ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

# افلاطون اور مولانا ایوب دہلوی کا تصورِ علم: تحقیقی و تقابلی تجزیہ

# Plato and Maulana Ayyub Dehlvi's concept of knowledge: An investigation and comparative analysis

**امجد اسلام**

وزٹینگ لیکچرار، یونیورسٹی آف دی پنجاب، لاہور

**محمد حمزہ نعیم**

وزٹینگ لیکچرار، یونیورسٹی آف مینجمنٹ اینڈ ٹیکنالوجی، لاہور

**عائشہ افضل**

لیکچرار، دی اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور

## Abstract

In the contemporary postmodern age, knowledge has become subjective and relative. If knowledge becomes relative, then everything becomes permissible. Theorization of knowledge encompasses the moralities, ethics, aesthetics, and politics of any society. If a crisis arises in knowledge, then it manifests and actualizes in all its theorization. Plato and Molana Ayyub Dehlvi are the two thinkers who dealt with this crisis in their own time. Although both belong to different ontological realities and different eras, they both create the possibility of knowledge in their own times. Plato is a well-known philosopher in the history of philosophy, while Molana Ayyub was not very renowned, but he was very well grounded and trained like a philosopher. His intellectual contribution belongs to theology, a rational tradition of Islamic discourse. This research is actually emphasis on the comparative analysis of both thinker’s conception of knowledge. What is their conception of knowledge? How do they both create the possibility of knowledge? This study also emphasizes the relevance of both thinkers' knowledge conceptions and investigates the commonalities in their thoughts. This study shows that philosophy and religion are on the same page, as one represents philosophy and one represents religion. Also, how indispensable it is to assume an unknown for consciousness and intellect to be functional. This is the point where philosophy and religion are on the same page. Both Plato and Maulana Ayyub created the possibility of knowledge from this. This research also emphasizes how important and valuable the knowledge bases of both are in today's era.

**Keywords:** Possibility of Knowledge, Existence, Postmodernity, Subjective, Knowledge, Universality

**تعارف:**

علمیات میں، "علم کیا ہے، یہ کیسے حاصل ہوتا ہے اور اس کے ذرائع کون کون سے ہیں" بنیادی اہمیت کے حامل سوالات ہیں۔ صدیوں سے انسان علم اور اس کی حقیقت کی جستجو میں مگن ہے۔ علمیات کی تاریخ میں دونوں روایات موجود ہیں جس میں علم کو آفاقی اور موضوعی مانا اور جانا گیا ہے۔ علم کی بحث فلسفہ اور مذہب دونوں کا موضوع ہے۔ علم کو لے کر اگر فلسفہ میں فلسفیوں کی ایک لمبی فہرست ہے تو اس کے مقابل اہلِ مذہب میں بھی الٰہیات کی ایک مکمل اور مضبوط تاریخ موجود ہے۔ اگرچہ فلسفہ اور مذہب، دونوں کے بنیادی جوہر میں تصورِ حقیقت مختلف ہے مگر علم کے بنیادی سوالات پر بحث و گفتگو دونوں کے ہاں نظر آتی ہے۔ اسلام میں بھی علم الکلام کی ایک مضبوط روایت موجود ہے جس میں متکلمین نے علم کے بنیادی سوالات کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ متکلمین اور فلاسفہ دونوں نے مل کر بھی علم کی مشترکہ روایت کو آگے بڑھایا ہے۔ اس کی مشہورِ زمانہ مثال امام غزالی کی "مقاصد الفلاسفہ" اور تہافتہ الفلاسفہ "ہیں۔ مولانا ایوب دہلوی کا تعلق متکلمین کی اسی روایت سے ہے جبکہ افلاطون قدیم یونانی فلسفے کا امامِ اعظم ہے۔ دونوں شخصیات میں ایک مشترک بات یہ ہے کہ دونوں ماورائی حقیقت کے قائل ہیں۔ یعنی افلاطون عالمِ امثال پر یقین رکھتا ہے اور مولانا ایوب اللہ کی وحدانیت پر یقین رکھتے ہیں۔ دونوں کے ہاں تصورِ علم پر سیر حاصل بحث موجود ہے۔ زیر نظر مقالے میں افلاطون اور مولانا ایوب دہلوی کے تصورِ علم کو تحقیقی و تقابلی انداز میں دیکھا گیا ہے۔ یعنی فلسفی اور متکلم علم سے متعلق سوالات کو کیسے دیکھتا ہے اور اُن کے استدلال و دلائل کی نوعیت کیا ہے؟ اس مقالے میں مولانا ایوب صاحب کا افلاطون کے تصورِ علم کے رد کو بھی تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی تناظر میں مابعد جدید دور کے اندر پیدا ہونے والے علمی بحران میں دونوں اشخاص کی قدر و اہمیت کو بھی واضح کیا جائے گا۔

**1۔ مابعد جدیدیت اور علم کا بحران**

علم کے سوال کے جواب کو نشاۃ ثانیہ کے بعد جدیدیت نے نئے انداز بیان کیا۔ اس کی بنیاد جدید عقل اور تجربہ و مشاہدہ تھا[1]۔ مگر مابعد جدیدیت نے جدیدیت کے تمام وجودی اور علمی تصورات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ اس سے کئی قسم کے بحران پیدا ہوئے جن میں سے ایک بحران "علم کا بحران" ہے جو آج کی ہم عصر دنیا کو در پیش ہے[2]۔ مابعد جدید دور میں علم کی نوعیت بالکل بدل گئی ہے۔ جیسا کہ لیوتارد نے کہا ہے

