



خطبات اقبال

نئے تناظر میں

محمد سہیل عمر

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ



خُطْبَاتِ اِقْبَالِ

نئے تناظر میں

خطاب محمد اقبال محمودی ماہ کی نذر

محمد سہیل عمر

۶/۲۱/۰۷



اقبال ابادی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اس مقالے کو علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ایوارڈ

۱۹۹۳ء-۱۹۹۴ء

کے انعام کا مستحق قرار دیا گیا



130324

ناشر:

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510

Fax: [+92-42] 631-4496

Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

Website: www.allmaiqbal.com

ISBN 969-416-029-4

۱۹۹۶ء

طبع اول:

۲۰۰۲ء

طبع دوم:

۱۰۰۰

تعداد:

۱۵۰ روپے

قیمت:

پرنٹ ایکسپریس، لاہور

مطبع:

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۷۳۵۷۲۱۳

ترتیب

۷	حرف آغاز	
۱۹	مقدمہ	
		(پہلا خطبہ)
۴۵	علم بالحواس اور علم بالوحی	
		(دوسرا خطبہ)
۷۱	وقوف مذہبی کے انکشافات کے فلسفیانہ معیار	
		(تیسرا خطبہ)
۸۳	تصور الہ اور مفہوم دعا	
		(چوتھا خطبہ)
۹۹	خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت	
		(پانچواں خطبہ)
۱۱۵	اسلامی ثقافت کی روح	
		(چھٹا خطبہ)
۱۳۵	الاجتہاد فی الاسلام	
		(ساتواں خطبہ)
۱۵۳	کیا مذہب کا امکان ہے؟	
۱۶۹	اختتامیہ	
۱۷۵	خطبہ صدارت	(ضمیمہ-۱)
۱۸۳	"مدعا مختلف ہے"	(ضمیمہ-۲)
۱۹۹	سزا یا ناسزا	(ضمیمہ-۳)

۴

انتساب

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (مرحوم) کے نام

کہ

اس تصنیف کے ایک بڑے حصے کی حیثیت ان کے امانی سے زیادہ نہیں ہے

•

حرف آغاز

یہ مقالہ برا بھلا جیسا بھی ہے ایک علمی موضوع سے متعلق ہے اور علمی مباحث پر کسی ذاتی مسئلے کے حوالے سے گفتگو کرنا کوئی اچھی بات نہیں۔ یہ جانتے ہوئے بھی میں آغاز تحریر ایک ذاتی مسئلے سے کرنا چاہتا ہوں کہ میرے لیے مطلع میں ہی سخن گسترانہ بات آپری ہے۔

میں نے جس گھرانے میں آنکھ کھولی اس میں اور خانوادہ اقبال میں گھریلو نوعیت کے تعلقات تھے۔ بزرگوں میں کسی کی دانت کاٹی دوستی پسرا اقبال سے تھی تو کسی کو ان سے بزرگانہ شفقت کی نسبت تھی۔ گھر میں ہر طرف کلام اقبال کا دور دورہ تھا۔ دیواروں پر گھر کے افراد کی اپنی خطاطی میں علامہ کے اشعار کی وصلیاں آویزاں تھیں تو کتابوں کے طاق پر اردو اور فارسی کے دو اوین ہر وقت موجود رہتے تھے۔ میں نے ”ساقی نامہ“ اس عمر میں پہلی مرتبہ پڑھا، یاد کیا اور رعب اندازی کے لیے استعمال کیا۔ اب ابھی اکثر الفاظ کے معانی میری سرحد تفہیم سے باہر تھے۔ سکول اور کالج میں جن اساتذہ کی صحبت نصیب ہوئی ان کے رگ و پے میں کلام اقبال سے ایت کیے ہوئے تھے۔ یوں میری پشتمر شعور واہوئی تو علامہ کی آغوش فکر میں۔ ان کی شعری صداقت، عظمت فکر اور ایقانی کیفیت کے جو نقوش اس دور میں مرتب ہوئے وہ ہنوز سرمایہ جان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس سارے پس منظر میں تشکیل جدید ایک کتاب غائب کی طرح موجود تھی۔ اس کے لیے پہلا تعارف فلسفے کی باقاعدہ تشکیل کے دوران ہوا اور ایک عرصے تک یہ میری خلوت و بہوت کی رفیق رہی لیکن اس کی اہمیت میرے لیے تب ہی اور اب بھی اس لیے تھی کہ یہ میرے علامہ کی کتاب تھی۔ میرے زندہ مسائل کے لیے یہ ایک جیتا جاگتا حوالہ نہ تھا۔ اس فرق کا بڑا سبب یہ ہوا کہ اپنے ذہنی انداز اور فکری

— خطبات اقبال نے تناظر میں —

مسائل کی تحلیل و تنقیح کے عمل نے مجھے کچھ ایسے مفکرین اور کتابوں سے دوچار کر دیا تھا جو تعبیر کائنات کی ایک الگ لیکن بھرپور جہت سے مجھے روشناس کروا چکے تھے اور مغرب جدید کی تہذیب، اس کی فکری اساس، اس کا مادی تسلط، نظریاتی استیلاء اور کائناتی تاریخ میں اس کے مرتبے اور اس کے کردار سے متعلق میرے ذہنی مسائل ایک حد تک حل ہو چکے تھے۔ میرے لیے اقبال اس لیے اہم نہیں تھے کہ انہوں نے تشکیل جدید لکھی تھی بلکہ تشکیل جدید اس لیے قابل اعتنا تھی کہ علامہ نے لکھی تھی۔ تشکیل کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ عہد جدید کے لیے اس کے معاصر اسلوب میں اسلام کی طرف سے حقائق دین کی قریب الفہم انداز میں تعبیر نو کی جائے اور ایک نئے علم کلام کی بنا رکھتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے کہ علوم جدیدہ بالخصوص سائنس اور فلسفے کے حاصلات اصول دین سے متصادم نہیں ہیں۔ تشکیل جدید میں، ایک مفکر کے قول کے مطابق:

اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب کی آمد سے جو مخصوص صورتحال پیدا ہوئی ہے اسے پیش نظر رکھ کر اسلام اور اسلامی تہذیب میں اصول حرکت کو بیان کیا جائے۔ اب اقبال یہ بھی جانتے تھے کہ مغرب کی مسیحی تہذیب خود ایک سکونی تہذیب تھی اور مغربی تہذیب اس سکون پرستی سے آزاد ہوئی ہے تو علم جدیدہ یا سائنس کی بدولت، دوسرے لفظوں میں عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے آزادانہ ارتقاء کے باعث۔ چنانچہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عقل اختیاری کی روشنی میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حقیقت کو از سر نو متعین کیا جائے۔ اقبال نے اس صورت حال کا جو تجزیہ کیا ہے اور اس کی روشنی میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی جو حقیقت بیان کی ہے آپ اس سے اختلاف کریں یا اتفاق لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ کہ سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہل فکر نے اس صورتحال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا جس طرح اقبال نے سمجھا۔ اقبال سے پہلے ان بزرگوں کے یہاں نئی صورتحال صرف چند تمدنی اوضاع اور معاشرتی مسائل کے تغیر و تبدل کا مسئلہ ہے جب کہ خود اقبال نے بہت وضاحت سے محسوس کر لیا کہ صورت حال کی ایسی سطحی تعبیرات سے کام نہیں چلے گا اور ہمیں زیادہ گہرائی میں اتر کر یہ دیکھنا پڑے گا کہ آیا اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو قبول کر سکتے ہیں یا نہیں، اور قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح؟ دوسرے

لفظوں میں اقبال نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ مغربی تہذیب ہمارے اندر جو تبدیلیاں لا رہی ہے اس کا تقاضا صرف اتنا نہیں ہے کہ کوٹ پتلون، چھری کانٹے یا کیک اور کوکا کولا کا جواز پیدا کر لیا جائے بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات و کائنات، زمان و مکان، افعال اور فطرت، روح اور مادہ کے ان تصورات پر جو روایتی مذہبی تہذیب میں موجود تھے ان پر نظر ثانی کی جائے اور ان کو از سر نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ مختصر لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا چیلنج ایک نئی الہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا تھا۔

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں (۱) اقبال یہ جانتے ہیں کہ نیا انسان ”محسوس“ کا خوگر انسان ہے جسے ”اس قسم کے فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے“۔ جس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو انسانی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے، اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ بالکل نہیں کر سکتے جو منہاج کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں، اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربیات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۲) پرانا طریق کار اس لیے بیکار ہے کہ الہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک مابعد الصبیعیات کے الفاظ و اصطلاحات میں پیش لیا جاتا ہے جو مدت ہوئی ملامت و ہجو پہلی ہے ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ ان لوگوں حقیقتوں سے پیش نظر اقبال کہتے ہیں ”ہم مسلمانوں کو ایک یہ بڑا کام درپیش ہے۔ تو رافضی ہے کہ ماشی سے اپنا رشتہ منقطع کرے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فہر ازہ نو غور کریں“ اب چونکہ مسلمانوں سے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے اس لیے اقبال کی نئی الہیات کی تشکیل کی وحش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترک مہم جوئی ہے۔ وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو لوگوں سے خوگر انسان کے ذہن سے مطابقت نہ ہو۔ مجتہد افسانہ ہے۔ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات چھوٹے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی لیکن اقبال کی تشہیح

کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلہ پر گفتگو کر رہا ہوں کہ اگر ہمیں مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے اندر جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر مغربی اور اسلامی تہذیب کی روح میں اتر کر ان کی ہم آہنگی کو الہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیل جدید ان ہی معنوں میں ایک ایسا زبردست کارنامہ ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔^۱

یہ بائبل کس کے لیے لکھی جا رہی تھی، اس کے مخاطب کون تھے؟ علامہ کے متعدد بیانات سے اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ ایک نمائندہ اقتباس دیکھئے:

ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں، اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے، اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں، تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیر ہے، اور اس تعمیر میں، میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے، مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے، کیونکہ بہت سی باتوں کا علم، میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے، اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔^۲

یہ فلسفہ جو اس زمانے میں ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا کیا تھا! برطانوی افادیت پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ یہ فلسفیانہ افکار اس وقت جدید تھے، سائنس کے نظریات نئے تھے۔ ہمارے زمانے تک آتے آتے یہ فلسفہ کہن سال ہو گیا، سائنسی نظریات متروک ہو گئے اور دونوں کے بڑے حصے کو علمی دنیا نے اٹھا کر ایک طرف رکھ دیا۔ مخاطبین کے ذہنی پس منظر اور استعداد کی اس رعایت اور موضوع کے دیگر تقاضوں نے تشکیل جدید کا علامہ کی دیگر فکری کاوشوں سے ایک بعد پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے زندہ رود میں جو لکھا وہ اس تاثر کی بالواسطہ حمایت کرتا ہے۔ مناسب ہو گا کہ اسے یہاں نقل کر دیا جائے۔

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ایک مشکل کتاب ہے، کیونکہ اس میں مشرق و مغرب کے ڈیڑھ سو سے زائد قدیم جدید فلسفیوں، سائنس دانوں، عالموں اور فقیہوں کے اقوال و نظریات کے حوالے دیئے گئے ہیں اور اقبال قاری سے توقع رکھتے ہیں کہ خطبات کے مطالعہ سے پیشتر وہ ان

بھی لگی ہوئی ہے کہ خطبات کے مخاطب کون تھے؟ اس کے موضوعات چونکہ متعین اور تحریر فرمائی تھی نیز وسائل مطالعہ و تحقیق ۱۹۲۰-۱۹۲۸ تک محدود تھے، لہذا شاعری کے آزاد، پائدار اور تخلیقی وسیلے کے مقابلے میں خطبات زمانے کے فکری اور سیاسی تقاضوں، معاشرتی عوامل، رجحانات، نفسیاتی رد عمل اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں!

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ موارد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعرض کیا گیا ہے اور اس کے پیچھے رجال اقبالیات کی وہ شہوت کار فرما ہے جس کے تحت شاعری سے شغف اور اشتغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوع تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں سخن گسترانہ بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو اپنا موضوع بناتے ہیں، ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے، اور اس معذوری پر پردہ ڈالنے کے لیے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لیے کوشاں نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے، سچے تلمے اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس یا بہر حال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف مقالہ نگاری کر سکتے ہیں اور جن کے نزدیک دیگر ہر عقلی و ذہنی سرگرمی بے سوچے سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ بگھارنے کا زیادہ شوق ہے وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، اجتماعی لاشعور کی برکات، آرکی ٹائپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر انٹرنٹ چیزوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا رویہ اجمالاً یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو حکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناسخ خطبات کی، بلکہ اسے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے، لہذا اس رویے کا حتمی نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے۔ یہاں ایک ضمنی سوال سر اٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑنے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے

تعلق کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔ خطبات کے بعد علامہ لگ بھگ دس برس زندہ رہے اور مابعد کی شاعری اور دیگر نثری تحریروں میں انہی موضوعات پر اظہار خیال کرتے رہے جو خطبات سے متعلق تھے، لہذا خطوط اور مابعد خطبات کی شاعری کا تعلق خطبات سے طے کیے بغیر ہم علامہ کے پورے فکری تناظر میں خطبات کی حیثیت کا تعین نہیں کر سکتے۔ اسی بات پر ایک اور پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے، علامہ کا فکری ارتقاء یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا موقف کہاں ظاہر ہوا ہے، شاعری میں یا خطبات میں؟ بالفاظ دیگر ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقاء یا ب میڈیم کونسا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابل اعتبار نہ ہوگا؟

علامہ کی نثر اور شاعری کو صرف تاریخی ترتیب سے بھی دیکھیے تو یوں لگتا ہے جیسے ان میں باہم سوال و جواب کے ادوار کا تعلق ہے۔ نثر میں سوال قائم ہوتے ہیں، تجزیہ ہوتا ہے اور شاعری جواب دیتی ہے۔ کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حتمی نتائج فکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ جو اس وقت عالم اسلام کو درپیش تھے؟ اور یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست سمجھتا ہے، اور اگر یہ حتمی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں حاصل تھا یا مابعد کے ارتقاء فکری روشنی میں ان کی حتمی حیثیت برقرار نہیں رہی؟ اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتدا میں یہ کہہ کر فراہم کر دی ہے کہ فلسفیانہ فکر میں ختمی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لے جائیں یا فلسفے کے عمومی منہاجت کی جانب اشارہ سمجھا جائے، دونوں اقدیم میں حتمیت کی کمی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورت حال سے پیدا ہو رہے تھے، اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل سے بے ہوشی ہو گیا، اس نے آیا، جو تازہ وسائل تحقیق میں آئے اور علم و فلسفہ میں جتنی پیش رفت ہوئی، اس کے ساتھ قیاسات میں تبدیلی پیدا ہوئی جیسے آزاد مسلم مملکت اس وقت ایک خیر تھا، آج مراد قلوب۔ اس کی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بہتر ہے۔ بقول شخصے اگر ہمارا اقبال میں "نیا سوال" نامہ جو ہے تو یہ خطبات اقبال میں بھی "نئے

شوالے، موجود نہیں ہیں؟

اگلا سوال یہ ہے کہ اگر خطبات اور شاعری میں نقطہ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دو لخت شخصیت کا شاخسانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پایہ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو سطحوں اور وجود کے قطبین کا نمائندہ ہے جن میں سے ایک فاعلی اور موثر ہے اور دوسرا انفعالی اور تاثر پذیر؟ ایک افقی ہے، اسیر تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے، دوسرا عمودی ہے، تاریخ سے وراء دیکھتا ہے، جواب دیتا ہے اور آرزو کے سہارے آدرش تک رسائی چاہتا ہے۔ شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعالی سطح کی تجسیم!

خطبات میں بعض مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکر مغرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے مثلاً فرضیہ ارتقاء، حرکت کا تصور اور جدید سائنس (جواب متروک اور کہنہ سائنس ہو چکی ہے) وغیرہ تو اس میں کیا مصلحت تھی؟ ایک طرف ہندو اکثریت تھی جو سیاسی غلبہ حاصل کرنے پر تلی ہوئی تھی اور دوسری جانب انگریز تھے جو جدید سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے سہارے مادی غلبہ حاصل کیے ہوئے تھے کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوط عمل واضح کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے!

آخری بات! خطبات اقبال اصول دین کی تشکیل نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرور زمان اور انسان کے متغیر ذہنی تقاضوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟ اشیاء کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت اور حقائق دین غیر متغیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور زمانے کی روافد متغیرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر متغیر حقائق کے زمانی اطلاق اور زمانے کی رو میں بہتے ہوئے، بدلتی کیفیات کے اسیر نفوس انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ہی کا ایک پہلو ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل زمانی و مکانی ہے،

وقت کے تقاضوں کا اسیر ہے، وسائل کا محتاج ہے اور اپنے عناصر ترکیبی سے تاثر پذیر ہوتا ہے، لہذا آج اگر ایک پل تعمیر ہوتا ہے تو کل بہتر وسائل، مختلف تقاضے یا زمان و مکان کے نئے سانچے پیدا ہونے سے لازماً اس پل کی شکل بھی بدل جائے گی اور اس فکری سرگرمی کے نتائج اپنی غرض و غایت میں یکساں ہوتے ہوئے بھی اپنے اسلوب اظہار، طریق کار اور اہداف میں باہم مختلف ہوں گے۔ اس مقدمے کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنی فکری ارتقاء اور مابعد خطبات کی شاعری میں اس کے اظہار پر ہوتا ہے۔ اس سے الگ ہو کر بھی دیکھیے تو علامہ کی زندگی میں اور ان کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں تاریخی، عملی اور فکری تغیرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو منہدم بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے۔ نزرے ہوئے ساتھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟

کلمہ و بیش یہی بات استاد گرامی پروفیسر مرزا محمد منور صاحب نے اجمالاً اپنے ایک مقالے میں بھی جسے مسند زیر غور پر بہت بلیغ تبصرہ کہا جاسکتا ہے۔ مرزا صاحب کا قول ہے کہ

ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصانیف کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچنے کے رک نہ تھی۔ ”فقر اقبال“ تشکیل جدید کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔

آئندہ صفحات میں جو تصنیف نذر قارئین کی جا رہی ہے وہ تشکیل جدید کو حوالہ بنا کر انہی سوالات میں سے چند کے مکمل جواب تلاش کرتی ہے۔ اپنی اولین صورت میں اسے ایف ایل (اقبالیات) کے تحقیقی مقالے کے طور پر مانا گیا تھا۔ چند انسانوں اور تراجم کے علاوہ یہ اسی مقالے کی محبوبہ شکل ہے۔ اس نوع کی تحریروں میں انسانی، تعلیمی ضروریات اور نکتے والے تمام حارثی کے حارث پیدا ہونے والی کمزوریاں تو ہوا ہی کرتی ہیں اور یقیناً یہاں بھی قارئین ان سے دوچار ہوں گے لیکن ان دو سوالات کے ضعف کے علاوہ اس مقالے کی علمی مسابقتی کا ایک اور جہی سبب ہے۔ اسے ہم مضمون تحقیقی کی نوع معمولی مشکلات سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تشکیل جدید میں ہر فرقہ وارانہ مضمون، اس مضمون کے لازمی تقاضے، اس کے برتنے مضمومات اور اس کے نتائج کی کامیابی، ناکامی کا مطالعہ بہت دشوار ہوا تھا۔ یہی یہ طالب علمانہ و شش اس سمت میں یہ ایسا پہلا قدم ہے، تاہم اس کا قدم۔ یہی نظر میں اس کی

یہی حیثیت ہے اور جرح و نقد کی کسوٹی پر اس کے لیے اتنی ہی رعایت کی امید بھی رکھتا ہوں۔
 اس مقالے کی تیاری میں جہاں مجھے اپنے استاد مکرم پروفیسر مرزا محمد منور صاحب کی رہنمائی کی
 نعمت میسر رہی ہے وہاں مطبوعہ مآخذ سے مایوسی اور ہمت شکنی کا سامنا بھی کرنا پڑا ہے۔ اس کا شکوہ صفحات
 ماقبل میں ضمناً آچکا ہے لہذا لازم ہے کہ سطور ماسبق میں مذکور تشکیل جدید پر ”اچھے مطالعات کے
 فقدان“ سے ایک نمایاں اور اہم استثناء کا تذکرہ بھی کر دیا جائے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب،
 میرے مطالعے اور معلومات کی حد تک، ان معدودے چند اہل علم میں سے تھے جن کو خطبات یا تشکیل
جدید کے صحیح فہم، اس کے مسائل کے گہرے ادراک اور ان مسائل کے اسباب پر ناقدانہ نظر رکھنے کے
 اعتبار سے سب ماہرین اقبالیات میں ایک ممتاز حیثیت دی جاسکتی ہے۔^۱ استاذ گرامی کے علاوہ اپنی
 اس تحریر میں اگر مجھے کسی اور شخصیت سے بھرپور سرپرستی اور فکری معاونت نصیب ہوئی ہے تو وہ انہی کی
 ذات تھی۔ ان کے نوٹس اور گفتگو قدم قدم پر میرے لیے رہنما رہی۔ کلمۂ انتساب کے تحت جو پچھ لکھا گیا
 ہے وہ اعتراف حقیقت اور قدر خویش تسلیم کرنے کا عمل ہے، حسن عقیدت کا غماز نہیں۔ اللہ تعالیٰ انکو
 درجات بلند سے سرفراز فرمائے۔ آمین۔

محمد سہیل عمر

۱۰ محرم الحرام ۱۴۱۷ھ

جولائی ۱۹۹۶ء

حرف مکرر

طبع ثانی اپنے نقش اول سے صرف، ترتیب متن اور حسن طباعت میں بہتر ہے۔ یہاں وہاں املاء
 کی چند تصحیحات ضرور کی گئی ہیں لیکن گذشتہ آٹھ سال کی اپنی تحقیقات اور اقبالیات میں منظر عام پر آنے
 والی تازہ تصانیف کی روشنی میں کتاب کے متن اور استدلال میں کوئی تبدیلی نہیں لائی گئی۔

محمد سہیل عمر

جولائی ۲۰۰۲ء

۷

مقدمہ

آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فلسفی متکلم عضد الدین ابی نے علم کلام کی تعریف مندرجہ ذیل الفاظ میں کی تھی:

علم کلام وہ علم ہے جو عقائد دینی کو مستحکم طور پر ثابت کرنے کے لیے دلیل دینے اور شہادت کا ازالہ کرنے کی ذمہ داری قبول کرتا ہے۔

واللہ کا انحصار بڑی حد تک بہ عہد کے فکری وسائل پر رہتا ہے اور شہادت بھی بہ عہد کے مخصوص فکری مسائل سے جنم لیتے رہتے ہیں۔ اس طرح علم کلام کے عنوان کے تحت عمل فرما کر نوکی متنی سرگرمی اور اس کے حاصلات میں بہ عہد کے تمام شعبے بھی منعکس ہوتے رہتے ہیں اور ان کا رد عمل بھی۔ اس کے صدیوں پر پھیلتے ہوئے فکری سفر کے دوران میں اسے علامہ کے دیگر ماہر کاتب فکر دینی اسلامی فلسفہ اور فقہ و تصوف سے بھی تاثیر و تاثر اور عمل اور رد عمل و منوال سے گزرنا پڑا جس کے نتیجے میں طوفانِ ذہنی کو مباحث میں اضافہ ہوا، نتائج افکار میں تغیر آیا اور نقطہ نظر میں وسعت اور زرخیزی پیدا ہوئی۔

حقائق دین کے اثبات و غرض سے وجود میں آنے والے یہ عقلی سرگرمی عہد بہ عہد تغیرات سے گزرتے ہوئے جب ہمارے زمانے اور ہر شعبہ فکری فضا میں گہرا رشتہ قائم ہے تو اس کے تقاضوں میں یہاں کے حالات کے مطابق اہل علم کے دونوں طبقوں یعنی جدید تعلیم یافتہ اہل علم اور قدیم میں معاہدہ کے فارغ التحصیل علماء و شایخ نظر آتے ہیں۔ دونوں اپنے دائرہ کار میں اور اپنے اپنے فرائض و مسائل کے سہارے اپنے عہد کے سوالوں کا سامنا کرتے ہیں اور ان کا جواب فراہم کرتے ہیں۔

جدید تعلیم یافتہ مفکرین میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اور موثر آواز علامہ اقبال کی ہے لیکن علامہ کی فکری حیثیت محض جدید کلام کے ایک نمائندے سے کہیں بلند تر ہے۔ ان کا کثیر الجہات شعری اور نثری کارنامہ اپنے حد و وسعت کے اعتبار سے تنگنائے کلام کا امیر نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم جدید علم کلام کی تشکیل کو ان کے پورے فکری تناظر کا ایک اہم جز و ضرور کہا جاسکتا ہے۔

علامہ کے خطبات یعنی تشکیل جدید الہیات اسلامیہ،^۱ کو تقریباً سبھی ماہرین اقبالیات نے عہد حاضر میں حقائق دین کی سب سے کامیاب اور ہمہ گیر تعبیر نو قرار دیا ہے۔ علامہ اقبال کے زمانے تک آتے آتے، مغرب جدید کی تہذیب سے فکری تصادم کے نتیجے میں، ان کے عہد کے سوالات ایک مخصوص شکل اختیار کر چکے تھے جو بڑی حد تک ان سے پہلے کے ادوار سے مختلف تھی۔ دوسری طرف علامہ اقبال کے فکری وسائل بھی ان سے پہلے دور کے مفکرین کے مقابلے میں وسیع تر اور مکمل تر تھے۔ مغربی تہذیب سے جیسا براہ راست تعارف انہیں حاصل تھا اور مغربی فکر و فلسفہ پر جتنی گہرائی اور گیرائی سے ان کو دسترس حاصل تھی اس سے ان کے پیشرو بہرہ مند نہیں تھے۔

علامہ کے عہد کے فکری مسائل کی مخصوص نوعیت ان کے مخاطبین کے مخصوص ذہنی تقاضے اور علامہ کا فکری تناظر، یہ سب عناصر مل کر تشکیل جدید کو اس طرح کی دیگر کاوشوں سے ایک الگ اور ممتاز حیثیت میں لے آتے ہیں۔

اس انفرادی حیثیت کے بارے میں یوں تو اس طرح کے بیان بھی ملتے ہیں کہ ”علامہ اقبال کے خطبات عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں جس کی ضرورت ارباب فکر و بصیرت عرصہ سے محسوس کر رہے تھے، اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔“^۲ لیکن ایسے بیانات سے قارئین کو یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ تشکیل جدید کی علمی منہاج میں وہ کون سے عناصر ہیں جن کی وجہ سے اس کو ایک امتیازی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کا بیان زیادہ رہنما ہے۔^۳ ڈاکٹر صاحب نے اپنے خطبہ صدارت میں تشکیل جدید کے خطبات پر تبصرہ کرتے ہوئے اولاً تو علامہ اقبال کی اس فکری کاوش کو سرسید احمد خان کے مکتب فکر کے تسلسل میں ایک اہم ضرورت یعنی ”ایک جدید علم کلام کی

تخلیق“ کی کامیاب تکمیل قرار دیا اور پھر سرسید کے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں کے حوالے سے یہ بتایا کہ ان کے نزدیک علم کلام کا مقصد یہ تھا کہ دینی حقائق اور فلسفہ و سائنس میں عدم مطابقت نہیں ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے سرسید نے دو طریقے بتائے تھے۔ ڈاکٹر ظفر الحسن نے اگرچہ انہیں عنوان نہیں دیا تھا تاہم سہولت کی خاطر ہم ان کے لیے ”اصول تطبیق“ اور ”اصول تفریق“ کے عنوانات قائم کر سکتے ہیں۔

اصول تطبیق یہ ہے کہ ”یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔“

اصول تفریق یہ ہے کہ ”یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیاء کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج میں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جاسکتی ہے۔“ اس کے بعد ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنا اولین تاثریوں درج کیا ہے۔

ابتداء میں چند میرا خیال یہ رہا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال، مراٹھڑی، ایتھ اپنا میں سے تین بعد ہی یہ بات تسلیم کی کہ ایسا نہیں ہے۔ اسلام اور فلسفہ و تحقیق، اپنے اور ہم آہنگ کرنے کی جو غیر معمولی طاقت ان کو حاصل ہے ان نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو بارہا انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے عظیم علماء، مشرکین اور (بہت سے) شعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید عمل کا نام لیا ہے۔

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے تبصرے سے یہ واضح ہوا کہ علامہ کا اختیار اور ذہنی صلاحیتوں میں تطبیق سے عبارت ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ان اصول کا طریقہ کون سا ہے اور ان کے استعمال میں جو عمارت انسانی اس سے دروہام سے یہ اصول کیے ممکن ہوئے، نیز جدید علم کلام کی نیورہتے ہوئے علامہ نے ان نیوٹن یا پتھر جیسا کیا۔

پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ علامہ کے مخاطبین کے ذہنی مسائل سابقہ نسلوں سے مختلف تھے۔ دوسری طرف علامہ کے علمی وسائل گہرائی اور گیرائی کے اعتبار سے اپنے پیشرو مصنفین سے مختلف بھی تھے اور متنوع بھی۔ مخاطبین کے بارے میں علامہ کا اپنا بیان کچھ یوں ہے:

ان لکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہشمند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیر ہے اور اس تعمیر میں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خوان دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے (والے) کو پہلے سے حاصل ہے۔ اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔^{۱۱}

یہ فلسفہ جو اس زمانے کے ہندوستان میں پڑھایا جاتا تھا، کیا تھا؟ مغربی افادیت پرستوں اور حسیت پرستوں کے افکار۔ اس سے جو ذہن تیار ہوتا ہے اس کی طرف بھی علامہ نے خطبات کے آغاز ہی میں اشارہ کر دیا ہے کہ ”اے محسوس یعنی اس قسم کی فکر کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے۔“^{۱۲} لہذا اب ہمیں تشکیل نو کے کام کے لیے ”کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہوگی جو۔۔۔ نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خورد ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے بہ آسانی قبول کرے۔“^{۱۳}

اب علامہ کا ایک بیان خود اپنی افتاد طبع کے بارے میں بھی دیکھ لیجئے۔ ستمبر ۱۹۲۵ء میں صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام خط میں لکھتے ہیں:

میری مذہبی معلومات کا دائرہ نہایت محدود ہے البتہ فرصت کے اوقات میں میں اس بات کی کوشش کیا کرتا ہوں کہ ان معلومات میں اضافہ ہو۔ بات زیادہ تر ذاتی اطمینان کے لیے ہے، نہ تعلیم و تعلم کی غرض سے۔ اس کے علاوہ ایک اور بات (یہ) بھی ہے کہ میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعہ میں زری ہے اور یہ نقطہ خیال ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔^{۱۴}

ان عبارتوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم مسئلہ زیر بحث یعنی علامہ کے منہاج علمی کے بارے

میں یہ عرض کریں گے کہ علامہ کے مخاطبین دو گونہ مشکلات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات (Categories) کے آشنایا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیات پرستی (Empiricism) کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیات پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔

علامہ نے مصدحت وقت اور اپنے علمی رجحان کا تقاضا یہ جانا کہ ان کے مقولات کا انکار کرنے کے بجائے یا ان کے علاوہ دوسرے مقولات کو تسلیم کرنے کی جانب ان کو مائل کرنے کے بجائے انہی مقولات کے اندر اور انہی مقولات کی مثال اور مشابہت کے ذریعے ان کو حقائق دین کی تفسیر کر کے دکھائی جائے اور ان کے شعور پر یہ واضح کر دیا جائے کہ خود تمہارے مسلمات کے مطابق اسلام اور علوم جدیدہ میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔ یہ راستہ دشوار تر ہے۔ دو اقلیم کے مقولات کا امتیاز قائم کرنا اور اس امتیاز کی بنیاد پر ان کے مقولات کو الگ کرنا آسان ہے لیکن ایک اقلیم کے مقولات و مسلمات کے سہارے اور ان کی مثال کے ذریعے، ایک الگ اور ماوراء اقلیم کے حقائق کی تعبیر، خود محسوس اذیان تک منتقل کرنا، ایک مشکل کام ہے۔ اس مجرہ بحث کو ہم چند مثالوں سے سمجھنے کی کوشش کریں گے۔

کانٹ کے اپنے زمانے سے لے کر ہماری معاصر فکری تحریکوں میں جدیدیت کا تہ بنیادی تصور روپ بدل بدل کر رہا ہے۔ ہمیشہ بہ ملتب فکر میں تھا۔ ہوتا رہا ہے وہ کانٹ کے مرزبانیت پر استوار ہے۔ ما بعد الطبیعیات یا جو خداوندی کے سلسلے میں کانٹ کا نظریہ منتقل ہے۔

عمدیت نظیہ میں یہ وہیہ کا نام ہے جس کے متوازی نثرین میں حقیقت موجود ہے، وہیہ کا نام موجودات کے مابین یا جو اور عقل کے بنیادی (حقیقی) مقولات و مسلمات کی بنیاد پر نظیہ عمیہ میں حیات پیدا ہوتی ہے۔ وہیہ جو اس اور عقل کے مابین یہیہ عمیہ میں پیدا ہوتا ہے، وہیہ عمیہ کے دائرے تک محدود ہے اور اس کے مسلمات کا عمیہ میں ممکن ہے نہیں۔

بالفاظ دیگر چونکہ محسوس کے ہوا کی اور اشے اور ان کے مختلف کی اور اقلیم وہیہ کی تہ بنی تصدیق ممکن نہیں لہذا محسوس کے ہوا کی اور حقیقت کا عمیہ میں ممکن نہیں۔ اس بات کو آگے

بڑھائیے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ مابعد الطبیعیات (ذات الہی، ملائکہ، مقامات معاد، وحی.....) کا علم ناممکن ہے کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولیٰ کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تا وقتیکہ یہ ہمارا تجربہ نہ ہو اور نوع انسانی کا تجربہ یہ اس لیے نہیں کہ انسانوں کا تجربہ دائرہ حواس تک محدود ہے۔ چونکہ حقیقت اولیٰ ہمارے تجربے سے باہر ہے، بنا بریں ہمارے علم سے بھی باہر ہے۔

کانٹ کے اس مرکزی خیال کا سامنا کرنے کے دو طریقے ہو سکتے تھے۔ وہی دو طریقے جو ہم نے اصول تطبیق اور اصول تفریق کے عنوانات کے تحت بیان کئے۔ کانٹ دو چیزوں کا قائل ہے۔ حسی ادراک اور اس میں تنظیم و معنویت پیدا کرنے والے خلقی مقولات فکر۔ اصول تفریق کی راہ اختیار کریں تو جواب یہ ہوگا کہ جن خلقی مقولات۔^{۱۸} کا کانٹ کو اقرار ہے ان کے علاوہ، ان سے اعلیٰ اور اہم تر، مقولات اس کی فکر کی رسائی سے باہر رہ گئے۔ یعنی ہم مخاطب کو کچھ اور مقولات کے وجود کی طرف متوجہ کروائیں گے جن سے ان مظاہر کی توجیہ و تعلیل ہو سکتی ہے جن کی تردید کانٹ کے سلسلہ فکر کے نتیجے میں لازمی ہو جاتی ہے۔ یعنی اس راہ استدلال میں کانٹ کے مجوزہ مقولات میں اضافہ کرنا مطلوب ہوگا۔

اس کے برعکس اگر اصول تطبیق کی راہ اختیار کی جائے تو ہم یہ مان کر چلیں گے کہ ایک طرف تو مسلمات و مقولات فکر ہیں اور دوسری طرف حسی تجربہ۔ ہمارے مخاطبین صرف انہی دو کے قائل ہیں۔ اول الذکر صورت میں تطبیق دینے والے کی دلیل یہ ہوگی کہ اگر تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کے کسی اور ڈھب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ علامہ نے مصلحت کلام اور قریب الفہم ہونے کی رعایت سے یہی بات کہی کہ انسان کا ایک اور تجربہ بھی ہے، داخلی یا سہری تجربہ۔ اسے وقوف مذہبی یا وقوف سہری کہا جاسکتا ہے اور یہ نہ صرف ایک طرح سے ہمارے عمومی طبعی تجربے سے مشابہ ہے بلکہ شاید اسی تجربے کے زمرے میں شامل ہے۔^{۱۹} غور کیجئے کہ یہاں کیا دلیل کار فرما ہے۔ علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ مقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائق دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں۔ تقریب فہم کے لیے وہ گویا مخالف کے میدان فکر میں خود چل کر جاتے ہیں اور اسی کے اصولوں کے مطابق بیان کرتے

ہیں کہ دیکھو، حسی تجربات کے علاوہ فلاں قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے دیکھا جاتا ہے لہذا اگر حواس کے مدرکات کے علاوہ اور بھی کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعے کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ مثال کے طور پر علامہ نے ابن صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے^{۱۹} اور ولیم جیمز کا حوالہ دیا ہے۔^{۲۰} ابن صیاد کے واقعہ کی تفصیلات پر غور کیجئے تو واضح نظر آتا ہے کہ سارا معاملہ کشف خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور دوسرے ذہن کے خیالات بوجھ لینے کی افقی صلاحیت سے متعلق ہے، خالصتاً اقلیم روانی (Psychic domain) میں پیش آیا اور اس میں حقائق الامور یا عالم غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔

شعور مذہبی نے وحی کے مابعد الطبعی، معروضی مظہر میں اور اس قبیل کے نفسی تجربات کے مابین ہمیشہ ایک نوعی فرق مانا ہے۔ لیکن علامہ جس اصول تطبیق کو استعمال کر رہے تھے اور جن لوگوں کو خطاب کر رہے تھے ان دونوں کا تقاضا تھا کہ ان تک صرف اسی قبیل کے تجربے کا اہل ان کیا جائے لہذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابن صیاد کی استعداد کشف خواطر اور وحی میں فرق بیان نہیں کیا اور اس نوع کے تجربے کو بھی ذرائع علم میں شمار کیا ہے۔ مخاطب کے ذہنی مسائل کی رعایت سے اسے اسی کے مسلمات کے سہارے دین کے حقائق سمجھانے کی اس تطبیقی کوشش کی مثالیں تمام خطبات میں اور ان کے کبھی مباحث میں ملتی ہیں۔ ہم سر دست ان کے تفصیلی مناسبات سے مراد کرتے ہوئے ایک اور اہم معاملے کی طرف قارئین کی توجہ دلانا چاہتے ہیں جو مذکورہ بالا اصول تطبیق کے اطلاق کے سبب پہلو سے متعلق ہے۔

وقوف سڑی کی ابن صیاد والی مثال دے کر اور اسے ذریعہ طرہ قرار دے کر علامہ نے اپنے مخاطبین کو قائل کیا کہ کسی تجربے کے علاوہ وقوف سڑی یا اس قبیل کا انسانی تجربہ ہی ممکن ہے۔ اگرچہ دائرہ حواس سے باہر ہے تاہم ناقابل تردید طور پر تجربے میں آیا ہے۔ چونکہ وحی بھی یہ اعتبار نوعیت ایک وقوف سڑی ہے لہذا اس کا اہم ہونا ہی تسلیم کرنا ہو گا۔ وقوف سڑی (سڑی تجربہ) جو بہ اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک اہم ہونا موجود ہے۔^{۲۱} ”وقوف سڑی خواہ تثنائی غیر معمولی اور مافوق العادت یہاں نہ ہو۔“

مسلمان کو چاہیے کہ اسے ایک کاملاً طبعی تجربہ شمار کریں جسے انسانی تجربے کے دوسرے پہلوؤں کی طرح تنقیدی تجزیے کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ یہ امر آنحضرت ﷺ کے اس رویے سے عیاں ہے جو آپ نے ابن صیاد کے نفسی تجربات (احوال) کے بارے میں اختیار کیا۔^{۲۲}

یہاں آکر استدلال کے منطقی رخ کے تحت اس اصول تطبیق کا سلبی پہلو ظاہر ہونے لگتا ہے۔ اولایوں کہ اگر وقوف سزئی جو ”باعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے“ احتمال خطا سے بری نہیں ہے تو وحی محمدی (یا کوئی اور وحی خداوندی) بھی احتمال خطا سے بری نہیں ہوگی۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ اگر دونوں تجربے یا دونوں واردات نوعیت اور کیفیت میں یکساں وہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا۔ اصول تفریق کے تحت اس کا حل یہ تھا کہ انبیاء کی وحی اور وقوف سزئی کے تمام مظاہر کے درمیان ایک نوعی فرق مانا جائے تا کہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کئے جاسکیں نیز یہ بات بھی پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبعی تجربات گو ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجہ وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی 'psychic' اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اقلیم روحانی سے تعلق کی ضمانت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور خدا سے ہم کلام ہے۔ اگر یہ فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کی ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے رد و قبول کا حق عقل استقرائی کو حاصل ہوگا، اور ماوراء الطبعی جہت سے کٹ کر نبوت محمدیہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

پہلے اشکال کو رد کرنے کے لیے علامہ نے قرآن سے استدلال کیا ہے۔^{۲۳} اس استدلال کا منطقی قضیہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطا کے باوجود اسے بطور ایک ذریعہ علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔ اس استدلال میں جو ستم ہے اس سے ہم یہاں تعرض نہیں کر رہے۔^{۲۴} ہمیں اپنے پیش کردہ نکتے کی فکری توسیع کے طور پر عرض کرنا ہے کہ علامہ کو اپنے طریق استدلال کے منطقی نتیجے کے طور پر پیدا ہونے والے بعض اشکالات کا بخوبی

اندازہ تھا۔ انہیں معلوم تھا کہ جب وقوف سزای کو اور وقوف مذہبی کو عام انسانی تجربے کے زمرے میں شمار کیا جائے گا تو اس سے اگرچہ حسیت پرستی میں گرفتار مغناطیسین کو وحی کے ممکن ہونے پر والٹل سے قائل تو کر لیا جائے گا مگر ساتھ ہی وہ اساسی امتیازات بھی منہدم ہو جائیں گے جو عام انسان کے معمول بہ حیاتی، روانی اور اختباری تجربات اور تنزیلات ربانی کے وصول کرنے والے خاص انسانوں کے تجربے کے درمیان شعور مذہبی کی طرف سے پیش نظر رکھے جاتے ہیں۔ وحی خداوندی کی حجیت اور صداقت پر وارد ہونے والے اس اشکال کو سامنے رکھتے ہوئے اور صاحب وحی کے تجربے کا عام انسانی تجربے سے امتیاز از سر نو قائم کرنے کے یہ علامہ نے خطبہ اول کے آخر میں اور دیگر مقامات پر بھی اس ممکنہ حل کی طرف اشارہ کیا ہے:

Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now when a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask what is the guarantee of its truth. Are we in possession of a truth which would reveal its content? If personal experience can be the only ground for the existence of a judgement of this kind, it could have been the property of a few individuals only. Happily we are in possession of a truth which do not differ from truth applicable to other forms of knowledge. These I call the intell-

بم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے شعور سے مدارکات کے ایک خاص حصہ میں ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنا چاہئے کہ اس وحی کا ثبوت کیا ہے یعنی یہ ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جاسکے؟ کیا فرض ہے ان تصدیقات وحی سے ہمارے مدارکات کی شخص سے ذاتی مشاہدات پہ ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حاکم تھی۔ فہ پندہ انہماک محدود رہتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس ہش ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں

actual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet. In the lecture that follows, I will apply the intellectual test²⁵

سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدركات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیانی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، مؤخر الذکر سے انبیاء آئندہ خطبے میں ہم عقلی معیار ہی سے کام لیں گے۔^{۲۶}

علامہ نے اس مشکل کا حل پیش کرتے ہوئے بھی اپنے اختیار کردہ اصول تطبیق کو ترک نہیں کیا بلکہ اسی کے تقاضے کے مطابق وہ معیار اور وہ آزمائشیں بطور حدود امتیاز تجویز کیے ہیں جو مخاطب کے مقولات و مسلمات فکر یا اس کے ذہنی تناظر Paradigm سے باہر نہیں ہیں۔ ”ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں ہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے۔“^{۲۷} ان الفاظ سے علامہ اسی مشترکہ بنیاد کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ ان کی تجویز کردہ آزمائش عملی اور آزمائش نظری دونوں کا تعلق مخالف کی اقلیم فکر کے مسلمات سے ہے۔ اول الذکر عملی افادیت Pragmatism پر مبنی ہے اور مؤخر الذکر کا تار و پود تجربیت Empiricism اور حیات پرستی Vitalism سے تیار ہوا ہے اور اس کے لیے دلائل فراہم کرتے ہوئے علامہ نے اپنے معاصر فلسفیوں کے افکار سے تفصیلی استفادہ کیا ہے اور ان کے نظریات سے مشابہت و ہم آہنگی کی بنیاد پر اپنے استدلال کو تعمیر کیا ہے۔^{۲۸}

ہماری دانست میں یہ ہیں وہ عناصر ترکیبی جن پر تشکیل جدید کی منہاج علمی استوار کی گئی۔

ان کی طرف اولین اشارہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے کیا تھا اور ان کے مختصر اشارات کی مدد سے تشکیل جدید کے مباحث کا تجزیہ کرتے ہوئے ہم ان نتائج تک پہنچے ہیں جن کا ایک ادھورا سا اظہار سطور ماقبل میں ہم نے کیا ہے۔ آئندہ ابواب میں تشکیل جدید کی تطبیقی منہاج کے مظاہرہ کا ہر خطبے کے حوالے سے جائزہ لیا جائے گا۔

اس سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے کہ الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کی ضرورت کیوں تھی؟ علامہ کے اپنے الفاظ میں اس کا جواب یہ ہے۔

The most remarkable phenomenon of modern history however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam.¹

تاریخ حاضرہ کا سب سے زیادہ توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس تحریک میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہر کی آب و تاب ہمیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، خمیہ اور باطن تک پہنچنے سے قاصر رہیں۔

The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and opened new ways of looking at the problems common to both science and philosophy. No wonder then that the younger generations of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of Islam therefore it is necessary to

آئین انسانیت کے نظریے نے کائنات و ایدئے روپ میں پیش روایات اور مذہبوں کو دیکھنے میں اس طرح ان مسائل پر بھی جو فائدہ اور تہذیب میں مشتک ہیں نئے نئے زاویوں کے تحت نمودار ممکن ہو گیا ہے لہذا اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی پوجا مطالبہ ہے۔ ہم اپنے دین کی تعلیمات پر سے اجاگر ہو کر یہ دینی تہذیب بات نہیں۔ لیکن ملنا

examine, in an independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by her can help us in the revision and, if necessary, reconstruction, of theological thought in Islam"³¹

I propose to undertake a philosophical discussion of some of the basic ideas of Islam, in the hope that this may, at least, be helpful towards a proper understanding of the meaning of Islam as a message to humanity.³³

...a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a people's decay.³⁵

The only effective power, therefore, that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals. Such individuals alone reveal the depth of life. They disclose new standards in the light of which we begin to see that our environment

کی اس تازہ بیداری کے ساتھ اس امر کی آزادانہ تحقیق نہایت ضروری ہے کہ مغربی فلسفہ ہے کیا۔ علیٰ ہذا یہ کہ الہیات اسلامیہ کی نظر ثانی بلکہ ممکن ہو تو تشکیل جدید میں ان نتائج سے کہاں تک مدد مل سکتی ہے جو اس سے مترتب ہوئے۔^{۳۲}

ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کروں تاکہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔^{۳۴}

ساتھ ہی علامہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ:

الرقوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔^{۳۶}

ابنہذا تو اے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرے میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے

ism by which religious life, in its higher manifestations, developed itself both in the East and West has now practically failed.⁴²

Far from reintegrating the forces of the average man's inner life, and thus preparing him for participation in the march of history, it has taught him a false renunciation and made him perfectly contented with his ignorance and spiritual thralldom. No wonder then that the modern Muslim in Turkey, Egypt, and Persia is led to seek fresh sources of energy in the creation of new loyalties, such as patriotism and nationalism..... Disappointed of a purely religious method of spiritual renewal which alone brings us into touch with the everlasting fountain of life and power by expanding our thought and emotion, the modern Muslim fondly hopes to unlock fresh sources of energy by narrowing down his thought and emotion. Modern atheistic socialism, which possesses all the fervour of a new religion, rises in revolt against the very source which could have given it strength and Purpose. Both nationalism and atheistic soci-

میں وضع کیے گئے تھے اور ان کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔^{۴۲}

بجائے اس کے کہ یہ طور طریق ان قوی کی شیرازہ بندی کریں جن کا تعلق انسان کی اندرونی زندگی سے ہے تاکہ یوں اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو کہ تاریخ کی مسلسل حرکت میں عملاً حصہ لے سکے، اس کی تعلیم یہ ہے کہ ہمیں دنیا ہی سے منہ موڑ لینا چاہیے۔ لہذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہم اپنی جہالت اور غلامی پر قناعت کر لیتے۔ اندریں صورت اگر ترک اور مصری، یا ایرانی اب نئی نئی وفاداریوں کا سہارا لے رہے ہیں تاکہ یوں انہیں قوت اور طاقت کا کوئی نیا سرچشمہ مل جائے، مثلاً حب الوطنی یا وطنیت۔ دور حاضر کا مسلمان قطعاً مایوس ہو چکا ہے وہ سمجھتا ہے اس کی روحانی زندگی کا احیا اب مذہب کے ذریعے ناممکن ہے۔ حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کے سہارے ہم زندگی، قوت اور طاقت کے دائمی سرچشمے تک پہنچتے ہیں۔ اس کا خیال ہے وہ از سر نو زندگی اور طاقت حاصل کرے گا تو اس طرح کہ اپنے افکار اور

alism, at least in the present state of human adjustments, must draw upon the psychological forces of hate, suspicion, and resentment which tend to impoverish the soul of man and close up his hidden sources of spiritual energy. Neither the technique of medieval mysticism, nor nationalism, nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present moment is one of great crisis in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. And religion, which in its higher manifestations is neither dogma, nor priesthood, nor ritual, can alone ethically prepare the modern man for the burden of the great responsibility which the advancement of modern science necessarily involves and restore to him that attitude of faith which makes him capable of winning a personality here and returning it hereafter.⁴¹

خیالات اور جذبات و احساسات کی دنیا تنگ کرتا چلا جائے۔ عصر حاضر کی لادین اشتراکیت کا ^{مطمح} نظر بیشک نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا بھی وہی عالم جو کسی نئے مذہب کا وہ اس چیز ہی سے برسر پیکار ہے جو زندگی اور طاقت کا سرچشمہ بن سکتی تھی۔ بہر حال یہ وطنیت ہو، یا لادین اشتراکیت دونوں مجبور ہیں کہ بحالت موجودہ انسانی روابط کی دنیا میں تطابق و توافق کی جو صورت ہے اس کے پیش نظر ہر کسی کو نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اکسائیں۔

حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے معنی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہذا یہ ازمنہ متوسط کا تصوف ہے، نہ وطنیت اور لادین اشتراکیت جو اس مایوسی اور دل گرفتگی کا مداوا بننے کی جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی و ایب زیر دست خطہ و ورپیش ہے معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا و حیات یاقی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ ویسا ہی حاضرہ انسان اگرچہ ہے، وہ اخلاقی ذمہ داری انہی نئے کا جو عوم جدیدہ کے شوہنما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب ہی بدعات، یونہی اسے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہو جائے

کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و نواہر،^{۴۵}

علامہ اپنے خطبات میں النہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید کے ذریعے مذہب کا ایسا ہی تصور پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے جو منہاج انہوں نے اختیار کی وہ اسلام اور علوم جدیدہ (مابعد الطبیعیات اور سائنس) کے درمیان تطبیق کے عمل سے عبارت ہے کیونکہ مذہب اور علم دونوں انسانی اقدار ہیں اور ان میں اگر تطبیق نہ ہو تو دونوں کو پہلو بہ پہلو قبول کرنا ممکن نہ ہوگا۔ ان میں بظاہر تضادات نظر آتے ہیں، مثلاً انسانی اختیار و آزادی ارادہ، حیات بعد الممات، وجود خداوندی جیسے تصورات پر مذہب کی بنیاد ہے۔ حسیات پرست مابعد الطبیعیات ان تصورات کو صرف افادی حیثیت کا حامل سمجھتی ہے۔ وحی مذہب کی اساس ہے۔ اسے نفسیات خود فریبی یا نظری مغالطہ قرار دیتی ہے اور اس کے وصول کرنے والے کو دماغی مریض بتاتی ہے۔ تخلیق از عدم مذہب کی بنیادی بات ہے۔ علم حیاتیات اسے رد کر کے اس کی جگہ فرضیہ ارتقا، پیش کر دیتا ہے۔ عبادت اور دعا کی تاثیر کو کلاسیکی طبیعیات اس لیے ناقابل قبول کہتی ہے کہ یہ میکانیکی تعلیل کی کسوٹی پر پوری نہیں اترتی۔

علامہ اس بات کو لے کر آغاز استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیاد ہی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعیات سے لازم و ملزوم سمجھی جاتی تھی اٹھتی جا رہی ہے اور وہ وہ دن دور نہیں ہے جب ”مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں“^{۴۶}

یہیں سے مذہب اور علم جدید میں تطبیق کے امکان کا جواز پیدا ہوتا ہے۔ علامہ نے جب اپنے پہلے چھ خطبات ملیئرہ میں پیش کیے تو خطبہ صدارت میں ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب نے ان پر تبصرہ کرتے ہوئے اس تطبیق و توافق کے دو ممکنہ راستوں کی نشاندہی کی تھی۔ ڈاکٹر صاحب کی گفتگو درج

this purpose can be fulfilled in two ways:

I. Either by proving that what Religion says is the truth, and Science and Philosophy really agree with Religion; and by refuting Science and Philosophy where they disagree with it.

II. Or by showing that the domain of Religion is different from that of Science and Philosophy; and where religion speaks of things with which Science and Philosophy deal its purpose in speaking of them is not the same as that of Science or Philosophy; - i.e., it does not aim at telling us, like Science or Philosophy, what the nature of such objects exactly is; it only aims at the moral or religious conclusions the guidance that can be drawn from them.

