Al-Hikmat

Volume 36 (2016) pp. 1-19

برصغیر پاک و ہند کے آخری کلاسیکی متکلم: حافظ ایوب دہلویؒ

محمد رشید ارشد

لیکچرر، شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب، لاہور پاکستان۔

Abstract. The over emphasis on the polemics among the sects weakened the tradition of theology in the Muslim world limiting. The act of imaginative speculations over the theological problems has decreased spectacularly, let alone the indifference towards the modern episteme, which has denied the contemporary theology a modern and understandable jargon. The grandeur that this tradition held was owed to the keen insight of its carriers into the contemporary knowledge forms. The growth in knowledge and the developments in consciousness were responded to form the perspective of religion and it was done with such depth and finesse that the denial of it would become the symbol of ignorance. Theologians would not only shape the brims of consciousness by responding to rationality but would enter into the center of it, rejuvenating, molding and shaping the basic questions with answers not rational to the mind only but satisfactory to the soul too, making it unnatural for the mind to deny the existence of transcendence (and by extension, God). Due to a plethora of reasons, this insightfulness, which was owed to the closeness of man with God, has almost ceased to exist and theology has become a set of arguments, plagiarized with a sheer lack of skill and knowledge. This is done with such unintelligence that the

arguments seem to force themselves on the others rather than to convince. Due to these apparent trifles, theology disconnected itself with the problems of its age and lost its traditional status. In this bleak picture, a man came who revived the traditional status of theology and made it efficiently effective on his age. He was Maulana Hafiz Muhammad Ayyub Dehalvi.

Key Words: Theology, Ayub, Time, Space, Rationality۔

علم الکلام کے مرکزی مباحث پر مولانا ایوب دہلویؒ نے تفصیل سے گفتگو فرما رکھی ہے، اور شاید ہی کوئی ایسا بنیادی موضوع ہوگا جس میں مولاناؒ نے پوری روایتِ کلام میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہ کیا ہو۔ خاص طور پر وجودِ باری تعالی پر عقلی استدلال کرنے کی کلامی روایت اپنے بڑے حصے میں ایک سپاٹ یکسانی کا شکار ہو چکی تھی اور اس روایت کا ایک چھوٹا حصہ جو زیادہ فعال رہا اس میں یہ دینی/ کلامی سے زیادہ عقلی/ فلسفیانہ یا متجددانہ/ اخلاقی بن چکے تھے۔ کلامی روایت کی اس شاخ نے سکہ بند مباحث کے تسلسل کو جاری رکھا لیکن اس بنیاد کو عملاً ترک کر دیا جس سے علم الکلام کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ یعنی وحی کے معیاری فہم کو عقل کیلئے واجب التسلیم بنانا، ایک تقریباً مشترکہ استدلالی، منطقی اور اصطلاحی اساس پر۔ مولاناؒ تک آتے آتے ایک طرح کا تفلسف اور جدید اخلاقی نظریات اس پر حاوی آ چکے تھے۔ متقدمین نے عقلی، منطقی اصطلاحات کو فلسفے کے چنگل سے نکالنے میں جو کامیابی حاصل کی تھی اسے متاخرین نے تقریباً ضائع کر دیا تھا۔ مولاناؒ جس زمانے میں تھے وہاں تک پہنچتے پہنچتے، علم الکلام، وحی کی مستند تعبیر اور روایتی تفہیم سے ایک بڑا فصل پیدا کر چکا تھا۔ اور مقبول اور متداول نظریات کے ساتھ ایک جبری مطابقت اور مصنوعی قرب پیدا کرنے کے درپے ہو چکا تھا۔ مسلمانوں کی معقولی روایت میں عقل کے ایمانی اور فلسفیانہ کردار میں جو کشاکش اور امتیاز پوری مضبوطی کے ساتھ چلا آ رہا تھا وہ دونوں جہتوں میں قریب قریب فنا ہو گیا تھا۔ کلام اپنی روایت کو سنبھالنے کے قابل نہ رہا اور مسلم فلسفہ اپنے منہج کو تھامے رکھنے کے قابل نہ رہ سکا۔ ایک خلا سا پیدا ہو گیا تھا جہاں دینی شعور کو پنپنے کا موقع ہی نہ رہا تھا۔ خصوصاً دینی مدافعت کے مواقع پر ایک شکست خوردہ تطبیق یا ہٹ دھرم تردید کے سوا اس وقت کی علمی روایت میں اگر کچھ رہ بھی گیا تھا تو اس کی سطح بہت کم تر تھی۔ اور ایسی دفاعی سرگرمیوں سے الٹے نتائج نکلنے شروع ہو گئے تھے۔ ہمارے یہاں سرسید سے لے کر مولانا مودودی تک شدید باہمی اختلافات کے باوجود کچھ بنیادی کمزوریاں مشترک نظر آتی ہیں۔ ان

کمزوریوں کے دو عنوان اوپر عرض کر دیے ہیں۔ وجودِ باری تعالی کے اثبات میں پرانے متکلمین نے عظیم الشان استدلالی سٹرکچر بنائے لیکن بہرحال ان کی ایک عمر تھی جو گزر چکی تھی۔ استدلال خواہ کتنا بھی محکم ہو اس کا ایک سیاق وسباق ہوتا ہے جو بدلتا رہتا ہے۔ جدید برِصغیر یعنی انگریزوں کی آمد کے بعد کا برِصغیر ایک بالکل نیا سیاق و سباق لے کر وجود میں آیا، اس میں وہ نظامِ استدلال اجنبی اور غیر موثر ہو کر رہ گیا جو کبھی ایک دوسرے سیاق وسباق میں عقل کے لیے تشفی بخش ہوا کرتا تھا۔ چونکہ ہمارا مذہبی شعور فقہ سے بنا ہے اور تقلید کا عادی ہے لہذا کلامی امور میں بھی ایسی تقلید کو کافی سمجھ لیا گیا۔ مدلولات کو بدلے بغیر استدلال میں جس تغیر اور تازگی کو جگہ ملنی چاہیے تھی وہ نہ مل پائی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اہلِ دین کی اجتماعی عقل خود ہی عقائد سے حالتِ سیرابی میں نہیں تھی اور تسلیم کے عقلی تجربے سے نہیں گزری تھی تو وہ عقائد کیلئے دلائل کہاں سے لاتی۔

مولاناؒ نے کلامی روایت کے اصول پر ثابت قدم رہتے ہوئے اسے لاحق ہو جانے والے جمود اور خلا کو جس طرح توڑا اس کی کوئی مثال ان کی ہم عصر اسلامی دنیا میں نظر نہیں آتی۔ مولاناؒ نے اصولِ کلام کی تجدید ہی نہیں کی بلکہ اس کے مباحث کی تدوینِ نو بھی کی۔ اگر وہ لکھنے پر متوجہ ہوتے تو کچھ بعید نہ تھا کہ پورے کلامی اصول کا احیا اور تاسیس ہو جاتی۔ مثلاً انہوں نے آ کر بتایا کہ کلام کے اصل موضوعات دلائلِ توحید، دلائلِ نبوت اور دلائلِ معاد ہیں۔ گویا یہ علم الکلام کا وجودی در و بست ہے۔ اس کے بعد متکلم کے لئے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ علم کیا ہے؟ عقل کیا ہے؟ اختیار کیا ہے؟ اس سے تصورِ انسان سامنے آتا ہے۔ اور دوسری طرف اس پر غور کرنا ضروری ہے کہ زمان و مکان کیا ہیں؟ ایمانی ذہن میں بننے والا کونیاتی کل کیسا ہوتا ہے؟ اس سے کائنات کی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ گویا مولاناؒ اپنے زمانے کی واحد آواز تھے جنہوں نے پورے شکوہ اور وضاحت کے ساتھ یہ بتایا کہ علم الکلام نام ہے خدا، انسان اور کائنات کے مبنی بر ایمان علم کا، جو عقل پر حاکم ہو۔ اگر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہی وہ تین بنیادی سوالات ہیں جن سے کسی بھی فرد کا ورلڈ ویو سامنے آتا ہے:

عالم از رنگست و بی رنگی است حق

چیست عالم چیست آدم چیست حق (۱)

مولاناؒ کے تمام کلامی مسائل پرانے ہیں مگر نئی ترتیب اور تازہ استدلال کے ساتھ۔ اس کی تفصیل ہم موضوع بہ موضوع دیکھیں گے۔ سب سے پہلے ہم علم الکلام کی تعریف اور موضوع کے حوالے سے مولاناؒ کا موقف بیان کریں گے اور پھر ان تین بڑے سوالات کے حوالے سے بطور مثال ایک ایک موضوع کو لے کر اس

پر مولاناؒ کی رائے نقل کریں گے، حق یا ذاتِ حق کے مبحث میں اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر مولانا کی رائے بیان کی جائے گی، آدم کیا ہے کے سوال پر انسانی عقل اور علم کو جس طرح مولاناؒ دیکھتے ہیں اس کا تعارف کرایا جائے گا، اور چیست عالم، یعنی کونیاتی دائرے میں مسئلۂ زمان پر مولاناؒ کی گفتگو مثال کے طور پر پیش کی جائے گی۔

