے، بالقوۃ امکانی طور پر کچھ بن جانے یا ہو جانے کی قوت ہے جبکہ بالفعل عملی طور پر کچھ ہو جانے یا بن جانے کی قوت ہے۔ بالقوۃ سے بالفعل کی طرف منتقلی کا ارتقائی عمل ابدالاباد سے جاری ہے جو بے صورت مادہ سے بے مادہ صورت تک محیط ہونے کے سبب معین و مقرر ہے۔[۱۵۰]

اقبال، کائنات پر جبریت کے انطباق کا حامی نہیں جیسا کہ افلاطون سے فکری ٹکراؤ کے ضمن میں واضح کیا جا چکا ہے۔ وہ تو کائنات کی خلاّقی اور نمو پذیری کا قائل ہے اور اسے غایت سے باندھتا ہے جو پہلے سے مقرر شدہ نہیں بلکہ کائنات کے لحہ بہ لحہ تغیر وتبدل کے ہمراہ ہی بصورت امکانات متعین ہوتی رہتی ہے۔ اقبال کے نزدیک، افلاطون سے ہٹ کر بھی ارسطو کا خیال پر کشش اور درست نہیں کیونکہ اس نے بھی محض فکر پر اکتفا کیا ہے جب کہ خالی فکر اس قابل ہی نہیں کہ حقیقت کی صورت کو پہنچ سکے۔ اس کی وجہ اس کے الفاظ میں یہ ہے، ''فکر کا دارومدار سرتاسر علامات پر ہے، اس لیے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر ایک پردہ سا ڈال دیتا ہے، کیونکہ وہ اس کا تصور کسی ایسی عالمگیر رو کی شکل میں کرسکتا ہے جو ہر شے میں جاری وساری ہو۔''[۱۵۱]

یہ ارسطو ہی نہیں، سبھی یونانی مفکرین کا المیہ ہے۔ جس طرح حسّی ادراک کائنات کی صحیح تصویر کشی نہیں کرتا، یہی حال خالص فکر کا ہے۔ صحیح منظر کشی کے لیے وجدانی استقراء درکار ہے جسے نفس انسانی کی تکمیل پر پہچانا جا سکتا ہے۔ انسان امنگوں، آدرشوں اور امیدوں بھری حیات کا پیکر ہے جو فکر اور ارادے سے گندھا ہے اور اپنی ہی ذات کے بے پایاں تکرار میں سدا رواں دواں رہتا ہے۔ زندگی آزاد ہے، خلاق ہے، حقیقی ہے اور اس کے سامنے بصورت امکانات مستقبل کا دروازہ

کھلا پڑا ہے۔اس کا رستہ موت در موت سے گزرتا ہے مگر اس رستے کا تسلسل بے قاعدہ نہیں۔اس میں نظم وضبط ہے۔سادہ لفظوں میں،انسانی نفس کی زندگی ایسے اغراض ومقاصد کی تشکیل سے عبارت ہے جو پہلے سے متعین نہیں بلکہ جیسے جیسے زندگی کا دائرہ عمل بڑھتا اور پھیلتا ہے ویسے ہی نئے نئے اغراض ومقاصد وضع ہوتے رہتے ہیں اور اس طرح زندگی کی وسعت بے پایاں ہے۔بالکل یہی صورت کائنات کی ہے۔وہ بھی ایک طرح کی نامیاتی عضویہ ہے جس کی وسعت پر کوئی خارجی حد قائم نہیں کی جاسکتی اور داخلی اعتبار سے وہ فکر محض نہیں جو اپنے بارے میں تفکر کا ماحصل ہو،وہ تو اس ذات مشہود کے ارادے کا مظہر ہے جس کے بارے میں قرآن الفرقان کا ارشاد ہے،''اور یہ کہ تمہارے پروردگار ہی کے پاس پہنچنا ہے۔'' (۵۳:۴۲)۔اپنے پھیلاؤ اور کشادگی کے حساب سے کائنات کی خارجی حد بالفعل نہیں بلکہ بالقوۃ ہے اور اس کی داخلی حد اس ارادے سے مشروط ہے جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے درحقیقت،ارسطو اپنی قیاسی منطقی عینک کو اتار ہی نہیں سکا اور کبھی جان نہیں پایا کہ حقیقت فکری استخراج میں نہیں مل سکتی،اس کے لیے باطنی تجربے اور وجدانی استقراء کی ضرورت ہے۔اقبال،ارسطو اور ان جیسے فکر کے پرستاروں کی لاعلمی پر چوٹ کرتے ہوئے کہتا ہے،

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک! ۱۵۲

اقبال کا عمومی زاویہ فکر:(Iqbal's General Viewpoint)

اقبال نے یونانی مفکرین کے افکار سے جو تعرض کیا ہے۔یہاں اس کا بحیثیت مجموعی تجزیہ کیا جاتا ہے تاکہ اقبال کی نظر میں جو ان کے سقم ہیں،عیاں ہوں۔

غور کیا جائے تو اقبال کو یونانی فکر میں کوئی جاذبیت دکھائی نہیں دیتی۔اگرچہ اس نے اعتراف کیا ہے کہ''فلسفۂ یونان کی حیثیت تاریخِ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے۔''۱۵۳لیکن مسلم فکر ونظر میں وسعت بخشنے کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں نکلتا کہ مسلم مفکرین نے یونانی استدلال کو من وعن وقبول کر لیا ہو۔دراصل،متاثر اور مرعوب ہونے میں بڑا فرق ہے۔متاثر ہونے سے مراد ہے کسی کے نظریات کو ممکنہ حد تک اپناتے ہوئے اپنی فکر میں جذب کر لینا،جبکہ مرعوب ہونے سے مراد ہے کسی کے نظریات کو حتی الوسع اپناتے ہوئے اپنی فکر کو اسی کے رنگ میں رنگ دینا۔اقبال کے نزدیک مسلم مفکرین قدیم یونانی حکماء سے متاثر ضرور ہوئے لیکن مرعوب

نہیں۔ جیسے جیسے قرآن فہمی کا زیادہ تعمق اور تفصیل سے مطالعہ کیا گیا، ویسے ویسے یونانی فکر کا پول کھلتا چلا گیا اور بالآخر مسلم دانشور اس بھید کو پا گئے کہ یونانی افکار کا قرآنی تعلیمات سے کس قدر بعد ہے۔ یونانی افکار سے اقبال کی ناگواری اور مایوسی کی خاص وجہ اس کے ان الفاظ سے ظاہر ہے۔

''یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں اگر چہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجموعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی۔''۱۵۴

گزشتہ صفحات میں قدیم یونانی استدلال کے جائزے سے یہ صورت حال ظاہر ہوئی کہ اس زمانے کے دانشور زیادہ تر مکالمات کی شکل میں اپنا مدعا پیش کرتے اور اس دوران بعض کا زور زبان کے ہیر پھیر کی طرف رہتا، ان کا مقصود لفاظی کی اوٹ میں اپنے حریف کو مخمصے میں ڈالنا ہوتا، تا کہ ان کی دانشوری کی دھاک بیٹھ جائے اور دوسرا ان کی من پسند حقیقت کو حقیقت سمجھنے پر مجبور ہو جائے، لفاظی کا ایسا کھیل عموماً سفسطہ جیسے فکری مغالطہ کے پردے میں کھیلا جاتا، جہاں دیدہ دانستہ لفظوں کے الجھاؤ میں اصل حقیقت کو یا تو گم کر دیا جاتا یا پھر اسے کچھ کا کچھ بنا دیا جاتا۔ اقبال کے نزدیک، لفظوں کے ایسے کھلاڑی دانا نہیں ہوتے، دانا کی نظر الفاظ کے داؤ پیچ پر نہیں بلکہ ان کے معنی، مفہوم اور مطالب کی گہرائی اور گیرائی پر ہوتی ہے۔ اقبال اپنے ایک شعر میں کہتا ہے:

الفاظ کے پیچوں میں، اُلجھتے نہیں دانا
غوّاص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے؟ ۱۵۵

اقبال کے اس نقطۂ نظر سے ایک بار پھر دھیان چینی مفکر چنگ زو کی طرف پلٹتا ہے جس کا اقتباس چینی استدلال کے جائزے میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہاں یہ جملہ دھرانے میں حرج نہیں کہ ''ایک دفعہ تصور تصرف میں آ گیا تو پھر الفاظ کے بارے میں متفکر ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔''۱۵۶ ایسا بھی نہیں ہے کہ یونانی حکماء اس خرابی سے نا آشنا رہے ہوں۔ مثلاً سقراط سوفسطائیوں کو ان کے لفظی استدلال پر دانش فروش خطیب خیال کرتا۔ وہ ان کے بارے میں کہا کرتا کہ ''یہ لوگ پیتل کے برتنوں کی طرح ہیں جنہیں ایک دفعہ ٹھونکا جائے تو دیر تک بجتے ہیں۔''۱۵۷ وہ ان کے استدلال کو خوشامد اور دروغ گوئی کی مشق قرار دیتا اور کہا کرتا، ''سوفسطائی خطیب ایک خوشامدی باورچی کی طرح ہوتا ہے جو مریضوں کے سامنے چٹخارے دار کھانے پیش کرتا ہے۔ ان کو تھوڑی دیر تک یہ خوشامدی باورچی سچے طبیب کے مقابلے میں قابل تعریف آدمی معلوم ہوتا ہے کیونکہ سچا طبیب مریضوں کے لیے کڑوی دوائیں اور سادہ غذائیں تجویز کرتا ہے۔''۱۵۸ اس

کا ایقان تھا کہ لذت آمیز جھوٹ سے کڑوا سچ کہیں بہتر ہوتا ہے اور ایسا کبھی نہیں ہوا ہے کہ لفاظی کی قوت سے حقیقت وصداقت ہاتھ آئی ہو۔ کچھ ایسا ہی اظہار رومی مفکر سینیکا کا بھی تھا، جس کا تذکرہ پیچھے یونانی استدلال کے جائزے میں کیا جا چکا ہے۔

اس زمانے میں جن حضرات کا اصرار زبان کی بجائے فکر کی طرف ہوتا ان کا مقصود فکری ہیئت کے پردے میں اپنے مدمقابل کو اپنی دلیل منوانا ہوتا، تا کہ ان کے مؤقف کو حقیقت کا عکاس تسلیم کر لیا جائے، خواہ تجربے سے اس کی تائید حاصل ہو یا نہ ہو۔ گویا منطقی اعتبار سے وہ قضایا کے مادی پہلو کی بہ نسبت اس کے صوری پہلو میں زیادہ دلچسپی دکھاتے اور جہاں کہیں مادی پہلو کو مدِ نظر رکھتے، اسے بالآخر صوری پہلو میں تحویل کر دیتے۔ یوں وہ زیادہ تر قیاسی استخراج کے سہارے نتائج کو اخذ کرتے۔ جہاں ٹھوس اور مقرون حقائق پر مجرد اور تعمیمی نظریات و تعقلات کو فوقیت دیتے اور اس کا ماحصل یہ نکالتے کہ عقل کو عمل پر سبقت حاصل ہوگئی، ثبات تغیر پر مقدم ہو گیا، معقولات مدرکات سے زیادہ اہم ہو گئے، موت حیات پر حاوی ہوگئی، انسان اپنے ہی خودساختہ تصور حقیقت مطلقہ کا اسیر ہو گیا۔

اقبال کے نزدیک یونانی مفکرین استخراجی استدلال سے پیچھا نہ چھڑا سکے اور اسی کو سندِ عظیم سمجھتے رہے۔ ان کی عقلی نہج نے انہیں عقل ہی کی الجھنوں میں پھنسائے رکھا جس سے وہ نکلنے کی بجائے مزید الجھتے چلے گئے، جس کی بدولت وہ حقیقت کے پہلو کا کامل احاطہ نہ کر پائے۔ اس الجھن کو رفع کرنا استخراجی عقل کے بس کی بات نہیں کہ وہ حقیقت کا وقوف کر سکے، اس کے لیے وجدانی استقراء درکار ہے۔ اقبال رسول کریمؐ کے حضور ملتجی ہو کر یہ نکتۂ دقیق اٹھاتا ہے:

چہ کنم کہ عقلِ بہانہ جو گرہے بروے گرہ زند نظرے! کہ گردشِ چشمِ تو شکند طلسمِ مجازِ من
نرسد فسوں گریٔ خرد بہ تپیدنِ دلِ زندۂ ز کُنِشتِ فلسفیاں درآ بحریمِ سوز و گدازِ من ۱۵۹

میں کیا کروں؟ میری بہانہ ساز عقل گرہ پر گرہ لگا رہی ہے، (حضور ﷺ) مجھ پر نظر (کرم) فرمائیں کہ آپ کی نگاہ سے میرے مجاز کا طلسم ٹوٹ جائے۔ خرد کی جادوگری دل زندہ کی تڑپ کو نہیں پہنچتی۔ فلسفیوں کے کنشت (یہودیوں کا معبد) سے نکل کر میرے سوز و گداز کے حرم میں آ جا۔

محمد رفیع الدین کی رائے میں [۱۶۰]، یونانی فلسفیوں کا مسئلہ یہ ہے کہ جب وہ محسوسات و مدرکات کی دنیا میں جھانکتے ہیں تو انہیں حسی و مادی اشیاء و مظاہر میں تغیرات کا سیل رواں ملتا ہے۔

نتیجتاً جب کسی شے یا مظہر کے اوصاف و خواص میں تبدیلی رونما ہوتی ہے تب اس سے منسلکہ منظر نامے کے تصور کو بھی تبدیل کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی ہوئی کہ تغیرات کے دَرپردہ اس اصول حقیقت کو ڈھونڈا جائے جو نہ صرف حال بلکہ مستقبل کے متغیرہ ٹھوس حقائق سے بھی مکمل مطابقت رکھے۔ اسی کھوج میں جس کسی نے بھی اپنا فلسفہ تراشا، اسی زعم میں مبتلا رہا کہ اس نے حقیقت کو پالیا ہے۔ حالانکہ اس کا حال تو اس مثال کی مانند ہے کہ بالفرض، کسی کمرے کے اندر اس کے سائز سے بڑا قالین اس طرح بچھانا ہو کہ وہ پورے کمرے میں پھیل بھی جائے اور اس کے گونا گوں نقوش بھی صاف نظر آتے رہیں، لیکن کمرے کی تنگی کی وجہ سے قالین میں جا بجا شکنیں ابھر آئیں جن کے باعث قالین کے نقوش کا منظر بگڑ جائے یا نظروں سے اوجھل شکنوں میں گم ہو جائے، جب کبھی کسی ایک طرف کی شکنیں ہٹانے سے قالین کے کچھ نقوش درست طور پر نظر آنے لگیں تو دوسری طرف سے شکنیں ادھر کے نقوش کو خراب کر دیں۔ اس طرح ہزار ہا جتن کے باوجود نہ تو قالین کی شکنیں مٹنے میں آئیں اور نہ نقوش کا بھرپور منظر قابل دید بن سکے، کچھ یہی حال فلسفی کا ہے جس کی تنگیٔ فکر میں وسیع و عریض کائنات کے دلکش حقائق سما نہیں سکتے۔ وہ کچھ بھی کر لے اپنے تصورِ حقیقت سے ان الجھنوں کو دور نہیں کر پاتا جو کائنات پر استخراجی استنتاج کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں۔ اگر کبھی وہ ان الجھنوں کو اپنے نظریۂ حقیقت کے کسی ایک پہلو سے دور کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے تو وہ کسی اور پہلو سے نمودار ہو جاتی ہیں، اس طرح وہ ان کا کما حقہ خاتمہ نہیں کر پاتا۔ یہ سقم یونان کے ہر مفکر میں کہیں نہ کہیں موجود ہے۔ مثلاً، زینو جس اصولِ حقیقت کا دعویدار ہے، وہ حقیقت کے پہلو پر منطبق نہیں ہوتا جیسے کہ یونانی استدلال کے جائزے میں ذکر ہو چکا۔ اس کا دعوی تھا اگر دو متضاد قضایا بیک وقت کسی مفروضہ سے برآمد ہوں، تو وہ مفروضہ صحیح نہیں ہوتا۔ اس نے یہ اصول حرکی دنیا کو فریب ثابت کرنے کے لیے پیش کیا لیکن یہی اصول سکونی دنیا کے لیے بھی موزوں نہیں رہتا۔ بشرطیکہ اسے رشتوں کی اضافی نسبت کے حوالے سے سمجھا جائے۔ مثال کے طور پر، ریاضی کا ہر ہندسہ بیک وقت اپنے سے پہلے ہندسہ سے بڑا اور اپنے سے بعد کے ہندسہ سے چھوٹا ہوتا ہے، جیسے '5' کا ہندسہ بیک وقت '4' سے بڑا اور '6' سے چھوٹا ہے۔ یہی حال دیگر رشتوں کے اضافی تعلقات کا ہے جس طرح کہ منجھلا بھائی بیک وقت چھوٹے بھائی سے بڑا اور بڑے بھائی سے چھوٹا ہوتا ہے۔[۶۱] بالفرض زینو کا اصول صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ریاضی کے ہندسوں اور منجھلے بھائی جیسے اضافی رشتوں کی اہمیت بھی مہمل اور لغو ہوگی اور اگر ایسا ہے تو حقیقت سکون

وثبات کی غماز کیونکر ہوسکتی ہے۔ جہاں ریاضی اوراس جیسے سکونی تصورات کی حیثیت بھی باطل ثابت ہوتی ہے۔ دراصل، یونانی مفکر استقراء کی حیثیت اور افادیت کو سرے سے سمجھ ہی نہیں سکے۔ ان کے ہاں اس کا تھوڑا بہت جتنا بھی استعمال کیا گیا منطقی منہاج کے روپ ہی میں کیا گیا جس کی وجہ سے وہ کسی نہ کسی طور فکری قیاس کی بھیس بدلی ہوئی شکل میں رہا۔

جس طرح کبھی دیومالائی تصورات جذباتی قیاس آرائی کی خرافات تھے، اسی طرح تجریدی تصورات فکری قیاس کی محض توجیہات ثابت ہوئے ۔جیسے اساطیری تصورات کو کبھی حقیقت پر موقوف سمجھا جاتا تھا، ویسے ہی استخراجی نظریات کو بھی حقیقت کا عکاس مانا گیا۔اس دوران کسی یونانی مفکر کو یہ خیال ہی نہیں سوجھا کہ استخراج سے بڑھ کر بھی کچھ ہوسکتا ہے۔

دیکھا جائے تو ان کا حال اس بیمار جیسا ہے جو ایک بیماری کا علاج کرتے ہوئے کسی دوسری بیماری میں مبتلا ہو جائے اور اس سے بے خبر رہے۔اس تناظر میں اقبال کا یہ بیان بڑا زبردست ہے، جسے فقیر سید وحید الدین نے لکھا ہے۔''اس کائنات میں خرد بلاشرکت غیرے حکمران ہے۔خرد وہ حاسد استانی ہے جو کسی کی شرکت یا مداخلت گوارا نہیں کرتی۔تم خرد کی طاقت کا اندازہ اس سے کر سکتے ہو کہ انسان خدا بھی وہی پوجتا ہے جسے اس کی عقل پسند کرتی ہے۔حد یہ ہے کہ ظالم خدا تک تراش لیتی ہے''[۱۶۲] یہ صحیح ہے کہ فکر کی انتہا ہمیشہ قطعی حقیقت کی تلاش پر منحصر ہے۔اس ضمن میں، کبھی حقیقت مطلقہ کے اسطوری نظریے تراشے جاتے تھے،ان کی پرستش کی جاتی تھی، پھر تجریدی نظریات نے ان کی جگہ لے لی اور یہ ضروری سمجھا گیا کہ ان سے عقیدت رکھنے سے پیشتر عقلی جواز بھی مہیا ہونے چاہئیں۔مجموعی طور پر، حقیقت مطلقہ کے بارے میں تین عقلی دلائل مقبول ہوئے جنہیں یونانی افکار کے دورزوال کے بعد بھی پذیرائی ملتی رہی۔اقبال نے ان کا ناقدانہ جائزہ لے کر یونانی دلائل[۱۶۳] کے نقائص کو بے نقاب کیا۔پہلے ان دلائل کا مفہوم دیکھتے ہیں۔

1۔کونیاتی دلیل: (Cosmological argument)اس دلیل کے مطابق ہر کائناتی مظہر اور واقعہ کے در پردہ اس کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ ہر علت خود کسی اور علت کا معلول ہوتی ہے اور جس علت کا وہ معلول ہوتی ہے، وہ بھی کسی اور علت کی وجہ سے ہوتی ہے۔علل و معلول کا ایسا سلسلہ کسی ایسی علت پر آ کر ضرور رکتا ہے جو آگے کسی اور علت کا معلول نہیں جو گویا علت العلل ہے۔یہی حقیقت مطلقہ ہے جو اس کے موجود ہونے کا ثبوت ہے۔

2۔وجودیاتی دلیل: (Ontological argument)اس دلیل کے مطابق انسانی ذہن میں ایک مکمل ہستی کا تصور موجود ہے اگر یہ ہستی وجود نہیں رکھتی تو یہ تصور ایک مکمل ہستی کا نہیں ہوسکتا

کیونکہ غیر موجود ہونا ایک نقص ہے۔ جس ہستی میں وجود جیسی بنیادی صفت بھی موجود نہیں وہ مکمل ہستی کیونکر ہوسکتی ہے۔ مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں کسی قسم کا نقص یا کمی نہ ہو چہ جائیکہ وجود جیسی صفت سے عاری ہو۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسانی ذہن میں حقیقت مطلقہ کا تصور ہونا اس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ باالفاظ دیگر حقیقت مطلقہ کے تصور سے ہی اس کا موجود ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔

3۔ غایتی دلیل: (Teleological argument) اس دلیل کے مطابق کائنات میں حسن، تدبر اور مقصد کوشی کی علامات کائنات جو منظّم، مربوط اور جامع نقشہ بحیثیت کل کے پیش کر رہی ہیں وہ کسی حقیقت مطلقہ کی موجودگی کا بین ثبوت ہے۔ دوسرے لفظوں میں انتخاب وتدارج اور نظم وضبط کے مظاہرے سے اس امر کی واضح نشاندہی ہوجاتی ہے کہ ان مظاہر کا خالق ایک صانع وعاقل وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ ان مظاہر کی توجیہ اندھے میکانکی قوانین کی بنیاد پر نہیں کی جاسکتی، بلکہ یہ کسی نہ کسی اصول عاقل کی ہدایت کا نتیجہ ہیں۔ عاقل کا ایسا تصور حقیقت مطلقہ کے وجود کا ثبوت ہے۔

اب ان تینوں دلائل کے خلاف اقبال کے اعتراضات[۱۶۴] کو باری باری دیکھتے ہیں۔

کونیاتی دلیل کے بارے میں اقبال کے اعتراضات یہ ہیں:

1. اگر معلول محدود ہے تو علت بھی محدود ہوگی، یا یہ علت محدود علل کا ایک سلسلہ ہوگی۔ اگر کائنات کو محدود متصور کیا جائے تو اس سے لامحالہ علت کا پتا نہیں چلے گا۔

2. اگر علت ومعلول کے سلسلے کو کسی ایک مقام پر ختم کر دیا جائے اور اس میں کسی ایک کو ایسے درجہ پر فائز کر دیا جائے کہ جہاں اسے بے علت کہہ دیا جائے تو یہ بذات خود قانون تعلیل کی نفی ہوگی جس پر سارے استدلال کی بنیاد ہے۔

3. جس علت کا علم استدلال سے ہوتا ہے اس کا کوئی معلول نہیں ہوسکتا۔ معلول چونکہ محدود ہے، لہٰذا اس کی علت بھی محدود ہونی چاہئیے حالانکہ علت تو غیر محدود ہے۔ اگر یہ علت بصورت حقیقتِ مطلقہ ہے اور معلول بصورت کائنات محدود ہے، تو یہ استدلال بے معنی ہوجاتا ہے۔

4. جو علت اس طرز استدلال سے دستیاب ہوتی ہے، اسے واجب الوجود کہا جاسکتا ہے کیونکہ جس طرح معلول علت کا محتاج ہوتا ہے اس طرح علت بھی معلول کی محتاج ہوتی ہے۔

5. اگر منطقی طور پر ایسی علت کا وجود ثابت ہوجاتا ہے تو اس کا یہ لازمی نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ درحقیقت موجود ہے مثلاً منطقی طور پر یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ دولت کی مساوی تقسیم ہونی چاہیے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دنیا میں درحقیقت ایسا ہو رہا ہے۔

ان دلائل کی بناء پر اقبال اس نتیجے پر پہنچا کہ جو لامحدود محدود کی نفی سے بنتا ہو وہ نہ تو اس کی توجیہ پیش کر سکتا ہے اور نہ کسی اور شے کی۔

غایتی دلیل کے بارے میں اقبال یوں معترض ہے کہ بادی النظر میں کائنات کے نظم وضبط، باہمی ربط، ہم آہنگی اور یگانگت سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اس کا خالق ذی شعور اور صاحب قدرت ہے۔ لیکن اس دلیل سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کائنات کو بنانے والا ایک صانع ہے جو مادہ کو لے کر اس کو ترتیب دیتا ہے اور اسے کسی قابل بناتا ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ ایسا صانع ایک کاریگر تو ہو سکتا ہے لیکن وہ حقیقت مطلقہ نہیں، جو مذہب کے نزدیک مسلمہ ہے۔ اس کاریگر کے لیے مادہ کا پیشتر وجود ضروری ہے۔ اگر اس کاریگر کو مادہ کا خالق مان بھی لیا جائے تو یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے پہلے تو مادے میں مشکلات بھر دیں پھر ان کو دور کرنے میں لگ پڑا۔ اس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مادہ صانع سے الگ غیر ہے اور صانع اس کی ترتیب وتشکیل میں لگا ہوا ہے۔ لیکن اس طرح صانع جسے مذہب کی زبان میں حقیقت مطلقہ کہتے ہیں، محدود ہو جائے گا۔ جس مواد پر اسے کام کرنا پڑتا ہے وہ مواد ہی اس کی حد بندی کر دے گا۔ اقبال کے نزدیک، حقیقت مطلقہ کو انسانی کاریگر کی مثل قرار دینا غلط تمثیل کا نتیجہ ہے۔ انسانی مصنوعات اور مظاہر فطرت ایک نہیں۔ انسانی صانع قدرت سے کچھ چیزیں یا واقعات اپنی مرضی کے مطابق منتخب کر لیتا ہے تا کہ وہ ان سے کچھ بنا سکے جس کی ضرورت ہو۔ صانع اس مواد کے بغیر کام نہیں کر سکتا لیکن حقیقتِ مطلقہ کاریگر یا صانع نہیں بلکہ خالق ہے۔ مواد بھی اسی کی تخلیق ہے اور مظاہر بھی۔ بطور جملۂ معترضہ، دیکھا جائے تو غایتی دلیل سے جس قسم کی حقیقت مطلقہ کا وجود ثابت ہوتا ہے وہ قدیم یونانی مفکر انکساغورث کے نظریہ ناؤس (Nous)[۱۶۵] کے مصداق ہے جو دنیا کی تشکیل تو کر سکتا ہے مگر تخلیق نہیں، کیونکہ ناؤس کا فریضہ پہلے سے موجود مادے میں ہم آہنگی، یگانگت، باہمی ربط قائم کرنا ہے۔

وجودیاتی دلیل کے بارے میں اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کی ہستی کا تصور اس کے خارجی وجود کا ثبوت نہیں۔ دراصل فلسفیوں نے صرف فکر کو ایسا آلۂ کار سمجھ رکھا ہے جو بظاہر فطرت سے الگ ہو اور اسی حیثیت سے مظاہر سے نپٹتا ہو۔ اگر یہ بات سچ ہو تو فکر کی حیثیت کاریگر جیسی ہو جائے گی۔ اس طرح خیالی اور حقیقی کے درمیان دوئی آ جاتی ہے جسے مٹانا ممکن نہیں۔ سادہ لفظوں میں اگر کسی شے کے بارے میں یہ سوچا جائے کہ وہ وجود بھی رکھتی ہے تو یقیناً ایسا تصور اس تصور کی بہ نسبت زیادہ مکمل ہوگا جو وجود کے بغیر کسی شے کے بارے بنایا جائے۔ ایک موجود شے میں ایک

غیر موجود شے کے مقابلے میں یقیناً ایک صفت زیادہ ہوتی ہے اور یوں اسے زیادہ مکمل قرار دیا جاسکتا ہے، لیکن ایک مکمل شے کے تصور سے یہ بات اخذ کرلینا کہ وہ فی الواقعی موجود بھی ہے، صریحاً مغالطہ ہے۔ کانٹ نے اس دلیل کی تنقید میں بجاطور پر کہا تھا کہ ''تین سوڈالر کے تصور سے یہ ماننا کہاں لازم آتا ہے کہ تین سوڈالر فی الواقعی میری جیب میں موجود ہیں۔''[۱۶۶]

لہٰذا کسی شے کا تصور خواہ وہ کامل شے ہی کا کیوں نہ ہو، اس بات کا ضامن نہیں کہ وہ شے حقیقت میں موجود ہے۔ تصور اور فی الواقعہ موجود ہونے کے درمیان ایک خلیج ہے جسے خیال کے علاوہ کسی سے عبور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر خالی خولی تصور سے حقیقی شے کا تصور ثابت ہوتا ہو تو وجودیاتی دلیل کا حال غایتی دلیل جیسا ہوجائے گا۔ جہاں تصور ایک کاریگر کی طرح شے کے وجود کا صانع ہوگا اور پھر وہی تشکیل اور تخلیق کے فرق کا مسئلہ کھڑا ہوجائے گا۔ منطقی لحاظ سے، اسے مغالطۂ مصادر علی المطلوب قرار دیا جاسکتا ہے جس میں اس دعوی کو جسے ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے، پہلے ہی سے ثابت شدہ تسلیم کرلیا جاتا ہے اور یوں منطقی خیال کو حقیقی شمار کرلیا جاتا ہے۔

اقبال کی نظر میں، یونانی مفکر سراسر لاعلم رہے کہ استخراجی استدلال کی بدولت ثنویت ان کے نظریات میں در آئی ہے۔ اس کا پہلا نمایاں اظہار فیثا غورثیہ کے ہاں دکھائی پڑتا ہے جنہوں نے انسانی جسم و روح کو دو ایسی متغائر اکائیاں فرض کیا جہاں روح جسم میں قید ہے اور ہندوؤں کے نظریۂ آواگون کی طرح ایک جسمانی پیکر سے رہائی کے بعد دوسرے جسمانی پیکر کو اختیار کر کے بار بار اس دھرتی پر لوٹتی ہے تا آنکہ اس کی تطہیر نہ ہوجائے کیونکہ آلودہ جسم نے اسے آلودہ کردیا ہوتا ہے۔ ثنویت کو فروغ پارمینڈیز کے افکار سے ہُوا جس نے حواس اور عقل میں تفریق قائم کر کے روح کو حقیقت اور جسم کو فریب ظاہر کیا۔ جسے ہندوؤں کے تصور برہمن اور مایا کی فکری صدائے بازگشت قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہراقلیتوس نے تو حقیقت کی بنیاد ہی ثنوی قوتوں پر ایستادہ کی لیکن صحیح معنوں میں ثنویت کی شکل انکساغورس کے نظریۂ ناؤس اور مادہ کی دوئی سے آشکارا ہوئی جہاں ناؤس ایک کائناتی ذہن کے طور پر پہلے سے موجود مادہ کی نت نئی صورتوں میں تشکیل پاتا رہتا ہے۔ اس نے ذہن اور مادے، دونوں کو ازلی و ابدی، جدا جدا مگر لازم و ملزوم قرار دیا۔ ثنویت کا بھرپور اعادہ پھر سقراط کے ہاں ملتا ہے جس نے سوفسطائیوں کی مانند روح کو جسم کے پیچیدہ ترین تغیرات کا حاصل کل نہیں جانا بلکہ اس کی ابدی زندگی کو جسمانی حیات پر مقدم جانا، جہاں روح جسم کی فنائیت کے بعد ہوا کے ذروں میں تحلیل نہیں ہوجاتی بلکہ اپنی عینیت برقرار رکھتی ہے۔ افلاطون نے تو ثنویت

کی جڑیں اور بھی گہری کردیں جب اس نے دنیائے امثال بطور حقیقت اور دنیائے موجودات بطور فریب میں تفریق قائم کیا اور انسانی روح کو جسم میں اس طرح حلول متصور کیا جس طرح شراب بوتل میں بند ہوتی ہے۔ جس طرح شراب مختلف بوتلوں میں بھری جا سکتی ہے، اسی طرح روح مختلف جسمانی پیکروں میں حلول کرتی رہتی ہے۔ یہاں افلاطون نے ایک مرتبہ پھر سے فیثا غورثیہ کے مؤقف کا اعادہ کیا۔ اس کا یہ بھی خیال تھا، اگرچہ روح جسم کی مالک ہے مگر اس میں حلول ہونے کے بعد وہ جسم کی کٹھ پتلی بن کر رہ جاتی ہے۔ بشرطیکہ وہ دنیائے امثال کی حقیقت کو جاننے سے قاصر رہے، لیکن جو اس حقیقت کو پا جائے، صرف وہی روح جنم جنم کے چکر سے نجات حاصل کر پاتی ہے۔ اور تو اور ثنویت کی روایت کو ارسطو نے بھی قائم رکھا۔ حالانکہ وہ افلاطون کے نظام فکر کا شدید مخالف تھا۔ اس نے روح کو عقلی اور غیر عقلی حصوں میں بٹا ثابت کیا جہاں عقلی حصہ جسمانی موت کے بعد بھی زندہ و پائندہ رہتا ہے۔ ارسطو نے افلاطون کی طرح یہ تو نہیں مانا کہ روح شراب کی مانند بوتل نما جسم میں انڈیلی گئی ہے لیکن اس نے یہ مفروضہ اپنایا کہ روح جسم سے منسلک عضوی عمل ضرور ہے اور وہ بھی ایسا جہاں دونوں باہم دگر مدغم نہیں۔ بہر طور، ثنویت کی گرہ ایسی پڑی کہ یونانیوں کے بعد مابعد الطبیعی تصورات میں ایک لمبے عرصے تک کھلتی دکھائی نہیں دیتی۔

اقبال کے نزدیک یونانی فکر میں ثنویت کی شمولیت ان کے استخراجی قیاس کا شاخسانہ ہے۔ اس نے پروفیسر آرتھر سٹینلے اڈنگٹن (Arthur Stanley Eddington) کی تصنیف (*Space, Time and Gravitation*) سے ایک اقتباس[۱۶۷] پیش کیا ہے جس سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح فکر ثنویت کا باعث بنتی ہے۔ اس اقتباس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ کسی افتادہ زمین میں پوشیدہ پگڈنڈیوں کی طرح عالم فطرت میں گوناگوں صفات چھپی ہوئی ہیں جو تبھی ظاہر ہو سکتی ہیں جب کوئی ذہن ان میں سے کسی نہ کسی صفت کو دیگر صفات سے چن کر الگ کر لے۔ جیسے کسی پگڈنڈی پر حقیقتاً چلا جائے، تب وہ ظاہر ہوتی ہے۔ ذہن عالم فطرت کی مخفی صفات کے چناؤ سے مادے کی تقطیر ایسے کر لیتا ہے جیسے کوئی منشور سفید رنگ کی روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس وقزح کے رنگ تقطیر کر لیتا ہے نتیجتاً ذہن عالم مدرک کی ہر دائمی صفت کو اس کا دائمی جوہر قرار دے لیتا ہے اور اسے زمانِ مدرک اور مکانِ مدرک میں کوئی جگہ بخش دیتا ہے۔ جس سے عالم فطرت قانون کشش ثقل اور قوانین میکانیات و ہندسہ کی پابندی پر مجبور ہو جاتا ہے۔

یہی طبیعیاتی طرزِ فکر کا حاصل ہے جس سے ثنویت کے آغاز کا اندازہ ہوتا ہے۔ بعینہٖ یونان کی استخراجی فکر کا حال ہے جس کے تحت ذہن اپنے عملِ مدرک میں زمان ومکان کے سانچے وضع کر لیتا ہے جس سے مادے کا ایسا تصور ابھرتا ہے جو آنات ولمحات میں منقسم ہے اور جس میں تعلیلی قوانین کا سلسلۂ عمل رواں دواں معلوم ہوتا ہے جو بالآخر مادے کی ایسی تقطیر پر منتج ہوتا ہے جہاں ثنویت کا ظہور لازم ٹھہرتا ہے۔ یوں استخراجی استدلال کے تحت زمان و مکان، صورت اور مادہ، جسم وروح، علت ومعلول جیسے ثنویت کے تصورات نمودار ہوئے۔ جن کو لاشعوری طریق پر گزرتے وقت کے ساتھ اصول متعارفہ کا درجہ تفویض کر دیا گیا۔

اقبال کی رُو سے، حقیقت کا دارومدار روحیتی وحدت پر ہے۔ نہ ہی کائنات زمان ومکاں میں بٹی دوئی کا منظر نامہ ہے اور نہ ہی انسان جسم وروح کا دوُ خا مرقع۔ کائنات اور انسان، دونوں کے دونوں محض عملِ تسلسل ہیں جنہیں فکری قیاس کا منطقی روپ بغرض تفہیم مدرک کر لیتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے یہ اقتباسات بطور ثبوت کافی ہیں۔ کائنات کے بارے میں وہ لکھتا ہے، ''اشیاء دراصل حوادث ہیں اور یہ حوادث ہی کا وجود ہے جو فطرت کا تسلسل قائم رکھتا ہے لیکن فکر ان کو قیدِ مکانی میں لے آتا اور سہولتِ عمل کے لیے باہم منفصل قرار دیتا ہے۔ لہٰذا یہ کائنات جو یوں دیکھنے میں اشیاء کا مجموعہ ہے کوئی ٹھوس جسم ہے، نہ خلاء میں واقع۔ وہ شے نہیں ہے، عمل ہے۔''۱۶۸ اور انسانی وجود کے متعلق اس نے لکھا ہے، ''جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں، بلکہ ایک نظام حوادث یا نظام اعمال جس سے روح اور بدن کا امتیاز تو دور نہیں ہوتا، مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آ جاتے ہیں۔''۱۶۹ کچھ بھی ہو، حقیقت کو ثنویت کے روپ میں ڈھالنے کا یہ مطلب تو ہرگز نہیں کہ اسے قطعیت کی سند عطا کر دی جائے۔ چونکہ حقیقت تجربے کی متقاضی ہے، خالی خولی تفکرِ محض کی نہیں، اس لیے حقیقت کی تفہیم کے لیے وجدانی استقراء ناگزیر ہے جو ثنویت کے اس سراب کو مٹا ڈالتا ہے جس کا شکار قریباً وہ سبھی یونانی مفکرین ہوئے جو اپنے مخصوص استخراجی میلان پر کاربند رہے۔ ایسے اہل دانش جو استقراء پر استخراج محض کو فوقیت دیتے ہیں، ان کے بارے میں اقبال کا یہ شعر حسبِ حال ہے :

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے، وہ نظر کیا! ۱۷۰

حواشی

۱۔ Anton Dumitriu,*History of Logic*,vol:1,pp.4-10

۲۔ Bertrand Russell,*History of Western Philosophy*,p.206

۳۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"The Chinese philosophers were all Socrates in different degrees."

بقول مصنف فنگ یولان(Fung Yu Lan)نے یہ بیان کن یوئی لن(Kin Yue-Lin) کی کسی غیر مطبوعہ تصنیف سے لیا ہے۔ دیکھیے، Anton Dumitriu,*op.cit*,p.12

۴۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"He who knows is silent,he who speaks does not know." see, *Ibid*.p.37

۵۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"A net serves to catch fish,but once the fish is caught, no one thinks about the net any longer. A trap serves to catch rabbits, but once the rabbits are caught, there is no need to think about the trap any longer.The words serve to fix the ideas,but once the idea is grasped,there is no need to think about the words.I wish I could find somebody who has ceased to think of words and have him with me to talk to."see, *Ibid*, p.13

۶۔ قیاس مسلسل(sorites)استدلال کی ایسی زنجیر ہے جس میں ہر ایک قیاس کا نتیجہ اپنے سے اگلے مقدمے کے ساتھ مل کر ایک اور قیاس کا نتیجہ وضع کرتا ہے اور قیاس در قیاس کے نتائج کا سلسلہ چلتا چلا جاتا ہے۔ مثلاً:-

تمام M،P ہے۔
تمام S،M ہے۔
لہٰذا تمام S،P ہے۔
لیکن تمام R،S ہے۔
لہٰذا تمام R،P ہے۔

see,Sydney Herbert Mellone,*An Introductory Text-Book of Logic*,p.158

مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے،

i.Irving M.Copi,*Introduction to Logic*,pp.246-247
ii.L.S.Stebbing,*A Modern Introduction to Logic*,p.10

۷۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"Things being investigated,knowledge became complete. Their knowledge being completed, their thoughts were sincere. Their thoughts being sincered, their hearts were then rectified. Their hearts being rectified, their persons were cultivated. Their persons cultivated, being their families were regulated.Their families being regulated, their states were rightly goverend. Their states being rightly goverened, the whole empire was made tranquil and happy."see,Dagobert D.Runes, (editor), *Treasury of World Philosophy*,pp.273-274

۸۔ اصل اقتباس یوں ہے:
"If a one-foot long stick is shortened daily by half its length, this [process] will not be completed even after ten thousand generation."see, Anton Dumitriu.cit,p.25

۹۔ اصل اقتباس یوں ہے:
"An archer can make his second arrow reach the tail of the one he shot first,and similarly,this third one reach the tail of the second,proceeding in the same manner,he might obtain a continuous line of arrows,so that it would seem that there is only one arrow from the first one to the string of the bow." see, *Ibid*, p.26

۱۰۔ خالد مسعود، (مترجم)، خارجی دنیا کا علم، برٹرینڈ رسل، (مصنف)، ص: ۱۷۷

۱۱۔ اصل اقتباس یوں ہے:
"Hui-Tzu wrote [so many books]that you could fill three carts, but his science has no value at all and his words no application." see,Anton Dumitriu,*op.cit*,p.27

۱۲۔ اصل اقتباس یوں ہے:
"The dialectican distinguishes between true and false,queries what is ordered and what is not, clears up equality and difference, searches for the relation between words and reality, decides upon what is advantageous or not, clears doubt, meditates upon the essence of things,discusses the similarity of expressions, attempts to seize reality by names,to express meanings by words, to discover the grounds by criticism, accepting some by analogy and conceding others after analogy."see,*Ibid*,p.18

۱۳۔ سریتی استقراء (Penetrating Induction) کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے، *Ibid*,pp.33-34

۱۴۔ *Ibid*,p.31

۱۵۔ *Ibid*,p.27

۱۶۔ نوٹ:۔ ''یہاں سائنس کے لفظ سے مراد اس کا طریقۂ استدلال ہے۔''، اصل اقتباس یوں ہے:
"According to Chinese tradition,philosophy is aimed not

at increasing positive science,but at elevating the spirit that is an attempt to transcend, the present world and attain values even beyond the moral ones."see,*Ibid,p.*37

۱۷۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"Study is progressive growth,Tao (The path,The truth),is progressive diminution."see,*Ibid,p.*37

۱۸۔ نیایا آستکہ (Astica) نقطۂ نظر کا حامل مکتب نظر ہے جس نے حقیقت کے گیان کے لیے منطقی استدلال پر زور دیا،تفصیلات کے لیے دیکھیے، *Ibid*, pp.41-43

۱۹۔ *Ibid*,p.53

۲۰۔ *Ibid*,pp.51-53

۲۱۔ پروفیسر حمید عسکری، نامور مسلم سائنسدان، ص:۲۰

۲۲۔ John Burnet,*Greek Philosophy,Thales to Plato*,p.15

۲۳۔ *Ibid*,p.17

۲۴۔ انیکسیمنیز کی تصویر کے اوپر یہ درج ہے: "One of the Fathers of Geometry" دیکھیے، Dogobert D.Runes,*Pictorial History of Greek Philosophy*, pp.21 -22

۲۵۔ G.S.Kirk,*The Nature of Greek Myths*,p.295

۲۶۔ اصل متن یوں ہے:

"Aristotle says that Thales"probably derived his opinion from observing that the nutrient of all things is moist, and that even actual heat is generated therefrom and that animal life is sustained, and from the factthat the seeds of all things possess a moist nature, and that water is afirst principle of all things that are humid." see,W.T.Stace, *A Critical History* pp.21-22 *Philosophy*, *of Greek*

۲۷۔ John Burnet,*op.cit*,pp.11-42

۲۸۔ زینوفینیز (Xenophanes) کا مرکزی خیال یہ تھا:

"All is one" and "The One is God." see, i.Anton Dumitriu, *op.cit*, p. 76, and ii.W.T.Stace,*op.cit,p.*42

۲۹۔ ویلہلم کیپلے (Wilhelm Capelle) کے الفاظ یہ ہیں:

"He did not start from the outer world but thinking itself, he fundamentally and completely abstracted it from any human xperience, wanting to realize truth in itself. "see,Anton Dumitriu, *op. cit*, p.77

۳۰۔ W.T.Stace,*op.cit,p.*55

۳۱۔ خالد مسعود، (مترجم)، کتاب مذکورہ، برٹرینڈ رسل، (مصنف)، ص: ۱۵۰

۳۲۔ زینو کے دلائل کے لیے دیکھئے، ایضاً ص ص: ۱۵۰ تا ۱۵۶، مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے،
i.John Burnet,*op.cit*,pp.67-68, and ii.W.T.Stace,*op.cit,*pp.53-55

۳۳۔ *Ibid*,pp.74-76

۳۴۔ *Ibid*,p.81

۳۵۔ ایبل رے (Abel Rey) کے الفاظ یوں ہیں:

"Empedocles is thus placed at the direct origin of one of the most tremendous theoretical syntheses science ever knew.This will be the great working hypothesis till as late as the sixteenth century,or even the beginning of the seventeenth as it is simultaneously the main figurative and explicative hypothesis of the real.Being a purely rational and rationalizing hypothesis it will offer a logical frame (irrespective of its remote origines),where the scientific findings of mankind will easily find their place for two millennia, in a comprehensible way."see, AntonDumitriu, *op.cit,p.* 87

۳۶۔ *Ibid*,p.81

۳۷۔ انکساغورس ''ناؤس'' (Nous) سے مراد عالمگیر ذہن لیتا ہے۔ دیکھئے، *Ibid*,p.85

۳۸۔ مزید تفصیلات کے لیے دیکھئے، W.T.Stace,*op.cit*,pp.112-116

علاوہ ازیں دیکھئے، Anton Dumitriu,*op.cit*,pp.96-97

۳۹۔ ماں کے مکالمہ کا اصل اقتباس یوں ہے:

"If you say what is just,men will hate you;and if you say what is unjust, the gods will hate you, but you must either say the one or the other, therefore you will be hated."

اور بیٹے کے جوابی مکالمہ کا اصل اقتباس یوں ہے:

"If I say what is just,the gods will love me;and if I say what is unjust, men will love me.I must say either the one or the other.Therefore I shall be loved!",see,Irving M.Copi,*op.cit*,p.57

۴۰۔ پروٹاگورس اور ایوتھلس کے مکالمات کے لیے دیکھئے،

i.Irving M.Copi,*op.cit*,p.259
ii.Anton Dumitriu,*op.cit*,p.99

۴۱۔ گورجیس کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو،

i.Anton Dumitriu,*op.cit*,p.98
ii.W.T.Stace,*op.cit,*pp.117-118

۴۲۔ سقراط اور بقراط کے مکالمات کے لیے دیکھئے، Anton Dumitriu,*op.cit*,p.105

۴۳۔ اصل متن یوں ہے:

"When Diogenes told Plato,"I can see the table and the cup,but I can't see, O!Plato, the table-idea and the cup-idea",Plato answered, "This is easy to understand for you have eyes to see the sensible table and cup, but you lack reason you see the table-idea and the cup-idea."see,*Ibid,* p.114

۴۴۔ *Ibid*,p.120

۴۵۔ *Ibid*,p.130

۴۶۔ اصل متن یوں ہے:

"The Liar--
Does someone Lie when saying he lies?
It is easy to see there are but two answers:(1)One does lie,(2)One does not.
(1)If someone lies,then he does not lie when saying he does,ergo he does not lie.
(2)If someone does not lie when saying he does,then he lies.
The paradox is obvious, and,to this day, it has not been satisfactorilly solved."see,*Ibid,p.*130

۴۷۔ *Ibid*,p.138

۴۸۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"He was the first to define the judgement in logic saying" judgement is that which shows what is or what was a thing." See, *Ibid*, p.138

۴۹۔ *Ibid*,p.142

۵۰۔ *Ibid*,p.145

۵۱۔ *Ibid*,pp.191-192

۵۲۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"If the best pilot is the best skilled at his job, and if the same is valid for a coachman too, then the best, in general, is the best skilled in his profession. Induction is more convincing,clearer, more easily known by senses, and so more familiar to the most people, reasoning, however, is more rigorous and better at refuting adversaries' opinions."see,*Ibid, p.* 192

۵۳۔ *Ibid*,p.192

۵۴۔ *Ibid*,pp.243-244

۵۵۔ *Ibid*,p.244

۵۶۔ مصنف نے اپنی تصنیف کے 'Index' میں سفسطہ (Sophism) کی تعریف ان لفظوں میں بیان کی ہے:

"Sophism, a false argument, the name often implies that a false argument is consciously used for deception." see, W

.Stanley Jeavons, *Elementary Lessons on Logic,Deductive and Inductive*, p.340

۵۷۔ Bertrand Russell,*op.cit*,p.93

۵۸۔ Anton Dumitriu,*op.cit*,pp.246-247

۵۹۔ اصل متن یوں ہے:

"A crocodile has stolen a child and it promises the father to give him the child, if he guesses what decision it has taken, whether to return the child or not. If the father says the crocodile has decided not to give himthe child,the following paradox arises: if it is true that it has decided so,then it must give the child back, if it will give him the child, then the father has not guessed rightly,and therefore it must not return the child."see,*Ibid,p.*247

٦۰۔ *Ibid*,p.257

٦۱۔ *Ibid*,p.257

٦۲۔ اصل متن یوں ہے:

"Protagoras was the first to uphold that about each thing there are two reasonings, opposed to each other."see,*Ibid*,p.262

٦۳۔ *Ibid*,p265

٦۴۔ Bertrand Russell,*op.cit*.p.244

٦۵۔ انہی شعلہ فشاں مناظروں کی وجہ سے کارنیاڈیز(Carneades)جدلی مفکر کے طور پر مشہور ہوا۔ دیوجانس لریشیس (Diogenes Laertius) کا لکھنا ہے کہ کارنیاڈیز اپنے حریف کرسپس کے بارے میں عمر بھر معترف رہا،

Without Chrysippus, I assure you,neither will I be alive.", see, Anton Dumitriu,*op.cit,p.*262

٦٦۔ ہومر(Homer)کا مصرعہ یوں ہے:

"The forepart lion, the hind part dragon,the middle goat."

ارسٹن(Ariston)کا مصرعہ یوں ہے:

"The forepart Plato, the hind part Pyrrho,the middle Diodorus." see,*Ibid*,p.267

٦۷۔ *Ibid*,p.267

٦۸۔ Bertrand Russell,*op.cit*,p.245

٦۹۔ Anton Dumitriu,*op.cit*,p.277

۷۰۔ *Ibid*,p.275

۷۱۔ *Ibid*,p.279

۷۲۔ اصل اقتباس یوں ہے:

"He who claims cunningly to cheat another,deceitfully says to himself the one he is cheating is cheated; for of the one whom he is cheating feels he is cheated, he who is cheating is cheated himself, because the other one is not cheated."see,*Ibid*,p.282

۷۳۔ *Ibid*,p.282

۷۴۔ Frank Byron Jevons,*A History of Greek Literature*,p.303

۷۵۔ John Burnet,*op.cit*,pp.92-93

۷۶۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ص:۵۳۔۵۵، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Before the moving body can reach the point of its destination it must pass through half the space intervening between the point of start and the point of destination, and before it can pass through that half it must travel through the half of the half,and so on to infinity.We can not move from one point of space to another without passing through an infinite number of points in the intervening space.But it is impossible to pass through an infinity of points in a finite time.He further argued that the flying arrow does not move,because at any time during the course of its flight it is at rest in some point of space.Thus Zeno held that movement is only a deceptive appearance and that Reality is one and immutable."see,Allama Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, pp.28-29

۷۷۔ *Ibid*,p.29

۷۸۔ *Ibid*

۷۹۔ *Ibid*

۸۰۔ *Ibid*,p.30

۸۱۔ Bertrand Russell,*op.cit*,p.63

۸۲۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگ درا، ص:۱۷۳

۸۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بال جبریل، ص:۴۵۴

۸۴۔ دیکھئے، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم و اضافہ کنندہ)، باقیاتِ اقبال، علامہ ڈاکٹر محمد اقبال، (مصنف)، ص:۵۳۴، اور فقیر سید وحید الدین، رُوزگارِ فقیر، جلد دوم، ص: ۳۴۲، اقبال نے یہ خیال اپنے کئی اشعار میں متعدد بار باندھا ہے، جیسے دیکھئے،

۱۔ ہر شے مسافر ہر چیز راہی! کیا چاند تارے، کیا مرغ و ماہی!

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بالِ جبریل، ص:۳۸۲

۲۔ ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار ذوقِ جدّت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگ درا، ص:۱۷۹

۳۔ بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے کہتے ہیں جسے سکوں، نہیں ہے
رہتے ہیں ستم کش سفر سب تارے، انساں، شجر، حجر، سب
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگ درا، ص:۱۴۵

۸۵۔ John Burnet,*op.cit*,p.49

۸۶۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۱۷، اقبال کے الفاظ ہیں:
"...the movement itself, if conceived as cyclic, ceases to be creative. Eternal recurrence is not creation; it is eternal repetition.", see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.113

۸۷۔ John Burnet,*op.cit*,p.50

۸۸۔ اقبال نے زمانِ مسلسل کو امائے فعال اور زمانِ خالص کو امائے بصیر کی نسبت سے واضح کیا ہے، دیکھیے،
Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,pp.37-40

۸۹۔ ہراقلیتوس کا یہ خیال یہاں سے ماخوذ ہے، دیکھیے، John Burnet,*op.cit*,p.47

۹۰۔ قاضی قیصر السلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص:۱۹۸

۹۱۔ افتخار احمد صدیقی، (مترجم)، شذراتِ فکرِ اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، (مرتب)، ص:۱۶۹

۹۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۵۷۸

۹۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۵، Allama Muhammad Iqbal,*op-cit*,p.3

۹۴۔ *Ibid*

۹۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/پیامِ مشرق، ص:۲۰۱

۹۶۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بال جبریل، ص:۴۳۳

۹۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/جاویدنامہ، ص:۴۹۲

۹۸۔ W.T Stace,*op.cit,p*.216

۹۹۔ John Burnet,*op.cit*,pp.129-130

۱۰۰۔ *Ibid*,p.128

۱۰۱۔ رسل کی اس رائے کو اس کے جس اقتباس سے اخذ کیا گیا ہے، اس کے لیے، دیکھیے،
Bertrand Russell,*op.cit*,pp.110-111

۱۰۲۔ W.T Stace,*op.cit,p*.132

۱۰۳۔ John Burnet,*op.cit*,p.105

۱۰۴۔ *Ibid*,p.118

۱۰۵۔ مکمل شعر یوں ہے۔

بخود گم بہرِ تحقیق خودی شو
انا الحق گوے و صدیقِ شو

محمد اقبال،کلیات اقبال فارسی/زبورِ عجم،ص:۴۵۳

۱۰۶۔ مکمل شعر یوں ہے۔

اپنے مَن میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بَن، اپنا تو بَن!

محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل،ص:۳۶۷

۱۰۷۔ سید نذیر نیازی،(مترجم)،کتاب مذکورہ،ص:۲۸۶،اقبال کے الفاظ ہیں:

"A wrong concept misleads the understanding; a wrong deed degrades the whole man, and many eventually demolish the structure of the human ego,The mere concept affects life only partially; the deed is dynamically related to Reality and issues from a generally constant attitude of the whole man towards reality.",see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit,p.*146

۱۰۸۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے،ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم،داستان دانش،ص:۱۷۴

۱۰۹۔ محمد اقبال،کلیات اقبال فارسی/پیام مشرق،ص:۲۷۷

۱۱۰۔ مکمل شعر یوں ہے۔

تکیہ بر عقلِ جہاں بینِ فلاطون نکنم
درکنارم دلکے شوخ و نظر بازے ہست

محمد اقبال،کلیات اقبال فارسی/زبورِ عجم،ص:۳۶۰

۱۱۱۔ مصنف نے Frank Thilly کی تصنیف *History of Philosophy* کے صفحہ نمبر 73 سے یہ اقتباس نقل کیا ہے،دیکھئے،

M.M.Sharif,(editor),*A History of Muslim Philosophy*vol:1,p.93

۱۱۲۔ Bertrand Russell,*op.cit,p.*123

۱۱۳۔ W.T.Stace,*op.cit,p.*200

۱۱۴۔ John Burnet,*op.cit,p.*105

۱۱۵۔ محمد اقبال،کلیات اقبال اردو/ضربِ کلیم ،ص:۶۰۶،اقبال نے یہ شعر دیوتیما کی عظمت میں کہا،بطور ثبوت شہیر نیازی کے یہ مقالات دیکھئے

1. شہیر نیازی، اقبال اور دیوتیما، مشمولہ اقبال ریویو مجلّہ اقبال، جلد ۱۵، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۷۴ء ص: ۵۹

2. Shaheer Niazi, Diotima, "Tahira and Iqbal", *Iqbal Review*, ournel of the Iqbal Academy, Pakistan, vol xv, no.3, Oct 1974, p.23

۱۱۶۔ افلاطونی عشق کی تفصیلات جاننے کے لیے دیکھئے، W.T.Stace, *op.cit*, pp.204-205

۱۱۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بال جبریل، ص: ۴۶۰ مکمل شعر دیکھئے، باب اوّل، حوالہ نمبر 92

۱۱۸۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ارمغان حجاز، ص: ۷۵۵

۱۱۹۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۸۳، اقبال کے الفاظ ہیں:

"No doubt, if teleology means the working out of plan in view of a predetermined end or goal, it does make time unreal. It reduces the universe to a mere temporal reproduction of a pre-existing eternal scheme or structure in which individual events have already found their proper places, waiting, as it were, for their respective turns to enter into the temporal sweep of history. All is already given somewhere in eternity, the temporal order of events is nothing more than a mere imitation of the eternal mould. Such a view is hardly distinguishable from mechanism which we have already rejected in fact, it is a kind ofveiled materialism in which fate or destiny takes the place of rigid determinism, leaving no scope for human or even Divine freedom.The world regarded as a process realizing a preordained goal is not a worldof free, responsible moral agents, it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind.", see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.43

۱۲۰۔ Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism,* p.239

۱۲۱۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۸۴، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The world-process, or the movement of the universe in time, is certainly devoid of purpose, if by purpose we mean a foreseen end-a far-off fixed destination to which the whole creation moves. To endow the world-process with purpose in this sense is to rob it of its originalityand its creative character. Its ends are terminations of a career, they areends to come and not necessarity premediated. A time process cannot be conceived as a line already drawn.It is a line drawing---an actualization of open possibilites. It is purposive only in this sense that it is selective in character,and brings itself to some sort of a present fulfilment by actively preserving and supplementing the past. To my mind nothing is more alien to the Quranic outlook than the idea that the universe is the temporal working out of a preconceived plan."see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.44

۱۲۲۔ Bertrand Russell,*op.cit*,p.158

۱۲۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل، ص:۲۹۹

۱۲۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بالِ جبریل، ص:۴۰۲

۱۲۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص:۵۰

۱۲۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص:۴۹

۱۲۷۔ ایضاً

۱۲۸۔ مکمل شعر یوں ہے۔

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مردِ دانشمند
حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۵۸۲

۱۲۹۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص:۴۵۹

۱۳۰۔ سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، ص:۹۲

۱۳۱۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، (مؤلفہ)، شرح اسرار خودی، ص:۳۴۶

۱۳۲۔ فقیر سید وحید الدین کے بیان کے مطابق اقبال کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"Tagore preaches rest, practices action, Iqbal practices rest, preachesaction.", see,

فقیر سید وحید الدین، روزگار فقیر، جلد اول، ص:۱۴۸

علاوہ ازیں، اس کی تائید میاں بشیر احمد کے مضمون ''اقبال کی یاد میں'' میں مندرج اس بیان سے بھی ہوتی ہے۔ ''ایک روز میں نے ٹیگور کا ذکر کیا تو فرمایا کہ دیکھو ٹیگور عملی آدمی ہے اور اس کی شاعری امن و خاموشی کا پیغام دیتی ہے ادھر میری شاعری میں جدوجہد کا ذکر ہے لیکن میں عملی آدمی نہیں ہوں۔''، دیکھئے، محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات، ص ص:۲۷-۲۸

۱۳۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص:۵۰

۱۳۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص:۴۹

۱۳۵۔ سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم واضافہ کنندہ)، کتابِ مذکورہ، علامہ ڈاکٹر محمد اقبال، (مصنف)، ص: ۲۰۳، علاوہ ازیں، دیکھئے، فقیر سید وحید الدین، روزگار فقیر، جلد دوم، ص:۴۲۲

۱۳۶۔ افتخار احمد صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، محمد اقبال، (مصنف)، جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال، (مرتب)، ص:۹۴

۱۳۷۔ جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، ص:۳۷

۱۳۸۔ عطیہ سیّد، اقبال --- مسلم فکر کا ارتقاء، ص:۱۹

۱۳۹۔ ایضاً، ص:۲۲

۱۴۰۔ ایضاً

۱۴۱۔ یہاں ارسطو کے نظریے کی وضاحت درج ذیل کتاب سے ماخوذ ہے:

W.T Stace,*op.cit*,pp.266-267

۱۴۲۔ *Ibid*,pp.257-258

۱۴۳۔ William Minto,*Logic: Inductive and Deductive*,p.251

۱۴۴۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/زبور عجم، ص:۴۳۹

۱۴۵۔ Bertrand Russell,*op.cit*,pp.175

۱۴۶۔ دیکھئے اسی باب کا حوالہ نمبر:۱۳۶

۱۴۷۔ W.T.Stace,*op.cit*,p.267

۱۴۸۔ یوسف سلیم چشتی، ''اقبال کے بعض ملفوظات''، مشمولہ، اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، جلد ۵، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۶۴ء، ص:۳۹

۱۴۹۔ ایضاً

۱۵۰۔ بالقوۃ اور بالفعل کی تعریفات وتصریحات درج ذیل کتاب سے ماخوذ ہیں، دیکھئے،

W.T.Stace,*op.cit*,pp.279-280

۱۵۱۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۹۲۔۹۳، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The operation of thought which is essentially symbolic in character veils the true nature of life, and can picture it only as a kind of universal current flowing through all things. "see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.48

۱۵۲۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل، ص:۳۹۴

۱۵۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۴، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam."see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.3

۱۵۴۔ ایضاً، ص:۵، اقبال کے الفاظ ہیں:

"While Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured their vision of Quran,"see,*Ibid*

۱۵۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۵۵۵

۱۵۶۔ دیکھئے، اسی باب کا حوالہ نمبر:۵

۱۵۷۔ سید علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص:۳۷

۱۵۸۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکورہ، ص ص:۸۴-۸۵

۱۵۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/پیام مشرق، ص:۳۱۱

۱۶۰۔ محمد رفیع الدین نے اپنی رائے کے سلسلے میں جو تمثیل پیش کی ہے، اس کے لیے دیکھیے، محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، ص:۳۰

۱۶۱۔ ان مثالوں کا مرکزی خیال حسبِ ذیل تصنیف سے ماخوذ ہے جہاں سقراط زینو سے دوبدو ہے کہ اگر اشیاء کثیر ہیں تو کیا وہ بیک وقت ایک جیسی اور مختلف النوع ہوسکتی ہیں؟ دیکھیے،

John Burnet,*op.cit*,p.207

۱۶۲۔ فقیر سید وحیدالدین، روزگارِ فقیر، جلد اول، ص:۱۸۶

۱۶۳۔ Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,pp.23-25

۱۶۴۔ اقبال کے کونیاتی، غائتی اور وجودیاتی دلائل کے خلاف اعتراضات کی تلخیص و تفہیم کے لیے جہاں سے استفادہ کیا گیا ہے، اس کے لیے دیکھیے، ڈاکٹر سی اے قادر، تسہیل نگار، خطبہ دوم، مشمولہ، شعبۂ اقبالیات، (مرتب)، تسہیل خطباتِ اقبال، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد، کونیاتی دلیل کے لیے؛ ص:۵۳-۵۴، غائتی دلیل کے لیے؛ ص:۵۵، وجودیاتی دلیل کے لیے؛ ص:۵۸

165- The words of Stace are,"The nous and matter exit side by side from eternity, it does not create matter, but only arranges it." see, W.T Stace, *op.cit*,p.101

۱۶۶۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۴۵، اقبال کے الفاظ ہیں:

"...the notion of three hundred dollers in my mind cannot prove that I have them in my pocket."see,Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.25

۱۶۷۔ پروفیسر اڈنگٹن "Professor Eddington" کی تصنیف *Space,Time and Gravitation* سے اقبال کے پیش کردہ اقتباس کے لیے دیکھیے، Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.53

۱۶۸۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۷۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff ocuppying a void."see,Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.41

۱۶۹۔ نوٹ: مصنف ترجمے میں اقبال کے الفاظ کا صحیح احاطہ کئے ہوئے نہیں ملتا۔ دیکھیے، سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"...body is not a thing situated in an absolute void, it is a system of events or acts. The system of experiences we call soul or ego is also a system of acts. This does not obliterate the distinction of soul and body;it only brings them closer to each other. The body is accumulated action or habit of the soul,and as such undetachable from it.",see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.84

۱۷۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۶۳۰۔

باب سوم

مسلم استدلال اور فکرِ اقبال

(Muslim Reasoning and Iqbal's Thought)

استدلال سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ ایسا یقینی نہیں ہوتا جس کا ازالہ نہ ہو سکے۔

(حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ)

(علامہ شبیر احمد عثمانی، العقل والنقل، ص:۳۲)

مسلم استدلال کا تاریخی جائزہ

(Historical Survey of Muslim Reasoning)

مسلم استدلال کی تفصیلات میں جانے سے پیشتر اُس غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے جو مستشرقین نے پیدا کی ہے۔ انہوں نے عمرانیات اور انسانیات کی تحقیقات کی آڑ میں اس خیال کو غلط العام کیا کہ اسلام اصل میں وہ ہے جو اس کے پیروؤں کے افعال میں جھلکتا ہے۔ گویا اسلام کا جائزہ لینا ہو تو مسلمانوں کے روّیوں کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا۔ اس پیرایے میں مسلم استدلال کو اسلامی استدلال سے خلط ملط کر دیا گیا اور ان میں قائم تمیز جاتی رہی، حالانکہ مسلم استدلال، اسلامی استدلال سے ایک مختلف چیز ہے۔ اسلامی استدلال خالصتاً قرآن و احادیث کی تعلیمات سے مخصوص ہے، یعنی اسلامی نظریات کے قضایا تک محدود ہے۔ بنیادی طور پر قرآن کی مابعدالطبیعی بصیرت کی تفسیر و تشریح اور تشکیل جدید کی اس سعی سے عبارت ہے جو کسی نہ کسی فلسفیانہ منہاج اور منطقی قواعد وضوابط کی رُو سے پایۂ تکمیل تک پہنچائی جاتی ہے۔ اس کا مقصود مذہب اور فلسفے کے امتیازات کو اُجاگر کرنا اور فلسفیانہ چیلنجوں کا بے باکانہ مقابلہ کرنا ہے، خواہ اس کی خاطر اسے جارحانہ انداز ہی سے محاکمہ کیوں نہ کرنا پڑے۔ اسے افتخار حاصل ہے کہ اپنی حمایت میں دوسرے مصادر ومنابع سے رجوع نہیں کرتا۔ تعلیماتِ وحی کی فکری تفہیم کے لیے دیگر فلسفیوں کے مابعدالطبیعی نظامات کا سہارا نہیں لیتا اور بالفرض غیر مسلموں کے لیے نہ سہی، مگر مسلم اُمہ کے لیے ضرور مشعلِ راہ ہے۔ اس کے برعکس، مسلم استدلال قرآن واحادیث کے ساتھ ساتھ دیگر مسلم وغیر مسلم فلاسفہ سے وابستہ ہے۔ یعنی اسلامی تعلیمات اور اُس سے ہم آہنگی رکھنے والے افکار ونظریات تک محیط ہے۔ بنیادی طور پر قرآن کی مابعدالطبیعی بصیرت کی تفسیر وتشریح اور تشکیلِ جدید کی اُن کوششوں پر مبنی ہے جو دیگر فلسفیانہ فکر ونظر سے مطابقت رکھنے کی صورت میں رُوبۂ عمل میں لائی جاتی ہیں۔ اس کا مدعا مذہب اور فلسفے کے اختلافات کو مٹانا اور ان کے مابین مشابہتوں کو ڈھونڈنا ہے، اس مقصد کی خاطر چاہے

اسے مدافعانہ یا جارحانہ، کوئی سا طرز ہی کیوں نہ اپنانا پڑے۔ اسے اعجاز حاصل ہے کہ اپنی حمایت میں دیگر مصادر و منابع سے نہ صرف رجوع کرتا ہے بلکہ ہر اُس طریق کو اختیار کرتا ہے جس سے مقصود ہاتھ آجائے۔ مختصر لفظوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی استدلال کا مطلب ہے اسلام کو فلسفیانہ اور مسلم استدلال کا مطلب فلسفے کو اسلامیانا۔[1]

بعض اوقات یہ سوال ذہن میں کھٹکتا ہے کہ قرآن اور احادیث مبارکہ کی موجودگی میں اسلامی استدلال اور پھر مسلم استدلال کی ضرورت آخر کیوں پیش آئی؟ تاریخِ اسلام کے پس منظر میں اس کا جواب ڈھونڈنا اتنا مشکل بھی نہیں۔[2] نبی کریمؐ نے جس عہد میں ربِّ جلیل کی تعلیمات کو عام فرمایا، اس وقت کے مسلمانوں نے آنحضرت صلعم کو خود دیکھا تھا، ان کے اقوال اور ان کی باتیں سنی تھیں۔ وہ ان پر کاربند ہونا عین ایمان خیال کرتے تھے، ان کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ کسی تذبذب کا شکار ہو جائیں لیکن خلافتِ راشدہ کے بعد جب سیاسی ڈھانچے میں تغیرات رونما ہوئے تو مسلمانوں کی سماجی، معاشی اور فکری و علمی فضا پر بھی اس کے دورس اثرات مرتب ہوئے۔ فکری اعتبار سے عقائد اسلامی کے متعلق نکتہ آفرینیوں کا باب وا ہوا۔ مذہبی مباحثوں اور مناظروں میں فصاحت و بلاغت اور مبالغہ آمیزی نے طرح پکڑی۔ عقل اور نقل کے امتیاز پر فرقہ بندیوں کا بازار گرم ہوا۔ غیر مسلموں کی دریدہ دہنی سے مسلمانوں کے یقینِ محکم میں اختلال کا امکان بڑھنے لگا، تو لامحالہ اسلامی استدلال کا احیاء ہوا۔ ضرورت محسوس ہوئی کہ اسلامی تعلیمات کا محاکمہ کیا جائے، ایمان کو متزلزل ہونے سے بچایا جائے غیر مسلموں کی فکری یلغار کا دندان شکن جواب دیا جائے اور مبہم اور غیر واضح آیاتِ قرآنی کے مفہوم کو بالصراحت عیاں کیا جائے۔ لیکن جوں جوں اسلامی فتوحات میں اضافہ ہوا، نومسلموں کا حلقہ بڑھنے لگا۔ غیر مسلموں سے تہذیبی و ثقافتی رشتے اُستوار ہوتے چلے گئے، غیر اسلامی فلسفہ اور فنونِ لطیفہ سے شغف کا چلن عام ہوا، غیر اسلامی حکمت و ادب کے تراجم اور شرحوں کا رواج بڑھا، تو نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے مذہبی خیالات میں ایک بھونچال سا آ گیا۔ بالخصوص، تعلیم یافتہ مسلم طبقہ غیر مسلم تہذیب و فنون سے قریباً مرعوب سا ہو کر رہ گیا۔ مغربی علوم کا سحر گھر گھر میں چھا گیا، آزادیِ فکر کے نام پر حق کہنا اس قدر سہل نہ رہا جس قدر کہ ناحق کہنا آسان ہو گیا اس تناظر میں مسلم استدلال نے اپنی راہ پیدا کی۔ اسلامی عقائد اور غیر اسلامی فلسفیانہ افکار کے مابین، مفاہمت اور مطابقت کے رستے تلاش کئے گئے تا کہ ایک طرف دین کی تجدیدِ نو ہو سکے، ایمان کی روح میں از سرِ نو تازگی پیدا کی جا سکے اور دوسری طرف غیر اسلامی حکمت و دانش

سے بہرہ ور ہوا جا سکے اور فکر و دانش کے نئے اُفق تلاش کئے جا سکیں۔ دوسرے لفظوں میں، مسلم استدلال کی بدولت اسلامی اور غیر اسلامی استدلالات میں ایک طرح کے سمجھوتے کی راہیں نکالی گئیں تا کہ ایک طرف اسلامی عقائد پر ایمان متزلزل نہ ہو تو دوسری طرف غیر اسلامی افکار سے بھی بھرپور استفادہ کیا جا سکے۔

ضمناً اس مقام پر ایک اور نکتہ بھی قابلِ غور ہے۔ بعض ناقدین نے مسلم استدلال کے تصور کو منطقی لحاظ سے خود تردیدی پر محمول گردانا ہے، ان کا اعتراض [۳] ہے کہ مسلم استدلال کے تصور سے ذہن میں کچھ وہی تاثر ابھرتا ہے جو چوکور دائرے یا گول مربع کے تصور تناقض میں پایا جاتا ہے۔ اس پیرایے میں ان کا مئوقف ہے کہ مسلم تو وہ ہے جو کسی دلیل اور حجت کے بغیر اسلام کے بنیادی عقائد پر ایمان رکھے، اس کے برعکس، مسلم استدلال کی بنیاد ہی دلیل و حجت پر قائم ہے۔ مسلم کا واسطہ تعلیماتِ ربانی سے ہے، استدلال کا تعلق فکرِ انسانی سے ہے۔ ایک شکوک وشبہات سے منزّہ ہے، دوسرا تخمین وظن سے مبرا نہیں۔ لہٰذا یہ کس طرح ممکن ہے کہ مسلم استدلال کی بات کی جا سکے۔ بادی النظر میں یہ اعتراض جاذبِ توجہ دکھائی دیتا ہے۔ مگر قرآن الفرقان کا بنظر غائر مطالعہ کیا جائے تو اس اعتراض میں جاذبیت تو درکنار اس کی وقعت تک باقی نہیں رہتی۔ اس ضمن میں، قرآن کی رُو سے یہ جواز ملتے ہیں:

1. ایمان بالغیب اگر چہ انسانوں کی ہدایت کے لیے لازمی شرط ہے جیسے کہ حکمِ ربی ہے:

''یہ کتاب (قرآن مجید) اس میں کچھ شک نہیں (کہ کلامِ خدا ہے۔ خدا سے) ڈرنے والوں کی رہنما ہے جو غیب پر ایمان لاتے ...... ہیں۔'' (۲:۲۔۳)

لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ فکر و استدلال کے سرے سے خلاف ہے۔ قرآن نے بارہا غور و فکر کی دعوت دی ہے جیسے کہ ارشادِ ربانی ہے:

''بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔'' (۸۲:۴)

قرآن کا مقصود یہ ہے کہ انسان اپنے استدلال کی بدولت کائنات کی مادی، حیاتی اور ذہنی سطحوں میں چھپی خدائے بزرگ و برتر کی نشانیوں کو پہچانے تا کہ اسے ایمان بالغیب کی ہدایت سمجھ میں آ سکے۔

2. قرآن میں ارشاد ہوا ہے:

''وہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی جس کی بعض آیتیں محکم ہیں (اور) وہی اصل

کتاب ہیں اور بعض متشابہ ہیں۔'' (۳:۷)

محکمات وہ آیات ہیں جن کے معانی متعین اور واضح ہیں لیکن متشابہات وہ آیات ہیں جن کے معانی نہ متعین ہیں اور نہ ہی واضح۔ ان کی حیثیت رموز و اشارات کی سی ہے جن میں معنویت کی کئی تہیں پوشیدہ ہیں۔ ان کی تفہیم کے لیے انتہائی فکر و استدلال درکار ہے۔

3. قرآن نے بہ تکرار فکر و استدلال کی اس قدر دعوتِ عام دی ہے کہ غور و خوض سے اجتناب کرنے والوں کو چوپایوں سے ابتر قرار دیا ہے اور جہنم کا سزاوار ٹھہرایا ہے۔ قرآن کے الفاظ میں:

i۔ ''ان کے دل ہیں لیکن اُن سے سمجھتے نہیں اور ان کی آنکھیں ہیں مگر اُن سے دیکھتے نہیں اور اُن کے کان ہیں پر اُن سے سنتے نہیں۔ یہ لوگ (بالکل) چارپایوں کی طرح ہیں بلکہ اُن سے بھی بھٹکے ہوئے۔ یہی وہ ہیں جو غفلت میں پڑے ہوئے ہیں۔'' (۷:۱۷۹)

ii۔ ''اور کہیں گے اگر ہم سنتے یا سمجھتے ہوتے تو دوزخیوں میں نہ ہوتے۔'' (۶۷:۱۰)

عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ مسلم استدلال، یونانی استدلال کا عربی چوغہ ہے کیونکہ مسلم افکار میں یونانی استدلال کی جھلک نمایاں ہے جو یونانی استدلال سے تعرض یا پھر اعراض کی صورت میں ہویدا ہوئی۔ یہ خیال کس حد تک درست ہے، اسے جاننے کے لیے یونانی استدلال کے پھیلاؤ اور اس کے اثرات کا اجمالاً جائزہ لینا ہوگا۔

تہذیب و تمدن کی رو سے یونانی استدلال کے دو رنگ روپ دکھائی دیتے ہیں:

1. ہیلانی انداز (Hellenic Version): یہ استدلال کا وہ انداز ہے جو خالصاً یونان کی اپنی تہذیب و تمدن میں پروان چڑھا۔

2. ہیلانیاتی انداز (Hellenistic Version): یہ استدلال کا وہ انداز ہے جو یونان کی تہذیب تمدن میں دیگر قوموں کے تہذیبی اثرات کے اشتراک سے وجود میں آیا۔

تاریخی اعتبار سے، یونانی استدلال کا ہیلانی سے ہیلانیاتی انداز میں بدلنا تین ادوار[۴] پر محیط دکھائی دیتا ہے۔

1. پہلا دور یونان کی آزادی اور بدنظمی کا زمانہ ہے جو مقدونیہ کے حکمران فلپ اور سکندر اعظم کی عظیم سلطنتوں سے قبل کا عہد تھا۔ اس وقت یونان چھوٹی چھوٹی آزاد اور خودمختار ریاستوں میں منقسم تھا۔ فکری استدلال کے حوالے سے یہ خالصاً ہیلانی انداز کا دور تھا۔

2. دوسرا دور یونان کی محکومی اور بدنظمی کا زمانہ ہے جو رومی سلطنت کے حصولِ عروج کا عہد

تھا۔ جب مصر کی ملکہ قلوپطرہ کی وفات کے بعد مصر کا روم کے ساتھ الحاق ہوا اور یونان میں مقدونیہ کے آخری فرمانروا کا چراغ بھی گل کر دیا گیا۔ فکری استدلال کے حوالے سے یہ ہیلانی سے ہیلانیاتی انداز میں ڈھلنے کا دور تھا۔

3. تیسرا دور یونان کی محکومی اور نظم وضبط کا زمانہ ہے جو رومی سلطنت کی جاہ وحشمت اور دبدبہ وسطوت کے اوجِ کمال کا عہد تھا مگر انتہائی خاموشی کے ساتھ رُو بہ زوال تھا۔ فکری استدلال کے حوالے سے یہ خالصاً ہیلانیاتی انداز کا دور تھا۔

اگرچہ سکندراعظم کی فتوحات کے بعد یونان کا ہیلانی اندازِ فکر ہیلانیاتی انداز میں بدلتا چلا گیا لیکن اس دوران میں وہ کبھی بھی یونانی مفکرین کے افکار کے تراجم اور شرحوں سے آگے نہ بڑھ پایا۔ اس روایت کے خصوصی امین رومی مفکرین نکلے۔ مصر میں سکندراعظم کے تعمیر کردہ شہر اسکندریہ اور شام وعراق کے حکماء نے بھی اسی روایت کو برقرار رکھا۔ مسیحیت کی آمد سے ایک بہت بڑا فکری انقلاب بپا ہوا۔ جو استدلال کبھی یونانی حکماء کے مابعدالطبعی نظامات کی تشریح وتوضیح کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، اب اسے صرف الہام ووحی کی تفاسیر وتوجیہات کے لیے مختص کر دیا گیا۔ فکر کی آزادروش، کبریائی تعلیمات کے دائرے میں محصور کر دی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بتدریج یونانی استدلال کی دو فکری شاخیں پھوٹیں، ان میں سے ایک افلاطون کے پیروکار اشراقین کے توسط سے تصوف کی صورت میں، تو دوسری ارسطو کے مقلد مشائین کی وساطت سے مدرسیت یا علم الکلام کی شکل میں پھلی پھولی۔ ہر دو صورتوں میں، فکر کو ایمان سے ہم آہنگ کرنے کا رجحان عام ہوا اور اس طرح اقبال کے الفاظ میں، ''مسیحیت کی پھونکوں کے آگے یونانی تفکر کا پھول مرجھا گیا''[۵]۔ اور وِل ڈیورانٹ (Will Durant) کے خیال میں، ''عقل مر گئی اور ایمان (جو کبھی نہیں مرتا) نے یونان کے عہد زریں کو ختم کر دیا۔''[٦] دوسرے لفظوں میں عقلیت الٰہیات کے تابع ہوگئی۔ یہ ازمنہ وسطی کا دور تھا جو استنادیت سے عبارت ہوا۔

مسیحی حکمت ودانش اور الہام ومعرفت کے پس پردہ چار جہتی فکری دھارے[۷] کارفرما رہے۔ ان سب میں یہ مشترکہ صلاحیت کم وبیش ملتی ہے کہ سبھی نے دین اور دنیا میں تفریق قائم کی۔ عالم حواس وادراک کی مذمت کی، خدائے برتر کے تصور کو وراء الوراخیال کیا۔ خدا اور کائنات کے مابین عقلی یا روحانی واسطوں کا ایک سلسلۂ صدور متعارف کرایا۔ رہبانیت کو مستحسن گردانا اور ایمان کو اطمینانِ قلب کا سزاوار ٹھہرایا۔ یہاں ان چار فکری دھاروں کے مبادیات کو زیرِ نظر رکھنا ضروری ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ مسلم افکار پر ان کی چھاپ کس حد تک نمایاں رہی۔

1. نوفیثا غورثیت :(Neo-pythagoreanism)

نوفیثا غورثی محض قدیم فیثا غورثیہ کے مقلد نہیں تھے۔ انھوں نے افلاطون، ارسطو اور رواقیوں کے فکر و استدلال کی روشنی میں فیثا غورثیہ تعلیمات کو از سرِ نو فکری روپ دینا چاہا تھا۔ رومی مفکر سینیکا کے مطابق، روم میں کسی قابل رہنما کی عدم دستیابی کے باعث نوفیثا غورثیوں کو پذیرائی نہ مل سکی لیکن مصر میں اسکندریہ شہر کے ادبی مرکز بننے سے انہیں خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ جہاں انھوں نے یہ تعلیمات عام کیں کہ خدائے برتر نا قابلِ بیان حد تک ایسی واحد ہستی ہے جس سے بالترتیب اور بتدریج عقلِ کائنات، روحِ کائنات اور مادہ کا صدور ہوا ہے۔ انسان کی روح عارضی طور پر انسانی بدن میں مقید رہتی ہے اور اس سے چھٹکارا پانے کی متمنی رہتی ہے تاکہ اپنے منبع ابدی سے متصل ہو سکے۔ وہ اپنی فکری بصیرت میں بنیادی طور پر مذہبی تھے۔ علمیاتی اعتبار سے ان کا خیال تھا کہ روحانی ادراک کا تعلق رویت باری تعالیٰ سے، استنتاج کا رائے سے، طولانی عقل کا سائنس سے اور دنیائے رنگ و بو کا حسی ادراک سے ہے۔

2. یہود۔ اسکندری فلسفہ :(Jewish-Alexandrian Philosophy)

یہ مصری شہر اسکندریہ کے یہودی حکماء سے منسوب فکری دھارا ہے جس کی قد آور شخصیت فلو (Philo) نامی مفکر ہے جو یسوع مسیح کی ولادت سے چند ہی سال پہلے پیدا ہوا تھا۔ وہ یونانی فلسفے سے بخوبی آگاہ تھا۔ اس کا ایقان تھا کہ یونانی حکماء خصوصاً افلاطون اور ارسطو نے اپنے نظریات میں حضرت موسیٰ کی تعلیمات سے استفادہ کیا۔ وہ تورات کو یونانی فلسفے کا منبع سمجھتا، اس کا مقصد یہودی مذہب اور فلسفۂ یونان میں مطابقت پیدا کرنا تھا۔ اس نے فلسفے کو مذہبی عقائد کا پابند کرنا چاہا اور دیکھا جائے تو اسی نے مسیحی علم الکلام کے لیے رستہ ہموار کیا۔ اس نے اپنی تعلیمات میں ان خیالات کا پرچار کیا کہ خدائے برتر انسانی احاطۂ فکر سے یکسر باہر ہے لیکن صرف کشف و وجدان کے زور پر اسے جانا جا سکتا ہے۔ خدا اور کائنات کے مابین بہت سے روحانی واسطے ہیں جن کی بدولت وہ کائنات کی تخلیق کرتا ہے۔ ان روحانی واسطوں میں سب سے بالا لوگوس (Logos) ہے جو کارخانۂ قدرت کے انتظام و انصرام کا فکری اہتمام کرتا ہے۔ خدا سے لوگوس اور لوگوس سے کائنات کا رشتہ یک طرفہ ہے جیسے کہ سورج سے اس کی کرنوں کے پھوٹنے کا ہوتا ہے۔

3. نوفلاطونیت :(Neoplatonism)

یہ یونانی فلسفے کا آخری مکتبِ فکر خیال کیا جاتا ہے جسے افلاطونی افکار کی تجدید نو سمجھنے کی غلط فہمی کے باعث نوفلاطونیت کا نام دیا گیا حالانکہ اسے افلاطون کے فلسفیانہ افکار کا محض نیم مذہبی جامہ قرار دیا جا سکتا ہے اور بس۔ اس کے بارے میں پروفیسر سٹیس کی رائے ہے کہ ''نوفلاطونیت میں قدیم فلسفے نے خودکشی کر لی۔''۸ کیونکہ اس نے عقل کو تیاگ کر وجدان کو فوقیت دی۔ اس کا بانی امونیس ساکاس (Ammonius Saccas) مانا جاتا ہے مگر اس کا مشہور منّاد فلاطینوس (Plotinus) ہے جو اسکندریہ میں ساکاس کا شاگرد رہا۔ فلاطینوس نے اپنی تعلیمات میں واضح کیا کہ خدائے واحد انسانی فکر کی رسائی سے ماوراء ہے۔ اسے صرف وجدانی استقراء اور استغراق سے ہی جانا جا سکتا ہے۔ وہ ایسی ذاتِ احد ہے جس سے ناؤس کا صدور ہوا۔ ناؤس ایک طرح کی کائناتی عقل ہے جسے فوری آگہی کے مثل تو قرار دیا جا سکتا ہے مگر فلسفیانہ فکر کے مترادف نہیں۔ ناؤس سے روحِ کائنات کا صدور ہوا جو زمان و مکاں سے مبّرا اور ناقابلِ تقسیم ہے۔ روحِ کائنات سے متعدد ارواح کا صدور ہوا جو مادے سے مل کر کائنات کی جملہ مخلوقات کی صورت میں متشکل ہیں۔ مادہ فی نفسہٖ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ ذاتِ احد سے مادہ تک کا عملِ صدور کسی سورج سے پھوٹنے والے نور کے مصداق ہے۔ جس طرح نور سورج سے دور ہٹتا جائے تو سورج کو تو کوئی فرق نہیں پڑتا البتہ سورج کا نور دنیا تک نہ پہنچ پائے وہاں تاریکی ہو جاتی ہے، اس حساب سے سورج ذاتِ احد ہے تو تاریکی مادہ۔ کائنات میں ذاتِ احد کے سوا کچھ موجود نہیں۔ اگرچہ کائنات خود ذاتِ احد نہیں لیکن اس سے متغائر بھی نہیں۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جس طرح کہ سورج کا نور خود سورج نہیں لیکن سورج سے جدا بھی نہیں۔

4. ابتدائی عیسائیت :(Early Christianity)

مذہب اور فلسفے کی جس تطبیق کا آغاز یہود اسکندری دورِ فکر میں ہو چکا تھا، اس روش کو عیسائیت کے ابتدائی دور سے ہی مسیحی حکماء نے آگے بڑھایا۔ عیسائی مذہب کو یونانی حکمت کے رنگ میں سب سے پہلے پیش کرنے والوں میں سے اسکندریہ کے پادری کلیمنٹ (Clement) اور اور یجین (Origen) خصوصاً نمایاں رہے۔ مجموعی طور پر یونان کے ہیلانی افکار سے مسیحی علم الکلام اور ہیلانیاتی افکار سے مسیحی تصوف نے جلا پائی اور ہر دو اعتبار سے، عیسائیت میں یہ تصور نفوذ کر گیا کہ دنیائے کون وفساد، دنیائے اخروی وابدی کے سامنے سرتاپا ہیچ ہے، یہاں انصاف ملتا ہے نہ دولت کی مساویانہ تقسیم، یہاں نہ افلاس، استحصال اور امراض جیسے مسائل سے گلوخلاصی ہو پاتی ہے اور نہ

حسد، حرص اور ہوس جیسی سفلی خواہشات سے چھٹکارا، چونکہ انسانی روح دنیائے کون وفساد میں مکدر اور مقید ہے اس لیے ضروری ہے کہ تزکیۂ نفس اور نفیٔ ذات کے عملیات سے روح کا رابطہ دنیائے اُخروی وابدی سے استوار رکھا جائے۔

عیسائی پادریوں نے یہود اسکندری حکمت ودانش کو اختیار کیا خصوصاً نو فلاطونی اور ارسطوئی مابعدالطبیعی افکار کو اپنے مذہبی عقائد میں جگہ دی۔ مثلاً گرجا گھروں میں یہ عقیدہ فروغ پایا کہ حضرت یسوع مسیح خدا کی طرح سرمدی ہیں، ان کا خدا سے صدور ہوا ہے۔ منطقی موشگافیوں اور قیاس آرائیوں کے زور پر پادریوں کے درمیان ذہنی فاصلے بڑھے، نتیجتاً شام کے نسطوری معبدوں نے حضرت یسوع مسیح کی سرمدیت کے بارے میں یہ حجت پیش کی کہ ان کے صدور سے قبل صرف خدا ہی خدا تھا خدا حضرت یسوع مسیح کی علت بنا، لیکن مصر کے اسکندری معبدوں نے یہ دلیل اپنائی کہ سرمدیت کا تصور قبل یا بعد کی تخصیص کا متقاضی نہیں، لہٰذا خدا کو حضرت یسوع مسیح کی علت کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اسکندری اور نسطوری گروہوں کے درمیان علمی مجادلے ہوتے رہے جس سے یونانی فلسفے کے استخراجی استدلال کو بڑی تقویت حاصل ہوئی۔ ارسطو کی پیروی میں دونوں گروہوں نے یہ تسلیم کیا کہ انسانی روح نباتی، حسی، حرکی اور عقلی حصوں کا امتزاج ہے۔ پہلے تینوں حصوں سے انسانوں اور جانوروں کا مساویانہ اشتراک ہے لیکن عقلی حصہ صرف اور صرف انسانوں سے مخصوص ہے جو مادی جسم سے متغائر ہے اور اس کا مخرج بدن سے ماورا ہے۔

اس معاملے میں ہر گروہ نے لوگوس کو انسانی روح کا مخرج تسلیم کیا مگر حضرت یسوع مسیح کی ذات کے حوالے سے ان میں بڑا زبردست فکری اختلاف کھڑا ہوا۔ اسکندریوں نے انہیں انسانی روح اور لوگوس کا ابدی امتزاج خیال کیا، یعنی انہیں بیک وقت ربانی اور بشری عناصر کا امتزاج گردانا۔ اس کے برعکس نسطوریوں نے انہیں ابتدا تا انتہا، ایسا بشر متصور کیا جنہیں دنیائے کون و فساد میں جزوقتی طور پر لوگوس کا قرب نصیب ہوا۔

۴۳۱ء بمقام ایفی سوس (Ephesus) ایک کونسل منعقد کی گئی تا کہ ان گروہوں کا فکری تنازعہ ہمیشہ کے لیے اختتام پذیر ہو۔ اس میں اسکندری، نسطوریوں پر بازی لے گئے، کونسل نے نسطوریوں کو ملاحدہ قرار دے کر مصر سے دربدر ہونے پر مجبور کر دیا وہ پہلے مفصلاتِ شام میں پاؤں جمانے کی سعی کرتے رہے، مگر ناکام رہے اور وہاں سے بھی جلاوطن ہوئے اور بالآخر انہیں ایران کے علاقے نصیبین میں مستقلاً جائے پناہ ملی۔ وہاں انہوں نے اپنا علیحدہ اور منفرد مکتب قائم کیا۔

جہاں وہ یونانیوں کی فکری میراث سے خاطر خواہ فیض یاب ہوئے۔اس حوالے سے پروفیسر میاں محمد شریف لکھتے ہیں ''نسطوری اپنے عیسائی عقائد کی فلسفۂ یونان سے استنباط کردہ نظریوں کے ذریعے مدافعت کیا کرتے تھے۔اس طرح تبلیغ نہ صرف ان کی الٰہیات کے پروپیگنڈے کی صورت اختیار کرگئی بلکہ وہ ہیلانیاتی فلسفے کی اشاعت کا ذریعہ بن گئی تھی۔''[۹]

ادھر نسطوری اپنے نظریات کی تبلیغ میں مصروف تھے۔ادھر بشریتِ مسیح کے تصور کے حوالے سے اسکندری گروہ میں فکری پھوٹ پڑ گئی۔ان میں سے ایک جماعت وحدت فطری کے نام سے علیحدہ ہوئی جو بعدازاں یعقوب سروغی کی مناسبت سے یعقوبی کہلائی۔انہوں نے یہ خیال عام کیا کہ حضرت یسوع مسیح بشر تھے اوران کا لوگوس سے وصال ہمہ وقتی تھا۔گویا جہاں نسطوریوں نے حضرت یسوع مسیح کو بشر مان کران کا لوگوس سے قرب عارضی متصور کیا تھا وہاں یعقوبیوں نے اسے مدامی تصور کیا۔۴۴۸ء میں بمقام کالسی دون ایک مجلس کا انعقاد کیا گیا،تا کہ اسکندریوں اور وحدتِ فطری کے داعیان کا تصفیہ ہو سکے۔نتیجتاً وحدت فطریوں کو جلاوطن کیا گیا اورانہوں نے کالکس کے مقام پر ڈیرہ جمایا اور بتدریج یونانی مطالعہ وتحقیق کے نئے مرکز کی صورت اختیار کر گئے۔اس طرح نسطوری اور یعقوبی فرقے مسیحی الٰہیات کے حوالے سے یونان کے استخراجی استدلال کی ترقی اور ترویج کا باعث بنے کیونکہ انہی کے توسط سے وہ اپنے الٰہیاتی مسائل کا حل نکالتے اور عقائد کی حفاظت ومدافعت کرتے۔

نسطوریوں کا فکری جھکاؤ ارسطو کے افکار کی طرف زیادہ تھا جبکہ یعقوبیوں کا میلان نوفلاطونیت کی طرف رہا۔لیکن ان دونوں گروہوں کی خاص بات یہ تھی کہ انہوں نے یونانی زبان پر شامی اور مصری زبانوں کو فوقیت دی،نتیجتاً یونانی علوم کے ضخیم سرمایے کا ترجمہ ہوا اوران پر شرحیں لکھی گئیں۔ اسی طرح قریباً چھٹی صدی کے وسط میں ایک نومسلم زرتشتی عیسائی ماراحبا نے سلوقیہ میں، شاہ ایران نوشیرواں نے جندی شاپور میں جن مکاتب کی بنیادیں رکھیں وہ بھی یونانی ترجموں اور شرحوں کا فریضہ انجام دیتی رہیں۔علاوہ ازیں،حران میں بھی ایک ایسا مدرسہ موجود تھا جو سکندر کے زمانے سے قائم چلا آرہا تھا اور جو نوفلاطونیت کی تشہیر کا سبب بنا تھا۔وہ بھی یونانی علوم کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھا۔

جس زمانے میں ابھی عیسائی تعلیمات کی یونانی فکرواستدلال کی بدولت ترویج واشاعت کا سلسلہ شروع ہوا تھا عرب یونانی فکرواستدلال سے قطعی نابلد تھے۔وہ تو ماورائے کائنات کسی مابعدالطبیعی تصور کو اپنے تخیل میں لانے تک سے عاجز تھے۔حد یہ تھی کہ یہودیت اور مسیحیت کے جو بھی اثرات ان

تک مسخ شدہ حالت میں پہنچے انہوں نے ان کے تصورات کو بھی مادی اور طبعی حیثیت سے قبول کیا۔ نتیجتاً وہ کوکب پرستی اور اصنام پرستی جیسے خرافات سے پیچھا نہ چھڑا سکے۔ اس کے باوجود، ان میں ایک خاص بات تھی، ان کی فکر میں استقرائی قیاس کا دم خم تھا۔ وہ قوتِ مشاہدہ اور تجربات کی بنیاد پر قیافہ کے بہت ماہر تھے۔ ان کے فکری مزاج کی تفہیم کے لیے نذار کا یہ واقعہ[۱] قابلِ ذکر ہے:

جب نذار کی موت کا وقت آیا تو اس نے اپنے چاروں بیٹوں ایاد، ربعیہ، انمار، مضر کو جمع کر کے وصیت کی کہ میری وفات کے بعد تم لوگ اسقف نجران کے پاس جانا۔ وہ عرب کا حکیم اور قاضی ہے۔ چنانچہ جب نذار مر گیا۔ تو یہ لوگ اس کے پاس روانہ ہوئے۔ راہ میں انہوں نے اونٹ کے نشانات دیکھے۔ ایاد نے کہا یہ بھینگے (احول) اونٹ کے نشانات ہیں۔ مضر نے کہا وہ دُم کٹا اونٹ ہے۔ ربیعہ نے کہا، ترچھا چلنے والا بھی ہے۔ انمار بولا، وہ بھگوڑا بھی ہے۔ اس کے بعد انہیں اونٹ کا مالک ملا۔ اس نے دریافت کیا۔ کیا آپ نے میرا اونٹ دیکھا ہے؟ ایاد نے اس سے پوچھا کیا وہ بھینگا ہے؟ جواب ملا ہاں۔ مضر نے کہا، کیا وہ دُم کٹا ہے؟ اس نے کہا جی ہاں۔ غرض سب نے جیسا پوچھا ویسا ہی نکلا۔ آخر اونٹ والے نے کہا، وہ کہاں ہے؟ انہوں نے جواب دیا۔ ہم نے تو نہیں دیکھا۔ اونٹ والا ساتھ ہو گیا اور اسقف نجران سے شکایت کی ان لوگوں نے جواب دیا، ہم نے اونٹ کے نشان دیکھے اور ان سے اونٹ کی صفات پہچان لیں۔

اسقف نے پوچھا۔ تم نے کیا صفات بیان کیں۔ چاروں نے اپنے اپنے نشانات بتا دئے۔ اسقف نجران نے ایاد سے پوچھا اس کی کیا دلیل ہے کہ وہ بھینگا ہے؟ کہا میں نے دیکھا کہ وہ اپنی درست آنکھ کی طرف چلتا ہے اور اس پر چارا لدا ہوا ہے۔ مضر سے پوچھا تمہاری کیا دلیل ہے کہ وہ دُم کٹا ہے؟ جواب دیا کہ اس کی مینگنیاں ایک جگہ جمع تھیں۔ اگر دُم ہوتی تو اس سے پھیلا دیتا، اور بکھر جاتیں۔ ربیعہ سے پوچھا تم نے کیسے جانا کہ وہ ترچھا چلتا ہے؟ کہا کبھی اس کے پاؤں ایک دوسرے پر پڑتے ہیں اور کبھی دونوں مخالف پڑتے ہیں۔ میں نے سمجھ لیا کہ وہ ترچھا چلتا ہے۔ انمار سے پوچھا تمہیں اس کے بھگوڑے ہونے کا کیسے علم ہوا؟ جواب دیا کہ اس کے پاؤں کے نشانات عموماً رستے سے ہٹ جاتے ہیں۔ میں نے سمجھ لیا کہ اگر کوئی سامنے آئے تو وہ رستے سے ہٹ جاتا ہے۔ اگر بھگوڑا نہ ہوتا تو ہم سب اس کی جگہ پر پہنچ جاتے۔

عربوں کا استقراء خالصاً حسیات و مدرکات پر موقوف تھا۔ وہ کبھی بھی یونانیوں کی طرح ویسے مجرد تصورات وضع نہ کر پائے جو مرئیات و محسوسات سے متمائز ہوں۔ ان کی فکر میں حضرت محمدؐ کی تعلیماتِ الٰہیہ کی تبلیغ اور ترویج سے انقلابی تبدیلی رونما ہوئی کیونکہ قرآن نے علم کو بالترتیب

تین درجوں^[۱۱] پر محیط کیا جن میں سے ہر دوسرا درجہ پہلے سے زیادہ تیقن کا امین ہے۔

1. علم الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جو منطقی طرز کے استدلال واستنتاج سے متعلق ہے، اس میں علمی معلومات کا انحصار مسلمہ اور اخذ کردہ منطقی نتائج پر ہوتا ہے جیسے یہ مسلّم ہے کہ آگ ہمیشہ جلاتی ہے۔

2. عین الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جو حسی مشاہدات و مدرکات سے منسوب ہے، اس میں علمی معلومات کا دارومدار سنی سنائی یا آنکھوں دیکھی کیفیات پر ہوتا ہے جیسے سننے یا دیکھنے سے یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں شخص کی انگلیاں آگ سے جل گئیں۔

3. حق الیقین: یہ علم کا وہ درجہ ہے جو ذاتی اور وجدانی تجربات وواردات پر موقوف ہے، اس میں علمی معلومات کا آسرا فرد کے خود پر بیتے احوال پر ہوتا ہے جیسے معلوم کرنے والے کی اپنی انگلیاں آگ سے جل جائیں۔

علم الیقین کا علاقہ استخراجی اور استقرائی نوعیت کے منطقی استدلالات سے، عین الیقین کا علاقہ سائنسی تجربات وتحقیقات اور تاریخی حالات وواقعات پر مبنی بیانات ودستاویزات سے اور حق الیقین کا علاقہ خود شناسی اور مشاہدۂ باطن جیسی انسانی خصوصیات سے ہے۔

غور کیا جائے تو قرآن کی دعوتِ علم کے اس ہر درجے میں استقرائی استدلال کا اشارہ مضمر ملتا ہے، جسے بغرضِ سہولت نظری و منطقی، حسی و تجربی اور الہامی ووجدانی کے عنوانات سے عبارت کیا جا سکتا ہے۔ جس کی تفہیم کے لیے مسلمانوں کو طویل وقت لگا۔ اس کی وجہ مولانا شبلی نعمانی کے اس اقتباس سے سمجھ میں آتی ہے۔ ''اسلام جب تک عرب میں محدود رہا، عقائد کے متعلق کسی قسم کی کدو کاوش، چھان بین، بحث ونزاع، نہیں پیدا ہوئی۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ عرب کا اصلی مذاق تخیل نہیں، بلکہ عمل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، یعنی عملی امور کے متعلق ابتدا ہی سے تحقیقات اور تدقیقات شروع ہو گئی تھیں۔ یہاں تک کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں فقہ کا ایک مجموعہ تیار ہو گیا تھا۔ لیکن جو باتیں اعتقاد اور ایمان سے تعلق رکھتی تھیں، ان کے متعلق زیادہ کریزی اور نکتہ چینی نہیں کی گئی بلکہ اجمالی عقیدہ کافی سمجھا گیا۔''^[۱۲]

مسلمانوں کے عقائد میں فکری اختلافات کا ایک جواز، جو پروفیسر میاں محمد شریف کی رائے میں ملتا ہے، وہ نہایت معقول ہے، اپنی تصنیف مسلمانوں کے افکار میں انہوں نے لکھا ہے:
''اگرچہ قرآن مجید نے کائنات کے مجمل خاکے کی ایک واضح توحیدی تشریح پیش کی لیکن اس نے

اس خاکے کی تفصیلات کو تعبیر و توضیح کے لیے کھلا چھوڑ دیا۔‘‘[۱۳۰] ظاہر ہے فلسفیانہ طرز کے متجسس ذہن رکھنے والوں میں ایسے سوالات اٹھے کہ ایسا مذہب جو عالمگیر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، ایک خدا کے عالم قادر کی دعوتِ عام دیتا ہے، وہاں اس خدا کو عالم مادی سے ماوراء خیال کیا جائے یا نہیں، اسے زمان و مکان میں محیط مانا جائے یا نہیں، اس کی صفات کو اس کی ذات سے متمائز متصور کیا جائے یا نہیں، اسے تمام تر افعالِ انسانی کا مختارِ کل تسلیم کیا جائے یا نہیں، ایسے الٰہیاتی مسائل کے بارے میں انتہائی راسخ العقیدہ مسلم مفکرین میں بھی شدید ترین اختلافات پیدا ہوئے۔ جن کی بدولت مختلف النوع فکری گروہ تشکیل پائے اور ان کے مابین باہمی بحث و تمحیص سے مسلم کلام کا باقاعدہ آغاز ہوا جو اسلامی استدلال سمیٹے ہوئے تھا۔

مسلم اختلافات کا دوسرا جواز دینِ اسلام کے پھیلاؤ اور نمو پذیری کے دور میں ملتا ہے۔ جب اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا، دیگر اقوام حلقۂ بگوش اسلام ہوئیں، غیر مسلموں سے میل ملاپ اور رواداری کا حسنِ سلوک پروان چڑھا تو لامحالہ اس کے ایجابی اور سلبی ہر دو طرح کے اثرات نے مسلم فکر کو متاثر کیا۔ بالخصوص الٰہیاتی مسائل کے بارے میں نکتہ آفرینیوں اور نکتہ چینیوں کا سلسلہ چل نکلا، جس کی وجہ سے اسلامی عقائد کی فکری حفاظت اور الٰہیاتی مسائل کے موزوں و مناسب حل کی اشد ضرورت محسوس ہوئی، جس سے مسلم استدلال کو تقویت ملی۔ اس مقام پر بطور جملۂ معترضہ، ایک وضاحت ضروری ہے، مسلم حکماء کے ہاں جس طرز کے کلام کا آغاز ہوا وہ عیسائی مفکرین کے علم الکلام یا مدرسیت سے یکسر مختلف چیز تھا۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے بنیادی مذہبی عقائد کا محاکمہ کیا۔ کبھی بنیادی تصورات پر کوئی ضرب نہ آنے دی۔ اس معاملے میں کبھی کسی قسم کی سودے بازی یا سمجھوتے کی راہ نہ پکڑی، خواہ کوئی نظریہ کتنا ہی دلکش اور جاذبِ توجہ کیوں نہ معلوم ہوتا ہو۔ اس کے برعکس، عیسائی مفکرین نے اپنے مذہبی عقائد میں حتی الوسع تحریف کی، ان میں یونانی نظریات کی جا بجا آمیزش کی، مثلاً عیسائیت میں، خدا بحیثیت باپ، مسیح بحیثیت بیٹا اور روحِ مقدس بحیثیت انسان کا نظریہ تثلیث فلاطینوس کے ذاتِ احد، ناؤس اور روحِ انسانی کی بالترتیب فکری بازگشت بن کر رہ گیا۔

مسلم کلام جو بعد ازاں مسلم علم الکلام کے نام سے مشہور ہوا۔ اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں علامہ شہرستانی نے اپنی تصنیف ملل و نحل میں لکھا ہے، ’’اس کی وجہ یا تو یہ تھی کہ مسائل عقائد میں جس مسئلہ پر بڑے معرکے رہے، وہ کلام الٰہی کا مسئلہ تھا۔ یا اس وجہ سے کہ چونکہ یہ علم فلسفے کے مقابلے میں ایجاد ہوا تھا، اس لیے فلسفے کی ایک شاخ (یعنی منطق) کا جو نام تھا وہی اس فن کا بھی نام

رکھا گیا، کیونکہ منطق اور کلام مترادف اور ہم معنی الفاظ ہیں۔"[۱۴]

بنیادی طور پر مسلم علم الکلام تین مختلف درجوں پر پروان چڑھا:

1. ابتدائی درجے میں اس کا مقصود نو مسلموں کے دلائل کی تردید و تغلیط کرنا تھا تاکہ وہ صحیح العقیدہ مسلمانوں کی صف میں آشامل ہوں۔

2. ثانوی درجے میں اس کا مقصود مسلمانوں کی فکری و عقلی صلاحیتوں کو جلا بخشنا تھا تاکہ بدلتے ہوئے حالات و واقعات کے تناظر میں وہ زیادہ سے زیادہ آزادیٔ ارادہ اور انتخابِ عمل سے کام لے سکیں۔

3. آخری درجے میں، اس کا مقصود عقلی فیصلوں اور مذہبی عقائد کے مابین مصالحت اور مطابقت پیدا کرنا تھا تاکہ معقول منقول سے متناقض نہ رہے۔ یہی وہ سطح تھی جس کی مناسبت سے اسے مسیحی علم الکلام کے مشابہ سمجھنے کی غلطی کی گئی۔

مسلم علم الکلام کے ان درجوں کی نسبت مسلم فتوحات کے ساتھ رہی ہے۔ آنحضورؐ کے وصال کے بعد، جب مسلمان دور دراز علاقوں تک پھیل گئے تو ان کی ابتدائی فتوحات شام اور عراق کے وہ خطے تھے جہاں نسطوری اور یعقوبی گروہ عیسائی معبدوں کے زیرِ عتاب تھے۔ انہوں نے ان پر کفر کے فتوے لگا رکھے تھے۔ مسلم اقتدار کے بعد ان اقلیتی فرقوں کے مذہبی عقائد پر کوئی فکری قدغن نہ رہی۔ نتیجتاً انہوں نے یونانی استدلال سے خوب استفادہ کیا۔ مسلمانوں کو انہی کے توسط سے یونانی حکمت کا گنجینہ ہاتھ لگا۔ انہوں نے بھی رومی، مسیحی روایت کو مزید فروغ دیا۔ یونانی حکمت و دانش کو عربی زبان میں منتقل کیا، نہ صرف ان کے عربی تراجم کئے بلکہ شرحیں بھی لکھیں۔

مسلم مترجمین اور شارحین کی سرپرستی وقت کے خلیفۃ المسلمین بھی کیا کرتے۔ انہوں نے تو باقاعدہ دارالترجمہ، بیت الحکمت، رصدگاہیں، کتب خانے، دبستان جامعات اور مدارس وغیرہ قائم کئے۔ اس حوالے سے خلفائے بنو عباسیہ اور بالخصوص خلفائے ہارون الرشید اور مامون الرشید کا دور ممتاز اور نمایاں مقام رکھتا ہے۔ یہاں بطور ثبوت پروفیسر حتی کے یہ توصیفی کلمات نقل کئے جاسکتے ہیں "یہاں مشرق میں ہارون الرشید اور المامون یونان و فارس کے فلسفے کی چھان بین کر رہے تھے تو وہاں مغرب میں ان کے ہم عصر شارلیمان اور اس کے اُمراو عمائدین حروفِ تہجی لکھنا سیکھ رہے تھے۔"[۱۵]

لیکن ایسا بھی نہیں ہوا کہ رومیوں کی طرح مسلمانوں نے یونانی گنجینہ علوم سے صرف ترجموں اور شرحوں کی حد تک ہی استفادہ کیا ہو۔ انہوں نے اس میں نہ صرف خاطر خواہ معلوماتی اضافے کئے بلکہ اس نئی اور تازہ فکری روایت کا بھی آغاز کیا جسے موجودہ سائنسی مفہوم کے استقراء سے تعبیر کیا

جا سکتا ہے۔ اس کے تذکرے سے پیشتر یہ وضاحت ضروری ہے کہ مسلمان اہلِ بصیرت نے یونانی استدلال کی روایت سے کس حد تک استفادہ کیا۔ اس پیرایے میں دیکھا جائے تو مسلم استدلال دو شاخہ فکری راہوں میں بٹا ہوا معلوم ہوتا ہے۔[۱۶]

1. راہِ ظاہر: یہ حصولِ علم الٰہیہ کا خارجی منہاج ہے جو ایجابی طرز کے ایسے استدلال پر مبنی ہے جس میں ہر مظہر کی علّت تلاش کی جاتی ہے، پھر اس علّت کی علّت ڈھونڈی جاتی ہے اور علیٰ ہٰذا القیاس یہ سلسلہ اس وقت تک چلتا رہتا ہے جب تک کہ کسی ایسی علّت پر پہنچ کر نہ رک جائیں جو اپنی علّت خود ہو یعنی علّت العلل ہو۔ راہِ ظاہر کا ایسا استخراجی طریق آگے چل کر مسلم علم الکلام اور مسلم حکمت وفلسفہ میں بٹ گیا۔

2. راہِ باطن: یہ حصول علم الٰہیہ کا داخلی منہاج ہے جو سلبی طرز کے ایسے استدلال پر مبنی ہے جس میں ہر اس مظہر کو خارج از نظر کر دیا جاتا جس میں کوئی نقص پایا جاتا ہو یا جو عرض کی حیثیت رکھتا، تاآنکہ کسی ایسے وجود پر نہ پہنچا جائے جو ہر قسم کے عیب سے پاک ہو اور از خود مختار کل ہو۔ راہِ باطن کا ایسا استخراجی طریق بعدازاں تصوف کی صورت میں پروان چڑھا۔

اس طرح مسلم استدلال کی سہ جہتی صورتیں منظرعام پر آئیں جن کے پس پردہ یونانی استدلال کے اثرات پنہاں رہے۔ یہاں باری باری ان کا اجمالاً جائزہ لیا جاتا ہے۔

1. مسلم علم الکلام: (Muslim Ilm-ul-Kalam)

تھوڑی دیر کے لیے مسلم اور غیر مسلم علم الکلام کی تخصیص کو بالائے طاق رکھ دیا جائے تو تاریخی شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ علم الکلام کی اصطلاح کو سب سے پہلے ارسطو کے مشائی تلامذہ تھیوفراسٹس (Theophrastus) نے متعارف کرایا اور اس اصطلاح سے مراد یونان کے فلسفیانہ مدارس میں زیرِ بحث متفرق مسائل کے موزوں حل کی خاطر مختلف النوع اور معقول منطقی جواز ڈھونڈ نالیا گیا۔[۱۷] لیکن جب یونانی فکر کا دور انحطاط پذیر ہوا اور مذہبی والہامی تعلیمات میں تیزی آئی تو ازمنہ وسطیٰ کے دور میں اس سے مراد مذہبی اداروں میں مروّجہ الہامی مسائل ایمانیہ کے حق میں یونانی طرز کے معقول اور منطقی جواز ڈھونڈ نالیا گیا۔ جہاں مسائل تو متفرق نہ ہوتے مگران کے حل کے لیے متضاد اور متناقض عقلی جواز ضرور سامنے آتے۔ ازمنہ وسطیٰ کے علم الکلام کی بھرپور صورت اسکندریہ کے یہودی فلو (Philo) کی تعلیمات سے اُبھری، جو بعدازاں عیسائی مبلغوں

کے ہاتھوں باقاعدہ اور منظّم طریقے سے پروان چڑھی۔ علامہ شبلی نعمانی کی تحقیقات کے مطابق[۱۸]، مسلمانوں کے ہاں اس کی بنیاد خلیفہ مہدی کے زمانے میں ابوالہذیل علاف نے رکھی جس نے سب سے پہلے اس کے بارے میں کوئی تصنیف رقم کی۔ اس حوالے سے دیکھا جائے تو اسے مسلم علم الکلام کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے۔ علم الکلام کی موہوم پرچھائیں مسلم افکار میں پہلے ہی سے خوابیدہ تھی جو الٰہیاتی مسائل کے پس منظر میں ظاہر ہوئی۔ یہ وہ دور تھا جب اسلامی عقائد کی نت نئی توجیہیں کی جانے لگیں اور کئی طرح کی فرقہ بندیاں قائم ہونے لگیں۔ علامہ شہرستانی کی تحقیقات کے مطابق[۱۹] مجموعی طور پر اس کی وجہ مسلمانوں کے مابین چار نوعیت کے نظری مسائل بنے۔ وہ مسائل یہ تھے:

1. مسئلہ جبر و قدر: جو انسان کی آزادیٔ ارادہ اور انتخابِ عمل کے بارے میں تھا کہ آیا انسان اپنے افعال و اعمال کی تکمیل و تخلیق میں آزاد و خود مختار ہے یا نہیں۔

2. مسئلہ ذات و صفات الٰہیہ: جو خدا کی صفات کے بارے میں تھا کہ آیا خدا صفات کا حامل ہے اور اگر ہے تو کیا اس کی صفات اس کی ذات کا جزو لاینفک ہیں یا نہیں۔

3. مسئلہ ایمان و عمل: جو انسانی قول و فعل کے بارے میں تھا کہ آیا عمل کے بغیر ایمان کا درجہ برقرار رہتا ہے یا نہیں۔

4. مسئلہ عقل و نقل: جو انسانی اور الوہی ذریعہ ہائے علم کے بارے میں تھا کہ آیا حقیقت و صداقت کا قطعی معیار عقلِ انسانی کو قرار دیا جائے یا وحی کو۔

جہاں تک انسان کی عملی زندگی کا تعلق ہے تو ان متنازعہ مسائل میں سے مسئلہ جبر و قدر سب سے زیادہ اہمیت کا حامل رہا ہے۔ حضرت محمدؐ کی تعلیماتِ الٰہیہ سے قبل، عربوں میں زیادہ تر تقدیر پرستی کا تصور رائج تھا۔ لوگ خدا کو ایسا مطلق العنان حاکم سمجھتے تھے جو انسان کے خیر و شر کا مالک ہے اور اپنی مرضی سے کٹھ پتلی کی طرح نچاتا ہے۔ البتہ محدود پیمانے پر کچھ لوگ، ایسے بھی تھے جو یہ خیال رکھتے تھے کہ خدا نے انسان میں اتنی صلاحیتیں اور قوتیں ودیعت کر دی ہیں کہ وہ چاہے تو اپنی مرضی سے خیر کرے اور چاہے تو شر۔ گویا اس زمانے میں دو انتہا پسندانہ نظریات مروج تھے۔ ایک طرف انسان مکمل طور پر تقدیرِ الٰہی کا پابند اور مجبور محض تھا تو دوسری طرف مکمل طور پر اپنی قسمت کا مالک و مختار اور اپنے اعمال کا مکلّف اور ذمہ دار تھا۔ اس طرح ایک طرف تقدیر پرستوں نے خدا کا مقام اس قدر بلند کر دیا تھا کہ انسان کا رتبہ پست ترین معلوم ہوتا، جہاں وہ اپنی قسمت کو خود سنوارنے سے

عاجز لگتا۔ دوسری طرف تدبیر پرستوں نے انسان کا رتبہ اس قدر بڑھا دیا تھا کہ یوں معلوم ہوتا جیسے انسان کی ودیعت شدہ صلاحیتیں اور قوتیں خدا کی قدرت سے متجاوز ہو گئی ہیں۔ امام جعفر صادقؒ ان دونوں نظریات کے خلاف تھے۔ مسئلہ جبر کی بابت انہوں نے یہ رائے ظاہر کی، ''جو لوگ جبر کے معتقد ہیں وہ خدا کو اپنے گناہوں میں شریک کرتے ہیں اور اسے ایک حاکم جابر قرار دیتے ہیں جو انہیں ایسے گناہوں کی سزا دیتا ہے جن کے کرنے پر وہ فطرتاً مجبور ہیں، یہ کفر ہے۔'' اپنی رائے کے بعد انہوں نے ایک ایسے نوکر کی مثال پیش کی جسے اس کے مالک نے بازار سے کوئی شے لانے کے لیے بھیجا مگر اس شے کی قیمت ادا کرنے کے لیے پورے پیسے نہ دیئے۔ جب نوکر خالی ہاتھ بازار سے واپس لوٹا تو آقا نے اسے سزا دی۔ اس مثال کی بنیاد پر انہوں نے یہ واضح کرنا چاہا کہ ''مسئلہ جبر کی رو سے تو خدا ایک غیر منصف آقا ثابت ہوتا ہے۔'' جہاں تک مسئلہ قدر کا معاملہ ہے اس کے بارے میں انہوں نے یہ مؤقف سامنے رکھا کہ ''اس قسم کا اصول اخلاق کی بنیادیں اکھیڑ کر رکھ دے گا اور تمام انسانوں کو اذنِ عام دے دے گا کہ جی کھول کر اپنی نفسانی خواہشات پوری کریں کیونکہ اگر ہر شخص کو یہ اجازت دے دی جائے کہ چاہے تو نیکی پر اور چاہے تو بدی پر کاربند ہو تو کسی قسم کی تکلیفِ شرعی باقی ہی نہیں رہتی۔''[۲۰]