علامہ نے اول الذکر راہ اپنائی۔ اس راہ عمل کا مضمر مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسد، مسدے کا حل اور ہدف و مقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تطبیق دینا چاہیے۔ اب ہمیں مختصراً یہ دیکھنا چاہیے۔ مابعدیہ اختلاف و تضاد کیا ہیں اور کیوں پیدا ہوتے ہیں۔

سائنسی شعور حقیقت کا جزو اجزواً علم حاصل کرتا ہے۔ حقیقت کے مختلف اجزاء یا حقیقت کے پہلوؤں کا سامنہ کرتے ہوئے اس کے چند مقولات Categories ہوتی ہیں جو اصولوں کو ہیہ قائم کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر طبیعیات کے مقولات میں مادہ و خلیقیت جوہر، حالت، معروض، حرکت، مقدار وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے ذریعے حقیقت کی غیر نامیاتی اقدیم کے متنوع عناصر کی تنظیم کی جاتی ہے لیکن اگر کسی ایک شعبہ علم سے متعلق مقولات ہو جو حقیقت کے صرف ان گوشوں کو ہیہ سے کارآمد ہوں، چھپا کر اور یہ تصور وسعت کے برابر ایک بارتر اصولوں بنا دیا جائے اور حقیقت کے مترادف قرار دیا جائے یا بالعموم بشرحائس و مابعدیہ طبیعیات کے رتبے پر فائز قرار دیا جائے، پیچیدگیاں اور تضادات ابترتے ہیں اور یہ مومناں میں یہ ہوتا ہے۔ چونکہ ان ایک اصولوں کے حقیقت کے کسی ایک جزو یا ایک پہلو کی کامیابی سے تو ہیہ کوئی بہ ہذا کامیابی کے ان گوشوں میں اسی اصولوں و ان کی جائز اور قابل عمل حدود و شعور سے باہر جانے کی و شش شروع ہو جاتی

ہے۔ ہر مقولہ اپنی جگہ نامکمل ہوتا ہے اور کلیت فکر کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا چنانچہ جب ان مقولات کو جو جزوی صداقت ہیں، حتمی صداقت اور اصول توجیہ بنایا جائے اور ان دائروں یا اقالیم پر ان کا اطلاق کیا جائے جہاں ان مقولات سے نہیں بلکہ دوسرے مقولات سے توجیہ ممکن ہے تو پھر خلطِ مبحث اور فسادِ فکر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ طبیعیات، حیاتیات، نفسیات، اخلاقیات، جمالیات، منطق اور الہیات سب علوم کا رجحان ہے۔ ہر شعبہ علم اپنے اپنے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان بنیادی امتیازات کو مسمار کرنے لگتا ہے جو ان مقولات کے ذریعے توجیہ پذیر نہیں ہو سکتے، مثلاً ایک مابعد طبیعیات اپنے فکری مقولات کے جوشِ اطلاق میں یہ سوچنے لگتا ہے کہ ان کا دائرہ اطلاق حقیقت من حیث الکل پر محیط ہے، طبیعیات کی اقلیم سے باہر بھی ان کے اطلاق کا جواز ہے اور اس طرح مادیت پرستی کے نظریے پر آ پہنچتا ہے۔ مادیت پرستی از خود حرکات کو میکائیہ حرکات تک محدود کر دیتی ہے اور نامیاتی اور روانی (نفسیاتی) مظاہر کے اساسی اور جوہری خصائص کا انکار کر دیتی ہے۔

اس طرح حیاتیاتی فکر کے مقولات کے اطلاق میں غلو کرتے ہوئے کسی شخص کو ایسی مابعد الطبیعیات تشکیل دینے کا خیال آتا ہے جیسے Vitalism یا ارتقائیت Evolutionism کہا جا سکتا ہے اور جو غیر نامیاتی حقیقت کے وجود سے منکر ہو اور جو شعور غیر نامیاتی اور شعور ذاتی سب کو مظاہر نامیاتی ہی قرار دے اور بایں سب آزادی، خدا، تخلیق وغیرہ سب کی توجیہ کر کے صرف حیات کو بنیاد مانے اور Elan vital کو حقیقت کی اساس اور جوہر قرار دے۔

اسی مثال پر نفسیات کا بھی قیاس کیا جا سکتا ہے جو نامیاتی اور غیر نامیاتی مظاہر کی توجیہ صرف نفسیاتی تصورات کے سہارے کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

علامہ کے مخاطبین دونوں مشکلات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حسیت پرستی Empiricism کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کئے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فکری الجھنوں میں مبتلا تھے جو حسیت پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔

علامہ نے تقریب فہم اور مصلحت کلام کا تقاضا یہ جانا کہ ان کے مقولات کے اطلاق کا انکار

کرنے کے بجائے یا ان کے علاوہ دوسرے مقولات کی جانب ان کو مائل کرنے کے بجائے انہی مقولات کے اندر اور انہی مقولات کی مثال اور مشابہت کے ذریعے ان کو حقائق دین کی تفسیر کرنے دکھائی جائے اور ان کے شعور پر یہ واضح کر دیا جائے کہ خود تمہارے مقولات کے مطابق اسلام اور علوم جدیدہ میں تضاد نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے مثبت طور پر ہم آہنگ ہیں۔

علامہ کا اختیار کردہ راستہ پر خطر بھی تھا اور دشواری بھی۔ دو اقلیم کے مقولات کا امتیاز قائم کرنا اور اس امتیاز کی بنیاد پر ان کے مدلولات کو الگ کرنا آسان ہے لیکن ایک اقلیم کے مقولات و مسلمات کے سہارے اور ان کی مثال کے ذریعے ایک دوسری الگ اور ماوراء اقلیم کے حقائق کی تعبیر خود محسوس اذہان تک منتقل کرنا ایک مشکل کام تھا۔ آئندہ صفحات میں ہم یہ باتیں لکھیں گے کہ اصول تطبیق کو صحیح نظر بنا کر اور مقولات مسلمہ کو بنیاد بنا کر علامہ نے یہ کام کیسے انجام دیا۔

یہاں ایک آخری نکتہ واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ علامہ نے، اور مومنون نے اتہان میں ہمر نے، فلسفیانہ افکار کے ارتقاء کے جس مرحلے تک کے افکار اور ان کے مقولات و مومنون بحث بنیاد ہے وہ پیش نظر رہنا چاہئے۔ یہ مراحل عقیدت پرستی، حسیت پرستی، اربیت اور باطنی عقیدت (جو کائنات سے محسوس ہے) سے عبارت ہیں۔ علامہ نے کائنات کی فہمی بنیاد میں سہارا کرنے سے آگے بڑھنے کی تجویز کی ہے۔ ہماری بحث — یہ بھی کائنات کے دوریاندہ دورہ — ماہتاب فلسفہ کے بعد کے تغیرات سے صرف نظر کیا گیا ہے۔ مثلاً ہمر نے کائنات کے بعد Psychology, Relativism, Existentialism, Reductionism سے قورس نہیں کیا۔

حواشی

(۱) متاخرین علمائے علم کلام کے معروف نمائندے عضد الدین ابجدی (م ۷۵۶ھ) نے یہ تعریف اپنی کتاب مواقف میں بیان کی ہے، بحوالہ جدید انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن (نیویارک میگلن ۱۹۸۷ء، ۱۲۳۱) یہ علم کلام کی فنی تعریف ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اہل فقہ و فتویٰ نے علم کلام کی تعریف ”بدعت و اجنبی“ کی اصطلاح سے کی ہے، دیکھئے ابوزکریا محی الدین بن شرف نووی (م ۶۷۶ھ) تہذیب الاسماء واللغات، جلد ۱ ص ۲۲-۲۳ دارالکتب العلمیہ، بیروت، بحوالہ نور احمد شاہتاز الاصول فی الاشیاء الابادۃ اور حکمت قرآن، شمارہ اگست ۱۹۹۴ء، لاہور، ص ۱۱۔ نذیر نیازی صاحب مترجم تشکیل جدید نے بھی علم کلام کی تعریف نقل کی ہے۔ ص ۳۲۷۔ نیز دیکھیے محمد اعلیٰ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۳ء۔ جلد دوم، ص ۱۲۷۲، جس کے مطابق ”ہو علم من العلوم الشرعیۃ المدونہ“ نیز جلد اول، ص ۲۲ پر اس کی تعریف یوں ہے ”ہو علم یقتدر مع علی اثبات العقائد الدینیۃ علی الغیر بآداب اللجج و رفع الشبہ“: مغکمری واٹ، اسلامی فلسفہ و کلام (انگریزی) ایڈیٹر، ۱۹۷۹ء، لفسن، فلسفہ و کلام، کیمبرج، ہارورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۷۶ء۔

ابونصر فارابی کا تبصرہ اگرچہ پرانا ہو چکا تاہم ہماری بحث کے ایک نکتے کو واضح کرنے کے لیے بہت موزوں ہے۔ پہلے تو یہ دیکھئے کہ فارابی نے علم کلام کی جو تعریف کی تھی وہی آج تک مابعد کی تعریفوں میں گونج رہی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ علم کلام کا بڑا حصہ تو معذرت خواہی سے عبارت ہے نیز علم کلام وہ علم ہے جو کسی بھی مذہبی روایت میں تاریخ کے اس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے جب اس مذہب پر ہونے والے مختلف حصے اس بات کی ضرورت پیدا کرتے ہیں کہ عقائد دینی کے دفاع کا ایک منظم طریقہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد فارابی علم کلام کے ماہرین یا متکلمین کو پانچ قسموں میں بانٹ دیتا ہے۔ یہ تقسیم ان دلائل کے لحاظ سے ہے جو متکلمین کی پانچوں اقسام بالترتیب استعمال کرتی رہی ہیں۔ متکلمین کا پہلا گروہ مذہب کا دفاع اس نکتے پر

لگتا ہے کہ مصنف نے علم الکلام کی تاریخ کے بارے میں چند چلتے ہوئے خیالات بیان کر دیئے ہیں۔ نہ ان کے سامنے فلسفے، کلام اور تصوف کے روابط کا واضح نقشہ ہے نہ ان کے عہد بہ عہد تغیرات کا۔ دوسری طرف تشکیل جدید کی منہاج فکر کے بارے میں بھی صرف ”مدلل مداحی“ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ بعض مفید توضیحات پیش کرنے کے باوجود ان کی تحریر سے علامہ کے اس طریق کار کی وضاحت نہیں ہوئی جو انہوں نے تشکیل جدید میں برتا اور جس کے استعمال سے تشکیل جدید میں وہ اختصاصی شان پیدا ہوئی ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔

۶۔ سفرِ جنوبی ہند سے واپسی پر علامہ نے اس وقت تک کے تحریر کردہ خطباتِ علی گڑھ میں بھی پیش کئے تھے۔ جلسے کے صدر ڈاکٹر سید ظفر احسن صاحب ان دنوں شعبہ فلسفہ کے صدر تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا خطبہ صدارت ان کے شاگرد رشید اور ان کے فکری ورثے کے امین، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی وساطت سے ۵۵ سال بعد المعارف میں شائع ہوا۔ ر۔ ک: المعارف خصوصی شمارہ ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۵ء۔ ص ۳۱۷۔ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے ضمیمہ ۱۔

۷۔ حوالہ بالا، ص ۳۱۸۔ سرسید کی مقرر کردہ تعریف کا موازنہ عضد الدین ایبکی کی تعریف سے کیجئے تو یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ ایبکی کے برعکس سرسید کلام کو بہت محدود اور وقتی ہنگامی ضرورت کے معنی میں برت رہے ہیں۔ مغربی سائنس اور فلسفے کو بیان واقعہ تسلیم کرنے کے فکری مقدمے کو اس تعریف میں کارفرما آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے۔ سرسید کے مقدمات فکر کی اسی کمزوری کی طرف مولانا قاسم نانوتوی اور بعد ازاں اشرف علی تھانوی صاحب نے اشارہ کیا تھا۔ ر۔ ک: قاسم نانوتوی، تصفیۃ العقائد، ادارہ اسلامیات، لاہور، اشرف علی تھانوی، اسلام اور عقلیات، ادارہ اسلامیات، لاہور۔ انگریزی ترجمہ Answer to Modernism، دارالعلوم کراچی۔ یہ مباحث عزیز احمد اور سی۔ ڈبلیو۔ ٹروٹ نے بھی اپنی کتب میں پیش کئے ہیں۔

۸۔ حوالہ بالا

۹۔ ایضاً

۱۰۔ ایضاً۔ دونوں اقتباسات کا اردو ترجمہ میرا کیا ہوا ہے۔ چونکہ یہ تحریر ہنوز کیاب ہے، لہذا اس کی اہمیت کے پیش نظر متن کا مکمل ترجمہ بطور ضمیمہ شامل کیا جا رہا ہے۔ اس خطبہ صدارت کے آخری حصے (ص ۳۱۹) میں

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنے طلبہ کو ترغیب دلائی تھی کہ وہ ان خطبات کی اشاعت کے بعد ان کا مطالعہ کریں۔ چونکہ علامہ کے افکار، بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبارات سے نئے اور اسی لیے عمیر الفہم ہیں، ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجئے۔ جو دشواریاں پیش آئیں، انہیں میرے پاس لائیں۔ مجھ سے جو ہو سکے گا، آپ کی مدد کے لیے کروں گا۔ (ص ۳۱۹)

ہماری معلومات کی حد تک ان کے دو شماروں نے خطبات پر اعلیٰ درجے کا تحقیقی کام کیا ہے۔ علامہ حضرت حسن انور صاحب نے تشکیل جدید کو بنیاد بنا کر علامہ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی افکار کا جائزہ لیا۔ ان کے مقالے کا عنوان اقبال کی مابعد الطبیعیات (انگریزی) تھا۔ یہ کتابی شکل میں چھپ چکا ہے۔ علامہ بہرہ بان احمد فاروقی صاحب نے تشکیل جدید کے ہر خطبے کا تجزیہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کی آرزو، تجسس اور تحقیقی رہنمائی کی مدد سے کیا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مذکورہ طریق تعلیق کے اطلاق سے جو منہاج میں بنتی ہے۔ اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحث میں کیا ضروری واقع ہوئی ہے اور ان عمل میں ان صریح کی مصداقت کرنا ایک ضرورت بن جاتا ہے۔ فاروقی صاحب کا مقالہ بھی غیر مضموم ہے۔

۱۱۔ شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، جلد اول، ص ۱۱-۲۱۰

۱۲۔ سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید: دیات، علامیہ بزمِ اقبال، نومبر، ۱۹۸۳ء، ص ۳۹

۱۳۔ حوالہ بالا، ص ۶۰

۱۴۔ اقبال نامہ، مجموعہ ماقبل، ص ۶۰

۱۵۔ جمعیات، حیاتیات اور نفسیات کا مجموعہ با ترتیب ماہوار دیات اور شعور کے منظر میں۔ جمعیات ماہوار منظر میں، حیاتیات نامیاتی منظر میں اور نفسیات شعوری منظر میں قادیہ تعلیماتی ہے۔ ہر شعبہ عمل کے لیے مسطورہ مقدمات یا رسوم با تعلیم ہوتے ہیں جن سے ان منظر میں قادیہ کی جاتی ہے۔ ان مقدمات کے لیے معلومات کے بڑھتے ہیں۔

جمعیات کے مقدمات یہ ہیں ماہوارات، احوال، میت، حیثیت، ذات، قوت، روح، اور ان کے مابعد حیاتیات کے مقدمات ہیں انجا اب انموذہ کے کل اور کل کے ذریعہ میں پیرائے اور انسانی حیثیت، اور انسانی حرکات۔ نفسیات میں مقدمات ہیں شعور، انساں، اجزا، اور ان کے ذریعہ میں ان میں کے ذریعہ حیثیت منظر منظر ہے۔ ان کے مابعد ذات کی قادیہ ہوتی ہے۔ جمعیات کا منظر منظر حیثیت، حیاتیات کا

مفروضہ ارتقا، اور نفسیات کا مفروضہ علیت غالی کہا جاسکتا ہے۔

اپنے اپنے شعبہ علم کے مقولات اور مفروضات کی بنیاد پر اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ہر شعبہ اپنا تصور کائنات قائم کرتا ہے اور اس کے دوران اپنے مقولات کا تمام حدود و قیود سے آزاد اطلاق کرنے کا میاں رکھتا ہے۔ مثلاً طبیعیات کا تصور حقیقت مادہ، علت و معلول اور میکاکی تعلیل وغیرہ کے مقولات سے مرکب ہے۔ اگر انہی مقولات کے سہارے حیات و شعور دونوں کو مادے سے نمود پذیر ہوتے دکھایا جائے تو یہ طبیعیات کے مقولات کا جائز حدود سے باہر اطلاق کرنا قرار پائے گا۔ اسی طرح اُمر حیاتیات اپنے فکری مقولات کو جوش اطلاق میں ان اقلیم پر وارد کرنے کی کوشش کرے جہاں ان کے ذریعے تو جیہ ممکن نہیں تو بھی ایک فساد فکر اور خلطِ مبحث کا آغاز ہو جائے گا۔

۱۶۔ کانٹ کے اس مرتبہ خیال اور اس کے مقدمات و مضمرات میں موجود فکری جہول کی تنقید کے لیے ریک شیخ عیسیٰ نور الدین (فرحتجوف شاواں) منطق اور متعالی (انگریزی) لندن، ۱۹۷۵ء، ص ۳۳-۵۵ (بالخصوص صفحہ ۳۶)

۱۷۔ ارسطو کے زیر اثر کانت نے مقولات کو تسلیم کیا اور ان کو چار سروہوں میں تقسیم کیا، یعنی کیفیت، کیفیت، نسبت اور وضع (Modality)۔ ارسطو کے ہاں چوتھا مقولہ Position یا مکان کا تھا۔ یہاں یہ پیش نظر رہے کہ کانت نے ارسطو کے تصور مقولات کو ایک موضوعی چیز بنا دیا ہے۔

۱۸۔ ریک: تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۶۔ نیز دیکھیے صفحہ ۱۴، ۱۴۴۔

۱۹۔ ریک بخاری، اصحیح، "جنائز" ۷۹ شہادہ ۳۔ "جہاد" ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰۔ واضح رہے کہ ولیم جیمز نے

جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، حواشی و تعلیقات از شیخ محمد سعید، ص ۱۶۰۔

۲۰۔ ریک: تشکیل (انگریزی) صفحات ۱۴، ۱۵، ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰۔ واضح رہے کہ ولیم جیمز نے

جو یہ سارے واقعات اکٹھے کئے ہیں، ان کا شمار صرف اقلیم روانی کے مظاہر ہی میں ہو سکتا ہے اور اس کو پرانی اصطلاح کے مطابق صرف خرق عادت قرار دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طویل فاصلے سے کسی واقعے کی آگاہی، کسی واسطے کے بغیر ابلاغ فکر، ہونے والے واقعے کا قبل از وقوع علم، کسی شخص کے خیال یا نفسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) وغیرہ اس طرح کے مظاہر کا تعلق صرف افقی جہت سے ہے اور یہ اقلیم روانی، Psychic Domain کے اندر عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات

باری کے ضمن میں بھی وجدانی تجربے یا وقوف مذہبی کا جواز پیدا ہو جائے۔ علامہ کے مخاطبین اور اک بالحواس کے اسیر ہیں۔ علامہ نے اس نازک فرق کو ان کے لیے مناسب حال نہ سمجھتے ہوئے بیان نہیں کیا اور صرف عمومی تصور منتقل کیا ہے۔

۲۱۔ تشکیل (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۰۱

۲۲۔ ایضاً۔ نیز دیکھیے صفحات ۱۳-۱۹، ص ۱۰۰

۲۳۔ قرآن، سورہ ۲۲- آیت ۵۲۔ علامہ کی دلیل کے لیے دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۹۔

۲۴۔ اس کی طرف مختصر اشارات کے لیے دیکھیے سید نذیر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (اردو)

محولہ ماقبل، ص ۳۵ نیز حاشیہ ۱۱۲۔ آیت کے تراجم کے لیے رک اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، تاج کمپنی، ص ۸-۱۲۰۷ پیر محمد کرم شاہ، ضیاء القرآن، لاہور، ۱۳۹۹ھ، جلد چہارم، ص ۲۲۷۔ قدیم مفسرین نے بھی وہی مفہام دئے ہیں جن کا نمونہ مذکورہ بالا دو مفسرین کی تفسیروں میں ملتا ہے۔ علامہ کا بیان نرد و ترجمہ اور مدلول آیت ان سب سے مختلف ہے۔

۲۵۔ تشکیل (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۲۲-۲۱

۲۶۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۳۹-۳۰

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ آئن فضل الزمان نے اسی چیز کو محسوس کرتے ہوئے تبصرہ کیا تھا کہ علامہ نے تشکیل جدید میں اپنے موصوفہ سائنسی و فلسفیانہ نظریات و پتہ چلنے والی تنبیہی سے قبول فرمایا ہے۔ دیکھیے اسلام میں نیا دور، ص ۱۹۸۳-۱۳۲۔ نیز ص ۱۵۳۔ علامہ نے یہ امر جوتہ نضر ہانڈا نے اردو زبان میں مفسرین سے فہار و نہایت تنبیہی سے برتنے دوران و اہمیت دینے کا تھا نشانہ ترقی و ترقی ہوتی تھی، اس میں نظر ہے۔ علامہ نے تشکیل جدید میں اختیار کیا تھا اور جو ان کی نظر میں مسکلت وقت و مخاطبین کی تھی، وہی نظر سے اپنے من سب ترین تھا۔

۲۹۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ مقالے میں جدید تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (تشکیل) اردو کے

حوالوں کے لیے اور اشاعت اسلامیہ اور اقبال کاؤٹی کا شائع ہوا ایڈیشن، لاہور، ۱۹۸۹ء۔ کتابوں پر یہ سب۔

- ۳۰۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ مقالے میں ہر جگہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (تشکیل جدید) کے اردو ترجمے کے لیے بزم اقبال کا شائع کردہ ترجمہ از سید نذیر نیازی، ۱۱، ہور، ۱۹۸۳ء استعمال کیا گیا ہے۔
- ۳۱۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا سبق، ص ۶۔
- ۳۲۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۱۲۔
- ۳۳۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۔
- ۳۴۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۔
- ۳۵۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۲۰۔
- ۳۶۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۲۳۳۔
- ۳۷۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۲۰۔
- ۳۸۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۲۳۳۔
- ۳۹۔ قرآن مجید ۲۸-۳۱۔
- ۴۰۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۸۔
- ۴۱۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۹۰-۲۸۹۔
- ۴۲۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۸۔
- ۴۳۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۲۹۰۔
- ۴۴۔ تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۰-۱۳۸۔
- ۴۵۔ تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۲-۲۹۰۔
- ۴۶۔ ایضاً، ص ۴۰، نیز تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۲۲۔
- ۴۷۔ ریک "نوادرا" مشمولہ المعارف، خصوصی شماره نمبر ۳، جولائی اگست، ۱۹۸۵ء، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۳۱۷۔

مذہبی کو مقولات علمی قرار دیا جائے۔ اس مقام پر مناسب ہے کہ مذہب اور فلسفے کے امتیاز کی کچھ وضاحت کر دی جائے۔ فلسفہ حقیقت کاملہ کے علم کا مدعی ہے جبکہ مذہب اعتقاد الوہیت اور ایمان باللہ کا مقتضی ہے، وہ ایمان جو معروضی طور پر موثر بھی ہو۔ علم وہ قضیہ کلیہ موجبہ Necessary and Universal Judgment ہے جس کا مدلول حقیقت میں موجود ہو یعنی علم وہ کلی اور لازمی قضیہ ہے جس کے متوازی معروضی حقیقت موجود ہو۔ علم کا تقاضا یہ ہوگا کہ حقیقت کسی نہ کسی طرح عالم کے تجربے میں ناقابل تردید طور پر مرسم ہو جائے نیز حقیقت اس کے مشاہدے کے مشمول و مافیہ کے طور پر مقولات علمی کے تحت وحدت میں ڈھل جائے۔ فلسفہ ان تقاضوں پر پورا نہیں اترتا۔ دوسری طرف مذہب ایمان باللہ کا نام ہے اور یہ ایمان عملی تقاضوں پر مبنی ہے۔ انسان کو جو صلاحیت حصول علم دی گئی ہے اس سے وہ حقیقت کلیہ کو گرفت میں لانے سے قاصر ہے۔ لیکن وہ اس طلب علم کو ترک بھی نہیں کر سکتا جو اس کے اندر پائی جاتی ہے۔ اسے جو جزوی علم حاصل ہوتا ہے اس سے وہ غیر مطمئن رہتا ہے اور علم کے آدرشی درجے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ علم کا آدرشی درجہ یہ ہے کہ ایک توحیدی اصول قائم کر کے اس سے کامیابی سے اور مربوط طور پر دنیا کی کثرت کا استنباط کیا جائے اور یہ استنباط ایک منطقی عمل پر مبنی ہو۔ لیکن کائنات کی وسعت اور عظمت اور مرعوب کن زمانی و مکانی پھیلاؤ نیز انسان کے ذرائع حصول علم کی کوتاہی اس کے آدرشی درجے تک پہنچنے میں مانع ہو جاتے ہیں۔ یہی نہیں انسان اپنے ارد گرد موجود اخلاقیات سے بھی غیر مطمئن ہوتا ہے اس کے وجود کا ایک محدود حصہ ان اخلاقی اصولوں کا پابند ہوتا ہے اور وہ صرف اپنے پورے وجود ہی کا نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کو بھی اخلاقیات کا پورا پابند دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کی اپنی طبیعت اور دوسرے لوگوں میں اخلاق سے گریز کا مادہ اس کی اس کوشش کو کامیاب نہیں ہونے دیتا۔ وہ اس دنیا کو ایک کامل اخلاقی ضابطے میں دیکھنا چاہتا ہے اور صرف اپنا ہی نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کے ارادہ و عمل کو مبنی بر اخلاق دیکھنا چاہتا ہے اور ان کا تزکیہ چاہتا ہے۔

اسی طرح انسان اپنے شاہکار ربائے بنر سے غیر مطمئن ہوتا ہے یعنی حقیقت کے اس حقیر بے حیثیت جزو سے جسے اس نے جمال عطا کیا۔ پھر وہ احساس و تشکیل جمال کے آدرشی درجے کا طالب ہوتا ہے۔ اس جہت میں اسے دنیا میں اور اپنے اندر موجود بد صورتی اور قباحت کا سامنا کرنا

ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد پھیلی ہوئی پوری کائنات کو حسن و جمال کا مرتع بنا نا چاہتا ہے۔
مزدبر آں انسان اس کائنات کی اساس اور اصل، مرجع و مآب پر نیم دلانہ، ذہل، کمزور
ایمان سے بھی غیر مطمئن رہتا ہے اور نتیجتاً اپنے مآل کار اور حسن خاتمہ سے بھی۔ یہ کیفیت عدم
ایمان سے قریب ہوتی ہے لہذا انسان مذہب کے بھی احسانی، آدرشی درجے کا طالب ہوتا ہے۔ یہ
آدرش شعوری حضور خداوندی میں زندگی بسر کرنے اور قرب خداوندی سے سرفراز ہونے سے
عبارت ہے۔

جن حدود و قیود کا وہ اسیر ہے وہ اسے نہ تو وجود باری سے انکار کی اجازت دیتی ہیں کہ اس
سے اس کی اپنی روحانی طلب مجروح ہوتی ہے اور نہ اس ذات کے وجود کو فرسخ کرنے سے کام چلتا
ہے۔ اسی کرب سے یہ سوال پھوٹتا ہے کہ کیا میرے آدرش کی تکمیل ممکن ہے؟ اگر جواب منفی
ہے تو اسکی تباہی ہے اور اگر مثبت ہوا تو نیا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان اہداف اور اس آدرش کی تکمیل
کیسے ممکن ہے؟ یعنی وہ شرط انکھ کیا ہیں جن کو پورا کرنے سے اس آدرش کا حصول متصور ہو سکتا ہے۔
یہ ایک عملی سوال ہے اور نظری نوعیت کے سوالات سے مختلف ہے۔

وہ شرط جن کے پورا ہونے بغیر حصول آدرش متصور نہیں ہو سکتا ہے پتہ اس طرح ہوں گی
انسان جب غلیظت سے آزاد ہو اور اس آدرش کے حصول کی ضروری جدوجہد کرے۔ لیکن اگر وہ
آزاد ہو تب بھی اس مختصر عرصہ حیات میں وہ اس جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو پاتا جہاں سے حیات
بعد الموت نے بھی متعلق ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ آزاد بھی ہو اور یہ معنی مذکورہ فانی بھی ہو تو بھی
اس کا آدرش حاصل ہونا مشکل ہے اگر کائنات اس کی فطرت سے اتنی اجنبی اور مخالف ہو جتنی کہ
آتی ہے۔ بنا بریں کائنات و بنیاد کی طور پر اس کی روحانی طلب کے ہم آہنگ ہونا چاہیے یعنی یہ
کائنات ایسی ہونے چاہئے کہ اس کے انسانی آدرش کے عمل تحقق میں موانع نہ ہوں۔
صرف اس صورت میں ہو گا کہ کائنات و ماحول سے اس کی فطرت ایسی متعلقہ ہے کہ وہ اس کی فطرت
اس کی اپنی فطرت پر اچھین فطرت نہ ہو جس کے ہارن و خاندان اس کی فطرت میں ہوں گے۔ اگر کائنات
اگر کائنات اس فطرت کی حامل ہو تب بھی یہ مشہور ہے کہ انسان تنہا اپنی فطرت کے نتیجے میں اپنے
آدرش کی صورت جان لے گا۔ یونہی کائنات کی فطرت اور اس کے فطرت کے عمل پائی

ہے۔ اس طرح یہ بھی مشکل ہے۔ کہ وہ کبھی اس کائنات کی فطرت کو اس طرح مسخر کرے گا کہ وہ انسان کی اخلاقی اور جمالیاتی فطرت کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہو جائے۔

بنابریں اگر انسان کو یہ آدرش حاصل کرنا ہے تو اسے الاحوالہ خارجی مدد کی ضرورت ہوگی۔ اس کی مدد کون کر سکتا ہے؟ اسے کون حقیقت سے کامل ہم آہنگی دے سکتا ہے؟ وہ کائنات کو اس نظام کا اسیر کیسے کر سکتا ہے جو انسان اور فطرت میں مطابقت کی ضمانت بن سکے؟ یہ اسی صورت ممکن ہے کہ ایک ایسی ہستی، ایک وجود واجب کو متصور کیا جائے جو اس کائنات کی اصل ہو اور جس نے اسے انسان کے اتقان و کمال کے لیے پیدا کیا ہو۔ وہی انسان کو انسان کے آدرش کے تحقق میں مدد دے سکتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ سب کچھ ممکن یوں ہوگا اگر وہ ذات انسان کو سچا علم، صحیح اخلاق، بے غل و غش مسرت عطا کرنے پر راضی ہو اور اپنا علم دینے اور انسان اور اپنے درمیان رابطے کا امکان فراہم کرے۔ وہی اپنے آپ کو ایسا ہی راستہ قرار دیتی ہے۔ اگر اس ذات نے انسان کو یہ طلب، آرزوی ہے تو اس کے لیے ہدایت اور روشنی بھی اسی سے حاصل ہوگی۔ مذہب اسی معنی میں وحی اور اس کی حقانیت و تاثیر پر ایمان کا نام ہے۔

علامہ کے مخاطب اس پس منظر کے پورے عناصر میں شریک نہیں ہیں۔ وہ وحی کے روایتی معنوں میں قائل نہیں ہیں اور جدید علوم کے تحت تشکیل پانے والے ذہن کے نمائندہ ہیں۔ لہذا علامہ نے ان سے ایک با معنی مکالمہ کرنے اور حقائق دین کی اقرب الی الفہم تعبیر کی مصلحت سے یہ کیا کہ اس تقاضائے ایمان کو علم کے مساوی یا طلب حصول علم کے مساوی قرار دیا اور اس کے ذریعے اپنے مخاطبین کو یہ نکتہ سمجھانے کی سعی کی۔ اس مساوات کو قائم کرنے کے لیے انہوں نے آغاز استدلال آنحضرت کی اس دعا سے کیا ہے جو حقائق اشیاء کے علم سے متعلق ہے۔ "اللہم

ارسی حفائظ الاشیاء کما ہی" ۳

The search for rational foundations in Islam may be regarded to have begun with the prophet himself. His Constant prayer was "God! grant me knowledge of the ultimate nature of things!" 4

اس دعا کی معنویت پر ہمیں ذرا غور کرنا ہوگا۔ نیز یہ بھی غور کرنا ہوگا کہ نبی علیہ السلام کے عمیق ترین ایقان اور ایک عام آدمی کے ایمان کے مابین کیا فرق ہے: عام آدمی جو حصول یقین کی خاطر

اپنے ایمان کی عقلی بنیادیں تلاش کر رہا ہو۔ نیز یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ کسی عقیدے کی عقلی بنیادوں کی تلاش کسی معاشرے میں کب جنم لیتی ہے؟

نبی علیہ السلام کی ذات مہبط وحی ہے۔ وحی ایک عمل تنویر ہے جو فطرت انسانی، کائنات، خدا اور نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لیے فرشتے کے وسیعے سے انجام پاتا ہے۔ مہبط وحی یا وحی وصول کرنے والا اپنے مشاہدے کا اتالیقین رکھتا ہے کہ وہ کسی عقلی یا عملی ثبوت کی ضرورت سے ماورا ہو جاتا ہے کیونکہ وحی مشاہدہ حق کی جہت سے ایسا وفور رکھتی ہے کہ کسی اور ثبوت کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ تاہم عملی طور پر حق سے مستنیر ہونے کے باوجود نظری تقاضائے علم یا آرزو کے بموجب، وحی سے خواہ یہ کتنی ضمنی اور تابع کیوں نہ ہو لہذا ماہیت اشیا کے علم کو مزید ایک مطالبے طور پر طلب کرنے کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اور آپ مسلسل ایسی حقائق لاسمہ صفا ہی ان واقعات ہیں۔

آپ کے اصحاب آپ پر ایمان لائے آپ کے بتائے ہوئے اصولوں پر اپنی زندگیوں کو جانے میں منہ وقف ہو جاتے اور ان اہداف کے حاصل کرنے میں لگ جاتے ہیں جن کی ہدایت آپ نے فرمائی۔ اس مرحلے پر اسلامی معاشرے وقوع آتی وحی کے دینے ہوئے تصور آخرت اور مابعد الطبیعیات پر غیر متوازن اور پختہ یقین و ایمان تھا کیونکہ اس دور کے لوگ اس تاثیر کے تھی بہرہ اندوز ہو رہے تھے جو تم با وحی کے ساتھ ساتھ حاصل وحی کی ذات سے صادر ہوتی تھی اور ان کے نتیجے میں اس معاشرے کے لوگوں کے لیے مابعد الطبیعیاتی حقائق یا ماہیت اشیا میں اختلاف حقیقت تھی اور مضمون بہرہ جزا تھا شفاف Transparent تھا۔ ان کا شعور نسبی و نسبی (Relative) بلکہ اس حقیقت نسبی کی ضمنی سے مفر از ہوتا تھا اور منہ بہ منہ صاحب منہ بہ منہ اور ان حقائق منہ بہ منہ سے مہبط وحی سے دیکھتا تھا۔

بعد از جب عقیدہ و ایمان کے اجزاء پر شبکہ دور آیا تو معاشرے میں عقل بنیادی بنیادوں کی بنیاد پر استدلال کا مرحلہ شروع ہوا اور یہ عقل بنیادی و فوقیت علی اور حقائق ان کے لیے حقائق کے شمول سے پرکھنے کا عمل شروع ہوا اور ایک کمرے یہ بھی تھا کہ وہاں لوگ ہر زمانہ کو اس کے بموجب عمل و سستے سے ان لوگوں کا شہادتیں اور عقل بنیادی پر تکیے کے حقائق کو چینی تھیں۔ یہاں آ Reason مذہب کے معانی میں عمومی یا عقائد کی علامتوں میں عقل بنیادی کے

حقائق دینی کو صرف فکر استدلالی کے مقولات اور اسالیب میں بند کر کے رکھ دیا۔ رویے اور رخ کی یہ تبدیلی کائنات کی سکونی تعبیر کا موجب بنی جسے علامہ ایک حرکی تعبیر سے بدلنا چاہتے ہیں۔ اس غرض سے علامہ نے آغاز میں فرمایا کہ قرآن کی روح اور فلسفہ یونان کی اساسیات فکر میں تضاد ہے۔ فلسفہ یونان خرد پرست یا عقل جزئی کا اسیر ہے اور قرآن غیر کلاسیکی یا ضد یونانیت کا علم بردار ہے۔

Socrates concentrated his attention on the human world alone. To him the proper study of man was man and not the world of plants, insects, and stars. How unlike the spirit of the Qur'an, which sees in the humble bee a recipient of Divine inspiration and constantly calls upon the reader to observe the perpetual change of the winds, the alternation of day and night, the clouds, the starry heavens, and the planets swimming through infinite space! As a true disciple of Socrates, Plato despised sense perception which, in his view, yielded mere opinion and no real knowledge. How unlike the Qur'an, which regards hearing and sight as the most valuable Divine gifts and declares them to be accountable to God for their activity in this world⁶

سقراط کی توجہ صرف عالم انسانی پر تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے مطالعے کا بہترین موضوع انسان ہی ہو سکتا ہے نہ کہ نباتات اور حشرات یا ستاروں کی دنیا۔ مگر اس سے کس قدر مختلف ہیں قرآن پاک کی تعلیمات، جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی الہی سے بہرہ ور ہوئی اور جس نے بار بار اس امر کی دعوت دی کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر و تبدل کا مشاہدہ کیا جائے، نیز دن رات کے اختلاف، تاروں بھرے آسمان اور سیاروں کا جو فضائے لامحدود میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی ادراک بالحواس سے نفرت ہی رہی۔ اس کا خیال تھا ادراک بالحواس سے کوئی حقیقی علم تو حاصل نہیں ہوتا ہم اس بنا پر صرف ایک رائے قائم کر سکتے ہیں۔ برعکس اس کے قرآن مجید نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالیٰ کے گراں قدر انعامات میں کیا اور عند اللہ اپنے اعمال و افعال کا جواب دہ ٹھہرایا۔^۷

یہاں ہم دو امتیازات قائم کرنا چاہتے ہیں۔ سقراط نے جو کائنات کے بجائے انسان پر توجہ مرکوز کی تو اس سے اس کا مقصود یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات بطور ایک سائنس کے ناممکن ہے البتہ اخلاقی زندگی ممکن ہے۔ لہذا ہمیں پابندی اخلاق کی سعی کرنا چاہیے اور فلسفہ اخلاق جاننا چاہیے دوسری بات یہ کہ افلاطون کا قول قرآن سے متصادم قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ یہاں علم سے نہایت محدود معنی میں ادراک بالحواس مراد لیا جائے کہ قرآن تو سمع و بصر کو حصول علم کے ذرائع بتاتا ہے اور افلاطون ان کی تحقیر کرتا ہے، لیکن اگر افلاطون کے قول میں علم سے مراد علم غیب، علم آخرت یا علم معاد، علم حقائق اشیاء مراد لیا جائے (اور اس معنی کے مراد لینے کا سارا قرینہ موجود ہے) تو پھر قرآن بھی اسی بات کا مدعی ہے کہ ان مراتب وجود کا علم حواس سے نہیں ہو سکتا۔

”لاتدرکہ الابصار وهو يدرك الابصار“^{۱۰}

غزالی پر علامہ کا اعتراض یہ ہے کہ:

He failed to see that thought and intuition are organically related and that thought must necessarily simulate finitude and inconclusiveness because of its alliance with serial time^{۱۱}

امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔ غلی بذا یہ کہ فکر سے اگر تناسبت اور نارسائی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اس سے نتیجہ نکھراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان متسلسل سے وابستہ ہے۔^{۱۲}

نیز کانت کی تردید کی بنیاد یہ ہے کہ:

In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments.

اپنی عمیق تر حرکت میں الہیہ فکر اس قابل ہے کہ اس موجود اہمائی تک جا پہنچے جس کے ساتھ ظہور، شہود میں مختلف متناہی قسم محض آفات کا علم رہتے ہیں۔^{۱۳}

امام غزالی نے وضاحت سے یہ کہا کہ وجدان فکری کا وہ درجہ ہے جہاں وہ وجود محض و رفعت میں الماسی ہے۔^{۱۴} یعنی یہ کہ وجدان باعتبار کیفیت و نوعیت فکر سے مختلف نہیں ہے۔ فکر اپنے درجہ کمال کو پہنچ کر وجدان میں داخل جاتی ہے۔ اس بحث پر ہم آخری خطبے ضمنی میں مزید نکتہ چینی

گے۔

مزید یہ دیکھنا چاہیے کہ اختباریت اور خرد پرستی Rationalism کے درمیان کیا فرق ہے۔ قرآن کی روح اگر غیر کلاسیکی ہے تو کس معنی میں۔ کلاسیکی فکر کی روح خرد پرستی ہے۔ اس کے اصول کے مطابق صرف معقول ہی حقیقی ہے اور معقول تصوراتی ہے۔ چونکہ اختباری معقول نہیں ہے (یہ تصوراتی کے بجائے وجودی ہے) لہذا اختباری غیر حقیقی ہے۔ قرآن کی روح اختباری ذرا مختلف ہے کہ اس کے مطابق اختباری حقیقی ہے یعنی یہ ہستی مدرک (نفس مدرک) سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور عمل ادراک میں براہ راست اس کا ادراک ہوتا ہے۔ قرآن یہ نہیں کہتا کہ اختباری ہی آخری حقیقت ہے اور صرف یہی حقیقی ہے۔ اگر قرآن یہ ضمانت دیتا ہے کہ اس پر عمل سے انسانی آدرش حاصل ہوتا ہے تو اسے اختباری کو حقیقی کہنا ہوگا۔ بلکہ ہر آدرش جدوجہد میں اختباری کو حقیقی قرار دینے کا رو یہ لازمی طور پر مضمر ہوتا ہے۔ آدرش کے حصول کی آرزو کا جنم ہی اس لیے ہوتا ہے کہ حقیقت اختباری سے مایوسی ہوتی ہے۔ حقیقت اختباری کے اثبات ہی سے سائنس اخلاقیات، آرٹ اور دین کا امکان ہوتا ہے۔^{۱۲} نیز سماجی شعور ناممکن ہو جائے اگر خارج کی دنیا کی معروضی حقیقت کا شعور موجود نہ ہو۔ قرآن کے مطابق دنیا کے حواس حقیقی ہے (اپنے مرتبہ وجود میں) البتہ ذی کمال نہیں ہے۔ اس سے مراد نہیں لیا جاسکتا کہ یہ دنیا حتمی طور پر Ultimately حقیقی ہے۔ اس نکتے کو اس کے جائز حدود سے باہر وسعت دے دی جائے اور اس روح اختباریت کو زائد از جواز اہمیت دی جائے کہ حسی تجربے سے باہر اور کچھ ہے ہی نہیں تو یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ آسانی سے احتیاج وئی اور ہدایت نبوی سے استغنا کا دعویٰ سامنے آ جائے۔ اس لیے کہ احتیاج وئی کا اثبات ہی تب ہوتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ انسان اپنی خلقی فطرت کے اعتبار ہی سے حقیقت متعالیہ کے صحیح تصور و گرفت میں لینے سے قاصر ہے اور اپنے آدرش کے تحقق کی ضمانت دینے والے طرز عمل کا تسلی بخش علم از خود حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر انسان میں کسی ایسے حاسہ یا ملکہ داخلی کا وجود مان لیں جو حقیقت عظمیٰ کو گرفت میں لانے کی استعداد رکھتا ہو تو وہی (جو مذہب کی بنیاد ہے) غیر ضروری ہو جاتی ہے۔ لہذا کشف و وجدان کی ماہیت اور دائرہ کار پر تنقیدی نظر ڈالنا ضروری ہو جاتا ہے یعنی باعتبار ماخذ علم حقیقت ہونے کے۔

بارے میں طبقہ متشکلین سے تعلق رکھتے تھے لہذا علامہ نے ان کو سمجھانے کے لیے حاصلات اور انفعالی حیثیت رکھنے والی استعداد کو فاعلی اعتبار سے پیش کیا۔

مزید براں واردات مخفی یا داخلی کی بھی نوعیتیں ہیں۔ ایک تو وہ تجربات ہیں جو صرف خرق عادت کی ذیل میں آتے ہیں مثلاً طویل فاصلے سے کسی واقعے سے آگاہی، کسی واسطے کے بغیر ابلاغ فکر، ہونے والے واقعے کا قبل از وقوع علم، کسی شخص کے خیال یا نفسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) کی طرح کے تجربات کو Mystical کہا جا سکتا ہے اور یہ درست بھی ہوتے ہیں تاہم ان کا تعلق صرف ایک افقی جہت سے ہوتا ہے اور یہ اقلیم روانی Psychic Domain کے اندر عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات باری کے ضمن میں بھی وجدانی تجربے یا مذہبی مشاہدے کا جواز پیدا ہو جائے۔ علامہ کے مخاطبین ادراک بالحواس کے دائرے کے اسیر ہیں۔ علامہ اس نازک فرق کو جو ہم نے یہاں بیان کیا ان کے لیے مناسب حال نہیں سمجھتے اور ان کو صرف عمومی تصور منتقل کرتے ہیں کہ دیکھو، حسی تجربے کے علاوہ فلاں قسم کے تجربات اور بھی ہیں جو حواس کے دائرے سے باہر ہیں اور ان کا انکار بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کو خارج میں وقوع پذیر ہوتے دیکھا جاتا ہے لہذا اگر حواس کے مدركات کے علاوہ کچھ ہو رہا ہے تو اس پر قیاس کر کے حقیقت کے علم کے ایک اور ذریعہ کے امکان کو تسلیم کرنا پڑے گا۔ اپنے مخاطبین کو سمجھانے کے لیے وہ مزید کہتے ہیں کہ اس دوسری نوع کے علم کا امتحان دو طرح کیا جا سکتا ہے۔

Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of

خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیار تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدركات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر

کے ایک یہودی گھرانے کا فرد تھا اور کہانت اور پیشگوئی کے فن میں تربیت یافتہ تھا۔ عبداللہ بن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب آنحضرت اور چند دیگر صحابہ کی معیت میں ابن صیاد کے ہاں گئے وہ اس وقت اپنے محلے کے لڑکوں میں کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد اس وقت سن شعور کو پہنچ رہا تھا۔ آنحضرت نے اس کی کمر پر تھپکی دے کر پوچھا کہ ”کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟“ اس نے آپ کی جانب دیکھا اور کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ آپ امین عرب کے (یعنی رسول ہیں) یعنی یہود کے لیے نہیں) پھر ابن صیاد نے کہا کہ کیا آپ مجھے خدا کا نبی مانتے ہیں؟۔ آپ نے فرمایا کہ ”میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں“۔ پھر آپ نے اس سے پوچھا: ”تم کیا دیکھتے ہو؟“ اس نے جواب دیا ”میرا سمجھا ہوا صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی“ آپ نے فرمایا ”تمہارا معاملہ مخلوط ہو گیا ہے میں اپنے دل میں ایک راز چھپاتا ہوں تم بتاؤ کہ یہ کیا ہے؟“ جو آیت آپ نے اپنے دل میں سوچی وہ یہ تھی ”فانقلب یومئذ النسا، بدحواس میں۔“ اس نے کہا ”یہ دھواں ہے“ آپ نے فرمایا ”دور ہو، تو اپنی حد سے باہر کبھی نہیں نکل سکتے گا۔“

واقعی کی تفصیلات سے بالکل واضح ہے کہ سارا معاملہ کشف خواطر سے زائد کا نہیں ہے اور بالکل افقی جہت میں پیش آیا ہے، خالصتاً قلمی روانی (Psychic Domain) سے تعلق رکھتا تھا اور اس میں حقائق الامور یا عالم غیب کے علم سے متعلق کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ خود ابن صیاد یہ اعتراف کر رہا ہے کہ اس کا وجدان کبھی صحیح اور کبھی غلط ہوتا ہے۔

اس فرق کو ملحوظ رکھنا قدرے ضروری تھا لیکن جن لوگوں سے خطاب کیا جا رہا تھا وہ اپنے ذہنی پس منظر کی وجہ سے ایسی کیفیت میں تھے کہ ان تک صرف پہلی نوعیت کے وجدان کا ابلاغ کیا جاسکتا تھا اور وہ بھی اس کی خارجی، نفس الامری مثال کے توسط سے لہذا علامہ نے اپنے خطبے میں ابن صیاد کی وجدانی استعداد اور مشاہدہ حق کے درمیان فرق قائم نہیں کیا اور وجدان کی اس نوعیت کو علم کے ذرائع میں شمار کیا ہے البتہ اس میں احتمال خطا کو تسلیم کیا ہے۔ اس کو عملی امتحان (Pragmatic test) کی سوتلی پر پرکھنا بھی اسی لیے ضروری ٹھہرایا گیا ہے۔ اب یہاں آکر علامہ کو بھی احساس ہوا ہوگا کہ استدلال کے منطقی رخ کے تحت یہ اشکال ابھرے گا کہ وحی محمدی بھی احتمال خطا سے بری نہیں

ہے۔ چنانچہ علامہ نے یہ آیت پیش کی ”وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول ورسى الا اذاتسمى
النفس الشيطان فى امنيته فينسخ الله ماينفى الشيطان ثم يحكم الله آية والله عليم
حكيم۔“^{۲۴} اس استدلال کا منطقی قضیہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطائے باوجودات
بطور ذریعہ حصول علم کے رد نہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔^{۲۵}

Among the visions and messages, says Professor William James, some have always been too patently silly, among the trances and convulsive seizures some have been too fruitless for conduct and character, to pass themselves off as significant, still less as divine. In the history of Christian mysticism the problem how to discriminate between such messages and experiences as were really divine miracles, and such others as the demon in his malice was able to counterfeit, thus making the religious person twofold more the child of hell he was before, has always been a difficult one to solve needing all the sagacity and experience of the best directors of conscience. In the end it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots.

The problem of Christian mysticism alluded to by Professor James has been in fact the problem of all mysticism. The demon in his malice does counterfeit experiences which creep into the circuit of the mystic state. As we read in the Qur'an:

We have not sent any Apostle or Prophet before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall turn to naught that which Satan had suggested. Thus shall God affirm His revelation, for God is Knowing and Wise (22: 25)

شیطان واقعی اپنی ملامت میں یہی واردات فتنہ بھرتا ہے جو لوگوں میں مشاہدات کے حلقے
میں دخل دہا جاتی ہیں۔ قرآن پر اس کا اثر ہے

وَمَا ارسلنا من قبلك من رسول ورسى الا اذاتسمى النفس الشيطان فى امنيته فينسخ الله ماينفى الشيطان ثم يحكم الله آية والله عليم حكيم۔ (۲۴)

اس استدلال پر کئی اشکالات پیدا ہوتے ہیں۔ نذیر نیازی صاحب نے اپنے ترجمے کے حاشیے میں صاف لکھا ہے کہ ان کے خیال میں آیت مذکورہ بالا اس جگہ منطبق نہیں ہوتی۔^{۲۸} علاوہ ازیں جو ترجمہ دیا گیا ہے اس سے بھی کچھ مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم آیات اقتباس شدہ کو مابعد کی آیت سے ملا کر دیکھیں تو بات واضح ہو سکے گی۔

اور (اے محمد) ہم نے آپ کے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس کو یہ قصہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے اللہ کے احکام میں سے کچھ پڑھا (تب بھی) شیطان نے اس کے پڑھنے میں (کفار کے قلوب میں) شبہ ڈالا۔ پھر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے (شبہات) کو نیست و نابود کر دیتا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ اپنی آیات کو زیادہ مضبوط کر دیتا ہے اور وہ علیم و حکیم ہے۔ اور (یہ سارا قصہ اس لیے کہا ہے) تاکہ اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے (شبہات) کو ایسے لوگوں کے لیے آزمائش بنا دے جن کے دل میں (شک کا) مرض ہے اور جن کے دل (بالکل) سخت ہیں۔^{۲۹}

اس سیاق و سباق میں نذیر نیازی صاحب کا تبصرہ درست لگتا ہے کہ یہ آیت اس بحث سے غیر متعلق ہے۔ اس سے یہ مفہوم متبادر نہیں ہوتا کہ جو آپ پر نازل کیا جا رہا ہے وہ مداخلت شیطان کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں سے اس عنصر کو خارج کر کے اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور اس کی صداقت کو اس کی اصل کے حوالے سے نہیں بلکہ ثمرات و نتائج کے حوالے سے جانچا جائے گا۔^{۳۰} اس اشتباہ کا ماخذ یہ مجبوری ہے کہ مخاطبین کو وحی کا معاملہ ان مثالوں کے توسط سے سمجھایا جاسکتا تھا جو طبعی یا روانی مظاہر سے متعلق ہیں مثلاً شاعرانہ وجدان یا خرق عادت الہام و کشف۔ اگر مخاطبین کو براہ راست مبنی بر ایمان دلائل دیئے جاتے تو کذبوا للناس علی قدر عقولہم کے اعتبار سے مناسب نہ ہوتا اور قریب الفہم بھی نہ ہوتا۔ اس بات کو تقویت علامہ کے اس فقرے سے ملتی ہے جو انہوں نے جدید نفسیات کے بارے میں اسی بحث کے ضمن میں لکھا ہے۔

Modern psychology has only recently begun to realize the importance of a careful study of the contents of mystic consciou-

جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور ولایت کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے بایں ہمہ ایسا کوئی مؤثر علمی منہاج

ness, and we are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of nonrational modes of consciousness.³¹

اس اعتراف بجز کے بعد علامہ شعور کے ان ورائے خرد Non-rational اسالیب کی

The first point to note is the immediacy of this experience. In this respect it does not differ from other levels of human experience which supply data for knowledge. All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects.³²

ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے ماتحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔^{۳۲}

اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے، گو اس لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لیے مدلولات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہوگا۔ اس لیے کہ مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوامل کی تعبیر کرتے ہیں تا کہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، بعینہ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذات الہی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا ان مشاہدات کو حضمہ رکھی جا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے سے ہے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویکے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔^{۳۳}

یہ صرف واردات و مشاہدات باطنی سے ہی خاص نہیں ہے۔ ہر تجربہ ہی براہ راست ہوتا ہے اور اس سے حصول علم تعبیر ذہنی کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ نیز یہ بھی ملحوظ رہے کہ صوفیانہ واردات

صرف اس دوسری ذات کا براہ راست تجربہ ہے جو صوفی کا غیر ہے جبکہ وحی نبوی نہ صرف اس ذات کا مشاہدہ ہے بلکہ اس کے پیغام کا بھی براہ راست تجربہ ہے جو نوع انسانی کے لیے بھیجا جاتا ہے۔
دوسرا نکتہ جو علامہ نے بیان کیا آٹھ یوں ہے:

The second point is the unanalysable wholeness of mystic experience.....The ordinary rational consciousness, in view of our practical need of adaptation to our environment, takes that Reality piecemeal, selecting successively isolated sets of stimuli for response. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist.³⁵

صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی ناقابل تجزیہ کلیت ہے۔ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولاً اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے ایک جز کے بعد دوسرے جز کی طرف قدم بڑھانے اور مہیجات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے کے پیش نظر ایک خاص قسم کے ایجاب کے لیے طیار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقت مطلقہ کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرت سے اٹھ جاتا ہے۔³⁶

لیکن علم کی ماہیت میں یہ شامل ہے کہ وہ عالم و معلوم کے درمیان ایک بنیادی امتیاز کا تقاضا کرتا ہے ایک طرف عالم ہے جو جان رہا ہے اور دوسری طرف معلوم ہے جس کو جانا جا رہا ہے۔ اسے اگر ایک وحدت کے طور پر گرفت میں لایا جائے تو صرف اس شرط پر کہ عالم میں معلوم کا شعور ساقط ہو جائے مگر اس طرح یہ کل کا تجربہ نہیں ہوگا۔ کلیت مجموعہ اجزاء کا نام نہیں ہے۔ اگر کلیت و مجموعہ اجزاء قرار دیں تو یہ ایسی کلیت ہوگی جسے بطور وحدت گرفت میں تو لایا جائے گا مگر اصل میں یہ کلیت ہوگی نہیں۔ عالم و معلوم دو بنیادی طور پر مختلف اصول ہیں اور کلیت ان دونوں پر محتوی ہے۔ کل کا وہ تجربہ جو عالم اور معلوم دونوں پر حاوی ہونا ممکن ہے۔

تیسرا نکتہ یہ ہے:

The third point to note is that to the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable 'otherness' of the Self experienced. This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. If this were so we could be sure of the reality of our knowledge. However, in reply to it I use the analogy of our daily social experience. How do we know other minds in our social intercourse? It is obvious that we

تیسری قابل ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا 'حال' ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماوراء مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات شخصیت گویا ایک لمحہ کے لیے کا اعدام ہو جاتی ہے۔ ہاں ہمہ ان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سہتا سرخارقی ہوتی اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخلی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔ مگر آپ نہیں کے ار خدا کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستحق ہے تو اس ہ مشاہدہ حتمی طور پر ایسے ممکن ہے؟ صوفیوں نے احوال کا انعکاس ہونا تو اس میں دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس صریح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر ہے۔ یہ سوال ان سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے با تحقیق و تامل یہ دانش برداری ہے کہ ہم جب ہی محبت ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو اور کب باحوال سے ماتحت عامتہ ربانی سے ممکن ہے۔ حالانکہ ان اصول و صحیح بات یہ جانے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے جس انداز میں پانچے ہ۔ بہر حال میں ان کے جواب میں روز بروز میں جو ان کی ایک مثال پیش کرتا ہوں۔

know our own self and Nature by inner reflection and sense-perception respectively. We possess no sense for the experience of other minds. The only ground of my knowledge of a conscious being before me is the physical movements similar to my own from which I infer the presence of another conscious being. Or we may say, after professor Royce, that our fellows are known to be real because they respond to our signals and thus constantly supply the necessary supplement to our own fragmentary meanings.