مناسب معلوم ہوتا ہوتا ہے کہ سب سے پہلے ہم یہ دیکھ لیں کہ مولاناؒ علم الکلام کی کیا تعریف کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر علم پہلے قدم پر خود کو define کرتا ہے اور اسی تعریفی دائرے میں اس کی بنیادی یا ثانوی مباحث اور مناہجِ استدلال پیدا ہوتے ہیں۔ متوسطین میں علم الکلام کی طرح طرح سے تعریف وضع کی گئی ہے۔ مولاناؒ نے ان تمام تعریفات کا ایک فقرے میں خلاصہ کر دیا ''علمِ کلام کی تعریف متکلمین نے یہ کی ہے کہ علمِ کلام وہ علم ہے کہ جس سے دلائل کے ذریعہ عقائدِ دینیہ کے اثبات پر اور ان (عقائد) پر جو شبہات ہوں، ان شبہات کے ابطال پر قدرت حاصل ہو جائے'' (۲)۔ اسی طرح علمِ کلام کا موضوع کیا ہے؟ اس پر بھی متکلمین کی آراء کا ایک انبار ہے، مثلاً علمِ کلام کا اصل موضوع: ذات وصفاتِ الٰہیہ ہیں، وجود ہے، ذہن ہے، عقل ہے، حقیقت و صورت کا ربط ہے وغیرہ۔ مولاناؒ اس منتشر ڈھیر کو مربوط کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ، ''اگر کلام سے متاخرین کا کلام مراد ہے جس میں امورِ عامہ طبعیات اور مابعد الطبیعیات یعنی علمِ الٰہی کلی بالمعنی الاعم اور بالمعنی الاخص اور منطق وغیرہ سب شامل ہیں، تب علمِ کلام کی تعریف یہ ہونی چاہیئے کہ علمِ کلام وہ علم ہے جس میں عقیدہ کے احوال پر اس کے حق و باطل ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور اگر متقدمین کا علمِ کلام مراد ہے تو پھر علمِ کلام وہ علم ہے جس میں عقائدِ اسلام سے عقل کے مطابق بحث کی جاتی ہے۔ اور موضوعِ کلام پہلی صورت میں عقیدہ ہے۔ حق و باطل ہونے کی حیثیت سے، اور دوسری صورت میں عقائدِ اسلامی ہے'' (۳)۔ کسی علم کی تعریف اور موضوع متعین ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ اس کی غایت کیا ہے؟ اس بارے میں بھی ظاہر ہے تقریباً ہر متکلم نے کلام کیا ہوگا۔

مولاناؒ نے علمِ کلام کی بنیادی غرض اور مقصود جو بتایا ہے وہ تاریخِ کلام میں کہیں اور بیان نہیں ہوا۔ وہ فرماتے ہیں کہ علم الکلام کی غایت یہ ہے کہ عقل کو کلام اللہ سے مانوس اور اس کے تابع کر دیا جائے، اس کے بدلتے ہوئے احوال کے ساتھ۔ یعنی الکلام دراصل کلامِ الٰہی ہے۔ مولاناؒ سے پہلے غالباً کسی متکلم نے علمِ کلام کی حقیقت اور غایت کو بیان کرتے ہوئے اس نکتے تک رسائی حاصل نہیں کی کہ، ایک تو عقل اپنے عملی تناظرات میں متغیر ہے اور دوسرے یہ کہ اس کی ایک حالتِ تسلیم وانفعال ہوتی ہے جسے سلبی طریقے سے برسرِ کار لایا جا سکتا ہے۔ یعنی عقل کی فعلیت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے استدلال کو اگر بودا ثابت کر دیا جائے تو اس کا جوہرِ

انفعال ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کا مبحث الہیات کا بنیادی موضوع ہے۔ ہماری روایت میں اس سلسلے میں مختلف آراء بلکہ عقائد پائے جاتے ہیں جن کی بنیاد پر کلام اور تصوف کے کچھ مکاتبِ فکر پیدا ہوئے۔صوفیاء کے ہاں ذاتِ باری تعالیٰ اور وجودِ باری تعالیٰ میں فرق ہے، جبکہ متکلمین اس فرق کو روا نہیں رکھتے۔اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ کلام چونکہ عقل کو الٰہی حقائق سے مانوس کرنے کا نام ہے اور عقل کی ساری ساخت ایسی ہے کہ وہ وجود و موجود یا وجود و ذات میں فرق کو اپنی تمام تجریدی صلاحیتوں کے باوجود محسوس نہیں کر سکتی، اسی لئے اہلِ کلام ذات اور وجود میں کوئی ایسی تفریق نہیں کرتے جسے معقول نہ بنایا جا سکے۔روایتِ کلام میں ایک پہلو سے تو یہ بحث کی گئی ہے کہ ذات وصفات کا باہمی تعلق کیا ہے تاہم متکلمین کا تفصیلی موضوع صفاتِ الٰہیہ ہیں۔اپنی روایت کے مزاج کے مطابق مولانا ایوب دہلویؒ نے ذات وصفات کی باہمی نسبت پر گفتگو تو فرمائی ہے مگر سرسری۔متقدمینِ کلام کی طرح ان کا موردِ توجہ بھی تحقیقِ صفات ہے۔ہمارے علم کی حد تک صفاتِ الٰہیہ پر ایسا کلام جو عقل کے لئے واجب التسلیم اور شریعت کے لئے قابلِ قبول ہو، کلامی روایت کے بہترین حصے میں بھی کم ہی نظر آتا ہے۔مولاناؒ کا اختصاص یہ ہے کہ انہوں نے نمونے کے طور پر تین چار صفاتِ الٰہیہ کا تحقیقی تجزیہ کیا ہے جس سے برآمد ہونے والے نتائج ٹھیٹھ شرعی ذہن کے لئے بھی رہنمائی کا کام کرتے ہیں اور خالص عقل پر تکیہ کرنے والوں کے لئے بھی تسکین کا سامان کرتے ہیں۔شرع و عقل میں حفظِ مراتب کے ساتھ ایسا توازن اور ایسی جامعیت جدید علمِ کلام میں سرے سے غائب ہے اور پرانے میں بھی کمیاب ہے۔دینی استناد اور عقلی استدلال، دونوں کو ان کی بہترین اور محکم ترین حالتوں کے ساتھ یک جان رکھنے یا کر دینے کا جیسا ملکہ مولاناؒ کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے وہ واقعتاً ایک نادر و نایاب وصف ہے اور کم از کم پچھلے سو دو سو برس کی دینی، علمی روایت میں اس کی نظیر بہت ہی کم ملتی ہے۔

مولانا ایوبؒ ذات وصفات کی عینیت و غیریت کے مباحث کو لگتا ہے کہ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ان کا دائرۂ تفکر صفات کے گرد بنتا ہے۔صفات کیا ہیں؟ ذات کے لوازم، جو ذات کے ساتھ اعتباری امتیاز اور وجودی عینیت رکھتے ہیں۔صفات کی معرفت کا بنیادی اصول کیا ہے؟ اس ذات کی معرفت جس سے یہ صفات منسوب ہیں۔یہ مولاناؒ کا اصل موضوع ہے۔مولاناؒ چونکہ صفات کو ذات کے ملزومات مانتے ہیں اس لئے صفاتِ باری تعالیٰ پر گفتگو کرتے ہوئے وہ تحقیق و تحقق کی اساس ذاتِ باری تعالیٰ پر رکھتے ہیں۔یعنی صفات کا مادۂ معنی، وجودِ حق یا ذاتِ حق کو بناتے ہیں۔کسی بھی صفت پر کلام کرتے ہوئے مولاناؒ کی مستقل ترتیب یہ ہے کہ پہلے وجودِ

