خطباتِ اقبالؒ کا سلیس اور رواں ترجمہ

اسلامی فکر کی نئی تشکیل

علامہ محمدؐ اقبالؒ

شہزاد احمد

Marfat.com

خطباتِ اقبالؒ کا سلیس اور رواں ترجمہ

اسلامی فکر کی نئی تشکیل

علامہ محمدؒ اقبالؒ

مترجم:
شہزاد احمد

مکتبہ خلیل
یوسف مارکیٹ غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

Marfat.com

97
297.04
16051
94L15

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

نام کتاب	....	اسلامی فکر کی نئی تشکیل
ترجمہ	....	شہزاد احمد
ناشر	....	مکتبہ خلیل، لاہور
مطبع	....	رحمانیہ پرنٹرز، لاہور
کمپوزنگ	....	اقبال اعتبار
سرورق	....	وقاص انور
تعداد	....	پانچ سو
قیمت	....	-/150 روپے
سن اشاعت	....	جنوری 2005ء

ملنے کا پتہ

علم و عرفان پبلشرز

34-اردو بازار لاہور، فون: 7232336 - 7352332

Marfat.com

انتساب!

احمد جاوید کے نام

Marfat.com

Marfat.com

فہرست

ابتدائیہ	شہزاد احمد	9
دیباچہ	علامہ محمد اقبال	15
پہلا خطبہ:	علم اور مذہبی واردات	17
دوسرا خطبہ:	مذہبی واردات کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ	51
تیسرا خطبہ:	خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم	87
چوتھا خطبہ:	خودی......اس کی آزادی اور بقا	121
پانچواں خطبہ:	اسلامی ثقافت کی روح	153
چھٹا خطبہ:	اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول	177
ساتواں خطبہ:	کیا مذہب ممکن ہے؟	211

Marfat.com

Marfat.com

ابتدائیہ

یہ شاید 1953ء کی بات ہے' جب پاکستان میں پہلی فلاسوفیکل کانفرنس (Philosophical Conference) منعقد ہوئی تھی۔ اس کے مہمان خصوصی آکسفورڈ کے پروفیسر ڈاکٹر وزڈم (Dr.Wisdom تھے)۔ ان کا خصوصی مقالہ افلاطون کے مکالمات (Dialogues of Plato) پر تھا۔ انہوں نے اس مقالے کے آغاز میں یہ فرمایا تھا کہ ہر پچاس برس کے بعد افلاطون کا ترجمہ پھر سے کیا جانا چاہیے' کیونکہ پچاس برس میں زبان و بیان کے اندر ایسی تبدیلیاں وقوع پذیر ہو جاتی ہیں کہ نئے قاری کے لیے نئے ترجمے کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ یہ چھٹی دہائی کی بات ہے' جب زندگی آج کے مقابلے میں بہت ست رفتار تھی' اگر ڈاکٹر وزڈم اس زمانے میں وہ مقالہ لکھتے تو ممکن ہے کہ وہ اس مدت کو گھٹا دیتے۔ اقبال سے ہمیں بچھڑے ہوئے پچاس برس سے زیادہ ہو چکے ہیں' لہذا اقبال کے خطبات کا ترجمہ کرنے کے لیے کم از کم ایک جواز تو موجود ہے۔

جس نسل سے میرا تعلق ہے' وہ اقبال کے سائے میں پروان چڑھی ہے۔ ہم نے زندگی میں جو پہلا شعر سنا تھا' وہ غالباً اقبال ہی کا تھا۔ ہمیں جو دعا یاد کروائی گئی تھی' وہ یقیناً اقبال کی لکھی ہوئی تھی۔ ہم جہاں جاتے تھے' ہمیں اقبال کے اشعار سننے اور دیکھنے کو ملتے تھے۔ جب اقبال فوت ہوئے تو میری عمر چھ برس کی تھی' مگر مجھے یاد ہے کہ ہمارے گھروں میں کیسا سوگ منایا گیا تھا۔ اخباروں میں ان کے جنازے کی جو تصویریں چھپی تھیں' وہ ہم نے دیواروں پر لگائی تھیں...... مگر پھر ذاتی طور پر مجھ پر ایک دور ایسا بھی آیا تھا' جب میں نے اقبال کے خلاف بغاوت کی تھی۔ اس کی وجہ ایک تشکیکی رویہ تھا' جو بعض فلسفیانہ مباحث سننے کے بعد میرے اندر جڑ پکڑ گیا تھا۔

Marfat.com

اگر آپ خود اس تجربے سے نہیں گزرے، تو آپ کو یہ اندازہ نہیں ہوسکتا کہ کم عمری میں تشکیکی رویہ کس قدر اذیت ناک ہوسکتا ہے۔ کم عمری میں علم سے زیادہ یقین کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر یقین متزلزل ہو جائے، تو انسان خود کو ڈال سے ٹوٹے ہوئے پتے کی طرح محسوس کرتا ہے۔ میں نے ابھی میٹرک بھی نہیں کیا تھا جب میں اس الجھن میں گرفتار ہوا۔ اسی زمانے میں پاکستان بنا اور ہم ہجرت کر کے امرتسر سے لاہور آ گئے۔ کہنے کو یہ چند میل کا فاصلہ تھا، مگر ایک عالم پر قیامت گزر گئی تھی۔

اس زمانے میں میری سب سے بڑی مشکل یہ تھی کہ میرے سوالات واضح نہیں تھے۔ مجھے معلوم نہیں تھا کہ میں کیا چاہتا ہوں۔ شاید اسی الجھن کے باعث میں نے ایم اے نفسیات میں داخلہ لے لیا۔ وہ پہلی کتاب جس نے مجھے راہ سجھائی ژونگ کی کتاب Modern Man In Search of A Soul (جدید انسان روح کی تلاش میں) تھی، یوں لگا جیسے کسی نے میرے زخموں پر پھاہا رکھ دیا ہے۔

ایم اے نفسیات کرنے کے بعد دور دور تک نوکری ملنے کا کوئی امکان نہ تھا۔ اس لیے میں نے ایم اے فلسفہ میں داخلہ لے لیا۔ پھر پہلی بار مجھے اقبال کے خطبات پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ ان خطبات نے میری پوری شخصیت کو بدل کر رکھ دیا۔ میں نے اس کی وساطت سے اقبال کی شاعری کی نئی جہتیں دریافت کیں۔ میرا خیال ہے کہ میں ان لوگوں میں سے ہوں، جنھوں نے اقبال کے فلسفے کے حوالے سے اس کی شاعری کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، جبکہ عام طور پر تو لوگ شاعری سے فلسفے کی طرف جاتے ہیں۔

ایم اے فلسفہ کرنے کے دوران ہی میں نے اپنی کتاب ''مذہب، تہذیب، موت'' کا خاکہ بنا لیا تھا۔ اگرچہ وہ کتاب فرائیڈ کے نظریۂ جبلتِ مرگ (Death Instinet) کے بارے میں تھی، مگر ان مضامین میں اقبال کے اثرات نمایاں ہیں، خصوصاً اس حصے میں جو مذہبی واردات سے متعلق ہے۔ یہ کتاب 1962ء میں شائع ہوئی تھی۔

اقبال کے خطبات کو ترجمہ کرنے کا خیال مجھے کبھی نہ آیا۔ آتا بھی کیسے؟ زندگی کرنے کے لیے میں نے جس شعبے کا انتخاب کیا تھا، اس میں تھوڑا بہت پڑھنے کے لیے وقت تو نکل آتا تھا، مگر لکھنے کی گنجائش بالکل نہ تھی۔ زیادہ سے زیادہ غزل ہی لکھی جاسکتی تھی۔ سو میں لکھتا رہا تھا۔

پھر اچانک 1984ء میں مجھ پر دل کا دورہ پڑا...... اس کے بعد کئی ماہ تک مجھے چلنے

Marfat.com

پھرنے کی اجازت نہ مل سکی۔اس دوران میں' میں صرف ایک ہی کام کر سکتا تھا کہ تھوڑا بہت پڑھ لکھ لیا جائے' سو مجھے اشفاق احمد صاحب نے یونیورسٹی گرانٹ کمیشن کی ایک کتاب ترجمہ کرنے کو دے دی۔ وہ میں نے ترجمہ کر دی۔ (اسی دوران میں نے ذہن کی حیاتیات پر اور فلسفۂ سائنس پر مضامین کا ایک سلسلہ لکھا' جو بعد میں دو کتابوں کی شکل میں شائع ہو گیا) اس کتاب کی بنیاد پر سراج منیر صاحب نے ڈاکٹر اجمل کی ایک کتاب انہی کے ایماء پر' مجھ سے ترجمہ کروائی' اور پھر اچانک اقبال کے خطبات کا ترجمہ کرنے کی فرمائش کر دی۔ میں نے فوراً اسے قبول کر لیا۔ مجھے مشکلات کا اندازہ تو تھا مگر میرا جی چاہتا تھا کہ میں اس چیلنج کو قبول کروں' چنانچہ اپنی بساط کے مطابق میں نے اس کا ترجمہ کر کے سراج صاحب کو دکھایا۔ ان کی حوصلہ افزائی ہی کی بدولت میں نے کوئی پانچ ماہ میں یہ ترجمہ مکمل کر دیا۔ (یہ 1987ء کی بات ہے)

اس دوران میں ایک دلچسپ واقعہ ہوا۔ ڈاکٹر وزیر آغا نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ میں ان کو ترجمہ دکھاؤں۔ میں نے تعمیل ارشاد کی۔ انہوں نے انگریزی کے پہلے ہی صفحے کا موزانہ اردو سے کیا تو یہ پتہ چلا کہ ایک مقام پر میں نے آدھے جملے کا ترجمہ ہی نہیں کیا۔ اب امکان اس بات کا تھا کہ ایسی غلطی اور مقامات پر بھی ہو گئی ہو۔ پھر جب الطاف گوہر صاحب کو معلوم ہوا کہ میں کچھ تراجم کر رہا ہوں' تو انہوں نے مجھے یہ نصیحت کی کہ اس پر نظر ثانی ضرور کروا لینا' چنانچہ میں نے سراج منیر صاحب سے کہا کہ اس کتاب پر نظر ثانی کی ضرورت ہے' چنانچہ نظر ثانی کے لیے سہیل عمر صاحب سے درخواست کی گئی۔ میں ان کا بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے نہ صرف فرصت نکالی' بلکہ بہت سے مسائل پر میرے اور ان کے درمیان طویل مذاکرات بھی ہوئے۔ کسی حد تک اس ترجمے کو احمد جاوید نے بھی دیکھا۔ اصل میں سہیل عمر صاحب نے ہی اس کتاب کو موجودہ صورت دی ہے۔

میں نے کوشش کی ہے کہ خطبات کا یہ ترجمہ عام فہم ہو۔ کئی مقامات پر میں نے اصطلاح استعمال کرنے کی بجائے مطلب بیان کر دیا ہے۔ مقصد یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ لوگ اسے سمجھ سکیں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ کوشش بھی کی گئی کہ مفہوم بگڑنے نہ پائے۔ اس میں میں کس حد تک کامیاب ہوا ہوں' یہ تو آپ ہی بتا سکتے ہیں۔

مجھے یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ یہ ایک مثالی ترجمہ ہے' البتہ یہ درخواست میں ضرور کروں گا کہ آپ کو اگر کہیں کوئی غلطی نظر آئے یا آپ کی کوئی تجویز ہو' تو مجھے اس سے ضرور آگاہ کریں تاکہ

Marfat.com

اگلے ایڈیشن میں میری رہنمائی ہو سکے۔

یہ ترجمہ کرتے وقت میں نے پروفیسر شیخ منہاج الدین کی کتاب ''قاموس اصطلاحات'' سے بہت مدد لی ہے۔ اشفاق احمد صاحب نے ''فرہنگ اصطلاحات'' کے کچھ حصے اشاعت سے پہلے ہی مجھے دے دیے تھے' میں ان کا بھی ممنون ہوں۔ اس کتاب کو آخری شکل دینے میں اور پروف پڑھنے میں صبیح خاور اور عزیز ابن الحسن صاحبان نے' جو محنت کی ہے' اس کے لیے میں ان کا شکر گزار ہوں۔ اس کتاب کا اشاریہ جناب اشفاق انور نے بنایا ہے' وہ بھی شکریے کے مستحق ہیں۔

شہزاد احمد

12 دسمبر 1989ء

31۔ڈی' آفیسر کالونی

غازی روڈ' لاہور چھاؤنی (54810)

نوٹ: جیسا کہ ظاہر ہے میں نے یہ ابتدائیہ 1989ء کے آخر میں لکھا تھا' پھر یہ کتاب چھپ تو گئی مگر اس میں کچھ ایسی غلطیاں رہ گئیں' جن کا تعلق پروف ریڈنگ سے تھا' لہذا یہ کتاب قاری تک نہ پہنچ سکی' اب اس کا مسودہ ادارہ ثقافت اسلامیہ سے خرید کر موجودہ ادارے کے تحت شائع کیا جا رہا ہے' جو مسودہ واپس ملا تھا' وہ میرا اصل مسودہ تھا' جس میں سہیل عمر صاحب کی نظر ثانی شامل نہیں تھی۔ میں نے اس کام کے لیے دوسری بار ان کو تکلیف نہیں دی۔ جس اشاریے کا ذکر اس ابتدائیے کے آخر میں موجود ہے' وہ بھی اس میں شامل نہیں' آئندہ اشاعت میں اگر ممکن ہوا تو اسے بھی ترجمہ کر کے شامل کر دیا جائے گا۔ شیخ محمد سعید صاحب میرے استاد ہیں اور انہوں نے خطبات کے سلسلے میں جو کام کیا ہے اس کی داد نہ دینا زیادتی ہوگی' ممکن ہوا تو ان کی وضاحتیں بھی ترجمہ کر کے شائع کرنے کی کوشش کی گئی جائے گی۔

جب ان خطبات کا ترجمہ کیا گیا تھا تو اس میں انگریزی اصطلاحات نہیں دی گئی تھیں' اب یہ محسوس کیا گیا ہے کہ ایسا کرنا ضروری ہے' کیونکہ اردو میں اصطلاحات کے سلسلے میں اتفاق رائے کا فقدان ہے' کوئی ایسا ادارہ بھی نہیں جس نے ان اصطلاحات کو حتمی شکل دینے کی کوشش کی ہو' مقتدرہ قومی زبان یہ کام کر سکتا تھا مگر انہوں نے دوسرے کاموں کو فوقیت دی' انگریزی

Marfat.com

اصطلاحات دے دینے سے طالب علموں کا مسئلہ کسی حد تک تو حل ہو ہی سکتا ہے۔اس کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ اصطلاحات کا مطلب بیان کرنے کی ضرورت کم ہوگئی۔ میں نے ایک بار پھر احمد جاوید صاحب سے درخواست کی ہے کہ اس مسودے پر ایک نظر ڈال لیں' میں ممنوں ہوں کہ انہوں نے میری درخواست کو قبول کیا ہے۔

میں نے کوشش تو کی ہے کہ اقبال کے مفہوم کو اردو میں آپ تک پہنچاؤں' اگر اس سلسلے میں مجھ سے کوتاہی ہوئی ہو یا آپ کوئی تجویز دینا چاہیں تو مجھ سے ضرور رابطہ کریں۔ میں آپ کے تعاون کے لیے آپ کا پیشگی شکریہ ادا کرتا ہوں۔

25دسمبر2000ء

شہزاد احمد

فون:042-6660233-6680207

Marfat.com

Marfat.com

دیباچہ

قرآن وہ کتاب ہے، جو خیال سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔ ایسے انسان بہرحال موجود ہیں، جن کے لیے نامیاتی طور پر یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس اجنبی کائنات کو ایک حیاتی عمل کے طور پر قبول کر سکیں، کیونکہ یہی وہ خصوصی باطنی واردات ہے، جس پر مذہبی ایمان کا بالآخر دارومدار ہے۔ جدید انسان نے ٹھوس خیال کی نشوونما کی عادت کو ترقی دے لی ہے۔ یہ عادت وہ ہے، جس کی اسلام نے کم از کم اپنے ثقافتی مدارج کی ابتدا میں خود پرورش کی تھی۔ اب وہ ان تجربات کی ویسی صلاحیت کے قابل نہیں ہے اور وہ اس پر شبہ کرتا ہے، کیونکہ اس کے اندر واہمہ (Illusion) بننے کی اہلیت موجود ہے۔ تصوف کے جو زیادہ کھرے مکاتب فکر ہیں، بلاشبہ انہوں نے مذہبی واردات کے ارتقا کو صورت دینے اور جہت عطا کرنے کے لیے بہت کچھ کیا ہے، مگر ان کے بعد آنے والے جدید ذہن کے متعلق اپنی لاعلمی کی وجہ سے قطعاً اس قابل نہیں رہے کہ جدید فکر اور تجربے سے زیادہ گہرائی میں جا کر متاثر ہو سکیں یا تازہ تحریک (Inspiration) حاصل کر سکیں۔ وہ لکیر کے فقیر ہیں، وہ ایسے طریق کار ابھی تک اپنائے ہوئے ہیں، جو ان نسلوں کے لیے بنائے گئے تھے، جو بہت سے پہلوؤں میں، ثقافت کا ہم سے مختلف تصور رکھتی تھیں۔ قرآن کہتا ہے ''تمہاری تخلیق حیات ثانیہ (Resurrection) کسی اکیلے فرد کی تخلیق اور رستخیز کی طرح ہے۔'' اگر اس جیسی حیاتیاتی وحدت کو زندہ تجربے میں لایا جائے، جیسی کہ اس آیت میں موجود ہے، تو آج کے حوالے سے ایسے طریق کار کی ضرورت ہو گی جو فعلیاتی (Physiologically) سطح پر کم شدید ہو مگر نفسیاتی (Psychologically) سطح پر ایسا ہو کہ ٹھوس ذہن کے لیے زیادہ موزونیت رکھتا ہو۔ اس طریق کار کی عدم موجودگی میں ایسے مذہبی علم کا مطالبہ جو سائنسی صورت

Marfat.com

رکھتا ہو فطری بات ہے۔ ان خطبات میں، جن کا آغاز مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی درخواست پر ہوا تھا، پھر یہ خطبات مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیئے گئے تھے، میں نے جزوی طور پر ہی سہی، اس فوری مطالبے کو پورا کرنے کی کوشش کی اور مسلم دینی فلسفے کی نئی تشکیل لکھی ہے اور اسلام کی فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے، انسانی آگہی کی حالیہ صورتِ حال کو بھی مدِ نظر رکھا ہے۔ لمحۂ موجودہ اس کام کے لیے بہت موزوں بھی ہے۔ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی ہی بنیادوں پر تنقید کرنا سیکھ لیا ہے، جس کے نتیجے میں اس طرح کی مادیت، جو پہلے اس نے رواج دی تھی، اب تیزی سے غائب ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں، جب مذہب اور سائنس، وہ ہم آہنگیاں دریافت کر لیں گے جن کا اب تصور بھی نہیں کیا جاتا۔ یہ بہر صورت یاد رہنا چاہیے کہ فلسفیانہ فکر میں حتمیت (Finality) کوئی شے نہیں ہے۔ جوں جوں علم ترقی کرتا رہے گا اور فکر کے تازہ افق ہویدا ہوتے رہیں گے، تو دوسرے تصورات، جو شاید بہتر بنیادیں رکھتے ہوں گے ان تصورات سے جن کا ذکر ان خطبات میں کیا گیا ہے۔۔۔ ممکنات میں سے ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم احتیاط کے ساتھ انسانی فکر کی ترقی کو نظر میں رکھیں اور اس کے سلسلے میں ایک آزادانہ تنقیدی رویہ بھی قائم رکھیں۔

محمد اقبال

Marfat.com

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی واردات

جس کائنات میں ہم رہتے ہیں' اس کی خاصیت (Character) اور عمومی ساخت (Structure) کیا ہے؟ کیا اس کائنات کی تشکیل میں کوئی دائمی عنصر بھی موجود ہے؟ (اگر ہے) تو ہمارا اس سے رشتہ کیا ہے؟ ہم اس میں کیا مقام رکھتے ہیں؟ اور وہ جگہ جہاں ہم رہتے ہیں اس کے لیے کس طرح کا شعار (Conduct) زیادہ موزوں ہے؟ یہ سوالات مذہب' فلسفے اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔ مگر جس طرح کا علم شاعرانہ القا (Inspiration) ساتھ لے کر آتا ہے' وہ بنیادی طور پر اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادی ہے' وہ تمثیلی' مبہم اور غیر واضح ہوتا ہے' مذہب اپنی ترقی یافتہ صورت میں شاعری سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ وہ فرد سے معاشرے کی طرف چلا جاتا ہے۔ مطلق حقیقت (Ultimate Reality) کے سلسلے میں اس کا رویہ انسانی استعداد کو محدود سمجھنے کے خلاف ہے' وہ اس کے دائرۂ کار کو وسیع کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حقیقت کی بلاواسطہ رویت (Vision) سے کم کسی شے کی توقع اس سے نہیں کی جا سکتی۔ اس صورت میں کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفے کا خالصتاً خردمندانہ (Rational) طریق کار مذہب پر منطبق کر دیا جائے۔ روحِ فلسفہ استفسار (Inquiry) کا آزادانہ حصول ہے۔ وہ ہر طرح کے مقتدرہ (Authority) کو شک کی نظر سے دیکھتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ وہ فکر انسانی کے مخفی گوشوں کے ان مفروضوں کا سراغ لگائے' جو بغیر جانچ پڑتال کے قبول کر لیے گئے ہیں' اس جدوجہد کے نتیجے میں ممکن ہے کہ وہ انکار تک پہنچے یا کھلے دل سے اس بات کا اعتراف کر لے کہ مطلق حقیقت

Marfat.com

(Ultimate reality) تک رسائی عقلِ محض (Pure reason) کے بس کی بات نہیں ہے۔ دوسری طرف مذہب کا جوہر (Essence) ایمان ہے۔ ایمان پرندے کی طرح اپنا وہ بے نشان راستہ دیکھ لیتا ہے' جسے خرد نے چھوا تک نہیں۔ ایک عظیم مسلم صوفی شاعر کے الفاظ میں ''وہ انسان کے زندہ دل پر گھات لگاتی ہے اور اس سے نظر نہ آنے والی وہ دولت چھین لیتی ہے' جو اس کے باطن میں موجود ہوتی ہے۔'' اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایمان محض احساس سے بڑی شے ہے' اس میں تفکرانہ مواد سے ملتی جلتی کوئی چیز ہوتی ہے' اس میں متکلمین (Scholastic) اور صوفیا جیسے ایک دوسرے کے مخالف گروہ بھی موجود ہوتے ہیں' جو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ تاریخ مذاہب میں خیال (Idea) مذہب کا زندگی بخش (Vital) عنصر ہے' یہ الگ بات کہ جہاں تک بنیادی اصولی (Doctrinal) پہلو کا تعلق ہے' اس کی تعریف کرتے ہوئے پروفیسر وائٹ ہیڈ (Professor White Head) نے کہا ''وہ عمومی حقیقتوں کا ایسا نظام ہے' جسے اگر خلوص دل سے قبول کرلیا جائے اور واضح طور پر سمجھ لیا جائے تو وہ کردار کو یکسر تبدیل کر دینے پر قدرت رکھتا ہے''۔ اب چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی قلب ماہیت (Transformation) اور راہنمائی مذہب کا لازمی مقصد ہے' تو اس سے یہ کھلتا ہے کہ وہ عمومی حقائق جن پر مذہب مشتمل ہے' کسی بھی صورت میں غیر حل شدہ نہیں رہنے چاہئیں۔ کوئی بھی شعار (Conduct) کے مشتبہ اصولوں کی بنیاد پر جی کڑا کر کے عمل کرنے کو تیار نہیں ہوگا۔ بیشک اپنے منصب کے پیشِ نظر مذہب کو اپنے اساسی اصولوں کے لیے سائنسی اذعان (Dogma) سے بھی کہیں بڑھ کر عقلی بنیاد کی ضرورت ہے۔ سائنس عقلی (Rational) مابعدالطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے؟ کم از کم اب تک تو اس نے یہی کیا ہے۔ مگر مذہب تجربے کے اضداد (Oppositions) میں ہم آہنگی کی تلاش کو اور ماحول کے اس جواز کو جس میں انسان زندگی بسر کرتا ہے' مشکل ہی سے نظر انداز کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ نے بہت چابکدستی سے یہ اشارہ کیا ہے کہ ادوارِ اعتقاد (Faith) ہی ادوارِ عقلیت (Rationalism) ہیں۔ ایمان کی عقلی تاویل پیش کرنے کا مطلب یہ اعتراف کرنا نہیں ہے کہ فلسفے کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔ بے شک فلسفے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مذہب کو پرکھے' مگر جو کچھ پرکھا جا رہا ہے' اس کی فطرت یہ ہے کہ وہ فلسفے کے اختیارات کے آگے' صرف اپنی شرائط پر سرِ تسلیم خم کرے گا۔ مذہب کی پرکھ پڑتال کرتے ہوئے فلسفہ اپنے مواد میں مذہب کو کمتر جگہ نہیں دے سکتا۔ مذہب کوئی شعبہ جاتی

Marfat.com

(Departmental) معاملہ نہیں ہے۔ وہ صرف خیال (Thought) نہیں ہے' نہ محض احساس اور نہ ہی فقط عمل' وہ ایک مکمل انسان کا اظہار ہے۔ چنانچہ مذہب کے ارتقا میں' فلسفے کو مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کرنا ہوگا اور اس کے پاس کوئی اور چارۂ کار بھی نہیں ہے' اسے بہر حال یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ فکری تالیف (Synthesis) کے عمل میں وہ (مذہب) مرکزی شے ہے۔ یہ فرض کرنے کے لیے بھی کوئی جواز موجود نہیں کہ خیال اور وجدان (Intuition) اپنی اصل میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں' وہ ایک ہی جڑ سے پھوٹتے ہیں اور ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔ ایک حقیقت کو ریزہ ریزہ دیکھتا ہے اور دوسرا اس کا نظارہ اس کی کلیت (Wholeness) میں کرتا ہے۔ ایک کی نظر دوام (Eternal) پر ٹک جاتی ہے' دوسرے کی نظر حقیقت کے عارضی (Temporal) پہلوؤں پر ہوتی ہے۔ ایک کلی حقیقت کی حضوری کا لطف اٹھاتی ہے اور دوسری کا مقصد کل کو تسخیر کرنا ہے' وہ آہستہ آہستہ کل کے تمام حصوں کی تخصیص (Specifying) وتحدید (Closing up) کرتی ہے' تا کہ ان کا خصوصی مشاہدہ کیا جا سکے۔ دونوں کو تجدیدِ توانائی (Rejuvenation) کے لیے ایک دوسرے کی ضرورت ہے۔ دونوں ایک ہی حقیقت کے نظارے کے طلب گار ہیں' جو ان پر اپنا اخفا ان کی زندگی کے مخصوص تفاعل (Function) کے اعتبار سے کرتی ہے۔ حقیقت میں وجدان' جیسا کہ برگسان (Bergson) نے بجا طور پر کہا تھا' خرد (Intellect) کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اسلام میں عقلی بنیاد کی تلاش کا آغاز رسول نے خود کر دیا تھا' وہ مستقل یہ دعا کیا کرتے تھے "اے خدا مجھے اشیا کی اصل حقیقت سے آشنا کر" (اللھم ارنا حقائق الاشیاء کما ھی) بعد میں آنے والی صوفیا اور غیر صوفی عقلیت پسندوں (Rationalists) نے اس سلسلے میں جو کام کیا' وہ ہماری ثقافتی تاریخ کا ایک نہایت سبق آموز باب ہے۔ اس سے یہ کھلتا ہے کہ خیالات کے ایک مربوط (Coherent) نظام کی خواہش کس قدر شدید تھی' اس کی روح کو سچائی سے مخلصانہ لگاؤ تھا مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ عہد کی حدود بھی تھیں' جس کے باعث اسلام کی بہت سی دینیاتی (Theological) تحریکیں' اس قدر بارآور ثابت نہیں ہوئیں' جتنی وہ کسی اور عہد میں ہو سکتی تھیں۔ جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں یونانی فلسفہ اسلامی تاریخ میں ایک عظیم ثقافتی قوت رہا ہے۔ تاہم قرآن کے محتاط مطالعے اور دینی متکلمین کے مختلف مکاتب فکر جو یونانی فکر کے زیر اثر پیدا ہوتے رہے (کے مطالعے سے) یہ عجیب وغریب

Marfat.com

حقیقت سامنے آتی ہے کہ یوں تو یونانی فلسفے نے مسلمان مفکرین کے دائرۂ فکر کو بہت وسعت دی مگر مجموعی طور پر ان کی قرآنی بصیرت کو دھندلا دیا۔ سقراط (Socrates) نے اپنی توجہ صرف انسانی دنیا تک محدود رکھی‘ اس کے نزدیک انسان کا صحیح مطالعہ خود انسان تھا‘ پودوں‘ کیڑے مکوڑوں اور ستاروں کی دنیا نہیں تھی‘ یہ سب کچھ قرآن کی اس روح کے خلاف تھا‘ جو شہد کی مکھی جیسی معمولی شے کو بھی القائے خداوندی سے بہرہ ور سمجھتی ہے‘ اور قاری سے بار بار مطالبہ کرتی ہے کہ وہ ہر لحظہ بدلتی ہوئی ہواؤں کا مشاہدہ کرے‘ دن رات کو بدلتے ہوئے دیکھے‘ بادلوں‘ ستاروں بھرے آسمانوں‘ لامتناہی مکان (Infinite Space) میں تیرتے ہوئے سیاروں کا نظارہ کرے۔ سقراط کا سچا شاگرد ہونے کی حیثیت سے افلاطون نے حسیاتی ادراک (Sense Perception) کو پسند نہ کیا‘ اس کے نزدیک یہ ادراک معلومات فراہم کرسکتا تھا‘ حقیقی علم نہیں۔ یہ تو قرآن کے مطابق نہیں تھا جو ”دیکھنے اور سننے کو اللہ تعالیٰ کا نہایت قابلِ قدر عطیہ سمجھتا ہے۔“ اللہ کے حضور انہیں اپنے دنیاوی اعمال کا ذمے دار قرار دیتا ہے۔ یہ وہ بات ہے جو قرآن کے ابتدائی مسلم طلبا کی نظر سے مکمل طور پر اوجھل رہی‘ کیونکہ وہ کلاسیکی تفکر (Classical Speculation) کے سحر میں گرفتار تھے۔ انہوں نے قرآن کا مطالعہ یونانی فکر کی روشنی میں کیا تھا۔ چنانچہ ان کو یہ جاننے میں دو سو برس لگ گئے۔ مگر وہ پھر بھی صاف طور پر یہ نہ جان سکے کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر ردِ کلاسیک (Anti -Classical) ہے۔ جب یہ اندازہ ہوا تو گویا ایک طرح کی فکری بغاوت رونما ہوگئی‘ جس کی مکمل اہمیت کا اندازہ شاید آج تک بھی نہیں لگایا جاسکا۔ جزوی طور پر اس بغاوت کی وجہ سے اور کچھ اپنے ذاتی واقعات (Personal History) کے باعث‘ غزالی نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی۔ وہ مذہب کے لیے غیر محفوظ بنیاد ہے اور اس کا مکمل جواز روحِ قران سے بھی دستیاب نہیں ہوتا۔ غزالی کا سب سے بڑا حریف ابن رشد جس نے بغاوت کے خلاف یونانی فلسفے کی مدافعت کی اور ارسطو کے زیر اثر اس نظریے کا پیروکار ٹھہرا جسے ”بقائے عقلِ فعال“ (Immortality of Active Intellect) کہا جاتا ہے۔ یہ نظریہ ایک زمانے میں فرانس اور اٹلی کی خردمندانہ زندگی پر بری طرح اثر انداز تھا مگر یہ نظریہ میرے نزدیک اس نقطۂ نظر کے بالکل برعکس ہے‘ جو قرآن انسانی ایغو (Ego) کی قدر (Value) اور مقدر (Destiny) کے بارے میں رکھتا ہے۔ چنانچہ ابن رشد کی نگاہ سے اسلام کا ایک عظیم اور بارآور خیال اوجھل ہوگیا اور یوں اس نے انجانے میں زندگی کے ایک کمزور فلسفے کی نشوونما میں مدد دی‘ جو

Marfat.com

انسان کی نظر میں اپنے وجود کے ساتھ خدا اور دنیا کو بھی دھندلا دیتی ہے۔ اشاعری (Asharite) مفکرین میں جو لوگ زیادہ تعمیری تھے' بے شک درست راستے پر تھے اور انہوں نے عینیت (Idealism) کی بعض جدید ترین صورتوں کی پیش بینی کر لی تھی' حالانکہ مجموعی طور پر اشاعرہ تحریک کا مقصد یونانی جدلیات کے ہتھیار کی مدد سے محض مروج معتقدات کا تحفظ تھا۔ معتزلہ (Mutazilah) مذہب کو صرف نظریات کا مجموعہ (Doctrine) سمجھتے تھے اور ناگزیر قوت کے طور پر اسے نظر انداز کرتے تھے' حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے کسی غیر تصوری (Non-conceptual) طریقے کو خاطر ہی میں نہیں لاتے تھے اور مذہب کو محض منطقی تصورات کا ایک ایسا نظام بنا دیتے تھے' جس کی انتہا ایک خالصتاً منفی رویہ تھا۔ وہ یہ نہیں دیکھ پائے کہ علم کی دنیا میں سائنس یا مذہب کے لیے ٹھوس تجربے سے مکمل طور پر فکری آزادی حاصل کر لینا ممکن نہیں ہے۔

کسی صورت میں اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ غزالی کی تبلیغ میں اٹھارویں صدی کے جرمن (فلسفی) کانٹ کی طرح مصلحانہ (Apostolic) شان پائی جاتی ہے' جرمن میں عقلیت (Rationalism) مذہب کے حلیف کے طور پر ابھری' لیکن اسے جلد ہی اندازہ ہو گیا کہ مذہب کا غطرسی (Dogmatic) پہلو پیش کیے جاسکنے کے قابل نہیں۔ اب اس کے لیے ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ اپنے غطرسی نظام کو تقدیس کی بیاض سے خارج کر دیا جائے۔ غطرسی نظام کے خارج ہوتے ہی افادیت پسندی (Utilitarian) کی اخلاقیات در آئی اور یوں عقلیت ہی نے لادینی (Unbelief) کی مملکت کو مکمل کر دیا۔ جرمنی میں دینیاتی فکر کی یہ صورتِ حال تھی' جب کانٹ کا ظہور ہوا' اس کی (کتاب) انتقاد عقل محض (Critique of Pure Reason) نے انسان کی عقلی حدود کا اخفا کیا اور عقلیت پسندی کے تمام کارخانے کو راکھ کا ڈھیر بنا دیا۔ اسے بجا طور پر اپنے ملک کے لیے خداوند کا عظیم ترین عطیہ کہا جاتا ہے۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک (Scepticism) نے جو کچھ زیادہ ہی طول کھینچ گئی' عملی طور پر عالم اسلام میں اسی طرح کا کام سرانجام دیا اور اس مغرور مگر کھوکھلی عقلیت کی کمر توڑ کر رکھ دی جس کے سفر کی سمت کانٹ سے پہلے کی جرمن عقلیت جیسی تھی۔ بہر حال کانٹ اور غزالی کے درمیان ایک اہم فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصولوں کے ساتھ ہم آہنگ رہتے ہوئے' خدا کی آگہی (Knowledge) کے امکان کا اثبات نہ کر سکا۔ غزالی کو تجزیاتی (Analytical) فکر میں امید کی کوئی کرن نظر نہ آئی

Marfat.com

اور اس نے اپنا رخ صوفیانہ واردات (Mystic Experience) کی طرف پھیر لیا اور یہاں اس نے مذہب کے لیے خود منحصر (Independent) مواد دریافت کر لیا۔ اس طریقے سے اس نے مذہب کے لیے سائنس اور مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سے الگ وجود رکھنے کا حق حاصل کر لیا۔ لیکن صوفیانہ واردات میں کلی لامتناہی (Total Infinite) کے اخفا نے اسے فکر کی متناہی اور نا تمام ہونے کا یقین دلا دیا اور پھر اسے خیال اور وجدان کے درمیان حد فاصل کھینچنی پڑی۔ وہ یہ نہ دیکھ پایا کہ فکر اور وجدان نامیاتی طور پر ایک لڑی میں پروئے ہوئے ہیں اور خیال لازمی طور پر متناہی اور نا تمام ہے' کیونکہ اس کا تعلق سلسلہ وار (Serial) وقت سے ہے۔ یہ خیال کہ فکر بنیادی طور پر متناہی ہے اور اسی باعث لامتناہی کو سمجھ نہیں پاتا' علم میں فکر کی تحریک کے ایک غلط نقطۂ نظر پر مبنی ہے' یہ منطقی فہم کی خامی ہے' جو باہم متزاحم (Repellent) انفرادیتوں (Individualities) کی کثرت کو اس حالت میں نہیں پاتا کہ ان میں کسی ایسی آخری وحدت میں ضم کیے جانے کا امکان موجود ہو۔ اسی باعث ہم فکر کی جامعیت کے سلسلے میں تشکیک میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ منطقی فہم اس قابل ہی نہیں کہ وہ اس کثرت کو مربوط کائنات کی صورت میں دیکھ سکے۔ اس کا واحد طریق کار تعمیمات (Generalisations) ہے' جو مشابہتوں (Resemblances) پر مبنی ہے۔ چنانچہ اس کی تعمیمات مصنوعی وحدتیں (Fictitious Unities) ہیں' جو ٹھوس چیزوں کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ اپنی زیادہ گہری حرکت میں فکر اس قابل ہے کہ وہ داخلی لامتناہی تک پہنچ سکے' جس کی خود انکشاف (Self-Unfolding) حرکت میں مختلف متناہی تصورات محض لمحے ہیں۔ چنانچہ اپنی اصل فطرت میں فکر جامد (Static) نہیں ہے' وہ حرکی (Dynamic) ہے اور وہ اپنی باطنی لامتناہیت (Infinitude) کا انکشاف وقت کے ساتھ بیج کی طرح کرتا ہے' بیج شروع ہی سے ایک موجود حقیقت کی طرح درخت کی نامیاتی وحدت کا حامل ہوتا ہے۔ چنانچہ فکر اپنے حرکی اظہار ذات (Self Expression) میں ایک کل ہے' مگر دیکھنے میں وقتی بصارت کو متعین تخصیصات (Specification) کا ایک سلسلہ معلوم ہوتا ہے' جسے ایک دوسرے کے حوالے کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ ان کے معانی ان کی اپنی شناخت میں نہیں ہوتے بلکہ اس بڑے کُل میں ہوتے ہیں جن کے وہ مخصوص پہلو ہیں۔ یہ بڑا کل قرآن کی استعاراتی زبان میں ایک طرح کی لوح محفوظ (Preserved Tablet) ہے' جس میں علم کے تمام غیر متعین امکانات حاضر حقیقت کی طرح

96715

Marfat.com

موجود ہیں۔ جو سلسلے وار وقت میں اپنا اظہار متناہی تصورات کے طور پر تواتر سے کر رہے ہیں' یوں لگتا ہے کہ وہ ایک ایسی وحدت کی صورت اختیار کرنے والے ہیں' جو ان میں پہلے سے موجود ہے۔ حقیقت میں مکمل لامتناہی علم کی حرکت ہی متناہی فکر کو ممکن بناتی ہے۔ کانٹ اور غزالی دونوں ہی یہ اندازہ کرنے میں ناکام رہے کہ فکر آ گہی حاصل کرنے کے عمل میں اپنی متناہیت سے ماورا چلا جاتا ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا تو ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہتے ہیں' مگر فکر کے متناہی اجزا کا عمل یہ نہیں ہے۔ ان کی بنیادی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ حدود کو قبول نہیں کر سکتے اور وہ اپنی انفرادیت کے تنگ دائرے میں قید نہیں رہ سکتے۔ ان سے باہر کی وسیع دنیا میں کوئی شے ان کے لیے اجنبی نہیں ہے۔ بظاہر اجنبی زندگی میں یہ ان کی بتدریج شراکت ہی ہے کہ فکر اپنی متناہی کی دیواروں کو مسمار کر دیتا ہے اور اپنی امکانی لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ اس کی حرکت ممکن ہی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ متناہی کی انفرادیت کے اندر لامتناہی مخفی ہوتا ہے' جو اس میں آرزو کے شعلے کو زندہ رکھتا ہے اور اس کی نہ ختم ہونے والی جستجو میں اس کا سہارا بنا رہتا ہے۔ خیال کو بے نتیجہ ٹھہرانا غلطی ہے' کیونکہ یہ بھی اپنے طریقے سے متناہی کو لامتناہی سے ہمکنار کرتا ہے۔

پچھلے پانچ سو برس سے اسلامی فکر عملی طور پر جمود کا شکار ہے۔ ایک وقت تھا' جب دنیا اسلام سے روشنی حاصل کرتی تھی' جدید تاریخ کا سب سے قابل ذکر مظہر (Phenomenon) یہ ہے کہ دنیائے اسلام انتہائی تیزی کے ساتھ روحانی طور پر مغرب کی طرف سفر کر رہی ہے۔ اس تحریک میں کوئی خرابی نہیں ہے' کیونکہ یورپی ثقافت کا عقلی پہلو' اسلامی ثقافت کی بعض بہت ہی اہم سطحوں کی توسیع ہے۔ ہمیں محض اس بات کا خوف ہے کہ یورپی ثقافت کے خارج کی خیرہ کر دینے والی روشنی ہمارے پاؤں نہ پکڑ لے اور ہم اس ثقافت کے باطن تک رسائی حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکیں۔ پچھلی صدیوں میں ہماری عقلی مدہوشی کے دوران یورپ ایسے عظیم مسائل پر سنجیدگی سے غور کرتا رہا ہے' جس میں کبھی مسلم فلسفی اور سائنس دان غیر معمولی دلچسپی لیا کرتے تھے۔ قرون وسطےٰ کے زمانے سے جب مسلم دینیات کے مکاتب فکر اپنی تکمیل کو پہنچ چکے تھے' انسان کے فکر اور تجربے کے جہاں میں بے حساب ترقی ہو چکی تھی۔ انسانی قوت نے فطرت پر جو غلبہ حاصل کر لیا تھا' اس نے اسے نیا اعتماد ملا تھا اور ان قوتوں کے مقابلے میں جو اس کا ماحول تشکیل دیتی ہیں' اسے برتری کا ایک تازہ احساس ہوا تھا۔ نئے نقطہ ہائے نظر تجویز کیے گئے تھے' پرانے مسائل نئے تجربات کی روشنی میں پھر سے بیان ہوئے تھے اور نئے

Marfat.com

مسائل نے جنم لے لیا تھا۔ یوں لگتا تھا کہ عقلِ انسانی اپنی بنیادی مقولات (Categories) یعنی زمان' مکان اور علیت (Causality) سے آگے نکل جائے گی۔ سائنسی فکر کی ترقی کے باعث ہمارا تصورِ مفہومیت (Intelligibility) بھی رو بہ تبدیل تھا۔ آئن سٹائن کے نظریے نے کائنات کو ایک نیا روپ دے دیا ہے اور مذہب اور فلسفے کے مشترک مسائل کو دیکھنے کا ایک نیا طریقہ تجویز کر دیا ہے۔ اس بات پر حیرت زدہ نہیں ہونا چاہیے' اگر ایشیا اور افریقہ کی نئی مسلم پود نے اپنے دین کی نئی تشریق (Orientation) کا مطالبہ کر دیا ہے۔ لہٰذا اسلام کی نئی بیداری کے لیے یہ ضروری ہے کہ آزادانہ روح کے ساتھ یہ جائزہ بھی لیا جائے کہ یورپی فکر کیا ہے اور کس حد تک اس کے حاصل کردہ نتائج نظرثانی میں مددگار ثابت ہو سکتے ہیں اور اگر ضروری ہو تو اس کی روشنی میں اسلام کی دینی تشکیلِ نو کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ الگ بات کہ اس میں دین کے خلاف عمومی رجحانات کو بھی نظرانداز نہیں کیا جا سکتا' اس میں عام طور پر مذہب کے اور خاص طور پر اسلام کے خلاف وہ پراپوگنڈا شامل ہے' جو مرکزی ایشیا میں کیا گیا اور جواب ہندوستان کی سرحد بھی پار کر چکا ہے۔ اس تحریک کے بعض داعی (Apostles) پیدائشی طور پر مسلمان ہیں' ان میں ایک یعنی توفیق (Tevfik) فطرت ترکی زبان کا شاعر ہے اور اس کا انتقال کچھ روز پہلے ہی ہوا ہے اس نے یہاں تک کیا کہ ہمارے عظیم مفکر شاعر عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کو اپنی تحریک کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا۔ یقیناً وہ وقت آ پہنچا کہ اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیا جائے' میں موجودہ خطبات میں اسلام کے بنیادی خیالات پر فلسفیانہ بحث کروں گا اور ممکن ہے یہ اسلام کے معانی بطور پیغامِ انسانیت کی تفہیم میں مددگار ثابت ہو۔ اور یوں بحث کو مزید آگے بڑھانے کے لیے ایک طرح کا بنیادی خاکہ مرتب ہو جائے گا' میری تجویز یہ ہے کہ اس ابتدائی خطبے میں ہم علم اور مذہبی واردات کی نوعیت کو زیرِ غور لائیں۔

قرآن مجید کا بڑا مقصد انسان کے اندر اس اعلیٰ شعور کو بیدار کرنا ہے' جس کے گوناگوں رشتے خدا اور کائنات سے قائم ہیں۔ قرآنی تعلیمات کے اس لازمی پہلو کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور بطور تعلیمی قوت اسلام کا مجموعی جائزہ لیتے ہوئے' گوئٹے (Goethe) نے ایکرمین (Eckermann) سے کہا ''تم نے دیکھا یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں ہوتی اپنے تمام نظاموں کے باوجود نہ ہم اور نہ ہی مجموعی طور کوئی اور انسان اس سے آگے جا سکتا ہے۔'' اسلام کا مسئلہ حقیقی طور پر باہم تصادم اور باہم متجاذب (Attraction) دو قوتوں سے ابھرا ہے اور ان کی نمائندگی مذہب

Marfat.com

اور تمدن دو قوتیں کرتی ہیں۔ ابتدائی عیسائیت کو بھی یہی مسئلہ پیش آیا تھا۔ چنانچہ عیسائیت کا عظیم نکتہ خود منحصر روحانی زندگی کے مواد کی تلاش ہے' جو اس کے بانی کی بصیرت کے مطابق' بیرونی دنیا کی قوت سے انسان کی روح پر منکشف نہیں ہوتا' بلکہ اس کی روح کے اندر ایک نئی دنیا کا انکشاف ہوتا ہے۔ اسلام اس بصیرت سے مکمل اتفاق رکھتا ہے' بلکہ مزید بصیرت سے اس میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح منکشف ہونے والی جو روشنی حاصل ہوتی ہے وہ مادی دنیا کے لیے کوئی اجنبی شے نہیں' بلکہ اس کی رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔

چنانچہ جس روح کی عیسائیت کو تلاش ہے' اس کا اثبات یوں نہیں ہوتا کہ ہم خارجی قوتوں سے کنارہ کشی اختیار کر لیں' حالانکہ ان کا نفوذ ہماری روح کے نور میں پہلے ہی سے ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان قوتوں کے ساتھ اس روشنی کے حوالے سے' جو ہمیں اندرونی دنیا سے حاصل ہوتی ہے' انسان مناسب مطابقت کا رشتہ استوار کرے۔ یہ مثالی (Ideal) کا پُراسرار لمس ہے جو حقیقی کو زندگی بھی دیتا ہے اور قائم بھی رکھتا ہے اور صرف اس کے حوالے سے ہم مثالی کو دریافت بھی کرتے ہیں اور اس کا اثبات بھی کرتے ہیں۔ اسلام میں مثالی اور حقیقی دو متحارب قوتیں نہیں ہیں' جن میں مصالحت ممکن نہ ہو۔ مثالی کی زندگی اس پر مبنی نہیں ہے کہ وہ حقیقی سے اپنا رشتہ مکمل طور پر منقطع کر لے۔ اس سے تو زندگی کی نامیاتی کلیت (Organic Wholeness) تکلیف دہ تضادات (Oppositions) کی صورت میں بکھر کر رہ جائے گی' مثالی اپنی مستقل جدوجہد میں اس مقصد کے ساتھ حقیقی کو بہتر بناتا ہے کہ بالآخر وہ اسے اپنے اندر جذب کر سکے' اسے اپنے جیسا بنا لے اور اس کی پوری ہستی کو روشن کر دے۔ یہ موضوع (Subject) اور معروض (Object) کے مابین باریک فرق تھا' جو ریاضیاتی (Mathematical) تھا حیاتیاتی نہیں تھا مگر عیسائیت اس سے متاثر ہو گئی۔ اسلام نے اس اختلاف کا مقابلہ اس پر غالب آنے کے عزم کے ساتھ کیا۔ بنیادی رشتوں کو دیکھنے کا یہ بنیادی فرق ان رویوں کو متعین کرتا ہے' جو یہ عظیم مذاہب موجود ماحول میں انسانی زندگی کے مسائل کے سلسلے میں اختیار کرتے ہیں۔ دونوں انسان کی ذات میں روحانی اثبات (Affirmation) کا مطالبہ کرتے ہیں' فرق صرف اس قدر ہے کہ اسلام مثالی کا حقیقی کے ساتھ تعلق پیش نظر رکھتے ہوئے مادی دنیا کو ''ہاں'' کہتا ہے اور تسخیر کرنے کی راہ سجھاتا ہے تاکہ زندگی میں حقیقت پسندانہ باقاعدگی (Regulation) کی بنیاد تلاش کی جا سکے۔

Marfat.com

قرآن کے نزدیک اس کائنات کی نوعیت کیا ہے جس میں ہم آباد ہیں؟ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ محض تخلیقی کھیل نہیں ہے۔

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ o مَا خَلَقْنٰهُمَآ
اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ o

''یہ آسمان وزمیں اوران کے درمیان کی چیزیں ہم نے کچھ کھیل کے طور پر نہیں بنادی ہیں۔ان کو ہم نے برحق پیدا کیا ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔'' (39-44:38۔الدخان)

یہ ایک حقیقت ہے جس پر بھروسہ کرنا ہوگا۔

اِنَّ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ
لِّاُولِى الْاَلْبَابِ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيٰمًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰى
جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا
خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

''زمین اور آسمان کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ان ہوش مندوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں' جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں اور آسمان وزمین کی ساخت پر غور کرتے ہیں (وہ بے اختیار بول اٹھتے ہیں) پروردگار یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا'' (191-3:190۔آل عمران)

پھر یہ بھی ہے کہ کائنات جس طرح تشکیل دی گئی ہے اس میں وسعت ممکن ہے۔

يَزِيْدُ فِى الْخَلْقِ مَايَشَآءُ

''وہ اپنی مخلوق کی ساخت میں جیسا چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔''
(23:35:1۔فاطر)

Marfat.com

یہ کوئی جامد کائنات نہیں ہے' نہ ہی کوئی ایسی شے ہے' جو مکمل ہو چکی' جو نہ حرکت کر سکتی ہے اور نہ اس میں تغیر آ سکتا ہے' اس کی ہستی کی گہرائی میں شاید ایک نئی پیدائش کا خواب مضمر ہے۔

قُلْ سِيْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ

''ان سے کہو کہ زمین پر چلو پھرو اور دیکھو کہ اس نے کس طرح خلق کی ابتدا کی۔ پھر اللہ بارِ دگر بھی زندگی بخشے گا۔'' (29:20۔العنکبوت)

حقیقت میں کائنات کا یہ پُر اسرار طور پر جھولنا اور انگیزہ (Impulse) 'وقت کا چپ چاپ گزر جانا جو ہم انسانوں کو دن اور رات کی حرکت لگتا ہے' قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک ہے۔

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّاُولِی الْاَبْصَارِ

''رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے' اس میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے'' (24:44۔النور)

اسی باعث تو رسول نے فرمایا۔ وقت کو برا مت کہو کیونکہ وقت خدا ہے۔ اور زمان و مکان کی یہ عظیم الشان وسعت اپنے اندر یہ پیمان رکھتی ہے کہ وہ انسان اسے مکمل طور پر مسخر کرے جس کا فرض ہے کہ خدا کی نشانیوں پر غور کرے اور یوں وہ ذرائع تلاش کرے' جس سے تسخیرِ کائنات حقیقت کا روپ دھار لے۔

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً

''کیا تم لوگ نہیں دیکھتے کہ اللہ نے زمین اور آسمانوں کی ساری چیزیں تمہارے لیے مسخر کر رکھی ہیں اور اپنی کھلی اور چھپی نعمتیں تم پر تمام کر دی ہیں۔'' (31:20۔لقمان)

Marfat.com

وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمُ مُسَخَّرٰتٌ بِاَمْرِهٖ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ

''اس نے تمہاری بھلائی کے لیے رات اور دن کو اور سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے اور سب ستارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ اس میں بہت نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقل سے کام لیتے ہیں۔'' (16:12۔ النحل)

سو یہ ہے ماہیت و پیمانِ کائنات' مگر انسان کی فطرت کیا ہے جسے یہ چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ مناسب ترین باہم مربوط صلاحیتوں کا حامل ہونے کے باوجود وہ زندگی کے درجات میں خود کو نچلی سطح پر پاتا ہے اور اسے چاروں طرف سے مزاحم قوتیں گھیرے ہوئے ہیں۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ o ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ

''ہم نے انسانوں کو بہترین ساخت پر پیدا کیا' پھر اسے الٹا پھیر کر ہم نے سب نیچوں نیچ کر دیا۔'' (5-95:4۔ التین)

اور اب اس ماحول میں ہم اسے کیسا پاتے ہیں؟ ایک بیقرار مخلوق اپنے مقاصد میں اس بری طرح گھری ہوئی کہ اسے کسی اور شے کا ہوش ہی نہیں' جو اظہارِ ذات کی نہ ختم ہونے والی جستجو میں اس حد تک نئے امکانات کا متلاشی ہے کہ اپنے آپ کو گھائل کرنے سے دریغ نہیں کرتا۔ اپنی سب خامیوں کے باوجود وہ فطرت سے اعلیٰ تر ہے' اس حد تک کہ وہ اپنے باطن میں ایک عظیم امانت کا حامل ہے' قرآن کے الفاظ میں' یہ وہ امانت ہے جسے اٹھانے سے زمین اور پہاڑوں نے انکار کیا تھا۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا

Marfat.com

جھوُلا

''ہم نے اس امانت کو زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا' تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھا لیا' بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔(33:72۔الاحزاب)

اس کے طرز زندگی (Career) کا بیشک ایک آغاز ہے' لیکن شاید اس کا مقدر یہ ہے کہ وہ ہستی (Being) کی تشکیل میں ایک مستقل عنصر بن جائے۔

اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ یُّتۡرَکَ سُدًی اَلَمۡ یَکُ نُطۡفَةً مِّنۡ مَّنِیٍّ یُّمۡنٰی o ثُمَّ کَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰی o فَجَعَلَ مِنۡهُ الزَّوۡجَیۡنِ الذَّکَرَ وَ الۡاُنۡثٰی o اَلَیۡسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤی اَنۡ یُّحۡیِیَ الۡمَوۡتٰی

''کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا' کیا وہ حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا' جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا' پھر اللہ نے اس کا جسم بنالیا اور اس کے اعضا درست کیے اور پھر اس سے مرد اور عورت کی دو قسمیں بنائیں' کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مرنے والوں کو پھر سے زندہ کر دے۔''(75:36-40القیمۃ)

جب اس کے اردگرد پھیلی ہوئی قوتوں نے اسے اپنی طرف متوجہ کیا' تو انسان میں یہ طاقت تھی کہ وہ ان کو صورت اور سمت دے سکتا۔ اور جب وہ مزاحمت کریں تو اس میں یہ استطاعت تھی کہ وہ اپنی ہستی کے اندر ہی ان سے وسیع تر جہاں تعمیر کرے اور یہیں وہ لامتناہی مسرت کے ذرائع اور اقدار دریافت کرتا ہے۔ وہ سخت جان ہستی ہے مگر گلاب کی پتی کی طرح نازک اندام' مگر حقیقت کی کوئی صورت اس قدر توانا' ولولہ انگیز نہیں' جیسا کہ جوہر انسانی' لہٰذا وہ اپنے دل کی گہرائیوں میں جیسا کہ قرآن پاک نے سمجھا' ایک تخلیقی عمل ہے' بلند تر ہوتی ہوئی روح ہے' جو اپنے آگے بڑھتے ہوئے سفر میں ہستی کی ایک سطح سے دوسری سطح پر بلند سے بلند تر ہوتی چلی جاتی ہے۔

Marfat.com

فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ o وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ o وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ o لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ

''پس نہیں' میں قسم کھاتا ہوں' شفق کی اور رات کی اور جو کچھ وہ سمیٹ لیتی ہے اور چاند کی جب وہ مہ کامل ہو جاتا ہے' تم کو ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزر جانا ہے۔(84:16-19۔ الانشقاق)

یہ انسان ہی ہے جو اپنے گرد پھیلی ہوئی کائنات کی گہری امنگوں میں شریک ہوتا ہے اور اپنی اور اپنے ساتھ ساتھ کائنات کی تقدیر کی صورت گری کرتا ہے' کبھی قوتوں کے ساتھ خود مطابقت پیدا کرتا ہے اور کبھی اپنی تمام طاقت اپنے اغراض ومقاصد کے پیش نظر قوتوں کی تربیت پر صرف کرتا ہے اور اس ترقی پذیر تغیر کے عمل میں خدا اس کا رفیق کار بن جاتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

''حقیقت یہ ہے کہ اللہ کسی قوم کے حال کو نہیں بدلتا' جب تک وہ خود اپنے اوصاف کو نہیں بدل دیتی۔''(13:11۔الرعد)

اگر وہ پہل نہیں کرتا' اگر وہ ہستی کے باطن کی قوت کو بروئے کار نہیں لاتا' اگر وہ آگے بڑھتی ہوئی زندگی کے ریلے کو محسوس کرنا چھوڑ دیتا ہے' تو اس کے اندر کا جوہر پتھر کی طرح سخت ہو جاتا ہے اور وہ مردہ مادے کی پست سطح تک گر جاتا ہے' لیکن اس کی زندگی اور اس کی روح کا آگے کی طرف قدم بڑھانا ان رشتوں پر منحصر ہے' جو اس نے اس حقیقت کے ساتھ استوار کر رکھے ہیں' جس کا اسے سامنا ہے۔ یہ علم ہی ہے' جو ان رشتوں کو استوار کرتا ہے' علم وہ حسیاتی ادراک (Sense Perception) ہے جس کی تکمیل فہم (Understanding) کرتا ہے۔

Marfat.com

وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً قَالُوْٓا اَ تَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَ نُقَدِّسُ لَکَ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّھَا ثُمَّ عَرَضَھُمْ عَلَی الْمَلٰٓئِکَۃِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ ھٰٓؤُلَآءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ قَالُوْا سُبْحٰنَکَ لَاعِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّکَ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَکِیْمُ قَالَ یٰٓاٰدَمُ اَنْبِئْھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ فَلَمَّآ اَنْبَاَھُمْ بِاَسْمَآئِھِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّکُمْ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ غَیْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ

"تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ "میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں" انہوں نے عرض کیا "کیا آپ زمین پر کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خوں ریزیاں کرے گا؟ آپ کی حمد وثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم ہی کر رہے ہیں۔" فرمایا "میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے" اس کے بعد اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے پھر انہیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا اگر تمہارا خیال صحیح ہے (کہ کسی خلیفہ کے تقرر سے انتظام بگڑ جائے گا) تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ۔ انہوں نے عرض کیا' نقص سے پاک تو آپ کی ذات ہے' ہم تو بس اتنا ہی علم رکھتے ہیں' جتنا آپ نے ہم کو دیا ہے' حقیقت میں سب کچھ جاننے اور سمجھنے والا آپ کے سوا کوئی نہیں۔ پھر اللہ نے آدم سے کہا "تم انہیں ان چیزوں کے نام بتاؤ" جب اس نے ان کو ان سب کے نام بتا دیئے' تو اللہ نے فرمایا میں نے تم سے کہا نہ تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی وہ ساری حقیقتیں جانتا ہوں جو تم سے مخفی ہیں۔ جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو وہ بھی مجھے معلوم ہے اور جو کچھ تم چھپاتے ہو وہ بھی میں جانتا ہوں۔" (البقرۃ۔2:30-33)

ان آیات کی روح یہ ہے کہ انسان کو چیزوں کے نام جاننے کی استعداد

Marfat.com

(Faculty) ودیعت کی گئی ہے' اس کا مطلب ان کے بارے میں تصورات (Concept) کو تشکیل دینا ہے اور تصورات کو تشکیل دینا ان پر غالب آنا ہے۔ چنانچہ انسانی علم کی نوعیت تصوراتی (Conceptual) ہے اور تصوراتی علم کے اس ہتھیار کی مدد سے وہ مشاہدہ کیا جاسکنے والے' حقیقت کے رخ تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ قرآن کی ایک قابلِ توجہ خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے اس پہلو پر زور دیتا ہے' جو مشاہدہ کیا جاسکتا ہے' یہاں مجھے چند آیات کا حوالہ دینے کی اجازت دیجئے۔

اِنَّ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَالنَّهَارِ وَالۡفُلۡكِ الَّتِیۡ تَجۡرِیۡ فِی الۡبَحۡرِ بِمَا یَنۡفَعُ النَّاسَ وَمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنۡ مَّآءٍ فَاَحۡیَا بِهِ الۡاَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِیۡهَا مِنۡ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّ تَصۡرِیۡفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الۡمُسَخَّرِ بَیۡنَ السَّمَآءِ وَالۡاَرۡضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّعۡقِلُوۡنَ

''جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں' ان کے لیے آسمانوں اور زمین کی ساخت میں' رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں' ان کشتیوں میں' جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں' بارش کے اس پانی میں' جسے اللہ اوپر سے برساتا ہے' پھر اس کے ذریعے سے زمین کو زندگی بخشتا ہے اور اپنے اسی انتظام کی بدولت زمین پر ہر قسم کی جان دار مخلوق پھیلاتا ہے' ہواؤں کی گردش میں' اور ان بادلوں میں' جو آسمان اور زمین کے درمیان تابع فرمان بنا کر رکھے گئے ہیں' بے شمار نشانیاں ہیں۔ (2:164۔ البقرۃ)

وَهُوَ الَّذِیۡ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوۡمَ لِتَهۡتَدُوۡا بِهَا فِیۡ ظُلُمٰتِ الۡبَرِّ وَالۡبَحۡرِ قَدۡ فَصَّلۡنَا الۡاٰیٰتِ لِقَوۡمٍ یَّعۡلَمُوۡنَ وَ هُوَ الَّذِیۡۤ اَنۡشَاَكُمۡ مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسۡتَقَرٌّ وَّ مُسۡتَوۡدَعٌ قَدۡ فَصَّلۡنَا الۡاٰیٰتِ لِقَوۡمٍ یَّفۡقَهُوۡنَ o وَ هُوَ الَّذِیۡۤ اَنۡزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخۡرَجۡنَا بِهِ نَبَاتَ

Marfat.com

كُلِّ شَىْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَّجَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّالزَّيْتُوْنَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّغَيْرَ مُتَشَابِهٍ اُنْظُرُوْٓا اِلٰى ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَيَنْعِهٖ اِنَّ فِىْ ذٰلِكُمْ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يُّؤْمِنُوْنَ

''اور وہی ہے جس نے تمہارے لیے تاروں کو صحرا اور سمندر کی تاریکیوں میں راستہ معلوم کرنے کا ذریعہ بنایا' دیکھو ہم نے نشانیاں کھول کر بیان کر دی ہیں ان لوگوں کے لیے جو علم رکھتے ہیں اور وہی ہے جس نے ایک متنفس سے تم کو پیدا کیا' پھر ہر ایک کے لیے ایک جائے قرار ہے اور ایک اس کے سونپے جانے کی جگہ۔ یہ نشانیاں ہم نے واضح کر دی ہیں' ان لوگوں کے لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں اور وہی ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا' پھر اس کے ذریعے سے ہر قسم کی نباتات اگائی' پھر اس سے ہرے ہرے کھیت اور درخت پیدا کیے' پھر ان سے تہہ بر تہہ چڑھے ہوئے دانے نکالے اور کھجور کے شگوفوں سے پھل کے گچھے کے گچھے پیدا کیے' جو بوجھ کے مارے جھکے پڑتے ہیں اور انگور' زیتون اور انار کے باغ لگائے' جن کے پھل ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور پھر ہر ایک کی خصوصیات جدا جدا بھی ہیں۔ یہ درخت جب پھلتے ہیں تو ان میں پھل آنے اور پھر ان کے پکنے کی کیفیت ذرا غور کی نظر سے دیکھو' ان چیزوں میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان لاتے ہیں۔'' (الانعام۔6:97-99)

اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا

''تم نے دیکھا نہیں کہ تمہارا رب کس طرح سایہ پھیلا دیتا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اسے دائمی سایہ بنا دیتا۔ ہم نے سورج کو اس پر دلیل بنایا ہے پھر (جیسے جیسے سورج اٹھتا جاتا ہے) ہم اس سائے کو رفتہ رفتہ اپنی طرف سمیٹتے

Marfat.com

جاتے ہیں۔" (25:44-46۔الفرقان)

اَفَلَا یَنظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ o وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ وَاِلَی الْاَرْضِ کَیْفَ سُطِحَتْ

"تو کیا' یہ اونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بنائے گئے؟ آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کیسے اٹھایا گیا؟ پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے جمائے گئے اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بچھائی گئی۔" (88:17-20۔الغاشیہ)

وَمِنْ اٰیٰتِہٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَاَلْوَانِکُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ

"اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی پیدائش' اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف' یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں دانشمند لوگوں کے لیے۔" (30:22۔الروم)

بے شک فطرت کے اس تفکرانہ مشاہدے سے قرآن کا فوری مقصد انسان کے اندر وہ شعور بیدار کرنا ہے' جس کی ایک علامت (Symbol) فطرت کو سمجھا جاتا ہے' اس میں خصوصی نکتہ قرآن کا عمومی تجربی (Empirical) رویہ ہے' جو اس کے پیروکاروں کے دلوں میں واقعیت (Actual) کے احساس کے احترام کا سبب بنتا ہے اور بالآخر اس باعث وہ جدید سائنس کی ابتدا کرنے والے بن گئے۔ تجربی روح کو ایک ایسے عہد میں بیدار کرنا' جو خدا کی تلاش کے عمل میں کسی نظر آنے والی شے کو خاطر ہی میں نہیں لاتا تھا' یقیناً ایک نہایت اہم بات تھی۔ قرآن کے نزدیک جیسا کہ ہم نے پہلے بھی عرض کیا ہے' کائنات کے وجود کا ایک سنجیدہ مقصد ہے۔ یہ بدلتی ہوئی واقعیت ہے جو ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم تازہ صورتیں اختیار کرتے چلے جائیں۔ رکاوٹوں پر قابو پانے کی جدوجہد اسی کی دین ہے۔ وہ ہماری زندگی کو بارآور اور توانا بنا دیتی ہے' ہماری بصارت کو تیز تر کرتی ہے اور ہمیں انسانی تجربے کے نازک تر پہلوؤں پر غلبہ پانے کی جسارت عطا کرتی

Marfat.com

ہے۔ یہ چیزوں کا زمانی بہاؤ (Temporal Flux) ہے' جس کے ساتھ ہمارا فکری تعلق ہمیں لازمانی (Non- Temporal) عقلی بصارت کے لیے تیار کرتا ہے۔ حقیقت خود اپنے مظاہر میں زندہ رہتی ہے اور انسان جیسی ہستی جسے رکاوٹوں بھرے ماحول میں اپنی زندگی کو قائم رکھنا ہوتا ہے' وہ دیدنی (Visible) کو نظر انداز کرنے کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ قرآن تغیر کی عظیم حقیقت کے سلسلے میں ہماری آنکھیں کھول دیتا ہے' اس کو نظر میں رکھ کر اور قانون میں لا کر ایک دیرپا تمدن (Civilization) کی تعمیر ممکن ہوتی ہے' ایشیا کی ثقافت (Culture) اور حقیقت میں ساری قدیم دنیا' اس لیے ناکامیاب ہوئی کیونکہ وہ مکمل طور پر باطنی حوالے سے حقیقت تک رسائی حاصل کرتی تھی اور اس کی حرکت اندر سے باہر کی طرف تھی۔ اس طریق عمل نے انہیں ایسا نظریہ عطا کیا' جس میں قوت نہیں تھی اور محض نظریے (Theory) پر کسی دیرپا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مذہبی واردات (Religious Experienc) کا تعلق علم خداوندی (Divine Knowledge) کے ذریعے کے طور پر اس مقصد کے انسانی وارداتی شعبوں کے تعلق سے کہیں پرانا ہے۔ قرآن یہ تسلیم کرتا ہے کہ تجربی رویہ انسانی روحانی زندگی کے لیے ایک ناگزیر منزل ہے' اس باعث وہ انسانی تجربے کے ان تمام شعبوں کو جو مطلق حقیقت (Ultimate reality) کا علم عطا کرتے ہیں' اور جو داخلی اور خارجی علامتوں کا اخفا کرتے ہیں' یکساں سلوک کرتا ہے۔ جو حقیقت ہمارے سامنے ہے اس سے بالواسطہ تعلق قائم کرنے کا ایک ذریعہ تفکرانہ مشاہدہ (Reflective Observation) اور ان علامتوں پر اسی وقت غلبہ پانا ہے جب وہ حسیاتی ادراک پر ظاہر ہو رہی ہوں' دوسرا راستہ اس حقیقت کے ساتھ بلاواسطہ تلازمہ (Association) ہے' جو باطن میں اپنا اخفا کرتی ہے۔ قرآن کی فطرت پسندی (Naturalism) اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ انسان فطرت کے ساتھ وابستہ ہے اور یہ وابستگی بطور ایک غلبہ پانے والی امکانی قوت کے استعمال میں لائی جانی چاہیے' تسخیر کرنے کی غیر عادلانہ (Unrighteous) خواہش کے طور پر نہیں' البتہ ایک نجیبانہ رغبت کے ساتھ جو روحانی زندگی کی آزادانہ حرکت کو بلند سے بلند تر کرتی ہے۔ حقیقت کی مکمل دید کے حصول کے لیے' حسی ادراک کے ہمراہ وہ ادراک بھی ہونا چاہیے' جسے قرآن نے فواد یا قلب سے تعبیر کیا ہے۔

الَّذِیٓ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ ۝

Marfat.com

ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ ۝ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ

''جو چیز بھی اس نے بنائی خوب ہی بنائی ۔۔۔ اس نے انسان کی تخلیق کی ابتدا گارے سے کی' پھر اس کی نسل ایک ایسے ست سے چلائی' جو حقیر پانی کی طرح ہے' پھر اس کو نک سک سے درست کیا اور اس کے اندر اپنی روح پھونک دی۔ اور تم کو کان دیئے' آنکھیں دیں' دل دیے۔ تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو۔'' (32:7-9۔ السجدۃ)

قلب ایک طرح کا اندرونی وجدان یا بصیرت ہے' جو مولانا روم کے خوبصورت الفاظ میں سورج کی شعاعوں پر پرورش پاتا ہے اور ہمیں حقیقت کے ان پہلوؤں سے آشنا کرتا ہے' جو حسّی ادراک کی دسترس سے باہر ہیں۔ قرآن حکیم کے مطابق یہ ایک ایسی شے ہے جو دیکھتی ہے اور ایسی اطلاعات فراہم کرتی ہے کہ اگر ان کی ٹھیک سے توجیہ کی جائے تو وہ بھی غلط نہیں ہوتی۔ بہرصورت یہ ضرور پیش نظر رہنا چاہیے کہ اسے کوئی پراسرار خصوصی صلاحیت نہ سمجھا جائے۔ یہ دراصل حقیقت کے ساتھ تعلق کا ایک طریقہ ہے' جس میں حسیات' عضویاتی حس کے معانی میں کوئی کردار ادا نہیں کرتیں۔ اس کے باوجود ہم پر تجربے کا جو میدان کھل جاتا ہے' دوسرے تجربات کی طرح حقیقی اور ٹھوس ہوتا ہے' اسے ماورائے نفس' (Psychic) متصوفانہ' (Mystic) فطرت کے مافوق (Supernatural) قرار دینا' تجربے کے طور پر اس کی قدر و قیمت کو کم نہیں کرتا' قدیم انسان کے لیے تمام تجربہ ہی مافوق الفطرت تھا' زندگی کی فوری ضرورت کی ترغیبات کے باعث' اس کے لیے اپنے تجربے کی توجیہ کرنا ضروری ہو گیا اور پھر اس توجیہ میں سے آہستہ آہستہ وہ شے برآمد ہوئی جسے اب ہم فطرت کا نام دیتے ہیں۔ وہ کلی (Total) حقیقت جو ہماری آگہی (Awareness) میں داخل ہوتی ہے اور پھر توجیہ کرنے پر تجربی حقیقت بن جاتی ہے' دوسرے راستوں سے بھی ہمارے شعور پر یلغار کر سکتی ہے اور پھر توجیہات کے مزید نئے مواقع پیدا ہو سکتے ہیں۔ انسان کا انکشافی اور متصوفانہ ادب اس حقیقت کی بے شمار شہادتیں فراہم کرتا ہے کہ مذہبی واردات انسانیت کی تاریخ میں اس قدر دیرپا اور غلبہ آور رہی ہیں کہ انہیں محض واہمہ کہہ کر رد نہیں کیا

Marfat.com

جا سکتا۔ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ ہم عمومی انسانی تجربے کی ایک سطح کو تو قبول کریں اور اس کی دوسری سطح کو متصوفانہ اور جذباتی کہہ کر رد کر دیں۔ مذہبی واردات ویسی ہی حقیقتیں ہیں جیسی حقیقتیں انسان کے دوسرے تجربات ہیں اور جہاں تک توجیہ کے ذریعے علم عطا کرنے کی صلاحیت کا تعلق ہے' ایک حقیقت بھی ویسی ہی ہے جیسی کہ دوسری۔ انسانی واردات کی اس نوع کو تنقیدی نظر سے دیکھنا بے ادبی محمول نہیں کیا جا سکتا۔ پیغمبر اسلام ماورائے نفس مظاہر کو تنقیدی نظر سے دیکھنے والے پہلے شاھد تھے۔ بخاری اور دوسرے محدثین (Traditionists) نے ان کے اس مشاہدے کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جو وارفتہ نفس (Psychic) نوجوان یہودی ابن صیاد کے سلسلے میں پیش آیا تھا' اس کی مجذوبانہ کیفیتوں نے پیغمبر کی توجہ اپنی طرف مبذول کر لی تھی۔ انہوں نے اس کا امتحان لیا' اس سے سوالات کیے اور اس کو مختلف کیفیات میں پرکھا' ایک بار انہوں نے خود کو ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپا لیا' تاکہ اس کی بڑبڑاہٹ سن سکیں' مگر لڑکے کی ماں نے لڑکے کو رسول کی آمد سے خبردار کر دیا' یہ سنتے ہی لڑکا فوراً اپنے آپ کو جھٹک کر اس کیفیت سے باہر نکل آیا' اس پر رسول کریم نے فرمایا ''اگر وہ (عورت) دخل اندازی نہ کرتی' تو حقیقت کھل جاتی۔'' رسول کے صحابہ (Companions) جن میں سے بعض اس وقت موجود تھے' جب تاریخ اسلام میں پہلی بار ایک نفسیاتی مشاہدہ کیا گیا تھا' اور بعد میں آنے والے محدثین جنہوں نے اس اہم واقعے کو محفوظ کرنے میں خاصی احتیاط برتی تھی' وہ اس رویے کی اہمیت کو بالکل ہی نہ سمجھ پائے اور اپنے معصومانہ طریقے سے اس کی توجیہ کر دی۔ پروفیسر میکڈونلڈ (Professor Macdonald) جن کے بارے میں لکھتا ہے کہ انہیں متصوفانہ اور پیغمبرانہ شعور کے درمیان بنیادی فرق کا کوئی اندازہ نہیں' ان کے لیے اس تصویر میں تفنن طبع کا سامان موجود تھا کہ ایک پیغمبر اس طریقے کی تحقیق کرے جیسی کہ سائی کک (Psychic) تحقیقی سوسائٹی میں ہوتی ہے۔ قرآن پاک کی روح کو کس طرح سمجھا جانا چاہیے اس کا تذکرہ میں کسی اگلے خطبے میں کروں گا' پروفیسر صاحب کے پیچھے اگر وہ ثقافتی تحریک موجود ہوتی' جس نے بالآخر جدید تجربی رویے کو جنم دیا ہے' تو پھر وہ اس قابل قدر شے کو ضرور دریافت کر لیتے جو وارفتہ نفس یہودی کا مشاہدہ کرتے وقت رسول کے رویے میں موجود تھی۔ بہر صورت وہ پہلا مسلمان جو پیغمبر کے رویے کی قدر اور معانی کو جان سکا ابن خلدون (Ibn Khaldun) تھا' جسے متصوفانہ شعور کے مواد تک زیادہ گہری تنقیدی نظر سے رسائی حاصل تھی اور وہ تقریباً ذات کشفی (Subliminal Selves) کے جدید مفروضے

Marfat.com

(Hypothesis) تک پہنچ گیا تھا۔ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے کہ ابن خلدون بہت دلچسپ نفسیاتی خیالات کا حامل تھا اور وہ شاید ولیم جیمز کی "مذہبی واردات کی اقسام" (Varities of religious experience) کے بہت قریب محسوس ہوتا ہے۔ جدید نفسیات نے بالکل حال ہی میں اس اہمیت کا احساس کرنا شروع کیا ہے کہ متصوفانہ شعور (Mystic conciousness) کے مواد کا مطالعہ احتیاط کے ساتھ ہونا چاہیے' مگر ہمارے پاس ابھی تک ایسے موثر سائنسی طریق کار نہیں ہیں جن کی مدد سے غیر عقلی سطح کے شعور کا تجزیہ کیا جاسکے۔ جتنا وقت میرے پاس ہے' اس میں متصوفانہ شعور کے مختلف مدارج کی گہرائی اور وسعت کا تاریخی لحاظ سے کوئی جامع معلوماتی مطالعہ پیش کرنا ممکن نہیں۔ میں تو محض یہی کر سکتا ہوں کہ چند عمومی مشاہدات' متصوفانہ ورادات کی بڑی بڑی خصوصیات کے سلسلے میں پیش کردوں۔

ا۔ اس سلسلے کی پہلی چیز واردات کی بے واسطگی (Immediacy) ہے' اس لحاظ سے یہ انسانی تجربے کی ان دوسری سطحوں سے مختلف نہیں ہے جو علم کے لیے مواد مہیا کرتی ہیں' تمام تجربہ بے واسطہ ہوتا ہے۔ عمومی تجربے کے دائرہ کار میں ہم علم کے لیے بیرونی دنیا سے حاصل ہونے والے حسیاتی مواد (Sense Data) کی توجیہ کرتے ہیں۔ اسی طرح علم خداوندی متصوفانہ تجربے کی توجیہ سے حاصل ہوتا ہے۔ متصوفانہ واردات کی بے واسطگی کا سادہ زبان میں مطلب یہ ہے کہ ہمیں خدا کی ذات کا علم بھی اسی طرح حاصل ہوتا ہے' جس طرح ہم دوسری اشیا کو جانتے ہیں۔ خدا کوئی ریاضیاتی وجود (Entity) نہیں ہے اور نہ ہی کوئی باہم مربوط ایسا تصوراتی نظام ہے' جس کا کوئی واسطہ تجربے کے ساتھ نہ ہو۔

۲۔ دوسری خصوصیت متصوفانہ تجربے (Mystic Experience) کی کلیت کا ناقابل تجزیہ (Unanalysable) ہونا ہے' جب میں اپنے سامنے رکھی ہوئی میز کا مشاہدہ کرتا ہوں' تو تجربے کا بے شمار مواد میز کے تجربے کی وحدت میں ضم ہو جاتا ہے۔ مواد کی اس کثیر دولت سے میں صرف وہی کچھ چنتا ہوں جو زمان و مکاں کی ایک خاص ترتیب کے تحت آتا ہے اور پھر میں انہیں میز کے حوالے میں سمو دیتا ہوں' متصوفانہ کیفیت خواہ کیسی ہی واضح اور متنوع کیوں نہ ہو' خیال کو کم سے کم کی سطح پر لایا جاتا ہے اور پھر اس کا تجزیہ بھی ممکن نہیں ہے۔ مگر متصوفانہ حالت اور عمومی عقلی شعور کے درمیان فرق کا مطلب عمومی شعور سے کٹ جانا نہیں ہے' جیسا کہ پروفیسر ولیم

Marfat.com

جیمز (Proffessor William James) نے غلطی سے سمجھ لیا تھا۔ دونوں حالتوں میں وہی ایک حقیقت ہے جو ہم پر اثر انداز ہو رہی ہے' عمومی عقلی شعور' ماحول کے ساتھ مطابقت کی ہماری عملی ضرورت کی خاطر' حقیقت کو ٹکڑوں میں بانٹ لیتا ہے اور پھر یکے بعد دیگرے الگ الگ محرک ہمارے ردعمل کے لیے پیش کرتا ہے' متصوفانہ کیفیت' ہمارا تعلق حقیقت کے اس مجموعی راستے سے استوار کر دیتی ہے' جس میں مختلف النوع محرکات ایک دوسرے میں ضم ہو رہے ہوتے ہیں اور یوں ایک ایسی وحدت پیدا ہو جاتی ہے جس کا تجزیہ ممکن نہیں ہوتا اور یوں موضوع (Subject) اور معروض (Object) میں عمومی امتیاز باقی نہیں رہتا۔