Response, no doubt, is the test of the presence of a conscious self.³⁷

All that I mean to suggest is that the immediacy of our experience in the mystic state is not without a parallel. It has some sort of resemblance to our normal experience and probably belongs to the same category.³⁹

سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتا چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے؟ ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بے شک داخلی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی ہمیں کوئی حس نہیں ملی۔ لہذا ہمارے پاس نفس غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحب شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔ یا پھر پروفیسر رائس کے تتبع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم اپنے اپنائے جنس کو حقیقی سمجھتے ہیں تو اس لئے کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے اور یوں ہمارے ناقص اظہار مطلب کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جواب ہی بلاشبہ کسی صاحب شعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے۔^{۳۸}

مزید برآں:

ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیانہ احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوریت کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔^{۳۹}

اب یہاں ایک مختصہ پیدا ہوتا ہے۔ ایک طرف تو باطنی مشاہدہ ایک منفرد اور انوکھی قسم کا تجربہ ہے جسے کسی دوسرے تجربے کی اصطلاح میں بیان نہیں کیا جاسکتا اور دوسری طرف اسے بیان کرنا بھی ضروری ہے اور وہ بھی مخاطبین کے دائرہ ادراک کی محدودیت کا لحاظ رکھتے ہوئے لہذا دوسرے نفوس کے حضوری تجربے کی مثال سے یا اپنے نفس کے شعور کی مثال سے سمجھانے سے اس کی مفرد اور انوکھی حیثیت متاثر ہوتی ہے اور ساتھ ہی مابعد الطبعی ہدایت (وحی سماوی) سے استغناء کا خطہ پیدا ہو جاتا ہے۔

چوتھا نکتہ یہ ہے:

Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated. Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content itself cannot be so transmitted.....⁴¹

The incommunicability of mystic experience is due to the fact that it is essentially a matter of articulate feeling, untouched by discursive intellect. It must, however, be noted that mystic feeling, like all feeling, has a cognitive element associated with it. I believe, because of this cognitive element that it lends itself to the form of idea. In fact, it is the nature of feeling to seek expression in thought. It would

پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و من دوسروں تک منتقل کر سکے۔⁴²

پھر اگر صوفیانہ مشاہدات دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن ہمارے دور کے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعقل کا ایک منہ شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہ

seem that the two-feeling and idea--are the non-temporal and temporal aspects of the same unit of inner experience....⁴³

مشمول تعقل ہے جس سے بالآخر اس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضا ہی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔ معلوم ہوتا ہے دونوں کا تعلق ہمارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس الازمانی۔⁴⁴

Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to developout of itself its own visible garment.⁴⁵

غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔⁴⁶

یہ خصوصیت تو ہر براہ راست تجربے کو حاصل ہے اور صرف صوفیانہ یا باطنی مشاہدے سے خاص نہیں ہے۔ میں اگر کسی رنگ کا ادراک کرتا ہوں تو کسی دوسرے کو اس کا جسمانی ابلاغ تو نہیں کر سکتا اس کا بیان، تصورات یا خیال میں اسکی تشکیل کر کے دوسرے کو منتقل کرتا ہوں۔ نیز اگر اس خصوصیت پر زور دیا جائے تو وحی اور الہام کے درمیان امتیاز کی دیوار ڈھے جائے گی کیونکہ عدمہ کے الفاظ میں ہر دو صورتوں میں تجربے کے حاصلات اور مافیہ کو منتقل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کی فکری تعبیر بصورت منطقی قضایا کا ابلاغ کیا جاتا ہے اگر ایسا کیا جائے تو اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وحی نبوی کے الفاظ ربانی نہیں ہوتے بلکہ نبی کے اپنے ہوتے ہیں اور قرآن کے الفاظ براہ راست منزل من اللہ نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر وحی ”غیر واضح احساس“ کا معاملہ ہے جس کا تعلق حقیقت اولی سے ہے تو اس کی حیثیت موضوعی تجربے کی ہوگی جو معروض سے تعلق پیدا کر رہا ہو اور یہ حیثیت اس حیثیت سے مختلف ہو جائے گی جو بطور ”واضح تصورات“ کی وحی لفظی Verbal Revelation کے اسے حاصل تھی اور جس حیثیت میں اس کا بہ آسانی دوسروں تک ابلاغ کیا جاسکتا تھا۔ علامہ کو اس مشکل کا احساس ہے لہذا مثال سے بات سمجھانے کے بعد انہوں نے یہ بھی اشارہ کر دیا کہ مخاطبین اگر یہاں تک بات سمجھ نہیں تو انہیں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ:

There is a sense in which the word is also revealed.⁴⁷

آگے چل کر علامہ خطبے کے اختتام پر اس بحث کو اس طرح سمیٹتے ہیں :-

Religious experience. I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now then a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent. I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These include the intellectual test and the scientific test. By the intellectual test I mean a critical interpretation of the various presuppositions of a man's experience, generally with a view to discover whether his interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by relig-

ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں عقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہماری محسوسات و مدارکات کے ایک خاصہ منہ تریمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہم اس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان لیا جاسکے؟ یا اگر فرض کیجئے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقہ بھی نہ فہم چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ عین کوشش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اس فرق علم و ہر کی اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی و علمی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیارات سے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدارکات کی تحقیق ہی پہلے سے قومی مشاہدہ و فرمائش کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ ان کے

ious experience. The pragmatic test judges it by its fruits. The former is applied by the philosopher, the latter by the prophet.⁴⁸

بالعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقعہ اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے انکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، موخر الذکر سے انبیاء۔⁴⁹

سوال یہ ہے کہ علم کے دیگر شعبوں میں ہم معلومات کی صداقت کا امتحان کیوں کرنا چاہتے ہیں؟ اس لیے کہ ہمیں اپنے علم کے حاصلات کی صداقت پر شبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ شخص جسے خود مذہبی مشاہدہ واردات یا تجربہ حاصل نہیں ہے اس کے بارے میں متشکک ہو کیونکہ یہ تجربہ اس حد تک قضایا کی شکل میں پہنچایا گیا ہے لیکن اگر خود وہ ذات، وہ شخص جو اس تجربے میں شامل ہے، جس کے نفس پر یہ تجربہ بیت رہا ہے، وہ اس کے عملی امتحان Pragmatic Test کی احتیاج محسوس کرے کہ تجربے کی صداقت اور جواز کو اس کے نتائج و ثمرات سے جانچے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود بھی اس تجربے کے بارے میں مشکوک ہے اور یہ تشکیک اس وقت تک رفع نہیں ہو سکتی جب تک یہ تجربہ مآل کار ثمر آور اور نتیجہ خیز ثابت نہ ہو جائے۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو بہ لحاظ تشکیک صاحب واردات اور اس واردات سے محروم آدمی میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ دونوں ہی اس تجربے کی صداقت اور جواز کے بارے میں پر یقین نہیں ہیں۔

اس بات کو ایک اور اعتبار سے دیکھئے۔ بنی اسرائیل کے نہ جانے کتنے انبیاء تھے جن کو وحی خداوندی تو حاصل تھی، ہماری اصطلاح میں مشاہدہ باطنی سے سرفراز تھے لیکن میدان عمل میں ان سے کوئی تبدیلی ظہور میں نہ آسکی بلکہ بعض قتل تک کر دیئے گئے۔ اگر وحی کی صداقت کی کسوٹی نتائج اور ثمرات کو قرار دیں تو ان سب کو اس امتحان میں سراسر ناکام کہنا پڑے گا اور ان کی نبوت اور وحی جس پر نبوت کا دار و مدار تھا معرض تشکیک میں پڑ جائے گی۔

شعور مذہبی کے دو درجات یا سطحیں ہو سکتی ہیں۔ ایک نبی کی اور ایک عام آدمی کی۔ نبی کو تو وحی کی صداقت پر ایسا محکم ایمان و ایتقان اور اپنے سارے قوی اور وجود کی تمام

صلاحیتوں کے ساتھ اس کا ایسا تجربہ حاصل ہوتا ہے کہ اسے کسی معیار، کسی امتحان کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ جس ایقان کی خاطر دوسرے لوگ آزمائش و امتحان کی احتیاج پیدا کرتے ہیں وہ نبی کو پہلے ہی از خود حاصل ہوتا ہے، جبکہ دوسرے لوگوں کے معاملے میں یہ ایقان بعض اوقات تب بھی نصیب نہیں ہوتا جب وجدان کی تعبیرات کو عملی امتحان کی کسوٹی پر پرکھ کر صحیح معلوم کر لیا گیا ہو۔ عام آدمی کے لیے مذہب ایمان بالغیب کا معاملہ ہے جس میں کچھ شک کا عنصر ملا رہتا ہے کیونکہ یہ ایمان مستعار ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی صداقت کے امتحان کی طلب عام آدمی کے لیے ہے نبی کے لیے نہیں۔ نبی کے لیے بھی اگر اس امتحان کی احتیاج ثابت کی جائے تو مسائل جنم لیتے ہیں۔ صرف نبی ہی نہیں، ان کے اصحاب میں بھی یہ ایمان و ایقان اتنا قوی ہوتا ہے کہ ان کے لیے بھی اس امتحان کا مسئلہ پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں ہم حضرت ابوطالب سے آنحضرت کی گفتگو پر اپنی بحث کا اختتام کرتے ہیں۔ اہل مکہ کے دباؤ کے تحت ابوطالب نے آپ کو اپنے تبدیلی کا مست روٹنے کی کوشش کی تھی، آپ نے ابوطالب سے کہا تھا کہ ”اے میرے چچا، بہ خدا اگر یہ میرے والدین ہاتھ پر سورت اور باتھ پر چاند بھی رکھ دیں تو میں اپنا کام نہیں چھوڑوں گا، میں دعوت دیتا رہوں گا تا وقتیکہ اللہ اس میں میری مدد کرے۔ یا میں اس کوشش میں ختم ہو جاؤں گا۔“

یہ یقین و ایمان اس وحی پر تھا جو نازل ہوئی اور وہ نتائج، وہ عملی کامیابی جو بہت بعد میں حاصل ہوئی، اس ایمان کا ماخذ اور اس نکتہ تھی۔

پہلا خطبہ

حواشی

- (۱) تشکیل (انگریزی)، مرتبہ محمد سعید شیخ، ادارہ ثقافت اسلامیہ اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۱۔
- (۲) تشکیل جدید (اردو) ترجمہ نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۔
- (۳) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۵۸، نوٹ ۵
- (۴) ایضاً ص ۲۔
- (۵) جاہل الدین رومی، مثنوی، اشعار۔ ج ۳، ۳۱، ش ۸-۳، ۵۱۱، ۱-۱، ۱۷۷، ۹: نیز محمد حسن غسٹری، جدیدیت، راولپنڈی، ۱۹۷۹ء، ص ۱۳۲۔
- (۶) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۳۔
- (۷) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۵۔
- (۸) قرآن مجید۔ ۸۶: ۱۰۳۔
- (۹) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۳۔
- (۱۰) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۵۔
- (۱۱) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۵۔
- (۱۲) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۹۔
- (۱۳) محمد زوالی، مشکوٰۃ الانوار، نیز احیاء العلوم بحوالہ نذیر نیازی، تشکیل جدید، ص ۸۔
- (۱۴) ظفر آسن، ریلیزم، کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۲۸ء۔
- (۱۵) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۔
- (۱۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۲۳۔

- (۳۱) ایضاً۔ ص ۱۴۔
- (۳۲) تشکیل جدید..... (اردو محولہ بالا، ص ۲۶۔
- (۳۳) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۴۔
- (۳۴) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۲۷-۲۶۔
- (۳۵) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۵-۱۴۔
- (۳۶) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۲۸-۲۷۔
- (۳۷) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۵۔
- (۳۸) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۲۸-۹۔
- (۳۹) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۶۔
- (۴۰) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۲۹-۳۰۔
- (۴۱) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۶۔
- (۴۲) ایضاً محولہ بالا، ص ۱۸۔
- (۴۳) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۳۰۔
- (۴۴) ایضاً محولہ بالا، ص ۳۰-۳۱۔
- (۴۵) ایضاً محولہ بالا، ص ۳۳۔
- (۴۶) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۸۔
- (۴۷) ایضاً محولہ بالا، ص ۲۲-۲۱۔
- (۴۸) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص ۳۹-۳۰۔

وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار

اس آزمائش یا امتحان کی بنیاد اس خیال پر ہے کہ فلسفے کی بنیاد پر قائم ہونے والے تصور حقیقت اور وحی سے حاصل ہونے والے تصور حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں۔ عیسوی علم کا ہر منہ جو مباحث اس ضمن میں کئے ہیں ان کا مدعا یہ ثابت کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات کی اصل ہے اور ساری کثرت کا صدور اسی سے ہے۔ یہ مباحث اور فکری کاوشیں وجود خداوندی کے حق میں کونیاتی، معناتی اور وجودیاتی دلائل قائم کرنے سے عبارت ہیں۔ یہ دلائل اگر ہمیں قائل کر سکیں تو فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی پر پورے اتریں گے۔ علامہ اقبال نے یہاں یہ نکتہ واضح کیا ہے کہ یہ دلائل ہماری رہنمائی اسی تصور حقیقت کی جانب کرتے ہیں جو وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اس مقصد کے حاصل کرنے کے ان دلائل میں الہت قدرے ترمیم کر دی ہے۔

علامہ نے ان دلائل میں موجود پیچیدگیوں کو یوں واضح کیا ہے

کونیاتی دلائل:

یہ ہے کہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں نہ تو قائم بالذات ہے اور نہ آزاد حقیقت۔ فطرتی اس کے وجود پر توجیہ تلاش کرنے میں مجبور ہوتی ہے کہ اس میں چیز پر تمیز کر کے اس کی حالت قرار دیا جائے اور جو واجب الوجود، خود سے موجود اور قائم بالذات ہو۔ اس دلائل کا مقصد یہ ہے کہ جو شے جسی و بوجہ رحمتی ہے اس کی نسبتی اس سے اپنے آپ کے نہیں بلکہ وہ اپنے وجود کے لیے ایک اور وجود کی محتاج

— خطبات اقبال کے تامل میں —

— وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار —

ہے جو اس کی علت ہے۔ یہ علت اگر اپنی جگہ واجب الوجود نہ ہو تو اسے نتیجے کے طور پر کسی اور علت کا معلول جاننا ہوگا۔ اس سے وجود ہائے حادث کے ایک لامتناہی سلسلے کو ماننا لازم ٹھہرے گا جس کی تمام کڑیوں میں باہمی علت و معلول کا رشتہ ہوگا۔ چونکہ اس سے دور لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا کسی ایسے وجود پر اس کو ختم ہونا چاہیے جو ہستی کی علت غیر معلول کہی جاسکے۔ یہ علت غیر معلول وہ وجود ہے جو واجب بالذات بھی ہے، قائم بنفسہ اور الامحدود بھی۔ یہی وجود باری ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ دلیل نتیجہ خیز نہیں ہے کیونکہ اس پر مندرجہ ذیل اعتراضات کیے جاسکتے

ہیں:

اولاً یہ کہ یہ دلیل منطق پر پوری نہیں اترتی کیونکہ اس کے مطابق علت و معلول کا سلسلہ ایک نقطے پر ختم ہو جاتا ہے اور اس سلسلے کے ایک رکن یا کڑی کو من چاہے انداز میں اٹھا کر علت غیر معلول کے مرتبے پر فائز کر دیا جاتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ اس طرح جو علت اولیٰ قرار پاتی ہے وہ اپنے معلول کو شامل نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ اس علت کا معلول اس کے وجود سے خارج ہے لہذا معلول کے وجود خارجی رکھنے سے اس علت اولیٰ کے مطلق ہونے اور اس کی الامحدودیت و عظمت پر ایک حد لگو ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ علت اولیٰ محدود ہو جاتی ہے۔ ثالثاً یہ کہ یہ علت اولیٰ واجب الوجود اور مطلق متصور نہیں ہو سکتی کیونکہ علت اور معلول کا رشتہ فی نفسہ دو ارکان کی، دوئی کا متقاضی ہے۔ رابعاً یہ دلیل صرف اتنا ثابت کرتی ہے کہ اصول تعلیل ضروری ہے مگر اس سے ایک وجودی علت اولیٰ یا موجود فی الخارج علت کا لزوم ثابت نہیں ہوتا۔ خامساً یہ دلیل ایسے الامحدود یا الیقین کے تصور تک لے جاتی ہے جو محدود یا مقید کا ضد ہے مگر الامحدود کا ایسا تصور خود انتقائی اور متناقض ہے اور تضاد فی الاصطلاح کا شکار ہے۔ لہذا یہ دلیل بالکل غیر نتیجہ خیز اور ناقابل قبول ہے۔

علامہ کے وارد کردہ ان اعتراضات سے اگر کچھ دیر کو صرف نظر کر کے بھی دیکھا جائے تو بھی اس دلیل پر ایک اور پہلو سے اعتراض کیا جاسکتا ہے۔ اس دلیل کے حاصل کے طور پر جو اولین علت غیر معلول سامنے آتی ہے وہ ایک تصور ذہنی سے زیادہ نہیں اور اس میں کسی طرح حیات، ارادہ، تخلیق و اختیار و تصرف کے کمالات و اوصاف نہیں پائے جاتے۔ دین کے تصور الہ کے یہ لازمی عناصر ہیں۔ اصل میں اس دلیل کی تہ میں یہ چیز کارفرما ہے کہ مابعدالطبیعیاتی علم کے تقاضے کی

— خطبات اقبال ... نئے تناظر میں ۷۲ —

تسکین ایک تصور الہ سے کی جائے، دین کا بتایا ہوا خدا نہیں بلکہ ایک اصول تعلیل و توجیہ جسے اس طرح برتا جائے کہ عالم کی کثرت کی علت اس کے منبع واحد تک واضح ہو جائے۔ مذکورہ اوصاف و کمالات اس علت اولی سے من چاہے انداز میں منسوب تو کیے جا سکتے ہیں لیکن خود اس کے مستضیات میں سے نہیں ہیں۔

دلیل غائی:

دلیل غائی کا دعویٰ ہے کہ کائنات ایک با مقصد تلوینی نظام ہے۔ اس دنیا سے ماوراء ایک ذی شعور قائم بالذات ہستی ہے جو اپنے ارادے اور مشیت سے چند غایات و مقاصد کا تعین کرتی ہے اور اس طے شدہ منصوبے کے مطابق کاربائے دنیا انجام پاتے ہیں۔ عالم مادی کی فطرت اگرچہ اپنی جد قدیم ہے تاہم وہ اس حکیم و قدیر صانع کے منصوبے میں مشتمل جاتا ہے۔ (اسے اصطلاحاً استدلال بالتحقیق بھی کہہ سکتے ہیں) علامہ کے خیال میں یہ دلیل بھی بودی اور مزدوری ہے۔ اول اس لیے کہ اس سے ہمیں صرف ایک ہنرمند موجود فی الخارج صانع میسر آتا ہے جو ایسے مادے پر عمل فرما ہے جو اپنی پراچین ماہیت رکھتا ہے اور یہ ماہیت تنظیم اور ترتیب و ترکیب کو قبول نہیں کرتی۔ ثانیاً اس لیے کہ اس سے خالق کائنات کا پتہ نہیں ملتا صرف ایک صنعت کرکے دلیل ملتی ہے۔ یونہی مادے کی پراچین ماہیت اس مشتمل صناعت یا ذی شعور صانع کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے اور اس رکاوٹ سے اس صانع کی قدرت پر ایک حد لگائی جاتی ہے۔ ثالثاً اگر خدا اس مادے کا خالق ہی مان لیا جائے تو یہ بات ناقابل توجیہ رہتی ہے کہ خدا نے ایسا مادہ پیدا کیا جو اس کے تصرف اور مشیت میں مزاحمت پیدا کرتا ہے۔ رکاوٹ اس لیے کہ مادہ بہ اعتبار ماہیت ہی اس نظم و ترتیب کی مزاحمت کرتا ہے۔ رابعاً یوں کہ یہ صانع اپنی ماہیت میں الامداد نہیں رہتا۔ یونہی مادے کی ماہیت اس کے مقابل آجاتی ہے۔ اس دلیل کی اصل مزدوری اس مماثلت باطلہ میں مشتمل ہے جو اس کی صنعت براہ الوجودی سائنسیت میں تلاش کی گئی ہے۔ تاہم اگر ہم یہ مان لیں کہ خدا خالق مادہ ہے تو نتیجتاً جو نظریہ حاصل ہوگا اسے تخلیقی خدا پرستی نہیں ہے۔ اس دلیل پر اصل اشکال یہ ہے کہ اس کے یقینی طور پر ثبات نہیں ہوتا کہ تخلیق کائنات با متعصب ہے اور جو ذرائع و عوامل اس غایت و مقصد کے

— وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار —

کار لانے کے لیے اختیار کیے گئے ہیں وہ غایت کے مطابق بھی ہیں۔

وجودیاتی دلیل:

وجودیاتی دلیل خدا کی ہستی کا ثبوت یوں پیش کرتی ہے: وجود مطلق کا تصور ہی اس کے حقیقی ہونے کو مستلزم ہے کیونکہ اگر یہ وجود مطلق یا ہستی کامل صرف وجود ذہنی رکھتی تو یہ سب سے برتر نہ ہو گی اور اس سے ارفع ایک اور ذات کا تصور بھی کیا جاسکے گا جو وجود ذہنی اور وجود خارجی سے متصف ہو۔ اس دلیل پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ صفت کمال لازماً وجود خارجی کی مقتضی نہیں ہے۔ ڈیکارٹ نے اس دلیل کا دفاع کرتے ہوئے کہا ہے کہ وجود کامل کا تصور وجود ناقص یعنی انسان ہی میں موجود ہے۔ یہ تصور انسانی دماغ جیسی ناقص علت کا معلول نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کامل ہی کی کار فرمائی ہو سکتا ہے۔ اس دلیل کو پیش کرنے کا ایک اور انداز یہ ہے کہ وجود کامل کا اگر تصور موجود ہے تو لازماً اس کو ہستی خارجی اور واقعی بھی حاصل ہوگی ورنہ اس کا تصور کیونکر پیدا ہوتا! بنا بریں اس ذات کا وجود ہے۔

یہ دلیل اس لیے ناکافی ہے کہ وجود کا تصور ذہنی یا وجود ذہنی اس کے وجود خارجی کو مستلزم نہیں ہے۔ کانت کا اس دلیل پر اعتراض یہی ہے کہ اگر میں ذہن میں تصور کر لوں کہ میری جیب میں تین سو ڈالر ہیں تو یہ کہاں لازم آیا کہ اس تصور سے میری جیب میں یہ رقم موجود ہو جائے گی؟ کانت کے خیال میں ڈیکارٹ کی دلیل میں جو مقدمات ہیں وہ تجزیاتی قضایائے فکری سے عبارت ہیں۔ لیکن یہ تجزیاتی استدالی قضایا علم نہیں ہیں کیونکہ ہمیں یقین نہیں ہوتا کہ کوئی حقیقت اس کا مدلول ہے۔ کسی شے کا علم تب واقعی ہوگا جب اس کی حقیقت کا معروضی طور پر (حسی) تجربے سے اثبات کیا جاسکے۔ اس کا نظریہ مختصر ا یہ ہے کہ ”علم ایسے قضیہ مرکبہ و ہبیہ کا نام ہے جس کے متوازی خارج میں حقیقت موجود ہو، جس کا خام مواد حواس نے مہیا کیا ہو اور عقل کے بنیادی تصورات کی بنا پر قضیہ علمیہ میں کلیت پیدا ہوئی ہو۔ یوں حواس اور عقل مل کر ایک ذریعہ علم ہیں لہذا ہمارا یقینی علم حواس کے دائرے تک محدود ہے اور ورائے محسوسات کا علم یقینی ممکن ہی نہیں۔“

یہ دلائل اور ان پر اعتراضات کیرڈ کی کتاب مقدمہ فلسفہ مذہب میں تفصیل سے بیان ہوئے

— خطبات اقبال نئے ناظر میں — ۷۴ —

کا راستہ سمجھتا ہے۔

مابعد الطبیعیات کا علم علامہ کے خیال میں اسی لیے ممکن ہے کہ موجود و معقول، ناظر و منظور اور موضوع و معروض میں جو دوئی ہمارے عام مشاہدے میں آتی ہے وہ کسی بالاتر سطح وجود یا مرتبہ وجود پر وحدت میں ڈھل جاتی ہے۔ اس کی تہ میں یہ نظریہ ہے کہ فلسفہ، مذہب اور شعر عالی کے مسائل یکساں ہیں اور یہ تینوں ہی حقیقت الحقائق کے متلاشی ہیں اس معاملے پر آگے بھی ہم گفتگو کریں گے۔ یہاں یہ عرض کرنا ہے کہ علامہ موجود و معقول یا وجود ذہنی و وجود خارجی کی وحدت ثابت کرنے کے لیے حقیقت کے اس تصور پر تنقید کرتے ہیں جو حقیقت کو ایک مربوط نظام کی وحدت میں پیش کرنے میں ناکام ہے۔ اقبال اسی قضیہ سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارا زمانی تجربہ تین سطحوں پر اپنی نمود کرتا ہے۔ یہ تین سطحیں ہیں، مادہ، حیات اور شعور اور یہی بالترتیب طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع ہیں۔ علامہ نے ان تینوں مختلف تصورات حقیقت پر جو تنقید اور اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کو وضاحت سے سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل نکات پیش نظر رکھنا چاہئیں۔

۱۔ ان میں سے ہر شعبہ علم اپنے اپنے دائرہ کار کے اندر تجربے سے جمع ہونے والے مدلولات کی جانچ پرکھ، گروہ بندی اور توجیہ و تعلیل کا کام کرتا ہے۔ طبیعیات مادی مظاہر کا، حیاتیات نامیاتی مظاہر کا اور نفسیات شعوری مظاہر کا جائزہ لیتی ہے۔

۲۔ ہر شعبہ علم کے چند مسلمہ مقولات ہوتے ہیں یا اصول ہائے تعلیل ہوتے ہیں جن سے اس کے مظاہر و مدلولات کی توجیہ کی جاتی ہے۔ انہیں بے چوں و چرا تسلیم کر کے یہ علوم آگے بڑھتے ہیں۔ طبیعیات کی رو سے طبعی مظاہر حقیقت ہیں، حیاتیات کی رو سے مظاہر حیات حقیقت ہیں اور نفسیات کی رو سے شعوری کیفیات بطور واقعہ تسلیم کرنا ضروری ہے۔

۳۔ طبیعیات میں یہ مقولات ہیں: مادہ، علت و معلول، کیت، کیفیت، حرکت، قوت، مکان، زمان، عدد۔ حیاتیات میں یہ مقولات ہیں: انجذاب، نمو، جزو سے کل کی اور کل سے جزو کی پیدائش، انفرادیت اور از خود حرکت وغیرہ۔ نفسیات میں مقولات ہیں شعور، نفس، جذبہ، ارادہ، ادراک وغیرہ۔

۴۔ تمام علوم اپنے اپنے مقولات کا تمام حدود و قیود سے آزاد اطلاق کرنے کا میلان رکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ ان مقولات سے ہر طرح کے مظاہر و مدلولات کی توجیہ و تشریح کی جا سکتی ہے

— وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار —

اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔

۵۔ برسائیس کا کوئی مفروضہ ہونا چاہیے جو اس کی مدلولات کی توجیہ کرے۔ طبیعیات کا مفروضہ میکائی علیت^۶، حیاتیات کا مفروضہ ارتقا^۷ اور نفسیات کا مفروضہ علیت غائی^۸ کہا جا سکتا ہے۔

۶۔ اپنے اپنے مقولات اور اپنے مسلمہ مفروضوں کی لگن میں یہ شعبہ علم ان حدود سے باہر نکل پڑتے ہیں جہاں جائز طور پر ان کا اطلاق ہو سکتا ہے اور ان مفروضوں کی خاطر حقائق اشیا کی تردید کرنے لگتے ہیں۔ جبکہ یہ مفروضے صرف اپنے اپنے دائرے میں واقع ہونے والے مظاہر کی توجیہ کر سکتے ہیں۔

طبیعیات نے حقیقت کا جو تصور دیا ہے وہ مادہ، علت و معلول، میکائی علیت اور تعداد کے بنیادی تصورات سے مرکب ہے اور اس کے سہارے حیات و شعور، دونوں ہی کو مادے کے بنیادی اصول سے نمود پذیر ہوتے دکھایا گیا ہے۔ یعنی بالفاظ دیگر حیات و شعور دونوں مادے کے مشتقات ہیں۔ علامہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ یہ تصور حقیقت نامکام ہو چکا ہے کیونکہ اس میں مادہ تصور ہی نہیں ہے جو معلول اور موجود میں دوئی کا مقتضی ہے۔ قدیم طبیعیات میں مادہ مہارت ہے اور تعداد غیر محسوس ایٹموں سے جو قوانین تجاذب کے تحت ایک دوسرے پر عمل فرماتی ہیں۔ مگر یہ تصور حقیقت نامقابل قبول ہے کیونکہ اس نظریے کی بنیاد پر عام خارجی کے اور اس کی تشریح یوں ہو جاتی ہے۔ عالم خارجی ذہنی ارتسامات اور نامعلوم حقیقت کے درمیان منتظم ہے جو ان ارتسامات کا سبب ہے۔ بنا بریں عام خارجی کا بلا واسطہ اور اسے محال ٹھہرتا ہے۔

اس دشواری پر قابو پانے اور موجود و معلول کی وحدت قائم کرنے کے لیے علامہ اقبال نے نئے نظریے کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں عام خارجی قائم بذاتہ مادہ کی عام حالت ہے بلکہ ایک وجود مدرت کے تصورات اور ارتسامات سے مہارت ہے۔ اس لیے یہاں مادہ کی تشریح ہے کہ عالم خارجی کے مستقل بالذات وجودات برتے ہیں اور اس غرض کے تحت یہ ذہن اور شعور کے مقولات و زریعہ بنیادی قرار دیا جاتا ہے اور ان ضمن ان کی بنیاد پر ایک نظام مابعد الطبیعیات کی نیورٹھی جاتے جو نفسیات کے مقولات پر مبنی ہے۔ اور علامہ اقبال عام خارجی کی مدد سے نفسی حیثیت کا

— نظریات اقبال کے تناظر میں —

انکار کرنے پر آمادہ نہیں ہیں خواہ برکے کے اصول پر وجود خارجی اور وجود ذہنی متحد الاصل کیوں نہ ہوں اور موجود معقول میں وحدت ہی کیوں نہ ثابت ہو جائے۔ لہذا وہ آئن سٹائن کے پیش کردہ مادے کی حقیقت کے نظریے کی طرف مائل نظر آتے ہیں جو دونوں کے مابین کی راہ ہے۔ آئن سٹائن کی طبیعیات کے مطابق مادہ نام ہے باہم گرمربوط واقعات (یا بالفاظِ نذیر نیازی ”حوادث“) کے ایک نظام کا۔^۹ کلاسیکی طبیعیات کے نظریات میں یہ ایک اضافہ ہے کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ”خالص مادیت کا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے اور مکان مطلق میں واقع ہے، قطعاً ناقابل عمل ہے“۔^۹

آگے چل کر علامہ مادیت کے اس تصور اضافیت کو بھی رد کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تصور کے تحت زمان بھی مکان کی ایک جہت یا چوتھی بُعد قرار پاتا ہے اور یہ چوتھی کھونٹ بھی مکان کی طرح معین اور طے شدہ امر بن جاتی ہے لہذا ترقی، ارتقاء، پیش رفت اور تخلیقی عمل ناممکن ہو جاتا ہے اور ایک طرح کی زمانی جبریت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس اشکال سے بچنے کے لیے علامہ زمان و مکان کے اضافیت زدہ تصور میں ترمیم پیش کرتے ہیں اور زمان کو حیات سے اخذ کرتے ہیں۔ اس پر الگ سے بحث کی ضرورت ہے۔ تاہم یہاں ایک نکتہ واضح ہو جانا چاہیے کہ اس بحث میں آنے والے نام یعنی آئن سٹائن، رسل، وائٹ ہیڈ، کینز وغیرہ سائنسدان ہیں اور ان کے دلائل ان فلسفیانہ مسائل کو حل کرنے کے لیے حتمی حیثیت یا اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ مسائل یعنی مادہ، زمان اور مکان بہت دقیق اور مابعد الطبیعیاتی جہات سے منسلک ہیں اور ان پر گفتگو کرتے ہوئے ان حضرات نے اپنے اپنے شعبہ علم کی حدود و قیود پر نظر نہیں رکھی۔ لہذا علامہ وہ اشکالات بیان کر کے دوسری سطحِ ظہور کی طرف گریز کرتے ہیں جو مادے کو حقیقت کی اساس قرار دینے سے درپیش ہو سکتے ہیں یہاں وہ وائٹ ہیڈ کے افکار کی مدد سے یہ دکھاتے ہیں کہ حیات اور شعور زیادہ بنیادی حقیقت ہے۔ وائٹ ہیڈ کے یہ افکار ان کی اس شرح میں پیش ہوئے ہیں جو انہوں نے نظریۂ اضافیت کے سلسلے میں قائم کی اور جس میں مادہ کے تصور کو ”نامیاتی“ وجود سے بدل دیا گیا۔

اب بحث حیاتیات کے دائرے میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں تصور حقیقت حیاتیات کے تصورِ نمود کی بنیاد پر قائم کیا جائے گا ”شعور کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا ایک امر منترخ ہے اور

اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگا تار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطہ نور فراہم کرے۔^{۱۱} حیات بنیادی حقیقت ہے اور اس کی توجیہ میکانکی تعلیل سے نہیں کی جاسکتی۔ اس کے برعکس میکانکیت کو حیات کے فطری مظاہر کہا جاسکتا ہے۔ برکساں کے نظریے میں خرابی یہ ہے کہ اس میں انسانی آزاد فعلیت کی گنجائش مفقود ہو جاتی ہے۔

اگر حیات کے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جائے تو اس خاک میں کائنات ایک وجود نامی ہوگا جو بڑھتا ہوا اور نمو پذیر ہوگا۔ برکساں یہی کہتا ہے۔ اس کا متقاضی ہے کہ اندھی مشیت، ایک زندگی کی رو جو اسفل سطح پر مادہ ہے، مقابلاً کم فعال اور متحرک ہے تاہم جامد نہیں ہے۔ شعور محض فعلیت حیات کی خدمت بجا لاتا ہے اور جب فعلیت حیات کو اس کی ضرورت نہیں رہتی تو یہ غائب ہو جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برکساں کے موقف کے مطابق ارادے اور فکر کی دوئی لازم آتی ہے کیونکہ اس کے ہاں عقل کا تصور ادھورا ہے۔ فکر اور حیات واحد ہیں۔ حیات محض ایک سلسلہ ہائے اعمال توجہ ہے۔^{۱۲} اور عمل توجہ جو بھی ہوگا اس کی توجیہ کی نہ کی جائے یا مقصد کے حوالے سے کی جائے کی خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ حیات یا مقصد ہا تعلق مستقبل سے ہے۔ اس منظر کا عمل دخل یہ بتاتا ہے کہ شعور میں مستقبل کی جانب دیکھنا ایک طرح کا رجحان پایا جاتا ہے۔ مقصد سے شعور کی آئندہ سمت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ ہذا ارادے توجہ شعور پر قیاس کیجئے تو حقیقت کوئی اندھی قوت حیات نہیں سمجھتی جس میں فکری توجیہ وجود نہ ہو۔ اس کی ماہیت نہ توجہ غایتی ہے۔^{۱۳} اس کے بعد اقبال یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہماری ذات نے اندر تو اتر زمانہ کا جس طرح اظہار ہوتا ہے اس کا منہ جو نظر کا روبرو کرنے سے حقیقت و حقاہت ہمارا وہ تصور پیدا ہوتا ہے جس میں فکری حیات اور مقصد ہا ہم مدغم ہو کر ایک نامیاتی وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس تصور کے مطابق یہ حقیقت و حقاہت (یا زمانہ اس) ہے۔ اس وحدت کا قیاس بھی ایک ذات واحد کی وحدت ہی کے طور پر کرتے ہیں۔ سب پر ایک حقیقت و حقاہت ہوتی ہے۔ اس ذات سے تمام ہی حیات و شعور کا وجود ہوتا ہے۔ باطنی و بیرونی ذات واحد ان تمام مظاہر کی اصل اور منبع ہے۔

اور ان خاص یا استعداد بخش میں موجود ہونا ذات (Self) ہونا ہے۔ ذات ہونے کا مطلب

ہے یہ کہنے کے قابل ہونا کہ ”میں ہوں“ یا انا الموجد۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہہ سکے کہ ”میں ہوں“ یہ ”میں ہوں“ یہ احساس وجود یا شعور وجود جس درجے کا ہے اس سے فیصلہ ہوگا کہ شے پیمانہ ہستی میں کس مقام پر ہے۔ کہنے کو ہم بھی کہتے ہیں کہ ”میں ہوں“۔ مگر ہمارا یہ شعور اور یہ قول ہماری ذات اور اس کے غیر میں امتیاز کا محتاج ہے اور اسی امتیاز سے اس کی نمود ہے۔ ذات خداوندی یا ذات بحت قرآن کے الفاظ میں ”غسی عن العانمین“ ہے۔ ^{۱۱} اس کے لیے اس کی ذات کا غیر اس سے خارج میں مد مقابل کے طور پر واقع نہیں ورنہ وہ بھی ہماری تنہا ہی ذات کی طرح اپنے غیر سے مکانی رشتے میں بندھ جائے۔ عالم طبعی یا عالم خارجی جو بظاہر موجود فی الخارج ہے اصل میں حیات خداوندی ہی کا ایک لمحہ گریزاں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ”انا“ یا ”میں ہوں“ کہنا اس کے قائم بالذات ہونے، اپنے آپ سے ہونے اور مطلق ہونے کی بنا پر ہے۔

اب دیکھیے کہ چونکہ اس ذات کی کنہ اور کیفیت جاننا انسان کے بس سے باہر ہے لہذا اس کی صفات یا مترجمین اقبال کے الفاظ میں سیرت و کردار کا تصور لازم آتا ہے۔ اقبال کے خیال میں فطرت کو ذات الہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو انسان سے۔ فطرت کا تصور بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی نامیاتی وحدت کے طور پر کرنا چاہیے جس پر خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو باطنی، یعنی وہ ذات جو اس میں جاری و ساری ہے، جس کا ظہور عالم فطرت میں ہے اور جس سے عالم فطرت قائم ہے۔ حقیقت مطلقہ کے اس تصور میں زمان ایک لازمی عنصر ہے اور حقیقت ایک ذی شعور خلاق قوت حیات کا نام ہے۔ ^{۱۲} یہ تو ہوا اس تصور کا خلاصہ جو علامہ نے اس خطبے کے آخر میں پیش کیا ہے۔ اس کے چند پہلوؤں کے بارے میں مندرجہ ذیل نکات پیش خدمت ہیں۔

سب سے پہلے یہ نظر میں رکھنا ہوگا کہ یہ تصور حقیقت بر بنائے کشف پیش نہیں کیا گیا بلکہ عام تجربے کا نتیجہ ہے جیسے کہ علامہ نے لکھا ہے کہ تجربے کے شواہد سے جواز ملتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کو روحانی قرار دیا جائے یعنی ایک ذات سمجھا جائے۔ اشکال یہ ہے کہ اگر اس نتیجے تک عمومی تجربے کی بنا پر رسائی حاصل کی جاسکتی ہے تو پھر مذہبی تجربے (الہام اور وحی) کی کیا ضرورت ہے؟ نیز اگر ذات خداوندی کا وجدان یوں ممکن ہے تو وحی پر ایمان لانے یا نبوت محمدی (علی صاحبنا

— وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار —

الصلوٰۃ و التسلیم) پر ایمان لانے کا لزوم باقی نہیں رہتا۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے ہم اپنے مقالے کے دوسرے اجزاء میں اشارے کر چکے ہیں اور لامذہب یا غیر مذہبی سامعین یا ایمان سے محروم سامعین سے خطاب کے تقاضوں اور ان کی رعایت سے پیدا شدہ مسائل حل کر چکے ہیں۔

دوسری بات یہ دیکھیے کہ علامہ نے اپنے لیے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انہیں ذات خداوندی کا بلا واسطہ وجدانی علم حاصل ہے۔ ان کے قول کے مطابق حقیقت مطلقہ زمانی ہے اور یہ نتیجہ عام تجربے کے ذریعے مرتب ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے مالہ و ماعنیہ پر بحث ہم اگلے خطبے کی توضیح کے دوران کریں گے اور وہیں یہ بات بھی زیر بحث آئے گی کہ حقیقت کے صاحب ارادہ و خلاق قوت حیات ہونے کا قول کس حد تک قابل اطمینان قرار دیا جاسکتا ہے؟

— خطبات اقبال نے تاثر میں ۸۱ —

دوسرا خطبہ

حواشی

- (۱) تشکیل، (انگریزی) محولہ ما قبل، ص، ۲۵۔
- (۲) Caird, John. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Glasgow, 1901, pp.125-150
- (۳) رک، برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۹ء، ص، ۲۳۸۔
- (۴) ایضاً، ص، ۲۸۳۔
- (۵) ایضاً
- (۶) ایضاً
- (۷) تشکیل، محولہ بالا، ص، ۷۲۔
- (۸) ایضاً، ص، ۲۸۔
- (۹) ایضاً، نیز ترجمہ نذیر نیازی، ص، ۵۳۔
- (۱۰) ایضاً، ص، ۳۱۔
- (۱۱) ایضاً، ص، ۳۲۔
- (۱۲) ایضاً، ص، ۳۲۔
- (۱۳) ایضاً، ص، ۳۳۔
- (۱۴) ایضاً، ص، ۳۳۔
- (۱۵) قرآن مجید: ۳:۹۷۔
- (۱۶) ایضاً، ص، ۲۸:۳۵۔

تصور الہ اور عبادت کا مفہوم

فلسفے کی بنیاد پر قائم ہونے والے تصور اور مذہب کے پیش کردہ حقیقت مطابقت کے تصور میں کوئی فرق نہیں، یہ ثابت کرنا امتحان عقلی کا مدعا تھا۔ انکشافات مذہبی کا یہ عقلی یا فلسفیانہ امتحان سہاقتہ خطبے کا موضوع تھا۔ موجودہ خطبے کا موضوع یہ ہے کہ کیا تصور الہ اور عبادت کے مفہوم کے بارے میں بھی یہی سوئی استعمال کی جا سکتی ہے اور کیا ان تصورات کو بھی اسی سوئی پر پڑھ کر ان کی حقیقت و صداقت کے بارے میں فیصلہ کیا جا سکتا ہے؟

دوسرے خطبے کے آخر میں علامہ نے ایک بات صراحتاً ہی تھی۔

The result of an intellectual view
of life therefore is necessarily
pantheistic¹

حیات کے عقلی تصور کا نتیجہ لازماً حقونی یا سریانی ہو
کا۔^۲

فلسفہ غرب کے اس نظریے کا ربط اسلام اور اس کے تصور خداتے یا نبی یہ بات آگے چل کر واضح ہوئی جب ہم اسلام کے تصور الہ کا جو یہ مزے اور اس کے مانند جاننے کی مشق کریں گے۔

ہم پہلے دیکھتے ہیں کہ علامہ کی نظر میں متبوں ماوراء الطبیعیات و ہوتے ہیں میں شمولاً و کلاً، ایک دوسرے کے عین ہوں۔ Pantheism چونکہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے لہذا اس کے اس کی یہ بات نہیں ہے کہ شعور اور وجود وحدت کی طرف اشارے۔ یہ ماوراء الطبیعیات کا موضوع ہے۔ ماوراء الطبیعیاتی نظریات وحدت و ایک تصور فانی کے طور پر قائم ہوتے ہیں، ایسا تصور ان کے بارے

کثرت کا استنباط کیا جاسکے۔ لہذا ہوتا یہ ہے کہ وحدت ایک امر وجودی نہیں رہتا جس کی کثرت سے الگ اور ماوراء ہستی ہو اور جس سے کثرت کو منتزاع کیا جائے۔ بلکہ وحدت کی حیثیت ایک عمومی خیال یا تصور کی رہ جاتی ہے۔ دوسری طرف شعور مذہبی کا لازمی تقاضا ہے کہ وحدت خداوندی ایک وجودی چیز ہو یعنی الہ واحد وجود خارجی سے متصف ہو اور ذہنی تصور کے مصداق نہ ہو۔ علامہ جب تصور الہ قائم کرتے ہیں تو حقیقت مطلقہ کو تفرید، صمدیت، تخلیق، قدرت، آزادی، علم، ارادہ، وغیرہ کی صفات سے متصف دکھاتے ہیں۔ یہ صفات اور شعور مذہبی کی بیان کردہ صفات الہیہ کتنی مطابقت باہمی کی حامل ہیں! سطور ذیل میں اس کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

مذہبی اصطلاحات میں حقیقت مطلقہ یعنی خدا کو یکتا و کامل قرار دیا گیا ہے۔ علامہ اس کمال کو فردیت سے متعلق کرتے ہیں اور ثبوت کے طور پر سورۃ اخلاص پیش کرتے ہیں۔ کچھ اس کمال کی تعریف متعین کرنے کے لیے برگساں کا اقتباس دیتے ہیں کہ فردیت اگر کامل ہو تو اس کی شرط کمال یہ ہوگی کہ:-

For the individuality to be perfect
it would be necessary that no
detached part of the organism
could live separately.⁴

اس وجود نامی کے کسی جزو کا اس سے الگ ہو کر اپنی
ہستی برقرار رکھنا محال ہوگا۔⁵

تاہم اس استدلال میں یہ امکان ہے کہ وحدت (حقیقت مطلقہ) کو ایک غیر مشخص شے بنا دیا جائے جو کائنات میں حلول کئے ہوئے ہو اور اس طرح اس کی حیثیت ایک تصور ذہنی کی رہ جائے۔ اس چیز کو مذہبی شعور قبول نہیں کر سکتا لہذا علامہ حقیقت کے تصور کی وکالت کرتے ہیں جو مبنی بر تنزیہ ہو اور ایک مشخص ہستی یا ایک ذات واحد پر دلالت کرتا ہو۔⁶ اس کے لیے وہ آیت نور سے بھی استشہاد کرتے ہیں اور اس کی نئی تعبیر کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔⁷

جس چیز کو ہستی مشخصہ یا ذات الہ کہا جا رہا ہے اور جس کے لیے اس بات کی تردید کی جا رہی ہے کہ وہ کائنات میں گھلی ملی کوئی غیر مشخص شے نہیں ہے اس کا خاصہ ہے کہ اسے ماسوا سے جدا ہونے کا شعور ذات ہو، آزاد ہو اور صاحب قدرت ہو۔ اس اعتبار سے فرد ہونا اور ذات مشخص رکھنا ایک ہی چیز قرار دی جاسکتی ہے۔ ممکن ہے کہ انفراد موجود ہو لیکن اپنے ماسوی کا شعور اور آزاد ارادہ و

قدرت نہ ہو تو اسے ذات قرار دینا مشکل ہے۔ علامہ نے ذات الہیہ کا جو تصور یہاں بیان کیا ہے اور اسے فرد کامل یا انیت مطلقہ کی اصطلاحوں سے واضح کرنے کی کوشش ہے^۹ اس میں دشواری یہ ہے کہ اس فرد کامل میں دوسری ہر ہستی کو اپنا غیر جاننے کا شعور نظر نہیں آتا کیونکہ اس کے سوا اور کوئی شے اس کے غیر کے طور پر موجود ہی نہیں ہے۔

فلسفیانہ فکر اور مذہب دونوں میں فردیت یا انیت کی صفت ہستی مطلق کی لازمی شرط نہیں ہے۔ مذہبی شعور مجرد فردیت پر قانع و مطمئن نہیں ہوتا چاہے یہ فردیت کتنی ہی کامل کیوں نہ ہو۔ بلکہ یوں کہیے کہ فردیت کس حد تک ایک حیاتیاتی تصور ہے اور اگر اسے اس حیثیت سے ماوراء الطبیعیات کی بنیاد کے طور پر استعمال کیا جائے تو اس کے لیے کامل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ فرد کامل یا فردیت کاملہ سے علامہ کی مراد قائم بالذات اور غنی عن الغیر ہونے کی صفات ہیں۔ فردیت کامل نہیں ہے اگر یہ ذات فرید اپنے اجزاء سے الگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ اس طرح دیکھیے تو یہ فردیت اس انفرادیت سے بھی کم ہو گئی جو ایک پودے کو حاصل ہے کہ اس کے اجزاء (شاخوں) کی قطع و برید کے بعد بھی اس کی ہستی باقی رہتی ہے۔ یہ تصور تو ایک ایسے کل کا ہوا جو اپنے اجزاء سے الگ وجود نہیں رکھتا۔ ہذا حقیقت ایسے کل کے طور پر تصور ہوئی جو ایک فرد ذات واحد ہے اور اپنے اجزاء سے جدا اور وراہ اپنی موجودگی خارجی ہستی نہیں رہتی۔ یہ اجزاء ان تئیم ہا و وراہ نام ہوا اور وجود مستقل سے محرومی سے عبارت ہوا۔ اس نقطہ نظر سے ذات باری اپنی وحدیت اور قیومیت سے تہی ہو جاتی ہے جو سورۃ اخلاص میں بیان ہوئی ہے۔ ”وہبے نفس و طرف بہ شے رجوع کرے اور اس کی محتاج ہو جبکہ وہ ہر شے سے بے نیاز ہو۔“

(۲) حقیقت الہیہ بھی ہے باری معنی۔ وہی شے اس سے وراہ نہیں۔

The intimacy of the Ultimate Ego
is not in the infinite inner
possibilities of His creative
activity of which the universe as
known to us is only a partial
expression.

وہ ایمانی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی
فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں
مضمحل ہیں، الامحدود ہیں اور یہ ممکنات جیسا کہ
ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر ہے۔

یہ الامحدودیت ایک مذہبی تصور نہیں ہے بلکہ ریاضیاتی فکر سے اخذ ہونے والی ریاضی سمجھ ہے۔

یعنی زمان و مکان کا علم ہے۔ ریاضی دان مکان کو نقاط میں اور زمان کو آانات میں تقسیم کرتا ہے جن کی تعداد لامتناہی ہے۔ لامحدود کے تصور میں زمان و مکان کی لامحدودیت شامل ہوگی۔ یہ واقعاتی لامحدودیت ہے۔ علامہ کے ہاں یہ لامحدودیت حقیقت مطلقہ کی نہیں بلکہ اس حقیقت کے امکانات سے متعلق ہے اور زمانی لامتناہیت ہے۔ لامحدودیت کی ان دونوں قسموں کے برعکس مذہبی شعور جس عظمت (Infinity) یا لامحدودیت کا داعی ہے وہ اقدار یا صفات کے بے حدود و تغور ہونے سے عبارت ہے جنہیں صفت علم، صفت ارادہ، قدرت، رحمت، جمال وغیرہ سے موسوم کیا گیا ہے۔ ان اقدار یا صفات کے لیے سائنسی فلسفیانہ فکر میں کوئی جگہ ہی نہیں ہے۔

۳۔ حقیقت مطلقہ کا جو تصور مشاہدات کی تنقید و تحلیل سے حاصل ہوتا ہے وہ ایک ”تخلیقی فعالیت“ کا ہے حقیقت مطلقہ کی خلایقیت یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ظاہر کرے۔ اس خود ”دمیدگی“ اس ظہور ذات کے عمل کا دوسرا نام کائنات ہے۔ سوال یہ ہے کہ ذات خداوندی کی تخلیقی فعالیت سے عمل تخلیق کا صدور کس طرح ہوتا ہے؟ اس کا جواب علامہ کے ہاں اشاعرہ کے نظریہ جوہریت کی ایک ترمیم شدہ صورت میں ملتا ہے۔

Since the creative activity of God is ceaseless the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment and the universe is therefore constantly growing. As the Qur'an says: God adds to His creation what He wills. The essence of the atom is independent of its existence. This means that existence is a quality imposed on the atom by God. Before receiving this quality the atoms lies dormant as it were in the creative energy of God and its existence means nothing more than Divine energy become visible.¹²

خالق کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جوہر (ایٹموں) کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لحظہ تازہ جوہر پیدا کئے جا رہے ہیں اور اس لیے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ ایٹم کی ماہیت اس کے وجود پر منحصر نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ خدا کی طرف سے ایٹم کو اس صفت سے موصوف کیا جاتا ہے یہ صفت عطا ہونے سے پہلے ایٹم گویا خدا کی تخلیقی توانائی میں بالقوہ مخفی رہتے ہیں۔ ان کے وجود کا مطلب صرف یہ ہے کہ الوہی توانائی (قدرت الہیہ) مرئی شکل اختیار

کر لیتی ہے۔ ۱۳

تخلیق مذہبی شعور کی ایک اصطلاح ہے۔ اس کے معنی ہیں نابود کو وجود میں لانا، تم عدم سے عرصہ ہستی میں ظاہر کرنا۔ فکر استدلالی یا فلسفیانہ فکر کے لیے یہ ایک الجھن ہے کیونکہ اس کے لیے کسی شے کا اس طرح وجود میں آنا ناقابل تصور ہے لہذا علامہ نے ان دونوں میں تطبیق کے ذریعے مشکل کا حل نکالا اور تخلیق کو انانائے مطلق کے ظہور ذات کا ہم معنی قرار دیا۔

From the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the Great I am. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. 14

انانائے مطلق سے صرف دیگر انانائوں (انیت بائے دیگر) ہی کا صدور ہوتا ہے۔ انانائے مطلق کی تخلیقی فعالیت جس میں فکر اور عمل ایک دوسرے کے عین ہیں، انیت مطلقہ کی کار فرمائی ہے جسے ہم ان وحدتوں کی شکل میں دیکھتے ہیں جنہیں ”انانائے تعبیر کیا جاتا ہے کائنات اپنے بعد اجزاء سمیت اس عظیم انانائے مطلق کا ظہور فی الخارج ہے۔ خدائی توانائی (قدرت الہیہ) کا ہر انانہ خواہ اس کا درجہ ہستی متناہی پست کیوں نہ ہو بہر حال (اپنی ماہیت میں) ایک انانہ (ذات) ہے۔ ۱۴

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ظہور ذات کا یہ عمل اس عمل خود آمدی سے کس طرح مختلف ہے جو اقلیم نامیات یا نمود پذیر اشیاء میں سمائے آتا ہے نیز یہ کہ انانائے مطلق کا ظہور پذیر ہونا اس کے عمل تخلیق کے مترادف ہے تو صفحہ ہستی پر ظاہر ہونے والی ہر شے کا مبداء اور اصل اس انانائے مطلق کی فطرت ہی ہوگا۔ اگرچہ انانہ ربانی اور قدسی ہے تو اس کی فعالیت کا ہر معمول جی ربانی و قدسی صفت ہونا اولین امر واقعہ یوں نہیں ہے۔ دوسری طرح، دیکھتے تو صفحہ ہستی پر صرف وہی ہر شے میں بدلتا اور شیطان کے آثار جی موجود ہیں۔ مذہور و استدلالی ہونے کو شے جی مبداء کے منسوب کرنا ہوگا اور یہ چیز مذہبی شعور کے لیے قابل قبول نہیں۔

علامہ نے تخلیق و علم کا ایک جزو بتایا ہے اور اس طرح یہ اعمال تعالیٰ کے ہم معنی قرار پاتی ہیں

اس اعتبار سے یہ جبریت پر جا کر ختم ہوتی ہے جبکہ مذہبی شعور تخلیق کو خدا کی قدرت کاملہ کے ثبوت کے طور پر پیش کرتا ہے اور کائنات میں عمل خداوندی یا تاثیر و تصرف کو اس کے سہارے متصور کرتا ہے۔ کائنات میں اللہ تعالیٰ کی تاثیر و تصرف اسی صورت میں ہوگا جب اس دنیا کی اپنی پراچین فطرت کچھ نہ ہو اور اسے عدم سے وجود میں لایا گیا ہو۔ اگر تخلیق کا مطلب صرف انائے مطلق کے ظہور ذات کے عمل تک محدود ہو تو یہ انائے مطلق کی آزادی سلب کرنے سے عبارت ہوگا۔ اس کی تمام فعالیت کا تعین اگر اس کی فطرت ذاتی سے ہو رہا ہے تو یہ ایک طرح کی میکا نکیٹ ہوگی اور مذہبی شعور خدا کے تصور میں اس طرح کی چیز قبول نہیں کر پاتا۔ اناہائے محدود کے معاملے میں آزادی ارادہ کا دعویٰ بھی تخلیق بطور اصول تعلیل کے ساتھ مطابقت حاصل نہیں کر پاتا۔ اس کا مفہوم تقریباً نمو پذیری کے مترادف ہو جاتا ہے اور نمو کا اصول مقولات حیاتیات میں سے ہے اس کے لیے دوسرے وجود کا ہونا لازم ہے۔ فی الاصل نمو ایک حیاتیاتی تصور ہے اور اگر تخلیق خداوندی کو اس کے سہارے بیان کیا جائے تو تخلیق کی صفت بطور ایک مذہبی اصطلاح کے اپنے معنی و تاثیر سے محروم ہو جاتی ہے۔

۴۔ حقیقت (انائے مطلق) قادر مطلق بھی ہے۔ اس کی قدرت کا مطلب یہ نہیں کہ بے اصول اور من چاہا اظہار ہو بلکہ ایک ترتیب و نظام اس کا خاصہ ہے^{۱۸} اور اس کی قدرت کے سامنے کسی کو سرتابی کی مجال نہیں تاہم قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لیے یفعل ما یشاء۔^{۱۸} کی ایک آیت اور اس کے ہم معنی نصوص وارد ہوئی ہیں جس سے اظہار قدرت پر کسی طرح کی قدغن نہ ہونے کا مفہوم واضح ہوتا ہے۔ اس طرح دیکھیے تو جو قدرت علامہ کے تصورالہ میں ملتی ہے وہ مختلف ہے کیونکہ اس کا مدلول صرف یہ ہے کہ قدرت خداوندی کسی خارجی پابندی یا حدود کی اسیر نہیں ہے تاہم اس پر ایک ذاتی یا باطنی قید ضرور ہے وہ یوں کہ اگر ترتیب و تنظیم ایک داخلی تقاضا ہے تو ترتیب و تنظیم ایک نوع کے تقید سے مشروط ہے خواہ یہ تقید فطرت الہیہ کے بطون ذات ہی میں کیوں نہ موجود ہو۔ جیسے نیشکر جو اپنی خلقی قیود کے باعث کونین پیدا کرنے سے قاصر ہے اگرچہ اس کی نمو بے ساختہ ہے اور اس کا اپنا ایک داخلی نظام و ترتیب ہے۔

شعور مذہبی جو تقاضا رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ انسان چونکہ قدرت مطلقہ نہیں رکھتا لہذا اس کا خالق

قادر مطلق ہونا چاہئے۔ یہاں فکر استدلالی اور مذہبی شعور میں فرق واقع ہوتا ہے۔ صورت حال یوں ہے کہ ذات باری کے وجود کی ضرورت یوں قائم کی گئی ہے کہ انسان اپنے آپ سے اور دنیا کی جانب سے جو اس پر ظاہر ہوتی ہے عدم اطمینان کا شکار ہے۔ اس کے کرب کا ازالہ ان دونوں سے نہیں ہو پاتا۔ اس کی تمنا ہے کہ ایک بستی ایسی ہو جو اس کی روح کی آرزوؤں کے برآنے میں اس کی مدد کر سکے۔ اس سے لازم ٹھہرا کہ انسان اور یہ کائنات دونوں ہی ذات باری سے اپنی ماہیت میں اساسی طور پر مختلف ہوں، ایک کامل ہو دوسرا ناقص، اگر یہ نہ ہو تو خدا سے اور اس کی رحمت سے انسان کا واسطہ و تعلق اور دوسری طرف جزاء و سزائے خداوندی کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے۔

۵۔ مذہب کا تصور خدا مطلق آزادی، اختیار اور قدرت کی صفات پیش کرتا ہے۔ فلسفے کے رخ سے قائم ہونے والے تصور خدا میں صرف خارجی قیود سے آزادی ہے۔ علامہ نے دونوں شقوں میں تطبیق پیدا کی ہے۔

No doubt, the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the freedom of the all-inclusive I. 20. But this limitation is not externally imposed. It is born out of His own creative freedom whereby He has chosen finite egos to be participators of His life, power, and freedom.¹⁹

ایسی اہمیتوں کے ظہور سے جو از خود اور اس لیے ان اعمال و افعال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں لے رکھا ہے، ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے لیکن یہ حد خارجی سے قائم نہیں ہوتی اس کا سرچشمہ اس کی اپنی تخلیقی آزادی ہے جس کی اس نے تحدیدیں تو اس لیے کہ انہوں نے کتابیہ بھی اس کی زندگی، طاقت، آزادی، میں حصہ لے نہیں۔²⁰

مگر اختیار یا آزادی مقولات مذہبی میں سے ایک ہے اور انسان کے اخلاقی اور مذہبی شعور کا جزو ہے اور اس کو بے ساختہ اور از خود فعالیت کا ہم معنی قرار دیا جائے تو اس کی ماہیت جاتی رہے گی اس اعتبار سے تو پودے جی جزو آزادی اور جانور پوری طرح آزاد ہیں یہ غلطی نہیں ہے بلکہ اس کے تحت حرکت نہیں کرتے بلکہ اندرونی، اعلیٰ سے متحرک ہوتے ہیں۔

علامہ اقبال انسانی اور ربانی اختیار و آزادی کے اس ٹکراؤ کی الجھن تسلیم تو کرتے ہیں مگر اسے حل کرنے کے لیے تجویز کرتے ہیں کہ یہ قید خارج سے عائد نہیں ہوتی بلکہ خود عائد کردہ ہے تاہم اختیار و آزادی کا مطلب خلقی و ذاتی آزادی ہے جو نفس مختار و آزاد کو اپنی فعلیت کے آزادانہ تعین کی ضمانت دے اور وہ ہر طرح کی خارجی یا داخلی پابندی اور قید سے بری ہو۔ مذہبی شعور ذات باری کو صاحب کمال مطلق یا ہستی کامل تصور کرتا ہے۔ لہذا اس ذات کو صاحب رحمت، اخلاقی طور پر کامل اور غنی عن الغیر ہونا چاہیے۔ اخلاق کا تقاضا آزادی ہے۔ مذہب کی ذات ربانی اگر اخلاقی طور پر کامل ہے تو اسے مکمل طور پر مختار و آزاد بھی ہونا چاہیے۔ مذہبی شعور اگر اس پر اصرار کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کا اس کائنات میں ربوبیت، رحمت، ہدایت، مغفرت، جزاء وغیرہ کی شکل میں تصرف اس کے اختیار و آزادی سے مشروط ہے۔ نیز مذہبی شعور اس کی صمدیت پر بھی زور دیتا ہے اور صمدیت میں اختیار کا تصور مضمحل ہے۔ اس طرح کی آزادی و اختیار ہمیں علامہ کے مذکورہ تصور میں نظر نہیں آتا۔

In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating, are identical.²¹

Concept of Divine knowledge is omniscience in the sense of a single indivisible act of preception which makes God immediately aware of the entire sweep of history, regarded as an order of specific events, in an eternal, now.²³

اللہ تعالیٰ "العلیم" ہے ہر چیز کا عالم ہے۔^{۲۲}

علم خداوندی کا مطلب ہے کہ خدا ہر شے کا عالم ہے۔ اس طرح کہ علم ادراک کُلّی کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں بلا واسطہ اور بطور ایک دوامی "آن" کے اس کے علم میں آجاتا ہے۔^{۲۳}

اس استدلال کا مقتضی ہے کہ ہر معلوم خواہ وہ ماضی میں ہو یا حال اور مستقبل میں اللہ کے لیے ایک ہی وسیع تر حال حاضر کی طرح ہے۔ یہ تقاضا اس لیے پیدا ہوا کہ وقت یا زمان کے اساسی خصوصیات میں سے ایک یعنی تسلسل کو اس تصور سے خارج کر دیا گیا ہے۔ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے ہم ڈاکٹر ظفر الحسن کے اس تبصرے سے اقتباس پیش کر رہے ہیں جو علی گڑھ میں خطبات کے

کلمات صدارت کے طور پر انہوں نے تحریر کیا تھا۔

In the consideration of Time I would submit that Time is in its essence Sequence Continuous. The doctrine which will make the whole course of Time "Spacious Present" to God misses the first character of Time viz. Sequence: and yet it is not necessary for God's omniscience. He can be 'alim al ghayb wa'l-shahadah without it on the analogy of finite spirits. This doctrine seems to be the reflex of the Greek conception of Eternity in modern metaphysics. It is Eternity temporalized or Time eternalised and a self-contradictory concept. Further from Zeno down to Cantor and Russell the scientific thinkers seem to miss its Continuity and, conceive Time as a discrete quantity on the analogy of number. Their difficulties have no bearing on the distinction of Past, Present and Future, i.e. on Sequence, the other characteristic of Time.²⁵

خود علامہ نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ایسی انیتوں کے ظہور سے جو از خود اور اس سے ان اعمال و افعال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعیین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں رکھا ہے ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے۔^{۲۸} یہ نعت اللہ کے علم پر ایسے تحدید عائد کرتا ہے اور شعور مذہبی اسے قبول نہیں کر سکتا۔

۷۔ خیر و شر کے مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے یہ نتیجہ پیش کیا ہے کہ فیضان امتحان کی کسوٹی کے مطابق

Good and evil, therefore, though opposites, must fall within the same circle.

خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اسے باوجود ایک ہی گل سے لیتے ہیں۔^{۲۹}

شر کی بڑی صورتیں مادی (تھائف، رنج و اغم، مصائب جسمانی) اور اخلاقی (سبکدوشی، برائیاں) ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ قرآن کی جس آیت سے یہاں تشبیہ کیا گیا ہے^{۳۰} اس میں شر مادی کا تذکرہ ہے اس سے علامہ نے یہ دلیل لی ہے۔ شر مادی ہے۔ تاہم یہاں انہوں نے جسمانی اور اخلاقی شر میں فرق نہیں کیا۔ جہاں تک شر مادی کا تعلق ہے تو رنج کے بغیر خوشی،

بیماری کے بغیر صحت، دولت کے بغیر زندگی اور دکھ کے بغیر سکھ کا تصور ناممکن ہے۔ اس پہلو سے یہ ناگزیر نہیں ہے تاہم اگر اسے ناگزیر تسلیم کر لیا جائے اور یہ کہا جائے کہ آخر الامر یہ شر ایک بلند تر خیر کی جانب پیش رفت ہوگی یا یہ بظاہر شر ہے اور درحقیقت خیر ہے تو یہ اخلاقی برائی سے مختلف چیز ہوگی۔ اخلاقی شر کو شر عقلی کہنے سے اس کی توجیہ نہیں ہو پاتی اور اسے حصول کمال کا ذریعہ قرار نہیں دیا جاسکتا نیز اگر اسے پورے کل کا ایک عنصر قرار دیا جائے تو یہ صورت حال مذہبی شعور اور اخلاقی شعور کو گوارا نہیں ہے۔ اس کے لیے اخلاقی شر اضافی نہیں ہے مسئلہ شر کے بارے میں یہ پیچیدگی اس سے پیدا ہوتی ہے کہ محدود اور زمانی نفوس اور انانیتیں، انائے مطلق کے حرکت ظہور ذات سے جنم لینے والے حوادث قرار دیئے گئے اور یہ کہا گیا کہ ان انابائے محدود میں انائے مطلق ظاہر ہوئی ہے اور اخلاقی شر انائے مطلق کے عمل ظہور ذات کا لازمی حصہ ہے۔ دوسری طرف اگر کائنات کو تخلیق خداوندی کے طور پر متصور کیا جائے تو اخلاقی شر کو اس کی مطلق حیثیت کے باوجود اللہ سے منسوب نہیں کیا جاسکتا اور اس کی صفات خیر و کمال و رحمت غیر مسئول رہتی ہیں۔

علامہ کا دعویٰ یہ ہے کہ انہوں نے یہاں اسلام کے تصورالہ کو فلسفیانہ بنیاد اور جواز فراہم کیا ہے۔ اس نکتے پر غور درکار ہے۔ ان کے خطبے سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ کائنات کی ایک روح ہے، ایک انا ہے جو اپنے اجزائے متعددہ (یعنی نفوس انسانیہ) سے عینیت کا شعور رکھتی ہے۔ دوسری طرف یہ انا ہائے محدود یا نفوس انسانیہ، جو خلقی طور پر ناقص ہیں اور اس کے ظہور ذات کے عمل میں صرف حوادث کا درجہ رکھتے ہیں اس کے عین ہیں مگر اس وحدت کے شعور سے محروم ہیں۔ اگر انابائے محدود و مقیدہ اللہ سے نسبت وحدت و عینیت رکھتی ہیں اور صفات علم و قدرت میں حصول کمال کے لیے کوشاں ہیں تو ذات باری با کمال کیسے رہے گی کیونکہ خدا ان انابائے محدودہ کے ذریعے اپنے امکانات کے از سر نو تحقق سے مرتبہ الوہیت تک رسائی حاصل کرے گا۔

علامہ کا کہنا ہے کہ انائے مطلق کا تصور یوں کیا جائے کہ انابائے محدودہ اس کے علم کے اندر ہیں۔ شعور مذہبی تنزیہ کامل کا متقاضی ہے لہذا علامہ نے بھی اسے انائے مطلق کی صفت کے طور پر بیان کیا ہے بایں معنی کہ انائے مطلق انابائے محدودہ کے ادراک سے باہر ہے تاہم اس اعتبار سے دیکھئے تو یہ تنزیہ اس ذات کی تنزیہ ہے جو ابھی ظہور ذات کے عمل میں داخل نہیں ہوئی جبکہ انائے مطلق ظہور ذات کے عمل سے گزرتی ہے تو انابائے محدودہ صادر ہوتی ہیں۔

تزیہ و تشبیہ کو اکٹھا کرنا ایک مشکل کام ہے۔ تزیہ کا تقاضا ہے کہ خدا کائنات اور انسان سے ورا اور الگ ہو۔ اس سے کلی غیریت کی نسبت رکھے کیونکہ انسان کے اپنے اندر سے اور خارج کی دنیا سے جو مشکلات ابھرتی ہیں اور اس مایوسی میں اسے جو مدد اور سہارا درکار ہوتا ہے اسے ایسے عالم سے میسر آنا چاہیے جو اس مسبب المصائب دنیا سے الگ ہو۔ ایک ایسا عالم جسے انسانوں اور اشیاء کی اس دنیا پر مکمل تصرف حاصل ہو۔

علامہ کا پیش کردہ نظریہ سر بیان Pantheism سے کس قدر قریب یا دور ہے، اس بات کا فیصلہ آسان نہیں ہے۔ علامہ Pantheism کے قائل نہیں ہیں اور اسے اپنے تصور کے عنوان کے طور پر قبول نہیں کرتے۔ جس Pantheism کے وہ مخالف ہیں وہ پچھاس طرح ہے کہ:

۱۔ اکثر غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ قائم بالذات اور بالاستقلال موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی اہمیت اور مرتبہ گھٹ جاتا ہے، اختیار سب ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں نیچے کے پروان چڑھنے اور عنصر بہبود کے پینے کا امکان کم ہو جاتا ہے۔

۲۔ ایک تعبیر اور بھی ہے جو اس تصور سے قدرے مختلف ہے۔ یعنی یہ کہ:

حقیقت حقہ وہ ہے جو اپنے قیدان اور شہون سے الگ اپنا وجود مستقل نہ رکھتی ہو۔ ہذا بطور Immanent سر یانی حقیقت کے تو اس کا وجود ہے مگر بطور Transcendent حقیقت کے موجود نہیں ہے۔

یہ تعریف وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں۔ اسی تعریف سے علامہ کے وہ بیانات سمجھے جاسکتے ہیں جو حقیقت کے بارے میں ہم نے پہلے نقل کیے تھے وہ وجودی رہی جو خدا کا فیہ ہومہ جو نہیں ہے اور انہی باتوں میں ہونے کے باوجود، ایک ہی کل میں شامل ہیں۔

اس بنیاد پر علامہ دعا اور عبادت کی اہمیت اور معنویت کی توجیہ کرتے ہیں۔ مذہب خدا کا زیادہ اجتماعی اور قومی سمجھتا ہے اور

... a means of spiritual illumination, a normal vital activity, which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life."

پہلے ہی روحانی ترقی کے لیے عبادت بھی ایک حیاتی عمل ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ہماری بنیاد نامی شخصیت کی بنیاد ہے۔ کی بہت بڑی اور وسیع زندگی میں ہے۔

Prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature.³⁵

The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer. The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer.³⁷

اس کا مدلول اور مقتضی یہ ہوا کہ Nature (عالم طبعی) خدائی ہے اور خدا وہ انا ہے جس نے عالم طبعی میں اپنا ظہور ذات کیا ہے اور عالم طبعی کا علم خدا کا علم ہے۔ ازاں بعد علامہ یہ کہتے ہیں کہ:

The spirit of all true prayer is social.³⁹

socialization of spiritual illumination through associative prayer.⁴¹

Islamic institution of worship gradually enlarges the sphere of human association.⁴³

Prayer, then, whether individual or associative, is an expression of man's inner yearning for a response in the awful silence of the universe.⁴⁵

عبادت گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہیں۔^{۳۶}

دراصل علم کی جستجو جس رنگ میں بھی کی جائے، عبادت ہی کی ایک شکل ہے اور اس لیے فطرت کا علمی مشاہدہ بھی کچھ ویسا ہی عمل ہے جیسے حقیقت کی طلب میں صوفی سلوک و عرفان کی منزلیں طے کرتا ہے۔^{۳۸}

یوں بھی اگر عبادت میں خلوص اور صداقت کا رنگ موجود ہے تو اس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہوگی۔^{۳۹} اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں بھی اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔^{۴۰}

اسلام نے اقامتِ صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے!^{۴۱}

لہذا دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، ضمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔^{۴۲}

The Islamic form of association in prayer, therefore besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man.¹⁷

حاصل کلام یہ کہ اسلام میں باجماعت عبادت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہیں جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں، اپنی اس وحدت کی ترجمانی گویا ہماری خلقت میں اس کا اظہار سچ سچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔^{۲۸}

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ دعا کی معنویت اور جواز کا مندرجہ بالا بیان اس حد تک ہمیں اس تصور کے قریب لے جاتا ہے جو قرآن اور آثار نبوی سے ملتا ہے۔ اس ضمن میں پہلا فرق تو یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ عبادت و دعا کا دینی مفہوم بھی نتائجیت کا پہلو ہیے ہوئے ہے تاہم اس کی عملی تاثیر اور نتائج اخروی نوعیت کے ہیں۔ علامہ نے نتائجیت کے پہلو پر زیادہ زور دیا ہے اور ”اصول عقائد“ میں مذکور ہے اور ”ان الصلوٰۃ تنہی عن الفحشاء و المنکر و تنہی عن الجور“ اور ”ان الصلوٰۃ معراج المسلمین“ اور ”سجد و قنوت“ جیسی نصوص سے عبادت کے مقصود کا جو تصور ابھرتا ہے انہیں منسبتا اجا کر نہیں کیا۔ مخالف اور متضاد سامعین سے خطاب کے تحت علامہ عبادت کو نبی اور ولی کی زندگی میں نتائج و ثمرات کے اعتبار سے دیکھتے ہیں اور ان انداز میں بیان بھی کرتے ہیں۔ تاہم یہ پیش نظر رہے کہ چیزوں کی قدر کا تعین و مطلق یہاں ملتا ہے ایک ان کی بالذات حیثیت اور دوسری بالذات بالذات حیثیت۔ وہ اشیا، جن کی اپنی قدر و قیمت نہ ہو اور دوسری، جو مقصد کے لیے وسیع ہوں ایک مطلق ہیں اور وہ اشیا، جن کی قدر و قیمت ہے اور چیزیں ہیں جو اپنی ذات سے قابل قدر ہیں جو ان کے لیے مقصد حاصل و اہمیت نہ ہو۔ عبادت کی معنویت اس کی قدر اور بالذات قدر و قیمت کے تعین ہونا چاہیے نہ کہ ان کا ہی، نتیجاتی اور عملی نتائج سے جو ان کے اپنی ذاتی اہمیت سے ہیں۔ اس کا جواز و جوق انہیں دینے جانتے۔

تیسرا خطبہ

حواشی

- (۱) تشکیل (انگریزی) اقبال اکادمی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۴۸۔
- (۲) Pantheism کے ترجمے کے طور پر وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا استعمال درست معلوم نہیں ہوتا۔ اقبال نے اُرچہ اپنی تحریروں میں کئی جگہ صراحتاً وحدۃ الوجود کا ترجمہ اس لفظ سے کیا ہے تاہم اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے وحدۃ الوجود اور Pantheism میں بہت فرق ہے۔ حلول و سرایان کی قدیم اصطلاح مغربی فلسفے کی اس اصطلاح کے زیادہ قریب ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ ک۔ سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف، لاہور ۱۹۸۸ء، نیز دکشاں و گریز۔۔۔ اقبال اور ابن عربی تاریخی تناظر میں (انگریزی) اقبال ریویو، اپریل ۱۹۹۳ء، ص ۲۱، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۱۳، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۳۹۔ دونوں تحریروں میں اس اصطلاح کے استعمال پر مفید نکات اور مباحث شامل ہیں: نیز دیکھیے: ۱۔ د۔ نسیم، اقبال اور وحدت الوجود، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء۔
- (۳) قرآن مجید ۱۱۲:۲ نیز دیکھیے تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۴) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۵) تشکیل، اردو ترجمہ از سید نذیر نیازی، لاہور، مئی ۱۹۸۳ء، ص ۹۶۔
- (۶) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۱۔
- (۷) تشکیل قرآن مجید ۳۵:۲۴۔
- (۸) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۹) ایضاً
- (۱۰) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۲۔

— تصورات اور عبادت کا مفہوم —

- (۱۱) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۹۹۔
- (۱۲) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۵۵۔
- (۱۳) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۰۴۔
- (۱۴) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۵۴۔
- (۱۵) قرآن مجید: ۱۳-۲۰۔
- (۱۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۰۹۔
- (۱۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۶۴۔
- (۱۸) قرآن مجید: ۱۳-۲۷۔
- (۱۹) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۵-۶۴۔
- (۲۰) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۲۰۔
- (۲۱) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۶۴۔
- (۲۲) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۱۷۔
- (۲۳) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۶۲۔
- (۲۴) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۱۸۔
- (۲۵) رکت: "تواریخ مطبوعہ، معارف، شمارہ نمبر ۳، ۱۱، اردو ثقافت، علامہ، ۱۹۷۰ء، ص ۳۱۔
- (۲۶) دیکھئے حوالہ نمبر ۲۰۔
- (۲۷) تشکیل (انگریزی) حوالہ بالا، ص ۶۸۔
- (۲۸) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۲۹۔
- (۲۹) قرآن مجید: ۳۵-۲۱۔
- (۳۰) B. A. Faruqi, *The Muraqib's Concept of Lawhul*, IFC, Lahore, 1970, p. 25.
- (۳۱) تشکیل (انگریزی) حوالہ بالا، ص ۵۲۔
- (۳۲) دیکھئے حوالہ نمبر ۲۰۔
- (۳۳) تشکیل (انگریزی) حوالہ بالا، ص ۲۰۔

- (۳۴) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۶-۱۳۵۔
- (۳۵) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۲۔
- (۳۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۷۔
- (۳۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۳۔
- (۳۸) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۷۔
- (۳۹) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۳۔
- (۴۰) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۸۔
- (۴۱) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۳۔
- (۴۲) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۸۔
- (۴۳) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۴۔
- (۴۴) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۹۔
- (۴۵) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۴۔
- (۴۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۹۔
- (۴۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۷۵۔
- (۴۸) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۳۹۔
- (۴۹) قرآن مجید - ۲۰:۱۳۔
- (۵۰) ایضاً
- (۵۱) حدیث مبارکہ
- (۵۲) قرآن مجید - ۹۶:۹۱۔

خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

اس خطبے کا موضوع ایک سوال ہے۔ اس سوال کا جواب فلسفے نے بھی دیا ہے اور مذہب نے بھی۔ سوال یہ ہے کہ نفس انسانی یا انسانی انا کی ماہیت کیا ہے؟ آغاز کلام میں علامہ قرآن سے استشہاد کرتے ہیں جس کے مطابق انسان اللہ کا برزیدہ ہے، خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت کا امین ہے۔^۱

شعور انسانی کی وحدت انسانی شخصیت کا مرکزہ ہے۔ اسے اسلامی فکری تاریخ میں ہی خاص دلچسپی کا حامل نہیں سمجھا گیا۔^۲ علامہ کے خیال میں اندریں حالات

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge.^۳

بہر حال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علمِ حشر کے احکام اور قدر و مناسبت کے باوجود ہم اپنی آزادی رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علمِ حشر کے پیش نظر کس رنگ میں کرنی چاہیے۔^۴

The ego reveals itself as a unity of what we call mental states.^۵

خودی کے معنی تریبی یا خواہش یا ہیں؟
خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم یقینات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔^۶

۱۔ وحدت۔ یقینات نفسی کی وحدت

2- Another important characteristic of the unity of the ego is its essential privacy which reveals the uniqueness of every ego.⁷

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت بطور ایک وحدت، اس کے خفایا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔^۷

۳۔ تسلسل یا استمرار

My recognition of a place or person means reference to my past experience, and not the past experience of another ego.⁹

میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گذشتہ واردات پر مبنی ہوگا، دوسروں کے تجربات اور واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔^۹

نفس اور روح انسانی کے بارے امام غزالی کے تصور سے علامہ متفق نہیں ہیں:

To the Muslim school of theology of which Ghazali is the chief exponent, the ego is a simple, indivisible, and immutable soul-substance, entirely different from the group of our mental states and unaffected by the passage of time.¹¹

الہیات اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارح اعظم ہیں، 'خودی' یا 'انا' کی حیثیت ایک سادہ ناقابل تجزیہ اور ناقابل تحول جوہر روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کلیتاً مختلف، علیٰ بذامرور زمانہ کے اثرات سے سرتاسر آزاد تصور کیا جاتا ہے تھا۔^{۱۱}

یہ ایک سکونی نظریہ ہے^{۱۲} "static view of substance"

اسی طرح علامہ کو ولیم جیمز کے خیال سے بھی اتفاق نہیں ہے، جس کے مطابق خودی یا نفس انسانی:

The ego consists of the feelings of personal life, and is as such part of the system of thought.¹⁴

خودی کیا ہے؟۔ ہمارے ذاتی احساسات، اور اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ^{۱۴}

اس لیے کہ:

This view of consciousness, far from giving us any clue to the ego, entirely ignores the relatively permanent element in experience.

شعور کے اس نظریے سے ایک تو خودی ہی کی حقیقت کا کوئی سراغ نہیں ملتا دوسرے اس سے محسوسات و مدرکات کا وہ عنصر بھی کالعدم ہو جاتا

There is no continuity of being between the passing thoughts.¹⁶

ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل ٹھہرایا جاتا ہے۔^{۱۶}

پس انسانی خودی یا نفس یا احساس ذات یا انا کا خاصہ یہ ہوا کہ وہ شعور کی وحدت رکھتی ہے جو استمرار اور اخفاء سے مرکب ہے۔

Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging and willing.¹⁸

ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدركات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ جب ہم کسی شے کا اور اک کرتے، یا اس پر حکم لگاتے، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔^{۱۸}

a directive energy and is formed and disciplined by its own experience.²⁰

یہی تجربات اور واردات ہیں جس سے اس کی تشکیل اور اس کے نظم و ضبط کا راستہ بنتا ہے۔^{۲۰}

Thus my real personality is not a thing it is an act. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of a directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude.²²

لہذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں، میں شے نہیں، عمل ہوں۔ یہ محسوسات و مدركات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کا سررہا ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔^{۲۲}

ان سب نکات سے بعد بھی معاملہ پوری طرح روشن نہیں ہوا اور یہ قدر ایسا مہربانی سے ہو جاتا ہے۔ خودی کی ماہیت پوری وضاحت سے جاننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ جو مقصد تفصیلات سے واضح کیا جائے جس کی جانب یہ رہنما توانائی رخ کرتی ہے۔ علامہ نے اس کی روشنی کے لیے ایک دوسرے سوال کا جواب دینے کی ہے کہ خودی کا مبداء و منبع کیا ہے؟ قرآن کی

آیات۔^{۲۴} سے دلیل دے کر انہوں نے یہ تصور پیش کیا ہے کہ نفس انسانی یا انسانی خودی یوں پیدا ہوتی ہے۔

A colony of egos of a lower order out of which emerges the ego of a higher order, when their association and interaction reach a certain degree of co-ordination. It is the world reaching the point of self-guidance wherein the Ultimate Reality, perhaps, reveals its secret, and furnishes a clue to its ultimate nature.²⁵

The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature.²⁷

ادنیٰ خودیوں کی وہ بستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے بالفاظ دیگر یہ ہدایت بالذات کا مرتبہ ہے کہ جب کائنات اس میں قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطلقہ شاید اپنا راز افشا کرتی اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ کھول دیتی ہے۔^{۲۶}

وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری ہے۔^{۲۸}

خودی کے وجود و ماہیت، نفس انسانی کے مبداء، ذہن اور مادے کا تعلق (بطور دو اساسا مختلف عناصر کے) جیسے سوالات کو حل کرنے میں شعور نظری کو جو اشکالات پیش کرتے ہیں وہ بظاہر علامہ کے پیش کردہ تصور نفس انسانی میں درپیش معلوم نہیں ہوتے۔ تاہم کچھ مشکلات پھر بھی محسوس ہوتی ہیں۔ پہلے تو یہ دیکھیے کہ تخلیق کا تصور جو مذہب کا ایک جزو ہے وہ یہاں پس منظر میں چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ ارتقائے صدور Emergent Evolution کو مل جاتی ہے۔ شعور مذہبی کے لیے آفرینش کا یہ نظریہ بہت وحشت انگیز ہے کیونکہ اس میں پہلا خطرہ تو یہ ہے کہ اس سے انسان اور خدا کی غیریت اور دوئی منئی معلوم ہوتی ہے نیز تنزیہ پر زد پڑتی ہے۔

پھر یہ کہ شر اور خیر ایک کل کا جزو دکھائی دیتے ہیں اور یہ بھی قبول کرنا مشکل ہے۔ سوم یہ کہ یہاں غیر نامیاتی اور غیر ذی حیات Inorganic سطح وجود سے انکار نظر آتا ہے جو امر واقعہ کے خلاف ہے۔ اس انکار کی غایت یہ ہے کہ حقیقت کو اپنی ماہیت میں نفسی یا روانی Psychic^{۲۹} فرض کیا جاسکے۔ اب یہ ثابت کرنا تو محال ہے کہ جسم (مادہ) بھی اساسی طور پر Psychic یا روانی چیز ہے۔ غیر نامیاتی موجودات کی ہستی کا انکار ہمارے اختیار میں نہیں۔ کیونکہ اس طرح ہم ایک

دوسری حد کو چھونے لگیں گے۔ کیونکہ مادیت پرست Materialist حقیقت کے روانی یا نفسی
Psychic مرتبے کو تسلیم نہیں کرتا۔ دوسری طرف Psychist حقیقت کے مادی (غیر ذی حیات) پہلو
سے اعراض کرتا ہے۔ دونوں صحت سے دور ہیں۔ مسئلہ حل طلب باقی رہ جاتا ہے۔

آگے چل کر علامہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خودی اپنے فعل و عمل کا تعین خود کرتی ہے؟
میکانیکی جبر سے انکار کر کے وہ خودی کی آزادی کا اثبات کرتے ہیں۔ ان کے لیے آزادی اور از
خود عمل Spontaneity ہم معنی اور مفہوم واحد ہیں۔

ربنمایا مقصدی عمل کی اساسی خاصیت ایسی چیز نہیں جس کی توجیہ میکانیکی اصول تعلیل کی بنیاد
پر کی جاسکے۔ علت و معلول کا سلسلہ اپنے مقصد کے لیے خودی کا تعمیر کردہ مصنوعی سلسلہ ہے۔

The causal chain wherein we try to find a place for the ego is itself
an artificial construction of the ego for its own purposes.³¹

چونکہ خودی کو ایک پیچیدہ اور مرکب ماحول میں بسر کرنا پڑتا ہے لہذا وہ اپنی ضرورت سے اپنے
اس ماحول کے عناصر ترکیبی کو ایک ایسے نظام میں ڈھال لیتی ہے جس میں علت و معلول کا اصول ہمارے
فرما ہو، تاکہ اس کے گرد و پیش کی اشیاء کے عمل اور رد عمل کی یقینی ضمانت حاصل ہو سکے۔ خودی کو
آزادی اپنے ماحول کو مسخر کرنے اور اسے سمجھنے سے ملتی ہے۔³²

یہاں تک کہ بیان سے یہ پتہ چلا کہ اصول تعلیل (جو شعور نظری میں ہوری صداقت سے
جائز ہے) سے بچ کر تعلیل کی جدو جہد قرین مصلحت تدبیر وادی جا ملتی ہے۔ اس تدبیر کا خدا اس
Pan-Psychism میں ہے جس کا پہلا تذکرہ ہوا اور اس روانیت Pan-Psychism میں نیم نامیاتی
(غیر ذی حیات) موجودات کا اصول توجیہ شہم تاتا ہے۔ آزادی اور از خود حرکت میں کوئی فرق
نہیں۔ ان میں فرق ہونا چاہیے یونہی۔ یہاں حرکت میں محرک خارج اثر واقع ہے جو ماحول
حرکت میں اشیاء کی حرکت کا داعیہ ان کے اندر ہوتا ہے۔ یوں نفس اس بنا پر کہ خودی کی حرکت
اندر کوئی داعیہ سے ہوتی ہے، اصول تعلیل معطل نہیں ہوتا۔ حرکت کو مہیا نہیں ہو سکتا۔
(حرکت بانفس) بہ حال امر واقعہ ہوتی ہے اور اس کا ماحول و معلول کی بنیاد پر ہی جانے والی
توجیہ سے ذریعے ہی حاصل کیا جاتا ہے۔ علامہ کی نظر ان مشاغل پر جمی رہی ہے اور انہوں نے اس

کے حل کے طور پر آزادی نفس کا تصور پیش کیا ہے۔

از خود فعلیت کے ہر موقع پر آزادی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ اس کا سامنا صرف اخلاقی فیصلوں کی صورت حال میں ہوتا ہے۔ انسان کی اپنی طبع و فطرت کے اندر یہ کشمکش جنم لیتی ہے۔ فرض کا شعور یہ تقاضا کرتا ہے کہ اخلاقی قواعد یا ضوابط کے تابع ہو کر عمل کیا جائے۔ جبکہ نفس کے حصہ اسفل کا رجحان اس قاعدے سے بچ کر راہ عمل کی تلاش کا ہوتا ہے۔

سوال یوں ہو جاتا ہے: ایک خاص صورت حال میں کسی ایک راہ عمل کا انتخاب داخلی قیود اور خارجی دباؤ سے آزاد ہے یا اس پر تعلیل کا جبر کارفرما ہے؟ شعور اخلاق کے اساسی مضمرات میں سے ہے کہ یہ انتخاب پوری طرح آزاد ہونا چاہیے کیونکہ خیر و شر صرف اس آزادی انتخاب سے مشروط ہے۔ بالفاظ دیگر آزادی وہ شرط ہے جو خیر کے تحقق کو ممکن بناتی ہے۔ نفسیات کے مختلف مکاتب فکر میں اختلاف رائے یہ نہیں ہے کہ آزادی انتخاب ہے یا نہیں۔ ان کا مختلف فیہ معامدہ خودی اور نفس انسانی کی میکانیکی یا از خود حرکت کا مسئلہ ہے۔ علامہ نے اسے آزادی کے مسئلے سے منسلک کر کے دیکھا ہے۔ یہ دو سوال یعنی: از خود حرکت کیسے ممکن ہے؟ اور اختیار و آزادی کیسے ممکن ہے؟ الگ الگ ہیں۔ پہلا اقلیم نفس سے متعلق ہے اور دوسرا بعد الطبیعیاتی ہے۔ علامہ دونوں کو ملا کر ایک امتزاج پیدا کرتے ہیں۔ اخلاقی اعتبار سے سوال یہ ہے کہ خیر کیسے ممکن ہے؟ جواب یہ ہے کہ اختیار و آزادی کے بدولت۔ اسے ایک درجہ آگے بڑھائیے کہ آزادی کیونکر ممکن ہے؟ یہاں دو امکانی جواب ہیں۔ ایک کانٹ کا جواب ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ کیسے! دوسرا راستہ یہ ہے کہ سوال کا مثبت اور حتمی جواب دیا جائے اور اسے علت و معلول کے اصول سے منسلک کر کے دیکھا جائے۔ یہاں ایک الجھن آ جاتی ہے۔ سوال یہ تھا کہ آزادی یا اختیار کیسے ممکن ہے یعنی وہ شرائط کیا ہیں جن سے اختیار ممکن ہوتا ہے یعنی اختیار کی علت کیا ہے؟ لیکن اگر آزادی کی کوئی علت ہے تو پھر یہ لزوم ہے آزادی نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ جبر و اختیار یا آزادی کے مسئلے پر ہم انسانی سوچ یا فکر و ذہن انسانی کی آخری حد تک پہنچ جاتے ہیں اور آگے بڑھنے کی ہر کوشش فکری تضادات کو جنم دیتی ہے۔

علامہ نے ان سوالات کے دو جواب فراہم کئے ہیں۔

the element of guidance and directive control in the ego's activity shows that the ego is a free personal Causality. He shares in the life and freedom of the Ultimate Ego who, by permitting the emergence of a finite ego, capable of private initiative, has limited this freedom of His own free will³³

جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کار فرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے۔^{۳۳}

یعنی خودی میں اپنی ایک توانائی اور اپنا ایک داعیہ ہے (جو خدا داد ہے) جس سے یہ خارجی محرکات کے جلو میں ہر لمحے اپنی زندگی کی سمت کا تعین کرتی ہے۔

دلیل کا رخ یہ ہوا۔ ”ب“ کی علت ”الف“ ہے۔ ”ب“ خود ”ج“ کی علت ہے لہذا ”ج“ بھی ”الف“ کا معلول ہے۔ بظاہر یہ درست لگتی ہے لیکن جب اس کا اطلاق یوں کیا جائے کہ خدا اختیار کی علت ہے اور اختیار و آزادی خیر و شر کی علت ہے لہذا خدا خیر و شر کی بھی علت ہے تو پھر یہ معاملہ جبر کا نقشہ پیش کرنے لگتا ہے۔

دوسری جگہ علامہ نے یہ کہا ہے کہ خودی کی از خود حرکت (آزادی) اس طرح بھی ہوتی ہے کہ ہر فعل کی ماہیت کا تعین ذہن کے رویے سے ہوتا ہے۔ افعال کا ناقابل تقسیم ذہنی منظر ہی آخر الامر ان افعال کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہاں نکتہ یہ ہوا کہ خودی کے روانی یا Psychic جزائے ترکیبی ہی اس میں مضمر اختیار و آزادی کی علت ہیں اور آزادی خیر و شر کی علت ہے لہذا خودی کی یہ ترکیب روانی (Psychic Construction) ہی خیر و شر کی علت ہے۔ یہ پھر ایسے اثرات کے ذریعے متاثر ہوا کرتا ہے جو عقل سے اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی جواب دہی منسوب ہیں، مثلاً رکنائے اگلا۔ جزا و جزا اور رضا و غضب۔ تمہ رات ان سیاق و سباق میں اپنے معنی سمجھتے ہیں۔

صوفی کا مشاہدہ الاعمین یہ معنی نہیں رہتا۔ متقید و ممد و فنا ہو کر الاعمین و الامد و میں جذب ہو

گیا۔

In the higher Sufism of Islam unitive experience is not the finite ego effacing its own identity by some sort of absorption into the Infinite Ego: it is rather the Infinite passing into the loving embrace of the finite.³⁵

اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں اتحاد و تقرب سے یہ مقصود نہیں تھا کہ متناہی خودی لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دے، بلکہ یہ کہ لامتناہی متناہی کے آغوشِ محبت میں آجائے۔^{۳۶}

علامہ کا دیا ہوا تصور بھی اسی متصوفانہ تصور سے قریب ہے کیونکہ اس کے تحت وجود خداوندی خودی کے وجود محدود میں گم ہو جاتا ہے اور وہ اس خودی کے پہلو بہ پہلو الگ وجود رکھنے کے بجائے ایک امکانِ نادمیدہ یا ظہور کے ایک بروزِ نایافتہ امکان کے طور پر باقی رہتا ہے اور اس طرح علم ربانی خودی کے علم میں غائب ہو جاتا ہے۔

علم حق در علم ”خودی“ گم شود۔

انسانی خودی کی حیات بعد الموت

انسانی خودی کی حیات بعد الموت کے سلسلے میں علامہ نے ابن رشد، کانٹ اور نطشے کے دلائل کا حوالہ دیا ہے۔ ابن رشد کے دلائل انہیں اس لیے قابل قبول نظر نہیں آئے کہ وہ اولاً تو قرآن کی اصطلاحات ”نفس“ اور ”روح“ کی غلط تفہیم پر استوار ہیں اور دوم اس لیے کہ مابعد الطبیعیاتی دلائل ایقان پیدا نہیں کر سکتے اور اس نوع کے دلائل کے ذریعے خودی کی بقا یا حیات بعد الموت پر ایمان لانا مشکل ہے۔^{۳۷}

کانٹ کی دلیل سے عدم اطمینان اس لیے ہے کہ ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ فضائل اخلاق اور مسرت کے اتمام و کمال کے لیے لامحدود وقت کیوں درکار ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ ان باہم متبائن تصورات کو ایک وحدت میں کیسے ڈھال دے گا؟

It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take infinite time, and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive

لیکن یہاں جو بات غیر واضح رہ جاتی ہے وہ یہ کہ فضائل اخلاق اور مسرت و سعادت کی تکمیل کے اس عمل کو اتنے لامتناہی زمانے کی ضرورت کیوں

یہاں دشواری یہ ہے کہ علامہ نے نفس انسانی یا خودی کی ماہیت کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے مطابق یہ سراسر ربانی ہے کیونکہ یہ ذات الہی سے صادر ہوئی ہے۔ اس تصور کی روشنی میں فطرت انسانیہ کی ثنویت متصور کرنا مشکل ہے اور اس ثنویت سے جو کشمکش جنم لیتی ہے اس کو قبول کرنا بھی مشکل ہے کہ یہ اپنی اساس میں مبنی بر خیر ہوتے ہوئے بھی گمراہ ہونے کا رجحان واقعی اپنے اندر رکھتی ہے۔ اسی طرح خودی کے تصور میں ایک جبر ذاتی بھی مضمحل ہے جو باطنی جبر کے مترادف ہے اور اختیار کے فقدان سے عبارت ہے لہذا اس کی موجودگی میں کانت کی دلیل قابل قبول نہیں ہوسکتی۔ اگر فاعل اخلاق صاحب اختیار بھی ہے اور یہ آزادی و اختیار جو اس کے محاسن میں سے ہے وہی اس کا عیب بھی ہے جب وہ اس سے دوسرے ابنائے جنس کی مساعی اخلاق میں فساد کا موجب بنتا ہے۔ اس طرح فضائل اخلاق اور مسرت کا اتصال الامجد و دو وقت میں بھی ناقابل تصور معلوم ہو گا۔ وقتیکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس معاملے میں نصرت کرنے کے لیے موجود نہ ہو۔

فضائل اخلاق اور مسرت خلقی طور پر متبائن نہیں ہیں بلکہ مآل کا یہ اپنی اساس میں بیجا ہو جاتے ہیں۔ بالفعال یہ متبائن ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مسرت خارج یا باطن میں قواعد اخلاق کی خلاف ورزی سے حاصل کی جا رہی ہو اور بنا بریں کبھی بھی کا ملا خالص اور بے لوث نہ ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی مدد اور رحمت کے بغیر ہماری نیت اور ارادوں کی تطبیق و تزیین ممکن نہیں اور اس کے بغیر بے لوث و غش مسرت کا حصول متصور نہیں جو ہماری بہترین مساعی اخلاق پر متتب ہوگا۔

نظریے کا نظریہ یہ تکرار ابدی (Eternal Recurrence) اس سے تسلیم نہیں کیا جاتا۔ اور (H) only a more rigid kind of mechanism (یہ ایک نئی میکانیت ہے) کا ثانیہ ہے۔ فوق البشر کے دوبارہ پیدا ہونے کا امیدوار ہے اور اس سے ہماری وہی آرزو یا تمنا پیدا نہیں ہوتی۔ مثالاً اس سے کہ۔

... a view which is nothing more than a Fatalism worse than the one summed up in the word *Qismet*. Such a doctrine, far from loosing up the human organism for the fight of life tends to destroy its action tendencies and relaxes the tension of the ego.⁴¹

یہ نظریہ اس قدر پرستی سے جسی بدتر ہے جس واپس قسمت سے اور کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی وجہ سے لوگوں کو ہمارے رگ و ریشہ میں مصروف حیات سے لیے طاقت اور ہمت پیدا ہو، یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجائات عمل فنا ہو جاتے اور خودی اپنا انتخاب مہینہ ہستی ہے۔

— خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت —

قرآن کی تعلیمات اس ضمن میں پیش کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں کہ:

The Quranic view of the destiny of man is partly ethical, Partly biological: 43

Life offers a scope for ego-activity, and death is the first test of the synthetic activity of the ego. There are no pleasure-giving and pain-giving acts: there are only ego-sustaining and ego dissolving acts. It is the deed that prepares the ego for dissolution, or disciplines him for a future career. The principle of the ego-sustaining deed is respect for the ego in myself as well as in others. Personal immortality, then is not ours as of right: it is to be achieved by personal efforts. 45

قرآن مجید نے تقدیر انسانی کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی۔ ۴۳

گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لالچتہا مواقع میسر آئے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے اپنے اعمال و افعال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ اعمال کا نتیجہ نہ تو لطف ہے نہ درد۔ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے یا اس کی بلاکت اور تباہی کا سامنا پیدا کرتے ہیں۔ لہذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے عمل پر موقوف ہے اور اس لیے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اسی اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں۔ لہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا دار و مدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے۔ ۴۶

یہ تصور حیات بعد الموت کی حیاتیاتی پس منظر یا حیاتیاتی حوالے سے توجیہ پیش کرتا ہے کیونکہ اس کی اخلاقی جہت اس کی حیاتیاتی جہت کی تابع ہے۔ حیاتیاتی کا عنوان قائم کرنے کا مطلب ہی یہ ہوگا کہ برزخ، حشر اجساد، جنت و جہنم کی حیاتیاتی تعبیر ممکن ہے اور یہ واقعاتی ہیں نہ کہ مشروط بہ فضائل اخلاق و اقدار۔

The state of Barzakh, therefore, does not seem to be merely a passive state of expectation: it is a state in which the ego catches a glimpse

برزخ بھی انتظار اور توقف کی کوئی انفعالی حالت نہیں۔ بلکہ خودی کا وہ عالم جس میں اسے حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آتی ہے اور

— خطبات اقبال نئے تناظر میں ۱۰۸ —

of fresh aspects of Reality, and prepares himself for adjustment to these aspects. It must be a state of great psychic unhingement, especially in the case of full-grown egos who have naturally developed fixed modes of operation on a specific spatio-temporal order, and — may mean dissolution to less fortunate ones. However, the ego must continue to struggle until he is able to gather himself up, and win his resurrection. The resurrection, therefore, is not an external event. It is the consummation of a life-process within the ego.⁴⁷

Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Quran are visual representations of an inner fact, i.e. character.⁴⁸

Heaven is the joy of triumph over the state of disintegration.⁴⁹

Hell, therefore, as conceived by the Quran, is not a pit of everlasting torture inflicted by a revengeful God; it is a corrective experience which may make a hardened ego

جن سے تطابق و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذاتی نشوونما کے انتہائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی خودی زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرز عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندر میں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بد قسمت انسان اپنی بستی کھو بیٹھیں۔ خودی کو بہر حال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے دراصل بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے۔⁴⁷

جنت و روضہ اس کے احوال ہیں۔ مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں ہیں۔ پناہیچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے متصوّر، جمی نہیں ہے۔ داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندرونی احوال یا تشہیر اس کی آنکھوں میں چر جائے۔⁴⁸

بہشت کا مطلب ہے فنا اور بلاست کی قوموں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔⁴⁹

جہنم جمی وئی انسانا یہ انہیں جنت کی منتظر خدا کے اس لیے تیار کر رہا ہے۔ نہ ہمارے ہمیشہ ان میں رہتا۔ عذاب نہیں۔ وہ درحقیقت تائب کا ایک عمل ہے

— خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت —

once more sensitive to the living
breeze of Divine Grace.⁵³

تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے، وہ پھر
رحمت خداوندی کی نسیم جان فزا کا اثر قبول کر
سکے۔ ۵۴

اسلامی تعلیمات میں خودی کے تین درجے یا مراتب ہیں۔ عالم مادی میں دارالعمل کا
مرتبہ۔ برزخ، جو حشر اور موت کے درمیان کا وقفہ ہے اور اس دارالانتظار کے بارے میں علم تفصیلی
میسر نہیں اور پھر دارالجزاء۔ اخلاقی شعور کا تقاضا ہے کہ انسان اس تیسرے مرتبہ وجود میں اپنے
تشخص ذاتی کے ادراک کے ساتھ محسوس ہو یعنی اسے یہ شعور ہو کہ وہ وہی فرد ہے جو اپنے مادی وجود
کے ساتھ عالم دنیا میں تھا تاکہ اس کے اعمال کی جزا و سزا کا جواز درست ہو سکے۔

منکرین خدا اپنے آپ کو دھوکہ دیتے کہ عالم عقبی میں کچھ نہیں ہوگا۔ حشر و نشر فریب ہے اور
جزا و سزا واہمہ۔ انہیں آخرت میں کسی خیر کی توقع نہیں، قرآن ان کے سامنے پیدائش، نمو اور تولید
کی مثالیں رکھتا ہے۔

جو تصور ہم نے صفحات ماسبق میں بیان کرنے کی کوشش کی اس میں حیات بعد الموت کے
تصور کی مذہبی اور اخلاقی معنویت کو سامعین کی رعایت سے کھلے لفظوں میں بیان نہیں کیا گیا بلکہ
اسے قریب الفہم حیاتیاتی نظریات کے ذریعے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس طرح برزخ کا تصور
بھی Struggle for existence and natural selection کے حیاتیاتی تصورات کے توسط سے
قابل فہم بنانے کی کوشش کی گئی ہے اور حشر اجساد کو consumption of the process of life کے
تصور کے وسیع سے۔

جنت جہنم کو اس بیان میں جو احوال سے تعبیر کیا گیا ہے اور مقامات قرار نہیں دیا گیا تو ہمارا
اندازہ ہے کہ یہاں ترجمے کی نارسائی کا دخل ہے۔ States کے لفظ کا ترجمہ ”احوال“ کے بجائے
سیاق و سباق کی رعایت سے مراتب (وجود) ہونا چاہیے بایں معنی کہ جنت و جہنم ہمارے زمان و
مکان کے اسیر مرتبہ وجود کی ”جگہیں“ نہیں ہیں بلکہ مختلف مرتبہ وجود کے حقائق ہیں۔

چوتھا خطبہ

حواشی

- (۱) تشکیل جدید البیات اسلامیہ، (انگریزی) اقبال اکادمی پاکستان، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۶۰۔
قرآن مجید۔ ۲۰۱۲، ۲۰۳۰، ۲۰۳۵، ۲۰۶۱، ۲۰۶۲، ۲۰۶۳۔
- (۲) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۷۷۔
- (۳) ایضاً۔ ص ۷۸۔
- (۴) تشکیل جدید البیات اسلامیہ، اردو ترجمہ، از سید نذیر نیازی، بزمِ قبا، لاہور، ۱۹۸۳، ص ۱۳۶۔
- (۵) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۷۹۔
- (۶) تشکیل جدید (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۳۸۔
- (۷) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۷۹۔
- (۸) تشکیل جدید (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۳۹۔
- (۹) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۸۰۔
- (۱۰) تشکیل جدید (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۵۰۔
- (۱۱) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۸۰۔
- (۱۲) تشکیل جدید (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۵۰۔
- (۱۳) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۸۱۔
- (۱۴) ایضاً۔ ص ۸۱۔
- (۱۵) تشکیل جدید (اردو) بحوالہ بالا، ص ۱۵۳۔
- (۱۶) تشکیل (انگریزی) بحوالہ بالا، ص ۸۱۔

- (۱۷) تشکیل جدید . . . (اردو) محولہ بالا، ص ۱۵۳۔
- (۱۸) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۲۔
- (۱۹) تشکیل جدید . . . (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۲۔
- (۲۰) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۲۔
- (۲۱) تشکیل جدید . . . (اردو) محولہ بالا، ص ۱۵۳۔
- (۲۲) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۲-۳۔
- (۲۳) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۶-۱۵۵۔
- (۲۴) قرآن مجید - ۱۴-۱۲-۲۳۔
- (۲۵) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۵-۸۳۔
- (۲۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۶۰۔
- (۲۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۵، نیز قرآن مجید - ۳: ۵۷۔
- (۲۸) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۶۱۔
- (۲۹) یہ روانی Psychie وہ چیز ہے جسے دوسری اصطلاح میں ”ظہور لطیف“ کہا جاتا ہے اور جو عالم مادی اور اقلیم روحانی کے درمیان واقع ہے اور ہر دو اقلیم کی شرائط وجود سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے
Huston Smith, *Forgotten Truth*, Suhail Academy, Lahore, p.38 & 74-
نیز ”کونیات اور جدید نفسیات“ مشمولہ روایت، شماره اول، ۱۹۸۶ء، طبع مکرر، لاہور، ص ۳۹۱۔
- (۳۰) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۵۔
- (۳۱) ایضاً - ص ۸۶۔
- (۳۲) ایضاً۔
- (۳۳) ایضاً - ص ۸۷-۸۶۔
- (۳۴) تشکیل جدید . . . (اردو) محولہ بالا، ص ۱۶۳۔
- (۳۵) تشکیل . . . (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۸؛ نیز ر۔ ک *Secrets of the Self* ترجمہ اسرار خودی از نکلسن، شیخ اشرف، ۱۹۶۳ء، XIX۔

— خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت —

- (۳۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۶۶۔
- (۳۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۸۹۔
- (۳۸) ایضاً۔ ص ۹۰۔
- (۳۹) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۷۱۔
- (۴۰) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۲۔
- (۴۱) ایضاً۔
- (۴۲) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۷۵۔
- (۴۳) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۲۔
- (۴۴) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۵۵۔
- (۴۵) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۵۔
- (۴۶) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۰۔
- (۴۷) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۶۔
- (۴۸) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۱۔
- (۴۹) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۸۔
- (۵۰) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۵۔
- (۵۱) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۸۔
- (۵۲) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۵۔
- (۵۳) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۸۔
- (۵۴) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۸۶۔

•

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

Muhammad of Arabia ascended the highest Heaven and returned. I swear by God if I had reached that point, I should never have returned¹

محمد مصطفیٰ درقاب قوسین اودنی رفت و باز
گردید۔ واللہ ما باز نگردیم^۱

شیخ عبدالقدوس گنڈھی سے منسوب ان الفاظ میں شعور نبوت اور شعور ولایت کے مابین موجود نفسیاتی فرق کا شدید احساس جلوہ گر ہے۔

یہاں اسے جس نکتے کی وضاحت کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ غور طلب ہے۔ عبارت کا مندرجہ بالا یہ ہے کہ ان دو قسموں کے شعور میں اساسی فرق تو کوئی نہیں ہے بلکہ یہ نوعیت میں ایک الایت شدت Intensity میں متفاوت ہیں۔ نبی اور ولی دونوں ہی علم کے متلاشی ہیں۔ ولی کے لیے اس کا تجربہ، مشاہدہ (واردات اتحاد) کا حتمی چیز ہے اور مقصود بالذات ہے بہد نبی اپنے مشاہدے کی قدر و قیمت کا امتحان کرتا ہے اور اس کو دنیا کے شوس حقائق پر آزمائش دیتا ہے۔

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of re-functing or re-fashioning the forces of collective life. In his personality the collective life sinks into his own infinite depth, only to spring up again, with fresh vigour, to destroy the old, and to disclose the new directions of life.¹

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی کیا کرے۔ نوآئیں کے وسائل ہموں دتی ہیں جو دیات اجتماعی کی صورت میں۔ کو یا انبیاء کی ذات میں زندگی کا تقاضا ہے۔ اپنے ایمان ہی اہمات میں اوب جاتا ہے تو اس لیے۔ پھر ایک تازہ

— خطبات اقبال نے تناظر میں — ۱۱۵ —

یہاں مسئلہ یہ درپیش ہوتا ہے کہ اس استدلال کے منطقی نتیجے میں ولایت اور نبوت کا فرق اپنی اساس میں باقی نہیں رہتا۔ دین کا نقطہ کمال نبوت ہے اور تصوف کا نقطہ عروج ولایت ہے۔ نبوت وہ وہی شرف و کمال ہے جو اللہ کی عطا سے انسان کو حاصل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں انسانوں کو ہدایت کے لیے پیام ربانی ملتا ہے۔ دوسری طرف ولایت وہ درجہ روحانی ہے جس میں متصوف تقرب الی اللہ کا تحقق حاصل کرتا ہے۔ یہ اکتسابی ہے اور مجاہد اور تقویٰ سے اللہ کی عنایت کے سہارے حاصل ہوتا ہے۔ ان میں اساسی فرق ہے۔

ولایت کے حقائق و معارف کو درجہ یقین لازماً حاصل نہیں ہوتا۔ ان میں غلطی کا امکان ہے جبکہ وحی کے لائے ہوئے حقائق نبوت ہر شک سے بالاتر ہیں۔ یہ حق الیقین کے مرتبے کی چیز ہیں۔ مزید برآں ولی کے مشاہدات موضوعی احوال سے عبارت ہیں جبکہ نبی کو دیا جانے والا علم معروضی اور کائناتی نوعیت کا ہوتا ہے۔

نیز نبی کو بھیجی جانے والی ہدایت کا مہنی بروحی پیغام ہر کس و ناکس کے لیے واجب الادعان ہوتا ہے ولی کا الہام اور اس کے مضمرات کبھی دوسرے کے لیے حجت نہیں ہوتے بلکہ خود صاحب الہام کے لیے بھی حجت نہیں ہوتے جب تک ان کی تصدیق وحی سے آنے والے پیام خداوندی سے نہ ہو جائے۔

مسئلہ یوں اٹھتا ہے کہ نبوت کو اختیاریت کی کسوٹی پر پرکھنا ایک مناسب بات ہوگی یا نہیں؟ فلسفیانہ اعتبار سے ہی نہیں بلکہ

Another way of judging the value of a prophet's religious experience, therefore, would be to examine the type of manhood that he has created, and the cultural world that has sprung out of the spirit of his message.⁶

لہذا انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے، علیٰ ہذا یہ کہ تہذیب و تمدن کی وہ کیا دنیا تھی جس کا ظہور ان کی دعوت سے ہوا۔

اسلامی ثقافت کی اس روح کی ماہیت بیان کرنے کے لیے جو پیغمبر اسلام کی دعوت سے وجود میں آئی علامہ نے اسلام کے بعض مرکزی تصورات پر غور کرنے پر توجہ دلائی ہے۔

تصویر ختم نبوت

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا:

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life. In his personality the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again, with fresh vigour to destroy the old, and to disclose the new directions of life.⁸

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی، یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت میں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا مٹنا ہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔⁹

اس عبارت میں نبی اور نبوت کے تصور کی تفہیم کے لیے اس کو نابغہ کی تشبیہ سے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس لیے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ بظاہر یہ تصور خدا سے منقطع مکتا ہے اور سابق مکتا یا تخلیقی فنکار سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتا ہے اور اسے خدا کے حوالے سے بغیر بھی کائنات سے یہ استعمال کرنا ممکن ہے۔ یہ دشواری اس لیے پیدا ہوتی ہے کہ علامہ جن لوگوں سے خطاب کرتے تھے ان کی ذہنی افتاد اور علمی پس منظر میں قریب ترین تشبیہ یہی نظر آتی تو یہ ہوسکتی تھی جس سے انہیں نبوت کے بارے میں پتہ ذہنی اور عقلی تصور قائم کرنے میں مدد ملتی۔ نتیجتاً قرآنی اصطلاح میں، نتیجے تو یہ انداز مسائل پیدا کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کے مطابق نبی و بشر ہے جس پر ناس عنایت رہا ہے اور اللہ کا پیغام فرشتے کے وسیعے (یا دیگر ذرائع) سے نوع انسان کی ہدایت کے لیے دیا جاتا ہے۔

— In a sense in which the word *wahy* (revelation) is used in the Qur'an — shows that the Qur'an regards it as a universal property of life, though its nature and character are different at different stages of the evolution of life. The plant grows

قرآن مجید کے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی نامہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ اور یہی بات ہے۔ جو ان جوں ان کے نثر مختلف مراحل سے ہوتی ہیں جیسے کہ جیسے جیسے، و ارتقاء، نشوونما، حاصل ہوتی

ing freely in space, the animal developing a new organ to suit a new environment, and a human being receiving light from the inner depths of life, are all cases of inspiration varying in character according to the needs of the recipient, or the needs of the species to which the recipient belongs.¹⁰

ہے ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ یہ کسی پودے کا زمین کی پہنائیوں میں آزادانہ سر نکالنا، یا کسی حیوان میں ایک نئے ماحول کے مطابق کسی نئے عضو کا نشوونما، یا انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا، یا جس نوع میں اس کا شمار ہوتا تھا اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔^{۱۱}

اس عبارت سے پہلا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم یہ لیا جاسکتا ہے کہ وحی فوق الطبعی اور عالم غیب کی چیز نہیں ہے بلکہ ایک کاملاً طبعی مظہر ہے۔ قرآن میں وحی کے بارے میں جو آیات ہیں انہیں ذیل میں درج کیا جا رہا ہے تاکہ ایک عمومی تصور قائم کیا جاسکے۔

بیان ربك اوحى نھا۔^{۱۲} و اوحى فى كل سماء امرھا۔^{۱۳} و اوحى ربك النبی النحل^{۱۴} اذ یوحى ربك النبی^{۱۵} و اوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعیہ^{۱۶} و اذ اوحیت الی الحوارین^{۱۷} و ما کان لبشر ان ینزل الیہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء۔^{۱۸}

ان نصوص سے یہ عمومی تصور قائم ہوتا ہے کہ وحی ایک معروضی حقیقت ہے جو انسان اور ایک فوق الطبعی ماوراء، الہ شخص کے درمیان رابطے سے عبارت ہے۔ وحی کا لفظ دو طرح کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (۱) ایک وصف حیات جو ذی حیات موجودات میں خلقی طور پر موجود ہے جسے شہد کی مکھی پر وحی کی آیت میں مذکور کیا گیا۔ (۲) ایک اصطلاح شرعی جو شعور مذہبی کا لازمہ ہے اور معروضی حقیقت کے طور پر مذہب کے امر واقعہ ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ سابقہ صفحات میں بیان کردہ تصور وحی کا اس تصور سے منطبق ہونا مشکل نظر آتا ہے۔ بلکہ شاید یہ کہنا زیادہ قرین قیاس ہے کہ وحی کے لفظ کے اول الذکر معنی کا اطلاق انسانوں کی جانب کی جانے والی وحی پر بھی کیا گیا ہے۔

مزید بر آں وحی کے اس حیاتیاتی رُروانی ارتقائی درجات کے نقطہ عروج کے بارے میں یہ بیان ملتا ہے کہ:

The birth of Islam, as I hope be able presently to prove to your satisfaction, is the birth of inductive intellect. In Islam prophecy reaches its perfection in discovering the need of its own abolition.¹⁹

... that, in order to achieve full self-consciousness, man must finally be thrown back on his own resources.²¹

The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.²³

ختم نبوت کے تصور کو وہ پہنچوں سے بیان کیا جاسکتا تھا۔ ایسا اس کے معنی اور ارتقائی پہلو سے جو انسانی معاشرے میں نبوت کی ضرورت اور اس کے تاریخی حوالے سے وضاحت کرے اور دوسرے اس کی بنیاد و اساس یعنی وحی کی ماہیت کے حوالے سے جو اس خاتمیت و حیاتیت کی روحانی عناصر کے نقطہ تکمیل کے ازلے سے طور پر بیان کرے۔ علامہ نے اپنے مضمین کی حیاتیت سے وہ سادگی اختیار کیا ہے۔ قرآن جب منصب نبوت کا تذکرہ کرتا ہے تو اسے تعلیم دینے اور حکمت آموزی کے الفاظ سے واضح کرتا ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝

آیتیں اور سکھائے ان کو کتاب اور تہ کی باتیں اور پاک کرے ان کو ۲۶

اس طرح خاتمیت کا مطلب یہ ہوا کہ وحی محمدی آخری وحی ہے اور آپ ﷺ آخری نبی ہیں۔ یہ دونوں نکات تاریخی واقعات ہیں اور آج تک نتیجہ خیز بھی ہیں اور تزکیہ نفوس کی ضمانت بھی۔ تازہ وحی کی ضرورت تب ہو اگر انسانی زندگی کے بنیادی مسائل پر خالص اور واضح ہدایات مفقود ہو جائیں یا نبی کی ذات لوگوں کے لیے ایمان آفرین نہ رہے۔ اگر اس خاتمیت کو عقل کے ارتقائی عمل کے ایک مفروضہ درجہ کمال سے مشروط کر دیا جائے تو ایک علمی اشکال پیدا ہو جائے گا کہ اگر تاریخ انسانی میں پہلے کسی مرحلے پر کسی نقطہ تاریخ پر عقل استقرائی کا کوئی مظہر مل جائے تو یہ مقدمہ منہدم ہو جائے گا اور اگر یہ بات مسلم رہے کہ اسلام سے قبل عقل استقرائی کا کوئی مظہر موجود نہیں تھا تو یہ ما قبل اسلام کے انسان، (جن میں انبیاء و اولیاء و حکماء) بھی شامل ہیں سے ایک عیب منسوب کرنا ہوگا۔ دونوں شقیں قبول کرنا مشکل ہے اور اس میں انطباق صرف ایک ارتقائی نظریہ تقدم کے سہارے ہو سکتا ہے اور علامہ نے اسی راہ کو اپنایا ہے۔ تاہم یہ راہ بھی خطرات سے خالی نہیں۔ اگر نظریہ فرضیہ ارتقاء ہی کسی وجہ سے مشکوک یا باطل ہو جائے تو سارا مقدمہ پھر معرض تشکیک میں پڑ جائے گا۔

