سیر و سفر ہمارا

محمد سہیل عمر

Marfat.com

DATA LIBRARY

سیر و سفر ہمارا

تبصرے ۔ تذکرے ۔ گفتگوئیں

محمد سہیل عمر

اقبال اکادمی پاکستان

Marfat.com

جملہ حقوق محفوظ

۷۸۲۴۳

ناشر
اقبال اکادمی پاکستان
(حکومتِ پاکستان، وزارت ثقافت)
چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، لاہور
Tel: [+92-42] 6314-510
Fax: [+92-42] 631-4496
Email: director@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-428-1

طبع اوّل	:	۲۰۰۹ء
تعداد	:	۱۰۰۰
قیمت	:	۲۵۰ روپے
مطبع	:	شرکت پریس، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور فون ۷۳۵۷۲۱۴

Marfat.com

مندرجات

پیش لفظ — الف

دین و مذہب (۱۔۵۷)

ادیانِ آدم/ادیانِ عالم — ۳

دین اور دنیائے جدید — ۷

تفہیم اسلام — ۱۵

عقائد اسلام — ۲۳

اسلام اور حکمتِ خالدہ — ۲۹

قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ — ۳۵

تصوف۔ اعماقِ دین (۵۹۔۹۹)

تصوف کیا ہے؟ — ۶۱

کبریت احمر کی تلاش میں۔ابن عربی کی سوانح حیات — ۶۷

بیسویں صدی کا ولی، شیخ احمد العلوی — ۷۵

ایک صوفی مرشد کے خطوط — ۸۳

تین ادارے، تین کتابیں — ۸۵

دین، دنیا۔ حیات وکائنات (۱۰۱۔۱۵۶)

میرِ سامانِ وجود ۱۰۳
دنیائے جدید کا بحران ۱۱۳
کمیت کی سلطنت اور عصر کے آثار ۱۲۱
فریبِ تحویل ۱۳۱
مرسیا ایلیاد کی ڈائری ۱۴۳
اسلام میں سائنس اور تہذیب ۱۵۱

تبصرے (۱۵۷۔۲۰۳)

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان ۱۵۹
اقبال کا تصورِ الٰہ ۱۷۱
اقبال کا تصورِ اجتہاد ۱۷۹
تسہیل خطباتِ اقبال ۱۸۵
کرن کرن سورج ۱۹۳
علم انتظامیات: تعارف اور کتب خانوں پر اطلاق ۱۹۵

تذکرے۔ گفتگوئیں (۲۰۵۔۲۵۶)

اسلام اور اقبال۔ ایک گفتگو ۲۰۷
تصوف کا عروج ۲۱۹
تماشائے نیرنگ صورت سلامت ۲۴۳

Marfat.com

پیش لفظ

کم و بیش پچیس سال پہلے کے اس دفتر پارینہ کی تقریباً سبھی تحریروں سے مجھے آج بھی اتفاق ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہی باتیں اگر آج لکھنے بیٹھوں تو انھی مضامین کو کسی اور رنگ سے باندھنا ہوگا۔ ایسا ہونا ناگزیر تھا۔ پچیس سال لمبا عرصہ ہے۔ میرا وہ ہمزاد جو ربع صدی پرانے ان اوراق کے آئینے میں دیکھتا، سوچتا، پڑھتا، لکھتا نظر آرہا ہے وہ اب کسی حد تک خود میرے لیے اجنبی ہو چکا ہے۔ لیکن اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا کیونکہ ان حاصلاتِ فکر میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شخصی حوالے کے علاوہ بھی اہم ہیں۔ ان نکات کی معنویت کا ایک وسیع تر دائرہ ہے۔ یہ تحریریں صرف تبصرے نہیں ہیں، اس سے سوا بھی کچھ ہیں۔ امرِ زاید یہ ہے کہ یہ میرے ذہنی سفر کے ایک اہم دور کی سرگذشت ہے۔ سفرِ زیست کا وہ زمانہ جب ان مہربان صفحات کی رفاقت میں انسان، کائنات اور ربِّ کائنات کے بارے میں بہت سے سوالات کے حل کے لیے راہیں کھل رہی تھیں۔ یہ دور گوشۂ چمن کی فراغت میں کتاب پڑھنے کا دور تھا۔ ''فراغتے و کتابے و گوشۂ چمنے'' کی نعمت کے سہارے ''شراب علم کی لذت کشاں کشاں'' کہاں کہاں لے گئی، ''شوقِ رہ پیمائی صحرائے علم'' نے کس کس وادی و صحرا کی سیر کروائی، کن مصنفین کی '' موج قلم'' نشاط افزائے علم ہوئی، ''سودائے علم'' کی تسکین کا سامان کہاں سے فراہم ہوا، سینائے علم کے وہ شجرِ سایہ دار کونسے تھے جو شوق آگہی کے اس سفر میں مسافر نواز ٹھہرے؟ یہ کتاب اس داستان کے چند اوراق آپ کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ جو چند باتیں ان کتابوں کے وسیلے سے سیکھ پایا وہ دوسروں کے استفادے کے لیے محفوظ کر دیں۔ کچھ تصانیف دین و مذہب کے بارے میں ہیں اور کچھ اعماقِ دین، مذہب کی روح یعنی تصوف کے

Marfat.com

بارے میں۔ شخصیات کا مطالعہ بھی ہے اور تحریکوں پر رجحانات اور فکری میلانات کا تجزیہ بھی۔ حیات و کائنات کے مسائل اور عہد جدید کے حالات و واردات کا تذکرہ اس میں شامل دوسری نوع کی کتب کا موضوع ہے۔ چند تحریریں فنی تبصروں کی شکل میں بھی ہیں۔ بحیثیتِ مجموعی یہ مضامین میری ذہنی سرگذشت بھی ہیں اور اپنے زمانے کی فکریات کے کچھ پہلوؤں کا جائزہ بھی۔

کتاب کی لفظیات اور اسلوب تحریر میں جا بجا ناہمواری محسوس ہوگی۔ نامانوس تراکیب اور اصطلاحات بھی ملیں گی۔ ذہنی سوانح نوعمری میں ایسا ہی ہونا چاہیے تھا سو اسے یونہی رہنے دیا، درست کرنے کی مصنوعی کوشش نہیں کی۔ فقیر کی متاعِ تحریر جو بھی تھی قارئین کے لیے پیش کر دی گئی۔

(محمد سہیل عمر)

Marfat.com

دین و مذہب

- ادیانِ آدم/ادیانِ عالم
- دین اور دنیائے جدید
- تفہیم اسلام
- عقائد اسلام
- اسلام اور حکمتِ خالدہ
- قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ

Marfat.com

Marfat.com

ادیانِ آدم/ادیانِ عالم

آنند کمار سوامی نے اپنی کتاب ہندو مت اور بدھ مت کی ابتدا میں ایک بات کہی تھی جو صرف دینِ ہنود ہی پر نہیں بلکہ ہر اس دین پر صادق آتی ہے جو مستشرقین اور مغربی ماہرینِ ادیان کی تعبیر، تشریح، تاویل، تنسیخ اور تردید کے چنگل میں پھنس چکا ہو۔ مذکورہ ماہرین کے 'سیروشکار' کا دائرہ ہندومت، بدھ مت، طاؤ مت سے ہوتا ہوا اب اسلام تک پھیل چکا ہے۔ رہے دیگر آہوانِ صحرا تو وہ اپنا سر لیے خود حاضر ہو رہے ہیں۔ اس لیے کمار سوامی کے اعلان کا اطلاق صرف ہندومت ہی پر نہیں بلکہ ان تمام ادیان پر کیا جا سکتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

> اس بات میں شاید ہی کوئی مبالغہ ہو کہ ہندومت کا دیانت دارانہ اور صحیح بیان صرف اس طرح ممکن ہے کہ ان تمام بیانات اور تحریروں میں سے بیشتر کا صاف انکار کر دیا جائے جو ہندومت کے بارے میں مغربی ماہرین یا جدید تشکیک زدہ اور نظریۂ ارتقا فکری آغوش میں تربیت پائے ہوئے ہندوستانی باشندے پیش کرتے رہے ہیں۔[1]

مگر پانچوں انگلیاں برابر کب ہوئی ہیں! مغرب میں بھی خال خال ایسے لوگ مل جاتے ہیں جو آسمانی مذاہب پر ایسی تحریریں لکھ ڈالیں جنھیں کمار سوامی کی سخت گیری بھی نظر انداز نہ کر سکے۔ ہمارے مصنف جلال الدین ہسٹن سمتھ ہی کو لیجیے۔ موصوف پروفیسر اور امریکی پروفیسر ہونے کے باوجود بھی ایک ایسی کتاب کے مصنف ہیں جو ادیانِ عالم کا بہترین تعارف ہے اور کسی طرح سطحی نہیں کہی جا سکتی۔ ۱۹۵۵ء میں ان کو امریکی ٹیلی ویژن کے لیے مذاہبِ عالم پر ایک سلسلۂ تقاریر نشر کرنے کا موقع ملا۔ پروگرام امریکیوں میں بہت مقبول ہوا تو ایک ایسی کتاب کی ضرورت بھی محسوس ہوئی جو موضوع کو گہرائی میں بھی دیکھے اور قدرے تیز جولاں بھی ہوتا کہ عام قاری ادیانِ سماوی کے مرکز، ان کے پیغام اور ان کی خیرہ کن عظمت تک آسانی سے پہنچ سکے

اور یہ دیکھ سکے بلکہ یہ محسوس کر سکے کہ یہ ادیان اپنے ماننے والوں کی زندگیوں کو کس طرح حرکت دیتے ہیں اور کیونکر راہ دکھاتے ہیں۔ اس ضرورت کے بطن سے زیرِ تبصرہ کتاب نے جنم لیا۔

کتاب کی تیاری کے لیے مصنف نے ہر دین کے علما سے رجوع کر کے اور ان کے مشورہ اور نگرانی میں متعلقہ باب تیار کیا۔ اُسلوب اور ترتیب ان کا اپنا کارنامہ ہے۔ کیوں کہ ان کے لیے دین ایک زندہ چیز ہے جو ایک کند اور فرسودہ عادت کے طور پر نہیں بلکہ تیز بخار کی طرح زندہ ہے۔ انھیں احساس ہے کہ دین جب بھی زندہ ہوگا اس میں ایک عجیب خاصیت ہوگی کہ ہر چیز یہ پر غالب آ جائے گا۔ زندگی کی ہر دوسری شے اگر خاموش نہیں ہوگی تو بھی ایک تابع اور مددگار حیثیت ضرور اختیار کر لے گی۔ اسی سے آج کے انسان کے لیے اس کتاب کی معنویت واضح ہوتی ہے۔ آج کا انسان جس کی زندگی سے ایسا ہر عنصر خارج ہو چلا ہے اور جو صرف لمحاتی ہیجان اور وقتی اثرات کی لہروں کے سہارے زندہ ہے۔

مصنف نے آغاز ہی میں خود وضاحت کر دی ہے کہ کتاب کیا ہے اور کیا نہیں۔ آپ بھی سنیے:

۱- کتاب تاریخِ ادیان کی نصابی تصنیف نہیں ہے۔ اس کام کے لیے دوسری بہتر کتابیں موجود ہیں تاریخی واقعات، اسما، تحریکیں، سماجی اثرات کتاب میں خال خال ملیں گے۔ تاریخی معلومات کا استعمال تو لابدی تھا مگر اس پر کتاب کی عمارت تعمیر کرتے ہوئے یہ دھیان رکھا گیا ہے کہ یہ عمارت کی بنیاد ہو اور بنیاد کی طرح مخفی اور مضبوط رہے نہ کہ چھت تک چڑھ آئے اور عمارت ہی کو نگاہ سے اوجھل کر دے۔ انسان کے لیے مذہب میں جو معنی ہیں اور جو معنی رہے ہیں وہ بیان کرنا ہمارا مقصد ہے۔

۲- کتاب میں صرف مذاہب کی اساسیات بیان ہوں گی۔ داخلی اختلافات پر توجہ نہیں دی جائے گی۔

۳- یہ کتاب میں نے محبت سے لکھی ہے۔ مجھے احساس ہے کہ کسی دین کے اُصولوں اور اس کی موجودہ صورتِ حال میں زمین آسمان کا فرق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ہندومت اور طاؤمت دیکھ لیجیے۔ قاری کو یہ احساس ہونا چاہیے کہ کتاب آج کا بیانِ واقعہ نہیں بلکہ دین کی معنویت کا مختلف اقوام و اوقات میں ظہور کا سفرنامہ ہے۔

۴- یہ تقابلِ ادیان کی کتاب بھی نہیں ہے جو مذاہب کے اختلافات کو ہوا دینے یا ان کی افادیت کے دنگل کروانے کے کام آتی ہیں۔

Marfat.com

اب سنیے کتاب کیا ہے؟

۱- یہ دنیا کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ دوسرے لوگوں، دوسرے ادیان کی نگاہ اور نقطۂ نظر سے۔ اگر کسی قوم کا دین زندہ ہو تو اس کے قلب تک پہنچنے کا اس سے اچھا راستہ اور کوئی نہیں۔

۲- یہ کتاب دین کو سنجیدگی سے اہمیت دیتی ہے۔ اس میں سیاحوں والا کوئی تجسس نہیں ملے گا۔ دین کے بارے میں ایک رویہ یہ ہے کہ اس کی اہمیت پر خوب زور دیا جاتا ہے مگر دوسروں کے لیے، گزرے وقتوں کے لوگوں کے لیے، دوسری ثقافتوں کے لیے، ان لوگوں کے لیے جو اس کے محتاج تھے۔ یہ دین سے بچنے کا ایک لطیف حیلہ ہے اور یہ ہمارا نقطۂ نظر نہیں۔ ہمارے لیے ادیان کا بیان خالی خولی تقریر نہیں ہے بلکہ ہمیں ان سوالوں کے جواب کی تلاش ہے جو انسانی فطرت میں مرقوم ہیں اور جن سے ہم نگاہ نہیں چرا سکتے۔ دین ہمارے خیال میں دنیا کی واحد قوت محرکہ ہے۔ یہی ہمارا موضوع ہے۔ سائنس ثانوی ضروریات کے لیے انتہائی کوشش کرتی ہے۔ دین ان چیزوں کے لیے سارا زور صرف کرتا ہے جو ابتدائی، اولین اور اہم ترین ہیں۔

۲- یہ کتاب ابلاغ کی ایک کوشش ہے۔ اس سے نہ صرف دین کی ترجمانی مقصود ہے بلکہ ہم اس سے دین کی کائنات اور آج کی دنیا کے درمیان ایک پل بھی تعمیر کرنا چاہتے ہیں۔

یہ سب کام مصنف نے انتہائی مہارت، خوش اُسلوبی، ذہانت اور روشن دماغی سے انجام دیے ہیں۔ تحریر بہت شگفتہ، سلیس اور شاعرانہ حد تک پُر لطف ہے۔ دین کے ادق موضوعات کو اس اُسلوب میں ڈھال دینا اور پھر بھی ان کا وقار مجروح نہ ہونے دینا، یہ واقعی کمال ہے۔ اپنے موضوع پر اس سے بہتر تحریر ہماری نظر سے نہیں گزری۔

پاکستان میں اس کی اشاعت پر چند معروضات بھی ضروری ہیں۔ ہمارے لیے اس کی افادیت یا معنویت کیا ہے؟

پہلی بات تو یہ ہے کہ ہمیں احساس ہے کہ ایک یکساں، متجانس معاشرے میں ایسی تحریریں غیر ضروری ہوتی ہیں، جہاں تمام لوگ ایک دین کے قائل اور عامل ہوں وہاں دوسرے ادیان کے بارے میں معلومات چہ معنی دارد؟ مگر ایسا معاشرہ اب ہمارے ہاں رہا کب ہے؟ جدیدیت

Marfat.com

کا غلبہ، مغربی تعلیم اور اس کے اثرات، مابعد، جدید سفر، عالمی روابط، پریس اور میڈیا سب کچھ مل جل کر اکثر مقامات پر مذکورہ بالا معاشرہ نیست و نابود کر چکے ہیں۔ جدیدیت اپنے ساتھ جو تشکیک کی وبا لاتی ہے اس کا علاج اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ دوسرے ادیان سے تعارف کروا دیا جائے۔ ایک ہی خوراک میں شفا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اساسی طور پر دوسرے ادیان میں وہی مابعد الطبیعیاتی حقائق کا منظرنامہ دیکھ کر اپنی روایت پر گرتا ہوا اعتماد بحال ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جدید تہذیب، مغرب جدید اور اس کی تمام مشرقی توسیعات اپنے سطحی اور غیر مقدس نقطۂ نظر کی وجہ سے تاریخ کے تمام ادیان اور معاشروں سے الگ ہے۔ ساری انسانی تاریخ اور اس کے افکار ایک طرف متفق ہیں اور جدید تہذیب دوسری طرف۔ اس فرق کو آسانی کی خاطر ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ آج تک تمام انسانی دانش اس بات پر متفق تھی کہ کارخانۂ ہستی یک سطحی نہیں۔ وجود کی عمارت کی اور بھی کئی منزلیں ہیں جو پہلی اور مادی سطح کے اوپر ہیں اور عمارتِ وجود کی یہ سطحیں اور منزلیں نیچے کی منزلوں پر اثر انداز ہوتی ہیں اور ان کے مستقبل کو تبدیل کرتی ہیں۔ جدید تہذیب یہ کہتی ہے کہ وجود کی عمارت کی صرف ایک منزل ہے، پہلی اور آخری۔ اور اگر کوئی دوسری ہے تو اس کا نہ پتا ہے نہ پتا لگ سکتا ہے نہ ہی یہ کسی طرح نچلی منزل میں دخیل ہے۔ یہ فرق اتنا اہم، بڑا اور خوفناک ہے کہ اس کے سامنے مذاہب کے جزوی اختلافات اور باہمی رقابت و رنجش پرِ کاہ بھی نہیں معلوم ہوتی۔ اس معاملے میں تمام ادیان اور تمام دانشِ قدیم ایک طرف ہے اور جدید تہذیب ایک طرف۔ اس کی تفصیل مصنف کی دوسری کتاب حقیقتِ گم گشتہ میں دیکھیے۔ سرِ دست یہ کہنا کافی ہے کہ مذکورہ انسانی اتفاقِ رائے کی ایک جھلک زیرِ تبصرہ کتاب بھی پیش کرتی ہے۔

Huston Smith, *The World Religions- Our Great Wisdom Tradition*, Suhail Academy, Lahore, 1999.

۱- ہندومت و بدھ مت، ص۳: نیویارک۔

❁.....❁.....❁

دین اور دنیائے جدید

دین اور دنیائے جدید سدّی نوح مرحوم کی پہلی کتاب ہے۔ اس تصنیف سے پہلے ہم انھیں ایک منجھے ہوئے ماہر مترجم اور انگریز جاگیرداروں کے ایک قدیم اور پشتینی رئیس خاندان کے فرد کے طور پر جانتے تھے۔ رینے گینوں (عبدالواحد یحیٰ) اور فرتھجوف شواں (عیسیٰ نورالدین احمد) کی بعض مشکل ترین کتب کے مترجم جب خود ایک طبع زاد تصنیف پر آتے ہیں تو کتنی سلیس، سادہ اور عام فہم تحریر لکھتے ہیں اور مشکل مباحث کو آسان کر کے سمجھاتے ہیں یہ اس تصنیف سے سامنے آیا ہے۔ جس شخص کے قلم سے رین آف کوانٹٹی اور لائٹ اون دی اینشنٹ ورلڈز جیسی ادق کتابیں ترجمہ ہوئی ہوں اس کی اپنی تحریر حددرجہ سادہ اور دلچسپ نکلی۔ نہ جانے اپنے اُسلوب کو وہ ان عظیم عبقریوں کے قوی تر اُسلوب کی گرفت سے کیوں کر محفوظ رکھ سکے؟ ہم تو کسی قوی تر اُسلوب میں لکھی ہوئی زوردار تحریر کا ترجمہ کرنے بیٹھتے ہیں تو اپنے اُسلوب کا اندوختہ بھی نذرِ مصنف کر بیٹھتے ہیں اور اس کی فکر کے ساتھ ساتھ اس کے اُسلوب، انتخابِ الفاظ، فقروں کے دروبست، صرفی ونحوی تراکیب اور استدلال کے اندازِ تعبیر کے بھی اسیر ہو جاتے ہیں۔ خیر فکر کی گرفت میں آنے سے تو سدّی نوح بھی نہیں بچ سکے۔ ان کی زیرِ تبصرہ کتاب کو ہم بجا طور پر رینے گینوں اور شیخ عیسیٰ نورالدین کی تعلیمات کا بہترین خلاصہ قرار دے سکتے ہیں۔

کتاب کے عنوان سے یہ تو ظاہر ہے کہ اس سے ہر اس شخص کو خاص دلچسپی ہوگی جس کے لیے دین و مذہب ایک حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ کتاب ہر اس شخص کے لیے بھی انتہائی اہم ہے جسے جدید نظریات پر تنقید کرنے یا ان کی صحت پر شک کرنے کی کوئی وجہ نظر آتی ہو۔ اس لیے کہ کتاب ان تمام بیماریوں کی ماہیت کے فہم کے لیے ایک منطقی اور مربوط بنیاد فراہم کرتی

Marfat.com

ہے جو دنیائے جدید کو گھن کی طرح کھا رہی ہیں۔ اس بنیاد پر جو استدلال اٹھایا گیا ہے وہ موجز، پختہ اور معقول ہے۔ دنیائے جدید میں دین کی حیثیت و معنویت پر مختلف پہلوؤں سے گفتگو کرتے ہوئے اساسی نقطۂ استدلال یہ ہے کہ دین سے آج کل جو دوری نظر آتی ہے وہ کوئی ایسی الگ تھلگ اور کٹی ہوئی چیز نہیں جس کا دوسرے معاصر مظاہر اور رویوں سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ اس بُعد سے اس حالیہ تبدیلی کا سراغ ملتا ہے جو انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں اور خود انسان اور کائنات کے بارے میں انسانی نقطۂ نظر میں واقع ہو رہی ہے۔ انسان خود کو اور اپنی مسکونہ کائنات کو ایک نئے انداز میں دیکھنے لگا ہے اور یہ تبدیلی اس کے لیے ہر چیز کو نئے رنگ میں دیکھنے کا باعث بن گئی ہے۔ مصنف کا ایک اقتباس دیکھیے:

> مذہب کا حالیہ زوال دنیاوی دائرے سے الگ کوئی کٹی ہوئی اور اپنے آپ میں محدود صورتِ حال نہیں ہے۔ یہ انسانی فطرت اور کائنات کے بارے میں نقطۂ نظر کی بنیادی تبدیلی کا ہی ایک حصہ ہے۔ جب بھی کوئی قوم مذہبی حدود میں اور مذہب پر مدار رکھ کر زندگی گزارتی ہے بلکہ ایک وسیع تر معنی روایت پر انحصار کرتی تھی تو اس میں توہمات بھی ہو سکتے ہیں، بعض نادرا عناصر کا امکان بھی ہوتا ہے لیکن بایں ہمہ جزا و سزا کی حقیقتیں غیر مسئول صورت میں قائم رہتی ہیں، خدا کی حیثیت محض ایک ایسے مفروضے کی نہیں ہوتی جس کے بغیر دنیا کا جواز نہ ہو اور شیطان محض ایک متروک قسم کا لفظی ہوّا نہیں ہوتا۔ ارضی مراتبِ وجود ملکوتی مراتب کا ایک عکس مانے جاتے ہیں جس سے وہ اپنی ہیئت اور اپنا جواز دونوں مستعار لیتے ہیں۔ سوالات پیدا ہوں تو ان کے جوابات کا تقاضا روایتی استناد سے ہوتا تھا نہ کہ انسانی اپچ سے ــــ ادھر کچھ عرصہ سے ایک متقابل نقطۂ نظر نے بالادستی حاصل کر لی ہے۔ اس کا سب سے سیدھا نام دینویت یا سطحیت ہے۔ Profane Outlookd۔
>
> یہ روایت دشمن، ارتقا پسند، اناسیت پرست، عقلیت پسند، مادی، تجربی، انفرادیت پرست، مساواتی، آزاد خیال اور شدید جذباتی ہے۔ اس طرح کا نقطۂ نظر ہمیشہ کسی نہ کسی شکل میں موجود رہا ہے۔ اس کے بارے میں نئی بات اس کی بالادستی ہے جو عملاً عالمگیر ہو چکی ہے اور انسانی زندگی اور فکر کے تمام شعبوں پر محیط و متصرف ہے۔

اس بدلے ہوئے نقطۂ نظر سے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں کیا تبدیلی ظہور میں آ رہی ہے

Marfat.com

اس کا جائزہ مختلف پہلوؤں سے لیا گیا ہے۔ اس کا اندازہ ابواب کے عنوانات سے ہوگا:

۱- دین

۲- جدیدیت

۳- تصورِ الٰہ

۴- روایت اور غیر روایت

۵- جدید سائنس

۶- قدیم و جدید فنون

۷- میں کیا ہوں؟

۸- زوال

۹- انحراف و فساد

ان تمام زوایوں سے تبصرے کرنے کا جواز مصنف نے بہت خوب دیا ہے:

کوئی شے ایسی نہیں ہے جو دین سے غیر متعلق ہو اس لیے کہ کوئی شے ایسی نہیں ہے جو خدا سے غیر متعلق ہو۔

آج جب ہر طرف حقیقت میں ملاوٹ، دین کی جعل سازی، ضروریاتِ زمانہ کے لحاظ سے تحریف و تبدیلی، جذباتیت اور نعرہ بازی کا دور دورہ ہے یہ دیکھ کر بہت اطمینان محسوس ہوتا ہے کہ کوئی تحریر ایسی بھی ہے جو انسان کو دوٹوک انداز میں یہ دعوت دے رہی ہے کہ وہ خود کو حق کے مطابق بنائے، اپنے سے اعلیٰ مرتبہ سے مناسبت پیدا کرے نہ کہ اعلیٰ کو اپنی سطح پر گھسیٹنے اور حق کو اپنے مطابق بنانے کی کوشش کرے۔

سدّی نوح کی یہ تصنیف ایک اور بات بڑی وضاحت اور قوت سے سامنے لاتی ہے کہ:

اس نسل کو...... اپنے اندر اتنا انکسار پیدا کرنا ہوگا جس سے کم از کم اسے یہ احساس ہو جائے کہ اسے ربانی مدد کی ضرورت ہے۔ اس کے برعکس یہ نسل کرنا یہ چاہتی ہے کہ صحفِ مقدسہ میں سے وہ حصے نکال لے جو اس کی بدرنگ جذباتیت، اخلاقی نعرے بازی اور یوٹوپیا کی تائید کر سکیں اور اس کے علاوہ سب چیزیں نظر انداز کر دے۔

وہ لوگ جن کا ایمان جدید زمانے کی چکاچوند نے ڈگمگا دیا ہے یا جو طرح طرح کے

نظریات اور نعروں سے پریشان خیالی کا شکار ہیں ان سب کے لیے یہ کتاب بہت مددگار ثابت ہوگی۔ یہی نہیں بلکہ وہ دینی پیشوا بھی اس سے مستفید ہوں گے جو اپنی روایت سے کٹ کر اور اس کی تغلیط کر کے اندھوں کی رہنمائی کرنے والے نابینا رہبر بن چکے ہیں۔ ہمارا مشورہ ہے کہ انھیں آج کل کے روگوں کا وایلا کرنے کے بجائے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے جو انھیں دین کی حقیقی تعبیر بھی پیش کرتی ہے اور روایت کی طرف لوٹنے کی دعوت بھی دیتی ہے۔

مغرب جدید کا انسان تو روایت سے اتنی دور نکل آیا ہے کہ اس کے لیے روایت یا دین کا لفظ بھی محتاجِ تشریح اور توضیح طلب ہے۔ کتاب کے سرورق پر مصنف نے اس ضمن میں فرتھجوف شواں (شیخ عیسیٰ نورالدین) کا ایک فقرہ نقل کیا ہے:

روایت (دین) کوئی بچگانہ اور متروک ڈیو مالا نہیں ہے بلکہ وہ علم ہے جو انتہائی حقیقی ہے۔

اور جیسے کہ مارکو پیلس نے لکھا ہے کہ: ''روایت کا مفہوم پرانی پختہ عادت سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔'' اس میں اس کے مافوق الانسانی مبدا کا تصور بھی شامل ہے۔ ایک اور جگہ مصنف نے اس طرف توجہ دلائی ہے کہ ''کائنات کی کوئی چیز، خواہ شے ہو یا ہستی یا واقعہ، ایسا نہیں ہے جسے ایک مکمل طور پر علاحدہ، غیر متعلق اور اپنے آپ میں بند چیز قرار دیا جا سکے۔ اس مخفی تعلق کی وجہ سے یا ابلاغ کے امکان کے باعث انسانوں میں علم کی خواہش نمودار ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ علم ان کی دسترس سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے باہر رہتا۔ اسی امکان ابلاغ سے روایت اپنے جوہر میں منسلک ہے۔''

سائنس اور آرٹ اور روایت کے درمیان افتراق سے جو مضر اثرات جدید دنیا پر مرتب ہوئے ہیں، کتاب کا بیشتر حصہ اس سے بحث کرتا ہے۔ قدیم علوم کی تلچھٹ جب روایت کے حفاظتی حصار سے نکل جاتی ہے تو پھر صرف ''توہمات'' ابھرتے ہیں ___ ان علوم کا مقدس رول ختم ہو جاتا ہے مگر ان کی قوت باقی رہتی ہے اور اس قوت کو صحیح راہ پر ڈالنے اور روک ٹوک کرنے والی چیز موجود نہیں رہتی۔ مقدس اور دنیوی کے درمیان یہ بُعد ہی ہماری ساری مشکلات کی جڑ ہے۔ زندگی ساری کی ساری احاطۂ تقدیس میں آنی چاہیے۔ مغربی سائنس کی حدود کا دھیان رکھنا اس ضمن میں بہت ضروری ہے۔ اپنی حدود کے اندر اس کا جواز ہے مگر جب یہ دوسرے تمام نقطہ ہائے نظر پر ایک فوقیت اختیار کرنے لگتی ہے تو اس کی خلقی قیود تباہ کن بن

Marfat.com

جاتی ہیں۔ کیوں کہ اس فوقیت دینے سے آپ سائنس کو فیصلہ کرنے کی مجاز اور حقیقت کا منبع سمجھنے لگتے ہیں۔ اس سے ان سوالات کا جواب طلب کیا جاتا ہے جن کا جواب دینے کی اہلیت اس میں ہے ہی نہیں اور ان مسائل کا حل کرنے کو کہا جاتا ہے جو اس سے قطعاً حل نہیں کیے جاسکتے۔ اس مقام پر آ کر سائنس دینی مظاہر کا تجزیہ و تفتیش اپنے نقطۂ نظر سے کرنے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

جہاں تک آرٹ کا تعلق ہے تو یہ اپنے روایتی کردار کو برقرار رکھنے کے بجائے آج کل ان ہنگامی اور وقتی ضروریات کا خادم بن گیا ہے جو انفرادی پسند اور رائے بلکہ فیشن کے اتار چڑھاؤ کی پیدا کردہ ہیں۔ اس کا نتیجہ وہ بڑھتی ہوئی مجنونانہ جستجو ہے جو کسی ایسی چیز کی تلاش کر رہی ہے جو زیادہ بھرپور تسکین کا باعث ہو یا اگر تسکین نہ دے تو کم از کم توجہ تو کھینچے یا معماتی اور ڈراؤنی ہو —— انوکھے پن اور نئے پن کی ہر قیمت پر تلاش۔

فی زمانہ یہ جو ابتکاریت (اور یجنیلیٹی) کا ہوکا لوگوں پر سوار ہے اس کو بھی صحیح تناظر میں رکھ کر دیکھنا چاہیے۔ سدّی نوح کہتے ہیں کہ صرف وہ چیز جو مؤثر طور پر، اپنے حقیقی مبدا سے منسلک ہو اسی کو واقعی اور یجنل قرار دیا جاسکتا ہے:

جدید معنی میں اور یجنیلیٹی یا انیلا پن یہ باور کرنے کا نام ہے کہ انسان خود مبدا ہے۔ خدا مبدا اور اصل نہیں ہے۔ انسان ہی خالق ہے اور انسپائریشن بھی انفرادی ہے کائناتی نہیں۔

تصورِ الٰہ کا باب بھی خصوصی توجہ کا متقاضی ہے۔ ہمارے ہاں فروعی مسائل پر زور شور سے مباحثہ کرنے کا رواج عام ہے مگر ان مسائل کے اُصولوں پر مکالمہ بہت کم ہوتا ہے۔ بلکہ اکثر یہ ہوتا ہے کہ دو فریق ایک ایسی بات پر الجھ رہے ہوتے ہیں جس کے مقدمات کے بارے میں ان کے نقطۂ نظر اور معلومات میں ذرہ برابر اشتراک نہیں ہوتا۔ دنیا اور حیاتِ انسانی کے چھوٹے بڑے معاملات پر مکالمہ کرنے سے قبل یہ ضرور دیکھ لینا چاہیے کہ ان دونوں کی اصل اور مبدا و معاد یعنی اللہ اور اس کے تصور پر بھی کوئی اشتراک موجود ہے یا نہیں ورنہ نہ تو نتیجہ خیز مکالمہ جنم لے گا نہ مسائل کا حل۔

ہر شخص بزعمِ خود یہی جانتا ہے کہ وہ جس شخص کے بارے میں گفتگو کر رہا ہے وہ اس کے تصور میں بالکل واضح ہے۔ یعنی اس کے خیال میں وہ شے مذکور کی کم و بیش صراحت سے تعریف

Marfat.com

کرنے اور اسے کسی ایک نوع یا قبیل میں داخل کرنے پر قادر ہے۔ تعریف وتحدید اور درجہ بندی فکرِ انسانی کے خلقی رجحانات ہیں اور پیچیدہ مظاہر کو کسی نہ کسی طرح کے قابلِ فہم نظام میں پرو دینے کے وسائل کے طور پر ان کا پورا جواز ہے۔ مگر ان کا اطلاق ہر شے پر یکساں انداز اور درجہ میں نہیں ہوسکتا۔ بعض اشیاو مظاہر تعریف وتحدید کے اسیر ہوتے ہیں۔ بعض کی تحریف وتحدید ممکن نہیں ہوتی۔ کسی چیز کی تعریف نہ کرسکنے سے اس کی حقیقت یا اس کی اضافی اہمیت کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ عموماً گمان کرلیا جاتا ہے۔ انسانی فکر کا سامنا ایسی اشیا سے بھی ہوتا ہے جن کو وہ حل نہیں کرسکتی یا پہلے کی سوچی ہوئی کسی شق کے تحت شمار نہیں کرسکتی۔ اس امر سے ان اشیا سے بھی ہوتا ہے جو کو وہ حل نہیں کرسکتی یا پہلے کی سوچی ہوئی کسی شق کے تحت شمار نہیں کرسکتی۔ اس امر سے ان اشیا کو ماہیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ صرف انسانی سوچ کی فطری حدود کا تخمینہ ہوتا ہے۔ اس نوعیت کی اشیا میں کچھ تو وہ ہیں جو زندگی میں سب سے غیر اہم اور کم حقیقی ہوتی ہیں۔ مثلاً عامیانہ خواب اور خیالی پلاؤ اور کچھ وہ جو سب سے اہم، سب سے حقیقی مثلاً حسن، نیکی، محبت اور اہم ترین شے جو ان تینوں پر محتوی بھی ہے اور ان سے سوا بھی اور جسے ہم کسی بہتر اصطلاح کی غیر موجودگی میں تصورِ الٰہ سے تعبیر کریں گے۔

کتاب کا ساتواں باب ایک اور انتہائی دقیق، گمبھیر اور اہم سوال پر بڑے دلچسپ انداز میں روشنی ڈالتا ہے۔ عنوان ہے ''میں کیا ہوں'' — یہ سوال جتنا آسان ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اس کے جواب کے پیچھے ایک پورے تصورِ انسان کی گونج سنائی دیتی ہے۔ اگر غور کیا جائے تو جدید زمانے کے تمام نئے نظریات، علوم، فنون، ادب، سماجیاتی علوم، بشریاتی علوم کے پیچھے ایک نیا تصورِ انسان کام کررہا ہے جو روایتی تصورِ انسان سے بہت مختلف بلکہ اکثر متضاد ہے۔ کتاب کا مذکورہ باب اسی اہم سوال کا آسان جواب ہے۔ جو قارئین وحدت الوجود کی مشکل بحثوں میں الجھے بغیر ماہیتِ انسان، وجودِ انسانی یا انسانی مرتبۂ وجود پر ایک نظر حاصل کرنا چاہتے ہیں ان کے لیے اس باب کا مطالعہ بہت مفید ہوگا۔

کتاب کے باقی دو ابواب زوال، انحراف اور فساد سے بحث کرتے ہیں۔ زوال ایک معیار سے دور ہٹنے، اس سے گر جانے کا نام ہے۔ کمال سے دوری ہے۔ انحراف اس راہ سے ہی

Marfat.com

گریز کا نام ہے جو اس معیار یا کمال تک لے جاتی ہو جب کہ فساد، نیت یا ارادہ ہی بدل دینے سے عبارت ہے۔ دین کے حالیہ زوال اور دیگر شعبوں میں زوال و انحراف کے مسئلہ پر یہ ابواب بہت فکر انگیز باتیں پیش کرتے ہیں۔

تبصرے کے آخر میں سدّی نوح کے اُسلوبِ استدلال پر چند سطور ــــ

پہلی بات تو یہ ہے کہ سدّی نوح کی تحریر میں کہیں ذرا سی رمق اس رجحان کی نہیں پائی جاتی کہ فلاں یا فلاں کے جذبات مجروح ہونے سے بچانے کے لیے سنگین حقائق کو ذرا رقیق کر کے پیش کر دیا جائے۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی تحریر عادتاً نرم خو، شائستہ اور ہمدردانہ ہوتی ہے۔ یہ امتزاج نادر ہے۔ اس لیے کہ وہ لوگ جو حق کی بات کرتے ہیں وہ دلنشیں اور مؤثر اُسلوب کا خیال نہیں رکھتے اور جو ڈِنگ ہانکتے ہیں یا دین میں ملاوٹ کرتے ہیں وہ سارا زور ہی تحریر میں فقرے سازی پر صرف کرتے ہیں۔

دوسری بات ان کے اُسلوب کے ضمن میں یہ ہے کہ وہ قاری کو ساتھ لے کر چلتے ہیں اور ایک مقامِ استدلال سے دوسرے تک چھوٹے چھوٹے زینوں کے ذریعے منتقل کرتے ہیں۔ استدلال کے یہ زینے اتنے غیر محسوس اور خفیف ہوتے ہیں کہ قاری کو عموماً پتا ہی نہیں چلتا کہ وہ کتنے قدم اس آگہی کی جانب اُٹھا چکا ہے جو مصنف اس تک منتقل کرنا چاہتے ہیں اور جب اس تبدیلی کا احساس اجاگر ہوتا ہے تو اس وقت لوٹنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ ایک نئی آگہی کی پو پھٹ رہی ہوتی ہے اور علم کے اجالے کی خواہش قاری کو کشاں کشاں آگے لیے چلی جاتی ہے۔ یہ عمل مصنف کی تحریریوں میں ایک مکمل فنِ لطیف کی طرح کارفرما ہے۔ پھر یہ سب کچھ کرتے ہوئے وہ اتنی خیر خواہی سے لکھتے ہیں اور ہر قسم کی چبھنے والی بات سے ایسا گریز کرتے ہیں کہ حیرت ہوتی ہے۔ دوسرے انسان سے محبت اور اس کے فطری جذبات کا پاس اگر کسی تحریر میں دیکھنا ہو تو اس کی ایک عمدہ مثال سدّی نوح کی تحریر ہے۔

Lord Northbourne, *Religion in the Modern World*, Suhail Academy, Lahore, 1999.

Marfat.com

تفہیم اسلام

تفہیم اسلام *Understanding Islam* کا یہ ترجمہ کامیاب ترین اُردو ترجمہ ہے۔ یوں تو اس کتاب کے بہت سے تراجم ہوئے اور مغربی زبانوں میں ہونے والے ترجمے خاصے کامیاب رہے لیکن اسلامی زبانوں میں اس کے جتنے ترجمے ہوئے ناکام ترجمے شمار کیے گئے۔ حتی تفہیم الاسلام کے عنوان سے عربی ترجمہ لبنان سے چھپا اور اپنی نارسائی کی وجہ سے رد کر دیا گیا۔ فارسی کا ترجمہ شناخت اسلام کے نام سے تہران سے شائع ہوا اور ابلاغ معنی اور صحت ترجمہ سے محروم ہونے کے سبب ناکام ہو گیا، کتاب کا از سر نو ترجمہ کرنا پڑا۔ ترکی ترجمے کی کیفیت بھی کچھ ایسی ہی رہی۔ اُردو میں اس کا ایک ترجمہ لاہور کے ایک معروف ادارے کی طرف سے کروایا گیا۔ یہ ترجمہ بھی کتاب کے حرف و معنی کو گرفت میں لانے سے قاصر رہا۔ ناشر کو اسے شائع کرنے کی ہمت ہی نہ ہو سکی۔ سب لوگوں پر جس بوجھ نے گرانی کی تھی اسے بالآخر سلیم گیلانی کے قلم نے اُٹھا لیا۔ گو کہ کام آسان نہ تھا۔ مغربی زبانوں میں اس کتاب نے ایک بہت بڑی ضرورت کو پورا کیا تھا۔ سلیم گیلانی کا ترجمہ اسی تقاضے کی اُردو میں تکمیل ہے کہ آج ہمارے ہاں بھی قارئین کا ایک ایسا طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس کی ذہنی ضروریات اور فکری مسائل تو اس کتاب کا تقاضا کرتے ہیں لیکن وہ انگریزی یا فرانسیسی میں اس سے استفادہ کرنے پر قادر نہیں ہیں۔

آج تو ہمارے پاس اسلام کے بارے میں مغربی زبانوں میں چند اچھی تعارفی کتابیں موجود ہیں لیکن جس زمانے میں *Understanding Islam* فرانسیسی اور انگریزی میں منظر عام پر آئی اس وقت اسلام کے بارے میں مغربی زبانوں میں لے دے کر تین قسموں کی کتابیں پائی جاتی تھیں اور تینوں قبیل کی کتابیں اپنے ہدف سے دور تھیں۔ ناکامی مشترک تھی، اسباب

Marfat.com

ہزیمت الگ الگ تھے۔ کچھ کتابیں مسلمان مصنّفین کی لکھی ہوئی تھیں۔ ان کے لکھے ہوئے میں اپنے مخاطبین کی افتادِ طبع، مذہبی پس منظر اور فکری رجحانات کا فہم صحیح معنی میں شاذ و نادر ہی پایا جاتا تھا اور جب معاملہ مغربی قارئین کے سامنے اسلام کا تعارف کروانے کا ہو تو یہ کمی بہت سنگین ثابت ہو سکتی ہے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ ان میں سے اکثر لکھنے والے اسلام کی فوقیت، حقانیت اور فکری برتری کا ثبوت ایسے دلائل سے لانے کی کوشش کرتے تھے جو خود اسلام کے حق میں مضر تھے۔ یہ اسلام کی خدمت نہیں اس سے بے وفائی کے مترادف تھا۔

دوسری طرف اس موضوع پر غیر مسلموں کی تحریریں تھیں جن کی حیثیت ان شکست خوردہ بھاگتے سپاہیوں کے حملے سے زیادہ نہ تھی جو مسلمانوں کو مشرف بہ عیسائیت کرنے میں ناکام ہو کر پسپا ہو رہے تھے۔ آج بھی اس نوع کی تحریروں کی کیفیت یہی ہے ہاں اب ان تحریروں کو براہِ راست حملے کے بجائے قدرے ملائمت سے ''ہجوِ ملیح'' کے پیرائے میں پیش کیا جاتا ہے۔ طریقہ واردات میں اس ترمیم سے کچھ زیادہ فرق نہیں پڑتا۔ اس ترکیب سے کوئی بے کار، بے وقعت کتاب ایک قابل تصدر تصنیف میں تو تبدیل ہونے سے رہی۔

تیسری قسم کی تحریریں ان اہل قلم کی تھیں جو کسی بھی دین کے قائل نہیں تھے اور اسلام کے بارے میں لکھتے ہوئے طرح طرح کے زاویۂ نظر استعمال کرتے تھے۔ کسی کو ''نفسیاتی'' نقطۂ نظر سے اسلام کا جائزہ لینے کا ذوق تھا، کوئی اسلام پر ''سماجیاتی'' علوم کی پرچھائیاں ڈال رہا تھا، کوئی اسے ''نسلی، لسانی'' پیمانوں کی چھلنی سے گذار رہا تھا اور کوئی ''مظہریات'' کے حوالے سے اسلام پر تبصرہ کر رہا تھا۔

شیخ عیسیٰ نور الدین احمد (فرتھجوف شوان) کی تفہیم اسلام ان تینوں قسم کی کتابوں سے بالکل الگ تھی۔ وہ اپنے قاری کے سامنے ''اسلام کا بیان کرنے سے زیادہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ یہ سمجھ آجائے کہ مسلمان اسلام پر کیوں ایمان رکھتے ہیں''۔ اسلام پر لکھی جانے والی کسی کتاب کے لیے یہی مقصد مدنظر ہونا بھی چاہیے لیکن سچی بات یہ ہے کہ اس مقصد سے لکھنے والے خال خال ہی ملتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کتاب میں دوسرے ادیان مثلاً ہندو

Marfat.com

مت، بدھ مت اور خاص طور پر عیسائیت کے بکثرت حوالے ملتے ہیں اور جہاں جہاں اسلام کے عقیدہ وعمل کے کسی پہلو کا ذکر آتا ہے وہاں عموماً اس کی شرح وتوضیح کے لیے مغربی دنیا کے دینی پس منظر سے اس کے مترادف یا ہم معنی مفاہیم واعمال کی طرف اشارہ کر دیا جاتا ہے۔

پہلی اشاعت میں کتاب کے چار ابواب تھے۔ بعد ازاں ایک باب کا اضافہ کر دیا گیا ''اسلام''، ''قرآن''، ''رسول اللہؐ''، ''سنت'' اور ''طریقت''۔ ہر باب اسلام کے ایک بنیادی اور اساسی پہلو سے متعلق ہے۔

پہلا باب دین پر بحیثیت عمومی اور اس کی کلیت میں گفتگو کرتا ہے اور دیگر نکات کے علاوہ اسلامی اور عیسوی تناظر کے مابین پائے جانے والے فرق کا بیان کرتا ہے۔ عقائد میں اختلاف تو اپنی جگہ ہے ہی اس سے سوا بھی ''مسلمانوں اور عیسائیوں میں باہمی افہام وتفہیم کے فقدان کی بنیادی وجہ'' کے بارے میں مصنف نے جو لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کے مقابلے میں عیسائیت میں انسانی اعمال وافعال کے میدان میں معاملہ بڑی حد تک فرد کے ضمیر پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسی بات کو دوسری لفظوں میں کہیے تو یوں کہا جائے گا کہ یہاں انسانی ارادے پر ذمہ داری کا بوجھ نسبتاً زیادہ ہے۔ عیسائیت کے پیروکار کا ایمان اور اس کا عزم وارادہ ایک امتحان مسلسل میں سے گذرتا رہتا ہے۔ اب چونکہ مسیحی افراد کو انسانی ارادے کے اس آدرشی تصور "exclusive idealism of the will" کی ایک کم وبیش عادت سی ہو جاتی ہے لہٰذا وہ اس نکتے کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں کہ اسلام میں ذمہ داری اور انسانی جواب دہی کا پورا وزن انسان کے ارادے پر نہیں بلکہ عقل انسانی پر آن پڑتا ہے اور اسلام کا شرعی قانون جزئیات وفروعات تک رسائی رکھنے کی وجہ سے انسانی ارادے کو اپنے تابع کیے رکھتا ہے اور ارادہ وعقل کے درمیان توازن بحال رکھتا ہے۔ دراصل مسلمان کے لیے تو شرعی احکامات یا قانون:

> "is a system of channels divinely predisposed for the equilibrium of his life in so far as it is subject to his will, and this equilibrium, far from being an end in itself.... is a basis for escaping, in peace-giving and liberating contemplation of the Immutable, from

the uncertainties and turbulence of the ego. To sum up: if the attitude of equilibrium which Islam seeks and realizes appears in Christian eyes as a calculating mediocrity incapable of reaching the supernatural the sacrificial idealism of Christianity is liable to be misinterpreted by the Moslem as an individualism contemptuous of the divine gift of intelligence. If the objection is raised that the average Moslem does not concern himself with contemplation, the answer is that no more does the average Christian bother himself with sacrifice: in the depths of his soul every Christian nourishes an urge to sacrifice which will perhaps never be actualized, and the same way every Moslem has, by reason of his faith, a predisposition to contemplation which will perhaps never actually dawn in his heart."