‘‘Our working hypothesis is that the status of knowledge is altered as societies enter what is known as the postindustrial age and cultures enter what is known as the postmodern age’’.[3]

لیوتارد کا یہ بیان مابعد جدید دور کے اندر علم کی نوعیت کی طرف واضح اشارہ ہے جس کا واضح مطلب علم کی آفاقی مرکزیت کا خاتمہ ہے۔ علم کا تصور حقیقت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے یعنی تصورِ حقیقت علم کا تعین کرتی ہے۔ مابعد جدید مفکرین نے نہ صرف حقیقت کے آفاقی تصور کو تنقید کا نشانہ بنایا بلکہ انھوں نے علم کے آفاقی تصور کو بھی رد کیا۔ ان کے نزدیک علم موضوعی ہے کیونکہ حقیقت بھی موضوعی سی چیز ہے۔ جیسا کہ مرچندنی فوکو کے متعلق رقمطراز ہے

1 Kant, Immanuel. *Answering the question: What is enlightenment?*. Strelbytskyy Multimedia Publishing, 2019.

2 Jörg, Ton. "The crisis of knowing in the age of complexity." In *Knowledge discovery, transfer, and management in the information age*, pp. 1-19. IGI Global, 2014.

3 Mirchandani, Rekha. "Postmodernism and sociology: From the epistemological to the empirical." *Sociological Theory* 23, no. 1 (2005): 86-115.

حرف و سخن
ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

'' Foucault also critiques modern epistemology's universalism, suggesting that no one philosophical system or vantage viewpoint can grasp the plurality of discourses, institutions, or modes of power in modern society''.[4]

فوکو کے مطابق کوئی بھی ایسا فلسفیانہ وحدانی نظام نہیں ہے جو اس کائنات کے اندر کثرتیت کو بیان کر سکے۔مذہب کے بعد جدیدیت نے خود مذہب کی جگہ لے کر انسانیت کو یہ خواب دکھایا مگر اب یہ خواب چکنا چور ہو چکا ہے۔کثرتیت اور موضوعیت ہی حتمی چیز ہے۔ان سے اخذ شدہ علم بھی موضوعی ہی ہو گا۔مابعد جدیدیت کے متعلق اکبر ایس احمد اپنی کتاب ''"postmodernism and Islam"میں لکھتے ہیں

'' To approach an understanding of the postmodernist age is to presuppose a questioning of, a loss of faith in, the project of modernity; a spirit of pluralism; a heightened skepticism of traditional orthodoxies; and finally a rejection of a view of the world as a universal totality, of the expectation of final solutions and complete answers.''[5]

اگرچہ مابعد جدیدیت کا یہ جواب جدیدیت پر تنقید ہے مگر اس کی وسعت اور اس کا پھیلاؤ تمام مہابیانیوں پر محیط ہے۔یعنی ایسا بالکل نہیں ہے کہ جدیدیت کی ناکامی کے بعد مابعد جدیت روایتی بیانیوں کی طرف رجوع کرنے کی دعوت دیتی ہے بلکہ وہ ہر قسم کے مہابیانیوں کو رد کر کے لغو قرار دیتی ہے۔مابعد جدیدیت کا علم کی طرف رویہ بھی مشکوک سا ہے۔اس کا لازمی نتیجہ انتشار اور لاادریت ہے کیونکہ علم ہی اخلاقی اصولوں کو معاشرے میں نافذ کرتا ہے۔فلسفیانہ انداز میں یہ بات یوں کہی جا سکتی ہے کہ کسی بھی عمل کا صحیح یا غلط ہونا علم سے اخذ ہوتا ہے مگر مابعد جدید تصور کے تناظر میں علم کے ساتھ ساتھ اخلاقیات بھی موضوعی ہو جاتی ہیں۔اس طرح علم کے بحران کے ساتھ ساتھ سماجی سطح پر اخلاقیات کے بحران کا پیدا ہونا بھی ناگزیر ہے۔ڈاکٹر اقبال آفاقی اپنی کتاب "مابعد جدیدیت–فلسفہ و تاریخ کے تناظر میں" ہنز برٹن کا حوالہ دیتے ہوئے علم کے بحران کے متعلق لکھتے ہیں

"مابعد جدیدیت کے تناظر میں علم جو کبھی اثباتیت پسندوں کے دعوے کے مطابق غیر جانبداریت اور معروضیت کا حامل تھا اور بائیں بازو کے دانشوروں کے مطابق سیاسی طور پر بالغ نظری کا منبع تصور کیا جاتا، اب لازمی طور پر طاقت کے ساتھ منسلک ایک تصور ہے۔اس لیے مشکوک ہے۔"[6]

یہ ایک اور بات کا خلاصہ کر رہی ہے کہ مابعد جدیدیت میں حقیقت زمان و مکاں کے اندر وجود رکھتی ہے۔حقیقت کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں ہے جو ماورائیت کی بحث کا حصہ ہو۔قدیم فلسفوں اور مذاہب میں حقیقت کے تصور میں یہ عنصر شامل تھا کہ وہ زمان و مکاں سے ماوراء اپنا ایک انفرادی وجود رکھتی ہے۔اگر حقیقت کو صرف زمانی و مکانی مان لیا جائے تو اس کا تاریخی ہونا لازم ہو جاتا ہے۔ایسی صورت میں ایسے علم کا حصول جو کہ اپنے جوہر میں معروضی ہو، ناممکن ہے۔اس صورت میں موضوعیت کا لازمی نتیجہ اخلاقیات میں بھی ظاہر ہوتا ہے کیونکہ ایسے اخلاقی اصول جن میں معروضی ہونے کی صلاحیت موجود ہو، ان کا حصول بھی ناممکن ہو جاتا ہے۔حقیقت کا زمانی و مکانی ہونا، اس کا موضوعی ہونا اور اس کا ماورائیت سے خارج ہونا اس اہم سوال اور اس بحران کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں علم ممکن ہے؟ اگر مابعد جدیدیت کے تناظر میں اس سوال