۳۔ تیسرا غور طلب نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے متصوفانہ کیفیت' ایک یکتا دوسری ذات (Unique Otber) کے ساتھ قریبی رشتہ قائم کرنے والا لمحہ' یہ تعلق تنزیہی (Transcending) ہے محیط (Encompassing) ہے اور لمحاتی طور پر فاعل (Subject) کی مشاہدہ کرنے والی ذاتی شخصیت کو دبا دینے والا ہے۔ اگر مواد کو پیش نظر رکھا جائے تو متصوفانہ حالت انتہائی معروضی ہے اور اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ خالص داخلیت کی کہر میں گم ہو جاتا ہے' اب آپ مجھ سے یہ سوال کریں گے کہ خدا کا تجربہ بطور خودمختار (Independent) دوسری ذات کے' بے واسطہ کیسے ممکن ہے؟ محض یہ حقیقت کہ متصوفانہ کیفیت انفعالی ہوتی ہے بالآخر یہ ثابت تو نہیں کرتی کہ جس ذات کا تجربہ کیا گیا وہ سچ مچ غیر تھی۔ یہ سوال ذہن میں اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم بغیر تحقیق کے یہ مان لیتے ہیں کہ حسیاتی ادراک کے ذریعے حاصل ہونے والا بیرونی دنیا کا علم واحد علم ہے' جو ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو ہم اپنی ذات کی حقیقت کے بارے میں یقین سے کچھ نہ کہہ سکتے۔ بہرحال اس سوال کے جواب میں روز کے معاشرتی تجربے کے بارے میں ایک تمثیل (Anology) پیش کروں گا۔ ہم اپنے معاشرتی روابط میں دوسروں کا ذہن کس طرح پڑھ لیتے ہیں؟ یہ تو بہرحال ظاہر ہی ہے کہ ہم اپنی ذات اور فطرت کو اندرونی تفکر اور حسیاتی ادراک کی مدد سے جانتے ہیں۔ دوسروں کا ذہن پڑھنے کے لیے ہمارے پاس کوئی خاص حس موجود نہیں ہے۔ میرے سامنے کھڑی کسی باشعور ہستی کا علم حاصل کرنے کی میرے پاس ایک ہی بنیاد ہے' اس کی طبیعی حرکات جو مجھ سے ملتی جلتی ہیں' پھر اس سے میں دوسری باشعور ہستی کے بارے میں نتیجہ نکالتا ہوں۔ یا پروفیسر رویئس (Professor Royce) کی تتبع میں ہم یہ کہیں کہ ہمارے ساتھی اس لیے حقیقی ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا

Marfat.com

جواب دیتے ہیں اور یوں مستقل طور پر ہمارے ریزہ ریزہ (Fragmentary) معانی(Meanings) کی ضروری تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جوابی حرکت(Response) اس امر کا ٹسٹ(Test) ہے کہ شعورذات موجود ہے کہ نہیں، اس سلسلے میں قرآن کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے۔

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ

''تمہارا رب کہتا ہے ''مجھے پکارو'' میں تمہاری دعائیں قبول کروں گا''(40:60۔مومنون)

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِيْبٌ اُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيْبُوْا لِیْ

''اور اے نبی، میرے بندے اگر تم سے میرے متعلق پوچھیں، تو انہیں بتا دو کہ میں ان سے قریب ہی ہوں، پکارنے والا مجھے پکارتا ہے، میں اس کی پکار سنتا ہوں اور جواب دیتا ہوں۔''(2:86۔البقرۃ)

یہ بات تو واضح ہے کہ خواہ ہم طبعی کسوٹی استعمال کریں، یا ہر غیر طبعی یا رویئں کی مناسب تر کسوٹی کام میں لائیں، ہر صورت میں ہمیں دوسرے کے ذہن کا علم استدلال (Inference) ہی کے مدد سے حاصل کرنا ہوگا۔ مگر اس کے باوجود ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے کے ذہن کے متعلق ہمارا تجربہ بے واسطہ (Immediate) ہے اور ہم کبھی بھی اپنے معاشرتی تجربے کے بارے میں کسی شبہے کو دل میں جگہ نہیں دیتے۔ اپنی گفتگو کے موجودہ مقام پر میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ میں دوسروں کے اذہان کے علم کے مضمرات کے بارے میں، جامع ذات (Comprehensive self) کی حقیقت کے بارے میں کوئی عینیت (Idealistic) پسندانہ استدلال تشکیل دوں۔ جو کچھ میں تجویز کرنا چاہتا ہوں، محض یہ ہے کہ متصوفانہ کیفیت میں ہمارے تجربے کی بے واسطگی، کوئی ایسے شے نہیں ہے، جس کا متوازی (Parallel) موجود نہ ہو۔ اس کی کچھ نہ کچھ مشابہت ہمارے عمومی تجربے سے ہے اور شاید اس کا

Marfat.com

تعلق بھی اس زمرے کے ساتھ ہے۔

۴۔ صوفیانہ واردات کی معیاری نوعیت (Quality) چونکہ بلا واسطہ تجربے میں آتی ہے اس لیے ظاہر ہے کہ اسے دوسروں تک پہنچایا نہیں جا سکتا۔ صوفیانہ احوال (States) خیال کی بجائے احساس سے قریب تر ہے مذہبی شعور کے مواد کی جو توجیہ صوفیا اور پیغمبر پیش کرتے ہیں وہ دوسروں تک قضیوں (Propositions) کی صورت میں پہنچائی جا سکتی ہے لیکن مشمول (Content) پورے کا پورا منتقل نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں نفسیات بیان کی گئی ہے واردات کے مشمولات نہیں۔

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْمِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ
اَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوْحِيَ بِاِذْنِهٖ مَايَشَآءُ ط اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ

"کسی بشر کا یہ مقام نہیں کہ اللہ اس سے روبرو بات کرے اس کی بات یا تو وحی (اشارے) کے طور پر ہوتی ہے یا پردے کے پیچھے سے یا پھر وہ کوئی پیغامبر (فرشتہ) بھیجتا ہے اور وہ اس کے حکم سے جو کچھ وہ چاہتا ہے وحی کرتا ہے۔ وہ برتر اور حکیم ہے۔" (42:51۔ الزخرف)

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى o مَاضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى o وَمَا يَنْطِقُ
عَنِ الْهَوٰى o اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى o
ذُوْمِرَّةٍ فَاسْتَوٰى o وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰى o ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰى o
فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰى فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى مَا
كَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰى o اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰى مَايَرٰى o
وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى
عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰى o اِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰى o مَازَاغَ
الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى o لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى

قسم ہے ستارے کی جب وہ غروب ہوا
تمہارا رفیق نہ بھٹکا ہے نہ بہکا ہے

Marfat.com

وہ اپنی خواہشِ نفس سے نہیں بولتا
یہ تو ایک وحی ہے' جو اس پر نازل کی جاتی ہے
اسے زبردست قوت والے نے تعلیم دی ہے
جو بڑا صاحب حکمت ہے
وہ سامنے آ کھڑا ہوا' جبکہ وہ بالائی افق پر تھا
پھر قریب آیا اور اوپر معلق ہو گیا
یہاں تک کہ دو کمانوں کے برابر یا اس سے کچھ کم فاصلہ رہ گیا
تب اس نے اللہ کے بندے کو وحی پہنچائی' جو وحی بھی اس کو پہنچانی تھی
نظر نے جو کچھ دیکھا اس میں جھوٹ نہ ملایا
اب کیا تم اس چیز پر اس سے جھگڑتے ہو' جو وہ آنکھ سے دیکھتا ہے
اور ایک مرتبہ اس نے سدرۃ المنتہیٰ کے پاس اس کو دیکھا
جہاں اس کے پاس ہی جنت الماویٰ ہے۔
اس وقت سدرہ پر چھا رہا تھا جو کچھ کہ چھا رہا تھا
نگاہ نہ چوندھیائی نہ حد سے متجاوز ہوئی
اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں (18-53:1۔النجم)

مذہبی واردات دوسروں تک پہنچائی نہیں جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بنیادی طور پر گونگے (Inarticulate) جذبات کا معاملہ ہے' جنہیں استدلالی منطق (Discursive Logic) چھو کر بھی نہیں گذری۔ بہر صورت یہ ضرور نظر میں رکھنا چاہیے کہ تمام احساسات کی طرح متصوفانہ احساسات میں بھی تفکر کا عنصر موجود ہوتا ہے اور میرا ایمان ہے کہ اس تفکرانہ عنصر کے باعث وہ خود کو خیال کی صورت دے لیتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ احساس کی خاصیت ہے کہ وہ فکر میں اپنا اظہار تلاش کرتا ہے۔ یوں لگتا ہے جیسے احساس اور خیال دونوں ایک ہی اندرونی وارداتی وحدت کے زمانی اور غیر زمانی پہلو ہیں۔ اس مقام پر میں اس سے بہتر کچھ نہیں کر سکتا کہ میں پروفیسر ہاکنگز (Professor Hocking) سے ایک اقتباس پیش کروں' پروفیسر ہاکنگز نے احساسات کا مطالعہ اس جواز کے ساتھ کیا ہے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی سطح پر دیکھا جا سکتا ہے۔

Marfat.com

''وہ غیر احساس کیا ہے جس میں احساس اپنے انجام کو پہنچتا ہے۔ میرا جواب ہے' کسی شے کا شعور۔ احساس کسی مکمل شعوری ذات کی بے قراری (Instability) ہے اور جو شے ذات کے قرار کو قائم کرتی ہے' وہ اس کی حدود کے اندر موجود نہیں' بلکہ ماورا ہے۔ احساس باہر سے زور لگاتا ہے جبکہ خیال باہر سے معلومات فراہم کرتا ہے۔ کوئی احساس اتنا اندھا نہیں ہوتا کہ اسے اپنے معروض ہی کا علم نہ ہو۔ جب ذہن میں کوئی احساس جاگتا ہے اور اس کے ساتھ ہی' احساس کا لازمی جزو یعنی اس شے کا خیال بھی بیدار ہوتا ہے' جس سے اسے قرار آ سکتا ہے۔ بے سمت احساس ویسا ہی ناممکن ہے جیسا کہ بے سمت فعل اور ہر سمت میں کوئی معروض مضمر ہوتا ہے۔ بعض ایسی غیر واضح شعوری کیفیتیں ہیں' جن میں ہم خود کو مکمل طور پر بے سمت محسوس کرتے ہیں۔ لیکن ایسے معاملات میں کمال کی بات یہ ہے کہ اس وقت احساس بھی سویا ہوا ہوتا ہے۔ اگر میں کسی چوٹ کے باعث ہوش و حواس کھو بیٹھوں' نہ مجھے یہ معلوم ہو کہ میرے ساتھ کیا ہوا ہے اور نہ ہی مجھے درد ہو' مگر یہ شعور ضرور ہو کہ کوئی واقعہ ہوا ہے' ایسی صورت میں تجربہ ایک لحظے کے لیے جادۂ شعور میں انتظار کرتا ہے' احساس کے طور پر نہیں' بلکہ خالصتاً ایک حقیقت کے طور پر' حتیٰ کہ خیال اسے چھو لیتا ہے اور ردعمل کی راہ متعین ہو جاتی ہے۔ عین اسی لمحے درد کا احساس بھی ہو جاتا ہے' اگر ہمارا خیال درست ہے تو احساس بھی ویسا ہی معروض شعور ہے جیسا کہ خیال۔ اس کا حوالہ ہمیشہ موجود ذات سے ماورا ہوتا ہے اور اس کا اس کے سوا کوئی وجود نہیں ہوتا کہ وہ ذات کا رخ معروض کی طرف کرے جس کے وجود سے اس کی اپنی فعلیت انجام کو پہنچ جاتی ہے۔

اس سے آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ احساس کی اس بنیادی خصوصیت کے باعث مذہب ابتدا احساس سے کرتا ہے' لیکن اس نے کبھی اپنی تاریخ میں اپنی آپ کو محض احساس تک محدود نہیں رکھا اور ہمیشہ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کی طرف نکل گیا ہے۔ صوفیا نے

Marfat.com

خرد کی بطور ذریعۂ علم جو مذمت (Condemnation) کی ہے' اس کا کوئی جواز مذہب کی تاریخ میں موجود نہیں۔ لیکن پروفیسر ہاکنگز کی وہ عبارت' جس کا ابھی اقتباس پیش کیا گیا ہے' وہ مذہب میں محض خیال کا جواز پیش نہیں کرتی بلکہ اس کا دائرہ کار وسیع تر ہے۔ احساس اور خیال کے درمیان نامیاتی رشتہ اس پرانی دینیاتی بحث پر روشنی ڈالتا ہے' جو وحی باللفظ (Verbal revelation) سے موسوم ہے اور جس نے ایک زمانے تک مسلم دینی مفکرین کو بہت بڑی الجھن میں ڈالے رکھا۔ غیر واضح احساس' خیال میں اپنی منزل تلاش کرتا ہے پھر اپنی باری پر خیال اپنے آپ اپنی حدود سے اپنے دکھائی دینے والے ملبوس میں باہر نکلنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ کہنا کوئی استعارہ (Metaphor) نہیں ہے کہ خیال اور لفظ دونوں بیک وقت احساس کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں۔ اگرچہ منطقی فہم کے پاس سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ انہیں زمانی ترتیب میں دیکھے اور پھر ان دونوں کو ایک دوسرے سے الگ تھلگ تصور کرے' خود اپنے لیے مشکلات پیدا کرے۔ ایک معانی میں تو لفظ بھی منکشف ہوتا ہے۔

۵۔ صوفی کا دوامی کے ساتھ قریبی تلازمہ' اس کے لیے سلسلہ وار وقت (Serial Time) کو غیر حقیقی معانی دے دیتا ہے' مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا رشتہ سلسلہ وار وقت سے ٹوٹ گیا ہے۔ جہاں تک متصوفانہ حالت کی اپنی یکتائی کا تعلق ہے' وہ کسی نہ کسی طرح اپنا رشتہ عام تجربے سے قائم رکھتی ہے۔ یہ اس امر سے ظاہر ہے کہ جلد ہی متصوفانہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے گذر جانے کے بعد بھی اس کی حجیت (Authority) کا گہرا نقش باقی رہ جاتا ہے۔ صوفی اور پیغمبر دونوں اپنے تجربے کی عمومی سطح پر واپس آ جاتے ہیں' جیسا کہ میں بعد میں عرض کروں گا وہ انسانیت کے لیے لامتناہی (Infinite) معانی کے حامل ہوتے ہیں۔

حصولِ علم کے لیے صوفی وَاردات کا عالم بھی ویسا ہی حقیقی ہے' جیسا کہ انسانی تجربے کا کوئی اور عالم اور اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کی ابتدا حسیاتی ادراک سے نہیں ہوتی۔ نہ ہی یہ ممکن ہے کہ صوفیانہ کیفیت کی روحانی قدر نامیاتی حالت کے خصوصیت کے باعث تہس نہس کر دی جائے۔ جدید نفسیات کا جسم اور ذہن کی باہم اثر اندازی کا مفروضہ اگر درست بھی جان لیا جائے' تو یہ بات غیر منطقی ہے کہ صوفیانہ کیفیت کو انکشافِ حقیقت کی قدر کے طور پر بے اعتبار قرار دے دیا جائے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے تمام کیفیات خواہ ان کا مواد مذہبی ہو یا غیر مذہبی نامیات پر ہی انحصار کرتی ہیں۔ ذہن کی سائنسی صورت نامیاتی طور پر ویسی ہی متعین ہوتی ہے جیسی کہ مذہبی

Marfat.com

صورت۔ نابغہ (Genius) کی تخلیقات کے بارے میں رائے دیتے وقت ہم ان حدود کو خاطر میں نہیں لاتے اور نہ ہی نفسیات دانوں کی اس رائے سے متاثر ہوتے ہیں جو وہ نامیاتی حدود کے بارے میں رکھتے ہیں۔ بعض اقسام کی قبولیت (Receptivity) کے لیے ایک خاص طرح کا مزاج ہونا لازم ہے مگر اس شرط کا موجود ہونا اس شے کی مکمل ضمانت نہیں ہے کہ مطلوبہ نتیجہ حاصل ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری ذہنی کیفیات کی نامیاتی علیت (Causation) کا کوئی تعلق اس پرکھ (Criteria) کے ساتھ نہیں ہے جس سے ہم قدر و قیمت کے لحاظ سے ان کے اعلیٰ یا ادنے ہونے کا اندازہ لگاتے ہیں۔ بعض کشف اور بعض الہام کے بارے میں پروفیسر ولیم جیمز کا کہنا ہے......

> "بعض تو ہمیشہ ہی سے دیکھنے میں بھی احمقانہ لگتی ہیں حال (Trances) اور تشنج (Convulsive) کے بعض دورے (Seizures) کردار اور چال چلن کے لیے بے ثمر رہے انہوں نے خود کو الہامی تو کیا ثابت کرنا تھا اہم بھی ثابت نہ کر پائے۔ عیسائیوں کی متصوفانہ تاریخ میں یہ مسئلہ کہ پیغام و واردات اور حقیقی خداوندی معجزے میں فرق کیسے کیا جائے کیونکہ کچھ ایسے بھی ہیں جو بدروح (Demon) اپنی دشمنی میں افترا کرتا ہے اور یوں مذہبی انسان کے دوزخ کا ایندھن بننے کا امکان پہلے سے دوگنا ہوجاتا ہے اس مسئلے کا حل ہمیشہ سے دشوار رہا ہے اس کے لیے بہترین ہادیانِ ضمیر (Directors of concience) کی دانائی (Sagacity) اور بصیرت کی ضرورت ہے آخرکار ہم اس کو اپنی تجربی کسوٹی تک لے آئے ہیں۔ اب ان کا اندازہ ان کے پھل سے ہوتا ہے جڑ سے نہیں۔"

جب عیسائی تصوف کا یہ مسئلہ جس کی طرف پروفیسر ولیم جیمز نے اشارہ کیا ہے اصل میں تمام تصوف کا مسئلہ ہے۔ بدروح اپنی عداوت میں مصنوعی واردات متصوفانہ کیفیات کے حلقے میں داخل کردیتا ہے۔ جیسا کہ قرآن پاک میں آتا ہے۔

Marfat.com

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

''اور اے محمد تم سے پہلے ہم نے کوئی رسول ایسا بھیجا ہے نہ نبی' (جس کے ساتھ یہ معاملہ پیش نہ آیا ہو) جب اس نے تمنا کی' شیطان (Satan) اس کی تمنا میں خلل انداز ہو گیا' اس طرح جو کچھ بھی شیطان خلل اندازیاں کرتا ہے' اللہ ان کو مٹا دیتا ہے اور اپنی آیات کو پختہ کر دیتا ہے۔ اللہ علیم ہے اور حکیم ہے۔ (52:22۔ الحج)

شیطانیت کو الہام سے منہا کرنے میں' فرائیڈ (Freud) کے پیروکاروں نے مذہب کی ایسی خدمت انجام دی ہے' جس کا اندازہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ مگر یہ کہے بغیر بھی رہا نہیں جاتا کہ اس نئی نفسیات کے نقطۂ نظر کا بیشتر حصہ ایسا ہے' جس کے لیے مناسب شواہد موجود نہیں۔ اگر ہماری آوارہ انگیزشوں (Vagrant impulses) ہمارے خوابوں میں' اس حالت میں' جب ہم اپنے آپ میں نہیں ہوتے' شدت سے اپنا اظہار کر دیتی ہیں' تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ وہ ہمارے عمومی نفس (Normal Ego) کے پیچھے کسی خوابگاہ میں قید تھیں۔ ان دبی ہوئی انگیزشوں کا ہمارے عمومی نفس کے دائرہ کار میں کبھی کبھی حملہ آور ہو جانا' یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہماری عادات کے ردعملی نظام میں کچھ گڑبڑ ہو گئی ہے' یہ نہیں کہ وہ ہمارے ذہن کے تاریک گوشوں میں ہر وقت موجود رہتے ہیں۔ بہرحال مختصر لفظوں میں وہ نظریہ یہ ہے۔۔۔ اپنے اردگرد سے مطابقت پیدا کرنے کے عمل کے دوران ہم ہر طرح کے محرکات (Stimuli) کا نشانہ بنتے ہیں۔ ان محرکات کے سلسلے میں ہماری عادات اور ردعمل رفتہ رفتہ مقابلتاً متعین نظام کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور پھر وہ محرکات کو قبول کرنے اور بعض کو رد کرنے کے بعد' پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے چلے جاتے ہیں اور یہ صورت حال ہمارے مستقل محرکاتی نظام میں اپنی جگہ نہیں بنا پاتی۔ رد کیے گئے محرکات اس حصے میں چلے جاتے ہیں' جسے ذہن کا حصہ لاشعور (Unconcious) کہا جاتا ہے۔ اور پھر وہ (بڑے بڑے) حملہ کرنے کے موقع کی تلاش میں رہتے ہیں' تاکہ وہ نفس ماسکہ (Focal) سے اپنا انتقام لے سکیں۔ ممکن ہے ان سے ہمارا اعمال کا نقشہ ہی بدل جائے' وہ ہمارے خیالات کو مسخ کر دیں'

Marfat.com

ہمارے خواب اور فنتاسیا (Phantasies) کی تعمیر کریں یا اس قدیمی کردار تک ہمیں واپس لے جائیں' جو ارتقائی عمل بہت پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب بھی خالصتاً ایک قصہ (Fiction) ہے' جو ان مردود (Repudiated) تحریکات کی تخلیق ہے' مقصد یہ ہے کہ ایک طرح کی خیالی جنت بنالی جائے' جس میں ہر طرح کی حرکت بے روک ٹوک ہو سکے' مذہبی اعتقادات اور ادعا (Dogmas) اس نظریے کے نزدیک قدیمی (Primitive) فطری نظریات سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتے' انسانیت نے کوشش کی ہے کہ حقیقت کو اس کی ابتدائی بدصورتی سے واگزار کرالیا جائے اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ ایسی شے ہے' جو دل کے اتنی قریب ہے کہ زندگی کے حقائق اس کی اجازت نہیں دیتے۔ ایسے مذاہب اور فنون کی ہیئتیں (Forms) موجود ہیں' جو واقعی زندگی کے حقائق سے بزدلانہ فرار ہیں' میں اس حقیقت سے انکار نہیں کرتا۔ جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں اس قدر ہے کہ یہ بات سب مذاہب کے بارے میں درست نہیں ہے ۔ بے شک مذہبی اعتقادات اور ادعا مابعد الطبیعیاتی اہمیت کے حامل ہیں' لیکن ظاہر ہے کہ وہ ان تجرباتی مواد کی توجیہ نہیں ہیں' جو فطری سائنس کا موضوع ہے۔ مذہب' کیمیا یا طبیعیات نہیں ہے کہ اسے اسباب وعلل کی اصطلاحوں میں بیان کیا جانا ضروری ہو' حقیقت یہ ہے کہ اس کا مطمح نظر ایک مکمل طور پر مختلف انسانی تجرباتی سطح کی توجیہ ہے۔ اس کا مواد ایسا نہیں ہے جسے کسی اور سائنس کی سطح کے مواد تک نیچے گرایا جاسکے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب سے انصاف کرتے ہوئے یہ کہنا پڑے گا کہ اس نے مذہبی زندگی میں ٹھوس تجربے کی ضرورت پر بہت پہلے اصرار شروع کر دیا تھا' یہ سائنس نے بہت دیر میں سیکھا۔ دونوں ٹھوس تجربے کی بات کرتے ہیں' مگر دونوں کی تعبیر مختلف ہے۔ ان کے تصادم کی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک جیسے مواد کی توجیہ کرتے ہیں۔ ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ مذہب کا مقصد مذہبی واردات کی خصوصی اقسام کی اہمیت تک رسائی حاصل کرنا ہے۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ مذہبی شعور کے تمام مواد کی تشریح محض اس بنیاد پر کر دی جائے کہ یہ ساری کی ساری جنسی تحریک کی کارفرمائی ہے' شعور کی دو صورتیں یعنی' مذہبی اور جنسی کئی بار آپس میں متصادم ہوتی ہیں اور اپنے کردار' مقصد اور اس اسلوب کے باعث جو ان کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے' ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی جذباتی کیفیت میں ہم اصل حقیقت سے آشنا ہونے کے عمل میں شخصیت کی تنگ حدود سے باہر نکل جاتے ہیں۔ ماہرینِ نفسیات یہ سمجھتے ہیں کہ مذہبی جذبہ تحت الشعور (Subconcious) کی کارفرمائی ہے اور یہ تاثر

Marfat.com

اس لیے مذہبی جذبے کی اس شدت کے باعث پیدا ہوتا ہے جو ہستی (Being) کی گہرائیوں کو ہلا کر رکھ دیتا ہے اور جو شے شخصیت کے سارے تانے بانے کو ہلا دے' سب سے زیادہ حقیقی تو وہی ہوتی ہے۔ پروفیسر ہاکنگز نے اس کا اظہار بڑی چابکدستی سے کیا ہے۔

"اگر کبھی کسی عام انسان یا ولی پر کسی نفسی زمانی ناسمجھ دن کے دوران' کوئی ایسی بصیرت منکشف ہو' جو اس کی یا ہماری زندگی کو نیا رخ عطا کر دیتی ہے' تو اس کا ایک ہی سبب ہو سکتا ہے کہ وہ بصیرت اس کے نفس میں کسی مکمل دوامی ٹھوس پن کے ساتھ یلغار کرتی ہوئی داخل ہوئی ہے' یہ بصیرت بلاشبہ تحت الشعوری آمادگی (Readiness) اور گونج (Resonance) کا اظہار بھی کرتی ہے۔ لیکن غیر استعمال شدہ ہوائی خلیوں (Unused Air-cells) کا پھیل جانا اس امر کا دعویٰ دار تو نہیں ہوتا کہ ہم نے باہر کی ہوا میں سانس لینا چھوڑ دیا ہے۔ بالکل معاملہ برعکس ہے۔"

ایک خالصتاً نفسیاتی طریق کار کسی مذہبی جذبے کی تشریح علم کی کسی صورت کے طور پر نہیں کرتا۔ یہ ناکامی جدید تر نفسیات دانوں کے سلسلے میں بھی اسی طرح قائم رہے گی جیسی کہ لاک (Locke) اور ہیوم (Hume) کے معاملے میں موجود تھی۔

اب تک کی گفتگو سے یقیناً آپ کے دل میں یا ذہن میں ایک اہم سوال پیدا ہوا ہوگا' مذہبی واردات جیسا کہ میں نے بیان کرنے کی کوشش کی ہے' بنیادی طور پر ایک احساس اور کیفیت ہے' جس کا ایک تکفرانہ (Cognative) پہلو بھی ہوتا ہے' اس کے مشمولات دوسروں تک سوائے تصدیقات (Judgment) کے نہیں پہنچائے جا سکتے' اب ایک ایسی تصدیق جو اس بات کی دعوے دار ہو کہ وہ انسانی تجربات کی بعض سطحوں کی توجیہ ہے مگر میرے لیے نارسا ہے۔ میرے سامنے رکھ دی گئی ہے اور اس پر میری رائے طلب کی گئی ہے' اب مجھے یہ حق پہنچتا ہے کہ میں یہ پوچھوں کہ اس کی صداقت کی بنیاد کیا ہے؟ کیا ہمارے پاس کوئی ایسا طریقہ ہے' جس سے اس کی اصلیت منکشف ہو سکے؟ اگر ذاتی واردات ہی اس طرح کی تصدیق کی واحد بنیاد ہوتی تو مذہب محض چند افراد کی اجارہ داری ہوتی' خوشی کی بات یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک ایسا امتحانی طریق

Marfat.com

موجود ہے جو علم کے دوسرے شعبوں پر منطبق ہونے والے طریقے سے جداگانہ نہیں ہے۔ میں اس عقلی آزمائش (Test) نتائجی (Pragmatic) یا فعلیتی آزمائش کا نام دیتا ہو' عقلی آزمائش سے میری مراد وہ نقادانہ توجیہ ہے' جس میں انسانی تجربے کو پہلے سے فرض نہیں کیا جاتا' عام طور پر یہ دریافت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ آیا ہماری توجیہ بالآخر ہمیں حقیقت کے اس کردار کی طرف لے جاتی ہے جس کا انکشاف مذہبی واردات سے ہوا ہے۔ نتائجی آزمائش اس کی تصدیق اس کے ثمر سے کرتی ہے۔ پہلا طریقہ فلسفیوں کا طریقہ ہے اور دوسرا پیغمبروں کا' اگلے خطبے میں' میں عقلی آزمائش کا انطباق کروں گا۔

Marfat.com

Marfat.com

دوسرا خطبہ

مذہبی واردات کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

فلسفۂ متکلمین (Schalastic) نے ذاتِ باری تعالیٰ کے وجود پر تین دلائل دیئے ہیں۔ ان دلائل کو کونیاتی یا کونی (Cosmological)' یا غایتی (Teleological) اور وجودی (Ontological) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ فکر کے اس باقاعدہ سفر کو ظاہر کرتے ہیں' جو مطلق کی جستجو میں اختیار کیا گیا۔ لیکن منطقی ثبوت کے طور پر مجھے اندیشہ ہے کہ وہ سنجیدہ تنقید کا ہدف بن سکتے ہیں اور یوں وہ تجربے کی ایک سطحی (Superficial) توجیہ کا بھانڈا پھوڑ دیتے ہیں۔

کونی استدلال دنیا کو ایک متناہی معلول (Finite Effect) کے طور پر دیکھتا ہے' اور ایک دوسرے پر انحصار کرنیوالے مدارج میں سے گزرتے ہوئے' جنہیں علت یا غایت (Cause) اور معلول (Effect) کہا جاتا ہے' وہ ایک مقام پر آ کر رک جاتا ہے' جسے علت اولے (First Cause) (پہلی وجہ) کہتے ہیں' یہ اس لیے کیا جاتا ہے کہ اس سلسلے کی لامتناہی مراجعت سوچی ہی نہیں جا سکتی۔ اتنا تو بہرحال ظاہر ہی ہے کہ ایک متناہی معلول ایک متناہی علت کی طرف اشارہ کرتا ہے' یا زیادہ سے زیادہ ایسی ہی علتوں کے ایک لامتناہی سلسلے کی

Marfat.com

طرف اشارہ کرتا ہے......اس سلسلے کو ایک خاص مقام پر ختم کر دینے اور کسی ایک کڑی کی عزت افزائی کرتے ہوئے اسے بے علت علتِ اولےٰ بنا دینے کا مطلب یہ ہے کہ خود اس قانونِ علیت (Law of Causation) ہی کو گانٹھ دے دی گئی ہے' جس کے بل بوتے پر سارا استدلال آگے بڑھایا گیا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ہم استدلال کے ذریعے جس علتِ اولےٰ تک پہنچتے ہیں۔ لازمی طور پر اس کا معلول اس میں شامل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو معلول اپنی علت کی حدود متعین کر دیتا ہے' وہ اسے متناہی بنا دیتا ہے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ اس استدلال سے ہم جس علت تک رسائی حاصل کرتے ہیں' اسے لازمی شے نہیں سمجھا جا سکتا' بہت سامنے کی بات ہے کہ علت اور معلول کے رشتے میں دونوں اصطلاحیں ایک دوسرے کے رشتے کو قائم رکھنے کے لئے لازمی ہیں' وجود (Existence) کی ضرورت علیت کی نظریاتی ضرورت سے مماثل (Identical) نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ یہی کچھ اس استدلال سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت میں یہ استدلال محض متناہی کی نفی کر کے لامتناہی تک پہنچنے کی ایک کوشش ہے۔ لیکن وہ لامتناہی جو متناہی کی نفی سے حاصل ہو مصنوعی لامتناہی ہے جو نہ اپنی ہی تشریح کرتا ہے اور نہ ہی اس متناہی کی جو لامتناہی کے مقابلے پر لا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ صحیح لامتناہی میں متناہی شامل ہوتا ہے' وہ متناہی پر حاوی ہوتا ہے مگر اس کے متناہی ہونے کو باطل نہیں کرتا' بلکہ اس کی تشریح اور جواز بن جاتا ہے۔ منطقی سطح پر متناہی سے لامتناہی کا سفر جیسا کہ دلیل کونی میں موجود ہے' بالکل جائز نہیں ہے اور یہ استدلال مکمل طور پر ناکام ہو جاتا ہے۔ غایتی یا غائی دلیل کا حال بھی اس سے کچھ بہتر نہیں ہے' وہ معلول کی چھان پھٹک اس خیال سے کرتی ہے تاکہ علت کا کردار دریافت کیا جا سکے' پیش بینی (Foresight)' مقصد اور فطرت سے مطابقت (Adaptation) کے نقوش (Traces) سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ ایک ایسی باشعور ہستی موجود ہے' جس کی ذہانت اور قوت لامتناہی ہیں۔ اپنی اعلیٰ ترین سطح پر یہ دلیل ہمیں ایک ماہر بیرونی کاریگر (Contriver) کا تصور عطا کرتی ہے جو پہلے سے موجود' مردہ اور باہم اثر انداز ہونے والے ایسے خام مال پر کام کر رہی ہے جس کے عناصر اپنی خصلت (Nature) میں کوئی مربوط نظام یا آمیزہ تشکیل دینے کے قابل نہیں ہے۔ یہ دلیل ہمیں صرف ایک کاریگر کا تصور دیتی ہے' خالق کا نہیں اور اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ وہ اس خام مال کا خالق بھی ہے' تو یہ شے اس کی حکمت میں کوئی اضافہ نہیں کرتی کہ اس نے اپنے لیے خود مشکلات پیدا کیں' پہلے اس نے خام مال پیدا کیے جو باہم اثر انداز ہونے والے

Marfat.com

تھے اور پھر ان کی مدافعت پر قابو پانے کے لیے ایسے طریق کار بنائے جو ان کی اصل فطرت ہی کے خلاف تھے۔ وہ صناع جس کا وجود اپنے خام مال سے خارج ہے' اس کی حدود اس کے خام مال ہی سے متعین ہو جاتی ہیں لہذا وہ ایک ایسا منتا ہی صناع بن جاتا ہے جن کے محدود ذرائع اسے مجبور کرتے ہیں کہ وہ اپنی مشکلات پر قابو پانے کے لیے وہی رویہ اختیار کرے جو مشین ساز (Mechanicean) اختیار کرتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ تمثیل جس پر اس استدلال کی تعمیر ہوئی ہے' بے وقعت ہے۔ حقیقت میں انسانی صناع (Artificer) اور مظاہر فطرت کے مابین کوئی مماثلت سرے سے ہے ہی نہیں۔ انسانی کاریگر اپنے پلان پر اتنی دیر تک عمل کر ہی نہیں سکتا' جب تک وہ اپنے خام مال منتخب نہ کر لے اور انہیں اپنے قدرتی رشتوں اور ماحول سے الگ نہ کر لے۔ فطرت ایسے نظام تشکیل دیتی ہے' جس کے اراکین مکمل طور پر ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔ اس کام کی کوئی مماثلت معمار کے کام کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی' کیونکہ اس کے اعمال سے مستقل طور پر اس کے خام مال میں یکجائی (Integration) اور علیحدگی (Isolation) ہوتی رہتی ہے' اس کی کوئی مماثلت قدرت کے ارتقا سے نہیں ہے' جو نامیاتی کُل (Organic Whole) تشکیل دیتی رہتی ہے۔ وجودی دلیل جسے بہت سے مفکرین نے مختلف صورتوں میں پیش کیا ہے' ہمیشہ سے مفکرانہ دماغوں کے لیے جاذبیت کی حامل رہی ہے۔ کارتیسی (Cartesian) فلسفہ اسے کچھ اس صورت میں پیش کرتا ہے۔

> ''یہ کہنا کہ ایک (مخصوص) خاصیت شے کی فطرت میں شامل ہے یا اس کے تصور میں موجود ہے' بالکل ہی ایسی بات ہے' جیسے کہا جائے کہ خاصیت شے کے ساتھ بندھی ہوئی ہے اور یہ اس بات کا اثبات بھی ہے کہ وہ اس میں موجود ہے۔ اس لیے خدا کے تصور کے نظریے میں اس کا موجود ہونا شامل ہے۔ چنانچہ سچائی کے ساتھ اس بات کا اثبات ہو جاتا ہے کہ لازمی طور پر موجود ہونا خدا میں ہے یا (دوسرے لفظوں میں) خدا موجود ہے۔''

ڈیکارٹ (Descartes) نے اس کے ساتھ ایک اضافی دلیل بھی شامل کی' ہمارے ذہن میں ایک مکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔ اس خیال کا ماخذ (Source) کیا ہے؟ یہ فطرت سے

Marfat.com

تو آ نہیں سکتا' کیوں فطرت تو تغیر (Change) کے علاوہ کسی شئے کی نمائش کرتی ہی نہیں' وہ مکمل ہستی کا تصور تو تخلیق نہیں کر سکتی تھی' چنانچہ ہمارے ذہن میں اس خیال کے ہمرکاب (Corresponding) کوئی معروضی نظیر (Counterpart) بھی ہونی چاہیے جو ہمارے ذہن میں مکمل شے کے تصور کی وجہ ہے۔ یہ دلیل بھی کچھ ویسی ہی ہے' جیسی کہ کوئی دلیل تھی اور اس پر میں پہلے ہی تنقید کر چکا ہوں مگر استدلال کی کوئی بھی صورت کیوں نہ ہو اتنی بات بہر حال واضح ہے کہ وجود کا تصور معروضی' موجودگی کا ثبوت نہیں ہے' اس دلیل پر تنقید کرتے ہوئے کانٹ کہتا ہے' مرے ذہن میں یہ خیال کہ میرے پاس تین سو ڈالر ہیں یہ ثابت نہیں کرتا کہ یہ رقم میری جیب میں بھی پڑی ہے۔ جو کچھ اس استدلال سے ثابت ہوتا ہے صرف اس قدر ہے کہ کسی مکمل ہستی کے تصور میں اس کے موجود ہونے کا خیال بھی شامل ہوتا ہے۔ میرے ذہن میں موجود مکمل ہستی کے خیال اور اس ہستی کے معروضی وجود کے درمیان ایک خلیج موجود ہے' جسے محض فکر کے تنزیہی عمل (Transcendental act) سے نہیں پاٹا جا سکتا۔ یہ دلیل جس صورت میں بیان کی جاتی ہے' ویسا ہی مغالطہ ہے کہ جسے (مصادرہ مطلوب) ثابت کرنا ہوا' اسے پہلے سے فرض کر لیا۔ یہ دلیل اس نکتے کو ثابت شدہ تسلیم کرتی ہے' جس کے بارے میں سوال اٹھایا گیا ہے یا دوسرے لفظوں میں یہ منطقی کو حقیقی (Real) میں تبدیل کر دیتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ میں نے آپ پر یہ واضح کر دیا ہے کہ غائی اور وجودی دلائل' جیسے کہ عام طور پر بیان کیے جاتے ہیں' کسی طرف بھی ہماری رہنمائی نہیں کرتے' اس ناکامیابی کا سبب یہ ہے کہ وہ فکر کو ایسی شے سمجھتے ہیں' جو خارج سے چیزوں پر وارد ہوتی ہے۔ فکر کا یہ نقطۂ نظر ایک طرف تو مشینی کاریگر کا تصور دیتا ہے اور دوسری طرف مثالی اور حقیقی کے درمیان ایسی خلیج پیدا کر دیتا ہے جو پاٹی نہیں جا سکتی۔ بہر حال یہ بھی ممکن ہے کہ فکر کو کوئی ایسا اصول نہ سمجھا جائے جو اپنے خام مال کو باہر سے منظم اور مربوط کرتا ہے' بلکہ وہ ایک ایسی توانائی ہے جو خود ہی مواد ہے اور خود ہی صورت گر ہے۔ اگر یوں سوچا جائے تو فکر یا خیال چیزوں کی اصل فطرت سے کوئی جداگانہ شے نہیں ہے۔ وہی ان کی اصل بنیاد ہے اور اس سے ان کی ہستی کا جوہر (Essence) تشکیل پاتا ہے اور شروع ہی سے ان کی طرز زندگی میں سرایت کر جاتا ہے اور ان کو اپنے ہی متعین کیے ہوئے مقصد کی طرف آگے بڑھنے پر اکساتا ہے۔ مگر ہماری موجودہ صورت حال فکر اور وجود کے مابین ثنویت (Dualism) ضرور پیدا کر دیتی ہے۔ انسانی علم کا ہر عمل اس اکائی کو پارہ پارہ کرتا ہے' جو مناسب معلومات حاصل کرنے کے بعد نفس کی ایک ایسی

Marfat.com

وحدت ثابت ہوتی ہے جو جانتی بھی ہے اور اس دوسری شے کا سامنا بھی کر رہی ہے جسے جانا گیا ہے۔ اسی باعث ہم مجبور ہیں کہ ہم ہر اس شے کو جو ہمارے نفس کے بالمقابل ہے' اپنے طور پر موجود شے سمجھیں جو نفس سے خارج بھی ہے اور اس پر انحصار بھی نہیں کرتی' اور جس علم کا فعل جانی ہوئی شے کے اندر کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتا۔ غائی اور وجودی دلائل کی حقیقی اہمیت اس وقت ظاہر ہو گی۔ جب ہم یہ ثابت کرنے کے قابل ہو جائیں گے کہ انسانی صورت حال آخری شے نہیں ہے اور فکر اور وجود بالآخر ایک ہی چیز ہیں۔ یہ صرف اسی وقت ممکن ہوگا' اگر ہم تجربے کی پرکھ اور توجیہ احتیاط سے کریں اور یہ کرتے ہوئے ہم قرآن کے اس اشارے کو پیش نظر رکھیں' جو تجربے کو داخلی اور خارجی طور پر اس حقیقت کی علامت سمجھتا ہے جسے اس نے اول و آخر اور ظاہر و باطن کا نام دیا ہے۔ اور یہی بات میں اس خطبے میں بیان کرنا چاہتا ہوں۔

تجربہ جو اظہار زمان کے دوران کرتا ہے' تین بڑی سطحوں پر مشتمل ہے: مادے کی سطح' زندگی کی سطح اور ذہن اور شعور کی سطح...... ان سطحوں کا موضوعی مطالعہ بالترتیب طبیعیات' حیاتیات اور نفسیات کرتے ہیں' آیئے اپنی توجہ مادے پر مبذول کریں' اس شے کا بالکل صحیح اندازہ کرنے کے لیے کہ اس جدید طبیعیات کے احوال کیا ہیں ہمارے لیے واضح طور پر یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم مادے کے کیا معنی لیتے ہیں۔ طبیعیات ایک تجربی سائنس کے طور پر حقیقت **(Fact)** تجربہ سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی حسی تجربہ۔ ماہر طبیعیات حسی مظاہر ہی سے ابتدا اور انتہا کرتا ہے کیونکہ اس کے لیے اس کے بغیر اپنے نظریات کی چھان پھٹک کرنا ممکن نہیں۔ وہ بعض غیر مدرک **(Imperceptible)** اشیا کو فرض تو کر سکتا ہے مثلاً ایٹم مگر وہ ایسا محض اس لیے کرتا ہے کہ وہ اس کے علاوہ اپنے حسی تجربات کی تشریح نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ماہر طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتا ہے یعنی اس دنیا کا جو ہمارے حواس منکشف کرتے ہیں۔ اس مطالعے میں جو ذہنی عمل کارفرما ہوتا ہے اور اسی طرح مذہبی اور جمالیاتی تجربے میں بھی' مجموعی تجربے کے کچھ اجزا ایسے ہوتے ہیں' جو طبیعیات کے مطالعے کے دائرہ کار میں نہیں آتے' اس کی سادہ سی وجہ یہ ہے کہ طبیعیات اپنے آپ کو محض مادی دنیا کے مطالعے تک محدود رکھتی ہے' جس سے ہماری مراد اشیا کی وہ دنیا ہے' جس کا ہم ادراک کرتے ہیں۔ لیکن اگر میں آپ سے یہ سوال کروں کہ آپ اس مادی دنیا میں کن اشیا کا ادراک کرتے ہیں تو (اس کے جواب میں) آپ اپنے اردگرد کی مانوس اشیا کا ذکر کریں گے' جیسے زمین' آسمان' پہاڑ' میز کرسی وغیرہ۔ اگر میں اپنے سوال کو آگے بڑھاتے ہوئے یہ پوچھ لوں' ان

Marfat.com

چیزوں کے بارے میں آپ کا ٹھیک ٹھیک ادراک کیا ہوتا ہے' تو آپ جواب میں کہیں گے: ان کی خاصیتیں۔ اب اتنا تو واضح ہوا کہ ان سوالوں کا جواب دیتے ہوئے آپ نے حقیقی طور پر اپنی حسی شہادتوں کی توجیہ کر دی' توجیہ مشتمل ہے' شے اور اس کی خوصیات کے مابین امتیاز کرنے پر۔ اب یہی بات بجائے خود مادے کا ایک نظریہ ہے' یعنی حسیاتی مواد کی نوعیت اور ان کا تعلق ادراک کرنے والے ذہن اور بنیادی علت کے ساتھ۔ اس نظریے کا لب لباب (Substance) درج ذیل ہے:

> حسیاتی معروض (رنگ' آواز وغیرہ) ادراک کرنے والے ذہن کی حالتیں ہیں' اس لیے وہ فطرت (کے ان مظاہر سے) خارج ہیں جنہیں معروضی اشیا کہا جاتا ہے۔ اس باعث وہ صحیح معنوں میں طبیعی (Physical) اشیا کی خاصیتیں نہیں ہو سکتیں۔ جب میں کہتا ہوں ''آسمان نیلا ہے'' تو اس کا مطلب محض اس قدر ہے کہ آسمان مرے ذہن پر نیلی حسیات پیدا کرتا ہے (اس کا مطلب یہ نہیں ہے) کہ نیلا ہونے کی خاصیت آسمان میں موجود ہے' ذہنی حالت کے طور پر وہ تاثرات ہیں یعنی وہ اثرات ہیں' جو ہم پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان معلول کی علت مادہ ہے یا وہ مادی اشیا ہیں' جو ہمارے حسیاتی اعضاء' اعصاب اور دماغ کے ذریعے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ یہ طبیعی علت اتصال (Contact) سے تصادم سے کارفرما ہوتی ہے' لہذا اس میں شکل' جسامت' ٹھوس پن اور مزاحمت (Resistance) کے خواص ہونے چاہئیں۔

وہ فلسفی برکلے (Berekley) ہی تھا جس نے سب سے پہلے اس نظریے کو رد کیا کہ مادہ ہماری حسیات کی نامعلوم وجہ ہے۔ ہمارے عہد میں پروفیسر وائیٹ ہیڈ (Professor White Head) نے جو ایک اہم ریاضی دان اور سائنس دان بھی ہیں...... قطعی طور پر یہ ثابت

Marfat.com

کر دیا کہ مادیت کا روایتی نظریہ مکمل طور پر نا قابل تسلیم ہے۔ظاہر ہے کہ اس نظریے کے حوالے سے رنگ اور آواز وغیرہ محض داخلی کیفیات ہیں اور فطرت کا حصہ نہیں ہیں۔ جو کچھ آنکھوں یا کانوں میں داخل ہوتا ہے سوائے ایتھر (Ether) کی نہ دیکھی جانے والی یا ہوا کی نہ سنی جا سکنے والی لہروں کے اور کچھ نہیں ہے۔فطرت وہ نہیں ہے' جیسا کہ ہم اسے خیال کرتے ہیں' ہمارے ادراک واہمے (Illusions) ہیں اور انہیں کسی طرح بھی فطرت کا مناسب افشا (Disclosure) نہیں سمجھا جا سکتا' اس نظریے کے حساب سے وہ ایک طرف تو دو ذہنی تاثرات میں منقسم (Bifurcated) ہیں اور دوسری طرف وہ اشیا ہیں' جو یہ تاثر پیدا کرتی ہیں مگر نہ ان کی تصدیق ممکن ہے نہ ادراک۔اگر طبیعیات (Physics) واقعی ایک جانے بوجھے معروض کا مربوط اور حقیقی ادراکی علم مرتب کر سکتی' تو مادے کے روایتی نظریے کو اس بنیاد پر رد کر دیا جانا چاہیے کہ وہ شہادت کے لیے محض حسیات پر دار و مدار کرتا ہے اور ماہرین طبیعیات کو مشاہدہ (Observation) یا تجربہ (Experiment) کرتے وقت صرف مشاہدہ کرنے والے کے ذہن پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔قدرت اور قدرت کا مشاہدہ کرنے کے درمیان یہ نظریہ ایک خلیج پیدا کر دیتا ہے' پھر وہ مجبور ہو جاتا ہے کہ اسے پاٹنے کے لیے دوبارہ ادراک نہ کی جا سکنے والی شئے' والے مفروضے کا سہارا لے' جو مکانِ مطلق (Absolute space) میں ایسی شے کی طرح ہے جو خالی برتن میں رکھی ہے اور کسی قسم کے تصادم کے باعث ہمارے اندر حسیات پیدا کر رہی ہے۔پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ نقطۂ نظر نصف فطرت کو خواب اور دوسرے نصف کو قیاس (Conjecture) بنا دیتا ہے۔لہذا طبیعیات اس امر کو ضروری سمجھتی ہے کہ وہ اپنی بنیادوں پر خود تنقید کرے اور یوں اس نے اپنے ہی بنائے ہوئے بت کو خود توڑ دیا ہے اور وہ تجربی رویہ جو سائنسی مادیت (Scientific Materialism) کا لازمہ لگتا تھا' بالآخر اس کی تان مادے کے خلاف بغاوت پر ٹوٹی ہے۔چونکہ اشیاء وہ داخلی کیفیات نہیں ہیں' جنہیں غیر مدرکہ مادے نے پیدا کیا ہے' وہ حقیقی مظاہر ہیں' جو فطرت کے اصل جوہر کی تشکیل کرتے ہیں اور فطرت میں ہم انہیں ویسا ہی دیکھتے ہیں' جیسے کے وہ ہیں۔ مادے کے تصور کو بہت بڑا دھچکا آئن سٹائن

Marfat.com

(Einstein) کے ہاتھوں سے پہنچا ہے۔ وہ ایک اور اہم ماہر طبیعیات ہے' جس کی دریافتوں نے انسانی فکر کی ساری کی ساری مملکت میں دُوررس انقلاب کے لیے بنیاد فراہم کی ہے "نظریۂ اضافیت (Relativity) نے زمان کو "زمان مکان" (Spacetime) بنا دیا ہے چنانچہ رسل کہتا ہے:

(اس نے) جوہر کے روایتی نظریے کو فلسفیوں کی تمام دلیلوں سے کہیں زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ فہم عام (Common Sense) کے اعتبار سے مادہ ایک ایسی شے ہے' جو زمان میں موجود رہتی ہے اور مکان میں حرکت کرتی ہے۔ لیکن جدید اضافیتی ماہر طبیعیات کے نزدیک یہ نظریہ اب قابل قبول نہیں رہا۔ مادے کا ٹکڑا اب ایک ایسی شے بن گیا ہے جس کو استقلال نہیں ہے اور جس کی حالتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں' وہ اب باہم مربوط واقعات (Interrelated Events) کا ایک نظام ہے۔ پرانا ٹھوس پن ختم ہو چکا اور اس کے ساتھ ہی اس کی وہ خصوصیات بھی جو مادہ پسندوں کے لیے مادے کو گزراں (Fleeting) خیالات سے زیادہ اہم بنا دیتی تھیں۔

پروفیسر وائیٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت کوئی ایسی ساکن حقیقت نہیں ہے' جو ایک حرکی خلا (void) کے اندر واقع ہو' بلکہ وہ حوادث (Events) کا ایک ایسا ڈھانچہ ہے' جس کا چلن ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ جیسا ہے' جن کو فکر الگ تھلگ سکنات (Immobilities) میں تبدیل کر دیتا ہے اور پھر ان کے باہمی روابط سے زماں و مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ یوں ہم دیکھتے ہیں کہ جدید سائنس برکلے (Berkeley) کی تنقید کے ساتھ اتفاق رائے کرتی ہے' حالانکہ ایک زمانے میں یہی اس کی بنیادوں پر حملہ تصور کیا جاتا تھا۔ فطرت کے بارے میں یہ سائنسی نقطۂ نظر کہ وہ خالصتاً مادیت ہے' نیوٹن کے اس نظریے کا تلازمہ ہے' جس میں سپیس (Space) کو ایسا خلائے مطلق قرار دیا گیا ہے' جس میں چیزیں واقع ہیں۔ سائنس کے اس رویے نے بلاشبہ اپنی

Marfat.com

تیز ترقی کو یقینی بنالیا تھا' لیکن مجموعی تجربے کو ذہن اور مادہ اور متضاد مملکتوں میں تقسیم کرنا' آج اسے مجبور کرتا ہے کہ وہ اپنی گھریلو دشواریوں کے باعث ان مسائل کو زیر غور لائے' جو اس نے اپنے طرز زندگی کے آغاز میں بالکل نظرانداز کر دیے تھے۔ ریاضیاتی سائنسوں کی بنیاد پر تنقید سے یہ کھل کر سامنے آ گیا ہے کہ خالص مادیت کا مفروضہ یعنی مکانِ مطلق (Absolute Space) میں قائم بالذات شے'......اب کسی کام کا نہیں رہا۔ مکان میں ایک خود منحصر خلا' جس میں چیزیں واقع ہیں۔ اور اگر یہ چیزیں واپس بھی لے لی جائیں' تو خلا جوں کا توں قائم رہے؟ قدیم یونانی فلسفی زینو (Zeno) نے مکان کے اس مسئلے کو مکان میں حرکت کے حوالے سے دیکھا۔ حرکت کے غیر حقیقی ہونے کے بارے میں اس کے دلائل فلسفے کے طالب علموں کے لیے جانے پہچانے ہیں اور اس کے عہد سے لے کر اب تک یہ مسائل تاریخ فکر میں قائم و دائم رہے ہیں اور ہر آنے والی زیرک نسل نے اس پر گہری توجہ مبذول کی ہے' یہاں میں ان میں سے دو دلائل کا ذکر کروں گا۔ زینو جو مکان لامتناہی طور پر قابل تقسیم خیال کرتا تھا' یہ استدلال کرتا ہے کہ مکان میں حرکت ناممکن ہے' اس سے پہلے کہ حرکت کرنے والی کوئی شے اپنے ہدف تک پہنچے اسے پہلے اس نصف فاصلے کو طے کرنا ہوگا' جو اس کے نقطۂ آغاز اور نقطہ ہدف (Destination) کے درمیان واقع ہے اور اس سے پہلے کہ وہ اس نصف کو طے کرے' اسے نصف کا نصف طے کرنا ہوگا اور یوں یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ ہم مکان کے کسی ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک اس وقت سفر نہیں کر سکتے' جب تک ہم درمیان میں آنے والے لامتناہی نقطوں کو عبور نہ کر لیں۔ مگر یہ تو کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ ہم متناہی وقت میں لامتناہی لفظوں کو عبور کر لیں۔ پھر اس نے یہ دلیل بھی دی کہ تیر بالکل سفر نہیں کرتا کیونکہ اپنی اڑان کے دوران کسی لمحے بھی وہ مکان کے کسی ایک نقطے پر ساکن ہوتا ہے۔ یوں زینو نے ثابت کیا کہ حرکت محض ایک ظاہری واہمہ (Deceptive Appearance) ہے اور حقیقت ایک ہے اور غیر متغیر (Immutable) ہے' حرکت کے غیر حقیقی ہونے کا مطلب خود منحصر (Independent) مکان کا غیر حقیقی ہونا ہے' اشعری (Asharite) مکتب فکر کے مسلم مفکرین اس بات پر یقین نہیں رکھتے تھے کہ زمان و مکان کی لامتناہی تقسیم ممکن ہے۔ ان کی دانست میں مکان اور زمان اور حرکت ایسے نقطوں اور لمحوں کا مجموعہ ہیں' جنہیں مزید تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ انہوں نے حرکت کے امکان کو اس مفروضے کی حدود سے ثابت کیا کہ صفاریہ

Marfat.com

(infinitesmal) کا وجود لازمی طور پر ہے' کیونکہ اگر زماں و مکاں کی تقسیم کی ایک حد موجود ہے تو پھر مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک متناہی وقت میں حرکت کر سکنا ممکن ہے۔ ابن حزم (Ibn Hazm) نے 'بہر صورت' اشاعرہ کے صفار یہ نقطۂ نظر کو رد کیا ہے۔ اور جدید ریاضی دانوں نے اس کے موقف کی تائید کی ہے۔ چنانچہ اشاعری استدلال منطقی سطح پر زینو کے متناقضہ (Paradox) کو حل نہیں کر پایا۔ جدید مفکرین میں سے فرانسیسی فلسفی برگساں (Bergson) اور برطانوی ریاضی داں برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) نے زینو کی دلیل کی اپنے اپنے نقطۂ نظر سے تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگساں کے نزدیک تو حرکت ویسی ہی بنیادی حقیقت ہے' جیسی کہ تغیر ...... زینو کا متناقضہ اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ اس کا زمان و مکان کا تصور ہی غلط ہے' جو برگساں کے نزدیک حرکت کا محض خردمندانہ (Intellectual) نقطۂ نظر ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ برگساں کی پیش کردہ دلیل کو اس اسلوب کے بغیر مزید بیان کیا جا سکے' جو اس نے زندگی کے مابعد الطبیعیاتی تصور کو مجموعی طور پر تشکیل دیتے ہوئے اختیار کیا' برٹرینڈ رسل نے اپنی دلیل کے لیے کینٹر (Cantor) کے نظریۂ ریاضیاتی تواصل یا تسلسل (Continuity) کو بنیاد بنایا ہے' اس نظریے کو وہ جدید ریاضی کی اہم ترین دریافتوں میں شمار کرتا ہے' زینو کا استدلال اس مفروضے پر مبنی ہے کہ مکان اور زمان لامتناہی تعداد میں نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہیں۔ اس مفروضے پر یہ استدلال بہت آسانی سے کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ دو نقطوں پر کوئی بھی شے بے جگہ (Out of place) ہو جائے گی لہذا حرکت ممکن ہی نہیں ہے' کیونکہ ایسی کوئی جگہ ہے ہی نہیں' جہاں یہ واقعہ ہو سکے۔ کینٹر کی دریافت یہ بتاتی ہے کہ مکان اور زمان مسلسل ہیں' لہذا کوئی سے دو نقطوں کے مکان میں لامتناہی نقطے موجود ہوں گے اور ایک لامتناہی سلسلے میں کوئی سے دو نقطے ایک دوسرے سے آگے پیچھے نہیں ہوتے۔ مکان و زمان میں لامتناہی تقسیم کا مفہوم' ایک سلسلے میں نقطوں کا انضباط (Compactness) ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے' نقطے ان معنوں میں باہم الگ تھلگ ہیں کہ ان کے درمیان خلیج پیدا ہو گئی ہے' زینو کو رسل کا جواب درج ذیل ہے:

"زینو پوچھتا ہے کہ آپ ایک حالت (Position) سے ایک لمحے میں

Marfat.com

دوسری حالت میں دوسرے لمحے میں کیسے جاسکتے ہیں بغیر ایسی صورتِ حال میں سے گزرے' جو نہ حالت ہے اور نہ لمحہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی حالت کے بعد کوئی دوسری حالت نہیں ہے' کسی لمحے کے بعد کوئی دوسرا لمحہ نہیں ہے' کیونکہ ہر دو کے درمیان کوئی دوسرا (Other) ہوتا ہے۔ اگر صغاریہ واقعی ہوتے' تو حرکت نہ ممکن ہوتی' لیکن ایسا ہے نہیں۔ زینو یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ تیر اپنی اڑان کے دوران ہر لحہ ساکن ہوتا ہے مگر یہ نتیجہ اس نے غلط نکالا ہے کہ اس باعث وہ حرکت نہیں کرسکتا کیونکہ وہ حرکت جو لامتناہی حالتوں کے سلسلے میں یا لامتناہی لمحوں کے سلسلے میں کی جائے اس میں ایک کے متصل ایک ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ مکان' زمان اور حرکت کی حقیقت کا اثبات کیا جاسکے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ زینو کے متناقضہ سے بھی گریز ممکن ہے۔"

چنانچہ یوں برٹرینڈ رسل کنٹر کے نظریہ تواصل کی بنیاد پر حرکت کی حقیقت کو ثابت کر دیتا ہے۔ حرکت کی حقیقت کا مطلب' مکان کی خود منحصر حقیقت اور فطرت کی معروضیت (Objectivity) ہے۔ مگر تواصل کی شناخت اور مکان کی لامتناہی تقسیم اس دشواری کا کوئی حل نہیں ہیں۔ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ایک اور ایک کا اتصال' لمحوں (Instants) کی لامتناہی کثرت میں ایک متناہی زماں میں اور لامتناہی نقطوں کی کثرت ایک متناہی حصہ مکان میں' تو پھر تقسیم سے پیدا ہونے والی مشکل ویسی کی ویسی ہی رہتی ہے' تواصل کا ریاضیاتی تصور' بطور لامتناہی سلسلے کے اس حرکت پر منطبق نہیں ہوتا' جو عمل میں ہے بلکہ اس کا انطباق حرکت کی تصویر پر ہوتا ہے جیسی کہ وہ خارج سے نظر آتی ہے۔ حرکت کا عمل یعنی زندہ حرکت سوچی' ہوئی حرکت نہیں' وہ کسی تقسیم کو تسلیم ہی نہیں کرتی' تیر کی اڑان کو اگر مکان میں جادہ سمجھ لیا جائے تو وہ قابل تقسیم ہے لیکن اگر اس اڑان کو فعل سمجھا جائے' اس سے بے نیاز ہو کر کہ کس قدر فاصلہ طے کیا گیا' تو وہ ایک اکائی ہے جسے کثرت میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ ٹکڑوں میں اس کی تخریب (Destruction) مخفی ہے۔

Marfat.com

آئن سٹائن کے نزدیک مکان حقیقی ہے مگر مشاہدہ کرنے والے کے لیے اضافی' وہ نیوٹن کے تصور مکانِ مطلق کو رد کرتا ہے۔ مشاہدہ کی جانے والی شے میں تغیر ممکن ہے' یہ مشاہدہ کرنے والے سے اضافی ہے اس کی کمیت (Mass)' شکل (Shape) اور جسامت (Size) مشاہدہ کرنے والے کی حالت اور رفتار کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوں گی' حرکت (Movement) اور سکون (Rest) بھی ناظر ہی سے اضافی ہیں' لہذا کوئی ایسی شے وجود نہیں رکھتی' جسے کلاسیکی طبیعیات کی مادیت قائم بالذات (Self Subsistent) شے سمجھتی ہے۔ یہاں یہ بہر صورت ضروری ہے کہ ایک غلط فہمی کے سلسلے میں متنبہ کر دیا جائے' ناظر (مشاہدہ کرنے والا) کے لفظ نے اس سلسلے میں ولڈن کار (Wildon Carr) کو یہ غلط راہ سُجھا دی تھی کہ نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) لازمی طور پر واحدیتی عینیت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس نظریے کے تحت شکل' جسامت اور مظاہر کا دوران مطلق نہیں ہیں۔ مگر جیسا کہ پروفیسر فن نے اشارہ کیا ہے کہ مکان' زمان ڈھانچہ (Frame) ناظر کا محتاج نہیں ہے یہ مادی کائنات کے اس نقطے پر مبنی ہے جس سے ناظر کا جسم وابستہ ہے۔ حقیقت میں ناظر کی جگہ آسانی سے ریکارڈ کرنے والے آلات لے سکتے ہیں' ذاتی طور پر میں یہ سمجھتا ہوں حقیقت کا اصل بنیادی کردار روحانی (Spiritual) ہے' لیکن ایک زبان زدہ خلق غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ آئن سٹائن کا نظریہ' جو کہ ایک سائنسی نظریہ ہے صرف چیزوں کی ساخت سے متعلق ہے' مگر چیزوں کی اس فطرتِ مطلقہ (Ultimate) پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا' جو اس ساخت کی حامل ہوتی ہے۔ اس نظریے کی دوہری فلسفیانہ قدر و قیمت ہے' پہلی تو یہ کہ وہ قدرت کی معروضیت کو تباہ نہیں کرتی' لیکن (اس نقطہ نظر کو ضرور نقصان پہنچاتی ہے جس کے تحت) کہ جوہر (Substance) صرف مکان کا وقوع (Location) ہے۔ اسی نظریے کے باعث کلاسیکی طبیعیات میں مادیت در آئی۔ جدید اضافیتی طبیعیات کے نزدیک جوہر ایسی قائم شے نہیں ہے' جس کی حالتیں تبدیل ہوتی رہتی ہوں بلکہ باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے۔ وائیٹ ہیڈ نے اس نظریے کو جس طرح پیش کیا ہے' اس میں نامیات (Organism) کے تصور نے مکمل طور پر مادے کے تصور کی جگہ لے لی ہے۔ دوسری بات یہ کہ اس نظریے کے باعث مکان کا انحصار مادے پر ہو جاتا ہے۔ آئن سٹائن کے خیال میں کائنات لامتناہی مکان میں کسی جزیرے کی طرح

Marfat.com

نہیں ہے' یہ متناہی ہے مگر لامحدود (Boundless) ہے اور اس کے ماورا کوئی خالی سپیس نہیں ہے۔ اگر مادہ نہ ہوتو کائنات سمٹ کر ایک نقطے میں آ جائے۔ اگر اس نظریے کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے' جو میں نے ان خطبات میں اختیار کیا ہے۔ آئن سٹائن کی اضافیت ایک عظیم دشواری کا سبب بنتی ہے' یعنی زمان کا غیر حقیقی ہو جانا۔ ایک نظریہ جو وقت کو سپیس کا چوتھا بعد (Dimension) بنا دیتا ہے' اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ مستقبل کو بلاشبہ ویسی ہی پہلے سے متعین (Given) موجود اور یقینی شے سمجھے' جیسی کہ ماضی۔ زماں بطور یک آزاد تخلیقی حرکت اس نظریے کے لیے کوئی معانی نہیں رکھتا۔ وہ گزرتا نہیں ہے' واقعات ہوتے نہیں ہیں' بس ہماری ان سے ملاقات ہو جاتی ہے۔ یہ کسی صورت میں فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ یہ نظریہ زمان کے ان مخصوص' خواص کو بھی نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے تجربے میں آتے ہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی اصل ان خصوصیات میں مکمل طور پر سمٹ آتی ہے جو یہ نظریہ' فطرت کے ان پہلوؤں کے تدریجی کھاتے کو مرتب کرتے ہوئے بیان کرتا ہے جو ریاضی کا موضوع ہے۔ ہم جیسے عام آدمیوں کے لیے بھی یہ سمجھنا ممکن نہیں کہ آئن سٹائن کے زمان کی حقیقی اصل کیا ہے۔ یہ تو بہر حال ظاہر ہے کہ آئن سٹائن کا زمان برگسان کا خالص دوران نہیں ہے۔ نہ ہی اسے ہم متسلسل وقت (Serial Time) ہی قرار دے سکتے ہیں۔ متسلسل وقت جیسے کہ کانٹ نے اس کی تعریف کی تھی۔ وہ علیت کا جوہر ہے' علت اور معلول باہم یوں متعلق ہیں کہ اول الذکر تقویمی (Chrono-logically) طور پر موخر الذکر سے پہلے آتا ہے' یہاں تک کہ اگر پہلا موجود نہ ہوتو دوسرے کا وجود ہی ممکن نہیں ہے۔ اگر ریاضیاتی وقت متسلسل وقت ہے' تو اس نظریے کی بنیاد پر یہ ممکن ہے کہ ناظر (Observer) کی رفتاروں کے محتاط انتخاب سے اور اس نظام کے پیش نظر جس میں واقعہ ہو رہا ہے' یہ ممکن ہے کہ علت معلول سے پہلے وقوع پذیر ہو جائے۔ مجھے یوں لگتا ہے کہ جب زمان کو مکان چوتھا بعد قرار دیا جائے' تو وہ حقیقی طور پر زمان اہتمامی نہیں' ایک جدید روسی مصنف اوسپنسکی (Ouspensky) نے اپنی کتاب نظام ثلاثہ (Tertium Qrganum) نے چوتھے بعد کو تین ابعادی شکل کی ایسی سمت میں حرکت قرار دیا ہے' جو اس کے اندر موجود نہیں ہوتی۔ جیسا کہ نقطے' سطر اور سطح کی حرکت کسی ایسی سمت میں جو اس کے اندر موجود نہ ہو' ہمیں عمومی تین ابعادی مکان عطا کرتی ہے۔ اسی طرح تین ابعادی شے کی کسی ایسی سمت میں حرکت' جو اس کے

Marfat.com

اندر موجود نہ ہو اسے ہمیں مکان کا چوتھا بعد عطا کرنا چاہیے۔ اور زمان چونکہ واقعات کو ایک دوسرے سے الگ کرنے والا فاصلہ ہے تاکہ وہ ایک وسرے کے بعد وقوع پذیر ہوں اور وہ ان کو مختلف اقسام کے کل کے اندر رکھتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایک ایسا فاصلہ ہے' جو اس سمت ہے جو تین ابعادی مکان میں موجود نہیں' ایک نئے بعد کے طور پر یہ فاصلہ جو واقعات کی تدریجی ترتیب (Succession) کو قائم کرتا ہے' تین ابعادی مکان سے غیر متعلق (Incommensurable) ہے' جیسے کہ سال کا اندازہ پیٹرز برگ سے غیر متعلق ہے۔ وہ تین ابعادی مکان کے ہر طرف عمودی (Perpendicular) طور پر واقع ہے اور متوازی (Parallel) کسی سے بھی نہیں۔ اسی کتاب میں کسی اور جگہ اوس پنسکی حسِ زمان کو دھندلی حسِ مکان قرار دیتا ہے اور پھر ہماری نفسی ساخت (Psychic Constitution) کو بنیاد بنا کر استدلال کرتا ہے' ایک' دو اور تین ابعادی ہستیوں پر بلند تر بعد کا اظہار ہمیشہ زمانی تواتر ہی لگے گا۔ جس کے صاف معانی یہ ہیں کہ جو کچھ ہم تین ابعادی ہستیوں کو زمان معلوم ہوتا ہے حقیقت میں غیر واضح طور پر ادراک کی گئی مکانی بعد ہے' جو اپنی اصل میں پوری طرح ادراک کی گئی اقلیدسی (Euclidean) مکان سے مختلف نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں زمان صحیح تخلیقی حرکت نہیں اور جن کو ہم فردا کے واقعات کہتے ہیں' تازہ حوادث نہیں' بلکہ ایسی اشیاء ہیں جو پہلے سے کسی نامعلوم مکان میں پڑی ہیں یا موجود ہیں' تاہم اقلیدسی ابعاد کے علاوہ تازہ سمت کی تلاش اوس پنسکی کو ایک حقیقی متسلسل وقت کی ضرورت ہے' یعنی تدریجی ترتیب جو واقعات کے مابین فاصلہ قائم کر سکے۔ لہذا زمان' جس کی ضرورت تھی اور جسے بعد میں تدریج سمجھا گیا تاکہ استدلال کی ایک سطح کی تکمیل کی جا سکے' مگر بعد میں اسے اپنی متسلسل خصوصیت سے محروم کر دیا گیا اور اسے اتنا گرا دیا گیا کہ اس میں اور مکان کی دوسری ابعاد اور لکیروں میں کوئی فرق باقی نہ رہا۔ یہ زمان کی متسلسل نوعیت ہی تھی' جسے اوس پنسکی نے جائز طور پر مکان کی نئی سمت قرار دیا تھا۔ لیکن اگر یہ کردار حقیقت میں محض ایک واہمہ ہے تو پھر اس سے اوس پنسکی کی اصلی (Original) بعد کی ضرورت کیسے پوری ہوگی۔

اب ہم تجربے کی دوسری سطح کا مطالعہ کرتے ہیں' یعنی...... زندگی اور شعور۔ شعور کو زندگی سے انحراف بھی تصور کیا جا سکتا ہے' اس کا کام ایک ایسا نقطۂ نور فراہم کرنا ہے' جو زندگی کے

Marfat.com

آگے بڑھتے ہوئے ریلے کو روشن کر دے۔ یہ ایک تناؤ (Tension) ہے' ارتکاز (Concentration) ذات کی ایک حالت ہے' جس کے ذریعے زندگی ان تمام یادداشتوں اور تلازموں کی راہ میں دیوار بن جاتی ہے' جن کا اطلاق موجود عمل پر نہ ہوتا ہو' اس کی سرحدیں متعین نہیں ہیں' وہ موقع کے مطابق سمٹتی یا پھیلتی رہتی ہیں۔ یہ کہنا کہ وہ مادے ہی کے عمل کا پس مظہر (Epiphenomenon) ہے اس کی آزادانہ فعلیت (Independent Activity) سے انکار کرنا ہے' آزادانہ فعلیت سے انکار کرنا تمام علم (Knowledge) کی قدر و قیمت ہی سے انکار کرنا ہے۔ کیونکہ وہ (علم) شعور ہی کا ایک مرتب بیان ہے۔ لہذا شعور ایک خالصتاً روحانی اصول زندگی ہی کی ایک قسم ہے' جو جوہر (Substance) نہیں ہے' بلکہ ایک کرنے والا اصول ہے' ایک مخصوص کرداری طریق کار ہے' جو بنیادی طور پر باہر سے چلائی جانے والی مشین کے کردار سے مختلف ہے۔ چونکہ ہم خالص روحانی توانائی کا تصور نہیں کر سکتے' لہذا اس کے تلازمے میں لازمی طور پر حیاتی عناصر کا ایک امتزاج (Combination) ہوتا ہے' جس کے ذریعے وہ اپنا انکشاف کرتی ہے' لہذا ہم مجبوراً اس امتزاج کو روحانی توانائی کی مطلق (Ultimate) بنیاد سمجھ لیتے ہیں۔ جو کچھ نیوٹن نے مادے کی سطح پر اور جو کچھ ڈارون نے قدرتی تاریخ (Natural History) کی سطح پر دریافت کیا' ایک میکانیت کا اظہار ہے' ان کو یقین تھا کہ تمام مسائل حقیقی طور پر طبعیات کے مسائل ہیں۔ توانائی اور ایٹم اپنی خصوصیات کے ساتھ جو ان کے اندر موجود ہیں' ہر شے کو بشمول حیات' خیال' ارادہ اور احساس کو بیان کر سکتے ہیں' میکانیت (Mechanism) کا تصور خالصتاً طبیعی تصور ہے' جسے قدرت کے تمام پہلوؤں کی تشریح پر محیط سمجھا جاتا ہے۔ علمِ حیاتیات (Biology) کی مملکت میں ابھی تک میکانیت کے حق میں اور اس کے خلاف ایک زبردست لڑائی لڑی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیاتی ادراکی انکشاف کے ذریعے جو راہ دریافت ہوتی ہے کیا وہ لازمی طور پر اس نقطہ نظر کے خلاف ہے' جو مذہب ان کے مطلق شعار (Ultimate Character) کے بارے میں رکھتا ہے۔ کیا قدرتی سائنس کے پاس مادیت کو قبول کرنے کا اور کوئی راستہ نہیں؟ اس امر میں شک کی گنجائش نہیں ہے کہ سائنسی نظریات قابلِ اعتماد علم فراہم کرتے ہیں' کیونکہ ان کی تصدیق ممکن ہے' ان کی بنیاد پر پیش گوئی ہو سکتی ہے اور قدرتی عوامل پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ مگر یہ کسی بھی صورت میں فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ جس شے کو سائنس کہا جاتا ہے وہ حقیقت کے بارے واحد منظم نقطۂ نظر نہیں

Marfat.com

ہے۔ یہ حقیقت کے ریزہ ریزہ مناظر کا ایک ڈھیر ہے' وہ ایک اجتماعی تجربے کے اجزا ہیں' مگر وہ آپس میں ٹھیک سے جڑتے نہیں ہیں۔ قدرتی سائنس کا تعلق مادے کے ساتھ ہے' زندگی کے ساتھ ہے' ذہن کے ساتھ ہے مگر جب بھی یہ سوال اٹھایا جائے کہ مادہ زندگی اور ذہن کے باہمی روابط کیا ہیں اور پھر ان سے تعلق رکھنے والی مختلف قسم کی سائنسوں کا جزوی کردار سامنے آنا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی کھل جاتا ہے کہ سائنسیں کوئی اکائی نہیں بناتیں' تاکہ اس سوال کا مکمل جواب دیا جا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سی قدرتی سائنسیں بہت سی گدھوں کی طرح ہیں' جو فطرت کے مردہ جسم پر گر رہی ہیں اور ہر ایک گوشت کا ایک ٹکڑا لے کر بھاگ جاتی ہے' فطرت' سائنس کے موضوع کے طور پر انتہائی مصنوعی (Artificial) معاملہ ہے اور یہ تصنع اس منتخب عمل کا نتیجہ جسے سائنس کو پری سیون (Precision) کے لیے اپنا موضوع بنانا پڑتا ہے۔ جس لمحے بھی آپ سائنس کے موضوع کو مجموعی انسانی تجربے کا حصہ بنائیں' تو وہ کچھ اور ہی کردار ظاہر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ لہٰذا مذہب جو کل حقیقت کا طلب گار ہے اور اس باعث اسے سارے انسانی تجربے کے مواد کی تالیف میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ وہ حقیقت کے جزوی نقطۂ نظر سے خوف زدہ ہو' قدرتی سائنس اپنی اصل میں جزوی ہے' اس لیے وہ اپنی اصل اور اوصاف سے انصاف کرتے ہوئے کوئی ایسا نظریہ نہیں بنا سکتی' جس میں مکمل حقیقت کا اظہار ہوتا ہو' وہ تصورات جو ہم علم کو مرتب کرتے وقت استعمال کرتے ہیں' اپنے کردار میں جزوی ہیں اور ان کا اطلاق تجربے کی اس سطح سے اضافی ہے جس پر اسے منطبق کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر علت کا تصور' جس کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ وہ معلول سے پہلے آئے وہ ان طبعی سائنسوں کے دائرہ کار سے اضافی ہے' جو کسی خاص فعلیت کا مطالعہ کرتی ہیں اور ان میں فعلیت کی وہ صورتیں شامل نہیں ہوتیں' جن کا مشاہدہ دوسرے کرتے ہیں۔ اور پھر جب ہم زندگی اور ذہن کی سطح تک بلند ہو جائیں' تو پھر تصور علت ہمارے لیے بیکار ہو جاتا ہے اور پھر ہمیں مختلف سطح کے فکری تصورات کی ضرورت ہوتی ہے۔ زندہ نامیات کا عمل ان کے پیش نظر مقصد سے شروع ہوتا ہے اور مرتب ہوتا ہے اور یہ علتی فعل سے بالکل ہی مختلف شے ہے۔ اس لیے ہمارے استفسار کا دائرۂ کار منزل اور مقصد کی طلب کرتا ہے' جو علت کے تصور کے برعکس افعال کا منبع اپنے اندر رکھتی ہے' جبکہ علت معلول سے خارج ہے اور باہر سے اثر انداز ہوتی ہے۔ بے شک زندہ نامیے کی فعلیت کے ایسے پہلو بھی ہیں' جو فطری اشیا کے ساتھ مشترک ہیں۔ ان پہلوؤں کا مشاہدہ کرتے وقت طبعیات اور کیمیا کے تصورات کی ضرورت

Marfat.com

ہوگی مگر نامیے کا کردار بنیادی طور پر وراثت (Inheritance) کا مسئلہ ہوگا اور اس کی تشریح سالماتی (Molecular) طبیعیات کی اصطلاحوں میں نہیں کی جا سکتی۔ بہرصورت میکانیت کے تصور کا اطلاق زندگی پر کیا جا چکا ہے اور ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس کوشش میں کس حد تک کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ بدقسمتی سے میں ماہر حیاتیات نہیں ہوں' لہذا مجھے اپنی مدد کے لیے ماہرین حیاتیات ہی کا سہارا لینا پڑے گا۔ زندہ نامیے اور مشین میں اہم فرق بیان کرنے کے بعد کہا جاتا ہے کہ اول الذکر اپنی ہستی خود برقرار رکھتا ہے اور اپنے جیسے پیدا کر سکتا ہے۔ جے ایس ہالڈین (J.S.Haldane) کہتا ہے:

''یہ تو سامنے کی بات ہے' اگرچہ ہمیں زندہ اجسام میں ایسے کئی مظاہر نظر آتے ہیں' جنہیں اگر ہم زیادہ غور سے نہ دیکھیں' تو ان کی توجیہ طبیعیاتی یا کیمیائی میکانیت کے تحت ہو سکتی ہے' لیکن انہی کے پہلو بہ پہلو دوسرے مظاہر بھی ہیں (جیسے کہ اپنے آپ کو قائم رکھنا اور اپنے جیسے پیدا کرنا) جن کے سلسلے میں اس توجیہ کے امکان نہ ہونے کے برابر ہیں' میکانیت پسند تو لکھ دیتے ہیں کہ جسدی میکانیت بنائی ہی اس طرح گئی ہے کہ وہ خود کو قائم رکھے' اپنی مرمت خود کرے اور اپنے جیسے پیدا کرے' قدرتی انتخاب کے طویل عمل میں' ان کی رائے ہے کہ ایسی میکانیتیں رفتہ رفتہ وجود میں آئی ہیں۔

آیئے اس مفروضے کی جانچ کریں' جب ہم کسی واقعے کو میکانکی اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں' تو ہم اسے مختلف اجزا کی مخصوص سادہ خصوصیات کے حوالے سے بیان کرتے ہیں' جو اس واقعے (Event) میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہی ہوتی ہیں.........
واقعے کی تشریح یا اعادۂ بیان (Restatement) یہ ہے کہ جانچ کے بعد ہم نے فرض کر لیا کہ واقعے میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے والے اجزا' بعض سادہ اور متعین خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں' اسی لیے وہ ہمیشہ ایک جیسے حالات میں ایک جیسے ردِعمل کا مظاہرہ کرتے ہیں' چنانچہ

Marfat.com

میکانکی تشریح کے لیے میکانکی اجزا کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ جب تک اجزا کی ترتیب متعین خصوصیات سمیت معلوم نہ ہو، میکانکی تشریح کے بارے گفتگو کرنا ہی بے معنی ہوگا۔

خود ہی پیدا کرنے والی (Self-Producing) اور خود کو قائم رکھنے والی (Self-Maintaining) میکانیت کا وجود ایک دعویٰ ہے، اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کے ساتھ کوئی معانی متعلق نہیں کیے جاسکتے۔ عضویات کے ماہرین (Physiologist) بسا اوقات بے معنی اصطلاحات لیکن ان میں سے کوئی بھی اتنی مطلقاً بے معنی اصطلاح نہیں ہے جتنی کہ تولد (Reproduction) کی میکانیت۔ والدین کی نامیات میں کوئی میکانیت بھی ہو، مگر وہ تولد کے عمل میں غائب ہو جائے گی اور اسے ہر نسل میں اپنے آپ کو دوبارہ تشکیل دینا پڑے گا، کیونکہ ولدیتی نامیہ اپنے جسم کے بہت ہی چھوٹے حصے سے دوبارہ پیدا ہوتا ہے۔ تولد کی کوئی میکانیت ممکن نہیں ہے۔ ایک ایسی میکانیت کا تصور جو مستقلاً اپنی ساخت کو قائم رکھتی ہے اور دوبارہ پیدا کرتی ہے، خود تضادی ہے۔ ایک میکانیت جو خود تولد کرتی ہے اسے اجزا سے پاک ہونا چاہیے اور اگر وہ ایسی ہے تو پھر میکانیت نہیں ہے۔

