Al-Qamar, Volume 9, Issue 3 (July-September 2026) 77 – 98
Article DOI: doi.org/10.53762/alqamar.09.03.05

Kant's Metaphysical Framework: A Critical Study in the Context of the Islamic Conception of Knowledge and Ethics

Hassan Ijaz
MPhil in Islamic Studies, University of Education, Lahore, Pakistan

Abstract: *This study presents a critical analysis of Immanuel Kant's metaphysical framework, with particular reference to his theory of knowledge, conception of reason, philosophy of religion, and moral philosophy. It examines the relationship between Kant's epistemology and his understanding of religion, particularly his distinction between theoretical and practical reason and his restriction of the scope of human reason in metaphysical matters. The study argues that Kant's separation of faith and reason is closely connected with the intellectual context of rationalist metaphysics and Christian theology. In contrast, the Islamic intellectual tradition approaches knowledge through an integrated relationship among reason, revelation, and human nature (fiṭrah). The study further examines Kant's moral philosophy, particularly his conception of pure practical reason, the categorical imperative, duty, freedom, and moral responsibility. It argues that morality cannot be adequately grounded in abstract rational principles alone, since moral consciousness, the distinction between good and evil, and the capacity for moral responsibility are rooted in the human self (nafs) and its innate disposition. Drawing upon Qur'anic teachings and Islamic intellectual thought, the study proposes that revelation does not negate innate human knowledge but completes and reinforces the moral and intellectual awareness embedded in human nature. The study concludes that the Islamic conception of knowledge and ethics provides an integrated framework in which reason, revelation, fiṭrah, and the human self operate in a mutually complementary relationship, offering an alternative perspective to Kant's restricted conception of reason, morality, and metaphysical knowledge.*

Keywords: *Immanuel Kant; Metaphysical Framework; Transcendental Idealism; Epistemology; Philosophy of Religion; Moral Philosophy*

Note: This article is extracted and developed from the author's MPhil dissertation on Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*, completed under the supervision of *Prof. Dr. Muhammad Shahbaz Manj, Profesor/Chair, Department of Islamic Studies, University of Education, Lower Mall. Lahore, Pakistan.* The present article has been adapted from the relevant material of the dissertation and revised in accordance with the scope and requirements of *Al-Qamar*

© Hassan Ijaz, 2026 | ISSN: 2664-438X (Print), 2664-4398 (Online). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0).

کانٹ کا مابعد الطبیعیاتی فریم ورک: اسلامی تصورِ علم واخلاق کے تناظر میں تنقیدی مطالعہ

تعارف

جدید مغربی فلسفے میں ایمانوئل کانٹ کا شمار ان مفکرین میں ہوتا ہے جنھوں نے علم، عقل، مابعد الطبیعیات، مذہب اور اخلاقیات کے باہمی تعلق کو ایک جامع فلسفیانہ نظام کے تحت سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے فلسفے میں انسانی عقل کی حدود، تجربے اور عقل کے باہمی تعلق، نظری اور عملی عقل کی تقسیم، مذہبی تصورات کی عقلی تعبیر اور اخلاقی قانون کی بنیاد بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیاتی مسائل کے بارے میں انسانی عقل کے دعووں کو محدود کرتے ہوئے علم کو تجربے اور عقل کے مخصوص دائروں سے وابستہ کیا اور اسی فکری پس منظر میں مذہب اور اخلاق کو بھی عقل کے مخصوص اصولوں کے تحت سمجھنے کی کوشش کی۔ تاہم اسلامی فکری روایت میں علم، عقل، وحی اور انسانی فطرت کے باہمی تعلق کی تعبیر اس سے مختلف بنیادوں پر قائم ہے۔ اسلامی تصورِ علم میں عقل اگرچہ معرفت کا اہم ذریعہ ہے، لیکن وہ وحی اور انسانی فطرت سے منقطع نہیں؛ اسی طرح انسانی نفس میں خیر و شر کی تمیز، اخلاقی شعور، اختیار اور خداشناسی کے بنیادی آثار ودیعت کیے گئے ہیں، جب کہ وحی ان فطری حقائق کی تکمیل اور تذکیر کرتی ہے۔ زیرِ نظر مطالعہ اسی تناظر میں کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی فریم ورک کا تجزیاتی اور تنقیدی جائزہ لیتا ہے، بالخصوص اس کے نظریۂ علم، تصورِ عقل، فلسفۂ مذہب اور اخلاقی فلسفے کو سامنے رکھتے ہوئے یہ واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کانٹ کی عقل پسندی اور اخلاقی تصور کے مقابلے میں اسلامی فکر کس طرح عقل، وحی، فطرت اور نفس کو ایک مربوط علمی و اخلاقی نظام کے طور پر پیش کرتی ہے۔ اس مقصد کے لیے کانٹ کے بنیادی فلسفیانہ تصورات کا جائزہ لینے کے ساتھ ان پر وارد ہونے والے اہم اعتراضات اور اسلامی تصورِ علم واخلاق کی متبادل توضیح کو بھی زیرِ بحث لایا گیا ہے۔

کانٹین مابعد الطبیعیات (الٰہیات) کے بنیادی عناصر

کانٹ کا مابعد الطبیعیاتی فریم ورک جن بنیادی تصورات سے تشکیل پاتا ہے ان میں اس کا نظریہ علم، تصور عقل اور فلسفہ اخلاق مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی تصورات اس کے فلسفہ مذہب میں بطور روح سرایت کیے ہوئے ہیں۔ اس لیے ہم اس مضمون میں ان بنیادی تصورات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی فریم ورک جس پر اس کا فلسفہ مذہب مبنی ہے کی حقیقت کو واضح کریں گے اور اس تناظر میں ان بنیادی مباحث کو زیر بحث لائیں گے جو ہمارے نزدیک مذہب کے باب میں نہایت اہمیت کے حامل ہیں۔

کانٹ کے نظریہ علم اور تصورِ عقل کا تنقیدی جائزہ

کسی نظریے یا نظام فکر کے تجزیاتی مطالعے میں سب سے اہم مرحلہ اس بنیاد کو جاننے کا ہوتا ہے جس پر وہ نظام فکر مبنی ہے۔ طبیعیات ہو یا مابعد الطبیعیات، مذہب ہو یا سماجیات ہر نظام فکر کی بنیاد ایک مخصوص تصور علم پر ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر تصور علم وہ بنیادی حقیقت ہے جس پر کسی فکر کی عمارت تعمیر ہوتی اور جو اصل کی حیثیت سے پورے نظام فکر میں سرایت کیے ہوتا ہے۔ پھر یہ تصور علم محض کسی نظام فلسفہ کی بنیاد ہی نہیں ہوتا بلکہ علم سے متعلق بنیادی ترین سوالات کا جواب بھی ہوتا ہے۔ مثلاً علم کیا ہے، علم کے حصول کے ذرائع کون سے ہیں اور علم کے حدود و قیود کیا ہیں؟ کانٹ کا فلسفہ مذہب اور اس کا مابعد الطبیعیاتی فریم ورک اس کے نظریہ علم و ادراک پر مبنی ہے۔ ذیل میں ہم اس کا تنقیدی جائزہ پیش کریں گے۔

کانٹ کے نظریہ علم میں اس کے تصورِ عقل کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ وہ عقل کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ عقل نظری(Theoretical Reason)اور عقل عملی(Practical Reason)۔ عقل نظری کا کام قبل تجربی تصورات کی تنقیح اور عقل کے صحیح طریق کی تشریح ہے۔ عقل نظری پھر دو پہلوؤں سے فعال ہے۔ ایک قوتِ حس(Sensibiliy)اور دوسرا قوتِ فہم(Understaning)۔ قوتِ حس کا کام ادراکات کو وصول کرنا جبکہ قوتِ فہم کے ذمے تصورات کو تشکیل دینا ہے۔ کانٹ کے مطابق ہم اپنے نفس کی اس انفعالی قوت کو جو ادراکات قبول کرتی ہے، اس کے تاثر کی بنا پر حس کہتے اور وہ قوت جو خود تصورات پیدا کرتی ہے یعنی

علم کی فاعلی قوت فہم کہلاتی ہے۔ یہ ہماری فطرت میں داخل ہے کہ ہمارا مشاہدہ ہمیشہ حسی ہوتا ہے۔ مشاہدہ نام ہی ہے اس طریق کا جس سے کہ ہم معروضات سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ قوت جس سے کہ حسی مشاہدے کے معروض کا تصور کیا جاتا ہے فہم ہے۔ ان دونوں میں سے کسی کو ایک دوسرے پر ترجیح نہیں، بغیر حس کے کوئی معروض ہمارے سامنے پیش نہیں کیا جاسکتا اور بغیر فہم کے اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تصورات بغیر مشاہدے کے بے بنیاد ہیں۔ مشاہدات بغیر تصورات کے بے معنی ہیں۔ اس لیے اپنے تصورات کو محسوس بنانا (یعنی مشاہدے کے ذریعے سے معروض سے مطابقت دینا) اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ اپنے مشاہدات کو معقول بنانا (یعنی تصورات کے تحت میں لانا) یہ قوتیں ایک دوسرے کا کام نہیں کر سکتیں، نہ فہم کسی چیز کا مشاہدہ کر سکتا ہے نہ حواس کسی چیز کا تصور کر سکتے ہیں۔ صرف ان دونوں کے اتحاد ہی سے علم وجود میں آسکتا ہے۔[1] یوں عقل نظری کا وظیفہ قوت ناظمہ کی حیثیت سے قبل تجربی تصورات کے تحت ادراکات حس کو منظم کرنا، ان پر مقولات فہم کا اطلاق کر کے انہیں با معنی بنانا اور تصورات کو تشکیل دینا ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقل نظری کا یہ وظیفہ مشاہداتی اور تجرباتی حقائق تک محدود ہے۔ اس کے برعکس عقل عملی عملی زندگی کے قوانین وضع کرتی اور اخلاقیات کو اپنا موضوع بناتی ہے۔ کانٹ کے مطابق عقل نظری کی تحدید دراصل عقل عملی کے لیے راہ ہموار کرتی ہے۔[2]

کانٹ اس حد تک تو ہیوم سے متفق ہے کہ علم حسی ادراک سے وجود میں آتا ہے لیکن وہ اسے حسی ادراک تک محدود نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک تجربے کے لیے کچھ تصورات کا بحیثیت شرط ذہن میں قبل تجربی طور پر پایا جانا لازم ہے جو تجربے کو ممکن اور مدرکاتِ حس کو با معنی بناتے ہیں۔ انہیں وہ مشاہدے کی خالص صورتوں (Forms of Intuition) یعنی زمان و مکان اور مقولات سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ تصورات اس معنی میں قبل تجربی ہیں کہ تجربہ ان پر مبنی ہوتا ہے۔ گویا کانٹ کے نزدیک علم ذہن کے قبل تجربی تصورات کی بنیاد پر جو پہلے سے اس کی ساخت کا حصہ ہیں مدرکاتِ حس کو با معنی ادراک میں ڈھالنے کا نام ہے۔ اس تصور علم میں ذہن مرکزی حیثیت رکھتا ہے تاہم اس میں حسی تجربہ بھی اسی قدر اہمیت کا حامل ہے۔ کانٹ کے بقول مشاہدے کی خالص صورتیں (زمان و مکان) اور تصورات کے وجوبی علائق (مقولات فہم) تجربے کے بغیر خام تصورات کی حیثیت سے غیر فعال ہیں اور حسی تجربہ ان صورتوں کے بغیر بے معنی ہے۔[3] اس کے لازمی نتیجے کے طور پر ہمارا علم عالم محسوسات تک محدود ہو جاتا ہے اور خارج میں موجود اشیاء اپنی حقیقت میں یعنی اشیاءِ فی الذوات ذہن کی رسائی سے بالاتر قرار پاتی ہیں۔ چنانچہ ادراک اصل میں شے فی الذات (Thing in itself) کا نہیں ہوتا بلکہ شے جب حواس سے متعلق ہوتی ہے تو حسی مواد (Sensory impressions) کے مخصوص ذہنی سانچوں میں ڈھل کر بننے والی صورت کا ہوتا ہے جسے کانٹ (Phenomena) یعنی مظہر کہتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہمارا سارا علم مظاہر کا علم ہے اور شے فی الذات (Noumena) تک ہمیں کوئی رسائی حاصل نہیں ہے۔ تنقید عقل محض میں اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عقل کا کام قوتِ ناظمہ کی حیثیت سے قبل تجربی تصورات کے تحت ادراکات حس کو منظم کرنا اور خود تصورات کو تشکیل دینا ہے۔ اس کے لیے موادِ حس کا ہونا ضروری ہے۔ یہ موادِ حس تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے اور خارجی اشیاء کے بارے میں ہمارا علم ذہن کے قوانینِ فہم کے حسی مواد پر اطلاق سے تشکیل پاتا ہے۔ لہٰذا فوق تجربی ادراک یا دوسرے لفظوں میں شے فی الذات عقل نظری کی بساط سے باہر ہے۔ لیکن اس سے شے فی الذات کے موجود فی الخارج ہونے کی نفی نہیں ہوتی بلکہ اس کا موجود ہونے کا امکان باقی رہتا ہے۔ ہماری یہ دنیا جس طرح ہمیں نظر آتی ہے درحقیقت مظاہر کی دنیا ہے جبکہ اشیاءِ فی الذوات کا عالم نومینا ہے۔

کانٹین تصورِ علم علم کی تشکیل اور حقیقت کی تفہیم کے پہلو سے چند بنیادی مسائل کا شکار ہے۔ مثلاً اس نظریہ علم کی رو سے علم کے لیے ناظر کے ذہن کی مخصوص تفہیمی ساخت مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ یعنی ذہن کے اندر کچھ تفہیمی سانچے موجود ہیں جو خارجی موادِ حس کو علم بناتے ہیں۔ غور کیجئے تو اس نظریے میں علم کیا ہے اور یہ کیسے حاصل ہوتا ہے؟ کا جواب ذہن کی مخصوص تفہیمی ساخت کو پہلے سے حقیقت مان کر دیا جا رہا ہے۔ چنانچہ