اوپر ہم نے دیکھا کہ تصور خاتمیت اس بات کو مستلزم ہے کہ اب کوئی بھی شخص اپنے الہام کو دوسروں پر حجت اور واجب التعمیل قرار نہیں دے سکتا بلکہ اپنے لیے بھی اس وقت تک قابل عمل نہیں بتا سکتا جب تک اس کی سند شریعت محمدی سے نمل جائے۔ مذہبی واردات کی کوئی شکل بھی کسی صوفی کو شریعت محمدی کی پابندی سے آزاد نہیں کر سکتی۔

اگر ہم یہ کہیں کہ:

The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact.²⁷

یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیات انسانی اب واردات باطن سے، جو باعتبار نوعیت انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔^{۲۸}

نیز یہ کہ:

Mystic experience, then, however unusual and abnormal, must now be regarded by a Muslim as a perfectly natural experience, open to critical scrutiny like other aspects of human experience. This is clear from the Prophet's own attitude towards Ibn Sayyad's psychic experiences.²⁹

مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی وہ اس کا بین ثبوت ہے۔

تو پھر اس دشواری سے کیسے بچنا ممکن ہوگا کہ اُردو دنوں وارداتیں نوعیت اور کیفیت میں یکساں وہم جنس ہیں تو تنقیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا؟ اس کا حل تو بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ انبیاء کی وحی اور صوفیاء کی واردات باطن میں نوعی فرق مانا جائے تاکہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کئے جاسکیں۔ نیز یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبعی تجربات یا مظاہرہ ایب ممکن چیز ہیں مگر ان سے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اتنی درجہ وجود کے مظاہرہ کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اقلیم روحانی سے تعلق کی ضمانت میسر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور خدا کے ہم کلام ہے۔ ابن خلدون نے مشاہدات صوفیہ و ذرائع علم میں سے بیان کیا ہے۔ اسے درست تعبیر کرتے ہوئے ایب شرط عائد کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ یہ مشاہدات ذرائع علم میں وحی محمدی کے دائرے کے اندر اور اس کے تابع رہتے ہوئے۔ اس لیے شرط عائد نہ ہو اور نوعیت کا فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر تنقید و رتبے کی ضرورت ماقول ہو جائے گی اور شریعت محمدیہ بھی انسانی تجربات کے ذیل میں آئی تجربات بن جائے گی جس کے ذوقوں کا فرق قائل اقلتہ الی وحی حاصل ہوگا اور ماوراء الطبعی جہت سے اسے ثبوت محمدیہ اور اتم ثبوت ہے۔ اس لیے قائل قدرو قیوت لی منزور بنیاء پر تسلیم کے لیے پیش ہوں۔

ختم نبوت کے لازم ہونے کے لیے دیگر شواہد بھی علامہ نے پیش کئے ہیں۔

The abolition of priesthood and hereditary kingship in Islam, the constant appeal to reason and experience in the Qur'an and the emphasis that it lays on Nature and History as sources of human knowledge, are all different aspects of the same idea of finality.³²

یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائیت کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصور خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔^{۳۳}

اختتام پیشوائیت کو دلیل ختم نبوت کے طور پر استعمال کرنا ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اول اس لیے کہ نبوت خدا اور بندے کا تعلق ہے اور اس میں واسطے ہونا غیر فطری ہے۔ اسلام نے ماہیت اشیاء میں موجود ایک فطری عنصر کو بحال کیا ہے۔ دوم یہ کہ یہ براہ راست تعلق تاریخ میں پہلے بھی موجود ہے اور زیادہ پرانے زمانے میں زیادہ عام اور وافر معلوم ہوتا ہے۔ تاریخ آدم کے اولین سنہری ادوار میں ہر انسان کو یہ براہ راست ربط حاصل تھا۔ بعض تمدن اور ادیان اپنے زوال کے دور میں کل جگ کے زمانے میں اس اہم عنصر سے محروم ہو گئے۔ اسلام نے اسے بحال کیا جیسے اس نے دین ابراہیمی اور دین آدم کے دیگر اساسی اور روپوش عناصر کو دوبارہ نتھار کر پیش کیا۔ بنا بریں اگر پیشوائیت کا ادارہ کسی پرانے عہد میں منقود پایا جائے تو یہ نکتہ ختم نبوت کی دلیل بننے کی صلاحیت کھو بیٹھے گا۔

موروثی شہنشاہیت کو رد کرنے کا نکتہ بھی ختم نبوت کی دلیل نہیں بن سکتا کیونکہ تاریخ میں اسے بھی اس سے پہلے بکثرت دیکھا گیا ہے۔ زمین پر اللہ کی حاکمیت کی نمائندگی اور اس کی نیابت کا حق وراثت نہیں بلکہ اللہ کے مقرر کردہ معیار پر پورا اترنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ اصول تاریخ میں پہلے بھی مثالیہ رہا ہے اور عمل میں بھی واقع ہوا ہے۔ اس کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں صرف یہ ملحوظ رہے کہ حکومت کو وراثت سے مشروط کسی بھی دین اور تمدن نے تسلیم نہیں کیا۔ البتہ موروثی شہنشاہیت کو یکے ازامکانات کے طور پر قبول کیا ہے یا پھر مظاہر زوال میں اس نے غلبہ کر لیا ہے۔ خود اسلام کی تاریخ میں جو ایک طویل سلسلہ ملوکیت^{۳۴} نظر آتا ہے وہ اسی امکان کا وقوع در تاریخ

ہے۔ اسے رد کرنے سے ہمیں اپنی تاریخ کو رد کرنا ہوگا اور اس سے ان گنت مسائل پیدا ہو جائیں گے۔ موروثی شہنشاہیت کو اگر ختم نبوت کا نقیض مان لیا جائے تو اسلام کے دور ملکیت کو ختم نبوت کے خلاف بغاوت قرار دینا پڑے گا جبکہ ان دونوں کا کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔

اسی طرح تجربے، مشاہدے اور عقل جزئی یا خرد انسانی کا قرآن میں بار بار تذکرہ دو مفاہیم میں پیش ہو سکتا ہے۔ یا تو اس مفہوم میں کہ انسان اپنے تجربے اور عقل استدلالی کی ترقی کے نتیجے میں اپنی کوششوں کے سہارے اس قابل ہو گیا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر حقیقت مطلقہ کی ماہیت کو جان سکتا ہے۔ یا پھر اس کا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ تجربہ اور عقل استدلالی دونوں جائز راستے ہیں جن سے انسان معرفت کی جانب کسی نہ کسی حد تک سفر کرتا ہے اور اپنی افتاد صبیح کے مطابق ان کے وسیلے سے بھی توحید خداوندی کے مرکزے تک رسائی ہو سکتی ہے نیز اسلام کے علمی ماحول میں یہ بھی شریعت کے اندر رہتے ہوئے اور توحید باری کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصول علم کے مشروع ٹر محمد و ذرائع ہیں۔^{۵۵} ہماری رائے میں علامہ کی مراد موخر الذکر مفہوم سے ہے اور مفسود بیان یہ ہے کہ مسلمان اس نظر سے ان ذرائع کو دیکھیں اور ان سے غفلت نہ کریں بنا بریں اس نکتے کو ختم نبوت کی دلیل بنانا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ عام طبعی یا مظاہر طبعی اور تاریخ پر توجہ والے قرآن کا مفسود انسان کے شعور مذہبی کو بیدار اور چوکس کرنا ہے اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلانا ہے کہ قرآن سائنسی اور روحانی دونوں علوم کا ماخذ ہے۔ اسی طرح عام طبعی (جسے قرآن ٹلمونئی بھی کہا گیا ہے) بھی ہر دو علوم کا ماخذ ہے۔ پرانے ادیان میں بھی ان کو یہ حیثیت دی گئی ہے اور ان کی حقیقت کے مظاہر جان کر ان کے مطالعے کی ترغیب اور ان سے خالق کائنات پر استدلال کے ذریعے شواہد ملتے ہیں۔

علامہ ان سب نکات کو ختم نبوت کے دلائل کے طور پر اس لیے پیش کر رہے ہیں۔ مانتے ہیں اس اسلوب استدلال اور ان علوم کی احتیاجات کے طور پر اور ان حقائق دین کی یہ توجہ زیادہ قریب الفہم محسوس ہوئی۔ یہ اساتذہ فرقہ پرستوں میں رہنے تو ان دلائل میں عام صاحب ایمان مسلمانوں کو جو ایل اجنبیت محسوس ہوتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے اور ان کے تخیل و تامل میں دیکھنے اور رکھنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

علامہ نے ان مغربی مفکرین کی تردید کی ہے جن کی تحریروں میں اسلامی ثقافت کی بنیاد کو یونانی فکر سے مستعار بتایا گیا ہے کیونکہ اس طرز فکر سے اسلامی تہذیب کی قدر و قیمت اور اہمیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ علامہ کے بیان کے مطابق یونانی تہذیب کی روح عقلیت پرستی سے عبارت تھی جبکہ اسلامی تہذیب کی روح اختباری اور سائنسی تھی۔ ان دونوں میں تخالف کی نسبت تھی۔ علامہ نے اختباریت کے اس رویے کے ثبوت کے طور پر یہ بھی بیان کیا ہے کہ نظام نے ارباب کو حصول علم کے اصول کے طور پر پیش کیا، غزالی نے اسے وسعت دی اور دے کارت کی فکر کی راہ ہموار کی^{۲۶} ابوالحسن اشعری نے یونانی منطق پر تنقید کی، ابن تیمیہ نے الرد علی المنطقیین کے ذیل میں استقراء کو واحد قابل اعتماد طرز استدلال قرار دیا، ابن مسکویہ نے دنیا کو پہلی بار نظریہ ارتقاء سے روشناس کروایا اور ابن خلدون نے کائنات کا حرکی تصور پیش کیا اور تاریخ کو ایک سائنٹیفک علم بنا دیا۔ اسی طرح عراقی نے اسلام کی اس روح اختباریت کے زیر اثر مکان Space کے بارے میں تعدد انواع کا نظریہ قائم کیا۔ یہی رجحانات اور یہی اختباریت کی روح مغرب کے Scientific Method کے ماخذ ہیں۔ مندرجہ بالا مثالوں اور دیگر تفصیلات کا موازنہ مغرب میں پیدا ہونے والے رویوں اور ان کی سائنسی فتوحات سے کرتے ہوئے علامہ ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ یہ رویہ اسلام کا اختصاصی رویہ ہے اور اسی کی دین ہے کہ مغرب نے اسے آگے بڑھا کر اتنی علمی ترقی کی۔ اس طرح یہ ترقی اسلام کی مرہون منت ہے۔ یونانی طرز تفکر کے خلاف اسلام نے بغاوت کی اور یہی بغاوت مغرب جدید نے ورثے میں پائی۔ اس ضمن میں علامہ سپنگلر کے نظریات کا بھی رد کرتے ہیں جو مغرب کے ضد یونانی رویے کو اس کی اپنی دریافت قرار دیتا ہے اور اسلامی اثرات تسلیم کرنے پر تیار نہیں۔ یہی نہیں علامہ کی تنقید کے مطابق سپنگلر نے اسلام کے بارے میں چلتے ہوئے خیالات اور غیر مستند باتوں پر انحصار کر کے نظریہ سازی کر ڈالی اور اس طرح اپنے افکار کی عمارت ایک کمزور بنیاد پر تعمیر کی۔

اس استدلال کے بنیادی مقدمات میں دو چیزیں ثبوت طلب ہیں اور جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں ان مقدمات کو سامعین کی رعایت اور مصلحت تفہیم کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔ قرآن مجید تاریخ اور عالم طبیعی پر بار بار توجہ دلاتا ہے اور یہ رویہ اختباریت کے قریب بھی کہا جاسکتا ہے تاہم

اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علم کے حصول کے بارے میں قرآن کا رویہ صرف اور صرف اختباری ہی ہے کیونکہ اس کا مقتضی یہ ہوگا کہ داخلی اور خارجی تجربے میں آنے والی اشیاء کا حاصل جمع ہی کل حقیقت ہے یا انہی کا مجموعہ پوری حقیقت سے عبارت ہے۔ یہ تسلیم کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ اس کا منطقی استدلال قرآن کے صاف صاف خلاف جاتا ہے۔ قرآن کی اختباریت بس اسی قدر معلوم ہوتی ہے کہ وہ اشیائے محسوس و مدرک کے حقیقی ہونے سے انکار نہیں کرتا۔ اسلام کا رویہ اس معاملے میں توحیدی آدرش ہے اور کوئی آدرش رو یہ بھی اختباریت کو اپنے درجے میں حقیقت نہ ماننے کا ارتکاب نہیں کر سکتا اور چونکہ خارجی دنیا کی حقیقت کا اثبات اور معنویت اس میں دلچسپی کو جنم دیتا ہے لہذا مختلف علوم طبیعی کی ترقی ہوتی ہے۔

علامہ کے سامعین ایک خیال میں رہے بے لوگ تھے۔ خیال یہ تھا کہ جدید سائنس علم کے ایک خاص طریق کار سے پیدا ہوتی ہے۔ اس طریق کار کو سائنسی طریق کار بہ معنی استقراء کہتے ہیں جاتا ہے۔ یہ خیال کہ عالم طبیعی کی صرف ایک ہی طرح کی سائنس ممکن ہے اور یہ سائنسی علم اس طریقے سے ہی حاصل ہوتا ہے جسے Scientific Method کہتے ہیں ایسا خیال ہے جس نے قدیم علوم اور خصوصاً اسلامی سائنس پر نظر کرنے کے لیے ہمارے زاویے نگاہ و شدت سے متاثر کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اہل علم کے حلقوں میں یہ رجحان عام ہو گیا کہ پرانے لوگوں میں اور ان کے علوم میں جس حد تک اس طریق کار کا عمل دخل اور اطلاق ہے کا اسی حد تک ان کو Scientific کہنا چاہیے جائے گا اور اسی قدر علمی سائنسی طور پر خلاق سمجھا جائے گا۔ اس پیونے سے ناپنے کے ناموں میں خطاب کرتے ہوئے علامہ کے لیے ضروری تھا کہ اس کے مطابق ہی یہ صحابیت ہے۔ ان صحابہ کی علمی اسلامی تہذیب اور علوم سے متعلق نہیں ہے۔ اگر یہ کام انہوں نے ہمارے بیان کردہ ذمہ داری میں کیا ہے اور یہ درست ہے کہ اسلام میں یہ طریق حصول علم بہت وضاحت سے نظر آتا ہے تاہم اس سے یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی تہذیب کی علمی مہذبان صرف اسی طریق و مہذبان میں ہو سکتی ہیں۔ مسلمان سائنسدانوں نے خالص علوم طبیعی میں بھی جو مہذبان علمی اختیار کیا وہ ان میں سے طریق تک محدود نہ تھا۔ ان دشمنوں میں اسلامی سائنس کے تحت ہونے والی مسلسل اور بے تفریقیت نے ثابت کیا ہے۔

there is no single method which is used in that science to the exclusion of other methods. On the contrary, Islamic science has always sought to apply different methods in accordance with the nature of the subject in question and modes of understanding that subject. Muslim scientists, in their cultivation and development of the various sciences, have relied upon every avenue of knowledge open to man, from ratiocination and interpretation of sacred Scriptures to observation and experimentation.³⁹

کہنے کا مطلب یہ کہ کوئی ایک منہاج علم ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں دعویٰ کیا جاسکے کہ یہ مسلمانوں کا امتیازی منہاج ہے۔ مسلمان اہل علم، فلاسفہ اور سائنسدان کئی طریق کار استعمال کرتے رہے ہیں اور جس چیز کو مغرب کے معنی میں Scientific Method کہا جاتا ہے وہ بھی یکے از طریقہ ہائے کار تھا لیکن اسے واحد امتیازی طریق کار قرار دینا مشکل ہے۔ علامہ نے یہ نکتہ جو ابھار کر پیش کیا ہے تو اس کی مصلحت بدیہی ہے۔

یہ بات ماہیت اشیاء کے بھی مطابق نہیں ہے۔ اس کو ایک اور زاویے سے دیکھیے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ:

By what method did Muslim scientists arrive at their original ideas, concepts and theories which were later tested against facts or the rigor of logical analysis? How did Ibn Sina arrive at his impetus theory, or Nasir al-Din-al-Tusi at his new model for planetary motion, or Shihab al-Din-Suhrawardi at his theory of corporeal objects as being degrees of light?⁴⁰

جواب یہ ہے کہ:

Such creativity, whether in the case of Muslim scientists or their modern counterparts, cannot be reduced to any well-defined, step-by-step method, but always involves an intuition, a jump of a creative nature.⁴¹

یہی نہیں، مغرب کے بڑے اہل علم بھی یکتا منہاج تحقیق کے خلاف ہو چکے ہیں اور Pluralistic Methodology کا تصور فروغ پا رہا ہے۔⁴² اس کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں

تاہم اتنا ضرور کہا جانا چاہیے کہ نہ صرف اسلامی تہذیب و علوم کا منہاج علم و تحقیق کسی ایک طریقے تک محدود نہیں رہا اور مسلمان کئی متوازی طریقے برتتے رہے بلکہ مغرب کے علوم کے مقابلے میں ان کا منہاج ایک منفرد حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس کی جڑیں اسلام کے علمیاقتی تناظر میں پیوست ہیں اور یہ تناظر مغرب جدید کے کارتمیسی تناظر سے جدا ہے۔

یہاں مناسب ہوگا کہ امام غزالی سے منسوب کردہ تشلیک کے بارے میں بھی چند باتیں عرض کر دی جائیں۔ مغرب کا علمیاقتی تناظر کارتمیسی ثنویت پر مبنی ہے اور بہت سی مخالفتوں کے باجود سرکاری پالیسی کے طور پر اب بھی مقبول ہے۔ علامہ نے اس نظریہ تشلیک کے پیشرو کے طور پر نظام اور غزالی کے نام پیش کئے ہیں اور اس کو بھی اسلام کے اختباری رویے اور یونانی فکر کے خلاف بغاوت کے آثار میں شمار کیا ہے۔ اس سلسلے میں پہلا نکتہ توشیح سعید صاحب کا تلاش کردہ سامنے رہنا چاہیے کہ علامہ نے جس مصنف^{۳۳} کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے اس نے الصلوات کو احیاء العلوم الدین سے خلط مدط کر دیا ہے۔ دوسری بات یہ پیش نظر رہے کہ غزالی کی تشلیک نظام دے کارت کے نظریے اور ارتبیت سے مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے علمی تناظر میں اتنا زیادہ بعد ہے کہ غزالی و دی کارت کا پیشرو قرار دینا تقریباً ناممکن ہے۔ الصلوات میں ہمیں بھی کوئی بیان یا عبارت ایسی نہیں جو دی کارت کے مندرجہ ذیل فقرے کے معنی ہو۔

It is necessary once in one's life to doubt all things, so far as this is possible. ۳۳

دی کارت کی تشلیک خود ماہیت علم اور نفس علم کے بارے میں ہے جبکہ غزالی زندگی کے ان بچانی امور میں جس چیز کو شک و شکست دیکھتا ہے وہ ان امور علم کے مختلف ذرائع و وسائل ہیں۔ ان کی تشلیک نہ فلسفیانہ ہے نہ ادریت اور انصافیت کی شکار ہے۔ ان کی ثنویت مثبت و عویداروں کے دعویٰ و پختہ کی ہے اس میں منظر کے ساتھ حقائق امور و امور علمیتیں اس طبقے یا اس منہاج علم سے حاصل ہوتی ہیں۔ ان طرح غزالی جی جی مذہبی تشلیک میں ہتکاف نہیں ہوئے۔ ^{۳۴} اسی سلسلے میں الصلوات میں وہ نہیں بتاتے ہیں۔

Form the sciences which I had practiced and the methods which I

had followed in my inquiry into the two kinds of knowledge, revealed and rational, I had already acquired a sure and certain faith in God Most High, in the prophetic mediation of revelation, and in the Last Day. These three fundamentals of our Faith had become deeply rooted in my soul, not because of any specific, precisely formulated proofs, but because of reasons and circumstances and experiences too many to list in detail.⁴⁶

کیا تلاش و تحقیق کے اس عمل کو کسی طرح مغربی فلسفے کی ارتیابیت سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ اصل بحث کی جانب لوٹتے ہوئے ہم ایک اور نکتے کی طرف اشارہ کرنا لازم سمجھتے ہیں۔ جس طرح اسلامی تہذیب کے منہاج علم کے ضمن میں ہم نے کہا کہ اسے کسی ایک طریقے تک محدود کرنا درست معلوم نہیں ہوتا، اسی طرح یونان کے بارے میں یہ دعویٰ بھی جدید تحقیقات پر پورا نہیں اترتا کہ اس کی روح فکر سراسر عقلیت پرستی پر مبنی تھی۔ یونان کے بعض مکاتیب فکر اور بعض ادوار زوال کے بارے میں یہ بیان درست ہے لیکن یونان کے اولین ادوار خصوصاً ان کے دین کے بارے میں جو تحقیقات اور مطالعات سامنے آئے ہیں ان سے یہ پتا چلتا ہے کہ وہاں بھی کئی مناہج علمی مروج تھے اور ایک طریقہ عقلیت پرستی بھی تھا جسے آخری ادوار اور تہذیب یونان کے مٹنے کے عمل میں ایک برتری حاصل ہو گئی تا آنکہ اسی کو یونانی فکر کی شناخت بنا لیا گیا۔ مسلمانوں نے جب دیگر اقوام و ملل کے علوم سے اعتناء کیا تو اپنے توحیدی مشرب کے مطابق رد و قبول کا فیصلہ کیا اس کی نمایاں مثال ہم ابن سینا کے قول کے سلسلے میں دے چکے ہیں۔ اس کے برعکس جب مغرب کی علمی دنیا نے مسلمانوں کے توسط سے یونانی علوم ترجمہ کئے تو زیادہ تر صرف انہی کتب و علوم کو منتخب کیا جو عقلیت پرستی سے معمور تھے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ صدیوں تک اسلامی دنیا سے مغرب کو جو علوم منتقل ہوئے وہ صرف ایک مکتب فکر سے تعلق رکھتے تھے یعنی اسلام کے فلسفی / سائنس دان Philosopher/scientist مکتب فکر سے متعلق شخصیات کے افکار۔ پھر ان افکار کی تفہیم بھی اکثر ناقص تھی یا اصل مدلول و مدعا سے ہٹ چکی تھی۔ نیز جو علوم منتقل ہو رہے تھے وہ اسلام میں علوم کی تلچھٹ سے عبارت تھے یا ثانوی حیثیت کی چیزیں تھیں جبکہ مغرب نے ان کو مرکزی بنا لیا۔ نیز ثانوی علوم اپنے اصل مرکز سے ہٹ کر اور بنیادی تناظر سے ہٹ کر ایک غیر فطری نمو کی طرف

— اسلامی ثقافت کی روح —

بڑھنے لگے۔ جس نے آگے چل کر مغرب کی علمی دنیا کو ایک خاص انداز میں متاثر کیا۔
بنا بریں یہ کہنا چاہیے کہ علوم میں اسلامی تہذیب کا اپنا منہاج و طریق تھا، اس میں استقرائی
طریقہ بھی تھا اور دیگر انداز بھی۔ مغرب نے اسلام سے جزو اسیکھا اور پھر ایک ایسی سمت اختیار کی
جو اسلام ہی کیا، دیگر تمام روایتی تہذیبوں سے الگ تھی۔ مغرب کی اس غلط سمت اور انحراف کو
اسلامی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں۔

— خطبات اقبال کے تامل میں ۱۲۹ —

پانچواں خطبہ

حواشی

- (۱) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (انگریزی)، اقبال اکادمی / ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص۔ ۹۹۔
- (۲) لطائف قدوسی، مرتبہ شیخ رکن الدین، (اطیفہ نمبر ۷۹) میں یہ قول شیخ عبدالقدوس گنٹوہی علیہ الرحمۃ کا بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے بھی یہ قول ان سے منسوب کیا ہے۔ تاہم یہ قول بہت پہلے کے ایک عرب صوفی کے ہاں بھی ملتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمود محمود الغراب۔ شرح کلمات الصوفیہ، دمشق، ۱۹۸۱ء، ص ۱۴۳۔
- (۳) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (اردو)، ترجمہ سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۱۸۸۔
- (۴) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔
- (۵) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۹۰۔
- (۶) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۹۹۔
- (۷) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۹۱-۱۹۰۔
- (۸) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔
- (۹) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۹۱۔
- (۱۰) تشکیل (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۰۰۔
- (۱۱) تشکیل جدید (اردو) محولہ بالا، ص ۱۹۱۔
- (۱۲) قرآن مجید۔ ۹۹:۵۔
- (۱۳) ایضاً۔ ۶۱:۱۲۔
- (۱۴) ایضاً۔ ۶۹-۶۸:۶۸۔

(۳۵) مسلمانوں میں مشائی فکر کے سب سے بڑے نمائندہ ابن سینا کا قول اس ضمن میں بہت فکر انگیز ہے۔ ابن سینا نے الاشارات والتنبیہات میں حقیقی سائنس کی ماہیت پر بحث کی ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ سچی سائنس وہ ہے جو حقیقتِ اشیاء کا علم ان کی الوہی اصل و ماخذ کے حوالے سے تلاش کرے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Brunner, *Science et Realite*, Paris, 1954, p. 13 cf. Osman Bakar, *Tawhid and Science* Kuala Lumpur, 1991, Suhail Academy, p.23.

اسی طرح مثال کے طور پر اخوان الصفا کے رسائل میں جو اسلامی تہذیب میں عقلیت پرستی کے لیے معروف رہے ہیں، ریاضی کے اصولوں سے توحید باری پر استشہاد ملتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اخوان الصفا، رسائل، قاہرہ، ۱۹۲۸، نیز دیکھیے

S.H. Nasr, *Science and Civilization in Islam* Lahore, 1983, P.155-6
An introduction to the Islamic Cosmological Doctrines, Cambridge, MA 1964, London, 1978; *Islamic Science: Reflections on Methodology in the Islamic Sciences* in *Hamdard Islamicus*, 3:3 (1980) pp. 3-13.

یہ ان مکاتیب فکر کی مثالیں ہیں جو عقلیت پرستی سے قریب ترین رویہ رکھتے تھے ورنہ اشراقی، متصوف، کلامی اور متالہین کے مکاتیب فکر تو اور بھی عارفانہ جہات کے حامل تھے۔

(۳۶) علامہ نے احیاء العلوم کے سلسلے میں جس مصنف کا حوالہ دیا ہے وہ نسطی سے منقذ من الضلال کو احیاء سے مخلوط کر بیٹھا تھا۔ احیاء العلوم میں اس بحث کا ذکر نہیں۔ منقذ میں بھی جس نوعیت کے شک کا تذکرہ ہے وہ دیکارت کی ارتیابیت اور مغربی فلسفے کی تشلیک سے بارہ پتھر باہر کی چیز ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

Osman Bakar, "The Place of Doubt in Islamic Epistemology, Ghazzali's Philosophical Experience" in *Tawhid and Science*, op. cit. p.39.

(۳۷) طب کے میدان میں نوبل پرائز یافتہ ایک سائنسدان لکھتا ہے کہ:

Unfortunately, we in England have been brought up to believe that scientific discovery turns upon the use of a method analogous to and of the same logical stature as deduction, namely the method of Induction--- a logically mechanised process of thought which, starting

from simple declarations of fact arising out of the evidence of the senses can lead us with certainty to the truth of general laws. This would be an intellectually disabling belief if anyone actually believed it." See P. Medawar, *Pluto's Republic* (Oxford University Press), 1982, p. 33.

(۳۸) یہ نکتہ کہ اسلامی سائنس کا منہاج جدید مغربی سائنس سے الگ تھا اور اسلامی تہذیب کے اظہار سے پھوٹا تھا، سید حسین نصر نے بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے۔

S. H. Nasr, *Science and Civilization in Islam*, op. cit.; *An Introduction to the Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge, MA: 1964, London, 1978; *Islamic Science: "Reflection on Methodology in the Islamic Science"* in *Hamdard Islamicus*, 3:3 (1980), 3-13

39) Osman Bakar, *Tawhid and Science* op.cit, p.14-15.

40) Ibid, p. 28

41) Ibid.

42) Ibid, p. 15-16.

(۳۳) راک تشریح۔ (انگریزی) ص ۱۸، (نوٹ ۱۰)۔ نیز یہ فلسفہ در ایران، تہذیب و تمدن۔ ج ۱، عربی و فارسی، تہران، ص ۲۸۰۔

44) Descartes, "Principles, pt. 1.1" in *The Philosophical Works of Descartes*, trans. F. S. Haldane and G. R. T. Ross, (New York, 1955)

(۳۵) تفصیل کے لیے راک عثمان بربر، "نور" "مجموعہ پارہ ۱، ص ۳۴۔

46) McCarthy, R.J. *An Annotated Translation of al-Ghazzali's al-Munqidh min al-dalal and other Relevant Works of al-Ghazzali*, Boston, 1980, pp. 90-91

•

الاجتہاد فی الاسلام

اس خطبے کا موضوع ہے وہ اصول جس کی بنیاد پر اسلام میں ترقی اور نشوونما کا تصور کیا جا سکے۔ مسئلہ یہ تھا کہ زندگی کے احوال متغیر ہوتے رہتے ہیں اور نئے سوال پیدا ہوتے رہتے ہیں ان سے نبرد آزما ہونے اور ان کے جوابات اور حل تلاش کرنے کے لیے اسلام میں صلاحیت موجود ہے۔ اس نکتے کو واضح کرنے کے لیے علامہ اسلام کے دو بنیادی اصولوں کے عمل کی جانب توجہ دلاتے ہیں۔ یعنی وحی نبوی اور توحید۔

علامہ کے اپنے الفاظ میں وحی کی ماہیت پتھریوں سے ہے۔

The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation. It is only natural that Islam should have flashed across the consciousness of a simple people unaided by any of the ancient cultures, and occupying a geographical position where three continents meet together.¹

حیات عالم و جدائی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ برائیٹی ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کرے۔ چنانچہ یہ وحی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ پھر یہ بھی ایک طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور ایک سادہ مزاج قوم میں ہوتا ہے جو قدیم تہذیبوں کے اثرات سے طہر پالے اور ایک ایسی زمین پر آجاتی جہاں تین براعظموں میں مل جاتے ہیں۔¹

اس اقتباس میں جو لفظ World Life استعمال کیا گیا ہے اس کے نظائر معنی کی وجہ سے پتھر

— خطبات اقبال کے تافل میں ۱۳۵ —

الجبھن پیدا ہوتی ہے اور بعض حضرات نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ پہلا اشکال یہ ہے کہ یہ اصطلاح ایک الہ شخصی پر ایمان کو مستلزم نہیں ہے۔ اس میں ایک طبعی تصور کی جھلک ملتی ہے جس سے مذہب مظاہر طبعی میں سے ایک چیز معلوم ہونے لگتا ہے اور عام انسانی تجربے کی سطح پر آ کر حیاتیاتی تصورات کے قبیل میں سے محسوس ہونے لگتا ہے۔ پہلے اور پانچویں خطبے کے ضمن میں ہم درج کر چکے ہیں کہ وحی ایک مافوق طبعی مظہر ہے اور علامہ کا شاعری میں یہی موقف ہے۔ یہی ماوراء طبعی تصور ہمیں صحیح بخاریؑ کے اس بیان سے بھی ملتا ہے جو انہوں نے ابتداء وحی کے بارے میں درج کیا ہے۔ اس مرکزی نکتے کی تفصیل کے لیے درج ذیل بیان مددگار ہوگا۔

It was not long after this outward sign of his authority and his mission that he began to experience powerful inward signs, in addition to those of which he had already been conscious. When asked about these he spoke of true "visions" which came to him in his sleep and he said that they were "like the breaking of the light of dawn."⁴ The immediate result of these visions was that solitude became dear to him, and he would go for spiritual retreats to a cave in Mount Hira, not far from the outskirts of Mecca. There was nothing in this that would have struck Quraysh as particularly strange, for retreat had been a traditional practice amongst the descendants of Ishmeal, and in each generation there had been one or two who would withdraw to a solitary place from time to time so that they might have a period that was uncontaminated by the world of men. In accordance with this age-old practice, Muhammad would take with him provisions and consecrate a certain number of nights to the worship of God.⁵ Then he would return to his family, and sometimes on his return he took more provisions and went again to the mountain. During these few years it often happened that after he had left the town and was approaching his hermitage he would hear clearly the words "Peace be on thee, O Messenger of God" and he would turn and look for the speaker but no one was in sight, and it was as if the words had come from a tree or a stone.

Ramadan was the traditional month of retreat, and it was one night towards the end of Ramadan, in his fortieth year when he was alone in the cave, that there came to him an Angel in the form of a man. The Angel said to him, "Recite!" and he said, "I am not a

reciter" whereupon as he himself told it, "the Angel took me and whelmed me in his embrace until he had reached the limit of mine endurance. Then he released me and said: Recite! I said: "I am not a reciter:" and again he took me and whelmed me in his embrace, and again when he had reached the limit of mine endurance he released me and said: Recite; and again I said, "I am not a reciter". Then a third time he whelmed me as before, then released me and said:⁶

"Recite in the name of thy Lord who created: He createth man from a clot of blood.

Recite; and thy Lord is the Most Bountiful, He who hath taught by the pen, taught man what he knew not."⁷

He recited these words after the Angel, who thereupon left him; and he said, "It wast as though the words were written on my heart"⁸ But he feared that this might mean he had become a jinn-inspired poet or a man possessed. So he fled from the cave, and when he was half-way down the slope of the mountain he heard a voice above him saying "O Muhammad, thou art the Messenger of God, and I am Gabriel" He raised his eyes heavenwards and there was his visitant, still recognisable but now clearly an Angel, filling the whole horizon and again he said: "O Muhammad thou art the Messenger of God, and I am Gabriel." The Prophet stood gazing at the Angle; then he turned away from him but whichever way he looked the Angel was always there, astride the horizon, whether it was to the north, to the south, to the east or to the west. Finally the Angel turned away, and the Prophet descended the slope and went to his house. "Cover me!"⁹ he said to Khadijah as with still quaking heart he laid himself on his couch. Alarmed, yet not daring to question him, she quickly brought a cloak and spread it over him. But when the intensity of his awe had abated he told her what he had seen and heard; and having spoken to him words of reassurance she went to tell her cousin Waraqah, who was now an old man, and blind. "Holy! Holy!" he said. "By him in whose hand is the soul of Waraqah, there hath come unto Muhammad the greatest Namus,¹⁰ even he that would come unto Moses. Verily Muhammad is the Prophet of this people. Bid him rest assured." So Khadijah went home and repeated these words to the Propoht, who now returned in peace of

mind to the cave, that he might fulfil the number of days he had dedicated to God for his retreat. When this was completed, he went straight to the Ka'bah according to his wont, and performed the rite of the rounds, after which he greeted the old and the blind Waraqah whom he had noticed amongst those who were sitting in the Mosque; and Waraqah said to him: "Tell me, O son of my brother, what thou hast seen and heard." The Prophet told him and the old man said again what he had said to Khadijah. But this time he added "Thou wilt be called a liar and illtreated, and they will cast thee out and make war upon thee; and if live to see that day, God knoweth I will help His cause."¹¹ Then he leaned towards him and kissed his forehead and the Prophet returned to his home. The reassurances of Khadijah and Waraqah were followed by a reassurance from Heaven in the form of a second Revelation. The manner of its coming is not recorded, but when asked how Revelation came to him the Prophet mentioned two ways: "Sometimes it cometh unto me like the reverberations of a bell, and that is hardest upon me: the reverberations abate when I am aware of their message and sometimes the Angel taketh the form of a man and speaketh unto me, and I am aware of what he saith."¹²⁽¹³⁾

اس کے علاوہ مابعد کی وحی کے بارے میں قرآن میں جو نصوص ملتی ہیں ان سے بھی وحی کے معروضی، موجود فی الخارج اور ماواراء الطبعی ہونے ہی کا مفہوم ملتا ہے۔

ان کے مقابلے میں علامہ کے الفاظ سے ایک اشکال پیدا ہوتا ہے۔ اس کا حل اس صورت میں ممکن ہے کہ اسے سابقہ مقامات کی طرح سامعین کی رعایت کے لیے قریب الفہم اصطلاح کے استعمال سے تعبیر کیا جائے۔ ان کے سامعین حیاتیاتی علوم، سائنسی تصورات اور جغرافیائی احوال سے اچھی طرح واقف تھے۔ ان کی اس ذہنی افتاد اور علمی پس منظر کو مد نظر رکھتے ہوئے مصدحت خطاب اور مصدحت تفہیم کی خاطر یہ اسلوب اختیار کیا گیا۔ "حیات عالم" کے الفاظ سے ان کا مدلول ظاہری مراد نہیں لینا چاہیے بلکہ وہ معنی متعین کرنے چاہئیں جو "The Spirit bloweth wherever it listeth" کے قول میں حضرت مسیح علیہ السلام نے پیش کیے یا اللہ شخصی سے بالاتر مرتبے کی جانب اشارہ کرتے ہوئے متصوفین نے ذات بحت سے مراد لیے۔ "حیات" اور "عالم" کے الفاظ بایں معنی دو حیاتیاتی اور جغرافیائی مقولات Categories پر دلالت نہیں کرتے بلکہ کائنات کے اصول

واحد کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ انگریزی میں ایسی موزوں اصطلاحات کا فقدان تھا جو مروجہ مذہبی الفاظ سے الگ اور علمی طور پر مستند اور مبنی بر صحت ہوں۔ علامہ نے یہ اصطلاح وقتی ضرورت کے تحت بات سمجھانے کے لیے اختیار کی ہے اور اس سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ وہ وحی کو جغرافیائی حالات اور حیاتیاتی ضرورت کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔

اب آئیے دوسرے نکتے یعنی توحید کی طرف۔ توحید علامہ کے الفاظ میں:

foundation of world-unity is the principle of Tauhid. Islam, as a polity, is only a practical means of making this principle a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyalty to God, not to thrones. And since God is the ultimate spiritual basis of all life, loyalty to God virtually amounts to man's loyalty to his own ideal nature. The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. A society based on such a conception of Reality must reconcile, in its life, the categories of permanence and change. It must possess eternal principles to regulate its collective life, for the eternal gives us a foothold in the world of perpetual change. But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change and according to the Qur'an is one of the greatest signs of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature. The failure of the Europe in political and social sciences illustrates the form-

بطور اساس ریاست اسلام ہی وہ عملی ذریعہ ہے جس سے ہم اس مقصد میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ ہم صرف اللہ کی اطاعت کریں، نہ کہ ملوک و سلاطین کی۔ پھر چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے۔ جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ بردیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ و حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی نہ تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو بہت اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو وہامی بنی کی بدولت۔ لیکن وہامی اصولوں کا یہ مطالبہ تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لیے کہ تغیر و حقیقت بنی بنی قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت نمبر ایات۔ اس صورت میں تو ہم اس شے و اس کی

er principles the immobility of Islam during the last five hundred years illustrates the latter.¹⁴

فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اصول اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اصول ثانی کی عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے۔¹⁵

اس ضمن میں سب سے پہلا حل طلب مسئلہ یہ ہے۔ حقیقت مطلقہ جو 'الحی القيوم' کے لئے وکل یوم ہوفی شان، کلا کے مطابق اختلاف و تغیر میں جلوہ گر ہے۔ اس تصور پر مبنی معاشرہ ثبات (الحی القيوم) اور تغیر (کل یوم ہوفی شان) دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے گا۔ سوال یہ ہوا کہ کیا 'کل یوم ہوفی شان' سے تغیرات عالم طبعی مراد لیا جاسکتا ہے۔ یا یہ صفات و افعال البیہ سے متعلق ہے؟ دوسرا نکتہ یہ کہ مذکورہ بالا تصور وہ ہے جو کم و بیش اور بہ اختلاف اسالیب ہر روایتی تہذیب کا تصور ہے اور اسی پر تمام روایتی معاشرے اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔ اگر دونوں خصوصیات (ثبات و تغیر) کا لحاظ رکھنا لازم آتا ہے تو سابقہ تمام معاشروں کو بھی یہ حیثیت حاصل ہوگی اور اجتہاد، جو اس توازن کا اصول ظاہری ہے اسلام کا اختصاص نہیں رہ جائے گا اور اگر ان دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھنے کے باوجود بھی وہ مظاہر جنم لے سکتے ہیں جو عیسائیت میں پیدا ہوئے یا اسلام کے دور زوال میں پیدا ہوئے تو پھر یہ تصور اسلام کے اصول حرکت کی ضمانت بننے سے قاصر رہے گا۔

توحید ایک اصول عملی ہے۔ اسے ایک اصول نظری کی حیثیت سے پیش کرنے کی مصلحت یہ ہو سکتی ہے کہ اس طرح کائنات کا اصول تعلیل دریافت کیا جاسکے۔ توحید پہلے اعتبار سے انسان کی اس کوشش کی کامیابی سے عبارت ہے جو وہ اپنے آدرش کے تحقق کے لیے کرتا ہے۔ دوسرے اعتبار سے پیش کریں تو اس کی حیثیت بدل جاتی ہے، اسی طرح متغیر اور غیر متغیر یا فانی و باقی کے درمیان تعلق اور اس کی نوعیت کا تعین ایک عملی ضرورت نہیں بلکہ نظری تقاضا ہے۔ یہ فکر اور حس کو ایک مرکز پر لانے کا تقاضا ہے۔ فکر غیر متغیر کو گرفت میں لیتی ہے، جو اس متغیر کی شہادت دیتے ہیں۔ علاوہ ازیں حرکی اور غیر حرکی اور متحرک اور غیر متحرک تصورات کے استعمال سے ہم غیر نامیاتی اقلیم سے باہر نہیں نکل پاتے۔ یہ غیر ذی حیات اشیاء کے خواص میں سے ہیں۔ یہ کہنا کہ دنیا متحرک اور حرکی

ہے اس بات کو مستلزم نہیں کہ یہ حرکت یا تحریک آئندہ بھی جاری رہے گا اور بڑھے گا کیونکہ تحریک یا حرکی حیثیت تو خارج سے آنے والے اثرات کے تحت بھی ہو سکتی ہے اور بلا مقصد و سمت بھی ہو سکتی ہے۔

اسلامی معاشرے کے زوال کی وجہ جو علامہ نے بیان فرمائی ہے اس پر بھی غور کرنا مقصود ہے۔ زوال کے جتنے ذیلی، ضمنی اسباب بیان کئے جاتے ہیں ان کو ایک مرکزی سبب میں مرکوز کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کے مقصود سے غفلت اور اس کے حصول کے لیے شعوری کوشش کا فقدان۔ اسلامی معاشرہ بالفعل موثر نہیں رہا جب اس نے اپنے منصب (شہادۃ علی الناس) ادا کر لیا اور اس نے اپنے منصب سے روگردانی تب کی جب اسلام کے اس مقصود کے حصول سے غفلت کی جو دین کی طرف سے عائد ہوتا تھا۔

یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ اسلام کا سیاسی پہلو وسیلہ ہے یا مقصود؟ قرآن میں اس کی تین جہات ملتی ہیں۔ اولاً یہ کہ انسان کو دنیا میں خدا کے خلیفہ کے طور پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس منصب کی تکمیل کے لیے اسلامی ریاست کی تشکیل اور قیام بھی ایک درجے میں مقصود قرار پاتا ہے اور یہ وسیلہ نہیں رہتا۔ دوسری طرف قرآنی اصولوں پر ریاست کا قیام ایک لازمی وسیلہ بنتا ہے۔ ترقی و اخلاق و احکام اس وقت تک ناممکن ہوتا ہے جب تک فضائل اخلاق کے حصول کی راہ میں حائل خارجی موانع رفع نہ ہوں۔ اس کے لیے ریاست کی قوت ضروری ہے۔ نیز اللہ نے خلافت کا وعدہ ایمان اور عمل صالح سے مشروط کیا ہے۔

نتیجہ یہ کہ اسلام ایسے افراد کا معاشرہ و تخلیق کرنا چاہتا ہے جو روحانیت کے حامل اور فضائل اخلاق کے لیے کوشاں ہوں اور جو حضرت عیسیٰ کے الفاظ میں اس دنیا میں اللہ کا حکم نافذ کرنا چاہتے ہوں۔ بنا بریں اہل اسلام کی ترقی کا دار و مدار اس آورش کے حصول کے لیے بدو بدیہ پر ہونا چاہیے۔ ان کے زوال کا سبب اس سے غفلت قرار دیا جائے گا۔ اس اعتبار سے، جیسے قیام اسلامیہ کا اس چیز کا شاخصانہ ہے کہ انہوں نے اسلام و ایمان کی شخصی معاملہ بنا کر رکھ دیا اور ان کے دل میں، خلافت کو صرف نہ ہوتی اور مصالحت کی چیز بنا لیا۔

اس کے بعد علامہ نے اجتہاد کے زوال کے اسباب میں تین بڑے عناصر بتائے ہیں۔ اولاً

.....partly owing to a misunderstanding of the ultimate motives of Rationalism and partly owing to the unrestrained thought of particular Rationalists, conservative thinkers regarded this movement as a force of disintegration, and considered it a danger to the stability of Islam as a social polity. Their main purpose, therefore, was to preserve the social integrity of Islam, and to realize this the only course open to them was to utilize the binding force of Shari'ah and to make the structure of their legal system as rigorous as possible.²⁰

On its speculative side which developed later, Sufism is a form of freethought and in alliance with Rationalism. The emphasis that it laid on the distinction of *zahir and batin* (Appearance and Reality) created an attitude of indifference to all that applies to Appearance and not to Reality.

This spirit of total other-worldliness in later Sufism obscured men's vision of a very important aspect of Islam as a social polity, and, offering the prospect of unrestrained thought on its speculative side, it attracted and finally absorbed the best minds in Islam. The Muslim state was thus left

کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ بعض عقلیوں کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرز فکر کے علماء، یہ سمجھتے تھے کہ تحریک عقلیت ایک انتشار خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظام مدنیت اسلام کا استحکام ختم ہو جائے گا۔ وہ چاہتے تھے اسلام کا وجود اجتماعی برقرار رہے جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ ہوتا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔^{۲۱}

جہاں تک تصوف کے فکری پہلو کا، جس کا آگے چل کر نشوونما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا اور اس لیے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کی بجائے مشہودات سے تھا، کنارہ کشی کر لی۔ پھر جیسے تصوف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا لہذا جہاں تک ظن و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورت حالات تھی جس میں مسلمانوں

generally in the hands of intellectual mediocrities, and the unthinking masses of Islam, having no personalities of a higher calibre to guide them, found their security only in blindly following the schools.²²

کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھینچے لگے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجے کے افراد، یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی تا آنکہ ایسا کوئی باہمت اور اولو العزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہذا انہیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہب فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔^{۲۳}

مثلاً:

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focused all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovators in the law of Shari'ah as expounded by the early doctors of Islam.²⁴

یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال اور انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرکوز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات میں ایک رتف اور یکساں صورت اختیار کرے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہوگا۔ انہوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس وجہوں ہاتھوں پر قرار اور بہت کم تبدیلیاں سے پاس رکھا۔^{۲۴}

ابن تیمیہ اور محمد ابن عبدالوہاب اس کا ایک استثنیٰ تھے۔

Abul Hasan can revolt against the authority of the schools, and vigorously asserts the right of private judgment; its vision of the past is wholly uncritical, and matters of law it mainly falls back on the traditions.

اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے قائل نہ رہا اور اس لیے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شہومد سے زور دیا، یسین ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ غیر تقلید کی رہا، لہذا امارق قانون میں

اجتہاد کے زوال کے اسباب میں ایک بڑا سبب جو بیان کیا جا سکتا ہے وہ خلافت کا امور دنیا تک محدود ہو جانا تھا۔ اس سے اسلام کے لیے بھی عیسائیت جیسا خطرہ پیدا ہو سکتا تھا۔ آگے چل کر علامہ نے اجتہاد کے ضمن میں ایک حقیقی مسئلے پر گفتگو کی ہے اور ترکی کے مسئلہ خلافت کو بطور مثال پیش کیا ہے۔^{۲۸} کیا خلافت ایک شخص کی ہونی چاہیے یا یہ منصب ایک گروہ، منتخب اسمبلی کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے؟ علامہ اس ضمن میں ترکی کے اجتہاد یعنی اسمبلی کی خلافت کے حامی ہیں۔ ترکی نے یہ فیصلہ مغرب جدید کی جمہوریت یاری پہلیکن فکر کی نقالی میں کیا تھا لہذا اس مسئلے پر ذرا مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ نے اس نکتے کو بھانپ لیا تھا لہذا انہوں نے کہا کہ:

The republican form of government is not only thoroughly consistent with the spirit of Islam, but has also become a necessity in view of the new forces that are set free in the world of Islam.²⁹

اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں، تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔^{۳۰}

اب یہاں سوال یہ ہے کہ دنیا کی سیاسی فکر بھی ارتقا پذیر ہے اور رہی ہے اور سیاسی فکر کی نشوونما کی تعبیر بھی اسی اصول پر کی جا سکتی ہے جس پر فلسفیانہ فکر کی ترقی مبنی ہے۔ سیاسی فکر کی پہلی سطح پر شہنشاہی استبداد کو جائز بتایا جاتا تھا اور ایک شخص کو حاکمیت کا استحقاق دیا جاتا تھا۔ اس سے آگے بڑھے تو دوسری انتہا کے نظریے پر پہنچے جو جزوی حقیقت ہی تھا اور اس کے پیچھے تین انقلاب تھے۔ اسے یہ نظریہ تھا کہ حاکمیت عوام کا حق ہے۔ اس رد عمل کو ری پہلیکن یا اصول جمہوریت کہا گیا۔

ابھی دنیا اس مرحلے سے آگے نہیں بڑھی۔ یہ نظریہ یا اول الذکر نظریہ، دونوں ہی حقیقت سے کلاماً ہم آہنگ نہیں ہیں۔ موخر الذکر کا مقتضی مساوات اور اخوت ہے جس کے لیے لازم ہے کہ عوام بھی اپنی باری پر شریک حکومت ہوں۔ لیکن انسانی مساوات عمل کی دنیا میں افسانہ ہے امر واقعہ

نہیں۔ اسلام میں اس کا متبادل مواخاة ہے۔ مساوات سے اپنا حق حاصل کرنے کا دعویٰ ابھرتا ہے جبکہ مواخاة کا مقتضی ہے کہ اگر میں کسی معاملے کو خود بخوبی انجام نہ دے سکوں تو یہ کام دوسرے مسلمان بھائیوں کے ہاتھ میں دیا جاسکتا ہے کہ وہ مجھ سے بہتر انجام دیں۔ میرے مفادات کا تحفظ ان کے سپرد کرنا ممکن ہے۔ جمہوری طرز فکر میں مضمحل برابری کا دعویٰ اور اسلامی ریاست کی مساوات الگ چیزیں ہیں اس طرح جمہوریت میں مضمحل فاعلی جدوجہد کا منبع وہی حقوق طلبی کا داعیہ ہے جبکہ اسلامی ریاست میں یہ چیز اللہ کے حقوق ادا کرنے اور منظم معاشرے کے لیے، یا افراد کے لیے اپنا فریضہ انجام دینے سے مربوط ہے۔ جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جواب دہ ہے جبکہ عوام کسی کو جواب دہ نہیں۔ اسلامی ریاست میں امیر (یا خلیفہ) اور عوام دونوں خدا کو جوابدہ ہیں۔ اس طرح جمہوریت میں عوام کے نمائندوں کا فیصلہ سربراہ کے لیے واجب العمل ہے جبکہ اسلام میں شوری کا فیصلہ امیر کے لیے لازم العمل نہیں ہے۔ یہ ریاست نہ تو آمریت ہے، نہ استبداد نہ ہی جمہوریت بلکہ اپنے انداز کی الگ طرز حکومت۔ اگر اسلام کو جمہوریت یاری چاہیے لیکن طرز حکومت کے متاداف کہیں تو مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

علامہ نے ابن خلدون کے حوالے سے درج کیا ہے کہ خلافت کے بارے میں تین نظریات پائے جاتے ہیں۔

That Universal Imamate is a Divine institution, and is consequently indispensable. That it is merely a matter of expediency. That there is no need of such an institution.³²

یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے، ضرورت اور مصمتت سے ہے، یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ ۳۳

علامہ ان میں کسی نظریے کے بارے میں وضاحت سے تائید یا تردید کا رویہ ظاہر نہیں کرتے۔ تاہم ترک شاعر ضیاء کوکچ کی نظریے کے حوالے سے اور بین المذاہب مفہوم سے یہ انداز دیا جاتا ہے کہ وہ دوسرے نظریے کے زیادہ قریب ہیں۔ نظریوں نے۔

In order to create a really effective political unity of Islam, all Muslim countries must first become independent; and then in their totality they should range themselves under one Caliph. Is such a thing possible at the present moment? If not to-day, one must wait.

In the meantime the Caliph must reduce his own house to order and lay the foundations of a workable modern State.