آنحضورؐ کے توسط سے قرآن نے ان دو طرفہ انتہا پسندانہ نظریوں کے مابین اعتدال پسندانہ مؤقف اختیار کیا۔ جہاں تقدیر الٰہی اور تدبیر انسانی میں توازن قائم کیا گیا، جہاں مشیتِ ایزدی کے ساتھ ساتھ انسان کے احساسِ ذمہ داری اور جواب دہی کے لیے محدود آزادی کو بھی تسلیم کیا گیا۔ لہٰذا قرآن نے ایسی آیات بھی پیش کیں جو تقدیر الٰہی کے تصور جبر کی غماز ہیں اور ایسی آیات بھی پیش کیں جو انسانی آزادیٔ ارادہ کے تصور قدر کی عکاس ہیں۔ اس حوالے سے جو شخص اسلامی موضوعات اور عربی زبان کے قواعد وضوابط سے بے بہرہ اور ناواقف ہو، اسے لگتا ہے جیسے قرآنی آیات میں تضاد ہے، لیکن جو ان پر عبور رکھتا ہے وہ بخوبی جان سکتا ہے کہ قرآنی آیات میں کہیں بھی قطعاً کوئی تضاد نہیں۔ دراصل قرآنی آیات کو ان احوال وواقعات کے سیاق وسباق میں رکھ کر سمجھنا چاہئیے جن میں ان کا نزول ہوا۔ جب قرآن انسانی معاملات کے بارے میں فیصلہ کن انتظام و انصرام کی بات کرتا ہے تو وہاں اس سے مراد تقدیر الٰہی انظریۂ جبر لیتا ہے۔ جیسے، ''......تم اپنے دلوں کی بات کو ظاہر کرو گے تو اور چھپاؤ گے تو خدا تم سے اس کا حساب لے گا۔ پھر وہ جسے چاہے مغفرت کرے اور جسے چاہے عذاب دے اور خدا ہر چیز پر قادر ہے۔'' (۲:۲۸۴) اور جیسے: ''وہ جسے چاہے

بخشے اور جسے چاہے عذاب دے۔'' (۵:۱۸) لیکن جب قرآن انسان کے احساسِ جوابدہی اور ذمہ داری کا تصور زیرِنظر رکھتا ہے تو وہاں اس سے مراد انسان کے آزادیٔ ارادہ اور انتخابِ عمل کا نظریۂ قدر لیتا ہے جیسے: ''اور جب کوئی بے حیائی کا کام کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے بزرگوں کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اور خدا نے بھی ہم کو یہی حکم دیا ہے کہہ دو کہ خدا بے حیائی کے کام کرنے کا حکم نہیں دیتا۔'' (۷:۲۸) اور جیسے: ''وہاں ہر شخص (اپنے اعمال کی) جو اس نے آگے بھیجے ہوں گے، آزمائش کر لے گا۔'' (۱۰:۳۰) قرآن کے اس نظریۂ جبر و قدر کو امام علی رضا نے بڑے اختصار اور جامعیت کے ساتھ سمیٹا ہے۔ وہ انسان سے گویا ہیں، ''خدا نے تمہیں دو راستے دکھائے۔ ایک تمہیں اس کی طرف اور دوسرا تمہیں اس کے کمال سے دور لے جاتا ہے۔ خوشی یا رنج، جزا یا سزا کا دارومدار تمہارے اعمال پر ہے لیکن انسان میں یہ طاقت نہیں کہ بدی کو نیکی میں اور گناہ کو ثواب میں تبدیل کر سکے۔''[۲۱]

عرب کے وہ مسلمان جن کا تعلق بنواُمیہ سے تھا، وہ مزاجاً عرب پہلے تھے اور مسلمان بعد میں۔ ان کے آباء میں تقدیر پرستی کا تصور مروج رہا تھا۔ قبول اسلام کے بعد انہوں نے اس موروثی تصور کو خصوصاً اپنایا۔ جب واقعاتِ کربلا کو منشائے ایزدی قرار دے کر اپنی بریت ثابت کرنا چاہی۔ انہوں نے اپنے نقطۂ نظر کے حق میں قرآن کی ان آیات سے بالخصوص رجوع کیا جن سے انسان مجبورِ محض ثابت ہوتا۔ جہم بن صفوان نے باقاعدہ جبریہ مکتبِ فکر کی بنیاد رکھی اور اس نظریے کا کھلم کھلا پرچار کیا کہ ''انسان اپنے اعمال میں قطعاً آزاد نہیں، نہ ارادے میں اور نہ ہی ارادے کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے میں۔ انسان ہر اعتبار سے بے بس اور مجبورِ محض ہے۔ اس کی حیثیت ایک کل پرزے کی سی ہے وہ وہی کرتا ہے جو روزِ ازل سے لوحِ محفوظ میں لکھ دیا گیا ہے۔ اس کی اپنی رضا، ارادہ یا نیت ہرگز شریکِ عمل نہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔''[۲۲]

جبریہ نے ان آیاتِ ربّانی کو نظرانداز کر دیا جو انسان کی آزادی اور خودمختاری کے تصور کو پیش کرتی ہیں۔ لیکن معبدالجہینی نے جبریہ مکتبِ فکر کے خلاف قدریہ مکتبِ فکر کی اساس استوار کی۔ اس نے برملا یہ تصور پھیلانا شروع کیا کہ انسان اپنی سوچ، اپنے ارادے اور انتخاب و عمل میں آزاد ہے۔ وہ اپنے کیے کا خود ذمہ دار ہے۔ قدریہ نے ان قرآنی آیات کو ملحوظِ خاطر نہ رکھا جن میں تقدیرِ الٰہی کا تصور سمجھایا گیا تھا۔ معبدالجہینی کا مقصد بنواُمیہ کے ظلم و بربریت اور حق تلفیوں کو اجاگر کرنا تھا تاکہ انہیں احساس ہو سکے کہ وہ اپنے کیے کے ذمہ دار اور جوابدہ خود ہیں۔ چونکہ اس زمانے کی

قیادت بنواُمیہ کے ہاتھ میں تھی لہٰذا معبد الجہینی کو خلیفۂ وقت عبد الملک بن مروان کے اُکسانے پر عراق کے گورنر حجاج بن یوسف نے بالآخر موت کے گھاٹ اتار دیا لیکن اس کی موت قدریہ گروہ کی موت نہ ثابت ہوسکی۔ اس کے بعد غیلان دمشقی نے اس کے خیالات کے دائرہ کار کو اور وسیع کر دیا اور اس میں بالخصوص یہ اضافہ کیا کہ امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہر مسلمان کا فرضِ عین ہے، فرضِ کفایہ نہیں۔ نتیجتاً اُمویوں نے اسے بھی اپنے اقتدار کے لیے خطرہ سمجھا۔ لہٰذا خلیفہ ہاشم بن عبد الملک کے حکم کے تحت بمقام دمشق اسے موت کی سزا دی گئی۔[۲۳]

لیکن اس کے باوجود جبریہ اور قدریہ کا نظری تنازعہ طول پکڑتا گیا جو اس وقت کہیں زیادہ شدت اختیار کر گیا جب دمشق کی بجائے بصرہ علوم وفنون کا گہوارہ بنا۔ بالآخر اس تنازعے کے حتمی اختتام کی خاطر مسلم سلطنت کے تمام حصوں سے فضلاء و حکماء کو اکٹھا کیا گیا۔ نتیجتاً جبریہ کا گروہ صفاتیہ گروہ میں ضم ہو گیا جو مسئلہ تقدیر کے ساتھ ساتھ یہ دعویٰ بھی کرتے تھے کہ خدا میں چند صفات ایسی ہیں جو اس کی ذات سے علیحدہ ہیں۔ اگرچہ جبریہ اس کے منکر تھے مگر خدا میں چند دائمی صفات جیسے علم، قدرت، زندگی، ارادہ، سمع، بصر، کلام وغیرہ کے معتقد ہو گئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ، صفاتیہ مشبہ بن گئے جو صفات باری تعالیٰ کو انسانی صفات سے تشبیہ دیتے اور جنھوں نے خدا کو ذاتِ انسانی کی تمثال بنا کے رکھ دیا۔ بطور جملۂ معترضہ، علامہ شہرستانی کے مطابق،[۲۴] جبریہ کے تین گروہ تھے۔ جہمیہ، نجاریہ اور ضراریہ، جن میں چھوٹے چھوٹے جزئی اختلافات تھے لیکن مسئلہ جبر کے متعلق تینوں کا اتفاق تھا۔ ان تینوں گروہوں میں سے نجاریہ، دو صدیوں کی تبدیلی کے بعد اشاعرہ مکتب فکر میں تبدیل ہو گیا۔ دوسری طرف قدریہ کا گروہ غیر مذہبی اُموی حکمرانوں کے تعینات کردہ سرکاری عہدیداروں کے ہاتھوں ایذا اٹھاتا رہا۔ لیکن اُس کے اراکین اپنی اُولوالعزمی اور عزم واستقلال کی بدولت ڈٹے رہے اور بعد ازاں واصل ابن عطاء الغزال کے ہاتھوں 'معتزلہ' مکتبِ فکر کی صورت میں متشکل ہوئے۔

دراصل، ان دنوں بصرہ میں حقیقت ایمان کا مسئلہ بھی زیر بحث تھا جس کے متعلق مرجیئہ اور وعیدیہ نام کے دو گروہ بن چکے تھے۔ مرجیئہ کا مؤقف تھا کہ ایمان کا تعلق توحید ورسالت کے اقرار سے ہے، اعمال ایمان کا جز نہیں۔ لہٰذا اگر ایک مومن گناہِ کبیرہ کا ارتکاب بھی کر لے تو اس کا ایمان سلامت رہے گا۔ اس کے برعکس، وعیدیہ کا خیال تھا کہ ایمان کا تعلق محض اقرار باللسان ہی سے نہیں بلکہ تصدیق بالقلب اور اعمال حسنہ کے ساتھ بھی ہے۔ لہٰذا گناہ کبیرہ کا مرتکب اس لائق نہیں

رہتا کہ اسے مومن کہا جائے۔ شریعت کی رُو سے وہ کافر ہے اور سزاوارِ جہنم ہوگا۔

اس زمانے میں جو علماء قضا و قدر کے مخالف تھے ان میں امام حسن بصری پیش پیش تھے۔ ایک روز وہ اپنے اِرادت مندوں کے حلقے میں وعظ فرما رہے تھے کہ کسی نے ان سے استفسار کیا کہ آیا گناہ کبیرہ کے مرتکب کو مومن کہنا درست ہوگا یا نہیں؟ سائل کو اندازہ تھا کہ وہ مرجیئہ کے حامی ہیں، لہٰذا اثبات میں جواب دیں گے جس سے بات بڑھے گی۔ لیکن حسن بصری ابھی جواب دینے کے لیے سوچ میں گم تھے کہ ان کے شاگرد واصل بن عطا نے بداہتاً جواب داغا کہ گناہِ کبیرہ کا مرتکب شخص کافر ہوگا نہ مومن، بلکہ دونوں کے درمیان کی منزل میں ہوگا۔ مرجیئہ اور وعیدیہ کے انتہا پسندانہ نظریات کے مابین واصل کا جواب مصالحت پسندانہ تھا لیکن امام حسن بصری کو پسند نہ آیا اور انہوں نے اسے اپنے درس سے نکال دیا۔ واصل نے ان کی محفل سے کنارہ کشی کر لی اور مسجد کے دوسرے گوشے میں جا کر الگ حلقۂ تدریس قائم کیا۔ اس پر حسن بصری نے فرمایا 'اعتزل عنا' یعنی واصل بن عطا نے علیحدگی اختیار کی۔ اس بناء پر ان کے متبعین ان کی مخالفت کے باعث 'معتزلہ' یعنی 'اختلاف کرنے والے' کہلائے۔ حالانکہ وہ اپنے آپ کو 'اہل التوحید والعدل' کہا کرتے۔[۲۵] معتزلہ نے جلد ہی شہرت حاصل کر لی اور مسلمانوں کے عقلی و فکری ارتقاء کو ایسا محرک بہم پہنچایا جو اس سے قبل کبھی بہم نہ پہنچا تھا۔ جونہی معتزلہ نے اپنے عقائد کی تبلیغ میں شدت کا روّیہ اپنایا، انہیں مخالفانہ نظریات کی تردید و تغلیط کے لیے فکری اور منطقی دلائل کی ضرورت محسوس ہوئی، لہٰذا ان میں سے جن کو یونانی فلسفہ و منطق پر کامل عبور تھا، انہوں نے یونانی حکمت سے اخذ کردہ نظریات کو اسلامی خیالات سے ملا دیا تاکہ مسلمانوں کے فلسفیانہ تفکر کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیا جائے اور اسلام کے خارجی اور داخلی، سبھی دشمنوں کا مقابلہ کیا جا سکے۔ اس طرح، معتزلہ نے علم الکلام کی بنیاد رکھی۔ اس کے متبعین متکلمین کہلائے اور ان کا صحیح معنوں میں مؤسس اور سرخیل ابوالہذیل علاف ثابت ہوا۔

اس مقام پر ایک وضاحت بہت ضروری ہے۔ مستشرقین نے معتزلہ کی عقلیت پسندانہ تحریک کو یونان کے ہیلانی استدلال کا چربہ قرار دے رکھا ہے کیونکہ ان کا دعوی ہے کہ اُموی دربار میں عیسائیوں کا آنا جانا لگا رہتا تھا۔ ان کے اور مسلمانوں کے مابین مناظروں اور مجادلوں کا بازار اکثر گرم رہا کرتا۔ جہاں عیسائی حکماء یونانی استدلال کو بھرپور استعمال میں لاتے جس کی حِظ مسلمان حکماء اٹھاتے اور اس طرح یونانی استدلال سے متاثر ہو کر انہوں نے اسلام میں عقلیت پسندی کی بنیاد رکھی اور اسے فروغ دیا۔ سید مظفر الدین کی رائے میں،[۲۶] اگر غیر جانبدارانہ طور پر، مستشرقین

کے اعتراض کا جائزہ لیا جائے تو اس کا کوئی جاندار جواز نہیں ملتا۔ بالفرض علّت اور معلول کے رشتے کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کے ثبوت میں یہ دلیل ناکافی ہوگی کہ مقدم رونما ہونے والا واقعہ علّت اور مؤخر وقوع پذیر ہونے والا معلول ہے۔ ہر مقدم واقعہ ضروری نہیں کہ مؤخر واقعہ کی علّت ہو۔ دیکھا جائے تو اس پیرائے میں مستشرقین کا مؤقف ہے کہ مسلم عقلیت پسندی یونانی استدلال ہی کا اظہار ہے کیونکہ تاریخی اعتبار سے یونانیوں کے استدلال کا ظہور مسلمانوں کے خطوں میں پھیلنے پر مقدم ہے۔ لیکن اس دلیل کو کافی ثبوت نہیں کہا جا سکتا۔ جب تک کہ ٹھوس تاریخی شواہد کی بنیاد پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مسلمان عقلیت پسندوں نے یونانیوں سے نظریات مستعار لیئے۔ اس وقت تک کسی کو بھی معتزلہ کو یونانی فلسفے کی پیداوار قرار دینے کا کوئی اختیار نہیں دیا جا سکتا۔ اپنی رائے کی تائید میں سید مظفرالدین کا لکھتے ہیں کہ دیکھا جائے تو تاریخی اعتبار سے اسلام میں عقلیت پسندی کا آغاز عیسائی مفکرین کی اُموی درباروں میں موجودگی، مسلمانوں کے ساتھ ان کے مذہبی مباحث ومناظرے اور مسلمانوں کے یونانی حکمت ودانش کے مطالعے سے بہت پہلے ہو چکا تھا۔ آنحضورؐ کے وصال ۶۳۲ء کے بعد فلسفیانہ ذہنیت کے حامل وہ مسلم حکماء جنہوں نے قدریہ گروہ کے نام سے شہرت پائی، یونانی فلسفے کی ابجد سے ہی ناواقف تھے۔ اس کے ثبوت میں تاریخی حقائق کو جاننا ہوگا۔ رسول اللہؐ کی وفات کے بعد، مسلمان فکری لحاظ سے دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک نے نقل وایمان کا دامن تھاما تو دوسرے نے عقل واستدلال کی راہ پکڑی۔ اس دوسرے گروہ نے اسلامی عقائد واحکامات کو فلسفیانے کا بیڑہ اُٹھایا۔ مثلاً حضرت عائشہؓ نے اس عقیدے سے انکار کیا کہ حضرت محمدؐ کو آسمانوں میں معراجِ جسمانی نصیب ہوا۔ انہوں نے یہ استدلال پیش نظر رکھا کہ ایسا ہونا بعید از قیاس ہے۔ ان کا صرف معراج روحانی پر اعتقاد تھا۔ بعینہٖ حضرت محمدؐ کے چند صحابہ کا مؤقف تھا کہ مردے سن نہیں سکتے کیونکہ ایسا ہونا فہم عامہ سے بعید ہے۔ اسی طرح بہت سے صحابہ کا خیال تھا کہ مردے اپنے پیاروں کی اونچی آہ وبکا سے ایذا اُٹھاتے ہیں لیکن حضرت علیؓ نے اسے ماننے سے انکار کیا۔ ایسی اور اس جیسی کئی مثالیں، صریحاً یہ نشاندہی کرتی ہیں کہ حضرت محمدؐ کے صحابہ عقلیت پسندانہ رجحان رکھتے تھے۔ حالانکہ یہ وہ دور تھا جب اسلام ابھی خطۂ عرب تک ہی محدود تھا اور مسلمانوں کی مختلف قومیتوں کے مابین باہمی میل ملاپ اور رشتوں کی بابت سوچا نہیں جا سکتا تھا۔ عقلیت کے بیج تو قرآنی تعلیمات میں، پہلے ہی بوئے جا چکے تھے۔ اسلام کے پہلے تین فرقے خارجیہ، مرجیئہ اور شیعہ تھے جن میں باہمی اختلافات مذہبی

نہیں بلکہ سیاسی نوعیت کے تھے۔فکر واستدلال کے حوالے سے پہلا مکتبِ فکر جبریہ کا تھا اور پھر اس کا فکری حریف قدریہ سامنے آیا جو بعدازاں معتزلہ کی شکل اختیار کر گیا جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ اُموی سلطنت کے انحطاط وزوال تک معتزلہ شاہی دربار میں اپنی جگہ بنا چکے تھے اور اپنے فکرواستدلال کو منوا چکے تھے۔یہی نہیں انہوں نے اپنے عقائد ونظریات کو بزور طاقت منوانے کو جائز قرار دیا تھا۔ کیونکہ ان کا ایقان تھا کہ یہ ہر مسلمان کا انفرادی فرض ہے کہ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا پرچار کرے،خواہ اس کے لیے اسے سخت کارو یہ ہی کیوں نہ اپنانا پڑے۔خلیفۂ وقت الولید کا فرزند شہزادہ یزیدان کا پکا پیروکار تھا۔ جب اس کا والد عیاشی اور شراب نوشی کی حدوں کو پار کر گیا تو اس نے والد کے خلاف معتزلہ کے اصول امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو فرضِ عین سمجھتے ہوئے علم بغاوت بلند کیا۔نتیجتاً خلیفہ الولید کو پہلے محبوس رکھا گیا پھر قتل کر دیا گیا اور یزید خود تخت پر جلوۂ افروز ہو گیا۔ یزید کے خلیفہ بننے سے معتزلہ کو طاقت نصیب ہوئی اور اسے بے پناہ فروغ حاصل ہوا۔لیکن جب عباسیوں نے اُموی سلطنت کو تاراج کیا تو حکومتی ڈھانچے میں انقلابی تغیرات رونما ہوئے۔ مسلمانوں کے رسم ورواج اور ادارے جو کبھی اموی اقتدار کے زیرسایہ عربی رنگ ڈھنگ کے حامل تھے،اب عجمی وضع قطع میں ڈھل گئے۔عباسیوں کا خلیفہ ثانی المنصور آزادخیال اور روشن دماغ طبیعت کا مالک تھا اس نے آزادیٔ ارادہ اور آزادیٔ فکرواستدلال کی خوب پذیرائی کی حالانکہ وہ خود کسی مکتبِ فکر سے مخصوص نہ تھا۔ اگرچہ وہ پہلا مسلم حکمران تھا جس نے مختلف موضوعات پر مبنی غیر ملکی کتب کے مطالعے کی حوصلہ افزائی کی۔فلسفیانہ اور سائنسی موضوعات پر مبنی تصنیفات کو عربی میں منتقل کروایا۔لیکن اس کی شاہی سرپرستی نے صحیح العقیدہ مسلمانوں کی قدامت پسندی کو ضعف پہنچایا اور انہیں معتزلی فکرواستدلال کی طرف مائل ہونے پر مجبور کیا۔ جب انہوں نے محسوس کیا کہ غیر مسلم اعتراضات کے خلاف جس حساب سے مذہبی محاکمے کی اشد ضرورت ہے اس کے لیے معتزلہ کے طرزِ استدلال کو اختیار کرنا ہوگا،لہٰذا راسخ العقیدہ مسلمانوں کی کثیر تعداد معتزلہ مکتبِ فکر میں داخل ہونے پر مجبور ہوگئی۔

عباسی خلفاء میں خلیفہ ہارون الرشید بذاتِ خود معتزلہ مکتب کا مخالف تھا مگر اس کے برمکی عہدیداران کے زیرسایہ معتزلہ پروان چڑھتے رہے۔لیکن جب ہارون کے فرزند مامون کا دورِ حکومت آیا تو معتزلہ کو خوب شاہی پذیرائی حاصل ہوئی کیونکہ المامون خود معتزلی نظریات کا معترف تھا۔اسی کے دور میں غیر مسلم فلسفے کی آڑ میں اسلامی اصولوں اور عقیدوں پر ضرب لگائی گئی۔ جواباً

مسلم حکماء نے یہی بہتر جانا کہ انہی کے فلسفیانہ استدلال کو ڈھال بنا کر اسی کے ذریعے ان کی تنقید کا ردّ کریں۔ تاریخ میں کوئی ایک بھی ایسا ثبوت نہیں ملتا جس سے یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہو کہ مسلم عقلیت پسند ایسے مناظروں میں غیر مسلم حکماء سے کبھی کوئی نظری مات کھا گئے ہوں۔ المامون کے بعد المعتصم اور واثق باللہ نے بھی عقلیت پسند مکتب کی شاہی سرپرستی جاری رکھی لیکن واثق کی وفات کے بعد تقریباً سبھی خلفاء معتزلہ کے خلاف ہو گئے اور یہاں تک کہ ان میں سے کچھ کو صرف اس بنیاد پر فرمانِ موت صادر ہوا کہ وہ عقلیت پسند تھے۔ دراصل، معتزلہ کے زوال کے تین عناصر تھے۔

1. ابوالحسن اشعری کا عقلی کی بجائے اسنادی علم الکلام کا پرچار۔
2. شاہی سرپرستی کا اُٹھ جانا۔
3. تصوف کے طریقۂ راہِ باطن کا احیا۔

اس طرح مذکورہ بالا تاریخی جواز سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلم عقلیت پسندی کی ابتدا یونانی حکمت و دانش کے زیرِ سایہ نہیں ہوئی بلکہ اس کا آغاز و اظہار قرآن سے ہوا جو دعوت فکرِ انسانی کا موئید ہے۔ اس حوالے سے مزید برآں، سید مظفر الدین ندوی لکھتے ہیں کہ وان کریمر (Van Kremer) کا یہ مؤقف قطعاً درست نہیں کہ اپنے آغاز سے ہی معتزلہ عیسائی الٰہیات سے متاثر تھے۔ ثانیاً، سٹینر (Steiner) کا نقطۂ نظر بھی صحیح نہیں کہ اپنے آغاز میں معتزلہ کا فکری خمیر خالصاً اسلام کے سیاق و سباق میں تیار ہوا اور اس کی فکری اٹھان خارجی اثرات سے محفوظ رہی۔ مگر بعد ازاں بالغ نظری کی سطح پر پہنچ کر یونانی حکمت و دانش کے اثرات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ سید مظفر الدین کی رائے میں ایسا نقطۂ نظر اس لیے صحیح نہیں کہ تاریخ شاہد ہے کہ معتزلہ کا ظہور اُموی عہد میں اس وقت ہوا جب یونانی حکمت و دانش سے مسلمان یکسر نابلد تھے۔ عباسیوں سے پیشتر تو مسلمان یونانی حکمت کے مطالعے میں سنجیدہ بھی نہیں تھے۔ بلاشبہ، خلیفہ المنصور وہ پہلا شخص تھا جس نے یونانی کتب کے عربی تراجم کرائے لیکن یہ بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ زیادہ تر مسلمان ان عربی تراجم سے اتنے ہی ناواقف تھے جتنا کہ اصلی یونانی تصانیف سے۔ قریباً آدھی صدی گزرنے کے بعد، خلیفہ مامون کے عہد میں، سائنس و فلسفہ کی تصانیف کو بکثرت عربی میں منتقل کیا گیا۔ حالانکہ ان تراجم کا معیار ابتدائی دور کے تراجم سے کہیں بہتر تھا، پھر بھی وہ عام مسلمانوں کی تفہیم کے لیے دشوار تھا۔ کیونکہ ان تراجم کا انداز معنوی نہیں، لفظی تھا جہاں ہر یونانی لفظ کی جگہ اس کا متبادل عربی لفظ لایا گیا تھا۔ نتیجتاً معدودے چند مسلم مفکرین ہی اس سے استفادہ کر سکتے تھے اور اکثریت اسے سمجھنے سے قاصر

تھے۔ اس حساب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ معتزلہ اپنی فکری پرواز کے دورِ اختتام میں یونانی تفکر کی طرف منعطف ہوئے اور وہاں بھی انہوں نے یونانی فکر و استدلال کی روح کو کبھی نہیں اپنایا۔ صرف اس کی ظاہری ہیئت سے استفادہ کیا۔

یونانی استدلال کے اثرات رفتہ رفتہ مسلم علم الکلام میں نفوذ کرتے گئے اور معتزلہ اسی کے جوش میں ہوش گنوا بیٹھے، انہوں نے اِکراہ فی الدین کے اسلامی اصول کو بھی طاقِ نسیان میں رکھ دیا اور بزورِ طاقت اپنے افکار و عقائد کو منوانے پر کمربستہ ہوگئے۔ خلیفہ وقت کی پشت پناہی کی بناء پر انہوں نے ہر اس عالم و فاضل کو شدید تشدد کا نشانہ بنایا جو ان سے فکری و نظری خلاف رکھتا تھا، حالانکہ ان میں فقہا اور محدثین بھی شامل تھے اور اہلِ سنت علماء بھی۔ لیکن ان کے مخالفین بڑے عزم و استقلال اور ثابت قدمی سے اپنے مؤقف پر ڈٹے رہے۔ اجتماعی طور پر بھی معتزلہ کے خلاف چند مزاحمتی تحاریک [۲۷] نے سر اٹھایا جن میں سے ابنِ حزم کا مکتبِ خیال ھسپانیہ میں، الطحاوی کا مصر میں، منصور کا ماتریدی مکتب، سمرقند کے قریب ماتریدیہ میں اور الاشعری کا مکتب عراق میں قائم ہوئے۔ لیکن اپنی اثر کاری اور جدت خیال کے باعث ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری کا مکتب ان سب پر بازی لے گیا۔ اشعری کی بابت بحوالہ ابنِ خلکان، یہ روایت [۲۸] بیان کی جاتی ہے کہ وہ اپنے معتزلی استاد علی محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا انتہائی پکا پیروکار تھا۔ ایک روز اس نے اپنے استاد سے معتزلہ کا مسئلہ ''صالح واصلح'' چھیڑا کیونکہ وہ جاننا چاہتا تھا کہ آیا خدا کے اعمال عقلی تقاضوں پر مبنی ہیں اور آیا وہ دوسروں کی بھلائی و خیر چاہنے کا پابند ہے؟ یہ معلوم کرنے کے لیے اس نے اپنے استاد الجبائی سے سوال کیا۔ تین ایسے بھائی فوت ہو جاتے ہیں جن میں سے ایک مومن، دوسرا کافر اور تیسرا ابھی بچہ ہی تھا۔ روزِ آخرت، ان تینوں کے ساتھ کیا معاملہ پیش آئیگا؟ الجبائی کا جواب تھا مومن جنت میں، کافر جہنم میں اور بچہ اعراف میں جائے گا۔ اس پر اشعری کا استفسار تھا کہ فرض کیجیے بچہ مومن کے مقام تک پہنچنے کا خواہاں ہے، تو کیا وہ کامیاب ہو سکے گا؟ الجبائی کا استدلال تھا، نہیں، کیونکہ اس کے مومن بھائی کی طرح اس کے پاس کوئی ایسا عملِ اطاعت نہیں جو اسے اس مقام تک پہنچا دے۔ اب کی بار اشعری کا استفہام تھا، فرض کیجیے کہ بچہ کہتا ہے، کہ اس میں میرا کیا قصور، کیونکہ مجھے مزید زندہ رہنے کا موقع دیا گیا اور نہ ہی اطاعت کی مہلت عطا کی گئی۔ جواباً الجبائی کی دلیل تھی، ربِّ دو جہاں کہے گا کہ میں جانتا تھا اگر وہ مزید زندہ رہتا تو نافرمانی کا مرتکب ہوتا اور لامحالہ دوزخ کا سزاوار ٹھہرتا۔ اُلٹا، اسے پہلے موت دے کر میں نے تو اس کا بھلا کیا۔ یہ سن کر اشعری

نے کہا،ٹھیک ہے اگر معاملہ ایسا ہی ہے تو ذرا فرض کیجیے کہ کیا کافر ربِ دو جہاں سے یہ نہ پوچھے گا کہ اگر تو جانتا تھا کہ میں آگے چل کر کفر وعصیان اختیار کرنے والا ہوں تو پھر میرا بھلا کیوں نہ سوچا۔ مجھے کیوں دیر تک زندہ رہنے دیا۔ اشعری کی اس دلیل کا الجبائی کے پاس کوئی موزوں جواب موجود نہ تھا۔جس کی وجہ سے اشعری کا عقلیت کی استنادیت سے ایمان اٹھ گیا اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ مذہبی معاملات میں کچھ باتوں پر فقط ایمان لانا پڑتا ہے، وہاں عقل سے کام نہیں چلتا۔ ضرورت محض اتنی ہے کہ ایمان بالغیب کی بنیادوں کو مستحکم کیا جائے۔اشعری کی ذہنی تبدیلی کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے،جس کے مطابق ایک روز اس نے اچانک بصرہ کی مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا،''وہ لوگ جو مجھے جانتے ہیں انہیں معلوم ہے کہ میں کون ہوں۔جو لوگ نہیں جانتے میں ان سے اپنا تعارف کراتا ہوں۔میں علی بن اسماعیل الاشعری ہوں۔میرا یہ عقیدہ تھا کہ قرآن مخلوق ہے،انسانوں کی آنکھیں خدا کو نہ دیکھ پائیں گی،اور ہم خود اپنے بدافعال کے موجد اور مختار ہیں۔ اب میں حق کی طرف واپس آتا ہوں،ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور معتزلہ کی تردید،ان کی غلط اندیشیوں اور غلط بیانیوں کی قلعی کھولنے کا بیڑا اٹھاتا ہوں۔''[۲۹]

اشعری کے ذہن میں یک دم تغیر کیوں کر رونما ہوا،اس کے بارے میں قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔مگر شبلی نعمانی کے مطابق،[۳۰] اس کی وجہ اشعری کا وہ خواب تھا جس میں اسے آنحضورؐ کی طرف سے ہدایت ہوئی کہ وہ اسلامی عقائد کا دفاع کرے۔اس طرح اشعری نے علم الکلام کی جگہ اسنادی علم الکلام کی اساس رکھی اور اس کے متبعین اشاعرہ کہلائے۔جنھوں نے اسے وسعت بخشنے میں دامے درمے سخنے معاونت کی۔اس مقام پر ایک وضاحت ضروری ہے کہ معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین تفاوت کا اصل سبب یہ نہیں تھا کہ معتزلہ نے عقلیت کی طرفداری کی،جب کہ اشاعرہ نے اس کی مخالفت۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں نے اپنے اپنے افکار وعقائد کے حق میں دلائل و براہین کا استعمال کیا۔فرق صرف اتنا ہے کہ معتزلہ نے وحی پر عقل کی برتری تسلیم کی،گویا صداقت کا قطعی معیار عقل کو ٹھہرایا جس کے مطابق ہر وہ نظریہ باطل سمجھا گیا جو عقل کی میزان پر پورا نہ اترتا ہو۔اس کے برعکس،اشاعرہ نے وحی کو عقل پر فوقیت دی۔عقل کو صداقت کا قطعی معیار قبول کرنے سے انحراف کیا۔عقل کو وحی کی تفہیم کے لیے ضروری سمجھا مگر جہاں کہیں عقل تعلیماتِ ربانی کی فہم و فراست سے عاجز رہے، وہاں وحی کو ہر اعتبار سے فائق گردانا۔

اشاعرہ کو ایک طرف معتزلہ کی مخاصمت کا سامنا تھا تو دوسری طرف قدامت پسند مذہبی گروہوں کی مخالفت بھی درپیش تھی جن میں اس زمانے کے فقہا، محدثین، ظاہریہ، مجسماتیہ، سبھی شامل تھے۔ قدامت پسند گروہ معتزلہ کے برعکس، مذہبی عقائد کی عقلی تشریح وتعبیر کے کلیتاً مخالف تھے اور اس کو بدعت شمار کرتے تھے۔ ان سب کا مؤقف تھا کہ آنحضورؐ نے اپنی وفات سے قبل ہر وہ بات واضح کر دی تھی جس کی مذہبی نقطہ نظر سے ضرورت تھی اور انہوں نے کوئی بھی امر ایسا نہیں چھوڑا تھا جو باعثِ نزاع ہو، لہٰذا الٰہیاتی مسائل کے بارے میں منطقی موشگافیاں، صریحاً بدعت ہیں۔ ثانیاً جہاں تک الٰہیاتی مسائل کے بارے میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ آنحضورؐ اور ان کے اصحاب کو الٰہیاتی مسائل خوب معلوم تھے لیکن انہوں نے ان کے بارے میں خاموشی اختیار کیے رکھی۔ اس لیے ہمیں بھی ان کے اتباع میں خاموش رہنا چاہیے وگرنہ دوسری صورت میں یہ بدعت ہوگی۔ اشعری نے ان اعتراضات کا جائزہ تین انداز[31] سے لیا:

1. اولاً، یہ کہ روایت پرستوں کے اعتراض کو خود انہی کے خلاف استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر آنحضرتؐ نے ان مختلف مسائل پر اظہارِ خیال نہیں فرمایا تو آپؐ نے ان پر گفتگو کرنے کو ممنوع بھی تو قرار نہیں دیا۔ اگر معترضین اسے ممنوع قرار دیتے ہیں تو دراصل وہ خود ایک بدعت کا ارتکاب کرتے ہیں۔

2. ثانیاً، یہ ٹھیک ہے کہ کلام کے مسائل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ آنحضرتؐ اور صحابہ کبار رضوان اللہ علیہم اجمعین کے عہدِ مبارک میں موجود نہ تھے لیکن بنظرِ غائر دیکھا جائے تو ان کے اساسی اصول خود قرآن اور احادیث میں موجود ہیں۔ اس موضوع پر اشعری نے کئی مثالیں پیش کیں۔

3. ثالثاً، یہ مسائل آنحضرتؐ کے احاطۂ علم میں موجود تھے۔ لیکن آپؐ نے ان پر اس لیے اظہارِ خیال نہ فرمایا کہ یہ واقعتاً اس دور میں پیدا ہی نہیں ہوئے تھے اور ان پر کوئی بات کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آئی تھی۔

محولہ بالا دلائل سے اشعری نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ الٰہیاتی مسائل میں فکر و تدبر کو بروئے کار لانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اُلٹا، ایمان کے لیے عقلی جواز ڈھونڈنا، اسلام کی ضرورت ہے۔ اس نسبت سے، اشاعرہ نے قدامت پسند اور معتزلہ، دونوں کے بیچ میں جگہ بنائی اور وحی کو عقل پر سبقت دلا کر عقلی علم الکلام کو اسنادی علم الکلام میں بدل دیا۔

بنیادی طور پر، معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اہم اختلافی مسائل[32] یہ تھے:

1. خدا کا تصور اور اس کی ذات وصفات کی نوعیت
2. انسانی اختیار کا مسئلہ
3. نیکی اور بدی کا معیار
4. دیدارِ جمال باری تعالیٰ
5. قرآن کا خلق یا غیر خلق ہونا
6. خدا کا مخلوق کو اس بات کا مکلّف کرنا جس کی وہ استعداد نہیں رکھتی
7. جزا وسزا کا مسئلہ
8. خدا کے اعمال کی عقلی اور غیر عقلی بنیادیں
9. کیا خدا وہ کرنے کا مکلّف ہے جو کہ مخلوق کے لیے بہترین ہے

یہاں ان کے باہمی اختلافات سے قطع نظر استدلال کے حوالے سے دو نکات توجہ طلب ہیں:

1. دونوں نے اپنے اپنے دلائل کے لیے قرآن سے ہدایت اور تحریک حاصل کی۔ مثلاً مسئلہ رویتِ باری تعالیٰ کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ روزِ آخرت انسان کے لیے دیدارِ الٰہی محال ہوگا۔ بطورِ ثبوت، انہوں نے ان آیاتِ قرآنی سے استدلال کیا:-

i. (اے محمدؐ) اہلِ کتاب تم سے درخواست کرتے ہیں کہ تم ان پر ایک (لکھی ہوئی) کتاب آسمان سے اتار لاؤ تو یہ موسیٰؑ سے اس سے بھی بڑی بڑی درخواستیں کر چکے ہیں (ان سے) کہتے تھے ہمیں خدا کو ظاہر (یعنی آنکھوں سے) دکھادو۔ سو ان کے گناہ کی وجہ سے ان کو بجلی نے آ پکڑا۔ (۱۵۳:۴)

ii. (وہ ایسا ہے کہ) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کرسکتیں اور وہ نگاہوں کا ادراک کرسکتا ہے۔ (۱۰۳:۶)

بعینہٖ اشاعرہ نے قرآنی آیات سے استدلال کرتے ہوئے یہ حجت نکالی کہ روزِ آخرت انسان کے لیے دیدارِ الٰہی ہوگا۔ بطورِ ثبوت، انہوں نے ان قرآنی آیات سے رجوع کیا:-

i. اُس روز بہت سے منہ رونق دار ہوں گے (اور) اپنے پروردگار کے محوِ دیدار ہوں گے۔ (۷۵:۲۲۔۲۳)

ii. اور جب موسیٰؑ ہمارے مقرر کئے ہوئے وقت پر (کوہ طور پر) پہنچے اور ان کے پروردگار نے ان سے کلام کیا تو کہنے لگے اے پروردگار مجھے (جلوہ) دکھا کہ میں تیرا دیدار (بھی) دیکھوں۔ پروردگار نے کہا تم مجھے ہرگز نہ دیکھ سکو گے۔ ہاں پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو اگر یہ اپنی جگہ قائم رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکو گے۔ (۱۴۳:۷)

2. دونوں نے اپنے اپنے دلائل کو یونان کے منطقی طرزِ اسلوب کے رنگ ڈھنگ میں پیش کیا جیسے، رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ کے متعلق معتزلہ کا منطقی قیاس تھا کہ:

طبعی اشیاء کا دیدار کچھ مخصوص احوال واوصاف جیسے حجم، سائز، رنگ، روشنی، فاصلہ وغیرہ کی بنیاد پر ممکن ہے۔

خدا کوئی طبعی شے نہیں۔

لہٰذا خدا کا دیدار ممکن نہیں۔

جس طرح معتزلہ نے منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن نہیں اسی طرح اشاعرہ نے بھی منطق سے ثابت کیا کہ خدا کا دیدار ممکن ہے۔ مثلاً اشاعرہ کے استدلالات تھے:

(1)۔ وہ جو اشیاء کو دیکھ سکتا ہے وہ اپنی ذات کو بھی دیکھ سکتا ہے

(2)۔ خدا اشیاء کو دیکھتا ہے

(3)۔ پس خدا خود کو دیکھتا ہے

اور (1)۔ وہ جو خود کو دیکھتا ہے وہ اپنا دیدار دوسروں کو بھی کرا سکتا ہے

(2)۔ خدا خود کو دیکھتا ہے

(3)۔ پس خدا اپنی ذات کا جمال دوسروں کو بھی دکھا سکتا ہے

اور (1)۔ اعلیٰ ترین شے اعلیٰ ترین دنیا میں ہی ممکن ہے

(2)۔ دیدار جمال باری تعالیٰ خدا کا سب سے اعلیٰ انعام ہے

(3)۔ پس جمال باری تعالیٰ سب سے اعلیٰ دنیا میں ہی ممکن ہوگا

قابلِ قدر بات یہ ہے کہ اشاعرہ کے افکار کو ایک امتیاز حاصل ہے جو انہیں یونانی افکار سے دور لے جاتا ہے۔ وہ ان کی سوچ کا استقرائی رجحان ہے جو ان کے نظریۂ جواہر کی تفہیم سے جھلکتا ہے۔ اشاعرہ کا خیال ہے کہ کائنات کی جملہ اشیاء، بشمول زمان ومکاں دراصل ایسے جواہر ہیں جو عدم سے مشہود میں آتے ہیں اور واپس مشہود سے معدوم ہو جاتے ہیں۔ یہ جواہر یونانی مفکر دیمقراطیس کے ایٹموں کی مانند نہیں جو مادی اور ازلی وابدی ہوں، بدیہی حرکت سے معمور ہوں، میکانکی انداز میں متحرک ہوں اور از خود اشیاء کے بننے اور بگڑنے کا سبب ہوں۔ اس کے برعکس، جواہر غیر مادی ہیں، عارضی ہیں، فنا پذیر ہیں، متفارق ہیں اور غیر متغیر ہیں۔ مگر اپنے مشہود ومعدوم ہونے کی بناء پر تغیر کا باعث ہیں۔ مشیتِ ایزدی جواہر کے وجود کا اصلی سبب ہے۔ اسی کے حکم سے جواہر

اور اس کے جملۂ خواص کے کون وفساد کا سلسلہ چلتا ہے۔ چونکہ کائنات میں نت نئے جواہر کی تخلیق ہوتی جارہی ہے، اس لیے منشائے الٰہی کی رُو سے کائنات اضافہ پذیر ہے۔ اشاعرہ کا یہ تصور ارسطو کے نظریہ کائنات کے بالکل برعکس ہے جس نے کائنات کو فکری لحاظ سے خالص صورت اور مادہ، دونوں کے مابین جامد وساکت متصور کیا اور جملہ کائنات کو قانونِ تعلیل کا پابند ٹھہرایا۔ جیسے کہ گزشتہ باب میں وضاحت کی جا چکی ہے کہ یونانی مفکرین کا فکری استدلال استخراجی قیاس کا شکار رہا، اس بناء پر وہ کائنات کی وسعتوں کا صحیح اندازہ لگا ہی نہ سکے۔ ان کی بہ نسبت اشاعرہ کا فکری استدلال قرآنی تعلیمات سے مَس رکھنے کی وجہ سے استقرائی جہت کا بھی حامل تھا۔ اس لیے انہوں نے کائنات کی وسعتوں اور پھیلاؤ کے اُن دیکھے امکانات کا دروازہ کھلا رکھا۔

اشاعرہ کے استدلال کو مشرق میں شیخ الاسلام وامام الحرمین ابوالمعالی الجوینی اور کسی حد تک ان کے تلامذہ امام الغزالی اور پھر امام رازی نے، اور مغرب میں ابنِ تومرت نے بالخصوص، عام کیا۔ مگر یہ ان کی بدقسمتی کہ مسلم سلطنت کے دورِ زوال، قدامت پسند فقہا کے اعتراضات، تصور اجتہاد پہ جمود اور فلسفیانہ و مذہبی تفکر میں پیدا شدہ مناقشت کی فضا نے انہیں بہت ضعف پہنچایا۔ لیکن اس کے باوجود یونانی استدلال کا اثر ورسوخ زائل نہ ہوا۔ وہ کسی نہ کسی صورت میں اپنی جگہ بناتا رہا۔ مسلم فلسفہ اور مسلم تصوف، دونوں اس کے شاہد ہیں جو علم الکلام کے دور میں ہویدا ہوئے اور اپنا علیحدہ اور منفرد تشخص قائم کرنے میں کامیاب ہوئے۔ دیکھا جائے تو ان کے خوابیدہ عناصر اس دور میں بھی موجود تھے جب اشاعرہ نے ابھی آغاز کیا تھا۔ مثلاً جس زمانے میں معتزلہ کا زور، عروج پر تھا اور اسے مزاحمتی تحاریک کا سامنا تھا، ان کے جور وستم اور آئے روز کی مناقشت سے تنگ آکر بصرہ اور بغداد کے چند ہم خیال فلسفیوں اور سائنسدانوں نے باہم مل کر بمقام بصرہ ایک خفیہ تنظیم قائم کی تاکہ مسلمانوں کے باہمی اختلافات کو فرو کیا جا سکے اور تعصّبات سے بالا صحیح العقیدہ مسلمانوں کے مابین فکری سمجھوتے کی راہ نکالی جا سکے۔ اس خفیہ تنظیم کا نام ''اخوان الصفا'' رکھا گیا۔ بنیادی طور پر اس کے ارکان کا میلان شیعیت اور اعتزال کی طرف تھا جو اپنے سربراہ زید بن رفاعہ کی رہائش میں حکومت وقت یا عوام الناس سے خائف ہو کر انتہائی رازداری سے اپنے اجلاس منعقد کرتے۔ وہ صرف اُنھی کو اپنا رکن بناتے جن پر مکمل اعتماد ہوتا۔ ان کے مسلک کا اصول خذ ما صفا و دع ما کدر تھا۔ ان کا مقصود منقول و معقول کے مابین مصالحت اور مطابقت پیدا کرنا تھا۔ انہیں یونانی، مسیحی، مجوسی اور آریائی افکار میں بلا کی دسترس حاصل تھی۔ ان کی تحریک یونانی مفکر فیثا غورث

کے پیروکاروں کی تحریک کے بہت مماثل تھی۔ مجموعی طور پر انہوں نے متعدد رسالوں کی صورت میں ایک معلوماتی انسائیکلو پیڈیا مدون کیا جسے ''رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا'' کا عنوان دیا گیا۔ اس میں انسانی مطالعے کے تقریباً ہر نوع کے موضوع کا احاطہ کیا گیا۔ بلا تامل، اسے ایک طرح کی قاموس قرار دیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں، ان کے رازداں ابوحیان التوحیدی کی تصانیف سے ان کے نظریات کے بارے میں خاصی معلومات ملتی ہیں۔ قاضی قیصرالاسلام لکھتے ہیں کہ ان کا مرکزی خیال یہ تھا کہ ''شریعتِ محمدیہ جہالت و گمراہی کا شکار ہے اور اس کی تطہیر صرف فلسفہ ہی سے ممکن ہے، کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہاد پر غالب ہے اور جس وقت فلسفۂ یونان اور شریعتِ محمدیہ میں آہنگ و امتزاج پیدا ہو جائے گا، اس وقت کمال حاصل ہو جائیگا۔''۳۳

انہوں نے اپنے مابعد الطبیعی افکار میں نوفلاطونیت کے نظریۂ صدور اور ارسطو کے نظریۂ تعلیل کو جگہ دی اور اپنے سائنسی افکار میں فیثا غورثیہ کے تصورِ اعداد اور آیونی مفکرین کے تصورِ تکوینِ کائنات کی تائید کی۔ اچنبھے کی بات یہ ہے کہ اپنے سائنسی نظریات کو وضع کرتے وقت انہوں نے اسی نہج کی استقراء سے کام لیا جو یونانی مفکرین کا خاصہ تھا۔ یعنی انہوں نے مشاہدے کی بجائے محض مشاہدے کے قیاس پر اپنے نظریات کو اخذ کیا۔ اس طرح بحیثیت مجموعی ان کے ہاں یونانی استدلال کا استخراجی رنگ ڈھنگ پورے طمطراق سے غالب رہا۔

2. مسلم حکمت و فلسفہ: (Muslim Hikmat-and-Philosophy)

مسلمانوں میں ایسے روشن دماغ اور آزاد خیال مفکر بھی آگے آئے جنہوں نے خدا، انسان اور کائنات سے متعلق بنیادی مسائل کو فکری و منطقی استدلال کی مدد سے اس طرح حل کرنے کی کوشش کی جو نہ صرف انسانیت کے حق میں بہتر ہو بلکہ ایمانیات سے بھی ہم آہنگ ہو۔ بادی النظر میں ان کا اندازِ اسلوب اور زاویۂ فکر مسلم متکلمین سے کچھ زیادہ مختلف محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی ان کے مابین ایسے اختلافات ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے:

1. مسلم حکماء نے صداقتوں کے حصول کے وقت کبھی بھی عقل کی وحی سے مطابقت و ہم آہنگی کے مسئلہ کو پیش نظر نہیں رکھا جبکہ متکلمین اس کا بالالتزام اہتمام کرتے۔

2. مسلم حکماء نے اپنے فکری استدلال کو محض الٰہیاتی مسائل و مباحث تک محدود نہ رکھا، جبکہ متکلمین ان سے کبھی متجاوز نہ ہو پائے۔

3. مسلم حکماء کا سامنا مذہبی مباحث و مجادلوں سے نہیں تھا، ان کا دائرہ عمل دوسروں کے فلسفیانہ نظریات کو ناقدانہ دلائل سے پرکھنا ضرور تھا۔ مگر ان کو فکری طور پر زیر کرنا نہیں تھا۔ جبکہ متکلمین کا سارا زور اپنے حریف کے خیالات کو ہر لحاظ سے مات دینا اور رگیدنا تھا۔

4. مسلم حکماء کے استدلال میں بڑی کاٹ ہوتی۔ وہ تیکھے اور پر اثر دلائل و براہین کا استعمال کرتے، مگر بزورِ طاقت اور تشدد، اپنے دلائل کو منوانے کے درپہ نہ ہوتے، جبکہ مسلم متکلمین اپنے استدلال اور روّیے، ہر دو لحاظ سے بڑے سخت گیر اور متعصب واقع ہوئے تھے۔

5. مسلم حکماء نے صحیح معنوں میں سائنسی طرز کے استقرائی استدلال کا احیاء کیا اور اس کے فروغ میں خاطر خواہ قدم اٹھائے، جبکہ متکلمین اس جہت سے بہرہ ور نہ ہو پائے۔

مسلم حکماء میں سب سے پہلی شخصیت ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق الکندی[۳۴] ہے جسے 'حکیم الحکماء' اور 'فیلسوف العرب' کے القابات سے نوازا گیا۔ اس کے زمانے میں فلسفے اور مذہب کے درمیان مطابقت کا مسئلہ ایک سوالیہ نشان کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ یہ خیال تقریباً عام ہو چکا تھا کہ فلسفے کی وجہ سے مذہب سے دوری پیدا ہوئی ہے۔ اس میں مذہب سے ہم آہنگی کا رجحان مفقود ہے۔ اس کا ثبوت ان فلسفیوں کی تعلیمات سے ملتا ہے جو نہ صرف اسلامی عقائد کے خلاف ہیں بلکہ مسلم اُمہ کے حق میں زہرِ قاتل ہیں۔ کندی نے اس تاثر کو بدلا، اس نے یہ ثابت کر دکھایا کہ فلسفے اور مذہب میں کوئی مغائرت نہیں۔ قرآن کی صحیح سوجھ بوجھ کے لیے یہ لازم ہے کہ اس کی فلسفیانہ توجیہات بیان کی جائیں کیونکہ اولاً فلسفے کا مقصود بھی انہی حقائق کی پردہ کشائی ہے جن کو مذہبی تعلیمات میں اشارتاً بیان کیا گیا ہے۔ ثانیاً مذہب کی دعوتِ فکر خود فلسفیانہ توجیہات کی متقاضی ہے۔ اس پیرائے میں اس نے یہ ضروری خیال کیا کہ سب سے پہلے فلسفے کی واضح اور غیر مبہم تعریف کا تعین کر لیا جائے۔ نتیجتاً اس نے کہا کہ فلسفے سے مراد ممکن حد تک اشیاء کی ماہیت کا علم حاصل کرنا اور اس کی مطابقت میں عمل پیرا ہونا ہے۔ اس مناسبت سے فلسفی وہ ہے جو اپنے علم کے مطابق عمل پر بھی کاربند ہو۔ یہاں بادی النظر میں کندی سقراط کا ہمنوا نظر آتا ہے مگر عمیق النظری میں معاملہ ایسا نہیں کیونکہ سقراط نے علم و عمل میں مطابقت کو انسان کی قطعی منزلِ مراد قرار دیا تھا جب کہ کندی اسے حصولِ مشیتِ ایزدی کا محض موثر وسیلہ سمجھتا ہے۔ علاوہ ازیں، کندی ناواقف نہیں تھا کہ فلسفہ اپنی حدود اور قیود کے باعث ہر قسم کی کماحقہ تفہیم سے عاری ہے۔ وہ فلسفے کی نارسائی کا معترف تھا۔ اسے معلوم تھا کہ فلسفہ حقیقت مطلقہ کی جانب پیشقدمی ضرور کرتا ہے مگر اس کا احاطہ کرنے سے قاصر

ہے جہاں تعلیماتِ ربّانی کی تفہیم عقل وخرد کی دسترس سے دور رہے وہاں وحی کو عقل پر مقدم گردانا چاہئیے اس کا ایقان تھا کہ انسانی علم، الوہی علم کے آگے فروتر ہے۔ اس نے بڑے اعتماد کے ساتھ یہ بات کہی کہ قرآن کا اسلوب منطقی طرزِ استدلال سے زیادہ بہتر اور موثر ہے کیونکہ یہ جذباتِ انسانی کو براہِ راست چھوکر مطلوبہ نتائج حاصل کر لیتا ہے اس کے برعکس خالص فلسفیانہ استدلال بے کیف اور خشک ہوتا ہے مثلاً ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی تو انہیں کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اس سوال کے جواب میں قرآن کوئی فلسفیانہ استدلال پیش نہیں کرتا جیسے کہ ارشادِ ربانی ہے، ’’کہنے لگا کہ (جب) ہڈیاں بوسیدہ ہو جائیں گی تو ان کو کون زندہ کرے گا؟ کہہ دو کہ ان کو وہ زندہ کرے گا جس نے ان کو پہلی بار پیدا کیا تھا۔‘‘ (۳۶:۷۸۔۷۹)

لیکن مذہبی تعلیمات کی فلسفیانہ توجیہات کی ضرورت پر زور دینے اور یونانی حکمت ودانش پر بلا کا عبور رکھنے کے سبب کندی نے جہاں مناسب سمجھا، یونانی مفکرین بالخصوص ارسطو کے منطقی دلائل کو اپنے فلسفیانہ خیالات میں جگہ دی جیسے کہ اس نے وجود باری تعالیٰ کے ثبوت میں ارسطو کے کونیاتی اور غایتی دلائل کو قرآنی آیات کی روشنی میں استعمال کیا۔ لیکن اس کے باوجود اسے ارسطوئی فکر کا نقال قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ اس نے ارسطو کی مانند خدا کو محض تصورِ مجرد کبھی نہیں سمجھا جو محرک المحرک ہونے کے ناطے سرچشمۂ مخلوقات تو ہے مگر نہ ہی قادر مطلق ہے اور نہ ہی خدائے علیم وبصیر، اس کے ہاں، خدا ایک حی وقیوم ذاتِ متشخص ہے جو اپنی مشیت سے مخلوق کو عدم سے تخلیق کرتا ہے اور اس سے لاعلم بھی نہیں رہتا۔

کندی نے یونانی فلسفے کی ہیلانیاتی وراثت کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ یکجا کر کے ایک نئی روایت کی داغ بیل ڈالی جسے مسلم حکمت وفلسفہ کے عنوان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ یونانیوں کا ہم خیال تھا کہ فلسفہ حصولِ صداقت کا علم ہے اور صداقت تجربے سے بالاتر ہے جس کا ناطہ ناقابلِ تغیر سرمدیت سے ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فلسفے اور مذہب میں مغائرت کا جواز باقی نہیں رہتا اور اس طرح ان دونوں میں مفاہمت پیدا ہو جاتی ہے۔ کندی کی قائم کردہ روایت جس فکری نشیب وفراز سے دوچار ہوئی، اس کی بدولت تین طرح کے اندازِ فکر نمودار ہوئے:

1. بڑے شدومد کے ساتھ ان یونانی نظریات کو اپنایا گیا جن میں اسلامی تعلیمات کے ساتھ ہم آہنگی کی گنجائش محسوس کی گئی۔

2. بڑے زور وشور کے ساتھ ان یونانی نظریات کو رگیدا گیا جنہیں کبھی اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ متصور کیا گیا تھا۔

3. بڑے ردّ وکد کے ساتھ یونانی نظریات کو اس بنیاد پر از سر نو سراہا گیا کہ انسانی فکر کے درجوں میں تفاوت ہے۔ صرف وسیع النظر مفکرین ہی جان سکتے ہیں کہ یونانی نظریات اور اسلامی تعلیمات میں کیونکر اور کہاں تک ہم آہنگی موجود ہے۔

چونکہ مسلم حکمت و فلسفے کا پورا منظر نامہ انہی اندازِ فکر کے زاویوں پر محیط ہے، اس لیے ان کا اجمالاً جائزہ لینا ضروری محسوس ہوتا ہے۔

1. کندی کی روش کو بڑھانے والا ابونصر الفارابی [۳۵] ہے جس نے یہ خیال اپنایا کہ فلسفہ، فلسفہ ہے خواہ مشائین کا ہو یا اشراقین کا۔ رواقیوں کا ہو یا اپی کیورنیز کا۔ فلسفہ میں گونا گوں مکاتبِ فکر تو ہو سکتے ہیں لیکن فلسفہ خود اختلافِ فکر کا شکار ہو، اس کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ فلسفے کے جس قدر مکاتبِ فکر موجود ہیں وہ اصلاً ایک ہی عرفانِ حقیقت کے حصول کی طرف گامزن ہیں۔ اس حساب سے دیکھا جائے تو فلسفہ ایک ایسے شجر کی مانند ہے جس میں برگ و بار کی تو بہت بہتات ہے، رنگارنگی ہے مگر اپنی کنہ میں سب کے سب ایک ہی شجر کا وجود ہیں، اسی کا حصہ ہیں بعینہٖ سارے کے سارے تفلسف اپنے فکری اختلافات کے باوجود ایک ہی حقیقت کے متلاشی ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے فارابی نے یونانی فلسفے سے رجوع کیا اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچا کہ یونانی حکماء بالخصوص افلاطون اور ارسطو میں صرف اندازِ بیاں کا اور عملی طرزِ زندگی کا فرق ہے۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے جو قرآنی تعلیمات سے قریب ہے۔ اس ضمن میں ایک بات قابل توجہ ہے۔ فارابی کا مختلف مکاتبِ فکر کو ایک ہی فلسفۂ حقیقت میں سمونے کا خیال کوئی نئی بات نہ تھی۔ کیونکہ مابعد یونانی مکاتب کے حکماء خصوصاً اسکندریہ کے صاحبِ فکر و کمال، اسی سوچ کے مالک تھے۔ مثال کے طور پر پورفیری (Porphyry) اپنے پیرومرشد کے بارے میں بتاتا ہے کہ فلاطینوس کی تصانیف میں مشائین اور رواقیوں کے خیالات آپس میں گندھے ہیں۔ خود پورفیری نے اپنی تحریروں میں کئی دفعہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں کو ملانے کی کوشش کی اور اس کے بعد تو حکماء کی ایک کثیر تعداد اسی کے نقشِ قدم پر چلتی ہوئی ملتی ہے۔ لیکن ان میں سے کسی نے بھی تمام یونانی حکماء کو کسی ایک مکتبِ فکر میں مجتمع کرنے کی کبھی کوشش نہ کی۔ یہ ان کی ایسی فروگذاشت تھی جسے فارابی نے اپنی تحریروں میں بڑی کثرت کے ساتھ بار بار دہرایا۔ اس کا اصل مقصد ظاہری اختلافات کے باوجود مذہبی اور فلسفیانہ صداقتوں میں چھپی ہوئی معروضی عینیت کو ڈھونڈنا تھا۔ گویا مذہب اور فلسفہ، دونوں کو ایک ہی صداقت کا دعویدار ٹھہرانا تھا۔ اپنے اس خیال کی بنیاد پر اس نے فلسفے کی ایک نئی عمارت تعمیر کرنا چاہی۔ اس

مقصد کے لیے اس نے یونانی نظریات سے اتنا ہی استفادہ کیا جتنی اُن میں گنجائش موجود تھی کہ وہ اسلامی تعلیمات کا ساتھ دے سکیں۔ مثلاً اس نے وجودِ باری تعالیٰ کے ثبوت کے ضمن میں ارسطو کی کونیاتی دلیلوں کو مؤثر پایا۔ لہٰذا اُس نے انہیں نہ صرف اپنایا بلکہ ان میں ایک تیسری دلیل کا بھی اضافہ کیا۔ اس کی پیش کردہ دلیلیں اجمالاً حسبِ ذیل ہیں:

1. کائنات میں ہر شے متحرک ہے۔ ہر متحرک کے لیے کسی محرک کا ہونا ضروری ہے۔ اگر محرک خود بھی متحرک ہو تو اس کے لیے بھی کسی محرک کا ہونا لازمی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا سلسلہ لامتناہی نہیں ہوسکتا۔ کسی ایسے محرک کا وجود ناگزیر ہے جو خود متحرک نہ ہو۔ ایسا غیر متحرک محرک خدا ہے۔

2. ہر معلول کی علّت ہوتی ہے اور ہر علّت کسی اور علّت کا معلول ہوتی ہے۔ اس طرح کائنات میں علل و معلولات کا ایک تسلسل موجود ہے جو کہیں نہ کہیں ضرور رکنا چاہئیے۔ لہٰذا ایسی علّت العلل ناگزیر ہے جو مزید کسی اور علّت کا معلول نہ ہو اور ایسی علّت العلل خدا ہے۔

3. کائنات ممکن الوجود ہے، کیونکہ اسے فنا حاصل ہے اور اپنے وجود کے لیے کسی ایسے وجود کی محتاج ہے جو خود کسی کا محتاج نہ ہو، الٹا سب اس کے محتاج ہوں۔ ایسا وجود، واجب الوجود ہونا چاہئیے جو اس حد تک لابدی ہو کہ اس کی غیر موجودگی کا تصور بھی محال ہو۔ ایسا واجب الوجود خدا ہے۔

اسی طرح فارابی نے کائنات کے بارے میں مروجہ اسلامی نظریۂ تخلیق پر فلاطینوس کے نظریۂ صدور کو فوقیت دی۔ نظریۂ تخلیق کے مطابق کائنات حادث ہے جو بحکم الٰہی عدم سے وجود میں آئی ہے، جبکہ نظریۂ صدور کے مطابق، کائنات قدیم ہے جو حقیقتِ مطلقہ کی روح کل سے اسی طرح مترشح ہوتی ہے جیسے سورج سے شعاعیں نکلتی ہیں۔

فارابی کا ایقان تھا کہ عمل صدور میں ایک سے صرف ایک کا ظہور ہوتا ہے جس کے تحت سلسلہ یوں بنتا ہے کہ خدا کی خود آگہی سے عقلِ اوّل، عقلِ اوّل کی خدا شناسی سے عقلِ دوم اور خود شناسی سے فلکِ اوّل اور اس کی روح کا ظہور ہوا۔ بعینہٖ عقلِ دوم تا عقلِ دہم کی خدا شناسی اور خود شناسی کی بدولت عقول اور افلاک و ارواح کی مسلسل زنجیر بنتی ہے جو بالآخر عقلِ دہم سے ارواح انسانی اور عناصر اربعہ معرضِ وجود میں آنے تک محیط ہے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا کی روح خالص ترین صورت ہے اور اس سے نکلی ہوئی روح جتنی دور ہوتی ہے، اتنی ہی اس سے بیگانہ ہوتی جاتی ہے۔ اس نوعیت کے یونانی نظریات سے استفادہ کرنے کے سلسلے میں فارابی کندی سے یقیناً دو ہاتھ آگے ہے کیونکہ کندی کے برعکس، اس کا خیال تھا کہ اگر کبھی وحی عقل سے متصادم معلوم ہو تو حتمی

ترجیح عقل کو دینی چاہئے بشرطیکہ عقل وحی سے مطابقت کا سفر جاری رکھے۔مزے کی بات یہ ہے کہ یونانی استدلال میں رغبت رکھنے کے باوجود وہ اس کے سحر میں گرفتار نہیں ہوتا وہ ایسا صاحبِ حکمت دکھائی دیتا ہے جو بزبان، ٹ۔ج۔ دوبوئر ''طلبِ حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں انسان کو ارسطو کی مخالفت ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔''[۳۶] اس کی تائید پروفیسر میاں محمد شریف کے ان الفاظ سے ہو جاتی ہے۔'' الفارابی ہی نے سب سے پہلے ارسطو کے اس نظریے کی مخالفت کی تھی کہ جسم فی نفسہٖ اصل حرکت کا حامل ہے۔الفارابی کے اس اندازِ فکر نے اسے جدید سائنس کے نقطۂ نظر سے بہت قریب کر دیا۔اگر اس باب میں تحقیق جاری رکھی جاتی تو وہ بڑی ثمر آور ثابت ہوتی''۔[۳۷] مزید برآں، اس کے استدلال میں سائنسی نوعیت کے تجربات کی وکالت، علم الغیب اور علم النجوم کی مخالفت ملتی ہے جس کی بنیاد پر یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ اس نے کہاں تک یونانیوں کا اثر قبول کیا اور کہاں تک ان سے متاثر نہ ہوا۔

فارابی کے فکری خطوط کا اتباع کرتے ہوئے ابن سینا[۳۸] نے بھی اپنا فکری خاکہ تیار کیا۔اس نے بھی ارسطوئی اور نوافلاطونی اسالیبِ فکر کو اپنے نظام میں سمویا، لیکن اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے یونانی افکار کے اعادے سے ممکنہ حد تک پہلوتہی کی اور اپنے انفرادی خیالات کو ان میں زیادہ جگہ دی۔مثال کے طور پر ابنِ سینا نے فارابی کی مانند ارسطو کی کونیاتی دلیل اور فلاطینوس کے نظریۂ صدور کو قبول کیا لیکن فارابی کے برخلاف اس میں اپنی دانست کے مطابق تحریف و تردید کی اور اسے اپنے حساب سے اسلامی سانچے میں ڈھالنے کی سعی کی۔ابنِ سینا کے استدلال کا مرکزی خیال یہ تھا کہ ارسطو کی کونیاتی دلیل کو جیسے کہ فارابی نے پیش کیا ہے، ہو بہو تسلیم کر لیا جائے تو وہ ہستی باری تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے کیونکہ اس میں منطقی طور پر یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کائنات کا وجود خدا کے وجود کی دلالت کرتا ہے۔گویا کائنات خدا سے ایک منطقی لزوم کے ساتھ مترشح ہے۔حالانکہ منطقی قیاس کے قواعد کے مطابق تسلیم شدہ امر ہے کہ اگر کسی دلیل میں بہ اعتبار نوعیت مقدمات اپنے نتیجے سے یکسر مختلف ہوں تو ایسا قیاس جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔اب چونکہ وجودِ کائنات کی نوعیت بحیثیت مقدمات ممکن الوجود ہے، جب کہ وجودِ خدا کی نوعیت بحیثیت نتیجہ واجب الوجود ہے، لہٰذا ارسطو کی کونیاتی دلیل کیونکر جائز قرار پا سکتی ہے۔ابن سینا کے نزدیک اس سقم کو دور کرنے کا واحد حل یہ ہے کہ مان لیا جائے کہ کائنات خدا سے ایک تیسرے عنصر کی وجہ سے صادر ہوئی ہے جسے ''عرض'' کہا جا سکتا ہے کیونکہ بحوالہ ارسطو، وجودِ کائنات کی ترکیب صورت اور مادے سے ہوئی ہے جب کہ

خالص صورت اور خالص مادہ، دونوں وجود سے عاری ہیں، محض تجریدات وکلیات ہیں اور زمان ومکان سے آزاد ہیں۔ اس کے برعکس، کائنات کی ترکیب وتجسیم واقعی ہے، وجود رکھتی ہے اور زمان ومکاں میں محیط ہے، لہٰذا خالص صورت اور خالص مادے کا ملاپ، خود سے نہیں ہوسکتا۔ ان کی تجسیم کے لیے ضروری ہے کہ دونوں میں باہمی رشتہ قائم ہو۔ ایسا رشتہ عرض ہے جو خدا کی ذات پر منحصر ہے اور کائنات کے مشتملات سے ممیّز ہے۔ سادہ لفظوں میں عرض کی حیثیت کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے۔ بالفرض کسی شے کو بحوالہ خدا مدنظر رکھا جائے تو یقیناً وہ موجود ہے اور اس کا وجود مفہوم رکھتا ہے لیکن اگر اسی شے کو بحوالہ خدا ملحوظِ خاطر نہ رکھا جائے تو اس کا وجود اپنا مفہوم کھو بیٹھتا ہے۔ ایسا نسبتی پہلو، ابنِ سینا کی اصطلاح میں عرض ہے جو کسی وجود سے منسوب ہے۔

لیکن جہاں تک نظریہ صدور کا تعلق ہے اس معاملے میں ابن سینا کا فارابی سے مکمل اتفاق تھا کہ کائنات خدا سے ایک لزوم کے ساتھ صادر ہوئی اور صدور کا عمل کئی واسطوں سے گزر کر اس کائناتِ رنگ وبو پر منتج ہوا۔ اس لیے ایک سے ایک کے ظہور ہونے کا نوافلاطونی اصول درست ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ ابنِ سینا نے یونان کی ہیلانیاتی روایت سے یہ خیال بھی مستعار لیا کہ خدا صرف کلیات کو جان سکتا ہے، جزئیات کو نہیں کیونکہ جزئیات کی تفہیم حسی ادراکات سے مشروط ہے اور زمان ومکاں کی متقاضی ہے۔ اس کے برعکس، خدا کی ذات زمان ومکاں سے وراالوراء ہے، تغیرات سے پاک ہے، اس لیے وہ حسّی ادراکات کا علم رکھتا ہو، یہ نہیں ہوسکتا۔ یونانیوں کے اس خیال کو اسلامی نقطۂ نگاہ سے قابلِ نفرین سمجھا جاتا تھا کیونکہ ایسے خیال سے خدائی علم کی شانِ اکملیت پر ضرب لگتی ہے اور جن مخلوقات کا وہ ربّ ہے، ان کے لیے وہ بے سود ہوکر رہ جاتا ہے۔ ابنِ سینا نے یونانیوں کے اس خیال کو اسلامی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ کرنے کی ایک تدبیر کی۔ اس نے یہ مؤقف اختیار کیا کہ اگرچہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا کیونکہ وہ حسی ادراکات کا علم نہیں رکھ سکتا۔ لیکن وہ کلیات کے توسط سے جزئیات کو جانتا ہے۔ اسے اس تمثیل پر سمجھا جاسکتا ہے۔ سورج گرہن کا واقعہ کن مخصوص مقدم اور مؤخر عوامل کے سلسلہ پر محیط ہے، خدا اس سے بخوبی آگاہ ہے۔ گویا وہ گرہن لگنے کی خصوصیات اور کیفیات کو ایک معین انداز میں جانتا ہے اور اسے اسی قبیل کے دیگر واقعات وعوامل سے ممیّز کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ زمان ومکان سے وراالوراء ہونے کے باعث، وقت کے اس مخصوص لمحے میں سورج کو گرہن لگنے کے عمل سے آگاہ نہیں ہوسکتا۔ خدا کو لمحاتِ کائنات میں اسے جاننے کی ضرورت بھی نہیں کیونکہ وہ پہلے ہی سے اس عمل سے ناواقف نہیں ہوتا۔

ابنِ سینا نے اپنی کونیات میں عمل ارتقاء کی تشریح بھی پیش کرنے کی کوشش کی جس کا حاصل ماحصل یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے نامکمل ہے۔ اس وجہ سے ہر شے اپنی تکمیل ذات کے لیے کوشاں ہے۔ ایسی کاوش کا دوسرا نام عشق ہے جو ارتقاء کا اصل راز ہے۔ عشق کا نصب العین حسن اعلیٰ ہے جو کامل ترین ذات ہے جس کی طرف ہر شے حرکت کر رہی ہے۔ بزورِ عشق مادہ بتدریج جمادی، نباتی، حیوانی اور انسانی صورتیں اختیار کرتا جاتا ہے اگر چہ صورتِ انسان کرۂ ارض پر ارتقاء کی آخری کڑی معلوم ہوتی ہے لیکن ایسا نہیں ہے، یہ سلسلہ یہیں نہیں رک سکتا۔ جوشِ عشق کے ایما پر مادہ اس سے بھی بالاتر مراحل میں اور بھی کامل صورتیں اختیار کرنا چاہے گا جن کا ابھی حضرتِ انساں کو علم نہیں۔ دیکھا جائے تو ابنِ سینا کے نظریۂ ارتقاء کے پس پردہ ارسطو کے نظریۂ ارتقاء کی تبدیل شدہ صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے کیونکہ ارسطو کا مؤقف اجمالاً یہ تھا کہ کائنات خالص صورت اور خالص مادے کی جن دو انتہاؤں کے درمیان پھیلی ہے، وہ دونوں حرکت سے عاری ہیں لیکن خالص صورت مادے کے لیے نصب العین ہے۔ صورت کی کشش مادے کو متحرک رکھتی ہے۔ مادہ جب کسی صورت کو اختیار کر لیتا ہے تو پھر اپنے سے بلند تر صورت کے لیے مادہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس طرح ارتقاء کا سفر جاری رہتا ہے جو کرۂ ارض پر جمادی، نباتی، حیوانی اور انسانی مراحل میں ظاہر ہوا ہے لیکن کائنات کے وسیع و عریض تناظر میں ارتقاء کا سفر وجودِ ارضی سے وجودِ سماوی کی طرف مڑ جاتا ہے۔ جہاں ستارے، سیارے وغیرہ ہویدا ہوتے ہیں۔ مجموعی طور پر ارتقاء کا سلسلہ عقلِ کل کی جلوہ نمائی کا سلسلہ ہے جو منطقی طور پر کائنات کے ہر وجود سے بتدریج نمایاں ہو رہا ہے۔

لیکن ابنِ مسکویہ[۳۹] نے اسی نظریۂ ارتقاء کو ایک دوسرے انداز سے لیا۔ اس نے یہ اجاگر کیا کہ ارتقاء نباتی سے انسانی مرحلے تک خدا کی طرف پلٹنے کے روحانی میلان کا سبب ہے۔ اس کا خیال تھا کہ ارتقاء کو متحرک کرنے والا عنصر ارتقاء پذیر شے کے اندر موجود ہونا چاہیئے۔ ارسطو کی غایت کی طرح اس سے ماوراء نہیں۔ انسان جو ارتقائی عمل میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ مرحلے کا نمائندہ ہے، روحانی طور پر ترقی پذیر ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ روحانی میلان ہی وہ عنصر ہے جو ارتقاء کا محرک ہے۔ مولانا شبلی نعمانی نے اپنی تصنیف علم الکلام میں ابنِ مسکویہ کے نظریۂ ارتقاء کا خلاصہ اِن الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ''ابتدائی جواہر کے اتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم نباتی ارتقا کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خودرو گھاس کا ہے، پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ ان میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیم حیوانی سے مل جاتے ہیں کیوں کہ ان میں

بعض کے اندر حیوانی خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ نباتی اور حیوانی اقالیم کے درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے جو نہ حیوانی ہے نہ نباتی بلکہ دونوں خصوصیات اس میں مشترک ہیں، مثلاً مرجان۔ حیات کی اس درمیانی منزل کے بعد قوت حرکت اور زمین پر رینگنے والے کیڑوں کے حاسۂ لمس کے نشو ونما کا درجہ ہے۔ عملِ تفریق کے ذریعے سے حاسۂ لمس سے حواس کی دوسری صورتیں نمو پاتی ہیں یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجے کے حیوانات کے طبقے تک پہنچ جاتے ہیں جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ بندر میں انسانیت کی کچھ جھلک سی آ جاتی ہے جو مزید نشو ونما کے بعد بتدریج راست قامت ہو جاتا ہے اور انسان کی طرح اس میں بھی قوت فہم پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں حیوانیت کا اختتام اور انسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔''[40]

لیکن جب ابنِ مسکویہ اپنا مابعد الطبیعی استدلال پیش کرتا ہے تو فارابی اور ابنِ سینا کی طرح ارسطو اور فلاطینوس سے اتفاق رکھتا ہے۔ وہ ارسطو کی کونیاتی دلیل کے سہارے خدا کو غیر متحرک محرک تسلیم کرتا ہے اور نو افلاطونی روایت کے مطابق بالواسطہ صدور کے ایک طویل سلسلہ کو بیان کرتا ہے جو زیادہ سے زیادہ حیرت انگیز ہوتا چلا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ مادے کے مختلف عناصر تک پہنچتا ہے جن کی ترکیب سے زندگی کی اعلیٰ شکلیں ظاہر ہوتی ہیں۔

2. کندی نے یونانی فلسفے کی ہیلانیاتی وراثت کو اسلامی تعلیمات کے ساتھ یکجا کرنے کی جو نئی روایت ڈالی تھی، بعد میں آنے والے مسلم حکماء کی منطقی موشگافیوں کے باعث اس مقام تک جا پہنچی جس کے بارے میں عموماً کہا جاتا ہے ''ہر کمالے راز والے''۔ دیکھا جائے تو یونانی فلسفے کے زیرِ اثر مسلم حکمت و فلسفہ، پنپنے کی روایت حسبِ ذیل وجوہات کی بناء پر تعطل کا شکار ہوئی:

1. مسلم حکماء کے فلسفیانہ خیالات اس قدر گمبھیر اور گنجلک ہو گئے تھے کہ قدامت پسند فقہا اور متکلمین نے انہیں مذہبی تعلیمات کے لیے خطرہ خیال کیا، نتیجتاً انہوں نے ان پر کفر و بدعت کے فتوے صادر کئے جو بالآخر مسلم حکمت و فلسفے کے لیے زہر قاتل ثابت ہوئے۔

2. مسلم حکماء کے فلسفیانہ استدلال کی منطقی باریکیوں کی بہ نسبت مسلم صوفیا کے طرزِ استدلال میں سادگی اور اثر پذیری کو ضعیف الاعتقاد عوام نے کہیں زیادہ بہتر محسوس کیا۔ اس طرح مسلم تصوف کی ترویج و تشہیر مسلم حکمت و فلسفہ کو لے بیٹھی۔

3. مسلم حکماء، جیسے فارابی، ابنِ سینا، وغیرہ جس نہج کی تخلیقی فکر کے مالک تھے، وہ بعد ازاں مفکرین کے ہاں مفقود تھی جس کی وجہ سے قاموسوں، حاشیوں اور حاشیوں پر حاشیے لکھنے کا چلن

عام ہوا جس نے مسلم حکمت وفلسفہ کی شہرت کو ضعف پہنچایا۔

4. مسلم حکماء کے استدلال کو ان حاکمین وقت نے اپنے حق میں مہلک اور خطرناک محسوس کیا جو جمہور کی آزادیٔ فکر کو اپنی حاکمیت کے لیے خطرہ متصور کرتے تھے۔ اس لیے انہوں نے مسلم حکمت و دانش کے گنجینہ تک کو نذرِ آتش کروانے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ اس وجہ سے مسلم حکمت و فلسفہ کو نقصان پہنچنا ایک فطری امر تھا۔

5. مسلم حکماء کے فلسفیانہ فکر واستدلال پر پہلی اور کاری ضرب امام غزالی کی طرف سے لگی جنہوں نے اپنے متشککانہ مزاج کے باعث مسلم حکمت وفلسفہ کو اسی کے منطقی اسلوب سے ڈھیر کر ڈالا۔

آخر، حجتہ الاسلام، ابوحامد، الغزالی کو مسلم حکمت وفلسفہ سے کیا پرخاش تھی؟ اس کا جواب انہی کی تحریروں سے مل جاتا ہے۔ ان کا اعتراف ہے کہ وہ تشکیک سے تیقن کی طرف سرگرداں رہے۔ انہوں نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف المنقد من الضلال میں لکھا ہے۔ ’’میں اپنے بچپن ہی سے اشیاء پر بطور خود غور وفکر کرنے کی طرف مائل تھا۔ اس میلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ میں نے سند کے خلاف بغاوت کی اور ان تمام عقائد کی ابتدائی اہمیت زائل ہوگئی جو بچپن ہی سے میرے ذہن میں راسخ ہوگئے تھے۔ میں نے خیال کیا کہ ایسے عقائد جو محض سند پر مبنی ہوں۔ یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے پیروؤں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقیقی علم کا فرض ہے کہ تمام شکوک کی بیخ کنی کردے مثلاً یہ بالکل بدیہی ہے کہ دس تین سے بڑا عدد ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے خلاف ثابت کرنا چاہے، اور اس کی تائید میں عصا کو سانپ بنادے تو یہ فعل محیر العقول ضرور ہوگا لیکن اس سے زیر بحث قضیہ کے متعلق ذرہ بھر بھی تیقن پیدا نہ ہوگا۔‘‘[۴۱] ابتداً ان کا مقصود نہ تو آفرینش کائنات کی کھوج لگانا تھا اور نہ ہی اپنی قوتِ خیال کی ماہیت کو معلوم کرنا تھا۔ ان کا ملجا و ماوا اطمینانِ قلب اور معرفتِ الٰہی کا ایسا حصول تھا جو شک وشبہ سے بالا ہو۔ مدرسۂ نظامیہ، بغداد میں الٰہیات وفلسفہ کی درس وتدریس کے دوران وہ ان کی باریکیوں اور موشگافیوں میں غور وخوض کرتے ہوئے اتنی دور تک اُتر گئے کہ تذبذب اور تشکیک کا شکار ہوگئے۔ اس کیفیت سے چھٹکارا پانے کی خاطر ہر مکتب فکر کے مبصر سے ہمکلام ہوئے۔ متکلم، ملا، زاہد، عالم، صوفی، تارک الدنیا، فلسفی، کافر، زندیق، ملحد غرضیکہ ایسا کوئی صاحبِ فکر نہ چھوڑا جس سے دوبدو استدلال نہ کیا۔ نتیجتاً انہوں نے تصوف میں اطمینانِ قلب اور ایقانِ علم کی گنجائش محسوس کی۔ دورانِ ارتیابیت، انہیں اندازہ ہوا کہ ایسا مسلم حکمت وفلسفہ مذہبی تعلیمات کے لیے انتہائی مضرت رساں ہے جس کا خمیر یونانی فکر واستدلال

سے اٹھایا گیا ہے کیونکہ یہی سب سے زیادہ فکری الجھنوں اور منطقی مغالطّوں سے پُر ہے، اس لیے اس کا ناقدانہ تجزیہ کرنا ضروری ہے تا کہ مذہب کو اس کے سلبی اور متعدی اثرات سے محفوظ رکھا جا سکے۔ اس مقصد کے تحت، غزالی نے مقاصد الفلاسفہ لکھی جس میں قریباً سبھی حکماء کے پیچیدہ اور دقیق فلسفیانہ خیالات کو سلاست اور فصاحت سے اجاگر کیا اور اس میں اپنی ذاتی رائے سے اجتناب کیا تا کہ حکماء کی خامیوں کو منصۂ شہود پر لایا جا سکے۔ کچھ ہی عرصے کے بعد انہوں نے اپنی تصنیف تہافتہ الفلاسفہ تحریر کی جس میں متفرق مسائل کے بارے میں مسلم حکماء کے فلسفیانہ نظریات کا خود انہی کے منطقی اسلوب کے ساتھ بطلان کیا۔ پس، ایسا نہیں ہے کہ غزالی کو فلسفے سے کوئی کد تھی یا وہ فلسفے کے بطور علم مخالف تھے۔ انہوں نے تو خود اپنے افکار کو بیان کرنے کے لیے فلسفیانہ اسلوب اور منطقیانہ استدلال اپنایا تھا۔ یہ بھی ہے کہ کسی متکلم کی مانند، انہوں نے فلسفہ پر عبور اس لیے حاصل نہیں کیا تھا کہ فلسفہ کو سرے سے رد کرنا ہے یا اس کے مطالعے کو خطرہ عظیم قرار دینا ہے یا پھر اسے مناظروں اور مجادلوں کے لیے استعمال کرنا ہے۔ ان کا ہدف صرف اور صرف مذہب کے بنیادی مسائل کے حل ڈھونڈنے کے لیے اسے فلسفے کی مغالطہ آمیز توجیہات سے محفوظ رکھنا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ غزالی نے محسوس کیا کہ فارابی، ابن سینا اور ان کے حواری اسلامی تعلیمات کو ارسطوئی اور نوافلاطونی سانچے میں ڈھالنے کے عمل میں، اس کی روح کو ضرر پہنچا رہے ہیں۔ غزالی نے پہلے یونانیوں کی کونیات کے مبادی نظریۂ تعلیل کو سب سے زیادہ ہدفِ تنقید بنایا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ علّت اور معلول میں کوئی منطقی لزوم ہو، یہ ضروری نہیں۔ گویا علّت کی کارفرمائی سے معلول ضرور وقوع پذیر ہو یا علّت کی غیر موجودگی سے معلول رونما نہ ہو، یہ ماننا ضروری نہیں کیونکہ عین ممکن ہے کہ آگ لگی ہو اور کچھ نہ جلائے یا کچھ جلے مگر آگ نہ لگی ہو۔ واقعات کے مابین اگر کوئی رشتہ سوچا جا سکتا ہے تو صرف تقدم اور تاخر کا ممکن ہے کیونکہ کچھ واقعات پہلے تو کچھ بعد میں وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں اور ان کے مشاہدے سے یہ گمان ہونے لگتا ہے کہ ان کے مابین کوئی لابدی رشتہ ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ثانیاً غزالی نے فلاطینوس کے نظریۂ صدور کو خدا کی وحدت اور خلاقی کے سراسر منافی قرار دیا کیونکہ اس سے عالمگیر جبریت کا تصور لازم ٹھہرتا ہے جو خدا کے تصور احکم الحاکمین کے برعکس ہے۔ غزالی کے حساب سے، یونانی حکماء کی مشکل یہ ہے کہ انہوں نے خدا کی ماہیت کو فکر کے عمل تجرید کے تحت سمجھنا چاہا ہے جو کہ درست نہیں کیونکہ خدا کی ماہیت فکر نہیں ارادہ ہے۔ جو منطقی استدلال سے نہیں بلکہ صوفیانہ استدلال سے جانا جا سکتا ہے

کیونکہ ان دونوں طرزِ استدلال میں درجے کا ہی نہیں، نوع کا بھی فرق ہے۔

مزے کی بات یہ ہے کہ منطقی استدلال پر صوفیانہ استدلال کو ترجیح دینے کی جو روش غزالی نے اختیار کی۔ قریباً ایک صدی بعد کم و بیش اسی کا اتباع فخر الدین رازی[۴۲] کے ہاں ملتا ہے۔ اسے دوسرا غزالی کہا جا سکتا ہے کیونکہ غزالی کی طرح وہ بھی یونانی استدلال کے کئی پہلوؤں سے بے زار تھا۔ مسلم حکماء کا ناقد اور تصوف کا شیدائی تھا۔ اپنی تصنیف مباحث المشرقین میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ مسلم حکماء کے گروہ، دو ہیں۔ ایک وہ جو یونانی حکمت کے نقال ہیں اور دوسرے وہ جو اس کے منکر ہیں، حقیقتاً، دونوں غلطی پر ہیں۔ کرنے کا کام یہ ہے کہ قدیم یونانی حکما کے سلبی اور تخریبی طرز کے نظریات کو رد کیا جائے اور ان کے ایجابی اور تعمیری طرز کے نظریات کو سراہا جائے اور اس طرح ان میں تازہ اور نو بنو خیالات کی جگہ بنائی جائے۔ لیکن اس معاملے میں انہوں نے اس قدر غلو سے کام لیا کہ فلسفے کے جو مسائل مذہب کے خلاف نہ تھے، ان کو بھی ہدفِ تنقید بنایا اور یہاں تک کہ جن مسائل پر اعتراض کی گنجائش نہیں تھی، ان کے بارے میں بھی یوں معترض ہوئے کہ اگرچہ مسائل فی نفسہٖ صحیح ہیں لیکن ان فلاسفہ کا استدلال صحیح نہیں۔ سید حسین نصر نے امام رازی کے زورِ استدلال کے بارے میں خوب کہا ہے کہ وہ ایسے شخص کی مانند ہے جو مسائل کھڑا کرنے میں تو بڑا مشاق ہے مگر ان کے حل میں نہیں، بحث و تمحیص میں تو کود پڑتا ہے مگر کسی فیصلہ کن نتیجہ پر نہیں پہنچ پاتا۔[۴۳]

امام رازی کے ہم وطن و ہم عصر شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول[۴۴] نے بھی یونانی حکماء کے حکمت و فلسفہ پر نکتہ چینی کی۔ ان کا خیال تھا کہ افلاطون اور ارسطو کے افکار پر فلسفہ کا آغاز نہیں، انجام ہوا ہے۔ کیونکہ انہوں نے فلسفہ کو محض خرد افروزی کا لبادہ اڑھا رکھا ہے حالانکہ فلسفے کی کیمسٹری روحانیت ہے۔ جہاں حکمت میں باطنیت کا عنصر عقلیت سے خارج نہیں۔ یونانی علم و تہذیب کے ادوار میں ایسا ہوا کہ عقلیت کو باطنیت سے متمائز کر دیا گیا اور فلسفے کو صوری اور تجریدی استدلال تک محدود کر لیا گیا۔ اس کی انتہائی پختہ شکل ارسطو کے افکار میں نمودار ہوئی جس نے فلسفے کو فکرِ محض میں ڈھال کر اسے قدیم گیانیوں کی روحانی حکمت سے بہت دور کر دیا۔ حالانکہ فلسفے کا باوا آدم، حضرت ادریس علیہ السلام تھے جن پر آسمانوں سے بصورت وحی، اس کا نزول ہوا۔ اس لیے فلسفے کا تعلق فکری اور منطقی طرفہ طرازیوں سے نہیں، روحانی اور باطنی کارپردازیوں سے ہے۔ اپنے ایک خواب کا تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ میری ملاقات ارسطو سے ہوئی میں نے پوچھا کیا مسلم مشائین کو فلسفی قرار دیا جا سکتا ہے؟ ارسطو کا جواب تھا۔ نہیں، ہزار میں سے ایک ڈگری بھی نہیں۔ ان سے بہتر تو

بسطامی اور تشتری جیسے صوفی فلسفی کہلانے کے حقدار ہیں۔ ارسطو نے سہروردی سے کہا کہ من کی آنکھ کھولو اور علم صوری سے نکل کر علم حضوری یا شہودی کے دائرے میں قدم رکھو۔ اپنی فکر کی ایسی تاثیر کے باعث بالآخر انہوں نے اپنا فلسفۂ اشراق مرتب کیا جس کا مرکزی خیال ہی یہ تھا کہ حصول علم کا بہترین وسیلہ ذوق ہے جو قیاسی وطولانی نہیں، وجدانی و باطنی نوعیت کا حامل ہے، جسے باطنی ادراک کے نام سے پکارا جاسکتا ہے۔ یہی بیک وقت فکری علم اور قلبی اطمینان کا باعث بنتا ہے اور اسی کی بدولت معلوم ہوتا ہے کہ خدا کوئی تفکرِ فکر نہیں بلکہ مطلق نور ہے۔

یونان کے منطقی استدلال سے اختلاف رکھنے والوں میں ایک اور قدآور نام امام ابنِ تیمیہ[۴۵] کا ہے جن کا ایقان تھا کہ یونانیوں کی خودساختہ اور بے جان اصطلاحوں کو استعمال کئے بغیر بھی صداقت کی منزلوں تک رسائی ممکن ہے۔ انہوں نے یونان کے منطقی طرزِ اسلوب کو بالخصوص تنقید کا نشانہ بنایا۔ اپنی تصنیف الردّ علی المنطقین میں ارسطو کی منطق کی طرفہ طرازیوں کا پول کھول ڈالا اور ٹھوس دلائل دے کر ثابت کر دکھایا کہ منطقی استدلال کس قدر بے کیف اور بے مصرف ہے۔ اس کا اظہار ان کے اس حکیمانہ قول میں بھی مستور ہے۔ ''ذہین آدمی کو اس کی ضرورت نہیں اور غبی اس سے استفادہ نہیں کر پاتا۔''[۴۶]

ابنِ تیمیہ کے نزدیک منطقی استدلال کی اصل خرابی یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمات کی ترتیب اور ساخت سے آگے نہیں بڑھ پاتی اور اس سے مطلق بحث نہیں کرتی کہ وہ مقدمات جن حقائق پر مشتمل ہیں، خود ان کی حکیمانہ قدر و قیمت کیا ہے۔ اس لیے، ایسے منطقی استدلال کو محض ایک ایسا فکری مشغلہ قرار دیا جاسکتا ہے جس کا حقیقت خارجیہ سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ ایسا استدلال یقیناً استخراجی ہے جو علم وآگہی کے لیے کارآمد نہیں۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ نظری قیاس کا دامن چھوڑ دیا جائے اور حقیقی اور تجربی احوال کی طرف ملتفت ہوا جائے تاکہ کارآمد علم کا حصول ممکن ہو بالفاظ دیگر، ابنِ تیمیہ نے یہ باور کرایا کہ حصول علم کے لیے استخراجی نہیں، استقرائی استدلال کی ضرورت ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اجتہاد کے لیے استقراء کی ضرورت دوچند ہے کیونکہ جہاں قرآن وسنن اور دیگر اسنادی ذرائع سے کوئی مذہبی مسئلہ حل ہوتا ہوا نظر نہ آئے وہاں تحقیقی اور تنقیدی نوعیت کی استقرائی چھان پھٹک کے بعد ہی کوئی ذاتی رائے قائم کی جاسکتی ہے۔

3. کندی نے جس نئی روایت کی طرح ڈالی تھی، اس کی نئے ولولے اور تازگی کے ساتھ پذیرائی اُندلس کے مسلم حکماء نے کی، مگر کیوں؟ یہ سوال فوری طور پر ذہن میں اٹھتا ہے۔ جب امام غزالی نے بڑی وضاحت کے ساتھ مسلم حکمت وفلسفہ میں یونانی افکار کی آمیزش سے پیدا شدہ

خرابیوں اور نقائص کو بے نقاب کر ڈالا تھا اور رہی سہی کسر ان کے پیشرو حکماء نے پوری کر دی تھی تو پھر اُندلس کے مسلم حکماء نے کندی کی روایت کو ازسرِنو کیوں چھیڑا۔ تاریخ کے اوراق پلٹنے سے اس کا جواب مل جاتا ہے۔ کندی کی روایت کی حمایت اور پھر مخالفت ان خطوں میں ہوئی جو عالمِ اسلام کے مشرقی خطے جیسے عرب، عجم، عراق، شام اور مصر وغیرہ ہیں۔ اس کے برعکس، اُندلس کا علاقہ شمالی افریقہ میں واقع ہے جو عالمِ سلام کا مغربی حصہ ہے اور جس زمانے سے مسلمانوں نے اسے فتح کر رکھا تھا، اس وقت سے اس کی مجموعی صورتِ حال یوں بن چکی تھی کہ مسلمان فرقہ بندیوں سے ابھی آشنا نہیں ہوئے تھے۔ صرف فقہ مالکی کا مسلک رائج تھا۔ معتزلہ کا علم الکلام تک موجود نہ تھا جو عقائد میں خلل ڈالتا۔ انہیں فکر کی آزاد خیالی اور تصوف کی بلند پروازی کا بھی شعور نہ تھا۔ لیکن جب ۱۰۱۳ء میں اندلس کا شہر قرطبہ بربریوں کے ہاتھوں تاراج ہوا تو وہاں طوائف الملو کی کا دور دورہ ہوا۔ یہی وہ زمانہ تھا جب مشرقی خطوں سے طبعی فلسفہ، اخوان الصفا، فارابی اور سینا وغیرہ کی تصانیف کی رسائی یہاں ممکن ہوئی۔ فلسفیانہ غور وفکر کو پہلے پہل خوش آمدید کہنے والوں میں اُندلس کے کثیر التعداد پڑھے لکھے یہودی تھے۔ ان میں بالخصوص ابنِ جبرول (Avencebrol) سب سے زیادہ اخوان الصفا کی تعلیمات سے متاثر ہوا۔ مسلمانوں میں فلسفے سے شغف ابھی عام نہیں ہوا تھا۔ اِکا دُکا ایسے حکماء ضرور تھے جو یہودیوں کی وساطت سے اس کی طرف متوجہ ہوئے مگر ان کا عوام الناس سے ذہنی فاصلہ کبھی کم نہ ہوسکا کیونکہ عوام کی اکثریت ضعیف الاعتقاد اور متعصب تھی۔ ثانیاً، ۱۱۲۱ء میں جب مراکش میں ابنِ تومرت نے مہدی بن کر خروج کیا اور اس کے جانشینوں نے دین کے علم میں تجدیدِ نو کی تو اشعری اور غزالی کو مغرب میں پذیرائی حاصل ہوئی نتیجہ یہ نکلا کہ بیک وقت فلسفے اور مذہب میں مخاصمت اور مفاہمت کے دوہرے روّیوں کی وجہ سے وہاں کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کی تسکین نہ ہوسکی اور نہ روشن خیال حضرات کی۔ اس طرح مسلم حکماء اور عوام میں ذہنی فاصلوں کا بڑھنا، ایک قدرتی امر تھا۔ اس پس منظر میں مسلم حکماء نے اسی میں عافیت محسوس کی کہ ان کو عوام الناس کے عقائد کو نہیں چھیڑنا چاہئیے۔ چونکہ انسانی ذہن کے درجوں میں تفاوت ہے اس لیے اپنا فکر واستدلال اپنے فکری حلقوں تک محدود رکھنا ہوگا۔ غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ نقطۂ نظر اصل میں اخوان الصفا سے مستعار ہے جو عوام الناس سے چوری چھپے اپنے افکار وخیالات کی تشہیر وترویج کیا کرتے۔

ابوبکر محمد ابن یحییٰ ابنِ باجہ[۴۷]، اندلس کا وہ پہلا نامور مسلم مفکر ہے جو فارابی کا پکا پیرو تھا۔ اسی کی طرح ارسطو کا مداح اور شارح تھا اس لیے اس کے افکار میں ارسطو کے افکار کا اعادہ بکثرت ملتا

ہے۔مجموعی طور پر وہ عقلیت کی اہمیت کا معترف تھا اور یہ ایقان رکھتا تھا کہ عقل عطیہ خداوندی ہے۔ اس کے علاوہ انسان کے تمام میلانات ورجحانات اکتسابی ہیں۔غزالی کے برعکس، اس کا خیال تھا کہ مذہبی باطنیت کے محسوس تصورات حقیقت کو منکشف نہیں بلکہ مستور کرتے ہیں، اس لیے فلسفی کا فریضہ یہ ہے کہ حق کی خاطر اس لطف کو ترک کردے جو باطنی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ معرفتِ الٰہی کا موزوں ذریعہ حسّی لذات سے پاک فکر خالص ہے اور بس۔دیکھا جائے تو ابنِ باجہ کا یہ خیال آئینہ دار ہے یونانی استخراج کی طرف رجعت کا۔لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ کندی کی روایت کا مقصود فلسفے اور مذہب میں حائل خلیج کا خاتمہ تھا مگر ابن باجہ کے زمانے میں یہ خلیج بدستور قائم تھی۔اس میں شک نہیں کہ عوامی سطح پر ایسا ہی تھا مگر ابن باجہ کا مؤقف تھا کہ فلسفے اور مذہب کے درمیان اختلاف ظاہری نوعیت کا ہے جسے عوام الناس کے ذہنوں سے فرو نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ فکر خالص کی خوبی سے محروم ہیں۔ یہ عنایت خاص صرف حکماء کو نصیب ہوتی ہے اس لیے صرف وہ جان سکتے ہیں کہ فلسفے اور مذہب کا ظاہری اختلاف، حقیقی اختلاف نہیں۔

جس وقت ابنِ تومرت اور اس کے جانشینوں کی تعلیمات اندلسی عوام میں مقبول ہوئیں، وہاں قدامت پسندی کی جگہ عقلیت پسندی نے لے لی، مگر پھر بھی عوامی سطح پر فلسفے اور مذہب کے فرق میں کمی نہ ہوئی۔ادھر مسلم حکماء بھی قائل رہے کہ عوامی سطح پر فلسفے اور مذہب میں حدِ فاصل کا قائم رہنا ضروری ہے۔ایسی صورتِ حال میں ابو بکر محمد ابن عبدالما لک ابنِ طفیل[۴۸] کی تصنیف حی ابنِ یقظان منصۂ شہود پر آئی جس نے یہ واضح کردکھایا کہ فکر کے ہر درجے میں سچائی چھپی ہے۔یہ صرف ذوقِ نظر اور نقطۂ نظر کا کمال ہے کہ انسان اسی کو حقیقت قطعی سمجھتا ہے جہاں تک کہ اس کا فکرو استدلال کام کرتا ہے۔ بظاہر، حی ابنِ یقظان ایک فلسفیانہ رومان ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ دو جزیرے آباد ہیں۔ایک جزیرے میں انسانی معاشرہ آباد ہے جہاں انسانی جبلتوں اور خواہشوں کو مذہب، مہذب بناتا ہے۔اس معاشرے میں دو بھائیوں کے کردار سلامان اور ابسال ملتے ہیں جو اپنی خواہشاتِ نفس کو قابو رکھنے میں درجۂ کمال رکھتے ہیں۔سلامان نے یہ درجہ مذہبی تعلیمات کی فکری توجیہات کے زور پر جبکہ ابسال نے اسے اپنے عمیق مشاہدۂ باطن کی مدد سے حاصل کیا ہے۔ دوسرے جزیرے میں ہیرو، حی ابنِ یقظان انسانی معاشرے سے الگ تھلگ جانوروں کی بستی میں پلا بڑھا ملتا ہے جو اپنے مشاہدۂ خارجی اور مشاہدہ باطنی کے استقرائی استدلال کے سہارے اسی اعلیٰ مرتبے پر جا پہنچتا ہے جہاں سلامان اور ابسال فائز ہیں۔پھر کہانی میں ایسا موڑ آتا ہے جہاں

ابسال اور حی کی ملاقات ہوتی ہے اور دونوں باہم مل کر عوام الناس کو اپنے تجربات وتعلیمات کے ذریعے حقیقتِ محض سے آگاہ کرنا چاہتے ہیں مگر جلد ہی انہیں اس مصلحت کا احساس ہوتا ہے کہ عوام حقیقتِ محض کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ مذہب میں یہ بڑی خوبی ہے کہ عوام کی فکری سطح تک اتر کر حقیقتِ محض کو محسوسات ومدرکات میں بیان کر دیتا ہے اور اسے رموز واستعارات کی صورت میں پیش کر دیتا ہے۔ عوام سلامان کی فکری توجیہات وتاویلات کو سمجھ سکیں، ان کے لیے یہی بہت ہے۔ اس طرح ابن طفیل اس قصے میں یہ ثابت کر دکھاتا ہے کہ فلسفہ، تصوف اور مذہب، سب کے راستے جدا سہی، منزلِ مقصود ایک ہی ہے۔ تینوں کا مقصود حقیقت محض کی رسائی اور انسانی کردار کی اصلاح وتہذیب ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ابنِ طفیل کی داستان نئ نہیں بلکہ ابن سینا کی حکایت حی سے ماخوذ ہے، خود ابنِ طفیل نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہے کہ ابنِ سینا کی نہیں، ابن طفیل کی داستان زیادہ مشہور ہوئی۔ اس کی ایک وجہ دوبوئر کے اس اقتباس سے سمجھ میں آتی ہے، ''اس (ابنِ سینا) کے حی کی ذات میں انسانی صفات زیادہ نمایاں ہیں۔ ابنِ سینا نے جو تصویر کھینچی ہے وہ فوق الانسان عقل فعال کی مظہر ہے لیکن ابن طفیل کا رستم داستان نوع انسانی کی عقل کا نمائندہ ہے جسے عالمِ بالا سے بصیرت حاصل ہوئی ہے۔ اگر غور سے دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ اصل میں محمدؐ کی ذات پاک ہے۔ جو اقوال اس پیکرِ مثالی کی طرف منسوب ہیں، ان کی تعبیر بھی تمثیلی رنگ میں کرنا چاہئے۔''[۴۹]

بلا تامل کہا جا سکتا ہے کہ ابن طفیل کا قصہ اس زمانے میں فلسفے اور مذہب، دونوں کی حقانیت کے جواز پیش کرنے کی عمدہ کاوش تھا۔ جہاں تک یونانی استدلال سے رغبت رکھنے کا سوال ہے، اس ضمن میں وہ، ابنِ سینا سے کسی طور پیچھے نہ تھا۔ مثلاً وہ ارسطو کے نظریۂ تعلیل اور نوفلاطونی نظریۂ صدور کو صحیح متصور کرتا تھا، البتہ یہ اس کا کمال تھا کہ مشکل نظریات کو سادگی سے بیان کیا کرتا، جیسے کہ نظریۂ صدور کے بارے میں اس کا استدلال تھا کہ بالفرض سورج کا عکس کسی شیشے میں بنے تو وہ لگتا ضرور سورج ہے مگر اصل میں ہوتا نہیں۔ بعینہٖ اس شیشے میں بنا سورج کا عکس کسی اور شیشے پر جا پڑے تو وہ بھی ظاہراً اصل سورج لگے گا حالانکہ حقیقی ہوگا نہیں، محض اصل سورج کے عکس کا عکس ہوگا۔ اس تمثیل پر بخوبی اندازہ ہوسکتا ہے کہ نظریۂ صدور کے تحت کس طرح ایک سے ایک کا صدور ہوتا ہے۔

کہتے ہیں[۵۰] ایک روز ابنِ طفیل نے ابنِ رشد کو بلوایا اور اس کے گوش گزار کیا کہ امیر وقت ابویعقوب چاہتا ہے کہ کوئی ارسطو کی تصانیف کی انتہائی سلیس شرح لکھے کیونکہ ارسطو اور اس کے

مترجمین کا اندازِ بیان عوام الناس کے لیے مشکل بھی ہے اور مبہم بھی۔ ابنِ طفیل نے اپنی پیرانہ سالی اور سرکاری ذمہ داریوں کے باعث خود اس کام سے معذوری ظاہر کی لیکن ابنِ رشد سے درخواست کی کہ وہ اسے سرانجام دے۔ ابنِ رشد نے اس مشکل کام کو آسان کر دیا اور ارسطو کا عظیم المرتبت شارح قرار پایا۔ اس حیثیت سے، اس کا تجزیہ تھا کہ فارابی اور ابنِ سینا کی شرحیں اطمینان بخش نہیں۔ البتہ ابنِ باجہ کا کام تسلی بخش ہے مگر موت نے اسے مہلت نہ دی کہ وہ اسے پورا کر ڈالتا۔ زندگی بھر اس کی فلسفیانہ تگ و تاز ارسطو تک محدود رہی، نتیجتاً اسے یقین ہو گیا کہ ارسطو فوق الانسان ہے اور اس کا منطقی استدلال انسانی عقلیت کی معراج ہے۔ دو بوئر کی رائے میں، ''ابنِ رشد اپنے استاد [ارسطو] کو نوع انسان کی عقل کا اعلیٰ مجسمہ سمجھ کر اسے دیوتا بنانا چاہتا ہے۔''[۵۱]

اس کے زمانے تک امام غزالی نے مسلم عوام کی نظروں میں حکماء کی قدر و منزلت کو گرا رکھا تھا۔ اس کے برعکس، ابنِ باجہ اور ابنِ طفیل نے عوام اور حکماء کے مابین ذہنی فاصلوں کو گھٹانے کی خاطر یہ باور کرانے کی کوشش کی تھی کہ حکماء کی قدر و منزلت کا اندازہ حکماء ہی لگا سکتے ہیں، عوام نہیں۔ اس تناظر میں، اولاً ابن رشد[۵۲] نے غزالی کی تصنیف تہافتہ الفلاسفہ کے جواب میں تہافتہ التہافت لکھی تا کہ مسلم عوام کے ذہنوں میں حکماء کا کھویا ہوا مقام بحال ہو سکے اور ان کو بتایا جائے کہ اسلامی تعلیمات کو مخصوص فکری اور منطقی انداز میں بیان کرنا جرم نہیں کہ اس بنیاد پر حکماء کو کافر قرار دیا جا سکے۔ ثانیاً، اس نے ابنِ باجہ اور ابنِ طفیل سے اتفاق کیا کہ اصل حقیقت ایک ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اس کا اظہار جدا جدا ہے۔ یعنی مذہب اور فلسفہ، ایک ہی حقیقت کو آشکارا کرتے ہیں مگر مذہب اسے تمثیلی استدلال کے روپ میں، جب کہ فلسفہ اسی کو منطقی استدلال کے رنگ میں پیش کرتا ہے۔ اب چونکہ عوام الناس کی فکری حد تمثیلی استدلال پر ہی ختم ہو جاتی ہے اس لیے منطقی استدلال کی صداقت ان کے لیے معنویت کھو دیتی ہے۔ اس پیرایے میں بہتر یہی ہے کہ عوام اور حکماء دونوں کے استدلالات کو الگ الگ رکھا جائے اور بلا جھجک یہ بات قبول کر لی جائے کہ مذہبی استدلال عوام کے نزدیک صداقت تامہ کا درجہ رکھتا ہے اور فلسفیانہ استدلال، حکماء کے لیے۔ ابنِ رشد کے نزدیک بہ حیثیت مجموعی انسانوں کی فکری سطح کی مناسبت سے استدلال کی تین قسمیں بنتی ہیں:

1. برہانی استدلال، جس میں تعلیلی بنیادوں پر معلوم سے نامعلوم کی کھوج لگائی جاتی ہے یعنی اس استدلال میں ہر معلول کی علّت کو ڈھونڈتے ہوئے بالآخر اس علّت العلل پر پہنچا جاتا

ہے جو حقیقتِ مطلق کا منبع ہے۔ یہ استدلال صرف حکماء سے مخصوص ہے۔

2. جدلی استدلال، جس میں قیاسی بنیادوں پر معلوم سے نامعلوم کی کھوج لگائی جاتی ہے یعنی اس استدلال میں پہلے سے قائم شدہ تصور خالق کے بارے میں اس طرح کی حجتیں اور تاویلیں لائی جاتی ہیں کہ جن کی رُو سے ثابت ہو جائے کہ مفروضہ تصور کس قدر صادقِ کل ہے۔ یہ استدلال صرف متکلمین سے مخصوص ہے۔

3. خطابی استدلال، جس میں تمثیلی بنیادوں پر معلوم سے نامعلوم کی کھوج لگائی جاتی ہے۔ یعنی مذہب کے بیان کردہ قصوں کہانیوں، مثالوں، تشبیہوں، استعاروں وغیرہ کی روشنی میں اس تصورِ ہستیٔ برتر پر ایمان کو مضبوط بنایا جاتا ہے، جسے لاریب صادقِ کل مانا گیا ہوتا ہے۔

ابنِ رشد کا فلسفہ اور استدلال، بدلتے زمانوں میں کئی نشیب وفراز سے گزرا۔ کبھی اُندلس کے تعلیم یافتہ یہودیوں نے اس کے تراجم کیے کبھی اُندلس کے راسخ عیسائیوں کی پرخاش کے سبب ممنوع ٹھہرا، لیکن چاہے کچھ بھی ہوا، اسے جھٹلانا ممکن نہیں کہ ابن رشد نہ رہا مگر اس کا سلسلۂ رشد و ہدایت عقلیت پسندی کی روایت میں ایسا مستور رہا جس کی بدولت مغرب کے سائنسی استدلال نے نمو پائی۔ جہاں تک مسلم حکماء کی بات ہے اندلس میں ابن رشد کا کوئی پکا پیروکار نظر نہیں آتا اور نہ کسی قابل ذکر فلسفی ہی کا سراغ ملتا ہے۔ شاید اس بنیاد پر یہ خیال غلط العام ہوا کہ مسلم استدلال کا باب ابنِ رشد پر پہنچ کر ختم ہو گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بقول ڈاکٹر سی اے قادر[۵۳]، اس غلط فہمی کی ایک وجہ یہ ہے کہ مؤرخین فلسفۂ اسلام، جب کبھی مسلم فلسفے کو احاطۂ تحریر میں لائے ہیں تو صرف ان عرب خطوں تک محدود رہتے ہیں جہاں فلسفے کا آغاز اور اس کی آبیاری ہوئی اور اسے خالصاً عربی زبان میں قلمبند کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مستشرقین کی نظروں سے ان مسلم حکماء کی تصانیف اوجھل ہی رہیں جو عربی زبان پر عبور رکھتے تھے مگر فلسفہ کسی اور زبان میں لکھا کرتے۔ تیسری وجہ یہ تھی کہ یہ خیال ہی غلط ہے کہ مسلم فلسفہ عرب خطوں تک محیط رہا۔ سقوط اندلس کے بعد مسلمانوں کا اسلامی کلچر، دیگر ثقافتوں اور تہذیبوں میں بھی پھیلا ہوا ملتا ہے۔ جہاں مسلم استدلال کے بارے میں گرانقدر کام کیے گئے مثلاً ایران میں ناصر خسرو، ناصر الدین طوسی، ملا صدرہ وغیرہ اور ہندوستان میں شیخ احمد سرہندی، شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خان وغیرہ کا استدلال اس کی عمدہ مثالیں ہیں۔

بے شک یہ کہنا غلط ہے کہ ابنِ رشد کے بعد مسلم استدلال کا سلسلہ ختم ہو گیا، مگر یہ کہنا یقیناً غلط نہ ہو گا کہ اس کے بعد مسلم استدلال پر یونانیوں بالخصوص ارسطو کے استدلال کی چھاپ مٹتی گئی۔

3. مسلم تصوف:(Muslim Mysticism)

مسلمانوں میں ایسے عبادت گزار اور صالح طبع بزرگانِ دین بھی موجود تھے جنہوں نے حکمتِ الٰہی سے بڑھ کر قربتِ الٰہی کے حصول کو ضروری خیال کیا۔ فکری اور منطقی قیاس آرائیوں پر وجدانی اور باطنی کار پردازیوں کو فوقیت دی اور استدلال کے راہِ باطن کو راہِ ظاہر پر مقدم ٹھہرایا۔ ان ہی کے توسط سے مسلم تصوف[۵۴] بنو امیہ کے دور میں ایک مسلک کے طور پر ممتاز ہوا۔ مولانا جامی کی تصنیف نفحات الانس کے مطابق اس مسلک کا پہلا شخص جو باقاعدہ صوفی کے لقب سے نوازا گیا، وہ ملک شام میں سکونت پذیر کوفہ کا عرب نژاد مسلمان ابو ہاشم تھا اور امام حسن بصری، جس کا مرز بوم مدینہ مگر مستقل مسکن بصرہ تھا۔ وہ پہلا مسلمان تھا جس کی بحیثیت صوفی قدر افزائی کی گئی۔ اس کا اسلامی موضوعات کا مطالعہ وسیع تھا جو اس نے خاندانِ نبویؐ سے حاصل کیا تھا۔ اس میں بیک وقت صوفی اور فلسفی، دونوں کی خصوصیات بدرجہ اتم موجود تھیں۔ وہ متلاشیانِ حق کی سہولت کی خاطر انہیں درس بھی دیا کرتا۔ وہ معتزلہ مکتبِ فکر کے بانی واصل بن عطا کا استاد بھی رہا۔ بہر طور، مسلم تصوف کے تذکرے سے ایک سوال معاً ذہن میں اٹھتا ہے۔ آخر اُموی دور میں ہی یہ مسلک کیوں ابھرا؟ اس کا موزوں جواب تاریخِ اسلام کے مطالعے[۵۵] سے ہی ملتا ہے۔ جس کے مطابق، اُموی دور کے سیاسی حالات کی ابتری، دولت وثروت کی کثرت وفراوانی سے معاشرے میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی، فقہا کے استدلال کی تنگ دامنی، متکلمین میں بڑھتے ہوئے تلخ دینی مناقشے، غیر مسلموں کے فکری وثقافتی اثرات کی یلغار وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں میں اس طبقے نے خصوصی جگہ بنائی جو دنیاداری کے بکھیڑوں سے بے نیاز اور متنازع بحث مباحثوں سے بے زار ہو کر از رُوئے شریعت، خودشناسی کے ایسے تجربے پر مرتکز ہوئے جو خداشناسی سے بہرہ ور کر دیتا ہے۔ یہاں ایک وضاحت بہت ضروری ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ طبقہ صرف اُموی دور میں نمودار ہوا، اسے اُموی دور میں پذیرائی ملی اور تقویت حاصل ہوئی، حالانکہ اس کی بنیاد اس وقت رکھ دی گئی تھی جب آنحضورؐ پر اس طرح کی آیات کا نزول ہوا جن میں صوفیانہ رجحانات کے بلیغ اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً:

1. سورہ 'الزاریات' میں ارشاد ہوا ہے:

''اور یقین کرنے والوں کے لیے زمین میں (بہت سی) نشانیاں ہیں اور خود تمہارے نفوس میں۔'' (۵۱:۲۰-۲۱)

2. سورہ 'الحدید' میں ارشاد ہوا ہے:

''وہ (سب سے) پہلا اور (سب سے) پچھلا اور (اپنی قدرتوں سے سب پر) ظاہر اور (اپنی ذات سے) پوشیدہ ہے اور وہ تمام چیزوں کو جانتا ہے۔'' (۳:۵۷)

3. سورہ 'نور' میں ارشاد ہوا ہے:

''خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے''۔ (۳۵:۲۴)

4. سورہ 'البقرہ' میں ارشاد ہوا ہے:

''اور مشرق اور مغرب سب خدا ہی کا ہے۔تو جدھر تم رخ کرو ادھر خدا کی ذات ہے۔'' (۱۱۵:۲)

5. سورہ 'ق' میں ارشاد ہوا ہے:

''اور ہم ہی نے انسان کو پیدا کیا ہے اور جو خیالات اس کے دل میں گزرتے ہیں ہم ان کو جانتے ہیں اور ہم اس کی رگِ جان سے بھی اس سے زیادہ قریب ہیں۔'' (۱۶:۵۰)

6. سورہ 'مزمل' میں ارشاد ہوا ہے:

''تو اپنے پروردگار کے نام کا ذکر کر اور ہر طرف سے بے تعلق ہو کر اسی کی طرف متوجہ ہو جا'۔ (۸:۷۳)

اور رسولِ اکرمؐ کی احادیث میں بھی صوفیانہ افکار کی جھلکیاں نمایاں ہیں، جیسے، حدیث قدسی ہے، ''میں چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں چنانچہ میں نے کائنات کی تخلیق کی۔'' ایک اور حدیثِ قدسی ہے، ''میرا بندہ مجھ سے قریب سے قریب تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ میں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں اور جب میں اسے اپنا محبوب بنالیتا ہوں تو میں اس کے کان بن جاتا ہوں جن سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں، جن سے وہ دیکھتا ہے اور اس کے ہاتھ بن جاتا ہوں جن سے وہ پکڑتا ہے۔'' ایسے ہی ایک اور حدیث قدسی ہے، ''جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔'' اور اس سلسلہ میں، حضرت علی ہجویری نے رسولِ کریمؐ کا یہ قول بالخصوص نقل کیا ہے، ''جس نے اہلِ تصوف کی آواز سن کر ان کی دعوت کو قبول نہ کیا وہ اللہ کے نزدیک غافلوں میں لکھا گیا۔''[۵۶]

یہی نہیں، حضورؐ کی عملی زندگی میں بھی اس کی نشانیاں دیکھی جاسکتی ہیں جیسے، آپؐ رات بھر محوِ عبادت رہتے، غارِ حرا کی خلوتوں میں مراقبے کرتے، انتہائی سادہ زندگی بسر کرتے۔ اخلاقی قواعدِ