باری تعالیٰ کا حقیقی امتیاز اور یکتائی پر بات کرتے ہیں اور پھر اسے اپنی واحد سند بنا کر صفاتِ باری تعالیٰ کے حقائق ومراتب کی تحقیق کرتے ہیں۔مثال کے طور پر وجود بمعنی امرِ عام کو لے کر اس کی تشقیق کرتے ہیں اور پھر اس کے معروف اقسام کو بیان کرتے ہیں اور پھر اس کے بعد جا کر صفات کے حقائق کھولتے ہیں۔مولاناؒ فرماتے ہیں، ’’کائنات میں جتنے وجود ہیں سب اعتباری ہیں۔یعنی کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہیں۔اگر ان اعتبارات سے قطعِ نظر کر لی جائے تو یہ لاشئے محض ہو جائیں گے۔۔۔تو ایسی شے جو کسی نہ کسی اعتبار پر موقوف ہو اس کو ممکن کہتے ہیں اور کسی اعتبار پر موقوف نہ ہو تو اس کو واجب الوجود کہتے ہیں۔۔۔وہی خدا ہے‘‘ (۴)۔واجب الوجود پر وہ شرائطِ ہستی وارد نہیں کیے جا سکتے جن کے بغیر ممکنات کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔اسی طرح واجب الوجود اور اس کے صفات واوصاف کے درمیان پائی جانے والی لازمی نسبت بھی ویسی نہیں ہو سکتی جیسی کہ ممکن الوجود اور اس کے اوصاف وصفات میں کارفرما ہے۔واجب الوجود کے لئے کوئی عدمی اور تعطیلی (suspended) حالت تجویز کرنا ذات کی سطح پر بھی محال ہے اور صفات کے درجے میں بھی باطل۔موجودہ اصطلاحات میں دیکھا جائے تو واجب الوجود وہ بااختیار اور صاحبِ قدرت ذات ہے جو کسی علت کا معلول ہے نہ کسی معلول کی علت۔لیکن اس کا اعتبار قائم ہوئے بغیر علت بھی معدوم ِ محض ہے اور ظاہر ہے کہ معلول بھی۔یعنی زمانیت اور مکانیت سے ماورائی کی شان کا تقاضہ ہے کہ ذاتِ حق کی صفات کو بھی ممکنات کی ان لازمی شرطوں سے مافوق اور غیر متاثر مانا جائے۔مولاناؒ کے کلامی تناظر میں صفات کا مادہ ٔ معنی چونکہ ذات ہے لہٰذا ان میں وہ اصول ِ وحدت ظاہری تنوع اور باہمی امتیازات میں بھی پوری طرح برقرار رہتا ہے جو شے کو تضاد کے اس قاعدے سے بلند رکھتا ہے جو ممکنات میں زمانی، مکانی ہونے کی وجہ سے جاری ہے۔مثلاً آدمی بیک آن عالم، جاہل، قادر، مجبور، اور نیک وبد ہو سکتا ہے کیوں کہ یہ ممکنات کی ماہیت اور خاصہ ہے کہ ان میں پایا جانے والا ہر وصف ایک متوازی ضد (opposite) ضرور رکھتا ہوگا۔مولاناؒ نے کہا بھی ہے کہ آدمی کا قادر ہونا ہی اس کے عاجز ہونے کی دلیل ہے۔ممکنات کے اس وجودی اور شعوری دروبست کو اگر واجب الوجود پر منطبق کیا جائے گا تو اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے سوالات اور جوابات دونوں بے اصل ہوں گے۔مولاناؒ کا یہی اصرار ہے کہ واجب الوجود کی صحیح تعریف کو پیش ِ نظر نہ رکھا جائے تو صفاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں کوئی درست بات ممکن ہی نہیں ہے۔کسی زمانے میں یہ سوالات بڑی شہرت رکھتے تھے کہ کیا اللہ تعالیٰ اپنا مثل بنا سکتا ہے؟ کیا وہ کوئی ایسا پتھر تخلیق کر سکتا ہے جسے وہ خود نہ اٹھا سکے؟ کیا خدا کذب پر قادر ہے؟ اور کیا وہ محال پر تصرف کر سکتا ہے؟ وغیرہ۔تاریخِ کلام سے واقف لوگ جانتے ہیں کہ ان سوالات پر بہت سنجیدگی سے بحثیں کی گئی ہیں اور عجیب وغریب جوابات تیار

کیے گئے ہیں۔ مولاناؒ نے گویا ایسی چیزوں کو دیکھنے کا تناظر ہی بدل دیا اور بہت وضاحت اور قطعیت کے ساتھ دکھا دیا کہ ایسے تمام مباحث مہمل ہیں اور اس طرح کے لایعنی سوالات کو قابلِ جواب سمجھ کر کی جانے والی گفتگو بے سروپا ہے۔ غلط سوال کا صرف ایک جواب ہے کہ اپنے سوال کو صحیح کرو۔ ایسے ہی ایک نمونے کے طور پر مولاناؒ کی ایک بات بیان کرنی مناسب معلوم ہوتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ یہ ممکن الوجود کا خاصہ ہے کہ وہ قادر و مقدور ساتھ ساتھ ہے۔ واجب الوجود قدرتِ امکانی نہیں قدرتِ مطلق کے ساتھ قادر ہے، اور مطلق وہی ہے جو اپنے غیر سے متاثر نہ ہو۔ یعنی قادرِ مطلق، مقدور ہو ہی نہیں سکتا، یہ محال ہے، شرعاً بھی اور عقلاً بھی۔ اس طرح کے سوالات اگر شرارت سے نہ اٹھائے جائیں تو بھی ان کی بنیاد جہلِ مرکب (compound ignorance) پر ہے۔ مولاناؒ کے بتائے ہوئے اس نکتے سے ہی ذات وصفاتِ الٰہیہ کے حقائق سے عقل کو مانوس کرنے کے تمام راستے کھل جاتے ہیں اور کمالِ معرفت اگر حاصل نہ ہو سکے تو بھی ذہن غلطی سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

مولانا ایوب صاحبؒ کی نظر میں اللہ تعالیٰ کے وجود وصفات کے تمام مباحث تین صفات کے اثبات پر موقوف ہیں: قدرت، علم اور خلاقی۔ تمام معلوم صفات انہی ستونوں پر بنی ہوئی عمارتوں کی طرح ہیں۔ اگر ان تینوں کی درست معرفت عقل کو میسر آ جائے تو خدا کو ماننے میں کوئی مانع نہیں رہ جائے گا۔ قدرت، یعنی قدرتِ مطلقہ کی تعریف یہ ہے کہ وہ سبب، باعث اور علت سے پاک ہو، مولاناؒ کے لفظوں میں، ''اللہ تبارک وتعالیٰ کی قدرت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کوئی بیرونی وجہ ہو تو فعل کرے یا کوئی بیرونی وجہ ہو تو ترکِ فعل کرے۔ تو قادرِ مطلق کے یہ معنی ہیں کہ بلا سبب، بلا باعث، بلا علت اس کا فعل سرزد ہو'' (۵) ۔ اس کے ساتھ ہی مولاناؒ ایک اور نکتہ بھی تعلیم کرتے ہیں کہ، ''اللہ تعالیٰ کے متعلق یہ سوال کرنا غلط ہے کہ عالم ہے یا جاہل، قادر ہے یا عاجز۔۔۔ یہ تقسیم غلط ہے۔ یہ تقسیم ممکن کی ہے (یعنی واجب کی نہیں)'' (۶) ۔ اسی کی مزید توضیح کرتے ہوئے مولاناؒ فرماتے ہیں، ''اللہ کی ہر فعل کے اندر فعل اور ترکِ فعل دونوں موجود ہیں تو اللہ تعالیٰ تارک اور فاعل ہے۔ اور جو فاعل اور تارک ہے وہی قادر ہے تو اللہ تعالیٰ قادر ہے۔ اس سے زیادہ واضح دلیل نہیں ہو سکتی کہ اللہ فعل بھی کر رہا ہے اور ترکِ فعل بھی کر رہا ہے۔ حیات کے وقت ممات نہیں ہوگی اور ممات کے وقت حیات نہیں ہوگی۔ اللہ پاک دونوں متضاد چیزوں کا خالق ہے اور قادر ہی ہوگا۔ غیر قادر نہیں ہو سکتا'' (۷)۔

اس میں آخری نکتہ بہت قابلِ توجہ ہے کہ قادرِ مطلق وہی ہے جو خالقِ تضادات بھی ہو۔ اس کی ضروری شرح یہ ہے کہ، وجود وعدم کے قطبین میں واقع عالمِ امکان اپنے تمام اجزا میں تضادات کا حامل ہے۔ کائنات میں کوئی شے بھی اپنے ضد (opposite) سے مستغنی نہیں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ تضاد ہی ممکنات کے لیے

بنائے وجود ہے۔ اب جس نے تضادات سے بنی ہوئی یہ کائنات خلق کی ہے وہ یقیناً واجب الوجود ہے، خود ماورائے تضادات ہے، تضادات کی جدلیت پر متصرف ہے اور قادرِ مطلق ہے، جس کی قدرتِ مطلقہ، خود اپنا ضد نقیض نہیں رکھتی۔ دوسرے پہلو سے اطلاق کا متضاد تقیید ہے۔ جس طرح اطلاق میں وحدت اور کلیت ضروری ہے اسی طرح تقیید کے لیے بھی کثرت اور تضاد لازمی ہے۔ اطلاق، تقیید کا سبب نہیں ہوتا یا اس کا متوازی حوالہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کا خالق اور اس پر قادر ہوتا ہے۔ جس کے معنی کو بطریقِ سلب ہی شعور میں لایا جا سکتا ہے۔ طریقِ سلب سے مراد ہے ممکنات کے تمام وجودی حدود و خواص کی نفی کرتے ہوئے۔ عالمِ کثرت میں ہر شے اضافی اور اعتباری ہے، زندگی بھی، موت بھی، قدرت بھی، بے اختیاری بھی وغیرہ۔ یہاں ہر ایجابی صفت کا قوامِ معنی سلبی ہے یعنی علم کے معنی میں جہل لازماً داخل ہے، بصارت کے معنی میں نابینائی حتماً شامل ہے وغیرہ۔ یہاں قدرت کا اپنے سادہ معنی اور ایجابی مفہوم میں پایا جانا محال ہے۔ اس پر وہی قادر ہوسکتا ہے جو اس کا خالق بھی ہو اور اس کا ایسا علم بھی رکھتا ہو جو ہمہ گیر اور مطلق (Binding) بھی ہو۔ گویا قدرتِ مطلقہ، ذاتِ واجب الوجوب کی ایسی صفت ہے جس میں خلق اور علم دونوں شاملِ حال ہیں۔ یہ اصولِ سہ گانہ گو کہ ہماری کلامی روایت میں جا بجا بیان ہوا ہے لیکن اس میں کائنات کی مبنی بر تضاد جدلیت کو استدلال کی کافی بنیاد بنانے کا راستہ مولاناؒ نے نکالا۔