ادیان کو خانوں میں بانٹنا اگر چہ کوئی اچھی چیز نہیں لیکن سہولت فہم کے لیے ہم کہ سکتے ہیں کہ اگر عیسائیت ''دین محبت'' ہے تو اسلام ''دین حق'' یا ''المطلق کا دین'' ہے۔ اس سے یہ مراد نہ لیا جائے کہ ان میں سے کسی ایک دن کو کسی مثبت صفت پر بلا شرکت غیرے اجارہ حاصل ہے۔ اشارہ صرف اس طرف ہے کہ مذکورہ دین میں زور کس بات پر دیا گیا ہے۔

قرآن پر جو باب شامل کتاب ہے اس میں اسلام کے تصورِ وحی کی وضاحت کی گئی ہے۔ اسلام کا تصورِ وحی بہت منظم ہے۔ مقدس کتاب یا الہامی کتاب یا پیامِ خداوندی کیا ہوتا ہے۔ مصنف نے اس کی تعریف یوں کی ہے:

Imagining a tree the Leaves of which, having no kind of direct knowledge of the root, hold a discussion about whether or not a root exists and what is its form if it does: suppose a voice then came from the root telling them that the root does exist and what form it has; that message would be sacred.

وحی کے ذریعے نازل ہونے والے صحیفوں کو پڑھتے ہوئے جو مشکلات درپیش ہوتی ہیں ان کے بارے میں مصنف کی رائے یہ ہے کہ:

"the incommensurable disproportion between the Spirit and the

Marfat.com

limited resources of human language: it is as though the poverty-stricken coagulation which is the language of mortal man were broken into fragments under the formidable pressure of the Heavenly Word, or as if God, in order to express a thousand truths, had but a dozen words at his command and so was compelled to make use of allusions heavy with meaning, of ellipses, abridgements and symbolical syntheses.

نیز یہ اقتباس دیکھیے:

One reason why Western people have difficulty in appreciating the Quran and have even many times questioned whether this book does contain the premises of a spiritual life lies in the fact that they look in a text for a meaning that is fully expressed and immediately intelligible, whereas Semites, ad Eastern peoples in general, are lovers of verbal symbolism and read in depth... the Oriental extracts much from a few words; when, for example, the Quran recalls that 'the world beyond is better for you than this lower world' or that 'earthly life is but a play' or affirms 'In your wives and children we have an enemy' or 'Say Allah! then leave them to their empty play,' or finally, when it promises Paradise to 'him who has feared the station of his lord and refused desire to his soul'... when the Quran speaks thus, there emerges for the Moslem a whole ascetic and mystical doctrine, as penetrating and complete as no matter what other form of spirituality worthy the name.

اس باب کا ایک دلچسپ حصہ وہ ہے جس میں حیات بعد الموت اور احوال آخرت کا ذکر ہے اور موت کے بعد کے مراحل پر مختلف ادیان کی تعلیمات کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں ان نکات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے جو جہنم کے بیان سے متعلق ہیں۔

اسی طرح اس باب میں ان قرآنی الفاظ وتراکیب اور آیات پر بھی تبصرہ ہے جو مسلمانوں میں زبان زد عام ہیں اور ایک طرح سے مسلمان کی زندگی میں نماز پنجگانہ کی توسیع کا کام کرتے ہیں:

The verses of the Quran are not merely sentences which transmit

Marfat.com

thoughts; in a sense they are beings, powers or talismans; the soul of the Moslem is, as it were, woven of sacred formulae; in these he works, in these he rests, in these he lives and in these he dies.

قرآن اپنے انداز میں فرد کی ساری زندگی میں سرایت کیے رہتا ہے ایسے ہی جیسے دین بحیثیت مجموعی ساری زندگی کو اپنی گرفت میں لے لیتا ہے، عقل کو فکر و عقائد کے وسیلے سے اور ارادہ عمل کو احکامات شرعی کی وساطت سے۔ رسول اللہ ﷺ کی ذات بھی اسلام میں یہی منصب رکھتی ہے۔

The Prophet, like Islam as a whole, is as it were, a heavenly mould read, to recieve the influx of the intelligence and will of the believer and one wherein even effort becomes a kind of supernatural repose.

اس پیراگراف کا موزنہ درج ذیل اقتباس سے کیجیے جو قرآن مجید کے بارے میں کہا گیا تھا:

The Quran is, like the world, at the same time one and multiple. The world is like a multiplicity which disperses and divides; the Quran is a multiplicity which draws together and leads to Unity. The multiplicity of the Holy Book_the diversity of its words, sentences, images and stories_ fills the soul and there absorbs it and imperceptible transposes it into the climate of serenity and immutability by a sort of "divine ruse".

ذاتِ رسالت مآب کی جامعیت کا اسلام میں جو کردار ہے وہ قرآن کی وسعت اور جامعیت سے مشابہ ہے۔ مصنف نے اس لیے قارئین کو یہ یاد دلایا ہے کہ آپؐ کے وصال کے بعد جب حضرت عائشہؓ سے آپؐ کے بارے میں ان لوگوں نے استفسار کیا جو آپ کی زیارت سے مشرف نہیں ہو سکے تھے تو سیدہ عائشہؓ نے فرمایا کہ ’’کان خلقہ القرآن‘‘ he was like the Quran آپ کی جامعیت کا آپ کے منصب ختم رسالت سے گہرا تعلق ہے:

If the prophet is the 'Seal of Prophecy' this implies that he should appear as a synthesis of all that came before him; hence his aspect of 'levellling', that something 'anonymous' and not to be numbered, which is apparent also in the Quran.

Marfat.com

The Prophet represents both universality and primordiality. Just as Islam in its deepest meaning is that which is everywhere and that which has always been.

ہم نے اوپر ذکر کیا تھا کہ رسولِ خدا ﷺ کی حیثیت اسلام میں ایک ایسے اسوہ کی، ایسے سانچے کی ہے جس میں انسان کے فکر و عمل کو ڈھل جانا چاہیے، عقل اور ارادے کو اس پیمانے پر پورا اُترنا چاہیے۔ ارادے کے ضمن میں مصنف نے ایک نکتے پر یوں زور دیا ہے:

Mention has already been made of Muhammad's function as a "mould" for the intelligence and the will. With regard to the will, the author stresses the fact that Moslems "love him and imitate him even in the very smallest details of daily life." In this respect it was the function of the Prophet to abolish all profanity and worldliness. Hence his "deliberate entry into the earthly and social sphere-wer do not say, into the worldly and profane sphere—in order to bring about an integration of collective human life into the spiritual realm.

کتاب کا آخری باب طریقت کے بارے میں ہے اور یہاں آ کر وہ چیز جو کتاب کے شروع ہی سے موجود تھی پوری طرح نشو ونما پا کر سامنے آجاتی ہے۔ کتاب کا عنوان ''فہم'' کے در وا کرنے کی نوید دیتا ہے اور قاری کو توقع ہوتی ہے کہ اس کی رسائی اسلام کے سب پہلوؤں تک ہوگی جن میں گہرائی کی جہت بھی شامل ہوگی۔ اسلام کی جہتِ عمق تصوف یا طریقت ہے۔ ایک نمائندہ اقتباس دیکھیے:

man is "endowed with an intelligence capable of conveiving the Absolute and with a will capable of choosing what leads to the Absolute," the act of choosing is in its highest sense nothing less than concentration on the Absolute. Therefore, in giving a very general definition of the Way, the author speaks of it as "doctrine and method, or metaphysical truth accompanied by contemplative concentration." He adds: "Metaphysical truth is discrimination between the Real and the unreal or 'less real'; and concentration or the operative act of the spirit_prayer in its very widest sense_is in

Marfat.com

a way our response to the truth which offers itself to us; it is Revelation entering into our consciousness and becoming in some degree assimilated by our being.

سطور ما قابل میں اصل کتاب کے جو اقتباسات دیے گئے ہیں ان میں مصنف کی تحریر کا ذائقہ اور اُسلوب قارئین تک منتقل کرنا مقصود تھا۔ اسی سے وہ مشکلات بھی ان کے سامنے آگئی ہوں گی جن کا سامنا مترجم کو کرنا پڑا۔ بیان کی ندرت، مضامین اور خیالات کی وسعت اور گہرائی اور علمی، فلسفیانہ اور عارفانہ اصطلاحات کا استعمال تین ایسے مسائل تھے جن سے مترجم کو عہدہ برا ہونا تھا۔ گیلانی صاحب نے عمر بھر مطالعہ کی جو ریاضت کی تھی، مشق سخن اور نثری تحریروں سے ادائے مطلب کی جو مہارت بہم پہنچائی تھی اور اپنے اُسلوب تحریر کی مختلف وسیلوں سے جتنی آب یاری کی تھی وہ سب اس ترجمے میں ان کی کمک کو آئی اور تفہیم اسلام کا اُردو ترجمہ اس نوع کی تحریروں کے تراجم میں سب سے بڑھ گیا۔ اُردو خواں قارئین کے لیے یہ دوگونہ نعمت ہے، اسلام کے بارے میں ایک نہایت وقیع اور عارفانہ کتاب کا اُردو میں مطالعہ اور اعلیٰ درجے کی شائستہ اور علمی اُردو نثر سے استفادہ۔ یہ ترجمہ اُردو زبان کے علمی اور ادبی ذخیرے میں ایک اہم اضافہ قرار دیا جانا چاہیے۔

Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, Suhail Academy, Lahore, 1999.

❀…❀…❀

۲۸۲۲۳

Marfat.com

عقائد اسلام

کہتے ہیں کہ دین کے چار عناصر ہوتے ہیں:

۱- عقائد

۲- عبادات

۳- اخلاقیات

۴- ان میں جذبات کی آمیزش

پرانے لوگ حفظِ مراتب سے بہتر آگاہ ہوتے تھے اس لیے مذکورہ بالا عناصر کو ان کی صحیح ترتیب اور مناسب مقام پر رکھتے تھے 'الا هم فالاهم': بات مسلمانوں سے ہو یا غیر مسلمانوں سے آغاز اُصول سے کرتے تھے اور پھر درجہ بدرجہ نیچے آتے تھے۔ آج کی طرح جذباتیت کا طومار نہیں ہوتا تھا کہ بات کا آغاز بھی جذباتی بیان سے اور اختتام بھی جذباتی نعروں پر۔ شیخ ازہر دکتور عبدالحلیم محمود مرحوم بھی پرانے لوگوں کا نمونہ تھے۔ پیرس سے ڈگری لانے کے باوجود ان کی جملہ تصانیف میں وہی پرانی روح گونجتی ہے۔ موضوع خواہ فلسفہ ہو، اخلاقیات ہو، نفسیات ہو، تاریخ تمدن ہو، تصوف ہو یا سیرت وسوانح ان کا خطاب مدلل، عقلی، علمی اور متوازن ہوتا ہے۔ انگریزی میں ان کی تصنیف عقائد اسلام کی اشاعت ایک لحاظ سے بہت اہم ہے۔ ان کی شخصیت اور تحریر اس نادر وصف کے باعث ممتاز ہے کہ مغرب کے علوم اور مدارس سے شناسائی کے ساتھ ساتھ وہ ٹھیٹھ عقائد پر قائم رہتے ہوئے مسلمانوں کی قدیم ترین یونی ورسٹی ازہر کے شیخ بھی بنے اور یوں ان کی ذات میں علومِ اسلامیہ کے کمال اور مغرب سے واقفیت کا امتزاج میسر آیا۔ جدید انسان سے بات کرنے کے لیے اس کی ذہنیت اور ضرورت کا جو لحاظ رکھنا پڑتا ہے اس کا شیخ کو بخوبی احساس تھا اور یہی کتاب کی افادیت کا راز ہے۔

Marfat.com

موضوعِ عنوان سے ظاہر ہے اور شیخ ازہر اس کے ماہر تھے۔ شیخ ازہر کا منصب ہی اس کی کافی ضمانت ہے۔ یہ وہ قدیم ترین یونی ورسٹی ہے جہاں صدیوں سے مسلمان اپنے بچوں کو عالم اور ماہرِ دین بننے کے لیے بھیجتے چلے آئے ہیں۔ اس ادارے کے سربراہ کے قلم سے نکلی ہوئی تحریر جو درجۂ استناد رکھتی ہے وہ سامنے کی بات ہے۔ یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ دورِ زوال میں مناصب علمیہ اور دینیہ بھی اپنا وقار کھو بیٹھتے ہیں مگر جو لوگ شیخ ازہر کو جانتے ہیں ان کو خوب معلوم ہے کہ اس منصب جلیل پر گذشتہ چند صدیوں میں جتنے لوگ آئے ہیں ان میں شیخ عبدالحلیم محمود نمایاں ترین فرد ہیں اور ان کی زندگی اور تصانیف اس کی گواہ ہیں کہ وہ ہمیشہ دین کے اعلیٰ اور عمیق ترین پہلوؤں کی طرف متوجہ رہے اور اپنی ذات میں اس کا تحقق کرتے رہے۔ دوسری اہم خصوصیت کی طرف اشارہ کرنے کے لیے لیے چند تمہیدی کلمات کی ضرورت ہوگی۔

''گذرے وقتوں میں یہ ہوتا تھا کہ ہر صدی اور زمانے کے لوگ اپنے زمانے کے مقابلے میں گذرے ہوئے دور کو افضل جانتے تھے اور اپنے زمانے کی کوتاہیوں کا شکوہ کرتے تھے۔ بیسویں صدی اس قانون کا واحد استثنا ہے۔ اس کا خاص اور روز افزوں رجحان یہ سوچ ہے کہ زندگی کے ہر شعبہ کو دورِ جدید کے ''مطابق'' کیا جائے یا بالفاظِ دیگر اپ ٹو ڈیٹ بنایا جائے۔ یہ رجحان مغرب میں زیادہ اور مشرق میں قدرے کم ہے۔ اس کلیہ سے کسی چیز کو آزاد نہیں چھوڑا جاتا حتیٰ کہ مذہب کو بھی۔ بہت سے مقتدایانِ مذہب کو بھی یہی دھن لگی ہوئی ہے کہ اپنے دین کو ''بیسویں صدی کی روحِ عصر'' سے مملو کیا جائے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ مطابقت کے نظریہ کو ایک اور طرح بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ طب کی مثال لیجیے تو اپنے زمانے سے مطابقت کے لیے طب کے ضروری ہے کہ وہ اس زمانے میں پھیلنے والی تمام بیماریوں کا تریاق فراہم کرنے کے قابل ہو۔ اسی طرح اگر ہم یہ کہیں تو کیا بے جا ہے کہ مذہب بھی اگر آج کے دور کے مطابق ہونا چاہیے تو اسے بڑھ چڑھ کر اپنا چٹان جیسا ثبات اور استحکام دکھانا ہوگا بلکہ نمائش کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ آج کے دور کا خاص مرض ہی ہولناک اور بڑی بڑی تبدیلیاں اور اضطرابِ سیمابی کی کیفیت ہے۔ نیز یہ اس لیے بھی ضروری

Marfat.com

ہے کہ مرکبِ حق ہونے کے اعتبار سے مذہب اگر ثابت و مستحکم نہ ہو تو اپنے آپ سے جھوٹا ہو جائے گا۔ اہلِ ایمان کی اکثریت کے نفوس میں کسی ایسی چیز کی ایک گہری طلب محسوس ہوتی ہے جو ان کی زندگی میں ہمیشہ یکساں رہے اور ان کی توقع یہی ہوتی ہے کہ ان کا دین وہ مستقل عنصر ہے جو یہ طلب پوری کرے گا اور بدلے گا نہیں۔

قدرتِ الٰہیہ بھی اس نقطۂ نظر کی تائید میں محسوس ہوتی ہے۔ چونکہ اسلام نوعِ انسان کے لیے آخری الہامی دین ہے۔ اس لیے ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ اس میں موجودہ دائرہ زمان کے آخری مرحلہ کی ضروریات سے مطابقت از خود ہوگی اور من اللہ ہوگی۔ اس دور اور اس زمانے کی ضروریات سے مطابقت جو قرآن کے الفاظ میں قربِ قیامت کا دور ہے۔ مطابقت کی تعریف اگر مذکورہ مثال کی روشنی میں کی جائے اور یہ کوشش کی جائے کہ اس کے معنی معین ہوں تو یہ سامنے آتا ہے کہ عام خیال کے برعکس یہ تعریف اور یہ معانی زمانے کے ساتھ چلنے اور اس کے تابع ہونے کے نہیں ہیں۔ اسلام کسی طرح بھی ہمارے دور کی کوتاہیوں کو گوارا نہیں کرتا نہ ان کی مداہنت کرتا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس وہ ان کوتاہیوں اور ناکامیوں کا تریاق ہے اور اس میں ایک پیدائشی حفاظتی نظام ہے جو تغیر سے اس کو محفوظ رکھتا ہے۔ مسلمانوں کے کسی بھی گروہ کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ اسلام کو اپنی ذاتی ترجیحات اور پسند کے مطابق ڈھال سکے۔ عدم تغیر اس کی اساسی صفت ہے جس کے بغیر اس کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اسلام کے عقائد اور عبادات انسانی مداخلت سے پوری طرح محفوظ ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلام کے بارے میں گمراہ کن کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ شیخ ازہر کی کتاب اسی لیے تو اطمینان بخش ہے کہ ان کے الفاظ میں:

> یہ اسلام کا ایسا مطالعہ ہے جو اس کے اُصولِ عقائد اور فرد پر ان کے اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ اس کا مخاطب عام قاری ہے اس لیے تفصیل میں گئے بغیر اور کسی فنی بحث کو چھیڑے بغیر یہ اس کے لیے اسلامی عقائد کے اُصولوں کا سیدھا سادہ بیان پیش کرتی ہے...... قارئین یہ ملاحظہ کریں گے کہ ہم نے قرآن اور حدیث کو خود بولنے کا موقع دینے کی سعی کی ہے کہ یہی اسلامی تعلیمات کے بڑے مآخذ ہیں۔ نیز ہم نے کسی ایسی چیز کا اضافہ نہیں کیا جس کا ثبوت ان دو سے اخذ نہ کیا جا سکے۔

Marfat.com

تحریف، التباس اور معذرت سے آزاد، ٹھیٹھ روایتی عقائد کا واضح اور مدلل بیان۔ یہ کتاب کی دوسری خصوصیت ہوئی۔

کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ باب اول ''اسلام: لفظ و معنی'' کا آغاز اسلام کے لفظی اور اصطلاحی معانی کے بیان سے ہوتا ہے۔ قرآن، احادیث اور اُمہات الکتب و لغات کے حوالے اتنی مہارت اور خوش ذوقی سے مرتب کیے گئے ہیں کہ ان کے تسلسل سے خود تحریر بول اُٹھی ہے۔ تبصرے کی ابتدا میں ہم نے جو چار عناصرِ دین گنوائے تھے ان کی ترتیب کا لحاظ مصنف نے بھی رکھا ہے۔ پہلے باب میں اسلام کے اصطلاحی معانی کی بحث جو توحید کے محوری تصور کے گرد گھوم رہی ہے اس کا اطلاق مصنف چاروں سطحوں پر کرتے ہیں۔ عقیدہ، عبادات، اخلاقیات اور جذبات واحساسات: اور ان میں سے ہر ایک میں توحید کس طرح روبہ عمل آتی ہے اور کیونکر ان اعمال اور رویوں کو ایک داخلی، عمیق اور متعالی سطح تک ترفع عطا کرتی ہے۔ یہ ساتھ ساتھ مختصراً دکھاتے جاتے ہیں۔

> اسلام بھی توحید الٰہی کے اعلان کے سوا اور کچھ نہیں ہے جیسے اس سے قبل کے ادیان اپنی اصلی، خالص اور واضح حالت میں تھے اور اس کا پیغام اسی توحید کی شہادت دینے کی دعوت ہے۔ اسلام اور اس کی تمام تعلیمات اور اُصولوں کا بنیادی جوہر یہی توحید ہے اور عبادات و شعائر انسان کو اس کی آگہی عطا کرنے کے لیے مقرر ہوئے ہیں۔
>
> ....ہم جس نتیجہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ دین، خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرنا، توحید کا اقرار کرنا اور 'اسلام' سب کے معنی ایک ہیں۔ ہر ایک دوسرے کو روشن کرتا ہے اور اس کی توضیح کرتا ہے۔ سبھی مطلق، کائناتی اور زمان اور مکان کی قید سے آزاد ہیں۔

دوسرے باب کا عنوان ہے ''خدا موجود ہے'' قدیم کتب جو عقائد کے موضوع پر تصنیف کی جاتی تھیں ان میں عقائد کے ساتھ ان کے عقلی دلائل بھی بیان کیے جاتے تھے۔ گو ان دلائل کی سطح اور پہنچ ہر مصنف کے رجحان اور استعداد کے مطابق بدلتی رہتی تھی۔ جدید کتب میں یہ عنصر تقریباً مفقود ہے اور جہاں ہے بھی وہاں اس کی عقلی نوعیت کے بجائے جذباتی رنگ زیادہ

Marfat.com

غالب ہے۔ شیخ عبدالحلیم محمود نے دلائل عقلیہ آج کے قاری کی مناسبت سے ترتیب دیے ہیں اور فلاسفہ، متکلمین اور صوفیا تینوں کے طرزِ استدلال اور دلائل کو عام قاری کے فہم کے مطابق بیان کیا ہے۔ ان کے دلائل کی ترتیب وہی رکھی ہے جو ان کی اہمیت کی ترتیب ہے۔ کتاب کا یہ پہلو بہت اہم اور مفید ہے اس لیے کہ:

> ہم میں سے بیشتر کا عقائد اور فقہ کا علم اِدھر اُدھر کی چند سنی سنائی غیر مستند باتوں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اکثر گھرانوں میں بچوں کو نہ تو عقائد کا علم دیا جاتا ہے نہ فقہ سکھائی جاتی ہے۔ صرف ایک جذباتی فضا کا اہتمام ہوتا ہے.......... نتیجہ یہ کہ جب اس قلیل سرمایۂ علم کو لے کر وہ دنیائے جدید میں نکلتے ہیں تو مخالفت درپیش ہونے پر صرف ایک ہیجان اپنے اندر پاتے ہیں۔ اس سے گھٹن پیدا ہوتی ہے یا تلخی جو اکثر تشکیک میں ڈھل جاتی ہے۔ اگر ان کو ضرورت بھر علم نظری بھی حاصل ہو تو یہ ساری چاند ماری ان کے لیے بے اثر ہو جائے۔

اس باب کو لکھتے ہوئے شیخ نے حسب موقع مغربی مفکرین کے خیالات کا رد بھی کیا ہے اور مغرب سے واقفیت رکھنے کے باعث اس کی فکر کے غلط مگر مقبول نظریات پر ناقدانہ نگاہ ڈالی ہے۔

دوسرا باب ''محمدؐ خدا کے رسول ہیں'': دلائل نبوت سے اپنا آغاز کرتا ہے۔ یہاں بھی دلائل کی سطح اعلیٰ اور مؤثر ہے۔ دلائل نبوت کے بعد معاشرے میں رسول کے کردار پر بحث ہے اور ضمناً دین میں للٰہیت اور اخلاص فی الایمان پر گفتگو ہے۔ اور اسوۂ نبویؐ کے اتباع میں تشکیل پانے والی اُمت کی تصویر پیش کی ہے۔

تیسرا باب ''ملائکہ'' عقائد کے اہم جز یعنی فرشتوں پر ایمان سے متعلق ہے۔ انسانی مرتبۂ وجود سے اوپر اور مرتبۂ اعیان وصفات سے نیچے کی یہ مخلوق ظہور لطیف کا حصہ ہے۔ انسانی مرتبۂ وجود میں ان کی کارفرمائی روایتی مآخذ کے حوالوں سے واضح ہوئی ہے۔

باب پنجم ''حیاتِ اخروی'' مرنے کے بعد پھر جی اُٹھنے کے عقیدہ پر بحث کرتا ہے۔ حیاتِ بعدالموت کے مسئلہ پر آغاز بحث الکندی کے دلائل سے ہوا ہے جو اس نے ملاحدہ اور اپنے دور کے ''نیچریوں'' کے خیالات کے رد میں قائم کیے تھے۔ بعد میں قرآن نے جو اس اہم موضوع پر

Marfat.com

تماثیل اور دلائل دیے ہیں ان کو یک جا کر دیا ہے۔

چھٹا باب ''اسلام میں رحمت کی صفت'' کی توضیح ہے۔ اللہ رحیم و رحمٰن اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم رحمت للعالمین۔ قرآن و احادیث سے اس کی مثالیں، اس کی نوعیت اور معنویت اس لیے بھی آج کل بہت اہم ہے کہ ان دنوں اسلام کو چابک، کوڑے کا نمائندہ بنانے کا معاملہ بھی زوروں پر ہے۔ دین خود رحمت، اس کا بھیجنے والا رحمت، لانے اور بتانے والا دونوں رحمت۔ ہمارے لیے باعث مسرت ہے کہ مصنف نے دین کے اس پہلو کو بھی اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ دین وہ رسی ہے جو دنیا کے سمندر میں ڈوبتے ہوئے لوگوں کے لیے پھینکی جاتی ہے اور جسے تھام کر وہ آخرت کے کنارے تک سلامت پہنچ سکتے ہیں۔

کتاب کا آغاز ایمان والوں کے بیان سے ہوا تھا۔ اختتام نہ ماننے والوں کی خصوصیات پر روشنی ڈالنے پر ہوتا ہے۔ نہ ماننے والوں کے مختلف ردِعمل اور کئی طرح کے نفسیاتی پیچ اور رویے ہوتے ہیں۔ مصنف نے مختلف مثالوں اور واقعات سے ان متنوع رویوں کی توضیح کی ہے۔ کتاب قرآن مجید کی اس آیت پر ختم ہوتی ہے جو عقائد کا سب سے موجز اور جامع بیان ہے۔

Abdul Haleem Mahmud, *The Creed of Islam*, Suhail Academy, 1999, pp.95.

Marfat.com

اسلام اور حکمتِ خالدہ

اسلام اور حکمت خالدہ کتاب کے عنوان نے مصنف علام کے لیے ایک بار پھر اس بات کا مظاہرہ کرنے کا موقع فراہم کردیا ہے کہ مطالعۂ ادیان کے موضوع پر دوسرا کوئی مصنف ان پر سبقت نہیں لے جاسکتا بلکہ یوں کہیے کہ اس موضوع پر ان کا کوئی ثانی نہیں...... یہ چیز خاص طور پر ملحوظ رہنی چاہیے کہ اگرچہ کتاب کا محور اسلام ہے تاہم یہ عیسائیت کے عمیق ترین اور سب سے زیادہ کائناتی پہلوؤں کے بارے میں بھی صراحتاً اور کنایتاً دونوں طرح غیر معمولی بصیرت سے توضیحات پیش کرتی ہے۔

اسلام پر ان کی دوسری تصانیف کی طرح یہ کتاب بھی تصوف پر مرکوز ہے۔ لیکن اگر یہ درست ہے کہ تصوف اسلام کا دل ہے تو ہم یہ کہیں کہ تصوف کے اندر اس قلب میں بھی ایک اور قلب ہے۔ ''ادیان میں جوہر اور ہیئت'' form and Substance in religion کے باب اور دوسرے ابواب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں اس قلب در قلب کی تعریف بیان کی گئی ہے جو مصنف کی اصطلاح کے مطابق طریق باطنی یا حقیقت طریقت esoterism کی اسلامی شکل ہے۔ مصنف اس اصطلاح کو صرف دین کے بلندترین، عمیق ترین اور قلبی یا باطنی پہلو کے بیان سے مخصوص کرتے ہیں...... یہ کہنا تو شاید درست نہ ہوگا کہ حکمت خالدہ یا حکمت لدنیہ اور طریقت esoterism کی اصطلاحات ایک دوسرے کے مترادف ہیں تاہم فی الواقع دونوں کے تناظر میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں تناظر اس بات میں متحد ہوجاتے ہیں کہ دونوں اپنی اساس میں براہِ راست ذاتِ الٰہی سے مربوط ہیں۔ اور قاری پر یہ بات واضح ہوجائے گی کہ فطرتِ الٰہیہ کا صعود...... وسط...... عمق ہی وہ عظیم معیار ہے جو آخر الامر ان ابواب میں پائے جانے والے کلامی مباحث ونتائج پر غالب آجاتا ہے۔

Marfat.com

کل پر قادر جز پر بھی قادر ہوتا ہے۔ اسی لیے مصنف کے تناظر کے اثرات و نتائج کے اس علو کی وجہ سے دوررس ہوتے ہیں۔ یہاں ژنگ کا مشہور قول نقل کرنا بے جا نہ ہوگا جس میں اس نے کہا ہے کہ ''نفسیات کا معروض نفس ہے، افسوس یہ ہے کہ یہی اس کا موضوع بھی ہے'' (ایسے ہی جیسے جسم خود کو جسمانی صحت و مرض پر سند سمجھنے لگے۔) اس سلسلے میں یہ بات تو بدیہی اور مسلم ہے کہ ژنگ کی تعریف کا اطلاق صرف جدید نفسیات پر ہوتا ہے...... ماضی میں ساری دنیا میں یہ ایک مانی ہوئی بات تھی کہ صرف ایک حکیم اور عارف باللہ یعنی ماہر ماوراالطبیعیات (اس لفظ کے بھرپور معنی میں) ہی سب سے اعلیٰ ماہر نفسیات ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ بالصراحت یہی ہے کہ وہ نفس پر ایک ماوراالطبیعیاتی اور لہٰذا فوق النفسی سطح سے نگاہ ڈال سکتا تھا۔ یہ کتاب اگرچہ انسانی نفس کے بارے میں نہیں لکھی گئی تاہم نفسیاتی بصیرت کا اتنا سرمایہ اس کے صفحات میں موجود ہے کہ قاری دنگ رہ جاتا ہے اور گمان سے بڑھ کر وہ اس یقین کی منزل میں داخل ہو جاتا ہے کہ نفس اس بصیرت کا معروض اور معمول تو ضرورت ہے لیکن عامل اور موضوع نہیں ہے۔

مثال کے طور پر ہم اس ''بالکل نئی اور اچھوتی توضیح'' (یہ ناشرین کا دعویٰ ہے اور صحیح ہے) کا تذکرہ کر سکتے ہیں جو مصنف نے تشیع کی ابتدا کے بارے میں پیش کی ہے۔ یہ حصہ پڑھ کر یہ یقینی تاثر پیدا ہوتا ہے کہ ایک طویل عرصے بعد آخر کار اس تحریر کی اشاعت سے اسلام کی ابتدائی تاریخ کے ایک عجیب اور پریشان کن وقوعہ کی بنیادی توجیہ ہو گئی ہے۔

مصنف کی تحریروں کی امتیازی خصوصیت کو ہم ''معمات حل کرنے'' کی صلاحیت کا عنوان دے سکتے ہیں۔ کئی صورتوں میں تو قاری کا احساسِ تشکر اس تعجب میں مخلوط ہو جاتا ہے کہ کتنی صدیاں بیت جانے کے بعد ایک واقعی مطمئن کرنے والا جواب میسر آیا ہے۔ اس کتاب میں جن سوالات کا جواب دیا گیا ہے وہ متعدد سطحوں سے متعلق ہیں۔ ایک سوال تو یہی ہے جس کا تعلق تشیع کے مذکورہ بالا معمے سے ہے کہ یہ کس طرح ممکن تھا کہ نبی علیہ السلام کے اس قدر متقی صحابہ ان کے وصال کے تھوڑے عرصے بعد ایک دوسرے پر تلواریں سونتے نظر آتے ہیں؟ پھر ایک اور سطح پر یہ سوال ہے کہ قرآن میں جو بار بار یہود و نصاریٰ پر الزام لگایا گیا ہے کہ انھوں نے اپنی مقدس کتابوں میں تحریف کی ہے تو اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کے عام طور پر مسلمانوں کی طرف سے جو جوابات دیے

جاتے رہے ہیں وہ یہود و نصاریٰ کے خیال میں ایک بنیادی نفسیاتی سوجھ بوجھ کے فقدان کو ظاہر کرتے ہیں۔ مگر مذکورہ الزام کسی فرد کی رائے نہیں ہے بلکہ وحی کے ذریعے عائد کیا گیا ہے۔ بالفاظِ دیگر اس الزام کو ٹالا نہیں جاسکتا۔ چنانچہ اس سے بھی کتاب میں خاصی بحث کی گئی ہے۔

ایک اور سطح پر وہ سوال آتا ہے جو شاید دنیا کی معلومہ تاریخ کا سب سے اہم سوال ہے کہ ''سراپا خیر اور قادرِ مطلق خدا نے شر کی اجازت کیوں دی؟'' مصنف نے سب سے پہلے اس موضوع پر ہونے والی کلاسیکی غلطی بیان کی ہے۔ اپیکورس اور اس کے پیروکاروں کے خیال میں دنیا میں شر کے وجود کے پیش نظر قدرتِ خداوندی کا ثبوت ناممکن ہے۔ دلائل یہ ہیں کہ: یا تو خدا شر کو مٹانا نہیں چاہتا دریں صورت وہ قادر تو ہے مگر خیر نہیں ہے۔ یا پھر وہ نہ تو شر کو ختم کرنا چاہتا ہے نہ کرنے کی قوت رکھتا ہے، اس صورت میں وہ نہ تو قادر ہے نہ خیر و رحمت ہے۔ آخری صورت یہ ہے کہ وہ قادر بھی ہے اور برائی اور شر کو ختم بھی کرنا چاہتا ہے۔ اس صورت میں شر کو مٹ جانا چاہیے مگر شر موجود ہے۔'' یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اس اشکال کے جزوی جوابات بارہا دیے گئے ہیں مگر اس مسئلہ کی بنیادی اہمیت کے پیش نظر ہم یہاں تک کہنے پر تیار ہیں کہ اس کتاب میں مسئلہ کا جو مکمل اور پوری طرح مطمئن کرنے والا جواب دیا گیا ہے وہ علم کلام کی تاریخ کا بہت بڑا واقعہ ہے بلکہ آسان کر کے کہیں تو یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ پیش کردہ جواب انسانی فکر کی تاریخ کا مہتم بالشان واقعہ ہے۔

شیخ عیسیٰ نور الدین F.Schuon کی کتابوں کے قارئین اس بات سے واقف ہیں کہ وہ ہر نقطۂ نظر کو اس کا حق دینے کے لیے ہمیشہ تیار رہتے ہیں۔ یہ کتاب بھی ان کو (مصنف الفاظ میں) ''متبادلیت'' alternativism سے بری نظر آئے گی۔ متبادلیت وہ مغالطہ ہے جس کے تحت بعض متکلمین، مصنف کے الفاظ میں، ''استعارتاً یوں سمجھیے کہ ایک چیز کے بارے یہ جاننے کے بعد کہ وہ سفید نہیں ہے۔ یہ نتیجہ اخذ کر لیتے ہیں کہ وہ سیاہ ہے گویا صرف یہی ایک متبادل رہ گیا ہو''.......... مصنف اس بات سے بھی خوب آگاہ ہیں کہ ماضی میں لکھی گئی مشرق و مغرب کی مذہبی تحریروں کو پڑھتے ہوئے خواہ وہ اہل طریقت کی تحریریں ہی کیوں نہ رہی ہوں بیسویں صدی کے کچھ قارئین ان تحریروں میں پائے جانے والے حشو و زوائد اور غلو سے بیزار ہوئے بغیر

Marfat.com

نہیں رہ سکتے۔ آج کا جدید انٹلکچوئیل (یہاں ہم اس اصطلاح کو اس کے غلط اور مروجہ معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔) ایک لحاظ سے ان لوگوں کے بالکل برعکس ہے جن کے لیے مذکورہ تحریریں لکھی گئی تھیں۔ اپنی دوسری کتابوں کی طرح اس کتاب میں بھی مصنف اس قسم کے قارئین کی طرف خود پیش قدمی کرتے ہیں۔ تاہم ان کو حرفِ آخر بننے کی اجازت نہیں دیتے۔

''اگر اولیا کے مبالغہ آمیز بیانات آج کے دور میں ناقابل یقین ہو گئے ہیں تو منفی اسباب سے قطع نظر اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے اپنا نقصان کر کے ہی سہی ایک ناگزیر تاریخی عمل[1] کے تحت سوچنا سیکھ لیا ہے۔ اس سیاق و سباق میں ''سوچنے'' کا مطلب چیزوں کی قدر و قیمت کا گہرائی میں جانچنا نہیں ہے بلکہ یہاں اس سے مراد مظاہر کو منطقی تجزیے کی قلیل ترین مقدار کے ذریعے پرکھنا ہے اور اس پرکھ پرچول میں اکثر ان مظاہر کے معانی کی تفہیم ناقص رہ جاتی ہے۔ پرانے لوگ معانی یا مقاصد کا زیادہ احساس رکھتے تھے اور خارجی ہیتوں کی منطق کا کم۔''

اگر اولیا مبالغہ کر سکتے تھے تو ان سے کمتر آدمی اور بھی ستم ڈھاتے ہوں گے۔ ایک روحانی تصور کا آغاز اس شدت سے کر دیجیے جو اسے نفسیاتی طور پر مؤثر بنانے کے لیے ضروری ہے...... آخر الامر انجام یہ ہوگا کہ صالح قسم کے مہملات کے سلسلے کا دم چھلا ضرور لگ جائے گا۔ اہل دانش پر واجب ہے کہ وہ جوہری اور اساسی چیز سے عارضی اور ضمنی کو ممیّز کریں اور خود کو عوارض سے بددل نہ ہونے دیں خواہ وہ کتنے ہی قابل نفرت کیوں نہ ہوں۔''

کتاب کے آخری تین ابواب جنت پر ہیں۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ جنت کے لیے ہیں بایں معنی کہ ان سے جنت کی قدر و قیمت گھٹانے کی چند ''عجلت اور سہل نگاری سے پیدا شدہ'' کوششوں کی اصلاح ہوتی ہے کیوں کہ اس بے قدری سے ''روحانی ریاکاری'' پیدا ہونے کا اندیشہ رہتا ہے۔ جنت کی نعمتوں میں یہ خطرہ بھی ہے کہ وہ ایک نیک روح کو ''باغِ بہشت کی نعمتوں پر قانع ہو کر باغبان سے لو لگانے سے غافل کر دیں''......اس خیال پر مصنف نے مختصراً توجہ دی ہے اور اس قول پر مطلقاً توجہ نہیں دی کہ ''جنت میں خدا کو بھول جانے سے بہتر ہے کہ آدمی جہنم میں رہے مگر خدا کو یاد رکھے۔'' بایں ہمہ مصنف نے ان تمام مثبت اور صحیح باتوں سے پورا انصاف کیا ہے جو جنت کی بے قدری کرنے والوں کے ذہن میں موجود ہیں۔ اس کے لیے

انھوں نے جنت کی اس طرح تعبیرِ نو کی ہے کہ وہ صرف منطق اور ماورا الطبیعیات ہی نہیں بلکہ ''روحانی فہم عامہ'' سے بھی ہم آہنگ ہوگئی ہے۔

کتاب کا آخری باب ''جنان'' (دو جنتیں) تو شاید کتاب کا نقطۂ کمال ہے۔ اس کی توجہ صرف یہی نہیں ہے کہ یہ بات دل کو لگتی ہے...... اس باب میں قرآن کے بیان کردہ جنت کے چار طبقات سے بحث ہے۔ ہر شخص کے لیے دو جنتیں۔ ان کا بیان اس طرح کیا ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دوئی جو بادی النظر میں تعجب خیز اور عام خیال کے برعکس معلوم ہوتی ہے فی الواقع اشیا کی ماہیت میں پوری طرح موجود ہے اور یہ اس کے سوا اور کچھ ہو بھی نہیں سکتی۔

آخر میں کتاب کے آخری سے پہلے باب ''شجر ممنوعہ'' سے ایک اقتباس دینا شاید بے جا نہ ہوگا۔ اس اقتباس میں مصنف کے بنیادی پیغامات میں سے ایک پیغام موجود ہے جو فی نفسہٖ تو نیا نہیں ہے ہاں اس کا اندازِ بیان ضرور نیا ہے۔ پیغام یہ ہے کہ مختلف ''رسمی'' مذاہب میں سے اگرچہ کوئی بھی اللہ تعالیٰ سے پورا انصاف نہیں کرسکتا کیوں کہ یہ صرف ''فوق الصوری حقیقت'' کا استحقاق ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ مذاہب الحق تک رسائی کے ذرائع کے طور پر ناگزیر ہیں اور ان سے کنی کترا کر نہیں گذرا جاسکتا۔

''ہبوطِ آدم کا سب سے سنگین نتیجہ یہ ہے...... کہ ''دل کی آنکھ'' بند ہوگئی، وحی باطنی اور العقل کی اکائی جاتی رہی، ''حالت تجلّی'' زائل ہوگئی اور نفس میں بگاڑ واقع ہوگیا۔ وہ داخلی اور لازمانی وحی آج بھی موجود ہے مگر برف کی تہ تلے چھپ گئی ہے، بنابریں خارجی وحی کا عمل دخل ضروری ہوگیا ہے گو اسے وہ کمال حاصل نہ ہوا جو اس چیز کا خاصہ ہے جسے ہم ''خلقی دین'' یا حکمت خالدہ یا حکمت لدنیہ کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں۔ از روئے تعریف طریقت اس صورتِ حال پر توجہ دیتی ہے، اہل بدعت اور فلاسفہ بھی اپنے ٹوٹے پھوٹے انداز میں اکثر اس سے آگاہ ہوتے ہیں مگر صاف پتا چلتا ہے کہ وہ یہ بات سمجھنا ہی نہیں چاہتے کہ مختلف ادیان فی الواقع خالص اور کلی حقیقت کی کلید ہیں...... اور ہم مکرر کہتے ہیں کہ یہ داخلی حقیقت، معروضی نوعیت کے اور انبیا کے لائے ہوئے خارجی مظاہر کی مدد کے بغیر بالفعل پہنچ سے باہر رہتی ہے۔''

Frithjof Schuon, *Islam and the Perenntal Philosophy*, Suhail Academy, 1985, pp.217.