اس تصور علم پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذہن کی مخصوص تفہیم ساخت جو علم کے لیے ضروری ہے خود اس کا علم ہمیں کس طرح حاصل ہوتا ہے؟ اسی طرح اس نظریہ علم کے مطابق ہمارا کل علم محض خارجی محسوسات تک محدود ہے۔ شے فی الذات یا اشیاء کی حقیقت و ماہیت ہمارے علم کا موضوع نہیں بن سکتی۔ اس بات کو اگر درست مان لیا جائے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذہن کی مخصوص تفہیمی ساخت بھی ہمارے لیے ایک مظہر کی حیثیت ہی رکھتی ہے۔ اسے مطلق حقیقت کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس میں جو چیز خود محتاج ثبوت ہے اسی کو بنائے استدلال بنایا جا رہا ہے۔ اس تصور علم کی رو سے ہمارا تمام علم مظاہر کا علم ہے۔ شے فی الذات ہمارے حواس پر اثر انداز ہو کر جب ذہن کی تفہیمی ساخت سے متعلق ہوتی ہے تو اس کے نتیجے میں مظاہر وجود میں آجاتے ہیں جنہیں ہم جان رہے ہوتے ہیں۔ کانٹ ایک طرف یہ کہتا ہے کہ مقولات فہم کا اطلاق صرف مواد حس پر ہی ہو سکتا ہے، بغیر حسیات کے مقولات خالی تصورات ہیں اور دوسری طرف شے فی الذات کے وجود کے امکان کو تسلیم کر کے اور اسے مظاہر کی علت قرار دیتے ہوئے مقولہ جوہر اور مقولہ علت کا اطلاق تجربے سے ماورا پر کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ تصور علم داخلی تضاد کا شکار ہو جاتا ہے۔ Fredrick Heinrich Jacobi ماورائی مثالیت کے نظریے (Transcendental Idealism) پر تنقید کرتے ہوئے کانٹ کے تصور علم کے تضادات کی نشاندہی کرتے ہیں۔

> *I trust that these brief excerpts suffice to prove that the Kantian philosopher goes right against the spirit of his system whenever he says that the objects produce impressions on the senses through which they arouse sensations, and that in this way they bring about representations. For according to the Kantian hypothesis, the empirical object, which is always only appearance, cannot exist outside us and be something more than a representation. On the contrary, according to this same hypoth esis we know not the least of the transcendental object. Whenever objects are being considered, that is not what we are discussing. At best this con cept is a problematic one based on the entirely subjective form of our thought which pertains only to the sensibility proper to us.*[4]

میرے نزدیک مذکورہ بالا مختصر اقتباسات سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ کانٹیئن فلسفی جب یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خارج میں موجود اشیاء ہمارے حواس پر اثر انداز ہوتی ہیں جس کے نتیجے میں احساسات وجود میں آتے ہیں اور اس طرح وہ مظاہر تشکیل پاتے ہیں جنہیں ہم جانتے ہیں تو وہ خود اپنے ہی نظام فکر کی اصل کے خلاف جا رہے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ کانٹ کے قائم کردہ مفروضے کے مطابق خارجی اشیاء جو ہمارے لیے محض ایک مظہر ہیں خارج میں اپنا وجود نہیں رکھتیں اور نہ ہی ایک ذہنی تصور سے بڑھ کر ان کی کچھ حیثیت ہے۔ دوسری طرف خود اسی مفروضے کے تحت ہم شے فی الذات کے بارے میں کچھ نہیں جان سکتے۔ تو پھر خارجی اشیاء کے وجود اور ہمارے حواس پر ان کے اثر انداز ہونے کو ہم کیسے جان سکتے ہیں؟ اس طرح یہ تصور خود مسائل کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ علم کو ہماری حسیات سے متعلق کرنے کے مترادف ہے جو کہ سر تا سر موضوعی طرز فکر ہے۔

اس پر مستزاد یہ کہ یہ تصور علم شے فی الذات کے بذریعہ حواس ذہن پر اثر انداز ہونے کے عمل کی وضاحت کرنے سے قاصر ہے۔ یعنی اس امر کی وضاحت کہ ذہن کی تفہیمی ساخت کن اصولوں کے تحت خارجی اشیاء سے متاثر ہوتی ہے جس کے نتیجے میں مظاہر وجود میں آتے ہیں۔

کانٹ کے نظریہ علم کو تسلیم کر لینے سے خود علم کے لیے بنیادی مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ علم موضوع و معروض یا عالم و معلوم کے مابین تعلق سے وجود میں آتا ہے تو اس میں ذہن کو بطور عالم یا موضوع ماننے کے ساتھ معروض کی خارجی واقعیت کو بھی مان رہے ہوتے ہیں۔ لہٰذا خارجی اشیاء سے متعلق

ہماری کیفیات یا خیالات کو اسی صورت میں علم قرار دیا جاسکتا ہے جب وہ نفس الامر کے مطابق ہوں یا وجود خارجی سے مطابقت رکھتے ہوں اوران کا نفس الامر کے مطابق ہونا یا خارجی معروض سے مطابقت رکھنا اسی صورت میں ممکن ہے جب شے معلوم اپنی خارجی واقعیت کے ساتھ ہمارے علم میں آئے۔ کانٹ کا تصور علم معلوم کی خارجی واقعیت کے انکار پر کھڑا ہے۔ اس کی رو سے خارجی اشیاء محض ذہنی کیفیات یا خاص قسم کی حالت شعور قرار پاتی ہیں جن کے حقیقی مصداقات کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یہ نظریہ علم عقل کی تحدید اور حقائق کے باب میں اس کی نارسائی کو لازم کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جرمن عقلیت پسندی کے رد عمل میں اختیار کی گئی پوزیشن ہے۔ عقلیت پسندوں کی یہ روش جس کے تحت وہ ہر چیز کو عقل سے ثابت کرنا چاہتے تھے اور یہاں تک کہ الٰہیات کی عمارت بھی عقل ہی کی بنیاد پر قائم کرتے تھے کانٹ نے اس کے جواب میں عقل کو محدود کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مابعد الطبیعیات اور الٰہیات تک رسائی کے لیے عقل نظری یا عقل محض کو بطور واحد ذریعہ اختیار کرنا درست نہیں ہے۔ عقل کی تحدید کرکے مذہب یا الٰہیات کے لیے عقل عملی کی جہت سے ایمان کا راستہ ہموار کرنے میں کانٹ کے مسیحی پس منظر کا بہت بنیادی کردار ہے۔ مسیحی متکلمین کے ہاں عقل اور ایمان کے تصادم اور ان کے مابین مصالحت کی کوششوں پر مبنی جو علم کلام وجود میں آیا ہے وہ اس کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ ہمارے نزدیک عقل اور ایمان کی تفریق کی ضرورت وہاں پیش آتی ہے جہاں مذہب کے بارے میں یہ گمان کر لیا جائے کہ اس کا عقل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ مذہبی حقائق کے اثبات کے لیے وجدان یا مذہبی تجربہ بطور ذریعہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ ہمارے ہاں صوفیا کے ایک گروہ کا یہی موقف ہے جسے دور حاضر میں اقبال نے نئی صورت دے کر پیش کیا ہے۔[5] اس بحث سے قطع نظر ہم یہاں محض یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ مذہب کا جو تصور اسلام پیش کرتا ہے اور جن مذہبی حقائق کو قرآن مجید نے بیان کیا ہے ان کی بنیاد جیسا کہ ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے عقل و فطرت کے مسلمات پر ہے۔ اس لیے عقل کی تحدید اور اس کی بنیاد پر ایمان و عقل کے مابین تفریق کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ البتہ عقل کی حقیقت و ماہیت اور اس کی فعلیت کی بحث ہمارے خیال میں نہایت اہمیت کی حامل ہے۔

مزید برآں، اسلامی نقطہ نظر کی رو سے اور اس کی بنیاد پر وجود میں آنے والی اسلامی کلامی اور فلسفیانہ روایت کی روشنی میں بھی عقل حقائق کے ادراک میں فعال ہے۔ لہٰذا ایسے کسی نظریہ علم کو درست تسلیم نہیں کیا جاسکتا جو خود عقل ہی کی بنیاد پر عقل کی تحدید اور حقائق کی تردید کرتے ہوئے خود تردیدی کا شکار ہو جائے۔ شیخ مصطفیٰ صبری اس سے متعلق لکھتے ہیں:

ومعنى هذا التعليق الإجمالي منا على قول أصحاب لقصة الفلسفة الحديثة أن فلسفة كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام . قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي العقل) على يدى كانت ! . . وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لفى حاجة إلى العقل وهو حسبه منبها على أنها محاولة فوق حد المحاول.[6]

ہم نے جدید فلسفیوں کے دعاوی پر اجمالی تبصرہ کیا ہے جن کے مطابق کانٹ کا فلسفہ عقل کے مقام کو کمزور کرتا ہے۔ اس کا یہ فلسفہ اسلامی فلسفے کے خلاف ہے۔ جدید مغربی فلسفی یہ کہتے ہیں: وہ وقت آچکا ہے کہ ہم قاضی یعنی عقل کا محاسبہ کانٹ کے ہاتھوں (اس کی روش پر چلتے ہوئے) کریں۔ میں کہتا ہوں: جو شخص عقل کا محاسبہ کرنا چاہتا ہے اس کام کے لیے وہ خود اسی عقل کا محتاج ہے۔ یہی اس دعوے کے باطل ہونے کے لیے کافی ہے۔ بلکہ یہ ایسی کاوش ہے جسے حد سے تجاوز کہنا چاہیے۔

کانٹ کے نظام فکر میں تجربہ اصلاً علم کا ماخذ ہے۔ زمان و مکان کی خالص صورتوں اور فہم کے جن مقولات کو وہ تجربے کی قبل تجربی شرائط قرار دیتا ہے وہ اپنی ذات میں علم نہیں ہیں۔ ان قبل تجربی تصورات کی بنیاد پر کانٹ کے بارے میں یہ خیال کرنا درست نہیں کہ وہ قبل تجربی علم کا قائل ہے۔ یہ تصورات جیسا کہ کانٹ خود بیان کرتا ہے محض اس معنی میں قبل تجربی ہیں کہ تجربہ ان پر مبنی ہے۔ مواد حس یا حسی ارتسامات کے بغیر یہ بالکل خالی تصورات ہیں جنہیں کسی صورت علم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ کانٹ کا تصور علم

تجربے کے مخصوص تصور پر مبنی ہے۔ تجربے سے مراد حسی تجربہ ہے جو زمان و مکان کی خالص صورتوں ،مقولات فہم اور موادِ حس کی بنیاد پر تشکیل پاتا ہے۔ یہ تمام اس حسی تجربے کے بنیادی عناصر ہیں جو کانٹ کے نزدیک علم کا منبع و مصدر ہے۔ کسی بھی نظام فکر و فلسفہ میں علم کا مسئلہ چونکہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے اس لیے ذیل میں ہم ذرائع علم اور علم کے حقیقی مصدر سے متعلق اپنا اصولی موقف پیش کریں گے۔

انسانی ذرائع علم:

علم کیا ہے ؟وجود کیا ہے کے بعد دوسرا اہم سوال ہے۔ اسی طرح علم کی تشکیل کے کیا مراحل ہیں اور اس کے حصول کے ذرائع کونسے ہیں ؟ یہ سب فلسفہ علم Epistimology کے موضوعات ہیں۔ انسان کے بارے میں ہم یہ جانتے ہیں کہ وہ چیزوں کے بارے میں رائے قائم کرتا، ان کے وجود یا عدم سے متعلق اپنا فیصلہ سناتا اور اپنے فیصلوں کی بنیاد پر وہ اپنے لیے کوئی لائحہ عمل تیار کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس سب کے لیے وہ علم کیسے اور کہاں سے حاصل کرتا ہے۔ انسانی ذرائع علم کی بحث اس تناظر میں پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا کسی بھی موضوع پر گفتگو کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ انسانی ذرائع علم پر بات کی جائے تاکہ ہر چیز اپنی بنیاد ہی میں واضح اور متعین صورت میں سامنے آجائے۔ وہ ممکنہ ذرائع جن کی بنیاد پر انسان اس دنیا میں خود اپنا اور اپنے غیر کا علم حاصل کرتا ہے انسانی ذرائع علم کہلاتے ہیں۔ یہ ذرائع بنیادی طور پر تین ہیں:

۱ . تجربہ ومشاہدہ

خارجی مشاہدات وتجربات

باطنی مشاہدات وتجربات

۲ . خبر صادق

۳ . عقل وفطرت

استقراء، استخراج، استنباط

فطرت کے بدیہی حقائق

مذکورہ بالا ذرائع علم حصول علم کے وہ مسلمہ ذرائع ہیں جن کو متعین کیے بغیر علم کی دنیا میں ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ علم خواہ جدید ہو یا قدیم، مذہبی ہو یا سائنسی، فلسفیانہ ہو یا متصوفانہ، سماجی ہو یا سیاسی نیز ہر شعبہ علم میں یہ ذرائع علم بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ انسان ظاہری و باطنی حواس رکھتا ہے جن کے ذریعے سے وہ اپنے خارج اور باطن کا علم حاصل کرتا ہے۔ اس کے تجربات و مشاہدات میں خارجی و باطنی دونوں طرح کے مشاہدات وتجربات شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً جس طرح وہ اپنے ظاہری حواس سے خارجی عالم کو جانتا ہے اسی طرح باطنی حواس کے ذریعے اپنے باطن میں موجود افکار واحساسات کی لطیف و عمیق دنیا کو بھی محسوس کرتا ہے۔ دور جدید میں سائنسی علوم کی بنیاد اسی ذریعہ علم (مشاہدے وتجربے) پر ہے۔

