خطباتِ اقبال

تفکیر دینی پر تجدید نظر

علامہ محمد اقبالؒ

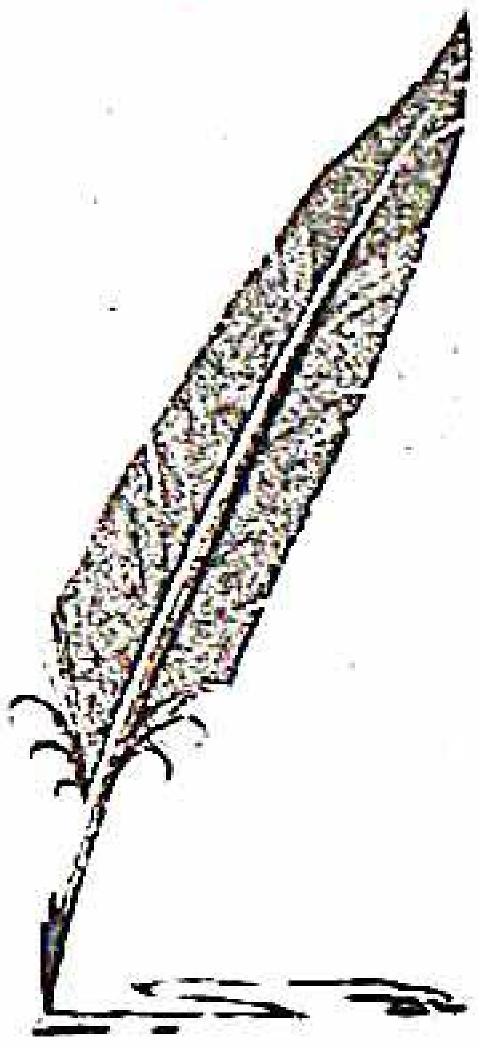
مترجم: ڈاکٹر محمد سمیع الحق

Marfat.com

Marfat.com

خطباتِ اقبال

تفکیر دینی پر تجدید نظر



علامہ محمد اقبالؒ

مترجم: ڈاکٹر محمد سمیع الحق

مکتبۂ جمال

MAKTABA JAMAL

تیسری منزل حسن مارکیٹ ۰ اردو بازار ۰ لاہور

Cell: 0322-4786128 Ph: 042-37232731

www.maktabajamal.com Email: mjamal09@gmail.com

DATA ENTERED

Marfat.com

97
297.04
مس 605 9
14-5-15

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب : خطباتِ اقبال
مصنف : علامہ محمد اقبالؒ
مترجم : ڈاکٹر محمد سمیع الحق
ناشر : مکتبہ جمال، لاہور
اہتمام : میاں شبیر احمد کھٹانہ
مطبع : تایا سنز پرنٹرز، لاہور
سن اشاعت : 2016ء
قیمت : 350 روپے

مکتبہ جمال
MAKTABA JAMAL
تیسری منزل حسن مارکیٹ۔ اردو بازار۔ لاہور
Cell: 0322-4786128 Ph: 042-37232731
www.maktabajamal.com Email: mjamal09@gmail.com

Marfat.com

فہرست

	عرض مترجم	5
	دیباچہ	9
ا۔	علم و معرفت	11
۲۔	کشف دینی کا فلسفیانہ معیار	41
۳۔	تصور الٰہ اور حقیقت ذکر	73
۴۔	انسانی خودی۔ اس کی آزادی اور ابدیت	103
۵۔	اسلامی تمدن کی اصلیت	131
۶۔	وضع اسلامی میں تغیر کا اصول	151
۷۔	کیا مذہب کا امکان اب بھی ہے؟	181
	حواشی	198

Marfat.com

PANJAB UNIVERSITY LIBRARY

Marfat.com

عرضِ مترجم

آزادی کے بعد انگریزی کتابوں کے بجائے قومی زبانوں میں مطبوعہ کتابوں کی طلب بڑھ گئی۔ اردو، فارسی، تاریخ اور فلسفہ کے شعبوں میں Reconstruction of Religious Thought in Islam. داخل نصاب تھی جواب نہ انگریزی میں ملتی تھی اور نہ علاقائی زبانوں میں اس کے ترجمے دستیاب تھے۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی بڑی آبادی ہے اس کے پیش نظر اسلامی دینیات کی فکری بنیاد کا مطالعہ ہر ایک کے لیے لازمی سمجھا گیا ہے۔ اقبال کے اس کارنامے پر ناتشفی بخش ہونے کا لاکھ اتہام ہو، ہندوستانی طالب علموں کے لیے اس موضوع پر اس کے علاوہ کوئی اور کتاب دستیاب نہیں ہے۔ اتحاد و سالمیت کی اہمیت کے لحاظ سے جب تک کوئی بہتر مبسوط تصنیف منظر عام پر نہیں آتی اس کتاب کا تمام قومی زبانوں میں ترجمہ ہونا ضروری ہے۔ مولانا ابوالکلام آزاد نے قومی سالمیت کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے اسلامی موضوعات پر غیر مسلموں اور غیر اسلامی موضوعات پر مسلمانوں (اسی طرح دوسرے مذاہب کے پیروکاروں) کو مقالہ نویسی کے مقابلہ میں شریک کیے جان کی تشویق کی تھی۔ یہ بات بھی اس بات کی متقاضی تھی کہ ہندوستان کی ساری زبانوں میں اس کتاب کے تراجم دستیاب ہوں۔

۱۹۵۶ء میں جب میں ایم اے کا امتحان دے کر گھر لوٹا تھا تو اس کتاب کے ترجمہ کا سودا سر میں تھا۔ جولائی کا آخری حصہ تھا۔ آتے ہی سیلاب کی طغیانیوں میں پھنس کر اسیر خانہ ہو گیا اور اس وجہ اس کام کے لیے یکسوئی مل گئی۔ اس مختصر مدت میں کچھ خود اعتمادی پیدا ہوئی اور کچھ اہل نظر کی تشویق نے تازیانے کا کام کیا۔ حالات اطمینان بخش نہیں تھے۔ یونیورسٹی چھوڑنے کے بعد ایک طالب علم کی کئی ذمہ داریاں پیدا ہو جاتی ہیں جو آٹے دال کا بھاؤ معلوم کرا دیتی ہیں اور یہی کشاکش حیات کا موجب ہوتی ہیں۔ انہیں حالات میں پڑ کر یہ کام عارضی طور پر التوا میں بھی پڑا مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ میں کبھی اس سے غافل بھی ہوا۔ ۱۹۶۲ء تک یہ کام تکمیل کو پہنچ گیا

Marfat.com

انہیں دنوں ایک مقامی کتب فروش کو یونیورسٹی لائبریری کے لیے پاکستان مطبوعات کی فراہمی کے لیے آمادہ کیا گیا۔ جو کتابیں اس نے فراہم کیں ان میں نذیر نیازی کا ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامی مطبوعہ 1958ء بھی تھا یہ ۱۹۶۳ء کے تعطیل کا زمانہ تھا۔ فرصت تھی۔ ترجمہ مذکور کو بالاستیعاب پڑھا۔ انگریزی لفظوں کو خودساختہ عربی میں ترجمہ کر کے بوجھل بنایا گیا ہے مثلاً Spontaneous کے لیے ابدائی Embrace کے لیے احتواء Catego rical Imperative کے لیے حکم قطعی Vested Interest کے لیے حقوق مزعومہ وغیرہ جیسے الفاظ دیکھنے کو ملے۔ ایسا لگا جیسے کسی سازش کے تحت اردو کو نامقبول بنانے کی سعی کی گئی ہے۔ اردو کے آسان سے آسان لفظوں کی تلاش ہی ایک مترجم کی پابندی ہے۔ ترجمہ کا یہ مقصد نہیں ہونا چاہیے کہ ایک ترجمہ کے پڑھنے کے لیے کسی کو ایک اور زبان سیکھنی پڑے۔ وہ زبان جس کے الفاظ عوام کی دسترس سے باہر ہیں۔

میں نے بہت پہلے اس کی اشاعت کا خیال ترک کر دیا تھا مگر میرے احباب میں وہ لوگ جو ممتاز اہل نظر بھی ہیں مصر ہوئے کہ خزف کے لیے صدف کو تلف نہ کرو۔ اشاعت کے اخراجات کا متحمل ہونا میرے لیے بہت مشکل تھا۔ اردو زبان و ادب کے نام نہاد و ناشرین جو ہیں وہ محبوب کی کمر کی طرح نایاب ہیں۔ کتب فروش ایسے باکمال ہیں جو پہلے کتابیں بذریعہ رجسٹری یا ریل منگواتے ہیں پھر ۵۰ فیصد کمیشن متعین کرتے ہیں قیمت وعدہ فردا پر رکھتے اور عملاً ڈاک اور ریل کی لاگت بھی نہیں دیتے اور اگر خیر سلا کے بطور پوچھیے تو ناک بھوں چڑھا لیتے ہیں۔ عام طور پر نہ خط کا جواب دیتے اور نہ شرف ملاقات بخشتے ہیں اور مل گئے تو یہ احسان تو جتا ہی دیتے ہیں کہ آپ کی کتاب قارئین تک پہنچا دی گئی۔ اگر اس احسان کا اعتراف ہوا تو اپنی تنخواہ سے وظیفہ بھی دینا ضروری ہوگا۔ حقدار وہ ہیں اور جس مصنف نے غلطی سے طباعت کا خرچ اٹھایا ہے، اب اسے اور کیا چاہیے خدا پر بھروسہ کرنا فرض عین ہے۔

اہل نظر کو ایک زمانہ تک ترجمہ کے "ہونے" کی بنیاد پر خاموش رکھا مگر جب انہوں نے کتاب دیکھ لی تو اور اصرار بڑھا۔ خدا کا شکر کہیے کہ اشاعت کے لیے صاحب تصنیف کے وارثین سے منظوری لینی ضروری تھی یہ بات بھی ایک "متاع کس مخر" کا بار اٹھانے سے بچاتی رہی۔ اب جبکہ حقوق اشاعت کی مدت بھی ختم ہوگئی ہے میرے احباب سر ہو گئے خیرخواہوں میں ابوالکلام قاسمی، ابوذر عثمانی اور وہاب اشرفی ایک بند کلی کو نکہت بار کرانے کے لیے باری باری سے اسے ڈھوئے چلے مگر ہر طرف سے انکار کی ہی آواز آئی پھر جس طرح آدم نے امانت خداوندی

Marfat.com

کو اپنی عجلت و جہالت کی بناء پر قبول کر لیا تھا یہ ابن آدم بھی ویسی ہی ناعاقبت اندیشانہ جسارت سے کام لے رہا ہے۔ وہاب اشرفی کی ہمت افزائی حوصلہ بندھا رہی ہے۔ خدا سے دعا کرتا ہوں کہ غیب سے اس جان ناتواں کا خریدار پیدا کر دے۔ صحرائے اردو سے کبھی کوئی کارواں شائد گزرے کہ دنیا امید پر قائم ہے موجودہ حالت کا موجب حوصلہ و امید سے بے بہرگی ہے۔ یہ یاسیت ایسے زمانہ میں دل و دماغ پر حاوی ہو رہی ہے جب کہ اردو زبان و ادب کے لیے ہر طرح کی سرفرازی کے دروازے کھل رہے ہیں۔ کوئی یقین کرے نہ کرے ہندوستان کی لنگوا فرنیکا وہی زبان ہو گی جس میں علم و حکمت کے بیشتر خزانے ہوں گے قوم و وطن کو ارتقائی سفر میں عالمی معیار کو حاصل کرنے کے لیے سرمایہ علم و فضل چاہیے کیونکہ توانا بود آنکہ دانا بود

ڈاکٹر محمد سمیع الحق

☆☆☆

Marfat.com

Marfat.com

دیباچہ

قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو "فکر" سے زیادہ "عمل" پر زور دیتی ہے لیکن قدرتی طور پر بعض لوگوں میں ایسی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ اس مخصوص نوع کے احساس قلبی کو جس پر عقیدہ دینی کا انحصار ہے ایک بیگانہ کائنات سے ہم آہنگ کریں اور اپنی نئی زندگی کا اصول حیات بنا لیں۔ مزید برآں دور حاضر میں لوگوں نے اشیائے محسوسہ کے بارے میں سوچنے کی عادت ڈال لی ہے اور حق یہ ہے کہ خود اسلام نے اپنے تمدنی تگ و دو کے اولین دور میں ہی سہی ان عادات کی نشو و نما کی تھی، یہی باعث ہے کہ ان لوگوں میں اس احساس کی صلاحیت اور گھٹ گئی ہے پھر ان میں التباس کی گنجائش موجود ہے جس وجہ سے وہ اسے مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں۔ بے شک زیادہ صالح قسم کے سلسلہ تصوف نے معرفت دینی کے ارتقاء کی رہنمائی اور رو پذیری کے معاملے میں عمدہ کارنامے انجام دیئے ہیں لیکن انہیں کے بعد کے جانشینوں نے محض اس لیے کہ انہیں عصری انداز فکر کا علم نہیں ہے حال کے احساس و افکار سے تازہ فیض حاصل کرنے کی سرے سے کوئی اہلیت ہی اپنے اندر پیدا نہیں کی۔ وہ انہیں وسائل سے بدستور کام لے رہے ہیں جو ایسی نسل کے لوگوں کے لیے وضع ہوئے تھے جو اپنے تمدنی نقطہ ہائے نظر میں بہت اہم حیثیتوں سے ہم سے مختلف تھے۔ قرآن کہتا ہے کہ "تمہاری تخلیق اور بعث بعد الموت ایک نفس واحد" کی طرح ہے، اس آیت میں زندگی کی جس نامی وحدت کا تجربہ بیان ہوا ہے اس کی رو سے ایک ایسے وسیلہ کی ضرورت ہے جو جسمانی ریاضت کا کم سے کم طالب ہو اور نفسیاتی طور پر خوگر محسوسات کے حسب حال ہو جب ایسا طریقہ نایاب ہے تو یہ بالکل فطری تقاضا ہے کہ مذہبی علوم کو سائنس کے قالب میں پیش کیا جائے۔ ان خطبات کے لکھنے کی ذمہ داری جمیعتہ المسلمین مدراس کی درخواست پر قبول کی گئی تھی پھر انہیں مدراس حیدر آباد اور علی گڑھ میں پڑھ کر سنایا بھی گیا۔ جزئی طور پر ہی سہی ان میں اس اہم تقاضا کو پورا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی سبب سے

Marfat.com

میں نے اسلامی فلسفیانہ روایت کا بخوبی احترام کرتے ہوئے اور عہد حاضر میں انسانی علوم وفنون کے مختلف شعبوں میں جو ترقیاں ہوئی ہیں ان کا لحاظ رکھتے ہوئے اسلامی فلسفہ دینی میں اصلاحی تدبیر کی طرف قدم اٹھایا ہے۔ دور حاضر ایسے اقدام کے لیے نہایت مناسب ہے۔ کلاسیکی طبیعیات نے اپنی بنیادوں پر تنقید کرنا شروع کر دیا ہے۔ اس تنقید سے یہ نتیجہ نکلا کہ شروع میں جس قسم کی مادیت اس میں ضروری سمجھی جاتی تھی اس کا تصور ناپید ہوتا جا رہا ہے۔ اب وہ دن بہت دور نہیں ہے جب مذہب اور سائنس ہم آہنگی کے ان روابط کو ڈھونڈ نکالیں گے جن کا اب تک کوئی وہم وگمان نہیں ہے تاہم یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فلسفیانہ فکر آرائی کے لیے کبھی وہ مقام نہیں آتا جسے فکر کی نہایت کہا جا سکے جیسے جیسے علمی ترقیاں ہوتی جائیں گی فکر کے لیے نئی راہیں کھلتی جائیں گی تب دوسرے نظریات کا پیدا ہونا ممکن ہے اور اغلب ہے کہ وہ ان نظریات سے زیادہ صائب ہوں جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں ہمارا یہ فرض ہے کہ ہم انسانی فکر کی ترقیوں پر محتاط ڈھنگ سے غور کریں اور اس پر آزادانہ تنقیدی رجحان قائم رکھیں۔

محمد اقبال

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ۔۱

علم و معرفت

یہ کائنات جو ہمارا مسکن ہے اس کا کردار اور اس کی ساخت کیسی ہے؟ کیا اس کائنات کے عناصر ترکیبی میں کوئی ایسا عنصر بھی ہے جسے بقائے دوام حاصل ہو؟ ہمارا اس سے کیا رشتہ ہے؟ خود ہمارا اس میں کیا مقام ہے اور اپنے مقام کے اعتبار سے ہمیں اس کے ساتھ کس طرح کا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے؟ مذہب، فلسفہ اور معیاری شاعری کے یہ مشترک سوالات ہیں لیکن شاعرانہ وجدان سے جو آگہی حاصل ہوتی ہے وہ اپنے اندر لازمی طور کی انفرادی شان رکھتی ہے یعنی وہ صنائع و بدائع سے بھرپور، مبہم اور غیر واضح ہوتی ہے البتہ مذہب اپنی زیادہ ترقی یافتہ شکل میں شاعری سے کہیں اونچا مقام رکھتا ہے۔ یہ فرد سے جماعت کی طرف اقدام کرتا ہے جب یہ حقیقت کاملہ کا رخ کرتا ہے تو انسانی پابندیوں کو خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ اپنے اختیارات میں وسعت پیدا کرتا ہے اس کی توقعات کا دائرہ اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ وہ سمجھنے لگتا ہے اور اس سے کمتر نہیں سمجھتا کہ مشاہدہ حق خود اس کی ہی دسترس میں ہے۔ ایسی صورت میں کیا یہ ممکن ہے کہ خالص عقلی میزان پر مذہب کو جانچا جا سکے؟ فلسفہ کی اصلیت ہے آزادانہ تحقیق و تنقیح۔ یہ ہر طرح کے ماخذات کو مشکوک نظروں سے دیکھتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ جن باتوں کو انسانی فکر بغیر جانچے پڑتالے مان لیتی ہے ان کی تہوں کو کرید ے اور ان کے مخفی گوشوں کو اجاگر کرے اگرچہ وہ اپنی جدوجہد کی نہایت پر پہنچ کر یا تو انکار ہی کر دے گا یا صاف گوئی کو راہ دیتے ہوئے یہ اعتراف کر لے گا کہ خالص عقلی دلیلوں میں واجب الوجود کی حقیقت تک رسائی حاصل کر لینے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس مذہب کی اصل ایمان ہے اور ایمان کی مثال اس طائر کی سی ہے جو عقل کی مدد کے بغیر اپنی دشوار گزار راہوں کو دیکھ لیتا ہے۔ عقل کے متعلق ایک صوفی شاعر کا قول ہے کہ یہ آدمی کے قلب حیوان کو گمراہ کرتی اور اس کی غیر محسوس دولت حیات جو اس کے اندر میں

Marfat.com

جا گزیں رہتی ہے لوٹ لیتی ہے تاہم یہ ایک ناقابل انکار امر ہے کہ ایمان احساس محض سے بالاتر ہے اس میں کچھ ایسی باتیں موجود ہیں جو عقلی تجسس کا سامان بن سکتی ہیں۔ مذہب کی تاریخ میں دو مخالف گروہ صوفیہ اور متکلمین کا وجود اس بات کا شاہد ہے کہ مذہب میں فکر ایک جاندار عنصر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس سے قطع نظر پروفیسر وہائٹ ہیڈ Prof. White Head نے وضاحت کی ہے کہ مذہب کا جو روایتی پہلو ہے وہ حقائق عامہ کا ایک ایسا منظم ضابطہ ہے جس پر خلوص کے ساتھ عمل پیرا ہونے اور اس کی کماحقہ واقفیت حاصل کر لینے سے انسانی سیرت و کردار میں ایک امتیازی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں جبکہ انسان کی ظاہری اور باطنی زندگی کی رہنمائی اور شخصی کردار کی تبدیلی مذہب کا مطمح نظر ٹھہرا تو یہ بالکل کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ حقائق جو اس نظام کے اجزائے ترکیبی ہیں ان کو ہرگز غیر متعین حالت میں نہیں چھوڑا گیا ہوگا کیونکہ کوئی شخص کسی مشتبہ اصول حیات پر عمل کرنے کی زحمت گوارا نہیں کر سکتا دراصل مذہب کی ذمہ داریوں کو اگر پیش نظر رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کو اپنے معیاری اصولوں کے لیے سائنسی دعاوی سے بھی زیادہ عقلی اساس کی ضرورت ہے۔ سائنس فلسفہ الٰہیات کی عقلی حیثیت کو نظر انداز کر سکتا ہے اور اب تک اس نے نظر انداز ہی کیا ہے لیکن مذہب ایسا نہیں کر سکتا کہ مشاہدوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں اعتدال کی صورت پیدا کرنے کی کوشش نہ کرے اور اس ماحول کو حق بجانب ثابت کرنے سے باز رہے جس میں انسان بودوباش اختیار کرتا ہے۔ اسی وجہ سے پروفیسر وہائٹ ہیڈ نے یہ بالکل صحیح رائے زنی کی ہے کہ ''مذہب کے زمانے عقلیت پسندی کے زمانے رہے ہیں۔'' لیکن دین کو دلیل سے پرکھنے کے یہ معنی نہیں کہ فلسفہ کو مذہب پر فوقیت حاصل ہے۔ بے شک مذہب پر فیصلہ صادر کرنا فلسفہ کے دائرہ اختیار میں ہے لیکن جس کے بارے میں اس کو فیصلہ صادر کرنا ہے اس کا مزاج ایسا ہے کہ وہ فلسفہ کے اقتدار کو اپنے مجوزہ شرائط پر ہی تسلیم کر سکتا ہے۔ مذہب پر فیصلہ صادر کرتے وقت فلسفہ مذہب کو اپنے مبادیات میں کوئی حقیر درجہ نہیں دے سکتا۔ مذہب کا معاملہ ایک شعبہ کے کسی شاخ کا معاملہ نہیں ہے۔ یہ نہ تو محض فکر ہے اور نہ محض احساس، یہ محض عمل بھی نہیں ہے۔ یہ انسانی وجود کا بتمام و کمال اظہار ہے۔ پس مذہب کی قدر و قیمت کا اندازہ لگاتے وقت فلسفہ کو مذہب کی مرکزی حیثیت تسلیم کرنا پڑے گی اور فلسفہ کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ کار بھی نہیں ہے کہ مختلف روابط پر غور و خوض کے عمل میں مذہب کی مرکزیت کا اقرار کرے۔ فکر اور الہام کو ایک دوسرے کا حریف مانا جائے اس کے لیے

Marfat.com

کوئی عقلی جواز نہیں ہے۔ دونوں ایک ہی اصل سے نشو ونما پاتے ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کی تلافی کرتے ہیں۔ ایک حقیقت کے ایک حصہ پر دسترس حاصل کرتا ہے اور دوسرا کلی طور پر اس کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے۔ ایک حقیقت کے ابدی پہلو پر نظر گاڑتا ہے اور دوسرا اس کے دنیوی پہلو پر نگاہ جماتا ہے۔ ایک حقیقت کلی سے فوری استفادہ چاہتا ہے اور دوسرے کی غایت یہ ہے کہ اس کی مجموعی حیثیت کا یک طرفہ جائزہ لے اور آہستہ آہستہ تخصیصی عمل کرتا جائے اور پھر نہایت قریب سے مختلف حصوں کی عکسی تصویر لے کر ان سب کو استثنائی غور وفکر کے لیے چھانٹ لے۔ دونوں باہمی شگفتگی ونمود کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ دونوں اس ایک حقیقت کے جلوہ دیدار کے لیے چشم براہ رہتے ہیں جو ان دونوں پر ان کے معمولات زندگی کے مطابق جلوہ فگن ہوتی رہتی ہے۔ برگساں نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ دراصل الہام بھی دانش مندی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

اسلام میں عقلی بنیادوں کو ڈھونڈھ نکالنے کی کوشش تو بذات خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی شروع ہوگئی تھی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہ دعا فرماتے تھے کہ "رَبِّ اَرِنِی الْاَشْیَاءَ کَمَاھِیَ" (یعنی خدایا مجھے اشیاء کی ماہیت سے آگاہ کر) متاخرین صوفیہ اور تصوف بیزار متکلمین کے کارنامے ہماری تمدنی تاریخ کے بہت ہی سبق آموز باب ہیں۔ ان کتابوں کے مطالعے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان کے دل میں ایک قوی الجثت نظام فکر کی تمنا کس قدر جاگزیں تھی اور کتنے پرخلوص طریقہ پر تلاش حق کے لیے انہوں نے اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا۔ انہیں سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس عہد کے موانعات کی وجہ سے علوم دینیہ کی مختلف اسلامی تحریکیں دوسرے زمانوں کی طرح بارآور ثابت نہیں ہو رہی تھیں۔ یہ تو ہمیں معلوم ہی ہے کہ تاریخ اسلام میں فلسفہ یونان کو ایک عظیم ثقافتی درجہ حاصل تھا تاہم فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر مسالک دینیہ کے جو مختلف مکاتیب فکر عالم وجود میں آئے ان کے مطالعہ کے ساتھ قرآن مجید کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو یہ اہم حقیقت کھل جاتی ہے کہ ایک طرف یونانی فلسفہ کی بدولت مفکرین اسلام کے مطمح نظر میں کافی وسعت ہوئی تو دوسری طرف بہ حیثیت مجموعی قرآن مجید کے مطالعہ میں ان کی نگاہوں کو بصیرت نہیں مل سکی۔ سقراط نے اپنی توجہ کو تنہا عالم انسانی پر مرکوز رکھا تھا۔ اس کے خیال میں آدمی کے مطالعہ کے لیے آدمی ہی تھا، نباتات، حشرات اور کواکب نہیں تھے یہ بات قرآنی مقصد سے کس درجہ بعید ہے اس کی نظر میں تو ایک حقیر مکھی بھی وحی الٰہی سے بہرہ مند ہو سکتی ہے۔ قرآن تو اپنے قارئین سے مخاطب ہو کر یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہواؤں کے متواتر تغیرات، رات اور دن کے

Marfat.com

الٹ پھیر، بادل، آسمانوں کے تاروں اور فضائے بیکراں میں تیرتے پھرتے سیاروں کا بغور مشاہدہ کریں۔ افلاطون سقراط کے شاگرد رشید ہونے کا ثبوت دیتے ہوئے ادراک بالحواس سے اظہار نفرت کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ ادراک بالحواس سے رائیں پیدا ہوتی ہیں، حقیقی علم حاصل نہیں ہوتا۔ قرآنی تعلیم اس کے برعکس ہے۔ وہ سمع (کان) بصرہ (آنکھ) کو نہایت ہی گراں بہا نوازش خداوندی قرار دیتا ہے اس کا اعلان ہے کہ انسان کو انہیں اعضا کے استعمال کی بناء پر اللہ تعالیٰ کے سامنے جواب دہ ہونا پڑے گا۔ یہ وہ قرآنی تعلیمات ہیں جنہیں عہد قدیم میں مسلمانوں کا ذی علم طبقہ کلاسیکی طرز فکر کے طلسمات میں گرفتار ہو کر بالکل محو نظر کر گیا تھا ان لوگوں کو یہ سمجھنے میں دوسو برسوں سے زیادہ لگا اور پھر بھی واضح طور پر نہیں سمجھ سکے کہ قرآن کا مزاج کلاسیکی تصورات کے بالکل منافی ہے۔ اس واقفیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرح کی ذہنی بغاوت پیدا ہو گئی۔ اس بغاوت کی اہمیت کا پورا پورا اندازہ نہیں ہو سکا ہے کچھ تو اس بغاوت سے متاثر ہو کر اور کچھ اپنی زندگی کے حالات سے اثر پذیر ہو کر غزالی نے مذہب کی بنیاد فلسفہ تشکیک پر رکھی۔ مذہب کی یہ بنیاد اور کہیں غیر محفوظ تھی اور اس سے پورے طور پر قرآنی مزاج کا اثبات بھی نہیں ہوتا تھا۔ غزالی کا حریف اعظم ابن رشد تھا جو یونانی فلسفہ کی مدافعت میں کلاسیکیت بیزار مفکرین سے آمادہ بہ پیکار تھا۔ وہ ارسطو کی تقلید میں اس عقیدہ کا پیرو ہو گیا جو عقل فعال کے عقیدہ سے موسوم ہے۔ یہ وہ عقیدہ ہے جو ایک زمانہ میں فرانس اور اٹلی کے علمی حلقوں میں بے حد مقبول تھا لیکن میرا خیال ہے کہ یہ تصور قرآن مجید کے اس تصور سے جو انسانی انا کی قدر و غایت سے وابستہ ہے سراسر خلاف ہے۔ اس طرح ابن رشد ایک نہایت ہی منفعت بخش اسلامی تصور کو نظر انداز کر گیا اور اپنی نادانی کی وجہ سے اس بے جان تصور حیات کے نشو و نما میں معاون ہوا جس کی وجہ سے انسان کی نظر سے اس کی اپنی اصلیت اس کا خدا اور اس کی دنیا اوجھل رہ گئی۔ مفکرین اشاعرہ میں جو تعمیری ذہن رکھتے تھے وہ بے شک راہ راست پر تھے، وہ اسی زمانہ میں عینیت پسندی کے بعض جدید ترین انواع حکمت کی داغ بیل ڈالنے کے موجب ہوئے۔ اس کے باوجود اشاعرہ کی تحریک کا مجموعی طور پر بس اتنا ہی مقصد تھا کہ اہل سنت کے مسلمہ عقائد کے دفاع کے لیے یونانی فلسفہ کے منطقی پیرایہ استدلال کو بطور حربہ کے استعمال کیا جائے۔ معتزلیوں کا فرقہ مذہب کو محض اتنا ہی سمجھتا تھا کہ وہ عقائد کا ایک مجموعہ ہے اس لیے وہ حقیقت مستور کو بے نقاب کرنے کی مہم میں غیر نظری طرز فکر سے بالکل استفادہ نہیں کرتا تھا اس طرح اس نے مذہب کو محض ایک

Marfat.com

تصورات کا ضابطہ بنا کر رکھ دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کوشش ایک خالص منفی رجحان پر انجام پذیر ہوئی۔ اسے یہ معلوم ہی نہ ہوسکا کہ مملکت علم میں (خواہ سائنسی ہو یا مذہبی علم) فکر کا عالم محسوسات کے مشاہدہ سے قطعی طور پر مستغنی ہو جانا محال ہے۔

بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ غزالی کی تبلیغی جدوجہد میں کچھ نہ کچھ داعیانہ صفت پائی جاتی ہے۔ اٹھارہویں صدی میں جرمنی کے اندر کانت کی مثال بھی ایسی ہی تھی۔ جرمنی میں عقلیت پسندی مذہب کی ہمنوا کی حیثیت سے ظاہر ہوئی تھی لیکن جلد ہی یہ ظاہر ہو گیا کہ مذہب میں جو ایمانیات کا حصہ ہے وہ اس لائق ہے ہی نہیں کہ اس کو دلائل سے سمجھا جا سکے۔ اب ایک ہی راستہ رہ گیا تھا وہ یہ کہ ایمان کو مقدس دستور دینی سے خارج کر دیا جائے مگر جب عقائد کو دینی دستور سے خارج کر دیا گیا تو اخلاق عالیہ کے متعلق جو تصور پیدا ہوا وہ افادیت پسندانہ تھا۔ اب اس طرح عقلیت پسندی نے بے یقینی کا مکمل حکم جاری کر دیا۔ جرمنی میں جس وقت افکار دینی کی یہ حالت ہو رہی تھی اس وقت کانت کا ظہور ہوا تھا۔ اس کی کتاب (خالص استدلال کی تنقید) سے انسانی عقل کی نارسائیوں کا بھرم کھل گیا اور اس وجہ سے سارے ارباب حجت کے کارنامے ملبے کے ڈھیر کی طرح لایعنی قرار پا گئے۔ اس کے بارے میں یہ بالکل سچی بات کہی گئی ہے کہ خدا نے کانت کو پیدا کر کے جرمنی کو ایک عظیم نعمت سے سرفراز کیا تھا۔ فلسفیانہ تشکیک کے اظہار میں غزالی کچھ تو اپنی حدود سے تجاوز کر گئے تھے پھر بھی انہوں نے حقیقی معنوں میں دنیائے اسلام میں اسی قسم کا ایک کارنامہ انجام دیا تھا۔ انہوں نے بلند بانگ مگر کم مایہ عقلیت کی کمر توڑ کر رکھ دی تھی۔ اس وقت یہاں بھی عقلیت اسی جانب بڑھ رہی تھی جدھر کانت سے پہلے جرمنی میں اس کا رخ تھا تاہم غزالی اور کانت میں ایک بہت ہی اہم فرق ہے باوجودیکہ کانت اپنے اصولوں پر کافی اٹل تھا اس نے یہ تسلیم نہیں کیا کہ ذات الٰہی کا علم دائرہ امکان میں داخل ہے لیکن جب فکر کی تحلیل سے غزالی کی امید بر نہیں آئی تو وہ صوفیانہ واردات قلبی کی طرح ملتفت ہو گئے۔ اسی صوفیانہ فضا کی برکت ہے کہ یہاں پہنچ کر انہیں معلوم ہوا کہ مشمولات دینی کسی کے پابند نہیں ہیں۔ اس طرح نہایت کامیابی کے ساتھ انہوں نے مذہب کا یہ حق ثابت کر دیا کہ وہ سائنس اور الٰہیات دونوں سے بے نیاز رہ کر اپنی حیات و بقا کو برقرار رکھنا ہے لیکن انہیں پورے طور پر حقیقت لامتناہی کا انکشاف عارفانہ مذاق کی بدولت ہوا اس لیے انہیں یہ یقین ہو گیا کہ فکر متناہی بھی ہے اور قطعی طور پر کوئی بات کہنے کی اہل بھی نہیں ہے۔ اب وہ اس مقام پر پہنچ

Marfat.com

گئے جہاں انہیں فکر اور الہام کے بیچ ایک باریک خط فاصل کھینچنا پڑا۔ وہ یہ نہیں معلوم کرسکے کہ فکر اور الہام کا رشتہ ایک جسم کے دو اعضا کا رشتہ ہے اور چونکہ فکر کا واسطہ سلسلہ روز و شب میں رو پذیر ہونے والے زمان سے ہے اس لیے لازمی طور پر اس کو جولانیوں پر آمادہ کرنے میں متناہیت اور بے یقینی کا ہی ہاتھ ہے۔ حصول علم کی تمنا میں فکر کی جدوجہد کے متعلق یہ خیال اس مغالطہ آمیز تصور پر مبنی ہے کہ فکر چونکہ بالطبع متناہی ہے اس لیے وہ لامتناہی کو اپنی گرفت میں لینے کی استطاعت نہیں رکھتی یہ منطقی فہم کی اپنی کوتاہی ہے کہ جب وجود کی بیشمار منفرد شکلوں میں باہمی کشاکش کا جائزہ لیتی ہے تو اس یہ امید بھی نہیں ہوتی کہ کسی نہایت پر یہ متنازع شکلیں ایک وحدت کا روپ لے سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکر کی یقین آفرینی کے متعلق ہم شک وشبہ میں پڑ جاتے ہیں۔ دراصل منطقی فہم میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہے کہ تمام کثرت آرائیوں کو ایک متحدو مربوط کائنات کی شکل میں دیکھ سے۔ اس کے پس صرف مماثلتوں کی بنیاد پر ایک کلیہ قائم کرنے کا واحد طریقہ ہے لیکن اس کے کلیے صرف ایسی خیالی وحدتیں ہیں جو محسوسات عالم کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں لیکن فکر اگر اپنی کوششوں میں کچھ زیادہ دقت پسندی سے کام لے تو اس میں یہ اہلیت بھی ہے کہ وہ ایک ایسے محیط کل لامتناہی تک رسائی حاصل کرلے جس کے شہود ذات کی حرکت ے سامنے مختلف متناہی نکتہ ہائے فکر محض لمحات کا درجہ رکھتے ہیں۔ اب دیکھیے کہ فکر اپنی طبعی جبلت کی رو سے کوئی چیز نہیں ہے، یہ ایک قوت متحرکہ ہے جو اپنی اندرونی لامتناہیت کو زمان کے پردہ پر جلوہ گر کرتی ہے۔ اس کی مثال بیج سے دی جاسکتی ہے جو اپنی ابتدائی حالت میں ہی ایک درخت کے تمام نشوونما پانے والے اعضا کو ایک حقیقت موجود کی طرح اپنے قالب میں چھپائے رکھتا ہے پس اپنے حرکی اظہار ذات میں فکر کی حیثیت ایک کل کی ہے جو ظاہر میں نگاہوں پر غیر مبہم تفصیلات کے سلسلہ ہائے گوناگوں کی شکل میں نمایاں ہوتی ہے جنہیں باہمی تعلقات کی نشان دہی کے بغیر سمجھنا محال ہے۔ ان کا مفہوم ان کی ذاتی شناخت میں پنہاں نہیں ہے بلکہ اس وسیع تر کل میں ہے جس کے وہ مخصوص کوائف ہیں۔ قرآن کریم نے جس استعارہ سے کام لیا ہے اسی کو کام میں لایا جائے تو اس 'وسیع تر کل' کو ایک قسم کے 'لوح محفوظ' سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ جس سے علم کے سارے مبہم امکانات ایک حقیقت وجود کی مانند وابستہ ہیں اور وہ اپنے آپ کو تغیر پسند سلسلہ زمان پر پے بہ پے رونما ہونے والے متناہی نکتہ ہائے فکر کے روپ میں منکشف کرتا جاتا ہے۔ اس ظہور کا مقصد یہ ہے کہ وہ (متناہی نکتہ ہائے فکر) اس وحدت سے جا ملیں جو ان کے

Marfat.com

ضمیر میں پہلے ہی سے موجود ہے۔ دراصل علمی کاوشوں میں پورے طور پر لامتناہی کی کارفرمائی سے ہی متناہی انداز میں سوچ بچار کرنے کی سہولت ملتی ہے۔ کانت اور غزالی دونوں یہ جان نہ سکے کہ فکر علمی کاوش وعمل میں ہی اپنی متناہیت کے حریم سے باہر قدم نکال دیتی ہے۔ فطرت کے متناہی اجزا ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہتے ہیں لیکن فکر کے متناہی اجزاء ایسے نہیں ہیں کہ یہ اپنی بنیادی نوعیت کے اعتبار سے ہی پابندیوں سے بے نیاز ہوں اور اپنی انفرادیت کے تنگ دائرہ میں محبوس نہیں رہ سکتے ہوں اپنی ذات سے باہر کی وسیع دنیا میں اس کے لیے کوئی چیز اجنبی نہیں ہے۔ فکر بظاہر اجنبی دکھائی دینے والے کی زندگی میں دلچسپی لیتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اور اپنی متناہیت کی چاردیواری کو توڑ کر اس لامتناہیت سے لطف اندوز ہوتی ہے جو اس کے امکان میں ہے۔ اس کی حرکت صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہے کہ اس کی محدود انفرادیت کے باطن میں لامحدودیت بھی جلوہ ریز رہتی ہے، وہی اس کے اندرون میں تمنا کی آگ روشن رکھتی ہے اور اس کی بے پایاں جدوجہد کے لیے حوصلہ عطا کرتی ہے۔ فکر کو نارسا قرار دینا ایک غلطی ہے کیونکہ اپنے طور پر یہ بھی متناہی کا لامتناہی سے آشناہی حاصل کرنا ہے۔

گذشتہ پانچ سو برسوں سے اسلامی افکار دینی پر عملاً جمود چھایا ہوا ہے۔ ایک زمانہ تھا جبکہ یورپ کے افکار کو عالم اسلام سے فیض ملتا تھا لیکن تاریخ حاضرہ کا یہ ایک اہم مظہر ہے کہ روحانی طور پر عالم اسلام نہایت تیزی کے ساتھ یورپ کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس رفتار میں کوئی گڑبڑی نہیں ہے کیونکہ علم وحکمت کے معاملے میں یورپ کا تمدن بعض نہایت ہی اہم پہلوؤں میں اسلامی تمدن پر ایک اضافہ کی حیثیت رکھتا ہے ہمیں خوف ہے تو اس کا کہ کہیں یورپ کے تمدن کی ظاہری خیرگی ہماری راہ میں حائل نہ ہوجائے اور ہم اس تمدن کی باطنی حقیقت تک پہنچ ہی نہ سکیں۔ پچھلی چند صدیوں سے ہماری علمی کاوش پر ایک غفلت طاری ہے لیکن انہیں دنوں اہل یورپ نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان عظیم مسائل پر غوروفکر کرتے رہے ہیں جن سے اسلامی مفکرین اور سائنس دانوں کو بھی گہری دلچسپی تھی، عہدِ وسطیٰ میں جبکہ اسلامی اصول دین کے مسالک پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے اس وقت سے اب تک انسانی فکر واحساس کی دنیا میں بے شمار ترقیاں ہوچکی ہیں۔ عناصر فطرت پر انسانی قوت تسخیر نے جو وسعت حاصل کر لی ہے اس سے آج ایک تازہ یقین اور اپنے گردوپیش کے تمام اجزائے عالم کے مقابلہ میں تازہ احساس فضیلت پیدا ہوگیا ہے۔ نئے نقطہ ہائے نظر سامنے آرہے ہیں۔ پرانے مسائل کا حل تازہ واقفیتوں کی روشنی میں

Marfat.com

ڈھونڈ لیا گیا ہے اور نئے نئے مسائل ابھر آئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا انسانی ذہن زمان، مکان اور تعلیل کی نہایت بنیادی حد بندیوں سے آگے نکل جائے گا۔ سائنسی افکار کی ترقی سے ہمارے فہم و فراست کا تصور بھی بدلتا جا رہا ہے۔ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریے سے کائنات کا ایک نیا نقش ابھر آیا ہے اور اس نے ایسے مسائل پر جو مذہب اور فلسفہ میں مشترک ہیں غور کرنے کے لیے ایک نئے طریقہ کی رہنمائی کی ہے۔ اگر ایشیا اور افریقہ کی نئی اسلامی پود کا یہ مطالبہ ہے کہ پھر سے ہمارے دین کا صحیح رخ متعین کیا جائے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ کی جو لہر اٹھی ہے اس کے پیش نظر آزاد مزاجی کے ساتھ یہ جانچ لینا ہے کہ یورپ کے افکار اور وہاں جن نتائج تک پیش رفت ہو چکی ہے وہ کہاں تک ہمارے لیے اسلامی افکار دینی پر نظر ثانی کرنے یا ضرورت پڑی تو ان کی نئی تعبیرات میں معاون ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ وسط ایشیا کے مذہب مخالف اور بالخصوص اسلام مخالف پروپیگنڈہ کو محو نظر کر دیں کہ اب یہ تو ہندوستانی حدود میں بھی گھس آیا ہے۔ اس تحریک کے بعض پیشوا تو پیدائشی مسلمان ہیں ان میں سے ایک توفیق فطرت ہے جو ترکی زبان کا شاعر ہے اور ابھی کچھ ہی دن ہوئے کہ وہ مر گیا۔ اس کی جسارت کی بھی حد ہو گئی کہ وہ ہمارے ایک بڑے مفکر شاعر مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کے نام کو اس تحریک کے مقصد کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ یقیناً یہ ایک اہم وقت آ گیا ہے کہ ارکان اسلام پر نظر کی جائے۔ ان خطبات میں بعض اساسی افکار دینی کی بحث فلسفیانہ نقطہ نظر سے کرنا چاہتا ہوں۔ مجھے اتنی امید ہے کہ اس سے اسلام کو جو ساری انسانیت کے نام ایک پیغام ہے، سمجھنے میں سہولت مل سکتی ہے پھر آگے کی بحث کی راہ کو کھولنے سے میں چاہتا ہوں کہ اس پہلے خطبہ میں علم اور معرفت کی نوعیت کے بارے میں غور کر لیا جائے۔

قرآن مجید کا خاص مقصد ہے کہ وہ انسان، خدا اور کائنات کے درمیان جو گونا گوں روابط ہیں ان کا برتر شعور بیدار کر دے۔ گوئٹے (Goethe) جب اسلام کی تعلیمی تحریک پر ایک عمومی تبصرہ کر رہا تھا تو اس کے پیش نظر قرآنی تعلیمات کا یہی لازمی پہلو تھا اس وقت اس نے اکرمین (Eckermann) سے کہا تھا تم کو معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں ہو سکتی، ہم اپنے تمام نظام کے باوجود اس سے آگے نہیں جا سکتے بلکہ عام بات تو یہ ہے کہ کوئی آدمی اس سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا، مذہب اور تہذیب دو ایسی قوتیں ہیں جو باہم متناقض بھی ہیں اور لازم و ملزوم بھی، درحقیقت انہیں کے باعث ہماری توجہ مسئلہ اسلام کی طرف مبذول ہوئی۔ اولین دور کی

Marfat.com

عیسائیت کے سامنے بھی ایسا ہی مسئلہ آیا تھا عیسائیت میں اہم ترین بات یہ ہے کہ روحانی زندگی کے لیے ایک آزاد سرمایہ کی تلاش کی جاتی ہے۔ بانی عیسائیت کی بصیرت کے مطابق روحانی سربلندی کا ذریعہ خارجی دنیا میں نہیں ہے بلکہ الہامات باطنی کی ایک نئی دنیا میں ہے۔ اسلام اس بصیرت سے کلی طور پر اتفاق کرتا ہے لیکن اس پر اتنا اضافہ کر دیتا ہے کہ کشف باطنی کے نور سے جس جہان نو کا انکشاف ہوتا ہے وہ مادی دنیا سے کوئی جداگانہ شے نہیں ہے بلکہ مکمل طور پر اس کے رگ و پے میں جاری وساری ہے۔

پس عیسائیت کو جس روحانی انوار کی تلاش ہے وہ اس عالم خارجی سے قطع تعلق ہو کر ملتا ہی نہیں کیونکہ اس کی رگ و پے میں پہلے ہی سے نورعرفان منسلک ہے۔ اس کا حصول تو تب ہی ممکن ہے جب مناسب ڈھنگ سے اس نورعرفان کی روشنی میں جو قلب پر منکشف ہوا ہے عالم خارجی سے انسانی رشتہ کا تعین کر لیا جائے۔ یہ عالم امثال کا ہی پراسرار لمس ہے جو عالم مظاہر کو زندہ اور قائم رکھتا ہے اور عالم مظاہر کی راہ سے ہی ہم عالم امثال کا انکشاف اور اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اسلام میں عالم مظاہر اور عالم امثال دو مخالف قوتیں نہیں ہیں کہ ان میں کوئی موافقت نہیں پیدا ہو سکتی۔ عالم امثال کی زندگی کا مدار اس میں نہیں ہے کہ وہ عالم مظاہر سے بالکل قطع تعلق ہو جائے کیونکہ ایسا ہوا تو عالم مظاہر کی زندگی کی نامی کلیت ٹوٹ پھوٹ جائے گی اور تکلیف دہ مخالف جہتوں میں منقسم ہو جائے گی۔ البتہ عالم امثال کی مسلسل یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ عالم مظاہر کو اس خیال سے قبول کر لے کہ بالآخر اسے جذب کر کے اپنے میں ضم کر لے اور اس کے تمام وجود کو منور کر دے۔ یہ ذات وصفات کے مابین نمایاں تضاد ہے یا دوسرے لفظوں میں خارج کا ریاضی پیکر اور باطن کا حیاتی جوہر ہے جس سے عیسائیت متاثر ہے لیکن اسلام اس خیال سے تضاد کا سامنا کرتا ہے کہ وہ اس کو مسخر کرنا چاہتا ہے۔ ایک بنیادی رابطہ پر غور کرنے میں جو یہ لازمی فرق ہو گیا ہے اس سے موجودہ حالات کے پس منظر میں جو انسانی زندگی میں مسائل آتے ہیں ان کے متعلق دونوں عظیم مذاہب کے رجحانات کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ دونوں کا تقاضا ہے کہ انسان کی روحانی شخصیت کا فروغ ہو لیکن اتنا سا فرق ہے کہ اسلام مادی دنیا کا اثبات کرتا ہے کیونکہ عالم امثال اور عالم مظاہر کے اتصال کو تسلیم کرتا ہے اور اس خیال سے کہ ایک حقیقت پسندانہ ضابطہ حیات کی بنیاد کا انکشاف ہو سکے وہ اس پر قابو پانے کی راہ بناتا ہے۔

Marfat.com

اب سوال یہ ہے کہ از روئے قرآن اس کائنات کی جہاں ہم رہتے ہیں نوعیت کیا ہے؟ سب سے پہلے تو یہ ہے کہ اس کا وجود کسی تخلیقی لہوولعب کا نتیجہ نہیں ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ . مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ (۴۴:۳۸-۳۹)

اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے بیچ ہے کھیل کھیل میں نہیں بنا دیا ہے۔ ہم نے انہیں بس حق کے ساتھ پیدا کیا لیکن ان میں زیادہ تر لوگ نہیں جانتے۔

یہ ایک قابل لحاظ حقیقت ہے:

اِنَّ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَ النَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِى الْاَلْبَابِ ۚ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيٰمًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُوْنَ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا (۳:۱۹۰-۱۹۱)

بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور شب و روز کے اختلاف میں ان عقلمندوں کے لیے نشانیاں ہیں، جو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے اللہ کی یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے بارے میں سوچ وچار کرتے ہیں اور کہتے ہیں۔ اے ہمارے رب تو نے اس کو بے کار نہیں پیدا کیا ہے۔

پھر اس کائنات کی ساخت ایسی ہے کہ اس میں وسعت کی گنجائش ہے:

يَزِيْدُ فِى الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ . (۳۵-۱)

وہ اپنی تخلیق میں جو چاہے زیادہ کر دیتا ہے۔

یہ کائنات نہ تو ایک سانچے کی مانند ہے اور نہ یہ پایہ تکمیل کو پہنچی ہوئی ہے تعمیر، یہ نہ سکونی ہے اور نہ تغیر ناپذیر۔ اس کے باطن کی گہرائی میں شاید ایک نئے جنم کا خواب پوشیدہ ہے:

قُلْ سِيْرُوْا فِى الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ . (۲۹:۲۰)

پھر کہیے کہ زمین کی سیر کرو اور دیکھو کہ کیسے خدا نے تمام خلقت کو پہلی بار پیدا کیا پھر اللہ اس کو دوسرا جنم بھی عطا کر دے گا۔

Marfat.com

دراصل کائنات کی پراسرار جنبش واضطرار، وقت کی خاموشی روائی جو ہم سب انسانوں کو رات اور دن کی تبدیلی دکھائی دیتی ہے ان کو قرآن خدا کی عظیم ترین نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیتا ہے:

يُقَلِّبُ اللّٰهُ الَّيۡلَ وَالنَّهَارَ اِنَّ فِىۡ ذٰلِكَ لَعِبۡرَةً لِّاُولِى الۡاَبۡصَارِ. (۲۴:۴۴)

اللہ رات اور دن کو پے بہ پے پلٹتا رہتا ہے۔ بے شک اس میں بصیرت والوں کے لیے ایک سبق ہے۔

اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "لاتسبوا الدھران الدھر ھو اللہ" یعنی اللہ یعنی زمانہ کو برا نہ کہو بے شک زمانہ ہی خدا[1] ہے۔ زمان ومکان کی یہ بے پایانی اس توقع کی حامل ہے کہ انسان مکمل طور پر اسے مسخر کر لے سکتا ہے، اس لیے اس پر یہ فرض عائد کیا گیا ہے کہ وہ اللہ کی نشانیوں پر غور کرے تا کہ ان ذرائع کا پتہ چلا سکے جن کی بدولت تسخیر فطرت کو بطور امر واقعہ وہ عملی جامہ پہنا سکے:

اَلَمۡ تَرَوۡا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمۡ مَّا فِى السَّمٰوٰتِ وَمَا فِى الۡاَرۡضِ وَ اَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً. (۳۱:۲۰)

کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب کو تمہارے کام میں لگا دیا ہے اور اپنی کھلی اور چھپی نعمتیں تم پر پوری کر دی ہیں۔

وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّيۡلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمۡسَ وَالۡقَمَرَ وَالنُّجُوۡمُ مُسَخَّرٰتٌۢ بِاَمۡرِهٖ اِنَّ فِىۡ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَّعۡقِلُوۡنَ.

اور اس نے رات دن اور چاند سورج کو تمہارے لیے مسخر کر دیا ہے اور ستارے بھی اس کے حکم سے تمہارے لیے مسخر ہیں۔ بے شک ان میں عقل والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

جب کائنات کی نوعیت اور اس سے وابستہ توقعات کی یہ شکل ہے تو سوال یہ ہے کہ انسان کی جسے اس نے ہر سمت سے محصور کر رکھا ہے حقیت کیا ہے؟ نہایت ہی عمدہ طریقہ پر اس میں اپنی استعدادوں میں باہمی توازن پیدا کرنے کی صلاحیت ہے اس کے باوجود میزان حیات پر اپنے آپ کو جب وہ تولتا ہے تو بہت ہی پست لگتا ہے اور ہر طرف سے مزاحمت پیدا کرنے والی قوتوں کے درمیان گھرا ہوا پاتا ہے:

لَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ فِىۡۤ اَحۡسَنِ تَقۡوِيۡمٍ ۞ ثُمَّ رَدَدۡنٰهُ اَسۡفَلَ سٰفِلِيۡنَ. (۹۵:۴،۵)

Marfat.com

بے شک ہم نے آدمی کو اچھی سے اچھی شکل کا بنایا پھر اسے نیچے سے نیچے گراتے چلے گئے۔

اور اس ماحول میں اس کی حالت کیا ہے؟ ایک پیکر اضطراب ہے جو اپنے مقصود میں ایسا محو ہے کہ اس کے ماسوا ہر شے کو تقریباً فراموش کر جاتا ہے اور اپنے اظہار ذات کے لیے نت نئے مواقع کی مسلسل تلاش میں خود اپنی ذات کو مورد آلام بنانے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوصف اسے فطرت پر افضلیت حاصل ہے کیونکہ وہ قرآن کے بموجب ایک ایسی عظیم امانت کا حامل ہے جس کے بار کو اٹھانے سے زمین، آسمانوں اور پہاڑوں نے انکار کر دیا تھا:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. (۷۲:۳۳)

ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا مگر وہ اس اٹھانے کو تیار نہ ہوئے اور اس سے کانپ اٹھے اور انسان نے اسے اٹھا لیا بے شک وہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل ہے۔

بے شک انسان کی موجودہ روش ایک آغاز ہے لیکن شاید نظام موجودات میں آگے چل کر ایک دوامی عنصر بننا اس کے لیے مقسوم ہو چکا ہے:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ۝ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِيٍّ يُّمْنٰى ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰى ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثٰى ۝ أَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰى أَنْ يُّحْيِيَ الْمَوْتٰى. (۷۵:۳۶-۴۰)

کیا انسان سمجھتا ہے کہ اسے بیکا چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ ٹپکائے ہوئے منی کی ایک بوند نہ تھا؟ پھر وہ ایک لوتھڑا ہوا پھر اسے پیدا کیا اور اس کی تشکیل کی پھر اس سے مرد اور عورت کے جوڑے بنائے۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں ہے کہ مردوں کو زندہ کر دے۔

جب گردوپیش کی قوتوں کا میلان انسان کے موافق ہوتا ہے تو وہ انہیں اپنے سانچے میں ڈھالتا اور آراستگی بخشتا ہے، جب وہ مزاحم ہوتی ہیں تو اس میں یہ استعداد ہوتی ہے کہ وہ اپنے دل کی گہرائی میں ایک وسیع تر عالم کی تعمیر کر لے جہاں وہ بے پناہ الطاف فیوض روحانی کا انکشاف کرتا ہے۔ قسمت میں اس کے خاراشگافی ہے لیکن وجود کے اعتبار سے گلاب کی پنکھڑی کی طرح نازک ہے تاہم عالم مظاہر میں روح انسانی کے جیسا کوئی پیکر قوی، پرتاثیر اور حسین نہیں

۱۲۵۱۲۵

Marfat.com

ہے۔پس قرآن کریم میں انسان کی روحانی خلقت کو ایک طرح کے عمل تخلیق کی سرگرمی سے تعبیر کیا گیا ہے۔اس کی رو سے روح اپنے ارتقائی سفر میں وجود کے ایک زینہ سے دوسرے زینہ پر درجہ بہ درجہ چڑھتی جاتی ہے:

فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ٥ وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ٥ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ ٥ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ. (۸۴:۱۷۔۲۰)

ضروری نہیں کہ میں غروب آفتاب کی سرخی کی قسم کھاؤں، اور رات کی اور اس کے جمگھٹ کی، اور چاند کی جب وہ پورا ہو کہ ایک حال سے دوسرے حال میں تم بے شک اوپر لے جائے جاتے رہو گے۔

یہ بات انسان ہی کے حصہ میں آئی ہے کہ وہ عمیق تر دلی تمناؤں میں اس کائنات کا ہمساز ہو جو اس کو محیط ہے۔وہ کبھی خود کو کائنات کی قوتوں کو دمساز بناتا ہے اور کبھی اپنی تمام تر قوتوں کو صرف کر کے اپنی مقصد برآری کے لیے انہیں اپنے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔اس طرح وہ اپنی اور کائنات دونوں کی قسمت کا پیکر تراشتا ہے۔اس ترقی پذیر تبدیلی کے عمل میں خدا کی حیثیت اس کی ایک سہیم کار کے جیسی رہتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل خود انسان نے کی ہو:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ. (۱۳:۱۲۔۱۱)

بے شک اللہ لوگوں کی حالتوں میں تغیر نہیں لائے گا جب تک کہ وہ اپنے آپ میں ہی تبدیلی نہ لائیں۔

اس کے برخلاف اگر وہ پہل نہیں کرتا یا اپنے باطنی وجود کے اقدار فروغ نہیں دیتا یا نمو پذیر زندگی کے دلی تقاضا کو محسوس ہی نہیں کرتا تو اس کی اندرونی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ خود بے جان مادہ کی سطح پر جا پہنچتا ہے لیکن اپنی زندگی اور روحانی سربلندی کے لیے اقدام کرنا اس بات پر مبنی ہے کہ اپنے روبرو وصف آراء عالم مظاہر کی صداقتوں سے رابطہ بھی قائم ہو۔یہ روابط علم ہی کے ذریعہ قائم ہوتے ہیں اور علم اس تفصیل کے ادراک بالحواس کو کہتے ہیں جو فہم و فراست سے تکمیل پاتی ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ

Marfat.com

نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیۡۤ اَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ ٥ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى الۡمَلٰٓـئِكَةِ فَقَالَ اَنۡۢبِـئُوۡنِىۡ بِاَسۡمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِيۡنَ ٥ قَالُوۡا سُبۡحٰنَكَ لَا عِلۡمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنۡتَ الۡعَلِيۡمُ الۡحَكِيۡمُ ٥ قَالَ يٰٓـاٰدَمُ اَنۡۢبِئۡهُمۡ بِاَسۡمَآئِهِمۡ ۚ فَلَمَّآ اَنۡۢبَاَهُمۡ بِاَسۡمَآئِهِمۡ ۙ قَالَ اَلَمۡ اَقُلۡ لَّكُمۡ اِنِّىۡٓ اَعۡلَمُ غَيۡبَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ ۙ وَاَعۡلَمُ مَا تُبۡدُوۡنَ وَمَا كُنۡتُمۡ تَكۡتُمُوۡنَ. (۲:۳۰-۳۳)

اور جب تیرے خدا نے فرشتوں سے کہا ''بے شک میں زمین میں اپنا جانشین بنانے والا ہوں'' تو انہوں نے کہا ''کیا تم اس میں اسے بناؤ گے جو اس میں فساد کرے گا اور خون بہائے گا جب کہ ہم تیری تعریف میں تسبیح پڑھتے اور تیرے تقدس کا احترام کرتے ہیں؟'' خدا نے کہا ''بے شک میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے'' اور اس نے آدم کو ساری چیزوں کے نام بتلا دیئے اور تب انہیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور کہا ''ان کے اسماء مجھے بتادو اگر تم عقل سے آشنا ہو۔'' انہوں نے کہا ''تعریف ہے تمہاری ہمیں اس کے سوا کی خبر نہیں ہے جو تو نے ہمیں بتادی ہے تو علم اور حکمت والا ہے۔'' اس نے کہا ''اے آدم تم انہیں ان کے نام بتادو'' اور جب اس نے اس کے نام بتا دیئے تو اس نے کہا ''میں نے تمہیں نہیں کہا تھا کہ میں آسمانوں اور زمین کی چھپی ہوئی باتیں جانتا ہوں اور میں وہ بھی جانتا ہوں جو تم ظاہر کرتے ہو اور وہ جسے تم چھپاتے ؟''

ان آیات میں یہ نکتہ ہے کہ انسان کو تسمیہ اشیاء کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کا ایک تصور قائم کر سکتا ہے اور ان کا تصور قائم کرنا ہی ان پر قدرت حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ انسانی علم اپنی نوعیت کے اعتبار سے تصور سے متعلق ہے اور تصوری علم کے اسلحہ سے لیس ہو کر ہی انسان عالم مظاہر کے مشاہدات کی واقفیت حاصل کرتا ہے۔ قرآن مجید کی یہ ایک اہم خصوصیت ہے کہ وہ عالم مظاہر کے مشاہدلت پر نظر کرنے کی زوردار تقلین کرتا ہے۔ یہاں ہم چند آیات بطور اقتباس پیش کرتے ہیں:

اِنَّ فِىۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافِ الَّيۡلِ وَالنَّهَارِ وَالۡفُلۡكِ الَّتِىۡ تَجۡرِىۡ فِى الۡبَحۡرِ بِمَا يَنۡفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنۡزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنۡ مَّآءٍ فَاَحۡيَا بِهِ الۡاَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيۡهَا مِنۡ كُلِّ دَآ بَّةٍ وَّ

Marfat.com

تَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۔ (۲-۱۶۴)

بے شک اور زمین کی تخلیق میں اور رات اور دن کے الٹ پھیر میں اور ان کے جہازوں میں جو سمندر میں چلتے ہیں جس سے لوگوں کو نفع ملتا ہے اور بارش میں جسے خدا آسمان سے بھیجتا ہے تو مردہ زمین میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں سارے انواع کے مویشی بکھر جاتے ہیں اور ہواؤں اور بادلوں کے الٹ پلٹ میں جو آسمانوں اور زمین مسخر ہیں...... ان میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل رکھتے ہیں۔

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِیْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّعْلَمُوْنَ ۝ وَ هُوَ الَّذِیْ اَنْشَاَکُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَّ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْاٰیٰتِ لِقَوْمٍ یَّفْقَهُوْنَ ۝ وَ هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ كُلِّ شَیْءٍ فَاَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِیَةٌ وَّ جَنّٰتٍ مِّنْ اَعْنَابٍ وَّ الزَّیْتُوْنَ وَ الرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَّ غَیْرَ مُتَشَابِهٍ اُنْظُرُوْۤا اِلٰی ثَمَرِهٖۤ اِذَاۤ اَثْمَرَ وَ یَنْعِهٖ اِنَّ فِیْ ذٰلِكُمْ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ ۔ (۶-۹۷-۹۹)

اور وہی ہے جس نے تمہارے لیے ستاروں کو بنایا ہے تاکہ تم ان سے خشکی اور تری کی تیرہ وتار راتوں میں رہنمائی حاصل کر سکو۔ ہم نے اپنی نشانیاں مفصل بیان کر دی ہیں ان کے لیے جو اہل علم ہیں اور وہی ہے جس نے تمہیں ایک سانس سے پیدا کیا ہے اور تمہیں قرار کی جگہ اور آرام کی جگہ رحم مادری میں بنا دی ہم نے ان لوگوں کے لیے مفصل اپنی نشانیاں بتا دی ہیں جو بصیرت رکھنے والے ہیں اور وہی ہے جو آسمان سے پانی برساتا ہے اور ہم تمام طرح کے پودوں میں کلیاں اگاتے ہیں پھر ہم اس سے ہریالیاں اگاتے ہیں جن میں نیچے اوپر خوشے لگاتے ہیں اور کھجور کے گابھوں سے گچھے لٹکاتے ہیں اور انگور، زیتون اور انار کے باغ لگائے جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور ایک دوسرے سے نہیں بھی ملتے جلتے ہیں۔ ان کے پھل کو دیکھو جب وہ پھلتے ہیں اور ان کے پکنے کو بھی دیکھو۔ بے شک ان چیزوں میں ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو ایمان لاتے ہیں۔

Marfat.com

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّكَ كَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیْلًا ۝ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَیْنَا قَبْضًا یَّسِیْرًا ۝ (۲۵:۴۵-۴۶)

کیا تم نے اپنے رب کو نہیں دیکھا کہ وہ کیسے سایہ پھیلاتا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اسے ساکن کر دیتا تو ہم نے سورج کو اس کا پتہ دینے والا بنایا پھر جیسے جیسے سورج اٹھتا ہے ہم سایہ کو دھیرے دھیرے اپنی طرف سمیٹ لیتے ہیں۔

اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ كَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ كَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وَاِلَی الْجِبَالِ كَیْفَ نُصِبَتْ ۝ وَاِلَی الْاَرْضِ كَیْفَ سُطِحَتْ (۸۸:۱۷-۲۰)

تو کیا یہ بادلوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے ان کی تخلیق کی گئی ہے؟ اور آسمان کی طرف وہ کیسے اونچا اٹھایا گیا ہے؟ اور پہاڑوں کی طرف کہ کیسے کھڑے کیے گئے ہیں؟ اور زمین کی طرف وہ کیسے بچھائی گئی ہے؟

وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ۔ (۳۰:۲۲)

اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق ہے اور تمہاری بولیوں اور رنگوں کا فرق ہے۔ بے شک اس میں علم والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔

فطری مشاہدات پر غور وفکر کی تلقین سے قرآن کے پیش نظر بے شک یہی مقصد ہے کہ انسان اپنے اندر اس ذات کا شعور بیدار کرے جس کی ایک علامت فطرت ہے لیکن جانچ پڑتال کی روش پر جو قرآن نے زور دیا ہے وہ ایک قابل لحاظ نقطہ ہے کہ اس کی وجہ سے مسلمانوں میں عالم واقعہ کے اجزائے ترکیبی کا احترام پیدا ہوا اور آخر کار اس کی بدولت وہ موجودہ سائنس کے موجدوں میں شمار ہوئے۔ یہ ایک عظیم نقطہ تھا جس نے ایک ایسے زمانہ میں جانچ پڑتال کی ذہنیت کو ابھارا تھا جبکہ تلاش حق کی انسانی جدوجہد میں ظاہری اشیاء کو بے قدر و قیمت قرار دے کر چھوڑ دیا گیا تھا۔ ہم پر یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ قرآن کے مطابق کائنات کا ایک اہم مقصد ہے۔ عالم مظاہر کی تغیر پذیری سے ہی ہم تازہ بہ تازہ تشکیل پذیری کے لیے مجبور ہوتے ہیں ان تغیر پذیریوں سے ہماری زندگی کو وسعت ملنے اور اس کی قدر و قیمت بڑھنے کے علاوہ جو مزاحمتیں پیدا ہوتی ہیں ان پر قابو پانے کی جدوجہد سے ہماری بصیرت کو جلا ملتی ہے۔ اس طرح یہ ہمارے اندر انسانی احساسات کے زیادہ لطیف پہلوؤں کی ایک ماہرانہ انداز میں تشریح کی قابلیت پیدا کر

Marfat.com

دیتی ہیں۔عالم ارضی کے تغیر پسند اجزاء سے جب ہم اپنے غور وخوض کا رابطہ جوڑتے ہیں تو اس سے عالم اخروی کا ایک تصور قائم کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ فگن رہتی ہے اور آدمی اپنے وجود کے اعتبار سے اسی متزاحم ماحول میں ہی اپنی زندگی کو برقرار رکھتا ہے اس لیے وہ پیش نظر مشاہدوں کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔قرآن مجید تغیر جیسی عظیم واقعیت کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتا ہے کہ اس کی شناسائی اور تسخیر سے ہی ایک پائیدار تمدن کی تعمیر ممکن ہے۔ایشیا اور حق یہ ہے کہ دنیائے قدیم کے تمام تمدن اس لیے ناکام رہے کہ انہوں نے استثنائی طور پر حقیقت کو باطن کی راہ سے دریافت کرنا چاہا وہ باطن سے ظاہری دنیا کی طرف راجع ہوئے۔اس طریق کار سے نظریئے پیدا ہوئے لیکن قوت حاصل نہ ہوسکی اور محض نظریہ پر کسی پائیدار تمدن کی بنیاد نہیں پڑ سکتی۔

بے شک خدائی علوم کے سرچشمہ کی حیثیت سے معرفت دینی کی تعبیرات کو دوسرے ایسے انسانی معلومات کے متفرق شعبوں کی تعبیرات کے مقابلہ میں جن کی غرض وغایت بھی یہی ہے تاریخی طور پر اولیت حاصل ہے۔قرآن مجید یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کی روحانی زندگی کا ایک ناگزیر مرحلہ اشیاء کی جانچ پڑتال کی روش ہے اس لیے وہ انسانی احساسات کے تمام شعبوں کو اس حیثیت سے اہمیت دیتا ہے کہ ان سے حقیقت کاملہ کا عرفان ممکن ہے کیونکہ اس کی علامتیں ظاہر وباطن دونوں میں نمایاں ہیں۔ہمارے مدمقابل جو مظاہر کی صداقتیں ہیں ان سے تعلقات قائم کرنے کا بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس کی علامتوں پر جیسا کہ وہ ہمارے حواس مدرکہ پر نمایاں ہوتی ہیں غور وخوض کریں اور انہیں اپنے اختیار میں لائیں۔دوسرا طریقہ یہ ہے کہ یہ صداقتیں جس طرح ہمارے اندر منکشف ہوتی ہیں ان سے براہ راست تعلق پیدا کریں۔قرآن مجید کی فطرت پسندی صرف یہ ہے کہ وہ فطرت سے انسانی وابستگی کو ایک امر واقعہ تسلیم کرتا ہے۔اس امکان کے پیش نظر کہ فطری قوتوں پر اختیار پانے کے ذرائع ہیں اسی وابستگی کو فائدوں کے حصول کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے لیکن یہ فائدے ناجائز تسلط واقتدار کی ہوس نہیں ہوں گے بلکہ وہ صالح تر مفاد ہوں گے جن سے آزادی کے ساتھ روحانی زندگی میں مدارج اعلیٰ کو طے کیا جاسکتا ہے۔حقیقت کاملہ کے مکمل مشاہدہ کی غرض اس صورت میں پوری ہوسکتی ہے جب حواس خمسہ کے ساتھ اس آلہ ادراک کو بھی ساتھ کرلیا جائے جسے قرآن مجید 'فواد' قلب، یعنی دل سے تعبیر کرتا ہے:

الَّذِیٓ اَحۡسَنَ کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلۡقَ الۡاِنۡسَانِ مِنۡ طِیۡنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلَ نَسۡلَهٗ مِنۡ سُلٰلَةٍ مِّنۡ مَّآءٍ مَّهِیۡنٍ ۝ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِهٖ وَ جَعَلَ لَکُمُ السَّمۡعَ وَ الۡاَبۡصَارَ وَ الۡاَفۡـِٕدَةَ قَلِیۡلًا مَّا تَشۡکُرُوۡنَ۔ (۳۲:۷-۹)

Marfat.com

اس نے تو جو کچھ بنایا اسے بہت ہی حسین بنایا اور انسان کی تخلیق شروع میں گیلی مٹی سے کی پھر اس کی نسل کو گندے پانی کے جراثیم حیات سے چلائی پھر اس کی شکل و صورت بنائی اور اس میں اپنی روح کو پھونک دیا اور تمہارے لیے کان، آنکھ اور دل بنائے۔تم لوگ بہت کم شکر گزار ہوتے ہو۔

دل ایک طرح کا باطنی وجدان یا بصیرت ہے جسے مولانا روم نے نہایت خوبصورت پیرایہ بیان میں کہا ہے کہ وہ شعاع خورشید سے تربیت پاتا اور حقیقت کاملہ کے ان پہلوؤں سے وابستہ کرتا ہے جن کا ادراک حواس خمسہ کے بس میں نہیں ہے۔قرآن مجید کے مطابق یہ وہ شے ہے جسے حقیقی بینائی حاصل ہے اور اگر اس کی صحیح ترجمانی کی جائے تو اس کے ذریعہ جو معلومات حاصل ہوتے ہیں ان کا غلط ہونا محال ہے لیکن ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ مخصوص پراسرار شعبہ عقل وفراست ہے۔ یہ تو دراصل حقیقت کاملہ سے وابستگی حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے جس میں حواس ظاہری کی طرح کے اعضاء سے کوئی کام نہیں لیا جاتا پھر بھی اس طرح سے جو علوم کے خزانے حاصل ہوتے ہیں وہ کسی اور طرح سے حاصل کیے ہوئے معلومات ہی کی طرح حقیقی اور ٹھوس ہوتے ہیں۔اس کو توانائی وجدان نفسی، سری یا مافوق الفطری کہہ دینے سے واقفیت کی حیثیت سے اس کی قدر و قیمت میں کمی نہیں ہوسکتی۔باستانی عہد کے انسان کی نظر میں سارے مشاہدات کی ترجمانی کرنی پڑی اور اسی ترجمانی سے رفتہ رفتہ فطرت کا وہ مفہوم روپذیر ہوا جو اس لفظ سے آج ہم سمجھتے ہیں۔ ہماری واقفیت حقیقت اپنی مجموعی حیثیت سے داخل ہوتی ہے لیکن جب الفاظ میں اس کا اظہار کیا جاتا ہے تو جانچ پڑتال سے حاصل کی ہوئی صداقت معلوم ہوتی ہے۔ یہ جامع حقیقت اور طریقوں سے بھی ہمارے شعور میں داخل ہوسکتی ہے اور اپنی تعبیر کے مزید مواقع فراہم کرسکتی ہے۔دنیا میں الہامی اور صوفیانہ ادب کا ادب اس بات پر شاہد ہے کہ تاریخ میں علوم معرفت اس قدر پائیدار اور عالمگیر رہے ہیں کہ انہیں فریب تصور کہہ کر ٹھکرایا نہیں جاسکتا پھر یہ بات عقل سے لگتی ہوئی نہیں ہے کہ انسانی مشاہدات کے معمولی مدارج کو تو نفس واقعہ تسلیم کرلیں لیکن اس کے دوسرے مدارج کو سری اور جذباتی کہہ کر چھانٹ دیں۔جملہ انسانی علوم میں معرفت کے علوم بھی شامل ہیں اور چونکہ ان کی لفظی ترجمانی سے معلومات حاصل ہوتے ہیں اس لیے معرفت کے علم کا وہی معیار ہے جو اور علوم کا ہے۔اس طرح مشاہدہ کے اس شعبہ کی تنقیدی جانچ کرنے میں کوئی بے ادبی کی بات نہیں ہے۔توانائی وجدان نفسی کی ندرتوں پر سب

Marfat.com

سے پہلے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی تنقیدی نظر ڈالی تھی بخاری اور دوسرے محدثین کی روایتوں میں مفصل درج ہے کہ آپ نے حال آگاہ یہودی نوجوان ابن صیاد کا کس طرح جائزہ لیا۔ اس کی وجدانی کیفیتوں کو دیکھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی طرف متوجہ ہوئے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا امتحان لیا، اس سے سوالات کیے اور اس کو اس کی مختلف حالتوں میں جانچا۔ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک درخت کے تنے کی آڑ میں چھپ کر اس کی بڑبڑاہٹوں کو سننے لگے لیکن اس کی ماں نے اس کو متنبہ کر دیا کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم وہاں تشریف فرما ہیں۔ یہ سننا تھا کہ فوراً ہی اس نوجوان کی وہ حالت بدل گئی۔ اس پر رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اگر اس کی ماں اس کو اپنی حالت میں غافل پڑا رہنے دیتی تو اس کی ساری قلعی کھل جاتی۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض اصحابؓ جو اسلامی تاریخ کے اس اولین نفسیاتی جائزہ کے موقع پر وہاں موجود تھے اور بعد کے محدثین جنہوں نے بڑے محتاط ڈھنگ سے اس اہم واقعہ کو ضابطہ تحریر میں پیش کیا ہے بالکل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کی اہمیت کو نہ جان سکے اور اس لیے اس کو اپنے معصومانہ انداز میں بیان کرتے رہے۔ سری اور پیغمبرانہ واقفیتوں کے مابین جو نفسیاتی فرق ہے اس کا ایک ذرا خاکہ بھی پروفیسر میکڈونلڈ (Macdonald) کے دماغ میں نہیں ہے۔ اس کو اس تصویر میں کافی تمسخر کا موقع مل گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک پیغمبر دوسرے پیغمبر کا ایک طرح ٹوہ لے رہا ہے جیسے کوئی حال آگاہوں پر ریسرچ کرنے والے ادارہ کا طریقہ ہوتا ہے۔ اگر اس کو قرآنی اصلیت کا بہتر علم ہوتا جس کی وجہ سے (جیسا کہ میں آئندہ خطبہ میں واضح کروں گا) تمدنی تگ ودو کا آغاز ہوا اور اس کے انجام میں موجودہ تجربی رجحان کی پیدائش ہوئی تو پھر پروفیسر مذکور کو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حال آگاہ یہودی کے معائنہ کی اہمیت کا بخوبی اندازہ ہو جاتا علامہ ابن خلدون ہی سب سے پہلے مسلمان ہیں جنہوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس روش کا مفہوم سمجھا ہے کیونکہ انہوں نے سری علوم کے اجزائے ترکیبی کا زیادہ تنقیدی طور پر مفہوم نکالا ہے اور وہ اپنی کاوش میں ارتفاع خودی کے موجودہ تصور تک تقریباً پہنچ گئے ہیں۔ پروفیسر میکڈونلڈ کہتا ہے کہ ''ابن خلدون کو بڑے ہی دلچسپ نفسیاتی معلومات حاصل تھے اور اگر وہ رہتے تو اغلب ہے کہ مسٹر ولیم جمیس کے تصور معرفت کے انواع و اقسام کو اپنے خیال کے مطابق سمجھتے۔'' نفسیات حاضرہ میں ابھی حال ہی میں سری واقفیتوں کے اجزا کے محتاط مطالعہ کی اہمیت کو تسلیم کی گیا ہے لیکن اب تک ہم کو غیر عقلی واقفیتوں کے اسباب کے تجزیہ کا صحیح اور موثر ڈھنگ نہیں آیا

Marfat.com

ہے۔ مجھ کو جو وقت ملا ہے اس میں یہ ممکن تو نہیں ہے کہ شرح و بسط کے ساتھ کشف باطنی کی تاریخ اور ان کے مختلف درجات کا جائزہ قدر و قیمت اور وضاحت بیانی کے نقطہ نظر سے پیش کر سکوں۔ جو کچھ میں کر سکتا ہوں وہ یہی ہو سکتا ہے کہ صرف بعض عمومی شہادتوں کو جو کشف باطنی کی خاص خصوصیتوں سے متعلق ہی پیش کر دوں۔

۱۔ سب سے پہلا قابل لحاظ نقطہ یہ ہے کہ یہ علم بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے اس معاملہ میں یہ انسانی تجربہ کے دوسرے ایسے شعبوں سے مختلف نہیں ہے جو علم کی اکائیوں کو مہیا کرتے ہیں۔ سارے تجربے بلا واسطہ حاصل ہوتے ہیں جس طرح معمولی مشاہدوں کے شعبے جو خارجی دنیا کے بارے میں ہمیں علم دیتے ہیں وہ ہمارے حواس کی حاصل کردہ اکائیوں کے مفہوم کے تعین کے تابع ہیں اسی طرح باطنی انکشافات سے خدائی علم کا حاصل ہونا ان کی تعبیرات کے تابع ہے۔ کشف باطنی کے بلا واسطہ ہونے کا محض یہ معنی ہے کہ ہمارا خدا کے بارے میں علم ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی اور شے کا۔ خدا کی ہستی علم ریاضی کی اکائی نہیں ہے اور نہ یہ تصورات کا ایک ایسا نظام ہے جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں اور انسانی مشاہدہ سے بے تعلق ہے۔

۲۔ دوسرا نقطہ یہ ہے کہ عرفان باطنی ایک کل ہے جس کا تجزیہ محال ہے جب ہم اپنے سامنے کی میز کا مشاہدہ کرتے ہیں تو مشاہدہ کی ان گنت اکائیاں باہم مدغم ہو کر ایک میز کا واحد مشاہدہ بن جاتی ہیں۔ اکائیوں کے ذخیرہ میں سے ہم ان کو ہی منتخب کرتے ہیں جو وقت اور مکان کی خاص ترتیب میں واقع ہوتی ہیں اور ان سب کو چھانٹ کر میز کا سیاق و سباق بنا دیتے ہیں۔ باطنی انکشافات کتنے ہی واضح اور قابل قدر مشاہدہ کیوں نہ ہوں ان میں فکر کم سے کمترین درجہ پر سمٹ جاتی ہے اور ایسی صورت میں تجزیہ محال ہے لیکن معرفت میں جو معمولی عقلی شعور سے اختلافات پایا جاتا ہے اس کا یہ مطلب ہیں کہ معمولی شعور اس کا رشتہ منقطع ہے جیسا کہ یہ بات پروفیسر ولیم جیمس نے غلط ڈھنگ سے سوچ رکھی ہے۔ دونوں حالتوں میں حقیقت کاملہ تو وہی ہے جو ہم پر اثر انداز ہے۔ معمولی ذہنی شعور نو دانسانی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی عملی ضرورت کے پیش نظر اس حقیقت کو متجزی شکل میں اس طرح قبول کرتا ہے کہ وہ باری باری سے احساس کے لیے آمادہ کرنے والے مجموعوں کو جو بکھری ہوئی حالت میں ہوتے ہیں منتخب کو لیتا ہے۔ حالت معرفت