❁......❁......❁

Marfat.com

Marfat.com

قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ

پندرہویں صدی ہجری کی تقریبات سلسلہ میں جامعہ بلوچستان کوئٹہ نے ایک علمی سیمی نار منعقد کیا تھا جس میں ملک کے متعدد اہل فکر و دانش نے حصہ لیا اور بعض اہم اسلامی موضوعات پر مقالے پڑھے۔ اب ان مقالوں کو قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ کے نام سے جامعہ بلوچستان کی طرف سے شائع کر دیا گیا ہے۔ اس کے مؤلف جناب رشید احمد جالندھری ہیں جو جامعہ بلوچستان میں اسلامیات کے صدرِ شعبہ ہیں۔ مجموعہ میں ان کا بھی ایک مقالہ شامل ہے جس میں فاضل صدرِ شعبہ نے ''شریعت اسلامی'' کی تعبیر و تشریح کا مسئلہ'' کے زیرِ عنوان اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب وطن عزیز اسلامی نظام کے نفاذ کے اہم دور سے گذر رہا ہے یہ مقالہ ہر طرح ہماری سنجیدہ توجہ کا طالب ہے اور تقاضا کرتا ہے کہ ہم اہمیت دے کر اس کا نوٹس لیں۔

قبل اس کے کہ ہم فاضل صدرِ شعبہ کے مقالہ پر اپنے ناچیز خیالات کا اظہار کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقالے کا ایک خلاصہ پڑھنے والوں کے سامنے پیش کر دیا جائے تا کہ جن لوگوں کو یہ مقالے پڑھنے کا موقع نہ ملا ہو انھیں اندازہ ہو جائے کہ صاحب مقالہ کن خیالات کے حامل ہیں اور انھوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے موجودہ وقت کو کیوں منتخب کیا ہے۔ ہم کوشش کریں گے کہ خلاصہ پیش کرتے ہوئے پوری معروضیت اور دیانت کو پیش نظر رکھیں۔ رشید احمد جالندھری صاحب نے مقالے کے ابتدائی حصہ میں دین اور شریعت کے فرق پر گفتگو کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں استعمال ہوئے ہیں مگر دونوں کا مفہوم ایک نہیں ہے۔ دین اور چیز ہے اور شریعت اور ہے۔ صاحب مقالہ کے نزدیک دین حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک واحد ہے لیکن ان کی شریعتیں مختلف

Marfat.com

ہیں۔ دین دائمی ہے۔ شریعتیں وقتی ہیں۔ دین آفاقی ہے، شریعتیں زمان و مکان کی پابند ہیں۔ چنانچہ رشید صاحب دین کو شریعت پر مقدم رکھتے ہیں اور دونوں کا فرق بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''دین کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے اور شریعت کا انسان کی اجتماعی زندگی سے''۔ رشید صاحب کے نزدیک شریعت کا مقصد ''سچائی اور انصاف کی بنیادوں پر معاشرہ کی تشکیل ہے۔''

شریعت کے بارے میں مزید تفصیلات بیان کرتے ہوئے رشید احمد جالندھری کہتے ہیں کہ ''شریعت کا تعلق عبادات اور معاملات دونوں سے ہے، عبادت کا تعلق وحی سے ہے اس لیے ان میں عقل دخل نہیں دیتی مثلاً ہم صبح، عصر یا مغرب کی نمازوں کے اوقات نہیں بدل سکتے لیکن جہاں تک معاملات اور دنیاوی اُمور کا تعلق ہے اس میں شریعت نے چند راہ نما اُصول وضع کیے ہیں۔ تفصیلات کو عقل پر چھوڑ دیتا ہے جو وقت کے تقاضوں کے مطابق طے کرتی ہے۔'' چنانچہ رشید صاحب کے نزدیک شریعت نے معاملات میں ایسا کر کے قانون میں چند راہ نما اُصولوں کے علاوہ جزئیات اور تفصیلات کو اجتہاد پر چھوڑ دیا ہے اور قانون اور زندگی کے گہرے رشتے کو واضح کر دیا ہے۔

اس مقام پر پہنچ کر ہم رشید صاحب کے بیان میں ایک لفظ سے دوچار ہوتے ہیں ''زندگی''، یہ ایک کلیدی لفظ ہے اور جاننے والے جانتے ہیں کہ عہد جدید کے تمام افکار کے اندر کسی نہ کسی طرح یہ ''لفظ'' مرکزی طور پر موجود رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ پہلے اس لفظ کے مضمرات سمجھ لیے جائیں۔ بنیادی تصور یہ ہے کہ زندگی ایک تغیر پذیر اور نمو پذیر حقیقت ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ تصور ہے کہ زندگی کے متعلق ہر چیز کو بھی تغیر پذیر ہونا چاہیے کیوں کہ ظاہر ہے کہ جو چیز زندگی کے ساتھ بدلنے کی شرط کو پورا نہ کرے گی وہ زندگی سے پیچھے رہ جائے گی اور زندگی اس کا ساتھ چھوڑ دے گی۔ اس بات کو ایک بار اچھی طرح سمجھ لیا جائے تو بہت سے مباحث خود بخود واضح ہوتے چلے جائیں گے۔ رشید احمد جالندھری لکھتے ہیں ''زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے اس لیے قانون کو بھی تغیر پذیر ہونا پڑتا ہے ورنہ دونوں کا رشتہ ٹوٹ جائے گا۔''

رشید احمد جالندھری دین شریعت، وحی، عقل اور زندگی کے حوالے سے اپنے بنیادی مقدمہ کو قائم کر کے آگے بڑھتے اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قرآن یا سنت میں زندگی کے تمام

مسائل کا تفصیلی تذکرہ نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ''نیا وقت اپنے ساتھ نئے مسائل لے کر آتا ہے جسے اپنے وقت پر ہی حل ہونا چاہیے۔'' چنانچہ ضروری ہے کہ ''آزادانہ غور وفکر کا عمل برابر جاری رہے''۔ رشید صاحب کہتے ہیں کہ شریعت پر اسی غور وفکر سے فقہ اسلامی کا قیمتی ذخیرہ وجود میں آیا اور یہی وہ مقام ہے جہاں سے ''مفاسد کا دروازہ کھلا۔''

رشید صاحب کے نزدیک ہوا یہ کہ فقہ کی پیدائش سے ایک وقت کے بعد یعنی عہد عباسی میں نہ صرف جماعتی تعصب پیدا ہو گیا بلکہ مزید غور وفکر اور علم و تحقیق کی قدیم صحت مند روایت کو چھوڑ دیا گیا جس کی وجہ سے ''فکر ونظر پر جمود وتقلید کی گرفت مضبوط ہوتی گئی اور قانون کا رشتہ زندگی سے ٹوٹتا گیا۔'' انجامِ کار اس طرزِ عمل سے فقہی احکام کو دوامی حیثیت حاصل ہو گئی اور وہ دین کی طرح زمان ومکان کی قیود سے بالاتر قرار پائے۔'' رشید صاحب لکھتے ہیں کہ ''ظاہر ہے کہ یہ تصور تغیر پذیر معاشرے کا کیوں کر ساتھ دے سکتا تھا۔''

یہاں تک تو اُصولی باتیں تھیں جن پر آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ رشید احمد جالندھری صاحب اس کے بعد تاریخی صورتِ حال کی طرف آتے ہیں اور بیان کرتے ہیں کہ جب عہد عباسی میں جمود وتقلید کی روش پیدا ہوئی تو شریعت کا وسیع اور صحیح مفہوم نظروں سے اوجھل ہوتا گیا اور اس کے ساتھ ہی علما کی اجتماعی طاقت میں برابر اضافہ ہوتا گیا۔ جس کے نتیجہ میں شریعت کی ترجمانی کا حق صرف انھی کا حصہ قرار پایا جو حکومت اور دربار سے وابستہ تھے۔ یہ علما رشید صاحب کے نزدیک نہ صرف اپنے آپ کو شرعی قوانین کے ماہر اور محافظ تصور کرتے تھے بلکہ مسلم معاشرہ میں عقائد کی صحت وسقم کا کام بھی اپنے ذمہ لے لیا تھا۔ رشید صاحب کہتے ہیں کہ علما کے اسی رویے سے علمی مفاسد کی تفصیلات بیان کرتے ہیں جو اس صورتِ حال سے پیدا ہوئے۔ یہ اس مضمون کا سب سے سطحی اور گمراہ کن حصہ ہے۔

رشید صاحب نے جب ایک بار ''عملی مفاسد'' کا بوجھ علما اور فقہا کے سر پر رکھ دیا تو پھر وہ آگے ہی بڑھتے چلے گئے اور ان قوتوں کو سراہنے لگے جن کا مؤقف علما اور فقہا کے خلاف تھا۔ جن لوگوں نے علما کے خلاف مؤقف اختیار کیا انھیں رشید صاحب ''علمائے ربانی'' کا شاندار

Marfat.com

خطاب دیتے ہیں۔ سر سید ان میں سے ایک ہیں۔ آگے بڑھ کر وہ ایک ایسا اندازِ نظر اختیار کرتے ہیں جن میں اتاترک بھی ہیرو کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ اور ''مذہبی پیشوائیت'' کا زور توڑنے والے تمام لوگ رشید صاحب کے زعما کی فہرست میں شامل ہو جاتے ہیں۔

پورے مضمون کے خلاصہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا زوال تقلید اور جمود کا پیدا کردہ ہے جس کی ذمہ داری علما اور فقہا پر ہے جنھوں نے شریعت کو جامد بنا دیا ہے اور اس کا ازالہ صرف اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھول دیا جائے اور اسلام کو ایک ایسے ''حرکی'' مذہب کی صورت میں دیکھا جائے جو تغیر پذیر زندگی کے ساتھ خود بھی تغیر پذیر ہے اور اسی لیے زندگی کی نت نئی تبدیلیوں کا ساتھ دے سکتا ہے۔

ہم نے رشید احمد جالندھری صاحب کے مقالے کی جو تلخیص کی ہے اس سے یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ فاضل صدرِ شعبہ ''اجتہاد'' کی ضرورت کے از حد قائل ہیں اور مسلمانوں کے زوال اور انحطاط کو دور کرنے کی واحد ضرورت ان کے نزدیک یہی ہے کہ مسلمان از سرِ نو ''اجتہاد'' کو اختیار کریں۔ اس موقع پر یہ دیکھ لینا بھی ضروری ہے کہ وہ کن کن چیزوں میں اجتہاد چاہتے ہیں۔ رشید صاحب کے مقالے کی مضمرات پر غور کیا جائے تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی ایک فقہی مکتب کی پیروی کے خلاف ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ اگر فقہ پر عمل ہی کیا جائے تو اس کی صورت یہ ہونی چاہیے کہ تمام فقہی مکاتب سے استفادہ کیا جائے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ ''واقعہ یہ ہے کہ تمام فقہی مدارس سے استفادہ کرنا اور قرآن مجید کو اساسی مأخذ قرار دینا کوئی نیا موقف نہیں ہے۔''

دوسری بات جو انھوں نے کی ہے وہ اس سے آگے کی ہے۔ صرف اتنا ہی کافی نہیں ہے کہ تمام فقہی مکاتب سے استفادہ کیا جائے بلکہ اگر ضرورت ہو تو ایسا اجتہاد بھی کیا جا سکتا ہے جو فقہی مدارس کے خلاف ہو لیکن قرآن کی روح سے متصادم نہ ہو۔ یہ ''روح'' کا مسئلہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ بہر حال عملاً اس کے معنی یہ ہیں کہ قرآن میں مقرر کردہ حدود موقوف کی جا سکتی ہیں۔ طلاق اور وراثت کے اُمور میں ایسے اجتہاد کیے جا سکتے ہیں جو زمانے کی ضرورتوں کے مطابق ہوں۔ معاش کے مسئلہ کو حل کرنے کے لیے اسلام کی نئی تعبیر کی جا سکتی ہے وغیرہ وغیرہ۔

Marfat.com

آخری اور اہم ترین بات یہ ہے کہ اجتہاد کی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ایسے ''اربابِ علم'' کی ضرورت ہے جو نئی صورتِ حال کو سمجھتے ہوں اور زندگی کے نئے تقاضوں سے واقف ہوں۔ علما لکیر کے فقیر ہونے کی وجہ سے یہ ضرورت پوری نہیں کر سکتے۔ اس کے لیے علامہ اقبال، ابوالکلام اور مفتی عبدہ جیسے لوگ ضروری ہیں جو آزادانہ غور و فکر کو اسلام کی روح سمجھتے ہیں لہٰذا وہ ابوالکلام کے حوالہ سے اپنی فکر کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں کہ ''ہمارا علاج یہ ہے کہ اصل خرابی کو سمجھیں۔ زمانے کے تقاضوں سے آشنا ہوں۔ نئے اندازِ نظر سے واقفیت حاصل کریں۔ جدید علوم و فنون کو نصاب میں شامل کریں۔ مذہب کے اصل سرچشموں تک رسائی حاصل کریں۔ تقلید جامع کے شیوۂ قدیم کو ترک کریں۔ کتاب و سنت کے اصل نصوص کو غور و فکر کا مرکز بنائیں۔ اور اگر ہم نے ایسا کر لیا تو عہد حاضر کی مشکلات کو حل کر سکیں گے۔ اور لادینی کے سیلاب کو روک سکیں گے ورنہ ہماری کہنہ دیواروں میں یہ صلاحیت نہیں کہ وہ وقت کے تند و تیز دھارے کو روک سکیں۔''

رشید احمد صاحب کے یہ خیالات اگر ''انفرادی خیالات'' ہوتے تو ہمیں انھیں اہمیت دینے کی چنداں ضرورت نہیں تھی لیکن چونکہ یہ وہی خیالات ہیں جو ایک پورے طبقہ کی مرکزی فکر کی نمایندگی کرتے ہیں اور جنھیں الفاظ بدل بدل کر ہزارہا اسالیب تازہ سے بار بار لکھا جا رہا ہے تو اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیچھے چھپی ہوئی گمراہیوں اور کج فکریوں کو واضح کیا جائے اور بتایا جائے کہ جس راستہ پر ترقی و عروج کا نام لے کر مسلمانوں کو چلانے کی کوشش کی جا رہی ہے اس کا نتیجہ ان کے مذہب اور معاشرہ میں کس قسم کے نتائج پیدا کرے گا اور کر رہا ہے۔ چنانچہ ہماری تنقید دراصل رشید احمد صاحب پر نہیں ہے بلکہ ان کے حوالے سے اس قسم کے تمام افکار کی تنقید ہے۔

رشید احمد جالندھری نے دین، شریعت اور فقہ کے بارے میں جن تصورات کا اظہار کیا ہے ان میں اتنی نازک، پیچیدہ اور باریک باتیں شامل ہیں جن کی تنقید و تجزیہ کے لیے ایک پوری کتاب کی ضرورت ہے اس لیے ہم پہلے ہی یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ ایک تبصرے

میں ان کا احاطہ کرنا نہ صرف مشکل بلکہ ناممکن ہے اس لیے ہم ان کے بنیادی تصورات پر صرف اس حد تک گفتگو کریں گے جو بعض اہم اُمور کی وضاحت کے لیے ضروری ہے۔ مثلاً ان کا یہ تصور کہ ''دین کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے اور شریعت کا اجتماعی زندگی ہے''، بعض اعتبارات سے محل نظر ہے کیوں کہ مابعد الطبیعیات کا تعلق حقائق غیبیہ سے ہے جن میں ذاتِ باری تعالیٰ، عرش و کرسی، ملائکہ، خیر و شر اور جنت و دوزخ شامل ہیں جنھیں مختصر طور پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے کہ مابعد الطبیعیات کا تعلق توحید، رسالت اور آخرت سے ہے لیکن اگر دین کے معنی صرف مابعد الطبیعیات ہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قرآن و حدیث کا صرف وہ حصہ دین ہے جو حقائق غیب سے تعلق رکھتا ہے یعنی توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد ہیں، باقی قرآن و حدیث میں جو کچھ ہے وہ شریعت ہے جو صریحاً ایک باطل تصور ہے۔ قرآن حکیم اور احادیث شریف میں جو کچھ بھی ہے وہ کُل کا کُل دین ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت دین کا جزو لاینفک ہے اور شریعت کو دین سے کسی طرح الگ نہیں کیا جاسکتا لیکن اس بات میں ایک قباحت ہے۔ اسلام کا عقیدہ ہے کہ دین آدم علیہ السلام سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک واحد ہے۔ جب انبیا کی شریعتیں جدا جدا ہیں تو اس صورت میں دین اور شریعت کو الگ نہیں کیا جاسکتا ورنہ یہ لازم آئے گا کہ دین واحد کی طرح شریعت بھی واحد جب کہ ایسا نہیں ہے۔ اس مشکل کا حل یہ ہے کہ دین کا لفظ کبھی صرف مابعد الطبیعیات کے لیے استعمال ہوتا ہے جس کے معنی توحید، رسالت اور آخرت کے عقیدہ کے ہیں اور کبھی یہ ایک ایسے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جس کے معنی توحید، رسالت اور آخرت کے عقیدہ کے ہیں اور کبھی یہ ایک ایسے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جس میں عقائد، عبادات، اخلاقیات اور احکام سب شامل ہیں...... چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ دین آدمؑ سے آنحضرتؐ تک واحد ہے تو دین سے مراد مابعد الطبیعیات یا حقائق غیب ہوتے ہیں لیکن جب ہم یہ فقرہ استعمال کرتے ہیں کہ اسلام ہمارا دین ہے تو اس سے مراد وہ سارے اُمور ہوتے ہیں جو ہمیں قرآن اور احادیث کے ذریعہ حاصل ہوئے ہیں۔ دوسرے

Marfat.com

لفظوں میں پہلی صورت میں ہم ''دین'' کو صرف عقائد یا مابعد الطبیعیات کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جب کہ دوسری صورت میں دین، عقائد، عبادات، اخلاقیات اور احکام کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ اسی طرح شریعت کا لفظ بھی دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ شریعت کہ کر ایک معنی میں ہم ''عبادات اور معاملات'' مراد لیتے ہیں اور مابعد الطبیعیات یعنی عقائد کو اس میں شامل نہیں کرتے اور اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مابعد الطبیعیات تو آدمؑ سے آنحضرتؐ تک ایک ہے لیکن عبادات اور معاملات کے احکام میں فرق ہے، لیکن دوسرے معنوں میں شریعت کا مفہوم عبادات اور معاملات کے ساتھ مابعد الطبیعیات یا عقائد پر بھی حاوی ہوتا ہے اور ہم عقائد، عبادات اور معاملات سب کو شریعت میں شامل کر لیتے ہیں۔ اب یہ بات اگر واضح ہو گئی ہے تو ہم کہ سکتے ہیں کہ ایک معنی میں دین اور شریعت کو ایک دوسرے سے الگ کی جا سکتا ہے لیکن دوسرے معنی میں شریعت اور دین ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ اس بحث کے بے شمار مضمرات ہیں جن سے ہمیں فی الحال سروکار نہیں ہے۔ لیکن اس سے غالباً یہ نتیجہ ہمارے سامنے آجاتا ہے کہ جب ہم دین محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا دین کہتے ہیں تو اس میں مابعد الطبیعیات، عبادات، اخلاقیات و احکام، یعنی عقائد، عبادات اور معاملات سب شامل ہیں اور ان معنوں میں ہمارا دین اور شریعت ایک ہے جو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے قیامت تک کے لیے ہمارا دین ہے اور ناقابل تغیر و تبدل ہے۔ ختم نبوت کے عقیدہ کے یہی معنی ہیں کہ اب یہ دین ہی مع اپنی مابعد الطبیعیات اور شریعت کے اللہ کا پسندیدہ دین ہے۔ رشید احمد صاحب کے حوالے کے مطابق خود قرآن کریم کا یہی ارشاد ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتا ہے کہ:

> پھر ہم نے تم کو دین کی ایک شریعت سے لگا دیا ہے تم تم اسی ڈھرے پر چلے جاؤ یعنی تا قیامت شریعت کی پیروی کرو۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ''تکمیل دین'' کے ارشادِ ربانی کے بعد سے قیامت تک ایک ہی دین اور ایک ہی شریعت ہے جس پر ہمیں چلتے جانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ دین و شریعت ان عقائد، عبادات اور معاملات کا مجموعہ ہے جو ہمیں قرآن اور احادیث کے ذریعہ دیا

گیا ہے۔ اس میں کسی قسم کی کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ اور یہ وہ چیز ہے جسے زندگی کے ہر تغیر و تبدل سے ماورا رکھا گیا ہے اور زندگی لاکھ کروٹیں بدلے یہ ممکن نہیں ہے کہ قرآن اور احادیث کے بتائے ہوئے راستے سے سرِ مو انحراف کیا جاسکے۔

اب اس بات کی وضاحت کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ ایک اور تصور کو سمجھ لیا جائے۔ رشید احمد صاحب اور ان جیسے بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ قرآن نے ہمیں چند رہنما اُصول دے دیے ہیں جن کی تفصیلات کو عقل پر چھوڑ دیا گیا ہے تاکہ وقت کی ضرورت کے مطابق انھیں طے کیا جاسکے۔ یہ بات صریح طور پر باطل ہے قرآن نے ہمیں صرف راہنما اُصول نہیں دیے ہیں بعض معاملات میں تفصیلات اور جزئیات بھی دی ہیں جیسا کہ قرآن حکیم کو ایک بار پڑھ کر بھی معلوم کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد جہاں قرآنِ حکیم میں جزئیات اور تفصیلات طے نہیں ہوئی ہیں، وہ جزئیات اور تفصیلات رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور سنت میں طے کر دی گئی ہیں البتہ یہ درست ہے کہ اُصولی طور پر اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ بعض معاملات ایسے ہوسکتے ہیں جن کی جزئیات اور تفصیلات قرآن اور احادیث میں بھی نہ ملیں۔ ان میں ہمیں ایک ایسی عقل سے کام لینے کا حکم دیا گیا ہے جو نورِ ایمان سے منور ہو۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اب عقل سے یہ کام لینا بھی غیر مشروط نہیں ہے۔ اس کے لیے بس ایک شرط ہے۔ اسے سمجھنے کے لیے پہلے ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ رسول کریم اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں قرآن اور حدیث کے علاوہ ایک اور چیز دی ہے جو بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اسلامی معاشرہ۔ یہ وہ معاشرہ ہے جو قرآن اور سنت کی عملی شکل ہے اور ان لوگوں پر مشتمل ہے جو عملاً دین کے لیے ایک زندہ نمونہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عقل کے ذریعہ جو اجتہاد کیا جائے گا اس کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ ''اسلامی معاشرہ'' اسے قبول کر لے۔ اسلامی معاشرہ کی اسی قبولیت کو اجماعِ اُمت کہتے ہیں۔ چنانچہ اب مکمل بات یہ ہوئی کہ قرآں پر عمل ہوگا۔ حدیث پر عمل ہوگا اور اگر کوئی ایسا معاملہ درپیش ہوگا جس میں قرآن اور حدیث سے واضح حکم نہیں ملے گا تو اس میں عقل ایمانی سے کام لیا جائے گا اور اس بات کا فیصلہ کہ کسی ''فرد'' نے جو اجتہاد ہے وہ دین کی

روح کے مطابق ہے یا نہیں، اسلامی معاشرہ کرے گا۔ یہی فقہ کے بنیادی اُصول ہیں قرآن، حدیث، قیاس اور اجماع۔

دین اور شریعت کی اس وضاحت کے بعد ضروری ہے کہ فقہ کو بھی سمجھ لیا جائے۔ فقہ صرف اجتماعی احکامات کا مجموعہ نہیں ہے۔ عقائد، عبادات، اخلاق و احکام سب اس میں شامل ہیں۔ یہ دین کی روح کا جسم یا ظاہر ہے اس لیے اسے صرف ''معاملات'' تک محدود سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے۔ اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اس میں کیا چیز قابل تغیر ہے۔

اوپر کی بحث سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ قرآن اور سنت میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ ہمیں جو کچھ قرآن سے ملا ہے ہمیں اس پر قیامت تک عمل کرنا ہے۔ جو حدیث سے ملا ہے وہ بھی قیامت تک کے لیے ہے اور اس میں عقائد، عبادات اور معاملات سب شامل ہیں۔ معاملات کا صرف وہ جز و اُصولاً قابل تغیر ہے جسے ایک وقت میں ''عقلی'' طور پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے یوں سمجھیے کہ فقہ کا کچھ حصہ وہ ہے جو قرآن و سنت پر مبنی ہے اور کچھ حصہ وہ ہے جو ایک وقت میں ائمہ فقہ کے عقلی اجتہادات کا نتیجہ ہے تو تبدیلی کا کوئی امکان اگر ہے تو صرف اس حصہ میں ہے جو عقلی ''اجتہادات'' کا نتیجہ ہے۔ باقی کسی چیز میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

ہمارے نزدیک اُصولی طور پر اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ فقہ کے ایک حصہ میں تبدیلی ممکن ہے۔ فقہ ان قیاسی یا عقلی اجتہادات پر مبنی ہے جو ایسے معاملات سے متعلق ہیں جن کے بارے میں قرآن اور سنت میں کوئی واضح حکم نہیں ملتا، انھیں حسب ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس تبدیلی کو مسلم معاشرہ کی تائید اور منظوری حاصل ہو۔ یہ ایک لازمی شرط ہے۔ کیوں کہ اجتہاد ایک فرد کرتا ہے یا چند افراد مل کر، جن کی رائے میں غلطی کا امکان ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اسلامی معاشرہ اس بات کا فیصلہ کرے کہ وہ اجتہاد کے اس نزدیک درست ہے یا نہیں۔ اسلام کے ''حرکی مذہب'' ہونے کے اگر کوئی معنی ہیں تو وہ اس جزوی تبدیلی کی تبدیلی کی حد تک ہیں ورنہ ایک ایسی تبدیلی جو قرآن اور حدیث میں بیان کردہ عقائد، عبادات، اخلاق و احکامات کے خلاف ہو اسے اجتہاد نہیں کہا جا سکتا۔ وہ سراسر انحراف ہے۔

Marfat.com

رشید احمد جالندھری صاحب ''اجتہاد'' پر زور تو بہت دیتے ہیں لیکن واضح طور پر یہ نہیں بتاتے کہ اجتہاد کے ذریعہ وہ کس قسم کی تبدیلی لانا چاہتے ہیں، تاہم انھوں نے قرآنی حدود کے موقوف ہونے، طلاق کے مسئلہ میں تبدیل کرنے اور وراثت کے بعض اُصولوں کو بدلنے کی طرف جو اشارے کیے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا مافی الضمیر کیا ہے اس کے علاوہ کچھ اندازہ ان لوگوں کے ذکر سے بھی کیا جاسکتا ہے جنھیں رشید صاحب سراہتے ہیں مثلاً سرسید اور کمال اتاترک کے بارے میں کچھ کہنا نہیں چاہیے کیوں کہ ان کے بارے میں جاننے والے جانتے ہی ہیں لیکن سرسید کی روش بھی انحراف کی تھی، اجتہاد کی نہیں۔ انھوں نے اسلام میں نیچری عقائد کی پیوندکاری کی۔ اس کے باطل ہونے پر پوری اُمت متفق ہے۔ اس کے علاوہ مسلم معاشرہ میں ایک ایسی ''مغربیت'' کو رواج دینا چاہتے تھے جو اس معاشرہ کی بنیادوں کو منہدم کرنے کے مترادف تھی۔ سرسید کی مخالفت ان کی اس انحرافی روش کی بنیاد پر ہوئی اور یقیناً بجا طور پر ہوئی۔ فقہ، حدیث، تفسیر، تصوف، کلام کسی کی طرف سرسید کا رویہ صائب نہیں تھا اور اس کے ساتھ ہی وہ قرآن کو من مانی تاویلات سے بازیچۂ اطفال بنانا چاہتے تھے۔ رشید احمد جالندھری صاحب کا انھیں ''علمائے ربانی'' میں شمار کرنا اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ وہ اسلام میں کس قسم کے اجتہاد کا دروازہ کھولنا چاہتے ہیں۔

رہ گیا علما کی طرف رشید احمد صاحب کا معاندانہ رویہ تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ دراصل یہ علما وہی ہیں جو دین کے نام پر دین سے انحراف کے سارے عمل کو روکے کھڑے ہیں اور باوجود اس کے سرسید جیسے نام نہاد ''علمائے ربانی'' کی کوشش سے معاشرہ میں بے شمار شگاف اور دراڑیں پڑگئی ہیں جن سے بے دینی، بداخلاقی اور مغربیت کا سیلاب اُمڈ اُمڈ کر ہمارے گھروں میں داخل ہوا چاہتا ہے، یہ علما ہی کا اثر ہے جو معاشرہ کو ابھی تک دین پر قائم رکھے ہوئے ہیں۔ ہمارے سامنے اس بات کی واضح نشانیاں موجود ہیں کہ جس روز معاشرہ کی یہ دیوار گر جائے گی۔ ہمارا معاشرہ بالکل ویسا ہی بن جائے گا جیسا مغرب زدہ طبقہ ہے جسے سرسید وغیرہ نے پیدا کیا ہے اور جو ان کے خوابوں کی تعبیر کے عین مطابق ہے۔ رشید احمد جالندھری

صاحب شاید اس بات سے بے خبر نہ ہوں کہ یورپ اور امریکا میں اس بات پر ریسرچ ہو رہی ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو مسلمانوں کو ان کے دین پر روکے ہوئے ہے اور انھیں جدیدیت کا شکار نہیں ہونے دیتی۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ علما کا اثر جو انھیں مکاتب کے ذریعہ معاشرہ میں پھیلا ہوا ہے اور کسی طرح توڑے نہیں ٹوٹتا۔

ہم نے اب تک جو گفتگو کی ہے وہ دین، شریعت اور فقہ کے اساسی تصورات سے متعلق تھی اب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ''زندگی'' سے اس کے تعلق اور رشتہ کو واضح کیا جائے کیوں کہ عہد جدید کی تمام فکر اسی تعلق کے اردگرد گھومتی ہے جیسا کہ ہم نقل کر چکے ہیں رشید احمد جالندھری صاحب کا کہنا ہے کہ زندگی ایک تغیر پذیر اور ترقی پذیر قوت ہے جو ہر آن بدلتی رہتی ہے اور نت نئی شکلوں میں جلوہ گر ہوتی رہتی ہے۔ زندگی کے اس تغیر سے نئے نئے حالات اور مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں اور کسی بھی نظریہ یا نظام کی بقا کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ زندگی کے تغیرات کا کس حد تک ساتھ دے سکتا ہے، یہ خیال ایک رشید صاحب کا نہیں ہے بلکہ عہد جدید کے تمام لوگ زندگی کے اس تغیر کو اپنا حوالہ بناتے ہیں اس لیے ضروری ہے کہ وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ رشید احمد جالندھری نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ دین یعنی مابعد الطبیعیات یا حقائق غیبیہ یا توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد نا قابل تغیر و تبدل ہیں۔ یہ غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں اور ایسی آفاقی صداقتیں ہیں جو کبھی تبدیل نہیں ہوتیں اس لیے آدم علیہ السلام سے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک ''دین'' ایک ہی ہے لیکن وہ چیز جسے ہم شریعت کہتے ہیں وہ دین کا زمانی و مکانی اظہار یا تشکیل ہے اور ہر زمانے میں بدلتی رہتی ہے چنانچہ انبیا علیہم السلام اپنے اپنے دور میں اپنی اپنی شریعتیں لے آئے ہیں۔ ہم ان دونوں تصورات پر کھل کر بحث کر چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ ختم نبوت کے عقیدہ کے معنی یہ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر قیامت تک اب ایک ہی دین اور ایک ہی شریعت ہے جس میں کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے اور یہ شریعت وہی ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہے اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب زندگی ہر آن بدل رہی ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ قیامت تک ایک

Marfat.com

ہی شریعت باقی رہے چنانچہ عہد جدید میں یہ سوال بار بار اُٹھایا گیا ہے کہ اسلام میں حرکت کا اُصول کیا ہے۔ کیوں کہ اگر حرکت کا اُصول موجود نہیں ہوگا تو اسلام بدلتی ہوئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکے گا۔ کہا جاتا ہے کہ حرکت کے اسی اُصول کو اجتہاد کہتے ہیں۔ اور جو لوگ اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں ان کی بنیادی شکایت یہی ہوتی ہے کہ تقلید جامد اور روایت پرستی نے اُصولِ حرکت کو نظر انداز کر کے شریعت کو جامد بنا دیا ہے۔ اور اسی وجہ سے اسلام گوناگوں مسائل کا شکار ہو گیا ہے۔ ہزار دو ہزار مضامین اسی نقطۂ نظر سے لکھے جا رہے ہیں اور زندگی کی حرکت اور تغیر کا واویلا بروز بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر حرکت و تغیر ہی سب سے بڑی حقیقت ہے تو بہترین صورت تو یہ ہوگی کہ ایک سرے سے کوئی دین و شریعت موجود ہی نہ ہو اور انسان ہر دور میں جن مسائل سے دوچار ہوں انھیں زمانے کی ضروریات کے مطابق عقل کی روشنی میں حل کر لیا کریں۔ حرکت و تغیر کے حقیقی ماننے والے یعنی مادیین یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور اپنے نظریات، خیالات اور معاملات کو مسلسل بدلتے رہے ہیں۔ اس صورت میں دین و شریعت کا بجا طور پر زندگی کے تغیر اور ترقی میں ایک رکاوٹ قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن جو لوگ دین اور شریعت کو بھی مانتے ہیں اور حرکت و تغیر کے بھی قائل ہیں انھیں پہلے اس سوال کا جواب دینا چاہیے کہ اس ہر آن بدلتی ہوئی زندگی میں ایک ایسی چیز کی کیا ضرورت ہے جو قدم قدم پر اس کی راہ میں رکاوٹ بنے؟ کیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ مثلاً لا دین مغرب کی طرح یہ مؤقف اختیار کر لیا جائے کہ چونکہ ہر چیز بدل رہی ہے اس لیے عقل کو یہ آزادی ہے کہ بدلتی ہوئی صورتِ حال پر آزادانہ غور و فکر کے ذریعہ آزادانہ طور پر اپنے مسائل کا وہ حل تلاش کر لے جو اس صورتِ حال کے مطابق ہو۔

دین و شریعت اور زندگی کے تعلق کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے حرکت و تغیر کو سمجھ لیں۔ حرکت و تغیر کے معنی یہ ہیں کہ ایک چیز کچھ ہے اور کچھ بن رہی ہے اور جو وہ بن رہی ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ اس لیے بقول اقبال حرکت کے معنی ہیں جو تھا نہیں ہے جو ہے نہ ہوگا۔ زیادہ واضح لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو متحرک اور متغیر ہے ہر آن اپنی اصل

Marfat.com

سے دور جا رہی ہے۔ اب اگر یہ حرکت و تغیر ہی زندگی کا واحد اُصول ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ کوئی چیز اپنی جگہ پر قائم نہ رہے اور تغیر کے سوا کسی چیز کو ثبات نہ ہو۔ صاف لفظوں میں اس کے معنی یہ ہیں کہ دین و شریعت اوّل تو زندگی کے تغیر و حرکت سے ٹکرا کر فنا ہو جائیں اور اگر انھیں کسی طرح زندگی کی طرح متحرک بنا لیا جائے تو ہر آن بدلتی ہوئی زندگی کے ساتھ خود بھی بدلتے رہیں۔ یہاں تک کہ بدلتے بدلتے کچھ سے کچھ بن جائیں، مگر بظاہر ان دو نتیجوں کے سوا اور کوئی تیسرا نتیجہ ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ جو لوگ زندگی کے تغیر اور حرکت کے حوالے سے بات کرتے ہیں انھیں دین و شریعت کا ہر جزو زندگی کی حرکت کو روکتا ہوا معلوم ہوتا ہے ان میں سے بعض فقہ کو حرکت میں مزاحم سمجھتے ہیں بعض حدیث کو، کچھ ایسے بھی ہیں جن کے نزدیک قرآن پورا کا پورا دائمی نہیں ہے، اس کے بھی کچھ اجزا دائمی اور کچھ عارضی ہیں اور ایک گروہ ایسے لوگوں کا موجود ہے جو ان سب چیزوں کو بھی قابل تغیر سمجھتا ہے اور جس کے نزدیک صرف ایک مذہب کا برقرار رہنا ہی کافی ہے۔

یہ باتیں بالکل واضح ہیں اور ذہن پر ذرا زور دینے سے آپ انھیں سمجھ سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا پھر ہم زندگی کے تغیر اور حرکت کا انکار کر دیں؟ یقیناً یہ ایک بدیہی بات کا انکار ہوگا۔ پھر ہمارے پاس کہنے کے لیے دوسری بات کون سی ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس سوال کی اہمیت کو سمجھا جائے اور اسی کے جواب پر غور کیا جائے۔ بات یہ ہے کہ زندگی بے شک حرکت اور تغیر کی حالت میں ہے لیکن اس کی حرکت کا رُخ ایک سمت میں نہیں ہے اس میں بیک وقت ایک دو رُخی ہوتی ہے۔ ایک حرکت اسے ''اصل'' یا مرکز سے دُور لے جاتی ہے۔ دوسری حرکت اسے اصل یا مرکز کی طرف واپس بلاتی ہے۔ پہلی حرکت ''مرکز گریز'' ہوتی ہے دوسری حرکت ''مرکز جو''۔ چنانچہ زندگی تبدیل بھی ہوتی رہتی ہے اور اپنی اصل کی طرف لوٹتی بھی رہتی ہے۔ اب اسے دین اور شریعت کے حوالے سے سمجھیے تو معلوم ہوگا کہ زندگی ہر آن ایسے مسائل پیدا کرتی ہے جو لوگوں کو دین اور شریعت سے دُور لے جاتے ہیں۔ اگر وہ اسی رُخ چلتے رہیں تو یقیناً دین و شریعت ختم ہو کر رہ جائیں لیکن چونکہ دوسری حرکت ''مرکز جو'' حرکت ہے اس

Marfat.com

لیے ان کی زندگی پھر دین و شریعت کی اصل کی طرف لوٹتی ہے اور اصل کی طرف لوٹنے کا یہی عمل تجدید کہلاتا ہے۔ تجدد تبدیلی اور تغیر کے نام پر دین و شریعت سے دور جانے کا عمل ہے۔ تجدید اس تبدیلی اور تغیر میں دین و شریعت کی طرف لوٹنے کا عمل ہے چنانچہ مجدد اسے کہتے ہیں جو بدلتے ہوئے حالات میں زندگی کا رُخ پھر دین و شریعت کی اصل کی طرف موڑ دے۔

زندگی کی ''مرکز گریز'' اور ''مرکز جُو'' حرکتوں کو سمجھنے کے بعد ایک اور اُصول بھی سمجھ لینا ضروری ہے۔ زمانہ کے ساتھ ساتھ ''مرکز گریز حرکت'' تیز ہوتی جاتی ہے اور اس کے مقابلہ پر ''مرکز جُو حرکت'' سست ہوتی جاتی ہے چنانچہ ایک وقت ایسا آ جائے گا جب ''مرکز جُو'' حرکت باقی نہیں رہے گی اور ''مرکز گریز'' حرکت دین و شریعت کا خاتمہ کر دے گی۔ یہی وہ وقت ہوگا جس پر ''قیامت'' قائم ہوگی لیکن ہم یہ باتیں تفصیل سے کسی اور وقت کریں گے۔ اس وقت تو صرف اتنی بات کہنی مقصود تھی کہ دین و شریعت کا تقاضا زندگی کے ساتھ ہر آن بدلتے رہنا نہیں ہے بلکہ ہر آن بدلتی ہوئی زندگی کو دین و شریعت کی طرف واپس لاتے رہنا ہے۔

تقلید کا اُصول اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے مسلم معاشرہ اپنی صورت پذیری میں جس قسم کے امکانات اپنے اندر رکھتا ہے وہ ظاہر ہو چکے ہیں اور ضرورت یہ ہے کہ مسلم معاشرہ کی ظاہر شدہ شکل کی حفاظت کی جائے۔ چونکہ یہ بات بہت غور طلب ہے اس لیے اسے ایک اور طرح سمجھیے۔ ہم نے کہا ہے کہ حرکت کے معنی یہ ہیں کہ ایک چیز اپنے نکتۂ آغاز، اپنی اصل یا اپنے سرچشمہ سے دور جا رہی ہے۔ یہ حرکت ایک حد تک اس کے وجود کی توسیع کے لیے ضروری ہوتی ہے لیکن اگر یہ حرکت مسلسل جاری رہے تو وہ چیز اپنی اصل سے اتنی دور ہو جائے گی کہ اس کی ماہیت ہی بدل جائے گی۔ اس لیے فطرت عمل اور ردِعمل، حرکت اور سکون، آگے بڑھنے اور واپس آنے کے دوگونہ عمل کو ظاہر کرتی ہے اور ان کے درمیان توازن قائم رکھتی ہے۔ مسلم معاشرہ میں وہ وقت صدیوں پہلے آ چکا تھا کہ اگر حرکت کرنے سے نہ روکا جاتا تو مسلم معاشرہ اپنی اصل سے اتنی دور ہو جاتا کہ وہ مسلم معاشرہ نہ رہتا۔ تقلید کا اُصول اسی وقت اختیار کیا گیا اور اب ہم دیکھ رہے ہیں کہ اجتہاد کے نام پر مسلم معاشرہ میں ایسے عناصر کو جذب کرنے کی کوششیں کی جا رہی ہیں جن کے

Marfat.com

بارے میں ہمیں اس بات کا پورا یقین ہے کہ وہ مسلم معاشرہ کی ماہیت کو ہی تبدیل کر دیں گے۔

رشید احمد جالندھری اور ان کے پیشرووں اور ہم خیالوں کو ایک مستقل شکایت ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا گیا اور مسلمان تقلید جامد کا شکار ہو گئے۔ اس کے لیے وہ ہر وقت علما اور فقہا کو کوستے رہتے ہیں لیکن حیرت کی بات ہے کہ ان کے ذہن میں بھی یہ سوال نہیں آتا کہ اگر یہ چیز اتنی بری تھی کہ مسلمان آج تک اس کے نقصان سے پنپ نہیں سکے تو اُمت مسلمہ کے ضمیر نے اسے اس طرح کیوں قبول کیا کہ صدیوں تک سختی سے اس پر جمے رہے اور آج بھی ان حضرات کے فلک شگاف واویلا اور سر توڑ کوششوں کے باوجود کیوں اس پر قائم ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ تقلید اگر اتنی ہی غیر فطری چیز ہے تو ''ہر آن بدلتی ہوئی زندگی'' میں اس کا امکان کیسے پیدا ہوا۔ اور صدیوں تک دوڑتی بھاگتی زندگی اس کے اثر سے پاؤں توڑ کر کیوں بیٹھ گئی۔ دونوں میں تضاد اور تصادم کیوں نہیں پیدا ہوا اور زندگی نے دو چار دس بیس سال نہیں صدیوں تک تقلید جامد کے طوق کو زیب گلو کیوں بنائے رکھا۔ معاف کیجیے، ہم یہ سوال تفنن کے طور پر نہیں کر رہے ہیں۔ ان کے پیچھے فکر و خیال کے سنگین ترین مسائل پوشیدہ ہیں۔

آخر یہ کیا بات ہے کہ صدیوں تک تقلید جامد ہمارے مسائل حل کرتی رہی اور اب اچانک سوال، مسائل، اُلجھنیں، پیچیدگیاں ہم پر اس طرح ٹوٹ پڑیں کہ نہ فقہ سے حل ہوتی ہیں[1] نہ حدیث سے نہ قرآن سے اور ہم میں ہزاروں لاکھوں انسان ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کا مذہب ایک فرسودہ از کارِ رفتہ چیز بن گیا ہے اور جو اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ مذہب کا دور ہمیشہ کے لیے گذر چکا ہے!