علمِ کلام کو اپنے جواز اور قیام کے لئے غالباً فلسفے سے بھی زیادہ ضرورت ہے کہ وہ عقل کی تعریف کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کا انحصار ہی عقل کے تصور پر ہے جس میں ایک طرف تو عقل اپنی کلیت کے ساتھ پہچان لی جائے اور دوسری جانب وحی کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت اور ضرورت واضح ہو جائے۔ مولاناؒ نے روایتی متکلمین کی طرح عقل کی حقیقت، ماہیت اور غایت پر بہت کلام کیا ہے۔ اور اکثر مقامات پر عقل کی روایتی تعریف کو اس طرح بدلا ہے کہ عقل سے متعلق جدید فلسفیانہ اور نفسیاتی تصورات بھی عقل کی کلامی تعریف سے باہر نہیں رہ جاتے۔ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ متاخرینِ کلام میں کسی نے عقل کی واقعی ماہیت اور دینی حیثیت پر ایسی گفتگو نہیں کی جو مولاناؒ کے ہاں نظر آتی ہے۔ عقل کے سلسلے میں انہوں نے ایسے مباحث اٹھائے اور ان سے ایسے نتائج نکالے جو ہماری کلامی روایت میں ایک بامعنی اضافے کا باعث بنے۔ مولاناؒ مغربی فلسفے سے بالکل واقف نہ تھے، انہیں مغربی نظریاتِ علم و عقل سے کوئی واقفیت نہ تھی، لیکن اس کے باوجود وہ علم، عقل وغیرہ ایسے بنیادی مباحث میں ایسی جگہ پر پہنچ جاتے ہیں جس کے آثار جدید نظریہ علم اور تصورِ عقل میں جا بجا دکھائی دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر، مولاناؒ عقل کو کل شعور نہیں مانتے۔ یہ وہ نکتہ ہے جو شعورِ انسانی میں تحقیق کرنے والی

بڑی روایتوں میں مسلّمے کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ اسی طرح مولاناؒ انسانی وجود کے تمام مفادات کو عقل پر منحصر نہیں سمجھتے بلکہ عقل کو ایک اچھی زندگی گزارنے کے لئے اتنا ناگزیر نہیں جانتے جتنا کہ اسے سمجھ لیا گیا ہے۔ تاہم شعور اور ارادے کے جن دائروں میں عقل کو خلقتاً مرکزیت حاصل ہے، مولاناؒ اس کا ثبات کرتے ہیں۔ اور انہی دائروں میں وحی اور عقل کے درمیان مطلوب نسبتوں کو دریافت کرنے اور انہیں فعال بنانے کی کاوشیں کرتے ہیں۔

عقل کی روایتی تعریف جس پر فلاسفہ اور متکلمین کی اکثریت متفق ہے، وہ یہ ہے کہ: عقل وہ قوت ہے جو حسن وقبح میں تمیز کرے۔ یہ حسن وقبح، حق وباطل بھی ہے، خیر وشر بھی ہے اور خوبصورت اور بدصورت بھی۔ لیکن مولاناؒ اس تعریف کو ناقص کہتے ہیں اور اس کے مقابلے میں عقل کی تعریف اس طرح کرتے ہیں ''دراصل عقل وہ شے ہے جو مخاطبِ رب العالمین ہے'' (۸) ۔ مولاناؒ کے نزدیک خطابِ الٰہی کا مخاطب بننے کی صلاحیت، عقل کے سوا کسی اور میں نہیں۔ یہاں مولاناؒ عقل کی اساس کو، یعنی وہ چیز جس پر عقل کے تمام افعال کا دارومدار ہے اسے دریافت کرتے ہوئے ایک ایسا اصول بتاتے ہیں جس کا بیان پہلے نہیں ملتا۔ مولاناؒ فرماتے ہیں کہ عقل کا پہلا اصول یا مبدأ فعل، نفی اور اثبات ہے۔ یعنی 'ہونا' اور 'نہ ہونا'۔ عقل ہستی اور نیستی کے ان قطبین کے اندر رہتے ہوئے اپنے سارے کام انجام دیتی ہے۔ عقل سے پیدا ہونے والے تمام علوم، اور ادراک کی ساری حالتیں، اسی جدلیاتی صورتِ حال کے اندر اندر ہوتی ہیں۔ عقل کے تمام حقائق واحکام 'ہونے' اور 'نہ ہونے' کے تعین پر مبنی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے عقل کا پہلا مسلمہ ہے کہ نقیضین کا اجتماع بھی محال ہے اور ارتفاع بھی۔ یعنی ''نہ تو یہ ممکن ہے کہ ایک شے ہو بھی اور نہ ہو بھی اور نہ یہ ممکن ہے کہ نہ تو وہ ہو اور نہ وہ نہ ہو'' (۹)۔ عقل کا ملکۂ نفی واثبات جو اس کے ہر موقف کی بنیاد اور منتہا ہے وہ 'ہونے' اور 'نہ ہونے' کی اسی تقسیم پر قائم ہے۔ اسی طرح ہونے اور نہ ہونے کے لوازم بھی ایک شے میں ایک لمحے میں اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اس سلسلے کو اب جہاں تک بڑھاتے چلے جائیں نتیجہ یہی نکلے گا کہ عقل کا پورا کارخانہ نفی اور اثبات کے قانون پر چل رہا ہے۔ یہاں سے مولاناؒ ایک بہت دقیق نکتہ برامد کرتے ہیں جسے پیشِ نظر رکھا جائے تو بہت سارے مسائل خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ عقل میں نقیضین کی جدلیت کا نظام صرف مخلوقات اور ممکنات کے دائرے میں کارفرما ہے یا ہو سکتا ہے۔ اگر یہی جوہرِ تعقل الٰہیات میں بھی استعمال ہونے لگے تو علم کی تشکیل کے امکانات فنا ہو جائیں گے۔ جیسا کہ مولاناؒ فرماتے ہیں کہ ''عقل سے یہ غلطی ہوئی کہ غیر ممکن کو بھی ممکن میں شامل کر لیا اور شامل کر کے خدا کے احکام میں تشقیق (اقسام بندی) کو جاری کر دیا۔ خدا قادر ہے یا نہیں ہے۔ عالم ہے یا نہیں ہے۔ حسین ہے یا نہیں ہے'' (۱۰)۔

یہ وہ غلطی ہے جس نے عقل کو واجب الوجود کے حقائق اور معارف سے نامانوس کر دیا۔ جو صلاحیت نظامِ امکان کو سمجھنے کے لئے مختص تھی اسے نظامِ وجوب کی معرفت میں رہنما بنا کر جو نتائج نکلے ان کا خلاصہ یہ ہے، کہ ممکن کے علم کی بھی تشکیل غلط بنیادوں اور اور غلط رخ پر ہوگئی، یعنی حقائقِ ممکنات او جھل رہ گئے۔ اور اسی طرح واجب کی معرفت بھی ممکن کے نمونے پر تصور کر لی گئی اور یوں حقائقِ الٰہیہ اور عقل کے درمیان ایک ایسا فصل پیدا ہو گیا جس کا ازالہ کرنا عقل کی تردید اور تحدید کے بغیر ممکن نہ رہا۔ یہاں مولاناؒ کہتے ہیں ''عقل کی حد صرف ممکنات میں ہے اور واجبات میں عقل جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ یہاں قانونِ عقل یعنی حصر کا قانون لازم نہیں ہے۔ جیسے اللہ تعالی محال پر قادر ہے یا نہیں ہے۔ اس کا کچھ جواب نہیں، علما اور حکما نہیں دے سکتے'' (۱۱)۔ اپنے اس استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے مولاناؒ نے ایک ایسی عقلی اور علمی مشکل کو حل کیا ہے جو تقریباً لاینحل چلی آ رہی تھی۔ اللہ محال پر قادر ہے یا نہیں؟ یہ سوال ہی غلط ہے۔ اس کا جواب ڈھونڈنے کی بجائے سوال کو ٹھیک کرنا چاہیئے۔ مولاناؒ کہتے ہیں کہ ''اگر کہا جائے کہ اللہ تعالی محال پر قادر ہے تو محال مقدور ہو گیا۔ یعنی محال کے ساتھ قدرت متعلق ہوئی۔ اور یہ تعریف ممکن کی ہے۔ جس شے کے ساتھ قدرت متعلق ہو تو اسی شے کو ممکن کہتے ہیں۔ تو اگر اللہ تعالی محال پر قادر ہے تو محال ممکن ہو گیا'' (۱۲)۔ اصل میں یہ جدلیاتی تقسیم ہی غلط ہے۔ یہ ممکنات کے دائرے میں تو کارگر بلکہ ناگزیر ہے لیکن الٰہیات میں اسے داخل کرنا بڑی غلطی ہے۔ کیونکہ واجب کا تو صرف 'ہونا' ہی ضروری ہے وہاں 'نہ ہونے' کی جہت تصور نہیں کی جا سکتی، اور عقل کی یہ مجبوری ہے کہ وہ ہاں اور نہیں کے تقابل سے بننے والے ماحول کے باہر حرکت کر ہی نہیں سکتی۔ اسی لئے مولاناؒ کا اصرار ہے کہ ''عقل کا استعمال صرف ممکنات میں ہو گا۔ واجبات میں نہیں ہو گا'' (۱۳) . عقل جب بھی واجب الوجود کی اقلیم میں داخل ہونے کی کوشش کرے گی غلطی اور حیرانی کے سوا کچھ نہ پائے گی۔