الٰہیہ کے پابند رہتے اور اپنے قول و فعل میں کبھی تضاد نہ آنے دیتے۔ آپؐ کے قریبی رفقاء کے مطابق، آپ کو بارہا خدا کے حضور جذب و سرور کی کیفیت میں پایا گیا۔ آپؐ کی اتباع میں آپؐ کے صحابہ بھی صوفیانہ احوال سے بہرہ ور ہوئے۔ خصوصاً اصحابِ صفہ تو دنیاوی معاملات سے الگ تھلگ آپؐ کی تعمیر کردہ مسجد میں محوِ عبادت رہا کرتے۔ اور تو اور خلفائے راشدین، اپنی انتہائی سرکاری ذمہ داریوں کے باوجود صوفیانہ کیفیات میں سرشار پائے گئے۔ حضرت علی ہجویری کے نزدیک، انصاف کی رُو سے اگر کوئی تصوف کا پیشوا کہلانے کا حقدار ہے تو وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی ذاتِ مبارکہ ہے۔ آپ نے کشف المحجوب میں لکھا ہے، ''اگر تو واقعی صوفی کا متلاشی ہے تو یاد رہے کہ صوفی ہونے کی شان صفا تو صرف صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں تھی۔ اس لیے کہ صفا حقیقی کے لیے ایک اصل اور ایک فرع ہے۔ اصل تو دل کا ماسوا اللہ سے منقطع ہونا ہے اور فرع دل کا دنیا غدار کی محبت سے خالی کر دینا اور یہ دونوں صفتیں صدیقِ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں تھیں، جن کا نام حضرت عبداللہ ابوبکر بن ابی قحافہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔ اس لیے کہ صدیقِ اکبرؓ ہی کی وہ ہستی ہے جسے امام اہل طریقت اور مقتدا اہل تصوف کہا جائے اور یہی وہ پاک باطن تھے جن کا دل اغیار سے اس قدر صاف تھا کہ صحابہ کرام میں بھی آپ کی ہستی کا ہمسر کوئی نہ تھا۔''[۵۷]

ابتداً میں صوفیانہ رجحانات مسلمانوں کے ایک قلیل طبقے تک محدود رہے لیکن بالخصوص حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کے بعد جب مسلمانوں کے ایمان متزلزل ہوئے، بھائی چارے کی فضا مکدر ہوئی، تلواریں نیاموں سے باہر نکل آئیں، مسلمان ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہو گئے، تو دہشت اور بربریت کی فضا میں معاشرے کے طبقۂ صالحین میں خلوت نشینی اور عزلت گزینی نے زور پکڑا۔ جیسے ہی خلافت راشدہ کا دور ختم ہوا، بنو امیہ اقتدار میں آئے تو معاشرے کے دگرگوں حالات و واقعات نے ایسی صورت حال پیدا کی کہ ایسا طبقہ عوام الناس میں سے منصۂ شہود پر آیا جس نے معمولاتِ حیات کو تیاگ کر گوشہ نشینی اختیار کی۔ زندگی کی دنیاوی رعنائیوں اور لہو و لعب کو چھوڑ کر خدائے بزرگ و برتر کے حضور اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ بتدریج اس طبقہ کی تعداد اور قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طبقے کا حاصلِ کل منشائے ایزدی کا حصول تھا تا کہ طمانیتِ قلب میسر آ سکے، اس لیے یہ طبقہ عبادت میں اس قدر محو رہا کہ اسے ذاتِ باری تعالیٰ اور وجود کائنات کے حقائق کو جاننے کی کبھی ضرورت پیش نہ آئی نتیجتاً یہ طبقہ فلسفیانہ طرفہ طرازیوں سے محفوظ رہا اور علمائے اسلام کو اس کے خلاف ہرزہ سرائی کی کبھی جرآت نہ ہوئی۔

لیکن جب امام موسیٰ علی الرضا کے تربیت یافتہ تلامذہ حضرت معروف کرخی ابن فیروزاں نے قربتِ الٰہی کے جوش میں غلو سے کام لیا، دنیا سے تقریباً کنارہ کشی اختیار کرلی، اوران کے پیرو حضرت ذوالنون مصری نے اس سے بڑھ کر قربتِ الٰہی کے لیے وجد کو ناگزیر قرار دے دیا جو گوشۂ خلوت میں دھیان کی ایسی کیفیت کا نام ہے جس کے دوران صوفی پر یہ واردات گزرتی ہے کہ اس کی ذات، ذاتِ برتر میں مدغم ہو جائے گی۔ تاریخِ تصوف میں یہ پہلا موقع تھا کہ کسی صوفی نے میدانِ تصوف سے فلسفیانہ حقائق کی طرف قدم بڑھایا ہو۔ پہلی بار محسوس کیا گیا کہ ذاتِ باری تعالیٰ اور وجودِ کائنات جیسے حقائق کی ماہیت کو معلوم کیا جائے۔ گویا حضرت ذوالنون مصری نے سکون روحانی کے ساتھ ساتھ معرفتِ ربّانی پر بھی زور دیا اوراس طرح بقول مولانا جامی سب سے پہلے علمِ باطن کے اشارات کو عبادت میں منتقل کیا۔

بطور جملہ معترضہ، یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اکتشافِ حقیقت کا طریقۂ معرفت یقیناً طریقۂ حکمت سے مختلف ہوتا ہے۔ کہتے ہیں[۵۸] ایک دفعہ ابوالسعید ابن ابوالخیر اور بوعلی سینا کی باہمی ملاقات ہوئی۔ بوعلی سینا، ابوالخیر کو منطقی استدلال کے ساتھ اسرار کائنات کی باریکیاں سمجھا رہے تھے جسے ابوالخیر خاموشی سے سن رہے تھے۔ سارے استدلال کو سن لینے کے بعد ابوالخیر نے فقط اتنا کہا، جس شے کو تم جانتے ہو، میں اسے دیکھتا ہوں۔ دیکھنے اور جاننے کا ہی فرق، معرفت اور حکمت کا فرق ہے۔ ذوالنون مصری نے معرفت کے بارے میں کئی اصول اور نظریات وضع کیے۔ اس کے ہم عصر بایزید بسطامی نے فنافی اللہ کے اصول کو متعارف کرایا جو ذوالنون مصری کے طریقۂ وجد کا منطقی ماحصل تھا۔ بایزد نے علی الاعلان کہا کہ جب تک انسان خدا کے حضور اپنے آپ کی نفی نہیں کرتا، وہ اسے نہیں پا سکتا۔ نفیٔ ذات کے اس اصول نے آگے چل کر تصوف میں وحدت الوجود کے نظریے کے لیے راہ ہموار کی، جس کے تحت یہ مانا جاتا ہے کہ جب بندہ خالقِ کائنات سے اتصال کی خاطر اپنے آپ کو فنا کرڈالتا ہے تو لامحالہ ایسی سطح آتی ہے جب من اور تُو کا احساس مٹ جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے ماسوا کچھ نہیں۔ چونکہ اس کا کوئی غیر نہیں لہٰذا خدا ہی کائنات ہے اور کائنات ہی خدا ہے۔ حضرت امیر خسرو نے اس خیال کو اپنے اس شعر میں امر کر دیا ہے۔

من تو شدم تو من شدی، من تن شدم تو جاں شدی
تا کس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری ۵۹

میں تُو ہوا، تُو میں ہوا، میں جسم ہوا تو جاں ہوا۔ تاکہ اس کے بعد کوئی نہ کہے کہ میں اور ہوں تو اور ہے۔

وجودی تصوف کو حضرت حسین بن منصور حلاج کے نعرۂ انا الحق نے زبردست تقویت پہنچائی اور بعدازاں حضرت محی الدین ابن عربی نے اسے باقاعدہ مسلک کے طور پر متعارف کرایا۔ جیسے جیسے صوفیا کے دائرۂ انتخاب میں حقائقِ عالم اور خالقِ دوعالم کے اسرار کی عقدہ کشائی کا رجحان بڑھتا گیا، ان کے خلاف علمائے اسلام کی ہمتِ لب کشائی بھی بڑھتی گئی اور مسلم تصوف کا تاثر جو طمانیتِ قلب کے خواہاں صوفیاء نے کبھی چھوڑا تھا، وہ رفتہ رفتہ زائل ہوتا گیا لیکن ایسا کیوں ہوا؟

وجہ یہ تھی کہ اسلام کے ظاہر یعنی شریعت کو اس کے باطن یعنی حقیقت سے جدا کر دیا گیا۔ اسلامی لحاظ سے شریعت دین کے ظاہری شعائر اور اوامر ونواہی کی بجا آوری کا، اور حقیقت، دین کی شریعت کے پس پردہ حکمتوں سے بہرہ ور ہونے کا نام ہے۔ تصوف کی اصطلاح میں جو طریقہ شریعت کو حقیقت سے ملاتا ہے، وہ طریقت ہے۔ حضرت جنید بغدادی کے زمانے میں بعض عقلیت پسند مسلمانوں کے ہاں روشن خیالی اس عروج پر جا پہنچی کہ انہوں نے دین کے ظاہر پر اس کے باطن کو فوقیت دینا شروع کر دی اور اس کے جواز میں حجت یہ نکالی کہ جو حکمت اعلیٰ و ارفع حقیقت سے بہرہ ور ہو جائے اس کے لیے ظاہری شعائر اور اوامر و نواہی کی بجا آوری، چہ معنی دارد؟

حضرت جنید بغدادیؒ کو تشویش لاحق ہوئی کہ اہلِ طریقت صوفیا میں بھی یہ رواج اپنی جگہ بنا رہا ہے، لہٰذا انہوں نے اس کی پُر زور مذمت کی اور متنبہ کیا کہ ''راہِ طریقت سے وہی گذر سکتا ہے جس کے دائیں ہاتھ میں قرآن اور بائیں ہاتھ میں سنتِ رسولؐ ہو۔''[۶۰] گویا حقیقت کو شریعت کے بغیر اپنانا، طریقت نہیں۔ لیکن ان کے انتباہ کے باوجود طویل عرصے تک یہ صورت حال نہ بدلی اور تصوف کا بگاڑ بڑھتا گیا۔ البتہ اس دوران میں امام غزالی کو یہ شرفِ مقام حاصل ہوا کہ انہوں نے اسلام کے ظاہر اور باطن کے امتیاز کو مربوط کیا اور تصوف کو بام شہرت تک پہنچایا۔ مجموعی طور پر، اسلام کے ظاہر اور باطن کے امتیازات کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہوئے چار طرح کے مکاتبِ تصوف ابھرے جو ان کے مؤسس صوفیا کے ناموں پر مشہور ہوئے۔ وہ ہیں:-

1. عبدالقادر جیلانی کا مسلک قادریہ
2. بہاؤالدین نقشبندیہ کا مسلک نقشبندیہ
3. ابواسحاق شامی اور خواجہ معین الدین چشتی کا مسلک چشتیہ
4. شہاب الدین سہروردی کا مسلک سہروردیہ

ان مسلکوں سے پھر کئی ذیلی مسلک وجود میں آئے، جو رفتہ رفتہ دنیا بھر میں پھیل گئے۔

اسلام، فطرتاً عالمگیر نوعیت کا دین ہے جس میں بنیادی عقائد کے سوا ہر معاملے میں آزادی

اور رواداری کی گنجائش موجود ہے۔ اس بناء پر مسلمانوں میں دیگر تہذیبوں سے کچھ نہ کچھ اخذ اور قبول کرنے کا سلسلہ جاری رہا جو کئی شعبۂ حیات میں نو بہ نو خیالات کی صورت میں ظاہر ہوا۔ میدانِ تصوف میں بھی یہی کچھ ہوا۔ اس میں ایسے ایسے خیالات اُبھرے جو ابتدائی مسلم صوفیاء کے ہاں مفقود تھے۔ ان خیالات کی آمد سے مسلمانوں کی تاریخِ تصوف میں دو طرح کی قابلِ ذکر تبدیلیاں رونما ہوئیں:

1. نئے خیالات کے ایجاب وقبول سے نظریۂ وحدت الوجود نے جگہ بنائی۔
2. نظریۂ وحدت الوجود کے خلاف ردِ عمل ہوا، جس کے نتیجہ میں نظریۂ وحدت الشہود سامنے آیا۔

اس مقام پر یہ تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ معلوم کیا جائے اولاً، وہ کونسے خارجی عوامل تھے جنہوں نے نظریۂ وحدت الوجود کی تشکیل میں معاونت کی اور ثانیاً نظریۂ وحدت الوجود کی موجودگی میں نظریۂ وحدت الشہود کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ ذیل میں باری باری ان کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر مستشرقین نے یہ دعویٰ کیا کہ مسلم تصوف کی پوری تحریک جن خارجی عوامل کا ماحصل ہے ان میں ویدانت، بدھ مت، مسیحیت، مانویت اور نوفلاطونیت کے اثرات شامل رہے۔ جبکہ مسلم تصوف کی پوری تحریک کے تناظر میں اس کا جائزہ لیا جائے تو ان کا دعویٰ، صرف مغالطۂ استقرائی زقند ثابت ہوتا ہے کیونکہ کچھ صوفیاء میں غیر اسلامی خیالات کے فروغ پانے کو تمام صوفیاء کے خیالات کا قطعی ترجمان قرار نہیں دیا جاسکتا۔ درحقیقت، مستشرقین کا دعویٰ ایک حد تک درست ہے مگر اس سے زیادہ نہیں۔

اصل میں تصوف[۶۱] کوئی نیا مسلک نہیں۔ اس کا تعلق ہر تہذیب سے ہے۔ اسے ہمیشہ سے روحانی طمانیت کے حصول کا معتبر و مستند وسیلہ سمجھا گیا۔ یہ بات اور ہے کہ اسے ہر آنے والے صوفی نے اپنے اپنے انداز میں سنوارا۔ چونکہ ہر کہیں اس کا ہدف ایک سا ہے، اس لیے بعض مستشرقین نے گمان کیا کہ ہر تہذیب کے مذہبی ظواہر وشعائر کو نظر انداز کر دیا جائے تو ہر ایک کا حال ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوگا۔ اس حوالے سے، شریعتِ اسلامیہ کو پسِ پشت رکھ کر غور کیا جائے تو مسلم تصوف کا تصور دوسری تہذیبوں کے تصورِ تصوف سے مختلف نہیں رہتا۔ ویسے بھی مسلم تصوف کا ظہور دیگر مسالکِ تصوف کے مقابلے میں بہت بعد میں ہوا، اس لیے یہ بعید از قیاس نہیں کہ اس کے بننے سنورنے میں دیگر مسالکِ تصوف کے اثرات نے اہم کردار ادا کیا ہو۔ بادی النظر میں یہ ممکن ہے کہ ایسے مسالک جن کے احوال اور اہداف بعض بنیادی معاملات میں ایک جیسے ہوں اور ان میں ایک

دوسرے کے اثرات کے جذب وقبول کی صلاحیت بھی بہت قوی ہومگر اس کے باوجود یہ نتیجہ اخذ کرنا کسی طور بھی مناسب نہیں کہ ان میں سے جو مسلک قدیم تر ہے اس کے اثرات سے بعد میں آنے والے مسلک ظہور پذیر ہوئے۔ظاہر ہے کہ جس قسم کی صوفیانہ کیفیات کا اشارہ قرآن نے پیش کیا ہے اور جس طرح کے صوفیانہ احوال کا تذکرہ رسول کریمؐ،صحابہ،تابعین اور تبع تابعین میں ملتا ہے،اس حوالے سے یہ بات ہرگز نہیں مانی جاسکتی کہ مسلم تصوف غیر اسلامی صوفیانہ اثرات کا ماحصل ہے البتہ اتنا ضرور ہے کہ غیر مسلم صوفیانہ کیفیات مسلم تصوف کی بہت سی کیفیات کے مماثل ہیں۔ مثال کے طور پر ویدانت ہندو تصوف کا ایک قدیم مسلک ہے جس میں انسان کے نفسِ سفلی کی سرزنش کر کے اور علائقِ دنیا سے یکسر قطع تعلق ہو کر روحانی تسکین حاصل کی جاتی ہے تا کہ اس حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن ہو سکے جسے ''برہما'' کہا جاتا ہے۔اس منزل تک پہنچنے کی صوفیانہ کیفیت کو ایک تمثیل کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔''جب نمک کا ایک ٹکڑا سمندر میں پھینک دیا جائے تو وہ بالکل گھل جاتا ہے اور پھر اس کا کوئی جز وکسی طرح بھی اس کی اصلی شکل وحالت میں دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا لیکن پانی کے ہر قطرے میں اس کا ذائقہ آجاتا ہے۔اس طرح جب شعورِ اعلیٰ (supreme consciousness) حاصل ہو جاتا ہے جسے ''پراجنا'' کہا گیا ہے تو تمام معمولی تجربات اور شعور اس بے انتہا،عظیم الشان اور یکساں تجربے میں ڈوب جاتے ہیں۔اس منزل پر پہنچ کر دوئی کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا۔علم کی تمام دوسری حالتوں میں ''دوئی'' موجود رہتی ہے ایک عالم کی ذات ہوتی ہے اور دوسرا معلوم کا وجود،لیکن یہ تجربہ ایسا ہوتا ہے جہاں پہنچ کر دوئی معدوم ہو جاتی ہے۔''[۶۲]

اس تمثیل میں نظریۂ ویدانت کی جو تصویر کشی کی گئی ہے اس کی بناء پر یہ گمان گذرتا ہے کہ مسلم تصوف کا نظریۂ وحدت الوجود اسی سے متاثر ہو کر وضع کیا گیا۔مزید برآں،اس گمان کو مزید تقویت ان شہادتوں سے حاصل ہوتی ہے جو ویدانت سے متعلقہ تالیفات سے ظاہر ہیں جیسے نظریۂ ویدانت کے بارے میں منڈک اپنشد میں آیا ہے،''برہما ہمارے سامنے ہے،برہما ہمارے پیچھے ہے،برہما ہی ہمارے دائیں اور بائیں طرف ہے۔''[۶۳] بعینہٖ نظریۂ وحدت الوجود کی حمایت میں یہ قرآنی آیت پیش کی جاتی ہے۔''اور مشرق اور مغرب سب خدا ہی کا ہے تو جدھر تم رخ کرو ادھر خدا کی ذات ہے۔'' (۲:۱۱۵)

ویدانت اور وحدت الوجود میں ایسی بے بہا مشابہتیں موجود ہیں لیکن ان مشابہتوں کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر لینا کہ وحدت الوجود ویدانت کا نتیجہ ہے،یقیناً ایک مغالطہ آمیز فیصلہ ہے۔شومئی

قسمت، یہی غلطی بدھ مت کے ضمن میں کی گئی ہے۔ بدھ مت کی تعلیمات کا خلاصہ ہے کہ دنیائے چندروزہ، دُکھوں کا گھر ہے۔ ایک طرح سے دارالعذاب ہے۔ اس کی وجہ خواہشاتِ نفسانی ہیں جن کا عموماً انسان اسیر رہتا ہے۔ اگر ان خواہشات پر تصرف حاصل کرلیا جائے تو انسان کو زندگی کے دردو آلام سے نروان یعنی نجاتِ کلی حاصل ہوسکتی ہے اس کے لیے ضبطِ نفس، تزکیۂ باطن، نفی ذات، ترکِ علائق اور عزلت نشینی ناگزیر شرائط ہیں۔ چونکہ یہ خصائص مسلم صوفیا میں بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں، اس لیے بدھ مت کے اثرات کا دعویٰ کیا گیا اور رہی سہی کسر حضرت ابراہیم بن ادہمؒ کے حالات وواقعات نے پوری کردی۔ روایت[۶۴] بیان کی جاتی ہے کہ ریاست کپل وستو کے راج کمار سدھارتھ ناتھ نے گیان اور نروان کے سلسلے میں شاہی جاہ وحشمت کو تیاگ دیا اور بالآخر گوتم بدھ بن بیٹھا۔ عجیب اتفاق ہے کہ علاقہ بلخ کے شہزادے ابراہیم بن ادہمؒ نے بھی حقیقت ومعرفت کے حصول میں شاہی تخت وتاج کو چھوڑ دیا اور بالآخر صوفی کا مقام پالیا۔ بہرحال، ظاہری مشابہتوں کو مدنظر رکھ کر وحدت الوجود کو بدھ مت کے خارجی اثرات کا سزاوار ٹھہرانا، قطعی مناسب نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وحدت الوجود ویدانت اور بدھ مت کے اثرات کا جزوقتی ردعمل ہے، ان کا ہمہ وقتی ماحصل نہیں۔ کیونکہ تاریخی اعتبار سے ثابت ہے کہ مسلمانوں کے ظہور سے بھی بہت پہلے ویدانت اور بدھ مت کی تعلیمات کے اثرات عرب وعجم کی سرحدوں تک پھیل چکے تھے۔ اس کی وجہ عربوں کے ہندوستان سے تجارتی تعلقات تھے جن کے دوران میں افکار وخیالات کا تبادلہ ہوتا رہتا تھا۔

جہاں تک صوفیانہ مسلک، ''مانویت'' کے اثرات کا تعلق ہے تو اس کی تہہ میں بھی مغالطہ آمیز خیال کارفرما ہے جس کی نشاندہی محولہ بالا مسالک کے ضمن میں کی گئی۔ کیونکہ مانویت میں انتہا درجے کے مجاہدے، نفس کشی، ترک دنیا، تجریدِ حیات اور کڑی ریاضت کی قریباً وہی صوفیانہ صورتیں موجود تھیں جو وجودی صوفیاء میں رواج پائیں۔ حالانکہ مابعدالطبیعی لحاظ سے مانویت مسلم تصوف سے قطعاً مختلف ہے۔ مانویت کے بانی، مانی کے مابعدالطبیعی تصور کے مطابق عالم کون وفساد کی آفرینش نور اور ظلمت کی باہمی پیکار کا ایسا نتیجہ ہے جہاں بدفطرت ظلمت کے ذرات نے، نیک فطرت نور کے ذرات کو اپنے اندر قید کرلیا ہے۔ نور کے پاس اس کی قید سے بچ نکلنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ہے نفس کشی کی مشقیں۔ ظاہر ہے مانویت کے محض صوفیانہ خصائص، کی بناء پر وحدت الوجود کو اس کا شاخسانہ ٹھہرانا، زیادتی ہے۔ لیکن نوفلاطونیت کے اثرات کا معاملہ اور بھی

گمبھیر ہے۔اس مسلک کے مؤسس فلاطینوس نے افلاطون،نوفیثا غورثیہ اور فلو یہودی کی تعلیمات کے زیرِ اثر اپنا مابعد الطبیعی نظام وضع کیا جس کا تذکرہ گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔تصوف کے اعتبار سے،اس کے نظام کی خاص بات یہ ہے کہ اس نے یہ باور کرایا کہ منطقی و عقلی استدلال سے کسی بھی صورت میں حقیقتِ مطلقہ کو نہیں پہنچا جا سکتا۔اس کے لیے واحد راستہ وجدانی استقراء کا ہے۔اسے فلاطینوس کے شاگرد اور سوانح نگار، پورفیری (Porphyry) نے اپنی تحریر التسعہ میں جن الفاظ سے بیان کیا ہے، یہاں انہیں بعینہٖ نقل کیا جاتا ہے،''عقل استدلالی اس مقصودِ اعلیٰ بسیط مطلق تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟ اس کے لیے تو صرف ابھی وجدان کی ضرورت ہے۔لیکن اس تجربہ کے متعلق کچھ کہنا ہماری قدرت سے ماوراء ہے۔جب واردات ختم ہو جائے تو پھر استدلال سے اسے بیان کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔اس حقیقت کا مشاہدہ ہی اس کے وجود کی دلیل ہے کیونکہ اچانک روشنی ہماری روح کو منور کر دیتی ہے۔یہ نور اسی وحدت مطلقہ کی طرف سے آتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہوگا کہ یہ نور ہی وحدتِ مطلقہ ہے۔یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ وحدت، ہر جگہ موجود ہے۔جب قلب میں اس کا نور چمکتا ہے تو گویا اس نے اپنے مقصود کو پالیا۔روح کا صحیح مقصد اور انجام یہی ہے کہ اسی نور کی روشنی میں نورِ مطلق کا مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح سورج کی روشنی میں سورج کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔یہ چیز کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ اپنے نفس کو ہر چیز سے پاک کرنے سے''۔[۶۵]

پاکیزگی نفس کے لیے لازم ہے کہ انسانی روح میں ایسا احساس نجات جاگزیں ہو کہ اس عارضی دنیا میں بھی اس کی ذات نور مطلق میں فنا ہو جائے یہ احساس صرف عالم وجد میں پیدا ہوتا ہے۔اس دوران، انسان کو یوں لگتا ہے کہ نورِ مطلق اور وہ دو نہیں، ایک ہیں۔اس کی مبہم سی صورت مرد اور عورت کے وصال سے سمجھی جا سکتی ہے۔دورانِ وجد، انسان کے قلب میں نور مطلق کا جوش اس قدر غالب ہوتا ہے کہ اس کے سوا کسی کا ہوش قائم نہیں رہتا۔فنائے ذات کی یہی کیفیت وجودی صوفیاء کے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔نوفلاطونیت نے جہاں مسلم حکمت و فلسفہ پر اپنے دیرپا اثرات چھوڑے تھے، مسلم تصوف بھی اس سے محفوظ نہ رہ سکا۔لیکن مسلم تصوف کی ساری تحریک کو اسی کا ثمر گردانناِ، بلاشبہ غلط ہے۔

البتہ مسیحیت کا معاملہ قدرے مختلف ہے۔یہ عیسائی تصوف کا مسلک ہے جو دیگر مسالک تصوف کے مقابلے میں اسلام سے کہیں زیادہ قریب ہے۔اس کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ عیسائیت

اوراسلام، دونوں الہامی مذاہب ہیں۔ اہلِ کتاب ہیں۔حقوق العباد کوحقوق اللہ پرفوقیت دیتے ہیں۔محبت وآشتی اورانسان دوستی کے خواہاں ہیں۔صوفیانہ احوال کے اعتبار سے بھی ان میں خاصی قدریں مشترک ہیں۔مثلاً حضرت عیسیٰ کا مشہور فقرہ ہے۔''آسمانی بادشاہت تمھارے اندر ہےاور جوکوئی اپنے نفس کو پہچانتا ہے وہ اس کو پالے گا۔''[٦٦] دیکھا جائے تو یہی مفہوم،اس حدیثِ مبارکہ میں ملتا ہے،''جس نے اپنے نفس کو پہچان لیااس نے اپنے رب کو پہچان لیا۔''

رسول کریمؐ کی آمد سے پہلے بھی عرب کے کئی باشندے عیسائی راہبوں کی سادگی،خلوت نشینی،عزلت گزینی اور ذکرواذکار کے طورطریقوں سے بہت متاثر تھے اور پھر جب اسلامی عہد میں یورشیں بڑھیں،طوائف الملو کی کا دور دورہ ہوا،مذہبی فتنوں نے سر اٹھایا،فقہی مسائل نے جھگڑے پیدا کیے،فکری اضمحلال بڑھا،نتیجتاً اس دور کے صوفیاء میں حدودشریعت سے متجاوز ہونے کے رجحان نے زور پکڑا۔اس دور میں بعض صوفیاء نے عیسائی راہبوں کے سے انداز اختیار کیے۔ جیسےان کی پیروی کرتے ہوئے اپنے پہناوے کے لیے صوف کا لباس اوڑھا،خانقاہیں تعمیر کیں، خانقاہوں میں حلقے باندھ کر بیٹھنے کی ریت ڈالی۔ جہاں عالم وجد کی کیفیت طاری کی جاتی،گوشۂ خلوت میں عبادت وریاضت کے دوران صوم سکوت کا اضافہ کیا،غرض یہ کہ عیسائیت اور اسلام میں دنیاوی لہو ولعب سے گریز کا جو سبق دیا گیا ہے،اس معاملے میں عیسائی راہبوں کی طرح مسلم صوفیاء نے اس قدر غلو سے کام لیا کہ ایک طرح کی رہبانیت اختیار کرلی جو اسلامی شریعت کے سراسر خلاف ہے۔قصہ کوتاہ،وجودی صوفیاء میں کم وبیش وہ سبھی خصائص نمایاں ہوئے جو مسیحی راہبوں سے مخصوص ہیں۔اس کے باوجود،یہ بات نظرانداز کرنے کی نہیں کہ مسیحیت کبھی مسلم تصوف کی پوری روایت پرمحیط نہیں رہی صرف وجودی صوفیاء کا مخصوص حلقہ اس سے متاثر ہوا۔

جہاں تک وحدت الوجود کی موجودگی میں وحدت الشہود کی ضرورت کے سوال اٹھنے کا سوال ہے،اس سلسلے میں یہ مناسب رہے گا کہ پہلے انتہائی اختصار کے ساتھ ان دونوں تصورات[٦٧] کے مابین امتیازات کی شناخت کی جائے۔وحدت الوجود کا نظریہ ہمہ اُوست (Pantheism) کا قائل ہے جس کے مطابق خدا کائنات ہےاور کائنات خدا ہے۔جب کہ وحدت الشہود کا نظریہ ہمہ از اُوست (Pan-en-Theism) کا قائل ہے جس کے مطابق خدا کائنات کا خالق ہے اور اس سے ماوراء ہے۔وحدت الوجود کا رجحان تصوف سکون کی طرف مائل ہے جس میں انسان بمثل بوند حقیقت مطلقہ بمثل سمندر میں فنا ہو جاتا ہے جب کہ وحدت الشہود کا رجحان تصوف جوش کی طرف مائل ہے

جس میں انسان بمثل موتی حقیقت مطلقہ بمثل سمندر میں فنا ہو کر اپنی بقا اور شناخت قائم رکھتا ہے۔ وحدت الوجود میں صوفی کا اعتقاد انا الحق پر ہوتا ہے۔یعنی وہ اپنے آپ کو عارف سمجھتا ہے۔جب کہ وحدت الشہود میں صوفی کا اعتقاد انا عبدہ پر ہوتا ہے۔یعنی وہ اپنے آپ کو عاشق سمجھتا ہے۔ وحدت الوجود میں صوفی شرعی ظواہر و شعائر کی پروا نہیں کرتا جب کہ وحدت الشہود میں صوفی شرعی ظواہر و شعائر کی باقاعدہ پابندی کرتا ہے۔وحدت الوجود کے پیرو دیگر صوفیانہ مسالک کے ساتھ اپنے مسلک کی باہمی مشابہتوں اور یک رنگیوں کو مدنظر رکھتے ہیں جب کہ وحدت الشہود کے پیرو اس سلسلہ میں صرف اختلافات اور تضادات کو ملحوظِ خاطر رکھتے ہیں۔

ان امتیازات سے واضح ہو جاتا ہے کہ وحدت الشہود کے پیرو توحیدی صوفیاء نے یہ بھانپ لیا کہ وجودی صوفیاء شریعتِ اسلامیہ کی ڈگر سے ہٹے جاتے ہیں اور غیر اسلامی تصوف کے مابعد الطبیعی نظام فکر کو سمجھے بغیر محض اسے ظاہری اور عملی طرز کے صوفیانہ احوال و کیفیت کی باہمی مشابہتوں پر ان سے جذب و ایجاب کا سلسلہ روا رکھتے ہیں اور اگر یہی سلسلہ چلتا رہا تو اس سے بہت نقصان ہوگا۔جیسے:

1. عوام الناس راہِ شریعت سے بھٹک جائیں گے
2. اتباعِ رسولؐ کے تصور کو نقصان پہنچے گا
3. اسلامی تصوف کا وہ تشخص مجروح ہوگا جو رسول کریمؐ، صحابہ اکرام، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں ہویدا تھا
4. اسلامی تصوف اور غیر اسلامی تصوف کے مابین تمیز جاتی رہے گی
5. مسلم معاشرے میں بے عملی اور انتشار بڑھے گا جو لامحالہ مسلم اُمہ کے لیے خطرناک ہوگا

مسلم استدلال کا تجزیہ اور فکرِ اقبال

(Evaluation of Muslim Reasoning & Iqbal's Thought)

مسلم استدلال کے جائزے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مجموعی طور پر مسلم مفکرین کا استدلال، ہیلانیاتی استدلال سے مفاہمت یا پھر مخاصمت کی صورت میں فروغ پایا۔علم الکلام میں ان کا زور ہیلانیاتی استدلال کی مخالفت کی طرف تھا تا کہ اسلامی تعلیمات کا محاکمہ کیا جا سکے۔اس مقصد کے لیے یونان کے استخراجی استدلال کو سراہا گیا کیونکہ حریف کو حریف کے منطقی ہتھیاروں سے مات

دینا مقصود تھا۔ اس کے برعکس، مسلم حکمت وفلسفہ میں ان کا جھکاؤ ہیلانیاتی استدلال سے مفاہمت کی طرف بڑھا تاکہ اس غلط فہمی کا ازالہ کیا جاسکے کہ مذہب اور فلسفہ میں ٹکراؤ ہے جو کہ متکلمین کے مناظروں اور مجادلوں سے غلط العام ہو چکا ہے۔ لیکن جب اس کاوش کے نتیجے میں ہیلانیاتی استدلال اسلامی استدلال پر حاوی ہونے لگا تو اس کا شدید ردعمل ہوا اور اب کی دفعہ یہ تاثر عام کیا گیا کہ مذہب اور فلسفے کو ایک ہی پلیٹ فارم پر مجتمع کرنا، مذہب کے حق میں بہتر نہیں کیونکہ فلسفے کے مضر اثرات مذہبی عقائد میں اس خاموشی سے سرایت کر جاتے ہیں کہ عوام الناس کو اس کی خبر تک نہیں ہوتی۔ مگر اندلس کے مسلم حکماء نے ازسرِنو ہیلانیاتی دانش کی معنویت کو اجاگر کیا بالخصوص انسانوں کے ذہنی درجوں کی تفاوت کے پیشِ نظر اس تاثر کو ابھارا کہ کے مذہب پر فلسفے کے سلبی اثرات مرتب نہیں ہوتے بشرطیکہ اہل فکر کے ذہنی اُفق بہت کشادہ ہوں۔ صرف وہی جان سکتے ہیں کہ مذہب اور فلسفے میں کہاں تک مفاہمت ہے اور اس کا کیا مفہوم ہے۔ بہرطور، مسلم حکمت و فلسفے کا سارا اصرار مذہب اور فلسفے کی مفاہمت یا مخالفت پر صرف ہوا، اس لیے استخراجی استدلال اختیار کیا گیا تاکہ نتائج کے یقینی ہونے میں کوئی کسر نہ رہ جائے۔

مسلم تصوف کا معاملہ ذرا مختلف رہا۔ ابتدا میں اس کا سلسلہ عبادت و ریاضت کی طرف مرکوز تھا جس کی بدولت شریعت اور حقیقت کے مابین فرق کے مابعدالطبیعی تنازعے نے کبھی سر نہ اٹھایا۔ لیکن جیسے جیسے زمانے میں تغیرات بپا ہوئے، مجموعی طور پر غیر اسلامی تصوف کے مابعدالطبیعی افکار نے ایسے اثرات چھوڑے جس کے نتیجے میں وحدت الوجود کا صوفیانہ مسلک پروان چڑھا۔ اس مسلک نے وجدانی تجربات و واردات اور صوفیانہ احوال و کیفیات کو جن مقدمات میں ڈھال کر پیش کیا، اُن سے ایسے نتائج برآمد ہوئے جو اسلامی شریعت سے میل نہ کھاتے تھے۔ لیکن صوفیانہ کیفیات و واردات کے نشے میں معمور وجودی صوفیاء کو احساس تک نہ ہوا کہ ان کا استدلال عوام الناس کے لیے کس قدر خطرناک ثابت ہوسکتا ہے۔ لیکن پھر ایسے صوفیائے کرام بھی سامنے آئے جنھوں نے تصور وحدت الوجود کے نقصانات کو بھانپ لیا اور اس کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور صوفیانہ تجربات و واردات کو استدلال کا ایسا آہنگ بخشا جس سے ایسے نتائج اخذ ہوئے جو اسلامی شریعت کے مخالف نہ تھے۔ الغرض، مسلمان مفکرین کا علم الکلام ہو، حکمت وفلسفہ ہو، یا پھر تصوف، انھوں نے جب بھی استدلال کیا اس میں استخراج کو جگہ دی۔ ضمناً، توجہ طلب بات یہ ہے کہ محولہ بالا ماحصل کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مسلمانوں کے ہاں، استقرائی استدلال کا فقدان تھا جیسے کہ بیان کیا جا چکا، عربوں کا تو

بعثتِ محمدیہؐ سے قبل بھی مزاج استقرائی تھا، انہوں نے اس سلسلے میں کس قدر گرانقدر کارہائے نمایاں سرانجام دیئے، اسے اگلے باب میں بیان کیا جائے گا۔

آخر میں ایک وضاحت ضروری ہے کہ مسلم دانشوروں میں ایک نمایاں مقام ابنِ خلدون کو حاصل ہے جس کا تذکرہ مسلمانوں کے علم الکلام، حکمت وفلسفہ اور تصوف میں کہیں بھی نہیں کیا گیا۔ آخر کیوں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا زمانہ تاریخ کے اس دور سے تعلق رکھتا ہے جب مسلمانوں کے ہاں، علم الکلام، حکمت وفلسفہ اور تصوف، اپنی اپنی جگہ بنا چکے تھے اور ان کے زیر وبم سے مسلمان متاثر ہو رہے تھے۔ اپنی محققانہ ژرف نگہی کے تحت وہ اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ سبھی مکاتب فکر، مجموعی طور پر اس قابل نہیں کہ ان کا اقتضا کیا جائے۔ اس کی رائے میں مسلم علم الکلام کا نقص[۶۸] یہ ہے کہ اس میں عقل کی ترازو سے امور عقائد جیسے توحید وآخرت وغیرہ کو تولنے کی کوشش کی جاتی ہے، یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی شخص نے کانٹے سے سونے کو تلتے دیکھا ہو تو یہ خیال راسخ کر لیا ہو کہ چلو اس سے پہاڑ بھی تولتے ہیں۔ کیا اس کا خیال عقل کے دائرے میں شمار کئے جانے کے لائق ہو گا؟ ظاہر ہے کانٹا اپنی طاقت کے مطابق ہی کام کر سکتا ہے بعینہٖ عقل بھی اپنی استطاعت کے مطابق کام کر سکتی ہے۔ اس پیرائے میں کیا متکلمین کا استدلال اس لائق ہے کہ خاطر میں لایا جائے؟ یقیناً یہ سوال ہی احمقانہ ہے۔

دراصل ابنِ خلدون کو کلام اور علم الکلام کے فرق کا اندازہ تھا۔ وہ یہ بات مانتا ہے کہ جس دور میں کفار کے بالمقابل عقائد ایمانیہ کا دفاع مقصود تھا، کلام ضروری تھا، لیکن جب کلام میں فلسفیانہ مسائل کو آپس میں خلط ملط کر دیا گیا تو کلام کی حسبِ منشا افادیت مفقود ہو گئی۔ جہاں کلام عقائد کے لیے پختہ عقلی دلائل بہم پہنچاتا اور بدعت کا راستہ مسدود کرتا، وہاں علم الکلام نے ایسے عقلی دلائل پیش کئے جن کی بدولت مسلمانوں میں تفرقے بازی کو ہوا ملی اور غیر شعوری طور پر بعض نے بدعت کو فروغ دیا۔ دوسری بات، جب مسلمانوں کے مدمقابل کفار نہ رہے تو پھر علم الکلام کی ضرورت کا کوئی جواز نہیں بنتا تھا لیکن مسلمان آپس کی لاگت بازی میں اسے کھینچتے رہے۔ مسلم حکمت وفلسفے کا نقص[۶۹] یہ ہے کہ اس حقیقتِ مطلقہ کے انکشاف کو خارجی عالم محسوسات پر نہیں، فکرِ ذہنی پر موقوف سمجھا جاتا ہے۔ گویا فکرِ ذہنی کے عملِ تجرید کی بدولت، بتدریج ایسے صوری کلیہ پر پہنچا جاتا ہے جو حقیقتِ مطلقہ کا ترجمان ٹھہرتا ہو اور جو خارجی عالمِ محسوسات کی قطعی منزل قرار پاتا ہو۔ ابنِ خلدون کے نزدیک، یہ حکماء کی کوتاہ فہمی ہے، دانائی نہیں۔ کیونکہ عمل تجرید کے تحت جو

صوری کلیہ اخذ کیا جاتا ہے، ضروری نہیں کہ وہ خارج کا عین اظہار ہو۔ ثانیاً صوری کلیہ محض تجریدی تصور ہے اور تجریدی تصور ہمیشہ خارجی محسوسات کے توسط سے تشکیل پاتا ہے جبکہ روحانی حقائق کے اسرار و رموز خارجی محسوسات کے دائرۂ عمل سے یکسر باہر ہیں، ان کو تھوڑا بہت اگر جانا جا سکتا ہے، تو صرف نفسی محسوسات کی بدولت۔ اس حوالے سے حقیقت مطلقہ کے متعلق پیش کردہ فکری دلائل کو کبھی بھی تیقن کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاسکتا۔ اور جہاں ظن ہی ظن ہو وہاں سر کیوں کھپایا جائے۔ پس، مابعدالطبیعیات بے کار ہے۔ البتہ اس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ عقلی دلائل کو ترتیب دینے اور کھرے کھوٹے کو جانچنے کے لیے ذہن میں خوب تیزی اور روانی آجاتی ہے۔

پھر مسلم تصوف کا نقص یہ ہے کہ جب اس میں کلام اور فلسفے کے موضوعات و مسائل کو شامل کر لیا گیا تو اس کا وہ رنگ مفقود ہو گیا جو اس کا طرہ امتیاز تھا۔ ابن خلدون لکھتا ہے کہ متاخرین صوفیاء نے ''کلام، فلسفہ اور تصوف ہرسہ کو ایک کر کے رکھ دیا۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، اتحاد، حلول و وحدت پر بحثیں اٹھائیں۔ حالانکہ ہرسہ علوم اپنے اپنے موضوع و مسائل جدا جدا رکھتے ہیں۔ اور پھر صوفیاء کے مدارک تو بالخصوص سب ہی علوم و فنون سے جدا ہیں۔ کیونکہ وہ تو اپنی بناء وجدان پر رکھتے ہیں۔ دلیل و حجت سے ان کو کیا علاقہ و واسطہ۔ وجدان تو درحقیقت دلیل و عقل کی رسائی سے بالاتر ایک چیز ہے۔ پھر اس میں علمی بحثوں اور عقلی موشگافیوں کی ضرورت ہی کیا۔''[۷۰]

جہاں تک اقبال کا معاملہ ہے، وہ مسلمانوں کے علم الکلام، حکمت و فلسفہ اور تصوف، سب کو ناقدانہ دلائل سے پرکھنے کے بعد ان کو اس قابل سمجھتا ہے کہ ان کا اقتضا کیا جائے۔ اس کا جائزہ لینے کے لیے مسلم استدلال کی سہ جہتی صورتوں کو باری باری فکرِ اقبال کے پیرایے میں جانچتے ہیں:

1. مسلم علم الکلام اور فکرِ اقبال (Muslim Ilm-ul-Kalam & Iqbal's Thought):

قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کے کلام کو علم الکلام سے ممیّز رکھا۔ اس کا ثبوت ان بیانات سے ملتا ہے جو سید نذیر نیازی[۷۱] نے رقم کئے ہیں۔ اقبال کا بیان ہے ''کلام اسکولاسٹزم نہیں ہے کہ عقائدِ مذہب کی تطبیق کسی مخصوص فلسفے سے کی جائے جیسا کہ مسیحی کلام سے مقصود تھا۔ عالمِ اسلام میں کلام سے مقصود تھا مذہب پر فلسفیانہ گفتگو۔ پھر اس کے مسائل بھی علم و حکمت کے مسائل تھے، عقائد نہیں تھے کہ ان میں عقل کو مطلقاً دخل نہ ہوتا۔'' اور اس کا کہنا ہے ''کلام مسلمانوں کی ایجاد ہے اور اس کا نشو و نما عالم اسلام سے مخصوص۔'' مزید کہنا ہے ''یہ صحیح ہے کہ یہود

اور عیسائیوں میں بھی متکلمین پیدا ہوئے اور انھوں نے کوشش کی کہ اپنے عقائد کی تطبیق فلسفہ یونان سے کریں۔لیکن بات دراصل یہ ہے کہ مسلمانوں سے پہلے الٰہیات کا کہیں وجود ہی نہیں تھا۔ عیسائیوں کے یہاں تو عقل کا نام لینا بھی جرم تھا۔رہے دوسرے مذاہب سوان کے یہاں بعض مسائل میں ایک علمی روش ضرور اختیار کی گئی،لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ الٰہیات کا ارتقاء بطور الٰہیات کے ہوتا۔'' اقبال کے نزدیک، مستشرقین کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے مسیحی عقائد اور یونانی فلسفے کی تطبیق کو کلام سے تعبیر کیا۔یہ کلام نہیں ہے، اسکولاسٹزم ہے۔ان دونوں میں فرق کرنا چاہیے۔ کلام مسلمانوں کی خاص چیز ہے۔اقبال کے لفظوں میں اس کا اندازہ صرف اس ایک بات سے بآسانی لگایا جا سکتا ہے کہ ''اس [اسلام] کی عقلی اساسات کی جستجو کا آغاز آنحضرت صلعم کی ذات مبارکہ ہی سے ہو گیا تھا۔آپؐ ہمیشہ دعا فرماتے۔''اے اللہ مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر!''[۴۲] اس مناسبت سے کوئی ابہام نہیں رہتا کہ مذہبی عقائد کی عقلی بنیادوں کو ڈھونڈنا کلام ہے جبکہ مذہبی عقائد کی فلسفیانہ تعبیرات و تاویلات کرنا علم الکلام ہے۔

اقبال کی تحقیقات کے مطابق جب خاندانِ عباسیہ کو عروج حاصل ہوا اور یونانی فلسفے کے مطالعے کے بعد ایران کی عقلی قوت نے آزاد فکر اور روشن خیالی کا چلن اپنایا تو اس کے حیرت انگیز انقلابی اثرات رونما ہوئے۔خصوصاً اسلام کے نظریۂ توحید کا ناقدانہ جائزہ لیا جانے لگا، نتیجتاً کلام نے علم الکلام کا روپ دھارنا شروع کیا اور علم الکلام مذہبی جوش سے متاثر ہو کر فلسفہ کی زبان بولنے لگا۔اس سلسلہ میں، متکلمین نے ہو بہو کلاسیکی استدلال کے طرز پر اپنے دلائل کی عمارت استوار کی۔مثلاً یہ دلیل[۴۳] ملاحظہ ہو:

اگر وہ کسی جہت میں ہو تو تعین لازم آئے گا
جو شے متعین ہوتی ہے، وہ متشخص اور متشکل بھی ہوتی ہے
جو شے متشخص ہوتی ہے، وہ محدود بھی ہوتی ہے
اور جو شے محدود ہوتی ہے اس کے اجزاء نکل سکتے ہیں
اور جس میں اجزاء ہوتے ہیں وہ مرکب ہوتی ہے
اور ہر مرکب شے حادث ہوتی ہے
اور جو حادث ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا

صاف ظاہر ہے کہ یہاں قیاسِ مسلسل کا استخراجی انداز مصرف میں لایا گیا ہے۔قدیم یونانی اور چینی دور میں مروج تھا جیسا کہ باب اوّل میں کنفیوشس کے طریقۂ استدلال[۴۴] میں واضح کیا

گیا۔اسی باب میں یہ بھی وضاحت کی جا چکی ہے کہ اقبال کو یونانیوں کے استخراجی انداز سے کس قدر چڑ تھی۔اس کے نزدیک، مسلم متکلمین سے غلطی یہی ہوئی ہے کہ وہ اپنے عقیدے کی ایمانی حرارت کچھوڑ کر اس کی فلسفیانہ موشگافیوں میں الجھ کر رہ گئے۔نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں میں بے عملی اور تفرقہ بازی کو جلا ملی۔اس لیے بڑے دُکھ سے کہنا پڑتا ہے:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی
آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلہ علمِ کلام! ۷۵

گویا توحید کا اقتضائے ایمان تازہ نہیں رہا۔اس کے برعکس، اس کے بارے میں فلسفیانہ طرفہ طرازیوں نے تازگی پائی ہے اور اس کی ساری ذمہ داری اس طرزِ استدلال پر عائد ہوتی ہے جو مسلم علم الکلام کا خاصّہ ہے اور جس کا جادو سر چڑھ کر بولتا ہے۔متکلمین کے استدلال سے سامع کی حالت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ دلائل کی صوری ہیئت، اس کے زیر و بم اور چاشنیٔ اسلوب میں کھو جاتا ہے اور اس نشے میں حقیقت حال سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔نتیجتاً اس میں قوتِ عمل اور ذوقِ جہاد کے جذبات سرد پڑ جاتے ہیں۔اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ جس طرح قوالی سننے والے کو اس کے کیف و سرور کا نشہ ارد گرد سے بیگانہ کر دیتا ہے بعینہ علم الکلام کے استدلال کی تاثیر سے بیگانگی کا تاثر ابھرتا ہے۔اقبال کی نظر میں ایسا استدلال، یقیناً ابلیسی شاخسانہ ہے۔اس کا اظہار ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' کے اس شعر میں ملتا ہے جہاں ابلیس کا پہلا مشیر گویا ہے:

طبعِ مشرق کے لیے موزوں یہی افیون تھی
ورنہ 'قوّالی' سے کچھ کمتر نہیں 'علمِ کلام' ۷۶

علم الکلام کے مباحثوں و مناظروں میں تیزی آ جائے تو فرد کیا، پوری قوم ہی ذوقِ عمل سے محروم ہو جاتی ہے:

قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار
بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات و صفات! ۷۷

مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے مسلم علم الکلام میں ایسے تین عیوب ۷۸ کی نشاندہی کی ہے جس کے اقبال خلاف تھا۔

1. اس کا تار و پود یونانی فلسفہ و منطق سے تیار ہوا تھا جو کہ بہت کمزور اور ناپائیدار تھا۔
2. اس کے مسائل و معاملات عالمی نوعیت کے حامل نہ تھے۔

3. اس میں وحی اور عقل کے مابین اختلاف کی خلیج کو وسیع کیا گیا۔

فکرِ اقبال کے تناظر میں ذرا غور کیا جائے تو با آسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان عیوب کے پسِ پردہ استخراجی استدلال کی کارفرمائی مستور ہے۔ یہاں اقبال کے دلائل کی رو سے محولہ بالا نکات کا بالترتیب جائزہ لیا جاتا ہے:

1. جیسا کہ گذشتہ باب میں تفصیل سے واضح کیا جا چکا ہے کہ یونانی فلسفے کا دارومدار منطقی طرز کے استدلال پر ہے اور اس میں محسوسات و مدرکات کی حیثیت محض فریب اور واہمہ کی ہے۔ اقبال کے الفاظ میں ''یہ حقیقت تھی جسے شروع شروع کے مسلمانوں نے قرآن مجید کے مطالعہ میں یونانی ظن و تخمین سے مسحور ہو کر نظر انداز کر دیا۔ بہ الفاظ دیگر انہوں نے اس کا مطالعہ بھی فکرِ یونان ہی کی روشنی میں کیا اور پھر کہیں دو سو برس میں جا کر سمجھے اور وہ بھی پورے طور سے نہیں کہ قرآن پاک کی روح اساساً یونانیت کے منافی ہے۔''۷۹ بریفالٹ سے اتفاق کرتے ہوئے اس نے اسی مطمحِ نظر کا اعادہ خطبۂ پنجم میں بھی کیا، جہاں لکھا ہے، ''یونانیوں کو در حقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہیں۔ لہٰذا ان کے افکار ایک طرح کی روک تھے جس نے مسلمانوں کو کوئی دو سو برس تک یہ سمجھنے کا موقع ہی نہ دیا کہ قرآن پاک کی حقیقی روح کیا ہے۔ ان افکار نے عربوں کے عملی ملکات کو بھی دبائے رکھا۔''۸۰ یہ غزالی اور ابنِ تیمیہ جیسے صاحب بصیرت مفکر تھے جنہوں نے یونانی فلسفے کی کمزوریوں اور مغالطّوں کو فاش کیا اور یونانی استدلال کے کمزور اور ناپائیدار ہونے کے جواز پیش کیے۔ یونانی اور اسلامی، نقطہ ہائے نظر کے فرق کو اجاگر کرنے کے لیے اس کا یہ شعر یقیناً حسبِ حال ہے:

حقائقِ ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے، نہیں ہے طلسمِ افلاطوں! ۸۱

2. مسلمانوں کے علم الکلام کا مکتبِ فکر خواہ کوئی ہو، ان کا مقصود اپنے مقابل مکتبِ فکر کو قائل کرنا تھا کہ عقائدِ ایمانیہ کے مسائل و معاملات کے بارے میں ان کے دلائل صحیح نہیں، صرف انھی کا استدلال درست ہے۔ اس دھن میں انہوں نے کبھی یہ غور ہی نہ کیا کہ اسلام کے مسائل و معاملات کا تعلق صرف مسلمان سے نہیں، بلکہ پوری بنی نوع انسان سے ہے۔ اس مناسبت سے مسلم متکلمین ایک دوسرے کو ضعف پہنچانے میں استخراجی دلائل کا سہارا لیتے رہے اور کبھی اس صورتِ حال سے اوپر اٹھ کر یہ نہ سوچا کہ اسلامی مسائل و معاملات کو استقرائی استدلال کی رُو سے نبٹنا چاہیے جو کہ

اصل میں مطلوب و مقصود ہے۔ متکلمین کے استدلال سے مولوی صاحبان نے سب سے زیادہ فیض پایا ہے اور بزبان اقبال ''ان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں اتفاق سے دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح یا آیاتِ ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے، اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے، تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں، ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔''[۸۲] یہ وہی روش تھی جو جبریہ اور قدریہ، معتزلہ اور اشاعرہ، وغیرہ سے منسوب تھی۔ بلاشبہ، اقبال نے ایسے علم الکلام کو پسند نہیں کیا اور اس کے برعکس ایسے علم الکلام کی ضرورت پر زور دیا ہے جو فرد اور ملت کی روحانی ضرورتوں کو عصرِ جدید کے تناظر میں پورا کرے۔ اقبال کے الفاظ میں ''زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فردکی حیثیت سے اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی، ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوتی ہے اس نے جدید زندگی کی اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنہ وسطی کے مسلمانوں کی تسکینِ قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے...... آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور کلام کی تعمیر و تشکیل میں اسے بروئے کار لایا جائے۔''[۸۳]

اقبال نے مضمون ''قومی زندگی''میں، کم لفظوں میں اسی کا اظہار اِس طرح کیا ہے۔ ''اگر موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو......اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علم الکلام کی ضرورت ہے۔''[۸۴]

بقول سید نذیر نیازی، اقبال کے خطبات کا حاصل بھی یہی تھا۔ لکھتے ہیں ''خطبات کا مدار بحث ہستی باری تعالیٰ ہی کا اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل۔ مگر الٰہیات یا کلام کے ایک مسئلے کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کے ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا ویسا ہی جزو ہیں جیسے حقیقت مطلقہ کے ادراک اور ماہیت کی بحث۔''[۸۵]

3. جیسے کہ پیچھے دیکھا جا چکا ہے، معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین بنیادی اختلاف طرزِ استدلال کا نہیں تھا، نقطۂ نظر کا تھا۔ معتزلہ عقلیت پسند تھے جو اس بات پر مُصر تھے کہ انسانی عقل کو قطعی سند حاصل ہے کہ کسی بھی

معاملے کے حسن و قبح میں امتیاز کرے۔ اس کے برعکس، اشاعرہ استنادیت پسند تھے اور ان کا اصرار تھا کہ وحی کو انسانی عقل پر فوقیت حاصل ہے اور صرف وہی کسی بھی معاملے کے حسن و قبح میں امتیاز رکھنے کی مجاز ہے۔ یقیناً ان کے اس جھگڑے سے یہ تاثر اُبھرتا ہے کہ عقل اور وحی میں تصادم وتزاحم ہے، دُوری ہے۔ دراصل، استخراجی استدلال کے زور پر ایک دوسرے کو مات دینے کے چکر میں، متکلمین یہ جان ہی نہ پائے کہ عقل کا استقرائی طریق وحی کی تعلیمات پر جا پہنچتا ہے جہاں دونوں میں اختلاف کا سوال ہی نہیں اٹھتا کجا یہ کہ دونوں میں خلیج کا گمان گزرے۔ یہ نکتے سمجھنے کے لیے اقبال کے یہ بیانات کافی ہیں جن کو سید نذیر نیازی نے اپنی بیاض اقبال کے حضور میں درج کیا ہے۔

''بات اصل میں یہ ہے کہ قرآن مجید قلب کے راستے سے بھی شعور میں داخل ہوتا ہے اور دماغ کی راہ سے بھی سمجھ میں آتا ہے۔ دماغ کی راہ سے سمجھ میں آنے کا مطلب ہے حقائق کا ادراک، علم اور فکر، تجربے اور مشاہدے کی روشنی میں ...... حقائق کا ادراک ہمیشہ سے جاری تھا۔ کبھی ایک حقیقت سمجھ میں آئی کبھی دوسری، کبھی جزواً، کبھی تماماً۔ اب اگر انسان وہ سب حقائق جو اس نے اپنے علم اور تجربے کی روشنی میں حاصل کئے، یا جن تک عقل اور فکر کے ذریعے اس کی رسائی ہوئی باہم فراہم کرلے اور ایک مربوط و منظّم شکل میں پیش کرے تو ان سے قرآن پاک ہی کے ارشادات کی تصدیق اور ترجمانی ہوگی...... حقائق کا ادراک ہوتا رہا اور ہوتا رہے گا۔ قرآن مجید ان سب حقائق کا جامع ہے جو ہمارے ادراک میں آچکے ہیں اور ان کا بھی جن کا ادراک باقی ہے۔ خواہ یہ حقائق سنوسی کی زبان سے ادا ہوں، خواہ لینین کی۔ حقائق بہر حال حقائق ہیں۔ ان کو سمجھنے کی جس طرح بھی کوشش کی جائے اپنی جگہ پر ٹھیک ہے۔ مقصد ہے ان کا سمجھنا اور قبول کرنا۔ لہٰذا انہیں جس طرح بھی سمجھیں یہ قرآن پاک ہی کا سمجھنا ہوگا، اس کی تعلیم سے بہرہ ور ہونا...... کبھی ایک حقیقت زرتشت کو ملی، دوسری بدھ کو۔ ایسے ہی اور بھی حقائق ہیں۔ وہ انسان کے فہم وادراک میں آتے رہے، خواہ کسی راستے سے، لیکن پھر حقائق کے ساتھ افسانے میں شامل ہوتے گئے اور یہ ایک قدرتی تقاضا تھا اس مرحلے کا جس سے ذہن انسانی کا گزر ہو رہا تھا۔ لہٰذا جیسے جیسے کسی قوم نے کسی حقیقت کو مانا ویسے ہی کوئی افسانہ بھی قبول کرلیا، لیکن افسانوں کو تو افسانہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ انہیں حقیقت پر محمول کرنا غلطی ہے۔ افسانے ہمارے دل ودماغ کی اختراع ہیں۔ ان کو وضع کیا گیا تو کسی مطلب کے لیے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن پاک نے جہاں حقائق کی تصدیق کی وہاں افسانوں کو نظر انداز کر دیا اور اگر نہیں بھی کیا تو اس حد تک ترمیم اور قطع برید کے ساتھ کہ ان سے جن حقائق کی ترجمانی مقصود ہے ان کی طرف

واضح طور پر اشارہ ہو جائے..... مثال کے طور پر آدم وحوا کا افسانہ ہے قرآن مجید نے اس کے بیان میں ایک نیا انداز اختیار کیا..... مگر لطف کی بات یہ ہے کہ اگر قرآن کسی افسانے کا ذکر نہ کرے جب بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا اشارہ کس افسانے کی طرف ہے، مثلاً قرآن میں ہے ہم نے کائنات کو کھیلتے ہوئے پیدا نہیں کیا۔ اس سے ہمارا ذہن خود بخود اس افسانے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو ہندوؤں میں رائج ہے اور جس سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ دنیا کیا ہے؟ ایک کھیل جسے رام نے اپنی دل لگی کے لیے رچایا..... ہندوؤں کے یہاں ایک دیوتا ہے جس کا نام ہے 'نٹ راجن'، یعنی کھلاڑیوں کا راجہ۔ وہ اس کی مورتی بھی تیار کرتے ہیں تو اس طرح جیسے یہ دیوتا راگ رنگ میں مشغول ہے..... ایسے ہی صفات باری تعالیٰ کے ذکر میں جب قرآن یہ کہتا ہے "لاتاخذہ سنة و لا نوم" [اسے نہ اُونگھ آتی ہے نہ نیند۔ (البقرہ) ۲:۲۵۵] تو بے اختیار ہندوؤں کا یہ قول یاد آجاتا ہے کہ کائنات پرماتما کا خواب ہے۔ ادھر اس کی آنکھ کھلی اور اُدھر یہ خواب پریشان ہو گیا..... ہمارے ہاں بعض صوفیہ نے بھی اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔"[۸۶]

ڈاکٹر رفیع الدین کے ان اقتباسات میں اقبال کے بیانات کا نچوڑ ملتا ہے:

i. "خدا کی وحی ہمیں انسان اور کائنات کی حقیقت کے متعلق ایک نظریہ عطا کرتی ہے اور فلسفے کی صورت میں عقلِ انسانی بھی انسان اور کائنات کا صحیح نظریہ بہم پہنچانے کی کوشش کرتی ہے۔ عقل کا یہ وظیفہ جو اس نے خود بخود اپنے لیے تجویز کر لیا ہے بیک وقت خدا کی وحی کا وظیفہ بھی ہے لہٰذا عقل انسانی جو خدا کی وحی کے بیانات کو قبول کر لینے کے بعد بھی ان کو زیرِ غور لانے کی طرف مائل رہتی ہے، یہ چاہتی ہے کہ جن سوالوں کا قطعی جواب خدا کی وحی پہلے ہی دے چکی ہے ان سوالات کا کوئی ایسا جواب بھی ڈھونڈ نکالے جو اس کے اپنے لیے مکمل طور پر تسلی بخش ہو۔"[۸۷]

ii. "سائنس اور فلسفہ کی ہر ترقی خواہ وہ دنیا کے کسی مقام پر اور کسی شخص کی باتوں سے ظہور میں آئے قرآن کے درخت کا ایک نیا پتہ، ایک نئی شاخ، ایک نیا پھول یا پھل ہے۔ چونکہ علم کی ترقی جاری رہے گی اور علم نبوت (یعنی علمِ بالوحی) کی رہنمائی میں آخر کار اغلاط سے پاک ہوتا رہے گا اور ظاہر ہے کہ قرآن کی شاخیں اور پھل پھول قیامت تک نوعِ انسانی کو بہار دکھاتے رہیں گے اور اس قسم کی ترقیوں کو ممکن بناتے رہیں گے اور ایک وقت ایسا بھی آئے گا جب قرآن کے علم کا درخت تمام کائنات کا احاطہ کر لے گا اور دنیا کا سارا علم اپنی ساری وسعتوں کے باوجود فقط

قرآن کا علم ہوگا۔''۸۸

تھوڑی دیر کے لیے یہ جاننا غیر اہم نہ ہوگا کہ قدیم علم الکلام کے بارے میں اقبال نے جو استدلال قائم کیا، وہ کہاں تک صحیح ہے؟ اس سلسلے میں اقبال کی تحریروں کو کھنگالا جائے تو اس میں معتزلہ اور اشاعرہ کا خاص طور پر تذکرہ ملتا ہے جہاں معتزلہ کو اسلامی فکر کی دنیا میں عقلیت پسندی کی دلچسپ تحریک قرار دیا ہے اور اشاعرہ کو معتزلہ کی عقلیت پسندی کے خلاف قدامت پسند ردعمل ٹھہرایا ہے۔ جہاں تک معتزلہ مفکرین کا تعلق ہے، اقبال نے خدا کی وحدانیت اور مادے کے متعلق ان کے دلائل کا تجزیہ کیا ہے۔ جس کا لب لباب[۸۹] یہ ہے کہ معتزلہ مفکرین خدا کے تصورِ وحدت میں ترامیم کرتے چلے گئے حتیٰ کہ ایک طرف معمر بن عباد اور ابو ہاشم نے اسے مکمل طور پر تجرید کا روپ دے ڈالا جس سے خدا کے بارے میں کسی بھی صفت کا امکان خارج از امکان ہو گیا، کیونکہ ان کی حجت تھی کہ خدا کے علم کے متعلق کوئی بات نہیں کہی جاسکتی کیونکہ اس کو جس چیز کا علم ہوگا وہ خود اس کی ذات میں ہوگی۔ اقبال کے نزدیک، یہ وہ دلیل تھی جس نے مسلم تصوف میں نظریۂ وحدت الوجود کے لیے رستہ ہموار کیا۔ دوسری طرف معتزلہ مفکر نظام کے شاگرد، احمد اور فضل وحدانیت کے جواز ڈھونڈتے ہوئے ثنویت کی طرف نکل گئے۔ انہوں نے یہ حجت اپنائی کہ خدا کی ذات ازلی وابدی ہے اور کلام الٰہی یعنی روح اللہ ہستی ممکن ہے گویا حادث ہے۔ اقبال کی رائے میں خدا کی ذات میں ایسی ثنویت ہو، یہ سراسر ناممکن ہے۔

مادے کے بارے میں، معتزلہ مفکرین کے تصورات میں بہت تنوع ملتا ہے۔ مثلاً نظام مادے کو لامحدود طور پر قابل تقسیم سمجھتا ہے جہاں وہ 'شئے' (substance) اور 'عرض' (accident) کی تخصیص کو مٹا ڈالتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا نے پہلے سے موجود جواہر کو وجود کی ایسی صفت عطا کی جس کے بغیر ان کا ادراک ممکن نہ تھا۔ ایک اور معتزلہ مفکر محمد ابنِ عثمان کا خیال تھا کہ جو ہر وجود میں آنے سے پیشتر ایک جسم ہے مگر اس حالت میں وہ نہ متحرک ہوتا ہے اور نہ ہی ساکت۔ 'شئے'، ذائقہ، رنگ، خوشبو جیسی خاصیتوں کا ایک مجموعہ ہے اور اپنی ذات میں مادی صلاحیتوں کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ روح مادے کی ایک نفیس شکل ہے اور ذہنی اعمال ایک قسم کی مادی حرکات ہیں۔ تخلیق کا مطلب پہلے سے موجود صلاحیتوں کو حقیقت کا روپ بخشنا ہے۔ کسی شے کی انفرادیت اس کے تصور کا لازمی جزو نہیں اور خارجی اشیاء کا مجموعہ یعنی کائنات ایسی قابل ادراک خارجی حقیقت ہے

جو ادراک کے بغیر بھی موجود ہے۔ خدا کا عمل اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ مادے کو قابلِ ادراک بنا دے۔ ورنہ مادے کے خواص خود اس کی ذات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک پتھر جب اُچھالا جاتا ہے تو وہ اپنی اندرونی خاصیت کے باعث نیچے کو گرتا ہے۔ قصہ کوتاہ، اقبال نے معتزلہ کو اس حوالے سے مادیت پسند بھی شمار کیا اور بالآخر عطیہ سیّد کے الفاظ میں یہ رائے قائم کی۔ ''معتزلہ مسلمانوں کا وہ مکتبِ فکر ہے جس کے نظریات میں سے کچھ سچائی کے حامل تھے اور انہوں نے بعد میں ظاہر ہونے والے مکاتبِ فکر پر دور رس اثرات مرتب کئے۔ مگر مجموعی طور پر وہ چند بنیادی کوتاہیوں کی بناء پر مسلمان ذہن کو منفیت، تشکیک اور انتشار کی جانب لے گئے اور اس کا ایک بہت بڑا سبب ان کا یونانی فلسفے اور قرآنی تعلیمات کے تناقص کو نظر انداز کرنا تھا۔''[۹۰]

اقبال کے خیال میں معتزلہ نے فطرت انسانی کو نظر انداز کیا اور مذہب اسلام کی اصابت میں انتشار پیدا کیا۔ اس لیے راسخ العقیدہ اذہان کے مالک اشاعرہ مفکرین نے ان کے خلاف ردعمل ظاہر کیا۔ ان کا بنیادی مقصد منطقی طریقۂ کار کو مذہب کے تحفظ کے لیے استعمال کرنا تھا۔ اس طرح اشاعرہ نے معتزلہ کے فکری استدلال کا توڑ انھی کے طریقۂ استدلال سے نکالا۔ اشاعرہ کے ہاں، خدا انتہائی واجب الوجود ہستی ہے اس کا وجود اور ماہیئت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس کے وجود کو ثابت کرنے کے دلائل[۹۱] حسبِ ذیل ہیں:

1. جہاں تک وجود کے مظاہر کا تعلق ہے تمام اجسام یکساں ہیں۔ لیکن اس مشترکہ وصف کے علاوہ ان اجسام کی دیگر صفات آپس میں مخالف اور متخالف ہیں۔ اس لیے ایک ایسی انتہائی علّت کے وجود کو متصور کرنا لازم ہے جس کی بدولت اجسام کی متضاد اور متناقض صفات کی توجیہہ کی جا سکے۔

2. ہر ممکن ہستی کے لیے ایک علت ناگزیر ہے تاکہ اس کے وجود کی توجیہہ ہو سکے۔ کائنات ممکن ہے لہٰذا اس کی علّت ہونی چاہیئے، جو یقیناً خدا ہے۔

یہاں تک غور کیا جائے تو بآسانی معلوم ہوتا ہے کہ یہ دلائل ایک طرح سے ارسطو کی ہی کونیاتی دلیل کی صدائے بازگشت ہیں، مگر یہ پورا سچ نہیں ہے۔ اقبال نے وضاحت کی ہے کہ دوسری دلیل کی صحیح تفہیم کے لیے اشاعرہ کے نظریہ علم کو پہلے سمجھنا بہتر رہے گا کیونکہ چیزوں کی نوعیت کو جاننے کے لیے اشاعرہ نے ارسطو کے مقالات فکر پر نقد و نظر کی اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اجسام خود اپنے اندر خواص نہیں رکھتے۔ سب خاصیتیں ذہنی علائق ہیں، انہیں ابتدائی اور ثانوی خصائص کی تخصیص میں نہیں بانٹا جا سکتا۔ خاصیت کے بغیر کوئی جسم موجود ہو، یہ محال ہے۔ اقبال کی

نظر میں، اشاعرہ نے درحقیقت، تخلیق ربّانی کے تصور کی حمایت میں یہ تنقید اپنائی ہے۔ کائنات کو موضوعیت میں ڈھال دیا ہے جس کی آخری توجیہہ صرف خدا کے ارادے کی رہین منت ٹھہرتی ہے۔

مادے کے بارے میں، اشاعرہ نے نظریۂ جواہر[۹۲] پیش کیا جس کے مطابق کائنات انتہائی چھوٹے چھوٹے ناقابل تقسیم جواہر کا مرکب ہے۔ ان کی تعداد لامحدود ہے کیونکہ خدا کا تخلیقی عمل مسلسل ہے۔ لحہ بہ لحہ اور نو بہ نو جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں۔ اس لیے کائنات لگاتار پھیلتی جا رہی ہے۔ جوہر کا عین (essence) اُس کے وجود (existence) سے جدا ہے۔ خدا جوہر کو وجود عطا کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں جوہر وجود میں آنے سے پہلے خوابیدہ ہوتا ہے اور جب خدا کی قدرت اسے بیدار کرتی ہے تو وہ مادی روپ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں قابلِ غور بات یہ ہے کہ اکیلا جوہر اپنی ماہیت میں جسامت کی خاصیت نہیں رکھتا، اس لیے مکاں سے بے نیاز ہے لیکن جب مختلف جواہر اکٹھے ہوتے ہیں تو پھیلاؤ کے حامل بھی ہوتے ہیں اور مکاں کے اہل بھی۔ اقبال نے اشاعرہ کا معتزلہ سے تقابل کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ معتزلہ کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا، لیکن اشاعرہ نے خدا کی شخصیت کے عقیدے کو تو برقرار رکھا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا حالانکہ معتزلہ مفکر نظام نے فطرت کی خارجی حقیقت کو برقرار رکھا تھا۔ اس طرح معتزلہ نے تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصور کا ابطال کر دیا اور اشاعرہ نے مذہبی تصور کی تائید میں فطرت کو قربان کر دیا۔[۹۳]

اگرچہ ان دونوں مکاتب فکر کے نظریات عیوب سے پاک نہیں لیکن پھر بھی اقبال نے اشاعرہ کو معتزلہ سے بہتر گردانا ہے کیونکہ اشاعرہ نے مذہبی عقائد کو عقلیت پسندی سے جو ضرر پہنچ رہا تھا، اُس کا دفاع کیا اور یونانی افکار پر تنقید کا راستہ ہموار کیا۔ اس مقام پر عطیہ سید کے تجزیے[۹۴] کے مطابق غور کیا جائے تو اشاعرہ اور اقبال کے فکر و استدلال میں بیک وقت قرب و بعد نظر آتا ہے کیونکہ ایک طرف دونوں مذہبی شعور اور مذہبی فکر کو ہم آہنگ کرنے میں کوشاں ہیں جب کہ دوسری طرف، اشاعرہ کا سارا زور روائتی مذہبی عقائد کا تحفظ کرنا ہے۔ اس کے برعکس اقبال کا اصرار مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کرنا ہے۔ اس حوالے سے، یہ سمجھنا دشوار نہیں رہتا، کہ اشاعرہ کا فکری روّیہ استخراجی کیوں تھا اور اقبال کا استقرائی کیوں ہے۔ ظاہر ہے جہاں مذہبی عقائد کے تحفظ کے لیے استدلال کیا جائے گا، وہاں، گویا معلومہ حقائق کی تصدیق درکار ہوگی، جس کے لیے استخراجی استدلال کارآمد رہتا ہے اور جہاں مذہبی فکر کی تشکیل نو کی بات کی جائے، وہاں دستیاب حقائق کے ٹھوس

تجربات و واقعات کی روشنی میں ایسے نتائج نکالنا ہوں گے جو مذہبی فکر سے ہم آہنگی رکھتے ہوں، اس کے لیے استقرائی استدلال کا سہارا مفید رہتا ہے۔ اشاعرہ کے ہاں، یونانی فکر سے بغاوت کے نمایاں آثار موجود تھے مگر اس کے باوجود وہ ان کے سحر سے مطلقاً پیچھا نہ چھڑا سکے اس لیے مجموعی طور پر مسلم متکلمین کے فکر و استدلال کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اقبال کو یہ کہنا پڑا:

کلام و فلسفہ از لوحِ دل فرو شستم
ضمیرِ خویش کشادم بہ نشترِ تحقیق ۹۵

میں نے کلام (علم الکلام) اور فلسفے کو اپنے دل کی تختی سے دھو ڈالا اور اپنا ضمیر نشترِ تحقیق کے لیے کھول دیا۔

2. مسلم حکمت و فلسفہ اور فکرِ اقبال:

(Muslim Hikmat-and-Philosophy & Iqbal'sThought)

پہلی بات، اقبال کسی حد تک اس قبیل کا نمائندہ ہے جس نے ہیلا نیاتی حکمت و دانش کو مستحسن نہیں جانا۔ پچھلے باب میں، ہیلانی استدلال کے متعلق، اس کی ناگواری کا ذکر آ چکا ہے۔ جہاں تک ہیلا نیاتی استدلال کا تعلق ہے، اس سلسلے میں اقبال کی ناگواری زیادہ تر ان مسلم مفکرین کی وجہ سے ہے جنھوں نے یونانی حکمت و دانش سے استفادے پر خوب زور دیا۔ آخر اقبال نے ایسا کیوں کیا؟ دوسری بات، یہ جاننا ضروری ہے کہ اقبال نے مسلم فلسفہ کو کس سیاق و سباق میں ملحوظ ِ خاطر رکھا اور کہاں تک اس سے تعرض کیا۔ اس ضمن میں، مؤخر الذکر کا موزوں جواب ڈھونڈنے کی کوشش پہلے کی جاتی ہے تاکہ اول الذکر کی تفہیم میں اس کا پس منظر سامنے رہے۔

اقبال نے اپنے خطبہ ہفتم ''Is Religion Possible?'' میں مذہبی زندگی کو تین ادوار ۹۶ میں منقسم کیا ہے:

۱۔ ایمان:
۲۔ فکر
۳۔ معرفت

ایمان، اعتقاد کی سطح ہے جہاں حقیقت کو من و عن قبول کر لیا جاتا ہے۔ غیر مشروط طور پر اعتقادات کے ظاہری پہلوؤں پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اوامر و نواہی کی پابندی کو کافی تصور

کیا جاتا ہے۔ان کے بارے میں سوالات نہیں پوچھے جاتے،بس فرض کو فرض جان کر ادا کیا جاتا ہے جیسے وقت مقررہ پر نماز پنجگانہ ادا کرنا، مقررہ ایام میں روزے رکھنا، طے شدہ شرع کے مطابق فریضۂ حج ادا کرنا، وغیرہ۔فکر منطقی استدلال کی سطح ہے جہاں حقیقت کو عقلیت کی کسوٹی پر پرکھ کر قبول یا رد کیا جاتا ہے گویا بزورِ قواعدِ عقلیہ، اسرارِ حکمتِ ایمانیہ کی عقدہ کشائی مطلوب و مقصود ہوتی ہے۔ یہ سطح خطرے سے خالی نہیں کیونکہ اس میں بھٹکنے اور گمراہ ہونے کا اندیشہ لاحق رہتا ہے۔معرفت وجدان کی سطح ہے جہاں حقیقت کو قلبی بصیرت سے مدرک کیا جاتا ہے اس سطح پر عقلی دلائل و براہین پر مبنی مسائل کی گمبھیر اور متنازعہ فیہ حیثیت قائم ہی نہیں رہتی۔ بالالفاظ دیگر ''شنیدہ کے بود مانند دیدہ'' کے مصداق جہاں کبھی قیاس آرائی سے کام چلایا جاتا تھا، وہاں اب براہِ راست مشاہدے سے محاکمہ کیا جاتا ہے۔ یہ سطح شریعت کے حدود و قیود میں رہ کر صوفیانہ کیفیات و احوال سے متصف ہے۔

ظاہر ہے کہ مسلم حکمت و فلسفہ کی نسبت فکر کی سطح سے بنتی ہے اور یہاں اسی کا تجزیہ مطلوب ہے۔اقبال نے فکر کی سطح کو مذہب کی تفہیم کے لیے ایک ناگزیر مابعد الطبیعی اساس قرار دیا ہے۔وہ لکھتا ہے۔''اس دور میں مذہب کو کسی ایسی مابعد الطبیعیات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس کا کام دے سکے یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو۔''۹۷

اس تناظر میں دیکھنا یہ ہے کہ اقبال نے مابعد الطبیعیات سے کس حد تک تعرض کیا اور کس قسم کے استدلال کو قابلِ اعتنا سمجھا۔اقبال نے خطبۂ ہفتم میں جرمن مفکر عمانوئیل کانٹ کے استدلال کا مرکزی خیال پیش کیا ہے جس کے مطابق مابعد الطبیعیات کا امکان صفر ہے۔کانٹ کے نزدیک، ہر موجود شے کے دو پہلو۹۸ ہیں:

1. شے بظاہر (phenomena) جو موضوعی نوعیت کے زمان و مکاں سے متصف ہے۔
2. شے بذاتہٖ (noumena) جو زمان و مکاں سے مبّرا ہے۔

انسانی تجربہ بتاتا ہے کہ ہر موجود شے کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی مخصوص جگہ پر مقیم ہو اور اس کے تغیرات کسی مخصوص وقت میں وقوع پذیر ہوں۔اس حساب سے، زمان و مکاں کے بغیر، کسی شے کا ادراک ممکن ہو، یہ محال ہے۔ زمان و مکاں کی اپنی حیثیت معروضی نہیں، موضوعی ہے گویا یہ ادراکِ حقیقت محض شیوٴن ہیں اور ناظر سے علیحدہ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ زمان و مکاں انسانی ذہن کا ایسا سانچا ہے جس میں تمام ادراک ڈھل جاتے

ہیں، یعنی بصورت شے بظاہر مدرک ہوتے ہیں، لیکن شے بذاتہٖ کا زمان ومکاں سے مبّرا ہونے کے باعث ادراک نہیں ہو پاتا۔ظاہر ہے کہ جو کچھ محسوسات وتجربات کے حلقے سے باہر ہے، اس کے بارے میں ایجاب وقبول کیوں کر ہوسکتا ہے۔لہٰذا شے بذاتہٖ کا انکار کر کے کانٹ نے مابعدالطبیعیات کا امکان صفر کر دیا۔

یہاں تک تو اقبال نے کانٹ سے اتفاق کیا ہے کہ انسانی فکر کسی شے کو اس کے زمان ومکاں کے حوالے کے بغیر کبھی فہم وادراک میں نہیں لاسکتی اور زمان ومکاں کا سانچا موضوعی ہے۔مگر جب کانٹ یہ مؤقف اپناتا ہے کہ شے بذاتہٖ ، شئے بظاہر کی طرح قابل ادراک نہیں کیونکہ محسوسات و تجربات کے حلقہ سے باہر ہے، وہاں اقبال کو تامل ہوتا ہے۔ اس کے مطابق کانٹ کا مؤقف صرف اس صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ معمولاتِ حیات میں اشیاء کے مشاہدے کا جو تجربی طریق مستعمل ہے، اس کے علاوہ کوئی اور تجربی ذریعہ موجود نہ ہو۔مگر صورت حال یوں ہے کہ روزمرہ کے نارمل تجربے کے علاوہ بھی محسوسات ومدرکات موجود ہیں جن کی وجہ سے مابعد الطبیعات کا انکار، محکم نہیں ٹھہرتا۔اس کا اظہار اندلسی صوفی محی الدین ابن عربی کے اس قول سے بخوبی عیاں ہے۔''وجودِ مدرک تو خدا ہے، کائنات معنی''[۹۹] مزید برآں، اقبال نے عراقی کے حوالہ[۱۰۰] سے لکھا ہے کہ زمان ومکاں کے مختلف نظامات ہیں۔ایک زمان ومکاں مادی اشیاء سے، ایک غیر مادی اشیاء سے اور ایک ذاتِ الٰہیہ سے وابستہ ہے۔اور جیسے جیسے کسی ہستی کی نفسی قوت کم و بیش ہوتی ہے، ویسے ویسے اس کا زمان ومکاں متعین ہوتا ہے۔اس ضمن میں عراقی نے جو دلائل پیش کیے، اجمالاً حسبِ ذیل ہیں:

1. جو زمان ومکاں مادی اشیاء سے وابستہ ہے، اس کی تین اقسام ہیں:

i. بڑی جسامت والی مادی اشیاء کی نفسی قوت کے تقاضے کے مطابق، ان کا مکاں ایسا ہے جو مخصوص جگہ پر محصور ہے جس میں حرکت ومزاحمت موجود ہے اور اس کا زمان ایسا ہے کہ جب تک ایک مکمل دن اپنا وقفہ پورا نہ کر لے اگلا دن نہیں چڑھتا۔

ii. لطیف مادی اشیاء جیسے ہوا اور آواز کی نفسی قوت کے تقاضے کے مطابق اس کا مکاں ایسا ہے جو مخصوص جگہ پر محصور نہیں مگر حرکت اور مزاحمت، اس میں موجود ہے اور اس کا زمان ایسا ہے کہ جس سے اس کی حرکت کی پیمائش کی جاسکتی ہے۔

iii. لطیف ترین مادی اشیاء جیسے روشنی کی نفسی قوت کے تقاضے کے مطابق اس کا مکاں ایسا ہے جو مخصوص جگہ پر محصور نہیں، مزاحمت سے عاری ہے، مگر فی الفور اور تیز ترین حرکت سے عبارت ہے اور اس کا زمان ایسا ہے جو فی الفور تیز ترین حرکت کی صورت میں صفر ہو جاتا ہے۔

2. جو مکاں غیر مادی اشیاء سے وابستہ ہے وہ ایسا ہے جہاں حرکت کی پیائش لمبائی، چوڑائی اور گہرائی سے ہوتی ہے۔ ہر جاندار نسل پہ اس کا اطلاق اس کی حسی و نفسی قوت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس کا زمان ایسا ہے جو مسلسل ہے جہاں بڑی جسامت والی مادی اشیاء ایک سال میں اپنا وقت گزارتی ہیں، وہاں وہی وقت غیر مادی اشیاء کے لیے ایک دن سے زائد نہیں ہوتا۔

3. جو مکاں ذاتِ الٰہیہ سے وابستہ ہے، وہ ایسا ہے جو ہر متعین سمت سے آزاد ہے اور اس میں سب لامتناہیاں آپس میں مل جاتی ہیں۔ اس کا زمان ایسا ہے جس میں مرور کا مطلقاً دخل نہیں۔ نہ اس میں تواتر ہے نہ ہی تغیر۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔

بہر طور، اقبال نے روحانی تجربے کے زور پر مابعدالطبیعیات کا اثبات کیا اور یہ باور کرایا کہ ذات کا وجدان فکر و عقل سے جدا اپنا راستہ بناتا ہے جو اگرچہ پیچدار اور مشکل ہے مگر حقیقت کی اساسی ماہیئت کے انکشاف کی امید دلاتا ہے۔ یہاں حقیقت ظن و قیاس کی بجائے ایک حقیقی امکان کی صورت میں متشکل ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے، عام حسی و فکری تجربہ مابعدالطبیعی سطح پر نظری، قیاسی اور استخراجی قسم کی توجیہات تو پیش کرسکتا ہے مگر ویسا حقیقی حرکی اور استقرائی قسم کی توجیہات پیش نہیں کرسکتا جو باطنی و روحانی تجربے کا خاصہ ہے۔

مابعدالطبیعیات کے امکان کے اثبات کے باوجود، اقبال نے اسے کمال خوشدلی سے قبول نہیں کیا۔ اس کا یہ شذرہ، اس کا بین ثبوت دیتا ہے، ''مجھے اعتراف ہے کہ مابعدالطبیعیات سے میں کچھ اُکتا سا گیا ہوں لیکن جب کبھی لوگوں سے بحث کرنے کا اتفاق ہوتا ہے تو میں دیکھتا ہوں کہ ان کے دلائل ہمیشہ ایسے قضیوں پر مبنی ہوتے ہیں جنہیں وہ تنقید کے بغیر مان لیتے ہیں لہٰذا میں ان قضیوں کی قدر و قیمت جانچنے پر مجبور ہو جاتا ہوں۔ مسائل کی تمام عملی صورتوں میں خواہ مخواہ نظری تحقیق کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مابعدالطبیعیات سے مطلق پیچھا چھڑا لینا ناممکن ہے۔''[۱۰۱]

ظاہر ہے کہ وجدانی و روحانی تجربات وواردات کی نوعیت انسان کو جس قسم کے عملی پہلو سے روشناس کراتی ہے، حقیقت کے اس پہلو کی توجیہہ نظری و عقلی دلائل کے بغیر ممکن نہیں۔ ثانیاً، عقلی

دلائل کے خلاف بھی عقل ہی نظری دلائل پیش کرتی ہے اور حسی تجربات کے قابل مدرک حقائق کی تشریح و توجیہہ تو کرتی ہی عقل ہے یہ انسانی فکر کی وہ مجبوری ہے جس کی وجہ سے مابعد الطبیعیات سے مطلقاً چھٹکارا لا حاصل ہے۔ کم لفظوں میں اقبال کے مؤقف کا اعادہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ حقیقت کے وقوف کے لیے وجدانی و روحانی تجربہ ہی قطعی سند کا درجہ رکھتا ہے البتہ اس کی توجیہہ و تاویل کی خاطر مابعد الطبیعیات کی فکری سطح پر اترنا پڑتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ حقیقت کو جاننے کے لیے دیگر ذرائع علوم سے کنارہ کشی کر لی جائے۔ دراصل، حقیقت میں کارفرما سبھی مظاہر کی تفہیم کے لیے کوئی نہ کوئی ذریعۂ علم ناگزیر ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست نہیں کہ ہر ذریعۂ علم ایک دوسرے سے متغائر ہے۔ ان میں درجوں کا اختلاف تو ہو سکتا ہے مگر نوع کا نہیں۔

مجموعی طور پر اقبال کے مقالات و خطبات کا تجزیہ کیا جائے تو حسبِ ذیل نکات سامنے آتے ہیں جن سے اقبال کی مابعد الطبیعیات سے بددلی کا اندازہ ہوتا ہے۔

1. مابعد الطبیعیات کی حیثیت نظری ہے، عملی نہیں۔
2. مابعد الطبیعیات کا انحصار فکری مفروضات پر ہے، روحانی اور باطنی تجربات واردات پر نہیں۔
3. مابعد الطبیعیات ظن و قیاس کا شکار رہتی ہے، محکم ایمان کی اہل نہیں۔
4. مابعد الطبیعیات کا مقصود انسان کی منطقی فکر پر پورا اترنا ہے، انسانی احساسات و جذبات کو چھو کر گزرنا نہیں۔
5. مابعد الطبیعیات کا اصرار انسان کی عقلی توجیہات کی تشفی کرنا ہے، اس کی روحانی توجیہات کی تسکین کرنا نہیں۔

مرقومہ بالا نکات کی روشنی میں اقبال کے چیدہ چیدہ دلائل کا جائزہ لیتے ہیں تاکہ مابعد الطبیعیات کے بارے میں اس کی فکری اُپج کا اندازہ ہو سکے۔

فکرِ یونان سے فکرِ جدید تک نظریۂ تعلیل کو کائنات کی توجیہہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ جس کے مطابق یہ متصور کیا جاتا ہے کہ ہر وقوعہ اپنے سے پہلے وقوعہ سے متعین ہوتا ہے یعنی کائنات علّت و معلول کے نتیجے کی ایک متعین کڑی ہے۔ ارسطو سے لے کر بعد میں آنے والے فلسفیوں نے کائنات کی مابعد الطبیعی توجیہہ کو اسی رنگ میں پیش کیا، جیسے کہ اس کا اچھا بھلا اظہار، فارابی، ابنِ سینا، ابنِ رشد کے سلسلے میں ہم پیچھے دیکھ آئے ہیں۔ اقبال کے مطابق، نظریۂ تعلیل جس کائنات کی منظر کشی کرتا ہے، اس سے کائنات کی حرکت ثابت ہوتی ہے نہ پھیلاؤ۔ ایسا تصور یقیناً

اسلام کے حرکی نظریہ کائنات کے منافی ہے۔ کیونکہ از رُوئے قرآن، کائنات اضافہ پذیر ہے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر عشرت حسن انور نے وضاحت کی ہے کہ اقبال یہاں فرانسیسی مفکر ہنری برگساں کا ہمنوا نظر آتا ہے جس نے یہ نکتہ سمجھانے کی کوشش کی تھی کہ ''ارسطو کے زمانے سے لے کر موجودہ دور تک کے سارے فلسفی کائنات کو مستقل اور ٹھوس سمجھتے ہیں۔ نظریۂ تعلیل کی رو سے اسے جامد اور مقرر و معین کردار کا حامل فرض کرتے ہیں۔ اس طرح تمام فلسفی کائنات کی ماہیت کے بارے میں ایک فطری تعصب سے آغاز کرتے ہیں۔ ساری مابعد الطبیعیات اسی نقص کی حامل ہے کہ اس کی تفتیش سکونی اور مستقل حقیقت کی تلاش میں ایک پہلے سے طے شدہ سفر ہے۔''[۱۰۲]

مابعد الطبیعیات کی اس خامی کو اقبال نے دور کرنے کے لیے نفسِ انسانی کے دو پہلو گنوائے۔ انائے فعال جو جلوت کا پہلو ہے اور انائے بصیر جو خلوت کا پہلو ہے۔ انائے فعال سے کانٹ کی شئے بظاہر، انائے بصیر سے اس کی شے بذاتہٖ کا فہم و ادراک حاصل ہوتا ہے جب کہ انائے فعال زمانِ متسلسل میں، انائے بصیر زمانِ خالص میں متشکل ہے۔ انائے فعال پر علّیت کا اطلاق ہوتا ہے۔ انائے بصیر اس کا پابند نہیں، وہ علّت و معلول کے میکانکی تصور سے دور، کائنات کے حرکی و تخلیقی پہلو کو اپنی فہم میں لے لیتا ہے۔ ثانیاً انکساغورث، ارسطو اور کندی نے کائنات کے متعلق جس طرز کی غائیتی توجیہہ پیش کی وہ بھی کائنات کو حرکی و تخلیقی ثابت نہیں کرتی۔ ان مفکرین کی غائیتی دلیل کا لب لباب یہ تھا کہ کائنات کا ایک مقصد ہے۔ اس میں بے مثال نظم و نسق کا موجود ہونا اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ کوئی عظیم ہستی اس کو چلانے والی موجود ہے۔ قوانینِ قدرت کمال یکسانی کے ساتھ اس میں کارفرما ہیں۔ گویا کائنات ایک مصنوع ہے جس کے صانع نے اسے اپنے تدبر سے تخلیق کیا ہے جہاں اس کا ہر قانون اس طرح سے مقرر کر دیا گیا ہے کہ یہ تا دم قیامت اس پر چلتی رہے گی۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور کے مطابق اقبال نے یہاں بھی برگساں سے اتفاق کرتے ہوئے یہ رائے سامنے رکھی ہے کہ ''اس تصور غایت اور میکانکی علّیت میں صرف یہ فرق ہے کہ میکانکی علّیت ہمیں پیچھے سے دھکیلتی ہے اور غائیت ہمیں آگے سے اپنی طرف کھینچتی ہے۔''[۱۰۳]

بحوالہ انائے بصیر، اقبال نے غائیتی دلیل کی جو شکل پیش کی، اس کا ذکر گزشتہ باب میں بعنوان 'افلاطون اور اقبال' میں کیا جا چکا ہے۔ بہر طور، اقبال کا مطمحِ نظر یہ رہا کہ کائنات نہ تو پہلے سے متعین شدہ واقعات و حوادث پر مشتمل ہے اور نہ ہی پہلے سے متعین کسی ہدف کے حصول پر مبنی ہے۔ ان کے برعکس، کائنات ان واقعات و حوادث اور اہداف پر منحصر ہے جن کی تخلیق لحہ بہ لحہ ہو رہی ہے اور یہ عمل کسی بھی

سطح پر نہیں رکتا۔دوسرے لفظوں میں کائنات ایسے عمل ارتقاء سے عبارت ہے جو نہ میکانکی قوتوں کی جبریت کا شکار ہے اور نہ ہی طے شدہ غایت کی طرف جکڑی ہے۔ یہ ایسے آزاد، تخلیقی اور ترقی پذیر عمل پر موقوف ہے جو مختلف سطحوں سے بڑھتا اور پھیلتا جا رہا ہے۔ نہ تو مادی قوتیں اسے پیچھے سے دھکیل رہی ہیں اور نہ ہی مقاصد کی جاذبیت وکشش اسے اپنی طرف کھینچ رہی ہے بلکہ یہ اپنی فطرت کے مطابق نئی سے نئی صورت حال میں ظہور پذیر ہو کر آگے بڑھ رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ کائنات کا ایسا حرکی نقطۂ نظر صریحاً مختلف ہے۔اس کی تفہیم باطنی تجربے کے بغیر ممکن نہیں۔

جیسے کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کا انکار اس لیے کیا تھا کہ وہ وجدانی تجربات کو نہ پہنچ سکا۔اقبال کی نظر میں، مسلم مفکر الغزالی نے بھی پہلے پہل حقیقت کی تفہیم کے لیے کانٹ ہی کی طرز پر اپنی فکر کو پروان چڑھایا مگر اپنی صوفیانہ طبع کے باعث وہ کانٹ والی غلطی سے بچ گیا۔اقبال کے الفاظ میں، ’’کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک بڑا اہم فرق ہے اور وہ یہ کہ کانٹ نے اپنے اصول وکلیات کا ساتھ دیتے ہوئے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات الٰہی کا ادراک ممکن ہے، برعکس اس کے غزالی نے فکر تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کیا اور یہ رائے قائم کی کہ ان کے اندر مذہب کا ایک مستقل سرمایہ موجود ہے، لیکن جس کا مطلب گویا یہ تھا کہ مذہب کو سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ رہتے ہوئے بھی اپنا آزاد اور مستقل وجود برقرار رکھنے کا حق حاصل ہے۔‘‘[۱۰۴] اقبال کی رائے میں، غزالی وجدان اور فکر میں صحیح تمیز نہ کر سکا، وہ ان میں نوع کا فرق سمجھتا رہا حالانکہ ان میں نوع کا نہیں، درجے کا فرق ہوتا ہے۔اپنے مقالے ’’*The Development of Metaphysics in Persia*‘‘ میں اقبال نے جہاں غزالی کا تذکرہ کیا ہے، وہاں صراحت پیش کی ہے کہ یونانی فلسفے کے اثرات نے عجمی مفکرین کو عقلیت پسندی کی نظری سطح پہ روک رکھا، جیسے ارسطو کے نظریۂ تعلیل کو کائناتی توجیہہ کے لیے استعمال کرنا، فلاطینوس کے نظریۂ صدور کی بناء پر کائنات اور خدا کے تعلق کو ثابت کرنا، ارسطو کی تقلید میں نظریۂ ارتقاء پیش کرنا، کئی مسلم مفکرین کا شیوہ رہا مگر یہ غزالی تھا جس نے یونانی استدلال کی غلط کاریوں کو بے نقاب کیا اور انسان کے دل میں چھپی اس باطنی آنکھ[۱۰۵] کو آشکارا کیا جو برخلاف مادی آنکھ کے، اپنے آپ کو اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح دیگر اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے بڑھ کر مظاہر کا بھی پردہ چاک کر دیتی ہے۔ گویا اسی کی بدولت کانٹ کی شے بذاتہٖ کو جاننا ممکن ہے۔ بقول اقبال کچھ اسی نہج پر شیخ شہاب الدین سہروردی نے اپنے فلسفہ الاشراق میں یہ تصور پیش کیا، ’’[حاسۂ باطنی] کا وظیفہ یہ ہے کہ جس

چیز کو عقل محض نظری حیثیت سے سمجھ لیتی ہے اس کی تصحیح و تصدیق کرے۔تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔اس کو ہمیشہ ''ذوق'' سے (جو اشیاء کے جوہر کا پُر اَسرار ادراک ہے) مدد لینی چاہیئے جو بے چین روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور تشکیک کو ہمیشہ کے لیے مٹا دیتا ہے۔''[۱۰۶]

اقبال نے مابعد الطبیعیات میں یہ خوبی پائی تھی کہ یہ انسان کی عقلی توجیہات کی ممکنہ حد تک تشفی تو کر دیتی ہے مگر روحانی توجیہات کے معاملے میں یکسر عاجز رہتی ہے۔اس سلسلے میں اقبال کا اصرار ہے کہ روحانی تشفی کی خاطر مابعد الطبیعیات کے استدلال سے نکل کر اس باطنی احساس کی طرف ملتفت ہونا چاہیئے جو خدا سے دعا کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔ڈاکٹر عشرت حسن انور نے دعا سے متعلق تین نظریے[۱۰۷] سامنے رکھے ہیں:

1. دعا کا تجسیمی نظریہ:(Anthropomorphic conception of Prayer)

اس کے مطابق دعا کی مدد سے معجزات رونما کیے جا سکتے ہیں جیسے کہ دعا بجلی کے کوندے یا گولی کے رخ کو موڑ سکتی ہے یا آسمان سے آگ برسا سکتی ہے، وغیرہ۔اقبال کے حساب سے یہ تصور سراسر غیر اسلامی ہے۔

2. دعا کا ہمہ اوستی نظریہ:(Pantheistic conception of Prayer)

اس کے مطابق دعا کی مدد سے حاجات پوری کی جا سکتی ہیں مگر اس کا بنیادی قضیہ یہ ہے کہ خدا سب کی حاجات سے پہلے ہی باخبر ہے۔وہ دعا مانگنے والے کی مرضی سے نہیں بلکہ اپنی مرضی سے ان کو پورا کرتا ہے۔اقبال کے حوالے سے اس تصور کا سقم یہ ہے کہ اس میں خدا بندے پر اس طرح مسلط معلوم ہوتا ہے جیسے کہ بندے کی خودی خدا کے حضور ختم ہو کر رہ گئی ہو۔

3. اقبال کا نظریۂ دعا: (Iqbal's conception of Prayer)

اس کے مطابق، دعا کی مدد سے انسان اپنی حاجات خدا کے سامنے رکھتا ہے۔وہ اس کی حاجات سنتا ہے اور یوں اس کی خودی کو استحکام نصیب ہوتا ہے۔خدا اور بندے میں ایسا رشتہ قائم ہو جاتا ہے، جس سے انسانی جذبات اور ارادوں میں تسکین اور تشفی کا پہلو برآمد ہوتا ہے۔اقبال کے الفاظ میں:

دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔یہ انکشاف و تجسس کا وہ عدیم المثال

عمل ہے جس میں طالب حقیقت کے لیے نفی ذات ہی کا لمحہ اثباتِ ذات کا لمحہ بن جاتا ہے اور جس میں وہ اپنی قدر و قیمت سے آشنا ہو کر بجا طور پر یہ سمجھتا ہے کہ اس کی حیثیت کائنات کی زندگی میں سچ مچ ایک فعال عنصر کی ہے۔ [۱۰۸]

اپنے خطبۂ چہارم ''The Human Ego-His Freedom and Immortality'' میں اقبال نے مابعدالطبیعیات کی بے بسی کو اُجاگر کرنے کے لیے ایک اور دلیل پیش کی ہے۔ لکھا ہے، ''حیات بعد الموت کی حمایت میں صرف مابعدالطبیعی دلائل سے کام نہیں چل سکتا۔ مابعدالطبیعی دلائل سے دل کی تشفی نہیں ہوتی، نہ یہ کہ ان سے ہمارے دل میں اطمینان اور اعتماد کی کیفیت پیدا ہو۔'' اس کے ثبوت میں اقبال نے ابنِ رشد کا حوالہ دیا ہے جس نے اپنے مابعدالطبیعی نقطۂ نظر کے مطابق حواس اور عقل میں ایک امتیاز قائم کیا۔ عقل کو جسم سے بالاتر، مفرد، عالمگیر اور دوامی خیال کیا، جو کسی اور ہی مرتبہ وجود سے وابستہ ہے۔ اس نے یہ متصور کیا کہ عقل انفرادیت سے ماورا ہے اس لیے عقل جو عام انسانوں میں پائی جاتی ہے، کبھی موت سے ہمکنار نہیں ہوتی۔ تھوڑی دیر کے لیے بقول اقبال، ابنِ رشد کے نقطۂ نظر کو ''اگر مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے کیا ہو گا کہ وارداتِ اتحاد میں چونکہ انفرادیت سرے سے کالعدم ہو جاتی ہے لہٰذا انسانوں کی کثرت میں بطور ایک وحدت اس کا ظہور محض فریب ہے۔'' [۱۰۹] اسیدھے سادے لفظوں میں، ابنِ رشد کے ہاں، نوع انسانی کی بقا کا تصور ملتا ہے، کسی انسانی فرد کا نہیں۔ یقیناً ایسا تصور انسان کے اخلاقی نظام کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا کیونکہ اخلاقی اعمال اس بات کے متقاضی ہیں کہ دنیاوی زندگی کے اچھے برے کاموں کا اُخروی زندگی میں پورا پورا صلہ ملے، عدل و انصاف کے لوازمات پورے ہوں، اگر انسان شخصی بقا ہی کا اہل نہ ہو تو اخلاقی اصولوں کی بنیاد کیونکر قائم رہ سکتی ہے اقبال کے نزدیک، اس کی صحیح اور مناسب تفہیم یا تو قرآن سے حاصل ہو سکتی ہے یا پھر روحانی تجربات و واردات سے۔ اس معاملے میں مابعدالطبیعیات اس کی اہل نہیں۔ مجموعی طور پر، اقبال نے ابنِ خلدون کے بارے میں جو جملہ بولا تھا، اوپر پیش کردہ دلائل کی روشنی میں، یہ کسی حد تک خود اُس پر صحیح لاگو ہوتا ہے، ''ابنِ خلدون کو مابعدالطبیعیات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی۔'' [۱۱۰]

اس تناظر میں اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو ان مسلم مفکروں کے قبیل میں کیوں شمار کیا جا سکتا ہے جو ہیلانیاتی استدلال کے خلاف تھے۔ ضمناً، یہ نکتہ وضاحت طلب ہے کہ مسلم مفکروں نے بالخصوص ارسطو کو اپنی فکر کا محور کیوں بنائے رکھا۔ آخر اسے اتنی اہمیت کیوں دی گئی حالانکہ غزالی اور

اس کے ہمنوا دانشوروں نے اس کے سقم عیاں کر دیئے تھے، پھر بھی اُندلس کے مسلم حکماء نے اس کی فکر کی خاصی پذیرائی کیوں کی؟ عام طور پر اس کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ارسطو کے خیالات حقیقت کے قریب تھے۔ افلاطون کے دنیائے امثال کی طرح کسی گم گشتہ دنیائے تخیلات پر موقوف نہ تھے۔ جان ولیم ڈریپر کے اس اقتباس سے اس کا اندازہ ہوتا ہے۔ ''افلاطون کے مذہب کی بنیاد تخیل پر تھی اور ارسطو کی تعقل پر۔ افلاطون ایک ابتدائی خیال کو سامنے رکھ کر اس کے تجزیہ سے اس کی تفصیلات تک پہنچتا تھا اور ارسطو جزئیات وتفصیلات سے نتائج استخراج کر کے ایک کلیہ قائم کرتا تھا۔ اسی لیے افلاطون کے طریقے سے بہت جلد بظاہر نہایت شاندار مگر دراصل ناقابل اعتبار نتائج پیدا ہو جاتے تھے حالانکہ ارسطو کے طریقہ سے اگرچہ نتائج دیر میں نکلتے تھے اور ان کے استخراج میں بے انتہا دقت اٹھانی پڑتی تھی لیکن ہوتے بہت زیادہ مستحکم اور دیرپا تھے۔ ان نتائج کے استخراج کے لیے واقعات کے جمع کرنے میں جس کنج کاوی اور دیدہ ریزی سے کام لینا پڑتا تھا اور تجربہ اور مشاہدہ میں جو جانکاہی اور عرق ریزی گوارا کرنی پڑتی تھی وہ محتاج بیان نہیں۔ یہی وجہ تھی کہ افلاطون کا فلسفہ گویا ایک شاندار قلعہ ہے جس کی بنیاد ہوا پر ہے اور ارسطو کی حکمت ایک مضبوط اور سنگین عمارت ہے جو بہت سی محنتیں برداشت کرنے اور بہت سی ناکامیوں کا رنج اٹھانے کے بعد ایک ٹھوس اور مستحکم چٹان پر بنائی گئی ہے۔''[۱۱۱]

اقبال نے بھی ارسطو کو اسی لیے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا تھا جیسا کہ ''ارسطو اور اقبال'' کے عنوان کے تحت گزشتہ باب میں پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے، یہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ بیشک، تعقل، تخیل سے بہتر ہوتا ہے مگر کیا اکتشاف حقیقت کے لیے تعقل فیصلہ کن وسیلہ ہے۔ یقیناً نہیں۔ اقبال نے ارسطو کے مقلد مسلم حکماء کی اسی غلطی کو پکڑا ہے کہ انہوں نے تعقل پر تکیہ کیئے رکھا حالانکہ تجربہ، تعقل سے کہیں بڑھ کر ہے، تجربہ نہ ہو تو تعقل، تجرید ہے، تصور محض ہے اور جس قدر بھی حقیقت کا ترجمان ہو، تخیل کی طرح وقعت کا حامل نہیں۔ مثلاً ارسطو افلاطون کی مانند کسی مثالی دنیا کا نقشہ تو نہیں کھینچتا مگر جس دنیا کا تعقل پیش کرتا ہے وہ کسی صورت بھی حرکی ثابت نہیں ہوتی۔ حالانکہ تجربہ ایسے تعقل کی گواہی دیتا ہے جس کے مطابق کائنات جامد نہیں۔ یہ وہ نکتہ ہے جسے سمجھنے میں ارسطو کے پیرو مسلم حکماء نے مار کھائی ہے۔

3. مسلم تصوف اور اقبال: (Muslim Mysticism & Iqbal's Thought)

اقبال کی فکری بصیرت کا کمال اعجاز یہ ہے کہ اس نے مسلم تصوف کے رموز واسرار کے بارے میں بڑی ژرف نگاہی سے کام لیا ہے اور اس کے صحیح اسلامی تشخص کو نام نہاد اسلامی تصوف سے ممیّز کیا ہے۔ تاریخ تصوف کے بارے میں اس نے جو نامکمل مسودہ چھوڑا ہے، اس میں بیان کیا ہے

کہ تصوف علم باطن کی اسلامی اصطلاح ہے جس نے عوام کے تخیلات کو ہمیشہ متاثر کیا ہے۔ پھر اقبال نے اسے ایک ایسے کُرے سے تشبیہ دی ہے جس کا قطب شمالی اعلیٰ درجے کی فلسفیانہ موشگافی اور قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی ہے۔[۱۱۲] دیکھا جائے تو انہی دو قطبین میں تصوف کا وہ علاقہ ہے جو صحیح معنوں میں اسلامی تشخص کا امین ہے اور اسی کی نشاندہی، اقبال کی سخن طرازی کا مرغوب استدلال رہا ہے جو اس کی تخلیقات و فرمودات میں جابجا بکھرا پڑا ہے لیکن اس سلسلے میں اُس کے خیالات کا صحیح جائزہ لینے کے لیے ازبس ضروری ہے کہ اس کے فکر و شعور کے تدریجی مراحل کو پیش نظر رکھا جائے کیونکہ ڈھلتی عمر کے ساتھ ساتھ اس کے مطالعہ اور فکر کا تعمق بڑھا اور بالآخر اس نے اس علاقے کو ڈھونڈ لیا جو تصوف کے قطبین میں کھو چکا تھا۔ اس گوہر مقصود کو پانے کے لیے اسے ذہنی کشمکش سے گزرنے کا ایک بڑا عرصہ لگا جس کا لاشعوری اظہار اس کے اس شعر سے عیاں ہے:

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی پیچ و تابِ رازی! [۱۱۳]

اقبال کے سوانح حیات[۱۱۴] کو مدنظر رکھا جائے تو بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اس کو تصوف سے فطری لگاؤ ورثے میں ملا تھا۔ اس کے کشمیری برہمن خاندان کے جد اعلیٰ نے جب بابا لول حج سے کلمۂ حق پڑھا، اسلام قبول کیا، اور بعد ازاں کشمیر کے سلطان زین العابدین بڈ شاہ کے زمانہ میں بابا نصیر الدین کے مرید ہوئے، فقر اختیار کیا اور مرشد کے آستانے میں اپنی عمر بِتا کر مدفون ہوئے۔ خود اقبال کے والد بزرگوار شیخ نور محمد کو صوفیاء اور علماء کی مجلسوں میں اٹھنے بیٹھنے کا شوق تھا۔ وہ شریعت اور طریقت کے رموز و نکات سے خاصے آگاہ تھے اور ان پر روحانیت کی گہری چھاپ تھی۔ اسی کا اثر اقبال کی ابتدائی تخلیقات میں نمایاں ہوا۔ اقبال کے والد بزرگوار اور ابتداً خود اقبال بھی، قادری سلسلے کے ایک بزرگ قاضی سلطان محمود کے دستِ حق پر بیعت رکھتے تھے لیکن اقبال کی فکر نے عمر کے ساتھ ساتھ جیسے جیسے ذہنی ترقی کی منزلیں طے کیں وہ سلسلہ قادریہ کے گدی نشینوں کے طرزِ عمل سے ناخوش ہوتا گیا۔ اس کے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی محررہ ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کے ان الفاظ سے اس کا باقاعدہ اظہار ملتا ہے، ''خواجہ نقشبندیہ مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ حضرت محی الدین (عبدالقادر گیلانی) کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا''۔[۱۱۵] دراصل اقبال ابتدائی فکر میں وحدت الوجودی مسلک کے بہت قریب تھا اور اس دور میں خدا کو الوہی حسن متصور کیا کرتا اور اس حسنِ ازلی کو ہر منظر فطرت میں مستور پاتا۔ اپنی شاعرانہ طبع کے باعث اس خیال کو ان مصرعوں میں پرُو دیا۔

محفلِ قدرت ہے اک دریاے بے پایانِ حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضَوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
عظمتِ دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلکِ نا آشنا کی کوششِ گفتار میں
ساکنانِ صحنِ گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمۂ کہسار میں ، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں، آبادی میں حسن ۱۱۶

اور یہی نہیں، اقبال نے بتکرار اس خیال کو دہرایا جیسے:

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے ۱۱۷

تھوڑی دیر کے لیے اگر اقبال کے خاندانی پس منظر کو بالائے طاق رکھ دیا جائے تو بھی اندازہ ہوتا ہے کہ زمانۂ طالب علمی میں جب اس کے زیرِ مطالعہ یونانی فلسفہ، مسلم فکر و ادب اور انگریزی رومانونی شاعری رہی تو اس کے شاعرانہ ذوق کا میلان وحدت الوجودی نقطۂ نظر کی طرف ہی مائل رہا جس کے اظہار کے لیے اس نے تخلیقی فنِ مہارت کا ثبوت دیا۔ مثلاً وہ یہ کہنے پر مصر رہا:

اندازِ گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں، ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے
یہ اختلاف پھر کیوں ہنگاموں کا محل ہو؟
ہر شے میں جبکہ پنہاں خاموشیٔ ازل ہو؟ ۱۱۸

لیکن اس ضمن میں اس کی فکر میں نمایاں تبدیلی اس وقت رونما ہوئی جب اس کو ڈاکٹریٹ کے حصول کی خاطر تحقیقی مقالہ "The Development of Metaphysics in Persia" لکھنے کا موقع ملا۔ اس کی تمہید میں اس نے بالخصوص یہ نقطہ پیش نظر رکھا کہ تصوف کے موضوع پر اس نے زیادہ سائنٹیفک طریقے سے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔

اس زمانے میں اقبال نے عرق ریز مطالعے اور تجزیئے کے بعد یہ جان لیا تھا کہ وجودی صوفیاء کے نزدیک انتہائی حقیقت حسن ازلی ہے جو اپنے چہرے کو کائنات کے آئینے میں منعکس کرتا ہے اس طرح کائنات حسن ازلی کی منعکس شبیہہ یا پرتو ہے۔ اس سے اقبال نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کو خدا یا خدا کو کائنات قرار دینے سے براہِ راست غیر شخصی جذب کا تصور قائم ہوتا ہے جو ویدانت اور بدھ مت کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ لیکن نسفی کی بدولت اقبال کو اس نکتے سے مزید شناسائی حاصل ہوئی کہ کائنات کو حسن ازلی کا آئینہ قرار دیا جائے تو اس کی دو قسمیں[۱۹] ممکن ہیں:

1. ایک آئینہ کی وہ قسم ہے جو شبیہہ منعکسہ کو ظاہر کرتی ہے یہ قسم خارجی فطرت کی صورت ہے۔
2. ایک آئینہ کی وہ قسم ہے جو جوہر اصلی کو ظاہر کرتی ہے یہ قسم انسانی وجود کی صورت ہے جو اصل میں ہستی مطلق کی تحدید ہے اور انسان غلطی سے اپنے آپ کو ایک مستقل و آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔

مجموعی طور پر اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے میں صوفیانہ فکر کے تین پہلوؤں کا احاطہ کیا ہے:

1. حقیقت بطور شعور الذات ارادے کے (Reality as Selfconscious Will)
2. حقیقت بطور جمال کے (Reality as Beauty)
3. حقیقت بطور نور یا فکر کے (Reality as Light or Thought)

اقبال نے واضح کیا کہ ابتدائی دور کے مسلم صوفیاء کا مقصود فلسفیانہ غور و فکر نہ تھا، ان کا مقصد زندگی کا ایسا نصب العین تھا جو احساسِ گناہ سے اٹھنے والے تقدس، دنیا سے بے تعلقی، اور خدا سے گہری محبت کے باعث قائم ہوتا ہے۔ اس لیے اس نے خدا کو ارادہ اور کائنات کو اس کی محدود فعلیت خیال کیا۔ لیکن جب غیر اسلامی فلاسفہ نے مسلم تصوف پر اپنے اثرات چھوڑے تو کائنات کو خدا کے حسن و جمال کا محض پرتو قرار دیا گیا اور جیسے کہ پہلے بیان کیا گیا، اس سے غیر شخصی جذب کا تصور ظاہر ہوا۔ مگر ایک طویل عرصے کی غفلت کے بعد مسلم صوفیاء میں یہ خیال جاگزیں ہوا کہ کائنات جن

کثیر مظاہر کی سزاوار ہے وہ وحدت مطلقہ کی محض جلوہ گری نہیں بلکہ ایسی قوت تفریق سے عبارت ہے جو اسے کائنات میں جلوۂ افروز بھی رکھتی ہے اور اس سے ماورا بھی۔ ایسی وحدت مطلقہ کو نور یا فکر کے روپ میں متصور کیا گیا۔

اپنے مقالے کے اختتام پر اقبال اس نتیجے پر پہنچا کہ اصل میں کائنات کی کثیرا کائیاں اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں سے گزرتے ہوئے بالآخر اپنے کمال کو بڑھتی ہیں۔ اس نتیجے سے اس نے جو فکری تبدیلی محسوس کی اس کی بدولت اسے اندازہ ہوگیا کہ ایک حسن وہ ہوتا ہے جو موجودات کائنات میں جلوہ افروز ہے اور ایک حسن وہ ہے جس کی چاہت اور قربت موجودات کا فطری تقاضا ہے اور مؤخر الذکر حسن ہی اصل میں مسلم تصوف کا مقصود ہے۔ اس کی فکر میں اس تبدیلی کے اظہار نے ایسے شعروں کا روپ دھارا:

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنّا بیتاب　　　پالتا ہے جسے آغوشِ تخیل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالمِ فانی جس سے　　　ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے [120]

بعدازاں اس نے اپنی اصطلاح ''خودی'' متعارف کرائی تو مسلم تصوف کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر کہیں زیادہ صاف اور واضح پیش کیا۔ اس کا اپنا بیان ہے ''مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصے تک ایسے عقائد و وسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیاء کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً...... وحدت الوجود۔''[121] اور اس نے یہی اعتراف خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط میں کچھ ان الفاظ میں ادا کیا ہے ''میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے کہ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہوگیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بہ حیثیت مجموعی ''وحدت الوجود'' کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوگیا اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کردیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات سے ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔''[122]

اقبال کو وحدت الوجود میں جو سقم محسوس ہوئے مجموعی طور پر ان کا احاطہ کیا جائے تو وہ حسب ذیل سامنے آتے ہیں:

1. یہ نظریہ انسان کی شخصی انفرادیت کے منافی ہے۔ کیونکہ عبدیت کا تقاضا ہے کہ عبد اور معبود کے درمیان حدِ فاصل قائم رہے لیکن وجودی صوفیاء کے مطابق، ایک بوند جیسا انسان سمندر

جیسے خدا میں فنا متصور کیا جائے تو عبد اور معبود کا رشتہ کیونکر استوار ہو سکتا ہے۔ ضمناً دعا، شخصی بقائے دوام، جزا و سزا کے وعدہ و وعید جیسے تصورات کی اہمیت کہاں باقی رہ سکے گی۔ اس لیے اقبال یہ ضروری سمجھتا ہے کہ انسان خدا کی ذات میں گم نہ ہو، بلکہ اپنے اندر اس جیسی صفات پیدا کرے تاکہ اپنا ذاتی تشخص برقرار رکھ سکے۔

به بحرش گم شدن انجامِ ما نیست اگر او را تو در گیری فنا نیست [۱۲۳]

اس (سمندر) کی موج میں گم ہونا ہمارا مقصد نہیں ہے اگر تو اسے اپنے اندر جذب کر لے (یعنی اس کی صفات اپنے اندر پیدا کر لے) تو تجھے فنا نہیں ہے (یعنی تو ابدی زندگی حاصل کر لے گا)۔

اقبال کے نزدیک، رسول کریمؐ نے ''تخلقو باخلاق اللہ'' [۱۲۴] یعنی ''اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کرو'' کی تعلیم اسی مقصد سے دی تھی۔

رنگِ او بر کن مثالِ او شوی
در جہاں عکسِ جمالِ او شوی [۱۲۵]

اس (اللہ تعالیٰ) کا رنگ اپنا، تاکہ تو اس جیسا ہو جائے اور دنیا میں اس کے جمال کا عکس بن جائے۔

2. یہ نظریہ خدا کے تصور شخصیت کے منافی ہے کیونکہ الوہیت کا تقاضا ہے اسے محض تصور مجرد متصور نہ کیا جائے لیکن وجودی صوفیاء کے ہاں، کائنات ہی خدا اور خدا ہی کائنات ہے، یعنی خدا کائنات سے ماورا نہیں، اسی کے اجزاء پر محیط کل ہے، ایسی صورت میں خدا یقیناً شخصیت کا حامل نہیں رہتا، محض تصور مجرد بن جاتا ہے جس سے عبدیت کا ناطہ ایک سوالیہ نشان بن جاتا ہے۔ اس لیے اقبال خدا کو غیر شخصی نہیں مانتا، اسے شخصیت کا حامل گردانتا ہے۔ اس سلسلے میں اس کا استدلال ہے کہ ''یہ رجحان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی (impersonal) خدا مانیں اور اس کی انفرادیت کو وحدت الوجود میں بسیط و منسبط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس رجحان کا مخالف ہے۔ سورہ ''النور'' میں خدا کو ارض و سموات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدت الوجود کی زبان معلوم ہوتا ہے، لیکن اس نور کے مرکز کو چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصور کے برعکس ایک تصور پیش کرتی ہے لیکن چونکہ یہ فرد ماورائے زمان و مکاں ہے اس لیے فرد کہنے سے اس کی تناہی یا محدودیت لازم نہیں آتی۔'' [۱۲۶]