زندگی بے نظیر (Unique) مظہر ہے اور میکانیت کا تصور اس کے تجزیے کے لیے نامناسب ہے درِیخ (Driech) کی زبان میں جو ایک ممتاز ماہر حیاتیات ہے، اس کی کلیت واقعی ایک ایسی وحدت ہے، جسے اگر دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، تو کثرت لگتی ہے، نشوونما کے مقصدی عمل اور ماحول سے مطابقت، خواہ یہ مطابقت تازہ رویوں سے پیدا ہو یا پرانی عادات کی تبدیلی سے، اس کا ایک ایسا کردار ہوتا ہے، جو مشین کے سلسلے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا۔ کسی کردار کا حامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی فعلیت کا ماخذ اس وقت تک بیان نہیں کیا جاسکتا، جب تک قدیم ماضی کا حوالہ نہ دے دیا جائے، اور اس کا ماخذ صرف اس کی روحانی حقیقت میں تلاش کرنا پڑے گا، جو منکشف ہو سکتی ہے، لیکن تجزیہ واردات مکانی میں دریافت نہیں کی جاسکتی۔ لہٰذا اس سے

Marfat.com

تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ زندگی زیادہ بنیادی ہے اور روزمرہ کے طبیعی اور کیمیائی اعمال سے مقدم ہے' جن کو بہر حال ایک طرح کا ایسا جامد کردار ہی سمجھنا چاہیے جو ارتقا کے لمبے عرصے میں صورت پذیر ہوا تھا' مزید یہ کہ زندگی کے میکانکی تصورات کا اطلاق اس نقطۂ نظر لازمی طور پر ہوتا ہے کہ خرد ارتقا کی پیداوار ہے (لہٰذا اس مقام پر) سائنس اپنے ہی معروضی اصول تفتیش کے ساتھ متصادم ہو جاتی ہے۔ اس نکتے پر میں ویلڈن کار سے ایک پیرا پیش کروں گا۔ جس نے بہت واضح الفاظ میں اس تصادم کا بیان کیا ہے:

''اگر خرد (Intellect) ارتقا کی پیداوار ہے' تو پھر فطرت کی میکانیت کا پورا تصور اور زندگی کا ماخذ بے معنی ہو جاتے ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنس نے جو اصول اپنائے ہیں ان میں ترمیم کی ضرورت ہے' صرف یہ بیان کر دینے ہی سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خود تضادی (Self-Contradiction) ہے۔ وہ خرد کہ جاننے کا ذریعہ ہے' کس طرح بجائے خود کسی ایسی شے کا ارتقا ہو سکتی ہے' جس کا وجود ہی اس جاننے کے ذریعے کی تجرید (Abstraction) ہے۔ اور اسے خرد کہتے ہیں؟ اگر خرد زندگی کا ارتقا ہے' تو پھر زندگی کا تصور جو خرد کو اس لیے تشکیل دیتا ہے کہ وہ حقیقت کو جاننے کا ایک مخصوص ذریعہ بن جائے' مگر اس تصور کو اپنی فعلیت میں کہیں زیادہ ٹھوس ہونا چاہیے (کم از کم) تجریدی میکانکی تحریک کے مقابلے میں' جو خرد خود اپنے آپ کو پیش کرتی ہے (اور اس کی بنیاد) اپنے جانے ہوئے مواد کا تجزیہ ہوتا ہے اور اس پر مزید یہ کہ اگر خرد ارتقائے زندگی کی پیداوار ہے' تو پھر وہ مطلق نہیں ہے' بلکہ زندگی کی اس فعلیت سے اضافی ہے جس نے اسے تشکیل دیا ہے (اگر یہ درست ہے) تو پھر سائنس کس طرح جاننے کے داخلی پہلو کو نظر انداز کر سکتی ہے اور محض خارجی پیش کش پر مطلق تعمیر کر سکتی ہے' یہ بات واضح ہے کہ حیاتیاتی علوم کے لیے یہ ضروری ہو گیا ہے کہ وہ سائنسی اصولوں پر غور

Marfat.com

کریں۔"

اب میں ایک دوسری حیثیت سے زندگی اور فکر کی بنیادی حقیقت (Primacy) تک پہنچنے کی کوشش کروں گا۔اور آپ کو تجربے کی جانچ میں ایک اور قدم آگے لے جاؤں گا۔اس سے زندگی کی بنیادی حقیقت پر کچھ اور روشنی پڑے گی اور یہ ہمیں زندگی بطور نفسی فعلیت کی فطرت کے بارے میں' بھی کچھ بصیرت عطا کرے گی۔ہم یہ دیکھ چکے کہ پروفیسر وائیٹ ہیڈ کائنات کی تشریح کرتے ہوئے اسے کوئی جامد شے قرار نہیں دیتے' بلکہ واقعات کی ایسی ساخت (Structure) سمجھتے ہیں' مسلسل تخلیقی بہاؤ (Creative Flow) کی خصوصیت موجود ہو۔ جادۂ قدرت کی یہ زمانی خصوصیت شاید تجربے کا اہم ترین پہلو ہے' جس پر قرآن زور دیتا ہے اور مجھے امید ہے کہ میں آگے چل کر اسے ثابت کرنے کے قابل ہو جاؤں گا' مطلق حقیقت کی نوعیت کی بہترین نشاندہی کرتا ہے۔ بعض آیات (3:190-19,2:164,24:44) میں اس طرف جو اشارہ کیا گیا ہے اس پر میں پہلے ہی توجہ مبذول کروا چکا ہوں۔ چونکہ یہ موضوع بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے لہذا میں چند اور کا بھی اضافہ کروں گا:

اِنَّ فِی اخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوۡمٍ یَّتَّقُوۡنَ

یقیناً رات اور دن کے الٹ پھیر میں اور ہر اس چیز میں جو اللہ نے زمین اور آسمانوں میں پیدا کی ہے' نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو (غلط بینی اور غلط روی سے) بچنا چاہتے ہیں۔(10:6۔یونس)

وَهُوَ الَّذِیۡ جَعَلَ الَّیۡلَ وَالنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ اَرَادَ اَنۡ یَّذَّکَّرَ اَوۡ اَرَادَ شُکُوۡرًا

وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا' ہر اس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے یا شکر گزار ہونا چاہے۔(25:62۔الفرقان)

Marfat.com

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّھَارِ وَیُوْلِجُ النَّھَارَ فِی الَّیْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ یَّجْرِیْٓ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی

اور کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ رات کو دن میں پروتا ہوا لے آتا ہے اور دن کو رات میں' اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے' سب ایک وقت مقررہ تک چلے جا رہے ہیں۔(31:29۔لقمان)

یُکَوِّرُ الَّیْلَ عَلَی النَّھَارِ وَیُکَوِّرُ النَّھَارَ عَلَی الَّیْلِ

وہی دن پر رات اور رات پر دن کو لپیٹتا ہے(39:5۔الزمر)

وَلَہُ اخْتِلَافُ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ

گردش لیل و نہار اس کے قبضہ قدرت میں ہے۔(23:80۔المومنون)

بعض آیات اور بھی ہیں' جو ہمارے اندازۂ زمانی کی اضافیت کی طرف اشارہ کرتی ہیں اس سے یہ بھی کھلتا ہے کہ شعور کی ایسی سطحوں کا امکان بھی ہے' جس کے بارے میں ہم علم نہیں رکھتے۔لیکن میرا ارادہ اس بحث کو صرف مانوس تک محدود رکھنے کا ہے' لیکن جیسا کہ اوپر کی آیات میں اشارہ کیا گیا ہے' تجربے کا وہ پہلو بھی غیر معمولی طور پر اہم ہے۔ہمعصر فکر کے نمائندگان میں برگسان واحد مفکر ہے' جس نے وقت کے دوران (Duration) کے مظہر کا غور سے مطالعہ کیا ہے۔پہلے تو میں بہت مختصر الفاظ میں اس کے نظریۂ دوران کی تشریح کروں گا اور پھر یہ ظاہر کروں گا کہ اس کا تجزیۂ وجود (Existence) کے زمانی پہلو کے مکمل تر نظریے کے مضمرات کو پوری طرح بیان کرنے میں کس قدر ناکافی ہے۔ہمارے سامنے وجودی (Ontological) مسئلہ یہ ہے کہ وجود کی مطلق اصل کو کس طرح متعین کیا جائے۔اس میں بہر حال شبہ نہیں ہے کہ کائنات زمان میں قائم ہے۔تاہم چونکہ یہ ہم سے خارج ہے لہذا اس کے وجود کے بارے میں تشکیک کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔وقت میں اس ثابت قدمی (Persistence) کے معانی کو پوری طرح گرفت میں لانے کے لیے' ہمیں اس حیثیت میں ہونا چاہیے کہ ہم کسی ایسے مراعاتی وجودی معاملے کا مطالعہ کر

Marfat.com

سکیں، جس کے بارے میں سوال اٹھانے کی گنجائش ہی نہ ہو، اور یوں ہمیں دوران کی بلاواسطہ بصیرت کا زیادہ پُر اعتماد موقع میسر آ جائے۔ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی چیزوں کے بارے میں میرا ادراک سطحی اور خارجی ہے، مگر اپنی ذات کا ادراک داخلی قریبی (Intimate) اور وسیع (Profound) ہے، لہذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شعوری تجربہ وجود کا وہ مراعاتی معاملہ ہے، جس میں ہمارا حقیقت کے ساتھ مطلق اتصال قائم ہو جاتا ہے۔ اور مراعاتی معاملے کا تجزیہ وجود کے مطلق معانی پر بہت تیز روشنی ڈالتا ہے۔ جب میں ایسے شعوری تجربے پر نظریں جماتا ہوں، تو مجھے کیا نظر آتا ہے؟ برگساں کے الفاظ ہیں:

''میں ایک حالت سے دوسری حالت میں چلا جاتا ہوں، میں گرمی محسوس کرتا ہوں یا سردی، میں خوش ہوتا ہوں یا اداس، میں کچھ کرتا ہوں، نہیں کرتا، میں اپنے اردگرد نظر ڈالتا ہوں یا میں کسی اور شے کے بارے میں سوچتا ہوں، حسیات، محسوسات، ارادے، خیالات...... یہ وہ تغیرات (Changes) جس میں میرا وجود منقسم ہے، وہ باری باری انہیں رنگ عطا کرتا ہے۔ لہذا میں بغیر معدوم ہوئے (Ceasing) تبدیل ہو جاتا ہوں۔

چنانچہ میری داخلی زندگی میں کوئی شے جامد نہیں ہے، ایک مستقل حرکت ہے، کیفیتوں کا ختم نہ ہونے والا بہاؤ ہے، ایک پیہم تموج (Unceasing Flux) ہے جس میں نہ کہیں ٹھہراؤ ہے نہ قیام کا مقام۔ مستقل تغیر وقت کے بغیر سوچا ہی نہیں جا سکتا۔ ہم اپنی داخلی واردات کی بنا پر (کہہ سکتے ہیں) کہ شعوری وجود کا مطلب زمان میں زندگی ہے۔ شعوری واردات کی فطرت پر گہری نظر یہ انکشاف کرتی ہے کہ ذات اپنی داخلی زندگی میں مرکز سے باہر کی طرف حرکت کرتی ہے۔ چنانچہ اس کے دو رخ ہیں۔ جنہیں ہم قدر آشنا (Appreciative) اور کار گزار (Efficient) کہہ سکتے ہیں۔ اپنے کارگزار رخ سے، وہ شے کے ساتھ رشتہ استوار کرتا ہے، جسے ہم مکانی دنیا (World of Space) کہتے ہیں، کارگزار ذات تلازماتی (Associationist) نفسیات کا موضوع ہے، یہ روزمرہ کی عملی ذات ہے جس کا واسطہ خارجی

Marfat.com

دنیا کی اشیا کی ترتیب سے پڑتا ہے وہ ہماری گزراں کیفیت شعور کا تعین کرتی ہے اوران کیفیات پر اپنی اپنی باہمی بے تعلقی (Isolation) کی مہر ثبت کر دیتی ہے۔ یہاں ذات اپنے آپ سے باہر رہتی ہے اور اپنی کلیت میں وحدت کی صورت اختیار کرنے کے لیے اپنے آپ کو متعین اور تدریجی طور پر شمار کی جاسکنے والی کیفیات میں ظاہر کرتی ہے۔ وہ زمان جس میں کارگزار ذات زندہ رہتی ہے وہ وقت ہے جسے طویل یا مختصر قرار دیا جاتا ہے۔ اسے مکان سے بمشکل ممیز کیا جا سکتا ہے۔ اس کا تصور ہم محض ایک ایسی سیدھی لکیر کے طور پر کرتے ہیں جو مکانی نقاط (Spatial Points) پر مشتمل ہوتی ہے جو ایک دوسرے سے اس طرح خارج ہوتے ہیں جس طرح سفر کے کئی مدارج۔ مگر زمان کا یہ تصور برگساں کے نزدیک درست زماں نہیں۔ مکانی زمان میں وجود جعلی (Spurious) وجود ہے۔ شعوری واردات کا گہرا تجربہ ہم پر وہ منکشف کرتا ہے جسے میں کچھ دیر پہلے ذات کا قدر آشنا رخ قرار دے چکا ہوں جب ہم خارجی دنیا کی اشیا میں منہمک ہو جاتے ہیں اور اس کی ضرورت موجود صورت حال کے باعث ہوتی ہے تو پھر قدر آشنا ذات کی ایک جھلک دیکھ سکنا بھی بے حد دشوار ہو جاتا ہے۔ خارجی اشیا کی مستقل تلاش میں ہم قدر آشنا ذات کے گرد ایک نقاب سا بُن دیتے ہیں اور یوں وہ ہمارے لیے مکمل طور پر اجنبی ہو جاتی ہے۔ ایسا صرف مراقبے (Meditation) کے عمیق ترین لمحات میں ہوتا ہے جب کارگزار ذات معطل ہو جاتی ہے یعنی ہم اپنی ذات میں گہرے اتر جاتے ہیں اور واردات کے اندرونی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس عمیق تر ایغو کے عمل حیات میں شعوری کیفیات پگھل کر ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ قدر آشنا ایغو کی اکائی جرثومے کی اکائی کی طرح ہے جس میں اس کے انفرادی اسلاف تجربے کی سطح پر موجود ہوتے ہیں کثرت کے طور پر نہیں بلکہ وحدت کے طور پر جس میں ہر وارده کل میں نفوذ کر جاتا ہے۔ ایغو کی کلیت میں کیفیات کی کوئی شماریاتی (Numerical) تفریق نہیں ہے جس کے عناصر کی کثرت کارگزار ذات سے مختلف ہے اور کلیتاً معیاری (Qualitative) ہے۔ ایک تغیر ہے ایک دوسرے میں حرکت ہے مگر یہ تغیر اور حرکت منقسم نہیں کیے جاسکتے ان کے عناصر ایک دوسرے میں داخل ہیں اور اپنی نوعیت کے لحاظ سے مکمل طور پر غیر متسلسل ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ قدر آشنا ذات کا زمان ایک واحد ''اب'' (Now) ہے جسے کارگزار ذات دنیا کے مکانی سفر میں اسے کثرت میں تبدیل کر کے ''اب'' کا سلسلہ تشکیل دیتی ہے جیسے کسی لڑی میں موتی۔ چنانچہ یہ ہے خالص دوران جسے مکان نے پراگندہ نہیں کیا۔ قرآن اپنے مخصوص

Marfat.com

سادہ انداز میں‘ دوران کے سلسلے اور بے سلسلہ پہلوؤں پر مندرجہ ذیل آیات میں روشنی ڈالتا ہے:

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِيْ لَا يَمُوْتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهٖ وَ كَفٰى بِهٖ بِذُنُوْبِ عِبَادِهٖ خَبِيْرًا الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِهٖ خَبِيْرًا

اس خدا پر بھروسہ رکھو جو زندہ ہے اور کبھی مرنے والا نہیں۔ اس کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرو‘ جس نے چھ دنوں میں زمین اور آسمانوں کو اور ان ساری چیزوں کو بنا کر رکھ دیا‘ جو آسمانوں اور زمین کے درمیان ہیں‘ پھر آپ ہی اپنے عرش پر جلوہ فرما ہوا‘ رحمٰن اس کی شان بس کسی جاننے والے سے پوچھو۔ (25:58-59۔ الفرقان)

اگر ہم اس حرکت کو جو تخلیق میں شامل ہے‘ خارج سے دیکھیں‘ یا دوسرے لفظوں میں اگر ہم اس کا خردمندانہ ادراک کریں‘ تو یہ ایک عمل ہے جو ہزاروں سالوں پر محیط ہے‘ مگر قرآن کی اصطلاح اور پرانے عہد نامے کی زبان میں‘ ایک خداوندی دن‘ جو ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ ایک اور نقطۂ نظر سے تخلیق کا عمل جو ہزاروں برس پر محیط ہے‘ ایک واحد نادیدنی عمل ہے‘ ایسا تیز رفتار جیسے آنکھ کا جھپک جانا۔ بہرصورت یہ ناممکن ہے کہ خالص دوران کی اس باطنی واردات کو الفاظ میں بیان کیا جا سکے‘ کیونکہ زبان کی صورت گری فعال یا کارگزار ذات کے متسلسل وقت کی بنیاد پر ہوئی ہے۔ شاید ایک مثال اس نکتے پر روشنی ڈال سکے۔ طبیعی سائنس کی دنیا میں سرخ (رنگ) کے احساس کی وجہ طول موج (Wave Motion) کی تکرار ہے جس کا ارتعاش (Frequency) 400 بلین فی سیکنڈ ہے۔ اگر آپ اس زبردست ارتعاش کا مشاہدہ خارج سے کریں اور اس کی گنتی 2000 (دو ہزار) فی سیکنڈ کے حساب سے کریں‘ جس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ روشنی کو دیکھنے کی آخری حد ہے‘ تو آپ کو گنتی (Enumeration) مکمل کرنے کے لیے چھ ہزار سال درکار ہوں گے۔ مگر اس کے باوجود ادراک کے ذہنی عمل کے ایک ثانیے میں آپ

Marfat.com

طول موج کے اتنے زیادہ ارتعاشوں کو یکجا کر لیتے ہیں' جن کی گنتی کرنا عملی طور پر ناممکن ہے۔ یہ ہے وہ ذہنی عمل جو تواتر (Succession) کو دوران میں بدل دیتا ہے' چنانچہ قدر آشنا ذات کئی لحاظ سے کارگزار ذات کی اصلاح کرنے والی ذات ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ وہ بہت سے ''یہاں'' (here) اور اب کی بھی تالیف کرتی ہے۔ مکان و زمان کی چھوٹے چھوٹے تغیر جو کارگزار ذات کے ناگزیر (Indispensable) ہیں۔ انہیں ذات کی شخصیت کی منظم کلیت میں ضم کر لیا جاتا ہے۔ خالص زماں جیسا کہ ہمارے عمیق شعوری تجربے کے تجزیے سے منکشف ہوتا ہے' آگے پیچھے کیے جا سکنے والے واقعات کی مالا نہیں ہے' یہ ایک نامیاتی کل (Organic Whole) ہے جس سے ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ اس کے ساتھ حرکت کرتا ہے اور حال کے ساتھ عمل پیرا (Operating) ہوتا ہے۔ مستقبل اسے عطا کر دیا گیا ہے' اس شے کی طرح نہیں جو آگے پڑی ہے' جسے ابھی روندنا ہے' وہ ان معنوں میں عطا کر دی گئی ہے کہ وہ اپنی اصل (Nature) میں موجود ہے' ایک کھلے امکان کی طرح زمان کو ایک نامیاتی کل قرار دیا گیا ہے اور اسے قرآن تقدیر (Destiny) یا قسمت قرار دیتا ہے۔ یہ ایک ایسا لفظ ہے جسے اسلامی حلقوں کے اندر اور باہر کچھ زیادہ ہی غلط سمجھا گیا ہے۔ تقدیر وہ وقت ہے' جو اپنے ظہور سے پہلے امکان کے طور پر دیکھا جائے۔ یہ ایک ایسا زمان ہے' جسے علیت کی تدریج کے جال سے آزاد کر دیا گیا ہے۔ ایک اشکالی (Diagrammatic) کردار جو منطقی فہم اس پر منطبق کرتا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ وہ زمان ہے' جو محسوس کیا جاتا ہے مگر جسے نہ فکر میں لایا جاتا ہے' نہ حساب لگایا جاتا ہے۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کا شاہ طہماسپ (Tahmasp) کس طرح ہمعصر تھے تو میں آپ کے سامنے علیتی وجہ پیش نہیں کر سکتا۔ جو ایک جواب ممکن طور پر دیا جا سکتا ہے' یہ ہے کہ حقیقت کی فطرت کچھ ایسی ہے کہ اس کے لامتناہی امکانات تکوین (Becoming) میں سے دو امکانات ایسے ہیں' جنھوں نے ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی صورت میں اکٹھے زندگی پائی۔ زمان کا تقدیر کی صورت میں سمجھنا ہی اشیا کا اصل ہے۔ جیسا کہ قرآن نے کہا ''خدا نے تمام چیزوں کو پیدا کیا اور ہر ایک کو اس کی تقدیر بھی عطا کر دی۔'' کسی بھی شے کی تقدیر مقدر (Fate) کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو خارج سے ایک ظالم آقا کی طرح کام کرتا ہے۔ یہ کسی بھی چیز کی باطنی رسائی ہے' وہ کسی ایسے امکان کو بروئے کار لاتی ہے وہ اس کی فطرت کی گہرائی میں کہیں پڑا ہوتا ہے اور یہ لڑی سلسلے وار ظہور میں آتی چلی جاتی ہے اور اسے کسی خارجی دباؤ کا احساس تک بھی نہیں ہوتا۔ لہذا دوران کی

Marfat.com

کلیاتی نامیت کے معانی یہ نہیں ہیں' کہ پکے پکائے واقعات جوں کے توں حقیقت کی کوکھ (Womb) میں رکھے ہوئے ہیں اور قطرہ قطرہ ریت کے ذروں کی طرح سے ریت گھڑی (Hour Glass) سے ایک ایک کر کے گر رہے ہیں۔ اگر وقت حقیقت ہے اور محض متجانس (Homogeneous) لمحوں کی تکرار نہیں ہے' جو شعوری تجربے کو فریب نظر (Delusion) بنا دیتی ہے' تو پھر ہر لمحہ حیات حقیقت میں اصلی (Original) لمحہ ہے اور ایک ایسی شے کو جنم دے رہا ہے جو اساسی طور پر نئی اور پہلے سے نہ دیکھی جا سکنے والی ہے "ہر روز وہ کسی نئے کام میں ہے" یہ قرآن کے الفاظ ہیں۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا متسلسل زمان کی حدود میں پابند ہو جانا نہیں ہے' بلکہ اسے لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرنا ہے اور مطلق طور پر آزاد ہو جانا اور تخلیق میں خلاق ہو جانا ہے۔ حقیقت میں تمام تخلیقی عمل آزاد عمل ہے۔ تخلیق اعادے (Repetition) کی ضد ہے جو (اعادہ) میکانکی عمل کی خصوصیات کا حامل ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ زندگی کی تخلیقی عملیت کو میکانیت کی اصطلاحوں میں بیان کیا جائے۔ سائنس تو تجربے کی یکسانیت کو قائم کرنے کے لیے کوشاں ہے اور اس کو "میکانکی اعادے کا قانون (The Law of Mechanical repetition) کہتے ہیں۔ زندگی اپنے بیساختگی (Spontaneity) کے شدید احساس کے ساتھ ایک غیر جبری (Indetermination) مرکز تشکیل دیتی ہے اور یوں ضرورت (Necessity) کی مملکت سے باہر نکل آتی ہے۔ لہٰذا سائنس زندگی کو سمجھ ہی نہیں سکتی۔ وہ ماہر حیاتیات جو زندگی کی میکانکی تشریح کی کھوج میں ہے' ایسا اس لیے کرتا ہے' کیونکہ وہ اپنے مطالعے کو زندگی کی ان زیریں سطحوں تک محدود رکھتا ہے جو میکانکی عمل سے مماثلت رکھتی ہیں۔ اگر وہ زندگی کا مطالعہ اپنی ذات کے حوالے سے کرے' اور یہ دیکھے کہ اس کا ذہن کس آزادی سے چناؤ کرتا ہے' رد کرتا ہے' غور کرتا ہے اور ماضی اور حال کا تخمینہ لگاتا ہے' حرکی سطح پر فردا کا تصور کرتا ہے' تو یقیناً وہ میکانکی تصور کے ناکافی ہونے کے سلسلے میں قائل ہو جاتا۔

ہمارے شعوری تجربے کی مماثلت کے حوالے سے یہ کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ مگر حرکت کا تصور اس ٹھوس شے کے بغیر کس طرح کر سکتے ہیں' جو حرکت میں ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خود شے کا تصور حاصل کیا گیا ہے' ہم حرکت سے اشیا کا اشتقاق (Derive) کر سکتے ہیں' مگر حرکت کسی ایسی شے سے حاصل نہیں کر سکتے' جو متحرک نہ ہو' مثال کے طور پر ہم مادی ایٹم (Atoms) فرض کرتے ہیں' ایسے ایٹم جیسے کہ دیمقراطس (Democritus) نے کیے تھے' اگر

Marfat.com

وہ اصل حقیقت ہیں، تو پھر ہمیں ان میں حرکت باہر سے درآمد کرنی پڑے گی اور وہ ان کی فطرت سے ناآشنا شے ہوگی۔ لیکن اگر ہم حرکت کو اصل سمجھیں، تو پھر جامد چیزیں اس سے اشتقاق کی جا سکتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ طبیعی سائنسوں نے سب چیزوں کو حرکت ہی بنا دیا ہے۔ جدید سائنسوں میں ایٹم کی لازمی فطرت برق (Electricity) ہے نہ کہ کوئی برقائی (Electrified) ہوئی شے۔ اس کے علاوہ (یہ بھی یاد رکھنا چاہیے) کہ جو شے بھی تجربے میں آتی ہے، اس طرح نہیں آتی کہ وہ متعین خدوخال کی حامل ہو، کیونکہ فوری تجربہ ایک تسلسل ہے، جس میں کوئی تفریق نہیں ہوتی جنہیں ہم اشیا کہتے ہیں، وہ فطرت کے تسلسل ہیں، واقعات ہیں، جن کو فکر مکانی بنا دیتی ہے اور یوں عملی مقاصد کے لیے، وہ ایک دوسرے سے جداگانہ حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ کائنات جو اشیا کا مجموعہ نظر آتی ہے، کوئی ٹھوس شے نہیں ہے، جو خلا میں اپنی جگہ بنائے ہوئے ہے، وہ شے نہیں ہے، بلکہ فعل ہے۔ برگساں کے نزدیک خیال کی فطرت متسلسل (Serial) ہے، اس لیے وہ حرکت سے عہدہ برا نہیں ہو سکتی، وہ اسے محض اس سلسلے کے ساکن نکات (Stationary points) کے طور پر ہی دیکھ سکتی ہے۔ لہذا یہ فکر کی کارفرمائی ہے کہ وہ ساکن تصورات کو بروئے کار لاتے ہوئے ایک غیر محرک سلسلے کو ظاہر کرتی ہے، حالانکہ وہ اساسی طور پر اپنی فطرت میں حرکی ہے۔ ان سکنات کا باہمی وجود اور تواتر ماخذ ہے، اس شے کا جسے ہم زمان اور مکان پکارتے ہیں۔

برگساں کے مطابق حقیقت آزاد ہے۔ پیشین گوئی سے بالاتر ہے، تخلیقی ہے، حیاتی قوت محرکہ ہے جس کی فطرت ارادہ ہے، جو فکر کو مکانی بناتی ہے اور چیزوں کو کثرت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ اس نظریے کی مکمل تنقید اس مقام پر ممکن نہیں۔ یہ کہنا کافی ہوگا کہ برگساں کی حیاتیت ارادے (Will) اور خیال (Thought) کی ایک ایسی ھویت پر ختم ہے، جسے پاٹنا ممکن نہیں ہے۔ یہ ذہانت (Intelligence) کا ایک جزوی نقطہ نظر ہے جو اس نے اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک ذہانت مکانی بنانے کا فعل ہے۔ وہ صرف مادے ہی سے شکل پذیر ہوئی ہے، لہذا اس کے پاس جتنے بھی زمرے (Categories) ہیں سب مکانی ہیں، مگر جیسا کہ میں اسے پہلے خطبے میں بیان کر چکا ہوں، خیال ایک گہری حرکت بھی رکھتا ہے۔ جہاں یہ لگتا ہے کہ وہ حقیقت کو جامد ٹکڑوں میں تقسیم کرتا ہے، اس کا اصل کام تجربے کے عناصر کی تالیف (Sythesis) ہے اور اس کے لیے وہ زمرے بناتا ہے، جو ان مختلف سطحوں کے لیے موزوں ہوتے ہیں جو تجربہ پیش کرتا ہے۔ وہ اتنا ہی نامیاتی ہے جتنا کہ خود زندگی، زندگی کی حرکت ایک نامیاتی عنصر ہے، جس میں اس کی

Marfat.com

مرحلہ در مرحلہ ترقی پذیر تالیف شامل ہوتی ہے۔اس تالیف کے بغیر نامیاتی نمو(Growth) باقی نہیں رہ سکتی' اس کا تعین مقاصد سے ہوتا ہے اور مقاصد کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ذہانت کی علمبرداری ہے۔ مقاصد کے وجود کے بغیر ذہانت کی فعلیت بھی ممکن نہیں ہے' شعوری تجربے میں زندگی اور خیال ایک دوسرے میں نفوذ کر جاتے ہیں۔ وہ ایک وحدت بن جاتے ہیں' خیال اپنی سچی فطرت میں زندگی سے مماثل ہے۔ برگساں کے نقطۂ نظر کے مطابق حیاتی قوت محرکہ کا آگے بڑھنے والا ریلا اپنی تخلیقی آزادی میں' کسی فوری یا دور کے مقصد کی روشنی سے بہرہ ور نہیں ہوتا۔ وہ نتائج پر نظر نہیں رکھتا اور اپنی فطرت میں وہ مکمل طور پر من مانی(Arbitrary) بے سمتی' فشار(Chaotic) اور ناپیش بینی کا شکار ہے۔یہی وہ مقام ہے جہاں ہمارے شعوری تجربے کا برگسانی تجزیہ خود کو ناکافی ثابت کرتا ہے۔ برگساں شعوری تجربے کو وہ ماضی سمجھتا ہے جو ساتھ ساتھ چلا چلتا ہے اور حال میں عمل پیرا رہتا ہے' وہ اس بات کو نظرانداز کرتا ہے کہ شعور کی وحدت آگے دیکھنے کا پہلو لیے ہوئے ہے' زندگی صرف توجہ کے افعال کا تسلسل ہے اور توجہ کا فعل شعوری یا لاشعوری مقصد کا حوالہ دیئے بغیر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے تو ادراکی افعال بھی ہماری فوری دلچسپیوں اور مقاصد ہی سے متعین ہوتے ہیں۔ فارسی کے شاعر عرفی نے انسان کے اس ادراکی پہلو کو کیسی خوبصورتی سے بیان کیا ہے

ز نقص تشنہ لبی دان' بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد

(اگر تمہارے دل نے سراب سے فریب نہیں کھایا' تو اپنے فہم کی تیزی پر فخر نہ کرو کیونکہ نظری فریب سے یہ آزادی تمہاری ادھوری پیاس کی وجہ سے ہے)

شاعر یہ کہنا چاہتا ہے اگر آپ میں پینے کی شدید خواہش ہوتی' تو صحرا کی ریت آپ کو جھیل کا تاثر دیتی۔ واہمے سے آپ کو آزادی کی وجہ یہ ہے کہ آپ میں پینے کی شدید خواہش نہیں ہے۔ آپ نے اس چیز کا صحیح ادراک محض اس لیے کر لیا ہے' کیونکہ آپ کی اس میں دلچسپی نہیں تھی کہ اس شے کا ادراک کسی اور طرح کیا جائے۔ منازل اور مقاصد خواہ وہ شعوری رجحان ہوں یا غیر شعوری ہمارے شعوری تجربے کا تانا بانا(Warp and Woof) ہیں۔ مقصد کا تصور ہی اس وقت تک نہیں سمجھا جا سکتا ہے جب تک مستقبل کا حوالہ موجود نہ ہو' بے شک ماضی حال میں موجود بھی ہوتا ہے اور کارفرما بھی مگر ماضی کی حال میں یہ کارفرمائی مکمل شعور نہیں ہے۔

Marfat.com

مقصد کا عنصر (Element) شعور میں آگے دیکھنے والی نگاہ کی نشاندہی کرتا ہے۔ مقاصد نہ صرف ہماری موجود کیفیت کو رنگ دیتے ہیں' بلکہ اس کی مستقبل کی سمت بھی بتا دیتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی کا آگے بڑھنے والا ریلا تشکیل دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک لحاظ سے وہ پیش بینی (Anticipate) کرتے ہیں اور ان کیفیات پر اثر انداز ہوتے ہیں' جنہیں ابھی وجود میں آنا ہے۔ کسی مقصد کے زیر اثر تشکیل پانا' کسی ایسی شے کے زیر اثر تشکیل پانا ہے' جسے ہونا چاہیے۔ لہٰذا ماضی اور مستقبل دونوں موجود شعوری حالت میں کارفرما ہوتے ہیں اور مستقبل مکمل طور پر غیر معین نہیں ہے' جیسا کہ برگساں کا ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ ہمیں بتاتا ہے۔ متوجہ شعور کی کیفیت میں یادداشت اور متخیلہ دونوں ہی کارفرما عناصر کے طور پر شامل ہوتی ہیں' ہمارے شعوری تجربے کی تمثیل (Anology) میں' اسی لیے حقیقت ایسی اندھی حیاتی انگیزش (Impulse) نہیں ہے' جس میں خیال کی روشنی مکمل طور پر مقصود ہو' اس کی نوعیت سرتاسر غائی ہے۔

بایں ہمہ برگساں حقیقت کے غائی وصف سے اس بنیاد پر انکار کرتا ہے کہ غایت زمان کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے' اس کی دانست میں مستقبل کے دروازے حقیقت کے لیے پوری طرح کھلے ہوئے ہونے چاہئیں۔ دوسری صورت میں وہ آزاد اور تخلیقی نہیں رہیں گے۔ بے شک غایت کا مطلب کسی ایسے منصوبے پر عمل کرنا ہے' جو کسی مقصد یا منزل کے حوالے سے پہلے سے ہی متعین ہے' تو زمان واقعی غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ وہ کائنات کو محض پہلے سے موجود منصوبے یا ساخت کی زمانی نقل بنا دیتا ہے' جس میں انفرادی واقعات کے لیے پہلے سے بنی بنائی جگہ موجود ہے اور وہ محض اپنی باری کا انتظار کر رہے ہیں' تاکہ وہ تاریخی ریلے میں داخل ہوں جو کچھ ہے وہ ہمیشگی میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے' واقعات کی زمانی ترتیب ہمیشگی کے سانچے کی محض نقل ہے اور کچھ نہیں ہے۔ یہ نقطۂ نظر میکانیت سے بمشکل (تھوڑا بہت) مختلف ہے اور ہم اسے پہلے ہی رد کر چکے ہیں۔ حقیقت میں ایک طرح کی مادیت ہے جسے نقاب پہنا دیا گیا ہے' اس میں قسمت یا مقدر (Destiny) نے اٹل جبریت کی جگہ لے لی ہے اور اس میں انسان یا ذات خداوندی کے عمل پیرا ہونے کے لیے کوئی گنجائش موجود نہیں' اگر دنیا کو ایک ایسا عمل سمجھ لیا جائے' جو پہلے سے متعین ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے' تو وہ آزاد اور اخلاقی طور پر ذمے دار نہیں رہے گی۔ یہ ایک طرح کا سٹیج ہوگا' جہاں پر پتلیاں ناچیں گی اور ان کو نچانے والے کہیں عقب میں ہوں گے۔ بہرصورت غایت

Marfat.com

(Teleology) کے ایک اور معانی بھی ہیں۔ اپنے شعوری تجربے سے ہم نے دیکھا کہ زندہ رہنے کا مطلب مقاصد کو بناتے رہنا اور بدلتے رہنا ہے اور پھر انہی کے زیر اثر رہنا ہے۔ ذہنی زندگی ان معانی میں غائی ہے کہ کوئی بہت دور از کار منزل ایسی نہیں' جس کی طرف ہم بڑھ رہے ہیں' بلکہ تازہ مقاصد منازل اور عینی اقداری سلسلے پے در پے زندگی کی نمو کے ساتھ ساتھ تشکیل ہوتے اور پھیلتے چلے جارہے ہیں جب ہم ختم ہوجاتے ہیں' تو وہ کچھ بن جاتے ہیں جو کچھ کہ ہم ہیں' زندگی ایک راستہ ہے جو موت کے سلسلوں میں سے گزرتا ہے' لیکن اس راستے کے تسلسل میں ایک تنظیم موجود ہے' بہت سی منازل میں اس کے باوجود کہ چیزوں کی قدر و قیمت میں یکا یک تغیر آجاتا ہے' پھر جیسی ویسی ہی باہم مربوط ہوتی ہیں' جیسی کہ نامیے ہیں' فرد کی روداد حیات مجموعی طور پر ایک وحدت ہے اور واقعات کا ایسا سلسلہ نہیں ہے' جو بے جوڑ ہو' عملِ دنیا (World Process) یا زمان میں کائنات کی حرکت' یقیناً مقصد سے خالی ہے' اگر مقصد کا مطلب کوئی پہلے سے جانی پہچانی شے لیا جائے یا کوئی بہت دور کی متعین منزل جس کی طرف ساری مخلوق بڑھ رہی ہے۔ ان معانی میں عمل دنیا کو مقصد سے آشنا کرنا اسے اپنی اصل سے بیگانہ کرنا ہے۔ اس کا مقصد وہ مقام ہے جہاں جدوجہد ختم ہوجاتی ہے' وہ ایسے مقاصد ہیں جو وقوع پذیر ہونے والے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ پہلے سے متعین ہوں۔ یہ ایک ڈرائنگ میں ایک لائن ہے۔ ایک کھلے امکان کو بروئے کار لانا ہے۔ یہ محض ان معنوں میں مقصدی ہے کہ اس میں انتخاب کرنے کا چلن ہے اور اپنے آپ کو آمادہ کرتا ہے' کسی موجود خواہش کو پورا کرنے کے لیے..... عمل کے بل بوتے پر وہ ماضی کی حفاظت بھی کرتا ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتا ہے۔ میرے خیال میں کوئی شے قرآن سے اس قدر اجنبی نہیں ہے' جیسا کہ یہ خیال کہ کائنات پہلے سے سوچے ہوئے منصوبے پر عملدرآمد ہے۔ جیسا کہ میں پہلے بیان کرچکا ہوں کہ کائنات قرآن کے نزدیک ایسی شے ہے' جس میں اضافہ ممکن ہے۔ یہ ایک پھلتی پھولتی ہوئی کائنات ہے اور کوئی ایسی شے نہیں ہے' جو پہلے ہی سے مکمل ہوچکی ہو اور قرنوں پہلے اپنے خالق کے ہاتھ سے جاچکی ہو اور اب مکان میں یوں پڑی ہو جیسے کہ مردہ مادے کا ڈھیر' جس کا وقت کچھ نہیں بگاڑتا' جو بالآخر ہے بھی کچھ نہیں۔

میرے خیال میں ہم اب اس قابل ہوگئے ہیں کہ اس آیت کے معانی کو سمجھ سکیں۔
''وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا' ہر اس شخص کے لیے جو خدا پر غور کرنا چاہے یا شکر گذار ہوجانا چاہے۔'' تواتر زمانی کی ایک تنقیدی توجیہ جیسی کہ وہ ہم پر منکشف

Marfat.com

ہوتی ہے' اس نے ہمیں ایک ایسی حقیقت مطلقہ کا تصور دیا ہے جو خالص دوران ہے اور اس میں خیال' زندگی اور مقصد اس طرح آپس میں مل جل گئی ہیں کہ ایک نامیاتی وحدت کی صورت بن گئی ہے۔ ہم اس وحدتِ کو سوائے وحدت ذات کے کسی اور صورت میں تصور نہیں کر سکتے۔ سب پر محیط ایک جامد ذات...... جو ممتاز انفرادی زندگی اور خیال کا اساسی ماخذ ہے۔ میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ برگساں کی غلطی یہ تھی کہ اس نے خالص وقت کو ذات (Self) پر متقدم (Prior) جانا' حالانکہ صرف اسی کے لیے خالص دوران قابل ثبوت تھا' نہ ہی خالص مکان اور نہ ہی خالص زمان اشیا اور واقعات کی کثرت کو قائم کر سکتے ہیں۔ یہ صرف ایک قائم (Enduring) ذات کا قدر آشنا فعل ہے' جو دوران کی کثرت کو ختم کر سکتا ہے...... اسے لامتناہی ثانیوں میں تقسیم کر سکتا ہے۔ اسے نامیاتی کل کی تالیف میں تبدیل کر سکتا ہے۔ خالص دوران میں موجود ہونا ''ذات'' (Self) ہونا ہے' ذات ہونے کا مطلب یہ کہنے کے قابل ہونا ہے کہ ''میں ہوں'' (I am) وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے ''میں ہوں''۔ ''میں ہوں'' وجدان کے کس درجے میں سے کہا جا رہا ہے' اس سے فیصلہ ہوتا ہے کہ شے پیمانۂ ہستی میں کس مقام پر ہے۔ ہم بھی کہتے ہیں ''میں ہوں'' لیکن ہمارا ''میں ہوں'' کہنا منحصر ہے اس امتیاز پر جو ذات اور غیر ذات کے درمیان ہے اور یہیں سے ''میں ہوں'' ابھرتا بھی ہے۔ اور مطلق ذات (Ultimate Self) قرآن کے الفاظ میں ''ساری دنیا سے الگ تھلگ رہ سکنے کی اہلیت رکھتی ہے۔'' اس لیے غیر ذات کی نوعیت مدِ مقابل کی نہیں' اگر ایسا ہو تو وہ بھی ہماری متناہی ذات کی طرح ہو' جو مکانی رستے میں ''غیر'' (Other) کے مقابل ہے۔ جس کو ہم قدرت یا غیر ذات (Not-Self) کہتے ہیں' وہ حیات خداوندی کا ایک لمحۂ گزراں ہے۔ اس کا ''میں ہوں'' خود منحصر اساسی اور مطلق ہے۔ ایسی ذات کا مناسب تصور بنا سکنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے۔ ''کوئی اس جیسا نہیں پھر بھی وہ سنتا ہے دیکھتا ہے۔'' چنانچہ ذات کا تصور کردار کے بغیر نہیں کیا جا سکتا' کردار یعنی ایک جیسا رویہ۔ قدرت جیسا کہ ہم ملاحظہ کر چکے' مادے کا کوئی ڈھیر نہیں ہے۔ جس نے خلا میں جگہ گھیری ہوئی ہے' یہ واقعات کی ایک ساخت ہے' ایک منظم طریق کردار ہے اور ذات مطلق سے نامیاتی طور پر وابستہ ہے' قدرت کا ذات خداوندی سے وہی تعلق ہے' جیسا کہ کردار کا انسانی ذات سے ہے۔ قرآن کے دلآویز اسلوب میں' یہ سنتِ خداوندی (Habit) ہے۔ انسانی نقطۂ نظر سے یہ ایک توجیہ ہے' جسے موجودہ صورت حال میں ہم

Marfat.com

ذات مطلق کی تخلیق فعلیت کہتے ہیں' اس کے آگے بڑھنے کی حرکت کے خاص لمحے میں وہ متناہی ہے' چونکہ جس کے ذات سے وہ متعلق ہے وہ نامیاتی ہے۔ اس لیے اس میں توسیع ممکن ہے اور بالآخر وہ لامحدود ہے۔ ان معانی میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد نہیں لگائی جا سکتی۔ اس کا لامحدود ہونا اہلیت ہے واقعہ نہیں۔ قدرت کو زندہ سمجھنا چاہیے' ہمیشہ پھیلتے پھولتے ہوئے نامیے کی طرح جس کی نمو کی کوئی آخری بیرونی حد نہیں ہے' اس کی واحد حد باطنی ہے' کیونکہ یہ باطنی ذات ہی ہے جو کل کو زندہ بھی رکھتی ہے اور قائم بھی۔ جیسا کہ قرآن میں آتا ہے اور یہ کہ آخر کا پہنچنا تیرے خدا ہی کے پاس ہے (53:42) لہذا جو نقطۂ نظر ہم نے اختیار کیا ہے جو طبیعی سائنسوں کو تازہ روحانی معانی عطا کرتا ہے۔ قدرت کا علم خدا کے کردار کا علم ہے۔ جب ہم قدرت کا مشاہدہ کرتے ہیں' تو عملی طور پر تو ہم ذات مطلق کے ساتھ ایک طرح کی قربت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ اصل میں عبادت ہی کی ایک اور صورت ہے۔

مذکورہ بالا بحث زمان کو مطلق حقیقت کا ایک لازمی عنصر سمجھتی ہے۔ چنانچہ ہمارے پیش نظر دوسرا نکتہ یہ ہے کہ ہم ڈاکٹر میکٹا گرٹ کے اس استدلال کا جائزہ لیں جس میں اس نے زمان کو غیر حقیقی کیا ہے۔ ڈاکٹر میکٹا گرٹ (Doctor Mctaggat) کے خیال میں زمان غیر حقیقی ہے' کیونکہ ہر واقعہ ماضی' حال یا مستقبل ہے' مثال کے طور پر ملکہ این کی موت' ہمارے لیے ماضی ہے' اس کے ہمعصروں کے لیے حال تھی' اور ولیم سوئم (William III) کے لیے مستقبل۔ یوں این کی موت کا واقعہ تین ایسی خصوصیات کو یکجا کر دیتا ہے' جو ایک دوسرے کے خلاف ہیں' ظاہر ہے کہ یہ استدلال اس مفروضے پر مبنی ہے کہ زمان کی متسلسل فطرت حتمی ہے۔ اگر ہم زمان کے لیے ماضی' حال اور مستقبل کو لازمی قرار دیں' تو ہم زمان کا تصور ایک سیدھی لکیر میں کریں گے' جس کا کچھ حصہ ہم گزار آئے اور وہ پیچھے رہ گیا اور کچھ حصہ ابھی باقی ہے' جس پر ہم نے سفر کرنا ہے' یہ زمان کو زندہ تخلیقی لمحہ سمجھنا نہیں ہے بلکہ ایسا سکون مطلق سمجھنا ہے' جو پوری طرح متشکل کونی واقعات کو بالترتیب اپنی مٹھی میں تھامے ہوئے ہے۔ پھر اس کا مسلسل اظہار اسی طرح کرتا ہے جس طرح خارجی ناظر کو فلم اپنی تصویریں دکھاتی ہے۔ ہم بے شک یہ کہہ سکتے ہیں کہ ملکہ این کی موت ولیم سوئم کے لیے مستقبل تھی' اگر ہم یہ سمجھیں کہ وہ لمحہ پہلے ہی سے صورت پذیر (Shaped) ہو چکا تھا اور فردا میں پڑا اپنے وقوع پذیر ہونے کا انتظار کر رہا تھا۔ لیکن مستقبل کا واقعہ جیسا کہ براڈ (Broad) نے بالکل صحیح اشارہ کیا' واقعہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ این کی موت سے پہلے اس کی موت

Marfat.com

کے واقعے کا کوئی وجود نہیں تھا۔ این کی زندگی کے دوران اس کی موت کا واقعہ موجود تھا' مگر صرف ایسے امکان کے طور پر جو حقیقت کی فطرت میں کہیں ہونے والا تھا' جو اس میں صرف ایک ایسے واقعے کی طرح تھا جو اپنے جادۂ وجود میں تھا (اور بالآخر) وہ اس نقطے تک پہنچ گیا جب وہ واقعہ واقعی وقوع پذیر ہو گیا۔ ڈاکٹر میکٹا گارٹ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مستقبل صرف کھلے امکان کے طور پر وجود رکھتا ہے' اس کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ کوئی واقعہ مختلف النوع خصوصیات کو یکجا کر لیتا ہے جب اسے ماضی اور حال کے طور پر بیان کیا جائے جب کوئی واقعہ ''لا'' ظہور پذیر ہوتا ہے' تو پھر وہ دوسرے واقعات کے ساتھ ایسے رشتوں میں داخل ہو جاتا ہے' جنہیں بدلا نہیں جا سکتا اور یہ واقعات وہ ہوتے ہیں' جو اس سے پہلے وقوع پذیر ہو چکے ہوں۔ ''لا'' واقعہ ہو جانے سے دوسرے واقعات کے رستے بالکل متاثر نہیں ہوتے جو ''لا'' کے بعد وقوع پذیر ہوتے ہیں اور حقیقت بن جاتے ہیں۔ ان رشتے کے بارے میں کوئی درست یا غلط قضیہ (Proposition) کبھی بھی غلط یا درست نہ بن پائے گا۔ لہذا کوئی منطقی دشواری ایسی نہیں ہے جس کے باعث کسی واقعے کو ماضی اور حال دونوں ہی نہ سمجھا جا سکے' یہ بہر حال تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ نکتہ دشواری سے خالی نہیں ہے اور اس پر مزید فکر کرنے کی ضرورت ہے۔ زمان کے اسرار کو حل کرنا آسان نہیں ہے۔ آگسٹائن (Agustine) کے یہ شاندار الفاظ آج بھی ویسے ہی درست ہیں' جیسے کہ اس وقت جب وہ کہے گئے تھے۔ ''اگر کوئی مجھ سے زمان کے بارے میں سوال نہ پوچھے تو مجھے علم ہے اور اگر میں کسی سائل کو سمجھانا چاہوں تو مجھے معلوم نہیں ہے۔'' ذاتی طور پر میں یہ سوچنے پر آمادہ ہوں کہ زمان حقیقت کا ایک لازمی عنصر ہے' مگر حقیقی وقت متسلسل وقت نہیں ہے' جس میں ماضی' حال' مستقبل کے امتیازات ضروری ہیں۔ یعنی وہ خالص دوران ہے' تواتر کے بغیر تغیر' جسے میکٹا گرٹ کی دلیل چھوتی بھی نہیں ہے۔ متسلسل زمان خالص دوران ہے' گو فکر اس کو ریزہ ریزہ (Pulverize) کر دیتی ہے...... ایک ایسا آلہ (Device) ہے جس کی مدد سے حقیقت اپنی ختم نہ ہونے والی تخلیقی فعلیت کو مقداری پیمائش (Quantitative Measurement) بنا دیتی ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس میں قرآن کہتا ہے ''اور دن کی تبدیلی اور رات کی تبدیلی اس (خدا) سے ہے۔''

شاید آپ یہ سوال اٹھانا پسند کریں...... کیا تغیر کو مطلق الغو سے محمول کیا جا سکتا ہے۔ ہم انسان کے طور پر تفاعلی (Functional) سطح پر آزاد دنیاوی عمل سے متعلق ہیں' ہماری زندگی

Marfat.com

کے احوال بیشتر احوال خارج میں واقع ہیں' اور واحد زندگی جسے ہم جانتے ہیں' خواہش' تلاش (Persuit) ناکامی یا کامیابی حصول (Attainment) ہے۔ ایک صورت حال سے دوسری صورت حال میں ایک مسلسل تغیر۔ ہمارے نقطۂ نظر سے زندگی تغیر ہے اور تغیر بنیادی طور پر نامکمل ہونا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ہمارا شعوری تجربہ ہماری تمام آگہی سے واحد نقطہ گریز ہے۔ ہم مجبور ہیں کہ حقائق کی توجیہ اپنے باطنی تجربے کی روشنی میں کریں۔ زندگی کو سمجھنے میں تشبیہی (Anthropomorphic) تصور خاص طور پر ناگزیر ہے' کیونکہ زندگی صرف باطنی طور پر سمجھی جاسکتی ہے' شاعر ناصر علی سرہندی نے ایک بت کو برہمن سے یہ سوال کرتے ہوئے تخیل کیا۔

مرا بر صورت خود آفریدی
بروں از نقش خود آخر چہ دیدی؟

(تو نے مجھے اپنی صورت پر بنایا ہے' آخر تو نے خود سے ماورا کیا دیکھ لیا ہے)

یہ اس چیز کا خوف تھا کہ حیات خداوندی کو انسانی زندگی کی شبیہ پر نہ تصور کر لیا جائے۔ سپین کے مسلم ماہر دینیات ابن حزم (Ibn Hazm) نے احتراز کیا کہ زندگی کو خدا پر محمول نہ کیا جائے' اور خوش تدبیری سے یہ تجویز کیا کہ خدا کو زندہ کہنا چاہیے' ان معنوں میں نہیں' جن معنوں میں ہمیں زندگی کا تجربہ ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ قرآن نے اس کے بارے میں یہی کہا ہے۔ اپنے آپ کو محض شعوری تجربے کی سطح پر رکھتے ہوئے اور اس کی گہرائیوں کو نظر انداز کرتے ہوئے' ابن حزم نے زندگی کو لازمی طور پر تسلسلی تغیر سمجھا تھا' رویوں کا ایک تواتر جو مزاحم ماحول کے ساتھ ہوتا ہے۔ تسلسلی تغیر ظاہر ہے کہ نامکمل ہونے کی علامت ہے اور اگر ہم خود کو تغیر کے اس نقطۂ نظر تک محدود رکھیں' تو پھر ذات خداوندی کی کاملیت کو حیات خداوندی کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ناقابل عبور دشواری بن جاتا ہے۔ ابن حزم نے لازمی طور پر یہ محسوس کیا ہوگا کہ خدا کی کاملیت حیات خداوندی ہی کی قیمت پر قائم رکھی جاسکتی ہے۔ بہر حال اس مشکل سے نکلنے کا یہ ایک راستہ ہے۔ مطلق ایغو (Absolute Ego) جیسا کہ ہم جان چکے ہیں' مکمل حقیقت ہے' اس کی صورت حال ایسی نہیں کہ اسے ایک بیگانہ کائنات کا منظر خارج سے دیکھنا پڑے۔ نتیجتاً اس (خدا) کی زندگی کے مدارج باطنی طور پر متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان معنوں میں تغیر کہ نامکمل سے مقابلتاً ناممکن کی طرف سفر کیا جائے یا اس سے متضاد تصور..... ظاہر ہے کہ ذات خداوندی پر منطبق نہیں کیا جاسکتا مگر ان معانی میں تغیر زندگی کے تغیر کی واحد صورت نہیں ہے۔ اپنے شعوری تجربے کی گہری بصیرت یہ ظاہر کرتی

Marfat.com

ہے کہ متسلسل دوران کے مظاہر کے پس پردہ خالص دوران موجود ہے۔ مطلق ایغو کا وجود خالص دوران میں ہے، جہاں تغیر بدلتے ہوئے رویوں کا تواتر نہیں رہتا اور اپنے اصل کردار کو مسلسل تخلیق کے طور پر اس طرح منکشف کرتا ہے کہ اس میں تھکن کا شائبہ بھی نہیں ہوتا۔ اور نہ اسے اونگھ آتی ہے نہ نیند، مطلق ایغو کا تصور، غیر متغیر کے طور پر کرنا (معنوی طور پر اسے خدا کو) بے عمل، بے محرک، جامد بے رنگی اور مطلق نفی سمجھنا ہے۔ تخلیقی ذات کے لیے تغیر کا مطلب نامکمل ہونا نہیں ہے۔ تخلیقی ذات کی تکمیل مکانی طور پر تصور کی گئی عدم حرکت پر مشتمل نہیں ہے، جیسا کہ ارسطو کے زیر اثر ابن حزم نے خیال کیا۔ یہ اس کی (خدا کی) وسیع تر تخلیقی فعلیت اور اس کی تخلیقی بصیرت کے لامتناہی دائرہ کار پر مشتمل ہے، حیات خداوندی انکشافِ ذات ہے وہ کسی عینیت تک رسائی حاصل کرنے کی جدوجہد نہیں ہے۔ انسان جب ''ابھی نہیں'' کہتا ہے تو اس کا مطلب جدوجہد ہوتا ہے، اس کا مطلب ناکامیابی بھی ہوسکتا ہے مگر ذات خداوندی کا ''ابھی نہیں'' لامتناہی تخلیقی امکان کی کبھی ناکام نہ ہونے والی اس کی ہستی کی صورت گری ہے جو اس تمام عمل میں اپنی کلیت کو ہمہ وقت قائم رکھتی ہے۔

''اپنی ذات کی کبھی نہ ختم ہونے والی تکرار میں
ہمیشہ وہی رواں دواں ہے
لاتعداد ابھرتی ہوئیں، باہم ملتی ہوئیں
بہت بڑی ڈھانچے کو سہارا دیتے رہتی ہیں
تمام اشیا سے زندہ رہنے کی محبت پھوٹی پڑتی ہے
عظیم ترین ستارہ ہو یا حقیر ترین ڈھیلا
یہ ساری جفاکشی، یہ ساری لگن ذات خداوندی میں ابدی سکون
ہے۔

''گوئٹے'' (Goethe)

حقیقت کے تمام تجربات کی جامع فلسفیانہ تنقید، اپنے فعالی اور قدر آشنا پہلو کے ساتھ ہمیں اس نتیجے تک لے آتی ہے کہ مطلق حقیقت تعقل سے سمت حاصل کرنے والی تخلیقی زندگی ہے۔ اس زندگی کی توجیہ ایغو کے طور پر کرنا خدا کو انسان کی شبیہ میں دیکھنا نہیں ہے۔ اس کا مطلب

Marfat.com

یہ سادہ سی تجرباتی حقیقت کو قبول کرنا ہے کہ زندگی کوئی بے شکل سیال شے نہیں ہے' بلکہ ایک منظم کرنے والی وحدت ہے' ایک تالیفی فعلیت ہے' جو کسی تعمیری مقصد کے لیے زندہ نامیے کے بکھر جانے والے رویوں کو یکجا اور ایک نقطے پر رکھتی ہے۔ خیال کی علمداری جو بنیادی طور پر علامتی کردار کی حامل ہے' زندگی کی اصل فطرت کو مخفی رکھتی ہے اور اس کی تصویر یوں بناتی ہے کہ گویا وہ ایک آفاقی لہر ہے جو سب چیزوں میں رواں ہے۔ زندگی کا مطالعہ اگر عقل کے نقطۂ نظر سے کیا جائے' تو وہ لازمی طور پر وحدت الوجود (Pantheistic) ہوگا مگر ہمیں بلاواسطہ طور پر زندگی کے قدر آشنا پہلو کا علم باطنی طور پر حاصل ہو جاتا ہے۔ وجدان (Intuition) زندگی کے ایغو پر مرتکز ہونے کا انکشاف کرتا ہے۔ یہ آ گہی نقطۂ گریز (Point of Departure) کے طور پر کیسی ہی نامکمل کیوں نہ ہو' (مگر وہ) حقیقت کی اساسی فطرت کا بلاواسطہ انکشاف ہے' چنانچہ تجربے کے حقائق اس نتیجے کا جواز فراہم کرتے ہیں کہ حقیقت کی اساس فطرت روحانی ہے اور اسے ایغو ہی سمجھا جانا چاہیے۔ لہٰذا مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے انتہائی بلند ہیں۔ فلسفہ چیزوں کو دیکھنے کا خردمندانہ نقطۂ نظر ہے اور اس حیثیت میں اسے اس بات کی پرواہ نہیں کہ تصور سے ماورا جانا چاہیے۔ (یہی عمل) تجربے کی بے شمار اقسام کو ایک تنظیم میں لا سکتا ہے۔ وہ حقیقت (جیسی کہ وہ ہے) کا مشاہدہ فاصلے سے کرتا ہے۔ مذہب حقیقت سے زیادہ رشتے کا متلاشی ہے' ایک محض تھیوری ہے اور دوسرا زندہ تجربہ ہے' تعلق ہے' قربت ہے' اس قربت کو حاصل کرنے کے لیے فکر کا اپنے آپ سے بلند تر ہو جانا لازم ہے اور اسے اپنی تکمیل ذہن کے ان رویوں کی مدد سے کرنی چاہیے' جس کو مذہب نے عبادات کا نام دیا ہے۔ اور یہی الفاظ آخری وقت میں پیغمبر اسلام کی زبان پر تھے۔

Marfat.com

تیسرا خطبہ

خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم

ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ مذہبی واردات کی بنیاد پر ہم نے جو نظریہ بنایا تھا' وہ خردمندانہ پرکھ (Intellectual Test) پر پورا اترتا ہے۔ جب ہم تالیف (Synthesis) کے نقطہ نظر سے تجربے کی زیادہ اہم سطحوں کا جائزہ لیتے ہیں' تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ تمام تجربات کی اساسی بنیاد تعقل سے سمت حاصل کرنے والا تخلیقی ارادہ ہے' جسے ہم نے بعض جوازات کے پیش نظر ایغو (Ego) کا نام دیا ہے۔ مطلق (Ultimate) ایغو کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن پاک اس کا اسم معرفہ "اللہ" تجویز کرتا ہے اور اس کی مزید تعریف درج ذیل طریقے سے کرتا ہے۔

> قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ o اَللّٰهُ الصَّمَدُ o لَمْ يَلِدْ ۙ وَلَمْ يُوْلَدْ o وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ o
>
> "کہو اللہ ایک ہے' سب اشیا کا دارومدار اس پر ہے' نہ اس کی کوئی اولاد ہے' نہ وہ کسی کی اولاد ہے' اور کوئی اس کا ہمسر نہیں ہے۔"
>
> (112:104۔ اخلاص)

مگر یہ جاننا بے حد مشکل ہے کہ فرد اصل میں ہے کیا۔ جیسا کہ برگسان نے (اپنی کتاب) تخلیقی ارتقا (Creative Evolution) میں سکھایا ہے کہ انفرادیت

Marfat.com

(Individuality)مدارج کا معاملہ ہے اور اس کا مکمل اظہار اس صورت میں بھی نہیں ہوتا 'جب انسان بے تعلق وحدت (Close off unity)بن جائے۔''خصوصاً انفرادیت کے متعلق یہ کچھ کہا جا سکتا ہے'' برگساں کہتا ہے:

''منظم دنیا میں ہر جگہ فرد بننے کا رجحان موجود ہے' مگر ہر جگہ اس کے راستے میں توالد(Reproduction) کا رجحان حائل ہو جاتا ہے' انفرادیت کو تکمیل پانے کے لیے یہ لازم ہوگا کہ نامیے کا کوئی حصہ اس سے الگ ہو کر زندہ نہ رہ سکے۔ مگر اس صورت میں تولد ناممکن ہو جائے گا' تولد کیا ہے یہی کہ کسی الگ ہونے والے حصے کی مدد سے ایک نئے نامیے کی تعمیر کی جائے۔ چنانچہ انفرادیت اپنے دشمن کو اپنے ہی گھر میں پالتی ہے۔''

مذکورہ بالا پیرے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ مکمل انفرادیت' ایک ایسا ایغو ہے جو خول میں قید ہے' بے نظیر اور یکتا ہے' اور یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے دشمن کو اپنے گھر ہی میں پالے گی۔ اس کے تصور کے لیے لازمی ہے کہ اسے تولد کے حریفانہ رجحان سے بالاتر سمجھا جائے۔ کامل (Perfect) ایغو کی یہ خصوصیت ان انتہائی لازمی عناصر میں سے ایک ہے' جو قرآن کے تصورِ خدا (Concept of God) میں شامل ہیں اور قرآن ان کا ذکر بار بار کرتا ہے' اس لیے نہیں کہ حالیہ عیسائی تصور کی تردید کی جائے بلکہ اس سے کامل فرد کے اپنے نظریے کی تاکید منظور ہے۔ یہ بہر حال کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کے انفرادی تصور کے فرار کے مختلف راستوں سے بھری پڑی ہے' جو تصور بنایا گیا وہ مبہم' بسیط اور روشنی کی طرح نفوذ کرنے والا کوئی کونیاتی (Cosmic) عنصر ہے۔ یہ نقطہ نظر فارنل (Farnell) نے اپنے خطبات گیفورڈ (Gifford Lectures) میں جو اوصاف (Attributes) خداوندی کے بارے میں تھے اختیار کیا تھا۔ میں تسلیم کرتا ہوں کہ تاریخِ مذہب ایسے طریقِ فکر کی نشاندہی کرتی ہے جو وحدت الوجود (Pantheism) کی طرف لے جاتے ہیں۔ مگر میں یہ کہنے کی جسارت کرتا ہوں کہ جہاں تک روشنی سے خدا کی مماثلت کا تعلق ہے' جیسی کہ فارنل نے بیان کی ہے' وہ قرآن کے نزدیک غلط ہے جس آیت کا صرف ایک حصہ اس نے پیش کیا تھا' اس کا پورا متن درج

Marfat.com

ذیل ہے:

اَللّٰہُ نُوۡرُ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ ؕ مَثَلُ نُوۡرِہٖ کَمِشۡکٰوۃٍ فِیۡہَا مِصۡبَاحٌ ؕ اَلۡمِصۡبَاحُ فِیۡ زُجَاجَۃٍ ؕ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّہَا کَوۡکَبٌ دُرِّیٌّ

''اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (کائنات میں) اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو چراغ ایک فانوس میں ہو فانوس کا حال یہ ہو کہ جیسے موتی کی طرح چمکتا ہوا تارا۔

(النور۔24:357)

بلاشبہ آیت کا ابتدائی حصہ خدا کے انفرادی تصور سے فرار کا تصور ضرور دیتا ہے مگر جب ہم روشنی کے استعارے کو آیت کے باقی حصے میں بھی ملاحظہ کرتے ہیں تو یہ تاثر بالکل برعکس ہو جاتا ہے۔ جوں جوں استعارہ (Metaphor) آگے بڑھتا ہے تو اس تصور کی تردید ہوتی جاتی ہے کہ اسے بے صورت کوئی عنصر سمجھا جائے' بلکہ روشنی تو ایک ایسے شعلے میں مرکوز ہو جاتی ہے' جس کی اضافی انفرادیت شعلے کا شیشہ میں ہونا ہے اور وہ شیشہ (یا فانوس) بہت ہی واضح ستارے کی مانند ہے۔ ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ خدا کو نور سے تعبیر کرنا جیسا کہ یہودیت' عیسائیت اور اسلام میں کیا جاتا ہے' تو اس کی توجیہ لازمی طور پر مختلف کرنی چاہیے' جدید طبیعیات یہ کہتی ہے کہ روشنی کی رفتار میں اضافہ نہیں کیا جا سکتا' یہ سب مشاہدہ کرنے والوں کے لیے ایک ہی ہے' خواہ ان کی حرکت کا نظام کچھ بھی ہو' چنانچہ تغیر کی دنیا میں روشنی ہی مطلق سے قریب تر مماثلت رکھتی ہے۔ نور کے استعارے کا اطلاق جب خدا پر کیا جاتا ہے' تو جدید علم کی روشنی میں اسے مطلق (Absolute) کی طرف اشارہ سمجھا جانا چاہیے' خدا کی ہر جگہ موجودگی کی طرف نہیں' کیونکہ اس صورت یہ توجیہ وحدت الوجود کی طرف ہی رہنمائی کرے گی۔

بہر صورت ایک سوال' ہے جو اس سلسلے میں اٹھایا جائے گا کیا انفرادیت میں متناہی ہونا (Finitude) مضمر نہیں؟ اگر خدا ایک انیغو ہے اور اس حوالے سے فرد ہے تو ہم کس طرح اس کو لامتناہی (Infinite) سمجھ سکتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا ان معنوں میں لامتناہی نہیں سمجھا جا سکتا' جن معنوں میں ہم مکان کو لامتناہی قرار دیتے ہیں۔ روحانی مراتب کے معاملے

Marfat.com

میں وسعت کا ہونا کسی شمار میں نہیں آتا۔ اور اس پر طرہ یہ کہ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ زمانی یا مکانی لامتناہیتیں مطلق نہیں ہیں۔ جدید سائنس فطرت کو ایسی جامد شے نہیں سمجھتی' جو لامتناہی خلا میں واقع ہے' بلکہ وہ باہم مربوط واقعات کی ساخت ہے' جس سے مکان اور زمان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تو دوسرے لفظوں میں وہی بات ہے کہ کہ مکان اور زمان توجیہات ہیں' جو فکر مطلق الیغو کی تخلیقی فعلیت پر لاگو کرتا ہے۔ مکان اور زمان الیغو کے امکانات ہیں اور ہمارے ریاضیاتی مکان وزمان میں ان کا اظہار جزوی طور پر ہوتا ہے۔ اس (خدا) سے ماورا اور اس کی تخلیقی فعلیت سے ماسوا نہ زمان ہے نہ مکان' جو اسے دوسرے الیغو کے حوالے سے الگ تھلگ کردے۔ چنانچہ مطلق الیغو نہ تو لامتناہی مکانی معنوں میں لامتناہی ہے اور نہ ہی انسان الیغو کے معانی میں' وہ مکان میں اسیر ہے اور نہ ہی انسان جسم کی طرح دوسرے الیغو سے الگ تھلگ ہے' مطلق الیغو کی لامتناہیت مشتمل ہے۔ اس کے باطنی تخلیقی فعلیتی لامتناہی امکان پر' اور یہ کائنات جیسا کہ ہم اسے جانتے ہیں' اس کا محض ایک جزوی اظہار ہے ایک حرف خدا کی لامتناہیت ایک مرکز میں مجتمع ہے' پھیلاؤ میں نہیں ہے' وہ ایک لامتناہی سلسلے کا باعث تو ہے' مگر خود وہ یہ سلسلہ نہیں ہے۔

خالصتاً خردمندانہ نقطۂ نظر سے قرآن کے تصور خداوندی کے دوسرے اہم عناصر خالقیت (Creativeness)' علم' قدرت کاملہ (Omnipotence) اور دوام (Eternity) ہیں۔ میں ان پر ترتیب وار گفتگو کروں گا۔

متناہی ذہن قدرت کو اپنے بالمقابل دوسرا وجود سمجھتا ہے' جسے ذہن جانتا تو ہے مگر تعمیر نہیں کرتا۔ لہٰذا ہم مجبور ہیں کہ اسے تخلیقی فعلیت کا ماضی میں ہونے والا مخصوص واقعہ سمجھیں اور کائنات ہمیں ایک نئی بنائی شے نظر آتی ہے' جس کا کوئی نامیاتی تعلق تخلیق کرنے والے کی زندگی کے ساتھ نہیں ہے اور بنانے والا سوائے تماشائی کے اور کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ خیالِ تخلیق کے متعلق تمام بے معنی دینیاتی بحثیں اس لامتناہی ذہن کی تنگ نظری سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر یوں سوچا جائے تو کائنات حیاتِ خداوندی میں محض ایک حادثہ ہے اور یہ بھی ممکن تھا' وہ تخلیق ہی نہ کی جاتی۔ وہ حقیقی سوال جس کا جواب دینا ہمارے لیے ازبس ضروری ہے' یہ ہے' کیا خدا کے لیے کائنات کی حیثیت وجودِ مقابل (Other) کی ہے اور ان دونوں کے درمیان مکان بعد کے طور پر حائل ہے' اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کے نقطۂ نظر سے کوئی تخلیق مخصوص واقعہ نہیں' جو پہلے یا بعد میں وقوع پذیر ہوا ہو۔ کائنات کوئی ایسی خود منحصر حقیقت نہیں سمجھی جا سکتی' جو اس کے مدِ مقابل

Marfat.com

(In opposition) کھڑی ہے۔ مادے (Mattar) کا یہ تصور خدا اور دنیا دونوں کو دو ایسے مختلف وجود بنا دے گا جو لامتناہی مکان کے خلا میں' ایک دوسرے کے مدِ مقابل ہوں گے۔ ہم یہ پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ مکان' زمان اور مادہ توجیہات ہیں' جن کا اطلاق فکر نے خدا کی آزاد تخلیقی توانائی پر کر دیا ہے۔ وہ خود منحصر حقیقتیں نہیں ہیں' جو قائم بالذات ہوں' بلکہ حیات خداوندی کو سمجھنے کے خردمندانہ طریقے ہیں۔ ایک بار معروف روحانی پیشوا بایزید بسطامیؒ کے شاگردوں میں تخلیق پر بحث چل نکلی۔ شاگردوں میں سے ایک نے بڑی خوبی سے عقلِ عامہ کے نظریے کو پیش کیا ''ایک وقت وہ بھی تھا' جب خدا کا وجود تھا اور اس کے علاوہ کسی اور شے کا وجود نہیں تھا۔'' روحانی بزرگ نے ویسی ہی خوبی سے واضح کیا ''اب بھی وہی صورت حال ہے' جو اس وقت تھی' مادے کی دنیا کوئی ایسی شے نہیں' جو خدا جیسی جاوداں ہو' جس پر وہ ایک فاصلے سے عملداری کر رہا ہے' وہ اپنی حقیقی اصل میں ایک جاری عمل ہے' جسے فکر ایک دوسرے سے الگ تھلگ اشیاء کی کثرت میں منقسم کر دیتا ہے۔ پروفیسر ایڈنگٹن (Professor Eddingtion) نے اس نکتے پر مزید روشنی ڈالی ہے اور میں اس کی کتاب '' مکان' زمان اور تجذیب'' (Gravitation) سے ایک اقتباس پیش کرنے کی جسارت کرتا ہوں:

> ہماری دنیا نقاط ۔۔۔ واقعات کی دنیا ہے' جن میں ابتدائی طور پر وقفے ۔۔۔ رشتے ہیں' ان میں سے ایک زیادہ پیچیدہ رشتوں کی غیر محدود مقدار ہے اور معیار ہیں' جو ریاضیاتی طور پر بنائے جا سکتے ہیں اور ان سے دنیا کی صورت حال کی بہت خصوصیات کی تشریح ہوتی ہے۔ یہ قدرت میں اسی طرح موجود ہیں' جس طرح کھلے جھاڑی دار بنجر علاقے میں پگڈنڈیاں ہوتی ہیں۔ ان کا وجود جوں کا توں قائم رہتا ہے اور اس وقت تک مخفی رہتا ہے' جب تک کوئی شخص ان پگڈنڈیوں پر چل کر ان کی اہمیت واضح نہ کر دے' بالکل اس طرح دنیا کی خصوصیات میں سے کسی ایک کا وجود محض اس وقت اہمیت اختیار کرتا ہے' جب کوئی ذہن اسے باقیوں سے الگ تھلگ کر کے پہچاننے کی کوشش کرے۔ ذہن مادے کی تقطیر (Filters) بے معنی خصوصیات کے ڈھیر (Jumble) سے کرتا ہے۔ جیسے منشور

Marfat.com

(Prism) قوس و قزح کے رنگ' سفید روشنی کی بے نظم (Chaotic) دھڑکن (Pulsation) سے تقطیر کرتا ہے' ذہن دوامی کو وقعت دیتا ہے اور عارضی کو نظر انداز کرتا ہے' رشتوں کے ریاضیاتی مطالعے سے یہ کھلتا ہے کہ وہ واحد راستہ جس سے ذہن اپنا مقصد حاصل کر سکتا ہے' کسی مخصوص خصوصیت کا ادراکی دنیا میں بطور دوامی جوہر چناؤ ہے اور اس کے لیے ادراکی زماں و مکاں کی تقسیم کی جاتی ہے' تاکہ اسے دوامی بنایا جا سکے اور اس کا لازمی نتیجہ ہوبسن (Hobson) کا انتخاب ہے' قانونِ تجذیب میں میکانیت اور جیومیٹری کے اصولوں کو پیش نظر رکھنا' بہر حال ضروری ہے۔ یہ کہنا البتہ زیادتی ہوگی کہ ذہن کی تلاش نے طبیعیات کی دنیا کو تخلیق کیا ہے۔

اس اقتباس کا آخری جملہ شاید وہ سب سے گہری شے ہے جو پروفیسر ایڈنگٹن نے اس کتاب میں بیان کی ہے۔ ماہرِ طبیعیات کو اپنے ہی طریق کار سے ابھی یہ دریافت کرنا ہے کہ بظاہر طبیعیات کی دوامی دنیا کی گذرتی ہوئی ایک جھلک جو ذہن نے بقا کی تلاش میں تخلیق کی ہے' اس کی جڑ کسی زیادہ دوامی دنیا میں تو نہیں' جسے صرف ذات کے طور پر تصور کیا جا سکتا' ہو جو تغیر اور بقا کو آپس میں ملانے والی واحد ہستی ہو اور اس باعث اسے بیک وقت مستقل اور متغیر قرار دیا جا سکے۔

اس سے پہلے کہ ہم آگے بڑھیں ایک سوال ایسا ہے جس کا جواب دینا لازمی ہے۔ خدا کی تخلیقی فعلیت کس طرح کارِ تخلیق پر آمادہ ہوئی۔ سب سے زیادہ قدامت پسندانہ اور ابھی تک مقبول مسلم دینیات کا مکتب فکر' میری مراد اشاعرہ سے ہے' یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ قوتِ خداوندی کا تخلیقی طریق کار جوہری یا ایٹمی (Atomic) ہے' لگتا ہے کہ انہوں نے اس نظریے کی بنیاد قرآن کی درجِ ذیل آیت کو بنایا ہے۔

وَاِنْ مِّنْ شَیْ ءٍ اِلاَّ عِنْدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَ مَا نُنَزِّلُهٗ اِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ

''کوئی چیز ایسی نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور جس چیز کو بھی ہم نازل کرتے ہیں' ایک مقررہ مقدار میں نازل کرتے

Marfat.com

ہیں۔" (15:21۔الحجر)

اسلام میں جوہریت (Atomism) کی ترقی اور نشوونما...... ارسطو کے جامد کائنات کے تصور کے خلاف خردمندانہ احتجاج کا پہلا اہم اشارہ ہے۔ اس سے مسلم فکر کی تاریخ میں دلچسپ ترین ابواب میں سے ایک کا اضافہ ہوتا ہے۔ بصری مکتب فکر کے نظریات سب سے پہلے ابوہاشم (Abu Hashim) نے ترتیب دیے۔ (933 عیسوی) اور بغداد کے مکتب فکر کے ابوبکر باقلانی (Abu Bakr Baqilani)(1012 عیسوی) نے جو فکری صحت اور دیناتی جرأت کے حامل تھے۔ بعد میں تیرھویں صدی کی ابتدا میں اس کی ایک جامع منظم تشریح ایک کتاب "دلیل الحائر (Guide of the Perplexed) میں کی گئی جو موسیٰ ابن میمون (Moses Maimonides) نے لکھی تھی...... وہ ایک یہودی ماہر دینیات تھا جس کی تربیت سپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں ہوئی تھی۔ 1866ء میں اس کتاب کا ترجمہ منک (Munk) نے فرانسیسی زبان میں کیا اور حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ (Professor Macdonald) نے اس کے مشمولات کی توضیح کمال خوبی کے ساتھ آئی سس (Isis) میں کی ہے' جہاں سے اٹھا کر ڈاکٹر زویمر (Dr Zwemer) نے اسے جنوری 1928ء کے "دی مسلم ورلڈ" کے شمارے میں شائع کیا ہے۔ میکڈونلڈ نے ان نفسیاتی قوتوں تک رسائی حاصل کرنے کی بالکل کوشش نہیں کی' جو اسلامی علمِ کلام میں' جوہریت کے نشوونما کا سبب بنے۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے۔ اسلامی جوہریت جیسی کوئی شے یونانی فکر میں موجود نہیں' مگر وہ یہ نہیں چاہتا تھا کہ مسلم مفکروں کو طبع زاد فکر کا کریڈٹ دیا جائے۔ لہٰذا اس نے اس اسلامی نظریے کی سطحی مماثلت ایک بدھ فرقے کے بعض معتقدات سے قائم کی۔ پھر اس نے اس نتیجے تک جست لگائی کہ اس نظریے کا ماخذ اسلامی فکر پر بدھ مت کا اثر ہے۔ بدقسمتی سے اس خالصتاً فکری نظریے کے ماخذوں پر بحث کرنا اس خطبے میں ممکن نہیں' میری تجویز ہے کہ میں یہاں اس کی بعض زیادہ اہم خصوصیات آپ کے سامنے پیش کروں اور اس کے ساتھ ہی یہ اشارہ بھی کروں کہ جدید طبیعیات کی روشنی میں نئی تشکیل کا کام میرے خیال میں کس طرح آگے بڑھنا چاہیے۔

اشاعرہ مکتب فکر کے علما کے نزدیک' دنیا اس شے پر مشتمل ہے' جسے وہ جواہر کہتے ہیں۔ انتہائی چھوٹے اجزاء یا ایٹم جنہیں مزید منقسم نہیں کیا جا سکتا۔ چونکہ خدا کی تخلیقی فعلیت کبھی ختم نہیں

Marfat.com

ہوتی لہذا ایٹموں کی تعداد بھی متناہی نہیں ہو سکتی۔ تازہ ایٹم ہر لمحہ وجود میں آ رہے ہیں اور یوں کائنات ہر لحظہ نشوونما پا رہی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے ''خدا اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے جو وہ چاہتا ہے'' ایٹم کا جوہر اس کے ہونے پر منحصر نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایٹم میں ''ہونے'' کی خصوصیت خدا کی طرف سے ہے' یہ خصوصیت وصول کرنے سے پہلے ایٹم خدا کی تخلیقی توانائی میں' جوں کا توں خوابیدہ پڑا رہتا ہے اور اس کے ''ہونے'' کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ خدا کی توانائی دیدنی صورت اختیار کر لیتی ہے' ایٹم اپنے جوہر میں بے جسامت ہے' اس صورتِ حال میں وہ مکان سے بے نیاز ہوتا ہے۔ یہ ان کا اجتماع ہوتا ہے' جو پھیل جاتا ہے اور مکان پیدا کر دیتا ہے۔ ابن حزم (Ibn Hazm) نے جوہریت کے نظریے پر تنقید کی اور بہت خوبی سے یہ بیان کیا کہ قرآن کی زبان میں تخلیق کے عمل اور تخلیق شدہ شے میں کوئی امتیاز موجود نہیں۔ جس کو ہم شے پکارتے ہیں وہ اپنی اصل فطرت میں جوہری اعمال کا اجتماع ہے۔ جہاں تک عمل جوہر کا تعلق ہے' اس کی کوئی ذہنی تصویر بنانا انتہائی مشکل ہے' جدید طبیعیات بھی تو مخصوص طبیعی مقدار کے کسی حقیقی ایٹم کا تصور ایک عمل کے طور پر ہی کرتی ہے لیکن جیسا کہ پروفیسر ایڈنگٹن نے واضح کیا ہے کہ نظریہ مقادیر (Quanta) عمل کی بالکل صحیح تشکیل ابھی تک تو ممکن ہو نہیں پائی۔ اگرچہ غیر واضح طور پر یہ اعتقاد کیا جاتا ہے کہ جوہریت عمل (Atomicity) ایک عمومی قانون ہے اور الیکٹرونز (Electrons) کا ظہور کسی نہ کسی طرح اس سے وابستہ ہے۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے کہ ایٹم کا موقع محل تو ہوتا ہے مگر مکان سے آزاد۔ چلئے یونہی سہی پھر حرکت (Motion) کی نوعیت کیا ہے' جس کا تصور ہم مکان میں جادۂ جوہر کے سوا نہیں کر سکتے؟ چونکہ اشاعرہ کے خیال میں مکان ایٹم کے اجتماع سے وجود میں آتا ہے' لہذا وہ اس پوزیشن میں نہیں تھے' وہ حرکت کی تشریح یوں تو نہیں کر سکتے تھے کہ ایک جسدی جادہ ہے' جو ابتدا سے آخر تک مکان کے ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے نقاط میں سے گذرتا ہے۔ اگر یہ تشریح کی جاتی تو پھر یہ فرض کرنا بھی لازم آتا کہ خلا کا وجود قائم بالذات (Independent) حقیقت ہے۔ چنانچہ مکانی خالی پن کی مشکل سے عہدہ برا ہونے کے لیے نظام نے طفرہ یعنی جست (Jump) کا تصور قائم کیا' یہ تصور کچھ یوں تھا کہ حرکت کرنے والا جسم' مکان کی کسی غیر مخلوط پوزیشن سے نہیں گزرتا' بلکہ وہ خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام کے درمیان جست لگاتا ہے۔ چنانچہ اس (نظام) کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ اس کی رفتار ایک ہی ہوتی ہے' مگر آہستہ حرکت میں ٹھہرنے کے مقامات تیز