مولانا ایوب دہلویؒ کا ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ انہوں نے اپنی روایت میں غالباً پہلی مرتبہ عقل کے ایسے حدود دکھا دیے جن پر نظر کرنے سے عقل اور زمانے کا جبری اور لزومی تعلق سامنے آ جاتا ہے۔ زمانیت (temporality) عقل کا خمیر ہے اور یہ وجود فی الزمان (being in time) کے سوا کسی امر کو اپنا موضوع نہیں بنا سکتی۔ یہ بات مولاناؒ سے پہلے بلکہ ان کے بعد بھی کلام کی روایت میں اپنا اتنا مرکزی کردار نہیں رکھتی۔ مولاناؒ جب یہ کہتے ہیں کہ عقل کا میدان ممکنات کے باہر نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عقل یعنی شعورِ زمانی، وجودِ زمانی سے خود کو بلند یا لاتعلق نہیں کر سکتا۔ عقل کے ایسے مسلمات بھی جو اپنی ماہیت میں مابعد الطبیعی یا غیر زمانی ہیں، وہ عقل کی مجبوری یا انفعال سے اس کی دسترس میں آئے ہیں، ان کے حصول یا تشکیل میں عقل کا کوئی

فعال کردار نہیں ہے۔ یہاں سے ایک نیا نکتہ یہ نکلتا ہے کہ عقلِ منفعل، عقلِ محض کی تعریف سے خارج ہے۔ یعنی اس کے انفعالی تصورات قابلِ شناخت اور لائقِ استدلال ہونے کے باوجود عقلی نہیں کہلا سکتے۔ یہ وہ باریکی ہے جس تک عقل کے دینی کردار اور ایمانی رول پر اصرار کرنے والوں کی نگاہ نہیں پہنچی۔ دوسرے لفظوں میں مولاناؒ یہ نہیں کہہ رہے کہ عقل واجب الوجود یعنی وجودِ لازمانی کا اقرار نہیں کر سکتی کیوں کہ واجب الوجود کا اقرار کرنے کی اہلیت نہ ہو تو ممکن الوجود کا ادراک بھی محال ہو جائے گا۔ اسکی کچھ ضروری تفصیل یہ ہے کہ ممکن الوجود کی اصل حالت اس کا عارضی اور مخلوق ہونا ہے۔ اس حالت کو دریافت نہیں کیا جا سکتا جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو کہ یہ وجودی عارضی پن اور مخلوقیت ایک مطلق امر ہے جو ممکنات میں کہیں باہر سے وارد کیا گیا ہے۔ یہ باہر ہی دائرۂ وجوب ہے جو امکان کے دائرے سے ماورائی کی حالت میں کامل اختیار کے ساتھ متعلق ہے اور اس پر من کل الوجوہ متصرف ہے۔ مولاناؒ کا مطلب یہ ہے کہ عقل واجب الوجود بلکہ غیر زمانیت کے کسی درجے پر بھی غور کرنے کی اہل نہیں ہے۔ یہ غور کرنا ہی دراصل پوری عقل ہے۔ یہ غور ہی ہے جو عقل کو شے پر غالب آنے کا راستہ دکھاتا ہے۔ اپنے موضوع پر غلبے کی یہ عادت ظاہر ہے کہ واجب الوجود اور متعلقہ حقائق پر کارآمد نہیں ہو سکتی۔ مولاناؒ کے تصورِ عقل کا ایک پہلو یہ ہے کہ عقل چونکہ فعل کے اصول پر چلتی ہے لہذا یہ ارادی بھی ہے۔ اس کا فعال ہونا اس کے ارادی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ گو کہ وہ ارادہ جو عقل کے لئے محرکِ فعل ہے، عقل سے ایسی مغائرت نہیں رکھتا کہ اس کے وجود کو عقل کے خارج میں ماننا ضروری ہو جائے، لیکن اس ارادے اور عقل میں ایسی عینیت بھی نہیں پائی جاتی جو انہیں ایک کہنے کی وجہ بن سکے۔ عقل کو تحریک فراہم کرنے والا ارادہ غیر عقلی بھی ہو سکتا ہے۔ یہاں ارادہ و عقل کی باہمی نسبتوں کی تفصیل کا موقع نہیں ہے، ہم تو بس اتنا دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ مولاناؒ نے عقل کے تابعِ ارادہ ہونے کی حالت کو کس طرح اس کی تحدید و تعیین اور تعریف کا حصہ بنایا۔ مولاناؒ کی بہت سی باتیں ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ عقل کو ارادی کہہ کر وہ دراصل عقل کا کوئی اندرونی تجزیہ کرنے سے زیادہ یہ ثابت کرنے میں دلچسپی رکھتے ہیں کہ شعورِ ارادی واجب الوجود اور اس کے حقائق کے ساتھ مناسبت کی بے شمار اقسام میں سے کوئی ایک قسم بھی اپنے اندر نہیں رکھتا۔ شعورِ ارادی اور واجب الوجود کی تحقیق کے درمیان مطلق غیریت ہے۔ یعنی غور کرنے والی عقل اپنی ماہیت ہی میں ان حقائق سے کوئی نسبت پیدا نہیں کر سکتی جو زمانیت کی شرط سے پاک ہیں۔ عقل اور ان حقائق کے درمیان فہم و قبول کی نسبت ضرور ہے، لیکن غور و فکر کی نہیں۔ یہ بہت قیمتی بات ہے اور اسے مذہبی اور مابعد الطبعی سیاق و سباق سے نکال کر بھی دیکھا جائے تو اس میں کوئی غلطی نظر نہیں آتی۔ غیر مذہبی تناظر میں بھی عقل، مسلمات کو قبول کرتی ہے وضع نہیں کرتی۔

علم الکلام کی مجموعی روایت میں عقل کو حقائق پر درست استدلال کرنے کی قوت مانا جاتا ہے۔ تاہم مولاناؒ اس کا بالکل انکار کیے بغیر اسے جوں کا توں تسلیم بھی نہیں کرتے۔ ان کے مطابق عقل یقیناً اپنے مسلمات پر استدلال کرتی ہے لیکن اس استدلال کی صحت کے لئے خود معیار نہیں ہے، بلکہ اپنے غیر کی محتاج ہے۔ یہ غیر مابعد الطبیعی امور میں وحی ہے، اور طبیعی معاملات میں حس۔ وحی سند نہ فراہم کرے تو حقائق پر استدلال گویا خلا میں چلا جاتا ہے۔ اور حس کی تائید کے بغیر صورتوں کے علم کی تشکیل نہیں ہوسکتی۔ یہ سامنے کی بات ہے کہ عقل تصور سازی کی غیر محدود صلاحیت رکھنے کے باوجود اپنے تمام تصورات کی تصدیق میں سرے سے خود کفیل نہیں ہے۔ تصدیق کا سارا نظام عقل کے باہر چل رہا ہے، اور عقل کو اس کی پابندی کرنی پڑتی ہے۔ اس نظامِ تصدیق کے دو اصولی دائرے ہیں: عقائد اور محسوسات۔ نہ عقائد عقل پر منحصر ہیں نہ ہی محسوسات۔ حاصلِ کلام یہ ہے کہ مولانا عقل کو وحی اور محسوسات کے درمیان ایک فعال برزخ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں، جو ان دو کناروں کو ایک دوسرے میں ضم نہ ہونے دے تو اصولاً درست موقف پر رہتی ہے لیکن ان دونوں کے امتیاز کی حفاظت اور رعایت نہ کر سکے تو ہر قدم پر غلطی کرتی ہے۔ یہ غلطی عقائد میں بھی ہوتی ہے اور محسوسات میں بھی۔