تیسرے خطبہ "The Conception of God and the Meaning of Prayer" میں اقبال نے اس کی وضاحت ذرا تفصیل سے کی ہے جہاں اس نے بالآخر یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ''ذات

الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور توسیع میں ہے، امتداد اور پنہائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔''[۱۲۷]

3. یہ نظریہ شریعتِ اسلامیہ کے تشخص کے منافی ہے کیونکہ دین کا تقاضا ہے کہ مسلم کی غیر مسلم سے پہچان قائم رکھنے کے لیے دینی ظواہر و شعائر کی پابندی روا رکھی جائے لیکن وجودی صوفیاء کے نزدیک، دین کے باطن کو جان لیا تو پھر اس کے ظاہر کی کیا ضرورت؟ یقیناً ایسا خیال بہت خطرناک صورت اختیار کرتا ہے، خصوصاً جب مختلف مذاہب کے صوفیائے اکرام اپنے عوام کے کردار اور سیرت کو متاثر کر رہے ہوں۔ وہ ان کی طرح دین کے باطن سے باخبر تو ہوتے نہیں، ان کی پیروی کرنے لگ جائیں تو پھر باطن چھوڑ، ظاہر سے بھی گئے۔ یوں شریعت چھوڑنے سے لامحالہ، ان کا دینی تشخص بھی گیا۔ بقول سید نذیر نیازی، اقبال نے اس کی صراحت میں کہا تھا کہ ''وحدت الوجود' سے احکامِ شریعت کی حیثیت محض ظواہر کی رہ جاتی ہے۔ لہٰذا فرد ان سے بے اعتنائی برتتا اور جماعت وحدتِ ادیان کے چکر میں اپنا تشخص کھو بیٹھتی ہے۔ اسلام ہی میں کوئی بات رہ جاتی ہے، نہ اُمت اسلامیہ کے جداگانہ وجود میں۔''[۱۲۸] اور سب سے بڑھ کر سو باتوں کی ایک بات یہ ہی کافی ہے:

تا شعارِ مصطفیٰ از دست رفت   قوم را رمزِ بقا از دست رفت[۱۲۹]

جب حضور اکرمؐ کا شعار (شریعت) ہاتھ سے گیا تو قوم کی بقا کا راز بھی ہاتھ سے گیا۔

اس لیے اقبال نے طریقت کو کبھی شریعت سے جدا نہیں جانا، ہمیشہ طریقت کو شریعت سے مشروط کیا ہے۔

پس طریقت چیست اے والا صفات   شرع را دیدن بہ اعماقِ حیات[۱۳۰]

اے اچھی صفات رکھنے والے پس طریقت کیا ہے؟ شرع کو زندگی کی گہرائیوں سے دیکھنے کا نام ہے۔

اقبال نے اسی خیال کو اپنے خطبۂ ہفتم "Is Religion Possible?" میں ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔ ''انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور بااختیار شخصیت حاصل کرے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں اس کے مشاہدے سے۔''[۱۳۱] ویسے بھی اتباع رسولؐ کے لیے شریعت کی پیروی لازم ہے خواہ طریقت کی راہ اختیار کی جائے یا نہ کی جائے کیونکہ بقول اقبال، نبی کریمؐ نے دین کی وساطت سے دنیا میں حصہ لینا سکھایا، خدا تعالیٰ نے مسلم کو ہدایت کی کہ ''لا تنس نصیبك فی الدنیا'' یعنی دنیا میں اپنا حصہ فراموش نہ کر۔ پھر اس حصے کو حاصل کرنے کا طریق بھی بتایا اور اس کا نام شریعت اسلامیہ کا وہ حصہ ہے جو

معاملات سے تعلق رکھتا ہے۔[۱۳۲] اس پیرائے میں شریعت کو پسِ پشت کیونکر ڈالا جا سکتا ہے۔ اس معاملے میں، اُس کے یہ اشعار فیصلہ کن ہیں۔

در شریعت معنیٔ دیگر مجو غیر ضو در باطن گوہر مجو
ایں گہر را خود خدا گوہر گر است ظاہرش، گوہر بطونش گوہر است
علمِ حق غیر از شریعت ہیچ نیست اصلِ سنّت جز محبت ہیچ نیست [۱۳۳]

شریعت میں کوئی اور معنی نہ ڈھونڈ۔ گوہر کے باطن میں چمک کے سوا کچھ مت ڈھونڈ۔ اس موتی کو خدا نے بنایا ہے اس کا ظاہر بھی موتی ہے اور باطن بھی موتی ہے۔ سچا علم شریعت کے علاوہ اور کچھ نہیں اور سنتِ رسول پاکؐ کی بنیاد محبت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

4. یہ نظریہ انسانی اختیار کے منافی ہے کیونکہ اخلاقیات کا تقاضا ہے کہ خدا نے خیر و شر کے بدلے میں جزا و سزا کے جو راستے انسان کو سجھائے ہیں، ان کے انتخاب میں وہ آزاد و خود مختار ہو اور آخرت میں اپنے کیئے کا جواب دہ ہو۔ وجودی صوفیاء کے حوالے سے اگر خدا اور اس کی جملہ کائنات میں تخصیص نہ کی جائے گی تو لا محالہ آزادی اختیار اور اجر و ثواب کے مفہوم بے اثر ہو جائیں گے۔ اس لیے اقبال نے اسے قرآن و سنن کے خلاف جانا اور اپنے مدعا کی وضاحت میں برملا کہا:

تو ھر مخلوق را مجبور گوئی اسیر بند نزد و دور گوئی
ولے جاں از دم جاں آفرین است بچندیں جلوہ ہا خلوت نشین است
ز جبر او حدیثے درمیاں نیست کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست
شبیخوں بر جہانِ کیف و کم زد ز مجبوری بمختاری قدم زد [۱۳۴]

تو ہر مخلوق کو مجبور کہتا ہے۔ نزدیک و دور (یعنی زمان و مکان) کی قیود میں مقید کہتا ہے۔ لیکن جان روح پیدا کرنے والے کے دم سے ہے۔ یہ جان اتنے جلوؤں کے باوجود خلوت نشین ہے۔ (یعنی جان کے آثار ہر جسم سے ظاہر ہیں لیکن جان کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔) کیونکہ جان آزاد فطرت کے بغیر جان نہیں ہے۔ اس نے کیف و کم کے جہان پر بے خبری میں حملہ کیا۔ مجبوری سے مختاری کی طرف قدم بڑھایا۔

اقبال کے خیال میں انسان کا اصل مقصد جبر کو اختیار میں بدلنا ہے جو تبھی ممکن ہے کہ انسان اپنے اختیار کو خدا کے اختیار کا ہم کنار کر لے، مطلب یہ ہے کہ اپنے اختیار سے اپنی سیرت کو منشائے ایزدی کے مطابق ڈھال لے۔ اقبال نے اس سارے خیال کو شعر میں اس طرح سمویا ہے:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار [۱۳۵]

اے غافل فرماں برداری کی کوشش کر کیونکہ جبر وضبط سے اختیار پیدا ہوتا ہے۔

5. یہ نظریہ انسان کے معاشرتی نظام کے منافی ہے کیونکہ معاشرت کا تقاضا ہے کہ حقوق اللہ کے ساتھ حقوق العباد کو احسن طریقے سے پورا کیا جائے لیکن وجودی صوفیاء کو حالتِ بے خودی بہت مرغوب ہے، جو کشف و وجدان کی ایسی حالت مدہوشی ہے جس میں بندہ اپنے خدا کے ساتھ قرب کی لذت میں مستقلاً کھویا رہنا چاہتا ہے۔ اس کی خاطر معاشرتی معاملات وحاجات کو پسِ پشت ڈال کر رہبانیت تک اختیار کرنے کو معیوب نہیں سمجھتا۔ اس لیے اقبال کو وجودی صوفیاء کا ایسا رجحان خوب کھٹکتا ہے۔ اس کے نزدیک، اس سے مسلمانوں میں بے عملی اور تقدیر پرستی کو فروغ ملتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے بڑی دلچسپ مثال پیش کی ہے۔ لکھا ہے، ''وحید خان ایک پنجابی شاعر تھا جو کسی ہندو جوگی کا مرید ہو کر فلسفہ ویدانت (ویدانت اور وحدت الوجود ایک ہی چیز ہے) کا قائل ہو گیا اس تبدیلی خیال وعقیدہ نے جو اثر اس پر کیا، اسے وہ خود بیان کرتا ہے:

تھے ہم پوت پٹھان کے دَل کے دَل دیں موڑ
شرن پڑے رگناتھ کے سکیں نہ تنکا توڑ

یعنی میں پٹھان تھا اور فوجوں کے منہ موڑ سکتا تھا مگر جب سے رگناتھ جی کے قدم پکڑے ہیں یا بالفاظ دیگر یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر چیز میں خدا کا وجود جاری وساری ہے میں ایک تنکا بھی نہیں توڑ سکتا کیونکہ توڑنے سے تنکے کو دکھ پہنچنے کا احتمال ہے۔''[۱۳۶] ظاہر بات ہے کچھ ایسی کیفیت وجودی صوفیاء میں عام ہو جائے تو عام آدمی کا پھر اللہ ہی حافظ ہے وجودی تصوف کی وجہ سے مسلمانوں کی جو حالت ہوئی ہے، اقبال کے نزدیک کچھ ایسی ہے:

آنکہ کشتے شیر را چوں گوسفند — گشت از پامالِ مورے دردمند
آنکہ از تکبیرِ او سنگ آب گشت — از صفیرِ بلبلے بیتاب گشت
آنکہ عزمش کوہ را کاہے شمرد — با توکل دست و پاے خود سپرد
آنکہ ضربش گردنِ اعدا شکست — قلبِ خویش از ضربہاے سینہ خست
آنکہ گامش نقشِ صد ہنگامہ بست — پاے اندر گوشۂ عزلت شکست
آنکہ فرمانش جہاں را ناگزیر — بردرش اسکندر و دارا فقیر
کوششِ او باقناعت ساز کرد — تا بہ کشکولِ گدائی ناز کرد [۱۳۷]

وہ جو شیر کو بھیڑ کی طرح مار ڈالتا تھا۔ ایک چیونٹی کے پاؤں تلے کچلے جانے پر دکھی ہو گیا۔ وہ جس کی تکبیر سے پتھر پانی بن گیا، ایک بلبل کی آواز سے بے تاب ہو گیا۔ وہ جس کے عزم نے پہاڑ کو ایک

تنکا سمجھا اس نے اپنے ہاتھ پاؤں توکل کے سپرد کر دیئے (یعنی سعی ترک کردی)۔ وہ جس کی ضرب نے دشمنوں کی گردن توڑ ڈالی، سینہ کوبی سے اپنے دل کو زخمی کر دیا۔ وہ جس کے قدم نے سینکڑوں ہنگامے برپا کیے، اس نے گوشۂ عزلت میں پاؤں توڑ لیے۔ وہ جس کا حکم دنیا مانتی تھی، جس کے دروازے پر سکندر اور دارا، فقیر تھے۔ اس کی کوشش (سعی) نے قناعت کے ساتھ سازگاری کر لی۔ یہاں تک کہ گدائی کے کشکول پر فخر کیا۔

وحدت الوجود کی خامیوں کو اجاگر کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال مسلم تصوف سے کلی طور پر بے زار تھا۔ خود اس کا کہنا ہے کہ ''تصوف کے مقاصد سے مجھے کیونکر اختلاف ہوسکتا ہے کوئی مسلمان ہے جو ان لوگوں کو برا سمجھے جن کا نصب العین محبت رسول اللہؐ ہے اور جو اس ذریعے سے ذاتِ باری تعالیٰ سے تعلق پیدا کر کے اپنے اور دوسروں کے ایمان کی پختگی کا باعث ہوتے ہیں۔''[۱۳۸] حقیقت میں اس کو اختلاف اس بات سے تھا کہ تصوف کا وجودی مسلک ایسے مسائل کی ترغیب کا سبب بنا ہے جو شریعت اسلامیہ سے متغائر ہیں حالانکہ ان مسائل کا تعلق فلسفے سے بنتا ہے، تصوف سے نہیں۔ اس کا اظہار اس کے مضمون ''اسرار خودی اور تصوف'' میں ان بیانات سے بخوبی عیاں ہے۔ جیسے، ''میں اگر مخالف ہوں تو صرف ایک گروہ کا جس نے محمد عربی صلعم کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کو تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔''[۱۳۹] پھر آگے چل کر لکھا ہے ''مجھے بعض ایسے مسائل سے اختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوف کے مسائل سمجھا جاتا ہے۔''[۱۴۰]

اور مسلم تصوف کے بارے میں اقبال کا مطمح نظر ۷ امئی ۱۹۱۹ء کے مکتوب بنام حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری کے اس اقتباس سے کھل کر سامنے آ جاتا ہے، ''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''[۱۴۱]

اس مقام پر ایک سوال اٹھتا ہے۔ اگر قرونِ اولیٰ میں تصوف جن فلسفیانہ موشگافیوں سے منزّہ تھا، بعدازاں وہ تصوف میں کیونکر داخل ہوئیں؟ اقبال نے اس پر بھی تحقیقی نگاہ دوڑائی ہے اور

حسبِ ذیل نکات کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔

1. مسلم فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے سے مسلم مفکرین میں مفتوح اقوام کے علوم وفنون کی طرف ملتفت ہونے کا رجحان بڑھا۔ خصوصاً ارسطو اور فلاطینوس کے افکار نے انہیں بے حد متاثر کیا نتیجتاً مسلم مفکرین کے خیالات میں دورس تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس حوالے سے یہ گمان بعداز قیاس نہیں کہ مسلم تصوف جو دائرہ اسلام میں نمو پا رہا تھا، اس پر ان کے اثرات مرتب نہ ہوئے ہوں۔

2. یونانی فلسفے کی ترویج سے مسلم کلام کی جن تحریکوں نے سر اٹھایا، ان میں سے معتزلہ نے مذہبی حقائق کو عقلی ترازو میں تولنے کی سعی کی۔ اس کے برعکس، اشاعرہ نے معتزلہ کے ہی منطقی ہتھیاروں سے ان سے مقابلہ کی ٹھانی۔ ان کی باہمی چپقلش کا نتیجہ یہ نکلا کہ متفرق فرقے وجود میں آئے۔ بعض نے نقل کو عقل پر ترجیح دینے کی طرح پکڑی، کچھ نے تشکیک کی راہ لی اور چند ایک لاادریت کا شکار ہوئے۔ لیکن جو پاک طینیت عبادت گذار تھے وہ فرقہ آرائیوں سے گھبرا اٹھے، انہوں نے تصوف میں پناہ ڈھونڈی اور فلسفے کو اس میں سمو دیا۔

3. اسلامی عہد تک شام ومصر میں نوفلاطونیت اور عیسائیت کے ایسے معلمین اور امام موجود تھے جو فوق الادراک حقائق کے عرفان کے مدعی تھے۔ ان حضرات کی تعلیمات کا لب لباب یہ تھا کہ ہر شے میں ایک ہی روح جاری وساری ہے اور جب انسان کوئی چیز کھاتا پیتا ہے تو اصل میں اس چیز کی روح کو انسان اپنی روح میں جذب کر لیتا ہے۔ یقیناً یہ 'من تو شدم تو من شدی' والی کیفیت ہے۔ اس کے زیر اثر بہت سے مسلم صوفیاء، کچھ اس قسم کے نتائج پر پہنچے۔

4. مسلمانوں کی مذہبی رواداری کی وجہ سے غیر اسلامی مذہبی تحاریک نے بھی خوب نمو پائی۔ عیسائیت، مانویت، ویدانت جیسے صوفیانہ مسالک کے طریقۂ ریاضت نے مسلم صوفیاء کو بہت متاثر کیا، نتیجتاً ان کے طور اطوار مسلم تصوف میں شامل ہو گئے۔

5. بنو امیہ کو جس شوکت وثروت سے عروج نصیب ہوا، انہوں نے اس کی بناء پر اسلام کی سادہ طرزِ حیات کو چھوڑ کر کچھ ایسے قواعد وضع کئے جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ مسلمانوں کا مذہبی جوش ٹھنڈا پڑ گیا اور دوسرے، ان کے طرزِ حیات سے متانت اور سادگی کا وہ رنگ اڑ گیا جو کبھی نبوت کی فیوض وبرکات سے ان پر چڑھ چکا تھا۔ نیز سیاسی اکھاڑ پچھاڑ، ایرانی کذابوں کی بغاوتوں، مامون اور امین کے عہد میں خانہ جنگی جیسے حالات میں صوفیانہ طرز اختیار کرنے والوں میں اپنے سماجی ماحول سے منافرت کا احساس ابھرا، نتیجتاً عیش پرستانہ تکلفات اور خانہ جنگیوں کے خلاف جو بھی

صوفیانہ تحریک بطور صدائے احتجاج ابھری، وہ ایک طرح کی عملی و علمی نصب العین اختیار کر گئی اس کے تحت پھر ایسی ایسی اصطلاحات گھڑی گئیں جو اس سے پیشتر قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں سرے سے مروج نہ تھیں۔

اقبال کی تحقیقات کے مطابق، وجودی تصوف کا سزاوار سرزمین عجم ٹھہرتا ہے کیونکہ محولہ بالا اسباب اسی سرزمین میں پیدا ہوئے اور اس پر طرہ یہ کہ یہیں کے شعرا نے اسے شاعری کے پیرہن میں اتارا اور وجودی تصوف کو اس قدر رنگین اور پرکشش بنا دیا کہ عوام کے دل و دماغ مسحور ہو کر رہ گئے۔ ہوا یوں کہ وحدت الوجود کے علم بردار ابنِ عربی کی تعلیمات سے اوحدالدین کرمانی اور فخرالدین عراقی جیسے شعرا انتہائی متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ تمام ایرانی شعرا اس رنگ میں رنگ گئے۔ اقبال کے خیال میں اس کا نتیجہ بڑا خوفناک نکلا۔ وہ لکھتا ہے، ''ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک، پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گذار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ''رگ چراغ'' میں ''خون آفتاب'' کا ''شرار سنگ'' میں ''جلوہ طور'' کا بلاواسطہ مشاہدہ کیا۔''[۱۴۲]

اس طرح تخیل کی تجربے پر گرفت مضبوط ہو گئی، یعنی تخیل، تجربے پر حاوی ہو گیا۔ فلسفیانہ افکار و نظریات کی وجودی تصوف میں آمیزش سے جو صورتِ حال بگڑی سو بگڑی، شاعری کے تخیلانہ مزاج نے رہی سہی کسر بھی نکال کر رکھ دی۔ دوسرے لفظوں میں فلسفیانہ افکار و نظریات کے زیرِ سایہ وحدت الوجود کی جو نیو رکھی گئی اس میں تجربہ کم تجرید کا عمل دخل زیادہ تھا لیکن شاعری کے تخیلانہ مزاج نے تجربے کی ویسے ہی چھٹی کرا دی۔ اس تناظر میں وجودی تصوف کا استدلال استقرائی نہ رہا، استخراجی ہو گیا۔ اس اعتبار سے اقبال یہ کہنے میں حق بجانب ہے:

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و دل آویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز [۱۴۳]

اب ایک اُلجھن رفع ہونا باقی ہے۔ وجودی تصوف کی کھل کر مخالفت کرنے کے باوجود، جب منصور حلاج کے نعرہ اَناالحق کا ذکر آتا ہے تو اقبال کے بیانات میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک طرف، اس کے ڈاکٹریٹ کے مقالے '*The Development of Metaphysics in Persia*' کا یہ جملہ منصور حلاج کو وجودی تصوف کا داعی ٹھہراتا ہے، ''......اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنا دیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح اَناالحق (اہم برہما اسمی) چلا

اُٹھا۔''[۱۴۴] تو دوسری طرف، خطبۂ چہارم (The Human Ego His Freedom and Immortality) کے یہ الفاظ منصور حلاج کو وجودی تصوف کے دائرے سے خارج کر دیتا ہے۔

''اب اگر صرف مذہبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان واردات کا نشو ونما حلاج کے نعرہ 'اَناالحق' میں اپنے معراج کمال کو پہنچ گیا اور گو حلاج کے معاصرین، علی ہذا متبعین نے اس کی تعبیر وحدت الوجود کے رنگ میں کی، لیکن مشہور فرانسیسی مستشرق موسیو مے سینوں نے حلاج کی تحریروں کے جو اجزا حال ہی میں شائع کیے ہیں ان سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس شہید صوفی نے اَناالحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ اسے ذات الٰہیہ کے وراء لوراہونے سے انکار تھا۔ لہٰذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیئے جیسے قطرہ دریا میں واصل ہو گیا۔''[۱۴۵] ان الفاظ کا اس سے بھی کہیں جامع اظہار اس بیان سے ہوتا ہے جسے ڈاکٹر سعید اللہ نے رقم کیا ہے۔ ''اَناالحق کے معنے یہ نہیں، کہ میں خدا ہوں بلکہ اس کو یوں سمجھنا چاہیئے کہ ''اَنا'' ہی اصلی چیز ہے۔ بندہ اگر خدا میں گم ہو گیا۔ تو اس نے اپنی ہستی مٹا دی۔''[۱۴۶]

مرقومہ بالا بیانات کے حوالے سے جو اُلجھن پیدا ہوتی ہے وہ مزید دو نکات کی حامل ہے:

1. منصور حلاج کو اقبال نے پہلے تو ویدانتی تصوف کی مانند وجودی تصوف کا دعویدار ٹھہرایا اور پھر اسے موسیو مے سینوں کی تحریروں کے حوالے سے وجودی تصوف سے مبرّا کر ڈالا۔

2. خطبۂ دوم کے بیان میں اَناالحق کی توجیہہ قطرے کے دریا میں واصل ہونے کی تمثیل پر پیش کی، جس کا سادہ مفہوم خدا میں گم ہونا ہے۔ جب کہ ڈاکٹر سعید اللہ کے بیان میں واشگاف الفاظ میں وضاحت ملی ہے کہ اگر بندہ خدا میں گم ہوا تو اس کی ہستی گئی، گویا فنا ہوا۔ اس لیے اصلی شے اَنا ہے۔

جہاں تک پہلے نکتے کی بات ہے، اقبال کے مطالعے اور تجربے میں جیسے جیسے وسعت آتی گئی اس کے خیالات میں انقلابی تبدیلیاں رونما ہوتی چلی گئیں۔ جیسا کہ ابتدا میں وضاحت کی گئی کہ ڈھلتی عمر کے ساتھ اقبال وحدت الوجود سے وحدت الشہود کی طرف ملتفت ہوا۔ ثانیاً، اقبال نے اپنے مقالے کے مترجم، ''میر حسن الدین'' کو اس کے ترجمے کی اجازت دیتے وقت لکھا تھا۔ ''یہ کتاب اس سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اس وقت سے نئے اُمور کا انکشاف ہوا ہے اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آ چکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔''[۱۴۷] اس لیے منصور حلاج کے بارے میں

مقالے میں درج شدہ الفاظ اقبال کے دیگر حوالوں کی نسبت سے اہم نہیں رہتے۔ رہی دوسرے نکتے کی بات، تو اس ضمن میں اقبال کے یہ الفاظ رہنما ثابت ہوتے ہیں، ''خودی ایک حقیقت ہے جو اگر ایک عمیق اور پختہ تر شخصیت پیدا کر لی جائے تو ثبات واستحکام حاصل کر سکتی ہے اس لحاظ سے دیکھا جائے تو کچھ یوں معلوم ہوتا ہے جیسے حلاج ان الفاظ میں متکلمین کو دعوتِ مبارزت دے رہا تھا۔''[۱۴۸] اس کا مطلب یہ ہوا کہ حلاج کے قول اَناالحق کا یہ دعویٰ نہ تھا کہ وہ خدا کے ساتھ متحد ہو گیا، جیسا کہ عموماً وجودی صوفیا کا خیال ہے، بلکہ اس کے معنی یہ تھے کہ میں تخلیقِ حق ہوں۔ اسی مفہوم کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اقبال نے ایسے اشعار کہے:

حلاّج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر ۔۔۔ اِک مردِ قلندر نے کیا رازِ خودی فاش
خودگیری وخودداری وگلبانگِ اَناالحق ۔۔۔ آزاد ہوں سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات [۱۴۹]

دراصل منصور نے کلمہ اَناالحق ایک ایسے عالمِ شوق کے دوران ادا کیا جس کا تعلق ذاتی احساس وتجربے سے ہے اور جو انسانی فکر کی گرفت سے باہر ہے۔ اس لیے اقبال کا یہ ایقان ہے ''ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال اور مشاہدات کی تحقیق علمی نہج پر کی جائے، جیسے مثلاً حلاج کو پیش آئے اور جو اگر علم کا ایک سرچشمہ ہیں بھی تو ہم ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔''[۱۵۰]

اس اُلجھن کو رفع کرنے سے یہ عقدہ کھلتا ہے کہ منصور حلاّج کو وجودی تصوف میں شمار کرنا درست نہیں کیونکہ اس کا نعرۂ حق فلسفیانہ قیاس آرائیوں پر محیط نہیں تھا، محض محسوسات وواردات کا ردعمل تھا یعنی اس کے ہاں مابعدالطبیعی حقیقت کا استخراج نہیں تھا، بلکہ احساس تھا، ذات کا وجدان تھا۔ ایک طرح کا استقرائی روّیہ تھا جہاں جز کو محض محسوس ہوتا ہے کہ وہ کُل میں سما گیا ہے۔ اس لیے اقبال کو اَناالحق نے فنافی اللہ کا تصور یا تخیل نہیں بلکہ بقافی اللہ کے رمز کا اشارہ ملتا ہے۔

آخر میں ایک وضاحت کر دینا ضروری ہے۔ مسلمانوں کے علم الکلام، حکمت وفلسفہ اور تصوف کو ناقدانہ تجزیے کی کسوٹی پر پرکھتے ہوئے اقبال بادی النظر میں ابنِ خلدون کا ہم خیال معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس نے بھی اپنے ناقدانہ تجزیے میں یہ نتیجہ نکالا تھا کہ علم الکلام کے مسئلوں کو عقل انسانی کے زور پر حل کرنا، مسلم حکمت وفلسفہ کی گتھیوں کو فکر مجرد کی بناء پر سلجھانا اور مسلم تصوف کی باریکیوں کو فلسفیانہ قیاس آرائیوں کے بل پر ٹٹولنا، وہ فاش غلطیاں ہیں جن کے المیہ سے مسلم فکر دوچار رہوئی۔ لیکن گہری نظر سے دیکھا جائے تو ان دونوں کی فکر کے بنیادی فرق کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ ابنِ خلدون نے انسانوں کے افکار ونظریات کی تہہ میں کارفرما عقل اور وجدان کو جدا جدا

وسیلۂ علم متصور کیا جہاں ہر ایک کا دائرۂ عمل اپنا اپنا رہتا ہے۔ اس کے برعکس، اقبال نے اُن دونوں ذرائع علم کو ایسے آب بند خانوں (water-tight compartments) میں نہیں بانٹا، بلکہ ان میں ایک ایسی زنجیر باندھی ہے، جہاں عقل کی کڑی ختم ہوتی ہے، وہاں وجدان کی کڑی شروع ہو جاتی ہے اور زنجیر ایسی بنتی ہے جہاں،

زیرکی از عشق گردد حق شناس — کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں با زیرکی ہمبر شود — نقشبندِ عالمِ دیگر شود ۱۵۱

دانشِ عشق سے اللہ تعالیٰ کی پہچان حاصل کرتی ہے اور عشق کے کام کی بنیاد ہوشیاری سے مستحکم ہوتی ہے۔ جب عشق دانش سے ہم پہلو ہوتا ہے تو وہ ایک اور جہان کا صورت گر بنتا ہے۔

اس حساب سے، اقبال کی فکر میں استقرائیت کے جراثیم ابنِ خلدون کی فکر سے کہیں زیادہ پائے جاتے ہیں۔

حواشی

۱۔ اسلامی اور مسلم، استدلالات میں تفریق کے لیے، دیکھئے،
M.Saeed Sheikh, *Reorientation of Muslim Philosophy*, included in, *Proceedings of The Pakistan Philosophical Congress,* 11th Session, 14-17April, 1964, Hyderabad, pp.158-160

۲۔ اس ضمن دیکھئے، علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، ص ص:۱۱-۱۲

۳۔ مثلاً، مستشرق جارج سارٹن لکھتا ہے، ”......عقل اور مذہب کے درمیان مصالحت......ایک خود ساختہ اور بے بنیاد سا مسئلہ ہے اور جس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی دائرے کو مربعے میں بدلنے میں یا دوامی حرکت پیدا کرنے کی کوشش۔“ دیکھئے، سید نذیر نیازی، مقدمہ تاریخ سائنس (ہومر تا عمر خیام)، جلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص:۴۶، علاوہ ازیں، دیکھئے، ڈاکٹر عبدالخالق اور پروفیسر یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ، ص:۱۶

۴۔ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p.229

۵۔ میر حسن الدین، (مترجم)، فلسفۂ عجم، محمد اقبال، (مصنف)، ص:۱۰۶، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"The flower of Greek thought faded away before the breath of Christianity,"see,Muhammad Iqbal,*The Development of Metaphysics in Persia*,p.82

۶۔ محمد اجمل، (مترجم)، نشاطِ فلسفہ، ول ڈیورانٹ، (مصنف)، ص:۴۸

۷۔ ان چار جہتی فکری دھاروں کی تلخیص درج ذیل آرٹیکل سے لی گئی:

Dr C.A.Qadir, Alexandrio-Syriac thought, included in ,M.M Sharif, (editor),*History of Muslim Philosophy*, vol,1, pp.111 -126

۸۔ W.T Stace,*A Critical History of Greek hilosophy*,p.377

۹۔ پروفیسر میاں محمد شریف، مسلمانوں کے افکار، ان کی ابتدا اور حاصلات، ص:۱۹

۱۰۔ عبید اللہ قدسی، تصوراتی عرب قبل اسلام، ص ص:۸۸-۸۹

علاوہ ازیں دیکھئے، عبید اللہ قدسی، عرب میں اسلام سے پہلے دھر کا تصور، ص ص:۲۱-۲۲، مشمولہ، *The Pakistan Philosophical Journal*,vol 2,No 4,April 1959

۱۱۔ علم الیقین کے لیے دیکھئے، (۱۰۲:۵)، عین الیقین کے لیے دیکھئے، (۱۰۲:۷)، حق الیقین کے لیے دیکھئے، (۶۹:۵۱)

see,"Philosophical teachings of the Quran", included in, M.M Sharif, (editor), *op.cit*, vol 1, pp.146-147

علاوہ ازیں دیکھئے، پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص:۱۱، اور دیکھئے، خلیفہ عبد الحکیم، داستان دانش، ص:۱۷۴

۱۲۔ علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص:۲۰

۱۳۔ پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۴-۱۵

۱۴۔ علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص ص:۳۵-۳۶

۱۵۔ پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص:۳۰

۱۶۔ Syed Muzaffar-ud-din,*Muslim Thought and its Source*,pp.10-11

۱۷۔ Anton Dumitriu,*A History of Logic,*vol,2,p.4

۱۸۔ علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص:۳۸

۱۹۔ Syed Muzaffar-ud-din,*op.cit*,pp.18-19

۲۰۔ محمد ھادی حسین، (مترجم)، روحِ اسلام، آنریبل سید امیر علی، (مصنف)، ص:۵۹۸

۲۱۔ ایضاً، ص ص:۵۹۸-۵۹۹

۲۲۔ ڈاکٹر عبد الخالق اور پروفیسر یوسف شیدائی، کتاب مذکورہ، ص:۳۲

۲۳۔ Syed Muzaffar-ud-din,*op.cit*,pp.18-19

۲۴۔ محمد ھادی حسین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۵۹۹-۶۰۰

۲۵۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے،

Mir Valiuddin, "Mutazilism", included in,M.M Sharif,(editor), *op.cit*, pp.199-200

۲۶۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے، Syed Muzaffar-ud-din,*op.cit*,pp.35-48

۲۷۔ پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص ص:۸۵-۸۶

28- M.Abdul Hye,"Asharism",included in,M.M Sharif, (editor), *op. cit*, p.223

علاوہ ازیں، دیکھئے،

Dr. C. A Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, p.61

۲۹۔ محمد ھادی حسین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۶۸۴

۳۰۔ علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص:۵۲

۳۱۔ اشعری کے اعتراضات کی تلخیص مندرجہ ذیل مضمون سے ماخوذ ہے، دیکھئے،

وحید عشرت، اشاعرہ، مشمولہ، اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی، پاکستان، جلد ۲۵، شمارہ نمبر ۴، ۱۹۸۵ء، ص ص:۱۴۶-۱۴۷

۳۲۔ ایضاً، ص:۱۴۸

۳۳۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ص:۴۰۴-۴۰۵

۳۴۔ الکندی کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے،

Ahmed Fouad El-Ehwany,"Al-Kindi",included in,M.M Sharif, (editor), *op.cit*,pp.423-424

۳۵۔ فارابی کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے،

Ibrahim Madkour,"Al-Farabi", included in, *Ibid,*pp.456-464

۳۶۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، (مترجم)، تاریخ فلسفۂ اسلام، ٹ۔ ج۔ دو بوئر، (مصنف)، ص:۸۲

۳۷۔ پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص:۱۱۹

۳۸۔ ابنِ سینا کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے،

Fazlur Rahman,"Ibn-Sina", included in M.M Sharif,(editor), *op.cit*,pp. 480-486

۳۹۔ ابنِ مسکویہ کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے، علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص:۱۰۸

۴۰۔ پروفیسر میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۲۲-۱۲۳
نوٹ: مصنف نے علامہ شبلی نعمانی کی تصنیف علم الکلام سے اقتباس نقل کیا ہے، جب کہ ان کی دستیاب شدہ تصنیف علم الکلام اور الکلام کے متن میں درج شدہ اقتباس کے الفاظ میں خاصا فرق ہے، دیکھئے، علامہ شبلی نعمانی، کتاب مذکورہ، ص:۶۲

۴۱۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۷۸-۷۹، اقبال نے اپنی تصنیف میں حسب ذیل اقتباس کو نقل کیا:

"From my childhood I was inclined to think out things for myself.The result of this attitude was that I revolted against authority; and all the beliefs that had fixed themselves in my mind from childhood, lost their original importance. I thought that such beliefs based on mere authority were equally entertained by Jews, Christians, and followers of other religions. Real knowledge must eradicate all doubt. For instance, it is self-eveident that ten is greater than three. If a person, however, endeavours to prove the contrary by an appeal to his power of turning a stick into a snake,the performance would indeed be wonderful, though it cannot touch the certainty of the proposition in quesition." see, Muhammad Iqbal, *op.cit*,pp.59-60

42- Seyyed Hossein Nasr,"Fakhr-al-Din Razi",included in,M.M Sharif, (editor),*op.cit*,p.642 & p.649

علاوہ ازیں، دیکھئے، علامہ شبلی نعمانی، علم الکلام اورالکلام، ص:۶۲

۴۳۔ *Ibid*,p.645

۴۴۔ شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے سلسلے میں مندرجہ ذیل مضمون کے متن اوراس کے حاشیے، دونوں سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے،

Seyyed Hossein Nasr,"Shihab al-Din Shrawardi Maqtul", included in, M.M. Sharif,(editor),*op.cit*, pp.376 -377

۴۵۔ ڈاکٹر سی اے قادر کے اس مضمون سے ابنِ تیمیہ کے بارے میں استفادہ کیا گیا، دیکھئے،

"The renaissance of philosophical knowledge in the Islamic world*",* included in*,*Dr C.A Qadir,*op.cit*,pp.136-139

۴۶۔ ایضاً، ص:۲۱

۴۷۔ ابنِ باجہ کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے، ڈاکٹر سید عابد حسین، (مترجم)، کتاب مذکورہ ،ص:۱۲۷

48- Bakhtyar Husain Siddiqi,"Ibn Tufail",included in, M.M Sharif, (editor),*op.cit*,pp.528-532

۴۹۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۲-۱۳۳

۵۰۔ یہ روایت حسب ذیل مضمون سے ماخوذ ہے، دیکھئے،
Ahmed Fouad El-Ehwany,"Ibn Rushd",included in,M.M. Sharif, (editor),*op.cit*,p.542

۵۱۔ ڈاکٹر سید عابد حسین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۶

۵۲۔ ابنِ رشد کے بارے میں مندرجہ ذیل مضمون سے استفادہ کیا گیا، دیکھئے،
Ahmed Fouad El-Ehwany,*Ibn Rushd*,included in,M.M.Sharif, (editor),*op.cit*,p.546

53- see,*Muslim philosophers and their problems*, included in, Dr C.A Qadir,*op.cit*,pp.72-73

۵۴۔ Syed Muzaffar-ud-din,*op.cit*,p.99
علاوہ ازیں دیکھئے، پروفیسر صابر کلوروی، (مرتب)، تاریخ تصوف، محمد اقبال، (مصنف)، ص:۵۳

۵۵۔ ایضاً، ص ص:۱۴-۲۴

۵۶۔ ابوالحسنات سید محمد احمد قادری، (مترجم)، کشف المحجوب (نسخۂ سمرقند)، ابوالحسن سید علی بن عثمان، ہجویریؒ، (مصنف)، ص:۱۱۲

۵۷۔ ایضاً، ص:۱۱۴

۵۸۔ پروفیسر صابر کلوروی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۵۵، علاوہ ازیں دیکھئے، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا مضمون، ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم''، مشمولہ، شاہد حسین رزاقی، (مرتب)، مقالاتِ حکیم، جلد دوم، اقبالیات، مصنف نے مختصراً لکھا ہے: ''...... بوعلی از رُوئے حکمت حیات وکائنات کی حقیقت بیان کرتے رہے اور جب بہت کچھ کہہ چکے تو ابوسعید ابوالخیر نے بس اتنا کہا کہ ہر چہ تو می دانی، من می بینم۔''
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے 'بانگِ درا' میں نظم بعنوان ''عقل و دل'' کا یہ شعر اسی سے متاثر ہو کر لکھا،

رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں

محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۷۳

۵۹۔ امیر خسرو کا شعر مندرجہ ذیل تصنیف سے نقل کیا گیا، دیکھئے، سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور، ص:۱۶۴

۶۰۔ اصل اقتباس یوں ہے:
"According to him,only he can truly traverse the Path (*tariqah*)who walks with the Book of God(*al-Qur'an*) in his right hand and the Sunnah of the Holy Prophet in his left hand."See,B.A Dar,"Sufis before Hallaj", included in, M.M Sharif, (editor), *op.cit*,p.344

۶۱۔ 'تصوف' کے مادۂ اشتقاق کے بارے میں کوئی حتمی رائے موجود نہیں۔ مختلف آراء کے مطابق گمان کیا گیا ہے کہ تصوف لفظ 'صف'، معنی، 'قطار'، یا، 'صفا'، معنی، 'صفائی باطن'، یا، 'صفہ'، معنی، 'چبوترہ'، یا،

'سوف، معنی 'حکمت'، یا 'تھیو صوفیا' معنی 'حکمتِ الٰہی'، یا 'صوفہ' معنی 'ایامِ جاہلیت میں خانۂ کعبہ کی خدمت پر مامور قبیلہ'، یا 'صوف' معنی 'اُون'، سے مشتق ہے۔ زیادہ تر آخری رائے، یعنی 'صوف' کو معتبر اور مستند مانا گیا ہے۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے، قاضی قیصر الاسلام، کتاب مذکورہ، ص ص: ۴۰۸-۴۱۰

۶۲۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، اقبال اور مسلکِ تصوف، ص: ۶۰

۶۳۔ ایضاً، ص: ۶۲

۶۴۔ 'گوتم بدھ کی شخصیت حقیقت نہیں رکھتی۔ اس کا قصہ ہی حضرت ابراہیم بن ادھمؒ کے نام سے صوفیوں میں مشہور ہو گیا' مصنف نے اس خیال کو پروفیسر آرنلڈ نکلسن کی کتاب *Mystics of Islam* کے صفحہ نمبر ۶ کے حوالے سے پیش کیا۔ دیکھئے، ایضاً، ص: ۳۶

۶۵۔ بشیر احمد ڈار، تاریخ تصوف، ص: ۶۹

۶۶۔ ایضاً، ص: ۱۴۱

۶۷۔ مصنف کے مطابق، نواب سر احمد حسین نظام جنگ بہادر نے اپنی کتاب فلسفۂ فقراء میں ان دونوں کے فرق کو ایک نقشے کی مدد سے نمایاں کیا ہے۔

وحدت الوجود (ہوالکل)	وحدت الشہود (ہوالہادی)
نظریہ: ہمہ اوست یا اندر ہمہ اوست	نظریہ: ہمہ از اوست
رجحانِ تصوف: سکون کی طرف مائل	رجحانِ تصوف: جوش کی طرف مائل
میں اور وہ جدا نہیں (وہ دریا تو میں قطرہ ہوں)	اس کے ساتھ میں اور میرے ساتھ وہ ہے
وصل	عشق
اعتقاد: میں کون؟ انا الحق (عارف)	اعتقاد: میں کون؟ انا عبدہٗ (عاشق)

دیکھئے، ڈاکٹر شیخ محمد اکرام، رُودِ کوثر، ص: ۳۱۲

۶۸۔ یوسفی سعد حسن خاں، (مترجم)، مقدمہ ابنِ خلدون، ص: ۴۸۰

۶۹۔ ایضاً، ص: ۵۴۵

۷۰۔ ایضاً، ص: ۵۰۹

۷۱۔ سید نذیر نیازی، کتاب مذکورہ، ص ص: ۱۱۱-۱۱۳

۷۲۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص: ۴، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself. His constant prayer was:'God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!", see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,p.2

۷۳۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، (مؤلفہ)، شرح اسرار خودی، ص: ۲۱۰

۷۴۔ کنفیوشس کے استدلال کے لیے دیکھئے، باب دوم، حوالہ نمبر: ۶

۷۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۵۳۷

۷۶۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ ارمغان حجاز، ص:۷۰۳

۷۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۵۹۰

۷۸۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، ص:۱۱-۱۲

۷۹۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۵، اقبال کے الفاظ ہیں:

"This is what the earlier Muslim students of the Quran completely missed under the spell of classical speculation. They read the Quran in the light of Greek thought. It took them over two hundred years to perceive__though not quite clearly__that the spirit of the Quran was essentially anticlassical---", see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit,p.*3

۸۰۔ ایضاً، ص:۲۰۲، اقبال کے الفاظ ہیں:

"In fact,the influence of the Greeks who,as Briffault says,were interested chiefly in theory,not in fact,tended rather to obscure the Muslims' vision of the Quran,and for at least two centuries kept the practical Arab temperament from asserting itself and coming to its own.",see,*Ibid,p.*104

۸۱۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۵۶۲

۸۲۔ دیکھئے، محمد اقبال کا مقالہ ''قومی زندگی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، مقالاتِ اقبال، ص:۵۲

۸۳۔ دیکھئے، خط بنام، صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، مشمولہ، شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص:۲۱۶-۲۱۷

۸۴۔ دیکھئے، محمد اقبال کا مقالہ ''قومی زندگی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۵۵

۸۵۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، دیباچہ، ص:'ی'

۸۶۔ سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور، ص ص:۵۷-۵۹

۸۷۔ مصنف کے حوالہ کے مطابق، یہ اقتباس محمد رفیع الدین کی تصنیف اسلامی تحقیق کا مفہوم، مدعا اور طریقِ کار کے صفحہ نمبر ۹ سے نقل کیا گیا، دیکھئے، مظفر حسین، اقبال شناسی کا انحطاط، ص:۱۸

۸۸۔ مصنف کے حوالہ کے مطابق، یہ اقتباس محمد رفیع الدین کی تصنیف ملک پاکستان کا مستقبل کے صفحہ نمبر ۶۵ سے نقل کیا گیا، دیکھئے، ایضاً، ص:۱۹

۸۹۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۵۸

Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.41

۹۰۔ عطیہ سیّد، اقبال......مسلم فکر کا ارتقاء، ص:۴۳

۹۱۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۴۷،

Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.56

۹۲۔ اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کے لیے دیکھئے، سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص:۱۰۴

۹۳۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸۱،

Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.61

۹۴۔ یہ تجزیہ مندرجہ ذیل تصنیف سے ماخوذ ہے۔ دیکھئے، عطیہ سیّد، کتاب مذکورہ، ص ص: ۵۴-۵۵

۹۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/زبورِ عجم، ص:۴۱۱

۹۶۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۷۸

۹۷۔ ایضاً، ص ص:۲۷۸-۲۷۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"In this period religious life seeks its foundation in a kind of metaphysics__a logically consistent view of the world with God as a part of that view.", see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.143

۹۸۔ ایضاً، ص:۲۸۱

۹۹۔ ایضاً، ص:۲۸۱، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The great Muslim Sufi philosopher,Muhyddin Ibn al-Arabi of Spain, has made the acute observation that God is a percept; the world is a concept.", see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*, p.144

۱۰۰۔ ایضاً، دیکھئے، (زمانی مراتب کے لیے) ص ص:۱۱۴-۱۱۵، (مکانی مراتب کے لیے) ص ص:۲۰۷-۲۰۹ نیز، اشارتاً دیکھئے، ص ص:۲۸۱ - ۲۸۲ ,علاوہ ازیں، دیکھئے، علامہ اقبال کا تحریر کردہ مضمون ''حکمائے اسلام کے عمیق تر مطالعے کی ضرورت''، مشمولہ، بشیر احمد ڈار، (مرتب)، انوارِ اقبال، ص ص:۲۴۷ تا ۲۶۷

۱۰۱۔ افتخار احمد صدیقی، (مترجم)، شذراتِ فکر اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، (مرتب)، ص:۸۰

۱۰۲۔ شمس الدین صدیقی، (مترجم)، اقبال کی مابعد الطبیعیات، عشرت حسن انور، (مصنف)، ص:۶۰

۱۰۳۔ ایضاً، ص:۷۲

۱۰۴۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸، اقبال کے الفاظ ہیں:

"There is, however,one important difference between Ghazali and Kant. Kant,consistently with his principles,could not affirm the possibility of a knowledge of God. Ghazali,finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience,and there found an independent content for religion.In this way he succeeded in securing for religion the right to exist independently of science and metaphysics.",see.Allama

Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.4

۱۰۵۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۸۳

Muhammad Iqbal,*The Development of Metaphysics in Persia*, p.63

۱۰۶۔ ایضاً، ص:۱۲۶، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

[inner sense] verifies and corrects what intellect understands only as theory. Unaided reason is untrustworthy; it must always be supplemented by "Dhauq"...the mysterious perception of the essence of things...which brings knowledge and peace to the restless soul, and disarms Scepticism for ever." see, *Ibid*, p.98

۱۰۷۔ شمس الدین صدیقی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص ص:۹۱-۹۳

۱۰۸۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Prayer, then, whether individual or associative, is an expression of man's inner yearning for a response in the awful silence of the universe.", see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruc- tion of Religious Thought in Islam*, p.74

۱۰۹۔ ایضاً، ص:۱۶۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Purely metaphysical arguments, however, can not give us a positive belief in personal immortality. "---" This obviously means that, since unitary intellect transcends individuality, its appearance as so many unities in the muliplicity of human persons is a mere illusion." see, *Ibid*, p.89

۱۱۰۔ ایضاً، ص:۲۱۶، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Ibn Khaldun was not a metaphysician.Indeed he was hostile to Metaphysics.", see, *Ibid*, p.113

۱۱۱۔ مولانا ظفر علی خاں، (مترجم)، معرکہ مذہب و سائنس، جان ولیم ڈریپر، (مصنف)، ص: ۱۱۸-۱۱۹

۱۱۲۔ پروفیسر صابر کلوروی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۲۸

۱۱۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بال جبریل، ص:۳۵۴

۱۱۴۔ محمد عبداللہ قریشی، حیات اقبال کی گم شدہ کڑیاں، ص ص:۲۷-۲۸

۱۱۵۔ خط بنام، سید سلیمان ندوی، مؤرخہ ۱۳ نومبر ۱۹۱۷، مشمولہ، شیخ عطاء اللہ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص:۷۹

۱۱۶۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۱۲۰

۱۱۷۔ ایضاً، ص:۱۱۱، علاوہ ازیں، بانگِ درا کا ایک اور شعر دیکھئے، جیسے،

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں

ایضاً، ص: ۱۶۴

۱۱۸۔ ایضاً، ص: ۱۱۱

۱۱۹۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۱۶

Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.90

۱۲۰۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگِ درا، ص: ۱۵۴

۱۲۱۔ دیکھیے، محمد اقبال کا مقالہ ''اسرارِ خودی اور تصّوف''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، کتاب مذکورہ، ص: ۱۶۱

۱۲۲۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی، کتاب مذکورہ، ص: ۵۴۹

۱۲۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/زبورِ عجم (گلشن راز جدید)، ص: ۴۴۲

۱۲۴۔ اس سلسلہ میں اقبال کے الفاظ ہیں:

"The prophet said, Takhallaque bi-akhlaq Allah, create in yourself the attributes of God, thus man becomes unique by becoming more and more like the most unique individual.", see, Reynold. A Nicholson, (Eng.tr), *The Secrets of The Self*, p.xix of introduction.

۱۲۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /اسرار و رموز، ص: ۱۶۳

۱۲۶۔ سعید احمد اکبرآبادی، کتاب مذکورہ، ص: ۳۲

۱۲۷۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص: ۹۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"God's infinity is intensive,not extensive. It involves an infinite series, but is not that series.", see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,p.52

۱۲۸۔ سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور، ص: ۲۶۳

۱۲۹۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص: ۱۳۷

۱۳۰۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/پس چہ بایدکرد، ص: ۷۰۲

۱۳۱۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص: ۲۷۹، اقبال کے الفاظ ہیں:

"It is here that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power; and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fetters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his own consciousness.", see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*,p.143

۱۳۲۔ دیکھیے، محمد اقبال کا مقالہ ''سراسرارِ خودی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص: ۱۷۲

۱۳۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /اسرار و رموز، ص:۱۳۵

۱۳۴۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /زبورِ عجم(گلشن راز جدید)، ص:۴۴۶

۱۳۵۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /اسرار و رموز، ص:۵۷

۱۳۶۔ دیکھئے، محمد اقبال کا مقالہ، ''اسرارِ خودی اور تصّوف''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۶۳-۱۶۴

۱۳۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /اسرار و رموز، ص:۱۳۸

۱۳۸۔ دیکھئے، محمد اقبال کا مقالہ، ''اسرارِ خودی اور تصّوف''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۶۴

۱۳۹۔ ایضاً، ص:۱۶۱

۱۴۰۔ ایضاً، ص:۱۶۴

۱۴۱۔ دیکھئے، خط بنام، حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری، محررکردہ، ۱۷مئی ۱۹۱۹ء، مشمولہ، شیخ عطاالله، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ اوّل، ص ص:۵۳-۵۴

۱۴۲۔ دیکھئے، محمد اقبال، ''دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی (اشاعتِ اوّل ۱۹۱۵ء)''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۶

۱۴۳۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو /ضربِ کلیم، ص:۶۳۹

۱۴۴۔ میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۱۶، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"The school became wildly pantheistic in Husain Mansur who,in the true spirit of the Indian Vedantist, cried out, "I am God"...Aham Brahma asmi.", see, Muhammad Iqbal, *The Development of Meta- physics in Persia*, p.89

۱۴۵۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۴۴، اقبال کے الفاظ ہیں:

"The development of this experience in the religious life of Islam reached its culmination in the well-known words of Hallaj__ 'I am the creative truth. 'The contemporaries of Hallaj, as well as his successors, interpreted these words pantheist -ically; but the fragments of Hallaj, collected and published by the French Orientalist, L. Massignon, leave no doubt that the martyrsaint could not have meant to deny the transcendence of God.The true interpretation of his experience, therefore, is not the drop slipping into the sea---", see, Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,p.77

۱۴۶۔ دیکھئے، ڈاکٹر سعیدالله کا مضمون، ''اقبال کے ہاں ایک شام''، محمود نظامی، (مرتب)، مشمولہ، ملفوظات، ص ص:۱۰۷-۱۰۸

۱۴۷۔ دیکھئے، مکتوب بنام، تصدق حسین تاج، محررکردہ، ۱۱جنوری ۱۹۲۷ء، مشمولہ، شیخ عطاالله، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص:۱۰۰، نوٹ:۔ اس مکتوب کے بارے میں بشیر احمد ڈار کا لکھنا ہے، ''یہ خط میر

حسن الدین کے نام ہے جنہوں نے اقبال کی کتاب *The Development of metapyhsics in Persia* کا اردو ترجمہ (فلسفۂ عجم) کیا تھا جو بعد کو تصدق حسین صاحب تاج نے شائع کیا۔ اس خط میں اسی ترجمہ کا ذکر ہے۔'' دیکھئے، بشیر احمد ڈار، (مرتب)، اَنوارِ اقبال ،ص:۲۰۱، علاوہ ازیں، میر حسن الدین نے اس کا حوالہ 'فلسفہٴ عجم' کے دیباچہ میں دیا ہے۔ دیکھئے، میر حسن الدین، (مترجم)، کتاب مذکورہ، دیباچہ ،ص:۵

۱۴۸۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ ،ص:۱۴۴، اقبال کے الفاظ ہیں:

"---the realization and bold affirmation in an undying phrase of the reality and permanence of the human ego in a profounder personality.",see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.77

۱۴۹۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضربِ کلیم ،ص:۶۳۰

۱۵۰۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ ،ص:۱۴۵، اقبال کے الفاظ ہیں:

"Not being yet in possession of a scientific method to deal with the type of experience on witch such judgements as that of Hallaj are based,we can not avail ourselves of its possible capacity as a knowledge-yielding experience."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit,*pp77-78

۱۵۱۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /جاویدنامه ،ص:۵۳۸

باب چہارم

مغربی استدلال اور فکرِ اقبال

(Western Reasoning and Iqbal's Thought)

”سنہرے مستقبل کی خاطر، سائنسی طرز کے استدلال کو بروقت، انسانی
ذہن پر اپنی حاکمیت جتانا ہوگی۔“ (سگمنڈ فرائڈ)

"Our best hope for the future is that the intellect ... the scientific spirit, reason......should in time establish a dictatorship over the human mind."

(Sigmund Freud)

(Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, p.219)

مغربی استدلال کا تاریخی جائزہ

(Historical Survey of Western Reasoning)

غلطیاں اہم نہیں ہوتیں۔ان کا شعور اہم ہوتا ہے۔اسی سے علم وآگہی کے اُفق وسیع ہوتے ہیں۔نفسیات کے ماہر، ڈاکٹر سگمنڈ فرائڈ (Dr.Sigmund Freud) کا کہنا غلط نہیں کہ آج کا سچ مستقبل کے سچ کے سامنے جھوٹ ہے اور مستقبل کا یہی وہ سچ ہے جسے کھوجنے کے لیے سائنسی تگ وتاز کرنا پڑتی ہے۔'انسان غلطیوں سے سیکھتا ہے اور سیکھتے ہوئے غلطیاں کرتا ہے۔اس مناسبت سے دیکھا جائے تو فکرِ انسانی کی تاریخ گواہ ہے کہ تخیل اور تجرید کی غلطیوں سے انسان نے تجربے اور تحقیق کا قرینہ سیکھا اور اسے سیکھتے ہوئے فطری قوانین وضع کرنے کی غلطیاں کیں جن کی بدولت سائنس کی وضع قطع وجود میں آئی اور ایک طویل ارتقائی منزل طے کرنے کے بعد اس قابل ہوئی کہ مذہب، تصوف، علم الکلام اور فلسفہ سے جداگانہ اپنا مقام بنا سکے۔اس کی وجہ اس کا مخصوص استقرائی مزاج ہے جو بالآخر مغربی استدلال کا طرۂ امتیاز قرار پایا اور اس وصف پر اہلِ مغرب کو آج بھی ناز ہے۔لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کون سے عوامل تھے جن کی بنیاد پر سائنس کا خمیر تیار ہوا، اس کے ایسے کون سے خصائص ہیں جن کی وجہ سے اس کا منفرد تشخص برقرار رہا اور اس میں کہاں تک صداقت ہے کہ اسے مغربی استدلال سے واقعتاً مختص سمجھا جائے۔یہ جاننے کے لیے سائنس کو تاریخ کے یونانی، مسلم اور مغربی تناظر میں دیکھنا ہوگا۔

1. یونانی سائنس (Greek science):

سائنس کی کہانی اس وقت شروع ہوئی جب انسان نے اپنے گرداگرد پھیلی ہوئی وسیع و عریض کائنات کے بارے میں بالارادہ مشاہدات کئے اور ان کے زور پر کچھ معنی خیز نتائج برآمد کئے تاکہ ان کے عملی اطلاق سے درپیش مسائل کے فوری اور موزوں حل ڈھونڈے جاسکیں۔مثلاً

مشہور ہے کہ مصر کے فرمانرواں نے تھیلیز کو حکم دیا کہ اہرام مصر کی بلندی ناپ کر دو۔ حکم کی تعمیل میں وہ اہرام مصر کے پاس سارا دن اس انتظار میں بیٹھا رہا تاوقتیکہ اہرام کے سایے کی لمبائی اس کی اصل لمبائی کے برابر نہ ہو جائے، اس نے اہرام کے سایے کو ناپا جو بلاشبہ اس کی اصل لمبائی کے مساوی تھا۔[۲] اسی طرح اس نے ساحل کے دو مختلف حصوں کے مشاہدے کو بروئے کار لاتے ہوئے سمندر سے جہاز کے فاصلے کو ماپنے کا طریقہ ڈھونڈ نکالا۔[۳] ہم باب دوم میں یونانی استدلال کی وضاحت میں آیونی مفکرین کے سائنسی کارناموں کا ہلکا سا تذکرہ کر چکے ہیں۔ اس کی روشنی میں یہ بات برملا کہی جا سکتی ہے کہ انہوں نے اپنے طور پر بھرپور کوشش کی کہ مشاہدات کے سہارے نظام کائنات کی مکمل توجیہات پیش کی جائیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان کی توجیہات، گو بڑی ناقص تھیں مگر کچھ بھی ہو، خلافِ عقل نہ تھیں۔ مستشرق جارج سارٹن کے حساب سے، وہ بے سروپا خیالات کی بجائے پیش از مفروضات اور عاجلانہ استقراء کا نتیجہ تھیں۔[۴] اس کے ساتھ ساتھ، یہ نکتہ بھی نظر انداز کرنے کا نہیں کہ یونانیوں کی سائنس میں مشاہدات کا عمل دخل ضرور موجود تھا مگر اس کا رتبہ، دوسرے درجے کا حامل تھا۔ اصل فوقیت خالص فکر کو حاصل تھی اور اس کی وجہ علم ہندسہ اور ریاضی کے وہ اثرات تھے جو یونانیوں نے مصر و بابل کی تہذیبوں سے قبول کئے تھے۔ مثال کے طور پر علم ہندسہ جس مثالی دائرے کا تصور پیش کرتا ہے وہ فی الواقع تو کہیں موجود نہیں، مگر انسانی فکر کی گیرائی میں موجود ہے اور حقیقی دنیا کی گول اشیاء کے مشاہدے سے فہم و ادراک میں آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، دائرے کا تصور مشاہدے سے وجود میں نہیں آتا بلکہ مشاہدے سے محض اس کے وجود کا پتا چلتا ہے۔ گویا مشاہدہ خواہ کیا جائے یا نہیں، مثالی دائرے کے تصور کی حقیقت بدیہی ہے جس سے انکار محال ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استدلال کا سروکار مشاہدات سے نہیں بلکہ ان تصورات سے ہے، جو بدیہی ہیں یعنی جن کی صداقت قطعی ہے۔ کلاسیکی استدلال کی سائنس میں ہندسی تصورات کی بدیہی شان کا عنصر بے حد غالب تھا۔ تھوڑی دیر کے لیے یہ بات یقیناً سوچنے کی ہے کہ اس زمانے کی سائنس جیسی بھی تھی، کیا یونانیوں کے علاوہ دیگر قومیں اس سے شناسا نہ تھیں؟ محققین کے ہاں اس کا موزوں جواب یہ ملتا ہے کہ سائنس اس حیثیت میں موجود نہ تھی جو یونانیوں نے وضع کی تھی۔ اسے معروف معنی میں سائنس کہنا دشوار ہے، اسے زیادہ سے زیادہ سائنسی معلومات کا مجموعہ کہنا شاید غلط نہ ہو کیونکہ بقول سید نذیر نیازی، اس وقت صورت حال کچھ ایسی تھی کہ انسان کے سامنے ''ہر طرح کے حقائق تھے جن سے بظاہر وہ آشنا بھی ہو چکا تھا لیکن

اس کا شعور اتنا سادہ اور پست تھا کہ اس نے ان حقائق کو اس نظر سے نہیں دیکھا جس نظر سے اہلِ علم کو فی الواقعہ دیکھنا چاہیئے اس کے پاس کچھ معلومات تھیں اور تجربے اور اختیار نے بے شک اس میں چند علمی اور عملی صلاحیتیں پیدا کر دی تھیں لیکن علم کو علم کی حیثیت سے سمجھنا یا سمجھانا کہ وہ حقائق کا ایک نظام ہے جسے پھر ہم الگ الگ نظامات میں ترتیب دے سکتے ہیں، اس کے کچھ اصول ہیں، کچھ قوانین، لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ ان سے ہمیشہ کے لیے کچھ نتائج اخذ کئے جا سکیں، یہ باتیں ہیں جن سے ان کا ذہن نا آشنا تھا۔''[۵] علاوہ ازیں، یونانیوں کے ماسوا کسی قوم نے سائنس کو اپنے اسطوری مذہب سے جدا جگہ نہ دی۔ وہ طبعی مظاہر کا مشاہدہ کرتے اور انہیں اپنے دیومالائی تصورات کی توجیہات کے لیے پیش کرتے مثلاً ہندوؤں کی اپنشدوں میں مذکور ہے، ''جس طرح مکڑی سے اس کا جال پھیلتا ہے یا آگ سے اس کے شرار پھوٹتے ہیں، اسی طرح ایک مہا آتما سے تمام دیوی دیوتا، تمام عالم اور تمام ذی حیات نکلتے ہیں۔''[۶]

مجموعی طور پر یونانیوں کے ہاں، سائنس کی ترقی قریباً ساقط رہی۔ اس کی وجہ پارمینڈیز اور زینو کے افکار کی اشاعت و ترویج بنی جس کے اثرات پورے ہیلانی اور حتی کہ کافی حد تک ہیلانیاتی استدلال پر مرتب ہوئے۔ پارمینڈیز نے فکر کو حقیقت اور حواس کو فریب قرار دے کر ان میں ایک ناقابلِ عبور خلیج پیدا کی تھی اور حواس کو فریب ثابت کرنے کے خیال پر زینو کے منطقی اسلوب نے ایسا فیصلہ کن ٹھپہ لگایا تھا کہ بجز سوفسطائیہ، کسی کو بھی حواس کی طرف ملتفت ہونے کی جرأت نہ ہوئی۔ حد یہ ہے کہ علم ریاضی کے زور پر افلاطون کے شاگردانِ رشید، ارکیاطس (Archytas) اور مینا کومس (Menachmus) چند سر کنے والے پیمانے اور پرکاریں اختراع کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو بقول پلوٹارک (Plutarch)، افلاطون انہیں لعن طعن کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''انہوں نے علم ہندسہ کے تمام حسن کو تباہ کر دیا ہے کیونکہ اس طریقے سے یہ علم غیر جسمانی اور خالص ذہنی بلندی سے گر کر محسوس اشیاء پر اتر آیا ہے۔''[۷] سائنس کی سانسیں تو حواس ہی سے چلتی ہیں، جب حواس کا گلا گھونٹنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی گئی، تو ظاہری بات ہے سائنس کو ایسے ماحول میں حیات کہاں سے ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو جیسا حقیقت پسند فلسفی بھی جب سائنسی مسائل کو چھیڑتا ہے تو استخراجی استدلال کے خرخشوں سے جان نہیں چھڑا پاتا۔ سچ بات تو یہ ہے، اگر ارسطو کی اعلیٰ پایے کی فلسفیانہ خدمات موجود نہ ہوں تو سائنسی لحاظ سے اسے دانشور قرار دینے والوں کے نارمل ہونے پر شبہ ہو۔ اس کا اندازہ بریفالٹ کے بیان کردہ اس اقتباس سے بآسانی لگایا جا سکتا

ہے۔ مثلاً ارسطو کا خیال تھا ''شیر کی گردن میں صرف ایک ہڈی ہوتی ہے، انسان کی آٹھ پسلیاں ہوتی ہیں، مردوں کے دانت عورتوں سے زیادہ ہوتے ہیں، دھڑکتا ہوا دل صرف مردوں ہی کے سینے میں ہوتا ہے۔ مادینوں کی کھوپڑیوں میں (نروں سے بالکل مختلف) ایک گول درز ہوتی ہے۔ انڈے سمندر کے پانی پر تیرتے ہیں اور اگر سمندر کا پانی لاکھ کے برتن میں رکھا جائے تو وہ پینے کے قابل ہو جاتا ہے۔''[۸]

گمان غالب یہی ہے کہ حواس کو فریب اور التباس جاننے کے باعث بیشتر یونانی مفکر مشاہدات و تجربات سے کنّی کتراتے رہے اور فکر کو حقیقت کا آئینہ دار گردانتے کی بدولت سائنسی معاملات میں نظری قیاسات سے کام چلاتے رہے۔ بریفالٹ نے اس کی خوب وضاحت کی ہے۔ وہ لکھتا ہے ''چونکہ یونانیوں کو اپنی استدلالی آزادی اور لچک پر بڑا پندار و اعتماد تھا۔ اس لیے یونانی ذہن میں مشاہدے کے حقائق کے تقدس کا شعور کبھی پیدا نہ ہوا۔ یہ ذہن بالکل نظری اور مجرد تھا۔ اس کے نزدیک صحت فکر کا مطلب صرف منطق و استدلال کی صحت تھی۔ لیکن اس نے استدلالی عمل کی بنیاد میں، فکر کے مواد و حقائق میں اور حاصل شدہ تجربے میں صحت کا کوئی تصور کبھی قائم ہی نہ کیا تھا۔ یونانی مفکرین ہر مضمون پر اور ہر صغریٰ کبریٰ پر منطق و استدلال کے جوہر دکھا سکتے تھے اور جب تک یہ صغریٰ کبریٰ منطقی اعتبار سے معین رہتے وہ لوگ ان کی فی نفسہٖ معقولیت کے متعلق زیادہ پروا نہ کرتے۔ انہیں تجسس کا شوق ضرور تھا لیکن علم کے سکوّں کو جمع کرنے کی پیاس یا ان سکوّں کو کسوٹی پر کس کر ان کی قدر و قیمت معلوم کرنے کا شغف نہ تھا۔ یونانیوں کا پورا ذہن خود ذہنی روش ہی پر مرتکز تھا لیکن جس مواد پر وہ روش عمل کرتی ہے اس سے وہ قریب قریب پوری غفلت کرتے تھے۔ وہ غور و فکر کے سمندروں میں طالع آزمایانہ جہاز رانی تو کرتے تھے لیکن نہ ان کے پاس کمپاس ہوتا تھا نہ مقناطیس۔ وہ اجنبی سرزمینوں کی تلاش میں روانہ تو ہو جاتے تھے لیکن ان کے پاس سمت سفر معین کرنے کا کوئی ذریعہ نہ تھا۔''[۹] اس کا ایک جواز شاید یہ بھی بنتا ہے کہ یونانی معاشرے میں غلامی کا رواج عام تھا اور اپنے ہاتھ سے کرنے والے کاموں کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا تھا، اس لیے محتاط مشاہدات و تجربات سے ارادتاً اغماض برتا گیا۔[۱۰] ویسے بھی تخیل، تجربے سے سہل ہوتا ہے۔ اس لیے برٹرینڈ رسل کی رائے میں بھی وزن ہے کہ یونانیوں نے دنیا کو سائنسدان کی نظر سے نہیں بلکہ شاعر کی نظر سے دیکھا ہے۔ جہاں تک سوفسطائیہ کا معاملہ ہے، انہوں نے حواس سے مراد انسان کے باطنی احساسات لیے تھے جن کی بدولت سائنس کے معروضی

حقائق کو بے نقاب کرنا تو در کنار ان کی بات بھی نہیں کی جا سکتی کیونکہ سائنس انسانی احساسات کی پابند نہیں۔ اس حوالے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یونانیوں کو نظریات سے دلچسپی تھی، ٹھوس حقائق سے نہیں۔ اس لیے ان کے ہاں سائنس کو وہ مقام نصیب نہ ہو سکا جس کی وہ اہل تھی۔ ویسے بھی اس زمانے میں علوم کی تخصیص کاری کا شعور پیدا نہ ہوا تھا۔ اس حوالے سے رسل لکھتا ہے، ''چوتھی اور پانچویں صدیوں کے خودمختار یونانی شہروں میں، ایک قابل شخص سے یہ توقع رکھی جاتی کہ وہ ہر کام میں قابلیت رکھتا ہوگا۔ جیسا موقع محل ہوتا، اس مناسبت سے اسے ایک سپاہی، سیاستدان، قانون دان یا ایک فلسفی کا فریضہ انجام دینا پڑتا۔ مثلاً سقراط جسے سیاست سے دلچسپی نہ تھی، سیاسی تنازعات میں کودنے سے جان نہ چھڑا سکا، عہد جوانی میں اسے سپاہی کی خدمات بھی سرانجام دینا پڑیں اور طبعی سائنس کا طالب علم بھی رہا۔ پروٹاگورس جب اپنے اشرافی طلبا کو نظریہ تشکیک پڑھا لیا کرتا تو لمحات فرصت میں علاقہ تھرائی (Thurii) کے لیے ضابطہ قانون تیار کیا کرتا۔ افلاطون اگرچہ کبھی سیاست میں کامیاب نہ ہوا، سیاسیات سے دل بہلا وا کر لیا کرتا۔ زینوفون نے جب سقراط کی سوانح مرتب کی تھی اور نہ ابھی وہ سپاہی بنا تھا، اس نے اپنا فالتو وقت جنرل کی حیثیت سے گزارا تھا۔ فیثا غورثی ریاضی دانوں نے شہروں کی حکومت پر قابض ہونے کی کوشش کی تھی اور ہر کسی کو عدالتی اور انتظامی ذمہ داریاں سنبھالنا پڑی تھیں۔''[۱۱] گویا اس زمانے کا صاحب بصیرت، فلسفہ، ہندسہ، ریاضی، طبیعیات، طب، فلکیات، قانون، سیاسیات، غرضیکہ قریباً سبھی علوم پر تھوڑی بہت دسترس رکھتا تھا اور ہر معاملے میں ایک طرح کا ہرفن مولا سمجھا جاتا تھا۔ چونکہ مجموعی لحاظ سے فکر کی صوری سچائی کو مادی سچائی پر فوقیت دینے کا رجحان عام تھا جیسا کہ باب دوم میں یونانی استدلال کے تاریخی جائزے میں بالتفصیل بیان کیا جا چکا ہے، اس لیے سائنس کو صحیح معنوں میں پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ اس کے باوجود یہ امر باعث تعجب ہے کہ معدودے چند یونانی مفکرین نے سائنسی مفروضات اور مشاہدات میں بڑا کمال کر دکھایا جیسے انکساغورس نے واضح کیا کہ سورج ایک دہکتا ہوا پتھر ہے جس کا حجم پیلپونیسی (Pelponese) کے علاقہ سے بڑا ہے۔ چاند سورج سے کسبِ نور کرتا ہے اور اس سے بہت نیچے واقع ہے۔ سورج اور چاند گرہن کی علّت یہ ہے کہ چاند زمین اور دوسرے اجرام فلکی ایک دوسرے کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ دریائے نیل کے سالانہ تموج کی وجہ اثوبیہ (Aethiopia) میں برف کا پگھلنا ہے۔ نظریہ گرہن کی طرح دریائے نیل کے تموج کی بھی یہ نہایت درست توجیہہ تھی۔[۱۲]

کوس(Cos) کے بقراط(Hippocrates) نے تو فنِ طب میں حیران کن سائنسی معرکے مارے۔ سارٹن لکھتا ہے کہ ''بقراط نے ان توہمات کا ازالہ کیا جو طب میں پھیلے ہوئے تھے اور پھر مصر اور مذاہب کوس اور کنی ڈیوس میں جو معلومات اختیاراً جمع ہو رہی تھیں ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتے ہوئے اس کے استقرائی اور ایجابی علم کی بناء رکھی اسے طب میں وہی درجہ حاصل ہے جو فلسفے میں سقراط کو۔ طبی اخلاقیات کی تاسیس جس کی صحت آج بھی مسلّم ہے۔ صحتِ عامہ کے اوّلیں اصول۔ اصول قوت طبعیہ شفائیہ، علاج بہ حفظِ ماتقدم، لیکن سوچ سمجھ کے ساتھ، بحرانی ایام کا نظریہ۔ نظریۂ اخلاطِ اربعہ، کیفیت مرض کا نہایت صحیح بیان۔ (مثلاً دق اُم صبیان، صرع، 'حمیات' اور علامات نزع وغیرہ) بقراط نے اپنے مریضوں کا حال نہایت صحت کے ساتھ قلم بند کیا ہے (کل مریض ۴۲۔ صرف ۲۵ جانبر ہو سکے) اس کی جراحیات کا ایک طرح سے انیسویں صدی تک کوئی مقابلہ نہیں ہو سکا۔ (مثلاً کولہوں، کاندھوں اور جبڑوں کا اتر جانا)۔''[۱۳]

بقراط کے ایک جانشین کا کہنا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے سائنس کو فلسفے سے جدا کیا۔ ہیلانی دور کے تمام تر یونانی حکماء میں سے واحد ایسا مفکر تھا جس کا سائنسی رویہ بہت حد تک استقرائی تھا اور جو درج ذیل خصائص کا حامل تھا:

1. وہ ہمیشہ ٹھوس حقائق و علائق پر مبنی تجربات سے عمومی نتائج اخذ کرتا اور کبھی کسی ایسے نظریے کو قبول نہ کرتا جو محض قیاس یا قیافہ کا حاصل ہو اور اس نظریے کی صحت کو ہمیشہ شک و شبہ کی نظر سے دیکھتا جس کی تجربی تصدیق نہ کی جا سکتی ہو۔

2. وہ ہمیشہ اپنے مشاہدات و تجربات کے حاصلات کا ریکارڈ محفوظ رکھتا تا کہ ان کی روشنی میں مزید تجربات کرنے میں آسانی رہے۔ نیز آئندہ آنے والوں کو اس کے تجربی حاصلات سے بھرپور فائدہ اٹھانے کا موقع ملے۔

3. وہ ہمیشہ محتاط اور صبر آزما تجربات کیا کرتا۔ عجلت اور سہل پسندی کا مظاہرہ نہ کرتا اور حتی الوسع اس کوشش میں رہتا کہ تجربات سے ممکنہ حد تک درست نتائج حاصل ہوں۔

4. وہ اپنے تجربات کو بارہا دہراتا، ان کی کڑی پرکھ کرتا، تا کہ ان سے کشید کردہ حتمی نتائج میں غلطی کی گنجائش کا امکان ختم ہو جائے۔

5. وہ فطری واقعات کی وجہ صرف فطری عوامل میں ڈھونڈتا اور مروجہ دستور کے مطابق، دیومالائی عوامل کو ان کا ذمہ دار نہ ٹھہراتا۔ مثلاً اس نے اپنے مشاہدے اور تجربے کی بناء پر یہ نتیجہ اخذ

کیا کہ مرگی کے مرض کی وجہ بدروحیں نہیں بلکہ ذہنی بگاڑ ہے۔ یعنی مرگی کسی شرپسند دیومالائی ہستی کا شاخسانہ نہیں بلکہ محض جسمانی عارضہ ہے۔

بقراط کے سائنسی رویے کی خصوصیات آخر ہیلانی مفکرین کے ہاں کیوں معدوم ہیں جب کہ وہ انہی کے دور کا مفکر ہے۔ تاریخی شواہد سے اس کی بنیادی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انسانی فکر نے ابھی تک کائنات کے بارے میں تحلیلی اور تجزیاتی نقطۂ نظر نہیں اپنایا تھا اور اس کا سارا انحصار کائنات کا ترکیبی و تالیفی طور پر جائزہ لینا تھا اور اس سلسلے میں استخراجی قیاس کا طریق احسن ثابت ہوا تھا، نیز سقراط کے عہد تک اوّل تو استخراجی استدلال کا رنگ ڈھنگ پختہ ہو چکا تھا، دوم، مطالعۂ خارج کو بیکار مشغلہ سمجھا جانے لگا تھا۔ مثلاً سقراط کے شاگرد اور سوانح نگار زینوفون (Xenophon) نے خود سقراط کے متعلق لکھا ہے کہ اس کے نزدیک علم الفلکیات روز و شب اور ماہ و سال کے اوقاتِ کار کو متعین کرنے کی حد تک تو گوارا ہے مگر ستاروں کے احوال کو جاننا، زمین سے ان کے فاصلوں کو ماپنا، یا ان کی حرکات و سکنات کی علتیں ڈھونڈنا، وقت کا ضیاع ہے اور کچھ نہیں۔ اس لیے ایسے قیاس شناس جو اجرام سماوی کے قوانین اور مطالعہ کائنات میں سرکھپاتے ہیں، پاگلوں سے کسی طور سے بھی کم نہیں۔[۱۴] بہر کیف، آیونی مفکرین کے زمانے سے جس قسم کی سائنسی لہر اٹھی تھی اور جس میں بے اندازہ سدھار بقراط لایا تھا، اسے سقراطی دور کے چلن نے اچھا خاصا ضعف پہنچایا اور اس صورت حال میں افلاطون اور ارسطو جیسے جید فلسفیوں کے افکار نے جلتی آگ پر تیل چھڑکنے کا کام کر دکھایا حالانکہ انہوں نے مطالعہ کائنات سے کبھی اعراض نہ برتا۔ ان کے بارے میں رسل رقمطراز ہے۔ ''افلاطون اور اس سے بھی بڑھ کر ارسطو کے اخلاقی اور جمالیاتی تعصب نے یونانی سائنس کو ختم کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔''[۱۵]

معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے ہیلانی دور کا سائنسی روّیہ فلسفیانہ مزاج کی بھینٹ چڑھ چکا تھا کیونکہ کائنات کے مختلف اور متنوع گوشوں میں کھوئے رہنا مقصود نہ تھا، مطلوب صرف یہ تھا کہ کائنات بحیثیت کل کو جانا جائے اور اس کاوش کے دوران اگر کہیں کائناتی جزو کا مطالعہ ضروری ٹھہر جائے تو اس سے بھی ذرا تعرض کر لیا جائے۔ مثال کے طور پر ارسطو تکوین کائنات کی جب توجیہہ[۱۶] پیش کرتا ہے تو اسے کائنات کی جملہ اشیاء کے بارے میں نظریۂ ارتقاء سے سابقہ پڑتا ہے جس کی وضاحت میں وہ سائنسی طرز کا نظریہ سامنے رکھتا ہے جس میں اجسام ارضی کی بے جان اشیاء سے متنوع جاندار اشیاء میں درجہ بہ درجہ ایسا ارتقائی زینہ سا بنتا ہوا محسوس ہوتا ہے جو یہیں خطہ ارض پر

اختتام پذیر نہیں ہوتا بلکہ اس سے آگے اجرام سماوی کی جملہ اشیاء سے جاملتا ہے اور بالآخر ارتقائی اقدام کا حامل زینہ تیار ہوتا ہے جو پوری کائنات کی تکوین کا منظر نامہ پیش کرتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ ہیلانی فکر کا بنیادی مرکز فلسفہ تھا، سائنس نہیں۔ یعنی سائنس کا شمار ثانوی اور ضمنی تھا۔ دوسری طرف یہ بھی غلط نہیں کہ جہاں تک انسان کے معمولاتِ حیات کا تعلق ہے، اس ضمن میں جن مسائل سے دوچار ہونا پڑتا، ان کے موزوں حل کے لیے سائنسی طرز کے فکر کو بروئے کار لایا جاتا مثلاً جنگ وجدل کے لیے آلاتِ حرب، بیماریوں کے علاج کے طور طریقے، بغرض پرستش بتوں کی سنگ تراشی کے کمالات، مختلف النوع اور محیر العقول تعمیراتی کرشمات وغیرہ ضرورت اور سہولت کی خاطر روبہ عمل لائے گئے۔ اس مناسبت سے پہلی نظر میں بقراط اسی سائنسی حلقے میں کھڑا نظر آتا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ضرورت ایجاد کی ماں ہے۔ مگر یہ پورا سچ نہیں۔ بقراط اپنے دور کے فلسفیانہ دائرہ عمل میں محبوس سائنسی حلقے میں بھی مقیم ہے کیونکہ وہ اپنے ہم عصر فلسفی ایمپیڈوکلیز کے نظریہ کائنات سے بے حد متاثر تھا۔ اس کا خیال تھا کہ جس طرح یہ کائنات آگ، مٹی، پانی اور ہوا جیسے جواہر اربعہ پر مشتمل ایک عالمِ اکبر ہے اسی طرح انسان، دموی (sanguine) سوداوی (melancholic) صفراوی (choleric) اور بلغمی (phlegm) رطوباتِ اربعہ کا حامل عالمِ اصغر ہے۔ جس طرح جواہر اربعہ کے ملاپ کی کمی بیشی سے کائنات کی مختلف النوع اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں اسی طرح انسانوں میں رطوباتِ اربعہ کی کمی بیشی سے مختلف النوع مزاج تشکیل پاتے ہیں۔ [۱۷] یہاں توجہ طلب نکتہ یہ ہے کہ بے شک بقراط کا ہدف مطالعۂ انسان تھا مگر سقراط کی طرح نہیں جو محض انسان کے اکتشافِ ذات کے درپے تھا۔ اس کا سارا زور انسان کے طبعی اور نفسی عوارض کا علاج ڈھونڈنا تھا۔ نقطۂ نظر کا یہ فرق سقراط کو فلسفی اور بقراط کو سائنسی مزاج کا طبیب ثابت کرتا ہے۔

مجموعی طور پر ہیلانی فکر کا رواج سقراط کے حق میں تھا، اس لیے بقراط کی سائنسی طرح کو پذیرائی حاصل نہ ہوسکی، لیکن یہ منظر نامہ اس وقت تبدیل ہوا جب ہیلانی فکر ہیلانیاتی رنگ میں ڈھل گئی۔ اس کا آغاز اس وقت ہوا جب ۳۲۳ قبل مسیح میں سکندر اعظم نے دارِ فانی سے کوچ کیا، اس کی عظیم الشان سلطنت کا شیرازہ بکھرا اور مصر کا علاقہ اس کے یونانی جرنیل بطلیموس (Ptolemy) کے قبضۂ اختیار میں چلا گیا جس کی وجہ سے خاندانِ بطلیموس کی شاہی مملکت قائم ہوئی جو تین صدیوں تک برقرار رہی۔ اس خاندان کے بیشتر افراد بڑے ذہین و فطین تھے۔ ان کی پہلی نسل نے مصر میں اسکندر کے قائم کردہ

شہر اسکندریہ میں تعلم و تعلیم کی یونانی روایت کو جاری رکھا اور دوسری نسل نے وہاں عجائب خانہ اور کتب خانہ تعمیر کروایا جس کی بدولت اسکندریہ سائنسی دنیا کا مرکز بن گیا۔ بطلیموس شہنشاہوں کی سرکاری سرپرستی اور مالی معاونت، نیز غیر ملکی ہنرمندوں کی آمد اور آبادکاری سے اسے چار چاند لگ گئے جسے بالآخر زوال پذیر ہوتے ہوتے بھی قریباً ایک پوری صدی لگی۔

سائنسی اعتبار سے، اسکندریہ کو یہ اعزاز حاصل ہے کہ یہیں پر سائنس فلسفے کے حلقہ سے باقاعدہ علیحدہ ہوئی اور اس نے اپنا جداگانہ مقام حاصل کرنا شروع کیا۔ گویا پہلی دفعہ کائنات کے مجموعی مطالعے کے علاوہ کائنات کے جزوی گوشوں کا بھی بنظر غائر جائزہ لیا جانے لگا۔ اگرچہ ابتداء میں سائنس نے علوم ہندسہ و ریاضی کی وساطت سے فلکیات کے میدان میں اپنے کل پرزے نکالنے شروع کئے مگر طب کے میدان میں یہ بہت آگے نکل گئی۔ ہندسہ و ریاضی کی مناسبت سے اقلیدس (Euclid)[18] کی خدمات ناقابلِ فراموش ٹھہرتی ہیں جس نے علم ہندسہ سے متعلقہ جس قدر یونانی مفکرین کا کام دستیاب تھا، اسے اکٹھا کیا، اسے ایک منطقی سلیقے سے ترتیب دیا، اس میں قابلِ قدر اضافے کئے، اسے احسن طریقے سے پیش کیا اور اس طرح علم ہندسہ کو قریباً ہر لحاظ سے کامل بنا ڈالا۔ اس کے اس کارنامے سے ماہرین فلکیات کو اجرام سماوی کو جاننے کے بارے میں بڑی مدد ملی۔ اس زمرے میں سماس (Samos) کے ارسطاکس (Aristarcus)[19] کو بڑی کامیابی نصیب ہوئی۔ جو اسکندریہ کی قدآور سائنسی شخصیت کے روپ میں نظر آتا ہے۔ اس نے انکساغورس کے خیال کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ تصور پیش کیا کہ زمین لٹو کی طرح نہ صرف اپنے محور پر گھومتی ہے بلکہ سورج کے گرداگرد بھی ایک دائرے کی شکل میں چکر کاٹتی ہے۔ یہی نہیں، زمین کے علاوہ مریخ، عطارد اور دیگر سیارے بھی سورج کے گرد دائروں کی صورت میں گردش کرتے ہیں۔ البتہ سورج اپنی جگہ پر ساکت طور پر مقیم ہے۔ یہ بڑے ظلم کی بات ہے کہ جس طرح کوئی دو صدیوں پیشتر انکساغورس اپنے زمانے کے مذہبی تعصب کی زد میں آیا تھا بعینہٖ ارسطارکس کو بھی اپنے زمانے کے مذہبی تعصب کا سامنا کرنا پڑا۔ اس پر بھی کفر والحاد کا الزام لگایا گیا۔ نتیجتاً اس کے نظریے کی قدر افزائی نہ کی گئی اور ایک طویل ترین عرصے کے لیے وہ تاریخ کے دھندلکوں میں کھو گیا تاوقتیکہ مغرب میں کوپرنیکس نے اسی کے نظریے کا اپنے طور پر احیاء کیا جس کی بناء پر ارسطارکس قدیم زمانے کا کوپرنیکس کہلایا۔ اسی نے پہلی مرتبہ زمین سے سورج اور چاند کے فاصلوں کو ماپنے کی سائنسی کوشش کی اور اس دوران میں وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ سورج چاند سے کئی

گنا بڑا ہے۔ ارسطارکس کے ہم عصر ماہر فلکیات نے بھی انہیں خطوط پر اجرامِ سماوی کے سائنسی مطالعہ کیئے اور انہوں نے ان کے مابین فاصلوں کو ان کے مقررہ مقامات کے حوالے سے ناپا اور اس طرح سیاروں کی حرکات وسکنات کے بارے میں ٹھیک ٹھیک مشاہدات کو آئندہ آنے والوں کی سہولت کے لیے محفوظ کیا۔ یہ ابھی سائنسی ترقی کی ابتدائی منزل تھی۔

جہاں تک میدانِ طب کا معاملہ ہے تو اسکندریہ میں اس کا سائنسی آغاز اناٹومی اور فزیالوجی کے شعبہ جات میں ہوا۔ اقلیدس کا ہم عصر، کالسی دون (Chalcedon) [۲۰] کا ہیرو فی لس (Herophilus) وہ پہلا اناٹومسٹ ہے جس نے سرِعام انسانی بدن کی چیر پھاڑ کا عمل کیا اور انسانی جسم کی اناٹومی کی وضاحت کرتے ہوئے اسے جانوروں کے جسم کے مماثل قرار دیا۔ اس نے ذہن کو اعصابی نظام کا مرکز تسلیم کیا اور اسے ذہانت کی آماجگاہ قرار دیا۔ آج بھی انسانی دماغ کے کچھ حصے اسی کے نام سے منسوب ہیں۔ مثلاً سر کے پچھلے حصے میں جہاں چاروں بڑی وریدیں آ کر ملتی ہیں، اسے ''ہیرو فی لس'' کہا جاتا ہے۔ برسبیلِ تذکرہ، یہاں ایک وضاحت ضروری ہے یونانی سائنس میں اصطلاحات وضع کرنے کا رواج نہیں تھا۔ اسے سب سے پہلے ارسطو کے مشائی تلامذہ، ایری سوس (Eresos) کے تھیوفریسٹس (Theophrastus) [۲۱] نے شعبۂ نباتات (Botany) میں متعارف کرایا۔ اصطلاحات سے مراد الفاظ کو وہ خاص معنی بخشنا ہیں جو ہمیشہ کے لیے اسی سے مختص ہو کر رہ جائیں۔ اسکندریہ کے سائنسی مفکرین کی اصطلاحات سے شناسائی موجود تھی مگر ابھی ان کا استعمال، انہوں نے کم کم ہی کیا تھا۔ ہیرو فی لس، نے اپنے استاد پیرا کساغورس (Paraxagoras) کی طرح خون کی شریانوں اور وریدوں کے فرق کو اجاگر کیا اور یہ مشاہدہ کیا کہ شریانیں، وریدوں سے مختلف ہیں کیونکہ شریانوں میں نبض چلتی ہے۔ اس کا بھی خیال تھا کہ نبض شریانوں کا ذاتی فعل ہے، وہ بھی یہ نہ سمجھ سکا کہ شریانوں کی نبض کا واسطہ دل کی حرکات وسکنات سے ہے۔ البتہ اس نے پراکساغورس کے ان خیالات سے ہٹ کر اس میں یہ اضافہ کیا کہ شریانیں وریدوں کی بہ نسبت چھ گنا دبیز ہیں۔ ان میں خون بھرا رہتا ہے نہ کہ ہوا۔ وہ موت کے بعد خالی اور کھلی رہ جاتی ہیں۔ ہیرو فی لس کے بعد کیوس (Cios) کے ماہرِ عضویات ایرا سس ٹراٹوس (Erasistratus) [۲۲] کا مقام ہے جو دیمقراطیس کے نظریۂ جواہر کا پیرو تھا، اس کا خیال تھا کہ انسانی عضو شریانوں، وریدوں اور اعصاب کی سہ گونہ نالیوں کا پیچیدہ نظام ہے جو سارے بدن میں اس قدر پھیلا ہے کہ پھیلتے پھیلتے نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس زمانے میں اعصاب کو خالی نالیوں کے مثل سمجھا جاتا تھا۔ جس

طرح آج معلوم ہے کہ شریانوں اور وریدوں میں خون بھرا ہوتا ہے، بعینہٖ اس زمانے میں یہ خیال عام تھا کہ ان نالیوں میں اعصابی مائع بھرا ہے۔ ایراسس ٹراٹوس نے بھی ہیروفی لس کی مانند انسانی دماغ اکبر یعنی سیری برم (cerebrum) اور دماغ اصغر یعنی سیری بیلم (cerebellum) میں تفریق کی۔ اس نے مشاہدہ کیا کہ انسانوں اور جانوروں، دونوں کے دماغ میں سلوٹیں ہوتی ہیں، چونکہ انسان کے دماغ کی سلوٹوں میں پیچیدگی زیادہ ہے، اس لیے ان میں ذہانت کا عنصر بھی زیادہ ہے۔ اس نے جانوروں پر کچھ تجربات بھی کیے جن کی وجہ سے اس نے حرام مغز (spinal cord) کے اگلے اور پچھلے عصبی ریشوں میں امتیاز کیا۔ اسے معلوم ہوا کہ اگلے عصبی ریشے جسم کی مختلف سطحوں سے بیرونی حسیات کی اطلاع دماغ کو پہنچاتے ہیں جبکہ پچھلے عصبی ریشے دماغ کی حرکی اطلاع کو جسم کے متاثرہ حصے کو پہنچاتے ہیں۔ یہ وہ عظیم دریافت تھی جو انیسویں صدی تک سر چارلس بیل (Sir Charles Bell) کے زمانے تک فراموش کی جاتی رہی۔

سسلی کے علاقے سائراکیوز (Syracuse) کا ارشمیدس (Archimedes) [۲۳] وہ واحد ریاضی دان ہے جس نے لوگوں کو سائنس کی میکانکی جہت سے روشناس کرایا اور روزمرہ کے عملی امور میں سائنس کے میکانکی اصول لاگو کیے۔ مثلاً مصری لوگ نہیں جانتے تھے کہ دریا کے پانی کو بلندی پر کیسے چڑھایا جا سکتا ہے۔ ارشمیدس نے انہیں ایک ایسا سکریو (screw) بنا کر دیا جس کی میکانکی قوت کے سہارے پانی کو بآسانی اونچائی پر پھینکا جا سکتا تھا۔ یہی نہیں اس نے مصریوں کو یہ طریقہ بھی سمجھایا کہ کس طرح لیور (lever) کی مدد سے انتہائی کم طاقت صرف کر کے بھاری بھرکم اشیاء کو ان کی جگہ سے سرکایا جا سکتا ہے۔ قابل غور نکتہ یہ ہے کہ مصری لیورز کے استعمال سے ناواقف نہ تھے اور قدیم زمانے سے انہیں ہلکی پھلکی اشیاء کو اوپر اٹھانے کے لیے استعمال میں لاتے رہے تھے مگر بھاری بھرکم اشیاء کو اوپر اٹھانے کے طریقہ سے ناآشنا تھے۔ کہتے ہیں خود ارشمیدس نے ایک لدے پھندے بحری جہاز کو ایک کمپاؤنڈ لیور (compound lever) کی مدد سے تھوڑی سی قوت لگا کر اسے متحرک کر دکھایا۔ وہ اکثر کہا کرتا کہ اگر مجھے کھڑا ہونے کی جگہ دے دی جائے تو میں دنیا کو اس کی جگہ سے سرکا سکتا ہوں۔ ارشمیدس نے ہی، انہیں توازن سطح کا میکانکی اصول سمجھایا۔ اس نے ثابت کر دکھایا کہ کسی شے کے سرے پر دھرے تختہ کے دونوں اطراف کے مساوی فاصلوں پر مساوی اوزان رکھے ہوں تو تختے کی سطح کا توازن قائم رہتا ہے، لیکن اگر تختے کے دونوں اطراف کے فاصلے غیر مساوی ہوں گے تو مساوی اوزان کے باوجود تختے کی سطح کا توازن برقرار نہیں رہیگا۔

تختے کا جھکاؤ ہمیشہ اس وزن کی طرف ہوگا جس کا فاصلہ دوسری طرف کے وزن کے فاصلہ سے زیادہ ہوگا۔ اس اصول کی بنیاد پر ارشمیدس نے کسی شے کے مرکزِ ثقل (center of gravity) کو ڈھونڈ نکالا جو میکانکی امور کے لیے بہت افادہ بخش دریافت ثابت ہوئی۔

عملی نوعیت کے معمولاتِ حیات میں ارشمیدس کا علم کس قدر کارآمد ثابت ہوا ہے اس کی عمدہ مثال خود اسی کی زندگی کے اس واقعے سے ملتی ہے۔ مشہور ہے کہ سائراکیوز کے جابر حکمران ہائیرو (Hiero) نے دیوتا کی تاجپوشی کے لیے خالص سونے کے تاج بنوانے کی قسم کھائی اور ایک سنار کو مخصوص وزن کا خالص سونے کا تاج بنانے کا حکم دیا۔ طے شدہ وزن کے مطابق سنار نے تاج بنا کر بادشاہ سلامت کے حضور پیش کر دیا مگر شاہی مخبروں کی طرف سے اس پر یہ الزام عائد کیا گیا کہ اس نے اس تاج میں چاندی کی کھوٹ ملا کر اس کا وزن پورا کر دیا ہے اور اس طرح کچھ سونا نکال لیا ہے۔ ہائیرو نے اس مسئلے کو حل کرنے کا ذمہ ارشمیدس کو سونپا جسے وہ سرِ دست حل نہ کر پایا مگر مسئلہ اس کے سر پر سوار رہا۔ ایک روز وہ حسبِ معمول ٹب میں نہانے کی غرض سے گیا۔ ابھی وہ ٹب میں لیٹا ہی تھا کہ اچانک اسے مسئلے کا حل سوجھا اور وہ خوشی کے مارے یوریکا، یوریکا یعنی میں نے اسے پا لیا، میں نے اسے پا لیا، پکارتے ہوئے محل کو بھاگا تاکہ بادشاہ کو مسئلے کا حل بتا سکے۔ دراصل، جب ٹب میں وہ لیٹا، تو اس نے مشاہدہ کیا کہ جس قدر جسم پانی میں ڈوبتا ہے، اتنا ہی ٹب کا پانی کناروں سے بہہ نکلتا ہے۔ یہی اس کے مسئلہ کا حل تھا۔ بادشاہ کے حضور اس نے تاج کے وزن کے برابر خالص سونا اور خالص چاندی منگوائی۔ پہلے چاندی کو لبالب بھرے پانی کے برتن میں گرایا جتنی چاندی اس میں گرائی گئی اس کے مساوی پانی برتن سے باہر گرا جس کی ٹھیک ٹھیک پیمائش کر لی گئی۔ پھر یہی طریقہ کار خالص سونے کے ساتھ دہرایا گیا اور آخر میں جب اسی طریقہ سے اس تاج کو پانی کے برتن میں ڈبویا گیا تو یہ عقدہ کھلا کہ جس قدر پانی تاج کے ڈوبنے سے باہر گرا وہ خالص سونے کے ڈبونے کی وجہ سے گرے ہوئے پانی کی مقدار کے مساوی نہ تھا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ملاوٹ ہوئی تھی۔ تاج کی وجہ سے گرے ہوئے پانی کی مقدار خالص سونے کی وجہ سے گرے ہوئے پانی کی مقدار سے زیادہ تھی جبکہ خالص چاندی کی وجہ سے گرے ہوئے پانی کی مقدار سے کم تھی۔ اس طرح ارشمیدس نے ثابت کر دکھایا کہ اس سونے کے تاج میں چاندی کی کتنی ملاوٹ کی گئی تھی۔ چونکہ سونا وزن میں بھاری اور چاندی ہلکی ہوتی ہے، اس لیے سونے کی وجہ سے پانی کم گرا اور چاندی کی وجہ سے پانی زیادہ گرا۔ اس مناسبت سے تاج کے پانی کا سونے کے پانی

سے زیادہ اور چاندی کے پانی سے کم گرنا، اس میں کھوٹ کی مقدار کو ثابت کرتا تھا۔ دوسرے لفظوں میں ارشمیدس نے خالص سونے، پھر خالص چاندی اور پھر سونے چاندی دونوں کی ملاوٹ کی وجہ سے چھلکے پانی کی مقداروں کو علیحدہ علیحدہ شمار کر کے اوران کا آپسی موازنہ کر کے ان تینوں کے مخصوص اوزان کا تناسب معلوم کیا تھا۔

اسکندریہ کی سائنسی کامیابیوں کے لیے رومن سلطنت کا عروج بہت تباہ کن ثابت ہوا۔ رومن فوج یونانیوں کو تاراج کرتے ہوئے جب سائرا کیوز میں داخل ہوئی، اس وقت ارشمیدس زمین پر چند ہندسی اشکال اور لکیریں بنا کر کسی مسئلہ کے حل میں مگن تھا، ایک رومی فوجی نے اسے نیزہ مارنا چاہا، ارشمیدس نے اسے لمحہ بھر رکنے کو کہا تا کہ مرنے سے پہلے وہ ہندسی مسئلہ حل کر جائے مگر فوجی نے ایک نہ سنی۔ رسل کے نزدیک، جس رومی فوجی نے ارشمیدس کو قتل کیا، وہ اصل میں اس حقیقی فکر کی موت کی علامت تھا جو پوری ہیلانی دنیا کی پہچان تھی۔[۲۴] رومیوں کے لیے سائنس ہمیشہ ایک غیر ملکی اور باہر کی چیز رہی، اس لیے ان کے ہاں سائنس کو زیادہ پذیرائی حاصل نہ ہوسکی۔ اس کی ایک وجہ تو رومی قوم کا مجموعی مزاج تھا جو حکمرانی اور فتوحات کے خمار میں مبتلا رہا۔ دوسرے، رومیوں میں رواقیوں اور اپیقوریت کے اخلاقی نظریات کی طرف رغبت اور یونانی فن بلاغت کے ذوق وشوق نے رہی سہی کسر نکال کر رکھ دی۔ فلسفیانہ عقائد کے مطابق رواقی تقدیر پرست، جبکہ اپیقوریت تدبیر پرست تھے۔ لیکن دونوں کے نظریات کا زور عقل کی بدولت انسانی روح کی تہذیب کرنا تھا، جہاں سائنسی روّیوں کی طرف منعطف ہونے کی کوئی گنجائش موجود نہ تھی۔ البتہ کچھ شاہی تقاضے ایسے تھے جن کو پورا کرنے کی غرض سے رومیوں کو کچھ سائنسی اقدام کرنا پڑے۔ مثلاً رومیوں کی فوجی مہمات اور جنگوں نے انہیں مجبور کیا کہ دنیا کا نقشہ ہونا چاہئیے تا کہ فتوحات میں آسانی رہے۔ اس ضمن میں امیصیہ (Amasia) کے سیاح سٹرابو (Strabo) نے بے پناہ ممالک کی طویل سیاحت کرتے ہوئے رومی فوجیوں کو دنیا کا نقشہ تیار کر کے دیا۔ اسی طرح، روم (Rome) کے جولیس سیزر (Julius Caesar) نے رومیوں کی وسیع وعریض سلطنت کے سروے کا آغاز کیا۔ اس کی موت کے بعد اس کے جانشین آگسٹس (Augustus) نے اسے کافی حد تک مکمل کیا لیکن اس کی وفات کے بعد اس کے متبنٰی بیٹے وسپانیس اگریپا (Vispanius Agrippa) نے باقی ماندہ کام پورا کیا۔ اس طرح کوئی تیس سال کے عرصے میں یہ سروے پایۂ تکمیل کو پہنچا جس میں رومی سلطنت کے صوبوں، تجارتی مراکز، بحری جہازوں کے ٹھکانوں، سڑکوں اور

ان کے سنگ میل کتبوں وغیرہ ہر طرح کی جزئیات تک کی نشاندہی اس میں موجود تھی۔ اس سروے کی بدولت انہیں اپنے انتظامی مسائل کو حل کرنے میں بڑی مدد ملی۔[۲۵]

طب کے حوالے سے رومیوں کو ایسے علاج معالجے کی ضرورت تھی جس میں ان کے الٰہیاتی عقائد کا غلبہ برقرار رہے۔ ابتداء میں ان کا خیال تھا کہ انسان کے نفسی و طبعی عوارض کی ذمہ دار آسیبی قوتیں ہیں جن سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عبادت خانوں میں دیوی دیوتاؤں کے حضور مریضوں پر کڑا تشدد کیا جائے تاکہ ان کے جسم میں گھس بیٹھی روحیں دفعان ہوں اور مریض صحت یاب ہوسکیں۔ لیکن یونان کی ہیلانیاتی فکر کے اثرات نے رومی طب کے طریقہ علاج کو یقیناً متاثر کیا مگر طب میں الٰہیاتی عنصر کی بے جا شمولیت کو خارج نہ کرسکے۔ یہی وجہ تھی کہ اتنا ضرور ہوا کہ اسکندریہ کے نمونے پر مریضوں کے لیے شفاخانے بنے، ان کے علاج کے لیے تشدد کا طریقہ ترک کردیا گیا مگر رومی طبیب سائنسی لحاظ سے طبی معاملات میں کوئی ترقی نہ کرسکے۔ مثلاً اس دور میں پیرگامم (Pergamum) کے عظیم طبیب جالینوس (Galen)[۲۶] نے بقراطی طریقۂ علاج کے برعکس عوارض کی وجہ طبعی عوامل میں تلاش نہ کی۔ اس کا ایقان تھا کہ دواؤں سے امید اور اعتماد کہیں زیادہ موثر ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ انسانی جسم کے تمام افعال خدا کی منصوبہ بندی کے زیرِ اثر سرانجام پاتے ہیں۔ خدا کی مشیّت کے سامنے سب ہیچ ہے لہٰذا ضرورت اس امر کی ہے کہ منشائے ایزدی کو سمجھا جائے اور اس کی روشنی میں علاج معالجہ کیا جائے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ عوارض کو گناہ سے منسوب سمجھا جائے۔ ان کے علاج کی خاطر خدا کے بنائے ہوئے انسانی جسم کے نظامِ عظیم کو سمجھنا ہوگا۔ اس نے اس نقطۂ نظر سے اناٹومی اور فزیالوجی میں خاصا کام کیا، اس مسئلے میں جانوروں کی قطع برید تک کی اور میدانِ طب میں ایک شاندار عضویاتی نظام پیش کیا۔ مگر یہ رومیوں کے الٰہیاتی سحر کی شدت کا اثر تھا کہ جالینوس کے سائنسی ثمرات بعدازاں صداب صحرا ثابت ہوئے جب کہ اس کے الٰہیاتی عقائد کی روش کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ نتیجتاً طب میں سائنسی تجسّس کا دور قریباً ختم ہوگیا۔ اگرچہ اس دوران چند ایک طبیب ایسے گذرے جنہوں نے سائنسی لحاظ سے قابلِ قدر کام کیا مگر ان کا ذکر آٹے میں نمک کے برابر رہا۔ مثلاً اریلیئس کورنیلیئس کیلسس (Aurelius Cornelius Celsus)[۲۷] نے دندان سازی، اناٹومی، جراحیات اور انسانی ڈھانچے کی اکثر تصریحات بڑے اعلیٰ پائے کی بیان کیں۔ اسی طرح منیکریٹس (Menecrates) نے ادویات کا ایک رسالہ تصنیف کیا جس میں رفعِ انتشار کے خیال سے اس نے

خوراکوں کی تعیین بھی صاف صاف الفاظ میں کر دی۔اس نے کئی ایک دوائیں بھی رائج کیں جن میں سے ایک کا نام آج بھی مستعمل ہے یعنی مردہ سنگ۔ [۲۸]

رومیوں کو فلکیات سے ویسے تو کوئی خاص لگاؤ نہ تھا مگر زراعت، جہاز رانی، کیلنڈر جیسے عملی مقاصد کے لیے اس سے نظرِ التفات ضرور کرتے۔ جیسے جولیس سیزر کے زمانے تک رومیوں کے ہاں جو شمسی کیلنڈر رائج تھا، اس کا پہلا سال 355 دن کا، دوسرا سال 377 دن، تیسرا سال پھر 355 دن اور چوتھا سال 378 دن کا ہوا کرتا۔اس طرح ہر چار سال کے چکر میں 1465 دن مکمل کیے جاتے جن کے تحت ایک سال کے اوسط دن $1465^{1/4}$ یعنی $366^{1/4}$، نکلتے۔ چونکہ ہر سال میں دنوں کا تغیر و تبدل رہتا، اس لیے رومی کسانوں کو اپنی کھیتی باڑی کے اوقات پر کار بند رہنا دشوار رہتا۔اگرچہ بہت سے ریاضی دانوں نے اس کیلنڈر کی اصلاح کے لیے کوششیں کیں مگر یہ سہرا جولیس سیزر جیسے ریاضی دان اور مہندس کے سر بندھا جس نے اسکندریہ کے ایک ریاضی دان کی نصیحت پر عمل کرتے ہوئے شمسی سال کو 365 دنوں پر محیط کیا اور جس کے ہر چوتھے سال میں ایک دن کا اضافہ کیا جسے لیپ (Leap) کا سال کہا جاتا ہے۔اس کے مطابق کسانوں کو کاشتکاری کے کاموں میں بہت سہولت میسر آئی کیونکہ اب ہر سال کے دنوں میں تبدل نہ آتا۔ یہ کیلنڈر جس کا آغاز ماہ مارچ سے ہوا کرتا، بالآخر پوپ گریگوری سیزدہم (Gregory XIII) کی طرف سے اس میں کی گئی اصلاحات تک روم میں رائج رہا۔ [۲۹]

اسکندریہ کے مہندس بطلیموس [۳۰] نے بالخصوص جو سائنسی اقدامات کیے، انہوں نے رومن دور سے لے کر مغرب میں تجرباتی سائنس کے صحیح تشخص تک بہت دُور رَس اثرات چھوڑے۔ یہاں ایک غلط فہمی کا رفع کر لینا ضروری ہے۔ یہ کہ اسکندریہ کے مہندس بطلیموس کا روم کے بطلیموس شہنشاہوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ ناموں کی مماثلت کی وجہ سے بعض اوقات یہ گمان گذر جاتا ہے کہ مہندس بطلیموس کا شاہی خاندان سے کوئی تعلق تھا۔ بہر کیف، بطلیموس آخری مفکر تھا جس نے قدیم زمانے کے ارضیاتی اور فلکیاتی علوم کو تالیفی روپ عطا کیا۔اس نے انعطافِ نور کا اصول سمجھایا جس کے تحت اس نے ثابت کیا کہ زمین سے نظر آنے والا ستارہ عین اسی جگہ پر نہیں ہوتا جہاں نظر آرہا ہوتا ہے۔اصل میں ستارے کی روشنی کو فضائے ارض سے گزرنا ہوتا ہے، جیسے جیسے روشنی فضا کے کثیف اور دبیز حصوں سے گزرتی ہے، اس کی کرنوں میں خم آتا ہے جس کی وجہ سے ستارہ اس مقام پر نظر نہیں آتا جہاں پر اصل میں وہ ہوتا ہے۔ثانیاً اس نے یہ نظریہ [۳۱] اپنایا کہ زمین کے گرد

آسمان ایک گنبد کی طرح ہے جس میں سورج ٹکا ہوا ہے۔ یہ گنبد تیزی سے زمین کے گرد گردش کرتا ہے، جس کے باعث زمین پر دن رات واقع ہوتے ہیں۔ سورج کے علاوہ دیگر اجرام فلکی کے اپنے اپنے گنبد یا فلک ہیں جو ایک دوسرے کے گرد تہہ بہ تہہ پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے پہلا فلک، جو سب کے اندر واقع ہے، چاند یا قمر کا گنبد ہے۔ چاند کے فلک کے باہر دوسرا فلک یا گنبد عطارد (Mercury) کا ہے۔ عطارد کے فلک کے باہر تیسرا فلک یا گنبد زہرہ (Venus) کا ہے۔ زہرہ کے فلک کے باہر چوتھا فلک یا گنبد سورج کا ہے۔ سورج کے فلک کے باہر پانچواں فلک یا گنبد مریخ (Mars) کا ہے۔ مریخ کے فلک کے باہر چھٹا فلک یا گنبد مشتری (Jupiter) کا ہے اور مشتری کے فلکلکے باہر ساتواں فلک یا گنبد زحل (Saturn) کا ہے۔ ان سات افلاک کے باہر آٹھواں فلک کواکب کا ہے، جس میں ہزاروں تارے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کے باہر نواں فلک ان سب پر احاطہ کئے ہوئے ہے، مگر وہ آنکھوں کو نظر نہیں آتا۔ مزید برآں اس نے سیاروں کے تعینِ مدار کی توضیح اس طرح کی کہ وہ دوائر جن میں سیارے زمین کے گرد گردش کرتے ہیں مختلف المرکز ہیں۔ اور جہاں ہر چھوٹے دائرے والے سیارے کا مرکز ہمیشہ اپنے سے بڑے دائرے والے سیارے کے محیط پر گردش کرتا ہے۔ بطلیموس کی خاص بات یہ تھی کہ سیاروں کے مدار کے تعین میں اس نے ماضی کے فلکی مشاہدات سے اپنے مشاہدات کا مقابلہ کرنے کے بعد اسے قائم کیا۔ اس نے خصوصاً تماکرس، نیقیہ (Nicaea) کے ہپارکوس (Hipparchus) اور پیرگا (Perga) کے اپولونیس (Appolonius) کے بیان کردہ اجرام فلکی کے ہندسی اصولوں کو اپنے پیش نظر رکھا۔ بے حس وحرکت زمین اجرام فلکی کا مرکز ہے، اسے ہندسی اشکال کی بنیاد پر ثابت کر کے بطلیموس نے اپنے زمانے کے مروجہ مذہبی جذبات کی حمایت حاصل کر لی تھی اور جیسے کہ گزشتہ باب میں ہم دیکھ آئے ہیں کہ یہود اسکندری فلسفہ، نوفیثا غورثیت، نوفلاطونیت اور ابتدائی مسیحیت کے پنپتے رجحانات نے فلسفے کو مذہب کا مطیع کر دیا اور بالآخر عقل ایمان کی نذر ہو گئی۔ مذہبی سختی کے اثرات سے بطلیموس کے نظریہ کائنات کو اس قدر تقویت پہنچی کہ اسے تو استنادیت کا بام عروج نصیب ہو گیا مگر سائنسی ترقی کا راستہ مسدود ہو گیا۔ کہا جا سکتا ہے کہ جہاں نوفلاطونیت میں فلسفے نے خودکشی کر لی، وہاں سائنس کا تو سیدھا سیدھا قتل کر دیا گیا۔ یہ ازمنہ وسطی کا دور تھا جب مغرب فکر کی تاریکی میں مکمل طور پر ڈوب چکا تھا کہ مشرق نے آگے بڑھ کر اس میں پھر سے اُجالا کر دیا۔

2. مسلم سائنس (Muslim science):

مسلم استدلال کے باب میں یہ وضاحتیں کی جا چکی ہیں کہ ابھی عرب کے بدّو مسلمان نہیں ہوئے تھے لیکن پھر بھی ان کا فکری قیافہ استقرائی مزاج کا حامل تھا جیسے کہ واقعہ نذار سے معلوم ہوتا ہے۔ دوسرے، مسلمانوں کا اصل مزاج تخیل نہیں، عمل تھا اور قرآن کی دعوتِ فکر نے بالخصوص اسے جلا بخشی تھی۔ سائنسی حوالے سے دیکھا جائے تو قرآن کی مندرجہ ذیل آیات اس کا بین ثبوت ہیں۔ مثلاً:

1. سورہ رعد میں ارشاد ہوا:

''اور وہی ہے جس نے زمین کو پھیلایا اور اس میں پہاڑ اور دریا پیدا کیے اور ہر طرح کے میووں کی دو دو قسمیں بنائیں۔ وہی رات کو دن کا لباس پہناتا ہے۔ غور کرنے والوں کے لیے اس میں بہت سی نشانیاں ہیں اور زمین میں کئی طرح کے قطعات ہیں ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور انگور کے باغ اور کھیتی اور کھجور کے درخت، بعض کی بہت سی شاخیں ہیں اور بعض کی اتنی نہیں ہوتیں (باوجود یہ کہ) پانی سب کو ایک ہی ملتا ہے اور ہم بعض میووں کو بعض پر لذت میں فضیلت دیتے ہیں اور اس میں سمجھنے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں۔'' (۱۳:۳-۴)

2. سورہ النحل میں ارشاد ہوا:

''اور خدا ہی نے آسمان سے پانی برسایا اور پھر اس سے زمین کو اس کے مرنے کے بعد زندہ کیا بے شک اس میں سننے والوں کے لیے نشانی ہے اور تمہارے لیے چار پایوں میں بھی (مقام) عبرت (وغور) ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جو پینے والوں کے لیے خوشگوار ہے اور کھجور اور انگور کے میووں سے بھی (تم پینے کی چیزیں تیار کرتے ہو) کہ ان سے شراب بناتے ہو اور عمدہ رزق (کھاتے ہو) جو لوگ سمجھ رکھتے ہیں ان کے لیے ان (چیزوں) میں (قدرت خدا کی) نشانی ہے اور تمہارے پروردگار نے شہد کی مکھیوں کو ارشاد فرمایا کہ پہاڑوں میں اور درختوں میں اور (اونچی اونچی) چھتریوں میں جو لوگ بناتے ہیں گھر بنا اور ہر قسم کے میوے کھا اور اپنے پروردگار کے صاف رستوں پر چلتی جا۔ اس کے پیٹ سے پینے کی چیز نکلتی ہے جس کے مختلف رنگ ہوتے ہیں اس میں لوگوں (کے کئی امراض) کی شفا ہے بے شک سوچنے والوں کے لیے اس میں بھی نشانی ہے۔'' (۱۶:۶۵-۶۹)

قرآن کی ایسی اور بھی بہت سی آیات سائنسی مطالعے کے جواز میں پیش کی جا سکتی ہیں۔ بہر کیف باب دوم میں یہ بھی وضاحت کی جا چکی ہے کہ جب ہیلانیاتی استدلال قریباً رُو بہ زوال ہو چکا تھا،

مسلمانوں نے اسے پھر سے رُو بہ کمال کیا اور ترجموں اور شرحوں کی بدولت اُس کا نہ صرف اَز سرِ نو اَحیاء کیا بلکہ اس میں خاطر خواہ اضافے بھی کئے جو مسلم علم الکلام، حکمت و فلسفہ اور تصوف کے حوالے سے گزشتہ باب میں بیان ہو چکے ہیں، اب مسلمانوں کی سائنس میں خدمات و عنایات کا جائزہ لیا جاتا ہے تا کہ یونانی سوچ کے ساتھ ان کے سائنسی طرز استدلال کا فرق واضح ہو سکے۔ اس سلسلے میں تھوڑی دیر کے لیے اس زمانے کی تاریخ کی طرف پلٹتے ہیں۔ اس دور میں بطلیموس کا تصور اجرام فلکی، نو فلاطونیت کا نظریۂ صدور، ارسطو کا تصورِ کائنات اور روزمرہ کے مشاہدے میں یہ یقینی معلوم ہوتا تھا کہ انسان جس زمین کا باشندہ ہے، وہ ساکن ہے۔ سورج روزانہ اس کے مشرق سے نکل کر اس کے مغرب میں غروب ہو جاتا ہے۔ آسمان کے دیگر سیارے بھی اسی کے گرد گردش کرتے ہیں۔ جب اس مسلّمہ حقیقت کو عیسائیت کی آشیرباد حاصل ہو گئی تو معاملہ اور بھی سنگین ہو گیا کیونکہ تاریخ کے اس موڑ پر یہ واحد ایسا موقع تھا جہاں عوام الناس کا سطحی تجربہ، فلسفے کی کار پردازیاں، سائنس کے کلیات، اور مذہب کے اعتقادات ایک ہی فکری سطح پر مجتمع ہو گئے تھے۔ نتیجتاً، مذہبی اجارہ داری کے زیر اثر اس خیال کو تقویت حاصل ہو گئی کہ تمام قسم کے دینی اور دنیاوی علوم انجیل مقدس کے صفحات میں بند ہیں اور اس کے باہر جو کچھ ہے، وہ صریحاً باطل ہے۔ اندریں صورت، سائنسی فکر کے خرخشے کہاں برداشت کئے جا سکتے تھے۔ یہ کیونکر ممکن تھا کہ ایسے مشاہدات و تجربات کو خاطر میں لایا جائے جو سیدھے سیدھے ایمان سے جا ٹکراتے ہوں۔ بدیہی صداقتوں کے مذہبی تانے بانے میں فکر کی تجربی صداقتوں کے لیے کوئی جگہ کیسے ہو سکتی تھی۔ لہٰذا اس سارے مسیحی عہد میں سائنسی ترقی کالعدم رہی۔ فلکیات کا مطالعہ تو پہلے ہی بطلیموسی نظام پر کامل سمجھا جا چکا تھا۔ ادھر علم طب میں مذہبی راسخ العقیدگی شدت اختیار کر گئی جس سے یہ خیال عام ہوا کہ بیماریاں نیک بندوں کی آزمائش اور برے بندوں کو سزا دینے کے لیے آتی ہیں، اس لیے ہر دو صورتوں میں علاج فضول ہے۔ سائنس زیادہ سے زیادہ کیمیا گری کے اس گر تک محدود ہو کر رہ گئی جس کے مطابق لوگ دولت مند بننے کی آس میں تانبے، پارے یا چاندی کو سونے میں تبدیل کرنے کے خواہش مند ہوتے۔ اگرچہ یہ سلسلہ کوئی نیا نہ تھا اور نہ محض یونانیوں سے مخصوص تھا۔ اس کا تصور تو صدیوں سے ہی موجود تھا، البتہ یہ بات دوسری ہے کہ کبھی اسے روحانی عملیات سے تو کبھی محض کیمیاوی عملیات سے منسوب کیا گیا۔ اس کی حقیقت خواہ کچھ ہو، یہ بات پکی ہے کہ ہر دور میں کسی کم قیمت دھات کو سونے میں بدلنے کی کوشش رائیگاں ہی رہی لیکن اس کے باوجود سونا بنانے کا بھوت لوگوں