Marfat.com

حقیقت کاملہ کی پوری راہ سے ہم کو وابستہ کر دیتی ہے جہاں سارے مختلف محرکات ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور ایک ایسے واحد اور نا قابل تجزیہ اکائی کا قالب اختیار کر لیتے ہیں جس میں شاہد و مشہود کی معمولی تمیز بھی باقی نہیں رہتی۔

۳۔ تیسری قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اہل باطن کے لیے عالم معرفت ذات صمد سے دلی لگاؤ کا ایک بینظیر لمحہ ہے جبکہ صاحب معرفت کی ذاتی شخصیت ایک کمال حاصل کر لیتی، محیط برکل ہو جاتی اور تھوڑی دیر کے لیے بے خودی میں مبدل ہو جاتی ہے۔ عالم معرفت کے مافیہ پر غور کیا جائے تو وہ نہایت ہی واقعی حالت ہے اور اس کو محض خالص باطنیت کے دھندلکے میں کھو جانا نہیں سمجھا جا سکتا لیکن آپ مجھ سے یہ سوال کر سکتے ہیں کہ کیا کسی طرح خدا کا بلاواسطہ مشاہدہ ایک آزاد اور ماورائے کائنات ہستی کے طور پر کرنا ممکن بھی ہے؟ محض یہ واقعہ کہ عالم معرفت ایک حالت مفعولی ہے اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جس ذات کا مشاہدہ کیا گیا ہے وہ حقیقی طور پر ماورائی ہے۔ یہ سوال دماغ میں اس لیے اٹھتا ہے کہ ہم بغیر پرکھے یہ مان لیتے ہیں کہ حواس کی مدد سے عالم خارجی کا جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے وہ مثالی علم ہے۔ اگر یہ صحیح ہوتا تو اپنی ذات کے برحق ہونے کا کبھی ہم کو یقین نہیں ہوتا لیکن میں اس کے جواب میں روزمرہ کی سماجی زندگی کے تجربہ کو پیش کرتا ہوں۔ اپنے سماجی میل جول میں کس طرح دوسروں کی ذہنیتوں کو ہم جانتے ہیں؟ یہ تو بدیہی بات ہے کہ ہم اپنی ذات اور اپنی خصلت کو بالترتیب اپنے اندرون میں جھانکنے اور ادراک بالحواس کے ذرائع سے جانتے ہیں۔ دوسروں کے ذہنی مشاہدات کو معلوم کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اپنے پیش نظر کسی باشعور ذات کو جاننے کی میری بنیاد یہی ہے کہ اس کے اندر بھی میں اپنی ہی جیسی جسمانی حرکت پذیری کا عمل پاتا ہوں اور اس سے ایک دوسری باشعور ذات کے وجود کا نتیجہ نکالتا ہوں۔ یا ہم پروفیسر رائس (Prof. Royce) کی طرح یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے ہم جنسوں کو حقیقی اس لیے سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں اور اس طرح وہ برابر ہماری نامکمل باتوں میں ضروری الفاظ کا اضافہ کر دیتے ہیں بے شک جواب دینا ہی ایک صاحب شعور ذات کے وجود کی پہچان ہے۔ قرآن کا بھی یہی نظریہ ہے:

Marfat.com

وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ۔ (۶۲:۴۰)

اور تمہارے رب نے کہا مجھ کو پکارو میں تمہیں جواب دوں گا۔

وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ ۔ (۱۸۶:۲)

اور جب میرے بندے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے میرے بارے میں پوچھتے ہیں تو بیشک میں قریب میں ہی ہوتا ہوں اور جب کوئی پکارنے والا پکارتا ہے تو میں اسے جواب دیتا ہوں۔

یہ صاف بات ہے کہ چاہے ہم جسمانی معیار کو استعمال کریں یا غیر جسمانی معیار جسے زیادہ مناسب لفظوں میں رائس کا معیار کہہ سکتے ہیں دونوں حالتوں میں دوسروں کی ذہنیتوں کے متعلق ہمارا علم استنباط یا نتیجہ اخذ کر لینے کے درجہ کا ہی ہوگا پھر بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسروں کے دماغ کے متعلق ہمارا تجربہ بلاواسطہ ہے اور ہم کبھی اپنے سماجی تجربوں کے متعلق کوئی شبہ نہیں کرتے لیکن میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ اپنے تجسس کے موجودہ مرحلہ پر دوسروں کی دماغی حالتوں کی واقفیت سے جو مفاہیم پیدا ہوتے ہیں۔ ان کی بناء پر ایک ہمہ گیر ذات کی حقیقت کے اثبات کے لیے کوئی مثالی دلیل پیش کروں۔ میرا مطلب بس اتنا ہی ظاہر کرنا ہے کہ حالت معرفت کے تجربہ کا بلاواسطہ ہونا بے مثال نہیں ہے۔ یہ ہمارے معمولی تجربوں سے ایک طرح سے ملتا جلتا ہے اور اغلب ہے کہ اس کا معیار بھی وہی ہوگا۔

۴۔ چونکہ احساس معرفت کی خاصیت یہ ہے کہ وہ براہ راست ہوتا ہے اس لیے یہ بدیہی سی بات ہے کہ اس کا اظہار و ابلاغ ناممکن ہے۔ عالم کشف فکر کے بجائے احساس سے زیادہ مماثلت رکھتا ہے۔ کوئی صاحب معرفت یا پیغمبر اپنی عارفانہ واقفیتوں کا اظہار کرتا ہے تو وہ دوسروں تک بیانیہ انداز میں ہی ان کی ترسیل کرتا ہے لیکن احساس جوں کے توں ایک دوسرے تک منتقل نہیں ہوتے۔ ذیل کی قرآنی آیات میں اسی نفسیات کا ذکر ہے۔ احساس کی واقفیتوں کا نہیں۔

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ یُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْیًا اَوْ مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْ یُرْسِلَ رَسُوْلًا فَیُوْحِیَ بِاِذْنِهٖ مَا یَشَآءُ ؕ اِنَّهٗ عَلِیٌّ حَكِیْمٌ ۔ (۵۱:۴۲)

Marfat.com

یہ نہیں ہے کہ کسی بشر سے اللہ بات کرے سوائے وحی کے یا پس پردہ یا کوئی رسول بھیج دے اور اللہ جو اس کی مشیت ہو اس کے مطابق اس کو وحی کرے بیشک وہ بلندیوں والا اور حکمتوں والا ہے۔

وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰی o مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰی o وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی o اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ يُّوْحٰی o عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰی o ذُوْ مِرَّةٍ فَاسْتَوٰی o وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰی o ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی o فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی o فَاَوْحٰۤی اِلٰی عَبْدِهٖ مَاۤ اَوْحٰی o مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰی o اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰی مَا يَرٰی o وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی o عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی o عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَاْوٰی o اِذْ يَغْشَی السِّدْرَةَ مَا يَغْشٰی o مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی o لَقَدْ رَاٰی مِنْ اٰيٰتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰی ۔ (۵۳: ۱-۱۸)

قسم ہے تارے کی جب وہ نیچے کو آئے، یہ تمہارے ساتھ رہنے والے نہ بھٹکے اور نہ غلط راستے پر چلے اور ایسا نہیں کہ جو چاہتا ہے وہ کہہ دیتے ہیں۔ قرآن تو سوائے وحی کے کچھ نہیں ہوتا جو ان پر اتاری جاتی ہے۔ انہیں بڑی قوتوں والے نے سکھلایا ہے۔ متوازن اور نمایاں ہے افق کے سب سے اونچے حصہ میں پھر وہ نزدیک ہوا اور اترتا چلا گیا اور تب دو کمان کی دوری پر تھا یا اس سے بھی نزدیک تر اور اس نے خدا کے بندے پر وہ وحی اتاری جو وحی کی گئی تھی۔ دل نے جو کچھ دیکھا اسے نہیں جھٹلایا۔ کیا تب تم ان سے جھگڑتے ہو اس پر جو انہوں نے دیکھا اور وہ اسے ایک بار اور دیکھ چکے ہیں۔ سدرہ کے درخت کے پاس جو منتہائے حدود ہے جس کے نزدیک ہی ہمیشگی کے ٹھکانے کا باغ ہے جب سدرہ کا درخت ایسے سایہ میں تھا جو سایہ تھا۔ نہ تو ان کی آنکھ ادھر ادھر ہوئی اور نہ بھٹکی۔ بیشک انہوں نے اپنے رب کی سب سے بڑی نشانیاں دیکھی تھیں۔

کشف باطنی کا علم اگر ناقابل اظہار وابلاغ ہے تو اس لیے کہ یہ لازماً ایک سپاٹ احساس ہے جس عقلی طوالت پسندی کی ہوا تک نہیں لگتی۔ بہر حال یہ ضرور یاد رکھنا چاہیے کہ اہل باطن کے احساسات دوسری طرح کے احساسات ہی کی طرح دانشمندی کے عنصر سے فیض یاب رہتے ہیں۔ میرا یقین ہے کہ اس دانشمندی کے عنصر کی وجہ سے یہ خود کو تصور کے قالب میں پہنچا

Marfat.com

دیتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں (احساس اور تصور) باطنی مشاہدہ کی ایک ہی اکائی کی غیر مادی اور مادی پہلو ہیں لیکن اس موقع پر میں زیادہ سے زیادہ یہی بہتر سمجھتا ہوں کہ پروفیسر ہاکنگ (Hocking) کے نظریہ کا اقتباس پیش کردوں کہ اس نے مذہبی شعور کے اجزائے ترکیبی سے متعلق عقلی تصور کی حمایت میں احساس کا نہایت ہی گہرا مطالعہ پیش کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ''احساس کے ماسواوہ اور کون سے شے ہوسکتی ہے جسے ہم احساس کا نتیجہ کہیں گے؟ میرا جواب ہے کہ خارجی شے کا علم ہے۔ ایک صاحب شعور کی ذات میں جو تمام تر بے قراری ہے وہی احساس ہے اور اس کی ذات کو قرار بخشنے والی شے اس کے باطنی حدود میں نہیں بلکہ عالم خارجی میں ہے احساس نام ہے عالم خارجی میں اپنا مقام ڈھونڈھنے کا اور تصور عبارت ہے عالم خارجی کی روداد سے۔ پس احساس کی آنکھ ایسی بند نہیں رہ سکتی کہ اسے مشاہدہ کا تصور ہی نہ ہوسکے جس طرح احساس کے پاس ذہن ہے اسی طرح ذہن جو احساس کا جزولاینفک ہے اس کے پاس بھی ایسی چیزوں کا کچھ تصور ہوگا جو اس کو سکون وطمانیت سے نوازتا ہوگا۔ احساس کے لیے کسی رخ کا متعین نہ ہونا ایسا ہی محال ہے جیسا کسی رخ کے تعین کے بغیر کسی عمل کا سرزد ہوجانا اور رخ کے تعین کے معنی ہی ہے کہ کوئی مقصد ہے۔ شعور کی مبہم حالتیں ہوتی ہیں جن میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کوئی رخ متعین نہیں ہوا ہے لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایسی حالتوں میں احساس بھی اسی قدر موہوم رہتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک گھونسہ کھا کر میں ہکا بکا رہ جاتا ہوں۔ اس وقت مجھے واقعہ کی اصلیت کا علم نہیں ہوتا اور کسی قسم کی تکلیف بھی محسوس نہیں ہوتی پھر بھی مجھ کو اس بات کا بالکل شعور رہتا ہے کہ کچھ واقعہ ہوا۔ احساس ایک لمحہ کے لیے باب الشعور پر رکا رہتا ہے وہ اس وقت تک احساس کے بجائے خالص واقعہ رہتا ہے جب تک کہ تصور کا قدم نہیں پہنچ جاتا اور جوابی عمل کی راہ نہیں بتاتا۔ اس لمحہ میں کرب کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو احساس تصور ہی کی طرح کا ایک مقصدی شعور ہے، اس کا تعلق ہمیشہ کچھ ایسی چیزوں سے ہوتا ہے جو ذات موجود سے ماورا ہے اور اس کی بقا ذات کے رخ کو اس مدرک کی طرف پھیرنے کی ہی حد تک ہے جس کے سامنے اس کی اپنی جدوجہد ختم ہوجاتی ہے۔ اب آپ پر واضح ہوجائے گا کہ احساس کی لازمی خصوصیت کی وجہ سے مذہب کی ابتدا اگرچہ احساس سے ہوتی ہے لیکن تاریخ میں کبھی مذہب کو محض پیکر احساس نہیں سمجھا گیا اور ہمیشہ الٰہیات کی جستجو کی مساعی ہوتی رہی ہے۔ اہل معرفت جو

Marfat.com

عقل کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ حصول علم کا آلہ نہیں ہے تو ان کے اس قول کی تائید مذہب کی تاریخ سے نہیں ہوتی لیکن پروفسر ہاکنگ کے محولہ بالا اقتباس میں مذہب کے ساتھ تصور کے وجود کو ثابت کرنے کے علاوہ بھی کچھ اور وسعت ہے احساس اور تصور میں جو ایک نمو پذیر رشتہ ہے اس سے الہامی عبارات (الفاظ قرآنی) پر جس کی وجہ سے زمانہ قدیم میں دینیات کی اصولی بحث چلی تھی اور جس سے مفکرین اسلام کو سخت کوفت اٹھانی پڑی تھی ایک روشنی بھی پڑتی ہے۔ بلاواسطہ احساس تصور کی تلاش پر مجبور ہے جس کے بعد اسے اپنا محسوس جامہ تیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہ کوئی استعارہ میں کہی گئی بات نہیں ہے کہ تصور اور لفظ دونوں ایک ساتھ احساس کے رحم سے جنم لیتے ہیں لیکن منطقی فہم اس کو مادی معنوں میں ہی سمجھ سکتا ہے اور اس لیے وہ دونوں کو الگ الگ قرار دے کر اپنے لیے مشکل پیدا کر لیتا ہے جس معنی کا الہام ہوتا ہے اس کی ادائیگی کے لیے لفظ کا بھی نزول ہوتا ہے۔

۵۔ اہل معرفت کو ابدیت سے قلبی وابستگی ہونے کی بناء پر روز و شب کا الٹ پھیر غیر حقیقی معلوم ہونے لگتا ہے۔ اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہ بالکل تغیر پسند زمان سے بے تعلق ہو گیا۔ وجدانی حالت اپنی ندرت کے اعتبار سے عام تجربات سے کسی نہ کسی رشتہ میں پیوست ہے۔ یہ اس واقعہ سے ہی واضح ہے کہ وجدانی حالت جلد ہی زائل ہو جاتی ہے البتہ اپنے گزر جانے کے بعد بھی وہ ایک گہرے اعتماد کا نقش چھوڑ جاتی ہے۔ چاہے اہل معرفت ہوں چاہے اہل نبوت دونوں معمولی تجربات کی سطح پر لوٹ جاتے ہیں لیکن اتنا فرق ضرور ہے کہ اہل نبوت کا لوٹنا (اس موضوع پر آئندہ روشنی ڈالوں گا) انسانیت کے لیے بیشمار پیغامات کے خزانوں سے معموریت ہے جہاں تک علم کا تعلق ہے معرفت بھی اتنا ہی حقیقی شعبہ علم ہے جتنا کہ انسانی واقفیت کا کوئی اور شعبہ اور اس کو صرف اس وجہ سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ حواس خمسہ کے اندر اس کا سراغ نہیں ملتا۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ حالت وجدان کی ان حالتوں کی تصریح کر کے جن کا تعلق اعضائے انسانی سے ہے ان روحانی قدروں کو جو یہ متعین کرتی ہیں مٹا ڈالیں اگر نفسیات حاضرہ کے اس مسلمہ اصول کو صحیح مان لیا جائے کہ جسم اور دماغ میں باہمی رشتہ

Marfat.com

ہے تو بھی معرفت کی قدروں کو انکشاف حقیقت کے درجہ سے کمتر قرار دینا خلاف عقل ہے۔نفسیات کی اصطلاح میں سارے احوال چاہے مذہبی اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوں یا نہ ہوں ان سب کو اعضائے انسانی ہی متعین کرتے ہیں جس طرح سائنسی قسم کا ذہن اعضائے انسانی کا متعین کردہ ہے اسی طرح سے مذہبی قسم کا ذہن بھی ہے ذہین افراد کے تخلیقی کارناموں پر جو ہمارا فیصلہ ہوتا ہے وہ اس چیز سے نہ تو متعین ہوتا ہے اور نہ ذرا تاثر لیتا ہے جسے اہل نفسیات عضوی کیفیت قرار دیتے ہیں۔ایک خاص قسم کی قبولیت کے لیے ایک خاص قسم کے مزاج کا ہونا ایک لازمی شرط ہے لیکن شرط مقدم کو حاصل کردہ واقفیت کی ماہیت کے بارے میں صداقت کلی کا درجہ نہیں دیا جا سکتا صداقت یہ ہے کہ ہماری دماغی حالتوں سے متعلق جو عضوی اسباب وعلل کے سلسلے چلتے ہی ان کا اس معیار سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہے جن کی بدولت باعتبار اقدار کے کسی چیز کے ادنیٰ یا اعلیٰ ہونے کا ہم فیصلہ کرتے ہیں۔پروفیسر ولیئم جیمس کہتا ہے کہ بعض کشف والقاء نہایت ہی حماقت کے آئینہ دار ہوتے ہیں، بعض حالت وجد اور عالم بے خودی سیرت وکردار کے لیے اس قدر بے مطلب ہوتے ہیں کہ انہیں کوئی اہمیت ہی نہیں دی جاسکتی۔ چہ جائیکہ انہیں خدائی کہا جا سکے۔مسیحی تصوف کی تاریخ میں ایسے انکشافات و معلومات جو حقیقی معنوں میں دینی کرامتوں کا نتیجہ ہے اور ایسے القاء جو شیطان حاسد کی طرف سے بطور فریب کے ہوتے ہیں اور جس فریب میں مبتلا ہو کر ایک دیندار آدمی پہلے سے دوگونہ عذاب کا مستحق ہو جاتا ہے دونوں میں تمیز کرنے کا مسئلہ برابر لاینحل حالت میں رہا اگرچہ دین کے بہترین رہنماؤں کی ذکاوت وعلیت اس میں لگتی رہی۔آخر کار ہمارے معیار تجربہ پر ہی اس کا حل نکلا اور وہ یہ کہ درخت کی اصلیت کو جڑوں سے نہیں بلکہ پھلوں سے پہچانا جاتا ہے،عیسائی تصوف کا مسئلہ جس کا ذکر پروفیسر جیمس نے کیا ہے دراصل سارے مسالک تصوف کا مسئلہ ہے شیطان حاسد جعلی مشاہدوں کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ وہ معرفت کے زمرے میں داخل ہو جاتے ہیں۔قرآن مجید میں بتایا گیا ہے:

Marfat.com

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۔ (۲۲:۵۲)

ہم نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے کوئی رسول اور نبی نہیں بھیجا جن کی آرزوؤں میں شیطان نے کچھ غلط آرزوئیں نہ ملا دی ہوں لیکن اللہ جو کچھ شیطان ملاتا ہے اس کو مٹا دیتا ہے اس طرح اللہ اپنی آیتوں کو پختہ کر دیتا ہے اور اللہ علم وحکمت والا ہے۔

شیطانی القاء کو خدائی الہامات سے الگ کر کے فرائڈ کے متبعین نے مذہب کی بیش بہا خدمات انجام دی ہیں اگرچہ میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اساتذہ ترنفسیات کے اصولی نظریات میں مجھے کچھ ایسی بات نہیں ملتی جس کی تصدیق مناسب شہادتوں سے ہوتی ہے۔ اگر ہمارے آوارہ جذبات عالم خواب میں یا کچھ ایسے وقتوں میں جب ہم صحیح معنوں میں اپنے آپ میں نہیں رہتے، اپنے مدعا کا اظہار کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ جذبات ہماری نارمل (Normal) ذات کے پیچھے کسی کباڑ خانے میں مقید رہتے ہیں۔ یہ دبے ہوئے جذبات جو کبھی کبھار ہماری نارمل ذات کے علاقہ پر حملہ آور ہوتے ہیں تو اس سے بہتر طریقہ پر یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ التفات کے اس نظام کو جس کے ہم عادی ہیں عارضی طور پر مختل کر دیتے ہیں۔ اس سے یہ تو واضح نہیں ہوتا کہ وہ ہمارے دماغ کے کسی مخفی گوشہ میں ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ بہر حال مختصر میں وہ نظریہ یہ ہے کہ اپنے ماحول سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش میں ہم سارے قسم کے محرکات کے مقابلہ میں بے سپر رہتے ہیں۔ ان محرکات کی طرف التفات کرنے کی جو ہماری عادت ہے وہ رفتہ رفتہ ایک اضافی قسم کے متعینہ نظام بن جاتے ہیں جو کچھ جذبات کو جذب کر کے کچھ ایسے کو رد کر دیتے ہیں جو ہماری دائمی جواب دہی کے نظام میں پورے نہیں اترتے۔ مسترد جذبات اپنی جگہ وہاں بناتے ہیں جسے ہم دماغ کا لاشعوری حصہ کہتے ہیں، وہ وہاں منتظر ٹھہرے رہتے ہیں اور جیسے ہی انہیں مناسب موقع ملتا ہے ناظر کی شخصیت سے اپنا انتقام لے لیتے ہیں۔ یہ ہمارے منصوبہ عمل میں خلل ڈال سکتے ہیں فکر میں کجی پیدا کر سکتے ہیں۔ ہمارے لیے خواب واوہام کے جال بن سکتے ہیں یا ہمیں اس قدیمی روش کی طرف کھینچ کر لے جا سکتے ہیں

Marfat.com

جسے ارتقائی ضوابط نے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک خالص داستان ہے جسے انہیں نامقبول جذبات نے اس خیال سے جنم دیا ہے کہ کسی ایسے پرستان کا انکشاف کیا جائے جہاں بغیر کسی مزاحمت کے آزادہ روی کی فضا مل سکے۔ اس نظریہ کے مطابق مذہبی عقائد و رسومات فطرت سے وابستہ اس قدیمی نظریہ سے کوئی مختلف چیز نہیں ہیں جو حقیقت کے چہرہ کی بنیادی بدنمائیوں کو صاف کرنے کی انسانی کوشش ہے اور اسے حقایق حیات کی متقاضی اصلیتوں کے برخلاف دل کے مرضی سے قریب تر کرنے کی ایک صورت ہے۔ مجھے اس بات سے انکار نہیں کہ کچھ مذاہب اور اصناف فن ایسی ضرور ہیں جو حقائق حیات سے بزدلانہ فرار کی راہ دکھلاتی ہیں۔ میری حجت تو یہ واضح کرنے کے لیے ہے کہ یہ بات سارے مذاہب پر صادق نہیں آتی۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی اعتقادات و رسومات کی مابعد الطبیعیاتی اہمیت ہے لیکن یہ صاف بات ہے کہ وہ تجربہ کی ان اکائیوں کی تعبیریں نہیں ہیں جو فطری سائنس کے موضوع ہیں۔ مذہب طبیعیاتِ یا کیمیا کا علم کچھ تھوڑے ہے کہ اس میں تعلیل کی اصطلاحوں میں فطرت کی تشریح کی جاتی ہو، دراصل اس کا مقصد انسانی تجربہ کے بالکل مختلف گوشہ یعنی احساس دینی کی تعبیر پیش کرنا ہے اور اس کی اکائیوں کو دوسرے سائنس کی اکائیوں میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہب کے بارے میں منصفانہ بات یہ ہے کہ اس نے دینی زندگی کے لیے ٹھوس تجربہ کی ضرورت پر اس وقت زور دیا تھا جب سائنس یہ جانتا بھی نہیں تھا۔ دونوں میں اختلاف کا باعث یہ نہیں کہ ان میں سے ایک ٹھوس تجربہ پر مبنی ہے اور دوسرا نہیں ہے۔ دونوں میں اختلاف کا اصل سبب وہ غلط فہمی ہے کہ دونوں تجربہ کی ایک ہی طرح کی اکائیوں کی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ ایک مخصوص قسم کے انسانی تجربہ کی واقعی اہمیت کو معلوم کرنے کی کوشش مذہب کا مقصود ہے۔

یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ساری باتوں کو جذبہ جنسی کی کارکردگی سے متصف کرکے شعور دینی کے مشتملات کی تشریح کر دی جا سکے۔ شعور کی دونوں صنفیں یعنی جنسی اور مذہبی بسا اوقات ایک دوسرے کے متغائر ہوتی ہیں یا از روئے کردار، مقصد یا سیرت حیات [illegible] شکل جو اس سے پروان چڑھتی ہے ہر حال میں ایک دوسرے سے مختلف رہتی ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ مذہبی جوش

Marfat.com

کے عالم میں ہم ایک ایسی واقعی حقیقت کو معلوم کرتے ہیں جو بعض معنی میں ہماری شخصیت کی تنگنائی سے پرے ہوتی ہے۔ ایک ماہر نفسیات کی نظر میں مذہبی جوش تحت شعور کی کارکردگی اس لیے ہے کہ یہ ہمارے وجود کی گہرائیوں کو انتہائی شدت کے ساتھ جھنجھوڑ دیتا ہے۔ ساری قسم کی واقفیت میں جوش کا ایک عنصر ہوتا ہے اور مقصد واقفیت کے حصول وفقدان کا خارجی سبب جوش کی شدت میں اتار چڑھاؤ سے وابستہ ہے۔ ہمارے لیے وہی سب سے زیادہ حقیقی ہے جو ہماری شخصیت کے تمام تر تار و پود کو جھنجھوڑ دے۔ پروفیسر ہاکنگ نے بڑی باریکی سے کہا ہے کہ اگر کسی شخص کو خواہ وہ ولی ہی کیوں نہ ہو دن بھر کی کسی مدہوش کن مدت زمانی میں کوئی ایسا جلوہ دکھائی دے جس سے اس کی اور ہماری زندگی نئی موجوں کی روانی سے آشنا ہوتی ہو تو اس کا سبب یہی ہو گا کہ اس جلوہ میں شعوری مستعدی اور تحت شعوری آواز جرس دونوں ہم آمیز ہیں اس سے ہم یہی سمجھیں گے کہ اس نے ہماری ابدیت بکنار شخصیت کے تمام تار و پود کو جھنجھوڑ دیا ہے بے شک ایسی تجلی کا مفہوم تحت شعوری مستعدی اور تحت شعور آواز جرس بھی ہے لیکن غیر استعمال شدہ ہوا کے خلیوں کا پھیلاؤ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ہم نے باہری ہوا میں سانس لینا ترک کر دیا ہے بلکہ معاملہ بالکل برعکس ہے چنانچہ خالص نفسیاتی طریقہ سے مذہبی جوش کی تشریح ایک شعبہ علم کے بطور نہیں ہوسکتی۔ ہمارے عصری ماہرین نفسیات کے اس نظریہ کو ویسی ہی ناکامیوں سے دوچار ہونا ہے جیسا کہ لاک اور ہیوم کے نظریوں کا حال ہوا۔

بہرحال متذکرہ بحث سے یقیناً آپ کے دماغ میں ایک اہم سوال ابھر رہا ہو گا۔ میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مذہبی تجربہ لازمی طور پر عقلی پہلوؤں سے وابستہ ایک حالت احساس ہے۔ اس کے اجزائے ترکیبی کا اظہار و ابلاغ ممکن نہیں ہے البتہ یہ ایک فیصلہ کی شکل میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اب جبکہ اس فیصلہ کے لیے انسانی تجربہ کے ایک خاص شعبہ کی ترجمانی مطلوب ہے جہاں تک ہماری رسائی بھی نہیں ہے پھر بھی اس کو قبول کرنا ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کے حق ہونے کی کیا ضمانت ہے؟ کیا ہمارے پاس کوئی جانچنے کا آلہ ہے جس سے اس کی صحت کا پتہ لگ سکتا ہے؟ اگر اس طرح کے فیصلہ کی قبولیت کے لیے صرف ذاتی تجربہ ہی ایک بنیاد ہوتی تو مذہب صرف چند افراد کی ملکیت ہی رہتا۔ خوش قسمتی سے ہمارے پاس ایسے آلے ہیں جو ان سے مختلف نہیں جن سے دوسری طرح کے علوم کو جانچا جاتا ہے ان کو

Marfat.com

ہم عقلی معیار اور افادی معیار کہتے ہیں عقلی معیار سے میری مراد وہ تنقیدی تعبیرات ہیں جس میں انسانی مشاہدہ کو کسی پہلے سے مانے ہوئے مفروضہ کے تابع نہیں کیا گیا ہو بلکہ عام انداز میں یہ انکشاف مقصود ہو کہ کیا ہم اپنی تعبیرات سے ایسی حقیقت تک رسائی حاصل بھی کر سکتے ہیں یا نہیں جس کی نوعیت وہی ہے جو کشف روحانی کی ہے۔ افادی معیار پھلوں سے اصلیت کو جانچنے کا معیار ہے۔ اول الذکر معیار کا اطلاق فلاسفہ کرتے ہیں اور مؤخر الذکر انبیاء آئندہ خطبہ میں عقلی معیار کا اطلاق کروں گا۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۔ ۲

کشف دینی کا فلسفیانہ معیار

فلسفہ کی درسی کتابوں میں وجود ربانی کے ثبوت کے لیے تین دلیلیں دی جاتی ہیں جو (۱) کائنات کی اصلیت سے متعلق دلیل کونی (۲) تغیرات عالم کی مقصدیت سے متعلق دلیل غائی اور (۳) وجود کی اصلیت کی چھان بین سے متعلق دلیل وجودی کہلاتی ہیں۔ جن سے وجود مطلق کو جاننے کی کاوش میں فکر کی حقیقی روش نمایاں صورت اختیار کرتی ہے لیکن اگر انہیں منطقی ثبوت مانا جائے تو مجھے اندیشہ ہے کہ ان پر سخت اعتراضات قائم ہو سکتے ہیں اور پھر تجربہ کے بارے میں یہ نہایت ہی سطحی قسم کے مفہوم پر دلالت کریں گی۔

کائنات کی اصلیت سے متعلق دلیل کونی عالم کا تصور ایک متناہی عالم اسباب کے بطور کرتی ہے جہاں علت و معلول کا ایسا رشتہ ہے کہ ہر ایک علت دوسری علت کے تابع ہونے کے غیر مختم رجعت پذیر سلسلوں سے گزرتی ہوئی نا قابل تصور سلسلہ لا متناہی کی انتہا میں اس علت اولیٰ پر جا کر رکتی ہے جو خود علت ناپذیر ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ کسی متناہی معلول کی کوئی متناہی علت ہی ہو سکتی ہے یا زیادہ سے زیادہ ایسی علتوں کے لا متناہی سلسلے در سلسلے ہو سکتے ہیں۔ ان سلسلوں کو کسی ایسے نقطہ پر ختم کرنا اور سلسلہ کے ایک رکن کو ایک بلند مرتبہ مقام پر پہنچا دینا کہ وہ علت ناپذیر علت اولیٰ قرار پائے ایک ایسا زاویہ فکر ہے کہ جس کی رو سے علت و معلول کا وہ قانون ہے جس پر ساری دلیل کی روش کا دارومدار ہے مہمل ہو کر رہ جاتا ہے۔ مزید برآں اس دلیل کے ذریعہ جس علت اولیٰ پر ہم پہنچتے ہیں وہ لازماً اپنے معلول کا اخراج کر دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ وہ معلول جو اپنی علت کی حد متعین کر دیتا ہے وہ اس علت کو متناہی کے مماثل بنا دیتا ہے پھر اس دلیل سے جس علت پر ہم پہنچتے ہیں اسے واجب الوجود نہیں کہہ سکتے۔ اس کا بدیہی سبب یہ ہے کہ علت و معلول کے رشتہ میں اس رشتہ کی دونوں اصطلاحیں مساوی طور پر ایک

Marfat.com

دوسرے کے لیے واجب ہے۔اس دلیل سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوسکتی ہے وہ یہی ہے کہ وجود کا وجوب علت کے تصوراتی وجوب کے مماثل نہیں ہے۔دراصل یہ دلیل متناہی کی محض نفی کر کے لامتناہی تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے لیکن جس لامتناہی تک متناہی کی نفی کر کے رسائی حاصل ہوئی ہو وہ باطل لامتناہی ہے کیونکہ نہ تو اس سے خود اس کی توضیح ہوسکتی ہے اور نہ اس متناہی کی جسے اس طرح لامتناہی کے مقابل حریفانہ کھڑا کیا گیا ہے۔حقیقی لامتناہی کو الگ تھلگ نہیں کرتی، یہ متناہی کی متناہیت کو مسخ کیے بغیر اس کو اپنے آغوش میں لے لیتی ہے اور اپنے وجود کی توضیح وتصدیق بھی کرتی ہے۔منطقی انداز میں متناہی سے لامتناہیت کی طرف حرکت پذیری کا تصور جیسا کہ دلیل کونی سے ظاہر ہوتا ہے بالکل ناجائز ہے اور سراسر ناکام بھی ثابت ہوتا ہے۔تغیرات عالم کی مقصدیت سے متعلق جو علت غائی کہلاتی ہے اس کا بھی حال اس سے بہتر نہیں ہے۔یہ دلیل اس خیال سے معلول کی تنقیح کرتی ہے کہ اس کی علت کی سیرت کا انکشاف کرے، پیش بینی، مقصد اور فطرت میں مطابقت پیدا کرنے کی علامتوں سے وہ ایک ایسی باشعور ذات کا استنباط کرتی ہے جس کی ذہانت اور قوت لامتناہی ہے۔زیادہ سے زیادہ اس سے ہمیں ایک باہنر اور خارجی طور پر اثر انداز ایک کاریگر کا تصور ملتا ہے جو پہلے سے موجود بے جان اور ایسی دقت طلب جنس خام کو لے کر کام کر رہا ہے جس کے عناصر اپنی نوعیت کے اعتبار سے تنظیم یافتہ ساختوں اور مرکبات کی شکل اختیار کرنے کی صلاحیت سے بیگانہ ہیں۔اس دلیل سے ایک اختراعی کاریگر کا ہی تصور ابھرتا ہے نہ کہ خالق کا اور اگر ہم مان بھی لیں کہ وہ اپنی خام اشیاء کا خالق بھی ہے تو اس سے اس کی ذہانت کے کمال کا اندازہ نہیں ہوتا کہ پہلے وہ دقت طلب مادی اشیاء کو پیدا کر کے اپنے لیے مشکلات پیدا کر لیتا ہے اور پھر ان کی مزاحمتوں پر قابو پانے کے لیے ایسے طریقوں کا اطلاق کرتا ہے جو ان اشیاء کی ابتدائی نوعیت کے لیے انجان ہیں۔وہ موجد جو اپنے عمل کے خام مواد کے لیے ایک خارجی وجود ہے وہ لازماً ہمیشہ اپنی خام اشیاء کی بدولت محدود حیثیت کا حامل ہوگا اور جو موجد کہ متناہی ہوگا اس کے محدود ذرائع عمل اپنی مشکلوں پر قابو پانے کی صورت میں انسانی کاریگروں کا طریقہ اختیار کرنے پر مجبور کریں گے۔سچی بات یہ ہے کہ جس مماثلت کی بنیاد پر یہ دلیل اقدام کرتی ہے اس کی سراسر کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔دراصل انسانی کاریگروں کے کارناموں اور فطرت کے مظاہر میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔انسانی کاریگر اپنے

Marfat.com

منصوبے پر کام ہی نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اپنے خام اجناس کا انتخاب نہ کر لے اور ان کے قدرتی روابط وحالات سے انہیں الگ نہ کر لے لیکن فطرت کے ترتیب دیئے ہوئے نظام میں سارے کے سارے ارا کین ایک دوسرے کے تابع ہیں۔ اس کے عملی ضابطوں کی کوئی مناسبت کسی معمار کی کارکردگی سے نہیں ہے کیونکہ اس کے عمل سے جس کا مدار خام اجناس کی تدریجی علیحدگی اور تکمیل پر ہے فطرت کے اس عمل سے کوئی مماثلت نہیں ہوسکتی جو نامی کلیتوں کی ارتقاء پذیری کا عمل ہے۔ حقیقت اشیاء کی چھان بین سے متعلق دلیل وجودی کو مختلف مفکروں سے مختلف انداز میں پیش کیا ہے اور جس نے ہمیشہ نظری حکماء کو متاثر کیا ہے۔ کارتیسی (Cartesian) متعلق بہ دے کارت انداز کی دلیل کا یہ رخ ہے۔

یہ کہنا کہ کوئی صفت فطرت میں یا کسی شے کے تصور میں شامل ہے ایسا ہی ہے کہ کہا جائے کہ وہ صفت اس شے پر صادق آتی ہے اور اس کے اندر اس صفت کے ہونے کو ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن واجب الوجودیت فطرت میں یا تصور الٰہ میں شامل ہے۔ اس وجہ سے صحیح معنوں میں یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی ذات واجب الوجود ہے یا یہ کہ خدا صاحب وجود ہے۔

دے کارت (Descarte) اس دلیل پر ایک دوسری دلیل کا اضافہ کرتا ہے ہم اپنے ذہن میں کسی مکمل صاحب وجود کا تصور رکھتے ہیں۔ اس تصور کا مآخذ کیا ہے؟ یہ فطرت سے مستنبط نہیں ہے کیونکہ فطرت تغیر کے علاوہ کسی اور شے کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ اس سے مکمل صاحب وجود کا تصور پیدا نہیں ہوسکتا۔ اس لیے اس تصور کے مطابق اس کے کسی خارجی شئی کا ہونا ضروری ہے جو ہمارے ذہن میں ایک مکمل وجود کے تصور کا باعث ہوگا۔ یہ دلیل کسی حد تک اپنی نوعیت میں کائنات سے متعلق کونی دلیل کی طرح ہے جس کی ابھی میں نے تنقید کی ہے لیکن دلیل کا روپ جو بھی ہو یہ واضح ہے کہ وجود کا تصور اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ اس کا عالم خارجی میں بھی وجود ہے۔ جیسا کہ کانت نے (Kant) اس دلیل کی تنقید میں کہا ہے کہ میرے ذہن میں تین سو ڈالرا تصور یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ اتنی رقم میری جیب میں موجود ہے۔ اس دلیل سے جو کچھ بھی ثبوت ملتا ہے وہ یہی ہے کہ کسی مکمل موجود کے تصور میں اس کے وجود کا تصور مشتمل ہے۔ میرے ذہن میں ایک مکمل صاحب وجود کے تصور اور اس صاحبِ وجود کی خارجی اصلیت کے درمیان ایک خلیج حائل ہے جسے فکر کی نظری داخلیت سے پاٹا نہیں جا سکتا۔ یہ دلیل جیسا کہ کہا جا چکا دراصل تجربہ پر منحصر مقدمہ ہے کیونکہ اس میں نقطہ سوال کو ہی مسلمہ حقیقت مان لیا جاتا ہے یعنی یہ منطقی استدلال

Marfat.com

کو واقعی موجود کے گھر لے جاتی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ میں نے وجودی اور غائی دونوں دلیلوں کے بارے میں معمولی طرز بیان میں واضح کر دیا کہ یہ کسی منزل کا پتہ نہیں دیتیں۔ ان کی ناکامی کا سبب یہ ہے کہ یہ فکر کو ایک ایسا وسیلہ گردانتی ہیں جو اشیاء پر خارج سے اثر انداز ہوتا ہے۔ اگر ایک ہمیں محض کسی کاریگر کا فکری تصور بخشتی ہے تو دوسری تصوریت اور واقعیت کے درمیان ایسی خلیج حائل کر دیتی ہے جس کا پاٹنا محال ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ فکر کو کوئی ایسا اصول نہ مانیں جو خارج سے اپنے خام اجناس کی ترتیب درست کرتا اور اجتماعیت عطا کرتا ہے بلکہ ایسی قوت مانیں جو اپنے خام اجناس کے وجود کی ہی بنانے والی ہے۔ ایسا مان لینے سے اشیاء کی بنیادی نوعیت کے لیے فکر یا تصور انجان نہیں رہیں گے وہ (فکر) ان کی حتمی بنیاد ہوگی اور اس سے ان کے وجود کی اصلیت ترکیب پانے والی ہوگی وہی ان کی زندگی کی روش میں ابتداء سے ہی روح پھونکنے اور خود متعین کردہ منزل کی طرف گامزن ہونے کے جذبات کو ابھارنے والی ہوگی لیکن اس موجودہ صورت میں ہمیں فکر اور وجود کی ثنویت کو ماننا لازم آئے گا۔ انسانی علم کا ہر عمل اس کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے جس کے بارے میں صحیح جانچ پڑتال کی جائے تو ایک ایسی خودی کی وحدت میں مبدل ہو جائے گی جو جانتی ہے اور دوسرے اس کا 'غیر' مقابل ہوگا جسے جانا گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اس شے کو جو خودی کے مدمقابل ہے ایسی شے ماننے پر مجبور ہیں جو اپنے طور پر صاحب وجود ہے اور اس خودی سے بیگانہ اور آزاد ہے جس کا عمل علم شئے معلوم کے لیے کوئی فرق پیدا نہیں کرتا۔ غائی اور وجودی دونوں دلیلوں کی صحیح اہمیت تبھی اجاگر ہو سکتی ہے اگر ہم یہ واضح کر سکیں کہ انسان کی موجودہ حالت قطعی نہیں ہے اور فکر و وجود دونوں بنیادی طور پر ایک ہی ہیں۔ یہ اسی حالت میں ممکن ہے جب ہم تجربہ کو محتاط ڈھنگ سے جانچیں اور اس کی تعبیر کریں جسے قرآن کی علامتیت کے بطور داخلی اور خاجی قرار دیتا ہے اور اس میں اس کا ذکر 'اول و آخر' 'ظاہر' 'باطن' کی حیثیت سے ہوا ہے۔ میں اپنے خطبہ ہذا میں اسی کو پیش کرنا چاہتا ہوں۔

تجربہ جو زمان کی مدت میں اپنا انکشاف کرتا ہے اس کے ظہور کے تین خاص معیار ہیں۔ معیار مادہ، معیار زندگی اور معیار ذہن و شعور جو طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوعات کے مسائل ہیں۔ پہلے ہم اپنی توجہ مادے کی طرف کریں عصری طبیعیات کے مقام کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم واضح طور پر یہ سمجھ لیں کہ مادے کا مفہوم کیا ہے۔ طبیعیات ایک تجربی علم ہے جو تجربہ یعنی حسی تجربہ کے حقائق سے بحث کرتا ہے۔ ایک ماہر طبیعیات

Marfat.com

آغاز سے انجام تک مظاہر محسوس سے کام لیتا ہے اور اس کے بغیر اس کے نظریات کی تصدیق محال ہے۔ وہ غیر محسوس موجودات مثلاً جواہر کو تسلیم کرتا ہے لیکن وہ اس لیے اس کو مانتا ہے کہ وہ اپنے حسی تجربہ کی وضاحت کر سکے چنانچہ طبیعیات مادی دنیا کا مطالعہ کرتا ہے یعنی اس دنیا کا جو حواس پر اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس مطالعہ میں جس ذہنی روش کی شمولیت ہوتی ہے اور مذہبی اور جمالیاتی تجربہ بھی اسی قبیل میں ہیں، اگرچہ تجربہ کے مجموعی حلقہ کا جز ہے، طبیعیات کے دائرہ سے خارج قرار پاتے ہیں۔ یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ مادی دنیا یعنی اشیائے محسوسہ کی دنیا تک ہی طبیعیات کا مطالعہ رہتا ہے لیکن جب ہم آپ سے یہ سوال کریں کہ مادی دنیا کی کون سی اشیاء ایسی ہیں جنہیں آپ اپنے حواس کے ذریعہ محسوس کرتے ہیں تو یقیناً آپ اپنے گرد کی جانی بوجھی چیزوں یعنی زمین، آسمان، پہاڑ، کرسی، میز وغیرہ کا نام لیں گے۔ میں اگر مزید پوچھوں کہ اشیاء میں دراصل کون سی بات ہے جس کا آپ احساس کر رہے ہیں تو آپ کا جواب ہوگا ان کی صفات کا۔ یہ واضح ہے کہ ایسے سوال کا جواب دیتے وقت ہم دراصل اپنے حواس کی گواہی کی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ اس تعبیر کا تعلق شے اور اس کی صفات کے درمیان امتیاز قائم کرنے سے ہے۔ دراصل مادی نظریہ یعنی حواس کی خبروں کی نوعیت، ان کا محسوس کرنے والے ذہن سے رشتہ اور ان کی بنیادی علتیں اس معنی میں لی جاتی ہیں۔ اس نظریہ کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

''حواس کے محسوسات (رنگ آواز وغیرہ) محسوس کرنے والے ذہن کے احوال ہیں اور اس حیثیت سے جن چیزوں کا خارجی وجود مانا جاتا ہے ان سے مستثنٰی ہیں۔ اس سبب سے وہ کسی مخصوص معنی میں طبیعی اشیاء کی صفت نہیں ہو سکتے جب ہم کہتے ہیں کہ 'آسمان نیلا ہے' تو اس کے یہ معنی نہیں کہ آسمان ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کا تاثر پیدا کرتا ہے اور نہ یہ کہ نیلا رنگ وہ صفت ہے جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی احوال کے بطور یہ وہ اثرات ہیں یا یوں کہیے کہ یہ ہمارے اندرون کی پیداوار کے حامل ہیں۔ ان نتائج کا سبب مادہ ہے یا وہ مادی اشیاء ہیں جو ہمارے حواس خمسہ، اعصاب اور دماغ سے ہو کر ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ طبیعی علت، ربط یا ٹکراؤ کے ذریعہ عمل پذیر ہوتی ہے اس لیے اس میں ہیئت، جسامت، استواری اور قوت مزاحمت جیسی صفات کا ہونا ضروری ہے۔''

برکلے سب سے پہلا فلسفی تھا جس نے ہمارے تاثرات کے انجان سبب کی حیثیت سے مادے کی تردید کی تھی۔ ہمارے اپنے زمانے میں ایک مشہور ریاضی داں اور سائنٹسٹ

Marfat.com

پروفیسر وھائٹ ہیڈ نے تصفیہ کن انداز میں ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ کلی طور پر بے جان ہے۔ یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اس نظریہ میں جو رنگ اور آواز کی مثال ہے وہ محض داخلی احوال ہیں اور فطرت کا کوئی جز نہیں ہے، جو چیز کہ آنکھ یا کان میں داخل ہوتی ہے وہ نہ رنگ ہے اور نہ آواز بلکہ غیر مرئی اثیری لہریں ہیں اور غیر مسموع ہوائی لہریں۔ فطرت کوئی ویسی چیز تو نہیں ہے جیسا ہم اسے سمجھتے ہیں ہمارے محسوسات فریب ہیں اور انہیں حقیقی معنوں میں انکشافات فطرت قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس نظریہ کے مطابق یہ (فطرت) دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ایک طرف ذہنی تاثرات ہیں اور دوسری طرف نا قابل تصدیق لیکن قابل تاثر وہ موجودات جو ان تاثرات کو پیدا کرتے ہیں۔ اگر طبیعیات کے مشتملات وہی اشیاء ہیں جو واقعتہً مربوط ہیں اور ان کا حقیقی علم حواس خمسہ کی بدولت حاصل ہوتا ہے تو مادہ سے متعلق روایتی نظریہ کو رد کر دینا ضروری ہے کیونکہ اس کا بدیہی سبب یہی ہے کہ یہ ہمارے حواس کی گواہی کو محض مشاہدہ کرنے والے کے ذہنی تاثر میں مبدل کر دیتا ہے حالانکہ صرف اسی کو ایک مشاہدہ اور تجربہ کرنے والے ماہر طبیعیات کے اعتماد کا ذریعہ ہونا چاہیے۔ اس نظریہ سے فطرت اور ناظر فطرت کے درمیان ایک خلیج پیدا ہو جاتی ہے جس کو مجبوراً اسے ایک شے محسوسہ کے جیسے مشتبہ مفروضہ سے پاٹنے کی ضرورت پڑتی ہے جو خلائے مطلق میں یوں حائل ہے جیسے کوئی جوف میں کوئی چیز پھنسی ہو اور وہ کسی طرح کے ٹکراؤ سے ہمارے اندر احساس کا باعث ہوتی ہو۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے لفظوں میں یہ نظر فطرت کے آدھے حصہ کو خواب اور دوسرے حصہ کو 'ظن اور تخمین' میں مبدل کر دیتا ہے۔ طبیعیات کو جب معلوم ہوا کہ اسے اپنی ہی بنیادوں کی تنقید کرنی ضروری ہے تو بالآخر اسے اپنے بت کو توڑنے کی معقولیت سمجھ میں آئی اور تجربی رویہ جو پہلے سائنسی مادیت پسندی کو ضروری معلوم ہوتا تھا وہی آخر کار مادہ کے خلاف بغاوت میں انجام پذیر ہوئی چونکہ اس صورت میں خارجی اشیاء مادہ نام کے کچھ غیر محسوس اشیاء کی وجہ سے رو پذیر ہونے والے داخلی احوال نہیں۔ بلکہ ایسے حقیقی مظاہر ہیں جو خود فطرت کے ہیولیٰ میں شامل ہیں اور جن کے بارے میں ہم جانتے ہیں کہ وہ فطری ہیں لیکن مادہ کے تصور کو ایک دوسرے ماہر طبیعیات آئن سٹائن (Einstein) کے ہاتھوں جس کے انکشافات نے تمام تر انسانی فکر کی دنیا میں ایک دوررس انقلاب برپا کر دیا ہے، عظیم ترین ضرب پہنچی۔ مسٹر رسل کہتا ہے کہ "نظریہ اضافیت نے زمان کو مکانی زمان سے ہم آمیز کر کے ہیولیٰ روایتی تصور کو فلسفیوں کی ساری دلیلوں سے بڑھ کر تاراج کر دیا ہے۔" عام فہم

Marfat.com

میں مادہ ایسی شے ہے جو زمان میں ثابت رہتی ہے اور مکان میں حرکت پذیر ہوتی ہے۔ عصری اضافی ماہرین طبیعیات کی نظر میں یہ تصور اب کوئی معقولیت کا حامل نہیں ہے۔ مادہ کا ایک ٹکڑا کوئی مختلف الاحوال ثابت قدم شے نہیں رہ گیا بلکہ ایک دوسرے سے وابستہ وقائع کا نظام ہو گیا قدیمی استحکام جاتا رہا اور اسی کے ساتھ اس کی وہ خصوصیات بھی جاتی رہیں جن کی وجہ سے ماہرین مادہ مادہ کو سبک روافکار سے زیادہ حقیقی مانتے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے مطابق فطرت کوئی ایسی جامد حقیقت نہیں ہے جو کسی حرکی خلا میں واقع ہے بلکہ وقائع کا ایک ڈھانچہ ہے جو مسلسل ایسی تخلیقی رو کی خصوصیت کا حامل ہے جسے فکر متجزی حرکت ناپذیریوں میں منقطع کرتی ہے اور جن کے باہمی روابط سے مکان و زمان کے تصورات رو پذیر ہوتے ہیں۔ اب تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ کس طرح عصری سائنس برکلے کی تنقید کو مان لیتی ہے جسے کبھی اس کی بنیاد پر ہی حملہ سمجھا گیا تھا۔ فطرت کو خالص مادیت ماننے کا سائنسی نظریہ نیوٹن (Newton) کے اس نظریہ سے وابستہ ہے جس کے مطابق ایک خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء واقع ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ سائنس کے اس رویہ سے اس کی ترقی میں زود رفتاری آئی لیکن مکمل تجربہ کو دماغ اور مادہ کے دو مخالف حدود میں تقسیم کر دینے سے آج اسے اپنی اندرونی مشکلات کے پیش نظر ان مسائل پر غور کرنے پر مجبور ہونا پڑا جنہیں اس نے اپنے ابتدائی دور میں پورے طور پر نظرانداز کر دیا تھا۔ ریاضی کے علوم کی مبادیات پر جو تنقیدیں ہوئیں ان سے واضح ہو گیا کہ ایک خالص مادیت پسندی کا وہ مفروضہ کہ مکان مطلق میں ایک دیرپا شے واقع ہے کارآمد نہیں۔ کیا مکان ایک آزاد خلا ہے جس میں چیزیں واقع ہیں اور وہ اسی طرح سالم رہ جائے گا اگر ساری چیزیں ہٹا لی جائیں؟ یونان کے قدیم فلسفیوں میں زینو (Zeno) نے مکان میں رفتار کے مسئلہ سے مکان کے مسائل تک رسائی حاصل کی تھی۔ اس نے حرکت کے غیر حقیقی ہونے پر جو دلیلیں دی ہیں وہ فلسفہ کے طالب علموں کو اچھی طرح معلوم ہیں اور تاریخ افکار میں اس کے زمانہ کے بعد سے برابر یہ مسئلہ زیر غور رہا اور بعد کی نسلوں کے مفکرین نے سب سے زیادہ دلچسپی لی۔ ان دلیلوں میں سے دو دلیلیں یہاں قلم بند کی جاتی ہیں۔

زینو جو مکان کو لامتناہی حد تک قابل تقسیم سمجھتا تھا یہ دلیل دیتا تھا کہ حرکت فی المکان محال ہے۔ قبل اس کے کہ متحرک جسم اپنے نقطہ منزل کو پہنچے اسے مقام آغاز اور مقام منزل کے نقطوں کے درمیان کے آدھے مکان کو طے کرنا ہوگا اور قبل اس کے کہ وہ اس نصف سے گزرے اسے اس

Marfat.com

نصف کے نصف سے گزرنا ہوگا اور اس طرح یہ سلسلہ لامتناہی تک چلتا رہے گا۔ ہمیں مکان کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے کے لیے بیچ کے مکان کے نقطوں کی لامتناہی تعداد سے گزرنا پڑے گا لیکن یہ محال ہے کہ نقطوں کی لامتناہیت سے متناہی مدت میں گزرا جاسکے۔ اس نے آگے چل کر یہ دلیل دی کہ اڑتا ہوا تیر متحرک نہیں ہے اس لیے کہ اپنی اڑان کی مدت میں کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی مکانی نقطہ میں ٹھہرتا ہے چنانچہ زینو نے یہ رائے ظاہر کی کہ حرکت محض ایک فریب نظر ہے اور حقیقت ایک ہی ہے جو غیر متحرک ہے۔ حرکت کا غیر حقیقی ہونا گویا آزادی مکان کا غیر حقیقی ہونا ہے۔ الاشعری دبستان کے مسلم مفکرین مکان اور زمان کی لامتناہی تقسیم پسندی کو نہیں مانتے تھے۔ ان کے مطابق زمان مکان اور رفتار ایسے نقطوں اور لمحوں سے بنتے ہیں۔ جو مزید قابل تقسیم نہیں ہیں چنانچہ وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ مان لینے پر کہ خفیف سے خفیف ناقابل تجزیہ اجزاء کا وجود ہے انہوں نے امکان حرکت کو ثابت کر دیا کیونکہ جب زمان اور مکان کے قبول تجزیہ کی کوئی حد ہے تو مکان کی، ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک ایک متناہی مدت میں حرکت پذیری ممکن ہے لیکن ابن حزم نے اشعریوں کے جزو لایتجزی کے تصور کو باطل قرار دے دیا اور عصری علم ریاضی نے اس کے نقطہ نظر کی تائید کر دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اشعری دلیل زینو کے قول محال کو رفع کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ عصری مفکرین میں فرانسیسی فلسفی برگساں اور انگریز ماہر ریاضت برٹنڈرسل نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے زینو کے دلائل کی تردید کی کوشش کی ہے۔ برگساں کی نظر میں حقیقی تغیر کے روپ میں حرکت بنیادی صداقت ہے۔ زینو کا قول محال زمان و مکان کو غلط طور پر سمجھنے کی وجہ سے ہے جسے برگساں حرکت کے محض عقلی تصورات کا روپ گردانتا ہے۔ یہاں پر برگساں کی دلیل کی وضاحت تب تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ زندگی کے مابعد الطبیعیاتی تصور کی بھرپور وضاحت نہ کر دی جائے کیونکہ اس کی پوری دلیل کی بنا یہی ہے۔ برٹنڈرسل کی دلیل کنٹور (Contor) کے ریاضی تسلسل کے نظریہ پر اقدام کرتی ہے کیونکہ وہ اس نظریہ کو عصری علم ریاضی کا سب سے اہم انکشاف سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زینو کی دلیل کا انحصار اس مفروضے پر ہے کہ مکان و زمان کے مشتملات میں نقطوں اور لمحوں کی لامتناہی تعداد ہے۔ اس مفروضہ پر یہ دلیل دینا آسان ہے کہ چونکہ دو نقطوں کے درمیان جسم متحرک کی گنجائش نہیں ہے اس لیے حرکت محال ہے کیونکہ ایسی کوئی جگہ نہیں ہے جہاں سے حرکت وقوع پذیر ہو سکتی ہے۔ کنٹور کے انکشاف سے پتہ چلتا ہے کہ مکان و زمان مسلسل ہیں۔ مکان کے کسی دو نقطوں کے درمیان نقطوں کی لامتناہی تعداد

Marfat.com

ہے اور ایک لامتناہی سلسلہ میں کوئی دو نقطہ ایک دوسرے کے بعد کا نہیں ہے۔ مکان اور زمان کے لامتناہی اجزا میں تجزیہ ہونے کی صلاحیت کا مطلب سلسلہ کے اندر کے نقطوں کی پیوستگی ہے۔ اس کے معنی یہ ہے کہ نقطے باہم ایک دوسرے سے اس مفہوم میں الگ تھلگ ہیں کہ ان میں سے ایک دوسرے کے بیچ میں ایک خالی جگہ رہ جاتی ہے۔ رسل جو زینو کو جواب دیتا ہے وہ حسب ذیل ہے:

''زینو سوال کرتا ہے کہ ایک لمحہ میں تم ایک مقام سے دوسرے لمحہ میں دوسرے مقام پر کیسے پہنچ سکتے ہو جب تک کہ تم لاوقت میں لامقام سے ہو کر گزر نہ لو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی مقام کے بعد کا کوئی مقام نہیں اور نہ کسی لمحہ کے بعد کا لمحہ کیونکہ کسی دو کے درمیان میں ہمیشہ ایک تیسرا ہے۔ اگر ناقابل تقسیم اجزاء ہوتے تو حرکت ناممکن ہو جاتی لیکن ایسا کوئی نہیں ہے۔ زینو یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ تیر اپنی اڑان کے ہر لمحہ میں ٹھہرا ہوا ہے لیکن وہ یہ نتیجہ نکالنے میں غلطی پر ہے کہ اس وجہ سے وہ حرکت پذیر نہیں ہے کیونکہ ایک ایک کی مطابقت میں مقامات کے لامتناہی سلسلے اور لمحات کے لامتناہی سلسلے عالم حرکت میں ہیں تب اس روایت کے مطابق مکان، زمان اور رفتار کی حقیقت کو ثابت کرنا ممکن ہے اور اس کے باوجود زینو کی دلیل کے قول محال کو نظر انداز کر دیا جا سکتا ہے۔''

چنانچہ برٹنڈ رسل حرکت کی اصلیت کو کنٹور کے نظریہ تسلسل کی بنیاد پر ثابت کرتا ہے۔ حرکت کی حقیقت کا مفہوم ہے مکان کی آزاد حقیقت اور فطرت کی خارجیت لیکن مکانی تسلسل اور لامتناہی تجزیت کی بالکل یکسانیت سے مسئلہ کا حل نہیں ہوتا۔ زمان کے متناہی درمیانی وقفہ میں لمحوں کی لامتناہی کثرتوں اور مکان کے ایک متناہی ٹکڑے کے نقطوں کی لامتناہی کثرتوں کے درمیان ایک = ایک کی مطابقت کو مان لینے سے وہ دشواری تو رہ ہی جاتی ہے جو لامتناہی تجزیت سے پیدا ہوتی ہے۔ علم ریاضی کے لامتناہی سلسلوں کے نظریہ تسلسل کا اطلاق حرکت پر بحیثیت کسی عمل کے نہیں ہوتا بلکہ اس کے بجائے حرکت کی اس تصویر پر ہوتا ہے جسے باہر سے دیکھا جا رہا ہو۔ حرکت کا عمل یعنی حرکت کا حیاتی رخ نہ کہ فکری رخ کسی تجزیاتی کیفیت کو قبول نہیں کرتا۔ تیر کی اڑان کو مکانی رفتار کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قابل تجزیہ ہے لیکن اگر مکان کو مکانی عمل پذیری سے قطع نظر ایک عمل قرار دیا جائے تو وہ ایک ہے اور کثرتوں میں منقسم ہونے کی صلاحیت سے عاری ہے۔ تقسیم میں اس کی تخریب ہے۔

آئن سٹائن کی نظر میں مکان حقیقی ہے لیکن نظر کے لیے اضافی ہے وہ نیوٹن کے مکان مطلق کے تصور کی تردید کر دیتا ہے جس شے کو وہ دیکھ رہا ہے وہ قابل تغیر ہے، وہ ناظر کے لیے

Marfat.com

اضافی ہے کیونکہ اس کی کمیت، ہیت اور جسامت ناظر کے مقام اور رفتار کی تبدیلی کے ساتھ مبدل ہو جاتی ہے۔ حرکت وسکون بھی ناظر کے لیے اضافی ہیں۔ کلاسیکی طبعیات کی مادیت پسندی میں جو قائم بالذات کی بات ہے ویسی کوئی بات نہیں ہے لیکن یہاں ضروری ہے کہ ایک غلط فہمی سے بچاؤ کر لیا جائے اسی تعلق سے لفظ ناظر[1] کے استعمال کی وجہ سے ولڈن کار (Wildoncar) کو ایسی غلط فہمی ہوئی کہ اس نے خیال ظاہر کیا کہ نظریہ اضافیت ناگریز طور پر وحدت جوہر اولیٰ والی مثالیت پسندی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس نظریہ کے مطابق ہیت، جسامت اور مظاہر کی مدت علی الاطلاق نہیں ہیں لیکن جیسا کہ پروفیسر نن نے اشارہ کیا ہے مکانی زمان کا چوکھٹا ناظر کے ذہن کا پابند نہیں ہے۔ یہ مادی عالم کے اس نقطہ کے تابع ہے جس سے ناظر کا جسم اٹکا ہوا ہے۔ دراصل ناظر کے قائم مقام کی حیثیت آسانی سے ریکارڈ کرنے والی مشین لے سکتی ہے۔ بہ ذات خود میرا یقین ہے کہ صداقت کا بنیادی کردار روحانی ہے لیکن ایک وسیع پیمانہ کی غلط فہمی سے بچاؤ کے لیے یہ اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ آئن سٹائن کے نظریہ سے جو ایک ایسا سائنسی نظریہ ہے جس میں صرف اشیاء کی ساخت سے ہی بحث کی گئی ہے، ہمیں ان اشیاء کی بنیادی نوعیت پر جو کہ اس ساخت کی حامل ہیں، کوئی روشنی نہیں ملتی۔ اس نظریہ کی فلسفیانہ اہمیت دوگونہ ہے۔ اولاً تو یہ اس تصور کو نہ کہ فطرت کی خارجیت کو تاراج کر دیتا ہے جس کی رو سے ہیولیٰ کا مکان میں محل وقوع ہے اور اس سے کلاسیکی طبعیاتی کو مادیت پرستی کی طرف رہنمائی ملی تھی۔ عصری اضافی طبعیات کے مطابق ہیولیٰ کوئی ایسی مستقل شے نہیں ہے جس کے احوال بدلتے رہتے ہیں بلکہ باہم مربوط وقائع کا نظام ہے۔ وہائٹ ہیڈ (White Head) نے اس نظریہ کو جس طرح پیش کیا ہے اس کی رو سے مادہ کے تصور کی جگہ سراسر نظام نامیہ نے لے لیا ہے۔ ثانیاً یہ نظریہ مکان کو مادہ کا پابند قرار دیتا ہے۔

آئن سٹائن کے مطابق کائنات کسی لامتناہی مکان کا ایک طرح کا جزیرہ نہیں ہے۔ یہ متناہی ہے لیکن غیر محدود ہے اس کے ماورا کوئی خالی مکان نہیں ہے۔ اگر مادہ نہ ہوتو کائنات سکڑ کر ایک نقطہ بن جائے گی لیکن اس نقطہ نظر سے جو میں نے اس خطبہ میں اپنایا ہے اس نظریہ کو دیکھا جائے تو آئن سٹائن کی اضافیت زمان کو غیر حقیقی قرار دکر ایک بڑی مشکل کھڑی کر دیتی ہے۔ وہ نظریہ جس کی رو سے زمان ایک قسم سے مکان کو چوتھا پہل ہو تو لگتا ہے کہ وہ لازماً مستقبل کو قبل از وقت غیر مشکوک طور پر ماضی کی طرح متعین قرار دیتا ہے۔ اس نظریہ میں زمان کا

Marfat.com

مفہوم ایک آزاد تخلیقی حرکت کے بطور نہیں لیا گیا ہے۔ زمانہ گزرتا نہیں ہے۔ وقائع وقوع پذیر نہیں ہوتے صرف ہم ان سے دوچار ہوتے ہیں۔ یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ یہ نظریہ زمان کی ان خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں اور یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی نوعیت ان خصوصیات کی وجہ سے ختم ہوگئی جنہیں یہ نظریہ فطرت کے ان پہلوؤں کی باقاعدہ توجیہ کے پیش نظر جن پر علم ریاضی کی روشنی میں بحث کی جاسکتی ہے نظر انداز کر دیتا ہے اور ہمارے جیسے غیر ماہر کے لیے آئن سٹائن کے زمان کی حقیقی نوعیت کا سمجھنا محال ہے یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ آئن سٹائن کا زمان برگساں کی خالص مدت نہیں ہے۔ ہم اسے باسلسلہ زمانہ بھی نہیں قرار دے سکتے۔ باسلسلہ زمانہ جیسا کہ کانت نے تعریف کی ہے علت و معلول کی اصلیت ہے۔ علت اور معلول اس طرح باہم مربوط ہیں کہ اول الذکر سلسلہ وار انداز میں موخر الذکر پر تقدم رکھتی ہے تاآنکہ اول لذکر نہ ہو تو موخر الذکر ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر علم ریاضی کے نظریہ کا زمان باسلسلہ زمانہ ہے تو اس نظریہ کی بنیاد پر ممکن ہے کہ معلول کے لیے اپنی علت سے مقدم ہونے کی صورت نکل آئے۔ بشرطیکہ ناظر کی رفتار اور وہ نظام جس میں وقائع کا پیش کردہ زمرہ وقوع پذیر ہو رہا ہے ان دونوں کا محتاط ڈھنگ سے انتخاب کیا گیا ہو۔ مجھے لگتا ہے کہ زمان کو مکان کو چوتھا پہل مان لینے سے وقت کی زمانی حیثیت معدوم ہو جاتی ہے۔ ایک عصری روسی مصنف اوپنسکی (Opensky) نے اپنی کتاب مسمیٰ بہ ترتیئم آرگنم (Tertium Organum) میں چوتھے پہل کا تصور یوں پیش کیا ہے کہ وہ تین پہل والی خارجی صورت کی ایک ایسے رخ پر حرکت پذیری ہے جو خود اس میں مشتمل نہیں ہے۔ اس کی مثال ٹھیک ایسی ہی ہے کہ نقطہ، خط اور سطح کی اس رخ پر حرکت سے جو اس میں مشتمل نہیں ہے ہمیں تین پہل والا معمولی مکان ملتا ہے اسی طرح تین پہل والی خارجی صورت کی اس رخ پر حرکت سے جو خود اس میں مشتمل نہیں ہے ہمیں لازماً چار پہل کا مکان مل جائے گا اور چونکہ زمان وہ دوری ہے جو تواتر کے نظام میں وقائع کو الگ الگ کرتی اور انہیں مختلف کلیتوں میں منسلک کرتی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ دوری ایک ایسے رخ پر واقع ہے جو تین پہل کے مکان میں شامل نہیں ہے۔ یہ دوری ایک نئے پہل کی حیثیت سے جو تواتر کے نظام میں وقائع کو الگ الگ کرتا ہے تین پہل والے مکان کے ابعاد کے ایسے ہی متبائن ہے جیسے ایک سال سینٹ پٹرس برگ (St. Peters Burg) سے متبائن ہے۔ یہ تین پہل والے مکان کے سارے رخ سے عمودی ہے لیکن ان میں سے کسی کے متوازی نہیں ہے۔ اسی کتاب میں اوپنسکی ایک

Marfat.com

دوسری جگہ ہمارے احساس زمان کو دھندلا احساس مکان بناتا ہے اور ہماری وجدانی ساخت کی بنیاد پر دلیل دیتا ہے کہ ایک دو یا تین پہل کے موجودات کو بلند تر پہل والے موجدات ہمیشہ تواتر فی الزماں دکھائی دیں گے۔اس کا یہ بدیہی مطلب ہے کہ جو ہمیں تین پہل والے موجودات دکھائی دیتے ہیں جیسے زمان دراصل ایک ناقص انداز میں محسوس کیا ہوا مکانی پہل ہے جو اپنی نوعیت میں مکمل طور پر محسوس کیے ہوئے اقلید (Euclid) کے مکانی ابعاد سے مختلف نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں زمان صحیح تخلیقی حرکت نہیں ہے اور وہ جسے ہم مستقبل کے وقائع کہتے ہیں وہ کوئی تازہ وقوعات نہیں ہیں بلکہ ایسی چیزیں ہیں جو پہلے سے کسی غیبی مکان میں متعین اور محل وقوع میں رکھے ہوئے ہیں تاہم اقلید کے تین ابعاد کے ماسوا ایک نئے رخ کی تلاش میں اوپنسکی کو ایک حقیقی باسلسلہ زمان کی ضرورت پڑے گی یعنی ایسی دوری کی جو تواتر کے نظام میں وقائع کو الگ تھلگ کرنے والی ہو چنانچہ زمان جس کی ضرورت سمجھی گئی تھی وہ نتیجتاً دلیل کے پہلے مرحلہ کی غرض کو پورا کرنے کے لیے اس کا تصور بطور تواتر کیا گیا تھا وہی دلیل کے دوسرے مرحلہ میں بڑی خاموشی سے باسلسلہ کردار سے محروم ہو جاتا ہے اور اس شے میں مبدل ہو جاتا ہے جو مکان کے دوسرے خطوط اور ابعاد سے ذرا بھی مختلف نہیں ہے۔ زمان کے باسلسلہ کردار کے سبب سے ہی اوپنسکی اس کو مکان کا حقیقی نیا رخ قرار دے سکا تھا لیکن اگر یہ خصوصیت دراصل ایک فریب ہے تو اوپنسکی کے بنیادی پہل کی ضرورت کیسے پوری ہو سکتی ہے؟

اب ہم تجربہ کے دوسرے معیار حیات اور شعور کے جائزہ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ شعور کو زندگی کا ایک موڑ سمجھا جا سکتا ہے اس کا کام ہے ایک روشن نقطہ کا اہتمام کرنا تاکہ زندگی اپنے اقدام کی رو میں انوار آشنا ہو سکے۔ یہ تناؤ کی ایک کیفیت ہے جو اپنے آپ میں مرکوز ہونے کی ایک حالت ہے جس کے ذریعہ زندگی ساری یادداشتوں اور تعلقات کو جس کا موجودہ عمل پذیری سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا نکال باہر کرنے کے جتن کرتا ہے۔ اس کی کوئی بخوبی واضح حد نہیں ہے، یہ تقاضائے وقت کے مطابق سکڑتی اور پھیلتی رہتی ہے۔ اسے مادہ کے ضابطہ کا دائروی مظہر (Epiphenomena) کہنا اس کی آزاد روش کا انکار کرنا ہے اور اس کی آزاد روش کا انکار سارے علوم کی صحت کا انکار کر دینے کے مرادف ہے جو محض شعور کا منظم اظہار ہے چنانچہ شعور خالص روحانی اصول حیات کا تنوع ہے جو کوئی مادہ نہیں ہے بلکہ ایک تنظیمی اصول یعنی حرکات و سکنات کا ایک مخصوص طریقہ جو خارجی طور پر کار پرداز مشین سے لازماً مختلف ہے لیکن چونکہ ہم

Marfat.com

خالص روحانی قوئ کا تصور نہیں کر سکتے سوائے کسی ایسی جماعتی صحبت کے جہاں ذی شعور عناصر کا ایک متعینہ اتحاد ہو جس کے ذریعہ وہ اپنا انکشاف کرتا ہو، ہم عادی ہیں کہ اس اتحاد کو روحانی قوئ کا بنیادی محل وقوع مان لیں مادہ کے حلقہ اثر میں نیوٹن اور طبیعی تاریخ کے حلقہ اثر میں ڈارون (Darwin) کے انکشافات سے ایک مشینی ساخت کا پتہ چلتا ہے۔ یہ یقین کیا جاتا ہے کہ سارے مسائل دراصل طبیعیات کے مسائل ہیں۔ توانائی اور جواہر سے اپنے اندر وجود بالذات کے خواص کے باوصف، حیات، فکر، ارادہ اور احساس سمیت ہر چیز کی توضیح ہو سکتی ہے مشینی ساخت کا تصور خالص طبیعیاتی تصور ہے اور اس کا دعویٰ تھا کہ فطرت سے متعلق ہمہ گیر توضیح کے قابل ہے اور علم حیات کے دائرہ میں مشینی ساخت کے خلاف اور موافق لڑائی ابھی تک جاری ہے تب سوال یہ ہے کہ ادراک بالحواس کے انکشافات کے ذریعہ حقیقت کی طرف جو رہنما راستہ ہے وہ کیا حقیقت کے اس تصور کی طرف لے جاتا ہے جو اس تصور کے خلاف ہے جسے مذہب اپنے بنیادی کردار کے بارے میں اپناتا ہے؟ کیا فطری سائنس بنیادی طور پر مادیت پسندی کا پابند ہے؟ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ سائنس کے نظریات کی ترکیب میں قابل اعتماد علم ہے کیونکہ ان کی تصدیق کی جا سکتی ہے اور ان سے فطرت کے وقائع کے بارے میں پیشین گوئی کرنے اور انہیں مسخر کرنے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے لیکن ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ جو سائنس کہلاتا ہے وہ فطرت کا کوئی واحد منظم تصور نہیں رکھتا۔ یہ تو ایک متجزی تصور حقیقت کا انبار ہے یعنی تجربہ کی کلیت کے منتشر ٹکڑے ہیں جن کو ایک میں جوڑنا محال ہے۔ فطری سائنس حیات اور دماغ کو زیر بحث لاتا ہے لیکن جونہی آپ یہ سوال کریں گے کہ مادہ، حیات اور دماغ کس طرح ایک دوسرے سے مربوط ہیں تو آپ دیکھیں گے کہ مختلف سائنسوں کے متجزی کردار کس طرح بحث کرتے ہیں اور آپ کے سوال کا مکمل جواب پیش کرنے کے لیے انفرادی طور پر ان سائنسوں میں سے ہر ایک کی عدم صلاحیت نمایاں ہو جائے گی۔ دراصل مختلف فطری سائنس، بہتیرے گدھوں کے جیسے ہیں جو فطرت کے مردہ جسم پر ٹوٹ پڑتے ہیں اور ہر ایک اس کے جسم کا ایک لوتھڑا لے کر بھاگ جاتا ہے۔ فطرت سائنس کے موضوع کی حیثیت سے انتہائی مصنوعی عمل ہے اور یہ مصنوعیت اس انتخابی ضابطے کا نتیجہ ہے جسے سائنس کے لیے صحت کے مفادات میں اپنا تابع بنانا ضروری ہے جونہی آپ سائنس کے موضوع کو انسانی تجربہ کی کلیت میں داخل کرتے ہیں یہ ایک مختلف کردار کا انکشاف کرنے لگتا ہے چنانچہ مذہب جو انسانی تجربہ کی ساری اکائیوں کے کسی

Marfat.com

امتزاج کی مرکزی جگہ پر قابض رہتا ہے اسے حقیقت کے کسی متجزی تصور سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ طبیعی سائنس کی نوعیت متجزی ہے یہ اگر اپنی نوعیت اور بنیاد پر صادق العمل ہو تو اپنے نظریہ کو مکمل حقیقت کے تصور کے بطور پیش نہیں کر سکتا۔ وہ تصورات کہ جنہیں ہم تنظیم عمل کے عمل میں استعمال کرتے ہیں وہ میں متجزی ہیں اور ان کا اطلاق تجربہ کے جس معیار پر بھی کیا جائے اضافی ہوتا ہے۔ علت کے تصور کی مثال لے لیجیے جس کی لازمی خصوصیت معلول سے مقدم ہونے کی ہے، یہ طبیعیاتی سائنس کے موضوع کے مسائل سے متعلق ہے اور طبیعیاتی سائنس ایک مخصوص قسم کی کارکردگی کا مطالعہ کرتا ہے اور دوسری قسم کی کارگزاریوں کے مشاہدہ کو دوسروں کے لیے چھوڑ دیتا ہے جب ہم حیات کے معیار پر آتے ہیں تو علت کا تصور ہمیں ناکام نظر آتا ہے اور ہمیں فکر کے دوسرے نظام کے تصورات کی ضرورت پڑتی ہے۔ زندہ اجسام نامی کی کارکردگی، جس کا آغاز اور منصوبہ بندی کسی مقصد کے تحت ہو علی کارکردگی سے کلی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ ہم جس موضوع کی چھان بین کر رہے ہیں اس کے مسائل 'انجام' اور 'غایت' کا مطالبہ کرتے ہیں جو علت کے تصور کے برخلاف داخل سے عمل پذیر ہوتے ہیں جبکہ علت اپنے معلول کے خارج میں ہے اور خارج سے ہی عمل پیرا ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایک زندہ جسم نامی کی کارکردگی کے کچھ پہلو ہیں جن کی وجہ سے یہ فطرت کی دوسری اشیاء کے شریک حال ہے۔ ان پہلوؤں کے مشاہدہ کے لیے طبیعیات اور کیمیا کے تصورات کی ضرورت پڑے گی لیکن جسم نامی کی روش لازماً ایک وراثت کا معاملہ ہے اور سالماتی طبیعیات کی اصطلاحوں میں ممکن نہیں ہے کہ اس کی ایسی توجیہ پیش کی جا سکے جو کافی وشافی ہو تاہم زندگی پر مشینی ساخت کے تصور کا اطلاق کیا گیا ہے اور ہمیں دیکھنا ہے کہ یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہوئی ہے۔ بدقسمتی سے میں علم حیات کا ماہر نہیں ہوں، اس لیے ہمیں تعاون کے لیے علم حیات کے ماہروں سے رجوع کرنا ضروری ہے۔ جے اس ہلڈین (J. S. Haldane) ہمیں یہ بتلانے کے بعد کہ زندہ جسم نامی اور ایک مشین کے درمیان خاص فرق یہ ہے کہ اول قائم بالذات اور خود تولیدی ہوتا ہے، وہ کہتا ہے:

"لہٰذا یہ واضح ہے کہ ہم زندہ جسم کے اندر بہت سے ایسے مظاہر پاتے ہیں کہ جب تک ہم بہت قریب سے نہ دیکھیں تو تشفی بخش طور پر طبیعیاتی اور کیمیاوی مشینی ساخت کے بطور ان کی تعبیر پیش کر سکتے ہیں لیکن ان کے ساتھ کچھ دوسرے مظاہر ہیں (مثلاً قائم بالذات ہونا اور خود تولیدی) جن کی وجہ سے ایسی تعبیر کا امکان مفقود ہو جاتا ہے جو مشینی ساخت کے قائل ہیں وہ

Marfat.com

مانتے ہیں کہ جسمانی مشینی ساخت کچھ اس طرح بنی ہیں کہ وہ اپنے آپ کو قائم رکھ سکتی ہیں، اصلاح حال کر سکتی ہیں اور اپنی نسل پیدا کر سکتی ہیں۔ وہ یہ بتاتے ہیں کہ فطری انتخاب کے طویل عمل میں اس قسم کی مشینی ساخت نے بتدریج ارتقاء پایا ہے۔ ہم اس مفروضہ کا جائزہ لے کر دیکھیں جب ہم کسی واقعہ کا ذکر مشینی اصطلاح میں کرتے ہیں تو ہم علیحدہ علیحدہ ان پرزوں کے کچھ سادہ خواص کا لازمی نتیجہ کے بطور ذکر کرتے ہیں جو اس واقعہ کے معاملہ میں ایک دوسرے سے مل کر اثر انداز ہوتے ہیں۔ واقعہ کی توضیح یا اعادہ ذکر کی اصلیت یہ ہے کہ کافی غور وخوض کے بعد ہم نے مان لیا ہے کہ وہ پرزے جو واقعہ میں ایک دوسرے سے مل کر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان کے کچھ سادہ اور متعین خواص ہیں تا آنکہ وہ ایک طرح کے حالات میں ہمیشہ ایک ہی طرح سے اثر انداز ہوتے ہیں مشینی انداز کی توضیح کے لیے اثر انداز پرزوں کا پہلے ذکر ہونا چاہیے جب تک پرزوں کی ترتیب مخصوص خواص کے ساتھ نہ بتا دی جائے تب تک مشینی انداز کی توضیح بے معنی ہے۔ کسی خود تولیدی یا قائم بالذات مشینی ساخت کو مان لینا گویا کسی ایسی چیز کو مان لینا ہے جس کے ساتھ کسی مطلب کو وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ کبھی کبھی ماہر عضویات بے معنی اصطلاحات کا استعمال کرتے ہیں لیکن کوئی بات ایسی مطلقاً بے معنی نہیں ہے جیسی کہ تولید وتناسل کی مشینی ساخت کا بیان۔ کوئی مشینی ساخت جو والدین کی عضویاتی ساخت میں ہوگی وہ تولید کے عمل میں مفقود ہو جائے گی اور ہر نسل میں اپنے آپ کی بار دگر تشکیل کرے گی کیونکہ والدین کی عضوی صورت اس کے اپنے جسم کے محض ایک چھوٹے سے دھبے سے تولید پذیر ہوتی ہے، تولید کی مشینی ساخت نہیں ہو سکتی۔ مشینی ساخت کا وہ تصور جس کی رو سے وہ لگاتار اپنی ہی ساخت کو قائم کرتی یا جنتی ہے بذات خود ایک تردیدی تصور ہے۔ کوئی مشینی ساخت جس سے خود کو جنا ہے ایسی مشینی ساخت ہوگی جس میں پرزے نہیں ہوں گے اور اس لیے وہ کوئی مشینی ساخت نہیں ہوگی۔

