عقیدہ اور علم

عبدالقدیر سلیم

علم کی بیشتر صورتیں ادراکی تجربے کی مرہون منت ہوتی ہیں۔ ادراکی تجربے (cognitive experience) کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں: (۱) حسی تجربہ (sense experience)' (۲) تفکر (discusive thinking)' اور (۳) وجدان (intuition)۔

حسی تجربہ' حصول علم کی نہایت بنیادی شکل ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ اس کے بغیر تفکر بھی کام نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ یہی بنیادی حس مواد فراہم کرتی ہے' جسے تفکر اور تعقل کے عمل سے گزار کر ہم نتائج اخذ کرتے ہیں۔ اسی کی مدد سے ہم عالم خارجی کے خدوخال متعین کرتے ہیں' یا ان سے آگاہی حاصل کرتے ہیں' اسی کی مدد سے ہم اشیا اور معروض کی حسی صفات سے آگاہی پاتے ہیں۔ تمام فطری' اور بیشتر سماجی علوم کی بنیادیں حسی تجربے ہی میں پیوست ہیں۔ حسی تجربے کے طریقے' مشاہدہ اور تجربہ ہیں۔

مشاہدہ' اپنے نفس یا فطرت کے ایسے راست ادراک کو کہہ سکتے ہیں (خواہ خالی حواس کے ذریعے کیا جائے' یا حواس کی مدد کے لیے خصوصی مصنوعی آلات کی مدد سے)' جس سے ہم اپنے نفس اور اس کے ماحول قریب و بعید سے شناسائی حاصل کرتے ہیں۔ حسی مواد (sense data) ہی فطری علوم کا موضوع گفتگو بنتا ہے' جس کی توجیہ اور تعلیل کے لیے یہ ایک تصوراتی نظام قائم کر دیتا ہے۔

تفکر اور تعقل کے نتیجے میں ہمیں "منطقی علم" حاصل ہوتا ہے۔ منطقی علم کے لیے تفکر کی دو اہم صورتیں ہیں' تحلیل و تجزیہ (analysis) اور ترکیب و تمزیج (synthesis)۔ اول الذکر استخراجی فکر کی صورت ہے' اور ثانوی الذکر سے استقرائی علم حاصل ہوتا ہے۔ ان دونوں طریق میں یہ بات مشترک ہے کہ حسی مواد جو ہمیں اپنے وصول کنندہ اعضا (receptive organs) سے حاصل ہوتا ہے' اسی کو یہ فکری وظائف نظم و ترتیب عطا کرتے ہیں اور اس طرح عالم معروضات کے بارے میں

ایک منظم معلومات کا ذخیرہ (systematic body of knowledge) وجود میں آتا ہے ' جسے عام طور پر سائنس کہا جاتا ہے۔ تاہم یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ منطقی اور تصوریتی (conceptual knowledge) ہے 'کیوں کہ اس کے بڑی حد تک علامتی (symbolic) حصول کے لیے ہم نے جن تصورات سے کام لیا ہے ' وہ عام تصورات (general concepts) ہوتے ہیں اور یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ ان عام تصورات کی تشکیل میں ہمارے ادراک ' ہماری دلچسپیوں ' پسند و ناپسند اور صلاحیت کی حدود کو بھی دخل ہوتا ہے۔

تاہم علم کی یہ دونوں صورتیں ہمارے لیے مفید ثابت ہوتی ہیں۔ عالم معروض کی اشیا پر گرفت حاصل کرنے اور اسے کنٹرول کرنے کے لیے حسی ادراک اور منطقی علم ہی ہمارے آلۂ کار ہیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم کی ان صورتوں کی حیثیت بڑی حد تک عملی ہے۔ یہ علوم ہمیں "اشیا پر جہاں گیری" عطا کرتے ہیں ' اس لیے مفید ہیں۔ ان کے ذریعے ہم اپنی کائنات کی تسخیر کرتے ہیں اور اس پر کنٹرول حاصل کرتے ہیں۔