کے سر پر سوار رہا۔ مسلمان بھی اس لت کا شکار ہوئے۔ ان میں جابر بن حیان[۳۲] کا بھی شمار ہوتا ہے۔ لیکن اس کا معاملہ مختلف رہا۔ اس نے اپنی اس کوشش ناکام کے دوران جو طریقہ کار اپنایا، وہ تجرباتی و تحقیقی تھا جس کے نتیجے میں وہ بالآخر جان گیا تھا کہ گندھک اور پارے کو ملا کر شنگرف (cinnabar) تو حاصل ہو جاتا ہے، سونا کبھی نہیں۔ عمر بھر کی تگ و تاز کے دوران اس نے اور بھی بہت کچھ کیا۔ مثلاً اس نے عمل تبخیر (evaporation)، عمل کشید (filteration)، عمل تصعید (sublimation)، عمل پگھلاؤ (melting)، عمل تکثیف (distillation) اور عمل قلماؤ (crystallisation) کے طریقوں کو مزید بہتر بنایا اس نے سفیدہ (lead carbonate)، سنکھیا (arsenic) اور کحل (antimony) کو گندھک (sulphide) کے مرکبات سے علیحدہ کرنے کے طریقے بتائے۔ اس نے پہلی دفعہ گندھک کا تیزاب (sulphuric acid) اور شورے کا تیزاب (nitric acid) تیار کرنے کا طریقہ وضع کیا اور ان دونوں تیزابوں کو ملانے سے ماء الملک (aqua regia) کا محلول تیار کیا جس میں سونا چاندی بھی تحلیل کئے جا سکتے تھے۔ یہی نہیں اس نے دھاتوں کے کئی کشتے بنائے۔ نیز، فولاد بنانے، چمڑا کو رنگنے، دھاتوں کو مصفیٰ کرنے، موم جامہ بنانے، لوہے کو زنگ سے بچانے کے لیے اس پر وارنش کرنے، بالوں کو سیاہ کرنے کے لیے خضاب تیار کرنے اور اس قسم کی بیسیوں مفید اشیاء بنانے کے طریقے بیان کئے۔ الغرض جابر نے سب سے پہلے لوگوں کو تجربات کی اہمیت کا احساس دلایا اور اپنی تصنیف میں اس نکتے پر زور دیتے ہوئے لکھا کہ ''جو شخص اپنے علم کی بنیاد تجربے پر نہیں رکھتا وہ ہمیشہ غلطی کھاتا ہے۔ پس اگر تم کیمیا کا صحیح علم حاصل کرنا چاہتے ہو تو تجربوں پر انحصار کرو اور صرف اسی علم کو صحیح جانو جو تجربے سے ثابت ہو جائے۔ ایک کیمیا دان کی عظمت اس بات میں نہیں ہے کہ اس نے کیا کچھ پڑھا ہے بلکہ اس بات میں ہے کہ اس نے کیا کچھ تجربے کے ذریعے ثابت کیا ہے۔''[۳۳]

جابر نے تجربات کی جس سائنسی طرز کا آغاز کر دیا تھا، اس کے نقش قدم پر چلتے ہوئے مثال کے طور پر، کیمیا دان الجاحظ[۳۴] نے مویشیوں کے فضلے سے، خشک کشید کے ذریعے، امونیا حاصل کرنے کا طریقہ معلوم کیا۔ اسی طرح زکریا رازی[۳۵] نے کیمیاوی مادوں کو جمادات، نباتات اور حیوانات میں تقسیم کر کے آئندہ کے لیے غیر نامیاتی (inorganic) اور نامیاتی (organic) کیمیا کی ترقی کا راستہ ہموار کیا۔ مزید برآں، اس نے ایک ماسکونی ترازو (hydrostatic balance) کی مدد سے، جسے وہ خود ''المیز ان الطبعی'' سے موسوم کرتا ہے، چند اشیاء کا وزنِ مخصوص (specific gravity) معلوم کیا۔ اس مقام پر یہ وضاحت کر دینا ضروری ہے کہ اُس کے سائنسی تجربات کا

طریقۂ کار صرف کیمیا تک محدود نہ تھا، اس کے دائرہ عمل نے سائنس کے دیگر شعبوں کو بھی متاثر کیا تھا کیونکہ سائنس کے حوالے سے ابھی اس قسم کی کڑی تخصیص کاری معرضِ وجود میں نہیں آئی تھی جو آج مغربی سائنس کا خاصا ہے، اس لیے ایک کیمیا دان صرف کیمیا ہی کا ماہر نہ ہوتا۔ وہ اپنے طبع میلان کے باعث بیک وقت طب، طبعیات، فلکیات، ریاضی یا کسی بھی اپنے پسندیدہ سائنسی شعبے میں خاصی مہارت رکھتا۔ لیکن اس سے یہ مطلب نکالنا درست نہ ہوگا کہ مسلم سائنسدانوں کا حال یونانی سائنسدانوں سے مختلف نہ تھا جو بیک وقت کئی سائنسی امور پر دسترس رکھتے۔ ٹھیک ہے کہ مسلم سائنسدان بھی بیک وقت متنوع سائنسی علوم کے ماہر تھے مگر انھوں نے جس جانفشانی اور احتیاط سے عملی تجربات کا بیڑا اٹھایا تھا، ان کی بدولت سائنسی علوم میں واضح امتیازات کا شعور بیدار ہوا تھا، جس کے نتیجہ میں بعد ازاں سائنسی علوم میں کڑی تخصیص کاری کا عمل ممکن الحصول ہو سکا تھا۔

ضمناً یہاں ایک اور وضاحت کر دینے میں مضائقہ نہیں کہ سائنسی اصطلاحات سازی کی ضرورت بے شک ہیلانیاتی دور میں محسوس کر لی گئی تھی مگر جس سرعت اور کثرت سے مسلم سائنسدانوں نے اصطلاح سازی میں گرانقدر کام کیے، یونانی اس سے قریباً محروم رہے جب کہ اہلِ مغرب احسان مند رہے، جیسے کہ فلپ کے ہتی بتاتا ہے[۳۶] یورپی زبانوں میں ستاروں کے جتنے نام ہیں ان میں سے زیادہ تر عربی سے لیے گئے ہیں۔ مثلاً 'Acrab'، 'عقرب' سے، 'Algedi'، 'الجدی' سے، 'Altair'، 'الطائر' سے، 'Deneb'، 'ذنب' سے، 'Phekad'، 'فرقد' سے، لیے گئے ہیں۔ بعینہٖ بعض اصطلاحات جیسے 'AZIMUTH'، 'السموت' سے، حاصل کی گئیں۔ اسی طرح ریاضی کی دلچسپ اصطلاح 'Cipher' بھی عربی اصطلاح 'صفر' سے لی گئی ہے۔ اگرچہ عربوں نے صفر ایجاد نہیں کیا۔ لیکن اہل یورپ کو عربی اعداد سے روشناس کرایا تو اس میں صفر کو بھی شامل کر دیا۔ کہتے ہیں، مسلم خلیفہ المنصور کے دربار میں ہندوستان کا ایک عالم 'مانکہ' اپنے ساتھ سنسکرت زبان کی تصنیف سدھانت لایا تھا۔ جس کا عربی میں ترجمہ کرنے کا کام محمد بن ابراہیم الفرازی[۳۷] کو سونپا گیا جس نے مانکہ کی مدد سے کوئی پانچ سال کے عرصہ میں سندہند الکبیر کے نام سے مکمل کیا اور اس ترجمے کے وسیلے سے مسلمان صفر اور ہندی اعداد کے استعمال سے روشناس ہوئے۔ ابو عبداللہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی[۳۸] وہ پہلا ریاضی دان تھا جس نے یہ اعداد استعمال کیے۔ یونانیوں اور رومیوں کے زمانے سے اہلِ مغرب اعداد کو رومن طریقے سے لکھتے تھے جن سے حساب کے مختلف عمل مثلاً جمع، تفریق، ضرب، تقسیم اور تحویل سخت مشکل اور پیچیدہ ہو جاتے تھے۔ مثال کے طور پر فرض کرو کہ ایک سو ساٹھ میں سے اڑتیس کو تفریق کرنا مطلوب ہے۔ رومن اور عربی طرزوں میں یہ سوال یوں لکھا جائے گا۔

عربی طرز	رومن طرز
۱۶۰	CLX
۳۸	XXXVIII

ان دونوں تحریروں کو دیکھنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عربی طریق میں تفریق کا جو عمل چشم زدن میں ہو جاتا ہے، رومن طرز میں وہ سخت دقت طلب بن جاتا ہے۔ پھر فرض کرو کہ ان دونوں رقموں یعنی ایک سو ساٹھ اور اڑتیس کو ضرب دینا مطلوب ہے۔ عربی طرز میں یہ عمل تین سطروں میں سادہ طور پر ہو جائے گا لیکن رومن طرز پر اسے سرانجام دینے کے لیے بے حد مشکل ہوگی۔ ریاضی میں مساوات کی مشکلات کے آساں حل ڈھونڈنا اپنی جگہ، الخوارزمی نے بالخصوص الجبرے کے متعدد سوالات کو ہندسی اشکال سے حل کرنے کی جو اختراع نکالی اس کا اعتراف مغربی ریاضی دانوں نے اس کے اتباع کی صورت میں آج بھی کیا ہے۔ خوارزمی کے بعد احمد الہناوندی[۳۹] کا نام آتا ہے جس نے ریاضی میں کسور کی تقسیم اور جذر المربع دریافت کرنے کے طریقوں کی وضاحت قریب قریب جدید انداز میں پیش کی، پھر عمر خیام، ابوبکر محمد دیوفنطائینی، ثابت ابن قرۃ صائبنی، ابوجعفر الخازن، البستانی، البغدادی، البیرونی جیسے کئی ریاضی دانوں کی طویل فہرست ملتی ہے جنہوں نے علم ریاضی میں ایسی مساواتوں اور اصولوں کے اضافے کیے جن سے یونانی ناآشنا تھے۔ ریاضی جیسے سائنسی علوم کی بنیاد تسلیم کیا جاتا ہے، عربوں نے اس میں اضافے نہ کیے ہوتے تو سائنس میں وہ ترقی کیونکر ممکن ہوتی جو آج دکھائی دیتی ہے۔

دراصل، علم ہندسہ و ریاضی کی دو صورتیں[۴۰] ہیں:

1. ایک صورت وہ ہے جس میں مسلمات و بدیہیات کے صدق و کذب کی جانچ پڑتال کیے بغیر ان سے کڑے منطقی قواعد کی رو سے معقول اور لزومی نتائج برآمد کیے جاتے ہیں اس کو قبل تجربی صورت کا عنوان دیا جاسکتا ہے۔

2. دوسری صورت وہ ہے جس میں پہلے باقاعدہ مقداری پیمائشوں کی جانچ پڑتال اور ٹھیک ٹھیک ماپ تول کے بعد ایسے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں جو بالآخر بدیہیات و مسلمات کا درجہ اختیار کر جاتے ہیں اس کو بعد از تجربی صورت کا عنوان دیا جاسکتا ہے۔

اس حساب سے دیکھا جائے تو یونانی ریاضی و ہندسہ کی پہلی صورت پر دسترس رکھتے تھے، اس لیے ان کی سائنسی خدمات کی نوعیت محض اطلاقی رہی۔ اس کے برعکس، مسلمانوں نے پہلی کے

علاوہ دوسری صورت پر بھی عبور حاصل کیا جس کی وجہ سے ان کے سائنسی ثمرات محض اطلاقی نہ رہے، تخلیقی بھی ثابت ہوئے۔مثال کے طور پر ارشمیدس نے سونے کے تاج میں چاندی کی کھوٹ کا مسئلہ جس حساب سے حل کیا وہ ماقبل تجربی صورت کی عمدہ مثال ہے جہاں نہانے کے دوران اُسے بدیہی اور مسلمہ صداقت کا القا ہوا کہ جب کوئی ٹھوس شے مائع میں ڈوبتی ہے تو اس شے کے وزن میں کمی آتی ہے اور یہ کمی اس شے کے مساوی الحجم مائع کے وزن کے برابر ہوتی ہے۔اس مسلّمہ اصول کی پڑتال کے لیے اس نے خالص چاندی، خالص سونے اور چاندی کی کھوٹ ملے سونے کے تاج کو علیحدہ علیحدہ پانی میں ڈبویا اور بالآخر اپنے بدیہی خیال کا عملی مظاہرہ کر کے اسے سچ ثابت کر دکھایا جس کے مطابق سونے کے تاج میں چاندی کی کھوٹ کا پتہ چل گیا۔اس کی بہ نسبت مسلم سائنسدان مظفر اسفرازی نے سونے میں چاندی کی کھوٹ کے مسئلہ کو مابعد تجربی صورت میں حل کیا۔جس کے لیے اس نے بڑی محنت سے ایک طرح کی ماسکونی ترازو تیار کی جو کثافتِ اضافی (specific gravity) کے اصول پر مبنی تھی۔اس کے مطابق سونے کی کثافت ۱۹٫۳ نکلتی ہے۔ جو دھاتیں سونے میں ملائی جاتی ہیں، سونے سے ہلکا ہونے کے سبب، ان کی کثافت ۱۹٫۳ سے ہمیشہ کم نکلتی ہے۔اس کمی کی وجہ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ سونے میں کھوٹ ملا ہے۔اگر ملاوٹی دھات کی نوعیت معلوم کر لی جائے تو یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ اس شے میں کتنے حصہ سونا اور کتنے حصہ ملاوٹی دھات شامل ہے۔اس مقصد کے لیے دو تجربے کرنے ضروری ہیں۔ایک اس شے کا عام وزن معلوم کیا جائے اور دوسرے اس شے کا وزن پانی کے اندر دریافت کیا جائے اور پھر پانی میں اس کے وزن کی کمی نکالی جائے۔سفرازی کے اس اصول کو ایک ریاضیاتی وضاحت سے معلوم کیا جائے تو سونے میں ملاوٹ کی مقدار کچھ یوں نکالی جائے گی[۴۱]:

فرض کرو کہ سونے کے ایک زیور کا عام وزن ۸۰ اوقیہ (ounce) ہے اور پانی میں اس کا وزن ۷۵ اوقیہ ہے، یعنی پانی میں اس کے وزن کی کمی ۵ اوقیہ ہو جاتی ہے۔اس شے میں خالص سونے کے ساتھ کچھ حصہ چاندی بطور کھوٹ کے ملی ہے اور یہ معلوم کرنا مطلوب ہے کہ اس زیور میں کتنے اوقیہ خالص سونا اور کتنے اوقیہ خالص چاندی ہے۔سونے کی کثافتِ اضافی ۱۹٫۳ اور چاندی کی کثافتِ اضافی ۱۰٫۵ پہلے سے معلوم ہے۔

زیور کا عام وزن = ۸۰ اوقیہ

زیور کا پانی میں وزن = ۷۵ اوقیہ

پانی کے وزن کی کمی=۸۰-۷۵=۵اوقیہ

زیور کی کثافت=۸۰/۵=۱۶

زیور کا حجم = کثافت/ وزن =۸۰/۱۶=۵

زیور میں سونے کا وزن = لا

زیور میں چاندی کا وزن=۸۰-لا

سونے کی کثافت=۱۹ء۳

زیور میں سونے کا حجم = کثافت/ وزن =۱۹ء۳/ لا

چاندی کی کثافت = ۱۰ء۵

زیور میں چاندی کا حجم = کثافت/ وزن = ۱۰ء۵/ ۸۰-لا

سونے کا حجم + چاندی کا حجم = زیور کا حجم

۱۹ء۳/ لا + ۱۰ء۵/ ۸۰-لا = ۵

یا۱۹۳/ ۱۰لا + ۱۰۵/ ۸۰۰-۱۰لا = ۵

یا۲۰۲۶۵/ ۱۰۵۰لا+۱۵۴۴۰۰-۱۹۳۰لا = ۵

یا۱۰۵۰لا+۱۵۴۴۰۰-۱۹۳۰لا = ۱۰۱۳۲۵

یا۸۸۰لا-۵۳۰۷۵

یا لا =۵۳۰۷۵/ ۸۸۰ = ۶۰ء۳اوقیہ

سونے کا وزن=۶۰ء۳اوقیہ

چاندی کا وزن=۸۰-۶۰ء۳ = ۱۹ء۷اوقیہ

اس کے بعد اس نے سینکڑوں، بلکہ ہزاروں تجربے کر کے متعدد چارٹ سونے میں چاندی کی ملاوٹ کے متعلق بنائے۔ ان میں چار خانے تھے۔ پہلا خانہ دی ہوئی اشیاء کے اوزان کا تھا دوسرا خانہ پانی میں اوزان کی کمی کا تھا تیسرا خانہ ان اشیاء میں سونے کی مقدار کا تھا اور چوتھا ان اشیاء میں چاندی کی مقدار کا تھا۔

جب سونے کی شے میں چاندی کی ملاوٹ ہو اور اس شے کا عام وزن اور پانی میں وزن کی کمی معلوم کر لی جائے تو ان چارٹوں کی مدد سے اس شے میں سونے اور چاندی کی مقدار معلوم کی جاسکتی تھی۔ اسی طرح کے الگ چارٹ سونے میں تانبے کی ملاوٹ کے متعلق بھی بنائے گئے تھے۔ ان چارٹوں کا بنانا بہت صبر آزما کام تھا جس میں مظفر اسفرازی نے اپنی عمر کے کئی سال صرف کیے تھے۔

چونکہ مسلمانوں نے بغداد، مصر، شیراز، نیشاپور، سمرقند، جندی شاہ پور، اشبیلیہ، مراغہ اور دیگر مقامات پر رصد گاہیں تعمیر کروا رکھی تھیں اس لیے ہندسہ و ریاضی کا پیمائشی منہاج فلکیات میں استعمال کیا گیا تو اس کے بڑے مفید نتائج نکلے۔ مثلاً[۴۲] احمد کثیر فرغانی نے کرۂ ارض کے گھیر کی تقریباً سو فی صد درست پیمائش کی۔ موسیٰ بن شاکر کے فرزندوں نے مدارِ شمسی کے میل کلی کو دریافت کیا اور سب سے پہلی مرتبہ اعتدال لیل ونہار اور حرکت اوج شمسی کے مشاہدے کیے جن سے اہل یونان ناواقف تھے۔ الکوہی نے اعتدال ربیعی اور اعتدال خریفی کی تحقیق کی۔ ابومعشر نے مدوجزر کے قوانین بتائے جو حرکت قمری بہ لحاظ ارض پر مبنی تھے۔ البتانی نے چاند اور دیگر سیاروں کے مدار کے احصا کی وہ غلطیاں دور کیں جو بطلیموسی تصنیف المجسطی (Almigisti) میں موجود تھیں۔ نیز اس نے سال میں ایک سے زائد کسوف شمسی کے امکان کو بھی ثابت کیا اور مدار شمسی کے میل کلی، اعتدال ربیعی کے طول اور سورج کے حقیقی اور اوسط مدار کا بڑی صحت کے ساتھ تعین کیا۔ البیرونی نے زمین کی محوری گردش کے نظریئے پر بحث کی اور طول البلد اور عرض البلد کا صحیح تعین کیا۔ ابراہیم جنداب نے ترقی یافتہ اصطرلاب بنائی جو ایسا آلہ تھا جس کے ذریعے سے دو ستاروں کا درمیانی زاویہ یا ایک ستارے اور افق کا درمیانی زاویہ ماپا جاسکتا تھا۔ اسی آلہ کی مزید ترقی یافتہ صورت 'سدس' علی بن عیسیٰ اصطرلابی نے ایجاد کی۔ زرقالی نے بھی جدید اصطرلاب بنائی۔ اسی نے اوج شمس بہ لحاظ کواکب کی حرکت کو ثابت کیا اور کسوف شمسی کے متعلق اپنی توضیح میں دنیا کو سب سے پہلی مرتبہ سطح بحر سے بلندی کے ذریعے تعین وقت کے طریقے سے روشناس کرایا۔ الغرض، مسلم فلکیات دانوں نے اس سلسلے میں ایسے بیسیوں گرانقدر کارنامے سرانجام دیئے۔ مگر یہ بڑا عجیب اتفاق ہے کہ ابراہیم بن سنان نے بطلیموس کی تصنیف المجسطی کی شرح بیان کر دی تھی اور البستانی نے اس میں بہت سی ترمیمیں بھی کی تھیں، لیکن مسلمان بطلیموس کی اس غلطی کو نہیں پکڑ پائے تھے کہ زمین نظام فلکی کا مرکز نہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہو کہ قرآن میں ظاہری طور پر زمین نہیں، سورج کی گردش کے اشارے موجود ہیں جیسے سورہ بقرہ میں ذکر آیا ہے کہ حضرت ابراہیم ایک منکرِ حق سے سوال کرتے ہیں۔ ''خدا تو سورج کو مشرق سے نکالتا ہے آپ اسے مغرب سے نکال دیجیے۔'' (۲:۲۵۸) یا پھر سورہ کہف میں جن اصحاب غار کا تذکرہ آیا ہے، وہاں مذکور ہے:

''اور جب سورج نکلے تو تم دیکھو کہ (دھوپ) ان کے غار سے داہنی طرف سمٹ جائے اور جب غروب ہو تو ان سے بائیں طرف کترا جائے اور وہ اس کے میدان میں تھے۔'' (۱۸:۱۷)

ظاہر ہے مسلمان اس وقت تک کائنات کے ان اسرار تک نہیں پہنچ پائے تھے جو ان آیات کے بین السطور مستور ہیں۔لیکن اس کے باوجود، مسلمانوں نے کائنات کے سربستہ رازوں کو جاننے کے تجربی منہاج کا آغاز کر دیا تھا ابن الہیثم اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا جس نے یونانی حکماء کی ایک بہت بڑی غلطی کو فاش کیا۔ان کا خیال تھا کہ بصیرتِ اشیاء کا دارومدار بصارتِ چشم کا کمال ہے۔ہوتا یوں ہے، جب کسی اندھیرے کمرے میں چراغ روشن کیا جاتا ہے تو آنکھ میں سے نظر کی کرنیں نکلتی ہیں۔یہ کرنیں جس شے پر پڑتی ہیں وہ شے آنکھ کو نظر آجاتی ہے۔اس کے برعکس ابن الہیثم نے تجربات کی روشنی میں ثابت کیا کہ بصیرتِ اشیاء تو انعکاسِ نور کا نتیجہ ہے۔جس کے تحت اصل میں ہوتا یوں ہے کہ روشنی کی مختلف شعاعیں کسی بیرونی شے سے ٹکرا کر فضا میں پھیل جاتی ہیں ان میں سے جو شعاعیں کسی ناظر کی آنکھ میں داخل ہو جائیں تو ان کی وجہ سے اسے وہ شے دکھائی دینے لگتی ہے۔یہی نہیں اس نے انعکاسِ نور کی بدولت قدرتی مظاہر، مثلاً قوسِ قزح اور شفق شمس کو بطلیموس سے کہیں بہتر اور مؤثر انداز میں بیان کیا۔نیز اس نے فضائی انعطاف اور کروی آئینوں کے بارے میں بھی تحقیقات کیں۔اس نے اشیاء کی سطحوں کے فرق کو بھی اجاگر کیا جس کے مطابق جس شے میں سے ساری روشنی گذر جائے اس کی سطح شفاف (transparent) ہوتی ہے، جس میں سے کچھ روشنی گزرے اور کچھ نہ گزرے، وہ نیم شفاف (translucent) ہوتی ہے اور جس میں سے بالکل نہ گذر سکے، وہ غیر شفاف (opaque) ہوتی ہے۔پہلی دفعہ اسی نے یہ راز پا لیا تھا کہ روشنی کی شعاع ہمیشہ خطِ مستقیم میں چلتی ہے اور اسی بنیاد پر اس نے سوئی چھید کیمرے (Pinhole Camera) کے اصول کو دریافت کیا تھا جسے عربی میں ثقبالہ کہا جاتا ہے۔اس نے صاف طور پر بیان کیا ہے کہ اگر کسی منور جسم سے آنے والی شعاعوں کو باری باری چھید یعنی نقب میں سے گزرنے دیا جائے تو اس کی دوسری طرف رکھے ہوئے پردے پر اس منور جسم کا ایک الٹا عکس نمایاں ہو جاتا ہے۔اس کا یہ بھی اعجاز ہے کہ اس نے انسانی آنکھ کی ساخت کی جو تشریح بیان کی ہے وہ موجودہ زمانے کی تحقیقات کے مطابق بالکل صحیح ہے۔اس کی تصنیف تحریر المناظر، بصریات (Optics) کا ایسا شاہکار ہے جسے روشنی پر دنیا کی پہلی جامع کتاب کہلانے کا شرف حاصل ہے۔اگرچہ اس سے پہلے کندی کی بصریات کے بارے میں تصانیف موجود تھیں مگر ابن الہیثم کی تصنیف کے سامنے ان کی وقعت ماند پڑ جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ سرے سے بے کار ہیں۔جارج سارٹن جیسے مستشرق معترف ہیں کہ انگریز سائنسدان وٹلو (Witelo) اور

راجر بیکن (Roger Bacon) کندی کی تصانیف سے بہت متاثر ہوئے۔[۴۳] وہ سائنسی اعتبار سے صرف طبعیات تک مخصوص نہ تھا۔ اسی نے پہلی بار موسیقی کے سُروں کی تکرار معلوم کی۔ اس کے زیرو بم کو متعین کیا۔ اسی نے پہلی دفعہ کم قیمت دھاتوں کو سونے میں بدلنے کے علم کو شعبدہ بازی قرار دیا اور اسی نے پہلی مرتبہ ریاضی کے سہارے طبی دواؤں کی صحیح صحیح مقدار خوراک کا تعین کرنے کی کوشش کی۔ وہ آنکھوں کا معالج بھی رہا۔

لیکن مسلم طب کی پہلی عظیم المرتبت شخصیت فخرالدین رازی کی ہے جو اپنے مشاہدات و تجربات میں بہت محتاط تھا۔ فلپ۔ کے۔ ہتی لکھتا ہے[۴۴] ''وہ بغداد کے عظیم ہسپتال کا طبیبِ اعلیٰ تھا۔ جب اس سے کہا گیا کہ ہسپتال کی عمارت کے لیے مناسب جگہ کا انتخاب کرے تو اس نے کئی مقامات پر گوشت کے لوتھڑے لٹکا دیئے اور کچھ عرصہ بعد انہیں دیکھا۔ جس جگہ گوشت سب سے کم سڑا ہوا پایا اس جگہ کو منتخب کر لیا۔'' وہ علاج بالغذا کا بہت قائل تھا۔ اس کا یہ قول مشہور ہے کہ جب تک غذاؤں سے علاج کیا جا سکتا ہے۔ دواؤں کا استعمال نہیں کرنا چاہیئے۔ اس نے چیچک اور خسرے کے اسباب، علامات، علاج اور حفظِ ماتقدم کو تفصیلاً بیان کیا۔ المنصوری اور الحاوی اس کی دیگر طبی تصانیف میں سے سب سے زیادہ مشہور ہوئیں۔ رازی کے علاوہ مسلم طب میں ایک اہم شخصیت ابوالقاسم زہراوی[۴۵] کی نظر آتی ہے جس نے مسلمانوں میں علاج بالدوا اور علاج بالجراحت کے دونوں طریقوں کو ترویج دی۔ عملی جراحت کے حوالے سے بالخصوص اس کے تجربات بڑے نادر اور اُچھوتے تھے۔ جسے اس نے اپنی تصنیف تصریف میں بڑے سلیس اور سہل طریقے سے بیان کئے۔ جن میں دانت نکالنے، آنکھوں کا اپریشن کرنے، حلق کا کوّا کاٹنے، مثانے میں سے پتھری نکالنے، بواسیر کے مسّوں کو کاٹنے، خنازیر کا اپریشن کرنے، ٹوٹی ہڈی کو جوڑنے، اترے ہوئے جوڑوں کو چڑھانے، ماؤف عضو کو کاٹنے اور ہر قسم کے پھوڑوں کو چیرنے وغیرہ کی تفصیلات درج ہیں۔ ایک اور مسلم طبیب علی ابن عباس[۴۶] نے نظامِ عروق شعریہ کا ابتدائی تصور پیش کیا اور ثابت کیا کہ ولادت کے وقت نومولود از خود رحم مادر سے باہر نہیں آتا بلکہ رحم کا اعصابی انقباض اس کو باہر کی طرف دھکیلتا ہے۔ ابن رشد نے اپنی قاموسی تصنیف الکلیات فی الطب میں سب سے پہلے یہ حقیقت واضح کی کہ کوئی شخص چیچک کے مرض میں دوبارہ مبتلا نہیں ہوتا۔ نیز اس نے آنکھ کے پردہ شبکی کے صحیح وظائف کی تفصیل بھی بیان کی۔ امراض و معالجاتِ چشم پر اسی طرح یوحنا ابن ماسویہ، علی بغدادی اور عمار موصلی نے اپنے اپنے تجربات کی رو سے تصانیف لکھیں۔ یوں تو مسلم

شعبۂ طب میں علی بن ربن، اسحاق اسرائیلی، احمد جذار، ابن الوافد علی بن عیسیٰ جیسے اطباء کی ایک طویل فہرست موجود ہے جن کے تجرباتی کارنامے لائقِ تحسین ہیں۔لیکن ان میں سے بوعلی سینا کا نام خصوصاً قابلِ ذکر ہے کیونکہ اس نے القانون نامی کتاب میں اناٹومی، فزیالوجی، مفرد ادویات کے خواص، نظری اور عملی معالجات، متنوع بیماریوں کے مجربات ونسخہ جات کو جس عرق ریزی اور احتیاط سے قلمبند کیا اس کی نظیر اس سے پہلے نہیں ملتی۔ سارٹن کے نزدیک، اگرچہ ابن سینا کا رتبہ بہ حیثیت طبیب جالینوس کو نہیں پہنچتا لیکن پھر بھی اُسے لامحالہ اعتراف کرنا پڑا کہ ''ابن سینا کو جالینوس پر فضیلت ہے اس لیے کہ اس نے اطبائے اسلام کے وسیع تجربات سے فائدہ اٹھایا۔''[۴۷] بلاشبہ جالینوس، پہلا طبیب تھا جس نے علاج معالجے میں دوا اور دعا کو ایک ساتھ اہمیت دی اور مسلم اطباء بھی اسی خیال پر کاربند رہے مگر جو تجربی اور عملی نوعیت کے طبی کام مسلم اطباء نے کر دکھائے، جالینوس اس سے تہی دامن تھا۔

اب تک مسلمانوں کی خدمات وعنایات کا جو مختصر تذکرہ کیا گیا، اس کا بنیادی مقصد ایک طرف تو مسلمانوں اور یونانیوں کے مابین سائنسی سوچ کے فرق کو نمایاں کرنا تھا اور دوسری طرف یہ دیکھنا تھا کہ مسلمانوں نے کس نہج پر سائنسی ترقی کو عروج بخشا۔ اس تمام مدعا کو سمیٹا جائے تو حسبِ ذیل نکات برآمد ہوتے ہیں:

1. مسلمانوں نے کبھی ایسے مشاہدات سے تعرض نہیں کیا جن کے لیے محتاط تجربات کی ضرورت پیش نہ آئی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دور میں بے بہا تجربہ گاہیں تعمیر اور آباد ہوئیں۔

2. مسلمانوں نے کبھی مسلمات وبدیہیات سے اپنی سائنسی تحقیق کا آغاز نہیں کیا۔ وہ سب سے پہلے ایک مفروضہ بناتے، پھر تجربات کی روشنی میں اس کی تصدیق کرتے اور بالآخر اسے مسلمہ وبدیہی قانون کی سند عطا کرتے۔

3. مسلمانوں نے کبھی سائنس کو خالی خولی معلومات کا ڈھیر نہیں سمجھا۔ انہوں نے معلومات کو ہمیشہ ایک منظّم، جامع اور مربوط شکل میں ترتیب دیا اور پھر ان کو عالمگیر قانون کے درجہ میں تحویل کیا۔

4. مسلمانوں نے کبھی لاپروائی اور غیر ذمہ داری کا ثبوت نہیں دیا۔ انہوں نے بھی تجربات کئے، ان کی جزئیات تک کو نہایت سلیقے سے قلمبند کیا تاکہ آئندہ آنے والوں کو ان پر عملدرآمد کرنے میں کوئی دقّت نہ ہو۔

5. مسلمانوں نے کبھی تقلیدی روش نہیں اپنائی۔ اپنے پیشروؤں سے بالفرض فیض بھی حاصل کیا تو پہلے ان کی سائنسی تحقیقات کو ناقدانہ زاویئے سے دیکھا، انہیں تجربات کی کسوٹی پر

پرکھا، پھر کہیں جا کر ان کو قبول کیا۔

3. مغربی سائنس:(Western science)

یونانی استدلال کو حیاتِ نو بخشنے میں مسلم مفکرین جو فکری انقلاب لائے وہ استخراجی سے استقرائی استدلال کی طرف منتقلی کا مؤثر اور طاقتور رجحان تھا جسے مسلمانوں کے زوالِ اقتدار کے بعد مغربی مفکر بھی جھٹلا سکے، نہ بدل سکے مسلمانوں کے اقتدار اور عروج کا وہ بھرپور اور آخری زمانہ جب سرزمینِ ہسپانیہ(Spain) کی درسگاہوں میں مسلم حکماء کی تعلیمات سے مغرب کے چند روشن دماغ طالب علم زیورِ تعلیم سے آراستہ ہو رہے تھے۔اُن میں سے ایک ممتاز شخصیت راجر بیکن (Roger Bacon) کی تھی جسے مغرب کی تاریک فکر میں پہلا روشن چراغ مانا جاتا ہے۔وہ اپنے عمیق مطالعے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ جہالت کی وجوہ چار ہیں[۴۸]:

1. ناپائیدار اور گریز پا طرز کی استنادیت کو مستحکم کرنا۔
2. معاشرے کے فرسودہ رسم ورواج پہ کاربند رہنا۔
3. نااہل لوگوں کا دوسروں پر اپنے قیاسات وخیالات کو تھوپنا۔
4. کسی فرد کا اپنے افلاسِ علم کو لاف زنی کے پردے میں چھپانا۔

یہ آخری وجہ اس کے خیال میں سب سے زیادہ مہلک ہے اور صحیح معنی میں انسانی برائیوں کی جڑ ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ استنادیت ہو یا معاشرتی روایات،عوامی خیالات ہوں یا فرد کے استدلالات،سب کو تجربات کی بھٹی سے گزارا جائے۔وہ اپنی تصنیف اوپس میجس (*Opus Majus*) میں بطورِ خاص یہ باور کراتا ہے کہ ''علم حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں۔دلائل اور تجربات۔دلائل سے ہم بعض نتائج اخذ کر سکتے ہیں، لیکن یہ نتائج صحیح بھی ہو سکتے ہیں اور غلط بھی۔اس لیے علم کے حصول میں محض منطقی دلائل پر انحصار نہیں کیا جا سکتا،البتہ جو علم تجربے سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہوتا ہے جس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔اس لیے علم حاصل کرنے کا یہ دوسرا طریقہ ہی صحیح اور قابلِ وثوق ذریعہ ہے۔''[۴۹] اس اقتباس میں مسلمانوں کے استقرائی استدلال ہی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔راجر بیکن کا طبعی میلان تجرباتی سائنس میں عملی مہارت حاصل کرنا تھا۔اس نے اپنی کتابوں میں دخانی جہازوں، ریلوں، موٹر گاڑیوں، ہوائی جہازوں کی ایجادات کے متعلق واضح طور پر پیشین گوئیاں کی تھیں جو اگرچہ کئی صدیوں بعد

جا کر شرمندۂ تعبیر ہوسکیں۔ اس کا سب سے قابلِ تعریف کارنامہ روشنی کے اصولوں کی صحیح وضاحت کرنا تھا۔ اس نے انعطافِ نور کی ماہیت، کُروی سَطحوں پر روشنی کے حاصلات، محدب عدسوں اور شمسی آئینوں میں سے گزرتی شعاعوں کے خطوط اور زاویوں کو ٹھیک طور پر معلوم کر لیا تھا۔ یہ بھی خیال کیا جاتا ہے کہ اس نے عینکوں کے لیے عدسوں کے استعمال اور دو عدسوں کو پاس پاس رکھ کر دور کی چیزوں کو نزدیک لانے کے اصولوں کو بھی جان لیا تھا۔

اپنے زمانے کی مذہبی اجارہ داری کو بھانپتے ہوئے اس نے مسلم مفکر الکندی جیسی دانشمندی کا مظاہرہ کیا۔ جس طرح کندی نے اپنے زمانے میں مذہب اور فلسفے کے بُعد کو دور کرنے کا بھرپور جتن کیا تھا۔ اسی طرح اپنی تصنیف قاموس سائنس میں اس نے لوگوں کو یہ یقین دلانے کی پوری کوشش کی کہ مذہب اور سائنس میں کوئی بُعد نہیں۔ اس کی دلیل[۵۰] یہ تھی کہ انجیل مقدس کو پوری طرح سمجھنے کے لیے صرف زبان کا جاننا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ اس مقصد کے لیے سائنس کی تعلیم بھی لازمی ہے تاکہ مظاہر فطرت کے متعلق جو حوالہ جات انجیل میں آتے ہیں انہیں صحیح طور پر سمجھا جا سکے۔

لیکن بیکن کا زمانہ فکر کے جس تاریک دور سے گذر رہا تھا، اس میں سائنسی تجربات کی وقعت شعبدہ بازی سے زیادہ نہ تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بیکن ''جادوگر بیکن'' سمجھا جانے لگا اور وقت کی ستم ظریفی یہ ہے کہ قریباً چار صدیوں تک اس کے اہلِ وطن نے اس کے ساتھ انصاف نہ کیا۔ مگر ۱۷۳۲ء عیسوی میں جب اس کی تصنیف اوپس میجس شائع ہوئی تو سائنسی مفکرین پر یہ کھلا کہ وہ کوئی ساحر نہیں تھا بلکہ مغرب کو تجرباتی سائنس سے متعارف کرانے والا پہلا دانشور تھا، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ بیکن کے وصال اور اس کی تصنیف چھپنے کے درمیان چار دھائیوں میں سائنس کا سلسلہ منقطع ہو گیا اور اس کی تصنیف کے بعد سائنس نے دفعتاً اپنے کل پرزے نکالے اور یونانی دور سے چلے آنے والے استخراجی استدلال کے طریقۂ کار کا یکسر قلع قمع کر دیا اور مذہب کے ایمانی مسائل سے تصادم کیا۔ یقیناً ایسا کچھ بھی آناً فاناً نہیں ہوا۔ راجر بیکن کے بعد بھی تجرباتی سائنس کا سلسلہ مسلمانوں کی سائنسی تصانیف کے تراجم اور ان کی عملی مہارت کے نقش پا کی صورت میں آگے بڑھتا رہا۔ مثلاً سالیرنو (Salerno) کے راجر (Roger)[۵۱] نے بولوگنا (Bologna) کے طبی مراکز میں عربوں کے طرز کی جراحت کو اوّل اوّل متعارف کرایا۔ اٹلی کے موندینو دالوزی (Mondino Da Luzzi) نے بوعلی سینا کی عربی تصنیف کے تراجم سے مستفید ہوتے ہوئے اناٹومی کے بارے

میں ایسی تصنیف کی جو ازمنہ وسطیٰ کے آخری دور تک طبی درسگاہوں میں پڑھائی جاتی رہی۔ مونٹ پیلیئر (Montpellier) کے طبی دانشکدہ میں ویلانوا (Villanova) کے آرنلڈ (Arnald) نے بقراطی طریقۂ مشاہدہ کو اسی طرح بروئے کار لاتے ہوئے کئی بیماریوں کا بڑی احتیاط سے ریکارڈ محفوظ کیا جو عربوں نے اپنا رکھا تھا۔ اس نے علم کیمیا میں بھی مؤثر کردار ادا کیا۔ چونکہ اہل مغرب کے نزدیک کیمیا کو ہمیشہ سے عربوں کی مخصوص سائنس سمجھا گیا، اس لیے چیسٹر (Chester) کے رابرٹ (Robert) نے یروشلم (Jerusalem) کے عرب نژاد عیسائیوں کے ہم عصر موریئس رومانس (Morienus Romanus) کی اس تصنیف کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا جو عربوں کے کیمیاوی کارناموں سے ماخوذ تھی۔ بعینہٖ کاسٹائل (Castile) کے شہنشاہ حکیم الفانسو، دانا (Alfonso, the Wise) نے عربوں کے منابع سے فیض اٹھانے والے یہودی علماء کو اکٹھا کیا اور ان سے فلکیاتی جدول اور قاموسی نہج کا فلکیاتی علم مرتب کروایا۔ یورک شائرمین (Yorkshireman) واقع پیرس (Paris) کے نامور استاد جون ہالی وڈ (John Holywood) نے مسلم مفکرین البطانی اور الفرغانی کے فلکیاتی کارناموں کے تراجم کو باہم ملا کر ایسی درسی کتاب تیار کی جسے اس زمانے میں فلکیات کی معتبر اور مستند کتابوں میں شمار کیا گیا اور جس کے وہاں کی مقامی زبانوں میں بے شمار تراجم کئے گئے حالانکہ اس میں عربوں کے نظریات کے سوا کوئی نیا پن نہ تھا۔ ہالی وڈ نے ریاضی پر بھی جو تصنیف کی، وہ بھی محض عربوں کے نظریات کی صدائے بازگشت تھی۔ بصریات کے معاملے میں صورت حال ایسی تھی کہ بالفرض اس زمانے کی دستیاب کتابوں کو ایک جا اکٹھا کر لیا جائے تو اپنی قدر و قیمت کے اعتبار سے وہ ساری کی ساری مسلم سائنسدان ابن الہیثم کی اکیلی کتاب کے مساوی ہوں گی۔ بطور ماحصل، ان مثالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اپنے دور میں مسلمانوں نے ہیلانیاتی فکر کے علمی ورثے کو عربی زبان میں منتقل کیا تو اس میں خاطر خواہ اور قابل قدر اضافے بھی کئے اور سائنسی اعتبار سے بالخصوص ان کے استخراجی استدلال کو استقرائی روّیے سے بدل ڈالا۔ اس کے برعکس، مغربی سائنس دانوں نے اپنے زمانے میں جب عربوں کے فکری سرمایے کو لاطینی زبان میں منتقل کیا، ان میں کوئی خاص اضافے نہ کر سکے، البتہ عربوں کے استقرائی استدلال کا جو شعور راجر بیکن کو ہوا تھا کوئی چار صدیاں گذرنے کے بعد انگلستان کے فرانسس بیکن نے اس کا اعادہ اس شدومد سے کیا کہ اب کی دفعہ اس کی صدا، راجر بیکن کی طرح صدا بصحرا ثابت نہ ہوئی، اس کا شدید نوٹس لیا گیا اور سائنسی فکر کے راستے میں حائل ہر رکاوٹ

سے کھل کر ٹکر لی گئی خواہ وہ مذہبی ہی کیوں نہ ہو۔ آخر کار، اہل مغرب نے یہ طے کر لیا کہ سائنس کا دائرہ عمل اس کا اپنا ہے لہٰذا اسے مذہب سے جدا رکھنا ہوگا اور اس کی آزادانہ تحقیق کو ہر طرح کے انسانی تعصّبات سے محفوظ رکھنا ہوگا۔

جس طرح راجر بیکن نے کبھی استنادیت، معاشرتی روایات، عوامی رائے اور فرد کی لاف زنی کو انسانی جہالت کی وجوہاتِ اربعہ ٹھہرایا تھا، کچھ اُسی طرز پر فرانسس بیکن [۵۲] نے انسانی جہالت کو جن انسانی تعصّبات پر موقوف کیا، انہیں اس نے چار قسموں میں بیان کیا ہے:

1. قبائلی بت:(Idols of the tribe) یہ وہ تعصّبات ہیں جن کی بنیاد انسانی فطرت پر ہوتی ہے جو انسان کی پوری نسل، قوم یا قبیلہ میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً کسی فرد کا صرف ان مثالوں کو دیکھنا جو اس کے ذاتی نظریات کے عین مطابق ہوں اور ان مثالوں کو نظرانداز کر دینا جو اس کے نظریات کے خلاف ہوں۔ یونانی حکماء میں سے سوفسطائی مسلک کے پیروؤں کا یہ محبوب وطیرہ تھا۔

2. غار کے بت:(Idols of the cave) یہ وہ تعصّبات ہیں جو ہر فرد کی ذاتی اور جسمانی ساخت، تعلیم و تربیت اور عادات و خصائل سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً بعض لوگ ہمیشہ اشیاء کے مابین اختلافات کو توجہ طلب سمجھتے ہیں اور بعض لوگ اشیاء کے مابین مشابہتوں کو مدنظر رکھنے پر ترجیح دیتے ہیں۔

3. بازار کے بت:(Idols of the market) یہ وہ تعصّبات ہیں جو انسان کی گفتگو میں روزمرہ الفاظ کے غلط استعمال کے باعث پیدا ہوتے ہیں۔ لفظوں کے ناجائز استعمال ان کے مفہوم کو بگاڑ دیتے ہیں، انسانی ذہن میں ابتری کی سی حالت پیدا کر دیتے ہیں اور انسانوں کو بے شمار مغالطّوں اور بے سُود بحثوں میں مبتلا کر دیتے ہیں مثلاً ''جمہوریت''، ''سرمایہ داری''، ''کمیونزم''، ''دہشت گردی''، اور اس جیسے بیسیوں ایسے الفاظ ہیں جن کے ذریعے سیاسی لیڈر عوام کو کسی مخصوص نظریے کے خلاف یا اس کی حمایت میں ابھارتے ہیں۔ عوام ان الفاظ کی وجہ سے نت نئے خوف، امیدوں، قربانیوں اور جذبوں کی بھینٹ چڑھ جاتے ہیں۔ عوام کو ان الفاظ کے مفہوم کی صحیح شناسائی ہو اور اس سے متعلق ان میں باہمی اتفاق ہو، ایسا کم ہی ہوا ہے۔

4. تھیٹر کے بت:(Idols of the theater) یہ وہ تعصّبات ہیں جو انسانی ذہنوں میں مخصوص قسم کے فلسفیانہ عقائد کو اپنانے کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ انسان اپنے عقائد کو اس قدر مسلّمہ سمجھتا ہے کہ ان کے خلاف کسی قسم کی رائے سننا تک گوارا نہیں کرتا، بلکہ اسے اپنے عقیدے کی

توہین سمجھتا ہے۔ مثلاً ازمنہ وسطیٰ کے دور میں مذہبی لوگوں نے ارسطو کے فلسفیانہ نظریات کو اس قدر مسلّمہ حیثیت دے رکھی تھی کہ جو سائنسی نظریہ اس کے نظریے سے مطابقت نہ رکھتا، اسے جانچ پرکھ کے بغیر ہی ردّ کر دیا جاتا اور اگر کوئی اسے غلط ثابت کرنے کے دَرپے ہو جاتا تو اس پر کفر کا فتویٰ لگایا جاتا اور وہ قابلِ سزا قرار دیا جاتا۔

جس طرح راجر بیکن کا خیال تھا کہ انسان کو فطرت پر اپنے قیاسات نہیں تھوپنا چاہئیں کیونکہ وہ تو اس کا محض شارح ہے۔ اس کے سربستہ راز محض دلائل سے وا نہیں ہو سکتے، اس کے لیے مشاہدات و تجربات کی ضرورت ہے۔ بعینہٖ فرانسس بیکن کا اصرار تھا کہ فطرت کی شرح کے لیے استقرائی استدلال ناگزیر ہے کیونکہ فکرِ انسانی کا یہ واحد ایسا ہتھیار ہے جس کی مدد سے فطرت کے راز، راز نہیں رہتے۔ اس کے حق میں اس کی دلیل[۵۳] ہے کہ جیسے کوئی بھی شخص محض اپنی قوتِ بازو کے زور پر بھاری بھرکم چٹانوں کو ان کی جگہ سے نہیں ہلا سکتا بالکل ویسے ہی کوئی بھی مفکر کسی مؤثر طریقۂ کار کو اپنائے بغیر محض اپنے تفکر کے بل پر فطرت کے راز افشا نہیں کر سکتا۔ بہرکیف فرانسس بیکن اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ استقرائی طریقہ کار کے تحت بالترتیب کثیر التعداد مثالوں کو اکٹھا کرنا چاہئیے، انہیں کسی ترتیب سے منظّم کر لینا چاہئیے، ان کا تقابلی جائزہ لینا چاہیے، ان میں موجود عمومی اور علمی صفات کو کشید کر لینا چاہئیے، ان کی بنیاد پر مؤثر تشریحات و تصریحات قائم کرنا چاہیے، لیکن اس کے باوجود فرانسس بیکن کے ناقدین نے اسے ان قدیم فلسفیوں کی فکری روایت سے مختلف نہیں پایا جو محض قیاس آرائی کے بل پر چند بدیہی مشاہدات و تجربات پہ مبنی تصریحات اکٹھی کرتے، انہی سے فکری تعمیمات اخذ کرتے اور انہیں فطرت کے سربستہ رازوں کا حرفِ آخر قانون مان لیتے۔ دراصل ناقدین کا کہنا ہے کہ فرانسس بیکن نے کبھی یہ جستجو ہی نہیں کی کہ اس نے براہِ راست فطرت کا مشاہدہ کیا ہو، اس کے بارے میں غور و فکر کیا ہو اور پھر وہاں سے تازہ بہ تازہ اور نو بہ نو مثالیں اکٹھی کی ہوں۔ وہ تو اس فریب و سحر میں مبتلا رہا کہ وہ استخراجی روایت کو تیاگ چکا ہے اور مشاہدات سے آغاز نو کر رہا ہے حالانکہ سچ یہ ہے کہ وہ اس معاملے میں ارسطو سے کوئی انچ بھی آگے نہ تھا اور اس کا فکری کمال بھیس بدلی ہوئی قدیم روایت کا بہروپ رہا اور بس۔ بلاشبہ، فرانسس بیکن حقائق سے کشیدہ خام خیالیوں ہی کو حقائق کی تعمیمات سمجھتا رہا اور خود سے کبھی ان کی تصدیق نہ کر پایا اور محض زبانی جمع خرچ سے کام چلاتا رہا۔ لیکن اسے اپنی اس خامی کا شعور تھا، اس کا اندازہ اس کی سیکریٹری کے اس بیان[۵۴] سے ہوتا ہے کہ بیکن اکثر یہ شکایت کیا کرتا کہ اسے سائنس

کے ایک مزدور کی حیثیت سے ضرور تسلیم کیا جانا چاہیے کیونکہ وہ سائنس کی عمارت کے خاکے کا معمار ہونے کا استحقاق تو رکھتا ہے۔

تاریخِ سائنس میں وہ پہلا شخص جو صحیح معنی میں استقرائی استدلال کے معیار پر پورا اترتا ہے، اٹلی کا لیونارڈ وڈاونسی (Leonardo da Vinci) ہے۔ اس کے حق میں ولیم ڈریپر لکھتا ہے ''سائنس کے احیا کا سہرا لارڈ بیکن کے سر نہیں بلکہ ڈاونسی کے سر ہے۔''[۵۵] ڈریپر کی رائے غلط نہیں ہے کیونکہ وہ بیکن کی طرح خالی خولی نظریات گھڑنے کا قائل نہ تھا وہ تجربات کی زبانی طرفداری کی بجائے ان کی عملی آزمائشوں کا مشتاق تھا، وہ کہا کرتا ''اگر نظریے جرنیل ہیں تو تجربات سپاہی ہیں۔''[۵۶] دراصل، اس کا خیال تھا کہ سائنسی مشاہدات، عام مشاہدات نہیں، تجربات ہیں اور تجربات فطری ہوں یا مصنوعی، ان کے مفروضات آزمائشی ہوتے ہیں، اس لیے عملی مہارت اور نظری بصیرت دونوں ساتھ ساتھ ہوں تو سائنس کا سلسلہ قائم رہ سکتا ہے ورنہ نہیں۔ چارلس سنگر (Charles Singer) ڈاونسی کے بارے میں لکھتا ہے کہ ''اس کے ذاتی مضامین میں نہ صرف منفرد قسم کی سائنسی بصیرت بلکہ تقریباً ناقابل یقین حد تک مسلسل محنت کے شواہد ملتے ہیں۔ وہ ریاضی سے فزیالوجی تک سائنس کے سبھی شعبہ جات کو احاطہ میں لاتا ہے اور ان میں سے کوئی بھی شعبہ ایسا نہیں جس کا اس نے تذکرہ کیا ہو اور پھر اسے تشنہ طلب چھوڑ دیا ہو یا اس پر خاطر خواہ روشنی نہ ڈالی ہو۔''[۵۷] بنیادی طور پر وہ ایک ہمہ دان مفکر تھا۔ اس نے انجینیئر، مصور، مجسمہ ساز، ماہرِ تعمیرات، ماہرِ فلکیات وطبیعیات کی حیثیت میں کمال کارنامے سرانجام دیئے تھے۔ خالصاً سائنسی حوالے سے دیکھا جائے تو اس نے اڑان بھرنے والی مشین کا نمونہ پیش کیا۔ پیراشوٹ اور ہیلی کاپٹر کے بارے میں تجاویز سامنے رکھیں، چونکہ وہ ہوا میں اڑنے کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرنے میں دلچسپی رکھتا تھا اس لیے اس نے پرندوں کی اڑان کا اس خوبی سے جائزہ لیا کہ آخری عمر میں وہ اس خواب کو پورا کرنے میں قریباً بازی مار چکا تھا مگر زندگی نے وفا نہ کی۔ اس نے شلجم نما قطب نما (parabolic compass) کو ایک ایسے اصول پر وضع کیا جسے سترھویں صدی کے اواخر میں ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ اس نے دنیا کے بارے میں شمسی المرکز (heliocentric) نظریے کا بھی اشارہ دیا۔ اس نے فوری داغنے والی بندوقوں کے خاکے بھی بنائے۔ انجینیئرنگ کے آلات کے بارے میں بڑی شاندار آراء پیش کیں۔ اسے بصریات کے نظری اصولوں پر عبور حاصل تھا۔ ریڑھ کی ہڈی والے ڈھانچے کی چند مشابہتوں (homologies) کو اس نے ڈھونڈ نکالا۔ اس نے قمر ہلالی کی مدھم چاندنی کی

وجہ ٹھیک ٹھیک بیان کی۔ وہ قوانین حرکت کے بارے میں بھی لب کشا ہُوا۔ الغرض ایسے اور بھی بہت سے سائنسی امور تھے جو اس نے سرانجام دیئے، لیکن ان سب میں خاص بات یہ تھی کہ انہیں استقرائی استدلال کے سہارے پایۂ تکمیل پہنچانے کی کوشش کی گئی تھی۔ اس کا سائنسی عمل، اہلِ مغرب کی طرف سے استقرائی بیداری کا بھرپور اظہار تھا۔ اس دور میں وہ اکیلا نہ تھا۔ نیورمبرگ (Nuremberg) کا جرمن مفکر البرخت بریر (Albrecht Burer)، سوئزر لینڈ کا طبیب پیراسیلسس (Paracelsus)، جرمنی کا ماہر معدنیات جیورگ اگریکولا (Georg Agricola)، اور ریاضی دان جیروم کاردان (Jerome Cardan) جیسے دانشور اس کے ہم رکاب تھے جن کی بدولت مغرب کی سائنسی بنیادیں بالآخر صحیح خطوط پر استوار ہوئیں۔

مغرب کے سائنسی شعور کے پس پردہ اگرچہ عربوں کا سائنسی روّیہ کارفرما تھا اور انہی کی بدولت وہ یونانیوں کی سائنسی سوچ سے متعارف ہوئے تھے مگر توجہ طلب بات یہ ہے کہ عربوں کے استقرائی روّیے کو فکری لحاظ سے اختیار کرنے کے باوجود وہ اپنی ذہنی ترکیب اور کیفیت میں یونان وروما کے قریب رہے۔ اس سلسلے میں بریفالٹ لکھتا ہے۔ ''یونان کی روحیت، اس کی آزادہ روی، اس کی کامل آزادی، اس کا لاعلاج ذوقِ تجسس، اس کا غیر مذہبی اور دنیادارانہ زاویۂ نگاہ، اس کی تنقید اور انسانی عقل وادراک کے تمام واقعات اور حقائق پر بے تکلف اور آزادانہ تنقید، یہی وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے مغربی دنیا کا وجود ممکن ہوگیا۔ یورپ نے اس لیے ترقی کی کہ وہ اس ''قدامت'' سے باہر نکل آیا جو یونانی ذہن کی تہذیب تھی اور تنزل وتباہی کے عمیق ترین اندھیرے میں بھی اس دنیا کے گرد وغبار میں اس کی اصلی اور بنیادی کیفیت کا کچھ نہ کچھ عنصر ضرور محفوظ رہ گیا تھا۔''[۵۸]

لیکن قدامت پسندی سے نکلنا سہل نہیں ہوتا۔ جس طرح یونانیوں کو دیومالائی صنمیات کے سحر کو توڑنے میں طویل عرصہ لگا، اسی طرح مغربی دانشوروں کو یونانیوں کے سائنسی تعصّبات کی بت شکنی میں لمبی مدت صرف کرنا پڑی جن کی قدرومنزلت پوجا کے مقام تک جا پہنچی تھی۔ اس کی بہترین مثال فلکیات کی تاریخ میں ملتی ہے۔ جہاں مرقوم ہے کہ بطلیموس، ارسطو اور عیسائیت کے ملے جلے ارض المرکزی نظریۂ کائنات کو باطل ثابت کرنے میں کوپرنیکس سے گلیلیو گلیلی تک کوئی چار صدیاں لگیں مگر پھر بھی قدامت پسندی کے دیوہیکل دبدبے کے سامنے سائنسی صداقت کو گھٹنے ٹیکنے پڑے اور پھر کہیں دو صدیاں گذر جانے کے بعد سائنس کو وہ قوت نصیب ہوئی کہ قدامت پسندانہ استنادیت کو فتح کرسکے۔

یہ صورت ایسے بنی کہ کوپرنیکس [۵۹] نے بطلیموس کے نظریۂ کائنات کو زمین المرکزی سے شمس

المرکزی نظریے سے بدل دیا جس کے مطابق یہ ثابت ہوتا تھا کہ سورج زمین کے گرد نہیں بلکہ زمین سورج کے گرد گردش میں ہے۔اس امر کی شہادت میں اس کے پاس بطلیموس کے کھینچے دائروں کا مواد تھا، یونانی عہد کے گئے گذرے آلاتِ فلکیات تھے یا پھر اپنے استاد نوویرا (Novara) کی بدولت یہ آگہی تھی کہ یونانی مفکر ارسطاکس گردش زمین کی بات کر چکا ہے۔اس نے فرانزبرگ (Franzberg) کے پہاڑی مقام میں واقع گرجے سے کچھ ہی فاصلے پر موجود ایک بلند و بالا مینار پر اپنے آلاتِ رصد نصب کیے اور وہاں بے شمار فلکی مشاہدات کرنے کے بعد بالآخر اس نتیجے پر جا پہنچا کہ بطلیموس کا نظریہ درست نہیں جس کا نقش عموماً ذہنوں پر سکہ بند ہو چکا ہے۔ چونکہ اس زمانے میں چرچ بہت طاقتور تھا، اس لیے اپنے محاسبے کے ممکنہ خوف سے اس نے اپنا نظریہ دنیا سے چھپائے رکھا لیکن اپنے دوستوں اور مداحوں کے پیہم اصرار پر ایک جرمن نوجوان ریٹی کس (Rheticus) کو اپنے نظریۂ گردشِ زمین کا مسودہ بھجوایا جس نے اسے جرمنی میں چھپوایا جب اس کا مطبوعہ نسخہ اسے پولینڈ بھجوایا گیا اس وقت وہ مرض الموت میں مبتلا تھا۔ کہتے ہیں اپنی تصنیف کو دیکھنے کے چند ہی گھنٹوں کے بعد وہ دارِفانی سے کوچ کر گیا اور یوں چرچ کے اس ممکنہ احتساب سے بچ گیا جس کا خوف اس نے عمر بھر دل میں بسائے رکھا۔اگرچہ اس کی موت کے بعد اس کا نظریہ کوئی دو صدیوں تک، سرد خانے کی نذر ہو گیا مگر اس دوران میں دو بہت اہم تبدیلیاں وقوع پذیر ہوئیں، ایک فلکیاتی آلاتِ رصد میں کافی بہتری اور ترقی ہوئی۔ مثلاً مڈل برگ (Middleberg) کے جان لیپرشے (John Lippershey)[۶۰] نے دونوں آنکھوں سے دیکھنے والی (binocular) دوربین بنا ڈالی جس کی بدولت بہت بہتر اور بہت دور تک دیکھا جا سکتا تھا۔ دوسرے پاپائیت کے مذہبی تعصّبات کے خلاف خرد افروز طبقے میں بغاوت کی لہر میں تیزی آئی۔ مثال کے طور پر اس کا اندازہ گلیلیو کے والد ونشن زیو (Vincenzio) کی کتاب قدیم اور جدید موسیقی میں مندرج ان الفاظ سے ہوتا ہے:

''جو لوگ کسی بات کے ثبوت میں صرف قدما کے اقوال پر انحصار کرتے ہیں خود تجربہ و مشاہدہ اور غور و فکر کا سہارا نہیں لیتے، وہ درست نتائج تک پہنچنے میں اکثر اوقات دھوکا کھا جاتے ہیں۔''[۶۱] اس سلگتی ہوئی صورتِ حال کی چنگاری نے ہوا اس وقت پکڑی جب گلیلیو گلیلی نے اپنی خود ساختہ اور ترقی یافتہ طرز کے آلۂ رصد کی مدد سے کوپرنیکس کے نظریے کو عملی طور پر سچ ثابت کر دکھایا۔ نتیجتاً پادریوں نے سچ کو سچ ماننے سے انکار کر دیا کیونکہ ان کے قدیم، روایتی مذہبی تصور کی توہین ہوتی تھی۔اس کا ردِعمل

بجھتے ہوئے چراغ کی اس لو کی مانند ہوا جو بجھنے سے پیشتر خوب بھڑکتا ہے اگر چہ دُوراندیشی اور مصلحت آمیزی کے باعث گلیلیو گلیلی کو پادریوں کے سامنے ان کے نقطۂ نظر کے مطابق اپنے سائنسی گناہ سے توبہ کرنا پڑی اور قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرنا پڑیں۔ لیکن یہ سچ ہے کہ سچ کو زیادہ دیر تک دبایا نہیں جاسکتا۔ لہٰذا کچھ ہی عرصے بعد سائنس کی قوت نے مذہبی تعصب کے فکری بت کو پاش پاش کر دیا اور اس کی اک نئی صبح کا آغاز ہوا جس کی کرنوں نے مادیت اور میکانکیت کی ایسی سنہری چادر تیار کی جس میں مذہب کے عمل دخل کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ اس کی وجہ گلیلیو اپنے مقالہ انجیل مقدس اور سائنس میں بہت پہلے بیان کر چکا تھا۔ اُس نے لکھا تھا۔

''انجیل مقدس میں کوئی غلطی نہیں ہوسکتی، لیکن انجیل کے ترجمان اور مفسر غلطی کا شکار ہو سکتے ہیں، خاص طور پر اس سے یہ مطلب لینا کہ اللہ تعالیٰ کے واقعی ہاتھ اور پاؤں ہوتے ہیں صریحاً غلطی ہے۔ دراصل انجیل مقدس کے مخاطب عوام ہیں جن کو سمجھانے کے لیے ایسے پیرائے سے کام لیا گیا ہے جو ان کی ذہنی استعداد کے مطابق ہے۔ ایسا کرنا ضروری تھا، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انجیل مقدس کے الفاظ سے ہمیشہ ان کے لغوی معنی ہی لیے جائیں۔ خاص طور پر انجیل مقدس کے فقروں سے سائنس کے کلّیات کی تردید کرنا جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہو چکے ہیں، کسی طرح درست نہیں ہے۔ اگر انجیل مقدس خدا کا کلام ہے تو سائنس کے مشاہدات بھی قدرت خداوندی ہی کے مظاہر ہیں۔ دونوں کا منبع ایک ہے، اس لیے یہ دونوں ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوسکتے۔ انجیل مقدس میں اگر سورج چاند اور ستاروں کے حوالہ جات آتے ہیں تو ان سے مقصود عام لوگوں کے سامنے ایسی مثالیں پیش کرنا ہے جن سے وہ پہلے سے متعارف ہیں۔ ان حوالہ جات کو علم ہیئت کے مسائل کے لیے دلیل بنانا درست نہیں ہے۔ انجیل مقدس کا کام لوگوں کے اخلاق سنوارنا اور انہیں نیکی کی تعلیم دینا ہے جو محض ایک الہامی کتاب ہی دے سکتی ہے، لیکن سائنسی حقائق کا انکشاف اس کے حدود میں شامل نہیں ہے۔ اس کی ایک ادنیٰ مثال یہ ہے کہ انجیل مقدس میں پورے پانچ سیاروں کے نام بھی مذکور نہیں ہیں، حالانکہ ہیئت کا پہلا سبق ہی ان سیاروں سے شروع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنسی علوم کی تحصیل اور تحقیق اللہ تعالیٰ نے ہمارے دماغ اور حواس خمسہ پر چھوڑ رکھی ہے۔ اس لحاظ سے انجیل مقدس اور سائنس دونوں کے میدان الگ ہیں۔ دونوں زندگی کے لیے ضروری ہیں، مگر ایک سے دوسرے کا کام نہیں لیا جاسکتا۔''[۶۲]

یہ خالی گلیلیو کا خیال نہیں تھا بلکہ اس سارے عہد کے سائنسدانوں کا بھی نقطۂ نظر یہی تھا حالانکہ اکثر کلیسا کے اطاعت گذار تھے اور مذہب سے مخالفت کا کوئی ارادہ بھی نہ رکھتے تھے۔ مثلاً لوئیس پاسچر (Louis Pasteur) جس کا زہد و اتقا مسلم ہے، کہا کرتا تھا ''وہ شخص یقیناً گمراہ ہے جو مذہب کو علم میں داخل کرتا ہے، لیکن جس کسی نے علم کو مذہب میں داخل کیا وہ گمراہ تر۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ علم کو مذہب پر ترجیح حاصل ہے۔''[۶۳]

مذہب اور سائنس کی علیحدگی کے رجحان سے بتدریج ایسی سوچ پروان چڑھی جس سے استقرائی استدلال صرف طبعی احوال تک محدود ہو کر رہ گیا اور اس کی بدولت میکانکی سائنس کو خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ بالخصوص نڈسٹرپ (Knudstrip) واقع سویڈن (Sweden) کے ٹائکو براہے (Tycho Brahe)، ویل (Weil) واقع ورٹم برگ (Wurtemberg) کے جوہان کیپلر (Johann Kepler) اور انگلستان کے گاؤں وولزتھروپ (Woolsthrop) کے سر آئزک نیوٹن (Sir Isac Newton) کے نظریات سے اس کی بنیادیں مضبوط اور مستحکم ہوئیں۔ مختصراً، ہوا یوں کہ ٹائیکو براہے عمر بھر بطلیموس کو درست اور کوپرنیکس کو غلط سمجھتا رہا مگر اس غلطی کے باوجود اس نے یہ عمدہ کام کیا کہ اپنے مشاہدات کے زور پر ایسی فلکیاتی جدولیں تیار کیں جو کیپلر اور نیوٹن، دونوں کے لیے بہت رہنما ثابت ہوئیں۔ ان کی بنیاد پر کیپلر نے اجرام سماوی کی حرکت کے تین اصول[۶۴] وضع کیے:

1. ہر سیارہ سورج کے گرد ایک بیضوی مدار میں حرکت کرتا ہے جس کے دو مرکزی نقاط میں سے ایک نقطے پر سورج ہوتا ہے۔
2. سیارے کو سورج سے ملانے والا فرضی خط مساوی وقفوں میں مساوی رقبہ طے کرتا ہے۔
3. سورج کے گرد کسی سیارے کے عرصہ گردش کا مربع سورج سے اس کے اوسط فاصلے کے مکعب کے متناسب ہوتا ہے۔

پروفیسر حمید عسکری کے الفاظ میں ''ان قوانین کی وجہ سے نظام شمسی کی تصویر مکمل ہوگئی اور پچھلے ہیئت دانوں، مثلاً بطلیموس، کوپرنیکس اور ٹائیکو براہے کے پیش کردہ نظاموں کی ساری خامیاں یک بار ختم ہوگئیں۔''[۶۵]

کیپلر کے ان قوانین پر نیوٹن کی گہری نگاہ تھی۔ وہ ابتداء سے ہی کوپرنیکس کے نظریہ گردش زمین کو درست خیال کرتا تھا۔ البتہ وہ اس معمہ کو حل کرنے کا متمنی تھا کہ وہ کون سی قوت ہے جو سورج کے گرد دورانِ گردش زمین اور دیگر سیاروں کو ان کے الگ الگ مداروں میں قائم رکھتی ہے۔ جس

زمانے میں اس کے سر پر سیب گرا تھا، اس نے بالآخر یہ راز جان لیا تھا کہ اس کی وجہ کشش زمین کی قوت (gravity) ہے۔ پھر اس نے کیپلر کے قوانین کے عملی اطلاق سے تجاذب (gravitation) کی قوت کو معلوم کر لیا جو اصل میں کشش زمین کی قوت کا عالمگیر روپ تھی۔ یوں اس نے ثابت کر دکھایا کہ اجرام فلکی ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ سب کے سب تجاذب کی رسّی میں بندھے ہوئے ہیں۔ گویا یہ تجاذب کی قوت ہے جو سورج کے گرد دوران گردش زمین اور دیگر سیاروں کو ان کے الگ الگ مداروں میں قائم رکھتی ہے۔ اس طرح اجرامِ فلکی کا یہ تصور میکانکی سائنس کی بنیاد بنا جہاں کائنات کی حیثیت ایک ایسی دیوہیکل مشین کی سی ہو کر رہ گئی جس کے اندر اجرام فلکی مختلف پرزوں کی طرح مصروف عمل ہیں۔[۶۶] بعدازاں، حیاتیات میں انگلستان کے چارلس ڈارون (Charles Darwin)، نے اپنی تصنیف اصل انواع (*Origin of Species*) میں یہ تین اصول[۶۷] پیش کیے:

1. تنازع اللبقا: (struggle for existence) اس کے مطابق صرف وہ نسل زندہ رہتی ہے جو اپنی بقا کی جدوجہد کے لیے قوت اور حوصلہ رکھتی ہے۔

2. بقائے اصلح: (survival of the fittest) اس کے مطابق صرف وہ نسل زندہ رہتی ہے جو اپنی بقا کی جدوجہد کے دوران خارجی ماحول سے موافقت کی صلاحیت رکھتی ہے۔

3. انتخاب طبیعی: (natural selection) اس کے مطابق صرف وہ نسل زندہ رہتی ہے جو فطرت کے ہاتھوں اس کے نامساعد حالات کے باوجود زندہ رہنے کے لیے منتخب ہو جائے۔

ان اصولوں سے ایک ہی چیز ثابت ہوتی ہے کہ انسان کا ظہور میکانکی طور پر اپنے سے کم تر جانوروں سے ہوا۔ یہ ترقی یافتہ حیوان ہے۔ اس طرح اس کے نظریۂ ارتقاء (evolution) نے اس سلسلے میں سونے پر سہاگے کا کام کیا۔ اور یوں مجموعی طور پر اس سائنسی فضا نے ایسے فلسفے کو جنم دیا جس نے مابعد الطبیعی حقائق کا سرے ہی سے انکار کر ڈالا۔ مثلاً سگمنڈ فرائڈ بڑے بے باک لہجے میں کہتا ہے کہ ''یہ بات ماننے کے لائق نہیں کہ انسان کی فکری سرگرمی کا ایک میدان تو سائنس ہے اور دوسرے مذہب اور فلسفہ، جن کی تھوڑی بہت وقعت ہے۔ سائنس کا ان دونوں سے کوئی سروکار نہیں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک اپنے تئیں صداقت کا دعویدار ہے۔ ہر شخص کو آزادی حاصل ہے کہ جس سے چاہے تعرض کرے اور جس پر چاہے ایمان رکھے۔ ایسا رجحان قابلِ احترام، روشن خیال، تحمل پسندانہ اور تعصّبانہ تنگ نظری سے مبّرا ضرور ہے مگر بدقسمتی سے یہ مؤقت نہیں، کیونکہ یہ

پوری غیر سائنسی روح کی سبھی مضر رساں خوبیوں کا حامل ہے اور عملاً ایک جیسے نتیجہ پر جا پہنچتا ہے۔ اظہر من شمس حقیقت تو یہ ہے کہ صداقت کبھی مک ّمکا نہیں کر سکتی، کوئی سمجھوتہ یا حد بندی قبول نہیں کر سکتی، سائنسی تحقیق اپنے طور پر انسانی سرگرمی کے تمام تر شعبے پر نظر دوڑاتی ہے اور اسے ہر اس قوت کی طرف ناقدانہ رویہ اختیار کرنا چاہیئے جو اس کے کسی بھی حصے کو غصب کرنے کی کوشش کرتا ہو۔''[۶۸]

مابعد الطبیعی حقائق پر فرائڈ کا یہ حملہ بہت شدید تھا۔ نتیجتاً اس نے اور اس کے پرستاروں نے مذہب اور مابعد الطبیعی فلسفے کو انسانی ذہن کے مضحکہ خیز خاکے (caricatures) قرار دیا اور جس کی وجہ سے یہ خیال کیا جانے لگا کہ کائنات اندھے معروضی قوانین کے تحت چل رہی ہے، جس کی کوئی غایت اور منزل نہیں اور اس میں قدروں کا کوئی وجود نہیں۔ کائنات میں انسان کا مقدر اسی کے بے حس اور بے جان طبیعی عوامل سے طے پاتا ہے، اُسے کسی ماورائی ہستی سے منسوب کرنا محض اختلالِ ذہنی ہے اور کچھ نہیں۔ غور طلب بات یہ ہے کہ میکانکی سائنس کے روبرو ابتداً مذہب کا اثر و رسوخ صرف زائل ہوا تھا، لیکن فرائڈ نے اس کے وجود کو ہی مٹانے کی کوشش کی اور دیکھا جائے تو ایک طرح سے اس نے فکری طور پر مذہب کے پیروؤں سے اُس تاریخی توہین آمیز روّیہ کا بدلہ لے لیا جو اہلِ کلیسا نے کبھی بصورت گلیلیو سائنس سے رَوا رکھا۔ فرائڈ نے اپنے لیکچر ''A philosophy of life'' میں میکانکی سائنس سے متاثر ہو کر جن خصائص کو اپنے خیالات میں جگہ دی، انہیں وہاں سے اخذ کیا جائے تو وہ حسب ذیل[۶۹] سامنے آتے ہیں:

1. سائنسی فکر انسانی ذاتیات اور جذبات کو اپنے احاطے میں کسی طور پر بھی مخل نہیں ہونے دیتی۔

2. سائنسی فکر ان چیزوں کی سچائی کو جاننے کے بارے میں بھی متمنی ہوتی ہے جو ظاہری طور پر فوری اور واضح افادے کی معلوم نہیں ہوتیں۔

3. سائنسی فکر حسی ادراک کے سہارے اپنے نتائج وضع کرتی ہے بشرطیکہ اس کی مناسب اور محتاط جانچ پڑتال کر لی گئی ہو۔

4. سائنسی فکر بالارادہ تجربات کے زور پر ایسے ایسے نظریات سامنے لاتی ہے جو روزمرہ کے مسائل سے شاید کبھی بھی حاصل نہ کئے جا سکتے۔

5. سائنسی فکر صداقت کے نظریۂ مطابقت (Correspondence theory of truth) کے علاوہ اور کوئی معیار قبول نہیں کرتی۔ اس نظریہ کی رو سے صرف وہی بیان صحیح مانا جاتا ہے جو خارجی حقائق اور مادی علائق سے مطابقت رکھتا ہو۔

6. سائنسی فکر کی تجربات پر مبنی قائم شدہ صداقت مشروط اور عارضی ہوتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ مستقبل کے تجربات کی رو سے آج کی صداقت آنے والے کل کی صداقت سے بدل جائے۔ اس لیے اس کی استنادیت میں کوئی مستقل اور دیرپا ٹھہراؤ نہیں۔

7. سائنسی فکر کے اثرات و ثمرات انسانوں کے کسی بھی مخصوص طبقے تک محدود نہیں، یہ سب کے لیے یکساں ہیں۔

8. سائنسی فکر تحلیلی نوعیت کی حامل ہے۔ حقائق کو جزئیات میں بانٹ کر ان سے ایسے عالمگیر اور عمومی قوانین وضع کرتی ہے جو ان حقائق کی کامل توضیح کرتے ہیں۔

9. سائنسی فکر ناقدانہ تجزیے کی بھی حامل ہے۔ دیومالائیت، اساطیر، توہم پرستی، اوہام، کشف و وجدان، مذہبی واردات و تجربات، وحی اور نام نہاد سائنسی دعوؤں کی بناوٹی اصلیت اور صداقت کا جھوٹا چوغہ اتار پھینکتی ہے۔

10. سائنسی فکر کا فریضہ سند تھوپنا نہیں جیسے کہ مذہب میں بصورت اوامر و نواہی نظر آتا ہے۔ البتہ اس کے استقرائی استدلال سے وضع کردہ قوانین، اپنی مجرّد اور عالمگیر حیثیت کی بناء پر سند کا درجہ ضرور حاصل کر جاتے ہیں۔ اس حساب سے، سند سائنسی فکر کا دعویٰ نہیں بلکہ اس کا محض نتیجہ ٹھہرتا ہے اور وہ بھی ایسا جہاں اس کی کیفیت تجربات در تجربات کے عمل سے گزرتے ہوئے بدلتی رہتی ہے۔

سگمنڈ فرائڈ نے میکانکی سائنس کے نشہ میں سرشار یہ دعویٰ تک کر ڈالا کہ انسانی انا کو پہلا دھچکا کوپرنیکس کے اس نظریے سے لگا کہ انسان جس زمین پر بستا ہے وہ کائنات کا مرکز نہیں۔ دوسرا دھچکا چارلس ڈارون کے اس نظریے سے لگا کہ خود انسان دھرتی کا بھی نقطہ امتیاز نہیں کیونکہ وہ اپنے سے کم تر جانوروں سے نکلا ہوا محض ارتقاء یافتہ حیوان ہے۔ تیسرا اور فیصلہ کن دھچکا خود اُس نے لگایا ہے کہ انسان تو اپنے نفس کا بھی آقا نہیں، محض غلام ہے۔ دراصل سگمنڈ فرائڈ نے اپنی عمیق نفسیات میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ انسان کے روّیے اس کے لاشعوری ذہن کے پابند ہیں۔

بہر کیف، میکانکی سائنس کی ترقی نے الوہیت سے دہریت کی طرف جو پلٹا کھایا وہ اپنی جگہ اہمیت طلب ہے لیکن اس دوران خالصاً سائنسی شعبہ جات میں جو گرانقدر تحقیقات اور ایجادات ہوئیں، وہ یقیناً ناقابل فراموش ہیں۔ جیسے انگلستان کے ولیم ہاروے (Williem Harvey) نے دورانِ خون، ہالینڈ کے لیوون ہک (Leeuwen Hock) نے خورد بین (microscope)، اٹلی کے ایوان جلستا تاری سیلی (Evangelista Torricelli) نے بیرومیٹر، جرمنی کے اوٹو گوریکے (Otto

(Guericke) نے ہوا پمپ (air pump)، فرانس کے بلیے پاسکل (Blaise Pascal) نے شکنجۂ آبی (hydraulic press)، ہالینڈ کے کرسچین ہائی گن (Christian Huygenes) نے پنڈولم وال کلاک، ایجاد کئے۔ ایسی ایجادات کی فہرست بہت طویل ہے اس لیے اس سے پہلو تہی کر کے آگے بڑھیں تو سگمنڈ فرائڈ کے زمانے تک میکانکی سائنس اپنے بام عروج پر پہنچ چکی تھی اور بقول ہیلم ہولٹز (Helm Holtz) یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ ''تمام فطری علوم کا آخری مقصد بالآخر اپنے آپ کو میکانکس میں منتقل کر لینا ہے۔''[۱۷] اس میکانکس کے پس پردہ دراصل دو ایسے نظریے کارفرما تھے جنہیں مسلّمہ قرار دے دیا گیا تھا۔

1. ہر مادی شے علت و معلول کے نظریۂ تعلیل میں بندھی ہے۔ لہٰذا کسی شے کی موجودہ حالت معلوم ہو تو اس کی سابقہ یا آئندہ حالت قطعی طور پر متعین ہو سکتی ہے اور نیوٹن کے قوانین حرکت کی بناء پر علم ریاضی کی مدد سے ازل تا ابد اس کی تمام حالتوں کی پیش بندی کی جا سکتی ہے۔

2. مادہ اور توانائی ایک دوسرے کے متضاد تصورات ہیں۔ مادہ اصل میں ایک جسمانی شے ہے جو ایک محدود فضا کو بلا شرکت غیرے گھیرتی ہے اور جس کا ایک مستقل وزن ہے۔ جس کو نہ تو کم و بیش کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی معدوم۔ نیز جب کوئی مادی شے حرکت کرتی ہے تو وہ ایک ہی خط میں ایک ذرے کے موافق حرکت کرتی ہے۔ آواز یا روشنی کی طرح پوری فضا میں نہیں پھیل جاتی۔ اس کے برعکس، توانائی نہ تو کوئی جسمانی شے ہے اور نہ کسی محدود فضا کو بلا شرکت غیرے گھیرتی ہے۔ اس کا کوئی وزن نہیں ہے اور نہ وہ ذرے کے موافق حرکت پذیر ہے، وہ تو محض موجوں کی صورت آگے بڑھتی ہے۔ بنیادی طور پر توانائی مادے کا اضافی مظہر ہے اور بس۔ اس کا اپنا الگ سے کوئی وجود نہیں۔

لیکن فرائڈ کے دور میں پروفیسر میکس کارل ارنسٹ لڈوگ پلانک (Prof Max Karl Ernst Ludwig Planck) نے علم الطبیعیات میں نظریۂ کوانٹم (quantum theory) پیش کر کے میکانکی سائنس کا زور توڑ دیا جس سے ایک انقلابی اور نئے سائنسی دور کا آغاز ہوا۔ پلانک نے اپنے نظریۂ کوانٹم میں یہ زبردست انکشاف کیا کہ مادہ اور توانائی کی حالتوں میں تضاد نہیں۔ دونوں ایک دوسرے میں منتقل ہوتی رہتی ہیں۔ اس لیے کسی بھی مادی شے کی کمیت مستقل نہیں بلکہ اس کا دارومدار اس کی حرکت پر ہے، رفتار کے حساب سے وہ گھٹتی بڑھتی ہے۔ نیز مادی شے کبھی ذرے کی طرح ایک ہی خط میں حرکت کرتی ہے اور کبھی موجوں کی طرح پھیلتے ہوئے آگے بڑھتی ہے۔ پلانک کے اس نظریے سے پروفیسر ورنر کارل ھائزن برگ (Prof.Werner Karl Heisenberg) نے

یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایسا نہیں ہے۔قدرت ایک ہی متعین رخ پر نہایت صحت کے ساتھ رواں دواں ہے۔سچ تو یہ ہے کہ کل کائنات تو بہت دور کی بات، اس کے کسی ننھے سے ذرے کا مستقبل بھی متعین نہیں ہے۔لیکن البرٹ آئن سٹائن(Albert Einstein) کی نظر میں، پلانک کا نظریۂ محض عدمِ تعین(discontinuity) سے بھی کہیں زیادہ انقلابی نوعیت کا حامل ہے۔کیونکہ اس نے میکانکی سائنس کے پس پردہ کارفرما دونوں شقوں کو غلط ثابت کر دیا ہے۔یعنی اس نے اصول تعلیل کا بھی خاتمہ کر دیا اور مادے اور توانائی کی حالتوں کے مابین تضاد کا تصور بھی رفع کر دیا۔[۷۲]

خود آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت(theory of relativity) نے بھی اس سلسلے میں کافی پیش رفت دکھائی۔اس نظریے کے مطابق، ہر نظام کے لیے وقت اور فاصلے کے پیمانے مختلف ہوتے ہیں، بشرطیکہ دو نظاموں میں یکساں یا غیر یکساں اضافی حرکت ہو رہی ہو۔نیز اس فاصلے اور وقت کے پیمانے مختلف نظاموں میں ایسی مناسب قیمتیں اختیار کرتے ہیں کہ کسی ناظر کو اس نظام کی حرکت بالکل معلوم نہیں ہوتی۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان و مکاں کی نوعیت عالمگیر نہیں، محض اضافی ہے۔مزید برآں، اس نظریے سے یہ نکات بھی اخذ کئے گئے:

1. جب کوئی مادی شے حرکت کرتی ہے تو اس کی جسامت کم ہو جاتی ہے۔
2. جب کوئی مادی شے حرکت کرتی ہے تو اس کی کمیت کی مقدار بڑھ جاتی ہے۔
3. کسی مادی شے کی رفتار، روشنی کی رفتار سے زیادہ نہیں ہو سکتی۔
4. مادے کو توانائی میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔[۷۳]

حاصل کلام، آئن سٹائن کے نظریے نے میکانکی سائنس کی دھجیاں اُڑا دیں اور سائنس کو ایک انقلابی جہت سے روشناس کرایا جسے استقرائی استدلال کی ایک اور کامیابی قرار دیا جا سکتا ہے جو مستقبل کے مزید امکانات کو بے نقاب کرنے میں تا حال مصروفِ عمل ہے۔اس پر اہلِ مغرب آج بھی نازاں ہیں مگر سائنسی ترقی کی مجموعی صورت حال کو مدِنظر رکھا جائے تو مغرب کے سائنسی تکبر کے بارے میں یہ دو باتیں قابلِ ذکر ہیں:

1. جہاں سائنس نے کائنات کے مطالعہ و تحقیق کی خاطر اپنا دائرہ عمل بڑھایا تھا، اب اس میں کائنات کی تسخیر کا رنگ ڈھنگ بھی شامل ہو گیا ہے جو یقیناً قابل ستائش امر ہے۔لیکن سائنسی قوانین کی دریافت، تکنیکی امور میں مہارت اور سائنسی نظریات کے عملی اطلاقات کی وجہ سے سائنسی ماحول، انسان پر اس قدر اثر انداز ہوا ہے کہ انسان، انسان نہیں رہا۔مشین بناتے بناتے خود مشین بن

گیا ہے۔سائنسیت کا دیو، انسانیت کو نگل رہا ہے۔ثانیاً سائنس کے شعبوں میں بڑھتی ہوئی تخصیص کاری نے اس قدر شدت اختیار کر لی ہے جس کی بناء پر ان شعبوں نے خاطر خواہ کامیابیاں تو ضرور حاصل کیں ہیں مگر سائنس کے مختلف شعبے ایک دوسرے کے لیے بیگانہ ہو کر رہ گئے ہیں۔

2. جہاں تک انسانی زندگی کا تعلق ہے تو مغربی سائنس نے اس پر مثبت اور منفی، ہر دو طرح سے اپنے اثرات مرتسم کئے ہیں۔ایک طرف انسانی فوز و فلاح کے لیے خوب سہولیات مہیا کی ہیں تو دوسری جانب انسانی تباہی اور ہولناکی کا ساماں بھی فراہم کیا ہے۔اس طرح مجموعی تناظر میں سائنس نے ایک عجیب دُبدھا (dilemma) قائم کر دیا ہے جو آج ایک اور لمحۂ فکریہ کی صورت اختیار کر چکا ہے۔لہٰذا اہلِ مغرب کو جلد یا بدیر اپنے سائنسی فخر و ناز پر نظرِ ثانی کرنا ہو گی۔

مغربی استدلال کا تجزیہ اور فکرِ اقبال

(Evaluation of Western Reasoning & Iqbal's Thought)

مغربی استدلال کے مندرجہ بالا جائزے سے بخوبی عیاں ہوتا ہے کہ اس کی روح کلاسیکیت مخالف (anti-classical) ہے جو صرف استقرائی طرزِ استدلال کو حقیقت و صداقت کے اکتشاف کا قطعی دعویدار ٹھہراتی ہے اور مشاہدات و تجربات کے بغیر کچھ ماننے کو تیار نہیں۔اپنی جدیدیت کے زعم میں اس نے اس قدر غلو سے کام لیا، مبالغہ آمیزی کی ان حدوں کو چھو لیا، جہاں میکانکی احوال کے زور پر مابعد الطبیعی حقائق کی چھٹی کرا دی گئی اور استقرائی غور و فکر کو طبیعی حقائق تک محصور کر دیا گیا۔لیکن سچائی پر زیادہ دیر تک بند نہیں باندھا جا سکتا۔استقرائی فکر کی قوت نے ہی میکانکس کے ہّوا کو اُتار پھینکا، اس نے مادے کے اس تصور کو بدل ڈالا جس کی بناء پر اسے مادی علائق تک محدود کیا گیا تھا۔اقبال کے حوالے سے دیکھا جائے تو یہ استقرائی استدلال کی وہ سائنسی فتح ہے جو مغربی استدلال کو صحیح سمت میں لے جا سکتی ہے بشرطیکہ اس جانب پیش قدمی جاری رکھی جائے۔ اگرچہ اقبال نے سائنسی فکر کی تاریخ کو باقاعدہ طور پر کبھی اپنی تحریر کی زینت نہیں بنایا لیکن اپنے افکار و نظریات میں جا بجا یونانی مسلم اور مغربی سائنس کے بارے میں ایسے فکر آموز خیالات پیش کئے ہیں جنہیں ایک ترتیب سے مدنظر رکھا جائے تو مغربی استدلال کے سائنسی میلان کی تفہیم میں تنگی نہیں رہتی، جہاں یہ جاننے میں تامل نہیں رہتا کہ اہلِ مغرب کا سائنسی استقراء کس حد تک قابلِ ستائش ہے اور کہاں تک اس پر اظہارِ افسوس واجب ہے۔ذیل میں اقبال کے افکار کا اسی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جاتا ہے۔

1. یونانی سائنس اور فکرِ اقبال (Greek science & Iqbal's thought):

یونانی سائنس کے چند معروضات ایسے ہیں جو فکرِ اقبال کے تناظر میں بڑی معنویت کے حامل ہیں کیونکہ ان کے اثرات نے مسلم اور مغربی سائنس کی نمو اور تشکیل میں خاصا اہم کردار ادا کیا ہے۔ مثلاً یونانی حکمت کا تجزیہ کرتے وقت اقبال اس نتیجے[۴۷] پر جا پہنچا تھا کہ:

i. یونانیوں کو درحقیقت نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہیں۔

ii. یونانیوں کو عموماً ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی۔

یہ دونوں قضیے ایسے ہیں جن کے حوالے سے یونانی عہد میں سائنس کی مجموعی صورت حال کو مدنظر رکھا جائے تو بخوبی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت فلسفے کی موجودگی میں ہمیشہ طفیلی اور ضمنی رہی۔ جس طرح کنگرو کا بچہ اپنی ماں کے پیٹ کی تھیلی میں پڑا باہر کا نظارہ کرتا رہتا ہے صرف بوقت ضرورت باہر نکلتا ہے وگرنہ وہیں دبکا رہتا ہے اور اس دوران وہ خارجی خوف وخطر سے کوئی سروکار نہیں رکھتا، اپنے ماحول کی نزاکت سے بے پرواہ ماں کے سایہ میں مگن رہتا ہے، بالکل یہی معاملہ یونانی سائنس کا ہے۔ آیونی مفکرین نے مشاہدۂ فطرت کے زور پر جس آزاد فکر کا آغاز کیا تھا، اس کا اصل مقصود کائنات بحیثیت کل کی تفہیم حاصل کرنا تھا۔ البتہ اس کے ٹھوس اور مقرون زمینی مسائل محض ضمنی نوعیت کے حامل تھے جن سے کبھی واسطہ پڑتا تو ان کے فوری حل ڈھونڈنے کے تقاضے بھی سر اٹھاتے۔ گویا فلسفیانہ مسائل سے نبرد آزما ہوتے وقت جو جزوقتی مسائل سر راہے درپیش آ جاتے، ان سے نپٹنے کے لیے سائنسی فکر کی ضرورت لاحق ہوتی مگر اس کی جو بھی کارسازی ہوتی فلسفیانہ طرزِ استدلال کے چھپر چھایا تلے ہوتی۔ جیسے جیسے فلسفیانہ نظریات نے تنوع اور گیرائی اختیار کی، اسی حساب سے ان سے سائنسی خیالات نے اثر قبول کیا۔ مثلاً سوفسطائیہ اور سقراط سے ماقبل فلسفی خارجی کائنات کی قطعی علّت ڈھونڈنے میں مصروف رہے، نتیجتاً سائنس کو موقع ملا کہ اجرامِ سماوی کے راز بے نقاب کر سکے، لیکن سوفسطائیہ اور سقراط کے عہد میں فلسفے کا رخ کائنات کے مطالعے سے ہٹ کر انسان کے باطن کی طرف مڑ گیا۔ نتیجتاً سائنسی لحاظ سے اجرامِ سماوی کا مشاہدہ وقت کا ضیاع سمجھا جانے لگا۔ لیکن سوفسطائیہ اور سقراط کے مابعد فلسفیوں کے فلسفیانہ نظریات نے پھر سے خارجی کائنات کے مطالعے کو اپنے قیاس میں جگہ دی تو سائنس کو ایک نئے انداز سے اجرامِ سماوی سے فکر ونظر کرنا پڑی نتیجتاً ارسطو کو زمین سے آسمان تک ارتقاء کا ایک مضبوط سلسلہ چلتا ہوا محسوس ہوا۔ لیکن اس سب کے باوجود، ایلیائی مفکرین پارمینڈیز اور زینو نے دنیائے رنگ و

بو کو حسّی تجربات کا فریب اور واہمہ ثابت کرنے کا جو فلسفہ پیش کیا، اس سے سائنس کی قدر و منزلت کے گراف کا گر جانا کوئی بعید از قیاس نہ تھا۔ حسّی مشاہدات سے مشروط ہونے کے باعث سائنس اعلیٰ درجے پر فائز نہیں رہ سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ یونانی فکر کے قریباً ایک طویل دورانیے تک سائنس کو صحیح معنوں میں قدر و منزلت نصیب نہ ہو سکی۔ دوسری طرف، دنیائے رنگ و بو کے مسائل خواہ کس قدر رواہیے ہی کیوں نہ ہوں، اپنے حاجات اور تقاضے تو رکھتے ہیں، زندگی سے ان مسائل کا براہ راست واسطہ ہے، اس لیے ان سے گریز بھی تو ممکن نہیں۔ اس حوالے سے سائنس کسی نہ کسی طور اپنا سلسلہ آگے بڑھاتی رہی اگرچہ اس کے اپنے تشخص اور رنگ روپ کی کوئی واضح سبیل نہ بن پائی تھی لیکن پھر بھی فلسفے کے دھندلکوں میں گم سائنس اپنا سفر جاری رکھے ہوئے تھی۔

بادی النظر میں ایسے لگتا ہے کہ سائنسی حقائق میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی جو اچنبھے والی ہو، نئی ہو، مثلاً ارشمیدس نے سونے کی ملاوٹ معلوم کرنے کا جو حل بتایا، اس سے پہلے بھی چیزیں پانی میں ڈوبتی تھیں اور ان کے ڈوبنے سے زائد پانی چھلکتا تھا۔ یقیناً ظاہری طور پر اس میں کوئی نیا پن نہیں مگر سائنسی نقطۂ نگاہ سے خاص بات یہ تھی کہ ارشمیدس سے پہلے کبھی کسی نے اس حقیقت سے کسی ایسے اصول کو متعین نہیں کیا تھا جو اس جیسی آئندہ صورت حال پر ہو بہو منطبق ہو سکتا ہو۔ ایسے اصول، اصل میں وہ ''یوریکا'' تھے، وہ نئے انکشافات تھے جن کی بدولت بالآخر سائنس کے خدوخال نمایاں ہوئے۔ حقائق نئے نہیں ہوتے، ان سے ماخوذ اصول نئے ہوتے ہیں اور انہی اصولوں کی کھوج سائنس کا فریضہ ہے۔ موت جیسے عالمگیر اصول کے بارے میں اقبال کا شعر ہے:

ایک ہی قانونِ عالمگیر کے ہیں سب اثر
بوئے گل کا باغ سے، گلچیں کا دنیا سے سفر ۷۵

لاریب، ایسے عالمگیر قوانین کی دریافت میں سائنس مصروف ہے مگر یونانی سائنس کی مشکل یہ رہی کہ وہ فلسفے کے حصار سے کبھی نکل نہیں پائی۔ اس کی وجہ ہیلانی فکر کا وہ تعصب تھا، جو یونانی فلسفے کو مقامِ سند نصیب ہونے پر قائم ہوا۔ مثال کے طور پر جامد کائنات کے یونانی تصور نے طویل صدیوں تک انسانی ذہنوں کو شل کیے رکھا۔ نتیجتاً سائنس کا جو بھی نظریۂ حرکت یا ارتقاء پیش کیا گیا، اسے جامد کائنات کے خاکے میں اتارا گیا۔ جیسے دیموقریطیس کے مادی ذرات بدیہی حرکت رکھنے کے باوجود مادی ذرات کے رہین منت رہے یعنی مادے کو حرکت سے نہیں بلکہ حرکت کو مادے سے ماخوذ ثابت کیا گیا۔ انکساغورث کا مادہ اور ناؤس، دونوں اپنی جگہ جامد تصورات ہیں اگرچہ ناؤس کی کشش سے مادہ متحرک ہوتا ہے۔ بعینہٖ ارسطو کے ہاں خالص صورت سے خالص

مادہ تک پھیلی فکری کائنات جامد ہے اگرچہ اس میں صورت سے مادہ تک ارتقائی منازل کا ایک کامل خاکہ موجود ہے۔ قصہ مختصر، یونانی فلسفے کے فیصلہ کن عالمگیری قوانین کے دعووں کے سامنے سائنس کی کبھی پیش نہ چلی کہ ایسے قوانین کی بات بھی کرے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس کا عمل دخل صرف اس حد تک تھا جہاں تک مقرون مسائل کا حل مطلوب ہوتا جیسے سائنس کے حساب سے اس زمانے میں یہ کافی تھا کہ اہرامِ مصر کی بلندی ناپ لی جائے، اجرامِ فلکی کی کچھ مناسب سی پیمائشیں کرلی جائیں یا ان کے بارے میں چند پیشین گوئیاں کی جاسکیں، کھرے کھوٹے سونے میں تمیز کرلی جائے، طبی عوارض کے موزوں علاج ڈھونڈ لیے جائیں یا پھر کچھ میکانکی آلات بنالیے جائیں تا کہ امورِحیات کی مشکلات آسان ہوسکیں۔ لیکن سائنس کے ایسے عالمگیر قانون جو فلسفیانہ تعقلات کی تیاری میں معاون ثابت ہوسکتے ہوں یا جن کی مدد سے فلسفیانہ نظریات کو تقویت حاصل ہوسکتی ہو، فلسفے کی طفیلی حیثیت رکھنے کے باعث اس کے سزاوار نہ ٹھہرائے گئے۔ دوسرے لفظوں میں تمام تر یونانی عہد میں فلسفے کے زیراثر سائنسی نظریات تو وضع کئے جاسکتے تھے مگر سائنس کے زیراثر فلسفیانہ نظریات کو وضع کرنے کا تصور سرے سے مفقود تھا۔

اس وجہ سے دو باتیں ہوئیں۔ اولاً اسی ہندسی و ریاضی طریقۂ استخراج کی طرز پر سائنسی امور کو نپٹایا جاتا، جس کی بدولت فلسفیانہ تصورات وضع کئے جاتے۔ ثانیاً ان کی سائنس کبھی اس قابل نہ ہو پائی کہ مذہبی عقائد سے اُلجھ سکے۔ اس طرح اوّل الذکر کی وجہ سے سائنس کی ترقی محدود اور مسدود رہی۔ جبکہ مؤخرالذکر سے سائنس مذہبی عقائد یا مابعدالطبیعی نظریات کی نہ ہی تعریف و توصیف کر پائی اور نہ ہی تکذیب و تعذیب۔ ایک حساب سے دیکھا جائے تو یونانی سائنس پر اقبال کے یہ مصرعے اچھی چوٹ ہیں۔

اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا، وہ گہر کیا! جس سے دلِ دریا متلاطم نہیں ہوتا
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا! ۷۶ بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں

بہرطور، یونانی سائنس کی حالت جیسی بھی تھی، مسلم و مغربی فکرونظر کے ادوار سے پیشتر یہ خیال عام ہو چکا تھا کہ ارسطو اور اس کے معتقدین کا فکری مزاج سائنسی ہے۔ کیونکہ ان کے فلسفیانہ استدلال کا درس یہ تھا کہ حقیقت کو باطن میں نہیں، خارج میں ڈھونڈا جائے تا کہ معلوم شدہ معلولات سے نامعلوم علتوں کا سراغ لگایا جاسکے۔ اس حوالے سے اگرچہ ان کی فکری کاریگری میں کسی حد تک مغربی دور کی میکانکی سائنس کے تخم موجود تھے اور دوسرے، ان کے ہاں سائنسی جستجو

کا کافی ذوق وشوق پایا جاتا تھا جیسے کہ ارسطو کے بارے میں مشہور[۷۷] ہے کہ اسے مطالعۂ حیوانات ونباتات کے بارے میں خصوصی دلچسپی تھی۔اس نے دنیائے سائنس کی تاریخ میں پہلی مرتبہ ایک ایسا وسیع وعریض چڑیا گھر(zoological garden) تعمیر کروایا جس کے لیے یونان اور ایشیا کے قریباً ایک ہزار آدمیوں کو اس کام پر مامور کیا گیا کہ وہ اپنے اپنے علاقوں سے مختلف النوع جانور اور پودے وہاں بھجوائیں۔وہاں ان جمع شدہ جانوروں اور پودوں کی حد بندی کی جاتی تا کہ ان کے امتیازی خصائص کے مطالعے میں آسانی رہے۔مگر اس کے باوجود یہ بات فراموش نہیں کی جاسکتی کہ اس زمانے کی سائنسی تحقیق اور جستجو استخراج کے فلسفیانہ لبادے میں ملفوف تھی، نیز اپنے تہذیبی تعصّبات کا شکار تھی اور صبر آزما عملی تجربات سے بڑی حد تک عاری تھی۔اس لیے ارسطو کی فکر کا سائنسی مزاج اس سائنسی روح کو بیدار نہ کرسکا جسے مسلمانوں اور بعدازاں مغربی سائنسدانوں نے محسوس کیا۔تاریخی سیاق وسباق میں دیکھا جائے تو یہ اکیلے ارسطو کا نہیں بلکہ اس زمانے کی مذہبی فضا کا کمال تھا کہ لوگوں کے ذہنوں پر ارسطو کی فکری دھاک بیٹھ چکی تھی اور اس کی استنادیت اس قدر مستحکم ہو چکی تھی کہ اگر کسی عالم کو اپنی بات ثابت کرنا ہوتی تو اس کے لیے لازم تھا کہ وہ پہلے اسے ارسطو کے کسی قول کے حوالہ سے پیش کرے اور پھر اپنے منطقی دلائل سے اس کی تطبیق کرے۔یہی معاملہ، سائنسی موضوعات کے ساتھ درپیش تھا۔لیکن تاریخ گواہ ہے کہ مسلم اور مغربی مفکروں نے اس کی مسلط شدہ فکری اجارہ داری کو توڑ ڈالا۔مثلاً ارسطو کا خیال تھا کہ خلا کو عملی طور پر پیدا کرنا محال ہے کیونکہ قدرت خلا کی دشمن ہے۔لیکن مغربی سائنسدان تاری سیلی نے شیشے کی نلی کے اندر حقیقی خلا پیدا کر کے دکھایا۔اسے ذہن میں رکھتے ہوئے گوریکے نے دنیا کا پہلا ہوا پمپ ایجاد کیا،اسی طرح، پہلے سپلان زینی (Spallanzani) اور پھر لوئیس پاسچر نے ارسطو کے نظریۂ از خود حیات (abiogenesis) کے برخلاف نظریۂ حیات درحیات (biogenesis) کو تجرباتی طور پر سچ ثابت کر دکھایا اور جیسا کہ باب اوّل میں ذکر ہو چکا کہ گیلی گلیلیو نے کئی حوالوں سے ارسطو کے خیالات کو باطل ثابت کیا۔اس نسبت سے، مسلم مفکر البیرونی کی ژرف نگاہی کا اندازہ ہوتا ہے، کیونکہ اس نے ارسطو کے متعلق برملا کہا تھا،''زیادہ تر لوگوں کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ وہ ارسطو کے خیالات کا حد سے زیادہ احترام کرتے ہیں۔ان کا خیال ہے کہ ارسطو کے خیالات میں غلطی کا کوئی امکان نہیں حالانکہ وہ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ ارسطو نے صرف اپنی بساط بھر ہی نتیجے اخذ کئے ہیں۔''[۷۸]

باب دوم میں بعنوان ''ارسطو اور اقبال'' یہ صراحت کی جا چکی ہے کہ اقبال کو ارسطو کے خیالات اس نسبت سے پسند تھے کہ اس نے عالم محسوسات کی طرف نگاہ التفات کی اور رموز

کائنات کو جاننے کی خاطر مشاہدے اور غور و خوض کی ضرورت پر زور دیا۔ مگر ساتھ ہی اس کے استخراجی قیاس کے طور طریقے کو ناپسند کیا جو سائنسی لحاظ سے بھی معیوب تھا۔ مجموعی طور پر اقبال نے ایک مصرعے میں جہاں یہ تلقین کی، 'زمانے با ارسطو آشنا باش' یعنی تھوڑی دیر کے لیے ارسطو سے دوستی رکھو، وہاں اگلے ہی ایک مصرعے میں یہ تنبیہ بھی کی، 'ولیکن از مقام شاں گذر کن' یعنی ان کے مقام سے آگے نکل جاؤ۔ ۷۹ اقبال کی نظر میں، سائنس کا مقصد صرف اتنا ہی نہیں کہ حسی استقراء کے سہارے زمان و مکاں کی پابند کائنات کی حقیقت کو ڈھونڈے، یعنی اس کی پہنچ یہیں تک نہیں، اس کا ہدف اس سے کہیں آگے ہے۔ جس کی طرف اس کی حکمت اشارے کر سکتی ہے اگر چہ خود سے نہیں پہنچ سکتی کیونکہ اس کے لیے بہر طور وجدانی استقراء درکار ہوتا ہے۔ اس پیرائے میں، ارسطو اتنا تو سمجھ گیا کہ حقیقت کی جانب بڑھنے کے لیے عالم محسوسات کا مشاہدہ صراط مستقیم ہے مگر وہ یہ نہ جان سکا کہ اس کا قیاسی استدلال اس رستے پر چلنے کے لیے کارساز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس کے لیے اس نے جو بھی قیاس کیا، وہ بعد ازاں تجرباتی منہاج کی رُو سے غلط ثابت ہوا۔ اس سبب سے، اقبال کے نزدیک، سائنس کا مقام اس قدر بلند ہے کہ اس کی بدولت اس نہج کی پیش قدمی بھی کی جا سکتی ہے جہاں انسان شب و روز کے چکر سے آزاد اس حکمت کو تلاش کر سکتا ہے جو زمانے کے آغاز و انجام سے بے نیاز ہے۔

باں عقلے کہ داند بیش و کم را — شناسد اندرونِ کان و یم را
جہانِ چند و چوں زیرِ نگیں کن — بگردوں ماہ و پرویں را کمیں کن
و لیکن حکمتِ دیگر بیاموز — رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز
مقام نو بروں از روزگار است — طلب کن آں یمیں کو بے یسار است ۸۰

وہ عقل جو بیش و کم جانتی ہے اور جو کان اور سمندر کے اندرون کو پہچانتی ہے۔ (تو اس کی مدد سے) اس جہانِ چند و چوں کو اپنے تحت لا اور آسمان کے ماہ و پرویں کی گھات میں بیٹھ۔ لیکن اور حکمت بھی سیکھ اور اپنے آپ کو رات دن کے فریب سے رہا کر۔ تیرا مقام (اس) کائنات سے باہر ہے، تو وہ یمین طلب کر جو یسار کے بغیر ہے۔

2. مسلم سائنس اور فکرِ اقبال (Muslim science & Iqbal's thought):

فکرِ اقبال میں مسلم سائنس کی پرکھ چار جہتوں میں نمایاں ہے۔ اولاً، اس نے کس حد تک یونانی سائنس کے اثرات کو قبول کیا۔ ثانیاً اس نے مطالعۂ فطرت کی قرآنی دعوت سے کس قدر فیض

پایا۔ ثالثاً اس نے مغربی سائنس کی نمو اور تشکیل میں کس درجے کا ساتھ دیا اور رابعاً اس نے ترقی کی جس راہ کو اپنایا تھا، اسے تنزل اور زوال کیوں پیش آیا، نیز اسے وہی مقامِ عروج پھر سے کبھی نصیب نہ ہوسکا، آخر کیوں؟ ذیل میں انہی جہتوں کو بالترتیب پیش کیا جاتا ہے۔

جہاں تک مسلم سائنس پر یونانی اثرات کا تعلق ہے تو اس ضمن میں اقبال نے اس تاریخی حقیقت سے اعراض نہیں برتا کہ یونانی علوم کے تراجم اور شرحوں کی بدولت مسلمانوں نے خوب علمی استفادہ کیا اور ان میں گہری دلچسپی دکھائی جو اس حد تک بڑھی ہوئی تھی کہ خود اس کے الفاظ میں، ''یونانی فلسفہ، جو ایران کی سرزمین کے لیے ایک بدیسی پودا تھا بالآخر ایرانی تفکر کا ایک جزو لاینفک بن گیا اور مابعد کے مفکرین جن میں ناقدین اور یونانی حکمت کے حامی بھی شامل تھے ارسطو اور افلاطون کی زبان بولنے لگ گئے تھے۔''[۸۱] مگر دوسری طرف اقبال نے یہ حقیقت بھی سامنے رکھی ہے کہ یونانی حکمت کی طرف رغبت رکھنے میں بلاشبہ مسلمانوں سے کوتاہیاں ہوئیں۔ لیکن اس کے باوجود انہیں ان کی کورانہ تقلید کا سزاوار ٹھہرانا سراسر زیادتی اور ناانصافی ہوگی۔ اقبال مسلم مفکرین کے متعلق اپنے مؤقف کے بارے میں لکھتا ہے ''ان کی تاریخ فکر اس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا، ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظامات فلسفہ پر از سرِ نو فکر کرنا پڑا، گویا ان کی شرحیں انکشاف کی کوششیں تھیں نہ کہ تشریح و توجیہہ کی۔''[۸۲]

فلسفیانہ رنگ میں رچی بسی یونانی سائنس مسلمانوں کے ہاں ایک نئے افق سے بیدار ہوئی، جہاں نہ تو عقل اور حواس کی تفریق کا ثنوی میلان موجود تھا اور نہ ہی استخراجی استدلال کی رنگ بازیاں۔ وہاں موجود تھا تو صرف قرآن کا استقرائی پیغام جو نہ تو سقراط کی طرح جہانِ رنگ و بو کے مطالعہ کو ضیاعِ وقت قرار دیتا ہے اور نہ ہی افلاطون کی مانند اسے واہمہ یا التباسِ فکر ٹھہراتا ہے۔ وہ تو حقیر سمجھے جانے والے جاندار تک کے باریک بین مشاہدے سے سبق اٹھانے کا درس دیتا ہے۔ اس معاملے میں اقبال کے مؤقف کی اچھی خاصی وضاحت باب دوم میں ہوچکی ہے، لہٰذا اس سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہاں اس کے اس شعر پر اکتفا کیا جاتا ہے جس میں قرآن کی دعوت کا اظہار ملتا ہے:

رکھتے ہو اگر ہوش تو اس بات کو سمجھو
تم شہد کی مکھی کی طرح علم کو ڈھونڈو [۸۳]

مسلم مفکرین نے قرآن کی اس دعوت سے بھرپور فیض اٹھایا، نتیجتاً وہ بڑے فخر سے کہتا ہے۔ ''یہ مسلمان ہی تھے جنہوں نے صحیح معنی میں ''علمی روح'' پیدا کی اور علوم و فنون کو ان کے اصل

راستے پر ڈال دیا۔علم کا وجود جسے آج کل سائنس کہتے ہیں، انہیں کا مرہونِ منت ہے۔''[۸۴] اقبال نے کئی بار ایسی مثالیں[۸۵] پیش کی ہیں جن کی رو سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم مفکروں کے نظریات یونانی مفکروں کی بہ نسبت صحیح معنوں میں سائنسی نوعیت کے حامل ہیں مثلاً وہ تاریخی حوالوں سے وضاحت کرتا ہے کہ بطلیموس سے لے کر نصیر الدین طوسی تک ریاضی کے میدان میں جمود کی کیفیت طاری تھی جسے پہلی بار طوسی نے توڑنے کی کوشش کی۔ پھر البیرونی نے کائنات کے وجود کو ساکن تسلیم کرنے سے انکار کیا۔اس کا خیال تھا کہ کائنات کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ بننے کے عمل سے گذر رہی ہے اور الخوارزمی نے ریاضی سے الجبرے کی طرف قدم بڑھایا تو اس نے عدد کے تصور کو نسبت سے بدل دیا۔مطلب یہ ہے کہ ریاضی میں اعداد کی قیمتیں پہلے سے متعین ہونے کی بناء پر ساکن ہوتی ہیں جبکہ الجبرے میں جو علامتیں استعمال کی گئیں ان کی قیمتیں پہلے سے متعین نہیں ہوتیں۔سادہ لفظوں میں، ریاضی کی قیمتیں ثوابت ہوتی ہیں اس لیے سکونی کائنات کی غماز ہیں، اس کے برعکس الجبرے کی قیمتیں متغیرات ہیں، لہٰذا حرکی کائنات کی عکاس ہیں۔سکونی سے حرکی کائنات کی طرف تبدیلی کا اشارہ مسلمانوں کی سائنسی اپج کی عمدہ دلیل ہے۔

یہی نہیں ریاضی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ارتقا کا جو نظریہ پیش کیا وہ بھی حرکی کائنات کے حق میں جاتا ہے۔مثلاً مشہور مسلم مفکر جاحظ نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی وجہ سے جانوروں میں رونما ہوتی ہیں۔الجاحظ کے اس تصور کو البیرونی کے ہم عصر مفکر ابن مسکویہ نے اسے باقاعدہ ایک نظریے کی شکل دی۔اس نے اپنی تصنیف الفوز الاصغر میں زندگی کی ارتقائی سطح کے چار درجے گنوائے:

1. معدنیات: اس مرحلے میں چیزیں حرکت کی صلاحیت سے عاری ہوتی ہیں۔یعنی ان میں پودوں اور جانوروں کی طرح خود حرکت پذیری نہیں پائی جاتی۔

2. نباتات: اس مرحلے میں تھوڑی بہت حرکت کی طاقت موجود ہوتی ہے جیسے پودے بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ بڑھتے ہیں۔شاخیں نکالتے ہیں۔تناور درخت کی صورت اختیار کر جاتے ہیں۔ان میں سے کھجور کی بعض خصوصیات بالخصوص حیوانی زندگی کے خصائص سے ملتی جلتی ہیں۔

3. حیوانات: اس مرحلے میں چیزیں شعوری طور پر حرکت کرنے کے قابل ہو جاتی ہیں۔ چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب حرکت کے اعلیٰ ترین نمونے ہیں۔ بندر ارتقاء کے اس مقام پر انسان سے محض ایک درجے پیچھے ہے۔

4. انسان: اس مرحلے میں زندگی کے اندر شعوری حرکت کے ساتھ قوتِ تمیز اور روحانیت کے اعلیٰ پیمانے نمودار ہوتے ہیں۔ انسان وحشت کے دائرے سے نکل کر تہذیب وتمدن کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔

کائنات کے حرکی تصور کو جہاں ابنِ مسکویہ نے نظریۂ ارتقاء میں پیش کیا وہاں ابنِ خلدون نے اسے نظریۂ تاریخ میں ثابت کیا۔ اس سے پہلے زمانے کے بارے میں یونانیوں کے ہاں دو قسم کے تصورات مروج تھے:

i. زمانے کی کوئی حقیقت نہیں۔ یونانی مفکرین میں سے زینو اور افلاطون اس خیال کے پیرو کار تھے۔

ii. زمانہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے۔ یونانی مفکرین میں سے ہراقلیتوس اور رواقی اس خیال کے نمائندے تھے۔

قرآن پاک کی رُو سے ابنِ مسکویہ اور البیرونی زمانے کی حرکت پذیری اور ارتقائی حالت کا نظریہ متعارف کرا چکے تھے لیکن ابنِ خلدون نے اسی نظریے کو تصورِ تاریخ پر اس طرح منطبق کیا کہ محولہ بالا یونانیوں کے دونوں خیالات کا استرداد کر ڈالا۔ زمانے کے بارے میں اس نے یہ قضیہ پیش کیا کہ زمانہ ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے عبارت ہے جو متواتر تبدیل اور تخلیق ہوتا رہتا ہے۔

اور جہاں تک زمان ومکاں کے مسئلہ کا تعلق ہے، وہاں اقبال نے فخر الدین عراقی اور خواجہ محمد پارسا کے نظریات کا حوالہ دیا ہے۔ خصوصاً عراقی کے حوالے سے وضاحت کی ہے کہ زمان و مکاں کے مختلف نظامات ہیں، جیسے ایک زمان ومکاں مادی اشیاء سے، دوسرا غیر مادی اشیاء سے اور تیسرا ذاتِ الٰہیہ سے وابستہ ہے۔ جیسے جیسے کسی ہستی کی نفسانی قوت میں کمی یا زیادتی ہوتی ہے اسی حساب سے اس کا زمان ومکاں متعین ہوتا ہے۔ اگرچہ عراقی نے زمان ومکاں کا ایک حرکی تصور پیش کیا ہے مگر اقبال کو افسوس ہے کہ وہ ریاضی سے نابلد ہونے کی وجہ سے یونانیوں کے سکونی نظریہ کائنات کے تاثر سے نہ نکل سکا اور نہ جان سکا کہ کائنات اضافہ پذیر ہے۔ اقبال کی پیش کردہ ان مثالوں کے علاوہ بھی اس کے ثبوت پچھلے صفحات میں بیان کردہ مسلم جائزے میں ڈھونڈے جا سکتے ہیں۔ یہی نہیں، یونانی اور مسلم سائنس کے مابین تفاوت کو اجاگر کرتے ہوئے بریفالٹ نے جو تجزیہ پیش کیا ہے، اس کی رُو سے بھی اقبال کے مؤقف کو تائید حاصل ہوتی ہے۔ اس نے لکھا ہے، ''اس میں شک نہیں کہ یونانی اپنے علوم کو مرتب کرتے تھے، عمومیت دیتے تھے، نظریات

قائم کرتے تھے لیکن صابرانہ تحقیق و تفتیش منت علم کی فراوانی، سائنس کی باریک بینی، مفصل وطویل مشاہدات اور تجربی تجسس، یہ سب لوازم علمی یونانی مزاج سے قطعاً بعید تھا۔ قدیم کلاسیکی دنیا میں صرف ہیلانی اسکندریہ کے اندر سائنسی عمل کی سعی کا سراغ ملتا ہے۔ ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ان اُمور کا نتیجہ ہے کہ تحقیق کی نئی روح پیدا ہوگئی۔ تفتیش کے نئے طریقے معلوم کئے گئے۔ تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے اسلوب اختیار کئے گئے۔ ریاضیات کو ترقی دی گئی یہ سب کچھ ایسی شکل میں نمایاں ہوا جس سے یونانی بالکل بے خبر تھے۔ دنیائے یورپ میں اس روح کو اوران اسالیب کو رائج کرنے کا سہرا عربوں کے سر ہے۔''[۸۶]

اس حوالے سے اقبال مسلمانوں کو باور کرانے میں حق بجانب ہے کہ انہیں کسی قسم کی احساسِ کمتری میں مبتلا ہونے کی ضرورت نہیں، سائنس انہی کی عنایات میں سے ہے جس سے مغرب نے جلا پائی ہے۔ اقبال کہتا ہے۔ ''ہم کیوں نہیں سمجھتے، یہ اسلام ہی تھا جس نے وہ شرائط بہم پہنچائیں جن پر علم کی ترقی اور نشوونما کا دارومدار ہے۔ یہ شرائط کیا تھیں؟ مشاہدہ، معائنہ، فکرونظر، محسوس اور مرئی کا احترام، تجربہ، تحقیق، تفتیش، حقائق کا اثبات، ان کا مطالعہ اوران کی مسلسل تاویل وتعبیر! یہ شرائط پوری نہ ہوتیں تو علم کا راستہ دیر تک رُکا رہتا۔''[۸۷]