---

[4] Ibid
[5] Ahmed, Akbar S. *Postmodernism and Islam: Predicament and promise*. Routledge, 2013.
[6] Afaqi, Dr. Iqbal. (2013). Maba'djadidiat: Falsafah-o-Tareekh k Tanazur Main. Misaal Publisher, Faisalabad.

حرف و سخن HARF-O-SUKHAN Urdu Research Journal of PAKISTAN
ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

کا جواب ہاں میں دیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ لایعنیت اور لاادریت ہے [7]۔ اس صورتِ حال میں علم کے بحران کا سوال مزید سنگین صورت اختیار کر جاتا ہے۔ افلاطون اور مولانا ایوب دہلوی کا یہ خاصہ ہے کہ وہ دو مختلف تصورِ حقیقت رکھتے ہوئے اپنے اپنے تصورِ علم میں اس لایعنیت سے بچتے ہوئے علم کے امکان کو زندہ رکھے ہوئے ہیں۔ علم کو لے کر اُن کی یہ "اپروچ" ان کو موجودہ زمانے میں بھی متعلق بناتی ہے۔

**2۔ افلاطون کا مختصر تعارف**

افلاطون کسی بھی تعارف کا محتاج نہیں ہے۔ وہ 427/428 قبل از مسیح یونان کے شہر ایتھنز میں پیدا ہوا [8]۔ افلاطون کی عظمت کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے نظامِ فلسفہ میں پہلے سے موجود فلسفیانہ مباحث اور ان کے اختلافات کو خوبصورتی سے استعمال کیا۔ اُس نے اپنا فلسفہ مکالمات کی شکل میں پیش کیا۔ افلاطون نے 28 کے قریب مکالمات لکھے جس میں اُس نے قریب قریب ہر اُس موضوع پر لکھا ہے جن کا تعلق انسانی کے بنیادی سوالات سے ہے۔ افلاطون آج بھی جدید فلسفے میں اُتنا ہی اہم اور متعلق ہے جتنا قدیم یونانی روایت میں تھا۔ مشہور برطانوی فلسفی وائیٹ ہیڈ نے افلاطون کی عظمت کو مندرجہ ذیل الفاظ میں تسلیم کیا ہے

"All of Western philosophy is but a footnote to Plato."[9]

اس کا مطلب یہ ہے کہ علم کے جو حدود افلاطون نے طے کیے تھے جدید فلسفہ اُس سے باہر نہیں نکل سکا۔ افلاطون نے اپنے دور میں علم کے امکان کو ثابت کیا اور اسے آفاقی و عالمگیر بنا کر دکھایا۔

**3۔ افلاطون کا تصورِ علم**

امام بخاریؒ افلاطون اپنے تصورِ علم کی بنیاد حسیات کی بجائے تعقلات پر رکھتا ہے اور وہ اپنے نظریہ علم کا آغاز سوفسطائیوں کے نظریہ علم پر تنقید سے کرتا ہے۔ سوفسطائی تصورِ علم میں یہ بات نمایاں تھی کہ اس نے علم کی معروضی صداقت کو تباہ کر دیا تھا۔ سوفسطائیوں کے ہاں علم مشاہداتی، حسی اور موضوعی تھا۔ افلاطون نے منظم طریقے سے موضوعیت کے اُس سحر کو توڑا جو اُس وقت یونان میں رائج تھا۔ تاریخ فلسفہ میں افلاطون کی حیثیت اس لیے بھی بہت قابلِ قدر ہے کہ افلاطون وہ پہلا فلسفی تھا جس نے اپنا پورا "نظامِ فلسفہ" پیش کیا۔ افلاطون نے اپنا نظریہ علم اپنے دو مکالمات "ری پبلک" اور "تھیا ٹیئس" میں پیش کیا [10]۔ دونوں مکالمات کے موضوع درج ذیل ہیں [11]:

1۔ ری پبلک: اپنے اس مکالمے میں افلاطون نے علم سے متعلق اپنے تمام ایجابی نظریات کو پیش کیا۔

2۔ تھیا ٹیئس: اس مکالمے میں افلاطون نے موضوعیت، جو کہ سوفسطائی فلسفے کا جوہر تھی، اس نے کھل کر اس موضوعیت کو تنقید کا نشانہ بنایا اور اس کے کھوکھلے پن کو بھی ثابت کیا۔

---

7 Slocombe, Will. "Postmodern nihilism: Theory and literature." PhD diss., University of Wales, 2003.

8 Meinwald, C. C.. "Plato." Encyclopedia Britannica, November 9, 2023. https://www.britannica.com/biography/Plato

9 Duncum, Paul. "Revisioning premodern fine art as popular visual culture." *Studies in Art Education* 55, no. 3 (2014): 203-213.