Marfat.com

حرکت کے مقابلے میں زیادہ ہوتے ہیں۔ مجھے اعتراف ہے کہ مشکل کا یہ حل میری سمجھ میں نہیں آیا۔ بہر حال یہ بتا دینا مناسب ہوگا کہ جدید جوہریت بھی ایسی ہی مشکل سے دوچار ہے اور حل بھی ایسا ہی نکالا گیا ہے۔ جو تجربات پلانک (Plank) کے نظریہ مقادیر کے تحت کیے گئے ہیں' ان کی روشنی میں ہم یہ تصور نہیں کر سکتے کہ حرکت کرنے والا ایٹم مسلسل اپنا مکانی راستہ طے کرتا ہے' سب سے زیادہ پرامید تشریحات میں سے ایک ہیں' پروفیسر وائٹ ہیڈ اپنی کتاب سائنس اور جدید دنیا میں رقمطراز ہے۔

> ''یہ فرض کیا جاتا ہے کہ الیکٹرون مکان میں اپنا راستہ مسلسل طے نہیں کرتا۔ اس کے طریقِ وجود کا تغیر جو تصور یہ ہے کہ وہ مکان میں مخصوص حالتوں کے ایک سلسلے میں ظاہر ہوتا ہے' وہ یہ جگہیں متواتر دوران زمان میں گھیرتا ہے' یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی موٹر گاڑی سڑک کو مسلسل طے نہ کرے بلکہ وہ تواتر کے ہر مسلسل سنگ میل پر ظاہر ہو اور دو منٹ کے لیے ہر سنگ میل پر رکی رہے۔''

اس نظریہ تخلیق کا ایک اور اہم پہلو نظریہ اعراض (Accidents) ہے' جس کی مسلسل تخلیق پر ایٹم کے وجود کے تواتر کا انحصار ہے' اگر خدا اس اعراض کو تخلیق کرنا چھوڑ دے تو ایٹم کا وجود بطور ایٹم ختم ہو جائے۔ ایٹم ایسے منفی اور مثبت خواص کا حامل ہوتا ہے' جو اس سے الگ نہیں کیے جا سکتے۔ ان کا وجود متضاد جوڑوں کی شکل میں ہوتا ہے' جیسے زندگی اور موت' حرکت اور سکون اور وہ عملی طور پر کسی دوران کے حامل نہیں ہوتے۔ اس سے دو قضیے (Propositions) ابھرتے ہیں۔ (i) کسی شے کی ماہیت مستقل نہیں۔ (ii) ایٹموں کا صرف ایک ہی نظام ہے' جس شے کو ہم روح کہتے ہیں وہ لطیف قسم کا مادہ ہے یا محض حادثہ (عرض)۔

مجھے یوں لگتا ہے کہ مسلسل تخلیق کے نقطہ نظر سے' جو اشاعرہ نے قائم کرنے کی کوشش کی ہے' اس کے پہلے قضیے میں سچائی کا عنصر موجود ہے' میں اس سے پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ میرے خیال میں مجموعی طور پر قرآن کی روح ردِ کلاسیک ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس نکتے پر اشاعرہ فکر ایک سچی کوشش ہے' جس نے مطلق ارادے یا توانائی کو تخلیق کے نظریے کی بنیاد بنایا ہے' جو اپنی تمام تر

Marfat.com

کمزوریوں کے باوجود ارسطو کے جامد کائنات کے نظریے کی بجائے قرآن کے زیادہ قریب ہے۔ مستقبل میں آنے والے ماہرین دینیاتِ اسلام کا فرض ہے کہ وہ اس خالصتاً فکری نظریے کی نشوونما کریں۔ اور اسے جدید سائینسوں کے قریب تر لائیں' جو لگتا ہے کہ اس سمت میں سفر کر رہی ہیں۔

دوسرا قضیہ خالصتاً مادیت معلوم ہوتا ہے۔ یہ میرا ایمان ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطۂ نظر کہ نفس ایک حادثہ ہے' ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے خلاف ہے' جو ایٹم کے مسلسل وجود کو حادثے کی مسلسل تخلیق پر مبنی کر دیتا ہے' یہ تو ظاہر ہی ہے کہ حرکت وقت کے بغیر تصور نہیں کی جا سکتی۔ اور وقت چونکہ نفسی زندگی سے ابھرتا ہے' تو موخر الذکر بنیادی طور پر حرکت سے زیادہ بنیادی ہے۔ نفسی زندگی نہ ہو تو وقت نہیں ہوتا' وقت نہ ہو تو حرکت نہیں ہوتی' حقیقت میں یہی وہ شے ہے' جسے اشاعرہ حادثہ کہتے ہیں' جو ایٹم کے تسلسل کے لیے ذمے دار ہے' ایٹم خصوصی شے بن جاتا ہے یا نظر آنے لگ جاتا ہے' جب اسے وجود کی خصوصیت حاصل ہو جاتی ہے۔ جب ایسے خدا کی توانائی کی صورت میں دیکھا جائے تو یہ اساسی طور پر روحانی ہے۔ نفس (Nafs) خالص فعل ہے اور جسم محض وہ صورت جب فعل دکھائی دینے لگتا ہے اور یوں پیائش کے قابل ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اشاعرہ نے غیر واضح ہی سہی نقطے اور لمحے کے جدید تصورات کی پیش بینی کی تھی مگر وہ نقطے اور لمحے کے درمیان باہمی فطری رشتہ ہی تلاش کرنے میں ناکام رہے۔ لمحہ دونوں میں سے زیادہ بنیادی ہے' مگر نقطہ لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ وہ اس کے اظہار کا ایک لازمی طریقہ ہے۔ نقطہ شے نہیں ہے' یہ تو بس لمحے کی ایک طرح کی دید ہے رومی جب یہ (درج ذیل شعر) کہتا ہے تو وہ غزالی سے کہیں زیادہ روح اسلام کے قریب ہے۔

پیکر از ماہست شد نے ما ازو
بادہ از ماہست شد نے ما ازو

حقیقت اساسی طور پر روح ہے' البتہ روح کے درجات ہیں' مسلم فکر کی تاریخ میں حقیقت کے درجات کا ذکر شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں آتا ہے۔ جدید عہد میں ہمیں اس کی تفصیل بہت بڑے پیمانے پر ہیگل (Hegel) میں ملتی ہے اور حال ہی میں آنجہانی لارڈ ہالڈین (Lord Haldane) کی ''اضافیت کی حکمرانی'' میں' جو اس نے اپنی موت سے کچھ ہی پہلے شائع کروائی۔ میں نے مطلق حقیقت کا تصور انیغو کے طور پر کیا ہے اور یہاں میں یہ

Marfat.com

اضافہ ضرور کرنا چاہوں گا کہ مطلق الیغو سے صرف الیغو ہی وارد ہوتے ہیں۔ دنیا اپنی تمام تفصیلات میں' میکانکی حرکت ہے' جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں۔ انسانی الیغو میں فکر کی آزاد حرکت تک ''عظیم میں ہوں'' (Great I am) کی خود انکشافی ہے۔ خداوندی توانائی کا ہر ایٹم خواہ وہ وجود کے پیمانے میں کتنا ہی پست کیوں نہ ہو' ایک الیغو ہی ہے۔ مگر الیغو ہونے کے اظہار میں درجات موجود ہیں' ہستی کے سارے سرگم میں آہستہ آہستہ بلند ہونے والا سر الیغو ہی کا ہے' وہ بلند ہوتا رہتا ہے حتیٰ کہ انسان میں پہنچ کر اپنی تکمیل پاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مطلق الیغو کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب تر بتاتا ہے۔ ہم موتیوں کی طرح زندہ رہتے ہیں اور حرکت کرتے ہیں اور اپنی ہستیوں کو حیاتِ خداوندی کی مستقل روانی میں پاتے ہیں۔

اسلامی فکر کی بہترین روایت کے زیر اثر جو تنقید کی جاتی ہے' وہ اشاعرہ کے جوہریت کے نظریے کو روحانی کثرت پسندی میں بدل دیتی ہے' جس کی تفاصیل مستقبل کا اسلامی ماہرِ دینیات ہی بنا سکتا ہے۔ اتنا بہرحال پوچھا جا سکتا ہے کہ خدا کی تخلیقی توانائی میں کیا جوہریت کو بھی کوئی مقام حاصل ہے' یا ہمیں وہ ایسا محض اپنے ادراکی طریق فہم (Mode of Apprehension) کی وجہ سے لگتا ہے۔ اگر خالصتاً سائنسی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو میں نہیں کہہ سکتا کہ سوال کا جواب کیا ہو سکتا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے البتہ ایک شے مجھے یقینی معلوم ہوتی ہے۔ صرف وہی حقیقی ہے' جسے بلاواسطہ طور پر اپنی حقیقت کا شعور حاصل ہے۔ حقیقت کے درجات انانیت (Egohood) کے احساس کے درجات کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ الیغو کی فطرت ایسی ہے کہ وہ دوسرے الیغو سے تعلق استوار کرنے کی اہلیت رکھنے کے باوجود' اپنی ذات پر مرتکز ہے اور اپنی انفرادیت کا ایک الگ دائرہ رکھتا ہے اور اپنے سوا کسی اور الیغو کو اس میں داخل نہیں کرتا۔ اور اس کا حقیقی ہونا اسی ایک دائرے پر مشتمل ہوتا ہے۔ انسان جس کے اندر انانیت مقابلتاً زیادہ ترقی یافتہ ہے' اس کا ایک مقام خدا کی تخلیقی توانائی کے دل کے اندر بھی ہے' اس لیے اس کی حقیقت کا درجہ اس کے اردگرد پھیلی ہوئی اشیا سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ خدا کی تمام مخلوقات میں سے وہ اکیلا ہے' جو خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اسے یہ قوت بھی عطا کی گئی ہے کہ وہ تصور بھی کر سکتا ہے اور ''جو کچھ ہے'' کو ''جو کچھ ہونا چاہیے'' میں بدل سکتا ہے۔ اس کا الیغو آرزو رکھتا ہے' وہ شدید طور پر یکتا اور جامع انفرادیت کا حاصل ہونا چاہتا ہے' تاکہ وہ اپنے اردگرد پھیلے ہوئے اس ماحول کا جائزہ لے سکے' جہاں اسے اپنی نہ ختم ہونے والی

Marfat.com

جدوجہد میں عمل پیرا ہونے کا حکم ملا ہے۔ مگر میں آپ سے درخواست کروں گا کہ آپ اس نکتے پر ہونے والی تفصیلی بحث کا انتظار کر لیجئے۔ یہ بحث مرے اس خطبے میں ہوگی' جو بقا اور ایغو کی آزادی (Immortality and freedom of the Ego) سے متعلق ہے۔ اس دوران میں آپ سے چند باتیں نظریہ جوہر زمانی (Atomic time) کے بارے میں کرنا چاہتا ہوں' جو مرے خیال میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین حصہ ہے۔ خدا کی خصوصیتِ جاودانی (Attribute of Eternity) کا مناسب اندازہ کرنے کے لیے ایسا کرنا لازمی ہے۔

زمان کے مسئلے نے ہمیشہ مسلم مفکرین اور صوفیا کی توجہ اپنی طرف مبذول کی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ اس کی ایک جزوی وجہ قرآن حکیم کا وہ قول ہے کہ دن اور رات کی تبدیلی خدا کی عظیم نشانیوں میں سے ایک ہے اور جزوی طور پر اس باعث کہ رسول نے خدا کو دہر (زمان' وقت' زمانہ) کا مماثل قرار دیا ہے: اس روایت کا ذکر پہلے بھی آ چکا ہے۔ بے شک بعض مسلم صوفیا لفظِ دہر کی صوفیانہ خصوصیات میں ایمان رکھتے ہیں۔ محی الدین ابن عربی کے بقول دہر خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے۔ قرآن پاک پر اپنی تفسیر میں رازی کہتے ہیں کہ بعض مسلم اکابرین نے اسے سکھایا ہے کہ دہر' دیہور اور دیہار کا ورد کیا جائے۔ اشاعرہ کا نظریہ زمان شاید مسلم فکر کی تاریخ میں وقت کو فلسفیانہ سطح پر سمجھنے کی پہلی کوشش ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک زمان انفرادی آنات (اب) کا تواتر ہے۔ اس نقطۂ نظر سے یہ بات نکلتی ہے کہ ہر دو انفرادی انات یعنی زمانی لمحوں کے درمیان ایک لمحہ ایسا بھی ہوتا ہے' جو خالی ہوتا ہے اور اسے زمانی خلا کہنا چاہیے۔ نتیجے کی اس بے معنویت کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے استفساری موضوع کو مکمل طور پر معروضی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں' انہوں نے یونانی تاریخ فکر سے کوئی سبق حاصل نہیں کیا' انہوں نے بھی یہی نقطۂ نظر اپنایا تھا اور کسی نتیجے پر نہ پہنچے تھے' ہمارے اپنے عہد میں نیوٹن (Newton) نے زمان کو کچھ یوں بیان کیا۔ ''زمان ایک ایسی شے ہے' جو اپنے ذات میں اور اپنی فطرت کے باعث ایک ہی طرح بہتی ہے۔'' بہاؤ کے استعارے ہی میں وہ بیانیہ اشارہ مخفی ہے' جو نیوٹن کے زمان کے ویسے ہی معروضی نظریے پر سنجیدہ اعتراضات کا سبب ہے۔ ہم یہ سمجھ نہیں پاتے کہ اگر کوئی شے (ندی کے) اس بہاؤ میں غوطہ لگائے تو اس پر کیا اثر ہوتا ہے' وہ ان اشیا سے کس طرح مختلف ہو جاتی ہے' جو اس بہاؤ میں شرکت نہیں کرتیں۔ اس سے نہ تو ہم ابتدا کا اندازہ کر سکتے ہیں' نہ انجام کا اور نہ ہی زمان کی حدود کا ''اگر'' ہم اسے ندی کے بہاؤ کی مماثلت میں سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس پر طرہ یہ کہ اگر زمان کی

Marfat.com

نوعیت کو سمجھنے کے لیے بہاؤ حرکت اور راستہ ہی سب کچھ ہیں تو پھر ایک زمان کے لیے دوسرے زمان کا ہونا بھی لازم ہے تاکہ پہلے زمان کی حرکت کا اندازہ کیا جاسکے اور پھر ایک اور ہی زمان جو دوسرے زمان کی حرکت کا اندازہ کرے۔ اور یوں یہ سلسلہ لامتناہی ہو جاتا ہے۔ لہذا وقت کا کوئی ایسی تصور جو زمان کو مکمل طور پر معروضی سمجھتا ہو مشکلات سے دوچار ہو جاتا ہے۔ یہ بہرحال تسلیم کرنا پڑے گا کہ عربوں کا عملی ذہن زمان کو یونانیوں کی طرح کوئی غیر حقیقی شے نہیں سمجھ سکتا تھا۔ اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگرچہ ہمارے پاس وقت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی حسیاتی عضو نہیں ہے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے اور اس کا کوئی سچا معروض بھی ہے جسے جوہری پہلو (Atomic Aspect) کہا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کا بھی آخری فیصلہ بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا ہے۔ کیونکہ زمان کی نوعیت کے بارے میں طبیعیات کی حالیہ دریافتیں بھی یہی ہیں کہ مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ پروفیسر راگیئر Professor Rougier کی کتاب فلسفہ اور نئی طبیعیات سے مندرجہ ذیل اقتباس اس حوالے سے قابلِ غور ہے۔

> ''قدیم کہاوت (Adage) کے برعکس کہ قدرت جست نہیں لگاتی (Natura Non Facit Saltus) یہ کھل جاتا ہے کہ کائنات میں اچانک تبدیلی جست ہی سے آتی ہے اور ادراک نہ کیے جا سکنے والے درجات سے نہیں۔ ایک طبیعیاتی نظام صرف متناہی واضح حالتوں ہی کی اہلیت رکھتا ہے۔ کیونکہ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے حالتوں کے درمیان دنیا بے حرکت رہتی ہے زمان معطل ہو جاتا ہے یہاں تک کہ زمان غیر مسلسل ہو جاتا ہے۔ (جس کا مطلب یہ ہے کہ) زمان کا بھی جوہر ہوتا ہے۔

غور طلب مسئلہ بہرحال یہ ہے اشاعرہ کی تعمیری کوشش میں جدید مفکرین کی طرح نفسیاتی تجربے کا مکمل فقدان تھا اور اس سہو کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ وقت کے موضوعی پہلو (Subjective Aspect) کا ادراک کرنے میں مکمل طور پر ناکام رہے اس ناکامی کے باعث کہ ان کے نظریے میں مادی جوہر اور زمانی جوہر کے نظام الگ الگ ہیں اور ان کے درمیان

Marfat.com

کوئی نامیاتی رشتہ موجود نہیں۔ یہ واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالصتاً خارجی نقطہ نظر سے دیکھیں، تو بعض سنجیدہ مشکلات ابھر کر سامنے آ جاتی ہیں، کیونکہ ہم جوہری وقت کا اطلاق خدا پر نہیں کر سکتے اور اسے ایک ایسی زندگی نہیں سمجھ سکتے، جو ابھی بننے کے عمل میں ہو۔ کچھ ایسا ہی کام پروفیسر الگزنڈر (Professor Alexander) نے مکان، زمان اور ذات خداوندی (Space, time and Deity) کے عنوان پر دیئے گئے، خطبات میں کیا ہے۔ بعد میں آنے والے مسلمان ماہرینِ دینیات کو اس مشکل کا پورا پورا احساس تھا۔ ملا جلال الدین دوانی (Mulla Jalaluddin Dawwani) کی کتاب ''زورا'' (Zaura) جو جدید طلبا کو پروفیسر رویس (Professor Royce) کا نظریۂ زمان یاد دلا دے گی، ہمیں بتاتی ہے کہ ہم زمان کا قیاس ایک قسم کے فاصلے (مکانی) پر کرتے ہیں، تو وہ واقعات کے ظہور کا منظر کچھ اس طرح پیش کرے گا گویا ایک جلوس حرکت کر رہا ہے اور پھر وہ اس فاصلے کو وحدت سمجھے گا۔ اس کے بعد ہمارے پاس سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں رہے گا کہ ہم اسے فعلیتِ خداوندی کی اصل حالت قرار دیں۔ ملاّ مناسب احتیاط برتتے ہوئے یہ اضافہ کرتے ہیں کہ اگر نگاہِ بصیرت کے ساتھ تواتر کی فطرت کو دیکھا جائے، تو اضافیت (Relativity) منکشف ہو گی، مگر خدا کے معاملے میں یہ غائب ہو جائے گی کیونکہ اس کے لیے تمام واقعات ایک ہی ادراکی عمل ہیں۔ صوفی شاعر عراقی بھی چیزوں کو کچھ ایسے ہی طریقے سے دیکھتا ہے۔ وہ وقت کی ایسی لامتناہی اقسام کا تصور کرتا ہے، جو ہستی کی مختلف سطحوں کے ساتھ متعلق ہیں اور مادیت اور خالص روحانیت کے درمیان مداخلت کرتی ہے۔ کثیر (Gross) اجسام کا زمان، جو آسمانی گردشوں سے پیدا ہوتا ہے، ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ جب تک پہلا دن گذر نہیں جاتا، آنے والا دن طلوع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کا زمان بھی اپنی نوعیت میں متسلسل ہے، مگر اس کا جادہ ایسا ہے کہ کثیر اجسام کا مکمل ایک سال غیر مادی ہستیوں کے ایک دن کے برابر نہیں ہو پاتا۔ اگر ہم غیر مادی ہستیوں کے پیمانے پر بلند سے بلند تر ہوتے جائیں، تو زمانِ خداوندی تک پہنچ جاتے ہیں۔ ایک ایسا وقت جو مطلقاً جادے (Passage) کی خصوصیت سے آزاد ہے اور لہذا وہ نہ تقسیم ہو سکتا ہے، نہ تواتر میں ہے اور نہ ہی متغیر ہے۔ وہ دوام سے بھی بالاتر ہے، نہ اس کا آغاز ہے نہ انجام۔ خدا کی آنکھ ہر ویدنی کو دیکھتی ہے، اس کے کان ہر سننے والی آواز سنتے ہیں اور یہ سب کچھ ایک نہ تقسیم ہونے والے عمل میں ہوتا ہے۔ خدا کا تقدم (Priority) زمان کے تقدم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ

Marfat.com

اس سے برعکس زمان کا تقدم خدا کے تقدم کی وجہ سے ہے۔ زمانِ خداوندی وہ ہے، جسے قرآن نے ام الکتاب کہا ہے۔ اس میں تمام تاریخ، علیت کے تواتر سے آزاد ہو کر ایک فوق الدوام آن (اب) (Super Eternal "Now") ہے، تمام مسلم ماہرین دینیات میں سے وہ فخرالدین رازی ہی ہے، جس نے خاصی سنجیدگی کے ساتھ زمان کے مسئلے کی طرف توجہ مبذول کی ہے۔ اس نے اپنے ''مقالات شرقیہ'' (Eastern Discussions) میں اپنی تمام ہمعصر نظریاتِ زمان کا جائزہ لیا ہے۔ وہ بھی ''زیادہ تر'' اپنے طریق کار میں معروضی ہی ہے اور خود کو اس قابل نہیں پاتا کہ کسی فیصلہ کن نتیجے تک پہنچ سکے ''اب تک'' (Untill Now) وہ کہتا ہے۔

''میں زمان کی نوعیت کے بارے میں کوئی حقیقی شے دریافت کرنے کے قابل نہیں ہو پایا۔ میری کتاب کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہر نظریے کے بارے میں جو کچھ امکانی طور پر کہا جا سکتا ہے وہ بغیر کسی جانبداری کے بیان کر دوں حالانکہ میں عام طور پر ایسا کرنا پسند نہیں کرتا، خصوصی طور پر زمان کے مسئلے کے بارے میں۔

اوپر کی بحث اس بات کو پوری طرح واضح کر دیتی ہے کہ خالصتاً معروضی نقطۂ نظر صرف جزوی طور پر زمان کی نوعیت کو سمجھنے میں کار آمد ہو سکتا ہے، صحیح راستہ یہ ہے کہ اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کیا جائے۔ صرف وہی وقت کی صحیح نوعیت کو منکشف کر سکتا ہے، آپ کو یاد ہو گا میں نے ذات کے دو پہلوؤں، یعنی قدر آشنا (Appreciative) اور فعلیتی (Efficient) میں امتیازی حد قائم کی تھی۔ قدر آشنا ذات خالص دوران میں رہتی ہے، یعنی کہ بے تواتر تغیر، ذات کی زندگی اس حرکت پر مشتمل ہے، جو قدر آشنائی سے فعلیت کی طرف اور وجدان سے فرد کی طرف ہوتی اور جو ہر زمان اسی حرکت سے پیدا ہوتا ہے لہذا ہمارے شعوری تجربے کی فطرت ____ تمام علوم میں ہمارا نقطۂ گریز ____ ہمیں اس تصور کی نشانیاں بتاتا ہے، جو تضادات مثلاً استقلال (Permanence) اور تغیر، وقت کا تصورِ نامیاتی کل یا دوام یا وقت کے تصور، جوہری کو یکجا کر دیتا ہے۔ اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی راہنمائی قبول کر لیں اور ہم ایسے ایغو کی زندگی کا تصور متناہی ایغو کی مماثلت پر کریں اور مطلق ایغو کے زمان کو تواتر تغیر سمجھیں، یعنی ایک ایسا نامیاتی کل قرار دیں، جو

Marfat.com

جوہری لگتا ہو' کیونکہ یہ سب کچھ الغو کی تخلیقی حرکت ہے' یہی تو ہے جو میر داماد (Mir Damad) اور ملّا باقر (Mulla Baqir) بھی کہنا چاہتے ہیں' جب وہ یہ کہتے ہیں کہ تخلیق کے عمل کے ساتھ ہی وقت کی ابتدا ہوئی تھی' کیونکہ اس سے مطلق الغو اپنے تخلیقی امکانات کی لامتناہی دولت کو بروئے کار لانا چاہتا تھا۔ چنانچہ ایک طرف تو الغو دوام میں رہتا ہے۔ دوام سے میری مراد بے تواتر تغیر ہے' دوسری طرف وہ متسلسل وقت میں بھی رہتا ہے' جس کا تصور میں یوں کرتا ہوں کہ وہ نامیاتی طور پر دوام سے منسلک ہے' ان معنوں میں کہ وہ غیر متواتر تغیر کا پیمانہ ہے۔ صرف انہی معانی میں یہ ممکن ہے کہ قرآن کی اس آیت کو سمجھا جا سکے۔ ''خدا کا تعلق بدلتے ہوئے شب و روز سے ہے۔'' مگر مسئلے کے اس دشوار پہلو پر میں پچھلے خطبے میں کافی کچھ کہہ چکا ہوں۔ اب وقت آ گیا ہے کہ ہم صفات خداوندی اور قدرت کاملہ (Omnipotence) پر توجہ دیں۔

لفظِ علم کا اطلاق جب متناہی الغو پر کیا جائے گا' تو ہمیشہ اس کا مطلب پیچیدہ استدلالی (Discursive) علم ہو گا۔ ایک زمانی عمل جو ایک حقیقی غیر (Other) کے گرد گھومتا ہے' اسے قائم بالذات سمجھا جاتا ہے جو مدرکہ الغو کا مدِ مقابل ہے۔ ان معانی میں علم میں' خواہ ہم اسے علمِ کل تک ہی کیوں نہ پھیلا لیں' یہ ضروری ہے کہ اس کی حیثیت مدِ مقابل غیر ہی کے حوالے سے قائم رہے اور اس لیے اس کا تعلق مطلق الغو سے قائم نہ کیا جا سکے گا' کیونکہ مطلق الغو تو سب پر محیط ہے اور اس کا تصور متناہی الغو کے تناظر میں نہیں کیا جا سکتا۔ کائنات جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کوئی غیر نہیں ہے' جو خود منحصر (Independent) ہے اور خدا کے مخالف وجود رکھتی ہے۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے' جب ہم تخلیق کے عمل کو حیاتِ خداوندی کا ایک مخصوص واقعہ سمجھتے ہیں' تو کائنات ایک خود منحصر غیر کے طور پر ابھر کر سامنے آ جاتی ہے۔ کلی طور پر محیط الغو کے نقطۂ نظر سے کوئی ''غیر'' موجود نہیں ہے۔ ذاتِ خداوندی کے لیے فکر یا عمل یا عملِ آگہی' افعالِ تخلیقی ہیں اور باہم مماثل ہیں۔ ممکن ہے یہ سوال اٹھایا جائے کہ الغو خواہ متناہی ہو یا لامتناہی بغیر مدِ مقابل غیر الغو کے تصور ہی نہیں کیا جا سکتا اور اگر کوئی شے مطلق الغو سے باہر نہیں ہے' تو مطلق الغو کو الغو سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ مثبت تصور تشکیل دینے کے لیے منطقی نفی بے سود ہے' کیونکہ اس کی بنیاد حقیقت کی وہ خصوصیت ہو سکتی جیسی کہ تجربے پر منکشف ہوتی ہے۔ ہم نے واردات (تجربے) پر جو تنقید کی تھی اس سے یہ کھلا تھا کہ مطلق حقیقت تعقل سے سمت حاصل کرنے والی زندگی' جو

Marfat.com

ہمارے اپنے تجربۂ حیات کی بنیاد پر تصور نہیں کی جاسکتی' سوائے اس کے کہ اسے نامیاتی کل سمجھا جائے ایسے شے جس کی بنتر بہت باریک (Closely Nit) ہے اور وہ ایک مرکزی نقطہ بطور حوالہ رکھتی ہے۔ جب زندگی کی نوعیت یہ ہو تو پھر مطلق حیات کا تصور صرف ایغو ہی کی صورت میں کیا جاسکتا ہے۔ علم' استدلالی علم کے طور پر کیسا بھی لامتناہی کیوں نہ ہو' کسی ایسے ایغو سے متعلق نہیں کیا جاسکتا' جو علم بھی رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ہی ساتھ معلوم معروض کے لیے بنیاد بھی مہیا کرے۔ بدقسمتی سے اس مقام پر زبان ہماری مدد نہیں کرتی۔ ہمارا پاس ایسا کوئی لفظ نہیں ہے' جو اس طرح کے علم کو بیان کر سکے' جو اپنے معروض کے لیے بھی تخلیقی ہو' علم خداوندی کا بدل علمِ کلی (Omnicience) ہے' ایک غیر منقسم فعل ادراک کے معنوں میں' جو خدا کو فوری طور پر پوری تاریخ کے تناظر سے آگاہ رکھتا ہے' یہ گویا دوامی آن (اب) میں خصوصی واقعات کی لڑی ہے۔ یہی وہ تصور ہے جو جلال الدین دوانی اور عراقی کا تھا اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رویس نے علمِ خداوندی کا تصور یوں کیا ہے۔ اس تصور میں سچائی کا ایک عنصر موجود ہے' مگر اس سے مقید (Closed) کائنات کا تصور پیدا ہوتا ہے' جس میں فردا جامد ہے' پہلے سے مقرر ہے اور واقعات کا تواتر غیر متبدل ہے' جس نے اعلیٰ تر مقدر (Fate) کی طرح ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خدا کی تخلیقی فعلیت کا رخ متعین کر دیا ہے۔ علمِ خداوندی کو انفعالی قسم کی ہمہ دانی قرار دینا' آئن سٹائن (Einstien) سے پہلے کی طبیعیات کا جامد خلا ہے' جو چیزوں کو مجتمع کر کے وحدت سے مشابہت عطا کرتا ہے یا ایک آئینہ ہے' جو انفعالی طور پر چیزوں کی پہلے سے تشکیل شدہ تفصیل منعکس کرتا ہے' جن کا انعکاس متناہی شعور سے صرف ٹکڑوں میں ہوتا ہے' علمِ خداوندی کا تصور ایک زندہ تخلیقی فعلیت ہی ہونا چاہیے' جس میں وہ معروض جو لگتا ہے کہ اپنے طور پر وجود رکھتے ہیں' نامیاتی طور پر متعلق ہیں۔ خدا کے علم کا تصور آئینے کے طور پر کرنے سے' ہم اس شے کا تحفظ تو کر لیتے ہیں کہ اسے (خدا کو) مستقبل کے واقعات کا پیشگی علم ہوتا ہے' لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ہم اس کی آزادی کی قیمت پر کرتے ہیں۔ مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی زندگی کے نامیاتی کل میں پہلے سے موجود ہوتا ہے' مگر اس کا پہلے سے موجود ہونا' ایک کھلا امکان ہے۔ وہ واقعات کا کوئی متعین تواتر نہیں ہے' جس کا کوئی مخصوص خاکہ ہو۔ ایک مثال سے شاید واضح ہو سکے کہ میں کیا کہنا چاہتا ہوں۔ فرض کریں۔ ایسا بعض اوقات انسان کی فکری تاریخ میں ہوتا بھی رہتا ہے کہ کوئی ثمر آور خیال جس میں اطلاق کئے جانے کی اندرونی قوت وافر موجود ہوتی ہے' ابھر کر آپ کے شعوری روشنی میں آ جاتا

Marfat.com

ہے۔ آپ اس خیال کے بارے میں فوری طور پر یہ جان لیتے ہیں کہ وہ ایک پیچیدہ کل ہے' مگر اس کی خردمندانہ تفاصیل کو پوری طرح بروئے کار لانے میں وقت درکار ہوتا ہے۔ وجدانی طور پر اس خیال کے تمام امکانات آپ کے ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ کوئی خاص امکان وقت کے کسی خاص لمحے میں اگر نہ بھی جانا گیا ہو' تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ آپ کا علم ناقص ہے' بلکہ یہ کہ اسے ابھی جاننے کا کوئی امکان ہی موجود نہیں۔ خیال اپنے اطلاق کے امکان کا انکشاف تجربے کے آگے بڑھنے کے ساتھ ساتھ کرتا ہے اور بعض اوقات ان امکانات کو پوری طرح جاننے کے لیے مفکرین کی ایک نسل سے زیادہ درکار ہوتی ہے۔ اگر ہم علمِ خداوندی کو ایک انفعالی قسم کی ہمہ دانی سمجھیں' تو پھر یہ ممکن ہوتا کہ ہم اس وسیلے سے خالق کے تصور تک پہنچ پائیں۔ اگر ہم تاریخ کو محض یہ سمجھ لیں کہ وہ درجہ بدرجہ منکشف ہونے والی پہلے سے واقعات کی ترتیب کی تصویر ہے' تو پھر اس میں کسی نئے پن یا اپج کی گنجائش ہی نہیں رہتی اور بالآخر ہم لفظ تخلیق کے ساتھ کوئی معانی متعلق کر ہی نہیں سکتے کیونکہ اس کے معانی ہمارے لیے صرف اس نقطۂ نظر سے ہوتے یں کہ ہم اپنے اندر بھی ان چھوئے (Original) عمل کی اہلیت محسوس کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ دینیات میں قضاوقدر کے ساتھ متعلق ساری بحثیں خالصتاً قیاس کے باعث نہیں اور ان میں کوئی توجہ زندگی کے بیساختہ پن پر مرکوز نہیں کی گئی' جو حقیقت میں ایک حقیقی واردات ہے۔ بے شک ایسے ایغو کا ابھرنا' جو اپنے کردار میں بیساختہ (Spontaneous) ہو اور لہٰذا اس کے اعمال کے بارے میں پیشن گوئی نہ ہو سکے' ایک لحاظ سے سب پر محیط ایغو کی آزادی پر حدود لگانے کے مترادف ہے۔ مگر یہ حد خارج سے مقرر نہیں کی جاتی' یہ اس کی (خدا کی) اپنی تخلیقی آزادی سے جنم لیتی ہے' کیونکہ اس نے خود چنا ہے کہ متناہی ایغو اس کی زندگی' قوت اور آزادی میں حصے دار ہوں۔

مگر کیسے...... یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ محدود اور قدرتِ کاملہ کو یکجا کر دیا جائے۔ لفظ محدود سے ڈرنے کی ضرورت نہیں۔ قرآن پاک کو مجرد کلیات (Abstract universals) پسند نہیں' اس کی نظر ان ٹھوس (حقائق) پر ہے' جنہیں دیکھنا نظریۂ اضافیت نے حال ہی میں جدید فلسفے کو سکھایا ہے۔ تمام فعلیتیں' تخلیقی یا کوئی اور' ایک طرح کی محدودیت ہیں' جن کے بغیر خدا کو موجود فعال ایغو کے طور پر تصور کرنا ناممکن ہے۔ قدرت کاملہ کو اگر مجرد نقطۂ نظر سے دیکھا جائے' تو وہ ایک اندھی اور من موجی (Capricious) لامحدود قوت ہے' قرآن قدرت کا ایک واضح مخصوص تصور رکھتا ہے' وہ اسے باہم مربوط قوتوں کی کائنات سمجھتا ہے۔ چنانچہ خدا کی

Marfat.com

قدرت کاملہ کا گہرا تعلق خدا کی حکمت کے ساتھ ہے' وہ خدا کی لامتناہی قوت کو بے قاعدہ اور من موجی میں نہیں' بلکہ بار بار وقوع ہونے والے' با قاعدہ اور منظم (اسلوب) میں دیکھتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ خدا کے بارے میں یہ تصور بھی عطا کرتا ہے کہ وہ ساری خیر (Goodness) کو اپنے ہاتھ میں تھامے ہوئے ہے۔ اب اگر یہ کیا جائے عقلی طور پر سمت پذیر ہونے والی ارادت الٰہی خیر ہے' تو پھر ایک بہت ہی سنجیدہ سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ جادۂ ارتقا جیسا کہ جدید سائنس نے منکشف کیا ہے۔ ہمہ گیر قسم کی اذیتوں اور غلط کاریوں پر مشتمل ہے' بے شک غلط کاری کا تصور صرف انسان تک محدود ہے' مگر تکلیف کی سچائی تو ہمہ گیر ہے' اگرچہ یہ بھی ویسی ہی سچائی ہے کہ خود انسان بھی تکلف کا شکار ہو سکتا ہے اور (یہ واقعہ ہے) کہ جس شے کو وہ خیر سمجھتے ہیں اس کی خاطر وہ انتہائی اذیت ناک تکالیف میں سے گزرے ہیں۔ چنانچہ دو طرح کے اخلاقی اور طبیعی شر (Evil) فطری زندگی میں واضح ہو کر سامنے آ جاتے ہیں۔ یہ بھی نہیں کہ شر کی اضافیت اور ان طاقتوں کی موجودگی جو ماہیت قلب (Transmute) کرتی ہیں اور ہمارے لیے تشفی کا ذریعہ ہیں۔ اس تمام اضافیت اور ماہیت قلبی کے باوجود کوئی شے اس کے بارے میں زبردست طور پر مثبت ہے۔ اب اس صورت میں یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا کی خیر اور قدرت کاملہ کو اتنے بڑے شر کے ساتھ کس طرح باہم ہم آہنگ کیا جائے' جو اس کی تخلیق میں موجود ہے؟ یہی تکلیف دہ مسئلہ دینیات کا سب سے زیادہ اساسی مسئلہ ہے۔ کسی اور جدید لکھنے والے نے اسے اتنی صحت سے پیش نہیں کیا' جتنا کہ ناؤ مین (Naumann) نے اپنی کتاب ''مذہبی مکتوب (Briefeuber Religion) میں وہ کہتا ہے:

> ''ہمارے پاس دنیا کا وہ علم ہے' جو ہمیں اپنے خدا کے سلسلے میں تربیت دیتا ہے' جو قوت اور توانائی کا مالک ہے۔ وہ اس طرح ہم پر بیک وقت زندگی اور موت بھیجتا ہے' جس طرح سائے کے ساتھ روشنی اور یہ انکشاف بھی کہ ایمان نجات ہے' جو اسی خدا کے باپ ہونے کا بھی اعلان کرتا ہے۔ خدا کا اتباع کرنا زندہ رہنے کی جدوجہد کو اخلاقی سمت عطا کرتا ہے' یسوع مسیح کے باپ کی اطاعت سے شفقت بھرا اخلاق پیدا ہوتا ہے' مگر اس کے باوجود وہ دو خدا نہیں' ایک ہی خدا ہیں' کسی نہ کسی طرح ان کے بازو

Marfat.com

ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔مگر کوئی فانی (انسان) یہ نہیں بتا سکتا
کہ ایسا کب اور کیسے ہوتا ہے۔"

رجائیت پسند براؤننگ (Browning) کے نزدیک دنیا ہر طرح اچھی ہے۔مگر شوپنہار (Schopenhauer) جیسے قنوطی کے لیے دنیا مستقل زمستاں ہے' جہاں ایک اندھی ارادی قوت اپنا اظہار لامتناہی اقسام کی زندہ اشیا میں کرتی ہے' جو اپنے ظہور پر ایک لمحے کے لیے آہ وزاری کرتی ہیں اور پھر ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتی ہیں۔جو مسئلہ رجائیت اور قنوطیت کے مابین اٹھ کھڑا ہوا ہے' وہ ہماری کائنات کے موجودہ علم کی سطح پر حل نہیں ہو سکتا۔ہماری خردمندانہ ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ ہم چیزوں کی جھلک جزوی طور پر ہی دیکھ سکتے ہیں۔ہم عظیم کونیاتی (Cosmic) طاقتوں کے معانی سمجھنے سے قاصر ہیں' حالانکہ وہ ہمیں کچل کر رکھ دیتی ہیں اور ہمیں قائم رکھنے اور ہمارے پھلنے پھولنے کی وجہ بھی وہی ہیں' قرآن مجید کی تعلیم انسانی کردار کی امکانی حرکت میں ایمان رکھتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ انسان کا قدرتی طاقتوں پر غلبہ' نہ رجائیت ہے نہ قنوطیت۔(قرآن سمجھتا ہے) دنیا سعی انسانی کے ذریعے بہتر ہو سکتی ہے۔کائنات میں اضافہ ہو رہا ہے اور یہ امید قائم ہے کہ آخرکار انسان شر پر فتح یاب ہو جائے گا۔

اس مشکل کے بہتر فہم کے لیے بہتر ہے کہ ہم اس قصے کی طرف رجوع کریں' جسے ہبوط آدم (Fall of man) کہا جاتا ہے۔اس قصے کو بیان کرتے ہوئے قرآن پرانی علامتوں کو جزوی طور پر برقرار رکھتا ہے' مگر خود قصہ مادی طور پر تبدیل ہو جاتا ہے' تاکہ اس میں بالکل ہی نئی معانی داخل کئے جا سکیں۔قرآن کا طریق کار یہ ہے کہ وہ قصے کو مکمل طور پر یا جزوی طور پر تبدیل کر دیتا ہے' تاکہ ان میں خیال کی تازہ روح پھونکی جا سکے اور ان کی مطابقت آگے بڑھتے ہوئے وقت کے ساتھ قائم کی جا سکے۔یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے جسے مسلم اور غیر مسلم دونوں طلبائے اسلام نے تقریباً ہمیشہ ہی نظر انداز کیا ہے۔ان قصوں کو بیان کرنے سے قرآن کا مقصد شاید ہی کبھی تاریخ بیان کرنا ہو۔شاید ہمیشہ ہی اس کی غایت یہ رہی ہے کہ آفاقی اخلاقی یا فلسفیانہ حقائق کی طرف اشارہ کیا جائے اور وہ اپنا مقصد لوگوں اور علاقوں کے نام لیے بغیر پورا کرتا ہے۔اور یوں قصے کے معانی محدود ہو جاتے ہیں اور اسے ایک مخصوص تاریخی واقعہ کا رنگ مل جاتا ہے اور یوں وہ تفاصیل بھی ختم ہو جاتی ہیں' جو احساسات کی کسی اور سطح سے متعلق ہوتی ہیں۔یہ قصہ کہانی بیان کرنے کا کوئی

Marfat.com

غیر معمولی طریقہ نہیں ہے۔ یہ (طریقہ) غیر مذہبی ادب میں عام ہے۔اس کی ایک مثال فاؤسٹ (Faust) کا قصہ ہے جس کو گوئٹے کی فطانت (Genius) نے مکمل طور پر نئے معانی عطا کر دیے ہیں۔

اب ایک بار پھر ہم ہبوطِ آدم کے قصے کی طرف آئیں' تو دنیائے قدیم کے ادب میں اس قصے کی کئی شکلیں ملتی ہیں۔ یہ بلاشبہ ناممکن ہے کہ اس کی نشوونما کے مدارج کو بیان کیا جا سکے اور انسان کے وہ مختلف محرکات بیان کیے جا سکیں' جنہوں نے اس کی آہستہ آہستہ ہونے والی تشکیل میں حصہ لیا ہو۔ اگر ہم اپنے آپ کو صرف اس کی سامی شکل تک محدود رکھیں' تو یہ بہت زیادہ امکانی لگتا ہے کہ یہ قدیم انسان کی اپنے آپ کو یہ بتانے کی خواہش کا اظہار ہے کہ اس کی لامتناہی تکلیف اور تباہ حالی غیر مانوس حالات میں ہوئی' جس نے اسے امراض عطا کیے' موت دی اور ہر طرف سے اپنی ذات کو قائم رکھنے کی جدوجہد میں روڑے اٹکائے۔ چونکہ قدرت کی قوتوں پر انسان کو غلبہ حاصل نہیں تھا' لہٰذا زندگی کے بارے میں قنوطی نقطہ نظر تشکیل دینا' اس کے لیے فطری بات تھی۔ چنانچہ بابل کے ایک پرانے کتبے (Inscription) میں ہم سانپ (عضو تناسل کی علامت) درخت اور ایک عورت کو دیکھتے ہیں' جو مرد کو سیب (کنوارپن Virginity کی علامت) پیش کر رہی ہے' اس قصے کے معانی واضح ہیں۔ ایک مفروضہ حالتِ نشاط (Bliss) سے انسان کے زوال کی وجہ انسانی جوڑے کا اولین جنسی اختلاط تھا۔ جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے جب اس کا موازنہ کتاب پیدائش (Genesis) کی روایت سے کیا جاتا ہے' تو بات واضح ہو جاتی ہے۔ قرآن اور بائیبل کی روایات میں امتیازی نکات بلاشبہ قرآنی روایت کے مقصد کو واضح کر دیتے ہیں۔

ا۔ قرآن سانپ اور پسلی کی کہانی کا ذکر ہی نہیں کرتا۔ اس کو نظر انداز کرنے کا واضح مطلب یہ ہے کہ اس قصے کو لنگ (عضو تناسل) کے ماحول سے آلودہ نہ کیا جائے اور نہ ہی اس سے زندگی کے بارے میں قنوطی نظریہ قائم ہو۔ نظر انداز کرنے کے دوسرے اقدام کے معانی یہ واضح کرنا ہے کہ قرآنی روایت تاریخ بیان کرنا نہیں ہے' جیسا کہ عہد نامہ عتیق (old Testament) سے ظاہر ہے کیونکہ وہ ہمیں پہلے انسانی جوڑے کے ماخذ کی تفصیل بتاتی ہے تاکہ اسرائیل کی تاریخ کا آغاز بیان ہو سکے۔ بے شک وہ آیات جو انسان کی آفرینش بطور زندہ ہستی بیان کرتی ہیں' اس کے لیے قرآن نے ''بشر'' یا ''انسان'' کے الفاظ استعمال کیے ہیں

Marfat.com

''آدم'' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ آدم کا لفظ زمین پر انسان کی خلافتِ خداوندی کی اہلیت کو ظاہر کرنے کے لیے محفوظ رکھا گیا ہے۔ قرآن نے اپنے مقصد کی بہتر حفاظت کے لیے تمام اسم معرفہ (Proper Names) جو بائیبل کی روایت میں مذکور ہیں نظر انداز کر دیے۔ آدم کا لفظ باقی رکھا گیا، مگر اس کا زیادہ استعمال بطور ایک اصطلاح کیا گیا اور اسے کسی مخصوص انسانی فرد کا نام نہیں بنایا گیا۔ لفظ کے اس استعمال کی سند خود قرآن ہی کے اندر موجود ہے۔ مندرجہ ذیل آیت اس سلسلے میں واضح ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ

''ہم نے تمہاری تخلیق ابتدا کی، پھر تمہاری صورت بنائی، پھر فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو۔'' (7:11۔ الاعراف)

۲۔ قرآن اس قصے کو دو الگ الگ حکایتوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ ایک تو اس سے متعلق ہے، جسے صرف ''درخت'' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور دوسرا متعلق ہے شجرۃ الخلد (دوامی درخت) سے اور اس مملکت سے جو کبھی ختم نہیں ہوتی۔ پہلی حکایت کا ذکر ساتویں سورت میں ہے اور دوسری کا ذکر بیسویں سورت میں آیا ہے۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے باعث گمراہ ہوئے، شیطان کا کام انسانوں کے ذہنوں میں شبہات پیدا کرنا ہے، انہوں نے دونوں درختوں کے پھل چکھے، جب کہ پرانے عہد نامے کے مطابق انسان کو باغ عدن سے پہلے ہی نافرمانی کی پاداش میں نکال دیا گیا اور خدا نے اس کے مشرقی رخ پر فرشتے متعین کیے اور ایک آگ برسانے والی تلوار رکھی، جو ہر طرف گھومتی تھی تا کہ شجر حیات آنے والا راستہ بند کیا جا سکے۔

۳۔ پرانے عہد نامے نے آدم کے فعل نافرمانی کے باعث زمین کو مطعون کیا۔ قرآن زمین کو آدم کے رہنے کی جگہ قرار دیتا ہے، جو اس کے لیے افادے کا ذریعہ بھی ہے۔ جس کی ملکیت کے لیے اسے خدا کا شکر گذار ہونا چاہیے۔

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ۝

Marfat.com

''ہم نے تمہیں زمین میں اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لیے یہاں سامان زیست فراہم کیا مگر تم لوگ کم ہی شکر گزار ہوتے ہو۔''

(7:19۔الاعراف)

یہ فرض کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ لفظ جنت جیسا کہ یہاں استعمال ہوا ہے اس کے معانی فوق الحواس (Supersensual) بہشت کے ہیں جس میں سے انسان کا زمین پر گرنا فرض کیا گیا ہے۔ قرآن کے نزدیک انسان اس زمین پر اجنبی نہیں ہے ''اور ہم نے تمہیں زمین سے افزائش دی ہے۔'' قرآن کہتا ہے اس قصے میں جس جنت کا ذکر ہے' اس کا مطلب نیکوکاروں کا ابدی ٹھکانہ نہیں ہے۔ نیکوکاروں کے ابدی ٹھکانے کے طور پر جس جنت کا ذکر قرآن نے کیا ہے' وہ ایک ایسی جگہ ہے۔ ''جہاں وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے جام لے رہے ہوں گے' جس میں نہ یاوہ گوئی ہوگی نہ بدکرداری۔'' پھر قرآن نے اضافہ کیا کہ وہ ایسی جگہ ہوگی ''جہاں انہیں نہ کسی مشقت سے پالا پڑے گا' نہ وہ وہاں سے نکالے جائیں گے۔'' اس جنت میں جس کا ذکر قصے میں کیا گیا ہے اس میں پہلا واقعہ جو وقوع پذیر ہوا' وہ انسان کا گناہ نافرمانی تھا' جس کے بعد انسان کو وہاں سے نکال دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن خود ہی ان معانی کو بیان کر دیتا ہے' جیسے کہ اس کی روایت میں موجود ہیں۔ قصے کی دوسری حکایت میں باغ کو ایسی جگہ بتایا گیا ہے ''جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس' نہ گرمی ہے' نہ برہنگی۔'' لہٰذا میں یہ سوچنے پر راغب ہوں کہ قرآنی روایت میں جنت کا تصور وہ ابتدائی مملکت ہے' جہاں انسان اپنے ماحول سے غیر متعلق ہے اور وہ انسانی ضرورتوں کی چبھن کو بھی محسوس نہیں کرتا' جن کی پیدائش ہی سے انسانی ثقافت کی ابتدا ہوتی ہے۔

یوں ہمیں اندازہ ہو جاتا ہے کہ قرآن میں مذکور زوالِ آدم کے قصے کا انسان کے اس کرّے پر ظاہر ہونے سے کوئی تعلق نہیں' اس کا مقصد تو انسان کے عروج کی نشاندہی کرنا ہے۔ بھوک کی قدیم جبلی حالت سے آزاد خودی کے شعوری حصول تک' جو شبہے اور نافرمانی کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ زوال کا مطلب کوئی اخلاقی کمی نہیں ہے' یہ تو سادہ شعور سے خود شعوری کی پہلی کرن تک کا سفر ہے' یہ تو گویا فطری خواب سے جاگنے والی بات ہے۔ جب انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی کے اندر بھی اسباب و علل کا سلسلہ موجود ہے۔ قرآن اس زمین کو عقوبت خانہ نہیں سمجھتا' جہاں وہ انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے' اپنے اولیں گناہ کی باداش میں قید ہے۔ انسان کا

Marfat.com

پہلا عملِ نافرمانی ہی اس کا پہلا اختیاری عمل تھا اور اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق آدم کا یہ پہلا انحراف (Trans- gression) معاف کر دیا گیا۔ اب خیر کوئی جبری معاملہ نہیں ہے۔ یہ ذات کی اخلاقی عینیت کے سامنے ایک آزادانہ اطاعت ہے اور اس طلوع آزاد خودیوں کے باہم تعاون سے ہوتا ہے۔ ایک ہستی جس کی ہر حرکت مشین کی طرح پہلے سے متعین ہو خیر پیدا نہیں کر سکتی، خود اختیاری خیر کے لیے بنیادی شرط ہے۔ لیکن متناہی ایغو کو ابھرنے کی اجازت دینا، جس کے پاس انتخاب کرنے کی طاقت موجود ہے ایسا کرتے وقت وہ اقدار کے ان پہلے سے موجود راستوں پر غور کرتا ہے جو اس پر کھلے ہیں۔ ایسا کرتے وقت وہ زبردست خطرہ مول لیتا ہے، خیر کو منتخب کرنے کے اختیار کے اندر ہی یہ بھی مضمر ہے کہ خیر کی ضد کا انتخاب کر لیا جائے۔ خدا نے یہ خدشہ مول لیا ہے جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کو انسان پر بے پناہ اعتماد ہے، اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ شاید یہ خدشہ ہی ایک ایسی ہستی کی پرکھ اور نشوونما کی اہلیت کو ممکن بناتا ہے کہ اسے بہترین بناوٹ پر تعمیر کیا گیا (احسن تقویم) اور پھر اسے پستیوں سے بھی پست کر دیا گیا۔ (اسفل سافلین) جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

وَ نَبْلُوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً

''اور پھر تمہاری پرکھ کے لیے ہم تمہارا امتحان لیں گے، خیر اور شر کے ساتھ'' (21:35۔ الانبیا)

خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر وہ ایک ہی کل کا حصہ ہیں۔ کوئی ایسی شے نہیں ہوتی، جسے الگ تھلگ حقیقت کہا جا سکے۔ حقیقتیں منظم کل ہوتی ہیں جس کے عناصر کو ایک دوسرے کے باہمی حوالے ہی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ منطقی فیصلوں میں حقیقت کے عناصر کو الگ الگ کیا جا سکتا ہے، مگر ایسا کرنے سے بھی یہی کھلتا ہے کہ وہ ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔

خودی کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ بطور خودی اپنے آپ کو برقرار رکھے، اس مقصد کے لیے وہ علم حاصل کرتی ہے، اپنی افزائش کرتی ہے اور طاقت حاصل کرتی ہے اور قرآن کے الفاظ میں ''ایسی مملکت جو کبھی ناکام نہیں ہوتی'' قرآن کے قصے کی پہلی حکایت انسان کی علم کی خواہش کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسری (حکایت) افزائشِ ذات اور قوت کی خواہش کا اظہار کرتی ہے۔

Marfat.com

پہلی حکایت کے تعلق میں دو چیزوں کی نشاندہی کرنا لازم ہوگا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حکایت اس آیت کے فوراً بعد آتی ہے' جس میں فرشتوں پر انسان کی برتری کا ذکر چیزوں کو یاد رکھنے اور ان کا نام بتانے کے سلسلے میں ہے۔ ان آیات کا مقصد جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں یہ ہے کہ انسان کے علم کے تصوراتی کردار کو ابھارا جائے۔ دوسرے یہ کہ مادام بلاوتسکی (Madame Blavitsky) جنہیں' قدیم رمزیت (Symbolism) کے علم پر کمال کی دسترس حاصل تھی' اپنی کتاب "نظریۂ مخفیہ" (Secret Doctrine) میں بتاتی ہیں کہ قدما کے لیے شجر باطنی علوم کی ایک پراسرار علامت تھی۔ آدم کو اس شجر کا پھل چکھنے سے منع کر دیا گیا تھا۔ ظاہر ہے اس کی وجہ بطورِ ذات اس کی متناہیت تھی' اس کا حسیاتی نظام اور اس کی خردمندانہ صلاحیتیں' مجموعی طور پر کسی مختلف قسم کے علم سے آشنائی رکھتی تھیں یعنی علم کی وہ قسم' جس کے لیے صبر آزما مشاہدے کی مشقیت لازمی ہے اور جس میں بہت ہی سست رفتاری سے اضافہ ہوتا ہے۔ شیطان نے اسے ورغلایا کہ وہ مخفی علم کا ممنوعہ پھل کھائے اور آدم نے سر تسلیم خم کر دیا۔ اس لیے نہیں کہ وہ اساسی طور پر بد تھا بلکہ اس لیے کہ وہ فطری طور پر جلد باز (عجول) تھا اور اسے حصول علم کے لیے چور دروازے کی تلاش تھی۔ اس کے اس رجحان کی اصلاح کی ایک ہی صورت تھی کہ اسے ایک ایسے ماحول میں ڈال دیا جائے' جو خواہ کیسا ہی تکلیف دہ کیوں نہ ہو مگر اس کی تعقلانہ خصوصیات' افشا کے لیے موزوں تر ہو چنانچہ آدم کے تکلیف دہ طبیعی ماحول میں داخل ہونے کا مطلب سزا نہیں تھا' بلکہ اس کا مقصد شیطان کو اس کے ارادوں میں شکست دینا تھا' جو انسان کے حریف کے طور پر عیاری کے ساتھ یہ کوشش کر رہا تھا کہ وہ اسے مستقل نمو اور وسعت کے لطف سے ناآشنا رکھے۔ لیکن رکاوٹ بھرے ماحول میں' متناہی الیغو کی زندگی کا انحصار اس مستقبل وسیع ہوتے ہوئے علم پر ہوتا ہے' جس کی بنیاد حقیقی تجربہ ہو۔ اور متناہی الیغو کا تجربہ جس کے ساتھ بے شمار کھلے امکان موجود ہیں' غلطی کرنے اور سیکھنے کے طریق کار سے وسعت پاتا ہے۔ لیکن غلطی جسے ایک قسم کا خردمندانہ شر سمجھا جاتا ہے' تجربے کو تشکیل دینے کے لیے ایک ناگزیر جزو ہے۔ قرآن کے قصے کی دوسری حکایت درج ذیل ہے:

فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطٰنُ قَالَ يٰاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى o فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا

Marfat.com

وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصٰى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی ٥ ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰی ٥

''لیکن شیطان نے اس کو پھسلایا کہنے لگا' آدم میں بتاؤں' تمہیں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال سلطنت حاصل ہوتی ہے' آخر کار دونوں (میاں بیوی) اس درخت کا پھل کھا گئے' نتیجہ یہ ہوا کہ فوراً ہی ان کے ستر ایک دوسرے کے آگے کھل گئے اور لگے دونوں اپنے آپ کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے' آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور راہ راست سے بھٹک گیا' پھر اس کے رب نے اسے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت بخشی'' (20:120:22 طٰہٰ)

اس کا مرکزی خیال یہ تجویز کرنا ہے کہ زندگی کو ایک قائم رہنے والی حالت کی خواہش ہے' وہ ایک مرئی (Concrete) فرد ہوتے ہوئے لامتناہی تگ ودو کی تمنا رکھتا ہے۔ ایک عارضی ہستی کے طور پر اسے یہ خوف ہوتا ہے کہ اس کی تگ ودو موت کے ساتھ ختم ہو جائے گی۔ چنانچہ ایک ہی راستہ اس پر کھلا ہے کہ وہ کسی طرح کی اجتماعی بقا اپنے آپ کو (وحدت سے) کثرت بنا کر حاصل کرے۔ جاودانی زندگی کے درخت سے ممنوعہ ثمر کھانا' جنسی امتیاز کو بروئے کار لانا تھا' کیونکہ اس سے (فرد) اپنے آپ کو کثرت بناتا ہے تاکہ مکمل معدومیت کی آنکھوں میں دھول جھونکی جا سکے۔ یہ تو یوں گویا زندگی موت سے کہتی ہے ''اگر تم زندہ اشیا کی ایک نسل کو سمیٹ لو گی' تو میں ایک اور پیدا کر دوں گی۔ قرآن قدیم فنون کی لنگ (تناسلی) علامت کو رد کرتا ہے' مگر اساسی جنسی فعل کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ان کے اندر شرم کا احساس پیدا ہوا اور آدم کے اندر ایک تشویش نے جنم لیا کہ وہ اپنے جسم کی برہنگی کو ڈھانپ لے۔ اب زندہ رہنے کا مطلب ایک مخصوص خاکے (Outline) کا حامل ہونا ہے۔ (یعنی ایک) ٹھوس انفرادیت۔ یہ ٹھوس انفرادیت ہی ہے' جس میں مطلق الیغو بے شمار زندہ صورتوں میں اپنا اظہار کرتا ہے اور یوں اس کی ہستی کی لامتناہی رنگا رنگی منکشف ہوتی ہے۔ تاہم انفرادیت کا ظہور اور اس کی افزائش' اپنا دھیان اپنے امکانات کے انکشافات پر ہی مرکوز رکھتے ہیں اور اپنی ہی دنیا کی تلاش کرتے ہیں اور ہمیشہ اپنے پیچھے قرنہا قرن کی جدوجہد کو بھی لے آتے ہیں۔ ''تم ایک دوسرے کے دشمن ہو'' ارشاد قرآنی ہے۔ ایک

Marfat.com

دوسرے سے متحارب انفرادیتوں کا یہ باہم تصادم دنیا کے لیے تکلیف دہ ہے اور اسی کے باعث زندگی کی وقتی تنگ و دو روشن بھی ہوتی ہے اور تاریک بھی۔ اس شخص کے معاملے میں جس کی انفرادیت کی جڑیں اس کی شخصیت کے اندر دور تک پھیلیں ہوں جس کے اندر غلط کاری کے بہت سے امکانات ہوں (اس میں) زندگی کا المیاتی پہلو اور بھی زیادہ کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ مگر اپنی خودی (Selfhood) کو زندگی کی ایک شکل سمجھ کر قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ان تمام ادھورے پنوں (Imperfections) کو جو متناہیت سے خودی کی طرف سفر کرتے ہیں قبول کر لیا گیا۔ قرآن انسان کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ اس نے شخصیت کی امانت کا خطرہ قبول کر لیا جسے قبول کرنے سے آسمانوں زمین اور پہاڑوں نے انکار کیا تھا:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا

"ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھایا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (44:72۔ الاحزاب)

کیا ہم شخصیت کا بار امانت اٹھانے کا اقرار کریں یا اس سے انکار کر دیں (کیونکہ) اس کے ہمرکاب بہت سی مصیبتیں بھی ہیں۔ قرآن کے نزدیک صحیح مردانگی "مصیبتوں اور صعوبتوں میں صبر" پر مشتمل ہے خودی کی موجودہ منزل ارتقا میں ہم اس نظام کے سیاق وسباق کا پورا اندازہ نہیں کر سکتے جو کرب کی آگے لے جانے والی قوت اپنے ساتھ لاتی ہے۔ شاید وہ خودی کو امکانی انتشار کے خلاف سخت کوش بنا دیتی ہے۔ لیکن مذکورہ بالا سوال اٹھانے سے ہم شاید خالص فکر کی حدود میں داخل ہو گئے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں ایمان نیکی کی آخری فتح کے طور پر ایک مذہبی عقیدے کی صورت میں ابھرتا ہے "اللہ اپنا کام کر کے رہتا ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں" (12:21 یوسف)

میں نے اب آپ کے سامنے بیان کر دیا ہے کہ اسلام کے تصورِ خدا کا جواز فلسفیانہ طور

Marfat.com

پر کس طرح ممکن ہے۔ مگر جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، مذہب کے عزائم فلسفے کے عزائم سے بلند تر ہیں۔ مذہب محض تصور سے تشفی نہیں پاتا' اسے اپنے مقصود معروض کے قریبی علم اور تلازمے کی ضرورت ہوتی ہے' وہ ذریعہ جس سے یہ تعلق حاصل ہوسکتا ہے' عبادت یا دعا کا فعل ہے جس کا منتہا نورِ روحانی ہے۔ عبادت کا فعل مختلف اقسام کے شعور پر مختلف طریقے سے اثر انداز ہوتا ہے۔ جہاں تک پیغمبرانہ شعور کا تعلق ہے' وہ زیادہ تر تخلیقی ہے' یعنی وہ ایک نیا اخلاقی جہان پیدا کرتا ہے' جہاں پیغمبر اپنے انکشافات کو پرکھتا ہے۔ اپنے خطبے بعنوان ''اسلامی ثقافت کے معانی'' میں اس پر مزید روشنی ڈالوں گا۔ متصوفانہ شعور کے ناطے یہ زیادہ تر گیان دھیان کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس تعقلانہ نقطۂ نظر سے میں دعا کے معانی تلاش کرنے کی بھی کوشش کروں گا۔ اب میں آپ کی توجہ امریکہ کے ایک عظیم نفسیات دان پروفیسر ولیم جیمز کے مندرجہ ذیل اقتباس پر مبذول کروانا چاہتا ہوں۔

''ایسا ممکن نظر آتا ہے کہ اس کے باوجود کہ سائنس اس کی مخالفت کرتی رہے گی' انسان وقت کے اختتام تک دعا مانگنا جاری رکھیں گے' جب تک ان کا ذہنی کردار اس طرح تبدیل نہ ہوجائے جس کا جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے' کوئی امکان نہیں۔ دعا کرنے کی خواہش' اس حقیقت کا لازمی نتیجہ ہے کہ انسان کی تجربی (Empirical) ذاتوں میں سے ایک ذات معاشرتی نوعیت کی ہے' جسے اپنا ایک مناسب ساتھی' (عظیم رفیق) مثالی دنیا ہی میں میسر آتا ہے۔

......بہت سے انسان مسلسل یا کبھی کبھی اپنے سینوں میں اس کا حوالہ محسوس کرتے ہیں' سب سے نچلے درجے کا شودر (Out- cast) جو اس زمین پر آباد ہے' اپنے آپ کو حقیقی اور سچا محسوس کرتا ہے' اگر وہ اس بلند تر (ہستی) کو پہچان لے۔ اور دوسری طرف ہم سے بہتوں کے لیے باطنی امان کی کوئی ایسی دنیا موجود نہیں ہوتی' جب ہمارا بیرونی معاشرتی ڈھانچہ ناکام ہوجاتا ہے اور گر جاتا ہے' تو ہم میں پاتال میں گرنے کے خوف کی سی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔ میں کہتا ہوں ہم میں سے زیادہ تر کے لیے'

Marfat.com

کیونکہ یہ امکانی ہے کہ افراد میں ان درجات کا فرق بہت زیادہ ہوتا ہے' جن میں وہ مثالی تماشائی کی اس کیفیت کی گرفت میں خود کو محسوس کرتے ہیں۔ یہ بہت سے لوگوں کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ لازمی شعوری جزو ہے۔ جن لوگوں میں یہ حصہ زیادہ ہوتا ہے وہ زیادہ مذہبی ہوتے ہیں۔ لیکن جو لوگ یہ کہتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ان میں یہ ہے ہی نہیں' وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں' یہ ان میں کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتا ہے۔''

آپ کو اندازہ ہوا کہ اگر نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو دعا کا مآخذ جبلی ہے' دعا کا وہ عمل' جس کا رخ علم کی طرف سے تفکر (Reflection) سے مشابہہ ہے۔ تفکر کی طرح یہ عمل بھی اکتساب (Assimilation) کا عمل ہے' لیکن اکتساب کا یہ عمل' دعا کے معاملے میں ایک نقطے پر مرکوز ہو جاتا ہے اور وہاں ایسی قوت کا حامل ہو جاتا ہے' جس سے خالص فکر نا آشنا ہے' دعا میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ دعا کے عالم میں وہ اپنے آہستہ رو آفافیت کی تلاش کے چلن کو چھوڑ دیتا ہے اور خیال سے بالاتر ہو جاتا ہے کہ خود حقیقت پر غالب آیا جائے تاکہ زندگی میں باشعور شراکت کی جا سکے۔ اس کے متعلق کچھ بھی پراسرار (Mystical) نہیں ہے۔ عبارت روحانی تجلی کے ذریعے کے طور پر ایک نارمل حیاتی عمل ہے' جس میں ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ یکا یک اپنی صورت حال کو زندگی کی ایک عظیم کلیت کے ساتھ منسلک محسوس کرتا ہے' یہ مت سمجھئے گا کہ میں خود ایمائی کے بارے میں گفتگو کر رہا ہوں۔ خود ایمائی۔(Auto Suggestion) ہی کا کوئی واسطہ زندگی کے ان ذرائع کے افشا سے نہیں ہے جو انسان کی خودی کی گہرائیوں میں پڑے ہیں۔ روحانی تجلی (Illuminatiol) کے برعکس' جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے لیے نئی قوت عطا کرتی ہے' اس کے گذر جانے کے بعد کوئی مستقل زندگی افزا باتیں باقی نہیں رہ جاتی اور نہ ہی میں کسی مخفی اور خصوصی ذریعہ علم کی بات کر رہا ہوں۔ میرا مطلب صرف اتنا ہے کہ آپ کی توجہ ایک حقیقی انسانی تجربے پر مرکوز کرواؤں' جس کے پیچھے ایک تاریخ اور آگے ایک مستقبل ہے۔ بلاشبہ تصوف (Mysticism) کی واردات کے خصوصی مطالعے نے خودی کی نئی سطحیں منکشف کی ہیں۔ اس کا ادب روشنی بخش ہے' تاہم اس نے ایک ایسا طرز بیان (Phraseology) اپنایا ہے' جو ایک گھسی پٹی مابعد الطبعیات کے فکری

Marfat.com

ڈھانچے سے تشکیل پاتا ہے اور جدید ذہن پر اس کا اثر اکتا دینے والا ہے۔ ایک بے نام لاشئے (Nothing) کی تلاش جس کا اظہار نو افلاطونی (Neo-Platonic) تصوف میں ہوتا ہے، خواہ وہ عیسائی ہو یا مسلمان...... وہ جدید ذہن کی تشفی نہیں کر سکتی، جو اپنی مرئی سوچ کی عادت کی وجہ سے، خدا کے ایک زندہ اور مرئی تجربے کا مطالبہ کرتا ہے۔ اور اس نسل کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ عبادت کے عمل میں ذہن کا رویہ ایسے تجربے کے لیے شرط ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عبادت کو قدرت کا مشاہدہ کرنے والی تعقلی فعلیت کی ایک لازمی تکمیل سمجھنا چاہیے۔ قدرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار کے بہت قریب لے جاتا ہے اور یوں اس کے باطن کا ادراک کرنے کے لیے ہماری بصیرت کو بڑھا دیتا ہے۔ میں مجبور ہوں کہ میں اس مقام پر صوفی شاعر رومی کا ایک خوبصورت بند آپ کی خدمت میں پیش کروں، جس میں مولانا نے حقیقت کی متصوفانہ امنگ کو بیان کیا ہے۔

دفتر صوفی سواد و حرف نیست — جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند؟ آثار قلم — زاد صوفی چیست؟ آثار قدم

(صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف پر مشتمل نہیں ہے، یہ کچھ نہیں ہے، سوائے ایک دل کے جو برف کی طرح سفید ہے۔ عالم کا سرمایہ قلم کے نشانات ہیں۔ صوفی کا سرمایہ کیا ہے؟ نقشِ قدم، صوفی دبے پاؤں شکار کا پیچھا کرتا ہے اور مشکی ہرن کے نقشِ قدم دیکھتا ہے اور اس کے پیروں کے نشانوں کے پیچھے جاتا ہے۔)

ہمچو صیادے سوئے اشکار شد — گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو درخور است — بعدازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف — خوشتر از صد منزل گام و تواف

"بعض کے لیے ہرن کے پاؤں کے نشاں ہی مناسب سراغ ہیں، مگر اس کے بعد خود ہرن کی ناف ہی ان کی رہنمائی کرتی ہے۔"

"ہرن کی ناف کی مدد سے ایک منزل طے کرنا بہتر ہے، سراغ کی مدد سے ہزار منزلیں طے کرنے اور بھٹکتے رہنے سے۔"

Marfat.com

حقیقت یہ ہے کہ علم کی جستجو بنیادی طور پر عبادت ہی کی ایک شکل ہے' قدرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا ایک طرح کا صوفی ہے' جو اپنی عبادت میں تگ ودو کر رہا ہے۔ اگرچہ اس وقت وہ محض مشکی ہرن کے پاؤں کے نشان پر چل رہا ہے اور یوں اس کا سفر کرنے کا طریقہ منکسرانہ جستجو ہے' مگر علم کی پیاس ایک دن ضرور اس کو اس مقام تک لے جائے گی' جہاں مشکِ نافہ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے بہتر رہنما ہوگی۔ یہی شے اس کے قدرت پر غلبے میں اضافے کا باعث ہو گی اور اس کو کلی لامتناہی کی وہ بصیرت حاصل ہوگی جس کی فلسفے کو تلاش ہے' مگر اس کو وہ پا نہیں سکتا۔ بصیرت کے بغیر قوت' تخریب کاری اور انسانی دشمنی بن جاتی ہے۔ انسان کی روحانی وسعت کے لیے' دونوں کا ہم آہنگ ہونا ضروری ہے۔

عبادت کا حقیقی مقصد بہتر طریقے سے حاصل ہوتا ہے' اگر عبادت کا فعل اجتماعی صورت اختیار کر لے' تمام حقیقی عبادت کی روح معاشرتی ہے۔ وہ راہب بھی جو انسانی معاشرے کو تیاگ دیتا ہے' اپنی تنہا عبادت گاہ میں یہی توقع کرتا ہے کہ اسے خدا کی رفاقت حاصل ہوگی۔ ایک اجتماع لوگوں کی ایک ایسی یکجائی ہے' جو ایک ہی آرزو کے زیر اثر ایک ہی مقصد پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں اور اپنا باطن ایک ہی تحریک کی کارفرمائی کے لیے وا کر دیتے ہیں۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک انسان کی ادراکی قوت کوئی گنا بڑھا دیتا ہے' جذبات کو گہرائی عطا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجہ حرکی قوت عطا کرتا ہے' جس کا اسے اندازہ تک اپنی ذاتی انفرادیت میں نہیں ہوتا۔ بے شک نفسیاتی مظاہر کے طور پر عبادت ابھی تک ایک راز ہے' کیونکہ نفسیات نے ابھی تک وہ قوانین دریافت نہیں کیے' جن کا تعلق انسان کی حسیاتی مشترک حالت کے سحر سے ہے۔ اسلام میں بہرصورت روحانی تجلی کا یہ اشتراک (اور وہ بھی) مشترک عبادت کے ذریعے دلچسپی کا ایک خصوصی نکتہ ہے۔ جب ہم روز کی اجتماعی عبادت سے اس سالانہ تقریب تک سفر کرتے ہیں' جو مکے کی مرکزی مسجد میں منعقد ہوتی ہے' تو آپ دیکھ سکتے ہیں کہ کس طرح اسلام کا ادارۂ عبادت درجہ بدرجہ انسان اشتراک کی سطحوں میں اضافہ کرتا چلا جاتا ہے۔

عبادت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی' یہ انسان کے باطن کی آرزو ہے کہ کائنات کی خوفناک خاموشی میں کوئی اس کی بات کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک یکتا عمل ہے' جب متلاشی ایغو اس وقت اپنا اثبات کرتا ہے' جب وہ اپنی نفی کر رہا ہوتا ہے اور یوں اسے اپنی قدر و قیمت بھی معلوم ہو جاتی ہے اور (یہ اندازہ بھی ہو جاتا ہے) کہ کائنات کے حرکی جزو کے طور پر اس کا جواز کیا

Marfat.com

ہے۔ اگر عبادت کے ذہنی رویے کی نفسیات کا صحیح اندازہ لگایا جائے (تو یہ کہنا پڑے گا) کہ عبادت کی جو صورت اسلام میں ہے' وہ نفی اور اثبات دونوں کی علامت ہے۔ تاہم تاریخ سے حاصل ہونے والے تجربے سے جو حقائق سامنے آئے ہیں' ان کے پیش نظر عبادت ایک باطنی فعل کے طور پر قرآن میں کئی مختلف صورتوں میں بیان کی گئی ہے۔

لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْاَمْرِ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ اِنَّكَ لَعَلٰى هُدًى مُّسْتَقِيْمٍ o وَاِنْ جٰدَلُوْكَ فَقُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ o اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ

"ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے' پس اے محمدؐ وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑا نہ کریں۔ تم اپنے رب کی طرف دعوت دو' یقیناً تم سیدھے راستے پر ہو اور اگر وہ تم سے جھگڑیں تو کہہ دو کہ جو کچھ تم کر رہے ہو' اللہ کو خوب معلوم ہے۔ اللہ قیامت کے روز تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کرے گا' جس میں تم اختلاف کرتے ہو۔" (22:67:69۔الحج)

طریق عبادت کو نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے' کیونکہ آپ کسی طرف بھی اپنے چہرے کا رخ پھیریں یہ عبادت کے لیے لازم نہیں ہے۔ قرآن اس نقطے پر بالکل واضح ہے۔

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ

"مشرق اور مغرب سب اللہ کے ہیں' جس طرف بھی تم رخ کرو گے' اس طرف اللہ کا رخ ہے۔" (2:115۔بقرۃ)

نیکی یہ نہیں ہے کہ تم نے اپنے چہرے مشرق کی طرف کر لئے یا مغرب کی طرف' بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب کو اور اس کے پیغمبروں کو

Marfat.com

دل سے ماننے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں اور یتیموں پر مسکینوں اور مسافروں پر مدد کے لیے ہاتھ پھیلانے والوں پر اور غلاموں کی رہائی پر خرچ کرے نماز قائم کرے اور زکوۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے وفا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطن کی جنگ میں صبر کریں۔ یہ ہیں راستباز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔

اس اہم اور قابلِ غور بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ جسم کا چلن ذہنی رویے کو متعین کرنے کے لیے ایک حقیقی امر ہے۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص طریق کار کا انتخاب اس لیے ہے کہ اجتماع میں جزیات کی وحدت کا تحفظ ہو سکے اور اس کی ظاہری صورت ایک معاشرتی مساوات کا احساس پیدا بھی کرتی ہے اور اس کی پرورش بھی کرتی ہے تا کہ عبادت گذاروں میں مرتبے اور نسل کے احساسات ختم کیے جا سکیں۔ کتنا بڑا روحانی انقلاب آ جائے اور اس میں وقت بھی صرف نہ ہو اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور اور شاہانہ ٹھاٹھ بھاٹھ والا برہمن روز اچھوتوں کے شانے سے شانہ ملا کر کھڑا ہو۔ وہ سب الیغو تخلیق بھی کرتا ہے اور انہیں قائم بھی رکھتا ہے اس "سب پر محیط الیغو" ہی کی وحدت سے انسانیت کی لازمی وحدت جنم لیتی ہے۔ انسانیت کی نسلوں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم قرآن کے نزدیک صرف پہچان کے مقصد کے لیے ہے۔ اسلام میں عبادت کا اجتماعی ہونا اس کی عقلی قدر و قیمت کے ساتھ ساتھ اس امنگ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ انسانیت کے لیے لازمی وحدت زندگی میں قائم کی جائے اور انسان اور انسان کے مابین جو دیواریں ہیں منہدم کر دی جائیں۔

Marfat.com

Marfat.com

چوتھا خطبہ

خودی......اس کی آزادی اور بقا

قرآن نے اپنے سادہ مگر موثر انداز میں انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیا ہے اور میرے خیال میں وہ اس کی قضا اور یکتائی کا ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ یہ انسان کی انفرادیت کی یکتائی ہی کا نقطۂ نظر ہے' جس کے نتیجے میں کوئی ایک فرد دوسرے فرد کا بار نہیں اٹھا سکتا۔ اور وہ اسی شے کا حقدار ہوتا ہے' جو اس نے اپنی ذاتی کوشش سے حاصل کی ہو اور اسی باعث قرآن نے کفارے کی خیال کو رد کر دیا۔ تین چیزیں قرآن سے مکمل طور پر واضح ہیں۔

(i) انسان خدا کا چنا ہوا ہے:

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى o

"اور پھر اس کے رب نے اسے (آدم کو) برگزیدہ کیا' اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت بخشی۔ (20:122۔ طٰہٰ)

(ii) انسان اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود زمیں پر خدا کا نائب ہے۔

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّىْٓ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْنَ

Marfat.com

"جب تمہارے خدا نے فرشتوں سے کہا تھا کہ "میں زمیں پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں' انہوں نے عرض کیا" "کیا آپ زمیں پر کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں' جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزیاں کرے گا؟ آپ کی حمد وثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم ہی کر رہے ہیں۔" فرمایا: میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے" (2:30۔البقرۃ)

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَبْلُوَكُمْ فِیْ مَآ اٰتٰكُمْ

"وہی ہے جس نے تم کو زمیں کا خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں زیادہ بلند درجے دیئے' تا کہ جو کچھ تم کو دیا ہے' اس میں تمہاری آزمائش کرے۔" (6:165۔الانعام)

(iii) انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے' جسے اس نے خود کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا ہے۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا

"ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھالیا۔ بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔ (33:72۔الاحزاب)

تاہم یہ مشاہدہ حیرت انگیز ہے کہ انسانی شعور کی وحدت' جو انسانی شخصیت کا مرکز تشکیل دیتی ہے' حقیقی طور پر کبھی بھی مسلم فکر کی تاریخ کی دلچسپی کا باعث نہیں رہی۔ متکلمین روح کو لطیف قسم کا مادہ سمجھتے تھے یا محض ایک حادثہ' جو جسم کے ساتھ ہی مر جاتا ہے اور پھر قیامت کے روز