دوسرا ذریعہ علم خبر ہے۔ خبر درحقیقت کسی شے یا وقوعے سے متعلق ملنے والی اطلاع ہے جو اپنے اندر صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہے۔ خبر حال کے واقعات کی صورت میں بھی ذریعہ علم بنتی ہے (مثلاً کسی شخص یا لوگوں کی ایک جماعت کا کسی پیش آنے والے واقعے کو دیکھ کر اس سے متعلق دوسروں کو اطلاع دینا) اور یہ تاریخ کی شکل میں ماضی کے حقائق کے انکشاف کا ذریعہ بھی ہے (مثلاً برصغیر میں مغلیہ سلطنت کا قیام)۔ واقعات خواہ حال کے ہوں یا ماضی کے ان میں سے چند واقعات نقل واقعہ کے اعتبار سے مسلمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور کچھ چیزیں اخبار احاد کی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ اول الذکر کو مسلمات تاریخ سے تعبیر کیا جاتا ہے (مثلاً محمد بن عبد اللہ ﷺ کی شخصیت اور آپ کا دعوی نبوت باعتبارِ واقعہ)۔ انسانی علم کا بہت بڑا حصہ انہی مسلمات پر مبنی ہے اور تمام علوم اسی ذریعے سے آگے منتقل ہوتے ہیں۔

تیسرا ذریعہ علم عقل خالص Pure reason اور انسانی فطرت Human Nature ہے۔ انسان عقل کی مدد سے ہر شے کا تجزیہ کرتا اور فکر واستدلال کی بنا پر نتائج اخذ کرتا ہے۔ عقل وفکر کی یہ Faculty بنیادی طور پر

تین طرح سے کام کرتی ہے جس کی بنیاد پر علم حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک طریقۂ فکر استقراء Induction / Inductive reasoning ہے۔ اس طرز فکر کے تحت مخصوص جزئی معلومات (مشاہدات و تجربات) کی بنا پر عمومی و کلی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ مثلاً کسی شہر یا علاقے میں رہنے والے چند افراد کے رویوں کا مشاہدہ و مطالعہ کرنے کے بعد سارے علاقے کے لوگوں پر ایک عمومی و کلی حکم لگانا۔ اس کے برعکس دوسرا طریقہ استخراج Deduction / Deductive reasoning ہے جس کے تحت عمومی و کلی معلومات و مشاہدات کی بنا پر جزی و مخصوص نتائج تک پہنچا جاتا ہے۔ مثلاً تمام انسانوں کے فانی ہونے سے شخص واحد زید سے متعلق فنا کا حکم لگانا۔ استقراء واستخراج کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کی صحت یہاں زیر بحث نہیں ہے یہ ایک الگ موضوع ہے۔ اس کے علاوہ تیسرا طریقۂ فکر استنباط Inference ہے۔ اس کے تحت معلوم و محسوس حقائق سے نامعلوم یا غیر محسوس نتائج تک پہنچا جاتا ہے۔ مثلاً دیوار کی دوسری طرف سے اٹھتے ہوئے دھوئیں کو دیکھ کر وہاں آگ، انجن یا دھوئیں کے کسی ماخذ کا علم ہونا۔ اس میں شبہ نہیں کہ عقل کا عمل استنباط اس کی صلاحیتِ نظر واستدلال ہی کی بنیاد پر ہوتا ہے تاہم بعض استنباطات بغیر کسی نظری یا فکری عمل کے ہوتے ہیں۔ یعنی ان میں مقدمات سے نتائج تک کا سفر فکر و نظر کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ نتیجہ فی الفور سامنے ہوتا ہے۔ مثلاً اثر سے مؤثر یا صفات سے ذات پر استدلال بغیر کسی درمیانی واسطے کے فی الفور ہوتا ہے۔ اثر و مؤثر اور ذات وصفات کے مابین پائی جانے والی نسبتِ لزوم اور اس کے علاوہ کچھ چیزوں کو انسان بغیر نظر و استدلال کے فطری طور پر جانتا اور مانتا ہے۔ مثلاً کل اور جز، کم اور زیادہ، خفیف و ثقیل، بلندی و گہرائی، زمان و مکان، اور تصورات کے مابین کلی و وجوبی علاقوں کا علم۔ یہ علم انسان کی فطرت میں ودیعت ہے، عقل اسی فطری علم کی بنیاد پر نظر واستدلال کا وظیفہ ادا کرتی ہے۔ مزید بر آں، علم کے حصول کا ایک اضافی اور مستقل ذریعہ الہامی کتب و صحائف بھی ہیں۔ جن کے ذریعے انسان کو خدا کی ذات، صفات، اس کے مقتضیات و متعلقات اور مقصد و غایتِ حیات کا تفصیلی علم حاصل ہوتا ہے۔ الہامی کتب جس بنیادی اصول پر ذریعہ علم کی حیثیت رکھتی ہیں اس کی وضاحت ہم آئندہ فصول میں کریں گے۔

علم کا حقیقی مصدر

علم کا حقیقی مصدر ہمارے نزدیک وہ فطری الہام ہے جو فاطر فطرت نے نفس انسانی پر اس کی پیدائش کے وقت ہی سے کر رکھا ہے۔ اس کی بنیاد پر انسان کی جو فطرت وجود میں آتی ہے وہ علم کی حامل ہے اور اس لحاظ سے عالم ہے۔ یہ فطری الہام محض کوئی قبل تجربی استعداد نہیں ہے، نہ ہی کوئی تجریدی تصور ہے بلکہ یہ کامل معنی میں علم ہے۔ فطرت میں اس علم کے بنیادی حقائق بغیر کسی تجربے کے ودیعت ہیں۔ تجربہ علم کا حقیقی مصدر نہیں ہے، نہ ہی یہ علم کی تشکیل میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے بلکہ یہ فطرت میں ودیعت علم کی بنیاد پر وجود میں آتا اور پھر اسی علم کی تصدیق کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ مثلاً ہمارے اندر یہ علم بغیر کسی تجربے کے موجود ہے کہ دو متضاد چیزیں بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں، جز اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے، ہر اثر کا مؤثر ہوتا ہے، ہر فعل اپنا فاعل رکھتا ہے اور ہر مخلوق خالق کی محتاج ہوتی ہے۔ اشیا جب حواس سے متعلق ہوتی ہیں تو یہ فطری علم عقل کے عمل ادراک کے نتیجے میں تجربی علم کو وجود پذیر کرتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیے تو تجربے کے عناصر تشکیل تین ہیں؛ حسی مواد، اس کا ادراک اور فطرت میں ودیعت مذکورہ علمی قضایا۔ ان قضایائے علمیہ کے فطری (قبل تجربی) ہونے کی سب سے بڑی دلیل وہ یقین اور قطعیت (Certitude) ہے جو ہم ان کے بارے میں رکھتے ہیں۔ یعنی ہم ان کے مخالف نہیں سوچ سکتے بلکہ ہمارا ہر رجحان فکر انہی کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے۔ جس طرح یہ قضایا فطری ہیں اسی طرح ان کے بارے میں یقین و قطعیت کی بنیاد بھی فطرت میں ہی پائی جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ انسان اپنے وجود، عالم خارجی اور ان دونوں کے متعلقات کو محض جانتا ہی نہیں ہے بلکہ ان کے ہونے کے بارے میں فطری طور پر یقین رکھتا ہے۔ یہ یقین اگر نہ ہو تو وہ علم و عمل کی دنیا میں ایک قدم بھی نہیں بڑھا سکتا۔ اپنی ذات، اس کے احوال وصفات اور خارج میں موجود عالم موجودات کے بارے میں ایقان و اطمینان کا

ماخذ استقراء اور بار بار کا تجربہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تجربہ عموم پر دلالت کرتا ہے، یہ لزوم اور قطعیت سے خالی ہوتا ہے۔ ثانیاً تجربہ جن مدکاتِ حس سے تشکیل پاتا ہے ان کی نوعیت محض اثرات Impressions کی ہوتی ہے جو اعضائے حواس اور خارجی معروضات کے باہمی تعلق سے حواس پر طاری ہو جاتے ہیں۔ اس کیفیت کو زیادہ سے زیادہ احساسِ محض کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہ احساس اشیاء کے بارے میں انسان کا علم اس وقت بنتا ہے جب اس کی فطرت میں ودیعت یہ اصولی علم کہ ہر اثر کا ایک مؤثر ہوتا ہے مواد حس سے متعلق ہو جاتا ہے۔ چنانچہ نفس انسانی حواس پر طاری ہونے والے اثرات پر فوری طور پر یہ حکم لگاتا ہے کہ اثر ہے تو مؤثر بھی ہے۔ یوں خارجی اشیاء کا وجود انسان کے علم میں متحقق ہو جاتا ہے اور وہ اس بارے میں کسی تردد و خلجان کا شکار نہیں ہوتا۔ یہ یقین اثر و مؤثر اور ذات وصفات کے مابین پائی جانے والی نسبتِ لزوم کا حاصل ہے جسے انسان قبل تجربی طور پر جانتا ہے۔ انسان اگر اپنے اور اپنے خارج میں اشیائے موجودات کے بارے میں تشکیک کا شکار ہو جائے تو وہ نہ کسی چیز کا علم حاصل کر سکتا ہے نہ ہی کوئی عمل کرنے کے قابل رہتا ہے۔ اس لیے کہ علم عبارت ہے نفس کے اس یقین سے کہ خارج میں اشیاء مستقل طور پر موجود ہیں اور میں ان کو جان سکتا ہوں۔ جبکہ عمل نام ہے اس اعتماد کا جس کی بنیاد پر نفس کسی شے کو پسند یا ناپسند کرتا ہے۔ مولانا فراہی نے اس حقیقت کو نہایت عمدگی سے بیان کیا ہے۔

> فَاعْلَمْ أَنَّ لِلْيَقِينِ الفِطْرِيِّ مَجَارِيَ إِلَى المُدْرَكَاتِ، وَذَلِكَ إِلْهَامَاتٌ. لَوْلَاهَا لَمْ يَكُنْ لَنَا عِلْمٌ وَلَا بَدَاهَةٌ وَلَا نَظَرٌ وَلَا اسْتِدْلَالٌ، بَلْ لَوْلَا هِيَ لَمْ تَكُنْ لَنَا حَيَاةٌ، فَكَيْفَ بِفِكْرٍ وَإِرَادَةٍ وَفِعْلٍ وَعَمَلٍ؟ فَنَنْظُرُ فِي حَقِيقَةِ هَذَا اليَقِينِ وَمَا تَضَمَّنَ مِنَ الأُصُولِ: أَصْلُ يَقِينِنَا بِالعَالَمِ الخَارِجِ المَحْسُوسِ، وَالبَحْثُ عَنْ هَذَا اليَقِينِ الأَوَّلِ: هُوَ "أَنَّ لِكُلِّ أَثَرٍ مُؤَثِّرًا". وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ لَنَا وَلِكُلِّ ذِي حَيَاةٍ يَقِينًا بِمَوْجُودٍ فِي الخَارِجِ، وَلَا يَظْهَرُ ذَلِكَ إِلَّا بَعْدَ عِلْمٍ حِسِّيٍّ بِهِ. وَمَحْضُ الإِحْسَاسِ لَا يُعْطِيكَ يَقِينًا بِالمَوْجُودِ فِي الخَارِجِ، فَلَا بُدَّ أَنَّكَ تَسْتَدِلُّ بِنَوْعٍ مِنَ الاسْتِدْلَالِ الفِطْرِيِّ مِنَ الأَثَرِ عَلَى المُؤَثِّرِ، مَثَلًا إِذَا لَمَسْتَ جِسْمًا أَيْقَنْتَ بِأَنَّ المَلْمُوسَ شَيْءٌ مَوْجُودٌ فِي الخَارِجِ، فَإِنَّ الإِحْسَاسَ لَيْسَ إِلَّا حَالَةً خَاصَّةً تَعْتَرِي الحَاسَّةَ. فَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ حَاكِمٌ بِأَنَّ لِهَذَا الأَثَرِ مُؤَثِّرًا، كَانَ مِنَ المُحَالِ أَنْ تُوقِنَ بِشَيْءٍ خَارِجٍ عَنْكَ، وَلَكِنَّكَ مُوقِنٌ بِعَالَمٍ خَارِجٍ، وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهِ مِنْ مُجَرَّدِ الحِسِّ بِهِ. فَاتَّضَحَ أَنَّ فِي فِطْرَتِكَ حَاكِمًا بِأَنَّ لِكُلِّ أَثَرٍ مُؤَثِّرًا، وَهَذَا الحُكْمُ فَوْقَ إِرَادَتِكَ فَلَا تَعْصِهِ. وَلِذَلِكَ قُلْنَا: إِنَّ هَذَا اسْتِدْلَالٌ فِطْرِيٌّ، فَإِنَّكَ تَسْتَدِلُّ وَلَكِنْ مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ وَتَفْكِيرٍ، بَلْ لَوْ أَرَدْتَ خِلَافَهُ لَغَلَبَ عَلَيْكَ سُلْطَانُ الفِطْرَةِ. فَلَا تُرَتِّبُ مُقَدِّمَاتٍ، بَلْ تُوقِنُ بِنَوْعٍ مِنَ الإِلْهَامِ الَّذِي أُعْطِيَ لِلنُّفُوسِ كَمَا أُعْطِيَ لَهَا جَمِيعُ الحَوَاسِّ وَقُوًى أُخَرُ. فَعِلْمُكَ بِشَيْءٍ وَيَقِينُكَ بِوُجُودِهِ ظُهُورُ قُوَّةِ العِلْمِ وَاليَقِينِ الَّذِي وُضِعَ فِي فِطْرَتِكَ وَأُودِعَ جِذْرَ نَفْسِكَ كَمَا سَبَقَ [7]

جان لو کہ فطری یقین کے ادراک تک پہنچنے کے کچھ راستے ہیں، جنہیں "الہامات" کہا جاتا ہے۔ اگر یہ الہامات نہ ہوتے تو نہ ہمیں کوئی علم حاصل ہوتا، نہ بدیہیات، نہ غور و فکر، نہ استدلال ہی کا کچھ معنی باقی رہتا۔ بلکہ (درست بات تو یہ ہے کہ) اگر یہ الہامات نہ ہوتے تو ہمارے لیے زندگی بے معنی ہوتی، چہ جائیکہ ہم سوچیں، ارادہ کریں، کوئی عمل کر سکیں۔ اب ہم یقین کی حقیقت اور اس میں مضمر اصولوں پر غور کرتے ہیں۔