اسی تسلسل میں دیکھا جائے تو بریفالٹ کا یہ کہنا ٹھیک ہے کہ ''عربوں کے علم ہیئت نے کوئی کوپرنیکس یا نیوٹن پیدا نہیں کیا لیکن انہوں نے جو کچھ کیا اس کے بغیر کوپرنیکس اور نیوٹن پیدا ہو ہی نہ سکتے تھے۔'' مزید برآں اسی کی وضاحت کرتے ہوئے اس کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ ''سائنس پر عربوں کا جو احسان ہے وہ چونکا دینے والے اکتشافات یا انقلابی نظریات پر مشتمل نہیں بلکہ سائنس اس سے بھی زیادہ عربی ثقافت کی ممنونِ احسان ہے کیونکہ دراصل سائنس کو اسی ثقافت نے جنم دیا ہے۔''[۸۸] یہاں اقبال کو بریفالٹ سے سو فیصد اتفاق ہے کہ موجودہ مغربی سائنس کے منہاج کا کارنامہ مسلمانوں کا رہینِ منت ہے اور یہ جو مستشرقین کی طرف سے شوروغوغا ہوتا رہتا ہے کہ موجودہ سائنسی منہاج کا کرتا دھرتا راجر بیکن اور فرانسس بیکن ہیں۔ صریحاً ان کی متعصب سوچ اور علمی بددیانتی ہے۔ وگرنہ حقیقت یہ ہے کہ بزبان اقبال، ''انگریزی کتابوں میں ہم ہندی مسلمانوں کو یہ سکھایا گیا ہے کہ منطق استقرائی کا موجد بیکن (Bacon) تھا لیکن فلسفہ اسلامی کی تاریخ بتاتی ہے کہ یورپ میں اس سے بڑا جھوٹ آج تک نہیں بولا گیا۔''[۸۹]

اس کی تصدیق، اقبال کے خطبۂ پنجم میں بریفالٹ کے ان الفاظ سے ہو جاتی ہے، جن کو اس نے بالخصوص نقل کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے ''یہ آکسفورڈ اسکول میں ان کے جانشین تھے جن

سے راجر بیکن نے عربی اور علوم عربیہ کی تعلیم پائی۔ لہٰذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے، نہ کہ اس کے مشہور ہم نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ مسیحی یورپ میں اس کا شمار اسلامی سائنس اور منہاج سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے کبھی نہیں تھکا کہ اگر اس کے معاصرین کو سچ مچ علم کی تلاش ہے تو انہیں چاہیئے عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔"[۹۰] اتنا ہی نہیں، جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ سائنس کا تجربی اسلوب کس کی ایجاد ہے۔ اس معاملے میں بریفالٹ نے یورپی مفکرین کی غلط بیانیوں کو بھی بے نقاب کیا ہے۔ اس نے چند مثالوں سے وضاحت کی ہے کہ عربوں کے ہر اکتشاف اور ان کی ہر ایجاد کا سہرا اسی یورپین کے سر باندھ دیا گیا جس نے پہلے پہل اس کا تذکرہ کیا۔ مثلاً "قطب نما کی ایجاد ایک فرضی شخص فلیو یو گیوجا (آف امالفی) کے سر منڈھ دی گئی۔ الکحل کا موجد ولّے نوف کے آرنلڈ کو قرار دیا گیا۔ عدسہ اور بارود کو بیکن یا شوارز کی ایجاد بتایا گیا۔"[۹۱] اس سے بڑھ کر اور کیا اعتراف ہو سکتا ہے کہ خود ایک مغربی دانشور اپنوں کی غلط بیانیوں کا پردہ چاک کر رہا ہے۔

سید نذیر نیازی کا بیان ہے کہ اقبال سے انگریز مستشرق جارج سارٹن کے حوالے سے بات ہوئی کہ اس کا مدعا ہے کہ تجربی سائنس کے منہاج استقراء کی روایت یورپ کی دریافت ہے اور اس کے پیچھے فرانسس بیکن کی تصنیف نووم آرگینان *(Novum Organon)* کا ہاتھ ہے۔ اقبال کو سن کر ملال ہوا اور جواباً وضاحت کی "استقراء کی روایت عالمِ اسلام سے شروع ہوتی ہے۔ بیکن نے بے شک اس موضوع پر قلم اٹھایا، لیکن مسلمانوں کی تحریروں سے استفادہ کرتے ہوئے۔ 'نووم آرگینان' نام ہی کے اعتبار سے ایک نئی منطق ہے لیکن مطالعہ کیجیے تو معلوم ہوگا کہ اس میں ابنِ تیمیہ اور سہروردی کی عبارتیں جوں کی توں موجود ہیں۔ مصنف نے یہ کیسے کہہ دیا کہ منہاج استقراء یورپ کی دریافت ہے۔ استقراء اور تجربے کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔"[۹۲] اسی پیرائے میں اقبال نے جا بجا مثالوں سے نمایاں کیا ہے کہ کس طرح مغربی مفکرین نے ابتداً مسلم مفکرین سے استفادہ کیا جیسے:

1. جدید فلسفہ کے بانی ڈیکارٹ (Descartes) نے اپنے جس کارتیسی منہاج (Cartesian method) کو پیش کیا، وہی خیال مسلم صوفی و مفکر غزالی بہت پہلے اپنی تصنیف احیائے علوم میں پیش کر چکے تھے۔

2. موجودہ زمانے میں مشہور منطقی جان اسٹورٹ مل نے جو اعتراض ارسطو کے استخراجی استدلال کی قسم قیاس کی شکل اوّل پر عائد کیا وہ اس سے بہت پہلے مسلم مفکر ابوبکر رازی کر چکے تھے۔

3. جان اسٹورٹ مل کے فلسفے کے تمام بنیادی اصول شیخ بوعلی کی مشہور کتاب الشفا میں موجود ہیں۔

4. البیرونی نے زمان ردعمل (reaction time) اور کندی نے احساس کا ہمہ وقتی مہیج (stimulus) سے متناسب ہونا، جیسے انکشافات کئے جو جدید علم النفسیات میں عملاً جس طرح لاگو ہوئے، ان سے بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کے تجربی اسلوب نے مغربی اذہان کو کس قدر متاثر کیا۔

5. راجر بیکن کی تصنیف اوپس میجس (*Opus Majus*) کا پانچواں باب مرایا (Perspectives) کے بارے میں ہے جو کہ مسلم سائنسدان ابن الہیثم کی بصریات (*Optics*) کا چربہ ہے۔ نیز اس کی تصنیف پہ ابنِ حزم کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔

ان مثالوں اور ان جیسی بہت سی مثالوں سے، جیسے کہ پچھلے صفحات میں 'مغربی سائنس' کے زمرے میں زیرِ بحث آئیں، بالآخر بریفالٹ کی یہ بات سند کو پہنچتی ہے کہ ''سائنس حقیقت میں دنیائے حاضر پر عربی تہذیب کا بہت بڑا احسان ہے لیکن اس کے ثمرات بہت آہستہ آہستہ پختہ ہوئے۔''[۹۳] اس معاملے میں، اقبال اسی سوچ کا مالک ہے۔

یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمان سائنسی لحاظ سے ترقی کی صحیح سمت میں گامزن ہو چکے تھے، یونانی نابغہ کے کمزور اور ناقص پہلوؤں کی کمی کو دور کر چکے تھے، قرآنی دعوت کے صراطِ مستقیم سے آشنا ہو چکے تھے، پھر ان کی سائنسی ترقی ساقط کیوں ہو گئی؟ بلندی کو چھوڑ پستی میں کیوں جا گری؟ اقبال نے اپنے افکار میں جن حوادث کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، وہ حسبِ ذیل نظر آتے ہیں:

1. اقبال کے نزدیک، ''مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہم میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبہ سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا، نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔''[۹۴] ایسے صوفیانہ طریق کی طرف حد سے بڑھا ہوا جھکاؤ سائنسی روح کے لیے بڑا صدمہ ثابت ہوا۔ دراصل ضرورت اس امر کی تھی کہ صحیح معنوں میں صوفیانہ طرز کے مطالعۂ باطن کے ساتھ ساتھ مطالعۂ خارج کا بالالتزام اہتمام روا رکھا جاتا مگر افسوس، ایک تو اعتدال پسندی سے اغماض برتا گیا، دوسرے اس تصوف کی طرف

رغبت بڑھی جو فلسفیانہ آمیزش کی حامل تھی، جسے اقبال نے غیر اسلامی اثرات کا ثمر قرار دیا جس کی گذشتہ باب میں تفصیلاً وضاحت کی گئی، بحیثیت مجموعی غیر اسلامی تصوف کی حالت روز بروز اس قدر ابتر ہوتی چلی گئی کہ ایسا وقت بھی آیا کہ جس کسی کا ظاہری حلیہ صوفیوں سے ملتا جلتا ہوتا اور ان جیسے ظاہری طور اطوار اور رکھ رکھاؤ اختیار کیے ہوتا، اس مشابہت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ سادہ لوح عوام کو بے وقوف بنالیتا اور ضعیف الاعتقاد لوگ اسے ولی یا پیر سمجھ کر اپنے سر آنکھوں پر بٹھا لیتے اور اس کی خدمت کو سعادت جان کر نہال ہوئے جاتے۔ اقبال کے اس شعر میں ایسے مسلمانوں کی ذہنیت کی ترجمانی ملتی ہے:

گدا گر ہو اور بال ہوں سر کے لمبے
مسلمان اس کو ولی جانتے ہیں ۹۵

ایسے ولی کو کم فہم مسلمان اپنی جسمانی بیماریوں اور روحانی عوارض کا مسیحا اور نجات دہندہ سمجھتے۔ اس معاملہ میں اس حد تک غلو سے کام لیتے کہ شرک کا شائبہ گذرنے لگتا۔ تصوف کی اس نام نہاد صورت کے بڑے مہلک اور مضر اثرات مرتب ہوئے۔ اس کی وجہ سے مسجدوں کے مقابلے میں خانقاہوں کا قیام عمل میں آیا، پیری فقیری، مجاوری اور گدی نشینی جیسے رجحانات کو فروغ اور تقویت حاصل ہوئی۔ اس سے اور معاملات میں جو خرابیاں پیدا ہوئیں، سو ہوئیں سائنسی لحاظ سے بہت گزند پہنچا، مثلاً اس حوالے سے بقول ڈاکٹر سعید اللہ، اقبال نے اس کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے کہ ''تصوف نے scientific روح کو بہت نقصان پہنچایا ہے۔ ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے تعویذ تلاش کرتے ہیں۔ گوش و چشم کو بند کرنا اور صرف چشمِ باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے۔''۹۶

2. مسلمانوں کی سائنسی ترقی کو بہت بڑا دھچکا یورپ میں اسلام کے سیاسی زوال کی بدولت بھی لگا جو مسلمانوں کے اندرونی تفرقوں، مُور شہزادوں کی حریصانہ چالوں، انگریزوں کی عیاریوں، یورشوں اور منافقانہ چالبازیوں کی بدولت رُوبہ عمل ہوا۔ یہ ایسا حادثہ تھا جو میاں محمد شریف کے لفظوں میں ''ایسے سیاسی انقلابات کی صورت میں پیش آیا جس کے ہاتھوں شہر کے شہر مسمار ہو گئے، آبادیوں کی آبادیاں موت کے گھاٹ اتر گئیں۔ ہزاروں کتب خانے نذرِ آتش ہو گئے، سینکڑوں درسگاہوں اور جامعات کو تالے لگ گئے اور قوموں کی قومیں آزادی کی نعمت سے محروم اور غلامی کی لعنتوں میں مبتلا ہو گئیں، نتیجہ یہ ہوا کہ سماجی معائب و خبائث مسلم معاشرے کے رگ و ریشے میں سرایت کر گئے۔ آزادیٔ فکر و عمل کا گلا گھونٹ دیا گیا، اہلِ تقویٰ اور اہلِ دانش تصوف کے ویرانوں

میں جا چھپے اور ان کی اولاد رقص، درویشی، مجاوری اور قبر پرستی کے تنگ و تاریک غاروں میں گرتی چلی گئی۔ ایک مملکت عظیم ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی جس کا ہر ٹکڑا معمولی سی ریاستوں میں اور ہر ریاست طبقوں اور قبیلوں میں بٹ گئی تھی۔ امتداد زمانہ کے ساتھ ساتھ روح ملت بیضاء رسومات کی برفانی تنگنائے میں ٹھٹھر کر رہ گئی، حیات قومی روایت پرستی کے سانچے میں منجمد ہوگئی اور قضا و قدر نے علم کی مشعل نور افشاں کو مسلم مشرق کے ہاتھوں سے چھین کر مسیحی مغرب کے ہاتھوں میں تھما دیا۔ جھوٹے اور بے عمل تصوف کے میلان نے مشرق کو سائنسی اعتبار سے مفلس و قلاش بنا دیا۔''[۹۷] اور اقبال کے لفظوں میں یہ سب کچھ ''ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعمیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔ دنیائے اسلام میں تحریک ذہنی عملاً اس وقت سے مسدود ہوگئی اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔''[۹۸] اقبال نے خیال کے اسی احساس کو شعری انداز میں یوں ڈھالا ہے:

ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمتِ مغرب میں جو روشن تھی مثلِ شمعِ طور
بجھ کے بزمِ ملتِ بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمینِ پاک ہے
جس سے تاکِ گلشنِ یورپ کی رگ نمناک ہے [۹۹]

3. تاریخ شاہد ہے کہ اسلام کے ذہنی مرکز کو سب سے شدید ضرب سقوطِ بغداد کے سانحہ سے پہنچی جب تاتاریوں کے ہاتھوں مسلم سلطنت تاراج ہوئی۔ اس وقت کے قدامت پسند مسلمانوں نے اپنی تمام تر فکری توجہ قوانینِ شریعت کو بدعات سے محفوظ رکھنے کی طرف مرکوز رکھی۔ اقبال کے نزدیک[۱۰۰] ایسا کرنے میں وہ یقیناً حق بجانب تھے مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا انحصار صرف اس بات پر نہیں ہوتا کہ ان کا وجود کہاں تک منظّم ہے بلکہ اس بات پر ہوتا ہے کہ اس قوم کے افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا ہے، دوسرے لفظوں میں شریعتِ اسلامیہ کی حفاظت کرتے ہوئے ایسی فضا برقرار رکھنی چاہیئے جہاں افراد اپنی ذاتی صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ایسے نت نئے معیار پیش کر سکتے ہوں جن کی رو سے یہ اندازہ ہو

کہ فطری ماحول سرے سے نا قابل تغیر و تبدل نہیں، مگر مسلم علماء نے ایسی فضا قائم نہ رکھی۔ نتیجتاً ایک طرف اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور دوسری طرف مسلمانوں کو دیگر علوم میں اپنی عقلی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کی فرصت نہ ملی۔ لہٰذا سائنسی معاملات بھی سرد خانے کی نذر ہو گئے۔ فطرت کی اس ستم ظریفی پر اقبال نوحہ کناں ہوا:

گنوا دی ہم نے جو اسلاف سے میراث پائی تھی
ثریا سے زمیں پر آسماں نے ہم کو دے مارا [۱۰۱]

کبھی ایسا وقت تھا کہ سائنس و ٹیکنالوجی کے خلاف کوئی قدامت پسند مولوی فتویٰ صادر کرتا تو مسلمانوں میں سے عالی دماغ مفکر اس کی خوب خبر لیتے۔ مثلاً مشہور ہے کہ البیرونی کے کسی ہمعصر مولوی نے اس پر یہ فتویٰ لگایا کہ اس نے اوقاتِ نماز معلوم کرنے کے لیے جو آلہ ایجاد کیا ہے، اس میں بازنطین (Byzantine) جنتری سے مدد لی گئی ہے۔ البیرونی نے جواب میں بڑے مدلل انداز میں بگڑ کر کہا "بازنطین تو روٹی بھی کھاتے ہیں تو کیا آپ روٹی کے خلاف بھی مذہبی اعتراض کریں گے۔" [۱۰۲] مسلم مفکروں میں سائنسی علم کے محاکمے کے لیے ایسی جرأت کا فقدان ہو گیا۔ لہٰذا بے جا مذہبی فتوؤں اور اعتراضات کے سامنے سائنسی علمیت کو جہالت پر محمول کر دیا گیا۔ اس حساب سے اقبال کا کہنا سچ ہے کہ "ملا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی"۔ [۱۰۳]

4. سائنسی ترقی کو اس وقت زبردست مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جب سقوط بغداد کے بعد تحصیلِ علم کے شیدائی اور سائنسی امور کی ترقی و ترویج کی سرکاری سرپرستی کرنے والے حکمران ناپید ہو گئے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے میاں محمد شریف نے لکھا ہے۔ "زوال بغداد سے پہلے اسلام کے اکثر اکابر مفکرین یا تو حکومت کے مناسب جلیلہ پر مامور کئے جاتے یا وہ دوسرے طریقوں سے حکومت کی سرپرستی سے نوازے جاتے تھے۔ مثال کے طور پر، الرازی کو متعدد شاہی درباروں میں رہنے کے مواقع ملے جن میں ایک دربار منصور ساسانی کا بھی تھا۔ ابنِ سینا کو علاء الدولہ اصفہانی کی سرپرستی حاصل تھی۔ ابن مسکویہ عضدالدولہ کا ندیم اور خزانچی تھا۔ اسی طرح ابن طفیل ابویعقوب یوسف کا وزیر اور ابن باجہ علی وا کی سارا غورسہ کا وزیر تھا۔ ابن رشد ابویعقوب یوسف کا طبیب تھا اور ابنِ خلدون متعدد درباروں میں سفارت و معتمدی کے عہدوں پر فائز ہوتا رہا۔ لیکن جب انقلابِ دہر نے بغداد کے قصر امارت و شوکت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی تو علم و فضل ایسے خانہ برباد ہو گئے کہ کسی مسلم حکومت نے نہ تو ان کے سروں پر ہاتھ رکھا اور نہ ان کی طرف کوئی التفات ہی کیا۔" [۱۰۴]

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلم حکمرانوں نے شاہی سرپرستی سے ہاتھ کیوں کھینچ لیا؟ اسے سمجھنے کے لیے اقبال کے یہ کم الفاظ ہی بہت ہیں۔ ''مسلمان سلاطین کی نظر اپنے خاندان کے مفاد پر جمی رہتی تھی اور اپنے اس مفاد کی حفاظت کے لیے وہ اپنے ملک کو بیچنے میں پس وپیش نہیں کرتے تھے۔''[۱۰۵] ظاہری بات ہے، جہاں حکمران خودنفسانفسی اور خودغرضی کا شکار ہوں، وہاں انسانی بھلائی سے منسلکہ سائنسی اُمور جیسے بے لوث معاملات کی قدر افزائی کے مواقع کہاں پنپ سکتے ہیں۔

5. سائنسی ترقی کو ایک ضرب مسلمانوں میں بڑھتے ہوئے نفاق سے بھی لگی۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلم علماء کے فرقہ دارانہ جھگڑوں نے یہاں تک طول پکڑا کہ خلفا اور سلاطین کے درباروں میں راہ پا گئے۔ لاریب، ابتدا میں ان کی خوب قدر و منزلت ہوئی اور ان کے کام کو بڑھانا سعادت خیال کیا گیا۔ مگر جب درباروں میں ریشہ دوانیاں شروع ہوئیں تو ان کے اثرات زندگی کے ہر شعبے پر مرتب ہوئے۔ اس سے سائنسی تحریک کو بھی خاصا گزند پہنچا۔ تحقیق و تخلیق کی وہ فضا ایسی مکدر ہوئی کہ سائنس کی جو مشعل مسلمانوں نے روشن کر رکھی تھی، وہ غیر محسوس طریقے سے ان کے ہاتھوں سے چھن گئی۔ تحقیق و تفتیش کے معاملے میں ان کی دلچسپیاں اور جوش و خروش کس قدر دھیما اور ٹھنڈا پڑ چکا تھا۔ اس کا اندازہ محض اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ جب ابنِ خلدون جیسے روشن دماغ محقق کو یہ معلوم ہوا کہ فرانس میں ایک علمی مرکز کام کر رہا ہے، تو اس کے دل میں اس مرکز کے بارے میں جاننے کی خواہش ہی بیدار نہ ہوئی۔ خود اس نے اپنی بے رخی کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے ''ہم نے حال میں سنا ہے کہ فرنگیوں کے ملک، بحر روم کے شمالی ساحل کے علاقوں میں طبیعیاتی فلسفہ کا بڑا چرچا ہے۔ اس کی تعلیم مختلف درجوں میں بار بار دی جاتی ہے اور ان علوم کی تشریح مفصل کی جاتی ہے، ان کے جاننے والے بہت ہیں اور طلباء کی تعداد بھی بے شمار ہے۔ واللہ اعلم۔ لیکن ہم اتنا جانتے ہیں کہ ان علوم سے ہماری مذہبی معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس لیے ان سے دور ہی رہنا بہتر ہے۔''[۱۰۶] کہاں مسلمانوں کی یہ علمی روایت تھی کہ علم جہاں سے ملے، حاصل کر لو اور ان کے شوق کا یہ عالم تھا کہ اس کی تلاش میں جندی شاپور اور حران تک جا پہنچے تھے اور کہاں علم سے ایسی بے اعتنائی بڑھی کہ وہ اس کے حصول کی خاطر اپنے علاقے سے ٹس سے مس ہونے کو تیار نہ ہوئے۔ غرضیکہ، مسلمانوں میں تحقیق و تفتیش کی جستجو گھٹتی چلی گئی اور بالآخر ایسا وقت آیا کہ سائنسی و علمی لگن قصہ پارینہ بن کر رہ گئی۔ مسلمانوں کی ایسی زبوں حالی کو اقبال نے شعروں کی زبان سے اس طرح بیان کیا ہے:

بدلی زمانے کی ہوا، ایسا تغیّر آ گیا
تھے جو گراں قیمت کبھی، اب ہیں متاعِ کس مخر
وہ شعلۂ روشن ترا، ظلمت گریزاں جس سے تھی
گھٹ کر ہوا مثلِ شرر، تارے سے بھی کم نور تر ۱۰۷

ٹھیک ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں علم وفن کا چراغ نکل گیا مگر سوچنے کی بات ہے کہ صدیاں گزرنے کے بعد جب انہیں اپنی کوتاہیوں اور غلطیوں کا شعور ہونے لگا تو وہ پھر سے اسی سائنسی فکر کے خوشہ چیں کیوں نہ بن سکے جو اصل میں ان کی میراث تھی۔ حالانکہ مغرب کی سائنسی ترقی ان کے سامنے تھی جس نے انھی کے اسلاف سے جلا پائی تھی۔ اس بارے میں اقبال کی آراء بھی توجہ کی طالب ہیں۔ اس کے خیال میں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ مسلمانوں میں تحقیقی وتخلیقی صلاحیتیں نہ پنپ سکیں کیونکہ انہوں نے مغرب کی کورانہ تقلید پر اکتفا کیا اور اسی میں بڑائی محسوس کی۔ یہاں یہ صراحت ضروری ہے کہ اقبال کے نزدیک، مغربی علوم وفنون سے استفادہ کرنے میں کوئی عیب نہیں، بلاشبہ جدت پسندی خوش آئین بات ہوتی ہے اور اسے اپنانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا، مگر اس معاملے میں ذاتی صلاحیتوں سے کام نہ لینا اور محض غیروں کی کاوشوں سے بہرہ یاب ہونا، کسی طور بھی لائقِ تحسین نہیں ہوتا۔ زمانے میں صرف اسی کی قدر ہوتی ہے جو اپنے زورِ فکر پر تحقیق و تخلیق کے جھنڈے گاڑے۔

جو عالمِ ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اس کا زمانہ! ۱۰۸

یقیناً یہ سچائی جھٹلانے کی نہیں، اس لیے جو بھی صاحب ایجاد ہوگا، زمانہ اسی کا ہوگا۔ اس بناء پر سائنسی معاملات کو مسلم اور غیر مسلم کی تخصیص میں بانٹنا بھی درست نہیں۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ کسی بھی قوم کے لیے یہ صحت مندانہ اور مستحسانہ قدم نہیں کہ وہ دوسروں کی نقالی اور سرقہ پر تکیہ کئے رکھے۔ اس مناسبت سے اقبال نے مسلمانوں کے شیوۂ تقلیدِ فرنگ کو بھانپتے ہوئے یہ خطرہ محسوس کیا:

لیکن مجھے ڈر ہے کہ یہ آوازۂ تجدید
مشرق میں ہے تقلیدِ فرنگی کا بہانہ ۱۰۹

اس نے مسلمانوں کے اس طرزِ تقلید کے بارے میں اظہار کرتے ہوئے مولوی انشاء اللہ کے نام خط میں بڑے دکھ سے لکھا ہے۔ ''ہم کتاب کے کیڑے ہیں اور مغربی دماغوں کے خیالات

ہماری خوراک ہیں۔"[۱۱۰] لیکن ایسا ہوا کیوں؟ فکرِ اقبال کی رو سے، اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مسلمان ایک طرف انتھک محنت اور تحقیقی لگن کی عادت نہ ڈال سکے اور دوسری طرف ان میں تقدیر پرستی کا فکری رجحان روز افزوں بڑھتا گیا، اور مجموعی طور پر مسلم معاشرے کی صورت حال ایسی قائم ہوئی جس کے بارے میں اسے کہنا پڑا" جہاں علم و ہنر کا چرچا نہیں، جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا وہاں ایک فلاسفر، ایک عالم اور ایک موجد کس طرح پیدا ہو سکتا ہے۔"[۱۱۱]

مسلمانوں کا المیہ یہ ہے کہ انہوں نے غور و فکر کرنا بالکل چھوڑ دیا ہے، زندگی کے تلخ حقائق کا مردانہ وار مقابلہ کرنے سے گریزاں ہیں، بالکل ویسے جیسے کوئی شتر مرغ شکاری کو دیکھ کر اپنا منہ ریت میں چھپالیتا ہے۔[۱۱۲] بحیثیت مجموعی، مسلمانوں کی یہ ذہنیت بن چکی ہے کہ روایات پر زندگی بسر کرنا افضل سمجھتے ہیں اور اس نکتہ کو نہیں سمجھ پا رہے کہ محض اسلاف کے کارناموں پہ تکیہ کیے رکھنا، عزت کا نہیں، ذلت کا مقام ہوتا ہے۔

جینا جو ہے ہمارا وہ ذلت کا ہے جینا
ہم نے تو بزرگوں کی عزت ہے گنوائی [۱۱۳]

مسلمانوں میں علمی تجسس کا جو فقدان ہے اس سے عالم اسلام کا ذہنی انحطاط حد درجہ اندوہ ناک ہے۔ ان میں نہ تو علمی روح باقی ہے اور نہ ہی علم و حکمت سے دلی شغف کی کوئی رمق موجود ہے۔ مغربی تعلیم کے زیر اثر جو تھوڑی بہت بیداری معدودے چند مسلمانوں کے ہاں پیدا ہوئی ہے، اس کا نتیجہ بھی کچھ اچھا نہیں نکلا۔ انہوں نے مغرب کے علم و حکمت سے اچھا تاثر قبول نہیں کیا۔ نہ ہی وہ اس کی صحیح روح کو سمجھ سکے ہیں نہ ہی اس کے ماضی، عہد بعہد ارتقاء، انقلابات و تغیرات کو جان پائے ہیں۔ انہوں نے یا تو مغرب کی تقلید کی ہے یا پھر ان سے چند ایک مستعار لیے ہوئے نظریات کا اعادہ کیا ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کو اس معاملے میں پیش پیش ہونا چاہیئے تھا۔ کیونکہ ان کا علمی ورثہ بڑا عظیم اور قابلِ فخر ہے۔ مگر افسوس کا مقام ہے کہ مسلمانوں کو اپنی اس حالت زار کا احساس نہیں۔ حالانکہ ان کے سامنے کئی ممالک مثلاً جاپان کی مثال موجود ہے، جس کی سرے سے کوئی علمی روایت نہ تھی اور جو علم و حکمت میں مکمل کورے تھے لیکن دیکھتے ہی دیکھتے اس میدان میں اتنے آگے بڑھے کہ اہلِ یورپ کے مدمقابل بن گئے۔ کیونکہ ساری بات محنت اور لگن کی ہے۔

وہی لوگ پاتے ہیں عزت زیادہ
جو کرتے ہیں دنیا میں محنت زیادہ [۱۱۴]

ڈاکٹر پروفیسر محمد عبدالسلام کی تصنیف سائنس اور جہانِ نو میں اس کی خوب وضاحت ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ''جاپان کو دیکھئے جس کی آبادی عرب ممالک کی آبادی کے تقریباً برابر ہے اور جس نے پیٹرو کیمیکلز مشینوں کے میدان میں ابھی صرف بیس برس ہوئے کہ قدم رکھا ہے۔ پہلے دن سے ہی جاپانیوں نے طے کرلیا تھا کہ وہ ان مشینوں کی برآمد کریں گے۔ چنانچہ پچھلے بیس برسوں میں ہر تین میں سے ایک مشین برآمد کردی گئی۔ جاپانی قوم نے اس کا عزم بھی کرلیا تھا اور وہ اس قابل بھی تھے کہ ایسا کر دکھائیں۔ اگر اس کام کے جاننے والے شروع میں وہاں نہ بھی ہوتے تو ایسے لوگوں کا تیار کرنا کچھ مشکل نہیں تھا۔ کیونکہ وہاں بنیادی سائنسوں کے جاننے والے لوگ کافی تعداد میں موجود تھے اور یہ معزز سائنسدان ایسے قابل تھے کہ وہ بہت آسانی سے ٹیکنالوجی کی تربیت دے سکتے تھے۔'' سوال یہ ہے کہ جاپانی قوم کی ترقی کا راز کیا ہے؟ پروفیسر صاحب نے اس کی وضاحت میں لکھا ہے کہ جب میجی (Meiji) انقلاب آیا تو شہنشاہ جاپان متسوشیتو (Mutsushito) نے قسم کھائی کہ علم ہر قیمت پر اور ہر جگہ سے حاصل کیا جائے گا چاہے وہ دنیا کے کسی بھی کونے میں کیوں نہ ہو۔ لہٰذا حصول علم کی خاطر جاپانی اٹھے، آگے بڑھے اور پھر چھا گئے۔ اس کے برعکس، مسلمانوں نے کیا کیا، اس کی ہلکی سی جھلک برطانوی سفیر ولیم ایملٹن (William Amelton) کے ان تاثرات میں دیکھی جا سکتی ہے جو اس نے ترکی حکومت کی علمی کارکردگی کے بارے میں دیئے۔ وہ لکھتا ہے کہ ''کسی کو جہاز رانی کے متعلق کچھ نہیں معلوم ہے اور نہ ہی وہ مقناطیس کا استعمال جانتے ہیں۔ سفر کرنے والوں کی کوئی ہمت افزائی نہیں کی جاتی اور وہ یہ نہیں سمجھتے کہ سفر سے روشن خیالی آتی ہے۔ اس میں کچھ دخل تو ان کے مذہبی غرور ونخوت کو ہے اور کچھ دخل اس حسد کو بھی ہے جو بغیر سرکاری کام کے غیر ملکیوں سے رابطہ قائم کرنے والوں سے ہو جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایسے لوگ جن کو ہم سائنسدان کہہ سکیں یہاں مفقود ہیں۔ اگر کوئی توپ ڈھالنے یا جہاز بنانے یا اسی قسم کے کسی اور کام کے علاوہ بھی کوئی دلچسپی رکھتا ہو تو عام طور سے لوگ اسے پاگل سمجھتے ہیں۔'' اس کے بعد وہ اپنی تحریر کے خاتمے پر ایک ایسی بات کہتا ہے جو بدقسمتی سے آج بھی صحیح معلوم ہوتی ہے، وہ لکھتا ہے ''وہ ایسے لوگوں سے تجارت کرنا پسند کرتے ہیں جو ان کے لیے ایسا بیش قیمت سامان مہیا کرسکیں جسے تیار کرنے کی زحمت انہیں نہ اٹھانا پڑے۔''۱۱۵ مسلمانوں کی اس قسم کی ذہنی روش پر اقبال کو سخت ملال ہے۔ اس کے خیال میں، مسلمانوں کو یہ احساس ہو جانا چاہیئے۔ ''اگر کسی قوم کی قوت کا اندازہ کرنا مطلوب ہو تو اس قوم کی توپوں اور بندوقوں کا معائنہ نہ کرو بلکہ اس کے کارخانوں

میں جاؤاور دیکھو کہ وہ قوم کہاں تک غیر قوموں کی محتاج ہے اور کہاں تک اپنی ضروریات کو اپنی محنت سے حاصل کرتی ہے۔'' اس کے نزدیک، جب تک مسلمان صنعت وحرفت کی تعلیم کے حصول میں اپنی بھرپور توانائیاں خرچ نہیں کرتے، وہ ذلیل وخوار اور رسوا رہیں گے اور کوئی بعید نہیں کہ ایسی قوم کا نام ونشان صفحۂ ہستی سے ہی مٹ جائے۔ اقبال بڑے دکھ سے لکھتا ہے'' افسوس ہے کہ مسلمان بالخصوص اس سے غافل ہیں اور مجھے اندیشہ ہے کہ وہ غفلت کا خمیازہ نہ اٹھائیں۔ میں صنعت و حرفت کو قوم کی سب سے بڑی ضرورت خیال کرتا ہوں اور اگر میرے دل کی پوچھو تو سچ کہتا ہوں کہ میری نگاہ میں اس بڑھئی کے ہاتھ جو تیشے کے متواتر استعمال سے کھردرے ہو گئے ہیں ان نرم نرم ہاتھوں کی نسبت بدرجہا خوبصورت اور مفید ہیں جنھوں نے قلم کے سوا کسی اور چیز کا بوجھ کبھی محسوس نہیں کیا۔''[۱۶۱] اور آج کے مسلمان نے قلم کبھی پکڑا ہے تو اس کی نوک سے تخلیق نہیں، سرقہ نکلا ہے۔ وہ باتوں کا دھنی ضرور بن گیا ہے مگر عمل سے فارغ ہے۔ اس حوالے سے علمی جستجو اور تجسّس کا فقدان مسلمانوں کو لے ڈوبا ہے اور وہ اسلام کا یہ سبق بھلا بیٹھے ہیں کہ مہد سے لحد تک علم کا حصول جاری رکھو۔ کہاں مسلمانوں کا یہ عالم ہوا کرتا کہ بستر مرگ پر بھی علم کی تڑپ انہیں ستاتی رہتی۔ مثال کے طور پر، البیرونی کے بارے میں ان کے ایک ہم عصر کا لکھنا ہے'' جب مجھے معلوم ہوا کہ وہ مرض الموت میں مبتلا ہیں تو میں ان کی آخری زیارت کے لیے گیا۔ انہیں دیکھتے ہی یہ اندازہ ہو گیا کہ وہ اب زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہیں گے۔ جب لوگوں نے انہیں میرے آنے کی اطلاع دی تو انہوں نے آنکھیں کھول دیں اور مجھ سے پوچھا کہ تم فلاں ہو۔ میں نے کہا جی ہاں۔ انہوں نے فرمایا۔ میں نے سنا ہے کہ تمہیں اسلامی وراثت کے پیچیدہ مسائل کا علم ہے، اور اس کے بعد انہوں نے ایک مشہور مسئلہ کا ذکر کیا۔ میں نے کہا،'' ابوریحان! اس وقت اس بات کا کیا تذکرہ؟'' اور ابوریحان البیرونی نے جواب دیا۔ کیا تمہیں نہیں معلوم کہ کسی بات کو جان کر مرنا اس سے بہتر ہے کہ انسان بغیر اس کو جانے ہوئے مرجائے۔ دل غمزدہ میں نے، جو کچھ مجھے معلوم تھا، ان سے بیان کر دیا۔ اجازت لے کر میں نے ابھی دہلیز پر قدم رکھا ہی تھا کہ اندر سے آہ وبکا کی آوازیں آئیں۔ البیرونی ختم ہو چکے تھے۔''[۱۷۱] اقبال کو رنج ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں ایسی تڑپ اب نہیں رہی۔ اس لیے اس نے انہیں اس خوابِ غفلت سے جھنجوڑتے ہوئے کہا ہے:

کبھی اے نوجواں مسلم! تدبر بھی کیا تو نے؟
وہ کیا گردوں تھا، تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا؟

تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی
کہ تو گفتار، وہ کردار، تو ثابت، وہ سیارا ۱۱۸

دوسری وجہ یہ ہے کہ سائنسی ترقی نے مغرب میں ایسے فلسفوں کو جنم دیا جو دین سے بے زاری اور الحاد پرستی پر منتج ہوئے لہٰذا مسلم قدامت پسند علماء نے جدید سائنسی تعلیم کو مسلمانوں کے لیے رحمت کی بجائے زحمت کا باعث گردانا اور اس کی کھلم کھلا مخالفت کی۔ نتیجتاً سائنس سے منافرت کا فکری چلن عام ہونے لگا اور ضعیف الاعتقاد لوگوں نے عافیت اسی میں جانی کہ سائنسی علوم کی تحصیل سے کنّی کترائی جائے۔ چنانچہ مسلمانوں میں سائنس کو پذیرائی نہ مل سکی۔ اقبال کو اس سے اختلاف نہیں کہ مغربی سائنس کے ملحدانہ خیالات نے انسانی زندگی پر ایجابی اثرات مرتب نہیں کئے اور نہ وہ اس قابل ہیں کہ ان کی مدح سرائی کی جاسکے، مگر اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ سائنس کی افادیت کا ہی سرمو انحراف کر دیا جائے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مغرب کے سائنسی منہاج کو ہو بہو نہ اپنایا جائے بلکہ اسے اپنے مذہبی ماحول کے مطابق ترمیمات کر کے اختیار کیا جائے۔ گویا سائنسی علوم کا حصول اس طرح ممکن بنایا جائے کہ ان پر دینی عقائد کی چھاپ موجود رہے۔ مثال کے طور پر، شارح فکرِ اقبال بختیار حسین صدیقی لکھتے ہیں کہ ''حیاتیات میں یہ پڑھانے کے بعد کہ زندگی زندگی سے پیدا ہوئی یا بے جان مادے سے اس کا ارتقاء ہوا یہ بتانا ضروری ہوگا کہ پہلی مرتبہ زندگی کو خدا نے پیدا کیا، اس کے بعد زندگی سے زندگی کے پیدا ہونے کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس عقیدے کے ساتھ جب نظامِ عصبی کا مطالعہ کیا جائے گا تو خدا کی قدرتِ کاملہ میں ایمان اور پختہ ہوگا اور قوانین قدرت آیاتِ الٰہیہ بن کر ابھریں گے''۱۱۹ جن کے بارے میں خود اللہ کا فرمان ہے کہ اس میں بہت سی نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔ (دیکھئے، ۱۶: ۱۰-۱۲، اور دیکھئے، ۳۰: ۲۱-۲۴)

دوسرے لفظوں میں سائنسی تعلیم و تحقیق کو مذہبی تعلیم و تربیت کے ساتھ ہم آہنگ رکھا جائے تو سائنس کا مطالعہ ملحدانہ نہیں رہتا، موحدانہ خیالات کی آماجگاہ بن جاتا ہے اور یہی وہ لطیف نکتہ ہے جسے مسلمان محسوس نہیں کر پائے اور سائنسی ترقی میں اپنا کھویا ہوا مقام بحال کرنے میں ناکام رہے۔ اقبال کی حساس طبیعت کو مسلمانوں کی ناکامی بری طرح کھٹکتی ہے، جسے اس نے شعری روپ میں مجسم کیا ہے۔

مگر وہ علم کے موتی، کتابیں اپنے آبا کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارا ۱۲۰

3. مغربی سائنس اور فکر اقبال:

(Western science & Iqbal's thought)

اقبال کے فکری تعمق سے مغربی سائنس کا جو بنیادی خاکہ ابھرتا ہے اس میں یونانیوں کا ثنوی رجحان اور مسلمانوں کا استقرائی میلان ملتا ہے۔ان کی قدرے وضاحت ضروری ہے۔جیسے کہ یونانی استدلال کے عنوان سے باب دوم میں تفصیلاً دیکھا گیا کہ یونانی فکر کا ثنوی رجحان ذہن اور مادے کے تصورات سے ہویدا ہوا اور اس قدر قوی ثابت ہوا کہ اس کی مناسبت سے عقل اور حواس، روح اور جسم، دین اور دنیا، کلیسا اور ریاست جیسے ثنی نظریات نے فروغ پایا۔ جہاں تک سائنس کا معاملہ ہے، وہ دور بہت توجہ کا طالب ہے، جب ایک طرف عیسائی مذہب کا زمین المرکز نظریۂ کائنات اور دوسری جانب سائنس کا شمس المرکز نظریۂ کائنات اپنی اپنی جگہ بنا چکے تھے۔ان کے باہمی نزاع سے اہل مغرب کے ذہنوں میں یہ عقیدہ راسخ ہو گیا کہ دین پاک ہے، مقدس ہے اور دنیا ناپاک ہے، غیر مقدس ہے، اس لیے مغرب کے سائنسی علمبرداروں نے یہ طے کر لیا کہ ضروری ہے دینوی اور دنیاوی معاملات کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ رکھا جائے، ان کو باہم ملانے کی کوشش بہت غلط بات ہوگی۔ جونہی یہ بات ان کی سمجھ میں آ گئی انہوں نے اپنی توجہ مذہبی اور سائنسی مسائل کے مابین نزاع سے ہٹالی اور انہیں آب بند خانوں میں بانٹ کر سائنسی تحقیق و تفتیش میں مگن ہو گئے۔اس اعتبار سے، ان کا مؤقف تھا کہ مشاہدۂ کائنات کا خدا سے کیا تعلق؟ یہ مسئلہ سائنس کا ہے، مذہب کا نہیں۔ابتداً مغربی سائنس طبیعی احوال کے مشاہدات و تجربات تک محدود رہی مگر جوں جوں ان کی رو سے عالمگیر نوعیت کے قوانین وضع کئے گئے ایک وقت ایسا بھی آیا کہ ان کی مدد سے ایسے ایسے فلسفے تراشے گئے، جن کی رو سے سائنس مابعد الطبیعی اسرار و رموز کے عقدے کھولنے کی بھی کلید قرار پائی۔ کبھی مذہب اور سائنس کے ثنوی رجحان میں مذہب کا پلڑا بھاری تھا، پھر سائنس نے سبقت حاصل کر لی۔یقیناً یہ مغربی سائنس کی فتح تھی اور مذہبی ضعیف الاعتقادی کی شکست۔

اقبال کے نزدیک، مغرب کا المیہ یہ ہے کہ وہ یہ سمجھ ہی نہیں سکے کہ مذہب اور سائنس کو آب بند خانوں کی طرح، نہیں بانٹا جا سکتا۔ دراصل، دونوں کی منزل مقصود ایک ہے اگرچہ ان کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ دونوں کی آرزو ہے کہ محسوسات و مدرکات کی چھان

پھٹک کرتے ہوئے حقیقت کی تہہ اور کنہ تک پہنچیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ سائنس حقیقت کو اس کے خارجی اور بیرونی کردار کی رعایت سے، جب کہ مذہب اس کی داخلی اور اندرونی ماہیت کی مناسبت سے جاننے پہ مصر ہے۔[۱۲۱] از روئے اسلام، حقیقت اپنے داخلی اور خارجی پہلوؤں پہ محیط وحدت کی حامل ہے اور ثنویت سے کلیتًا پاک ہے۔ حقیقت کی صداقت وحدت ہے تو پھر ثنویت کا شائبہ کیوں پیدا ہوتا ہے؟ اقبال نے اس کے جواز میں یہ مؤقف[۱۲۲] سامنے رکھا ہے کہ انسانی فکر کے عمل کی مجبوری یہ ہے کہ وہ دوئی کا متقاضی ہے، نفس مدرکہ اور وجود مدرکہ میں تمیز کھڑی کر دیتا ہے جس سے ذہن اور مادے کی ثنویت کو تقویت ملتی ہے اور اس عالم رنگ و بو میں رہتے ہوئے یہ امر مسلمہ معلوم ہونے لگتا ہے کہ ثنویت اصل حقیقت ہے۔ حالانکہ فکری ژرف نگاہی سے کام لیا جائے تو ثنویت کی وقعت وحدت کے محض داخلی و خارجی اظہار کی رہ جاتی ہے اور بس۔ یونانی حکماء کی غلطی یہ ہے کہ وہ فکر انسانی کے عمل کی پیدا کردہ ثنویت کو حاصل کل سمجھ بیٹھے ہیں۔ باب دوم کے آخر میں اس کی وضاحت پہلے ہی کی جا چکی ہے جہاں اقبال نے بالخصوص پروفیسر اڈنگٹن کی تصنیف کے ایک اقتباس[۱۲۳] کی رُو سے یہ بتانا چاہا ہے کہ انسانی ذہن اپنے عمل مدرک میں زمان و مکاں کے سانچے وضع کر لیتا ہے جس میں مادے کا ایسا تصور ابھرتا ہے جو وقفوں، نقطوں، لمحوں، آنوں، زمانوں اور جگہوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے اور جس میں میکانکی و تعلیلی قوانین کا سلسلۂ عمل چلتا ہوا معلوم ہوتا ہے جو مادے کی ایسی تقطیر پہ منتج ہوتا ہے جو ثنویت کے تصور کو ابھارتا ہے۔ جسے بالآخر بدیہی سند بخش دی جاتی ہے۔

جب تک مغربی مفکرین نے میکانکی و تعلیلی طرز کی سائنسی فکر پر کماحقہ تکیہ کئے رکھا، یونانی ثنویت اس میں شامل رہی، لیکن جب سے میکانکیت مخالف سائنسی فکر نے زور پکڑا ہے، اقبال کے مطابق، اب یہ سمجھنا دشوار نہیں رہا کہ فکری طور پر میکانکی سائنس کو اس کے بدیہی مقام سے ہٹا دیا جائے تو بآسانی سمجھ میں آ سکتا ہے کہ فطرت میں ثنویت کو دخل نہیں۔ مثلاً پلانک کے نظریۂ کوانٹم[۱۲۴] سے واضح ہوا ہے کہ ایٹمی جوہر مکاں میں کسی تسلسل کے ساتھ اپنا راستہ طے نہیں کرتا بلکہ بصورتِ زقند مشہود و معدوم ہوتا رہتا ہے، اس وجہ سے جوہر مکاں کے اس معروف تصور سے آزاد ہے جس میں حرکت کے لیے تسلسل کا عنصر مکاں کے وجود کی دلیل سمجھا جاتا رہا ہے۔ ثانیاً، میکانکیت مخالف سائنس کی رُو سے ایٹمی جوہر کوئی شے نہیں رہا بلکہ اعمال کا مجموعہ بن کر رہ گیا ہے۔ یعنی اس کی حقیقت برق آلود شے کی نہیں رہی بلکہ وہ خود برق بن گیا ہے۔[۱۲۵] اس کا سہرا آئن

سٹائن کے سَر بندھتا ہے جس نے اس نقطۂ نظر کو نظریۂ اضافیت کے تحت بیان کر کے مادے کے قدیم تصور کو بدل کے رکھ دیا ہے۔ کبھی مادے سے مراد ایسی شے لی جاتی تھی جو زمان میں ثابت قدم ہو اور مکاں میں حرکت پذیر ہو۔ لیکن اب نظریۂ اضافیت نے زمان کو زمان و مکاں کی اکائی میں مدغم کر دیا ہے۔ جہاں مادہ باہم مگر حوادث کا محض مجموعہ بن کر رہ گیا ہے۔ یہاں اقبال نے وائٹ ہیڈ (Whitehead) سے اتفاق کیا ہے کہ ''عالم فطرت کوئی ساکن شے ہے نہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع، بلکہ حوادث کی ترکیب جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو فکر الگ تھلگ سکنات میں تقسیم کر دیتا ہے اور جن کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس سے زمان و مکاں کے تصور متشکل ہوتے ہیں۔''[۱۲۶]

اس پیرایے میں دیکھا جائے تو میکانکیت اور میکانکیت مخالف سائنس کا فرق یونانی ثنویت کے اقرار اور انکار پر منحصر ہے۔ جب تک مادے اور ذہن، زمان اور مکان جیسے قدیم تصورات بدیہیات سمجھے جاتے رہے، اس کے تحت میکانکی سائنس پنپتی رہی۔ لیکن جب ان بدیہی تصورات کو تجربات کے نئے زاویوں سے پرکھا گیا تو میکانکی سائنس کا تعمیر کردہ قلعہ مسمار ہو گیا۔ المختصر، جب تک بدیہیات تجربات کی پہنچ سے باہر رہے، مستند و مصدقہ سمجھے جاتے رہے۔ جونہی تجربات کی زَد میں آئے، ان کا استناد جاتا رہا۔ میکانکیت سے میکانکیت مخالف طرز سائنس کی فکری تبدیلی استقرائی استدلال کی شاندار کامیابی ہے۔

یہاں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ مغرب کو یونانی علوم وفنون منتقل کرنے والے مسلمان تھے جب کہ ان کے ہاں ثنویت کا تصور سرے سے معدوم ہے۔ جس کا اندازہ اقبال کی اس مثال سے لگتا ہے جو اشاعرہ کے نظریۂ جواہر کے نقاد ابنِ حزم کی طرف سے پیش کی گئی ہے۔ اس نے کہا[۱۲۷] ہے کہ اصطلاح قرآنی میں عمل تخلیق اور شے مخلوق، میں کوئی فرق نہیں۔ اس سے لامحالہ شے اعمال کا مجموعہ متصور ہوتی ہے جس کا اظہار البتہ جواہر کی صورت میں ہو رہا ہے۔ اس کی یہی بات میکانکیت مخالف سائنس کے نظریات سے بھی ثابت ہو رہی ہے۔ اس مقام پر فطری طور پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اس رجحان کو میکانکیت مخالف سائنس اب پہنچ رہی ہے، یہ خیال اہل مغرب کے ہاں اس وقت جاگزیں کیوں نہ ہوا جب وہ مسلمانوں کے استقرائی میلان کو اختیار کر رہے تھے؟ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ ازمنہ وسطی میں کلیسا کے پادریوں اور مغربی سائنسدانوں کے مابین جس شمس المرکزی نظریۂ کائنات پر جھگڑا بڑھا، اس کے متعلق مسلمانوں نے کوئی تحقیق و تفتیش نہ کی، ان

کے ہاں سورج کے مشرق سے مغرب کی طرف طلوع وغروب ہونے کا بادی النظر تصور ہی مروج تھا، ثانیاً بقول ڈاکٹر سی۔اے۔قادر، یہ بات قابل غور اور قابل ذکر بھی ہے کہ ''مسلمانوں کے ہاں سائنس اور ان کے مذہب میں کبھی تصادم نہیں ہوا۔''[۱۲۸] اور پروفیسر محمد عبدالسلام کے لفظوں میں، ''پوری اسلامی تاریخ میں ایک بھی ایسا واقعہ نہیں ملتا جس میں کسی سائنسدان کو عیسائی دنیا کے گلیلیو کی طرح اپنی سائنسی تحقیقات کی بناء پر مسلسل اذیت کا شکار ہونا پڑا ہو۔''[۱۲۹] یہ مسلم معاشرے کا وصفِ رواداری تھا جس کی بدولت سائنسی تحقیقات کے لیے کسی کو طعنہ وتشنیع کا نشانہ نہ بنایا گیا۔ جہاں تک مطالعۂ فلکیات کا تعلق ہے اس کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ تھا کہ اس کی مدد سے قبلے کی صحیح سمت متعین ہوسکتی تھی۔ ویسے بھی سیاروں کی حرکات و پیمائش کے لیے فلکی جدول تیار کرنا، فلکی مشاہدات کے لیے رصدگاہیں تعمیر کرانا، قطب نما اور اصطرلاب ایجاد کرنے، ایسی تحقیقات و ایجادات تھیں جن کا مذہب اور سائنس کی مناقشت سے کوئی سروکار نہ تھا چونکہ مسلمانوں کو کسی ایسے نزاع کا سامنا نہ رہا، اس لیے اہلِ مغرب مسلمانوں کی اس حکمت کو نہ پہنچ سکے جس کے متعلق اقبال نے کہا ہے کہ ''دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا سائنسی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی کا سلوک وعرفان کی منزلیں طے کرنا۔''[۱۳۰]

اقبال کی نظر میں مذہب اور سائنس میں کسی قسم کا اختلاف ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ اس کے خیال میں، ''سائنس کا موضوع بحث ہونے کی حیثیت سے فطرت کا وجود دراصل ایک مصنوعی چیز ہے جس میں یہ مصنوعی کیفیت اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ سائنس اس کے ایک چھوٹے حصے کا انتخاب کرتی ہے تاکہ پوری صحت کے ساتھ اس کا مطالعہ کر سکے۔ جوں ہی سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے زیر اثر ملاحظہ کیا جاتا ہے تو اس کی مکمل نوعیت یک لخت بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے لیکن مذہب چونکہ حقیقت کلی کا طلب گار ہے اس لیے ان معطیات کی شیرازہ بندی میں جو انسانی تجربوں اور مشاہدوں نے بہم پہنچائے ہیں، ایک مرکزی مقام حاصل کرتا ہے۔ اس لیے مذہب کو حقیقت کے جزوی نظریوں سے کوئی خوف نہیں۔''[۱۳۱] چونکہ مغربی مفکر یہ نکتہ سمجھنے سے عاجز رہے، اس لیے ان کے ہاں، یونانی ثنویت کا تصور پورے طمطراق سے موجود رہا۔ جس کی وجہ سے اہل مغرب کی طرف سے مذہب اور سائنس میں کھینچی گئی حدِ فاصل بڑھتی چلی گئی اور پھر ایسا وقت بھی آیا جب میکانکی سائنس کے ثمرات سے متاثر ہو کر فرائڈ[۱۳۲] جیسے مفکر نے مذہب پر شدید وار کیا اور یہ تصور ابھارنے میں کوئی کسر نہ

چھوڑی کہ مذہب انسان کا من گھڑت افسانہ ہے اور خود انسان کی اپنی حیثیت کائنات کے اندر ایک معمولی کل پرزے کی ہے۔ اس کی اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے ذہن کے نہاں خانے یعنی لاشعور میں اُبلتی ہوئی جبلتوں اور خواہشوں کا اسیر ہے، ان ہی کی بدولت اس کی زندگی کے اچھے برے روّیے تشکیل پاتے ہیں۔ اس کا خمیر مادے سے اٹھا ہے اس لیے مرنے کے بعد اسے دوبارہ اسی کی طرف پلٹنا ہے۔ لیکن زندگی بھر موت کے انجانے خوف اور قدرتی آفات کے ڈر سے وہ اُخروی زندگی اور کسی ماورائی الوہی ہستی کی موجودگی کے واہموں میں مبتلا رہتا ہے۔ اختلالِ ذہنی کی وجہ سے وہ پوری زندگی اس جھوٹی انا میں بسر کر دیتا ہے کہ وہ اشرف المخلوقات ہے۔

اقبال فرائڈ کی تعلیمات سے اتفاق نہیں رکھتا۔ سب سے پہلے وہ اس کے مرکزی خیال [۱۳۳] کو مختصراً واضح کرتا ہے کہ انسان اپنے ماحول سے توافق و تطابق کے دوران طرح طرح کے مہیجات قبول کرتا ہے اور پھر ان کے زیر اثر رفتہ رفتہ ایک ایسے مقررہ نظام ایجاب کا عادی ہو جاتا ہے جس کی پیچیدگی میں بعض تحریکات کو قبول کر لیا جاتا ہے اور بعض کو مبطون (repressed) کر دیا جاتا ہے۔ مبطون تحریکات ذہن کے لاشعور میں دبکی رہتی ہیں اور کسی مناسب موقعے کی منتظر رہتی ہیں تا کہ ادراکی شعور میں ابھر سکیں۔ مبطون تحریکات کا انعکاس انسانی افعال کا نقشہ بگاڑ کے رکھ دیتا ہے جس سے انسان کے خیالات مسخ ہو جاتے ہیں۔ رنگ برنگے خواب، نت نئی خیالی صورتیں اور ذہنی خلل نمودار ہونے لگتے ہیں۔ انسان ان تصورات اور طور اطوار کو تراشتا ہے جسے وہ اپنے فکر کے ارتقائی عمل میں بہت پیچھے چھوڑ چکا ہے۔ بعینہٖ مذہب ایک افسانہ ہے جو مبطون تحریکات کی وجہ سے انسانی ذہن کے قرطاس پر رقم ہوا۔ گویا اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب انسانی ذہن کا حسین تصوراتی پرستان ہے جس میں انسان اپنے سخت و سنگین مصائب سے بچنے کی پناہ ڈھونڈتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان اپنی زندگی کو خوشگوار طریقے سے بسر کرنے، اپنے وجود کو خارجی ماحول میں قابلِ برداشت بنانے اور فطرت کی خرابیوں اور آفتوں پہ غالب آ جانے کی آس پوری کرنے کے لیے کسی ماورائی الوہی ہستی کا تصور گھڑ لیتا ہے۔ ایسا تصور اس کی تکمیلِ خواہش کا تو آئینہ دار ہو سکتا ہے مگر اس کی تصدیق زندگی کے بدرپیش معروضی حقائق و مسائل سے نہیں ہوتی۔ اقبال کی رائے میں، فرائڈ کے اس نظریے کو تعمیمی اصول جان کر مذہب کی ہر قسم پر عائد نہیں کیا جا سکتا کیونکہ مذہب میکانکی سائنس سے یکسر مختلف ہے۔ یہ نہ طبیعیات ہے نہ کیمیا کہ ان علوم کی طرح حقائقِ فطرت کی ترجمانی علت و معلول کے رنگ میں کرتا پھرے۔ دراصل، فرائڈ کی مشکل یہ ہے کہ وہ ہمیشہ انفس اور آفاق کو سائنس کے میکانکی قوانین کی بندش میں جکڑا دیکھتا ہے جب کہ اقبال انفس اور آفاق کے قوانین میں ایسی تفریق روا رکھتا ہے جسے بالآخر میکانکیت مخالف سائنس کی طرف سے تقویت

حاصل ہوتی ہے اور جو مذہبی واردات سے محسوس ہوتی ہے۔فرائڈ اور اقبال کے اس نقطۂ نظر کا فرق، اقبال کے اس شعر سے بخوبی سمجھ میں آتا ہے:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق ۱۳۴

فرائڈ نے زمان ومکاں کی دوئی میں جہاں انسان کو درجۂ اشرف المخلوقات سے گرایا، وہاں اقبال نے زمان ومکاں کی اکائی میں اسے گرنے سے بچالیا۔

سائنسی تناظر میں دیکھا جائے تو اقبال نے انسان کے اس عظیم المرتبت مقام کو شاعرانہ انداز میں بخوبی عیاں کیا ہے، اپنی شعری تصنیف پیام مشرق کی نظم ''محاورہ مابین خدا اور انسان'' میں انسان کے منہ سے کہلوایا ہے:

تو شب آفریدی چراغ آفریدم　　سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کُہسار وراغ آفریدی　　خیابان وگلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم ۱۳۵

تو نے رات بنائی میں نے چراغ بنایا۔تو نے مٹی پیدا کی میں نے اس سے پیالہ بنالیا۔تو نے صحرا اور پہاڑ اور جنگل پیدا کئے میں نے کیاری اور پھلواری اور باغ بنائے، میں وہ ہوں جو پتھر سے آئینہ بنالیتا ہوں۔میں وہ ہوں جو زہر سے مشروب (پینے کی چیزیں) بنالیتا ہوں۔

سائنس انسانی عزم وہمت اور مصمم ارادے کے زور پر وجود میں آئی ہے جس کی بدولت انسان اپنی پوشیدہ اور خوابیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر خدا کی اضافہ پذیر کائنات کے عملِ تخلیق میں تعمیری حصہ ادا کرتا ہے۔مغربی سائنس نے اس سلسلے میں اچھی خاصی پیش رفت دکھائی ہے اور سائنسی سفر کو محض مطالعۂ کائنات سے وسیع کر کے تسخیر کائنات تک لے گئی ہے۔یعنی مغربی سائنس نے نہ صرف فطرت کے قوانین کو ڈھونڈ نکالا ہے بلکہ ان پر اپنے فن وہنر سے قابو پانا بھی سیکھ لیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے حضور اس نشست کا تذکرہ کرنا خالی از دلچسپی نہ ہوگا جس میں بقول سید نذیر نیازی روز بروز بڑھتی ہوئی آبادی کا مسئلہ زیر بحث تھا۔جب پوچھا گیا ''اگر انسان مرض پر غالب آ گیا تو کیا اس طرح وہی حالات پیدا نہیں ہو جائیں گے جن کی طرف مالتھس (Malthus) نے اشارہ کیا ہے۔''۱۳۶ اس کا نظریہ تھا کہ دنیا کی آبادی برابر بڑھ رہی ہے اور اس لیے ایک وقت

آئے گا جب یہ سارا کرۂ ارض بھی اس کے لیے ناکافی ہوگا۔لہٰذا اس کی ابھی سے پیش بندی کر لینی چاہیے۔ اقبال کا جواب تھا کہ ''اس صورت میں انسان ستاروں کا رخ کر سکتا ہے ستاروں تک پہنچنا ناممکن تو نہیں۔'' جواباً استفسار کیا گیا کہ ''اس خلائے محض سے انسان کا گذر کیسے ہوگا جو ہماری زمین اور دوسرے سیاروں کے درمیان واقع ہے۔'' اس کے جواب میں انتہائی بصیرت افروز دلیل سننے کو ملی کہ ''یہ امر مشکل ضرور ہے لیکن فاصلوں کی تسخیر سرے سے ناممکن نہیں۔اس کا کوئی نہ کوئی ذریعہ دریافت ہو جائے گا۔ایسا ذریعہ جو ابھی تک ہماری فہم سے پوشیدہ ہے۔قرآن کریم کی رُو سے ایسا ہونا بہر حال ممکن ہے۔''[۱۳۷] نیازی صاحب کے مطابق، یہاں اقبال کا اشارہ قرآن کی سورہ الرحمان کی اس آیت کی طرف تھا، ''اے گروہ جن وانس اگر تم زمین اور آسمانوں کی سرحدوں سے نکل کر بھاگ سکتے ہو تو بھاگ دیکھو۔نہیں بھاگ سکتے اس کے لیے بڑا زور چاہیئے۔'' (۵۵:۳۳)

اقبال کا محولہ بالا بیان چہار شنبہ ۹ مارچ ۱۹۳۸ء کو ریکارڈ میں لایا گیا اور دنیا میں روس کا پہلا خلانورد، یوری گیگارین (Yuri Gagarin) ۱۲ اپریل ۱۹۶۱ء میں خلاء کو جا پہنچا اور پھر ۱۹۶۹ء میں امریکی خلاباز نیل آرم سٹرونگ (Neil Armstrong) کی قیادت میں انسان چاند کی سطح پر جا اترا۔ سائنس دانوں کی اس کامیاب فتح مندی سے تسخیر کائنات کے بارے میں اقبال کے فکر کی بلند پروازی کا اندازہ ہوتا ہے۔[۱۳۸] بیشک انسان کے اشرف المخلوقات ہونے کی یہ بھی ایک دلیل ہے کہ وہ فطرت پر تسخیر حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔اسی لیے اقبال کا انسان کو باور کرانا صحیح ہے۔

فطرت کو خرد کے رُوبرو کر تسخیر مقام رنگ و بو کر
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت جو اس سے نہ ہو سکا، وہ تو کر! [۱۳۹]

اگرچہ مغربی سائنسدانوں نے اس ضمن میں ایک حد تک کامیابی حاصل کر لی ہے لیکن پھر بھی یہ بات بھولنے کی نہیں کہ ان کی اس کامیابی کے پیچھے مسلمانوں سے حاصل کردہ استقرائی منہاج کا ہاتھ ہے جس کا اچھا خاصا ذکر گزشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔یہاں بطور جملۂ معترضہ ایک وضاحت ضروری ہے کہ محترم سید علی عباس جلالپوری نے اقبال پر یہ اعتراض اٹھایا ہے کہ اس نے اسلاف پرستی اور تقلید آباء پر بے جا زور دیا ہے اور اس طرح مغربی سائنس کی تحقیق و تفتیش کو گزند پہنچایا ہے۔ جلالپوری صاحب کے الفاظ میں ''پرانی کتابوں میں جدید نظریات کا کھوج لگانا فعل عبث ہے۔اس سے خود اطمینانی اور فخر بے جا کی پرورش ہوتی ہے اور لوگ عظمت رفتہ کے تصور میں اس درجہ مگن رہتے ہیں کہ علمی تحقیق کو غیر ضروری سمجھنے لگتے ہیں۔ہمارے ہاں اس بات کی ذمہ داری اقبال پر عائد ہوتی

ہے۔''[۱۴۰] مزید براں، ان کی رائے ہے کہ اقبال جیسے ''مسلمان اہلِ فکر و نظر کی نگاہیں حال اور مستقبل کے تقاضوں کا سامنا کرنے کی بجائے ماضی بعید کے دھندلکوں میں کھو کر رہ گئی ہیں۔ نتیجتاً وہ ''کیسے اچھے دن تھے'' کے مغالطہ فکری میں مبتلا ہو گئے ہیں اور ہر وقت قرونِ رفتہ کے تصور میں مگن رہتے ہیں۔''[۱۴۱] حاصل کلام یہ کہ اقبال عہدِ ماضی (nostalgia) کا شکار ہے اور مغربی فکر کی ترقی اور تحقیق سے قطعی بدظن ہے۔ لیکن فکر اقبال کا عمیق مطالعہ اس اعتراض کے حق میں نہیں جاتا کیونکہ اولاً اقبال نے مسلم اسلاف کے کارناموں کے گن اس لیے نہیں گائے کہ وہ موجودہ مسلمانوں کو ماضی کے سنہری دنوں میں مست رکھنا چاہتا ہے، اس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ موجودہ دور کے مسلمان بزرگوں کی علمی و عملی خدمات سے تحریک حاصل کریں اور اپنا کھویا ہوا مقام دوبارہ حاصل کر سکیں۔ سوچنے کی بات ہے کہ جس مفکر کے دوٹوک الفاظ یہ ہوں، ''ایک دوسری بات جس پر میں زور دینا چاہتا ہوں وہ ہمارا انکشافِ ماضی ہے۔ میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جو صرف اپنے ماضی سے محبت کرتے ہیں۔ میں تو مستقبل کا معتقد ہوں مگر ماضی کی ضرورت مجھے اس لیے ہے کہ میں حال کو سمجھوں۔ اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سرچشمۂ تہذیب و شائستگی کو سمجھا جائے تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ آج دنیائے اسلام میں کیا ہو رہا ہے یہی وجہ ہے کہ میں چاہتا ہوں کہ آپ ماضی کو سمجھیں چونکہ ہم تہذیب و شائستگی کے اصولوں سے ناواقف ہیں اس لیے ہم علوم جدیدہ کو حاصل کرنے میں دیگر اقوام سے پیچھے پڑے ہوئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ آپ ان گم گشتہ رشتوں پر نظر ڈالیں جن کے ذریعے سے ہم ماضی و مستقبل سے وابستہ ہیں۔''[۱۴۲]، جو مفکر مسلمانوں کو تلقین کرتا ہو، ''گزشتہ، گزشتہ تھا۔ اس پر واویلا مفید نہیں ہو سکتا۔ عہد حاضر کے مسلمان علماء زعماء کو 'قدیم و نو' اسی طرح ''تربیت'' دینا چاہیے کہ تمام گزشتہ کوتاہیوں کی تلافی ہو جائے اور دنیا پھر اس ''مسلم'' کو دیکھ سکے جس کا دنیا میں پیدا کرنا قرآن کا مقصد، پیغمبر اسلام کا مقصد اور خدائے دو جہاں کا مقصد تھا۔''[۱۴۳] اور اتنا ہی نہیں جس کی یہ نصیحت بھی ہو:

باپ دادا کی بڑائی پہ نہ اِترانا کبھی
سب بڑائی اپنی محنت کی بدولت چاہیے [۱۴۴]

اور پھر جس کا خیال ہو کہ اگر انسان کا لمحۂ حاضر محض گذشتہ لمحات کی تصویر بن کر رہ جائے تو اسے زندہ شمار کرنا نامناسب ہو گا۔

اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است
بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست [۱۴۵]

اگر تیرا آج گزرے کل کی تصویر ہے (تو اس کا یہ مطلب ہے کہ) تیری خاک میں زندگی کا شرر موجود نہیں۔

ایسا مفکر محض ماضی پرست کیونکر ہوسکتا ہے؟ اور پھر اقبال عہد حاضر کے مسلمانوں سے اتنا مایوس بھی نہیں تھا کہ گزرے وقتوں میں کھویا رہتا، اس نے بڑے رجائی انداز میں کہا ہے:

نہیں ہے ناامید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی! ۱۴۶

پھر یہی نہیں، عہد رفتہ کے گن گاتے ہوئے وہ خود بھی معترف ہے:

ہاں یہ سچ ہے، چشم بر عہد کہن رہتا ہوں میں
اہل محفل سے پرانی داستاں کہتا ہوں میں
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دور نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں ۱۴۷

نیز، باعثِ تعجب ہے کہ اقبال شناس ہونے کے باوجود جلالپوری صاحب نے یہ دعوی کر ڈالا ہے کہ ''مذہب اور سائنس کے میدان عمل جدا جدا ہیں۔ مسلمانوں کی موجودہ معاشرتی زبوں حالی اور علمی پسماندگی کو دور کرنے کے لیے علوم جدیدہ کی تحصیل ازبس لازمی ہے۔''[۱۴۸] حالانکہ گذشتہ صفحات میں اقبال کے بیان کردہ نقطۂ نظر کی رُو سے یہ کہاں ضروری ہے کہ علوم جدیدہ کی تحصیل تبھی ہوسکتی ہے بشرطیکہ مذہب اور سائنس کے دائرۂ عمل کو علیحدہ علیحدہ رکھا جائے۔

ایسا لگتا ہے کہ جلالپوری صاحب جارج سارٹن کے ہمنوا ہیں جس کا مؤقف تھا، ''جب تک یہ خیال قائم ہے کہ اشیائے فطرت کا علم روحانیات اور سائنس کا الٰہیات کے تابع رہنا چاہیئے، کلام کا وجود بھی قائم رہے گا۔ لیکن جوں ہی اس امر کا احساس ہوا کہ اس قسم کی تبعیت اور پابندی نہ صرف غیر ممکن بلکہ ایک فضول اور لایعنی سی بات ہے، کلام کا ازالہ خود بخود ہو جائے گا۔ یہ اس لیے کہ علم وحکمت اور الٰہیات کا تعلق الگ الگ حلقوں سے ہے اور ہمیں اس بات کا مطلق خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ فلسفۂ کلام کی عمارت کس خوبی سے تعمیر ہوئی۔''[۱۴۹] گویا اس سے ثابت یہ ہوا کہ سائنس اور مذہب کو ہم آہنگ رکھنے کی غلطی مغربی مفکروں کی دانست میں تو آ گئی مگر مسلم اس سے کور مغز ہی رہے اور

اقبال کی فکر بھی ان سے چنداں مختلف نہیں۔ جلالپوری کا اقبال کے بارے میں ایسی رائے اپنانا صحیح نہیں۔ کیونکہ اقبال نہ تو قدامت پسند مسلم متکلم کی طرح محض الٰہیاتی مسائل میں غلطاں رہتا ہے اور نہ جدید مغربی مفکر کی مانند ایسی فطرت پسندی میں الجھا رہتا ہے جہاں سے الوہیت کی کرنوں کا کبھی گزر نہیں ہوتا۔ اس کے خیال میں یہ جائز نہیں ہے کہ علم الکلام کے مسائل کے حلقۂ اثر میں سائنسی مسائل کی افادیت زائل کر دی جائے اور نہ ہی یہ مناسب ہے کہ مغربی سائنس کی ترقی کو دائرہ الٰہیات سے خارج رکھا جائے۔ کیونکہ اوّل الذکر صورت میں انسان کی روحانی تشفی تو ہوتی رہے گی مگر مادی ترقی مسدود ہو کر رہ جائے گی۔ جبکہ مؤخر الذکر صورت میں مادی ترقی کے امکانات تو بڑھتے جائیں گے مگر روحانی تسکین کبھی نہ ہو پائے گی۔ اقبال نے اعتراف کیا ہے:

مشرق خراب و مغرب ازاں بیشتر خراب

عالم تمام مردہ و بے ذوق جستجوست! ۱۵۰

مشرق تباہ حال ہے اور مغرب اس سے زیادہ تباہ حال ہے۔ ساری دنیا مردہ اور جستجو کے شوق سے عاری ہے۔

اس کے نزدیک، مسلمان کا اصل ذوق تو اس جستجو کا حامل ہے جو روحانی اور مادی تقاضوں کو ایک ساتھ پورا کرتا ہو اور جس کا راستہ حضرت محمد ﷺ نے سجھایا ہے۔ اس پیرائے میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ جلالپوری نے اپنے من پسند نقطۂ نظر کو مدنظر رکھ کر اقبال کو خرد دشمن قرار دیا ہے۔ اس کے چند مخصوص افکار سے مطلوبہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے جو درحقیقت فکر اقبال کی غلطی نہیں، بلکہ جلالپوری کی فکر کا مغالطۂ استقرائی زقند ہے۔

رڈیارڈ کپلنگ (Rudyard Kipling) نے کہا تھا ''مشرق مشرق ہے اور مغرب مغرب اور دونوں کا جوڑ محال ہے۔''[۱۵۱] سارٹن کی رائے میں یہ خیال درست ہے کیونکہ اہلِ مشرق مغربی مفکرین کی طرح یہ نہ سمجھ سکے کہ سائنس کو الٰہیات سے الگ رکھنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس، اقبال کی فکری بصیرت میں یہ خیال اس لیے درست ہے کہ اہل مغرب مشرقی مفکرین کی طرح یہ نہیں سمجھ سکے کہ سائنس کو الٰہیات سے الگ نہیں رکھا جا سکتا۔ ایسے فکری تضاد کا فیصلہ کیا ہو؟ اس کا حل ڈھونڈنا اتنا دشوار بھی نہیں۔ غیر جانبدارانہ طور پر غور کیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ پادریوں اور گلیلیو کے زمانے سے علم الکلام اور سائنس کے مابین نزاع سے جو صورت حال پیدا ہوئی تھی اس کا حل یہ نہیں تھا کہ مذہب اور سائنس کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا جاتا۔ ضروری یہ تھا کہ ضعیف الاعتقاد

متکلمین کے تعصب کو دُور کیا جاتا۔ سائنس کی مذہب کے ساتھ ہم آہنگی کی راہ ہموار کی جاتی۔ یقیناً یہ کٹھن فریضہ تھا، مغربی مفکرین نے اسے سرانجام دینے کی بجائے فرار کی راہ اپنائی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سائنسی ترقی میں تو سرعت آئی مگر انسان کو اس کی بہت بھاری قیمت چکانا پڑی، اسے روبوٹ بننا پڑا اور اپنے روحانی وقلبی سکون واطمینان سے ہاتھ دھونا پڑے، جدید مغربی معاشرہ اسی سائنسی سودے کی پیداوار ہے جو مذہب سے علیحدگی کے باعث وجود میں آیا ہے۔ اس اعتبار سے اقبال کا یہ کہنا بنتا ہے:

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات! ۱۵۲

یہ مغربی سائنس کا المیہ ہے کہ ایک طرف اس نے سماجی مساوات کو حاصلِ کل سمجھ کر جدوجہد کی ہے جس سے تخلیقی قوتوں کی حوصلہ افزائی ہوئی ہے، علمیت، تسخیر فطرت، انسانیت، خدمتِ خلق جیسے کارِ خیر کے جذبوں کو تقویت ملی ہے، اور دوسری طرف اس نے مادیت اور فطرت پسندی کو سب کچھ سمجھ کر روحانیت سے رُوگردانی کی ہے جس سے انسان کا انسان کے ہاتھوں استحصال ہوا ہے، تہذیبی تفرقے کو ہوا ملی ہے اور انسانیت کو مشینی مشن نے روند ڈالا ہے۔ گویا اس نے تن کی دنیا کو خوش اور تروتازہ بنالیا ہے لیکن من کی دنیا کی مایوسی اور پژمردگی کو دور نہیں کر پائی۔

مغربی سائنس نے انسانی فوز وفلاح اور انسانی تباہی وہولناکی کے بیک وقت سامان مہیا کر کے جو دُبدھا قائم کر رکھا ہے، اس نے انسان کو گومگو کی ایسی فکری کیفیت میں مبتلا کر دیا ہے کہ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن۔ اقبال کی نظر میں اس کا حل ہے، جب تک مغرب مذہب کو سائنس سے دور رکھے گا، ایسے دُبدھا کا اژدھا اسے نگلتا رہے گا۔ لہٰذا اس سے بچنا ہے تو سائنس کے شیدائیوں کو جلد یا بدیر یہ حقیقت تسلیم کرنا پڑے گی کہ جب تک انسان کی ترقی یافتہ عقل حُبِ الٰہی کے ساتھ شریکِ کار نہیں بنتی، اس کے مسائل اور مشکلات دور نہیں ہوسکتیں۔

یہ عقل، جو مہ و پروین کا کھیلتی ہے شکار
شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں ۱۵۳

سائنس کی مذہب کے ساتھ دل بستگی صرف اس لیے ضروری نہیں کہ انسان جو رحمان اور شیطان کا مرکب ہے، اس کا شیطان قابو میں رہے۔ سائنس کی کچھ اپنی قباحتیں بھی ہیں جن کا مداوا صرف مذہب ہی کرسکتا ہے۔ مثلاً سائنس کا بنیادی فریضہ تجزیہ وتحلیل کرنا ہے، کُل کو اس کے اجزاء

میں بانٹ کر ان کا بالتفصیل مشاہدہ و تجربہ حاصل کرنا ہے، اس لیے بغرض تحقیق و تفتیش سائنسدانوں نے کائنات بحیثیت کل کو مختلف و متفرق شعبوں میں بانٹ رکھا ہے جہاں ان سے متعلقہ امور میں مصروفِ عمل ہیں۔ اس اختصاص کا فائدہ یہ ہوا ہے کہ انسان قریباً ہر شعبہ سے وابستہ حقائق سے کافی باریک بیں حد تک آگاہ ہو گیا ہے، مگر اس کا نقصان یہ ہوا ہے کہ وہ حقیقتِ کلی کی حکمت کو پسِ پشت ڈال گیا ہے۔ یقیناً کل اور اس کے اجزاء کی تفہیم اور افادیت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی ماہر حیوانات (Zoologist) کسی مخصوص مینڈک کو اپنی تجربہ گاہ میں لے جائے اور اس کی قطع برید کرے، تو بتا دے گا کہ اس کے ہر جسمانی عضو کی ساخت کیا ہے اور فعلیت کیسی ہے لیکن اس تمام تر عمل قطع برید میں مینڈک کے پورے بدن کی پھرتی اور اس کے حیاتی نظام کی سرگرمی نظر انداز ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی ماہر نباتات (Botanist) کسی مخصوص پھول کو اپنی معائنہ گاہ میں لے جائے تو وہ پھول کے حصے بخرے کر کے یہ تو بتا دے گا کہ اس میں سبز پتیاں (sepals) کتنی اور رنگین پتیاں (petals) کتنی ہیں۔ زیرہ دان (anthers) اور بیضہ دان (ovaries) کس نوعیت کے ہیں، دیگر اجزاء کس قدر اور کیسے ہیں، مگر اس سارے تجربے کے بعد پھول کے اجزاء ہی رہ جائیں گے۔ پھول بذاتِ خود غائب ہو جائے گا۔ بعد ازاں تمام اجزاء کو یکجا بھی کر دیا جائے تو پھول نہیں بن پائے گا۔ پھول بننے کا عمل بے حد پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس عمل میں کچھ ایسی قوتیں بھی شامل ہوتی ہیں جن کا ماہر نباتات کو پوری طرح اندازہ نہیں ہوتا۔ یہی حال اس مینڈک کا ہے جس کی حیاتی قوتوں کو قطع برید کے بعد ماہر حیوانات واپس نہیں لوٹا سکتا۔ چاہے کتنی بھی کوشش کر دیکھے۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سائنس تحلیل و تجزیے کی تفصیلات تو فراہم کر سکتی ہے مگر ترکیب و تالیف کی ماہیت کو بیان نہیں کر سکتی۔ کسی شے کی حقیقت کی تحلیل کو جاننا حقیقت کا ایک رخ ہے اور اس کی ترکیب کو جاننا ایک دوسرا۔ تحلیل کے لیے حسّی استقراء مؤثر اور مفید ہے جبکہ ترکیب کے لیے وجدانی استقراء کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے۔

بالفرض سائنس، مذہب سے مَس نہ رکھے تو اس کے وضع کردہ اصول وضوابط بے شک قابلِ اعتماد اور قابلِ توثیق رہیں گے مگر وہ جن جزئیات کی بابت آگہی دیتے ہیں، وہاں سے ان کی حقیقت تمام غائب رہے گی۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اقبال نے آئن سٹائن کی سائنسی فکر کو اس لیے سراہا ہے کہ اس نے مروجہ میکانکی سائنس کے تحلیلی نوعیت کے تصورات مادہ اور زمان و مکاں کو یکسر بدل کے رکھ دیا ہے۔ اس نے انہیں ناظر سے وابستہ کر کے اضافی بنا دیا ہے۔ دوسرے لفظوں

میں، یہ ناظر پر منحصر ہے کہ کسی شے کی رفتار، کمیت، شکل، حجم، وغیرہ کیا ہو۔ جونہی ناظر کی پوزیشن بدل دی جائے اس سے خارج ہر شے کا منظر نامہ بھی بدل جاتا ہے۔ اس نظریۂ اضافیت کی رُو سے بقول اقبال، ولڈن کار (Wildon Carr) کو یہ غلط فہمی ہوگئی کہ سائنس زمان ومکاں بصورتِ اکائی، ترکیب کو جا پہنچی ہے، جہاں اضافیت کی انتہا بھی حی ومدرک افراد کے اثبات پر ہوئی ہے لیکن اس غلطی کو پروفیسر پرسی نن (Percy Nunn) کی ژرف نگاہی نے بھانپ لیا اور واضح کیا کہ زمانی مکانی قالب کا انحصار ناظر کے ذہن پر نہیں بلکہ اس نقطے پر ہے جس سے ناظر کا جسم وابستہ ہے۔ اس لیے ناظر کی جگہ پر کوئی روبوٹ طرز کا مشینی آلہ بھی رکھ دیا جائے تو اس نظریے کے مطمحِ نظر میں سرمو انحراف نہ ہوگا۔[۱۵۴] اس اعتبار سے ثابت ہوتا ہے کہ سائنس اشیاء کی ساخت پر روشنی ڈال سکتی ہے مگر اس کی قطعی حقیقت بتانے سے محروم رہتی ہے۔ سائنس کی اس بے بسی کا علاج صرف مذہب کے پاس ہے۔

سائنس کی ایک اور قباحت یہ ہے کہ اس کا اختیار محسوسات ومدرکات سے آگے نہیں چلتا۔ محسوس مظاہر کے حقائق سے اس کی ابتداء ہوتی ہے اور انہی پر انتہا۔ اس کے پاس محسوسات و مدرکات سے ماوراء اپنے نظریات کی تائید کا کوئی ذریعہ ہے نہ تصدیق کا۔ دوسرے لفظوں میں، سائنسدان کو حقائق کی تحقیق وتفتیش کی خاطر پہلے مقرون مشاہدات وتجربات کرنا پڑتے ہیں، پھر ان کے بل بوتے پر مجرد اور عالمگیر قوانین وضع کئے جاتے ہیں مگر انہیں پرکھنے کے لیے پھر سے مشاہدات وتجربات کی طرف لوٹنا پڑتا ہے، اس طرح سائنس محسوسات ومدرکات کے دوری کے چکر میں پھنسی رہتی ہے لیکن اس کے باوجود، سائنس کو کچھ ایسی اشیاء کے تصور فرض کرنا پڑتے ہیں جو نا قابلِ مشاہدہ اور غیر مرئی ہیں جیسے کہ برقیے کا تصور۔ سائنس کی مشکل دراصل اس وقت بڑھ جاتی ہے جب یہ غور کیا جائے کہ کوئی بھی محسوس شے بذاتِ خود کیا ہے؟ یقیناً وہ شکل، رنگ، لمبائی، چوڑائی وغیرہ رکھتی ہے۔ گویا شے اور اس کی صفات میں فرق ہے۔ صفات سے شے کی موجودگی کا احساس ہوجاتا ہے لیکن کیا شے فی نفسہٖ کا پتہ چلتا ہے؟ یقیناً نہیں۔ یہ وہی مسئلہ ہے جسے جرمن مفکر عمانویل کانٹ[۱۵۵] نے شئے بظاہر (phenomena) اور شئے بذاتہٖ (noumena) کے اختصاص سے واضح کیا۔ حقیقت کو جاننے کے دوران شے بذاتہٖ سائنس کے ہاتھ سے بچ نکلتی ہے۔ صرف شئے بظاہر قابو میں آتی ہے۔ اس شے بذاتہٖ کے بارے میں سائنس کوئی بھی دعوی کرے یہ زیادتی ہوگی۔ اسے جاننے کے لیے مذہب کے آستانے پر دستک دینا ہوگی۔ مگر مغربی سائنس کے متوالوں نے اس کی قباحتوں اور

کمزوریوں کا جواز ڈھونڈ رکھا ہے، ان کے مطابق موجودہ سائنس ابھی نوخیز ہے لیکن اس کے باوجود صرف اسی کی انگلی تھامے مستقبل کے راز افشا ہو سکتے ہیں اور اتنا ہی نہیں ترقی اور نمو کے دوران سائنس خود کی کمزوریوں اور کوتاہیوں کو بھی دور کرنے کے قابل ہو سکے گی۔ لہٰذا حقیقت کو کھوجنے کی واحد دعویدار وہی ہے۔ اس کے حلقے میں جو کچھ نہیں سما سکتا وہ حقیقت سے بھی عبارت نہیں ہو سکتا۔ مغربی سائنس کے اس تکبر کو مدنظر رکھتے ہوئے اقبال نے کہا:

محسوس پر بنا ہے علومِ جدید کی
اس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش [۱۵۶]

لیکن مغربی سائنس کا یہ جواز اس وقت بے معنی ہو جاتا ہے جب سائنس ہی کے پیش کردہ نظریۂ ارتقاء کو ملحوظ خاطر رکھا جائے۔ اس سلسلے میں اقبال نے ولڈن کار کی تصنیف [۱۵۷] سے ایک اقتباس نقل کیا ہے جس کے مطابق، ہر شے بتدریج بڑے میکانکی انداز میں ترقی کی منازل طے کرتی جا رہی ہے۔ حیات کا ظہور اسی سفر کا نتیجہ ہے اور پھر اس سے آگے عقل حیات کی ارتقائی پیداوار ہے۔ یہاں غور طلب نکتہ یہ ہے کہ حیاتی ارتقاء کی وہ تبدیلیاں جن کے باعث عقل کا ظہور ہوا، یقیناً عقل سے افضل اور اعلیٰ ہوں گی۔ دوسرے، اگر عقل واقعی ارتقائے حیات کا نتیجہ ہے تو اس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہوگا، کیونکہ وہ تو اس میکانکی فعالیت پر اضافی ہوگی جس نے اسے نشو ونما دی۔ لہٰذا یہ کیونکر ممکن ہے کہ سائنس علم کے داخلی پہلو کو تو نظر انداز کر دے مگر اس کے خارجی معروض کو مطلق ٹھہرا کر اس پر اپنی عمارت کی بنیاد رکھے۔ اس حوالے سے مغربی سائنس کیسے یہ دعویٰ کر سکتی ہے کہ اپنی خامیوں اور کوتاہیوں پر کبھی خود سے قابو پا سکے گی اور صرف وہی مستقبل کے حقیقی اُفق بے نقاب کر سکے گی۔ سچ یہ ہے کہ مغرب کی سائنسی فکر حقیقت کو جاننے کے لیے ''بہت کچھ'' ضرور ہے، ''سب کچھ'' ہرگز نہیں۔ اس کا مخصوص دائرہ عمل ہے اور بعض مسائل ایسے ہیں جو آج بھی اس سے باہر ہیں اور مستقبل میں بھی رہیں گے۔

ایک اور اعتبار سے بھی اقبال کے خیال کو ڈاکٹر عبدالبصیر پال کے مقالہ سائنس کے حدود [۱۵۸] میں پیش کردہ اس تجزیے سے تقویت ملتی ہے جس کی رُو سے کائنات کا سائنسی مشاہدہ تین صورتوں میں ممکن ہے اور کہیں بھی یہ ممکن نہیں ہو سکا کہ سائنس سو فیصد حتمی دعوے دائر کر سکے۔

1. پہلی صورت میں انسان ایسی چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے جن کا قد آدمی کے قد کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ اس قسم کی چیزوں والی دنیا کو قد آدم دنیا (man sized world) کہا جا سکتا ہے۔

یہ وہ دنیا ہے جس میں انسان نے ہوائی جہاز بنایا، راکٹ بنایا، ایٹم بم بنایا، خلائی سفر تک کرلیا۔ اس دنیا سے انسان بڑی حد تک آشنا ہے۔

2. دوسری صورت میں انسان ایسی چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے جن کا قد ایٹم کے قد کے لگ بھگ ہوتا ہے۔ اس قسم کی دنیا کو ایٹمی دنیا(atomic world) کہا جا سکتا ہے۔ اس دنیا سے انسان بڑی حد تک نا آشنا ہے اور اس کی جو خاصیتیں انسان نے اب تک دریافت کی ہیں، وہ محض حسّاس آلات کی مدد سے کی ہیں۔ لیکن اس دنیا کا انسان کو کوئی بلاواسطہ تجربہ نہیں ہے۔

3. تیسری صورت میں انسان ایسی چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے جن کا قد بہت وسیع ہے۔ مثلاً ستاروں کے گروہ یا سدیم(nebulae) جن کے لیے دوربینیں(telescopes) استعمال کی جاتی ہیں۔ اس تیسری دنیا کو سدیمی دنیا(nebular world) کہا جا سکتا ہے۔ اس دنیا کے بارے میں انسان بہت کچھ جان چکا ہے اور بہت کچھ ابھی جاننا باقی ہے۔

قدآدم دنیا، ایٹمی دنیا اور سدیمی دنیا کے ہر محاذ پر سائنس کا دائرۂ عمل محدود اور معین ہے کیونکہ بہ حیثیت مجموعی کائنات کی ابتدا اور انتہا دونوں نامعلوم ہیں۔ ان انتہاؤں کے درمیان سائنس نے بڑی حیرت انگیز ترقی کی ہے، بڑے معرکے مارے ہیں۔ مگر ان انتہاؤں سے پرے جو حقیقت چھپی ہے، اسے جاننے سے آج بھی بے خبر ہے۔

ایک اور بات، سائنسی علم میں جتنی بھی ترقی کی جا چکی ہے یا ہو رہی ہے، امریکہ کے راکٹ انجینیئر بلیر فاؤلر(Blair Fowler)[۱۵۹] کے بقول وہ انسان کو حقیقی علم تک نہیں پہنچا سکتی کیونکہ علم جتنا ترقی کرتا ہے اتنا ہی انسان کو اپنی جہالت کا احساس ہوتا ہے۔ ثانیاً سائنسی علم کا تیار کردہ ماحول انسان کو روحانی و قلبی آسودگی نہیں دے سکتا۔ خود فاؤلر کا اعتراف ہے کہ اسے ایک ایسے احاطہ میں کام کرنا پڑتا جس کے چاروں طرف تین فٹ کی مضبوط دیواریں کھڑی ہوئیں تھیں وہاں اسے اپنے ساتھیوں کی مدد سے ہائیڈروجن گیس کو مائع ہائیڈروجن میں تبدیل کرنے کا کام کرنا ہوتا۔ اس کے لیے بڑے سخت حالات میں کام کرنا پڑتا۔ نیز، ہر وقت یہ ڈر لگا رہتا کہ گیس کا ذخیرہ کہیں پھٹ نہ جائے۔ یہ صورتِ حال ایک مستقل ذہنی تناؤ کا باعث بنی رہتی۔ ظاہر ہے سائنسی ماحول کے پیدا کردہ خطرات کو خود سائنس دور نہیں کر سکتی، اس کے پاس اس کا کوئی توڑ نہیں۔ اس سلسلے میں، مذہب ہی وہ واحد قوت ہے جو انسان کو سکون عطا کر سکتی ہے۔ خدا پر ایمان کامل ہو، اُخروی زندگی کا ایقان مضبوط ہو تو ایسے خطرات، خطرات نہیں رہتے، عبادت کا درجہ اختیار کر جاتے ہیں۔

انسان کا خوف وخطر جاتا رہتا ہے اور وہ ان سائنسی سرگرمیوں میں منہمک ہو جاتا ہے۔ اس معاملے میں اقبال یہاں تک کہتا ہے کہ خارجی فطرت کے اسرار ورموز کو جاننے میں انسان کی جو صلاحیتیں صرف ہوتی ہیں، وہ اسے ان عقدوں کے موزوں حل سجھانے میں الجھائے رکھتی ہیں، نتیجتاً فطرت چارسو کے انتشار سے حیران و پریشان انسان کے پاس جب سکون وطمانیت کا کوئی چارہ نہیں بچتا تو وہ مذہب کی عطا کردہ ذات الٰہیہ میں پناہ ڈھونڈتا ہے اور اسی کے سہارے اپنی پریشانیوں سے چھٹکارے کا آسرا لیتا ہے۔ اقبال کہتا ہے:

خرد کھوئی گئی ہے چار سُو میں! نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بُو میں!
اماں شاید ملے اللہ ھُو میں! [۱۶۰] نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبحگاہی

حواشی

۱۔ فرائڈ کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"What is prized to-day as the highest wisdom is overthrown tomorrow and experimentally replaced by something else.The latest error thus given the name of truth. And to this truth we are asked to sacrifice our highest good!" see, Sigmund Freud,*New Introductory Lectures onPsychoanalysis*,Eng tr by,W.J.H Sprott,p.221

2- Bertrand Russell,*History of Western Philosophy*,p.218

3- *Ibid*,p.45

۴۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، مقدمہ تاریخ سائنس، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص:۱۴۴

۵۔ ایضاً، (دیکھئے، مقدمہ از مترجم)، ص:ذ

6- W.T Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*,p.15

۷۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، تشکیلِ انسانیت، رابرٹ بریفالٹ، (مصنف)، ص:۱۸۹

۸۔ ایضاً، ص:۱۸۸

۹۔ ایضاً، ص:۱۸۷

۱۰۔ شہزاد احمد، تیسری دنیا کے مسائل اور سائنسی انقلاب ،ص:۱۳،علاوہ ازیں، رسل نے اپنے لیکچر ''سائنسی طریق کار کے عام اثرات'' میں لکھا ہے: ''غلاموں سے کام لینے کی وجہ سے مہذب طبقہ چونکہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرتا تھا، اس لیے سائنس کے طریق کار سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔'' دیکھیے: بشیر احمد چشتی، (مترجم)، معاشرے پر سائنس کے اثرات ، برٹرنیڈ رسل، (مصنف)، ص:۲۳، اسی ضمن میں آئزک ایسی موف کا لکھنا ہے:

"---this lofty view arose from the Greeks slave-based culture,in which all practical matters were relegated to the slaves. ",see,Issac Asimov, *The Intellegent Man's Guide to Science*,vol one,The Physical Sciences, p.12

11- Bertrand Russell,*op.cit*,p.234

12- *Ibid*,p.80

مزید برآں، دیکھیے، سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص:۱۸۸

۱۳۔ ایضاً ،ص:۲۰۹

14- Charles Singer,*A Short History of Science to the Nineteenth Century,* p.31

علاوہ ازیں، سقراط کے بارے میں رابرٹ بریفالٹ نے اسی خیال کا اعادہ ان لفظوں میں کیا ہے: ''سقراط فلسفہ کو آسمان سے زمین پر لایا۔ اس نے کہا (اور ہم بھی اپنے آس پاس اس دلیل کو اکثر سنتے ہیں) آخر ہمیں کیا ضرورت ہے کہ ہم اپنا وقت اور اپنا فکر آسمانوں کے مطالعہ میں صرف کریں۔ ستاروں کے فاصلوں کو ماپیں۔ مادہ کی ماہیت اور کائنات کی ترکیب کے متعلق جھگڑتے رہیں اور پرندوں، چرندوں اور درختوں کی تحقیق میں مین میکھ نکالا کریں۔ ہمارے لیے جو بات اہم ترین ہے وہ یہ ہے کہ ہم زندگی کا مطالعہ کریں۔ اس انسانی زندگی کا جس سے ہمارا ہر دم کا سابقہ ہے نہ کہ جانوروں، کیڑوں اور پودوں کا۔ ہمیں صرف انسانوں کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ستاروں، گھونگھوں اور درختوں کے متعلق تحقیق کرنے سے پیشتر ہم اس موضوع کا علم حاصل کرنے کی کیوں کوشش نہ کریں جو ہمارے قریب تر ہے یعنی خود اپنے متعلق انوع انسانی کا مناسب موضوع مطالعہ صرف انسان ہے۔'' دیکھیے، عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۹۰

15- Bertrand Russell,*op.cit,p.*146

16- Charles Singer,*op.cit*,p.40

17- Gordon W.Allport,*Personality:A Psychological Interpretation*, p.63

18- *Ibid*,p.158

19- *Ibid*,p.59

20- *Ibid*,p.61

21- *Ibid*,p.51
22- *Ibid,p*.61

علاوہ ازیں، دیکھئے، سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص: ۳۳۷-۳۳۸

23- Charles Singer,*op.cit*,pp.61-66
24- Bertrand Russell,*op.cit,p*.226
25- Charles Singer,*op.cit*,pp.101-102
26- Dr.Syed Azhar Ali Rizvi,*Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends*,p.12

۲۷۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص: ۵۰۰
۲۸۔ ایضاً، ص: ۵۰۳

29- Charles Singer,*op.cit*,p.115
30- *Ibid*,p.83

۳۱۔ پروفیسر حمید عسکری، نامور مسلم سائنسدان، ص: ۸۱-۸۲
۳۲۔ دیکھئے، دوسرا باب، جابر بن حیان، ایضاً، ص: ۹۴ تا ۱۰۴
۳۳۔ ایضاً، ص: ۹۸
۳۴۔ میاں محمد شریف، مسلمانوں کے افکار، ص: ۶۷
۳۵۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص: ۲۲۷
۳۶۔ عبدالسلام خورشید، (مترجم)، عربوں کا عروج و زوال، فلپ۔ کے۔ ہِتی، (مصنف)، ص: ۱۷۳
۳۷۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص: ۱۰۸
۳۸۔ ایضاً، ص: ۱۶۱-۱۶۲
۳۹۔ میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص: ۵۷

40- Bertrand,Russell,*op.cit,p*.688

۴۱۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص: ۳۷۷-۳۷۸
۴۲۔ ایضاً، مسلم سائنسدانوں کی یہ مثالیں اس کتاب کے مختلف ابواب سے ماخوذ ہیں، مجموعی طور پر ابن الہیثم کے بارے میں درج ذیل صفحات سے استفادہ کیا گیا۔ ص: ۳۰۲ تا ۳۰۴
۴۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، مقدمۂ تاریخ سائنس، مجلد اوّل- حصہ سوم، جارج سارٹن، (مصنف)، ص: ۱۲۰۴
۴۴۔ عبدالسلام خورشید، (مترجم)، کتاب مذکورہ، فلپ۔ کے۔ ہِتی، (مصنف)، ص: ۱۳۷، نوٹ: مسلمانوں میں استقرائی استدلال کس قدر عمدہ نہج کا تھا، اس کا اندازہ فلپ۔ کے۔ ہِتی کے اس اقتباس سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ ''چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں یورپ ''سیاہ موت'' کی وبا میں مبتلا تھا۔ اس بیماری کے سامنے عیسائی مجبور تھے۔ وہ اسے 'خدا کی کرنی' سمجھتے تھے۔ اس پر غرناطہ کے طبیب ابنِ

الخطیب نے چھوت کے نظریے کے حق میں ایک کتاب لکھی۔جس میں ایک حقیقی سائنسی رنگ موجودتھا۔اس نے لکھا،'' کچھ لوگ کہتے ہیں___ ہم چھوت کا امکان کیسے تسلیم کر سکتے ہیں جب مذہبی قانون اس سے انکار کرتا ہے___ ہم جواب دیتے ہیں کہ چھوت کا وجود تجربہ، تحقیق، حسیات کی شہادت اور قابلِ اعتماد معلومات سے ثابت ہے۔ یہ حقائق ایک دلیلِ قاطع کا کام دیتے ہیں۔چھوت کی حقیقت اس تحقیق کرنے والے پر واضح ہو جاتی ہے جو دیکھتا ہے کہ جس شخص کا رابطہ بیمار سے ہوتا ہے وہ خود بیمار ہو جاتا ہے اور جو شخص بیمار سے نہیں ملتا، تندرست رہتا ہے۔وہ یہ بھی دیکھ لیتا ہے کہ کپڑوں، برتنوں اور کانوں کے زیوروں سے چھوت کس طرح پھیلتی ہے۔''، دیکھئے، ایضاً، ص ص:۱۷۵-۱۷۶

۴۵۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص:۲۸۸

۴۶۔ میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، علی ابنِ عباس کے لیے دیکھئے، ص:۴۷ اور ابنِ رشد کے لیے دیکھئے، ص:۷۶

۴۷۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، مجلد اوّل- حصہ سوم، ص:۱۵۰۲

48- Bertrand,Russell,*op.cit,p*.456

۴۹۔ پروفیسر حمید عسکری، نامور مغربی سائنسدان، ص ص:۱۱-۱۲

۵۰۔ ایضاً، ص:۱۳

۵۱۔ یہ مثالیں درج ذیل کتاب سے ماخوذ ہیں۔دیکھئے،

Charles Singer,*op.cit*,pp. 158 to160

۵۲۔ تفصیلات کے لیے دیکھئے، خالد مسعود، (مترجم)، منہاج جدید مع نواطلانته، فرانسس بیکن، (مصنف)، ص ص:۲۳-۲۴

53- Minto,William,*Logic Inductive and Deductive*,p.251

مزید برآں، فرانسس بیکن کے اس مؤقف کی بھرپور تفصیل کے لیے دیکھئے، خالد مسعود، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۲

54- *Ibid*,p.250

۵۵۔ ظفر علی خاں، مولانا، (مترجم)، معرکۂ مذہب و سائنس، ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر، (مصنف)، ص:۳۰۶

56- Minto,William,*op.cit,p*.262

57- Charles Singer,*op.cit,p*.173

نوٹ: یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ لیو مارڈو ڈاونسی سے بہت پہلے اندلس کے مسلم حکیم قاسم ابنِ فرناس نے دنیا میں سب سے پہلی مرتبہ ہوا میں اڑان بھری گو ما کام رہا۔ دیکھئے، سید نذیر نیازی، اقبال کے حضور، ص:۴۱۴

۵۸۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۲۹۳-۲۹۴

۵۹۔ کوپرنیکس کے بارے میں درج ذیل تصنیف کے چوتھے باب سے استفادہ کیا گیا۔ دیکھئے، پروفیسر حمید

عسکری، نامور مغربی سائنسدان، ص ص: ۶۸ تا ۹۱
۶۰۔ شہزاد احمد، کتاب مذکورہ، ص: ۷۹
۶۱۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، ص: ۱۵۸
۶۲۔ ایضاً، ص ص: ۱۹۸-۲۰۰
۶۳۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ص: ۵۲
۶۴۔ پروفیسر حمید عسکری، کتاب مذکورہ، پہلے اصول کے لیے دیکھئے، ص: ۲۴۱، دوسرے اصول کے لیے، ص: ۲۴۴، تیسرے اصول کے لیے، ص: ۲۴۶
۶۵۔ ایضاً، ص: ۲۴۷
۶۶۔ ایضاً، ص: ۴۵۵
۶۷۔ ڈارون کے اصول ارتقاء اس کتاب سے ماخوذ ہیں، دیکھئے، سید علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، ص ص: ۱۲۱-۱۲۲

68- Sigmund Freud,*op.cit*,pp.203-204
69- *Ibid*,pp.202-233
70- Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Eng tr by, Riviere Joan,p.241

۷۱۔ مولانا وحید الدین خاں، عقلیاتِ اسلام، ص: ۱۱۳
۷۲۔ ایضاً، ص: ۱۱۵
۷۳۔ ڈاکٹر عبد البصیر پال، ''آئن سٹائن''، مشمولہ، ڈاکٹر سید عبد اللہ، (مرتب)، سائنسی موضوعات، مجلّہ، مغربی پاکستان اردو اکیڈیمی، لاہور، سلسلۂ مطبوعات ۴، ۱۹۶۲ء، ص: ۵

74- Allama Muhammad Iqbal,*Reconstruction of Religious Thought in Islam*,p.104 for no.i, & p.3 for no.ii

۷۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگ درا، ص: ۹۰/۹۰
۷۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص: ۵۸۰-۵۸۱/۱۱۸-۱۱۹

77- Rubina Kausar Lodhi,"The existence of purpose and end in Aristotlian Biology",included in, *Al-Hikmat*,2000, a research journal of Department of Philosophy,University of the Punjab, Lahore,Pakistan,vol 20,2000,p.63

۷۸۔ محمد عبد السلام، سائنس اور جہانِ نو، ص: ۱۹۱
۷۹۔ دیکھئے، باب دوم، حوالہ نمبر: ۱۴۴
۸۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/زبورِ عجم (گلشن رازِ جدید)، ص: ۵۴۸/۱۵۶
۸۱۔ میر حسن الدین، (مترجم)، فلسفۂ عجم، تمہید، ص: ۱۰
۸۲۔ ایضاً، ص: ۳۶
۸۳۔ سید عبد الواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبد اللہ قریشی، (ترمیم و اضافہ کنندہ)، باقیاتِ اقبال، ص: ۵۵۴

علاوہ ازیں دیکھئے،فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد دوم،ص:۳۹۸

۸۴۔ سید نذیر نیازی، کتاب مذکورہ،ص:۳۷۴

85- Iqbal has pointed out these examples in a concise manner in his lecture v,*The Spirit of Muslim Culture*,see,Allama Muhammad Iqbal, *op. cit*, pp. 106-107

۸۶۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۲۴۷-۲۴۸

۸۷۔ سید نذیر نیازی، کتاب مذکورہ،ص:۳۷۴

۸۸۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ، پہلے حوالہ کے لیے دیکھئے،ص:۲۴۶ اور دوسرے حوالہ کے لیے دیکھئے،ص:۲۴۷

۸۹۔ دیکھئے، خط بنام، ماسٹر محمد عبداللہ چغتائی، محرر کردہ، ۱۳جون ۱۹۳۷ء، مشمولہ، شیخ عطااللہ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم،ص:۳۴۳

۹۰۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ،ص:۱۹۹۔علاوہ ازیں، دیکھئے، عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۲۶۱-۲۶۲

۹۱۔ ایضاً،ص:۶۲۶

۹۲۔ سید نذیر نیازی، کتاب مذکورہ،ص:۱۱۷-۱۱۸

۹۳۔ عبدالمجید سالک، (مترجم)، کتاب مذکورہ،ص:۶۲۴

۹۴۔ دیکھئے، اقبال کا مضمون، ''پنڈت نہرو کے سوالات کا جواب''، مشمولہ، لطیف احمد شیروانی، (مرتب)، حرفِ اقبال،ص:۱۶۳

۹۵۔ سید عبدالواحد معینی (مرتب) اور محمد عبداللہ قریشی (ترمیم و اضافہ کنندہ)، باقیاتِ اقبال،ص:۳۹۴ علاوہ ازیں، دیکھئے، فقیر سید وحید الدین، کتاب مذکورہ،ص:۲۶۲

۹۶۔ دیکھئے، ڈاکٹر سعید اللہ کا مضمون، ''اقبال کے ہاں ایک شام''، محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات،ص:۱۰۷

۹۷۔ میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ،ص:۱۵۸-۱۵۹

۹۸۔ دیکھئے، خط بنام، صاحب زادہ آفتاب احمد خاں، مشمولہ، عطااللہ، شیخ، (مرتب)، کتاب مذکورہ، حصہ دوم،ص:۲۱۴

۹۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگ درا،ص:۱۷۲

۱۰۰۔ Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.120

۱۰۱۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگ درا،ص:۲۰۷

۱۰۲۔ محمد عبدالسلام، کتاب مذکورہ،ص:۲۰۵

۱۰۳۔ مکمل شعر یوں ہے،

ملّا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی
بے سوز ہے میخانۂ صوفی کی مئے ناب!
اے وادیٔ لولاب!