10 Stace, Walter Terence. *A critical history of Greek philosophy*. Macmillan, 1920.

11 Ibid

افلاطون کا تصورِ علم اُس کی مابعد الطبیعات اور اخلاقیات سے بہت جڑا ہوا ہے[12]۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ وہ معروضی صداقت اور معروضی اخلاقیات کا حصول چاہتا تھا کیونکہ اگر علم موضوعی ہو تو اخلاقی اصول بھی موضوعی ہوتے ہیں۔ اس لیے افلاطون نے علم اور اخلاق کی معروضی صداقت کو بچانے کے لیے اپنا نظریہ امثال پیش کیا[13]۔ وہ سب سے پہلے "علم کیا نہیں ہے؟" سے اپنی بات کا آغاز کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ زمان و مکاں کے اندر موجود اس دنیا میں حواس، مشاہدے اور قیاس وغیرہ سے حاصل ہونے والا مواد علم نہیں ہے۔ اُس کے نزدیک علم صرف تعقلات یا تصوراتِ کلیہ کا نام ہے جو اس دنیا سے باہر خارج از ذہن معروضی طور پر اپنا الگ وجود رکھتے ہیں اور جن پر حرکت اور تغیر کا کوئی بھی اصول لاگو نہیں ہوتا[14]۔ ہمارا ذہن ان تصوراتِ کلیہ کی بازیافت کرتا ہے۔ یہ تصورات قائم بالذات جواہر ہیں جن کا حسی ادراک ممکن نہیں ہے ۔ ان تصورات کے وجود کی نوعیت غیر زمانی اور غیر مکانی ہے۔ یہ عالمِ امثال میں مطلق وجود رکھتے ہیں۔ ان تصورات / تعقلات کا علم صرف عقل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے[15]۔ افلاطون کے ہاں دو دنیائیں ہیں، ایک حقیقی یا مادی دنیا اور دوسری مثالی دنیا جہاں یہ تعقلات ایک اکائی کی صورت میں مطلق وجود رکھتے ہیں۔ یہ مادی دنیا دراصل عالمِ امثال کا ایک پرتو ہے[16]۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مادی دنیا میں بھی کثرت پائی جاتی ہے اور تصوراتی دنیا میں کثرت پائی جاتی ہے تو افلاطون کیسے کثرتیت کے مسئلے کو حل کرتا ہے؟ یعنی اگر تصورات جو کہ اصل حقیقت ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حقیقت کوئی اصولِ واحد شے نہیں بلکہ کثرت الوجود چیز ہے۔ یہ چیز آفاقیت، معروضیت اور عالمگیریت کے منافی ہے۔ دراصل افلاطون بیک وقت وحدت اور کثرت کا قائل ہے۔ وہ ان دونوں کو اپنے مابعد الطبیعی نظام میں اس طرح جوڑتا ہے کہ اس سے ایک نظم قائم ہو جاتا ہے۔ ڈبلیو۔ ٹی۔ سٹیس افلاطون کی شرح کرتے ہوئے اس بابت لکھتے ہیں

> ‘’ Apply the theory of ideas to these ideas. The world of ideas is one and numerous at the same time; it is a hierarchy in which distinct ideas become a component of a larger system. Lower Ideas such as whiteness, redness, and blueness, for instance, are subsumed under the general Idea of color, which is subsumed under the higher Idea of quality. The top of this pyramid-shaped hierarchical system is occupied by the ultimate Idea of the Good. The universe of ideas is both varied and cohesive; while each idea exists independently, it is also a component of a wider network of related ideas.’’[17]

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون کے نظامِ فلسفہ میں تصورات بے ہنگم طریقے سے پھیلے ہوئے نہیں ہیں۔ وہ تصورات کے مراتب قائم کر کے اُن کو ایک لڑی میں پرو دیتا ہے۔ یہ تصورات مل کر اپنے سے برتر اور اعلیٰ تصور میں مدغم ہو جاتے ہیں اور یہ برتر تصور پھر اپنے سے برتر تصور میں مدغم ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ سلسلہ مطلق خیر تک جاتا ہے جو تعقلات کی تمام کائنات کا سرچشمہ ہے۔ افلاطون کے تصورِ علم کا سب سے بڑا خلا یہ ہے کہ وہ تعقلات کی دنیا اور موجودات کی دنیا کا آپس میں تعلق بیان کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ ایک دنیا جس میں تعقلات جامد و ساکت، امثال یا نمونے ہیں اور دوسری دنیا جو حرکت اور ارتقاء کی منزل طے کرتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے، تو ان کا ملاپ اور تعلق کی نوعیت کیا

---

Wolfsdorf, David. "Plato's conception of knowledge." *Classical World* (2011): 57-75.[12]
Stace, Walter Terence. *A critical history of Greek philosophy*. Macmillan, 1920.[13]
Ibid [14]
Ibid [15]
Ibid [16]
Ibid [17]

ہے ؟اور کیسے عالمِ امثال عالمِ موجودات کی تخلیق کا باعث بنتا ہے ؟یہی ارسطو کی افلاطون پر تنقید ہے جس کی بنیاد پر وہ افلاطون کے تصورِ علم اور تصورِ امثال کو رد کرتا ہے۔

افلاطون اوراس کے نظریہ علم کی جو سب سے اہم بات ہے وہ یہ ہے کہ اُس نے علم کے امکان کو پیدا کر کے دکھایا ہے۔صدیوں پہلے افلاطون نے یہ ثابت کر کے دکھایا ہے کہ علم کیسے ممکن ہے اور اس کی ساخت کیسی ہو گی؟ افلاطون ہی وہ پہلا فلسفی ہے جس نے "کن شرائط پر کوئی چیز علم ہونا کو ایفائی کرے گی" کے اصول واضع کرنے میں بنی نوع انسان کی مدد کی۔مابعد جدیدیت سے پیدا ہونے والے بحران کے نتیجے میں یہ بات با آسانی قبول کی جاسکتی ہے کہ آج فلسفے میں علم صرف افلاطونی بنیادوں پر ہی ممکن ہے۔