پہلا اصول: اس محسوس خارجی دنیا کے وجود پر ہمارا یقین اس حقیقت سے عبارت ہے کہ ہر اثر کا ایک مؤثر ہوتا ہے۔ یعنی ذی حیات کو ایک خارجی وجود کا یقین ہوتا ہے، اور یہ یقین حسّی علم کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ محض

احساس (sensory input) تمہیں خارجی موجود پر یقین نہیں دلا سکتا۔ پس لازماً تم فطری طور پر اثر سے مؤثر پر استدلال کرتے ہو۔استدلال سے مراد یہاں منطقی استدلال نہیں بلکہ فطری استدلال ہے جو imidiate inference کے اصول پر ہوتا ہے (مثلاً اگر تم نے کسی جسم کو چھوا تو فوراً یقین ہو گیا کہ یہ کوئی بیرونی شے ہے، حالانکہ لمس تو صرف ایک حسی کیفیت (احساس) ہے جو حاسّہ (محسوس کرنے والے اعضاء) پر وارد ہوتی ہے۔ اگر تمہاری فطرت میں یہ فیصلہ (علم یا مقدمہ) پہلے سے موجود نہ ہوتا کہ "ہر اثر کا کوئی مؤثر ہے"، تو تم کبھی بھی کسی خارجی شے پر یقین نہ کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں یہ استدلال اختیاری نہیں بلکہ فطری ہے، تم اس پر سوچے بغیر یقین کرتے ہو، بلکہ اگر تم اس کے خلاف ارادہ کرو تو فطرت تم پر غالب آ جائے گی۔ یہ یقین الہامی ہوتا ہے (نہ کہ غور و فکر سے اخذ کردہ)، جیسے حواس یا دوسری قوتیں انسان کو فطری طور پر عطا ہوتی ہیں۔ چنانچہ کسی شے کا علم اور اس کے وجود کا یقین، درحقیقت اس علمی قوت کا ظہور ہے جو تمہارے نفس کی جڑ میں فطری طور پر ودیعت ہے۔

کانٹ کا تصورِ عقل اور اس کی محدودیت:

کانٹ کے فکر و فلسفے میں اس کا تصورِ عقل مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے تنقیدی فلسفے کا بنیادی موضوع عقل کے درست طریق کی تشریح ہے۔ عقل کی نظری اور عملی عقل میں تقسیم محض علمیاتی پہلو سے اہم نہیں ہے بلکہ یہ مابعد الطبیعیات بالخصوص الٰہیات سے بھی نہایت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ کانٹ عقل کے نظری طریق (جس کے تحت اشیاء و حقائق کا علم وجود میں آتا ہے) کی تحدید[8] میں مابعد الطبیعیات کے علم ہونے کی نفی کر کے عقل کے عملی طریق سے (جس کے تحت عملی زندگی کے احکام وضع کیے جاتے ہیں اور جو قانونِ اخلاق کا ماخذ ہے) الٰہیات یعنی خدا اور بقائے روح کا عملی امکان پیدا کرتا ہے۔ اس تصورِ عقل کی رو سے الٰہیات کی حیثیت کسی ٹھوس علمی حقیقت کی نہیں بلکہ محض ایک عملی مفروضے یا امکان کی ہے۔ الٰہیات کبھی ہمارا علم نہیں بن سکتی۔ لہٰذا اس کے موضوعات ہمیشہ درجہ امکان یا درجہ ایمان میں رہتے ہیں۔ جس کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے۔ جیمز جے ڈیسنسو James J. DiCenso نے کانٹین میٹافزیکل فریم ورک میں الٰہیات کے موضوعات بالخصوص تصورِ خدا کو Practical cognition یعنی عملی ادراک سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے نزدیک کانٹ کے تصورِ عقل کی رو سے الٰہیاتی تصورات کی بنیاد عقلِ نظری میں نہیں بلکہ عقلِ عملی میں پائی جاتی ہے۔

> *"For Kant the concept of God is rigorously determined by the moral law and must be differentiated from nonrational, nonmoral, historically shaped ideas and characteristics. In this way, the moral concept of God contributes to the guidance and motivation of ethical subjects. This is one of the many instances where Kant highlights the interconnection of moral theology with human ethical endeavor. After discussing the "moral faith" associated with practical cognition of God, Kant reiterates that: "no one will be able to boast that he knows [wissen] that there is a God and a future life ... No, the conviction is not logical but moral certainty, and, since it depends on subjective grounds (of moral disposition),I must not even say, 'It is morally certain that there is a God,' etc., but rather, 'Iammorally certain,' etc." (A829/B857)."*[9]

یہ کانٹ کے تصورِ عقل اور اس کی الٰہیات کے مابین ربط و تعلق کی درست ترجمانی ہے۔ ہمارے نزدیک کانٹین تصورِ عقل کے مطابق عقل کی یہ تقسیم نہایت محدود ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ عقل کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے

اور مابعد الطبیعیاتی تصورات غیر عقلی اور غیر علمی قرار پاتے ہیں۔ کانٹین تصور عقل کی تنقید میں اس بات کا جائزہ لینا چاہیے کہ عقل کیا ہے، یہ کیسے فعال ہوتی ہے اور الٰہیات کے باب میں اس کا طریق استدلال کیا ہے؟ لیکن اس سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خود انسان کیا ہے؟ اس لیے کہ تصور انسان کو متعین کیے بغیر علم و عقل اور ان کے نتائج و ثمرات پر گفتگو کرنا خلا میں قصر تعمیر کرنے کے مترادف ہے۔

حقیقتِ انسان:

انسان کیا ہے؟ اس سوال کے جواب کے لیے ہمیں سب سے پہلے انسانی وجود، اس کے تقاضوں اور اس کے ان افعال پر غور کرنا چاہیے جنہیں وہ حیوانات کے برخلاف سرانجام دیتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ اشیاء کی حقیقت و ماہیت کو جاننے کا خواہاں رہتا، موجودات میں تصرف کرتا، چیزوں کو خوبصورت و بدصورت میں تقسیم کرتا اور افعال پر اچھائی و برائی کا حکم لگاتا ہے۔ پہلی چیز علم و فن کی دنیا وجود میں لاتی، دوسری فطرت کی تسخیر کا ذریعہ بنتی، تیسری تہذیب و تمدن کو بنیاد فراہم کرتی اور چوتھی دنیا میں اخلاق و اقدار کا ماخذ بنتی ہے۔ انسان کو محض ایک جسم تسلیم کر لینے سے مذکورہ بالا حقائق کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس لیے انسان کے اندر پائے جانے والے یہ غیر معمولی اوصاف اپنی ذات میں یہ تقاضا کرتے ہیں کہ انسان کو زائد از جسم مانا جائے۔ دوسرے لفظوں میں یہ نفس ناطقہ (The Original Self) کے افعال و خواص ہیں۔ نفس جب بواسطہ جسم روبہ عمل ہوتا ہے تو اپنے کچھ نمایاں اثرات چھوڑ جاتا ہے جن کے مطالعے سے ہم نفس کے افعال و احوال کو کسی حد تک اپنی گرفت میں لے سکتے ہیں۔ جسم انسانی میں نفس ناطقہ کی حیثیت حاکم کی سی ہے اور باقی اعضاء و جوارح یہاں تک کہ عقل بھی اس کی محکوم محض ہے۔ نفس ناطقہ جن اوصاف و خصائص کا حامل ہے ان کا ظہور مادی جسم کے ساتھ تعامل کے نتیجے میں ہوتا ہے۔ اشیاء و افعال پر حکم لگانا اور خیر و شر میں تفریق کرنا در حقیقت اسی کا وظیفہ ہے۔ اس طرح سے کہ خارج میں موجود اشیاء و افعال جو کہ مستقل طور پر اپنا وجود رکھتے ہیں جب بذریعہ حواس انسان کے نفس و باطن سے متعلق ہوتے ہیں تو نفس ان پر وجود و ماہیت اور کمیت و کیفیت کے اعتبار سے حکم لگاتا ہے۔ عقل انہیں بامعنی ادراک کی صورت میں شعور کی سطح پر نمایاں کر دیتی ہے اور یوں ان سے متعلق ہمارا علم اور اخلاقی و جمالیاتی احساس وجود میں آ جاتا ہے۔ اسی طرح ارادہ و اختیار بھی اصلاً نفس ہی کا ذاتی وصف ہے۔ جس کے تحت وہ اعمال بالخصوص اخلاقی اعمال یعنی خیر و شر کو وجود پذیر کرنے میں فعال طور پر اپنا کردار ادا کرتا ہے اور اپنے اندر خارجی اسباب و محرکات کو انفعالی حیثیت سے رد یا قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔

مزید برآں، قرآن مجید ایک مستقل ذریعہ علم کی حیثیت سے اس موضوع سے متعلق ہماری راہنمائی کرتا ہے۔ وہ یہ بتاتا ہے کہ انسان کا مادی یا حیوانی وجود اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے تاہم اس کی شخصیت کی اصل حقیقت یہ قالب نہیں ہے۔ اس کی حقیقت یا اصل شخصیت مادی وجود سے بالکل الگ ایک مستقل وجود ہے جس کی بنا پر وہ مکمل معنی میں انسان کہلاتا ہے۔ قرآن انسان کی اصل شخصیت کو اپنی اصطلاح میں نفس سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی انسان اس دنیا میں نہ تو محض مادہ ہے نہ نفس بلکہ وہ نفس و مادے کا امتزاج ہے۔ بالفاظ دیگر انسان کا حیوانی قالب دیگر حیوانات کی طرح گوشت پوست کا ایک جسم ہے جو بنیادی تقاضوں میں بھی بہت حد تک حیوانات سے مماثلت رکھتا ہے۔ دوسری چیز اس کی اصل شخصیت ہے جو اپنے اوصاف و خصائص کی بنا پر اسے حیوانات اور دیگر مخلوقات سے ممتاز کرتی ہے۔ قرآن یہ بتاتا ہے کہ جس طرح انسان کا حیوانی قالب تدریج و ارتقاء کے مراحل سے گزر کر اسی دنیا میں تشکیل پایا ہے اسی طرح اس کی اصل شخصیت یعنی نفس کو بھی مادی قالب سے متعلق ہونے سے پہلے عالم امر میں تسویہ کے عمل سے گزارا گیا ہے۔ تسویہ سے ہماری مراد وہ تدریجی عمل ہے جس کے ذریعے سے نفس کے باطنی قویٰ inbuilt potentials کا ظہور ہوا اور وہ ایک شعوری احساس یا باقاعدہ طور پر علم کی صورت اختیار کر گئے۔ یہ واضح رہے کہ پوٹینشل اور علم دو مختلف چیزیں ہیں۔ پوٹینشل سے مراد مجرد صلاحیت ہے جبکہ علم ایک مکمل ججمنٹ کا نام ہے۔ مثلاً سچ اچھا ہے۔ یہ مکمل علم ہے اس کے برعکس سچ بولنے یا اس کو اچھا جاننے کی صلاحیت یا قابلیت محض ایک پوٹینشل ہے۔ نفس کے باطنی قویٰ

اس کے اپنی ذات، اپنے غیر، اپنے بنانے والے اور خیر و شر کے شعور و ادراک کی صلاحیت سے عبارت ہیں۔
عملِ تسویہ کے نتیجے میں نفس کے یہ داخلی پوٹینشلز شعوری حقیقت یا علم کی حیثیت اختیار کرتے ہیں۔ اس کی جو تفصیلات قرآن مجید سے معلوم ہوتی ہیں درج ذیل ہیں:
پہلی چیز نفس کے اپنی ذات کو جاننے یا خود شعوری کے پوٹینشل کا شعوری ظہور ہے۔ قرآن مجید یہ بتاتا ہے کہ خدا نے "امانت" کو مخلوقات کے سامنے پیش کیا تو مخلوقات میں سے یہ انسان تھا جس نے آگے بڑھ کر اس کو قبول کیا۔
اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ-اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا (الاحزاب33:72)
ہم نے (ارادے و اختیار کی) امانت زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی تو اُنھوں نے اُس کو اٹھانے سے انکار کر دیا تھا اور اُس سے ڈر گئے تھے، مگر انسان نے اُس کو اٹھا لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ بڑا ہی ظالم اور جذبات سے مغلوب ہو جانے والا ہے۔
انسان کا ارادے اور اختیار کی اس امانت کو قبول کرنا در حقیقت نفس انسانی کو اپنی خود ارادیت کو جاننے کا عمل ہے۔ یعنی نفس کو یہ شعور ہوا کہ وہ ایک آزاد و با اختیار ہستی ہے چنانچہ اشیاء میں تصرف کر سکتا ہے۔ ممکن ہے نفس کو اس حقیقت کا عملی مظاہرہ بھی کرایا گیا ہو اور اسی سے فرشتوں کے ہاں اس فساد و خونریزی کا سوال پیدا ہوا ہو جس کا حوالہ سورہ البقرہ کی ابتدائی آیات میں ملتا ہے۔
دوسری چیز خیر و شر کی معرفت اور اس میں فرق و امتیاز کا شعور ہے۔ قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ فجور و تقویٰ کا علم، ان میں فرق و امتیاز اور اس فرق و امتیاز کی بنا پر اس کی نتیجہ خیزی بھی عمل تسویہ کے نتیجے میں نفس کے لیے ایک شعوری حقیقت بنی ہے۔ قرآن کے الفاظ ہیں۔
وَ نَفْسٍ وَّ مَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰىهَا (الشمس 91:7,8)
گواہ ہے نفس اور جیسا اُسے سنوارا، پھر اُس کی بدی اور نیکی اُسے سجھا دی۔
فجور و تقویٰ اور خیر و شر کے شعور کا پوٹینشل جس پروسیس کے ذریعے علم میں تبدیل ہوا اس کی وضاحت یہ ہے کہ ارادہ و اختیار اور حقِ تصرف کے شعور نے حدود آشنائی اور حدود کی خلاف ورزی کا شعور بھی پیدا کر دیا جسے قرآن نے تقویٰ اور فجور سے تعبیر کیا ہے۔ یہی در حقیقت خیر و شر کے شعور کی بنیاد ہے۔ اس سے اپنی ذات کے بنیادی حقائق کے بارے میں نفس کا شعوری علم مکمل ہوتا ہے۔ اسی طرح نفس کا اپنی باشعور و با اختیار ذاتِ منفرد کا شعوری علم صرف یہاں تک محدود نہیں رہتا بلکہ یہ نفس کے لیے اپنے غیر کے شعور پر بھی منتج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر نفس اپنے غیر کو اپنے ساتھ متحد نہیں بلکہ خود سے جدا پاتا ہے۔
تیسری چیز اپنے بنانے والے اور اس کے احسانات کو جاننے کا پوٹینشل ہے۔ قرآن مجید سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نفس نے اپنے خالق و مالک اور اس کے احسانات کا اقرار کیا یعنی اس کو با قاعدہ طور پر جانا اور مانا ہے۔
وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ-قَالُوْا بَلٰى-شَهِدْنَا-اَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ (الاعراف7:172)
اِنھیں وہ وقت بھی یاد دلاؤ، جب تمھارے پروردگار نے بنی آدم کی پشتوں سے اُن کی نسل کو نکالا اور اُنھیں خود اُن کے اوپر گواہ ٹھیرایا تھا۔ (اُس نے پوچھا تھا): کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ اُنھوں نے جواب دیا: ہاں، (آپ ہی ہمارے رب ہیں)، ہم اس کی گواہی دیتے ہیں۔ یہ ہم نے اِس لیے کیا کہ قیامت کے دن تم کہیں یہ نہ کہہ دو کہ ہم تو اِس بات سے بے خبر ہی رہے۔
نفس کا یہ داخلی پوٹینشل علم کیسے بنا اس کی وضاحت یہ ہے کہ نفس کے اندر خدا یعنی اپنے خالق و مالک کو جاننے کا پوٹینشل اس کی تخلیق کے وقت ہی سے موجود تھا۔ عمل تسویہ کے نتیجے میں اسی کا ظہور ہوا ہے۔ اس طرح کہ