تاہم فلسفہ کی ایک اہم روایت نے حقیقی علم اور اشیا کی حقیقی ماہیت کی دریافت کے سلسلے میں حصول علم کے ان ذرائع کو تشکیک کی نظر سے دیکھا ہے۔ افلاطون ' حسی ارتسامات (sense impressions) کے متغیر عالم کے مقابلے میں ازلی صور (eternal forms) کو حقیقی تسلیم کرتا ہے۔ اول الذکر متلوّن اور متغیر ہیں ' جب کہ ثانوی الذکر کو ثبات اور دوام حاصل ہے۔ اس لیے وہ زیادہ حقیقی ہیں۔ بالکل اسی طرح جیسے خواب کے مقابلے میں عالم بیداری کو حقیقی مانتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک اول الذکر کا علم ' علم ہی نہیں ' محض "رائے" یا "گمان" (opinion) ہے' افلاطون کے خیال میں "علم" کی اصطلاح صرف ازلی صور کے عرفان ہی کے لیے استعمال کی جا سکتی ہے۔

حسی اِرتسامات اور ان کے نتیجے میں حاصل ہونے والے علم پر افلاطون کی اس تنقید کے خلاف فہم عام (common sense) کی جوابی تنقید عموماً یہ ہوتی ہے کہ "ادراکی معروض" (perceived object) عام طور پر "معقولی" یا "تصوریتی معروض" (conceived object) کی بہ نسبت زیادہ حقیقی محسوس ہوتا ہے۔ حسی تجربے میں ہم جس معروض سے دوچار ہوتے ہیں ' وہ ہمیں حقیقتاً موجود محسوس ہوتا ہے ' جب کہ تحلیل و تعقل کے نتیجے میں جو تصور قائم ہوتا ہے ' اس میں حقیقت کی وہ حرارت اور زندگی نہیں ہوتی ' بلکہ وہ ایک دھندلا اور غیر حقیقی تصور ہی ہوتا ہے۔

برگساں نے بھی تحلیل اور تعقل اور نام نہاد سائنٹی فک علم کی تنقید کی ہے۔ اس کے خیال میں تحلیل سے اشیا کی حقیقی ماہیت تک رسائی نہیں ہوتی ' بلکہ اس کے مختلف اظہارات (expressions) ہی کا پتہ چلتا ہے۔ تحلیل و تجزیے کے ذریعے ہم غروب آفتاب کے منظر کے حقیقی مفہوم سے روشناس

نہیں ہوتے، بلکہ اس تجربے کو ہم روشنی، سنہرے رنگ، شفق، بادل وغیرہ کے تصورات اور پھر آخرکار رنگ و نور کی سادہ صفات میں منقسم کر لیتے ہیں۔ تاہم حسی صفات کا مجموعہ "غروب آفتاب" جزوی notations کو حقیقی اجزا (real parts) نہیں کہا جا سکتا۔ اگر تصوراتی تجزیہ ہمیں حقیقی اجزا سے روشناس کرا سکتا، تو شاید ہم ان اجزا کو باہم جوڑ کر اصل معروض کی تشکیل کر لیتے۔ مگر علامتی notations کے ذریعے ایسا ممکن نہیں ہے۔ تعقل کے لیے یہ تو آسان ہے کہ وہ کسی معروض کو اجزا میں تقسیم کر دے، اور ان کی تحلیل و تجزیہ کر کے انھیں الگ الگ خانوں میں رکھ دے مگر جب وہ انھیں جوڑنے کی کوشش کرتا ہے تو جو چیز حاصل ہوتی ہے، وہ زندہ حقیقت نہیں ہوتی، بلکہ اس کا ایک بے جان خاکہ ہوتا ہے۔ یہ بات کچھ ایسی ہی ہے، جیسے ہم کسی حیوان یا پودے کو اس کے اجزائے ترکیبی میں منقسم کر دیں کہ ان سادہ اجزا کے ذریعے اس کی تفہیم آسان ہوگی، لیکن جب ہم ان اجزا کو دوبارہ جوڑ کر اصل معروض کی تشکیل کرنا چاہیں گے تو یہ ممکن نہ ہو گا۔ تاہم یہ بات ضرور ہے کہ اس تجزیے سے معروض کے بارے میں "عملی معلومات" ضرور حاصل ہو جائیں گی۔