### 4۔ مولانا ایوب دہلوی کا مختصر تعارف

مولانا ایوب 1888ء میں دہلی میں پیدا ہوئے۔وہ عظیم ریاضی دان اور عالم مولانا اسحاق رامپوری کے شاگرد تھے [18]۔وہ منطق و فلسفہ میں ماہر اور قادرالکلام متکلم تھے۔انھوں نے کلامی روایت کے اندر کھڑے ہو کر فلسفے اور علمِ کلام کے موضوعات پر گفتگو کی۔اردو زبان میں علم الکلام پر اتنی پُر تاثیر گفتگو کسی اور عالم اور متکلم کی نہیں ملتی۔چونکہ وہ صوفی طبیعت کے مالک تھے اس لیے علمی حلقوں سے دور رہتے تھے۔یہی وجہ ہے کہ ایک عرصے تک وہ پاکستان کے علمی حلقوں میں غیر معروف رہے۔وہ کراچی میں حافظ محمد سعید کے ہاں درسِ قرآن دیا کرتے تھے جس میں درس کے ساتھ ساتھ علمِ کلام اور فلسفے کے موضوعات زیرِ بحث رہتے تھے۔اُن کے متعلق یہ عمومی روایت ہے کہ وہ برصغیر پاک وہند کے آخری بڑے کلاسیکی متکلم تھے [19]۔انھوں نے اپنے دور میں کلامی مباحث کو سادہ اور سلیس انداز میں نہ صرف بیان کیا بلکہ اس میں اضافہ بھی کیا۔انھوں نے فتنہ انکارِ حدیث، مقصودِ کائنات اور ختم، نبوت پر کلامی انداز سے لکھا۔اُن کی تحروں اور گفتگو سے یہ بات با آسانی اخذ کی جاسکتی ہے کہ ہماری کلامی روایت کس قدر مضبوط رہی ہے اور آج کے علمی بحران میں یہ کس قدر اہمیت کی حامل ہے۔

### 5۔ مولانا ایوب دہلوی کا تصورِ علم

مولانا ایوب کا تعلق علم الکلام کی کلاسیکی روایت سے ہے۔انھوں نے علم کلام کے تمام اہم موضوعات پر عقلی استدلال کیا ہے۔انگریزوں کی آمد کے بعد برِصغیر کی علمی اور سیاسی فضا بالکل بدل گئی تھی۔اس فضاء میں روایتی علمِ کلام کا وہ استدلال بالکل اجنبی اور غیر موثر ہو گیا تھا جو اس پہلے والے سیاق وسباق میں عقل کے لیے تسکین کا باعث تھا۔جدیدیت ایک نیا تصورِ کائنات اور تصورِ انسان لے کر آئی تھی جس کے پیچھے سائنسی و صنعتی انقلاب اور سرمایہ درانہ ذہنیت کارفرما تھی۔مولانا نے اپنے عہد میں رہتے ہوئے علمِ کلام میں مدلولات کو بدلے بغیر جس تازگی،نئے پن اور تغیر کی ضرورت تھی،انھوں نے علم کلام کو یہ سب سامان عطا کیا۔رشید ارشد مولانا کے متعلق لکھتے ہیں۔

"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۔"[20]

---

[18] Hazrat Allama Hafiz Muhammad Ayub Dehlvi." Scholars.pk. Accessed (2023). URL: https://scholars.pk/ur/scholar/hazrat-allama-hafiz-muhammad-ayub-dehlvi

[19] Islam, Amjid, Faiza Tayyab, and Aysha Afzal. "Quran and Gender equality: Interpretation in the light of Molana Ayyub Dehlvi's work." *Journal of Development and Social Sciences* 4, no. 4 (2023): 284-292.

[20] Arshad, Muhammad Rasheed. 2015. Maulana Muhammad Ayub: The Last Theologian of the Subcontinent. Pakistan's Contribution to the Muslim Intellectual Tradition. Lahore: LUMS. Accessed November 13-14, 2015.

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

مولانا ایوب کے متعلق یہ رائے کافی حد تک درست ہے۔ جدیدیت اور اس کے مظاہر کی چکاچوندی سے مسلم ذہن مرعوب ہو چکا تھا اور دین کی ایسی تعبیرات سامنے آرہی تھیں جن کی بنیادیں جدید علمیات کی شرائط پر مبنی تھیں۔ اس سے دین اور دینی علوم کی طرف معذرت خواہانہ رویے پنپ رہے تھے۔ مولانا نے کلاسیکل علمِ کلام میں کھڑے ہو کر اس نئے چیلنج کا سامنا کیا اور دین کی اس مضبوط عقلی روایت کی اہمیت کو جدید ذہن کے سامنے ثابت کیا۔ اس لیے سب سے پہلے انھوں بطور متکلم علمِ کلام کی تعریف اور اپنے موقف کو واضح طور پر اپنی گفتگو میں بیان کیا۔ وہ فرماتے ہیں