Marfat.com

دوبارہ تخلیق کیا جاتا ہے۔ اسلامی فلسفیوں نے یونانیوں سے رہنمائی حاصل کی تھی۔ جہاں تک دوسرے مکاتب فکر کا تعلق ہے' یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اسلام کی وسعت پذیری نے اپنی صفوں میں ان لوگوں کو شامل کیا' جو مختلف عقائد اور معاشروں سے تعلق رکھتے تھے' جیسے نسطوری' (Nestorians) یہودی' (Jews) زرتشتی (Zoroastrian) جن کا خردمندانہ نقطۂ نظر ثقافت کے نظریے کی بنیاد پر تشکیل ہو چکا تھا اور انہوں نے ایک لمبی مدت تک وسطی اور مغربی ایشیا پر تسلط جمائے رکھا تھا' یہ ثقافت مجموعی طور پر اپنے ماخذ اور نمو میں مجوسی (Magian) تھی اور اس کی ساخت میں ثنوی (Dualistic) روحانی تصویر تھی' جس کا کچھ نہ کچھ عکس ہم اسلام کی دینیاتی فکر میں دیکھ سکتے ہیں۔ پرہیز گارانہ (Devotional) تصوف تنہا ہے' جس نے اس باطنی واردات کے معانی کو سمجھنے کی کوشش کی' جسے قرآن علم کے تین چشموں میں سے ایک بتاتا ہے۔ دوسرے دو تاریخ اور فطرت ہیں۔ اسلام کی مذہبی زندگی میں اس واردات کا ارتقا اپنے کمال کو اس وقت پہنچا' جب حلاج نے وہ شہرہ آفاق الفاظ استعمال کیے۔ اناالحق (میں تخلیقی سچائی ہوں)۔ حلاج کے ہمعصر اور ان کے ہمراہ' بعد میں آنے والوں نے بھی ان الفاظ کی توجیہ وحدت الوجود (Pantheism) کے پیرائے میں کی' لیکن حلاج کی تحریروں کے جو اجزا فرانسیسی مستشرق ایل ماسینوں (Massignon) نے جمع کیے اور شائع کیے ہیں وہ اس امر میں کوئی شبہ باقی نہیں رہنے دیتے کہ شہید ولی کا یہ مطلب ہرگز نہیں تھا کہ وہ خدا کی ارفعیت سے انکار کرے۔ اس واردات کی سچی توجیہہ یہ نہیں ہے کہ جیسے قطرہ سمندر میں گر رہا ہے' بلکہ یہ ایک آگاہی تھی' جرأت مندانہ اثبات تھا' حقیقت کا ایک ایسے پہلو کا جو کبھی مرتا نہیں اور ایک عظیم الشان شخصیت کے اندر یہ انسانی خودی کی بقا ہے۔ حلاج کا قول متکلمین کے خلاف مبازرت کا کھلا اعلان معلوم ہوتا ہے۔ مذہب کے جدید طالب علم کی دشواری یہ ہے کہ اس طرح کی واردات جو آغاز میں شاید مکمل طور پر نارمل معلوم ہوتی ہے' پختہ ہو کر شعور کی نامعلوم سطحوں کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ ابن خلدون نے بہت پہلے سے ایک باا‌ثر سائنسی طریقے کی ضرورت کو محسوس کیا تھا' جو ان سطحوں کی تفتیش کر سکتے۔ جدید نفسیات نے تو حال ہی میں اس طریق کار کی ضرورت کو محسوس کیا ہے اور وہ ابھی تک متصوفانہ شعور کی سطحوں کے خصوصی خواص کی دریافت سے ماورا نہیں کی جا سکی۔ ابھی تک اس کے پاس کوئی ایسا سائنسی طریقہ نہیں' جس کا اطلاق اس طرح کی واردات پر ہو سکے جس پر حلاج کے قول کی بنیاد قائم ہے۔ ہم اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ہم اس علم عطا کرنے والی واردات کی

Marfat.com

اہلیت کا اندازہ ہی لگا سکیں۔ نہ ہی کسی ایسے دینیاتی نظام کا نقطۂ نظر جو عملی طور پر مردہ مابعدالطبیعیات (Metaphysics) کی اصطلاحوں میں مقید ہو ان لوگوں کے لیے مددگار ثابت ہوسکتا ہے جن کا تعقلانہ (Intellectual) پس منظر اس سے مختلف ہو۔ لہٰذا مسلمان کے کرنے کے لیے کام بہت ہی بڑا ہے۔ اسے اسلام کے پورے نظام پر دوبارہ غور کرنا پڑے گا (مگر یہ بھی خیال رکھنا ہوگا) کہ ماضی کے ساتھ رشتہ نہ ٹوٹ جائے شاید وہ پہلا مسلمان جس نے نئی روح کی امنگ کو اپنے باطن میں محسوس کیا' شاہ ولی اللہ دہلوی تھے۔ جس شخص نے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا صحیح اندازہ لگایا تھا' یہ اسی کی بصیرت تھی' جس نے مسلم فکر اور حیات کے باطنی معانی کو اس بڑے تناظر سے ہم آہنگ کر دیا تھا۔ جو اسے انسان اور انسانی کردار کے وسیع تجربے سے حاصل ہوا تھا۔ ماضی اور مستقبل کے درمیان زندہ رشتہ استوار کرنے والا' وہ شخص جمال الدین افغانی تھا۔ اس کی نہ تھکنے والی مگر منقسم توانائی ممکن تھا کہ مکمل طور پر اسلام پر مرکوز ہو جاتی' اسلام جو کہ اعتقادات اور کردار کا انسانی نظام ہے۔ اگر ایسا ہو جاتا تو مسلم دنیا تعقل کی سطح پر آج بہت زیادہ مضبوط زمین پر کھڑی ہوتی۔ وہ واحد راستہ جو ہم پر کھلا ہے' یہ ہے کہ جدید علم تک مودبانہ رسائی حاصل کی جائے' لیکن اپنا آزادانہ رویہ قائم رکھا جائے اور اسلامی تعلیمات کو جدید علم کی روشنی میں دیکھا جائے' خواہ ہمیں ان لوگوں سے اختلاف ہی کیونکہ نہ کرنا پڑے' جو ہم سے پہلے ہو گزرے ہیں اور موجودہ خطبے کا یہی موضوع میں اپنی طرف سے تجویز کرتا ہوں۔

فکرِ جدید کی تاریخ میں' وہ بریڈلے (Bradley) ہی تھا' جس نے اس امر کے بہترین شواہد پیش کیے کہ خودی کی حقیقت سے انکار ناممکن ہے' اپنی کتاب ''مطالعۂ اخلاق'' (Ethical Studies) میں وہ ذات کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے' اپنی کتاب ''منطق'' میں وہ اسے ایک ایسا مفروضہ سمجھتا ہے' جو کارآمد ہے۔ اصل میں اس کی کتاب ''ظہور اور حقیقت'' (Appearance and reality) ہے' جس کا موضوع خودی کی تفتیشی پرکھ ہے۔ بے شک معانی اور حقیقت پر اس کے دو ابواب ایک طرح کے جدید ''اپنشد'' (Upnishad) سمجھے جا سکتے ہیں' جن کا موضوع جیو آتما (Jivatama) کی عدم حقیقت ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کی پرکھ یہ ہے کہ تضادات سے آزاد ہو اور چونکہ اس کی تنقید یہ دریافت کرتی ہے کہ تجربے کا متناہی مرکز تغیر اور دوام اور وحدت اور کثرت کے حل نہ ہو سکنے والے تضادات سے آلودہ ہے' لہٰذا ایغو محض ایک واہمہ (Illusion) ہے۔ ہم خودی کے بارے میں جو تصور چاہیں بنالیں۔ اس کو کچھ بھی

Marfat.com

کہیں! احساس‘ خود شناختی‘ (Self- identity) روح‘ ارادہ...... اس کا اندازہ فکر کے انہیں ذرائع سے کیا جاسکتا ہے‘ جو اپنے کردار میں ایک نسبت ہیں اور نسبتیں تضادات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ تاہم اس حقیقت کے باوجود کہ اس کی بیدردانہ منطق ایغو کو پراگندگی کا ایک ڈھیر ثابت کرتی ہے۔ بریڈلے کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی معنی میں ضرور حقیقی ہے۔ ”کسی لحاظ سے ناقابل انکار (Indubitable) امر واقعی ہے۔“ ہم آسانی سے کہہ سکتے ہیں کہ خودی اپنی متناہی صورت میں ویسی ہی نامکمل ہے‘ جیسی کہ وحدتِ حیات۔ بے شک اس کی فطرت ہی یہ ہے کہ وہ ہمہ وقت ایک زیادہ وسیع وحدت تلاش کرتی ہے‘ جو زیادہ موثر‘ زیادہ متوازن اور یکتا ہو‘ کسے معلوم کہ اسے اپنی مکمل وحدت کی تنظیم کے لیے مختلف قسم کے کتنے ماحول کی ضرورت ہے‘ اپنی تنظیم کی موجودہ سطح پر وہ اس قابل نہیں ہے کہ مستقل خوابِ استراحت کے بغیر اپنی کشاکش کو جاری رکھے۔ ایک بہت ہی غیر اہم محرک اس کی وحدت کو بکھیر سکتا ہے اور توانائی پر اس کے غلبے کو ناکارہ کرسکتا ہے‘ فکر ہمارے خودی کے احساسات کی چیر پھاڑ سکتا ہے‘ ان کا تجزیہ کرسکتا ہے مگر اس کے باوجود ہماری خودی حتمی ہے اور اس قدر طاقتور بھی ہے کہ وہ پروفیسر بریڈلے سے اپنی حقیقت کا نیم دلانہ اثبات کروالے۔

چنانچہ تجربے کا متناہی مرکز حقیقی ہے‘ یہ الگ بات کہ اس کی حقیقت اس قدر عظیم الشان ہے کہ یہ خردمندی کے زمرے میں نہیں آتی۔ اب سوال یہ ہے کہ خودی کے کرداری خواص کیا ہیں؟ خودی اپنے آپ کو (معروف) ذہنی حالوں میں منکشف کرتی ہے‘ ذہنی حالتوں کا ایک دوسرے سے الگ کوئی وجود نہیں ہے۔ وہ ایک دوسرے کی ضرورت اور ایک دوسرے کی کڑی ہیں۔ ان کا وجود اس پیچیدہ کل کی سطحوں کی طرح ہے‘ جسے ذہن کہا جاتا ہے ان غیر متعلق حالتوں کی ایک نامیاتی وحدت‘ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ واقعات ایک خاص طرح کی وحدت ہیں‘ مادی اشیا کی وحدت سے یہ بنیادی طور پر مختلف ہے‘ کیونکہ مادہ یا جز ایک دوسرے کے بغیر اپنا وجود باقی رکھ سکتے ہیں‘ ذہنی وحدت مطلق طور پر یکتا ہے‘ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ میرا ایک اعتقاد دوسرے اعتقاد کی دائیں یا بائیں طرف واقع ہے اور نہ ہی کہنے کا کوئی تک ہے کہ میری تاج محل کی قدر آشنائی آگرے سے فاصلے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ میرے مکانی فکر کا کوئی رشتہ مقامِ مکانی سے نہیں ہے۔ جاگتے شعور کا مکان خواب کے مکان سے کوئی باہمی رابطہ نہیں رکھتا‘ وہ نہ ایک دوسرے میں مداخلت کرتے ہیں اور نہ ایک دوسرے کے سائے میں رہتے ہیں۔ مگر جسم کے لیے ایک ہی مکان

Marfat.com

ممکن ہے۔ لہذا خودی مکان کی قید میں نہیں ہے' ان معنوں میں جن معانی میں جسم قیدِ مکانی میں ہے۔ دوسری طرف ذہنی اور طبیعی واقعات کا تعلق زمان سے ہے' مگر خودی کا عرصۂ زمان بنیادی طور پر طبیعی واقعات کے عرصۂ زمان سے مختلف ہے۔ طبیعی واقعے کا دوران (Duration) اس مکان سے جسے حقیقتِ موجود کہتے ہیں' کھنچا ہوا ہوتا ہے۔ جبکہ خودی کا دوران اس کے اندر مرکوز ہوتا ہے اور اس کے حال اور مستقبل سے مخصوص وابستگی رکھتا ہے' طبیعی واقعے کی تشکیل بعض حاضر نشانیوں کو کھول دیتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ دوران زمانی میں سے گذر چکی ہے مگر یہ نشانیاں محض وقت کے دوران کی علامتیں ہیں' خود دوران وقت نہیں ہے۔ سچا دوران وقت صرف خودی کا حصہ ہے۔

خودی کی وحدت کی دوسری اہم خصوصیت اس کی لازمی خلوت ہے' جو خودی کی یکتائی کو منکشف کرتی ہے' کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے' کسی بھی قیاسِ منطقی (Syllogism) کے تمام قضیوں (Premisses) پر ایک ہی ذہن کا ایمان لانا ضروری ہے۔ اگر میں اس دعویٰ میں یقین رکھوں کہ ''تمام انسان فانی ہیں اور ایک اور ذہن اس دعویٰ میں یقین رکھتا ہو کہ ''سقراط ایک انسان ہے'' تو اس سے کوئی نتیجہ نکالنا ممکن نہیں ہے۔ یہ اس وقت ممکن ہوگا اگر دونوں دعوؤں میں میں یقین رکھوں۔ پھر یہ بھی ہے کسی خاص شے کے لیے میری خواہش اساسی طور پر میری ہی خواہش ہے' اس کی تشفی کا مطلب میرا نجی استفادہ ہے۔ اگر پوری انسانیت ایک ہی شے کی خواہش کرنے لگے' تو ان کی خواہش کی تشفی کا مطلب میری خواہش کی تشفی نہیں ہوگا' اس وقت تک جب خود مجھے وہ شے حاصل نہ ہو جائے۔ دانتوں کا ڈاکٹر میرے دانت درد پر مجھ سے ہمدردی کر سکتا۔ لیکن اسے میرے دانت کی درد کی تکلیف کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ میری خوشیاں' میرے دکھ' اور میری خواہش مکمل طور پر میری ہیں اور صرف میرے ہی ذاتی ایغو کا ضروری حصہ ہیں۔ میرے محسوسات' نفرتیں اور محبتیں' فیصلے اور ارادے کسی اور کے نہیں میرے ہیں۔ خود خدا بھی نہ میرے لیے محسوس کر سکتا ہے' نہ فیصلہ کر سکتا ہے نہ چناؤ۔ اس وقت جب مجھ پر عمل کے ایک سے زیادہ راستے کھلے ہوں۔ جب میں کسی جگہ یا شخص کو پہچانتا ہوں' تو اس کا حوالہ میرا ماضی کا تجربہ ہوتا ہے اور وہ کسی اور ایغو کا تجربہ نہیں ہوتا۔ یہی تو ذہنی حالتوں کی باہم نسبتیں ہیں جو یکتا ہیں اور انہیں کا اظہار ہم لفظ 'میں'' سے کرتے ہیں اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے نفسیات کے عمومی مسائل سر اٹھاتے ہیں۔ اس ''میں'' کی نوعیت کیا ہے؟

Marfat.com

دینیات کے اس مسلم مکتبِ فکر نے، جس کے سرخیل غزالی ہیں۔ ایغو ایک سادہ تقسیم نہ ہو سکنے والا اور غیر متغیر روحانی جوہر ہے، جو ہماری ذہنی حالتوں کے گروہ سے بالکل مختلف ہے اور اس پر وقت کی بھی کوئی اثر اندازی نہیں ہے۔ ہماری شعوری واردات تو وحدت ہے کیونکہ ہماری ذہنی حالتیں اس سادہ جوہر کے ساتھ ان خصوصیات کے طور پر متعلق ہیں، جو خصوصیات کے اس سیلاب میں غیر متغیر رہتی ہیں۔ میرا آپ کو پہچاننا صرف اسی صورت میں ممکن ہے، اگر میرے بنیادی ادراک اور حالیہ عمل یادداشت میں کوئی تبدیلی نہ آئے۔ اس مکتبِ فکر کی دلچسپی اس قدر نفسیاتی نہیں تھی، جس قدر کا بعد الطبیعیاتی تھی، اب خواہ ہم روح کی ہستی کو اپنے شعوری تجربے کی تشریح سمجھیں یا اسے بقا کی بنیاد قرار دیں۔ مجھے ڈر ہے کہ اس سے نفسیاتی مطالبہ ہی پورا ہوتا ہے اور نہ ہی مابعد الطبیعیاتی۔ کانٹ (Kant) کے عقلِ محض (Pure Reason) کے مغالطوں سے جدید فلسفے کے طلبا اچھی طرح آگاہ ہیں۔ ''میں سوچتا ہوں'' ہر فکر کے ہمراہ ہوتا ہے جو کانٹ کے نزدیک خالصتاً فکری ضابطے کی ایک شرط ہے اور فکری ضابطے کی اس شرط کو علمِ وجود (Ontological) کے جوہر (Substance) میں تبدیل کر دینا، منطقی طور پر ناجائز ہے۔ اگر کانٹ کے تجربے کے موضوع کا نقطۂ نظر پیشِ نظر نہ بھی رکھا جائے، تو بھی کسی جوہر کا تقسیم نہ ہو سکنا یہ ثابت نہیں کرتا کہ وہ برباد نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ تقسیم نہ ہو سکنے والا جوہر، جیسا کہ کانٹ نے خود کہا ہے۔ ممکن ہے کسی شدید کیفیت کی طرح خود ہی رفتہ رفتہ لاشے میں تبدیل ہو جائے، یا یکایک اس کا وجود ہی ختم ہو جائے۔ یہ جامد جوہری نظریہ کسی نفسیاتی ضرورت کو بھی پورا نہیں کرتا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ شعوری تجربے کے عناصر کو روحانی جوہر کی خصوصیت قرار دینا بہت مشکل ہے، خصوصاً ان معنوں میں جیسے طبعی جسم کا وزن دار ہونا، اس جسم کی خصوصیت ہے۔ مشاہدہ یہ بتاتا ہے کہ تجربے (Experience) عوامل کے مخصوص حوالہ ہے اور ان معنوں میں وہ اپنی بھی ایک ہستی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ لیرڈ (Laird) نے بجا طور پر بتایا ہے، وہ ایک نئی دنیا تشکیل دیتے ہیں اور وہ پرانی دنیا میں محض چند خواص کا اضافہ نہیں کرتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم واردات کو خصوصیات سمجھ لیں، تو پھر ہم یہ دریافت نہیں کر سکتے کہ وہ روحانی جوہر کا ضروری حصہ کیسے ہیں۔ یوں ہمیں اندازہ ہو جاتا ہے کہ ہمارا شعوری تجربہ ہمیں ایغو کا کوئی ایسا سراغ نہیں دیتا کہ اسے روحانی جوہر سمجھ لیا جائے۔ اس سلسلے کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ روحانی جوہر اپنا انکشاف تجربے میں نہیں کرتا۔ اور اس میں شاید یہ اضافہ بھی ممکن ہو کہ اس بات کا امکان نہیں ہے کہ مختلف روحانی

Marfat.com

جو ہر مختلف اوقات میں ایک ہی جسم پر کارفرما ہوتے ہوں۔ یہ نظریہ متبدل شخصیت کے مظہر کے لیے کوئی مناسب تشریح فراہم نہیں کرسکتا' پہلے تو یہ کہا جاتا تھا کہ بدروحیں عارضی طور پر جسم پر اپنا تسلط جما لیتی ہیں۔

تاہم ہماری شعوری واردات کی توجیہہ ہی وہ واحد راستہ ہے' جس سے ہم خودی تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اگر ایسا کرنا ممکن ہے تو۔ لہذا ہمیں جدید نفسیات کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ خودی کے کردار پر کیا روشنی ڈالتی ہے۔ ولیم جیمز شعور کو ''جوئے خیال (Stream of Thought) سمجھتا ہے'' تغیرات کا شعوری بہاؤ' جس میں تسلسل کا احساس موجود ہو۔ وہ اسے ایک مجتمع کرنے والا اصول سمجھتا ہے' جو ہماری ان واردات میں کارفرما ہے۔ جن کے ساتھ مختلف قسم کی کڑیاں لگی ہوئی ہیں' جو ایک دوسرے میں پھنس کر ذہنی زندگی کا بہاؤ بناتی ہیں۔ ایغو ذاتی زندگی کے احساسات پر مشتمل ہے اور یوں اس حیثیت میں ایک فکری نظام کا حصہ ہے۔ خیال کی ہر دھڑکن (Pulse) خواہ موجود ہو یا گذراں' تقسیم نہ ہوسکنے والی وحدت ہے' جو جانتی ہے اور یاد رکھتی ہے۔ گذرتی ہوئی دھڑکن کا اندازہ فکر کی موجود ''دھڑکن سے'' کرنا اور موجود کا اندازہ گذرے ہوئے کے حوالے سے کرنا ہی ایغو (خودی) ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کی یہ تشریح اگرچہ نہایت صاف دلی سے کی گئی ہے' لیکن میرا خیال ہے کہ اس شعور کو بیان نہیں کرتی جو ہم اپنے اندر پاتے ہیں۔ شعور تو ایک وحدت ہے جو ذہنی زندگی کے پس منظر میں ہمہ وقت موجود ہوتی ہے۔ شعور ٹکڑوں میں بٹا ہوا نہیں ہے کہ باہم اطلاعات کا تبادلہ ہوتا ہو۔ شعور کے بارے میں یہ نقطۂ نظر ہمیں ایغو کی طرف لے جانے والا کوئی سراغ مہیا نہیں کرتا اور واردات کے مقابلتاً مستقل عناصر کو نظر انداز کرتا ہے۔ گذرتے ہوئے خیالات کے مابین وجود (Being) کا کوئی تسلسل نہیں ہے۔ جب ایک موجود ہوتا ہے تو دوسرا مکمل طور پر غائب ہو چکا ہوتا ہے اور کس طرح ایک خیال گذراں جو اس طرح گذرا کہ کبھی پلٹ نہیں سکتا۔ اس کو کیسے جانا جائے اور موجود خیال کے حوالے سے کیسے اس کا اندازہ کیا جائے؟ میرا کہنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایغو اس ایک دوسرے میں دخل انداز ہوتی ہوئی کثرت سے بالاتر ہے' جسے واردات (Experience) کہا جاتا ہے۔ باطنی واردات خودی کی کارفرمائی ہے' ہم خودی کا اندازہ اس کے افعال سے کرتے ہیں۔ مثلاً ادراک کرنا' اندازہ کرنا' ارادہ کرنا۔ خودی کی زندگی ایک طرح کا تناؤ ہے' جو ایغو کی اپنے اردگرد پر یلغار اور اردگرد کی ایغو پر یلغار سے پیدا ہوتا ہے۔ خودی اس باہم یلغار کے عرصے سے باہر ایستادہ نہیں ہے' وہ اس

Marfat.com

کے اندر ایک سمت دینے والی توانائی کے طور پر موجود ہے اور اس کی صورت گری اور تنظیم اس کے اپنے تجربات پر مبنی ہے۔ قرآن' خودی کے اس سمت دینے والے وصف کے بارے میں بہت واضح ہے۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا o

''یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں' کہو یہ روح میرے رب کے حکم سے آتی ہے' مگر تم لوگوں نے علم سے کم ہی بہرہ پایا ہے۔''(17:85۔بنی اسرائیل)

لفظ امر کے معنی سمجھنے کے لیے' ہمیں قرآن کے اس امتیاز کو مدِ نظر رکھنا ہوگا' جو اس نے امر اور خلق کے معانی میں کیا ہے۔ پرنگل پٹی سن (Pringle Pattison) کو تأسف ہے کہ انگریزی زبان کے پاس محض ایک لفظ Creation ہے' جو ایک طرف تو خدا اور کائنات کے امتداد کو بیان کرتا ہے اور دوسرے طرف انسانی خودی سے خدا کے تعلق کو بیان کرتا ہے۔ مگر اس معاملے میں عربی زبان زیادہ خوش قسمت ہے' اس کے پاس دو الفاظ خلق اور امر ہیں' جو ان دو پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں جس کے ذریعے خدا کی تخلیقی فعلیت ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ خلق آفرینش (Creation) ہے امر ہدایت (Direction) ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ

''خبردار رہو! اسی کی خلق ہے اور اسی کا امر ہے۔''

اوپر درج کی گئی آیت کے معانی یہ ہیں کہ روح کی لازمی فطرت ہدایت ہے کیونکہ اس کی کارفرمائی خدا کی ہدایتی توانائی سے ہوتی ہے۔ اگرچہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ امر خداوندی خودی کی وحدتوں کے اوصاف میں کیسے کارفرما ہوتا ہے۔ لفظ ربی کے ضمیر متکلم (Personal Pronoun) کے استعمال سے خودی کی فطرت اور کردار پر کچھ اور روشنی پڑتی ہے۔ اس کے معانی

Marfat.com

اس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ روح کو انفرادی اور مخصوص شے سمجھا جانا چاہیے' اگرچہ اس کی سطحیں' توازن اور وحدت کی اثر پذیری متنوع ہے:

كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا o

''ہر انسان اپنے خاص طریقے پر عمل کرتا ہے مگر تمہارا رب ہی بہتر جانتا ہے کہ کون اپنے راستے پر بہتر راہنمائی کا حامل ہے'' (17:84۔ بنی اسرائیل)

چنانچہ میری حقیقی شخصیت شے نہیں ہے' یہ ایک عمل ہے اور میرا تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے' جو باہم ایک دوسرے کا حوالہ رکھتے ہیں اور ایک سمت عطا کرنے والے مقصد کے باعث ایک وحدت کے پابند ہیں۔ میری کلی حقیقت میرے رہنما رویے میں مضمر ہے' آپ مجھے مکان کی کوئی شے نہیں سمجھ سکتے یا تجربات کا کوئی ڈھانچہ' جس کی بنیاد وقت کی ترتیب پر ہو' آپ کو لازمی طور پر میری توجیہ کرنے' مجھے سمجھنے اور میری قدر آشنائی کرنے کے لیے' مجھے میرے کردار' رویوں مقاصد اور آرزوؤں کی روشنی میں پرکھنا ہوگا۔

اگلا سوال یہ ہے کہ زمانی' مکانی ترتیب میں خودی کس طرح ابھری؟ تعلیمات قرآن اس سلسلے میں مکمل طور پر واضح ہیں:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ o ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ o ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ

''ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا' پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کیا' پھر اس بوند کو لوتھڑے کی شکل دی' پھر لوتھڑے کو بوٹی بنا دیا' پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں' پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا' پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا کھڑا کیا۔ بس بڑا ہی بابرکت ہے اللہ' سب کاریگروں

Marfat.com

سے اچھا کاریگر"(14-12:23۔المومنون)

اور ایک دوسری ہی تخلیق یعنی انسان کی نشوونما طبیعی نامیے کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ یہ نیم الیغوؤں (Sub-Egos) کی ایک بستی ہے' جس میں سے ایک عمیق تر (Profounder) الیغو مستقل طور پر عمل پیرا رہتا ہے لہذا مجھے اتنی مہلت مل جاتی ہے کہ میں واردات کی منظم وحدت تشکیل دے سکوں۔ کیا روح اور اس کا نامیہ ڈیکارٹ (Descartes) کے معنوں میں دو چیزیں ہیں' ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ' اگرچہ پراسرار طور پر ایک دوسرے سے وابستہ۔ مجھے تو اب کچھ یوں لگنے لگا ہے کہ یہ مفروضہ کہ مادہ آزادانہ وجود رکھتا ہے' مکمل طور پر بے بنیاد (Gratuitous) ہے۔ اس کا ایک ہی جواز ممکن ہے اور اس کی بنیاد ہماری حسیات ہیں' جن میں مادہ بھی کم از کم ایک جزوی علت (Part Cause) تو سمجھا ہی جا سکتا ہے اور وہ بھی میری ذات کے ماسوا (Other than)۔ یہ شے جو میری ذات کے ماسوا ہے' بعض مخصوص خواص کی حامل سمجھی جاتی ہے اور "مقدم" (Primary) کہلاتی ہے' اور میرے بعض مخصوص حواس سے مطابقت رکھتی ہے اور میں اس بنیاد پر ان خصوصیات میں ایمان رکھنے کا جواز فراہم کرتا ہوں کہ علت کی کچھ نہ کچھ مشابہت معلول کے ساتھ ہونی چاہیے۔ مگر یہ کوئی لازم تو نہیں ہے کہ علت اور معلول میں کوئی مشابہت (Resemblance) واقع ہو! اگر زندگی میں میری' کامیابی کسی دوسرے شخص میں کرب پیدا کر دیتی ہے تو میری کامیابی اور اس کے کرب کی آپس میں کیا مشابہت ہو سکتی ہے؟ تاہم روزمرہ کا تجربہ اور طبیعی سائنسیں (Physical Sciences) اسی مفروضے پر عمل پیرا ہیں کہ مادہ اپنا ایک آزادانہ وجود رکھتا ہے۔ چلئے ہم عارضی طور پر یہ مان لیتے ہیں کہ جسم اور ایک دوسرے سے آزاد ہیں' مگر کسی پراسرار طریقے سے آپس میں وابستہ بھی ہیں۔ یہ ڈیکارٹ ہی تھا جس نے سب سے پہلے اس مسئلے کو پیش کیا' میں اس کے بیان کو تسلیم کرتا ہوں' اس مسئلے کا آخری نقطہ نظر ابتدائی عیسائیت پر مانویت (Manchaean) کے اثرات کا شاخسانہ تھا' بہرحال اگر وہ باہم آزاد بھی ہوں اور ایک دوسرے پر اثر انداز نہ بھی ہوتے ہوں' پھر بھی ان میں تبدیلیاں بالکل متوازی خطوط پر ہوتی ہیں۔ اور جیسا کی لائبنیز (Leibniz) نے سوچا تھا کہ ان کے مابین کوئی نہ کوئی ہم آہنگی ضرور ہے۔ یہ صورتِ حال روح کو جسم میں ہونے والی تبدیلیوں کے محض ایک انفعالی تماشائی کی حیثیت دیتی ہے۔ اگر اس کے برعکس ہم یہ سمجھیں کہ وہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو پھر ہمیں کوئی ایسی مشاہدہ کی جا سکنے والی حقیقت نظر نہیں آتی کہ

Marfat.com

کہاں اور کس جگہ یہ عمل اور ردِ عمل ہوتا رہتا ہے اور تحریک دینے والا دونوں میں سے کون ہے۔ روح جسم کا ایک عضو ہے جو اسے فعلیاتی ضرورتوں کے لیے استعمال کرتا ہے یا جسم روح کا ایک آلہ ہے باہم عمل اور ردِعمل کے نظریے کی بنیاد پر دونوں ایک جیسے درست مفروضے ہیں۔ لینگ (Lange) کا نظریہ جذبات یہ ظاہر کرتا ہے کہ عمل اور ردِعمل کے اس معاملے میں تحریک دینے والی شے جسم ہوتا ہے۔ بہر صورت ایسے شواہد موجود ہیں جو اس نظریے کو غلط ثابت کرتے ہیں مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ ان حقائق کی تفصیل یہاں بیان کی جاسکے۔ اتنا اشارہ ہی کافی ہوگا کہ اگر محرک کا کردار جسم ہی ادا کرے تو ذہن ایک مخصوص منزل ہیں۔ وہ ایک اتفاق کرنے والے ساتھی کی طرح داخل ہوگا اور یوں جذبوں کی نمو ہوگی اور یہی بات خارجی محرکات کے بارے میں ویسی ہی درست ہے جو مستقل طور پر ذہن کو تحریک دیتے رہتے ہیں۔ یہ ذہنی رضا مندی ہے جو بالآخر کسی جذبے یا محرک کے مقدر کا فیصلہ کرتی ہے۔

لہٰذا متوازیت اور باہمی عمل دونوں ہی غیر تسلی بخش نقطہ ہائے نظر ہیں۔ تاہم ذہن اور جسم عمل کے دوران ایک ہو جاتے ہیں۔ جب میں میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا عمل واحد اور غیر منقسم ہوتا ہے۔ کسی فعل کے دوران جسم کے حصے اور ذہن کے حصے کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنا ناممکن ہے۔ کسی نہ کسی طرح وہ ایک ہی نظام کا حصہ ہیں اور قرآن کے مطابق بھی وہ ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں اسی (خدا) کے ساتھ متعلق ہے خلق (آفرینش) اور امر (ہدایت) مگر ایسی شے تصور میں کیسے لائی جاسکتی ہے۔ یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جسم کوئی ایسی شے نہیں ہے جو مطلق خلا میں واقع ہو یہ واقعات اور اعمال کا ایک نظام ہے۔ نظام واردات جسے ہم روح یا خودی کہتے ہیں وہ بھی افعال ہی کا نظام ہے۔ مگر اس سے جسم اور روح کا امتیاز ختم نہیں ہو جاتا بلکہ وہ اس کے باعث وہ ایک دوسرے کے قریب تر آ جاتے ہیں۔ ایغو کی خصوصیت بے ساختگی (Spontaneity) ہے جسم کو تشکیل دینے والے افعال اپنا آپ کو دہراتے رہتے ہیں۔ جسم حاصل جمع عمل ہے یا روح کا چلن ہے اور اس لیے اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا یہ شعور کا ایک مستقل عنصر ہے جو اس مستقل عنصر کے پیشِ نظر خارج سے مستقل شے نظر آتا ہے۔ تو پھر مادہ ہے کیا؟ نچلی سطح کے ایغوؤں کی بستی جس میں اعلیٰ تر ایغو ابھرتا ہے جب ان کا تلازمہ (Association) اور تعامل (Interaction) اشتراک باہمی کی ایک خاص منزل تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ ایک دنیا ہے جو رہنمائی ذات کی منزل تک رسائی حاصل کرتی ہے جہاں مطلق حقیقت اپنے اسرار منکشف کر دیتی

Marfat.com

ہے اور اپنی اصل فطرت کے سراغ کی نشاندہی کر دیتی ہے۔ یہ حقیقت کہ اعلیٰ ادنیٰ میں سے ابھرتا ہے' اعلیٰ کو اس کی قدر و قیمت اور اعزاز سے محروم نہیں کر دیتی۔ چیزوں کا ماخذ کوئی اہمیت نہیں رکھتا' چیزوں کی اہلیتیں اور ان کی خصوصیات اور یہ بات کہ وہ ابھر کر کہاں تک پہنچ سکتی ہیں' اہمیت کی حامل ہوتی ہیں۔ اگر ہم روحانی زندگی کی بنیاد خالصتاً طبیعی بھی فرض کر لیں' تو اس سے یہ تو نہیں نکلتا کہ جو کچھ ابھرا ہے' اس کو پھر اس کی پیدائش اور افزائش کی سطح پر واپس بھیج دیا جائے۔ جیسا کہ صدوری (Emergent) ارتقا کی وکالت کرنے والے ہمیں تعلیم دیتے ہیں' ابھرنے والے کی پہلے سے پیش بینی نہیں کی جا سکتی' وہ اپنی سطح پر ہستی کی ایک اچھوتی حقیقت ہی ہوتی ہے' اور اس کی میکانکی تشریح ممکن نہیں ہے۔ بے شک ارتقائے حیات ظاہر کرتا ہے کہ اگرچہ ابتدا میں ذہن طبیعی کے غلبے میں ہوتا ہے مگر جب ذہن (عمل) قوت حاصل کر لیتا ہے تو "طبیعی" پر غالب آ جاتا ہے اور آخر کار ایک مقام ایسا بھی آ سکتا ہے' جب وہ مکمل طور پر خود اختیار ہو جائے۔ کوئی سطح ایسی نہیں ہے' جسے خالصتاً طبیعی سطح ان معنوں میں کہا جا سکے کہ وہ مادیت کی حامل ہے اور اساسی طور پر اس قابل نہیں کہ وہ تخلیقی تالیف کر سکے' جسے زندگی اور ذہن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اسے ایک ارفع خداوند (Trascendental Deity) کی ضرورت ہے' جو اسے احساس اور شعور عطا کر سکے' وہ مطلق ایغو جو ابھرنے والے کو ابھارتا ہے' اپنی ذات میں خلقی (Immanent) ہے اور قرآن اس کا بیان اول و آخر اور دیدنی اور نادیدنی کہہ کر کرتا ہے۔

مادے کے بارے میں اس نظریے سے ایک بہت اہم سوال ابھرتا ہے' ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ خودی کوئی بے لچک شے نہیں ہے' وہ زمان میں اپنی تنظیم کرتی ہے اور اپنے تجربے ہی سے اس کا انضباط (Disciplined) اور صورت گری (Formation) ہوتی ہے۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ جوئے (Stream) علت فطرت سے اس کی طرف اور اس سے فطرت کی طرف رواں رہتی ہے۔ کیا خودی اپنے افعال خود متعین کرتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر ایغو کی خود اختیاری کا رشتہ مکانی' زمانی نظام کی جبریت (Determinism) سے کیا ہے؟ کیا ذاتی فعلیت کسی خاص نوعیت کی فعلیت ہے یا یہ فطری میکانیت (Mechanism) ہی کا ایک مخفی روپ ہے؟ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دو طرح کی جبریتیں ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں اور سائنسی طریق کار کا اطلاق انسان پر بھی ویسے ہی ہوتا ہے (جیسے دوسری اشیاء پر) غور و فکر کا انسانی فعل محرکات کا تصادم خیال کیا جاتا ہے' انہیں خودی کے عمل یا بے عملی کا موجود یا موروثی رویے نہیں سمجھا جا سکتا' یہ کہا جاتا

Marfat.com

ہے کہ بہت سی خارجی قوتیں ایک دوسرے سے نبرد آزما ہیں' جنگجو غلاموں کی طرح' مگر ذہن فقط میدان جنگ ہے۔ تاہم آخری انتخاب کے بارے میں رائے یہ ہے کہ اس کا فیصلہ مضبوط ترین قوت کرتی ہے' فیصلہ بہر حال لڑنے والے محرکات کا نتیجہ نہیں ہوتا' حالانکہ طبیعی' دنیا میں ہی کچھ ہوتا ہے۔ میں بہر حال یہ پختہ خیال رکھتا ہوں کہ میکانیت اور آزادی کے وکیلوں کے مابین جو تصادم ہے' وہ ذہنی عمل کے بارے میں غلط نقطۂ نظر کی وجہ سے ہے' جسے جدید نفسیات یہ جانتے ہوئے کہ سائنس کے طور پر اس کا اپنا مقام کیا ہے۔ مشاہدہ کرنے کے لیے حقائق کا ایک خصوصی ڈھانچہ رکھتی ہے۔ اور اس بات پر مجبور ہے کہ وہ اپنے لیے طبیعی سائنسوں کی غلامانہ زنجیریں قبول کرے۔ یہ خیال کہ خودی کی فعلیت' فکر اور خیالات کا تواتر ہے' بالآخر حسیات کی وحدتوں پر جا کر ختم ہوتا ہے' جو جوہری مادیت ہی کی ایک اور صورت ہے جو جدید علوم کی بنیاد بھی ہے۔ ایسا نظریہ شعور کی میکانکی توجیہہ کے حق میں ہی راستہ ہموار کرتا ہے۔ یہ دیکھ کر سکھ کا سانس لیا جا سکتا ہے کہ وہ جرمن نفسیات جسے تشاکلی (Configuration) نفسیات کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ نفسیات کو جدید سائنسوں میں اپنا الگ مقام دلانے میں کامیاب ہو جائے' جس طرح صدور ارتقا کا نظریہ بالآخر حیاتیات کو ایک الگ مقام دلا رہا ہے۔ جرمنی کی یہ جدید تر نفسیات ہمیں یہ تعلیم دیتی ہے کہ ذہین (Intelligent) کردار کا محتاط مطالعہ یہ منکشف کرتا ہے کہ بصیرت حسیات کے تواتر سے بلند و بالا شے ہے۔ یہ بصیرت اشیاء کے حوالے سے خودی کی زمانی' مکانی اور تعلیلی (Causal) قدر آشنائی ہے۔ انتخاب ہے' جسے کسی پیچیدہ کل میں مدلولات (Data) کہا جا سکتا ہے اور اس کا حوالہ کوئی مقصد یا منزل ہے' جسے ایغو نے وقتی طور پر اپنے لیے مقرر کیا ہے۔ یہ ان معنوں میں با مقصد عمل کی جدوجہد کی کامیابی کا تجربہ ہے' جس کا حصول میں منزل پر پہنچ کر خود کرتا ہوں' جو مجھے یہ یقین دلاتا ہے کہ میں ذاتی مقصد کے لیے کچھ نہ کچھ کر سکتا ہوں۔ مقصدی عمل کا لازمی وصف یہ ہے کہ وہ مستقبل کی صورت حال کا پہلے سے اندازہ کرتا ہے' جس کے لیے کسی طرح کی کوئی وضاحت عضویات (Physiology) کی اصطلاحوں میں موجود نہیں ہے۔ سچ یہ ہے کہ تحلیلی سلسلہ' جس میں ہم خودی کے لیے مقام کی جستجو کرتے ہیں' بجائے خود ہی کی ایک مصنوعی تشکیل ہے' جس سے وہ اپنے بعض مقاصد حاصل کرتی ہے۔ خودی کو پیچیدہ ماحول میں رہنا پڑتا ہے۔ وہ اتنی دیر تک اس میں زندہ ہی نہیں رہ سکتی' جب تک وہ اسے کسی نظام کا روپ نہ دے دے۔ تاکہ اسے اردگرد پھیلی ہوئی اشیا کے بارے میں کس طرح کا تحفظ حاصل ہو جائے۔ ماحول

Marfat.com

کے بارے میں یہ نقطہ نظر کہ وہ علت' معلول کا نظام ہے' ایغو کے ہاتھ میں ایک ناگزیر ہتھیار ہے اور فطرت کی حقیقت کا آخری اظہار نہیں ہے۔ بے شک وہ فطرت کی توجیہہ اس طریقے سے کر کے اپنے اردگرد کو سمجھ بھی لیتا ہے اور اسے مسخر بھی کر لیتا ہے اور یوں وہ آزادی حاصل بھی کرتا ہے اور اس میں اضافہ بھی کرتا چلا جاتا ہے۔

چنانچہ یہ رہنمائی اور ہدایت کارانہ غلبے کا عنصر یہ ظاہر کرتا ہے کہ خودی آزاد ذاتی فعلیت ہے۔ وہ اپنی حیات اور آزادی میں مطلق خودی کے ساتھ حصے دار ہے۔ مگر مطلق ایغو نے متناہی خودی کو ابھار کر اور اسے اپنے طور پر فیصلہ کر سکنے والا بنا کر' خود اپنی آزادی اور آزادانہ رائے کو محدود کر لیا ہے۔ شعوری کردار کی یہ آزادی خودی کی فعلیت کے عمل سے نکلتی ہے۔ یہ نقطہ نظر قرآن نے اختیار کیا ہے۔ واضح رہے کچھ آیات ایسی ہیں' جو یہ بتاتی ہیں کہ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے۔

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ

''صاف کہہ دو کہ یہ حق ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ اب جس کا جی چاہے جان لے اور جس کا جی چاہے انکار کر دے۔'' (18:29۔ الکہف)

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا

''تم نے بھلائی کی تو تمہارے اپنے ہی لیے بھلائی تھی اور برائی کی تو وہ تمہاری اپنی ہی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی'' (17 : 7۔ بنی اسرائیل)

بے شک اسلام نفسیات کی ایک نہایت اہم حقیقت کو تسلیم کرتا ہے اور وہ یہ کہ آزادانہ طور پر عمل کرنے کی قوت عروج وزوال کا شکار رہتی ہے' مگر اس کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ آزادانہ عمل کی قوت کو ایک مستقل اور زوال پذیر نہ ہونے والے عنصر کے طور پر' ایغو کی زندگی میں برقرار رکھا جائے۔ نماز کے روزانہ اوقات' جو قرآن کے مطابق خودی کی ''خود اعتمادی'' کو قائم کرتے ہیں اور اسے زندگی کے اساسی ذرائع کے انتہائی قریب لے آتے ہیں' مقصد اس کا یہ ہوتا ہے کہ خودی کو

Marfat.com

کاروبار اور نیند کے میکانکی اثرات سے بچایا جائے۔ اسلام میں عبادت خودی کا میکانیت سے آزادی کی طرف سفر ہے۔

اس امر سے بہرحال انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تقدیر کا خیال قرآن میں تواتر سے موجود ہے' اس نکتے پر خاص طور پر غور کرنے کی ضرورت ہے' کیونکہ سپنگلر (Spengler) نے (اپنی کتاب) ''زوال مغرب'' (Decline of the West) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے گویا اسلام مکمل طور پر خودی کی نفی کرتا ہے۔ میں آپ کو پہلے ہی اس نظریۂ تقدیر (Destiny) کے بارے میں بتا چکا ہوں' جو ہم قرآن سے اخذ کرتے ہیں۔ جیسا کہ سپنگلر نے خود اشارہ کیا کہ دنیا کو اپنا بنانے کے دو ہی طریقے ہیں' ایک تو خردمندانہ (Intellectual) ہے اور دوسرا فی الحال بہتر اصطلاح نہ ملنے کے باعث ہم اسے ''حیاتی'' (Vital) کہہ لیتے ہیں۔ خردمندانہ اسلوب دنیا کی تفہیم علت و معلول کے ایک جامد نظام کے طور پر کرتا ہے' حیاتی' زندگی کی ناگزیر ضروریات کو مطلقاً ایک کل کے طور پر قبول کر لیتا ہے' جو اپنی اندرونی دولت کے اظہار کے لیے زمانِ متسلسل (Serial time) کو تخلیق کر لیتی ہے۔ یہ حیاتی طریقہ جس کے ذریعے کائنات کا تخمینہ لگایا جاتا ہے' وہی شے ہے' جسے قرآن ''ایمان'' کے نام سے پکارتا ہے۔ ایمان محض ایک ''انفعالی'' عقیدہ نہیں جس میں ایک یا ایک سے زیادہ دعوے شامل ہوں' یہ ایک زندہ یاد دہانی ہے' جو نادر واردات (Rare Experience) سے حاصل ہوتی ہے۔ مضبوط شخصیتیں ہی واردات کی اس سطح تک رسائی حاصل کر سکتی ہیں۔ اس میں اعلیٰ سطح کی تقدیریت (Fatalism) بہرحال موجود ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کبھی نپولین نے کہا تھا: ''میں شے ہوں' انسان نہیں ہوں'' یہ بھی ایک طریقہ ہے جس میں وحدت کی واردات اپنا اظہار کرتی ہے۔ اسلام کی تاریخ روحانی واردات میں' جو پیغمبر کے نزدیک انسان میں صفات خداوندی تخلیق کرنے پر مشتمل ہے۔ (اس واردات نے) ایسے جملوں میں بھی اپنا اظہار کیا ہے' جیسے میں تخلیقی سچائی ہوں (انا الحق۔ حلاج' میں دہر ہوں (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) میں قرآن ناطق ہوں (علیؓ) میں عظیم الشان ہوں (بایزید)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں یہ وحدانی (Unitive) واردات متناہی خودی نہیں ہے جو ''متناہی خودی میں کسی نہ کسی طرح اپنے آپ کو جذب کر کے اپنی شناخت ہی ختم کر دے' بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے' جو پیار سے متناہی کو اپنے آغوش میں لے لیتی ہے'' جیسا کہ رومی نے کہا ہے۔

علم حق در علم صوفی گم شود

Marfat.com

این سخن کے باور مردم شود
(خداوندی علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر یہ کیسے ممکن ہے کہ لوگ
اس طرح کی بات پر یقین کر لیں)

اس رویے میں مخفی تقدیریت خودی کی نفی نہیں ہے' جیسا کہ سپنگلر نے اندازہ لگایا تھا' یہ زندگی ہے اور لامحدود توانائی' جو اپنے راستے میں کوئی دیوار قبول نہیں کرتی اور انسان کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ اس وقت بھی سکون سے عبادت کر سکے' جب کہ چاروں طرف گولیاں چل رہی ہوں۔

ممکن ہے آپ یہ کہیں کہ کیا یہ سچ نہیں کہ مسلم دنیا میں نچلے درجے کی تقدیریت کی صدیوں تک مروج رہی ہے؟ آپ کی بات درست ہے' اس کے پیچھے جو تاریخ ہے وہ ایک علیحدہ مطالعے کا مطالبہ کرتی ہے' یہاں محض اتنا کہہ دینا ہی کافی ہوگا کہ جس طرح کی تقدیریت یورپ کے ناقدین ''قسمت'' کے لفظ میں داخل کر رہے ہیں' جزوی طور پر فلسفیانہ فکر کی وجہ سے تھی اور جزوی طور پر سیاسی مصلحت کی بنا پر اور کچھ اس لیے بھی کہ زندگی کو تحریک دینے والی وہ قوتیں آہستہ آہستہ کمزور ہوتی چلی جا رہی تھیں' جو اسلام نے شروع شروع میں اپنے پیروکاروں میں پیدا کی تھیں۔ فلسفۂ علت کے ان معانی کی تلاش میں' جس کا اطلاق ذات باری پر ہوتا ہے' زمان کو اس رشتے کا جوہر سمجھتا تھا جو علت و معلول میں موجود تھا اور اس کی رسائی محض ارفع (Transcendent) خدا کے تصور تک ہی ہو سکتی تھی' جو کائنات سے پہلے موجود تھا اور خارج سے اس پر عمل پیرا ہے۔ چنانچہ یوں خدا کو فعلیت کے سلسلے کی آخری کڑی تصور کیا گیا اور جو کچھ کائنات میں ہو رہا ہے' اس کی بھی آخری ذمے داری خدا پر ڈالی گئی۔ دمشق کے فرمانروا اور موقع پرست اموی (Umayyad) حکمرانوں کی عملی مادیت کو ایک ایسی کھونٹی کی ضرورت تھی' جس پر کربلا کے مظالم ٹانک دیے جاتے اور امیر معاویہ کے ان ثمرات کی حفاظت کی جاتی جو مقبول بغاوت کے امکان کے خلاف مدافعت میں مضمر تھے۔ کہا جاتا ہے کہ معبد (Ma'bad) نے حسن بصری کو کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا اور اپنے فعل کی ذمے داری اللہ کی مرضی پر ڈال دی۔ حسن نے جواب دیا' خدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔ اور یوں مسلم خدا پرستوں کے کھلے احتجاج کے باوجود' ایک اخلاقی طور پر پست تقدیریت اور دستور نظریہ جس کو ''تمام شد امر'' کہا جاتا ہے اس لیے

Marfat.com

بنائی کہ ظلم کے افادے کی حفاظت کی جاسکے۔ یہ بات بالکل حیران کن نہیں ہے۔ ہمارے زمانے میں بھی فلسفیوں نے جوازات گھڑے ہیں تاکہ موجود سرمایہ دارانہ نظام کی معاشرتی ساخت کو آخری سچائی سمجھا جا سکے۔ ہیگل (Hegel) کا نظریۂ حقیقت' عقل کی لامتناہیت (Infinitude) سے یہ اخذ ہوتا ہے کہ معقولیت ذاتی (Essential Rationality) ہی حقیقی ہے اور آگسٹے کومٹے (Auguste Comte) کا معاشرہ بطور نامیہ' جس میں اوصاف' اعضا کو دوامی طور پر عطا کردیے گئے ہیں۔ یہ بھی ایک ایسی ہی مثال ہے۔ لگتا ہے کہ یہی اسلام میں بھی وقوع پذیر ہوا ہے' لیکن چونکہ مسلم ہمیشہ اپنے بدلتے ہوئے رویوں کے جواز قرآن میں تلاش کرتے رہے ہیں' خواہ اس کے صاف صاف معنوں کے خلاف ہی کیوں نہ جانا پڑے' لہٰذا تقدیریت (ناگزیریت) کی توجیہہ کا اثر مسلم اقوام پر بہت دور رس ہوا ہے' میں اس سلسلے میں کئی مثالیں پیش کرسکتا ہوں' جہاں جان بوجھ کر غلط توجیہ کی گئی ہے مگر اس موضوع پر خصوصی غور و خوض کی ضرورت ہے اور اب وقت ہے کہ ہم لافانیت (Immortality) کے سوال کی طرف اپنا رخ پھیر دیں۔

کسی اور عہد نے لافانیت کے موضوع پر اتنا کچھ نہیں لکھا' جتنا ہمارے عہد میں لکھا گیا ہے اور جدید مادیت کے غلبے کے باوجود اس میں مسلسل اضافہ ہی ہوتا چلا جا رہا ہے۔ خالصتاً مابعدالطبیعیاتی استدلال' ہمیں ذاتی لافانیت میں مثبت ایمان عطا نہیں کرسکتا۔ مسلمانوں کی فکری تاریخ میں ابن رشد (Ibn Rushd) نے لافانیت کے سوال کو خالصتاً مابعدالطبیعیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا اور میرا اپنا یہ خیال ہے کہ اس نے کوئی نتیجہ حاصل نہ کیا' اس نے حس اور ذہانت میں حدِ فاصل قائم کی' کیونکہ قرآن نے نفس اور روح کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ یہ اصطلاحات انسان میں بظاہر بھی دو متصادم اصولوں کی طرف اشارہ کرتی تھیں اور اس باعث بہت سے مسلم مفکر راہ سے بھٹک گئے۔ اگر (یہ سمجھا جائے) کہ ابن رشد کی ثنویت کی بنیاد قرآن ہے تو پھر مجھے بہت افسوس سے یہ کہنا پڑے گا کہ وہ (ابن رشد) غلطی پر تھا' کیونکہ لفظ "نفس" قرآن میں کہیں بھی ان تکنیکی معانی میں استعمال نہیں ہوا' جو مسلم دینیات کے ماہرین نے تصور کیا ہے۔ ذہانت' ابن رشد کے نزدیک جسم کی صورت نہیں ہے۔ اس کا تعلق ہستی (Being) کی کسی اور ہی سطح کے ساتھ ہے اور یہ انفرادیت سے ارفع ہے۔ لہٰذا وہ ایک ہے' آفاقی ہے اور دوامی ہے۔ جس کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ چونکہ وحدانی خرد انفرادیت سے ارفع ہے اس کا انسانی شخصیت کے ڈھانچے میں

Marfat.com

بہت سی وحدتوں کی صورت میں ظہور محض ایک واہمہ ہے۔ خرد کی دوامی وحدت کا مطلب جیسا کہ رینان (Renan) نے کہا انسانیت اور تمدن کا ہمیشہ قائم رہنا ہے۔ اس کے معانی قطعی طور پر ذاتی لافانیت نہیں لینے چاہئیں۔ حقیقت میں ابن رشد کا یہ نقطہ نظر ولیم جیمز کی وہ تجویز نظر آتا ہے جس نے ارفع شعوری میکانیت کا ذکر کیا ہے' جو کچھ دیر مادی جسم میں کارفرما ہوتی ہے اور پھر کھیل ہی کھیل میں اس سے دست بردار ہو جاتی ہے۔

جدید زمانے میں ذاتی لافانیت کا نظریہ مجموعی طور پر اخلاقی ہے۔ لیکن یہ اخلاقی دلیل' جیسی کے کانٹ نے بھی دی تھی' اس استدلال کی ایک جدید ترمیمی صورت' اس اعتقاد پر مبنی ہے' جو عدل کے تقاضے پورا کرنے کا دعویدار ہے یا انسان کے یکتا اور ناقابل متبدل (Irreplaceable) کام میں' ایک فرد کے طور پر وہ لامتناہی مقاصد کا متلاشی ہے۔ کانٹ کے نزدیک لافانیت تحقلی تعلیل کے دائرہ کار میں نہیں آتی۔ وہ تو عقل عملی کا مسلمہ ہے' انسان کے اخلاقی شعور کی اولیت (Axiom) ہے۔ انسان اس اعلیٰ ترین نیکی کا طالب بھی ہے اور متلاشی بھی' جو قدر (Virtue) اور مسرت دونوں پر مشتمل ہے۔ مگر خوبی اور مسرت فرض اور میلان (Inclination) کانٹ کے نزدیک غیر متجانس (Hetrogeneous) تصورات ہیں۔ اس حسیاتی دنیا میں' ان کی وحدت انسان کے مختصر سے وقفۂ زندگی میں' حاصل نہیں کی جا سکتی۔ لہذا ہم مجبور ہوتے ہیں کہ ہم غیر فانی زندگی کا مسلمہ فرد کی درجہ بدرجہ حصول وحدت کی تکمیل کے لیے قائم کریں۔ یہ باہم اختصاصی تصورات قدر اور مسرت کی تکمیل ہے اور پھر اس کے ساتھ خدا کا وجود بھی ضروری ہے' تا کہ یہ سنگم بالآخر قائم ہو سکے۔ یہ بہرحال واضح نہیں ہے کہ قدر اور مسرت کی ہم آمیزی کے لیے لامتناہی وقت کی ضرورت کیوں ہے اور یہ کہ خدا ان کے درمیان سنگم کیوں بنائے گا' جبکہ یہ دونوں باہم اختصاصی (Mutually Exclusive) تصورات ہیں۔ اس مابعدالطبیعیاتی دلیل کا کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکنا بہت سے مفکرین کو مجبور کرتا ہے کہ وہ جدید مادیت کا توڑ تلاش کریں۔ جدید مادیت لافانیت کو رد کرتی ہے اور یہ کہتی ہے کہ ذہن تو محض دماغ کا فعل ہے اور دماغ کا فعل ختم ہوتا ہے' تو یہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ولیم جیمز کا خیال ہے کہ لافانیت پر یہ اعتراض محض اس صورت میں درست سمجھا جا سکتا ہے' اگر فعل کو پیدا آور (Productive) سمجھ لیا جائے۔ محض یہ حقیقت کہ بعض ذہنی تبدیلیاں' بعض دماغی تبدیلیوں کے ہمراہ واقع ہوتی ہیں' یہ نتیجہ کسی صورت میں پیدا نہیں کرتا کہ ذہنی تبدیلیوں کی وجہ جسمانی تبدیلیاں ہیں۔ یہ فعلیت لازمی

Marfat.com

طور پر پیدآور نہیں ہے' ممکن ہے وہ جوازی (Permissive) یا ترسیلی (Transmissive) ہو' جیسے کمان کے گھوڑے کا فعل یا منعکس کرنے والے عدسے کی کار گذاری۔ وہ نقطۂ نظر ہے جو یہ تجویز کرتا ہے کہ ہماری اندرونی زندگی ہم پر اثر انداز ہونے والی ایک قسم کی ارفع شعوری میکانیت کے باعث ہے جو تھوڑی دیر کے لیے طبیعی وسیلے (Medium) کے طور پر اس کھیل میں منتخب کر لی جاتی ہے۔ یہ نقطۂ نظر ہم کو یہ تحفظ فراہم نہیں کرتا کہ ہمارے تجربے کا اصل مواد جاری وساری رہے گا۔ میں پہلے بھی میں ان خطبات میں یہ اشارہ کر چکا ہوں کہ مادیت کے اعتراض کا جواب دینے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔ سائنس کے لیے ضروری ہے کہ وہ حقیقت کے مخصوص پہلوؤں کے مطالعے تک خود کو محدود رکھے اور دوسروں میں دخل نہ دے۔ سائنس کے لحاظ سے یہ خالصتاً عقیدہ پرستی (Dogmatism) ہے کہ سائنس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت کے جو پہلو اس نے اپنے مطالعے کے لیے چنے ہیں صرف وہی پہلو مطالعے کے قابل ہیں۔ یہ درست ہے کہ اس کا ایک پہلو مکانی بھی ہے مگر یہ انسان کا تنہا پہلو نہیں ہے' انسان کے اور پہلو بھی ہیں' جیسے کہ تشخیص (Evaluation) مقصدی (Puposive) تجربے کا وحدانی کردار اور حق کی تلاش' جن کو سائنس لازمی طور پر اپنے مطالعے میں شامل نہیں کرتی' ان کی تفہیم کے لیے جس طرح کی مقولات کی ضرورت ہے' وہ سائنس کے دائرہ کار میں نہیں ہیں۔

جدید فکر کی تاریخ میں البتہ بقائے دوام کا ایک مثبت نظریہ تو ہے۔ میری مراد نطشے (Nietzsche) کا نظریہ تکرار ابدی (Eternal Recurrence) ہے' اس نظریے پر بھی کچھ غور وخوض کرنا واجب ہے' صرف اس لیے نہیں کہ نطشے نے اسے پیغمبرانہ ولولے کے ساتھ قائم کیا ہے' بلکہ اس لیے بھی کہ یہ جدید ذہن کے ایک خاص رویے کی نشاندہی کرتا ہے۔ نطشے تک شاعرانہ القا (Inspiration) جیسی رسائی حاصل کرنے سے پہلے زمان کے متعلق یہ خیال بہت سے ذہنوں تک پہنچ چکا تھا اور اس کے جراثیم تو ہربرٹ سپنسر (Herbert Spencer) کے اندر بھی دریافت کیے جا سکتے ہیں۔ منطقی مظاہرے کی بجائے اصل میں یہ خیال کی قوت تھی' جس نے جدید عہد کے اک ایسے پیغمبر کو متاثر کیا۔ یہ اپنے طور پر بھی' اس حقیقت کی ایک شہادت ہے کہ مطلق اشیاء کے بارے میں مثبت نظریات مابعد الطبیعیات کی بجائے القا کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔ بہر صورت نطشے نے اپنے اس نظریے کو سوچے سمجھے ہوئے نقطہ نظر کے طور پر پیش کیا ہے لہذا اب ہمیں یہ حق حاصل ہے کہ ہم اس کی پرکھ کر سکیں۔ یہ نظریہ اس بنیاد پر قائم

Marfat.com

ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار غیر متبدل ہے اور اس کے نتیجے میں متناہی ہے۔ مکان صرف ایک موضوعی (Subjective) شکل ہے۔ یہ کہنے کا کوئی مطلب نہیں کہ زمین مکان میں ہے' ان معنوں میں کہ وہ مطلق خلا (Void) میں واقع ہے۔ وقت کے بارے میں اس نقطۂ نظر میں نطشے فکری سطح پر کانٹ اور شوپنہار سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے۔ وقت کوئی داخلی شے نہیں ہے' وہ حقیقی اور لامتناہی عمل ہے' جسے دوری (Periodic) ہی کہا جا سکتا ہے۔ لہذا یہ واضح ہے کہ لامتناہی خالی خلا میں توانائی کے انتشار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا' اس توانائی کے مراکز تعداد میں محدود ہیں' لہذا ان کے امتزاجات (Combinations) کا مکمل حساب لگایا جا سکتا ہے۔ اس ہمیشہ باعمل رہنے والی توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے' نہ انجام' نہ کوئی توازن' نہ کوئی اولیں اور آخری تبدیلی۔ چونکہ وقت لامتناہی ہے' اس لیے توانائی کے مراکز کے تمام ممکن امتزاجات' اپنے اختتام کو پہنچ چکے ہیں۔ کائنات میں کوئی نیا واقعہ نہیں ہوتا' جو کچھ اب ہو رہا ہے وہ لاتعداد مرتبہ وقوع پذیر ہو چکا ہے اور مستقبل میں بھی لامحدود تعداد میں اس کا وقوع پذیر ہونا جاری رہے گا۔ نطشے کے نظریے کے مطابق کائنات میں ہونے والے واقعات کی ترتیب مقرر اور غیر متبدل ہونی چاہیے' کیونکہ لامتناہی وقت گذر گیا ہے' اس لیے اب تک توانائی کے مراکز نے ایک خاص طرح کا متعین طریق کردار بنالیا ہے۔ تکرار (Recurrence) کے لفظ ہی میں یہ معانی مضمر ہیں۔ اس کے بعد ہمیں یہ نتیجہ نکالنا ہوگا کہ توانائی کے مراکز کے امتزاج جب ایک بار صورت پذیر ہو جائیں' تو وقوع پذیر ہوتے رہیں گے اگر ایسا نہ ہو تو پھر فوق البشر (Superman) کی واپسی کی بھی ضمانت دینا ممکن نہیں رہے گا۔

> ''ہر شے پلٹ آئی ہے' عبورا (Sirius) ہو یا مکڑی' یا آپ کے اس لمحے کے خیال اور آپ کا یہ آخری خیال کہ تمام چیزیں پلٹ آئیں گی' اے میرے رفیق انسان! تیری تمام زندگی ریت کی گھڑی کی طرح ہمیشہ الٹا دی جائے گی اور وہ پھر سے خالی ہونا شروع ہو جائے گی اور یہ چکر جس میں تم محض ایک ذرے کی طرح ہو ہمیشہ تازہ تر چمکتا رہے گا۔''

تو یہ ہے نطشے کی ''ابدی تکرار'' یہ کچھ زیادہ ہی سخت میکانیت ہے' جس کی بنیاد کسی طے

Marfat.com

شدہ حقیقت پر نہیں ہے' بلکہ سائنس کا ایک آزمائشی مفروضہ ہے کہ نطشے نے بھی زمان کے سوال کو سنجیدگی سے حل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ وہ اسے معروضی سطح پر لیتا ہے اور اسے محض ایک لامتناہی سلسلہ سمجھتا ہے' جو بار بار اپنے چکر پورے کرتا رہتا ہے۔ اگر وقت دائرے کی مسلسل حرکت سمجھ لیا جائے' تو لافانیت مطلقاً ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ نطشے خود بھی یہی محسوس کرتا تھا اور اپنے نظریے کو غیر فانیت کا نظریہ نہیں سمجھتا تھا' بلکہ زندگی کے بارے میں ایسا نظریہ جو لافانیت کو ناقابل برداشت بنا دے۔ اور نطشے کے نزدیک ایسی کونسی شے ہے' جو لافانیت کو قابلِ قبول بناتی ہے؟ یہ ایک توقع ہے کہ توانائی کے مراکز کے امتزاجات کی تکرار جو میرے وجود کی تشکیل کا باعث ہے' اس مثالی امتزاج کی پیدائش کا بھی لازمی عنصر ہے' جسے فوق البشر (Superman) کہا جاتا ہے۔ لیکن فوق البشر لامحدود مرتبہ پہلے بھی ظاہر ہو چکا ہے' اس کی پیدائش تو ناگزیر ہے لہٰذا اس کا امکان ہماری لیے آرزو کا سبب تو نہیں بن سکتا؟ ہم تو محض اس کی آرزو کرتے ہیں جو مطلقاً نیا ہو مگر نطشے کے نقطۂ نظر کے مطابق مطلقاً نئے کا وجود ہی ممکن نہیں ہے اور یہ تو اس سے بری تقدیریت (ناگزیریت) ہے جیسی کہ لفظِ قسمت میں مضمر کی جا چکی ہے۔ ایسا نظریہ انسانی نامیے کو جدوجہد کے لیے تیار تو نہیں کرتا' بلکہ اس کی عملی صلاحیتوں کو تباہ کر دیتا ہے اور یوں تو ایغو اپنی جدوجہد ہی ختم کر دیتا ہے۔

آیئے اب قرآن کی تعلیمات کی طرف لوٹتے ہیں۔ قرآن نے انسان کی تقدیر کا جو نظریہ قائم کیا ہے' وہ جزوی طور پر اخلاقی اور جزوی طور پر حیاتیاتی ہے۔ میں اس کو جزوی طور پر حیاتیاتی اس لیے کہتا ہوں کہ قرآن نے اس سلسلے میں بعض حیاتیاتی نوعیت کے بیانات دیے ہیں' جس کو ہم اس وقت تک سمجھ نہیں سکتے' جب تک زندگی کی نوعیت کے بارے میں گہری نظر نہ رکھتے ہوں۔ مثال کے طور پر برزخ کا ذکر آتا ہے' یہ ایک ایسی حالت ہے جو موت اور محشر کے درمیان ایک طرح کا تعطل ہے۔ لگتا ہے کہ محشر (قیامت) کا تصور بھی بالکل مختلف کیا گیا ہے۔ قرآن نے اس کی امکانی بنیاد عیسائیت کی طرح' کسی تاریخی شخصیت کی دوبارہ زندگی کی شہادت پر نہیں رکھی۔ یوں لگتا ہے کہ قیامت کو آفاقی مظہرِ حیات کی بعثتِ ثانیہ (Resurrection) کے طور پر لیا گیا ہے اور استدلال کی بنیاد بنایا گیا ہے اور یہ بات پرندوں اور جانوروں کے بارے میں بھی درست ہے۔ (6:38)

اس سے پہلے کہ ہم ذاتی لافانیت کے قرآنی نظریے کی تفصیل بیان کریں' ہمیں تین

Marfat.com

چیزوں کو ملحوظ رکھنا ہوگا' جن کے متعلق کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اور نہ ہی ہونا چاہیے۔

(i) قرآنی نقطۂ نظر کی رو سے یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان زمین پر واپس آئے اور وہ مکانی۔ زمانی ترتیب میں پہلے سے موجود نہیں تھی۔ یہ بات اس آیت سے صاف ظاہر ہے' جس کا ذکر میں نے کچھ دیر پہلے کیا تھا۔

(ii) قرآنی نقطۂ نظر کی رو سے یہ ممکن نہیں ہے کہ انسان زمین پر واپس آئے' یہ بات درج ذیل آیات سے واضح ہوتی ہے۔

حَتّٰٓی اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ o لَعَلِّیْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِیْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ

''یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کو موت آ جائے' تو کہنا شروع کرے گا کہ ''اے میرے رب' مجھے اسی دنیا میں واپس بھیج دیجئے جسے میں چھوڑ آیا ہوں' امید ہے اب میں نیک عمل کروں گا...... ہرگز نہیں یہ تو بس ایک بات ہے' جو وہ بک رہا ہے۔ اب ان سب مرنے والوں کے پیچھے ایک برزخ حائل ہے۔ دوسری زندگی کے دن تک۔'' (23:99-100۔ مومنون)

وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ o لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ o

''(میں قسم کھاتا ہوں) اور چاند کی جب کہ وہ مہ کامل ہو جاتا ہے' تم کو ضرور درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گذرتے چلے جانا ہے۔'' (84:18-19۔ انشقاق)

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ o ءَاَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ o نَحْنُ قَدَّرْنَا بَیْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوْقِیْنَ o عَلٰٓی اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِیْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ o

Marfat.com

''کبھی تم نے غور کیا' یہ نطفہ جو تم ڈالتے ہو اس سے بچہ تم بناتے ہو یا اس کے بنانے والے ہم ہیں۔ ہم نے تمہارے درمیان موت کو تقسیم کیا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری شکلیں بدل دیں اور کسی ایسی شکل میں تمہیں پیدا کریں۔ جس کو تم نہیں جانتے۔'' (56:58-61۔الواقعہ)

(iii) متناہی ہونا بدقسمتی کی بات نہیں ہے۔

اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا o لَقَدْ اَحْصٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا o وَكُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا

''زمین اور آسمان کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت میں پیش ہونے والے ہیں۔ سب پر وہ محیط ہے اور اس نے ان کو شمار کر رکھا ہے۔ سب قیامت کے روز فرداً فرداً اس کے سامنے حاضر ہوں گے۔'' (19-93-95۔مریم)

یہ بہت اہم نکتہ ہے اور اسے بخوبی سمجھ لینا چاہیے تا کہ نجات کا اسلامی نقطہ نظر پوری طرح واضح ہو سکے۔ اپنی تبدیل نہ ہو سکنے والی انفرادی وحدت کے ساتھ متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی' تا کہ وہ اپنے ماضی کے اعمال کا اجر حاصل کرے اور اپنے مستقبل کے احکامات کا اندازہ لگائے۔

اِنسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِيْ عُنُقِهٖ وَنُخْرِجُ لَهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ كِتٰبًا يَّلْقٰهُ مَنْشُوْرًا o اِقْرَاْ كِتٰبَكَ كَفٰى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيْبًا o

''ہر انسان کا شگون' ہم نے اس کے گلے میں لٹکا رکھا ہے اور قیامت کے روز ہم ایک نوشتہ اس کے لیے نکالیں گے' جسے وہ کھلی کتاب کی طرح پائے گا' پڑھ اپنا نامۂ اعمال آج اپنا حساب لگانے کے لیے تو خود ہی کافی

Marfat.com

ہے۔" (17:13-14۔بنی اسرائیل)

انسان کا انجام خواہ کچھ بھی ہو اس کا مطلب انفرادیت کھودینا ہرگز نہیں ہے قرآن کا مقصد یہ نہیں ہے کہ متناہیت سے آزادی حاصل کرنا انسانی مسرت کی انتہائی سطح ہے' انسان کے لیے نہ ختم ہونے والا اجر ضبطِ نفس کی بتدریج نشوونما یکتائی اور خودی کے طور پر اس کی فعلیت کی شدت پر مشتمل ہے۔ یہاں تک کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر جس سے حشر کے دن کی ابتدا ہوتی ہے' مکمل طور پر نشوونما پائی ہوئی خود کے مکمل سکون پر اثر انداز نہیں ہوسکتا۔

وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ
اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيْهِ اُخْرٰى فَاِذَا هُمْ قِيَامٌ يَّنْظُرُوْنَ ٥

"اور اس روز صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔" (39:68۔الزمر)

اس استثنےٰ کا موضوع کون ہوسکتا ہے' صرف وہ لوگ' جن میں خودی شدت کے اعلیٰ ترین نقطے تک پہنچ چکی ہے اور اس نمو (Development) کا نقطۂ عروج اس وقت آئے گا' جب خودی مکمل طور پر ضبطِ نفس کر سکے گی۔ اس صورت میں بھی جب سب پر محیط خودی سے بلاواسطہ ربط قائم ہو۔ جیسا کہ قرآن رسول کی مطلق خودی کی بصیرت کے بارے میں کہتا ہے۔

مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ٥

"نگاہ نہ چندھیائی نہ حد سے متجاوز ہوئی" (53:17۔النجم)

یہ ہے اسلام میں انسانِ کامل کی عینیت' (Ideal) کہیں اور اسے اس سے بہتر ادبی اظہار نہیں ملا جیسا کہ فارسی کے ایک شعر میں ملا۔ یہ شعر رسول پاک کے اس واردات کو بیان کرتا ہے' جس میں ان پر اللہ کا نور چمکا۔

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات

Marfat.com

تو عین ذات می نگری در تبسمی !