برگساں کے خیال میں سائنس اپنی اصلیت کے اعتبار سے "افادیتی" (utilitarian) ہے، اور اس طریق کے اعتبار سے غلط ہے۔ چونکہ اس کی دل چسپی عملی ہے، اس لیے اسے معروض کی اصل ماہیت سے دلچسپی نہیں۔ بلکہ محض اس کے استعمال اور manipolation سے دلچسپی ہے۔ مثلاً وہ ذی حیات کو چیر پھاڑ کر اور ایک متحرک کو جامد بنا کر اس کا مطالعہ کرتی ہے، اس لیے وہ حرکت اور تغیر سے ناآشنا رہتی ہے۔ ہم جامد کی اکائیوں کو جمع کر کے حرکت کو تشکیل نہیں دے سکتے۔ برگساں کے خیال میں حقیقت نام ہے حیات کا، حرکت کا، دوران کا، تسلسل (continuity) کا جب کہ منطق اور سائنس ہمیں ایسے تصورات دیتے ہیں جو غیر متحرک، بے زماں (timeless) اور مردہ ہوتے ہیں۔ محض ان پر تکیہ کرنا علم حقیقی سے محروم ہونا ہے۔ علم حقیقی کا مصدر وجدان ہے۔

جہاں تک عقیدے کا تعلق ہے، عام مفہوم میں یہ انتہائی حتمی اور پختہ علم کو کہا جاتا ہے۔ ظن اور قیاس کے مقابلے میں ہم اسے ایک مضبوط اساس رکھنے والا، غیر متزلزل وقوف کہہ سکتے ہیں۔ یوں دیکھیں تو عقیدہ کا لفظ حسی بنیاد پر حاصل ہونے والے علم کی ایک پختہ صورت کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ (مثلاً میں یہ کہوں کہ یہ میرا عقیدہ ہے کہ اس وقت دن ہے اور سورج نکلا ہوا ہے۔ یعنی مجھے اس بات کا انتہائی یقین ہے)۔ عقیدہ، تعقل کا نتیجہ بھی ہو سکتا ہے (مثلاً یہ کہنا کہ میرا یہ عقیدہ ہے کہ ہر آدمی کو ایک دن مرنا ہے)۔ اس طرح عقیدہ، وجدان کی پیداوار بھی ہو سکتا ہے (جیسے مجھے اپنے وجود کا علم، ایک سادہ حقیقت کا ادراک ہے)۔

عقیدے کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ معروضات (objects) یا ان کے وظائف (مثلاً اشیا کے

حقیقی وجود اور ان کی فعلیت) پر مکمل یقین کا نام ہے۔ اشیا کے خارجی وجود' دوسرے اذہان کے موجود ہونے' اللہ تعالیٰ اور "عالم غیب" پر ایمان' عقیدہ کہلائیں گے۔ عقیدہ' کسی قضیئے پر یقین کی صورت میں بھی ہو سکتا ہے (مثلاً سائنسی' مابعد الطبیعیاتی' اخلاقی یا جمالیاتی قضایا کی صداقت پر یقین) جہاں تک اشیا اور معروضات پر عقیدہ کا تعلق ہے' ان کے وجود کی صداقت پر عقیدہ' فوری (immediate) اور راست (direct) ہوتا ہے جب کہ قضایا کی صداقت پر عقیدہ عموماً تفکر کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ قیاس (inference) سے حاصل ہوتا ہے یا وجدان سے ماخوذ ہوتا ہے۔

فلاسفہ نے عقیدے سے متعلق نظریات کو تین جماعتوں میں تقسیم کیا ہے: فکری (intellectual)' احساسی (affective) اور ارادی (volitional)۔ فکری نظریے کے مطابق تمام عقائد' انسان کے حسی ادراکات سے پیدا ہوتے ہیں' جب کہ احساسی نظریے کے مطابق کوئی ادراک یا یاد (memory) اگر غیر معمولی طور پر روشن اور واضح (vivid) ہو' تو عقیدے کو جنم دیتی ہے (ہیوم)۔ ولیم جیمز نے اپنے شہرہ آفاق مضمون The will to believe میں عقیدے کے ارادی نظریے کو بڑی قوت اور خوبی سے پیش کیا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کو یہ حق حاصل ہے' بلکہ بسااوقات یہ ضروری بھی ہے کہ وہ ان چیزوں پر عقیدہ رکھے' جن کے لیے کافی شواہد بھی موجود نہیں ہیں۔ لیکن "عقیدے کی آمادگی" کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ انسان بے دریغ ہر رطب و یابس پر ایمان لے آئے' بلکہ اس میں ایک محتاط انتخاب اور پیش نظر امور میں سے اس چیز کو اختیار کرنا مضمر ہے' جو حیات انگیز' پرشکوہ اور طاقت ور ہو' کیوں کہ عدم فیصلہ خود ایک منفی فیصلے کے مساوی ہوتا ہے۔