”اگر کلام سے متاخرین کا کلام مراد ہے جس میں امورِ عامہ، طبعیات اور مابعد الطبیعیات یعنی علمِ الہٰی کلی بالمعنی الاعم اور بالمعنی الاخص اور منطق وغیرہ سب شامل ہیں، تب علمِ کلام کی تعریف یہ ہونی چاہیے کہ علمِ کلام وہ علم ہے جس میں عقیدہ کے احوال پر اس کے حق وباطل 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 موضوع کلام پہلی صورت میں عقیدہ ہے حق وباطل ہونے کی حیثیت سے، اور دوسری صورت میں عقائدِ اسلامی ہے۔"[21]

کسی بھی علم کی تعریف، اس کا موضوع اور اس علم کی غائت کا تعین بہت ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس عمل سے اُس علم کی حدودِ اربعہ طے ہو جاتی ہیں اور علمی مباحث میں منطقی مغالطوں کی گنجائش بھی کم ہو جاتی ہیں۔ اسی تعریف اور موضوع سے ہی تعریفی دائرے میں اُس علم کی بنیادی یا ثانوی مباحث اور مناہج استدلال پیدا ہوتے ہیں۔ علم کی طرف مولانا کا فکری زاویہ ذہنی کے بجائے وجودی ہے۔ یہاں وجودی ہونے سے مراد وجودیت پسندی کی اُس فکری تحریک سے متعلق ہونا نہیں ہے جو یورپ میں بیسوی صدی میں شروع ہوئی بلکہ اس مراد روایتی معنوں میں وجود سے متعلق مباحث کا زاویہ تفکر ہے۔ وہ اپنے مقالات میں برملا اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ فلسفیوں اور متکلمین نے اُن سے پہلے علم کی جو بھی تعریف متعین کرنے کی کوشش کی ہے اس میں نقص اور موضوعیت غالب آتی رہی ہے۔ علم کی طرف اُن کا یہ رخ درست سمت میں نہیں تھا کیونکہ موضوعیت کی وجہ سے علم اپنے معروضی پن اور آفاقیت سے دستبردار ہو جاتا تھا۔ معروضی پن کے غائب ہونے کی وجہ سے علم خارج میں اپنا اظہار نہیں کر پاتا جس کی وجہ سے یہ ایک ذہنی تجرید کا موضوع بنا رہتا ہے۔ یعنی اگر علم معروضی پن سے منقطع ہو جائے تو اُس کی کوئی بنیاد بن ہی نہیں پاتی۔

مولانا کے نزدیک علم کوئی ایسا حال نہیں ہے جس کا تعلق صرف "جاننے" سے ہو بلکہ یہ معلوم کا ایسا ہونا ہے جو صرف ذہنی نہیں ہے۔ یعنی یہ مطلقا کُلی طور پر ذہنی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک پہلو ذہنی بھی ہے۔ وہ علم کی یہ تعریف کرتے ہیں

”علم وہ شے ہے جس کے ذریعہ وجود کو عدم سے تمیز ہو جائے 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 ہو جائے، اسی کا نام علم ہے۔ خواہ وہ روحانی طریقے سے ہو۔ خواہ عقلی طریقے سے۔ خواہ وہ حسی طریقے سے ہو۔۔۔ بہرحال جس ذریعے سے شے کے ہونے کو نہ ہونے سے تمیز ہو جائے، اس کے ذریعہ کا نام علم ہے“[22]

علم کی یہ کُلی اور منفرد تعریف بہت کم دیکھنے کو ملتی ہے کیونکہ علم کا وجود سے اس طرح متعلق ہونا کہ جس میں خود علم ذہن کا صرف ایک پہلو ہو اور اس کے باقی اجزا عقلی تجربے اور روحانی تجربے کی طرح آپس میں اس طرح گوندھے ہوئے ہوں کہ بیک وقت وہ اصولِ واحد کی طرح اپنا اظہار

---

[21] Dehlvi, Allama Muhammad Ayyub.(n.d) Makalaat-e-Ayyubi, Part 1. Karachi: Razi Publishers, p. 7-8.

[22] Dehlvi, Allama Muhammad Ayyub.(n.d) Makalaat-e-Ayyubi, Part 1. Karachi: Razi Publishers, p. 227-228.

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

کرے، یہ اُس کے معروضی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ یا یوں کہا جا سکتا ہے کہ علم کی ایسی تعریف اپنے اندر معروضی اور آفاقی ہونے کا پورا پورا امکان رکھتی ہے۔ اس کے ایک معنی یہ بھی ہیں کہ ذہن کی وہ تمام قوتیں جو عقل کے علاوہ ہیں، وہ ایک ایسے وجودی تجربے کی ادراکی حالت میں رہتی ہیں جو اِن کی اپنی ہر قسم کی سرگرمی کا نقطہ آغاز بھی ہوتا ہے۔ وجودی تجربے کے ادراک کی ان تمام حالتوں میں اگر ایک وحدت پیدا ہو جائے تو علم کے سفر کا آغاز ذہن سے وجود کی طرف ہو جاتا ہے۔ یہاں پر آکر علم کُلی طور پر وجود کے ایک حال کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کے ایک حصے کا تعلق صرف ذہن سے ہوتا ہے۔ وجود کے اسی حال کی بنیاد پر "ہونا" اور "نہ ہونا" کے متعلق کسی بھی قسم کے دعوے کو عقلی استدلال اور فہم و ادراک کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔۔ یعنی اپنے آپ میں یہ دوئی ایک وحدت میں بدل جاتی ہے۔ وحدت کا یہ اصول ایک ایسا "definer" ہوتا ہے جس کا پھیلاؤ اور وسعت مابعد الطبیعات سے علمیات، علمیات سے اخلاقیات، اخلاقیات سے جمالیات اور سیاسیات تک ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ایسا "definer" ہے جو سب کو "define" کرتا ہے۔ قحط الرجال کے اُس دور میں علم کو لے کر مولانا کا یہ مفکرانہ انداز ان کے ہم عصر کسی بھی متکلم میں نظر نہیں آتا۔ ڈاکٹر رشید ارشد صاحب اُن کے تصورِ علم کی اس جہت کے متعلق لکھتے ہیں