تو زندگی ایک نادر مظہر ہے اور مشینی ساخت کے تصور سے اس کی تحلیل نہیں ہو سکتی دریش (Driesch) ایک دوسرے مشہور عالم حیات نے جو خیال ظاہر کیا ہے اس کے مطابق اس کی ''حقیقی کلیت'' ایک طرح کی وحدت ہے جسے دوسرے نقطہ نظر سے دیکھ جائے تو یہی کثرت بھی ہے۔ اپنے ماحول کے مطابق نمو پذیری اور اس سے مطابقت پیدا کرنے کے سارے مقصدی طریقوں میں، خواہ مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت نئی عادات اختیار کرنے سے حاصل ہوئی ہو خواہ پرانی عادتوں میں ترمیم پیدا کرنے سے زندگی کی ایسی روش سے متصف ہونا ہے جو مشینی کے معاملہ میں

Marfat.com

سوچی بھی نہیں جاسکتی زندگی بھر ایسی روش سے بہرہ ور رہنے کا مطلب ہے کہ اس کی کارکردگی کے مآخذات کی تشریح ایک بعید ترین ماضی کے حوالے کے بغیر نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے اس کی آفرینش کی تلاش ایک ایسی روحانی حقیقت میں کی جانی چاہیے جس کا اظہار تو کسی مکانی تجربہ کے تحلیلی انداز میں کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے ذریعہ اس روحانی حقیقت کا انکشاف نہیں کیا جا سکتا۔ اس وجہ سے ایسا لگتا ہے کہ زندگی ان طبیعی اور کیمیاوی طریقوں کے دستورالعمل سے بنیادی اور مقدم ہے جنہیں ایک قسم کی ایسی متعینہ روش سمجھنی چاہیے جو ارتقاء کے طویل دور میں رو پذیر ہوئی ہے۔ مزید برآں زندگی کے بارے میں مشینی ساخت کے تصور کے اطلاق سے یہ خیال لازم آتا ہے کہ خود عقل بھی ارتقاء زاد ہے جس سے سائنس اپنے ہی تحقیق و تفتیش کے معروضی اصول سے متصادم ہو جاتا ہے۔ اس نقطہ پر ولڈن کار (Wildoncar) کی ایک عبارت کا حوالہ دیتا ہوں جس نے اس تصادم کے بارے میں بہت ہی تیکھے انداز میں خیال آرائی کی ہے:

''اگر عقل ارتقازاد ہے تو فطرت اور آفرینش حیات سے متعلق تمام تر مشینی ساخت کا تصور مہمل ہے اور جس تصور کو سائنس نے اختیار کیا ہے واضح ہے کہ اس پر نظر ثانی ہونی چاہیے۔ ہمیں صرف بتلانا یہی ہے کہ آپ ان خود تردیدی احوال کا ملاحظہ کر لیں۔ عقل جو حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے کیسے وہی ایک ایسی چیز کا ارتقاء ہوگی جس کا وجود اس طریقہ فہم یعنی عقل سے جدا ہے؟ اگر عقل زندگی کا ایک ارتقاء ہے تو زندگی کا وہ تصور جو عقل کو حقیقت فہمی کے مخصوص طریقہ کے بطور ارتقاء پذیر کرتا ہے وہ کسی مجرد مشینی ساخت کی حرکت پذیری سے کہیں زیادہ قابل محسوس کارکردگی کا تصور ہوگا جسے عقل اپنے معلوم کردہ مافیہ کی تحلیل کر کے اپنے ہی روبرو پیش کر سکے گی اور پھر اس کے بعد اگر عقل ارتقائے حیات کی زائیدہ ہی ٹھہری تو وہ مطلق نہیں ہوگی بلکہ جسے اس نے ارتقاء پذیر کیا ہے اسی کی کارکردگی کی مناسبت میں ہوگی تب ایسی حالتوں میں کیونکر سائنس علیت کے داخلی پہلو کا اخراج کر سکتا ہے اور خارجی پیش کش کی بنیاد پر ایک مطلق کے بطور اس کی تعمیر کر سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ علم الحیات پر لازم ہے کہ اپنے سائنسی اصول کا از سر نو جائزہ لے۔''

اب میں زندگی اور فکر کی افضلیت تک ایک دوسری راہ سے پہنچنا چاہوں گا اور اپنے تجربہ کی جانچ پڑتال کے عمل میں آپ کو ایک قدم اور آگے لے چلوں گا۔ اس سے زندگی کی افضلیت پر کچھ روشنی ڈالی جاسکے گی اور اس سے زندگی کی وجدانی کارکردگی کی نوعیت پر ہمیں

Marfat.com

بصیرت مل سکے گی۔ ہمیں معلوم ہو چکا کہ پروفیسر وہائٹ ہیڈ نے کائنات کا ذکر کوئی جامد شے کی طرح نہیں کیا ہے بلکہ اسے وقائع کی ایک ایسی ساخت بتایا ہے جو مسلسل تخلیقی رو کے کردار سے متصف ہے۔ فطرت کے زمان میں نفوذ کرنے کی یہ خصوصیت ہی شاید تجربہ کا سب سے اہم پہلو ہے کیونکہ اسی پر قرآن سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور یہی (جیسا کہ مجھے امید ہے کہ میں ذیل میں اس کو ظاہر کرسکوں گا) حقیقت کی بنیادی نوعیت کا بہترین عرفان بخش سکتی ہے کچھ ایسی آیتوں (۳: ۱۸۸، ۲: ۱۵۹، ۲۴: ۴۴) کی طرف میں پہلے آپ کی توجہ منعطف کر چکا ہوں جو اس نقطہ نظر کی حامل ہیں۔ اس موضوع کی انتہائی اہمیت کے پیش نظر میں کچھ اور کا یہاں اضافہ کر دیتا ہوں:

اِنَّ فِی اخْتِلَافِ الَّیْلِ وَ النَّهَارِ وَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَّقُوْنَ. (۱۰: ۶)

(بے شک رات اور دن کے الٹ پھیر اور جو کچھ اللہ نے آسمانوں اور زمین میں پیدا کیا ہے ان میں اللہ سے ڈرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔)

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَ النَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّكَّرَ اَوْ اَرَادَ شُكُوْرًا۔ (۲۵: ۶۲)

اور اسی نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پے بہ پے ہونے کو مقرر کیا ہے ان لوگوں کے لیے جو ذکر الٰہی کا ارادہ کرتے ہیں۔ یا اللہ کے شکرگزار ہونا چاہتے ہیں۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّهَارِ وَ یُوْلِجُ النَّهَارَ فِی الَّیْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ یَّجْرِیْۤ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی وَّ اَنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ۔ (۳۱: ۲۹)

کیا تم نہیں دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ رات کو دن میں ملا دیتا ہے اور دن کو رات میں ملا دیتا ہے اور اس سورج اور چاند کو پابند آئین بنا رکھا ہے۔ جس وجہ سے سبھی ایک مقررہ منزل کی طرف چل رہے ہیں اور اللہ جو کچھ تم کرتے ہو اس کی خبر رکھتا ہے۔

یُكَوِّرُ الَّیْلَ عَلَی النَّهَارِ وَ یُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَی الَّیْلِ. (۳۹: ۵)

اور وہ پلٹتا ہے رات کو دن پر اور پلٹتا ہے دن کو رات پر۔

وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّیْلِ وَ النَّهَارِ. (۲۳: ۸۰)

اور رات دن کا الٹ پھیر اسی کا ہے۔

Marfat.com

آیتوں کا ایک دوسرا مجموعہ بھی ہے جو ہمارے زمان کے اندازہ کے اضافی ہونے پر دلالت کرتا ہے اور شعور کے غیر معلوم مدارج کے امکان کا پتہ دیتا ہے لیکن میں بہ ذات خود صرف تجربہ کے انہیں جانے پہچانے مگر انتہائی اہم پہلوؤں پر جن کا مذکورہ آیتوں میں حوالہ دیا گیا ہے بحث کروں گا۔ عصر حاضر کے نمائندہ مفکرین میں یہ تنہا برگساں ہے جس نے مدت زمانی کے مظہر کا غائر مطالعہ کیا ہے پہلے اجمالی طور پر میں آپ سے اس کے مدت کے تصور کی تشریح کروں گا اور پھر اس کی تحلیل کی ناتشفی بخش ہونے کی طرف اس غرض سے اشارہ کروں گا تاکہ وجود کے دینوی پہلو کے زیادہ مکمل تصور کی پیچیدگیوں کو بھرپور ڈھنگ سے پیش کرسکوں علم الوجود سے متعلق ہمارے سامنے یہ مسئلہ ہے کہ وجود کی بنیادی نوعیت کی تعریف ہم کیسے کریں۔ اس معاملہ میں کوئی شک کی گنجائش نہیں ہے کہ کائنات کی بقا زمان میں ہے۔ اس بقائے زمانی کے مفہوم کی بھرپور سمجھ کے لیے ہمارے سامنے ایسی صورت ہونی چاہیے کہ ہم وجود کی کچھ ایسی ممتاز صورتحال کا مطالعہ کرسکیں جو مطلقاً غیر مشتبہ ہو اور ہمیں مدت کے براہ راست نظارہ کی مزید یقین دہانی کر سکتی ہو چونکہ ان اشیاء کا احساس جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں، سطحی اور خارجی ہے لیکن اپنی ذات کا احساس داخلی، بے واسطہ اور عمیق ہے لہٰذا اس سے معلوم ہوا کہ شعوری تجربہ ہی وہ وجود کی ممتاز صورتحال ہے جس میں ہم حقیقت سے علی الاطلاق وابستہ ہوتے ہیں اور ممکن ہے کہ اسی ممتاز حالت کی تحلیل سے وجود کے بنیادی معنی پر بھرپور روشنی پڑ سکے تو ہمیں اس صورت میں کیا معلوم ہوتا ہے جب ہم اپنی نظر کو شعوری تجربہ پر مرکوز کرتے ہیں؟ برگساں کے لفظوں میں ہم ایک حال سے دوسرے حال میں داخل ہوتے ہیں، ہم گرمی یا ٹھنڈک محسوس کرتے ہیں، ہم خوش یا غمگین رہتے ہیں، ہم کچھ کرتے یا کچھ نہیں کرتے ہم اپنے گردوپیش پر نظر ڈالتے ہیں یا کسی اور شے کے بارے میں سوچتے ہیں۔ ادراکات، احساسات، ارادے، تصورات یہی وہ ساری حالتیں ہیں جن میں ہمارا وجود لخت لخت منقسم رہتا ہے اور باری باری ان کا رنگ اس پر چڑھتا رہتا ہے تو میں بغیر فنا ہوئے تغیر پذیر ہوتا ہوں چنانچہ میری حیات اندروں میں کوئی شے جامد نہیں ہے، سب کچھ مسلسل رفتار میں ہے، حالات کی غیر مختتم بھگدڑ ہے، ایک دائمی روانی ہے جس میں نہ کوئی رکاوٹ ہے اور نہ جائے قرار۔ بغیر وقت کے تغیر کا تصور قائم نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے باطنی تجربہ کی مماثلت پر شعوری زندگی کا تو مفہوم ہی ہو گا حیات فی الزماں اگر شعوری تجربہ کی نوعیت کا گہری بصیرت سے جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ باطنی وجود میں خودی مرکز سے آگے

Marfat.com

کی طرف حرکت پذیر ہوتی ہے۔ ایسا کہا جا سکتا ہے کہ اس کے دو رخ ہیں، جنہیں قدر شناس (Appreciative) اور قدر داں (Efficient) سے یاد کیا جا سکتا ہے اپنے قدر داں رخ پر وہ اس رشتے ے معاملے میں ہمساز ہوتی ہے جسے ہم مکانی دنیا کہتے ہیں۔ قدر داں خودی اجتماعیت پسندی کی نفسیات کا موضوع ہے یعنی وہ روزمرہ کی عملی زندگی کی وہ خودی ہے جو ایسی چیزوں کے خارجی نظام سے وابستہ رہتی ہے جو ہمارے شعور کے ہر دم تغیر آمادہ احوال کو متعین کرتی ہیں اور ان احوال پر الگ تھلگ رہنے والی اپنی مکانی خصوصیت کی مہر لگا دیتی ہیں۔ یہاں خودی گویا اپنے آپ سے باہر رہتی ہے اور گو کہ اپنی کلیت کی وحدت کو برقرار رکھتی ہے اپنی ذات کا اظہر ایک ایسے مخصوص سلسلوں کے اندر کرتی ہے جن کا نتیجہ قابل شمار کیفیتیں ہیں لہٰذا یہ قدر آرا خودی جس زمان میں زندگی گزارتی ہے اسے طویل ومختصر سے متصف کیا جا سکتا ہے۔ یہ مشکل ہی سے مکان سے ممیّز ہو سکتا ہے۔ ہم اس کا تصور محض ایک خط مستقیم کے بطور کر سکتے ہیں جو مکانی نقطوں پر یوں کھینچا گیا ہے کہ ہر نقطہ ایک دوسرے سے اسی طرح خارج میں واقع ہے جس طرح کسی راہ دراز کے بہتیرے مقامات لیکن برگساں کے مطابق وقت کا یہ تصور زمان حقیقی کا تصور نہیں ہے۔ مکانی زمان گا وجود غیر حقیقی وجود ہے۔ اگر شعور تجربے کا غائر تر تجزیہ کا جائے تو ہم پر خودی کے اس رخ کا انکشاف ہو گا جسے میں نے قدر شناس قرار دیا ہے۔ اپنے پیش نظر حالات سے مجبور ہو کر ہم اشیائے خارجی کے نظام میں جذب رہتے ہیں اور اسی وجہ سے قدر شناس خودی کی ایک جھلک بھی پانا ہمارے لیے انتہائی دشوار ہوتا ہے اشیائے خارجی کی مسلسل طلب سے ہم اپنی قدر شناس خودی کے گرد ایک پردہ تان دیتے ہیں جس کی وجہ سے وہ بالکل ہمارے لیے انجان ہو جاتی ہے۔ صرف گہرے مراقبے کے لمحات میں قدر آرا خودی تعطل میں پڑ جاتی ہے اور ہم اپنی ذات کی گہرائی میں غوطہ زن ہو کر تجربہ کے باطنی مرکز میں پہنچ جاتے ہیں۔ اس عمیق تر خودی کے وقائع حیات میں احوال شعور مل جاتے ہیں اور ایک دوسرے میں پیوست ہو جاتے ہیں۔ قدر شناس خودی کی وحدت جراثیم کی وحدت کی مانند ہے جس میں اس کے منفرد اسلاف کا تجربہ بطور وحدت کے نہ کہ بطور کثرت کے موجود رہتا ہے اور ہر تجربہ کلیت میں سمو جاتا ہے۔ خودی کی جامعیت میں کیفیات کی تعداد کی تمیز نہیں رہتی بلکہ قدر آرا خودی کے برخلاف اس کے عناصر کی کثرت آرائی سراسر وصفی ہوتی ہے۔ تغیر اور حرکت پذیری کا وجود رہتا ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت پذیری ناقابل تقسیم ہوتی ہے یعنی ان کے عناصر ایک دوسرے میں پیوست رہتے ہیں اور از روئے

Marfat.com

کردار سراسر غیر سلسلہ وار ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدر شناس خودی کا وقت ایک واحد لمحہ موجود ہے جسے قدر آرا خودی اپنی تگ و دو میں ریزہ ریزہ کر کے لمحات کے سلسلوں میں اس طرح مبدل کر دیتی ہے جیسے کسی تسبیح کے رشتہ میں موتی کے دانے پروئے ہوتے ہیں۔ قرآن مندرجہ ذیل آیات میں اپنی مخصوص سادگیٔ اظہار کے پیرایہ میں مدت کے انہیں سلسلہ وار اور بے سلسلہ پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتا ہے:

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ۝ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ۔ (۲۵:۵۸-۵۹)

اور بھروسہ کرو اس ذات پر جو زندہ ہے اور نہیں مرتا اور اس کی حمد کی تسبیح پڑھو جس نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ اس کے بیچ میں ہے چھ دنوں میں پیدا کیا پھر وہ اپنے عرش پر چڑھ گیا۔ وہ بڑی رحمتوں والا خدا ہے۔

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ۔ (۵۴:۴۹-۵۰)

بے شک ہم نے ساری چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر کے ساتھ پیدا کیا اور میرا حکم ایک ہی مرتبہ مثل آنکھ جھپکنے کے ہوا۔ اگر ہم تخلیق سے منسلک حرکت پذیری کا خارج سے مشاہدہ کرتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ ہم انہیں اگر اپنی عقل سے سمجھنا چاہیں تو وہ ایک طریقہ ہے جس کا ثبات ہزاروں برسوں سے ہے کیونکہ قرآن یا توریت کی اصطلاح میں ایک خدائی دن ایک ہزار برسوں کے ہے، وہ ایک ناقابل تقسیم عمل ہے اور اتنا زوردار اثر جتنا کہ پلک جھپکنے کا عمل تاہم خالص مدت کے باطنی مشاہدہ کا لفظوں میں اظہار ناممکن ہے کیونکہ ہماری لسانی تشکیل تو ہمارے روزانہ کی قدآرا خودی کے باسلسلہ زمان کے ہی ہوتی ہے۔ شاید ایک مثال اسے اس نقطہ پر مزید روشنی پڑ سکتی ہے۔ طبیعیاتی سائنس کے مطابق آپ کی نظر میں موج رواں کی زود رفتاری ہی جس کی تکرار ارتعاش فی سیکنڈ چار ہزار کھرب ہے، سرخ رنگ کے احساس کا سبب ہے اگر آپ اس بوکھلا دینے والی زود رفتاری کا باہر سے مشاہدہ کریں اور دو ہزار فی سیکنڈ کے حساب سے اس کو گنیں کہ احساس نور کی صلاحیت کی حد متعین کی گئی ہے تو آپ کو گنتی پوری کرنے میں چھ ہزار برسوں سے زیادہ وقت لگے گا تاہم آپ احساس کے واحد لمحاتی عمل میں موج رواں

Marfat.com

کی ایسی زود رفتاری کو بیک نظر دیکھ لیتے ہیں جن کی گنتی عملاً محال ہے۔ یہی وہ صورت ہے جس میں ہمارا ذہنی عمل تواتر کو مدت میں مبدل کر دیتا ہے تب قدر شناس خودی کم وبیش قدر آرا خودی کی اس معنی میں مصلح ہے کہ جہاں تک ہوتا ہے یہ سارے دیہاں، اور وابھی، یعنی مکان وزمان کی چھوٹی سے چھوٹی تبدیلی کو جو قدر آرا خودی کے لیے ناگزیر ہے مرکب کر کے شخصیت کی کلیت میں مربوط کر دیتی ہے اگر ہمارے شعوری تجربہ کی کچھ اور غائر نظر سے تحلیل کی جائے تو واضح ہوگا کہ خالص زمان علیحدہ اور معدوم ہونے والے لمحات کا کوئی سلسلہ نہیں ہے یہ تو ایک نامی کلیت ہے جس میں ماضی کو پیچھے نہیں چھوڑ دیا گیا ہے بلکہ وہ حال کے ساتھ متحرک اور اس پر اثر انداز رہتا ہے اور زمان میں مستقبل کوئی آگے پڑی ہوئی چیز یا آنے والی منزل کے بطور رکھا ہوا نہیں ہے، اس کے رکھے جانے کا مطلب یہ ہے کہ ایک کھلے ہوئے امکان کے بطور خود زمان کی نوعیت میں موجود ہے..... زمان کی یہی نامی کلیت کا تصور ہے جسے قرآن نے تقدیر یا قسمت سے تعبیر کیا ہے حالانکہ وہ لفظ ہے جو دنیائے اسلام کے اندر اور باہر عام غلط فہمی کا شکار رہا ہے تقدیر اپنے امکانات کو منظر عام پر لانے کے پہلے کا تصور زمان ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جو علت ومعلول کی گرفت یعنی منطقی فہم کے عہد کردہ خطوط وعلامات سے بنائے ہوئے خاکوں کے کردار سے آزاد ہے۔

ایک لفظ میں کہا جائے تو یہ زمان خودی کی مانند ہے جو نہ فکر کے جیسا ہے اور نہ کسی پہلے سے اندازہ کی ہوئی شے کے مثل۔ آپ مجھ سے پوچھیں کہ شہنشاہ ہمایوں اور ایران کے شاہ طہماسپ کیونکر ہم عصر تھے تو میں آپ کو کوئی علی توجیہ نہیں دے سکتا۔ اس کا ایک ہی جواب ممکن ہے کہ حقیقت کی یہ نوعیت ہی ہے کہ اس کی لامتناہی تکوینی صلاحیتوں کی بدولت دو امکانات یعنی ہمایوں اور شاہ طہماسپ کی زندگیاں ایک ساتھ رو پذیر ہو سکتی تھیں۔ تقدیر قرار دینے سے ہی زمان اشیاء کی عین اصلیت کا روپ بن جاتا ہے جیسا کہ قرآن میں مذکر ہے: ''خدا نے ساری چیزیں پیدا کیں اور ان میں سے ہر ایک کی تقدیر اس نے مقرر کی ہے'' کسی شے کی تقدیر کوئی سخت گیر قسمت نہیں ہے جو ایک جابر آقا کی طرح خارج سے کار پرداز ہے، یہ تو کسی شے کی باطنی رسائی ہے، فطرت کی گہرائی میں مخفی امکانات کا ظہور ہے اور کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے بغیر ان کا سلسلہ وار اپنے آپ کو وجود سے آراستہ کرنا ہے۔ پس مدت کی نامی کلیت کے یہ معنی نہیں کہ بھرپور تکمیل پائے ہوئے وقائع گویا حقیقت کے رحم مادری میں پڑے ہوئے ہیں اور ایک ایک کر کے شیشہ ساعت کے سنگریزوں کی طرح ٹپکتے رہتے ہیں اگر زمان حقیقی ہے اور محض ہم

Marfat.com

جنس لمحات کی وہ تکرار نہیں ہے جس سے شعوری تجربہ ایک خیال خام بن جاتا ہے تو حقیقت کے وجود کا ہر لمحہ بنیادی ہے اور ان کو جنم دے رہا ہے جو مطلقاً نادر اور نادیدہ ہیں۔ قرآن کہتا ہے کہ ہر دن وہ ایک نئے کام میں مشغول رہتا ہے۔ زمان حقیقی میں موجود ہونے کا مطلب باسلسلہ زمانہ کی زنجیروں میں مقید ہونا نہیں ہے بلکہ لمحہ بہ لمحہ سلسلہ زمان کی تخلیق کرنا اور تخلیق کے عمل میں بالکل آزاد اور ندرت پسند ہونا ہے دراصل ساری تخلیقی کارکردگی آزاد کارکردگی ہے۔ تخلیقی تکرار کے خلاف ہے اور یہی مشینی عمل کی خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کی تخلیقی کارکردگی کی توجیہ کل پرزوں کی اصطلاح میں کرنی محال ہے۔ سائنس تجربہ کی یکسانیت یعنی مشینی تکرار کے قوانین کا طالب ہے۔ زندگی برجستگی کے شدید احساس سے بہرہ ور ہو کر ایک تلون پسند مرکز کی تشکیل کرتی ہے اور جبریت کے حدود سے باہر رہ جاتی ہے اس لیے سائنس زندگی کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ علم حیات کا ماہر جو زندگی کی توجیہ مشینی ساخت کے بطور کرنا چاہتا ہے اس کا باعث یہی ہے کہ وہ اپنے مطالعہ کو ایسے پست انواع کی زندگیوں تک ہی محدود رکھتا ہے۔ جن کے اطوار سے مشینی عمل کی مناسبت کا ہی پتہ چلتا ہے اگر وہ اپنی ذات میں جھانک کر زندگی کے نمایاں کردار کا مطالعہ کرنا یعنی وہ اپنے دماغ سے آزادانہ کسی شے کا انتخاب کرتا، رد کرتا، غور و فکر کرتا، حال و ماضی کی پیائش کرتا اور حرکی انداز میں مستقبل کا تصور کرتا تو یقیناً اسے اپنے مشینی تصورات کے ناتشفی بخش ہونے کا یقین ہو جاتا۔

ہاں تو ہمارے شعوری تجربہ کی مماثلت پر کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت پذیری ہے لیکن کسی محسوس حرکت پذیر شے سے بے تعلق ہو کر کیسے ہم کسی حرکت پذیری کا تصور کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ 'شے' کا تصور ماخوذ ہے۔ ہم حرکت سے 'اشیاء' کو اخذ کر سکتے ہیں لیکن غیر متحرک اشیاء سے حرکت کو اخذ نہیں کر سکتے مثلاً اگر ہم دیمقراطیسی (Democritus) جواہر کے جیسے مادی جوہروں کو حقیقت اولیٰ مان لیں تو ہمیں حرکت پذیری جو ان کی نوعیت کے لیے بیگانہ ہے باہر سے ان میں داخل کرنا ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر ہم حرکت پذیری کو حقیقت اولیٰ مانیں تو جامد اشیا اس سے ماخوذ ہو سکتی ہیں۔ دراصل طبیعیاتی سائنس نے تمام اشیاء کو حرکت پذیر عناصر میں مبدل کر دیا ہے۔ عصری سائنس میں جوہر کی لازمی نوعیت برق ہے نہ کہ برقائی ہوئی شے۔ اس کے ماسوا بدیہی تجربہ میں اشیاء کا ادراک یوں نہیں کیا جاتا کہ ان کے خدوخال پہلے سے متعین ہیں کیونکہ بداہت ایک ایسا تسلسل ہے جس میں کسی طرح کے امتیازات نہیں ہوتے جنہیں ہم اشیاء کہتے ہیں وہ فطرت سے پیوستہ وقائع ہیں جنہیں فکر وابستہ مکان کرتی اور عمل پذیری کے

Marfat.com

مقصد کے لیے ایک دوسرے سے جداگانہ قرار دیتی ہے۔ کائنات جو ہمیں مجموعہ اشیاء دکھائی دیتی ہے کوئی ٹھوس مادہ نہیں ہے جو خلا میں جاگزیں ہے۔ یہ کوئی شے نہیں عمل ہے۔ برگساں کے مطابق فکر کی نوعیت ثابا سلسلہ ہے، یہ ساکن نقطوں کے سلسلوں کا تصور کیے بغیر حرکت پذیری سے متعلق بحث نہیں کرسکتی لہٰذا یہ فکر ہی ہے جو ساکن تصور کے ساتھ کارپرداز ہوتی ہے اور اسی کے نفاذ سے وہ جو اپنی نوعیت میں لازماً حرکی ہے غیر متحرک اشیا کا ایک سلسلہ دکھائی دیتی ہے۔ ان غیر متحرک اشیا کے باہم وجود اور تواتر کا ماخذ وہی ہے جسے مکان و زمان کہا جاتا ہے۔

تو برگساں کے مطابق حقیقت قوت ارادی کی ایسی نوعیت ہے جو قادر، مضمر، خلاق اور قوت محرکہ کی حامل ہے جسے فکر مکانیت عطا کرتی اور اشیاء کی کثرت کے بطور اس کا تصور کرتی ہے۔ یہاں اس نظر کی بھرپور تنقید کی گنجائش نہیں ہے۔ اتنا ہی کافی ہے کہ برگساں کی حیاتی تحرک پسندی فکر و ارادہ کی ناقابل عبور ثنویت میں گم ہو جاتی ہے۔ درحقیقت اس کا سبب یہ ہے کہ وہ ذہانت کے بارے میں ایک جزوی تصور ہی اپناتا ہے۔ اس کے مطابق ذہانت ایک مکانیت بخش کارکردگی ہے، اس کی ہیئت خالص مادی ہے اور درجہ بندی کے لیے اس کے تصرف میں صرف مشینی ساخت کے درجات ہیں لیکن میں اپنے پہلے ہی خطبہ میں بتا چکا ہوں کہ فکر کی عمیق تر حرکت بھی ہے جہاں بظاہر فکر حقیقت کو جامد کسور میں منقسم کر دیتی ہے وہاں اس کا حقیقی منصب یہ ہے کہ تجربہ کے پیش کردہ مختلف درجات کا تعین کر کے تمام عناصر تجربہ کا ایک مرکب تیار کرے۔ یہ زندگی ہی کی طرح نامی ہے۔ نمو پذیر جسم نامی کی حیثیت سے زندگی کی حرکت پذیری میں اس کے مختلف درجات کی ترکیبی ترقی پذیری بھی مشتمل رہتی ہے۔ ایسی ترکیب پذیری کے بغیر اس کی اپنی نمو پذیر نامیت معدوم ہو جائے گی۔ مقاصد کے ذریعہ اس (ترکیب پذیری) کا تعین ہوتا ہے اور مقاصد کے وجود کا مطلب ہی ہے کہ اس میں ذہانت کا نفوذ ہے۔ مقاصد کی موجودگی کے بغیر ذہانت کی کارکردگی ممکن نہیں ہوسکتی۔ شعوری تجربہ میں زندگی اور فکر ایک دوسرے پر اثر انداز رہتی ہیں۔ دونوں مل کر ایک وحدت بناتی ہیں لہٰذا فکر اپنی حقیقی نوعیت میں زندگی کے مماثل ہے پھر برگساں کے تصور کے مطابق قوت محرکہ کو اپنی تخلیقی قدرت کے مسلسل اقدام میں کسی معجّل یا موجل اقدام کی روشنی میں رہنمائی نہیں ملتی۔ یہ کسی نتیجہ کا قصد نہیں کرتی بلکہ یہ اپنی روش میں سراسر مطلق العنان، غیر ہدایت یافتہ، منتشر مزاج اور مخفی از نظر ہوتی ہے۔ یہی وہ خاص مقام ہے جہاں ہمارے واردات شعور سے تعلق برگساں کے تجزیہ کے غیر تشفی بخش ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ

Marfat.com

واردات شعور کو ایسا سمجھتا ہے گویا ماضی حال کے ساتھ حرکت پذیر ہے اور اس پر اثر انداز ہو رہا ہے۔ وہ اس کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک آگے کی طرف اقدام کا پہلو بھی ہے۔ زندگی پیش بینی کے اعمال کا سلسلہ ہے اور مقصد خواہ شعوری ہو یا غیر شعوری اس کے حوالہ کے بغیر پیش بینی کے عمل کی توجیہ ہو ہی نہیں سکتی۔ ہمارے ادراک بالحواس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مفادات یا مقصد کے زیر اثر ہوتا ہے۔ انسانی احساس کے اس پہلو کا ایک حسین اظہار فارسی کے شاعر عارفی نے اس طرح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

زنقص تشنہ لبی دان بعقل خویش منار
دلت فریب گر از جلوہ سراب نخورد

شاعر کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر تمہیں پینے کی شدید تمنا ہوتی تو تمہیں ریگستان کے بالو جھیل کا تاثر دینے لگتے۔ فریب خوردگی سے تمہیں اسی وجہ سے نجات ملی کہ پانی کی شاید تمنا تمہارے اندر مفقود ہے۔ تم نے شے کا احساس اسی وجہ سے وہی کیا جو دراصل وہ ہے کہ تمہیں ایسی دلچسپی نہیں تھی کہ تم ویسا ارادہ کرتے جیسی وہ نہیں ہے پس مقاصد و اغراض خواہ ان کا وجود شعوری ہو یا تحت شعوری یہی عقلی تجربہ کے تار و پود بنتے ہیں اور مقصد کے تصور کو مستقبل کے حوالے کے بغیر سمجھا نہیں جا سکتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ماضی حال میں جاگزیں رہتا ہے اور اثر انداز ہوتا ہے لیکن ماضی کی حال میں اثر اندازی ہی تمام تر شعور نہیں ہے۔ غرض کا عنصر ایک طرح کی پیش بینی کی نظر سے شعور میں جھانکتا ہے۔ مقاصد نہ صرف ہمارے موجودہ احوال شعور پر رنگ آمیزی کرتے ہیں بلکہ مستقبل کے رخ کی نمود بھی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہی ہماری زندگی کی اقدام پذیری کے اجزائے ترکیبی ہیں اور یوں ایک طرح سے ان احوال کی پیش بندی اور تاثیر پذیری کا باعث ہوتی ہیں جنہیں ابھی ہونا ہے۔ کسی مقصد کے تحت اقدام کا تعین گویا مطلوب کے تحت اقدام کا تعین ہے موجودہ حالت شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں اثر انداز ہوتے ہیں اور مستقبل سراسر غیر متعین نہیں ہوتا جیسا کہ برگساں کے واردات شعر کے تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ وہ شعوری حالت جو پیش بیں ہوتی ہے۔ اس میں حافظہ اور تخیل دونوں اثر انداز کیفیت میں شامل رہتے ہیں لہٰذا ہمارے شعوری تجربہ کی مماثلت پر حقیقت ایک ایسی اندھی قوت محرک نہیں ہے جو سراسر تخیل کی روشنی سے بیگانہ ہے۔ یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے سراسر مقصد پسند ہے۔

Marfat.com

حقیقت کے مقصد پسندانہ کردار کا برگساں اس بنیاد پر منکر ہے کہ مقصد کے تصور سے زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کے دونوں پٹوں کو حقیقت کے لیے بالکل کھلا رہنا چاہیے ورنہ یہ خود مختار اور تخلیقی عمل نہیں ہوگا۔ کوئی شک نہیں کہ اگر مقصد پسندی کے معنی یہ ہو کہ پہلے سے مقدر کیے ہوئے مقصد یا منزل کے پیش نظر منصوبہ بندی ہوئی ہو تو اس سے زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کائنات کی اصلیت بس کسی پہلے سے موجود ابدی منصوبہ یا ساخت کی دنیوی زائیدگی کی جگہ رہ جاتی ہے جس میں منفرد وقائع کی پہلے سے ہی مخصوص جگہیں متعین ہیں اور وہ گویا اس بات کے منتظر ہیں کہ اپنی اپنی باری میں دنیوی تاریخ کے سیل میں شامل ہو جائیں۔ سب کچھ ابدیت کے کسی گوشہ میں پہلے سے رکھے ہوئے ہیں۔ وقائع کا دنیوی نظام محض ابدی صورتحال کی جبرت سے کچھ زیادہ نہیں ہے۔ اس قسم کا تصور مشینی ساخت کے تصور سے جسے ہم ابھی مسترد کر آئے ہیں مشکل ہی سے ممیز قرار پر سکتا ہے۔ دراصل یہ ایک طرح کی نقاب پوش مادیت پسندی ہے جس میں تقدیر یا قسمت سخت گیر جبریت کی جگہ لے لیتی ہے اور انسانی ہی نہیں خدائی اختیار و آزادی کی گنجائش بھی نہیں رہے دیتی۔ اگر دنیا کو ایک پہلے سے طے شدہ منزل کو پانے کا ایک عملی طریقہ مان لیا گیا تو وہ آزاد اور ذمہ دار اخلاقی کارکنوں کی دنیا نہیں رہ جائے گی۔ یہ صرف ایک ایسی حالت ہوگی جس میں ایک قسم سے پیچھے سے دھاگہ کھینچ کر کٹھ پتلیوں کو حرکت میں لایا جا رہا ہے لیکن مقصدیت کا ایک دوسرا مفہوم بھی ہے۔ ہمیں اپنے شعوری واردات سے یہ معلوم ہو چکا کہ صاحب وجود ہونے کے معنی مقاصد و اغراض کو مشکل ومبدل کرنے اور ان کی اتباع کرنے کے ہے۔ وہی زندگی اس معنی میں مقصد پسند ہے کہ ہر چند جس طرف ہم حرکت پذیر ہو رہے ہیں وہ منزل بڑی دور دراز نہیں ہے لیکن جونہی طریقہ حیات نشو و اشاعت پذیر ہوتا ہے، تازہ مقاصد، اغراض اور اقدار کے مثالی معیارات بہ تدریج رو پذیر ہونے لگتے ہیں۔ ہماری وجود پذیری کا مفہوم یہ ہے کہ ہم جو ہیں وہ نہ رہیں۔ زندگی وہ راستہ ہے جو سلسلہ اموات سے ہو کر گزرتا ہے لیکن اس راہ کے تسلسل میں ایک نظام کی کارفرمائی ہے۔ باوجودیکہ اشیا کی قدر شناسی میں بظاہر ہم میں یکا یک تبدیلیاں ظاہر ہوتی ہیں لیکن اس کے مختلف مراحل ایک دوسرے سے جسم نامی کی طرح مربوط رہتے ہیں۔ مجموعی طور پر فرد کی روداد حیات ایک وحدت ہے نہ کہ محض باہمی طور پر بے ربط وقائع کا سلسلہ۔ اگر ہم مقصد سے پہلے سے جانی بوجھی غایت یعنی ایسی متعینہ دور دراز کی منزل جس کے گرد تمام عالم تخلیق گردش کر رہا ہے، مراد

Marfat.com

لیں تو طریقہ عالم یا کائنات کی زمانی حرکت پذیری یقیناً مقصد سے عاری ہے۔اس معنی میں دنیا کی روش میں مقصد کی صفت کو داخل کرنا اس کو اس کی ندرت اور تخلیقی کردار سے محروم کر دیتا ہے۔اس کے مقاصد اس کی روش کی آخری منزلیں ہیں یعنی ایسے مقاصد ہیں جنہیں روپذیر ہونا ہے اور ان کا پہلے سے طے کیا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے۔کوئی زمانی طریقہ ایسا سوچا ہوا نہیں ہو سکتا جیسے کہ کوئی پہلے سے کھینچی ہوئی لکیر۔ یہ لکیر ہے تو ایسی کہ ابھی کھینچی جا رہی ہے یعنی کھلے ہوئے امکانات میں واقعیت کی جان پڑ رہی ہے۔یہ اس معنی میں مقصدی ہے کہ یہ ازروئے کردار انتخاب پسند ہے اور عملاً ماضی کو محفوظ کر کے یا اس میں کچھ جوڑ کر بعض قسم کی موجودہ تکمیل کا خود ہی ظہور کرتا ہے۔میرے خیال میں قرآنی تصور سے اس سے زیادہ کوئی چیز بیگانہ نہیں ہے جتنا یہ خیال کہ کائنات پہلے سے سوچے بوجھے منصوبے کی دنیوی کارگزاری ہے۔ میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ قرآن کے مطابق کائنات میں اضافہ پذیری لازم ہے۔ یہ نشوونما ہوئی دنیا ہے اور اس نے پہلے ہی سے تکمیل یافتہ شکل میں جنم نہیں لیا ہے اور نہ اس کے خالق نے صدیوں پہلے چھٹی کر لی ہے اور ابھی مکان میں مادہ کے مردہ ڈھیر کی طرح پھیلی ہوئی پڑی ہے اور وقت کسی طور پر اس پر کچھ اثر انداز نہیں ہوتا اور بطور نتیجہ وہ لاشے ہے۔

مجھے امید ہے کہ اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے جہاں سے ہم اس آیت کا مفہوم معلوم کر سکتے ہیں کہ اسی نے رات اور دن کو ایسا بنایا ہے کہ ایک کے بعد دوسرا آئے ان کے بعد خدا کے بارے میں غور کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں یا شکر گزار رہنا چاہتے ہیں۔[ے] زمانی ترتیب جس طرح ہمارے حواس پر ظاہر ہوتی ہے اس کی تنقیدی تعبیر سے ہم حقیقت مطلقہ کے خالص مدت...... کے تصور تک آ چکے ہیں جس کی رو سے فکر، وجود اور مقصد تینوں ایک دوسرے میں نفوذ کر کے ایک جسم نامی کی وحدت کا روپ لیتے ہیں۔ ہم اس وحدت کو وحدت خودی یعنی ہمہ گیر محسوس خودی کے بطور ہی سو سکتے ہیں جو تمام انفرادی زندگی اور فکر کا آخری ماخذ ہے۔ میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ برگساں کی غلطی خالص زمان کو اس خودی سے مقدم مان لینے میں ہے تنہا جس سے خالص مدت کا اسناد ممکن ہے۔ خالص مکان ہو یا خالص زمان دونوں اشیا اور وقائع کی کثرتوں کو ایک میں جوڑ کر تھام نہیں سکتے۔ یہ صرف ایک برقرار رہنے والی اس خودی کا قدر شناس عمل ہے جو مدت کی کثرت آرائی کو خواہ وہ لامتناہی لمحات میں منقسم ہو گرفت میں لے سکتی ہے اور اسے ایک نامی کلیت کے مرکب میں تبدیل کر سکتی ہے۔خالص مدت میں صاحب وجود ہونے کا

Marfat.com

مطلب ہے صاحب خودی ہونا اور صاحب خودی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ 'میں ہوں' کہنے کا اہل ہے۔ یہ انانیت وجدان کا کا درجہ ہے جو کسی شے کی جگہ میزان وجود میں متعین کرتی ہے۔ ہم سب بھی 'میں ہوں' کہتے ہیں لیکن ہماری انانیت تابع ہے اور وہ خودی اور غیر خودی کے درمیان امتیاز سے ابھرتی ہے۔ قرآن کے لفظوں میں خودی مطلقہ، سارے عالموں سے بے نیاز[43] ہوسکتی ہے۔ اس کے سامنے غیر خودی اپنے آپ کو 'غیر' مقابل کے بطور پیش نہیں کرتی ورنہ وہ بھی ہماری متناہی خودی کی طرح مکانی وابستگی میں غیر مقابل کے ساتھ ہم وجود قرار پائے گی جسے ہم فطرت یا غیر خودی کہتے ہیں۔ وہ حیات خداوندی میں ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ اس کی انانیت آزاد، اساسی اور مطلق ہے۔ ایسی خودی کے بارے میں ہمارے لیے کوئی تشفی بخش تصور قائم کرنا محال ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے 'کوئی اس کے جیسا نہیں ہے[44] پھر بھی وہ دیکھتا اور سنتا ہے[45] کسی ایسی خودی کا جس کا کوئی کردار نہ ہو یعنی اس کی روش کا کوئی بندھا ٹکا نہ ہو، اس کے بارے میں سوچا نہیں جا سکتا۔ ہمیں معلوم ہے کہ فطرت کوئی خلا میں پڑی ہوئی خالص مادیت کا ڈھیر نہیں ہے۔ یہ وقائع کا ایک ڈھانچہ ہے، روش حیات کا منظم طریقہ اور اس حیثیت سے خودی مطلقہ سے جسم نامی کی طرح وابستہ ہے۔ خدائی خود کے لیے فطرت وہی ہے جو انسانی خودی کے لیے کردار ہے۔ قرآن اپنے دل آویز انداز میں اسے سنت اللہ کہتا ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے اپنی موجودہ حالت میں ہم اس سے خودی مطلقہ کی تخلیقی کارفرمائیاں مراد لیتے ہیں۔ اپنی ایک مخصوص پیش رو حرکت پذیری کے لمحہ میں یہ متناہی ہے لیکن جس خودی سے اس کا نامی رشتہ ہے وہ خلاق ہے اس لیے یہ بھی اضافہ پذیری کی پابند ہے اور بطور نتیجہ اس مفہوم میں حدود سے ماورا ہے کہ اس کی وسعت پذیری کی کوئی آخری حد نہیں ہے۔ اس کی غیر محدودیت امکانی ہے واقعی نہیں تو فطرت کے بارے میں یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ زندہ اور مدام نشو پذیر نامی پیکر ہے جس کی نشو پذیری پر کوئی آخری حد بندی عالم خارجی سے عائد نہیں ہوسکتی۔ اس کی تحدید صرف داخلی ہے یعنی وہ محیط کل خودی جو جان آفریں ہے اور سب کچھ کو قائم رکھتا ہے۔ قرآن کہتا ہے: "وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى" اور بے شک تمہارے رب کی طرف ہی تمہاری منتہا ہے۔ (۵۳:۱۴) پس جس نظریہ کو ہم نے اختیار کیا ہے اس سے طبیعیاتی سائنس کو تازہ روحانی مفہوم حاصل ہو جاتا ہے۔ فطرت کا علم گویا خدائی روش کا علم ہے۔ فطرت کا مشاہدہ کرنے میں ہم واقعتہً خودی مطلقہ سے ایک قسم کا تقرب تلاش کرتے ہیں اور یہ عبادت کی صرف ایک دوسری شکل ہے۔

Marfat.com

اوپر کی بحث سے ثابت ہوا کہ زمان حقیقت مطلقہ کا لازمی عنصر ہے۔ اب ہمارے سامنے وہ دوسرا قابل غور نقطہ ہے جسے مرحوم ڈاکٹر میک ٹیگریٹ (Dr. Mctaggart) زمان کے غیر حقیقی ہونے کے ضمن میں پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے مطابق زمان اس لیے غیر حقیقی ہے کہ ہر واقعہ ماضی، حال اور مستقبل ہوتا ہے مثلاً ملکہ أین (Anne) کی موت ہمارے لیے ماضی ہے، اس کے ہم عصروں کے لیے حال ہے اور ولیئم سوئم (William-III) کے لیے مستقبل پس این کی موت کے واقعہ میں ایسی خصوصیتوں کی شمولیت ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہی نہیں ہو سکتی۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اس دلیل کا اقدام اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ زمان کی باسلسلہ نوعیت اساسی ہے۔ اگر ہم ماضی حال اور مستقبل کو لازمہ مان لیں تو ہم زمانے کی تصویر ایک خط مستقیم کے بطور بنائیں گے جس کے ایک حصہ سے ہم گزر چکے ہیں اور پیچھے چھوڑ آئے ہیں اور ایک حصہ ہمارے سامنے پڑا ہے جس سے ہمارا ابھی گزرنا نہیں ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمان کو زندہ تخلیقی لحمہ کے بطور نہیں مانا گیا ہے بلکہ اسے ایک جامد مطلق سمجھا گیا ہے جو پورے طور پر تشکیل یافتہ عالمی وقائع کی منظم کثرتوں کو جن کا ظہور اس طرح باسلسلہ ہوا ہے جیسے کسی فلم کی تصاویر جو باہری ناظرین کو دکھائی دیتی ہیں ہم ملکہ این کی موت کو بے شک ولیئم سوئم کے اعتبار سے مستقبل کہہ سکتے ہیں بشرطیکہ یہ مان لیا جائے کہ یہ واقعہ پہلے سے ہی پورے طور پر تشکیل یافتہ تھا جو مستقبل میں اپنی وقوع پذیری کے لیے منتظر پڑا ہوا تھا لیکن براڈ (Broad) ٹھیک ہی کہتا ہے کہ مستقبل کے کسی واقعہ کی تخصیص بحیثیت واقعہ کے نہیں کی جا سکتی۔ این کی موت سے پہلے اس کی موت کا واقعہ حقیقت کے مزاج میں صرف ایک ناپید وجود کی طرح تھا جو اس وقت اپنے کو بطور واقعہ اندراج کرا سکتا تھا جب تکوینی دور میں وہ وہاں پہنچ جاتا جو اس واقعہ کے واقعی سرزد ہونے کا نقطہ تھا۔ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب یہی ہے کہ مستقبل کا وجود ایک کھلے ہوئے امکان کے بطور ہوتا ہے نہ کہ حقیقت کے بطور۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جب کسی واقعہ کا ذکر ماضی اور حال دونوں طرح سے ہو تو اس میں بے ربط خصوصیتوں کی شمولیت ہو گئی ہے جب کوئی واقعہ 'ج' سرزد ہوتا ہے تو وہ ان سارے وقائع کے ساتھ جو اس سے پہلے سرزد ہو چکے ہیں ایک غیر مبدل رشتے میں جا ملتا ہے۔ ان رشتوں میں 'ج' کے ان سارے دوسرے وقائع کے رشتوں سے جو ج کے بعد حقیقت کے تکوینی عمل میں سرزد ہوئے ہیں کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ان رشتوں کے بارے میں کوئی صحیح قضیہ کبھی غلط یا غلط قضیہ صحیح نہیں ہو سکتا چنانچہ کسی واقعہ کو حال اور ماضی دونوں مان لینے میں

Marfat.com

کوئی منطقی قباحت پیدا نہیں ہوتی تاہم یہ اعتراف تو کرنا ہی پڑے گا کہ یہ نقطہ قباحت سے خالی نہیں ہے اور اس پر اور زیادہ سوچنے کی ضرورت ہے۔ زمان کے راز کا حل کرنا آسان نہیں ہے۔ آگستن (Augustine) کا عمیق ترین جملہ آج بھی ویسا ہی سچ ہے جیسا کہ وہ اس وقت تھا جب کہا گیا تھا کہ 'اگر مجھ سے زمان کے متعلق کوئی کچھ نہ پوچھے تو میں اسے جانتا ہوں اور اگر کسی مسائل کے روبرو توجیہ کرنی ہو تو میں کچھ نہیں جانتا۔' بہ ذات خود میرا فکری رجحان یہی ہے کہ حقیقت میں زمان کی حیثیت ایک لازمی عنصر کی ہے لیکن حقیقی زمان وہ باسلسلہ زمان نہیں ہے جس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل کی تمیز ناگزیر ہے، یہ خالص مدت ہے یعنی بغیر تواتر کے تبدیلی جس کا میک ٹیگرٹ کی دلیل سے کوئی رابطہ نہیں ہے۔ باسلسلہ زمان وہ خالص مدت ہے جسے فکر نے چکنا چور کر دیا ہے اور یہ وہ ایک طرح کی وضع ہے جس کے ذریعہ حقیقت اپنے غیر مختتم تخلیقی کارکردگی کو مقداری میزان پیش کرتی ہے۔ اسی مفہوم میں قرآن کا فرمان ہے کہ: 'اور رات اور دن کا اختلاف اسی سے ہے۔'[6]

لیکن امید ہے کہ آپ یہ سوال مجھ سے پوچھیں گے کہ 'کیا خودی مطلقہ سے تبدیلی کا استناد ممکن ہے؟' ہم بحیثیت انسانی وجود کے مقصدی طور پر با اختیار دنیوی طریقہ کے رشتہ میں بندھے ہوئے ہیں۔ ہماری زندگی کی حالت خصوصی طور پر ہم سے خارج میں ہے۔ ہم جس واحد قسم کی زندگی کو جانتے ہیں اس میں تمنا کاوش، نامرادی یا حصول ہے یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں مسلسل تبدیلی ہے۔ ہمارے نقطہ نظر سے زندگی نام ہے تبدیلی کا اور تبدیلی عبارت ہے لزوم ناتمامی سے۔ ساتھ ہی چونکہ ساری واقفیتوں کا نقطہ آغاز ہمارے شعوری واردات ہوتے ہیں اس لیے ہمیں حقائق کی تعبیرات کے پیش کرنے میں اس سے کوئی مفر نہیں ہے کہ ہم اپنے داخلی واردات کی روشنی سے ہی کام لینے کے پابند رہیں۔ تفہیم حیات میں تجسیمی تصور سے خصوصی طور پر قطع نظر کر لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ زندگی کو اپنے اندرون سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ شاعر ناصر علی سرہندی اپنی تصور کی آنکھوں سے دیکھتا ہے کہ صنم برہمن سے کہہ رہا ہے:

مرا بر صورت خویش آفریدی
برون از خویشتن آخر چہ دیدی؟

یہی خدائی زندگی کو انسانی زندگی پر قیاس کرنے کا اندیشہ تھا جس کی وجہ سے اسپین کے مسلمان متکلم ابن حزم کو خدا کے ساتھ حیات کے استناد میں تامل تھا اور بڑے عالمانہ انداز میں

Marfat.com

اس نے بتایا کہ خدا کو زندہ اس لیے نہیں کہنا چاہیے کہ وہ ہمارے واردات زندگی کے مفہوم میں صاحب زیست ہے بلکہ اس لیے کہ قرآن میں اس کا ذکر بطور زندہ ہوا ہے۔ ہمارے شعوری واردات کی سطح تک ہی ابن حزم نے اپنی آنکھیں مرکوز رکھی ہوں اور اس کے عمیق تر پہلوؤں کو نظرانداز کر دیا ہو گا تبھی اس نے زندگی کو باسلسلہ تبدیلی یعنی ایک مزاحمت پسند ماحول کی طرف میلانات بے تواتر کے معنی میں لیا ہو گا۔ ظاہر ہے کہ باسلسلہ تبدیلی ناتمامی کی علامت ہے اور اگر ہم تبدیلی کے اسی مظہر پر اپنی نگاہ مرکوز رکھیں گے تو خدائی زندگی کے ساتھ خدائی کاملیت کی مفاہمت ناقابل حصول رہ جاتی ہے۔ ابن حزم نے محسوس کیا ہو گا کہ خدا کی کاملیت کو برقرار رکھنے کے لیے اس کی زندگی کو قربان کرنا ہی پڑے گا۔ اس قباحت سے نکلنے کی ایک راہ ہے۔ ہمیں معلوم ہو چکا کہ خودی مطلقہ حقیقت کلی ہے۔ اس کا وقوع ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی بیگانہ کائنات کو کسی تناظر میں دیکھ رہا ہے، اس کی زندگی کے سارے پہلو تمام تر اپنے اندرون سے ہی طے پاتے ہیں، لہٰذا خدا کی ذات کے ساتھ تبدیلی کا اطلاق کسی ناتمام حالت سے نسبتہً کامل حالت میں حرکت پذیری یا اس کے برعکس کے مفہوم میں ممکن نہیں ہے لیکن اس مفہوم میں زندگی کا واحد ممکن روپ نہیں ہے اگر عمیق تر بصیرت سے کام لیا جائے تو ہمارے شعوری واردات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ظاہر میں دکھائی دینے والی باسلسلہ مدت کے نیچے حقیقی مدت کا وجود بھی ہے۔ خودی مطلقہ کا وجود خالص مدت میں ہے جہاں تغیر کے مختلف النوع رجحانات کا کوئی تواتر نہیں رہ جاتا اور وہ اپنے حقیقی کردار کا اظہار مسلسل تخلیق کے بطور کرتی ہے جسے نہ تھکاوٹ ہوتی ہے اور نہ نیند یا غنودگی پکڑتی ہے، تغیر کا جب ایسا مفہوم ہو تو خودی مطلقہ کو غیر متغیر تصور کرنا اسے بالکل غیر متحرک، بے ارادہ، جامد، بے تعلق اور مطلق لاشے کے جیسا تصور کرنے کے مترادف ہے۔ تخلیقی خودی کے لیے تغیر کا مفہوم ناتمامی نہیں ہے۔ تخلیقی خودی کی تکمیل کا راز کسی مشینی انداز کے غیر تحرک پسندی کے تصور میں نہیں ہے جیسا کہ ارسطو کی وجہ سے ابن حزم کو اس قسم کا خیال ہوا۔ اس کا راز اس کی تخلیقی کارکردگی کی وسیع تر بنیاد اور اس کے تخلیقی خیال کے غیر متناہی دائرہ عمل میں ہے۔ خدائی زندگی انکشاف ذات ہے نہ کہ کسی نصب العین تک پہنچنے کی، متجسسانہ کاوش۔ آدمی کے حق میں 'ابھی نہیں' کے معنی متجسسانہ کاوش اور نامرادی کے بھی لیے جا سکتے ہیں، خدا کے حق میں، ابھی نہیں کے معنی ہے اس کے وجود کے لامتناہی تخلیقی امکانات کی اچوک روپذیری جو ساری تخلیقی کارکردگی میں ہمہ دم اپنی کلیت کے ساتھ برقرار رہتی ہے:

اپنے اظہار کے تواتر کا
خود وہ دریائے بیکرانہ ہے

Marfat.com

اس سے قائم تسلسل امکاں
اس کی تخلیق جاودانہ ہے
لاکھوں مجرائیں ساتھ ملتی ہیں
جن کی رفعت کا کیا ٹھکانہ ہے
تا کہ تھا میں سکوں کے پائے کو
جس پہ عظمت کا آشیانہ ہے
ایک اک ذرہ جو بھی ہے موجود
الفت زیست میں دوانہ ہے
خواہ تارہ ہے عظمت وضو کا
یا سڑا زیرخاک دانہ ہے
سارا عالم ہے رزم گاہ حیات
اک کشاکش میں یہ زمانہ ہے
اس کے عرش بریں کے سائے میں
اک سکوں زار بیکرانہ ہے
(گوئٹے)

چنانچہ سارے حقائق واردات کی بھرپور فلسفیانہ تنقید خواہ قدر آرا رخ پر ہو خواہ قدر شناس رخ پر، ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک ایسی تخلیقی زندگی ہے جسے عاقلانہ رہنمائی حاصل ہے۔ اس زندگی کو ایک خودی کے بطور تعبیر کرنا خدا کو انسانی شکل پر صورت پذیر کرنا نہیں ہے۔ یہ صرف تجربہ کی اس سادہ سی حقیقت کو مان لینا ہے کہ زندگی کوئی بے ہیئت رقیق مادہ نہیں ہے بلکہ وحدت کا ایک تنظیمی اصول ہے یا ترکیب دینے والی کارکردگی ہے جو ایک تعمیری مقصد کے لیے زندہ نمو پذیری کی انتشار پسند طبیعت کو مربوط کرتی اور اسے مقام مخصوص پر لاتی ہے۔ فکر جو اپنے کردار میں لازمی طور پر علامتی ہے اس کی تاثیر سے زندگی کی صحیح نوعیت پر پردہ پڑ جاتا ہے اور وہ ایک قسم کی عالمگیر رو کی تصویر ہی بنا سکتی ہے جو ساری چیزوں میں موج زن ہے لہٰذا زندگی کے ایک عقلی تصور کا نتیجہ لازماً ہمہ اوستی تصور میں ہی نکلتا ہے لیکن ہمیں زندگی کے قدر شناس پہلو کا براہ راست علم ہمارے اندرون سے حاصل ہوتا ہے۔ وجدان سے زندگی کا انکشاف بحیثیت

Marfat.com

مرکزیت بخش خودی کے ہوتا ہے۔ یہ علم خواہ کتنا ہی نامکمل کیوں نہ ہو۔ (کہ یہ ہمیں صرف ایک نقطہ آغاز سے آشنا کرتا ہے) اس سے بہرحال حقیقت کی بنیادی نوعیت کا براہ راست انکشاف ہوتا ہے۔ پس حقائق واردات اس نتیجہ کی تصدیق کرتے ہیں کہ حقیقت کی بنیادی نوعیت روحانی ہے اور اس کا تصور ایک خودی کے طور پر کرنا چاہیے لیکن مذہب کے مقاصد فلسفہ سے زیادہ بلند ہوتے ہی۔ فلسفہ میں اشیا کا عقلی نظریہ ہے اور اس حیثیت سے ایک ایسے تصور سے آگے بڑھنے کا اسے خیال نہیں ہوتا جس سے تجربہ کی رنگ برنگ کی گونا گوئی کو ایک نظام میں بدل سکے۔ یہ حقیقت کی ماہیت کا دور ہی مشاہدہ کرتا ہے۔ مذہب حقیقت قریبی سے وابستگی چاہتا ہے۔ ایک اگر نظریہ ہے تو دوسرا زندہ واردات، تقرب اور اتصال ہے۔ ایسے تقرب کو حاصل کرنے کے لیے فکر کو اپنے آپ سے بلند ہو کر اس کی تکمیل اس ذہنی رویہ میں کرنی چاہیے جسے مذہبی اصطلاح میں 'ذکر' کہا گیا ہے، پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے لب مبارک پر آخری وقت میں کلمات ذکر میں ایک کلمہ تھا۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۳

تصور الٰہ اور حقیقت ذکر

ہمیں معلوم ہو چکا کہ مکاشفہ روحانی کی بصیرت عقلی میزان پر پوری اترتی ہے اگر ہم مختلف نظریوں سے مربوط کسی نظریہ پر نظر رکھ کے تجربہ کے زیادہ اہم طبقات کا جائزہ لیں تو سارے تجربوں کے بنیادی مرکز کی حیثیت سے عاقلانہ رہنمائی کی حامل ایک تخلیقی مشیت کا پتہ چلے گا جس کا ذکر بطور ایک خودی کے کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی دلائل ہیں۔ اس بنیادی خودی کی انفرادیت پر زور دینے کے لیے قرآن اس کا مخصوص نام اللہ دیتا ہے اور حسب ذیل طریقہ پر مزید اس کی تعریف بیان کرتا ہے:

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ ۔ (۱۱۲:۱۔۴)

کہیے کہ اللہ ایک ہے۔ ساری چیزوں کا انحصار اللہ ہی پر ہے۔ وہ نہ جنتا ہے اور نہ وہ جنا گیا ہے اور اس کے جیسا کوئی دوسرا نہیں ہے۔

لیکن یہ سمجھنا مشکل ہے کہ حقیقی معنوں میں کسی کی انفرادیت کیا شے ہے۔ برگساں اپنی کتاب، تخلیقی ارتقاء میں ہمیں یہ بتاتا ہے کہ انفرادیات درجات کی بات ہے اور انسانی وجود کی بظاہر الگ تھلگ اکائی کے معاملہ میں بھی پورا اندازہ نہیں ہوتا۔ برگساں کہتا ہے کہ انفرادیت کے بارے میں خاص طور سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ جہاں اس منظم دنیا میں ہر جگہ منفرد ہونے کی ذہنیت موجود ہے وہاں تولید کی طرف دلی التفات کی وجہ سے اس کی ہمیشہ مخالفت ہوتی رہتی ہے۔ انفرادیت کی تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ نظام نمو کا کوئی علیحدہ ٹکڑا جداگانہ زندگی اختیار نہ کرے لیکن اس صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی کیونکہ تولید کیا ہے بجز اس کے کہ کسی پرانے ٹکڑے سے نکل کر ایک نیا نظام نمو اپنی تعمیر کرتا ہے۔ اس وجہ سے انفرادیت اپنی آستین میں اپنا دشمن پالتی

Marfat.com

ہے۔اس عبارت کی روشنی میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک مکمل انفرادیت، الگ تھلگ خودی اور یکتا ونادر وجود کے متعلق یہ سوچا بھی نہیں جاسکتا کہ وہ اپنی آستین میں اپنے دشمن کو پالے گا۔اس کو تولید کے ساتھ معاندانہ رویہ نہیں بلکہ اس سے بہت ہی بالاتر ذہنیت سمجھنا چاہیے۔مکمل خودی کی یہ خصوصیت قرآنی تصوراللہ کی رو سے ایک لازم ترین عنصر ہے اور قرآن جو بار باراس کا ذکر کرتا ہے تو اتنا زیادہ اس لیے نہیں کہ موجودہ عیسائی تصور کی بلکہ اس سے کہیں زیادہ اس لیے کہ وہ اپنے مکمل انفرادی ذات کی تصور کی بھر پور تائید کرے۔ پرزور تردید کرے لیکن یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذہبی افکار کی تاریخ سے اس صداقت مطلقہ کے انفرادیت پسندی کے تصور سے مختلف النوع فرار کی راہوں کو اختیار کرنے کا ہی پتہ چلتا ہے اور اس سے ایک مبہم، لامتناہی اور ہمہ گیرنور کے مثل کائناتی عنصر کے بطور ہی سوچا گیا ہے۔فارنل (Famell) نے یہی نقطہ نظر اپنے تصوراللہ سے متعلق خطبات میں جس کا عنوان گفرڈ لکچرس (Gifford Lectures) ہے اپنایا ہے میں مانتا ہوں کہ تاریخ مذہب سے فکر کے جن جہات کا اندازہ لگتا ہے ان کا میلان وحدت الوجود کی طرف ہے لیکن میں یہ سوچنے کی جسارت کرتا ہوں کہ جہاں تک قرآن میں اللہ کو نور سے مماثل قرار دینے کا تعلق ہے فارنل کا نقطہ نظر غلط ہے۔ پوری آیت کی جو عبارت وہ بطور حوالہ پیش کرتا ہے اس کا صرف ایک حصہ حسب ذیل ہے:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِيْ زُجَاجَةٍ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ. (۳۵:۲۴)

اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔اس کے نور کی مثال طاق کے جیسی ہے جس میں ایک چراغ ہے۔وہ چراغ ایک شیشہ میں بند ہے۔شیشہ ایسا ہے گویا کوئی ستارہ ہے۔

بے شک اس آیت کے پہلے جملہ سے انفرادیت پسندانہ تصوراللہ سے فرار کا نقش ابھرتا ہے لیکن جب ہم نور کو استعارہ کو آیت کے بقیہ حصہ سے ملاتے ہیں تو اس سے ٹھیک الٹا تاثر پیدا ہوتا ہے۔استعارہ کے تدریجی انکشاف سے نسبتاً یہ مفہوم نکلتا ہے کہ وہ بے پیکر کائنات گیر عنصر کے تصور کا اخراج کرنا چاہتا ہے کہ وہ روشنی کو ایک شعلہ میں مرکوز کرتا ہے جسے ایک شیشہ کے خانہ میں رکھ کر مزید انفرادیت بخشتا ہے اور اس کی تشبیہ ایک خوب جانی بوجی شے یعنی ستارہ سے دیتا ہے۔ بذات خود میں سمجھتا ہوں کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام کی الہامی کتابوں میں جو اللہ کی توصیف نور سے کی گئی ہے۔اب اس کی مختلف انداز سے تعبیر ہونی چاہیے۔عصری طبیعیات بتاتا ہے کہ نور کی رفتار

Marfat.com

سے سبقت لے جانا محال ہے اور سارے مشاہدہ کرنے والوں کے لیے خواہ ان کی رفتار کا نظام جو بھی ہو وہ ہر حال میں یکساں رہتی ہے چنانچہ اس تغیر پذیر دنیا میں نور ہی آزاد مطلق سے ملتی جلتی شے ہے چنانچہ اللہ پر نور کے استعارہ کے اطلاق کو عصری علم کی روشنی میں خدا کی مطلقیت کے مفہوم میں لینا چاہیے نہ کہ حاضر و ناظر کے مفہوم میں کہ اس سے وحدت الوجودی معنی کا نکلنا آسان لگتا ہے۔

لیکن اس سلسلہ میں ایک سوال کیا جا سکتا ہے۔ کیا انفرادیت کا مفہوم تہایت نہیں ہے؟ اگر اللہ ایک خودی ہے تو وہ منفرد ہے، ایسی صورت میں ہم اسے لامتناہی کیسے سمجھ سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کا تصور مکانی لامتناہیت کے معنوں میں بطور لامتناہی کے کیا ہی نہیں جا سکتا۔ روحانی قدر شناسی کے معاملہ میں بے پایانی کی کوئی گنتی ہی نہیں۔ مزید برآں ہم پہلے ہی مان چکے کہ دنیوی اور مکانی لامتناہیت آزاد مطلق نہیں ہے۔ عصری سائنس فطرت کو کوئی جامد اور لامتناہی خلا میں واقع نہیں گردانتی بلکہ باہمی مربوط واقعات کی ایک ساخت ہے جس کے باہمی روابط سے زمان و مکان کے تصورات ظہور میں آتے ہیں اور یہ صرف ایک دوسرا طریقہ ہے یہ کہنے کا کہ زمان و مکان وہ تعبیرات ہیں جنہیں خودی مطلق کے تخلیقی عمل کے لیے فکر انسانی نے گھڑ لیا ہے۔ زمان و مکان خودی مطلق کے امکانات ہیں جنہیں ہم جزئی طور پر علم ریاضی کے تصور زمان و مکان کے روپ میں سمجھ پاتے ہیں۔ اللہ کی ذات کے باہر اور اس کے تخلیقی عمل سے ہٹ کر نہ زمان ہے اور نہ مکان جو دوسری خودیوں کی نسبت سے اس کو الگ تھلگ قرار دے سکے چنانچہ خودی مطلق نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنی میں ہے اور نہ پابند مکان انسانی خودی کے مفہوم میں متناہی ہے کیونکہ کسی انسانی خودی کا پیکر دوسری انسانی خودی کے تعلق سے الگ تھلگ ہے۔ خودی مطلق کی لامتناہیت اس کے تخلیقی عمل کے ان لامتناہی داخلی امکانات میں پیوست ہے جس کا محض ایک جزئی اظہارت وہ کائنات ہے جس کا ہمیں عرفان ہے۔ ایک لفظ میں یوں کہیے کہ الٰہی لامتناہیت ہمہ دم افزوں ہے مبسوط نہیں۔ یہ لامحدود سلسلوں کا سلسلہ ہے خود وہ سلسلہ نہیں۔

خالص علمی نقطہ نظر سے قرآنی تصور اللہ کے جو دوسرے اہم عناصر ہیں وہ ہیں خلاقیت، علم، قدرت کاملہ اور ابدیت۔ میں باری باری سے ان سب سے بحث کروں گا۔

متناہی ذہنوں سے فطرت کو ایسا غیر مقابل سمجھا جاتا ہے جو فی نفسہ موجود ہے اور جسے ذہن جانتا بھی ہے لیکن بنا نہیں سکتا۔ ہم طبعاً تخلیق کو ماضی کا ایک واقعہ مان لیتے ہیں اور کائنات ہمیں ایسی لگتی ہے کہ کوئی بنی بنائی شے ہے اور اس کے بنانے والے کی زندگی سے اس کا کوئی نامی

Marfat.com

رشتہ نہیں ہے اور خود بنانے والا محض اس کا ایک تماشائی سے زیادہ کچھ نہیں لگتا۔ تصور تخلیق سے متعلق ساری بے معنی اختلافی بحثیں اسی متناہی ذہن کی تنگ نظری کی وجہ سے اٹھائی جاتی ہیں۔ ایسا مان لینے سے کائنات الٰہی زندگی کا ایک حادثہ ٹھہرے گی اور ہوسکتا ہے کہ تخلیق ہی نہ پائی ہو۔ اصل سوال جس کا جواب ہمیں معلوم کرنا ہے وہ یہ ہے کہ کیا کائنات اللہ کے مدمقابل اس کے غیر کی حیثیت سے ہے اور اللہ اور کائنات کے بیچ مکان حائل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ الٰہی نقطہ نظر سے کوئی تخلیق کسی ایسے مخصوص واقعہ کے مفہوم میں نہیں ہے جس کا کوئی 'قبل' یا 'مابعد' ہو۔ کائنات کا کوئی ایسا آزاد وجود نہیں مانا جا سکتا جو اللہ کے خلاف میں قائم ہے۔ مادہ کے بارے میں اس طرح کا تصور اللہ اور عالم دونوں کو دو علیحدہ موجودات میں تقسیم کردے گا جو لامتناہی مکان کے خالی ظرف میں ایک دوسرے کے مدمقابل ہوں گے۔ ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں کہ مکان، زمان اور مادہ اللہ کیآزاد تخلیقی قویٰ کی آراستگی کے لیے فکر کے بنائے ہوئے جامہ تعبیرات ہیں۔ وہ فی نفسہ آزاد پیکر موجودات نہیں ہیں بلکہ الوہی زندگی کے ادراک کے محض عقلی ذرائع ہیں۔ ایک مرتبہ مشہور صوفی بایزید بسطامی کے مریدوں کے درمیان تخلیق کا مسئلہ اٹھ گیا۔ مریدوں میں سے ایک نے عام فہم تصور کی یہ بات بڑے ہی برمحل انداز میں کہی: 'ایک وقت تھا جب اللہ موجود تھا اور کسی اور شے کی نشانی نہیں تھی' بایزید نے جواب دیا: 'اب بھی وہی ہے جیسا پہلے تھا' چنانچہ دنیائے مادہ خدا کے ساتھ ابدیت بکنار کوئی شے نہیں جس پر ایک فاصلے سے خدا اثر انداز ہے۔ یہ اپنی فطرت اصلیہ میں ایک تنہا مسلسل عمل ہے کہ فکر جس کی قطع و برید باہمی الگ تھلگ کثرتوں میں کرتی ہے پروفیسر اڈنگٹن (Eddington) نے اس اہم نقطہ پر مزید روشنی ڈالی ہے اور میں اس کی کتاب ومکان، زمان اور کشش ثقل سے ایک اقتباس پیش کرنے کا فائدہ اٹھانا چاہتا ہوں:

''ہم ایسی حادثات کے نقطوں کی دنیا میں ہیں جو اپنے بنیاد وقفہ بوقفہ رشتوں کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ ان میں سے ایک نسبتاً زیادہ پیچیدہ رشتوں اور صفات کا غیر محدود عدد ہے جس کی علم ریاضی کے اصول پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے تا کہ حالات دنیا کے مختلف رنگ و روپ کا اظہار ہو سکے۔ ان کا وجود فطرت میں اسی معنوں میں ہے جن معنوں میں کسی کھلی پڑتی زمین میں روش و خرام کے غیر محدود اعداد موجود ہیں لیکن وجود گویا فی البطن ہے جب تک کوئی کسی نقش خرام پر چل کر اس کو اہمیت نہ دے دے، اسی طرح ان صفات میں سے کسی ایک کا وجود صرف اس صورت میں دوسروں کے بالمقابل اہمیت حاصل کرتا ہے جب ذہن اس کو شناخت کے لیے علیحدہ چھانٹ لیتا ہے۔ ذہن بے معنی گڈمڈ صفات سے مادہ کو اس طرح نتھار لیتا ہے جس طرح انعطاف منشور

Marfat.com

[illegible]

پروفیسر ایڈنگٹن کی کتاب میں اس اقتباس کا آخری جملہ بہت سی گہرائیوں کا حامل ہے۔ ابھی علمائے طبیعیات کو اپنے انداز سے یہ دریافت کرنا ہے کہ بظاہر طبیعیات کی دائمی دنیا کا وہ دوامی مظہر جسے ذہن نے اپنے دوام کی تلاش میں پیدا کیا ہے اس کی جڑ کسی ایسے زیادہ دوامی میں پیوست ہے جس کا تصور باعتبار اس خودی کے ہی کیا جا سکتا ہے جو ثبات و تغیر کے متضاد صفات کی جامع ہے اور جسے دوامی اور قابل تغیر دونوں قرار دیا جا سکتا ہے۔

لیکن ایک سوال رہ گیا ہے جس کا پہلے ہم جواب دے لیں تو آگے بڑھیں۔ اللہ کی تخلیق کارکردگی تخلیق کے عمل میں کس طریقہ سے اقدام کرتی ہے؟ اسلامی علم کلام کے سب سے راسخ العقیدہ اور انتہائی مقبول دبستان، میری مراد اشاعرہ سے ہے، کا خیال ہے کہ خدا کا تخلیقی قوی جوہری ہے اور لکھا ہے کہ انہوں نے اپنے اصول کی بنیاد مندرجہ ذیل قرآنی آیت پر رکھی ہے:

وَاِنۡ مِّنۡ شَىۡءٍ اِلَّا عِنۡدَنَا خَزَآئِنُهٗ وَمَا نُنَزِّلُهٗۤ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعۡلُوۡمٍ ۔ (۲۱:۱۵)

اور ایک چیز بھی یہاں ایسی نہیں ہے جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور ہم انہیں ایک معلوم اندازے میں بھیجتے رہتے ہیں۔

اسلام میں جوہریت کا آغاز وافزائش اسلامی افکار کی تاریخ کا سب سے زیادہ اہم باب ہے کہ اس سے ارسطو کے سکونی عالم کے تصور سے اولین علمی انحراف کی مثال ملتی ہے۔ دبستان بصرہ کے نظریات کی سب سے پہلی تشکیل ابو ہاشم (۹۳۳ء) نے کی اور دبستان بغداد کے نظریات کی سب سے باقاعدہ تشکیل بے باک مفکر کلام ابوبکر باقلانی (۱۰۱۲ء) نے کی۔ بعد میں تیرھویں صدی کے آغاز میں ایک کتاب مسمیٰ بہ 'ہدایت المذبذبین' میں ہمیں ایک مکمل سلسلہ

Marfat.com

وار بیان ملتا ہے۔اس کا مصنف موسیٰ میمونڈی ایک یہودی ماہر علم کلام تھا جس کی تعلیم اسپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں ہوئی تھی۔ ۱۸۱۶ء میں منک (Munk) نے اس کتاب کا پہلے پہل فرانسیسی میں ترجمہ کیا تھا اور ابھی حال میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ (Macdonald) نے اس کے مضامین کی توجیہ آئسس (Isis) میں کی جس سے ڈاکٹر زویمر (Dr. Zwemer) نے مسلم ورلڈ کے جنوری ۱۹۲۸ء کے شمارہ میں ازسرنو طبع کرایا۔ پروفیسر میکڈونلڈ نے ان نفسیاتی قوتوں کے انکشاف کی کوئی کوشش نہیں کی جس سے اسلام میں جوہری کلام کی نموپذیری کا تعین ہوسکتا۔ وہ مانتا ہے کہ اسلامی جوہریت کی مانند کوئی بات یونانی افکار میں نہیں ہے لیکن مسلمان مفکروں کو طبع زاد مفکر کے درجہ کی اہمیت دینے میں ہچکچاتا ہے اور اسلامی نظریہ اور بعض بودھ فرقے کے تصورات کے درمیان ایک سطحی مماثلت کی بناء پر بے دھڑک یہ محاکمہ کر بیٹھتا ہے کہ اس نظریہ کے آغاز کا باعث اسلامی افکار پر بودھوں کے اثرات ہیں۔افسوس ہے کہ اس خالص قیاسی نظریہ کے ماخذات پر اس خطبہ میں بھرپور بحث کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔میری یہی تجویز ہے کہ آپ کے سامنے اس کی کچھ زیادہ نمایاں خصوصیات بیان کر دوں ساتھ ہی یہ واضح کر دوں کہ میرے خیال میں عصری طبعیات کی روشنی میں کن خطوط پر تغیر نو کے کام کے لیے اقدام کرنا چاہیے۔

ہاں تو اشعری دبستان فکر کے مطابق دنیا اس شے کا ترکیبی مجموعہ ہے جسے وہ جواہر کہتے ہیں یعنی ایسے لامتناہی چھوٹے ٹکڑے یا ذرات جن کی مزید تقسیم محال ہے چونکہ خدا کا تخلیقی عمل غیر فانی ہے جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہوسکتی۔ تازہ جواہر ہر لحہ وجود کے پیکر میں ڈھلتے جاتے ہیں اور اس وجہ سے کائنات میں مسلسل نموپذیری جاری ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ: 'خدا اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے جیسی اس کی مشیت ہوتی ہے۔'[1] جواہر کی اصلیت اپنے وجود سے آزاد ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ وجود ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت ہوتی ہے۔اس صفت کے ودیعت ہونے سے پہلے جوہر گویا بے حس و حرکت خدا کی تخلیقی توانائی میں رہتا ہے اور اس کے وجود کا اس کے علاوہ کوئی اور مطلب نہیں ہے کہ خدا کی توانائی نمودار ہو گئی۔اس لیے جوہر کے اندر اپنی اصلیت کے اعتبار سے کوئی حجم نہیں ہوتا۔اس کی وضع کچھ ایسی ہوتی ہے کہ کوئی جگہ نہیں گھیرتی۔اپنی جمعیت کی وجہ سے جواہر وسعت پاتے ہیں اور جگہ پیدا کرتے ہیں۔ابن حزم تصور جوہریت کا ناقد تھا۔اس نے بڑے دقیق انداز میں رائے زنی کی ہے کہ قرآنی الفاظ میں عمل تخلیق اور شے مخلوقہ میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا جسے ہم کوئی شے کہتے ہیں وہی تو اپنی لازمی

Marfat.com

نوعیت میں اعمال کی جمعیت ہے۔ جوہری عمل کے تصور کی ذہنی تصویر بنانی مشکل ہے۔ عصری طبیعیات میں بھی کسی طبیعی صفت کے واقعی جوہر کا تصور بحیثیت عمل ہی کیا جاتا ہے لیکن جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن نے اشارہ کیا ہے اب تک مقادیرِ عمل کے نظریہ (Theory of Quantum) کی ٹھیک ٹھیک اصولی تشکیل ممکن نہیں ہوئی ہے اگر چہ مبہم طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ عمل کی جوہریت عموی قانون ہے اور برقیوں کا ظہور کسی طور اسی پر منحصر ہے۔