ہمیں یہ بات اچھی طرح سمجھنی چاہیے کہ دین و شریعت کی مثال ایک بیج کی ہے۔ بیج میں پورا درخت اپنی شاخوں، پتوں اور پھولوں کے ساتھ موجود ہوتا ہے اور اسے بیج سے نکلنے اور برومند ہونے تک ایک وقت درکار ہوتا ہے۔ لیکن جب درخت پورا ہو جاتا ہے تو پھر اس کی نگہداشت کی جاتی ہے۔ اسے قائم رکھا جاتا ہے اور اس کی زندگی اس بات میں ہوتی ہے کہ اسے برقرار رکھا جائے تاکہ وہ نئے نئے موسموں میں نئے نئے پھل دیتا رہے۔ اس کے سوا جو طریقہ ہے وہ غیر فطری ہے۔ دین و شریعت کے لیے بھی اپنے ساری ظاہری امکانات کر بروئے کار لانے

Marfat.com

کے ایک وقت درکار ہوتا ہے لیکن جب خارجی طور پر سارے امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں تو پھر ضروری ہوتا ہے کہ اس نے جس شکل اور جسم میں اپنا اظہار کیا ہے اسے باقی رکھا جائے اور اس کی تندرستی اور توانائی کو قائم رکھا جائے۔

اب ہمارا سوال یہ ہے کہ ایک تقلیدی معاشرہ میں اچانک اتنے سوال اور مسائل کیسے پیدا ہوئے کہ اجتہاد کا دروازہ دوبارہ کھولے بغیر ان کو حل نہ کیا جا سکے۔ یقیناً اس سوال کا جواب یہ نہیں ہے کہ یہ سوال ''زندگی'' کے پیدا کیے ہوئے ہیں کیوں کہ زندگی ان تغیر پذیر فطرت کے ساتھ اُن صدیوں میں بھی موجود تھی جو تقلید کا شکار تھیں۔ یہ مسائل زندگی کے پیدا کیے ہوتے تو یہ ان صدیوں میں بھی موجود ہوتے۔ دراصل اس کا جواب یہ نہیں ہے کہ یہ مسائل زندگی کی تبدیلیوں نے پیدا کیے ہیں بلکہ اس کا جواب کچھ اور ہے جس پر ہم نے کبھی غور نہیں کیا۔ اس ''کچھ اور'' کی وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ تبدیلی کی دو قسموں کا ذکر کیا جائے۔ ایک تبدیلی تو وہ ہے جو کسی چیز میں اس کے اندرونی تقاضے سے پیدا ہوتی ہے اور ایک تبدیلی وہ ہے جو کسی بیرونی دباؤ، اثر یا عمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ان دو تبدیلیوں میں بہت بڑا فرق ہوتا ہے۔ وہ تبدیلی جو ''زندگی'' پیدا کرتی ہے پہلی قسم کی تبدیلی ہوتی ہے لیکن دوسری قسم کی تبدیلی قطعاً خارجی، مصنوعی اور غیر فطری ہوتی ہے۔ ہمارے معاشرہ میں اب جو تبدیلی آ رہی ہے وہ ایسی نہیں ہے جو اس کے اندرونی تقاضے اور اس کی اپنی توانائی بخش زندگی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جو خارجی دباؤ کا نتیجہ ہے۔ یہ تبدیلی ہمارے معاشرے میں از خود نہیں پیدا ہو رہی ہے۔ اس تبدیلی کا سبب ہمارے معاشرے میں ''مغرب'' کے اثرات کی مداخلت ہے۔ یہ تبدیلیاں اس لیے پیدا ہو رہی ہیں کہ ایک قطعی اجنبی، ناپسندیدہ اور تباہ کن قوت اسے خارج سے ہمارے اندر ڈال رہی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ تبدیلی ہمارے یہاں اس وقت شروع ہوئی جب انگریز ہمارے معاشرے میں دخیل ہوئے، چنانچہ یہ تبدیلی سراسر ایک ایسی تبدیلی ہے جو ہمارے معاشرہ کی روح اور جسم دونوں سے متصادم ہے۔ ہمارے اندر یہ تبدیلی جتنی جذب ہوتی جائے گی اور ہم اس کے اثرات کو جتنا اپنے اندر قبول کرتے جائیں گے ہمارے معاشرہ کی روح اور

Marfat.com

جسم دونوں تباہی کی زد میں آتے جائیں گے۔ جو لوگ اسے زندگی کی تبدیلی کہتے ہیں انھیں سوچنا چاہیے کہ کیا مغرب کے اثر کے بغیر ہمارا معاشرہ وہ بن سکتا تھا جو وہ اب بن رہا ہے؟

تبدیلی کی موجودہ صورتِ حال میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے کے صرف ایک معنی ہیں۔ مغرب کے اثرات کا دروازہ کھولنا۔ دراصل جو لوگ اجتہاد، اجتہاد کا نعرہ لگا رہے ہیں وہ اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہتے کہ مغرب سے جو اثر ہمارے اندر داخل ہو رہے ہیں اور ان سے جو مسائل اور سوال پیدا ہو رہے ہیں انھیں کس طرح اسلامی جواز کی سند دے دی جائے اور کس طرح یہ ثابت کر دیا جائے کہ اسلام انھیں قبول کرنے یا اپنے اندر جذب کرنے میں مانع نہیں ہے۔ رشید احمد جالندھری جن علمائے ربانی کا ذکر بار بار کرتے ہیں ان سب کی فکر کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ کس طرح مغرب کے اثرات کو اپنے معاشرہ میں جذب کیا جائے۔ اس کے لیے وہ بڑے بڑے خوش نما لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ترقی، خوش حالی، روشن خیالی، نشاۃ ثانیہ، مگر ان سب لفظوں کے صرف ایک ٹھوس معنی ہیں، مغربیت!

مسلم معاشرہ کے سامنے مثالی نمونہ صرف ایک ہے۔ عہد رسالتؐ کا معاشرہ۔ اجتہاد اور تجدید کے معنی اگر یہ ہیں کہ مسلم معاشرہ کو اس مثالی معاشرہ کے مطابق بنایا جائے تو بے شک یہ ہر مسلمان کی زندگی کا مقصد ہے لیکن اگر اجتہاد اور تجدید کا مطلب کسی ایسے معاشرہ کی طرف بڑھنا ہے جو اسلام کے مثالی معاشرہ سے مطابقت نہ رکھتا ہو یا ہمیں اس سے مختلف بناتا ہو یا جس میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس مثالی معاشرہ سے تصادم کی حالت میں ہو تو یہ اجتہاد اور تجدید کارِ شیطانی ہے اور ہر مسلمان کو اس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ (سلیم احمد)

❁......❁......❁

جنابِ سلیم احمد کا سارا زورِ تحریر تو رشید صاحب کے مقالے پر بحث و تمحیص میں صرف ہوگیا۔ مجموعے کے باقی مشمولات پر تبصرہ رہا جاتا ہے۔ اس کے لیے ہم ادارے کی طرف سے چند گذارشات کا اضافہ کر رہے ہیں۔ مجموعے کے اُردو حصہ میں رشید صاحب کے مقالے کے علاوہ دو اور مقالات شامل ہیں۔ ''قرآن کا تصورِ معاشرہ'' از محمد طاسین صاحب اور ''چودھویں

Marfat.com

صدی ہجری میں لکھی جانے والی بعض اُردو تفاسیر'' از صغیر حسین معصومی۔ طاسین صاحب نے قرآن کے تصورِ معاشرہ کی کئی پہلوؤں سے وضاحت کی کوشش کی ہے۔ مضمون پر خطابت کا اندازِ غالب ہے اور بہت سا حصہ بالکل پامال بحثوں پر صرف ہو گیا ہے۔ جا بجا دبی دبی مرعوبیت جھلکتی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو مغربی علوم کے مآخذ تک تو رسائی حاصل نہیں ہے مگر ان علوم کے پیدا کردہ اشکالات سے وہ متاثر ضرور ہوئے ہیں۔ صغیر حسن معصومی صاحب نے اُردو تفاسیر کے تحت ترجمان القرآن، تفہیم القرآن، معارف القرآن از مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم، تفسیر معارف القرآن از مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی، تدبر قرآن، تفسیر ماجدی اور تفسیر ماتریدی کا مختصر تعارف کرایا ہے۔ شتر گربگی یہ فرمائی کہ اُردو تفاسیر کے ذیل میں رشید احمد جالندھری صاحب کی کتاب علم تفسیر اور مفسرین اور تفسیر ماتریدی کا وہ جزوی ترجمہ بھی شمار کر لیا جو ان کے قلم سے ہوا تھا۔ ان کی واحد وجہ یہی سمجھ میں آتی ہے کہ اول الذکر ڈاکٹر رشید کی تحریر ہے اور مؤخر الذکر خود معصومی صاحب کی، رشید صاحب مرتب ہیں اور معصومی صاحب مقالہ نگار۔ ابوالکلام آزاد کی تفسیر کے علاوہ تمام تفاسیر پر تبصرہ صرف مقدمہ اور فاتحہ کی تفسیر دیکھ کر کیا ہوا لگتا ہے ہاں البتہ ترجمان القرآن کا تعارف بڑی شیفتگی سے کروایا ہے۔

انگریزی حصے میں بھی تین مقالات ہیں۔ ''قرآن کے فلسفیانہ پہلو'' از منظور احمد، ''قرآن میں عمل صالح کا تصور'' از حسین محمد جعفری اور ''اسمائے الٰہیہ اور آج کا انسان'' از آرا ے بٹلر۔ اُردو اور انگریزی حصے کے شرکائے تحریر پر ایک اجمالی نظر یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ یہ حضرات کس علمی تناظر سے تعلق رکھتے ہیں۔ تعجب ہے کہ رشید صاحب یہ شکوہ کرنے کے باوجود کہ اسلامیات کے جو شعبے کالجوں میں کام کر رہے ہیں وہ بالکل ناقص اور نکمے ہیں، اپنے سیمی نار کے لیے شرکا کے انتخاب کے وقت وہی غلطی کرتے ہیں جس کے وہ شاکی ہیں۔ خیر اُن کی مجبوری سمجھ میں آتی ہے کہ انھیں ایسے لوگوں کی تلاش تھی جو جدید انداز میں جدید ذہنی پس منظر کے مخاطبین سے کلام کر سکیں۔ البتہ انھوں نے اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے قطعاً حسن انتخاب کا ثبوت نہیں دیا۔ جدید اندازِ کلام یا انگریزی زبان پر عبور اچھی چیز ہے مگر یہ دونوں ٹھوس علم کے متبادل نہیں بن سکتے۔

Marfat.com

کسی مضمون یا مصنف کی جانچ پڑتال کے لیے ایک مؤثر اور سریع العمل طریقہ یہ بھی ہے کہ اس کے علمی حوالوں اور کتابیات پر نظر ڈالی جائے۔ اس کے مراجع سے ہی اس کی دیانت اور ثقاہت نیز فکری منہاج کا اندازہ ہو جائے گا۔ زیر تبصرہ مجموعہ کے مضامین کا اس اعتبار سے جائزہ بھی خاصا دلچسپ ہے۔

ڈاکٹر منظور احمد صاحب نے سب سے زیادہ حوالے علی شریعتی کے دیے ہیں۔ اب ڈاکٹر علی شریعتی مصنف تو خوب ہیں اور نعرہ بازی، جذبات انگیزی اور عوامی ذوق کی تسکین میں بہت کامیاب بھی رہے ہیں مگر ان کو مفکر سمجھنا اور فلاسفہ یا مفکرین میں جگہ دینا تصورِ تفکیر کی توہین ہے۔ رائج الوقت نظریات کو مشرف بہ اسلام کرنا ہی اگر تفکیر کہلاتا ہے تو سرسید ہی کیا برے تھے، ایران توران کیوں جایئے؟ ڈاکٹر شریعتی نے جس طرح اشترا کی نظریات کو علوی شیعیت اور صفوی شیعیت کی اصطلاحات کی مدد سے اسلامی قالب دینے کی کوشش کی ہے اور دین کی تعبیر اور تاریخ کی تفسیر جس طرح طبقاتی کش مکش اور معاشی جدلیات کے سیاق وسباق میں کی ہے اس کے بعد ان کی تحریر پر بطور فکری بنیاد کے انحصار کرنے والے ہر شخص سے مشکوک ہو جانا ضروری ہونا چاہیے۔

ڈاکٹر منظور نے سوال یہ اُٹھایا ہے کہ قرآن کی فلسفیانہ جہت کے کیا معنی ہیں؟ اور قرآن کے فہم کے لیے تفلسف کی کیوں ضرورت ہے؟ اس کے لیے انھوں نے ۹ وجوہات گنوائی ہیں جن میں سے بعض بہت اتھلی اور بے مغز ہیں۔ بعض غلط فہمی پر مبنی ہیں، بعض درست ہیں۔ اس میں انھوں نے ایک فقرہ ایسا بھی لکھ دیا ہے، جس پر عقل دنگ ہے کہ ایک فلسفی سے یہ کیسے سرزد ہوا۔ کہتے ہیں کہ:

> اسلام بھی دوسرے ادیان کی طرح خدا، روح اور آخرت جیسے مابعد الطبیعیاتی تصورات کی بات کرتا ہے اور بہر حال تصورات کے فلسفیانہ پہلو بھی ہیں بلکہ شاید مابعد الطبیعیاتی بھی۔

ذرا خط کشیدہ فقرے پر غور کیجیے۔ اگر ان پر مابعد الطبیعیات کا تصور واضح ہوتا تو ایسا فقرہ قطعاً نہ لکھتے۔ یہی عدم فہم صفحہ ۹ اور ۱۱ پر جھلکتا ہے جہاں انھوں نے وجود مطلق اور خارجی وجود میں التباس کر دیا ہے اور واجب الوجود کے تصور کو فلسفیانہ اعتبار سے بنجر قرار دیا ہے۔

اسی صفحے پر یہ انکشاف بھی درج ہے کہ اشاعرہ و معتزلہ نیز سرسید احمد خان نے عالم روحانی کے وجود سے انکار کیا تھا اور یہ کہ اس مفروضہ مرتبہ وجود سے انکار قرآن کی کسی بات کا انکار لازم نہیں آتا۔ صفحہ ۹ پر Last but not the least بھی غلط اور غیر فصیح ہے the کا لفظ زائد ہے۔

ان مطائبات کے بعد ان کے دلائل کا جائزہ بھی سن لیجیے۔ موصوف نے قرآن کے بارے میں مختلف مکاتب فکر کے رویہ کی نشان دہی اور ان مکاتب کی فکر کے اساسی مشترکہ عناصر کی وضاحت کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے کہ قرآن سے مستفاد کوئی مخصوص علم وجود ontology... اور کوئی علمِ کون cosmology حتمی اور دیرپا نہیں ہے بلکہ مختلف علم وجود اور علم کون ہو سکتے ہیں جو مختلف نخبات معاشرہ کے تمدن پر منحصر ہوں گے۔ سوال یہ ہے کہ پھر قرآن کا اپنا فلسفہ کیا ہے؟ اس کا جواب ڈاکٹر صاحب نے یہ تجویز کیا ہے کہ کسی ایک خاص علم وجود اور علم کون پر اصرار نہ کرنے کے باوجود قرآن کے پیش نظر ایک مخصوص معاشرہ ہے جو کسی خاص وجودی یا مابعد الطبیعیاتی نظام کو مستلزم نہیں ہے۔ چند اقدار ہیں جو اگر کسی معاشرے میں حاصل ہو جائیں تو کتاب اللہ کے مقاصد پورے ہو جاتے ہیں۔ اس کا ثبوت ڈاکٹر صاحب نے اس دلیل سے دیا ہے کہ قرآن میں سماجی احکامات اور مابعد الطبیعیاتی اصطلاحات کی تفصیل موجود نہیں ہے۔ بعض اور تفاصیل بیان کرنے کے بعد ڈاکٹر صاحب اپنے سوال پر پھر آگئے ہیں کہ ان تمام مباحث کے باوجود کوئی مثبت اور ٹھوس بات فلسفہ قرآن کے بارے میں سامنے نہیں آئی۔ اور یہ بات اس لیے بھی درست ہے کہ ''اسلام کی فکری تاریخ میں جو جو مابعد الطبیعیاتی نظریات اس سے منسوب رہے ہیں انھیں قرآنی فلسفہ کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا گو ہم انھیں قرآن کے بارے میں فلسفے کہہ سکتے ہیں۔'' تو پھر ایک خاص زمانی مکانی نقطہ پر قرآن کی فلسفیانہ جہت کا تعین کیونکر ہو؟ اس کا حل ڈاکٹر صاحب نے یہ پیش کیا ہے کہ قرآن کتابِ ہدایت ہے۔ اس کا بنیادی مقصد ہدایت دینا ہے۔ یہی فہم قرآن کی کلید ہے اور قرآن کے ہر بیان کو اس کی روشنی میں دیکھنا ہوگا۔ نیز اس ہدایت کی بنیاد فہم عامہ پر ہے لہٰذا قرآن کے ہر بیان کی صداقت، اس کے معنی، اطلاقات اور مدلولات جاننے کے لیے ہر بیان کا تصوراتی سیاق و سباق کے اس اُصول کو سمجھ لیا جائے تو قرآن میں پائی جانے والی بظاہر

متضاد باتیں قابل فہم، حقیقی انسانی احوال وظروف میں بھی حل ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ہم خدا کے قادرِ مطلق اور علیم وخبیر ہونے کے صفات اور انسان کی قوتِ اختیار میں پایا جانے والا تضاد کیونکر حل کریں؟ (اُصول پیش نظر رکھیے) قرآن کتابِ ہدایت ہے، لہٰذا وہاں پیش کردہ تصورات کو یہ کام کرنا ضروری ہے۔ اگر خدا قادر یا علیم نہ ہو تو ناقص ہوگا اور ایسے خدا سے ایک عام آدمی کیوں خائف ہوگا جو اسے بدعملی کی سزا نہیں دے سکتا۔ قرآن کا تصورِ توحید بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اگر خدا میں مذکورہ صفات نہ ہوں۔ یہ تو ہوا ایک سیاق وسباق۔ اسے افعالِ انسانی کے اس دوسرے سیاق وسباق سے علاحدہ رکھنا چاہیے جو تصوراتی اعتبار سے اس سے مختلف ہے۔ اس سیاق وسباق میں انسان کے اعمال کی ذمہ داری کا تصور باطل ہو جاتا اگر اسے اپنے نفس سے خارج کی قوتوں کے جبر کا اسیر مانا جائے۔ اختیارِ انسانی اور قدرت وعلم الٰہی کے تصور میں فہم عامہ کو کوئی تضاد نہیں محسوس ہوتا۔ یہ ٹکراؤ صرف فلاسفہ کے ہاں پیدا ہوتا جو ارسطا طالیسی فلسفہ کو ہی فکر سمجھتے ہیں اور اسی کے مقولات میں حل تلاش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب کا مقصود یہ ہوا کہ دو علاحدہ کھاتے بنا دیے جائیں ایک عوام کا ایک فلاسفہ کا۔ عوام کے لیے کوئی فلسفہ نہیں۔ فلاسفہ کو سیاق وسباق دیکھ کر قرآنی بیانات کا مدعا جاننا چاہیے اور اس پر دوسرے قواعد لاگو نہیں کرنے چاہییں۔

کاش ڈاکٹر صاحب کو درجات کا شعور ہوتا اور خارجی حقیقت کے مراتب کی طرح داخلی فہم کے درجات بھی ان پر واضح ہوتے تو وہ قرآن کی جہت فلسفہ پر ایسے پیش پا افتادہ خیالات نہ پیش کرتے۔

دوسرا مضمون عمل صالح کے تصور پر ہے۔ اس کی سطح علمی بھی کم ہے اور دوسرے تمام مضامین کی طرح اس کی جہت عمودی بھی مفقود۔

تیسرا مضمون ڈاکٹر بٹلر کے قلم سے ہے۔ موصوف کا تعارف ایک مشہور عالم کی حیثیت سے کرایا گیا ہے۔ وہ لاہور کی جیسوسیٹ مشنری خانقاہ لایولا ہال کے سربراہ بھی ہیں۔ ہمیں بھی ان کے علم کے بارے میں اچھا ہی گمان تھا مگر چند باتیں ایسی سامنے آئی ہیں کہ اپنے گمان پر بدگمانی ہوگئی ہے۔ سنا تھا کہ موصوف انگریزی، اُردو، فارسی، عربی، فرانسیسی، جرمن اور اطالوی

Marfat.com

زبانوں کی ماہرانہ استعداد رکھتے ہیں۔ جرمن ان کی مادری زبان ہے۔ ان کا مضمون اسمائے الٰہیہ اور آج کا انسان چونکہ انگریزی میں ہے لہٰذا صرف انگریزی اور عربی ہی کی استعداد کے بارے میں کچھ جان سکتے ہیں۔ موصوف نے غزالی کی کتاب کے میں لکھا ہے کہ I could not lay hold of یہ انگریزی محاورے کی رُو سے غلط ہے۔ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: I intend to expose the Idea یہاں ایکسپوز نہیں بلکہ اس کا مصدر exposition استعمال کرنا چاہیے ورنہ معنی دگرگوں ہو جائیں گے۔ اب آیئے عربی کی طرف۔ اپنے مضمون کے دوسرے ہی صفحے پر انھوں نے اسمائے الٰہیہ میں سے ایک نام "ستار" استعمال کیا ہے۔ اس کا ترجمہ یوں کیا ہے: The Veild One, One who keeps his intimacy to Himself یہ صریحاً غلط ہے۔ کسی بھی قاعدے کی رُو سے یہ ترجمہ نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد ان کے مراجع دیکھیے۔ سب سے زیادہ حوالے ان کے ہاں پرویز کے ہیں۔ کسی کو یہ غلط فہمی بھی نہیں ہونی چاہیے کہ ڈاکٹر صاحب لاعلمی میں پرویز وغیرہ کو مستند مفکرین اسلام سمجھ رہے ہیں۔ ان کے کتب خانے میں قدما سے لے کر متاخرین تک سب متداول تفسیریں موجود ہیں۔ مآخذ کا ذکر آ ہی گیا تو یہ بھی دیکھتے چلیے کہ اسمائے الٰہیہ پر واحد مستند حوالہ غزالی کی مقصد الاسنیٰ کا ہے اور ان کے اعتراف کے مطابق انھوں نے دیکھی ہی نہیں۔

مضمون میں اسمائے الٰہیہ کے بارے میں پہلی بات انھوں نے جو کہی ہے وہ یہ ہے کہ ان کی ماورا الطبیعیاتی تعبیر بے سود ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ پرویز اور منیر الدین کا استعمال اسمائے الٰہیہ صوفیا سے مشابہ ہے۔ صوفیا کے ہاں اسمائے الٰہیہ کے بارے میں سب سے زیادہ بصیرت پائی جاتی ہے۔ پرویز اپنے استدلال اور فہم قرآن کی مدد سے جہاں تک پہنچا ہے وہ باتیں صوفیا کے ہاں بہتر اور کامل شکل میں موجود ہیں مگر پرویز کو اس بات سے انکار ہے۔

جدید انسان عبادت کے مخصوص طریقوں مثلاً نماز وغیرہ سے بے اطمینانی کا شکار ہے۔ اسے سکون حاصل نہیں اور عبادات میں اس کا جی بھی نہیں لگتا۔ پھر قرآن میں ذکر دائمی کا، ذکر کثیر کا حکم ہے۔ یہ کیونکر ہو۔ ان سب باتوں کا جواب اسمائے الٰہیہ میں مل جاتا ہے اور ان کے استعمال سے عباداتِ منصوصہ سے بے اطمینانی دور ہو سکتی ہے نیز ذکر کثیر کے حکم کی تعمیل بھی ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

ڈاکٹر صاحب نے مثال دی ہے کہ سائنسی علوم اور سطحی خارجی معلومات سے اُکتا کر اب لوگ داخل کی طرف راغب ہو رہے ہیں۔ اپنے آپ کی تلاش میں ہیں۔ اپنی ذات سے رابطہ تلاش کر رہے ہیں اور اس کے لیے مراقبہ کی مدد لے رہے ہیں۔ یہ سب کچھ تو یقیناً ہو رہا ہے مگر ڈاکٹر صاحب یہ بتانا بھول گئے کہ اپنا آپ ہے کیا؟ ذات سے رابطہ کیونکر ہوتا ہے اور مغرب میں جو ہزاروں لوگ اس کام میں مصروف ہیں ان میں سے کتنے اور کون سے لوگ تلاشِ ذات میں کامیاب ہیں اور کتنے لوگ اپنے نفس کی نیرنگیوں کو اپنی ذات اور عالم نفس کو عالم روح سمجھ رہے ہیں اور اس تلاش میں دھوکے باز رہنماؤں، شعبدہ باز رشیوں، سنیاسیوں اور پرویز جیسے گم راہ رہبروں کے ہتھے چڑھ کر حقیقت سے اور بھی دور ہوتے جا رہے ہیں۔

رشید احمد جالندھری، قرآن مجید: اسلامی فکر کا بنیادی سرچشمہ، ناشر: جامعہ بلوچستان، کوئٹہ، ۱۹۸۱ء۔

حوالے و حواشی

۱- اس ضمن میں وکلائے اجتہاد سے ہمارا سوال ہے کہ وہ کون سے مسائل ہیں جن کو حل کرنے سے قرآن، حدیث، فقہ قاصر ہیں؟ فہرست مسائل گنوانے سے پہلے یہ دیکھ لیجیے گا کہ مسائل وہ ہیں کہ جن کا جواب دینے سے فقہائے وقت لاچار ہیں یا وہ جن کا جواب تو دیا جا چکا ہے مگر وہ آپ کو پسند نہیں یا نفس پر گراں ہے۔ یہ فرق بہت نازک ہے اور اسی کو فراموش کر کے وہ سارا واویلا ممکن ہو سکا ہے جو اجتہاد کے بارے میں ممکن ہوتا رہا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھ کر ہم پوچھتے ہیں کہ آخر وہ کون سے جدید مسائل ہیں جن کا جواب علما نہیں دے سکتے اور جن کے لیے ہر کس و ناکس اجتہاد کا مطالبہ کر رہا ہے؟ رشید صاحب کے سارے مضمون میں ایسی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ ہماری درخواست ہے کہ وہ ہمارے لیے چند ایسے مسائل تلاش کر دیں جو ہمیں معاصر فقہ کی لاچارگی، بوسیدگی اور دوں نظری کا احساس دلا سکے۔ علاوہ ازیں بعض ماہرین علوم اسلامیہ کا کہنا یہ ہے کہ رشید صاحب نے اجتہاد کے صرف چلتے ہوئے سے عام معنی سامنے رکھے ہیں۔ اس موضوع پر ان کا فنی مطالعہ ناکافی ہے۔ ایسا اگر نہ ہوتا تو وہ اجتہاد کو صرف نئی بات کہنے کے ہم معنی سمجھ کر استعمال نہ کرتے۔

Marfat.com

تصوف - اعماقِ دین

- تصوف کیا ہے؟
- کبریت احمر کی تلاش میں - ابن عربی کی سوانح حیات
- بیسویں صدی کا ولی، شیخ احمد العلوی
- ایک صوفی مرشد کے خطوط
- تین ادارے، تین کتابیں

Marfat.com

Marfat.com

تصوف کیا ہے؟

تصوف کیا ہے؟ کے آخری باب میں ابو بکر سراج الدین نے ایک پتے کی بات کہی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ جانچنے کے لیے کہ تصوف 'زندہ' ہے یا نہیں معیار یہ نہیں ہے کہ ''گذشتہ چند صدیوں میں کتنی اہم صوفیانہ تصنیفات لکھی گئی ہیں؟'' بلکہ صحیح معیار یہ ہے کہ ''کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابلِ عمل وسیلہ فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے مبدا ربانی سے مربوط ہو سکے؟''...... دوسرے سوال کا جواب انھوں نے اثبات میں دیا ہے۔ اگر قارئین یہ سوال کریں کہ سدی ابو بکر ایسا دعویٰ کرنے کی حیثیت کیونکر اختیار کیے ہوئے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ خود اس صدی میں تصوف پر لکھی جانے والی دو اہم ترین تصانیف کے خالق ہیں۔

تصانیف کا حوالہ دیتے ہوئے ہمارے ذہن میں ان کی کتاب بیسویں صدی کے ایک ولی اللہ شیخ احمد العلوی نہیں ہے۔ یہ کتاب اگرچہ ان کا شاہکار ہے تاہم اسے بالذات تصوف کی کتاب سمجھنے کے بجائے تصوف کا ایک مطالعہ شمار کرنا چاہیے جو صوفیانہ نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے۔ ہمارے لیے تو اسی چیز کا تصور کرنا خاصا مشکل ہے کہ ایک اہلِ علم تاریخ تصوف اور صوفیانہ کتب کا مطالعہ ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کرے کہ اس کی کتاب صوفیانہ نقطۂ نظر کا پرتو بن جائے اور بایں ہمہ وہ ''درونِ میکدۂ تصوف'' سے مخاطب نہ ہو۔ بہرکیف سدی ابو بکر نے ایک اور کتاب کتابِ یقین (Book of Certainty) بھی لکھی ہے جو ادھر چند سال سے ایک طرح کی ''زیر زمین کلاسیک'' بن گئی ہے۔ اس کا خطاب آج کے انسان کی صورتِ حال سے ہے اور اس کے باوجود اس کے اُسلوب اور انداز و منہاج کی جڑیں پرانی صوفیانہ کتب میں پیوست ہیں۔ یہ کتاب ایسی ہے جو تصوف کی کائنات میں سانس لیتی ہے اور اس پر تصوف کا ''ذائقہ'' اتنا غالب ہے کہ اسے اپنے اصلی نام ابو بکر سراج الدین سے چھپوانا ہی انھیں مناسب معلوم ہوا۔

سدی ابوبکر کی دوسری تصنیف جسے ہم اس صدی کی اہم ترین متصوفانہ تصنیفات میں شمار کرنا چاہتے ہیں وہ ہے ان کی زیرِ تبصرہ کتاب تصوف کیا ہے؟ اوّل الذکر شاعرانہ تالیف کتابِ یقین سے گو یہ کتاب کہیں زیادہ تجزیاتی ہے لیکن اس کی طرح یہ بھی پرانے حکمائے صوفیا کے انداز پر لکھی ہوئی کتاب ہے جو تصوف کی تعلیمات واشغال پر باقاعدہ بحث کرتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ تصوف کیا ہے؟ نے مغرب میں لکھے جانے اور چھپنے کے باوجود کسی بھی گھٹیا قسم کی جدید phenomenology کے لیے کوئی رو رعایت نہیں برتی۔ اس قسم کے نظریات یا تو اپنے موضوع پر معذرت پیش کرتے ہیں یا ان کی عقل پرستانہ توجیہات۔ موضوع کی وضاحت اور تشریح کم کم ہوا کرتی ہے۔ دوسری طرف کتاب اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ اس میں لمحۂ حاضر و حال کی روحانی ضروریات کو نظر انداز کر کے صرف ماضی کے کمالات کی ریہرسل اور گذرے ہوؤں کی مدح سرائی نہیں کی گئی۔ اُسلوب اور مواد دونوں گھل مل کر ایک درخشاں اور شفاف اکائی کی شکل میں اُبھرتے نظر آتے ہیں۔ آبِ زلال کی مانند جسے مصنف نے کتاب کے شروع سے آخر تک ایک مشترک استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ باب اوّل کا آغاز یوں ہوتا ہے:

> اندلس کے عظیم صوفی محی الدین ابن عربی ایک دعا اکثر مانگا کرتے تھے جس کا آغاز کچھ اس طرح ہے۔ رب ادخلنی فی بحر احدیتك' صوفیا کے رسائل میں ''بحر'' کا حوالہ بار بار ملتا ہے اور اس دعا کی طرح ان رسائل میں بھی اسے اس منزل و منتہیٰ کے علامتی حوالے کے طور پر برتا گیا ہے جو راہِ طریقت کا مقصود ہے۔ اس علامت کی بنیاد پر ہم اپنے سوال ''تصوف کیا ہے؟'' کا جواب دینے کی ابتدا کرتے ہیں۔ وقتاً فوقتاً بحرِ لامحدود سے وہی ایک جوار بھاٹے کی بڑی لہر کی طرح ''بہتی'' ہوئی ہماری محدود دنیا کے ساحلوں تک آجاتی ہے، وہ علم، عمل اور طریقۂ کار جس سے ان امواج میں سے کسی ایک کے جزر میں غوطہ زن ہو کر اس کے ابدی اور لامحدود منبع تک واپس پہنچنا ممکن ہوا اسی کا نام تصوف ہے۔

اسی سوال کا جواب ایک دوسری تمثیل سے یوں دیا ہے:

> ....اس دنیا کو ایک باغ سے تشبیہ دیجیے........ بلکہ زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ پودوں کی ایک

Marfat.com

نرسری سے تشبیہ دیجیے اس لیے کہ اس باغیچے میں ہر پودا اس لیے اُگایا گیا ہے کہ اسے انجام کار اکھاڑ کر ایک دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ اس باغیچہ یا پھلواری کا مرکزی حصہ ایک خاص قسم کے بڑھیا اور ممتاز درختوں کے لیے مخصوص ہے۔ یہ درخت گوگملوں میں اُگے ہوئے اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری تمام توجہ ان میں سے ایک درخت کی طرف کھنچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوش نما ہے کہ اس کا کوئی جوڑ اور موازنہ ہی ممکن نہیں کیوں کہ یہ دوسرے سب درختوں سے بالیدگی اور سرسبزی و شادابی میں کہیں بڑھا ہوا ہے۔ دیکھنے سے اس کی اس حالت کا سبب گو عیاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تفتیش کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گملے کے پیندے سے گزر کر نیچے اپنی جڑیں زمین میں اُتار دی ہیں۔

یہ اشجار نفوسِ انسانیہ ہیں اور ان میں وہ درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندو اصطلاح کے مطابق ''جیون مکتی'' مل گئی ہو یا جو اصلاحِ صوفیا میں ''مقامِ کبریٰ'' کا تحقق کر چکا ہو اور تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کے ذریعے نفس کی تہ میں کے ''تنگ دروازے'' سے جڑیں باہر نکال کر اپنی روح بے قیود کی اقلیم میں جمائی جاسکیں۔ اقلیم روحانی سے اگلے قدم پر اقلیم ربانی کا در وا ہوتا ہے۔

مشتے نمونہ کے طور پر ہم نے مذکورہ بالا دو جوابات نقل کیے ہیں ورگرنہ کتاب میں اس طرح کے جوابات کا پورا خزینہ ہے جو مختلف پہلوؤں سے اس کے عنوان تصوف کیا ہے؟ کی مکمل تشریح و توجیہ فراہم کرتے ہیں۔ درحقیقت کتاب کا عنوان کتاب کے دوہرے عمل کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ کتاب بیک وقت ایک ''تعارفی'' کتاب بھی ہے (گو کہ ایسی آسان اور سادہ نہیں) اور بعض احوالِ باطنی کا بلاواسطہ عکس بھی جن کی مدد سے (بلکہ صرف انھی کی مدد سے) اس سوال کا صحیح جواب دیا جاسکتا ہے۔ کتاب کے مواد کا بیان اس مختصر تبصرے میں نہ تو سما سکتا ہے نہ اس سے انصاف کیا جانا ممکن ہے۔ کتاب پہلے ہی غیر معمولی حد تک مرتکز اور ایجاز کا شاہکار ہے اور باوجودیکہ اس کا مرصع تانا بانا انتہائی مہارت سے بنا گیا ہے اسے چند گھنٹوں میں پڑھ ڈالنا ممکن ہے۔ اتنا اختصار و ایجاز اور خوش اُسلوبی کہ خود کتاب سے فوق الطبعی کی مہک اُٹھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ان باتوں کے پیشِ نظر ہم اس کی وضاحت کی بجائے ابواب کے عنوانات پر اکتفا

Marfat.com

کرتے ہیں جو شاید قارئین کو کسی حد تک اس مہک میں شریک کرسکیں۔

۱-تصوف کا ربط مبدا سے	Originality of Sufism
۲-تصوف کی آفاقیت	Universality of Sufism
۳-الکتاب	The Book
۴-الرسول	The Messenger
۵-القلب	The Heart
۶-العلم	The Doctrine
۷-المنہج	The Method
۸-تصوف کی اختصاصیت	Exclusiveness of Sufism
۹-تصوف عہد بہ عہد	

دیباچے میں مصنف نے لکھا ہے کہ:

بیشتر مغربی قارئین نے اپنی زندگی کے ابتدائی زمانے میں سنا ہوگا کہ ''ملکوتِ ربانی تمھارے اندر ہے۔'' ساتھ ہی یہ بھی ان کے کان میں پڑا ہوگا کہ ''تلاش کرو، حاصل کرلو گے''۔ ''دستک دو دروازہ تمھارے لیے کھول دیا جائے گا۔'' مگر ان میں سے کتنے ہیں جنھیں تلاش کرنے کا، راستہ دریافت کرنے یا دستک دینے کا فن سیکھنے کا کوئی موقع ملا ہے؟ یہ الفاظ تحریر کرتے ہوئے معاً میرے ذہن میں یہ خیال آیا کہ یہ موجودہ سیاق وسباق میں کتاب کے عنوان کے پیش کردہ سوال کا جواب ہے۔

تصوف کیا ہے؟ واقعی دستک دینے کے بہت مشکل، بہت سادہ فن کا ابتدائی قاعدہ ہے۔ کتابِ یقین کی طرح اس پر بھی تصوف کا ''ذائقہ'' اتنا غالب ہے کہ کتاب پڑھنا گویا کتاب کے موضوع و مواد میں ایک طرح سے پیشگی شرکت کرنے کے مترادف ہے۔

ایک اور سطح پر اور قدر سے خارجی اعتبار سے بھی کتاب کی معنویت اور افادیت تبصرے کی متقاضی ہے۔ مغرب میں گذشتہ کئی دہائیوں سے مخفی علوم، اسرار ورموز اور صحیح غلط ہر قسم کے باطنی فنون کے شائقین بڑھتے جا رہے ہیں۔ ہندوؤں کے علوم، بدھ تعلیمات، مشرقِ بعید کے نظریات تو ایک عرصہ سے ایک جنگ زرگری کی نذر ہو چکے تھے۔ شدہ شدہ تصوف کی بھی باری آ گئی۔ بددیانت اور غیر ذمہ دار تصوف فروش مصنّفین نے مغرب کے ناواقف عوام میں مروج

Marfat.com

پراسرار اشیا کے فیشن کا فائدہ اُٹھا کر تصوف کو قابل فروخت بنانے کے لیے ہر قسم کی ملاوٹ، فریب اور تعلیمات کو مسخ کر کے پیش کرنے کا دھندا شروع کر دیا۔ جعلی تصوف کے ان ''مقبول عام'' دُکان داروں نے دو اہم باتیں بڑی سہولت سے طاقِ نسیاں پر رکھ دی ہیں۔ پہلی یہ کہ تصوف اور اسلامی روایت کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اسلام (اپنے عقائد، عبادات، اخلاق سمیت) نہیں ہوگا تو تصوف بھی نہیں ہوگا۔ اس بات کو فراموش کر کے دو قسم کے لوگ سامنے آتے ہیں۔ ایک وہ جن کا نعرہ ہے: ''بیسوی صدی میں اگر تصوف کو زندہ رہنا ہے تو اسے دین حنیف یا اعمالِ صالحہ قسم کے ''پسماندہ اوہام'' کے چنگل سے نکلنا ہوگا۔ اس کے برعکس وہ لوگ ہیں جو کسی دعوے کو اس وقت تک قبول نہیں کرتے جب تک اسے مکمل جبہ و دستار اوڑھا کر پیش نہ کیا جائے۔

دوسری اہم چیز جس سے صرفِ نظر ہو رہا ہے یہ ہے کہ تصوف کی تعلیمات صرف ان لوگوں کے لیے ہیں جو اللہ کی راہ پر مستقل مزاجی سے چل سکیں اور جو کسی ایسے شیخ، مرشد یا گرو کی راہنمائی اور ہدایت قبول کرنے پر آمادہ ہوں جو خود مستند طور پر سلسلہ بیعت کے ذریعہ سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہو۔

ان معاملات پر پھیلی ہوئی غلط فہمیوں اور تلبیسات کے پیش نظر تصوف کیا ہے؟ کا انگریزی میں چھپنا ایک انتہائی خوش آیند امر ہے۔ ہمیں مسرت ہے کہ مارٹن لنگز جیسے ممتاز، مستند اور تجربہ کار اہل علم نے اس موضوع پر قلم اُٹھایا ہے تاکہ ان غلط فہمیوں کا ازالہ کیا جا سکے۔ اس بارے میں ان کا رویہ اور نقطہ نظر غیر مبہم اور قطعاً غیر مصالحت جو ہے اور بازارِ جعل سازاں میں سجے ہوئے برائے فروخت باطل نظریات اور ادھورے حقائق کے انبوہ سے ان کے قلم نے کہیں رو رعایت نہیں برتی۔

مصنف کو اپنے موضوع کا بھرپور علم اور ذاتی تجربہ حاصل ہے۔ ان کی تحریروں کا خاصہ ہے کہ وہ موضوع لب لباب تک فوراً پہنچ جاتے ہیں۔ تصوف کیا ہے اور کیا نہیں ہے۔ اس کے بیان میں انھوں نے علم و فہم کی جس گہرائی اور گیرائی کا مظاہرہ کیا ہے وہ آج کل کے لکھنے والے میں مفقود ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان کے ہاں تصوف کے ان اجزا لاینفک پر ایک پختہ اصرار بھی

موجود ہے جنھیں فی زمانہ فرسودہ اور غیر پسندیدہ سمجھ کر یا "جدید دور" سے لگا نہ کھاتے ہوئے جان کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

صوفیا کے عقائد و تعلیمات کیا ہیں؟ صوفیا کا مقصود کیا ہے؟ صوفیا کرتے کیا ہیں؟ ان تینوں سوالوں کا اس سے مکمل، جامع اور عالمانہ جواب انگریزی زبان میں آج تک نہیں دیا گیا جیسا کہ اس کتاب میں میسر آتا ہے۔ مشکِ تصوف خود ببوید نہ کہ مصنف بگوید۔ تصوف کی خوشبو سے مشامِ جاں کو معطر کرنا ہو تو اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔

Martin Lings (Abu Bakr Siraj ud-Din), *What is Sufism*? , Suhail Academy, Lahore, 1999.

❀.....❀.....❀

Marfat.com

کبریت احمر کی تلاش میں ــــ ابن عربی کی سوانح حیات

شیخ اکبر کی تعلیمات اور تالیفات پر کام کرنے والے ماہرین کی طرف سے اکثر یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ھ/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰ء) کی تالیفات میں پیش کردہ اساسی تصورات اور شیخ کی تعلیمات ان کے روحانی سفر کا عکس ہیں اور ان کو اپنی سوانح حیات میں جو مقامات اور منازل عرفان طے کرنے کا موقع ملا انھی کا پرتو ان کی تعلیمات میں واضح طور پر جھلک رہا ہے۔ دوسری جانب یہ بھی دیکھنے میں آیا ہے کہ شیخ اکبر کی عمومی شہرت کے باوجود ان کی سوانح حیات اور اس کے اہم واقعات کے بارے میں ماہرین کے طبقے میں بھی ایک حیرت ناک بے خبری پائی جاتی ہے۔ حال ہی میں چھپنے والی دو کتب کا حوالہ اس صورتِ حال کا اندازہ کرنے کے لیے کافی ہوگا۔

اقبال اور مسلم مفکرین[۲] کے عنوان سے ڈاکٹر ملک حسن اختر کی کتاب ۱۹۹۲ء میں طبع ہوئی۔ اس کا چھٹا باب ''ابن عربی اور اقبال'' شیخ اکبر کی تعلیمات اور اقبال کے افکار کا ایک مختصر موازنہ پیش کرتا ہے۔ شیخ اکبر کی سوانح کے بارے میں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں وہ کچھ یوں ہیں:

> ابتدائی زندگی مرسیہ میں گزارنے کے بعد اشبیلیہ میں سکونت اختیار کی اور وہیں نشو و نما پائی اور تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد انھوں نے مختلف ممالک کی سیر کی۔ دو سال تک ایک خاتون فاطمہ سے روحانی درس لیا۔ یہ عورت انھیں بیٹا کہتی تھی......[۳]

شیخ اکبر کی بھرپور زندگی اور علوم و معارف نیز برزخی واقعات اور روحانی مکشوفات سے مملو سفرِ زیست کا کتنا اندازہ مندرجہ بالا اقتباس سے کیا جا سکتا ہے قارئین خود قیاس کر سکتے ہیں!