"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۔ یہ 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۔"[23]

مولانا کے ہاں علم میں شعور اور وجود کی یہ عینیت مادے کے ادراک سے بھی جدا نہیں ہے کیونکہ وجودِ حقیقی کی معرفت مخلوق کو جانے بغیر ممکن نہیں ہے۔ وہ استدلال کرتے ہیں کہ خدا کا وجود اس بات پر موقوف ہے کہ جو چیز اس کی تخلیق کردہ ہے اس کے بارے میں علم ہو، کیونکہ صانع کا علم بغیر مصنوعی کے نہیں ہو سکتا اگر مصنوع کا علم نہیں ہو گا تو صانع کا علم ہرگز نہیں ہو سکتا۔ یعنی "کونیاتی حرارکی" میں وہ خدا کی تخلیق کردہ موجودات کو جاننے کے لیے عمودی استقراء کو ضروری سمجھتے ہیں۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے جدید سائنسی طریقہ کار اپنی تحقیق کو بروئے کار لاتا ہے۔ سائنسی علم اپنے حدودِ اربعہ کو صرف مادی اور زمان و مکاں کے دائرے میں مقید رکھتا ہے۔ یہ علم کبھی بھی اپنے ادراک کو زمان و مکاں سے ماوراء جانے کی اجازت نہیں دیتا۔ جدید علم مولانا کے تصورِ علم کی اُس جہت کا ایک پہلو ہے جسے اوپر ذہنی کہا گیا ہے۔ علم کے وجودی امر ہونے کا مطلب اُس کا وجود اور عدم کے ادراک کے تمام پہلوؤں کو داخلی اور خارجی دونوں سطحوں میں اپنے احاطہ کار میں لانا ہے۔ یہاں اس بات کو بھی مدِ نظر رکھنا بہت ضروری ہے کہ مولانا کا تصورِ علم ماورائیت کے عنصر سے خالی نہیں ہے کیونکہ ان کے استدلال کے مطابق اس کے بغیر علم ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ بات مابعد جدیدیت کے تناظر میں علم کے بحران کی صورت میں واضح کی گئی ہے۔

---

23 Arshad, Muhammad Rasheed. 2015. Maulana Muhammad Ayub: The Last Theologian of the Subcontinent. Pakistan's Contribution to the Muslim Intellectual Tradition. Lahore: LUMS. Accessed November 13-14, 2015.

ISSN Online : 2709-4030
ISSN Print : 2709-4022
Vol.7 No.3 2023

مولانا کا تصورِ علم معتزلہ اور اشاعرہ کے تصورِ علم سے بھی مختلف ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک علم وہ شے ہے جس کے حاصل ہو جانے سکونِ نفس حاصل ہوتا ہے اور اشاعرہ کے نزدیک علم وہ شے ہے جس سے شے جانی جائے[24]۔ مولانا استدلال کرتے ہیں کہ دونوں اپنی علمی پوزیشن میں غلطی پر ہیں۔ اشاعرہ نے علم کی تعریف علم سے ہی کی ہے کیونکہ جاننے میں ہی تو یہ سوال پیدا ہو رہا ہے کہ اپنی حقیقی فطرت میں یہ جاننا ہے کیا؟ جہاں تک معتزلہ کے سکونِ نفس کے حاصل ہو جانے کا تعلق ہے تو اس میں ایسی چیزیں جن سے طبیعت میں اضطراب پیدا ہو تو وہ سکونِ نفس کا باعث نہیں ہوتیں، جیسے بیماری، دکھ، درد اور موت[25]۔ دونوں تصورات میں وہ عنصر غائب ہے جو مولانا کے تصورِ علم میں وجود اور عدم میں تمیز کی صورت میں پیدا ہوتا ہے۔ یہی عنصر افلاطون کے تصورِ علم میں بھی ماورائیت کے موجود ہونے کے باوجود غائب ہے۔

**6۔ افلاطون اور مولانا ایوب دہلوی کے تصورِ علم میں مشترک پہلو**

مابعد جدیدیت کے غائر مطالعہ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور میں علم کا امکان افلاطون اور مولانا ایوب، دونوں کی فکر میں موجود ہے۔ اگرچہ دونوں مختلف مکاتبِ فکر اور مختلف حقیقتوں کو ماننے والے ہیں۔ مگر اس سب کے باوجود دونوں کے افکار میں بہت سے پہلو مشترک ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں:

1. دونوں اہلِ دانش زماں و مکاں سے ماوراء ایک ایسے وجود کے قائل ہیں جس پر تغیر اور حرکت کا اصول لاگو نہیں ہوتا۔ اگرچہ افلاطون کے نظام میں خدا کا کوئی تصور نہیں ملتا لیکن وہ تعقلات جو کہ خود مکتفی ہیں، کے لیے خدا کا لفظ ضرور استعمال کرتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد خدا خالقِ عالم نہیں ہے۔
2. دونوں کے ہاں علم صرف اسی صورت میں ممکن ہو گا جس کا ماخذ زمان و مکاں کی حدود و قیود سے ماوراء ہو۔
3. دونوں کے ہاں علم کا معروضی ہونا، معروضی صداقت اور معروضی اخلاقیات کے لیے نہایت ضروری ہے۔
4. دونوں کی مابعد الطبیعات میں عقل کے فعال ہونے کے لیے نامعلوم، ایک معلوم اور نامعلوم کی متضاد دوئی کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