علم حسّی اور تعقل یا منطقی علم اور عقیدے میں ایک اہم فرق دونوں کی جہت کا ہے۔ علم محض یا وقوف' کسی قسم کے جذبے سے عاری ہوتا ہے' جب کہ عقیدے میں عقیدت (reverence) پائی جاتی ہے۔ اس میں ایک ماورائی احساس ہے' معروض عقیدہ کی عظمت' بڑائی یا کم ازکم اس کی غیر معمولی اہمیت کا۔ علم محض ایک خالی وقوف ہے اور ایک محدود معنی میں ہم ایک کمپیوٹر کو' جس کے خزینہ یاد میں بہت سی معلومات جمع کر دی گئی ہیں' اور اسے انھیں استعمال کرنے (manipulation) کے قواعد بھی سکھا دیے گئے ہیں' ایک عالم کہہ سکتے ہیں' کیوں کہ "بربنائے علم" وہ ہمارے بہت سے سوالوں کا جواب نہایت صفائی اور صحت کے ساتھ دینے کی قدرت رکھتا ہے' اور دیتا ہے۔ لیکن اس کے ذخیرۂ علم کو ہم "عقیدہ" نہیں کہہ سکتے' کہ اس اصطلاح میں وقوف اور معلومات کے علاوہ احساس اور ارادہ بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر ہمارا خیال ہے کہ علم کی تین شاخوں' حسی علم' تعقل اور وجدان میں' آخر الذکر' عقیدے سے قریب ترین ہے۔

عہد جدید کے جن فلاسفہ نے وجدان اور عقیدے کو اپنے نظام فکر کی ایک اہم بنیاد کے طور پر

تسلیم کیا ہے، ان میں کانٹ، برگساں اور اقبال شامل ہیں۔

کانٹ نے Critique of Qure Reason میں ظاہر کیا ہے کہ اللہ کا وجود، عقلی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس نے وجود الٰہی کے لیے کونیاتی، وجودیاتی اور علت کے دلائل کو غیر تسلی بخش قرار دیا۔ یہ دلائل کمزور ہیں، کیوں کہ یہ تضادات کو ابھارتے ہیں۔ اس کی بجائے وہ وجودِ الٰہی کا اثبات عقل کی جگہ اخلاقی بنیادوں پر کرتا ہے۔ یہ ہمارے اخلاقی شعور کا تقاضا ہے۔ اللہ ہمارے علم کا معروض نہیں، نہ ہمیں اس کا تجربہ ہوتا ہے، لیکن ہمارا اخلاقی شعور اس بات کا متقاضی ہے کہ اعلیٰ اخلاقی قدریں رکھنے والی ایک ایسی زندہ و بینا اور قادر ہستی موجود ہو۔ اپنی Critique of Judgement میں وہ بڑی صفائی سے یہ بتاتا ہے کہ ہمارے اخلاقی اقدار کے نظام نیز یہ احساس کہ کائنات ایک صالح اور قدر و قیمت کے حامل پس منظر میں موجود نظر آتی ہے، اللہ کے وجود کی طرف واضح اشارا کرتے ہیں، لیکن یہ خدا ہمارے حسی تجربات یا عقل محض کے وظائف سے نہیں دریافت کیا جا سکتا بلکہ اس کی معرفت وجدانی ہے۔ اللہ کا وجود تسلیم کرنا، محض ایک خواہش کی تسکین نہیں بلکہ اپنی فطرت کے تقاضے کی تکمیل ہے۔ اگر ہم اللہ پر ایمان نہ لائیں تو ہم گویا اپنے وجود کی حقیقی منطق اور اس کے اسلوب کی خلاف ورزی کریں گے۔ کانٹ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اللہ ہی وہ غائی حقیقت ہے جس سے انسان کا ذہن ایک گہرے اندرونی ربط (عقیدے) میں بندھا ہوا ہے۔ اس طرح اللہ محض ایک اخلاقی مفروضہ نہیں رہتا، بلکہ ایک عظیم حقیقت کے طور پر منکشف ہوتا ہے، اگرچہ وہ حسی تجربے اور منطقی قیاس سے ماورا ہے۔