عقل کی طرح علم میں بھی مولاناؒ کا زاویۂ تفکر وجودی ہے ذہنی نہیں۔ عقل کے بارے میں فرمایا تھا کہ 'ہونے' اور 'نہ ہونے' کے ٹکراؤ اور تضاد کے ماحول میں حرکت کرنے والی قوت ہے، اسی طرح علم کے متعلق مولاناؒ کی رائے یہ ہے کہ اہلِ فلسفہ و کلام نے اس کی تعریف متعین کرنے کی جو مختلف کاوشیں کی ہیں، ان میں ان حضرات کا رخ غلط ہوگیا ہے۔ یہ لوگ علم کو اتنا موضوعی (subjective) بنا دیتے ہیں کہ وہ معروضی پن (objectivity) ہی غائب ہوجاتا ہے جس سے انقطاع کی حالت میں علم کی بنیاد ہی نہیں پڑسکتی۔ علم محض جاننے کا حال نہیں ہے بلکہ معلوم کا ایسا حضور ہے جو صرف ذہنی نہیں ہے بلکہ ذہنی بھی ہے۔ مولاناؒ علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ "علم وہ شے ہے جس کے ذریعہ وجود کو عدم سے تمیز ہوجائے کہ یہ شے ہے اور نہیں ہے۔۔۔ تمام محسوسات ہوں۔ معقولات ہوں۔ نسبت ہو۔ کوئی شے ہو۔ اس کے نہ ہونے کی ہونے سے تمیز جس شے سے ہوجائے اسی کا نام علم ہے۔ خواہ وہ روحانی طریقے سے ہو۔ خواہ عقلی طریقے سے۔ خواہ وہ حسی طریقے سے ہو۔۔۔ بہر حال جس ذریعے سے شے کے ہونے کو نہ ہونے سے تمیز ہوجائے، اس کے ذریعہ کا نام علم ہے" (۱۴)۔

یہ تصورِ علم اپنے اکثر اجزا میں کلامی روایت کے اندر ایک بالکل نئی بات ہے۔ علم کی اس تعریف میں ایک تو وہی بات حاصل ہوجاتی ہے جس کا ابھی ذکر ہوا، کہ علم ذہنی سے زیادہ وجودی امر بن جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ

ہے کہ تمام غیر عقلی قوی ایک حالتِ ادراک میں رہتے ہیں جو ان کی اپنی اپنی سرگرمیوں کا مبدا ہے۔ادراک کی یہ حالتیں وحدانی صورت اختیار کر جائیں تو یہ علم کی حرکت ہے ذہن سے وجود کی طرف۔اب یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم صرف ذہنی نہیں ہوتا بلکہ وجود کا ایسا حال بن جاتا ہے جس کی بنیاد پر'میں ہوں' اور 'وہ ہے' کا دعوی دلیل اور تفکر کا ضرورت مند نہیں رہتا۔دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اپنے داخلی نتائج کے اعتبار سے علم ذہنی کم اور وجودی زیادہ ہوتا ہے۔اور دوسرے یہ کہ شعور و وجود کے قدیم ترین اور جدید ترین مبحث میں مولاناؒ کی یہ بات بہت سے اشکالات و مسائل کو حل کر سکتی ہے۔مثال کے طور پر جہل کا علم بھی علم ہے، یعنی اس سے'ہونے' اور'نہ ہونے' کے قطبین کا توازن ادراک میں بھی آجاتا ہے اور'نہ ہونا'، وجود کے تناظر میں جس معنویت کا یقینی حامل ہے اس تک بھی رسائی کا دروازہ کھل جاتا ہے۔مولاناؒ کا یہ تصور اگر ہائیڈیگر ایسے لوگوں کے سامنے بھی رکھا جائے تو ان کی طرف سے کسی بنیادی اختلاف کی توقع نہیں ہے، کہ وجود کے شعور کی تعمیر میں عدم کی معنویت شریکِ حال رہتی ہے، اور پھر کمال کی بات یہ ہے کہ مولاناؒ 'ہونا' تو ایک طرف'نہ ہونے' کو بھی اسی شے سے منسوب کرتے ہیں جس کا وجود اساسِ علم ہے۔علم کا یہ ذو وجہینی سانچہ (paradoxical pattern of knowledge) شعور اور وجود کی متوازیت اور انہیں ہم اصل رکھنے والی حقیقی نسبت کا ایسا انکشاف کرتی ہے جس سے علم اور معلوم دونوں کی یک جان معرفت ممکن ہو جاتی ہے۔علم کا منتہا اس کے سوا کیا ہے کہ ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں کہ علم، ادراک اور مدرک کے اتصال یا عینیت کا تجربہ ہے، یا شعور اور وجود کی دوئی میں رہتے ہوئے ان کی اصولی وحدت کی دریافت کا حال ہے۔

مسئلۂ زمان معقولات کے بنیادی مسائل میں سے ہے۔کلاسیکی روایتیں، مذہبی ہوں یا عقلی، زمانے کو مکان سے ممتاز سمجھ کر اس کا تجزیہ وتحقیق کیا کرتی تھیں اور زمان و مکان کی دوئی میں تضاد کی نسبت دیکھے بغیر ان کا ایک دوسرے سے بے نیاز حالت میں مطالعہ کیا کرتی تھیں۔یونانی فلسفے میں البتہ کچھ ایسے اشارے ملتے ہیں جن سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مابعدِ سقراط یونانی ذہن، مادے اور وقت میں التزام کی نسبت کو محسوس تو کرتا تھا مگر ان دونوں میں عینیت کا عقلی یا حسی جوہر تلاش کرنے میں کامیاب نہ ہوا تھا۔مادے کی قدامت کا مسئلہ اس دعوے کو لائقِ تسلیم نہ سہی قابلِ فہم ضرور بناتا ہے کہ اس مبحث میں یونانی فکر میں زمان و مکان کی ایک ایسی اکائی کا تصور پیدا ہونے کے مراحل میں تھا جو خود زمانی مکانی نہیں ہے۔مادے کو مکانیت اور ازلیت کو زمانیت کی اصل پر رکھ کر فلسفہ یونان کے بڑے حصے میں، جس میں سقراط سے پہلے کے فلاسفہ بھی شامل ہیں، یہ تصور مضبوط بنیادوں پر تشکیل پاتا ہوا نظر آتا ہے کہ یہ دونوں یعنی زمان و مکان کسی مشترک امر کے مظاہر نہیں۔تاہم اس غیر مدرک

انکشاف کو استدلال کا پیرایہ دینے میں یونانی کامیاب نہ ہو سکے۔ مسلم فکر میں بھی فلسفیانہ تناظر میں یہی صورتِ حال غالب رہی لیکن علم ِ کلام میں زمان و مکان کی دوئی پر اصرار کرتے ہوئے انہیں تعقل کے الگ الگ دائروں میں رکھا گیا۔ متکلمین کا عمومی میلان اس طرف تھا کہ زمان و مکان کو مخلوق اور حادث قرار دیا جائے اور چونکہ خلق وحدوث کے دائرے میں چیزیں کثرت اور امتیاز کی اساس پر دیکھی جاتی ہیں اس لئے ہماری کلامی روایت میں زمان و مکان کی امکانی اور خالص عقلی وحدت تک پہنچنے کو کوئی مربوط اور سنجیدہ کوشش نہیں کی گئی۔ مکان کو محسوس اور زمان کو معقول مان لینے کے اکثریتی رویے کا یہ نتیجہ نکلا کہ مسئلۂ زمان پر تو خوب غور کیا گیا لیکن مکان کو ایک طے شدہ اثبات کا موضوع بنا کر اس پر کوئی بڑی تحقیق نہیں ہوئی۔ وقت کا وجودی امتیاز حرکت، اور مکان کا اصول سکون تھا، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں میں بنیادی نسبت تضاد کی نہ سہی مگر زیادہ تر قبل و بعد کے تناظر میں تھا اور حرکت کو ماہیت ِ زمان کہنے کا زیادہ تر منشا یہی تھا کہ زمانے کی متعین قبلیت، یعنی اس کا مخلوق ہونا ثابت ہو جائے۔ البتہ باقلاّنی ایسے بعض متکلمین نے مقولۂ حرکت کی بنیاد پر زمان و مکان میں ایک وحدت ِ جزوی کا خفیف سا امکان ضرور پیدا کیا۔ لیکن ان کے ذہن میں بھی یہ بات وضاحت اور صفائی کے ساتھ نہیں نظر آتی کہ زمان و مکان کا ایک ہونا یا واحد الحقیقت ہونا عقلی اور حسی دلیل سے ممکن ہے۔ باقلانی وغیرہ نے مکان میں بھی حرکت کا اثبات تو کیا لیکن یہ حرکت داخلی اتنی زیادہ تھی کہ واقعے سے زیادہ تخیل کا نتیجہ لگتی تھی۔