خدا اور اس کی حضوریت نفس کے لیے بطور معروض Object of experience سامنے آئی جس کے نتیجے میں نفس کا داخلی پوٹینشل آگے بڑھ کر مکمل علم بن گیا۔ چنانچہ جیسے ہی خدا کی طرف سے سوال ہوا کہ الست بربکم فوری طور پر جواب دیا گیا بلیٰ ہاں کیوں نہیں، آپ ہی تو ہمارے رب ہیں۔ گویا نفس کے لیے یہ ایک مانوس حقیقت ہے۔ بالفاظ دیگر نفس کے اندر خالق اور اس کی ربوبیت کی معرفت کا جو پوٹینشل موجود تھا اس عمل نے اسے اس کے لیے ایک باقاعدہ علم بنا دیا۔ اس طرح نفس کو اپنے خالق و مالک کا شعوری ادراک ہوا۔

یہ نفس کا ذاتی علم ہے جو اس کے اندر علم ہی کی حیثیت سے پایا جاتا ہے اور جس کی روشنی میں اس کے اوصاف متعین ہوتے ہیں۔ نفس جب اس دنیا میں مادی قالب سے متعلق کیا جاتا ہے تو (نفس و مادے کے امتزاج کے سبب اور علم و عمل کے امتحان کی غرض سے) اس علم کا ظہور انسان کے واقعاتی علم کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ عقل و فطرت کے بدیہی حقائق کی صورت میں ہوتا ہے۔ عقل و فطرت کے یہ حقائق علم ہی ہیں مگر اس معنی میں نہیں جس معنی میں یہ نفس کے لیے عالم مادی میں آنے سے قبل علم تھے۔ یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے بھی نفس کے واقعاتی علم سے مختلف ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عالم مادی میں آنے کے بعد انسان کو عالم امر کے وہ حقائق بطور واقعہ تو یاد نہیں ہیں لیکن ان کی حقیقت یا واقعے کے آثار بدیہی و فطری علم کی صورت میں آج بھی اس کے نفس و باطن میں ودیعت ہیں۔ اسی بنا پر انسان یہ جانتا ہے کہ وہ ایک آزاد شعور کی حیثیت سے اپنا انفرادی وجود رکھتا ہے، چنانچہ اشیاء میں احساسِ خود شعوری و خود ارادی کے ساتھ تصرف کرتا ہے، اسے یہ معلوم ہے کہ خیر محبوب اور شر مکروہ ہے اس لیے اشیاء و افعال پر حسن و قبح کا حکم لگاتا اور باعتبار نتیجہ انہیں جدا مانتا ہے، وہ یہ جانتا ہے کہ ہر مخلوق کا خالق اور ہر نعمت کا شکر لازم ہے اس لیے خالق کی تلاش و جستجو میں سرگرداں رہتا اور حقِ منعم کی ادائیگی کو بصورتِ شکر واجب ٹھہراتا ہے۔ نفس کا اپنے خالق کے بارے میں یہی علم ہے جس کا ظہور اس دنیا میں انسان کی عقل و فطرت کے اس بدیہی مسلمے کی صورت میں ہوتا ہے کہ ہر مخلوق کا خالق، ہر فعل کا فاعل اور ہر اثر کا مؤثر ہوتا ہے۔ ان تمام کیٹیگریز میں لزوم و وجوب کا تعلق پایا جاتا ہے۔ ان میں سے خاص طور پر خالق و مخلوق کی کیٹیگری میں پائے جانے والے لزوم یا وجوب عقلی کی بنیاد نفس کے عمل تسویہ کے دوران پیش آنے والا عہد الست کا وہ واقعہ ہے جس میں نفس کو اپنے خالق و مالک کا شعوری ادراک ہوا تھا۔

یہ انسان کی اصل شخصیت اور اس کے بنیادی اوصاف ہیں جو اس کے حیوانی وجود سے متعلق ہو کر اس کا وہ شاکلہ تشکیل دیتے ہیں جسے ہم "انسان کی فطرت" کہتے ہیں۔ انسان اپنی اس شخصیت کی بنا پر انسان ہے۔ وہ انسان جسے موجودہ زمانے میں فلاسفی آف سائنس اور سائنٹزم سے متاثر لوگ ایک حیوان بلکہ اس سے آگے بڑھ کر ایک مشینی وجود ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مگر ان کی یہ ساری مساعی فکری موشگافیوں سے زیادہ کچھ نہیں جس کی تردید کے لیے انسانیت کا اجتماعی شعور اور تہذیب و معاشرت کی صورت میں اس کا خارجی ظہور ہی کافی ہے۔

عقل کی حقیقت اور اس کی فعلیت:

عقل نفسِ ناطقہ کے وصفِ ذاتی کی حیثیت سے انسان کی ایک فیکلٹی ہے۔ اس کا بنیادی وظیفہ اشیاء کا ادراک (ادراکاتِ حس میں ترتیب و تنظیم پیدا کر کے انہیں شعور کی سطح پر لانا)، حقائق کی تفہیم اور استنباط و استدلال ہے۔ عقل بذاتِ خود علم کا ماخذ نہیں ہے۔ یعنی یہ وہ مواد خود پیدا نہیں کرتی جس کی بنیاد پر اس کا عمل استدلال وجود میں آتا ہے۔ بلکہ فہم و ادراک ہو یا نظر و استدلال دونوں کے لیے اپنے سے باہر کسی مواد (فہم و ادراک کے معاملے میں موادِ حس اور نظر و استدلال کی صورت میں موادِ استدلال) کی محتاج ہوتی ہے۔ بغیر اس مواد کے یہ استعدادِ محض ہے جو اپنی تمام تر تفہیمی ساخت کے باوجود فنکشنل نہیں ہوتی۔ یہ مواد فطری علم یعنی انسانی فطرت کے بدیہی حقائق اور خارجی علم یعنی مشاہداتی حقائق کی صورت میں میسر آتا ہے۔ اول الذکر کی نوعیت داخلی جبکہ آخر الذکر اپنی نوعیت میں خارجی ہے۔ علم کے حقیقی مصدر کے زیر عنوان ہم نے علم کی تشکیل کے تناظر میں عقل کے عملِ فہم و ادراک کی وضاحت کی ہے یہاں ہم عقل کے عمل استدلال کی وضاحت کریں گے۔ عقل کا عمل استدلال اپنی ذات میں ایک پروسیس ہے جس کے لیے ابتدائی مواد درکار ہوتا ہے۔ بغیر اس

کے نظر و استدلال وجود میں نہیں آسکتا۔ یہ مواد عقل خود پیدا نہیں کرتی نہ ہی یہ کلیات کی صورت میں اس کی ساخت میں ودیعت ہوتا ہے بلکہ یہ کلیات فطری علم کی صورت میں ابتدائی مقدمات کی حیثیت سے انسان کی فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح مشاہداتی حقائق جو براہ راست مشاہدے سے حاصل ہوتے ہیں استدلال کے ابتدائی مواد کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ مزید بر آں، عقلی استدلال کے نتیجے میں قائم ہونے والا کوئی عقلی مقدمہ بھی مواد استدلال کے طور استعمال کر لیا جاتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں سب سے محکم استدلال وہ ہے جس کی بنیاد مشاہداتی حقائق اور فطرت کے بدیہیات پر ہو۔ یعنی جس میں کلی مقدمے کا مواد فطری علم سے اخذ کردہ حقائق ہوں اور جزئی مقدمہ بر بنائے مشاہدہ قائم کیا جائے۔ عقل کے ساتھ قوت خیال، قوت وہم اور قوت اختراع کا شمار بھی عقل کی فنکشنل فیکلٹیز میں ہوتا ہے۔ ان فیکلٹیز کے تحت جو چیز وجود میں آتی ہے اس کی نوعیت موضوعی ہوتی ہے۔ چنانچہ کوئی خیال، وہم یا مفروضہ اسی صورت میں علم کہلاتا ہے جب وہ نفس الامر کے مطابق ہو اور اس کے اندر انسانیت کی سطح پر اشتراک کا پہلو پایا جائے یعنی اس میں کلیت اور عمومیت کی شان پائی جائے۔ مذکورہ بالا گفتگو کے تناظر میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقل نفس انسانی کی محض ایک فیکلٹی ہے۔ لہٰذا کسی ایک جز کو بنیاد بنا کر انسانی علم کی تعبیر کرنے کی بجائے کل کی روشنی میں اس کے تمام اجزا کا مطالعہ کرنا درست طرز عمل ہے۔

مزید بر آں، عقل کو اس کی فعلیت کے اعتبار سے بھی دیکھنا چاہیے۔ عقل ہمارے نزدیک ملکۂ تحقیق و تلاش ہے لیکن اس کے ساتھ ہی صلاحیتِ تسلیم و اعتراف بھی ہے۔ پہلی چیز اس کی فعال حیثیت کا بیان ہے جبکہ دوسری اس کے منفعل پہلو کی وضاحت۔ فلسفے کو انسانی تاریخ میں عقل کی نمائندہ روایت کی حیثیت حاصل رہی ہے۔ فلسفہ اگرچہ بذات خود عقل کی فعلیت کا اظہار ہے تاہم سقراط و افلاطون سے لے کر ہیگل و کانٹ تک اس کی جو روایت دنیا میں قائم رہی ہے اس میں عقل کو بالعموم اس کے فعال پہلوؤں کے اعتبار سے زیر بحث لایا گیا ہے۔ اس کے نتیجے میں جو تصورِ عقل وجود میں آتا ہے اس کے تحت عقل کا بنیادی فریضہ حقائق کی طرف پیش قدمی کرتے ہوئے ان کی دریافت اور صداقت کی تلاش و جستجو تک محدود ہو جاتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا ہے کہ عقل ایک متحرک اور فعال قوت کے طور پر تو نظر آتی ہے مگر اس کی منفعل حیثیت نظر انداز ہو گئی ہے جو خود اس کی داخلی ساخت کا حصہ ہونے کی حیثیت سے اس کی فعلیت ہی کا دوسرا پہلو ہے۔ عقل کی منفعل حیثیت یا اس کے انفعالی پہلو سے ہماری مراد حقائق کو خود اخذ کرنے کی بجائے ان کے بارے میں قبولیت اور اعتراف کی صلاحیت ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل جس طرح اپنی فعال حیثیت میں حقائق کی طرف پیش قدمی کرتی اور انہیں خود اخذ کرنے کا ملکہ رکھتی ہے اسی طرح ان حقائق کو کسی نہ کسی درجے میں قبول کرنے یا سمجھنے کی صلاحیت سے بھی نوازی گئی ہے جن کو یہ اپنے تئیں اخذ کرنے سے قاصر ہے۔ عقل کا انفعالی پہلو اس کی فعالیت کی نفی نہیں ہے۔ اس لیے کہ اپنی انفعالی حیثیت میں جب وہ حقائق کا ادراک کرتی اور انہیں تجزیے کے عمل سے گزارتی ہے تو اس سارے عمل میں وہ بنیادی طور پر فعال ہی ہوتی ہے۔ عقل کو انفعالی قرار دینے سے مقصود محض اس کے اُس پہلو کو نمایاں کرنا ہے جس میں وہ تصورات کو خود تخلیق کرنے سے قاصر ہوتی ہے لیکن وہ تصورات اگر اس کے سامنے پیش کیے جائیں تو انہیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ لہٰذا جو تصور عقل بھی قائم کیا جائے عقل کے ان دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھ کر قائم کیا جانا چاہیے۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ کانٹ کا تصورِ عقل مابعد الطبیعیات یا الٰہیات کی بطورِ علم نفی پر منتج ہوتا ہے۔ بالالفاظ دیگر اس کے تصورِ عقل کے تحت الٰہیات محض امکانی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ درحقیقت عقل کو نظری اور عملی کی تقسیم میں محصور کر دینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہمارے نزدیک عقل کو اگر بنیادی طور پر فعال اور منفعل ہونے کے اعتبار سے دیکھا جائے تو عقل فعال (Active Intellect) الٰہیات کی طرف اصولی طور پر (نہ کہ تفصیلات میں) پیش قدمی کرتی اور عقل منفعل (Passive Intellect) اس کے لیے قبولیت کی بنیادیں فراہم کرتی ہے۔ غور کیجیے تو عقل مادی حقائق کے ادراک اور ان کی تحلیل میں ہر پہلو سے فعال ہے۔ مادیات کے باب میں یہ اپنے قوانین کے مطابق بالکل درست نتائج تک پہنچتی ہے۔ البتہ غیر مادی حقائق کے شعور و