الف - د - نسیم صاحب کی کتاب مسئلہ وحدت الوجود اور اقبال کا تو انتساب بھی شیخ اکبر کے نام ہے اور اس کے مباحث بھی بالعموم صحت سے قریب تر ہیں تاہم جہاں شیخ کی سوانح

کا ذکر آیا ہے وہاں مندرجات کی حالت ماقبل مذکور حوالے سے بھی زیادہ سقیم ہے۔ مثال کے طور پر اقتباس ذیل دیکھیے:

ان کی پیدائش اندلس کے ایک قصبے مورسیا[4] میں ماہ رمضان ۵۶۰ھ میں ہوئی۔ ۵۶۸ھ میں وہ اندلس کے ایک اور قصبے سویلے[5] میں چلے گئے جہاں وہ تقریباً تیس برس رہے۔ ۵۹۰ھ میں انھوں نے تیونس (شمالی افریقہ) کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے وہ ۵۹۸ھ میں مشرق کے سفر پر چلے گئے جہاں سے پھر وہ وطن واپس نہیں آئے۔ ۸۹۸ھ میں وہ مکہ مکرمہ پہنچے اس کے بعد وہ بغداد، الپس، موصل اور ایشیائے کوچک گئے۔ ہر جگہ ان کی بڑی پذیرائی ہوئی۔ آخری عمر میں وہ دمشق آگئے اور وہیں ۶۳۸ھ میں فوت ہو کر جبل قاسیون کے دامن میں دفن ہوئے۔[6]

پاکستان سے باہر کی علمی دنیا پر نظر کیجیے تو صورتِ حال کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ تصوف سے سرسری واقفیت رکھنے والے ہر شخص یا اسلام کی فکری تاریخ کے موضوع سے شغف رکھنے والے ہر اہل علم نے شیخ اکبر کا نام سن رکھا ہے لیکن مستشرقین کی بہت ہی قلیل تعداد ایسی ہے جس نے ان کے تصورات و تعلیمات پر کام کیا ہو۔ اس کی وجوہات کئی ہو سکتی ہیں: ان کی تالیفات کی کثرت و ضخامت، موضوعات کا تنوع یا ان کی اصطلاحات کی رسوائے زمانہ دقت اور غرابت......
اہل علم کی اکثریت البتہ اس امر کو ضرور تسلیم کرتی ہے کہ اپنے زمانۂ تحریر سے لے کر آج تک شیخ اکبر کی تعلیمات کا اثر و نفوذ ہر سطح پر غیر معمولی رہا ہے اور اسلام کی عقلی اور روحانی تعلیمات کا بیان، دقائق و معارف سے لے کر عوامی اظہار عقیدت تک، ان کا مرہونِ منت رہا ہے۔

ان کے سوانح کے لیے مغرب کی علمی دنیا میں اب تک تین بنیادی ماخذ رہے ہیں۔ پہلا ماخذ آسین پلاسیوس کی ہسپانوی کتاب *El Islam cristianizido*[7] ہے۔ دوسرے اور تیسرے نمبر پر آر ری کوربیں کی *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*[8] اور عمر آسٹن[9] کی *Sufis of Andalusia* کو شمار کیا جاتا ہے۔ اول الذکر تصنیف نے موخر الذکر دونوں تالیفات کو بہت متاثر کیا ہے اور ان کے مولفین نے پروفیسر آسین کے بیانات اور نتائج کو اکثر و بیشتر بلا تحقیق و تفحص قبول کر لیا ہے۔ پروفیسر آسین کی کتاب کا تو عنوان ہی پکار پکار کر کہہ رہا ہے مولف کی نیت اور ارادہ کیا ہے۔[10] رہے آر ری کوبیں تو ان کا تو ہنر ہی یہ ہے

Marfat.com

کہ وہ اپنے ذاتی خیالات کو مسلم فکر کے اوراق میں تلاش کر لیتے ہیں اور جو پہلے سے سوچ رکھا ہو اس کو مسلم مفکرین کے منہ میں ڈال کر اسلامی فکر میں اس کی یافت و بازیافت کرتے رہتے ہیں۔ ان کی یہ مہارت شیخ اکبر کی سوانحی تفاصیل تک میں کارفرما نظر آتی ہے۔ ادھر عمر آسٹن نے اول الذکر دونوں تالیفات میں بیان کردہ ان نکات کا خلاصہ درج کر دیا ہے جو بظاہر یا عمر آسٹن کے خیال میں صورت واقعہ کی صحیح ترجمانی کرتے ہیں۔

ان تینوں کتابوں سے جدید تر اور وقیع تر تالیف ڈاکٹر محسن جہانگیری کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو فارسی میں ابن عربی: چہرۂ برجستہ عرفان اسلامی[11] کے نام سے شائع ہوا۔ کتاب کا سوانحی حصہ سطور گذشتہ میں مذکور تینوں تالیفات کے مقابلے میں زیادہ مفصل بھی ہے اور صحت سے قریب بھی۔ کتاب اس لیے بھی دوسری کتب سے بہتر ہے کہ مصنف نے شیخ اکبر کی سوانح حیات کے لیے بڑی حد تک خود شیخ کی تصانیف سے استناد کیا ہے اور اس سلسلے میں بالعموم اپنی معلومات فتوحات مکیہ اور روح القدس سے اخذ کی ہیں۔ بایں ہمہ اس تالیف میں بھی کئی طرح کے جھول پائے جاتے تھے اور کچھ سوالات تشنہ جواب اور کچھ واقعات تحقیق طلب باقی رہ گئے تھے۔

کلود عداس[12] کی کتاب کبریت احمر کی تلاش اپنے موضوع پر سابقہ تمام تالیفات سے منفرد بھی ہے اور ممتاز بھی اس لیے کہ یہ ہر اعتبار سے ان سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مصنفہ نے شیخ اکبر کی ساری مطبوعہ تصانیف کے ساتھ ساتھ مخطوطات کو بھی کھنگالا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اس عہد کے معاصر مآخذ اور کچھ صدیاں بعد تک کے تاریخی اور سوانحی مواد کو بھی چھان پھٹک کر دیکھا ہے۔ اب تک شیخ کی سوانح پر جو کچھ لکھا گیا تھا اس میں دستاویزی شہادتوں کی مدد سے معتد بہ اضافہ کیا ہے اور متعدد غلط تصورات کی تصحیح کی ہے۔ شیخ اکبر کی زندگی میں جن افراد کا ذکر ملتا ہے یا جن مقامات کا تذکرہ ہے ان سب پر مصنفہ نے بحث کی ہے اور مفید معلومات پیش کی ہیں۔ یہ معلومات شیخ اکبر کی سوانح سے الگ ہٹ کر بھی ماہرین کے لیے اہمیت کی حامل ہیں کیوں کہ ان میں اندلس سے لے کر اناطولیہ تک کے علما و صوفیا اور روٴسا و سلاطین میں سے معروف شخصیات کا تذکرہ شامل ہے۔ شیخ اکبر کے معاصرین میں صوفیا، ماہرین کلام اور فقہا کے جو نام ملتے ہیں ان کے بارے میں فراہم کردہ معلومات بالخصوص قابل قدر ہیں۔

Marfat.com

سوانح کی ذیل میں شیخ اکبر کی جن تعلیمات وتصورات کا ذکر آیا ہے یا جن نکات کی شرح کی گئی ہے وہ واضح اور سلیس انداز میں درست طور پر بیان ہوئے ہیں۔ ان کا موازنہ اگر آن-ری-کوربین کی تحریروں سے کیجیے تو یہ فرق وضاحت سے سامنے آتا ہے کہ عداس کی تحریر میں کہیں بھی وہ پیچ در پیچ فلسفہ طرازی نظر نہیں آتی جو آن ری کوربین کی تصانیف کی نشانی بن چکی ہے اور جس سے ان کی تحریریں اتنی گنجلک، ایہام وابہام سے پُر اور شیخ اکبر کی تعلیمات کی صحیح نمایندگی سے محروم نظر آتی ہیں۔

کتاب ایک تعارفی مقدمے، دس ابواب اور نتائج پر مشتمل ہے۔ ابواب کی تقسیم شیخ اکبر کی زندگی کے اہم ظاہری و باطنی واقعات کے مطابق رکھی گئی ہیں۔ آخر میں سولہ صفحات پر مشتمل پانچ ضمیمے ساری اہم سوانحی معلومات کو تاریخی ترتیب سے جداول اور چارٹوں کی صورت میں قاری کے سامنے لے آتے ہیں جن سے نہ صرف شیخ اکبر کے سفر زیست کا پورا تاریخی منظرنامہ نظر کے سامنے آجاتا ہے بلکہ دیگر سلاسل اور صوفیا سے ان کے تعلقات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کتاب کی بنت میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کو پڑھتے ہوئے شیخ اکبر کی زندگی کے واقعات اور ان کی اپنی تعلیمات میں پیش کردہ تعبیر حقائق کا ربط باہم کھلتا چلا جاتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ شیخ اکبر کے ہاں عام مفکرین کی طرح ارتقائے فکر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس تیس برس کی عمر میں آغاز تصنیف سے لے کر آخر عمر تک ان کے تصورات اور ان کی تعلیمات میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں آئی البتہ ان کی زندگی کی نہج، ظواہر اور واقعات کی سطح پر، اول و آخر ایک سلسلہ ہائے تجربات روحانی و معنوی سے متعین ہوتی ہے۔ محترمہ عداس صاحبہ نے شیخ اکبر کے ان مشاہدات و وقائع کا ایک واضح اور مستند نقشہ ہمارے لیے اپنی کتاب میں مہارت اور کامیابی سے پیش کردیا ہے۔ ابوالعلا عفیفی کی کتاب محی الدین ابن عربی کا سری فلسفہ (انگریزی) اور ایزوٹسو کی تصوف اور تاؤ مت جیسی کتابیں اور ان سے اخذ کردہ ثانوی مصادر کی اکثریت اپنے قارئین پر یہ تاثر چھوڑتی ہے کہ ابن عربی بس ایک فیلسوف مزاج صوفی تھے۔ یہ نکتہ بالعموم نگاہ سے اوجھل ہو جاتا ہے کہ شیخ اکبر کسی بھی عمومی معنی میں ''فلسفی'' نہیں تھے۔ ان

Marfat.com

کے قلم سے کسی ''نظامِ فکر'' کی تخلیق نہیں ہوئی اگرچہ ان کی تعلیمات ایک معنوی ربط و نظام رکھتی ہیں اور مابعد کے مفکرین کے ہاں جن مباحث نے باقاعدہ منظم شکل میں جنم لیا ان مباحث کے بہت سے آثار، محرکات اور تخم ہائے آغاز کا سراغ شیخ اکبر کی تالیفات میں لگایا جا سکتا ہے۔ شیخ اکبر کی تصانیف تو علوم مکاشفہ کا وہ سیل رواں ہیں جو عالم غیب کی ان دیکھی کائنات کا در باز ہونے اور فہم و ادراک کے غیر معمولی دریچے کھلنے کے نتیجے کے طور پر وجود میں آتا ہے اور انھی فتوح (فتح کی جمع، بمعنی کھلنا، کھل جانا، وا ہونا) سے شیخ اکبر اس مقام پر فائز ہوتے ہیں جو اہل اللہ اور صاحبان معارف سے خاص ہے۔ غلط العام خیالات کے برعکس یہ مقام کسی مخفی علم یا خفیہ طریقے کے اعمال و اشغال کی مشق کرنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ شیخ اکبر کے اپنے الفاظ میں یہ فتوح اور یہ فوق العادت فہم و بصیرت صرف اور صرف قرآن و حدیث پر تدبر، تقویٰ کی رعایت اور کثرت عبادت سے عنایت خداوندی کے طور پر حاصل ہو سکتا ہے۔

ابن عربی کی تصانیف میں لغت اور فقہ سے لے کر کونیات و مابعد الطبیعیات تک کے جملہ اسلامی علوم پر اتنا فکر انگیز اور دقیق و عمیق تدبر کیوں ملتا ہے؟ اس سوال کا جواب ان کی سوانح حیات پر ایک عالمانہ تصنیف کو فراہم کرنا چاہیے۔ شیخ اکبر کے مکتب فکر کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی تالیفات کا منبع فیضان وہی منابع ہیں جن سے یہ مذکورہ علوم کسب فیض کرتے ہیں۔ عالم خیال (خیالی دنیا نہیں) میں اللہ کے نبیوں اور ولیوں کی حقیقت روحانی کے محل ظہور یا مظاہر روحانی سے رابطہ میسر ہوتا ہے۔ عالمِ خیالِ منفصل سے یہ رابطہ ابن عربی کی تمام تالیفات کی بنیاد میں کارفرما ہے۔ مصنفہ کے والد نے اپنی معرکتہ الآرا کتاب خاتم الاولیاء میں یہ بتایا ہے کہ شیخ اکبر کی تعلیمات انسانی تاریخ میں منصب ولایت کے اس ذاتی تجربے سے براہِ راست متعلق ہیں جو ان کو حاصل ہوا تھا۔ محترمہ عداس صاحبہ کی کتاب کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ انھوں نے شیخ کی سوانح حیات کی تفاصیل کو ان کی تعلیمات و تصورات سے جوڑ کر اس دعویٰ کی حتمی تصدیق فراہم کر دی ہے جو ان کے والد نے مذکورہ بالا کتاب میں کیا تھا اور جس کی طرف ہم نے آغاز تحریر میں اشارہ کیا تھا۔

Marfat.com

بارہویں/تیرہویں صدی ہجری کے عہد کے تصوف کے بارے میں یہ کتاب ایک اہم حوالے کی کتاب ہے نیز شیخ اکبر اور آن کے مکتب فکر کے مطالعے اور تحقیق کے لیے یہ کتاب ایک ناگزیر دستاویز ہے جس کے بغیر اب اس موضوع پر کوئی تصنیف معتبر نہیں کہی جاسکتی۔ یہی نہیں اس سے عثمان یحییٰ کی جامع تصنیف میں در آنے والے چند تسامحات کی تصحیح بھی ہوتی ہے۔ کتاب کا طرز تحریر بھی بہت رواں اور پُر لطف ہے اور قاری کو آخر تک اپنی گرفت میں لیے رکھتا ہے تاوقتیکہ پڑھنے والا اس عظیم روحانی سفرنامے کے اختتام پر اپنے آپ کو ششدر مبہوت کھڑا پاتا ہے۔ وہ سفرنامہ جس کی تفاصیل، احوال اور عرفانی حاصلات مذاہب عالم کی تاریخ میں عدیم المثال شمار کیے جاسکتے ہیں۔

حوالے و حواشی

۱- کتاب فرانسیسی زبان میں لکھی گئی۔ *Ibn 'Arabi, ou la quete du soufre rouge* کے عنوان کے تحت پیرس کے ادارے Editions Gallimard کی طرف سے ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی۔ کتاب کا انگریزی ترجمہ بہت سے اضافوں اور ترامیم کے بعد ۱۹۹۳ء میں Peter Kingsley کے قلم سے ہوا ہے۔ تفاصیل درج ذیل ہیں۔

Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, The life of Ibn 'Arabi*, The Islamic Texts Society, 5 Green Street, Cambridge, CB2 3JU, U.K, 1993, ppX111+347. ISBN O 946621.454, reprint Suhail Academy, Lahore, 1999.

۲- ڈاکٹر ملک حسن اختر، اقبال اور مسلم مفکرین، فیروز سنز، لاہور، ۱۹۹۲ء۔

۳- ایضاً، ص ۱۱۔

۴- مراد ہے مرسیہ، Murcia۔

۵- مراد ہے اشبیلیہ، Seville۔

۶- الف۔ د۔ نسیم، اقبال اور مسئلہ وحدت الوجود، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۵۳۔

۷- M. Asin Palacious, *El Islam Cristianizido,* Madrid, 1931.

۸- Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (tr.R. Manheim) Princeton University Press, 1969.

۹- Ralph Austin (tr) *Sufis of Andalusia*, Sahail Academy, Lahore, 1984.

۱۰- کتاب کے عنوان کا ترجمہ اُردو میں ''مسیحی اسلام'' کے الفاظ سے کیا جا سکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیگر مقامات پر اشارہ کیا ہے، پروفیسر آسین کا بنیادی فکری مقدمہ یہ ہے کہ اسلامی تہذیب، اسلام کے روحانی کمالات اور مسلم تاریخ فکر کے تمام قابل قدر عناصر وہ ہیں جو یا تو مسیحیت سے براہِ راست مستعار ہیں یا عیسوی اثرات کے تحت پروان چڑھے ہیں۔ پروفیسر صاحب مستشرقین کے اس طبقے سے تعلق رکھتے ہیں جو اپنے مطالعے اور تحقیقات کی روشنی میں اسلام کی عظیم الشان فکری اور روحانی میراث کا انکار کرنے کی ہمت تو نہیں رکھتا تاہم اپنی مرعوبیت اور اعتراف عظمت کے احساس کو اس طرح کے حیلے بہانے سے چھپانے اور اسلامی تہذیب کو ایک ثانوی درجے کا سماجی مظہر ثابت کرنے کی سعی ضرور کرتا ہے۔ پروفیسر آسین کے بارے میں مزید معلومات اور تبصرے کے لیے دیکھیے ہمارے مقالات ''ابن عربی اور اقبال'' (زیر طبع)، ''ابن مسرۃ ایک حقیقت کئی افسانے'' (زیر طبع)۔

۱۱- ڈاکٹر محسن جہانگیری، ابن عربی۔ چہرۂ برجستہ عرفانِ اسلامی، دانش گاہ تہران، ۱۴۰۰ھ۔ اُردو ترجمہ محمد سہیل عمر- احمد جاوید (مترجمین) محی الدین ابن عربی۔حیات و آثار، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

۱۲- مصنفہ فرانسیسی نژاد مسلمان ہیں۔ ان سارا خاندان (والد، بھائی) شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی تصانیف کے ترجمے، شرح اور مطالعات کے لیے معروف ہے۔ ان کے بھائی نے سوربون یونی ورسٹی پیرس سے پی ایچ ڈی ایک ایسے موضوع پر کی جو ہمارے مذہبی حلقوں میں صدیوں سے موردِ نزاع رہا ہے یعنی ابن تیمیہ کے اعتراضات بر تصوف کا جائزہ۔ ان کے والد فتوحات مکیہ کے بعض حصوں کے کامیاب مترجم بھی ہیں اور شیخ اکبر کے تصورات و تالیفات پر بہت سے نہایت وقیع اور اہم مقالات کے مصنف بھی۔ دو کتابیں بھی ان کے قلم سے شیخ اکبر کی تعلیمات کے بارے میں سامنے آچکی ہیں۔ پہلی کتاب شیخ کے تصورِ ولایت پر ہے عنوان ہے خاتم الاولیاء دوسری کتاب بحر ناپیدا کنار شیخ اکبر کی تعلیمات اور روحانی تعبیرات کو قرآن و سنت کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی اساسی

Marfat.com

مطابقت کی تائید کرتی ہے۔اوّل الذکر کتاب کا انگریزی ترجمہ اسی ادارے کی طرف سے حال ہی میں چھپا ہے جس نے زیر تبصرہ کتاب شائع کی ہے۔ بحر ناپیدا کنار (اصل فرانسیسی) کا انگریزی ترجمہ امریکہ سے، نیویارک یونی ورسٹی پریس کی طرف سے شائع کیا گیا ہے۔مصنفہ کی تحریر اور بعض دیگر قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس خاندان کا تعلق مصطفیٰ عبدالعزیز (میشل والساں) مرحوم کے طائفہ علمی سے ہے۔

Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, The life of Ibn 'Arabi*, The Islamic Texts Society, 5 Green Street, Cambridge, CB2 3JU, U.K, 1993, ppX111+347. ISBN O 946621.454, reprint Suhail Academy, Lahore, 1999, p. 347.

❁......❁......❁

Marfat.com

بیسویں صدی کا ولی، شیخ احمد العلوی

بیسوی صدی کے ایک ولی اللہ ایک انتہائی گراں قدر اور اعلیٰ پائے کی تصنیف ہے۔ اسلام کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے اس کی اہمیت اور ضرورت تو بدیہی ہے۔ اس کے علاوہ یہ ہر اس شخص کے لیے اہم ہے جو روحانی اُمور میں دل چسپی رکھتا ہو۔ تصوف کا مطالعہ اگر کسی یورپی زبان میں کرنا ہو تو اس کتاب سے بہتر کتاب ملنا ناممکن ہے کیوں کہ یہ تصوف کا ایک ایسا مطالعہ ہے جو خاص صوفیانہ نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے۔ یاد رہے کہ ہم اس کتاب کو "تصوف کی کتاب" قرار نہیں دے رہے، جیسے عوارف المعارف یا کشف المحجوب بلکہ ایک ایسی کتاب جو بالذات تصوف کی کتاب نہ ہونے کے باوجود تصوف کی ایسی تشریح، تاریخ اور مطالعہ پیش کرتی ہے جو صوفیا اور ان کے کائنات کا اجلا، روشن نقشہ آنکھوں کے سامنے لاتا ہے۔ مغرب میں رہنے والے ایک دانشور نے تاریخ تصوف اور صوفیانہ کتب کا ایسی عمیق نظر اور ہمدردی سے کیونکر مطالعہ کیا کہ اس کی تصنیف صوفیانہ نقطۂ نظر کا پرتو بن گئی؟ یہ ہمارے لیے بھی تصور کرنا خاصا مشکل ہے جب کہ یہ بھی نظر آ رہا ہو کہ بایں ہمہ وہ "دروں میکدۂ تصوف" سے مخاطب نہیں ہیں۔ کتاب میں نہ صرف کوئی بھی چیز سیکنڈ ہینڈ یا پرانی نہیں ہے بلکہ براہِ راست عربی سے ترجمہ کردہ دلچسپ اور جاذب توجہ عبارتوں کا ایک خوش رنگ گلدستہ ہے جو صوفیا کو اپنی بات خود کہنے کا موقع دے رہا ہے۔ ایک طرف نہایت مہارت اور ہنرمندی سے منتخب اور ترجمہ شدہ یہ متون اور عبارات ہیں اور دوسری طرف مصنف کا تبصرہ اور تشریح جو نہ صرف اپنی جگہ بہت اہم ہے بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے عمیق ترین فہم کے لیے بھی معاون ہوتا ہے۔

جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے تصوف کا یہ بے نظیر اور شاہکار مطالعہ ایک صوفی کی شخصیت اور افکار کے محور پر گردش کرتا ہے۔ مصنف نے اپنی ایک اور کتاب تصوف کیا ہے؟ میں ایک

Marfat.com

تمثیل بیان کی ہے:

اس دنیا کو ایک باغ سے تشبیہ دیجیے......... بلکہ زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ پودوں کی ایک نرسری سے تشبیہ دیجیے اس لیے کہ اس باغیچے میں ہر پودا اس لیے اُگایا گیا ہے کہ اسے انجام کار اکھاڑ کر ایک دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ اس باغیچہ یا پھلواری کا مرکزی حصہ ایک خاص قسم کے بڑھیا اور ممتاز درختوں کے لیے مخصوص ہے۔ یہ درخت گوگملوں میں اُگے ہوئے اور نسبتاً چھوٹے ہیں تاہم ان پر نگاہ ڈالتے ہی ہماری تمام توجہ ان میں سے ایک طرف کی درخت کھنچ جاتی ہے جو دیگر تمام درختوں سے اتنا زیادہ خوش نما ہے کہ اس کا کوئی جوڑ اور موازنہ ہی ممکن نہیں کیوں کہ یہ تمام سے بالیدگی اور سرسبزی و شادابی میں کہیں بڑھا ہوا ہے۔ دیکھنے سے اس کی اس حالت کا سبب گو عیاں نہیں ہوتا مگر ذہن فوراً بغیر تفتیش کے اس کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کس چیز کا نتیجہ ہے۔ درخت نے کسی طرح اپنے گملے کے پیندے سے گزر کر نیچے اپنی جڑیں زمین میں اُتار دی ہیں۔

یہ اشجار نفوسِ انسانیہ ہیں اور ان میں وہ درختوں کا درخت وہ نفس ہے جسے ہندو اصطلاح کے مطابق ''جیون مکتی'' مل گئی ہو یا جو اصلاحِ صوفیا میں ''مقامِ کبریٰ'' کا تحقق کر چکا ہو اور تصوف وہ راستہ اور وسیلہ ہے جس کے ذریعے نفس کی تہ میں کے ''تنگ دروازے'' سے جڑیں باہر نکال کر اپنی روح بے قیود کی اقلیم میں جمائی جاسکیں۔ اقلیم روحانی سے اگلے قدم پر اقلیم ربانی کا در وا ہوتا ہے۔

شیخ مصطفےٰ احمد العلوی اوپر کی تمثیل کے مطابق ان چند نفوس میں سے تھے جو مقامِ کبریٰ کا تحقق کر چکا تھا۔ وہ شجر شاداب جس کی جڑیں اس کی زمین میں پیوست ہو چکی تھیں۔ تصوف کا مطالعہ کرنے کا ایک عمدہ طریقہ یہ بھی ہے کہ کسی ایسی ہی شخصیت کے وجودی اور شہودی پہلوؤں کا جائزہ لیا جائے جو تصوف کی تجسیم ہو۔ اور یہی زیرِ تبصرہ کتاب کا موضوع ہے۔ شمالی افریقہ کے ایک صوفی سلسلہ میں زندگی کرنے کا رنگ ڈھنگ اور اس کے پس منظر میں شیخ احمد العلوی کا ناقابل فراموش سراپا، سیرت اور احوال۔ شیخ احمد العلوی جو ۱۹۰۹ء سے ۱۹۳۴ء تک اس سلسلہ کے سربراہ رہے اور جن کی ذاتِ بابرکات سے بقول آربری ''قرونِ وسطیٰ کے صوفیا کی یاد تازہ ہو جاتی تھی۔''

Marfat.com

کتاب دو بنیادی حصوں میں منقسم ہے جسے میں نے سہولت کے لیے وجودی اور شہودی جہات سے تعبیر کیا ہے۔ وجودی حصہ ''طریقت اور سلسلہ'' شیخ احمد العلوی کی سوانح اور ان کا روحانی سفرنامہ ہے جو شیخ کی اپنی تحریروں، مریدین سے استفسار اور ڈاکٹر مارسل کیرے کے طویل مضمون سے ترتیب دیا گیا ہے۔ ڈاکٹر مارسیل کیرے ۱۹۲۰ء میں شیخ العلوی کے علاج کے ضمن میں ان سے متعارف ہوئے اور ان کی آخری سانس تک وقتاً فوقتاً ان کے پاس حاضر ہوتے رہے۔ شیخ کی وفات کے کئی برس بعد انھوں نے اپنی یادداشتوں کو غیر جانب دارانہ اور معروضی انداز میں قلم بند کیا۔ ایک لامذہب فرانسیسی ڈاکٹر جسے اسلام تو کیا عیسائیت سے بھی کوئی شغف نہیں تھا اس نے شیخ العلوی کو زندگی کے آخری ۱۴ برس میں کس طرح دیکھا، ان سے کیوں متاثر ہوا اور تصوف کی داخلی کائنات سے ناواقف ہوتے ہوئے بھی اس پر ان کی شخصیت کے اتنے گہرے اثرات کیونکر مرتسم ہوئے یہ پہلے باب ''بہ نظر دیگرے'' کا موضوع ہے مریدین کی طرف سے اپنے مرشدوں کے بارے میں مبالغہ آمیز تحریریں عام بات ہے مگر ایک اجنبی شخصیت جو نہ صرف ثقافت، دین، زبان، نسل، ملک ہر لحاظ سے اجنبی تھا بلکہ شیخ کے وجود ہی سے پہلی ملاقات تک بے خبر تھا، ایسا شخص اپنی تحریر میں مبالغہ کرے یہ قرین قیاس نہیں ہے۔ ڈاکٹر مارسل نے پہلی ملاقات کی جو تفصیلی منظر نگاری کی ہے وہ ہمیں یک لخت شیخ کے زاویہ کی فضا میں پہنچا دیتی ہے اور پھر دوسرے چھوٹے چھوٹے واقعات، گفتگو کی نشستیں، زاویہ کی تعمیر کی داستان، مریدین کی فنائیت اور اخلاص، ذکر کے اجتماعات، ذکرِ صدر کے حلقے، شیخ کی بیماری اور صحت و مرض اور موت و حیات کے بارے میں ان کا رویہ، ان کا رہن سہن، نشست و برخاست، گفتگو اور طرزِ عمل کا بیان سب مل جل کر ہمارے لیے اس کائنات کی ایک مختصر مگر روشن اور واضح جھلک فراہم کر دیتے ہیں۔ جس میں شمالی افریقہ کا یہ شاذلی و درقاوی سلسلہ بس رہا تھا۔ کتاب کو یوں شروع کرنے سے اس کی تاریخی ترتیب گو قدرے بدل جاتی ہے مگر اس کی افادیت اور تاثیر میں بہت اضافہ ہو جاتا ہے۔ وہ لوگ جو تصوف کے اعمال و تعلیمات سے ناواقف ہیں ان کے لیے بھی آغازِ کتاب ہی میں ایک انسانی واقعاتی رنگ کی موجودگی سے متن میں دل چسپی پیدا ہو

جاتی ہے۔ شیخ سے جو مکالمات ڈاکٹر مارسل کے ہوتے رہے ان کی تفصیل نہ صرف شیخ العلوی کی شخصیت پر بھرپور روشنی ڈالتی ہے بلکہ بطور جدید انسان کے نمائندہ کے ڈاکٹر کے ذہنی رویے بھی ہمارے سامنے لے آتی ہے۔

باب دوم کا عنوان ''تصوف کے مبادیات'' بظاہر سوانحی تسلسل سے ہٹا ہوا ہے مگر اگلے باب میں آنے والی شیخ ابتدائی زندگی، تصوف سے ان کا تعارف اور روحانی سفر کی تفصیل اس بات کی متقاضی تھی کہ خود تصوف کے آغاز، مبادیات، ماٰخذ اور ماہیت کی بقدرِ ضرورت وضاحت کردی جائے۔ اس طرح یہ باب شیخ کی سوانح اور تعلیمات کے تعارف اور مقدمہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس سے یہ تاثر نہیں لینا چاہیے کہ اس باب کی اپنی معنویت کچھ نہیں۔ اسے فی ذاتہ تصوف پر لکھی جانے والی چند اہم تحریروں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

باب سوم ''بہ نظر خویش'' کا بیشتر حصہ شیخ العلوی کی خودنوشت سوانح کے ترجمہ و اقتباس پر مشتمل ہے۔ یہ تحریر شیخ نے اپنی زندگی کے اواخر میں لکھوائی تھی اور اس میں ان کی زندگی اور روحانی مصروفیات پر مختلف قسم کی معلومات یکجا ہیں۔ ان کی ولادت اور اس سے منسلک خواب، ابتدائی تربیت، قرآن کی تعلیم اور دیگر اسباق، پیشہ کفش دوزی، عیساوی طریقہ سے دلچسپی اور ان کے اشغال مثلاً آتش خوری، سانپ پکڑنے اور دیگر شعبدوں میں مہارت، اپنے شیخ سے ملاقات، پرانے اعمال سے توبہ، درقاوی سلسلہ میں بیعت، اوراد، ذکر سے شغف اور انہماک، ذکر کے اثرات، شیخ بوزیدی کا طریقۂ سلوک، مقاماتِ روحانی، مختلف تصانیف کی وجہ تصنیف، شیخ بوزیدی کا وصال اور شیخ العلوی کی جانشینی، مختلف سفر اور ان کے تاثرات وغیرہ۔ یہ سب معلومات مجموعی طور پر وہ پس منظر و پیش منظر تخلیق کرتی ہیں جس میں شیخ العلوی کا روحانی سفر جلوہ گر ہوتا ہے۔

چوتھا باب ''مرشد روحانی'' شیخ العلوی کی زندگی کے اس حصہ سے بحث کرتا ہے جو ان کی خلافت اور شیخ بوزیدی اور موت کے درمیان کے عرصہ پر محتوی ہے۔ شیخ العلوی نے سلوک طے کروانے اور مریدین کو اللہ تک پہنچانے میں کیا طریقہ اختیار کیا۔ پرانے اشغال میں کیا اضافہ یا ترمیم کی۔ صوفیا کے اعمال و اقوال پر جو اعتراضات اس زمانے میں ہو رہے تھے ان پر کیونکر

Marfat.com

محاکمہ کیا۔ (اس ضمن میں دو رسالے بھی جاری ہوئے) اور خود ان مباحث پر کیا لکھا۔ باب کا اختتام ایک تحریر کے اقتباس پر ہوتا ہے جو ان کے خلیفۂ اعظم اور جانشین شیخ عیسیٰ نور الدین احمد العلوی (فرتھجوف شواں) نے ان کی موت پر لکھی تھی:

ان جیسی کسی ہستی سے ملاقات یوں ہے گویا بیسویں صدی کے وسط میں اچانک کسی عہد اولیٰ کے ولی یا بنی اسرائیل کے کسی ربانی سے آمنا سامنا ہو جائے۔ شیخ الحاج احمد العلوی سے مل کر میرا یہی تاثر تھا۔ شیخ موصوف تصوف کے عظیم ترین مرشدین میں سے ایک تھے۔

بادامی رنگ کے جبہ اور سفید پگڑی میں سفید ریش اور لمبے پتلے ہاتھوں والے یہ بزرگ جب اپنے دست مبارک کو جنبش دیتے تو یوں لگتا کہ ان کی برکت کا وزن ہاتھ جھکائے دے رہا ہے۔ ان کے وجود کے گرد ایک خالص قدیم فضا رہتی تھی جو سیدنا ابراہیم خلیل اللہ کے فیض کا حصہ معلوم ہوتی تھی۔

کتاب کا دوسرا حصہ جسے ہم نے شہودی پہلو کہا تھا سات ابواب پر مشتمل ہے اور تمام تر شیخ العلوی کی تصانیف اور ان کی تعلیمات پر مبنی ہے۔

پانچواں باب جو اس حصہ کا اوّلین باب ہے ''وحدت الوجود'' کا عنوان لیے ہوئے ہے۔ وحدت الوجود پر موافق و مخالف بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے لیکن ہم یقین سے یہ کہ سکتے ہیں کہ اس موضوع پر ہماری زیرِ تبصرہ کتاب کے اس باب اور متعلقہ مباحث سے بہتر، واضح، مدلل اور قابل قبول تحریر نہیں لکھی گئی۔ تبصرہ جیسی چیز میں اس موضوع پر تفصیل سے لکھنا ناممکن اور لاحاصل ہے اس لیے ہم اپنی بات کا اعادہ کر کے آگے بڑھیں گے کہ مغربی تو کیا مشرقی زبانوں میں بھی اس کی ایسی تعبیر نایاب ہے۔

چھٹا باب ''عوالم ثلاثہ'' وحدت الوجود ہی کے مبحث کو آگے بڑھاتا ہے اور شیخ العلوی نے اپنی کتب منح القدوسیہ میں اس پر جو لکھا اور دیگر بزرگوں کے جو اقوال نقل کیے تھے ان سب کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ درمیان میں مصنف مارٹن لنگز بطور تبصرہ و تبیین جو اضافہ کرتے ہیں وہ تمام مباحث کو ایک لڑی میں بھی پرو دیتا ہے اور ان کو روشن بھی کر دیتا ہے۔ اس خصوصیت کی طرف ہم نے آغازِ تبصرہ میں اشارہ کیا تھا۔

Marfat.com

ساتواں باب ''حروفِ ابجد کی رمزیت'' سے متعلق ہے۔ حروفِ ابجد، ان کی اشکال اور آوازوں کو دیگر مراتبِ وجود سے مربوط کر کے دکھایا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ نطق اور زبان محض سماجی ابلاغ کا آلہ نہیں اور انسانی اختراع نہیں بلکہ ان کی معنویت اور رموز اس سے کہیں گہرے اور وسیع ہیں۔

آٹھواں اور نواں باب بالترتیب ''سلامِ اعظم'' اور ''عرفان'' کے روحانی مقامات کی تفصیل، تشریح اور تفہیم ہیں۔ جب کہ دسواں اور گیارہواں باب ''وضو'' اور ''نماز'' کی علامتی معنویت کا بیان ہیں۔ یہ ابواب شیخ العلوی کی بالغ نظری، روحانی بصیرت اور علمیت کا ثبوت تو خیر ہیں ہی۔ ہمارے لیے یہ عبرت کا تازیانہ بھی ہیں کہ کس طرح اعمال و شعائرِ دینی کھوکھلی، بے رس حرکاتِ جسمانی کا مجموعہ ہو کر رہ جاتے ہیں اور ان کے گہرے اور روحانی اثرات و معانی نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ نماز کی حرکت و سکنات قیام و سجود اور وضو کے ارکان کا ربط داخلی رویوں سے اور دیگر مراتب وجود سے اگر دیکھنا ہو تو ان ابواب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

کتاب کا تیسرا حصہ باقی دو حصوں کا تکملہ ہے۔ اس کا پہلا باب وجودی حصہ سے منسلک ہے اور شیخ العلوی کی ایک ''روحانی مناسبت'' بیان کرتا ہے۔ صوفیا کے ہاں اکثر کہا جاتا ہے کہ ہر صوفی کی تربیت حقیقت محمدیہ کے کسی ایک پہلو یعنی کسی ایک نبی کے زیرِ قدم ہوتی ہے۔ مذکورہ بالا باب اسی حوالے سے شیخ العلوی اور سیدنا عیسیٰ ابن مریم علیہ السلام کے روحانی تعلق اور مشابہت پر روشنی ڈالتا ہے۔ شیخ العلوی کی ذات نے مغرب میں جتنے لوگوں کو متاثر کیا ہے شاید اس کا ایک سبب یہ بھی ہے۔

آٹھواں باب شیخ العلوی کے ملفوظات کا انتخاب، ترجمہ اور تشریح ہے۔ یہ کتاب کے شہودی حصہ سے متعلق ہے اور ان کی تعلیمات کو ایک اور انداز میں پیش کرتا ہے:

اہل عرفان کے طبقات ہیں۔ اپنے رب کا عارف اور اپنے آپ کا عارف۔ اپنے آپ کو جاننے والا اپنے رب کو جاننے والے سے عرفان میں بڑھا ہوا ہے۔

یہ متناقض بیان یا طریقۂ استدلال بھی ایک بات سمجھانے کا ڈھنگ ہے۔ بات کیا کہی جا

Marfat.com

رہی ہے اسے کتاب کی تشریح میں دیکھیے۔

نواں باب شیخ کی شاعری کا انتخاب اور ترجمہ ہے۔ مصنف چونکہ خود انگریزی کے شاعر ہیں اور عربی شاعری پر بھی پوری دسترس رکھتے ہیں اس لیے ان کا ترجمہ نہ تو لفظی ہے نہ اصل سے ہٹا ہوا اور عربی نہ جاننے والوں کے لیے بھی انگریزی میں شیخ العلوی کی شاعری کا بھرپور ذائقہ منتقل کرتا ہے۔

کتاب کے آخر میں دو ضمیمے ہیں۔ ایک ان کی تمام کتب کی فہرست اور تعارف ہے اور دوسرا ان کا شجرۂ طریقت۔ شجرۂ طریقت میں ایک اہم بات ہمارے سامنے آئی ہے کہ شیخ العلوی کا روحانی نسب نامہ درقاوی، شاذلی، قادری، جنیدی واسطوں سے ہوتا ہوا چار صحابۂ کرامؓ کے واسطے سے سیدنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک منتہی ہوتا ہے۔ یہ چار صحابہ، سیدنا ابوبکر صدیق، سیدنا علی ابن ابی طالب، سیدنا سلمان فارسی اور سیدنا ابن مالک رضی اللہ عنہم ہیں۔ جب کہ تصوف کے معروف چار سلاسل ان میں سے صرف کسی ایک یا دو سے منسوب ہیں۔

کہتے ہیں کہ اگر یہ دیکھنا ہو کہ:

''تصوف زندہ ہے یا نہیں؟'' تو یہ مت دیکھیے کہ گذشتہ چند صدیوں میں کتنی متصوفانہ کتب لکھی گئیں بلکہ یہ پوچھیے کہ: ''کیا تصوف آج بھی انسانوں کو ایک ایسا قابل عمل وسیلہ فراہم کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ دوبارہ اپنے مبدا ربانی سے مربوط ہو سکیں؟''

ہماری زیر تبصرہ کتاب ان دونوں سوالوں کا جواب اثبات میں دیتی ہے۔ پہلے کا جواب شیخ کے کثیر التصانیف ہونے سے اور دوسرے کا ان کی ذاتِ گرامی اور ان کے روحانی مقام سے جو عین بیسویں صدی میں منصۂ شہود پر آیا اور جس کے ارتعاشات ابھی تک پاکستان، یورپ اور امریکا میں محسوس ہو رہے ہیں۔

Martin Lings (Abu Bakr Siraj ud-Din), *A Sufi Saint of the Twentieth Century*, Suhail Academy, 1999, pp.242.

Marfat.com

Marfat.com

ایک صوفی مرشد کے خطوط

زیر تبصرہ کتاب تصوف سے متعلق تصنیفات کی اس قسم سے تعلق رکھتی ہے جو اسلام سے باہر کی دنیا میں سب سے کم معروف ہیں بلکہ اکثر اوقات ان تعلیمات کو ضبط تحریر میں ہی نہیں لایا جاتا اور شیخ سے مرید تک سینہ بہ سینہ اور نسل بہ نسل منتقل ہوتی ہیں۔ جو اُمور لکھے جاتے ہیں ان میں دونوں طرح کی چیزیں ہوتی ہیں، تصوف کا عملی حصہ اور تصوف کا نظری یا عرفانی حصہ۔ دونوں قسم کی تحریروں کا عمدہ امتزاج حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں ملتا ہے اور دوسری قسم کا منتہائے کمال حضرت اشرف علی تھانوی کے تربیت السالک ہیں۔ اس کے علاوہ بھی ہر دور میں اہل تصوف کے رقعات و مکتوبات مرتب ہوتے رہے ہیں۔ تاہم مغربی زبانوں میں تصوف کی ان تحریروں کا یہ پہلا مستند اور وقیع تعارف ہے۔

ان خطوط کے مصنف مولانائی العربی الدرقاوی سلسلۂ درقاویہ کے بانی تھے۔ یہ سلسلہ شاذلیہ کی ایک مراکشی شاخ ہے۔ خود شاذلیہ سلسلہ کا آغاز شیخ ابوالحسن الشاذلی رضی اللہ عنہ سے تیرہوی صدی میں ہوتا ہے۔ شیخ الدرقاوی کی روحانیت سے مراکش، الجزائر اور گرد و نواح کے علاقوں میں تصوف کی یک لخت بہار سی آ گئی تھی۔

اپنے خطوط کا مجموعۂ رسائل انھوں نے خود مرتب کیا تھا اور بعد میں مریدوں نے نقل کر لیا جو فاس سے کئی مرتبہ چھپا۔ ٹیٹس برکارٹ (ابراہیم عزالدین) نے یہ ترجمہ اُنیسویں صدی کے دو قلمی نسخوں اور فاس کے اڈیشن کی مدد سے کیا۔

درقاوی سلسلہ میں اب بھی ان خطوط کو مع تشریح پڑھایا جاتا ہے مگر بیرونی دنیا ان کے وجود سے ناواقف ہے کیوں کہ جیسا کہ بیان ہوا، یہ ان تعلیمات اور اُمور پر مشتمل ہیں جو کتابی

Marfat.com

نہیں ہوتے اور راہ سلوک کی عملی صورتِ حال، رکاوٹوں اور مسائل سے متعلق ہوتے ہیں۔ زیرنظر ترجمے کی مدد سے انگریزی کے قارئین کی رسائی اس مواد تک ہوگئی ہے جو بصورت دیگر ایک مختصر حلقے تک محدود تھا۔

ان خطوط کے مطالعے سے نہ صرف اس فضا کی ایک جھلک میسر ہوتی ہے جس میں صوفیا سانس لیتے ہیں بلکہ اس فکری پس منظر کا واضح نقشہ بھی سامنے آجاتا ہے جو اعمال و اشغال تصوف کے پیچھے کارفرما رہتا ہے۔ ایک اور اعتبار سے بھی یہ خطوط انتہائی اہم ہیں کہ نفس انسانی کے مقام، کارکردگی اور تربیت کے حوالے سے ان میں نہایت قابل قدر نفسیاتی نکات اور طریقے نظر آتے ہیں جو ایک مربوط علم النفس کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔

فی زمانہ خطوط کو شخصیت کا آئینہ دار، باطن کا نقاب کشا، نفسیات کا غماز، فکری رویوں کا نقیب اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا جاتا ہے۔ ان اعلانات کو ذہن میں رکھ کر زیرنظر خطوط کا مطالعہ کیا جائے تو اس معروضیت پر حیرت ہوتی ہے جن کا مظاہرہ ان خطوط میں کیا گیا ہے کہ مذکورہ بالا معلومات میں سے کچھ بھی ان سے مرتب نہیں کی جاسکتیں۔ کہنے والوں نے ٹھیک کہا ہے کہ نفس پر محاکمہ صرف اس سے بالاتر کسی سطح سے کیا جاسکتا ہے اور یہی وہ سطح ہے جہاں الحق کی دیدگاہ ہر موضوعیت کو خارج کردیتی ہے اور اسی سطح سے یہ تمام خطوط کلام کرتے ہیں۔

تصوف پر بہت سے اعتراضات بھی ہوتے رہے ہیں۔ ان اعتراضات میں سے بہت سے صرف ناواقفیت پر مبنی ہیں۔ یہ مجموعہ خطوط ایسے اعتراضات کی تردید کے لیے بھی وافر مواد سامنے لاتا ہے جس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کے قرآن وسنت سے ربط کا مسئلہ کسی غلط فہمی کا شکار نہیں ہوتا۔ اگر ''صاحب الدار اعلم مافیہ'' کے مقولے میں کوئی معانی ہیں تو تصوف کے بارے میں خود صوفیا سے بڑھ کر شہادت کس کی ہوسکتی ہے؟

Titus Burckhardt, *An Introduction to the Sufi Doctrine & Letters of a Sufi Master*, Suhail Academy, 1983, pp.126.