پھر ہمیں معلوم ہو چکا کہ ہر جوہر ایسی وضع اختیار کرتا ہے کہ کوئی جگہ نہیں گھیرتا۔ اگر بات ایسی ہے تو حرکت کی نوعیت کیا ہے کہ ہم ایک مکانی رہگذر سے گزرتی ہوئی کیفیت کے بغیر جوہر کا تصور نہیں کر سکتے۔ چونکہ اشاعرہ جواہر کی طبیعت سے مکان کے ظہور کا تصور کرتے تھے وہ حرکت کی تشریح نقطہ آغاز سے نقطہ منزل تک کے درمیان حائل ہونے والے سارے نقاط سے ہو کر کسی جسم کے نقل مکانی کرنے سے نہیں کرتے تھے اگر ایسی تشریح ہوتی تو اس سے ایک آزاد وجود کے بطور خلا کے وجود کو لازماً ماننا پڑتا چنانچہ خالی مکان کی مشکل پر قابو پانے کے لیے نظام نے طفرہ یا جست کے تصور سے کام لیا ہے اور جسم متحرک کا تصور مکان کے ایک ایک موقع و محل سے ہو کر گزرنے کے اعتبار سے نہیں کیا بلکہ ایک مقام سے دوسرے مقام کے بیچ کے خلا کو پھلانگ جانے سے کیا۔ اس صورت میں اس کے مطابق تیز رفتاری اور سست رفتاری کی شرح رفتار ایک ہی ہے لیکن موخر الذکر کے ستانے کے نقاط زیادہ ہیں۔ مجھے اعتراف ہے کہ میں مشکل کے اس حل کو بالکل نہیں سمجھ سکا لیکن یہ اشارہ کیا جا سکتا ہے کہ عصری جوہریت کو ایسی مشکل درپیش ہوئی اور اسی طرح کا حل بتایا گیا۔ پلینک (Plank) کے نظریہ مقادیر سے متعلق جو تجربات ہوئے ان کی روشنی میں ہم سوچ نہیں سکتے کہ متحرک جوہر مسلسل مکان سے ہو کر راستہ نکالتا رہتا ہے۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ اپنی کتاب 'سائنس اور عصری دنیا' میں کہتا ہے: ''تشریح کے لیے سب سے زیادہ امید پرور خطوط یہ مان لینا ہے کہ ایک الیکٹرون مکان سے ہو کر مسلسل اپنی راہ نہیں نکالتا۔ اس کے طریقہ حیات کا متبادل تصور یہ ہے کہ موقع بہ موقع جہاں جہاں وہ متواتر مدت اوقات میں ٹھہرتا ہے بظاہر اس کا سلسلہ مکان میں ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ کوئی موٹر گاڑی اوسطاً تین (۳۰) میل فی گھنٹہ کی رفتار سے ایسے راستہ سے جا رہی ہے جس راستہ کو وہ مسلسل پار نہیں کر رہی ہے بلکہ ہر بعد میں آنے والے سنگ میل کے سامنے باری باری سے دکھائی دیتی ہے اور ہر سنگ میل پر دو منٹ ٹھہرتی ہے۔''

Marfat.com

اس تصورِ تخلیق کا دوسرا خصوصی پہلو تصور حادثہ ہے جس کی لگاتار تخلیق پر ہی وجود جوہر کا تسلسل منحصر کرتا ہے اگر خدا حادثات کی تخلیق بند کر دے تو جوہر کا وجود بحیثیت جوہر کے باقی نہیں رہے گا جوہر صریحی یا انسدادی غیر منفک صفات کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کا وجود متضاد جوڑوں مثلاً حیات وموت، حرکت وسکون وغیرہ میں ہے اور عملاً کسی مدت زمانی کے حامل نہیں ہوتے۔ اس لیے دو قضیے بطور نتیجہ ظہور میں آتے ہیں:

(ا) کسی شے کی مستقل نوعیت نہیں ہے۔

(ب) جوہروں کا ایک ہی نظام ہے یعنی جسے ہم روح کہتے ہیں وہ یا تو زیادہ لطیف قسم کا مادہ ہے یا محض ایک حادثہ ہے۔ مسلسل تخلیق کا تصور جسے اشاعرہ ثابت کرنا چاہتے تھے اس کے پیش نظر میں یہ سوچتا ہوں کہ پہلے قضیہ میں صداقت کا کوئی عنصر ہے۔ میں نے پہلے کہہ دیا ہے کہ میرے خیال میں روح قرآنی بالکل کلاسیکی فکر کے خلاف ہے۔ میں اس نقطہ پر اشعری فکر کے ارادہ مطلق یا قدرت کاملہ کی بنیاد پر نظریہ تخلیق کی تنظیمی کوشش کو اس لیے حق بجانب سمجھتا ہوں کہ یہ اپنی تمام تر کوتاہیوں کے باوصف ارسطو کے متعین کائنات کے تصور سے کہیں زیادہ روح قرآنی کے مطابق ہے۔ آئندہ کے اسلامی متکلمین کی اب ذمہ داری ہے کہ اس خالص قیاسی نظریہ کی تعبیر نو کریں اور اسے عصری سائنس سے قریب تر کریں کیونکہ مجھے لگتا ہے کہ سائنس کا رخ بھی وہی ہے۔ دوسرا قضیہ مجھے خالص مادیت پسندی کے جیسا لگتا ہے۔ میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ تصور کہ نفس ایک حادثہ ہے خود انہیں کے اس نظریہ حقیقی میلان کے خلاف ہے جو جوہر کے مسلسل وجود کا دارومدار اس کے اپنے اندر حادثات کی مسلسل تخلیق پر قرار دیتا ہے واضح ہے کہ وقت کے بغیر حرکت پذیری کا تصور محال ہے چونکہ وقت کا ورود نفسی زندگی سے ہے اس لیے موخر الذکر حرکت پذیری سے زیادہ بنیادی ہے۔ نفسی زندگی نہیں تو وقت نہیں، وقت نہیں تو حرکت پذیری نہیں۔ پس اصلیت میں یہ وہ ہے جسے اشاعرہ وہ حادثہ کہتے ہیں جو تسلسل جوہر من حیث جوہر کا ذمہ دار ہے۔ جوہر جب صفت وجود سے متصف ہو لیتا ہے تو جوہر مکانیت بکنار ہو جاتا ہے یا وابستہ مکان دکھائی دیتا ہے اگر اسے قدرت الٰہی کی ایک شکل مانا جائے تو یہ لازماً روحانی ہے۔ نفس خالص عمل ہے، سم محض محسوس کے روپ میں عمل ہے اور اس لیے قابل پیمائش ہے۔ دراصل اشاعرہ نے

Marfat.com

مبہم انداز میں نقطہ اور لمحہ کے عصری تصور کو قبل از وقت محسوس کر لیا تھا لیکن صحیح طور پر نقطہ اور لمحہ کے درمیان باہمی رشتہ کی نوعیت کو سمجھنے سے وہ قاصر رہ گئے۔ لمحہ کی حقیقت دونوں میں زیادہ بنیادی ہے لیکن نقطہ کا لمحہ سے الگ ہونا محال ہے کیونکہ یہ اس کے اظہار کا لازمی طریقہ ہے۔ نقطہ شے نہیں ہے۔ یہ صرف ایک طرح سے لمحہ پر نظر رکھتا ہے۔ رومی کا قول غزالی کی بہ نسبت روح قرآنی پر زیادہ صادق آتا ہے:

پیکر ما هست شد نے ما ازو
بادہ ازما مست شد نے ما ازو

اس لیے حقیقت لازماً روحانی ہے لیکن روحانیت کے مدارج بے شک ہے۔ اسلامی فکر کی تاریخ میں حقیقت کے مدارج کا تصور شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں ظاہر ہوا۔ عصر حاضر میں اس پر ہیگل کے یہاں زیادہ وسیع پیانہ پر کام ہوا ہے اور زیادہ حال کے زمانہ میں لارڈ ہیلڈین (Lord Haldane) کی کتاب ''مملکت اضافیت'' میں جو اس کی موت سے تھوڑا ہی قبل شائع ہوئی تھی اس موضوع پر بحث ہے۔ میں نے حقیقت مطلقہ کا تصور بحیثیت خودی مطلق پیش کیا ہے اب مجھے یہ اضافہ کرنا ہے کہ خودی مطلق سے صرف خودیاں ہی نکلتی ہیں۔ خودی مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں عمل و فکر کی حیثیت یکساں ہے، خودی کی اکائیوں کے بطور اپنا فرض انجام دیتی ہے۔ اپنی تمام تفصیلوں کے باوصف دینا، اس شے کی مشینی حرکت سے لے کر جسے ہم مادی جوہر کہتے ہیں، انسانی خودی کی فکری تحریک کی آزادی تک، 'صاحب عظمت میں ہوں' کا ذاتی انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر ذرہ خواہ وہ میزان وجود میں کتنا ہی پست حیثیت کیوں نہ ہو ایک خودی ہے۔ وجود کے تمام تر سرگم میں اول و آخر خودی کی کیفیت کے راگ رفتہ رفتہ الاپے جا رہے ہیں یہاں تک کہ انسانی وجود میں پہنچ کر یہ پایہ کمال کو پالیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن خودی مطلق کے بارے میں آدمی کی شہ رگ سے قریب تر ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ موتیوں کی طرح ہم جیتے اور حرکت پذیر ہوتے ہیں اور ہمارا وجود واجب الوجود کے دائمی بہاؤ میں جاگزیں رہتا ہے۔

اس طرح ایک تنقید جو اسلامی فکر کی بہترین روایات سے مستفیض ہو وہ اشاعرہ کی جوہریت کے نظام کو روانی کثرت وجود کے تصور میں تبدیل کر سکتی ہے، جس کی تفصیل مستقبل کے متکلمین کی کوششوں سے انجام پا سکے گی پھر یہ سوال پوچھا جا سکتا ہے کہ کیا خدا کی تخلیقی قدرت کے اندر جوہریت کا کوئی واقع مقام بھی ہے یا محض ہمارے متناہی طریقہ فہم و فراست کی وجہ سے

Marfat.com

ایسا دکھائی دیتا ہے۔ خالص سائنسی نقطہ نظر سے میں کہہ نہیں سکتا کہ اس سوال کا قطعی جواب کیا ہو سکتا ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر یہ سے مجھے ایک بات یقینی لگتا ہے۔ سچ پوچھیے تو وہی حقیقی ہے جو براہ راست اپنی واقعیت کا شعور رکھتا ہے حقیقت کے مدارج خودی کی کیفیت کے احساس کے مدارج کے ساتھ ادلتے بدلتے رہتے ہیں۔ خودی کی نوعیت کچھ اس طرح کی ہے کہ دوسری خودی کو جواب دینے کی صلاحیت کے باوصف، یہ اپنی ذات میں مستغرق رہتی ہے اور اپنے علاوہ ساری خودیوں کو چھوڑ کر اپنی ذاتی انفرادیت کے حلقہ میں سمائی رہتی ہے۔ اس کی حقیقت باعتبار خودی کے صرف اسی میں مشتمل ہے۔ آدمی جس میں خودی کی کیفیت مقابلۃً تکمیل کے درجہ پر پہنچ جاتی ہے خدا کی تخلیقی قدرت کے دل میں ایک حقیقی جگہ بنا لیتا ہے اور اس طرح گردوپیش کی ساری اشیا کی بہ نسبت حقیقت کے اعلیٰ تر درجہ پر قابض ہو جاتا ہے۔ خدا کی تمام تر مخلوقات میں تنہا وہی اس بات کا مستحق ہے جو اپنے بنانے والے کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ دار ہو سکے چونکہ اسے ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت ودیعت ہے اور جو چیز جیسی ہے اسے جیسی ہونی چاہیے میں ڈھالنے کی خصوصیت رکھتا ہے وہ اضافہ پذیر، نادر اور ہمہ گیر انفرادیت کے مفاد کو پیش نظر رکھتا ہے اور اس کی خودی ان سارے مختلف ماحولوں سے استفادہ کی تمنائی ہوتی ہے جن پر اپنے غیر مختتم عمل زندگی میں اثر انداز ہونے کی اس کی توجہ ہوتی ہے۔ اس نقطہ پر پوری بحث کے لیے میں آپ سے اس وقت تک کے انتظار کی درخواست کروں گا جب تک کہ بقائے دوام اور خودی کی آزادی کے موضوع پر میں خطبہ شروع کروں۔ اس درمیان میں جوہری وقت کے تصور کے بارے میں کچھ مختصر باتیں کرنی چاہتا ہوں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا یہ سب سے کمزور پہلو ہے۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ خدائی صفت ابدیت کے متعلق مدلل نظریہ پیش کیا جا سکے۔

مسئلہ زمان کی طرف مسلمان حکما اور صوفیہ کی توجہ ہمیشہ مبذول رہی ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ اس کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ قرآن کے مطابق رات اور دن کا تواتر خدا کی ایک عظیم ترین نشانی ہے اور کچھ اس لیے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث میں جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا، خدا کا استعارہ دہر سے کیا گیا ہے۔ کچھ عظیم ترین صوفی لفظ دہر کے کچھ سری خواص کے قائل تھے۔ محی الدین ابن عربی کے مطابق دہر خدا کا ایک حسین ترین نام ہے اور رازی نے اپنی تفسیر قرآن میں ہمیں بتایا ہے کہ کچھ مسلمان صوفیوں نے اسے دہر، دیہور اور دیہار کے لفظوں کی گردان کی تعلیم کی تھی مسلمانوں کے افکار کی تاریخ میں شاید اشاعرہ کو اولیت ہے کہ انہوں نے نظریہ زمان کے

Marfat.com

ذریعہ اس کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کی تھی۔اشعریوں کے مطابق زمان انفرادی لمحات کا تواتر ہے۔اس نظریہ سے بدیہی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دو انفرادی لمحات کے بیچ میں ایک غیر سکونت ذیرلمحہ یعنی گویا خلائے زمانی بھی ہے۔اس نتیجہ کی لغویت کا سبب یہ حقیقت ہے کہ اپنے موضوع کی تفتیش کا رُخ وہ سراسر خارجی نقطہ نظر پر رکھتے تھے۔انہوں نے یونانی تصور کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں لیا تھا کہ اس میں بھی یہی نقطہ نظر اختیار کیا گیا تھا اور وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکے تھے۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن زمانہ کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جو اپنے تئیں اور اپنی فطری افتاد کی وجہ سے ایک بہاؤ رکھتی ہے۔اس بیان میں جو کنایۃً ندی کا استعارہ ہے اس سے نیوٹن کے اسی طرح کے زمان کے متعلق خارجی نظریہ پر سخت ترین اعتراضات اٹھائے گئے ہیں۔ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کیسے کوئی شے اپنے اس ندی میں غوطہ زن ہونے سے متاثر ہوسکتی ہے اور کیسے یہ ان چیزوں سے مختلف قرار پا سکتی ہے جو اس کے بہاؤ میں حصہ نہیں لیتیں پھر اگر ہم ندی کی مماثلت سمجھنا چاہیں تو شروع، آخر اور حدود اوقات کا کوئی تصور ہی نہیں بنا سکتے۔مزید برآں اگر بہاؤ، رفتار یا رہگذر وقت کی نوعیت کے لیے آخری لفظ ہے تو دوسرا وقت ہونا چاہیے جس سے پہلی رفتار کا وقت مقرر ہو سکے پھر دوسری رفتار کے تعین وقت کے لیے ایک اور وقت چاہیے اور اس طرح لامتناہی سلسلہ تک یہ تسلسل جاری رہے گا۔ پس سراسر معروضی حیثیت سے وقت کا تاثر مشکلات کے حصار میں محصور ہو جاتا ہے تاہم یہ ماننا ہوگا کہ عربوں کا عملی ذہن یونانیوں کی طرح وقت کو کوئی غیر حقیقی شے نہیں گردان سکتا تھا۔اس بات کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اگرچہ ہمارے پاس وقت کو سمجھنے والا کوئی ذریعہ حواس نہیں ہے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے اور اس حیثیت سے اس کی خارجی اصلیت ہے یعنی گویا جوہری پہلو ہے۔ دراصل عصری سائنس کا ٹھیک وہی فیصلہ ہے جو اشاعرہ کا فیصلہ ہے اس لیے کہ زمان کی نوعیت کے بارے میں طبیعیات کے تازہ انکشافات سے مادہ کا عدم تسلسل ثابت ہوتا ہے۔ پروفیسر رونجیئر (Prof. Rongier) کی کتاب 'فلسفہ اور طبیعیات' سے یہ ذیل کا اقتباس قابل غور ہے: ''قدیمی مقولہ 'فطرت اچھل کود کا مظہر ہے' کے برخلاف یہ واضح ہو چکا ہے کہ کائنات میں یکا یک جست کی وجہ سے نہ کہ غیر محسوس مدارج کی وجہ سے تغیرات آتے ہیں کسی طبعی نظام میں ممتاز حالتوں کے صرف محدود تعدد کی ہی صلاحیت ہوتی ہے چونکہ دو مختلف اور فوری مسلسل حالات کے بیچ کائنات غیر متحرک رہتی ہے، وقت معطل ہو جاتا ہے چونکہ وقت خود منقطع ہو جاتا ہے یعنی وقت کا ایک جوہر ہے۔'' لیکن نقطہ یہ ہے کہ عصری

Marfat.com

مفکرین کی طرح اشاعرہ کی تعمیری کاوش تحلیل نفسی سے سراسر بیگانہ تھی اور اس کوتاہی کا یہ نتیجہ نکلا کہ وہ زمان کے داخلی پہلو کو معلوم کرنے میں ناکام رہے۔ اسی ناکامی کے سبب ان کے نظریہ میں مادی جوہر کا نظام اور جواہر وقت کا نظام ایک دوسرے سے الگ رہتا ہے اور دونوں کے اندر کوئی نامی رشتہ نہیں ہوتا۔ واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالص معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں تو سخت مشکلیں پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ اس صورت میں ہم جوہری وقت کا اطلاق خدا کے ساتھ نہیں کر سکتے اور خدا کی ذات کے وجود کا تصور عالم تشکیل میں کرتے ہیں جیسا کہ لگتا ہے کہ پروفیسر الیگزنڈر (Prof. Alexander) نے اپنے خطبات ''زمان، مکان اور الٰہ'' میں کیا ہے۔ اسلامی متکلمین میں متاخرین نے ان اشکالات کو بھرپور محسوس کر لیا تھا۔ ملا جلال الدین دوانی نے اپنی کتاب ''زورا'' کی ایک عبارت میں جو ایک عصر حاضر کے طالب علم کو پروفیسر روئس (Royce) کے تصور زمان کی یاد دلاتی ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم وقت کو ایک ایسے قسم کا عرصہ مان لیں جس سے واقعات کا ظہور ایک چلتے ہوئے جلوس کی طرح ممکن معلوم ہو اور اس عرصہ کو اکائی کے بطور تصور کیا جا سکے تب ہی ہم لوگ اس کا خدائی عمل کی بنیادی حالت کے بطور ذکر کر سکتے ہیں جو اس عمل کے بعد آنے والے احوال کو اپنے احاطے میں لے سکے گا لیکن ملا دوانی خوب احتیاط برتتے ہوئے اس بات کا اضافہ کرتے ہیں کہ بعد میں آنے والی حالت کی نوعیت کا بغور مطالعہ اس کی اضافیت کو نمایاں کرتا ہے چونکہ خدا کے معاملہ میں یہ غائب ہو جاتا ہے جس کے لیے سارے وقائع ایک ہی تصور کے عمل میں حاضر رہتا ہے۔ صوفی شاعر عراقی بھی اس معاملہ کو اسی نظر سے دیکھتا ہے۔ وہ وقت کے لامحدود تنوعات کو وجود کے ایسے مختلف نشیب و فراز سے وابستہ تصور کرتا ہے جو مادیت اور خالص روحانیت کے مابین حائل ہوتے رہتے ہیں۔ کثیف اجسام کا وقت جو آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہے اور اس کی نوعیت ایسی ہے کہ جب تک ایک دن گزر نہیں لیتا آنے والا دن نمودار نہیں ہوتا غیر مادی موجودات کا وقت بھی اپنی ماہیت کے اعتبار سے باسلسلہ ہے لیکن اس کی گذشتنی کیفیت ایسی ہے کہ کثیف اجسام کے پورے سال کا وقفہ غیر مادی وجود کے وقت میں ایک دن سے زیادہ کا عرصہ نہیں ہے۔ غیر مادی وجود کے میزان سے بلند سے بلند تر ہوتے ہوئے ہم زمان الٰہی تک پہنچتے ہیں۔ یہ وہ وقت ہے جو سراسر گذشتنی کی صفت سے پاک ہے اور بطور نتیجہ قابل تقسیم ہونے، سلسلہ وار نمود کرنے اور تغیر اختیار کرنے کا شائبہ بھی نہیں ہوتا۔ یہ ابدیت سے بالاتر ہے، اس کا نہ

Marfat.com

اول ہے نہ آخر۔ الٰہی نگاہ ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں ہر مظہر کو دیکھتی اور اس کے کان سارے سموع کو سنتے ہیں۔ اللہ کی اولیت زمان کی اولیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس زمان کی اولیت اللہ کی اولیت کی وجہ سے ہے چنانچہ زمان الٰہی وہی ہے جس کا قرآن میں بطورام الکتاب کے ذکر ہے جس میں تمام تر تاریخ علت ومعلول کے تواتر کے جال سے آزاد ایک ہی فوق ابدلمحہ (ابھی) میں مجتمع ہو جاتی ہے لیکن سارے مسلمان متکلمین میں فخر الدین رازی کی ہی ذات ہے جس نے معلوم ہوتا ہے کہ سنجیدہ ترین انداز میں مسئلہ زمان پر توجہ ڈالی ہے۔ اپنے 'مباحث شرقی' میں رازی اپنے تمام ہم عصر نظریات زمان کو متجسسانہ تنقید کا موضوع بناتا ہے۔ وہ بھی اپنے مرکزی خیال میں معروضی طریقہ اختیار کرتا ہے اور اپنے تئیں کسی متعین نتیجہ پر پہنچنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے "اب تک میں نوعیت زمان کے متعلق کسی واقعی صداقت کا انکشاف نہیں کر سکا' اور میری کتاب کا اصل مقصود بغیر کسی جانب داری کے جس سے میں بالعموم پرہیز کرتا ہوں، ہر اس نظریہ کی توضیح کر دیتی ہے جو بالخصوص مسئلہ زمان کے تعلق سے موافق اور مخالف میں پیش کیا جاتا رہا ہے۔"

اوپر کی بحث سے یہ پورے طور پر واضح ہو گیا کہ وقت کی نوعیت کو سمجھنے میں خالص معروضی نقطہ نظر صرف جزئی طور پر ہمارا معاون ہوتا ہے صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربہ کا محتاط نفسیاتی تحلیل ہے کہ تنہا وہی نوعیت دقت کی صداقت کا انکشاف کر سکتی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ آپ کو یاد ہوگا کہ میں نے خودی کے دو پہلوؤں قدر شناس اور قدر آراء کی تخصیص کے خط فاصل کھینچے تھے۔ قدر شناس خودی خالص دوامی مدت یعنی تغیر بغیر تسلسل کی حالت میں رہتی ہے۔ خودی کا وجود قدر شناسی سے قدر آرائی کی طرف اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت پذیر ہونے میں مشتمل ہے اور اس حرکت پذیری سے جوہری وقت کی نمود ہوتی ہے۔ پس ہمارے شعوری تجربہ کا کردار یعنی ہر علم کے معاملے میں ہمارے ذہنی سفر کا نقطۂ آغاز ہمیں ایک ایسے تصور کا سراغ دیتا ہے جو دوام و تغیر نیز وہ زمان جسے ایک نامی کلیت یا ابدیت قرار دیا جاتا ہے اور وہ زمان جسے جوہری سمجھا جاتا ہے ان کے تضادات کے درمیان مفاہمت پیدا کرتا ہے تب اگر ہم اپنے شعوری تجربہ کی ہدایت کو قبول کر لیں اور سب پر حاوی خودی کے وجود کا تصور متناہی خودی کی مماثلت پر کریں تو خودی مطلق کے وقت کا انکشاف تغیر بے تسلسل کے طور پر ہو سکے گا یعنی ایک نامی کل کے بطور جو خودی کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہری دکھائی دیتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جو میر داماد اور ملا باقر یہ کہہ کر مراد لیتے ہیں کہ وقت کی پیدائش اسی عمل تخلیق سے ہوتی ہے جسے یوں

Marfat.com

کہیے کہ خودی مطلقہ اپنے ہی غیر متعینہ تخلیقی امکانات کے بے پایاں خزانہ کو معلوم کرتی اور اس کی پیمائش کرتی ہے۔ اس لیے ایک طرف خودی کا مقام ابدیت میں ہے اس اصطلاح سے میری مراد بے تسلسل تغیر ہے دوسری طرف اس کا مقام باسلسلہ زمان میں ہے اس کو میں نامی طور پر ابدیت سے منسلک اس معنی میں تصور کرتا ہوں کہ یہی بے تسلسل تغیر کا پیمائشی میزان ہے صرف اسی معنی میں ہی قرآن کی اس آیت کو سمجھا جاسکتا ہے کہ "رات اور دن کے پے بہ پے تغیر کا مالک خدا ہی ہے۔" لیکن مسئلہ کے اس مشکل رخ کی وضاحت کے لیے میں گذشتہ خطبہ میں بہت کچھ کہہ چکا ہوں۔ اب اس وقت میں خدائی صفات علیم وقدیر کی طرف رخ کرتا ہوں۔

متناہی خودی کے ساتھ علم کا اطلاق ہمیشہ مدلل علم کے معنی میں ہوتا ہے، یہ ایک دنیوی طریقہ ہے جو کسی ایسے واقعی "غیر" کے گرد گردش کرتا ہے جس کا بذاتہ موجود ہونا متوقع ہو اور واقف خودی کے مدمقابل ہو۔ اس معنی میں علم کو خواہ ہم اس کی توسیع 'معرفت کل' کے نقطہ تک ہی کر دیں، ہمیشہ اپنے غیر مقابل سے وابستہ رہنا ضروری ہے اور اسی لیے وہ خودی مطلق پر محمول نہیں ہوسکتا جسے جامع کل ہونے کی وجہ سے متناہی خودی کے جیسے تناظر میں سمجھا نہیں جاسکتا۔ کائنات کے بارے میں ہم پہلے ہی جان چکے کہ یہ کوئی اللہ کا غیر مقابل بذاتہا موجود نہیں ہے۔ صرف اسی حالت میں جب مخصوص واقعات کے بطور ہم تخلیق کے عمل کو خدا کی تاریخ حیات میں دیکھتے ہیں تو کائنات ایک آزاد 'غیر' کی طرح ظاہر ہوتی ہے۔ جامع کل خودی کے نقطہ نظر سے کوئی 'غیر' نہیں ہے۔ اس ذات والا میں فکر و عمل، علم و تخلیق سب ایک ہیں۔ یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ خودی خواہ متناہی ہو، خواہ غیر متناہی مقابل غیر خودی کے بغیر قابل تصور نہیں ہے اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ بھی نہیں ہے تو خودی مطلق کا تصور بطور خودی کے نہیں کیا جاسکتا۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ منطقی نفی ایسے صریحی تصور کی تشکیل میں کارآمد نہیں ہوسکتی جو تجربہ سے انکشاف کی ہوئی صداقت کے کردار پر مبنی ہو۔ ہمارے تجربہ کی تنقید سے واضح ہوتا ہے کہ حقیقت ہدایت عقل سے فیض یاب ایک ایسا وجود ہے جسے ہم اپنے تجربہ حیات کے پیش نظر سوچ سکتے ہیں تو ایک نامی کلیت کے بطور ہی یعنی کچھ اشیا ہیں جو باہم گتھی ہوئی ہیں اور اپنے استناد کے لیے ایک مرکزی نقطہ کی حامل ہیں۔ وجود کا کردار اگر ایسا ہے تو واجب الوجود کو بحیثیت ایک خودی کے سوچا جاسکتا ہے۔ علم وہ بھی مدلل علم خواہ کتنا ہی لامتناہی کیوں نہ ہو، اس وجہ سے ایک ایسی خود پر محمول نہیں ہوگا جو صاحب علم ہونے کے ساتھ ساتھ قابل علم شے کی زمین ہموار کرتا ہے۔ بدقسمتی یہ ہے کہ یہاں

Marfat.com

الفاظ ہمارا ساتھ نہیں دے رہے ہیں۔ ہمارے پاس کوئی لفظ اس قسم کے علم کے اظہار کے لیے نہیں ہے جو اپنے قابل علم شے کا خالق بھی ہے۔علم خداوندی کا متبادل تصور، تعقل کے واحد غیر منقسم عمل کے مفہوم میں، علیم کل کا ہے، جو خدا کو فوری طور پر تاریخ کے تمام تر بہاؤ کی واقفیت، مخصوص وقائع کے نظام کی مانند، ایک ابدی لمحہ حاضر میں بہم کر دیتا ہے۔اسی انداز میں جلال الدین دوانی، عراقی اور ہمارے عہد میں پروفیسر روائس نے خدائی علم کے متعلق اپنے تصورات کا اظہار کیا ہے۔اس تصور میں صداقت کا ایک عنصر ہے لیکن اس سے ایک تکمیل شدہ کائنات یا متعینہ احوال مستقبل اور قبل از وقت طے شدہ نا قابل تبدیل مخصوص واقعات ایسے نظام کا ہی عرفان ہوتا ہے جو ایک فائق تر مقدر کی طرح خدا کی تخلیقی کارکردگی کی راہ ہمیشہ کے لیے متعین کر چکے ہیں۔ دراصل خدا کے علم کو اگر ایک قسم کا غیر مزاحم علم کل مان لیا گیا ہو تو وہ آئن سٹائن (Einstein) سے پہلے کی طبیعیات کے جامد خلا سے زیادہ کچھ نہ رہ جائے گا۔وہ گویا کچھ چیزوں کو ایک میں جوڑ کر ایک اتحاد کی مشابہت عطا کر دیتا ہے یا ایک طرح کا جامد آئینہ ہے جو پہلے ہی سے درجہ اتمام کو پہنچی ہوئی ان اشیاء کی ساخت تفصیلوں کا انعکاس کرتا ہے جنہیں متناہی شعور متجزی شکلوں میں ہی منعکس کرتا ہے۔خدائی علم کا تصور ایک زندہ تخلیقی کارکردگی سے ہونا چاہیے جس سے وہ اشیاء جو صاحب وجود نظر آتی ہیں اپنے حق وجود میں اس سے نامی طور پر وابستہ ہیں۔خدائی علم کو ایک قسم کے عکس انداز آئینہ کے روپ میں تصور کرنے سے اس کے مستقبل کے وقائع کی قبل از وقت واقفیت کا تصور تو بے شک قائم ہو جاتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اس سے اس کی آزادی میں خلل آ جاتا ہے۔ مستقبل خدا کی تخلیقی زندگی کی نامی کلیت میں یقیناً پہلے سے موجود رہتا ہے لیکن یہ پہلے سے موجودگی واضح امکان کے طور پر ہے نہ کہ متعینہ خطوط پر وقائع کا طے شدہ نظام ہے۔شاید ایک مثال سے میرے مفہوم کے سمجھنے میں آپ کو مدد مل سکتی ہے چونکہ انسانی فکر کی تاریخ میں بعض اوقات ایسا ہی ہوتا ہے اس لیے مان لیجیے کہ ایک منفعت بخش تصور ہے جس میں داخلی طور پر اطلاق کے بے پناہ خزانوں کا ہونا آپ کے شعور کی روشنی میں متحقق ہو چکا ہے۔آپ فوری طور پر جان لیتے ہیں کہ وہ تصور ایک پیچیدہ کلیت ہے لیکن اس کے کثیر التعداد طرز ہائے عمل کی علمی کارگزاری ایک وقت کا معاملہ ہے۔ وجدانی طور پر اس تصور کے تمام تر امکانات آپ کے دماغ میں موجود ہیں اگر کوئی امکان، جیسا کہ ذکر ہوا، آپ کو لمحہ وقت میں عملی طور پر معلوم نہ ہو سکا تو یہ بات آپ کے علم کے ناقص ہونے کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ اس وجہ

Marfat.com

سے کہ اس میں جانے جانے کا اب بھی امکان نہیں ہے۔ اس تصور سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس کے اطلاق کا امکان تجربہ کے تکمیل تک پہنچانے کی زود تر کاوش سے ہے اور کبھی ان سارے امکانات کے جامع معلومات حاصل کرنے کے لیے مفکرین کی ایک سے زیادہ نسل کی ضرورت ہوتی ہے۔ خدائی علم کا تصور گر جامد علم کے کسی قسم کے بطور کیا جائے تو خالق کے تصور تک رسائی محال ہے اگر تاریخ کو محض پہلے سے طے شدہ وقائع کے نظام کا بہ تدریج اظہار مانا گیا تو اس میں جدت اور آغاز نو کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ نتیجتاً ہم لفظ تخلیق کے ساتھ کسی معنی کا اضافہ نہیں کر سکتے اگر چہ یہی لفظ ہمارے لیے ہماری اپنی جدت عمل کی صلاحیت کے پیش نظر ہی کسی معنی کا حامل ہے۔ دراصل پہلے سے طے شدہ تقدیر سے متعلق علم کلام کے سارے اختلافی مباحث کا سبب ایسا خالص قیاس ہے جس میں وجود کی خودروئیدگی پر نظر نہیں ڈالی جاتی حالانکہ واقعی تجربہ کے لیے یہ ضروری ہے بے شک ایسی خودیوں کا ظہور جنہیں خودروئیدگی کی قوت ودیعت ہوئی ہے اور اس وجہ سے یہ غیبی عمل ایک معنی میں ہمہ گیر خودی کی آزادی پر ایک پابندی عائد کرتی ہے لیکن یہ پابندی باہر سے عائد نہیں ہوتی۔ یہ اس کی تخلیقی آزادی سے جنم لیتی ہے جس کے لیے متناہی خودیوں کو وہ اپنی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ دار بناتا ہے۔

لیکن یہ سوال ہو سکتا ہے کہ پابندی اور قوت کاملہ میں مفاہمت کیسے ممکن ہو سکتی ہے؟ لفظ پابندی سے ہمیں خائف نہیں ہونا چاہیے۔ قرآن کو تجریدی کلیوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ یہ ہمیشہ اپنی نظر موجودات پر رکھتا ہے۔ ابھی حال میں نظریہ اضافیت نے عصری فلسفہ کو اسی انداز میں غور کرنے کی تلقین کی ہے۔ ہر کارکردگی خواہ وہ تخلیقی ہو یا کوئی اور ایک طرح کی پابندی ہے جس کے بغیر خدا کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ ٹھوس اثر انداز خودی ہے محال ہے۔ قدرت کاملہ کا تجریدی تصور محض ایک اندھی اور غیر پابند متلون قوت کا تصور ہے۔ از روئے قرآن فطرت کا تصور ایک واضح، متعین اور باہمی مربوط نظام موجودات کے انداز میں کیا گیا ہے۔ اس لیے قرآنی تصور یہ ہے کہ خدائی قدرت کاملہ کو خدائی فراست سے گہری وابستگی ہے اور خدا کی لامتناہی قوت کا انکشاف نہ مطلق العنانی رویہ ہے اور نہ متلون طرز عمل بلکہ جدید، متناسب اور منظم صورت حال ہے۔ ساتھ ہی قرآن خدا کا تصور یہ پیش کرتا ہے کہ "ساری نیکیاں اسی کے ہاتھ میں ہیں"[8] لیکن اگر ایسا ہے کہ خدائی ارادہ جو عقلی ہدایت میں کارفرما ہوتا ہے وہ تمام تر نیکی ہے تو اس سے ایک بہت ہی مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عصری سائنس نے انکشاف کیا

Marfat.com

ہے ارتقائے عالم تقریباً عالمگیر مصائب ومظالم کی ہموار کردہ راہ ہے۔ بے شک ظلم کا عمل انسان تک ہی محدود ہے لیکن اذیت کی حقیقت تقریباً عالمگیر ہے، ہر چند یہ بات بھی اتنی ہی سچی ہے کہ آدمیوں نے اس کے واسطے جسے وہ نیکی مانتا ہے سخت اذیت ناک مصائب برداشت کیے ہیں چنانچہ فطرت ازلی کے وجود میں اخلاقی اور جسمانی بدی کی دو اٹل حقیقتیں نمایاں رہتی ہیں نہ تو بدی کی اضافیت اور نہ ان قوتوں کی موجودگی جو اس کی قلب ماہیت کر دیتی ہے ہمارے لیے کسی طور تسکین بخش ہو سکتی ہیں کیونکہ اس کی ساری اضافیت اور قلب ماہیت کی صلاحیت کے باوصف اس میں کچھ نہایت ہی بلاخیز باتوں کا صریحی وجود ہے پھر اس کی تخلیقات میں ایسی بے پناہ بدی کی ضخامت کے باوجود کس طرح ہم نیکی اور قوت کاملہ میں توافق کے امکان کا اثبات کر سکتے ہیں؟ دراصل اذیت کا مسئلہ مذہب پرست کا عقدۂ لاینحل ہے اس موضوع پر عصری مصنفین میں اپنی تصنیف مختصر تاریخ مذہب میں نومان (Naumann) سے زیادہ صحیح ڈھنگ سے کسی اور نے نہیں لکھا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ہمارے پاس کائنات کا ایک علم ہے جو ہمیں ایک مقتدر اور مختار کل خدا کی تعلیم دیتا ہے جو حیات وموت کو اسی طرح ایک ساتھ بھیجتا ہے جس طرح نور وظلمت کو اور ایک الہام یعنی نجات ابدی پر ایمان لانے کی تلقین کرتا ہے جس میں اس بات کا اعلان ہے کہ وہی خدا ہمارا باپ ہے جو مالک کائنات ہے، اس کی اطاعت کا ماحصل تنازع للبقاء کا اخلاق ہے اور عیسیٰ مسیح کے باپ کی اطاعت کا ماحصل نوع انسانی کے ساتھ ہمدردی کا اخلاق ہے۔ اس کے باوجود دونوں طرح کا خدا دو نہیں ایک ہے۔ خدا کی ان دونوں حیثیتوں کے بازو ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔ صرف کوئی انسان فانی یہ نہیں بتا سکتا کہ یہ کہاں اور کیسے وقوع پذیر ہوتا ہے۔'' رجائیت پسند براؤننگ (Browning) کی نظر میں دنیا میں خیر کا سارا سامان ہے اور یاسیت پسند شوپن ہار (Schopenhaure) کی نظر میں دنیا دائمی طور پر تلخی ایام کا مظہر ہے جہاں ایک اندھا ارادہ لامحدود انواع زیست میں اپنا اظہار کرتا ہے اور پھر وجود پر نوحہ کرتے ہوئے ہمیشہ کے لیے غیر موجود ہو جاتا ہے۔ وہ اختلافی مسائل جو رجائیت پسندوں اور یاسیت پسندوں نے چھیڑ رکھا ہے اس کا قطعی تصفیہ اپنے علم کائنات کے اس مرحلہ میں ہم نہیں کر سکتے۔ ہماری ذہنی ساخت ایسی ہے کہ ہم اشیاء کے صرف کسی ایک ٹکڑے پر ہی نظر ڈال سکتے ہیں۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی بھرپور اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو تباہیاں مچاتی اور ساتھ ساتھ زندگی کا تحفظ کرتی اور اسے وسعت عطا کرتی ہے۔ قرآنی تعلیم جس میں انسانی کردار کی

Marfat.com

بہتری کے امکان کو مان لیا گیا ہے اور یہ یقین ظاہر کیا گیا ہے کہ وہ فطری قوتوں کو مسخر کر سکتا ہے نہ تو رجائیت پسندانہ ہے اور نہ ہی یاسیت پسندانہ۔ یہ فلاح پسندی کا تصور ہے جو نمو پذیر عالم کو مانتا ہے اور اشرار پر انسان کی آخری فتح کا دم بھرتا ہے۔

لیکن اس روایتی قصہ میں جس کا تعلق اس واقعہ سے ہے جو ہبوط آدم کہلاتا ہے ہماری اپنی مشکل کے بہتر حل کا سراغ ہے۔ اس روایتی قصہ میں قرآن جزئی طور پر قدیمی علامتوں کو برقرار رکھتا ہے لیکن مواد کے اعتبار سے پورا قصہ تبدیل یافتہ شکل میں ہے اور وہ اس لیے کہ قرآن اس کے ذریعہ سراسر نئے مفاہیم کی ترجمانی کرتا ہے روایتی قصہ میں مکمل یا جزئی تبدیلی کا قرآنی طریقہ ان میں نئے تصورات کی روح پھونک کر نمو پذیر روح عصر کے ساتھ مطابقت بخشتا ہے اور یہ وہ اہم نقطہ ہے جس کی طرف طلبائے اسلام میں خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم کسی نے کوئی توجہ نہیں کی ہے۔ ان روایتی قصوں کا شاید ہی کوئی موضوع ہے جو کوئی تاریخی واقعہ ہو تقریباً ہمیشہ اس کا مقصود کوئی نہ کوئی عالمگیر اخلاقی یا فلسفیانہ اہمیت کی بات بتانی ہوتی ہے۔ اس مقصود کے حصول کے لیے وہ اشخاص اور مقامات کے ناموں سے قطع نظر کر لیتا ہے کیونکہ ان کی وجہ سے کوئی روایتی قصہ کسی مخصوص تاریخی واقعہ کا رنگ پکڑ لیتا ہے اور اس سے مفہوم کی تحدید ہو جاتی ہے اور ایسی تفصیلوں کو بھی قلم زد کر دیتا ہے جس کا تعلق احساس کے کسی دوسرے خانے سے ہے۔ روایتی قصوں کے بیان کرنے کا یہ کوئی غیر معمولی طریقہ نہیں ہے۔ غیر مذہبی ادب میں یہ طریقہ عام ہے۔ ہمارے پیش نظر فاؤسٹ کے روایتی قصہ کی مثال ہے جسے گوئٹے کی نابغیت کے کمال نے بالکل نئے معنی کی قبا پہنا دیا ہے۔

ہبوط آدم کے روایتی قصہ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ ہمیں قدیمی عہد کے دنیائے ادب میں اس روایت کے مختلف روپ ملتے ہیں۔ دراصل اس کی نمو پذیری کے مختلف مراحل کی حدوں کی تخصیص اور واضح طور پر ان مختلف انسانی ذہنیتوں کی نشاندہی محال ہے جو اس کی آہستہ آہستہ تبدیل ہیت میں لازماً کارفرما رہی ہوں گی اگر ہم اپنے آپ کو اس دیومالا کی سامی الاصل ہیت تک ہی محدود رکھتے ہیں تو یہ نہایت ہی اغلب ہے کہ قدیمی آدمی کی خواہش کہ ایک ناموافق ماحول میں جہاں موت اور مرض کی وجہ سے لامتناہی غم کی اذیت ناکی سے وہ دوچار رہے اور وہ احوال جو اس کی اپنی بقاء کی کوشش میں حائل ہیں ان کی کوئی توجیہ پیش کرے۔ فطرت کی قوتوں پر کوئی اختیار نہ ہونے کی وجہ سے زندگی سے متعلق ایک یاسیت پسند نظریہ کا پیدا ہونا اس کے لیے بالکل فطری امر تھا چنانچہ بابل کے قدیمی کتبے ہیں ہم سانپ (لنگ کی علامت) درخت اور

Marfat.com

عورت کو دیکھتے ہیں جس میں عورت ایک سیب (بکارت کی علامت) ایک آدمی کو پیش کر رہی ہے یعنی ایک تسلیم شدہ روحانی مسرت سے آدمی کا سقوط اولین انسانی جوڑے کے جنسی عمل کی وجہ سے ہوا تھا۔ قرآن جس طرح اس روایتی قصہ کو پیش کرتا ہے اس کی وضاحت اس صورت میں ہو جاتی ہے جب ہم توریت کے باب تخلیق میں جس طرح سے یہ قصہ بیان ہوا ہے اس سے اس کا موازنہ کرتے ہیں۔ قرآن اور توریت کے بیان میں جو قابل غور اختلافی نقطے ہیں انہیں سے بغیر احتمال خطا قرآنی بیان کا منشاء معلوم ہو جاتا ہے۔

۱۔ قرآن میں سانپ اور پسلی کا بالکل کوئی ذکر نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ اول الذکر کے اخراج سے کہانی کو لنگ کے تصور سے آزاد کیا گیا اور اس سے جو زندگی کے بارے میں پاسیت پسندانہ مطمح نظر کا اشارہ ملتا تھا اس سے نجات حاصل کیا گیا۔ مؤخر الذکر (پسلی) سے یہ واضح کرنا مقصود تھا کہ قرآن میں کوئی تاریخی واقعہ درج نہیں ہوا ہے جیسا کہ انجیل کے عہد نامہ عتیق میں اس کے ذریعہ اولین انسانی جوڑے کی روئیداد اسرائیل کی تاریخ کی تمہید کے طور پر دی گئی ہے۔ واقعۂ جن میں آدمی کا ذکر بحیثیت ایک زندہ مخلوق کے ہوا ہے ان قرآنی آیات میں 'البشر' یا 'انسان' کے لفظ آئے ہیں 'آدم' کا نہیں۔ اس لفظ کو خلیفۃ اللہ فی الارض کی انسانی اہلیت کے معنی کے لیے مخصوص رکھا گیا ہے۔ قرآن کے مفہوم کو مزید خصوصیت بخشنے کے لیے توریت و انجیل کے بیان میں جو شخصی اسماء یعنی آدم و حوا آئے ان کا بھی اخراج کر دیا گیا ہے۔ آدم کے لفظ سے جسے برقرار رکھا گیا ہے ایک مخصوص انسانی فرد سے زیادہ ایک تصور مراد لیا گیا ہے۔ اس لفظ کا استعمال بھی قرآن میں بغیر استناد کے نہیں ہے۔ اس نقطہ پر مندرجہ ذیل آیت واضح طور پر دلالت کرتی ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ۔ (۷:۱۰)

میں نے تمہاری تخلیق کی پھر تمہاری تشکیل کی پھر ہم نے فرشتوں سے کہا تم آدم کے سامنے سجدہ ریز ہو جاؤ۔

۲۔ قرآن اس روایتی قصہ کو دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے۔ ایک کا تعلق اس سے ہے جسے 'شجرہ' کے سادہ لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور دوسرے کا تعلق 'ابدی شجر' اور اس 'سلطنت' سے ہے جسے کبھی زوال نہیں۔ قصہ کے پہلے حصہ کا ذکر قرآن کی ساتویں سورت میں ہے اور دوسرے حصہ کا بیسیوں سورت میں۔ قرآن کے مطابق شیطان نے آدم اور اس

Marfat.com

کی بیوی کو بھٹکایا کہ اس کا مقصد ہی ہے انسانی دلوں میں وسوسوں کا پیدا کرنا اور اس کے نتیجہ میں دونوں نے دونوں درختوں کے پھل چکھے۔ اس کے برخلاف عہد نامہ عتیق میں آدمی کو باغ عدن سے اس کی نافرمانی کے پہلے ہی عمل کے بعد نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے پوربی طرف فرشتوں اور شعلہ زن تلواروں کو مقرر کیا تاکہ چاروں طرف گشت کر کے شجر زیست کے راستہ کی نگرانی کریں۔

۳۔ عہد نامہ عتیق میں آدم کے عمل نافرمانی پر زمین کو ملامت کی گئی لیکن قرآن میں زمین کو آدمی کا 'مستقر' اور سرچشمہ 'متاع' قرار دیا گیا اور یہ وہ بخشش ہے جس کے لیے خدا کی شکرگزاری کا حکم دیا گیا ہے۔

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِی الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِیْهَا مَعَایِشَ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ۔(۷:۱۰)

اور ہم نے تم کو زمین پر قائم کیا جس میں تمہاری زندگی کے سامان ہیں تم کتنے خدا کے ناشکر ہوئے۔

یہ ماننے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کہ جنت سے جیسا کہ یہاں اس لفظ کا استعمال ہوا ہے کوئی ایسی فوق الادراک جنت مراد ہو جہاں سے یہ سمجھا جائے کہ آدمی کو زمین پر گرا دیا گیا ہے۔ قرآن کی روشنی میں آدمی زمین پر کوئی اجنبی نہیں ہے۔ قرآن کہتا ہے: 'اور ہم نے تم کو زمین سے اگایا ہے۔'[9] اس روایتی قصہ میں جس جنت کا ذکر ہے اس سے اہل خیر کی ابدی اقامت گاہ کے مفہوم والی جنت مراد ہو ہی نہیں ہو سکتی۔ قرآن میں جہاں اہل خیر کی ابدی اقامت گاہ کے مفہوم میں جنت کا لفظ آیا ہے وہاں اسے وہ مقام کہا گیا ہے جہاں اہل خیر ایک دوسرے کو پیالہ بڑھائیں گے اور جس میں اوچھی باتیں نہیں ہوں گی اور نہ گناہ کی کوئی ذہنیت ہوگی۔[10] اس کے آگے بتایا گیا ہے کہ وہ ایسی جگہ ہوگی جہاں نہ اہل خیر کو کوئی تھکاوٹ ہوگی اور نہ وہاں سے وہ کبھی نکالے جائیں گے[11] لیکن جس جنت کا روایتی قصہ میں ذکر ہے اس میں آدم سے پہلی نافرمانی کا گناہ سرزد ہوا تھا اور جس کے بعد وہ نکالا گیا تھا دراصل قرآن خود ہی اس لفظ کی جیسا کہ اس قصہ میں مذکور ہے تشریح کرتا ہے۔ اس روایتی قصہ کے دوسرے حصہ میں جنت کا ذکر یوں ہوا ہے کہ وہ ایسا مقام ہے جہاں نہ بھوک اور پیاس ہے اور نہ گرمی اور عریانی[12] اسی سبب سے مجھے ایسا لگتا ہے کہ قرآن کے بیان میں جنت ایک قدیمی حالت کا تصور ہے جس میں آدمی

Marfat.com

عملی طور پر اپنے ماحول سے غیر متعلق رہتا تھا اور بطور نتیجہ اسے انسانی احتیاج کی کلفت کا احساس نہیں تھا اور تنہا اسی کا پیدا ہو جانا انسانی تمدن کے نقطہ آغاز کا موجب ہو گیا۔

اب ہمیں معلوم ہو گا کہ قرآن کے ہبوط آدم کے روایتی قصہ کا آدمی کے سیارہ ارضی پر ظہور اول سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ بجائے اس کے اس کا مقصد وجدانی خواہش کی ابتدائی حالت سے انسان کے شعوری طور پر اس آزاد خوری کو اختیار کر لینے کی طرف اشارہ کرنا ہے جو وہم وگمان اور نافرمانی کی اہلیت سے آراستہ ہے۔ سقوط کے معنی اخلاقی بگاڑ کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے اندر شعور سادہ سے خودشعوری کی پہلی جھلک کی طرف تغیر حالات کی علامت ہے یا فطری خواب سے ایک طرح کی بیداری ہے جو شخص کے اپنے وجود کی ذاتی علیت کے ایک ارتعاش سے پیدا ہوئی ہے۔ قرآن زمین کو کوئی ایسا عذاب خانہ نہیں گردانتا جہاں طبعاً بدکار انسانیت کسی ابتدائی گناہ کی پاداش میں مقید کر دی گئی ہے۔ انسان کی اولین نافرمانی کا جرم بھی اس کی اولین آزادی انتخاب کا عمل ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآنی بیان کے مطابق آدم کی پہلی عدول حکمی معاف کر دی گئی تھی۔ اب نیکی کوئی زبردستی کا معاملہ نہیں رہا، یہ خودی کا اخلاقی اقدار کے سامنے خود سپردگی کی آزادی ہے اور آزاد خودیوں کے رضا کارانہ تعاون سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ ایک ایسی مخلوق جس کی حرکتیں سراسر مشین کی طرح متعین ہیں اس سے نیکی سرزد نہیں ہو سکتی چنانچہ آزادی نیکی کی حالت ہے لیکن ایک متناہی خودی کا ظہور جسے عمل کی مختلف راہیں جو اس کے سامنے کھلی رہتی ہیں ان کی اضافی قدروں کا لحاظ کرنے کے بعد انتخاب کی آزادی کرنا ایک بڑی جوکھم کی بات کے لیے آزادی دینی تھی کیونکہ نیکی کے انتخاب کی آزادی میں نیکی کے برخلاف کے انتخاب کی آزادی بھی شامل ہے۔ خدا نے جوکھم قبول کی ہے یہ اس بات کی علامت ہے کہ خدا کو انسان پر بے انتہا اعتماد ہے، یہ انسان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس اعتماد کو حق بہ جانب ثابت کرے۔ شاید اس قسم کی جوکھم ہی ایک ایسی مخلوق کی امکانی صلاحیتوں کو فروغ دینے اور آزمائش میں ڈالنے کی صورت کو ممکن بنا دیتی ہے جسے 'احسن تقویم' میں پیدا کیا گیا اور 'اسفل سافلین' میں پھینک دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ 'تمہیں نیکی اور بدی سے ہم آزمائیں گے'[13] اس وجہ سے نیکی اور بدی اگرچہ دو متضاد باتیں ہیں پھر بھی وہ ایک ہی کلیت کے دائرہ میں آتی ہیں۔ کوئی حقیقت الگ تھلگ نہیں ہے کیونکہ حقائق منظم کلیت ہیں۔ ان کے عناصر کو سمجھنا تبھی ممکن ہے جب دونوں کا حوالہ دیا جائے۔ منطقی بصیرت کسی حقیقت کے عناصر کو صرف اس لیے علیحدہ کرتی ہے کہ وہ ان کے ایک دوسرے پر انحصار کی وضاحت کرے۔

Marfat.com

مزید برآں خودی کی یہ نوعیت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بحیثیت خودی کے قائم کرے۔اس مقصد کے لیے خودی علم، کثرت آرائی اور قوت کی طالب ہے یا قرآنی الفاظ میں اس 'سلطنت' کی طالب ہے جس کو کبھی زوال نہیں ہے۔قرآن کے روایتی قصہ میں پہلا ضمنی قصہ آدمی کے علمی ذوق سے وابستہ ہے اور دوسرے کا اپنی کثرت آرائی اور قوت سے۔پہلی حکایت کے تعلق سے یہ ضروری ہے کہ دو باتوں کی طرف اشارہ کر دیا جائے پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ حکایت ان آیات کے فوراً بعد ہی مذکور ہوئی ہے جس میں آدم کی فرشتوں پر اسماء کو یاد رکھنے اور انہیں دہرانے کی صلاحیت کی بناء پر فضیلت کا ذکر ہے جیسا کہ میں پہلے ہی واضح کر چکا ہوں ان آیات کا منشاء انسانی علم کے تخلیقی کردار کی توضیح ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ مادام بلوتسکی (Balvatski) جسے قدیمی علامتیت کا غیر معمولی علم ہے، اپنی کتاب مسمٰی بہ 'مخفی راوایت' میں ہمیں بتاتی ہے کہ عہد قدیم کے لوگوں کی نظر میں شجر علوم سربستہ کی ایک پراسرار علامت تھی۔آدم کو اس درخت کے پھل کے چکھنے کی ممانعت اس لیے تھی کہ اسی کی خودی کی متناہیت، حواس کے ذرائع اور اس کی علمی صلاحیتیں سبھی مجموعی طور پر ایک دوسرے کے علم کی ہمساز تھیں یعنی اس قسم کے علم کی جس میں صبر آزما مشاہدہ کی دقت طلبی کی ضرورت ہوتی ہے اور معلومات کی اضافہ پذیری میں کافی وقت لگتا ہے۔شیطان اس کو مخفی علوم کے ثمر ممنوعہ کے کھانے کی ترغیب دلاتا ہے اور آدم اس وجہ سے اس کی بات نہیں مانتا کہ فطری طور پر وہ عہد شکن تھا بلکہ اس کے لیے کہ وہ فطری طور پر جلدباز (عجولاً) تھا۔وہ علم کے لیے نزدیک ترین راستہ اختیار کرنا چاہتا تھا۔اس کی اس ذہنیت کی اصلاح کا ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا گیا 'جو لاکھ تکلیف دہ سہی' اس کی صلاحیتوں کے انکشاف کے لیے زیادہ سازگار تھا لہٰذا آدم کا تکلیف دہ طبعی ماحول میں رکھا جانے کا مطلب کوئی سزا دینا نہیں تھا بلکہ اس کا مطلب تھا شیطان کے مقصد کو شکست دینا کہ یہ دشمن انسانیت نہایت عیاری سے مسلسل نمود توسیع کی لذت سے انسان کو محروم کر دینا چاہتا تھا لیکن ایک مزاحم ماحول میں کسی متناہی خودی کا دارمدار، واقعی تجربہ پر مبنی، مسلسل توسیع علم پر ہے اور چونکہ کسی متناہی خودی کا تجربہ، جس کے سامنے امکانات کے مختلف دروازے کھلے ہوں، صرف آزمائش اور فروگذاشت سے توسیع پذیر ہوتا ہے، اس لیے غلطی جسے ایک طرح سے علمی بدی کہا جا سکتا ہے، تجربہ کی تعمیر و تشکیل کے لیے ایک ناگزیر امر ہے۔قرآنی روایات کی دوسری حکایت یوں ہے:

Marfat.com

فَوَسْوَسَ اِلَیْہِ الشَّیْطٰنُ قَالَ یٰۤاٰدَمُ ھَلْ اَدُلُّكَ عَلٰی شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا یَبْلٰی ۝ فَاَكَلَا مِنْھَا فَبَدَتْ لَھُمَا سَوْاٰتُھُمَا وَطَفِقَا یَخْصِفٰنِ عَلَیْھِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصٰۤی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی ۝ ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدٰی ۔ (۲۰:۱۲۰-۱۲۲)

لیکن شیطان نے اسے بہکایا، کہنے لگا اے آدم، کیا میں تمہیں حیات جاوداں کے درخت کا پتہ بتادوں اوراس سلطنت کا جسے زوال نہیں؟ تب ان دونوں نے اس میں سے کھالیا اوران پر ان کا ننگا پن ظاہر ہوگیا اور وہ اپنے کو چھپانے کے لیے باغ کے پتوں کو جوڑ جوڑ کر سینے لگے اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور گمراہ ہوگیا پھر اس کے رب نے اسے چن لیا اوراس کی توبہ قبول کرلی اوراسے صحیح راستہ دکھلایا۔

یہاں پر مرکزی تصور یہی بتلانا تھا کہ زندگی کو ایک لازوال سلطنت کی یعنی ایک انفرادی وجود کو غیر متناہی رفتار حیات کی زبردست آرزو ہے۔ایک فانی وجود کی حیثیت سے اسے موت سے اپنی رفتار حیات کے ختم ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے اوراسے ذاتی کثرت آرائی سے ایک طرح کے جماعتی بقائے دوام کے حصول کی ایک ہی راہ کھلی نظر آتی ہے ابدیت کے شجر ممنوعہ کا پھل کھانا زندگی کی جنسی تخصیص کی تدبیر ہے جس کے ذریعہ وہ اس خیال سے اپنی کثرت آرائی کرسکتی ہے کہ وہ مکمل نیست ونابود ہونے کے خوف پر قابو پاسکے۔ یہ ایسا ہے گویا زندگی کہہ رہی ہو' اگر تم زندہ وجودوں کی ایک نسل کو نابود کردو گے تو میں دوسری نسل پیدا کردوں گی۔' قرآن نے قدیمی فن کے لنگ کی علامتیت کو تو رد کردیا لیکن اولین جنسی عمل کی طرف یوں اشارہ کیا کہ آدم کو حیا دامنگیر ہوئی اور وہ جسم کی عریانی کو ڈھکنے کے لیے سرگرداں ہوا۔اب زندگی نام ہے ایک متعین خاکہ اور ایک ٹھوس انفرادیت کے حامل ہونے کا۔ انفرادی وجود کی ان گنت متنوع شکلوں میں زندگی کے ظہور سے ہی خودی مطلق اپنے وجود کے لامتناہی خزانوں کا انکشاف کرتی ہے تاہم چونکہ ہر انفرادیت اپنے امکانات کے ظہور کے درپے ہے اوراپنی سلطنت کی خواہاں ہے، انفرادیتوں کے ظہوراور کثرت آرائی سے ہر دور میں ناگزیر طور پر خطرناک جنگوں کا سلسلہ چل پڑا۔قرآن کہتا ہے 'تم ایک دوسرے کے دشمن بن کراترو' [۱۴] اسی متصادم انفرادیتوں کی باہمی کشمکش سے عالمی غم و آلام ہے جو زندگی کی رفتار کی راہ میں روشنی اور تاریکی دونوں بکھیرتی ہے۔اس شخص کی وجہ سے جس کی انفرادیت اس کی شخصیت کی گہرائی میں جاگزیں ہوتی ہے غلط کاریوں کے امکانات کی

Marfat.com

راہیں کھل جاتی ہیں اور زندگی کے المیہ کا احساس بہت زیادہ شدت اختیار کر دیتا ہے لیکن خودی کو زندگی کا ایک روپ مان لینے میں یہ مان لینا بھی شامل ہے کہ خودی کی متناہیت سے تمام تر نقائص کی موجیں رواں ہوں گی۔

قرآن انسان کو اپنے آپ کو جوکھم میں ڈال کر شخصیت کی اس امانت کو قبول کرنے والا قرار دیتا ہے جس بار گراں کو آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا۔ (۷۲:۳۳)

بے شک ہم نے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کو وہ امانت پیش کیا لیکن انہوں نے اس بار کو اٹھانے سے انکار کیا اور اس کو قبول کرنے سے لرز گئے۔ انسان نے اس بار کو اٹھا لیا لیکن غیر عادل اور بے دماغ ثابت ہوا۔

تب کیا ہم شخصیت کی امانت کو ہاں کہیں یا نہیں جبکہ اس کے شریک حال اتنی ساری خرابیاں ہیں؟ قرآن کے مطابق سچی انسانیت خرابیوں اور مشکلوں میں صبر سے کام لینے میں مضمر ہے لیکن ارتقائے خودی کے موجودہ مرحلہ میں ہم اس تادیب کی بھرپور اہمیت کو نہیں سمجھ سکتے جو غم و الم کی جابر قوت کا نتیجہ ہوتی ہے شاید یہ خودی کے تحلیل ہو جانے کی امکانی حالت سے مقابلہ کے لیے صلابت و توانائی عطا کرتی ہے لیکن سوال بالا کو پوچھ کر ہم نے خالص فکر کی سرحدوں کو پار کر لیا ہے۔ یہ وہ نقطہ ہے جہاں نیکی کی آخری فتح پر ایمان ایک مذہبی روایت بن کر نمودار ہوتا ہے۔ 'خدا اپنے مقصد کے مساوی (بکذا) ہے لیکن زیادہ تر لوگ جانتے نہیں ہیں۔'[۱۵]

اب ہم نے آپ پر واضح کر دیا کہ از روئے فلسفہ اسلامی تصور خدا کا اثبات کیسے ممکن ہے لیکن میں نے پہلے ہی کہہ دیا ہے کہ مذہبی اولوالعزمی فلسفیانہ عزائم سے بہت زیادہ بلندی پر پرواز کرتی ہے۔ مذہب کی تشفی محض تصور سے نہیں ہوتی یہ اپنے موضوع تجسس سے زیادہ قریبی واقفیت اور وابستگی کا خواہاں ہے۔ وہ ذریعہ جس سے وابستگی کا حصول ہوتا ہے وہ عبادت یا صلوٰۃ کا عمل ہے جو روحانی تنویر میں انجام پذیر ہوتا ہے۔ پیغمبرانہ شعور کے معاملہ میں یہ خصوصی طور پر تخلیقی عمل ہے یعنی یہ ایک ایسی تازہ اخلاقی دنیا کی تخلیق کا میلان ہے جس میں پیغمبر گویا اپنے الہامات پر عمل جانچ پڑتال کا اطلاق کرتا ہے۔ میں اس نقطہ کی مزید وضاحت کا اپنے خطبہ اسلامی تمدن کی

Marfat.com

اصلیت میں کروں گا۔صوفیانہ شعر کے اعتبار سے یہ خصوصی طور پر عرفانی ہے یہی عرفانی نقطہ نظر ہے جس سے میں صلوٰۃ کے مفہوم کی وضاحت کی کوشش کروں گا اور یہ نقطہ نظر صلوٰۃ کے اساسی ذہنیت کے پیش نظر بالکل حق بجانب ہے۔ میں آپ کی توجہ کو عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیئم جیمس (William James) کی مندرجہ ذیل عبارت کی طرف منعطف کرنا چاہتا ہوں:

''ان ساری باتوں کے باوجود جو سائنس اس کے خلاف کہہ سکتا ہے، یہ اغلب معلوم ہوتا ہے کہ انسان دنیا کے آخری لمحہ ت عبارت کرتا ہی رہے گا۔تا آنکہ ذہنی نوعیت ہی اس طریقہ سے بدل نہ جائے جس کے متوقع ہونے پر دلالت کرنے والا کوئی وجہ ہمارے دائرہ علم میں نہیں ہے۔عبارت کا جذبہ اس حقیقت کا لازمی نتیجہ ہے کہ جہاں انسانی تجربی خودیوں کی اندرونی تہ میں سماجی قسم کی خودی ہے وہاں اس کے باوصف اس تنہا رفیق اعلیٰ کو ایک مثالی دنیا میں پانے کا اسے امکان معلوم ہوتا ہے جس سے اسے تسکین مل سکتی ہے......زیادہ آدمی خواب برابر واہ گاہ بگاہ اپنے سینوں میں اس کے تصور کو ڈھوئے چلتے ہیں۔اس دنیا کا کمترین خانماں برباد بھی اس بلندتر معرفت کی بدولت اپنے کو حقیقی اور بجا سمجھ سکتا ہے اور اس کے برخلاف ہم میں سے زیادہ تر لوگوں کے لیے اس وقت جب خارجی سماجی خودی ناکامی کا منہ دیکھتی ہے اور ہمارا ساتھ چھوڑ دیتی ہے اگر کوئی باطنی پناہ گاہ نہ ہو تو یہ دنیا خوف کی گہری کھائی بن جائے گی۔ میں اس لیے ''ہم میں سے زیادہ تر لوگ'' کہتا ہوں کہ مثالی ناظر کے احساس سے متاثر رہنے والے لوگ ممکن ہے کہ اپنے طبائع میں بہت ہی اختلاف رکھتے ہوں۔بعض لوگوں کے مقابلہ میں بعض لوگوں کے شعور کا یہ بہت زیادہ لازمی حصہ ہوسکتا ہے۔ممکن ہے کہ جن لوگوں کے اندر یہ احساس سب سے زیادہ جاگزیں ہو وہ بہت ہی مذہبی قسم کے لوگ ہوں لیکن مجھے یقین ہے کہ جو اپنے کو اس سے قطعی بے بہرہ سمجھتے ہیں وہ ذراصل اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں ورنہ وہ بھی کسی نہ کسی درجہ میں اس سے متاثر رہتے ہیں۔'' اس طرح آپ کو معلوم ہوگیا کہ نفسیاتی طور پر عبادت کی جبلت وجدانی ہے۔ عبادت کا وہ عمل جس کا مقصد عرفان حاصل کرنا ہے غور و فکر کے مشابہ ہے پھر بھی عبادت اپنی بلندترین اصلیت میں تجریدی فکر سے کہیں زیادہ بلندتر ہے۔غور و فکر کی طرح یہ بھی جاذبیت کا ایک مسلسل طریقہ ہے لیکن عبادت کے مقابلہ میں طریقہ جذب اپنے آپ کو باہمی قربت کی طرف کشاں کشاں لے جاتا ہے اور اس سے اسے وہ قوت حاصل ہوتی ہے جس سے خالص فکر نابلد رہتی ہے۔فکر کی صورت میں ذہن مشاہدہ کرتا اور حقیقت کی کارکردگی کے نقوش پا پر چلتا ہے، عبادت کے عمل میں ذہن جو سست رفتار عالمیت کا متلاشی رہتا ہے وہ اپنی روش کو چھوڑ کر اور

Marfat.com

فکر سے بلند تر ہو کر خود حقیقت ہی پر اس خیال سے کمند ڈالتا ہے کہ وہ اسی کی زندگی میں شعوری حصہ دار بن جائے۔ اس میں کوئی بات پر اسرار نہیں ہے عبادت روحانی نور افروزی کا ذریعہ ہے اور اس حیثیت سے وہ ایک معمولی مرکزی قوت ہے جس کے ذریعہ ہماری شخصیت کے چھوٹے چھوٹے جزائر زندگی کی عظیم تر کلیت میں یکا یک اپنی جگہ پر انکشاف کر لیتے ہیں۔ ایسا نہ سمجھیے کہ میں خود کلامی سے اپنی ذات کے اندر توجہ آفرینی کی کیفیت کی بات کر رہا ہوں[16] خود کلامی سے ذاتی توجہ آفرینی کا ان سر چشمہ ہائے حیات کے بسط و کشاد سے کوئی تعلق نہیں ہے جن کی جگہ انسانی خودی کی گہرائی میں ہے۔ روحانی نور افروزی سے انسانی شخصیت تشکیل پا کر تازہ قوت سے مرصع ہوتی ہے لیکن اس کے برخلاف خود کلامی سے ذاتی توجہ آفرینی کوئی زندگی بھر کے لیے پائیدار تاثر نہیں ڈالتی۔ میں کسی ساحرانہ یا کوئی خاص طریقہ علم کا بھی ذکر نہیں کر رہا ہوں۔ وہ جو میری مراد ہے وہ یہی ہے کہ اس حقیقی انسانی تجربہ پر آپ کی توجہ رہنی چاہیے جس کے پیچھے اس کی ایک تاریخ ہے اور اس کے آگے اس کا ایک مستقبل ہے۔ بے شک تصوف نے اس تجربہ کا مخصوص مطالعہ کر کے خودی کے نئے مقامات کی دریافت کی ہے۔ اس کا ادب نور افروز ہے تاہم اس کی متعینہ اصطلاحیں، جو فرسودہ مابعد الطبیعیات کے فکری اوضاع کی تشکیل کردہ ہیں، عصری ذہن پر مردنی کا اثر ڈالتی ہیں۔ نوافلاطونی تصوف میں جسے ایک بے نام لاشے کی جستجو قرار دیا گیا ہے وہ عیسائی تصوف ہو یا اسلامی تصوف عصری ذہن کی تسکین کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ٹھوس چیزوں کے متعلق غور و فکر ہوتا ہے اور اس لیے یہ خدا کا ایک ٹھوس اور زندہ تجربہ کا طالب ہو گا اور انسانی نسل کی تاریخ سے واضح ہوتا ہے کہ عبادت کے عمل میں جس ذہنیت کی شمولیت ہوتی ہے وہ ایسے تجربہ کی ایک شرط ہے۔ دراصل عبادت کو فطرت ازلی کے شاہد کی علمی کارگزاری کا ایک لازمی تتمہ قرار دیا جانا چاہیے۔ فطرت ازلی کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت ازلی کی روش سے قریبی وابستگی عطا کرتا ہے اور اس طرح کے گہرے مشاہدے کے لیے ہمارے اندرونی ادراک کو جلا بخشتا ہے۔ میں یہاں صوفی شاعر رومی کے ایک خوبصورت قطعہ کا حوالہ دینے پر مجبور ہوں:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد

Marfat.com

گام آہو دید و بر آثار شد
چند گامش، گام آہو درخوراست
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بربوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

(صوفی کی کتاب روشنائی اور حروف سے لکھی نہیں جاتی۔ یہ برف کی طرح شفاف دل کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ عالم کا توشہ قلم کی نشانیاں ہیں۔ صوفی کا توشہ کیا ہے؟ قدم کی نشانیاں۔ وہ ایک شکاری کی طرح شکار کی طرف جاتا ہے۔ وہ مشک پرور ہرن کے نقش پا کو دیکھتا اور ان نشانیوں پر چل پڑتا ہے۔ چند ڈیگ کے لیے ہرن کے نقش پا کی رہنمائی میں چلتا ہے اس کے بعد خود ناف آہو ہی اس کی رہنمائی کرنے لگتا ہے۔ ایک سانس کے لیے ناف کی بو پر راستہ چلنا سینکڑوں منزل کا چکر مارنے سے کہیں بہتر ہے۔) سچ یہ ہے کہ علم کے لیے تمام تر جستجو بنیادی طور پر ایک قسم کی عبادت ہے۔ فطرت ازلی کا سائنسی انداز میں مشاہدہ کرنے والا ایک قسم کا صوفی ہے جو عبادت کے ذریعہ جویائے حق ہے اگرچہ موجودہ حالت میں وہ ہرن کے نقش پا کا ہی پیچھا کر رہا ہے اور خاکسارانہ انداز میں اپنی جستجو کے طریقہ کو محدود رکھتا ہے لیکن اس کے علم کی پیاس ضروری ہے کہ آخر میں اس نقطہ کی طرف رہنمائی کر دے جہاں ناف آہو کی خوشبو ہرن کے نقش پا سے بہتر رہنمائی بخش سکتی ہے۔ اسی سے اس میں فطرت پر جو اختیار حاصل ہے اس میں اضافہ ہو سکے گا اور اس وہ بصیرت مل سکتی ہے جس سے وہ لامتناہی کی اس کلیت کا مشاہدہ کر سکتا ہے جس کی جستجو فلسفہ تو کرتا ہے مگر پا نہیں سکتا بغیر قوت کے بصیرت سے اخلاقی سرفرازی مل سکتی ہے مگر کوئی پائیدار تمدن حاصل نہیں ہو سکتا۔ بغیر بصیرت کے قوت تخریب پسند اور انسانیت کش ہوتی ہے۔ انسانیت کی روحانی توسیع کے لیے دونوں کا ارتباط ضروری ہے۔

لیکن عبادت کا حقیقی مقصد اس حالت میں زیادہ بہتر طریقہ پر حاصل ہوتا ہے جب جماعت کے ساتھ نماز پڑھی جاتی ہو۔ ساری سچی عبادت کی اصلیت سماجی ہے۔ ایک سادھو جو انسانی معاشرہ کو چھوڑ کر علیحدگی کی رہائش اختیار کرتا ہے وہ بھی خدا کی صحبت حاصل کرنے کے لیے ایسا کرتا ہے۔ نماز کی جماعت ایسے انسانوں کی جمعیت ہے جو ایک ہی طرح کی روح پرور تمنا سے اپنے آپ کو واحد مقصد کے لیے جمع کرتے اور اپنی خودیوں کی تہوں کو ایک ہی

Marfat.com

جذبہ کی کارگزاری کے لیے کھولتے ہیں۔ یہ ایک نفسیاتی صداقت ہے کہ جمعیت اوسط درجہ کے آدمی کی قوت ادراک کو چند در چند کرتی، اس کے جذبات میں گہرائی عطا کرتی اور اس کی قوت ارادی کو اس درجہ متحرک کرتی ہے جس کا اس انفرادیت کی خلوت میں تصور بھی محال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عبادت کو اگر کوئی نفسیاتی مظہر مانا جائے تو یہ اب بھی ایک راز ہے کیونکہ نفسیات نے اب تک ان قوانین کا پتہ نہیں لگایا ہے جو ایک جمعیت کی حالت میں انسانی شعور کی قدر افزائی سے متعلق ہیں لیکن اسلام میں باجماعت نماز کی بدولت روحانی نور افروزی کی جو اجتماعیت پسندی کا طریقہ ہے وہ خصوصی دلچسپی کا نقطہ ہے جب ہم روزانہ کی باجماعت نماز سے گزر کر ایک سالانہ تقریب میں مکہ کی مرکزی مسجد کے گرد جمع ہوتے ہیں تو آپ کو آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عبادت کا اسلامی دستور کس طرح انسانی جمعیت کے حلقہ اثر کو بہ تدریج وسیع تر کرتا جاتا ہے۔

خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، عبادت تو آدمی کی اس اندرونی تمنا کا اظہار ہے جو کائنات کی مہیب خاموشی میں ایک جواب کی طلب ہے۔ یہ انکشاف کا ایک نادر طریقہ ہے جس کے ذریعہ نفی خودی کے عین موقع پر متجسس خودی اپنے آپ کا اثبات کرتی اور اس طرح اپنی قدر و قیمت کا اندازہ کرتی اور کائنات کی زندگی میں اپنے حرکی عنصر ہونے کی حجت کا پتہ لگاتی ہے۔ نفسیاتی طور پر عبادت کی حالت میں جو ذہنی میلان ہوتا ہے اس کے عین مطابق اسلامی طریقہ عبادت اثبات و نفی دونوں کی علامت کا حامل ہے۔ ایک جماعت کے تجربہ سے جو بات معلوم ہوتی ہے، اس کے پیش نظر یہ ہے کہ عبادت کے ایک روحانی عمل کے طور پر مختلف اوضاع میں اظہار کیا جاتا ہے چنانچہ قرآن کہتا ہے:

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ ۝ وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝ اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ۔ (۲۲:۶۷-۶۹)

ہر قوم کے لیے ہم نے عبادت کا ایک طریقہ مقرر کیا ہے جس پر وہ چلتے ہیں۔ اس لیے وہ معاملہ میں وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ جھگڑیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب کی طرف بلائیں بے شک آپ صلی اللہ علیہ وسلم سیدھے راستے پر ہیں اور اگر وہ آپ

Marfat.com

سے جھگڑا کریں تو کہہ دیجیے جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے اچھی طرح جانتا ہے۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے بیچ اس کا فیصلہ کر دے گا جس میں تم اختلاف کرتے ہو۔

عبادت کی وضع کو اختلاف کا موضوع نہیں بنانا چاہیے۔ تم اپنا رخ کس طرف کرتے ہو یقیناً وہ عبادت کی اصلیت کا لازمی جز نہیں ہے۔ قرآن کا اس پر سراسر واضح نقطہ نظر ہے:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۔ (۲:۱۱۵)

اور پورب اور پچھم اللہ ہی کے ہیں اور جس طرف بھی رخ کرو اسی طرف اللہ کا رخ ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ وَ اٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنَ وَ ابْنَ السَّبِيْلِ وَ السَّآئِلِيْنَ وَ فِى الرِّقَابِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ وَ الْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَ الصّٰبِرِيْنَ فِى الْبَاْسَآءِ وَ الضَّرَّآءِ وَ حِيْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۔ (۲:۱۷۷)

پاک بازی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہرے پورب اور پچھم کی طرف پھیر لو بلکہ وہی پاک باز ہے جو ایمان لاتا ہے اللہ پر، آخرت کے دن پر، فرشتوں پر، کتاب پر اور نبیوں پر، جو اللہ کی محبت میں، اپنی دولت بانٹ دیتے ہیں رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، مانگنے والوں اور گردن چھڑانے میں۔ جو نماز قائم کرتے زکوٰۃ دیتے اور اگر وعدہ کرتے ہیں تو اپنے وعدوں پر ثابت رہتے ہیں اور تنگی، جسمانی تکلیف اور جنگ کے وقت صبر کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جو سچے ثابت ہوتے ہیں اور یہی لوگ ہیں جو خدا سے ڈرتے ہیں۔

پھر بھی اس بات کی اہمیت کو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے کہ جسمانی اوضاع و اطوار حقیقی معنوں میں دماغی میلان کے تعین میں اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسلامی طریقہ عبادت میں کسی مخصوص رخ کے انتخاب کا مطلب ہے جماعت میں وحدت احساس کا حاصل کرنا اور بالعموم یہ وضعیت سماجی مساوات کے تصور کو پیدا کرتی اور پروان چڑھاتی ہے کیونکہ اس میں عابدوں کے دل سے عہدہ یا خاندانی شجرہ کے تفوق کو مٹا دینے کی تاثیر ہے۔ ذرا سوچیے کہ کیسا بڑا انقلاب آ

Marfat.com

جائے اگر دکھنی ہندوستان کے متکبر برہمن امیر کو روزانہ کاندھے سے کاندھا ملا کر اچھوتوں کی بغل میں کھڑا ہونا پڑے! ہمہ گیر خودی سے جو ساری خودیوں کو پالتی اور پروان چڑھاتی ہے، ساری انسانیت کی وحدت کا لازماً تصور پیدا ہوتا ہے۔ انسانی آبادی کا نسلوں، قومیتوں اور قبائل میں منقسم ہونا قرآن کی رُو سے صرف شناخت کی غرض سے ہے۔ عبادت کے موقع پر اسلامی جماعت بندی کی صورت اس کی عرفانی قدر کے علاوہ اس بات کی غماز بھی ہے کہ آدمی اور آدمی کے بیچ جو ساری رکاوٹیں حائل ہیں انہیں توڑ کر ساری انسانی آبادی کے لیے بنیادی اخوت کے رشتہ کو برپا کرنا اس کی ایک عظیم تمنا ہے۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۴

انسانی خودی۔ اس کی آزادی اور ابدیت[1]

قرآن نہایت سادہ اور موثر انداز میں انسان کی انفرادیت اور ندرت پر زور دیتا ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ وجود کی ایک اکائی کی حیثیت سے اس کے مآل کی بھی واضح تصویر پیش کرتا ہے۔ یہی انسان کے نادر اور منفرد ہونے کا تصور ہے کہ جس کی بناء پر ایک فرد کا دوسرے فرد کے بار کو اٹھانا ناممکن قرار دیا گیا اور ہر ایک کو اپنے کیے کا بھگتنے والا مانا گیا اور یہی باعث ہوا کہ قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا چنانچہ قرآن سے تین باتیں واضح ہو جاتی ہیں:

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدٰى ۔ (۱۲۲:۲۰)

پھر اس (آدم) کے رب نے اسے چن لیا اور اس پر مہربان ہوا اور اس کی رہنمائی کی۔

۲۔ اپنی خامیوں کے باوجود انسان کی تخلیق زمین پر خدا کے نمائندہ کے بطور ہوئی ہے:

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَ یَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۔ (۳۰:۲)

اور یاد کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا ''میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔'' انہوں نے کہا ''کیا اس میں تو اسے بنائے گا جو اس میں بگاڑ پیدا کرے گا اور خون خرابہ کرے گا؟ اور ہم تیری تعریف کے ساتھ تیری تسبیح کرتے اور تیری پاکی کا ذکر کرتے ہیں۔'' اس نے کہا ''میں جانتا ہوں، جو تم نہیں جانتے۔''

وَ هُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَبْلُوَكُمْ فِیْ مَآ اٰتٰىكُمْ ۔ (۱۶:۶)

Marfat.com

وہی ہے جس نے زمین میں تمہیں خلیفہ بنایا اور تم میں ایک کے دوسرے پر درجے بڑھائے تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دیا ہے اس سے تمہارا امتحان لے۔