In the International world the weak find no sympathy; power alone deserves respect.³⁴

ترکی کے فیصلے کا جواز علامہ اس اقتباس میں دیئے گئے استدلال میں تلاش کرتے ہیں البتہ اشارہ اس جانب بھی کرتے ہیں کہ اسلام کا سیاسی نظام ایک شخصی خلافت کے بجائے جمعیت اقوام (اسلام) سے متشابه ہے۔^{۳۵} ترکی کے حوالے اور بھی ہیں اور ان کی وجہ بالکل واضح ہے کہ اسلامی ممالک میں ترکی سب سے پہلے مغربی اثرات اور ان مسائل کی زد میں آیا جن کے لیے اجتہاد کی ضرورت درپیش ہو سکتی تھی۔ علامہ کے زمانے میں یہی مثال سب سے نمایاں تھی گو بعد میں تمام مسلم ممالک میں اجتہادی کوششیں ہمیں نظر آتی ہیں۔ اس لیے اپنے عہد کی مساعی اجتہاد پر ایک نظر ڈال کر پھر یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ:

The question which confronts him today, and which is likely to confront other Muslim countries in the near future is whether the Law of Islam is capable of evolution; a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative.³⁶

آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا، گوذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا ہے۔^{۳۷}

لیکن اس عمل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ آزاد خیالی اور آزادی رائے میں خطرات بھی مضمحل ہیں اور ان کے جانب تاریخ عالم کا مطالعہ خصوصاً یورپ میں ہونے والے واقعات اشارہ کرتے ہیں۔ مسلم زعماء کو اس ضمن میں بہت محتاط رویہ اپنانا چاہیے کہ اجتہاد کہیں انتشار فکر میں نہ بدل جائے۔^{۳۸}

اسلام کے قانون یا فقہ اسلامی میں ترقی، وسعت اور نئی صورتحال کا سامنا کرنے کی صلاحیت ہے یا نہیں۔ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہوئے علامہ نے ایک اور دلیل مغربی مورخین اسلام

سے بھی پیش کی ہے کہ اسلام کے طول تاریخ میں اور خصوصاً ابتدائی ادوار میں چونکہ متعدد مکاتب فقہ ابھرتے رہے ہیں لہذا اس تعدد اور کثرت کو اسلامی فقہ کی چمک، ہمہ گیری اور استعداد نمو و ترقی کی دلیل جاننا چاہیے۔^۹ ان کا مطالعہ یہ بات واضح کرتا ہے کہ اسلامی فقہ جامد نہیں ہے۔ تاہم فقہ کی تدوین نو یا تنقیدی جائزے سے عوام میں ایک رد عمل کا خدشہ ہے۔ پھر علامہ اسلامی فقہ کے چار ماخذ بیان کرتے ہیں اور ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کرتے ہیں۔ دو نکتے بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ اول یہ کہ اجماع کی حیثیت ناسخ قرآن کی ہے یا نہیں۔ اس کی علامہ تردید کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں علامہ نے صحابہ کے اجماعی فیصلوں کی حیثیت پر بھی بحث کی ہے اور بہت محتاط رائے دی ہے۔ علامہ کی نظر اس معاملے میں اس نزاکت کو ملحوظ رکھتی ہے جو قرآن، سنت ثابتہ، احادیث اور اطلاق بر فروع کے چار دائروں کے تقاضے سے پیدا ہوئی ہے۔ علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کا ماخذ قطعی ہیں۔ احادیث کی حیثیت دورخی ہے۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اخلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور صورت ہائے احوال پر کیے۔ اول الذکر صورت میں احادیث خود ہی تبعاً متعلق بہ اسوئل و نصوص ہو جائیں گی اور موخر الذکر صورت میں یہ دائرہ اطلاق ہو گا جہاں تغیر و دخل ہے، زمانے کے تقاضے اور عرف اور کنی مصاحح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی حلی اجازت ہے، مین یہی منشاء علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئیں۔ کسی منتخب ادارے، اسمبلی یا پارلیمنٹ یا شوریٰ کو اجتہاد کا حق دینے کے بارے میں بھی علامہ کا موقف بڑا محتاط ہے اور غالباً اسی احتیاط کے کارن قدرے مبہم بھی رہ گیا ہے۔ مگر یہ ابہام ان کے دور کی مجبوری ہے۔ دور غلامی، فکری جمود اور تعلیمی کمزوری کی موجودگی میں اس سے زیادہ اور کیا ہو جاسکتا تھا کہ علماء کو اسلامی مجلس قانون ساز کا ایک موثر جزو بنایا جائے جو قانونی مسائل پر آگے بڑھ کر بحث کے لیے رہبری اور ترویج کا فریضہ انجام دے۔ الباطل تعبیرات کے اعلان کا اندمہ شرمندہ باب یہ ہے کہ مسلم ممالک کے تدریسی قانون کے نظام کی تشکیل نو کی جائے۔ ان کے دائرے و وسعت دی جائے۔ اور اسے جدید اصول قانون کے بالاعتیاب مطالعے سے مزین کیا

جائے۔“ ۴۲

احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا نکتہ بہت اہم ہے۔ اس ضمن میں ہم ایک بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے جو بہت سے مقامات پر خلطِ مبحث کا سبب بنی رہی ہے۔ علامہ نے اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاہ ولی اللہ کے اس فکری مقدمے کو پیش کیا ہے کہ شریعت بالجملہ اور شریعت بالاطلاق میں فرق کیا جانا چاہیے۔ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے۔ اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ یہ عبارت حجة اللہ البالغہ سے ہے۔ شیخ سعید صاحب نے اپنے حواشی اور نوٹس میں اس بحث کا جو حوالہ نقل کیا ہے وہ جلد اول صفحہ ۱۱۸ کا ہے۔ ۴۳ اس جلد اور صفحے پر یہ بحث موجود نہیں ہے۔ ازاں بعد شیخ صاحب نے اصل عربی عبارت نقل کی ہے جو ان کے بقول ۴۴ علامہ نے الکلام از شبلی نعمانی میں دیکھی اور سید سلیمان ندوی کے نام خط میں اس کا حوالہ بھی دیا۔ ۴۵ شیخ صاحب کے پیش کردہ متن کی عبارت غالباً الکلام سے ماخوذ ہے کیونکہ عبارت کے درمیان سے چھ سطریں اور آخر سے دو سطریں جو شبلی نے حذف کیں ۴۶ وہی شیخ صاحب کی عبارت میں بھی محذوف ہیں اور کوئی اشارہ نہیں ہے کہ یہاں عبارت مسلسل نقل نہیں کی گئی۔ حجة اللہ البالغہ کے عربی متن میں اگر یہ بحث دیکھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب کا مقصود وہ نہیں ہے جو ان سطور کے حذف کرنے سے برآمد ہوتا ہے ۴۷ اور جو شبلی نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اردو میں بطور استنباط نتائج کے پیش کیا ہے۔ اس امر کی داخلی شہادت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ شاہ صاحب نے اسی کتاب کی دوسری جلد میں الحدود کے عنوان سے سزاؤں کے مبحث پر مفصل بات کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح میں شریعت بالجملہ میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کر سکتے تھے۔ ۴۸ مزید یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر دائمی نہیں جانا۔ ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مقصود یہ کہ شبلی کے اس غیر صحیح استدلال سے ہمارے ہاں جو ایک نتیجہ نکالا گیا کہ کچھ اجزائے اسلام شریعت نہیں ہیں، صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں اور ان اجزاء میں دائرہ اصول و نصوص کی چیزوں کو بھی گھسیٹ لیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے۔

حواشی

- (۱) تشکیل..... (انگریزی) ص، ۱۱۷۔
- (۲) تشکیل جدید..... (اردو) ترجمہ از نذیر نیازی، ص، ۷۔ ۲۲۶۔
- (۳) صحیح بخاری، کیف بداء الوحی۔ ۳:۱۔
- (۴) ایضاً
- (۵) ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، و سنن فلذ ایڈیشن، ص، ۱۵۱۔
- (۶) بخاری، محولہ بالا۔
- (۷) قرآن مجید ۵۔ ۹۶:۱۔
- (۸) ابن اسحاق، محولہ بالا۔
- (۹) بخاری، محولہ بالا۔
- (۱۰) یونانی لفظ Nomos ہے معنی قانون خداوندی یا کتاب الہی کو یہاں فرشتہ وحی سے مرعنی سے صورت پرستوں کیا گیا ہے۔
- (۱۱) ابن اسحاق، محولہ بالا، ص، ۱۵۳۔
- (۱۲) بخاری، محولہ بالا۔
- (۱۳) Martin Lings, *Muhammad, his Life according to the Earliest Sources*, The Islamic Texts Society, Cambridge, England, 1991, p-43-44
- (۱۴) تشکیل (انگریزی) ص، ۱۱۷۔
- (۱۵) تشکیل جدید (اردو) ص، ۲۸۰۔ ۲۲۶۔
- (۱۶) یہ سید نذیر نیازی ۵ نوٹ ہے جو انہوں نے اس جلد کے تحت پایا ہے۔

- (۱۷) ایضاً۔ نوٹ ۳۱۔
- (۱۸) قرآن مجید ۲:۱۲۳۔
- (۱۹) قرآن مجید ۲۴:۵۵۔
- (۲۰) تشکیل..... (انگریزی) ص ۱۱۹۔
- (۲۱) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۳۱-۲۳۰۔
- (۲۲) تشکیل..... (انگریزی) ص ۲۰-۱۱۹۔
- (۲۳) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۳۲-۲۳۱۔
- (۲۴) تشکیل..... (انگریزی) ص ۱۲۰۔
- (۲۵) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۲۳۲۔
- (۲۶) تشکیل..... (انگریزی) ص ۱۲۱۔
- (۲۷) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۲۳۵۔
- (۲۸) تشکیل..... (انگریزی) ص ۲۲-۱۲۱۔
- (۲۹) ایضاً۔ ص ۲۹۔
- (۳۰) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۲۳۳۔
- (۳۱) برطانیہ ۱۶۴۶ء۔ امریکہ ۱۷۷۰ء۔ فرانس ۱۷۸۹ء۔
- (۳۲) تشکیل..... (انگریزی) ص ۱۲۶۔
- (۳۳) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۲۳۳۔
- (۳۴) یہ ترجمہ علامہ نے فشر کے جرمن ترجمے سے لیا ہے۔
- (۳۵) تشکیل..... (انگریزی) ص ۱۲۶۔
- (۳۶) ایضاً۔ ص ۱۲۹۔
- (۳۷) تشکیل جدید..... (اردو) ص ۲۵۱۔
- (۳۸) ایضاً
- (۳۹) ایضاً۔ ص ۳۱-۱۳۰۔

(۴۰) اس سلسلے میں کچھ عرصہ پہلے ایک اخباری بحث چلی تھی جس میں طرفین نے یہ اساسی امتیازات ملحوظ نہیں رکھے۔ دیکھیے یوسف گورایہ، ”علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار“، روزنامہ جنگ، ۱۱ فروری، ۱۸ فروری، ۱۹۸۷ء؛ محمد یوسف لدھیانوی، ”علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار“ جنگ، ۲۵-۲۷ اپریل، ۲۸ اپریل، ۳۰-۳۱ اپریل، یکم مئی، ۳ مئی، ۶ مئی اور ۹ مئی، ۱۹۸۷ء ”اقبال اجتہاد اور پارلیمنٹ“ جنگ، ۱۹ مئی، ۲۱ مئی، ۲۳ مئی، ۱۹۸۷ء؛ وارث میر ”عصر حاضر کے تقاضے اور اقبال“ جنگ، ۱۸ مئی، ۱۹۸۷ء؛ یوسف گورایہ ”پاکستان، اقبال اور اجتہاد“ نوائے وقت، ۸-۹، جون، ۱۸-۲۱ جون، ۱۹۸۳ء؛ محمد امین ”اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے مجاز“ نوائے وقت، ۱۳-۱۱ جولائی، ۱۹۸۷ء؛ یوسف گورایہ ”اقبال کا نظریہ اجتہاد اور پاکستان“ نوائے وقت، ۲۳ اگست، ۱۹۸۷ء۔

(۴۱) تفصیل..... (انگریزی) محولہ بالا ص، ۱۳۰۔

(۴۲) ایضاً

(۴۳) ایضاً۔ ص، ۱۹۶۔

(۴۴) ایضاً۔ ص، ۱۹۷۔

(۴۵) شیخ عطاء اللہ اقبال نامہ، اول، ص، ۶۳-۱۶۰۔

(۴۶) رک، شبلی نعمانی، علم الکلام و الکلام نفیس انڈی، کراچی، ۱۹۸۷ء، محولہ بالا ص، ۸۰-۲۳۔

(۴۷) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ النبالغہ، عربی، دارالکتب الحدیث، قاہرہ، ص، ۸۰-۲۷۔

(۴۸) ایضاً۔ جلد دوم، صفحات ۷۷-۷۶۔ اسلامی مذاہب کے تقاضے ضمن میں اس نکتے کی وضاحت کے

لیے کتاب کے آخر میں ملاحظہ کیجئے ضمیر نمبر ۳ ”ازایانہ“

•

کیا مذہب کا امکان ہے؟

اس خطبے میں علامہ نے کانٹ کے اسلوب میں ایک سوال اٹھایا ہے۔ ان کا مقصود اس سوال کا اثبات میں جواب دینا ہے۔ اس سوال کا جواب نامکمل رہتا ہے جب تک ایک اور سوال اس سے منسلک کر کے نہ دیکھا جائے کہ مذہب کا امکان کیسے ہے؟ اس کی تفصیل کے لیے وہ شرائط طے کرنا ہوں گی جن کے بروئے کار آنے سے مذہب کا ایک امر واقعہ کے طور پر تحقق ہوتا ہے۔
 علامہ کہتے ہیں کہ:

Broadly speaking religious life may be divided into three periods. These may be described as the periods of 'Faith' 'Thought' and 'Discovery' In the first period religious life appears as a form of discipline which the individual or a whole people must accept as an unconditional command without any rational understanding of the ultimate meaning and purpose of that command. This attitude may be of great consequence in the social and political history of a people, but is not of much consequence in so far

اجمالاً پوچھیے تو مذہب ہی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ہو جاتی ہے جن میں ہر دور کو ایمان، فکر اور معرفت کے ادوار سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور ایمان کا ہے، دورِ فکر، تیسرا عرفان حقیقت کا۔ دورِ اول کی خصوصیت تو یہ ہے کہ اس میں مذہب کا ظہور ایسا ہے نظم و ضبط کی شکل میں ہوتا ہے جسے افراد ہوں، یا اقوام ایسے ظہور پر اس لیے سب چون و چرا قبول کر لیتے ہیں۔ انہیں اس امر سے بحث نہیں ہوتی کہ اس نظم و ضبط کی حکمت از روئے عقل و فکر کیا ہے اور مناسبت یا۔

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

as the individual's inner growth and expansion are concerned. Perfect submission to discipline is followed by a rational understanding of the discipline and the ultimate source of its authority. In this period religious life seeks its foundation in a kind of metaphysics—a logically consistent view of the world with God as a part of that view. In the third period metaphysics is displaced by psychology, and religious life develops the ambition to come into direct contact with the Ultimate Reality. It is here that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power; and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fetters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his own consciousness.¹

سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرز عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رس اور واقع نتائج کا باعث ہوتا ہے لیکن جہاں تک افراد کے اندرونی نشوونما اور وسعت ذات کا تعلق ہے اس پر اس سے کوئی خاص اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ نظم و ضبط کی پوری پوری اطاعت کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جب لوگ عقلاً اس پر غور کرتے اور سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس کا حقیقی سرچشمہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مذہب کو کسی ایسی مابعد الطبیعیات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خیمہ کے لیے بھی کوئی جگہ ہو۔ لیکن تیسرا دور آتا ہے تو مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں اس کے مشاہدے سے۔²

مذہبی زندگی کی اس تقسیم سہ گانہ کی بنیاد اور سند کیا ہے۔ غور کیا جائے تو اس میں مضمردلیل یہ سمجھ میں آتی ہے کہ مذہب ایک طبعی طور پر نمودار ہونے والی چیز ہے۔ جو اپنے آخری دور میں اپنے

— خطبات اقبال ... نئے تاظر میں ۱۵۴ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ اس استدلال کو آگے بڑھانے کی راہ میں فوری طور پر کچھ اشکالات درپیش ہوتے ہیں۔ پہلے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ”خیر القرون قرنی“ کی حدیث اور دیگر ارشادات نبوی جو اپنے دور اور اس دور کے لوگوں کی دینی کیفیت کو مابعد کے ہر زمانے سے بہتر قرار دیتے ہیں ان کو اس استدلال سے کیسے مطابقت دی جائے گی۔ دوسرا نکتہ یہ ہوگا کہ اگر اسے من وعن اور محمول علی الظاہ قبول کر لیا جائے تو مولانا روم (یا مابعد کے کسی بھی بڑے آدمی) کو بہ اعتبار ”وسعت ذات اور اندرونی نشوونما“ ابو بکر و عمر (رضی اللہ عنہما) سے فائق ماننا لازم آئے گا۔

علامہ اس مشکل سے نا آشنا نہیں تھے۔ لہذا ہماری رائے میں اس نکتے کو افضلی اور زمانی طور پر قبول کرنے کے بجائے عمودی اور بہ یک آن شمار کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ یہ تین درجات بیک وقت مختلف لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر اسے اس طرح نہ مانا جائے تو یہ حدیث ہی سے نہیں قرآن سے بھی نکلر جائے گا جو ”ثمة من الاولین و قلیل من الاخرین“ کے الفاظ سے اس کمال باطنی کی اکثریت اور وفور کو پہلے ادوار سے منسوب کرتا ہے۔ گنیز عقائد کے مسلمہ مسئلے یعنی فضیلت صحابہ برآخرین کے بھی خلاف جائے گا۔ بنا بریں اس نکتے پر دوسرے انداز سے نظر کرنے کی ضرورت ہے کہ مذہبی زندگی اور کتاب و سنت پر ایمان نبی کی ملہم باللہ شخصیت سے پیدا ہوا۔ اہل ایمان و جنتنا بعد زمانی ان کے سرمدی سرچشمہ ایمان سے ہوتا جائے گا اتنا ہی ضعف ایمان کا عموم ہوتا جائے گا۔ ایمان و ایقان کے ضعف کے ساتھ مذہبی زندگی کا دور تفکر جنم لیتا ہے۔ اس مرحلے پر معاشرہ اپنے سرچشمہ فیض کی عقلی توجیہ تلاش کرنا شروع کرتا ہے تاکہ عملی زندگی میں ایک نیا تحریک پیدا ہو سکے۔ یہ زوال کا آغاز ہوتا ہے۔ عقلی بنیادوں کی یہ تلاش اصول اختیاریت، وجدان یا عقلیت پرستی میں سے کسی پر بھی مبنی ہو سکتی ہے۔ اس مرحلے پر نظر یہ سازی ہوتی ہے۔ یہ نظر یہ سازی ہی ترقی و سعادت نہیں بلکہ اس کے برعکس ایک کمزوری کا اظہار ہوتی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل اقتباس دیکھیے۔

Now the need for explanation does not increase with one's knowledge, rather, it becomes necessary to the extent that one is ignorant and has lost the immediate grasp of things through a dimming of the faculty of intuition and insight. As Islamic

— خطبات اقبال نے تناظر میں ۱۵۵ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

civilization drew away gradually from its source of revelation, the need for explanation increased to the degree that the spiritual insight and the perspicacity of men diminished. The early generations needed only a hint or directive (*isharah*) to understand the inner meaning of things; men of later centuries needed a fullfledged explanation. Through Ibn 'Arabi Islamic esotericism provided the doctrines which alone could guarantee the preservation of the Tradition among men who were always in danger of being led astray by incorrect reasoning and in most of whom the power of intellectual intuition was not strong enough to reign supreme over other human tendencies and to prevent the mind from falling into error.⁵

علامہ نے مذہب کے امکان کا اثبات دو بنیادوں پر کیا ہے:-

- ۱۔ کانٹ نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا کہ کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟۔ یہ منفی جواب قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس سے مذہبی حقائق کی تردید لازم آتی ہے۔
- ۲۔ مذہب ایک امر واقعہ ہے اور اس پر کئے جانے والے تمام اعتراضات کا کامیابی سے رد کیا جاسکتا ہے۔

کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے مسئلے پر جو اعتراض اٹھایا تھا اس کے دو پہلو ہیں۔ مابعد الطبیعیات بطور ایک علم (Science) اور مابعد الطبیعیات من حیث الاعم۔ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے بطور ایک سائنس کے امکان سے انکار کیا ہے۔ جبکہ مابعد الطبیعیات اس کے لیے اتنی اہم ہے کہ اس نے اپنے عملی فلسفے کی بنیاد اس پر رکھی ہے۔ علامہ نے اس کی تردید کرتے ہوئے دونوں حیثیتوں کو ایک ہی شمار کیا ہے اور اس لیے تردید کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ مذہب اور فلسفے کا مسئلہ مشترک ہے۔ لہذا مابعد الطبیعیات کا عدم امکان مذہب کے عدم امکان کو مستلزم ہے۔ کانٹ کے استدلال کا رخ دوسری طرف ہے۔ اس کے تسلیم کرنے سے مذہب کی تردید ضروری نہیں۔ حقیقت مطلقہ موجود ہو سکتی ہے اور میرے پاس فراہم قوی علم اس کو گرفت میں لانے سے قاصر ہو سکتے ہیں یا یہ حقیقت میرے قوی علم کے احاطے میں نہیں آ سکتی بنا بریں حقیقت کا اثبات بر بنائے

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

ایمان اور اس کی ذات کے علم سے عجز کا اقرار کرنے میں کوئی تضاد نہیں۔

آگے بڑھیے تو امکان مابعد الطبیعیات کے سلسلے میں کانٹ کا منفی جواب اس لیے قابل قبول نہیں کہ ہمارے پاس ایک علم عطا کرنے والی واردات موجود ہے جسے وجدان Intuition کہا گیا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس دلیل سے دوسرے اور تیسرے خطبے کے استدلال سے ٹکراؤ جنم لیتا ہے اور یا تو اس کے نتائج قبول کرنا مشکل ہو جاتا ہے یا یہ دعویٰ کہ ہمارے پاس ایک ایسا علم ہے جس کی بنیاد پر کانٹ کی دلیل کا توڑ کیا جاسکتا ہے، چھوڑنا پڑتا ہے۔

دوسرے خطبے میں وجود باری کی معروف دلیلوں کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اگر وجود اور فکر یا معقول و محسوس کی دوئی ختم ہو جائے تو یہ دلائل نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں۔¹ بنا بریں علامہ نے اس دوئی کو ختم کرنے کے لیے امانے مطلق کا نظریہ پیش کیا۔ اس کاوش میں ایک چیز مضمحل تھی کہ اگر فکر اور وجود واحد الاصل ہوں تو فکر حقیقت تک رسائی کے لیے کفایت کرے گی اور وحدت مان لی جائے تو کانٹ کی تردید کسی اور بنیاد پر کرنا ہوگی اور صرف ایک ایسے تجربے (واردات) کا امکان کافی نہ ہوگا جو حصول علم کا سبب ہو۔

ممکن ہے علامہ نے اس الگ نوع کے تجربے کی بنیاد پر وحدت فکر و وجود کی بات کی ہو۔ وہ خودی کے دو پہلوؤں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ Efficient اور Appreciative موخر الذکر کا تعلق تخلیقی اور جمالیاتی شعور سے ہے، وہ رویہ جو کسی شاہکار بننے کے مشاہدے میں رو بہ عمل ہوتا ہے۔ یہاں پھر ہم جمالیاتی شعور اور علمی شعور میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ کسی حسین شے کے مشاہدے میں ہم اپنے آپ سے باہر پھٹک پڑتے ہیں، اس کا مظاہرہ اپنی خودی سے خود کر دیتا ہے اور جمالیاتی شعور سے اپنے آپ سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ ان مشاہدات میں منظور پر ارتکا ز توجہ کی وجہ سے ناظر کو غائب ہو جاتا ہے۔ ناظر و منظور کی دوئی ختم نہیں ہوتی۔ اس سے برعکس عام معلوم میں، علمی شعور علم کی شرط ہے۔ بنا بریں Appreciative کا لاحقہ فنون و ہنر کی دہائی کے متعلق ہے اس میں علم کے معاملے میں اس کی نسبت قائم نہیں ہوتی۔

دوسری طرف اس الگ نوع کی واردات سے دفاع میں علامہ مندرجہ ذیل نکات پر غور و دعوت دیتے ہیں۔

— خطبات اقبال نے قافلہ میں ۱۵۷ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

The standpoint of the man who relies on religious experience for capturing Reality must always remain individual and incommunicable for concepts alone are capable of being socialized.⁷

لہذا جب صرف مذہبی واردات پر قناعت کرتے ہوئے ہم حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ہمارا نقطہ نظر لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور اس لیے ناممکن ہے ہم دوسروں کو بھی اس شریک کر سکیں۔ ۷

اعتراف کا جواب علامہ نے یہ دیا کہ

The fact, however, that religious experience is incommunicable does not mean that the religious man's pursuit is futile. Indeed, the incommunicability of religious experience gives us a clue to the ultimate nature of the ego.⁹

بہر حال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی جستجو سرتاسر عبث اور لا حاصل ہے، کیونکہ ان واردات کی یہی تو وہ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سراغ مل جاتا ہے۔ ۹

اور یہ بھی کہ:

They possess a cognitive value for the recipient, and what is much more important, a capacity to centralize the forces of the ego and thereby to endow him with a new personality.¹¹

ان کے اندر بھی صاحب واردات کے لیے تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے۔ لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔ ۱۱

اس پس منظر میں جب ذات نبوی کی واردات باطنی کی معنویت پر غور کیا جائے تو یوں لگتا ہے کہ یہ تجربہ حقیقت مطلقہ کا نہیں بلکہ حقیقت مطلقہ بطور الہ شخصی کا ہے جو انسانوں کے لیے ہدایت نازل کرتا ہے اور جو اسے وصول کرنے والے کے لیے ہی تعقل کا عنصر نہیں رکھتی بلکہ نوع انسانی کے لیے قابل ابلاغ بھی ہوتی ہے۔ وحی نبوی تصورات Concepts کی شکل میں ہوتی ہے اور قابل ابلاغ بھی ورنہ نبی کی ذمہ داری بطور ”بلغ ما انزل الیک من ربک“^{۱۲} معرض خطر میں پڑ جائے۔ صوفیانہ کشف والہام اور نبوت کی اس جہت میں امتیاز بہت ضروری ہے۔

— خطبات اقبال... نئے تناظر میں ۱۵۸ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

دوسرا اعتراض جو علامہ بہ دلائل رد کرتے ہیں یہ ہے کہ مذہبی واردات مخفی، مبہم اور نفسیاتی مرض کا شاخسانہ ہے اور آنحضرتؐ نفسیاتی مریض تھے لہذا اس واردات کی صداقت مشکوک ہے۔ علامہ نے کہا کہ چلیے اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ نفسیاتی مرض تھا تو بھی کچھ ایسے ہی نظریے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرتؐ صلعم کی ذات والاصفات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذرا سوچئے تو کہ:

If a psychopath has the power to give a fresh direction to the course of human history, it is a point of the highest psychological interest to search his original experience which has turned slaves into leaders of men, and has inspired the conduct and shaped the career of whole races of mankind¹⁴

جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔¹⁴

یہاں بھی یہ بات پیش نظر رہے کہ علامہ نے اپنے مخاطبین کی رعایت سے یہ بات تسلیم کی کہ اگر تمہارے مفروضے پر ہی چلیں تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ یہ شخصیت اپنے ذہن کے تانے بانے میں اسیر نہیں تھی بلکہ خارجی معروضی حقیقت سے رابطے کی وجہ سے کارنامہ انجام دے رہی تھی۔ تاہم یہ بات غور طلب ہے کہ علامہ نے قرآن کا سرتی دعویٰ کہ "وَمَا كُنَّا بِمُحْسِنِينَ" میں پیش نہیں کیا اور یہ نہیں بتایا کہ اس طرح کی مضمویاتی خرابی کی شکار شخصیات میں منتشر شخصیت ضرور ہوتی ہے جبکہ آنحضرتؐ کی شخصیت میں کسی طرح بھی اس کا شاہد نہیں تھا۔ آگے چل کر علامہ نے اس نکتے کو مزید وسعت دی ہے اور اپنے پرانے استدلال کی توسیع سے یہ استقوال یا ہے۔ استدلال یہ تھا کہ ایک الگ نوع اور مرتبے کے تجربے کا امکان ہے۔ چونکہ اس کے نتائج تاریخ کے بلا تردید مثبت کئے ہیں۔ اس تجربے کا امکان سے مذہب کا اثبات فراہم ہوتا ہے۔ اس نکتے کے تحت وہ کہتے ہیں کہ

Perhaps a psychopath endowed with a great intellect — the combination is not an impossibility — may give us a clue to such

مفہمن ہے نفسیات جن افراد کو بظاہر وہ مافی مرض تصور کرتی ہے ان میں فی الواقع وہی ایسی ہستی ہیں نکل آئے جسے عقل و قدرت غیر معمولی بہرہ ملا ہو اور جو

— خطبات اقبال کے تاثر میں — ۱۵۹ —

a technique. In modern Europe, Nietzsche, whose life and activity form, at least to us Easterns, an exceedingly interesting problem in religious psychology, was endowed with some sort of a constitutional equipment for such an undertaking. His mental history is not without a parallel in the history of Eastern Sufism. That a really imperative vision of the Divine in man did come to him, cannot be denied. I call his vision imperative because it appears to have given him a kind of prophetic mentality which, by some kind of technique, aims at turning its visions into permanent life-force.¹⁶

اس قسم کا کوئی طریق وضع کر سکے۔ ہمارے نزدیک یہ امتزاج غیر ممکن نہیں۔ جدید یورپ میں نطشے جس کی زندگی اور سرگرمیوں سے کم از کم ہم اہل مشرق کے نزدیک تو نفسیات مذہب کی رو سے بڑے دلچسپ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں، خلقتی طور پر اس قابل تھا کہ اس کام کا بیڑا اٹھا سکے۔ اس کے دل و دماغ کی سرگزشت پر نظر دالیے تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی۔ بے شک نطشے نے اپنے اندر عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی اور وہ ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی۔ ہم اس کو حکم قطعی کہیں گے کیونکہ یہی جھلک تھی جس کی بدولت اس میں ایک پیغمبرانہ سی ذہنیت پیدا ہو گئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کر دیتی ہے۔

یہاں ایک اشکال ہے کہ ایک عام آدمی کی زندگی میں یہ روحانی طلب ہوتی ہے اور ایک نبی کی زندگی میں اس طلب کی تکمیل ایک مابعد الطبیعیاتی وسیلے سے ہوتی ہے۔ ان میں فرق کیا جانا چاہیے۔ وہ نطشے کو نبی آسا قرار دیتے ہیں کیونکہ:-

'I confront alone', he says, 'an immense problem: it is as I am lost in a forest, a primeval one. I need help. I need disciples: I need a master. It would be so sweet to obey'. And again: Why do I not find among the living men who see higher than I do and have to look down on me? Is it only that I have made a poor search? And I have so

یہ صرف میں ہوں جسے ایک زبردست مسئلہ درپیش ہے۔ معلوم ہوتا ہے میں کسی جنگل میں کھویا ہوا ہوں، کسی ازلی جنگل میں۔ کاش کوئی میری دستگیری کرتا۔ میرے کچھ مرید ہوتے۔ میرا کوئی آقا ہوتا۔ اس کی اطاعت میں کیسا لطف ملتا، وہ یہ بھی کہتا تھا 'مجھے اس طرح کے انسان کیوں نہیں ملتے جن کی نگاہیں مجھ سے بھی بلند ہوتیں، جو مجھ کو حقارت سے دیکھتے۔ شاید اس لیے کہ میں نے ان کی تلاش میں

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

great a longing for such.¹⁸

پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں،¹⁹

سطور ماقبل میں مذکور استدلال کو قبول کرنے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس تجربے کے عملی نتائج کو اس کی صداقت کی دلیل بنایا جائے تو وہ تمام انبیاء اس زمرے سے خارج ہو جائیں گے جو معاشرے میں تبدیلی نہ لاسکے یا جن پر ان کی قوم غالب آگئی۔ اور اگر ان کو بھی ناکامی کے باوجود شامل کیا جائے تو پھر ناکام نطشے بھی امیدوار بن سکتا ہے۔ یہ التباس اس لیے ہو رہا ہے کہ علامہ کے استدلال سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ شاید وہ نبوت کا جو ہر اس نوع کے سوالوں کو قرار دے رہے ہیں جو نطشے کے ذہن پر طاری تھے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جو ہر نبوت ان سوالوں کے ناقابلِ خطا حل میں مضمر ہے جو ایک مابعد الطبیعیاتی منبع سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف سوالوں کا وجود اس جوہر کے ہونے کی دلیل نہیں۔ علامہ نے اس خطبے میں اور قبل ازیں اور مقامات پر بھی نظریہ ارتقاء کا حوالہ دیا ہے اور قدیم مسلمان حکماء اور مصنفین کے ہاں اس نظریے کے مماثل نظریات کی نشاندہی کی ہے۔ اس سلسلے میں اخوان الصفا²⁰ اور ابن مسکویہ²¹ اور مولانا روم کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ یہ بات ہے بھی درست کہ ان کے خیالات اور ڈارون والے فرضیہ ارتقاء میں ظاہری مشابہت بھی نظر آتی ہے اور اس بنا پر ہمارے بعض ثقہ مفکرین نے بھی ان حضرات کے خیالات کو ڈارون سے مشابہ قرار دیا ہے۔²² تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مشابہت بالکل سطحی ہے اور اسلام میں کسی بھی مفکر نے اس معنی میں ارتقاء کا اثبات نہیں کیا جس میں مغرب کے مفکرین نے کیا اور جو آج سائنسی دنیا کا سکہ رائج الوقت ہے۔ اخوان الصفا کے ہاں اس نظریے سے بارے میں سید حسین نصر لکھتے ہیں۔

The chain of Being described by the Ikhwan possesses a temporal aspect which has led certain scholars to the view that the authors of the *Rasail* believed in the modern theory of evolution. From what we have discussed thus far however, the divergence of the Ikhwan from modern theories of evolution should be clear. First of all, according to the *Rasail* all changes on earth occur as acts of the Universal Soul and not by an independent agent acting within

— خطبات اقبال نے تناظر میں ۱۶۱ —

bodies here on earth. Secondly, according to the Ikhwan this world is a shadow of another world more real than it, and the "idea" of everything in this world actually exists in the other, so that there is no question of a species changing into another, because the "idea" of each species is a form which is beyond change and decay. In the words of the Ikhwan:

"The species and genus are definite and preserved. Their forms are in matter. But the individuals are in perpetual flow; they are neither definite nor preserved. The reason for the conservation of forms, genus and species, in matter is the fixity of their celestial cause because their efficient cause is the Universal Soul of the spheres instead of the change and continuous flux of individuals which is due to the variability of their cause."

The distinction between the traditional doctrine of gradation and the modern theory of evolution is clearly stated in these words of the Ikhwan themselves.

There do exist, however, certain similarities between the views of the Ikhwan and modern theories in that both believe that the date of animals, just as minerals precede the plants. Also, the Ikhwan believe in the adaptation of organisms to their environment, much in the manner of the authors of the nineteenth century, but the authors of the *Rasa'il* consider it from a different perspective. Their whole conception of Nature is, of course, teleological. Everything exists for a purpose, the final purpose of the cosmos being the return of multiplicity to Unity within the heart of the saints. It is only in this context that the appearance in time of each kingdom is considered.²³

In the Universe, where the wisdom of the Creator is to be seen everywhere, every occurrence has its reason and shows the wisdom of God, so that each creature possesses those faculties which conform to its needs. With respect to the animals, the Ikhwan write:

"Providential wisdom stipulates that an animal be given on other

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

organs than these. If it were otherwise the animal would be hindered and its safety and continued existence endangered.

"Adaptation to the environment", is not the result of struggles for life or "survival of the fittest" but comes from the wisdom of the Creator, Who has given to each creature what corresponds to its need. In the deepest sense, What separates all these ideas of the Ikhwan from their modern counterparts is that for the Ikhwan the hands of God were not cut off from creation after the beginning of the world... as is the case with the deists. On the contrary, every event here "below" is performed from "above" by the Universal Soul, which is God's agent.

Consequently, the purpose of the study of Nature is to see these "vestiges of God" —the *vestigia Dei* as the medieval Latinists used to express it — so that, thanks to the analogy existing between the Universe and man, the soul through this knowledge of cosmic realities can come to know itself better and ultimately be able to escape from the earthly prison into which it has fallen. "Thy soul, oh Brother, is one of the pure forms. Use your efforts then to know it. Thou wilt succeed probably in saving it from the ocean of matter to raise it from the abyss of the body and deliver it from the prison of Nature".

یہی معاملہ ابن مسکویہ کی الفوز الاصفی کا ہے اور اسی کا اطلاق مولانا روم پر ہوتا ہے۔ مثنوی میں مولانا نے جو تمام مراتب سے گزرنے کا ذکر کیا ہے "اس کی معنویت مغربی ارتقائی نظریات سے بالکل جداگانہ ہے اس ضمن میں ڈاکٹر نصر لکھتے ہیں۔

In discussing the classification and morphology of plants and animals a comparison may be made between the traditional concept of gradation and the modern notion of evolution. There is no doubt that many Muslim authors like Biruni and the Ikhwan were quite aware of the meaning of fossils and of the fact that during other periods of the history of the earth flora and fauna of a different kind existed on the surface of the earth. Moreover, the idea of the gradation of being or the passage of the One Spirit

— خطبات اقبال نے تناظر میں ۱۶۳ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

through all the realms of nature has been expressed by many philosophers and Sufis.

All schools of Islamic thought are based on the fundamental concept of the hierarchy of being but envisage it in different ways. The peripatetics speak of the levels of the Ptolemaic cosmos as symbols of the levels of being, and the Illuminationists of the longitudinal angelic order. The Sufis of the school of Ibn Arabi expound their teachings in the languages of the Divine Presences and the followers of Mullas Sadra base their teachings upon the doctrine of transubstantial motion (*al-harakat al-jawhariyyah*).

The sapiential schools of Islamic thought all believed in the vertical movement, towards perfection in a Universe in which all the possibilities of the higher states of being are present here and now and not in some imagined time in the future. They, therefore, stand totally opposed to evolution in its modern sense, whatever may be the appearances. They reject completely the views of those modernised Muslims who themselves have been affected by the psychosis of evolution and progress.^{۹۵}

اس سلسلے میں تفصیلات بہت ہیں^{۹۶}۔ ہم صرف خلاصے کے طور پر سطور ذیل پیش کرتے

ہیں۔

In all sacred Scriptures and traditional sources whether they speak of creation in six days or of cosmic cycles lasting over vast expanses of time, there is not one indication that higher life forms evolved from lower ones. In all sacred books man descends from a celestial archetype and does not ascend from the ape or some other creature. Whatever concoctions of scriptural evidence have been made up to support modern evolutionary theory since the last century, they are based upon the forgetting of the traditional and sapiential commentaries and on interpreting the vertical scale of existence in a temporal and horizontal fashion as was done philosophically as a background for the rise of nineteenth century evolutionary theory itself. The remarkable unanimity of sacred

— خطبات اقبال نئے تناظر میں ۱۶۴ —

— کیا مذہب کا امکان ہے؟ —

texts belonging to all kinds of peoples and climes surely says something about the nature of man. In any case, it is one more proof against those who would seek to make use of a particular text from one tradition or a few lines judiciously chosen from a certain scripture which would lend themselves more easily to misinterpretation in order to demonstrate religious support for the validity of the theory of evolution.²⁷

—

— خطبات اقبال کے تاثر میں ۱۶۵ —

•

اختتامیہ

ہم نے تمام خطبات میں الگ الگ یہ دیکھا کہ ہر خطبے کے مرکزی نکات اور اہداف و مقاصد کیا تھے۔ ان کی تعبیر نو کے اسالیب میں کیا مسائل درپیش تھے اور مخاطبین کی رعایت اور تقریب فہم کی مصلحت سے علامہ نے ان کو کس طرح پیش کیا۔ اختتامیہ کے تحت ہم ان مباحث پر ایک مختصر نظر ڈالنا چاہتے ہیں اور نتیجہ بحث و سمیت کرنا پیش کرنا چاہتے ہیں۔

جیسا کہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنے صدارتی خطبے میں وضاحت کی تھی، علامہ نے ہم کلام کے پرانے اسالیب سے ہٹ کر ایک تیسرا اسلوب استدلال اختیار کیا ہے جو اسائنمنٹس پر مشتمل ہے کہ فلسفہ مذہب اور شعر عالی میں بنیادی طور پر کوئی تفاوت نہیں یونکہ ان کا ہدف مشترک ہے اور یہ ہدف ہے علم مابعد الطبیعیات۔ اس مابعد الطبیعیات کی تشکیل کے لیے علامہ نے کہا کہ یہ امر ممنوع ہوتا ہے کہ ہم ایک نئے تجربے، ایک الگ واردات (وجدان) کے حامل نہ ہوتے۔ یہ وجدان ان کے ہاں کبھی عقل جزوی کی بالائز شغل قرار پاتی ہے اور یہی ایک اعلیٰ تجربے یا باطنی مشاہدے کے مترادف ہے۔ ساتھ ہی یہ مسئلہ بھی دوسرے شعبے میں ابھرتا ہے کہ اس خطبے کے استدلال کے منافی یہ وجدان، ایک قنویہ زائد از ضرورت بن جاتا ہے۔ اور اس لیے کہ علامہ یہ کہتے ہیں کہ مابعد الطبیعیات کے اسی تصور تک رہنمائی کرتا ہے جہاں تک وجدان پہنچتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ جہاں یہ وجدان واصل کی بنیاد پر وہ یہ کہتے ہیں کہ وجود خداوندی کے فانیان واصل المؤمنین بخش ہو سکتے ہیں اور جو جو یا معقول و موجودی وحدت تصور ہو جائے اور پھر پورا زور استدلال، فکر اور وجودی

احدث ثابت کرنے پر صرف کرتے ہیں۔ 'وجدان' کا جواز وجود تلاش کرنے کی احتیاج کانٹ کے اس نتیجہ فکر کو رد کرنے سے پیدا ہوئی تھی کہ "مابعد الطبیعیات کا علم ناممکن ہے کیونکہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولیٰ کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تا وقتیکہ کہ یہ ہمارا تجربہ نہ ہو۔ اس لیے کہ فرد انسانی حواس کی مدد کے بغیر حقیقت محسوس کو گرفت میں نہیں لاسکتا اور حقیقت اولیٰ کا تجربہ ہمیں حاصل نہیں، بنا بریں حقیقت اولیٰ کا علم بھی ناممکن ہے۔"

مادیت پرستوں نے طبعیات کے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات کی بنیاد رکھنے کی کوشش کی۔ ان کی غلطی یہ تھی کہ وہ ان مقولات سے حقیقت اولیٰ کی توجیہ و تعلیل کر رہے تھے جن سے صرف غیر نامیاتی مظاہر کی توجیہ ٹھیک سے ہو سکتی تھی۔ اس تنگنائے میں علم مابعد الطبیعیات بنا نہیں سکتا تھا کیونکہ حقیقت کی نامیاتی اور شعوری جہات کی توجیہ ان مقولات سے ہو نہیں سکتی تھی اور نہ مذہب، اخلاقیات اور آرٹ کے تقاضوں کی۔ علامہ نے ان حضرات کے رد کے لیے دوسرے نکتہ استدلال کو آگے بڑھایا اور مابعد الطبیعیات کی بنا حرکت، نمو، تفرید، شعور، انا (خودی) مقصدیت، از خود حرکت جیسے مقولات پر کھی اور غیر نامیاتی موجودات کو بھی "غیر ترقی یافتہ اینڈوں" (خودیوں) Colony of undeveloped egos کی حیثیت دی۔ ان مقولات کی بنیاد پر مابعد الطبیعیات کی تعمیر سے کچھ تقاضے پیدا ہوئے اور کچھ آسانیاں میسر ہوئیں۔ بات سمجھانے کی سہولت پیدا ہوئی اور مذہب اور اخلاقیات کے معاملات پر حیاتیاتی اور نفسیاتی فکر کے مقولات کے اطلاق سے چند مسائل نے جنم لیا، مثلاً:

شعور مذہبی کے مضمرات میں سے ذات باری کا منشاء کمال ہونا بھی ہے اسے جب Ego's infinite possibility of unfolding itself یعنی ظہور ذات کے لامحدود امکانات کے مترادف قرار دیا جائے تو اس سے ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ نئی اصطلاح میں کمال خداوندی ایک مسلسل امید کی کے ہم معنی ہو جاتا ہے اور اس کا صریح مطلب یہ نکلتا ہے کہ خدا بھی عمل شدن Process of becoming کے دائرے میں اسیر ہو گیا۔ اس استدلال سے علامہ نے ثابت یہ کیا تھا کہ انسانی معاشرے میں خوب سے خوب تر کی جانب سفر ممکن ہے مگر استدلال کے منطقی انجام پر یہ معلوم ہوا کہ ذات خداوندی کے لیے بھی تغیر بہ جانب خوبی متصور ہو سکتا ہے۔

شعور مذہبی کے نزدیک کمال خداوندی کا تقاضا آزادتصرف و تخلیق سے متصف ہونا بھی تھا۔ مذکورہ بالا استدلال کے مضمرات میں ایک دوسری بات ظاہر ہوئی کہ ذات باری، ظہور ذات یا خود دمیدگی کے عمل میں ہے اور چونکہ ظہور کائنات بھی اسی ظہور ذات کے عمل کا حصہ ہے لہذا جو بھی چیزیں وجود میں آ رہی ہیں وہ خلقی طور پر اس ذات Ego کی ماہیت کے مطابق اسیر و مجبور ہیں اور، بنا بریں، آزادتصرف و تاثیر کی گنجائش ختم ہوتی نظر آتی ہے۔

آزادی و اختیار کو از خود حرکت کے مترادف کہا گیا۔ از خود حرکت تمام موجودات کی صفت قرار دی گئی کیونکہ غیر نامیاتی مادہ بھی "Colony of egoes" ہے۔ بنا بریں آزادی و اختیار صرف ذات باری کی صفت نہیں بلکہ حیوانات اور ایک محدود معنی میں نباتات اور جماد، کو بھی حاصل ہوئی۔ یہ آزادی صرف ان موجودات کو تعلیل خارجی سے آزاد کرتی ہے اور جبر داخلی سے رستگاری نہیں دیتی۔ اسی معنی میں مذہبی شعور اس سے مطمئن نہیں ہوتا۔

ذات خداوندی کے بیان میں اس کی تعبیر حیاتیاتی تصور انفرادیت سے کی گئی۔ وہ انفرادیت یکتا جس کا "غیر" اس کے مقابل نہ ہو اور جس کا کوئی جزو اس سے الگ وجود نہ رکھتا ہو۔

تنزیہ کا تصور مذہبی شعور کے بنیادی مطالبات میں سے ہے۔ جب ہم ظہور کائنات کو ذات باری کے عمل ظہور ذات کے برابر قرار دیں گے تو تنزیہ صرف یہ ہوگی کہ خودی کا وہ حصہ جو ہنوز ظہور یا خود دمیدگی کے عمل سے منزہ ہو یا جو وجود پذیر نہ ہو۔

اسی طرح تخلیق کے تصور کی طرف آئیے۔ جب اس کوئی اصطلاح میں حیاتیاتی تصورات کی مثال پر "نمونہ" یا "خود دمیدگی" کے الفاظ سے بیان لیا جائے گا اور ان تصورات کو اصول تعلیل قرار دیا جائے گا تو اس کا وہ مذہبی سیاق و سباق نجوت ہوگا جس کے حوالے سے افادیت دعا اور ایمان میں تصرف خداوندی متصور ہوتے ہیں۔

وہی یا تنزیل الہی بھی اسی طرح شعور مذہبی کے مضمرات میں سے ہے۔ اسے جب ایک معروضی حقیقت سے بجائے کائناتی صفت حیات کی اصطلاح سے بیان لیا جائے گا تو پیوستہ سائل نامہ لیں گے۔

علامہ نے فلسفے اور مذہب کے مشتق کبدف کو آغاز استدلال بنا لیا اس استدلال کے لیے

استعمال کیا تھا۔ اس عمل میں فلسفے کے نمائندوں کے افکار لامحالہ حوالے کے نکتے کے طور پر برتے گئے تھے اور ان سے عمومی آشنائی کو دیگر حقائق سے (بربنائے مشابہت) تعارف کے لیے وسیلہ بنایا گیا تھا۔ اس کام کے لیے اہل فلسفہ کو بہت سی جگہ چھوٹ دینا اور فلسفہ و مذہب کے امتیاز کو نظر انداز کرنا پڑا۔

یہ ایک بڑے کام کا لمحہ آغاز تھا۔ دور جدید اور فکر معاصر کے سامنے، مغرب کی یلغار کے جلو میں، اسلام کی فکر تعبیر نو۔ ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور دوسری جانب تقاضائے وقت، احتیاج مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برا ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی دور جدید میں سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی۔ انہیں اپنی راہ خود نکالنا تھی اور آنے والوں کو راستہ دکھانا تھا۔ ان کی مثال کی پیروی میں اب یہ ہمارا اور آنے والوں کا فرض ہو گا کہ ان کے پیش کردہ سوالوں پر مزید تحقیق کریں، نامکمل کو مکمل کریں اور بات کو آگے بڑھائیں۔ ابتدائی کوشش میں جو کسر رہ جاتی ہے اسے دور کریں تاکہ اسلام کی تعبیر نو کا اہم اور ضروری فریضہ اپنے لازمی تقاضوں کی رعایت کے ساتھ انجام دیا جاسکے۔

تشکیل جدید کی علمی منہاج اور تطبیقی طرز استدلال پر عمومی تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ۱۹۳۲ء میں ایک بہت معنی خیز بیان دیا تھا^۲۔ اسی پر بحث اپنے اتمام کو پہنچتی ہے۔

میں نے اپنی زندگی کے گذشتہ ۳۵ سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور و فکر میں بسر کر دیے ہیں اور اس عرصے میں یہی میری زندگی کا مقصد و حیدر رہا ہے۔ میرے خیال کے سفر نے مجھے کسی حد تک اس نتیجے پر پہنچا دیا ہے کہ ایسے مسئلے کو اس شکل میں پیش نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلے میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔

حواشی

- (۱) ڈاکٹر ظفر اُسن "نوادر" المعارف، شمارہ، خصوصی ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ خطبہ صدارت کے عمل ترتیب کے لیے دیکھیے ضمیمہ ۲۔
- (۲) اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کی جانب سے یکم مارچ ۱۹۳۳ء کو لاہور کے باہر باغ میں علامہ محمد اقبال کے اعزاز میں ایک شاندار دعوت چائے دی گئی جس میں معززین شہر نے شرکت کی۔ مولانا محمد رفیع سائیک نے انسٹیٹیوٹ کی طرف سے علامہ اقبال کا ایک مختصر سی تقریر میں شکریہ ادا کیا۔ روزنامہ "انتخاب" ۱۹ مارچ ۱۹۳۳ء۔

•

ضمیمہ - ۱

خطبہ صدارت

علامہ اقبال کے خطبات تشکیل جدید البیات اسلامیہ کی علی گڑھ (نومبر ۱۹۲۹ء) میں پیشکش کے موقع پر صدر شعبہ فلسفہ، علی گڑھ یونیورسٹی کے خطبہ صدارت کا اردو ترجمہ۔

مصنف: علامہ اقبال
مترجم: محمد انیس

جناب وائس چانسلر صاحب اور حضرات گرامی!

آج شام ڈاکٹر سر محمد اقبال کے خطبے کی سماعت ضیافت علمی سے کم نہ تھی۔ گزشتہ چھ دنوں میں ہمیں ہر شام ایسی ہی علمی ضیافت نصیب ہوتی رہی ہے۔ ہمارے لیے تو یہ پورا ہفتہ ہی ایک علمی جشن کا سماں لئے ہوئے تھا۔ اس سے حیات فکر کو جلا ملی اور یونیورسٹی کی سطح علمی بلند تر ہو گئی۔

حضرات! آپ کو توقع ہوگی کہ اب میں اپنا تبصرہ پیش کروں گا۔ شاید آپ کو توقع ہوگی کہ میں آپ کو یہ بتاؤں کہ بحیثیت فلسفی میں نے ان محاضرات کا مدعا و مقصود کیا سمجھا ہے جو ڈاکٹر سر محمد اقبال نے بہ کمال عنایت یہاں پیش کئے ہیں۔ لیکن ایک فلسفی کا بیان ان باتوں کو مزید مشکل بنا دے گا۔ مزید برآں اگر میں اپنے غیر شاعرانہ انداز میں ایسی کوشش کروں بھی تو ڈر یہ ہے کہ اس سے ہمارے عظیم فلسفی شاعر کی فکر اور طرز ادا کا شاعرانہ حسن تباہ ہو کر رہ جائے گا اور اقبال بھی وہی کہنے پر مجبور ہو جائیں گے جو صائب ایک ملا کو اپنے اشعار کی شرح شاگردوں کے سامنے بیان کرتے دیکھ کر دل شکستہ ہو کر کہ اٹھا تھا کہ۔

شعر مرا بہ مدرسہ کہ برد!

مگر صاحب فرض تو فرض ہوتا ہے۔ صائب کے ملا کا فرض منصبی رہا ہو گا کہ وہ شعر کے کندن کو نثر کے مس خام میں تبدیل کرتا رہے۔ فرض ادا ہونا چاہیے!

حضرات! اس عظیم ادارے کا بانی ایک عالی دماغ اور دور اندیش شخص تھا۔ اسے عظیم تصورات سو جھنتے تھے وہ ان کے لیے محنت کرتا تھا اور ان کو مستحکم طور پر رواج دیتا تھا۔ اس طرح اس نے اسلامی ہند کی آنے والی نسلوں کے لیے بالخصوص اور عالم اسلام کے لیے بالعموم کچھ اہداف عمل تجویز کئے۔ ڈاکٹر سر محمد اقبال ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے جو سر سید احمد خان کا معتقد تھا۔ آج وہ ایسے ہی اہداف عمل میں سے ایک کو بے مثال کامیابی سے پایہ تکمیل تک پہنچا کر ہمارے ہاں تشریف لائے ہیں۔ یہ کام مہتمم بالشان حیثیت کا حامل ہے۔ اسلام میں فلسفہ

دین کی تشکیل نو یا، بالفاظ دیگر، ایک نئے علم کلام کی تخلیق۔ اقبال وہ کام کر کے علی گڑھ لائے ہیں جو اس ادارے کے عظیم بانی کی دلی خواہش تھی۔ سرسید کے مزار پر اس سے بہتر نذرانہ، عقیدت اور کیا پیش کیا جاسکتا ہے۔

علم کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائق دینی اور فلسفہ و سائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے نیز بنا بریں مذہب پر پختہ یقین رکھتے ہوئے اور اس سے کسب ہدایت کرتے ہوئے فلسفہ و سائنس کی تعلیمات سے کوئی ٹکراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ اپنے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں میں سرسید نے کہا ہے کہ یہ مقصد و طرح سے حاصل کیا جاسکتا ہے:

۱۔ یا تو یہ "ثابت" کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے، وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔

۲۔ یا یہ "دکھایا" جائے کہ مذہب کی اقدیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان و نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان کی اشیاء کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جو ان سے حاصل کی جاسکتی ہے۔

پہلا خطبہ سنتے ہوئے استدلال کا رخ دیکھ کر چندے میرے یہ خیال تھا کہ ڈاکٹر محمد اقبال، جو اس طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے جھٹپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال و اسلام اور جدید فلسفہ و سائنس کے اصولوں کی جو گہری ہمیت حاصل ہے ان کے مال و مادیہ کے بارے میں انہیں جیسی تازہ ترین اور وسیع معلومات حاصل ہیں، ایک جدید نظام فکر تعمیر کرنے کی جتنی مہارت و استعداد انہیں میرے بالفاظ دیگر فلسفے اور اسلام و ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے و جاننے کے لئے ایسا وقت ان میں پائی جاتی ہے اس نے ان کو آمادہ بیان و اس کام و وہ بار و انجام دینے کے لئے یوں اپنے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے عظیم عالم، مثلاً نظام اور (ابو الحسن) اشعری نے اپنے اپنے کتاب لیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم کا نام لیوا ہوا ہے۔ اس خطبات یہ کام صرف وہی انجام دے سکتے تھے۔

حضرات! مجھے ان سے اصولی طور پر اس درجے کا اتفاق ہے کہ میں نہیں سمجھتا کہ ان کے بیان کردہ اصولوں پر تبصرہ کرنے کے لیے میں واقعی کوئی موزوں شخص ہوں۔ آپ نے یہ محاضرات پورے کے پورے خود ان کی زبان سے سنے۔ میں اپنے آپ کو ان محاضرات کے مرکزی خیال تک محدود رکھوں گا اور اس کو اپنے انداز میں آپ کے سامنے پیش کروں گا۔ اگر یہاں وہاں میں ان سے اختلاف رائے ظاہر کروں تو اسے اختلاف نہ جائے گا۔ اس کی حیثیت ان مشکلات کی ہوگی جو ایک شارر اپنے مرہبی استاد کے سامنے حل کرنے کے لیے پیش کرتا ہے۔

افلاطون کے لیے محسوس اور متغیر حقیقی نہیں تھا۔ الحق کو غیر متغیر اور غیر فانی و قدیم ہونا چاہیے۔ مادی اور محسوس تو فانی اور بے ثبات ہے۔ صرف کلی اور مجرد ہی باقی رہنے والا ہے۔ حقائق کلیہ یا اعیان ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ یہی فی الاصل حقیقی ہیں۔ یہ مبداء حقیقی یعنی یہ اعیان کا نامیاتی کل ہی حقیقی ہے۔ یہ خدا ہے۔ اب یہ دیکھیے کہ اعیان یا کلیات اس طرح مستقل اور قائم نہیں ہیں جس طرح مسلسل اور ہمیشہ کے لیے قائم فی الزمان کوئی چیز۔ یہ لازمانی ہیں وقت کی اقلیم سے باہر ہیں۔ یہ اس معنی میں ابدی و قدیم ہیں کہ انہیں زمان و توقیت سے سروکار ہی نہیں۔ بنا بریں حقیقت کا مشاہدہ صرف عقل کر سکتی ہے۔ اس کے علاوہ محسوسات کی قبیل کی برشے غیر حقیقی ہے۔ تغیر اور زمانے کو خدا کی ذات میں کوئی گزر نہیں۔ یہ محض التباس ہیں۔

اس تصور کے مطابق ظاہر ہے کہ خدا میں حرکت و تغیر کا گزر نہیں۔ اسے ہمیشہ سے کامل ہونا چاہیے۔ یہ یونانی عقلیت پرستی کا نظریہ ہے۔ اس کے نزدیک کلی ہی حقیقی اور واقعی ہے۔ اس میں مادی، جزئی اور زمانی کا کوئی دخل نہیں۔ لہذا سوالوں کا سوال یہ ہے کہ حادث کا تعلق قدیم سے کیونکر متصور ہو، وہ قدیم جو لازمانی ہے۔ اس طرح مابعد الطبیعیات میں مسئلہ زمان کو سب سے بڑے مسئلے کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس کے برعکس عہد حاضر کی طرح اسلام کی روح بھی اختباری ہے۔ یہ زمان اور زمانی امور کو حقیقی سمجھتی ہے۔ لہذا اس کے تصور حقیقت، تصور کائنات اور تصور خدا میں زمان اور زمانیات کی جگہ ہونا ضروری ہے۔ ڈاکٹر اقبال نے ہمیں ایسا ہی تصور دیا ہے۔ ان کی نظر میں حقیقت ایک "حیات" یا محدود ہے۔ یہ ایک با مقصد اور ذی شعور توانائی کا نام ہے جو مسلسل عمل پیرا ہے۔ اس کا ہر فعل

بذاتہ ایک ”زندگی“ ہے جو ایک بامقصد تو انائی ہے۔ خارج سے نظر کیجیے تو یہ افعال اشیائے زمانی اور حوادث زمانی سے عبارت ہیں۔ ان افعال میں سے بعض، اس عمل ظہور کے دوران ذی شعور ہو جاتے ہیں یا شعور ذات حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ہم اور آپ ہیں۔

ڈاکٹر اقبال نے یہ انکشاف کیا ہے کہ تجربی امور۔ یعنی تجرباتی شواہد کا سائنس اور جدید فلسفے کے اصولوں پر تفصیلی محاکمہ۔ ایسے ہی تصور کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ امر برائے ان کے افکار میں بالخصوص نمایاں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مذہبی تجربہ جس پر اسلام کی بنیاد ہے وہ بھی اسی تصور حقیقت کی تائید کرتا ہے۔ تخلیق خیر و شر، شعور کی وحدت، خداست باطنی و سماں، حیات بعد الموت، جنت، دوزخ اور اسلام کے نظام میں اصول حرکت یعنی اجتہاد جیسے مشکل ترین تصورات پر ان کی ذہن کو جلا بخشنے والی توضیحات سب اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ تاہم وقوف مذہبی و اُردوقوف حسی کے برابر اگر یکساں سطح پر رکھا جائے تو اس سے فرق کی اہمیت ختم ہو جائے گی جو ان دونوں تجربات کے درمیان پایا جاتا ہے کیونکہ ایک تجربہ تو سب کو حاصل ہے۔ عمومی ہے جبکہ دوسرا تجربہ نادر الوقوع ہے، نہایت ہی نادر الوقوع اور نایاب۔ نیز وقوف مذہبی کی دوسری خصوصیت یعنی اس کی کلیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں موضوع و معروض یا عالم و معلوم کی تمیز اور جگہ۔ مزید برآں اُردوقوف کی کیفیت احساس قرار دیا جائے تو اس سے وہی مقلوبے عقیدے کے خلاف ماننا پڑے گا جبکہ یہ پیغمبر اسلام کے وقوف مذہبی کا امتیازی نشان ہے۔ زمانہ کی بحث کے سلسلے میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ زمانہ اپنی ماہیت میں ”تواتر پیچیدہ“ (ترتیب مسلسل تسلسل میں الاتصال) سے عبارت ہے۔ وہ نظر یہ جو ساری مدت زمانہ و خدا کے لیے ”آن و بعد“ یا ”ان و بعد“ یعنی ”تواتر“ یا ”تسلسل“ منقوب و ہوا اور رہا۔ یہ خدا کے عظیم و عظیم ہونے کے لیے نہ صرف بھی نہیں ہے۔ وہ اس کے بغیر بھی عالم الغیب و الشہادہ، قیامت و جہنم و جہنم فانی پر قیامت کے لیے نہ لہا جاتا ہے۔ جدید ما بعد الطبیعیات میں یہ نظر یہ ویسا ہی ہے۔ اہمیت حاصل ہے۔ اتنے ہم زمانیت الزمان یا اہمیت زمانی۔ سکتے ہیں۔ یہ ایک تسلسل ہے۔ مزید برآں ریاضیوت یعنی اور راضل تک ما خلف منسبین زمانہ کے تسلسل و نظر انداز سے ہونے اس کا تصور ایک غیر تسلسل کے طور پر کرتے ہیں نیز مدعا تصور زمانہ کی مشاہدات

فلک کا کوئی اثر ماضی، حال اور مستقبل کے امتیازات یعنی وقت کے دوسرے جزو ترکیبی، تو اترو تسلسل پر نہیں پڑتا۔

اپنے طلبہ سے مجھے یہ کہنا ہے کہ یہ محاضرات جلد ہی شائع ہو جائیں گے۔ ڈاکٹر اقبال کے افکار، بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبار سے، نئے اور اسی لیے عمیر الفہم ہیں لہذا ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجیے۔ جو دشواریاں پیش آئیں، انہیں میرے پاس لائیے۔ مجھ سے جو ہو سکے گا آپ کے لیے کروں گا۔

اہل علم حاضرین کے اس ساری جماعت سے مجھے یہ کہنا ہے کہ حضرات گرامی یہ محاضرات صرف عظیم اصولوں کی شرح و بیان کے اعتبار سے ہی قابل قدر نہیں ہیں بلکہ ”بار آور تجاویز“ سے بھی لبریز ہیں۔ یہ بڑی کارآمد بات ہوگی کہ ہم ان تجاویز کو لے کر سچے اہل علم کی شان کے مطابق ان کا حل تلاش کریں۔

حضرات گرامی، آپ کو روزانہ شام کو میں جو زحمت دیتا رہا ہوں، اس کے جواز کے طور پر عرض کرنا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کوئی کار بے مصرف نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا گمان ہے۔ سچے انسانی تمدن میں اس کا ایک عظیم منصب ہے۔ حضرات! فلسفیانہ تربیت ہی سے ہمارے محبوب و محترم اقبال جیسی شخصیات جنم لیتی ہیں۔

ڈاکٹر سر محمد اقبال!