Marfat.com

تین ادارے، تین کتابیں

تصوف کی چند حالیہ کتابوں پر تبصرہ

مغرب کے بازار میں سب کچھ بک جاتا ہے حتیٰ کہ دین، مذہب، روایت اور مشرب بھی۔ جس چیز کی منڈی میں مانگ ہو تاجر وہی فراہم کر دیتے ہیں۔ اشاعت وتجارتِ کتب بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔

تشکیک اور الحاد فیشن میں چل رہے ہوں تو اشاعتی ادارے ان موضوعات پر کتابوں کا طومار باندھ دیتے ہیں اور اگر تصوف، مشرقی ادیان، مخفی فنون، روایتی علوم یا یوگ مقبول ہونے لگیں اور لوگ باگ سخت اور کرخت مادیت سے اُکتا کر قدرے داخلی اور باطنی جہات کی طرف لپکنے لگیں تو یہی ادارے بڑی ڈھٹائی سے بدھ مت، یوگ اور تصوف پر صحیح غلط ہر قسم کی کتابیں چھاپ کر بازار بھر دیتے ہیں...... ناواں ہاتھ آتا ہو تو تصوف بھی کیا قباحت ہے۔

یہ تو ہوئی عام حالت۔ مگر ہمارے علم میں چند ایسے ادارے بھی آئے ہیں جو روایتی موضوعات اور دین سے متعلق کتابیں ایک مقصد اور ایک لگن سے چھاپ رہے ہیں اور جو کتاب کے مواد، معیار، استناد، تاثیر، افادیت اور ثقاہت برقرار رکھنے میں ٹوٹے گھاٹے کی پروا بھی کم ہی کرتے ہیں۔ ان میں سے دو ادارے تو برطانیہ میں ہیں اور ایک امریکا کی ریاست انڈیانا میں۔

کتب جاوداں Perennial Books

Dewan Press

World Wisdom Books

ناموں کی ترتیب ان کے قیام کی تاریخی ترتیب بھی ہے۔ 'کتبِ جاوداں' ۱۹۵۴ء کے لگ بھگ قائم ہوا تھا اور اب تک روایتی دانش وحکمت پر کم وبیش بیس پچیس کتابیں شائع کر چکا ہے۔

Marfat.com

اسی ادارے کی طرف سے مجلّہ مطالعاتِ تقابلی ادیان اور ماقبلہ Tomorrow شائع ہوتا رہا ہے۔ یہ ادارہ اور اس کے کارکنان اگر اس رسالے کے سوا اور کچھ نہ بھی شائع کرتے تو بھی ان کا نام تاریخِ فکر میں یادگار رہتا۔ اس مجلّے کا آغاز چھٹی دہائی کا اہم ترین واقعہ تھا کیوں کہ اس سے انگریزی خواں دنیا میں اس فکری تحریک کی ابتدا ہوئی ہے جو اس وقت مغرب میں روایتی فکر کی مستند ترجمان اور مشعل راہ ثابت ہو رہی ہے۔ اس ادارے کی کتب، اس کے مجلّہ اور ان دونوں کے اثرات کا تذکرہ تو پوری کتاب کا تقاضا کرتا ہے جس کی ظاہر ہے کہ تبصرے کے تحت گنجایش نہیں لہٰذا ہم نے اس کی اور دوسرے دونوں اداروں کی ایک ایک نمایندہ کتاب چھانٹ لی ہے جس سے ان کے مزاج، منہاج اور طریق کار کا اندازہ ہو سکے۔

'کتبِ جاوداں' کی طرف سے شائع ہونیوالی تازہ ترین کتاب ہے۔

Esoterism as Principle and Way, Perennial Books, 1981.

مصنف کا کہنا ہے کہ "ایک اعتراض یہ اُٹھایا جاسکتا ہے کہ ان چیزوں کو عام کرنا ایک متضاد حرکت ہے جن کا فہم حاصل کرنا خود جوکھم کا کام ہے۔ ہمارا جواب وہی ہے جو اہلِ قبالہ کا تھا۔ حکمت کا افشاء اس سے بہتر ہے کہ حکمت اخفا کے ہاتھوں فراموش کر دی جائے۔ علاوہ ازیں ہماری تحریروں کے مخاطب صرف وہ لوگ ہیں جو انھیں پڑھنا اور سمجھنا چاہتے ہیں۔ ہم پراگندگی اور تشنگی کے عہد میں جی رہے ہیں۔ اس عہد میں اخفا سے زیادہ ابلاغ مفید ہے۔ پھر بڑا مسئلہ یہ ہے کہ جدید دنیا میں فلسفیانہ اور سائنسی قضیوں اور احوال سے جو لازمی منطقی تقاضے پیدا ہو رہے ہیں اس کا تسلی بخش حل صرف تصوف کی طرف سے فراہم کیا جاسکتا ہے...... صرف تصوف ہی ایسے جوابات فراہم کرسکتا ہے جو نہ تو کسری اور جزوی ہوں اور نہ کسی فرقہ وارانہ تعصب کے کارن پہلے سے مصالحت آمادہ...... جس طرح عقلیت پرستی ایمان چھین سکتی ہے اسی طرح تصوف اسے بحال کرسکتا ہے"...... ان باتوں کے علاوہ کچھ ایسی intrinsic وجوہات بھی ہیں جن کے پیشِ نظر اس کتاب میں بیان کردہ حقائق کو اخفا میں نہیں رہنا چاہیے۔ تصوف کا مسئلہ یہی ہے کہ ایک طرف تو باطن کی آنچ اس لیے حاصل نہیں کی جاتی کہ اس سے چائے گرم کی جائے۔ چراغ سے چراغ جلنا چاہیے اور دوسری طرف یہ دشواری ہے کہ بھینس کے آگے بین نہیں بجائی

جاتی۔ مقدس چیز جانوروں کے آگے رکھنا درست نہیں ہے۔ ان دو بیانات کے درمیان وہ مقام ہے جہاں ''تیرگی میں نور فروزاں ہوتا ہے مگر تیرگی کو نور کا شعور نہیں ہوتا۔''

پھر یہ چیز بھی سامنے رہنا چاہیے کہ شریعت کے لیے طریقت اور ظاہر کے لیے باطن ضروری ہے۔ ایک لمحہ ایسا آتا ہے جب ظاہری اعمال کے لیے خود مکتفی اور لاشریک ہونے کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ تب اس کے لیے دو راستے ہوتے ہیں۔ یا تو صعودی راستہ جو باطن اور تصوف کی طرف لے جاتا ہے یا وہ تنزلی سفر جو ایک دنیوی، خودکش، آزاد خیالی پر منتج ہوتا ہے۔ مغرب میں مذہب نے مؤخرالذکر راستہ اپنا لیا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے مذہب پر بحیثیتِ مجموعی گفتگو کی ہے۔ پورے دورِ زمان میں اس کے تین مسلسل انداز ہیں۔ ''اگر عام آدمی یا اجتماعی آدمی طبعی داعیوں کا اسیر نہ ہوتا تو وحی صرف عقل کی زبان میں گفتگو کرتی اور شریعت وطریقت ایک ہی ہوا کرتیں یا صرف طریقت ہی ہوتی اور اس کی حیثیت ایک مخفی شعبہ کی نہ ہوتی۔ یہاں تین امکانات ہیں۔ اولاً: انسان طبعی داعیوں پر غالب آجائیں اور ہر ایک اپنے داخلی الہامات کے تحت روحانی زندگی بسر کرے۔ یہ سنہری دور ہے جس میں ہر شخص متصوف ہوا کرتا تھا۔ دوسرا امکان: انسانوں پر طبعی داعیوں کا اتنا اثر ہو کہ وہ کسی حد تک الحق کے بعض پہلوؤں کو فراموش کردیں۔ اس صورت میں ان تنزیلات کی ضرورت...... یا مناسبت...... جو خارجی ہوتے ہوئے بھی باعتبارِ روح ماورا الطبیعیاتی ہوں۔ جیسے اپنشد۔ ثالثاً: انسانوں کی اکثریت پر طبیعت غالب آجائے لہٰذا مقید بہ ہیئت، استثنائی اور مقاومت جُوادیان جو انسانوں کو ایک طرف تو طبعی عناصر کو نجات اخروی کی خاطر ایک نہج پر ڈالنے کے ذرائع فراہم کریں اور دوسری طرف حقیقت کلی کی خاطر طبیعت پر غالب آنے کا طریقہ بتلائیں۔ مذہبی وحی حجابِ نور بھی ہے اور نورِ محجوب بھی۔''

معرفت کے بارے میں میں انھوں نے اسی جگہ کہا ہے کہ اس کے تحقق کا مشہور مقولہ ہے ''قلب پر سے زنگ صاف کرو۔ روح آزاد ہو جائے گی''۔ مصنف کا قول ہے ''ہمیں اس بات پر اصرار ہے کہ یہ آزادی محال ہے اگر دین کا تعاون نہ ہو، اگر حنیف العقیدہ نہ ہو اور اگر روایتی تصوف مع اپنے لوازمات نہ ہو''۔

تحقق کا مبحث یوں تو ساری کتاب میں کسی نہ کسی طرح موجود ہے مگر کتاب کا پہلا حصہ ''حکمتِ لدنیہ'' کا مرکزی موضوع ''تصوف بحیثیت اُصول'' ہے۔ پہلے حصے کا مضمون ہے ''سِرّ حجاب''۔ اس مضمون میں مصنف نے حجاب کی علامت کے ذریعہ مایا کی دوہری معنویت سمجھائی ہے۔ مایا کا تصورِ اسلامی اصطلاح میں حجاب کے مترادف ہے۔ اس حوالے سے اس علامت پر جس طرح مصنف نے گفتگو فرمائی ہے اور جس طرح اس مسئلے کو واضح کیا ہے وہ اپنی جگہ ایک کارنامہ ہے۔

اگلے باب کا موضوع رمزیت اعداد ہے۔ جس طرح اضافیت حقیقت ربانی کی مطلقیت کا پردہ ہے اسی طرح کثرت اس کی وحدت اور احدیت کا حجاب ہے۔ اس مقالہ میں ۲ سے ۷ تک کے اعداد کی مختلف سطحوں پر معنویت کو واضح کیا گیا ہے۔

حصہ اوّل کا آخری باب ''شجر قدیم'' بہت سے سوالات پر روشنی ڈالتا ہے مثلاً: ایسا کیوں ہے کہ انسان نے ایک مرتبہ جنت گنوا دی مگر مرنے کے بعد وہ جس جنت میں جانے کی آرزو رکھتا ہے وہاں اسے زوال کا کوئی خوف بھی نہیں ستائے گا۔ اس کا مصنف نے وہ جواب پیش کیا ہے جو دینِ قیم کا جواب ہے اور ہر مذہب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

کتاب کا دوسرا اور طویل ترین حصہ ''روحانی اور اخلاقی زندگی'' سے متعلق ہے۔ اس کا افتتاحی باب ''انسانی فطرت کی تین تہیں'' کسی حد تک پہلے بھی مبحث بن چکا ہے۔ جدید نفسیات وجودِ انسانی کو...... جسد و نفس کو...... ایک خود مختار اور خود کفیل یا خوف مکتفی کل سمجھتی ہے۔ مصنف نے جدید قاری کی ثقافتی بناوٹ کے پیش نظر روایتی تصور انسان کی تائید کی ہے اور اس طرح دوسری چیزوں کے علاوہ یہ دکھایا ہے کہ نفس انسانی خود مختار تو کیا ہوتا یہ اپنے قیام کے لیے اس چیز کا محتاج ہے جو بلندی اور گہرائی کی ''عمودی'' جہات میں نفس سے ماورا واقع ہے...... عقل انسانی کا صدور حق تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ نور حجاب میں...... انسانی ذہن اس کی نچلی حدود میں ہے اور وہ خود لاتعین طور پر اس سے متعال ہے۔ انسانی ارادہ کی جڑ اس کے برعکس ذاتِ باری میں ہے۔ ہبوطِ آدم سے انسان کی یہ ترکیبِ عقل و ارادہ نہیں بدلی۔ صرف ایک رکاوٹ درمیان آ گئی ہے جسے مصنف نے ''برف کی تہ'' کا نام دیا ہے...... یہ رکاوٹ عقل کی زیریں اور بالائی سطحوں

Marfat.com

کے درمیان اور ارادے کی سطح اور گہرائی کے مابین حائل ہوگئی ہے۔ ''تصوف بحیثیت راستہ'' اس برف کی تہ کو پگھلانے کا سب سے سیدھا اور بلاواسطہ طریقہ ہے۔ رہا انسان کی تہری فطرت کا تیسرا عنصر یعنی خود نفس یا روحانی مواد تو اس کا فریضہ یہ نہیں ہے کہ اپنے آپ سے آگے بڑھنے کی کوشش کرے بلکہ یہ کہ محبت کی راہ سے خود کو المتعال کے لیے وا کرے۔

اس کتاب کی سب سے پُرکشش اور دلچسپ خصوصیت جس کی وجہ سے اس کے موضوعات کی کثرت میں حیرت انگیز وحدت اُبھرتی ہے یہ ہے کہ مصنف نے تقریباً ہر باب میں ایسا نقطۂ آغاز منتخب کیا ہے جس میں عمومی دلچسپی وافر ہوتی ہے۔ اس کے بعد وہ فوراً موضوعِ بحث کے عمیق ترین پہلوؤں پر زور دے کر ہماری توجہ داخل کی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ ''جنس کا مسئلہ'' اور ''حکم عظیم'' کے ابواب اس کی عمدہ مثال ہیں۔ مؤخر الذکر باب میں ایک جگہ ایک اہم مبحث آیا ہے جو عموماً صوفیائے خام بھلا دیتے ہیں۔

سب سے گہرے حقائق تو مذہب کی بنیادی اور ابتدائی تعبیرات میں پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ فی الواقع، طریقت یا تصوف کوئی انجانا عقیدہ نہیں ہے جسے حسب موقع تفصیلی ریسرچ کے ذریعہ دریافت کیا جاسکتا ہو۔ تصوف میں جو چیز مخفی یا دشوار ہے وہ اس کی گہرائی کی جہت اور اس کی مخصوص نشو ونما اور اس کے عملی نتائج ہیں نہ کہ اس کے نقطہ ہائے آغاز جو اس کے دین کے بنیادی علائم کے مطابق ہوتے ہیں...... نتیجتاً یہ سوال درست نہیں کہ اسلامی تصوف کدھر گیا؟ یا یہ مفروضہ کہ اس کی بنیاد ویدانت پر یا نوفلاطونیت پر ہے۔ تصوفِ اسلام صرف قرآن ہی پر مبنی ہوسکتا ہے خواہ اس نے سطحی یا اوپری طور پر بعض اجنبی عناصر ہی کیوں نہ قبول کر لیے ہوں۔

اگلے ابواب دو دلچسپ سوالوں کا سامنا ہوتا ہے جو سطح پر تو بہت مختلف ہیں مگر گہری نظر سے دیکھیے تو یہ اختلاف کم ہو جاتا ہے۔ سوال یہ ہیں کہ دنیا میں خوشی کس طرح قائم ہوسکتی ہے اور دوسرے انسانوں کی قدر و قیمت کا فیصلہ کیونکر ہوسکتا ہے۔ (مصنف کہتے ہیں کہ خدا کو یاد رکھ کر کسی ملک میں نسبتاً زیادہ فلاح و بہبود فراہم کرنے کی کوشش کرنا ایک بات ہے اور خدا کو ایک طرف کر کے دنیا میں کامل مسرت کی جستجو ایک دوسری چیز۔ یہ دوسرا مقصد ہمیشہ ناکامی کا شکار ہوتا رہے گا اس لیے کہ ہمارے مصائب کا پائیدار حل صرف فطرتِ الٰہیہ سے ہماری مطابقت پر منحصر

Marfat.com

ہے......'' آگے کے فقروں میں جو بحث انھوں نے اُٹھائی ہے وہ اصل کتاب میں دیکھنا چاہیے۔

حصہ دوم کا آخری باب ''قدر و قیمت کا معیار'' یہ سوال اُٹھاتا ہے کہ کسی شخص کی قدر و قیمت اس کی عقل، قوتِ امتیاز اور ماورا الطبیعیاتی علم کی وجہ سے ہے، اس کی قوتِ ترکیز یا قوتِ ارادی کی وجہ سے ہے یا اخلاق کی وجہ سے ہے؟ مصنف نے تفصیل سے دکھایا ہے کہ ان عناصر سے کسی ایک کی کمی بھی توازن خراب کرسکتی ہے اور ان سب کا عکس کس طرح موجود ہونا انسانی شخصیت کا کمال ہے۔

کتاب کا تیسرا حصہ اس بیان سے آغاز کرتا ہے کہ تصوف کی چار بنیادی جہات ہیں...... عقلی جہت (جس پر عقائد دال ہیں) ارادی یا تکنیکی جہت (جس میں طریقت کے بالواسطہ اور بلاواسطہ ذرائع شامل ہیں) اخلاقی جہت (جس کا تعلق داخلی اور خارجی محاسن و فضائل سے ہے) اور ایک جمالیاتی جہت (جس سے فن اور علامت دونوں اپنے موضوعی اور معروضی نقطہ ہائے نظر سے منسلک ہیں)...... کتاب کے تیسرے حصہ کا تعلق ہے اس آخری جہت سے ہے...... جن لوگوں نے آرٹ پر مصنف کے مقالات پڑھے ہیں ان کے لیے یہ مقامِ مسرت ہے کہ یہاں پھر اس فراموش شدہ موضوع پر انھیں پڑھنے کو مل رہا ہے (فراموش کردہ یعنی تصوف پر لکھنے والوں کی طرف سے فراموش کردہ) شاذ و نادر ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایک اعلیٰ ترین ماہرِ الطبیعیات آرٹ پر بھی ماہرانہ رائے دے سکتا ہو۔

کتاب کا آخری اور چوتھے حصہ کا عنوان ہے ''تصوف''۔ اس کے دو ابواب ہیں۔ ''دین قلبی'' اور ''وحدت کا راستہ''۔ اس حصہ سے چند انتہائی اہم اور معنی خیز اقتباسات دے کر ہم تبصرہ ختم کرتے ہیں۔

''ایمان ایک مکمل اور گہری ''ہاں'' ہے الاحد کے سامنے۔ جو المطلق اور العظیم بھی ہے اور المتعال اور القریب بھی۔ فی نفسہٖ ایمان ہمارے دماغ سے نہیں جنم لیتا۔ اس سے مقدم ہے بلکہ ہماری ذات سے بھی پہلے کا ہے۔ وہ ایمان جسے روحانی عمل کی سہار ہو ہمیں وقت سے باہر لے جاتا ہے کیوں کہ اس میں ہم نفسی سے باہر آجاتے ہیں جو وقت کا اسیر ہے...... اپنے ابتدائی

Marfat.com

لفظی معنی میں ایمان ہمارے اقرار و اثبات کا نام ہے جو ہم اپنے سے متعال و ماورا حقیقت کا کرتے ہیں...... روحانی اعتبار سے دیکھیے تو یہ اثباتِ تصوراتِ متعالیہ کا نہیں بلکہ حقائق قریبہ کا ہے یا الحق کا: یہ حقیقت ہی ہمارا جوہر ہے۔

مذکورہ بالا سطور سے قارئین کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ کتب جاوداں کا ادارہ کسی فکر اور کس عمل کی دعوت دیتا ہے کس تصورِ کائنات کی ترویج کر رہا ہے اور اس کے لیے اس کی کتب میں کتنا حکیمانہ اور دل نشیں اُسلوب اپنایا گیا ہے۔

اب آیئے دوسرے ادارے کی طرف۔

کتب جاوداں کی طرح دیوان پریس کی پشت پر بھی ایک طائفہ متصوفین موجود ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مندرج ''درقاوی انسٹی ٹیوٹ'' کے حوالہ سے مترشح ہوتا ہے۔ یہ طائفہ شمالی افریقہ کے سلسلۂ تصوف سے منسوب ہے۔ ان کی طرف سے زیادہ تر صرف تراجم ہی پیش کیے گئے مثلاً کتاب الطواسین، فصوص الحکم، رقعات درقاویہ از مولائی عربی الدرقاوی، *The Darqawi Way*، الرسائل الجملية از سدی علی عمرانی، الجمل *The Meaning of Man* اور کتاب الأصول الدین از عثمان دان فودیو *Handbook of Islam*۔ تصانیف صرف دو ہمارے علم میں آئی ہیں۔ طریقِ محمدؐ *(The Way of Muhammad)* اور جہاد۔ کارکن بھی صرف دو ہی ہیں۔ عبدالقادر الصوفی اور عائشہ عبدالرحمٰن الترجمانہ۔ عائشہ بی بی تصوف کی عمدہ ترین کتابوں کا بہت محنت سے ترجمہ کرتی ہیں اور اوّل الذکر صاحب ان پر غضب ناک، خشمگیں اور لعن طعن سے بھرپور دیباچے لکھنے کا فرض انجام دیتے ہیں۔ ادارے کی طرف سے ابھی تک کوئی وقیع اور گراں قدر علمی کارنامہ تو سامنے نہیں آیا نہ ہی ان کی کسی تحریر سے یہ احساس ہوتا ہے کہ اس ادارے میں ایسے متبحر اہل علم موجود ہیں جو اپنے علم کی گہرائی اور وسعت، اپنی نظر کی گیرائی اور بھرپور روحانی تجربے کے سہارے دورِ جدید کی گتھیوں کو سلجھا سکتے ہیں یا جدید انسان کے روحانی آشوب کا مداوا کر کے اس کے رہنما بن سکتے ہیں۔ یہ صلاحیت یا استعداد فراہم نہ ہونا کوئی ایسی خامی بھی شمار نہ ہوتی (کیوں کہ یہ انھی کا کام ہے جن کے حوصلے ہیں زیاد اور قدرت یہ عظیم منصب اور قوت ہر ایک کو دیتی بھی نہیں) اور صرف تراجم پیش کرنا بھی اچھی

Marfat.com

خدمت ثابت ہوتی۔ اگر دیوان پریس کی مطبوعات میں اعلیٰ درجہ کی کتب تصوف پر پھٹیچر قسم کے غیر علمی دیباچے لکھ کر ان کی توہین نہ کی جاتی۔ ذاتی اشتہار بازی سے گریز کر کے صرف ترجمہ پیش کرنے کو ہی اسلام کی کافی خدمت سمجھا جاتا اور سنجیدہ اور مفید علمی تحریروں کی کمی کو پُر کرنے کے لیے پدرم سلطان بود کی ڈینگیں نہ ماری جاتیں۔

سیدنا منصور حلاج، سیدنا ابن عربی، سیدنا عربی الدرقاوی اور سیدنا علی الجمل قدس اللہ اسرارھم ہمارے بھی بزرگ ہیں مگر ان کی کتابوں کا جو مصرف دیوان پریس اور اس کے کرتا دھرتا حضرات نے تجویز کیا ہے وہ صریحاً بے ادبی اور سفلہ پن ہے۔ کتاب الطواسین جیسی تصنیف کو ایک دیباچہ چھاپنے کا آلۂ کار بنانا ایسی حرکت ہے جس سے سوائے ان اکابر کی برکات سے محرومی کے اور کچھ حاصل نہیں ہوسکتا۔ کتاب الطواسین کا ذکر آیا ہے تو اسی کو ادارے کی کتابوں میں سے چھانٹے لیتے ہیں۔ اس ادارے کے سوٗ مزاج کا اسی مشت نمونہ سے اندازہ ہو جائے گا۔ کتاب الطواسین اتنی معروف کتاب ہے کہ اس کے محتویات پر تبصرہ کرنا غیر ضروری ہے۔ ہمارا مبحث چونکہ ترجمہ ہے اس لیے ترجمہ کے معیار کے متعلق چند باتیں عرض کیے دیتے ہیں۔ دیوان پریس کے تراجم کا معیار وہ تو نہیں ہے جو عیسیٰ نورالدین کے طائفۂ علمی نے قائم کر کے دکھایا ہے مگر بالعموم ان کے تراجم خاصے معیاری ہیں۔ زبان بھی اچھی ہوتی ہے اور مطالب پر گرفت بھی ضروری حد تک موجود ہے۔ کہیں کہیں غیر ضروری سائنسی اندازِ تحریر اور لفظیت جھلکنے لگتی ہے۔ بحیثیت مجموعی، زبان کی وہ چاشنی، بیان کی وہ فصاحت و بلاغت اور تحریر کا وہ اُسلوب جو تصوف کی کتب کے تراجم یا تعبیر کے لیے ضروری ہے ان کے ہاں بہت کم ملتا ہے۔ اس کا اندازہ تب ہوگا جب فصوص الحکم یا رقعات درقاویہ کے دونوں تراجم کا موازنہ کیا جائے۔

اب آیئے دیباچے کی طرف: کیسی عجیب بات ہے کہ طواسین جیسی کتاب کی تمہید کے طور پر قاری کو مندرجہ ذیل قسم کی عبارت پیش کی جائے۔

شیخ الدرقاوی کے قول کا مطلب ہے...... ''شرافت اور اعلیٰ کردار صوفیا کا تصوف ہے اور مذہبی لوگوں کا مذہب'' ...... یہ بات بہت اہم ہے کہ حلقۂ گینوں کے ایک فرد برک ہارٹ نے اس کا ترجمہ کرتے ہوئے ''شرافت اور اعلیٰ کردار کو قوسین میں رکھا ہے...... حقیقی صوفی کے لیے

Marfat.com

اعلیٰ کردار کا مطلب ہے زندگی کے ہر پہلو میں نبی علیہ السلام کی سنت کی زندہ اور نامیاتی تجسیم...... گینوں کے ہم خیالوں کے لیے اس کے کوئی معنی نہیں۔

لیجیے! یہ تعارف کروایا جا رہا ہے کہ ایک قابل احترام درقاوی فقیر (ابراہیم عزالدین) کا جو چالیس برس قبل سلسلہ میں داخل ہوئے، جب ابھی شائدان سطور کے مصنف پیدا ہی نہیں ہوئے تھے، اور جنھوں نے الرسائل الدرقاویہ کے منتخبات کا شان دار اور قابل تعریف ترجمہ صرف لوجہ اللہ کیا ہے۔ اس شخص کے بارے میں کیا سوچا جائے گا جوان کا شکریہ ادا کرنے کے بجائے صرف قوسین کی بنا پر ایک مطبوعہ تحریر میں ان کی اہانت پر اُتر آیا ہو؟ ہم اس بات پر اصرار تو نہیں کرتے مگر یہ بات بھی شاید ''اہم'' ہے کہ بعض اوقات ایک چھوٹی سی غلطی کسی بہت سنگین چیز کی خارجی نشانی ہوا کرتی ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ جن ''قوسین'' کی بنا پر یہ لعن طعن ہو رہی ہے وہ سرے سے قوسین ہی نہیں ہیں بلکہ الٹے شوشے ہیں ' ' اور ان کے استعمال کی وجہ صاف ظاہر ہے کہ ان کے ذریعہ یہ پتا چل جائے کہ شیخ الدقاوی رضی اللہ عنہ یہ اصطلاح خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے لے رہے ہیں۔ پھر یہ بھی دیکھیے کہ شرافت اور اعلیٰ کردار یا حسن اخلاق کی اساسیات میں حسنِ تناسب اور حسنِ ظن کا میلان بھی شامل ہے اور ادب بھی۔ قرآن کے مقرر کردہ ادب کے مطابق یہ ضروری ہے کہ انسان کو جس بات کا پتا نہ ہو اس کے بارے میں فیصلے نہ کرتا پھرے...... مذکورہ سطور کے مصنف کو کیونکر معلوم ہو سکتا ہے کہ گینوں اور برکہارٹ کے لیے حسنِ اخلاق یا اعلیٰ کردار کے ''کوئی معنی نہیں ہیں۔'' حسنِ اخلاق کی خود انھیں کتنی سمجھ ہے۔ یہ تو اسی سے ظاہر ہے کہ حسنِ اخلاق کی تلقین کے لیے جو مختصر سی عبارت انھوں نے لکھی ہے اسی ذرا سی عبارت میں اعلیٰ کردار کے کتنے ہی اُصول خود باطل کر ڈالے ہیں۔

اب ذرا پھر شکر گذاری کے سوال پر لوٹ آیئے۔ (تشکر بھی حسنِ اخلاق کا بہت نمایاں خاصہ ہے)۔ اگر عبدالقادر صاحب مصنف دیباچہ کا بیان درست ہے اور اگر گینوں ''بھی اسی طرح کے مجرد...... تانے بانے اور مصنوعات پیش کرتے تھے جیسے فرانسیسی بورژوا دانش وراسی صدی میں پیش کرتے رہے ہیں'' تو پھر اس بات کی کیا توجیہ ہوگی کہ ان کی تحریروں سے سیکڑوں مرد و زن نے اسلام اور تصوف کی راہ پائی...... صحیح تصوف کسی مستند سلسلۂ طریقت سے وابستگی اور

Marfat.com

اس کے ماہرِ فن نمایندے سے استرشاد اور ہدایت حاصل کر کے...... ان سیکڑوں دیگر قارئین کا فی الحال رہنے دیجیے جو کم از کم الحاد کے گڑھے سے نکل کر دین کی طرف واپس آگئے ہیں۔ ہمارے خیال میں تو اس محترم صوفی بزرگ کا یہی کام اتنا قیمتی ہے کہ اس کے لیے ان کا گرم جوشی سے شکریہ ادا کرنا چاہیے اور ایسی کوئی حرکت نہیں کرنی چاہیے جس سے ان کے ۳۱ برس پرانے مدفن کا سکون درہم برہم ہو۔

دیباچہ نگار نے صرف رخصت ہونے والوں پر بس نہیں کی۔ ان کا سمندِ دشنام کچھ ایسا بدکا ہے کہ مردوں کی ہڈیاں رولنے کے بعد اقلیم حیات میں بھی سرپٹ سے گریز نہیں کیا۔ اپنے سلسلہ کے ایک قریبی سلسلۂ تصوف کے ایک زندہ شیخ پر جو افترا موصوف نے فرمائے ہیں وہ اس 'بہتانی' جست وخیز کا بدترین نمونہ ہیں۔ دیباچہ نگار کا کہنا ہے یہ شیخ ''کھوٹا صوفی'' ہے بلکہ ان جعلی صوفیا سے بھی ''زیادہ تباہ کن اور زیاں کار'' ہے جو اسلام پر عمل نہیں کرتے اور ''سنت کورد کرتا ہے''۔ الزام تراش دیباچہ نگار کی مادری زبان انگریزی ہے اور ان کو پتا ہے کہ لفظوں کے معنی کیا ہیں۔ "To reject the Sunnah" کا فقرہ پڑھ کر انگریزی داں قاری جو معنی سمجھے گا ان کے پیش نظر، اسلام اور تصوف کے...... کے مطابق یہ عمل یا الزام سراسر سیہ کاری اور بدعملی ہے او رمذکورہ شیخ اس معاملے میں معصوم ترین آدمی ہیں۔ سنت درحقیقت ایک وسیع سمندر ہے اور مرشد کا ایک فرض یہ بھی ہے کہ وہ ہر مرید کے لیے اس سمندر سے وہ چیز منتخب کرے جو اس کے لیے سب سے ضروری ہے ورنہ یہ خطرہ رہے گا کہ مرید سنت کے زیادہ اہم پہلوؤں کو نظر انداز کر کے کم اہم چیزوں پر توجہ مرکوز کرتا رہے گا۔ دیباچہ نگار اپنے شیخ سے محروم ہو چکے ہیں اور ان کے طرزِ عمل سے گاہے بگاہے یہ ظاہر ہو ہی جاتا ہے کہ انھیں مذکورہ بالا رہنمائی ونگرانی کی خود کتنی ضرورت ہے اور وہ خود ''حسنِ اخلاق'' کا کتنا قلیل فہم رکھتے ہیں۔ انھوں نے جو باتیں دوسرے اصحاب کے بارے میں مطبوعہ کتابوں کے دیباچہ میں لکھ دی ہیں ہمیں وہ تبصرہ میں بھی لکھتے عار محسوس ہوتی ہے کہ............ان کے لیے بھی اس میں کوئی معنی نہیں ہیں۔''

گینوں اور دیباچہ نگار موصوف کے ہدفِ تنقید موضوع کے درمیان کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ دیباچہ نگار نے ان دونوں کے درمیان ربط ڈھونڈنے کے لیے جو سراسر غلط مفروضات قائم کیے

Marfat.com

ہیں اور جس طرح غیر موجود روابط ثابت کرنے کے لیے بجھارتوں میں غوطہ لگایا ہے وہ بھی طرفہ شے ہے۔ ستم یہ ہے کہ ان کے فرض کردہ مقدمات جو بعض اعتبارات سے حقیقت کے بالکل برعکس ہیں، قاری کے سامنے حقائق کے طور پر پیش کیے گئے ہیں اور اس تیقن سے پیش کیے گئے جو صرف علیم وخبیر کی ذات کو زیب دیتا ہے اور جو صرف علیم بذات الصدور کا استحقاق ہے۔ یہ کر چکنے کے بعد انھوں نے مذکورہ شیخ کے مریدین پر ''ایک خفیہ روحانیت'' کا الزام عائد کیا ہے یہاں ہم پھر یاد دلائیں گے کہ الزام تراش صاحب برطانوی نژاد ہیں اور الفاظ کے مروج معنی سے واقف ہیں...... Secretive Spiritualism کے معنی پر غور کریں۔ ان مریدیں کو اخفا کا حق ہے اور وہ اخفا کرتے بھی ہیں۔ اگر آپ کے بیان کے مطابق وہ اخفا کرتے ہیں تو پھر آپ کو ان کے شیخ کے ''طریقۂ تعلیم'' یا منہاجِ تربیت کا کیسے پتا چلا کہ آپ نے اس کی طرف بھی اپنی تنقید کا ٹٹو دوڑا دیا، اس طریقۂ تعلیم کو تو وہ سب سے زیادہ خفیہ رکھتے ہیں اور اس کے بارے میں آپ کچھ بھی نہیں جان سکتے...... اس کے باوجود آپ نے شیخ مذکور کو یہ بہتان بھی باندھ دیا ہے کہ ان کے خیال میں روحانی تجربہ ایک طرح کے ذہنی خلا میں حاصل کیا جا سکتا ہے جس کے لیے عمل اور طرزِ حیات میں کسی وجودی انقلاب کی ضرورت نہیں۔ بلا مبالغہ یہ الزام حقیقت سے اتنا ہی دور ہے جتنا یہ بیان کہ قرآن سے شرک کی ترویج ہوتی ہے۔ الزام تراش صاحب کی پہنچ شیخ مذکور کے غیر مطبوعہ متون تک اگر نہیں بھی تھی تب بھی مطبوعہ کتب تو موجود تھیں جن کے مرکزی مباحث میں سے ایک مکمل قلب ماہیت کی ضرورت بھی ہے۔ نمونے کے لیے ایک اقتباس دیکھیے۔

> علم صرف اسی وقت باعث نجات ہوتا ہے جب اس میں ہمارا سب کچھ مندمج ہو جائے، جب یہ ایک راہ بن جائے اور جب یہ عمل کرے، منقلب کرے اور ہماری طبیعت کو اس طرح زخمی کر دے جس طرح ہل دھرتی کا سینہ چیر دیتا ہے...... ماورا الطبیعیاتی علم مقدس علم ہے۔ مقدس چیزوں کو حق حاصل ہے کہ انسان کی ہر چیز، پورے انسان کا مطالبہ کریں۔

مذکورہ بالا اقتباس میں ''ہر چیز اور پورے انسان'' کے الفاظ بہت اہم ہیں۔ عمل اور طرزِ حیات بدلنا بے شک ضروری ہے مگر یہ فی نفسہٖ کافی نہیں ہے۔ عقل، ذہنی روش اور کارروائی، تخیل جذبات حتیٰ کہ تحت شعوری انعکاسات تک کا بدلنا ضروری ہے اور اس پر مذکورہ شیخ کا ہمیشہ اصرار

Marfat.com

رہا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیے کہ ایک صحافی اپنا عمل اور طرزِ حیات بدل لیتا ہے مگر یہ ممکن ہے کہ اس کے اندر تحریف اور دوسروں پر کیچڑ اچھالنے اور End justifies the means کا رویہ قسم کی سیئات اخلاق باقی رہ جائیں جو اس پیشے سے منسلک لوگوں کی اکثریت (سب میں نہیں) میں کم و بیش درجے میں ایک طرح کی فطرت ثانیہ بن چکی ہوتی ہیں...... تو پھر...... ان نسبتاً زیادہ خارجی تبدیلیوں کا بلاشبہ فائدہ تو ہوگا مگر مطلوبہ داخلی تطہیر، تزکیہ اور تبدیلی کے لیے غالباً ایک طویل عرصے تک کسی سچے مرشد کی دور رس اور وجود میں سرایت کر جانے والی توجہ کی ضرورت باقی رہے گی...... ادھر صورتِ احوال یہ ہے کہ الزام تراش دیباچہ نگار صاحب کے شیخ سدّی محمد الحبیب ان کی تربیت مکمل ہونے سے قبل رحلت کر گئے اور بعدہ عبدالقادر صاحب نے خود شیخ ہونے کا دعویٰ اور اعلان کر دیا۔ اسی پر بس نہیں ہوا بلکہ طریق درقاویہ کے دیباچہ میں (ذاتی اشتہار بازی کے لیے دیباچہ گری کی یہ ایک اور مثال ہے) موصوف نے قطب ہونے کا بھی دعویٰ داغ دیا اور مولائی العربی الدرقاوی کو تحیات پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک قطب دوسرے قطب کو سلام کرتا ہے...... اس سلسلے میں کسی کو شاید شک ہوتا لہٰذا اس کا تدارک یوں کیا گیا کہ اگلی کتاب *The Meaning of Man* میں ایک شجرۂ طریقت شامل کیا گیا جس میں اتنی رعایت تو ملحوظ رکھی کہ سیدنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام اپنے نام سے جلی حروف میں لکھا مگر اپنے نام کو اتنا ہی بڑے حروف میں لکھوایا جتنا حضرت علیؓ، سیدنا ابوالحسن شاذلی، مولائی العربی الدقاوی، شیخ العلوی اور شیخ محمد حبیب رضی اللہ عنہم کے نام تھے۔ باقی تمام نام خفی حروف میں ہیں۔ ساتھ ہی یہ احتیاط بھی کر لی کہ شیخ احمد العلوی کا نام شامل کرنے کے لیے ایک علوی مقدم سے بھی بیعت کر لی تا کہ اگر دیباچہ نگار کے اپنے شیخ قطب وقت نہ بھی ہوئے (اور وہ واقعی تھے بھی نہیں...... واللہ اعلم) تو بھی ایک قطب وقت سے نسبت قائم ہونے کی وجہ سے قطبیت کا دعویٰ متاثر نہ ہوگا۔

The Meaning of Man کا تذکرہ آیا ہے تو اس پر بھی سن لیجیے۔ یہ کتاب اصل میں مولائی علی الجمل رضی اللہ عنہ کے خطوط کا مجموعہ ہے (ان کا نام سلسلہ میں باریک حروف میں لکھا گیا ہے جب کہ دیباچہ نگار کا جلی حروف میں۔ شاید صاحب کتاب سے زیادہ دیباچہ نگار اہم

Marfat.com

ہے) کتاب کے سرورق سے کوئی اندازہ نہیں ہوتا کہ کتاب کے مندرجات دراصل الرسائل الجملیہ ہیں۔ دیباچہ نگار نے کچھ ایسا گھپلا اور ملاوٹ کی ہے کہ سب گڈ مڈ ہوگیا ہے۔ اس کتاب کے دیباچے میں وہ اپنے معاصر لوگوں کے بجائے معاصر معاشروں پر گرجے برسے ہیں۔ ۶ صفحے کے دیباچے میں کتاب کے بارے میں گنے چنے ۶ فقرے ہوں گے۔ باقی تمام ایران توران کی ہانکی گئی ہے جس کا نہ تو مصنف کتاب سے تعلق ہے نہ موضوعِ کتاب سے۔ سیاحت، جبر واستبداد، قتل وغارت، لوٹ مار، معاشیات، استعمار مردہ باد، سائنس زندہ باد، فلاں کی ایسی تیسی، فلاں حکومت کا ستیاناس، فقروں کی ساختیاتی تنقید، حیاتیات، ڈی این اے سیل اور اس قبیل کی دوسری باتوں سے دیباچہ پُر ہے۔ آپ خود اندازہ کیجیے کہ ایک صوفی کے خطوط پر دیباچہ کے طور پر ان مباحث کا کیا جواز ہے؟ پھر کتاب کھولتے ہی چارٹ اور خاکے اور ہندسی اشکال شروع ہوجاتی ہیں۔ قاری پہلے ہی ایک الل ٹپ دیباچہ پڑھ کر بوکھلا چکا ہوتا ہے۔ دائرے، قوسیں، مربع، مستطیلیں، مثلثیں دیکھ کر یہی گمان کرے گا کہ آگے موٹر مرمت کرنے کا بیان ہوگا۔ یوں بھی دیباچے کی زبان اور انداز سے یہ تصوف پر کتاب کم اور موٹر مکینک گائیڈ زیادہ لگتی ہے۔ رسائل جملیہ اپنی نوعیت کی منفرد چیز تھے۔ افسوس کہ ان کو اس طرح ترجمہ کرکے اور پیش کرکے تماشا بنا دیا گیا۔

ہمارے دیباچہ نگار موصوف مراثی سے مرید، مرید سے مقدم، مقدم سے شیخ اور شیخ سے قطب تو بن چکے۔ اس سے پہلے کہ وہ مہدی ہونے کا دعویٰ کریں ہم ان کے ادارے کی ایک اور بات کی طرف اشارہ کرکے گفتگو ختم کرلیں۔

حسِ تناسب، جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا، بھی فضائل اخلاق کا اہم حصہ اور سیرتِ نبوی کا خاصہ ہے۔ اسے آپ صداقت کا بنیادی جزو بھی قرار دے سکتے ہیں اور خود صداقت اعلیٰ کردار کا سنگ بنیاد ہے۔ جدید مغربی دنیا الحاد، تشکیک، انا سیت پرستی، مادیت پرستی، مقدس اشیا کی تحقیر اور سطحیت جیسے رویوں کا ملغوبہ ہے اور اس سب کچھ کے درمیان دو برادر صوفی سلسلے میں ہیں۔ دونوں ہی جسد تصوف سے مستند طور پر منسلک ہیں اور دونوں ہی حق، صداقت، ایمان، دین، فکر آخرت، حب قدس اور سطحیت، دنیاویت سے پرہیز کے نمائندہ ہیں۔ دونوں کی منزل اور مطمع نظر

Marfat.com

ایک ہے مگر منہاج میں کچھ فرق ہے اور یہ فرق کوئی غیر معمولی چیز ہے بھی نہیں۔ بایں ہمہ اور اس دشمن ماحول میں رہتے ہوئے اگر ایک سلسلہ دوسرے پر قلمی یا تحریری حملہ کو اپنی ترجیحات میں اتنی نمایاں جگہ دے تو اسے آپ کیا کہیں گے؟ کیا یہ افسوس ناک حد تک غیر متناسب نہیں! اور کیا یہ ہمارے عدوِّ مبین کی کامیابی نہیں! تصوف کی کتب مذکورہ دیباچے میں لکھ چھاپ دینا یقیناً اس بات کی چغلی کھاتا ہے کہ آپ کی ترتیب ترجیحات میں اس کام کی کیا جگہ ہے!