''موسیٰ تو حقیقت کا ایک صفاتی جلوہ دیکھ کر بے ہوش ہو گئے'
آپ نے تو عین ذات کو دیکھا اور مسکراتے رہے''

وحدت الوجودی تصوف ظاہر ہے اس نقطۂ نظر کی حمایت میں نہیں جا سکتا' وہ اس میں بعض فلسفیانہ نوعیت کی مشکلات ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ لامتناہی اور متناہی ایغو ایک دوسرے سے بے تعلق رہیں' مگر اس میں دشواری کی بنیاد یہ ہے کہ لامتناہی کی نوعیت کو غلط سمجھا گیا ہے۔ سچی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی پھیلاؤ نہیں ہوتا' جس کا تصور بغیر اس کے کیا ہی نہ جا سکے کہ وہ ہر متناہی وسعت پر محیط ہو۔ اس کی فطرت اس کی شدت پر مشتمل ہے' وسعت پر نہیں' جس لمحے ہم شدت پر نظر جما لیتے ہیں' تو پھر ہم پر یہ کھلنا شروع ہو جاتا ہے کہ متناہی خودی امتیازی حیثیت رکھتی ہے اگرچہ وہ لامتناہی سے الگ تھلگ نہیں ہے۔ اگر وسعت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے' تو میں اس مکانی زمانی ترتیب میں گم ہوں' جس کا میں حصہ ہوں۔ اگر گہرائی (شدت) کا زاویہ اختیار کیا جائے' تو میں اس مکانی زمانی ترتیب کو اپنا مدِ مقابل سمجھتا ہوں یعنی غیر جو مجھ سے بالکل بیگانہ ہے۔ میں جس پر اپنی زندگی اور بقا کے لیے انحصار کرتا ہوں میں اس سے ممیز (Distinct) ہوں اور اس سے انتہائی قربت کا رشتہ بھی رکھتا ہوں۔

اگر ان تینوں نکات کو واضح طور پر سمجھ لیا جائے تو پھر باقی نظریہ آسانی سے واضح ہو جاتا ہے۔ قرآن کے مطابق یہ انسان پر ہے کہ وہ کائنات کے معانی کو سمجھے اور لافانی ہو جائے:

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی ہ اَلَمْ یَکُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ یُّمْنٰی ہ ثُمَّ کَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰی ہ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَیْنِ الذَّکَرَ وَ الْاُنْثٰی ہ اَلَیْسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤی اَنْ یُّحْیِ ۦَ الْمَوْتٰی ہ

''کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا' کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے' پھر وہ ایک لوتھڑا بنا' پھر اللہ نے اس کا جسم بنایا اور اس کے اعضا درست کیے' پھر اس سے

Marfat.com

مرد اور عورت کی دو قسمیں بنائیں۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مرنے والوں کو پھر سے زندہ کر دے۔" (40-46-75:القیامۃ)

یہ بات کس قدر ناقابلِ یقین ہے کہ ایک ہستی جس کے ارتقا میں کروڑوں برس صرف ہوئے اس طرح پھینک دی جائے جیسے کہ وہ کوئی شے ہی نہیں۔ لیکن وہ ایک پھلتی پھولتی ہوئی خودی کے طور پر کائنات کے مقصود کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے۔

وَنَفْسٍ وَّمَاسَوّٰهَا o فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰهَا o قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا o وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا o

"نفسِ انسانی کی اور اس ذات کی قسم جس نے اسے ہموار کیا، پھر اس کی بدی اور اس کی پرہیزگاری اس پر الہام کر دی یقیناً فلاح پا گیا وہ جس نے نفس کا تزکیہ کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اس کو دبا دیا۔" (10-7-91:الشمس)

مگر روح کی نشوونما کیسے کی جائے اور اسے بدافعالی سے کس طرح بچا جائے؟ (جواب ہے) عمل کے ساتھ۔

تَبٰرَكَ الَّذِیْ بِیَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرُ o الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِیْزُ الْغَفُوْرُ o

"نہایت بزرگ و برتر ہے وہ جس کے ہاتھ میں کائنات کی سلطنت ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے جس نے موت اور زندگی کو ایجاد کیا، تا کہ تم لوگوں کو آزما کر دیکھے تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے اور وہ زبردست بھی ہے اور درگذر کرنے والا بھی۔ (2-1-77:الملک)

Marfat.com

زندگی کے دائرہ کار میں خودی کی فعلیت کے لیے بہت مواقع ہیں اور موت خودی کے تالیفی افعال کی پہلی پرکھ ہے' خود اعمال مسرت افزا یا کرب انگیز نہیں ہیں' خود وہ محض خودی کو قائم رکھنے والے اور خودی کو ختم کرنے والے ہیں۔ یہ اس کی کارکردگی ہی ہے' جو خودی کو مستقبل کے کردار کے پیش نظر بے سمتی یا تنظیم کے لیے تیار کرتی ہے۔ خودی کی کارکردگی کو قائم رکھنے کا اصول یہ ہے کہ اپنے اندر اور دوسروں میں' موجود خودی کا احترام کیا جائے' ذاتی بقائے دوام ہمارا حق نہیں ہے' یہ ذاتی جدوجہد سے حاصل کیا جاتا ہے۔ انسان محض اس کا امیدوار ہوتا ہے۔ مادیت کی سب سے زیادہ یاس انگیز غلطی یہ مفروضہ ہے کہ ہمارا متناہی شعور موضوع پر مکمل گرفت رکھتا ہے' فلسفہ اور سائنس اس معروض تک رسائی حاصل کرنے کا محض ایک راستہ ہیں' دوسرے راستے بھی ہم پر کھلے ہیں' ان میں سے کچھ راستے خودی کی موت کی طرف بھی جاتے ہیں' اگر ہمارے موجود عمل نے خودی کو کافی حد تک مضبوط کر دیا ہو کہ وہ اس قابل ہو گئی ہو اور طبیعی عمل سے پیدا ہونے والے پگھلاؤ کو برداشت کر سکتی ہو۔ یہ بھی ایک طرح کا راستہ ہے جسے قرآن کے الفاظ میں برزخ کہا جاتا ہے۔ متصوفانہ واردات کا دفتر یہ بتاتا ہے کہ برزخ ایک شعوری حالت ہے' جو خودی میں تبدیلی کے باعث صورت پذیر ہوتی ہے اور یہ تبدیلی زمان و مکاں کے سلسلے میں رویے کی تبدیلی ہے۔ اس میں کوئی ایسی شے نہیں ہے' جو ناقابل یقین ہو' وہ ہلم ہولٹز (Helmholtz) تھا جس نے سب سے پہلے یہ دریافت کیا تھا کہ اعصابی برانگیختگی (Excitation) شعور پہنچنے میں کچھ وقت لیتی ہے۔ اگر یہ درست ہے' تو ہماری موجود عضویاتی تشکیل ہمارے موجود تصور زمان کی بنیاد میں موجود ہے اور اگر خودی اس تشکیل کے پگھلاؤ (Dissolution) کو برداشت کر لیتی ہے' تو پھر زمان اور مکان کے بارے میں' ہمارے رویے میں تبدیلی قدرتی امر ہے اور ایسا نہیں کہ ہمیں اس تبدیلی کا علم ہی نہ ہو۔ تاثرات کی اتنی زبردست تلخیص جو ہمارے خوابوں میں واقع ہوتی ہے اور یادداشت کی تیز رفتاری' جو بعض اوقات لمحہ مرگ کے وقت واقع ہوتی ہے' وہ خودی کی اس اہلیت کو ظاہر کرتی ہے' جو زمان کے مختلف معیاروں کے سلسلے میں وہ رکھتی ہے' برزخ کی حالت محض امید کی انفعالی حالت نہیں ہے' یہ وہ سطح ہے' جب خودی حقیقت کے تازہ تر پہلوؤں کی جھلک دیکھتی ہے اور خود کو ان سے مطابقت کے لیے تیار کرتی ہے۔ یہ نفسیاتی طور پر خاصی بے جوڑ حالت ہوگی' خصوصاً اس خودی کے سلسلے میں' جو پوری طرح نشوونما پا چکی ہے' اور قدرتی طور پر کارگزاری کے طریق متعین کر چکی ہے' جس کی بنیاد ایک خاص مکانی زمانی ترتیب ہے اور ممکن ہے' اس صورت حال میں بعض

Marfat.com

(خودیاں) پانی پانی ہو جائیں۔ بہر صورت خودی کے لیے کشمکش کو جاری رکھنا لازم ہے' حتیٰ کہ وہ خود کو پھر سے مجتمع کرے اور اپنے محشر سے عہدہ برا ہو جائے۔ چنانچہ قیامت کوئی خارجی واقعہ نہیں ہے' یہ خودی کے اندر زندگی کے عمل کی تکمیل ہے۔ خواہ یہ امر انفرادی ہو یا اجتماعی اس کی حیثیت خودی کی اپنے ماضی کی کارکردگی کا مکمل تخمینہ لگانا ہے اور فرداً کے امکانات کو بھی دیکھنا ہے۔ قرآن کا استدلال بھی یہی ہے کہ ہم خودی کے ظہور ثانی کا اندازہ اس کے پہلے ظہور کی مماثلت کی بنا پر کریں۔

وَيَقُوْلُ الْاِنْسَانُ ءَ اِذَا مَامِتُّ لَسَوْفَ اُخْرَجُ حَيًّا o اَوَلَا يَذْكُرُ الْاِنْسَانُ اَنَّا خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا

''انسان کہتا ہے' کیا واقعی میں مرچکوں گا' تو پھر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا' کیا انسان کو یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے اس کو پیدا کر چکے ہیں جبکہ وہ کچھ بھی نہ تھا۔'' (67-19:66۔مریم)

نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوْقِيْنَ o عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَ نُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ o وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْاَةَ الْاُوْلٰى فَلَوْلَا تَذَكَّرُوْنَ o

''ہم نے تمہارے درمیان موت کو تقسیم کیا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری شکلیں بدل دیں اور کسی ایسی شکل میں تمہیں پیدا کر دیں جس کو تم نہیں جانتے' پھر کیوں سبق نہیں لیتے۔'' (62-56:60۔الواقعہ)

انسان پہلی بار کیسے ابھرا؟ یہ اشاراتی استدلال جو اوپر کے پیروں کی آخری آیات میں موجود ہے۔ مسلمان مفکرین کے لیے ایک بالکل ہی نئے افق کا آغاز تھا۔ وہ جاحظ (Jahiz) (ہجری 255۔م) جس نے پہلی بار یہ اشارہ کیا کہ حیوانات میں نقلِ مقام اور عمومی ماحول کے باعث تبدیلیاں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ انجمن جو اخوان الصفا (Brethren of Purity) کے نام سے جانی جاتی ہے جاحظ کے نقطہ نظر کو آگے بڑھانے کا سبب بنی۔ ابن مسکویہ

Marfat.com

(Ibn Maskawaih)(ہجری 421ـم) پہلا مسلم مفکر تھا جس نے کئی رخ سے' انسان کی ابتدا کے بارے میں مکمل طور پر جدید نقطۂ نظر پیش کیا۔ یہ نہ صرف فطری تھا' بلکہ روحِ قرآنی سے بھی مطابقت رکھتا تھا کہ رومی نے بقائے دوام کے سوال کو حیاتیاتی ارتقا کے طور پر لیا اور اسے ایسا مسئلہ نہ سمجھا' جو محض خالصتاً مابعدالطبیعیاتی نوعیت کے استدلال سے حل ہو سکتا تھا۔ اگرچہ بعض مسلم مفکرین اسی خیال کے پیرو تھے۔ ارتقا کا نظریہ جدید دنیا کے لیے زندگی کے بارے امید اور ولولے کی بجائے مایوسی اور تشویش لے کر آیا ہے' اس کا سبب ایک بلا جواز جدید مفروضے میں تلاش کرنا پڑے گا کہ انسانی موجودہ ذہنی اور عضویاتی ساخت حیاتیاتی ارتقا کی آخری منزل ہے اور موت' ایک حیاتیاتی واقعے کے طور پر کوئی تعمیری معانی نہیں رکھتی۔ دنیا کو آج ایک رومی کی ضرورت ہے' تا کہ پرامید رویہ تخلیق کیا جاسکے اور زندگی میں ولولے کی شمع روشن کی جاسکے۔ اس سلسلے میں ان کے بے نظیر اشعار درج ذیل ہیں۔

آمده اوّل به اقلیم جماد — وز جمادی در نباتی اوفتاد
سال ہا اندر نباتی عمر کرد — وز جمادی یاد ناورد و از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانی فتاد — نامدش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ داد سوئے آں — خاصہ در وقت بہار ضمیراں
ہمچو میل کودکاں با مادراں — سر میل خود نہ داند در لباں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت — تاشد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولنش یادنیست — ہم ازیں عقلش تحول کردنیست

پہلے وہ (روح) جمادی اقلم میں آئی اور جمادی (اقلیم) سے نباتی (اقلیم) میں آئی۔

سالوں نباتی (اقلیم) میں عمر بسر کی اور سرکشی کی وجہ سے اپنی جمادی (زندگی) کو بھلا دیا۔

اور نباتی (اقلیم) جب حیوانی (اقلیم) میں آئی۔

اس کو نباتی (اقلیم) کا حال کبھی یاد نہ آیا۔

سوائے اس میلان کے جو اس کی جانب ہے خصوصاً بہار اور ضمیران کے

Marfat.com

موسم میں جیسا کہ بچوں کا ماؤں کی طرف میلان اور دودھ پینے میں اپنے
میلان کا خود راز نہیں جانتے۔
وہ اس طرح (ایک) اقلیم سے (دوسری) اقلیم تک چلتی رہی۔
یہاں تک وہ عقل مند' دانا اور قوی ہو گئی اس کو پہلی عقلیں یاد نہیں ہیں۔
اس عقل سے بھی اس کو منتقل ہونا ہے۔

(ترجمہ از قاضی سجاد حسین)

وہ نکتہ جس کے باعث بہت سے مسلمان مفکرین اور ماہرین الہیات (Theologians) میں اختلاف رائے پیدا ہوا' یہ تھا کہ کیا انسان کا دوسرا ظہور اس کے پہلے جسم کے ساتھ ہوگا' یا اس کے بغیر ان میں سے بہت سے شاہ ولی اللہ سمیت (جو اسلام کے آخری عظیم ماہر الہیات تھے) یہ فکر رکھتے ہیں کہ کسی نہ کسی طرح کے' ایسے جسم کی ضرورت ہوگی' جو خودی کے نئے ماحول کے لیے موزوں ہو۔ مجھے یہ یوں لگتا ہے کہ یہ نقطۂ نظر اس وجہ سے ہے کہ ایغو ایک فرد کے طور پر مقامی حوالے کے بغیر یا تجربی پس منظر کی عدم موجودگی میں تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ مندرجہ ذیل آیات اس موضوع پر کچھ روشنی ڈالتی ہیں۔

قَدْ عَلِمْنَا مَاتَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِيْظٌ o

"پھر منکرین کہنے لگے' یہ تو عجیب بات ہے' کیا جب ہم مر جائیں گے اور خاک ہو جائیں گے (تو دوبارہ اٹھائے جائیں گے) یہ واپسی تو عقل سے بعید ہے (حالانکہ) زمین ان کے جسم میں سے کچھ کھاتی ہے وہ سب ہمارے علم میں ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے' جس میں سب کچھ محفوظ ہے۔" (50:3-4۔ق)

میرے خیال میں یہ آیات واضح اشارہ کرتی ہیں کہ فطرت کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ امکان یہ ہے کہ انسان کہ اعمال کے آخری حساب کتاب کے لیے کسی اور طرح کی انفرادیت کو قائم رکھنے کی ضرورت ہے' خواہ وہ شے فنا ہی کیوں نہ ہو جائے۔ جس سے اس کی انفرادیت موجودہ

Marfat.com

ماحول میں متعین ہوتی ہے۔ یہ دوسرا راستہ کیا ہے ہمیں معلوم نہیں اور نہ ہی ہم تخلیق ثانی کی نوعیت کے سلسلے میں کوئی اضافی بصیرت حاصل کر سکتے ہین۔قرآن کی تمثیلیں محض یہی بتاتی ہیں کہ یہ ایک حقیقت ہے' وہ اس کی نوعیت اور کردار کے بارے میں کوئی انکشاف کرنے کے لیے وجود میں نہیں آئیں۔اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے' تو ہم اس مقام سے آگے نہیں جا سکتے۔ کہ انسان کی ماضی کی تاریخ کے پیش نظر یہ بے حد ممکن نظر آتا ہے کہ جسم کے ختم ہونے کے ساتھ یہ کشمکش اپنے انجام کو پہنچ جائے۔

بہر حال قرآن کی تعلیمات کے مطابق ایغو کا ظہور ثانی اس کی بصارت کو تیز کر دیتا ہے' جس کے باعث وہ یہ واضح طور پر دیکھ لیتا ہے کہ اس کی اپنی بنائی ہوئی تقدیر اس کے گلے میں آویزاں ہے۔ جنت اور دوزخ حالتیں ہیں' بستیاں نہیں ہیں۔قرآن میں ان کی تشریح اندرونی حقیقت کی بصری پیش کش ہے' یعنی کردار...... دوزخ قرآن کے الفاظ میں یہ ہے''خدا نے آگ جلائی جو دلوں سے اوپر چلی گئی۔'' یہ انسان کی کرب ناک بصیرت ہے کہ وہ بطور انسان ناکام رہا۔ جنت وہ خوشی ہے' جو اس احساس سے پیدا ہوتی ہے کہ فنا کر دینے والی قوتوں پر غلبہ حاصل کیا گیا۔ اسلام میں کوئی ایسی شے نہیں' جسے ابدی لعنت کہا جائے۔بعض آیات میں جو''خلود'' کا لفظ دوزخ کے بارے میں استعمال ہوا ہے' اس کے مطلب کو بیان کرتے ہوئے' قرآن خود کہتا ہے کہ صرف کچھ وقت ہے۔(78:23۔النساء)

وقت انسانی شخصیت کی نشو و نما کے لیے مکمل طور پر غیر متعلق نہیں ہو سکتا۔ کردار میں یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ وہ مستقل ہو جائے اور اس کی صورت تبدیل کرنے میں وقت لگ جائے۔ دوزخ جیسا کہ قرآن سمجھتا ہے۔ابدی اذیت دینے والا کوئی گڑھا نہیں ہے۔ جسے کسی انتقام پسند خدا نے بنایا ہو' یہ ایک اصلاح کرنے والا تجربہ ہے' جو کسی سخت کوش ایغو کو دوبارہ اتنا حساس بنا دے کہ وہ خدا کی عظمت کی ہوا کو محسوس کر سکے۔ جنت کسی تعطیل کا نام نہیں ہے۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ آگے بڑھتا ہے تا کہ وہ لامتناہی حقیقت سے تازہ روشنی حاصل کر سکے' اور لامتناہی حقیقت ہمیشہ تازہ شان میں ہوتی ہے۔ نورِ خداوندی حاصل کرنے والا محض انفعالی وصول کنندہ نہیں ہوتا۔ خودی کا ہر فعل ایک نئی صورتِ حال پیدا کر دیتا ہے اور یوں تخلیقی افشا کے مزید مواقع پیدا ہو جاتے ہیں۔

Marfat.com

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

''محمد عربی آسمان کی انتہائی بلندیوں تک پہنچے اور واپس آ گئے میں خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں' اگر میں اس مقام تک پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔'' یہ ایک عظیم مسلم پیشوا عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ ہیں۔ صوفیا کے تمام ادب میں شاید ایسے الفاظ تلاش کرنا بے حد مشکل ہو' جو ایک ہی جملے میں پیغمبرانہ اور متصوفانہ اقسام کے شعور میں' ایسے نازک ادراکی نفسیاتی امتیاز کا انکشاف کرتے ہوں۔ صوفی یہ نہیں چاہتا کہ وحدانی واردات کی پرسکون حالت سے واپس لوٹے' اور جب کبھی وہ لوٹتا ہے یا اسے لوٹنا پڑتا ہے' تو اس کی واپسی سے انسانیت پر کوئی خاص اثر مرتب نہیں ہوتا' پیغمبر کی مراجعت تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ واپس آتا ہے' تاکہ وہ وقت کے بہاؤ میں شامل ہو' اس عزم کے ساتھ کہ وہ تاریخی قوتوں کی زمام تھام لے۔ صوفی کے لیے وحدانی واردات کا سکون ہی انتہا ہے' پیغمبر کے لیے یہ اس کے باطن کی بیداری ہے' جس کا تعلق دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی توانائی سے ہے اور جو اس قابل ہے کہ پوری انسانی دنیا کو تبدیل کر کے رکھ دے۔ پیغمبر کے دل میں یہ شدید خواہش ہوتی ہے کہ وہ اپنی مذہبی واردات کو دنیا کی زندہ طاقتوں کو تبدیل کرنے کے لیے استعمال کرے۔ لہذا اس کی مراجعت اس کی مذہبی واردات کی قدر و قیمت کی نتائجی (Pragmatic) پرکھ ہے۔ اپنے تخلیقی فعل میں پیغمبر کی قوتِ ارادی' خود کو اور مرئی (Concrete) دنیا کے ان حقائق کو جا پہنچتی ہے' جس نے خودی کو معروضی صورت دینے کی سعی کرنی ہوتی ہے۔ اپنے سامنے موجود غیر اثر پذیر (Impervious) مادے میں نفوذ کرنے سے پیغمبر اپنے آپ پر بھی خود کو منکشف کرتا ہے اور

Marfat.com

تاریخ کی آنکھوں کے سامنے بھی بے نقاب ہوتا ہے۔ پیغمبر کی مذہبی واردات کی قدر و قیمت کو جانچنے کا ایک طریقہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اندازہ لگایا جائے کہ اس نے کس طرح کے انسان پیدا کئے اور کس طرح کی ثقافتی دنیا اس کے پیغام کے باعث ابھر کر سامنے آئی۔ اس خطبے میں میں خود کو محض سوال کے دوسرے حصے تک محدود رکھوں گا۔ مقصد یہ نہیں ہے کہ آپ کو اسلام کی ان کارہائے نمایاں سے روشناس کرایا جائے جو اس نے علم کے دائرۂ کار میں سرانجام دے۔ میری خواہش ہے کہ میں آپ کی توجہ اسلامی ثقافت کے ان غالب تصورات پر مبذول کرواؤں' تا کہ ان کے پس پردہ کام کرنے والے عملی تفکر (Ideation) کے سلسلے میں کچھ بصیرت حاصل کی جاسکے اور یوں اس روح کی ایک جھلک دیکھی جاسکے' جس نے ان کے ذریعے اپنا اظہار کیا' اس رخ میں آگے بڑھنے سے پہلے یہ لازمی ہے کہ اسلام کے ایک عظیم خیال کی ثقافتی قدر و قیمت کو سمجھ لیا جائے' میرا مطلب ہے ''عقیدہ ختم نبوت'' (ادارہ نبوت کا حتمی ہونا)۔

پیغمبر کی تعریف (Definition) یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ وہ ایک طرح کا متصوفانہ (Mystic) شعور ہے' جس میں وحدانی واردات (Unitary Experience) اپنے کناروں سے باہر اچھل جاتی ہیں اور اجتماعی زندگی کی طاقتوں کو نیا رخ دینے اور نئی صورت عطا کرنے کے مواقع تلاش کرتی ہیں' اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز پھر سے ابھرنے کے لیے' اس کی اپنا لامتناہی ہی گہرائی میں ڈوب جاتا ہے۔ (اور جب دوبارہ ابھرتا ہے) تو تازہ اور توانا ہوتا ہے' زندگی کے پرانے طریقوں کو فنا کرتا ہے اور نئی سمتیں دریافت کرتا ہے۔ اپنی ہستی جڑوں کے ساتھ یہ رابطہ کسی طرح بھی انسان کے ساتھ مختص نہیں۔ بے شک جس طریقے سے لفظ وحی (Inspiration) قرآن میں استعمال ہوتا ہے' یہ ظاہر کرتا ہے کہ قرآن اسے زندگی کی ہمہ گیر صفت سمجھتا ہے۔ اگرچہ اس کی نوعیت اور کردار زندگی کے ارتقا کے مختلف مدارج پر مختلف ہوتے ہیں۔ پودا مکان (Space) میں آزادانہ طور پر نشوونما پاتا ہے' حیوان نئے ماحول سے مطابق پیدا کرنے کے لیے' کوئی نیا عضو تشکیل دے لیتا ہے اور انسان باطنی زندگی سے روشنی حاصل کرتا ہے' یہ سب وحی ہی کی مثالیں ہیں' جو اپنی نوعیت میں مختلف ہیں۔ مگر وصول کنندہ کی ضرورت کے مطابق ہیں یا اس نوع (Species) کی ضروریات کو پورا کرتی ہیں' جس نوع کا وصول کنندہ رکن ہے۔ انسانوں کی ایک چھوٹی سی اقلیت' ایک نفسی توانائی کی نشوونما کرتی ہے جسے میں پیغمبرانہ شعور کہتا ہوں...... ایک طریق' جس سے انفرادی فکر میں جامعیت اور انتخاب آ جاتا

Marfat.com

ہے' بنے بنائے طریق' چناؤ اور عملی ڈھنگ فراہم کر دیے جاتے ہیں۔ معقولیت (Reason) اور تنقیدی خواص (Critical Faculty) کی پیدائش کے ساتھ' زندگی اپنے ہی افادے میں' غیر عقلی طریق شعور کی صورت گری اور نمو روک دیتی ہے' (یہ وہی راستے ہیں) جن میں انسانی ارتقا کی پہلی سطح پر زندگی کی توانائی بہا کرتی تھی' انسان بنیادی طور پر ایک جذبے اور جبلت (Instinct) کے زیر اثر ہوتا ہے۔ استقرائی استدلال (Inductive Reasoning) جو اکیلا ہی انسان کو اپنے ماحول پر غالب کر دیتا ہے' ایک کارنامہ ہے' اور جب وہ ایک بار پیدا ہو جائے تو پھر اس کو تقویت عطا کرنے کے لیے باقی طریق علم کی نشوونما کو لازمی طور پر روک دینا چاہیے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قدیم دنیا نے فلسفے کے بعض عظیم نظام ایسے وقت میں بنائے' جب انسان مقابلتاً غیر مہذب تھا اور زیادہ تر ایعاز (Suggestion) کے زیرِ اثر رہتا تھا' مگر ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ قدیم دنیا میں یہ تعمیر نظام غیر مرئی فکر کی ایجاد تھا' جو غیر واضح مذہبی اعتقاد اور روایت کی نظام سازی سے ماورا جانے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا اور زندگی کے ٹھوس حقائق پر ہماری گرفت مضبوط کرنے کے قابل نہیں تھا۔

جب ہم معاملے کو اس نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں' تو پیغمبرِ اسلام قدم اور جدید کے درمیان میں ایستادہ نظر آتے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذریعہ وحی کا معاملہ ہے' ان کا تعلق قدیم دنیا سے ہے' جہاں تک ان کی روح کے منکشف ہونے کی بات ہے آپ کا تعلق جدید دنیا سے ہے۔ انہیں کی ذات میں زندگی نے علم کے دوسرے سرچشمے دریافت کیے' جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں تھے۔ اسلام کی پیدائش کے بارے میں' مجھے امید ہے کہ میں ابھی آپ کی تشفی کے مطابق یہ ثابت کر سکوں گا کہ وہ عقل استقرائی کی پیدائش بھی ہے' اسلام میں چونکہ نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ گئی' تو اس کے ساتھ ہی اسے ختم کرنے (Abolition) کی ضرورت بھی پیدا ہو گئی۔ اس کے پیچھے ایک زیرک ادراک تھا کہ انسانوں کو ہمیشہ بیساکھیوں کے سہارے نہیں چلایا جا سکتا' مکمل خود شعوری حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان کو بالآخر اپنے وسائل استعمال کرنے کے لیے تنہا چھوڑ دیا جائے' اسلام میں مذہبی پیشوائی اور موروثی بادشاہت کا خاتمہ قرآن میں بار بار تعقل اور تجربے سے رجوع کرنے کے لیے کہا جانا' قرآن کا فطرت' تاریخ اور علم کے انسانی وسائل پر بار بار زور دینا' یہ سب کچھ تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ بہر حال اس خیال کا یہ مطلب ہرگز نہیں لینا چاہیے کہ متصوفانہ واردات جو مقداری سطح پر پیغمبرانہ واردات سے مختلف نہیں ہے' حیاتی

Marfat.com

حقیقت کے طور پر ناپید ہو چکی ہے۔ بے شک قرآن النفس (ذات) اور آفاق (دنیا) کو علم کے وسیلے خیال کرتا ہے۔ خدا اپنی نشانیاں داخلی اور خارجی تجربے میں ظاہر کرتا ہے اور یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربے کے تمام پہلوؤں کی علم عطا کرنے والی صلاحیت کا اندازہ کرے۔ تصور خاتمیت کے بارے میں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ زندگی کا آخری مقصد جذبے کی بجائے مکمل طور پر عقل کو قائم کرتا ہے۔ ایسی شے نہ ممکن ہے اور نہ ہی پسندیدہ ہے۔ اس خیال کی خردمندانہ قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ صوفیانہ واردات کے بارے میں خود منحصر (Independent) تنقیدی رویہ پیدا کرتی ہے اور اس کے ساتھ یہ اعتماد بھی ہوتا ہے کہ تمام ذاتی مقتدرہ (Authority) جو کسی مافوق الفطرت ہستی (Super- natural origin) کے ساتھ متعلق کیا جا سکتا تھا' انسان تاریخ میں اختتام کو پہنچ گیا ہے۔ اس طرح کا اعتقاد ایک نفسیاتی قوت ہے' جو اس طرح کے مقتدرہ کی نشو و نما کو روکتی ہے۔ اس خیال کا مقصد ہی یہ ہے کہ انسان کے باطنی تجربے کے جہاں میں' علم کے ایک تازہ تناظر (Vista) کا اضافہ کیا جائے۔ جیسے کہ اسلامی ضابطے (Formula) کے پہلے حصہ نے 'انسان میں خارجی تجربات کے تنقیدی مشاہدے کی روح کو پیدا بھی کیا ہے اور اس کی پرورش بھی کی ہے اور یوں اس نے الوہی کردار (Divine character) کی قدرتی توانائی کے اس کردار کو بے نقاب کیا ہے' جس کی مدد سے قدیم ثقافتیں' ان کی پردہ پوشی کیا کرتی تھیں۔ متصوفانہ واردات خواہ وہ کیسی ہی اجنبی یا غیر عمومی کیوں نہ ہو' اب ایک مسلمان کے نزدیک مکمل طور پر فطری واردات ہے' مگر اس کا جائزہ بھی اسی تنقیدی نظر سے لیا جا سکتا ہے' جیسا کہ انسانی واردات کے کسی اور پہلو کا۔ یہ خود پیغمبر کے اپنے اس رویے سے واضح ہے' جو انہوں نے ابن صیاد کے تجربے کے بارے میں اختیار کیا تھا۔ اسلام میں تصوف کا کام یہ رہا ہے کہ اس نے متصوفانہ واردات کو ایک تنظیمی صورت دی ہے' اگرچہ یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن خلدون تنہا مسلم تھا' جس نے اس کا جائزہ مکمل طور پر سائنسی روح کے ساتھ لیا۔

باطنی واردات انسانی علم کا صرف ایک وسیلہ ہے۔ اسلام کے نزدیک دو اور بھی وسائل ایسے ہیں' جن سے حصولِ علم ہو سکتا ہے۔ اور وہ ہیں فطرت اور تاریخ اور یہی وہ علمی وسائل ہیں' جن کو استعمال کرتے وقت روحِ اسلام کی صلاحیتیں عروج پر تھیں' اسلام حقیقت مطلق کی نشانیاں سورج میں دیکھتا ہے' چاند میں' بڑھتے سایوں میں' دن اور رات کی تبدیلی میں' انسانوں کے مختلف رنگوں اور زبانوں میں' قوموں کی زندگی میں' کامیابی اور ناکامی کے بدلتے ہوئے دنوں میں'......

Marfat.com

حقیقتاً فطرت کے ان تمام مظاہر میں جیسے کہ وہ انسان کے حیاتی ادراک پر منکشف ہوتے ہیں۔اور یہ مسلمان کا فرض ہے کہ وہ ان نشانیوں پر غور کرے اور ان کے پاس سے یوں نہ گذر جائے' جیسے کہ وہ مردہ یا اندھا ہے' کیونکہ جو ان نشانیوں کو اپنی زندگی میں نہ دیکھے گا' وہ آنے والی زندگی میں حقیقتوں کے سلسلے میں اندھا ہی رہے گا'' ٹھوس حقائق کے ساتھ یہ تعلق اور پھر اس کے ساتھ رفتہ رفتہ انکشافات ہونا' جو قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات اپنی اساس میں حرکی ہے' متناہی ہے اور پھلنے پھولنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔(ان تصورات نے) بالآخر مسلمان مفکرین کو اس یونانی فکر سے متصادم کر دیا' جسے اپنے خردمندانہ عہد کے آغاز میں انہوں نے بڑے جوش اور ولولے کے ساتھ پڑھا تھا۔ انہیں اس وقت بالکل یہ اندازہ نہیں تھا کہ اسلام کی روح ردِ کلاسیک (Anti-Classical) ہے' پھر انہوں نے یونانی مفکرین پر مکمل اعتماد کیا اور ان کی پہلی اضطراری حرکت یہ تھی کہ قرآن کو یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھا جائے۔ اسلام کے ٹھوس نقطۂ نظر اور اس تعقلانہ یونانی فلسفے کے پیشِ نظر جو نظریے سے لطف اندوز ہوتا تھا' مگر حقیقت کو نظر انداز کرتا تھا' اس کوشش کا مقدر ہی ناکام ہونا تھا۔ اور ان کی ناکامی کے بعد ہی اسلامی ثقافت کی صحیح روح سامنے آئی اور جدید ثقافت کی بنیاد کے اہم ترین پہلو بروئے کار آئے۔

یونانی فلسفے کے خلاف یہ عقلی اور فکری بغاوت (Intellectual Revolt) اپنا اظہار فکر کے تمام شعبوں میں کرتی۔ مجھے ڈر ہے کہ میں اس قابل نہیں ہوں کہ اس کے وہ پہلو بیان کر سکوں' جو ریاضی' علمِ ہیئت (Astronomy) اور طب سے متعلق ہیں۔ یہ بات بہت واضح طور پر اشعری مابعد الطبیعیاتی فکر میں دیکھی جا سکتی ہے' مگر اس کا سب سے زیادہ واضح مظہر مسلمانوں کی یونانی منطق پر تنقید ہے۔ یہی قدرتی بات تھی' کیونکہ خالصتاً متفکرانہ فلسفے کے سلسلے میں بے اطمینانی یہ ظاہر کرتی ہے کہ علم کا کوئی زیادہ یقینی طریق کار تلاش کیا جا رہا ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ نظام (Nazzam) ہی تھا' جس نے سب سے پہلے شک کا اصول قائم کیا تھا اور اسے تمام علم کی ابتدا بنایا تھا۔ غزالی نے اپنی کتاب ''مذہبی علوم کا احیا'' (Revivification of the Science of Religion) میں اسے مزید تقویت دی اور ڈیکارٹ (Descartes) کے طریق کار کے لیے راہ ہموار کی مگر مجموعی طور پر وہ ارسطو کا مقلد ہی رہا اور قسطاس (Qistas) میں اس نے قرآنی استدلال کو ارسطو کی منطقی اشکال میں پیش کیا' مگر قرآن کی سورت ''شعرا'' کو بھول گیا' جہاں یہ قضیہ کہ عذاب نتیجہ ہے' پیغمبروں کو رد کرنے کا' بہت سادہ

Marfat.com

گنتی کے تاریخی واقعات کی مدد سے قائم کیا گیا۔ یہ اشراقی (Ishraqi) اور ابن تیمیہ (Ibn Taimiyah) تھے' جنہوں نے منظم طریقے سے یونانی منطق کی تردید کرنا شروع کی' ابوبکر رازی ' ارسطو کی شکل اوّل (First figure) پر تنقید کرنے والے اولین تھے' اور اب ہمارے زمانے میں ان کا اعتراض جامع طور پر استقرائی روح کا حامل تصور کیا جاتا ہے' جان سٹورٹ مل (John Stuart Mill) نے ایک بار پھر اس کی صورت گری کی۔ ابن حزم (Ibn Hazm) نے ''منطق کے دائرہ کار'' (Scope of Logic) میں حسی ادراک کے وسیلۂ علم ہونے پر زور دیا اور ابن تیمیہ نے اپنی کتاب الردعلی المنطق (ردِ منطق) (Refutation of Logic) میں یہ ظاہر کیا کہ استقراہی استدلال کی قابلِ اعتماد صورت ہے اور یوں مشاہدے اور تجربے کے طریق کار کا ظہور ہوا' یہ محض نظریاتی معاملہ نہیں تھا' البیرونی (Al-Biruni) کا وہ انکشاف جسے ہم ''ردِ عملی وقت'' (Reaction time) کہتے ہیں اور الکندی (Alkindi) کی یہ دریافت کیا کہ محرک حس سے متناسب ہے۔ یہ مثالیں ہیں ان عوامل کی جن کا اطلاق نفسیات پر ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ تجرباتی طریق کار یورپ کی دریافت ہے۔ ڈوہرنگ (Duhring) ہمیں بتاتا ہے کہ راجر بیکن (Roger Bacon) کے تصورات سائنس اس کے عزت والے ہم نام سے کہیں زیادہ درست اور نمایاں ہیں اور راجر بیکن نے یہ سائنسی ترتیب کہاں سے حاصل کی؟ سپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں۔ بے شک اس کی کتاب اوپس ماژس (Opus Majus) جس کا تعلق تناظر (Perspective) کے ساتھ ہے' عملی طور پر ابن الہیثم (Ibn Haitham) کی بصریات (Optics) کی نقل ہے' نہ ہی وہ کتاب مجموعی طور پر ابن حزم کے اثرات سے آزاد ہے اور اس کی شہادت موجود ہے' یورپ نے بہت ست روی سے سائنسی طریق کار پر اسلامی ماخذ کے اثر کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن اس حقیقت کا پورا اعتراف بھی آخر کار ہو ہی گیا ہے۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں بریفو (Briffault) کی کتاب ''تشکیل انسانیت'' (Making of Humanity) میں سے دو ایک پیرے بطور اقتباس پیش کروں۔

''یہ آکسفورڈ سکول میں ان کے جانشین تھے' جن سے راجر بیکن نے عربی اور عرب سائنس سیکھے تھے۔ نہ تو راجر بیکن ہی اور نہ ہی بعد میں آنے والا اس کا ہم نام' ہی اس قابل تھے کہ ان کو اعزاز دیا جا سکے کہ انہوں نے

Marfat.com

تجرباتی طریق کار متعارف کروایا تھا۔ راجر بیکن سوائے اس کے کچھ نہیں تھا کہ وہ مسلم سائنس کا خواری تھا اور اس طریق کار کو عیسائی یورپ میں متعارف کروانے والا تھا' اور وہ یہ اعلان کرتے کرتے کبھی نہ اکتاتا کہ عرب علم اور عرب سائنس اس کے ہمعصروں کے لیے علم کا تنہا سچا راستہ تھا' یہ بحث کہ تجرباتی طریق کار کی ابتدا کرنے والا کون ہے؟ یہ انتہائی بڑی غلط فہمیاں' جو یورپی تمدن کی اساس کے بارے میں مشہور ہیں۔ عربوں کا تجرباتی طریق کار بیکن کے زمانے تک وسیع طور پر مروج تھا اور بڑے ذوق شوق سے پورے یورپ میں پسند کیا جاتا تھا۔''

''سائنس جدید دنیا کے لیے عرب تہذیب کا زبردست عطیہ ہے' مگر اس کے پھل پکنے میں بہت ست رو تھے' مورش (Moorish) ثقافت کے تاریکی میں روپوش ہو جانے کے مدتوں بعد' وہ جن اپنی پوری طاقت سے جوان ہوا ہے' جسے جنم دیا جا چکا تھا۔ یہ سائنس نہیں تھی' جس نے یورپ کو دوبارہ زندہ کیا' دوسرے اور بہت تہہ در تہہ اثرات' جو اسلامی تہذیب سے پھوٹے تھے' انہوں نے یورپ کی زندگی کو اپنی پہلی چمک سے منور کیا۔''

''اگرچہ یورپ کی نشوونما کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں' جس پر اسلام کے فیصلہ کن اثرات نہ دیکھے جا سکتے ہوں' مگر وہ کسی اور جگہ اتنے واضح اور عظیم الشان نہیں' جتنے اس قوت کی تخلیق میں' جس سے جدید دنیا کی خصوصی عظیم تر توانائی کی تشکیل ہوئی۔ اور وہی اس کی فتح کی سب سے بڑی اساس تھی۔ یعنی قدرتی سائنس اور سائنسی رویہ۔''

''ہمارا سائنس میں عربوں کا مرہونِ منت ہونا' صرف چونکا دینے والی دریافتوں اور انقلابی نظریات تک ہی مشتمل نہیں۔ سائنس نے عرب ثقافت سے اور بھی بہت کچھ لیا ہے' اس کا وجود ہی عرب ثقافت کا مرہونِ منت ہے۔ قدیم دنیا جیسا کہ ہمیں معلوم ہے ''قبل از سائنس'' تھی۔ یونانیوں کا علمِ ہیئت (فلکیات) اور ریاضی باہر سے درآمد ہوئی تھیں اور وہ کبھی بھی یونانی ثقافت میں گھل مل نہ سکیں۔ یونانیوں نے علم کی تنظیم کی' اور

Marfat.com

عمومیے (Generalisation) بنائے' نظریے تشکیل دیئے' لیکن تفتیش کے صبر آزما راستے' مثبت (Positive) علم کو یکجا کرنا' سائنس کا باریک بیں طریق کار' تفاصیل' لمبی مدت کے مشاہدے' تجرباتی استفسار (Inquiry)...... سبھی کچھ یونانی مزاج کے لیے اجنبی تھا۔ یونانی تمدن سے متاثر (Hellenistic) اسکندریہ شاید واحد مقام تھا۔ جہاں قدیم کلاسیکی دنیا میں سائنسی کام کرنے کی طرف کچھ توجہ کی گئی۔ جسے ہم سائنس کہتے ہیں' یورپ سے ابھری' مگر وہ نتیجہ تھی' استفسار کی ایک نئی روح کا' ایک نئے طریق تفتیش کا' ایک تجرباتی منہاج (Method) کا' مشاہدے کا' پیمائش کا' ریاضی کی نشوونما کی ایک ایسی صورت کا' جس سے یونانی آشنا نہیں تھے' وہ روح اور وہ منہاج یورپ میں عربوں نے متعارف کروائے تھے۔"

مسلم ثقافت کی روح کے بارے میں پہلا قابلِ ذکر اہم نکتہ یہ ہے کہ علم کے مقصد کے لیے وہ ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ یہ مزید واضح ہے کہ اسلام میں مشاہدے کے طریق کار اور تجربے کے طریق کار کی پیدائش' یونانی فکر سے مفاہمت کے باعث نہیں ہوئی تھی' بلکہ اس سے طویل خردمندانہ تصادم کا نتیجہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں تو' جیسا کہ بری فالٹ کہتا ہے' نظریے میں دلچسپی رکھتے تھے' حقائق میں نہیں۔ ان کے باعث مسلمانوں میں قرآن کی بصیرت کچھ دھندلی ہی ہوئی تھی اور کم از کم دو سو برس تک اس نے عرب مزاج کو اس قابل نہ چھوڑا تھا کہ وہ اپنے اصل کا اظہار کر سکے اور اپنے روپ میں جلوہ گر ہو سکے۔ لہٰذا میں یقیناً اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنا چاہتا ہوں کہ یونانی فکر نے کسی طور مسلم ثقافت کے خدوخال کی صورت گری کی تھی۔ میرے استدلال کا کچھ حصہ تو آپ ملاحظہ فرما چکے اور باقی حصہ آپ اب ملاحظہ فرمائیں گے۔

علم کی ابتدا ٹھوس سے ہونی چاہیے۔ یہ ٹھوس پر خردمندانہ گرفت اور قوت ہے کہ جو انسانی خرد کے لیے یہ ممکن بناتی ہے کہ وہ ٹھوس کی سطح سے ماورا ہو سکے۔ جیسے کہ قرآن میں آتا ہے۔

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ

Marfat.com

السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ

''اے گروہِ جن وانس' اگر تم زمین اور آسمان کی سرحدوں سے نکل کر بھاگ سکتے ہو' تو بھاگ دیکھو' نہیں بھاگ سکتے' اس کے لیے بڑا زور چاہیے'' (55:33- الرحمٰن)

مگر کائنات جو متناہی اشیاء کا مجموعہ ہے' جو اپنے آپ کو ایک جزیرے کی صورت میں پیش کرتا ہے' جو خلائے محض میں پڑا ہے' جس کے لیے زمان کو اگر ایک دوسرے سے الگ تھلگ لمحوں کا سلسلہ سمجھ لیا جائے' تو پھر یہ کچھ نہیں ہے اور کچھ کرتا بھی نہیں ہے۔ کائنات کا یہ تصور سوچنے والے ذہن کو کہیں نہیں لے جاتا۔ یہ خیال کہ ادراک مکان اور زمان کی ایک حد ہے' ذہن کو مبہوت دیتا ہے۔ متناہی اپنے طور پر ایک بت ہے' جو ذہن کی حرکت کے راستے کی رکاوٹ ہے' ذہن کے لیے ضروری ہے کہ وہ متسلسل وقت اور مکان کے محض خلائی ادراک پر غالب آئے' قرآن کہتا ہے

''اور یہ کہ پہنچنا تیرے رب ہی کے پاس ہے۔''

اس آیت میں قرآن کی ایک عمیق ترین فکر مضمر ہے' کیونکہ یہ یقیناً تجویز کرتی ہے کہ آخری حد کو ستاروں کی سمت میں تلاش نہیں کرنا چاہے' بلکہ ایک کونیاتی لامتناہی زندگی اور روحانیت میں اب ایک خردمندانہ سفر اس آخری حد کی طرف طویل بھی ہے اور دشوار بھی اور اس کوشش میں بھی اسلامی فکر ایک ایسی سمت اختیار کرتا ہوا نظر آتا ہے' جو یونانیوں سے بالکل مختلف ہے۔ جیسا کہ سپنگلر ہمیں بتاتا ہے' یونانیوں کے لیے مثالی (خصوصیت) تناسب (Proportion) ہے' لامتناہی (Infinity) نہیں۔ متناہی کا طبیعی سامنے کا وجود اپنی متعین حدود کے ساتھ' یونانی ذہن کو مشغول رکھنے کے لیے کافی تھا۔ مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں' اس سے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خالص خردمندانہ سطح پر اور مذہبی نفسیات کے رو سے (مذہبی نفسیات سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے) جو عینیت (Ideal) منشکف ہوتی ہے وہ لامتناہی کا حامل ہونا اور اس سے لطف اندوز ہونا ہے۔ وہ ثقافت جو یہ رویہ رکھتی ہو' اس میں زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ انہیں خطبات میں سے ایک میں' میں آپ کے سامنے کچھ نہ کچھ بیان کر چکا ہوں کہ زمان و مکان کے مسئلے نے' اپنے آپ کو مسلم مفکرین کے سامنے کس انداز میں پیش کیا۔ اشاعرہ اس سلسلے میں خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ ایک وجہ جس کے باعث دیمقراطس (Democritus) کا

Marfat.com

نظریۂ جوہریت (Atomism) اسلامی دنیا میں کبھی مقبولیت حاصل نہ کر سکا' یہ ہے کہ اس کا بنیادی مفروضہ مطلق مکان ہے۔ چنانچہ اشاعرہ نے ایک اور ہی طرح کی جوہریت کی نشوونما کی اور ادراکی مکان کی مشکل پر قابو پانے کی کوشش کی' اسی انداز سے کی جس انداز سے یہ کوشش جدید جوہریت میں کی گئی ہے۔ جہاں تک ریاضی کا تعلق ہے' یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بطلیموس (Ptolemy) (87-165 عیسوی) کے زمانے سے نصیرالدین طوسی (1201-74 عیسوی) کے زمانے تک کسی نے ان مشکلات کی طرف سنجیدگی سے توجہ نہیں دی تھی' جو مکان مرئی کی بنا پر اقلیدس (Euclid) کے مسلمہ متوازیات (Parallel postulate) کے اثبات میں پیش آئیں۔ وہ طوسی (Tusi) ہی تھا' جس نے سب سے پہلے اس سکون کو توڑا' جو ریاضی کی دنیا میں ایک ہزار سال سے قائم تھا اور اس کوشش میں کہ مسلمے (Postulate) کو بہتر بنایا جائے' اسے یہ اندازہ ہوا کہ مکان مرئی تصور کو لازمی طور پر چھوڑنا پڑے گا۔ چنانچہ اس نے ایک بنیاد فراہم کر دی اور کثیر الابعاد مکان (Hyperspace) میں حرکت کی داغ بیل ڈال دی' جو ہمارے زمانے میں قائم ہوا۔ بہرصورت یہ البیرونی ہی تھا' جس نے جدید ریاضی کے تصورِ تفاعل (Idea of function) تک خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے رسائی حاصل کی اور کائنات کے ساکن تصور کو ناقص قرار دیا۔ یہ بھی یونانی نقطہ نظر سے ایک واضح انحراف ہے۔ یہ تفاعل تصور (Function idea) دنیا کی تصویر میں' زمان کو متعارف کروا دیتا ہے۔ وہ جامد کو متغیر بنا دیتا ہے اور کائنات کو وجود کے طور پر نہیں' ہستی کے طور پر دیکھتا ہے۔ سپنگلر کا خیال ہے کہ تفاعل کا ریاضیاتی تصور مغرب کی علامت ہے' جس کا کوئی نشان کسی اور ثقافت میں موجود نہیں' البیرونی کی اس تعمیم (Generalisation) کے پیش نظر' جو نیوٹن (Newton) کے قائدہ ادراج (Interpolation) کے علمِ مثلث (Trignometrical) کے تفاعل سے کسی بھی تفاعل پر منطبق کی جا سکتی ہے' سپنگلر کا دعوے حقیقتاً بے بنیاد ہو جاتا ہے۔ یونانیوں کے تصورِ عدد کا (Number) خالصتاً قدر (Magnitude) سے تبدیل ہو کر خالصتاً نسبت (Relation) ہو جانا' حقیقی طور پر خوارزمی' تحریک حساب (Arithmatic) سے الجبرے (Algebra) کی طرف سفر سے آغاز ہوا۔ البیرونی اس سمت میں یقیناً آگے بڑھا' جسے سپنگلر سنینی (Chronological) عدد سے موسوم کرتا ہے جو ہمارے ذہن کے سفر کو موجود (Being) سے ہستی (Becoming) کے راستے پر

Marfat.com

ڈالتا ہے۔ بلاشبہ یورپی ریاضی میں حالیہ واقعات زمان کو اس کے زندہ تاریخی کردار سے محروم کر رہے ہیں اور اس کو محض مکان کا ایک نمائندہ بنا رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وائیٹ ہیڈ (Whitehead) کا نظریہ اضافیت (Relativity) مسلم طلبا کے لیے آئن سٹائن (Einstein) سے زیادہ جاذبیت رکھتا ہے آئین سٹائن کے نظریے میں زمان اپنا خصوصی کردار دوران کھو بیٹھتا ہے' اور پُراسرار طور پر اپنے آپ کو مکان کی پہنائیوں میں گم کر لیتا ہے۔

ریاضیاتی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ اسلام میں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں ارتقا کا خیال رفتہ رفتہ صورت پذیر ہو رہا ہے۔ وہ جاحظ (Jahiz) تھا' جس نے سب سے پہلے پرندوں کی زندگی میں وہ تبدیلی نوٹ کی تھی' جو نقلِ مکانی کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ بعد میں ابن مسکویہ (Ibn Maskwaih) نے' جو البیرونی کا ہمعصر تھا' اس کو زیادہ متعین نظریے کی صورت عطا کی اور اسے اپنے دینیاتی کام میں شامل کیا' اس تصنیف کا نام ''الفوز الاصغر'' ہے۔ میں یہاں ابن مسکویہ کے ارتقا کے مفروضے کا خلاصہ پیش کرتا ہوں' اس کی سائنسی قدر و قیمت کے باعث نہیں' بلکہ اس روشنی کے باعث جو وہ اسلامی فکر کی حرکت کی سمت ظاہر کرنے کے لیے فراہم کرتا ہے۔

ابن مسکویہ کے نزدیک نباتاتی زندگی' اپنے ارتقا کی سب سے نچلی سطح پر دوبارہ پیدائش اور افزائش کے لیے بیج کی ضرورت نہیں رکھتی' یہ نباتاتی زندگی معدنیات سے محض اس قدر مختلف ہے کہ اس میں وہ حرکت کرنے کی تھوڑی سی قوت ہے' جو اعلیٰ تر صورتوں میں نشوونما پاتی ہے اور اپنا مزید انکشاف ان پودوں میں کرتی ہے' جو شاخیں نکالتے ہیں' اور اپنی نوع کی افزائش کے لیے بیج کو ذریعے کے طور پر استعمال کرتے ہیں' حرکت کی قوت رفتہ رفتہ آگے کی طرف بڑھتی ہے' حتیٰ کہ ہم درختوں تک پہنچ جاتے ہیں' جن کا تنا ہوتا ہے' پتے ہوتے ہیں اور پھل ہوتا ہے' ارتقا کی اعلیٰ منزل میں پودوں کی زندگی کی وہ صورتیں ظاہر ہوتی ہیں' جن کو اپنی نشوونما کے لیے بہتر زمین اور آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ انگور اور کھجور اس ترقی کی آخری منازل ہیں اور ان کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ کھجور میں جنسی امتیاز واضح طور پر ظاہر ہو جاتا ہے' وہ جڑوں اور ریشوں (Fibres) کے علاوہ ایسی شے بھی پیدا کرتے ہیں' جس کے اوصاف حیوانی دماغ سے مماثلت رکھتے ہیں اور اس کی سالمیت (Integrity) پر کھجور کے درخت کی زندگی کا دارو مدار ہوتا ہے یہ نباتاتی زندگی کی ترقی کی اعلیٰ ترین سطح ہے اور حیوانی زندگی کی تمہید ہے۔ حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین کی پیوستگی سے آزادی ہے' جو شعوری حرکت کا آغاز ہے۔ یہ حیوانیت کا

Marfat.com

ابتدائی درجہ ہے' جس میں چھونے کی حس (لامسہ) اولین ہے اور دیکھنے کی حس (بصارت) سب سے آخر میں ظاہر ہوتی ہے۔ حیات کی نشوونما کے ساتھ حیوان حرکت کرنے کی آزادی حاصل کر لیتا ہے' جیسے کیڑے مکوڑے رینگنے والے جانور' چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں' حیوانیت چوپائیوں (Quadrupeds) میں گھوڑے تک پہنچ کر اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے؟ پرندوں میں یہ منزل عقاب (Flacon) ہے اور آخر کار بوزنوں (Apes) کی صورت میں وہ انسانیت کے دروازے پر دستک دینے لگتی ہے اور یہ انسان کی ارتقائی سطح سے محض ایک درجہ کم ہے۔ اس کے بعد کا ارتقا فعلیاتی تبدیلیاں لاتا ہے' جس میں امتیاز کرنے کی قوت اور روحانیت بڑھ جاتی ہے اور انسانیت بربریت سے نکل کر تمدن میں داخل ہو جاتی ہے۔

لیکن اصل میں یہ روحانی نفسیات ہے (جس کے نمائندے) عراقی اور جاہ محمد پارسا ہیں' جو ہمیں مکان وزماں کے مسئلے کے جدید نقطۂ نظر کے بہت قریب لے آتے ہیں' عراقی کے نظریہ مراتب زمانی (Time startifications) کا ذکر ہم پہلے بھی کر چکے ہیں' اب میں آپ کے سامنے اس کے نظریہ مکانی کی تلخیص پیش کروں گا۔

عراقی کے نزدیک خدا کے حوالے سے کسی نہ کسی طرح کے مکان کا وجود قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے ظاہر ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مَايَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا

"کیا تم کو خبر نہیں ہے کہ زمین اور آسمانوں کی ہر چیز کا اللہ کو علم ہے' کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ تین آدمیوں میں کوئی سرگوشی ہو اور ان کے درمیان چوتھا اللہ نہ ہو' پانچ آدمیوں میں سرگوشی ہو اور ان کے اندر چھٹا اللہ نہ ہو' خفیہ بات کرنے والے خواہ اس سے کم ہوں یا زیادہ جہاں بھی وہ ہوں اللہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔" (58:7۔ المجادلہ)

وَمَا تَكُوْنُ فِيْ شَاْنٍ وَّمَا تَتْلُوْا مِنْهُ مِنْ قُرْاٰنٍ وَّلَا تَعْمَلُوْنَ مِنْ

Marfat.com

عَمَلٍ اِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوْدًا اِذْ تُفِيْضُوْنَ فِيْهِ ؕ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَّبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى الْاَرْضِ وَلَا فِى السَّمَآءِ وَلَآ اَصْغَرَ مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْبَرَ اِلَّا فِىْ كِتٰبٍ مُّبِيْنٍ

''اے نبی! تم جس حال میں ہوتے ہو اور قرآن میں سے جو بھی سناتے ہو اور لوگو! جو کچھ تم کرتے ہو اس سب کے دوران ہم تم کو دیکھتے ہیں' کوئی ذرہ برابر چیز آسمان اور زمین میں ایسی نہیں ہے' نہ چھوٹی نہ بڑی' جو تیرے رب کی نظر سے پوشیدہ ہو اور ایک صاف دفتر درج نہ ہو۔'' (10:61۔ الیونس)

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَاتُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ

''ہم نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں ابھرنے والے وسوسوں تک کو ہم جانتے ہیں' ہم اس کی رگِ گردن سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں۔'' (50:16۔ق)

یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ قرابت (Proximity)' اتصال' (Contact) باہم افتراق (Mutual separation) ایسے الفاظ ہیں' جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے' ذات باری تعالیٰ پر نہیں۔ حیاتِ خداوندی پوری کائنات کے ساتھ رشتہ قائم کئے ہوئے ہے اور یہ ویسی ہی مماثلت ہے' جیسی کہ روح کی جسم کے ساتھ ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوجود نہ روح جسم کے اندر ہوتی نہ باہر' نہ اس کے قریب نہ اس سے الگ۔ اس کے باوجود جسم کے ہر ذرے کے ساتھ اس کا رشتہ حقیقی ہے۔ اس اتصال کا تصور کرنا مشکل ہے' سوائے اس کے کہ کسی ایسی مکان کے بارے میں سوچا جائے' جو روح جیسی لطیف شے کے لیے موزوں ہوں۔ حیاتِ خداوندی کی نسبت سے مکان کے وجود سے انکار نہیں کیا جا سکتا' صرف یہ احتیاط ضروری ہے کہ مکان کی قسم متعین کی جائے کہ اس سے خدا کے مطلق ہونے میں کوئی فرق نہ آئے' مکان کی تین اقسام ہیں' مادی اجسام کا مکان' غیر مادی ہستیوں کا مکان اور وہ مکان جس کا تعلق خدا کے ساتھ ہے۔ مادی اجسام کا مکان

Marfat.com

مزید تین حصوں میں تقسیم ہوسکتا ہے' پہلا بڑے بڑے اجسام کا مکان' جس میں ہم وسعت کا اثبات کرتے ہیں' اس مکان میں حرکت کرنے میں وقت لگتا ہے' اجسام اپنی اپنی جگہ کو مضبوطی سے گھیرے ہوئے ہوتے ہیں اور منتقل ہونے میں مزاحمت کرتے ہیں۔ دوسرا لطیف اجسام کا مکان ہے جیسے ہوا اور آواز' اس مکان میں اجسام ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے ہیں اور ان کی حرکت کی پیمائش زمان کے حوالے سے ہوسکتی ہے' جو بڑے اجسام کے وقت سے بہرحال مختلف ہوتا ہے۔ تیسرا روشنی کا مکان ہے' سورج کی روشنی فوراً ہی زمین کے دور دراز کونوں تک پہنچ جاتی ہے۔ لہذا روشنی کی رفتار میں آواز کا وقت تقریباً صفر ہو جاتا ہے' بہر حال ایک اس سے بھی زیادہ موثر استدلال موجود ہے۔ جو بتی کی روشنی کمرے میں ہر طرف پھیل جاتی ہے اور وہ ہوا کو بالکل پریشان نہیں کرتی اور یہ شے بھی ظاہر کرتی ہے کہ یہ روشنی کا مکان ہوا کے مکان سے زیادہ لطیف ہے' جو روشنی کے مکان میں داخل ہی نہیں ہوسکتا' اگر یہ تمام مکان ایک دوسرے کی قرابت میں موجود رہتے ہیں' تو یہ ممکن نہیں ہے ان میں امتیاز کیا جا سکے۔ البتہ خالصتاً خردمندانہ تجزیے یا روحانی واردات میں ایسا کرنا ممکن ہے۔ پھر گرم پانی میں دو متضاد...... آگ اور پانی...... یوں لگتا ہے' جیسے ایک دوسرے میں داخل ہو گئے ہیں مگر یہ تو اپنی اپنی فطرت کے پیش نظر ایک ہی مکان میں موجود نہیں ہو سکتے! اس حقیقت کی تشریح ممکن نہیں' سوائے اسکے کہ یہ فرض کیا جائے کہ دو جوہروں کے مکان' اگرچہ ایک دوسرے کے بے حد قریب ہیں' تاہم الگ تھلگ ہیں۔ مگر فاصلے کا عنصر مکمل طور پر غائب نہیں ہے' یہ امکان بھی نہیں ہے کہ روشنی کے مکان میں وہ باہم فراہم ہوں۔ موم بتی کی روشنی ایک مخصوص مقام تک سفر کرتی ہے اور ایک ہی کمرے میں سو موم بتیوں کی روشنی ایک دوسرے میں خلط ملط ہو جاتی ہے مگر ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے نہیں ہٹاتی۔

ان طبیعی اجسام کے بیان کے بعد' جو کسی نہ کسی حد تک لطافت کے حامل ہوتے ہیں' عراقی مختصر طور پر مکان کی ان بڑی بڑی اقسام کی تشریح کرتا ہے' جو غیر مادی ہستیوں کی آماجگاہ ہیں' مثلاً فرشتے' اس مکان میں فاصلے کا عنصر مکمل طور پر ختم نہیں ہو جاتا' کیونکہ غیر مادی ہستیاں جو آسانی سے پتھر کی دیواروں میں سے گذر جاتی ہیں مگر وہ حرکت سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکتیں جو عراقی کے نزدیک نامکمل روحانیت کی شہادت ہے۔ مکانی آزادی کے جہانِ کل کی اعلیٰ ترین منزل تک انسانی روح ہی کی رسائی ہے' جو اپنے یکتا جوہر میں نہ سکون میں ہے' نہ حرکت میں۔ چنانچہ مکان لامتناہی اقسام میں سے گذرتے ہوئے' ہم مکانِ خداوندی تک آ جاتے ہیں' جو ہر

Marfat.com

طرح کے ابعاد (Dimensions) سے مطلقاً آزاد ہے اور تمام لامتناہیوں کا نقطۂ اتصال تشکیل دیتا ہے۔

عراقی کے تصورات کی اس تلخیص سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ ایک روشن خیال مسلم صوفی نے کس طرح خردمندانہ طریقے سے اپنی روحانی واردات زمان و مکان کی یہ توجیہ اس عہد میں کی جسے جدید دور کی ریاضی اور طبعیات کے تصورات اور نظریات کے بارے میں کچھ معلوم نہیں تھا۔ عراقی حقیقی طور پر اس کوشش میں مصروف نظر آتا ہے کہ وہ مکان کے تصورِ ظہورِ حرکی (Dynamic appearance) تک پہنچ جائے۔ اس کا ذہن مبہم طور پر ہی سہی اس کوشش میں مصروف نظر آتا ہے کہ وہ زمان کے تصورِ تسلسل (Continuum) لامتناہی تک رسائی حاصل کر لے مگر وہ اپنے خیالات کے مضمرات (Implications) سے پوری طرح واقف نہیں تھا' کچھ تو اس لیے کہ وہ ریاضی دان نہیں تھا اور کچھ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ اس کے قدرتی تعصبات جو ارسطو کے نظریہ جامد کائنات کے حق میں تھے' اس کی راہ میں حائل تھے۔ پھر یہ بھی کہ اس کی فوق المکان (Superspatial) کی توجیہ میں ''یہاں'' (Here) اور فوق الادوام (Super- eternal) ''اب'' (Now) جن کا تعلق مطلق حقیقت سے تھا' مکان زمان کے جدید تصور کی طرف اشارہ کرتا ہے' جو پروفیسر الگزینڈر (Professor Alexander) نے اپنے خطبات بعنوان ''مکان' زمان اور خدا'' (Time, space and Deity) میں ہر شے کا سرچشمہ (Matrix) ٹھہرایا تھا۔ اگر زیادہ گہری بصیرت سے زمان کی نوعیت کو دیکھا جاتا' تو پھر عراقی کو اندازہ ہو جاتا کہ وہ دونوں میں سے زیادہ بنیادی حیثیت کا حامل ہے اور یہ کہنا محض استعارہ نہیں ہے جیسا کہ پروفیسر الگزینڈر کہتا ہے کہ زمان' مکان کا ذہن ہے۔ عراقی' کائنات کی نسبت سے خدا کا تصور' انسانی جسم اور روح کے رشتے سے مماثل سمجھتا ہے' مگر اس خیال تک فلسفے کے ذریعے سے پہنچنے کی بجائے' وہ واردات کے زمانی مکانی پہلوؤں کے ذریعے پہنچتا ہے' اس کی بنیاد صرف وہ تفکر ہے جو اس نے روحانی واردات کی بنیاد پر کیا ہے۔ یہ کافی نہیں ہے کہ مکان اور زمان کو ایک گم ہوتے ہوئے نقطے لمحے (Point-instant) میں ضم کر دیا جائے۔ وہ جادہ فلسفہ جو اس خدا کی طرف جاتا ہے' جو کائنات کا ہمہ جہت نفس (Omnipsyche) ہے' اس زندہ خیال سے منکشف ہوتا ہے' جو مکان' زمان کا اساسی اصول ہے۔ بے شک عراقی کے ذہن کی سمت درست تھی' لیکن اس کے ارسطوانہ (Aristotelian) تعصبات' جن کے ساتھ نفسیاتی تجزیے کا

Marfat.com

فقدان بھی شامل تھا' اس کے راستے کی دیوار بن گئے۔ اس خیال کے ساتھ کہ زمانِ خداوندی تغیر سے بالکل عاری ہے۔ یہ ایک ایسا نظریہ ہے' جو بظاہر بھی شعوری واردات (Conscious Experience) کے نامناسب تجزیے پر مبنی ہے۔ یہ اس کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ زمانِ خداوندی اور زمانِ متسلسل میں رشتہ تلاش کرسکتا اور پھر اس انکشاف کے ذریعے' وہ اس اساسی اسلامی خیال تک رسائی حاصل کرتا' جسے مسلسل تخلیق (Continuous creation) کہتے ہیں اور جس کا مطلب پھلتی پھولتی ہوئی کائنات ہے۔

چنانچہ مسلم فکر کی تمام راستے کائنات کے حرکی تصور میں یکجا ہوتے ہیں۔ اس نقطہ نظر کو ابن مسکویہ کے نظریۂ حیات' بطور ارتقائی حرکت سے اور بھی تقویت ملتی ہے' ابن خلدون (Ibn Khaldun) کا نظریۂ تاریخ بھی اسی سمت میں اشارہ کرتا ہے۔ تاریخ یا قرآن کی زبان میں ایام اللہ (خدا کے دن) انسانی علم کا تیسرا ذریعہ ہیں' یہ قرآن کی لازمی تعلیمات میں سے ایک ہے کہ قوموں کا محاسبہ مجموعی طور پر ہوتا ہے اور وہ اپنے کیے کی جزا' اب اور یہیں بھگت لیتی ہیں۔ اس قصے کو قائم کرنے کے لیے قرآن بار بار تاریخی واقعات کا ذکر کرتا ہے کہ قاری ماضی اور حال کے انسانی تجربات پر غور کرے۔

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰی بِاٰیٰتِنَآ اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَکَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ۵ وَذَکِّرْهُمْ بِاَیّٰمِ اللّٰهِ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّکُلِّ صَبَّارٍ شَکُوْرٍ

''ہم اس سے پہلے موسیٰ کو بھی اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیج چکے ہیں۔ اسے بھی ہم نے حکم دیا تھا کہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لا اور انہیں تاریخ الٰہی کے سبق آموز واقعات سنا کر نصیحت کر۔ ان واقعات میں بڑی نشانیاں ہیں' ہر اس شخص کے لیے جو صبر اور شکر کرنے والا ہے۔'' (14:5۔ ابراہیم)

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ یَعْدِلُوْنَ o وَالَّذِیْنَ کَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ o وَاُمْلِیْ

Marfat.com

لَهُمْ اِنَّ كَيْدِىْ مَتِيْنٌ

''ہماری مخلوق میں ایک گروہ ایسا بھی ہے' جو ٹھیک حق کے مطابق ہدایت اور حق ہی کے مطابق انصاف کرتا ہے۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے ہماری آیات کو جھٹلایا ہے' تو انہیں ہم بتدریج ایسے طریقے سے تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ انہیں خبر تک نہ ہو گی' میں ان کو ڈھیل دے رہا ہوں' میری چال کا کوئی توڑ نہیں۔'' (7:181:183۔الاعراف)

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ

''تم سے پہلے بہت سے دور گزر چکے ہیں' زمین میں چل پھر کر دیکھ لو کہ ان لوگوں کا کیا انجام ہوا' جنہوں نے (اللہ کی ہدایت) کو جھٹلایا۔'' (3:137۔آل عمران)

اِنْ يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ وَ تِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَآءَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِيْنَ

''اس وقت اگر تمہیں چوٹ لگی ہے' تو اس سے پہلے ایسی ہی چوٹ تمہارے مخالف فریق کو بھی لگ چکی ہے' یہ تو زمانے کے نشیب و فراز ہیں' جنہیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں' تم پر یہ اس وقت لایا گیا کہ اللہ دیکھنا چاہتا تھا کہ تم میں سچا مومن کون ہے اور ان لوگوں کو چھانٹ لینا چاہتا تھا' جو واقعی (راستی) کے گواہ ہیں...... کیونکہ ظالم لوگ اللہ کو پسند نہیں۔'' (3:140۔آل عمران)

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ

''ہر قوم کے لیے ایک مہلت مقرر ہے'' (7:34۔الاعراف)

Marfat.com

آخری آیت زیادہ مخصوص تاریخی تعمیم کی ایک مثال ہے' اس کی لطیف تشکیل' اس امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انسانی معاشرتی کو ایک نامیے کے طور پر دیکھا جائے اور اس کی پرکھ میں سائنسی رویہ اختیار کرنے کا امکان پیدا کیا جائے' چنانچہ یہ سوچنا انتہائی بڑی غلطی ہوگی کہ قرآن میں نظریۂ تاریخ کی کوئی بنیاد موجود نہیں' حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے (Prolegmena) کی ساری روح زیادہ اس القا (Inspiration) کا ایک تاثر لگتی ہے' جو مصنف نے لازماً قرآن ہی سے حاصل کیا ہوگا۔ جب وہ عادات اور خصائل کا اندازہ لگاتا ہے' تو وہ کسی طرح بھی کم سطح پر قرآن سے استفادہ نہیں کرتا' مثال کے طور پر اس کا ایک طویل بیان ہے جس میں عرب قوم کے خصائل پر کا تخمینہ لگایا گیا ہے۔ یہ سارا پیراگراف قرآن کی مندرجہ ذیل آیت ہی کی محض ایک تفسیر ہے۔

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّنِفَاقًا وَّ اَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ o وَ مِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ ط عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ ط وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ

''یہ بدوی عرب کفر (Unbelief) ونفاق (Dissimulation) میں زیادہ سخت ہیں اور ان کے معاملے میں اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ اس دین کی حدود سے ناواقف رہیں' جو اللہ نے اپنے رسول (Apostle) پر نازل کیا ہے' اللہ سب کچھ جانتا ہے اور حکیم ودانا ہے' ان بدویوں میں' ایسے ایسے لوگ موجود ہیں جو راہ خدا میں کچھ کرتے تو اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹی سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں زمانے کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں' حالانکہ بدی کا چکر خود انہی پر مسلط ہے اور اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔'' (9:97-98۔ التوبہ)

بہرحال قرآن کی تاریخ میں دلچسپی یہ ہے کہ انسانی علم کے ذریعے کے طور پر اسے محض تاریخی تقسیم کی سطح پر نہ رہنے دیا جائے' بلکہ آگے بڑھایا جائے۔ اس نے ہمیں تاریخی تنقید کا ایک

Marfat.com

بنیادی اصول بھی فراہم کر دیا ہے۔ چونکہ ان حقائق کو اکٹھا کرنے میں صحت کا پیش نظر رکھا جانا ضروری ہے' جو مادی تاریخ تشکیل کرتے ہیں' تاریخ کی بطور سائنس ایک ''ایسی شرط'' ہے جسے ختم نہیں کیا جا سکتا اور علم کے حقائق کی صحت کا دارومدار ان لوگوں پر ہے' جو ان کو بیان کرتے ہیں' تو سب سے پہلا تنقیدی تاریخ کا اصول یہ ہے کہ رپورٹ کرنے والے کا ذاتی چال چلن کیسا ہے' کہ یہ ایک اہم عنصر ہے' جسے شہادت میں پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِنۡ جَآءَكُمۡ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوۡۤا

''اے لوگو! جو ایمان لائے ہو' اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔'' (49:6۔ الحجرات)

یہ اس آیت میں مضمر اصول ہی کا اطلاق تھا کہ رسول کریم کی روایت کے راویوں نے رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قواعد مرتب کر لیے اسلام میں حس تاریخ کی نشوونما جس طرح ہوئی' یہ بجائے خود ایک نہایت ہی دلچسپ موضوع ہے۔ قرآن کا بار بار تجربے کی طرف رجوع کرنا اور رسول کریم کی حدیث کا قطعی صحت کے ساتھ لازماً بیان ہونا' اور یہ خواہش کہ آنے والی نسلوں کو القا کے مستقل سرچشمے مہیا کر دیے جائیں۔ ان تمام عوامل نے ایسے لوگ پیدا کرنے میں حصہ لیا' جن میں' ابن اسحاق (Ibn Ishaq)' طبری (Tabari) اور مسعودی (Masudi) شامل ہیں۔ لیکن تاریخ ایسے فن کے طور پر جو قاری کے دل میں آگ لگا دے' تاریخ کی ترقی کی محض ایک ایسی منزل ہے' جس کے بعد تاریخ سائنس بن جاتی ہے۔ تاریخ کو سائنسی طریقے سے لکھنے کے امکان کا مطلب' وسیع تجربہ عملی عقل (Practical reason) کی عظیم تر پختہ کاری' (Maturity) اور سب سے بڑھ کر مخصوص بنیادی خیالات کا شعور (Realization) جو حیات اور زمان کے ساتھ علاقہ رکھتے ہوں۔ یہ خیالات دو بڑے تصورات پر مبنی ہیں اور دونوں کی اساس قرآن کی تعلیمات ہیں۔

1۔ وحدتِ ماخذ حیات (The Unity of Human Origin)

قرآن کہتا ہے ''اور ہم نے تخلیق کیا ہے' تم سب کو زندگی کے ایک ہی سانس کے ساتھ۔'' مگر نامیاتی وحدت (Organic unity) کے طور پر زندگی کا ادراک بہت آہستہ روی

Marfat.com

سے حاصل ہوتا ہے اور اپنی نشوونما کے لیے اس بات پر انحصار کرتا ہے کہ لوگ دنیا کے واقعات کی مرکزی رو میں داخل ہوں۔ مسلمانوں کو یہ موقعہ اس وقت میسر آیا جب ان کی مملکت کی افزائش بے حد تیزی سے ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام سے بہت پہلے عیسائیت انسانی مساوات کا پیغام لے کر آ چکی تھی، لیکن عیسائی روم نے کبھی اس خیال کے عروج وزوال پر پوری طرح گرفت نہیں کی تھی کہ پوری انسانیت ایک وحدت نامیہ بھی بن سکتی ہے! جیسا کہ فلنٹ (Flint) بجا طور پر کہتا ہے۔

> "کسی عیسائی مصنف اور اس سے بھی کم کسی رومن سلطنت کے باشندے کو بھی یہ توفیق نہ تھی کہ اس کے پاس انسانی اتحاد کا تصور عمومی اور غیر مرئی سطح سے بالا ہو۔"

روم کے دنوں سے اب تک اس خیال نے کوئی گہرائی حاصل نہیں کی اور نہ ہی اس کی جڑیں یورپ میں پھیلی ہیں۔ اس کے برعکس علاقائی قومیت (Territorial Nationalism) کو عروج حاصل ہوا ہے اور اس نے اس چلن پر زور دیا ہے، جسے قومی خواص (National Characteristics) کہا جاتا ہے اور اس کے باعث یورپ کے آرٹ اور ادب میں وسیع انسانی عنصر کو قتل ہی کیا گیا ہے۔ مگر اسلام کے ساتھ معاملہ اس سے بالکل برعکس تھا۔ یہاں یہ خیال نہ تو کوئی فلسفیانہ تصور تھا اور نہ ہی شاعرانہ خواب۔ معاشرتی تحریک کے طور پر اسلام کا مقصد اس خیال کو مسلمانوں کے روزمرہ کا حصہ بنانا تھا اور خاموشی سے اور ان دیکھے طریقے سے اسے ثمر آور کرنا تھا۔

2۔ زمان کی سچائی کا گہرا احساس، اور زندگی کا یہ تصور کہ زمان میں ایک مسلسل حرکت ہے۔

یہی وہ تصورِ حیات وزمان ہے، جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کا دلچسپی کا مرکزی نقطہ ہے۔ جو فلنٹ کی اس مدح (Eulogy) کو درست ثابت کرتا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن (Augustine) اس کے ہمسر نہیں تھے اور دوسرے لوگ تو اس قابل بھی نہیں کہ ان کا نام ہی

Marfat.com

اس کے ساتھ لیا جائے۔ جو بات میں نے اوپر بیان کی ہے' اس کا مطلب یہ نہیں لیا جانا چاہیے کہ میں نے ابن خلدون کی بدعتِ فکر سے انکار کیا ہے۔ جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں' یہ ہے کہ اگر اس سمت کو پیش نظر رکھا جائے' جس میں اسلامی ثقافت نے اپنا افشا کیا ہے' تو ممکن طور پر وہ کوئی مسلمان ہی ہو سکتا تھا' جو تاریخ کو جاری عملِ اجتماعی حرکت (Continuous collective movement) اور زمان کی اندر ایک ناگزیر (Inevitable) کارفرمائی سمجھتا۔ تاریخ کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کا دلچسپ پہلو یہ ہے کہ ابنِ خلدون عملِ تغیر کی تعبیر کیسے کرتا ہے' اس کی یہ تعبیر لامتناہی اہمیت کی حاصل ہے' اس کی وجہ یہ مضمرات ہیں کہ تاریخ زمان کے دوران' ایک مسلسل حرکت کے طور پر' ایک خالصتاً تخلیقی حرکت ہے اور وہ کوئی ایسی حرکت نہیں ہے جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو' ابن خلدون کوئی ماہر مابعدالطبیعیات نہیں تھا' بلکہ وہ تو مابعدالطبیعیات کے خلاف تھا۔ لیکن اس کے تصورِ زمان کی نوعیت کے پیش نظر ہم اسے برگساں (Bergson) کا پیشرو شمار کر سکتے ہیں۔ ہم اس تعبیر کے خردمندانہ سوابق (Antecedents) پر جو اسلامی ثقافتی تاریخ میں واقع ہوئے' پہلے ہی بحث کر چکے ہیں۔ قرآن میں ''دن اور رات کے تبدیل ہونے کا تصور' اس حقیقت مطلق کی علامت ہے' جو ہر لحہ اک نئی شان کے ساتھ اپنا ظہور کرتی ہے اور مسلم مابعدالطبیعیات کا یہ رجحان کہ وقت کو معروض (Objective) تسلیم کیا جائے۔ ابن مسکویہ کی یہ تعبیرِ حیات کہ وہ ارتقائی حرکت ہے اور آخر میں البیرونی کا فطرت کی تعبیر کے بارے میں ایک خاص نقطہ نظر کہ وہ عملِ شدن (Process of Becoming) ہے۔ یہ سبھی کچھ ابن خلدون کی خردمندانہ وراثت ہی کی تشکیل ہے۔ اس کی سب سے بڑی خوبی اس کا باریک بین ادراک تھا' اور اس کے بعد منظم اظہار' ثقافتی تحریک کی اس روح کا' جس کی ایک ذہین پیداوار' وہ خود بھی تھا' اس کے انتہائی ذہین اور فطین کام میں' قرآن کی ردِ کلاسیک روحِ یونانی فکر پر اپنی آخری اور حتمی فتح حاصل کرتی ہے' کیونکہ یونانیوں کے نزدیک وقت یا تو غیر حقیقی تھا' جیسا کہ افلاطون اور زینو (Zeno) نے کہا یا دائرے میں گھومتا تھا' جیسا کہ ہراقلیطس (Heraclitus) اور رواقین (Stoics) کا تصور تھا۔ اس کے آگے بڑھتے ہوئے تخلیقی اقدام کا تخمینہ لگانے کے لیے خواہ کوئی بھی معیار کیوں نہ مقرر کیا جائے' اپنے طور پر حرکت کو اگر اسے دائرہ میں تصور کیا جائے' تو پھر وہ تخلیقی نہیں رہتی' دوامی تکرار دوامی تخلیق نہیں ہے وہ دوامی اعادہ (Eternal Repetition) ہے۔

Marfat.com

اب ہم اس قابل ہیں کہ یونانی فلسفے کے خلاف اسلام کی خردمندانہ بغاوت کی اہمیت کا اندازہ کرسکیں' یہ حقیقت کہ یہ بنیادی طور پر خالصتاً دینیاتی دلچسپیوں کے باعث پیدا ہوئی' یہ ظاہر کرتی ہے کہ قرآن کی ردِکلاسیک روح نے اپنا زور اس کے باوجود دکھا دیا کہ بہت سے مفکرین نے تو بات یوں شروع کردی تھی کہ وہ قرآن کی توجیہ یونانی فکر کی روشنی میں کرنا چاہتے تھے۔

اب ایک نہایت افسوس ناک غلط فہمی کا ازالہ باقی ہے' جو سپنگلر کی مقبول کتاب ''مغرب کا زوال'' کے باعث پیدا ہوئی ہے۔ اس نے جو دو ابواب عرب ثقافت کے مسائل کے لیے وقف کیے ہیں' وہ ایشیا کی ثقافتی تاریخ میں بہت ہی اہم اضافہ ہیں' مگر اس کے باوجود ان کی بنیاد' فطرتِ اسلام بحیثیت مذہبی تحریک اور اس سے پھوٹنے والے ثقافتی فعلیت کے بارے میں مکمل غلط فہمی پر ہے' سپنگلر کی بنیادی فکر یہ ہے کہ ہر ثقافت ایک مخصوص نامیہ ہے اور اس کا کوئی تعلق تاریخی طور پر اسے پہلے یا اس کے بعد وقوع ہونے والی ثقافت سے نہیں ہوتا۔ بے شک اس کے نزدیک ہر ثقافت کا چیزوں کو دیکھنے کا مخصوص نقطہ نظر ہوتا ہے اور کوئی بھی شخص جو اس ثقافت سے متعلق نہ ہو' وہ اس کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ اس پریشانی میں کہ کسی نہ کسی طرح' وہ اپنے نظریے کو ثابت کرسکے' اس نے ادھر ادھر سے بے شمار ایسے حقائق اکٹھے کیے ہیں اور پھر ان کی توجیہات بھی یہ ظاہر کرنے کے لیے کیں ہیں کہ یورپ کی ثقافت مکمل طور پر ردِکلاسیک ہے۔ اور یورپ کی یہ ردِ کلاسیک ثقافتی روح اپنی خاص ذکاوت کے باعث یہ مخصوص صورت اختیار کرسکی ہے۔ اس کی وجہ کوئی ایسا مثبت تاثر نہیں ہے' جو اس نے اسلام سے حاصل کیا ہو' اسلامی ثقافت سپنگلر کے نزدیک اپنی روح اور کردار میں مکمل طور پر مجوسی (Magian) ہے۔ موجودہ ثقافت کی روح کے بارے سپنگلر کا نقطہ نظر میرے نزدیک بالکل درست ہے۔ بہرصورت میں نے ان خطبات میں بتانے کی کوشش کی ہے کہ موجودہ زمانے کی ردِکلاسیک روحِ یونانی فکر کے خلاف اسلام کی بغاوت کے باعث حقیقی طور پر پیدا ہوئی ہے۔ ظاہر ہے یہ نقطہ نظر سپنگلر کے لیے کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہوسکتا' کیونکہ یہ ظاہر کرنا بہرحال ممکن ہے کہ موجودہ ثقافت کی ردِکلاسیک روح' اس اثر پذیری کے باعث ہے' جو اس نے اس ثقافت سے حاصل کی' جو اس سے پہلے گذری تھی' اگر ایسا ہو تو پھر سپنگلر کا یہ خیال کہ ہر ثقافت اپنی نشو و نما میں مکمل طور پر آزاد ہوتی ہے' غلط ثابت ہو جائے۔ مجھے ڈر ہے کہ اپنے نظریے کو ثابت کرنے کی دھن میں سپنگلر نے اسلام کی ثقافتی تحریک کے بارے میں اپنی بصیرت کو بری طرح مسخ کرلیا ہے۔

Marfat.com

مجوسی ثقافت کی اصطلاح سے سپینگلر کی مراد اس مشترک ثقافت کا تلازمہ ہے جسے وہ ''مجوسی مذاہب کا گروہ'' کہتا ہے' اس میں یہودیت (Judaism)' قدیم کلدانی (Chaldean) مذہب' ابتدائی عیسائیت' زرتشتیت (Zoroastrianism) اور اسلام پر مشتمل ہے' اس بات سے مجھے انکار نہیں ہے کہ اسلام پر مجوسیت کا ایک غلاف چڑھ گیا ہے۔ بے شک میرے ان خطبات کا بڑا مقصد یہ ہے کہ اسلام کی اس روح کی بصیرت حاصل کی جائے' جو مجوسیت کی چڑھی ہوئی تہوں سے آزاد ہو جو میرے خیال میں سپینگلر کو راہ سے بھٹکانے کا سبب بنی ہے' زمان کے سلسلے میں اسلامی فکر اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ''میں'' کا تصور ایک آزاد مرکز واردات کے طور پر' جو اس نے نظر انداز کیا ہے' انتہائی افسوس ناک ہے۔ بجائے اس کے کہ مسلم فکر کی تاریخ اور تجربے سے روشنی حاصل کی جاتی' اس نے اپنے مواخذے کو زمان کی ابتدا اور انتہا کے بارے میں ادھر ادھر کے اعتقادات پر مبنی کر دیا ہے۔ ذرا تصور تو کیجئے کہ ایک وسیع معلومات والا عالم اسلام کی نام نہاد تقدیریت (Fatalism) کو ثابت کرنے کے لیے' ایسی مشرقی ضرب المثال اور روزمرہ سے مدد لیتا ہے' جیسا کہ آیا ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے' بہرصورت اسلام میں وقت کے تصور کا ماخذ اور نشوونما اور ایغو کی آزاد توانائی پر میں ان خطبات میں کافی کچھ کہہ چکا ہوں۔ یہ تو ظاہر ہی ہے کہ سپینگلر کے اسلام کے بارے میں نقطہ نظر کا جائزہ لینے کے لیے اور یہ دیکھنے کے لیے کہ اسلام سے جو ثقافت ابھری وہ کیا تھی' ایک دفتر چاہیے۔ جو کچھ میں پہلے کہہ چکا ہوں' اس میں اضافہ کرتے ہوئے میں عمومی سطح ایک اور مشاہدہ یہاں پیش کرنا چاہوں گا۔

سپینگلر کا یہ کہنا ہے ''رسول کی تعلیمات کا لب لباب مجوسی ہی تو ہے' خدا ایک ہے۔ ایسے یہواہ (Yahwah) اور اہورمزدا (Ahuramazda) یا مردوک بعل (Marduk-Baal) پکارا گیا' جو اصول خیر ہے اور دوسرے دیوتا یا تو بیکار یا شر ہیں۔ اس نظریے کے ساتھ مسیح کے آنے کی امید متعلق ہو گئی' جیسا کہ الیسعیاہ (Isaiah) میں واضح ہے۔ مگر دوسری بے شمار جگہوں پر اگلی پوری صدی میں پھوٹی پڑتی ہے اور اس کا سبب ایک باطنی ضرورت کا دباؤ ہے۔ مجوسی مذہب کا یہ بنیادی خیال ہے کیونکہ اس میں خیر و شر کی کل کشمکش کا جہانگیر تاریخی تصور چھپا ہوا ہے' اس لیے اس میں شر کی قوت درمیانی وقفے میں کارفرما نظر آتی ہے' مگر خیر' بالآخر روز حساب مکمل فتح حاصل کر لیتا ہے۔ اگر یہی وہ تصور ہے' جو رسول کی تعلیمات بناپر اسلام پر منطبق کر دیا گیا ہے' تو یہ پیش پا افتادہ کج بیانی ہے۔ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں

Marfat.com

کے وجود کو مانتے تھے' صرف وہ ان کی پرستش نہیں کرتے تھے۔ اسلام تو جھوٹے خداؤں کے وجود کو مانتا ہی نہیں' اس سلسلے میں سپینگلر قدر آشنائی کے اس معاملے میں بھی ناکام ہوا کہ وہ اسلام میں ختم نبوت کے خیال کو ثقافتی قدر کے طور پر نہ سمجھ پایا۔ بے شک مجوسی ثقافت کا ایک اہم رجحان مستقل امید ہے' ہمیشہ یہ توقع چلتی رہتی ہے کہ زرتشت ان جنا بچہ (Un-born son) مسیحا یا چوتھی انجیل کا فارقلیط (Paraclete) میں اس سمت کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکا ہوں جس پر چلتے ہوئے' اسلام کے طالب علم کو ختم نبوت کے نظریئے کے ثقافتی معانی تلاش کرنے چاہئیں اور یہی نفسیاتی علاج ہے' اس مجوسی رویے کا جو مستقبل کے انتظار میں ہے اور جس سے تاریخ کا غلط تصور بنتا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے نظریہ تاریخ کی روح کے پیش نظر اس پر زبردست تنقید کی اور میرا ایمان ہے کہ اسلام کی نام نہاد انکشافی بنیاد جو مجوسیوں سے مماثل تھی منہدم کر دی یا کم از کم اس کے نفسیاتی اثرات ختم کر دیے' کیونکہ بنیادی مجوسی خیال جو مجوسی فکر کے دباؤ کے تحت دوبارہ اسلام میں ظاہر ہو گیا تھا۔

Marfat.com

چھٹا خطبہ

اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول

ثقافتی تحریک کے طور پر' اسلام کائنات کے جامد نقطۂ نظر کو رد کرتا ہے اور ایک حرکی نظریے تک پہنچتا ہے۔ بطور اجماعی جذباتی نظام کے' وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے اور خونی رشتوں کو انسانی وحدت کی بنیاد کے طور پر رد کرتا ہے' خونی رشتے زمیں کے ساتھ پیوستگی ہیں' انسانی اتحاد کے لیے خالصتاً نفسیاتی بنیاد کی تلاش' صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ تمام انسانی زندگی اپنی اساس میں روحانی ہو۔ یہ ادراک تازہ وفاداریوں کے لیے تخلیقی ہے اور اس کے ساتھ یہ رسم بھی ضروری نہیں کہ انہیں ضروری قائم رکھا جائے اور انسان کے لیے یہ ممکن بناتا ہے کہ وہ زمین سے نجات (Emancipation) حاصل کرے۔ عیسائیت شروع شروع میں ایک رہبانی نظام کے طور پر ابھری تھی' پھر کونسٹن ٹائن (Constantine) نے یہ کوشش کی کہ اسے ایک نظام اجماع بنا دے۔ ایسا نظام بن سکنے میں ناکام ہونے کے باعث' بادشاہ جولین (Emperor Julian) نے دوبارہ روم کے قدیم خداؤں کی طرف رجوع کیا اور پھر ان پر بعض فلسفیانہ توجیہات کا اطلاق کرنے کی بھی کوشش کی گئی۔ تمدن (Civilization) کے ایک جدید تاریخ دان نے' اس زمانے کی متمدن دنیا کی حالت کا نقشہ کھینچا ہے' جس میں اسلام تاریخ کے سٹیج پر ظاہر ہوا تھا۔

> تب یوں لگتا تھا کہ وہ عظیم تمدن جس نے تشکیل ہونے میں چار ہزار سال
> لگانے تھے تباہی کے کنارے پر کھڑا تھا اور انسانیت بربریت کی طرف