انجمن فلسفہ کی طرف سے اور اپنی جانب سے میں آپ کا بہ صمیم قلب شکر یہ ادا کرتا ہوں، یونیورسٹی کی طرف سے بھی اور ان سب کی طرف سے جو ان محاضرات میں شریک ہوئے، ہم شکر گزار ہیں کہ آپ نے زحمت اٹھائی، ہمارے ہاں تشریف لائے اور یہ نہایت قابل قدر محاضرات عطا کئے ہیں۔ سچ پوچھئے تو کنواں چل کر پیاسے کے پاس آ گیا۔

جناب والا، آپ نے اسلام میں فلسفہ دین کی تشکیل نو کی بنیاد رکھ دی۔ مسلمانوں کی موجودہ اور آئندہ نسلیں اس کے لیے آپ کی ممنون احسان ہیں۔ آپ کے الفاظ مستعار لے کر کہوں گا کہ عالم اسلام کو ”آپ کے کام پر“ اور آپ پر فخر ہونا چاہیے۔ میری دعا ہے کہ آپ تادیر سلامت رہیں

اور اس کام کی تکمیل آپ ہی کے ہاتھوں ہو اور آپ کی فکر افزا مثال اور لوگوں کی بھی ہمت بندھائے گی۔ مجھے امید ہے کہ آپ ہمارے وائس چانسلر کی درخواست قبول فرمائیں گے اور اسلامی تعلیم و تعلم کے اس مرکز میں تشریف لاکر سکونت اختیار کریں گے۔

حضرات! میں اپنے محترم اور معزز مہمان گرامی ڈاکٹر سر محمد اقبال کی آمد پر دلی اظہار تشکر کرتا ہوں اور یہ چاہتا ہوں کہ آپ میرے ہم آواز ہو کر ان سے درخواست کریں کہ وہ ہمارے ہاں اکثر تشریف لایا کریں اور ہمیں فلسفیانہ فکر اور عالمانہ تحقیق کی وہ زندگی زیادہ سے زیادہ عطا کریں جو ان کی ذات میں مجسم ہو گئی ہے۔

•

”مدعا مختلف ہے“

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے شاگرد اور علی گڑھ یونیورسٹی ہی میں ان کے بعد صدر شعبہ فلسفہ کا منصب پانے والے فلسفی ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب کا ایک مقالہ مجلہ اقبال میں "Testing Iqbal's Philosophical Test of the Revelations of the Religious Experience" عنوان سے چھپا ہے۔ مقالے کے مرعوب کن عنوان اور مقالہ نگار کی سابقہ شہرت کو مد نظر رکھتے ہوئے خوش گمانی یہ تھی کہ صاحب مقالہ نے اپنے استاد گرامی کے رشیہ فکر کو تہم مکرانہی خطوط پر اپنے تجربے کی بنا رکھی ہوگی اور تشکیلیں جدید کے منہاج علمی کے داخلی اور خلقی تقاضوں کے سیاق و سباق میں اور علامہ کے طریق تطبیق کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنے اشکالات پیش کئے ہوں گے۔ اس کے برعکس ہوا کیا؟ موصوف نے اپنے تجربے میں تشکیلیں جدید کی بنیاد میں موجود اس اصول تطبیق اور اس کے فکری لوازم کو تو سرے سے نظر انداز کر دیا اور ایک رجزیہ آئینے کے متنے سے آغاز کرنے کے بعد دوسرے پیرا گراف ہی میں وہ طرز استدلال اپنالیا ہے جو تشکیلیں جدید کے بنیادی منہاج فکر اور اصول تطبیق ہی کے خلاف پڑتا ہے۔ وہ مخالف جس کو اس کے معنات فکر کے حوالے سے وہی کے امکان پر اور ذرا غلطی سے ہوئے پر قائل یا جا رہا ہو، اس کے ماننے پر دلیل سے مؤثر ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں فلاں سورہ میں آیت نمبر فلاں پر یوں آج کے لئے یہ مخالف وہی کے وجود یا اس کے ممکن ہونے کے بارے ہی میں متشکک کے لئے اس کے مقدمات فکر ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو وہی کے جو الزامات کرنے کے لئے یہ ضروری ہیں اور علامہ اس زمانہ بنیادی مقدمات کا قائل کرنے کے لئے یہ مشاں ہیں جن زمانہ وہی خداوندی اور تنزیہات ربانی کا رشتہ و پیوند انسانی فکر و عمل سے جوڑا جا سکتا ہے تو ایسی صورت حال میں ان وہی کے دلیل دین یہاں

تک مناسب ہوگا جس کے امکان و امتناع پر ابھی اتفاق رائے نہ ہو؟

تشکیل جدید کی فکری منہاج سے یہ اغماض اور علامہ اقبال کے بعض نکات فکر کو پورے تناظر اور بسا اوقات سیاق و سباق سے الگ کر کے ان کے سہارے اپنے بعض نظریات کو اجاگر کرنے کی یہ روش سارے مقالے میں موجود ہے۔ اس کا تجزیہ کرنے سے پہلے ذرا یہ دیکھ لیں کہ علامہ کے استدلال، طرز تفاسف اور علمی منہاج پر عشرت حسن انور صاحب کے اعتراضات کالبا لباب کیا ہے۔

مقالہ نگار کو علامہ پر دو بنیادی اعتراضات ہیں۔ پہلا یہ کہ علامہ نے تشکیل جدید میں نوع انسانی کے مذہبی تجربے یا وقوف مذہبی دسری کے کا دفاع صرف اسلام کے نقطہ نظر سے کیا اور اس محدود نقطہ نظر کی وجہ سے دیگر ادیان اس دفاعی اور ثبوتی عمل کے فوائد سے محروم رہ گئے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ علامہ نے اپنے طرز استدلال میں وحدت ادیان کے تصور پر زور نہیں دیا اور مختلف ادیان کے مشترکہ عناصر کو نمایاں نہیں کیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں وحی کے مافوق الطبعی مظہر کے عمل دخل کو ثابت کرنے کے جو تین ممکنہ دلائل ہو سکتے ہیں ان میں سے علامہ نے صرف ایک استعمال کیا ہے جبکہ دوسرے بھی اس کے دفاع اور ثبوت کے لیے مؤثر دلیل فراہم کر سکتے تھے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ معلوم طبعی کے انکشافات سے مذہبی تجربے کی مطابقت دکھائی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم الاذہان کے اعتبار سے یہ معلوم کیا جائے کہ اس تجربے کی تائید ہوتی ہے یا تردید۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فکر دینی کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے اور وقوف ساری و مذہبی یا بالفاظ دیگر، وحی کو اس ساری تاریخ میں زمان و مکان کے اختلاف کے باوجود ایک مشترکہ عنصر کے طور پر دیکھا جائے اور اس اشتراک کو بطور دلیل برتا جائے۔

ہم نے اپنی تحریر کے پہلے حصے میں جو مقدمات قائم کئے تھے اور جن کی بنیاد ہم نے ڈاکٹر ظفر حسن صاحب کے اشارات پر رکھی تھی ان کے حوالے سے عشرت حسن انور صاحب کے مذکورہ دونوں اعتراضات کا جواب کم و بیش ایک ہی ہے۔ انور صاحب نے چونکہ اپنے استاد کے برعکس علامہ اقبال کے اس منہاج فکر اور اس طرز استدلال کے تقاضے ملحوظ رکھنے کی زحمت نہیں کی جو تشکیل جدید میں برتا گیا ہے اس لیے انہیں ان اشکالات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ہم نے اس منہاج

کلام کو اصول تطبیق کا عنوان دیا تھا۔ اصول تطبیق کے مطابق غور کیجیے تو یہ واضح ہے کہ اگر نفس دین اور خود وحی کے وسیلے کا امکان اور عدم امکان زیر بحث ہو تو ایک دین یا مجموعہ ادیان کے دفاع میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ جب دین کی اساس ہی معرض خطر میں ہو تو مختلف ادیان کو شامل بحث کرنے سے صرف اتنا فرق پڑے گا کہ متاثرین کی صف میں ایک کی جگہ پانچ یا دس کشتگان فلسفہ و سائنس کا اضافہ ہو جائے گا۔

دوسرا اعتراض بھی اسی وجہ سے علامہ کی منہاج پر وارد نہیں کیا جاسکتا کہ موخر الذکر دونوں دستہ دلائل اصول تطبیق کے دائرے میں نہیں آتے لہذا انہیں اس طرز استدلال میں موثر طور پر برتنا نہیں جاسکتا۔ اگر مخاطب حسیت پرست ہو تو اسے یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ یوگا کی ذہنی مشق سے نتائج سے وحی کا ثبوت ملتا ہے۔ گوہ تو ایسے تمام مظاہر کو اختلاف حواس سے تعبیر کر رہا ہے۔ اسی طرح نوع انسانی کے مشترکہ روحانی تجربے کو بطور دلیل پیش کرنا بھی اگرچہ ممکن ہے اور علامہ نے خود اس کی طرف اشارے بھی کئے ہیں^۹ لیکن اصول تطبیق کے لحاظ سے یہ بھی موثر طرز استدلال نہیں ہے کیونکہ یہ اس مخاطب کے لیے تو دلیل بنے گی جو اس مظہر خداوندی کا امکان تسلیم کرتا ہو اور پھر اس کی کثرت وقوع کو بطور اضافی دلیل قبول کر سکے۔ وہ مخاطب جو وحی کو نفسیاتی مرض، ذہنی مغالطہ یا خود فریبی قرار دیتا ہو اس کے لیے یہ دلیل غیہ موثر اور بے محل ہوگی کہ اس کا ذہنی سانچہ اسے قبول کرنے سے عاری ہے اس کے لیے یہ دلیل مع الفارق ہے۔ علامہ نے اس کی رعایت تشکیل جدید کے ہر مرحلے پر رکھی ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے اس بنیادی امتیازی خصوصیت پر نظر نہیں دیا اور اپنی بات کی دہسن میں چل دیے۔ اس میں امتحان نظر کی کوہی لپیٹ لیا اور مثال حیر و ہاں پنیے جس کا تذکرہ بطور ماقبل میں ہو چکا ہے۔

اپنے مقالے کے عنوان میں عشرت صاحب نے علامہ کے خطبے کے عنوان میں وارد ہونے والے انگریزی کی لفظ Revelations کو صحیح نقل کیا ہے تاہم اس کے بعد سارے مقالے میں اس لفظ کو صیغہ واحد میں استعمال کیا ہے۔ اس تفسیر سے معافی کے سبب جس طرح تبدیلیاں ہوتی ہیں وہ انگریزی کی حوالہ قارئین سے مخفی نہیں رہتے ہوں گے۔ علامہ کا مدلول اور اشارہ ایسا ہے کہ ان الفاظ کے معنی و معلومات، اطلاعات یا انکشافات ہیں جو وحی کے وسیلے سے حاصل ہوتی ہیں یا وہ سب الفاظ ہیں علم بالوحی۔ عشرت حسن انور صاحب نے ازاول تا آخر ان کے صیغہ واحد میں استعمال کرتے ہوئے

اس سے عمل انکشاف مراد لیا ہے یعنی عمل وحی کی ماہیت اس کی فعلیت اور اس عمل کے مالہ و ما علیہ۔ اسی بنیاد پر تنقید کرتے چلے گئے۔ ان کے دوسرے اعتراض کی طرح یہ بھی اپنے بدف سے اسی لیے ہٹ گیا ہے۔ علامہ کے مفہوم کو گرفت میں لانے کے لیے جو لازمی محنت درکار تھی وہ انجام نہیں دی گئی۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ علم بالوحی کے وسیلے کو جس طرح علامہ نے ثابت کیا اس تطبیقی طریقے کو اختیار کرنے میں کچھ مسائل پیدا ہوتے تھے اور وحی کا تجربہ بھی عام انسانی تجربات کے زمرے میں آجاتا تھا لہذا اس دشواری کے حل کے لیے علامہ نے یہ تجویز کیا کہ دو آزمائشیں ہو سکتی ہیں جو اس تجربے کو عام انسانی تجربے سے ممتاز کرتی ہیں۔ اولاً یہ کہ اس وسیلہ علم کے حاصلات اور معلومات سے جو تعبیر کائنات اور تصور حقائق ابھرتا ہے اسے معاصر فلسفہ و سائنس کے نظریات سے ملا کر دیکھا جائے اور ان میں توافق و ہم آہنگی کو مخاطب کے لیے بطور دلیل استعمال کیا جائے۔ عشرت حسن انور صاحب نے یہ بات تو نظر انداز کر دی اور اعتراض کر دیا کہ ”مذہبی تجربے اور اس کے عمل انکشاف میں موزوں تعلق قائم نہیں کیا گیا،“^{۱۱} اور بنا بریں علامہ اقبال ان کے خیال میں اس کائناتی اور ہمہ گیر تناظر سے محروم^{۱۲} ہو گئے جو وحدت ادیان کی طرف ان کی رہنمائی کر سکتی تھی۔^{۱۳} یہ کہہ کر انہوں نے بات کا رخ اس طرف موڑ دیا ہے کہ اگرچہ علامہ نے وقوف سری اور وقوف مذہبی کے مابین امتیاز کیا ہے^{۱۴} اور ہم سر دست اسے تسلیم کیے لیتے ہیں تاہم یہ وقوف مذہبی تمام ممالک اور تمام معاشروں میں پایا جاتا رہا ہے اور قرآن نے صراحتاً اس کا بیان کیا ہے۔

یہ کہ عشرت صاحب نے قرآنی آیات درج کر دی ہیں اور پھر قاری کو ان نتائج کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کی دانست^{۱۵} میں ان آیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ ان کی آراء سے اب بحث کا موضوع یہ ہو گیا کہ کیا اسلام کے علاوہ بھی دیگر ادیان منزل من اللہ ہیں؟ یہ علامہ کے موضوع سخن سے الگ بحث ہے اور یہاں بے محل ہے۔ جو مخاطب اقلیم ربانی کا وجود نہ مانے اور تنزیل کی کسی نوع کا قائل نہ ہو، اسے ایک سے زائد تنزیلات کی خبر دینا اور اس پر آخری تنزیل سے دلیل قائم کرنا مہمل بات ہے۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ علامہ سے یہ منسوب کیا ہے کہ وہ وقوف سری و مذہبی میں امتیاز کرتے ہیں۔ یہ بات کو الٹ دینے کے مترادف ہے۔ امتحان عملی اور امتحان نظری کی ضرورت ہی اس لیے پیدا ہوئی تھی کہ علامہ نے اصول تطبیق کے تحت مخاطب کی

ذہنی سطح اور مسلمات فکری کی رعایت کرتے ہوئے وقوف مذہبی اور وقوف سزّی کو نوعیت میں ایک اور شدت یا نتائج میں مختلف بتایا تھا اور اس سے جو حد فاصل منہدم ہوتی تھی اسے دوبارہ قائم کرنے کی غرض سے دو آزمائشیں تجویز کی تھیں۔ اس کی طرف ہم اپنے تمہیدی صفحات میں اشارہ کر چکے ہیں۔

انہی آزمائشوں کے ذکر میں عشرت حسن انور صاحب نے اس کے بعد پہلے خطبہ کے آخری پیرائے کی عبارت نقل کی ہے اور یہاں بھی اس عبارت کو علامہ کے دیگر بیانات^{۱۸} سے ملائے بغیر اور بعض کلیدی الفاظ و مصطلحات کا واضح مفہوم متعین کئے بغیر علامہ پر تضاد فی البیان اور قیاس منفصل کے اعتراضات عائد کر دیئے ہیں اور بحث کا رخ اس بات کی طرف موڑ دیا ہے کہ وہی سے تجربے کا ابلاغ فی نفسہ ممکن ہے یا نہیں۔

اس اقتباس کا سب سے اہم کلیدی لفظ فیلنگ (Feeling) ہے۔ اس کے ترجمے کو متعین کرنے میں قارئین اور مترجمین تشکیل جدید کو عموماً دشواری کا سامنا کرنا پڑا ہے۔^{۱۹} عشرت حسن انور صاحب نے اس لفظ کو انگریزی کے عام مستعمل معنی یعنی جذبات و تاثرات کے مترادف کے طور پر لے لیا ہے اور اسی بنا پر اعتراضات بھی وارد کئے ہیں۔ اس کے مدلول کو واضح کرنے کے لیے اولاً تو یہ دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے یہاں Feeling کا لفظ اس معنی میں برتا ہے جس میں مولانا روم نے اسے استعمال کیا ہے^{۲۰} ہمارے اس قیاس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی خطبے میں اسی مفہوم کے لیے ایک اور جگہ مولانا روم کا حوالہ دیا ہے۔ متعلقہ اشعار مندرجہ ذیل ہیں:

آفتاب معرفت را نقل نیست
مشرق او فیہ جان و عقل نیست
خاصہ خورشید مالی کان نیست
روز و شب زوار او روشن نیست
مطلع شمس آی اور اعن درنی
بعد از آن بہ جا روی نیکہ نیست
بعد از آن جا روی مشرق شو،
شرقہا بر معرفت عاشق شو،

— خطبات اقبال کے تامل میں — ۱۸ —

— مدعا مختلف ہے —

حس خفاشت سوی مغرب دوان
حس درپاشت سوی مشرق روان
راہ حس راہ خزانست اے سوار
اے خزان را تو مزاحم شرم دار
پنج حسی بہت جز این پنج حس
آن چو زر سرخ دین حسبا چو مس
اندر آن بازار کایشان ماہرند
حس مس را چون حس زرگی خزند
حس ابدان قوت ظلمت می خورد
حس جان از آفتابی می چرد
ای برده رخت حسبا سوی غیب
دست چون موسی برون آور زجیب
اے صفات آفتاب معرفت
و آفتاب چرخ بند یک صفت



گر بیدے حس حیوان شاہ را
پس بیدی گاؤ و خر اللہ را
گر نبودے حس دیگر مر ترا
جز حس حیوان زیرون ہوا
پس بنی آدم مکرم کی بدی
کی نفس مشترک محرم شدی



آینہ دل چون شود صافی و پاک
نقشہا بنی برون از آب و خاک

— خطبات اقبال نئے تناظر میں ۱۸۸ —

— مدعا مختلف ہے —

ہم بینی نقش و ہم نقاش را
فرش دولت را و ہم فراش را



گفتم آخر آئینہ از بہر چیست
تا بداند ہر کسی کو چیست و کیت
آئینہ آہن برای پوستہاست
آئینہ سیمای جان سنگی بہاست
آئینہ جان نیست الا روی یار
روی آن یاری کہ باشد ز آن دیار
گفتم آن دل آئینہ کلی بجو
رو بدریا کار برناید بجو



مولانا روم نے ”حس درپاش“، ”حس جان“ اور ”حس دیکر“ کی ترکیب سے جس مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ترجمہ علامہ نے feeling کے لفظ سے کیا ہے۔ یہ اصطلاح اورچہ پوری طرح ابلاغ مفہوم نہیں کر سکتی، تاہم جس طرح مماثلت منقولہ کے اصول کے تحت مولانا روم نے حس کے لفظ کو جو ایک نچلے مرتبہ وجود کی چیز ہے، اٹھا کر دوسرے مرتبہ وجود کے حقائق کے بیان کے لیے استعمال کیا ہے اس کے تحت علامہ کے اس استعمال کی کنجائش بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ پرانے علوم اور مابعد الطبیعیات کے مسائل بیان کا یہ ایک عام اصول تھا اور اس میں موجودہ اشیا کے لفظی کی وجہ سے اس کے مدلول حقیقی کے بارے میں اشتباہ نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن انور صاحب کے اعتراضات سے لگتا ہے کہ انہوں نے صرف اس سے چلتے ہوئے سامنے کے معنی ہی کو اصرار سے دیں اور علامہ کے دیگر بیانات کی روشنی میں اس کے اصطلاحی اور مراد کی معنی متعین کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسی وقوف سزئی و مذہبی و علامہ کے معنی ”حس“ یا ”احساس“ کے لفظ کے بجائے دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے

The Total reality, which enters our awareness and appears on

— خطبات اقبال نے تامل میں ۱۸۹ —

interpretation as an empirical fact has *other ways* of invading our *consciousness*:²²

..... We are not yet in possession of a really effective scientific method to analyse the contents of *non-rational modes of consciousness*:²³

طوالت سے بچنے کے لیے انہی دو اقتباسات پر اکتفا کرتے ہوئے ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ ما قبل مذکورہ اقتباسات میں ”احساس“ کا لفظ مجازاً استعمال ہوا ہے۔ اس کی تائید اور کئی بیانات سے بھی ہوتی ہے۔ علی گڑھ کے انگریز استاد سے علامہ کا معروف مکالمہ بھی اس پر دال ہے جس میں انہوں نے وحی لفظی اور وحی متلو کا ثبوت اپنے شعری تجربے کے حوالے سے دیا تھا۔ تشکیل جدید میں بھی کہا ہے کہ:

There is a sense in which the word is also revealed²⁴

علامہ نے ”مرتبہ احساس“ state of feeling کے الفاظ سے یہ مراد لیا ہے کہ حواس، عقل جزئی / خرد اور عقل کلی کے تین درجات، حصول و ارتسام کے اعتبار سے مختلف ہیں ان کی فعلیت اور عمل دخل کی اقلیم بھی مختلف ہیں۔ اور انداغ ادراک و ارتسام بھی جداگانہ ہے۔ حواس اپنی اقلیم محسوس سے براہ راست ارتسامات قبول کرتے ہیں۔ عقل جزئی، جو عقل کلی اور حواس کے درمیان ایک اقلیم دور ہے، یا تو حواس کے مدركات حاصل کرتی ہے یا عقل کلی (قلب، وحی) کے حاصلات کو ابلاغ کے سانچوں میں منتقل کرتی ہے۔ یہ اپنے آپ سے اور آزادانہ سرگرمی پر قادر نہیں ہے۔ علامہ نے خرد یا عقل جزئی سے ماوراء non-rational اسالیب ادراک کے عمل کو حواس کے براہ راست اور مباشر عمل کی مماثلت پر سمجھانے کے لیے ”حس“ اور ”احساس“ کا لفظ استعمال کیا ہے²⁵ شیخ اکبر کے مقولے ”الحق محسوس و الخلق معقول“ کا حوالہ دے کر بھی علامہ نے اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا تھا ۲۶۔ پہلے خطبے میں اس کی وضاحت مندرجہ ذیل الفاظ میں کی گئی:

One indirect way of establishing connexions with the reality that confronts us is reflective observation and control of its symbols as they reveal themselves to sense-perception, the other way is direct association with that reality.....

In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what

the Qur'an describes as *Fu'ad* or *Qalb* i.e. heart.²⁷

دیکھیے کہ یہاں انگریزی میں بھی ایک ہی لفظ perception دو مختلف اقلیم سے حصول علم کا تعلق پیدا کرنے کے لیے استعمال ہو رہا ہے۔ اعلیٰ اور ادنیٰ کی تعریف مشترک ہوتی ہے۔ ادنیٰ میں یعنی ادراک بالحواس میں تدریج نہیں ہے۔ اعلیٰ میں وسیلہ بھی ہے اور وسیلہ نہیں بھی ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے مماثلت مقلوب کے اس استعمال کو نظر میں رکھے بغیر تنہا اس اقتباس کی بنیاد پر اعتراض کر دیا اور بات کا رخ تجربے کے ابلاغ کی طرف موڑ دیا۔ ”احساس“ کے لفظ سے علامہ کی اس اقتباس میں کیا مراد ہے ہم نے اس کے بارے میں جو تصور قائم کیا، اس کے بعد اگرچہ انور صاحب کا اعتراض باقی نہیں رہتا، تاہم ان کے اٹھائے ہوئے نکات کا ایک اور پہلو سے جائزہ لینا ضروری ہے۔

مذہبی تجربہ بحیثیت تجربہ ناقابل ابلاغ کہا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ابلاغ بلا مقدمات سے جبہ حصول مع مقدمات ہے۔ یعنی صاحب وقتی عمل وحی میں دوسروں کو شریک نہیں کر سکتا، اس عمل وحی کے حاصلات و معلومات انکشافات کو زبان کے مشترک وسیلے سے دوسروں تک البتہ قابل ابلاغ بنایا جاتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ کے خیال میں وقتی کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہیں اور اس طرح مدرکات و لفظ و خیال میں ڈھال کر ابلاغ کے عمل سے گزارنے کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ انور صاحب کو اس نکتے پر اعتراض یہ تھا کہ علامہ یہاں قیاس منفصل سے مرتب ہوئے ہیں۔ پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ مذہبی تجربہ فی نفسہ ناقابل ابلاغ ہے پھر اس مضمون اور اس اصول میں استثناء بیان کیا ہے ”الابہ شمل قضا یا صمدیہ یا قضا یا مرہبہ“۔ اس طرح انور صاحب کے خیال میں علامہ کی فکر میں تضاد اہمتر ہے اور اصطلاحاً و قیاس منفصل میں پھینکے گئے ہیں۔ مراتب و درجات نہ رہتے اس طرح کے مغالطے پیدا ہونا عجب نہیں ہے جیسا کہ انور صاحب نے یہاں پیدا کیا ہے۔ غور فرمائیے کہ علامہ نے ابلاغ کا انکار اس تجربے سے کیا ہے۔ یہ مراتب سے کیا ہے اور اس میں ایک خاص صورت میں ابلاغ کا اثبات ایک دور کی طرح سے کیا ہے۔ وہی ہی ایک طرح کی ہے اور ایک طرح ثبوت یا انکار۔ وہی کا تجربہ فی نفسہ قطعاً خلیل میں ہے۔ یہاں اس میں دور اولیٰ شریک نہیں ہے۔ بصورت قضا یا مرہبہ اور بلا مقدمات اس کا ابلاغ قطعاً ثبوت و انکار میں ہے اور وہاں اس و قابل ابلاغ قرار دینے سے قیاس منفصل نہیں ہو گا۔ اسے جامعیت یا عمل تالیف نہیں کے لیے

آگے چلیے تو انور صاحب نے ساتویں خطبے کی ابتدائی صفحے کی عبارت نقل کی ہے جس میں علامہ نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کر کے ان کے خواص بیان کئے ہیں۔^{۲۸} انور صاحب کو اس پر دو اعتراضات ہیں۔ اولاً یہ کہ امتحان نظری اور مذہبی زندگی میں تطبیق دینا ایک کار عبث ہے اور اسے بروئے کار لانا صرف ایک فکری حربہ ہے۔ اس اعتراض پر یہاں گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہماری اب تک کی معروضات اس امتحان نظری کی احتیاج اور اصول تطبیق کے اطلاق سے اس کی ضرورت کے بارے میں وضاحت کر دیتی ہیں۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر تین ادوار مانے جائیں تو اس امتحان نظری کا اطلاق صرف ثانی الذکر دور یعنی تفہیم عقلی کے دور پر کیا جاسکتا ہے اور اس طرح باقی دو ادوار اس امتحان نظری کے ذریعے جانچے نہیں جاسکتے۔ غور کیجئے تو یہاں پھر وہی مغالطہ کار فرما ہے جو revelations کو صیغہ واحد میں سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ علامہ ان تینوں ادوار میں نفوس انسانیہ کی داخلی کیفیت سے بحث کر رہے ہیں جبکہ تینوں ادوار میں وحی کے حاصلات/معلومات یکساں ہیں۔ ان کے اثبات اور تفہیم کے عمل میں تدریج کی طرف علامہ نے اشارہ کیا ہے۔ اس اقتباس سے کچھ اور طرح کے اشکالات البتہ جنم لیتے ہیں جو اپنے منطقی نتائج میں شعور مذہبی کے مسلمات سے ٹکرا جاتے ہیں اور جن کے لیے بعض تاویلات کا سہارا ضروری ہو جاتا ہے۔ لیکن انور صاحب کی نگاہ ان اہم نکات کی طرف نہیں گئی۔ ان اشکالات پر ہم الگ سے اپنی معروضات پیش کریں گے۔ سر دست یہ دیکھئے کہ عشرت حسن انور صاحب کا اگلا اعتراض کیا ہے۔ یہاں آ کر انہوں نے پہلے خطبے کا آخری پیرا گراف دوبارہ نقل کیا ہے اور امتحان نظری و عملی کے حوالے سے یہ سوال اٹھایا ہے کہ ان آزمائشوں کا اطلاق کرنے والے کون ہیں؟ ان کے خیال میں امتحان عملی خود صاحب وحی یا صاحب تجربہ نبی کرتا ہے اور امتحان نظری اس کے بعد آنے والے اہل فکر اور اگر مذہبی تجربہ اس طرح کے دوگانہ امتحان کے معیار پر اپنی حقانیت ثابت کرنے کا محتاج ہے تو ایک طرف تو یہ تجربہ خود نبی کے لیے معروضی صداقت اور حتمی و یقینی ثبوت نہیں ہوگا اور دوسری طرف اس کے ماننے والوں کے لیے بھی ایک مفروضے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھے گا۔

یہاں ہمیں یہ ماننا چاہیے کہ نبی کے لیے وحی کی عملی آزمائش کا نکتہ بعض اہم اور پیچیدہ اشکالات کو جنم دیتا ہے اور قبالیات کے ماہرین کو اس پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ ہم نے اس نکتے پر اور اس کے منطقی مضمرات پر اپنی کتاب کے متن میں کئی جگہ بحث کی ہے اور ایک الگ مقالے میں اس نکتے کا

تجزیہ علامہ کے مجموعی موقف اور عمومی تناظر کے حوالے سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اس جلد ہمیں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ سابقہ اعتراض کی طرح یہاں بھی انور صاحب نے مسئلے کے بعض اہم تر پہلوؤں کی طرف توجہ ہی نہیں کی اور فرض کر لیا کہ نبی خود اپنے تجربے کی آزمائش معاشرے میں تبدیلی کے عمل سے کرتا ہے اور اس کے بغیر اسے اپنے تجربے کی صداقت پر یقین نہیں ہوتا۔ یہ امتحان نبی خود نہیں کرتا۔ علامہ کے مخاطبین آج صدیوں کے صحرا کے اس پار سے اپنے ایمان کے دھندلکے میں اس آزمائش کو فرض کر کے اس سے اپنے لیے تقویت ایمان کا سامنا کر رہے ہیں۔ اس ذہنی ضرورت کو ماضی میں اگوا کرنا ایک تاریخی مغالطے سے کم نہ ہوگا۔

اس سے آگے چلیے تو امتحان نظری کا تذکرہ دوبارہ شروع ہوتا ہے لیکن اس مرتبہ اس امتحان پر اعتراضات کا نقطہ نظر وحدت ادیان کا بحث ہے جو اگلے تین صفحات پر مختلف انداز میں پھیلا ہوا ہے۔ ان نکات کا مرکزی خیال بھی وہی ہے کہ تمام ادیان کو اس فلسفیانہ امتحان کی کسوٹی پر پورا اترنے والا کیوں نہیں قرار دیا؟ ہم بار دیگر ان اعتراضات کی بنیادی غلطی کی طرف اشارہ نہیں کرنا چاہتے جو علامہ کے طرز استدلال اور اصول تطبیق کے اطلاق، اس کے مضمرات اور اس سے پیدا ہونے والی مصالحت جوئی کے عمل سے انماض برتنے سے پیدا ہوتی ہے۔ ہم صرف اس نقطہ استعجاب پر اختتام کلام کرنا چاہتے ہیں کہ مشرت حسن انور صاحب جیسے صاحب علم اور فلسفی میزان مصنف پر غالباً ان کے حالات کے تقاضوں کی وجہ سے وحدت ادیان کا بحث اتنا غالب آیا کہ نہ صرف انہوں نے تشکیل جدید کے بنیادی طرز استدلال کی نوعیت پر غور نہیں کیا بلکہ ان فلسفیانہ آزمائش کی آزمائش کا نام لینے کے باوجود بحث کو اس کے صحیح تناظر سے بنا کر ایک ایسے رخ پر ڈال دیا جو اس کے اصل مدعا و مقصود سے دور کر کے وہاں لے فی جہاں آ رہے ہیں مجبوراً یہاں پڑا کہ:

اب سے باہل نئے رنگ سے لکھ رہے ہیں جن پر "متا" ہے

حرف تو سب کے سب ہیں جن کے ہر مدعا مختلف ہے

حواشی

- (۱) اقبال، سہ ماہی مجلہ بزم اقبال، لاہور، جلد ۴۱، شمارہ ۳، (جولائی ۱۹۹۳ء) ص ۱۷۵۱۔
- (۲) جو امر ابھی محتاج ثبوت ہو، اس کے وجود سے استدلال کرنا فلسفیانہ تضاد کے مترادف ہے۔ جو چیز اپنے آپ پر منتج ہوتی ہو، اسے اصطلاحاً ”دور“ کہا جاتا ہے۔ عشرت حسن انور صاحب کی دلیل میں بھی یہاں یہی خامی ہے کہ اس سے ”دور“، لازم آتا ہے۔
- (۳) یہ اصطلاحات بالترتیب نذیر نیازی صاحب اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے استعمال کی ہیں (مذہبی مشاہدہ، واردات مذہبی، واردات باطنی، وقوف سزی، وقوف مذہبی) اور ان سب کا مدلول وہی ہے جو پرانی اصطلاح میں وحی یا علم بالوحی کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ نیز Religious Experience کا ترجمہ علم بالوحی کے الفاظ سے کرنے کی تجویز خود علامہ اقبال کی تھی (دیکھئے نذیر نیازی تشکیل جدید (اردو) متن۔ ص ۱، نیز مقدمہ)۔ اس سے واضح ہوا کہ یہاں جو امر زیر بحث ہے اور نئے ثابت کرنا مقصود ہے وہ وحی خداوندی کا مافوق الطبعی مظہر ہے جسے ان کے مخاطب، نفسیات جدیدہ۔ اثرات کے تحت، اختلال حواس یا ذہنی مرض سے تعبیر کر رہے تھے۔
- (۴) رک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱۳۔ ”اقبال کا، مذہبی تجربے کے انکشافات کی نظری آزمائش، ایک دفاعی نظام ہے جس سے وہ ان تمام کاوشوں کو روک دینا چاہتے ہیں جن سے تمام ادیان کی اساسی وحدت (کے شعور) کو فروغ ملتا ہے“۔ مزید دیکھیے ص ۱۸، ۱۷، ۲۶، ص ۸-۲۵، ۲۲، ۳۸، ص ۹، ۱۲، ۲۵، ۳۱، ص ۱۲ آخری پیرا گراف۔ ص ۱۳، ۱۴، ۱۵۔
- (۵) رک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱۳، ۱۴۔
- (۶) انور صاحب نے اس جگہ Mental Science کا لفظ برتا ہے اور اس کی مثال کے طور پر یوگ کا نام لیا۔

ہے۔ اس پر گفتگو اپنے مقام پر ہوگی۔

(۷) دیکھئے نوٹ نمبر ۵۔

(۸) یہ عشرت حسن انور صاحب کا موقف ہے۔

(۹) مثلاً دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۳، ۱۳۶ و دیگر۔ اسی طرح شعور کے مراتب اور

عقل جزئی کے علاوہ اسالیب شعور کا ذکر بھی تشکیل جدید میں بارہا آیا ہے لیکن ان دونوں نکات کو باقاعدہ مفصل اور مدلل انداز میں استعمال نہ کیا جانا اس بات کا ثبوت نہیں کہ علامہ ان سے بے خبر تھے۔

وہ اپنے اختیار کردہ اصول تطبیق کے تقاضے ملحوظ رکھتے ہوئے مخاطب کی عقل کی رعایت سے کلام لکرنے

تھے اور یہ نکتہ ذالکر عشرت حسن انور صاحب نے نظر انداز کر دیا۔ انور صاحب کی بات اس حد تک البتہ

درست ہے کہ اگر کوئی تجربہ نسل انسانی کا اس کی ساری معلومہ تاریخ میں مشتمل کہ ورثہ اور مشتمل کہ تجربہ رہا

ہے تو اس تاریخی اشتراک کو اس کے وجود، صداقت و حجیت کے لیے بطور دلیل پیش کیا جاسکتا ہے اور یہ کہا

جاسکتا ہے کہ اگر اولاد آدم ساری تاریخ میں عہد حاضر سے پہلے فریب کا شکار تھی اور اپنی نفسیاتی نوع فریبی

(جنسی داعیات کا ترفع، الشعور کے سائے وغیرہ وغیرہ) کو مذہب کا رنگ دیتی رہی تھی یا مختلف سماجی،

جغرافیائی اور اس نوع کی دیگر ضروریات کی وجہ سے مذہب کے اختراع و اختیار کا عمل کرتی رہی تھی تو آج

انسان بدل نہیں گیا۔ اگر کل تک کی ساری معلومہ تاریخ میں وہ ایک اجتماعی مغالطے کا شکار تھا تو اب آئندہ

بھی اس کے لیے اس سے نکلنے کی کوئی امید نہیں کی جاسکتی۔

(۱۰) رک۔ عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص ۱۰۔

(۱۱) حوالہ بالا، ص ۸، ۶، ۲، ۱۔

(۱۲) حوالہ بالا، ص ۱۰۔

(۱۳) یہاں انور صاحب نے انگریزی کی تریب Narrow escape استعمال کی ہے جو اس معنی میں آج معاصر

نہیں ہوتی بلکہ یہاں خلاف معادرو ہے۔

(۱۴) عشرت حسن انور، محولہ بالا، ص ۱۰، ۸، ۹۔

(۱۵) ایضاً۔ ص ۱۲

(۱۶) ان کی کتابت میں سے الفاظ نے ہمارا شمارہ ان نزات کی طرف ہے جو ان بحث میں پائی جاتی

ہے۔ انگریزیوں کی حیثیت، حقانیت اور ظہور اسلام کے بعد نبوت کا مسئلہ ان طرز کی پیش پافتادہ باتوں

سے حل نہیں کیا جاسکتا جو انور صاحب نے ان سطور میں پیش کی ہیں۔

(۱۷) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۲۱-۲۲۔

(۱۸) ہمارا اشارہ ان خطوط، مکالمات اور اشعار کی طرف ہے جن میں علامہ نے وحی لفظی کا اثبات کیا ہے اور

یہاں ہم ان کی تفصیلات پیش نہیں کر سکتے۔

(۱۹) یہ لفظ اس اقتباس ہی میں نہیں کنی اور مقامات پر بھی اسی حقیقت یا اسی عمل کو ظاہر کرنے کے لیے برتا گیا

ہے۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۶، ۱۷، ۱۸۔ ان سب مقامات پر اس لفظ سے

ایک اشتباہ پیدا ہوتا ہے جسے علامہ کے مجموعی موقف اور پورے تناظر کے حوالے سے حل کرنا ضروری

ہے۔

(۲۰) نذیر نیازی صاحب نے اس پر مفصل نوٹ لکھنے اور متعدد امکانات کا تذکرہ کرنے کے بعد (ص ۳۵)

اس کا ترجمہ کیفیت احساس، کی ترکیب سے کیا ہے: جبکہ علامہ کے دیگر اقتباسات کی روشنی میں اس کا

ترجمہ ”مرتبہ انفعال“ یا ”مرتبہ احساس“ بھی ہو سکتا تھا۔

(۲۱) نصر اللہ پور جوادی / نکلسن، مثنوی مولانا روم، تہران ۱۳۶۳۔ دفتر دوم، اشعار ۴۳-۵۲، ۶۵-۶۷،

۷

۷۲-۷۳، ۹۳، ۹۷۔

(۲۲) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۳، اسی عبارت میں آگے چل کر علامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ

”دیگر درجات شعور“ کوئی مبہم، مخفی اور جذباتی چیز نہیں ہیں۔ اس سے بھی واضح اشارہ ملتا ہے کہ feeling

کے لفظ سے ان کی مراد کیا ہو سکتی ہے۔

(۲۳) تشکیل جدید (انگریزی) ص ۱۴۔

(۲۴) ایضاً۔ ص ۱۸۔

(۲۵) صوفیاء کی اصطلاح میں اسی مفہوم کو ذوق (چکھنا) کے لفظ سے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ اس عمل

کی مماثلت حواس کے براہ راست عمل سے زیادہ اور خرد یا عقل جزئی کے بالواسطہ اور محتاج غیر وسیلے سے

کم ہے۔

(۲۶) تشکیل جدید (انگریزی) محولہ ماقبل، ص ۱۴۴۔

(۲۷) حوالہ بالا، ص ۱۴۔ یہ سب سے گہری اور چند خاص انسانوں تک محدود سطح شعور (فلاسفہ کی اصطلاح میں

اسی کو شاید عقل مستفاد کہا جاتا ہے) عمل وحی کے لیے آلہ حصول کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید کی

متعلقہ آیات سے پتہ چلتا ہے۔

(۲۸) حوالہ بالا، ص ۱۲۳۔ اگر نقل، عقل اور کشف کے تین ادوار کو زمانی تسلیم کیا جائے اور ان کا ظہور بالترتیب

مانا جائے تو اس اقتباس میں کچھ مسائل جنم لیتے ہیں جن کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔

(۲۹) دو ذیلی نکات کی تشریح البتہ مناسب ہوگی۔ مقالے کے آخری پیراگراف میں انور صاحب نے تشبیل

جدید (ص ۱۲۳) سے علامہ کے اس فقرے کا حوالہ دیا ہے جو اصل میں ان کے والد کا قول تھا لیکن اسے

”ایک صوفی کا قول“ کہا گیا تھا۔ اس فقرے کو انور صاحب نے اس معنی میں لیا ہے کہ اس کیفیت مقصودہ

سے علامہ کا اشارہ یوگا کی طرح کی ذہنی مشقوں یا ارتکا ز توجہ کے عمل کی طرف ہے جبکہ اس سے متعلق متون

دیکھنے اور اسے علوم دینی کے حوالے سے جانچنے سے یہ کہنا زیادہ قرین حقیقت ہوگا کہ یہاں علامہ یہ بتا

رہے ہیں کہ قرآن کی ایک جہت محسوس ہے اور ایک جہت معقول۔ اس کا فہم پیدا کرنا بھی مطلوب ہے اور

اسے محسوس کرنا بھی مقصود ہے۔ ان دونوں جہات میں رسول کی ذات امر زائد نہیں ہے۔ قرآن و نبوت

اور محسوس کرنے کے تمام سانچے، اپنی تاریخی سند کے ساتھ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دے

دیئے۔ ان میں مشارکت کرنا ان دونوں جہات عمل کی سطح بلند کرنا ان کو معتبر بنانے کے مترادف ہے۔

مقام تہجید بعد مقام افسوس ہے کہ انور صاحب نے اس سلسلے میں بندہ یوگ کے تصور کے بھی انصاف نہیں

کیا۔ پہلے تو اس کے بیان کے لیے راہنما کرشنن کی سند کے آگے جو مغربی فلسفے کے سانچوں اور

معیارات کے مطابق بندہ و مت کے روایتی تصورات کو زمرہ زمر پیش کرنے کی پاداش میں ناقابل اعتبار

ہو چکے ہیں۔ پھر یوگ کا مقصد یہ بتایا کہ اس سے ماہر انسانی تجربے کی حدود کے باہر کون کون سے امور

ہوتے ہیں۔

(۳۰) یہ تقاضے غی طرن کے ہوتے ہیں مثلاً بندہ و معاشرے کے ساتھ باہر، یونیورسٹی کی فوسٹی کے مسائل، بیوی

منصبت یا کنفس اپنی بقایا قیوت۔

(۳۱) یہ شہر افتخار عارف ہے جو ان کی اجازت سے استعمال یا جاریا ہے۔

سزایانا سزا

شبلی، شاہ ولی اللہ اور اقبال کے حوالے سے اسلامی سزاؤں کے مبحث پر چند
ملاحظات

(یہ ضمیمہ مجلہ اقبالیات جلد ۳۶ شماره ۴، جنوری ۱۹۹۶ء میں بصورت مقالہ چھپ چکا ہے۔ اپنے مبحث
لی اہمیت کی وجہ سے اسے یہاں شامل لیا جا رہا ہے)

— سزایا نامزدا —

•

— خطبات اقبال نے تناظر میں ۲۰۰ —

چند برس ادھر کی بات ہے کہ ایم فل (اقبالیات) کے تکمیلی مقالے کی تیاری کے لیے تشلیل جدید البہیات اسلامیہ کا از سر نو مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کتاب کے چھٹے خطبے ”اسلام میں اصول حرکت“ کے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نئی چیز سامنے آئی۔ اس خطبے میں مرزوی موضوع یعنی اجتہاد سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ذیلی بحث کے طور پر فقہ اسلامی کے چار ماخذ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے۔ یہاں آکر علامہ نے ایک نکتہ اٹھایا ہے اور وہ ہے احکام شرعی کے تعیین میں اللہ، عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا معاملہ۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے علامہ نے شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف حجتہ اللہ البالغہ سے ایک حوالہ دیا ہے اور اس میں بیان کرنا فطری مفہم سے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ تشلیل جدید کے متداول انگریزی ایڈیشن کی تصحیح متن اور تعلیقات نویسی جناب شیخ محمد سعید صاحب نے انجام دی تھی۔ ان کے تعلیقات سے اسے شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت کی جستجو کی گئی تو یہ بات پہلی مرتبہ سامنے آئی کہ حجتہ اللہ البالغہ کے مذکورہ صفحے پر اس مضمون کی کوئی متعلقہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس تعقیق میں عربی عبارت بھی دیکھی گئی اور الکلام میں اس کے اقتباس کا ذکر بھی تھا۔ الکلام کا متعلقہ صفحہ دیکھا گیا تو یہ حوالہ اقبالیات میں عبارت اور تعلیقے کی عبارت میں فرق ہے۔ مزید پرچول کی تو شاہ صاحب کی اصل عبارت میں آئی۔ الکلام میں دیکھی عبارت واصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھی تو واضح ہوا کہ یہ عبارت عبارت الکلام میں عربی اور فارسی کے اپنے استدلال سے یہ شبلی کے جہد کے پر بنیاد بنا ہے۔ ان میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مضمون سے اندازتالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھوٹے حروف حذف کر دیے پھر آخری دو سطریں ازاویں اور اس کے

بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباط نتائج کے طور پر اردو میں جو خلاصہ یا مقصود کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعا قرار پاتا ہے۔ شاہ صاحب کی تصنیف کے اصل مبحث کو دیکھتے ہوئے ہمارے لیے یہ قبول کرنا دشوار تھا کہ شبلی نے اس مقام پر شاہ صاحب کے استدلال کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اس دشواری کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ شاہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ ہی کی دوسری جلد میں ”الحرود“ کے عنوان کے تحت حدود و تعزیرات کے بارے میں مفصل بحث کی ہے۔ اس بحث کو پڑھنے سے یہی سمجھ آتا ہے کہ شاہ صاحب ان سزاؤں کو شریعت بالجملہ میں شمار کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں ”شریعت بالجملہ“ وہ عناصر دین ہیں جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔^۸ یہ مفہوم صراحتاً وہ نہیں ہے جو شبلی کی عبارت سے متبادر ہوتا ہے۔ دوسری دشواری یہ تھی کہ اگر شبلی کا بیان کردہ خلاصہ افکار تسلیم کر لیا جائے تو شاہ صاحب کے مبحث کا تناظر ہی بدل جاتا ہے جو ”شریعت بالجملہ“ اور ”شریعت بالاطلاق“ کی دو اصطلاحات کی شرح اور ان کے باہمی تعلق کے بیان پر مبنی ہے۔ اس تغیر کی طرف سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال سے مکاتبت کرتے ہوئے اشارہ بھی کیا تھا۔^۹ اس تغیر معانی کا شاخسانہ یہ ہوا کہ بعض حلقوں میں اس سے استدلال کیا جانے لگا کہ کچھ اجزائے اسلام شریعت نہیں ہیں صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں۔ جب ان اجزاء کو متعین کرنے کی نوبت آئی تو ان میں وہ چیزیں بھی شامل کر دی گئیں جو دائرہ اصول و نصوص سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کی ایک مثال حدود و تعزیرات کو وقتی اور عرب کے جاہلی معاشرے تک محدود قرار دینے والے بیانات میں دیکھی جاسکتی ہے۔

جب یہ پس منظر ہم پر کھلا تو ایک روز ہم نے یہ مسئلہ ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے سامنے رکھا۔ شاہ ولی اللہ اور شبلی نعمانی کی اصل عبارتیں بھی پیش کیں۔ اس سارے مواد کا جائزہ لے کر انہوں نے جو تبصرہ کیا وہ یہ تھا کہ شاہ صاحب کہنا تو یہی چاہتے تھے مگر ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہیں آسکا۔ شبلی نے ان کے مقصود کلام کی جو ترجمانی کی ہے وہ درست ہے اور اس سے شاہ صاحب کی عبارت کا مدعا و مطلب کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ اقبال نے اگر شبلی کی تعبیر کو اختیار کیا ہے تو ٹھیک ہی کیا ہے۔

یہ اس مسئلے کا ایک رخ تھا۔ قارئین قیاس کر سکتے ہیں کہ اس طرز استدلال کے مضمرات ایسا ہیں۔ یہ صرف ایک نظری یا قانونی مسئلہ نہیں تھا۔ اس کا براہ راست تعلق اس بحث سے پیدا ہو چکا تھا جو ہمارے ہاں شرعی احکام / اجزائے شریعت کے دائمی / غیر دائمی ہونے کے عنوان سے پچھلے وقت سے جاری تھی۔ اگر شبلی کا بیان کردہ مفہوم قبول کر لیا جائے اور اسے شاہ صاحب کے اصول کی مستند ترجمانی قرار دیا جائے تو اس کے کچھ ناگزیر منطقی نتائج اور مضمرات ہوں گے جنہیں قبول کرنا ہوگا۔ دوسری جانب بعض اہل قلم کی رائے اس سے مختلف بھی تھی۔ شاہ صاحب کی عبارتوں کے صحیح مدلول کو متعین کرنے کی غرض سے ہم نے پہلے تو ڈاکٹر محمد الغزالی صاحب سے رجوع کیا۔ ان کی رائے میں شاہ صاحب کی مکمل عبارت اور عمومی فکری تناظر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا، شواہد ہے کہ شبلی کا بیان شاہ صاحب کی صحیح ترجمانی کر رہا ہے۔

جاوید احمد غامدی صاحب^{۱۱} کا تبصرہ یہ تھا کہ شبلی کا نقطہ نظر نہ تو شاہ صاحب کے عمومی فکری اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے نہ اس خاص مسئلے پر ان کے موقف کی صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ شرعی احکام کے نفاذ و اطلاق میں زمان و مکان کے بعد کی کیا رعایت متصور ہوگی؟ اس ضمن میں انہوں نے دو نکات کی طرف توجہ دلائی۔ اولاً یہ کہ احکام شرعی کے تعین میں الف و مادے اور عرف و روان کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر شاہ صاحب نے امور شرعی کی دو اقسام بیان کی ہیں: شریعت باہملاً اور شریعت باالاطلاق۔ اول الذکر دائمی اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہے جبکہ مؤخر الذکر میں زمانے اور نفوس انسانی کی رعایت ہوتی ہے اور وہ ما بعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہوتی۔ خاطر بحث وہاں پیدا ہوا جب اول الذکر کے مدلولات و مؤخر الذکر کی تغیر پذیر اقسام کے متعلق کر کے انہیں بھی قابل ترمیم و تمسیح قرار دے دیا گیا، مثلاً شرعی نماز میں، جبکہ شاہ صاحب نے ان کی داخلی شہادت یہ بتائی ہے کہ وہ ان اجزائے شریعت کو باہملاً ہی قبیل میں رکھتے ہیں۔

۱۱۔ سعادت یہ تھا کہ اس علامہ کی اس بحث کا بغور جائزہ لیا جائے جو فقہ کے مسائل کے تحت انہوں نے دی ہے تو اس سے ان کی متناظر رائے کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ ایمان و نفاق قرآن کی حیثیت نہ دینے کے بعد علامہ نے صحابہ کے اجماعی فیصلوں کی شرعی حیثیت پر غلامیاً ہے۔ ان کا نتیجہ اس مسئلے پر انہوں نے تقسیم کر دیا ہے۔ قرآن، سنت ثابتہ، احادیث اور اطلاق پر فروعی مسائل میں

رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کے قطعی ماخذ ہیں۔ احادیث کی حیثیت دورخی ہے۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی تبعاً متعلق بہ اصول و نصوص ہو جائیں گی۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اطلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کئے۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرہ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے، زمانے کے تقاضے، عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے۔ عین یہی منشا علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئیں۔ اسے حدود و تعزیرات کے مسئلے سے ملا کر دیکھئے تو خلطِ مبحث یہ نظر آتا ہے کہ حدود و تعزیرات کی دو حیثیات میں امتیاز ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ شرعی سزائیں بحیثیت حکم شرعی کے شریعت کا دائمی حصہ ہیں اور بحیثیت اطلاقی فیصلے کے ان کا طریقہ نفاذ دائرہ اطلاق کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

ڈاکٹر محمد امین صاحب سے ان نکات پر گفتگو ہوئی تو ان کی رائے بھی شبلی کی پیش کردہ تعبیر کے خلاف تھی۔ اپنی اسی رائے کا تحریری اظہار انہوں نے اپنے مقالے ”شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود“^{۱۲} میں کیا۔ مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری تھا کہ متعلقہ عبارتیں ترتیب زمانی کے مطابق پیش کر دی جاتیں تاہم ڈاکٹر امین صاحب نے یہ ضرورت نظر انداز کر دی اور کچھ ذیلی مسائل الگ سے چھیڑ دیئے جس سے بحث کا رخ دوسری جانب مڑ گیا۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود صاحب نے ڈاکٹر امین صاحب کے استدلال کا تعاقب کیا اور اس کی تصحیح / ترمیم میں بہت تفصیل سے کلام کیا۔ ان کا مفصل مقالہ ”اسلامی احکام اور عادات“ کے عنوان سے فکر و نظر^{۱۳} میں طبع ہوا۔ ان کی رائے میں شبلی اور علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی عبارت کو صحیح سمجھا اور اس کا درست مفہوم متعین کیا۔ پس منظر کی اس تمہیدی وضاحت کے بعد سطور ذیل میں ہم اس معاملے پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شاہ صاحب کی متعلقہ عبارت حجتہ اللہ البالغہ جلد اول کے مبحث سادس کے باب ۶۹ ”الحاجت الی دین شیخ الادیان“ میں واقع ہوئی ہے^{۱۴}۔ سطور ذیل میں اس کا عکس پیش کیا جا رہا ہے۔

باب الحاجة الى دين ينسخ الاديان

استقرى الملل الموجودة على وجه الأرض ، هل ترى من تفاوت عما
أخبرتكم في الأبواب السابقة ؟ كلا والله ، بل الملل كلها لا تخلو من اعتقاد
صدق صاحب الملة وتعظيمه ، وأنه كامل منقطع النظر لما رأوا منه من
الاستقامة في الطاعات أو ظهور الخوارق واستجابة الدعوات ، ومن الحدود
والشرائع والمزاجر مما لا تنظم الملة بغيرها ، ثم بعد ذلك أمور تفيد الاستقامة
المبسرة بما ذكرنا وما بضاهيه ، ولكل قوم سنة وشريعة يتبع فيها عادة
أوائلهم ، ويختار فيها سيرة حمة الملة وأئمتها ، ثم أحكم بنيانها ، وشدد أركانها
حتى صار أهلها ينصرونها ، ويتفاضلون دونها ، ويذلون الأموال والمهج
لأجلها ، وما ذلك إلا لتديرات محكمة ومصالح منقنة لا تبلغها نفوس العامة .

ولما انفرز كل قوم بملة ، وانتحلوا سنن وطرائق ، ونالوا دونها
بالسننهم ، وقاتلوا عليها بالسنتهم ، ووقع فيهم الجور ؛ إما لقيام من لا يستحق
إقامة الملة بها ، أو لاختلاط الشرائع الابتداعية ، ودهسها فيها ، أو لتهاون
حمة الملة ؛ فأهملوا كثيراً بما ينبغي ، فلم تبق إلا ديمنة^(۱) لم تتكلم من
أم أرفى ، ولا مت كل ملة أختها ، وأنكرت عليها ، وقاتلتها ، واخنت
الحق - مست الحاجة إلى إمام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد
مع الملوك الجائرة .

ولك عبرة فيما ذكره ناقل كتاب الكلية والدمنة من الهندية إلى العارضة
من اختلاط الملل ، وأنه أراد أن يتحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء
يسير ، وفيما ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية واضطراب أديانهم .

وهذا الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى
غير الأصول المذكورة فيما سبق .

(۱) من آثار المدار وهذا مثل .

— ۲۴۸ —

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة ، ويزكيهم ، ويصلح شأنهم ، ثم
يتخذهم بمنزلة جوارحه ، فيجاهد أهل الأرض ، ويفرقهم في الآفاق ، وهو
قوله تعالى :

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۱)) .

وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأني منه مجاهدة أمم غير محصورة ،
وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب
الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ، ثم ما عند قومه من العلم
والارتفاقات ، ويراعى فيه حالهم أكثر من غيرهم ، ثم يحمل الناس جميعا
على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفرض الأمر إلى كل قوم
أو إلى أئمة كل عصر ، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا ، ولا إلى أن ينظر
ما عند كل قوم ، ويمارس كلا منهم ، فيجعل لكل شريعة ؛ إذ الإحاطة
بمآداتهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع ، وقد عجز
جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة ، فاطنك بشرايع مختلفة ، والأكثر
أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد لا يطول عمر النبي إليها ،
كما وقع في الشرائع الموجودة الآن فانه اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن
بن أولئهم إلا جمع ، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من
أن يعتبر في الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ،
ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد ، ويبقى عليهم في
الجملة ، والأولون يتيسر لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم ،
والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير أئمة الملة والخلفاء ، فانها كالامر
الطبيعي لكل قوم في كل عصر قديما أو حديثا .

(۱) سورة آل عمران آية ۱۱۰ .