ادراک اور ان کے اخذ و استنباط میں اس کا طریق مختلف ہے۔ غیر مادی حقائق سے ہماری مراد مابعد الطبعیات خاص طور پر الٰہیات ہے۔ اس لیے ہم یہاں الٰہیات کے باب میں عقل کے طریق استدلال اور اس کے حدود و قیود کی وضاحت کریں گے۔

الٰہیات کے باب میں عقل کا طریق استدلال:

الٰہیات میں سب سے بنیادی تصور خدا کا تصور ہے۔ عقل تصور خدا کا اثبات کس طرح کرتی ہے اس کو زیر بحث لانے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خدا کے تصور سے ہماری کیا مراد ہے۔ "خدا" کا تصور ایک مرکب تصور ہے جسے سن کر مذہبی خدا کی تصویر ذہن میں بنتی ہے جو مخصوص صفات کا حامل ہے یعنی شخصی خدا۔ بالفاظ دیگر یہ ایک loaded idea ہے۔ لہٰذا اس بحث میں ہم خدا کی بجائے خالق کے تصور کو بنیادی تصور کی حیثیت سے زیر بحث لائیں گے۔ خالق کے تصور کو عقل نہ صرف فعال طور پر اخذ کرتی ہے بلکہ اس کے بارے میں خارجی ذرائع سے بیان کی جانے والی تفصیلات کو قبول کرنے کی بنیاد بھی رکھتی ہے۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ عقل کے عمل استدلال کی بنیاد وجودی حقائق ہوتے ہیں۔ یعنی عقل چند مقدمات سے استدلال کرتی ہے۔ ان میں سے پہلا مقدمہ جو اس کی اپنی ساخت میں شامل ہونے کی بنا پر وجوبی اور کلی حیثیت رکھتا ہے یہ ہے کہ ہر فعل کا فاعل ہوتا ہے جو فعل سے آخری درجے میں مناسبت رکھتا ہے۔ اسی طرح دوسرا مقدمہ جو مشاہدے پر مبنی ہونے کی بنا پر حتمی اور قطعی ہے وہ یہ کہ انسان کی تخلیق کا عمل جو ماں کے پیٹ میں ہو رہا ہے وہ محض تاثیرات کا ظہور یا حرکت محض نہیں ہے۔ اس عمل کے تجزیے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تخلیق کا ارادی فعل ہے۔ ان مقدمات سے عقل یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہے کہ انسان کی تخلیق کے اس فعل کا کوئی فاعل یعنی خالق لازماً ہے۔ پھر یہ فعل مجرد فعل بھی نہیں ہے بلکہ تخلیق کا ایسا غیر معمولی اور حیرت انگیز عمل ہے جس میں اجزا کا تناسب، حسن ترتیب اور غایت درجہ معنویت کا اظہار ہو رہا ہے۔ اس کے نتیجے میں وجود میں آنے والی ہستی موجودات میں حسن تخلیق کا شاہکار ہے۔ یہ تمام اوصاف ایک فعال ذہن، کامل علم، بامقصد ارادے اور کمال قدرت پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا اس فعل کا فاعل بھی ہر لحاظ سے فعل کے مطابق ہونا چاہیے۔ یعنی اس کے ذریعے سے ان اوصاف کی معقول اور قابل اطمینان توجیہہ کی جا سکے۔ بالفاظ دیگر عقل فعلِ خلق کے فاعل / خالق اور فاعل کے بنیادی اوصاف (علم و شعور، ارادہ و قدرت اور اختیار و تصرف) تک فعال طور Actively پہنچ جاتی ہے۔ یہ عقل کا اضطرار ہے، اس سے جو علم وجود میں آتا ہے وہ ذہن میں ایک ایسا سانچہ تشکیل دیتا ہے جو "خالق" کے وجود سے متعلق خارجی ذرائع سے آنے والی خبر کو جو خالق کے ان اوصاف و سنن کے بیان پر مشتمل ہوتی ہے جسے عقل خود اخذ نہیں کر سکتی، قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یہی صلاحیت پیغمبروں کی طرف سے دی جانے والی خبر کے بارے میں قبولیت کی بنیاد بنتی ہے۔ اس لحاظ سے ایک خالق کا اقرار بحیثیت مخلوق انسان پر لازم ہے۔ چنانچہ جیسے ہی انسان کو خالق کے وجود سے متعلق خارج سے خبر دی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف لپکتا ہے اور پیغمبروں کی طرف سے دی جانے والی خبر کی تصدیق کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے جس کے مطابق اس کا خالق زمان و مکان سے ماورا ایک علیم و حکیم ہستی ہے جو نہ صرف اس کا بلکہ پوری کائنات کا خالق ہے اور جو زندہ و قائم ہستی کی حیثیت سے کائنات کا نظام چلا رہا ہے۔ اس لیے انسان کے پاس اس کے سوا کوئی راستہ نہیں ہے کہ وہ یا تو عقل فعال کے لازمی تقاضے کے طور پر اسی کائنات کو اپنا خالق قرار دے یا پھر پیغمبروں کی خبر کی تصدیق کرتے ہوئے ذات باری پر ایمان لے آئے۔ البتہ پیغمبروں کی طرف سے دی جانے والی خبر کو پرکھنے کا بھی اپنی جگہ ایک مستقل معیار ہے جس کی تفصیل اپنے مقام پر آئے گی۔

کانٹ کے فلسفہ اخلاق کا تنقیدی جائزہ:

کانٹ کا اخلاقی فلسفہ اس کی الٰہیات میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی بنیاد عقل محض کے قبل تجربی تجریدی تصورات پر ہے۔ جو عمل کے عمومی قوانین کی صورت میں اخلاقی قانون کی حیثیت سے کلی اور وجوبی طور پر پائے جاتے ہیں۔ یہ اصول امر مطلق Categorical Imperitive کی صورت میں پیش کیے جاتے ہیں۔

کانٹ کے نزدیک یہ عقل محض کا ایک ایسا قانون ہے جو تمام شرائط سے ماورا عمل کی لازمی شرط کے طور پر انسان پر لاگو ہوتا ہے۔ وہی اصول امر مطلق کی حیثیت اختیار کر سکتا ہے جس کے بارے میں ہر شخص یہ خواہش رکھتا ہو کہ اسے ایک عالمگیر قانون کی حیثیت دی جائے۔[10] اس لحاظ سے اخلاقیات کا ماخذ عقل محض اور اس کی حیثیت لگے بندھے قانون کی سی رہ جاتی ہے۔ اسی طرح کانٹ کے نزدیک اخلاقی اعمال کا محرک اصلی فرض کا احساس ہے۔ یعنی امر مطلق کے تحت عمل کرنا انسان کا وہ بنیادی فرض ہے جو عقل محض کی رو سے اس پر لازم ہے۔ یہی احساس فرض اخلاقی اعمال کی قدر متعین کرتا ہے۔ یہ کانٹین اخلاقیات کا سب سے بنیادی تصور ہے۔[11]

کانٹ اگرچہ اخلاقیات کو افادیت پسندانہ روش اور لذتیت سے بچاتے ہوئے فلسفہ اخلاق کے بنیادی مسائل کا حل پیش کرتا ہے تاہم اس کا یہ تصور چند بنیادی مسائل کا شکار نظر آتا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اس تصور اخلاق میں عقل محض کو اخلاقیات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے واضح کیا جا چکا ہے کہ انسان ایک جامع شخصیت کا حامل ہے۔ وہ اپنے اندر محض عقل نہیں رکھتا بلکہ اس کے وجود کی اصل نفس ناطقہ ہے۔ عقل اس کی محض ایک فیکلٹی ہے جو بطور جز اپنا کام کرتی ہے۔ پھر یہ عقل بھی جس کا کام فہم وادراک اور نظر واستدلال ہے اور جو حقائق کو مجردات یا تجریدی تصورات کی صورت دیتی ہے، اخلاقی قوانین کا ماخذ قرار نہیں دی جا سکتی۔ دوم یہ کہ اخلاقیات کسی لگے بندھے اخلاقی قانون کی صورت میں انسان کی عقل میں پہلے سے موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ انسان کے باطن میں مستقل اخلاقی شعور کے طور پر ودیعت ہے۔ اس اخلاقی شعور یا بصیرت کا مصدر نفس انسانی ہے۔ نفس کے اس قطعی اخلاقی شعور کو عقل عمل کی ضرورتوں کے تحت اخلاقی اصولوں اور قوانین کی صورت دیتی ہے۔ لہٰذا عقل اخلاقیات کا ماخذ نہیں بلکہ وہ محض اس کو منظم کرنے کا کام کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر اخلاقی اعمال کسی مجرد اخلاقی قانون کے تحت نہیں ہوتے بلکہ نفس کے شعوری اخلاقی فیصلوں کی بنیاد پر صادر ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کو عقل محض کے وضع کردہ اخلاقی قانون کی صورت میں تسلیم کرنا اخلاقی قوانین کو جو خود محتاج ثبوت ہیں پہلے سے موجود فرض کر لینا ہے۔ جیسا کہ شاپنہاور نے اس سے متعلق بیان کیا ہے کہ یہ تصور ایک منطقی مغالطے مصادرہ علی المطلوب پر مبنی ہے۔

> *Following the above petitio principii, Kant straightway, without any previous investigation, assumes in the preface (which is en tirely devoted to the subject), that purely moral laws exist and this assumption remains thenceforth undisturbed, and forms the very foundation of his whole system.*[12]

اسی طرح امر مطلق میں وجوب کی شرط کا پایا جانا بھی محل نظر ہے۔ اس لیے کہ اخلاقی قوانین میں وجوب اسی صورت میں پایا جا سکتا ہے جب ان قوانین پر عمل میں تسلسل اور تواتر ہو۔ مثلاً یہ اصول کہ جھوٹ نہیں بولنا چاہیے وجوبی طور پر قابل عمل نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ اس کے باوجود جھوٹ بولتے ہیں۔ لہٰذا جب عمل کے صدور میں تسلسل نہیں ہے تو اصول کو کس طرح مطلقاً واجب قرار دیا جا سکتا ہے۔ شاپنہاور لکھتا ہے:

> *But "absolute necessity" is everywhere characterised by an inevitable chain of consequence; how, then, can such a conception be attached to these alleged moral laws (as an instance of which he adduces "thou shalt not lie")? Every one knows, and he himself admits, that no such consecution for the most part takes place; the reverse, indeed, is the rule.*[13]

سوم یہ کہ احساس فرض کو اخلاقی اعمال کا محرک اصلی قرار دینا اور اس کی بنیاد پر ان کی قدر متعین کرنا اخلاقیات کو محدود کر دینے کے مترادف ہے۔ بلا مشروط فرض کا تصور محض ایک خام تصور ہے۔ جس کا عملی زندگی سے

کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ انسان جس طرح ایک حیوانی عقلی اور اخلاقی وجود ہے اسی طرح وہ ایک جذباتی وجود بھی ہے۔ اس کی زندگی میں بہت سے امور ایسے ہیں جن کے اندر ایک جذبہ بطور محرک کام کرتا ہے۔ اسی طرح عقل کے قوانین عمل ہوں یا اخلاقی قوانین ان پر عمل کرنے کے لیے بھی جذبہ درکار ہوتا ہے۔ رجحانات خیر بہت سے معاملات میں جذبہ محبت سے بھی جنم لیتے ہیں۔ اسی طرح انسان کے اندر دوسروں کے ساتھ تعلق بنا کر رہنے کی صلاحیت کے نتیجے میں بننے والے روابط و تعلقات بھی بہت سی صورتوں میں رجحانات خیر کا باعث بن جاتے ہیں۔ جہاں تک اخلاقی اعمال کے محرک کی بات ہے تو ہمارے نزدیک اخلاقی اعمال کا محرک اصلی خیر و شر کا فطری شعور اور خدا کی محبت ہے۔ خیر و شر کے فطری شعور اور خدا سے محبت کی بنیادیں نفس انسانی کے اندر پیوست ہیں۔ اول الذکر کو قرآن نے نفس پر خدا کی طرف سے فجور و تقویٰ کے الہام سے تعبیر کیا ہے اور آخر الذکر کی حقیقت عہد الست میں ممثل کر کے دکھائی ہے۔ لہٰذا ایمانی تناظر میں کوئی عمل اس وقت تک نیکی نہیں قرار پا سکتا جب تک کہ اس کا محرک نیک نہ ہو اور اس کا مقصود رضائے الٰہی نہ ہو۔

مزید یہ کہ فرض یا ذمہ داری کا تصور خالص تصور نہیں بلکہ ایک نسبتی تصور ہے۔ اس کے ساتھ سزا اور جزا کا تصور جڑا ہوا ہے۔ یعنی فرض، ذمہ داری اور سزا و جزا لازم و ملزوم کی حیثیت سے باہم مربوط تصورات ہیں۔ لہٰذا جب فرض کا تصور جزا و سزا کے تصور کے ساتھ مشروط ہے تو اسے عقل محض کا مجرد اور غیر مشروط تصور کسی صورت قرار نہیں دیا جا سکتا۔