Marfat.com

لوٹنے والی تھی' جہاں ہر قبیلہ اور ہر گروہ دوسرے کے خلاف تھا اور قانون اور تنظیم (Law and order) نام کو بھی نہیں تھے۔ قدیم قبائلی مقتدرہ اپنی قوت کھو چکا تھا' اس لیے پرانے شاہی طریق کار اب اس قابل نہیں رہے تھے کہ ان پر عمل درآمد کیا جا سکے۔ نئی حدود جو عیسائیت نے قائم کی تھیں' ان کے باعث تقسیم اور توڑ پھوڑ ہو رہی تھی۔ بجائے اس کے کہ اتحاد اور تنظیم پیدا ہو۔ یہ وقت المیوں (Tragedy) سے لبریز تھا۔ تمدن اس عظیم الجثہ درخت کی طرح' جس کے برگ و بار دنیا میں دور دور تک پھیل چکے تھے اور جس کی شاخیں فنون' سائنس اور ادب کے سنہرے پھلوں سے لد چکی تھیں' بوسیدہ ہو رہے تھے' اس کا تنا زندگی بخش سپردگی اور تعظیم کے اس کے نہ ہونے کے باعث مردہ ہوتا جا رہا تھا اور اس کی جڑیں گل چکی تھیں' جنگ کی آندھیاں اٹھ رہی تھیں؟ وہ اگر قائم تھا تو پرانی رسوم کے باعث' مگر وہ بھی کسی لمحے ختم ہونے والی تھیں' کیا جذبوں سے بھری ایسی کوئی ثقافت موجود تھی' جو آگے لائی جا سکتی' جو انسانوں کو پھر اکٹھا کر دیتی اور تمدن کو بچا لیتی؟ یہ ثقافت نئی طرح ہی کی کوئی چیز ہونی چاہیے تھی' کیونکہ پرانی حدود (Sanctions) اور رسوم (Ceremonials) مردہ تھیں اور اس طرح کی شے دوبارہ تعمیر کرنا صدیوں طویل کام تھا؟

پھر وہ مصنف آگے چل کر ہمیں یہ بتاتا ہے کہ دنیا کو ایک نئی ثقافت کی ضرورت تھی' جو تخت (Throne) کی ثقافت کی جگہ لے سکے اور ان نظامہائے وحدانی کی جن کی بنیاد خونی رشتے تھے۔ پھر وہ اس میں اضافہ کرتا ہے۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ایسی ثقافت کو عرب سے طلوع ہونا تھا اور وہ بھی اس وقت جب اس کی اشد ضرورت تھی۔ بہرصورت اس منظر میں کوئی شے حیرت انگیز نہیں ہے۔ حیات دنیا وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا خیال رکھتی ہے اور مشکل وقت میں اپنی سمت خود ہی درست کر لیتی ہے۔ یہی وہ شے ہے' جسے مذہب کی زبان میں پیغمبرانہ انکشاف (Revelation) کہا جاتا ہے۔ یہ قدرتی امر تھا کہ وہ ان سادہ لوگوں کے شعور سے برق کی طرح چمکتا' جو کسی بھی پرانی ثقافت کے زیر اثر نہیں تھے اور جغرافیائی طور پر وہ ایسی جگہ پر واقع تھے'

Marfat.com

جہاں تین براعظم ملتے تھے۔ نئی ثقافت نے دنیا کے اتحاد کی بنیاد اصول توحید کو بنایا۔ اسلام' طرزِ حکومت کے طور پر صرف ایک عملی ذریعہ ہے' اس اصول کو انسانوں کی خردمندانہ اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ عنصر بنانے کا۔ وہ خدا کی اطاعت کا طالب ہے' تخت وتاج کا نہیں اور چونکہ خدا تمام روحانی زندگی کی اساسی بنیاد ہے' تو خدا سے وفاداری عملی طور پر' اپنی ہی فطرت کے آدرش (Ideal) سے وفاداری ہے۔ تمام زندگی کی روحانی مطلق بنیاد' جیسا کہ اسلام نے اسے تصور کیا' جاودانی ہے اور اپنا انکشاف تنوع اور تغیر میں کرتی ہے۔ ایک معاشرہ جو حقیقت کے اس تصور پر بنی ہو' اس پر لازم ہے کہ وہ زندگی کی دوامی اور تغیر پذیر اقسام کو یک جان کرے۔ اس کے پاس کوئی دوامی اصول ایسا ہونا چاہیے جو اجتماعی زندگی میں باقاعدگی پیدا کرے کیونکہ دوامی (عنصر) ہمیں ہر دم تبدیل ہوتی ہوئی دنیا میں کھڑا ہونے کے لیے جگہ فراہم کرتا ہے۔ مگر دوامی اصولوں کا مطلب یہ لیا جائے کہ تغیر کے تمام امکانات ان سے خارج ہیں' تو ایسی شے بھی غیر حرکت پذیر ہو جاتی ہے' جو اپنی بنیادی فطرت میں حرکت پذیر ہے' تغیر قرآن کے نزدیک خدا کی نشانیوں میں سے ایک ہے۔ سیاسی اور معاشرتی علوم جو یورپ کی ناکامی کا سبب ہیں' پہلے اصول کو واضح کرتے ہیں اور پچھلے پانچ سو سال میں مسلمانوں کی غیر حرکت پذیری دوسرے اصول کی توضیح ہے۔ چنانچہ اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کیا ہے؟ اسے اجتہاد کہتے ہیں۔

اجتہاد کے لغوی معنی کوشش کرنا ہیں۔ اسلامی قانون کی اصطلاح میں اس کا مطلب اس نقطۂ نظر کے ساتھ کوشش کرنا ہے کہ کسی قانونی سوال پر آزادانہ رائے قائم ہو جائے۔ میرا ایمان ہے کہ یہ خیال قرآن کی اس معروف آیت میں اپنی اساس رکھتا ہے ''اور جو لوگ کوشش کرتے ہیں' ان کو ہم راستہ دکھاتے ہیں'' اور پھر رسول کریم کی ایک حدیث میں' اس کا مطلب زیادہ واضح طور پر متعین ہو جاتا ہے۔ جب معاذ کو یمن کا حاکم مقرر کیا گیا' تو کہا جاتا ہے کہ پیغمبر نے ان سے پوچھا کہ وہ اپنے سامنے پیش ہونے والے مسائل کا حل کیسے تلاش کریں گے' معاذ نے کہا' میں معاملات کو خدا کی کتاب کے مطابق طے کروں گا' لیکن اگر خدا کی کتاب میں اس مسئلے پر کوئی حکم نہ مل سکا تو میں اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق عمل کروں گا۔ لیکن اگر اس کی بھی کوئی مثال موجود نہ ہوئی تو؟ تو پھر میں اپنی سمجھ سے فیصلہ کروں گا۔ تاریخ اسلام کے طلبا یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اسلام کی سیاسی وسعت کے ساتھ منظم قانونی فکر ایک بے حد ضروری لازمہ بن گئی۔ ہمارے پہلے قانونی پیشواؤں نے' جو عرب بھی تھے اور غیر عرب نسلوں سے بھی تعلق رکھتے تھے' دن رات کام کیا'

Marfat.com

حتی کہ جب تمام قانونی فکر کے جمع شدہ خزانے کو یکجا کیا گیا' تو اس کی آخری صورت کو ہمارے مکاتب (Schools) قانون میں تسلیم کر لی گئی' یہ مکاتب فکر اجتہاد کے تین مدارج تسلیم کرتے ہیں۔ قانون سازی میں مکمل اختیار (Authority)' جو عملی طور پر ان تک محدود ہے' جنہوں نے مکاتب کی بنیاد رکھی تھی' اضافی اختیار جس پر عملدرآمد کسی خاص مکتب فکر کی حدود میں ہوتا ہے۔ خصوصی اختیار' اس کے ذریعے وہ قوانین بنائے جاتے ہیں' جن کا اطلاق خاص معاملات پر ہوتا ہے اور جو قانونی پیشواؤں نے متعین نہیں کیے ہوتے۔ اس مقالے میں' میں اپنے آپ کو اجتہاد کے صرف پہلے درجے تک محدود رکھوں گا' یعنی قانون سازی میں مکمل اختیار۔ اہل سنت والجماعت نظریاتی امکان کو اس درجے تک تسلیم کرتے ہیں' مگر عملی طور پر مکاتب کے قائم ہونے کے بعد ان سے انکار ہی کیا گیا ہے۔ حتی کہ مکمل اجتہاد پر ایسی شرائط عائد کر دی گئی ہیں کہ کوئی ایک فرد ممکن طور پر ان کو پورا کر ہی نہیں سکتا۔ یہ رویہ قانون کے اس نظام میں انتہائی عجیب وغریب ہے' جس کی بنیادیں زیادہ تر قرآن نے خود مہیا کر دیں ہیں اور قرآن اساسی طور پر زندگی کے بارے میں حرکی نقطہ نظر رکھتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے ہم اس عقلی (Intellectual) رویے کے اسباب تلاش کر لیں' جس نے اسلام کے قانون کو عملی طور پر جامد حالت میں مقید کر دیا ہے۔ بعض یورپی مصنفین کا خیال ہے کہ قانون اسلام کی اس ساکن حالت کی وجہ ترکوں کا اثر ہے۔ یہ بالکل ہی سطحی نقطۂ نظر ہے' کیونکہ اسلام کا مکتب قانون ترکوں کے اس اثر سے بہت پہلے قائم ہو چکا تھا' جب اسلامی تاریخ پر ترکوں کی اثر پذیری شروع ہوئی۔ میرے خیال میں اصل اسباب درج ذیل ہیں:

1۔ ہم سب اس عقلی تحریک (Rational movement) سے خوب واقف ہیں' جو اسلامی مذہبی ادارے میں عباسیوں کے زمانے میں ظاہر ہوئی اور ان تلخ مباحث سے بھی جو اس کے سبب سے پیدا ہوئے۔ مثال کے طور پر دو گروہوں کے درمیان ایک نکتہ نزاع یہ تھا...... قرآن قدیم ہے یا نہیں! تعقل پسندوں نے اس سے انکار کیا کہ یہ اس عیسائی عقیدے ہی کی ایک صورت ہے' جو کلام کے قدیم ہونے کے بارے میں ہے' اس کے برعکس قدامت پسند مفکرین' جن کی آگے چل کر عباسیوں نے حمایت کی' کیونکہ وہ تعقل پسندی کے مضمرات سے خوفزدہ تھے' ان کا خیال تھا کہ اس بات سے انکار کرنے سے کہ قرآن قدیم ہے' تعقل پسند مسلم معاشرے کی بنیادوں ہی کو متزلزل کر رہے تھے۔ نظام نے مثال کے طور پر علی الاعلان یہ کہہ دیا تھا کہ ابوہریرہ ضعیف راوی

Marfat.com

ہیں۔ چنانچہ جزوی طور پر کچھ تو تعقل پسندی کے حقیقی مقاصد کے بارے میں غلط فہمی کی وجہ سے اور کچھ اس لیے بھی کہ بعض تعقل پسندوں کا فکر بے لگام تھا' قدامت پسندوں نے اس تحریک کو تخریبی قوت جانا اور اسے اسلام کے استحکام اور معاشرتی نظم و نسق کے لیے ایک خطرہ سمجھا' لہذا ان کا بڑا مقصد اسلام کے معاشرتی استحکام کو قائم رکھنا تھا اور اس کے حصول کے لیے جو راستہ ان پر کھلا تھا' وہ یہ تھا کہ شریعت کی مجتمع کر دینے والی قوت کو استعمال کیا جائے اور قانون نظام کی ساخت کو ہر ممکن حد تک سخت کر دیا جائے۔

2۔ رہبانی تصوف (Ascetic Sufism) کا آغاز اور نشوونما' جو رفتہ رفتہ غیر اسلامی رجحان کے زیر اثر پروان چڑھا' خالصتاً تفکرانہ رخ سے بہت حد تک اس رویے کا ذمے دار ہے۔ تصوف نے اپنے خالصتاً مذہبی پہلو میں قدیم فقہا کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف بغاوت کی۔ اس سلسلے میں سفیان ثوری کی مثال دی جا سکتی ہے۔ وہ اپنے زمانے کا ذہین ترین قانونی ذہن تھا اور قانون میں قریب قریب ایک مکتب فکر کا بانی تھا۔ مگر شدت سے روحانی ہونے کے باعث دھول کی طرح خشک۔ ہمعصر قانونی موشگافیاں (Quibbles) اسے رہبانی تصوف کی طرف لے گئیں۔ اپنے تفکرانہ رخ میں' جس کی نشوونما بعد میں ہوئی' تصوف ایک طرح کی آزاد خیالی (Free thought) ہے' جس کا گہرا رشتہ تعقل کے ساتھ ہے' اس نے جو زور ظاہر اور باطن کے امتیاز پر دیا ہے' اس نے ایک بے تعلقی کا رویہ پیدا کیا' ہر اس شے کے ساتھ جس کا تعلق ظاہر (Appearance) کے ساتھ ہے اور حقیقت کے ساتھ نہیں ہے۔

دوسری دنیا کے ساتھ یہ مکمل روحانی تعلق' جو بعد کے تصوف میں پیدا ہوا' اس نے اسلام کے ایک بہت ہی اہم پہلو سے نظریں چرا لیں اور وہ تھا' معاشرتی نظم و نسق اور پھر تصوف نے یہ بھی کیا کہ تفکرانہ رخ کو خیال انگیزی کے بے لگام مواقع فراہم کر دیے اور آخرِ کار اسلام کے بہترین اذہان کو اپنی طرف متوجہ کیا اور اپنے اندر جذب کر لیا' یوں مسلم ریاست عام طور پر ایسے ہاتھوں میں چلی گئی' تو عقلی سطح پر درمیانے درجے کے لوگ تھے' یا اس پر اثر انداز ہونے والے عوامی گروہ تھے' جو سوچتے سمجھتے نہیں تھے' چونکہ اعلیٰ سطح کی شخصیتیں رہنمائی کے لیے موجود نہیں تھیں' لہذا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں تھا کہ بے سوچے سمجھے مکاتب فکر کا تتبع کیا جائے۔

3۔ اور ان سب مسائل کے ساتھ مصیبت یہ بھی آئی کہ بغداد تباہ ہو گیا۔ وہ تیرھویں صدی کے وسط میں مسلمانوں کی خردمندانہ زندگی کا مرکز تھا' یہ صحیح معنوں میں ضرب کاری تھی اور

Marfat.com

سب ہمعصر تاریخ دان تاتاروں کے حملے کو بغداد کی تخریب ہی نہیں سمجھتے' اسلام کے مستقبل کے بارے میں بھی دبے دبے لفظوں کے ساتھ مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ مزید توڑ پھوڑ کے خوف کے باعث جو سیاسی انحطاط کے دور' میں ایک قدرتی شے ہوتی ہے' اسلام کے قدامت پسند مفکرین نے اپنی تمام جدوجہد ایک نقطے پر مرکوز رکھی کہ کسی طرح لوگوں کے لیے ایک جیسی معاشرتی زندگی کا تحفظ کیا جائے اور بڑے شدومد کے ساتھ شریعت میں داخل ہونے والی ان تمام تبدیلیوں کو جو قدیم فقہا کی تھیں' نکال باہر کیا۔ ان کا بنیادی خیال معاشرے میں ترتیب پیدا کرنا تھا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ جزوی طور پر صحیح تھے' کیونکہ تنظیم کسی حد تک اغلاط کی قوتوں کا سدِ باب کرتی ہے' لیکن انہوں نے یہ نہ دیکھا اور جدید علما بھی یہ نہیں دیکھتے کہ لوگوں کی قسمت کا دارومدار بالآخر اتنا تنظیم (Organization) پر نہیں ہوتا' جتنا افراد کی قدر (Worth) اور قوت پر ہوتا ہے۔ ضرورت سے زیادہ منظّم معاشرے میں فرد اس قدر کچلا جاتا ہے کہ اس کا وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ وہ اپنے گرد معاشرتی فکر کی دولت تو جمع کر لیتا ہے' مگر اپنی روح کو کھو دیتا ہے۔ چنانچہ ماضی کی تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کا مصنوعی احیا لوگوں کے انحطاط کے لیے کوئی تریاق مہیا نہیں کرتا۔ جیسا کہ ایک جدید مصنف نے پرمسرت انداز میں لکھا ہے "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ فرسودہ خیالات ان لوگوں میں کبھی طاقت حاصل نہیں کر پاتے جنہوں نے خود ان کو فرسودہ کر دیا ہو۔" لہٰذا ایک ہی موثر قوت باقی رہ جاتی ہے کہ لوگوں میں انحطاط کا سدِ باب کرنے کے لیے' ان افراد کو ابھارا جائے' جو اپنی خودی کی پرورش کرتے ہوں' صرف یہی افراد زندگی کی گہرائی کو منکشف کر سکتے ہیں۔ وہ نئے معیار (Standards) دریافت کرتے ہیں' جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارا ماحول مکمل طور پر ناقابلِ تغیر نہیں' اس میں تبدیلی کی گنجائش موجود ہے۔ یہ رجحان کہ ماضی کی غلط تعظیم کے ساتھ کچھ زیادہ ہی تنظیم متعلق کر دی جائے جیسا کہ تیرھویں صدی کے مسلم قانون دانوں نے مظاہرہ کیا اور بعد میں' یہی شے اسلام کی باطنی تحریک کے برعکس تھی اور آخرکار ابن تیمیہ نے اس کے خلاف زبردست ردِعمل کا مظاہرہ کیا' ابن تیمیہ بے تکان لکھنے والوں اور مسلم مبلغین میں سے ایک تھا' وہ 1263 کو بغداد کی تباہی کے پانچ برس بعد پیدا ہوا۔

ابن تیمیہ کی تربیت حنبلی روایت کے مطابق ہوئی' وہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے اور اس کے ساتھ ہی انہوں نے مکاتب کی قطعیت سے بھی انکار کیا اور پھر اصولِ اولین (First principle) کی طرف لوٹے۔ اس خیال نے کہ ایک تازہ آغاز کیا جائے' ظاہری مکتب قانون

Marfat.com

کے موسس (Founder) ابن حزم کی طرح انہوں نے حنفی تمثیلی اصول استدلال (Reasoning by analogy) یعنی قیاس اور اجماع سے انکار کیا (ان معنوں میں جن معنوں میں پرانے قانون دان اس کو لیتے تھے) کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اجماع ہی ہر طرح کی توہم پرستی کی بنیاد ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس زمانے کی اخلاقی اور ذہنی بدحالی کے پیشِ نظر وہ ایسا کرنے میں حق بجانب تھے۔ سولہویں صدی میں سیوطی نے بھی اجتہاد کے لیے اس استحقاق کا دعویٰ کیا اور ساتھ ہی اس خیال کا اضافہ بھی کیا اور ہر صدی کے شروع میں ایک مجدد کا بھی دعویٰ کر دیا' لیکن ابن تیمیہ کی تعلیمات کی روح نے اپنا بہتر اظہار' بہت اہلیتوں والی اس تحریک میں پایا' جو اٹھارویں صدی میں نجد کے صحرا سے شروع ہوئی' جسے میکڈونلڈ (Macdonald) نے ''اسلام کی زوال پذیر (Decadent) دنیا کا صاف ترین گوشہ'' قرار دیا۔ یہ حقیقی طور پر جدید اسلام میں زندگی کی پہلی دھڑکن ہے' اس تحریک کے فیضان میں بالواسطہ یا بلاواسطہ ایشیا اور افریقہ کی تمام جدید مسلم تحریکوں کے نقوش ملتے ہیں' مثلاً سنوسی تحریک' تحریک اتحاد اسلام' (Pan Islamic movement) بابی تحریک' جسے گویا عرب پروٹسٹنٹزم (Arabian protestanism) کی ایرانی صدائے بازگشت کہنا چاہیے۔ عظیم پابندِ شرع مصلح' محمد ابن عبدالوہاب جو 1700 میں پیدا ہوئے۔ مدینے میں تعلیم حاصل کی' ایران میں سفر کیا' اور آخرکار پوری اسلامی دنیا میں روح کی بیقراری کی آگ پھیلانے میں کامیاب ہوئے' وہ روحانی طور پر ویسے ہی تھے' جیسے کہ غزالی کے شاگرد محمد ابن تومرت (Muhammd Ibn Tumart) تھے۔ ایک بربر پابند شرع مصلح' جن کا ظہور سپین میں مسلمانوں کے زوال کے دوران ہوا اور انہوں نے ایک تازہ امنگ سے روشناس کرایا' اس تحریک کے سیاسی اعمال سے (اس وقت) ہمارا کوئی تعلق نہیں' جس کا خاتمہ محمد علی پاشا کی افواج کے ہاتھوں ہوا' جو شے قابلِ غور ہے' وہ اس کے اندر روحِ آزادی کی کارفرمائی ہے' کیونکہ اندرونی طور پر یہ تحریک بھی اپنی قسم کی قدامت پسندی ہی تھی۔ مگر اس نے مکاتب فکر کی قطعیت سے تو انکار کیا تھا اور بڑے شدومد کے ساتھ ذاتی فیصلے کے حق کی حمایت کی تھی' مگر ماضی کے بارے میں اس کا رویہ غیر تنقیدی تھا اور قانونی معاملات میں انہوں نے اپنا سارا دارومدار حدیثِ نبوی پر رکھا تھا۔

اب ذرا ترکی کی طرف آیئے' ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اجتہاد کا خیال جدید فلسفیانہ فکر کی مدد سے مضبوط اور وسیع کیا گیا' مگر یہ خیال ایک مدت سے ترک قوم کے مذہبی اور سیاسی فکر میں پنپ

Marfat.com

رہا تھا' یہ بات حلیم ثابت (Halim sabit) کے مسلم قانون کے نظریہ نو سے واضح ہو جاتی ہے' اس کی بنیاد موجودہ معاشرتی تصورات ہیں' اگر احیائے اسلام ایک حقیقت ہے اور میرا یہ ایمان ہے کہ یہ حقیقت ہے' ایک روز ہم بھی ترکوں کی طرح اپنی خردمندانہ وراثت کا جائزہ لیں گے۔ اور اگر ہم اسلام کے عمومی فکر میں کسی نئی جہت کا اضافہ نہیں کر سکتے' تو ہم صحت مندانہ قدامت پسند تنقید سے' آزاد خیالی کی اس تحریک کو روکنے کی کوشش ضرور کریں گے جو دنیائے اسلام میں بہت تیزی سے پھیل رہی ہے۔

اب میں آپ کے سامنے ترکوں کے مذہبی' سیاسی فکر کا ایک خاکہ پیش کروں گا' جس سے آپ کو یہ اندازہ ہو جائے گا کہ اس ملک کی جدید فکر اور افعال میں اجتہاد کی قوت کس طرح کارفرما ہے۔ کچھ ہی دنوں پہلے ترکی کی فکر نے دو راستے اختیار کر رکھے تھے' ایک کی نمائندگی نیشنلسٹ پارٹی (Nationalist party) کرتی تھی اور دوسرے کی اصلاح مذہب پارٹی (Party of Religious Reforms) نیشنلسٹ پارٹی کی دلچسپی کا سب سے بڑا نقطہ یہ ہے کہ اسے ریاست سے لگاؤ تھا' مذہب سے نہیں' ان مفکرین کے نزدیک مذہب کا الگ سے کوئی کام نہیں تھا' ریاست ہی قومی زندگی کا لازمی عنصر ہے' جو تمام دوسرے عناصر کی رہنمائی کرتا ہے۔ لہذا انہوں نے ریاست اور مذہب کے منصب کے بارے میں پہلے تمام خیالات کو رد کر دیا' اور اس بات پر زور دیا کہ ریاست اور کلیسا کو ایک دوسرے سے الگ کر دینا ضروری ہے۔ بے شک مذہبی۔ سیاسی نظام کے طور پر اسلامی ساخت اس نقطہ نظر کی اجازت دیتی ہے' اگرچہ ذاتی طور پر میرا خیال ہے کہ یہ فرض کرنا غلطی ہے کہ ریاست کا خیال زیادہ غالب ہے اور اسلامی نظام میں شامل دوسرے تمام خیالات پر حاوی ہے' اسلام میں روحانی اور وقتی دو الگ الگ عالم موجود ہی نہیں' اور کسی بھی فعل کا کردار خواہ غیر مذہبی ہی کیوں نہ ہو' وہ اس ذہنی رویے کی کارفرمائی ہے' جو صاحب عمل تشکیل دیتا ہے۔ یہ فعل کا نظر نہ آنے والا ذہنی پس منظر ہے' جو بالآخر اس کو متعین کرتا ہے۔ ایک فعل وقتی (Temporal) یا دینوی (Profane) ہوتا ہے' اگر اسے زندگی کے پس منظر کی لامتناہی پیچیدگی سے الگ کر کے دیکھا جائے' تو وہ روحانی ہوتا ہے اگر اس کے پیچھے وہ پیچیدگی موجود ہو' اسلام میں وہی ایک حقیقت ہے' جسے اگر ایک رخ سے دیکھا جائے' تو کلیسا ہے اور اگر دوسرے رخ سے دیکھا جائے تو ریاست ہے۔ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ کلیسا اور ریاست ایک شے کے دو پہلو یا اجزا ہیں۔ اسلام ایک واحد حقیقت ہے جو تقسیم نہیں کی جا سکتی' وہ یہ ہے یا وہ

Marfat.com

ہے'اس کا تعلق بدلتے ہوئے نقطۂ نظر کے ساتھ ہے۔ یہ نکتہ انتہائی دوررس ہے اور اس نکتے کو مکمل طور پر بیان کرنا' ہمیں ایک دشوار فلسفیانہ بحث میں الجھا دے گا۔ صرف اتنا کہہ دینا ہی کافی ہے کہ پرانی غلطی انسانی وحدت کو دو مخصوص اور الگ حقیقتوں میں تقسیم کر دینے کے باعث سرزد ہوئی' مگر بہرصورت ان کا ایک نقطۂ اتصال (Point of contact) ہے' اگرچہ وہ اپنے جوہر میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں' حقیقت بہرحال یہ ہے کہ مادہ' زمان ومکان کے حوالے سے روح ہے' وہ وحدت جسے انسان کہا جاتا ہے' ایک جسم ہے' جب آپ اسے خارجی دنیا کے ساتھ عمل پیرا دیکھتے ہیں' وہ ذہن یا روح ہے' جب آپ اسے حقیقی مقصد یا کرداری عینیت کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔ توحید کا جوہر بطور کارآمد خیال' مساوات' استحکام اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ان مثالی اصولوں کو زمان ومکان کی قوتوں میں تبدیلی کرنے کی سعی کرتی ہے۔ وہ مخصوص انسانی تنظیم حاصل کرنے کی جدوجہد ہے۔ صرف انہیں معنوں میں اسلام میں ریاست حکومت الٰہیہ (Theocracy) ہے' مگر ان معنوں میں نہیں کہ اس کا سربراہ زمین پر خلیفۃ اللہ ہو' جو اپنی مفروضہ معصومیت (Infallibility) کے بہانے اپنے مطلق العنان استبداد پر پردہ ڈال سکے۔ اسلام کے نقادوں نے اسی اہم بات کو نظر انداز کیا ہے۔ قرآن کے نزدیک حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کی زندگی وقتی فعلیت پر مشتمل ہے' فطری' مادی اور دنیوی یا غیر مذہبی (Secular) مسائل ہی میں روح کو اپنی کارفرمائی کا موقعہ ملتا ہے۔ چنانچہ جو کچھ دنیوی یا غیر مذہبی ہے' وہ اپنے وجود کی اساس میں مقدس ہے۔ جدید فکر نے اسلام کی بلکہ تمام مذاہب کی عظیم ترین جو خدمت کی ہے' وہ اس تنقید میں مضمر ہے' جسے مادی (Material) یا فطری (Natural) کہا جاتا ہے۔ ایک تنقید جو یہ بتاتی ہے کہ مادے میں کوئی جوہر ہے ہی نہیں' جب تک ہم اس کی جڑیں روحانیت میں تلاش نہ کرلیں۔ کوئی ایسی شے نہیں ہے' جسے ''دنیوی دنیا'' (Profane World) کہا جا سکے۔ اس لیے مادے کی یہ رنگارنگی روح کے لیے انکشاف ذات کا دائرہ کار تشکیل دیتی ہے۔ تمام زمین مقدس ہے' رسول پاک نے کس خوبصورتی سے بات کو بیان کیا ہے یہ تمام زمین ایک مسجد ہے' اسلام کے مطابق ریاست صرف ایک کوشش ہے' انسانی تنظیم میں روحانیت کو بروئے کار لانے کی۔ چنانچہ ان معنوں میں ساری ریاست کی بنیاد محض غلبے پر نہیں ہے' لیکن اگر اس کا مقصد مثالی اصولوں کی کارفرمائی ہو تو اسے حکومت الٰہیہ کہا جائے گا۔

سچ یہ ہے کہ ترک قوم پرستوں نے کلیسا اور ریاست کو الگ الگ کرنے کا تصور یورپ

Marfat.com

کے سیاسی افکار کی تاریخ سے لیا ہے' قدیم عیسائیت کی ابتدا کسی سیاسی یا مدنی وحدت کے طور پر نہیں ہوئی تھی' وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا تھا' اس کا کوئی تعلق شہری مسائل سے نہیں تھا اور رومن مقتدرہ کی اطاعت زندگی کے ہر شعبے میں کی جاتی تھی' اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جب ریاست عیسائی ہو گئی' تو ریاست اور کلیسا مخصوص قوتوں کے طور پر ایک دوسرے کے سامنے کھڑے ہو گئے اور ان کے درمیان حدود قائم کرنے کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔ ایسا کوئی واقعہ اسلام میں ممکن نہیں تھا' کیونکہ اسلام ابتدا ہی سے ایک شہری معاشرہ تھا' قرآن سے سادہ قانونی اصولوں کے حصول کے بعد' جو رومنوں کی بارہ لوحوں کی طرح ایک ایسا تجربہ رکھتا تھا' جو بعد میں اس قابل ثابت ہوا کہ اس سے وسعت کے بہت سے امکانات اور نشوونما کی توجیہات پیدا ہوئیں۔ ترک قوم پرستوں کا نظریہ ریاست اس باعث گمراہ کن ہے کیونکہ وہ ایک ثنویت (Dualism) کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ جو اسلام میں موجود نہیں ہے۔

اس کے برعکس حزب اصلاح مذہب سعید حلیم پاشا کی سرکردگی میں اس بنیادی حقیقت پر مصر تھی کہ اسلام عینیت اور اثباتیت (Positivism) کا آہنگ ہے اور آزادانہ مستقل حقائق' مساوات اور استحکام کی وحدت کے طور پر اس کا کوئی وطن نہیں ہے۔ وزیراعظم کے بقول' انگریزی ریاضی' جرمن فلکیات' فرانسیسی کیمیا کی طرح کوئی ترکی' عربی' ایرانی یا ہندوستانی اسلام بھی نہیں ہے' جس طرح سائنسی حقیقتوں کا آفاقی کردار کئی طرح کی سائنسی قومی ثقافتیں پیدا کرتا ہے' جو اپنی کلیت میں انسانی آگہی کی نمائندہ ہیں' بالکل اس طرح اسلام کا آفاقی کردار مختلف قومی' اخلاقی اور معاشرتی مثالیتیں پیدا کرتا ہے۔ جیسا کہ جدید ثقافت کی بنیاد قومی انانیت (National Egoism) ہے' جو اس باریک بین مصنف کی نظر میں صرف ایک اور طرح کی بربریت (Barbarism) ہے' یہ نتیجہ ہے ایسی صنعتیت (Industrialism) کا جو ضرورت سے زیادہ نشوونما پا چکی ہے اور انسانوں کی وحشیانہ جبلتوں اور میلانات (Inclinations) کے لیے تسکین کا باعث ہے۔ اسے اس بات کا بہر صورت افسوس ہے کہ تاریخی عمل کے دوران اسلام کے اخلاقی اور معاشرتی آدرش رفتہ رفتہ غیر اسلامی مقامی رسم و رواج کے زیر اثر آ گئی ہیں اور مسلم اقوام پر اسلام سے پہلے کے توہمات (Superstitions) کی کارفرمائی ہے۔ یہ مقاصد آج اسلام کے مقابلے میں کہیں زیادہ ایرانی' ترکی اور عربی ہیں' اصولِ اجتہاد کا صاف ستھرا چہرہ بھی شرک پرستی (Heathenism) کے غبار سے محفوظ نہیں رہ سکا اور اسلام کے اخلاقی مقاصد' جو اپنی فطرت

Marfat.com

میں آفاقی (Universal) اور غیر ذاتی (Impersonal) تھے' مقامی اثر کے تحت آنکھوں سے اوجھل کر دیے گئے' اب ایک ہی متبادل راستہ ہمارے سامنے کھلا ہے کہ ہم اسلام پر چڑھا ہوا وہ سخت چھلکا اتار پھینکیں' جس نے زندگی کے حرکی تصور کو جامد بنا کر رکھ دیا ہے اور ہم پھر سے آزادی' مساوات اور استحکام کی پہلی صداقتیں دریافت کریں۔ اس نقطۂ نظر سے کہ اخلاقی' معاشرتی اور سیاسی مقاصد اپنی اصل سادگی اور آفاقیت میں دوبارہ تعمیر کیے جاسکیں۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے خیالات۔ آپ یہ دیکھیں گے جب ایک ایسا راستہ اختیار کیا جاتا ہے' جو اسلامی روح کے قریب تر ہوتا ہے' تو وہ بھی اسی نتیجے پر پہنچتا ہے جس نتیجے پر قوم پرست پارٹی پہنچتی ہے یا دوسرے لفظوں میں' اجتہاد کی آزادی تاکہ شریعت کے قوانین کو جدید فکر اور تجربے کی روشنی میں دوبارہ تشکیل کیا جاسکے۔

آیئے اب یہ دیکھتے ہیں کہ مجلس ملیہ (Grand National Assembly) نے اپنے اجتہاد کے حق کو خلافت کے ادارے کے سلسلے میں کس طرح استعمال کیا ہے' سنی قانون کے مطابق خلیفہ یا امام کا منصب مکمل طور پر واجب ہے۔ چنانچہ پہلا سوال' جو اس سلسلے میں پیدا ہوتا ہے' یہ ہے۔ کیا خلافت کسی فرد واحد کو دے دینی چاہیے؟ ترکی کا اجتہاد یہ ہے کہ روحِ اسلام کی رو سے خلافت یا امامت لوگوں کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو دی جاسکتی ہے۔ مصر اور ہندوستان کے علمائے اسلام اس سلسلے میں' جہاں تک مجھے معلوم ہے' ابھی تک کچھ نہیں کہتے۔ ذاتی طور پر میرا ایمان ہے کہ ترکوں کا تصور مکمل طور پر درست ہے۔ اس لیے اس نکتے پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے' جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف روح اسلام کے عین مطابق ہے' بلکہ ان نئی قوتوں کے باعث جو اسلامی دنیا میں راہ پا گئی ہیں' ایک ضرورت بن چکا ہے۔

ترکی کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے' آیئے ابن خلدون کی راہنمائی حاصل کریں' جو اسلام کے پہلے فلسفی تاریخ دان ہیں' ابن خلدون نے اپنے مشہور مقدمے (Prolegomena) میں ذکر کیا ہے کہ اسلام میں آفاقی خلافت کے تین واضح نظریات موجود ہیں۔

(1) آفاقی امامت ایک شرعی ادارہ ہے' اس لیے اس کا قائم کیا جانا لازمی ہے۔ (2) یہ ایک ایسا معاملہ ہے' جس کا تعلق ضرورت سے ہے۔ (3) اس ادارے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے...... آخری نظریہ خوارج کا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ جدید ترکی کا رجحان پہلے کی بجائے دوسرے نقطۂ نظر کی طرف ہے' یعنی وہ اس معاملے میں معتزلہ کے ہم خیال ہیں' جو آفاقی خلافت کو محض

Marfat.com

ضرورت کا معاملہ سمجھتے ہیں۔ ترکوں کا استدلال یہ ہے کہ ہمارے سیاسی فکر کے مطابق یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے سیاسی تجربے سے راہنمائی حاصل کریں' جو بغیر کسی جھجک کے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آفاقی خلافت کا نظریہ عملی سطح پر ناکام ہو چکا ہے یہ ایک کارآمد خیال تھا' جب تک اسلامی سلطنت قائم تھی۔ جب سے اسلامی سلطنت پارہ پارہ ہوئی ہے' آزاد وحدتیں قائم ہو گئی ہیں' لہذا اس خیال پر عمل پیرا ہوا نہیں جا سکتا اور نہ ہی یہ خیال زندہ عنصر کے طور پر جدید اسلامی تنظیم میں کارفرما ہو سکتا ہے۔ کوئی کارآمد مقصد پورا کرنے کی بجائے یہ مسلمان ریاستوں کے آپس میں دوبارہ متحد ہونے کی راہ میں حائل ہے۔ ایرانی ترکوں سے بالکل الگ تھلگ کھڑے ہیں' کیونکہ ان کا خلافت کا نظریہ ترکوں سے مختلف ہے' مراکش نے ہمیشہ بے رخی سی اختیار کیے رکھی ہے اور عربوں نے ہمیشہ اپنی خواہشات کا ساتھ دیا ہے۔ اور اسلام میں یہ سارے افتراق قوت کی ایک علامت کے لیے ہیں' جو ایک زمانہ پہلے کھوئی جا چکی۔ تو پھر ہم ایسا کیوں نہ کریں کہ ہم اپنے سیاسی فکر کے تجربے سے سبق حاصل کریں؟ کیا یہ درست نہیں کہ قاضی ابوبکر باقلانی نے اپنے زمانے کے احوال کے پیش نظر' خلیفہ میں قریشیت (Qarshiyat) کی شرط کو معطل کر دیا اور ایسا تجرباتی حقیقت کے پیش نظر کیا گیا' کیونکہ قریشیوں کی سیاست کو زوال آ چکا تھا اور ان میں یہ اہلیت بھی نہیں رہی تھی کہ وہ عالم اسلام پر حکومت کر سکیں۔ صدیوں پہلے ابن خلدون نے جو ذاتی طور پر خلفا کے قریشی ہونے کی شرط میں ایمان رکھتا تھا' اسی انداز میں گفتگو کرنے پر مجبور ہوا۔ وہ کہتا ہے' کیونکہ قریشیوں کی قوت ختم ہو چکی ہے اور اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے' سوائے اس کے کہ سب سے زیادہ طاقتور مرد کو اس ملک میں امام مان لیا جائے' جس ملک میں وہ طاقتور ہے' چنانچہ ابن خلدون نے حقیقت کی تلخ منطق کا اندازہ کر لیا تھا اور ایسا نقطۂ نظر تجویز کیا تھا' جو بین الاقوامی اسلام کا پہلا دھندلا خاکہ تھا' جو آج کل بہت واضح نظر آنے لگا ہے۔ تو یہ ہے جدید ترکوں کا رویہ' جو اپنے تجربات سے متاثر ہے' علما یا قاضیوں کے فتووں سے نہیں' جنہوں نے زندگی کے متعلق مختلف حالات میں سوچا اور زندگی گذاری۔

میرے خیال میں اگر اس استدلال کی صحیح قدر شناسی کی جائے' تو اس سے ایک بین الاقوامی آدرش (International ideal) پیدا ہوتا ہے' جو اگرچہ اسلام کے مرکزی جوہر کو تشکیل دیتا ہے مگر نظر انداز کیا جاتا رہا ہے یا شروع کی صدیوں کی عرب شہنشاہیت (Imperialism) نے اسے پس پشت ڈالے رکھا ہے۔ یہ نیا نصب العین ترک قومی شاعر ضیا

Marfat.com

کی شاعری میں صاف جھلکتا ہے' جس کے نغمے آگسٹس کومٹے (Agustus Comte) کے فلسفے سے اثر حاصل کرنے کے بعد' جدید ترکی کے فکر کی صورت گری میں بہت حد تک شریک ہیں' میں اس کی نظموں میں سے ایک کا مطلب بیان کرتا ہوں' یہ ترجمہ پروفیسر فشر (Professor Fischer) نے جرمن زبان میں کیا ہے۔

> اسلام کی باثر اور حقیقی وحدت تخلیق کرنے کے لیے' پہلے تو مسلم ممالک کو مکمل طور پر خود مختصر (Independent) بننا ہوگا اور پھر اپنی کلیت میں وہ کسی ایک خلیفہ کے زیر سایہ آ جائیں گی۔ کیا موجودہ لمحے میں ایسی شے ممکن ہے؟ اگر آج یہ ممکن نہیں' تو پھر انتظار کرنا چاہیے' اس دوران میں خلیفہ کو اپنی گھر کی ترتیب کو درست کرنا چاہیے اور کسی ایسی جدید ریاست کی بنیاد رکھنی چاہیے' جو کامیابی سے چلے۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزور کے لیے کوئی ہمدردی نہیں ہے' صرف قوت ہی قابلِ احترام ہے۔

یہ مصرعے صاف اشارہ کرتے ہیں کہ جدید اسلامی دنیا کا رجحان کیا ہے' موجودہ لمحے میں ہر مسلم قوم کو اپنی خودی میں ڈوب جانا چاہیے۔ عارضی طور پر نہیں' اپنی بصیرت کی توجہ اپنے آپ پر رکھنی چاہیے' حتیٰ کہ سب طاقتور ہو جائیں اور اتنے قوی ہو جائیں کہ وہ جمہوری خاندانوں کا ایک زندہ گروہ برسر اقتدار لے آئیں۔ یہ ایک حقیقی اور زندہ اتحاد ہوگا۔ قوم پرست مفکرین کے نزدیک کسی علامتی حکمران کے سائے میں اسے حاصل کرنا' کوئی آسان بات نہیں ہے۔ اس کے قیام کی بنیاد آزاد اور خود مختصر ریاستوں کی کثرت ہے' جن کی نسلی امتیازات کے باعث دشمنیاں مطابقت بن چکی ہیں اور ایک مشترک روحانی آرزو میں ہم آہنگ ہو کر ایک وحدت کی بند مٹھی میں تبدیل ہو چکی ہیں۔ مجھے یوں لگتا ہے کہ خدا آہستہ آہستہ میں یہ حقیقت سمجھا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قوم پرستی ہے اور نہ ہی شہنشاہیت' بلکہ انجمن اقوام (League of Nations) ہے' جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو صرف حوالے کی سہولت کے لیے تسلیم کرتی ہے اور اس لیے نہیں کہ اس کے اراکین پر معاشرتی پابندیاں عائد کی جائیں۔

اسی شاعر سے ایک اور پیراگراف جو اس کی ایک نظم بعنوان مذہب اور سائنس کا حصہ

Marfat.com

ہے' کچھ نہ کچھ روشنی ڈالے گا' اس عمومی مذہبی رویے پر' جو رفتہ رفتہ آج کی اسلامی دنیا میں صورت پذیر ہو رہا ہے۔

انسانیت کے اولین روحانی راہنما کون تھے؟ بلاشبہ پیغمبر اور مقدس ہستیاں' ہر دور میں مذہب نے فلسفے کی رہنمائی کی ہے۔ صرف اسی سے اخلاق اور فن نے روشنی پائی ہے' لیکن پھر مذہب کمزور پڑ جاتا ہے اور ابتدائی ولولہ سرد ہو جاتا ہے' مقدس ہستیاں غائب ہو جاتی ہیں اور روحانی رہنمائی اور وہ بھی برائے نام فقہائے قانون کی وراثت بن جاتی ہے' فقہائے قانون کا رہنما ستارا روایت ہے' وہ زبردستی مذہب کو اس پٹڑی پر رکھنے کی کوشش کرتے ہیں مگر فلسفہ کہتا ہے' میرا رہنما ستارہ استدلال ہے' تم سیدھی طرف جاؤ میں الٹے ہاتھ جاؤں گا۔

مذہب اور فلسفہ دونوں انسان کی روح کے دعویدار ہیں اور اسے اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں۔

اور جب یہ جدوجہد چل رہی ہو تو' تجربے کی کوکھ مثبت سائنس کو جنم دیتی ہے اور فکر کا یہ نوجوان رہنما کہتا ہے۔ روایت تاریخ ہے' استدلال تاریخ کا طریق کار ہے۔ دونوں توجیہ کرتے ہیں اور آرزومند ہوتے ہیں' اس شے تک پہنچنے کے جسے بیان نہیں کیا جا سکتا۔

مگر وہ شے کیا ہے؟

کیا وہ روحانیت سے لبریز دل ہے۔

اگر ایسا ہے' تو پھر میری بات پلے باندھ لو' مذہب مثبت سائنس ہے جس کا مقصد انسان کے دل کو روحانیت سے آشنا کرتا ہے۔

ان مصرعوں سے ظاہر ہے کہ شاعر نے کس خوبصورتی سے کومٹے کے اس تصور کو جو انسان کی خرد کی نشوونما کو تین مدارج میں تقسیم کرتا ہے' بیان کیا ہے۔ یعنی دینیاتی' مابعدالطبیعیاتی اور سائنسی سے لے کر مذہبی اسلامی نقطۂ نظر تک...... ان مصرعوں میں مضمر مذہبی تصور شاعر کے اس

Marfat.com

رویے کی اساس ہے' جو ترکی کے تعلیمی نظام میں عربی کے نفوذ کی وجہ سے قائم ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے:

وہ سرزمین جہاں ترکی میں اذان دی جاتی ہے' جہاں نماز ادا کرنے والے
اپنے مذہب کے معانی کو سمجھتے ہیں' وہ سرزمین جہاں قرآن ترکی میں پڑھا
جاتا ہے' جہاں ہر آدمی بڑا یا چھوٹا اللہ کے احکام کو پوری طرح سمجھتا ہے۔
اے ترکی کے بیٹو! وہ زمین تمہارا پدری وطن ہے۔

اگر مذہب کا مقصد یہی ہے کہ انسان کا دل روحانیت سے لبریز کر دے' تو پھر اسے انسان کی روح میں داخل ہونا پڑے گا اور باطنی انسان تک رسائی حاصل کرنے کا بہترین طریقہ' بقول شاعر یہ ہے کہ اگر روحانی خیالات کو مادری زبان میں لپیٹ کر پیش کیا جائے' ہندوستان کے بیشتر لوگ عربی کی جگہ ترکی کو دینے کی مذمت کریں گے' وجوہات تو بعد میں بیان کی جائیں گی' مگر شاعر کا اجتہاد سخت قابل اعتراض ہے۔ لیکن یہ بہر صورت تسلیم کرنا پڑے گا جو اصلاح شاعر نے تجویز کی ہے' اس کی ایک متوازی مثال' تو اسلام کی تاریخ میں پہلے سے موجود ہے' ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب محمد ابن تومرت (Muhammad Ibn Tumart) جسے مسلم اندلس (Spain) کا مہدی کہا جاتا ہے' جو قومی طور پر بربر تھا' اقتدار حاصل کرنے میں کامیاب ہوا' اور موحدین (Muwahhidun) کی طاقتور اسقفی (Pontifical) حکومت قائم کی' اس نے ان پڑھ بربروں کے لیے یہ حکم جاری کیا کہ قرآن کا ترجمہ بربری زبان میں کیا جائے اور اذان بربری زبان میں دی جائے اور مذہبی ادارے کے تمام کارندوں کے لیے یہ زبان جاننا ضروری ہو۔

ایک اور بند میں شاعر نسائیت کے بارے میں اپنا نصب العین پیش کرتا ہے۔ مرد اور عورت کی مساوات قائم کرنے کے جوش میں' وہ اسلام کے ان عائلی قوانین میں زبردست تبدیلیوں کا متمنی ہے' جو اس وقت مروج ہیں۔

اور پھر عورت ہے' میری ماں' میری بہن' میری بیٹی' یہ وہی ہے' جو میری
زندگی کی گہرائیوں میں سے بہت سے مقدس جذبات ابھارتی ہے' پھر

Marfat.com

میری محبوبہ ہے' میرا سورج' میرا چاند' میرا ستارہ' یہ وہی ہے' جو مجھے زندگی کی شاعری سے آشنا کرتی ہے' یہ کیسے ممکن ہے کہ قانونِ خداوندی ان خوبصورتی مخلوقات کو حقیر ہستیاں تصور کرے۔ لازمی طور پر قرآن کی توجیہ میں کوئی غلطی ہے' جو عالموں سے سرزد ہوئی ہے۔ قوم اور ریاست کی بنیاد خاندان ہے۔

جب تک عورت کی مکمل قدر کو پہچانا نہیں جائے گا' قومی زندگی نامکمل ہی رہے گی۔

خاندان کی نشو ونما عدل کے مطابق ہونی چاہیے۔

لہذا تین چیزوں میں مساوات کی ضرورت ہے' طلاق میں' علیحدگی میں' اور وراثت میں۔

جب تک عورت کو وراثت میں مرد کا نصف سمجھا جائے گا' ازدواج میں دو کا چوتھائی...... تو خاندان کو عظمت نصیب ہوگی نہ ملک کو'

ہم نے دوسرے حقوق کے لیے عدالتیں کھول رکھی ہیں۔

اس کے برعکس خاندان کو ہم نے مکاتبِ فکر کے حوالے کر دیا ہے' مجھے نہیں معلوم کہ ہم نے عورت کو بے یار و مددگار کیوں چھوڑ دیا ہے؟ کیا وہ زمین کی کوئی خدمت نہیں کرتی' کیا اسے مجبور کر دیا جائے گا کہ اس کی سوئی تیز سنگین میں بدل جائے' تا کہ وہ ایک انقلاب کے ذریعے ہمارے ہاتھ سے اپنے حقوق چھین سکے۔

حق یہ ہے کہ آج کی مسلم اقوام میں صرف ترکی ہی عقیدہ پرستی کے خوابِ غفلت سے جاگا ہے اور اس نے خود شعوری (Self- consciousness) حاصل کی ہے' صرف وہی ہے جس نے خردمندانہ آزادی کا حق مانگا ہے' وہ تنہا ہے' جس نے عینیت سے حقیقت کی طرف سفر کیا ہے...... یہ ایک ایسی تبدیلی ہے' جس کے لیے زبردست اخلاقی اور خردمندانہ جدوجہد کی ضرورت ہے' اس کی حرکت کرتی اور پھیلتی ہوئی زندگی میں جو پیچیدگیاں پیدا ہو رہی ہیں' وہ ضرور ایک نئی صورت حال کو جنم دیں گے اور ان سے نئے تصورات پیدا ہوں گے' اصولوں کی نئی توجیہات کرنی

Marfat.com

پڑیں گی' سب کچھ ان لوگوں کے لیے محض ایک نصابی معاملہ ہے' جن کا سابقہ تجربے کی روحانی وسعت سے نہیں پڑا' میرے خیال میں انگریز فلسفی ہوبز (Hobbes) نے یہ باریک بین مشاہدہ کیا تھا کہ ایک جیسے فکر اور احساسات کا تواتر کا حامل ہونا' فکر اور احساسات بے نیاز ہو جائے کہ برابر ہے۔ آج کے بیشتر مسلم ممالک کا یہی حال ہے' وہ میکانکی طریقے سے قدیم اقدار کو دہرا رہے ہیں' جبکہ ترک نئی اقدار پیدا کرنے کے راستے پر گامزن ہے۔ وہ عظیم تجربے میں سے گذرا ہے' جس نے اپنی گہرائیوں کے راز اس پر ظاہر کر دیے ہیں' اس کے اندر زندگی نے حرکت' تغیر اور افزائش شروع کر دی ہے' جس نے نئی آرزوں کو جنم دیا ہے' نئی مشکلات سامنے آئی ہیں اور نئی توجیہات تشکیل دی گئی ہیں۔ وہ سوال جس کا آج کل اسے سامنا ہے اور جو مستقبل قریب میں دوسرے مسلم ممالک میں بھی اہمیت اختیار کرے گا' یہ ہے کہ کیا قانون اسلام میں ارتقا کی گنجائش موجود ہے۔ اس سوال میں بہت عقلی جدوجہد صرف ہوگی اور یقیناً اس کا جواب اثبات میں ہوگا' مگر شرط یہ ہے کہ دنیا اسلام اسے حضرت عمر کی آنکھ سے دیکھے' عمر اسلام میں پہلے تنقیدی اور آزاد ذہن تھے' جنہوں رسول کریم کے آخری دور میں بڑی جرأت مندی سے یہ قابل تحسین الفاظ کہے تھے۔ ''خدا کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے۔''

ہم اسلام میں اس آزاد خیال تحریک کو خوش آمدید کہتے ہیں' مگر یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اسلام میں آزاد خیال فکر کا ظہور تاریخ اسلام میں ایک لمحہ فکر یہ بھی ہے' آزاد خیالی کا ایک رجحان یہ بھی ہے کہ وہ انتشار کی قوت بھی بن سکتی ہے اور نسلی خیال' جو جدید اسلام میں خاصہ فعال اور پہلے سے کہیں زیادہ نظر آتا ہے' ممکن ہے کہ آخر کار اس وسیع انسانی مطمع نظر ہی کو ختم کر دے' جس کی مذہب نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ یہ بھی دھیان میں رہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی مصلح اپنی آزاد خیالی کی دھن میں ممکن ہے ان حدود کو پھاند لیں' اگر ان کی نوجوان سوچ کو بغیر قدغن کے کھلا چھوڑ دیا جائے' آج ہم ایک ایسے دور میں سے گذر رہے ہیں' جو یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلاب (Protestant Revolution) سے مماثلت رکھتا ہے اور جو سبق لوتھر (Luther) کی تحریک کے عروج اور نتائج سے حاصل ہوا ہے' اسے ہم کہیں نظر انداز نہ کر دیں۔ تاریخ کے محتاط مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح اصل میں ایک سیاسی تحریک تھی اور یورپ میں اس کا جو اصل نتیجہ برآمد ہوا' وہ یہ تھا کہ عیسائیت کی عالمگیر اخلاقیات کی جگہ رفتہ رفتہ قومی نظامہائے اخلاق نے لے لی۔ اس رجحان کا نتیجہ ہم نے جنگ عظیم میں اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا ہے' جس نے

Marfat.com

دو متضاد اخلاقی نظاموں کی عملی تالیف (Syntheses) کی بجائے یورپ کی صورت حال کو اور زیادہ ناقابلِ برداشت بنا دیا ہے۔ آج دنیائے اسلام کے رہنماؤں کا یہ فرض ہے کہ جو کچھ یورپ میں ہوا اس کے معانی کی گہرائی تک پہنچیں اور پھر خود اعتمادی اور واضح بصیرت کے ساتھ آگے بڑھیں تاکہ اسلام کے سیاسی نظام کے حقیقی مقصد پورا ہو سکے۔

میں نے آپ کو دور حاضر میں اسلامی خیالات' اجتہاد اور تاریخ کے بارے میں مختصراً کچھ عرض کر دیا ہے۔ اب ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ آیا تاریخ اور قانونِ اسلام کی ساخت' کسی ایسی سمت میں اشارہ کرتے ہیں کہ ان کے اصولوں کی تازہ تشریح کا کوئی امکان موجود ہو۔ دوسرے لفظوں میں جو سوال میں اٹھانا چاہتا ہوں یہ ہے کہ...... کیا اسلامی قانون میں ارتقا ممکن ہے؟ مسٹر ہارٹن (Horten) نے جو بون یونیورسٹی (Bonn University) میں سامی لسانیات (Semitic Philology) کے پروفیسر ہیں' یہی سوال اسلام کے فلسفے اور دینیات کے بارے میں اٹھائے ہیں۔ خالصتاً دینیاتی فکر کی سطح پر ان کا خیال یہ ہے کہ تاریخ اسلام ایک متواتر عمل ردِ عمل' آہنگ' اور دو مخصوص قوتوں کا باہم مربوط ہونا ہے اور عوامل یہ ہیں کہ ایک طرف تو آریائی ثقافت اور علم کا عنصر ہے اور دوسری طرف سامی مذہب ہے' مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی نقطۂ نظر کو ان ثقافتی عناصر کے مطابق ڈھال لیا ہے' جو انہوں نے ان لوگوں سے اخذ کیے' جو ان کے ارد گرد موجود تھے۔ 800 سے 1100 عیسوی تک ہارٹن کہتا ہے کہ اسلام میں سو سے زیادہ دینیاتی نظام ظاہر ہوئے' یہ حقیقت اس امر کی خاصی شہادت مہیا کر دیتی ہے کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک تھی اور ہماری قدیم مفکر کس قدر انتھک طریقے سے کام کرتے تھے۔ چنانچہ اسلامی ادب اور فکر کے گہرے مطالعے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ یورپی زندہ مستشرق (Orientalists) مندرجہ ذیل نتیجے پر پہنچا۔

"اسلام کی روح اس قدر وسیع ہے کہ اسے عملی طور پر بے کنار کہنا پڑے گا۔ صرف لادینی خیالات ہی استثنے ہیں' گرد و پیش کی قوموں کے باقی تمام خیالات جذب کر لیے گئے اور پھر ان کی نشو و نما خاص سمت میں کی گئی۔"

اسلام کی جذب کرنے کی قوت' قانون کی دنیا میں زیادہ واضح صورت میں ہمارے

Marfat.com

سامنے آتی ہے۔ اسلام کا ایک دلندیزی نقاد پروفیسر ہرگرون ژے (Professor Hurgronje) کہتا ہے۔

''جب ہم مسلم قانون کی تاریخی ترقی پر نظر ڈالتے ہیں' تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف تو ہر عہد کے علما ذرا ذرا سی بات پر ایک دوسرے کو معتوب کرتے ہیں اور ملحد قرار دیتے ہیں' مگر دوسری طرف وہی لوگ زیادہ سے زیادہ مقصدی وحدت کے ساتھ اپنے پیش رووں کے اختلافات سلجھانے کی کوشش کرتے ہیں۔''

یورپ کے جدید نقادوں نے اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کیے ہیں' وہ اس بات کو واضح کر دیتے ہیں کہ جیسے جیسے مسلمان نئی زندگی کی طرف رجوع کریں گے اسلام کی باطنی روح (Catholicity) اپنا کام دکھا کر رہے گی' خواہ ہم کیسی ہی زبردست قدامت پسندی کا مظاہرہ کیوں نہ کریں۔ لیکن مجھے اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اسلام کے وسیع فقہی (Legal Literature) کے گہرے مطالعے کے سے' جدید نقاد اس مصنوعی تاثر کو یقیناً دور کر سکے گا کہ اسلام کا قانون جامد ہے اور نشو ونما کے قابل نہیں ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے ملک کے قدامت پسند مسلم عوام ابھی تک فقہ پر تنقیدی بحث پر تیار نہیں ہیں' اگر ایسا کر لیا جائے' تو پھر بہت سے لوگ ناراض ہو جائیں گے اور فرقہ وارانہ تنازعات کو ہوا دیں گے' مگر اس کے باوجود میں چند نکات پر جو ہمارے سامنے ہیں گفتگو کرنے کی جسارت کر رہا ہوں۔

1۔ اول یہ' کہ یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ابتدائی زمانے سے لے کر عباسیوں کے برسر اقتدار آنے تک' اسلام کا کوئی لکھا ہوا قانون' سوائے قرآن کے نہیں تھا۔

2۔ دوسرے یہ' کہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ پہلی صدی کے وسط سے چوتھی صدی کے شروع تک کم از کم انیس مکاتب قانون وفقہ اسلام میں ظہور پذیر ہوئے۔ یہ حقیقت ہی' یہ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ ہمارے فقہائے متقدمین نے تمدن کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے' کتنی ہوش مندی سے کام لیا' فتوحات کی وسعت اور اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مطمح نظر کی وسعت کے باعث متقدم قانون دانوں کو چیزوں کو کس قدر وسیع النظری سے دیکھنا پڑا' پھر انہیں مقامی مسائل

Marfat.com

اور نئے مقامی لوگوں کی عادات کا مطالعہ بھی کرتا تھا جو حال ہی میں حلقۂ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ قانون کے مختلف مکاتب فکر کے محتاط مطالعے سے' جو اگر ہمعصر معاشرتی اور سیاسی روشنی میں کیا جائے' تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ وہ اپنی توجیہات میں بتدریج استخراجی (Deductive) رویے سے استقرائی (Inductive) رویے کی طرف سفر کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

3۔ تیسرے یہ کہ جب ہم اسلام کے چار متفق مآخذ قانون کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان مباحث کو دیکھتے ہیں جو ان کے باعث پیدا ہوئے' تو پھر کسی تسلیم شدہ مکتبِ فکر کے سلسلے میں ہماری سخت گیری ختم ہونا شروع ہو جاتی ہے اور مزید ارتقا (Evolution) کا امکان مکمل طور پر واضح ہو کر سامنے آتا ہے۔ آیئے مختصر طور پر ان ماخذ پر گفتگو کر لیں۔

(الف) قرآن کریم: اسلام کا اساسی مآخذ قانون قرآن ہے' مگر قرآن بہر حال کوئی قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ اس کا حقیقی منشا جیسا کہ میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے رشتے کے بارے میں اعلیٰ شعور بیدار کیا جائے۔ بلاشبہ قرآن نے بعض عمومی اصول اور قانونی نوعیت کے عام قوائد مقرر کر دیے ہیں' خاص طور پر خاندان کے سلسلے میں...... جو کہ معاشرے کی اصل بنیاد ہے۔ لیکن ان قوائد وضوابط کو مقصد اعلیٰ کے انکشافات کے ساتھ' جن کا مطمع نظر انسان کی اعلیٰ تر زندگی ہے' کیوں متعلق کیا گیا ہے؟ اس کا سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ سے حاصل ہوتا ہے جو یہودیت میں موجود روح قانون کے خلاف ایک طاقتور ردعمل کے طور پر ظاہر ہوا۔ دوسری دنیا کا مثالی تصور قائم کر کے ''بے شک'' عیسائیت زندگی کو روحانیت عطا کرنے میں کامیاب ہوئی' مگر اس کی انفرادیت پسندی' انسانی پیچیدہ معاشرتی رشتوں میں کوئی روحانی قدر تلاش نہ کر سکی' ناؤمین (Naumann) اپنی کتاب ''مذہبی مکتوب'' (Briefe Uber Religion) میں کہتا ہے ''ابتدائی مسیحیت نے ریاست' قانون' تنظیم اور پیداوار کے تحفظ پر کوئی توجہ نہ دی' اس نے انسانی معاشرتی حالات کو قابلِ توجہ سمجھا ہی نہیں'' پھر ناؤمین گفتگو کو سمیٹتے ہوئے کہتا ہے:

> ''چنانچہ یا تو ہم یہ جسارت کریں کہ بغیر ریاست کے رہنا قبول کر لیں اور یوں ہم اپنے آپ کو جانتے بوجھتے ہوئے طوائف الملوکی کو اپنا لیں یا ہم

Marfat.com

یہ فیصلہ کریں کہ اپنی مذہبی شریعت کے ساتھ ایک سیاسی شریعت بھی بنائیں“

چنانچہ قرآن مذہب' ریاست' اخلاقیات اور سیاست کے اتحاد کو ایک یکتائی میں ڈھال دیتا ہے' بالکل اسی طرح جیسے کہ افلاطون (اپنی کتاب) ریاست میں کرتا ہے۔
اس سلسلے میں خصوصی توجہ کا مستحق ایک نکتہ قرآن کا حرکی نقطہ نظر ہے' میں اس کے مآخذ اور تاریخ پر مکمل بحث کر چکا ہوں' یہ ظاہر کہ اس مطمع نظر کے ساتھ اسلام کی کتاب مقدس ارتقا کے خیال کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے' صرف ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی محض ایک خالص اور سادہ تغیر نہیں ہے' اس میں تحفظ (Conservation) ثبات کا عنصر بھی موجود ہے' اس تخلیقی فعلیت کا لطف اٹھاتے ہوئے اور ہمیشہ اپنی توانائی کو اس دریافت پر مرکوز رکھتے ہوئے کہ زندگی کا کوئی نیا رخ سامنے آئے' لہذا اس انکشاف ذات کی موجودگی میں انسان کو بیقراری کا احساس ہوتا ہے۔ اپنی آگے بڑھتی ہوئی حرکت میں وہ بار بار مڑ کر اپنے ماضی کی طرف نہیں دیکھ سکتا اور اپنی باطنی وسعت کا سامنا کسی قدر خوف کے ساتھ کرتا ہے' انسان کی روح اپنی پیش قدمی کی حرکت میں ان مزاحم قوتوں کا سامنا کرتی ہے' جو مخالف سمت میں کام کر رہی ہوتی ہیں' یہ وہی بات کہنے کا دوسرا طریقہ ہے کہ زندگی اپنے ماضی کا بوجھ کمر پر اٹھائے ہوئے آگے بڑھتی ہے اور کسی بھی معاشرتی تغیر قدر اور فعلیت جس کا تعلق اثباتی توانائی سے ہو نظر سے اوجھل نہیں ہو پاتی' قرآن کی ضروری تعلیمات کی اس نامیاتی بصیرت کی مدد سے جدید عقلیت پسندی (Rationalism) کو ہمارے اداروں تک رسائی حاصل کرنی چاہیے۔ کوئی سے لوگ بھی اپنے پورے ماضی کو رد نہیں کر سکتے' کیونکہ یہ اس کا ماضی ہی ہے' جس نے ان کی ذاتی شناخت (Identity) بنائی ہوتی ہے اور اسلام جیسے معاشرے میں پرانے اداروں کے احیا کا مسئلہ زیادہ نازک صورت اختیار کر لیتا ہے اور مصلح کے ذمے داری کہیں زیادہ سنجیدہ ہو جاتی ہے' اسلام اپنی فطرت میں غیر علاقائی (Non-territorial) ہے اور اس کا مقصد انسانیت کی آخری ارتباط (Combination) میں ایک مثالی صورت کو پیش کرنا ہے (اور اس کا طریقہ یہ ہے) کہ وہ اپنے ساتھ منسلک لوگوں کو جو کئی حریف نسلوں سے تعلق رکھتے ہیں جمع کرے اور پھر ان ذروں کو ملا کر ایسے لوگوں میں بدل دے' جو خود شعوری کی دولت سے مالا مال ہوں۔ مگر تکمیل تک پہنچانے

Marfat.com

کے لیے یہ کوئی آسان کام نہیں ہے' مگر اسلام نے ان اداروں کے ذریعے' جنہیں بہت سوچ سمجھ کر تشکیل دیا گیا تھا' بہت حد تک وہ شے تخلیق کرنے میں کامیاب ہوا ہے' جسے مختلف النوع گروہ کی اجتماعی اداریت (Hetrogeneous) اور ضمیر (Concience) کہتے ہیں۔ اس معاشرے کے ارتقا میں معاشرتی طور پر غیر متبدل قوائد وضوابط' جن کا تعلق کھانے پینے' خالص ناخالص ہونے سے ہے' اپنی ایک قدر حیات (Life value) رکھتے ہیں اور یوں وہ جس معاشرت کا حصہ ہوتے ہیں' اسے مخصوص باطنی روح عطا کر دیتے ہیں اور اس اندرونی اور بیرونی آہنگ کا مزید تحفظ کرتے ہیں' جو انتشار کی ان قوتوں کے خلاف نبرد آزما ہوتا ہے' جو مختلف اقسام کے کردار رکھنے والے اس معاشرے میں مخفی ہوتا ہے۔ ان اداروں کے نقاد کو چاہیے کہ وہ ان پر ہاتھ ڈالنے سے پہلے' اپنے اوپر پوری طرح واضح کرلے کہ اسلام میں معاشرتی تجربے کی حقیقی اہمیت کیا ہے' اسے ان کی ساخت پر غور کرنا چاہیے' اس نقطۂ نظر سے نہیں کہ ان کا معاشرتی فائدہ یا نقصان اِس یا اُس ملک کو کیا ہے' بلکہ اسے اجتماعی مقاصد کے مطمح نظر سے دیکھنا چاہیے' جو رفتہ رفتہ انسان کی زندگی میں ایک کل کے طور پر بروئے کار آ رہا ہے۔

اب ہم ان قانونی اصولوں کی طرف رجوع کرتے ہیں' جو قرآن میں موجود ہیں' یہ بات بالکل واضح ہے کہ وہ انسانی فکر کی اڑان پر کوئی قدغن لگائے بغیر' اور وضع آئین وقانون کی فعلیت کو روکے بغیر' ان اصولوں کی وسعت کی شدت پر عملی طور پر انسانی فکر کو بیدار کرنے میں اپنا کردار ادا کرتی ہے' ہمارے ابتدائی فقہائے قانون نے زیادہ تر اسی مینار نور سے روشنی حاصل کرنے کے بعد قانون کے بہت سے نظام تشکیل دیے تھے' اسلامی تاریخ کا طالب علم یہ بات اچھی طرح جانتا ہے کہ معاشرتی سیاسی قوت کے طور پر اسلام کی آدھی سے زیادہ فتوحات انہیں فقہا کی قانونی فطانت (Acuteness) کی مرہونِ منت ہیں' وان کریمر کہتا ہے:

> ''رومنوں کے بعد عربوں کے علاوہ کوئی ایسی قوم نہیں' جو یہ کہہ سکے کہ اس کا نظام قانون اتنی ژرف نگاہی سے تیار کیا گیا ہے' مگر اپنی تمامتر جامعیت کے باوجود یہ نظام ہیں تو انفرادی توجیہات' اور اس حیثیت میں انہیں حرف آخر تو نہیں بنایا جاسکتا۔ مجھے معلوم ہے کہ علمائے اسلام نے بعض مقبول مکاتب قانون کو حرف آخر ہی سمجھا ہوا ہے' اگرچہ وہ کبھی کبھی

Marfat.com

اس بات پر سے اصولی طور پر انکار نہیں کر سکے کہ مکمل اجتہاد کا امکان موجود ہے"

میں نے ان اسباب کی تشریح کرنے کی کوشش کی ہے' جو میرے خیال میں علما کے اس رویے کے ذمے دار ہیں۔ مگر چونکہ چیزیں بدل چکی ہیں' اور دنیائے اسلام آج ان قوتوں کا سامنا کر رہی ہے اور ان سے اثر بھی قبول کر رہی ہے' جو انسانی فکر کی غیر معمولی افزائش نے ہر طرف پیدا کر دی ہیں' مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس رویے کو مزید قائم رکھا جا سکے۔ کیا ان مکاتب فکر کو قائم کرنے والوں نے استدلال اور توجیہ کی خاتمیت کا کبھی دعویٰ کیا تھا؟ کبھی نہیں' مسلمانوں کی موجود آزاد خیال نسل کا بنیادی قانونی اصولی کی دوبارہ توجیہ کا دعویٰ' ان کے اپنے تجربے کی روشنی میں اور بدلی ہوئی جدید زندگی میں میرے خیال میں' حق بجانب ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی تخلیق کا ترقی پذیر عمل ہے' یہ لازم کر دیتا ہے کہ ہر نسل کو اپنے اسلاف کی رہنمائی میں اور انہیں راستے کی رکاوٹ سمجھے بغیر' یہ اجازت ہونی چاہیے کہ وہ اپنے مسائل کا حل خود تلاش کریں۔

میرا خیال ہے کہ آپ اس موقعے پر مجھے ترک شاعر ضیا یاد دلائیں گے' جس سے اقتباسات' میں نے چند لمحے پہلے پیش کیے تھے اور مجھ سے یہ پوچھیں گے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان اس نے جو مساوات قائم کرنی چاہی تھی۔ یعنی طلاق میں' علیحدگی میں اور وراثت میں۔ کیا وہ اسلامی قوانین کے تحت ممکن ہے۔ مجھے یہ معلوم نہیں کہ ترکی میں خواتین کی بیداری نے کچھ ایسے مطالبات پیدا کر دیے ہیں' جن کو اساسی اصولوں کی تازہ توجیہ کے بغیر حل ہی نہیں کیا جا سکتا۔ پنجاب میں جیسا کہ سب کو معلوم ہے ایسے واقعات ہوئے ہیں' جن میں مسلم قوانین کو ناپسندیدہ چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے ارتداد (Apostasy) کا راستہ اختیار کرنا پڑا ہے۔ اسلام جیسے تبلیغی مذہب کے لیے مقصد سے دوری کی مثال اس سے زیادہ شدید اور کیا ہو سکتی ہے۔ سپین کے عظیم مفسر قانون امام شاطبی نے بھی "موافقات" میں لکھا کہ قانون اسلام پانچ چیزوں کی حفاظت چاہتا ہے' دین' نفس' عقل' مال اور نسل۔ اس پرکھ کو معیار بنا کر میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں' کہ "ہدایہ" میں ارتداد کو جو شکل دی گئی ہے اور اس کے لیے جو اصول کار مرتب کیے گئے ہیں' کیا وہ ہمارے ملک میں دینی مصلحتوں کی حفاظت کر سکتے ہیں؟ ہندوستان کی عدلیہ سوائے اس کے کچھ نہیں کر سکتی کہ وہ اس شے سے چپکی رہے' جسے ہم "معیار" (Standard works) کہتے ہیں۔ اس کا نتیجہ

Marfat.com

یہ ہے کہ لوگ تو حرکت کر رہے ہیں مگر قانون جامد (Stationary) ہے۔

جہاں تک ترک شاعر کے مطالبے کا تعلق ہے' مجھے ڈر ہے کہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلامی عائلی قانون (Family Laws) سے واقفیت نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ قرآن کے قانون وراثت کی اقتصادی اہمیت کو سمجھتا ہے' شادی' اسلامی قانون کے مطابق ایک مدنی معاہدہ ہے۔ بیوی کو شادی کے موقع پر یہ آزادی ہوتی ہے کہ وہ مرد سے طلاق کے حق کا انتقال مشروط طور پر کروا لے' اور یوں طلاق کے سلسلے میں مرد کے ساتھ مساوات قائم کرے۔ شاعر نے اصول وراثت کی اصلاح کے لیے جو تجویز دی ہے' اس کی بنیاد ایک غلط فہمی پر ہے' ان کے غیر مساوی قانونی حصوں سے یہ فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ قانونی طور پر مرد کو عورت پر سبقت حاصل ہو جاتی ہے' یہ مفروضہ روح اسلام کے خلاف ہوگا' قرآن کہتا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ

''عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں' جیسے کہ مردوں کے حقوق ان پر ہیں۔'' (2:228۔ بقرہ)

بیٹی کے حصے کا تعین کسی پیدائشی وراثتی کمتری کی بنا پر نہیں ہے' بلکہ اس کی وجہ اس کے اقتصادی فوائد ہیں اور وہ مقام ہے' جو اسے اس معاشرتی ساخت میں اسے حاصل ہے' جس کا وہ خود بھی ایک حصہ ہے' اس پر مستزاد یہ کہ شاعر کے اپنے معاشرتی نقطۂ نظر کے پیش نظر وراثت کے قانون کو دولت کی تقسیم میں کوئی الگ معاشرتی عنصر نہیں سمجھا جانا چاہیے' بلکہ وہ ان عناصر میں سے ایک ہے' جو دوسروں کے ساتھ مل کر ایک مقصد کے لیے کام کر رہے ہیں۔ مسلم قانون کے تحت بیٹی اس جائیداد کی مکمل وارث ہے' جو اسے اپنے باپ اور خاوند کی طرف سے شادی کے موقعے پر ملتی ہے اور اس پر یہ بھی اضافہ ہے کہ وہ اپنی چیزیں ملنے والے پیسوں کی بلاشرکتِ غیرے وارث ہے' جو اس کی اپنی مرضی سے معجّل (Prompt) یا غیر معجّل (Deferred) ٹھہرا جا سکتا ہے اور جس کی ادائیگی تک' وہ اپنے خاوند کی تمام جائیداد کو اپنے قبضے میں رکھ سکتی ہے' تمام عمر اس کی کفالت کی تمام ذمے داری اس کے خاوند پر ڈال دی گئی ہے۔ اگر آپ وراثت کے قانون کی کارفرمائی کا اس نقطۂ نظر سے جائزہ لیں' تو آپ کو معلوم ہوگا کہ بیٹے اور بیٹی کی اقتصادی حالت میں کوئی مادی فرق

Marfat.com

نہیں ہے اور حقیقتاً قانونی حصوں میں' اس بظاہر عدم مساوات کی بنا پر قانون وہ تحفظات فراہم کرتا ہے' جس کا مطالبہ ترک شاعر نے کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآنی قانون وراثت کے پیچھے کارفرما اصول' مسلم قانون کی انتہائی اچھوتی شاخ ہیں' وان کریمر کے بیان کے مطابق...... مسلم قانون دانوں نے اس پر ویسی توجہ نہیں کی جس توجہ کی وہ مستحق ہیں۔ موجودہ معاشرہ اپنی تلخ طبقاتی کشمکش میں' ہمارے لیے ایک لمحۂ فکریہ ہے' اگر ہم اپنے قوانین کا مطالعہ جدید اقتصادی زندگی کے انقلاب کے حوالے سے کریں' تو پھر ہم پر یہ منکشف ہوگا کہ اساسی اصولوں کے غیر دریافت شدہ پہلو ہم خود معلوم کر سکتے ہیں' اگر ہم ان اصولوں کو حکمت اور تازہ تر ایمان کے ساتھ پھر سے دیکھنا شروع کر دیں۔

(ب) حدیث: مسلم قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ رسول پاک کی احادیث ہیں' قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں ان موضوعات پر بہت زیادہ بحث ہوتی رہی ہے۔ اس کے جدید نقادوں میں پروفیسر گولڈ زیہر (Professor Goldziher) انہیں خاصے تفصیل امتحان کا نشانہ بنایا ہے اور اس کے لیے تاریخی تنقید کے جدید طریقے استعمال کیے ہیں اور وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ وہ مجموعی طور پر ناقابلِ اعتماد ہیں۔ ایک اور یورپی مصنف نے اس مسلم طریق کار کا جائزہ لینے کے بعد' جس کے ذریعے روایت کی صحت کا اندازہ کیا جاتا ہے' پھر اس نے نظریاتی غلطی کے امکان کا بھی جائزہ لیا ہے اور وہ مندرجہ ذیل نتیجے پر پہنچا ہے۔

> "اس بحث کو ختم کرتے ہوئے یہ کہنا لازمی ہے کہ بیان کیے گئے خیالات' صرف نظریاتی امکان کو پیش کرتے ہیں' مگر سوال یہ ہے کہ کس حد تک اور کیسے' یہ امکانات عملی صورت اختیار کر پائے ہیں' یہ معاملہ عموماً اس شے سے متعلق ہے کہ موجود صورت حال نے کس حد تک یہ ترغیب دی ہے کہ ان امکانات کو استعمال کیا جائے' بے شک' ایسے امکانات مقابلتاً کم تھے اور انہوں نے مکمل سنت کے بہت ہی چھوٹے حصے کو متاثر کیا ہے۔ لہذا یہی کہنا مناسب ہوگا.......... کہ مسلمانوں کے ہاں جو سنت کے مجموعے (احادیث) معتبر ٹھہرائے جائے ہیں' وہ مسلمانون کے عروج اور اسلامی کی ابتدائی نشو ونما کی حقیقی تاریخ ہے۔"

Marfat.com

موجودہ مقصد کے لیے بہر حال ہمیں ان روایات کو الگ کرنا پڑے گا' جو خالصتاً قانونی پہلوؤں کی حامل ہیں اور جو قانونی کردار کی حامل نہیں ہیں' جہاں تک روایت کے پہلے گروہ کا تعلق ہے' اس سلسلے میں ایک نہایت اہم سوال اٹھایا جاتا ہے کہ وہ کس حد تک اسلام سے پہلے کے عرب میں استعمال ہوتا تھا' کیونکہ بعض روایات کو جوں کا توں قائم رکھا گیا تھا اور بعض میں رسول نے ترمیم کردی تھی۔ اس کام کے انکشاف میں' بعض مشکلات حائل ہیں' کیونکہ ہمارے متقدمین نے ہمیشہ ماقبل اسلام استعمال کا حوالہ نہیں دیا اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس استعمال کو اور طریقے سے معلوم کیا جاسکے' جسے رسول پاک کی منظوری سے یا خاموشی اختیار کرنے سے جوں کا توں رہنے دیا گیا اور اس سے مقصد یہ تھا کہ ان کا اطلاق آفاقی ہوگا۔ شاہ ولی اللہ نے اس نکتے پر سیر حاصل بحث کی ہے' میں ان کے خیالات کا اختصار یہاں پیش کروں گا۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں۔ پیغمبرانہ طریق تعلیم یہ ہے کہ عام طور پر پیغمبر کی طرف سے منکشف ہونے والا قانون' خاص طور پر ان لوگوں کی عادات' طور طریقے اور میلانات (Ways) کو ملحوظ نظر رکھتا ہے' جن کے لیے وہ بھیجا گیا ہوتا ہے۔ جو پیغمبر ہمہ گیر اصول (All-embracing principles) روشناس کرواتا ہے' وہ یہ کبھی نہیں کرتا کہ مختلف اقوام کے لیے مختلف اصول مرتب کرے اور نہ ہی انہیں اپنے اخلاقی قانون بنانے کے لیے کھلا چھوڑ دیتا ہے۔ ان کا طریقہ ہوتا کہ ایک خاص قوم کی تربیت کی جائے اور پھر ان کو آفاقی شریعت بنانے کے لیے مرکزی کیمپ کے طور پر استعمال کیا جائے' ایسا کرتے ہوئے' وہ ان اصولوں کو حرکت میں لاتا ہے' جو ساری انسانیت کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں' مگر ان کا اطلاق اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں کیا جاتا ہے جن کا اس وقت ان کو سابقہ ہوتا ہے' اس اطلاق سے شریعت کے' جو احکام مرتب ہوتے ہیں' مثال کے طور پر جرائم کی سزا سے متعلق قوانین' وہ ان لوگوں سے مخصوص ہوتے ہیں اور چونکہ ان کا قائم رہنا مقصود بالذات (End in itself) نہیں ہوتا' ان قوانین کا اطلاق آئندہ نسلوں پر سختی سے نہیں کیا جاسکتا۔ شاید اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کے عالمگیر کردار کی بہت اچھی بصیرت رکھتے تھے' حدیث کو عملی طور پر بالکل ہی استعمال نہیں کیا۔ یہ حقیقت کہ انہوں نے استحسان کا اصول متعارف کروایا (استحسان فقہی ترجیح (Juristic prefrence) ہے) اس کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہم قانونی فکر میں موجود حالات کا احتیاط سے مطالعہ کریں' ان محرکات پر مزید روشنی ڈالتا ہے' جنہوں نے ان کا قانونِ اسلام کے متعلق رویہ متعین کیا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ابوحنیفہ نے اس لیے حدیث سے اعتنا نہ کیا' کیونکہ ان کے