**7۔ افلاطون پر مولانا ایوب کی تنقید**

افلاطون اپنے تصورِ علم کی بنیاد چونکہ تعقلات پر رکھتا ہے جو عالمِ امثال میں پائے جاتے ہیں، اس لیے مولانا ایوب نے عالمِ امثال پر حقیقت کو کلامی تناظر میں تنقید کی ہے۔ اُن کی یہ تنقید ارسطو کی تنقید سے مختلف ہے جو کہ اُس نے عالمِ امثال اور عالمِ موجودات کے مابین تعامل موجود نہ ہونے پر کی ہے۔ مولانا نے باقاعدہ افلاطون پر تنقید نہیں کی بلکہ سرسری انداز سے افلاطون کے عالمِ امثال میں موجود منطقی غلطی کو واضح کیا ہے۔ مولانا استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں

"عالَمِ مثال کا مسئلہ بالکل غلط ہے میں بیان کر دیتا ہوں، شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی اس کو بیان فرمایا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا: جیسا چاہتا ہے تمہاری صورت بنا دیتا ہے۔" تو صورت مشیت کے تابع ہوئی نقشہ کے تابع نہیں ہوئی، اس عالَمِ مثال کا پیدا کرنے والا بھی خالق ہی ہے۔ تو جس طرح اس عالَم کو پیدا کرنے کے لئے ایک عالَمِ مثال کی ضرورت ہوئی تو اسی طرح اس عالَمِ مثال کے پیدا کرنے کے لئے ایک

---

[24] Dehlvi, Allama Muhammad Ayyub.(n.d) Makalaat-e-Ayyubi, Part 1. Karachi: Razi Publishers, p. 227-228.
[25] Ibid

اور عالَمِ مثال کی ضرورت ہو گی اور سلسلہ لاانتہا جائے گا اور اگر وہ ازلی ہے تو نہایت قوی ہو گی۔ تو جب ایک قوی شئے موجود تھی تو پھر ناقص بنانے کی ضرورت کیا تھی؟ غلط چیز ہے بالکل عالَمِ مثال کوئی شئے نہیں ہے۔"[26]

اگرچہ افلاطون نے اپنے نظامِ فلسفہ میں کثرتیت کے مسلے کے حل کی سعی کی ہے لیکن مولانا کا استدلال ہے کہ افلاطون کی منطق کی رو سے عالمِ امثال کا بھی کوئی خالق ہونا چاہیے یا پھر مطلق خیر کا بھی کوئی خالق ہونا چاہیے لیکن افلاطون کے فلسفے میں ایسا نظر نہیں آتا۔ اگر مطلق خیر کو سب کا خالق مان لیا جائے تو وہ تمام تعقلات جو اپنے آپ میں ایک اکائی اور جواہر ہیں، ان کی یہ حیثیت ختم ہو جائے گی۔ جواہر کو ایک مطلق اکائی ماننے سے مطلق خیر کا تصور صرف ایک تجریدی بیان اور اس کی حیثیت غیر شخصی ہو جاتی ہے جو کہ اپنے آپ میں غیر منطقی شے ہے۔

## حاصلِ کلام

امام بخاریؒ نے مابعد جدید دور میں ایسا علم جو کسی معروضی حقیقت اور معروضی اخلاقیات کی بنیاد ہو، بحران کا شکار ہے۔ قحط الرجال کے اس دور میں مولانا ایوب اور افلاطون ایسے اہلِ علم و دانش کی مفکرانہ افکار پر ہی ایسے علم کا حصول ممکن ہے جس کی بنیاد پر انسانی سماج میں امن ، مساوات، آزادی و شانتی قائم ہو سکتی ہے۔ اس تحقیق سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر علم موضوعی اور داخلی ہو گا تو اس کی بنیاد پر انسانی سماج کو انتشار اور بگاڑ کا خطرہ ہر دم لاحق رہے گا۔ علم کی اُنہی بنیادوں پر ہی انسانی سماج کی نجات ہو سکتی ہے جس کی طرف مولانا اور افلاطون نے اشارہ کیا ہے۔ یہ تجزیاتی تحقیق یہ بھی ثابت کرتی ہے کہ اہلِ مذہب پر جو تنقید ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی ہستی پر یقین رکھتے ہیں جس کو کبھی بھی جانا نہیں سکتا، کس قدر کھوکھلی اور بے اثر ہے۔ افلاطون کا تعلق کسی مذہب سے نہیں ہے اور اسے فلسفیوں کا امام سمجھا جاتا ہے، وہ بھی یہ سمجھتا ہے کہ علم کسی ماوراء ہستی کے مفروضے کو مانے بغیر ممکن نہیں ہے اور انتشار و بدامنی کا خاتمہ اس دنیا سے تبھی ممکن ہے جب علم کی حقیقت معروضی اور آفاقی ہو گی ۔ اس دنیا کو حقیقت مان لینے سے آئیڈل آدرشوں کا حصول ناممکن ہو گا اور کسی بھی قسم کی جزا و سزا اور احتساب کا کوئی جواز باقی نہیں رہے گا۔

---

Ibid [26]