مولاناؒ نے زمان کی عقلی تحلیل اور حسّی تقسیم کی روایتوں کو خاصی تنقیدی نگاہ سے دیکھا، ان کے نقائص دریافت کیے اور پھر وقت کی ایسی تعریف وضع کی جو باعتبارِ کلیت (universally) تو روایتی ہی تھی لیکن بلحاظ ِ جزئیت (particularly) ایک نئی چیز تھی۔ مولاناؒ نے زمان کے روایتی تناظر کو نہیں چھیڑا اور اس میں رہتے ہوئے زمان کی تعریفِ قریب کو بدل دیا۔ یہ خاصی حیرت انگیز بات ہے کہ جدید فلسفیانہ اور سائنسی نظریات سے بالکل لاتعلقی کی حالت میں بھی مولاناؒ زمان و مکان کے اس جوہرِ اضافیت تک پہنچ گئے جس کی رو سے کم از کم وقت کا کوئی ایک نظام نہیں ہے۔ زمانے کا سیاق وسباق جو مکانی ہوتا ہے، بدلتا رہتا ہے، اور یہ تبدیلی زمان کی ثانوی تعریفات کو بھی ہمہ گیر نہیں رہنے دیتیں۔ مولاناؒ فرماتے ہیں کہ ''یہ بات نامناسب اور بے عقلی کی ہے کہ ایک عالم یا ایک میل کی چیز کو دوسرے عالم یا دوسرے میل کی چیز کے ساتھ گڈمڈ کیا جائے۔۔۔ جتنی بھی علمی، فلسفی اور مذہبی دشواریاں اور الجھنیں پیدا ہوئی ہیں وہ صرف اسی التباس سے ہوئی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ لاینحل ہو کر رہ گئی ہیں'' (۱۵)۔ مولاناؒ اپنی تنقید کا آغاز ارسطو سے کرتے ہیں جسے مسلم فلسفے کی روایت میں معلم ِ اول کا لقب دیا گیا ہے۔ ارسطو مادے اور وقت کے قِدم (eternity) کا قائل تھا، اور اسی کے زیرِ اثر مسلم فلاسفہ کی اکثریت

کا بھی یہی نظریہ تھا۔ ارسطو کے دعوے پر جرح کرتے ہوئے مولاناؒ کہتے ہیں کہ، ''ارسطو کو یہ الجھن پیدا ہوئی کہ زمانہ قدیم ہے اس لئے کہ اگر حادث ہوگا یعنی موجود بعد العدم ہوگا یعنی پہلے نہ تھا اور پھر ہوا تو اب اس کا نہ ہونا اس کے ہونے پر مقدم ہوگا۔۔۔ یہ تقدیم و تاخیر ایسی ہے جو جمع نہیں ہوسکتی یعنی مقدم اور مؤخر جمع نہیں ہو سکتے۔ اور جو تقدیم و تاخیر ایسی ہو کہ جمع نہ ہو سکے تو وہ تقدیم و تاخیر زمانی ہے۔ تو گویا حادث ہونے کے معنی یہ ہوئے کہ عدمِ زمانہ کا زمانہ وجودِ زمانہ کے زمانہ سے مقدم ہے۔ اور وجودِ زمانہ کا زمانہ عدمِ زمانہ کے زمانہ سے مؤخر ہے اور فرض یہ کیا تھا کہ زمانہ نہیں تھا۔ پھر ہوا۔۔۔ تو اب زمانے کے نہ ہونے میں زمانہ ہوگیا، اور نہ ہونے میں ہونا محال ہے، لہذا یہ محال زمانے کا عدم فرض کرنے سے لازم آیا ہے، لہذا جس چیز سے محال لازم آئے وہ بھی محال ہے۔ لہذا عدمِ زمان محال ہے'' (۱۶)۔ ارسطو کا ایک مشہور فقرہ ہے کہ جو شخص زمانے کے حدوث کا قائل ہے وہ فی الحقیقت زمانے کی قدامت کو مانتا ہے لیکن اسے اس کا شعور نہیں۔ ارسطو کے نزدیک حدوث کو قِدم لازم ہے۔ اس کے جواب میں مولاناؒ فرماتے ہیں کہ، ''یہاں غلطی یہ ہوئی ہے کہ حوادثِ زمانیہ میں یعنی زمانیات کے عالم میں زمانے کو داخل کر دیا ہے حالانکہ زمانہ کا عالم علیحدہ ہے اور زمانیات کا علیحدہ ہے۔ حوادثِ زمانہ اور زمانیات کے لیے زمانہ ہے، یعنی زمانیات کا ظرف زمانہ اور زمانہ کے لیے کوئی ظرف نہیں ہے، کوئی زمانہ نہیں ہے'' (۱۷)۔ اس بات کو ذرا وٹگنسٹائن کے اس قول سے ملا کر دیکھیے کہ دنیا چیزوں کا نہیں واقعات کا مجموعہ ہے۔ وٹگنسٹائن نے یہ بات اس ماحول میں کہی ہے جہاں زمان و مکان میں عطف حقیقی نہیں مگر اضافی ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ زمان ظرف ہے، مظروف نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت خود موجود نہیں ہے بلکہ وجود کی وہ شرط ہے جو تمام موجودات کو محیط ہوتی ہے۔ ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ جو غیر قدیم امر کسی اور امر کا مظروف نہ ہو وہ اعتباری ہوتا ہے، واقعی نہیں۔ یعنی موجودات بمعنی حوادث کا ظرف ہے مگر خود موجود نہیں ہے۔ اور اس کے موجود نہ ہونے کا حال چونکہ نظام الوجود پر مؤثر ہے لہذا اسے معدوم بھی نہیں کہا جا سکتا۔ اس ضروری اور اصولی خیال کی طرح جس پر ہونے نہ ہونے کے مقولات (categories) وارد نہیں ہوتے۔ ہمارے فلاسفہ و متکلمین دونوں حدوث کی دو قسمیں کرتے ہیں: حدوثِ زمانی اور حدوثِ ذاتی۔ یہی دو قسمیں وجودِ حادث کی بھی ہیں: حادث بالزماں اور حادث بالذات۔ فلاسفہ کے ایک بڑے گروہ کی رائے یہ ہے کہ زمانہ حادث بالذات ہے حادث بالزماں نہیں۔ بادی النظر میں یہ لفظی ہیر پھیر معلوم ہوتا ہے۔ یہاں مولاناؒ فرماتے ہیں کہ، ''قدماء فلاسفہ کے نزدیک حادث بالذات ہی قدیم بالزمان ہے اور ان کے نزدیک عالم کے قدیم ہونے کے اور زمانے کے قدیم ہونے کے یہی معنی ہیں تو اس کا حل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حادث کے معنی

موجود بعد العدم کے نہیں ہیں جیسا کہ قوم (یعنی متکلمین) کہ رہی ہے، اور نہ مسبوق بالعلۃ کے ہیں جیسا کہ فلسفی کا خیال ہے، یعنی مرتبہ ذات میں معلول ہے۔ یہ معنی حدوث ِ ذاتی کے ہیں۔۔۔اور علت قدیم ہے تو معلول بھی قدیم ہو گیا۔ یعنی عالم قدیم بالزمان اور حادث بالذات ہے۔۔۔ یعنی زمانے کے لئے ابتدا تو مان لی گئی لیکن اس کا مسبوق بالعدم نہ ہونا اور پھر اس کے وجود کی ابتدا ہونا یہ بعید از تصور ہے'' (۱۸)۔ یہاں بعید از تصور سے مولانؒا کی مراد ہے کہ مہمل ہے۔ مولانؒا مزید فرماتے ہیں، ''عالم کے حادث ہونے سے پہلے نہ وقت ہے نہ پہل ہے۔ یعنی کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کو 'پہلے' کہا جا سکے۔ بلکہ پہلی پہل یہ عالم ہی ہے، کسی اور پہل کا سوال ہی نہیں ہو سکتا۔۔۔ جس وقت عالم کو پیدا کیا وہ اول وقت تھا، اس سے پہلے نہ وقت تھا نہ اور کوئی چیز تھی۔۔۔ حوادث کا سلسلہ قدم تک نہیں جا رہا۔ یہ اول معدود پر رک جاتا ہے اس سے آگے لائن خالی یا بھری ہوئی نہیں ہے۔ خالی لائن متکلمین کے نزدیک ہے اور بھری ہوئی لائن حکماء کے نزدیک ہے یہ دونوں خیال غلط ہیں۔ یہ لائن اول معدود پر کٹ جاتی ہے۔ اس لائن پر ہرگز ہرگز قدم نہیں ملے گا۔۔۔ کیونکہ قدم اس لائن کے شروع اور اول میں واقع ہی نہیں ہے'' (۱۹)۔

یہ ہے زمانے کی وہ حقیقت جس کے بارے میں اعتماد سے کہا جا سکتا ہے کہ ہماری روایت میں اس کا انکشاف مولانؒا پر ہوا۔ زمانے کو حدوث کے دائرے سے نکالنا گویا اس کے زمانہ ہونے سے انکار کرنا ہے۔ جبکہ قِدم کا دائرہ ایک تنزیہ ِ مطلق رکھتا ہے جس میں زمانہ اور زمانی پن وہم کے راستے سے بھی داخل نہیں ہو سکتا۔ یہ ساری بحث ہی لغو ہے کہ زمانے کا حدوث ذاتی ہے یا نہیں؟ یہ خلطِ حقائق ہے، جو ہر محال سے بڑھ کر محال ہے۔ وجود و عدم یکجا ہو سکتے ہیں لیکن حدوث و قدم نہیں۔