۳۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے جان کو جوکھم میں ڈال کے قبول کیا ہے۔

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا۔ (۷۲:۳۳)

ہم نے امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے رکھا لیکن وہ اسے اٹھانے کو تیار نہ ہوئے اور اس سے کانپ اٹھے اور انسان نے اسے اٹھالیا۔ بیشک وہ بڑا ظالم اور بڑا جاہل ہے۔

تاہم یہ تعجب خیز ہے کہ تاریخ میں کبھی مسلم مفکرین نے انسانی شعور کی وحدت سے کوئی دلچسپی نہیں لی حالانکہ یہ انسانی وجود کا مرکزی نقطہ ہے۔ متکلمین روح کو ایک قسم کا لطیف تر مادہ یا محض حادثہ مانتے تھے جو جسم کے ساتھ مر جانے والی اور قیامت کے دن پھر پیدا ہونے والی ہے۔ مسلمان فلسفیوں نے یونانی افکار سے استفادہ کیا تھا۔ دوسرے دبستانوں کے متعلق یہ بات یاد رہنی چاہیے کہ توسیع اسلام کے ساتھ مختلف مذاہب اور قومیتیں مثلاً نصاریٰ ، یہودی اور زرتشتی اس کے حلقہ بگوش ہوئیں ان لوگوں کی ذہنی نشو ونما ایک ایسے تمدن کے علمی ماحول میں ہوئی تھی جو زمانہ دراز تک وسطی اور مغربی ایشیا پر اثر انداز رہا تھا۔ آفرینش وارتقاء کے اعتبار سے یہ پورے طور پر مجوسی ثقافت تھی جو اپنی ساخت کی رو سے روح سے متعلق دوئی کے تصور پر مبنی تھی اسی لیے ہمیں اسلامی الٰہیات میں کم وبیش اس کے نقوش نظر آتے ہیں۔ یہ صرف عبادت وریاضت میں مستغرق صوفیت ہے جس نے ایسے روحانی واردات کی وحدت کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کی ہے جسے قرآن نے علم کے تین سرچشموں میں سے ایک سرچشمہ قرار دیا ہے دوسرے دو سرچشمے تاریخ اور نوامیس فطرت ہیں اسلام کی مذہبی تاریخ میں یہ واردات حلاج کی مشہور تصنیف ''میں تخلیقی صداقت ہوں''[۷] میں اپنے نقطہ عروج پر پہنچا۔ حلاج کے معاصرین اور اس کے بعد کی نسل نے بھی اس سے ہمہ اوستی کا مفہوم لیا لیکن حلاج کی تصنیف کے منتشر اوراق جسے فرانسیسی مستشرق م مسینوں (M. Massignon) نے جمع کیا اور شائع کرایا ہے۔ اس سے یہ شبہ باقی نہیں رہا کہ اس شہید فقیر کو خدا کی ماورائی حیثیت سے انکار کرنا ملحوظ نہیں تھا۔ اس کے واردات کا صحیح مفہوم یہ نہیں ہے کہ قطرہ سمندر میں جا ملا بلکہ یہ معلوم کر لینا اور نا قابل تردید الفاظ میں یہ ثبوت حاصل کر لینا

Marfat.com

ہے کہ ایک بالیدہ شخصیت کے اندر انسانی خودی واقعی اور پائیدار وجود رکھتی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ حلاج نے اس فقرہ سے متکلمین کو چیلنج کیا ہے۔ آج کا طالب علم جب مذہب کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کی دشواری یہ ہوتی ہے کہ اس قسم کے واردات ہر چند ہو سکتا ہے کہ اپنے آغاز میں بالکل معمولی ہوں لیکن پختگی کے مدارج پر نا معلوم شعور کی تہوں کا پتہ دینے لگتے ہیں۔ ابن خلدون نے بہت پہلے محسوس کیا تھا کہ ان تہوں کے انکشاف کے لیے ایک موثر سائنسی ذریعہ کی ضرورت ہی نفسیات حاضرہ نے حال ہی میں ایسے ذرائع کی ضرورت کا اعتراف کیا ہے لیکن اب تک شعور کی متصوفانہ تہوں کی خصوصیتوں کی دریافت کے آگے اس کے قدم نہیں بڑھ سکے ہیں جب تک ہمیں کوئی ایسا سائنسی ذریعہ ہاتھ نہ آ جائے جس سے ہم اس قسم کے واردات کو پرکھ سکیں جس پر حلاج کے فیصلوں کی بنیاد ہے تب تک ہم لوگ اپنے تئیں یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ ان واردات میں فراہمی علم کی کتنی صلاحیت ہے۔ الٰہیات کے تصورات بھی جو ایک عملاً مردہ مابعد الطبیعیاتی فلسفہ کی اصطلاحات میں ملفوف ہیں ان کے لیے کسی طرح معاون نہیں ہو سکتے جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ آج کے مسلمان کے سامنے ایک بہت بڑا کام ہے۔ اسے ماضی سے بالکل منقطع ہوئے بغیر اسلامی نظریات کے متعلق از سر نو غور وفکر کرنا ہے شاید سب سے پہلے مسلمان جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی بیداری کا احساس کیا وہ شاہ ولی اللہ دہلوی تھے لیکن جس نے اس گراں مایہ کام کی اہمیت کو سمجھا اور جسے مسلمانوں کے افکار وحیات کی تاریخ کے باطنی مفہوم پر گہری بصیرت حاصل تھی اور ساتھ ہی آدمی اور اس کے خصائل وعادات کے وسیع تجربہ سے مستیز وسعت نظر کا حامل تھا اور جو ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ علاقہ بن سکتا تھا وہ شخص جلال الدین افغانی تھا اگر اس شخص کی تمام تر منتشر توانائی اسلام کو انسانی ایمان واعمال کے ضابطہ کے بطور سمجھنے میں ہی لگ جاتی تو آج عالم اسلام کی ذہنی زندگی کہیں زیادہ ٹھوس بنیادوں پر قائم ہوتی۔ آج ہمارے سامنے ایک راستہ ہے کہ ہم علوم حاضرہ سے احتراماً مگر آزادانہ رجوع کریں اور تعلیمات اسلامی سے اس تعلیم کی روشنی میں روشناس ہونے کی تدبیر کریں چاہے ہمیں اپنے ماسبق بزرگوں سے اختلاف ہی کرنا پڑے۔ اس خطبہ کے موضوع کے ساتھ میرا نقطہ نظر یہی ہے۔

عصری افکار کی تاریخ میں یہ بریڈلے ہے جس نے بحیثیت ایک حقیقت کے نفی خودی کے محال ہونے پر بہترین شواہد مہیا کر دیئے ہیں۔ اپنی کتاب ''اخلاقی مطالعے'' میں وہ خودی کی حقیقت کو مانتا ہے۔ اپنی منطق میں اس کو ایک عملی مفروضہ قرار دیتا ہے اپنی کتاب ''مظاہر اور

Marfat.com

صداقت'' میں خودی کے موضوع پر تحقیقی جانچ پڑتال کا عمل کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے دو ابواب ہیں جو خودی کے مفہوم اور صداقت پر ہیں۔ انہیں ایک طرح سے ''جیو آتما'' کی عدم حقیقت پر عصری اپنشد کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس کے خیال میں تعارض سے پاک ہونا ہی حقیقت کی کسوٹی ہے اور چونکہ اپنی تنقیدات سے اس نے انکشاف کیا ہے کہ تجربہ کا محدود مرکز ثبات و تغیر اور وحدت و کثرت کے ناموافق اختلافات سے بھرا ہوا ہے اس لیے خودی محض فریب وہم وگمان ہے۔ خودی کو احساس خود شناسی، روح، ارادہ جو کچھ بھی ہم مانتے ہیں اسے فکر کے انہیں پیمانوں سے جانچیں گے جن کی نوعیت اضافی ہے اور ساری اضافیتیں تضادات پر مشتمل رہتی ہیں۔ باوجودیکہ اس کی سخت گیر منطقیت خودی کو پراگندگیوں کا ایک ڈھیر قرار دیتی ہے پھر بھی بریڈلے کو ماننا پڑا کہ خودی کی ''ایک نہ ایک مفہوم میں حقیقت ضرور ہے۔'' ''کچھ دوسرے معانی میں ایک غیر مشکوک امر واقعی ہے'' ہم آسانی سے مان لے سکتے ہیں کہ خودی اپنی لامحدود ہیئت میں زندگی کی اکائی کی طرح ناقص ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے زیادہ ہمہ گیر، زیادہ موثر، زیادہ متوازن اور نادر انفرادیت کے حصول کی پورے طور پر تمنائی ہے۔ کسے خبر کہ ایک مکمل وحدت میں منتظم ہونے کے لیے اسے کتنے مختلف قسم کے ماحول کی ضرورت پڑتی ہے؟ اپنی تنظیم کی موجودہ حالت میں اگر وہ متواتر نیند سے استراحت نہ حاصل کرتی رہے تو وہ اپنے تناؤ کے تسلسل کو برقرار نہیں رکھ سکتی۔ کبھی کبھی ایک غیر اہم ہیجانی کیفیت بھی اس کی وحدت کو منتشر کر سکتی ہے اور اس کی ربط وضبط قائم رکھنے والی توانائی کو معدوم کر سکتی ہے تاہم فکر جتنا بھی اس کی تحلیل و تجزیہ کرے انانیت سے متعلق ہمارا احساس اتنا حتمی اور قوی ہے کہ پروفیسر بریڈلے کو تامل کے ساتھ سہی اس کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔

چنانچہ تجربے کا محدود مرکز حقیقی ہے اگرچہ اس کی حقیقت اتنی بھرپور نہیں ہے کہ اسے عقلی میزان پر پرکھا جائے۔ اچھا تو خودی کی خصوصیات کیا ہیں؟ خودی اپنا انکشاف اس اکائی کی حیثیت سے کرتی ہے جسے ہم احوال ذہنی کہتے ہیں۔ ذہنی احوال ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں رہتے۔ وہ ایک پیچیدہ کلیت میں جسے دماغ کہتے ہیں مختلف شکلوں میں موجود رہتے ہیں لیکن ان ایک دوسرے سے وابستہ احوال یا یوں کہیے کہ وقائع کی نالی وحدت ایک خاص قسم کی وحدت ہے۔ یہ کسی مادی چیز کی وحدت سے بنیادی طور پر مختلف ہے کیونکہ مادی چیزیں ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہ سکتی ہیں۔ دماغی وحدت بالکل بے مثال ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ

Marfat.com

ہمارا فلاں عقیدہ فلاں عقیدے کے دائیں یا بائیں واقع ہے۔ یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ہم کہیں کہ تاج کے حسن سے لطف اندوز ہونے کا ہمارا ذوق آگرہ سے دور ہو جانے کے بعد بدل جاتا ہے۔ مکان کے بارے میں ہماری سوچ مکان سے مکانی طور پر وابستہ نہیں ہوتی۔ خودی ایک سے زیادہ مکانوں کے بارے میں سوچ سکتی ہے۔ عالم بیداری کے شعور مکان اور خواب کے مکان میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہوتا۔ ان میں نہ ایک سے دوسرے کو خلل پہنچتا اور نہ ایک دوسرے میں سما جاتا ہے۔ جسم کے لیے ایک ہی مکان ہو سکتا ہے اس لیے خودی اس معنی میں پابند مکان نہیں ہے جس معنی میں جسم پابند مکان ہے پھر دماغی اور جسمانی وقائع دونوں زمانی ہیں لیکن خودی کی مدت زمانی جسمانی وقائع کی مدت زمانی سے بنیادی طور پر مختلف ہوتی ہے۔ جسمانی واقعہ کی مدت کا مکانی پھیلاؤ موجودہ امر واقعہ تک ہی ہوتا ہے۔ خودی کی مدت اس کے اندرون میں مرکوز ہوتی ہے اور ایک انوکھے ڈھنگ سے اس کے حال اور مستقبل سے مربوط رہتی ہے کسی جسمانی واقعہ کا وقوع کچھ حالیہ نشان کو نمایاں کرتا ہے اور جس سے اس کا ایک مدت زمانی سے ہو کر گزرنا ظاہر ہوتا ہے مگر یہ نشانات اس کی مدت زمانی کے لیے علاقائی قسم کے ہیں یہ خود مدت زمانی نہیں ہوتے۔ صرف خودی سے ہی حقیقی مدت زمانی کی وابستگی ہے۔

خودی کی اکائی کی دوسری اہم خصوصیت اس کی التزاماً خلوت گزینی ہے جس سے ہر خودی کی ندرت کا احساس ہوتا ہے۔ کسی نتیجہ پر پہنچنے کے لیے ضروری ہے کہ کسی قضیہ کے تمام مقدمات ایک ہی شخص کے دماغ میں آئے ہوں اگر ہم اس قول کو مانتے ہیں کہ ''کل انسان فانی ہیں'' اور دوسرا آدمی اس قول کو مانتا ہے کہ ''سقراط انسان ہے'' تو اس سے کسی نتیجہ کا استخراج ممکن نہیں ہے یہ اسی وقت ممکن ہو سکتا ہے جب دونوں اقوال کو ہم نے ہی تسلیم کیا ہو پھر کسی چیز کے لیے میری خواہش لازماً میری خواہش ہی ہو گی۔ میرے نجی طور پر لطف اندوز ہونے میں ہی اس کی تسکین کا مفہوم ہے اگر ساری دنیا ایک ہی چیز کی خواہش مند ہو جائے تو لوگوں کی خواہش کی تسکین یابی سے میری تسکین نہیں ہو سکتی جب تک کہ میں خود اس مطلوبہ شے کو نہیں پا لوں۔ دندان ساز میرے دانت کے درد کے ساتھ ہمدردی کر سکتا ہے لیکن میرے دانت کے درد کے احساس کا اسے تجربہ نہیں ہو سکتا۔ میری لذت، تکلیف اور خواہش استثنائی طور پر میری ہیں اور میری نجی خودی کے اجزاء ہیں۔ میرے احساسات، تفرتیں، شفقتیں، فیصلے اور عزائم اختصاصی طور پر میرے ہی ہیں۔ خدا بھی ایسا نہیں کر سکتا کہ میرے بدلے خود محسوس کرنے یا فیصلہ کرنے لگے

Marfat.com

اور جب میرے سامنے کئی راستے کھلے ہوں تو خود انتخاب کرنے لگے۔ اسی طرح آپ کی شناخت کے لیے ضروری ہے کہ ماضی میں کبھی میری آپ سے جان پہچان ہو۔ میرا کسی شخص یا مقام کو پہچاننے کا مطلب ہے کہ میں اپنے ہی ماضی کے تجربہ کو دہرا رہا ہوں۔ کسی دوسرے کی خودی کے ماضی کے تجربہ سے اس کا لگاؤ نہیں ہے۔ ہمارے باہمی احوال کی یہی انوکھی باہمی وابستگی ہے جس کا ہم لفظ ''میں'' سے اظہار کرتے ہیں اور یہیں سے نفسیات کے سامنے گھمبیر مسئلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے وہ یہ کہ اس ''میں'' کی نوعیت کیا ہے؟

اسلامی دینیات کے اس دبستان کے مطابق جس کے رہنما مفکر غزالی تھے خودی ایک روحانی ہیولیٰ ہے جو سادہ ہے، نا قابل تجزیہ ہے اور ایک سے دوسرے کو منتقل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ یہ ہمارے ذہن کے مجموعہ احوال سے بالکل مختلف ہے اور رفتار زمانہ سے بے اثر رہتا ہے۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک اکائی ہے کیونکہ ہمارے ذہنی احوال اس سادہ سے ہیولیٰ سے مربوط رہتے ہیں جس کی بہت سی خصوصیتیں ہیں اور اپنی خصوصیتوں کے مسلسل بننے بکھرنے کے دوران کوئی تبدیلی قبول کیے بغیر وہ برقرار رہتا ہے۔ میرا آپ کو پہچاننا اسی وقت ممکن ہے جب میں پہلی ملاقات اور موجودہ یادداشت کے درمیان بغیر کسی تبدیلی کے برقرار ہوں لیکن اس دبستان کو مابعد الطبیعیاتی مسائل سے جو دلچسپی تھی ویسی دلچسپی نفسیات سے نہیں تھی لیکن ہم چاہے روحانی وجود کو اپنے شعوری تجربہ کے واقعات کی تشریح کے بطور مانیں یا چاہے ابدیت کی بنیاد مانیں اس سے نہ نفسیات کی غرض پوری ہوتی ہے اور نہ مابعد الطبیعیات کی۔ عصری فلسفہ کے طالب علموں کو خالص عقلیت کی مغالطہ آرائی کی وہ بات جو کانت (Kant) نے بتائی ہے اچھی طرح معلوم ہے۔ کانت کے مطابق ہر فکر کے ساتھ ''میں سوچتا ہوں'' کا فقرہ جو لگا رہتا ہے وہ فکر کی خالص صوری کیفیت ہے اور فکر کی خالص صوری کیفیت سے وجودی سے ہیولیٰ کی طرف منتقلی کے لیے کوئی منطقی جواز نہیں ہے۔ تجربہ کے موضوع پر کانت کے نقطہ نظر سے ہٹ کر بھی یہ بات ہے کہ کسی شے کا نا قابل تجزیہ ہونا اس کے نا قابل اتلاف ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ نا قابل تجزیہ ہیولیٰ، کانت ہی کے مطابق کسی شدید کیفیت کی طرح لاشے میں بدل جاتی ہے یا اچانک لاموجود ہو جاتی ہے۔ ہیولیٰ کے متعلق اس طرح کا سکونی نظریہ نفسیات کے علم میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتا۔ اولاً شعوری تجربہ کے عناصر کو روحانی ہیولیٰ کے خصائص سے اس معنی میں تعبیر کرنا مشکل ہے جس معنی میں کہ مثلاً طبعی جسم کا وزن اس جسم کی خصوصیت ہے۔ مشاہدہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تجربہ وہ

Marfat.com

مخصوص اعمال ہیں جن کا حوالہ دینا ضروری ہے اور اس حیثیت سے وہ اعمال اپنا ایک مخصوص وجود رکھتے ہیں۔ لیرڈ (Laird) نے نہایت مناسب کہا ہے کہ یہ ''نئی دنیا کی تشکیل کرتے ہیں، یہ پرانی دنیا کے محض رنگ روپ نہیں ہیں'' ثانیاً اگر ہم تجربوں کو خواص مان بھی لیں تو ہم یہ معلوم کر سکتے کہ یہ روح کے ہیولیٰ میں کس طرح داخل ہوتے ہیں۔ اب یہ ثابت ہو گیا کہ شعوری تجربہ سے خودی کو روح کا ہیولیٰ قرار دینے کی ہمیں کوئی علامت نہیں ملتی کیونکہ ہمارا مفروضہ ہی تھا کہ روحانی ہیولیٰ تجربہ کی شکل میں اپنا اظہار نہیں کرتا۔ مزید برآں یہ بھی اشارہ کر دیا جائے کہ مختلف روحانی ہیولوں کے ایک ہی جسم پر قابو پانے کی بات جب باطل قرار پا چکی تو اس کے پیش نظر ایسے احوال جیسے کہ متبادل شخصیتوں کے ہوتے ہیں ان کی بھی اس نظریہ سے مناسب توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اگلے زمانے میں اس کی یوں توجیہ کی جاتی تھی کہ ارواح خبیثہ نے عارضی طور پر اس کے جسم پر اختیار جما لیا ہے۔

پھر بھی خودی کی اگر کوئی منزل ہے تو وہاں تک پہنچانے والی تنہا سڑک تجربات کی تعبیرات ہی ہے۔ اب ہم عصری نفسیات کی طرف رخ کریں اور دیکھیں کہ خودی کی نوعیت پر اس سے کیا روشنی ملتی ہے۔ ولیم جیمس کے تصور میں شعور کی حیثیت ''جوئے فکر'' کی ہے یعنی محسوس تواتر کے ساتھ تبدیلیوں کی بہتی ہوئی شعوری موج۔ اس نے ہمارے تجربہ میں ایک قسم کے جتھابندی کے اصول کا پتہ چلایا ہے جن میں گویا بنسی کا کانٹا لگا ہوا ہے جو ایک ایک کو ہماری ذہنی زندگی کے بہاؤ سے پکڑتا رہتا ہے۔ خودی ذاتی زندگی کے احساسات کا ترکیبی جز ہے اور اس حیثیت سے تنظیم فکر کا حصہ ہے فکر کا ہر لحہ جا ہے موجود ہو چا ہے فنا پذیر ایک نا قابل تجزیہ وحدت ہے جو جانتا اور یاد رکھتا ہے۔ موجودہ لحہ فکر کا گزرتے ہوئے لحہ کو اور آنے والے کا موجودہ کو ہتھیا لینا خودی کا عمل ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کے متعلق یہ بیان نہایت عالمانہ ہے لیکن میری جسارت فکری کی رو سے اس شعور پر صادق نہیں آتا جسے ہم اپنے آپ میں پاتے ہیں۔ شعور ایک منفرد شے ہے جو سب کسی کی ذہنی زندگی میں مضمر ہے اور ایسے ٹکڑوں میں بٹا ہوا نہیں ہے جو ایک دوسرے کو اپنی اپنی بات بتاتے رہتے ہیں۔ شعور کے بارے میں یہ تصور ہمیں خودی کی پہچان کہاں سے دے سکتا ہے کہ یہ تجربہ کے اس عنصر کو بھی محو نظر کر دیتا ہے جس کی مقابلتاً مستقل حیثیت ہے۔ کاروان فکر کے رہرووں کے مابین کوئی وجود کا مربوط سلسلہ نہیں ہے جب ان میں سے ایک موجود ہوتا ہے تو دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ موجود فکر کس طرح اس فکر کو جان سکتی اور مسخر کر سکتی ہے جو دور ہو رہی ہے اور جس کا کھو جانا اٹل ہے؟ میں یہ کہنا نہیں چاہتا کہ خودی

Marfat.com

ایک دوسرے میں پیوست ہونے والی گونا گونی ہے جسے تجربہ کہا جاتا ہے کوئی بالاتر شے ہے۔ داخلی تجربہ ہی مصروف عمل خودی ہے۔ ہم سوچنے، فیصلہ کرنے اور ارادہ کرنے میں خودی کا ہی احساس کرتے ہیں۔ حیات خود ایک طرح کی کشمکش ہے جو خودی کے ماحول پر یلغار کرنے اور ماحول کے خود پر یلغار کرنے کا نتیجہ ہے۔ خودی اس باہمی کشاکش کی جنگاہ سے باہر نہیں رہتی۔ یہ ایک رہنما توانائی کے بطور موجود رہتی ہے اور اپنے ہی تجربہ سے تشکیل پاتی اور تربیت یاب ہوتی ہے۔ قرآن خودی کے اس رہنمایا کردار کے بارے میں واضح رخ رکھتا ہے:

وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ وَ مَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۔ (۸۷:۱۷)

اور یہ تجھ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو: یہ روح میرے رب کے 'امر' سے ہے اور تمہیں بس تھوڑا ہی علم دیا گیا ہے۔

لفظ 'امر' کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس فرق کو ذہن نشین کر لینا ہوگا جو قرآن نے 'امر' اور 'خلق' کے درمیان کیا ہے۔ پرنگل پٹی سن (Pringle Pattison) افسوس کرتا ہے کہ انگریزی زبان میں ایک ہی لفظ (Creation) ہے جس سے ایک طرف خدا اور توسیع پذیر کائنات کے رشتہ کا اظہار ہوتا ہے عربی زبان میں اس معاملہ میں زیادہ خوش بخت ہے اس میں دو لفظ ہیں امر اور خلق جن سے ان دو طریقوں کا اظہار ہوتا ہے جن طریقوں سے خدا کا تخلیقی کردار اپنے آپ کا انکشاف کرتا ہے۔ خلق کے معنی پیدا کرنے اور امر کے معنی رہنمائی کرنے کے ہیں جیسا کہ قرآن کہتا ہے کہ ''خلق و امر اسی کے ہاتھ میں ہے'' محولہ بالا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ روح کی حقیقی نوعیت رہنمایانہ ہے کیونکہ یہ خدا کی رہنمایانہ توانائی سے صادر ہوتی ہے، اگرچہ ہم نہیں جانتے کہ خودی کی اکائیوں کے طور پر خدائی امر کا عمل کیسے ہوتا ہے۔ لفظ 'ربی' کے اظہار میں ضمیر متکلم کا استعمال خودی کی نوعیت اور کردار پر مزید روشنی ڈالتا ہے۔ اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ روح کو اس کی اکائی کے دائرہ، وزن اور تاثر آفرینی کے تمام اختلافات کے باوجود انفرادی اور مخصوص شے سمجھنا چاہیے۔

قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ۔ (۸۴:۱۷)

کہہ دو ہر ایک اپنے ڈھنگ پر کام کر رہا ہے، تو تمہارا رب اچھی طرح جانتا ہے کہ کون زیادہ سیدھی راہ پر ہے۔

Marfat.com

پس میری اصل شخصیت شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ میرا تجربہ محض سلسلہ وار اعمال ہیں جو ایک دوسرے پر دال ہیں اور ایک رہنمایانہ عمل کی اکائی سے وابستہ ہیں۔ میری تمام تر اصلیت کا انحصار میرے رہنمایانہ رجحان پر ہے۔ آپ میرا تصور بحیثیت مکانی شے یا زمانی ترتیب میں تجربوں کے مجموعہ کے طور پر نہیں کر سکتے۔ آپ کو مجھے میرے فیصلوں، ارادی رجحانات، مقاصد اور تمنیات کی روشنی میں جاننا، سمجھنا اور احساس کرنا ہوگا۔

دوسرا سوال ہے کہ زمانی اور مکانی ترتیب میں خودی کا ظہور کیسے ہوتا ہے؟ اس نقطہ پر قرآنی تعلیم بالکل واضح ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ o ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ o ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ۔ (۲۳:۱۲۔۱۴)

بے شک ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے بنایا پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند کے روپ میں رکھا پھر اس بوند کو لوتھڑے کا روپ دیا پھر اس لوتھڑے کو ایک بوٹی کا روپ دیا پھر بوٹی کو ہڈیاں بنائیں پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا پھر اسے ایک دوسری خلقت میں کھڑا کر دیا تو بہت برکت والا ہے اللہ سب سے حسین ترین تخلیق کا عمل کرنے والا۔

آدمی کی دوسری تخلیق طبعی قوت نامیہ سے ارتقاء پاتی ہے یعنی کمتر خودیوں کی وہ بستی جس سے ہو کر عمیق ترین خودی مجھ پر برابر عمل کرتی رہتی ہے اور اس طرح مجھے تجربہ کی ایک منظم اکائی کی تعمیر کا موقع دیتی ہے۔ کیا روح اور اس کی قوت نامیہ دے کارت (Dscarte) کے نقطہ نظر کے مطابق ایک دوسرے سے آزاد دو چیزیں ہیں گو کہ کسی حد تک پراسرار طور پر متحد ہیں؟ میری نظر میں تو مادہ کے متعلق یہ مفروضہ کہ ان کا آزادانہ وجود ہے بالکل بے بنیاد لگتا ہے۔ یہ صرف ہمارے احساس کی بنیاد پر قابل تسلیم ہے کہ اس کے لیے مادہ کو میری ذات کے ماسوا ایک جزوی سبب مانا جاتا ہے۔ یہی میری ذات کے علاوہ جو ایک شے ہے وہ اپنے اندر کچھ ایسے خواص بھی رکھتی ہے جو ابتدائی درجہ کہلاتی ہے اور میرے اندر کے بعض احساسات سے ملتی جلتی ہے اور میں ان بعض خواص کے بارے میں اپنے اعتقاد کو اس بنیاد پر صحیح مانتا ہوں کہ علت کی معلول سے کچھ مشابہت ہونی چاہیے لیکن علت اور معلول میں مشابہت کوئی ضروری نہیں ہے اگر میری کامیابی

Marfat.com

سے کسی دوسرے شخص کو دکھ ہوتا ہے تو میری کامیابی اور اس کے دکھ میں کوئی مشابہت نہیں ہے تاہم روزانہ کا تجربہ اور طبعی علم مادہ کو ایک آزاد وجود مان کر ہی کوئی اقدام کرتا ہے۔ اس لیے عارضی طور پر ہم یہ مان لیں کہ جسم اور روح دونوں ایک دوسرے سے آزاد ہیں پھر بھی کچھ پراسرار طور پر ایک دوسرے سے متحد ہیں۔ سب سے پہلے دے کارت نے اس مسئلہ کو پیش کیا اور میرا یقین ہے اس مسئلہ کے متعلق اس کے بیان اور اس کے حتمی نقطہ نظر پر مانوی اثرات غالب ہیں کہ اولین عیسائیت کا طرز فکر مانوی اثرات کا تابع تھا لیکن اگر دونوں ایک دوسرے سے آزاد ہوں اور ایک دوسرے کو متاثر نہ کرتے ہوں تو بھی دونوں میں تغیر کا عمل ٹھیک متوازی خط میں چلتا ہے جس کا موجب پہلے سے طے شدہ کوئی موافقت کی بنیاد پر ہوگی جیسا کہ لائبنز (Leibnitz) سوچتا ہے۔ اس تصور سے روح کی حیثیت ایسی ہو جاتی ہے کہ وہ جسم سے سرزد ہونے والے واقعات کا خاموش تماشائی ہے۔ دوسری طرف اگر ہم مان لیں کہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ہمیں کوئی قابل لحاظ ایسے حقائق نہیں مل سکتے کہ جس سے وہ دکھلایا جا سکے کہ ٹھیک ٹھیک کہاں پر دونوں ایک دوسرے کے اوپر عمل کرتے ہیں اور ان دونوں میں سے کون پہل کرتا ہے۔ روح ایک عضو جسمانی ہے جو اپنے نامیاتی مقاصد کے لیے اس کو استعمال کرتی ہے یا جسم روح کا آلہ کار ہے، نظریہ تعمیل کے لیے دونوں مفروضے یکساں صداقت رکھتے ہیں۔ لانگے (Lange) نے جوش نفسا کے متعلق جو نظریہ پیش کیا ہے اس سے تقریباً یہی ظاہر ہوتا ہے کہ تعامل کے معاملہ میں جسم ہی پہل کرتا ہے لیکن ایسے حقائق ہیں جن سے اس نظریہ کی نفی ہو جاتی ہے۔ اس جگہ ان حقائق کی تفصیل پیش کرنا ممکن نہیں ہے۔ اتنا ہی بتلا دینا کافی ہے کہ اگر جسم پہل کرے بھی تو بھی جوش نفسانی کے فروغ میں ایک متعینہ مقام پر دماغ اظہار رضامندی کرنے والے عنصر کے بطور دخل اندازی کرتا ہے یہی بات دوسرے ایسے محرکات پر بھی جو دماغ پر لگاتار اپنا عمل جاری رکھتے ہیں مساوی طور پر صادق آتی ہے۔ آیا کوئی جذبہ جوش آگے اقدام کرے گا یا کوئی محرک اپنا عمل کرتا رہے گا اس کا انحصار ہمارے اس کا ساتھ دینے پر ہے۔ یہ دماغ کی مرضی ہی ہے جو بالآخر کسی جوش یا محرک کی قسمت کا فیصلہ کرتی ہے۔

متوازیت اور تعامل کے دونوں نظریئے غیر تشفی بخش ہیں تاہم دماغ اور جسم عمل میں ایک رہتے ہیں جب میں میز سے کوئی کتاب اٹھاتا ہوں تو یہ واحد عمل ہے جو ناقابل تجزیہ ہے۔ یہ ناممکن ہے کہ اس عمل میں جسم کے حصہ اور دماغ کے حصہ کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچا جا سکے۔

Marfat.com

کسی طرح دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہونا چاہیے اور قرآن کی رو سے دونوں کا واسطہ ایک ہی نظام سے ہے "خلق اور امر اس کے ہاتھ میں ہے" اس بات کا تصور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ ہم دیکھ چکے کہ جسم ایسی چیز نہیں جو خلا میں واقع ہے۔ یہ واقعات اور اعمال کا نظام ہے۔ جس نظام عمل کو ہم روح یا خودی کہتے ہیں وہ بھی نظام عمل ہے۔ یہ جسم اور روح کے امتیاز کو ختم نہیں کرتا، دونوں کو ایک دوسرے سے قریب تر کر دیتا ہے۔ خودی کی خصوصیت ہے خود اختیاری۔ وہ اعمال جو جسمانی ہیں ان میں اپنی ہی تکرار ہے۔ جسم روح کا مجموعہ اعمال یا عادات ہے اور اس حیثیت سے اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ یہ شعور کا دائمی عنصر ہے جو اس دائمی عنصر کے پیش نظر خارج میں کچھ مستقل سا دکھائی دیتا ہے تب مادہ کیا ہے؟ پست درجہ کی خودیوں کی بستی جس سے اعلیٰ درجہ کی خودی اس وقت ظہور پذیر ہوتی ہے جب ان پست خودیوں کی وابستگیاں اور باہمی اثر اندازی توافق کے ایک خاص درجہ پر پہنچ جاتی ہے۔ یہ عالم کا اپنے آپ رہنمائی کے نقطہ پر رسائی کا زینہ ہے جہاں شدید حقیقت مطلقہ اپنے راز فاش کرتی اور اپنی مطلقہ نوعیت کی پہچان عطا کرتی ہے۔ یہ حقیقت کہ اعلیٰ تر کا فروغ پست تر سے ہوتا ہے اس سے اعلیٰ تر کے قدر و اعزاز پر کوئی ضرب نہیں پڑتی۔ کسی شے کی جبلت بڑی بات نہیں ہے بلکہ فروغ پانے والی شے کی صلاحیت، اہمیت اور رسائی کے اعلیٰ ترین معیار میں اس کی اہمیت کا راز ہے اگر ہم خالص طبعی حالت کو روحانی زندگی کی اساس مان بھی لیں تو اس کے یہ معنی نہیں کہ فروغ پانے والا اس میں مل جائے گا جو اس کی پیدائش اور نشوونما کا باعث ہے فروغ پذیر اصول ارتقاء کی وکالت کرنے والوں کے مطابق فروغ پذیر شے اپنے تکوینی مقام پر نادر اور نا قابل دید اصلیت کے بطور رہتی ہے اور اس کی مکانیکی طور پر توضیح نہیں کی جا سکتی۔ زندگی کے نشوونما میں یہ نمایاں ہو جاتا ہے کہ گو شروع میں ذہنی حالت جسمانی حالت کے تابع ہوتی ہے لیکن نشوونما پا لینے کے بعد ذہنی حالت میں ایسی توانائی آ جاتی ہے کہ وہ جسمانی حالت کو تابع بنا لینا چاہتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ بالآخر مکمل آزادی کے مقام پر پہنچ جائے۔ مادی وابستگی کے مفہوم میں کوئی ایسی بسیط طبعی سطح نہیں ہے جو اس تخلیقی مرکب کو جسے جسم اور ذہن کہا جاتا ہے نمو پذیر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہو اور اسے ایک ماروائی ہستی کی ضرورت پڑتی ہو جو اسے ذہن و حواس سے متصف کر سکتی ہے۔ خودی مطلقہ جو نمو پذیر کی نشوونما کرتی ہے وہ فطرت میں جاری و ساری ہے اور قرآن میں اسی کی تعبیر 'اول' 'آخر' 'ظاہر' اور 'باطن' سے کی گئی ہے۔

Marfat.com

مادہ کے اس نظریہ پر ایک بہت ہی اہم سوال اٹھایا گیا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ خودی کوئی جامد چیز نہیں ہے۔ یہ عالم زمان میں اپنی تنظیم کرتی اور اپنے تجربوں کی روشنی میں اپنا روپ دھارتی اور تربیت یاب ہوتی ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ علت و معلول کی لہریں فطرت کی طرف سے اس کے اندر موج زن ہوتی ہیں اور اس کی طرف سے فطرت میں تلاطم بپا ہوتی ہیں۔ تو کیا خودی اپنی کارکردگی کا رخ خود متعین کرتی ہے؟ اگر ایسا ہے تو خودی کی عزم اختیاری سے ارضی اور زمانی قسم کی جبریت کا کیا رشتہ ہے؟ کیا ذاتی مشیت کوئی خاص قسم کی تعلیل ہے یا قدرت ہی ایک دوسرے بھیس میں اپنی مشیت کو پوری کرتی ہے؟ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دونوں طرح کے جبر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہیں اور سائنسی اصول کا انسانی اعمال پر بھی ویسا ہی اطلاق ہوتا ہے۔ انسانی سوچ بچار کے عمل کو ان منشائے دلی کا تصادم سمجھا جاتا ہے جو خودی کے عملو بے عملی کی موجودہ یا موروثی ذہنیتوں سے ہی فروغ نہیں پاتا بلکہ بہت سی خارجی قوتیں شمشیر زنوں کی طرح دماغ کے اکھاڑے میں برسرپیکار ہوتی ہیں لیکن انجام کار اسی کو انتخاب کا درجہ ملتا ہے دماغ کے اکھاڑے میں برسرپیکار ہوتی ہیں لیکن انجام کار اسی کو انتخاب کا درجہ ملتا ہے جسے مضبوط ترین قوت قبول کرتی ہے اور کسی خالص طبعی نتیجہ کی طرح متصادم منشاؤں کا کوئی ملا جلا ماحصل نہیں ہوتا۔ میرا عقیدہ ہے کہ اہل جبر اور اہل قدر کے بیچ جو اختلاف ہے وہ شعوری عمل کے بارے میں ایک غلط نظریہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ نفسیات حاضرہ یہ بھول گئی کہ بحیثیت سائنس کے اس کی ایک آزاد حیثیت ہے اور اس کے پاس مطالعہ کے لیے مخصوص حقائق کا ایک سلسلہ ہے۔ اسی وجہ سے اسے طبعی علوم کی غلامانہ تقلید پر مجبور ہونا پڑا۔ یہ تصور کہ خودی کا عمل فکر و خیال کا ایک تواتر ہے جو حواس کی اکائیوں میں پیوست ہو جاتا ہے، جوہری مادیت کی دوسری شکل ہے جس پر سائنس حاضرہ نے اپنی بنیاد کھڑی کی ہے۔ اس تصور سے شعور کی جبری تعبیر کے حق میں ہی ایک بڑی قوی دلیل رو پذیر ہو سکتی ہے۔ یہ سوچ کر ذرا راحت ملتی ہے کہ نئی جرمن نفسیات جسے تشکیلی نفسیات (Configurative Psychology) کہتے ہیں عمل نفسیات کو ایک آزاد سائنس کا درجہ دلانے میں کامیاب ہو جائے گی۔ اس طرح نشو پذیر تصور ارتقاء بھی آخر میں علم الحیات (Biology) سے آزادی حاصل کر سکے گا۔ یہ جدید جرمن نفسیات ہمیں سکھلاتی ہے کہ ذہنی کردار کے محتاط مطالعہ سے احساسات محض کے تواتر سے بالاتر 'بصیرت' کی حقیقت کا ہم پر انکشاف ہوتا ہے یہ بصیرت اشیا کے رشتہ سے خودی کی ارضی مکانی اور علی پرکھ ہے یعنی وقتی طور پر خودی نے اپنے لیے جو غرض

Marfat.com

یا غایت مقرر کی ہو اس کے پیش نظر ان دی ہوئی اکائیوں کا انتخاب ہیں جو ایک پیچیدہ کلیت میں مدغم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی مقصد کے تحت عمل کرنے کے تجربہ میں جو جدوجہد کی جاتی ہے اور اپنے مقاصد تک واقعی رسائی حاصل کرنے میں ہمیں جو کامیابی ملتی ہے اس سے ہم یقین کر لیتے ہیں کہ بحیثیت ذاتی علت کے ہم میں بھی اہلیت ہے۔ مقصدی عمل کی لازمی خصوصیت مستقبل کے احوال کی بصیرت ہے۔ جس کی علم الاعضاء (Physilogy) کی اصطلاحوں سے توجیہ کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ تعلیلی تسلسل جس میں ہم خودی کی جگہ تلاش کرنی چاہتے ہیں وہی خودی کا مصنوعی محل ہے جسے اس نے اپنے مقاصد کے لیے بنایا ہے۔ خودی کو ایک پیچیدہ ماحول میں بودوباش ملی ہے اور اس میں اس وقت تک جی نہیں سکتی جب تک کہ وہ اسے ایک ایسے نظام میں تبدیل نہ کرے جو اسے گردوپیش کی اشیاء کے کردار کے بارے میں مطمئن کر سکے۔ ماحول کو علت و معلول کا نظام سمجھنا خودی کا ایک ناگزیر حربہ ہے لیکن یہ حقیقت کاملہ کی اصلیت کا آخری اظہار نہیں ہے۔ دراصل قدرت کاملہ کے متعلق خودی اپنی ایسی تعبیر سے ماحول کو سمجھتی اور اسے مسخر کرتی ہے اور اس طرح وہ اپنی آزادی کو حاصل کرتی اور اس کی توسیع کرتی ہے۔

خودی کی عمل پذیری میں جو ہادیانہ اختیار کا عنصر ہے وہی صاف واضح کرتا ہے کہ خودی ایک آزاد ذاتی علیت ہے۔ وہ اس خودی مطلقہ کی زندگی اور آزادی میں سہیم و شریک ہو جاتی ہے جس نے ایک متناہی خودی کو نشوونما کا مجاز بنا کر اپنی ذاتی مرضی کے باوصف اپنی آزاد مشیت پر پابندی عائد کر لی ہے۔ شعوری کردار کی آزادی خودی کی عمل پذیری کے قرآنی تصور سے مستنبط ہے۔ قرآن میں ایسی آیتیں ہیں جو اس نقطہ نظر کی بخوبی وضاحت کرتی ہیں:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّ مَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ۔ (۲۹:۱۹)

اور کہہ دو: یہ حق ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ اب جو کچھ چاہے مان لے اور جو چاہے انکار کر دے۔

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ۔ (۱۷۔۷)

اگر تم نے بھلائی کی تو اپنی ہی جانوں کے لیے بھلائی کی اور اگر برائی کی تو انہیں کے لیے نہیں۔

درحقیقت اسلام میں انسانی نفسیات کی ایک بہت ہی اہم حقیقت کا اعتراف ہے اور وہ یہ ہے کہ آزادانہ عمل کی صلاحیت میں زوال و کمال کی کارفرمائی رہتی ہے اور خودی کی زندگی میں

Marfat.com

آزادانہ عملی قوت کو برقرار رکھنے کی مسلسل اور ناقابل تغیر صورت قائم رہتی ہے۔ روزانہ کی نمازوں کے اوقات قرآن کے مطابق خودی کے اختیار ذات کی تجدید کرتے اور حیات و آزادی کے سرچشمہ سے قریب تر کرتے ہیں کیونکہ خودی کو خواب اور اکتساب معیشت کی جبریت سے نجات دلانا ہی ان کا مقصود ہے۔ اسلام میں نماز گویا خودی کا جبریت سے اختیار کی طرف گریز کرنا ہے۔

تاہم اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تقدیر کا تصور سارے قرآن میں جا بجا موجود ہے۔ یہ نقطہ قابل لحاظ ہے بالخصوص اس لیے کہ اسپنگلر اپنی کتاب 'زوال مغرب' میں کچھ ایسا محسوس کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں خودی کی سراسر نفی کی گئی ہے۔ میں نے پہلے ہی قرآن کے نظریہ تقدیر کی آپ کے سامنے وضاحت کر دی ہے جیسا کہ اسپنگلر (Spendgler) خود ہی بتاتا ہے کہ تسخیر کائنات کے دو طریقے ہیں ایک تو عقلی ہے اور دوسرے کے لیے چونکہ کوئی مناسب لفظ نہیں ہے ہم اسے حیاتی (Vital) کہہ لیں۔ عقلی طریقہ تو یہ ہے کہ ہم کائنات کو علت و معلول کا ایک ٹھوس نظام مان لیں۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ زندگی کی اس ناگزیر ضرورت کو قطعی طور پر تسلیم کر لیں جس کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی اپنے اندرونی امکانات کی نشوونما کرتے ہوئے سلسلہ زمان کی تخلیق کرتا جاتا ہے۔ یہ حیاتی طور پر ہی تسخیری کائنات کا عمل ہے جسے قرآن میں ایمان کہا گیا ہے۔ ایمان کسی قسم کے ایک یا زائد قضیوں کا محض بے سمجھے بوجھے مان لینا نہیں ہے۔ یہ طمانیت کی زندگی ہے جو ایک نادر احساس سے حاصل ہوتی ہے۔ صرف قومی شخصیتیں ہی اس احساس کی رفعت پر پہنچنے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور تقدیر پرستی کا جو اعلیٰ و ارفع مفہوم ہے اس کو پا سکتی ہیں کہا جاتا ہے کہ نپولین کہا کرتا تھا "میں شے ہوں شخص نہیں۔" یہ ایک طریقہ ہے جس سے احساس وحدت کا اظہار ہوتا ہے۔ بقول پیغمبر علیہ السلام انسان میں خدائی صفات کی افزائش اصل معرفت ہے اس لیے اہل معرفت کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ دینی واردات کے اظہار کے لیے اس طرح کے کلموں کا اظہار کیا گیا "انا الحق" (حلاج) "انا الدہر" (حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم) "میں قرآن ناطق ہوں" (علیؓ) "ما اعظم شانی" (بایزید)۔ معیاری تصوف کے مطابق وحدت ذات کے واردات کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ متناہی خودی نے لامتناہی خودی میں جذب ہو کر اپنی شناخت کھودی بلکہ یہ لامتناہی ہے جو متناہی کے آغوش محبت میں جائے گیر ہو جاتا ہے۔ مولانا روم کہتے ہیں:

علم حق در علم صوفی گم شود
این سخن کے باور مردم شود

Marfat.com

اس نقطۂ نظر سے تقدیر پرستی کا مفہوم خودی کی نفی نہیں ہے جیسا کہ اسپنگلر کا خیال ہے بلکہ یہ بے انتہا قدرتوں کی زندگی ہے جو موانع کو خاطر میں نہیں لاتی اور ایک آدمی کو ایسی حالت میں نماز میں مشغول رکھ سکتی ہے جب کہ اس کے چاروں طرف گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو۔

لیکن آپ کہہ سکتے ہیں کہ کیا یہ صحیح نہیں ہے کہ صدیوں سے عالم اسلام میں بدترین قسم کی تقدیر پرستی کا عمل جاری ہے؟ یہ صحیح ہے اور اس کی ایک تاریخ ہے جس کے بیان کے لیے ایک الگ دفتر چاہیے۔ یہاں اتنا ہی اشارہ کر دینا کافی ہے کہ اسلام کے افرنگی معترضین ''قسمت'' لفظ سے جس قسم کی تقدیر پرستی مراد لیتے ہیں اس کا باعث کچھ تو فلسفیانہ فکر ہے، کچھ سیاسی مصلحت اور کچھ اس حوصلہ حیات کی زبوں حالی جس کی اوائل اسلام میں مسلمانوں کو تلقین کی گئی تھی۔ ایسا فلسفہ جس میں علت کے مفہوم کا اطلاق خدا کے ساتھ ہو اور زمان کو علت و معلول کے درمیانی رشتہ کا نچوڑ مانا جاتا ہے اس میں ایک ایسے ماورائی خدا کے علاوہ کوئی تصور نہیں ابھر سکتا جسے عالم کے وجود پر اولیت ہوگی اور جو خارجی طور پر اثر انداز ہوگا چنانچہ خدا کو علت معلول کے سلسلہ کی آخری کڑی مانا گیا اور بہ طور نتیجہ تمام وقائع عالم کا اسے موجب قرار دیا گیا۔ دیکھیے کہ موقع پرست خلفائے بنوامیہ کی عملی مادیت کا تقاضا تھا کہ کسی ایسے سہارے کو ڈھونڈھا جائے جس کے سر اپنے کربلا کے مظالم کے الزامات تھوپ دیئے جائیں تاکہ ایک عوامی بغاوت کا خطرہ ٹل جائے اور وہ خود امیر معاویہ کے باغیانہ عزائم کے ثمرات سے مستفید ہوتے رہیں۔ روایت ہے کہ معبد نے جب حسن بصریؒ سے کہا کہ امویوں نے مسلمانوں کا خون کر کے اپنے گناہوں کا الزام مرضی خداوندی کے سر تھوپ دیا ہے تو حسن بصری نے کہا ''یہ دشمنانِ حق جھوٹے ہیں۔'' علمائے اسلام کے کھلم کھلا احتجاج کے باوجود غرض کے بندوں نے اخلاق کو بگاڑنے والی تقدیر پرستی رائج کر دی اور اس پر وہ دستوری نظریہ لاء دیا جسے روز ازل کا فیصلہ کہا جاتا ہے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے۔ خود ہمارے زمانہ کے فلسفیوں نے ایک طرح سے عقلی طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام ہی معاشرہ کی ابدی شکل ہے۔ ہیگل کا یہ تصور کہ عالم خارجی شعور کی لامتناہیت ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ موجودات لازماً ادراک سے متصف ہیں اور آگست کومت (August Comte) کا خیال ہے کہ سماج جسم نامی کی مانند ہے جس میں روز ازل سے ہی ہر عضو کا مخصوص کام متعین ہے۔ یہ بعض مثالیں ہیں۔ لگتا ہے اسلام میں بھی ایسی ہی باتیں پیدا ہو گئی تھیں لیکن چونکہ مسلمانوں کا ہمیشہ یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے ادلتے بدلتے نظریات کے لیے قرآن سے وجہ

Marfat.com

جواز ڈھونڈتے ہیں اور اس لیے سیدھے سادے الفاظ کی تاویل کرنے لگتے ہیں۔ تقدیر پرستانہ جو تاویلیں بھی کی گئیں ان سے مسلم اقوام پر بہت دوررس اثرات مرتب ہوئے ہیں اس سلسلہ میں کئی غلط تاویلات کی مثالیں پیش کرسکتا تھا لیکن اس موضوع پر الگ سے بحث کی ضرورت ہے اور ہمیں ابھی ابدیت کے مسئلہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔

ابدیت کے مسئلہ پر ہمارے عہد سے زیادہ کسی اور زمانہ میں اس قدر تصنیفات منظر عام پر نہیں آئیں اور عصری فتوحات کے باوجود اس موضوع پر ادب کا ذخیرہ برابر بڑھتا چلا جارہا ہے۔ خالص مابعد الطبیعیاتی دلائل سے ہمیں ذاتی ابدیت کا صریحی اعتقاد نہیں ہوسکتا۔ اسلامی افکار کی تاریخ میں ابن رشد نے اس مسئلہ ابدیت کا صریحی اعتقاد نہیں ہوسکتا۔ اسلامی افکار کی تاریخ میں ابن رشد نے اس مسئلہ ابدیت پر خالص مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے بات کی ہے اور میں بے تامل یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکا۔ اس نے حواس اور عقل کے درمیان غالباً اس وجہ سے ایک خط فاصل کھینچا کہ قرآن میں 'نفس'، 'روح' کے الفاظ آئے ہیں۔ ان دونوں الفاظ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے اندر دو مخالف اصولوں کے درمیان ایک کشاکش ہے اور اس سے بہت سے مسلمان مفکر گمراہ ہوئے ہیں۔ ابن رشد کے دوئی کا تصور اگر قرآن پر مبنی تھا تو مجھے اندیشہ ہے کہ وہ غلطی پر تھا کیونکہ لفظ 'نفس' قرآن میں کہیں بھی کسی ایسے تکنیکی مفہوم میں استعمال نہیں ہوا ہے جیسا کہ مسلمان علمائے دینیات کا تصور تھا۔ ابن رشد کے مطابق عقل جسم کی کوئی ساخت نہیں ہے۔ یہ وجود کے دوسرے سلسلہ سے وابستہ ہے اور اس میں انفرادیت کا کمال ہے اسی وجہ سے یہ ایک ہے، عالمگیر ہے اور دوامی ہے۔ اس کا واضح مفہوم ہوا کہ چونکہ عقل کی یکتائی انفرادیت کا کمال ہے اس لیے اس کا بکثرت انسانی اشخاص کی ایسی کثیر اکائیوں میں ظہور محض فریب نظر ہے۔ عقل کی ازلی یکتائی کا مفہوم رینیاں (Renam) کے تصور کی طرح انسانیت اور ثقافت کی ابدیت ہے اور اس کا ہرگز مفہوم ذاتی ابدیت نہیں ہے۔ دراصل ابن رشد کا نقطہ نظر ولیم جیمس (William James) کے اس قول سے ملتا جلتا ہے کہ شعور کی ماورائی میکانیت تھوڑی دیر کے لیے جسمانی وسیلہ پر اثر انداز ہوتی ہے اور پھر محض کھیل سمجھ کر اسے چھوڑ دیتی ہے۔

عصر حاضر میں ذاتی ابدیت کے موضوع پر جو بحث کا رخ ہے وہ سراسر علم الاخلاق سے وابستہ ہے لیکن وہ اخلاقی بحثیں جیسی کہ کانت نے کی ہیں یا اب ان لوگوں نے کی ہے جنھوں نے اس کی بحثو پر نظر ثانی کی ہے ان کا انحصار عدل کے دعووں کی تکمیل کے اعتقاد پر ہے یا اس پر ہے

Marfat.com

کہ بے انتہا خیالات کو عملی جامہ پہنانے والے کی حیثیت سے انسان سے نادر اور بے بدل کارنامے سرزد ہوتے ہیں۔ کانت کے یہاں ابدیت حکمت نظریہ کے دائرہ سے باہر ہے۔ یہ حکمت عملی کا اولین نکتہ ہے۔ انسانی اخلاقی شعور کا جامع اصول۔ آدمی اس اعلیٰ ترین خیر کو طلب کرتا اور اس کا تجسس کرتا ہے جس میں قدر و مسرت کی شمولیت ہوتی ہے لیکن کانت کے مطابق قدر و مسرت اور فرض وغرض مختلف النوع تصورات ہیں۔ اس عالم شعور میں ایک متجسس انسان اپنی مختصر سی زندگی میں ان کی یکتائی کو نہیں پا سکتا ہے اس صورت میں ہمیں ابدی زندگی کے لیے وہ مدار رکھنا پڑے گا جس سے قدر و مسرت کے جداگانہ تصورات رفتہ رفتہ شخص کی ذات میں تکمیل پا کر وحدت کا روپ اختیار کر سکتے ہوں اور تب خدا کے وجود کو ماننا پڑے گا جو اس ہم آہنگی کو درجہ تکمیل پر پہنچا سکتا ہے۔ اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ قدر و مسرت کی تکمیل کے لیے بے نہایت وقت کیوں لگے گا اور خدا کس طرح دو متغائر تصورات کی ہم آہنگی کو پایہ تکمیل تک پہنچا سکتا ہے۔ مابعدالطبیعیاتی دلائل کی یہی غیر محکمی ہے جس کی وجہ سے بہتیرے مفکرین نے ان اعتراضات کے جواب پر اپنے ذہنوں کو مرکوز کر دیا ہے جو موجودہ مادیت پرستی نے عائد کیے ہیں کہ وہ ابدیت کو نہیں مانتی اور اس بات پر زور دیتی ہے کہ شعور محض دماغ کا عمل ہے اور دماغی نظام کے التواء کے ساتھ شعور کا عمل بھی موقوف ہو جاتا ہے۔ ولیئم جیمس کا خیال ہے کہ ابدیت پر یہ اعتراض تبھی صحیح ہوگا جبکہ عمل سے مراد بارآور عمل ہو۔ صرف یہ بات کہ لازم و ملزوم کی طرح بعض ذہنی تبدیلیاں جسمانی تبدیلیوں کے ساتھ رو پذیر ہوتی ہیں، اس نتیجہ پر پہنچنے کے لیے کوئی سند نہیں کہ جسمانی تبدیلیاں ذہنی تبدیلیوں کا باعث ہیں۔ عمل کا بارآور ہونا ضروری نہیں۔ یہ اتصال پسند اور ترسیل پسند بھی ہو سکتا ہے مثلاً کسی کمان کی زہ یا کوئی عکس ریز شیشہ۔ اس تصور سے کہ جس میں بتایا جاتا ہے کہ ہماری باطنی زندگی کا موجب ایک طرح کے شعور کی ماورائی جبریت کی اثراندازی ہے جو تھوڑی دیر کے کھیل میں کسی طبعی وسیلہ کو منتخب کر لیتا ہے، ہمارے واقعی تجربات کے اجزائے ترکیبی کے برقرار رہنے کی ضمانت نہیں ملتی۔ میں نے ان خطبات میں پہلے ہی بتا دیا ہے کہ مادیت پرستی کے اعتراضات کا مناسب جواب کیا ہے۔ سائنس کو لازماً اپنے مطالعہ کے لیے صرف موجودات کے بعض مخصوص گوشوں کو منتخب کرنا چاہیے اور باقی کو چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ سائنس کی خالص ادعائیت ہے کہ وہ دعویٰ کرتا ہے کہ موجودات کے صرف وہی گوشے جن کو اس نے منتخب کیا ہے ایسے گوشے میں جن کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ بے شک انسان کا مکان سے

Marfat.com

وابستہ ہونا اس کا ایک پہلو ہے لیکن انسان کا یہی ایک پہلو نہیں ہے۔ انسان کے اور بھی پہلو ہیں مثلاً قدر شناسی، مقصدی تجربہ کی یکتا نوعیت اور حق کا تجسس جسے سائنس لازماً اپنے مطالعہ کے وقت نظر انداز کر دے گا اور وہ مفاہیم جن کے لیے سائنس کے کام میں لائے ہوئے اصناف سے الگ صف بندی کی ضرورت ہے۔

عصری افکار کی تاریخ میں ابدیت سے متعلق ایک صریحی نظریہ ہے میری مراد نیتشے کے رجعت ابدی کے تصور سے ہے۔ یہ نظریہ اس لائق ہے کہ اس پر غور کیا جائے۔ صرف اس لیے نہیں کہ نیتشے نے پیمبرانہ جوش کے ساتھ پیش کیا ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس سے عصری طبائع کے رجحان کا انکشاف ہوتا ہے جس زمانے میں یہ خیال نیتشے کے دل میں شاعرانہ الہام کے بطور پیدا ہوا تھا یہی بات اور دوسرے مفکرین کے ذہن میں بھی آئی تھی اور ہربرٹ اسپنسر کے یہاں بھی اس کے ابتدائی نقوش ملتے ہیں کہ منطقی استدلال کے بجائے اس تصور کے اندر دراصل ایسی توانائی تھی جو اس امام عصر کو بھا گئی۔ اس میں اس امر پر بعض شواہد ملتے ہیں کہ بنیادی چیزوں کے متعلق صریحی نظریئے مابعدالطبیعیات سے بڑھ کر فیضان باطن کا نتیجہ ہوتے ہیں چونکہ نیتشے نے اپنے اس تصور کو ایک مدلل نظریہ کا روپ دیا ہے اس لیے ہم سمجھتے ہیں کہ ہم اس کے تجزیہ کرنے کا بھرپور حق رکھتے ہیں۔ یہ نظریہ یہ مان کر چلتا ہے کہ کائنات میں توانائی کی جو مقدار ہے وہ مستقل ہے اور اس وجہ سے متناہی ہے۔ مکان کی صرف ایک داخلی ساخت ہے۔ اس بات کا کوئی مفہوم نہیں ہو سکتا اگر عالم کے مکان میں ہونے کی تعبیر یہ کی جائے کہ وہ بالکلیہ سنسان خلا میں واقع ہے۔ نیتشے اپنے تصور زمان میں کانت اور شوپنہار سے جداگانہ رائے رکھتا ہے۔ زمان کی ساخت داخلی نہیں ہے۔ یہ ایک حقیقی اور لامتناہی نظام ہے جس کا تصور مدت کے طور پر کیا جا سکتا ہے چنانچہ یہ واضح ہے کہ ایک لامتناہی سنسان خلا میں توانائی کا نیست و نابود ہو جانا ممکن نہیں ہے۔ اس توانائی کے مراکز کی تعداد محدود ہے اور ان کے مرکبات بالکل قابل شمار ہیں۔ اس ہمہ دم تغیر پذیر توانائی کی نہ ابتداء ہے اور نہ انتہا۔ نہ اس میں توازن ہے اور نہ اول و آخر تبدیلی چونکہ زمان متناہی ہے اس لیے مراکز توانائی کے سارے ممکن مرکبات پہلے ہی کام میں لائے جا چکے ہیں۔ کائنات میں کوئی نیا واقعہ رونما پذیر نہیں ہو رہا ہے جو کچھ ابھی واقع ہو رہا ہے وہ پہلے بے انتہا واقع ہو چکا ہے اور مستقبل میں بے انتہا مرتبہ واقع ہوتے رہنے کا سلسلہ جاری رہے گا۔ نیتشے کے خیال میں کائنات کے واقعات کے تسلسل کو متعین اور غیر متغیر ہونا چاہیے، چونکہ اب تک لامتناہی

Marfat.com

زمانہ گذر چکا ہے توانائی کے مراکز نے بعض متعینہ عملی رویئے اختیار کر لیے ہوں گے۔ اسی لفظ ''رجعت'' میں تعین کا مفہوم ہے۔ مزید برآں ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ مراکز توانائی کا کوئی مرکب جو بن گیا ہے اسے ہمیشہ پلٹنا ہے ورنہ فوق بشر کی واپسی کی بھی کوئی ضمانت نہیں ہوگی۔

''ہر چیز لوٹ آئی ہے۔ کتے اور مکڑی اور تیرے اس لمحہ کے خیالات اور تیرا آخری تصور کہ ہر شے لوٹ آنے والی ہے۔ ساتھیو تمہاری تمام زندگی ایک ریت گھڑی کی طرح ہے جو ہمیشہ از سر نو بنتی اور ہمیشہ بگڑتی رہتی ہے۔ یہ حلقہ جس میں تم ہو محض ایک دانہ ہے جو ہمیشہ تازم دم ہو کر درخشاں ہوتا رہے گا۔''

نیٹشے کی دوامی رجعت کا یہ نظریہ ہے۔ یہ تو اور زیادہ ٹھوس قسم کی جبریت ہے جو کسی تحقیق شدہ امر پر مبنی نہیں ہے بلکہ سائنس کے ایک کام چلاؤ مفروضے پر اس کی بنیاد ہے۔ نیٹشے نے سنجیدگی کے ساتھ مسئلہ زمان پر بھی غور نہیں کیا ہے۔ یہ اسے خارجی طور پر لیتا ہے اور اسے محض وقائع کا لامتناہی سلسلہ مانتا ہے جو اپنے تئیں بار بار پلٹ کر آتا رہتا ہے۔ زمان کو مسلسل گردش مستدیر مان لینے سے ابدیت بالکل ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ نیٹشے خود بھی یہ محسوس کرتا تھا اور اس نے اپنے تصور کا اظہار ابدیت کے تصور کے طور پر نہیں کیا تھا بلکہ یہ ایک تصور حیات ہے جو ابدیت کے تصور کو استحکام بخش سکتا ہے لیکن نیٹشے کے مطابق ابدیت گوارہ کیسے سکتی ہے؟ متوقع یہ ہے کہ توانائی کے مراکز کے مرکبات کی رجعت جس سے میرا وجود تشکیل پاتا ہے وہ اس مثالی پیکر کی پیدائش کا لازمی عنصر ہے جسے وہ فوق بشر کہتا ہے لیکن فوق بشر بے انتہا مرتبہ پہلے بھی پیدا ہو چکا ہے۔ اس کی پیدائش اب بھی ناگزیر ہے تو اس کے ہونے کے تصور سے مجھ میں کون سی تمنا جاگ سکتی ہے؟ ہم لوگ اسی چیز کے تمنائی ہوتے ہیں جو سراسر نئی ہو اور نیٹشے کے تصور کے مطابق سراسر نئی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تقدیر پرستی سے زیادہ کچھ نہیں ہے اور وہ بھی اس تصور سے بدتر ہے جس کا لب لباب لفظ 'قسمت' سے ادا کیا گیا ہے۔ اس قسم کے تصور انسانی اعضا و جوارح کو تنازع للبقاء کے لیے سرگرم کرنے کے بجائے اس کی عملی خواہشوں کو تباہ کرتے اور ہیجان خودی میں تساہل پیدا کر دیتے ہیں۔

اب تعلیمات قرآنی کی طرف رجوع کر کے دیکھیں۔ تقدیر کے متعلق قرآنی نظریہ جزوی طور پر حیاتی (Biological) ہے۔ میں نے جزوی طور پر حیاتی کہا ہے کیونکہ قرآن اس سلسلہ میں کچھ حیاتی نوعیت کے بیانات دیتا ہے جسے ہم حیاتی زندگی کے متعلق گہری بصیرت کے بغیر سمجھ نہیں سکتے۔ مثال کے طور پر اس میں برزخ کی حقیقت کا ذکر ہے۔ یہ غالباً موت اور حشر کے

Marfat.com

درمیان ایک طرح کے توقف کی حالت ہے۔ حشر کا تصور بھی غالباً مختلف طریقہ سے پیش کیا گیا ہے اس کے امکان کا تصور قرآن میں عیسائی مسلک کے برخلاف، کسی تاریخی شخصیت کے واقعہ حشر کے شواہد پر مبنی نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ حشر کو حیات کے ایک عالمگیر مظہر کے بطور مانا گیا ہے ور اسی حیثیت سے اس پر بحث کی گئی ہے۔ بعض معنی میں یہ طیور و وحوش کی زندگی پر بھی صادق آتا ہے:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّآ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ۔ (۶:۳۸)

اور زمین پر چلنے والا کوئی بھی ذی روح اور دو پنکھوں سے اڑنے والا کوئی طائر ہو، ان سب کے تمہارے ہی جیسے گروہ ہیں۔ ہم نے کتاب میں کوئی چیز چھوڑی نہیں ہے پھر وہ اپنے رب کی طرف اکٹھے کی جائیں گے۔

قبل اس کے کہ ہم ذاتی ابدیت کے متعلق قرآنی تصور کی تفصیل پیش کریں ہم ان تین باتوں کو دھیان میں رکھ لیں جو قرآن سے بالکل واضح ہیں اور جن کے بارے میں نہ کوئی اختلاف رائے ہے اور نہ ہونا چاہیے:

۱۔ خودی کا آغاز عالم زمان میں ہوا اور مکانی دنیا میں ظہور سے پہلے اس کا کوئی وجود نہیں تھا۔ یہ اس آیت سے واضح ہے جسے میں نے چند منٹ پہلے بطور حوالہ کے پڑھا تھا۔

۲۔ قرآنی نقطہ نظر سے اس زمین پر واپسی کا کوئی امکان نہیں ہے یہ مندرجہ ذیل آیات سے واضح ہے:

حَتّٰٓى اِذَا جَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ۝ لَعَلِّيْٓ اَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ۔ (۲۳:۹۹-۱۰۰)

یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کو موت آ جائے گی، تو وہ کہے گا: رب مجھے لوٹا دے تا کہ جس دنیا کو میں چھوڑ کر آیا ہوں اس میں صالح کام کروں ہرگز نہیں یہ تو بس ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے اور ان سب کے پیچھے ایک برزخ ہے۔ ان کے بعث بعد الموت کے بعد تک کے لیے۔

وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ ۝ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ۔ (۸۴:۱۸-۱۹)

اور چاند کی قسم ہے جب وہ پورا ہو جائے بے شک تمہیں ایک کے پیچھے ایک چڑھائی چڑھنا ہے۔

Marfat.com

اَفَرَاَیۡتُمۡ مَّا تُمۡنُوۡنَ ؕ ءَاَنۡتُمۡ تَخۡلُقُوۡنَہٗۤ اَمۡ نَحۡنُ الۡخٰلِقُوۡنَ ﴿۵۹﴾ نَحۡنُ قَدَّرۡنَا بَیۡنَکُمُ الۡمَوۡتَ وَ مَا نَحۡنُ بِمَسۡبُوۡقِیۡنَ ﴿۶۰﴾ عَلٰۤی اَنۡ نُّبَدِّلَ اَمۡثَالَکُمۡ وَ نُنۡشِئَکُمۡ فِیۡ مَا لَا تَعۡلَمُوۡنَ ۔(۶۱_۵۸:۵۶)

پھر کیا تم نے دیکھا کہ جو منی تم ٹپکاتے ہو؟ اسے خلقت تم دیتے ہو یا ہم ہیں خلقت دینے والے؟ ہم نے تمہارے بیچ مرنے کی ریت مقرر کی ہے اور ہمارے بس سے باہر نہیں کہ ہم تمہاری خلقت بدل دیں اور تمہیں کسی ایسے روپ میں اٹھائیں جسے تم جانتے نہیں ہو۔

۳۔ متناہیت کوئی بدبختی نہیں ہے:

اِنۡ کُلُّ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ اِلَّاۤ اٰتِی الرَّحۡمٰنِ عَبۡدًا ﴿ؕ۹۳﴾ لَقَدۡ اَحۡصٰہُمۡ وَ عَدَّہُمۡ عَدًّا ﴿ؕ۹۴﴾ وَ کُلُّہُمۡ اٰتِیۡہِ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ فَرۡدًا ۔(۹۵_۹۳:۱۹)

آسمانوں اور زمین میں کوئی نہیں کہ وہ بندہ ہو کر اس کے پاس نہ آئے۔ اس نے انہیں گھیر رکھا ہے اور اس نے انہیں گن رکھا ہے اور ان میں کا ہر ایک قیامت کے دن اس کے سامنے اکیلا آنے والا ہے۔

یہ بڑا اہم نکتہ ہے اور اسلامی تصورِ نجات کے متعلق واضح معلومات حاصل کرنے کے لیے اس کو مناسب طور سے سمجھنا ضروری ہے۔ اپنی ناقابل تبدیل اکیلی انفرادیت کو لے کر متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی اور وہ خودی اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج کا مشاہدہ کرے گی اور اپنے مستقبل کے امکانات کا اندازہ لگائے گی:

وَ کُلَّ اِنۡسَانٍ اَلۡزَمۡنٰہُ طٰٓئِرَہٗ فِیۡ عُنُقِہٖ ؕ وَ نُخۡرِجُ لَہٗ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ کِتٰبًا یَّلۡقٰىہُ مَنۡشُوۡرًا [13:17] اِقۡرَاۡ کِتٰبَکَ ؕ کَفٰی بِنَفۡسِکَ الۡیَوۡمَ عَلَیۡکَ حَسِیۡبًا ۔(۱۴_۱۳:۱۷)

اور ہر آدمی کا شگون ہم نے اس کی اپنی گردن میں باندھ دیا ہے اور قیامت کے دن ہم اس کے لیے ایک کتاب نکلیں گے جسے وہ کھلا پائے گا۔ (کہا جائے گا) اپنی کتاب پڑھ کر آج اپنا حساب لینے کے لیے تو خود کافی ہے۔

آدمی کا آخری انجام جو بھی ہو اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ سب سے بڑی انسانی سعادت کے بطور اسے متناہیت سے مکمل آزادی مل جائے گی۔ آدمی کے حق میں ابدی انعام عبارت ہے اس کے ضبطِ نفس، ندرت اور بہ حیثیت ایک خودی کے عملی سرگرمی میں بہ تدریج ترقی

Marfat.com

پذیر ہونے سے۔ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی جو روز جزا سے ذرا پہلے ہی درپیش ہوگا پورے طور پر تربیت یافتہ خودی کی مکمل طمانیت پر کچھ اثر انداز نہ ہوگا:

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰهُ ۔(٣٩:٦٩)

اور صور میں پھونک ماری گئی کہ بے ہوش ہوگیا جو بھی تھا آسمانوں میں اور جو بھی تھا زمین میں سوائے اس کے جسے اللہ نے چاہا (کہ بے ہوش نہ ہو)

سوائے ان لوگوں کے جن کی خودی کا ارتکاز بہت ہی بلند ترین نقطہ پر پہنچ چکا ہوگا اور کون لوگ اس استثنائیت کے مستحق ہوں گے؟ اس ترقی پذیری کے نقطہ عروج پر تبھی رسائی ہوتی ہے جب خودی پورے طور پر ضبط نفس کو برقرار رکھ سکتی ہو خواہ ایسی صورت ہو کہ محیط بر کل خودی سے ہی اس کا براہ راست رابطہ ہوگیا ہو چنانچہ قرآن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خودی مطلقہ کے دیدار کا ذکر یوں کرتا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى ۔(٥٣:١٧)

نہ تو نگاہ ادھر ادھر ہٹی اور نہ آگے بڑھی۔

از روئے اسلام یہی کامل انسانیت کا مثالی پیکر ہے۔ کوئی ادبی اظہار ایسا نہیں ملتا جیسا کہ ایک فارسی شعر ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جلوہ خداوندی کے مشاہدہ کا بیان ہے:

موسیٰ ز ہوش رفت بہ یک جلوہ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبسمی

ظاہر ہے کہ ہمہ اوستی صوفیت ایسے تصور کو پسند نہیں کر سکتی وہ فلسفیانہ نوعیت کے اشکالات کا ذکر کرتی ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ متناہی اور لامتناہی خودی الگ تھلگ رہیں؟ کیا متناہی خودی جیسی کہ ہے لامتناہی کی ماہیت کو صحیح طور پر نہیں سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ حقیقی لامتناہیت کا مفہوم لامتناہی جامعیت نہیں ہے کہ سارے پیش نظر متناہی اضافات کو اپنے میں سمیٹ لینے کے تصور کے بغیر اس کا ادراک ہی نہیں کیا جا سکے۔ اس کی ماہیت کا تعلق مرکوزیت سے ہے نہ کہ جامعیت سے اور جوں ہی ہم اپنی نظر کو مرکزی گہرائی پر مرکوز کریں گے ہم کو نظر آ جائے گا کہ متناہی خودی لازماً ممتاز ہے خواہ وہ لامتناہی سے الگ تھلگ نہ ہو۔ باعتبار جامعیت کے دیکھا جائے تو ہم دنیوی مکانی نظام میں جس میں ہم ہیں جذب ہوجاتے ہیں۔ باعتبار ارتکاز نظر دیکھا جائے تو ہم اس مادی مکانی نظام کو ایسا غیر سمجھتے ہیں جو قطعی ہم

Marfat.com

سے بیگانہ ہے۔ ہم اس سے جس پر ہماری زندگی اور گذراوقات کا انحصار ہے ممتاز ہوتے ہوئے بھی اس سے گہرے طور پر وابستہ ہیں۔

ان تینوں نکتوں کو اگر اچھی طرح سے سمجھ لیا جائے تو بقیہ مسئلہ کا ادراک بالکل سہل ہے۔ قرآن کے مطابق آدمی کے سامنے یہ راہ کھلی ہوئی ہے کہ وہ کائنات کے مقصود سے وابستہ ہو اور غیر فانی ہو جائے:

اَیَحۡسَبُ الۡاِنۡسَانُ اَنۡ یُّتۡرَکَ سُدًی ؕ اَلَمۡ یَکُ نُطۡفَۃً مِّنۡ مَّنِیٍّ یُّمۡنٰی ۙ ثُمَّ کَانَ عَلَقَۃً فَخَلَقَ فَسَوّٰی ۙ فَجَعَلَ مِنۡہُ الزَّوۡجَیۡنِ الذَّکَرَ وَ الۡاُنۡثٰی ؕ اَلَیۡسَ ذٰلِکَ بِقٰدِرٍ عَلٰۤی اَنۡ یُّحۡیِۦَ الۡمَوۡتٰی ۔(۷۵:۳۶۔۴۰)

کیا آدمی سمجھتا ہے کہ اسے یونہی چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ ٹپکایا ہوا منی کا ایک قطرہ نہ تھا؟ پھر ہوا ایک لوتھڑا، پھر اسے خلقت دی، پھر اس کی شکل کو سنوارا پھر اس سے دونوں جنس بنائی۔ مرد اور عورت۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں ہے کہ وہ مردوں کو زندہ کر دے۔

یہ بالکل ان ہونی ہے کہ ایک مخلوق جس کے ارتقاء میں کروڑوں برس لگے ہوں اور پھر اس کو بے مصرف شے کی طرح ضائع کر دیا جائے لیکن صرف ہمہ دم ترقی پذیر خودی ہی کائنات کے مقصود میں شریک ہو سکتی ہے:

وَ نَفۡسٍ وَّ مَا سَوّٰىہَا ۪ۙ فَاَلۡہَمَہَا فُجُوۡرَہَا وَ تَقۡوٰىہَا ۪ۙ قَدۡ اَفۡلَحَ مَنۡ زَکّٰىہَا ۪ۙ وَ قَدۡ خَابَ مَنۡ دَسّٰىہَا ۔(۹۱:۷۔۱۰)

اور قسم ہے نفس کی اور جیسی اس کی تکمیل کی پھر اسے الہام کیا فسق و فجور کا اور بچ بچ کر چلنے کا۔ کامیاب ہو گیا جس نے اس کا تزکیہ کیا اور ناکام ہوا جس نے اسے خراب کیا۔

روح کس طرح ترقی پذیر ہو سکتی اور شر سے محفوظ رہ سکتی ہے؟ عمل سے:

تَبٰرَکَ الَّذِیۡ بِیَدِہِ الۡمُلۡکُ ۫ وَ ہُوَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرُۨ ۙ الَّذِیۡ خَلَقَ الۡمَوۡتَ وَ الۡحَیٰوۃَ لِیَبۡلُوَکُمۡ اَیُّکُمۡ اَحۡسَنُ عَمَلًا ؕ وَ ہُوَ الۡعَزِیۡزُ الۡغَفُوۡرُ ۔(۶۷:۱۔۲)

برکت والا ہے وہ جس کے ہاتھ میں بادشاہت ہے اور اسے ساری چیزوں پر قدرت حاصل ہے جس نے موت اور حیات بنایا تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے سے اچھا عمل کرنے والا ہے اور وہ قوت والا اور بخشش کرنے والا ہے۔

Marfat.com

زندگی خودی کے عمل کے مواقع فراہم کرتی ہے اور موت خودی کے متفرق اعمال کا اولین امتحان ہے۔ اعمال نہ مسرت افروز ہوتے ہیں اور نہ غم افزا۔ صرف ایسے ہی اعمال ہیں جن سے خودی یا تو فروغ پاتی ہے یا خودی زوال پذیر ہوتی ہے۔ یہ عمل ہی ہے جو خودی کو زوال آمادہ کرتا ہے یا مستقبل کی زندگی کے لیے اس کی تربیت کرتا ہے۔ خودی کو فروغ دینے والے عمل کا اصول ہے کہ ہم اپنے اندر کی خودی کا بھی احترام کریں اور دوسروں کی خودی کو بھی محترم جانیں۔ ہم کو ذاتی ابدیت بحیثیت حق کے نہیں ملتی، یہ ذاتی کاوشوں سے حاصل کی جاتی ہے۔ آدمی صرف اس کا امیدوار ہوسکتا ہے۔ مادیت کی سب سے افسوسناک غلطی یہ مان لیتا ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کے متعلق جامع معلومات بہم پہنچاتا ہے۔ سائنس اور فلسفہ کسی موضوع تک رسائی حاصل کرنے کے راستوں میں سے ایک راستہ ہی تو ہے۔ ہمارے سامنے دوسرے راستے بھی کھلے ہوئے ہیں اگر موجودہ اعمال نے خودی کو اس صدمہ سے محفوظ کرلیا ہے جو جسمانی ہلاکت لاتی ہے تو موت بھی ایک قسم کا راستہ ہے جس کا ذکر قرآن میں 'برزخ' سے ہوا ہے۔ اہل معرفت کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ 'برزخ' شعور کی ایک حالت ہے جس کی خاصیت یہ ہے کہ زمان و مکان کے ساتھ خودی کے رویہ میں ایک تبدیلی آجاتی ہے۔ یہ کوئی بعید از قیاس بھی نہیں ہے ہیلم ہوتس (Helm Hotz) نے سب سے پہلے یہ انکشاف کیا تھا کہ اعصابی ہیجان کے شعور تک پہنچنے میں وقت لگتا ہے اگر ایسا ہے تو ہماری عضویاتی ساخت ہمارے موجودہ تصور زمان کی تہ میں ہے اور اگر اس ساخت کی ہلاکت کے بعد خودی زندہ رہتی ہے تو زمان و مکان کے بارے میں ہمارے رویہ میں کوئی تبدیلی آنا بالکل فطری معلوم ہوتا ہے۔ ایسی تبدیلی ہمارے لیے بالکل غیر معلوم نہیں ہے۔ تاثرات کا بے انتہا انجماد جو ہمارے ساتھ عالم خواب میں واقع ہوتا ہے اور کبھی یادداشت کا بڑھ جانا جو موت کے وقت ہوا کرتا ہے ایسے امور ہیں کہ جن سے پتہ چلتا ہے کہ خودی کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ زمان کے مختلف معیارات بنائے۔ 'برزخ' کی حالت بھی محض مفعولی حالت انتظار نہیں معلوم ہوتی، یہ ایسی حالت ہے جس میں خودی حقیقت کے لیے نئے گوشوں کی جھلک دیکھتی ہے اور اپنے آپ کو ان گوشوں سے ہم آہنگ کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔ یہ خاص کر ان تربیت یافتہ شخصیتوں کے معاملہ میں ایک عظیم وجدانی اختلال ذہنی کی کیفیت ہوگی جنہوں نے ایک متعین انداز سے مادی دنیا کے ایک خاص نظام پر اثر انداز ہونے کا ترقی یافتہ مزاج بنالیا ہے اور کم نصیبوں کے لیے یہی عالم برزخ حدوث فنا کا باعث ہوگا تاہم اس