دیکھیے، محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ارمغانِ حجاز، ص:۷۳۸

۱۰۴۔ میاں محمد شریف، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۷-۱۵۸

۱۰۵۔ اقبال کے ان الفاظ کے لیے دیکھیے، اس کا مضمون ''پنڈت نہرو کے سوالات کا جواب''، مشمولہ لطیف احمد شیروانی، (مرتب)، حرفِ اقبال، ص:۱۶۴

۱۰۶۔ محمد عبدالسلام، کتاب مذکورہ، ص:۲۳۹

۱۰۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۲۷۲

۱۰۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۶۷۹

۱۰۹۔ ایضاً

۱۱۰۔ دیکھیے، خط بنام، مولوی انشاء اللہ خاں، مدیر وطن، مورخہ ۱۲ستمبر، از عدن، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، مقالاتِ اقبال، ص:۶۶

۱۱۱۔ دیکھیے، محمد دین صاحب فوق اور علامہ اقبال کے مابین ''ایک دلچسپ مکالمہ''، مشمولہ، عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۰

۱۱۲۔ اقبال کے الفاظ یوں ہیں، ''زندگی کے تلخ حقائق کا مردانہ وار مقابلہ کرو، اس شتر مرغ کی طرح نہیں جو شکاری کو دیکھ کر ریت میں منہ چھپا لیتا ہے۔'' دیکھیے، فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد اول، ص:۱۸۸

۱۱۳۔ سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم و اضافہ کنندہ)، کتاب مذکورہ، ص:۵۴۷ علاوہ ازیں، دیکھیے، فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد دوم، ص:۳۹۰

۱۱۴۔ سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم و اضافہ کنندہ)، کتاب مذکورہ، ص: ۲۶۰، علاوہ ازیں، دیکھیے، فقیر سید وحید الدین، روزگارِ فقیر، جلد دوم، ص:۳۸۱، اس شعر سے پیشتر مندرج دلائل کو اقبال کے جن بیانات سے اخذ کیا گیا، اس کے لیے دیکھیے، سید نذیر نیازی، کتاب مذکورہ، ص:۳۷۳

۱۱۵۔ محمد عبدالسلام، کتاب مذکورہ، ص:۲۱۳، اقبال نے بھی جاپان کی ترقی کا خصوصی ذکر کیا ہے، دیکھیے، اقبال کا مضمون بعنوان ''قومی زندگی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص ص: ۴۹-۵۰، یہاں اقبال لکھتا ہے، ''جاپانیوں کو دیکھو کس حیرت انگیز سرعت سے ترقی کر رہے ہیں ابھی تیس چالیس سال کی بات ہے کہ یہ قوم قریباً مردہ تھی۔ ۱۸۶۸ء میں جاپان کی پہلی تعلیمی مجلس قائم ہوئی اس سے چار سال بعد یعنی ۱۸۷۲ میں جاپان کا پہلا تعلیمی قانون شائع کیا گیا اور شہنشاہِ جاپان نے اس کی اشاعت کے موقع پر مندرجہ ذیل الفاظ کہے، ''ہمارا مدعا ہے کہ اب سے ملک جاپان میں تعلیم اس قدر عام ہو کہ ہمارے جزیرے کے کسی گاؤں میں کوئی خاندان جاہل نہ رہے۔''

۱۱۶۔ دیکھیے، اقبال کا مضمون بعنوان ''قومی زندگی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۶۱

۱۱۷۔ محمد عبدالسلام، کتاب مذکورہ، ص:۲۳۱
۱۱۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۲۰۷
۱۱۹۔ بختیار حسین صدیقی، اقبال بحیثیت مفکرِ تعلیم، ص:۵۷
۱۲۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۲۰۷

121- Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.155

122- *Ibid*,p.25

۱۲۳۔ دیکھئے، باب دوم، حوالہ نمبر:۱۶۷

124- Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.56

125- Iqbal states,"The essential nature of the atom in modern science is electricity and not something electrified."see,*Ibid*,p.42

۱۲۶۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۵۲، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

"Nature is not a static fact situated in an a-dynamic void, but a structure of events possessing the character of a continuous creative flow which thought cuts up into isolated immobilities out of whose mutual relations arise the concepts of space and time.", see, Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.28

127- *Ibid*,p.55

۱۲۸۔ پروفیسر ڈاکٹر چودھری عبدالقادر، تاریخ سائنس، ص:۴۴
۱۲۹۔ محمد عبدالسلام، کتاب مذکورہ، ص:۲۲۰-۲۲۱
۱۳۰۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۷، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

"The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer.The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.73

۱۳۱۔ ایضاً، ص:۶۴، اقبال کے الفاظ یوں ہیں:

"Nature as the subject of science is a highly artificial affair, and this artificiality is the result of that selective process to which science must subject her in the interests of precision. The moment you put the subject of science in the total of human experience it begins to disclose a different character. Thus,Religion,which demands the whole of Reality and for this reason must occupy a central place in any synthesis of all the data of human experience, has no reason to be afraid of any sectional views of Reality." see, Allama Muhammad Iqbal, *op. cit*, p.34

132- Freud has tried to prove religion as the obsessessional neurosis of humanity,see,Sigmund Freud,*The Future of an illusion*,Eng tr by Robson W.P Scott,pp.75-76,at the other side,where Freud has tried to equate religion with child's fairy-tales,see,pp.50-51

133- Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,pp.19-20

۱۳۴۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم،ص:۵۵۶

۱۳۵۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/پیام مشرق،ص:۲۶۹

۱۳۶۔ سید نذیر نیازی،اقبال کے حضور،ص:۳۰۸

۱۳۷۔ ایضاً

۱۳۸۔ استدراک متن میں (مصنف) کا لکھنا ہے،''انسان خلائے بسیط سے گذر کر چاند میں پہنچ گیا تو ذہن بے اختیار حضرت علامہ کے اس ارشاد کی طرف منتقل ہوگیا جو انہوں نے راجہ حسن اختر سے فرمایا تھا۔ راجہ صاحب کا کہنا تھا انسان کا گذر خلاء سے کیسا ہوگا۔ستاروں تک کیسے پہنچے گا۔حضرت علامہ نے فرمایا انسان اس کا کوئی نہ کوئی راستہ تلاش کرلے گا۔تسخیر مکان ناممکن نہیں ہے یہ ۱۹۳۸ء کی بات ہے۔ ۱۹۶۹ء میں انسان نے یہ راستہ تلاش کرلیا،چاند پر پہنچ گیا۔حضرت علامہ کی بات پوری ہوگئی۔'' دیکھئے، ایضاً،ص:۴۱۵

۱۳۹۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بالِ جبریل،ص:۳۸۷

۱۴۰۔ سید علی عباس جلالپوری،اقبال کا علم الکلام،ص:۲۴۸

۱۴۱۔ ایضاً،ص:۲۰۹

۱۴۲۔ محمد رفیق افضل،(مرتب)،گفتارِ اقبال،ص:۱۰۴

۱۴۳۔ ایضاً،ص:۲۱۹

۱۴۴۔ فقیر سید وحید الدین،روزگارِ فقیر،جلد دوم،ص:۳۸۷

۱۴۵۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/پیامِ مشرق،ص:۲۱۴

۱۴۶۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بالِ جبریل،ص:۳۵۰

۱۴۷۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا،ص:۲۲۲

۱۴۸۔ سید علی عباس جلالپوری،کتاب مذکورہ،ص:۲۴۷

۱۴۹۔ سید نذیر نیازی،(مترجم)،مقدمہ تاریخ سائنس،مجلد اوّل،جارج سارٹن،(مصنف)،ص:۵۱

۱۵۰۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/زبورِ عجم،ص:۳۷۶

۱۵۱۔ سید نذیر نیازی،(مترجم)،کتاب مذکورہ،مجلد اوّل،جارج سارٹن،(مصنف)،ص:۶۷
علاوہ ازیں،ریڈیارڈ کپلنگ کے اصل شعر یوں ہیں:

"Oh,East is East and West is West,and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great judgment Seat;
But there is neither East,nor West,Border,nor Bread,nor Birth,
When two strong men stand face to face,tho' they come from the ends of the earth!"

see,"The Ballad of East and West", (1889), included in, Rudyard Kipling,*The Collected Verses*, p.136

۱۵۲۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بالِ جبریل،ص:۴۳۴

۱۵۳۔ محمد اقبال،کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم،ص:۵۴۷

154- Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,pp.30-31

۱۵۵۔ اقبال نے phenomena کو thing-as-it-appears اور noumena کو thing-in-itself لکھا ہے، دیکھئے *Ibid*,p.144 نیز، دیکھئے، باب سوم، حوالہ نمبر: ۹۸

۱۵۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص: ۲۷۷

157- Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,p.36

۱۵۸۔ مولانا وحید الدین خاں، کتاب مذکورہ، ص: ۵۹

۱۵۹۔ عبد البصیر پال، ''سائنس کے حدود''، مشمولہ اقبال، سہ ماہی مجلّہ بزم اقبال، جلد نمبر ۱۷، شمارہ نمبر ۲، اکتوبر ۱۹۶۸ء

۱۶۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل، ص: ۴۰۸

پانچواں باب

ماحصل

(Conclusion)

[استقرائی استدلال] وہ نعمت ہے جو قرآن شریف نے دنیا بھر کو عطا فرمائی ہے۔اس طریقۂ استقرائی کے نتائج وثمرات ہم کو آج نظر آ رہے ہیں۔میں گذشتہ بیس برس سے قرآن پاک کا بغور مطالعہ کرتا ہوں، ہر روز تلاوت کرتا ہوں، مگر میں ابھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس کے کچھ حصوں کو سمجھ گیا ہوں۔

(محمد اقبال)

(محمد اقبال، ''علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سٹوڈنٹس یونین کے سپاسنامہ کا جواب''، مشمولہ محمد رفیق افضل، (مرتب) گفتار اقبال، ص:۱۰۴)

تلخیص

(Recapitulation)

استدلال، معقول وجوہات کی بناء پر مشاہدات و تجربات سے خیالات و تعقلات کو تشکیل دینے کا ذہنی عمل ہے جس میں کسی با مقصد شعوری مسئلے کا موزوں حل تلاش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔اس سلسلے میں، تجربوں پر مبنی مقدمات کی رُو سے ایسے فیصلہ کن نتائج تک پہنچا جاتا ہے جو دَر پیش مسئلے کا بہترین حل ثابت ہوتے ہوں اور جن پر بالآخر یقین کیا جا سکتا ہو۔اس نسبت سے استدلال کا تعلق منطق سے قائم ہوتا ہے جو واحد ایسا علم ہے جس میں مقدمات سے نتائج کو اخذ کرنے اور ان کو جانچنے کے قواعد وضوابط موجود ہیں۔استدلال میں مطلوبہ نتائج تک پہنچنے کے لیے جو مقدمات درکار ہوتے ہیں ان کی صداقت پہلے ہی سے طے کی جاتی ہے جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو مقدمات کی مطابقت خارجی حالات وواقعات سے ہو یا پھر ان کی اپنی ترکیبی ساخت سے ہو۔پہلی صورت مادی صداقت کی ہے جس میں قضایا ان تجربات وواقعات کے آئینہ دار قرار دیئے جاتے ہیں جو ہر زمانے کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ دوسری صورت صوری صداقت کی ہے جس میں قضایا ان حقائق کے غماز سمجھے جاتے ہیں جو ہر زمانے میں ایک سے رہتے ہیں، کبھی نہیں بدلتے۔علاوہ ازیں، استدلال میں مقدمات سے نتیجہ اخذ کرنے کے لیے جو دلیل وضع کی جاتی ہے اس کی صوری صحت کا دارومدار مقدمات اور نتیجے کے مابین تعلق پر قائم ہوتا ہے۔ اگر ان کا تعلق خود تردیدی سے پاک ہو تو دلیل کی صوری صحت صحیح، وگرنہ غلط شمار ہوتی ہے۔مجموعی طور پر، استدلال کے لیے قضایا کی صداقت اور دلیل کی صحت، دونوں کی مناسب موجودگی ضروری ٹھہرتی ہے۔

بنیادی طور پر، کسی استدلال میں مستعمل حقائق دو طرح کے ہوتے ہیں۔ اوّل، ابدی سچائیوں کے حامل تجریدی حقائق اور دوم، عارضی سچائیوں کے حامل جزوی حقائق۔استدلال میں

ان حقائق کو مخصوص قواعد وضوابط کی رُو سے یک جا کر کے جو نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں، ان کی کل چار صورتیں ممکن ہیں۔ اولاً، جزوی مقدمات سے عمومی نتیجہ اخذ کرنا، ثانیاً، جزوی مقدمات سے جزوی نتیجہ اخذ کرنا، ثالثاً، عمومی مقدمات سے عمومی نتیجہ اخذ کرنا، رابعاً، عمومی مقدمات سے جزوی نتیجہ اخذ کرنا۔ ان صورتوں کو پیشِ نظر رکھا جائے تو استدلال کی دو اقسام وجود میں آتی ہیں۔ ایک، استخراجی استدلال، جس میں مقدمات اپنے نتیجے کی صحت کے لیے کلی جواز فراہم کرتے ہیں۔ دوسرا، استقرائی استدلال، جس میں مقدمات اپنے نتیجے کی صحت کے لیے جزوی جواز مہیا کرتے ہیں۔ اصل میں یہ دونوں استدلال انسانی فکر کی وحدت کے دو مختلف روپ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اپنے اپنے دائرۂ کار میں مصروفِ عمل ہیں۔ استقرائی استدلال کے مسلمات مشاہدہ، تجربہ اور یکسانیٔ فطرت ہیں اور ان کے چھ منفرد اسلوب، وجدانی استقراء، استقرائے تام، استقرائے ناقص، تمثیلی استقراء، تاریخی استقراء، نسبتی استقراء، ہندسی استقراء اور ریاضیاتی استقراء مستعمل ہیں۔ نیز باور رہے کہ ہندسی اور ریاضیاتی، اسالیب میں اور اُن جیسے نام نہاد استقراء سے امتیاز رکھنے میں احتیاط برتنا بہت ضروری ہے۔ استقرائی استدلال کی ضرورت ہمہ گیر افادیت کی حامل ہے۔ زندگی کے مسائل سطحی ہوں یا گہرے، معمولی ہوں یا غیر معمولی، علمی ہوں یا عملی، داخلی ہوں یا خارجی، ان کے مناسب اور موزوں حل کے واسطے استقراء کرنا پڑتا ہے۔

استقرائی استدلال کے حوالے سے فکرِ اقبال کے بارے میں چند باتیں اور وضاحتیں توجہ طلب ہیں جیسے:

i۔ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ استقراء کے تصور سے ذہن فی الفور علم منطق کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اس کا خاص موضوع ہے لیکن غور طلب نکتہ یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ ہر مفکر منطقی باریکیوں سے بھی آگاہ ہو یا ہر منطق دان، منطقی رُموز سے آگہی کے باوجود جاندار استدلال پیش کر سکتا ہو۔ منطقی رموز سے شناسائی رکھنا اور بات ہے اور اس کے رنگ میں استدلال پیش کرنا ایک الگ معاملہ ہے۔ اس سیاق وسباق میں بے شک اقبال فلسفے کے طالب علم کی حیثیت سے منطقی رُموز وقواعد سے آگاہ تھا مگر استقرائی استدلال میں اس نے کبھی بھی منطقی لطافتوں کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔ اسی لیے اس کے استدلال میں مغالطۂ تمثیلِ کاذب جیسی منطقی خامیاں موجود ہیں۔ اب چونکہ خود اقبال نے کبھی ان کی پرواہ نہیں کی اس لیے اس کے استدلال کو کسی پیشہ ور منطق دان کی حیثیت سے مدنظر رکھنا مناسب نہ ہوگا۔

ii۔ اقبال نے اپنے افکار میں استقرائی فکر کے تاریخی پس منظر کے بارے میں بالواسطہ ناقدانہ نظر کو ملحوظ رکھا ہے۔ اس کے مطابق پہلے دور میں یونانیوں نے اپنے دیومالائی نظام فکر پر

تجرید سے قابو پایا مگر ایسا کرتے ہوئے وہ زندگی کے ٹھوس احوال سے اغماض برت گئے جس سے استخراج کا طلسم قائم ہوا جو دوسرے دور میں بھی چھایا رہا کہ جب الہامی حقائق کی تعبیر کا مسئلہ پیش آیا۔ البتہ اس دور میں کچھ مسلم مفکر ایسے بھی تھے جن کو یہ احساس ہوا کہ یونانی استدلال قرآنی تعلیمات کے منافی ہے نتیجتاً استقراء کے لیے رستہ ہموار ہوا۔ تیسرے دور میں طبیعی علوم کے فروغ سے سائنسی طرز کے استقراء کو خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ مگر اس کے زور پر جہاں اہلِ مغرب نے خوب مادی ترقی حاصل کی، وہاں روحانی اور مذہبی تجربات کی حقانیت کو خاصا دھچکا لگا۔ گویا قوائے فطرت کی تسخیر کی قیمت پر دولتِ ایمان کو داؤ پر لگا دیا گیا۔ بہرحال اس تیسرے دور کی وجہ سے غیر مسلم کہیں سے کہیں جا پہنچے ہیں مگر مسلم کہیں کے بھی نہیں رہے، وہ زیادہ سے زیادہ غیر مسلموں کی فکری تقلید پر تکیہ کیے بیٹھے ہیں۔ اقبال کے نزدیک، یہ تکلیف دہ صورتِ حال تا حال جاری و ساری ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال کو استقرائی فکر کی افادیت اور مسلمانوں کی فکری زبوں حالی کا کس حد تک شعور تھا۔ اس کی یہ فکری جہت خصوصاً قابلِ توجہ ہے۔

iii۔ قرآن کا طرزِ استدلال منطقی قواعد و ضوابط کے اس کڑے انداز سے بالکل مختلف ہے جس میں مخاطب کو بزور دلائل اپنے دعوی کو منوایا جاتا ہے۔ قرآن اپنے مخاطب کی قوتِ فکر و استدلال کو سلب نہیں کرتا بلکہ اسے ابھارتا ہے تاکہ وہ ازخود تاریخی قصوں اور فطری مثالوں سے ربانی مؤقف کو تسلیم کر سکے۔ قرآن میں، تمثیلی استقراء اور استقرائے تام کے استقرائی اسلوب کا استعمال بالخصوص دکھائی دیتا ہے۔ استقراء کا تمثیلی انداز حضور اکرمؐ کی احادیث میں بھی ملتا ہے۔ اقبال نے قرآن و احادیث کے اس انداز کو خوب سمجھا ہے۔ اس لیے وہ بھی اپنے قاری کو منطقی ہتھکنڈوں میں نہیں الجھاتا۔ زبردستی اپنے دلائل منوانا نہیں چاہتا بلکہ تاریخی اور فطری تمثیلوں کے سہارے قاری کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنی فکری کج فہمیوں سے خود ہی آگاہ ہو اور اپنے حسّی ادراکات و تجربات کی بدولت فطرت کا راز داں بنے۔ جہاں تک اس خیال کا تعلق ہے کہ لامتناہی ذاتِ خداوندی کو متناہی فطرتِ کائنات کے حسی ادراکات سے کیونکر پہچانا جا سکتا ہے جبکہ دونوں کے مابین کوئی ایسی قدرِ مشابہت موجود نہیں جو تمثیلی استقراء کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک، انسان اپنے باطن کی گہرائیوں سے کائنات کا وقوف حاصل کرے تو اس وجدانی سطح پر محولہ بالا اعتراض قابلِ قبول نہیں رہتا کیونکہ ایسی صورت میں لامتناہی اور متناہی کے مابین نسبتوں کا فرق کوئی معنی ہی نہیں رکھتا۔

iv۔سائنس کی ترقی سے یہ خیال عام ہوا ہے کہ استقراء صرف طبیعی اور مرئی اشیاء کے حسی مشاہدے تک محدود ہے۔اس لیے اگر کوئی کسی بھی قسم کے غیر مرئی وجود کا اقرار کرے تو یقیناً وہ اختلالِ ذہنی یا خود فریبی کا شکار ہوگا۔اقبال کے نزدیک، ایسا خیال خود میکانکیت مخالف سائنس کے نظریات کی رُو سے غلط ثابت ہوتا ہے۔جب سے ایٹم کے ٹوٹنے کا انکشاف ہوا ہے، مرئی مادہ غیر مرئی توانائی میں تحلیل ہو کر رہ گیا ہے جس سے غیر مرئی وجود کے اثبات کا جواز نکل آیا ہے۔ اقبال کے زمانے میں حسی اور باطنی تجربات کو اگرچہ تسلیم کرلیا گیا مگر پھر بھی طبیعی اور مابعد الطبیعی حقائق کو متفارق ہی متصور کیا گیا۔اقبال نے اس تفریق کو اس بنیاد پر ردّ کیا کہ جس قدر خارجی تجربات حقیقتِ کائنات کو جاننے کے لیے ضروری ہیں، اسی قدر داخلی تجربات بھی اہم ہیں۔ دونوں قسم کے تجربات ایک دوسرے کے متفارق نہیں بلکہ موافق ہیں۔حقیقت کے قطعی وقوف کے لیے خارجی سے باطنی تجربات کا استقرائی سفر طے کرنا پڑتا ہے جہاں دونوں کو بند خانوں میں نہیں بانٹا جاسکتا۔اس بات کا انکشاف خودی کی ماہیئت کی تفہیم سے اجاگر ہوتا ہے۔

v۔تصورِ ختمِ نبوّت کی رُو سے رسول اکرمؐ کو بانیٔ اسلام قرار دینا درست نہیں جیسا کہ خود ان کی حدیث مبارکہ سے ثابت ہے کہ اسلام کی عمارت ان کی نبوّت پر کامل ہوئی۔اس حوالے سے اقبال سے بھی تسامح ہوا ہے۔اس لیے جب وہ اسلام کے ظہور سے استقرائی عقل کے ظہور کی مناسبت طے کرتا ہے تو ابہام پیدا ہوتا ہے کہ آیا اسلام کے آغاز کو حضرت محمدؐ کی بعثتِ مبارکہ سے گمان کیا جائے یا اس سے بہت پہلے۔بہر کیف، قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اسلام کو ندرتِ فکر کے مفہوم میں استعمال کیا ہے تاکہ اپنے زمانے کے تقاضوں کے حساب سے انسان قرآنی تعلیمات کی روشنی میں، آفاق، نفس اور تاریخ کی بدولت حقیقت کی تفہیم کا استقراء کرتا رہے۔اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اسلام نے استقراء کی ایسی شاندار دعوت عام دی ہے تو پھر مسلم اُمہ فکری جمود کا شکار کیوں ہے؟ اس کی بہت سی وجوہات ہیں لیکن عام طور پر اس کا ایک جواز یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایمان اور ایقان آپس میں ہم آہنگ نہیں۔اقبال کے نزدیک گو ان دونوں کے حلقۂ عمل جدا جدا ہیں مگر اس کے باوجود ایمان میں ایقان کا عنصر موجود ہوتا ہے بشرطیکہ اسے بزورِ وجدان محسوس کیا جائے۔ثانیاً، فکری لحاظ سے بھی ان دونوں میں ہم آہنگی کی سبیل نکلتی ہے کہ جب عقل دین کے دفاع میں یا اس کی راستی کو ثابت کرنے میں مؤثر دلائل پیش کرتی ہے۔اس مناسبت سے ایمان اور ایقان کو ہم آہنگ متصور نہ کرنے کا جواز بلا جواز ہے۔اس نے ایسے مذہبی تجربے کے چند

یہ خواص گنوائے ہیں جیسے یہ تجربہ i. فوری اور بلاواسطہ ہے۔ii ترکیبی اور تالیفی ہے۔iii. عارضی اور انفعالی ہے۔iv. ناقابلِ ابلاغ ہے۔v. ذاتی اور منفرد ہے۔ مختصر یہ کہ ایسے تجربے ہی سے ایمان اور ایقان میں ہم آہنگی کی صورت پیدا ہوتی ہے جس سے اندھے ایمان کا تصور غلط ثابت ہوتا ہے۔ بغرض سہولت، استقرائی استدلال کی ترقی وترویج کو تاریخی اعتبار سے کلاسیکی، مسلم اور مغربی استدلال میں تقسیم کیا جاتا ہے تا کہ ان کا بالترتیب جائزہ لیا جا سکے۔

کلاسیکی استدلال کے صحیح داعی یونانی تھے کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے استدلال کے منطقی قواعد وضوابط وضع کئے اور اپنے زمانے کی مروجہ تعلیمات سے ہٹ کر آزاد خیالی کی روش اپنائی۔ اگرچہ عمرانیاتی تحقیقات کی رُو سے، استدلال کا آغاز اس وقت سے شروع ہو گیا تھا جب انسان نے اپنے مشاہدے کے زور پر ٹھوس اشیاء کی ذہنی شبیہیں تیار کیں اور ان کے اظہار کے لیے مناسب الفاظ گھڑے۔ قدیم دور کے چینی اور ہندوستانی استدلال میں فکری دلائل کی خاصی بوقلمونی اور زرخیزی ملتی ہے مگر ان میں یونانی مفکرین جیسی روشن خیالی مفقود ہے کیونکہ ان کے نظریات اپنے اساطیری نوعیت کے مذہبی تصورات سے کبھی پیچھا نہ چھڑا سکے۔ یونانی مفکروں نے اٹل صداقتوں کو کھوجنے کی خاطر علمِ ہندسہ اور ریاضی کے طرز پر استخراجی استدلال کو جلا بخشی۔ جس کا بھرپور اظہار تقریباً سب ہی یونانی حکماء کے فلسفیانہ دلائل میں ملتا ہے جن میں مکالمات، جدلیات، سفسطہ اور قیاس جیسے استخراجی طرز کو خوب پذیرائی حاصل ہوئی۔ ان کا طرزِ استدلال ان کے تہذیبی زوال کے بعد بھی دوسری قوموں کے لیے فکری سبیل کا راستہ ہموار کرتا رہا۔ اس ضمن میں ان کے سب سے پہلے پیروکار رومی قوم کے دانشور نکلے۔

مجموعی طور پر یونانی استخراجی استدلال کے شائق رہے کیونکہ اولاً وہ کلیات کو جزئیات پر ترجیح دیتے رہے، ثانیاً اپنی تہذیبی خوبو کی وجہ سے خود سے تجربات کرنے سے گریزاں رہے، نتیجتاً، تجربات کی جگہ محض مکالمات سے کام چلاتے رہے، ثالثاً، فنونِ لطیفہ کے رسیا ہونے کے ناطے ان کے فصاحت و بلاغت کے فن نے عملی کاموں سے جی چرانے کی بقیہ رہی سہی کسر بھی نکال کر رکھ دی، رابعاً مباحثوں اور مناظروں کی ریت نے بھی منطقی قیاس کو خوب جلا بخشی اور خامساً فکری طور پر داخلیت اور خارجیت پسندی کے متضاد رجحانات کو جگہ دینے کے باوجود، وہ عقلیت پسندی کے تجریدی تعقلات سے بڑھ کر نہ سوچ سکے۔ اس طرح دورِ یونان میں، استقرائی استدلال ضمنی اور ثانوی حیثیت سے منطقی قیاس کے طرز پر پنپتا رہا مگر اسے وہ درجہ حاصل نہ ہو سکا، جس کا وہ اہل تھا۔

اقبال نے اپنے افکار میں یونانی استدلال کے بارے میں بالخصوص کبھی کوئی بات نہیں کی مگر ان کو اپنے انفرادی اور عمومی زاویۂ فکر کے موضوعِ سخن بنایا ہے۔ انفرادی زاویۂ فکر کے تحت اقبال نے حرکت کے مخالف، زینو ایلیائی کے معضلاتی دلائل کو بے اثر پایا ہے کیونکہ اس نے اپنے مؤقف میں جو دلائل پیش کیے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمان کے آنات و لمحات کی صورت میں تقسیم پذیری کے عقلی تجزیے میں پھنسا رہا اور اس سے بڑھ کر کبھی نہ جان پایا کہ زمان صرف آنات و لمحات کی تقسیم سے متعلق نہیں، اسے اگر وجدان سے محسوس کیا جائے تو وہ ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کے روپ میں مدرک ہوتا ہے۔ اس حوالے سے زینو کے دلائل کی حیثیت نہیں رہتی۔ دوسرے لفظوں میں، عمل حرکت کے استخراجی تجزیے کی بہ نسبت اس کا استقرائی تجربہ کہیں زیادہ اہم ہوتا ہے۔ زینو کے نظریاتی مخالف، ہراقلیتوس نے حرکت کو حقیقت ثابت کرنا چاہا مگر وہ اسے قطعی اور ابدی اصول ٹھہراتے ہوئے زمانے کی نوعیت کو دوری اور انسان کی فطرت کو مجبورِ محض ثابت کر بیٹھا اور اس طرح فکرِ اقبال کی رُو سے وہ بھی دراصل زمانِ مسلسل کے تصور سے آگے اس زمانِ خالص کا تجربہ حاصل نہ کر سکا جس کا احساس انسانی نفس کے وجدان سے ہوتا ہے اور جس کی بدولت انسان کا مقدر جبر نہیں، اختیار ٹھہرتا ہے۔ ثانیاً، زمانے کی گردش دَوری نہیں، تخلیقی ثابت ہوتی ہے۔

سقراط نے اپنے استدلال میں مشاہدۂ کائنات سے دانستہ اعراض برتا اور صرف مطالعۂ انسان کی طرف توجہ مبذول رکھی جو دعوتِ قرآنی کا محض ایک پہلو ہے۔ اس نسبت سے اقبال کو سقراط کا استدلال ناپسند ہے۔ اصل میں سقراط کا مسئلہ یہ تھا کہ وہ ایسے تعقلات وضع کرنے کے درپہ تھا جو عملِ تعمیم کے باعث ایک ہی جیسی اشیاء میں موجود کسی ناگزیر صفت کی بنیاد پر استوار ہوتے ہوں۔ اس کا ایقان تھا کہ علم محض سچی اور ازلی تعقلات کی بازیافت کا عمل ہے جنھیں ذہنِ انسانی نے عملِ تعمیم سے اخذ کیا ہے۔ بادی النظر میں دیکھا جائے تو اس کا بیان کردہ عملِ تعمیم تجربی حقائق کا نچوڑ معلوم ہوتا ہے مگر گہری نظر سے غور کیا جائے تو معاملہ ایسا نہیں ہے کیونکہ عملِ بازیافت وہبی ہوتا ہے، تجربی نہیں۔ دوسری جانب، یہ بھی غلط نہیں کہ اس کی زندگی سے ایسے واقعات کی نشاندہی ہوتی ہے جن سے وجدانی طرز کے استقراء کی جھلکیاں ملتی ہیں حالانکہ اس کے طرزِ تکلم کا رنگ ڈھنگ زینو، ایلیائی کے استخراجی طرز کے مکالماتی آہنگ سے قریب تھا۔ اس بناء پر اب یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے طریقۂ استدلال میں اختلافِ رائے کی اچھی خاصی گنجائش موجود ہے۔ بالفرض، اگر تھوڑی دیر کے لیے اس کے استدلال کو استقرائی ٹھہرا بھی لیا جائے تو اقبال کی رُو سے ایسا خیال

مناسب نہ ہوگا کیونکہ کچھ بھی ہو، سقراط تعقلات کے عملِ تعیم سے کبھی آگے نہ بڑھ پایا، علم اور اس کے مطابق عمل کرنے کو کبھی ایک دوسرے سے جدا جدا متصور نہ کر سکا، گویا کبھی نہ جان پایا کہ کیوں لوگ دیدہ دانستہ وہ کچھ نہیں کرتے جن کے بارے میں وہ بخوبی آگاہ ہوتے ہیں۔ چونکہ اقبال کو استقراء سے مَس تھا، اس لیے اس کے ہاں اس کا جواز موجود ہے کہ کس طرح مادی تقاضوں پر فتح حاصل کرنے کا مشکل کھیل کھیلا جاتا ہے تاکہ علم اور اس کے مطابق عمل کرنے میں مطابقت قائم ہو۔

افلاطون اپنے استاد سقراط کا ہمنوا تھا کہ حقائق کا تعلق حواس سے نہیں، تفکر سے ہے۔ تعقل کی بنیاد قیاس ہے، تجربہ نہیں اور علم بازیافت کا عمل ہے۔ اس نے سقراط کے نظامِ تعقلات کی علمیاتی حیثیت کو وجودیاتی بنا ڈالا جس کے تحت، دنیائے حواس، دنیائے امثال کا ظِل ثابت ہوا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کی قائم کردہ دنیائے مجاز اور دنیائے حقیقت کے دَر پردہ دیوتیما کے عشقِ مجازی اور عشقِ حقیقی کی گونج موجود ہے۔ اقبال کو اس کے افکار و استدلال قطعی ناپسند ہیں کیونکہ ان کا قرآنی تعلیمات سے بہت بُعد ہے۔ قرآنِ حکیم دنیائے حواس کو مجازی نہیں، حقیقی قرار دیتا ہے جہاں اہلِ فکر و نظر کے لیے خالقِ دوجہاں کی نشانیاں موجود ہیں۔ ثانیاً، دنیائے حواس کو دنیائے امثال کا ظل ماننے سے قرآن کے تخلیقی تصورِ کائنات پر ضرب لگتی ہے اور کائنات ایک بندھی ٹکی غائیت کی جبریت کا شکار ہو جاتی ہے۔ ثالثاً تغیراتِ زمان کو فریب قرار دینے سے قرآن کے تصورِ زمان کی نفی ہوتی ہے۔ رابعاً دنیائے حواس کو مجاز ٹھہرانے سے انسانوں میں زندگی کی تڑپ اور جدوجہد کا جذبہ سرد پڑ جاتا ہے اور بے عملی در آتی ہے۔ مجموعی طور پر افلاطون کے فکر کی ان جملہ خرابیوں کا سبب اس کے استدلال کا استخراجی مزاج ہے۔ البتہ اقبال ارسطو کے افکار سے کسی حد تک مطمئن ہے مگر اس کے طرزِ استدلال سے خوش نہیں۔ اسے ارسطو کی یہ بات بھلی لگتی ہے کہ وہ عالمِ محسوسات کو فریب نہیں سمجھتا اور ٹھوس حقائق کی اہمیت کا معترف ہے مگر ساتھ ہی ساتھ اسے اس کی یہ ادا نہیں بھاتی کہ وہ سبھی دیگر یونانیوں کی طرح قیاس سے کام چلاتا ہے اور کائنات کی ایسی توجیہہ پیش کرتا ہے جس میں اضافہ کی ذرہ بھر گنجائش نہیں نکلتی اور جس میں ایک بندھے ٹکے ضابطہ ارتقاء کی جبریت مسلط ہے۔ اس طرح وہ بھی اپنے قیاسی دلائل کی رو سے کائنات کی تخلیق کے نظریے تک نہیں پہنچ سکا۔

عمومی زاویۂ فکر کے اعتبار سے اقبال کو یونانی استدلال میں کوئی جاذبیت دکھائی نہیں دیتی۔ اگرچہ تاریخی لحاظ سے انہوں نے مسلم فکر پر بڑے دیرپا اور قوت بخش اثرات چھوڑے ہیں۔ تاریخِ اسلام شاہد ہے کہ مسلم حکماء ان کے فکر و استدلال سے بہت متاثر ہوئے مگر قرآن فہمی کے عمیق تر

مطالعے کے زیرِ اثر ان پر ان کے فکر و استدلال کی کج فہمیاں آشکارا ہوتی چلی گئیں اور وہ ان کے دائرہ اثر سے بتدریج نکلتے چلے گئے۔ مجموعی طور پر یونانیوں سے کئی غلطیاں ہوئیں جیسے، وہ معقولات کو محسوسات پر ترجیح دیتے رہے، خداشناسی کی جہت کو کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی دلائل کی رُو سے ثابت کرتے رہے حالانکہ ان سب میں الہامی خدا سے منسوب تصورِ خالق صحیح ثابت نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک یونانیوں کی مشکل یہ ہے کہ وہ حقیقتِ واحد کے تصور کی طرف صحیح معنی میں پہنچ ہی نہیں سکے کیونکہ ان کا فکر و استدلال ثنویت سے جان نہ چھڑا سکا، جس کے دَر پردہ اصل میں ان کا مخصوص استخراجی میلان کارفرما تھا۔

یونانیوں کا استدلال جو خالصتاً اپنے تہذیب و تمدن میں پروان چڑھا، ہیلانی کہلایا اور جو استدلال دیگر قوموں کے تہذیبی اثرات کے اشتراک سے نمو پایا، ہیلانیاتی کہلایا۔ تاریخی اعتبار سے سکندرِ اعظم کی فتوحات کے زمانے سے ہیلانی استدلال ہیلانیاتی استدلال میں تبدیلی کا باعث بنا۔ ہیلانیاتی استدلال کے ابتدائی وارث رومی دانشور ثابت ہوئے اگرچہ وہ اس میں کسی خاطر خواہ ترقی اور اضافے کا موجب نہ بن سکے۔ مسیحیت کے ظہور سے ہیلانیاتی استدلال نے علم الکلام کا روپ دھارا جہاں الہامی مذہب کے مسائل کو فلسفیانہ دلائل کے روپ میں حل کیا جاتا۔ اس دوران ایسی صورتِ حال میں نوفیثاغورثیہ، یہودا سکندری فلسفہ، نوفلاطونیت اور ابتدائی مسیحیت کے مکاتبِ فکر نے بہت معاونت فراہم کی کیونکہ ان سب کا مقصود دین اور دنیا میں تفریق، عالمِ حواس کی مذمت، وراء الوراء خدا کا پرچار، خدا اور کائنات کے درمیان روحانی واسطوں کے سلسلۂ صدور، رہبانیت کا استحسان اور ایمان کو ذریعہ طمانیت ٹھہرانا تھا۔

جس زمانے میں عیسائی تعلیمات کا سلسلہ پھیل رہا تھا، عرب اس سے قریباً نابلد تھے۔ وہ مابعدالطبیعی تصورات کو تخیل میں لانے سے عاجز تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کا فکری مزاج استقرائی تھا کیونکہ مشاہدہ اور تجربہ کی بنیاد پر قیافہ کے وہ بہت ماہر تھے۔ بعثتِ رسولؐ کے بعد عرب مسلمانوں کے فکر و نظر میں بہت تبدیلی آئی، خصوصاً مسلمانوں کی فتوحات، قرآنی تعلیمات کی نشر و اشاعت اور دیگر قوموں سے علمی مباحث کی بدولت صورتِ حال کافی حد تک تبدیل ہوئی۔ مسیحیت کے علم برداروں کا نسطوری فرقہ جس قسم کی مذہبی توجیہات کی ترویج میں کمربستہ تھا، ان سے سرکاری سرپرستی کا مذہبی فرقہ نالاں تھا۔ نتیجتاً، انہیں زیرِ زمین سرگرمیوں میں اپنا فریضہ سرانجام دینا پڑا لیکن عیسائی علاقوں پر مسلمانوں کی فتوحات سے انہیں آزادیٔ فکر نصیب ہوئی جس نے مذہبی

مسائل کو اس حد تک بڑھا وادیا کہ مسلمانوں کو اپنے مذہب کے محاکمے کے لیے ان منطقی اسالیب اور قواعد وضوابط سے شناسا ہونا پڑا جن سے وہ حضرات کام لیتے تھے۔نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں کے ہاں بھی علم الکلام کا سلسلہ چل نکلا جس میں یونانیوں کے استخراجی استدلال کا بے دریغ استعمال کیا جاتا، تاکہ حریف کو قائل اور مائل کیا جاسکے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ مسلم علم الکلام، مسیحی علم الکلام سے یکسر مختلف ہے۔عیسائی اپنے عقائد کے لیے جب کبھی یونانی استدلال کے طور طریقے استعمال کرتے تو جہاں مناسب سمجھتے، عقائد میں تحریف کر لیتے۔اس کے برعکس مسلمانوں نے اپنے عقائد پر کبھی ضرب نہ آنے دی۔یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے ہاں صحیح معنی میں محض کلام تھا، علم الکلام کبھی نہ تھا۔بہر کیف، حاکمینِ وقت کی پشت پناہی اور سرکاری سرپرستی میں جب تک غیر مسلموں کے فلسفے اور علوم کے عربی تراجم کا سلسلہ جاری رہا، مسلمان رومیوں کے برعکس ان میں خاطر خواہ اضافے اور جدّتیں کرتے رہے۔

یہ نکتہ خصوصی طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلامی استدلال اور مسلم استدلال میں فرق ہے۔ اسلامی استدلال قرآنی تعلیمات کی ایسی تشریح اور توضیح سے عبارت ہے جہاں اسے مذہبی عقائد کے محاکمے کی خاطر خواہ دیگر فلسفیانہ نظریات سے جارحانہ تنقید کا سامنا کیوں نہ کرنا پڑے، وہ اس سے پیچھے نہیں ہٹتا۔اس کے برعکس، مسلم استدلال قرآنی تعلیمات کی ایسی توجیہات پر موقوف ہے جہاں اسے مذہبی عقائد کی دیگر فلسفیانہ نظریات سے ہم آہنگی کے لیے چاہے مدافعانہ یا جارحانہ انداز کیوں نہ اختیار کرنا پڑے، وہ اس سے دریغ نہیں کرتا تاکہ آئندہ ان میں کبھی بھی تصادم کی صورتِ حال پیدا نہ ہو۔مجموعی طور پر، مسلمانوں کا استدلال تین صورتوں میں نمودار ہوا۔

i. **مسلم علم الکلام:** یونانی دور میں علم الکلام یا مدرسیت کی اصطلاح ارسطو کے شاگرد تھیوفریسٹس نے متعارف کی جس سے مراد مذہبی اداروں میں مروجہ مذہبی مسائلِ ایمانیہ کے حق میں منطقی جواز ڈھونڈ نالیا گیا۔اس ضمن میں مسلمانوں کے ہاں، معتزلہ اور اشاعرہ کے بالخصوص دو قابلِ قدر اور متضاد مکاتبِ فکر ظاہر ہوئے جنھوں نے یونانی استدلال کے منطقی ہتھیاروں سے ایک دوسرے کو فکری طور پر زیر کرنے کا وطیرہ اپنائے رکھا۔ اشاعرہ پر ڈھائے جانے والے معتزلہ کے ظلم وستم سے بیزار ایک گروہ اخوان الصفا بھی وجود میں آیا جو چوری چھپے معقول کی منقول سے ہم آہنگی کا فریضہ سرانجام دیتا رہا۔اس معاملے میں انہوں نے یونانی استدلال سے خوب استفادہ کیا۔

ii. **مسلم حکمت وفلسفہ:** مسلمانوں کے ایسے آزاد خیال اور روشن دماغ مفکر جنھوں نے الہامی مسائل ایمانیہ اور فلسفیانہ خیالات ونظریات کے مابین ہم آہنگی پیدا کرنے کی حتی الوسع کوشش

کی، ان کا آغاز الکندی کی فکر ونظر سے ہوا۔ اس کی قائم کردہ روایت کو تین طرح کے فکری نشیب وفراز سے گذرنا پڑا۔ اس معاملے میں اولاً، الکندی کے ہم خیال حکماء، ثانیاً، اس کے مخالفِ فکر حکماء اور ثالثاً، ایسے حکماء سامنے آئے جنہوں نے انسانی ذہنوں کے درجوں کی تفاوت کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ نکتہ اٹھایا کہ مذہب اور فلسفے کی تعلیمات میں ہم آہنگی کا مسئلہ عوام الناس کی فہم وفراست سے بالا ہے، اس لیے الکندی کی قائم کردہ روایت کو صرف وسیع النظر حکماء تک محدود رکھنا ضروری ہے۔ یہ وہ لطیف نکتہ ہے جسے الکندی روایت کے مخالفین نہ سمجھ پائے۔ مسلمانوں میں فکری اختلافات پنپنے کا فائدہ یہ ہوا کہ ان پر یونانی استدلال کی کج رویاں آشکارا ہوگئیں۔

iii. مسلم تصوف: منطقی استدلال سے بیزار مسلمانوں میں ایک ایسا طبقہ بھی وجود میں آیا جس نے حکمتِ الٰہی سے بڑھ کر قربتِ الٰہی کو فوقیت دی اور اس کے لیے تزکیۂ باطن کو ضروری خیال کیا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر بعض مسلم صوفیاء اسلامی شریعت کی حدود سے تجاوز کر گئے اور غیر اسلامی طریقوں پر عمل پیرا ہوگئے جہاں خاص طور پر ویدانت، بدھ مت، مسیحیت، مانویت اور نوفلاطونیت کے خارجی عوامل اثر انداز ہوئے۔ نتیجتاً مسلمانوں کے ہاں تصوف کے دو مسلک وحدت الوجود اور وحدت الشہود منظرِ عام پہ آئے۔ اول الذکر مسلک کے وجودی صوفیوں نے یہ مؤقف اپنایا کہ طریقت شریعت سے ارفع ہے۔ اس دعویٰ کے خطرناک اثرات کو بھانپتے ہوئے مؤخرالذکر مسلک کے توحیدی صوفیاء نے ان کی سخت مخالفت کی۔

مسلمانوں اور عیسائیوں کے علم الکلام میں جو فرق ہے اقبال اُس سے آگاہ تھا اور اسے یہ بھی بخوبی اندازہ تھا کہ مسلم متکلمین نے یونانی استدلال سے کس قدر استفادہ کیا۔ مجموعی طور پر اس کے افکار میں مسلم علم الکلام کے تین عیوب کی نشان دہی ملتی ہے۔ ایک، یونانی فلسفہ اور منطق سے بے پناہ رغبت رکھنے کے باعث اس کی بنیادیں غیر مستحکم اور غیر تسلی بخش ثابت ہوئیں، دوسرے، اس کے مسائل میں آفاقی اور عالمگیر طرز کا رنگ مفقود رہا اور تیسرے، اس نے وحی اور عقل کے درمیان اختلافات کی خلیج کو کہیں زیادہ وسیع کر ڈالا۔ نتیجتاً مسلم علم الکلام کی مدد سے مسلمانوں کے مذہب کا محاکمہ تو کیا ہوتا، خود مسلم فرقوں میں مخاصمت زیادہ بڑھی۔ اقبال کی رائے میں عصرِ جدید کا تقاضا اب یہ ہے کہ مذہبی الٰہیات کا تحفظ نہیں، بلکہ اس کی تشکیل نو کی جائے تاکہ حیاتِ انسانی کے نئے مسائل کی توجیہہ ان کے حوالے سے ہوتی رہے۔ گویا عصرِ جدید میں اس بات کی ضرورت نہیں کہ مصدقہ حقائق کی تصدیق کی جائے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ٹھوس تجربات و واقعات کی

رُو سے ایسے نتائج کشید کیے جائیں جو مذہبی حقائق سے ہم آہنگ ہوں۔ یقیناً، ایسا امر استقرائی استدلال کا متقاضی ہے۔

مسلم حکمت وفلسفہ کے ضمن میں، اقبال کی رائے ہے کہ اس کی نسبت مذہبی زندگی کی فکری سطح سے پیوستہ ہے جہاں خدائے واحد اور اس کے رشتۂ کائنات سے متعلق معقول جواز ڈھونڈنے کی ضرورت پیش آتی ہے، ایسے مابعد الطبیعی تصور قائم کرنا ناممکن نہیں بشرطیکہ ان کی طرف نظری نہیں بلکہ تجربی نقطہ نظر سے نگاہ دوڑائی جائے۔ اس سلسلے میں، مغربی مفکر کانٹ نے مابعد الطبیعیات کا انکار کیا۔ کیونکہ وہ اسے زمان ومکاں کے خارجی سانچوں کی نسبت سے مدنظر رکھتا رہا حالانکہ مسلم مفکر عراقی کے پیش کردہ زمان ومکاں کے داخلی واردوں کو ملحوظِ خاطر رکھا جائے تو مابعد الطبیعیات کا انکار محال ہو جاتا ہے۔ خود اقبال نے مابعد الطبیعیات کے امکان کو نظریۂ تعلیل کے ردّ میں انائے بصیر کے حوالہ سے اجاگر کیا اور واضح کیا کہ امام غزالی اور شیخ شہاب الدین سہروردی جیسے جیّد مسلم اس حقیقت کو پا گئے۔ نیز اس زاویۂ فکر کی تائید دعا کے نظریے سے بھی ملتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کو نظری قیاس تک محدود رکھنے کی غلطی ابنِ رشد سے بھی ہوئی جس نے عقل کو حواس سے متغائر اور ممتاز سمجھتے ہوئے یہ خیال کیا کہ عقل انفرادیت سے ماوراء ہے۔ اس لیے بقائے انسانی کا تعلق اس کی نوع سے ہے کسی مخصوص فرد سے نہیں۔ اس کی توجیہہ اُخروی نظامِ عدل کے جزا وسزا جیسے مابعد الطبیعی تصورات کی روشنی میں انسان کے اخلاقی تقاضوں کے جواز میں درست نہیں۔ اس کی غلطی کا اندازہ یا تو قرآنی تعلیمات کی درست تفہیم سے ہوسکتا ہے یا پھر باطنی اور قلبی واردات کی گہرائیوں سے۔ اس ضمن میں اقبال کی ہیلانیاتی رجحانات سے ناپسندیدگی یقیناً قابلِ فہم ہے۔

اقبال نے مسلم تصوف کو اعلیٰ درجے کی فلسفیانہ موشگافیوں اور ادنیٰ حیثیت کی توہم پرستی کے بین بین پایا۔ اس نقطۂ نظر تک پہنچنے کے لیے اُس کا ایک طویل عرصہ صرف ہوا، کیونکہ ابتدا میں اس کا فکری میلان اپنے خاندانی پس منظر کی بدولت وحدت الوجود کی طرف مرکوز تھا مگر بعد ازاں وسعتِ فکر ونظر کے باعث اس کا ذاتی رجحان وحدت الشہود کی طرف ہو گیا اور اسے معلوم ہوا کہ وجودی تصوف انفرادیت بشری، شخصیت الوہی، تشخص شریعت اسلامیہ، اختیاریت انسانی، معاملات حقوق العبادی کے لیے زہر قاتل کا درجہ رکھتی ہے۔ وجودی تصوف کے پھلنے پھولنے کے ذمہ دار غیر مسلموں کے فکری وعلمی رجحانات، علم الکلام کے مسائل، نوفلاطونیت کے میلانات، عیسائیت کی تعلیمات، مسلمانوں کی مذہبی رَواداری کے اثرات، مسلم حاکمین اور اُمراء کے غیر اسلامی طرزِ بود

وباش جیسے عوامل تھے۔اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف میں اس تبدیلی کا سزاوار سرزمین عجم ہے جہاں تخیل تجربے پر اس قدر حاوی رہا کہ تصوف کو شاعرانہ تخیل میں ڈھال کر اس کی بچی کھچی صورت کو بھی مسخ کر کے رکھ دیا گیا۔اقبال نے ضمنی طور پر یہ صفائی پیش کی ہے کہ منصور حلاج کے نعرۂ اناالحق کو وجودی تصوف کا پیش خیمہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس کا نعرہ مابعدالطبیعی حقیقت کا استخراج نہ تھا بلکہ اپنی ذات کا محض وجدانی استقراء تھا۔

علم الکلام، حکمت وفلسفے اور تصوف کے بارے میں ناقدانہ تجزیئے کرتے ہوئے جہاں مسلم مفکر ابنِ خلدون نے عقل اور وجدان کو ایک دوسرے سے جدا جدا متصور کیا، وہاں اقبال نے انہیں ایک ایسی زنجیر میں بندھا ہوا متصور کیا جہاں عقل کی کڑی ختم ہوتی ہے وہاں سے وجدان کی کڑی شروع ہوتی ہے۔گویا اقبال نے استقراء کو کہیں زیادہ وسیع تناظر میں مدنظر رکھا۔

جہاں تک مغربی استدلال کا معاملہ ہے، اس کا طرۂ امتیاز سائنس قرار پائی جو طویل استقرائی فکر کے ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد اس قابل ہوئی کہ مذہب تصوف، علم الکلام اور فلسفے سے جدا اپنا مقام بنا سکے۔اس کے خدوخال بالترتیب یونانی، مسلم اور پھر مغربی ادوار میں ظاہر ہوئے۔ زمانۂ قدیم میں یونانیوں کے ہاں سائنس دوسرے درجے کی حیثیت سے نمایاں ہوئی کیونکہ اس زمانے میں علم ہندسہ وریاضی کے زیراثر مجّرد تصورات کو مقرون احوال پر ترجیح دی گئی، تخیل تجربے پر حاوی رہا۔سائنسی علوم کی تخصیص کاری کا شعور مفقود رہا۔غلامی کی وجہ سے مشقت طلب تجربات سے ارادتاً چشم پوشی کی جاتی رہی اور یہاں تک ہوا کہ مطالعۂ خارج کو بیکار مشغلہ سمجھ کر اس کی حوصلہ شکنی کی گئی ۔اس کے باوجود بقراط جیسے معدودے چند مفکروں نے سائنسی معاملات میں دلچسپی دکھائی۔ دراصل ان کو زندگی کے بعض مسائل نے مجبور کیا کہ وہ ان کے عملی حل کی خاطر سائنسی اقدام کریں۔ہیلانی دور کی بہ نسبت ہیلانیاتی دور میں سائنس کی ترقی وترویج میں کہیں زیادہ بہتری آئی حالانکہ اس وقت بھی استخراج، استقراء پر مقدم تھا۔سب سے پہلے اسکندریہ میں سائنس کو فلسفے سے جدا اپنے کل پرزے نکالنے کا موقع نصیب ہوا۔وہیں کائنات بحیثیت کل کے علاوہ اس کے جزوی گوشوں کو جاننے کا سلسلہ شروع ہوا۔اس تبدیلی کی وجہ شاہی سرپرستی، غیر ملکی ہنرمندوں کی آبادکاری اور ذہین لوگوں کی سائنس میں رغبت جیسے عوامل بنے۔ ہیلانیاتی دور میں طب، جغرافیہ، فلکیات، ارضیات، طبیعیات جیسے علوم میں خاطر خواہ سائنسی نوعیت کے کام ہوئے۔لیکن جب یہود اسکندری فلسفے، نوفیثا غورثیت، نوفلاطونیت اور ابتدائی مسیحیت کے رجحانات نے فلسفے

کو مطیع کر لیا، یعنی عقل ایمان کی نذر ہو گئی، تب اس مذہبی سختی نے سائنس کی ترقی کو بہت ضعف پہنچایا۔ یہ ازمنۂ وسطی کا دور تھا جب مغرب مکمل طور پر فکری تاریکی میں غرق تھا۔

اس کے برعکس، مشرق کی صورت حال مختلف تھی۔ استقرائی مزاج کے حامل عرب مسلمان ہوئے تو قرآنی تعلیمات نے ان کے استقرائی روّیے کو مزید جلا بخشی۔ نتیجتاً انہوں نے ترجموں اور شرحوں کی بدولت نہ صرف ہیلا نیاتی استدلال کی گرتی ہوئی ساکھ بحال کی بلکہ اس کی اصلاح بھی کی۔ کلیسائی عہد میں جس زمین المرکزی نظریے کے مذہبی پرچار نے سائنس اور فلسفے کو فکری لحاظ سے جکڑ رکھا تھا، اس سے یہ خیال عام ہوا کہ ایسے مشاہدات و تجربات کو خاطر میں نہ لایا جائے جو ایمان سے ٹکراتے ہوں۔ لہٰذا سائنس کی ترقی محض کیمیا گری تک سکڑ کے رہ گئی۔ جہاں دولت مند بننے کے ارادے سے کم قیمت دھاتوں کو سونے میں بدلنے کی ترکیبیں کی جاتیں۔ گو یہ سلسلہ قدیم یونانیوں سے چلا آ رہا تھا مگر مسلم دور تک اس میں کافی تیزی آ چکی تھی۔ مسلم سائنسدان جابر بن حیان بھی اس کارِ لاحاصل کا شکار رہا۔ اس معاملے میں اس کا طریقۂ کار اپنے پیشرؤوں سے خاصا مختلف رہا۔ اس نے صحیح معنی میں سائنسی طریقۂ کار اپنایا اور پھر کئی تجربات کیے۔ اس کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے علم الکیمیا کے میدان میں کئی مسلم سائنسدانوں نے تجربات کیے اور اس طرح ریاضی، فلکیات، طبیعیات، طب جیسے دیگر علوم میں بھی سائنسی روش کا دائرہ عمل پھیل گیا، جس سے بعد ازاں اہل مغرب مستفید ہوئے۔ مجموعی طور پر مسلمانوں ہی نے سائنس کو حیاتِ نو بخشی اور یونانی سائنس کی قبل تجربی صورت کو بعد از تجربی صورت میں ڈھالا۔ یعنی جہاں یونانی مفکر بدیہیات سے منطقی قواعد کی رُو سے لزومی نتائج اخذ کرتے، وہاں مسلم مفکر مفروضات سے تجربوں کی روشنی میں بدیہی اصولوں تک جا پہنچے۔ مسلمانوں کی استخراجی سے استقرائی استدلال کی طرف تبدیلی کے اس واضح قدم کو مغربی مفکر کبھی نہ جھٹلا سکے۔ سرزمین ہسپانیہ میں مسلمانوں کے اقتدار زوال تک راجر بیکن جیسے مغربی مفکر مسلمانوں کی سائنسی تعلیمات سے بہرہ ور ہو چکے تھے اور اسے زندہ رکھے ہوئے تھے۔ البتہ مسلم اور مغربی مفکروں میں یہ واضح فرق ضرور تھا کہ مسلمانوں نے جب یونانیوں کے علم کو عربی میں منتقل کیا تھا تو اس میں خاطر خواہ اضافے بھی کیے تھے جب کہ انہوں نے عربی سرمائے کو لاطینی میں منتقل کیا تو اس میں کوئی قابل قدر اضافہ نہ کر سکے۔ بہر کیف راجر بیکن کے گزر جانے کے کوئی چار صدیوں بعد جب فرانسس بیکن نے سائنسی فکر کا اعادہ کیا تو اس کا شدت سے نوٹس لیا گیا۔ آخر کار ایک ایسا وقت آیا جب مغرب نے یہ طے کر لیا کہ سائنس اور مذہب کے دائرہ عمل جدا

جدا ہیں، اس لیے سائنسی تحقیق کو مذہبی تعصّبات سے محفوظ رکھنا ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ مغرب کو یہ فیصلہ کرنے میں صدیوں کا عرصہ لگا جس کی وجہ کوپرنیکس، گیلی گلیلیو، ٹائیکو براہے، کیپلر، نیوٹن وغیرہ کے سائنسی تحقیقات اور تجربات بنے۔ سائنسی ترقی کی بدولت آخر کار کائنات کی حیثیت ایک میکانکی مشین کی صورت میں ہویدا ہوئی۔ ڈارون نے اس کا اطلاق حیات پر ثابت کر کے میکانکی سائنس کی استنادیت کو مزید مستحکم کر ڈالا۔ اسے بنیاد بناتے ہوئے سگمنڈ فرائڈ نے یہ دعویٰ کیا کہ انسان محض اپنے نفس کا غلام ہے اور مذہبی سچائیاں اصل میں اس کے ذہنی اختلال کا ثمر ہیں۔ یہ سائنس کی طرف سے مذہب پر شدید وار تھا۔ بہر کیف، میکانکی سائنس کی ترقی سے دو اصول مسلمہ قرار پائے، اوّل، ہر واقعہ علت معلول کے سلسلہ میں بندھا ہے۔ دوم، مادہ اور توانائی دو متضاد تصورات ہیں کیونکہ مادہ جسمانی شے ہے جو محدود فضا کو بلاشرکت غیرے گھیرے ہوئے ہے جب کہ توانائی نہ تو جسمانی شے ہے اور نہ ہی فضا کو گھیرے ہوئے ہے۔ وہ تو محض موجوں کی مسلسل صورت ہے۔ لیکن طبیعیات کے ماہرین میکس پلانک، ھائزن برگ اور آئن سٹائن نے ایسے سائنسی نظریات پیش کیے جن سے میکانکی سائنس کے دونوں اصول غلط ثابت ہوئے۔ میکس پلانک نے واضح کیا کہ مادے اور توانائی کے تصورات متضاد نہیں۔ ہائزن برگ نے اس تصور کو مزید تقویت بخشی اور آئن سٹائن نے نہ صرف مادے اور توانائی کو ایک دوسرے میں بدلنے کا عندیہ دیا بلکہ یہ انکشاف بھی کیا کہ ہر واقعے کے رونما ہونے کے لیے علّت معلول کا رشتہ ضروری نہیں۔ بلا شبہ میکانکی سائنس کی مخالفت سے مغربی استدلال کو ایک نئی جہت عطا ہوئی ہے جس کی وجہ سے تابناک مستقبل کی نئی امید بندھی ہے۔ بنیادی طور پر مغربی استدلال کی سائنسی ترقی سے دو باتیں سامنے آئی ہیں۔ اوّل، علوم میں تخصیص کاری کی شدت سے جہاں سائنسی شعبے ایک دوسرے سے بیگانہ ہو گئے ہیں وہاں انسان بھی اس قدر مادی ترقی حاصل کر گیا ہے کہ انسان نہیں رہا، مشین بن کے رہ گیا ہے۔ دوم، تعمیری اور تخریبی، بیک وقت ہر دو لحاظ سے قدم اٹھا کر سائنس نے انسان کو ایک عجیب دُبدھا میں پھنسا دیا ہے۔ اس حوالے سے اہلِ مغرب کو سائنسی فکر پہ تکبر کرنے سے پہلے نظرِ ثانی کرنا ہوگی۔

اقبال نے یونانی حکمت کے تجزیے سے دو نتیجے برآمد کیے تھے۔ اوّل، انہیں نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہیں۔ دوم، انہیں ادراک بالحواس سے نفرت رہی۔ ان نتائج کی رُو سے سائنس کو دوسرے درجے کی حیثیت حاصل رہی۔ بے شک سائنسی حقائق میں ظاہری طور پر کوئی نئی بات نہیں ہوتی مگر اس کے دریافت کردہ اصول نئے انکشافات کے لیے ضرور اہم ہوتے ہیں۔

یونانی فلسفیانہ فکر کے زیر اثر سائنس کی معنویت کو نہ جان سکے اور صرف نظریہ ضرورت کی غرض سے اس کی طرف ملتفت ہوئے۔ بہر کیف، فلسفے کے زیر سایہ پنپنے سے دو اہم طلب باتیں ہوئیں۔ اوّل، سائنسی استقراء کو بھی استخراجی طرز پر نپٹایا جاتا رہا۔ دوم، سائنسی استقراء مذہبی معاملات میں دخل اندازی سے محفوظ رہا۔ نتیجتاً اوّل الذکر کی بدولت سائنس کی ترقی محدود رہی اور مؤخر الذکر کے تحت مذہبی نظریات ایجابی یا سلبی طور پر فکری بصیرت سے تہی دامن رہے۔ اقبال کے خیال میں، ایسی صورت حال صحت مند نہیں ہوتی کیونکہ جب تک خیالات میں تلاطم اور ہنر میں انقلابی نوعیت کے اقدامات نہ کئے جائیں، سائنسی استقراء بے کار رہتی ہے۔ بہر کیف، وقت گذرنے کے ساتھ یونانی حکمت اور سائنس کو استنادیت کے اس رتبہ پر فائز کر دیا گیا کہ خصوصاً ارسطو کے خیالات کے خلاف بات کرنا کسی جرم سے کم نہ سمجھا جاتا۔ اس کے باوجود مسلم اور مغربی سائنسدانوں نے اس کی استنادیت کے زور کو توڑ ڈالا اور اس کے کئی سائنسی سقم عیاں کئے۔ یہ سائنسی استقراء کی فتح مندی کی طرف ایک مؤثر قدم تھا اگرچہ اس میں صدیاں صرف ہوئیں۔ اقبال کے نزدیک، ارسطوئی سائنس کے خلاف اٹھنے والی صدائیں بلاسبب سائنسی ترقی کی راہ میں سنگ میل ثابت ہوئیں اور آخر کار یہ راز کھلا کہ میکانکی شب و روز سے آزاد اس حکمت کو بھی پہنچا جا سکتا ہے جہاں زمانہ آغاز و انجام سے بے نیاز ہوتا ہے۔

مسلم سائنس کے حوالے سے اقبال کی فکر چار جہتوں میں نمایاں ہے۔ اوّل، مسلم سائنس دانوں نے یونانی سائنس سے بے شک استفادہ کیا مگر ان کی اندھی تقلید نہ کی جیسے کہ انہوں نے عقل اور حواس کی ثنوی تفریق اور استخراجی استدلال کو کبھی درخور اعتنا نہ سمجھا۔ دوم، سائنسی معاملات میں بھی قرآنی رہنمائی حاصل کی جو مشاہدہ کائنات کی دعوتِ فکر سے لبریز ہے۔ اسی بنیاد پر اقبال نے سقراط کے پیام کو ناپسند کیا تھا جس نے مطالعۂ فطرت کو ضیاع وقت قرار دیا اور افلاطون کے افکار کو گمراہ کن سمجھا تھا جو فطرتِ خارجی کو حقیقت نہیں، واہمہ گردانتا تھا۔ سوم، اقبال نے فخریہ طور پر اعتراف کیا ہے کہ یہ مسلم مفکر ہی تھے جنہوں نے صحیح معنی میں سائنس کی علمی روح کو بیدار کیا اور مشاہدات و تجربات کے استقرائی اسلوب کو تقویت بخشی۔ مثلاً طوسی، الجاحظ، البیرونی، ابنِ مسکویہ، ابن خلدون، عراقی جیسے مفکرین کے افکار سے اس کا اندازہ ہوتا ہے۔ چہارم، بے شک مغربی مفکرین نے مسلم سائنس دانوں سے سائنسی ترقی کے گُر سیکھے مگر پامال تصوف کی طرف بے جا عقیدت، مسلمانوں کے سیاسی زوال، سانحہ سقوطِ بغداد کے اثرات، شاہی سرپرستوں کی عدم دلچسپی، سائنسی

ذوق و شوق میں کمی جیسے عوامل سے مسلم سائنس کی ترقی کو تنزل آ گیا۔ اس کے برعکس، مغربی مفکروں نے سائنسی تجسس میں اس قدر تیزی دکھائی کہ بالآخر مسلمان ان کے محض خوشہ چیں بن کر رہ گئے۔ اقبال کی رائے میں، مسلمانوں کو اگر سائنسی میدان میں اپنا مقام اَز سرِ نو پیدا کرنا ہے تو انہیں دو کام کرنا ہوں گے۔ اوّل، سائنسی صنعت و حرفت میں دلجمعی سے عملاً کام کرنا ہوگا۔ دوم، مغربی علوم و فنون میں ضروری ترمیمات کر کے ان کے ملحدانہ خیالات کو موحدانہ بنانا ہوگا۔

اقبال کے حساب سے یونانیوں کی فکر کا ثنوی رجحان اور مسلمانوں کی فکر کا استقرائی میلان مل کر مغربی سائنس کا جواز بنا ہے۔ مذہب اور سائنس کی چپقلش سے جب اہلِ مغرب نے یہ نتیجہ نکالا کہ ان دونوں کا دائرہ عمل جدا جدا ہے اس لیے سائنسی معاملات میں مذہب سے رجوع کرنا ضروری نہیں۔ اس مذہبی لاتعلقی کی وجہ سے میکانکی سائنس کو بامِ عروج نصیب ہوا جہاں مادہ اور ذہن کی ثنویت کو اس حد تک پذیرائی حاصل ہوئی کہ مادہ، ذہن پر سبقت لے گیا، نتیجتاً مذہب سائنس کی ناقدانہ زد میں آ گیا۔ یہاں تک کہ فرائڈ کے افکار میں مذہب حقیقت نہ رہا، افسانہ بن گیا۔ خدا خالق نہ رہا، انسان کی تکمیلِ خواہش کا محض عکس بن گیا۔ لیکن جونہی میکانکی سائنس کی گرفت ڈھیلی پڑنے لگی، میکانکیت مخالف سائنسی تصورات نے ثنوی نظریات کی خام خیالیوں کو بے نقاب کرنا شروع کیا۔ اقبال کے نزدیک، سائنسی تبدیلی کا یہ پہلو مذہب کی حقانیت کو ثابت کرنے کی طرف مؤثر قدم ہے۔ درحقیقت، اہلِ مغرب سے غلطی یہ ہوئی کہ انہوں نے مذہب اور سائنس کو الگ الگ خانوں میں بانٹ لیا۔ بے شک ان دونوں کے منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر ان دونوں کا حاصلِ مقصود جدا نہیں۔ یہ نکتہ فرائڈ نہ سمجھ سکا کیونکہ وہ میکانکی سائنس کے طلسمی پندار میں گرفتار رہا۔

تاریخ سے ثابت ہے کہ مغرب کو علوم و فنون منتقل کرنے والے مسلمان تھے جن کے ہاں ثنوی میلان فکر موجود ہی نہیں تھا۔ جیسے کہ مسلم مفکر ابنِ حزم کے اس خیال سے اشارہ ملتا ہے کہ عمل تخلیق اور شئے مخلوق میں چنداں فرق نہیں۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ اہلِ مغرب کو یہ نکتہ اس وقت کیوں سمجھ میں نہ آیا جب وہ مسلمانوں سے مستفید ہو رہے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پادری اور سائنسدان جس نزاع میں اُلجھے رہے، مسلمانوں کو کبھی ایسی مشکل سے واسطہ نہ پڑا۔ دوسرے مسلمانوں کے وصفِ رَواداری کی بدولت، مذہب سائنسی نظریات کی راہ میں کبھی سنگِ راہ نہ بنا۔ ان وجوہ کی بنا پر، اہلِ مغرب کو اس نکتہ کا کبھی شعور نہ ہو پایا اور بقول اقبال، وہ یہ سمجھ ہی نہ سکے کہ فطرت کا سائنسی

مشاہدہ بھی عبادت ہی کی شکل ہوتا ہے، البتہ اب کہیں جا کر میکانکیت مخالف سائنس سے یہ اُمید بندھی ہے کہ شاید سائنس کو صراطِ مستقیم مل جائے۔

اقبال تسخیرِ کائنات کے حوالے سے مغربی سائنس کی پیش رفت سے انکاری نہیں ہے، بلکہ اسے اُمید تھی کہ ایک دن انسان ستاروں پر کمند ڈال لے گا۔ خلا اور چاند تک رسائی نے آج اسے ممکن بنا دیا ہے۔ اس پیرائے میں، اقبال جب مغربی سائنس کی اس ترقی کا ذمہ دار مسلم سائنسدانوں کو ٹھہراتا ہے اور عصرِ حاضر کے مسلمانوں کو ان کے نقشِ پا پر چلنے کی تلقین کرتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ عہدِ ماضی کا مریض ہے۔ اس کا مقصود مسلمانوں کو بیدار کرنا ہے تاکہ وہ اپنے اسلاف کی خدمات سے فیض یاب ہوں اور اپنا کھویا ہوا مقام اَز سرِ نو بحال کریں۔

اہلِ مغرب مسلمانوں کی سائنسی بصیرت سے آشنا ہوئے مگر یہ نہ جان پائے کہ سائنسی میدان میں کلیسائی تعصب کا توڑ مذہب سے فراریت کی راہ پکڑنا نہ تھا بلکہ اس کا سامنا کرنا تھا جو وہ کر نہ سکے۔ اس کے نتیجے میں انہوں نے جس طرز کی سائنسی ترقی کی ہے اس سے آج کا انسان مشین بن کے رہ گیا ہے اور اس کا روحانی سکون غارت ہو گیا ہے۔ ثانیاً اس سائنس نے انسانی فلاح اور انسانی تباہی کی جس دوگونہ صورت حال کو جنم دیا ہے اس سے انسان ایک عجیب سی اُلجھن میں مبتلا ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں سائنس کی کچھ اپنی قباحتیں بھی ہیں جیسے کہ اوّل، اس کی رُو سے مطالعۂ کائنات جزوی اور تحلیلی طور پر تو ممکن ہے مگر کُلّی اور تالیفی لحاظ سے نہیں۔ دوم، محسوسات و مدرکات کے دائرے سے باہر اس کا بس ہی نہیں چلتا اور مزے کی بات یہ ہے کہ خود اسے ایسے غیر مرئی تصورات کا اقرار کرنا پڑتا ہے جن کی تصدیق سے اسے مفر ہے۔ بے شک خوردبین سے دوربین کی انتہاؤں میں سائنس نے بہت کچھ پالیا ہے مگر ابھی بہت کچھ پانا باقی ہے۔ سوم، وہ اس قابل نہیں کہ اپنے پیدا کردہ خطرات اور دھڑکوں کا کوئی سدِباب کر سکے۔ اقبال کی رائے میں ان قباحتوں کا مداوا صرف اور صرف مذہب کے دامنِ پناہ سے مل سکتا ہے اس لیے زود یا بدیر مغربی سائنس کو مذہب سے رجوع کرنا ہو گا۔

نقطۂ نظر اور تبصرہ

(View & Review)

انسان کی فکر اپنی نقاد خود ہے۔ استقرائی استدلال کے تاریخی تناظر سے یہ عقدہ کھلا ہے کہ جوں جوں انسان اپنے خارج اور باطن کے گہرے ادراکات و تجربات سے اُمورِ حیات میں علم و عمل کے نئے افق ڈھونڈتا ہے، جدیدیت کی ایک سدابہار صورت اُبھرتی رہتی ہے جس میں گزشتہ سے

پیوستہ خیالات کا سلسلہ آگے ہی آگے بڑھتا رہتا ہے یہاں تک کہ متغیرہ حالات و واقعات کی نئی نزاکتوں کے تحت انہیں نئے سے نئے پیرائے میں ڈھالنا پڑتا ہے۔ نتیجتاً استقراء کا عمل فکرِ انسانی کو بوسیدہ نہیں ہونے دیتا بلکہ اسے ہر دم توانا رکھتا ہے اور مجموعی طور پر انسان کو اس لائق بناتا ہے کہ وہ تغیراتِ زمانہ کا سامنا کر سکے۔ اس حوالے سے استقراء کا کردار ایک ققنس (Phoenix) کی طرح معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح ہر نیا ققنس اپنے آبائی ققنس کی راکھ سے نمودار ہوتا ہے اسی طرح استقراء کا ہر نظریہ اپنے گذشتہ نظریوں کے استرداد سے اُبھرتا ہے۔ الغرض، استقرائی عمل میں مشاہدات و تجربات کے سہارے خیالات و نظریات کی نو بنو تشکیل کا سدا بہار عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ جیسے کہ فکر و استدلال نے دیومالائی سے تجریدی، تجریدی سے علم الکلامی، علم الکلامی سے سائنسی نظریوں کی طرف تبدیلی کا سلسلہ اس کا بیّن ثبوت ہے۔ اصل میں ساری بات ذوق اور ضرورت کی ہوتی ہے۔ جس قدر انسان اپنے فکر اور وجدان میں ترقی کرتا ہے اس قدر اس پر حقیقت عیاں ہوتی ہے اور خیالات میں تغیرات آتے ہیں۔ حکیم محمد حسین عرشی کے حوالے سے اقبال کے اس بیان سے[1] اس نکتے کی خوب وضاحت ہوتی ہے۔ اقبال بتاتا ہے کہ ایک بار لندن میں منعقد دوستوں کی ایک ضیافت میں اس کی ملاقات ایک ماہرِ حجریات سے ہوئی جو دراصل اس محفل کے مہمانِ خصوصی تھے۔ اس موصوف کے ہمراہ ساحلِ سمندر پر کوئی پندرہ روز سیر کو جانا ہوا۔ اس دوران میں اس نے ساحل پر گرے پڑے ایک چھوٹے سے سنگ پارہ کے بارے میں خاصی دلچسپ اور باریک بیں معلومات فراہم کیں جو اس سے پہلے اُس کے لیے اس علم سے ناواقفیت کی بناء پر پردۂ خفا میں تھیں یا پھر ایک طرح سے متشابہاتِ قرآنی کے مثل تھیں، جب کہ وہی معلومات اس ماہر حجریات کے لیے راسخ فی العلم تھیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص اپنے متعلقہ میدانِ فکر و عمل میں جس حد تک مشاہدات و تجربات کی گہرائی میں اترتا ہے اتنا ہی استقرائی فکر سے کام لیتا ہے۔ اس ضمن میں عام طور پر صرف حسّی و خارجی مشاہدات و تجربات ہی کو ترجیح دی جاتی رہی ہے مگر اقبال نے اس میں باطنی اور داخلی تجربات و واردات کو بھی شامل کر کے ایک تو اسے وسعت دے دی، دوسرے اسے منطق کے روایتی قرینوں کی نذر نہ ہونے دیا۔ اس کی دانست میں تجربہ خواہ فکری ہو یا قلبی، بڑی چیز ہوتا ہے، بڑی قدر کا حامل ہوتا ہے۔ انسان کے خارجی و باطنی حقائق کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ وہ لکھتا ہے، ''ہر تجربہ انسانی روح کی گہرائیوں سے کچھ نہ کچھ برآمد کرتا ہے حتیٰ کہ گناہ کا تجربہ بھی آپ کی روح کے بعض ایسے پہلو بے نقاب کرتا ہے جن سے آپ پہلے بے خبر تھے۔ اس طرح تجربہ دوگونہ

سرچشمۂ علم ہے یہ آپ کو اس شے کی بصیرت عطا کرتا ہے جو آپ کے وجود سے خارج ہے اور ساتھ ہی اس شے کو بھی جو آپ کے وجود کے اندر ہے۔''[۲] یہ بات مطالعۂ قرآن کے گہرے مطالعے سے معلوم ہوتی ہے یا پھر اپنے خارج یا باطن کے گہرے شعور سے ہاتھ آتی ہے۔ اقبال کے زاویۂ نظر سے تجربے کے اس مفہوم کو مدنظر رکھا جائے تو استقراء کے مندرجہ ذیل خواص بالخصوص جاذب توجہ دکھائی دیتے ہیں:

1. استقراء کی بدولت مستند بدیہیات کی آمریت کا خاتمہ کیا جا سکا جس کی وجہ سے روحِ فکر کو کسی قسم کے تحفظات کے بغیر عملی طور پر کارفرما لایا جا سکا۔

2. اس کی بدولت طبیعی سے مابعد الطبیعی حقائق و علائق کو وحدت کی ایک لڑی میں پرویا جا سکا جس کی وجہ سے مذہب، فلسفہ اور سائنس کے تصورات میں ہم آہنگی پیدا ہو سکی۔

3. اس کی بدولت انسان کے مادی اور روحانی تقاضوں کے تسلی بخش جواز ڈھونڈے جا سکے جس کی وجہ سے انسان کے جسمانی اور نفسیاتی مسائل کو بہتر طور پر حل کیا جا سکا۔

4. اس کی بدولت مستقبل کے بارے میں نظریوں کی ٹھیک ٹھیک پیشین گوئیاں کرنا ممکن ہو سکا جس کی وجہ سے گذشتہ اور موجودہ حالات پر اعتماد اور تیقن کی صورت زیادہ پختہ ہو سکی۔

5. اس کی بدولت انسان کے احساس، تفکر اور وجدان کے حاصلات کو ایک ہی فکری پلیٹ فارم پر مجتمع کیا جا سکا جس کی وجہ سے علمیاتی طور پر انسانی افکار کے کثیر الجہتی تضادات کو رفع کیا جا سکا۔

مجموعی طور پر اقبال کی ژرف نگاہی نے استقراء کو نئے فکری زاویے اور نئے روپ میں ڈھالا۔ اس کے افکار سے پہلی بار یہ تاثر ابھرا کہ استقراء محض معروضی نوعیت کے محتاط مشاہدات و تجربات کے تمثیلی اور تعمیمی نتائج کو وضع کرنے کا طریقہ نہیں، بلکہ حقیقتِ قطعی کے وقوف کا وہ رستہ بھی ہے جو بذاتِ خود محدود سہی مگر حقیقتِ قطعی کے لامحدود کو محیط کرنے کی آس میں ہے۔ اس بنیاد پر فکر کا وجدان سے نوع کا نہیں بلکہ محض درجے کا فرق رہ جاتا ہے۔ یہ وہ خاص نکتہ ہے جو اس سے پیشتر کسی بھی مفکر کے ہاں اتنی وضاحت اور معنویت سے سامنے نہیں آیا۔ اگرچہ استقرائی فکر کی یہ مجبوری ہے کہ وہ مشاہدات و تجربات کے دائرہ عمل تک محصور ہے اور اسی میں رہتے ہوئے وہ حقیقت کے ظاہر کو روشن رکھے ہوئے ہے مگر اس کی عظمت بھی اس کی اسی مجبوری میں پوشیدہ ہے کہ جہاں وہ حقیقت کے باطنی احکامات کو بے نقاب کرنے میں کوشاں ہے اور اس کی جستجو اس قدر لاانتہا ہے کہ بقول اقبال:

نہ من انجام و نے آغاز جویم
ہمہ رازم، جہانِ راز جویم
گراز روے حقیقت پردہ گیرند
ہماں بوک و مگر را باز جویم ۳

نہ میں انجام کی جستجو کرتا ہوں اور نہ آغاز کی۔ میں خود سراپا راز ہوں۔ راز کا جہاں میری جستجو ہے۔ اگر حقیقت سے پردہ اٹھائیں تو پھر بھی میں کیوں اور کیسے کے بارے میں جستجو کروں گا۔

یقیناً انسان کی ایسی کیفیت استقرائی استدلال کی متقاضی ہے کیونکہ لامتناہی جستجو اس کی سرشت کا حصہ ہے۔ اس اعتبار سے غور کیا جائے تو استقراء کا وظیفہ متغیر کائنات کی کثیر اور بے ربط اشیاء میں محتاط مشاہدات و تجربات کی مدد سے یکسانیت اور موزونیت کو تلاش کرتے رہنا ہے تا کہ ان میں وحدت اور ہم آہنگی کا تاثر قائم رہے۔ اس کوشش کے دوران میں ٹھوس اور مقرون اشیاء اور ان سے ماخوذ مجرّد اور عمومی نتائج کے مابین لامحالہ ایک دوئی آ کھڑی ہوئی ہے۔ نتیجتاً اشیاء اور تصورات کی دنیاؤں کا تصور ابھرتا ہے جس سے مادے اور ذہن، عمل اور فکر جیسے ثنوی خیالات فروغ پاتے ہیں اور اس طرح انسان کثیر لاتعداد اشیاء کو کسی اصولِ وحدت میں سموتے سموتے اصل منزلِ مقصود ہی سے ہٹ جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ وہ غلطی تھی جو یونانیوں سے سرزد ہوئی۔ اوّل تو انہوں نے استقراء سے بڑا سرسری سا کام لیا۔ دوسرے انہوں نے ہندسی اور ریاضیاتی شکلوں کو بدیہیات خیال کرتے ہوئے استخراج سے کام چلایا، نتیجتاً وہ کبھی یہ نہ جان پائے کہ مادہ ذہن کے اور فکر عمل کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ دونوں کی حقیقت اصل میں ایک ہے۔ مغرب میں پنپتی میکانکی سائنس تک فکری غلطی کا یہ رنگ غالب رہا مگر میکانکیت مخالف سائنس کے نظریات سے اقبال کو یہ آس پیدا ہوئی کہ استقراء اب کچھ صحیح سمت میں بڑھنے لگا ہے کیونکہ ان نظریات سے یہ حقیقت عیاں ہونے لگی ہے کہ ٹھوس حقائق اور ان سے ماخوذ مجرد تصورات میں کسی بھی قسم کی تفریق فروعی ہے۔ گو ارسطو نے اس نقطۂ نظر کو کسی حد تک پالیا تھا مگر اس کی بدقسمتی کہ وہ اپنی فکر کے استخراجی روّیے کی بدولت اس کی صحیح ماہیئت واضح نہ کرسکا۔ ارسطوئی سحر کی وجہ سے طویل عرصے تک مسلمان بھی اس سچائی سے خاصے غافل رہے مگر جونہی انہیں اپنی کوتاہی کا احساس ہوا، انہوں نے بطور خاص اس میں پیش رفت دکھائی۔ مگر زمانے کی ستم ظریفی کہ اپنے کام کو جاری وساری رکھنے کے زیادہ مواقع انہیں نصیب نہ ہو سکے۔ آخر، مغرب نے مسلمانوں کے چھوڑے ہوئے اس سلسلے کو آگے بڑھایا مگر وہ اپنی فکر سے یونانی ثنویت کی چھاپ نہ دور کرسکے۔ لہٰذا

ان کے ہاں طبیعی درجہ کا استقراء میکانکی سائنس کے بڑے ہی بھیانک روپ میں سامنے آیا جہاں زمان ومکاں میں پابند جہانِ رنگ وبو کے مادی اور میکانکی قواعد وضوابط کو خارجی ومعروضی مشاہدات و تجربات کی رُو سے حقیقتِ قطعی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس سے دوسرے درجے کے مابعد الطبیعی استقراء کا وجود خطرے میں پڑ گیا۔ یہ دوسرا درجہ وہ ہے جہاں حقیقت کو کائنات کے زمان ومکاں کی پابندیوں سے بالا اپنے باطن کی گہرائیوں سے محسوس کیا جاتا ہے، جہاں نہ رنگ وبو کی کثرت کا احساس رہتا ہے اور نہ کسی قسم کی کوئی دوئیت قائم رہتی ہے۔ داخلی تجربات وواردات کی یہ وہ سطح ہے جسے کانٹ نے شئے بذاتہٖ قرار دیا اور طبیعی درجے کے استقراء کی بنیاد پر اس کا انکار کر دیا۔ اس کے برعکس، امام غزالی اور شیخ شہاب الدین سہروردی نے اسے بالترتیب باطنی آنکھ اور ذوق سے تعبیر کیا اور اپنے اپنے وجدانی استقراء کے زور پر اس سطح کا اثبات کر دکھایا۔

یہ صحیح ہے کہ بعض یونانیوں کے ہاں داخلی احساسات کا ملکہ موجود تھا لیکن وہ اپنے زمانے کے مذہبی اور اپنی فکر کے استخراجی رجحانات کے زیر اثر اس کی حقیقی روح کو کبھی نہ پہنچ سکے۔ کلیسائی دور میں اس کا شعور کہیں زیادہ موجود تھا مگر عیسائیت میں علم الکلامی مباحث کے استخراجی رواج کی سختی نے ان کے باطنی واردات کو شدت نہ پکڑنے دی اور یوں صدیوں بعد مغرب نے سائنسی طرز کے استقراء کی طرف رغبت بڑھائی تو اس عرصے میں صورتِ حال کچھ ایسی بن چکی تھی کہ طبیعی درجے کے استقراء ہی کو حقائق بے نقاب کرنے کا واحد اور قطعی معیار تسلیم کیا جانے لگا اور مابعد الطبیعی درجے کے استقراء کو اس معاملے میں سرے ہی سے منہم کر دیا گیا۔ یوں مابعد الطبیعی سے طبیعی درجہ تک استقراء کی تبدیلی ایک انتہا سے دوسری انتہا پر منتج ہوئی۔ گو اس تبدیلی کے دوران، ایک وقت ایسا بھی آیا جب مسلمانوں نے ان انتہاؤں کے بیچ میں اعتدال کی راہ پکڑی اور دونوں درجوں کے استقراء سے مساوی اور بھرپور تعرض کیا، مگر انہیں اپنے اس کارِ خیر کو مزید کامیاب بنانے کی مہلت نہ مل سکی۔ نتیجتاً، اب مسلمانوں کے ہاں استقراء کی صورتِ حال یہ ہو چکی ہے کہ مابعد الطبیعی درجے کا استقراء صرف نام کو رہ گیا ہے جب کہ طبیعی درجے کا استقراء نام کو بھی نہیں بچا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اوّل الذکر درجے پر مسلمانوں میں وجدانی استقراء قریب قریب عنقا ہو گیا ہے اور مؤخر الذکر درجے پر سائنسی استقراء مغرب کے سائنسی افکار کا محض سرقہ بن کے رہ گیا ہے۔ مجموعی طور پر مسلمانوں کی استقرائی فکری حالت اس قدر پتلی ہو چکی ہے کہ نہ تو قرآن کی دعوتِ استقراء کو بالائے طاق رکھ سکے، نہ اپنی فکری میراث کی روایات کو زندہ رکھ پائے ہیں اور نہ ہی غیروں کے صحت مندانہ استقرائی

اقدام سے کوئی تحریک اور تازگی حاصل کر پائے ہیں۔ اقبال کے حوالے سے یہ بڑے دکھ کا موقع ہے کہ آج مسلمان دوسروں کے سامنے دیدۂ عبرت بن کے رہ گئے ہیں۔

جہاں کو ہوتی ہے عبرت ہماری پستی سے
نظامِ دہر میں ہم کچھ تو کام کرتے ہیں [۴]

اقبال کو مسلمانوں کی اس حالتِ زار پر افسوس ضرور ہے مگر وہ اس سے مایوس نہیں ہے کیونکہ جو ملّت قرآن کی دعوتِ فکر کی حامل ہو، وہ ہمیشہ کے لیے راندۂ درگاہ نہیں ہوسکتی۔ ضرورت صرف اس امر کی رہتی ہے کہ ان کی خوابیدہ صلاحیتوں کو پھر سے بیدار کیا جائے۔ اسی جذبۂ احساس کے تحت خود اس نے اسی فریضے کو سر انجام دینے کی کوشش کی۔

آزما کر تم ذرا دیکھو مرے اعجاز کو
ڈھونڈتی ہیں جس کو آنکھیں وہ دکھا سکتا ہوں میں
گوش بر آواز تھا مغرب کبھی جس کے لیے
وہ صدا پھر اس زمانے کو سنا سکتا ہوں میں
ناز تھا جس پر کبھی غرناطہ و بغداد کو
پھر وہی محفل زمانے کو دکھا سکتا ہوں میں
گھر کسی کا جن کی ضو سے غیرت مشرق بنے
اس انوکھی شان کے موتی لٹا سکتا ہوں میں
کارواں سمجھے اگر خضر رہِ ہمت مجھے
منزلِ مقصود کا رستہ دکھا سکتا ہوں میں [۵]

کس قدر افسوس کی بات ہے کہ آج بھی مسلمانوں کو اقبال کی اس خدمتِ عظیم کے بارے میں احساس دلانے کی اشد ضرورت ہے جب کہ اُسے یہ پیشکش کیے ہوئے آدھی صدی سے زیادہ کا عرصہ بیت چکا ہے۔ بہرکیف، اقبال نے یہ بھانپ لیا تھا کہ فکری اُمور میں دونوں درجوں کے استقراء کو ایک ساتھ ملحوظ خاطر رکھنا اشد ضروری ہے کیونکہ قرآن نفس اور فطرت کے حوالے سے دونوں کے مشاہدے اور تجربے کا اصرار کرتا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کی خاطر اس نے ''خودی'' کا تصور متعارف کرایا جو خارجی دنیا میں انائے فعال اور باطنی دنیا میں انائے بصیر کے طور پر متشکل ہے۔ انائے فعال سے طبیعی اور انائے بصیر سے مابعدالطبیعی درجے کے استقرائی رویے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں، اس کی یہ سادہ مگر جامع وضاحت خوب ہے۔ ''یہ وحدتِ وجدانی یا شعور کا روشن

نقطہ جس سے تمام تخیلات و جذبات و تمنیاتِ مُستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پُراسرار شے جو فطرتِ انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ ''خودی'' یا ''انا'' یا ''میں'' جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے۔ جو تمام مشاہدات کی خالق ہے۔ اور جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے۔''[۶] اس نسبت سے، خودی کا وصف 'شیرازہ بندی' دراصل استقرائی فکر کا کمال ہے۔

یہ اقبال کا کمال اعجاز ہے کہ ایک طرف اس نے خودی کے آفاقی تصور میں استقرائی فکر کو کوزے میں دریا بند کر کے پیش کیا اور دوسری طرف خودی کا تصور تو کجا قریباً سبھی تصورات کو استقرائی طرز پر وضع کیا جس سے اس کے تصورات میں ہر قسم کے حالات و واقعات کی مناسبت سے مطابقت اور ہم آہنگی کے امکانات بڑھ گئے اور اس کے فکر و نظر میں وسعت اور کشادگی آ گئی۔ اس کی وجہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے اس اقتباس سے بآسانی سمجھ میں آتی ہے: ''اقبال نے مشرق و مغرب کے قدیم و جدید، مسلم اور غیر مسلم حکماء، فلاسفہ، صوفیا، ماہرین نفسیات اور علمائے سائنس کے افکار و نظریات کو کھنگالا، تنقیدی اور تجرباتی شعور و ادراک کی روشنی میں ان کی صحت و سقم کو جانا اور پرکھا اور پھر خذ ما صفا دع ما کدر کے مطابق ان کے عطر سے اپنے مذہبی فکر کا خاکہ مرتب کر کے قرآن و احادیث، اقوال و اعمال صحابہ اور اکابر صوفیائے اسلام کے تجربات و مشاہدات سے اس کے لیے سند و تصدیق و توثیق حاصل کی۔''[۷]

اس سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اقبال نے اپنے کسی بھی تصور کو وسیع مطالعے اور نقد و جرح کے بغیر قائم نہیں کیا۔ اپنے نقطۂ نظر کے بارے میں دستیاب سبھی نظریوں کی کانٹ چھانٹ کی، ان کا تقابلی و تنقیدی جائزہ لیا اور ٹھیک ٹھاک تجزیے کے بعد اپنے تصور کو کوئی حتمی شکل دی۔ لیکن اتنا خیال لازمی طور پر ملحوظ خاطر رکھا کہ کسی بھی صورت میں اس کا تصور اسلامی تعلیمات سے متناقض نہ ہو۔ بعض حضرات نے اس کے اس وصف کو یونانی مفکر ایمپیڈوکلیز کی فکر کی طرح اصطفائی (eclectic) نوعیت کا خیال کیا جس میں اپنے پیشروؤں کے نظریوں سے اپنے نقطۂ نظر کے مطلب کے نکات اکٹھا کر کے ان کے اختلاط سے ایک من پسند نظریہ وضع کیا جاتا ہے جو اصل میں نیا نہیں ہوتا بلکہ ایک مرکب الالوان قسم کی چیز ہوتا ہے اور محض گزشتہ نظریات کی ملی جلی بازگشت ہوتا ہے۔[۸] ان کا یہ خیال سطحی اور بے وزن ہے۔ کیونکہ اقبال کا فکری زمانہ ایمپیڈوکلیز کے عہد سے یکسر مختلف تھا۔ ایمپیڈوکلیز کا دور استخراجی فکر کا دور تھا جہاں تجربی بصیرت کا استقرائی فقدان تھا۔ اس کے برعکس، اقبال کا دور استقرائی شعور سے بے بہرہ نہ تھا، نیز استقرائی اور استخراجی استدلال کے مابین

نمایاں فرق بخوبی سامنے آ چکا تھا۔اس حساب سے ،جب اقبال مشرقی ومغربی نظریات سے کوئی نکات قبول کرتا ہے،ان کی مناسب کانٹ چھانٹ کرتا ہے،انہیں نئے زاویوں سے دیکھتا اور پرکھتا ہے، اسلامی تعلیمات سے ملاتا ہے،اورآخر میں کسی ارتباطی نوعیت کے تصور کو تشکیل دیتا ہے ایسی صورت میں اسے اصطفائی قرار دینا بلاشبہ اس کے فکری طرزِ عمل کے ساتھ زیادتی ہوگی۔ پروفیسر نکلسن کے نام ایک خط میں اقبال نے خود بھی یہ اعتراف کیا تھا کہ ''میں بیس سال سے دنیا کے افکار کا مطالعہ کرر ہا ہوں اور اس طویل عرصہ نے مجھ میں اس قدر صلاحیت پیدا کر دی ہے کہ حالات وواقعات پر غیر جانبدارانہ حیثیت سے غور کر سکوں۔''[۹] پس اس پیرائے میں کوئی اندیشہ باقی نہیں بچتا کہ اقبال نے تصورِ خودی کو اپنے پیشروؤں کے خیالات سے محض اخذ نہیں کیا بلکہ بڑی جانچ پرکھ کے بعد اسے وضع کیا۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے بڑا نادر نکتہ نکالا ہے، جو قابلِ داد ہے۔لکھا ہے، ''اقبال سے پہلے خودی کا فلسفہ نطشے، فشٹے، برگساں اور ولیم جیمز پیش کر چکے تھے مگر اقبال ان کا مقلد نہیں۔ ہر تعمیر میں چوب وخشت تو ایک جیسی ہوتی ہے لیکن معمار کا ہنر اسے منفرد بنا دیتا ہے۔ بعینہٖ اقبال نے خودی کے مفہوم کو ان مفکرین کے تصور سے خاصا منفرد اور ممتاز بنایا ہے۔''[۱۰]

مجموعی طور پر استقرائی استدلال فکرِ اقبال سے عیاں بھی ہے اور اس میں پنہاں بھی ہے۔ پہلی صورت میں استقراء کے متعلق اقبال کی لب کشائی قابلِ غور ہے جو اس کے خیالات سے ظاہر ہے۔ دوسری صورت میں اس کی بصیرت افروزی قابلِ توجہ ہے جو اس کے افکار میں مضمر ہے۔ لیکن ان صورتوں کو پیشِ نظر رکھنے سے پیشتر انسان کے فکر واستدلال کے اس المیے کی طرف دھیان دینا ضروری ہے جو آئینۂ تاریخ سے منعکس ہوا ہے۔ اس کے مطابق، فکر واستدلال کو کئی حالتوں سے گزرنا پڑا جیسے کہ قدیم زمانے کی دیومالائی توجیہات، یونانیوں کے فلسفیانہ نظریات، الہامی مسائل کی مشکلات، تصوف کے داخلی رجحانات، سائنس کے معروضی انکشافات نے فکر واستدلال کو نئے سے نئے قالب میں ڈھالا۔ گو اس تبدیلیِ ہیئت کے دوران استقراء نے اپنی جگہ بنائی لیکن افسوسناک بات یہ ہوئی کہ فکری لحاظ سے جس قسم کا بھی استدلال کیا گیا، اسے بالآخر استناد یت کے اس رتبہ پر فائز کیا گیا جہاں سے تعصب کا گزر ہوتا ہے۔ مثلاً دیومالائی دور میں فطرت کو جذبوں پر قیاس کیا گیا تو دیوی دیوتاؤں کی ایک ایسی دنیا آباد کی گئی، جس کے خلاف بات کرنا اتنا گناہِ عظیم سمجھا گیا کہ اس کے مخالف کی سزا موت سے کم تجویز نہ کی گئی۔ سقراط کو شوکران (زہر) پینے پر مجبور کرنا اس کی منہ بولتی مثال ہے۔ اس کا جرم صرف اتنا تھا کہ اس نے عقل کو مذہبی دیوتاؤں کے خوف سے بلند کر دیا تھا۔

فکری درشتی اور سخت گیری کا یہ عالم اس وقت بھی دکھائی دیتا ہے جب یونانی حکماء اپنے افکار کو حرفِ آخر تسلیم کرنے لگے۔ مثلاً اقلیدس کو اس بات سے سخت نفرت تھی کہ کوئی یہ سوچے کہ کیوں نہ علم ھندسہ سے عملی فائدہ اٹھایا جائے۔ افلاطون اس کی حقارت سے بہت متاثر تھا۔ کہتے ہیں ھندسہ کے بارے میں کچھ ہدایات حاصل کر لینے کے بعد ایک طالبعلم نے بڑی بے تابی سے پوچھا، آخر ان سب باتوں سے اُسے ملے گا کیا؟ یہ سنتے ہی اقلیدس نے غصہ سے ایک غلام کو بلایا اور اسے کہا کہ اس نوجوان کو تین سکّے دے دو کیونکہ اس نے جو کچھ سیکھا ہے، آخر اسے اس سے کچھ تو حاصل ہونا چاہئیے۔ اس کے ساتھ ہی اقلیدس نے اس طالبعلم کو وہاں سے چلتا کیا۔[11] خود افلاطون کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ بھڑک اُٹھا جب اسے معلوم ہوا کہ اس کے چند شاگردوں نے اصول ھندسہ کی بناء پر کچھ پیمانے اور پرکاریں اختراع کر لی ہیں اس کی رائے میں انہوں نے ایسا کر کے علم کے حسن کا ستیاناس کر دیا ہے، یعنی علم کو بلندئ فکر سے پستی پر جا گرایا ہے۔[12] درحقیقت اس کی نظر میں اس کے افکار اس قدر قطعی تھے کہ ان کی مخالفت اس کی قوتِ برداشت سے باہر تھی۔ یہی معاملہ اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ اس وقت پیش آیا جب ہیلانیاتی دور میں ارسطوئی افکار کے ساتھ خدائی احکامات کی طرح کا سلوک کیا گیا۔ ہر صاحبِ خرد سے یہ توقع رکھی جاتی کہ اپنا خیال پیش کرنے سے پہلے وہ یہ ضرور دیکھ لے گا کہ کہیں اس کی سوچ ارسطو کے کسی قول سے تو نہیں ٹکراتی۔ تاریخ کا وہ موڑ خصوصاً توجہ کا طالب ہے جب ارسطوئی، بطلیموسی اور کلیسائی نظریۂ کائنات میں فکر و استدلال کی مطابقت کا رنگ اس قدر گاڑھا ہوا کہ طویل عرصے تک سائنس دانوں کی ایک نہ سنی گئی حالانکہ وہ حق پر تھے۔ ارسطو اور بطلیموس کے نظریات کی قلعی کھول دینے کے باوجود گیلی گلیلیو کا کلیسا کے سامنے گھٹنے ٹیک لینا، اس کی دلخراش مثال ہے۔

پھر ایسا وقت آیا جب سائنس کامیابی سے ہمکنار ہوئی اور اس نے کلیسائی تعصب کے بتوں کو توڑ ڈالا۔ پہلی بار بڑے وثوق سے یہ خیال جاگزیں ہوا کہ استدلال کو آزاد فضا میسر آ گئی ہے جہاں آئندہ کبھی کوئی تنگئ فکر دامن گیر نہ ہو گی، مگر جلد ہی یہ خیال بھی خام ثابت ہوا۔ اسے بھی تعصب نے آ لیا لیکن اب کی بار سائنس پر اس کا وار کسی اور طرف سے نہ ہوا تھا بلکہ خود سائنس ہی کے اندر سے ہوا تھا۔ اس کی اچھی خاصی وضاحت مولوی عبدالحق کے اس اقتباس سے ہوتی ہے۔

''جب کبھی اور جہاں کہیں سائنس میں کوئی نئی دریافت یا تحقیقات ہوئی تو سب سے اوّل اس کی مخالفت میں اہلِ سائنس آستینیں چڑھا کر آئے۔ کوپرنیکس، گلی لیو اور ہاروے کے نام سے کون

واقف نہیں، انہوں نے سائنس میں ایسے ایسے انکشافات کئے جو تا قیامت یادگار رہیں گے۔ لیکن ان کی مخالفت سب سے اوّل نہایت شد و مد کے ساتھ ان کے ہم عصر اہل سائنس نے کی۔ جب بنجمن فرینکلن نے رائل سوسائٹی کے سامنے براقہ کی بحث کی تو تمام اہلِ سائنس نے اُسے بے وقعت بنایا اور رسالہ فلاسوفیکل ٹرنیز ایکشن نے اس مضمون کو درج کرنے سے انکار کیا۔ حالانکہ وہی چیز آج کل کس قدر مفید اور کارآمد ثابت ہوئی ہے اور اس کا استعمال عام ہو گیا ہے۔ جب ینگ نے روشنی کے نظری انعکاشیہ کے عجیب و غریب ثبوت پیش کئے تو سائنسدانوں نے اس کی خوب ہنسی اُڑائی۔ سر ہمفری ڈیوی نے جب یہ خیال ظاہر کیا کہ لندن میں گیس کی روشنی ہو سکتی ہے تو اہل سائنس نے اس کا مضحکہ اڑایا۔ اسٹیون نے جب یہ تجویز کی کہ لورپول اور مانچسٹر کی ریلوے روڈ پر انجن گاڑی چلائی جائے تو اس وقت کے بڑے بڑے اہل سائنس نے شہادت میں بیان دیا کہ یہ ناممکن ہے کہ اس کی رفتار بارہ میل فی گھنٹہ بھی ہو سکے۔ جب نامور اور مشہور منجم ارے گونے برقی ٹیلی گراف کے متعلق بحث کرنی چاہی تو فرنچ اکاڈیمی آف سائنس نے اس کی خوب ہنسی اڑائی اور اسے بحث نہ کرنے دی۔ یہ چند عام اور معمولی نظیریں پیش کی گئی ہیں ورنہ سائنس کی ہر شاخ کے متعلق سینکڑوں مثالیں موجود ہیں کہ جب کسی نے کوئی نئی تحقیقات کی تو سب سے اوّل اہلِ سائنس نے اس کی مخالفت کی۔''[۱۳]

فکر و استدلال کے اس سانحے پر اس وقت زیادہ افسوس ہوتا ہے جب تاریخ شواہد پیش کرتی ہے کہ مسلمان بھی تعصب سے نہ بچ سکے۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات نے تعصب کی کبھی تلقین نہیں کی۔ اسلام تنگ نظر دین نہیں ہے۔ اس کی وضاحت میں اقبال نے مستشرق استاذ ھارٹن کے ایک اقتباس کو بالخصوص نقل کیا ہے۔ ''اسلام کی روح بڑی وسیع ہے، اتنی وسیع کہ اس کے حدود ہی نہیں۔ لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گرد و پیش کی اقوام کے ہر اس فکر کو جذب کر لیا ہے جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشو و نما دی۔''[۱۴] یاد رہے کہ لادینی افکار سے صرفِ نظر کرنے کے باوجود اسلام پر پھر بھی تعصب کا لیبل نہیں لگایا جا سکتا ہے کیونکہ اسلام جس کسی کے مؤقف کو پسند نہیں کرتا، اس کی آزادی پر پھر بھی قدغن نہیں لگاتا۔ جیسے کہ قرآن الفرقان کی سورہ کافرون کی ان آیات مبارکہ سے ظاہر ہے: ''اے پیغمبر (ان منکرانِ اسلام) سے کہہ دو کہ اے کافرو! جن (بتوں) کو تم پوجتے ہو ان کو میں نہیں پوجتا اور جس (خدا) کی میں عبادت کرتا ہوں اس کی تم عبادت نہیں کرتے۔ اور (میں پھر کہتا ہوں) کہ جن کی تم پرستش

کرتے ہوان کی میں پرستش کرنے والا نہیں ہوں اور نہ تم اس کی بندگی کرنے والے معلوم ہوتے ہو جس کی میں بندگی کرتا ہوں۔تم اپنے دین پر میں اپنے دین پر۔'' (۱۰۹:۱-۶) اس نسبت سے، مسلمانوں کی وسعتِ فکر پر کسی کو انگلی تک اٹھانے کی جرأت نہیں ہونا چاہئیے تھی مگر مسلمان غیروں سے کیا تعصب رکھتے۔ خود ایک دوسرے کے خلاف اسی فکری روش کا شکار ہوئے جس کی وجہ سے اقبال کو یہ شکوہ کرنا پڑا:

یوں تو سیّد بھی ہو، مرزا بھی ہو، افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو، بتاؤ تو مسلمان بھی ہو ۱۵

حالانکہ رسولِ کریمؐ نے اپنے خطبہ حجتہ الوداع میں اس کی مکمل بیخ کنی کر دی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسا کیوں ہوا؟ فکر اقبال کی رُو سے، اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے فکری استدلال میں اس قدر تیزی اور طراری آ چکی ہے کہ ان کے لیے حق کو ناحق ثابت کرنا دشوار نہیں رہا۔

احکام تیرے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند ۱۶

اور اتنا ہی کیا آزادیٔ فکر کی بناء پر جب چاہیں، آیاتِ قرآنی میں سے اپنے مطلب کے نئے معنی اور مفہوم بھی نکال سکتے ہیں۔

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد! ۱۷

دراصل جب سے مسلمانوں نے ذاتی مفادات کی عینک پہن لی ہے وہ اس حد تک قعر مذلت میں جا گرے ہیں کہ مطالبِ قرآن کو بھی ذاتی مفاد کے رنگ میں بدلنے سے گریز نہیں کرتے۔ یعنی وہ خود کو دین کے سانچے میں نہیں ڈھالتے، بلکہ دین کو اپنے خیالات کے سانچے میں ڈھالنے کا استدلال کرتے رہتے ہیں۔

خود بدلتے نہیں، قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق! ۱۸

اور ان کی مطلب پرستی اس قدر بڑھ چکی ہے کہ انہوں نے قرآن کے سیدھے سادھے رستے کو بھی ٹیڑھی ترچھی راہوں میں بدل لیا ہے۔

زمیں کیا آسماں بھی تیری کج بینی پہ روتا ہے
غضب ہے سطرِ قرآں کو چلیپا کر دیا تو نے! ۱۹

حق سے ناحق کو ثابت کرنا اصل میں تعصب کو ہوا دینا ہے جو استقرائی فکر کے استحقاق کو مجروح کرتا ہے اور اس حوالے سے المیہ کا سبب بنتا ہے۔ استقرائی طریقۂ کار میں مشاہدات و تجربات کی مدد سے جن نتائج کو پہنچا جاتا ہے وہ سو فی صد سچ نہیں ہوتے مگر انہیں اس وقت تک صادق شمار کیا جاتا ہے، جب تک ان کی صداقت پر کوئی حرف نہ آئے۔ گویا استقرائی نتائج میں تبدیلی کا امکان موجود رہتا ہے لہٰذا اس میں مزید فکر و استدلال کا دروازہ ہمیشہ کھلا رکھنا چاہئیے مگر متعصب کا اپنے استدلال کے بل پر یہ گمان کر لینا کہ ان کے نتائج فکری قطعی ہیں، حرفِ آخر ہیں، ناقابل تبدّل ہیں، لہٰذا ان کے خلاف کسی کے نقطۂ نظر کو سننا نہ صرف جائز نہیں بلکہ اس قدر قابلِ مذمت ہے کہ اگر کوئی ایسا کرنے کی کوشش بھی کرے تو اُسے سختی سے روکنا ہوگا۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ کیا ایسا زاویۂ فکر منصفانہ ہے؟ یہ وہ المناک سوال ہے جس کی چبھن اقبال نے محسوس کی ہے اور اس روّیے کے حامل ہر اہل خرد کو مخاطب کرتے ہوئے کہا ہے:

تعصب چھوڑ ناداں! دہر کے آئینہ خانے میں
یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے [۲۰]

جس وقت انسان اپنے افکار و نظریات کی حقانیت کے زعم میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اپنے تمام تر استقرائی رویے کے باوجود اس کے خیالات سے وابستہ تعصب کا رنگ اس خاموشی سے اس پر چڑھ جاتا ہے کہ خود اس کو بھی اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔ دیکھا جائے تو اس کا ایسا روّیہ اس کی قوتِ فکر و استدلال کے لیے دیمک کا کام کرتا ہے اور پھر اس کی فکر میں تعصب رہ جاتا ہے اور استقراء کا عنصر رخصت ہو جاتا ہے۔ نتیجتاً اپنے نظریات کے سوا کسی دوسرے کی فکر میں اسے کچھ اچھا نہیں سوجھتا۔ استقراء کے ہر دور میں یہ ہوا اور افسوس کا مقام ہے کہ تا حال ہو رہا ہے۔ اس حوالے سے اقبال کی اس پکار پر سخت دھیان دینے کی ضرورت ہے۔ ''اختلاف رائے ایک طبعی امر ہے اس لیے کہ طبائع مختلف ہوتی ہیں۔ ہر شخص کی نظر مختلف ہے، اسلوب فکر مختلف ہوتی ہے لیکن اس اختلاف کو اس طریقے پر رکھنا چاہئیے جس طرح ہمارے آباؤ اجداد نے اسے رکھا۔ اس صورت میں اختلاف رحمت ہے۔ جب لوگوں میں تنگ نظری آ جاتی ہے تو یہ زحمت بن جاتا ہے۔ مسلمانو! میں تمہیں کہتا ہوں کہ اگر زندہ رہنا چاہتے ہو تو متحد ہو جاؤ۔ اختلاف بھی کرو تو اپنے آباء کی طرح، تنگ نظری چھوڑ دو۔ میں کہتا ہوں کہ تنگ نظری چھوڑنے سے سب اختلافات مٹ سکتے ہیں۔''[۲۱] اور تعصب کی بیماری کا بہترین مداوا رَواداری ہے لیکن افسوس کا مقام ہے کہ لوگوں نے اس کے مفہوم کو سمجھنے میں بھی ٹھوکر

کھائی ہے۔اقبال نے بڑے جامع اور مختصر الفاظ میں اس کی حقیقی روح کو اجاگر کیا ہے، اُس نے لکھا ہے ''حقیقی رَواداری عقلی اور روحانی وسعت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ رَواداری ایسے شخص کی ہوتی ہے جو رُوحانی حیثیت سے قوی ہوتا ہے اور اپنے مذہب کی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہوئے دوسرے مذاہب کو رَوا رکھتا ہے اور ان کی قدر کر سکتا ہے۔ایک سچا مسلمان ہی اس قسم کی رَواداری کی صلاحیت رکھتا ہے اور ان کی قدر کر سکتا ہے۔''۲۲ درحقیقت یہ کوئی ضروری نہیں کہ صرف مذہبی معاملات ہی میں رَواداری سے کام چلایا جائے۔ زندگی کے ہر معاملے میں اس کو اختیار کرنا ضروری ہے کیونکہ اسی سے تعصب کی بیخ کنی ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تعصب انسانی فکر کی ترقی میں تنزلی اور توقف کا باعث بنتا رہا ہے مگر پھر بھی یہ استقرائی عقل کا کمال اعجاز ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں آگے بڑھتی رہی اور اس دوران میں اس کی وضع قطع جس ہیئت میں بھی نمودار ہوئی، اس نے بالآخر جس قسم کی بھی سچائیوں کو بے نقاب کرنے کا دعویٰ کیا اس کے بارے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر کہاں تک اس کے دعوے قابلِ جواز اور صحیح ہیں۔اس کا فیصلہ انسانی فکر کی کسی بھی کسوٹی سے نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انسان اس بات کی کوئی ضمانت نہیں دے سکتا کہ اس کے مقرر کردہ قواعد وضوابط سب کے لیے تا ابد قابل قبول رہیں گے۔ یہ بات تجربے میں آئی ہے کہ انسان کے حالات بدلنے سے اس کے خیالات اور خیالات کے بدلنے سے اس کے حالات بدلتے رہتے ہیں۔اس بات کی وضاحت میں ایک انتہائی سادہ سی مثال کو سامنے رکھتے ہیں۔ بالفرض کوئی شخص اپنے گھر کے آنگن میں لگے ہوئے نیم کے پیڑ کو کٹوانے کی فکر میں محض اس لیے مبتلا ہے کہ اس پیڑ کے پتے اور نمکولیاں بہت جھڑتے ہیں جن کی وجہ سے آنگن میں غلاظت جمع ہوئی رہتی ہے اور پیڑ کی گھنی چھاؤں کی وجہ سے دھوپ بھی آنگن میں نہیں آتی۔اتفاق سے وہ شخص کسی ایسی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے جس کے علاج کے لیے اس کا طبیب نیم کے تازہ پتّے اور نمکولیوں کے مغز دوا میں استعمال کرنے کی تجویز کرتا ہے، لامحالہ اس شخص کی درخت کٹوانے کی سوچ بدل جائے گی۔لہٰذا انسان اپنے دعوؤں کی پرکھ کے لیے اگر کوئی بھی معیار اپنی فکر کے بل بوتے پر قائم کرے گا تو اس کی نوعیت زمانے کی طرح سیال ہوگی اور جس میں ٹھہراؤ نہ ہو وہ اپنے آپ کا معیار کیونکر ہو سکتی ہے۔اس لیے استقرائی نتائج کے صدق وکذب کو جاننے کی پرکھ صرف وحی کی بدولت ہی ممکن ہے جس کی سچائیاں ابدی ہیں، تغیر زمانہ سے محفوظ ہیں اور سب سے بڑھ کر فکر انسانی کی حاصلات نہیں بلکہ حکمتِ الٰہی کی تعلیمات ہیں، چونکہ وحی کا سلسلہ

ختم رسل ؐ پر آ کر پایۂ تکمیل کو پہنچا، اس لیے صرف دینِ اسلام کی تعلیمات فکرِ انسانی کے لیے قطعی مشعلِ راہ ہیں اور تا قیامت رہیں گی۔

اس معاملے میں ایک مشکل یہ ہے کہ انسانی استقراء کا تعلق فطرت خارجیہ اور نفوس انسانیہ کے متغیرہ اُمور سے ہے جب کہ ربانی تعلیمات کا واسطہ کلام الٰہیہ کے حکمت افروز غیر متغیرہ حقائق سے ہے۔ لہٰذا کسی متغیرہ کے لیے غیر متغیرہ کو معیار کیسے ٹھہرایا جائے۔ ظاہر ہے اس کا امکان صرف اس صورت میں پیدا ہوتا ہے جب متغیرہ غیر متغیرہ کے خلاف نہ جاتا ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ استقرائی نتائج مذہبی صداقتوں سے کلی یا جزوی طور پر مطابقت رکھتے ہوں اور ان کی اچھی خاصی وضاحت پیش کرتے ہوں، تو پھر قابلِ قبول ہیں وگرنہ نہیں۔ عدم مطابقت کی صورت میں یہ متصور ہوگا کہ استقرائی نتائج نے مذہبی صداقتوں کی تغلیط نہیں کی بلکہ ان کے تفصیلی تعین میں ضرور کہیں ٹھوکر کھائی ہے۔[۲۳] لہٰذا ناقدانہ استدلال سے ان نتائج کا جائزہ لینا ہوگا۔ اسی نقطۂ نظر کے تحت اقبال نے فکرِ اسلامی کی تجدیدِ نو پر اصرار کیا۔ اس کے زمانے میں مغربی سائنس کے روپ میں استقرائی استدلال کا مصرف زوروں پر تھا، اس لیے اس نے یہ ضروری سمجھا کہ وقت کا تقاضا ہے کہ معقول سائنسی حاصلات کی رُو سے مذہبی سچائیوں کو اندازِ نو میں پیش کیا جائے۔ مذہب سے قریب محسوس ہوتے ہوئے میکانکیت مخالف سائنسی نظریات کی تفہیم سے اقبال کو یہ اُمید بندھی کہ ''وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔''[۲۴] اس کا ارتقاء و حرکت زمان و مکاں اور تسخیر کائنات جیسے سائنسی نظریات کو مذہبی تعلیمات و تجربات سے ہم آہنگ ظاہر کرنا، اسی سلسلے کی ایک کڑی تھا۔ اس کی ذاتی رائے میں سائنس اور مذہب کو ہم آہنگ رکھنے کی کاوش اس لیے کی گئی کہ عصر جدید کا انسان محسوس کا حد درجہ خوگر ہو چکا ہے لہٰذا یہ خیال کرنا غلط نہ ہوگا کہ ''مذہب کی بدولت جس قسم کا علم ہوتا ہے اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔''[۲۵] کیا اقبال کی رائے درست ہے اور مزید پیش رفت کی حامل ہے؟ اس ضمن میں اب تک دو طرح کے فکری رویے سامنے آئے ہیں:

ایک طرف ایسے مذہبی سکالر ہیں جنھوں نے اسی فریضے کو حتی المقدور پورا کرنے کی کوشش کی ہے جیسے کہ مولانا وحید الدین نے اپنی تصنیف *مذہب اور جدید چیلنج* میں ان خطوط پر یہ مؤقف[۲۶] اپنایا ہے کہ ''مذہب اور سائنس دونوں ہی ایمان بالغیب پر عمل کرتے ہیں، مذہب کا اصل دائرہ اشیاء کی اصلی اور آخری حقیقت متعین کرنے کا دائرہ ہے، سائنس اسی وقت تک

مشاہداتی علم ہے جب تک وہ ابتدائی اور خارجی مظاہر پر کلام کر رہی ہو، جہاں وہ اشیاء کی آخری اور حقیقی حیثیت متعین کرنے کے میدان میں آتی ہے جو کہ مذہب کا اصلی میدان ہے تو وہ بھی ٹھیک اسی طرح ''ایمان بالغیب'' کا طریقہ اختیار کرتی ہے، جس کا الزام مذہب کو دیا جاتا ہے کیونکہ اس میدان میں اس کے سوا چارہ نہیں''۔ مولانا نے اس دعوی کے ثبوت میں ساتھ ہی سر آرتھر اڈنگٹن کی پیش کردہ یہ مثال بھی سامنے رکھی ہے۔ ''دورِ جدید کا سائنسدان جس میز پر کام کر رہا ہے، وہ بیک وقت دو میزیں ہیں۔ ایک میز تو وہی ہے جو ہمیشہ سے عام انسانوں کی میز رہی ہے اور جس کو چھونا اور دیکھنا ممکن ہے۔ دوسری میز اس کی علمی میز (scientific table) ہے، اس کا بیشتر حصہ خلا ہے اور اس میں بے شمار نا قابل مشاہدہ الکٹران دوڑ رہے ہیں، اسی طرح ہر چیز کے مثنی (duplicate) ہیں جن میں سے ایک تو قابلِ مشاہدہ ہے اور دوسرا صرف تصوراتی ہے، اس کو کسی بھی خوردبین یا دوربین سے دیکھا نہیں جاسکتا۔'' پس، کسی شے کی تصوراتی شکل سائنسی استقراء کی وہ دریافت قرار پاتی ہے جسے اس نے اسی شے کی مرئی شکل کی مدد سے ڈھونڈا ہوتا ہے۔ یہی معاملہ مذہب کا ہے جس میں فطرت کے طبیعی مظاہر، ان مابعد الطبیعی حقائق کے شواہد پیش کرتے ہیں جن کا بڑے وثوق سے دعوی کیا گیا ہوتا ہے۔ اپنی تصنیف میں مولانا نے جا بجا سائنسی نظریات کی رُو سے مذہبی صداقتوں کو اجاگر کیا ہے۔

دوسری طرف ایسے سائنسی سکالرز ہیں جنہوں نے اس فریضے کو سرے سے عبث جانا ہے اور ایسی کاوش کو غیر سائنسی مانا ہے۔ مثلاً اپنے مقالے سائنس اور اسلامی دنیا میں ارشد محمود لکھتے ہیں کہ ''اسلامی دنیا میں ''علم'' سے مراد مقدس متن کی نئی تشریحات تلاش کرنا ہے۔ ان کا دعوی ہے کہ جدید سائنس نے جو بھی دریافت کیا ہے ان کی پیش گوئی مقدس آیات میں پہلے سے ہی دی جا چکی ہے۔ چنانچہ ان کی ''علمی کاوش'' سے مراد ایسی ٹوہ میں رہنا ہے جس سے سائنسی حوالوں کو استعمال کر کے مقدس آیات کے سچا ہونے کو ثابت کیا جائے۔''[۲۷] احیائے دین کے نام پر مسلمانوں کی اس کاوش سے سائنسی ساکھ کو ضعف پہنچا ہے۔ اسی نقطۂ نظر کی وکالت میں ڈاکٹر پرویز امیر علی ہود بھائی نے اپنی تصنیف مسلمان اور سائنس میں واضح[۲۸] کیا ہے کہ مسلمان اپنی اس کاوش کو ''اسلامی سائنس'' کہتے ہیں جس کے لیے کبھی کوئی مشین یا اوزار نہیں بنائے گئے۔ نئے کیمیاوی مرکبات تیار نہیں کیے گئے۔ کسی نئے تجربے کا ڈیزائن نہیں بنایا گیا۔ کسی نئی حقیقت کو دریافت نہیں کیا گیا۔ محض ایسے نا قابل آزمائش معاملات سے طبع آزمائی کی گئی جو صحیح معنی میں سائنس کے

میدان سے باہر ہیں۔ مثلاً رفتارِ فلک، دوزخ کا درجۂ حرارت، جنّات کی کیمیاوی ساخت، منافقت کے حساب لگنے کا فارمولا، پیغمبرؐ کے واقعہ معراج کی نظریۂ اضافیت پر مبنی تشریح، وغیرہ کے عنوانات سے متعدد عالمی کانفرنسوں میں مقالے پڑھے گئے جو نہ تو دین اسلام کے مطابق ہیں اور نہ ہی سائنسی معیار پر پورے اترتے ہیں۔ ڈاکٹر ہود بھائی نے اپنی اسی تصنیف میں ایک اور جگہ یہ بھی وضاحت [۲۹] کی ہے کہ 'اسلامی سائنس' لفظ سائنس کے فریب کارانہ استعمال کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ ابتدائی دور کے مسلمان سائنسدانوں کے کام کی بنیاد پر اپنی بڑائی جتانے کی کوشش ہے حالانکہ اس دور کے مسلم سائنسدان راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور ان کی سائنس حقیقت پسندانہ تھی۔ انہوں نے طبیعیاتی کلیے دریافت کئے۔ کیمیاوی تجربات کئے۔ پیچیدہ مشینیں اختراع کیں۔ کبھی منافقت یا ثواب کے ریاضیاتی کلیے تلاش نہیں کئے۔ جنات کی سائنسی ہیئت کو جاننا گوارا نہیں کیا۔ اس لیے بزبانِ ارشد محمود، ''دانشمندانہ رستہ یہی ہے کہ ہم سائنس اور مذہب کو ایک کہنا بند کریں۔ سچ یہی ہے ان کا ایک دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ تفہیم کائنات کے دو الگ الگ خود مختار نظام ہیں۔'' [۳۰]

پہلی بات، اگر کچھ لوگ اسلام اور علوم کو یکجا کرنے کی درست سبیل نہیں کر پا رہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کاوش کو سرے سے ہی ترک کر دیا جائے۔ اسے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ بالفرض بازار میں کچھ لوگ ملاوٹی غذائیں فروخت کرنے لگیں تو ان سے واقف ہونے کے بعد انسان یقیناً ان غذاؤں سے بےزار ہو جائے گا مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ انسان خالص غذا سے بھی بےزار ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک، یہ بات ویسے ہی اچنبھے کی ہے کہ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ اسلام اور علوم یکجا نہیں ہو سکتے۔ اس کا کہنا ہے کہ ''مجھے تعجب ہے کہ علوم اسلام اور تاریخ اسلام کے موجود ہونے کے باوجود کوئی شخص کیونکر کہہ سکتا ہے کہ علوم اور اسلام ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔'' [۳۱] تاریخ خود بولتی ہے کہ راجر بیکن، رینی ڈیکارٹ، جان اسٹورٹ مل جیسے مغربی حکماء نے کس طرح مسلمانوں کی استقرائی تعلیمات سے کسبِ فیض اٹھایا۔ دوسری بات، اقبال سائنس کا نہیں، فلسفۂ سائنس کا حکیم تھا۔ اس لیے وہ کائنات کا تالیفی نوعیت کا مطالعہ کرنے کا خواہاں تھا تا کہ سائنس کے فراہم کردہ طبیعی شواہد کی رُو سے مذہب کے مابعد الطبیعی حقائق کی گواہی ملتی رہے۔ یقیناً اس نے کبھی نہیں چاہا کہ کسی طبیعی وجود کی سائنسی تحقیق سے کسی مابعد الطبیعی وجود کی ہیئت کو ثابت کیا جائے یا کسی مخصوص سائنسی کلیے کی روشنی میں کسی مابعد الطبیعی واقعہ کی توجیہ کی جائے۔ اس حد تک ڈاکٹر ہود بھائی کی وضاحت غلط نہیں۔ بلاشبہ ابتدائی دور کے مسلمان نہ تو سائنس اور نہ فلسفۂ سائنس

کے اعتبار سے کبھی ایسی نام نہاد تحقیقات کا شکار ہوئے لیکن جہاں ڈاکٹر ہود بھائی نے مذہب اور سائنس کی باہمی لاتعلقی پر زور دیا ہے، وہاں سوچنے کی بات یہ ہے کہ بالفرض کسی مسلم کی فکر میں فتور ہو تو کیا اس کا سزاوار اسلام ہوگا؟ یقیناً نہیں۔ان سائنسی سکالرز نے اسلام کے نام پر کی جانے والی کاوشوں کا قصوروار دین کو ٹھہرا دیا۔کیا یہ منصفانہ عمل ہے؟ یہ وہی غلطی ہے جو فکر اقبال کی رُو سے اہلِ مغرب نے کی ہے۔انہوں نے کلیسائی اور سائنسی نظریات کے تصادم کا حل یہ نکالا کہ سائنس کو مذہب سے جدا کر ڈالا حالانکہ اس کا حل کلیسائی کٹر پسندی کا جرآت مندانہ سامنا کرنا تھا، تاکہ مذہب اور سائنس کے مابین کوئی فاصلہ نہ رہے۔

درحقیقت، مذہب اور سائنس میں غلط مبحث کی فضا اس وقت پیدا ہوتی ہے جب دونوں میں سے کسی ایک طرف سے دوسرے کی حد میں دراندازی کی جائے۔کبھی اہلِ مذہب کی جانب سے یہ زیادتی کی گئی اور اب اہل سائنس بھی اسی غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں۔انصاف کے تقاضے ملحوظِ خاطر رکھے جائیں تو ان دونوں میں عدم مطابقت کی صورت پیدا نہیں ہوسکتی۔اقبال کے نزدیک مذہب اور سائنس میں ہنگامہ آرائی کا جو شور مچایا جاتا ہے وہ اصل میں مذہب اور سائنس کا نہیں بلکہ عیسائیت اور سائنس کا تاریخی تصادم ہے کیونکہ جیسے جیسے مغربی حکماء نے مسلمانوں کی علمی ترقی سے استفادہ کیا، ان کے خیالات میں انقلاب پیدا ہوا، جس کے نتیجے میں ان کا رومن کیتھولک عیسائیوں سے فکری ٹکراؤ شروع ہوا، جسے مذہب اور سائنس کے مابین تصادم سے موسوم کر دیا گیا اور پھر یہ تاریخی غلطی کئی بار دھرائی گئی جس سے تنگ آ کر بعض سائنس شناسوں نے یہ نتیجہ اخذ کرلیا کہ جب تک مذہب اور سائنس کے درمیان قطعی طور پر کوئی حدفاصل نہیں کھینچ لی جاتی اس وقت تک سائنسی ترقی کی راہیں مسدود رہیں گی۔ان کے خیال میں آخر یہ مان لینے میں حرج ہی کیا ہے کہ مذہب کا سائنس سے کوئی تعلق نہیں۔اس مؤقف کی تائید میں ڈاکٹر پرویز ہود بھائی نے فلسفۂ سائنس کے انگریز مفکر سر کارل پوپر کے وضع کردہ اصول تکذیب کو پیش نظر رکھا ہے تاکہ سائنسی اور غیر سائنسی کاوشوں میں تمیز کی جاسکے اور ہمیشہ کے لیے یہ جھگڑا ہی مٹ جائے کہ آیا مذہب اور سائنس میں مطابقت کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے یا نہیں۔ڈاکٹر ہود بھائی نے اصول تکذیب کو ان لفظوں میں پیش کیا ہے۔''اگر ہم کسی نظریے کو سائنسی تسلیم کرانا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ وہ نظریہ ایسی پیش گوئیوں کا حامل ہو جن کی تصدیق مشاہدے اور تجربے کے ذریعہ کی جاسکے۔اگر نظریہ کوئی قابل تصدیق پیش گوئی نہ کرے تو اسے غلط ثابت کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہوتا۔ناقابل تکذیب

نظریات سائنسی نہیں ہوتے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ نا قابل تکذیب نظریہ خراب، غلط یا کچھ اور ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ غلط ثابت کرنے کی کسوٹی نہ ہونے کی وجہ سے یہ غیر سائنسی ہے۔ یقیناً بہت سی اچھی چیزیں...... بلکہ شاید زندگی کی بہترین چیزیں......غالباً سائنس سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں۔''۳۲ ڈاکٹر صاحب نے اصولِ تکذیب کی تشریح کے لیے ساتھ ہی یہ مثال پیش کی ہے۔''ارسطو کو یقین تھا کہ پتھر اس لیے زمین پر گرتا ہے کہ زمین اس کی ماں ہے اور وہ اپنی ماں کی گود میں گرنا چاہتا ہے۔ اس نظریے کے متعلق دو سوال کئے جا سکتے ہیں: اوّل، کیا یہ سائنسی نظریہ ہے؟ دوم، ارسطو صحیح تھا یا غلط؟ پہلے سوال کا جواب ہے:''نہیں۔'' ارسطو کا نظریہ ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ وقت کے ساتھ پتھر کی رفتار کس طرح بڑھتی ہے اور کیا ہلکی یا بھاری چیزوں کے گرنے کی رفتار میں فرق ہوتا ہے، وغیرہ وغیرہ۔ یہ نظریہ بتاتا ہے کہ چیزیں کیوں گرتی ہیں۔ لیکن ایسی کوئی پیش گوئی نہیں کرتا جس کی تصدیق تجربہ کر کے کی جا سکے۔ کیونکہ اسے غلط ثابت کرنے کا کوئی طریقہ نہیں، اس لیے یہ یقیناً سائنسی نظریہ نہیں ہے۔ جہاں تک اس کے صحیح یا غلط ہونے کا سوال ہے تو اس کا تعجب خیز جواب یہ ہے کہ ''کوئی نہیں جانتا۔'' قاری کو اپنے جواب کی صحت پر یقین ہو سکتا ہے۔ لیکن کیا وہ ثابت کر سکتا ہے کہ پتھر کو ماتر بھومی سے محبت نہیں ہے؟''۳۳