روایتی یا روایتی مزاج کے متکلمین میں مولانؒا کی انفرادیت اور اہمیت یہ ہے کہ آج کی دنیا اور ذہن کے لیے بھی ان کے استدلال میں ایک ایسی تاثیر اور کشش ہے جو ان کے اکثر نظریات کو پرانا ہونے سے بچائے ہوئے ہے۔ مولانؒا نے علم اور وجود کے مستقل مباحث پر جو تفصیلی مؤقف اختیار کیا ہے وہ جدید ترین نظریہ ٔ علم اور تصورِ دنیا سے متصادم حالت میں بھی اجنبیت نہیں رکھتا۔ مولانؒا نے علم کے مبادی میں جس طرح ارادہ و اختیار کو شامل دکھایا ہے وہ طریقِ استدلال آج کے متعلقہ اور معروف ترین نظریات میں جگہ بنانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ مولانؒا کی مجموعی فکر معنی میں روایتی ہونے کے باوجود حیرت انگیز طور پر استدلال کی تازگی رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر حقائق (realities) پر جس طرح وہ شعور کی موجودہ ساخت سے استدلال کرتے ہیں وہ کلام کی روایت میں ناپید ہے اور جدید ترین تناظرِ علم کے ساتھ اصطلاحات میں مشترک ہے۔ کسی علمی ڈسکورس کے لیے

یہ ایک نادر وصف ہے کہ وہ اپنے زمانے کے علمی بیانیوں سے معنی میں مختلف ہونے کے باوجود اپنے طریقِ اظہار کی بدولت ایک تاثیر کا حامل ہو۔ مولاناؒ کے معانی قدیم ہیں لیکن ان کا استدلال اور اظہاری دروبست ایسا ہے کہ معنی کی قدامت، بات کو فرسودہ نہیں بننے دیتی بلکہ نت نئی تازگی کی موجب بن جاتی ہے۔

موجودہ دور اپنے غالب رجحان کے ساتھ خدا کے انکار یا اس سے لاتعلقی کا دور ہے۔ یہ اتنا قوی رجحان ہے کہ اس کے اثرات اور نتائج مسلم دنیا میں بھی مرتب ہو رہے ہیں بلکہ مذہبی بیانیوں (narratives) میں بھی در آئے ہیں۔ خدا کا انکار تو ایک قدیم رویہ ہے اور اس کا مایۂ استدلال بھی تقریباً ایک چلا آ رہا ہے۔ لیکن آج کی دنیا میں خدا سے لاتعلقی کا جو مزاج راسخ ہو چکا ہے وہ انکار سے زیادہ شدید اور نتیجہ خیز ہے۔ مذہبی ذہن نے خدا کے انکار کے ممکنہ دلائل کا بھی توڑ بہت پہلے کر لیا تھا لیکن اس سے لاتعلقی کے مظاہر بالکل نئی چیز ہیں جن کا مذہبی ذہن کو پہلے کبھی سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس لاتعلقی سے مکمل ناواقفیت کی وجہ سے مسلم ذہن میں خدا کو ماننے کا انداز مطلقیت سے عاری اور اضافیت کے تابع ہوتا جا رہا ہے۔ خدا بھی میرا تیرا ہو گیا ہے، سب کا نہیں رہا۔ خود ان لوگوں کی بھی اچھی خاصی تعداد اس مزاجِ لاتعلقی سے پوری طرح محفوظ نہ رہ سکی جنہیں علمائے دین سمجھا جاتا ہے۔ ان کے یہاں بھی خدا کو ماننا خدا سے تعلق پر شاہد نہیں رہ گیا۔ مذہبی ذہن اور تہذیب کو پیش آنے والے تمام خطرات میں یہ سب سے بڑا خطرہ ہے۔ مولاناؒ کا کلام دیکھ کر بعض مقامات پر حیرت ہوتی ہے کہ اللہ تعالی کے وجود و صفات وغیرہ پر ان کے دلائل محض مفیدِ اثبات نہیں ہیں بلکہ موجبِ تعلق بھی ہیں۔ وہ خدا کو اس کی مسلمہ شان کے ساتھ اس زور سے ثابت کرتے ہیں کہ ذہن کو تعلق باللہ کے احوال کا تجربہ ہونے لگتا ہے۔ اگر ذرا باریکی سے تجزیہ کیا جائے تو مولاناؒ کے الہیاتی استدلال کی عمومی ساخت میں کارفرما یہ مستقل عنصرِ تعلق پوری وضاحت کے ساتھ نظر آ سکتا ہے۔ صرف اس بنیاد پر مولاناؒ کو مجددِ کلام کہا جا سکتا ہے۔

غرض ذہنِ جدید کا ایک بڑا اخلا جسے وہ خود محسوس کر رہا ہے، یہ ہے کہ عقل مابعدالطبیعی اور مافوق تجربی امور سے اپنی مناسبت کو ترک کر چکی ہے۔ یہ احساس جدید شعور میں پوری طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ عقل میں مابعدالطبیعی عنصر کے غائب ہو جانے کی وجہ سے تجرید کا ایک بے ہدف، بے اصل اور نامختتم عمل شروع ہو چکا ہے جس سے حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ یہ بڑا المیہ ہے کہ عقل اپنی بہترین صلاحیتوں کو حصول کی بجائے فقدان کے ماحول میں صرف کرے۔ آخر کوئی تو سبب ہے کہ ذہنِ جدید اپنے اندر بھڑکتی ہوئی پیاس کو بجھانے کے لیے حسی معروضات (objects) کو بہت زیادہ داخلی (over-subectivize) بنانے کا عادی بنتا جا رہا ہے۔ مولاناؒ عقل کو اس طرح define کرتے ہیں اور علم کے حدود میں اس گمشدہ وسعت کو پھر سے واپس لاتے ہیں کہ

ذہنِ جدید کا خود ساختہ جبر اور موہوم اختیار اپنی جگہ چھوڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔حاصلِ کلام یہ کہ اس طرح کئی پہلو ہیں جو ہمارے زمانے میں مولاناؒ کی مؤثر موجودی ثابت کرتے ہیں۔

حیرت ہوتی ہے کہ مولانا ایوب صاحبؒ جدید علوم میں ابتدائی رسمی تحصیلات بھی نہیں رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود جدید ذہنیت کے اس قدر نبض شناس تھے کہ اس کے انکار و اقرار کی پیچیدہ بنیادوں کو نہ صرف یہ کہ پوری طرح سمجھتے تھے بلکہ اسے اپنا متاثر اور منفعل مخاطب بھی بنا سکتے تھے۔عقل اپنے جوہر میں ایمانی اور خدا رسیدہ ہو جائے تو نظامِ تعقل میں پیدا ہونے والی تبدیلیاں اس کی دسترس سے باہر نہیں رہتیں۔مولاناؒ کے ساتھ کچھ ایسا ہی ہوا ہوگا کہ انہوں نے عقل کو اس کی اصلی بضاعت کے ساتھ ایمان میں صرف کرنے کا راستہ پا لیا تھا۔ وہ راستہ جس کی کشش اور قبولیت میں عقل کے داخلی اور عارضی تغیرات سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔مولاناؒ عقلِ اصلی کو جانتے تھے اس لیے عقلِ عارضی سے پیدا ہونے والے بعض علوم سے واقفیت نہ رکھنے کے باوجود ان کے کلام میں کسی کمی اور اجنبی پن کا احساس نہیں ہوتا۔

حواشی

۱۔ جاوید نامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، علامہ محمد اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، اشاعت دوم ۱۹۹۴، ص ۵۱۰/۳۸۔

۲۔ مقالاتِ ایوبی حصہٗ اول، علامہ محمد ایوب دہلوی، مکتبہٗ رازی، کراچی، سال اشاعت ندارد، ص ۶۔

۳۔ حوالہٗ بالا، ص ۷، ۸۔

۴۔ حوالہٗ بالا، ص ۱۰۶۔

۵۔ حوالہٗ بالا، ص ۱۳۴، ۱۳۵۔

۶۔ حوالہٗ بالا، ص ۱۴۲۔

۷۔ مقالاتِ ایوبی حصہٗ سوئم، علامہ محمد ایوب دہلوی، مکتبہٗ رازی، کراچی، سال اشاعت ندارد، ص ۳۲۔

۸۔ مقالاتِ ایوبی حصہٗ اول، علامہ محمد ایوب دہلوی، مکتبہٗ رازی، کراچی، سال اشاعت ندارد، ص ۱۶۷۔

۹۔ حوالہٗ بالا، ص ۱۶۸۔

۱۰۔ حوالہٗ بالا، ص ۱۶۹۔

۱۱۔ حوالہٗ بالا۔

۱۲۔ حوالہٗ بالا۔

۱۳۔ حوالہٗ بالا۔

۱۴۔ حوالہٗ بالا، ص ۲۲۷، ۲۲۸۔

۱۵۔ مقالاتِ ایوبی حصہٗ دوم، علامہ محمد ایوب دہلوی، مکتبہٗ رازی، کراچی، سال اشاعت ندارد، ص ۶۸، ۶۹۔

۱۶۔ حوالہٗ بالا، ص ۶۹۔

۱۷۔ حوالہٗ بالا، ص ۷۰۔

۱۸۔ حوالہٗ بالا، ص ۷۰، ۷۱۔

۱۹۔ حوالہٗ بالا، ص ۷۲۔