Marfat.com

زمانے میں مجموعہ حدیث موجود نہیں تھا۔ چنانچہ پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ کہنا درست نہیں کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا' کیونکہ عبدالمالک اور زھری کے مجموعے امام کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ لیکن اگر ہم یہ فرض کریں کہ یہ مجموعے ان تک نہیں پہنچے تھے یا ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں' امام ابوحنیفہ' امام مالک اور امام احمد ابن حنبل کی طرح وہ خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے' اگر انہیں یہ خیال ہوتا کہ ایسا کرنا ضروری ہے' چنانچہ مجموعی طور پر خالصتاً فقہی روایات کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کا رویہ' میرے خیال میں بالکل درست تھا اور اگر اب جدید آزاد خیال (Modern Liberalism) اس چیز کو زیادہ محفوظ سمجھتے ہیں کہ بغیر سوچے سمجھے' انہیں قانون کا ماخذ نہ بنایا جائے' تو اس کا مطلب اسلام سنی فقہ کے عظیم ترین نمائندے ہی کی پیروی ہو گی۔ بہرحال اس حقیقت سے انکار کرنا ناممکن ہے کہ محدثین (Traditionalists) نے اس قانون کی مجرد (Abstract) فکر کے مقابلے میں ٹھوس (Concrete) واقعات پر اصرار کر کے اسلامی فقہ کی عظیم ترین خدمت سرانجام دی ہے۔ اگر حدیث کے ادب کا مزید ذہین (Intelligent) مطالعہ کیا جائے' اگر اسے اس طرح استعمال کیا جائے کہ وہ روح پیغمبر کا ایسا مظہر بنے جیسا کہ رسول اپنے انکشافات کی توجیہ خود فرماتے تھے' تو اس سے قرآن میں بیان کیے گئے قانونی اصولوں کی اقدارِ حیات (Life value) کو سمجھنے میں بہت زیادہ مدد ملے گی۔ محض ان اقدارِ حیات پر مکمل گرفت ہی ہماری جدوجہد کو اس قابل بنا سکتی ہے کہ ہم بنیادی اصولوں کی دوبارہ توجیہ کر سکیں۔

(ج) اجماع : اسلامی فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ جو میرے خیال میں اسلام کا اہم ترین قانونی تصور (Notion) ہے' بہرحال یہ عجیب بات ہے کہ اسلام کے ابتدائی ایام میں اس پر نظریاتی سطح پر خوب بحثیں ہوتی رہیں' مگر یہ عملی طور پر ایک خیال ہی رہا' اور اس نے شاید ہی کسی مسلم ملک میں مستقل ادارے کی صورت اختیار کی ہو' شاید اس کو مستقل آئینی قانونی ادارے میں بدل دینا اس سیاسی افادے کے خلاف تھا' جو اسلام میں مطلق بادشاہت (Absolute Monarchy) کی صورت میں چوتھے خلیفہ کے فوراً بعد ہی ظہور میں آ گیا تھا' میرا خیال ہے کہ اموی (Umayyad) اور عباسی (Abbaside) خلیفوں کے لیے فائدہ مند صورت یہی تھی کہ اجتہاد کا حق انفرادی مجتہدوں تک محدود رہتا' بجائے اس کے کہ قومی مستقل اسمبلی بنانے کی روایت ڈال دی جاتی' جو بالآخر ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر سکتی تھی' بہرحال یہ معلوم کر کے

Marfat.com

خاصی خوشی ہوتی ہے کہ نئی دنیا کی طاقتوں کے دباؤ نے اور یورپی قوموں کے سیاسی تجربات سے' جو جدید اسلامی ذہن پر اثر انداز ہو رہے ہیں۔ اجماع کی قدر و قیمت اور امکان کو بڑھا دیا ہے۔ جمہوری روح کی نشوونما اور مسلمان ممالک میں بتدریج آئینی اسمبلیوں کا قیام' آگے کی طرف بڑھنے والا ایک عظیم قدم ہے۔ مکتب فکر کے انفرادی نمائندے کی بجائے' مسلم قانونی ساز مجالس کو جو اجتہاد کی قوت منتقل ہو رہی ہے' وہ مختلف جماعتوں کی حریفانہ نشوونما کے پیش نظر اجماع کی وہ واحد شکل ہے' جو جدید زمانے میں اختیار کی جا سکتی ہے اس سے یہ بھی ہوگا کہ وہ عام آدمی بھی قانون مباحث میں شریک ہو سکے گا' جو اس معاملے میں خاصی بصیرت کا حامل ہے۔ یہی ایک طریقہ ہے' جس میں ہم اپنے قانونی مسائل کے سلسلے میں خوابیدہ (Dormant) روحانی زندگی کو حرکت میں لا سکیں گے اور اسے ارتقا پذیری کی صورت دے سکیں گے۔ بہرصورت ہندوستان میں کچھ مشکلات کا سامنا ہوگا' کیونکہ یہ غیر یقینی ہوگا کہ غیر مسلم آئین ساز اسمبلی کو اجتہاد کرنے کا اختیار دیا جا سکے۔

ایک دو سوال ایسے ہیں' جن کا اٹھایا جانا اور جواب دیا جانا' اجماع کے سلسلے میں ضروری ہے۔ کیا اجماع قرآن کو منسوخ (Repeal) کر سکتا ہے؟ یہ سوال مسلمان سامعین کے سامنے اٹھانا غیر ضروری ہے' مگر میں ایسا کرنا اس لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ ایک یورپی نقاد نے اپنی کتاب اسلامی نظریہ مالیات' (Mohammaden theories of Finance) میں جو کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہوئی ہے' ایک نہایت گمراہ کن بیان دیا ہے۔ اس کتاب کا مصنف بغیر کسی سند (Authority) کے کہتا ہے کہ بعض حنفی اور معتزلہ مصنفین کے نزدیک اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ ایسا بیان دینے کے لیے معمولی سا جواز بھی اسلام کے فقہی ادب میں موجود نہیں ہے۔ یہاں تک کہ رسول کی حدیث بھی اس قسم کا اثر مرتب نہیں کر سکتی' مجھے یوں لگتا ہے کہ مصنف متقدمین کے ہاں استعمال ہونے والے لفظ ''نسخ'' (Naskh) سے دھوکا کیا گیا ہے۔ مثلاً امام شاطبی نے الموافقات (Al-Muwafiqat) میں (جلد iii' صفحہ 65) جب اجماع صحابہ کی بحث کے تعلق میں اسے استعمال کیا جائے' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآنی قانون کا اطلاق کرتے ہوئے' اس کی وسعت یا حدود کیا ہیں' مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ اسے منسوخ کرنے یا اس سے آگے نکلنے کا اختیار کسی اور قانون سے حاصل ہو جاتا ہے۔ ایک شافعی فقیہہ جس کا انتقال ساتویں صدی کے وسط میں ہوا تھا اور جس کا کام ابھی ابھی مصر میں شائع ہوا ہے۔ ہمیں بتاتا ہے

Marfat.com

کہ اصحاب رسول کے پاس ضرور کوئی حکم ہو گا' جس کے باعث ان کو اس تحدید (Limitation) یا توسیع (Extension) کا حق حاصل تھا۔

اب فرض کیجئے کہ صحابہ متفقہ طور پر کسی نکتے پر کوئی فیصلہ دے دیتے ہیں' اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا آئندہ نسلیں بھی اس فیصلے کی پابند ہوں گی؟ شوکانی نے اس نکتے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور وہ نقطہ ہائے نظر بیان کیے ہیں' جو مختلف مکاتب فکر کے مختلف مصنفین کے رہے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس سلسلے میں یہ ضروری ہے کہ ان سوالوں کے درمیان امتیاز کیا جائے' جن کا تعلق حقیقت (Fact) کے ساتھ ہے اور جن کا تعلق کسی قانونی مسئلے کے ساتھ ہے' مثال کے طور پر پہلی صورت میں جب یہ سوال پیدا ہوا کہ دو مختصر سورتیں' جن کا نام معوذتین ہے' قرآن پاک کا حصہ ہیں یا نہیں' تو صحابہ نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ صادر کیا ہے کہ وہ حصہ ہیں' چنانچہ ہم ان کے فیصلے کے پابند ہیں۔ ظاہر ہے کہ صرف صحابہ ہی تھے' جو اس معاملے کو صحیح طور پر جانتے تھے' دوسری صورت میں معاملہ محض توجیہ کا ہے' لہذا میں کرخی (Karkhi) کی سند پر یہ سوچنے کی جسارت کر سکتا ہوں کہ بعد کی نسلیں صحابہ کے فیصلے کی پابندی سے آزاد ہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کی سنت انہی معاملات میں ہمیں پابند کرتی ہے' جو قیاس سے حل نہیں کیے جا سکتے' لیکن ان معاملات میں ایسا نہیں ہے جو قیاس سے حل ہو سکتے ہیں۔

ایک اور سوال جو اس سلسلے میں پوچھا جا سکتا ہے' وہ جدید مسلم اسمبلی کی قانونی کارکردگی کے متعلق ہے' اسمبلی کم از کم حالیہ زمانے میں زیادہ تر ان نمائندوں پر مشتمل ہو گی جو اسلامی قانون کی باریکیوں کو نہیں سمجھتے۔ اس طرح کی اسمبلی قانون کی توجیہ میں بڑی بڑی غلطیاں کر سکتی ہے۔ ہم کس طرح ان غلط (Erroneous) توجیہات کے امکان کو ختم یا کم کر سکتے ہیں؟ ایران کے 1906ء کے آئین میں یہ گنجائش رکھی گئی تھی کہ ان کی ایک الگ مذہبی کمیٹی بنا دی جائے۔ جو دنیوی کاروبار کے بارے میں بھی معلوم رکھتے ہوں' انہیں یہ اختیار بھی حاصل ہو کہ وہ مجلس (Mejliss) کی قانونی کارکردگی پر نظر رکھیں۔ میرے خیال میں یہ طریق کار خاصہ خطرناک ہونے کے باوجود شاید ایرانی دستوری نظریے کے لیے لازمی ہو۔ اس نظریے کے مطابق' میرا ایمان ہے کہ بادشاہ مملکت کا محض رکھوالا ہے' اس پر اصل میں امام غائب (Absent Imam) کا حق ہے۔ علما امام کے نمائندے کے طور پر اپنا یہ حق سمجھتے ہیں کہ وہ معاشرتی زندگی کی دیکھ بھال کریں۔ اگرچہ میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہ کیونکر ممکن ہے! کیونکہ مرسلانہ وراثت

Marfat.com

(Apostolic Succession) کی عدم موجودگی میں وہ کس طرح یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ امام کے نمائندے ہیں۔ مگر خیر ایران کا دستوری نظریہ کچھ بھی ہو' یہ انتظام خطرے سے خالی نہیں ہے اور اگر سنی ممالک اسے اختیار بھی کریں' تو یہ انتظام عارضی ہونا چاہیے' علماء کو قانون ساز اسمبلی کا ایک ضروری حصہ ہونا چاہیے' وہ مختلف قانونی مباحث پر آزادانہ بحث کے دوران اسمبلی کی مدد بھی کر سکتے ہیں اور اس کی رہنمائی بھی۔ کسی بھی غلط توجیہ کے امکان کو موثر طریقے سے ختم کرنے کا ایک ہی تریاق (Remedy) ہے کہ مسلمان ممالک میں قانون کی تعلیم کے موجودہ نظام کی اصلاح کی جائے' اس کی حدود کو وسعت دی جائے اور اسے جدید قانون سازی کے ذہین مطالعے کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔

(د) قیاس: فقیہ کا چوتھا بنیادی ماخذ قیاس ہے۔ اسلام کی فتح کردہ مملکتوں میں مختلف معاشرتی اور زراعتی (Agriculture) حالات کے پیش نظر امام ابوحنیفہ کے مکتب فکر نے یہ محسوس کیا کہ مجموعی طور پر روایت کے ادب میں پہلے سے کوئی ایسے شواہد نہ ہونے کے برابر ہیں' جو اس سلسلے میں ہماری تھوڑی بہت رہنمائی کر سکتے ہوں۔ لہٰذا ان پر ایک ہی راستہ کھلا تھا کہ وہ تفکرانہ استدلال (Speculative Reason) کی مدد سے توجیہ کرتے۔ ارسطو کی منطق کا اطلاق' عراق کے نئے حالات کے پیش نظر تجویز کیا گیا تھا' مگر وہ قانونی ترقی کی ابتدائی منازل ہی میں بہت نقصان دہ ثابت ہوا' زندگی کا پیچیدہ کردار ایسے سخت قوانین کے تحت نہیں لایا جا سکتا' جو بعض عمومی تصورات سے منطقی طور پر استخراج کیے گئے ہوں۔ تاہم اگر انہیں ارسطو کی منطق کی عینک سے بھی دیکھا جائے تو وہ ایک میکانیت (Mechanism) ہی لگتی ہیں' خالص اور سادہ میکانیت' جس کے اندر کوئی اصول حرکت موجود نہیں' لہٰذا ابوحنیفہ کے مکتب فکر نے آزادی کی تخلیقیت اور زندگی کی آزاد روی کو نظر انداز کیا اور منطقی طور پر مکمل نظام بنانے کی سعی کی اور اس کی بنیاد خالص تعقلی استدلال پر رکھی۔ فقہائے حجاز نے جو اپنی نسل کی غیر معمولی عملیت (Practical genius) کے علم بردار تھے۔ عراقی متکلمانہ قانونی موشگافیوں (Subtleties) اور اس رویے کے خلاف کہ وہ تصوراتی غیر حقیقی معاملات سوچ لیتے تھے' احتجاج (Protest) کیا' انہوں نے بجا طور پر یہ سوچا کہ وہ اسلام کے قانون کو زندگی سے عاری میکانیت بنا دیں گے۔ اسلام کے فقہائے متقدمین کے مابین 'ان تلخ مباحث نے قیاس کی حدود' شرائط اور صحت کے بارے تنقیدی تعریفیں (Definitions) متعین کیں' جو شروع میں مجتہد کی ذاتی رائے کا روپ اختیار کیے ہوئے تھیں۔

Marfat.com

آخرکار قانون اسلام کے لیے زندگی اور حرکت کا ذریعہ ثابت ہوئیں۔ امام مالک اور امام شافعی کی امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس (بطور ماخذ قانون پر) سخت تنقید کی روح ایک طرح کی موثر سامی (Semetic) احتیاط ہے' جو اس آریائی (Aryan) رویے پر تھی کہ ٹھوس کے مقابلے میں غیر مرئی کو چھوڑ دیا جائے' واقع کی بجائے خیال سے لطف اندوز ہوا جائے۔ یہ نزاع (Controversy) اصل میں قانونی تحقیق میں استخراجی اور استقرائی طریق کار کے داعیوں کا تھا' فقیہان عراق نے اساسی طور پر تصور کے دوامی پہلو پر زور دیا تھا' جبکہ حجازیوں نے اس کے زمانی پہلو کو ابھارا تھا' موخر الذکر نے خود اپنی صورت حال کا اندازہ پوری طرح نہیں کیا تھا' اور ان کی جبلی طرفداری نے جو حجاز کی قانونی روایت کی طرف تھی اس لیے بھی نظائر (Precedents) کے سلسلے میں' ان کی بصیرت کو محدود کر دیا تھا' جو رسول کریم اور ان کے صحابہ کے زمانے میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ بلاشبہ انہوں نے محسوس کی قدر و قیمت کو تسلیم کیا' لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے اسے دوامی حیثیت دے دی' مگر ٹھوس کے مطالعے کے سلسلے میں شاید ہی انہوں نے کبھی قیاس سے کام لیا ہو' انہوں نے ابوحنیفہ اور ان کی مکتب فکر پر جو تنقید کی' اس نے محسوس کو مجرد سے رہائی دلائی اور اصل حرکت کے مشاہدہ کرنے کی ضرورت پر زور دیا اور اصول فقہ کی توجیہات میں زندگی کے تنوع کو راہ دی۔ چنانچہ ابوحنیفہ کا مکتب فکر جس نے اس تنازع کے نتائج کو پوری طرح جذب کیا ہے' وہ اپنے بنیادی اصولوں میں مکمل طور پر آزاد ہے۔ اور اس میں تخلیقی مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت کسی بھی مسلم مکتب فکر کے مقابلے کہیں زیادہ ہے۔ مگر اپنے ہی مکتب فکر کی روح کے خلاف جدید حنفی فقیہوں نے امام ابوحنیفہ اور آپ کے شاگردوں کی توجیہات کو دوامی حیثیت دے رکھی ہے' بالکل اسی طرح جس طرح امام ابوحنیفہ کے شروع شروع کے نقادوں نے فرداً فرداً معاملات کے فیصلوں کو دوامی بنا دیا تھا۔ اگر اس مکتب فکر کے لازمی اصولوں کا اطلاق سوچ سمجھ کر کیا جائے' جیسے کہ قیاس' امام شافی نے درست کیا تھا یہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے' لہٰذا منکشف متن (قرآن) کی حدود کے اندر' ہمیں مکمل آزادی ہونی چاہئے اور اصول کے طور پر اس کی اہمیت کا اندازہ' اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ بہت سے فقہا کے نزدیک جیسا کہ قاضی شوکانی نے کہا کہ اس کی اجازت تو رسول کریم کے زمانے میں بھی تھی۔ اجتہاد کے دروازے بند کر دینا' محض افسانہ (Fiction) ہے اور اسے جزوی طور پر ابھرنے کا موقعہ' اسلامی فقہی فکر کی تابناکی سے ملا اور جزوی طور پر خردمندانہ کاہلی سے' جو خصوصی طور پر روحانی زوال

Marfat.com

کے دنوں میں بڑے بڑے مفکرین کو محض بت بنا دیتی ہے' اگر بعد میں آنے والا بعض فقہا نے اس افسانے کو قبول کیا ہوتا' جدید اسلام اپنی مرضی سے ہتھیار پھینک دینے اور اپنی خردمندانہ آزادی کو سلب کروا لینے کی اس روایت کا پابند نہیں' چنانچہ آٹھویں صدی ہجری میں زرکشی (Zarkashi نے اپنی تحریروں میں درست طور پر یہ مشاہدہ کیا۔

"اگر اس افسانے کو ماننے والوں کا مطلب یہ ہے کہ پہلے مصنفین کے پاس سہولتیں زیادہ تھیں' جبکہ بعد میں آنے والے' مصنفین کے راستے میں دشواریاں زیادہ ہیں۔ یہ بے معنی ہے کیونکہ یہ جاننے کے لیے کچھ زیادہ فہم کی ضرورت نہیں کہ بعد میں آنے والے فقہا کے لیے پہلے فقہا کی نسبت یہ کام زیادہ آسان ہے۔ بے شک قرآن کی تفاسیر اور سنت مرتب کئے گئے ہیں اور ان کی تعداد کی اتنی کثرت ہے کہ آج کے مجتہد کے پاس توجیہ کے لیے مواد اس کی ضرورت سے کہیں زیادہ ہے۔"

یہ مختصر سی بحث میرا خیال ہے کہ آپ پر یہ واضح کر دے گی کہ نہ ہی بنیادی اصولوں میں اور نہ ہی ہمارے نظام کی ساخت میں' جیسا کہ آج ہمیں اس کا اندازہ ہوتا ہے' کوئی ایسے شے موجود ہے' جو حالیہ رویے کا جواز بن سکے۔ دل میں اتر جانے والے افکار اور تازہ خیالات کے ساتھ اسلامی دنیا کو چاہیے کہ وہ سب کے سامنے تشکیل نو کا کام سرانجام دے۔ تشکیل نو کا یہ کام اس چیز سے بہت زیادہ سنجیدہ کام ہے کہ اسے محض جدید حالات سے مطابقت پیدا کرنا سمجھ لیا جائے' عظیم یورپی جنگ اپنے بہاؤ میں ترکی کی بیداری بھی لے کر آئی ہے۔ اور وہ دنیائے اسلام میں استحکام کا عنصر ہے' جیسا کہ ایک فرانسیسی مصنف نے اس کے بارے میں حال ہی میں بتایا ہے اور کہا ہے مسلم ایشیا کے ہمسائے میں عظیم اقتصادی تجربات آزمائے جا رہے ہیں' یہ سب کچھ ہمارے باطنی معنی و منشائے اسلام کے سلسلے میں آنکھیں کھولنے کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ انسانیت کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی توجیہ' فرد کی روحانی نجات اور وہ بنیادی ہمہ گیر اصول' جو انسانی معاشرے کے ارتقا کی سمت روحانی بنیادوں پر استوار کریں۔ جدید یورپ بلاشبہ انہیں خطوط پر ایک مثالی نظام بنانے کی کوشش کرے گا' مگر تجربہ یہ بتاتا ہے کہ جو حقیقت عقل محض

Marfat.com

(Pure Reason) سے منکشف ہو وہ اس قابل نہیں ہوتی' صرف زندہ رہنے کی لگن کی آگ جو ذاتی انکشافات بروئے کار لاتے ہیں (اصل شے ہوتی ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ فکر محض (Pure Thought) نے انسان کو اتنا کم متاثر کیا ہے' جبکہ مذہب سے ہمیشہ افراد کی قندیلیں روشن کی ہیں اور تمام معاشرے کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ یورپ کی عینیت پسندی اپنی زندگی میں کبھی زندہ عنصر نہیں بن پائی' اس کا نتیجہ ایک بگڑی ہوئی خودی ہے جو باہمی طور ایک دوسرے کو برداشت نہ کرنے والی جمہوریتوں میں' اپنے آپ کو تلاش کر رہی ہے اور اس کا سارا کام محض یہ ہے کہ وہ امیروں کی خاطر غریبوں کا استحصال کرے۔ یقین کریں کہ یورپ اس وقت انسان کے اخلاقی ارتقا میں بہت بڑی رکاوٹ ہے' اس کے برعکس مسلمان' وحی کی بنیاد پر' ان اعلیٰ خیالات کے حامل ہیں' وحی زندگی کی گہرائیوں میں سے آواز دیتی ہے اور اپنی خارجیت کو خود ہی باطنیت میں بدل دیتی ہے۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس لگن (Conviction) کا معاملہ ہے' جو انسان ہم میں کم سے کم آگہی والا ہے' وہ بھی اپنی زندگی نثار نے کو تیار ہے اور اسلام کے اس بنیادی خیال کے پیش نظر کہ اسلام کے لیے مزید وحی کی پابندی' اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ ہم دنیا میں سب سے زیادہ روحانی طور پر نجات شدہ قوم بن جائیں۔ ابتدائی مسلمان قبل از اسلام زمانے کی روحانی غلامی سے نکلے تھے اور وہ اس حیثیت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی خیال کی اصل اہمیت کا اندازہ کر سکتے۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے وہ اس حیثیت کی قدر آشنائی کریں' اپنی معاشرتی زندگی اساسی (Ultimate) اصولوں کی روشنی میں تشکیل دیں اور اس جزوی طور پر منکشف کیے گئے' منشائے اسلام سے وہ روحانی جمہوریت بنائیں' جو اسلام کا مقصود و منتہا ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

ساتواں خطبہ

کیا مذہب ممکن ہے؟

اگر مذہب پر طائرانہ نظر ڈالی جائے' تو اسے تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے' ان ادوار کو ایمان' (Faith) فکر (Thought) اور عرفان (Discovery) کہا جا سکتا ہے۔ پہلے دور میں' مذہبی زندگی قواعد و ضوابط کی ایک صورت لگتی ہے' جسے فرد یا تمام ملت غیر مشروط حکم کے طور پر معانی کی تفہیم اور حکم کے مقصد کو سمجھے بغیر قبول کرتے ہیں۔ ملت کی معاشرتی اور سیاسی تاریخ میں' یہ رویہ بہت دور رس نتائج کا حامل ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک فرد کی باطنی نشو و نما اور وسعت کا تعلق ہے' یہ رویہ زیادہ نتیجہ خیز نہیں ہوتا۔ قواعد و ضوابط کے سلسلے میں مکمل سپردگی کے بعد ان قواعد و ضوابط کی عقلی تفہیم اور ان کا حقیقی سرچشمہ بھی واضح ہونے لگتے ہیں' اس دور میں مذہبی زندگی ایک طرح کی مابعد الطبیعیات میں اپنی بنیاد تلاش کرتی ہے۔ وہ منطقی طور پر دنیا کا ایک ایسا استوار (Consistent) نقطۂ نظر بناتے ہیں' جس میں خدا ایک جزو کے طور پر موجود ہوتا ہے' تیسرے دور میں مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے اور مذہبی زندگی اس امنگ کو بروئے کار لاتی ہے کہ مطلق حقیقت کے ساتھ بلاواسطہ تعلق قائم کیا جائے۔ یہی وہ مقام ہے' جہاں مذہب ذاتی سطح پر زندگی اور قوت کے جذب (Assimilation) کا معاملہ بن جاتا ہے اور فرد کو آزاد شخصیت کا حصول ہو جاتا ہے۔ یوں نہیں کہ وہ قانون کی زنجیر پر توڑ لیتا ہے' بلکہ وہ اپنے شعور کی گہرائیوں میں قانون کی حقیقی اساس (Ultimate source) کو دریافت کر لیتا ہے۔ ایک مسلم صوفی کے الفاظ میں...... "کلام پاک کی تفہیم اس وقت تک ممکن ہی نہیں ہے' جب تک کہ وہ خود مومن پر اسی طرح منکشف نہ ہو' جس طرح رسول پر منکشف ہوا تھا" چنانچہ ان معنوں' میں' جو کہ

Marfat.com

مذہبی زندگی کا آخری دور ہے' میں مذہب کی اصطلاح کو استعمال کروں گا' خصوصاً ان سوالوں میں' جو میں اب اٹھانے والا ہوں۔ ان معنوں میں مذہب جسے تصوف کا بدقسمت نام دیا جاتا ہے' جو یوں لگتا ہے کہ زندگی سے انکار کرنے والا اور حقیقت سے گریز کرنے والا یہی رویہ ہے' جو ہمارے زمانے کے تجربی (Empirical) رویے کے بالکل ہی برعکس ہے۔ تاہم اعلیٰ مذہب' جو محض وسیع تر زندگی کی تلاش ہے' بنیادی طور پر ایک تجربہ ہے اور تجربے کی وہ بنیاد ہے' جو سائنس سے بہت پہلے مذہب کے استعمال میں تھی۔ چنانچہ یہ ایک کھری (Genuine) کوشش ہے کہ انسانی شعور کو واضح کیا جائے اور اپنے طور پر وہ اپنے تجربات کے سلسلے میں ویسے ہی چھان پھٹک روا رکھتا ہے جیسی کہ قدرتیت (Naturalism) اپنی سطح پر روا رکھتی ہے۔

یہ ہم سب کو معلوم ہے کہ سب سے پہلے کانٹ نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا مابعدالطبیعیات (Metaphysics) ممکن ہے؟ اس نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا اور اس کے استدلال کا اطلاق ان حقیقتوں پر بھی اسی قوت کے ساتھ ہوتا ہے' جو مذہب کے لیے خصوصی دلچسپی کی حامل ہیں۔ حسیات (Sense) کی مختلف سطحیں' اس کے خیال میں آگہی تشکیل دینے سے پہلے بعض مخصوص شرائط پوری کرنے کی پابند ہیں۔ چیز اپنے طور پر' اپنے طور پر ایک محدود کر دینے والا خیال ہے' اس کا کام محض باقاعدگی پیدا کرنا ہے اور اگر خیال سے مطابقت رکھنے والی کوئی شے واقعی موجود ہے' تو وہ تجربے کی حدود سے باہر رہے گی اور آخرکار عقلی طور پر اس کے وجود کو ثابت نہیں کیا جاسکے گا۔ چنانچہ مناسب طور پر یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ سائنس کی حالیہ نشوونما نے' جو نقطہ ہائے نظر متعارف کروائے ہیں' جیسے مثلاً یہ کہ مادے کی فطرت روشنی کی لہروں کی ہی کی ایک صورت ہے' مکان اور زمان متناہی ہیں' ہائیزن برگ (Heisen Berg) کا یہ اصول کہ قدرت میں عدم تعین (Indeterminacy) موجود ہے' چنانچہ عقلی نظام الٰہیات کے لیے حالات ایسے برے نہیں ہیں جیسا کہ کانٹ کو خیال تھا' مگر موجودہ مقصد کے لیے یہ غیرضروری ہوگا کہ اس نکتے کی تفصیل بیان کی جائے۔ جہاں تک شے بذاتہ کا تعلق ہے' وہ عقلِ محض (Pure Reason) کی رسائی میں نہیں ہیں' کیونکہ یہ تجربے کی حدود سے ماورا ہیں' کانٹ کا فیصلہ محض اسی صورت میں تسلیم کیا جاسکتا ہے' اگر ہم اس مفروضے سے شروع کریں کہ تمام تجربات سوائے عمومی تجربات کے ناممکن ہیں۔ چنانچہ ایک ہی سوال جو رہ جاتا ہے' یہ ہے کہ کیا عمومی سطح ہی وہ واحد سطح ہے' جس سے تجربہ حاصل ہوسکتا ہے۔ کانٹ کا نظریہ "شے بذاتہ" اور شے بظاہر کے باعث اس کی

Marfat.com

مابعدالطبیعیات کے امکان کا سوال محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ مگر پھر کیا ہو اگر اس کی اختیار کی ہوئی حیثیت کو الٹا کر دیا جائے؟ اندلس کے عظیم مسلم صوفی فلسفی محی الدین ابن عربی نے' یہ باریک مشاہدہ کیا کہ خدا محسوس (Percept) ہے' کائنات ایک تصور (Concept) ہے' ایک اور صوفی مفکر اور شاعر عراقی نے کہا کہ ترتیبِ مکان اور ترتیبِ زمان کے متعدد نظام میں وہ زمانِ خداوندی اور مکانِ خداوندی کا ذکر کرتا ہے' ممکن ہے' جس شے کو ہم خارجی دنیا کہتے ہیں محض ایک عقلی (Intellectual) تشکیل ہو اور انسانی تجربے کی اور بھی ایسی سطحیں موجود ہوں' جن کا تعلق زمان اور مکان کی کسی اور سطح سے قائم ہو' جن میں تصور اور تحلیل وہ کردار ادا نہ کرتے ہوں' جو ہمارے عام تجربے میں کرتے ہیں۔ اتنا بہر صورت کہا جاسکتا ہے کہ تجربے کی وہ سطح جس پر تصور کا اطلاق نہیں ہوسکتا ہے' کوئی ہمہ گیر علم عطا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ یہ تصورات ہی ہیں' جو معاشرے پر منطبق کیے جاسکتے ہیں' اس شخص کا نقطۂ نظر جو حقیقت پر گرفت حاصل کرنے کے لیے مذہبی واردات پر بھروسہ کرتا ہے' ہمیشہ ایک فرد رہنا اور دوسروں تک اپنی بات نہ پہنچا سکنا' اس کا مقدر ہے اس اعتراض میں کچھ جان ہے' اگر اس کا مطلب یہی لیا جائے کہ صوفی پر ہمیشہ روایتی رجحان' رویے اور توقعات سوار رہتی ہیں' قدامت پسندی مذہب میں بھی ویسی ہی بری شے ہے جیسی کہ انسانی فعلیت کے کسی اور شعبے میں۔ اس سے خودی کی تخلیقی آزادی ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس پر روحانیت کے نئے شعبوں کے در وا ہونے بند ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے' جس کے باعث' ہمارے قرون وسطیٰ (Medieval) کے طریق کار متصوفانہ قدم حقائق کی نئی نئی دریافتیں اب پیدا نہیں کرتے۔ یہ حقیقت کہ مذہبی واردات دوسروں کو بیان نہیں کی جاسکتی' یہ مطلب نہیں رکھتی کہ مذہبی انسان کی جدوجہد بیکار ہے' بے شک مذہبی واردات کا بیان نہ کیا جاسکنا' ہمیں خودی کی اساسی فطرت (Ultimate nature) کے بارے میں بعض معلومات فراہم کرتا ہے۔ اپنے روزانہ کے معاشرتی روابط میں' ہم تنہا زندگی گزارتے ہیں اور تنہائی ہی میں حرکت کرتے ہیں' ہم کبھی انسان کی باطنی انفرادیت تک رسائی حاصل کرنے کے خواہش مند نہیں ہوتے۔ ہم انہیں محض تفاعل (Functions) ہی سمجھتے ہیں اور ان تک ان کی شناخت کے ان پہلوؤں کے حوالے سے رسائی حاصل کرتے ہیں' جن کو متصورانہ سطح پر دیکھا جاسکتا ہے۔ مذہبی زندگی کا نقطۂ عروج' خودی کی دریافت بطور ایک فرد ہے' جو اس کی روزمرہ کی انیت (Self-hood) کے بیان کیے جاسکنے والے تصور سے زیادہ گہری ہو۔ جب خودی سب سے زیادہ حقیقی سے رابطہ قائم کرتی ہے' تو اسے

Marfat.com

یکتائی (Uniqueness) اور مابعدالطبیعیاتی مقام حاصل ہو جاتا ہے اور اس کے ساتھ یہ امکان بھی کہ اس درجے کو بہتر بنایا جا سکے۔ سچ بات تو یہ ہے کہ جو تجربہ اس دریافت کی طرف رہنمائی کرتا ہے' جو تصوراتی طور پر سنبھالی جا سکنے والی عقلی حقیقت نہیں ہے' یہ ایک حیاتی حقیقت ہے' یہ ایک رویہ ہے' جو حیاتیاتی تبدیلی کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے' مگر یہ تبدیلی منطقی زمروں (Categories) میں قید نہیں کی جا سکتی۔ وہ اپنا اظہار دنیا کو تخلیق کرنے یا دنیا کو دینے والے کسی فعل ہی کے ذریعے کرتی ہے اور صرف اسی صورت میں' اس لازمان (Timeless) تجربے کا مواد اپنے آپ کو زمانی حرکت میں سمو لیتا ہے اور خود کو تاریخ کی آنکھوں کے سامنے دیدنی بناتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ حقیقت سے واسطہ رکھنے والا طریق کار تصور کے حوالے سے' ایسی سنجیدہ شے نہیں ہے کہ اس کا حوالہ دیا جائے' سائنس یہ پروا نہیں کرتی کہ اس کا الیکٹرون (Electron) حقیقی وجود (Entity) ہے یا نہیں' وہ محض ایک علامت (Symbol) یا روایت (Convention) ہو سکتا ہے۔ مگر مذہب جو بنیادی طور پر زندگی گزارنے کا ایک سلیقہ ہے ''حقیقت'' سے تعلق قائم کرنے کا سب سے سنجیدہ طریقہ ہے' اعلیٰ تجربے کی ایک صورت کے طور پر' یہ ہمارے فلسفیانہ دینیاتی تصورات کی اصلاح کرتا ہے اور کم از کم ہمیں خالصتاً عقلی عمل کے سلسلے میں شک میں مبتلا کرتا ہے' کیونکہ اسی باعث تو تصورات جنم لیتے ہیں۔ سائنس مکمل طور پر مابعدالطبیعیات کو نظرانداز کر سکتی ہے اور اس کے بارے میں یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ وہ ''باجواز شاعری کی ایک صورت ہے'' جیسا کہ لینگ (Lange) نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا' یا جیسا کہ نطشے نے کہا' یہ بالغوں کا جائز (Legitimate) کھیل ہے۔ لیکن مذہبی ماہرین جو چیزوں کی تشکیل میں ذاتی مرتبے کی دریافت کی تلاش میں ہیں' تاکہ جدوجہد کا آخری مقصد حاصل ہو سکے' اس شے سے مطمئن ہو سکتے' جسے سائنس سفید جھوٹ سے تعبیر کرتی ہے یا جسے فکر اور کردار کو آگے بڑھانے کے لیے محض ''جیسا کہ'' (As if) ہی سمجھتی ہے۔ جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ حقیقت کی مطلق نوعیت کیا ہے' سائنس کے لیے اس میں کوئی خطرے کی بات نہیں' مگر جہاں تک مذہب کا معاملہ ہے' خودی کی پوری زندگی بطور زندگی جذب کرنے والے ذاتی مرکز اور تجربے کے' ایک خدشے کا شکار ہے۔ وہ کردار جس کا تعلق قسمت کے ایسے فیصلے کے ساتھ ہو' جو پورے فرد پر محیط ہو' اس کی بنیاد واہمے (Illusion) پر نہیں رکھی جا سکتی۔ ایک غلط تصور فہم کو غلط راستے پر ڈال دیتا ہے اور غلط کام پورے انسان کو ذلیل کرتا ہے اور ممکن ہے کہ آخرکار وہ خودی کے ڈھانچے ہی کو

Marfat.com

تباہ کر دے' محض تصور زندگی پر جزوی طور پر اثر انداز ہوتا ہے' عمل (Deed) حرکی طور پر حقیقت سے رشتہ قائم کیے ہوئے ہے اور عام طور پر پورے انسان کی حقیقت کی طرف رویے کی حامل ہوتا ہے۔ بے شک اعمال جو نفسیاتی اور فعلیاتی اعمال پر قابو رکھتے ہیں' خودی کو اس احوال میں لے آتے ہیں کہ وہ حقیقت مطلقہ سے رابطہ قائم کرنے کے قابل ہو جائے اور وہ محض انفرادی صورت اور مواد ہوتا ہے' حالانکہ اعمال خود بھی معاشرتی صورت اختیار کر سکتے ہیں' جبکہ دوسرے اس حوالے سے زندگی گزارنی شروع کرتے ہیں' تاکہ وہ اپنے لیے یہ دریافت کر سکیں کہ وہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے میں کس قدر موثر ہے۔ مذہب کے ماہرین نے ہر دور اور ہر ملک میں یہ گواہی دی ہے کہ عمومی شعور ہی کے آس پاس باصلاحیت قسم کے شعور میں جن کے اندر اہلیت خوابیدہ ہوتی ہے' اگر ایسے شعور زندگی عطا کرنے اور علم دینے کے تجربے کے امکان کو جاری کر دیں تو پھر مذہب کے امکان کا سوال بطور تجربے کی اعلیٰ سطح کے مکمل طور پر جائز بن جاتا ہے اور ہم سے سنجیدہ توجہ کا متقاضی ہو جاتا ہے۔

قطع نظر اس کے کہ یہ سوال جائز ہے کہ نہیں' بعض ایسی وجوہات ہیں کہ کیوں اس سوال کو جدید ثقافتی تاریخ کے موجودہ لمحے میں اٹھایا جائے' پہلی بات تو یہ ہے کہ سوال کی بنیادی دلچسپی سائنسی ہے' یوں لگتا ہے کہ ہر ثقافت اپنے احساسِ دنیا کے مطابق' اپنا ایک مخصوص فلسفۂ فطرت رکھتی ہے اور یہ بھی لگتا ہے کہ ہر فلسفۂ فطرت (Naturalism) کسی نہ کسی جوہریت (Atomism) پر ختم ہوتا ہے' ہندوستانی جوہریت' یونانی جوہریت' مسلم جوہریت اور جدید جواہریت۔ جدید جوہریت بہرصورت یکتا (Unique) ہے' اس کی حیران کن ریاضی جو کائنات کو تفرقی (Differential) مساوات کے طور پر دیکھتی ہے اور اس کی طبیعیات جو اپنے طریق کار پر چلتی ہے' اس نے اپنے ہی مندر کے بعض پرانے خداؤں کو مسمار کر دیا ہے' وہ ہمیں پہلے اس نقطے پر لے آئے ہیں کہ یہ پوچھا جائے کہ اسباب وعلل کے سلسلے کا فطری رخ کیا اس معاملے کی مکمل سچائی ہے؟ کیا حقیقت مطلقہ کسی اور رخ سے بھی ہمارے شعور پر حملہ آور ہوتی ہے؟ یہ خالصتاً عقلی طریقہ کہ فطرت کو تسخیر کیا جائے...... کیا واحد طریقہ ہے؟ پروفیسر ایڈنگٹن کہتے ہیں' ہم نے یہ تو مان لیا

کہ طبیعیاتی وجود اپنی ہی فطرت کے باعث' حقیقت کا محض جزوی رخ ہیں

Marfat.com

(اب سوال یہ ہے) کہ دوسرے رخ سلسلے میں کیا کیا جائے' یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے حصے کا تعلق طبیعیاتی وجود سے کم اہم ہے' احساسات' مقاصد' اقدار سبھی ہمارے شعور کا ویسا ہی حصہ ہیں' جیسا کہ حسیاتی تاثرات ہیں' ہم حسیاتی تاثرات کا پیچھا تو کرتے ہیں اور ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اس خارجی دنیا کی طرف رخ کیے ہوئے ہیں' جن پر سائنس بحث کرتی ہے۔ جب ہم اپنی ہستی کے دوسرے عناصر کا تعاقب کریں تو وہ ہماری رہنمائی کرتے ہیں...... کسی مکانی اور زمانی دنیا کی طرف نہیں مگر کسی سمت میں ضرور۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہمیں اس سوال کی عظیم عملی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے' جدید انسان اپنی تنقیدی اور سائنسی تخصیصیت (Specialism) میں اپنے آپ کو برے حالوں میں پاتا ہے' اس کی فطرتیت (Naturalism) نے اسے فطری قوتوں پر ایسا غلبہ عطا کر دیا ہے' جس کی پہلے سے کوئی مثال موجود نہیں' مگر اس کے ساتھ ہی اسے مستقبل کے ایمان میں متزلزل کر دیا ہے' یہ بات کتنی عجیب ہے کہ ایک ہی خیال مختلف ثقافتوں میں مختلف تاثر پیدا کرتا ہے۔ ارتقا کے نظریے کی تشکیل نے' اسلامی دنیا میں رومی کو پیدا کیا' جو انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے میں عظیم امنگ رکھتا ہے۔ کوئی مہذب مسلمان مندرجہ ذیل اشعار جذب وشوق کے بغیر نہیں پڑھ سکتا:

زمین کی تہوں کے نیچے
میں کچھ دھات اور پتھروں میں آباد تھا
اور پھر میں رنگ برنگ پھولوں سے مسکرایا
پھر میں وحشی اور آوارہ لمحوں کے ساتھ بھاگتا پھرا
زمین پر' ہواؤں میں اور سمندر کے اوپر
ایک نئے جنم میں
میں نے ڈبکی لگائی اور اُڑا
اور پھر رینگا اور بھاگا

Marfat.com

اور میرے اندر کے تمام جوہر مجتمع ہوئے
ایک صورت میں سبھی کچھ دیدنی ہو گیا
اور لو......ایک انسان
بادلوں سے ماورا آسمان سے آگے
اس جہان میں جہاں تغیر ہے نہ موت
فرشتے کی صورت میں' اور پھر آگے
دن اور رات کی حدود سے ماورا
زندگی اور موت دیکھی یا ان دیکھی
اور وہاں جہاں وہ سب کچھ ہے جو کبھی تھا
ایک اکائی اور ایک کل کی صورت میں

(مثنوی مولانا روم سے تھادانی (Thadani) کا ترجمہ[1])

از جمادی مردم و نامی شدم	وزنماں مردم بحیواں سرزم
دوم از حیوانی و آدم شدم	پس چہ ترسم زمردن کم شوم
حملۂ دیگر بمیرم از بشر	پس برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پراں شوم	آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم چوں ارغنوں	گویدم کا نا الیہ راجعون

(سید نذیر نیازی کے ترجمے سے لیا گیا)

اس کے برعکس ارتقا کے اسی نظریے کی تشکیل جب زیادہ تدقیق (Precision) کے ساتھ یورپ میں کی گئی' تو اس کا رخ اس اعتقاد کی طرف تھا کہ اب یوں لگتا ہے کہ اس بات کا کوئی سائنسی جواز موجود نہیں کہ انسان کی موجودہ رنگارنگ پیچیدگی' پیچھے چھوڑی جا سکے' یہی وہ مقام ہے' جہاں جدید انسانی کی مخفی مایوسی اپنے آپ کو سائنسی اصطلاحوں کے پیچھے چھپا لیتی ہے' نطشے اگرچہ یہ سمجھتا تھا کہ ارتقا کا تصور اس شے کے لیے کوئی جواز فراہم نہیں کرتا ہے کہ انسان سے آگے نہیں نکلا جا سکتا اور اس معاملے میں استثنے نہیں سمجھا جانا چاہیے۔ انسان کے مستقبل کے بارے میں اس کی ساری امنگ' اس کے اپنے نظریہ تکرار دوامی (Eternal Recurrence) کے حوالے سے اختتام کو پہنچ جاتی ہے' شاید بقا کا اس سے زیادہ لایعنی (Hopeless) کوئی خیال انسان نے آج

Marfat.com

تک تشکیل نہیں دیا' یہ دوامی اعادہ (Repetition) مستقل ہستی (Becoming) نہیں ہے' یہ تو وہی وجود (Being) کا پرانا تصور ہے' جو ہستی کا روپ دھار کر ہمارے سامنے آ گیا ہے۔

اس عقلی عمل کے نتائج کی روشنی میں' جدید انسان نے روحانی اور باطنی سطح پر زندہ رہنا چھوڑ دیا ہے۔ فکر کی دنیا میں وہ کھلے عام اپنے آپ سے دست و گریبان ہے' وہ اپنے آپ کو اس قابل نہیں پاتا کہ وہ اپنی بے لگام انانیت اور لامتناہی فرد کی دولت کی بھوک پر قابو پا سکے' جو اس کے اعلیٰ تر خواص کو تباہ کیے چلی جا رہی ہے اور اسے زندگی سے سوائے تھکن اور اکتاہٹ کے کچھ حاصل نہیں ہوا' وہ حقائق میں غرق ہے یا دوسرے لفظوں میں وہ حواس کے اس سرچشمے کو جو اس کے سامنے ہے تکے چلا جا رہا ہے' وہ اپنے وجود کی گہرائیوں میں' اپنے آپ سے کٹ چکا ہے۔ اس منظم مادیت کی تلاش میں وہ توانائی کے اس فالج سے دوچار ہوا ہے' جس سے ہکسلے (Huxley) ڈرتا تھا اور تاسف کرتا تھا۔ مشرق میں بھی حالات کچھ بہتر نہیں ہیں' قرون وسطیٰ کی متصوفانہ تکنیک' جس سے مذہبی زندگی اپنی اعلیٰ صورت میں مشرق اور مغرب دونوں جگہ نشو و نما پا چکی ہے اب عملی طور پر ناکام ہو گئی ہے۔ اور مسلم مشرق میں جو تباہی ہوئی ہے' وہ باقی مقامات کی نسبت کہیں زیادہ ہے۔ بجائے اس کے کہ عام آدمی کی باطنی قوتیں مستحکم کی جاتیں اور یوں اسے تاریخ میں آگے بڑھنے کے لیے تیار کیا جاتا' اس نے اسے گریز (Renunciation) سکھایا ہے اور اسے اپنی جہالت اور روحانی محرومی (Thraldom) ہی میں مطمئن کر دیا ہے۔ اب یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ جدید مسلمان ترکی' مصر اور ایران میں' نئے ذریعہ توانائی کی تلاش میں' نئی وفاداریاں تخلیق کر رہے ہیں اور ان میں وطن پرستی اور قوم پرستی وغیرہ شامل ہیں' جسے نطشے بیماری' خلاف عقل اور ثقافت کے خلاف مضبوط ترین قوت کہتا ہے' روحانی احیا کے خالصتاً مذہبی طریقے سے ناامیدی کے بعد' حالانکہ وہی تو ہمیں زندگی اور طاقت کے دوامی سرچشمے تک لاتا ہے اور ہمارے فکر اور جذبات کو وسعت دیتا ہے' مسلمانوں نے سادہ دلی سے یہ توقع قائم کر لی ہے کہ وہ تازہ ذریعہ' توانائی حاصل کرنے کے لیے فکر اور جذبات کے سرچشموں کے منہ تنگ کر دیں گے۔ جدید لادینی اشتراکیت (Atheistic Socialism) جو ایک نئے مذہب کے تمام ذائقوں کی حامل ہے' ہیگل (Hegal) سے متعلق وسیع تر نظر رکھتی ہے' مگر چونکہ اس نے اپنا تمام بنیادی فلسفہ بائیں بازو سے حاصل کیا ہے' اس لیے وہ اپنے اس مآخذ ہی کے خلاف صف آرا ہے' جو اسے قوت اور مقصد عطا کرنے کی قدرت رکھتا تھا' قوم پرستی اور لادینی اشتراکیت دونوں ہی کم از کم انسانی مطابقت کے

Marfat.com

دورِ حاضر میں اپنی قوت نفرت' تشکیک اور ناراضی کی نفسیاتی قوت سے حاصل کرنے پر مجبور ہیں حالانکہ یہ رویہ انسانی روح کو غریب تر کرتا ہے اور اس کے روحانی سرچشموں کو بند کر دیتا ہے۔ نہ ہی قرونِ وسطی کی متصوفانہ تکنیک' نہ ہی قوم پرستی اور نہ ہی لادینی اشتراکیت مایوس انسانیت کے دکھوں کا مداوا کر سکتے ہیں' یقینی طور پر موجودہ لمحہ انسانی ثقافتی تاریخ کے ایک عظیم بحران کا شکار ہے' جدید دنیا کو حیاتیاتی احیا کی ضرورت ہے اور مذہب جو اپنی اعلیٰ تر صورت میں نہ عقیدہ پرستی (Dogma) ہے' نہ مولویت (Priesthood) اور نہ ہی رسم و رواج (Ritual)' صرف وہی جدید انسان کو اخلاقی طور پر تیار کر سکتا ہے کہ وہ عظیم ذمے داریوں کا بوجھ اٹھا لے' جو سائنس کی ترقی کے باعث لازمی طور پر پیدا ہوتا ہے' اور انسان میں ایمان کا وہ رویہ بحال کر دے' جو اسے اس دنیا میں ایک شخصیت کے حصول کا اہل بناتا ہے اور پھر اس کے بعد یہ خصوصیت قائم رہتی ہے' صرف مستقبل اور ماخذ ہی کی نئی بصیرت ابھارنے سے' انسان کسی نہ کسی طرح مقابلے کی اس غیر انسانی دنیا میں' جو معاشرتی محرکات پر مبنی ہے' کامیاب ہو سکتا ہے' مقابلے کی یہ دنیا اور تمدن اپنی روحانی قوت مذہبی اور سیاسی اقدار کے تصادم کے باعث کھو چکے ہیں۔

میں پہلے بھی اس سمت میں اشارہ کر چکا ہوں کہ مذہب ارادتاً ایسی صورتِ حال پیدا کرتا ہے کہ ہم قدر (Value) کے حتمی اصول تک پہنچ سکیں اور وہاں ہم اپنی شخصیت کی توانائیوں کو پھر سے ہم آہنگ کر سکیں...... یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں ہے۔ دنیا بھر کا تمام مذہبی ادب' جس میں خصوصی ذاتی واردات کے دفتر بھی شامل ہیں' اگرچہ ان کا اظہار پرانی وضع (Out of date) کی نفسیاتی فکری ہیئتوں (Thought-Forms) میں ہوا ہے۔ وہ بھی اس امر کی شہادت دیتے ہیں' یہ واردات مکمل طور پر فطری ہیں' جیسا کہ ہمارا عمومی تجربہ فطری ہے۔ یہ شہادت کہ یہ (فطری تجربے) تجربہ کرنے والے کے لیے فکری اقدار کے حامل ہوتے ہیں اور جو اس سے بھی کہیں زیادہ اہم یہ ہے کہ خودی کی طاقتوں کو مرکزیت دینے کی اہلیت اسے ایک نئی شخصیت کا حامل بنا دیتی ہے۔ یہ نظریہ کہ ایسے تجربات اعصابی مریضوں یا صوفیا کے ہوتے ہیں' وہ ان کے معانی یا قدر کے سوالات کو حتمی طور پر حل کر دینے کی صلاحیت نہیں رکھتے' اگر طبیعیات کے ماورا ایک تصور ممکن ہے تو ہمیں جرأت مندی کے ساتھ اس امکان کا سامنا کرنا چاہیے' خواہ وہ ہمیں پریشان کرے یا ہماری حیات اور فکر کے عمومی راستے تبدیل کر دے۔ سچائی کا راستہ تو ہم سے یہی چاہتا ہے کہ ہم اپنے موجودہ رویے کو خیر باد کہہ دیں۔ اس بحث میں پڑنے کا کچھ فائدہ نہیں کہ

Marfat.com

مذہبی رویے اصل میں کس عضویاتی خرابی سے پھوٹتے ہیں۔ جارج فاکس (George Fox) نیوراتی (Neurotic) ہوسکتا ہے مگر اس سے کون انکار کرسکتا ہے کہ اس نے انگلستان کی مذہبی زندگی کو صاف تر قوت اپنے زمانے میں عطا کی تھی۔ محمد (رسول اللہ) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ذہنی مریض تھے۔ اگر کوئی ذہنی مریض یہ قوت رکھتا ہے کہ انسانی تاریخ کے دھارے کو تازہ رخ عطا کردے تو یہ نکتہ انتہائی نفسیاتی دلچسپی کا ہے کہ اس کے اصل تجربے کے بارے میں تحقیق کی جائے جس نے غلاموں کو انسانوں کا پیشوا بنا دیا اور اس نے انسان کے کردار کو ابھارا اور انسانیت کی تمام نسلوں کو مکمل طور پر نئی صورت عطا کردی اگر اس کا اندازہ کئی طرح کی فعلیتی اقسام سے کیا جائے جو پیغمبر اسلام کی ابھاری ہوئی تحریک سے پیدا ہوئیں تو ان کا روحانی دباؤ اور ایسا طرز عمل جو اس سے بروئے کار آیا محض یہ نہیں سمجھا جاسکتا کہ وہ ذہن کے اندر جاگنے والے بکھراؤ کا ردعمل تھا۔ یہ ناممکن ہے کہ اسے معروضی صورتِ حال کا ردعمل نہ سمجھا جائے جس نے نئی امنگ نئی تنظیم اور نئے ابتدا کرنے والے نکات پیدا کردیے۔ اگر ہم علم الانسان (Anthropology) کے حوالے سے اس مسئلے پر نگاہ ڈالیں تو پھر یوں لگتا ہے کہ ذہنی مریض (Psychopath) انسانی معاشرتی تنظیم کی اقتصادیات میں ایک نہایت اہم عنصر ہے۔ اس کا طریقہ یہ نہیں ہے کہ وہ حقائق کی جماعت بندی کرے اور وجوہات تلاش کرے وہ تو زندگی اور حرکت کی اصطلاح میں سوچتا ہے تاکہ انسانی کردار کے نئے طرز عمل تخلیق کیے جاسکیں بلاشبہ اس میں دشواریاں بھی ہوتی ہیں واہمے بھی بالکل اسی طرح جیسے کوئی سائنس دان حسیاتی تجربے پر بھروسہ کرتا ہے اور دشواریوں اور واہموں کا شکار ہوتا ہے۔ اگر اس منہاج (Method) کا مطالعہ احتیاط سے کیا جائے تو یہ کھلے گا کہ وہ سائنس دان سے کم ہشیار نہیں ہے (خصوصاً ان معاملات میں) جہاں تجربے اور واہمے کے درمیان باریک خط کھینچنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم جو باہر سے اس مسئلے کو دیکھ رہے ہیں ہمیں ضرورت اس بات کی ہے کہ ان معاملات کی غیر معمولی اہمیت اور کردار کے پیش نظر استفسار کا کوئی موثر ذریعہ ڈھونڈ نکالا جائے۔ عرب تاریخ دان ابن خلدون جو جدید فلسفۂ تاریخ کا باوا آدم ہے پہلا شخص تھا جس نے اس نفسیاتی رخ کے بارے میں سنجیدگی سے غور کیا تھا اور اس نتیجے پر پہنچا تھا جسے آج کل ہم ''ذات کشفی'' (Subliminal self) کہتے ہیں۔ پھر بعد میں انگلستان کے سر ولیم ہملٹن (Sir William Hamilton) اور جرمنی کے لائی بنیز (Leibniz) انسانی دماغ کے بعض نامعلوم

Marfat.com

افعال کو جاننے میں دلچسپی لی' ژونگ (Jung) شاید یہ سوچنے میں حق بجانب ہے کہ مذہب کی لازمی فطرت' تحلیلی نفسیات (Analytical Psychology) کے دائرہ کار سے ماورا ہے۔ اس نے جو بحث تحلیلی نفسیات اور شاعرانہ آرٹ کے باہمی روابط پر کی ہے' اس میں وہ بتاتا ہے کہ محض فنکارانہ صورت گری کا عمل ہی نفسیات کا معروض ہو سکتا ہے' اس کے نزدیک' آرٹ کی لازمی فطرت یہ ہے کہ وہ نفسیاتی طریق کار کی رسائی کا معروض نہیں بنتا۔ ژونگ کہتا ہے:

> ''ایک ایسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے باب میں بھی کرنا پڑے گا' یہاں بھی نفسیاتی توجیہ صرف مذہب کے جذباتی اور علامتی مظاہر تک ہی محدود رکھنی پڑے گی' حالانکہ وہاں مذہب کی لازمی فطرت کسی طرح بھی موجود نہیں ہے' کیونکہ ایسا ہونا ممکن نہیں ہے' اگر ایسا ممکن ہوتا تو نہ صرف مذہب' بلکہ آرٹ بھی نفسیات ہی کا شاخسانہ ٹھہرائے جاتے۔''

مگر اس کے باوجود ژونگ نے اپنی تصنیفات میں' اپنے اس اصول کو ایک سے زیادہ بار توڑا ہے۔ اس عمل کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ بجائے اس کہ ہمیں انسانی شخصیت کو سمجھنے کے لیے لازمی فطرت اور معانی کی بصیرت عطا کی جاتی' جدید نفسیات نے نئے نظریات کا ایک پلندہ ہمارے ہاتھ میں تھما دیا ہے' جو مذہب کی فطرت کے بارے میں مکمل طور پر غلط فہمی کا عمل ہے اور وہ' ہمیں مایوس کن سمت میں لے جاتا ہے۔ مجموعی طور پر ان نظریات کے مضمرات یہ ہیں کہ مذہب' انسانی الیغو کا تعلق اپنے آپ سے ماسوا کسی معروضی حقیقت کے ساتھ قائم نہیں کرتا یہ محض ایک طرح کا ہمدرد حیاتیاتی آلہ ہے جو اس لیے بنایا گیا ہے کہ انسانی معاشرے کے گرد اخلاقی قسم کی باڑھ لگائی جا سکے' تا کہ معاشرتی تانا بانا الیغو کی بے پرواہ جبلتوں سے محفوظ رہے' یہی وجہ ہے کہ اس جدید تر نفسیات کے نزدیک عیسائیت پہلے ہی سے اپنا حیاتیاتی مشن مکمل کر چکی ہے اور جدید انسان کے لیے ناممکن ہے کہ وہ اس کی اساسی اہمیت کی تفہیم کر سکے۔ ژونگ بات کو سمیٹتے ہوئے کہتا ہے:

> ''یقیناً ہم اسے سمجھ سکتے تھے' اگر ہمارے رسم و رواج میں قدیم بربریت (Brutality) کا شائبہ بھی ہوتا' آج ہم اس شے کا اندازہ نہیں کر سکتے

Marfat.com

کہ بے لگام لبیڈو (Libido) (بنیادی انسانی توانائی) کیا کیا گل کھلاتا تھا' وہ سیزرز (Caesars) کے قدیم روم میں گرجتا اور دندناتا پھرتا تھا۔ آج کا متمدن انسان اس مقام سے بہت دور نکل آیا ہے۔ وہ اب محض اعصابی مریض ہو گیا ہے۔ چنانچہ وہ تلازمات جنہوں نے عیسائیت کو آگے بڑھایا' اب ضائع ہو چکے ہیں کیونکہ اب ان کے معانی کی تفہیم ہمارے بس کی بات نہیں رہی' ہمیں اب معلوم ہے کہ تحفظ کس شے کے خلاف فراہم کیا جا رہا تھا' روشن دماغ لوگوں کے لیے نام نہاد مذہبیت (Religiousness) پہلے ہی سے نفسی امراض کے قریب کی شے بن چکی ہے' پچھلے دو ہزار سال میں عیسائیت اپنا کام کر چکی ہے اور احتسابی بند باندھ چکی ہے' جو ہمیں ہمارے ہی گناہگارانہ مزاج سے تحفظ فراہم کرتا ہے۔

اس کا مطلب تو یہ ہے کہ اعلیٰ تر مذہبی زندگی کو قابل اعتنا ہی نہیں سمجھا گیا' جنسی احتراز (Restraint) تو ایغو کے ارتقا میں محض ایک ابتدائی منزل ہے۔ مذہبی زندگی کی غرض و غایت تو یہی ہے کہ اس ارتقا کی حرکت کا رخ اس سمت میں کیا جائے' جو ایغو کے لیے زیادہ اہم ہے' بجائے اس کے کہ اسے معاشرتی تانے بانے کی صحت تک محدود کر دیا جائے' جو کہ اس کا موجودہ ماحول ہے' وہ بنیادی ادراک جس سے مذہبی زندگی آگے کی طرف حرکت کرتی ہے' ایغو کی موجودہ نازک یکتائی ہے' جسے تباہی کا خطرہ درپیش ہے' جس میں تعمیر ہونے کی صلاحیت بھی موجود ہے اور اس میں یہ اہلیت بھی ہو کہ وہ جانے یا انجانے ماحول میں نئی صورت حال بنانے کی زیادہ تخلیقی آزادی حاصل کرے۔ اگر اس بنیادی ادراک کو پیش نظر رکھا جائے' تو اعلیٰ تر مذہبی زندگی اپنی توجہ ان تجربات پر مرکوز کرتی ہے۔ جو حقیقت کی نازک تر حرکت کی علامت ہیں' جو ایغو کے مقدر کو بطور تشکیل حقیقت کے جاودانی عنصر کے' سنجیدگی سے متاثر کرتی ہے۔ اگر ہم اس معاملے کو جدید نفسیات کے حوالے سے دیکھیں' تو اس نے ابھی مذہبی زندگی کے خارجی چھلکے کو بھی نہیں چھوا' اور وہ اس بھرپور اور مختلف النوع شے سے بہت دور ہے' جسے مذہبی واردات کہا جاتا ہے' اس کے بھرپور اور مختلف النوع ہونے کا احساس دلانے کے لیے میں سترھویں صدی کے ایک عظیم مذہبی نابغے (Genius) شیخ احمد

Marfat.com

سر ہندی سے اقتباس کا اختصار پیش کرتا ہوں' شیخ احمد سر ہندی نے ہمعصر تصوف کا بے خوف تجزیہ کیا' جس کے نتیجے میں اس تحریک کو ایک نیا رخ میسر آ گیا' ہندوستان کے تمام صوفی طریق کار وسط ایشیا اور عرب سے آئے ہیں' شیخ کا واحد طریق کار ہے' جس نے ہندوستان کی سرحد پار کی ہے اور ابھی تک پنجاب' افغانستان اور روسی ایشیا میں زندہ حقیقت ہے' مجھے ڈر ہے کہ میرے لیے یہ ممکن نہیں ہو گا کہ میں اس کے اصل معانی جدید نفسیات کی زبان میں بیان کر سکوں' کیونکہ ابھی تک اس زبانُ کا وجود ہی نہیں ہے۔ لیکن چونکہ میرا مقصد یہ ہے کہ آپ کو صرف ایک اندازہ دیا جائے کہ تجربات کی کیسی لامتناہی دولت موجود ہے' جسے خودی نے اپنی الوہی جدوجہد میں پار کرنا ہے۔ مجھے امید ہے آپ مجھے ان بظاہر غیر مانوس اصطلاحات (Out landish terminology) کے استعمال کے لیے معاف فرمائیں گے' اس میں حقیقی معانی واقعی موجود ہیں مگر یہ ایک ایسی مذہبی نفسیات سے تعلق رکھتے ہیں' جس کا القا اور ترقی ایک مختلف ثقافت کے ماحول میں ہوئی' آیئے اب ذرا اقتباس پر ایک نظر ڈال لیں' ایک شخص عبدالمومن نے شیخ سے اپنا حال کچھ یوں بیان کیا۔

''آسمان اور زمین اور عرش معلیٰ اور جنت اور دوزخ سب کا وجود میرے لیے ختم ہو چکا ہے' جب میں نگاہ اٹھاتا ہوں' تو وہ مجھے کہیں نظر نہیں آتے۔ جب میں کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں' تو میرے سامنے کوئی موجود نہیں ہوتا' حتیٰ کہ میں اپنا وجود بھی گم کر چکا ہوں۔ خدا لامتناہی ہے' کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا' اور یہ روحانی واردات کی انتہائی حد ہے۔ کوئی ولی اس سے ماورا نہیں جا پایا۔''

اس خط کے جواب میں شیخ نے کہا:

''جو واردات بیان کی گئی ہے' قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی حالت سے تعلق رکھتی ہے اور مجھے یوں لگتا ہے کہ اس تجربے کا حامل قلب کی بے شمار میں سے' چوتھائی منزلیں بھی عبور نہیں کر پایا۔ باقی کی تین چوتھائی منازل سے

Marfat.com

گذرنا بھی ضروری ہے' تاکہ روحانی زندگی کے پہلے تجربے کو ختم کیا جا سکے' اس مقام کے بعد دوسرے مقامات بھی ہیں' جنہیں روح سرِّ خفی اور سرِ اخفا کہا جاتا ہے' ان میں سے ہر مقام جو مل کر تکنیکی طور پر علم الامر تشکیل دیتے ہیں' جس کی اپنی خصوصیات اور تجربات ہیں' ان مقامات سے گذرنے کے بعد سالک پر رفتہ رفتہ اسمائے خداوندی (Divine names) اور صفاتِ خداوندی (Divine attributes) کا نور منکشف ہوتا ہے اور پھر آخر کار ذات الٰہی کی معرفت میسر آتی ہے۔"

اس اس پیراگراف میں امتیازات خواہ کسی بھی نفسیاتی بنیاد پر بنائے گئے ہوں' وہ کم از کم مکمل باطنی کائنات کے بارے میں کچھ نہ کچھ روشنی تو ڈالتے ہیں' یہ تو واضح کرتے ہیں کہ اسلامی تصوف کا یہ عظیم مصلح چیزوں کو کیسے دیکھتا تھا' اس کے نزدیک یہ عالم الامر جو رہنما (Directive) توانائی کی دنیا ہے' اس میں سے گذرنا لازم ہے' اس کے بعد ہی انسان اس یکتا واردات تک پہنچتا ہے' جو خالص معروض کی علامت ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ میں کہتا ہوں کہ جدید نفسیات نے ابھی موضوع کی بیرونی حد ہی کو نہیں چھوا' حیاتیات اور نفسیات کی موجودہ صورتِ حال کے پیشِ نظر میں خود کو اس سلسلے میں پر امید بھی محسوس نہیں کرتا' محض تحلیلی تنقید جس کے ساتھ نامیاتی صورت حال کی تصویریت (Imagery) کی وہ تفہیم متعلق ہے' جس میں مذہبی زندگی نے کبھی اپنا اظہار کیا تھا۔ یہ سب کچھ انسانی شخصیت کے زندہ ماخذ کی تلاش میں' ہمیں زیادہ دور تک نہیں لے جا سکتا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ جنسی تصویریت (Sex-Imagery) نے مذہب کی تاریخ میں ایک کردار ادا کیا تھا' یا یہ کہ مذہب نے متخیلہ کی مدد سے کسی تکلیف دہ حقیقت سے فرار یا مطابقت پیدا کرنے کے ذرائع تخلیق کیے تھے...... معاملات کو اس روشنی میں دیکھنا کسی طرح بھی مذہبی زندگی کے اعلیٰ مقاصد کو متاثر نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں' منتہا ہی ایغو کی تشکیل' زندگی کے دوامی عمل سے ایغو کو قریب تر لانا اور یوں اسے ایک مابعد الطبیعیاتی درجہ عطا کرنا' جس کے بارے میں اپنے دم گھٹنے والے حاضرہ حالات میں ہمیں تھوڑا بہت ہی پتہ ہے۔ اگر نفسیات کی سائنس انسانیت کی زندگی کے لیے ایک حقیقی طور پر اہم حیثیت اختیار کرنے والی ہے' تو اسے آزادانہ طور پر تخمینہ لگانے کا کوئی طریق کار دریافت کرنا پڑے گا' ایک نئی تکنیک جو ہمارے عہد کے مزاج سے بہتر موافقت رکھتی ہو'

Marfat.com

ممکن ہے کوئی ایسا ذہنی مریض' جو بڑی عقل کا مالک ہو۔ یہ امتزاج کوئی انہونی شے نہیں ہے' ہمیں اس تکنیک کا سراغ مہیا کر سکتا ہے۔ دورِ حاضر کے یورپ میں نطشے' جس کی زندگی اور عمل کم از کم ہم مشرقیوں کے لیے مذہبی نفسیات میں ایک بہت ہی دلچسپ مسئلہ اٹھاتے ہیں' اس کا ڈھانچہ ساختی طور پر اس قابل تھا کہ اس سے یہ کام لیا جا سکتا' ایسا نہیں ہے کہ اس کے ذہنی عوامل کا کوئی متوازی (Parallel) مشرقی تصوف کی تاریخ میں موجود ہی نہ ہو' اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انسان کے اندر موجود الوہی رویت (Vision) جبراً (Imperatively) اس پر منکشف ہوتی رہی' میں اس رویت کو جبری اس لیے کہتا ہوں کیونکہ اس نے نطشے کو پیغمبرانہ ذہنیت عطا کی' جس نے کسی خاص تکنیک کے ذریعے' اس کی بصیرت کو زندگی کی مستقل توانائی میں بدل دیا' مگر نطشے اس کے باوجود ناکام تھا۔ اس ناکامی کی وجہ یہ تھی کہ اس کی خردمندانہ صورت اعلیٰ میں شوپنہار (Schopenhauer)' ڈارون (Darwin) اور لینگ (Lange) شامل تھے' جنہوں نے اسے اپنی رویت کی اصل اہمیت سے آگاہ ہی نہ ہونے دیا۔ بجائے اس کے کہ وہ روحانی اصول تلاش کرتا' جو کہ کسی نیچ (Plebeian) ذات میں بھی کارفرما ہو سکتا ہے اور یوں اس پر لامتناہی مستقبل کے در وا ہو جاتے۔ نطشے یہ سمجھا کہ اس نے اپنی رویت' میں جس عالم کو دیکھا ہے' وہ مادی طور پر انتہائی امیرانہ شان (Aristocratic Radicalism) میں موجود ہوگا۔ چنانچہ میں نے اس کے بارے میں کسی مقام پر کہا ہے:

آنچہ او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشۂ کز کشت دل آید بروں

(جو کچھ وہ تلاش کر رہا ہے' وہ مقامِ خداوندی ہے' یہ مقام علم اور حکمت دونوں سے ماورا ہے۔ یہ پودا صرف انسان کے دل کی نظر نہ آنے والی زمین سے پیدا ہوتا ہے' صرف مٹی کے تودے سے نہیں اگتا۔)

اور یوں ایک نابغہ جس کی بصیرت اس کی باطنی قوتوں کے تابع تھی' ضائع ہو گیا' وہ اپنی

Marfat.com

روحانی زندگی میں ماہرانہ خارجی رہنمائی کی کمی کے باعث غیر تخلیقی رہا‘ اور مقدر کی ستم ظریفی دیکھئے کہ یہ انسان جو اپنے دوست کو یوں نظر آتا تھا گویا ”وہ کسی ایسے ملک سے آیا ہے‘ جہاں کوئی انسان نہیں رہتا“ اپنی روحانی ضرورتوں سے مکمل طور پر آگاہ تھا۔ وہ کہتا ہے ”ایک زبردست مسئلے کا میں اکیلا ہی مقابلہ کرتا ہوں‘ مجھے یوں لگتا ہے کہ میں ایک ایسے جنگل میں کھو گیا ہوں‘ جو ازلی جنگل ہے‘ مجھے مدد کی ضرورت ہے‘ مجھے پیروکار چاہئیں‘ مجھے ایک آقا درکار ہے‘ اس کی اطاعت کرنا کتنا شریں ہوگا۔“ اور پھر کہتا ہے:

> ”مجھے زندوں میں ایسے لوگ کیوں نظر نہیں آتے‘ جو مجھ سے بلند تر دیکھ سکیں اور میری پستی کا اندازہ کریں۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ میں نے جستجو میں کوتاہی کی ہے؟ اور میں اس کے لیے تڑپ رہا ہوں۔“

حقیقت یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی عمل اگرچہ مختلف طریق کار استعمال کرتے ہیں‘ مگر ان کا آخری مقصد ایک جیسا ہے‘ دونوں کا ہدف ”حقیقی ترین“ (Most Real) تک پہنچنا ہے‘ سچ یہ ہے کہ مذہب ان وجوہات کی بنا پر‘ جو میں پہلے بیان کر چکا ہوں۔ سائنس سے کہیں زیادہ اس بات کا خواہاں ہے کہ وہ مطلق حقیقت تک رسائی حاصل کرے۔ اور دونوں کے لیے خالص معروض تک پہنچنے کا ذریعہ وہی ہے‘ جسے ہم تجربے کی تطہیر (Purification) کہتے ہیں‘ اسے سمجھنے کے لیے‘ ہمیں تجربے اور فطرتی حقیقت کے مابین خطِ امتیاز کھینچنا ہوگا‘ جو عمومی طور پر نظر آنے والی حقیقت اور تجربے کے کردار کی اہمیت کا بطور باطنی فطری حقیقت مظہر ہوگا‘ فطری حقیقت کے طور پر انہیں اپنی مقدم شرائط (Antecedents) کی روشنی میں واضح کیا جا سکتا ہے جو نفسیاتی اور فعلیاتی ہیں۔ باطنی فطری حقیقت کی اصل اہمیت کے لیے‘ ہم اس پر کوئی اور قسم کا معیار منطبق کریں گے تاکہ اس کے معانی واضح ہو سکیں۔ سائنس کی دنیا میں معانی کی تفہیم ہم حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے کرتے ہیں‘ مذہب کی دنیا میں ہم اسے کس طرح کی حقیقت کا نمائندہ سمجھتے ہیں اور اس کے معانی اس کی فطرت کے باطنی کردار کے حوالے سے دریافت کرتے ہیں‘ سائنسی اور مذہبی اعمال‘ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے متوازی ہیں‘ دونوں ایک ہی دنیا کی تشریحات ہیں‘ مگر ان میں صرف یہ فرق ہے کہ سائنسی عمل میں خودی کا نقطۂ نظر لازمی طور پر استثنائی (Exclusive)

Marfat.com

ہے جبکہ مذہبی عمل میں خودی اپنے متصادم رجحانات کو ہم آہنگ کرتی ہے اور ایک اشتمالی (Inclusive)رویہ بناتی ہے' جس سے تجربے کی تالیفی تجلی (Synthetic Trasfiguration) ظہور میں آ جاتی ہے۔ان حقیقی طور پر تکمیلی اعمال کے کردار اور مقصد کے محتاط مطالعے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں کا رخ اپنے اپنے دائرہ کار میں تطہیر تجربہ کی طرف ہے۔ایک مثال میرے معانی کو واضح کر دے گی' ہیوم کی نظریہ علت (Cause) پر تنقید فلسفے کی بجائے سائنس کی تاریخ کا ایک باب ہونی چاہیے۔سائنسی تجربیت (Empiricism) کا ساتھ دیتے ہوئے' ہمیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ ہم داخلی نوعیت کے کسی تصور سے کام لیں۔ہیوم کی تنقید کا مطلب یہ تھا کہ تجربی سائینسوں کو توانائی کے اس تصور سے نجات دلوائی جائے' جو اس کے خیال میں حیاتی تجربے کی دنیا میں کوئی بنیاد نہیں رکھتا' یہ جدید ذہن کی سائنسی عمل کو پاک صاف کرنے کی پہلی کوشش تھی۔

آئن سٹائن کا کائنات کا ریاضیاتی نظریہ تطہیر کے اس عمل کو مکمل کرتا ہے' جو ہیوم نے شروع کیا تھا اور وہ ہیوم کی اس تنقید کا پوری طرح ہمنوا ہے اور وہ قوت (Force) کے تصور سے مکمل طور پر گلو خلاصی کروالیتا ہے۔وہ چند سطور جو میں نے عظیم ہندوستانی ولی (Saint) سے اقتباس کے طور پر دی تھیں' یہ بتاتی ہیں کہ مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم ایسی ہی تطہیر کا خواہاں ہے۔اس کی حسی معروضیت ویسی باریک بین ہے' جیسی کہ سائنس دان کی اپنے دائرۂ کار میں ہے۔وہ ایک تجربے سے دوسرے تجربے تک سفر کرتا ہے' محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں' بلکہ وہ تجربے کی اس تنقیدی چھلنی کا کردار ادا کرتا ہے' جو مخصوص تنقید کے قواعد کے مطابق' اس کے دائرہ استفسار (Sphere of Inquiry) کے لیے موزوں ہیں' وہ کوشش کرتے ہیں کہ تمام داخلی عناصر کو نکال باہر کیا جائے' یہ عناصر خواہ نفسیاتی ہوں یا فعلیاتی' مگر ان کا تعلق تجربے کے مواد سے ہو اور یہ سب کچھ اس ارادے سے کیا جائے کہ مطلق معروض تک رسائی حاصل ہو جائے۔واردے (Experience) کی یہ آخری صورت ایک نئے عملِ حیات کی دریافت ہے' اصلی' اساسی اور برجستہ (Spontaneous) خودی کا جاودانی راز یہ ہے کہ جس لمحے وہ اپنے آخری انکشاف تک پہنچے' وہ ذرا سے بھی تردد کے بغیر یہ پہچان لے کہ اس کی ہستی کی اصل اساس یہی ہے۔ مگر اس کے باوجود واردات کے اندر کوراز مخفی نہیں ہے اور نہ ہی اس میں کوئی شے جذباتی ہے' بلاشبہ مکمل طور پر غیر جذباتی واردات کے حصول کے لیے' اسلامی تصوف کی تکنیک ہے کہ کم از کم

Marfat.com

عبادات میں وہ موسیقی کے استعمال کی مکمل ممانعت کا بھرپور التزام کرتی ہے اور اس امر پر غیر مشروط انداز میں زور دیا جاتا ہے کہ ہر روز باجماعت نماز ادا کی جائے تاکہ تنہائی کے تفکر کے معاشرتی اثرات کا ممکن سدباب کیا جا سکے۔ چنانچہ اس طرح جو تجربہ حاصل ہوتا ہے' وہ مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور وہ خودی کے لیے ایک اعلیٰ ترین حیاتیاتی اہمیت کا حامل ہے۔ یہ انسانی خودی ہے محض تفکر کی سطح سے بلند تر ہو جاتی ہے اور اپنے عارضی پن (Trasiency) کا علاج دوام کے تصرف سے کرتی ہے۔ جو واحد خطرہ اس الوہی سفر میں خودی کو درپیش ہوتا ہے' یہ ہے کہ مسرت کے حصول اور آخری تجربے سے پہلے تجربے میں جذب کی کیفیت اسے اپنی جدوجہد میں سست روی اختیار کرنے پر مجبور نہ کر دے۔ مشرقی تصوف کی تاریخ بتاتی ہے کہ یہ حقیقی خطرہ ہے اور اصل میں تو یہی نکتہ ہے' جس کی اصلاح کے لیے عظیم ہندوستانی ولی نے' جن کی تحریروں میں سے میں نے ابھی ابھی اقتباسات دیے ہیں' اصلاح کی تحریک شروع کی' اس کی وجہ بھی بہت صاف ہے۔ خودی کا اصل مقصد کسی شے کو دیکھنا نہیں ہے' بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ یہ خودی کی کچھ بننے کی کوشش ہے کہ اسے اپنی معروضیت کو چمکانے کے آخری موقعے کا سراغ ملتا ہے اور وہ پہلے سے کہیں زیادہ اساسی "میں ہوں" (I am) دریافت کرتا ہے' جو اپنے ہونے کی شہادت کا جواز ڈیکارٹ کی "میں سوچتا ہوں" (I' think) کی بجائے کانٹ کی "میں کر سکتا ہوں" (I can) میں دیکھتی ہے۔ خودی کی جدوجہد کا مقصد یہ نہیں ہے کہ انفرادیت کی حدود سے نجات حاصل کی جائے' بلکہ اس کے برعکس اس کا زیادہ واضح تعین ہے۔ آخری عمل خردمندانہ عمل نہیں ہے' بلکہ ایک حیاتی عمل ہے' جو خودی کی ساری ہستی کو گہرائی عطا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی تیقن کے ساتھ چمکاتا ہے کہ دنیا ایسی شے نہیں ہے' جسے محض دیکھا جائے اور تصورات کے ذریعے جانا جائے' بلکہ ایسی شے ہے' جسے ایک مسلسل عمل کے ذریعے خود بنانا' بلکہ بار بار بنانا پڑتا ہے۔ یہ انتہائی مسرت کا لمحہ ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ خودی کی عظیم ترین آزمائش بھی ہے۔

زندۂ یا مردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب

شاہد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن

Marfat.com

شاہد ثانی شعورِ دیگرے
خویش را دیدن بنورِ دیگرے

شاہد ثالث شعور ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذات حق

پیش ایں نور ار بمانی استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار

برمقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

مردِ مومن در نسازد باصفات
مصطفیؐ راضی نہ شد الاّ بذات

چیست معراج آرزوے شاہدے
امتحانے روبروے شاہدے

شاہدِ عادل کہ بے تصدیق او
زندگی مارا چوگل را رنگ و بو

درحضورش کس نماند استوار
دربماند ہست او کامل عیار

Marfat.com

ذرۂ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست

تاب خود را بر فزودن خوشتراست
پیش خورشید آزمودن خوشتراست

پیکر فرسودہ را دیگر تراش
امتحان خویش کن موجود باش

ایں چنیں "موجود محمود" است و بس
ورنہ نار زندگی دُود است و بس

(جاوید نامہ)

تو زندہ ہے یا مردہ ہے یا جاں بلب
تین گواہوں سے (اس حالت) کی گواہی مانگ
پہلا گواہ تمہارا اپنا شعور ہے
(یعنی) اپنے آپ کو اپنے نور سے دیکھنا
دوسرا گواہ کسی اور کا شعور ہے
اپنے آپ کو دوسرے کے نور سے دیکھنا
تیسرا گواہ ذاتِ حق کا شعور ہے
خود کو ذاتِ حق کے نور سے دیکھنا
اگر تو اس نور کے سامنے بے کھٹکے ٹھہرا رہے
تو اپنے آپ کو خدا کی طرح قائم ودوائم سمجھ
اپنے مقام تک پہنچ جانا زندگی ہے
ذات کو بے پردہ دیکھ لینا زندگی ہے
مردِ مومن صفات سے میل نہیں رکھتا

Marfat.com

مصطفیٰ (صلعم) جب تک ذات حق سے واصل نہ ہوئے، راضی نہ ہوئے
معراج کیا ہے شاہد کی آرزو ہے
ایک امتحان ہے اس شاہد کے روبرو
ایسا شاہد عادل کہ اس کی تصدیق کے بغیر
زندگی ہمارے لیے ویسی ہی ہے جیسی کہ پھول کے لیے رنگ اور بو
اس کی حضوری کی تاب کوئی نہیں لاسکتا
اگر کوئی لاسکتا ہے تو وہ کندن ہے
کیا تو محض خاک ہے
اپنی خودی کی گرہ کو مضبوط کر
اپنی خودی کی روشنی کو پھیلانا بہتر ہے
اور پھر اس کی چمک کی آزمائش سورج کے سامنے کرنا
اپنے پرانے پیکر کو دوبارہ تراش
اپنا امتحان کر اور زندہ رہنے کا ثبوت دے
یہی چیز جو موجود ہے وہی محمود ہے
ورنہ زندگی کی آگ تو بس دھواں ہے

Marfat.com

خطباتِ اقبال کا سلیس اور رواں ترجمہ

اسلامی فکر کی نئی تشکیل

علامہ محمد اقبال

شہزاد احمد

Marfat.com