۳

مکتبۂ دانش عالم کی حالیہ کتاب ہے *Sufism: Quintessence and Veil*۔ دو اور کتابیں بھی تقریباً تیار ہیں۔ ان کے عنوانات بھی دیکھتے چلیے۔ عیسائیت/ اسلام *Chiristianity/Islam* ربانی سے انسانی تک *From the Divine to the Human*۔ یہ ادارہ ادھر کے دو برسوں میں قائم کیا گیا ہے۔ ان کی کتاب دیکھ کر فی الفور دو باتیں ذہن میں آتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ ادارہ بھی اسی فکر اور دعوت کا حامل ہے جو کتب جاوداں کے ہاں ملتی ہے اور دوسرے یہ کہ اس ادارے کے ساتھ اس علمی اور عملی تحریک نے تیسرے مرحلہ میں قدم رکھ دیا ہے جس کا آغاز یورپ کے مختلف منطقوں سے اس صدی کے پہلے ربع میں ہوا تھا جو *Studies is Comparative Religion, Etudes Traditionelles, Tomorrow* جیسے مجلّات اور بیسیوں کتابوں سے اپنے علمی وجود کا اثبات کروا کے اب براعظم امریکا میں برگ و بار لا رہی ہے۔ تیسرے مرحلہ کی بات ہم نے یوں کی کہ دعوت و تعبیر دین کے ضمن میں مذکورہ تحریک کی منہاج بالکل وہی رہی ہے جو ہمیشہ سے حکما اور اہل اللہ نے برتی ہے۔ اولاً مخاطب کی استعداد دیکھ کر اس کی مانوس اصطلاح و اسلوب میں بغیر کسی طنز و تعریض کے محبت سے معروضی انداز میں بات کی جائے۔ اس کی فہم کے راستے میں رکاوٹ کو محسوس کر کے اس کا ازالہ کیا جائے۔ جب ذہن کے جالے صاف ہو جائیں اور تعصبات دور ہو چکیں اور سننے والے میں کھرے اور سچے کلمۃ الحق کو سننے اور سہارنے کی تاب بحال ہو چکے تو اگلی بات بتائی جائے۔

زیر تبصرہ ادارے کی تینوں کتابوں کے مصنف ہیں شیخ عیسیٰ نور الدین۔ ادارے کے کار

Marfat.com

پردازوں کی خوش نودتی اور فراست کی داد دینا پڑتی ہے کہ انھوں نے ادارے کا آغاز اس شخص کی تحریروں سے کیا ہے جو تقابل ادیان کے میدان میں ایسا مقام رکھتا ہے جس سے آگے بڑھنا تو کجا برابر آنا بھی کسی دوسرے حصے میں نہیں آیا۔

سید حسین نصر نے کتاب پر یوں تبصرہ کیا تھا: ''اس وقت دستیاب کتابوں میں اس کتاب میں سب سے زیادہ وضاحت سے وہ امتیازات پیش کیے گئے ہیں جو جوہری تصوف Quintessential Sufism کو، جو تصوف کی تعلیم یا پیغام کا دل ہے اور کسی قدر خارجی مذہبی ہیئتوں کو جدا کرتے ہیں۔ مستند روایتِ تصوف کی شناخت اور فہم کے راہ میں جو نمایاں اور مہیب رکاوٹیں مغربی قاری کو پیش آتی ہیں ان کو جیسا اس کتاب نے دور کیا ہے اور کسی کتاب سے نہ ہو سکا۔''

اس مختصر تبصرے کے اختتام سے قبل ایک اقتباس میں کتاب کے دیباچے سے بھی دیکھ لیجیے:

جس طرح ایک ''مطلق'' اسلام ہے اسی طرح ایک ''اضافی'' اسلام بھی ہے۔ اوّل الذکر کو ان متنازع فیہ عناصر سے علاحدہ کرنے کے لیے جو پیامِ (الٰہی) سے فی نفسہٖ متعلق نہیں ہیں بلکہ صرف اس پیام کے انسانی پیرہن سے متعلق ہیں، ہم مؤخر الذکر کا بھی بیان کریں گے۔ یہ بیان اس لیے بھی ضروری ہے کہ خود تصوف کو خطرہ لاحق ہے تاہم یہ بات ظاہر ہے کہ ہمارے لیے اصل اہمیت ''مطلق'' اسلام کی ہے.......... نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر مذہب میں ''مطلق'' اور ''اضافی'' جہت کے درمیان تمیز کی جا سکتی ہے۔

کتاب کے مندرجات درجِ ذیل ہیں:

۱-عرب اُسلوب میں مبالغہ آرائی اور محذوفات

۲-شریعت وطریقت کا باہمی تکافل

۳-متصوفانہ تناقضات

۴-ایک مذہبی دبدھا کے انسانی مقدمات

۵-تصورِ فلسفہ کا کھوج

۶-اسلام کا جوہری تصوف

۷-توحید انسانی کی جہات

❀.....❀.....❀

دین، دنیا۔ حیات و کائنات

- میرِ سامانِ وجود
- دنیائے جدید کا بحران
- کمیت کی سلطنت اور عصر کے آثار
- فریبِ تحویل
- مرسیا ایلیاد کی ڈائری
- اسلام میں سائنس اور تہذیب

Marfat.com

میرِ سامانِ وجود

کچھ کتابیں محظوظ کرنے کے لیے لکھی جاتی ہیں اور کچھ مشہور ہونے کے لیے، لیکن جو کتاب اس وقت ہمارے سامنے ہے وہ متروک سچائیوں کو بیان کرنے کے لیے لکھی گئی ہے۔ چنانچہ اس میں نہ تو حظ کا پہلو ہے نہ شہرت کی طلب، صرف بات قاری تک پہنچا دینے کی ایک شدید خواہش ہے اور اپنے پیغام کی صداقت پر پختہ یقین...... یہ بے مثال کتاب انھیں دو چیزوں کی بنیاد پر وجود میں آئی ہے اور پھر مصنف کی غیر معمولی قوتِ اظہار نے اسے نہایت خوب صورت اور مؤثر پیرایہ بیان بخش دیا ہے۔ یہ پیرایہ بیان اس قدر مسحور کن ہے کہ آپ تحریر کے مفہوم سے اتفاق کریں نہ کریں اس کے حسن اور تازگی سے مبہوت ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ مصنف نے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کا حق ادا کرنے کے لیے ایسے ہی طرزِ بیان کی ضرورت تھی۔

لیکن یہ حسنِ تحریر تو اس کتاب کی صرف ایک ضمنی خوبی ہے۔ اس کی ''بے مثالیت'' تو دراصل اس کے موضوع میں ہے۔ ایسی کتابیں تو نظر سے کبھی کبھار گذرتی رہتی ہیں جو حقیقت کے ایک یا دو پہلوؤں کے بیان یا مشاہدے پر مشتمل ہوں (وہ بھی دوسری زبانوں میں، اردو میں اس قسم کی کتابیں تقریباً عنقا ہیں) لیکن ایسی تحریر سے شاذ و نادر ہی واسطہ پڑتا ہے جو حقیقت عظمیٰ یعنی مکمل اور حتمی سچائی کی کوئی تصویر پیش کرنے کی کوشش کرے یعنی وہ کڑی تلاش کرنے کی کوشش جو کائنات کے تمام سلسلوں اور تمام مظاہر کو باہم مربوط کرتی ہے۔ زیرِ نظر کتاب اسی قسم کی ایک تحریر ہے اور ششدر کر دینے کی حد تک انوکھی ہے۔

کنفیوشس نے کہا تھا کہ میں تخلیق نہیں کرتا صرف ماضی کو بیان کرتا ہوں...... حسن گائی ایٹن کی یہ کتاب بھی ماضی کا بیان ہے کہ جو ماضی میں سچ تھا وہ آج بھی سچ ہے اور کل بھی سچ رہے گا۔ ہم نے اوپر لکھا ہے کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔ انھیں متروک ہم اس

Marfat.com

لیے کہ رہے ہیں کہ وہ عہد حاضر کی نظر سے اوجھل ہو چکی ہیں ورنہ سچ بھی کہیں متروک ہوا ہے۔ وہ تو ہستی کے رگ و پے میں جاری وساری رہتا ہے چاہے پوری کی پوری انسانیت اس سے آنکھ بند کر کے فریب میں ہی زندگی کیوں نہ گذارتی رہے۔

حسن عبدالحکیم نے اس سچ کو معیار بنایا ہے جو وجودِ کائنات کی بنیاد ہے اور اسی ماضی کا ذکر کیا ہے جب بحیثیتِ مجموعی انسانی معاشرے سچ اور حقیقت عظمیٰ سے قریب تر تھے۔ یہی وہ معاشرے یا تہذیبیں ہیں جنھیں روایتی یا مقدس کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ وحی کی بنیاد پر پروان چڑھنے والی کسی روایت کے اردگرد تعمیر ہوئے تھے یا اس کی تجسیم کرتے تھے۔

''جس نقطۂ نظر سے یہ کتاب لکھی گئی ہے وہ بنیادی طور پر اسلامی نقطۂ نظر ہے۔........ یعنی اسلامی عقائد کی جڑ میں موجود ہے.......... دوسری بات یہ کہ جس تناظر سے اس کتاب میں حقیقت کو اور جدید دنیا کو پرکھا گیا ہے وہ اس پر مبنی ہے کہ تمام عظیم ادیان اساسی طور پر ہم خیال ہیں چونکہ ایک واحد ماخذ وحی سے پھوٹے ہیں۔ اور یہ وحی حکمت خالدہ کی صورت میں نہ صرف تمام مذاہب کی روح میں موجود ہے بلکہ قدیم اقوام کی دیومالا اور علامتوں میں بھی ظاہر ہوتی ہے..........''

اب آپ نے جان لیا ہوگا کہ ہم نے کیوں کہا تھا کہ یہ کتاب متروک سچائیوں کو بیان کرتی ہے۔

اس بیان سے مصنف کا مقصد دراصل جدید دنیا کو ان سچائیوں کے حوالے سے دیکھنا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اس موازنے کے دوران جدید دنیا کا تمام تر ملمع اور نمایشی خول اُتر جائے اور اس کی اصل صورت نمایاں ہو جائے۔ مصنف نے ابتدائیے میں لکھا ہے کہ اس کتاب میں ان کا مقصد یہ ہے کہ دورِ حاضر کے بنیادی مفروضات اور نظریات کو گہری نظر سے دیکھا جائے اور بلاثبوت کے مانے ہوئے مسلمات اور بدیہات کا تجزیہ کیا جائے۔

اس تجزیے کے لیے ضروری ہے کہ ہم کسی اور تناظر کے حوالے سے بات کریں......

اور یہ کوئی اور تناظر وہی ہو سکتا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یعنی اسلامی یا یوں کہ لیں کہ روایتی اس لیے کہ تمام روایتیں ایک ہی منبع سے پھوٹی ہیں۔ اور جیسا کہ مصنف نے

Marfat.com

ابتدایئے میں ذکر کیا ہے اسلام، دورِ انسانی کی آخری وحی ہے اور اس حکمتِ خالدہ کی آخری تشکیل جو تمام روایتی ادیان میں موجود ہے اور جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

ایک بات تو واضح اور تسلیم شدہ ہے کہ جدید دنیا ماضی کی دنیا سے کئی اعتبار سے یکسر مختلف ہے نہ صرف ظاہری صورت میں بلکہ بنیادی عقائد میں بھی...... اس صورت میں یہ سوال یقیناً اُٹھتا ہے کہ دونوں میں سے کون مستند ہے؟ کون اُصولِ حقیقت پر مبنی ہے اور کون فریب کے ڈھانچے پر تعمیر ہوئی ہے؟ کون سی فطری ہے اور کون سی غیر فطری......

کچھ لوگ ماضی کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں اور ماضی سے حال کی طرف اور حال سے مستقبل کی طرف ہونے والے سفر یا ''تنزل'' کو تاریکی سے روشنی یا جہالت سے عقل کی طرف سفر قرار دیتے ہیں۔ یہ وہ ہیں جو ابھی تک نظریۂ ارتقا کے خوش کن مخمصے سے نکل نہیں سکے۔ پھر کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو ''ازراہِ فراخ دلی'' ''اتنی'' رعایت'' دینے کو تیار ہو جاتے ہیں کہ ماضی کے لوگ بھی کچھ نہ کچھ علم کی روشنی رکھتے تھے جس سے ہم فائدہ تو اُٹھا سکتے ہیں مگر ان کے اُصول اور عقائد ان کے دور تک ہی درست تھے۔ اب ان کا اطلاق ممکن نہیں۔ گویا سچ بھی وقت اور زمانوں کے ساتھ بدلنے والی کوئی اضافی چیز ہے۔ جس کا کوئی مطلق وجود نہ ہو۔ لیکن کچھ اہل نظر ایسے بھی موجود ہیں جو معروضیت سے کام لے کر یہ سوچ سکتے ہیں کہ روایتی معاشروں اور جدید تہذیب میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے اور یہ کہ اگر ہم درست ہیں تو کیا صدیوں تک نسل در نسل ساری انسانیت جس تصورِ حقیقت کی بنیاد پر زندگی بسر کرتی رہی وہ غلط تھا؟ اور اگر تھا تو گویا انسانیت کا اتنا بڑا حصہ مدت لامنتہا تک حماقت اور فریب میں مبتلا رہا؟ ظاہر ہے کہ یہ بات حلق سے نہیں اُترتی۔ دوسری صورت اس سے بھی زیادہ خوفناک ہے یعنی اگر وہ حق پر تھے اور ہم مغالطے میں مبتلا ہیں تو ہمارا حشر کیا ہوگا؟ یہ ادراک تو اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص کسی کھائی کی طرف تیزی سے پھسلتی ہوئی گاڑی میں اس اطمینان کے ساتھ براجمان ہو کہ اس کی سواری محفوظ میدانی علاقے سے گذر رہی ہے۔ اور یکا یک آنکھ کھلنے پر انکشاف ہو کہ وہ تباہی کی طرف گامزن ہے۔ ایسی صورت میں اس کا ردِعمل جو ہوگا وہ ظاہر ہی ہے۔ یہ کتاب کنگ آف دی

Marfat.com

کیسل بھی دراصل جدید انسان کو یہی ادراک بخشتی ہے۔ بشرطیکہ وہ اسے قبول کرلے۔ اگر آنکھیں بند کیے رکھنے پر اصرار کرے تو اس کی ذمہ داری خود اسی پر ہوگی۔

قدیم و جدید کے تفاوت اور بہت سی قدیم تہذیبوں کے جائزے سے ایک اور پہلو بھی سامنے آتا ہے یعنی معیارِ انسانی Human Normality کا تصور۔

ہمیں جو کچھ کہنا ہے وہ معیاری انسان کے اس تصور کے حوالے سے ہے جو اس کے بارے میں ہر زمانے اور ہر ثقافت میں رکھا گیا ہے۔ وہ تصور تھا ایک دو پایہ مخلوق کا جو اپنی نیلی سبز دنیا میں اپنے رب کے روبرو ہے۔

اسی معیار کے حوالے سے پھر مصنف نے انسان کی زندگی میں ذمہ داری اور چناؤ یا فرائض اور اختیارات کے تصور کی وضاحت کی ہے۔ جیسا کہ کتاب کا ذیلی عنوان ظاہر کرتا ہے، یہ کتاب انسانی اختیار اور ذمہ داری کی نوعیت اور وسعت کا ایک جائزہ ہے۔

اُصولاً اور عملاً انسان ہونے سے کیا مراد ہے؟ مصنف نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور اس انداز میں کی ہے کہ کوئی بھی معقول اور مخلص انسان اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگر قاری کو کوئی ایسا نکتہ نظر آئے جس سے وہ ذاتی طور پر اتفاق نہ کرتا ہو تب بھی اسے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کے بیان میں کوئی نقص نہیں۔ دلائل وزنی ہیں اور بحث معقول۔ منطق میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی جس پر انگلی رکھی جائے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ قاری اپنے کسی قائم شدہ نظریے کو پرکھنے سے گھبرا رہا ہے؟......... اس کے ساتھ ساتھ مصنف کو زبان پر جو عبور بلکہ بادشاہت حاصل ہے وہی قاری کے چسکے کو کافی ہے۔ انگریزی زبان سے اس طرح معانی کشید کرنا اور اسے نہایت لطیف نکتوں کی وضاحت کے لیے استعمال کرنا بہت کم مصنّفین کے بس کی بات ہے۔ تراکیب، روانی، جملے کی بناوٹ اور نغمگی، معانی کا تسلسل، تشبیہات کا برموقع استعمال، گہرائی اور بلاغت...... زبان کی خوب صورتی کے اعتبار سے یہ اپنی طرز کی واحد کتاب ہے۔

خیر یہ سب تو اپنی جگہ درست ہے لیکن اس کتاب کے ضمن میں سب سے اہم بات وہی ہے جو ہم نے پچھلی سطروں میں بیان کی یعنی اس سوال کا جواب کہ انسان آخر الامر کیا ہے؟ اور

Marfat.com

اسے کس طرح زندگی بسر کرنی ہے۔ اسی جواب کے سہارے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ انسان بحیثیت انسان کس ذمہ داری کا امین ہے۔ اور اسے کس حد تک اور کس قسم کے اختیارات ملنے چاہییں۔ جو تصورِ انسان اس کتاب میں اُبھرتا ہے اس کے حوالے سے انسان کا منصب یہ ہے کہ وہ مکمل آزادیِ فیصلہ کا مالک ہو اور پھر اپنے فیصلے اور چناؤ کی ذمہ داری اُٹھانے کو بھی تیار ہو۔ یہی انسانی آزادی کی روح ہے۔ کتاب کے صفحات میں جگہ جگہ اس آزادی کی اہمیت کا احساس دلایا گیا ہے اور جس طرح جدید دنیا میں اس کا گلا گھونٹا جا رہا ہے اس کی نہایت مؤثر تصویر کشی بھی کی گئی ہے۔

انفرادی آزادی کو اجتماعی مفاد پر قربان کرنا، چاہے یہ قربانی اشتراکیت کے نام پر ہو یا سرمایہ داری کے نام پر، انسان کو اس کے منصب انسانی سے محروم کرنے کے مترادف ہے۔ ہر فرد اپنی جگہ یکتا ہے اور کوئی دوسرا فرد اس کی جگہ نہیں لے سکتا۔ وہ اجتماع کا ایک حصہ ضرور ہے مگر اس طرح نہیں جس طرح جانور ریوڑ کا حصہ ہوتے ہیں۔ اسے اپنے چناؤ کرنے اور ان کی ذمہ داری اُٹھانے کا پورا حق حاصل ہے۔

انسان کی انفرادی آزادی نجی ملکیت کی شکل میں بھی ظاہر ہوتی ہے اور نسل در نسل چلنے والے فنون کے ورثے کی شکل میں بھی۔ لیکن جب آزادی کو سلب کرنے کا عمل شروع ہوتا ہے تو یہ دونوں اور ایسی اور بہت سی چیزیں غائب ہو جاتی ہیں اور انسان آہستہ آہستہ اجتماعی غلامی کے جال میں پھنسنے لگتا ہے۔ ذمہ داری کا تصور غائب ہو جاتا ہے اس لیے کہ فرد کے لیے چناؤ کا حق باقی نہیں رہا تو پھر ذمہ داری کیسی؟

پچھلی ایک صدی کے دوران انسانی صورتِ حال میں جتنی بھی تبدیلیاں آئیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ اب افعال و حرکات سے ان کے کرنے والے کا سراغ لگانا دشوار ہوتا جا رہا ہے۔ سادہ معاشروں میں ہر فعل پر اس کے فاعل کی چھاپ ہوتی تھی.......... آج کے پیچیدہ معاشروں میں ایسا ممکن نہیں ہے..... آج حکومت، سماج یا ادارہ عمل کرتا ہے۔ فعل ''ان'' سے سرزد ہوتے ہیں ''اس'' سے نہیں۔ لیکن اس صیغۂ جمع ''ان'' سے نہ تو محبت کی جا سکتی ہے نہ ان پر الزام لگا کر گرفت کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ اپنے جیسے انسانوں سے افعال کو منسوب کرنے

Marfat.com

کی ضرورت کی تسکین باقی نہیں ہو پاتی...... جدید مغربی معاشرے میں لوگ اجتماعی نظام کا ایک پرزہ بنتے جا رہے ہیں اور اپنے افعال و اعمال میں ان کا اتنا ہی ہاتھ ہے جتنا پرانے وقتوں کے حلقہ بگوش غلاموں کا ہوا کرتا تھا............ (باب اوّل، ص ۲۴)

فرد کو اجتماع کا غلام بنانے کا عمل مشرقی معاشروں میں بھی شروع ہو چکا ہے اور ترقی کی دوڑ میں شامل ہونے کے شوق میں ہم بھی زیادہ سے زیادہ میکانکی تنظیم کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ کتاب ایک بروقت تنبیہ کی حیثیت رکھتی ہے:

تکنیکی ترقی اور بڑھتی ہوئی آبادی کی جو دنیا ہم نے اپنے لیے تخلیق کی ہے اس کی بقا کے لیے زیادہ سے زیادہ اجتماعیت اور تنظیم کی ضرورت ہے چاہے یہ کسی بھی نظریاتی نعرے کے تحت کام کرے...... اس دنیا کو اپنی بقا کی قیمت اپنی آزادی کی قربانی اور اقدار کی بربادی کی صورت میں ادا کرنی پڑ رہی ہے...... معاصر دور کی اساطیر myths یعنی ارتقائیت، مادیت پرستی، مساوات پرستی...... نے جدید ٹکنالوجی کی مدد سے فرد کو دھرتی ہنر و حرفت اور خاندان جیسی کائناتی اور سماجی اشیائے مسلسل و پیہم سے توڑ کر زندگی کو اس کے نارمل سانچے سے محروم کر دیا ہے......

مندرجہ بالا تمام تر اقتباسات کتاب کے باب اول unreal Cities سے لیے گئے ہیں جو ایک اعتبار سے مصنف کے بنیادی خیالات کی وضاحت کرتے ہیں۔ کتاب معنوی اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم ہے۔ پہلے چند باب جدید دنیا کی تصویر کشی کرتے ہیں اور اس کی بنیادی غلطیوں کی نشان دہی کرتے ہیں جب کہ آخر کے باب متبادل حل تجویز کرتے ہیں اور ہمیں اس روایت سے روشناس کراتے ہیں جو تمام انسانیت کا ورثہ ہے۔ دوسرا باب cost of wealtr جدید معیشت کی اجتماعیت پرست پالیسی کے تباہ کن اثرات کی تصویر کھینچتا ہے جس کے تحت نجی ملکیت کو آہستہ آہستہ ختم کیا جا رہا ہے، انسانی محنت کو ایک بے مقصد اور میکانکی روٹین میں تبدیل کیا جا رہا ہے اور پیسے کی قدر value نہایت غیر مستحکم ہو کر رہ گئی ہے:

اس طرح وہ اشیا جو تغیر کے تیز دھارے میں استحکام مہیا کر سکتی تھیں، الٹا انسان کو بھی اس دھارے میں بہا لے جاتی ہیں۔ (باب دوم، ص ۵۱)

فرد کو استحکام سے محروم کرنے کا مقصد دراصل یہ ہے کہ اسے اتنا بے دست و پا کر دیا جائے

Marfat.com

کہ وہ تبدیلی کے راستے کی رکاوٹ نہ بنے۔ اسی طرح انفرادیت اور چناؤ کی آزادی محدود کرنے کے پیچھے یہ مصلحت کارفرما ہے کہ فرد اپنا تشخص کھو کر ایک طرف تو یکسانیت اختیار کر لیں اور دوسری طرف انفرادی ذمہ داری سے آزاد ہونے کے بعد بغیر سوچے سمجھے حکومت کے احکامات بجا لاسکیں۔ یہ طریق کار سب سے زیادہ اشتراکیت اور مارکسی ممالک میں نظر آتا ہے لیکن اس کی ابتدا دراصل نازی کیمپوں سے ہوئی تھی جہاں انسانوں کو بطور جنس commodity استعمال کرنے کی بدترین مثالیں ملتی ہیں۔

انسان فطرتاً برابر نہیں، نہ ہی کیے جاسکتے ہیں اور انسانوں کے مابین فطری فرق کو مٹانے کی کوشش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اعلیٰ کو گھٹیا کی سطح پر کھینچ لیا جاتا ہے تاکہ سب کو ''یکساں مواقع'' حاصل ہوں۔ یہی کتاب کے تیسرے باب ''آزادی اور اطاعت'' کا موضوع ہے۔ مصنف نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی آزادی اور انسانی ذمہ داری لازم و ملزوم ہیں اور جب تک آزادی میسر نہیں ہوگی فرد ذمہ داری کس طرح محسوس کرسکتا ہے؟

چوتھے باب ''انسان اور معاشرہ'' میں مصنف نے روایتی تصورِ حکومت پر بحث کی ہے۔ روایتی معاشروں میں حاکم یا فرماں روا حکومت الٰہیہ کا نائب اور نمایندہ ہوتا تھا اور اس کی حکومت اللہ کی حاکمیت کا زمینی عکس سمجھی جاتی تھی۔ اس لیے اس کی اطاعت محض کسی دوسرے انسان کی اطاعت کے برابر نہیں تھی۔ گویا انسان اگر اپنی آزادی کو کہیں محدود پاتے تھے تو قادرِ مطلق کے سامنے، اجتماع یا حکومت کی گرفت میں نہیں۔ کوئی حکومت یا اختیار مستند نہیں ہوسکتا جب تک وہ اس عالم سے بالاتر اختیارِ اعلیٰ کو تسلیم نہ کرے اور اسے فرد کی آزادی سلب کرنے اور اس کی غیر مشروط اطاعت مانگنے کا کوئی حق نہیں۔

گو کہ مصنف نے شروع میں ہی یہ واضح کر دیا تھا کہ وہ اسلامی تناظر کی بات کر رہے ہیں پھر بھی جگہ جگہ قاری کو اس خوش گوار حیرت کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ مصنف بہت سے روایتی اسلامی عقائد سے نہ صرف پوری طرح واقف ہے بلکہ انھیں ان کے صحیح رنگ میں بھی پیش کرتا ہے۔

پانچویں باب ''انسان بطورِ نائب'' میں روایتی اسلامی تصورِ انسان بیان کیا گیا ہے یعنی

Marfat.com

انسان خدا کے خلیفہ کے طور پر......اور اس تصور سے جو اہم نتائج نکلتے ہیں ان پر بحث کی گئی ہے:

انسان یا تو زمین پر خدا کا نمایندہ ہے یا پھر ایک چالاک جانور جو اپنی چالاکی کی بنیاد پر باقی جانوروں سے زیادہ حقوق کا دعوے دار ہے کہ اس نے اپنے دانت ٹکنالوجی کی مدد سے زیادہ تیز اور مہلک کر لیے ہیں۔ پہلی صورت میں آزادی اور ذمہ داری دونوں اس کے کاندھوں پر ہیں اور دوسری صورت میں نہ تو اس کا کوئی اختیار ہے نہ ہی کوئی ذمہ داری۔ (باب پنجم، ص۱۲۳)

نظریۂ ارتقا کی پیدا کردہ غلط فہمیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ گذشتہ دور میں چونکہ سائنسی اور تکنیکی ترقی کا وہ معیار نہیں تھا جو آج ہے اس لیے وہ لوگ یقیناً ہم سے علمی اور عقلی اعتبار سے کمزور تر تھے۔ مصنف نے اس غلط فہمی کا نہایت خوب صورتی سے جواب دیا ہے:

بچے اکثر اس بات پر خوش ہوتے ہیں کہ بڑے لوگ وہ کام نہیں کر سکتے جسے وہ نہایت آسانی سے کر لیتے ہیں مثلاً درخت پر چڑھنا یا معمے کے ٹکڑے جوڑنا۔ یا پھر اس بات پر حیران ہوتے ہیں کہ ایک بڑا شخص جو جی بھر کر چاکلیٹ یا آئس کریم خرید سکتا ہے، ایسا کیوں نہیں کرتا۔ بالکل اسی طرح ہم بھی اس بات پر حیرت ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے آبا قدیم لوگوں نے آخر زمین کی دولت سمیٹنے کے لیے ٹکنالوجی کو کیوں ترقی نہیں دی...... ہم نہیں جانتے کہ بڑے لوگوں کی ترجیحات مختلف ہوتی ہیں...... ہم تو صرف آئس کریم حاصل کر کے خوش ہیں اور سوچتے ہیں کہ ان کو یقیناً اسے حاصل کرنے کا طریقہ ہی نہیں آتا ہوگا...... (باب ششم، ص۱۴۲)

چھٹا باب یعنی knowledge and its counterfeits اس کتاب کا نہایت اہم باب ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کے لیے جو سائنس کو علم میں حرفِ آخر سمجھتے ہیں:

سائنس نہ تو ہمیں تیقنات پیش کرتی ہے نہ ہی اس کے آلات فطرت کو پوری طرح گرفت میں لا سکتے ہیں۔ اس کی پہنچ نہایت محدود ہے اور اگر یہ اپنی حدود تک رہے تو اس کی افادیت سے انکار نہیں لیکن یہ تو ان حقیقتوں کے بارے میں فیصلے صادر کرتی ہے جو اس کے ادراک میں آنا تو درکنار تصور میں بھی نہیں آسکتیں...... اس کے ساتھ ایک خوش فہمی بھی پائی جاتی ہے کہ ہر بے معنی سائنسی ایجاد یا تکنیکی ترقی انسانیت کی فلاح میں نیا اضافہ کرتی ہے۔

روایتی معاشروں میں علم کا کیا مقام اور کردار تھا اور علومِ فطرت natural sciences کہاں

Marfat.com

سے رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ مقدس علوم کس طرح حقیقت کی عکاسی کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔

یہ ہیں وہ سوال جن کا جواب اس باب میں ملتا ہے۔ ہر جملہ ایک انکشاف ہے اور ہر پیراگرافت پڑھ کر ذہن پر سے مغالطوں کی گرد جھڑتی چلی جاتی ہے۔ اس کتاب کو بجا طور پر طلسماتی کہا جاسکتا ہے اس لیے کہ یہ ہمیں جدید عہد کی یکسانیت سے دُوران دیکھی دنیاؤں میں لے جاتی ہے جہاں سچ کی تازگی محفوظ تھی۔

آخری دو باب ''ہمارا اکلوتا ورثہ'' اور ''ہم کیا ہیں اور کہاں ہیں'' گویا باقی کتاب میں کی جانے والی تمام باتوں کا نقطۂ انجام ہیں جن تک مصنف کی بے داغ منطق ہمیں نہایت آسانی سے لے جاتی ہے۔ مصنف نے جدید اور قدیم معاشروں کا جو تجزیہ کیا ہے وہ تاریخ پر ان کی گہری نظر اور دقیق علم کا پتا دیتا ہے۔ اس بات کا جائزہ لینے کے بعد کہ انسان نے تاریخ میں کیا کھویا اور کیا پایا ہے ہم بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں جس پر مصنف پہنچا ہے۔ ہمارا اصلی ورثہ وہی ہدایت ہے جو وحیِ الٰہی کے ذریعے ہم تک پہنچی اور دین کی شکل میں مجسم ہوئی۔

> اب وقت ہے کہ ہم اس ورثے کو یاد کریں اور دانشِ قدیم سے فیض یاب ہوں اور اپنے سے اوپر اور اپنے اندر نگاہ ڈالیں۔ جوابات سب موجود ہیں۔ ہمیں صرف صحیح سمت میں دیکھنا ہے۔ (باب ہفتم، ص۱۸۳)

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جدید دنیا میں مذہب کو فراموش کر دیا گیا ہے تو ہمارے ذہن میں یہ واضح نہیں ہوتا کہ مذہب کو فراموش کرنے کے اصل معانی کیا ہیں! اس کتاب کو پڑھ کر پتا چلتا ہے اس سے مراد صرف نماز نہ پڑھنا یا شراب پینا نہیں بلکہ درحقیقتِ عظمیٰ کو فراموش کر دینا ہے اور اس فراموشی کے نتائج انسانیت کے تمام افعال اور مظاہر میں ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ معیشت، سیاست، علوم، سماجی زندگی، انسانی اطوار و کردار سب مغالطے کے تانے بانے میں بنے جانے لگتے ہیں۔ ہر نئی وحی کچھ عرصے کے لیے تنزل اور انحطاط کے اس عمل میں رخنہ ڈالتی ہے اور جونہی اس وحی کا پیغام نظر سے اوجھل ہوتا ہے، یہ عمل پہلے سے زیادہ تیزی سے جاری ہو جاتا ہے۔ اس سارے میں جو امر سب سے اہم ہے وہ یہی ہے کہ فرد نے کس راہ کا چناؤ کیا۔ فرد کی زندگی میں وقت کے ساتھ بہت سی تبدیلیاں آتی ہیں مگر ایک چیز کبھی نہیں بدلتی اور وہ ہے اس کا

Marfat.com

چناؤ جو اس نے اپنے لیے کیا۔

آخری باب میں مصنف نے اپنا پیغام ہم تک پہنچانے کے بعد ہمارے لیے چناؤ کا راستہ کھلا چھوڑ دیا ہے۔ یہ چناؤ جاگنے اور سونے کے درمیان آگہی اور غفلت کے درمیان اور ادراک اور کور بینی کے درمیان ہے۔ اگر ہم خود بصیرت سے محروم ہیں تو ہمارے حق میں یہی بہتر ہے کہ اس دیدۂ بینا کی بات سن لیں جو ہمیں روشنی کی سمت دکھا رہا ہے۔

یہ کتاب جس احترام کی مستحق تھی، سہیل اکیڈمی نے اسے اسی اہتمام سے شائع کیا ہے۔

اس کا اُردو ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کی طرف سے میرسامانِ وجود کے عنوان سے چھپ چکا ہے۔ قیمت کے بارے میں ہم اس لیے کچھ نہیں کہیں گے کہ ایسی کتابیں انمول ہوتی ہیں۔ وہ حکومت وقت کے رجحان کو دیکھ کر نہیں ایک عظیم ترین سچ کو بیان کرنے کے لیے لکھی اور چھاپی جاتی ہیں۔ اگر سہیل اکیڈمی اس کتاب کو شائع نہ کرتی تو شاید یہ کتاب کبھی پاکستان کے قارئین تک نہ پہنچتی۔

Gai Eaton, *King of the Castle*, Suhail Academy, Lahore, 1981.

❁......❁......❁

Marfat.com

دنیائے جدید کا بحران

اسپنگلر کی زوالِ مغرب کی اشاعت سے لے کر آج تک مغربی اہلِ فکر میں مختلف سطحوں پر جدید دنیا کی بحرانی کیفیت، اس کے اسباب اور اس کے ممکنہ علاج کے بارے میں ایک غلغلہ برپا ہے۔ اس میں خالص جذباتی اور ہذیانی قسم کے واویلے سے لے کر سوچی سمجھی، علم سے روشن اور دردمندی سے لکھی ہوئی تصانیف سب شامل ہیں۔ اور تو اور اب مشرق والے خود مغرب سے ہمہ اقسام کی اشیا و نظریات مستعار لینے کے باوجود اسے تباہی و بربادی کی نوید سنانے لگے ہیں۔ اس قسم کی تصانیف کو ہم سہولت کے لیے تین کھلی کھلی اقسام میں بانٹ سکتے ہیں:

۱- جذباتی اور ہذیانی تصانیف جو یا تو جدید دنیا اور اس کے حالات و واقعات کے بارے میں صرف ہذیانی انداز میں شور مچاتی ہیں یا بلا دلیل جذباتی فیصلے، اعلانات اور نعرے رقم کرتی ہیں۔ ان میں مسائل کا شعور مفقود، اسبابِ مسائل کا ادراک محدود اور معالجاتِ مصائب کا قصد عموماً غیر موجود ہوتا ہے۔ ان سے یہ تو ضرور پتا چلتا ہے کہ مصنف کے اندر ایک جذباتی طغیانی آ رہی ہے اور اسے موجودہ صورتِ حال پر تشویش ہے مگر اس کے علاوہ کیا ہے، یہ غائب ہوتا ہے۔

۲- دوسری قسم میں وہ تجزیاتی، تاریخی اور فلسفیانہ کتابیں آتی ہیں جن کے مصنفین کی نگاہ بالعموم تاریخ پر وسیع ہوتی ہے۔ تجزیہ بھی خوب کرتے ہیں مگر ان کی ساری کوششیں افقی سطح پر رہتی ہیں جیسے کوئی تبحر سارے سمندر پر گھوم جائے مگر اس کی گہرائی میں ایک جگہ بھی نہ اُترے یا کوئی شخص پانی کی تلاش میں ۱۰۰ مقامات پر پانچ پانچ ہاتھ کھودے اور ایک ہی جگہ ۵۰۰ ہاتھ کھودنا گوارا نہ کرے۔ عمودی جہت کے فقدان سے ان کتب کے تجزیے میں وہ گہرائی اور گیرائی نہیں آتی جو ایسے موضوعات پر بات کرنے کے لیے ضروری ہے۔

Marfat.com

انھیں آپ مختصراً نیم صداقت قرار دے سکتے ہیں۔ آنے والے خطرے، صورتِ حال کے فساد اور اس کے علاج کا ادھورا، مدھم اور ناکافی شعور۔

۳۔ تیسری قسم اہل مشرق کی طرف سے تبصرہ بر مغربِ جدید کی نوعیت کی تصانیف ہیں۔ ان میں اوّلاً تو مغرب کی فکری تاریخ اور اس میں کام کرنے والی قوتوں کا واضح شعور ہی ناپید ہوتا ہے اور اگر ہوتا بھی ہے تو جزوی...... وہ مخفی قوتیں اور عمیق فکری رجحانات جن کے کارن مغرب کی تاریخ فکر اس موڑ تک آتی ہے ان کتب کے دائرہ کار سے باہر رہتی ہے۔ یا تو عذر خواہی ان کتابوں کی بنیاد ہوتی ہے یا ایک جعلی برتری کا گھمنڈ اور اس کی جذباتی تسکین کا داعیہ۔ نیز جیسا کہ شیخ عیسیٰ نور الدین احمد العلوی نے لکھا ہے: ''مغرب سے سامنا ہوتے ہی مشرقی لوگ ایک حیران کن سادگی اور عدم احتیاط کا ثبوت دیتے ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ جدید دنیا گرچہ ایک ''شرلازم'' ہے جسے بہر حال ہونا تھا مگر جسے ہم ایک نارمل امکان قرار نہیں دے سکتے۔''

زیر تبصرہ کتاب دنیائے جدید کا بحران ان تینوں اقسام میں سے کسی ایک میں نہیں کھپ سکتی۔ نہ یہ مشرقیوں کا سوز و ساز ہے کہ اس کا مصنف مغرب نژاد مسلمان ہے۔ نہ یہ مغرب کے رائج الوقت فلسفیانہ یا تاریخی، نفسیاتی، بشریاتی، سماجی، حیاتیاتی وغیرہ وغیرہ قسم کے علوم پر مبنی کوئی تجزیاتی جائزہ ہے جس میں جدید دنیا کے حوادث و واقعات کو انھی واقعات کی سطح پر بغیر کسی عمودی جہت کے سہارے حل کرنے کی 'عالمانہ' کوشش کی گئی ہو۔ رہ گئی جذباتی نعرے بازی تو یہ اس کتاب سے بارہ پتھر باہر سمجھی جانا چاہیے کیوں کہ مصنف کا اُسلوب اس قدر غیر جذباتی ہے گویا ایک آنکھ ہو جس کے ساتھ دل موجود نہ ہو۔ اور آنکھ بھی کیسی جو تاریخ کو صرف انسانی سطح اور محدود وقت (قدیم یونان) تک ہی نہیں دیکھ رہی بلکہ پوری کائناتی تاریخ کے پس منظر میں دورِ جدید کو رکھ کر اس کی صورتِ حال کے اُفقی اور عمودی دونوں رشتے واضح کر رہی ہے۔

اس کتاب کو ہم اس موضوع پر لکھی جانے والی کتب کی ایک چوتھی اور نادر قسم میں شمار کریں گے جو دو اعتبار سے دوسری کتب سے سراسر مختلف ہیں۔ ایک اس وجہ سے کہ ان کے لکھنے والے اس مختصر اور خاص طائفہ علمی سے تعلق رکھتے ہیں جن میں مغرب و مشرق کے عمدہ ترین عناصر مجتمع

Marfat.com

ہو گئے ہیں۔ ان کی مختصراً یوں وضاحت کی جا سکتی ہے:

اگر مغرب کو مشرق کی ضرورت ہے تو مشرق کو بھی مغرب کی ضرورت ہے۔ سارے مغرب کی نہیں صرف ان چند مغربی لوگوں کی جو مغربی دنیا کے تجربے کو ایک روایتی اور روحانی نقطۂ نظر سے مربوط کر چکے ہوں۔ ایسا نقطۂ نظر جسے ہم ''مشرقی'' یا ''قرونِ وسطیٰ'' کا نقطۂ نظر قرار دے سکتے ہیں۔ یہ مغربی طبقہ اس قابل ہے کہ واقعات وحوادث کے پیچھے کام کرنے والی روح کو شناخت کر سکے اور اشیا کو ان کے صحیح مقام پر رکھ سکے۔ مغرب کے معاملے میں یہ دونوں چیزیں مشرق والوں میں اکثر مفقود ہوتی ہیں۔ اہل مشرق کو ان صلاحیتوں کی ضرورت مغرب کو سمجھنے اور مقابلہ کرنے کے لیے ہے جہاں ہر شے ابتری اور گڑبڑ کا شکار ہے نہ کہ اپنی تہذیب کی سطح پر جو نسبتاً محفوظ ہے۔

دوسری چیز جو ان کتب کو ممتاز کرتی ہے یہ ہے کہ ان کے لکھنے والے عام مصنّفین کے برعکس ایک انتہائی غیر معمولی روحانی بصیرت، ماہیت اشیا کا شعور، مروجہ علوم اور قدیم علوم پر حیران کن گرفت اور جدید دنیا میں کارفرما رجحانات پر دوررس نظر کے حامل ہیں۔ ان کی تنقید محض کتابی اُصولوں پر مبنی نہیں بلکہ اس کے لیے وہ کچھ اور کائناتی اور مابعد الطبیعیاتی اُصولوں کو سہارا لیتے ہیں۔ اسی سے یہ کیفیت پیدا ہوتی ہے کہ ۱۹۲۷ء میں اس کتاب کی اشاعت کے وقت مصنف نے جو باتیں لکھیں وہ بعد کے ۵۰ سالوں میں روز بروز واضح ہوتی چلی گئیں۔ ورنہ آج پچپن سال بعد اس کتاب کو دوبارہ شائع کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

مصنف نے دیباچے ہی میں چند باتیں وضاحت سے کہہ دی ہیں جن میں لفظ 'کرائسس' کا استعمال اور اس کی لغوی معنویت سب سے اہم ہے۔ مغربی اہل فکر کے مختلف طبقات اس بات پر متفق ہیں کہ مغرب کی تہذیب جدید ایک سیدھی لکیر میں ترقی نہیں کرتی چلی جارہی بلکہ اب وہ مرحلہ اور خطرہ آ گیا ہے جب یہ بھی تاریخ کی بہت سی تہذیبوں کی طرح مٹ سکتی ہے۔ یہ اس لفظ کے لغوی معنی کے بالکل مطابق ہے۔ وہ نوبت جب کسی دور کی امکانی وسعت ختم ہو کر اس کا بحرانی نقطۂ اختتام قریب آ جائے۔ دوسری طرف اس لفظ میں ''فیصلہ'' اور ''چھان پھٹک'' کے معانی بھی شامل ہیں جن سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے کہ یہ دور جس سے انسانیت ارضی

Marfat.com

گذر رہی ہے اس کے بعد ایک نتیجہ، حل اور علاج منتظر ہے۔ اس کے ساتھ ہی مصنف نے ان ''دَوری قوانین'' کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کے اطلاق کے بغیر آج کے دور کی نوعیت سمجھنا ناممکن ہے:

ہر وہ شخص جو حالیہ دور کی حقیقت سمجھنا چاہتا ہو اور جو دنیا کی تاریخ میں اس دور کی واقعی حیثیت سے واقف ہونا چاہے اس کے لیے ان قوانین ادوار کا بقدر کفایت علم ضروری ہے۔ اس لیے کتاب کا آغاز ہم اس بات کی وضاحت سے کریں گے کہ نامعلوم کب کے قدیم زمانے سے جو روایتی تعلیمات اور ان میں موجود دورِ آخر کی جو نشانیاں چلی آ رہی ہیں وہ آج کے زمانے پر پوری طرح ثبت ہوتی ہیں۔

چنانچہ پہلا باب تاریخ کے کائناتی تصور اور اس پر حاکم قوانین کی توضیح سے شروع ہوتا ہے۔ ظہور کا دائرہ اس کی ذیلی تقسیم اور مختلف ادوار کے مخصوص حالات اور ان کی نشانیاں اس کا موضوع ہیں۔ اس پورے نقشے میں موجودہ دور کو کون سی جگہ ملتی ہے اور کیا اس کے حالات ان علامتوں کے مطابق ہیں جو روایتی علوم میں بیان ہوئے ہیں؟ مصنف کے بیان کے مطابق موجود دور کلجگ کے آخری زمانے کی نشانیوں کے بالکل مطابق ہے۔ آخری زمانہ اس لیے خود کلجگ کا آغاز ٦ ہزار سال قبل ہوتا ہے۔ جب اس کے آغاز سے ہی وہ حقائق جو اس سے پہلے ہر ایک کی رسائی میں تھے روز بروز پوشیدہ تر اور عسیر الحصول ہونے لگے۔ اس کے آغاز اور اس کے اختتامی دور یعنی زمانِ حاضر کے درمیان تاریخ عالم اور اقوامِ عالم میں جو تبدیلیاں آئیں ان کا حوالہ بہت دلچسپ ہے بلکہ تاریخ کے اہم واقعات کے ایک خاص نکتہ زمان پر بیک وقت ساری اقوام میں رونما ہونے کا اشارہ معنی خیز بھی ہے۔ اسی طرح نشاۃ ثانیہ، اس کی نوعیت اور دورِ زمان سے اس کا تعلق خاص توجہ طلب ہے۔ یہ اور اس طرح کے دیگر حوالوں سے جدید دور کو اس کے پورے کائناتی تاریخی پس منظر و پیش منظر میں رکھنے کے بعد اس کی ذیلی علامات اور واقعات پر اظہارِ خیال کیا ہے۔ پہلا باب کتاب کے فہم کے لیے کلیدی باب ہے۔ اس کے پیش کردہ مباحث اگر پوری طرح سمجھ لیے جائیں تو باقی تمام مباحث اور نتائج کو گرفت میں لینے میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ یہی نہیں بلکہ تاریخ کے اس تصور اور ان قوانین پر جو اشکال اور