Marfat.com

وقت تک خودی کو اپنی تگ و دو جاری رکھنی ہے جب تک کہ وہ اپنے آپ کو مجتمع کرنے پر قادر نہ ہو جائے اور حیات بعد الموت کی سرخروئی حاصل نہ کر لے۔ قیامت کوئی خارجی حادثہ نہیں ہے۔ یہ خودی کے اندر ایک طرح سے ترتیب حیات کی تکمیل ہے خود انفرادی معاملہ ہو یا اجتماعی یہ محض خودی کا اپنے ماضی کے کارناموں اور مستقبل کے امکانات کا جائزہ لینا ہے۔ قرآن خودی کے خلق جدید کے واقعہ کی دلیل اس کے خلق اول کی مثال سے پیش کرتا ہے:

وَ يَقُولُ الْإِنسَانُ ءَ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ۝ أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا ۔ (۱۹:۶۶۔۶۷)

ہم نے تمہارے بیچ مرنے کی ریت مقدر کی ہے اور آدمی (تعجب سے کہتا ہے) کیا جب میں مرگیا تو پھر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا؟ کیا آدمی یاد نہیں کرتا کہ ہم اسے پہلے پیدا کر چکے ہیں جب کہ وہ کوئی شے بھی نہیں۔

نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۔ (۵۶:۶۰۔۶۲)

ہم نے تمہارے بیچ مرنے کی ریت مقدر کی ہے اور ہمارے بس سے باہر نہیں کہ ہم تمہاری خلقت بدل دیں اور تمہیں کسی ایسے روپ میں کھڑا کریں جسے تم جانتے نہیں اور تم اپنی پہلی سرشت کو تو جان ہی چکے ہو پھر کیوں نصیحت قبول نہیں کرتے؟

آدمی کا خلق اول کیسے ہوا؟ اس کی مفصل دلیل ان دو اقتباسات آخری آیات میں موجود ہے جن کا ابھی میں نے حوالہ دیا ہے دراصل انہیں آیات کی وجہ سے مسلم مفکروں کے سامنے نئے مناظر کے دروازے کھل گئے۔ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ نے سب سے پہلے بتلایا کہ عام طور پر نقل مکانی اور ماحول کے اثر سے حیوانی زندگی میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ بعد میں وہ جماعت جو اخوان الصفا کہلاتی ہے اس نے جاحظ کے تصورات کی مزید تفصیل پیش کی لیکن ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) ہی اولین مسلم مفکر تھا جس نے واضح اور بہت معنوں میں بالکل عصر حاضر کے جیسا آفرینش آدم سے متعلق ایک نظریہ پیش کیا۔ یہ بالکل قدرتی بات تھی اور بالکل روح قرآنی کے مطابق کہ رومی نے ابدیت کے مسئلہ کو حیاتی ارتقا کا ایک مسئلہ قرار دیا اور اسے ایک عقدہ نہیں رہنے دیا کہ خالص مابعد الطبیعیاتی طریقوں کی بحثوں سے جیسا کہ مسلمان مفکرین کا

Marfat.com

خیال تھا اس کا حل ڈھونڈھا جائے۔ دور حاضر میں ارتقاء کا نظریہ امید اور ذوق حیات کے بجائے یاس واضطراب کا باعث ہوا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ آج بغیر کسی سند کے یہ مان لیا گیا ہے کہ انسانی ساخت خواہ ذہنی ہو خواہ حیاتی، جسمانی ارتقاء کی آخری منزل ہے اور موت جسے حیاتی حادثہ سمجھا جاتا ہے، اس کا کوئی تعمیری مفہوم نہیں ہے۔ آج کی دنیا کو آج ایک مولانا روم کی ضرورت ہے جو امید کی کرن پیدا کر سکے اور ذوق حیات کی افسردہ آگ کو روشن کر سکے۔ ان کے اچھوت اشعار یہاں پر نقل کیے جاتے ہیں۔

سب سے پہلے انسان غیر نامی اشیا کے مجموعہ کے بطور ظاہر ہوا پھر اس سے وہ پودوں کی زندگی میں منتقل ہو گیا برسوں وہ ایک پودے کی مانند رہا اسے اپنی غیر نامی زندگی جو اس حالت سے مختلف تھی یاد نہیں رہی سوائے اس میلان کے جو اس کے اندر دنیائے نباتات کی طرف ہوتی ہے بالخصوص موسم بہار میں اور جب خوش رنگ پھول کھلتے ہیں اس کی مثال اطفال شیر خوار کے ماؤں کی طرف میلان سے دی جا سکتی ہے کہ وہ اس کا سبب نہیں جانتے کہ ماں کے تھنوں کی طرف ان کا میلان کیوں ہے۔

پھر خالق اکبر نے جیسا کہ تمہیں معلوم ہے آدمی کو حیوانی زندگی سے انسانی ہیئت میں کھینچ لیا چنانچہ آدمی فطرت کے ایک نظام سے دوسرے نظام میں گزر گیا یہاں تک کہ اب عاقل دانا اور توانا ہو گیا۔ اپنی پہلی زندگی کی اسے اب کوئی یاد نہیں۔ اس موجودہ زندگی سے بھی وہ تبدیلی اختیار کر لے گا۔

لیکن وہ نقطہ فکر جو مسلم فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان بڑے اختلافات کا موجب رہا ہے وہ یہ ہے کہ خلق جدید میں اس کی اگلی طبعی ہیئت کی خلقت بھی شامل ہے یا نہیں۔ ان میں اکثر جن میں آخری مسلمان ماہر دینیات شاہ ولی اللہ بھی شامل ہیں یہی سوچتے ہیں کہ اس میں کم سے کم کسی ایسی نوعیت کی طبعی ہیئت کا تعلق بھی ہے جو خودی کے نئے ماحول کے لیے ساز گار ہو گا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس خیال کا خاص سبب یہ امر واقعہ ہے کہ خودی کو بہ حیثیت ایک فرد کے بغیر کسی مقامی یا تجربی حوالہ کے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ مندرجہ ذیل آیات سے اس نقطہ پر کچھ روشنی ملتی ہے:[١٨]

ءَ اِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذٰلِكَ رَجْعٌ ۢ بَعِيْدٌ ۝ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِيْظٌ ۔ (۵۰:۳۔۴)

Marfat.com

کیا جب ہم مرجائیں گے اور مٹی ہو جائیں گے؟...... یہ پلٹنا تو بہت دور کی بات ہے
ہم جانتے ہیں جو کچھ زمین ان سے گھٹاتی ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس
میں سب کچھ تحریر ہے۔

میرا خیال ہے کہ اس آیت سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کائنات کی ایسی نوعیت ہے کہ اس کے سامنے اپنے آپ کو ایک دوسرے انداز کی ایک طرح کی انفرادیت میں برقرار رکھنے کا دروازہ کھلا رہتا ہے جس کی انسانی اعمال کی تکمیل کے لیے ضرورت رہ جاتی ہے چاہے وہ چیز بالکل ہی منتشر کیوں نہ ہو جائے جو موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کی خصوصیت ہے۔ وہ دوسرا انداز کیا ہے ہمیں معلوم نہیں جب ہم اس کے ساتھ کی قسم کے جسم کو چاہے کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو متصف کر دیتے ہیں تو ہمیں خلق جدید کی نوعیت سے متعلق کوئی زیادہ بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔ قرآن کی مثالیں اسے صرف امر واقعہ بتاتی ہیں۔ ان کا مقصود اس کی نوعیت اور ماہئیت کا انکشاف نہیں۔ فلسفیانہ انداز سے ہم اس سے زیادہ کچھ کہہ نہیں سکتے کہ آدمی کی گذشتہ تاریخ کے پیش نظر یہ بالکل بعید از قیاس ہے کہ جسم کی فنا پذیری کے ساتھ اس کی زندگی کا سلسلہ ختم ہو جائے۔

قرآنی تعلیم کے مطابق خلق جدید کے ساتھ خودی کی بینائی تیز ہو جائے گی جس کی وجہ سے وہ اپنی بنائی ہوئی قسمت کو اپنی گردن کے گرد آویزاں دیکھے گا۔ جنت اور جہنم حالات ہیں مقامات نہیں۔ قرآن میں ایک داخلی حقیقت یعنی امتیازی وصف کا ہی قابل دید پیکروں میں اظہار کیا گیا ہے۔ جہنم کو قرآن کے لفظوں میں خدا کی جلائی ہوئی آگ کہا گیا ہے جو دلوں سے اوپر اٹھتی ہے یعنی انسان کو اپنی ناکامی کا دردانگیز احساس ہوتا ہے۔ جنت تخریبی قوتوں پر فتح پانے کی مسرت ہے اسلام میں دائمی عذاب کی کوئی بات نہیں ہے بعض آیات میں جہنم کے تعلق سے ابد کا لفظ مستعمل ہوا ہے اس کی تشریح خود قرآن میں ایک مدت زمانی سے کی گئی ہے:

لٰبِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا۔ (۲۳:۷۸)

شخصی ارتقاء کے لیے وقت بالکل بے ربط شے نہیں گردانا جا سکتا۔ سیرت کی تمنا ہوتی ہے کہ وہ دائمی ہو جائے لیکن اس کی تشکیل نو میں وقت ضرور لگے گا۔ قرآنی تصور کے مطابق جہنم کوئی ہمیشہ کے عذاب کا کھڈ نہیں ہے جسے خدائے قہار نے انتقاماً اس کی تعذیب کے لیے بنایا

Marfat.com

ہے۔ یہ ایک تادیبی تجربہ ہے جس سے ایک شی القلب خودی کے اندر ایک بار پھر رحمت خداوندی کی نسیم جانفزا کا احساس جگایا جاتا ہے جنت کوئی چھٹی کا دن نہیں ہے۔ زندگی ایک ہی ہے جس کا سلسلہ چلتا رہتا ہے آدمی ہمیشہ آگے بڑھ رہا ہے تاکہ لامتناہی وجود سے برابر وہ تازہ روشنی لیتا رہے جو ایک نئی شان میں نمودار ہوتا رہتا ہے خدائی انوار سے سرفراز ے جانے والے کی حیثیت محض ایک پانے والے کی مفعولی حیثیت نہیں ہے۔ آزاد خودی کا ہر عمل ایک نئی حالت پیدا کرتا ہے اور اس طرح تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۵

تمدن اسلامی کی اصلیت

''محمد صلی اللہ علیہ وسلم عرش بریں پر گئے اور لوٹ آئے۔ واللہ اگر میری رسائی وہاں تک ہوتی تو میں ہرگز واپس نہیں آتا'' یہ الفاظ ایک بہت بڑے مسلم صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے ہیں۔ صوفی ادب کے سارے ذخائر میں شاید ایسے الفاظ ملنے مشکل ہیں کہ محض ایک جملہ میں نبوت اور ولایت کے شعور کے نفسیاتی اختلاف کی ایسی خوش اسلوبی سے وضاحت ہوئی ہو۔ صوفی نہیں چاہتا کہ وہ استغراق فی الوحدت کی بےخودی سے پلٹے لیکن مجبوراً جب وہ پلٹتا ہے تو اس کی مراجعت سے نوع انسانی کو بالعموم کچھ زیادہ فائدہ نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراجعت کی تخلیقی حیثیت ہے۔ وہ جب لوٹتا ہے تو وہ خود کو زمانے کی رو میں اس خیال سے داخل کرتا ہے کہ وہ تاریخ کی قوتوں پر تصرف حاصل کرے اور تصورات کی ایک نئی دنیا کی تخلیق کرے۔ استغراق فی الواحدت صوف کی منتہا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ اپنے اندر دنیا کو ٹھکرانے والی ان نفسیاتی توانائیوں کو بیدار کرنا ہے جو عالم انسانی میں بھرپور انقلاب لانے کی صلاحیت رکھتی ہوں۔ اپنے دینی عرفان کو ایک زندہ جہان تاب وتواں میں منتقل کرنے کی تمنا ایک نبی میں بدرجہ تم ہوتی ہے چنانچہ اس کی مراجعت اس کے عرفان دینی کے اقدار کے لیے ایک طرح کا عملی میزان مہیا کرتی ہے۔ نبی کی قوت ارادی اپنے تخلیقی عمل میں اپنے آپ کو اور ان ٹھوس حقائق کی دنیا کو جانچتی ہے جس میں وہ اپنی کوششوں کو ایک مرئی روپ دینا چاہتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پیش نظر ناقابل اثر اسباب عالم پر اثر انداز ہو کر خود اپنے لیے اپنا انکشاف کرتا اور تاریخ کی نگاہوں پر اپنے آپ کو بےنقاب کرتا ہے چنانچہ کسی نبی کے عرفان دینی کے اقدار کو جانچنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ ہم تحقیق کریں کہ اس کے پیغام کی تاثیر سے کیسی تمدنی فضا تشکیل پا سکی ہے اور اس کی وجہ سے کس قسم کی شخصیتیں ظہور پذیر ہوئی ہیں۔ اس خطبہ میں صرف تمدنی فضا پر ہی میں

Marfat.com

خاص طور سے روشنی ڈالوں گا۔ میرا خیال یہ نہیں ہے کہ میں اس بات کا تفصیلی ذکر کروں کہ اسلام کی بدولت علم و حکمت کا فروغ کس قدر ہوا بلکہ میں تو چاہتا ہوں کہ آپ اسلامی تمدن کے بعض کارفرما تصور پر نظر غائر ڈالیں تاکہ اس سلسلہ تخیل کی بصیرت حاصل کر لیں جو اس کی تہ میں ہے اور اسی طرح اس روح کی ایک جھلک دیکھ لیں جس نے اس کے ذریعہ اپنا اظہار کیا ہے۔ قبل اس کے کہ اس رخ پر ہم اقدام کریں اسلام کے ایک عظیم تصور کے تمدنی اقدار کو سمجھ لینا ضروری ہے۔ میری مراد ختم نبوت کے آئین سے ہے۔

نبوت کی تعریف یوں ہو سکتی ہے کہ وہ ایک ایسا باطنی عرفان ہے جس سے اپنی تناہیت کی پابندیوں کو توڑ کر ذات احد کے تقرب کی تمنا بیدار ہوتی ہے اور اجتماعی زندگی کے اراکین کے لیے نئی ہدایت یا وضع نوی کے مواقع پیدا کرتا ہے اس کی زندگی کا محدود مرکز اس کی ذات کی اتھاہ گہرائی میں ڈوب کر جب دوبارہ ابھرتا ہے تو اس میں ایسی تازہ توانائی ہوتی ہے کہ کہنگی کی شکست و ریخت کر کے زندگی کی ہدایتوں کے لیے دروازے کھول دیتا ہے۔ اپنی ذات کی اصل سے یہ رابطہ انسان کے ساتھ کوئی مختص نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ''وحی'' کا لفظ آیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ 'ہر چند ارتقائے حیات' کے مختلف مراحل میں اس کی نوعیت و ماہیت مختلف ہوتی ہے' قرآن اس کو حیات کا ایک وصف مشترک مانتا ہے۔ نباتات کا فضا میں آزادی کے ساتھ بڑھنا، کسی جانور میں کسی نئے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے کسی نے عضو کا فروغ پانا اور کسی آدمی کا اپنے باطنی انوار سے منور ہونا یہ سبھی وحی کے احوال میں جن کی طالب یا اس جنس کی ضرورتوں کے مطابق جس سے طالب وابستہ ہے، نوعیت بدلتی رہتی ہے۔ انسانیت کی طفولیت میں اس توانائی وجدان نفسی کا فروغ ہوتا ہے جسے ہم شعور نبوت کہتے ہیں۔ یہ ایک ایسی وضع ہے جو فیصلے، انتخابات اور عمل کی راہوں کے تعین میں بنانا یا وسیلہ مہیا کر کے انفرادی فکر و انتخاب کی زحمت سے نجات دلاتی ہے لیکن تعقل اور تنقیدی صلاحیتوں کے فروغ کے ساتھ ہی زندگی نے اپنے مفاد کے پیش نظر ان بے بہرہ خرد اوضاع شعور یعنی توانائی وجدان نفسی کی تشکیل و نشو و نما کو جس کی انسانی ارتقاء کے اولین مراحل میں عام روش تھی، اپنے اوپر حرام کر لیا۔ جذبات اور وجدان کی پیروی انسان کا ودیعی مزاج ہے جبکہ استقرائی استدلال کی صلاحیت اکتسابی ہے جو ایک بار پیدا ہو جاتی ہے تو دیگر ذرائع عملی کے فروغ کو روک کر اسی کی تقویت کا سامان کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عہد باستاں میں جب انسان نسبتاً غیر مہذب تھا اور کم و بیش

Marfat.com

ایمانیت کا تابع تھا تو اس وقت کچھ عظیم نظام فلسفہ کی تشکیل ہوئی تھی لیکن ہمیں بھولنا نہیں چاہیے کہ باستانی دور میں نظام فلسفہ کی تعمیر تجریدی فکر کا عمل تھا جو مبہم دینی عقائد اور روایات کی نظم و ترتیب سے باہر اقدام نہیں کر سکتا تھا اور زندگی کی ٹھوس حالتوں پر ہمیں عطا نہیں کر سکتا تھا۔

اس امر کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو لگتا ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام عہد باستاں اور عہد حاضر کے وسط میں ہے جہاں [19] تک آپ کے الہام کے سرچشمہ کا تعلق ہے یہ باستانی عہد سے وابستہ ہے اور جہاں تک آپ کے الہام کی اصلیت کا تعلق ہے یہ عصر حاضر سے وابستہ ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی بدولت زندگی کچھ ایسے دوسرے ذرائع علمی کا انکشاف کرنے لگی جو اس کی نئی ہدایت کو راس آسکے۔ مجھے امید ہے کہ آپ کی تشفی کے لیے میں یہ ثابت کر سکوں گا کہ اسلام کا ظہور استقرائی فکر کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے اسی سے ختم نبوت کا راز عیاں ہو جاتا ہے۔ اس میں یہ شدید احساس شامل ہے کہ حیات کو ہمیشہ کٹھ پتلیوں کا ناچ نہیں نچایا جا سکتا تاکہ آدمی اپنے ذاتی شعور کی بھرپور تکمیل کر سکے یہ ضروری ہی تھا کہ اسے خود اس کے وسائل کی طرف منتقل کیا جائے۔ اسلام میں مذہبی پیشوائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، قرآن میں غور و فکر اور جانچ پڑتال کی متواتر تلقین اور انسانی ذرائع تعلیم قرار دے کر فطرت اور تاریخ کے مطالعہ کی تاکید اسی ختم نبوت کے تصور کے مختلف پہلو ہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اہل معرفت کے انکشافات جو اپنی خاصیت کے اعتبار سے نبی کے الہام سے مختلف نہیں ہوتے ان کا وجود بھی ایک زندہ حقیقت کی طرح نہیں رہ گیا۔ قرآن النفس (ذات) اور آفاق (کائنات) دونوں کو ذرائع علم گردانتا ہے۔ خدا کی نشانیاں خارجی اور داخلی دونوں تجربوں میں ملتی ہیں اور یہ آدمی کا فریضہ ہے کہ وہ سارے علم افروز تجربوں کے تمام پہلوؤں کی استعداد کا جائزہ لے۔ یہ نہ جانیے کہ ختم نبوت کے تصور کا مفہوم یہ ہے کہ جذبات کو برطرف کر کے استدلال اس کی جگہ قطعی لازمہ حیات بن گیا ہے یہ نہ تو ممکن ہی ہے اور نہ مطلوب۔ اس تصور کا عقلی معیار یہ ہے کہ یہ باطنی واردات کے لیے آزاد تنقیدی رجحان پیدا کرنا چاہتا ہے اور یہ یقین ابھارتا ہے کہ وہ سارے صاحب اقتدار اشخاص جو اپنی فوق الفطری آفرینش کے دعویدار تھے تاریخ انسانی سے ناپید ہو گئے۔ اس قسم کا عقیدہ ایسی نفسیاتی توانائی ہے جو اس طرح کے صاحب اقتدار کے وجود کو باطل گردانتی ہے اس تصور کا مقصد انسان کے واردات کی دنیا میں علم کے نئے مظاہر کو نمایاں کرنا ہے۔ [20] جس طرح کلمہ طیبہ کے نصف اول نے فطری

Marfat.com

قوتوں کے تن سے اس الوہی انداز کی قبا و جسے قدیمی ثقافتوں نے پہنایا تھا اتار کر انسان کے خارجی مشاہدات پر تنقیدی نظر ڈالنے کی روح پھونکی اور تربیت دی، یہ بات بھی بعینہ ویسی ہی ہے۔ باطنی واردات خواہ کتنے ہی غیر معمولی اور خرق عادت کیوں نہ ہوں ایک مسلمان کو انہیں بالکل فطری واردات قرار دینا چاہیے کیونکہ انسانی تجربہ کے دوسرے گوشوں کی طرح ان کی تنقیدی چھان بین کی راہیں بھی کھلی ہوئی ہیں۔ یہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے اس رویہ سے واضح ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کے وجدان نفسی کے واقعے میں اختیار کیا تھا۔ اسلام میں تصوف کا مقصد یہ تھا کہ باطنی واردات کو نظم و ترتیب دیا جائے اگرچہ یہ مسلمہ امر ہے کہ اس موضوع پر تنہا مسلمان ابن خلدون نے ہی مکمل بحث کی ہے۔

واردات باطنی تو انسانی علم کا صرف ایک ہی ذریعہ ہے۔ قرآن کے مطابق علم کے دو اور ذرائع ہیں، فطرت اور تاریخ اور علم کے ان دونوں ذرائع سے استفادہ کر کے ہی اسلام کی اصلیت کو بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔ قرآن کے مطابق شمس و قمر پر چھائیوں کے بڑھنے، شب و روز کے تسلسل، انسانوں کے درمیان رنگوں اور زبانوں کا اختلاف، قوموں کی زندگی میں فتح و شکست کا پے بہ پے تواتر، الغرض ساری فطرت میں جیسا کہ یہ انسانی حواس پر نمایاں ہوتی ہے حقیقت مطلقہ کی نشانیاں مضمر ہیں۔ ایک مسلمان پر فرض ہے کہ ان نشانیوں پر غور کرے اور اندھوں اور بہروں کی طرح ان سے نظر پھیر کر نہ گزرے کیونکہ "جو اس زندگی میں ان نشانیوں کو نہیں دیکھتا وہ آنے والی زندگی کی صداقتوں کو دیکھنے سے محروم رہ جائے گا۔" ٹھوس مظاہر پر غور و فکر کی اس تلقین سے رفتہ رفتہ یہ احساس جاگا کہ قرآنی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی آفرینش کے اعتبار سے حرکی، متناہی اور قابل افزائش ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان مفکرین یونانی تصورات سے اختلاف کرنے پر مجبور ہوئے حالانکہ انہوں نے اپنی علمی زندگی کے اوائل میں بڑے جوش و خروش سے اس کا مطالعہ کیا تھا جب انہیں یہ معلوم نہیں تھا کہ روح قرآنی کلاسیکی فکر کے منافی ہے اور انہیں یونانی مفکرین پر کامل اعتماد تھا تو سب سے پہلے انہوں نے قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔ ایسی کوشش کے ناکامی پہلے ہی سے مقدر تھی کیونکہ قرآن کے تصور کی بنیاد ٹھوس حقائق کی اصلیت پر ہے اور یونانی فلسفہ ایسی قیاس آرائی پر مبنی تھا جو حقیقت سے منہ پھیر کر نظریات سے استفادہ کرتی ہے۔ ان کی اس ناکامی کے اثر سے اسلامی تمدن کی حقیقی روح جاگ اٹھی اور بعض بہت ہی اہم باتوں میں یہ عصری تمدن کی بنائے اول کا باعث بھی ہے۔

Marfat.com

یونانی فلسفہ کے خلاف اس علمی بغاوت کا اظہار دوسرے شعبہ ہائے فکر میں بھی ہوا ہے لیکن معاف کیجیے میں اتنی قابلیت نہیں رکھتا کہ اس بات پر بھی روشنی ڈالوں کہ ریاضی، نجوم اور طب کے علوم پر اس کا اثر کس حد تک نمایاں ہوا۔ اشاعرہ کے مابعد الطبیعیاتی افکار سے اس کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے لیکن یونانی منطق پر جو مسلمانوں نے تنقید کی اس سے سب سے ممیز طور پر اس بغاوت کی پہچان ملتی ہے۔ یہ بالکل فطری تقاضا تھا کیونکہ خالص نظری فلسفہ سے ناآسودگی کا مطلب ہی ہے زیادہ قابل وثوق ذرائع علم کی جستجو۔ میرے خیال میں سب سے پہلے نظام نے ہی 'شک' کے اصول کو علم کے آغاز کا اصول قرار دیا تھا۔ غزالی نے احیاء العلوم دینی میں اس اصول پر مزید روشنی ڈالی جس سے دے کارت (Descarte) کے نقطہ نظر کی راہ ہموار ہوئی لیکن منطق میں غزالی پورے طور پر ارسطو کا مقلد رہا۔ اس نے قسطاس میں بعض قرآنی استدلال کو ارسطو کے قیاسات کی ہیئت میں پیش کیا ہے لیکن وہ بھول گیا کہ قرآنی سورہ 'الشعرا' میں جہاں پیغمبر کی تکذیب سے عذاب آنے کی بات ہے اس کو ٹھیٹ انداز میں تاریخی مثالوں کے حوالے سے ثابت کیا گیا ہے اشراقی اور ابن تیمیہ نے ہی باضابطہ طور پر یونانی منطق کی تردید کی ہے۔ سب سے پہلے شاید ابوبکر رازی نے ہی ارسطو کے قیاس اولیٰ کی تنقید کی ہے اور ہمارے عہد میں ان اعتراضات کو جنہیں مکمل استقرائی انداز میں سوچا گیا ہے جان اسٹوارٹ مل نے ازسرنو اصولی بحث کا موضوع بنایا۔ ابن حزم نے اپنے ''دائرہ منطق'' میں ادراک بالحواس کے ذریعہ علمی ہونے پر زور دیا ہے اور ابن تیمیہ نے اپنے ''رد منطق'' میں یہ واضح کیا ہے کہ استقرائیت ہی قابل اعتماد استدلال کی صورت ہے۔ یوں مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پڑی۔ یہ محض نظری عمل نہیں تھا۔ البیرونی کا وہ انکشاف جسے ہم وقت کا ردعمل کہتے ہیں اور الکندی کا یہ انکشاف کہ احساس ہیجان کے تناسب میں ہوتا ہے یہ ایسی مثالیں ہیں جن سے ان کا[21] اطلاق نفسیات پر واضح ہوتا ہے۔ یہ ماننا غلط ہے کہ تجربی طریقہ مغربی ایجاد ہے۔ ڈورنگ (Duhring) کا کہنا ہے کہ سائنس سے متعلق راجر بیکن (Roger Bacon) کی واقفیت اس کے مشہور ہم نام سے کہیں زیادہ درست اور واضح تھی۔ راجر بیکن نے سائنسی علوم کی تربیت کہاں پائی تھی؟ اسپین کی مسلم یونیورسٹیوں میں۔ اس کی کتاب اوپس مجوس (Opusmajus) کا پانچواں حصہ جو تناظر کی بحث میں ہے وہ اصلاً ابن ہثیم کے تصور بصریات کا ہو بہو چربہ ہے۔ پوری کتاب مصنف پر ابن حزم کے اثرات کی شہادتوں سے خالی نہیں ہے۔ مغرب نے یہ ماننے ہیں کہ ان کے سائنسی اصول کی آفرینش مسلمانوں کے ہاتھوں

Marfat.com

ہوئی ہے کافی کوتاہی کی لیکن آخر کار اس حقیقت کو پورے طور پر ماننا ہی پڑا۔ یہاں ہم بریفالٹ (Briffalt) کی کتاب ''تشکیل انسانیت'' کے دا ایک اقتباسات کا حوالہ دینا چاہتے ہیں۔

''آکسفورڈ اسکول میں ان کے جانشینوں کے زیر سایہ راجر بیکن نے عربی اور عربی علوم وحکمت کا مطالعہ کیا۔ خواہ راجر بیکن ہو خواہ اس کے بعد رونما ہونے والا اس کا ہم نام دونوں میں سے کوئی تجربہ طریقہ کے معلم اول کا خطاب پانے کا مستحق نہیں ہے۔ مسیحی یورپ کا راجر بیکن اسلامی علوم وقواعد کے ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہ تھا۔ وہ یہ اعلان کرنے سے کبھی نہیں چوکا کہ اس کے ہم عصروں کے لیے عربی اور عربی سائنس ہی حقیقی علم کا واحد راستہ ہے تجربی علم کا معلم اول کون تھا اس موضوع پر جو بحثیں ہوئی ہیں وہ مغربی تمدن کی آفرین سے متعلق زبردست مغالطہ آرائی کے ابواب ہیں۔ بیکن کے عہد تک عربوں کا تجربی طریقہ سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور بڑے ذوق وشوق سے لوگ اس کی طرف مائل تھے۔'' ص ۲۰۲

''عصری دنیا کے لیے عربی تمدن کا سب سے مہتم بالشان عطیہ سائنس ہے لیکن اس کے پھلوں کے پکنے میں کافی دیر لگی۔ اندلسی تمدن کے غارتا یکی میں ڈوبنے کے بہت بعد تک جس سائنس کے دیو کو اس نے جنم دیا تھا وہ بھرپور توانائی سے سرفراز نہیں ہوا تھا۔ تنہا سائنس ہی کی وجہ سے یورپ میں زندگی کی لہریں نہیں پیدا ہوئیں۔ اسلامی تمدن کے دوسرے کثیر النوع اثرات ہیں جن کی بدولت یورپ میں زندگی کی پہلی کرن نمودار ہوئی۔ ص ۲۰۲

''اگرچہ مغربی ترقی کا کوئی ایک پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تمدن کے فیصلہ کن اثرات کے آثار نمایاں نہ ہوں لیکن اس توانائی کے اصل الاصول یعنی طبعی سائنس اور سائنسی اصول پر جتنا واضح اور مہتم بالشان اثر ہے ویسا اور کہیں نہیں ہے اور یہی وہ ہے جس پر عصری دنیا کی مستقل امتیازی قوت اور فتوحات عظیم کے وسائل کا انحصار ہے۔'' ص ۱۰۹

''ہمارے سائنس پر عربوں کا احسان انقلاب آخریں نظریات کے چونکا دینے والے انکشافات پر مبنی نہیں ہے۔ سائنس پر عربی تمدن کا قرض اس سے کہیں بڑھ کر ہے اس کا وجود ہی عربوں کا مرہون منت ہے۔ باستانی عہد کے بارے میں ہم سب جان چکے کہ وہ سائنس سے قبل کا عہد ہے۔ یونانیوں کے نجوم وریاضی کے علوم ممالک غیر سے لائے ہوئے تھے اور یونانی تمدن کی زمین میں ان کی جڑیں کبھی پیوست نہیں ہوئی تھیں۔ یونانیوں نے ترتیب، تعمیر و تاسیس نظریات کا کام کیا لیکن تجسس کا صبر آزما طریقہ، صریحی علم کی آفزائش، سائنس کے دقیق ضوابط،

Marfat.com

تفصیلی اور دیرپا مشاہدہ اور تجربی تحقیق سے یونانی مزاج قطعی ناآشنا تھا۔ باستانی کلاسیکی دنیا میں یونان کا صرف ایک شہر اسکندریہ تھا جہاں کسی طور سائنسی علوم تک رسائی پانے کی کوشش ہوئی تھی۔ ہم جسے سائنس کہتے ہیں اس کی یورپ میں نمود کے باعث ہیں تحقیق کے نئے اصول، تجسس کے نئے ضوابط، تجربی طریقہ استدلال، مشاہدہ، پیمائش اور علم ریاضی کی اس ہیئت میں نشو پذیری جس کا یونانیوں کو قطعی علم نہیں تھا۔ مغربی دنیا میں اصول وضوابط کا تعارف عربوں نے کرایا۔'' ص ۱۰۹

اسلامی تمدن سے متعلق سب سے پہلا اور اہم نکتہ یاد رکھنے کے قابل یہ ہے کہ تحصیل علم کی کاوشوں میں اپنی نگاہوں کو ٹھوس اور متناہی موجودات پر مرکوز رکھتا ہے۔ مزید برآں یہ واضح ہو چکا ہے کہ اسلام میں مشاہدہ اور تجربہ کے ضابطے کا جنم یونانی افکار سے موافقت کی بنا پر نہیں ہوا بلکہ اس سے ایک دیرپا علمی اختلاف کے نتیجہ میں ہوا۔ یونانیوں کی تاثیر سے جو بقول بریفالٹ نظریات سے خصوصی دلچسپی رکھتے تھے، قرآن سے متعلق مسلمانوں کی نگاہوں پر پردہ پڑ گیا اور کم سے کم دو سو برسوں تک عربوں کا علمی مزاج اپنی اصلیت اختیار کرنے سے باز رہا۔ اسی میں اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتا ہوں کہ اسلامی تمدن کی ماہیت کے متعین کرنے میں یونانی فکر کا کوئی ہاتھ رہا ہے۔ میرے دلائل کے ایک حصہ سے تو آپ واقف ہو ہی چکے اب دوسرے حصہ کو بھی جان ہی لیں۔

علم کا آغاز اشیائے موجودات سے ہونا چاہیے۔ علم کے ذریعہ تسخیر اشیاء اور ان پر قدرت کی بدولت انسان ذہن کو ماورائے موجودات تک پہنچنا ممکن ہو جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

> یَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنفُذُوا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ۔ (۳۳:۵۵)
>
> اے جن اور انس کے گروہ اگر تم میں سکت ہو کہ آسمانوں اور زمین کے دائرہ سے باہر نکل جاؤ تو نکلو۔ تم بغیر ''سلطان'' کے نہیں نکل سکتے۔

لیکن کائنات اگر متناہی اشیاء کا مجموعہ ہے تو اس کی صورت ایک طرح کے جزیرے کی ہوگی جو خلائے محض میں واقع ہے اور جس کے لیے وقت جسے ایک دوسرے سے الگ تھلگ لمحات کا سلسلہ ہی مانا جا سکے گا، ایک بیکار لاشے ہوگا۔ کائنات کے متعلق ایسے نظریہ سے محوفکر صاحب نظر کی رہنمائی نہیں ہو سکتی۔ اس خیال سے کہ قابل ادراک زمان ومکان کی ایک منتہا ہے

Marfat.com

دماغ چکرانے لگتا ہے۔ تناہیت ایک تصور باطل ہے جو ذہنی سفر کی راہ میں حائل ہے یا منتہا کو پار کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ذہن سلسلہ زمان اور قابل ادراک مکان کی خالص خلائیت کو مسخر کرے۔ ''اور بے شک تیرے رب کی طرف منتہائے''[۲۲] قرآن میں مذکور ہے۔ اس آیت میں قرآن کے ایک عمیق ترین تصور کا اظہار ہے کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ منتہائے اعلیٰ کی تلاش ستاروں کی سمت میں نہیں ہونی چاہیے بلکہ کائنات کی لامتناہی زندگی اور روحانیت کی سمت میں ہونی چاہیے۔ منتہائے اعلیٰ کا علم سفر طولانی اور دشوار گزر اور اس کاوش میں بھی مسلمانوں کے ذہنی سفر کا راستہ یونانیوں کے راستہ سے بالکل مختلف نظر آتا ہے۔ یونانیوں کا مقصود بقول اسپنگلر تناسب تھا نہ کہ لامتناہیت۔ متناہی کا اپنی معروف حد بندیوں میں جسمانی طور پر موجود ہونا ہی وہ موضوع تھا جس میں یونانی اہل فکر غرق رہے۔ دوسری طرف اسلامی تمدن کی تاریخ سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ خواہ خالص علمی ماحول ہو یا مذہبی نفسیات اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ قدر تصوف ہے۔ ہر حال میں لامتناہی کو گرفت میں لانا اور اس سے کیف سرور حاصل کرنا ہی مقصود رہا ہے۔ ایسے تمدن میں جس کی روش ایسی ہو زمان و مکان کا مسئلہ حیات و موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ پہلے خطبات میں سے ایک میں میں نے آپ کو کچھ بتلایا تھا کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلم مفکرین بالخصوص اشاعرہ کے سامنے کس طرح آیا تھا۔ دیمقراطیس (Demecritus) کی جوہریت کا تصور اسلامی دنیا میں کبھی مقبول نہیں ہو سکا۔ اس کا ایک سبب یہ تھا کہ اس میں مکان مطلق کا تصور بھی شامل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ ایک دوسرے قسم کی جوہریت کے تصور کو پیش کرنے پر مجبور ہوئے اور انہوں نے قابل ادراک مکان کی ذہنی مشکلوں کے حل نکالنے کی تدبیر عصر حاضر کے تصور جوہریت کے انداز پر ہی کیا۔ یہ یاد رہے کہ علم ریاضی میں بطلیموس (Ptolemy) (عہد حیات ۸۷ء تا ۱۶۵ء) کے زمانہ سے ناصر الدین طوسی (عہد حیات ۱۲۰۱ء تا ۱۲۷۴ء) کے زمانے تک کسی شخص نے بھی اقلیدس کی متوازیت کی لازمی شرط کی صحت کو قابل ادراک مکان کی بنیاد پر ثابت کرنے کے لیے سنجیدگی سے غور و فکر نہیں کیا تھا۔ طوسی ہی پہلا شخص ہے جس نے اس مہر سکوت کو توڑا جو علم ریاضی کی دنیا میں ایک ہزار برسوں سے برقرار تھا۔ اس لازمی شرط کے تصور کو اجاگر کرنے کی کوشش میں معلوم ہوا کہ تصور مکان کو نظر انداز کر دینا ضروری ہے۔ کتنا ہی خفیف سہی اس نے عہد حاضر کی کثیر الابعاد گردش کے تصور کی بنیاد تو رکھ ہی دی تھی۔ بہر حال یہ البیرونی تھا جس نے ایک خالص سائنسی نقطہ نظر سے علم ریاضی کے

Marfat.com

عصری تصور تقاعل[۲۳] تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش میں یہ معلوم کیا کہ کائنات کے متعلق سکونی نظریہ بالکل ناقص ہے۔ یہ بھی یونانی نقطہ نظر سے قطعی جداگانہ نظریہ ہے تصور تفاعل سے نقش عالم میں زمان کے عنصر کی شمولیت لازم آتی ہے اس سے متعین متغیر میں تبدیل ہو جاتا ہے اور کائنات کونی کے بجائے تکوینی نظر آتی ہے۔ اسپنگلر کا خیال ہے کہ علم ریاضی کا تصور تفاعل خاص مغربی تصور ہے جس کے متعلق ''کسی دوسرے تمدن میں کوئی اشارہ بھی نہیں ملتا۔'' نیوٹن نے ایک فارمولا بنایا ہے جس کی رو سے علم مثلث کے جس تفاعل کو چاہیں کسی دوسری طرح کے تفاعل سے ملحق کر دے سکتے ہیں تو اس کی تعیم البیرونی کے تصور میں موجود ہے۔ اس سے اسپنگلر کا دعویٰ بے بنیاد قرار پاتا ہے۔ یونانیوں کے تصور عدد کو خالص مقدار سے خالص نسبت میں تبدیل کر دینے کا آغاز خوارزمی سے ہوا جب اس نے علم الحساب سے الجبرا کی طرف رخ کیا۔ اس سمت میں تو البیرونی واضح اقدام کر چکا تھا جسے اسپنگلر تاریخی عدد بتاتا ہے اور جس میں ذہن کے کون سے تکوین کی طرف منتقلی کا راز مضمر ہے۔ بے شک مغربی علم ریاضی میں جو جدید ترین ترقیاں ہوئی ہیں اس سے زمان اپنی تاریخی نوعیت سے محروم ہوتا ہوا نظر آتا ہے اور یہ خالص مکان کے ایک خاکہ میں بدلنے لگا ہے۔ اسی سبب سے ممکن ہے کہ مسلمان طالب علموں کو وہائٹ ہیڈ کا تصور اضافیت آئن سٹائن کے تصور سے جس سے زمانہ کی گذشتنی ماہیت گم ہو کر پر اسرار طریقہ پر مکان کی کلیت میں ضم ہو گئی ہے، کہیں زیادہ دلکش معلوم ہو۔

جس زمانہ میں علم ریاضی سے متعلق اسلامی فکر پروان چڑھ رہی تھی انہیں دنوں تصور ارتقاء کی بہ تدریج تشکیل ہونے لگی تھی۔ سب سے پہلے جاحظ نے یہ مشاہدہ کیا کہ نقل مکانی سے چڑیوں کی زندگی میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ بعد میں ابن مسکویہ نے جو البیرونی کا ہم عصر تھا، اس تصور کو زیادہ متعین نظریہ کی صورت میں پیش کیا اور اسے اپنی دینیات کی کتاب الفوز الاصغر میں شامل کیا۔ میں یہاں پر اس کے تصور ارتقاء کی تلخیص، اس کی سائنسی قدر جتانے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے کہ اس نے مسلمانوں کی فکری روش پر ایک روشنی پڑتی ہے، نقل کرتا ہوں۔

ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ ارتقاء کی پست ترین سطح پر نباتی زندگی کی نمود و افزائش کے لیے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی جنس بیجوں کے ذریعہ تسلسل جاودانی پاتی ہے۔ اس قسم کی نباتی زندگی اور معدنیات میں اتنا ہی فرق ہے کہ اس میں ذرا سی حرکت آ جاتی ہے جو اعلیٰ قسم

Marfat.com

کی نباتی زندگی میں زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور آگے چل کر اس کی نمود اس طرح کرتی ہے کہ پودا اپنی شاخیں پھیلا دیتا ہے اور بیجوں کے ذریعہ اپنے نوع کو دوامی تسلسل عطا کرتا ہے حرکت پذیری کی قوت مزید بڑھتی ہی جاتی ہے تا آنکہ ایسے اشجار پیدا ہوتے ہیں جن میں تنے، پتیاں اور پھل ہوتے ہیں۔ ارتقا کی اعلیٰ سطح پر اس قسم کی نباتی زندگی پیدا ہوتی ہے جسے اپنے نشوونما کے لیے بہتر مٹی اور بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ ارتقا کی آخری سطح پر انگور اور کھجور نمودار ہوتے ہیں جن کا مقام یوں سمجھیے کہ گویا حیوانی زندگی کی دہلیز پر ہے۔ کھجور میں جنس کے واضح امتیازات نمایاں ہو جاتے ہیں۔ جڑ اور ریشے کے علاوہ اس میں بعض ایسی چیزیں پیدا ہو جاتی ہیں جو حیوانی دماغ کا اثر رکھتی ہیں۔ اس کی سالمیت پر کھجور کی زندگی کا مدار ہے۔ یہ نباتی زندگی کے ارتقا کی اعلیٰ ترین سطح ہے اور یہی حیوانی زندگی کی تمہید ہے۔ حیوانی زندگی کا آگے کی طرف سب سے پہلا قدم زمین پیوستگی سے نجات پانے میں ہے اور اسی میں شعوری حرکت کی اصلیت ہے۔ حیوانیت کے ابتدائی مرحلہ میں قوت لامسہ کو اولیت ہے اور قوت باصرہ کی نمود سب سے اخیر میں ہوتی ہے۔ حواس کی نمود سے حیوان کو آزادی رفتار حاصل ہوتی ہے۔ کیڑے، رینگنے والے جانور، چیونٹیاں اور مکھیاں اس کی مثالیں ہیں۔ حیوانیت چار پایوں میں گھوڑے میں درجہ کمال کو پہنچتی ہے اور چڑیوں میں شاہین میں اور بالآخر بن مانس میں انسانیت کی سرحد پر پہنچ جاتی ہے کہ یہ میزان ارتقا میں انسان سے صرف ایک درجہ کمتر ہے۔ آگے چل کر ارتقا کچھ عضویاتی تغیر پیدا کرتا ہے جس سے قوت تمیز اور روحانیت کی ترقی ہوتی ہے یہاں تک کہ انسان دور وحشت سے دور تہذیب میں داخل ہو جاتا ہے۔

لیکن دراصل عراقی اور خواجہ محمد پارسا جیسے مذہبی نفسیات کے مصنفین کے یہاں زمان و مکان کے مسائل سے متعلق وہ باتیں ملتی ہیں جو ہمیں عصری انداز فکر سے کہیں زیادہ قریب تر کر دیتی ہیں۔ عرقی کے طبقات زمانی کے تصور کا ذکر ہم پہلے ہی کر چکے ہیں ابھی ہم اس کے تصور مکانی کا ایک خلاصہ درج کرتے ہیں۔

عراقی کے مطابق خدا کی نسبت سے قرآن کی مندرجہ ذیل آیات سے ایک قسم کے مکان کا اثبات واضح ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَآ اَكْثَرَ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيْنَ مَا كَانُوْا ۔(۷:۵۸)

Marfat.com

کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے؟ کوئی رازدارانہ گفتگو تین آدمیوں کی ایسی نہیں ہوتی جس میں چوتھا وہ نہ ہو اور نہ کوئی پانچ آدمیوں کی ایسی ہوتی ہے جس میں چھٹا وہ نہ ہو اور نہ کوئی اس سے کم کی اور نہ زیادہ کی ایسی ہوتی ہے جس میں وہ نہ ہو، جہاں کہیں بھی وہ لوگ ہوں۔

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ۔ (۱۰۔۶۱)

اور تم جس حالت میں بھی ہوتے ہو اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھ کر سناتے ہو اور تم کوئی بھی کام کرتے ہو، ہم تمہیں دیکھ رہے ہوتے ہیں جب تم اس میں لگے ہوتے ہو اور ذرہ بھر بھی کوئی چیز یا اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی نہیں ہے جو تیرے رب سے چھپی ہوئی ہو سب کچھ ایک کھلی کتاب میں ہے۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۔ (۵۰۔۱۶)

ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں جو کچھ بھی اس کے جی میں آتا ہے اور ہم شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے نزدیک ہیں۔

لیکن ہم یہ نہ بھولیں کہ قرب مکانی، وصل اور افتراق جیسے الفاظ کا اطلاق جس طرح مادی اجسام پر ہوتا ہے اس طرح خدا پر نہیں ہوتا۔ سارے عالم سے ذات خداوندی کی وابستگی کی مثال روح سے بدن کی وابستگی سے دی جاسکتی ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر ہے اور نہ باہر نہ اس سے نزدیک اور نہ دور۔ پھر بھی جسم کے ایک ایک ذرہ سے اس کا حقیقی رابطہ ہے اور اس رابطہ کا تصور محال ہے سوائے اس حال میں کہ کسی ایسے مکان کا وجود مان لیا جائے جو روحانی لطافت کے شایان شان ہو۔ ذات خداوندی کی نسبت سے مکان کے وجود کا انکار نہیں ہوسکتا صرف ہمیں محتاط ڈھنگ سے اس مکان کی تعریف کرنی ہوگی جس سے مطلقیت ذات کا اثبات ہوسکے۔ مکان کی زمین تین قسمیں ہیں: مادی اجسام کا مکان، غیر مادی اجسام کا مکان اور خدا کا مکان پھر مادی اجسام کا مکان بھی تین قسموں میں منقسم ہے۔ اول کثیف اجسام کا مکان جس کے لیے

Marfat.com

گنجائش کا ہم اثبات کرتے ہیں۔ اس مکان میں حرکت کے لیے وقت لگتا ہے۔ اجسام اپنی مخصوص جگہ گھیر لیتے ہیں اور ہٹانے کے عمل میں مزاحمت کرتے ہیں دوسرے لطیف اجسام کا مکان ہے جیسے ہوا اور آواز۔ اس مکان میں بھی اجسام ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت کی پیمائش مدت زمانی سے ہی کی جاتی ہے لیکن یہ کثیف اجسام کی مدت زمانی سے مختلف نظر آتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس میں دوسری ہوا داخل ہو کسی نلکی سے اس کی ہوا کا اخراج لازمی ہے اور آواز کی ہروں کا وقت کثیف اجسام کے اوقات کے مقابلہ میں عملاً کچھ نہیں ہے۔ تیسرے ہمارے سامنے نور کا مکان ہے۔ سورج کی روشنی بیک وقت زمین کی بعید ترین حدوں تک پہنچ جاتی ہے۔ پس نور اور آواز کی رفتار میں وقت تقریباً صفر کے درجہ پر رہتا ہے چنانچہ یہ واضح ہو گیا کہ نور کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے لیکن اس سے زیادہ موثر دلیل ایک اور ہے شمع کی روشنی ایک کمرہ میں بغیر کمرہ کی ہوا کو نکالے چاروں طرف پھیل جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ روشنی کا مکان، ہوا کے مکان سے جس کی روشنی کے مکان میں گنجائش نہیں ہے زیادہ لطیف ہے تاہم ان مکانات کے رابطہ کو جو ایک دوسرے سے اتنا متصل ہے نظر میں رکھیے تو معلوم ہوگا کہ ایک دوسرے کا امتیاز بجز خالص عقلی تحلیل اور روحانی تجربہ کے ممکن نہیں ہے۔ اب گرم پانی کو لیجیے اس میں دو متضاد آگ اور پانی جو اس درجہ ایک دوسرے میں پیوست دکھائی دیتے ہیں اپنی اپنی نوعیت کے پیش نظر ایک ہی مکان میں موجود نہیں ہو سکتے۔ اس حقیقت کی توجیہ یہی مکان کر کی جا سکتی ہے کہ دونوں اشیاء ایک دوسرے میں باہم پیوست ہیں پھر بھی ان دونوں کے مکان ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لیکن جہاں ایک طرف دوری کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا وہاں دوسری طرف نور کے مکان میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان بھی نہیں ہوتا۔ ایک شمع کی روشنی صرف ایک مقام تک ہی پہنچتی ہے اور ایک سو شمعوں کی روشنی میں ایک دوسری کے اخراج کے بغیر اسی کمرہ میں گھل مل جاتی ہے۔

طبعی اجسام کے مکانات جو لطافتوں کے مختلف درجات کے حامل ہیں ان کا ذکر کر کے عراقی مکان کی ان مخصوص اقسام کا مختصر میں ذکر کرتا ہے جن پر مختلف درجات کی غیر مادی مخلوقات یعنی ملائکہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان مکانات سے دوری کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا کیونکہ غیر مادی موجودات یوں تو پتھر کی دیوار کو بہ آسانی پار کر سکتے ہیں لیکن حرکت کے عمل کو جیسا کہ عراقی کہتا ہے بالکل معطل نہیں کر سکتے اور یہی روحانیت کی ناتمامی کا مظہر ہے۔ انسانی روح مکانی معیار آزادی کے بلند تری نقطہ کو چھو لیتی ہے جو اپنی نادر اصلیت کی بناء پر نہ ساکن ہے اور نہ متحرک مکان کی لامتناہی قسموں سے ہو کر انسانی روح عرش الٰہی پر پہنچتی ہے جو سارے ابعاد سے قطعی بے نیاز ہے اور ساری متناہیوں کا نقطہ اتصال۔

Marfat.com

عراقی کے نقطہ نظر کی اس تلخیص سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ ایک تربیت یافتہ مسلمان صوفی زمان و مکان سے متعلق اپنے روحانی تجربہ کی تفسیر کیسے عالمانہ انداز میں کرتا ہے اور وہ بھی ایسے زمانہ میں جبکہ علم ریاضی اور طبیعیات کے عصری تصورات و نظریات کا اسے کوئی علم بھی نہیں تھا۔ عراقی مکان کے تصور کو ایک حرکی مظہر قرار دے کر پیش کرنا چاہتا ہے۔ لگتا ہے کہ اس کا دماغ مبہم طور پر تصور زمان کو لامتناہی تسلسل کے انداز پر سوچنے کی سعی میں سرگرم ہے پھر بھی کچھ اس لیے کہ وہ علم ریاضی کا ماہر نہیں تھا اور کچھ اس لیے کہ وہ ارسطو کے روایتی تصور تشکیل شدہ کائنات کو دل سے مانتا تھا وہ اپنے تصور کے مجموعی تاثر کا اندازہ نہیں کر سکا پھر حقیقت مطلقہ کی ذات میں فوق المکان، یکجائی اور فوق الابد، وقت حاضر کا باہمی نفوذ ایسا تصور ہے جو عصری تصور مکان زمانی سے ہم آہنگ ہے اور جسے پروفیسر الیکزنڈر (Prof. Alexander) نے اپنے خطبات، مکان، زمان اور ''الہٰ'' میں اشیاء کا مبدء اصلی قرار دیا ہے۔ عراقی زمان کی ماہیت پر کچھ زیادہ غور کرتا تو یہ معلوم کر لیتا کہ زمان کی حیثیت دونوں میں زیادہ بنیادی ہے اور یہ کہنا محض استعارہ نہیں ہے جیسا پروفیسر الیکزنڈر کہتا ہے کہ زمان مکان کا دماغ ہے۔ عراقی کائنات سے خدا کے رشتہ کا تصور جسم سے روح انسانی کے تصور کی مثال سے کرتا ہے لیکن بجائے اس کے کہ وہ تجربہ کے مکانی اور دنیاوی پہلو کی تنقید کی راہ سے اس فسفیانہ مقام پر پہنچتا وہ صرف اپنے روحانی تجربہ کی بنیاد پر محض ایک مفروضہ قائم کرتا ہے۔ زمان و مکان کو محض ایک آن میں بتدریج گم ہونے کی کیفیت قرار دینا کافی نہیں ہے۔ خدا کو کائنات کی روح مطلقہ قرار دینے کی راہ، زندہ فکر کو زمان مکانی کے اعتبار سے ایک حتمی اصول ثابت کر لینے کے ساتھ پیوستہ ہے۔ بے شک عراقی کے ذہن نے صحیح سمت کا رخ کیا تھا لیکن اس کی راہ میں رکاوٹ اس لیے پیدا ہوئی کہ وہ ارسطو کا دل سے حامی تھا اور اس پر یہ مستزاد کہ وہ تحلیل نفسی سے ناآشنا تھا۔ اس کا یہ تصور کہ خدائی وقت تغیر سے قطعی بے نیاز ہے، ایک ایسا تصور ہے جس کی بناء شعوری تجربہ کے ناقص تجزیہ پر ہے۔ اس لیے وہ خدائی وقت اور سلسلہ روز و شب میں مناسبت کا اثبات نہیں کر سکا اور اسی اثبات کے ذریعہ وہ تسلسل تخلیق یعنی نشو پذیری کائنات کے بنیادی اسلامی اصول تک نہیں پہنچ سکا۔

مسلمانوں کے افکار کی ساری لکیریں کائنات کے حرکی تصور پر ملتی ہیں۔ آگے چل کر اس خیال کی توثیق ابن مسکویہ کے اس نظریہ سے ہوئی کہ زندگی ایک ارتقائی حرکت پذیری ہے اور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے بھی اس کی تائید ہوئی۔ تاریخ جسے قرآنی لفظوں میں ''ایام

Marfat.com

اللہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے قرآن کے ہی مطابق یہ انسانی علم کا تیسرا سرچشمہ ہے۔ قرآن کی یہ بہت ہی بنیادی تعلیم ہے کہ قوموں کے معاملہ کا محاسبہ اجتماعی ہوتا ہے اور انہیں اپنے گناہوں کی سزا فوراً اسی عالم میں ملتی ہے۔ اس قضیہ کے اثبات کے لیے قرآن نے متواتر تاریخی مثالوں کے حوالے دیئے ہیں اور قاری کو انسانی زندگی کے ماضی و حال پر تدبر کرنے کی تلقین کی ہے:

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰی بِاٰیٰتِنَآ اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَیّٰمِ اللّٰهِ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ۔ (۵:۱۴)

اور ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا تھا کہ اپنی قوم کو اندھیرے سے نکال کر اجالے کی طرف لا اور انہیں ''ایام اللہ'' کی یاد دلا۔ بے شک اس میں ہر صبر سے کام لینے والے اور شکر بجالانے والے کے لیے بڑی نشانیاں ہیں۔

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهٖ یَعْدِلُوْنَ ۝ وَالَّذِیْنَ كَذَّبُوْا بِاٰیٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَیْثُ لَا یَعْلَمُوْنَ ۝ وَ اُمْلِیْ لَهُمْ اِنَّ كَیْدِیْ مَتِیْنٌ ۔ (۷:۱۸۰-۱۸۳)

اور جن لوگوں کو ہم نے پیدا کیا ہے ان میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو حق راہ دکھاتے اور اسی کے ساتھ انصاف کرتے ہیں اور جنہوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا ہم انہیں آہستہ آہستہ نیچے اتارتے ہیں اس طرح کہ انہیں خبر تک نہ ہو اور میں انہیں ڈھیل دیتا ہوں بے شک میری چال مضبوط ہے۔

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَیْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِیْنَ ۔ (۳:۱۳۷)

تم سے پہلے کتنی مثالیں بیت چکی ہیں۔ زمین پر چل پھر کے دیکھو جھٹلانے والوں کا کیا انجام ہوا۔

اِنْ یَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ وَ تِلْكَ الْاَیَّامُ نُدَاوِلُهَا بَیْنَ النَّاسِ ۔ (۳:۱۴۰)

اگر تم تمہیں دھکا پہنچے تو انہیں بھی تو ایسا ہی دھکا پہنچ چکا ہے اور یہ دن ہے جن کو ہم لوگوں کے بیچ بدلتے رہتے ہیں۔

Marfat.com

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ. (۷۔۳۴)

اور ہر قوم کے لیے ایک مقررہ وقت ہے۔

آخری آیت تاریخی تعمیم کی ایک بہت ہی واضح مثال ہے جس میں بڑے دل نشیں انداز میں اس امکان کا اشارہ ملتا ہے کہ زندگی کی علمی تعبیر میں انسانی معاشروں کو اجسام نامی قرار دیا جا سکتا ہے چنانچہ یہ فاش غلطی ہوگی اگر سوچا جائے کہ قرآن فلسفہ تاریخ کے بنیادی اصول کا امین نہیں ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ مقدمہ ابن خلدون کا سارا مرکزی تصور بظاہر فیضان کا نتیجہ ہے جو مصنف کو قرآن سے حاصل ہوا ہے سیرتوں کے متعلق اپنا فیصلہ صادر کرنے میں بھی وہ کچھ کم قرآن کا مرہون منت نہیں ہے۔ قوم عرب کی سیرت نگاری میں جو ایک لمبی عبارت اس نے لکھی ہے اس کی مثال ہی لے لیجیے۔ پوری کی پوری عبارت مندرجہ ذیل آیات قرآنی کے اجمال کی تفصیل ہے:

اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّ نِفَاقًا وَّ اَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ وَ اللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ o وَ مِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّ يَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ وَ اللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ۔ (۹:۹۷۔۹۸)

یہ عرب بدو کفر اور نفاق میں بہت ہی سخت ہیں اور اسی بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ اس کے حدود کو نہ جان سکیں جسے اللہ نے اپنے رسول پر اتارا ہے اور اللہ جاننے والا اور حکمتوں والا ہے اور عرب بدووں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ وہ جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے تاوان سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں۔ برے چکر میں تو وہی پھنسنے والے ہیں اور اللہ سنتا ہے جانتا ہے۔

قرآن کو تاریخ سے جسے وہ انسانی علم کا ایک سرچشمہ قرار دیتا ہے جس قسم کی دلچسپی ہے اس کا دائرہ تعمیات کی نشاندہی سے کہیں زیادہ دور تک پھیلا ہوا ہے۔ اس سے ہمیں تاریخی تنقید کے سب سے زیادہ بنیادی اصول ملتے ہیں۔ تاریخ تبھی سائنس بن سکتی ہے جب اس میں درج شدہ وقائع کا بالکل درست ہونا لازمی شرط قرار دی گئی ہو کیونکہ یہی تاریخ کے تلازمے بنتے ہیں۔ وقائع کے صحیح عرفان کا انحصار راویوں پر ہے۔ کسی روایت کو جانچنے کا اہم طریقہ یہی ہے کہ راوی کی سیرت ذاتی کو تاریخی تنقید کا اصل اصول مانا جائے۔ قرآن کہتا ہے:

Marfat.com

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا ۔(۶:۴۹)

اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی بدکار خبر لے کر آئے تو چھان بین کر لو۔

اس آیت میں جو اصول وضع ہوئے ہیں ان کا اطلاق جب احادیث نبوی کے راویوں پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید کے قوانین ارتقا پذیر ہوئے۔ اسلام میں تاریخی شعور کا ارتقا ایک دلچسپ موضوع ہے۔ انسانی تجربہ پر قرآن کی تاکید، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال کا صحیح تعین ہونا آئندہ نسل کے لیے اکتساب علم کے مستقل ذخائر کی فراہمی کا شوق، یہ ایسے عوامل تھے جن کی وجہ سے ابن اسحٰق، طبری اور مسعودی جیسے افراد عالم وجود میں آئے لیکن تاریخ سے قاری کے شعور میں حرارت پیدا کرنا تاریخ کے معیاری سائنس میں نمو پذیر ہونے کا ایک مرحلہ ہے۔ تاریخ کے ساتھ سائنسی عمل کے امکان کا مطلب ہے: ایک وسیع تر تجربہ، عملی فہم وفراست کی زیادہ پختگی اور حیات وزمان کے متعلق بعض بنیادی تصورات کا کامل تر احساس۔ یہ تصورات دراصل دو ہی ہیں اور دونوں تعلیمات قرآنی کی بنیادیں ہیں۔

ا۔ انسانی آفرینش کی یکتائی۔ قرآن کا ارشاد ہے: ”اور ہم نے تم سب کو ایک نفس واحد سے پیدا کیا ہے۔“ یہ عرفان کہ زندگی ایک وحدت نامیہ ہے۔ ذرا دیر میں حاصل ہوتا ہے اور اس عرفان کی ارتقاء پذیری کا انحصار لوگوں کے وقائع عالم کی تند جولا موجوں میں داخل ہونے پر ہے۔ یہ موقع مسلمانوں کو اس لیے ہاتھ لگا کہ جلد ہی بڑی بڑی سلطنتیں رو پذیر ہو گئیں۔ بے شک دین مسیحی نے اسلام سے بہت پہلے انسانیت کے سامنے مساوات کا پیغام پیش کیا لیکن عیسائی روم میں انسانیت کا ادراک ایک وحدت نامیہ کے بطور نہیں کیا گیا تھا۔ فلنٹ (Flint) یہ ٹھیک ہی کہتا ہے کہ: ”بے شک سلطنت روما میں کسی عیسائی مصنف یا کمتر درجہ کے ہی کسی آدمی کو یہ فضیلت حاصل نہیں کہ اس نے ایک عمومی اور تجریدی تصور سے بڑھ کر وحدت انسانی کے تصور کو پیش کیا ہو۔ عہد روما کے بعد بھی ایسا نہیں لگتا کہ یورپ میں بھی اس تصور نے کوئی زیادہ گہرائی اور گیرائی حاصل کی ہو۔ اس کے برخلاف ملکی قومیت کے تصور سے جس میں نام نہاد قومی کردار پر خاصا زور دیا جاتا ہے۔ یورپ کے ادب وفن میں اس انسانی وسیع نظری کو ختم کر دینے کا ہی غالب رجحان پیدا ہو گیا ہے۔ اسلام کا حال اس کے برعکس ہے۔ اس میں یہ تصور نہ تو فلسفیانہ نظریہ ہے اور نہ شاعرانہ خواب وخیال۔ ایک سماجی تحریک کے اعتبار سے اسلام کا مقصد اس خیال کو مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی میں ایک زندہ حقیقت بنا دینا اور پھر خاموشی سے اور غیر محسوس طریقہ پر اس کو کاملاً منفعت بخش بنا دینا ہے۔

Marfat.com

۲۔ حقیقت زمان کا ایک گہرا شعور اور زمانے میں زندگی کی مسلسل حرکت پذیری کا تصور...... حیات و زمان کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ کی دلچسپی کا مخصوص نقطہ ہے۔ اسی بناء پر اس کی تعریف میں فلنٹ (Flint) کا یہ کہنا حق بجانب ہے کہ افلاطون، ارسطو اور آگسٹائن (Augustine) اس کے ہمسر نہیں تھے اور سارے دوسرے تو اس لائق بھی نہیں کہ ان کا نام اس کے نام کے ساتھ لیا جا سکے، اوپر کی عبارت میں جو میں نے رائے زنی کی ہے اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں ابن خلدون کے تبحر علمی کو مشکوک سمجھتا ہوں۔ میرے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی تمدن نے جس رخ پر اپنا اظہار کیا تھا اس کے پیش نظر ایک مسلمان ہی سوچ سکتا تھا کہ تاریخ نام ہے تسلسل، اجتماعی حرکت پذیری اور زمانے میں حقیقی اور ناگزیر ارتقائیت کا۔ تاریخ کے اس نظریہ میں پر لطف نکتہ ابن خلدون کا وہ طریقہ ہے جس طریقہ سے وہ تغیرات کے نظام پر غور کرتا ہے۔ اس کے تصور کی بے انتہا اہمیت اس لیے ہے کہ وہ تاریخ کو زمانے میں مسلسل حرکت پذیری کی وجہ سے تخلیقی عمل کے حقیقی معنی میں لیتا ہے اور اس کوئی ایسی حرکت نہیں گردانتا جس کی راہ پہلے سے متعین ہے۔ ابن خلدون کوئی فلسفی نہیں تھا وہ تو مابعد الطبیعیات کا بالکل مخالف تھا لیکن اپنے تصور زمان کی نوعیت کے پیش نظر اس کو برگساں کا پیش رو قرار دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوگی۔ ہم پہلے ہی اسلام کی تمدنی تاریخ کے ذیل میں اس تصور کے مبادیات کا ذکر کر چکے ہیں۔ یہ قرآنی تصور کہ 'رات اور دن کے پے بہ پے تواتر ہیں' حقیقت مطلقہ کی نشانی ہے جو 'ہر لحہ نئی شان میں جلوہ گر ہوتی ہے' اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ کی معروضی حیثیت ہے، ابن مسکویہ کا خیال کہ زندگی ارتقائی حرکت پذیری ہے اور اخیر میں البیرونی کا تصور فطرت سے متعلق یہ واضح خیال کہ یہ تکوینی تسلسل ہے، یہ ساری باتیں مل جل کر ابن خلدون کی علمی وارثت کی اجزائے ترکیبی بن گئیں۔ اس کی علمی فضیلت کا راز اس تمدن کی حرکت پذیری کی اصلیت کی بھرپور دانائی اور باقاعدہ اظہار میں پوشیدہ ہے جس کا وہ ایک بہت ہی نامور فرزند تھا۔ اس کے عالمانہ کارنامے کی وجہ سے کلاسیکی مخالف روح قرآنی کو یونانی افکار پر آخری فتح حاصل ہوگئی، چونکہ یونانیوں کی نظر میں یا تو قوت غیر حقیقی تھا جیسا کہ افلاطون اور زینو (Zeno) کے یہاں ہے یا حرکت مستدیر تھا جیسا کہ ہرقلیتس

Marfat.com

(Heraclitus) اور رواقیوں کا خیال ہے۔ تخلیقی حرکت کی پیش رفت کو جس معیار پر بھی جانچا جائے خود حرکت ہی کو اگر مسند پر مان لیا جائے تو تخلیقی حیثیت اس کی باقی نہیں رہتی۔ دائمی رجعت دائمی تخلیق نہیں یہ تو دائمی تکرار ہے۔

اب ہم اس مقام پر آ گئے جہاں سے یونانی فلسفہ کے خلاف مسلمانوں کی علمی بغاوت کی صحیح صحیح اہمیت کا جائزہ لے سکیں۔ یہ حقیقت کہ اس بغاوت کا آغاز خالص دینیاتی دلچسپی کی وجہ سے ہوا تھا، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ کلاسیکی مخالف روح قرآنی، ان لوگوں کے باوجود جنہوں نے اسلام کی ترجمانی کلاسیکی فکر کے آئینہ میں پیش کرنے کی کوشش کی تھی، اپنا لوہا منوا کر رہی۔

اب یہ رہ جاتا ہے کہ اس غلط فہمی کا ازالہ کیا جائے جو اسپنگلر کی مقبول ترین تصنیف ''زوال مغرب'' کی بدولت پیدا ہو گئی ہے۔ اس کے دو ابواب جو تمدن عرب کے مسائل پر مشتمل ہیں، ایشیا کی تمدنی تاریخ پر اہم ترین مقالے ہیں لیکن یہ اسلام کی دینی حرکت پذیری کی نوعیت اور اس سے ظہور پانے والے تمدنی عمل کے متعلق ایک نہایت ہی گمراہ کن تصور پر مبنی ہے۔ اسپنگلر کا خالص دعویٰ یہ ہے کہ ہر تمدن کا ایک مخصوص پیکر نامی ہے اور کسی نقطہ پر اس تمدن سے جو اس سے ماسبق یا مابعد ہے اس کا رابطہ نہیں ہوتا۔ بے شک جیسا کہ وہ کہتا ہے ہر تمدن میں اپنا اپنا مخصوص زاویہ نظر ہوتا ہے جس کی دوسرے تمدن کے لوگوں کو قطعی واقفیت نہیں ہوتی۔ اپنے اس دعویٰ کے اثبات کی بے چینی میں وہ بے شمار حقائق اور تعبیرات کی صفیں کھڑی کر دیتا ہے تا کہ وہ دکھلا سکے کہ مغربی تمدن کی اصلیت سراسر کلاسیکی مخالف ہے۔ مغربی تہذیب کی یہ کلاسیکی مخالف اصلیت سراسر یورپ کی مخصوص روشنی طبع کا نتیجہ ہے اور اسے اسلامی تمدن سے کسی قسم کا فیضان نہیں ملا ہے، میرے خیال میں عصری تمدن کی اصلیت کے متعلق اسپنگلر کا قول بالکل درست ہے لیکن میں نے اس خطبہ میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یونانی فکر سے اسلامی بغاوت کے نتیجہ میں ہی دراصل دور حاضر کے کلاسیکی مخالف تمدن کا ظہور ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسپنگلر اس خیال سے اتفاق نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے اس کا اثبات لازم آئے گا کہ تمدن جدید اس فیضان کا نتیجہ ہے جو اسے اپنے فوری ماسبق تمدن سے ملا ہے اور اس سے اسپنگلر کے تمام تر اس دعویٰ کی بنیاد ہی کہ تمدنی نشو ونما کسی دوسرے تمدن سے قطعی آزاد ہوتا ہے ڈھے جائے گی۔

مجوسی تمدن کے لفظ سے اسپنگلر کی مراد وہ مشترک تمدن ہے جس کا تعلق اس سے ہے جسے وہ مجوسی گروہ کے مذاہب کہتا ہے اور وہ ہیں: یہودیت، قدیم کلدانی مسلک، ابتدائی عیسائیت،

Marfat.com

زردشتی مذہب اور اسلام، مجھے اس سے انکار نہیں کہ اسلام پر عجمی اثرات کی تہیں پڑ گئی ہیں۔ دراصل ان خطبات میں میری اصل غرض یہ ہے کہ میں روح اسلام کی ایک جھلک عجمی اثرات کی تہوں کو صاف کر کے پیش کروں کہ انہیں سے میں سمجھتا ہوں اسپنگلر کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ مسئلہ زمان سے متعلق مسلمانوں کے افکار سے اس کی ناواقفیت نیز اس طریقہ سے جس سے تجربہ کے آزاد مرکز یعنی 'انا' کا اظہار روحانی اکتشافات کے بطور ہوتا ہے اس کی بے خبری وحشت ناک معلوم ہوتی ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ مسلمانوں کے افکار و تجربات سے کسب نور کرتا، وہ اپنے فیصلہ کی بنیاد سوقیانہ عقائد پر رکھتا ہے۔ ذرا سوچیے کہ ایک انتہائی ذی علم شخص اسلام کے مفروضہ تقدیر پرستی کی حمایت میں 'گردش ایام' اور 'ہر شے کی ساعت' جیسے مشرقی محاوروں کا سہارا لیتا ہے لیکن میں نے ان خطبات میں اسلامی تصور زمان کی آفرینش اور تدریجی نشوونما نیز انسانی خودی کی آزادا کتسابی قوت کے بارے میں بہت کچھ کہہ دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اسلام اور اس سے ظہور پانے والے تمدن سے متعلق اسپنگلر کے تصور کی بھرپور تنقید کے لیے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہوگی۔ جو کچھ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس پر مزید اضافہ کے بطور ایک اور عام نوعیت کا مشاہدہ پیش کر دیتا ہوں۔

اسپنگلر کہتا ہے کہ "پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی بنیاد شروع ہی سے مجوسی الاصل تھی۔ ایک خدا ہے جو چاہے 'یہوا' کہلائے یا 'آہورامزدا' یا 'مردوک بعل'۔ وہ خیر کا اصول ہے اور دوسرے دیوتا یا تو بے جان ہیں یا علامت شر۔ اسی نظریہ سے وابستہ ہے 'مسیحا' کی امید جس کا 'ایسعیاہ' میں بڑی وضاحت سے ذکر ہے لیکن بعد کی صدیوں میں ہر جگہ ایک داخلی ضرورت کے دباؤ میں یہ تصور برابر جنم لیتا رہا ہے۔ مجوسی الاصل مذاہب کا یہ بنیادی تصور ہے۔ اس میں خیر و شر کے درمیان ایک عالمگیر تاریخی جنگ کا خیال مضمر ہے جس کی رو سے شر پسند قوتیں درمیانی زمانوں میں غالب رہیں گی لیکن بالآخر روز جزاء اخیر کو ہی فتح یابی ملے گی" اگر اس تصور میں پیغمبر کی تعلیمات کا اطلاق اسلام پر ہے تو ظاہر ہے کہ یہ سراسر غلط بیانی ہے۔ غور کرنے کی بات یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود کو مانتے تھے صرف ان کی عبادت کا میلان نہیں رکھتے تھے۔ اسلام جھوٹے خداؤں کے وجود کا ہی سرے سے منکر ہے۔ اس سلسلہ میں اسپنگلر ختم نبوت کے اسلامی تصور کی تمدنی قدر کو سمجھنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ بے شک مجوسی تمدن کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ لو لگائے ہوئے ہے اور برابر زردشت کے نامولود بیٹے مسیحا یا چہارم انجیل کے فارقلیط کا منتظر ہے۔ میں پہلے ہی یہ اشارہ کر چکا ہوں کہ ختم نبوت کے اسلامی تصور کے تمدنی

Marfat.com

مفہوم کے لیے متجسس طلبائے اسلام کو کس طرف رخ کرنا چاہیے۔ مزید برآں اس کو مجوسیوں کے لو لگائے رہنے کے رویہ کا ایک نفسیاتی علاج سمجھنا چاہیے کہ اس سے اس کا ایک غلط تصور قائم ہوتا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے تصور تاریخ کی اصلیت کے مدنظر اس رویہ کی بھرپور تنقید کی ہے اور اسلام میں اس خیال کی الہامی حیثیت کا جو دعویٰ ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس کی بنیاد ہی اس نے منہدم کر ڈالی تھی۔ یہ خیال بھی کچھ نہیں تو نفسیاتی تاثیر کے اعتبار سے اسی مجوسی الاصل تصور کے جیسا تھا جو مجوسی افکار کے دباؤ سے اسلام میں از سر نو ظاہر ہو گیا تھا۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۶

وضع اسلامی میں تغیر کا اصول

چونکہ اسلام ایک تمدنی تحریک ہے وہ اس پرانے تصور کو مسترد کر دیتا ہے جس سے کائنات کا جامد ہونا ثابت ہوتا ہے اور ایک حرکی نظریہ کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ اخوت کا جذباتی نظام ہے اس لیے فرد کی قدر بحیثیت فرد کے مانتا ہے اور خونی رشتہ کو اخوت کی بنیاد ماننے سے انکار کرتا ہے۔ خونی قرابت زمیں پیوستگی کا رشتہ ہے۔ انسانی وحدت کے لیے ایک خالص نفسیاتی بنیاد کا امکان اسی تصور سے ممکن ہے کہ سارا انسانی وجود آفرینش کے اعتبار سے روحانی ہے۔ اس قسم کے تصور سے، ان کو برقرار رکھنے کی کسی رسمی بندش کے بغیر، نئی وفاداریاں تخلیق پاتی ہیں اور آدمی پر زمینی گرفت سے نجات حاصل کرنے کے امکانات روشن ہوتے ہیں پہلے پہل عیسائیت کا ظہور خانقاہی جماعت کے بطور ہوا تھا جسے قسطنطنین نے رشتہ اتحاد میں منسلک کرنے کی کوشش کی۔ اتحادی نظم برپا نہ ہو سکا تو شہنشاہ جولین (Emperor Julian) پرانے رومن دیوتاؤں کی طرف رجوع ہوا اور اس نے نئے فلسفیانہ تعبیرات پیش کیے۔ ایک عصری مورخ تمدن نے تقریباً اس زمانے کی مہذب دنیا کا نقشہ جب پردہ تاریخ پر اسلام کا ظہور ہوا تھا، ان لفظوں میں پیش کیا ہے:

"اس زمانہ میں ایسا لگتا تھا کہ وہ عظیم تہذیب جس کی تعمیر میں چار ہزار برس لگے تھے انتشار کے دہانہ پر آ لگی ہے اور ممکن تھا کہ انسانیت اس عالم وحشت میں لوٹ جاتی جہاں ہر فرقہ اور قبیلہ ایک دوسرے کا مخالف تھا اور قانون و نظم کا نشان نہیں تھا۔ قبائلی زندگی کے پرانے اخلاقی جزا و سزا کے اصول بے جان ہو چکے تھے چنانچہ پرانے شہنشاہانہ ضابطے کچھ کارگر نہیں ہو سکتے تھے۔ عیسائیت نے جو نئے سزا و جزا کے اصول بنائے تھے وہ اتحاد اور نظم و ضبط کے بجائے نفاق اور انتشار پھیلانے کے کام آ رہے تھے۔ زمانہ پر آشوب تھا۔ تہذیب ایک ایسے چھتنا درخت کی مانند تھی جس کی پتیاں اطراف عالم میں پھیلی ہوئی تھیں اور جس کی شاخوں پر علم و حکمت کے بیش بہا پھل لدے ہوئے تھے گو احترام و

Marfat.com

عقیدت کے بغیر اس کے تنے کی زندگی کا شاداب رس سوکھ چلا تھا پھر بھی تہذیب لڑکھڑاتے پاؤں پر کھڑی تھی لیکن اندر سے سڑ گل گئی تھی۔ اس پر جنگ کے بگولوں کے تھپڑے پڑ رہے تھے لیکن قدیمی رسومات وقوانین کے تنہا ریشہ پر ٹھہری ہوئی تھی، اگرچہ کسی لمحہ دھڑام سے گر سکتی تھی۔ کیا کوئی ایسا تمدن بھی تھا جس سے ایسا جذباتی لگاؤ ہوتا کہ ایک بار پھر ساری انسانیت اتحاد کے دامن میں سمٹ جاتی اور وہ تہذیب کو بچا لیتا؟ ایسا تمدن کوئی جدید قسم کے پیکر میں ہی نمودار ہو سکتا تھا کیونکہ پرانی رسمیں اور قدریں مر چکی تھیں اور اس طرح کی دوسری قدروں کا بننا تو صدیوں کا کام تھا۔

پھر آگے چل کر مصنف بتاتا ہے کہ دنیا ایک ایسے نئے تمدن کی خواہاں تھی جو شاہی تمدن اور خونی رشتہ پر مبنی نظام اخوت کی جگہ لے سکتا۔ مزید وہ کہتا ہے کہ بڑے تعجب کی بات ہے کہ ایسا تمدن اس وقت جبکہ اس کی اشد ضرورت تھی عرب کی سرزمین سے ظاہر ہوا لیکن اس واقعہ میں حیرت کی کوئی بات نہیں ہے عالمگیر وجدانی زندگی اپنی ضرورتوں پر نظر کرتی اور نازک لمحات میں اپنا رخ متعین کرتی ہے۔ مذہبی اصطلاح میں اسی کا نام پیغمبرانہ الہام ہے۔ یہ تو بالکل فطری امر تھا کہ اسلام کی روشنی ایسے سادہ لوح عوام کے شعور میں جگمگاتی جو قدیم تمدن سے غیر متاثر تھے اور جغرافیائی اعتبار سے ایسے مقام پر جاگزیں تھے جہاں تین براعظم ملتے ہیں۔ اس نئے تمدن نے عالمی اتحاد کی بنا توحید کے اصول پر رکھی۔ اسلامی مدنیت اس کو انسانیت کی ذاتی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ حقیقت بنا دینے کا ایک عملی وسیلہ ہی تو ہے۔ اس کا مطالبہ خدا کی اطاعت ہے نہ کہ تخت نشینوں کی اطاعت اور چونکہ خدا تمام تر حیات کا روحانی محور ہے اس لیے حقیقی معنوں میں خدا کی اطاعت آدمی کے اپنے ہی فطری آدرش کی اطاعت ہے۔ اسلامی تصور کے مطابق تمام تر حیات کی روحانی بنائے اصلی غیر فانی ہے اور تغیر وتنوع میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ایسے سماج میں جس میں واجب الوجود کے تصور کی ایسی اساس ہوا سے اپنی معاشرت میں ثبات اور تغیر دونوں خیالوں کو ہم آہنگ کرنا ضروری ہے اس کے پاس ایسے ابدی اصولوں کا ہونا ضروری ہے جو اس کی اجتماعی زندگی کو پابند کر سکے کیونکہ اس مسلسل تغیر پذیر دنیا میں ابدیت کا تصور ہمیں ثابت قدمی عطا کرتا ہے لیکن ابدی اصول سے تغیر کے سارے امکانات کو جو قرآن کی رو سے خدا کی ایک عظیم نشانی ہے، اخراج مراد ہو تو اسے جو تلون مزاج ہے سکونی بنا دینے کی ذہنیت ہو گی اور اول الذکر (امکان تغیر کا اخراج) اصول کی مثال یورپ کے سیاسی اور سماجی علوم کی ناکامی میں ملتی ہے اور موخر الذکر (تغیر پسند اصول کو سکونی بنا دینا) کی مثال گذشتہ پانچ سو برسوں سے اسلام کی سکون پذیری ہے تب اسلام کی فطرت میں تغیر پسندی کے اصول کیا ہیں؟ اسی کا نام اجتہاد ہے۔