— خطبات اقبال — ۲۰۶ —

شبلی نعمانی نے یہی عبارت الکلام میں پیش کی ہے عبارت کا خلاصہ اقتباس سے پہلے مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا گیا ہے۔^{۱۵}

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے، اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے، لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو، اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہوتی ہیں۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے، یہ قوم اس کے اعضا اور جوارج کا کام دیتی ہے اور اسی نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے، اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد ہیں اور اصول عام ہوتے ہیں جو قریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں۔ تاہم اس میں اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جو انعامان عادات اور عادات بنی پر قوم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصور بالذات نہیں ہوتی اور ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کی تحریر نے شبلی نعمانی کے اس اقتباس کو یوں کا انداز میں بیان کیا ہے۔

اقتباس ۱۰۰

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجة الشاہ ابانفہ صفحہ ۲۳۳ میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے چنانچہ کہتے ہیں۔

یہ امام عوام توہم توہوں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پُرک ہے ان میں سے کسی سے۔ وہ ایک قوم کو اور راست پر ملتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے اس کو پاک بنا دیتا ہے۔ پھر انکو چاہتا ہے و بازو قرار دیتا ہے۔ یہ اس کے کہ یہ توہم نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھائے

و هذا امام الذي يجمع الأمة على ملة واحدة
يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة
فما سبق منها أن تدعو قومنا إلى السنة
الراشدة وذب عنهم وبيع شانهم
ثم يخذلهم بمنزلة جوارحه
وذلك لأن هذا الإمام نفسه لا يأتي
منه مجاهدة أمر غير محصور إذا كان

كَذَٰلِكَ وَجِبَٰتٌ مِّنْ ذَوَاتِ شَرِّ يُعَلِّمُونَ
 مَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الذِّكْرِ الْهَيْبِ الْبَلِيغِ الْكَامِلِ
 إِلَّا تَالِيهِمَا الْقَائِلَةُ عَنْ بَعْدِهِ وَتَجْمِيعُهُمْ لَمْ
 مَا مِنْهُ قَوْمٌ مِّنَ الْعِلْمِ وَالْإِرْتِفَاعَاتِ
 وَكِرَامِي نَبِيٍّ عَالِمٍ أَكْثَرٍ مِّنْ فِيهِ هُوَ ثُمَّ
 بِمَحَلِّ انْتِمَائِهِ بَيْنَمَا عَلَى إِيْبَاعِ تِلْكَ الشَّرِيْعَةِ
 كَلَّا لَا سَبِيلَ إِلَيْكَ أَنْ يُفَوِّضَ الْأَمْرَ إِلَيْ
 كُلِّ قَوْمٍ أَوْ إِلَى أَيْمَتِهِ كُلِّ مَقْصُودٍ لَا يُجْمَلُ
 فِيهِ نَائِدَةٌ الشَّرِيْعَةِ أَمَلًا وَلَا إِلَيْكَ أَنْ

اس معزور ہوا کہ اس کی شریعت کی اہلی نبیوں کو
 ہر قوم کو عرب و عجم کا فطری مذہب ہو اس کے ساتھ
 خاص اس کی قوم کے مادہ اور مسلمات کا اصل ہی
 نے جاتیں اور ان کے حالات کا لانا بہت اہم و سزا
 زیادہ ترک کیا جائے، پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی
 پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ
 ہر قوم یا ہر جماعت کے قوم کو اہانت دینا چاہے کہ
 وہ اپنی شریعت کو بنا لیں وہ نہ لایا گیا ہے تاہم
 ہوگا نہ یہ ہو سکتا کہ ہر قوم کی مادہ اور مسلمات کا

يُنْتَبِهُ فِي الشَّعَائِرِ وَالْمُحَدِّثِ وَالْإِرْتِفَاعَاتِ
 مَا نَزَلَتْ قَوْمًا الْمُبْتَدِعِينَ وَلَا يُفِيْقُ كَلَّ
 الْكُنُفِيَّةِ عَلَى الْأَخْبَارِ وَاللَّيْثِيَّةِ بِأَوَّلِ
 بَعْدُ

کیا جائے اور ہر ایک کے لئے ایک لگ شریعت
 بنائی جائے اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی
 اس طرف نہیں لکھا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ
 قوم کی مادہ کا لانا کیا جائے میں یہ امام پیدا
 ہے اس کے ساتھ لے دلی نسلوں پر ان احکام کے متعلق
 چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں پوری - زمانہ نقل - دلیوں کی جو نزائیں
 مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان نزاوں کا
 بنیاد اور کلمہ صہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔

پہلے آئے متن میں تغیر کے مسئلے پر - شاہ صاحب کی اصل عبارت - سطور ماقبل میں پیش کی جا
 چکی - اس کے ذیل میں علامہ شبلی کی تحریر اور اقتباس بھی پیش کر دیا گیا - دونوں متون کے تقابل سے
 پہلا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ شبلی نے شاہ صاحب کی عبارت میں سے کئی جگہ فقرے حذف کئے ہیں -
 "اقتباس اول" صفحہ ۲ کی دوسری سطر کا نصف آخر اور تیسری چوتھی سطریں "اقتباس دوم" میں نہیں
 ہیں - آگے چلے تو "اقتباس اول" ص ۲ کی دسویں سطر صحیح نقل کرنے کے بعد پھر "اقتباس اول"
 کی آخری ساڑھے تین سطریں "اقتباس دوم" میں سے اڑادی گئی ہیں - بایں ہمہ "اقتباس دوم"
 کی عبارت مسلسل عبارت کی طرح لکھی گئی ہے اور سیاق و سباق میں عبارت کے اندراج میں یا
 ترتیب و تمہید میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل نہیں ہے بلکہ اس
 "اقتباس اول" کی حسب ضرورت "کتر بیونت" کر کے مسلسل عبارت کی شکل دی گئی ہے - آگے
 چلے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجئے کہ جتنا حصہ نقل ہو کر "اقتباس دوم" میں بار پاسکا ہے اس میں بھی چھ

اس نے اپنی قوم کے الف و عادت کا لحاظ رکھتے ہوئے اس مادہ شریعت کے تحت جو شعائرِ حدود اور ارتفاقات مقرر کئے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ ان پر عمل کرنا بعد والوں کے لیے بھی اتنا ہی آسان ہے جتنا پہلے والوں کے لیے تھا البتہ اس آسانی کے اسباب دونوں کے لیے مختلف ہیں اور یہ تینوں اجزائے شریعت (یعنی شعائر، حدود اور ارتفاقات) ہر مہد اور ہر قوم کے لیے ایک امر طبعی کی طرح ہیں..... اگر یہ بات شبلی کے تیار کردہ ”اقتباس دوم“ میں آجاتی تو کیا ان کے پاس ایسے فقرے لکھنے کی گنجائش رہ جاتی جو انہوں نے تمہید، خلاصہ کلام اور استنباط نتائج کی ذیل میں بہ اطمینان مذکور قرار نہیں کر دیئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ

جو احکام ان عادات و حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے^{۲۰}

آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری، قتل، زنا وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاؤں کا بعینہا اور خصوصاً پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے؟^{۲۱}

آخری فقرے میں ”بعینہا“ اور ”خصوصاً“ کے الفاظ سے ایک غلط فہمی نے جنم لیا جو علامہ اقبال کے ہاں منتقل ہوئی کیونکہ انہوں نے شبلی کے ”اقتباس“، پر بھروسہ کر لیا تھا۔ علامہ اقبال کی مہارت نقل کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے تو مناسب ہوگا کہ شبلی نے اسما، و ضمائر کے ان دو بھاری بھرکم مرکبات سے لیس ہو کر قارئین کے سامنے جو ایک مرعوب کن سوال رکھا ہے اس کا جواب کیا ہے۔ ہمیں یہ تو مستحضر نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے صدیوں پر محیط ذخیرہ افکار میں اس سوال کا کیا کیا جواب دیا گیا ہے تاہم بحث کو اپنی حدود میں رکھنے کے لیے شاہ ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ میں سے جواب تلاش کرنے کی کوشش کیے لیتے ہیں۔ عربی الفاظ و ضمائر کا گھونگھٹ اٹھا دیجئے، تو سوال اپنی سادہ شکل میں یہ رہ جاتا ہے کہ شریعت اسلامی میں چوری، زنا اور قتل وغیرہ کی جو سزائیں نبی صلیہ السلام کے زمانے میں مقرر تھیں کیا آج بھی وہی سزائیں باقی رہیں گی اور اسی طرح رہیں گی؟

شاہ صاحب نے اس معاملے پر کئی جگہ کلام کیا ہے تاہم ہمارے مطلوبہ سوال کے دونوں

اجزاء کا جواب حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم کے 'باب حدود' سے بقدر کفایت مل جاتا ہے۔ یوں تو شاہ صاحب نے شرعی سزاؤں کی ضرورت مصلحت اور مصالح شرعیہ سے ان کے ربط کے سلسلے میں بھی اہم نکات بیان کئے ہیں تاہم ہمارے فوری مسئلے کے نقطہ نظر سے اس باب کے دوسرے مندرجات اہم تر ہیں۔ پہلے شرعی سزاؤں کے بارے میں ان کی اجمالی رائے ملاحظہ کیجئے۔^{۲۳}

یہ سزائیں شراعیہ سماویہ میں متواتر چلی آتی تھیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضروری ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔ سزاؤں ہی کے بارے میں آگے چل کر لکھتے ہیں:^{۲۴}

شراعیہ لازمی جن کو خدا تعالیٰ نے منزل خلقی امور کے مقرر کیا ہے ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ مؤثر بالخاصیت کی طرح سمجھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے اس کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ سزائیں کوئی ہیں جنہیں مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے! شاہ صاحب ہا جواب مندرجہ ذیل ہے۔^{۲۵}

زنا	سنگسار کرنا۔ کوڑے لگانا
سرقہ	قطع یہ
ربزنی	قطع اعضاء، تصلیب، جلا وطنی، قتل
شراب ثمر	چالیس درہ
قذف	اسی درہ
قتل	قصاص یا دیت

اس جدول فہرست سے ہمارے سوال سے پہلے جزو کا جواب تو سامنے آ گیا۔ یہ جواب انہی بات میں ہے۔ یہ سزائیں وہی ہیں (بعینہا) جو نبی علیہ السلام کے زمانہ مبارک میں تھیں۔ وہ یہاں سے اب ہا وہ وقت یہ نمبر انہی ان جرائم کی جو شرعی سزائیں صدر احوال میں معین کی گئی تھیں وہی آج بھی باقی ہیں۔ (تقی علیہم السلام)۔ وہ ادب العمل ہیں، سختی امر کی طرف ہیں اور ہوشیاریت ہیں۔ ان کی اشد اشیت پر اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان سزاؤں کے مقرر کرنے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے

عرف و عادت کا لحاظ کیا گیا تھا کیونکہ یہ لحاظ اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ عرف و عادت بنو اسماعیل کا خود ساختہ نہ تھا بلکہ متواتر تھا اور اپنے مبداء و آغاز میں سابقہ تنزیلات ربانی کا مرہون منت تھا۔ عناصر زوال و انحراف نے اس عرف و رواج میں جو تغیرات کر دیئے تھے اسے صاحب وحی نے ہدایت خداوندی کی مدد سے دور کر دیا۔ یوں یہ ضابطہ اخلاق و احکام منقح ہو کر دوبارہ نافذ العمل ہو گیا۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ترمیم و ترمیم کے اس عمل کے دونوں فریق اپنی حیثیت میں منفرد اور یکتا ہیں۔ نہ تو نبی علیہ السلام کے بعد کسی کو دوبارہ وحی ربانی سے مشرف ہو کر قانون سازی کی حیثیت نصیب ہوئی نہ کسی دوسرے ضابطہ احکام کو اس مادہ شریعت کی حیثیت ملی جس میں ترمیم، تغیر اور ترمیم کے سہ پہلو عمل کے ذریعے شریعت اسلامیہ کی صورت گری ہوئی تھی۔ لہذا شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جاسکتا کہ آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد اور اقوام و ملل کی رنگارنگی اور تنوع کے روبرو اسلام کی شرعی سزاؤں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے؟ یہ سوال ہمارے اقبال شناسی کے حلقوں کا ہو تو ہو شاہ صاحب کا نہیں ہے۔ واضح رہے کہ یہاں انفتک و نفیس احکام کے بارے میں ہو رہی ہے۔ درجہ نفاذ کا معاملہ ذرا بعد میں آئے گا۔ نفیس احکام کے بارے میں ان کا دو ٹوک جواب ہم دیکھ چکے ہیں۔ اس کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ شبلی نے اس نکتے پر شاہ صاحب کی غلط ترجمانی کی ہے اور قارئین کو یہ تاثر دینے میں غلطی کی ہے کہ شاہ صاحب کی رائے میں زمان نبوت سے بعید زمانوں اور مختلف اقوام کے لیے شرعی سزائیں اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں جو فقہ اسلامی میں مذکور ہیں۔ ہمارے اس دعویٰ کو ایک دلیل سے بھی تقویت ملتی ہے۔ یہ دلیل خود شبلی کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ایک داخلی تضاد سے فراہم ہوتی ہے۔ شبلی نے لکھا ہے کہ ”اس کی شریعت میں اگرچہ زیاد تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی۔“ (دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۵)۔ گویا شبلی نے خود اس عبارت میں جداگانہ نوعیت کے دو امور کو تسلیم کیا ہے۔

ایک وہ قواعد کلیہ اور اصول عام جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں اور

دوسرے کسی خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے والے احکام۔ یہ نکتہ شاہ صاحب کے حوالے سے بھی درست ہے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسلامی سزاؤں کو ان میں سے کس کے تحت شمار کیا ہے؟ شاہ صاحب کی جو عبارتیں ہم نے نقل کیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سزاؤں کو ”قواعد کلیہ“ اور ”اصول عام“ کی قبیل سے جانتے ہیں جبکہ شبلی کی تشریح، جس کا حوالہ ماسبق میں آچکا ہے، یہ بتاتی ہے کہ شرعی سزائیں قواعد کلیہ اور اصول عام نہیں بلکہ ”عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے والی ایک غیر مقصود بالذات چیز ہیں۔ اسی تشریح کو آگے چل کر جب شبلی نے، شاہ صاحب کی عبارت کا ”مراد کی“ ترجمہ کرنے کے بعد، دہرایا ہے تو انشاء کھل کر سامنے آ گیا ہے اور شاہ صاحب کے اصول کے تحت جو چیز ”تقریباً ساری دنیا کی قوموں میں مشترک“ ہونے کی وجہ سے قواعد کلیہ اور اصول عام کے درجے کی مستحق تھی اس کی ”بعینہا“، ”خصوصہا“ پابندی کا سوال پوچھنے کی نوبت آئی۔

یہاں تک کی معروضات سے ”بعینہا“ کی رہ کشائی تو ہو چکی، اب بیچے ”خصوصہا“ کے مسئلے کو۔ اگر ”خصوص“ کے لفظ سے شبلی کی مراد وہی ہے جو ”عین“ کے لفظ سے تھی اور اسے مترادف کے طور پر برتا گیا ہے تو پھر تو اس کا معاملہ سطور سابقہ میں طے ہو چکا۔ اس کے علاوہ وہی مراد ہیں تو پہلے اس لفظ کے مدلول کو طے کرنا ہوگا۔ یہ لفظ منطوق، کلام اور فلسفے میں اصطلاح استعمال ہوتا ہے۔ اصول فقہ میں بھی اس کا فنی استعمال موجود ہے۔ قرآن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شبلی نے یہاں اس لفظ کو ان اصطلاحی معنی میں نہیں برتا۔ عام بول چال اور محاورے کے مطابق استعمال یہ ہے۔ اس صورت میں اس سے مراد ہوگا ان سزاؤں کے خاص اجزاء کے تشریح اور ”خصوص“ یعنی یہ سزاؤں کا لفظ۔ ایسا یہاں یہ بھی ہے کہ ”خصوص“ سے اشارہ ان سزاؤں کے اطلاق میں شدت ہوتے یا تنہا کرنے کی طرف ہو۔ اس امر کا ان کی طرف ذہن یوں منتقل ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ”تفسیر“ میں ذرا خالصتاً شاہ صاحب کے شبلی کے حوالے سے اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے۔

”بیچے“ ”خصوصہا“ کے اس مراد انصافی کے تین معانی مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ سزاؤں کے خاص اجزاء کے تشریح اور ”خصوص“ یعنی

۲۔ سزاؤں کا طرز و انداز

۳۔ سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف / شدت

اول الذکر دونوں مفاہیم کو اگر شبلی کا مراد قرار دیا جائے تو ان کا جواب شاہ صاحب کی تصانیف کی روشنی میں معلوم کرنا مشکل نہیں۔ شاہ صاحب کے ہاں ان دونوں نکات پر کوئی ابہام نہیں ہے۔ ہیئت بدلنے کا ان کے ہاں ذکر نہیں۔ رہا طرز نفاذ تو اس کے وسائل کے اعتبار سے ساتویں صدی عیسوی اور اٹھارویں صدی عیسوی میں کوئی بڑا فرق نہیں تھا۔ سو بطور ایک فقہی اجتہاد کے یہ بھی شاہ صاحب کا مسئلہ نہیں بنتا۔ گویا یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں مسائل شاہ صاحب کے فکری تناظر میں اور ان کے عہد کے مسائل کے حوالے سے کسی ترمیم یا تبدیلی کے لیے موضوع بحث نہیں بنتے اور ان کو شاہ صاحب کی تحریروں میں تلاش کرنا ایک طرح سے اپنے افکار کا عکس شاہ صاحب کے ہاں دیکھنے کے مترادف ہے۔

سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف برتنے یا سزاؤں کی انتہائی حد نافذ کرنے کے معاملے پر البتہ شاہ صاحب نے ”الحدود“ والے باب میں مفصل بحث کی ہے۔ سابقہ سطور میں ہم نے ان کا ایک فقرہ نقل کیا تھا کہ ”..... ان کو خوب مغبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے“۔ اس سے متصل ان کا فقرہ ہے:

مگر شریعت مصطفویہ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہوگی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہو۔ ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا، شرائع سماویہ و ابتدائیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحمت ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دو چند تاوان لینا چاہیے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اور نیز اس شریعت میں ظلم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شرب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیونکہ یہ بھی بمنزلہ انہی معاصی کے ہیں اور ہزنی کی سزا زیادہ مقرر کی۔

اگر ”مخصوصہا“ سے شبلی کی مراد سزاؤں کی مذکورہ بالا درجہ بندی کو قرار دیا جائے تو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ شبلی کا اشارہ درست ہے۔ شبلی کے بھروسے پر علامہ اقبال نے جو لکھا اس کی گنجائش بھی

نکل آتی ہے نیز ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا بیان بھی درست ٹھہرتا ہے کہ ”شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں اصول تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے“۔ لیکن ہمیں بوجہ اس تاویل کو قبول کرنے میں تامل ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ تخفیف اور درجہ بندی کے ضمن میں شاہ صاحب کی ساری گفتاؤں اس بحث ہی سے غیر متعلق ہے جو شبلی، علامہ اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے ہاں ملتی ہے۔ یہاں ایک لطیف سا لحاظ بحث واقع ہو رہا ہے اور اس کے سہارے شاہ صاحب کے بیان کو اس بحث سے متعلق کر دیا گیا جس سے اس کا استدلالی یا موضوعاتی ربط موجود نہیں۔ ہمارے اس نکتے کو سمجھنے کے لیے قارئین غور فرمائیں کہ یہ تینوں حضرات کہہ رہے ہیں کہ شاہ صاحب تخفیف اور درجہ بندی کے قائل اس لیے ہیں کہ حدود و تعزیرات عہد نبوی اور عربوں کے عرف و عادت پر مبنی ہیں اور ما بعدی نسلوں کو بعد زمانی کی وجہ سے اور اس پرانے عرف و عادت کا حامل نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور تیسیر کا مستحق جاننا چاہیے۔ ”الحدود“ کے باب کا تجزیہ کیجیے تو یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ جو سب ان حضرات نے درجہ بندی اور تخفیف کی علت کے طور پر شاہ صاحب سے منسوب کیا ہے وہ ان کی تحریر میں موجود نہیں ہے۔ وہ سزاؤں میں درجہ بندی کے قائل ضرور ہیں مگر اس کے لیے ”الحدود“ کے باب میں جتنی علتیں بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی ان دو اسباب (بعد زمانی + عرف و عادت سے اجنبیت) پر مبنی نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے درجہ بندی اور تخفیف کو جس اصول پر مبنی قرار دیا ہے وہ صدر اول سے لے کر آج تک یساں ہے نیز انہوں نے جتنی مثالیں دی ہیں ان کی علتیں اور اسباب تخفیف اسی زمانے میں متعین ہو چکے تھے۔ ان کے ہاں بعد زمانی یا عرف و عادت سے اجنبیت اس درجہ بندی کی علت سے تعلق نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل غور ہے۔ اس درجہ بندی میں شاہ صاحب نے عرف و عادت سے تعلق رکھنے والی عادات کو اسباب میں بھی اس درجہ بندی کی علت بعد زمانی و عرف و عادت کے فرق پر اکتفا کیا ہے۔ انہوں نے یہ عرض کیا ہے کہ اگر ”الحدود“ کے باب کے زمانہ گذرنے میں تخفیف اور عادت کی اسباب میں کوئی تبدیلی آئی ہے تو یہاں تک کہ اس سے اس معنی میں اور ان اسباب کی بنا پر شاہ صاحب کے منسوب اسباب سے متعلق نہیں جو ہمارے محترم مفسرین نے باور کیا اور قارئین کو سزا دیا۔ شاہ صاحب کے ہاں درجہ بندی کا تصور تو موجود ہے مگر اس کا جو اثر و جہد اور عادت مابنی ان مضمونہ مشقوں کے باطل انگ ہیں وہ

اقبالیات کے بحثوں میں بیان ہوتا چلا آ رہا ہے۔

اقبالیات کے میدان میں جو نکتہ مورد بحث ہے وہ فی الحقیقت درجہ بندی، اعتدال، تیسیر یا تخفیف کا ہے ہی نہیں۔ وہاں تو یہ بحث ہو رہی ہے اور برسر جلسہ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ سزائیں قابل ترمیم و تفسیح ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں۔^{۳۲} یہ سزائیں قابل ترمیم و تفسیح ہیں یا نہیں یا نصوص میں ترمیم و تفسیح جائز ہے یا نہیں اس نکتے کو طے کرنے کا نہ موقع ہے نہ استعداد۔ ہمیں صرف اتنا دیکھنا تھا کہ شاہ صاحب سے اس رائے کا اغتساب درست ہے یا نہیں اور معروضات ما قبل کی روشنی میں ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ شاہ صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہ تو شبلی کی عبارت آرائی بلکہ عبارت سازی سے ہوتی ہے نہ اس کی بنیاد پر استوار ہونے والے اس استدلال سے جسے علامہ اقبال نے اختیار کیا۔

علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت وارد ہوتی ہے اپنی اولین شکل میں ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا۔^{۳۳} موجودہ شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا۔ علامہ کی حیات نے اس خطبے کے ترتیب کی نظر ثانی یا اصل متن کی نظر ثانی شدہ اشاعت مکرر تک و فائدہ کی۔ سو آج ہمارے پاس جو متن ہے وہ ۱۹۲۸ء تک کی فکر کا آئینہ دار ہے۔ علامہ کی عبارت کا متن ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔^{۳۴}

اقتباس سوم

For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes

especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal *Shari'ah*. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The *Shari'ah* values (*Ahkam*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.

اقتباس کا آخری فقرہ، جو اسلامی سزاؤں سے متعلق ہے، اس کا موازنہ شاہ ولی اللہ کی عبارت (اقتباس اول) سے اور پھر شبلی کی تحریر (اقتباس دوم) سے نیچے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تحریر میں "اقتباس دوم"، ہی کے متن پر انحصار کیا ہے۔ یہ اقتباس "سزاؤں کے بعد" کے فقرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ کا متن انگریزی کی ترجمہ بھی اسی فقرے تک جاتا ہے۔ پھر یہ کہ انگریزی الفاظ کا انتخاب شہادت دے رہا ہے کہ یہاں مفہوم متعین کرنے میں شبلی سے الفاظ "پابندی مقسومہ بالذات نہیں ہوتی" اور "چند اہل سنت یہی نہ کی جائے" ہی کا اثر رہا ہے اور انہی کی ترجمانی کی کوئی انگریزی عبارت میں بھی سنائی دے رہی ہے۔ علامہ نے انگریزی میں پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا: بوتایا حجتہ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتال میں ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کی اور طرح رقم کرتے کیونکہ ہم، ملیہ ہے ہیں کہ اقتباس دوم سے متبادر ہونے والا موقف شبلی کا تو ہو سکتا ہے شاہ ولی اللہ کا نہیں۔ آخری بات یہ کہ شاہ صاحب کی عبارت (اقتباس اول) کے آخری فقرے، جو شبلی سے ہاں محذوف ہیں، اس استدلال کے خلاف پڑتے ہیں، جو علامہ نے نہ صرف یہاں

اقتباس دوم میں قائم کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ کے تحریری آثار میں اس بحث پر تشبیہیں باہر دی گئی ہیں؟ تصنیف یعنی ۱۹۲۸ء کے بعد پتیا اور مولانا آتاتے نے اس موضوع پر ناسخ یا ترمیم نامہ کی حیثیت سے

دی جاسکے؟ سید سلیمان ندوی سے اقبال کی مکاتبت کا جو حصہ محفوظ ہے اس میں موضوع زیر بحث سے متعلق دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں۔ ایک تو وہ جو اجتہاد پر علامہ کی پہلی تحریر^{۳۵} کے زمانہ تصنیف سے لے کر سفر جنوبی ہند تک کے زمانے کی ہیں۔ ان میں حجیت حدیث، حدیث و قرآن کے رابطہ اور بالخصوص احادیث کی تشریحی حیثیت کے بارے میں عمومی استفسارات ہیں۔ دوسری تحریریں وہ ہیں جو حیدرآباد دکن میں خطبات پیش کرنے کے بعد کی ہیں اور ان میں تخصیص کے ساتھ شبلی کی تحریر اور شاہ ولی اللہ صاحب کے اقتباسات کے بارے میں استفسارات ہیں۔ اول الذکر مکاتیب میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کے انداز اور ان کے موضوعات پر ایک نظریہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ علامہ کو اس بحث کی نزاکت، پیچیدگی، تدریجی مسائل اور مصالح ملیہ سے ان کے رابطہ کا جنوبی اندازہ تھا۔^{۳۶} ان کا اسلوب تحریر خطوط میں بھی احتیاط کا مظہر ہے اور لیکچر میں بھی۔ یہاں تک کہ لیکچر تیار ہونے کے بعد بھی علامہ نے اسے چھپوانے سے گریز کیا۔ اس موضوع پر اپنے نتائج فکر سے بے اطمینانی ان کے خطوط سے واضح ہے۔ سید سلیمان ندوی ہی کو لکھتے ہیں:-

میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا، مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا، آپ کو یاد ہوگا میں نے آپ سے بھی انہی امور کے متعلق استفسار لیا تھا۔^{۳۷}

ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا۔^{۳۸}

بہر کیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعہ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انہیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدرآباد اور بعد ازاں علی گڑھ میں پیش کیا گیا۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گذر گئے۔ انہی ایام میں علامہ کے خطوط سے ہمیں خاص اس مسئلے کے بارے میں استفسارات کا سراغ ملنے لگتا ہے جو ہماری تحریر میں زیر بحث ہے۔ ان خطوط کو دیکھیے تو یوں لگتا ہے کہ ابتداء میں علامہ کی بے اطمینانی عمومی نوعیت کی تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ اور مزید تحقیق کے نتیجے میں علامہ کی بے اطمینانی خاص ان اقتباسات پر مرکوز ہوتی نظر آتی ہے جو شبلی نعمانی نے ان سوالات کے ایک ممکنہ جواب کے طور پر شاہ صاحب کی تحریر سے پیش کیے

تھے جو اس زمانے میں علامہ کا ہدف تحقیق تھے۔

۲ ستمبر ۱۹۲۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں: ۳۹

جس باب میں مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے اسی

باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذرا جو پہلے نظر سے نہ گذرا تھا۔

و شعائر الذیہ امر ظاہر تحصیصہ بہ و ہمتار صاحبہ بہ فی سائر الادلان

کالحنان و نعظیم المساحد و الادان و الحسنة و الجماعات

یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریح ہے، جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علیٰ ہذا القیاس

ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں

داخل ہیں۔ مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ، اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح

ہے تو حیرت انگیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی توسیل بھی دی جائے تو سہ سہائی ہ

کوئی نظام نہ رہے گا۔ یہ ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں

کے۔

اس مکتوب کے آخری دو فقروں پر غور کیجیے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ و اس تشریح کے

بارے میں تیسرے جو شبلی نے پیش کی اور اس کے وہ مضمرات ان کے سامنے عیاں ہیں جو اسے قبول

کرنے سے ظاہر ہوسکتے تھے اور قبالیات کے عصری مباحث اس کی شبہات و کدورتیں ہیں۔ ان

بچ پر یہ نکات ابھرے اور انہی منطقی نتائج تک پہنچے جن کا خدشہ علامہ نے ظاہر کیا ہے۔ اہم بات یہ

ہے کہ علامہ کی تحریر صرف حیرت ہی ظاہر نہیں کرتی۔ اس کا اسلوب شاہد ہے کہ وہ اس قبیلہ و قوم کو بھی

نہیں لڑتے تھے۔

اس تحریر کے ۱۹۲۰ء بعد سلیمان ندوی صاحب کے نام خط میں دو بار وہی بحث و مباحثہ

ہے۔ اس مرتبہ ۱۱/۱۱/۲۰ء ہی اکتوبر ۱۹۲۰ء کی بحث ہے جو تشییل جدید میں نقل ہو اور اسے آج تک

شاہ ولی اللہ کا موقف قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اکتوبر ۱۹۲۰ء میں لکھا ہے۔

۱۱/۱۱/۲۰ (یعنی ۱۱/۱۱/۲۰ء) کے صفحہ ۱۱۲-۱۱۳ پر مولانا شبلی نے مولانا علیہ نے لکھا ہے: اباؤ

(صفحہ ۱۲۳) ۱۱/۱۱/۲۰ میں نقل کیا ہے، اس کے مضموم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ

میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے۔

”اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعائر تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے، جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے“

مہربانی کر کے یہ فرمائیے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعائر سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں۔ اس لفظ کی مفصل تشریح مطلوب ہے۔

سید سلیمان ندوی صاحب نے علامہ کے اس خط کا جواب دیا ہوگا جو اب ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اس میں شعائر کے میں ضمن شاہ صاحب کے موقف کی شرح کی گئی تھی اور گمان ہے کہ اس تعبیر کی تردید بھی کی گئی ہوگی جو شبلی نے شاہ صاحب سے منسوب کی۔ علامہ نے اس خط کے جواب میں ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو مکتوب روانہ کیا اس سے مندرجہ بالا نکات کی تائید ہوتی ہے۔ خط کی عبارت یوں ہے:

مخدومی، والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں۔ لفظ شعائر کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البانہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، اردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے کل سیالکوٹ میں حجتہ اللہ البانہ مطالعہ سے گذری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں، کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے، مہربانی کر کے اسے واضح فرمائیے۔

علامہ کے موقف کے بارے میں ان دو خطوط کی بنیاد پر کوئی حتمی یا ہمہ گیر رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم دور کی کوڑی لائے بغیر یہ کہا جاسکتا ہے کہ:-

۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے

مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور اس لیے شاہ صاحب کے اصل موقف کے تعین کی کوشش کی جا رہی تھی۔ شبلی کے کئے ہوئے اردو ترجمے کی نارسائی کی جانب اشارہ اور ”شاہ صاحب کا مطلب سمجھنے، کی سعی اسی احساس کی شہادت دیتے ہیں۔

ہماری تحریر میں اٹھائے گئے بنیادی مسئلے کا جواب تو یہاں پہنچ کر ہمیں مل جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں شبلی کے بھروسے پر جو موقف شاہ صاحب سے منسوب کیا تھا یا اسے شاہ صاحب کا مقصود قرار دیا جاسکتا ہے؟ ہماری تلاش کا حاصل یہ ہے کہ خود اقبال کو بعد میں اس انقساب کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔^{۴۲}

اب ہمارے سامنے ایک اہم سوال ہے۔

اگر اس مسئلے پر اقبال کی رائے تبدیل ہو گئی تھی تو تشکیل جدید کی دوسری اشاعت ۱۹۳۳ء میں علامہ نے اس مقام پر عبارت میں ترمیم کیوں نہیں کی؟

اس کا حتمی جواب دینا ممکن نہیں۔ چند امکانات کی جانب اشارہ البتہ کیا جاسکتا ہے۔

پہلا امکان یہ ہے کہ شاید پروف پڑھتے وقت، ثبات میں یا سبوا، اس مقام پر مطلوبہ ترمیم ہونے سے روک لی ہو۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۹۳۳ء تک (پروف پڑھنے کے زمانے تک) اجماعی علامہ نے اس معاملے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی تھی لہذا ترمیم قبل از وقت قرار پائی۔

تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا اصل اشاعتوں نہیں ہے۔ اسے دعوت فہرا، رقعین رسائل مجنہ چاہیے یا تلاش و تنقح کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اسی نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت اس قدر نہیں ہوتی۔

اگر ۱۹۳۳ء تک علامہ نے ترمیم نہیں کی تھی تو کیا اس کے بعد اس رائے میں کوئی تبدیلی آئی ہے؟ ۱۹۳۶ء کے ایک خط کے ذریعہ قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یہ خط بھی یہاں درج ہے۔ صاحب کے نام ہے ۲۵ دسمبر ۱۹۳۶ء کو لکھا گیا ہے۔

میں نے آپ کا پہلا خط پڑھا ہے، آپ نے جو پتہ لکھا ہے اس پر خط لکھتا ہوں۔

معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق اسے قوم نامہ لکھنے پر مجاز ہے۔

میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے؟

وہ جرائم جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے اور جن کے بارے میں امام رائے نہیں دے سکتا، وہی تو ہیں جن کے لیے شاہ صاحب نے فرمایا تھا کہ:-

ان کے لیے ان (حدود، شعائر و ارتقاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے... کیونکہ "یہ ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبعی کی طرح ہے" نیز یہ کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔" ۴۵

اس میں اور علامہ کی ۱۹۳۴ء کی مذکورہ بالا رائے میں انداز بیان سے قطع نظر کیا فرق ہے؟
ہمارے سوالات کا جواب شاید اسی استفسار میں مضمحل ہے!

حواشی

- (۱) تشکیلی جدید الہیات اسلامیہ، (انگریزی) تدوین و تعلیقات از محمد سعید شیخ، مطبوعہ قہار اچھوتی پرائیویٹ، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
- (۲) نمبر پارہس، ۱۱۶ تا ۱۲۲۔
- (۳) صفحہ ۱۹۶۔
- (۴) شہلی نعمانی چارم مشمولہ علم، علامہ اور ایچ ایم، سعوی پبلسٹ ہاؤس، سرینتی، ممبئی، ۱۹۶۶ء۔
 ۲۳۹-۲۴۰۔ مگر یہ مذکور ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے بہت لپیلا باؤس میں مہارت حاصل نہیں کی تھی، ورنہ شہلی کے فارم سبب و قہاروں پر انحصار کرنے اور اس کے خارجہ قہاروں کے سبب میں لپیلا نہیں آتی۔
- (۵) شاہ ولی اللہ دہلوی، جوتہ بعد از باؤس تحقیق و مہارت، از سید سابق، کتاب خانہ قہار مہارت، لاہور، ۲۶۸-۲۶۹۔
- (۶) ریختہ تشکیلی جدید (انگریزی) نمبر ماقبل صفحہ ۱۳۶۔
- (۷) شاہ ولی اللہ جوتہ بعد از باؤس (۲ ج) نمبر ماقبل، جلد دوم، صفحہ ۵۶ تا ۵۷۔ نیز جوتہ بعد از باؤس، از محمد سعید شیخ، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
 مگر جوتہ بعد از باؤس، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
 مگر جوتہ بعد از باؤس، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

(۸) یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ ہماری معلومات کی حد تک حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے عارضی، متعید بہ زمان نبی اور آپ کے معاشرے تک محدود نہیں جانا۔ ان کا طریقہ نفاذ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

(۹) سید سلیمان ندوی صاحب نے اگرچہ شبلی کے طرز اقتباس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا لیکن اس مفہوم اور اس ترجمانی کی تردید کی ہے جو شبلی کی عبارت پڑھ کر اخذ کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تحریر کے لیے دیکھیے علامہ کے مکاتیب، شیخ عطا اللہ، اقبالنامہ، لاہور، ۱۹۵۱ء، جلد اول، ص ۱۶۰-۱۶۳۔ ۲ ستمبر، ۲۲ ستمبر، ۲۸ ستمبر کے مکاتیب میں علامہ نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے۔ تینوں مکاتیب میں موضوع استفسار شاہ صاحب کی وہی عبارتیں ہیں جو شبلی نے اکلام میں نقل کیں اور ان کی اس تشریح پر اظہار حیرت ہے جو شبلی نے پیش کی۔ سید سلیمان ندوی کا تبصرہ یہ تھا کہ ”موالانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیئے ہیں وہ صحیح نہیں“ (پاورقی، ص ۱۶۱) واضح رہے کہ اس وقت تک علامہ اپنے خطبات لکھ کر پیش کر چکے تھے اور یہ استفسارات تحریر کے بعد کئے گئے تھے۔ ”الاجتہاد“ والی مخطبہ تو ۱۹۲۳ء کے لگ بھگ تیار ہو چکا تھا۔ ندوی صاحب کے نام ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے مکتوب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا اصل متن ۲۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کو پہلی مرتبہ علامہ کی نظر سے گذرا (کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری)۔

(۱۰) ایسوسی اینٹ پروفیسر ونگران شعبہ سماجی علوم، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔ ڈاکٹر غزالی صاحب شاہ ولی اللہ کے افکار و تعلیمات کے مخصوص ہیں لہذا امتیاز نہ امور میں ہم انہی سے رجوع کرتے ہیں۔

(۱۱) جاوید احمد خاندی صاحب ہمارے معاصرین میں علوم عربیہ و اسلامیہ، زبان و ادب اور فقہ اسلامی کی تفہیم میں منفرد مقام کے حامل ہیں۔ جدید علوم اور عصر حاضر کے مسائل پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ مشکل مسائل میں ہم ان سے اکثر رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

(۱۲) دیکھئے۔ مابہی فکر و نظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، جلد ۳۲ شماره ۲۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء، ص ۵۹-۷۳۔

(۱۳) دیکھئے فکر و نظر، محولہ بالا، جلد ۳۲۔ ص ۶۳-۸۰۔

(۱۴) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل، ص ۲۳۸-۲۳۷ عبارت کا ترجمہ شامل ذیل ہے۔ مفسر خلیل احمد صاحب کے اردو ترجمے آیات اللہ اکامد، محولہ ماقبل سے لیا گیا ہے ص ۳-۱۸۲۔

بانت اس بیان میں ایک ایسے ذہب کی ضرورت ہو کرتی ہے جو اور ذہب کا ناسخ ہو۔

تختہ باب آدھن پر جو ہیں سب کو جان دین کو جملہ باتوں میں ہم نے جو کہ بیان کیا ہے اسے لکھتے ہیں۔
 اس کے بعد یہ ہے کہ اس کے ذہب کی نسبت کہتا ہوں اس کی تعلیم میں جو اس کی نسبت سب کا یہی اقتدار ہے
 کہ وہ بڑا کمال سے بظاہر رہتا ہے اس اقتدار کی جو یہی ہوتی ہے کہ ہمارے اس ذہب کے لئے جنہوں کو دیکھتے ہیں وہ سب اس
 میں اختلاف نہیں اس میں عمل ہوتی ہے اور یہ ہے کہ اس ذہب میں ایک منصفانہ اور منصفانہ ہے کہتا ہے
 بلکہ اس ذہب کا مقصد نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔

ہر ایک تم کو ایک اور ذہب میں شریعت ہوتی ہے ہمیں وہ اپنے ہنگاموں کے حالات کا بدل کر کے اس میں اپنا اختیار اور
 اس میں ذہب کی مثل کو پیش کرتے ہیں۔ اس میں ذہب کی یہ ہے کہ اس ذہب میں شریعت کو ہر حالت میں شریعت کی یہ ہے کہ اس
 میں ذہب کے لئے اس میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔

اس ذہب کی یہ ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔
 اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔
 اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔

اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔
 اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔

پہلے وہ فرقوں سے جدا نہیں کر سکتا ہے جو اسے شریعت کا ذہب ہے اور وہ تمام فرقوں میں
 اس میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔
 اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔
 اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے کہ اس ذہب میں عمل ہوتی ہے۔

(۱۵) شبلی نعمانی، الکام، محولہ ماقبل، ص۔ ۷۔ ۲۳۶۔

(۱۶) ایضاً، ص۔ ۸۔ ۲۳۷۔

(۱۷) مقامات سہو کتابت درج ذیل ہیں:

نکون مادہ = یکون مادہ

شریعتہ = شریعتہ

المذہب = المذہب

الطبیعی = الطبیعی

لا یضیق = لا یضیق

التضییق = التضییق

(۱۸) یہاں ترجمہ ہمارا اپنا ہے کیونکہ ابھی تک حجتہ اللہ البالغہ کا کلاماً فصیح اور صحیح ترجمہ ہماری نظر سے نہیں گذرا۔ اپنے ترجمے کے بارے میں دعویٰ فصاحت تو ہمیں بھی نہیں ہے۔ صحت ترجمہ کی ذمہ داری البتہ قبول کی جا سکتی ہے۔

(۱۹) شاہ ولی اللہ حجتہ اللہ البالغہ محولہ ماقبل، ص۔ ۲۳۸۔

(۲۰) الکام، محولہ ماقبل، ص۔ ۲۳۷۔

(۲۱) ایضاً ص۔ ۲۳۸۔

(۲۲) ایضاً

(۲۳) شاہ ولی اللہ، حجتہ اللہ البالغہ، محولہ ماقبل، جلد دوم، ص۔ ۷۶۔ اردو ترجمہ خلیل احمد صاحب کا دیا گیا ہے۔

دیھیے آیات اللہ الکاملہ، محولہ ماقبل ص۔ ۵۳۸۔

(۲۴) آیات اللہ الکاملہ، محولہ بالا ص۔ ۵۴۱۔

(۲۵) حوالہ بالا، ص۔ ۵۳۷۔ ۵۴۸۔ یہ فہرست شاہ صاحب کے ”باب الحدود“ میں سے تیار کی گئی ہے۔

(۲۶) تشلیل جدید الہیات اسلامیہ، محولہ ماقبل، ص۔ ۱۳۶۔

(۲۷) ”ہمارے خیال میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ

صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے“، ”اسلامی احکام اور عادات“ محولہ

ماقبل، ص۔ ۶۳۔

(۲۸) مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا کی ہیئت یعنی بدن سے ہاتھ کو کاٹ کر جدا کرنے کے بجائے ہاتھ مفلوج کر دینا، کسی

ترکیب سے اسے عضو معطل کر دینا اس طرح ہاتھ اپنا طبعی وظیفہ تو انجام نہیں دے سکے گا جو قطعید کی صورت میں بھی انجام نہیں دیا جاسکتا تاہم اس نتیجے تک پہنچنے کا وسیلہ یعنی اس عمل کی ہیئت بدل جائے گی یا کوزوں کی سزا کی قید بامشقت سے بدل دینا و علیٰ ہذا القیاس۔

(۲۹) مثلاً تلوار سے کاٹ کر تیل سے داغ دینے یا کلباڑا چلا کر بدن سے جدا کرنے کی بجائے دو است سن کرے عمل جراتی سے بدن سے الگ کرنا۔ یا دیت کے مقدار کو اونٹوں کے ذریعے طے کرنے کے بجائے اپنے معاشرے کے عرف کے مطابق یا کسی اور پیمانے سے مقرر کرنا۔

(۳۰) دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۳۔

(۳۱) آیات اللہ اکاملاً بحولہ ما قبل ہس۔ ۵۳۸۔

(۳۲) اس اعلان کی تازہ ترین مثال ۹ نومبر ۱۹۹۲ء کا جلسہ یوم اقبال ہے جہاں مقررین میں سے چند حضرات نے تقریر کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا تھا۔ نجی حلقوں میں اس سچ و کفایت کو اکثر دیکھنے میں آتی ہی ہے۔ اس ضمن میں ایک قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ ۳۳-۱۹۳۰ء کے ٹک بھگ بندوستان کے علمی حلقوں میں حدیث قرآن کے باہمی رابطہ اور احادیث کی تشبیہی حیثیت کے بارے میں جو بحثیں چلی تھیں یا ان عوامل کی تشریح اور اس کے اثرات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے؟ اس زمانے کی عمومی ذہنی فضا سے تشبیہی جدید میں اٹھائے گئے سوالوں کا کیا تعلق بنتا ہے اور عمل اور عمل کی اس زنجیر کا تجربہ کرنے سے پرہیز کی فوری توجیہ کے کون سے اہم پہلو سامنے آتے ہیں؟ ان موضوعات پر تحقیق مزید سے اہم نتائج حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے۔ موضوع زیر فور سے متعلق مباحثوں کا ایک طس اور ذائقہ المہر جیہ چپوری، علامہ احمد پرویز، مولانا ابو اعلیٰ ۱۰۰۰ کی اور ان کی معاصر تحریروں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ مشتے نمونے کے طور پر دیکھتے ہوئے یہی ۱۰۰۰ کی۔ حدیث اور قرآن، ملقبہ چراغ راہ، راپتی، ۱۹۵۵ء۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی کافی اہم ہے کہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۳ء، اور ان کے بعد کے ماہوں میں علامہ اقبال کے خیالات سے نیا آواز مارتے اور سید عیمان ندوی سے حدیث کی تشبیہی حیثیت کے بارے میں اپنے خیالات اور اقتضات سے تعلق رکھتے ہوئے ہمیشہ واپس منظر روپ بدل کر اپنی بات میں ان مباحثات میں حصہ لیتے رہے ہیں جو مولانا ۱۰۰۰ کی اور پیوینیا، پیرا خطرات کے درمیان ۱۹۳۳ء کے سال کے لیے لکھے گئے تھے۔ (۳۳) تفصیلات اور پس منظر کے بارے میں دیکھئے علامہ اقبال اور تصور ذہنی کی کتابیں، نو، (انٹرنیٹ)، اقبال ۱۵۰ می، انوار، ۱۹۹۵ء، باب چہارم، ص ۸۰۔ نیز دیکھئے اقبال کی تصانیف اقبال کا تحقیقی و تاریخی من اور اقبال ۱۵۰ می پاکستان، انوار، ۱۹۸۲ء، ص ۲۱۳۔

میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ نسو سنا مامور
 نئے کئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا طمع نظر ہمہ گیر اصول ہوں نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام کے نفاذ
 ہے اور نہ انہیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک
 خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بنا، تفصیل میں مرزائی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا
 کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کارفرما ہیں، اور ان
 کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اسباق سے یہ
 شد و شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص ان قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزا کے جرم سے متعلقہ قوانین) اور
 یونہی ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے۔ اس سے آنے والی نسلوں پر حق کے ساتھ اس کا نفاذ
 نہیں ہوسکتا۔

چراغِ راہ، جلد ۱۲، نمبر ۷، اپریل، ۱۹۵۸ء، ص ۸۲۔

(۳۵) دیکھئے مکتوب بنام سعید الدین جعفری (۱۳- اگست، ۱۹۲۳ء)، راقی امر شین، مرتبہ زبیر بخش شین،
 اسلامک بیورو، ۱۱ ہور، ۱۹۷۵ء، ص ۱۱۸۔ میں ایک مفصل مضمون امریزوی میں موجود ہوں۔

"The Idea of Ijtihad in the law of Islam"

یہ مقالہ ماہ ۱۹۲۳ء میں حبیبیہ ہاں انور میں منعقدہ ایک اجلاس میں پیش کیا گیا۔

(۳۶) مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان کی نوعیت معلوم کی جا سکتی ہے۔ تمام اقتباسات قبور نامہ، جلد ۱ ص ۱۷۱
 سے لئے ہیں۔ صفحات کا حوالہ بہ اقتباس سے آخر میں دیا گیا ہے۔ نکتہ ذرا میر کے پہلے ماہ میں آئی ہے۔
 اس کے بعد عیمان ندوی صاحب کے نوشتہ سے لیں۔ اقتباس کے نفاذ پر امریزوی میں اس کے تحت
 ہے۔

اس کتاب میں لکھا ہے۔ "بہت سے اس قانونی موضوع کے بارے میں لکھا گیا ہے۔

عالم سے لے کر ان لوگوں کے آئینی سرچشموں کی یہ کوئی نئی چیز ہے۔

اس کا یہ ہے۔ آپ کی ذاتی اس بارے میں یہ ہے۔

اس اجلاس کے اس قانونی موضوع کے بارے میں کوئی قلم نہیں۔

اس میں مختلف کے بارے میں ہے۔ ان کا میں نے میں نے لکھا ہے۔ اس کے بارے میں کوئی قلم نہیں۔

اس کے بارے میں کوئی قلم نہیں۔ اس کے بارے میں کوئی قلم نہیں۔

— خطباتِ اقبال کے تراجم میں — ۲۲۹ —

نے حصہ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے۔ پھر اس کا جواب دے دیا ہے اس امر کی مصنف کا استدلال غلط محض ہے۔ (مورثہ ۱۱۸ اگست ۱۹۲۳ء ص ۱۳۲)

۱۔ آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ فقہانے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعلیم کی مثال اگر کوئی ہو تو اس سے آگاہ فرمائیے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعلیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علماء، مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو اس سے بھی آگاہ فرمائیے، یعنی یہ کہ کس مسئلہ میں صحابہ نے یا علمائے امت نے نص کے حکم کی تخصیص و تعلیم کر دی۔ میں یہ نہیں سمجھتا کہ تخصیص یا تعلیم حکم سے آپ کی کیا مراد ہے۔

۲۔ دیگر آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے حکم میں ہوگا۔ جو ہم تک روایا نہیں پہنچا۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ہے۔

یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے حکم میں ہوگا محض حسن ظن پر مبنی ہے۔ یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں "لیگل فلشن" ہے۔ علامہ آمدی کے قول سے تو بظاہر امر تبیین مصنف کی تائید ہوتی ہے گو صرف کسی حد تک کہ اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا، بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے حکم میں کوئی ناسخ حکم نہیں ہو سکتا۔

۳۔ اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے۔ وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے اور غالباً آپ کو بھی ہوگا، مجھے افسوس ہے کہ میں آپ کو دوبارہ زحمت دینے پر مجبور ہوا۔

۱۔ ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ نص قرآنی کے خلاف کوئی حکم صحابہ نے دیا ہے۔ (مورثہ ۱۱۸/۸/۱۹۲۳ء ص ۲۷)

(۱۳۳-۱۳۵)

آپ نے کسی گذشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کا حوالہ کوئی کتاب میں ملے گا "نیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے۔ دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہوئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی داخل نہیں آیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آنے کا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔

(موری ۱۹۲۴/۱۰-۱۶ ص ۱۳۱-۱۳۲)

دیگر امر دریافت طلب یہ ہے کہ آیا تورات میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدہ توریث میں جو اصول مسلم ہے صرف وہی ناقابل تبدیلی ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہوسکتی ہے؟^۱ آئیہ ص ۱۰۱ پر بھی وہ ارشادات ہیں میری سمجھ میں نہیں آئے، اس زحمت کے لیے معافی چاہتا ہوں۔ جب فرصت ملے جزیات سے بھی آکا فرمائیے۔ اس احسان کے لیے ہمیشہ شکر گزار رہوں گا۔

(موری ۱۹ مارچ ۱۹۲۶ء ص ۱۳۵)

۱۔ پیش

۲۔ وحی تبدیلی نہیں ہوسکتی

آپ کے بعض خط ملائے۔ پانچ مضمون ہیں اور یہ آخری خط بھی دو عبارت معنی لیا ہے اور ان کے مضمون کے تحت حیثیت مجموعی پر تحقیق ہے ملاحظہ سے۔ وہ عبارت کے متعلق وحی تسلیم و تفسیر میں کوشش کریں گے۔ جگہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی عبارت و عبارت پر داخل قدم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان معاملات کے متعلق بعض عبارات ال میں پچھلے وقت میں ان مضمون میں پورے طور پر لکھنے کی کوشش کی ہے۔ احادیث جن سے متعلق معاملات سے (ہاں مشکل والے پورا ہوا ہے)۔ قاعدہ و احادیث کے اس کے متعلق میں نے مضمون اجتہاد میں یہی طریق اختیار کیا ہے اور یہ عبارت کے کوشش کرنے کے لیے اس کے آدھا حصہ مانا جائیگا۔ انسانی امور میں سے انسانی امور میں ہوتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ ان کے

نسیابک کی بعض تحریریں تھیں جن میں وہ اسلامی طلاق اور میراث کا ذکر کرتا ہے میں نے جو حصص کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ میں حصص میں ترمیم چاہتا ہوں، بلکہ خیال یہ تھا کہ شاید ان حصص کی ازیت و ابدیت پر آپ کوئی روشنی ڈالیں گے۔

آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک اور سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور مقرر کر دے اور اس اختیار کی بناؤں ہی آیت قرآنی ہے؟ حضرت عمر نے طلاق کے متعلق جو مجلس عقائم کی ہے۔ اس کا اختیار ان و شرعاً حاصل تھا؟ میں اس اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں، زمانہ حال کی زبان سے یوں کہتے کہ آیا اسلامی کانسٹیٹوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ امام ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

(۱۔ اپریل ۱۹۲۶ء۔ ۱۳۶۔ ۱۳۹)

۱۔ ترک کردے کا لفظ صحیح نہیں، ملتوی کر کے صحیح ہے۔ جیسے میدان جنگ میں جب اسلامی فوج دارالحرب سے قریب ہو حدود بمصالح ملتوی کر دیے جاتے ہیں۔

۲۔ میری عبارت کے سمجھنے میں یا اقبال نے خود اپنے مطالب کی تعبیر میں غلطی کی ہے حضرت عمر سے پہلے ایک مجلس یعنی ایک ہی نشست میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا حضرت عمر نے اس کو تین قرار دیا۔ بات یہ تھی۔

۳۔ صحیح کا قول ہے کہ حضرت عمر کو آنحضرت صلعم کا کوئی علم معلوم ہوا جس کی اشاعت مہد اول میں نہیں ہو سکی تھی اور حضرت عمر نے اپنے مہد میں ہی۔ حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے تعزیر ایسا کیا تھا اور امام و تعزیر ایسا کرنے کا اختیار ہے۔

شریعت احادیث کے متعلق جو حنفی میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرت سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالیٰ کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی۔ مثلاً حدیث شامات وہ کے متعلق اندلسی نند و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے، بہر حال چند امور اور دریافت طلب ہیں، اگرچہ آپ اس وقت سفر حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہوں گے، تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ ازراہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ

روشنی ڈالیں گے

آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی دو حیثیتیں ہیں، نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے استنباط داخل ہیں، اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے یا یہ بھی وحی میں داخل ہے۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں؟^۱ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں گے؟

حضور نے اذان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا، کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں ہے؟

فتہما کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی سے حوالے کیا جاسکتا ہے، اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث؟^۲

امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچے کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جاسکتا، اس مسئلہ کی اساس کیا ہے؟^۳ کیا یہ اصول منقض ایک قاعدہ شہادت ہے یا جزو قانون ہے۔ (مورخہ ۲۳۔ اپریل ۱۹۲۶ء ص ۳-۱۵۲)

۱۔ میں نے ان و اس کا تسلی بخش جواب لکھ کر بھیجا تھا۔

۲۔ ان تمام امور کے جواب سے یہ نتیجہ نکلا کہ چہارم نے مقدمہ میں مذکور ہیں۔ مختصر جواب یہاں بھی حوالہ قرار ہیں۔

۳۔ اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ پر نہیں، بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے جو عقل بشری سے مافوق ہے اور جس میں عقل بشری و تجربہ و مشاہدہ داخل نہیں، اور نبی کی بر تعظی کی اصلاح کا اللہ تعالیٰ ذمہ دار ہے۔ پس اجتہاد نبوی کے نتائج بھی اگر غلط ہوتے تو اللہ تعالیٰ اصلاح فرماتا جو ماکہ چار پانچ مقام پر اصلاح فرمادی ہے۔ پس جب اقلہ اجتہادات نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو آقا پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے تسخیر تواریخ دینے کے اور اس لیے وہ واجب القول ہیں۔

۴۔ اصطلاح بعد میں پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ آنحضرت کو بعض روایات کے رو سے خود بھی اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ کی تعلیم دی تھی اور اس سے صحابہ نے بھی جواب میں دیکھا تھا، البتہ اس باب میں صحابہ سے مشورہ کرتے ہوئے امامت کے قائلانہ نبوت سے مراد

۱۔ کام نبوت میں مشورہ نہیں۔

۶۔ تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔

۷۔ اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہ کا قول ہے جو دارقطنی میں ہے۔ دوسرے طبعی تجربہ ہے۔ امام شافعی

کے نزدیک اکثر مدت حمل چار برس ہے۔ (ہدایہ)



(۳۷) ر۔ ک اقبالنامہ، بحوالہ ماقبل، ص ۱۴۳۔

(۳۸) حوالہ بالا، ص ۱۴۷۔

(۳۹) ایضاً، ص ۱۶۰۔

(۴۰) ایضاً، ص ۱۶۱۔۲۔

(۴۱) ایضاً، ص ۱۶۲۔۳۔

(۴۲) جبکہ ہمارا ذاتی میلان اس رائے کی طرف ہے کہ شاہ صاحب کا موقف اس ضمن میں شبلی کی بیان کردہ اور

علامہ کی اختیار کردہ تشریح سے مختلف ہے۔

(۴۳) دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے ۱۹۳۳ء میں شائع کیا۔ اس کے پروف علامہ نے خود پڑھے

تھے۔ (دیکھئے ہاشمی، تصانیف اقبال، حوالہ ماقبل، ص ۳۲۰)

(۴۴) اقبالنامہ، بحوالہ ماقبل، ص ۱۸۴۔ خط کی باقی عبارت بھی قابل توجہ ہے۔

”آپ فرماتے ہیں کہ تو اتر عمل کی ایک مثال نماز ہے۔ مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف

صورت نماز میں ہے وہ کیوں کر ہوا؟

۳۔ ایک اور سوال پوچھنے کی جرات کرتا ہوں۔ (۱) احکام منصوصہ میں تو سبع اختیارات امام کے اصول کیا

ہیں؟ (۲) اگر امام تو سبع کر سکتا ہے تو کیا ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے، اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح

فرمائیے۔ (۳) زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہاء کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟

قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے۔ وہ فتویٰ کیا ہے؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی

طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ اس مسئلہ کا

سیاست اور اجتماع معاشرت سے گہرا تعلق ہے، کیا یہ بات بھی امام کی رائے کے سپرد ہوگی؟ (۵) صدقات

کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں؟ صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب

میں ہوگی، مگر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے۔

(۴۵) دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۹ نیز ۲۳