ہیگل کے نزدیک اگرچہ وجدان، حقیقت تک رسائی کا راستہ نہیں، اور وہ جیکوبی کے "عقیدے" کے نقطہ نظر کا ناقد ہے تاہم بقول ڈاکٹر رادھا کرشن اس کے فلسفہ وحدیت کی بنیاد بھی وجدان ہی ہے۔ غائی وجود Absolute spirit کا ہے۔ تمام کائنات ایک واحد روحانی عضویہ ہے، جو اپنی تکمیل انا self relaization کے لیے ایسے صور اور تصورات کو جنم دیتا ہے، جو اس سے متغائر نظر آتے ہیں، لیکن درحقیقت اس کی غائی تکمیل کے لیے ضروری ہیں۔ اضداد کی یہ جدلیت فطرت میں بھی کارفرما ہے، جس کے ذریعے لامحدود روح اپنی تکمیل کے مراحل طے کر رہی ہے۔ مگر جدلیاتی طریق سے تو "احد" کے تصور تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ بقول کانٹ، کوئی معقولی تصور، بغیر کسی سابق وجدان کے ممکن نہیں۔ اس طرح "احد" کا یہ تصور، جو ہیگل کے فلسفیانہ نظام کی مرکزی کیل ہے، ایک وجدان کا اظہار ہے، نہ کہ کسی جدلی تعقل کا ثمرہ۔ ولیم جیمز نے ہیگل کے بارے میں بڑا معنی خیز اشارا کیا ہے، جب وہ کہتے ہیں کہ ایک ہستی کامل، جو تمام غیر کو اپنے اندر جذب کیے ہوئے ہے، ہیگل کے فلسفے پر حاوی ہے، اور اس کا کون سا قاری اس میں شک کر سکتا ہے کہ یہ اس کے شعور پر صوفیانہ موڈ ہی

سے وجود میں آ سکتی ہے؟ (رادھاکشن، ڈاکٹر: An Idealist view of Life، ۱۹۸۰، ص ۶۵)

اقبال، جمود اور سکوت کے برخلاف، حرکت اور حیات کو کائنات کی اصل حقیقت قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی اس طرح تفہیم کے لیے جو طریق موزوں ہے، وہ تحلیل و تجزیہ کا نہیں، بلکہ وہی ہو سکتا ہے، جو اس متحرک حقیقت کے قدم بقدم چل سکے، اور اس کی لامحدود امنگوں کے ساتھ پرواز کر سکے۔ یہ یقین، ایمان اور وجدان کا طریق ہے، جسے اقبال نے بعض جگہ "عشق" کا نام بھی دیا ہے اور عقل کے ساتھ اس کا حریفانہ تعلق قائم کیا ہے۔

قرآن مجید میں "علم" کا لفظ اپنے سبھی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ "علم رکھنے والے، اور وہ لوگ جو نہیں جانتے برابر نہیں ہو سکتے"۔ (الزمر ۳۹:۹) لیکن "عقیدے" کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم علم حقیقی کے لیے وحی، ایمان اور ایقان کے مشتقات استعمال ہوئے ہیں اور اس ایمان و ایقان کی تحسین کی گئی ہے، جو وحی پر مبنی ہو، کیوں کہ کائنات کی غائی حقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات اور سارے علم کا سرچشمہ، خود اللہ تعالیٰ کی صفت علم ہے۔ لیکن یہ علم، محض وقوف اور تجرید نہیں۔ اسلام نے علم و عمل کو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کی پہلی ہی سورہ میں "اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ" کے ساتھ ہی "وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ" کے الفاظ آئے ہیں۔ گویا ایمان کے ساتھ اللہ کی عملی اطاعت اور دنیا میں (وسیع معنوں میں) معاش کو اس کے حکم کے مطابق استوار کرنا، ساتھ ساتھ جاتے ہیں۔ علم و عمل کے اس لزوم نے مسلمانوں کے ادب میں "علم" کے ساتھ ساتھ "حکمت" کے لفظ کو رواج دیا ہے، اور حکمت نام ہے دانائی کا۔ دانائی، زندگی کی اعلیٰ اقدار کی شناسائی، ان کے فہم، اور ان اقدار کے حصول کے لیے جدوجہد کا نام ہے۔ یہ علم، ایمان، ایقان یا عقیدہ، انسان کے ظاہر و باطن کو سنوارتا ہے، اور اس کی زندگی میں ایک کلیت و ہمہ گیری پیدا کرتا ہے، دراصل یہی فلسفہ کا بھی مقصود ہے۔ یہاں فلسفہ و حکمت، اور ایمان و عقیدہ باہم آمیز ہو جاتے ہیں۔ امام غزالیؒ کے خیال میں علم کا مقصد، سعادت ابدی کا حصول ہے۔ (اصل السعادۃ فی الدنیا و الآخرۃ ھو العلم)۔ اسی لیے مسلمانوں کی دعاؤں میں "علم نافع" کی درخواست کی جاتی ہے۔ مگر جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اس سے مراد محض دنیا کا نفع نہیں، بلکہ دنیا و آخرت دونوں کی فلاح ہے۔ اور اسی معنوں میں علم کا یہ تصور، مروجہ نتائجیت کے تصور سے مختلف ہے، جس میں بظاہر محض دنیاوی "نقد قدر" (cash value) ہی علم کی غایت قرار پاتی ہے۔