اس طرح اسلامی سائنس کے مختلف نظریات پر اس اصول کے اطلاق سے خود بخود اندازہ ہو جائے گا کہ وہ سائنسی کہلانے کے کیونکر حقدار نہیں۔ یقیناً یہ اصول بہت شاندار ہے اور اس کے تحت اسلامی سائنس کے نام پر پڑھے جانے والے مقالات کے غیر سائنسی ہونے کا پول کھل جاتا ہے۔ لیکن اگر تھوڑی دیر کے لیے اس اصول کا اطلاق مذہبی پیشین گوئیوں کے حامل نظریات پر کیا جائے اور اگر ان کی سائنسی تصدیق بھی ممکن الحصول ہو تو پھر اس صورت میں یہ شبہ نہیں ہونا چاہیے کہ مذہب اور سائنس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس سلسلہ میں، مولانا وحیدالدین نے کچھ مثالیں پیش کی ہیں۔ یہاں ان میں سے صرف ایک کو چنتے ہیں تاکہ مؤقف واضح ہو سکے۔ مثلاً قرآن پاک کی سورۃ الفرقان میں یہ بیان آیا ہے۔''اور وہی تو ہے جس نے دو دریاؤں کو ملا دیا۔ ایک کا پانی شیریں ہے پیاس بجھانے والا اور دوسرے کا کھاری چھاتی جلانے والا اور دونوں کے درمیان ایک آڑ اور مضبوط اوٹ بنا دی۔'' (۲۵:۵۳) اور قرآن پاک کی سورۃ الرحمٰن میں اسے پھر سے دہرایا گیا ہے:''اسی نے دو دریا رواں کئے جو آپس میں ملتے ہیں۔ دونوں میں ایک آڑ ہے کہ (اس سے) تجاوز نہیں کر سکتے۔'' (۵۵:۱۹-۲۰) ان آیات مبارکہ کی رُو سے مختلف خواص کی حامل رقیق اشیاء

آپس میں کبھی حل نہیں ہوتیں۔ یہ بات زمانہ قدیم سے ہی انسان کے مشاہدے میں آتی رہی ہے مگر سائنسی رُو سے یہ مسئلہ حل طلب رہا کہ آخر کس قانون کے تحت ایسا ہوتا ہے۔ تحقیقات کی رُو سے اس کی تصدیق اس وقت ممکن ہوئی جب سطحی تناؤ (surface tension) کا قانون دریافت ہوا۔ سادہ لفظوں میں اسے یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ بالفرض ایک گلاس لبالب پانی سے بھرا جائے تو وہ کنارے تک پہنچ کر فوراً نہیں بہے گا بلکہ ایک سوت کے بقدر اٹھ کر گلاس کے کناروں کے اُوپر گولائی میں ٹھہر جائے گا۔ کیونکہ رقیق اشیاء کی سطح کے سالمات (molecules) کے بعد چونکہ کوئی چیز نہیں ہوتی اس لیے ان کا رخ اندر کی طرف ہو جاتا ہے، اس طرح سالمات کے درمیان کشش اتصال بڑھ جاتی ہے اور قانون اتصال کے عمل کی وجہ سے پانی کی سطح کے اوپر ایک قسم کی لچک دار جھلی (elastic film) سی بن جاتی ہے اور پانی گویا اس کے غلاف میں ملفوف ہو جاتا ہے۔ جیسے پلاسٹک کی سفید جھلی میں پسا ہوا نمک ملفوف ہوتا ہے۔ سطح کا ہی پردہ اُبھرے ہوئے پانی کو روکتا ہے۔ یہ پردہ اس حد تک قوی ہوتا ہے کہ اگر اس کے اوپر سوئی ڈال دی جائے تو وہ ڈوبے گی نہیں بلکہ پانی کی سطح پر تیرتی رہے گی، اسی کو سطحی تناؤ کہا جاتا ہے اور یہی وہ سبب ہے جس کی بناء پر تیل اور پانی ایک دوسرے میں حل نہیں ہوتے اور یہی وہ آڑ ہے جس کی وجہ سے کھاری پانی اور میٹھے پانی کے دو دریا مل کر بہتے ہیں مگر ایک کا پانی دوسرے میں شامل نہیں ہوتا۔[۳۴] عصر جدید میں مذہبی علم کی سائنسی زبان میں تفہیم حاصل کرنے سے اقبال کی مراد اسی طرز کے فریضوں کو سرانجام دینا تھا۔ لیکن اس سے یہ مطلب ہرگز نہ لیا جائے کہ اس کی دانست میں کچھ ایسا تھا کہ قرآنی آیات کو بہر صورت سائنسی ثابت کرنا ہے۔ اس کا مطمح نظر صرف یہ تھا کہ اسلام کو جدید تعلیم یافتہ سائنسدان اور فلسفی کے زاویۂ نگاہ سے دیکھا جائے اور اس کے بارے میں ایسی زبان اختیار کی جائے جسے زمانۂ حال کے علمی حلقے سمجھتے ہوں۔ زندگی نے وفا نہ کی وگرنہ وہ خود اسی کارِ خیر کو "Islam as I Understood It" کے عنوان سے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا آرزومند تھا۔[۳۵]

بعض علمی حلقوں کی جانب سے یہ اعتراض سامنے آیا ہے کہ دین اسلام اور سائنس میں مطابقت ڈھونڈنے والے یہ کیوں بھول جاتے ہیں کہ یہ عظیم کاوش دوسرے مذاہب کے علمبردار بھی کرتے رہے ہیں اور ابھی تک کر رہے ہیں۔ مثلاً[۳۶] ہندوؤں کو زعم ہے کہ سائنس کا قانون بقائے مادہ وتوانائی ان کی مقدس کتاب بھگوت گیتا کے اس اشلوک سے ثابت ہے۔ 'جو موجود نہیں وہ وجود میں نہیں آسکتا اور جو موجود ہے وہ تباہ نہیں ہوسکتا۔' ایسے ہی ان کو فخر ہے کہ ان کا مذہبی

وید اس راز کو بہت پہلے ہی بیان کر چکا تھا جسے سائنس نے حال ہی میں کائنات کی تخلیق کی بگ بینگ تھیوری "Big Bang theory" کے طور پر پیش کیا ہے۔ دیگر مذاہب کے حوالوں سے بھی ایسی مثالوں کی کمی نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر مذہب کے ساتھ سائنسی حقائق کی مطابقت ڈھونڈنا ایک مضحکہ خیز صورت نہیں؟ بادی النظر میں یہ سوال بڑا گھمبیر معلوم ہوتا ہے اور گھبرا کے یہ ماننے کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ مذہب سے سائنس کی مطابقت کا خیال ہی فضول ہے، یہ زیادہ سے زیادہ مذہبی بنیاد پرستوں کا شاخسانہ ہے اور بس۔ لیکن عمیق نظر سے کام لیا جائے تو اس مسئلے کی الجھن رفع ہونے لگتی ہے۔ اس سلسلے میں، ذرا دیر کے لیے تاریخ فکر انسانی کی طرف توجہ مرکوز کی جائے تو دو نمایاں باتیں سامنے آتی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ استقرائی فکر جب تک استخراجی فکر کے زیر اثر پنپتی رہی اسے یہ مقام نصیب نہ ہو سکا کہ اس کے راز سب پر افشاں ہو سکیں۔ مثال کے طور پر قدیم یونانیوں کی نظر میں مجرّد تصورات کے مقابلے میں تجربی نوعیت کے اُمور ثانوی حیثیت کے حامل تھے اس لیے وہ اپنے عملی کام راز داری میں رکھتے جیسے کہ سائراکیوز کے ارشمیدس کے بارے میں کہا جاتا ہے [۳۷] کہ اس نے اپنی عملی ایجادات اور دریافتوں کے بارے میں کچھ بھی تحریر کرنے سے انکار کر دیا تاکہ ان کی غیر پیشہ وارانہ حیثیت قائم رہے۔ بالفرض، یونانیوں کو کبھی عملی کارگزاریوں کو بیان کرنے کی ضرورت بھی پڑتی تو انہوں نے ہندسہ وریاضی کے مجرّد کُلیّوں ہی کا سہارا لیا۔ زمانۂ عتیق میں دیگر قوموں کا فکری حال بھی اس سے مختلف نہ تھا۔ مثلاً ہندو قوم استخراجی فکر و استدلال کی اس قدر اسیر چلی آ رہی تھی کہ انہیں کبھی یہ ہوش نہ آیا کہ اپنے عملی تجربات کو عام کرتے۔ ان کے بارے میں مغربی دانشور آلڈوس ہکسلے لکھتا ہے۔ ''یہ ہندو کیسے ممتاز مقام کے مالک تھے۔ جو ایجادات وانکشافات ہم لوگوں نے کئے ہیں یا جنہیں ہمارے کرنے کا امکان ہے کم از کم ہندوستان کے آزاد ہونے تک، سب انہیں معلوم تھے۔ بدقسمتی سے ان لوگوں نے اختصار بے جا سے کام لیا اور حقائق کو بہ تصریح بیان نہیں کیا۔ وہ اس ایجاز وحجاب سے کام نہ لیتے تو آج ہندو اپنے مغربی حریفوں سے صدیاں آگے ہوتے لیکن وہ کھل کر بات نہ کر پائے۔'' [۳۸] اسی طرح سونا بنانے کے خواہاں کیمیاگروں کے بارے میں عام تھا کہ وہ جان بوجھ کر اپنی تحریروں کو اتنا ادق بنا ڈالتے تاکہ ان کی دریافتیں ان کے مخصوص حلقوں تک محدود رہیں۔ الغرض پرانے زمانے میں سائنسی معاملات کو صیغۂ راز میں رکھے جانے کی حتی الوسع کوشش کی جاتی۔ لیکن یہ سہرا صرف مسلمانوں کے سر بندھتا ہے کہ انہوں نے استقرائی فکر کو استخراجی فکر کے مقابلے میں کبھی ہیچ نہیں

جانا، اپنے عملی تجربوں کو دوسروں کی تصدیق وتوثیق کے لیے ہمیشہ کھلا چھوڑے رکھا اور سائنسی حاصلات کو تمام بنی نوع انسان کا مشترکہ سرمایہ سمجھا۔ انہوں نے اپنے عملی کارناموں کی تشہیر کو نہ تو برا جانا اور نہ ہی اس میں کوئی عار محسوس کی۔ انہوں نے پورے خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ اپنے تجربات کو سب کے لیے عام کیا اور یہاں تک کہ سونا بنانے کے متعلق کیمیا گری کے جو نسخے قدیم زمانوں سے سینہ بہ سینہ چلے آرہے تھے، انہیں بھی نہ چھپایا۔ اس مقام پر یہ اعتراض اٹھایا جاسکتا ہے کہ ابتدائی دور میں اخوان الصفا نامی مسلم مفکرین کے گروہ نے اپنی کارگذاریوں کو عوام سے خفیہ رکھا۔ بے شک یہ تاریخی حقیقت ہے مگر ژرف نگاہی سے کام لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا اعتراض اٹھانا واجب نہ ہوگا کیونکہ اخوان الصفا کی زیر زمین سرگرمیوں کی بڑی وجہ اس عہد کے سیاسی اور ملکی حالات وواقعات تھے۔ اس کا کوئی بھی تعلق استدلال کی نوعیت سے نہ تھا حالانکہ اس گروہ کے اراکین یونانیوں کے فکر واستدلال سے بے حد متاثر تھے۔ نیز ان کے ہاں اس نہج کے تجربی اُمور مفقود تھے جن کو مسلمانوں کے وضع کردہ استقرائی اسلوب میں شمار کیا جاسکے۔ بہر طور، بنیادی طور پر یہ مسلمانوں کا ایقان ہے کہ صداقت نہ کبھی چھپ سکتی ہے اور نہ کبھی چھپائی جاسکتی ہے۔ اس پیرائے میں یہ نکتہ واضح ہوتا ہے کہ جب مسلمانوں کے بارے میں مذہب اور سائنس میں مطابقت کا ذکر آتا ہے تو اس کا آغاز دیگر مذاہب کے برخلاف سائنسی علوم کی ترقی وترویج کے غلغلے سے نہیں ہوتا بلکہ اس وقت سے ہوتا ہے جب خود انہوں نے استقرائی بنیادوں پر علی الاعلان عملی اور تجربی کاموں کا فریضہ سرانجام دینا شروع کیا۔ یہ وہ فرق ہے جو دین اسلام کو دیگر مذاہب سے ممتاز کرتا ہے اور اقبال کا کہنا ہے:

حکمتِ اشیا فرنگی زاد نیست اصلِ او جُز لذّتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ماست باز صیدش کن کہ او از قافِ ماست ۳۹

اشیاء کی حکمت فرنگی زاد نہیں ہے۔ اس کی بنیاد لذتِ ایجاد کے سوا کچھ نہیں۔ اگر تو غور کرے تو یہ مسلمانوں کی تخلیق کردہ ہے۔ یہ موتی ہمارے ہاتھوں سے گر گیا ہے۔ جب عربوں نے یورپ میں پَر کھولے تو علم وحکمت کی ایک اور بنیاد رکھی۔ ان صحرانشینوں نے بیج بویا، جس کی فصل انگریزوں نے اٹھائی۔ یہ پری ہمارے اسلاف کی بوتل سے ہے۔ اسے دوبارہ قید کر کیونکہ یہ ہمارے کوہ قاف سے ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ استقرائی استدلال کا تعلق انسان کی عقلی اور وجدانی صلاحیتوں سے ہے جن کی مدد سے کوئی بھی اپنے مذہبی عقائد کے ساتھ سائنسی نظریوں کی مطابقت ڈھونڈ سکتا ہے۔ یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ درحقیقت مسئلہ یہ ہے کہ آخر مختلف النوع مذہبی عقائد کے پیروؤں میں سے کون فی الواقعی حق پر ہے۔ اس کا فیصلہ کرنا اب مشکل نہیں رہا کیونکہ جب سے اسلام کا سلسلہ ختم نبوتؐ پر منتج ہوا ہے، اس سے گزشتہ تمام مذاہب کی تحریف لازم ٹھہرتی ہے۔ اس کے باوجود اب اگر کوئی محرّف شدہ مذہب کو ترجیح دیتا پھرے اور اس سے سائنسی مطابقت کے جواز ڈھونڈنے پر مُصر رہے تو اس سے ماسوائے مذہبی رَواداری کے اور کوئی چارہ نہیں رہتا۔ اس ضمن میں اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قدیم وقتوں میں استقرائی حقائق کو افسانوں کے رنگ میں بیان کیا جاتا، جس کی وقتاً فوقتاً تشریح کا سلسلہ جاری وساری رکھا جاتا اور پھر استخراجی رنگ بازی میں حقیقت کو بیان کرتے کرتے اس کا اختتام بالعموم کسی نہ کسی افسانے پر جا کر ہوتا، نتیجتاً حقیقت نظرانداز کر دی جاتی لیکن افسانہ باقی رہ جاتا۔ قرآن کے سوا الہامی مذاہب میں بالعموم اور غیر الہامی مذاہب میں بالخصوص کچھ ایسی ہی صورتِ حال روا رکھی گئی کیونکہ اقبال کے لفظوں میں ''قرآن پاک نے جہاں حقائق کی تصدیق کی وہاں افسانوں کو نظرانداز کر دیا اور اگر نہیں بھی کیا تو اس حد تک ترمیم اور قطع برید کے ساتھ کہ ان سے جن حقائق کی ترجمانی مقصود ہے ان کی طرف واضح اشارہ ہو جائے۔''[۴۰] ثانیاً ختم نبوتؐ کے معنی صرف یہ ہیں کہ اب کسی شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ لوگوں کو اپنے الہامات پر ایمان لانے کی تلقین کرتا پھرے۔ اب ہر شخص پر علم وحکمت کے دروازے کھلے ہیں تاکہ وہ اپنی استقرائی صلاحیتوں کی بدولت وحی کی تکمیل کر سکے اور فطرت کو مسخر کر سکے۔ اس نسبت سے مسلمانوں کا صرف یہی فرض نہیں بنتا کہ مذہب اور سائنس میں مطابقت ومماثلت کے پہلوؤں کو ڈھونڈتے پھریں، ان کا فریضہ یہ بنتا ہے کہ مذہبی تعلیمات سے تحریک پکڑتے ہوئے سائنسی خدمات سرانجام دیں۔

مسلمانوں میں دانش وبینش کی ارزانی کبھی نہیں رہی، خصوصاً استقرائی عقل تو ان کی میراث رہی ہے۔ پھر ایسا کیوں ہوا کہ انہیں سائنسی استقراء کی رو سے تجدید دین کا خدشہ لاحق ہوا؟ مطالعۂ فکرِ انسانی کے مطابق ظلم یہ ہوا کہ تاریخ میں کئی ایسے موڑ آئے جہاں انہیں بحرانِ دانش کا مسئلہ درپیش ہوا۔ پہلے یونانی استخراج نے ان کی فکر میں تعطل پیدا کئے رکھا، پھر علم الکلامی مناظروں نے اتنا زور پکڑا کہ قرآنی تعلیمات کا استقرائی جذبہ ویسے ہی سرد پڑ گیا اور استخراجی طُرفہ طرازیاں بازی لے گئیں۔ اس سے بیزار مسلمانوں نے تصوف کی صورت میں وجدانی استقراء کا رستہ ہموار کیا مگر اسے بھی غیر اسلامی تصوف

کے اثرات نے صراطِ مستقیم سے بھٹکا دیا اور پھر اس پر ایسا وقت زوال آیا کہ تصوف صرف نام کو رہ گیا اور فکرِ استدلال اندھی عقیدت کی بھینٹ چڑھ گیا۔اس دوران میں جن مسلمانوں نے سائنسی استقراء کی طرف درست سمت میں قدم اٹھانے شروع کیے، انہیں سیاسی فتنہ آرائیوں، اندرونی اور بیرونی خلفشاروں نے آگے بڑھنے سے روک دیا۔ادھر مغرب نے کلیسائی عتاب سے چھٹکارا حاصل کیا مگر اس کے نتیجے میں مذہب کو سائنس کا سنگ راہ سمجھ بیٹھے۔نتیجتاً یونانیوں کے ثنوی اور مسلمانوں کے استقرائی رجحانات کے سہارے مذہب سے لاتعلق سائنسی ترقی کی راہ پر گامزن ہو گئے۔ان کی ترقی نے آخرکار ایسے فلسفے کو جنم دیا جس سے مذہب سائنس کے عتاب میں آ گیا۔اقبال کے زمانے میں مغربی استقراء کی لہر روشن خیال مسلمانوں کو اپنی لپیٹ میں لے رہی تھی لہٰذا اسے بھی یہ خدشہ لاحق ہوا کہ کہیں مسلمانوں میں مذہبی راہ روی نہ پھیل جائے اس لیے اس نے یہ ضروری سمجھا کہ یہ وقت کی نزاکت ہے کہ سائنسی نظریوں کی رُو سے تجدید دین کا کام کیا جائے۔لیکن اس مقام پر یاد رہے کہ اقبال نے کبھی یہ نہیں چاہا کہ مسلمان مغربی سائنس سے مستفید نہ ہوں اور خالصتاً مذہبی قدامت پسندی کے نرغے میں گھرے رہیں۔اس کا ایقان تھا کہ انسانی فکر کی ارتقائی ترقی کے ساتھ مذہب کی تسوید کرتے رہنا ضروری ہے تاکہ فکر دہریت کی طرف مائل نہ ہو جائے۔

بے شک یہ فطری اصول ہے کہ انسانوں کے زاویۂ نگاہ باہم مختلف ہوتے ہیں۔خیال ایک ہی ہوتا ہے مگر ہر کوئی اس سے مختلف اثر قبول کرتا ہے۔اسی اصول کو اقبال نے اپنے لفظوں میں بیان کرتے ہوئے کہا کہ ''خیال تو ایک ہی ہوتا ہے مگر زمانہ ہے کہ اپنے اپنے ذوقِ حیات اور احوال کے مطابق اسے مختلف شکلوں میں پیش کرتا ہے۔''[۴۱] یہی وجہ ہے کہ ایک ہی نظریہ کسی کے استدلال میں مواحدانہ رنگ لیے ہوتا ہے تو کسی کے لیے ملحدانہ۔مثال کے طور پر سائنس میں ڈارون کا نظریۂ ارتقاء ایک ہی ہے مگر اس پر اقبال نے غور کیا تو اسے اس میں قدرت کی گلکاریاں نظر آئیں اور اسی پر فرائڈ نے نگاہ ڈالی تو اسے اس میں محض فطری قوانین کی شہ زوریاں دکھائی دیں۔اس لیے ساری بات صرف نظریوں کی نہیں ہوتی، کچھ معاملہ اپنی قوتِ فکر کے زور پر ان نظریوں کی توجیہہ کا بھی ہوتا ہے۔گویا اس مقصد کے لیے بھی استقرائی استدلال کیا جاتا ہے۔اقبال نے اس فطری اصول کو بڑے خوبصورت شاعرانہ انداز میں اس طرح بیان کیا ہے:

ممکن ہے کہ تو جس کو سمجھتا ہے بہاراں
اوروں کی نگاہوں میں وہ موسم ہو خزاں کا!

ہے سلسلہ احوال کا ہر لحظہ دگرگوں
اے سالکِ رہ فکر نہ کر سود و زیاں کا!
شاید کہ زمیں ہے یہ کسی اور جہاں کی
تو جس کو سمجھتا ہے فلک اپنے جہاں کا! [۴۲]

یہ دُکھ کی بات ہے کہ اس سیاق وسباق میں عام طور پر اس امر کا خیال نہیں رکھا جاتا کہ سائنس کا فی نفسہٖ فریضہ محض کائنات کے مادی آثار وشواہد کو اپنے احاطۂ تحقیق میں اس طرح لانا ہے کہ ان کی جزئی معلومات ایک لزومی کڑی کی صورت میں اظہر من الشّمس ہو جائیں۔ اس کا وظیفہ یہ نہیں ہے کہ اپنے دریافت شدہ یا اختراع کردہ نظریوں کی توجیہہ بھی بیان کرے۔ مثال کے طور پر ڈارون کا اصول انتخابِ طبیعی یہ تو واضح کر دیتا ہے کہ زندگی کے بہتر مظاہر کے باقی رہنے کی وجہ کیا ہوتی ہے لیکن وہ یہ توجیہہ پیش نہیں کرتا کہ بہتر زندگی کے امکانات از خود کیسے وجود میں آتے ہیں۔ فطری قوانین کی توجیہہ سائنس کا نہیں، فلسفۂ سائنس اور مذہب کا مسئلہ ہے۔ سائنسی تجربہ گاہ میں مذہب کو یقیناً کوئی دخل نہیں ہوتا لیکن سائنسی نظریے کی توجیہہ پیش کرتے وقت فلسفۂ سائنس کا مذہبی تعلیمات سے مطابقت رکھنا ضروری ہے تاکہ سائنسی حاصلات صراطِ مستقیم پر کاربند رہیں۔

بالفرض میکانکی سائنس کے حاصلات کی توجیہہ کو مذہبی بنیادوں پر پیش نہ کیا جائے تو انسان کائناتی مشین کا محض ایک کل پرزہ بن کر رہ جائے گا اور دیگر مادی اشیاء کی مانند اس کی زندگی میکانکی قواعد وضوابط کی پابند ہو کر رہ جائے گی جس سے انسان کا مقدر جبریت اور قنوطیت ٹھہرے گا، نتیجتاً انسان سے انسان بننے کی امید چھن جائے گی اور انسانیت کو مشینی سائنسیت کا دیونگل جائے گا جس کے اظہار میں اقبال نے کہا:

ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت!
احساس مروت کو کچل دیتے ہیں آلات! [۴۳]

ایسے تناظر میں انسان محض ترقی یافتہ حیوان کے علاوہ اور کچھ نہیں رہے گا۔ اس میں انسان کی عظمت نہیں، ہزیمت ہوگی۔ کیا ایسی صورت حال میں سائنسی نظریے کی غیر مذہبی توجیہہ قابل قبول ہونی چاہیئے؟ غور طلب بات ہے کہ نظریے ہی انسان کو انسان بناتے ہیں۔ اسے زندگی کی مصیبتوں اور مشکلات کا سامنا کرنے کی جرأت بخشتے ہیں۔ اسے دیگر حیوانات سے ممتاز اور افضل ثابت کرتے ہیں اور حتیٰ کہ کائنات میں اشرف المخلوقات کا درجہ عطا کرتے ہیں۔ اس میں کوئی

شک نہیں کہ سائنسی بنیادوں پر وضع کردہ دہریت تک کے نظریے انسانیت کو زندہ درگور نہیں ہونے دیتے لیکن منبعٔ انسانیت کے تصور کو نیست و نابود کر دیتے ہیں۔ وہ سائنسی کامرانیوں کے مادی پہلوؤں پر تو نظر رکھتے ہیں مگر ان کے بدلے میں روحانی پہلوؤں سے یکسر پہلو تہی برت جاتے ہیں۔ وہ انسانیت کا مادی علاج کرتے کرتے انسان کی روحانی شہ رگ کو کاٹ ڈالتے ہیں۔ اقبال نے کارل مارکس اور نطشے کے بارے میں کہا تھا:

قلب اُو مومن دماغش کافر است![44]

اُس کا دل مومن اور دماغ کافر ہے۔

اس مصرعہ کا مفہوم سائنسی نظریات کی غیر مذہبی توجیہہ کرنے والوں پر بعینہٖ چسپاں کیا جا سکتا ہے۔ سائنس کے کسی بھی نظریے کی توجیہہ جو بے شک انسانیت کے لیے سودمند ہو مگر منبعٔ انسانیت کے لیے مضرت رساں ہو، مجموعی طور پر انسان کے لیے کبھی آسودۂ خاطر ثابت نہیں ہوتی ہمیشہ کبیدہ خاطر رہتی ہے۔ تاریخ اس کی گواہ ہے کہ مذہب سے لاتعلق سائنسی نظریوں نے انسان کی آسودگی اور بہتری کے لیے بہت کچھ کیا ہے مگر مجموعی طور پر وہ اسے ویسا اطمینان اور راحت نہیں دے پائی جو مذہب کی قربت سے حاصل ہوتا ہے۔

کیا سائنسی استقراء کے لیے مذہب سے تحریک حاصل کرنا ضروری ہے؟ تاریخ بتاتی ہے کہ اگلے وقتوں میں کم قیمت دھاتوں سے سونا بنانے کی شدید خواہش نے انسان کو کیمیائی تحقیقات پر مجبور کیا۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ صورتِ حال ایسی بدلی کہ سونا بنانے کی خواہش تو قصہ پارینہ بن کے رہ گئی مگر کیمیائی تحقیقات کا جوش کہیں آگے نکل گیا۔ اس زمرے میں، مسلم مفکر جابر بن حیان کا تذکرہ بالخصوص کیا جاتا ہے جس نے سونا بنانے کی لت میں سونے سے بھی کہیں زیادہ قیمتی تحقیقات کا ذخیرہ اپنے ہم فکر معاصرین کی رہنمائی کے لیے چھوڑا۔ اس مثال کی رُو سے دیکھا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ سائنسی تحقیقات کے واسطے مذہبی دعوت فکر سے تحریک پکڑنا ضروری نہیں۔ ظاہری طور پر حقیقتِ حال یہی ہے۔ مگر ایک بات جو نظر انداز کر دی جاتی ہے کہ آخر جابر بن حیان کے زمانے تک کیمیا گری کے فن نے خاص بہتری اور ترقی کیوں نہ کی جو سائنسی تحقیقات کے حوالہ سے ضروری تھی۔ گویا جس سائنسی روش کو جابر نے جلا بخشی تھی، وہ اس سے پیشتر ناپید کیوں تھی۔ استقرائی استدلال کے تاریخی تناظر کے حوالہ سے اس کا جواز یہی سامنے آتا ہے کہ قدیم دور میں کیمیا گری کے متعلق محتاط تجربات کی بجائے تخیلات اور قیاسات سے کام لیا جاتا۔ جب مسلم مفکر جابر بن حیان نے

اس میدان میں قدم رکھا تو اسے جلد ہی احساس ہوگیا کہ استقرائی فکر کے بغیر گوہر مقصود ہاتھ آنے والا نہیں اور ظاہر ہے اس نے جب تدبر قرآن سے صحیح معنی میں رجوع کیا، اسے تحریک ہوئی کہ سونا بنانے کی مادی خواہش سعی لاحاصل ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ تجربات کے سہارے تحقیقات کا آغاز کیا جائے اور ایسے اُمور کی طرف نگاہِ التفات کی جائے جو عملاً ممکن الحصول ہوں اور سودمند ثابت ہوسکتے ہوں۔ اس مناسبت سے یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ جس محرک سے عمدہ نتائج حاصل کرنے میں طویل صدیاں صرف ہوئیں، کیا اس سے بہتر وہ محرک نہیں جو ضیاع وقت سے محفوظ رکھے اور منزلِ مراد کا حصول زیادہ یقینی اور مؤثر بنائے۔ تدبر قرآن کی خوبی یہی ہے کہ وہ مفکر کو ایسی تحریک بخشتا ہے کہ اسے ہر آن یہ شعور رہتا ہے کہ وہ کس طرح کی تحقیق سے کس طرح کا بھرپور اور برمحل فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ قرآن انسان کو ہوس پرستانہ اور محض مادہ پرستانہ تحقیقات کی ترغیب کبھی نہیں دیتا، وہ اسے ایسی حقیقت پسندانہ تجربات کی تحریک دیتا ہے جس سے مادی ضرورتوں کے ساتھ روحانی فلاح و بہبود بھی ہوتی رہے اور فکر کسی بھی طور پر توحید کی سیدھی راہ سے ہٹ نہ پائے۔ اقبال نے اسی پیرائے میں یہ خیال پیش کیا کہ دین اسلام استقرائی فکر کی دعوت کے ذریعے ایسی ہی تحریک کا بالالتزام اہتمام ملحوظِ خاطر رکھتا ہے۔ ختم نبوتؐ سے پیشتر انسانوں کو ایسی تحریک کی طرف ملتفت کرنے کے لیے نبیؐ مبعوث فرمائے جاتے رہے مگر آخرالزمان نبیؐ کے بعد اس کی ضرورت نہ رہی کیونکہ شعور انسانی اس حد تک ترقی پذیر ہو چکا تھا کہ از خود تعلیمات ربانی سے تحریک پکڑ کے اپنے مسائل کا احسن طریقے سے حل ڈھونڈ سکے۔ بے شک، ابتدائی دور کے مسلمانوں نے استقرائی دعوتِ فکر سے فیض اٹھایا مگر جیسے کہ تاریخی شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان اپنی فکری توانائیوں کو کیسے زائل کر بیٹھے اور تا حال اپنے بے حال استدلال کو بحال نہیں کر پائے۔ اب ان کی حالت یہ ہو چکی ہے کہ بعض نے ترقی کی چکا چوند میں اپنی فکر کا قبلہ ہی بدل لیا ہے۔ مسلمانوں کی اس فکری زبوں حالی کو محسوس کرتے ہوئے اقبال کو بڑے کرب سے کہنا پڑا:

چنیں دَورِ آسماں کم دیدہ باشد — کہ جبریلِ امیں را دل خراشد
چہ خوش دَیرے بنا کردند آنجا — پرستد مومن و کافر تراشد ۴۵

ایسا عہد آسمان نے کم دیکھا ہوگا جو جبریل امین کے دل کو مجروح کرے۔ انہوں نے وہاں کتنا اچھا بت کدہ بنایا ہے مومن پوجا کرتا ہے اور کافر (بت) تراشتا ہے۔

اور جنھوں نے اپنا قبلہ نہیں بدلا، مغرب کی افزونی فکر سے مبہوت نہیں ہوئے، جدت طرازی کی کسی بھی طرح کو خوش آمدید نہیں کہا، اپنے اسلاف کے طریقہ قیاس واستخراج کو سینے سے لگائے

بیٹھے ہیں، ماضی کے پندارِ دانش میں گرفتار ہیں،ان کی فکرزمانے کی رفتار کا مقابلہ نہیں کر پائی ،یعنی زمانہ آگے نکل گیا ہے اوران کی فکراسی نسبت سے پیچھے رہ گئی ہے۔اقبال کوان کی اسی کج فہمی پر ملال ہے۔اس کا اظہاراس کے ان شعروں سے بخوبی عیاں ہے۔

لا آالِلہ ، گویاں چوانجم بے شمار
بستہ چشم اندر ظلامِ روزگار
پا نبردہ از عدم بیروں ہنوز
از سوادِ کیف وکم بیروں ہنوز [۴۶]

لاالہ کہنے والے(مسلمان) ستاروں کی طرح بے شمار ہیں۔ انہوں نے زمانے کی تاریکیوں میں آنکھیں بندکرر کھی ہیں۔انہوں نے ابھی تک عدم سے پاؤں باہر نہیں رکھے۔ وہ ابھی تک کم و کیف (کم اورزیادہ) کے علم سے باہر نہیں نکلے۔

مغربی فکر کی سائنسی ترقی اور مسلم فکر کی تنزلی سے جوفکری خلیج پیدا ہوئی ہے اسے موجودہ دور کے بعض سائنسی ذہن کے مسلم مفکرین نے پاٹنے کی اپنے تئیں سعی کی ہے تا کہ ان کا بھی سائنسی تشخص قائم ہوسکے۔اس سلسلے میں انہوں نے مغرب کے بعض سائنسی حاصلات کی رُو سے مذہب کے کچھ مابعد الطبیعی تصورات کے متعلق سائنسی طرز کے تخمینے لگائے ہیں جیسے کہ جن،حور، جنت،دوزخ وغیرہ کی ماہیت کوسائنسی نظریوں کی رُو سے جاننے کی کوشش کی گئی ہے۔ان کی یہ کاوش فکر اقبال کے حساب سے تانگے کوگھوڑے کے آگے جوتنے کے مصداق ہے۔کیونکہ انہوں نے مغربی سائنس سے تحریک پکڑ کر مذہبی تصورات کوسائنسی بنیادوں پر سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ اقبال کا مقصود اس کے برعکس تھا۔اس طرح دیکھا جائے توانہوں نے فکر کا استقراء نہیں بلکہ اس کا استحصال کیا ہے۔فکر اقبال کے مطابق ، وہ یہ سمجھ ہی نہیں پائے:

دگر است آنسوے نہُ پردہ کشادن نظرے
ایں سوے پردہ گمان ظن وتخمیں دگر است [۴۷]

نو پردوں کے اس طرف کچھ اور منظر ہے اور پردے کے اس طرف اور سوچ، گمان اور خیال ہے۔

قصہ مختصر، اس تمام تر پس منظر میں فکری لحاظ سے مسلمان کیا تھے اور اب کیا ہو کے رہ گئے ہیں۔اقبال کے اس شعر میں یہی صدائے حیف مستور ہے۔

شعلہ بودیم، شکستیم وشرر گردیدیم
صاحبِ ذوق وتمنّا ونظر گردیدیم [۴۸]

ہم شعلہ تھے،ٹوٹ گئے اور چنگاری رہ گئے۔صاحب نظر،تمنا اور ذوق بن گئے۔

گویا جس فکر و استدلال کے مسلمان پیشوا ہوا کرتے تھے اب اس کی صرف تڑپ ان میں بچی ہے جس کی وجہ سے وہ غیروں کے طفیلیا ہو کر رہ گئے ہیں۔

مسلمانوں کے استقرائی فکر و استدلال کو ان کا کھویا ہوا مقام کیسے حاصل ہو؟ اقبال نے اس کے بارے میں اپنے خیالات و نظریات میں جو اقدامات کرنے کی ترغیب دی ہے وہ خصوصی طور پر توجہ کے طالب ہیں۔

(1.) مسلمانوں کی استقرائی فکر کو صحیح معنی میں کارآمد بنانے کے لیے ان کی تعلیمی اصلاحات کی طرف خصوصی توجہ مبذول کرنے کی ضرورت ہے۔اس ضمن میں، یہ فرق ملحوظِ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کا تصور دو طرح کے مفہوم کا حامل ہے۔اولاً، اس سے مراد ایسا علم سکھانا ہے جو فرد کی فکری صلاحیتوں کو نکھارے۔دوم، اس سے مراد ایسا علم سکھانا ہے جو نہ صرف انسان کی فکری صلاحیتوں کو ابھارے بلکہ ساتھ ہی اسے بہتر سے بہتر انسان بھی بنائے۔اقبال کے خیالات کی رُو سے، مسلمان اوّل الذکر قسم کی تعلیم حاصل کرنے کے پیچھے پڑے ہیں جس کی وجہ سے مختلف معلومات اور مہارت کا حصول تو انہوں نے حاصل کر لیا ہے مگر وہ معراجِ انسانیت کو حاصل نہیں کر پائے۔محض معاشی ترقی اور سائنسی سہولیات میں کامیابی حاصل کرنا تعلیم کا مقصد پورا نہیں کرتا جب تک کہ وہ انسانیت کی بنیادی قدروں کی ضمانت نہ دیتا ہو۔اسی وجہ سے اس نے سائنس اور مذہب میں مطابقت پیدا کرنے کی ضرورت پر زور دیا۔اگر خالی پیٹ، بے چھت اور بے لباس لوگوں میں روحانی اقدار نہیں پنپ سکتیں تو محض روٹی، کپڑے اور مکان جیسے مسائل کو حل کر دینے سے بھی روحانی قدروں کی بارآوری نہیں ہو سکتی۔اقبال کے نزدیک، مسلمانوں کو یہ باور کرانے کی اشد ضرورت ہے کہ جتنی جلد وہ یہ نکتہ سمجھ لیں گے، اتنی ہی جلد اپنی استقرائی فکر کی آبیاری کر پائیں گے اور تعلیم کے ذریعے یہ مقصد بخوبی پورا کیا جا سکتا ہے۔اس لیے یہ ضروری ہے کہ نہ تو مشرق کی روحانی تعلیمات سے چشم پوشی کی جائے اور نہ مغرب کی مادی تعلیمات سے اغماض برتا جائے۔پورے جذبے اور جتن کے ساتھ مشرق و مغرب کے تعمیری اور تحقیقی فکر و فن سے استفادہ کرتے ہوئے علم و عرفان کے اَن دیکھے اُفق روشن کیے جائیں۔اس کا اظہار اس نے شعری انداز میں کیا ہے۔

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر [۴۹]

(2.) مسلمانوں کی فکری افزونی کا تیر بہدف نسخہ کورانہ تقلید سے پرہیز ہے۔عموماً کورانہ تقلید کے دو مفہوم مراد لیے جاتے ہیں۔i. غیر شرعی نقالی، ii. محض سرقہ، اقبال ہر دو لحاظ سے تقلید کے خلاف ہے۔ کیونکہ پہلے معنی میں مسلمان اپنی اسلامی تعلیمات اور مشرقی روایات سے دور ہٹ سکتے ہیں اور دوسرے معنی میں مسلمانوں کی تخلیقی صلاحیتیں دم توڑ سکتی ہیں۔ غیر مسلموں کے نظریات اور تحقیقات سے استفادہ کرنے میں کوئی عیب نہیں۔ جدت پسندی کے حوالے سے یہ ایک خوش آیند امر ہے مگر اس کے نام پر انہی کا سرقہ کیئے جانا کسی صورت میں بھی مستحسن نہیں۔ وہ بڑے سخت لہجے میں کہتا ہے:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی
رستہ بھی ڈھونڈ، خضر کا سودا بھی چھوڑ دے ۵۰

اصل میں اقبال ایسی تقلید کا قائل ہے جس میں غیروں کے افکار سے استفادہ صرف اس صورت میں کیا جائے جہاں شرعی مسائل سے کوئی تصادم پیدا نہ ہو، اور جہاں تصادم کا کوئی خطرہ لاحق ہو، وہاں تقلید کو خیر باد کہہ کر فکری اجتہاد کی راہ اپنائی جائے۔ اس نوعیت کی بصیرانہ تقلید سے ہی مسلمانوں میں استقرائی فکر کو اُبھارا جا سکتا ہے۔

اقبال کے نزدیک، مغربی فکر کی کورانہ تقلید کا ذمہ دار مغرب کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اس کے سزاوار مسلم خود ہیں اور جب تک ان کو اس کا احساس نہیں ہوگا وہ اپنی پستی فکر سے نہیں نکل سکیں گے۔

یورپ کی غلامی پہ رضامند ہوا تو
مجھ کو تو گلہ تجھ سے ہے، یورپ سے نہیں ہے ۵۱

(3.) مسلمانوں کی فکری سربلندی کے لیے ان کی خودی کا استحکام ناگزیر ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے لازم ہے کہ ہر شخص محض اپنے حواس اور عقل جیسی خوبیوں پر اکتفا نہ کرے بلکہ اپنی زندگی کی خفیہ صلاحیتوں کو بھی بیدار کرے، یعنی اپنے اندر ایسی باطنی بصیرت پیدا کرے جس کی بدولت وہ ان علوم حاضرہ سے بھی فیضیاب ہو سکے جو صداقت اور حقیقت کے امین نہیں۔

جوہر میں ہو لَاَاِلٰہ تو کیا خوف
تعلیم ہو گو فرنگیانہ!
شاخِ گل پر چہک ولیکن
کر اپنی خودی میں آشیانہ! ۵۲

خودی کی تقویت ضروری ہے کیونکہ اس کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا مؤقف پیدا کرتا ہے اور اپنی خلاّقی اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے۔ اس لیے محض ذہن کی نہیں بلکہ خودی کی نشو و نما مقصود بالذات ہونی چاہیئے ۔ اگر مسلمانوں نے یہ صفت پھر سے اپنا لی تو انہیں فکری ترقی سے کوئی نہیں روک سکتا۔

(4.) مسلمانوں میں فکری شعور کو اجاگر کرنے کے لیے جبری تعلیم کا بندوبست کرنا بہت ضروری ہے تاکہ ناخواندگی کی شرح بھی کم ہو اور خودی کی نشو و نما کی حاجت بھی روا ہو۔ اقبال کی رائے میں ''لفظ جبر سے کسی کو کھٹکنا نہ چاہیئے ۔ جس طرح چیچک کا ٹیکہ لازمی اور جبری قرار دیا گیا ہے اور یہ لزوم و جبر اس شخص کے حق میں کسی طرح مضر نہیں ہوسکتا جس کے ٹیکہ لگایا جاتا ہے، اسی طرح جبریہ تعلیم بھی قابل اعتراض متصور نہیں ہوسکتی ۔ جبریہ تعلیم بھی گویا روحانی چیچک کا ٹیکہ ہے، اسلام میں جبر کی تعلیم موجود ہے۔ مسلمانوں کو حکم ہے کہ وہ اپنے بچوں کو زبردستی نماز پڑھائیں۔''[۵۳]

اس معاملے میں اقبال ماہر تعلیم جے۔اے۔کامینوس (J.A.Comenius) کا ہمنوا معلوم ہوتا ہے جس کا کہنا ہے کہ ''تمام بچے انسان بننے کے لیے پیدا ہوتے ہیں اس لیے ان کو تعلیم کی سہولت میسر ہونی چاہیئے۔''[۵۴] اس کارِ خیر کی خاطر حکومت اور معاشرے، دونوں کا جبری تعلیم پر کاربند ہونا ضروری ہے۔ تعلیم سے فرد کی فکری نشو و نما ہوتی ہے۔ بالفرض اسے تعلیم سے محروم رکھا جائے تو اس کی فطری صلاحیتیں اور فکری قوتیں ضائع ہوسکتی ہیں جو فرد اور معاشرے دونوں کے لیے نقصان دہ ہیں۔ اس مطمح نظر کو اقبال نے بچوں کی تعلیم و تربیت کے زمرے میں بڑی سادگی سے واضح کیا، ''بچہ ایک متعلم ہستی نہیں بلکہ سراپا ایک متحرک ہستی ہے جس کی ہر طفلانہ حرکت سے کوئی نہ کوئی تعلیمی فائدہ اٹھانا چاہیئے ۔ مثلاً اینٹوں کے گھر بنانا، لڑی میں منکے پرونا، گانا، وغیرہ، وہ زائد اعصابی قوت جو رونے اور بے جا شور کرنے میں صرف ہوتی ہے ایک باقاعدہ شور یا راگ میں آسانی سے منتقل ہوسکتی ہے اور وہ قوت جو ضرر رساں اشیاء کے چھونے اور دیگر چیزوں کو اِدھر اُدھر پھینکنے میں صرف ہوتی ہے، اینٹوں کے گھر بنانے میں سہولت سے صرف ہوسکتی ہے ۔''[۵۵] الغرض اوائل عمر میں جسمانی، ذہنی اور اخلاقی نمو کا واحد اصول مسلسل مشق ہے جو جبری تعلیم کے بغیر ممکن الحصول نہیں اور یہ باور کیئے بغیر گزارہ نہیں ہوگا۔

اس دور میں تعلیم ہے امراضِ ملّت کی دوا
ہے خونِ فاسد کے لیے تعلیم مثلِ نیشتر [۵۶]

(.5) مسلمانوں نے فکری عروج حاصل کرنا ہے تو انہیں پھر سے خلوص نیت، محنت، دیانت اور ریاضت سے تحقیق و تفتیش کے میدان عمل میں اترنا ہوگا۔ فکر و استدلال کے تاریخی تناظر سے دو باتیں سامنے آئی ہیں۔ اپنے زوال اقتدار کے بعد تک مسلمانوں نے یونانی طریقۂ استخراج کے زیر اثر اپنی حسِ ذکاوت کو اس قدر تیز کر لیا تھا کہ وہ مشقت طلب تحقیقی کاموں سے جی چرا گئے، اپنی خود ساختہ دنیائے تخیلات میں مگن ہو گئے اور حتیٰ کہ تصوف کی آڑ میں بے عملی اور رہبانیت تک کا شکار ہوئے۔ اس کے سبب ان کے ہاں منفی ادب نے فروغ پایا جس سے زندگی کے تلخ حقائق سے گریز کا پیام عام ہوا اور لوگوں کے مزاج میں سختی اور صلابت کی بجائے نازکی اور نفاست کے رجحانات کو پروان چڑھایا گیا۔

لیکن جس زمانے میں مغربی سائنس نے انسانی زندگی پر آسائشوں اور سہولتوں کے دروازے کھول دیے تو مسلمانوں کے ہاں اور بھی گنجلک صورت حال پیدا ہوئی، امارت پسند مسلمانوں نے دولت کے زور پر غیروں کے تحقیقی کاموں سے فائدہ اٹھانے ہی کو اپنی بڑائی سمجھا، عقلیت پسند مسلمانوں نے یونانی طرزِ استدلال سے مائل اور قائل کرنے کا وطیرہ اپنائے رکھا اور قدامت پسند مسلمانوں نے مذہبی عقائد پر اندھے ایمان کی بدولت فکر و استدلال کو ہی خیر باد کیے رکھا۔ نتیجتاً مسلمانوں میں حصول علم کا ذوق وشوق اس سخت کوشی کے وصف سے محروم ہو گیا جس کے بغیر استقرائی استدلال کارگذار نہیں رہتا۔ مسلمانوں کے اس سقم کو اقبال نے شدت سے محسوس کیا اور کہا،

کور ذوق ونیش را دانستہ نوش
مردۂ بے مرگ و نعشِ خود بدوش ۵۷

وہ بے ذوق ہے اور دانستہ زہر پیتا ہے۔ وہ موت کے بغیر مر گیا ہے اور کندھوں پر اپنی لاش اٹھائے ہوئے ہے۔

آج مسلمانوں کے ہاں تعلیم کا معیار پست ہے۔ خواندگی کی شرح کم ہے۔ خودی ان کی ضعیف ہے۔ تقلیدِ فرنگ کی وجہ سے ذاتی فہم و فراست کا فقدان ہے۔ انتھک محنت اور کڑی لگن مفقود ہے۔ جس سے اہلِ مغرب کو طنز کے نشتر چلانے کا موقع مل گیا ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔ تخلیق کے وقت خالق نے کائنات کی ساری صداقت دائیں ہاتھ میں اور اس کی ابدی جستجو کو بائیں ہاتھ میں لے کر اقوامِ عالم سے پوچھا، چنو! کیا چاہتے ہو۔ مغربی اقوام نے خدا کے بائیں ہاتھ کو چھو دیا اور کہا۔ اے خالق کائنات، ہمیں صداقت کی ابدی تلاش دے دو کہ مطلق صداقت تمہاری ذات کا

منصب ہے لیکن مسلمان بنی بنائی ریڈی میڈ صداقت کو پانے کے لیے خدا کے دائیں ہاتھ کی طرف جھپٹے۔[۵۸] حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان کے طنز میں کسی حد تک صداقت موجود ہے کیونکہ فی الواقعی انہوں نے بڑی دیانت اور محنت سے استقرائی طرز کی علمی کھوج اور جستجو کو آگے بڑھایا ہے اور تسخیر کائنات کے معاملے میں بالخصوص کامیابیوں کے جھنڈے گاڑے ہیں۔ یہاں تک تو اقبال کو بھی ان سے اختلاف نہیں۔ وہ مانتا ہے کہ صرف مسلمان استقرائی فکر کے وارث نہیں اور یہ ان کی اپنی غفلت اور کوتاہیاں ہیں کہ جن کی بدولت ان کے مقدر میں اب بلند نامی بھی نہیں رہی۔ یہ حقیقت اظہر من الشّمس ہے۔ مسلمان استقرائی فکر کے وارث نہیں اور ان کے مقدر میں اب بلند نامی نہیں رہی۔

میراث نہیں، بلند نامی ۵۹ اللہ کی دین ہے، جسے دے

قرآن پاک کی سورۃ الرعد میں خدائے بزرگ و برتر کی طرف سے بڑے سادہ اور بلیغ الفاظ میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے۔ ''خدا اس (نعمت) کو جو کسی قوم کو (حاصل) ہے، نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی حالت کو نہ بدلے۔'' (۱۳:۱۱) اور خود اسی پیام کا اعادہ ان لفظوں میں کیا ہے، ''اقوام شرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیئے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب پیدا نہیں کر سکتی جب تک کہ پہلے اس کی اندرونی گہرائیوں میں انقلاب نہ ہو اور کوئی نئی دنیا خارجی وجود اختیار نہیں کر سکتی جب تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکل نہ ہو۔''[۶۰] اس طول کلامی کا حاصل یہ ہے کہ استقرائی فکر صرف اسی کی ملکیت ہے جس نے اپنی باطنی بصیرت کی قوت کو تیز کر لیا اور نیک نیتی، محنت اور لگن سے اپنی جستجو میں جتا رہا، نتیجے میں خدا نے نیک نامی کو اس کا مقدر کیا۔ اس مناسبت سے مغرب کے طنزیہ نشتر مسلمانوں کی قوت فکر و استدلال کے خوابیدہ امکانات کو تو نہیں جھٹلا سکتے البتہ ان کو خواب غفلت سے بیدار کرنے میں ضرور مددگار و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس بناء پر اقبال مسلمانوں سے گویا ہے:

غمیں نہ ہو کہ پراگندہ ہے شعور ترا
فرنگیوں کا یہ افسوں ہے، قُم باذن اللہ ۶۱

مسلمانوں نے اپنی فکر میں اَز سرِ نو حرارت اور تازگی کو جلا بخشنی ہے تو اس کے لیے یہ ناگزیر ہے کہ وہ اپنے فکر اور عمل میں سو فیصد ہم آہنگی پیدا کریں کیونکہ قرآن نے زندگی کے عملی پہلوؤں کو کبھی نظر انداز نہیں کیا۔ اقبال نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے کہ ''قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر

اس طرف ہے کہ 'فکر' کی بجائے 'عمل' پر زور دیا جائے۔''[62] مثال کے طور پر قرآن کی سورۃ الصّف میں خدائے پاک نے بڑے تاکیدی الفاظ میں فرمایا ہے۔''مومنو! تم ایسی باتیں کیوں کہا کرتے ہو جو کیا نہیں کرتے۔ خدا اس بات سے سخت بیزار ہے کہ ایسی بات کہو جو کرو نہیں۔'' (۶۱:۲-۳)

اس ہدایت ربّانی سے معاً سقراط کی طرف دھیان جاتا ہے۔ جس نے یہ خیال پیش کیا تھا کہ وہ زندگی جس میں غور وفکر نہ ہو، جینے کے لائق نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ زندگی جو غور وفکر کے بغیر گذار دی جائے، بے کار ہے۔ اس کے اس خیال کو استخراجی استدلال کے انداز میں پیش کیا جائے تو یہ نتیجہ سامنے آتا ہے۔

زندگی عمل ہے
غور وفکر کے بغیر زندگی بے فائدہ ہے
لہٰذا غور وفکر کے بغیر عمل بے فائدہ ہے

سقراط کے ہاں فکر وعمل کی ہم آہنگی جزو لاینفک ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کیونکہ عام آدمی کے جذبے اور جبلتیں بسا اوقات اس کے فکر واستدلال کے آڑے آتے ہیں جس سے عمل فکر کے مطابق ادا نہیں ہوتا۔ ہدایت ربّانی کے مطابق سقراط صحیح ہے لیکن ارسطو بھی غلط نہیں۔ کیونکہ روزمرہ کی زندگی میں کئی انسان ایسے ملتے ہیں جو اپنی فکر کے مطابق عمل پیرا نہیں ہوتے۔ اقبال نے اس معمہ کا حل یہ نکالا کہ اگر انسان اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابتِ الٰہی کے مراحل [63] کو بخوبی طے کر لے تو نہ صرف اس میں استقرائی عقل کو جلا ملے گی بلکہ اس کا عمل فکر کے عین مطابق ہو جائے گا۔ اطاعت کا مرحلہ شرعی اصول وضوابط پر سختی کے ساتھ عمل پیرا ہونے کا مرحلہ ہے۔ اس مرحلہ پر جو شخص اپنے آپ کو شرعی قوانین کا پابند نہیں بناتا اس میں نہ ہی سخت کوشی کا وصف پیدا ہو سکتا ہے اور نہ اس کی خودی تقویت حاصل کر سکتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ایسا مرحلہ ہے جہاں انسان اپنی مرضی سے پہلے کسی آئین ومسلک کا چناؤ کرتا ہے اور پھر اس پر سختی سے کاربند ہو جاتا ہے۔ اس طرح اپنی مرضی کے جبر سے انسان اس لائق ہو جاتا ہے کہ اپنے گرد وپیش پر تفوق حاصل کر لے۔ ضبطِ نفس کا مرحلہ اطاعت کے مرحلے پر کامیابی سے فائز ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے۔ اس مرحلے میں انسان کا وظیفہ اپنے شعور ونظر کے ساتھ ان احکام کی بجا آوری لانا ہے جس کا حکم دیا گیا ہے۔ اس مرحلے میں انسان اپنی نفسانی اور دنیاوی کمزوریوں پر قابو پانے کی حتی المقدور کوشش میں لگا رہتا ہے۔ نتیجتاً وہ ہر قسم کی دنیاوی محبت اور خوف جیسے جذبوں اور جبلتوں سے بیباک ہو جاتا ہے۔

اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل کو احسن طریقے سے پار کر لینے کے بعد نیابتِ الٰہی کا مرحلہ شروع ہوتا ہے جہاں انسان خدا کی مشیت کے عرفان سے اپنے آپ کو استوار کرتا ہے اور اپنی جملہ سرکش قوتوں پر قابو پا لیتا ہے۔ ان تینوں مراحل کو طے کر لینے کے بعد انسان اس درجے پر پہنچ جاتا ہے جہاں فکر اور عمل میں فرق نہیں آتا۔ خودی کی تربیت کے یہ تینوں مرحلے اگر آج بھی مسلمان طے کر لیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ پھر سے فکری عروج حاصل نہ کر پائیں۔ آج مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی سخت ضرورت ہے۔

رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو [۶۴]

تو ہنگامے کی رونق ہے (اس دنیا پر) چھا جا اور آنکھوں کی سیاہی میں آباد ہو جا۔

یعنی اپنے استقرائی علم کو بروئے کار لاتے ہوئے دین و دنیا پر چھائے ہوئے جہالت اور تعصّبات کے ماحول کو دور کر دے اور علم کے نور سے عملاً دنیا کو منور کر دے اور اقبال کی اس حکمت کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دے کہ جس طرح مسلمانوں نے کسی زمانے میں یونانیت کا داغ دھویا تھا، اب فرنگیت کا داغ دھویا جائے۔ یعنی جس جوش اور ہوش سے یونانیوں کے استخراجی طلسم کو توڑا تھا، اسی طرز پر انگریزوں کے استقرائی استدلال کے مضر سحر کو زائل کرنا ضروری ہے۔

بے شک اقبال کو مسلمانوں کا درد ہے لیکن کیا اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ اس کی استقرائی فکر صرف مسلمانوں کی خیر و عافیت تک محدود ہے؟ اس کا جواب ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ مسلمان کا تصور ایسے انسان کا تصور ہے جس نے دین اسلام قبول کر لیا ہو اور اسلام کوئی مخصوص مذہب نہیں اور نہ ہی کسی مخصوص قوم سے منسوب ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں، ''آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو دین عطا فرمایا گیا وہ بنیادی طور پر تھا تو وہی جو حضرت آدم علیہ اسلام سے لے کر حضرت مسیح علیہ اسلام تک تمام انبیاء کو دیا گیا تھا لیکن یہ جس شکل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمایا گیا وہ اس کی کامل عقلی شکل ہے اور یہ فطرت انسانی کے عین مطابق ہے۔ یہ دین کی آفاقی شکل ہے اور ابد تک رہنے والی ہے۔''[۶۵] اس حساب سے اسلام اصل میں ایک ہی ہے جسے رب ذوالجلال نے وقتاً فوقتاً اپنے پیغمبروں پر نازل کیا اور اس میں بدلتے ہوئے حالات کی نزاکتوں کے تحت تبدیلیاں کیں۔ مثلاً الہامی تعلیمات جب یہودیوں پر نازل ہوئیں تو اس زمانے کے لوگوں کی فکری نفسیات ایسی تھی کہ پورے قبیلے تعصّبات اور تفریعات کا شکار تھے۔ اس لیے یہودی

تعلیمات کو تحکمانہ انداز میں پیش کیا گیا۔جس دور میں لوگوں کی سرکشی اور ہٹ دھرمی میں حلیمی اور نرمی کے آثار پیدا ہوئے تو حکیمانہ اور تصوف آمیز لہجے پر مبنی مسیحی تعلیمات نازل کی گئیں۔لیکن جب یونانی اور صنمیاتی دخل اندازیوں سے الہامی تعلیمات میں تحریفات کا زور بڑھا تو بالآخر عربوں کے استقرائی شعور کے باعث اعلیٰ پائے کی اخلاقیات اور بصیرت افروز قرآنی تعلیمات کا نزول کیا گیا۔اور اسلام کی اس قطعی شکل کو پوری بنی نوع انسان کے لیے محفوظ رکھنے کا بھی عندیہ دے دیا گیا جیسے کہ سورۃ الحجر میں ارشاد ہوا ہے، ''بے شک یہ (کتاب) نصیحت ہمیں نے اتاری اور ہم ہی اس کے نگہبان ہیں۔'' (۹:۱۵)

اقبال نے اسی حوالے سے ختم نبوت کو استقرائی عقل کے ظہور سے مشروط کیا تھا۔اس کے اس مؤقف کو مولانا محمد حنیف ندوی[۶۶] نے واضح کیا ہے جس کے مطابق اصل میں عنایت الٰہی کے سامنے دو ہی راہیں کھلی تھیں یا تو وحی کے ذریعے انسانی فکر کی دستگیری کی جاتی اور معاشرے کی تکمیل وارتقاء کا سلسلہ آگے بڑھایا جاتا یا انسان کو آزاد چھوڑ دیا جاتا اور موقع دیا جاتا کہ خود ان حالات میں عقل وخرد کی روشنی میں زندگی کی حقیقتوں سے بہرہ ور ہو جب کہ خود عقل وخرد کے تقاضے ہنوز مکمل نہیں ہو پائے تھے۔اللہ تعالیٰ کی مہربانیوں اور عنایتوں نے پہلا راستہ اختیار کیا اور انسان کو ایک چکر اور بھنور میں پڑنے سے بچا لیا جس سے عہدہ برآ ہونا اس کے لیے آسان نہ تھا۔انسان کا استقرائی شعور تب سے قرآنی تعلیمات سے کسبِ فیض اٹھا رہا ہے۔اقبال نے بھی اسی سے رہنمائی لی ہے۔لہٰذا یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ انسان کا درد نہ رکھتا ہو۔مسلمان کی تکلیف مسلمان کی تکلیف نہیں، وہ اصل میں انسان ہی کی تکلیف ہے۔اقبال نے مسلمان کے مفہوم کو مخصوص قوم کے محدود معنی میں لیا ہوتا تو کبھی کسی دوسری قوم کی خوبی کو نہ سراہتا۔مثلاً اسرارِ خودی کے دیباچے میں جہاں اس نے سری کرشن اور سری رام نوج جیسے ہندو مفکرین کے اندازِ فکر کو سراہا ہے وہاں انگریز قوم کی عملی نقطہ رسی کو بھی استحسان کی نظروں سے دیکھا ہے۔اس نے جہاں کارل مارکس اور نطشے جیسے دہریوں کے افکار کے مثبت پہلوؤں کو پسند کیا ہے وہاں حافظ شیرازی اور ابن عربی جیسے الہٰ پسندوں کے افکار کے منفی پہلوؤں کو بھی ناپسند کیا ہے۔لہذا اقبال کی فکر یقیناً وسیع النظری اور آفاقیت کے درجے پر فائز ہے اور کسی طور پر بھی استقرائی استدلال کی خوبی سے عاری نہیں۔اس کے یہ شعر اس کی فکری اُپج کے گواہ ہیں:

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہرِ ملکوتی!
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند!

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے، نہ غربی
گھر میرا نہ دلّی نہ صفاہاں، نہ سمرقند!
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلہ مسجد ہوں، نہ تہذیب کا فرزند!
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند!
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین وحق اندیش
خاشاک کے تُودے کو کہے کوہِ دماوند! ٦٧

اقبال کی فکر ونظر کا کینوس جتنا عمیق ہے اتنا ہی اس کے افکار ونظریات میں وسعت ہے۔فکری تعمق کے حوالے سے اسے سقراط کی وجدانی قوت کے مثل قرار دینا بے جا نہ ہوگا جو کہا کرتا تھا کہ اسے ایک غیبی آواز آتی ہے جو اس سے راہِ ہدایت کا کام لیتی ہے۔اقبال نے بھی اسی قسم کا اظہار اپنی تصنیف اسرارِ خودی کے حوالے سے کیا ہے کہ ''قسم ہے اس خدائے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان ومال وآبرو ہے، میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔''٦٨ اور کشادگی افکار کے نقطۂ نظر سے اس کا قد فی الواقع بہت بلند ہے کیونکہ وہ اپنے خیالات کو کسی مخصوص ثقافت، تہذیب، معاشرے، نسل، طبقے یا قوم تک محدود نہیں رکھتا، وہ سقراط کی طرح ایک بڑمکھی (gadfly) دکھائی دیتا ہے جو لوگوں کو جہالت اور غفلت کے خواب سے جھنجھوڑتا ہے، انہیں بیدار کرتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو پہچانیں، اپنی خودی کو مضبوط کریں۔لیکن امر تاسف یہ ہے کہ بعض ارادت مندوں نے اس کا جو اقبال بلند کیا ہے، اس سے وہ کچھ اسی قسم کے مسند استنادیت پر جا گزیں نظر آتا ہے جہاں کبھی ارسطو کے شیدائیوں نے اسے متمکن کیا تھا۔دوسری طرف کچھ ایسے جودت طبع شناورانِ اقبال بھی ہیں جو اپنے خاص نظریاتی تحفظات کی بدولت اسے تنقید کی ایسی زد میں لاتے ہیں جہاں سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ فکرِ اقبال بعض حوالوں سے صرف اس لیے صحیح نہیں کہ ان کے مخصوص نقطہ نظر کے حق میں نہیں جاتا۔الغرض، اقبال کے فکر کی غیر جانبدارانہ اور منصفانہ طور پر تنقیدی مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے۔اس مناسبت سے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی رائے غلط نہیں، ''اقبال کی عظمت ایک رہنما یا مفکر کی طرح تسلیم نہیں کی جاتی بلکہ اس کی مفکرانہ حیثیت ایک

عصبیت کی سی ہوگئی ہے۔ کیونکہ آج تک بہت کم صاحب الرائے اشخاص نے یہ اہتمام کیا ہے کہ فکر اقبال کا تنقیدی جائزہ لیں۔ ہر وہ خیال جو اس سے منسوب کیا جائے وہ یا تو ولی کی طرح خطا سے بالاتر سمجھا جاتا ہے یا بغیر سمجھے بوجھے اس پر اعتراضات وارد کیے جاتے ہیں۔ پرستش کا یہ طرزِ عمل خود اقبال کی فلسفیانہ روح سے بھی سازگار نہیں۔" [۶۹]

ذرا دیر کے لیے اقبال کے نقد و تنقید کے طریقے پر غور کر لیا جائے تو بڑی سہولت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ پچھلے صفحات میں وضاحت کی جا چکی ہے کہ اقبال کے نزدیک خواہ کوئی کیسا ہی عظیم مفکر کیوں نہ ہو اور خواہ کوئی کتنا ہی قوت آمیز نظریہ کیوں نہ رکھتا ہو، اس نے ہمیشہ بڑی سنجیدگی اور ذمہ داری سے اس کے تعمیری اور تخریبی پہلوؤں پر غور کیا۔ انہیں اسلامی اقدار کی کسوٹی پر پرکھا اور کہیں بھی کسی کی اتنی عزت افزائی نہیں کی کہ اس کو تنقید سے بالا عقیدت کا دیوتا بنا دیا ہو یا پھر کسی پر بے حساب تنقید کی ہو کہ جس سے یہ یوں محسوس ہو کہ وہ اپنے ہی مؤقف کو منوانے پر بضد ہے۔ اس اعتبار سے اقبال فکر کی استقرائی نزاکتوں سے بخوبی واقف تھا۔ اس کا اندازہ اس کے ان الفاظ سے بھی کیا جا سکتا ہے جو اس نے اپنے انگریزی خطبات کے بارے میں لکھے ہیں۔ "غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں جو نظریے ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، ان سے بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس بات میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔" [۷۰] اور اسی نقطۂ نظر کا اظہار اس کے مقالہ برائے پی ایچ ڈی *"The Development of Metaphysics in Persia"* کے اردو مترجم میر حسن الدین کو تحریر کردہ مکتوب [۷۱] سے بھی ملتا ہے جس کے مطابق کوئی اٹھارہ سال پہلے یہ کتاب لکھی گئی اور اس وقت سے لے کر اب تک نہ صرف علمی دنیا میں بلکہ خود اقبال کے فکر و نظر میں بہت سی تبدیلیاں آ چکی ہیں، اس لیے نئے سے نئے علمی ماخذات کی صورت میں بہت ہی مشکل ہے کہ اس کے تحقیقی کام کا شاذ ہی کوئی حصہ تنقید کی زد سے بچا رہے۔ کل کے مقابلے میں آج علمی دنیا میں تحقیقات کی رفتار کہیں زیادہ تیز ہو چکی ہے، آج استقرائی استدلال کا استعمال کہیں زیادہ بڑھ چکا ہے، اس لیے فکر اقبال کو نت نئے نظریوں کے تقابل میں دیکھنا اور غیر جانبداری سے اس کے توصیفی اور تنقیدی پہلوؤں کے مطالعے کی واقعی ضرورت ہے۔ کسی عظیم مفکر کو پوجا کی حیثیت دے دینا یا پھر اس سے مخاصمت برتنا، ہر دو لحاظ سے جہاں اس مفکر کے ساتھ زیادتی ہے وہاں فکری رویے کی علمی نزاکتوں کے ساتھ بھی صریحاً ناانصافی ہے۔ کم از کم استقرائی فکر و استدلال

کے تقاضے اس کی قطعاً اجازت نہیں دیتے۔ مزے کی بات ہے کہ اقبال کو خود بھی احساس تھا کہ اس کے قدر شناس کیسے ہیں، اس کا اظہار اس نے شعروں میں کچھ ایسے کیا ہے:

ہوں وہ مضمون کہ مشکل ہے سمجھنا میرا
کوئی مائل ہو سمجھنے پہ تو آساں ہوں میں
رند کہتا ہے ولی مجھ کو، ولی رند مجھے
سن کے ان دونوں کی تقریر کو حیراں ہوں میں
زاھد تنگ نظر نے مجھے کافر جانا
اور کافر یہ سمجھتا ہے مسلماں ہوں میں
کوئی کہتا ہے کہ اقبال ہے صوفی مشرب
کوئی سمجھا ہے کہ شیدائے حسیناں ہوں میں
ہوں عیاں سب پہ مگر پھر بھی ہیں اتنی باتیں
کیا غضب آئے نگاہوں سے جو پنہاں ہوں میں
دیکھ اے چشمِ عدو مجھ کو حقارت سے نہ دیکھ
جس پہ خالق کو بھی ہو ناز وہ انساں ہوں میں [۷۲]

مگر پھر بھی سخنوروں کے کیا کہنے کہ انہوں نے اقبال کی نکتہ دانی کو اپنے اپنے نظریوں کے تحفظات کی بھینٹ چڑھا دیا۔ یہی وجہ ہے کہ ترقی پسندوں کو اقبال سوشلسٹ، وجودیت پسندوں کو وجودی، ارادیت پسندوں کو ارادی، رومانوی پسندوں کو رومانوی، کلاسیکیت پسندوں کو کلاسیکی نظر آتا ہے۔ حالانکہ سچ یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر میں ہر ایک نظریے سے مَس کیا، مگر رکا کہیں بھی نہیں۔ کیونکہ اس کا ہدف کوئی اور نہیں، صرف اسلام تھا جیسے کہ مکتوب بنام آل محمد سرور میں اس نے اعتراف کیا ہے۔ ''میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ میرے عقیدے کی رُو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوع انسان کے لیے ہر نقطۂ نگاہ سے موجب نجات ہو سکتی ہے۔''[۷۳] بقول خلیفہ عبدالحکیم اپنی زندگی کے آخری ایاّم میں اقبال نے بڑے واشگاف لفظوں میں اقرار کیا تھا کہ ''میں نے اپنا نظریۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے نہیں حاصل کیا۔ زندگی کے متعلق مجھے ایک خاص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا بعد میں، میں نے عقلی استدلال کو اس کے اثبات میں صرف کیا۔''[۷۴] گویا اس نے پہلے اسلام کو خاندانی ماحول سے قبول کیا، پھر اس کے بارے میں فکری بصیرت حاصل کی۔

اُس کے اِس گوہر سفتہ کو بنیاد بناتے ہوئے بعض خرد پسندوں نے اسے متکلم ٹھہرایا ہے۔ مثال کے طور پر سید علی عباس جلالپوری کے خیال میں جو شخص پہلے کسی عقیدے کا معتقد ہو اور پھر اس کے ثبوت میں دلائل پیش کرے، لامحالہ وہ متکلم ہوتا ہے۔ اپنے اس خیال کے حق میں اس نے ایک عیسائی متکلم انسلم (Anslem) کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ''میں پہلے عقیدہ رکھتا ہوں پھر غور وفکر کرتا ہوں۔ غور وفکر کے بعد عقیدہ اختیار نہیں کرتا۔''[۵۷] اور اقبال نے بالکل ایسا ہی فکری فریضہ انجام دیا ہے۔ بادی النظر میں یہ نکتہ دل کو لگتا ہے مگر عمیق نظر سے دیکھا جائے تو پتا چلتا ہے کہ معاملہ ایسا نہیں جیسا کہ کہا گیا ہے۔ کسی عقیدے پر پہلے اعتقاد رکھنا، اور پھر اس کے حق میں دلائل پیش کرنا، کسی مفکر کو متکلم صرف اس صورت میں ثابت کرتے ہیں کہ اس کا فکری روّیہ استخراجی ہو۔ یعنی وہ اپنے عقیدے کی بدیہی صداقتوں سے ڈھونڈ ڈھونڈ کے جواز لائے، انہیں ایک منطقی قرینے سے پیش کرے اور ان کے زور پر اپنے مخالف کو قائل اور مائل کرنے کے پورے جتن کرے۔ اقبال نے تو ایسا کبھی نہیں کیا۔ وہ اپنے عقیدے کی صداقت کے لیے اپنے پرائے سبھی کے تجربوں سے استفادہ کرتا ہے، ان کے نظریات اور خیالات کو ناقدانہ طور سے دیکھتا ہے، پھر اپنی باطنی بصیرت سے انہیں پرکھتا ہے اور تب کہیں جا کر ایک ایسے نظریے کو تشکیل دیتا ہے جو اس کے عقیدے کے حق میں جاتا ہو اس کے مدمقابل کو سوچنے پر مجبور کرتا ہو اور اسے یہ فیصلہ کرنا پڑے کہ اس کی فکری بصیرت میں کتنی گہرائی ہے اور اس کا عقیدہ کیونکر عمدہ ہے۔ پس اقبال متکلم کس طرح ہوسکتا ہے۔ اس نے جو حسن سلوک مغربی حکماء کے افکار کے ساتھ روا رکھا ویسا ہی برتاؤ مسلم متکلمین کے دلائل کے ساتھ برتا۔ یعنی جس نظر سے مغربی افکار کو اسلام کے بنیادی اصولوں پر پرکھا بعینہٖ مسلمانوں کے کلامی مسائل پر نگاہ دوڑائی۔

اور ایسا بھی نہیں ہے کہ اسے متصوف صرف اس لیے قرار دے دیا جائے کہ اس کی فکر جس طرز کے استقرائی ملکہ کی حامل ہے اس کے متعلق اس نے صوفیانہ تجربات وواردات سے رجوع کرنے پر بے حد اصرار کیا ہے۔ اس کی وجہ سمجھ میں آجاتی ہے، بشرطیکہ کشف المحجوب سے استفادہ کیا جائے جس میں حضرت داتا گنج بخش نے وضاحت کی ہے کہ تصوف کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ''ایک صوفی، دوسرا متصوف اور تیسرا مستصوف۔ صوفی وہ ہے جو اپنے وجود سے فانی ہو کر باقی بہ حق ہوگیا۔ قید مزاج وطبائع سے آزاد ہو کر حقیقت حقائق کے ساتھ مل گیا۔ متصوف وہ ہے جو اس درجہ کے حاصل کرنے کی آرزو میں تکلیف ومشقت ومجاہدہ کر رہا ہے اور صوفی

بننے کا خواہش مند ہے اور صوفیائے کرام کے رسم و رواج کی پیروی میں اپنی اصلاح کرتا ہے۔ مستصوف وہ ہے جو مال ومنال دنیاوی حاصل کرنے کی غرض سے صوفیہ کرام کے اعمال وافعال و حرکات کی نقل کرتا ہے، صوفیہ کے اقوال کہتا پھرتا ہے مگر خود محض بے خبر ہے اور کچھ نہیں جانتا۔''[۷۶]
اس مناسبت سے، اقبال یقیناً کسی صورت بھی صوفی اور مستصوف نہیں ہے۔ لیکن اسے متصوف بھی قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ صوفیانہ نظریوں اور طریقوں پر گہری نظر رکھنے کے باوجود اس میں وہ عملی روح نہیں ملتی جو اس مقصد کے لیے لازم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں اس کے رفیق کار مرزا جلال الدین کے یہ تاثرات خاصے معقول اور متوازن معلوم ہوتے ہیں۔ ''اقبال آخر انسان تھے۔ پیغمبرانہ اعجاز رکھنے کے باوجود پیغمبر نہ تھے۔ اس لیے ان کو ایسی باتوں سے معرّا سمجھنا جو بشریت کا لازمہ اور انسانیت کا خاصہ ہیں۔ ایک ایسا تمسخر انگیز دعویٰ ہے جس میں نہ تو حقیقت کو دخل ہے نہ خود ڈاکٹر صاحب کی روح کے لیے مسرّت کا سامان موجود ہے۔ اقبال زاہد خشک تھے نہ ریا کار صوفی۔ اس میں شک نہیں کہ آخری ایاّم میں وہ گوشہ نشینی اور درویشانہ زندگی کی وجہ سے دنیا اور اس کے افراد سے بڑی حد تک کنارہ کش ہو گئے تھے اور ان کی کیفیت اس مرد فقیر کی سی تھی جو اس مادی دنیا سے بے نیاز ہو کر کسی اور ہی عالم میں کھویا رہتا ہو۔ لیکن ان کے چہرے پر تقدس کا جو ہالہ ہر وقت نظر آتا تھا۔ اس سے یہ کسی طور پر لازم نہیں آتا کہ انہیں ان کے اصل مرتبے سے محروم کر کے صوفیائے کرام اور اولیائے عظام کے زمرے میں شامل کر لیا جائے۔ حالانکہ ان سے علیٰحدہ رہ کر بھی اقبال کے عظمت و وقار میں کسی قسم کی کمی واقع نہیں ہو سکتی۔''[۷۷]

اقبال اصل میں متکلم نہیں، متصوف بھی نہیں، صرف فلسفی ہے جس نے اپنے نثری اور شعری طرزِ اظہار میں طبیعی سے مابعدالطبیعی تک ہر معاملے کو ایک ترکیبی اور تالیفی روپ میں مدرک کیا اور اپنے خارجی اور داخلی تجربات سے خارج اور باطن کے ہر مظہر کو کسی نہ کسی وحدت میں پرو دیا۔ آخرش ان وحدتوں کو دانوں کی صورت میں ایک کلی وحدت کے دھاگے میں پرو دیا جس سے ''خودی محیط برکل'' ''All Embracing Ego'' کا وہ تصور انسان کے فکر و وجدان میں ابھرتا ہے جسے قرآن نے 'اللہ نور السمٰوٰت والارض'[۷۸] کے طور پر پیش کیا ہے۔ استقرائی استدلال کے اس اعجاز کی بدولت تالیفی یا کلیتی (Holistic) فلسفیوں میں اقبال کا فکری مقام سب سے نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ لیکن اس مقام پر سید علی عباس جلالپوری کے اس مؤقف[۷۹] کو دیکھا جائے تو اسے کس طرح فلسفی قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ ایک جانب اس نے خود فلسفے سے بے زاری کا اظہار کیا ہے، جیسے کہ:

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری ۸۰

یا پھر کہتا ہے کہ:

مرا درسِ حکیماں دردِ سر داد
کہ من پروردۂ فیضِ نگاہم! ۸۱

داناؤں کے سبق نے مجھے سر درد دیا (اُلجھنوں میں ڈال دیا) کیونکہ میں توفیضِ نگاہ کا پروردہ ہوں۔
اور یا پھر، اس نے کہا ہے:

حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا
خضرِ من! از سرم ایں بارِ گراں پاک انداز ۸۲

حکمت اور فلسفہ نے مجھے بوجھل بنا دیا۔ اے میرے خضر! میرے سر سے یہ سنگین بوجھ مکمل طور پر ہٹا دے۔

دوسری جانب ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے اس اقتباس سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے۔ ''وہ (اقبال) اپنے آپ کو کبھی بھی فلسفی کہنا پسند نہیں کرتے تھے۔ دورانِ گفتگو میں بعض مرتبہ میرے منہ سے بلا ارادہ اگر ان کے لیے فلسفی اور ان کے خیالات کے لیے نظامِ فلسفہ کے الفاظ نکل گئے تو انہوں نے مجھے یہ کہہ کر ٹوک دیا کہ ان کا کوئی نظامِ فلسفہ نہیں ہے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ فقیری ان کو وراثتاً ملی ہے اور فلسفہ وغیرہ انہوں نے صرف اِنہیں حقائق کو جن کا اُنہیں کلی یقین ہے، عقلی طور پر سمجھنے کے لیے سیکھ لیا ہے۔''۸۳

اس کے باوجود شارحینِ اقبال کے کیا کہنے کہ وہ اسے پھر بھی عظیم فلسفی قرار دینے پر مُصر ہیں۔ ظاہری طور پر سید علی جلالپوری کا مؤقف درست لگتا ہے مگر غور کیا جائے تو معاملہ کافی مختلف نظر آئے گا۔ بات یہ ہے کہ ضروری نہیں ہوتا کہ کوئی مفکر اپنے فلسفی ہونے کا اعتراف بھی کرے۔ مثال کے طور پر ڈاکٹر سگمنڈ فرائڈ طب اور نفسیات کا حکیم تھا۔ طالب علمی کے دوران یونانی اور مغربی فلسفے کے گہرے مطالعہ سے بہرہ ور ہوا تھا۔ وہ شوپنہار اور نطشے کے فلسفیانہ افکار سے بالخصوص متاثر تھا۔ اپنی زندگی میں اس نے جس نہج کے نظریات کا پرچار کیا تھا، اس کے مطابق اس کا فکری مقام کسی فلسفی سے کم نہ تھا حالانکہ وہ زندگی بھر فلسفے سے متنفر رہا۔ وہ برملا کہا کرتا، ''مجھے فلسفوں کے الٹ پھیر سے ہمیشہ نفرت رہی ہے۔'' اور اس نے کہا تھا۔ ''میں نے کسی فلسفیانہ خیال کو اپنی سیدھی سادی زندگی کی مسرتوں کو خراب کرنے کی اجازت نہیں دی۔''۸۴ اس کے باوجود اس کے مداحین

اسے فلسفۂ نفسیات کا ایک عظیم مفکر مانتے ہیں، جہاں وہ نفسیات دان کم اور فلسفی کہیں زیادہ نظر آتا ہے۔اس حوالے سے تورا کینہ قاضی کا کہنا غلط نہیں،''خود تر دیدی کے باوجود فرائڈ ایک فلاسفر بن گیا تھا۔''۸۵ اس پیرائے میں، اگر اقبال نے اپنے آپ کو فلسفے سے دور رکھنے کا عندیہ دے بھی دیا ہے تو اس کا یہ مطلب نکالنا درست نہ ہوگا کہ وہ فلسفی نہیں رہا۔

درحقیقت، مجموعی طور پر دنیا میں چار ہی طرح کے لوگ ہیں۔ایک وہ جو زباں سے سچائی کا نہ تو پرچار کرتے ہیں اور نہ ہی اسے دل سے محسوس کرتے ہیں۔ دوسرے، وہ جو زباں سے سچائی کا پرچار تو کرتے ہیں مگر دل سے اسے محسوس نہیں کرتے۔ تیسرے، وہ جو زباں سے سچائی کا پرچار تو نہیں کرتے مگر دل سے اسے محسوس کرتے ہیں اور چوتھے وہ جو زباں سے سچائی کا پرچار بھی کرتے ہیں اور دل سے اسے محسوس بھی کرتے ہیں۔پہلی طرح جاہل کی ہے، دوسری بے عمل عالم کی ہے، تیسری تارک الدنیا صوفی کی ہے اور چوتھی مومن کی ہے۔استقرائی فکر کے اعتبار سے اقبال کو نسبت اس آخری طرح سے ہے کیونکہ خود اس نے اپنے بارے میں بڑی صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے یہ اعتراف کیا ہے کہ''میں سیدھی سادی دیانتدارانہ زندگی بسر کرتا ہوں۔ میرا دل اور میری زبان ایک دوسرے کے ساتھ کلیتاً ہمنوا ہیں۔''۸۶ اور اس نے اس سچائی کو بھی کسی پردے میں نہیں رکھا کہ جس کا اظہار غلام بھیک نیرنگ کے نام مندرج ایک مکتوب سے ملتا ہے''اقبال کی زندگی مومنانہ نہیں، لیکن اس کا دل مومن ہے۔''۸۷ اس کا یہ احساس اس کے مداحین کے نزدیک کیا حرفِ آخر ہونا چاہئیے؟ یقیناً استقرائی فکر کے تقاضے اس کی اجازت نہیں دیتے۔اس ضمن میں ڈاکٹر قاضی عبدالقادر کی رائے خاصی معقول ہے کہ اقبال کی فکری اور فلسفیانہ زندگی کو اس کی شخصیت سے جدا کر کے دیکھنا چاہئیے اور اس کی فکر سے حقیقی معاملہ بندی کے لیے ضروری ہے کہ ارسطو کے اس جملے کو پیشِ نظر رکھا جائے جو اس نے اپنے استاد کے فلسفے پر تنقید کرتے ہوئے کہا تھا کہ''افلاطوں ہمیں عزیز ہے لیکن صداقت عزیز تر ہے۔''۸۸

باوجود تمام اختلافات کے، اقبال ایک ایسے مفکر کے طور پر نظر آتا ہے جس کا استدلال حیاتِ جاوداں کی وہ شکل لیے ہے جسے بادنما کے مثل قرار دینا بے جا نہ ہوگا کیونکہ جس طرح بادپیما تازہ ہواؤں کے رخ پر آئندہ کے موسمی حالات کی پیشین گوئی کرتا رہتا ہے تا کہ مستقبل کے درپیش خطرات سے نپٹنے کی پیش بندی کی جا سکے۔اسی طرح اقبال کا استقرائی استدلال ایک سمت نما رہبر ہے جس کی بدولت کسی بھی دور کے جدید تقاضوں کا جائزہ لیتے ہوئے اس کے مستقبل کی ممکنہ

مشکلات کے بہتر حل تلاش کیے جاسکتے ہیں اور ماضی کے تجربات سے مستفید ہوتے ہوئے مستقبل کے نئے اُفق روشن کیے جاسکتے ہیں تاکہ اسلام کی اٹل اور دورِ جدید کی بدلتی ہوئی صداقتوں کا فرق، فرق نہ رہے۔ اقبال نے اپنے زمانے کے دگرگوں حالات کو محسوس کرتے ہوئے اپنے فکرو استدلال کے زور پر جو اعتراف کیا تھا، وہ تا حال اہلِ فکر و نظر کے لیے لمحۂ فکریہ ہے:

سُرودِ رفتہ باز آید کہ ناید؟
نسیمے از حجاز آید کہ ناید؟
سرآمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید؟ ۸۹

بیتے نغمے دوبارہ آئیں یا نہ آئیں؟ حجاز کی بادِ نسیم دوبارہ آئے کہ نہ آئے؟ اس حقیر و فقیر کا زمانہ ختم ہوگیا، پتہ نہیں کوئی اور دُنیا میں دانائے راز آئے کہ نہ آئے؟

حواشی

۱۔ دیکھیے، محمد حسین عرشی کا مضمون ''علامہ اقبال کی صحبت میں''، مشمولہ، محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات، ص:۴۰

۲۔ افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، ڈاکٹر جسٹس جاوید اقبال، (مرتب)، ص:۱۶۰

۳۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی/پیام مشرق، ص:۲۰۹

۴۔ دیکھیے، خط بنام مولوی انشاء اللہ خاں، ایڈیٹر، وطن، مؤرخہ ۲۵ نومبر ۱۹۰۵ء، از کیمبرج، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، مقالاتِ اقبال، ص:۸۲

۵۔ سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم و اضافہ کنندہ)، باقیاتِ اقبال، ص:۱۲۰

۶۔ دیکھیے، محمد اقبال کا مقالہ ''دیباچہ مثنوی اسرارِ خودی''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۵۳

۷۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص:۱۲

۸۔ دیکھئے، حفیظ ہوشیار پوری کا مضمون، ''عمرِ عزیز کے بہترین لمحے!''، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۱۳۲

۹۔ دیکھئے، خط بنام، پروفیسر نکلسن، اقبال نامہ، حصہ اوّل، شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، ص:۴۷۲

۱۰۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، ص:۵۴

۱۱۔ برٹرینڈ رسل نے اس حکایت کو اقلیدس سے منسوب کرتے ہوئے لکھا ہے:

"There is in the contempt for practical utility which had been inculcated by Plato.It is said that a pupil, after listening to a demonstration, asked what he would gain by learning geometry, whereupon Euclid called a slave and said, 'Give the young man three pence, since he must needs make a gain out of what he learns.",see, Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p.221

نوٹ:۔ آئزک ایسی موف نے یہی حکایت اقلیدس کی بجائے براہِ راست افلاطون سے منسوب کی ہے۔ اس نے لکھا ہے:

"There is a story that a student of Plato, receiving mathematical instruction from the master, finally asked impatiently; "But what is the use of this? Plato, deeply offended, called a slave and ordered him to give the student a coin."Now,"he said," you need not feel your instruction has been entirely to no purpose." With that, the student was expelled.",see,Issac Asimov,*The Intelligent Man's Guide to Science*,volume one,The physical sciences,p.12

۱۲۔ دیکھئے، باب چہارم، حوالہ نمبر:7

۱۳۔ مولانا ظفر علی خاں، (مترجم)، معرکۂ مذہب و سائنس، جان ولیم ڈریپر، (مصنف)، ص:۵۸-۵۹

۱۴۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص:۲۵۳-۲۵۴، اصل اقتباس یوں ہے:

"The spirit of Islam is so broad that it is practically boundless. With the exception of atheistic ideas alone it has assimilate all the attainable ideas of surrounding peoples, and given them its own peculiar direction of development,"see, Allama Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.130

۱۵۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۲۳۲

۱۶۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل، ص:۳۵۷

۱۷۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۵۷۵

۱۸۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم، ص:۵۳۴

۱۹۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۱۰۱

۲۰۔ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۱۰۱

۲۱۔ محمد رفیق افضل، (مرتب)، گفتار اقبال، ص:۱۸

۲۲۔ لطیف احمد شیروانی، (مرتب)، حرفِ اقبال، ص:۱۴۴

۲۳۔ یہ خیال اس تصنیف سے ماخوذ ہے، دیکھئے، مولانا وحیدالدین خاں، مذہب اور جدید چیلنج، ص:۱۶۷

۲۴۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، دیباچہ، ص:'اح'، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:
"...the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies.",see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*,preface,p.(xxii)

۲۵۔ ایضاً، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:
"...to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge." see, *Ibid*,pp.(xxi-xxii)

۲۶۔ دیکھئے، مولانا وحیدالدین خاں، کتاب مذکورہ، ص ص:۵۳-۵۴

۲۷۔ دیکھئے، ''سائنس اور اسلامی دنیا''، مشمولہ، ارشد محمود، تعلیم اور قومی اُلجھنیں، ص:۷۳

۲۸۔ یہ وضاحت اس تصنیف سے ماخوذ ہے، دیکھئے، پرویز امیر علی ہود بھائی، مسلمان اور سائنس، ص:۱۳۰

۲۹۔ ایضاً، ص:۲۳۲

۳۰۔ دیکھئے، ''سائنس اور اسلامی دنیا''، مشمولہ، ارشد محمود، کتاب مذکورہ، ص:۷۶

۳۱۔ دیکھئے، محمد اقبال کا مقالہ ''اسلام اور علوم جدیدہ''، مشمولہ، سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص:۲۳۹

۳۲۔ پرویز امیر علی ہود بھائی، کتاب مذکورہ، ص:۲۲۸

۳۳۔ ایضاً، ص ص:۲۲۸-۲۲۹

۳۴۔ یہ وضاحت اس تصنیف سے ماخوذ ہے، دیکھئے، مولانا وحیدالدین خاں، کتاب مذکورہ، ص ص:۱۶۹-۱۷۰

۳۵۔ دیکھئے، خط بنام، صوفی غلام مصطفیٰ تبسم، محررکردہ، ستمبر ۱۹۲۵ء، از لاہور، مشمولہ، شیخ عطاءاللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص:۴۷

۳۶۔ دیکھئے، پرویز امیر علی ہود بھائی، کتاب مذکورہ، ص:۱۱۱-۱۱۲

37- "Archimedes of Syracuse, refused to write about his practical inventions and discoveries; to maintain his amateur status, he broadcast only his achievements in pure mathematics."see, Issac Asimov, *op.cit*, pp.12-13

۳۸۔ آلڈوس ہکسلے (Aldous Huxley) کا یہ اقتباس، سید علی عباس جلالپوری نے اپنی تصنیف میں نقل کیا ہے۔ دیکھئے، سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، ص:۱۹۶

۳۹۔ محمداقبال،کلیاتِ اقبال فارسی/مثنوی پس چہ بایدکردا ے اقوام شرق مع مسافر،ص:۸۴/۸۸۰

۴۰۔ سیدنذیرنیازی،اقبال کے حضور،ص:۵۹،مزیدتفصیلات کے لیے دیکھئے،باب سوم،حوالہ نمبر86

۴۱۔ ایضاً،ص:٦٦

۴۲۔ محمداقبال،کلیاتِ اقبال اردو/ضربِ کلیم،ص:۵۳۱

۴۳۔ محمداقبال،کلیاتِ اقبال اردو/بال جبریل،ص:۴۳۵

۴۴۔ نطشے کے بارے میں یہ مصرعہ یوں استعمال ہوا ہے۔

نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ برطرحِ حرم بت خانہ ساخت
قلب ِاو مومن دماغش کا فر است

دیکھئے،محمداقبال،کلیات اقبال فارسی/پیامِ مشرق،ص:۳۲۹

اورکارل مارکس کے بارے میں یہ مصرعہ یوں استعمال ہوا ہے۔

صاحبِ سرمایہ از نسلِ خلیلؑ
یعنی آں پیغمبر بے جبرئیل
زانکہ حق و باطلِ اومضمراست
’قلبِ او مومن دماغش کافر است‘

دیکھئے،محمداقبال،کلیات اقبال فارسی/جاویدنامہ،ص:۵۳٦

۴۵۔ محمداقبال،کلیاتِ اِقبال فارسی/ارمغان حجاز،ص:٦٧٧

۴٦۔ محمداقبال،کلیات اقبال فارسی/اسرارورموز،ص:۱۵۸

۴۷۔ محمداقبال،کلیات اقبال فارسی/پیام مشرق،ص:۳۲۲

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ محمداقبال،کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم،ص:٦۱۹

۵۰۔ محمداقبال،کلیات اقبال اردو/بانگِ درا،ص:۱۳۳

۵۱۔ محمداقبال،کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم،ص:٦٦۳

۵۲۔ محمداقبال،کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم،ص:٦۰۰

۵۳۔ محمدرفیق افضل،(مرتب)،کتاب مذکورہ،ص:۴

۵۴۔ بختیارحسین صدیقی،اقبال بحیثیت مفکرتعلیم،ص:۱٦۷-۱٦۸

۵۵۔ دیکھئے،محمداقبال کا مقالہ’’بچوں کی تعلیم وتربیت‘‘،مشمولہ،سیدعبدالواحدمعینی،(مرتب)،کتاب مذکورہ، ص:۴

۵۶۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بانگِ درا، ص:۲۷۲

۵۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/زبورِ عجم، ص:۴۶۰

۵۸۔ دیکھئے، ''دانش کا بحران''، مشمولہ، ارشد محمود، کتاب مذکورہ، ص:۱۸۸

۵۹۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۶۰۱

۶۰۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/پیام مشرق، دیباچہ، ص:۱۸۲/۱۲

۶۱۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم، ص:۵۷۹

۶۲۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، دیباچہ، ص:'از'، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"The Qur'an is a book which emphasizes 'deed' rathar than 'idea'." see, Allama Muhammad Iqbal, *op.cit*,preface,p.(xxi)

۶۳۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو ''در بیان این کہ تربیت خودی را سہ مراحل است، مرحلۂ اوّل را اطاعت و مرحلۂ دوم را ضبطِ نفس و مرحلۂ سوم را نیابت الٰہی نامیدہ اند'' دیکھئے محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/اسرار و رموز، ص:۴۰/۴۰ تا ۴۶/۴۶

۶۴۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /اسرار و رموز، ص:۴۶/۴۶

۶۵۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، ص:۲۴۰

۶۶۔ محمد حنیف ندوی، ''اسلام میں نبوت کا تصور''، مشمولہ، *The Pakistan Philosophical Journal*,vol 1,October 1957,No 2,p.54

۶۷۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/بال جبریل، ص:۳۵۷

۶۸۔ دیکھئے، مکتوب بنام، مہاراجہ کشن پرشاد، محررکردہ ۱۴ اپریل ۱۹۱۶ء، از لاہور، مشمولہ، صحیفہ، مجلس ترقی ادب لاہور کا علمی مجلّہ، اقبال نمبر (حصہ اوّل)، شمارہ: ۶۵، اکتوبر ۱۹۷۳ء، ص:۱۶۸، جو محمد عبداللہ قریشی کے مضمون، ''نوادرِ اقبال، اقبال کے پچاس غیر مطبوعہ خطوط''، میں شائع ہوا۔

۶۹۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص:۲۱۹

۷۰۔ سید نذیر نیازی، (مترجم)، کتاب مذکورہ، دیباچہ، ص:'اح'، اقبال کے اصل الفاظ یوں ہیں:

"It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking.As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these lectures, are possible.Our duty is carefully to watch the progress of human thought and to maintain an independent critical attitude towards it."see,Allama Muhammad Iqbal,*op.cit*, preface,p.(xxii)

۷۱۔ دیکھئے، باب سوم، حوالہ نمبر:147

۷۲۔ سید عبدالواحد معینی، (مرتب)، اور محمد عبداللہ قریشی، (ترمیم واضافہ کنندہ)، کتاب مذکورہ، ص:۱۴۲

۷۳۔ دیکھئے، خط بنام، آل احمد سرور، محرر کردہ ۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء، مشمولہ، شیخ عطا اللہ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم، ص: ۳۱۴

۷۴۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، کتاب مذکورہ، ص: ۲۳

۷۵۔ سید علی عباس جلالپوری، کتاب مذکورہ، ص: ۱۵

۷۶۔ ابوالحسنات سید محمد احمد قادری، (مترجم)، کشف المحجوب (نسخۂ سمرقند)، ابوالحسن سید علی بن عثمان، ہجویری، (مصنف)، ص: ۱۲۰

۷۷۔ دیکھئے، مرزا جلال الدین کا مضمون، ''میرا اقبال''، مشمولہ محمود نظامی، (مرتب)، کتاب مذکورہ، ص: ۸۴
نوٹ: اس ضمن میں خود، محمود نظامی کے یہ کم الفاظ، بہت ہیں جو اسی مرتب شدہ تصنیف کے 'دیباچہ، ص: ۶' میں یوں رقم ہیں، ''ہم نے اسے پیغمبر سمجھا لیکن اس کے اپنے سامنے جس پیغمبر کی زندگی مشعلِ راہ تھی وہ خود اس کا ایک ہلکا سا پرتو تھا اور اس کی طرح اسے خود بھی تسلیم تھا کہ میں بھی تمہارے ہی جیسا ایک انسان ہوں۔''

۷۸۔ دیکھئے، قرآن پاک کی 'سورۃ النور'، (۳۵:۲۴)

۷۹۔ سید علی عباس جلالپوری، کتاب مذکورہ، ص ص: ۱۹-۲۰

۸۰۔ محمد اقبال، کلیات اقبال اردو/ضرب کلیم، ص: ۵۳۰

۸۱۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/ارمغان حجاز، ص: ۷۹۸

۸۲۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی/زبورعجم، ص: ۳۶۶

۸۳۔ ڈاکٹر قاضی عبدالحمید کے اقتباس کو اس تصنیف سے نقل کیا گیا، دیکھئے، سید علی عباس جلالپوری، کتاب مذکورہ، ص: ۱۹-۲۰

۸۴۔ مصنفہ نے سگمنڈ فرائڈ کے یہ دونوں حوالے اُس کی تصنیف ''آٹو بیوگرافی'' سے نقل کئے، دیکھئے، تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، بیسویں صدی کا عظیم ماہرِ نفسیات، ص: ۱۵۱

۸۵۔ ایضاً

۸۶۔ دیکھئے، مکتوب بنام، عطیہ فیضی، محرر کردہ، ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء، از لاہور، مشمولہ، ضیاالدین احمد برنی، (مترجم)، اقبال از عطیہ بیگم، ص: ۴۵، نوٹ: اس مکتوب کی یہی عبارت شیخ عطا اللہ کے مندرج شدہ خط، مشمولہ، اقبالنامہ، حصہ دوم، ص: ۱۲۴، میں حذف ہے۔

۸۷۔ دیکھئے، مکتوب بنام، میر سید غلام بھیک نیرنگ، محرر کردہ ۱۷ جولائی ۱۹۰۹ء، از لاہور، مشمولہ، شیخ عطا اللہ، (مرتب)، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص: ۲۰۷

۸۸۔ دیکھئے، ڈاکٹر قاضی عبدالقادر، ''اقبال کی فلسفیانہ زندگی''، مشمولہ، اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی، پاکستان، جلد نمبر ۱۶، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۷۵ء، ص: ۶۰

۸۹۔ محمد اقبال، کلیات اقبال فارسی /ارمغانِ حجاز، ص: ۷۷۵

کتابیات:(Bibliography)

کتب اردو:(Urdu Books)

1. آغا افتخار حسین، ڈاکٹر، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، طبع سوم، جون ۱۹۹۲ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
2. ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر، اقبال اور مسلکِ تصوف، طبع اوّل، ۱۹۷۷ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
3. ارشد محمود، تعلیم اور قومی اُلجھنیں، ۱۹۹۹ء، پاکستان، لاہور: مشعل بکس، نیو گارڈن ٹاؤن
4. افتخار احمد صدیقی، (مترجم)، شذراتِ فکرِ اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، جاوید اقبال، ڈاکٹر جسٹس، (مرتب)، طبع دوم، ۱۹۸۳ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
5. امین احسن اصلاحی، مولانا، فلسفے کے بنیادی مسائل، قرآن حکیم کی روشنی میں، طبع دوم، اکتوبر ۱۹۹۷ء، پاکستان، لاہور: فاران فاؤنڈیشن
6. امین احسن اصلاحی، مولانا، مبادئ تدبرِ قرآن، بار سوم، اپریل ۱۹۷۱ء، لاہور: دارالاشاعتِ اسلامیہ، کوثر روڈ، اسلام پورہ
7. بختیار حسین صدیقی، اقبال بحیثیت مفکرِ تعلیم، طبع اوّل، ۱۹۸۳ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
8. برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، طبع دوم، ۱۹۹۱ء، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ
9. بشیر احمد ڈار، (مرتب)، اَنوارِ اقبال، طبع دوم، ۱۹۷۷ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
10. بشیر احمد ڈار، تاریخ تصوف، قبل از اسلام، اکتوبر ۱۹۶۲ء، پاکستان: ادارۂ ثقافت اسلامیہ
11. بشیر احمد چشتی، (مترجم)، معاشرے پر سائنس کے اثرات، برٹرینڈ رسل، (مصنف)، طبع اوّل، مئی ۱۹۶۵ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ،
12. پرویز امیر علی ہود بھائی، مسلمان اور سائنس، ۲۰۰۲ء، پاکستان، لاہور: مشعل بکس، نیو گارڈن ٹاؤن
13. تورا کینہ قاضی، سگمنڈ فرائڈ، بیسویں صدی کا عظیم ماہرِ نفسیات، طبع و سن ندارد، کراچی: شاہکار بک فاؤنڈیشن
14. جگن ناتھ آزاد، اقبال اور مغربی مفکرین، پاکستان میں اشاعتِ دوم، ۱۹۸۷ء، لاہور: مکتبۂ عالیہ
15. حمید عسکری، پروفیسر، نامور مسلم سائنسدان، طبع دوم، جون ۱۹۹۶ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
16. حمید عسکری، پروفیسر، نامور مغربی سائنسدان، طبع و سن ندارد، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ

17. خالد مسعود، (مترجم)، خارجی دنیا کا علم، برٹرینڈ رسل، (مصنف)، طبع اوّل، جون ۱۹۹۸ء، پاکستان: مقتدرہ قومی زبان
18. خالد مسعود، (مترجم)، منہاج جدید مع نوا طلانتہ، فرانسس بیکن، (مصنف)، طبع اوّل ۱۹۹۸ء، پاکستان: مقتدرہ قومی زبان
19. رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصورِ زمان ومکان اور دوسرے مضامین، طبع اوّل ۱۹۷۳ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
20. ریحان اصغر منیر، خودی: ایک نفسیاتی جائزہ، اپریل ۱۹۹۳ء، لاہور: ادارۂ تالیف وترجمہ، پنجاب یونیورسٹی
21. سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، باراوّل، مارچ ۱۹۸۳ء، سری نگر: نمبر ۶، اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی
22. سید محمد احمد قادری، ابوالحسنات، (مترجم)، کشف المحجوب (اردو ترجمہ: نسخۂ سمرقند)، ابوالحسن سید علی بن عثمان، ہجویریؒ، (مصنف)، ۱۹۸۰ء لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن
23. شاہ معین الدین احمد ندوی، دینِ رحمت، سلسلہ دار المصنفین (نمبر ۹۷)، طبع گردید، ۱۳۸۶ھ/ ۱۵ مارچ ۱۹۶۷ء، اعظم گڑھ: در مطبع معارف
24. شبلی نعمانی، علامہ، علم لکلام اور الکلام، طبع سوم، نومبر ۱۹۷۹ء، کراچی: نفیس اکیڈیمی، اسٹریچن روڈ
25. شبیر احمد عثمانیؒ، علامہ، العقل والنقل، طبع وسن ندارد، لاہور: ادارۂ اسلامیات، انارکلی
26. شعبۂ اقبالیات، (مرتب)، تسہیل خطبات اقبال، اشاعت دوم، ۱۹۹۷ء، اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی
27. شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر، (مترجم)، اقبال کی مابعدالطبیعیات، عشرت حسن انور، (مصنف)، طبع اوّل، ۱۹۷۷ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
28. شہزاد احمد، تیسری دنیا کے مسائل اور سائنسی اِنقلاب، ۱۹۸۸ء، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز
29. صابر کلوروی، پروفیسر، (مرتب)، تاریخ تصوف، محمد اقبال، (مصنف)، طبع اوّل، مارچ ۱۹۸۵ء، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار
30. ضیاالدین احمد برنی، (مترجم)، اقبال از عطیہ بیگم، باراوّل، ستمبر ۱۹۵۶ء، کراچی: اقبال اکیڈمی
31. ظفر علی خاں، مولانا، (مترجم)، معرکۂ مذہب وسائنس، ڈاکٹر جان ولیم ڈریپر، (مصنف)، طبع وسن ندارد، لاہور: الفیصل، اردو بازار
32. عابد حسین، ڈاکٹر سید، (مترجم)، تاریخ فلسفۂ اسلام، ٹ۔ج۔ دوبوئر، (مصنف)، ۱۹۹۴ء، لاہور: فکشن ہاؤس

33. عبدالرحمٰن طاہر سورتی، (مترجم)، تاریخ ادب عربی ،استاذ احمد حسن الزیات، (مصنف)، طبع اوّل ۱۹۶۱ء، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز

34. عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری، فاضل شہیر مولٰینا، (مترجم)، بخاری شریف، جلد اوّل، امام المحدثین اُبوعبداللہ محمد بن اسمٰعیل بُخاریؒ، (مصنف)، سید حامد لطیف چشتی، تصحیح و تہذیب، طبع باراول، ۱۴۰۲ھ، ۱۹۸۲ء، لاہور: ۲، فرید بُک سٹال، اُردو بازار

35. عبدالحکیم خاں اختر شاہجہانپوری، فاضل شہیر مولا ما، (مترجم)، مِشکٰوۃ شریف، جلد سوم، امام ولی الدین محمد بن عبداللہ الخطیبؒ، (مصنف)، طبع باراول، جمادی الاولیٰ، فروری، ۱۴۰۶ھ، ۱۹۸۶ء، لاہور: ۲، فرید بُک سٹال، اُردو بازار

36. عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، داستانِ دانش، ۱۹۴۳ء، (ہند) دہلی: انجمن ترقی اردو

37. عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، فکرِ اقبال، باردوم، ۱۹۶۱ء، لاہور: بزم اقبال، کلب روڈ

38. عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، مقالاتِ حکیم، جلد دوم، اقبالیات، شاہد حسین رزاقی، (مرتب)، طبع اوّل ۱۹۶۹ء، پاکستان، لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ

39. عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، مقالاتِ حکیم، جلد سوم، متفرقات، شاہد حسین رزاقی، (مرتب)، طبع اوّل ۱۹۶۹ء، پاکستان، لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ

40. عبدالخالق، ڈاکٹر، اور پروفیسر یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ، اشاعت اوّل، ۱۹۸۱ء، لاہور: عزیز پبلشرز، اردو بازار

41. عبدالسلام خورشید، (مترجم)، عربوں کا عروج و زوال، فلپ کے ہتی، (مصنف)، اشاعت اوّل، ۱۹۵۲ء، لاہور: قومی کتب خانہ، ریلوے روڈ

42. عبدالقادر، پروفیسر ڈاکٹر چوھدری، تاریخ سائنس، باراوّل، جون ۱۹۸۳ء، لاہور: ادارۂ تالیف وترجمہ، پنجاب یونیورسٹی

43. عبدالمجید سالک، (مترجم)، تشکیلِ انسانیت، رابرٹ بریفالٹ، (مصنف)، ۱۹۵۸ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ

44. عبدالواحد معینی، سید، اور محمد عبداللہ قریشی، (مرتب)، باقیاتِ اقبال، ڈاکٹر علامہ محمد اقبال، (مصنف)، بارسوم، ۱۹۷۸ء، لاہور: آئینۂ ادب، انارکلی

45. عبدالواحد معینی، سید، (مرتب)، مقالاتِ اقبال، محمد اقبال، (مصنف)، ۱۹۶۳ء، لاہور: شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار

46. عبیداللہ قدسی، تصوراتِ عرب قبل اسلام، طبع اوّل، جولائی ۱۹۴۹ء، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ

47. عطاءاللہ، شیخ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ اوّل، طبع وسن ندارد، شیخ محمد اشرف، لاہور: کشمیری بازار

48. عطاءاللہ، شیخ، (مرتب)، اقبال نامہ، حصہ دوم، ۱۹۵۱ء، لاہور: شیخ محمد اشرف، کشمیری بازار

49. عطیہ سیّد، اقبال ......مسلم فکر کا ارتقاء، ۱۹۹۴ء، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز

50. علی عباس جلالپوری، سید، اقبال کا علم الکلام، طبع اوّل، جولائی ۱۹۷۲ء، لاہور: مکتبۂ فنون، انارکلی

51. علی عباس جلالپوری، سید، روایاتِ فلسفہ، طبع اوّل، دسمبر ۱۹۶۹ء، لاہور: المثال

52. فتح الحمید، (مترجم)، القرآن الحکیم، طبع وسن ندارد، پاکستان، لاہور: تاج کمپنی لمیٹڈ

53. فقیر سید وحید الدین، رُوزگارِ فقیر، جلد اول، بارششم، اپریل ۱۹۶۶ء، کراچی: لائن آرٹ پریس (کراچی) لمٹیڈ، فریر روڈ

54. فقیر سید وحید الدین، رُوزگارِ فقیر، جلد دوم، بار دوم، اگست ۱۹۶۵ء، کراچی: لائن آرٹ پریس (کراچی) لمٹیڈ، فریر روڈ

55. قیصر الاسلام، قاضی، فلسفے کے بنیادی مسائل، طبع اوّل، ۱۹۷۶ء، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن

56. لطیف احمد شیروانی، (مترجم)، حرفِ اقبال، نومبر ۱۹۴۵ء، لاہور: المنار اکادمی

57. محمد اجمل، ڈاکٹر، (مترجم)، نشاطِ فلسفہ، وِل ڈیورانٹ، (مصنف)، ۱۹۹۵ء، لاہور: فکشن ہاؤس

58. محمد اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، ۲۰۰۶ء، لاہور، اقبال اکادمی پاکستان

59. محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، ۱۹۷۳ء و مابعد، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز

60. محمد اکرام، ڈاکٹر شیخ، رُودِ کوثر، چوتھا ایڈیشن ۱۹۶۸ء، لاہور: فیروز سنز لمیٹڈ

61. محمد رفیع الدین، حکمتِ اقبال، طبع وسن ندارد، لاہور: علمی کتاب خانہ، اردو بازار

62. محمد رفیق افضل، (مرتب)، گفتارِ اقبال، چاپ اوّل، جنوری ۱۹۶۹ء، لاہور: ادارۂ تحقیقات پاکستان، دانشگاہ پنجاب

63. محمد عبداللہ قریشی، حیاتِ اقبال کی گم شدہ کڑیاں، طبع اوّل، مئی ۱۹۸۲ء، لاہور: بزمِ اقبال، کلب روڈ

64. محمد عبدالسلام، سائنس اور جہانِ نو، اشاعت اوّل، ۱۹۹۲ء، لاہور: فرنٹیئر پوسٹ پبلی کیشنز

65. محمود نظامی، (مرتب)، ملفوظات، باراوّل، سن ندارد، لاہور: سکرٹری حلقہ نقد و نظر

66. مظفر حسین، اقبال شناسی کا انحطاط، طبع اوّل، ۱۹۹۹ء، لاہور: آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس، ملتان روڈ

67. میاں محمد شریف، پروفیسر، مسلمانوں کے افکار، ان کی ابتدا اور حاصلات، طبع اوّل، مئی ۱۹۶۳ء، لاہور: مجلس ترقی ادب

68. میر حسن الدین، (مترجم)، فلسفۂ عجم، محمد اقبال، (مصنف)، چھٹا ایڈیشن، جولائی ۱۹۸۴ء، کراچی: نفیس اکیڈیمی، اسٹریچن روڈ

69. محمد ھادی حسین، (مترجم)، روحِ اسلام، آنریبل سید امیر علی، (مصنف)، طبع اوّل، اگست ۱۹۷۲ء، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ
70. نذیر نیازی، سید، اقبال کے حضور، طبع دوم، 1981ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
71. نذیر نیازی، سید، (مترجم)، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، علامہ اقبال، (مصنف)، ۱۹۵۸ء، لاہور: بزم اقبال، کلب روڈ
72. نذیر نیازی، سید، (مترجم)، مقدمہ تاریخ سائنس (ہومر تا عمر خیام)، مجلد اوّل، جارج سارٹن، (مصنف)، ۱۹۵۷ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
73. نذیر نیازی، سید، (مترجم)، مقدمۂ تاریخ سائنس (ہومر تا عمر خیام)، مجلد اوّل- حصہ سوئم، جارج سارٹن، (مصنف)، طبع اوّل ۱۹۶۸ء، لاہور: مجلس ترقی ادب، کلب روڈ
74. وحید الدین خاں، مولانا، عقلیاتِ اسلام، ۲۰۰۰ء، لاہور: دار التذکیر، اردو بازار
75. وحید الدین خاں، مولانا، مذہب اور جدید چیلنج، ۲۰۰۳ء، لاہور: دار التذکیر، اردو بازار
76. وحید عشرت، ڈاکٹر، (مرتب)، اقبال ۸۵ء، (۸۵ء میں علامہ پر چھپنے والے مضامین کا انتخاب)، طبع اوّل، ۱۹۸۹ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
77. وزیر آغا، ڈاکٹر، تصوراتِ عشق وخِرد، اقبال کی نظر میں، طبع اول ۱۹۷۷ء، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان
78. یوسف حسین خان، ڈاکٹر، روحِ اقبال، ۱۹۴۱ء، حیدر آباد (دکن): اعظم اسٹیم پریس گورنمنٹ ایجوکیشنل پرنٹرز
79. یوسف سلیم چشتی، پروفیسر، (مؤلفہ)، شرح اسرار خودی، طبع وسن ندارد، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، اردو بازار
80. یوسفی سعد حسن خاں، (مترجم)، مقدمہ ابن خلدون، طبع وسن ندارد، کراچی: نور محمد کارخانہ تجارت

اردو مجلّے : (Urdu Journals)

81. اقبال، سہ ماہی مجلّہ بزم اقبال، جلد نمبر ۱۷، شمارہ نمبر ۲، اکتوبر ۱۹۶۸ء
82. اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، جلد نمبر ۵، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۶۴ء
83. اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، جلد نمبر ۱۵، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۷۴ء
84. اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، جلد نمبر ۱۶، شمارہ نمبر ۲، جولائی ۱۹۷۵ء
85. اقبال ریویو، مجلّہ اقبال اکادمی پاکستان، جلد نمبر ۲۵، شمارہ نمبر ۴، ۱۹۸۵ء
86. سائنسی موضوعات، مغربی پاکستان اردو اکیڈیمی، لاہور، سلسلۂ مطبوعات ۴، ۱۹۶۲ء

87. صحیفہ، اقبال نمبر (حصہ اوّل) مجلس ترقی ادب لاہور کا علمی مجلّہ، شمارہ نمبر ۶۵، اکتوبر ۱۹۷۳ء
88. فاران ۲۰۰۰ء، مجلّہ، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، سول لائنز، لاہور

English Books: (کتب انگریزی)

89. Abdul Khaliq,Dr,*Qur'an Studies,A Philosophical Exposition*,July 1990, Lahore:Victory Book Bank
90. Allport,Gorden W, *Personality:A Psychological Interpretation*, 1938,London:Constable and Company Ltd
91. Angell,Richard B,*Reasoning and Logic*,1964,New York,Appleton -Century-Crofts
92. Asimov,Issac,*The Intelligent Man's Guide to Science*,volume one,The Physical Sciences,3rd ed,1961,New York:Basic Books, Inc
93. Bashir Ahmad Dar,*Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*,2nd ed,1965, Lahore:Bazm-i-Iqbal,Club Road
94. Burnet,John,*Greek Philosophy(Thales to Plato)*,13th ed(reset and reprinted edition),1964,MaCmillian & Co,Ltd
95. Chase,Warren & Fred Bown,*General Statistics*,N.Y,John Wiley & Sons,Inc
96. Copi,Irving M,*Introduction to Logic*,5th ed,1978 New York, N.Y, Macmillian Publishing Co,Inc,New York, and London:Collier Macmillian Publishers
97. Dumitriu,Anton,*History of Logic*,vol:1,1991,New Delhi:Heritage Publishers
98. Dumitriu,Anton,*History of Logic*,vol:2,1991,New Delhi:Heritage Publishers
99. Fowler,Thomas,*The Elements of Inductive Logic*,6th ed,1892, Oxford:At the Clarendon Press
100. Freud,Sigmund,*The Future of an Illusion*,Eng tr.by W.D. Robson -Scott,7th ed,1955,London:The Hogarth Press,Ltd, and the Institute of Psychoanalysis
101. Freud,Sigmund,*Introductory Lectures on Psychoanalysis,*Eng tr.by,Riviere Joan,8th ed,1949,George Allen and Unwin,Ltd, and International Institute
102. Freud,Sigmund,*New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Eng tr.by W.J.H Sprott,1st ed, 1933, London: Hogarth Press,Ltd, and the Institute of Psychoanalysis
103. Jamila Khatoon,*The Place of God,Man and Universe in the Philosophic System of Iqbal*,1st ed,1963,Karachi:Iqbal Academy Pakistan

104. Jeavons,W.Stanley,*Elementary Lessons in Logic.Deductive and Inductive*,23rd ed,1905,London:MaCmillian & Co
105. Jevons,Frank Byron,*A History of Greek Literature*,2nd ed,1889, London:Charles Griffin and Company
106. Johnson,W.E,*Logic*,part II,1922,Cambridge,at the University Press
107. Kipling,Rudyard,*The Collected Verses*,October,1907,New York:Doubleday,Doran & Company,Inc
108. Kirk,G.S,*The Nature of Greek Myths*,1974,Middlesex,Penguine Books
109. Mellone,Sydeny Herbert,*An Introductory Book of Logic*,9th ed, N.YLondon:William Blackwood & Sons Ltd
110. Mellone,Sydeny Herbert,*Elements of Modern Logic*,1934, London:University Tutorial Press Ltd
111. Mill,John Stuart,*A System of Logic,Ratiocinative and Inductive*, 1986,people ed,London: Longmans Green and Co
112. Minto,William,*Logic Inductive and Deductive*,6th ed,1909, London:John Murray,Albemarle Street
113. Muhammad Iqbal,*The Development of Metaphysics in Persia*, N.Y,Lahore:Bazm-i-Iqbal,Club Road
114. Muhammad Iqbal,Allama,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,edited and annotated by,M.Saeed Sheikh,2nd ed,April 1989,Iqbal Academy Pakistan and Institute of Islamic Culture
115. Muzaffar-ud-din,Syed,*Muslim Thought and its Source*,1933, Calcutta:Syed Zahirullah Nadvi,4 Syed Ismail Lane
116. Nicholson,Reynold.A,(Eng.tr),*The Secrets of The Self*, 1955, Lahore:Sh.Ashraf,Kashmiri Bazar
117. Qadir,Dr.C.A,*Philosophy and Science in the Islamic World*,1988, London:Croom Helm
118. Rizvi,Dr.Syed Azhar Ali,*Muslim Tradition in Psychotherapy and Modern Trends*,1st ed,1989,Lahore:Institute of Islamic Culture, Club Road
119. Runes,Dogobert D,*Pictorial History of Greek Philosophy*, 1959, New York:Philosophical Library,
120. Runes,Dogobert D,(editor),*Treasury of World Philosophy*, 1959, New Jersey:Paterson,Littlefield,Adams & Co
121. Russell,Bertrand,*History of Western Philosophy*,1961,London: George Allen & Unwin Ltd
122. Sharif,M.M,(editor),*A History of Muslim Philosophy*,vol:1,1963, West Germany:Otto Harrassowitz,Wiesbaden

123. Singer,Charles,*A Short History of Science to the Nineteenth Century*,reprinted edition,1943,Great Britain:Oxford at the Clarendon Press
124. Stace,W.T,*A Critical History of Greek Philosophy*,1962,London: MaCmillian & Co,Ltd
125. Stebbing,L.S,*A Modern Introduction to Logic*,8th ed,1953, London: Methven & Co,Ltd

English Journals : (انگریزی مجلّے)

126. *Al-Hikmat*, A research journal of Department of Philosophy, University of the Punjab, Lahore:Pakistan,vol 20, 2000
127. *Iqbal Review*,Journal of the Iqbal Academy,Pakistan,vol xv,No 3,Oct 1974
128. *The Pakistan Philosophical Journal*,vol 1,No 2,October 1957
129. *The Pakistan Philosophical Journal*,vol 2,No 4,April 1959
130. *Proceedings of The Pakistan Philosophical Congress,* 11th session,14-17 April,1964 Hyderabad