> *Every obligation derives all sense and meaning simply and solely from its relation to threatened punishment or promised reward. Hence, long before Kant was thought of, Locke says: "For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law {Essay on the Human Understanding, Bk. II., ch. 33, § 6). What ought to be done is therefore necessarily conditioned by punishment or reward; consequently, to use Kant's language, it is essentially and inevitably hypothetical, and never, as lie maintains, categorical.*[14]

مذکورہ بالا اقتباس میں شاپنہاور نے جس نکتے کی نشاندہی کی ہے وہ ہمارے نزدیک کانٹین اخلاقیات میں بہت بنیادی مسئلہ ہے۔ کانٹ کے فلسفہ اخلاق کی بنیاد چونکہ عقل محض کے تجریدی یا قبل تجربی تصورات ہیں جو عقل کے خالص تصورات کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے فرض کے تصور کو عقل کے خالص تصور کے طور پر بغیر کسی شرط کے موجود ہونا چاہیے۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ فرض کا تصور بھی جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں اپنے ساتھ چند دوسرے تصورات لیے ہوئے ہے۔ چنانچہ تصور فرض بطور خالص عقلی تصور اخلاقی اعمال کا محرک اصلی نہیں ہو سکتا۔

> *Conditioned obligation, on the other hand, cannot of course be any first principle for Ethics, since everything done out of regard for reward or punishment is necessarily an egoistic transaction, and as such is without any real moral value.*[15]

اخلاقی اعمال کے محرک اصلی کی بحث کے بعد اخلاقیات کی مقصدیت و نتیجہ خیزی یا اس کا منتہائے مقصود کانٹ کے فلسفہ اخلاق میں اہمیت کا حامل ہے۔ یہی وہ مقام ہے جو کانٹ کی اخلاقی الٰہیات کے لیے بنیاد بنتا ہے۔ کانٹ

کے نزدیک اخلاقیات کا منتہائے مقصود خیر اعلیٰ کا حصول ہے۔ خیر اعلیٰ سے مراد خیر کا وہ تصور ہے جس میں نیکی اور مسرت کا اشتراک ہو جاتا ہے۔[16] اس کے دیگر پہلوؤں سے قطع نظر ہمارے پیش نظر یہاں یہ واضح کرنا ہے کہ کانٹ نے اخلاقیات میں افادیت پسندی اور حصول مسرت کی تردید میں جو فرض مرکزی نظام اخلاق وضع کیا خود اس نظام اخلاق میں بھی اخلاقی اعمال کا منتہائے کمال نیکی کے ساتھ مسرت کا حصول ہی قرار پاتا ہے۔ گویا حصول مسرت کا تصور جس کی کانٹ بطور اخلاقی محرک نفی کرتا ہے اسی کو اخلاقیات کی آخری منزل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ یوں کانٹ کا نظام اخلاق تضاد کا شکار ہو جاتا ہے۔ کانٹین اخلاقیات کے شارحین نے اس تضاد کو دو طرح سے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اول یہ کہ خیر اعلیٰ کا حصول اصلاً بطور فرض ہے۔ اس میں مسرت یا خوشی کا پہلو اضافی ہے۔

> *The first interpretation of premise 1 we shall call the Duty Reading. On this view, what Kant is suggesting is that we have a moral obligation to bring about the highest good, the state of affairs where happiness is proportioned to virtue. For example, Courtney Fugate writes, "Kant bases his proof or proofs of God's existence on the premise that the moral law is the foundation of a duty to promote the highest good.*[17]

مذکورہ بالا توجیہہ کے مطابق خیر اعلیٰ کے حصول کی جدوجہد میں جذبہ محرکہ احساس مسرت نہیں بلکہ احساس فرض ہے۔ یعنی یہ ہمارا اخلاقی فریضہ ہے کہ ہم خیر اعلیٰ کو پانے کی کوشش کریں۔ غور کیجئے تو یہ توجیہہ مسئلے کا قابل اطمینان حل پیش نہیں کرتی۔ یہ سوال ابھی بھی قائم رہتا ہے کہ اگر اخلاقی قانون پر عمل پیرا ہونے کا واحد محرک احساس فرض ہے تو انسان کے لیے عملی طور پر یہ کس طرح ممکن ہے کہ وہ نیکی کے ساتھ مسرت کو منزل مقصود کے طور پر اخلاقیات کی غرض وغایت کی حیثیت سے دیکھتے ہوئے محض احساس فرض ہی کو اپنے تمام محرکات کی شرط اولین بنائے اور اس کی بنیاد پر اخلاقی اعمال سرانجام دے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ خیر اعلیٰ کے حصول کا مطالبہ اور اس کے لیے جدوجہد اپنی ذات میں ایک ایسے کام کی جدوجہد ہے جو انسان کی بساط سے باہر ہے۔ لہٰذا سرے سے قابل عمل نہیں ہے۔

> *However, if we have a moral duty to promote the highest good, which includes happiness, then we seek (in part) our own happiness in obeying the moral law. But if happiness can be an end we are obligated to follow, then we are no longer simply incentivized by the claims of the moral law over us. The second problem with the Duty Reading is that it entails that we have a duty to promote something that exceeds our capacities and thus violates the ought-implies-can conditional affirmed (implicitly) in premise 2.*[18]

پاسٹرنیک نے ان مسائل کا حل تجویز کیا ہے۔ ان کے نزدیک خیر اعلیٰ کے تصور کو دو پہلوؤں سے دیکھنا چاہیے۔ ایک خیر اعلیٰ بطور فرض اور دوسرا خیر اعلیٰ بطور ہدف۔ اس صورت میں کانٹ کے نظام اخلاق کا داخلی تضاد تو کسی حد تک رفع ہو جاتا ہے مگر اس سے مزید کچھ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کانٹ کے مابعد الطبیعیاتی اعیان اور عقل عملی کے مفروضات میں سے ایک ایک مفروضہ یعنی خدا بطور اخلاقی حاکم اعلیٰ کو فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ خیر اعلیٰ کو اخلاقی فریضہ مراد لینے کا مطلب یہ ہے کہ نیک بننا ہمارا اخلاقی فرض ہے اور نیکی کے ساتھ مسرت کا اشتراک لازم نہیں ہے۔ کانٹ کے نظام اخلاق کے تضاد کو رفع کرنے کے لیے دوسرا حل یہ پیش کیا گیا کہ خیر اعلیٰ کے تصور کو عقل کی عملی ضرورت کے طور پر دیکھا جائے۔ یعنی

عقل عملی کے قوانین عمل دو مقاصد کے تابع ہیں۔ ایک نیکی دوسرا مسرت۔ ان میں سے نیکی کا حصول وہ تصور ہے جو ہمارے تمام فرائض میں بطور مقصد کار فرما ہے۔ نیکی کے ساتھ مسرت کا تصور محض عقل عملی کی تنظیم کے لیے ہے۔

Practical reason has two essential yet distinct aims, happiness and virtue. It is virtue that exhausts our duties, whereas happiness only represents that essential directionality of reason in its quest for nonobligatory ends. We are obli gated to pursue virtue and conform to the moral law, but we are not morally obligated to seek out the end of happiness.[19]

اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ نیکی اور مسرت کے تصورات کو عقل عملی کی ضروریات بلکہ اس کے دو اہداف مان لینا ایک ایسا دعویٰ ہے جو خود محتاج ثبوت ہے۔ اس لیے کہ ہمارا ایسا ماننا لازم نہیں کہ حقیقت کے مطابق بھی ہو۔ ہمارے نزدیک کانٹ کا تصور فرض بطور واحد اخلاقی محرک انسانی وجود کے دیگر تقاضوں کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے ایک بے روح عقلی تصور ہے۔ شاپنہاور اس سے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے بجا طور پر لکھتے ہیں:

An action, he says has no genuine moral worth, unless it be done simply as a matter of duty, and for duty's sake, without any liking for it being felt; and the character only begins to have value, if a man, who has no sympathy in his heart, and is cold and indifferent to others' sufferings, and who is not by nature a lover of his kind, is nevertheless a doer of good actions, solely out of a pitiful sense of duty.[20]

مزید بر آں، کانٹین اخلاقیات میں ارادے کی آزادی مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ کوئی عمل اسی صورت میں اخلاقی لحاظ سے اچھا یا برا ہو سکتا ہے جب اس کی بنیاد انسان کا آزاد ارادہ ہو یا دوسرے لفظوں میں وہ انسان کا اپنا ارادی فعل ہو۔ کانٹ کے امر مطلق ہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جب ارادہ فرض کے احساس کے تحت روبہ عمل ہوتا ہے تو وہ ہر قسم کے مفاد سے بالاتر ہوتا ہے۔ یعنی حقیقی معنی میں آزاد ہوتا ہے۔ اس کے لیے اخلاقی ارادے کا محرک خود وہ قانون اخلاق ہونا چاہیے جس کی بنیاد عقل محض میں پائی جاتی ہے۔ لیکن کانٹین نظام فکر میں انسانی ارادے کی یہ آزادی نظری اعتبار سے ثابت نہیں کی جا سکتی بلکہ نظری اعتبار سے انسان کے ارادے کو آزاد تصور کرنا بھی حماقت ہے۔ اس لیے کہ عالم فطرت کا حصہ ہونے کی حیثیت سے انسان ان فطری قوانین کا پابند و محکوم ہے جن میں یہ ساری کائنات جکڑی ہوئی ہے۔ لیکن اس کے برعکس وہ اپنے اندر ذمہ داری کا شعور بھی رکھتا ہے اور ذمہ داری کا احساس بغیر ارادے کی آزادی کے ممکن نہیں لہٰذا وہ ایک لحاظ سے آزاد بھی معلوم ہوتا ہے۔ جبر و اختیار کے اس تضاد کو کانٹ اپنے تصور وجود یا تصور حقیقت کی بنیاد پر حل کرتا ہے۔ اس تصور وجود کی رو سے حقیقت دو سطحوں پر قائم ہوتی ہے۔ ایک فینومینل دوسری نومینل۔ تنقید عقل محض میں اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عقل نظری کا کام قوت ناظمہ کی حیثیت سے قبل تجربی تصورات کے تحت مدرکات حس کو منظم کرنا ہے۔ جس کے لیے مواد حس کا ہونا ضروری ہے۔ یہ مواد حس تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ خارجی اشیاء کے بارے میں ہمارا علم ذہن کے قوانین فہم کے حسی مواد پر اطلاق سے تشکیل پاتا ہے۔ لہٰذا فوق تجربی ادراک یا دوسرے لفظوں میں شے فی الذات تک رسائی عقل نظری کی بساط سے باہر ہے۔ لیکن اس سے شے فی الذات کے موجود فی الخارج ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ (اگرچہ اس کے اثبات کی بھی کانٹ کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے) لہٰذا ہماری یہ دنیا جس طرح ہمیں نظر آتی ہے در حقیقت فینومینا یعنی مظاہر کی دنیا ہے. جبکہ اشیاء فی الذوات کا عالم نومینا ہے۔ اس تناظر میں کانٹ ارادے کی آزادی کو نومینل قرار دیتا ہے۔ آزادی ارادہ کو نومینل قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس مظاہر کی دنیا میں تو ہر چیز قانون

تعلیل میں جکڑی ہوئی ہے لیکن ہمارے اخلاقی اعمال کا مصدر پریکٹیکل ریزن کے نارمیٹو اصول ہیں جو جبری علیت سے ماوراہیں۔ اس لحاظ سے ہماراارادی عمل اصل میں نومینل ایکٹ ہے نہ کہ مظاہر کی دنیا (فینومینا) میں وقوع پذیر ہونے والے اعمال کی طرح کسی علت کا معلول۔ یہ کانٹ کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ فری ول ہے جو قانون اخلاق کو نافذ العمل بناتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں انسانی کردار کے دو پہلو ہیں۔ ایک جو زمان و مکان کی بندشوں میں تشکیل پاتا ہے اور اس لحاظ سے قانون علت و معلول کا پابند ہے۔ دوسرا وہ جو زمانے کے دھارے سے ماوراء، ہر قسم کے تسلسل سے آزاد اور غیر متبدل ہے۔ اول الذکر کو کانٹ امپیریکل کریکٹر اور آخر الذکر کو انٹیلیجبل کریکٹر سے تعبیر کرتا ہے۔ انسان کا امپیریکل کریکٹر اس کے انٹیلیجبل کریکٹر کے تابع ہے۔ اس تصور کو شاپنہاور نے فطرت میں صلاحیتوں کی بالقوۃ اور بالفعل تقسیم کے اعتبار سے واضح کیا ہے۔ یعنی عقلی کردار کو وجود کی بالقوہ صلاحیت کے طور پہ دیکھا جاسکتا ہے جو تجربے سے ماوراہے۔ جبکہ تجربی کردار اسی بالقوہ صلاحیت کا ظہور یعنی بالفعل ہونا ہے۔

> *Man forms no exception to the rest of nature; he too has a changeless character, which, however, is strictly individual and different in each case. This character is of course empirical as far as we can grasp it, and therefore only phaenomenal; while the intelligible character is whatever may be the real nature m itself of the person.*
>
> *But it was Kant who first completely cleared up this important point through his profound doctrine of the empirical and intelligible character. He showed that the empirical character, which manifests itself in time and in multiplicity of action, is a while the reality behind it is the intelligible character, which, being the essential constitution of the Thing in itself underlying the phaenomenon, is independent of time, space, plurality, and change.*[21]

شاپنہاور کے مطابق کانٹ کی اس وجودیاتی تقسیم کے ذریعے ہم اس بنیادی غلطی کا شکار نہیں ہوتے جس میں جبر کو اصلاً وجود کی صفت کے طور پر دیکھا گیا ہے اور آزادی کو عمل سے جوڑا جاتا ہے۔ چنانچہ درست ترتیب کے مطابق انسان کی اخلاقی ذمہ داری اگرچہ بظاہر اس کے عمل سے جڑی معلوم ہوتی ہے لیکن اپنی حقیقت یا کنہ میں اس کا تعلق وجود سے ہے۔ انسانی ارادے کی آزادی سے متعلق کانٹ کا یہ نقطہ نظر اس کے ہاں وجود یا حقیقت کے نومینل اور فینومینل سطح پر پائے جانے کے حوالے سے ہے جو اس کے تصور علم اور تصور عقل کا لازمی نتیجہ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اپنے اصول میں ہی درست نہیں ہے۔ اس پر اصولی نقد گزشتہ سطور میں پیش کیا جاچکا ہے۔ یہاں ہم درست تصور اخلاق کے تناظر میں انسانی ارادے اور اس کے محرکات سے متعلق کچھ اہم باتوں کی نشاندہی کریں گے۔