یہ بات بظاہر تعجب خیز محسوس ہوتی ہے کہ مسلم فلاسفہ کا پہلا گروہ جو معتزلہ کے نام سے مشہور ہوا، اور جسے غزالی کے انتہائی مخالف قطب پر رکھا جا سکتا ہے، علم و عمل کی وحدت سے متعلق وہی رجحان رکھتا تھا، جو غزالی اور دوسرے اشاعرہ و علما کا تھا۔ معتزلہ نے گناہِ کبیرہ کے مرتکب کو کافر کہا،

کیوں کہ ان کے خیال میں علم و ایمان کے ہوتے ہوئے عمل کی گمراہی (یعنی گناہ کا صدور) ممکن ہی نہیں۔ عمل ' علم ہی کا ثمرہ یا عکس (projection) ہے ' اور اس کے مشاہدے سے علم و ایمان کی کیفیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔

دراصل علم و عمل کی یہ ہم آہنگی ہی ہے ' جو اسلام سے کسی نہ کسی حیثیت میں وابستہ تمام مدارس فکر میں جھلکتی محسوس ہوتی ہے۔ یہاں فلسفہ ' مذہب ہے اور مذہب ' فلسفہ۔ نظریہ ' عمل ہے اور عمل ' عقیدہ۔ یہاں علم برائے علم کا کوئی تصور نہیں۔ ڈاکٹر رادھا کشن کو شاید ایسے ہی ایک مذہب کی تلاش تھی ' جب انھوں نے لکھا کہ ''ہم حیات سے معمور ایک مذہب ' ایک زندہ فلسفے کے منتظر ہیں ' جو عقائد و نظریات کی بنیادوں کی از سر نو تعمیر کرے اور زندگی کا ایک ایسا ضابطہ حیات مرتب کرے ' جس کی انسان اپنی عزت نفس اور مسرت کے ساتھ (with self respect and joy) پیروی کر سکے''۔
(رادھاکشن ' ڈاکٹر: An Idealist view of Life ' ۱۹۸۰ ' ص ۶۵)

فلسفے میں علم کی اس صورت کی ' جسے ہم مذہب کی اصطلاح میں عقیدہ ' ایمان یا ایقان کہتے ہیں ' کیا اہمیت ہے؟ اقبال نے کہا تھا کہ:

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

اگر فلسفہ کو ایک زندہ اور متحرک قوت حیات بنانا ہے ' یا زندگی کو فلسفہ پر استوار کرنا مقصود ہے ' تو اسے ایسے نظام عقیدہ و ایمان سے وابستہ کرنا ہو گا ' جو کائنات میں خیر کی قوت کا ساتھ دینے والا ہو ' زندگی کو کائنات کی اندھی قوتوں کے ہاتھوں ظہور میں آنے والا ایک حادثہ نہ سمجھے ' بلکہ اس کے تمام تر حسن و معنویت اور اقدار کے ساتھ اسے خالق کائنات کی حکمت و قدرت کا ایک مظہر خیال کرے۔ یہی عقیدہ ' ایمان اور علم ' زندگی اور فکر کو ہم آہنگ کرتا ہے اور ان میں افتراق کی بجائے اتحاد کو وجود میں لاتا ہے۔ یہاں فکر ' ارادے اور احساس کی تثلیث ختم ہو جاتی ہے ' حواس ' تفکر اور وجدان میں توافق پیدا ہو جاتا ہے ' اور حیات و کائنات میں کوئی دوئی باقی نہیں رہتی۔

لے Opinion کے لیے ''ظن'' یا ''تخمینی'' کی اصطلاح ' افلاطون کے مفہوم کو بخوبی واضح کرتی ہے۔ قرآن مجید سے ظنی علم کے عبث ہونے کی تائید ملتی ہے: اِنْ یَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ | اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا ؎
''راہ بر ہو ظن و تخمین تو زبوں کار حیات۔