Marfat.com

اس لفظ کا لغوی معنی کوشش بلیغ ہے۔ شرعت اسلامیہ میں اس اصطلاح کا مطلب ہے کسی قانونی مسئلہ میں آزدانہ رائے قائم کرنے کے لیے کوشش بلیغ کرنا۔ میرا یقین ہے کہ اس تصور کی بنیاد قرآن کی ایک مشہور آیت میں ہے۔ ''جو کوئی جہد بلیغ کرتا ہے ہم اسے اپنے راستے کی رہنمائی کرتے ہیں۔''[۲۴] اس مفہوم کا ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ہمیں زیادہ متعین اشارہ ملتا ہے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا عامل بنایا گیا تو بتایا جاتا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ تمہارے سامنے جب معاملے آئے تو تم فیصلے کس طرح صادر کرو گے۔ معاذ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ 'میں کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا' لیکن کتاب اللہ میں اگر تمہیں وہ نہ ملے جس سے تم رہنمائی حاصل کر سکو تو؟' تب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ حسنہ پر عمل کروں گا اور اگر اسوہ حسنہ میں بھی نہ ہو تو؟ تب میں اپنی رائے قائم کرنے کے لیے جہد بلیغ کروں گا؟ لیکن تاریخ اسلام کا ہر طالب علم اچھی طرح جانتا ہے کہ اسلام کی سیاسی توسیع کے ساتھ ساتھ باضابطہ فقہی فکر کی ناگزیر ضرورت ہوگئی اور دور اول کے ہمارے علمائے شریعت خواہ عربی النسل ہوں خواہ غیر عرب دونوں کے دونوں لگاتار جدوجہد کرتے رہے تاآنکہ فقہی افکار کا ایک جمع شدہ ذخیرہ ہمارے مسلمہ فقہی دبستانوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ فقہی دبستان اجتہاد کے تین مدارج مانتے ہیں:

۱۔ قانون سازی کا بھرپور اختیار جو عملاً بانیان دبستان تک ہی محدود رہا۔

۲۔ اضافی اختیار جس پر کسی مخصوص دبستان کے حدود میں ہی عمل کیا جا سکتا ہے۔

۳۔ خصوصی اختیار جس کا تعلق کسی مخصوص مقدمہ میں ایسے قانون کے تعین سے ہے جسے بانیان دبستان نے غیر متعین چھوڑ دیا ہے۔ اس خطبہ میں میرا واسطہ صرف اجتہاد کے ول درجہ یعنی قانون سازی کے بھرپور اختیار سے رہے گا۔ اہل سنت اس درجہ کے اجتہاد کے نظری امکان کو مانتے ہیں لیکن ان دبستانوں کے قیام کے بعد سے ہمیشہ اس کی عملاً نفی کی جاتی رہی ہے کیونکہ کامل اجتہاد کے تصور کو ایسی ایسی شرطوں سے محصور کر دیا گیا ہے کہ فرد واحد کے لیے ان کا پورا کرنا بالکل محال ہے۔ یہ رویہ ایک ایسے فقہی نظام کے لیے انتہائی تعجب خیز لگتا ہے جس کی داغ بیل قرآنی بنیاد پر ڈالی گئی ہے اور قرآن زندگی کے متعلق لازماً حرکی مزاج ہونے کا تصور رکھتا ہے۔ اس لیے قبل اس کے کہ کچھ آگے کہا جائے یہ ضروری ہے کہ ہم اس عملی رویہ کے ان اسباب کو دریافت کر لیں جن کی وجہ سے شریعت اسلامیہ عملاً جمود کی حالت پہنچ گئی ہے۔ بعض مغربی مصنفین کا یہ خیال ہے کہ فقہ

Marfat.com

اسلامی میں جمود کی حالت پیدا ہونے کا باعث ترکوں کے اثرات ہیں۔ یہ قطعاً سطحی نظریہ ہے اس لیے کہ اسلام کے فقہی مسالک ترکوں کے اثرات کے ظہور سے بہت ہی پہلے اپنی آخری ہیئت اختیار کر چکے تھے۔ میری نظر میں اصلی اسباب حسب ذیل ہیں:

۱۔ ہم سبھی اس عقلی تحریک سے واقف ہیں جو عباسی خلفاء کے اولین دور میں اسلام کے دینی مراکز میں ظاہر ہوئی تھی۔ دو گروہوں کے درمیان بحث کے ایک اہم نقطہ یعنی قدم قرآن کے پرانے تصور کی مثال لے لیجیے۔ عقلیت پسندوں نے یہ سوچ کر اس کر تردید کی کہ یہ قدم عالم کے عیسائی تصور کی ہی ایک دوسری شکل ہے۔ دسری طرف قدیمی مفکرین جن کی بعد کے عباسی خلفائے عقلیت پسندی کے سیاسی نتائج کے ڈر سے حمایت کی۔ یہ سوچتے تھے کہ قرآن کی ابدیت کی تردید کر کے عقلیت پسند ملت اسلامی کی بنیاد کھوکھلی کر دینا چاہتے ہیں۔ نظام ہی کی مثال ہے کہ اس نے عملاً احادیث کو رد کر دیا تھا اور ابو ہریرہؓ کو علی الاعلان غیر ثقہ راوی کہتا تھا چنانچہ کچھ تو عقلیت پسند ذہنیت کی مغالطہ آمیز غرض وغایت کی وجہ سے اور کچھ خاص عقلیت پسندوں کی غیر پابند فکری جولانیوں کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین کا خیال ہوا کہ یہ تحریک شیرازہ ملت کو درہم برہم کرنے والی قوت ہے اور وہ اسی لیے اس کو ملت اسلامیہ کی سالمیت کے لیے ایک خطرہ قرار دینے لگے چنانچہ ان کا اہم مقصد اسلام کی ملی سالمیت کا تحفظ تھا اور اس مقصد کے حصول کے لیے ان کے سامنے ایک ہی راستہ تھا وہ یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ سے کام لے کر اپنی فقہی نظام کی ترکیب میں حتی الوسع سخت گیری پیدا کی جائے۔

۲۔ صوفیت میں ترک دنیا کا ظہور وافزائش جو ایک غیر اسلامی کردار یعنی ایک خالص قیاسی رخ کے پس منظر میں رفتہ رفتہ پروان چڑھ رہا تھا، بہت حد تک اس فقہی رویہ کا ذمہ دار ہے۔ اپنے خالص مذہبی رخ پر صوفیت دور اول کے علماء کی لفظی بازی گری کے خلاف ایک قسم کی بغاوت کی آبیاری کر رہی تھی۔ سفیان ثوریؒ کا واقعہ اس نقطہ نظر کی مثال ہے۔ وہ اپنے عہد کا سب سے حساس فقہی مفکر تھا اور وہ ایک فقہی دبستان کا قریب قریب بانی تھا لیکن چونکہ اس کے دل میں روحانیت کا غلبہ تھا وہ اپنے ہم عصر فقیہوں کی تشنہ سراب نازک خیالیوں سے بددل ہو کر راہبانہ تصوف کی طرف ڈھل گیا۔ اپنے قیاسی رخ پر جس کی افزائش بعد میں

Marfat.com

ہوئی صوفیت آزادانہ فکر کی ایک شکل ہے اور عقلیت پسندی سے ہم ساز ہے۔ ظاہر اور باطن کے امتیازات پر اس میں جو اصرار ہے، اس سے ان ساری چیزوں کے ساتھ جن کا اطلاق ظاہر پر ہے اور باطن پر نہیں ایک بے توجہی کا میلان پیدا ہوا۔

بعد کے صوفیہ نے سراسر جہان دیگر یعنی آخرت کی اصلیت کو اتنی اہمیت دی کہ لوگوں کی آنکھوں پر ملی زندگی جیسے نہایت اہم پہلو کی طرف پردے پڑ گئے اور وہ قیاس آرائیوں پر آئے تو ان کی غیر پابند فکری جولانیوں کی وجہ سے مسلمانوں کے ذہین ترین افراد ان کی طرف راغب ہو گئے اور بالآخر انہیں ضم ہو گئے۔ اسلامی ریاستیں عام طور پر ان عام طبقہ کے مسلمانوں کے ہاتھوں میں پڑ گئیں جن کی علمی قابلیت واجبی تھی اور جو فکری صلاحیت سے بے نوا تھے نیز انہیں کسی اونچی قابلیت والی شخصیت کی رہبری نہیں ملی۔ اس وجہ سے انہوں نے آنکھ بند کر کے فقہی دبستانوں کی پیروی کرنے میں ہی عافیت سمجھی۔

۳۔ ان سبھی باتوں سے سب سے بڑھ کر تیرہویں صدی کے وسط میں بغداد کا وہ واقعہ ہوا جس سے مسلمانوں کے سارے علمی مراکز تہ و بالا ہو گئے کوئی شک نہیں کہ اس تباہی سے بہت بڑا دھکا پہنچا اور اس عہد کے سارے مورخ جنہوں نے تاتاریوں کے حملہ اور بغداد کی تاراجی کی تاریخ لکھی ہے وہ قدرے ضبط سے کام لیتے ہوئے بھی اسلام کے مستقبل کے بارے میں مایوسی کا اظہار کرتے ہیں۔ سالمیت کی مزید برہمی کے خوف سے کہ سیاسی ابتری کے دوران قدرتاً ایسا ہی ہوتا ہے، قدامت پسند مسلمان مفکروں نے لوگوں کی ملی زندگی کی یکسانیت کو برقرار رکھنے کے مرکزی تصور پر ہی اپنی تمام کوششوں کو مرکوز کر دیا اور دور اول کے علمائے اسلام نے جن بدعتوں کی تفصیل دی تھی ان کا چن چن کے اخراج کر دیا گیا۔ ان کا رہنما نظریہ ملی نظام تھا کیونکہ تنظیم کی بدولت ابتری کے اسباب کا کسی حد تک تدارک ممکن ہے لیکن نہ انہوں نے سمجھا اور نہ ہمارے آج کے علماء سمجھتے ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کے فیصلہ کا انحصار جمعیت پر اتنا نہیں ہے جتنا کہ افراد کی صلاحیت اور قوت پر ہے۔ حد سے زیادہ منظم جماعت میں فرد کو بالکل پیس کر بے جان کر دیا جاتا ہے۔ اسے اپنے پیش نظر جماعتی فکر کا سارا سرمایہ مل جاتا ہے اور وہ اپنی ہی ذات کو کھو دیتا ہے۔ قومی انحطاط کا علاج ماضی کی تاریخ کے ساتھ جھوٹی عقیدت اور مصنوعی ڈھنگ سے اس کے احیاء میں نہیں ہے۔ ایک عصری مصنف نے

Marfat.com

مزاحیہ انداز میں کہا ہے کہ "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ ایسی قوم میں فرسودہ خیالات جی دار ہو کر نہیں ابھرتے جس نے اسے فرسودہ کر دیا ہے۔" چنانچہ وہ تنہا قوت جو کسی قوم کے اندر اسباب زوال کے تدارک کے لیے موثر ہو سکتی ہے وہ ہے اپنی ذات میں انجمن بننے والی شخصیتوں کو پروان چڑھانا۔ ایسے ہی افراد بحر وجود کی تہوں کو کھنگالتے ہیں۔ وہ تنہا ایسے ایسے اصول کا پتہ چلاتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں یہ دکھائی دینے لگتا ہے کہ ہمارا معاشرہ سراسر قابل احترام نہیں ہے اور اس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ ماضی سے کسی جھوٹی عقیدت کے ذریعہ حد سے زیادہ منظم کرنے کا رویہ جس کا اظہار تیرہویں صدی اور مابعد کے مسلمان فقیہوں کے ہاں ملتا ہے، مزاج اسلامی کے خلاف تھا اور انجام کار ایک ہی انتھک لکھنے والے اور مذہب اسلام کے مبلغ ابن تیمیہ کے دل میں جس کی پیدائش تاراجی بغداد کے پانچ سو برس بعد ۱۲۶۳ء میں ہوئی تھی، اس کے خلاف ردعمل پیدا ہوا۔

ابن تیمیہ کی تربیت حنبلی مسلک کے مطابق ہوئی تھی، وہ اپنے حق میں آزادی اجتہاد کا دعویٰ کر کے فقہی دبستانوں کے اتمام کے خلاف باغیانہ اٹھ کھڑا ہوا اور از سر نو آغاز عمل کے لیے ابتدائی اصولوں کی طرف راجع ہوا۔ فقہی مسلک ظاہری کے بانی ابن حزم کی طرح اس نے حنفی مسلک کے قیاس بالمشابہت کے اصول کو اور اگلے فقیہوں کے مفروضہ اجماع کو رد کر دیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ سارے توہم کی بناء اجماع ہی سے پڑی تھی اور اس میں شک نہیں کہ اس زمانہ کے اخلاقی اور علمی تنزل کے پیش نظر وہ اپنے عمل میں حق بجانب تھا۔ سولہویں صدی میں سیوطی نے اسی حق اجتہاد کا دعویٰ کیا اور اس پر اس نے ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد کے ہونے کے تصور کا بھی اضافہ کر دیا لیکن ابن تیمیہ کی تعلیم کی اصلیت کا بھرپور اظہار بے پناہ امکانات کو جلو میں لیے ہوئے اس تحریک میں ہوا جو ریگزار نجد سے نمودار ہوئی اور جس کے بارے میں میکڈونلڈ کا کہنا ہے کہ اسم کی زوال پذیر دنیا میں وہ سب سے درخشاں نقطہ ہے۔ دراصل عصری اسلام کی یہ پہلی دھڑکن ہے۔ اس تحریک کی براہ راست یا بالواسطہ اثر اندازی کی نشانیاں مسلمانان ایشیا اور افریقہ کی تقریباً تمام عظیم عصری تحریکوں میں نمایاں ہے مثلاً سنوسی تحریک، پان اسلامزم کی تحریک اور بابی تحریک جو عربی مصلحانہ احتجاج پسندی کی محض ایرانی جھلک ہے۔ عظیم تخلیص پسند مصلح بن عبدالوہاب ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوئے، مدینہ میں تعلیم پائی، ایران کا سفر کیا اور انجام کار بڑی خوش اسلوبی سے اپنے مضطرب دل کی آگ کو سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کے طبعی رجحان کی مماثلت غزالی کے شاگرد ابن تومرت سے دی جا سکتی ہے جو بربر قبیلہ کا ایک تخلیص پسند مصلح اسلام تھا

Marfat.com

جس کا ظہور اسپینی مسلمانوں کے زوال کے زمانہ میں ہوا تھا اور جس نے اسپینی مسلمانوں میں نئی روح پھونک دی تھی۔ ہم لوگوں کو اس تحریک کی سیاسی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں ہے، اسے تو محمد علی پاشا کی فوجوں نے ختم کر دیا تھا۔ لازمی غور طلب نکتہ وہ آزاد مزاجی ہے جس کی نمود اس تحریک سے ہوئی۔ ہر چند یہ بھی باطنی طور پر اپنے انداز کی قدامت پسندی ہی تھی جہاں یہ فقہی دبستانوں کے اہتمام کے خلاف ایک باغیانہ لہر تھی اور اس نے ذاتی فیصلہ کے حق پر زور دیا تھا وہاں ماضی کے متعلق اس کا تمام تر نقطہ نظر غیر تنقیدی تھا اور قانونی امور میں سنن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی رجوع کرنے پر اسکا اصرار تھا۔

ترکی کا جائزہ لیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ترک قوم میں اجتہاد کا تصور، جو ایک زمانہ دراز سے ان کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر اثر انداز ہے، کافی زور پکڑ رہا ہے اور عصری فلسفیانہ نظریات سے اس میں وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ یہ بات حلیم ثابت کے فقہ اسلامی کے جدید نظریہ سے واضح ہے کہ اس نے اس کی بنیاد عصری عمرانی تصورات پر رکھی ہے اگر اسلامی نشاۃ ثانیہ واقع ہے اور میرا یقین ہے کہ یہ واقع ہے تو ترکوں کی طرح ہمیں بھی اپنے علمی ورثے کی ازسر نو قدر شناسی کرنی ہوگی۔ گو ہم عام اسلامی افکار میں کسی حقیقی مواد کا اضافہ نہ کر سکیں مگر یہ تو کر سکتے ہیں کہ روایت کی قدر کرتے ہوئے صحت مند تنقید سے دنیائے اسلام میں روز افزوں آزادی پسندی کی تحریک پر پابندی عائد کر دیں۔

اب میں ترکی کے مذہبی و سیاسی افکار کی کچھ واقفیت آپ کے سامنے پیش کر دینا چاہتا ہوں جس سے آپ کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس ملک میں حال کے فکری اور عملی زندگی میں قوت اجتہاد کا کس طرح مظاہرہ کیا جا رہا ہے۔ ابھی کچھ ہی دن ہوا کہ ترکی میں فکر کے دو خطوط تھے ایک کی نمائندگی قوم پرست پارٹی اور دوسرے کی مذہبی اصلاحی پارٹی کر رہی تھی۔ قوم پرست پارٹی کو ہر چیز سے بڑھ کر ریاست سے بے پناہ دلچسپی تھی اور مذہب سے انہیں کوئی سروکار نہیں تھا۔ ان مفکرین کی نظر میں مذہب کا کوئی آزادانہ کردار نہیں ہے۔ قومی زندگی میں ریاست ہی لازم جزو ہے جو سارے اجزاء کی خاصیت و کردار کا تعین کرتی ہے۔ اس لیے وہ ریاست اور مذہب کے پرانے تصور کردار کو رد کرتے اور ریاست و مذہب کی علیحدگی پر زور دیتے ہیں۔ یوں تو مذہبی اور سیاسی نظام کے اعتبار سے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں ایسے تصور کی گنجائش ہے لیکن میرا خیال ہے کہ ریاست کو زیادہ مقتدر مان لینا اور یہ سمجھنا کہ اسلامی نظام کے تمام دوسرے تصورات پر اس کی فرماں روائی ہے، ایک غلطی ہے۔ اسلام میں دین اور دنیا کے دو ممتاز حلقے نہیں ہیں اور کسی عمل کی نوعیت کا تعین خواہ وہ کتنا ہی غیر مذہبی اہمیت کا کیوں نہ ہو، صاحب عمل کے ذہنی افتا

Marfat.com

د کے تابع ہے۔ ہر عمل کے پیچھے غیر محسوس ذہنیت کارفرما رہتی ہے جو قطعی طور پر اس کے کردار کا تعین کرتی ہے۔ کوئی عمل جو زندگی کی لامحدود پوشیدہ پیچیدگیوں سے بے تعلقی کے مزاج کا نتیجہ ہے وہ کافری یا منافقت ہے لیکن ان پیچیدگیوں کے زیر اثر انجام پذیر ہوا ہے تو دینی اور روحانی ہے۔ اسلام میں ایک ہی صداقت ہے جو ایک نقطہ نظر سے دینی معلوم ہوتا ہے اور دوسرے نقطہ نظر سے سیاسی۔ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ دین و سیاست ایک ہی شے کے دو رخ ہیں۔ اسلام ایک واحد اور ناقابل تجزیہ صداقت ہے، وہ آپ کے نقطہ نظر کی تبدیلی کے مطابق دنیوی یا سیاسی ہو جاتا ہے۔ یہ نقطہ نہایت ہی دوررس ہے اور اس پر بھرپور روشنی ڈالی جائے تو بہت ہی فلسفیانہ گفتگو کا موضوع بن جائے گا۔ اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اس قدیمی غلطی کا ارتکاب اس وجہ سے ہوا کہ وحدت انسانی کو دو ایسی ممتاز اور جداگانہ حیثیتوں میں تقسیم کر دیا گیا جن میں کسی طور ایک نقطہ اتصال کا وجود ہے لیکن اصلیت کے اعتبار سے دونوں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ بہر حال سچائی یہ ہے کہ مکان زمانی کی مناسبت سے روحانی مادی ہو جاتی ہے۔ وہ وحدت سچائی یہ ہے کہ مکان زمانی کی مناسبت سے روحانی مادی ہو جاتی ہے۔ وہ وحدت جسے آدمی کہتے ہیں اگر ہم آپ اس کو تعلق سے عمل پیرا دیکھیں جسے خارجی دنیا کہتے ہیں تو وہ مادی جسم ہے لیکن گر آپ اس کو عمل کی فاعلی حالت میں دیکھیں تو وہ دل یا جان ہے۔ عملی تصور کے اعتبار سے توحید کی اصلیت مساوات، سالمیت اور حریت ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے سیاست ان مثالی اصولوں کو مکان زمانی کی قوتوں میں مبدل کر دینے کی ایک کوشش ہے اور ایک متعین انسانی تنظیم کے اندر ان کو عملی جامہ پہنانے کی آرزوئے بلیغ۔ صرف اسی مفہوم میں اسلامی ریاست حکومت الٰہیہ ہے، اس معنی میں نہیں کہ اس کی سربراہی وہ ارضی خلیفہ کرتا ہے جو دل آزار جابریت کے سامنے ہمیشہ اپنی معصومیت کا پردہ ٹانگ سکتا ہے۔ نقادان اسلام اس اہم نکتہ کو نگاہوں سے محو کر دیتے ہیں۔ قرآن کے مطابق حقیقت مطلقہ روحانی ہے اور اس کی زندگی اپنی دنیوی کارگذاریوں سے ہم آہنگ ہے۔ روح کو طبعی، مادی اور غیر مذہبی عمل کے مواقع ملتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ساری چیزیں جو غیر مذہبی ہیں ان کے وجود کی اصلیتیں پاکیزہ ہیں۔ عصری فکر نے اسلام کے لیے بلکہ نفس واقعہ یہ ہے کہ سارے مذاہب کے لیے جو عظیم ترین خدمت انجام دی ہے وہ ان اشیاء کی تنقید ہے جنہیں ہم مادی یا طبعی کہتے ہیں، یہ ایک ایسی تنقید ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ کسی شے کو مادی کہنے کی کوئی اصلیت نہیں ہے جب تک کہ اس کی جڑوں کا روحانیت میں پیوست ہونا معلوم نہ ہو

Marfat.com

جائے۔ دنیائے نجس نام کی کوئی چیز نہیں ہے۔ مادہ کی یہ تمام کثرتیں روح کے عرفان ذات کا سامان تیار کرتی ہیں۔ ساری زمین مقدس ہے اسی بات کو کیسی خوش اسلوبی سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہے کہ ''یہ ساری زمین مسجد'' ہے۔ اسلام کے مطابق سیاست نام ہے کسی انسانی تنظیم میں روحانیت کو برپا کرنے کی محض ایک کاوش کا لیکن اس معنی میں تو وہ ساری ریاستیں حکومت الٰہیہ ہیں جو فرماں روایانہ عزائم پر مبنی ہیں اور جن کا مقصد اصولوں کو عملی جامہ پہنانا ہے۔

دراصل ترکی کے قوم پرستوں نے مذہب وسیاست کو جدا کرنے کا تصور مغربی سیاسی افکار کی تاریخ سے اخذ کیا ہے۔ قدیمی عیسائیت کی بنا نہ تو کوئی سیاسی اکائی تھی اور نہ سماجی بلکہ دنیائے نجس میں ایک خانقاہی نظام تھا جسے سماجی معاملوں میں کچھ دخل اندازی نہیں کرنی تھی اور عملاً سارے معاملوں میں رومی ارباب اقتدار کا فرمان بردار رہنا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب عیسائیت ہی ریاست کا دین قرار پائی تو ریاست اور مذہب میں دو ممتاز قوتوں کی چپقلش شروع ہوئی اور دونوں کے حدود کے تعین کے بارے میں ایک غیر مختتم جنگ چھڑ گئی۔ عالم اسلام میں کبھی ایسا واقع پیش نہیں آیا کیونکہ اسلام اپنے اوائل سے ہی ایک سماجی نظام تھا جسے قرآن سے سادہ قانونی ضوابط کا ایک گچھا مل گیا تھا جس میں رومیوں کے بارہ الواح کی طرح جیسا کہ بعد کے تجربہ سے ثابت ہوا۔ قانونی تعبیرات سے ان کے وسعت پذیر ہونے کی بڑی صلاحیتیں تھیں۔ قوم پرست سیاست کا نظریہ اس وجہ سے گمراہ کن ہے کہ اس میں دوئی پرستی کی علامت ہے جس کا اسلام میں وجود ہی نہیں۔

دوسری طرف مذہبی اصلاحی پارٹی ہے جس کا رہنما سعید حلیم پاشا ہے، جس کا اصرار اس بنیادی بات پر ہے کہ اسلام تصوریت اور ثبوتیت کا سنگم ہے اور چونکہ آزادی، مساوات اور سالمیت کی ابدی صداقتوں کی وہ ایک وحدت ہے اس لیے اس کا کوئی وطن نہیں ہے۔ وزیر اعظم موصوف کا کہنا ہے کہ ''جس طرح انگریز علم ریاضی، جرمن علم نجوم یا فرانسیسی علم کیمیا نام کی کوئی چیز نہیں ہے اسی طرح ترکی، عربی، ایرانی یا ہندوستانی اسلام نام کی کوئی چیز نہیں جیسے کہ طرح طرح کے سائنسی حقائق کے عالمی خصائص سے قومی تمدنوں میں رنگ برنگ کے علوم کا ظہور ہوتا ہے جو مجموعی طور پر علم انسانی کی نمائندگی کرتے ہیں، ٹھیک اسی طرح اسلامی صداقتوں کی عالمگیر ماہیت مختلف النوع قومی، اخلاقی اور سماجی اقدار کی تخلیق کرتی ہیں۔'' موجودہ تمدن جس کی بناء قومی انانیت پرستی پر ہے، اس صاحب بصیرت مصنف کے مطابق بربریت کی ایک دوسری قسم ہے۔ یہ صنعت پرستی کی اس مبالغہ آمیز ترقی کا نتیجہ ہے جس کے ذریعہ لوگ اپنے دور وحشت کے

Marfat.com

جذبات وتمنیات کی تشکیل کرتے ہیں۔ وہ البتہ اس بات پر اظہار افسوس کرتا ہے کہ زمانے کے الٹ پھیر میں اسلام کے اخلاقی اور سماجی تصورات اسلامی ممالک کے مقامی کردار اور ماقبل اسلام کی توہم پرستی کے اثرات سے رفتہ رفتہ غیر اسلامی ہو گئے ہیں۔ آج جو اسلامی تصورات کہلاتے ہیں وہ اسلامی کے بجائے ایرانی، ترکی یا عربی الاصل ہیں۔ اصول توحید کی شفاف پیشانی پر کہیں کہیں شرک کے چھوٹے بڑے دھبے پڑ گئے ہیں اور مقامی رنگ میں جلوہ گر ہونے کے مسلسل عمل میں اسلام کے اخلاقی تصورات کا عالمی اور غیر شخصی کردار ناپید ہو گیا ہے۔ ہمارے سامنے اب ایک ہی راستہ رہ گیا ہے کہ ہم اسلام کے چہرے سے خس و خاشاک کی سخت بالائی تہوں جو جس کی وجہ سے زندگی سے متعلق حقیقی حرکی نظریہ پر جمود چھا گیا ہے، کھرچ ڈالیں اور اپنے اخلاقی، سماجی اور سیاسی تصورات کی تشکیل نو کے نقطہ نظر سے آزادی مساوات اور سالمیت کی ابدی صداقتوں کی اولین سادگی اور عالمیت کی بازیافت کریں۔ یہ ہیں ترکی کے وزیراعظم کے خیالات۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ فکر کی جس لیک کو پکڑ کر وہ چل رہے ہیں وہ بیشتر روح اسلام سے ہم آہنگ ہے لیکن عملاً قوم پرست پارٹی کی اسی منزل پر پہنچتے ہیں یعنی عصری فکر و تجربہ کی روشنی میں قوانین شرعیہ کی تشکیل نو کے لیے اجتہاد کا اختیار کرنا ان کا بھی مقصود ہے۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ گرینڈ نیشنل اسمبلی نے ادارہ خلافت کے بارے میں کس طرح اپنے حق اجتہاد کا استعمال کیا ہے۔ سنی فقہ کے مطابق امام یا خلیفہ کی تقرری قطعی فرض ہے۔ اس معاملہ میں سب سے پہلا سوال جو اٹھتا ہے وہ یہ ہے کہ کیا خلافت کا منصب کسی فرد واحد کے حوالہ ہوگا؟ ترکوں کا اجتہاد ہے کہ روح اسلامی کے مطابق خلافت یا امامت کچھ لوگوں کی جماعت یا منتخبہ اسمبلی کے حوالے کی جا سکتی ہے جہاں تک میری واقفیت ہے مصر اور ہندوستان کے علمائے اسلام نے اب تک اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار نہیں کیا ہے۔ میں بذات خود یہ سمجھتا ہوں کہ ترکوں کا خیال بالکل درست ہے۔ اس موضوع پر بحث کی مشکل سے گنجائش ہے۔ ریپبلک (Republic) طرز کی حکومت نہ صرف روح اسلامی کے عین موافق ہے بلکہ عالم اسلام میں جو نئی قوتیں ابھر رہی ہیں ان کے پیش نظر ضروری بھی ہے۔

ترکوں کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے کہ وہ اسلامی دنیا کا سب سے پہلا مورخ فلسفی ہے۔ ابن خلدون اسلام کے عالمی تصور خلافت کے بارے میں اپنی مشہور تصنیف مقدمہ میں تین ممتاز نظریئے پیش کرتا ہے (۱) عالمی امامت ایک

Marfat.com

خدائی ادارہ ہے اور اس وجہ سے فرض عین ہے (۲) یہ محض مصلحت وقت کی ضرورت ہے (۳) اس ادارہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ تیسرا نقطہ نظر فرقہ خارجیہ کا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ عصری ترکی نے پہلے نقطہ نظر کو چھوڑ کر دوسرے نقطہ نظر کو یعنی معتزلہ فرقہ کے اس خیال کو کہ عالمی امامت محض مصلحت وقت کی بات ہے اپنا لیا۔ ترکوں کی دلیل یہ ہے کہ ہم اپنی سیاسی فکر میں اپنے ماضی کے تجربات سے رہنمائی حاصل کریں گے جس سے بغیر کسی اشتباہ کے واضح ہے کہ عملاً عالمی امامت کا تصور ناکام ہو چکا ہے۔ یہ تصور اس وقت کارآمد تھا جب اسلامی سلطنت متحد تھی۔ اس سلطنت کے پارہ پارہ ہو جانے کے بعد سے آزاد ریاستیں عالم وجود میں آئیں۔ اس تصور کے قابل عمل ہونے کا وقت ختم ہو گیا اور یہ عصری اسلام کی تنظیم میں ایک زندہ حقیقت کے روپ میں کارآمد ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ ہی نہیں بلکہ بجائے اس کے کہ اس سے کوئی مفید مقصد حاصل ہوتا یہ آزاد مسلم ریاستوں کے درمیان اتحاد نو کی راہ بھی روکتا ہے۔ خلافت سے متعلق مختلف فیہ مسائل کو لے کر ایران ترکی سے الگ تھلگ رہا۔ مراکش دونوں کو شبہ کی نظر سے دیکھتا رہا اور عربوں کے دل میں برتری کے حوصلے سر اٹھاتے رہے حالانکہ یہ سارے نفاق کی جڑ محض وہی اقتدار کی علامت ہے جو کب کی رخصت ہو چکی۔ وہ اپنی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے کہہ سکتا ہے کہ کیوں نہ ہم اپنے سیاسی افکار میں ماضی کے تجربہ سے درس لیں؟ کیا قاضی ابوبکر باقلانی نے پیش نظر حقائق یعنی اہل قریش کی سیاسی پسپائی اور عالم اسلام کی سربراہی کی عدم صلاحیت کی روشنی میں قرشیت امام کی شرط نہیں اٹھا دی تھی؟ صدیوں پہلے ابن خلدون نے بھی جو خود قرشیت امام کا قائل تھا، اسی انداز پر مدلل بحث کی تھی۔ وہ کہتا ہے کہ جب اہل قریش کا اقتدار جاتا رہا تو اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں ہے کہ جس ملک میں جو صاحب اقتدار ہوں ان میں سب سے مقتدر آدمی کو امام مان لیا جائے۔ ابن خلدون حالات کی جابریت سے متاثر ہو کر وہ نظریہ پیش کرتا ہے جس میں اس منظر کی اولین مدھم سی جھلک ہے جو آج بین الاقوامی مسلم سیاست میں واضح طور پر آنکھوں کے سامنے ہے۔ ہم عصر ترکوں نے تجربے کی صداقتوں سے متاثر ہو کر یہ رخ اختیار کیا ہے۔ وہ اس دور کے فقیہوں کی عالمانہ موشگافیوں سے کوئی تاثر نہیں لیتے جو ایک مختلف ماحول میں رہتے اور سوچتے تھے۔

میں سمجھتا ہوں اگر ان دلائل کی صحیح قدر شناسی ہو سکی تو ان میں ایک ایسے بین الاقوامی تصور کی آفرینش کی علامت ہے جو اگرچہ اسلام کی اصلیت کا ترکیبی جزو ہے لیکن اوائل اسلام میں عربوں کی استیلا پسندی کی وجہ سے یا تو پردہ خفا میں رہا ہے یا اس کا اخراج ہو گیا ہے۔ اس تصور نو کا واضح

Marfat.com

انعکاس عظیم قومی شاعر ضیا کی تحریوں میں ملتا ہے جس کے نغمات آگسٹ کومت (August Comte) کے فلسفہ سے مستیز ہیں اور ترکوں کے موجودہ افکار کی تشکیل کے بیش از بیش باعث ہیں میں یہاں اس کی ایک نظم کا خلاصہ پروفیسر فیشر (Prof. Fisher) کے ایک ترجمہ سے پیش کر رہا ہوں:

اسلام ایک واقعی باثر سیاسی اکائی کی تخلیق کے لیے یہ ضروری ہے کہ سارے مسلم ممالک پہلے آزاد ہو لیں اور تب اپنی مجموعی شکل میں اپنے آپ کو ترقی کے زمرہ میں داخل کریں۔ کیا موجودہ وقت میں ایسی بات ممکن ہے؟ اگر آج نہیں تو ابھی ہم انتظار کریں۔ اس اثنا میں خلیفہ اپنے مکان کا نظم کرے اور ایک قابل عمل عصری ریاست کا سنگ بنیاد رکھ لے۔

بین الاقوامی دنیا میں ضعیفوں سے ہمدردی نہیں ہوتی۔ صرف طاقت کو قابل احترام سمجھا جاتا ہے۔

ان اشعار میں عصری مسلمانوں کے طبعی میلان کی واضح علامت ہے۔ آج ہر مسلم قوم کو اپنی ذات کی گہرائی میں ڈوب کر عارضی طور پر اس وقت تک صرف اپنے ہی حدود تک نظر رکھنی چاہیے جب تک کہ سارے کے سارے اتنی قوی اور مقتدر نہ ہو جائیں کہ ریپبلکوں کے جیتے جاگتے خاندان کا روپ دھار سکیں۔ قوم پرست مفکروں کے خیال کے مطابق اتنا آسان نہیں کہ سچی اور جیتی جاگتی ملت کا وجود محض علامتی شاہ شاہان کے نام سے ہو جائے۔ حقیقی معنوں میں اس کا ظہور آزاد اور خود مختار اکائیوں کی کثرتوں میں ہوگا جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین کے اتحادی رابطہ سے اتفاق و ہم آہنگی عطا کی گئی ہو۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ رفتہ رفتہ خدا ہم پر یہ صداقت واضح کر رہا ہے کہ اسلام نہ تو قومی نظام ہے اور نہ شہنشاہی نظام بلکہ یہ ایک انجمن اقوام ہے جو مصنوعی حد بندیوں اور نسلی امتیازات کو محض پہچان کے لیے تسلیم کرتا ہے اور یہ اپنے اراکین کے سماجی افق کی تحدید نہیں کرنی چاہتا۔

اسی شاعر کی ایک نظم ہے 'مذہب و سائنس' جس کے مندرجہ ذیل اقتباس سے اس عمومی مذہبی نظریہ پر مزید روشنی ملتی ہے جو آج کل آہستہ آہستہ عالم اسلامیہ میں روپذیر ہو رہا ہے:

انسانیت کے اولین رہنما کون تھے؟ بے شک انبیاءؑ اور اولیا اللہؒ۔ ہر زمانہ میں مذہب نے سائنس کی رہنمائی کی ہے۔ اس سے ہی اخلاق و فن کو روشنی ملی ہے لیکن اب تو مذہب میں اضمحلال آ گیا ہے اور اس کی اگلی اولوالعزمی کھو چکی ہے۔ اہل اللہ ناپید ہو چکے اور برائے نام روحانی ہدایت فقیہوں کی وراثت ہو گئی۔ فقیہوں کے راہبر ستارے روایات ہیں۔ وہ زبردستی مذہب کو اسی راہ پر لے جاتے ہیں لیکن فلسفہ کہتا ہے: میرا رہنما ستارہ معقولیت ہے تم دائیں جاتے ہو اور میں بائیں۔

Marfat.com

مذہب اور فلسفہ دونوں انسانی روح کے دعویدار ہیں اور دونوں دو رخ پر کھینچتے ہیں۔
جب یہ کشمکش جاری ہی رہتی ہے کہ تجربہ کے بطن سے صریحی سائنس کا بچہ جنم لے لیتا ہے اور یہ بچہ فکری رہنما بن کر کہتا ہے: روایت تاریخ ہے اور معقولیت پسندی تاریخ کا ضابطہ۔ دونوں ایک ہی غیر معروف شے کی تعبیر و تفہیم کے جویا ہیں۔

مگر یہ شے کیا ہے؟

کیا یہ روحانیت ماٰب دل ہے؟

اگر یہ ہے تو میری آخری بات سن لو۔ مذہب ایک صریحی سائنس ہے جس کا مقصد قلب انسانی کو روحانیت سے معمور کرنا ہے۔

انہیں اشعار سے یہ واضح ہے کہ کس خوش اسلوبی سے شاعر نے کومت کے انسانی علم کے فروغ کے دینی، فلسفیانہ اور سائنسی تین مدارج کے تصور کو اپنا کر اسلام کا دینی نظریہ بنا دیا ہے نیز انہیں اشعار میں مذہب سے متعلق جو نظریہ پایا جاتا ہے اس سے ترکی کے نصاب تعلیم میں عربی کی حیثیت کے بارے میں شاعر کے عندیہ کا پتہ چل جاتا ہے وہ کہتا ہے:

وہ سرزمین جہاں اذان کی آواز ترکی میں گونجتی ہے جہاں کے لوگ جب نماز پڑھتے ہیں تو وہ اپنے مذہب کے مفہوم کو سمجھتے ہیں، وہ زمین جہاں قرآن ترکی میں پڑھا جاتا ہے جہاں ہر آدمی خواہ بڑا ہو یا چھوٹا احکام خداوندی کو سمجھتا ہے، اسے ابنائے ترکی یہی تمہارا وطن ہے۔

اگر مذہب کا مقصد دل کو روحانیت سے معمور کرنا ہے تو اس کا نفوذ روح انسانی میں ہونا چاہیے۔ شاعر کے مطابق قلب انسانی میں تبھی وہ بطرز احسن جاگزیں ہوسکتا ہے جبکہ روح پرور افکار اس کی مادری زبان کے پیراہن میں ہوں ہندوستانی مسلمانوں کی اکثریت عربی کو ترکی میں مبدل کرنے کے خیال کی مذمت کرے گی۔ وہ دلائل جو بعد میں پیش کیے جائیں گے ان سے شاعر کے اجتہاد کا نہایت قابل اعتراض ہونا واضح ہو جائے گا لیکن یہ مان لینا ضروری ہے کہ جس اصطلاح کی بات اس نے کہی ہے ایسی نہیں ہے کہ جس کی مثال تاریخ میں نہیں ملتی ہو۔ اسلامی عہد کے اسپین کا مہدی، محمد بن تومرت جو باعتبار قومیت بربر تھا جب برسر اقتدار آیا اور اس نے موحدین کی امامت قائم کر لی تو ہمیں معلوم ہے کہ اس نے ان پڑھ بربروں کی خاطر یہ حکم جاری کیا کہ قرآن کا ترجمہ کیا جائے اور بربر زبان میں اسے پڑھا جائے، اذان بربر زبان میں پکاری جائے اور مذہبی اداروں کے سارے منصب داروں کو بربر زبان کا جاننا ضروری ہے۔ ایک

Marfat.com

دوسری نظم میں یہ شاعر نسوانیت سے متعلق اپنے تصور پیش کرتا ہے۔ اسے مرد اور عورت کے درمیان مساوات لانے کا ایسا جوش ہے کہ وہ اسلام کے بعض عائلی قوانین میں جن کا جو مفہوم آج ہے اور جیسا ان پر لوگوں کا عمل ہے بنیادی تبدیلی لانی چاہتا ہے:

اِدھر جو عورت ہے وہ میری ماں، میری بہن یا میری بیٹی ہے، یہی وجہ ہے جو میرے دل کی گہرائی سے مقدس ترین جذبات کو ملتفت کرتی ہے۔ اُدھر میری معشوقہ ہے جو میرے لیے شمس وقمر بھی اور نجم درخشاں بھی ہے یہی ہے جو مجھے زندگی کی شاعری کی فہم وفراست عطا کرتی ہے۔ کیسے ممکن ہے کہ ایسے حسین پیکر موجودات کو مقدس خدائی قوانین نے فرمایہ ٹھہرایا ہوگا؟ یقیناً قرآن کی ترجمانی میں علماء سے کوئی غلطی ہوئی ہے۔ خاندان قوم اور ریاست کے سنگ بنیاد ہیں۔

جب تک عورت کی پوری قدر معلوم نہیں ہوگی، قومی زندگی میں ادھورا پن رہ جائے گا خاندان کے نشوونما کا مدار عدل پر ہے۔

چنانچہ تین چیزوں میں مساوات ضروری ہے: طلاق، علیحدگی اور وراثت جب تک عورت وراثت کے معاملہ میں مرد کا نصف محسوب ہوتی رہے گی اور حق ازدواجیت میں مرد کی چوتھائی اس وقت تک نہ خاندان کا اور نہ ملک کا معیار بلند ہو سکے گا۔ دوسرے قوانین کے لیے ہم نے قومی عدالتیں کھول رکھی ہیں۔

دوسری طرف ہم نے خاندانی مسائل کو فقہی دبستانوں کے ہاتھوں میں دے رکھا ہے میں نہیں جانتا کہ کیوں ہم نے عورت کو متزلزل حالت میں چھوڑ رکھا ہے کیا وہ وطن کی خدمت نہیں کرتی؟ یا کیا وہ اپنی سوئی کو تیز سنگین میں بدل دے اور ایک انقلاب لاکر اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے؟

دراصل آج مسلم اقوام میں تنہا اہل ترکی ہیں جو اپنے اعتقاد پرستانہ خواب غفلت سے چونکے ہیں اور خود آگاہی سے ہمکنار ہوئے ہیں۔ صرف انہیں لوگوں نے علمی آزادی کے حق کا مطالبہ کیا ہے، صرف یہی ہیں جو تصوریت سے حقیقت پسندی کی راہ پر لگے ہیں۔ یہ ایک بحرانی حالت ہے جو شدید علمی اور اخلاقی جدوجہد کی متقاضی ہے یقیناً زندگی کی متحرک اور وسعت پذیر پیچیدگیاں ان کے سامنے نئے حالات لاتی رہیں گی اور نئے نظریات سمجھاتی رہیں گی اور ایسے لوگوں کو جنہیں صرف درسی دلچسپی رہی ہے اور روحانی توسیع کا کوئی مسرت بخش تجربہ نہیں ہوا، ان

Marfat.com

اصولوں کی نئی تعبیرات پر مجبور کرتی رہیں گی۔ میرا خیال ہے کہ انگریز مفکر ہابس (Hobbes) نے ہی یہ اچھوتا نکتہ بیان کیا ہے کہ ایک ہی طرح کے خیالات اور احساسات کا تواتر اس بات کی علامت ہے کہ سراسر فکر و احساس کا فقدان ہے۔ آج زیادہ تر مسلم ممالک کا یہی حال ہے۔ وہ سب مشینی انداز میں پرانی قدروں کو دہرا رہے ہیں۔ اس کے برخلاف ترک نئے اقدار کی تخلیق کی راہ میں ہیں۔ وہ بڑے بڑے تجربات سے گزرے ہیں جن کی بدولت ان پر ان کے اندرون کی گہرائی منکشف ہوئی ہے۔ ان کی ذات سے انقلاب، تغیر اور اضافہ پذیری کے احوال کا صدور ہوا، جس سے ان کے اندر نئی آرزوئیں پیدا ہوئیں اور نئی دشواریوں سے دوچار ہوئے۔ نتیجتاً انہیں نئی تعبیرات کی ضرورت کا احساس ہوا جس مسئلہ سے وہ دوچار ہیں ممکن ہے کہ عنقریب ہی دوسرے مسلم ممالک کو بھی اس کا سامنا کرنا پڑے، وہ یہ ہے کہ کیا فقہ اسلامی میں ارتقاء کے امکانات ہیں یہ ایک ایسا سوال ہے کہ جس کے حل کے لیے بڑی علمی کاوش کی ضرورت ہوگی اور مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات میں ہی ملے گا لیکن اس کے لیے شرط یہ ہے کہ اسلامی دنیا عمرؓ کے انداز میں غور وفکر کرے کہ وہ تاریخ اسلام میں سب سے پہلے آدمی ہیں جنہوں نے آزاد اور تنقیدی ذہن سے کام لیا اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری لمحہ حیات میں پوری اخلاقی جرات سے یہ قابل ذکر بات کہہ دی: ہمارے لیے کتاب اللہ کافی ہے۔

عصری مسلمانوں میں حریت پسندی کی تحریک کا ہم دل سے خیرمقدم کرتے ہیں لیکن یہ بھی ماننا پڑے گا کہ حریت پسندانہ نظریات کا ظہور تاریخ اسلامی کے اوراق میں نازک ترین لمحات کے باب کی شمولیت بھی ہے۔ حریت پسندی میں تفرقہ پردازی اور نسلی برتری کے تصور کا زبردست رجحان ہوتا ہے جس کا عمل عصری اسلامی زندگی میں ہر زمانہ سے زیادہ بڑی قوت کے ساتھ نمایاں ہے اور ہوسکتا ہے کہ بالآخر اس انسانی وسیع نظری کو مٹا ڈالیں جسے مسلم عوام نے اپنے مذہب سے جزو ایمان کے بطور قبول کیا ہے۔ مزید برآں اگر ہمارے دینی اور سیاسی مصلحین کے جوانانہ عزائم پر روک نہیں لگائی گئی تو حریت پسندی کے جوش میں اصلاح کی مناسب حدود کو بھی پھلانگ جاسکتے ہیں۔ ہم آج ایک ایسے زمانہ سے گزر رہے ہیں جو یورپ میں پروٹسٹنٹ انقلاب کے مماثل ہے اور اس لیے لوتھر کی تحریک کے آغاز وانجام سے جو سبق ملتا ہے اس سے ہمیں چشم پوشی نہیں کرنی چاہیے۔ تاریخ کے بغور مطالعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ پروٹسٹنٹوں کی

Marfat.com

اصلاح پسندی لازماً ایک سیاسی تحریک تھی جس کا یورپ میں مجموعی نتیجہ یہی نکلا کہ قومی اخلاق کے نظاموں نے عیسائیت کے عالمی اخلاق کو نکال کر اپنی جگہ بنالی۔ اس ذہنیت کا نتیجہ ہم نے اپنی آنکھوں سے اہل یورپ کی جنگ عظیم کی شکل میں دیکھا جو بجائے اس کے کہ اخلاقیات کے دو مختلف فیہ نظاموں کا کوئی قابل عمل امتزاج پیدا کرتی اس نے یورپ کے احوال کو اور بھی ناقابل برداشت بنادیا۔ آج عالم اسلام کے رہنماؤں کا فریضہ ہے کہ یورپ میں جو واقع ہوا ہے اس کی واقعی معنویت پر نظر ڈالیں اور پھر اپنے آپ کو قابو میں رکھتے ہوئے اور اسلام کی سماجی پالیسی کے بلندترین مقاصد کی واضح بصیرت کے ساتھ اصلاحی اقدامات کریں۔

میں نے آپ سے عصری مسلمانوں کے اجتہادی عمل اور تاریخ کے متعلق کچھ باتیں بیان کردی ہیں۔ اب ایک قدم آگے بڑھ کر دیکھ لیں کہ کیا تاریخ اور اسلامی فقہ کی ساخت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے اصولوں کی تعبیرات نو کا امکان ہے یا نہیں؟ دوسرے لفظوں میں جو سوال اٹھانا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ کیا فقہ اسلامی میں ارتقاء کی صلاحیت ہے؟ بان (Bonn) یونیورسٹی کے عربی لسانیات کے پروفیسر ہارٹن (Prof. Horton) نے اسلامی فلسفہ اور دینیات کے بارے میں ایسا ہی سوال اٹھایا ہے۔ خالص مذہبی افکار کے دائرہ میں مسلم مفکرین کی تصانیف پر تبصرہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ تاریخ اسلام کے بارے میں مناسب ترین رائے یہی دی جا سکتی ہے کہ یہ دو قوتوں یعنی ایک طرف سے آریائی علم وتمدن اور دوسری طرف سے سامی الاصل مذہب اسلام کے بتدریج ایک دوسرے پر اثرانداز ہونے، توافق کرنے اور ایک دوسرے میں گہرائی پیدا کرنے کی مسلسل داستان ہے۔ مسلمانوں نے ہمیشہ اپنے مذہبی تصورات میں اس تمدن کے عناصر سے مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جس کو انہوں نے اپنے ماحول کی قومیتوں سے اخذ وقبول کیا۔ ہارٹن کہتا ہے کہ ۸۰۰ء سے ۱۱۰۰ء تک کے عرصہ میں مسلمانوں کے درمیان کم سے کم ایک سو دینیات کے نظام ظہور پذیر ہوئے، یہ ایک ایسا واقعہ ہے کہ جس سے اسلامی فکر کے لچکیلا پن کا بھرپور ثبوت ملتا ہے اور ہمارے اولین دور کے حکماء کی مسلسل عمل پذیری کے متعلق بھی اس سے ویسی ہی شہادت ملتی ہے چنانچہ اسلامی ادب وفکر کے گہرے مطالعہ سے اس بقید حیات مستشرق پر جو انکشافات ہوئے ان کی روشنی میں وہ حسب ذیل نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوا۔

''روح اسلامی میں اتنی وسعت ہے کہ یہ عملاً امتناہیت اختیار کرگئی ہے صرف مشرکانہ خیالات کو چھوڑ کر اس نے اپنے گردوپیش کی قوموں کے سارے قابل حصول نظریات کو سمیٹ لیا

Marfat.com

ہے اور انہیں اپنے مخصوص رخ پر پروان چڑھایا ہے۔'' فقہ کے دائرہ میں اسلام کی جاذب مزاجی اور بھی زیادہ نمایاں ہے۔ اسلام کا ڈچ نقاد پروفیسر ہرگرونج (Prof. Hurgronje) کہتا ہے:

'جب ہم اسلامی فقہ کی نشو و نما کی تاریخ پڑھتے ہیں تو ایک طرف ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ہر عہد کے علماء خفیف ترین تحریک پر ایک دوسرے کی اس درجہ مذمت کرتے ہیں کہ ایک دوسرے پر کفر کا فتویٰ صادر کرتے ہیں اور دوسری طرف وہی لوگ زیادہ سے زیادہ اتحاد مقصد کے جذبے سے اپنے ماسبق لوگوں کی ویسی ہی بحثوں میں مفاہمت کی شکل پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔'

اسلام کے موجودہ مغربی نقادوں کے یہ خیالات بالکل واضح کر دیتے ہیں کہ جوں ہی زندگی کی نئی علامت پلٹ آتی ہے روح اسلامی کی اندرونی عالمگیر رواداری، ہمارے علماء کی سخت ترین روایت پسندی کے باوصف اپنے عمل کے اظہار پر مجبور ہو گی۔ مجھے کوئی شبہ نہیں ہے کہ بے پناہ اسلامی فقہی ادب کے گہرے مطالعہ سے عصری نقاد یقیناً اپنی اس سطحی رائے سے نجات پا لیں گے کہ اسلامی فقہ سکونی ہے اور اس میں افزائش کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے روایتی پسند جمہور فقہ کے موضوع پر تنقیدی بحث کے لیے بالکل تیار نہیں ہیں اور اگر ایسا کرے تو زیادہ امکان یہی ہے کہ اکثریت اس سے ناراض ہو جائے گی اور فرقہ وارانہ اختلافات اٹھ کھڑے ہوں گے پھر بھی پیش نظر بعض نقطوں پر کچھ اظہار خیال کی میں جرات کرتا ہوں۔

۱۔ سب سے پہلے ہم یہ ذہن نشین کر لیں کہ اوائل اسلام سے عباسیہ دور کے آغاز تک قرآن کو چھوڑ کر کوئی اسلامی قانونی تحریری شکل میں نہیں تھا۔

۲۔ دوسرے یہ بھی قابل لحاظ ہے کہ تقریباً دوسری صدی کے وسط سے چوتھی صدی کے آغاز تک اسلام میں فقہ اور اصول فرائض کے کم سے کم انیس دبستانوں کا ظہور ہو چکا تھا۔

صرف یہی یہ بات بتانے کے لیے کافی ہے کہ دور اول کے ہمارے علماء نشو پذیر تہذیب کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی غرض سے کس درجہ کام کرتے رہے تھے۔ فتوحات کی توسیع پذیری اور اس کے اثر سے اسلامی نقطہ ہائے نظر میں جو وسعتیں پیدا ہو رہی تھیں اس کے لیے ہمارے اولین فقیہوں کو اشیاء کے متعلق وسیع تر نگاہ رکھنی پڑی اور وہ قومیں جو نئی نئی دائرہ اسلام میں داخل ہوئی تھیں ان کے مقامی احوال و عادات کا بخوبی جائزہ لینا بھی ضروری ہو گیا تھا اگر اس عہد کی سماجی اور سیاسی تاریخ کی روشنی میں اصول فقہ کے مختلف دبستانوں کا غائر نظر سے مطالعہ کیا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ وہ لوگ اپنی تعبیرات کی کاوش میں استخراجی رویہ سے استقرائی رویہ کی طرف گامزن تھے۔

Marfat.com

۳۔ تیسرے جب فقہ اسلامی کے چار مسلمہ دبستانوں کے مآخذات (اور ان سے متعلق جو اختلافی بحثیں پیدا ہوئیں) کا ہم بغور مطالعہ کریں گے تو ہمارے فقہی دبستانوں کے بارے میں جو کٹرپن کا تصور ہے اسے بے بنیاد پائیں گے اور مزید ارتقاء کا ممکن ہونا بالکل صاف ہو جائے گا۔ ذرا ان ماخذوں پر اجمالی نظر ڈال لی جائے۔

(ا) قرآن۔ فقہ اسلامی کا بنیادی مآخذ قرآن ہے لیکن قرآن کوئی قانون ضابطہ نہیں ہے جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں کہ اس کا خاص مقصد انسان کے اندر اس اعلیٰ ترین شعور کو بیدار کر دینا ہے جس سے وہ خدا اور کائنات کے ساتھ اپنا رابطہ معلوم کر سکے۔ بے شک قرآن قانونی نوعیت کے کچھ عام اصول و قواعد، بالخصوص عائلی زندگی سے متعلق کہ یہ سماجی زندگی کی انتہائی بنیاد ہے، منضبط کرتا ہے لیکن یہ ضوابط الہام کے اجزائے ترکیبی کیوں ہیں جب کہ اس کا انتہائی مقصد انسان کی اعلیٰ ترین زندگی ہے[۲۵]؟ اس سوال کا جواب عیسائیت کی تاریخ سے مل جاتا ہے کیونکہ اس کا ظہور یہودیت جس قانون پسندی کے مزاج کا مظاہرہ کر رہی تھی اس کے ردعمل کے طور پر ہوا تھا۔ بے شک عالم غیب کے تصور کی بنا ڈال کر اس نے زندگی کو روحانیت آشنا کر دیا لیکن اس کی انفرادیت پسند کو انسان کے سماجی تعلقات کی پیچیدگیوں میں کوئی روحانی قدر نظر نہ آ سکی تو مین (Naumann) اپنی کتاب 'مذہبی مکتوب' (Briefe Uber Religion) میں لکھتا ہے: ''قدیمی عیسائیت نے ریاست، قانون، تنظیم اور پیداوار کے تحفظ کی قدروں کو اہمیت نہ دی۔ اس نے انسانی سماج کے احوال پر کوئی دھیان بھی نہیں دیا۔'' اور تب نومین یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ: ''اس لیے یا تو ہم لوگ یہ جرات کر کے اپنا مقصد بنا لیں کہ ہماری کوئی ریاست نہیں ہوگی اور اس طرح ہم جان بوجھ کر اپنے آپ کو طوائف الملوکی کے آغوش میں ڈال دیں یا ہم یہ طے کر لیں کہ ہمارے دینی مسلک کے ساتھ ساتھ ہم لوگوں کا ایک سیاسی مسلک بھی ہوگا۔'' یہی وجہ ہے کہ قرآن نے یہ ضروری سمجھا کہ مذہب و ریاست اور اخلاقیات و سیاسیات کو ایک ہی الہام میں اس طرح متحد کر دے جس طرح افلاطون نے اپنی کتاب ریپبلک میں کیا ہے۔

اس معاملہ میں ایک اہم نکتہ قرآن کا حرکی نظریہ بھی ہے۔ میں نے اس کی آفرینش اور تاریخ پر بھرپور بحث کی ہے۔ یہ واضح ہے کہ جب اس قسم کا نظریہ ہے تو اسلام کی کتاب مقدس

Marfat.com

تصورِ ارتقا کی مخالف نہیں ہوسکتی، صرف ہمیں یہ بھولنا نہیں چاہیے کہ زندگی خالص اور سادہ تغیر نہیں ہے۔ اس کے اندر تحفظ و بقاء کے عناصر بھی ہیں جہاں انسان اپنے تخلیقی کارناموں سے محظوظ ہونا اور ہر وقت زندگی کے تازہ بہ تازہ مظاہر کے انکشاف میں اپنی تمام تر صلاحیتوں کو مرکوز رکھتا ہے وہاں وہ اپنے ہی انکشاف سے بے چینی کے احساس میں مبتلا ہوتا ہے جب وہ آگے کی طرف اقدام کرتا ہے تو وہ پیچھے کی طرف مڑ کر اپنے ماضی پر نظر ڈالنے سے باز نہیں رہ سکتا اور وہ اپنے اندرونی وسعت پذیری کا مقابلہ کسی مقدار میں سہی خوف کے عالم میں کرتا ہے جب انسان کی روح آگے کی اور بڑھتی ہے تو ایسی قوتیں جو مخالف سمت میں عمل پیرا دکھائی دیتی ہیں اسے روک لیتی ہیں۔ دوسرے انداز میں یہی باتیں یوں کہی جاسکتی ہیں کہ زندگی اپنی پیٹھ پر ماضی کے بوجھ کو لاد کر حرکت پذیر ہوتی ہے اور یہ کہ سماجی تبدیلی کے کسی نظریہ کی روشنی میں روایت پسندی کی قوتوں کی قدر و مقصد سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ عصری عقلیت پسندی کو قرآن کی بنیادی تعلیم کے زیرِ اثر وجود کے ساتھ نمو پانے والی اسی بصیرت سے موجودہ اسلامی اداروں کا جائزہ لینا چاہیے۔ کوئی قوم قطعی طور پر اپنے ماضی کو مسترد نہیں کرسکتی کیونکہ اس کے ماضی ہی نے اسے ذاتی شناخت دی ہے نیز اسلام جیسے سماج میں قدیمی اداروں پر نظرِ ثانی کا مسئلہ اور بھی زیادہ نازک ہو جاتا ہے اور ایک مصلح قوم کی ذمہ داری کہیں زیادہ سنجیدگی کا پہلو اختیار کرلیتی ہے۔ اسلام اپنے کردار میں ملکی حدبندیوں سے بے نیاز ہے اور اس کا مقصد ہے ایک دوسرے سے متنفر مختلف النوع نسلوں سے ایمان قبول کرنے والوں کو کھینچ کر انہیں ایک ایسا نمونہ مہیا کرنا جو بالآخر ساری انسانیت کا مرکزِ اتصال بن جائے اور پھر چھوٹی چھوٹی ٹکڑوں کے مجموعہ کو ایک ایسی امت میں مبدل کرنا جس کے پاس خود اپنا شعورِ ذات کا اثاثہ ہو۔ اس کا انجام دینا کوئی آسان کام نہیں تھا تاہم اسلام نے انہیں حکیمانہ اصول پر مبنی اداروں کے ذریعہ اس مختلف النوع آبادی میں بڑی حد تک کامیابی کے ساتھ اجتماعی ارادہ و شعور جیسی ایک شے کی تخلیق کی ہے۔ ایسے سماج کے ارتقاء میں کھانے پینے یا طہارت و نجاست جیسے بے ضرر سماجی قوانین کا غیر متبدل ہونا بھی اپنے تئیں ایک زندہ قدر ہے کیونکہ یہ اس طرح کے سماج کو ایک مخصوص داخلیت عطا کرنا چاہتا ہے اور آئندہ کے لیے ظاہری اور باطنی یکسانیت کا تحفظ کرنا ہے جس سے مختلف قسم کی خصلتوں کو فروغ دینے والی قوتوں کی جو ہمیشہ کسی مخلوط معاشرے کے فی البطن موجود رہتی ہیں کاٹ ہوتی رہتی ہے چنانچہ ان اداروں کے ناقدین کو انہیں تختہ مشق بنانے سے پہلے اسلام کے اندر جو سماجی تجربے

Marfat.com

ہوئے ہیں ان کی انتہائی اہمیت کی واضح بصیرت حاصل کر لینی چاہیے انہیں اداروں کی ساخت پر اس طرح نظر کرنی چاہیے کہ اس کے پیش نظر کسی مخصوص ملک یا قوم کا سماجی نفع ونقصان نہ ہو بلکہ ایک ایسا وسیع تر مقصدِ حیات ملحوظ ہو جو بہ تدریج انسانیت کی مجموعی زندگی میں کارگر ہو رہا ہے۔

قرآن کے قانونی اصولوں کے مبادیات کی طرف اب رجوع کرنا چاہیے۔ یہ بالکل واضح ہے کہ ان اصولوں کے اندر جو اشد درجہ کی گہرائی اور گیرائی ہے اس سے یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ان میں انسانی فکر او قانون سازی کی سرے سے گنجائش ہی نہ ہو بلکہ یہ اصول تو حقیقتاً انسانی فکر کو غفلت سے بیدار کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ فقہاء کے متقدمین نے بالخصوص انہیں مبادیات سے ہدایت پا کر کتنے ہی فقہی نظاموں کو ارتقاء آشنا کیا اور اسلامی تاریخ کا ایک طالب علم یہ خوب جانتا ہے کہ اسلام کی سماجی اور سیاسی فتوحات کا نصف حصہ انہیں فقہا کی قانونی ژوف بینی کا مرہون منت ہے۔ وان کریمر (Von Kemer) کہتا ہے کہ رومنوں کے بعد عربوں کو چھوڑ کر کوئی دوسری قوم اپنے قانونی نظام کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ اسے محتاط ڈھنگ سے گیار کیا گیا ہے'' لیکن سارے اوصاف ہمہ گیری کے باوجود آخر کار یہ نظام تو انفرادی تعبیرات کے ہی نتیجہ ہیں نا، تو اس لحاظ سے ان کے ساتھ قطعیت کا دعویٰ نہیں ہوسکتا۔ میں جانتا ہوں کہ علمائے اسلام کے قطعیت کا دعویٰ فقہ اسلامی کے مشہور عام دبستانوں سے متعلق ہے۔ وہ مکمل اجتہاد کے نظریاتی امکان کی کبھی نفی نہیں کرتے۔ میں نے ان اسباب پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے میرا خیال ہے کہ علماء نے ایسا رویہ اختیار کیا ہے لیکن اب جب کہ زمانہ اتنا بدل چکا ہے اور آج نئی قوتی جو انسانی فکر کی غیر معمولی جوطرفہ ترقیوں سے بے مہار ہو کر دنیائے اسلام سے متصادم اور اثر انداز ہیں ان کے پیش نظر میں نہیں سمجھتا کہ کیوں اس رویہ پر مزید اصرار کیا جاتا رہے۔ کیا ہمارے فقہی دبستانوں کے اماموں نے اپنے استدلال اور تعبیروں کے قطعی ہونے کا دعویٰ کیا تھا؟ ہرگز نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ حریت پسند مسلمانوں کی موجودہ نسل کا یہ مطالبہ حق بجانب ہے کہ قانونی اصولوں کے مبادیات کی ہمارے اپنے تجربات اور عصری زندگی کے مبدل حالات کے پیش نظر، از سرنو تعبیر ہونی چاہیے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی نشو پذیر تخلیق کا ایک کارخانہ ہے جو اس بات کا متقضی ہے کہ ہر نسل کو پنے ماسبق کے لوگوں کے کارناموں کی ہدایت میں لیکن بغیر کسی رکاوٹ کے اپنے مسائل کے حل کرنے کی آزادی ملنی چاہیے۔

Marfat.com

میں سوچتا ہوں کہ اب آپ ترکی شاعر ضیا کی بات یاد دلائیں گے جس کا ذکر ابھی ذرا پہلے میں نے کیا تھا اور پوچھیں گے کہ مرد وزن کے مساوات کا جو سوال اس نے اٹھایا ہے یعنی طلاق، خلع اور وراثت میں دونوں کو اسلامی فق کے مطابق برابری کا حق مل سکتا ہے؟ مجھے یہ نہیں معلوم کہ ترکی کی عورتوں کی بیداری نے کچھ ایسے مطالبے پیدا کر دیئے ہیں جنہیں بنیادی اصولوں کی تعبیرات نو کے بغیر پورا نہیں کیا جا سکتا۔ ہر کوئی جانتا ہے کہ پنجاب میں ایسے واقعات ہوئے ہیں جن میں عورتوں نے اپنے ناپسندیدہ شوہروں سے نجات پانے کے لیے کفر کا راستہ اختیار کیا۔ ایسے واقعوں سے زیادہ کوئی بات ایک تبلیغی مذہب کے عندیہ سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔ عظیم اسپینی فقیہ امام شاطبی اپنی کتاب 'الموافقت' میں کہتا ہے کہ: ''فقہ اسلامی کا مقصد پانچ چیزوں کا تحفظ ہے: دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔' اس معیار کو کام میں لاتے ہوئے میں سوال کرنے کی جرات کرتا ہوں کہ کیا 'ہدایہ' میں ارتداد سے متعلق جو قوانین بیان کیے گئے ہیں اگر ان کو کام میں لایا جائے تو اس ملک میں دین کے مفاد کے تحفظ کی صورت نکل سکتی ہے؟ ہندوستانی مسلمانوں کی شدید روایت پسندی کے پیش نظر ہندوستانی ججوں کے سامنے سوائے اس کے کوئی اور راہ نہیں ہے کہ وہ مستند کتابوں پر سختی سے عمل پیرا رہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ جہاں آدمی تغیرات سے دوچار ہو رہا ہے وہاں قوانین ساکن و جامد ہیں۔

ترکی شاعر کے مطالبے کا جہاں تک تعلق ہے مجھے اندیشہ ہے کہ شاید اسے اسلام کے عائلی قانون کی پوری واقفیت نہیں ہے اور وہ قرآن کے اصول وراثت کی معاشی اہمیت سے نابلد معلوم ہوتا ہے۔ شادی فقہ اسلامی میں ایک سماجی معاہدہ ہے۔ بیوی کو شادی کے وقت ایسی اجازت ہے کہ معہودہ شرائط پر شوہر سے اس کے حق طلاق کو اپنے حق میں ودیعت کرا لے اور یوں اپنے شوہر کے ساتھ طلاق کا مساوی حق حاصل کر لے۔ شاعر نے اصول وراثت کے متعلق جس اصلاح کی رائے دی ہے وہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ مرد وزن کے قانونی حصوں میں جو نابرابری ہے اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ یہ اصول عورتوں پر مردوں کی افضیلت کے مدعی ہیں۔ ایسا ماننا اسلامی اصول کے خلاف ہے۔ قرآن کہتا ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۔ (۲۲۸:۲)

اور ان عورتوں کے بھی مردوں پر ویسے ہی مہربانی کے حق ہیں جیسے کہ مردوں کے حق عورتوں پر ہیں۔

Marfat.com

لڑکی کا حق اس کی کسی ذاتی کمتری کی بناء پر نہیں بلکہ اس کے معاشی مواقع اور اس مقام کا لحاظ کر کے جو اسے اس سماج میں حاصل ہے جس کی وہ ایک اٹوٹ انگ ہے، متعین کیا گیا ہے۔ مزید برآں شاعر کے اپنے ہی سماجی نظریہ کے مطابق وراثت کے حق کو تقسیم مال میں کوئی علیحدہ عنصر قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ دوسرے عناصر میں مل کر ایک ساتھ ایک مقصد کے لیے کار آمد عناصر میں سے ایک عنصر ماننا چاہیے۔ فقہ اسلامی کی رو سے عورتیں اپنی ملکیت کو جو باپ اور شوہر دونوں سے شادی کے وقت ملتی ہے اس کی بلاشرکت غیرے مالک ہوتی ہیں۔ مزید برآں یہ بھی ہے کہ وہ اپنے مہر کو خواہ معجّل ہو یا موجل قطعی طور پر اپنے تصرف میں رکھتی ہے اور مہر موجل کے بدلے میں وہ اپنے شوہر کی ساری ملکیت کو بطور فدیہ اپنے اختیار میں اس وقت تک رکھ سکتی ہے جب تک اس کی ادائیگی نہ ہو جائے اور پھر تمام زندگی اس کے ان نان ونفقہ کی پوری ذمہ داری شوہر کے سر پر ہی رہتی ہے اگر آپ اصول وراثت کی کارکردگی کا اس نقطہ نظر سے جائزہ لیں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی مادی فرق نہیں ہے اور دراصل ان کے قانونی حصوں میں اسی بظاہر عدم مساوات کی وجہ سے وہ برابری برقرار رہتی ہے جس کا ترکی شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ دراصل قرآن کے قانون وراثت کے تابع جو اصول فرائض کی بناء پڑی اور جسے وان کریمر فقہ اسلامی کی نادر ترین شاخ قرار دیتا ہے اس پر مسلمان وکلا نے کماحقہ روشنی نہیں ڈالی ہے عصری سماج میں جو طبقاتی کشمکش کی تلخی بھر گئی ہے وہی ہمیں سوچنے پر مجبور کر رہا ہے اور ہم عصر معاشی زندگی میں قریب الوقوع انقلاب کے تصور کو سامنے رکھ کر اگر ہم اپنے قوانین کا مطالعہ کریں تو ممکن ہے کہ مبادیاتی اصولوں میں جواب تک غیر نمایاں گوشے رہ گئے ہیں ان کا انکشاف کر سکیں بشرطیکہ ان اصولوں کی حکمتوں پر تازہ یقین کے ساتھ ہم کام کریں۔

(ب) حدیث۔ فقہ اسلامی کا دوسرا اہم ماخذ سنن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہ ماضی اور حال میں برابر بحث کا موضوع رہے ہیں۔ عصری ناقدوں میں پروفیسر گولڈزیہر (Prof. Goldzieher) نے موجودہ تاریخی تنقید کے اصولوں کی روشنی میں انہیں اپنے تحقیقی جانچ پڑتال کا موضوع بنایا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ مجموعی طور پر ساری حدیثیں ساقط الاعتبار ہیں۔ ایک دوسرا فرنگی مصنف حدیث کی صحت کو متعین کرنے کے اسلامی ذرائع کا جائزہ لے کر اور غلطیوں کے نظریاتی امکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حسب ذیل نتیجہ پر پہنچتا ہے:

Marfat.com

(اختتامیہ میں یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ مذکورہ بالا قابل لحاظ باتیں صرف نظری امکانات کی صورتوں کو ظاہر کرتی ہیں اور یہ سوال کہ یہ امکانات کسی حد تک واقعی صورت اختیار کر سکے اس کا جواب بیشتر اس بات پر منحصر ہے کہ واقعی احوال ان امکانات کو کام میں لانے کے کس حد تک باعث ہو سکے۔ بے شک دوسری بات اضافی طور پر کمتر ہوئی اور اس لیے تمام تر سنتوں میں سے ایک تھوڑی مقدار ہی متاثر ہو سکی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ سنن و آثار کے مجموعوں کا بیشتر حصہ جس سے مسلمانوں نے مسائل مستنبط کیے ہیں صحیح دستاویز ہیں۔ (مسلمانوں کے اقتصادی نظریات)

تاہم ہمیں اپنے موجودہ مقصد کے لیے خالص فقہی اہمیتوں کی حدیثوں کو ان حدیثوں سے ممیز کر لینا چاہیے جو اپنی ماہیت میں غیر فقہی ہیں۔ اول الذکر احادیث سے متعلق ایک بہت ہی اہم سوال یہ اٹھایا جاتا ہے کہ ان میں ایسی حدیثیں کتنی ہیں جن میں اہل عرب کے اسلام سے پہلے کی وہ رسمیں شامل ہوگئی ہیں جو بعض حالتوں میں جوں کی توں رہ گئی ہیں اور بعض حالتوں میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترمیم کر دی ہے؟ یہ پتہ چلانا مشکل ہے کیونکہ ہمارے قرن اولیٰ کے مصنفین نے اکثر اسلام سے پہلے کے رسومات کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ پتہ چلانا تو ناممکن ہے کہ جن رسومات کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے خواہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظاً منظوری دی ہو یا سکوت فرمایا ہو ان کا عالمگیر اطلاق بھی مقصود تھا یا نہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر نہایت بصیرت افروز باتیں کہی ہیں۔ میں ان کے نقطہ نظر کی تلخیص یہاں پیش کرتا ہوں۔ شاہ ولی اللہ کے مطابق انبیاء کی تعلیم و تلقین کا طریقہ یہ ہے کہ عموماً کسی پیغمبر پر جو شریعت نازل ہوتی ہے وہ اس قوم کے اطوار و خصائص کا خصوصی خیال رکھتی ہے جس قوم کے درمیان وہ پیغمبر بالخصوص مبعوث ہوئے ہیں لیکن وہ پیغمبر جن کا مقصود ہمہ گیر اصولوں کی تبلیغ ہوتی ہے وہ نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف اصول کا اظہار کرتے ہیں اور نہ انہیں چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ خود اپنے اعمال کے اصول وضع کر لیں۔ ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ ایک مخصوص قوم کی تربیت کرتے ہیں اور انہیں سے عالمی شریعت کی تشکیل کا مرکزی کام لیتے ہیں۔ پیغمبر اپنے عمل میں انہیں اصول پر زور دیتے ہیں جن پر ساری انسانیت کی سماجی زندگی کا انحصار ہے لیکن واقعی معاملوں میں ان کا اطلاق پیش نظر قوم کی مخصوص عادت کی روشنی میں کرتے ہیں۔ شریعت انہیں احکام کی قدر کرتی ہے جو اس اطلاقی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں (مثال کے طور پر جرائم کی سزاؤں سے متعلق احکام) یہ اس قوم کے ساتھ ایک معنی میں مخصوص ہیں اور چونکہ ان کی تعمیل مقصود بالذات نہیں ہے انہیں آنے والی

Marfat.com

نسلوں پر زبردستی لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ شاید یہی خیال تھا جس کی وجہ سے ابو حنیفہؒ نے جنہیں اسلام کی عالمگیر نوعیت کا شدید احساس تھا، عملی طور پر ان احادیث سے کوئی کام نہیں لیا۔ یہ حقیقت ہے کہ انہوں نے استحسان یعنی فقہی ترجیح کے اصول کا آغاز کیا جس کی وجہ سے فقہی افکار میں واقعی حالت کا جاننا ضروری قرار دیا گیا، اس سے تو اس ذہنیت پر مزید روشنی پڑتی ہے جس سے اسلامی فقہ کے اس ماخذ کے معاملہ میں ان کے نقطہ نظر کا تعین ہو جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے احادیث سے اس وجہ سے کوئی استفادہ نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں احادیث کی کتابوں کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ اولاً یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ان کے زمانہ میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی۔ عبدالمالک اور زہری کے مجموعے ابو حنیفہؒ کی وفات سے کوئی تیس سال پہلے ہی ترتیب پا چکے تھے لیکن اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ مجموعے انہیں دستیاب نہیں ہو سکے تھے یا ان کتاب میں فقہی اہمیت کی حدیثیں مندرج نہیں تھیں تو ابو حنیفہؒ اپنے مابعد کے لوگ مالکؒ اور احمدؒ بن حنبل کی طرح اگر ان کی ضرورت سمجھتے تو آسانی سے خود اپنے مجموعے ترتیب دے سکتے تھے۔ مجموعی طور پر خالص فقہی اہمیت کی احادیث کے بارے میں ابو حنیفہؒ کا نقطہ نظر بالکل درست تھا اور اگر عصری حریت پسندی ان کو بغیر چھان بین کے بعض ماخذ کے بطور کام میں لانے میں احتیاط برتتی ہے تو یہ گویا سنی مسلمانوں کے ایک فقہ کے امام اعظم کی پیروی ہی تو کرنا چاہتی ہے۔ بہرحال اس حقیقت کا انکار محال ہے کہ محدثین کے غور و فکر کے رجحان کے برخلاف واقعی معاملوں کی اقدار پر زور دے کر اسلامی فقہ کی سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے اگر مزید غور و فکر سے احادیث کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں اسی جذبہ سے کام لیا جائے جس جذبہ کے تحت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود پر نازل ہونے والے الہامات کی تعبیریں پیش کی تھیں تو یہ بات ان فقہی اصولوں کی زندہ قدروں کو سمجھنے میں بہت معاون ہو گی جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے۔ ان زندہ قدروں کا بخوبی علم ہی ہمیں مبادیاتی اصولوں کی تعبیر نو کی صلاحیت عطا کر سکتا ہے۔

(ج) اجماع۔ فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے جو میرے خیال میں شاید اسلام کا سب سے اہم قانونی نظریہ ہے لیکن یہ عجیب ہے کہ ایسا اہم نظریہ کہاں اوائل اسلام میں عظیم علمی بحثوں میں اس سے مدد لی گئی وہاں عملاً وہ محض ایک تصور ہو کر رہ گیا ہے اور مسلمانوں کے ملک میں بھی ایک دائمی ادارہ کی شکل اختیا نہیں کر سکا۔ ممکن ہے کہ اس کا دائمی تشریعی ادارہ

Marfat.com

میں منتقل ہونا اس خاص قسم کی مطلق العنان بادشاہت کے سیاسی مفاد کے خلاف ہو جو خلفائے اربعہ کے فوراً ہی بعد نمو پذیر ہوئی تھی۔ میں سمجھتا ہوں کہ امیہ اور عباسیہ خلفاء کے مفاد کے حق میں یہی تھا کہ اجتہاد کی قوت کسی فرد واحد مجتہد کے ہاتھوں میں رہنے دی جائے بہ نسبت اس کے کہ ایک دوامی مجلس کے قیام کی ہمت افزائی کی جائے جو ہوسکتا تھا کہ ان سے بھی زیادہ مقتدر ہو جاتی لیکن یہ نکتہ بہت ہی تشفی بخش ہے کہ دنیا کی نئی قوتوں کے دباؤ سے اور مغربی اقوام کے سیاسی تجربات سے عصری مسلمانوں کے ذہنوں پر تصور اجماع کی قدر و امکانات اثر افروز ہو رہے ہیں۔ رپبلکوں کی نمو پذیری کے جذبہ اور مسلم ممالک میں قانون ساز مجلسوں کی رفتہ رفتہ تشکیل پذیری سے آگے کی طرف بہت بڑے اقدام کا تعین ہو جاتا ہے۔ مخالف فرقوں کے پھیلاؤ کا خیال کرتے ہوئے اجتہاد کی قوت کو مسالک فقہی کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک اسلامی قانون ساز مجلس کو منتقل کر دینے سے ہی عصر حاضر میں اجماع کی تنہا ممکن شکل رو پذیر ہو سکتی ہے۔ اس مجلس میں قانونی مباحث میں ان عام دنیاداروں کو جو معاملات کی گہری بصیرت رکھتے ہوں حصہ لینے کا حق ہوگا۔ صرف اسی طریقہ سے ہم زندگی کی خوابیدہ قوتوں کو جھنجھوڑ کر میدان عمل میں لا سکتے ہیں اور ارتقائی تصورات سے آشنا کرا سکتے ہیں لیکن ہندوستان میں ممکن ہے کہ دشواریاں اٹھ کھڑی ہوں اس لیے کہ یہ مشکوک ہے کہ ایک غیر مسلم مسلمانوں کی قانون ساز اسمبلی میں قوت اجتہاد کا استعمال کر سکتا ہے یا نہیں۔