مبادیات اخلاقیات:

انسانی اعمال کا بغور جائزہ لینے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے تمام افعال ارادے پر مبنی ہوتے ہیں اور یہ حقیقت بھی بالکل بدیہی ہے کہ اعمال کے خیر و شر کی بنیاد انسان کا آزاد ارادہ ہے۔ ارادے کی آزادی کو زیر بحث لانے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ خود ارادہ کیا ہے، کس طرح وجود میں آتا ہے اور کون کون سے عوامل اس پر اثر انداز ہوتے ہیں؟ ان سوالوں کا جواب گہرے نفسیاتی تجزیے سے کسی حد تک معلوم کیا جاسکتا ہے۔ ہم روزمرہ زندگی میں بہت سے افعال سرانجام دیتے ہیں جن میں کارفرما ارادے اور محرکات کہیں نہ کہیں ہماری مادی ضروریات سے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کھانا کھاتے ہیں تو اس سے نہ صرف ہمارے وجود کی بنیادی

ضرورت پوری ہوتی ہے بلکہ ضرورت سے آگے بڑھ کر لذیز سے لذیز کھانوں کی خواہش لذت کام و دہن کا سامان کرتی نظر آتی ہے۔ اسی طرح جنسی خواہشات بقائے وجود کے لیے ہم کو آمادہ عمل کرتی ہیں۔ جذبات کے پہلو سے دیکھیے تو خوشی، غم، محبت، نفرت، حسد و رشک جیسے جذبات ہمیں کسی کام کے ارادے پر ابھارتے ہیں۔ ان تمام معاملات میں ہم جو بھی ارادہ کرتے ہیں وہ کسی نہ کسی پہلو سے مادی نفع کے حصول پر منتج ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اخلاقی اعمال پر غور کیجیے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں کارفرما ارادے کا سبب یا محرک ہمارا مادی وجود اور اس کی ضروریات نہیں ہوتیں۔ اس لیے کہ اخلاقی اعمال کے نتائج اکثر اوقات ہمارے اپنے وجود کی بقا اور مادی فوائد کے خلاف ہوتے ہیں۔ مثلاً سچائی اور دیانت داری بہت سی صورتوں میں مخالفتوں کا پیش خیمہ ثابت ہوتی، عدل و انصاف کئی معاملات میں خود اپنی ذات کے خلاف فیصلہ سناتے اور حق گوئی جان و مال کی قربانیوں کا تقاضا کرتی نظر آتی ہے۔ لہٰذا اخلاقی اعمال میں کارفرما ارادے کا محرک اصلی کوئی حیوانی میلان طبع نہیں بلکہ نفس ناطقہ ہے جو انسان کے جسم میں ایک مستقل شخصیت کی حیثیت سے احکام صادر کرتا ہے۔ ارادہ بالخصوص اخلاقی ارادہ اس کے وصفِ ذاتی کی حیثیت سے ایک آزاد فعل کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ نفس ناطقہ اور جسم انسانی ہمہ وقت باہم دگر متعلق رہتے ہیں اس لیے نفس کے اوصاف و اعمال حیوانی وجود کے تقاضوں کے تابع اور خارجی ماحول سے متاثر ہوتے ہیں۔ نفس ناطقہ جب حیوانی وجود کے تقاضوں کے زیر اثر آجاتا اور خارجی ماحول سے منفی اثرات قبول کرلیتا ہے تو اس کے نتیجے میں جو ارادہ وجود میں آتا ہے اسے ہم برا ارادہ کہتے ہیں۔ خارجی اثرات اور حیوانی میلانات طبع کے زیر اثر پیدا ہونے والا ارادہ بھی اصلاً نفس ناطقہ ہی کا آزاد فعل ہوتا ہے۔ خارجی و داخلی اسباب و محرکات سے نفس کے افعال کی قبل از صدور تعیین لازم نہیں آتی۔ اس لیے کہ یہ نفس کو کسی کام کے لیے آمادہ عمل تو کرتے ہیں مگر نفس کی آزاد فعالیت کو مجروح نہیں کرتے۔ دوسرے لفظوں میں خارجی و داخلی محرکات کے زیر اثر صادر ہونے والے افعال اپنی نوعیت میں اضطراری نہیں بلکہ اختیاری ہوتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ نفس کے بعض افعال اضطراری بھی ہوتے ہیں۔ مثلاً تحفظ و بقائے ذات سے متعلق اعمال، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اضطراری افعال میں نفس کو احساس ذمہ داری یا جوابدہی کا شائبہ بھی لاحق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ نفس کو اپنی ذات کا اور اپنے اضطرار و اختیار کا کامل شعور حاصل ہے۔ اسی شعور کی روشنی میں وہ خود کو آزاد محسوس کرتا اور اکثر و بیشتر معاملات میں اپنے آپ کو جوابدہ ٹھہراتا ہے۔ خارجی محرکات یا حیوانی میلانات کو قبول یا رد کرنے کی صلاحیت بھی خود نفس کے اندر ہی ودیعت ہے۔ یہ نفس کا انفعالی پہلو ہے۔ اپنی اس انفعالی حیثیت میں نفس اگرچہ مغلوب ہو جاتا ہے اور اس کا عمل ارادہ و انتخاب بھی اکثر متاثر ہوتا رہتا ہے تاہم یہ ایک وجودی حقیقت ہے کہ ارادے و انتخاب کا مصدرِ اصلی بہر طور نفس ہی ہے۔ انسان جب چاہے اپنے باطن میں اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ لہٰذا اخلاقی فیصلوں یا کانٹ کے الفاظ میں قانونِ اخلاق کا مصدر ہمارے نزدیک عقل محض نہیں بلکہ نفسِ ناطقہ ہے جو اخلاقی شعور کا حامل ہونے کی حیثیت سے بجائے خود اخلاقی اعمال کا محرک بن جاتا ہے۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ نفسِ ناطقہ کی اصل کیا ہے اور اس کو ایک مستقل شخصیت ماننا کیوں ضروری ہے تو اس پر تفصیلی بحث حقیقتِ انسان کے زیر عنوان گزر چکی ہے۔ یہاں محض اتنی بات واضح کرنا پیشِ نظر ہے کہ انسان کے اندر یہی وہ بنیادی جوہر ہے جس کی اصلاح پر پورے وجود کی اصلاح اور جس کے بگاڑ پر سارے وجود کا بگاڑ مبنی ہے۔ نبی ﷺ نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا۔

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.[22]

خبردار! جسم میں ایک گوشت کا ٹکڑا ہے، اگر وہ درست ہو تو سارا جسم درست ہوتا ہے، اور اگر وہ خراب ہو تو سارا جسم خراب ہو جاتا ہے، سن لو! وہ آدمی کا دل ہے۔

مزید برآں، کانٹ نے اخلاقیات کو آزاد اور خود مختار حیثیت سے پیش کیا ہے۔ یعنی اخلاقیات مذہب کی محتاج نہیں بلکہ مذہب اخلاقیات کے لوازم و مقتضیات کے طور پر سامنے آتا ہے۔ یہ بات اصولی طور پر درست ہے کہ اخلاقیات اپنی بنیاد میں مذہب یا وحی کی محتاج نہیں ہے۔ تاہم مذہب کے بغیر انسان کے اخلاقی شعور کے تمام تر تقاضوں کی تکمیل نہیں ہوتی۔ مثلاً جس طرح اعمال کا خیر و شر میں تقسیم ہونا ایک اخلاقی حقیقت ہے اسی طرح

اعمال کے خیر و شر کا جزا و سزا پر منتج ہونا بھی ایک ناقابلِ تردید اخلاقی تقاضا ہے جس کی طرف مذہب آکر انسان کو متوجہ کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک اخلاقیات کی بنیاد انسان کی فطرت میں ودیعت خیر و شر کا الہام ہے۔ اخلاقی فیصلے عقل کے بے روح تجریدی قانون اخلاق کی بنیاد پر صادر نہیں ہوتے نہ ہی ان کا محرک اصلی فرض یا ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے۔

انسان کا یہ فطری اخلاقی شعور اور الہام خیر و شر مذہبی تعلیمات یا وحی کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے اور اسی بنا پر الہامی ہدایات انسان کے لیے قابلِ فہم ہوتی ہیں۔ وحی کی رہنمائی کا بنیادی مقصد اسی اخلاقی شعور کو محکم کرنا ہے اور جہاں کسی اختلاف کا امکان ہو وہاں انسان کو فیصلہ کن مقام پر کھڑا کرنا ہے۔ قرآن مجید نے وحی کی رہنمائی کو الذکر یعنی یاددہانی سے تعبیر کیا ہے۔ یاددہانی ظاہر ہے انہی حقائق سے متعلق ہو سکتی ہے جنہیں انسان پہلے سے جانتا ہو مگر کسی وجہ سے ان کے بارے میں غفلت کا رویہ اختیار کرلے۔

قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ (الانعام6:90)

ان لوگوں سے، البتہ کہہ دو کہ میں اپنی اس دعوت پر تم سے کوئی صلہ نہیں چاہتا (کہ نہیں مانوگے تو میرا کوئی نقصان ہو جائے گا)۔ یہ تو محض ایک یاددہانی ہے تمام دنیاوالوں کے لیے۔

خلاصہ بحث

کانٹ کے نظریہ علم کی رو سے ہمارا علم مظاہر تک محدود ہے اور ہم شے فی الذات یعنی حقیقت مطلقہ کو نہیں جان سکتے۔ ہمارے نزدیک یہ نظریہ داخلی تضادات کا شکار ہے۔ کانٹ عقل محض کو محدود کر کے مذہب اور ایمان کے لیے گنجائش پیدا کرتا ہے۔ جس کے تحت خدا عقل عملی کا محض ایک مفروضہ ہے۔ اس کے برعکس اسلامی نقطہ نظر کے مطابق عقل حقائق کے ادراک کی صلاحیت رکھنے کی حیثیت سے وحی کی مخاطب ہے اور عقل و ایمان میں کوئی تصادم نہیں ہے۔ اسی طرح انسانی علم کا حتمی ماخذ حسی تجربہ یا عقل محض نہیں ہے، بلکہ وہ فطری الہام ہے جو خدا نے انسان کے نفس و باطن میں ودیعت کر دیا ہے۔ تجربہ محض ان فطری الہامات کی تصدیق کرتا ہے۔ اسی طرح انسانی وجود کا تجزیے کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی اصل شخصیت یہ جسم نہیں بلکہ وہ نفس و مادے کا مجموعہ ہے۔ نفس اس کی اصل شخصیت ہے۔ خالق کی معرفت، خیر و شر کا شعور، ارادہ و اختیار اور حس جمالیات درحقیقت نفس کے اوصاف ہیں۔ انسان محض ایک عقلی وجود نہیں ہے بلکہ وہ ایک جذباتی اور روحانی وجود بھی ہے۔ اخلاق کی حقیقی بنیاد عقل کا بے روح قانون نہیں بلکہ انسان کے نفس میں ودیعت خیر و شر کا فطری شعور اور خدا سے محبت ہے۔

References

[1] *Immanuel Kant, Tanqīd-i ʿAql-i Maḥz, trans. Sayyid ʿĀbid Ḥusayn (Dihlī: Anjuman Taraqqī-yi Urdū [Hind], 1941), 98.*

[2] *Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Bxxx.*

[3] *Kant, Critique of pure reason,(A51/B75)*

[4] *Friedrich Heinrich Jacobi, The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill, translated by George di Giovanni (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994), 335–38..*

[5] *Sayyid Naẓīr Niyāzī, Tashkīl-i Jadīd Ilāhiyāt-i Islāmiyah (Lāhaur: Bazm-i Iqbāl, 2021), 37–65.*

[6] *Muṣṭafā Ṣabrī, Mawqif al-ʿAql wa-al-ʿIlm wa-al-ʿĀlam min Rabb al-ʿĀlamīn wa-ʿIbādihi al-Mursalīn, vol. 2 (Bayrūt: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1981/1401 AH), 149–50.*

[7] *ʿAbd al-Ḥamīd Farāhī, Ḥujaj al-Qurʾān: al-Ḥikmah al-Bāziʿah wa-al-Ḥujjah al-Bālighah (Aʿẓamgarh, U.P.: Dāʾirah Ḥamīdiyyah, 2009/1430 AH), 93–94.*

[8] *Chris L. Firestone, Nathan A. Jacobs, and James H. Joiner, eds., Kant and the Question of Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), "The Limits of Speculative Cognition," 14–17.*
[9] *Firestone, Jacobs, and Joiner, Kant and the Question of Theology, 28–29..*
[10] *Immanuel Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals. 1785, Ak. 4:421.*
[11] *Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Ak. 4:397–400,*
[12] *Arthur Schopenhauer, The Basis of Morality, translated by Arthur Broderick Bullock (London: Swan Sonnenschein & Co., Limited, Paternoster Square, 1903), 29.*
[13] *Schopenhauer, The Basis of Morality, 30.*
[14] *Schopenhauer, The Basis of Morality, 32.*
[15] *Schopenhauer, The Basis of Morality, 34.*
[16] *Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, Ak. 4:393*
[17] *Firestone, Jacobs, and Joiner, Kant and the Question of Theology, 60-61.*
[18] *Firestone, Jacobs, and Joiner, Kant and the Question of Theology, 61.*
[19] *Firestone, Jacobs, and Joiner, Kant and the Question of Theology, 61.*
[20] *Schopenhauer, The basis of morality, 49.*
[21] *Schopenhauer, The basis of morality, 119,241.*
[22] *al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, raqm 52.*