لیکن اجماع سے متعلق ایک دو سوال ایسے ہیں جن کا پوچھا جانا اور جواب دینا ضروری ہے۔ کیا اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ مسلمانوں کے ایک مجمع میں ایسے سوال کا پوچھنا غیر ضروری ہے لیکن میں اس وجہ سے کہ ایک افرنگی ناقد نے اپنی کتاب 'مسلمانوں کے اقتصادی نظریات' میں ایک بہت ہی گمراہ کن بیان دیا ہے میں اس سوال کو ضروری سمجھتا ہوں۔ کتاب مذکور کولمبیا یونیورسٹی سے شائع ہوئی ہے۔ اس کتاب کے مصنف نے کوئی سند پیش کیے بغیر لکھا ہے کہ بعض حنفی اور بعض معتزلہ مصنفوں کے مطابق اجماع سے قرآن کی تنسیخ ہو سکتی ہے۔ اسلام کے سارے فقہی لٹریچر میں ایسے بیان کے لیے خفیف ترین وجہ جواز نہیں ہے اور نہ کسی حدیث نبوی سے ہی اس نتیجہ پر پہنچنے کا جواز ملتا ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ مصنف مذکور کو علمائے متقدمین کی تحریروں میں جو لفظ نسخ ہے اس سے غلط فہمی ہوئی ہے، امام شاطبی نے اپنی کتاب الموافقت جلد سوم ص ٦٥

Marfat.com

میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اجماع صحابہؓ سے متعلق گفتگو میں اس لفظ کا استعمال صرف اس معنی میں ہوتا ہے کہ قرآن کے قانونی ضوابط کے اطلاق میں توسیع معنی یا تحدید معنی کا حق ہے اور یہ مراد نہیں ہے کہ تنسیخ یا کسی دوسرے قانونی ضابطہ سے مبدل کرنے کا کوئی حق ہے۔ نیز اس حق کے استعمال میں بھی قانونی نظریہ بقول ایک شافعی فقیہ عآمدی کے جس کا وصال ساتویں صدی کے وسط کے آس پاس ہوا تھا اور جس کی کتاب ابھی حال میں مصر میں چھپی ہے یہ ہے کہ صحابہؓ کے پاس شریعت کا کوئی حکم ہونا چاہیے جس سے معنوی تحدید یا توسیع کا انہیں حق پہنچتا ہو۔

لیکن مان لیجیے کہ صحابہؓ نے متفقہ طور پر کوئی بات طے کر دی تو پھر یہ سوال بھی اٹھے گا کہ کیا بعد کی نسلیں ان کے فیصلے کی پابند ہوں گی۔ شوکانی نے اس موضوع پر بحث کی ہے اور مختلف فقہی دبستانوں کے مصنفین کے نظریات کے حوالے دیئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ وہ فیصلہ جس کا تعلق واقعی مسئلہ سے ہے اور وہ جس کا تعلق قانونی مسئلہ سے ہے دونوں کے درمیان خط امتیاز کھینچ دوں۔ بطور مثال مقدم الذکر حالت (واقعی مسئلہ) کو لیجیے کہ جب یہ سوال اٹھا کہ کیا دونوں سورتیں جو معوذتین کہلاتی ہیں قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں اور صحابہؓ کا متفقہ طور پر یہ فیصلہ کہ وہ ہی تو ہم ان کے اس فیصلہ کے پابند ہیں چونکہ یہ بدیہی بات ہے کہ صرف صحابہؓ کی ہی حیثیت ایسی ہے کہ وہ اس حقیقت کو جان سکتے تھے۔ موخرالذکر حالت (قانونی مسئلہ) میں مسئلہ صرف تعبیرات کا ہے اور میں کرخی سے استناد کر کے یہ سوچنے کی ہمت کرتا ہوں کہ بعد کی نسلیں صحابہؓ کے ایسے فیصلے کی پابند نہیں ہیں۔ کرخی کہتا ہے: 'صحابہ کی سنت انہیں معاملوں میں پابندی عائد کرنے والا ہے جن کی قیاس سے وضاحت نہیں ہو سکتی لیکن جن معاملوں کو قیاس سے طے کیا جا سکتا ہے ان کے بارے میں کوئی پابندی نہیں ہے۔'

ایک اور سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ عصری مسلمانوں کی اسمبلی قانون سازی کا عمل کس طرح کر سکتی ہے جبکہ کم سے کم موجودہ حالت میں زیادہ تر انہیں لوگوں پر مشتمل ہو گی جنہیں فقہ اسلامی کی نزاکتوں کا کوئی علم نہیں ہے۔ ایسی اسمبلی اپنے قانونی تعبیرات میں بیشتر غلطیاں کرے گی۔ تعبیرات کی غلطیوں کے امکانات کو ہم کیسے دور کر سکتے ہیں یا کم سے کم ان میں کمی کی صورت نکال سکتے ہیں؟ ایران کے ۱۹۰۶ء کے دستور میں ایسے علماء کی ایک الگ دینی کمیٹی کے اہتمام کی گنجائش تھی جو دنیا کے معاملات سے بھی بخوبی واقف ہوں۔ انہیں قانون ساز مجلس کی کارکردگی کے معائنہ کا حق بھی تھا۔ میرے خیال میں ایسا خطرناک انتظام غالباً ایران کے دستوری نظریہ کی

Marfat.com

روشنی میں لازمی قرار پایا تھا۔ ایران کے دستوری نظریہ کے مطابق میرا یقین ہے کہ بادشاہ صرف سلطنت کا محافظ ہے جو دراصل امام غائب کا حق ہے۔ علماء امام کے نمائندے ہیں اس لیے انہیں قوم کی تمام تر زندگی کی نگرانی کا حق ہے۔ ہر چند میں یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ جب امامت کے تسلسل کا تصور نہیں ہے تو وہ لوگ کس بنیاد پر اپنے نمائندگی امام کے دعویٰ کا اثبات کرتے ہیں؟ لیکن ایرانی دستوری نظریہ جو بھی ہو اس طرح کا انتظام خطرہ سے خالی نہیں ہے اگر کسی طور کبھی اس کو آزمایا گیا تو سنی ملکوں میں اسے باعتبار عارضی صورت کے ہی آزمایا جا سکے گا۔ علماء مسلمانوں کی قانون ساز اسمبلی میں ایک اہم جز کی شکل میں ہوں اور قانون سے متعلق مسائل کی آزادانہ بحث میں معاون اور رہنما ثابت ہوں۔ غلط تعبیرات کے امکانات کا تنہا موثر علاج مسلم ممالک میں موجودہ قانونی تعلیم کے نصاب میں اصلاح کرنا، اس کے دائرہ کو وسیع کرنا اور اس کے ساتھ عصری اصول قانون کے دانشمندانہ مطالعہ کو شامل کرنا ہے۔

(د) قیاس۔ فقہ کی چوتھی بنیاد قیاس ہے یعنی قانون سازی میں حجت کے لیے مماثلوں سے کام لینا۔ اسلام کے مفتوحہ ممالک میں جن سماجی اور زرعی حالات کا عمل دخل تھا ان کے پیش نظر لگتا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے فقہی مسلک کو مجموعی طور پر احادیث کی کتابوں میں مندرج اسناد سے یا تو کوئی رہنمائی نہیں ملی یا بالکل کم ملی۔ ان کے سامنے ایک ہی متبادل راہ تھی اور وہ یہ کہ اپنی تعبیرات میں قیاسی دلیل سے کام لیں لیکن ارسطو کی منطقیت کا اطلاق اگرچہ عراق میں نئے حالات کے ظہور کی وجہ سے لازم آیا تھا مگر چونکہ وہ فقہی نشوونما کا اولین دور تھا اس لیے اس میں بہت ہی نقصان دہ ہونے کی علامت تھی۔ زندگی کی مبہم روش ایسی نہیں ہے کہ اس کے لیے بعض عمومی خیالات سے بڑے ہی سخت گیر اصول منطقی انداز میں مستنبط کر لیے جائیں اور اسے اس کا پابند بنا دیا جائے پھر ان سخت گیر اصولوں کو ارسطو کی منطقیت کی عینک سے کہیں دیکھا گیا ہو تو وہ خالص اور سادہ مشینی عمل معلوم ہوگا جس میں تغیر پذیری کا کوئی باطنی اصول کارفرما نہیں دکھائی دے گا چنانچہ ابوحنیفہؒ کے فقہی مسلک کی روش ایسی ہوئی کہ زندگی کی تخلیقی آزادی اور استبدادیت کو تو اس نے نظر انداز کر دیا اور یہ امید باندھ لیا کہ خالص استدلال کے خطوط پر ایک ایسے نظام فقہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے جو منطقی اعتبار سے درجہ کمال پر ہوگا لیکن فقہائے حجاز نے جو عملی ذہانت میں اپنا نسلی امتیاز رکھتے تھے فقیہان عراق کی متکلمانہ موشگافیوں اور

Marfat.com

غیر واقعی معاملوں پر خیال آرائی کی ذہنیتوں کے خلاف زوردار احتجاج کیا کیونکہ وہ ٹھیک ہی سمجھتے تھے کہ اس سے اسلامی قانون ایک قسم کے بے جان مشینی کردار میں مبدل ہو جائے گا۔ دور اول کے علمائے اسلام میں جو ایسے تلخ قسم کے اختلافات ہوئے تو اس سے انہیں قیاس کے حدود، شرائط اور معیار صحت کی تعریف کے لیے تنقیدی میزان کو کام میں لانے کی رہنمائی ملی گو کہ ابتداء میں ایسا لگتا تھا کہ یہ مجتہد کی ذاتی رائے کا محض ایک نقاب ہے۔ بہر حال انجام کے اعتبار سے یہی فقہ اسلامی میں حیات و تغیر کا سرچشمہ بن گیا۔ مالکؒ اور شافعیؒ کی شدید تنقید کا یہ فیض ہی تھا جس نے مآخذ فقہ کے اعتبار سے ابوحنیفہؒ کے اصول قیاس پر جس سے محسوس کے مقابلہ میں تجریدیت کو ترجیح دینے اور واقعہ کے بجائے خیال سے محظوظ ہونے کی آریائی ذہنیت نمایاں تھی، ایک واقعی نتیجہ خیز عربی الاصل رکاوٹ متعین کر دی۔ دراصل یہ ایک طرح سے فقہی تجسس کے عمل میں استخراجی اور استقرائی ذرائع کے حامیوں کی باہمی آویزش تھی۔ عراقی فقیہوں نے دراصل اس کے اخروی پہلو کو خصوصی اہمیت دی جب کہ اہل حجاز نے اس کے دنیوی پہلو پر زور دیا لیکن موخر الذکر اپنی حیثیت کی بھرپور اہمیت کا احساس نہ کر سکے اور حجاز کی فقہی روایت کی طرف جانب دارانہ جبلی جھکاؤ کی وجہ سے ان کی نگاہیں ان اسوۂ حسنہ پر نہیں پڑ سکیں جن کا واقعی صدور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ کے زمانے میں ہو چکا تھا۔ بے شک انہوں نے محسوس کی اہمیت کو تسلیم کیا لیکن اس وقت انہوں نے اپنے فیصلوں کو دوامی حیثیت عطا کر دی اور اپنے محسوس پر مبنی مطالعہ سے قیاس کا کام کبھی نہیں لیا لیکن ابوحنیفہؒ اور ان کے مسلک پر ان کی تنقید نے محسوس کو کما ہو برقرار کر دیا اور فقہی اصولوں کی تعبیرات میں واقعی تغیر اور زندگی کے تنوع پر نظر رکھنے کی ضرورت کو واضح کیا چنانچہ اب مسلک ابوحنیفہ جس نے اس آویزش کے نتائج کو جذب کر لیا ہے، اپنے بنیادی اصولوں میں بالکل آزاد ہے اور اس میں مسلمانوں کے دوسرے فقہی مسالک کے مقابلہ میں تخلیقی مطابقت پیدا کرنے کی کہیں زیادہ توانائی پائی جاتی ہے لیکن اپنے ہی مسلک کے وجدان کے خلاف عصری حنفی فقیہوں نے بانی مسلک اور ان کے قریبی عہد کے متبعین کی تعبیرات کو دوامی حیثیت دے دی۔ یہ بات بعینہٖ ویسی ہی ہے جیسی کہ ابوحنیفہؒ کے اولین ناقدین نے واقعی

Marfat.com

مقدموں پر دیئے گئے اپنے فتووں کو دوامی بنایا تھا اگر بخوبی سمجھ میں آ جائے اور صحیح طور پر اس کا اطلاق ہو سکے تو مسلک حنفی کا یہ اصول یعنی قیاس جسے شافعیؒ نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ یہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے، الہامی کتاب کی حد بندیوں کے دائرہ میں ہو تو ایک بالکل آزاد اصول ہے اور بحیثیت اصول اس کی اہمیت اس حقیقت سے معلوم ہو سکتی ہے کہ بہتیرے علما کے مطابق جیسا کہ قاضی شوکانی کہتا ہے اس کی اجازت آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی تھی۔ اجتہاد کا بند ہونا خالص افسانہ ہے۔ یہ تصور کچھ تو اسلام کے فقہی افکار کے ایک معین شکل اختیار کر لینے کی وجہ سے اور کچھ اہل علم کی کاہل مزاجی کی وجہ سے پیدا ہوا۔ روحانی انحطاط کے زمانہ میں خاص طور پر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ عظیم مفکروں کو اصنام بنا کر پوجنے لگتے ہیں اگر کچھ علمائے متاخرین اس افسانہ کو مانتے ہیں تو عصری اسلام اس طرح کی علمی آزادی کی رضاکارانہ سپردگی کا پابند نہیں ہو سکتا۔ دسویں صدی ہجری کا مصنف سرخسی ٹھیک ہی یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اس افسانہ کو ماننے والے اگر سمجھتے ہیں کہ اگلے لکھنے والوں کو زیادہ سہولت تھی اور بعد کے لکھنے والوں کی راہ میں زیادہ مشکلات حائل ہیں تو یہ بکواس ہے کیونکہ یہ سمجھنے کے لیے زیادہ عقل کی ضرورت نہیں ہے کہ علمائے متاخرین کے لیے علمائے متقدمین کے مقابلہ میں اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ اس بات پر کون شک کر سکتا ہے کہ قرآن اور سنت کی تفسیریں مدون ہو چکی ہیں اور ان کی اس حد تک کثرت ہو گئی ہے کہ آج کے مجتہد کے پاس تعبیرات کے لیے ضرورت سے زیادہ مواد جمع ہو گئے ہیں۔

اس مختصر سی گفتگو سے مجھے امید ہے کہ آپ پر واضح ہو گیا ہو گا کہ بنیادی اصولوں میں اور ہمارے نظاموں کی ساخت میں، جیسا کہ ہم نے دیکھ لیا، کوئی بات ایسی نہیں ہے جو موجودہ ذہنیت کو حق بجانب قرار دے۔ فکری ژرف بینی اور تجربات نو سے لیس ہو کر مسلمانان عالم کو اپنے پیش نظر جدید تعبیرات کے عمل کے لیے جرات مندانہ اقدام کرنا چاہیے لیکن جدید تعبیرات کا کام عصری احوال زندگی سے مطابقت پیدا کرنے کے کام سے کہیں زیادہ سنجیدگی کا متقاضی ہے۔ یورپ کی جنگ عظیم اپنے جلو میں ترکی کی بیداری لے آئی یا جیسا کہ ایک فرانسیسی مصنف نے اس کی توصیف کی ہے یوں کہیے کہ عالم اسلام میں استحکام کا ایک عنصر اور نئے معاشی تجربے جنہیں اسلامی ایشیا کے پڑوس میں آزمایا جا چکا ہے، اپنے ساتھ لائی ہے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو مضمر معانی

Marfat.com

اوراسلام کے مستقبل پر غور وفکر کی راہیں ہمارے سامنے کھول دیں گی۔آج انسانیت کوتین چیزو ں کی ضرورت ہے: کائنات کی ایک روحانی تعبیر، فرد کی روحانی نجات اور عالمگیر اہمیت کے بنیادی اصول جو روحانی بنیاد پر انسانی سماج کی ارتقاء پذیری کی رہنمائی کر سکتے ہوں۔بے شک عصری یورپ نے انہیں خطوط پر عینیت پسندانہ نظاموں کی تعمیر کی ہے لیکن تجربہ بتلاتا ہے کہ جو صداقتیں خالص عقلیت سے منکشف ہوتی ہیں وہ زندہ یقین کی اس جوت کو جگانے کے قابل نہیں ہوتیں جو صرف ذاتی مکاشفات کی بدولت ہوسکتی ہیں۔یہی سبب ہے کہ کیوں خالص فکر انسان کو ذرا متاثر نہ کرسکی جب کہ مذہب نے ہمیشہ افراد کو اعلیٰ ترین زینہ پر پہنچایا اور تمام تر سماجوں کی کایا پلٹ کر رکھ دی ہے۔یورپ کی عینیت پسندی ان کی معاشرتی زندگی کا کبھی لازمی جزو نہیں بن سکی اور نتیجہ میں ایک فساد زدہ انانیت جس کا واحد مقصد ہے غریب کا امیر کے مفاد کے لیے استحصال کرنا، باہمی رواداری سے بیگانہ جمہوریتوں کی راہ سے اپنی خواہشوں کے لیے پا بجولاں ہے۔دوسری طرف مسلمان کے تصرف میں عمیق تر روحانیت پر دلالت کرنے والے الہامات پر مبنی ایسے دائمی تصورات ہیں جو بظاہر خارجی سطحیت کو داخلی حقیقت بنا دیتے ہیں۔مسلمان کے لیے زندگی کی روحانی بنیاد ایمان کا معاملہ ہے جس کے لیے ہمارے درمیان کا کمترین علم رکھنے والا آدمی بھی اپنی جان لڑا دے سکتا ہے اور اسلام کا یہ بنیادی تصور کہ اب انسان کو پابند کرنے والا کوئی الہام نہیں آسکتا اس کے پیش نظر ہم کو روحانی طور پر روئے زمین میں سب سے زیادہ نجات یافتہ قومیت میں روپذیر ہونا لازمی ہے۔دور اول کے مسلمانوں نے تو عہد جاہلیت کے ایشیا کی روحانی غلامی سے ابھی ابھی جان چھڑائی تھی اس لیے ان کی حالت ایسی نہ تھی کہ وہ اس بنیادی تصور کی صحیح اہمیت کو معلوم کر سکتے۔آج کے مسلمانوں کو اپنی حالت کا اندازہ لگانے دیجیے اور موقع دیجیے کہ وہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی سماجی زندگی کی از سر نو تشکیل کرے اور اب تک الہام کا جو مقصد ادھورا رہ گیا ہے یعنی روحانی جمہوریت کا برپا کرنا جو اسلام کا بنیادی مقصد ہے، اس کو ارتقاء آشنا کرے۔

☆☆☆

Marfat.com

خطبہ ۷

کیا مذہب کا امکان اب بھی ہے؟

اجمالی طور پر مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں کی جا سکتی ہے۔ ان ادوار کا ذکر ایمان، فکر اور انکشاف کے طور پر کیا جا سکتا ہے۔ مذہبی زندگی کے پہلے دور کی نمود اس طرح کے آداب میں ہوتی ہے جسے فرد یا پوری قوم کو ایک غیر مشروط حکم کی طرح، اس حکم کے بنیادی مفہوم و مقصود کو عقلی طور پر سمجھے بغیر، ماننا لازم آتا ہے۔ کسی قوم کی سماجی اور سیاسی تاریخ میں ممکن ہے کہ اس رویہ سے بڑے بڑے نتائج رونما ہوئے ہوں لیکن جہاں تک کسی فرد کے اندرونی نشوونما اور وسعت پذیری کا تعلق ہے یہ کوئی زیادہ نتیجہ خیز نہیں ہوتا۔ ان آداب کے سامنے بہ تمام و کمال سرِ تسلیم خم کر دینے کے بعد ان آداب اور اس کے اقتدار کے حقیقی ماخذ کی عقلی تفہیم کا دور آتا ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی ایک قسم کے مابعد الطبیعیات میں یعنی عالم کے ایسے مستحکم منطقی تصور میں جس میں خدا کا اثبات اس تصور کا ایک حصہ ہو، اپنی بنیاد تلاش کرتی ہے۔ تیسرے دور میں مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے اور مذہبی زندگی میں حقیقت مطلقہ سے براہ راست وابستگی پیدا کرنے کا حوصلہ پروان چڑھنے لگتا ہے۔ یہاں پہنچ کر مذہب کا معاملہ ذاتی طور پر حیات و قدرت کو جذب کر لینے کا ہو جاتا ہے اور فرد کو قانون کی گرفت سے اپنے آپ کو رہا کر کے نہیں بلکہ اپنے شعور کی گہرائیوں کے اندر قانون کے بنیادی ماخذ کا انکشاف کر کے ایک آزاد شخصیت حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ ایک مسلمان صوفی نے کہا ہے کہ 'کتاب مقدس کا اس وقت تک سمجھنا ممکن نہیں ہے جب تک کہ مومن پر واقعی معنوں میں اسی طرح نزول کتاب نہ ہو جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی تھی۔' تو میں لفظ مذہب کا استعمال مذہبی زندگی کے اسی آخری دور کے ارتقائی مفہوم میں اس سوال میں کروں گا جو ابھی اٹھانا چاہتا ہوں۔ بدقسمتی سے مذہب کا نام اس مفہوم میں سریت رکھ دیا گیا ہے جس کے بارے میں سمجھا جاتا ہے کہ اس سے زندگی کی نفی ہوتی ہے اور

Marfat.com

یہ حقائق سے فرار اختیار کرنے کا وہ ذہنی رویہ ہے جو ہمارے عہد کے قطعی تجربی نظریہ سے براہ راست متصادم ہے لیکن اعلیٰ تر مذہب میں جسے وسیع تر زندگی کی ہی تلاش ہے تجربہ کا التزام کیا جاتا ہے اور اپنی بنیاد کے لیے تجربہ کی ضرورت کا احساس اس میں سائنس کی اس واقفیت سے پہلے ہی ہو چکا تھا۔ انسانی شعور کی توضیح کی اسے بھی سچی لگن ہے اور اس حیثیت سے یہ اپنے تجربہ کے مدارج کی ویسی تنقید کرتا ہے جیسا کہ طبیعی اخلاقیات اپنے مدارج کی تنقید کرتا ہے۔

جیسا کہ ہم بھی جانتے ہیں کہ کانت نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ کیا اب بھی مابعد الطبیعیات کا امکان ہے تو اس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا تھا اور اس کے دلائل کا اطلاق اسی زوردار انداز میں ان حقیقتوں پر بھی ہو سکتا ہے جن میں مذہب کی خصوصی دلچسپی ہے۔ اس کے مطابق علم کی ترکیب کرتے وقت حواس کی گونا گونی کو بعض رسمی شرائط پوری کرنی چاہیے۔ شے اپنے آپ میں محض تحدید تصور ہے۔ اس کا عمل صرف نظم وضبط پیدا کرنے والا ہے اگر تصور سے ملتی جلتی کچھ واقعیت ہے تو وہ تجربہ کے حدود سے باہر ہو جاتی ہے اور بطور نتیجہ اس کے وجود کا عقلی طور پر اثبات نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کانت کے اس فیصلہ کو آسانی سے مانا نہیں جا سکتا۔ اس کی نہایت خوبی سے یوں تائید کی جا سکتی ہے کہ سائنس کی حالیہ مزید نشو پذیری سے جو نظریات آئے ہیں مثلاً مادہ کی نوعیت کا 'خفیہ نوری امواج' ہونے کا تصور' کائنات کے فکری عمل ہونے کا تصور' زمان و مکان کے متناہی ہونے کا نظریہ اور فطرت میں غیر متعین ہونے کا ہینبرگ (Heisenberg) کا تصور۔ ان کے پیش نظر عقلی الٰہیات کے ایک نظام ہونے کے حق میں جو باتیں ہیں وہ اس طرح نظر انداز کیے جانے کے قابل نہیں رہیں جیسا کہ کانت کا گمان تھا لیکن ہمارے موجودہ مقصد کے لیے اس نقطہ پر تفصیلی غور و فکر ضروری ہے۔ شے ہی کی بات لیجیے جو تجربہ کے حدود سے باہر ہونے کی وجہ سے خالص فکر کی رسائی سے باہر ہے اس بارے میں کانت کا فیصلہ اسی صورت میں قابل قبول ہو سکتا ہے جب ہم مان لیں کہ تجربہ کے عادی مدارج کے ماسوا سارے تجربے محال ہیں لہٰذا یہ واحد سوال ہے کہ کیا عادی مدارج ہی صرف علم افروز تجربہ کے درجات ہیں۔ شے بذاتہ اور شے جیسی کہ ہمیں دکھائی دیتی ہے ان دونوں کے بارے میں کانت کا جو نظریہ ہے اسی سے اس کے سوال یعنی مابعد الطبیعیات کا امکان ہے یا نہیں کے کردار کا بہت حد تک تعین ہو جاتا ہے لیکن جب اس کی فہم کے مطابق جو صورتحال ہے وہ بالکل الٹی ہو جائے تو کیا ہوگا؟ مسلمانوں کے ایک عظیم مفکر اسپین کے محی الدین ابن العربی نے بڑی باریکی

Marfat.com

سے یہ مشاہدہ کیا ہے کہ خدا ذات محسوس ہے اور عالم ایک خیالی تصور۔ دوسرا مسلمان صوفی مفکر اور شاعر عراقی ہے جو نظامہائے مکانی و زمانی کی کثرت کا ذکر کرتا ہے اور خدائی زمان و خدائی مکان کی بات کرتا ہے۔ یہ ہوسکتا ہے کہ جسے ہم خارجی دنیا کہتے ہیں وہ صرف ایک عقلی ڈھانچہ ہو اور یہ کہ انسانی تجربہ کے اور بھی مدارج ہوں جو دوسرے نظامہائے زمان و مکان سے منسلک ہو سکتے ہوں یعنی کچھ ایسے مدارج ہوں جن میں تصور و تجزیہ ویسے ہی کردار نہ ادا کرتے ہوں جیسے کہ ہمارے عادی تجربہ کے معاملے کرتے ہیں لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ تجربہ کا وہ درجہ جس میں تصورات کا اطلاق ممکن نہ ہو وہ کسی عالمگیر کردار کا علم عطا نہیں کر سکتا کیونکہ صرف تصورات ہی اجتماعیت کا رنگ اختیار کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ اس آدمی کا نقطہ نظر جو حقیقت کی تسخیر کے لیے صرف مذہبی تجربہ پر ہی اعتماد کرتا ہے ہمیشہ منفرد اور ناقابل ابلاغ ہو۔ اس اعتراض میں کچھ زور تب پایا جاسکتا ہے جب اس کی مراد اشارۃً یہ کہنا ہو کہ صوفی اپنے روایتی طریقوں، انداز اور توقعات کی سراسر اتباع کرتا ہے۔ روایت پرستی جس طرح انسانی کارکردگی کے دوسرے شعبوں میں بری چیز ہے ویسی ہی مذہبی امور میں بھی بری ہے۔ یہی خاص سبب ہے کہ دور وسطیٰ کے صوفیانہ ذرائع اب پرانی صداقت کے بنیادی انکشافات کی افزائش کرنے کے اہل نہیں رہے لیکن اس واقعیت کے پیش نظر کہ معرفت کا ابلاغ محال ہے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ اہل مذہب کی کاوشیں رائیگاں ہیں۔ دراصل معرفت کے ناقابل ابلاغ ہونے سے ہمیں خودی کی بنیادی نوعیت کی شناخت حاصل ہوتی ہے۔ ہم اپنے آئے دن کے سماجی روابط میں بھی اس طرح جیتے ہیں اور حرکت پذیر ہوتے ہیں گویا ہم تنہائی میں ہوں۔ ہم لوگوں کی باطنی انفرادیت تک رسائی پانے کی پرواہ بھی نہیں کرتے۔ ہم انہیں محض اعمال سمجھتے ہیں اور ہم ان کی شناخت کے انہیں پہلوؤں کی طرف توجہ کرتے ہیں جنہیں ہم عقلی طور پر سمجھ سکتے ہیں لیکن مذہبی زندگی کی معراج ایک ایسی خودی کی انفرادیت کے سراغ پانے میں ہے جس کی حیثیت عقلی طور پر قابل ذکر عادی ذاتیت سے عمیق تر اصلیت کی حامل ہے۔ خودی عظیم ترین حقیقت سے وابستگی حاصل کر کے ہی اپنی ندرت، اپنا مابعد الطبیعیاتی معیار اور اس معیار میں بہتری حاصل کرنے کے امکان کا سراغ پاتی ہے۔ سچ پوچھیے تو وہ تجربہ جس سے یہ سراغ حاصل ہوتا ہے ایسا نہیں ہے جسے علمی حقیقت کے عقلی رشتہ میں منسلک کیا جاسکے۔ یہ ایک حیاتی حقیقت ہے یعنی وہ رویہ جو باطنی حیاتی تغیر سے رو پذیر ہوتا ہے اور اسے منطقیت کے جال میں پھانسا نہیں جاسکتا۔ یہ اپنے آپ کو

Marfat.com

جہاں ساز یا جہاں سوز عمل سے ظاہر کرسکتا ہے اور صرف اسی شکل میں اس لازمانی تجربہ کے مشمولات زمانی رو میں نشر پذیر ہو سکتے ہیں اور خود کو موثر طور پر تاریخ کی نظر میں نمایاں کر سکتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ تصورات کے ذریعہ حقیقت کاملہ کے موضوع پر بحث کا طریقہ قطعاً اس پر غور وفکر کا اہم وسیلہ نہیں ہے۔ سائنس کو اس کی پرواہ نہیں کہ اس کے برقیہ (الکٹرون کا وجود حقیقی ہے یا نہیں یہ محض ایک علامت ہوسکتا ہے یا کوئی فرضی خیال۔ مذہب چونکہ بنیادی طور پر جینے کا ایک واقعی وسیلہ ہے اس لیے یہی حقیقت کاملہ پر غور وفکر کا واحد سنجیدہ ذریعہ ہے۔ یہ تجربہ کی بلند تر صنف ہونے کی وجہ سے مذہبیات سے معلق ہمارے فلسفیانہ تصورات کی اصلاح کرتا ہے یا کم سے کم ہمیں ان خالص عقلی ذرائع کے متعلق مشتبہ کر دیتا ہے جو ان تصورات کو وضع کرتے ہیں۔ سائنس تو سراسر مابعد الطبیعیات کو نظر انداز بھی کرسکتا ہے اور یہ بھی خیال کرسکتا ہے کہ 'شاعری کی کوئی متعینہ صنف ہے' جیسا کہ لانگے نے اس کی تعریف کی ہے یا جیسا کہ نیطشے اس کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ 'بزرگوں کا مستند ناٹک ہے۔' لیکن کاملین مذہب جو اشیاء کی ترکیب میں اپنی شخصی حیثیت کے انکشاف کے طالب ہیں کبھی اپنی تشفی اس بات سے نہیں کر سکتے جسے سائنس فکر وعمل کی درستگی کے لیے ایک 'جی دار جھوٹ' یا محض 'گویا کہ' قرار دیتا ہے جہاں تک حقیقت کاملہ کی بنیادی نوعیت کا تعلق ہے اس کے بارے میں جسارت فکری سے سائنس کو کوئی چیز داؤ پر لگانی نہیں پڑتی جبکہ مذہبی کاوش فکری میں حیات وتجربہ کو جذب کرنے والا ذاتی مرکز یعنی خودی کی تمام تر روش حیات داؤ پر لگی ہوتی ہے۔ وہ کردار جو فاعل کی بنیادی قسمت کے فیصلہ کا باعث ہے فریب نظر پر مبنی نہیں ہوسکتا۔ غلط تصور سے فہم گمراہ ہوسکتی ہے لیکن غلط عمل انسان کو سراسر قعر مذلت میں ڈھکیل دے گا اور بطور نتیجہ انسان کے قصر خودی کو ہی مسمار کر دے گا محض تصور سے زندگی جزئی طور پر متاثر ہوتی ہے، عمل حقیقت سے حرکی طور پر وابستہ رہتا ہے اور بالعموم انسان من حیث کل کے دائمی رویہ سے عالم موجودات میں روپذیر ہوتا ہے۔ بے شک عمل یعنی نفسیاتی اور عضویاتی کارکردگیوں پر وہ اختیار جو اس خیال ے کہ حقیقت کاملہ سے فوری وابستگی حاصل ہو خودی کو ہم ساز کرتا ہے وہ خواہ اس کی ہیئت ہو یا اس کی ترکیب بہر حال انفرادی ہی ہے اور انفرادی کے سوا کچھ ہو ہی نہیں سکتا، تاہم عمل بھی اس وقت اجتماعی ہونے کی اہلیت رکھتا ہے جب دوسرے بھی اس کو اس خیال سے ذریعہ حیات بنالیں کہ وہ اپنے لیے حق تک رسائی حاصل کرنے کے وسیلہ کے بطور اس کی نتیجہ خیز صلاحیت کا انکشاف کرسکیں۔ سارے زمانوں میں اور سارے ملکوں کے

Marfat.com

کاملین مذہب کی یہ شہادت ہے کہ ہمارے معمولی شعور سے قریب ہی مضمر انداز کے شعور بھی جاگزیں رہتے ہیں اگر اس انداز کے شعور اپنے حیات افزا اور علم آفریں تجربات کے امکانات کے دروازے کھول دیتے ہیں تو اعلیٰ تر صنف تجربہ کے بطور امکانات کا سوال سراسر جائز قرار پائے گا اور ہم سے سنجیدہ نظری کا مطالبہ کرے گا۔

اس سوال کے جواز سے قطع نظر کچھ ایسے اہم اسباب بھی ہیں جن سے تمدن جدید کے موجودہ تاریخی لمحہ میں اس سوال کا اٹھانا ضروری ہو جاتا ہے۔ اس سوال کا اول مقام تو یہ ہے کہ اس کے ساتھ سائنس کی دلچسپی ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ہر تمدن میں جو مخصوص احساس عالم ہے اس میں کسی نہ کسی نوع کی فطرت پسندی کا وجود ہے اور مزید یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ فطرت پسندی کی جو بھی صورت ہو اس کی انتہا کسی نہ کسی قسم کی جوہریت (Atomism) میں ہے۔ ہم ہندوستانی جوہریت، یونانی جوہریت، اسلامی جوہریت اور عصری جوہریت سے واقف ہیں لیکن عصری جوہریت بے مثال ہے۔ اس کی وجہ سے ریاضی میں وہ حیرت انگیز بات پیدا ہوئی کہ اسے کائنات ایک مفصل تبدیل پذیر مساوات دکھائی دینے لگی اور اس کی وجہ سے اپنے ذرائع پر عمل پیرا ہو کر طبیعیات اپنے بعض پرانے بتوں کو اپنے معبد میں مسمار کرنے پر آمادہ ہوئی اور ہمیں اس سوال کے پوچھنے پر اکسانے لگی کہ کیا علت و معلول کا پابند فطری پہلو ہی فطرت کی تمام تر صداقت ہے؟ کیا ایسا نہیں ہے کہ حقیقت کاملہ بعض دوسری جہت سے بھی ہمارے شعور پر اثر انداز ہے؟ کیا فطرت کو مسخر کرنے کا واحد علمی طریقہ ہی واحد طریقہ ہے؟ پروفیسر ایڈنگٹن (Prof. Eddington) کہتا ہے کہ: ''ہم مان چکے ہیں کہ طبیعیات کے حقائق اپنی نوعیت کے اعتبار سے حقیقت کا جزئی پہلو ہی بن سکتے ہیں۔ ہم دوسرے جز سے کس طرح بحث کر سکتے ہیں؟ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ دوسرے جز سے ہمیں طبیعی حقائق سے کمتر وابستگی ہے۔ احساس، مقصد اور اقدار سے ہمارے شعور کی ویسی ہی تعمیر ہوتی ہے جیسی کہ ادراک بالحواس سے۔ ہم حواس کے ادراکات کے پیچھے چلتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہمیں اس خارجی دنیا کی طرف لے جا رہے ہیں جو سائنس کا موضوع بحث ہے اور جب ہم اپنے وجود کے دوسرے عناصر کے پیچھے چلتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ زمان و مکان کی دنیا میں نہیں لے جاتے لیکن یہ تو یقینی ہے کہ وہ کہیں تو لے جاتے ہیں۔''

دوسرے موقع کی یہ بات ہے کہ ہم اس سوال کی عظیم عملی اہمیت پر نظر کرنے پر مجبور ہیں۔ تنقیدی فلسفوں اور سائنسی اختصاص کی وجہ سے عصری انسان اپنے آپ کو ایک عجیب

Marfat.com

پریشان کی حالت میں پاتا ہے۔ اپنی فطرت پسندی کی وجہ سے فطری قوتوں پر ایسا اختیار حاصل ہو گیا ہے جس کا اسے پہلے گمان بھی نہیں تھا لیکن ساتھ ہی اس کی وجہ سے اپنے مستقبل سے اس کا اعتماد چھن گیا ہے۔ کتنا عجیب ہے کہ ایک ہی خیال کا اثر مختلف تمدنوں پر مختلف انداز سے ہوتا ہے۔ اسلامی دنیا میں جب تصور ارتقاء کی تشکیل ہوئی تو اس سے رومی کے اندر انسان کے حیاتی مستقبل کے بارے میں بے انتہا قسم کا جوش وخروش پیدا ہو گیا۔ کوئی متمدن مسلمان مندرجہ ذیل قسم کے اشعار کو احساس مسرت سے سرشار ہوئے بغیر نہیں پڑھ سکتا:

میں زمین کے نیچے دھات اور پتھر کی مملکت میں رہا اور پتھر مختلف رنگوں کے پھولوں میں کھلکھلایا...... پھر وحشی و آوارہ ساعتوں کے ساتھ سرگرداں رہا زمین پر، ہوا اور سمندری خطوں میں۔ ایک نئی زائیدگی میں، غوطہ زن ہوا اور پرواز کیا پھر رینگنے اور دوڑنے لگا اور میری اصلیت کے سارے راز ایک ایسی وضع میں کھینچ آئے کہ جہاں وہ سارے نمایاں ہو گئے اور دیکھو کہ میں آدمی ہو گیا اور تب میری منزل ہے بادلوں سے پرے آسمان سے بلند تر، ان مملکتوں میں جہاں نہ تغیر ہے اور نہ موت، فرشتے کی ہیئت میں اور تب میں شب و روز کی پابندیوں سے باہر نکل جاؤں گا حیات و موت اور غیب و حضور سے دور جہاں جو کچھ ہے وہ ہمیشہ ہے ایک ہے اور کل ہے (طندانی کے ترجمہ سے)[۲۶]

اس کے برخلاف یورپ میں یہی نظریہ ارتقاء زیادہ صحت کے ساتھ تشکیل پذیر ہوا تو اس سے اس یقین کو رہنمائی ملی کہ اب اس تصور کے لیے کوئی سائنسی بنیاد نظر نہیں آتی کہ وہ بیش بہا گونا گونی جو آج کے انسان کو ودیعت ہوئی ہے اس پر کبھی کوئی مادی اضافہ بھی ہو سکتا ہے۔ آپ نے دیکھا ہے کہ عصر حاضر کے آدمی کی مخفی ناامیدی کس طرح سائنسی اصطلاحات کے لبادے اوڑھ کر مستور ہو گئی ہے۔ اس معاملہ میں نیطشے کو بھی مستثنیٰ قرار نہیں دیا جا سکتا اگرچہ اس کا خیال تھا کہ تصور ارتقاء سے اس یقین کی تائید نہیں ہوتی کہ انسان پر کوئی سبقت نہیں لے جا سکتا۔ انسانی مستقبل کے بارے میں جو اس کی سرگرمی تھی وہ دائمی رجعت کے عقیدہ میں انجام پذیر ہوئی۔ یہ شاید انسان کے متصورہ تصور ابدیت میں سب سے زیادہ حسرت ناک نظریہ ہے۔ یہ دائمی تواتر دائمی 'تکوین' نہیں ہے۔ یہ 'کون' کا وہی پرانا تصور ہے جس نے 'تکون' کا بھیس بدل لیا ہے۔

پس عصر حاضر کا آدمی جو اپنی علمی کارگزاری کے نتائج سے سراسر خیرہ نگاہی میں مبتلا ہے، روحانی یعنی باطنی زندگی سے محروم ہو چکا ہے۔ عالم فکر میں وہ اپنی ذات سے متصادم رہتا ہے اور معاشی اور سیاسی زندگی کے عالم میں دوسروں سے برسرپیکار رہتا ہے۔ وہ اپنے اندر یہ صلاحیت

Marfat.com

نہیں پاتا کہ وہ اپنے بے رحم انانیت اور مال وزر کی بے پایاں ہوس پر قابو پاسکے جس کی وجہ سے روحانی سرفرازی بخشنے والی کوششوں کا وہ مسلسل گلا گھونٹ رہا ہے اور جس سے زندگی کی تھکن کے علاوہ اسے کچھ حاصل بھی نہیں ہوتا۔ وہ حقیقت یعنی پیش نظر مخزن احساس میں جذب ہو کر اپنے ہی وجود کی اتھاہ گہرائیوں سے بالکل منقطع رہتا ہے۔ بالآخر باضابطہ مادیت پسندی کی تقلید نے اس کی توانائی فالج زدہ ہو کر رہ گئی ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کا ہکسلے (Huxley) نے اندیشہ ظاہر کیا تھا اور حسرت وافسوس کا اظہار کیا تھا۔ مشرق میں بھی حالات کا رخ کچھ بہتر نہیں ہے۔ دور وسطیٰ کے تصوف کا مکاشفہ روحانی کا طریقہ جس سے تمام مشرق ومغرب کے ملکوں میں دینی زندگی کا فروغ ہو رہا تھا اب عملاً ناکارہ ہو چکا ہے اور شاید اس نے دنیا کی ساری جگہوں سے زیادہ مشرق کی اسلامی آبادی میں خلل پیدا کر رکھا ہے۔ کہاں یہ ایک اوسط درجہ کے آدمی کی روحانی زندگی کے قویٰ کی شیرازہ بندی کرتا اور اس طرح سے اسے تاریخ کے سفر میں حصہ دار ہونے کی صلاحیت عطا کرتا وہاں یہ اسے جھوٹی رہبانیت کی تعلیم دیے رہا ہے اور مکمل طور پر اسے اپنی جہالت اور روحانی غلامی پر قانع بنا رہا ہے۔ اس صورت میں ترکی، مصر اور فارس کے عصر حاضر کے مسلمان وطن پرستی اور قوم پرستی جسے نیطشے نے 'مرض اور غیر معقولیت' نیز 'تمدن کے خلاف سب سے جری دشمن' قرار دیا تھا جیسی نئی وفاداریوں کی آفرینش سے اگر توانائی کے نئے ماخذات کی تلاش پر راغب ہیں تو اس میں تعجب کی کوئی بات نہیں ہے جہاں روحانی تجدید کے خالص مذہبی طریقہ سے ہی ہم اپنی فکر اور جذبہ میں وسعت پیدا کر کے زندگی اور قوت کے دائمی چشمہ رواں سے مستفید ہو سکتے ہیں وہاں عصری مسلمان خالص مذہبی طریقہ سے اتنا مایوس ہے کہ وہ مشتاقانہ امیدوار ہے کہ وہ اپنی فکر اور جذبہ کو کوتاہ تر کر کے توانائی کے نئے مخزنوں کے دروازے کھول لے گا۔ موجودہ لادین سوشلزم جس میں ایک نئے مذہب کی ساری سرگرمیاں موجود ہیں، وسیع تر نظریہ کا حامل ہے لیکن بائیں بازو کے متبعین ہیگل سے اپنی فلسفیانہ بنیاد حاصل کر کے اسی ماخذ کے خلاف باغیانہ اٹھ کھڑے ہوئے ہیں جو انہیں قوت اور مقصد عطا کر سکتا تھا انسانی میل جول کی کم سے کم جو موجودہ صورتحال ہے اس میں قوم پرستی اور لادین سوشلزم دونوں نفرت، بدگمانی اور غضب کی نفسیاتی قوتوں کی صف آرائی پر کمربستہ ہیں جب کہ یہی روح انسانی کے ضعف کا باعث ہیں اور ان سے روحانی توانائی کے مخفی سرچشموں کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ یاس زدہ انسانیت کے آزاد کا مداوا نہ تو عہد وسطیٰ کے صوفیانہ آداب زندگی میں ہے اور نہ قوم پرستی

Marfat.com

اور لادین سوشلزم کے پاس۔ یقیناً ابھی کی دنیا عصری تمدن کی تاریخ میں ایک بڑے ہی نازک مرحلہ سے گزر رہی ہے۔ موجودہ دنیا اپنی زندگی کی نمود کے لیے حیات نو کی طلب گار ہے اور تنہا وہی مذہب (جو اپنی اعلیٰ ترنموداریوں میں نہ تو ادعائی عقیدہ ہے، نہ پیشوایانہ زہد اور نہ ظاہری رسم پرستی) دورِ حاضر کے انسان کو اخلاقی طور پر اس عظیم ذمہ داری کے بوجھ کو اٹھانے کے لیے تیار کر سکتا ہے جسے عصری سائنس کی ترقیوں نے اس کے کاندھوں پر ڈال دیا ہے اور ایمان کے اس رجحان کو اس میں پھر سے بیدار کر سکتا ہے جس کی بدولت دنیا میں اس کی شخصیت قابل قدر ہو گی اور آخرت کی سعادت سے بھی بہرہ ور ہو گا۔ وہ سماج جو انسانیت کش مقابلہ پسندی کی آماجگاہ ہے اور وہ تہذیب جو مذہبی اور سیاسی اقدار کی باطنی آویزش سے اپنی اخوت کی اصلیت کو گم کر چکی ہے انہیں مطیع و مسخر کرنا اسی آدمی کے عمل کا نتیجہ ہو سکتا ہے جو اپنی آفرینش اور عاقبت، آغاز اور مال کی ایک تازہ جھلک کے لیے بیدار ہو چکا ہے۔

یہ میں پہلے ہی بتلا چکا ہوں کہ یہ ایک ناقابل تردید نفس واقعہ ہے کہ مذہب کا وتیرہ اقدار کے بنیادی اصول پر قابو پانے کی بالارادہ کوشش و کاوش ہے اور جس کے ذریعہ کوئی اپنی شخصیت کی تمام تر قوتوں کو از سر نو سالمیت عطا کر سکتا ہے۔ آج بھی اس کی شہادت دنیا کے تمام تر مذہبی لٹریچر سے مل سکتی ہے جس میں کاملین کے ذاتی تجربات کی یادداشتیں بھی شامل ہیں، اگرچہ شاید ان کا اظہار فرسودہ نفسیات کی فکری ہیئت میں ہوا ہے۔ یہ تجربات ہمارے عادی تجربوں کی طرح بالکل فطری ہیں۔ یہ شہادت بھی ملتی ہے کہ ان تجربوں میں صاحب تجربہ کے لیے تعقل کا سامان ہے اور وہ چیز جو زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ خودی کی قوتوں کو مرکزیت بخشنے کی اس میں صلاحیت ہوتی ہے اور جس کی بدولت اسے ایک نئی شخصیت بطور ودیعت حاصل ہو جاتی ہے اس قسم کے خیال سے کہ یہ تجربات خلل دماغ یا سریت کے نتیجہ ہیں ان کے مفاہیم اور اقدار کے مسئلہ کا حل نہیں نکلتا اگر طبیعیات سے ماورا کوئی نظریہ قائم کرنا ممکن ہے تو ہمیں ہمت مردانہ سے کام لے کر اس امکان کا مقابلہ کرنا چاہیے خواہ یہ ہماری زندگی اور فکر کے عادی طریقہ پر خلل انداز ہوتے ہوں یا ان میں ترمیم پیدا کرتے ہوں۔ صداقت کے مفادات کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے موجود رویہ سے باز آ جائیں اگر بنیادی طور پر مذہبی رجحان کا تعین کسی طرح کے عضویاتی اختلال سے ہوتا ہو تو اس سے ذرہ بھر بھی کوئی بات نہیں بنتی۔ ہو سکتا ہے کہ جارج فاکس (George Fox) خلل دماغی میں مبتلا ہو لیکن اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ کس قوت سے اس

Marfat.com

نے اپنے عہد کے انگلستان کی مذہبی زندگی میں تطہیر کا عمل کیا تھا۔ہمیں بتایا جاتا ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی خبط میں مبتلا تھے۔اچھا یہی اگر کسی خبطی میں وہ صلاحیت ہے کہ وہ انسانی تاریخ کی راہ کو ایک نئے رخ پر موڑ سکتا ہے تو یہ نفسیاتی دلچسپی کا اہم ترین نقطہ ہے کہ اس کی اس حکمت کے مبدا کا پتہ چلائے جس نے غلاموں کو آزادوں کے اماموں میں مبدل کر دیا تھا اور انسانی کردار میں وہ روح پھونک دی تھی کہ ساری انسانی نسلوں کی روش حیات کی شکل ہی بدل گئی۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی تحریک سے جن مختلف اقسام کی کارگذاریاں رونما ہوئیں ان کا منصفانہ جائزہ لیا جائے تو ہرگز ان کی روحانی کشمکش اور اس سے جس قسم کے اعمال روپذیر ہوئے ان کے پیش نظر یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ یہ سب کچھ محض ان کے ذہن کی مزخرافات کے ردعمل تھے۔اس کو سمجھنا محال ہے سوائے اس حالت کے کہ اسے خارجی احوال کا ایسا ردعمل مانا جائے جو نئے جوش وخروش، نئی تنظیموں اور نئے عزائم کو پیدا کرنے والا ہے اگر ہم علم البشر (Anthropology) کے نقطہ نظر سے اس بات کا جائزہ لیں تو یہ معلوم ہوگا کہ کم سے کم وقت میں انسان کی سماجی تنظیم کے لیے ایک صاحب خبط کی بڑی اہمیت ہے۔اس کا طریقہ یہ نہیں کہ وہ حقائق کی درجہ بندی کرے اور اسباب وعلل کا پتہ لگائے۔وہ زندگی اور تغیر پذیری کی اصطلاح میں اس نقطہ نظر سے سوچتا ہے کہ وہ اعمال انسانی کے نئے نمونوں کو عالم وجود میں پیش کرے۔

اس میں شک نہیں کہ اس کے سامنے لغزشوں اور التباسات کے مقامات ٹھیک ویسے ہی آتے ہیں جیسے کہ تجزیہ علمی کے لیے حواس پر بھروسہ کرنے والے سائنس دان لغزشوں اور التباسات سے دوچار ہوتے ہیں۔اس کے طریقہ کا محتاط ڈھنگ سے مطالعہ کرنے سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ التباسات کی آمیزش سے اپنے تجربہ کو پاک کرنے کے معاملوں میں وہ سائنس دانوں سے کم چوکس نہیں رہتا۔

یہ سوال ہم کم سوادوں کے لیے ہے کہ اس غیر معمولی تجربہ کی نوعیت اور اہمیت کے سنجیدہ جائزہ کے لیے موثر وسائل کی تلاش کریں۔عرب مورخ ابن خلدون جو عصری سائنسی تاریخ کا بانی ہے اسی نے سب سے پہلے انسانی نفسیات کے اس پہلو کی طرف سنجیدگی سے غور وفکر کیا تھا اور وہ اس نتیجہ پر پہنچا تھا جسے ہم آج شعور نفس خفی (Subliminal Selt) کے تصور سے تعبیر کرتے ہیں۔بعد کے زمانہ میں انگلستان میں سر ولیئم ہملٹن (Sir William Hamilton) نے اور جرمنی میں لائبنز (Leibmitz) نے کچھ مزید غیر معلو ذہنی مظاہر میں دلچسپیاں لی ہیں لیکن غالباً ینگ (Jung) کا یہ سوچنا زیادہ صحیح ہے کہ مذہب کی بنیادی نوعیت تحلیلی نفسیات کے دائرہ فکری سے

Marfat.com

ماورا ہے۔ تحلیلی نفسیات اور فن شاعری کی مناسبت سے متعلق بحث کرتے ہوئے وہ ہمیں بتاتا ہے کہ صنعت کارانہ فن کے طریق کار ہی نفسیات کے موضوع ہو سکتے ہی۔ اس کے مطابق فن کی بنیادی نوعیت نفسیاتی غور وفکر کے طریقہ کا موضوع نہیں بن سکتی۔ ینگ کہتا ہے کہ: 'مذہب کے باب میں بھی ٹھیک ایسا ہی امتیاز برتنا چاہیے۔ مذہب کے جذباتی اور علاماتی مظاہر تک ہی (جہاں تک کہ کسی طرح بھی مذہب کی بنیادی نوعیت کی شمولیت نہیں ہوتی ہو) نفسیاتی غور وفکر کی گنجائش ہے، اس کے آگے اس کی کوئی گنجائش ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہوتا تو نہ صرف مذہب ہی کو بلکہ فن کو بھی محض نفسیات کا ایک شعبہ سمجھا گیا ہوتا۔' لیکن اپنی تحریروں میں ینگ نے بارہا اپنے اصول کی خلاف ورزی کی ہے۔ اس طریقہ کار کا جو نتیجہ نکلا وہ یہ ہے کہ مذہب کی بنیادی نوعیت اور انسانی شخصیت کے لیے اس کی اہمیت سے متعلق ہمیں بصیرت آشنا کرانے کے بجائے عصری ماہرین نفسیات نے ہمارے سامنے نئے نظریات کا ایک انبار لگا دیا جن کی روش فکری مذہب کی اس نوعیت کے متعلق جس کا تعلق اعلیٰ قدر دینی مظاہر سے ہے تمام تر غلط فہمیوں سے مملو ہے اور جو ہمیں سراسر مایوس کن رخ پر کھینچ کر لے جاتے ہیں۔ مجموعی طور پر ان نظریات کا مفہوم یہی ہے کہ مذہب سے انسانی خودی کی مناسبت اپنی ذات سے باہر کسی معروضی حقیقت تک نہیں ہے۔ یہ محض ایک قسم کا حیاتی حیلہ ہے جسے انسانی سماج کے گرد اخلاقی نوعیت کی بندشوں کے کھڑا کر دینے کے لیے گھڑا گیا ہے تاکہ سماجی تار و پود کو خودی کی بے لگام جبلتوں کے حملہ سے محفوظ رکھا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نئی نفسیات کے مطابق عیسائیت نے اپنے حیاتی مقصد کو پہلے ہی پورا کر دیا ہے اور عصر حاضر کے انسان کے لیے ناممکن ہو چکا کہ اس کی اولین اہمیت کو سمجھ سکے۔ ینگ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ: ''اگر ہمارے رسومات میں قدیمی بربریت کا ذرا سا شائبہ بھی ہوتا تو ہم اب بھی بھرپور یقین کے ساتھ سمجھ لیتے لیکن آج کے زمانہ میں ہم اس بے لگام نفس شہوانی کے بگولوں کا احساس ہی نہیں کر سکتے جس کی بانگ پرخروش قیصروں کے قدیمی روم میں سنائی دیتی تھی۔ لگتا ہے کہ دور حاضر کا مہذب آدمی اس سے بہت دور ہٹ گیا ہے اب چونکہ ہم ان کے مفہوم کو سمجھ ہی نہیں سکتے اس لیے وہ تقاضے واقعی معنوں میں مفقود ہو گئے جن کے لیے عیسائیت کا ظہور ہوا تھا۔ اب ہم یہ جانتے ہی نہیں کہ یہ کس چیز سے ہماری حفاظت کر رہی ہے۔ اہل نظر کی نگاہوں میں نام نہاد مذہبیت کب کی اعصابی اختلال کے قریب پہنچ چکی۔ گذشتہ دو ہزار برسوں تک عیسائیت اپنا کام کرتی رہی ہے اور اس نے ہمیں گنہگاری کے منظر سے محفوظ رکھنے کے لیے نفس کشی کی بندشیں کھڑی کر دی ہیں۔''

Marfat.com

اس میں اعلیٰ قدر مذہبی زندگی کا نقطہ سراسر محو نظر ہو گیا ہے۔ ارتقائے خودی کی راہ میں جنسی ضبط نفس کا مرحلہ تو بالکل ابتدائی ہے۔ مذہبی زندگی کی انتہائی غایت خودی کے مقدرات کی طرف ارتقاء کے رخ کو پھیرنا ہے (اور یہ سماجی تار و پود کی اخلاقی صحت سے جس سے اس کے موجودہ ماحول کی تعمیر ہوئی ہے کہیں زیادہ اہم ہے) مذہبی زندگی جس بنیادی تصور کو لے کر آگے بڑھتی ہے وہ ہے خودی کی ناقص وحدت، اس کی شکستگی کی ناگزیریت، اصلاح حال کی اس کی ذمہ داری اور اس کی وہ صلاحیت جس کی بدولت معلوم اور غیر معلوم ماحول میں نئے حالات پیدا کرنے کی اسے بے پایاں آزادی حاصل ہے۔ اعلیٰ قدر مذہبی زندگی اس بنیادی تصور کے پیش نظر اپنی غائر نظر کو ان تجربوں پر مرکوز رکھتی ہے جن سے اس حقیقت کی لطیف حرکتوں کی نشانی ملتی ہے جو خودی کے مقدر پر جس کا حقیقت کی ترکیب میں دوامی عنصر بننا ممکن ہے سنگین اثر ڈالتی ہے اگر اس نقطہ نظر سے اس بات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عصری نفسیات ابھی مذہبی زندگی کے باہری تاروں کو بھی نہیں چھو سکی ہے اور ابھی وہ اس کے خزانوں اور تنوعات سے قطعی بے بہرہ ہے جسے معرفت دینی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے خزانوں اور تنوعات کا ایک اندازہ لگانے کے لیے میں یہاں سترہویں صدی کے ایک عظیم مذہبی دانشور شیخ احمدؒ سرہندی کی ایک عبارت کے مفہوم کا حوالہ دیتا ہوں، یہ وہ ہیں جن کے ہم عصر تصوف پر بے خوف تحلیلی تنقید کے نتیجہ میں ایک نئے سلسلہ تصوف کا نشو و نما ہوا، ہندوستان میں سلسلہ تصوف کے سارے مسالک وسطی ایشیا اور عرب سے آئے، ان کا تنہا مسلک ہے جس نے ہندوستان سے باہر ملکوں کا رخ کیا اور اب بھی پنجاب، افغانستان اور ایشیائی روس میں ایک زندہ قوت کی حیثیت رکھتا ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس عبارت کا صحیح مفہوم نفسیات حاضرہ کی زبان میں ادا نہیں کر سکوں گا کیونکہ ویسی زبان کا اب وجود ہی باقی نہیں ہے لیکن چونکہ میرا مقصد صرف یہی ہے کہ میں آپ کو اس بے انتہا معرفت کے خزانہ کا ایک ذہنی خاکہ دے دوں جسے خودی اپنی تلاش حق میں چھان پھٹک کر اس کے مرحلوں سے گذرتی ہے میں امیدوار ہوں کہ آپ مجھے بظاہر ان غیر مانوس مصطلحات کے لیے معاف کر دیں گے جس میں اس عبارت کا ملخص مگر حقیقی مفہوم ہے لیکن وہ ایک ایسی مذہبی نفسیات کے زیر اثر صورت پذیر ہوا ہے جو ایک مختلف تمدن کی فضا میں پروان چڑھی تھی۔ اب اس عبارت کی طرف آئیے۔ شیخ سے ایک شخص عبدالمومن کے مشاہدات کا ذکر ان لفظوں میں کیا گیا:

Marfat.com

میری نظر میں اب ارض وسمٰوت کا وجود ہے نہ عرش وکرسی کا اور نہ ہی جنت وجہنم کا جب میں اپنے چاروں طرف نظر کرتا ہوں تو انہیں کہیں نہ پاتا جب میں کسی شخص کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے اپنے سامنے کوئی دکھائی نہیں دیتا۔ یہی نہیں ہیں تو اپنے وجود کو بھی گم کر چکا ہوں۔ خدا لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور یہی معرفت کی انتہائی حد ہے۔ کوئی ولی اس سے آگے نہیں بڑھا ہے۔

اس پر شیخ نے جواب دیا:

جس تجربہ کا ذکر کیا گیا ہے اس کی نمود ہمہ دم متغیر قلب سے ہوتی ہے اور مجھے لگتا ہے کہ صاحب کشف ابھی قلب کے بے شمار مقامات میں سے ایک چوتھائی سے بھی نہیں گزرا ہے۔ روحانی زندگی کے اس اولین مقام کے مشاہدات کی تکمیل کے لیے بقیہ تین چوتھائی طے کرنے ضروری ہیں۔ یہ سارے مقامات مل کر اصطلاح تصوف میں عالم امر کہلاتے ہیں جس کے احوال ومعارف کی اپنی جداگانہ خصوصیت ہے۔ ان مقامات سے گزرنے کے بعد ایک سالک راہ حق درجہ بدرجہ اسمائے الٰہی اور صفات الٰہی کے انوار سے فیض یاب ہوتا ہے اور بالآخر ذات الٰہی کے انوار سے بہرور ہوتا ہے۔

اس عبارت میں جو امتیازات قائم کیے گئے ہیں ان کی نفسیاتی بنیاد جو بھی ہو اس سے ہمیں مکاشفہ باطنی کی پوری کائنات کا کم سے کم کچھ ایسا ذہنی خاکہ تو ملتا ہے جیسا کہ تصوف اسلامی کے ایک عظیم مصلح کا مشاہدہ ہے۔ ان کے مطابق قبل اس کے کہ کوئی اس نادر معرفت سے آشنا ہو جس کی علامت خالص معروضی ہے، اس کو عالم امر یعنی ہدایت بخش توانائی کی دنیا سے گذرنا ضروری ہے۔ یہی سبب ہے کہ میں کہتا ہوں کہ نفسیات حاضرہ نے ابھی تک اس موضوع کے خارجی تاروں کو بھی انہیں چھوا ہے۔ بہ ذات خود مجھے علم الحیات اور علم نفسیات دونوں میں سے کسی سے موجودہ صورتحال میں کوئی امید نہیں بندھتی۔ محض تحلیلی تنقید سے یہ امید نہیں کی جاسکتی کہ وہ ان استعاراتی نظام کے نموپذیر احوال کی تھوڑی واقفیت کے ساتھ (جس میں بعض اوقات مذہبی زندگی نے اپنے مظاہر پیش کیے ہیں) ہمیں انسانی شخصیت کے شاداب جڑوں تک پہنچا سکیں۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ جنسی استعارات نے مذہبی تاریخ میں کچھ کردار ادا کیے ہیں یا یہ کہ مذہب نے ناموافق حقیقت سے فرار حاصل کرنے یا اس کو ہمساز بنانے کے خیال ذرائع مہیا کیے ہیں لیکن اس موضوع پر غور کرنے کے ایسے طریقے مذہبی زندگی کے اس انتہائی مقصد کو ذرا بھی متاثر

Marfat.com

نہیں کر سکتے۔ مذہبی زندگی کا انتہائی مقصد یہ ہے کہ وہ متناہی خودی کو دوامی زندگی کے دورِ حیات میں داخل کر کے اس کی تشکیل نو کرے اور اس طرح اسے وہ مابعد الطبیعیاتی منصب عطا کرے جس کی ہمیں موجودہ حال کی دم گھٹنے والی فضا میں صرف ایک جزئی واقفیت ہے۔ اس لیے علم نفسیات کو (کبھی انسانی زندگی کی حقیقی معنویت کے حامل ہونے کا قرینہ اغلب ہو تو اسے) ایک ایسے آزاد طریقہ کو نشو پذیر کرنا چاہیے جو ہمارے زمانہ کی بہتر رعایت رکھتے ہوئے ایک نئے طرزِ فکر کے انکشاف کے لیے موزوں وسیلہ ہو۔ شاید کوئی صاحب خبط جو فراست و دانائی کی عظیم نعمت سے سرفراز ہو (یہ امتزاج امکان سے بعید نہیں ہے) وہی کسی ایسے طرزِ فکر کا ہمیں سراغ دے سکتا ہے۔ عصری یورپ میں نیطشے جس کی زندگی اور کارکردگی، کم سے کم ہم مشرقیوں کی نظر میں مذہبی نفسیات کے معاملہ میں ایک حد سے زیادہ دلچسپ معمہ بن گئی ہے، اس میں بعض قسم کی ایسی طبعی صلاحیت ودیعت تھی کہ وہ اس قسم کے کام کا بیڑا اٹھا سکتا تھا۔ اس کی ذہنی سرگزشت ایسی نہیں ہے جس کی مثال مشرقی صوفیت کی تاریخ میں نہیں ملتی ہو۔ اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اسے انسان کے اندر کی الوہی جھلک حقیقی آمرانہ وضع میں نظر آئی تھی۔ میں آمرانہ جھلک اس لیے کہتا ہوں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس کو ایک قسم کی پیغمبرانہ ذہنیت عطا کر دی تھی، جسے کسی قسم کے آدابِ عمل سے ان جلوؤں کو دائمی طریقہ حیات بنا دینا مقصود تھا تاہم نیطشے ناکام رہ گیا اور اس کی ناکامی کا سبب یہ تھا کہ اس کے روحانی پیش رووں میں شوپنہار (Schopenhauer) ڈارون (Darwin) اور لانگے (Lange) جیسے لوگ تھے جن کے اثرات نے اس کے جلوے کی حقیقی معنویت کو اس کی نظروں سے اوجھل کر دیا تھا۔ بجائے اس کے کہ نیطشے ایسے روحانی قانون کی تلاش کرتا جو کسی پست خاندان کے آدمی میں بھی روحانیت کی نشوونما کر سکتا (اور اس طرح اس کے سامنے ایک بے نہایت مستقبل کا دروازہ کھل جاتا) وہ اپنے روحانی جلوے کی عمل پذیری کی تلاش نوابانہ انتہائی پسندی میں کرنے لگا۔ میں نے کسی دوسری جگہ اس کے بارے میں کہا ہے:

آنچہ او جوید مقام کبریاست
این مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید برون
خوشۂ کز دل آید برون

جاوید نامہ۔ مقام حکیم المانی نطشہ

Marfat.com

پس ایک ایسا نہایت ہی ذہین آدمی ناکام رہ گیا جس کی تجلی صرف اس کی اندرونی قوت کا نتیجہ تھی لیکن وہی اس وجہ سے کہ وہ اپنی روحانی زندگی میں کسی کامل سے خارجی طور پر رہنمائی حاصل نہ کر سکا، بے ثمرہ رہ گئی۔ قسمت کی بدنصیبی دیکھیے کہ یہی آدمی جو اپنے دوستوں کو ایسا لگتا تھا کہ 'گویا وہ ایک ایسے ملک سے آیا ہے جہاں کوئی نہیں رہتا' اپنی عظیم روحانی حاجت مندی سے اچھی طرح واقف تھا۔ وہ کہتا ہے: 'میں تنہا ایک بے پایاں مسئلہ سے دوچار ہوں۔ یہ ایسا ہے گویا میں کسی جنگل میں کھو گیا ہوں، کسی ازلی جنگل میں مجھے تعاون کی ضرورت ہے۔ اطاعت میں کیسی لذت ملتی' اور پھر وہ کہتا ہے 'کیوں میں زندہ لوگوں میں ایسا آدمی نہیں پاتا جو مجھ سے زیادہ بلندی تک دیکھ سکتا اور مجھ پر حقارت کی نظر ڈالتا؟ اس کا سبب یہی ہے کہ میں نے جستجو میں کوتاہی برتی ہے حالانکہ مجھے ایک ایسی شخص کی اتنی عظیم تمنا ہے۔'

سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال گو کہ دونوں کے طریقے مختلف ہیں لیکن اپنے انتہائی مقصد میں دونوں ایک ہیں، دونوں کا مقصد ہے سب سے زیادہ حقیقی تک رسائی حاصل کرنا۔ دراصل مذہب 'ان اسباب کی بناء پر جس کا ذکر میں پہلے ہی کر چکا ہوں انتہائی حقیقت تک پہنچنے کے لیے سائنس سے زیادہ بے چین ہے اور دونوں کے لیے خالص معروضیت کا راستہ اس راستہ سے ہو کر ہے جسے تطہیر تجربہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اب اس بات کو سمجھنے کے لیے ہم اس تجربہ کو جس سے عادی طریقہ سے قابل مشاہدہ حقیقت کے اعمال کی واقفیت ہوتی ہے اس تجربہ سے ممیز کر لیں جس سے حقیقت کی باطنی اہمیت کا عرفان ہوتا ہے۔ فطری امر واقعہ کی حیثیت سے اس کی (تجربہ) تشریح اس کے نفسیاتی اور عضویاتی سباق وسیاق کی روشنی میں کی جاتی ہے لیکن حقیقت کی باطنی نوعیت کی معنویت کے اعتبار سے ہمیں اس کے مفہوم کی وضاحت کے لیے ایک مختلف قسم کے معیار سے کام لینا پڑے گا۔ سائنس کے دائرہ میں ہم اس کے مفہوم کو حقیقت کے خارجی اعمال کے حوالہ سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اور مذہب کے دائرہ میں ہم اسے بعض قسم کی حقیقت کے نمائندہ کے بطور لیتے ہیں اور خاص کر اس حقیقت کی باطنی نوعیت کے حوالے سے اس کے معانی کا انکشاف کرتے ہیں۔ ایک معنی میں سائنس اور مذہبی طریق ہائے کار ایک دوسرے کے متوازی ہیں۔ دراصل دونوں ایک ہی دنیا کی کیفیات ہیں جن میں صرف یہی فرق ہے کہ سائنسی طریقہ میں یہ التزام ہوتا ہے کہ خودی کے نقطہ نظر کو کوئی جگہ نہ دی جائے جب کہ مذہبی طریق میں خودی اپنی مسابقت کی مساعی کو سالمیت بخشتی ہے اور ایک واحد ملے

Marfat.com

چلے رویہ کی نشوونما کرتی ہے جس سے اس کے تجربات ایک قسم کے مرکب میں تبدیل ہیئت کر لیتے ہیں اگر ان دونوں طریق ہائے کار کی جو دراصل ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ نوعیت اور مقصد کا محتاط ڈھنگ سے مطالعہ کیا جائے تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مقصد اپنے اپنے دائرہ عمل میں تطہیر تجربہ ہی ہے۔ ایک مثال سے میرا مطلب واضح ہو جائے گا۔ ہیوم نے جو ہمارے تصور علت کی تنقید کی ہے اسے سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھنا چاہیے نہ کہ فلسفہ کا۔ سائنسی تجربہ پسندی کی اصلیت پر جب کہ پورا نہیں اترتا تب تک موضوعی نوعیت کے تصورات میں سے کسی تصور پر کام کرنے کا حق ہمیں نہیں پہنچتا۔ ہیوم (Hume) کی تنقید کا نقطہ یہ ہے کہ تجربی سائنس کو تصور قوت سے نجات دلائی جائے جب کہ جیسا کہ اس کا اصرار ہے، مشاہدہ بالحواس کے پاس اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے، سائنسی طریقہ کی تطہیر کی کاوش میں عصری ذہن کی یہ سب سے پہلی کوشش تھی۔

آئن سٹائن نے کائنات کے بارے میں جو ریاضیاتی نظریہ پیش کیا ہے اس سے ہیوم کے آغاز کردہ طریقہ تطہیر کی تکمیل ہو جاتی ہے اور ہیوم کی تنقید کے عین مطابق وہ سراسر تصور قوت کو چھانٹ کر الگ کر دیتا ہے۔ میں نے ایک عظیم ہندوستانی ولی اللہ کی عبادت کا جو حوالہ دیا ہے اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ مذہبی نفسیات کے ایک عملی طالب علم کی نظر میں بھی تطہیر کا ویسا ہی تصور ہے۔ اسے بھی معروضیت کی اتنی ہی شدید خواہش ہے جتنا کہ سائنس دان اپنے معروضی دائرہ عمل میں اس کا خواہاں رہتا ہے۔ وہ ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ تک محض تماشائی کی طرح نہیں گزرتا بلکہ وہ تجربہ کو ایسا چھان پھٹک کر کرنے والا ہے کہ اپنے مخصوص طرز عمل کے ان قوانین کے ذریعہ جو اس کی تحقیق کے دائرہ کے لیے موزوں ہیں اپنے تجربات کے مشمولات سے سارے موضوعی عناصر کو چاہے نفسیاتی ہوں یا عضویاتی نکال باہر کرنے کی کوشش اس نقطہ نظر سے کرتا ہے کہ بالآخر اس کی رسائی وہاں ہو جائے جو سراسر معروضی ہے۔ یہ آخری تجربہ نئی روش حیات کا حیرت انگیز انکشاف ہے جو بنیادی، لازمی اور برجستہ ہے۔ خودی کا ابدی راز یہ ہے کہ جیسے ہی وہ اس آخری انکشاف تک رسائی حاصل کرتا ہے وہ ذرا سے تامل کے بغیر اس کی شناخت اپنے وجود کی بنیادی اصلیت کے بطور کر لیتا ہے تاہم اس تجربہ میں بذات خود کوئی پراسرار بات نہیں ہے اور نہ اس میں کچھ بھی جذباتی آمیزش ہے۔ بے شک سراسر غیر جذباتی تجربہ کے حصول کے خیال سے اسلامی صوفیت اپنے طرز عمل میں اتنا زیادہ احتیاط برتتی ہے کہ عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع

Marfat.com

قرار دیتی ہے اور روزانہ کی باجماعت نماز کی تاکید کرتی ہے تاکہ تنہائی کے مراقبہ کے غیر سماجی اثرات کی کاٹ ہو سکے پس جس تجربہ تک رسائی ہوتی ہے وہ مکمل فطری تجربہ ہے اور اس میں وہ حیاتی معنویت ہے جس کی خودی کی نظر میں اعلیٰ ترین اہمیت ہے۔ اس کی بدولت انسانی خودی فکر محض کے درجہ سے بہت ہی بلندی پر پرواز کرتی ہے اور ابدیت پر تصرف حاصل کر کے اپنی بے اثباتی کی اصلاح کرتی ہے۔ اس تلاش حق میں خودی ایک ہی خطرہ کے سامنے بے بس رہتی ہے اور وہ ہے اس کی کارکردگیوں میں استراحت کی حالت کا امکان جس کا موجب منتہائے تجربہ سے پہلے کے مشاہدات میں لطف لینے لگنا اور اس میں جذب ہو جانا ہے۔ مشرقی صوفیت کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حقیقی خطرہ ہے۔ اس اصلاحی تحریک کا سارا نقطہ یہی تھا جس کی سربراہی اس عظیم ہندوستانی ولی اللہ نے کی تھی جن کی کتاب کی ایک عبارت کا میں نے ذرا پہلے حوالہ دیا تھا اور سبب واضح ہے۔ خودی کا بنیادی مقصد کچھ دیکھنا نہیں بلکہ کچھ ہونا ہے۔ اپنے کچھ ہونے کی کوشش میں ہی خودی پر اس اہم موقعہ کا انکشاف ہوتا ہے جب وہ اپنی معروضیت کو جلا دیتی ہے اور اس زیادہ بنیادی 'میں ہوں' کو حاصل کرتی ہے جس کی حقیقت کی شہادت کارتیسی نظریہ 'میں سوچتا ہوں' میں نہیں ہے بلکہ کانت کے تصور 'میں کر سکتا ہوں' میں ملتی ہے۔ خودی کی تلاش کی منتہاء انفرادیت کی پابندیوں سے نجات پانا نہیں ہے بلکہ اس کے برخلاف اس کی اور زیادہ بے کم و کاست تعریف میں ہے۔ انتہائی عمل کوئی عالمانہ عمل نہیں ہے بلکہ ایک ایسا حیاتی عمل ہے جو خودی کی تمام تر ہستی کو گہرائی بخش دیتی ہے اور اس کا ارادہ اس تخلیقی تیقن سے جلا پاتا ہے کہ دنیا کوئی محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعہ آگہی حاصل کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ وہ مسلسل عمل پذیری سے بنائی اور بار دیگر بنائی جانے کی چیز ہے۔ یہ خودی کے لیے اعلیٰ ترین سعادت مندی کا لمحہ ہے لیکن ساتھ ہی یہی عظیم ترین آزمائش کا لمحہ بھی ہے:

زندہ یا مردہ یا جان بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن
خویش را بینی بہ نور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگری
خویش را بینی بہ نور دیگری

Marfat.com

شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بہ نور ذات حق
پیش این نور ار بمانی استوار
حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است
ذات رابی پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد باصفات
مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات
چیست معراج؟ آرزوئی شاہدی
امتحانی رو بروی شاہدی
شاہد عادل کہ بی تصدیق او
زندگی مارا چوگل را رنگ و بو
درحضورش کس نماند استوار
ور بماند ہست او کامل عیار
ذرۂ از کف مدہ تابی کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابی کہ ہست
تاب خود را برفزودن خوشتراست
پیش خورشید آزمودن خوشتراست
پیکر فرسودہ را دیگر تراش
امتحان خویش کن موجود باش
این چنین موجود محمود است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس

جاوید نامہ، تمہید زمینی

☆☆☆

Marfat.com

حواشی

ا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ارشادِ نبوی کے مطابق دہر کوئی خدائی صفت نہیں ہے۔ یہ بھی مخلوق ہے زمان کے پردے سے جو مقدرات رو پذیر ہوتے ہیں ان کا فاعل و مختار خدا ہے زمانہ کو برا کہنا گویا خالق مقدرات کو برا کہنا ہے۔ مترجم

۲۔ وھو الذی جعل الیل والنھار خلفة لمن اراد ان تذکر او اراد شکورا. (۱۵۔۶۳)

۳۔ غنی عن العالمین...... لیس کمثله شیئی.

۴۔ سمیع بصیر.

۵۔

۶۔ له اختلاف الیل والنھار. (۲۳: ۸۲)

۷۔ له اختلاف الله والنھار.

۸۔ بیدک الخیر.

۹۔ والله اانبتکم من الارض نباتا. (۷۱:۱۷)

۱۰۔ یتنا زعون فیھا کاسا لالغو فیھا ولا تاثیم. (۵۲۵:۲۳)

۱۱۔ لایمسھم فیھا نصب وماھم منھا بمخرجین. (۱۵:۴۸)

۱۲۔ ان لک الا تجوع فیھا ولا تعری. وانک لاتظمو فیھا ولاتضحی. (۲۰:۱۱۸)

۱۳۔ ونبلوکم بالشر والخیر فتنة ط (۲۱:۳۵)

۱۴۔ وقلنا اھبطوا بعضکم لبعض عدو. (۲:۳۶)

۱۵۔ والله غالب علی امره ولکن اکثر الناس الناس لایعلمون. (۱۲:۲۱)

"God is equal to his purpose, but most men know it not"

۱۶۔ ابنارمل سائیکولوجی میں اعتدال ناپذیر افراد کی صلاح حال کے لیے Auto Suggestion یعنی خودکلامی یا 'آپ سمجھاؤ' کے طریقہ کار کا مشورہ دیا جاتا ہے۔

Marfat.com

۱۷۔ مفکر اسلام نے بالعموم روح کے لیے خودی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ آزادی وہ اختیار ہے جو انسان کو حاصل ہے۔ ابدیت یہ ہے کہ انسانی روح غیر فانی ہے۔ (مترجم)

۱۸۔ انا الحق۔ بقول مفکرین اسلام یہ حلاج کا نعرہ نہیں بلکہ اس کی تصنیف (یا تالیف) کا عنوان تھا۔ مترجم

۱۹۔ یہ اشعار جن کے تراجم پیش کیے گئے ہیں وہ سبھی اشعار نہیں مل سکے مندرجہ ذیل اشعار نذیر نیازی کے ترجمہ سے نقل کیے جاتے ہیں۔ مترجم

آمد اول بہ اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد
وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیوانی فتاد
نایدش حال نباتی ہیچ یاد۔
جز ہمان میلے کہ دارد سوئے آن
خاصہ در وقت بہار گلستان
ہم چنین اقلیم یا اقلیم رفت
تاشد اکنون عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست
ہم ازین عقلش تحول کردنی است

۲۰۔ چونکہ توانائی وجدان نفسی کا فروغ عہد باستان میں ہوتا تھا اس لیے الہام کا رشتہ زمانہ قدیم سے ہے لیکن اس الہام کے تقاضوں کے کلف عصر حاضر کے لوگ ہیں اس لیے اس کی اصلیت عصر حاضر سے وابستہ ہوئی۔

۲۱۔ زمانہ قدیم میں فطری قوتوں کو خدائی کا درجہ دیا جاتا تھا۔ لا الٰہ سے ان کی خدائی کی تردید کی گئی اور انہیں بے بس قرار دیا گیا۔ اسی نصف کلمہ میں یہ ترغیب ہے کہ ہر شے کی اصلیت کو تنقیدی انداز سے معلوم کرنا چاہیے۔ ٹھیک یہی بات ختم رسالت کے تصور کے ساتھ ہے۔ اب کسی کا یہ دعویٰ کہ اسے خدائی عظمت واقتدار حاصل ہے کسی کے لیے قابل تسلیم نہیں ہوسکتا۔

۲۲۔ مشاہدہ اور تجربہ کا۔

Marfat.com

۲۳؎ وان الی ربک المنتھی.

۲۴؎ تفاعل یا علم ریاضی کے (Function) کا تصور تقریباً ایسا ہے کہ جس کی رُو سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ علامت اولیٰ کی قیمت کا انحصار علامت ثانیہ کی مخصوص قیمت کے تعین پر ہے۔

۲۵؎ الذین جاھد و فینا لنھد ینھم سبلنا. (۲۹ : ۶۹)

۲۶؎ روحانی زندگی۔

۲۷؎ ایسا لگتا ہے کہ طندانی نے رومی کے مندرجہ ذیل اشعار کا یوں ترجمہ کیا ہے:

از جمادی مردم و نامی شدم
و ز نما مردم بحیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کہ ز مردن کم شوم
حملہ دیگر بمیرم از بشر
پس بر آرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک پر ان شوم
آنچہ اندر و ہم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون
گویدم کا نا الیہ راجعون۵۵

Marfat.com

خطباتِ اقبال

تفکیر دینی پر تجدید نظر

علامہ محمد اقبالؒ

مترجم: ڈاکٹر محمد سمیع الحق

Marfat.com