Marfat.com

شبہات وارد ہو سکتے ہیں ان کا بھی جواب آغاز ہی میں دے دیا گیا ہے۔ مثلاً یہی سوال کہ ظہور کا دائرہ ہمیشہ عروج سے تنزل کی سمت کیوں سفر کرتا ہے؟ یا یہ کہ جس دور میں ہم زندہ ہیں ایسا کیوں ہے؟ یا یہ کہ ''نشاۃ ثانیہ'' کو برعکس نہند نام زنگی کافور کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کہ یہ حیات نہیں بلکہ بہت سی چیزوں کی موت سے عبارت ہے؟ ان سوالوں کے جوابات کے لیے قارئین کو کتاب سے رجوع کرنا ہوگا۔ صرف ایک اہم اقتباس دیکھ لیجیے:

> اس ضمن میں روایت کی جانب سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک دور یا دائرے کے آخری مرحلہ کی خصوصیت یہ یہی ہے کہ اس میں ہر وہ شے بروئے عمل آتی ہے جو اس سے پہلے کے مراحل میں نظر انداز یا رد کی جاچکی ہو۔ بالکل یہی بات جدید تہذیب میں نظر آتی ہے جو صرف ان چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنھیں گذشتہ تہذیبوں نے بے کار سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔

دوسرا باب ''مشرق و مغرب کی مخالفت'' کا موضوع لیے ہوئے ہے۔ مصنف کے بیان کے مطابق دورِ جدید کے آغاز سے قبل یہ مسئلہ ناپید تھا۔ تہذیبیں مختلف ضرور تھیں۔ ان کے اپنے ثانوی خصائص تھے انفرادی نشو و نما کے سانچے تھے مگر ان تمام میں اس قسم کا کوئی عناد و تضاد نہیں ملتا جو مغربِ جدید کی تہذیب اور دیگر تمام روایتی تہذیبوں میں نظر آتا۔ اس کا آغاز ہی اس وقت سے ہوتا ہے جب مغرب روایت سے انحراف کر کے اپنی تہذیب کے روایت دشمن دور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ انحراف اسے اس راہ پر لے جاتا ہے جہاں یہ اکیلی ایک طرف اور دیگر تمام روایتیں دوسری طرف کھڑی نظر آتی ہیں۔ اس انحراف سے مغرب جدید نے کیا کھویا، اسے مشرق کی کہاں کہاں ضرورت ہے۔ یہ کتاب میں دیکھیے۔ اس مخالفت کا ایک بنیادی پہلو جو اصل میں روایتی اور غیر روایتی روح کا تضاد ہے یہ بھی ہے کہ علم اور عمل میں کیا تعلق ہے؟ کیا یہ ایک دوسرے کے متضاد ہیں؟ یا ایک دوسرے کا تکملہ ہیں یا ان میں تابع متبوع کا تعلق ہے؟ مشرق کا متفقہ جواب کیا ہے اور مغرب جدید سب سے الگ کیا راگ الاپ رہا ہے۔ یہی نہیں اس نئے نقطۂ نظر نے جو عمل کو فی نفسہٖ برتر قرار دیتا ہے اور علم کی تحقیر کرتا ہے کہاں کہاں انسانی زندگی میں کیا کیا گل کھلائے ہیں اس کا جائزہ تیسرے باب کا موضوع ہے۔

سطور ماسبق میں مصنف کے الفاظ میں ہم نے بیان کیا ہے کہ دورِ آخر یا کلجگ اسی عمل سے

عبارت ہے کہ ہر وہ چیز جو گذشتہ تہذیبوں نے، زمانہ ماقبل میں چھوڑ دی ہو، رد کر دی ہو یا جسے بے کار سمجھا ہو اس کو بروئے کار لایا جائے، بڑھایا اور پھیلایا جائے اور جدید تہذیب ان چیزوں کے سہارے زندہ ہے جنھیں گذشتہ تہذیبوں نے بے مصرف جان کر پھینک دیا تھا۔ اس کی سب سے واضح مثال جدید سائنس اور اس کے مادی تکنیکی اطلاقات ہیں۔ یہی اگلے باب کا موضوع ہے یعنی ''سطحی سائنس اور مقدس سائنس''۔ قدیم علوم کی تلچھٹ سے جدید سائنسی علوم کس طرح اُبھرے ہیں اور مؤخر الذکر علوم ان قدیم علوم کے گھٹیا ترین امکانات کی توسیع اور استعمال کیونکر ہیں اس کی تین بہت برمحل مثالیں فزکس، نجوم اور کیمیا ہیں کہ یہ تین علوم روایتی تہذیبوں اور خود مغرب کی قدیم تہذیب میں کیا تھے اور جدید دور میں کیا ہو گئے اور اس مظہر کا دورِ جدید کی نوعیت اور اس کے بحران سے کیا تعلق ہے۔ اسی سے منسلک یہ سوال ہے کہ روایتی تہذیبوں میں سائنس کا کردار کیا تھا۔ اور پورے تصورِ کائنات میں اس کی کون سی جگہ تھی۔ انسانی نقطۂ نظر سے اس کا کیا مصرف تھا اور اس کو دیگر مراتبِ حقیقت سے کس طرح مربوط کیا گیا تھا اور اس پورے درجہ وار کل سے ٹوٹ کر اس کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے؟ ہماری موجودہ سائنسیت زدہ صورتِ حال اور ٹکنالوجی کے حصول کے لیے فریاد کے پیشِ نظر یہ باب بہت اہم اور فکر انگیز باتیں پیش کرتا ہے۔

''انفرادیت پرستی'' ہمیں سائنس اور علوم جدید کے مذکورہ بالا انحراف کی جڑ بنیاد اس ذہنی رویہ میں دکھانے کی کوشش پر مرکوز ہے جو روایت دشمن رویے ہی کی ایک فرع ہے اور اسے ہمارے دور کے انتشار و فساد کی سب سے اہم وجہ قرار دیا جا سکتا ہے بقول مصنف:

انفرادیت پرستی سے ہماری مراد وہ رویہ ہے جو انفرادیت سے اعلیٰ ہر اُصول کی نفی کرے اور جس کے نتیجے میں تہذیب اپنے تمام شعبوں میں فقط انسانی عناصر تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے.......... ایک روایتی تہذیب میں یہ ناقابل تصور ہے کہ کوئی شخص کسی نظریہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور اگر کوئی ایسا کر دے تو وہ نظریہ تمام وقعت و اعتماد کھو بیٹھے گا۔ اور لے دے کہ ایک لایعنی واہمہ رہ جائے گا۔ اگر کوئی نظریہ مبنی بر صداقت ہے تو وہ ان سب کا ہے جو اس کے ادراک کے قابل ہیں اور اگر وہ غلط ہے تو پھر اس کی اختراع کوئی قابل تعریف حرکت نہیں۔

اس ذہنی رویے کا اظہار فلسفہ اور مذہب کے شعبوں میں کیسے ہوا ہے اس کی تفصیل اس

Marfat.com

باب میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہی رویہ سماجی سطح پر نزاجیت اور انتشار کا باعث ہے جس پر مختصراً باب ششم روشنی ڈالتا ہے۔ اس ضمن میں مادیت، ارتقائیت اور جمہوریت پر کچھ ایسی باتیں سامنے آئی ہیں جو انتہائی توجہ طلب ہیں اور اگر انھیں غور سے سمجھ لیا جائے تو دورِ حاضر کے بڑے بڑے فکری گھپلے اپنے صحیح خدوخال میں سامنے آجاتے ہیں۔ مغربی تہذیب مادیت پرست ہے۔ اس کا نقطۂ نظر مادی ہے۔ اس پر مادیت کا غلبہ ہے۔ اس قسم کے فقرے آج کل بہت سننے میں آتے ہیں۔ مگر یہ وضاحت نگاہ سے نہیں گذری کہ مادیت پرستی کا لفظ کیا لغوی معنی رکھتا ہے۔ اس کا آغاز کب ہوا، اس کے اصطلاحی معنی کیا ہیں۔ یہ کس ذہنی رجحان کا غماز ہے۔ مغربی تہذیب سے اس کا کیا تعلق ہے۔ اس کے مختلف شعبہ ہائے علم وفن میں اس نے کیوں کر کارفرمائی کی۔ جدید لوگوں کی ذہنیت میں یہ کس طرح کارفرما ہے۔ یہ سب مباحث اور اس کے علاوہ اس موضوع پر سیرت حاصل گفتگو اگر کہیں یک جا نظر آئی تو زیرِ تبصرہ کتاب کے باب ہفتم ''مادی تہذیب'' میں۔

یہاں تک کے مباحث سے تو مغرب کے احوال روشن ہوتے ہیں۔ اگلا سوال یہ ہے کہ یہ غیر روایتی مادی تہذیب مشرق پر کتنا استیلا پائے گی۔ مغرب کا مستقبل معلوم مگر مستغربیوں کا کیا ہوگا؟

کیا جدید اثرات کے تحت مشرق صرف ایک عارضی اور سطحی بحران سے گذرے گا یا مغرب اپنے زوال کے ساتھ باقی تمام انسانیت کو بھی لے ڈوبے گا؟

مصنف نے اس سوال کے جواب میں ۱۹۲۷ء میں یہ لکھا تھا کہ اس امر کا اندازہ کرنا ابھی مشکل اور قبل از وقت ہے کہ مشرق پر مغرب کا اثر کس حد تک جائے گا۔ گو مشرق میں مغرب زدہ افراد کی تعداد روز بروز بڑھ رہی ہے تاہم یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ یہ چند افراد تک محدود رہے گا یا مشرق کا ذہن بھی تبدیلی سے علی العموم دوچار ہو جائے گا۔ ان کا یہ جواب ۱۹۲۷ء کا تھا لیکن بیس بائیس برس بعد زندگی کے آخری دور میں جو کچھ انھوں نے لکھا اور جو کچھ ہم ان دونوں تحریروں کے ۳۰ برس بعد دیکھ رہے ہیں اس سے مشرق کا مستقبل بھی کچھ خوش آیند نہیں معلوم ہوتا الا ماشاء اللہ۔

Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World*, Suhail Academy, Lahore, 1999.

Marfat.com

Marfat.com

کمیت کی سلطنت اور عصر کے آثار

''رین آف کوانٹٹی'' تکملہ اور جوڑا دنیائے جدید کا بحران کا۔ موضوع کا مکمل احاطہ کرنے کے لیے دونوں کتابوں کو ملا کر پڑھنا چاہیے کیوں کہ دوسری کتاب میں وہی مباحث زیادہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ ہاں البتہ یہ ضرور ہے کہ دوسری کتاب عمومی آرا کی بجائے اسبابِ کونیہ سے بحث کرتی ہے۔ پہلی کتاب میں بحث اُصولوں تک محدود تھی اور ان اُصولوں کی روشنی میں دورِ جدید پر محاکمہ کیا گیا تھا جب کہ دوسری کتاب بالتفصیل یہ دکھانا چاہتی ہے کہ مذکورہ اُصول اور ان سے صادر ہونے والے رویے جدید دنیا کے تمام شعبوں، علوم اور سماج میں کیسے بحران کی شکل میں کارفرما ہوئے ہیں۔ ایک اور اعتبار سے یہ اس سوال کا جزوی جواب بھی ہے جو ہم نے کرائسس کے آخر میں کیا تھا کہ ''مغرب کے اس رنگ ڈھنگ سے مشرق کہاں تک بچے گا؟'' جزوی اس لیے کہ بہت کچھ مصنف نے کہ دیا، دکھا دیا اور وقت نے تائید کر دی مگر ابھی وقت باقی ہے اور اس وقت کے بطن میں واقعات بھی موجود ہیں جن کا مکمل علم کسی کے اختیار میں نہیں۔ وہ ذات جو بیج کو مٹی کی تاریکی سے اکھوا بنا کر باہر نکال لیتی ہے کلجگ کی ظلمت میں ٹمٹماتی چند روشنیوں سے آنے والے دور کا اُجالا بھی ترتیب دے سکتی ہے۔

آیندہ کی بات آیندہ کے مالک پر چھوڑ کر ہم اسی سوال کی طرف لوٹتے ہیں کہ مشرق والوں کے لیے اس کتاب کی معنویت کیا ہے؟ اس کے چھپنے اور پڑھنے سے واقعات کا دھارا اپنا رُخ تو نہیں موڑ لے گا مگر اس کی سمت، اس کی قوت، ماہیت اور رفتار اور اس کی منزل ان چند نفوس پر واضح ہو جائے گی جو عمومی دھارے میں بہنے کی بجائے دھارے پر چڑھنا چاہتے ہیں اور کم از کم اپنی ذات کی سطح پر زوال، انحراف اور فساد کے چنگل سے بچ کر امکانِ نجات تک باریاب ہونا چاہتے ہیں۔

Marfat.com

کتاب کو چھپے آج ۴۴ برس ہو گئے۔ اس کی تصنیف کے وقت جو باتیں مغرب کے بارے میں صحیح تھیں وہ آج مشرق کے بڑے حصے پر بھی منطبق ہو چکی ہیں اور بڑھتی ہوئی رفتار سے ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ یہ امر خود کلجگ کے اور وقت کے دَوری تصور کے بالکل مطابق ہے۔ آخری دور کی نہ صرف اپنی مدت سابقہ ادوار سے کم ہوتی ہے بلکہ اس میں واقع ہونے والے حوادث بھی نہایت تیزی سے ظہور میں آتے ہیں۔ اس تقسیم کو اگر ۴:۳:۲:۱ کے تناسب سے پورے دائرہ ظہور کے چار ادوار پر بانٹا جائے تو ان کی باہمی نسبت واضح ہو سکتی ہے۔ ایک دوسری مثال کے مطابق گرتے ہوئے اجسام جوں جوں نقطۂ آغاز سے دور ہوتے جاتے ہیں رفتار ان کی بڑھتی جاتی ہے اور سب سے تیز رفتار ان کے نقطۂ اختتام کے قریب ہوتی ہے۔

کتاب کا نام اس کے موضوع کی طرف بہت بلیغ اشارہ کرتا ہے۔ مصنف کے الفاظ میں:

جدید ذہنیت کی مخصوص نشانیوں میں سے ایک رجحان یہ بھی ہے کہ یہ ہر شے کو گھسیٹ کر ایک خالصتاً کمیتی quantitative نقطۂ نظر تک لے آئے گی۔ یہ ہماری تصنیف کی مرکزی بحث ہوگی۔ اس رجحان کا سب سے نمایاں اظہار گو حالیہ صدیوں کے ''سائنسی'' نظریات میں ہوا ہے مگر دوسرے میدانوں میں بھی مثلاً سماجی نظام میں بھی اس کے واضح نمونے نظر آتے ہیں۔ اس حد تک کہ.......... ہمارا دور ہر شے سے پہلے اور اساسی طور پر ''کمیت کا راج'' ہے۔ یہ نام ہمارے دور کی بنیادی نوعیت سے بالکل ہم آہنگ ہے اس لیے کہ دائرۂ ظہور کے جس مرحلہ میں آج نوعِ انسان داخل ہو چکی ہے اس کے احوال و شرائط سے ہر چیز کا گھٹا کر صرف کمیت تک محدود کرنا خاص مطابقت رکھتا ہے۔

ایک اور بات جو بعض غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے اہم ابتدا میں کہہ دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ قانونِ مشابہت کے مطابق سب سے نیچے کا نقطہ ایک طرح سے اعلیٰ ترین نقطہ کا مدھم انعکاس یا عکسِ مقلوب ہوتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے، جو بظاہر متناقض معلوم ہوگا کہ ہر اُصول کا مکمل فقدان خود اُصول کی ''کھوٹی یا جعلی شکل'' کا متقاضی ہے۔ اسی کو کلامی انداز میں یوں کہا گیا ہے کہ ''شیطان خدا کی نقالی کرتا ہے'' اس امر کو اگر ڈھنگ سے سمجھ لیا جائے تو اس سے جدید دنیا کے بہت سے تاریک ترین معموں کو حل کرنے میں خاصی مدد ملے گی۔

کتاب کا آغاز کیفیت و کمیت کے تصورات کی توضیح سے ہوتا ہے۔ مصنف کے بیان کے

Marfat.com

مطابق یہ وہ کائناتی اُصول ہیں جن کے قطبین کے درمیان تمام اشیا ظہور پذیر ہوتیں ہیں۔ پرش/ پراکرتی، ین یانگ، صورت/ مادہ، جوہر/عرض، بالقوہ/ بالفعل، مختلف زبانوں اور روایتوں میں انھی دو فاعلی اور انفعالی اُصولوں کی طرف اشارہ کرنے والے تصورات ہیں۔ چونکہ دورِ جدید کا ہر مظہر کیفیتِ خالص سے کمیتِ محض کی طرف سفر کا رزمیہ ہے اس لیے اس پر تبصرہ سے قبل ان دو تصورات کی روایتی تشریح کرنا ضروری سمجھا گیا ہے۔ اسی سے متعلق مبحث یہ ہے کہ مادہ کے لفظ سے قدیم علوم اور جدید لوگ کیا مراد لیتے ہیں۔ ان میں کیا فرق ہے اور اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے کہاں کہاں خلط مبحث کا امکان ہے؟ باب دوم اور سوم اسی بحث سے معمور ہیں اور دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک لفظ کی تحقیق میں مصنف نے تمام روایتی علوم کھنگال مارے ہیں۔ جیسا کہ قارئین اندازہ کرسکتے ہیں، اس قسم کی کوئی بحث زمان و مکان کے تصورات پر بات کیے بغیر مکمل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ اگلے دو ابواب کا موضوع زمان و مکان کی ماہیت ہے۔

ان چند بنیادی تصورات کی وضاحت کرنے کے بعد اور زمین تیار کرکے مصنف نے اگلی بحث کا آغاز کیا ہے کہ فردیت کا اُصول کیا ہے۔ فرد نوع سے کیسے متمیّز ہوتا ہے اور تمیز کرنے والی چیز ماسبق کے تصورات کے حوالہ سے صورت ہے یا مادہ، یا دوسرے الفاظ میں جوہر ہے یا عرض؟ وحدت اور یکسانیت میں کیا فرق ہے؟ یہ اگلے باب کا موضوع ہے۔ یکسانیت کا مطلب ہی کیفیت سے اغماض اور کمیت پر زور ہے ورنہ دو انسانوں کو محض میکانکی اکائیاں کیونکر قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس کا اطلاق انسانوں پر یکساں تعلیم کا نظریہ لاتا ہے اور خارج پر یا فطرت پر اس کا اطلاق جدید صنعت کاری کی بنیاد ہے۔

باب ہشتم ہمیں جدید انڈسٹری اور قدیم صنعت وحرفت کا اساسی فرق دکھاتا ہے۔ یہ بحث بھی ہمارے بنیادی موضوع ''کمیت کا راج'' ہی سے مربوط ہے، اسی کا ایک ضمنی مبحث یہ ہے کہ قرونِ وسطیٰ اور قدیم دور کے روایتی فنون کے آرٹ کے نمونے اکثر گمنام ہیں کہ ان کے خالق معلوم نہیں ہیں۔ جو چند نام جدید دور اور ''جدید انفرادیت پرستی'' کے آغاز کے بعد کی تحقیقات نے ان سے منسوب بھی کیے ہیں وہ بیشتر نرے مفروضے ہیں۔ ددوسری طرف جدید صنعت کی

Marfat.com

پیداوار بھی اس لحاظ سے گمنام ہے کہ اس کے خالق کا پتا نہیں ملتا۔ مگر یہ دونوں قسم کی گمنامی بالکل مختلف ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ ایک ہستی انسانی مرتبہ وجود سے اس لیے بھی باہر ہو سکتی ہے کہ اس کا تعلق عالمِ ملائکہ سے ہے اور اس لیے بھی کہ اس کا تعلق جمادات سے ہے۔ کیا فوق الانسانی اور تحتِ انسانی صرف اس لیے برابر ہو جائیں گے کہ دونوں انسانی نہیں ہیں؟ ایسا ہی فرق قدیم فنون وحرفت اور جدید صنعتی مزدور کی گمنامی کا بھی ہے۔

''شماریات کا دھوکا'' باب دہم کا عنوان ہے جس میں مصنف نے دورِ جدید کے کمیت نواز رویے سے پھوٹنے والے اس مغالطے پر تبصرہ کیا ہے کہ بغیر کسی اُصول کی مدد کے محض واقعات کی شماریات سے اہم نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ متن میں دی گئی مثالیں بہت دلچسپ ہیں کہ ایک ہی شماریاتی مواد ایک ہی فن کے مختلف ماہرین کے لیے مختلف نتائج فراہم کرتا ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہوتے ہیں۔

گیارہواں باب ''وحدت اور سادگی'' بعض دیگر اُمور کے علاوہ دین میں ہونے والی اصلاحی تحریکوں اور اصلاح کے دعووں پر بہت بصیرت افروز باتیں بتاتا ہے۔ اس کے پیش کردہ نکات کا اطلاق سلفیہ مکتبِ فکر سے لے کر مذہبی جدیدیت اور پرویزیت کے تمام مظاہر پر کیا جا سکتا ہے۔

''اخفا سے نفرت'' کا باب ایک اور اعتبار سے سبق آموز ہے۔ دینی حلقوں کو بھی جدید زمانے کی پروپیگنڈا ذہنیت کی چھوت لگ رہی ہے۔ یہ خیال جڑ پکڑ رہا ہے کہ سطحی اور دنیوی معلومات کی طرح اور اس کے وسائل استعمال کر کے دین کی اشاعت بھی کی جا سکتی ہے۔ اور اگر ہر شے ہر آدمی کے لیے قابلِ فہم کر دی جائے تو بات بن سکتی ہے۔ انھیں بالکل اندازہ نہیں ہے کہ یہ کس رویے کی غمازی کر رہا ہے اور اس کی جڑیں کلجگ کے کس اُصول سے پیوست ہیں۔ اسی اشاعت کے غلط جنون سے ہر اس چیز سے نفرت پیدا ہو رہی ہے جس میں خواص، اخفا، اعماق یا استعداد کا شائبہ پایا جاتا ہو۔ فارسی کا شاعر تو عرصہ ہوا کہ گیا تھا

از عشق بگو با من بہ شیخ چہ می پرسی
ہر کارے و ہر مردے و ہر مردے و ہر کارے

Marfat.com

اس کی فلسفیانہ تعبیر مصنف کے ہاں جدید دور کے حوالے سے دیکھیے۔

باب نمبر ۱۳ اور ۱۴ بالترتیب عقل پرستی، میکانکی نقطۂ نظر اور مادیت پرستی کے مباحث پر مشتمل ہیں اور یہ تینوں نظریات یا رجحانات کس طرح سماجی سطح پر ایک ''عام زندگی'' یا ''روزمرہ کی زندگی'' کو مطمح نظر بنانے کا فریب پیدا کرتے ہیں۔ اس مبحث سے مصنف نے ضمناً ایک اور چیز کی طرف اشارہ کیا ہے جو موضوع سے قدرے ہٹ کے ہے مگر اس کا تعلق اسی باب کے موضوع سے ہے۔ عنوان ہے: ''سکہ سازی کا زوال''۔

ضمناً یہ بھی سوال اُبھرتا ہے کہ دورِ جدید میں جس طرح انسانی ذہنیت روز افزوں مادیت پرست ہوتی جارہی ہے کیا ایسا ہی کوئی اثر خارجی کائنات یا عالم اکبر میں بھی رونما ہوا ہے؟ باب ۷ بعنوان ''دنیا کا جمود'' اسی سوال کا جواب ہے۔

دورِ جدید میں سائنسی مفروضے اور مفروضاتی نظریات جس تیزی سے بدلتے ہیں وہ ہر ایک کے علم میں ہے۔ نظریات قائم کرنے والے ان پر خود پورا یقین نہیں رکھتے اور تاوقت یہ کہ یہ نظریات عوام کالانعام تک مقبول ہو کر پہنچتے ہیں سائنس دان کو ترک کر چکے ہوتے ہیں۔ پھر یہ نظریات ایک عوامی دیومالا یا سائنسی دیومالا کی شکل میں پھیلتے رہتے ہیں۔ فزکس اور حیاتیات سے مصنف نے اس کی ٹھوس اور ناقابل تردید مثالیں پیش کی ہیں۔ یہ ۱۸ واں باب ہوا۔

اُنیسواں باب ''تاریخ و جغرافیہ کی حدود'' کا موضوع سترھویں (۱۷) باب کی توسیع ہے اور یہاں ماحولِ انسانی میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کی مزید توضیح اور مثالیں پیش کی ہیں۔

بیسواں باب ''دائرہ سے مکعب تک'' مذکورہ بالا تبدیلی کو جیومیٹری کی علامات میں سمجھانے کی سعی ہے۔

اکیسواں باب ''ہابیل و قابیل'' دنیا کے پتھرانے کا عکس انسانی سطح پر اور انسانوں کے سماجی احوال میں دکھا رہا ہے۔ زراعت، خانہ بدوشی اور شہر نشینی کن ادوار سے مناسبت رکھتے ہیں اور ان کی پورے تناظر میں کیا معنویت ہے۔ نیز شہری آبادی سے دھاتوں کی صنعت کا کیا تعلق ہے۔ یہ موضوعات اکیسویں بائیسویں باب میں بیان ہوئے ہیں۔

Marfat.com

جدید دور کے یا کلجگ کے دو حصے ایک اور اعتبار سے کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا حصہ وہ ہے جس میں جمود، سختی، تحجر بڑھتا جاتا ہے اور مادیت کا زور شور سے شیوع ہوتا ہے۔ جب اس کی حدود پوری ہو جاتی ہیں اور مزید گنجایش نہیں رہتی تو دوسرا عمل شروع ہوتا ہے جسے مصنف نے تحلیل کا نام دیا ہے۔ اس عمل تحلیل کا آغاز جدید دنیا میں ہو چکا ہے۔ باب ۲۴ اور ۲۵ اس رزمیہ کا بیان ہیں جو ہماری کائنات اور اس کے گرد منفی نحس اثرات کے دائرے کے درمیان روک ٹوک ختم ہونے سے جنم لے رہا ہے۔ کیسے کیسے شگاف سے کس قسم کے اثرات داخل ہو رہے ہیں۔ اس کے ضمنی موضوع کے طور پر ''شامانیت اور جادوگری'' اور ''روانی تلچھٹ'' کے ابواب شامل کیے گئے ہیں۔

روایت گریز یا روایت پلٹ عمل بہت سے مراحل میں نمودار ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں۔ کتاب کے اب تک کے مباحث تین باتوں کی وضاحت کر چکے ہیں۔ اوّلاً یہ کہ جدید دنیا جو کچھ اور جیسی ہے اسی عمل کی کارفرمائی سے ہے۔ دوم، سوم یہ کہ جس دور زمان میں یہ روبہ عمل ہے اس کے مخصوص احوال و شرائط اس کے لیے سازگار ہیں۔ اسی لیے یہ ممکن بھی تھا اور کامیاب بھی ہوا۔ مگر روایت پلٹ رجحان انسانی دنیا میں کس طرح عملاً کام کرتا ہے، اس کے وسائل کار کیا ہوتے ہیں، اس کے نتائج تک پہنچنے کے لیے کیا طریقۂ کار اور کیسے انسانی آلۂ کار استعمال ہوتے ہیں؟ ان سوالات کا جواب باقی ہے۔

اٹھائیسواں باب اس سوال کی وضاحت سے آغاز کرتا ہے کہ روایت پلٹ عمل کے مراحل کیا ہیں اور اس کا طریقۂ کار کیا ہے۔ اس مبحث کی توسیع باب ۲۹ میں جاری ہے جو ''انحراف اور تخریب'' کا عنوان لیے ہوئے ہے اور یہ دکھا رہا ہے کہ انحراف کا قطرہ قطرہ کس طرح ''بہم شود دریائے تخریب''۔

تیسواں باب علامتوں کے مقلوب ہونے پر تبصرہ ہے اور یہ بتاتا ہے کہ ایک روایتی علامت کا ظاہری ڈھانچہ برقرار رکھتے ہوئے بھی کس طرح طاغوت کے گماشتے اس کے معانی میں تحریف کر دیتے ہیں اور فی زمانہ یہ عمل کیسا تیز ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ جو یہ سمجھ کر کام کرتے ہیں کہ وہ شیطان سے جنگ کر رہے ہیں انجانے میں شیطان کے بہترین خادم بنے رہتے ہیں۔

Marfat.com

ابواب نمبر ۳۱ اور ۳۲ بعنوان ''روایت اور روایت پرستی'' اور ''نورروحانیت'' روایت پلٹ یا روایت دشمن عمل کے دوسرے مرحلہ کے ضمنی مظاہر سے بحث کرتے ہیں۔ جب کچھ لوگ زمانے کے انتشار و فساد سے غیر مطمئن ہو کر ردِعمل کا اظہار کرتے ہیں تو روایت دشمن قوتوں کا حربہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے ردِعمل کا رُخ انحراف کے کسی گذرے ہوئے پرانے مرحلے کی طرف کر دیتے ہیں اور یوں فساد کی جڑ اور سبب تک ان کی رسائی نہیں ہوتی۔ اسی عدم اطمینان کا ایک مظہر ''نورروحانیت'' ہے کہ جب مادیت اپنی آخری حدود کو چھو لیتی ہے اور پتھرانے کا عمل پورا ہو چکتا ہے تو اس کے خلاف ایک ردِعمل اُبھرتا ہے جو کسی طرح بھی روایتی یا روحانی نہیں ہوتا بلکہ جعلی کھوٹی روحانیت میں گرفتار اور روایت پلٹ مادیت پرست عمل ہی کا ایک نقاب پوش روپ ہوتا ہے۔ کاش اس تبصرے میں اتنی گنجایش ہوتی کہ کم از کم ان دو ابواب کا خلاصہ ہی پیش کر دیتے اور یہ دکھاتے کہ ہمارے دینی اداروں اور علمی حلقوں میں یہ کس طرح سر اُٹھا رہے ہیں۔

فلسفہ اور نفسیات کے میدانوں میں روایت پلٹ عمل کے دوسرے مرحلہ کے متوافق رجحانات اس طرح ظاہر ہو رہے ہیں کہ دونوں علوم میں ''تحت الشعور'' کو خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے۔ فلسفے میں اس مرحلہ کا آغاز ولیم جیمز اور برگساں کے نظریات سے ہوتا ہے جو خردِ انسانی کے سب سے گھٹیا روانی عناصر پر زور دینے کا نتیجہ ہیں۔ عقلیت پرست، عقل جزوی یا خردِ انسانی ہی کو سب کچھ سمجھتے تھے اور مادیت پرستی اس کی مؤید تھی۔ جب اس سے بے اطمینانی شروع ہوئی تو دوسرے مرحلہ کے مزاج کے مطابق اس دور کے مفکروں نے عقل جزوی سے اوپر اُٹھنے اور فوقِ عقل جزوی کچھ کھوجنے کی بجائے خرد سے بھی نیچے اُتر کر ایسی چیز کی تلاش شروع کر دی جو سنگلاخ اور بنجر عقلیت پرستی کا مداوا ہو سکے۔ نفسیات میں یہی مرحلہ اور یہی رجحان تحلیل نفسی اور اس کے عملی اطلاقات میں ظاہر ہوا ہے اور یہاں اس کا عمل زیادہ مضر بلکہ تباہ کن ہے کہ بندروں کے ہاتھ استرے آ گئے ہیں اور ان کی دھار اور کاٹ سے بے خبر دوسرے بے خبروں پر آزما رہے ہیں۔ یہ تین ابواب ''معاصر اسراریت'' ''تحلیل نفسی کی غلط کاریاں'' اور ''روحانی اور رُوانی کا التباس'' جو بالترتیب کے ۳۳، ۳۴ اور ۳۵ نمبر باب ہیں اس قدر اہم ہیں کہ ہر یونی ورسٹی کے

Marfat.com

متعلقہ شعبہ میں ان کو سمجھا کر پڑھانا چاہیے۔

چھتیسواں باب ''جعلی سلاسل'' روایت پلٹ عمل کے اس مرحلہ سے بحث کرتا ہے جہاں جھوٹی اور کھوٹی روایتیں، جعلی باطنی سلسلے، مخفی علوم کے اسرار کے جعل ساز دعوے دار پیدا ہوتے ہیں اور روایت سے انحراف، اس میں تحریف اور اس کے انکار سے جو خلا پیدا ہوتا ہے اسے اپنے جعلی مال سے بھرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یورپ اور امریکا میں تو یہ سلسلہ اس وقت بھی چل رہا تھا جب مصنف نے ۴۵ سال قبل یہ باتیں لکھی تھیں۔ آج مشرق میں بھی اس کا آغاز ہو گیا ہے اور جگہ جگہ اس کے مظاہر جعلی تصوف، جھوٹے پیروں، کھوٹے سلاسل، روحانیت کی تحریکوں وغیرہ میں نظر آرہے ہیں۔

''روایت دشمنی سے روایت سازی تک''، ''جعلی نبوت اور پیشین گوئی''، ''تحریف اکبر یا روحانیت مقلوب'' روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ کا بیان ہیں جسے اسلامی اصطلاح کے حوالے سے دجال کا دور قرار دیا جاتا ہے۔ اس کا اختتام، مسیح کا تصور اور اس کی تعبیر اور تشریح اور نئے دور کا آغاز۔ مصنف کے الفاظ میں:

> ہماری تفتیش کا دائرہ (اس باب تک آتے آتے) روایت پلٹ عمل کے آخری مرحلہ تک پھیل گیا ہے۔ یہ مرحلہ دنیا کو اس کے خاتمہ تک لے جائے گا۔ موجودہ دائرہ ظہور کے آخری لمحہ اور ''جعلی روایت'' کے عارضی سے راج کے درمیان ایک ''بحالی'' کا وقفہ ہے جو تمام چیزوں کو یک لخت اپنی فطری جگہ پر پہنچا دے گا، اس وقت میں جب کہ فساد اور تقلیب کا عمل مکمل معلوم ہونے لگے گا اور اس طرح ایک ہی دفعہ میں مستقبل کے دائرہ ظہور کے ''سنہری زمانے'' کی تیاری پوری ہو جائے گی۔

کتاب کا آخری حصہ صرف اُن لوگوں کے لیے دل شکنی اور مایوسی کا سبب بن سکتا ہے جو اس کے بعد اور اس سے آگے اور کچھ دیکھنے سے قاصر ہیں اور جن کے لیے یہ خاتمہ ''اس دنیا کا خاتمہ'' نہیں بلکہ ''کائنات کا خاتمہ'' ہے۔ آخری اور چالیسواں باب ''ایک دنیا کا خاتمہ'' اسی کم فہمی پر مبنی نقطۂ نظر کی تردید ہے۔

کتاب اس قدر دقیق، وسیع التناظر، گہری اور ہمہ جہت ہے کہ اس پر ڈھنگ سے تبصرہ

Marfat.com

کرنا ایک انتہائی دشوار کام ہے۔ جو کچھ سطور ماسبق میں پیش کیا گیا اسے مشتے نمونہ از خروارے سے زیادہ کہنا مشکل ہے۔ کتاب پڑھ کر ہاتھ سے رکھنے کے بعد کیفیت یہ ہوتی ہے گویا ساری کائنات اپنے پورے تناظر میں ذہن کے سامنے آگئی ہو اور ساری انسانی تاریخ خصوصاً دورِ جدید پر ایک ایسی جہت سے روشنی کی پھوار پڑ رہی ہو جو اس کی معنویت اُجال کر ساری گتھیاں سلجھا جائے۔ تاریخ، کائنات اور انسانی صورتِ حال کے تمام اکھڑے ہوئے حصے، اپنی اپنی جگہ پر رکھ کر یہ کتاب جدید انسان کے فکر و فہم کی وہ تمام پیچیدگیاں اور اُن حل مسائل صاف کر دیتی ہے جو اسے اضطراب اور جمود کے متخالف مگر فی الاصل متقارب رویوں میں الجھائے ہوئے ہیں...... آج کے آدمی خصوصاً جدیدیت کے شکار مشرقی انسان کا مسئلہ ہی یہ ہے کہ اس کے وجود کی مختلف سطحیں مختلف اور بعض اوقات متضاد اثرات کے تحت نشوونما پاتی ہیں اور وہ ان کو نہ مربوط کر پاتا ہے نہ ایک کُل کے اجزا کے طور پر مرتب کر سکتا ہے۔ اس مخمصہ سے نکلنے کے لیے اس کی اولین ضرورت ایسی چیز ہے جو اس کی فکری اور عقلی جہت اور سطح کے جھاڑ جھنکار صاف کر دے۔ یہ دھندلکا چھٹ گیا تو یہاں سے نکلنے کی عملی راہ بھی نصیب ہو ہی جائے گی۔

Rene Guenon, *The Reign of Quantity*, Suhail Academy, Lahore, 1999.

❀......❀......❀

Marfat.com

Marfat.com

فریبِ تحویل

نظریۂ ارتقا evolution یا نظریۂ تحویل transformation پر گفتگو کرنے یا اس موضوع کی کسی کتاب پر تبصرہ کرنے کے لیے مبصر کو معلومات ہونا تو خیر لازمی ہے ہی ایک اور شرط یہ بھی ضروری ہے کہ اسے گفتگو کی راہ میں حائل سنگ ہائے راہ کا بھی بخوبی اندازہ ہو۔ ورنہ ان سنگ ہائے گراں سے ٹکرا کر اسے "دانائی" کے گومڑے تو خیر پڑیں گے ہی اس بات کا بھی ہر قدم پر امکان رہے گا کہ کسی چکنی بٹیا سے رپٹ کر مبصر خلط مبحث کے گڑھے میں گر پڑے، سائنس کی بجائے سائنسیت کی اوجھل ڈنڈی اپنا لے یا عمرانیات اور سماجیات کی کھائیوں میں ٹامک ٹوئیاں مارتا رہ جائے۔ نظریۂ ارتقا کے چھتے پر پتھر چلانے سے پہلے سوچ سمجھ لینا چاہیے کہ اس نظریہ کا تعلق اب صرف سائنس اور سائنس دانوں ہی سے نہیں رہ گیا بلکہ بہت سے نظام ہائے فلسفہ اور جدید عمرانی، نفسیاتی، سماجی، بشریاتی نظریات کی بنیاد بھی کلیتاً اسی نظریے پر ہے اور انھوں نے اس نظریے کو سائنسی طور پر مستحکم اور مدلل ہونے کی وجہ سے نہیں اپنایا یا بلکہ اس کی وجوہات کچھ اور ہیں جن پر علاحدہ گفتگو ہوگی۔

ان فلسفوں اور نظریات کو اس کی سائنسی بنیادوں سے کچھ ایسی غرض ہے بھی نہیں مگر ہاتھی کے پاؤں میں سب کا پاؤں۔ بعض حضرات نے تو اس صورتِ حال کی تشبیہ یوں تلاش کی ہے کہ بیشتر علوم کی مثال اس card house کی ہے جس کی نیو صرف دو پتوں ارتقا evolution اور تقدم progress پر استوار ہے۔ ایک پتا کھینچ لیجیے ساری عمارت اڑاڑ ادھم...... لہٰذا ارتقا یا تحویل کے نظریہ کو للکارتے ہی سب سے پہلے تو ترقی یا تقدم کا بھتنا اُٹھے گا بعد ازاں جس جس کی دُم پر پاؤں پڑے گا سبھی چلائیں گے۔ یہ صورتِ حال مناظرہ باز یا مناظرہ ساز کے لیے تو خوش کُن ہو سکتی ہے ہمارے لیے نہیں کیوں کہ ہم تو اس وقت اس کتاب پر تبصرہ کرنا چاہتے ہیں جس میں ایک ٹھیٹ پیشہ ور

Marfat.com

سائنس دان نے ٹھیٹ سائنسی، فنی اور واقعاتی انداز میں نظریہ ارتقا کا تجزیہ کر کے یہ دیکھنے کی کوشش کی ہے کہ یہ دلائل اور ثبوت کی روشنی میں نظریہ بھی کہلا سکتا ہے یا فقط فرضیہ ہے جسے مفادات کی پرورش کے لیے نعرے کے طور پر برتا جا رہا ہے۔ اس کوشش میں اس نے اپنی نہج بالکل سائنسی رکھی ہے اور اپنے تجزیے اور فیصلے کو کہیں بھی فرضیۂ ارتقا کے سماجی، فلسفیانہ، عمرانی، بشریاتی، سیاسی، نفسیاتی اور دیگر اطلاقات اور تلازمات سے آلودہ نہیں ہونے دیا۔ ان تلازمات کی ایک مثال وہ صورتِ حال ہے جو ڈارون اور اس کے معاصر سماجی مفکرین کے درمیان تبادلۂ افکار سے پیدا ہوئی۔

ڈارون نے جب یہ فرضیہ پیش کیا تھا تو اس کی کامیابی اور مقبولیت کی بنیادی وجہ وہ رائج الوقت خیال تھا جس کے مطابق ۱۹ویں صدی کا یورپی آدمی انسانی کمالات کی انتہائی حد قرار پاتا تھا۔ یہ خیال گویا اس فرضیے کے لیے ایک قالب تیار کر رہا تھا جس میں انسان کو کسی زیرِ انسانی مورث یا غیر انسانی جدِ امجد سے ارتقا یافتہ بتایا جانا تھا۔ چنانچہ جونہی یہ فرضیہ منظرِ عام پر آیا انا سیت پرستوں نے اسے اپنے ''ایمان بالتقدم'' کی سائنسی شہادت کے طور پر خوش آمدید کہا اور زوروں سے استقبال کیا۔ ترقی اور تقدم پر یہ ایمان وہی تھا جس کے انسان پر اطلاق سے مندرجہ ذیل نتیجہ برآمد ہوا۔ چونکہ انسان تحتِ انسانی مرتبے سے ترقی کرتا ہوا آ رہا ہے لہٰذا آیندہ بھی لا انتہا ترقی کرتا جائے گا۔ اس ترقی کا کامل ترین موجودہ نمونہ مغرب کا انسان ہے۔ کم ترقی یافتہ ملک اور علاقے ابھی انسانیت میں ایک درجہ فروتر ہیں۔ جنگلی اور ان گھڑ اقوام ان سے بھی کم تر اور جانوروں کے قریب۔ اسی زعم نے مغربی انسان کو اس مہم پر آمادہ کیا کہ توپ بندوق سے دوسری اقوام کو جبراً تہذیب سکھائے۔ اس کا اطلاق سیاست پر کیجیے تو ترقی یافتہ، ترقی پذیر اور پسماندہ دنیا کی تقسیم ہو جائے گی وغیرہ وغیرہ۔

ان چیزوں کی سماجی اہمیت جو بھی ہو سائنس اور سائنس دانوں کے نقطۂ نظر سے یہ سب باتیں ثانوی اور غیر اہم ہیں۔ اس لیے اس کتاب کے موضوع سے خارج ہیں۔ کتاب صرف یہ جانچنا چاہتی ہے کہ نظریہ ارتقا کے بارے میں اس کے آغاز سے لے کر اب تک سائنس اور سائنس دانوں کا کیا فیصلہ ہے؟ عمومی فضا تو جو تھی وہ معلوم ہے اور یہ زیادہ تر غیر سائنس دانوں

Marfat.com

اور انا سیت پرستوں کی پیدا کردہ تھی۔ ہمیں اس سے غرض نہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس عمومی فضا کے باوجود بھی سائنس دانوں کی ایک قلیل سی جماعت پچھلے سو برس میں اس بات پر اصرار کرتی چلی آئی ہے کہ فرضیہ ارتقا کا کوئی سائنسی ثبوت اور بنیاد نہیں بلکہ بہت سے معلومہ حقائق سے اس کی تردید ہوتی ہے۔ پھر ان کا مطالبہ یہ بھی تھا کہ اس سارے مسئلے کے بارے میں ہمارا رویہ زیادہ کڑا اور زیادہ سائنسی ہونا چاہیے لیکن نقار خانے میں طوطی کون سنتا...... اس دور میں تو فرضیۂ ارتقا پر اچھی سے اچھی، کھری سے کھری تنقید کی صرف وہی حیثیت تھی جو چڑھتے سمندر یا سیلاب کی لہر کے سامنے بند باندھنے کی ہوتی ہے۔ مگر اب یہ حالت نہیں رہی۔ سیلاب کا زور ٹوٹ چلا ہے اور ان سائنس دانوں کی تعداد روز بروز بڑھ رہی ہے جو اس مفروضے کا معروضی تجزیہ کر رہے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے سائنس دان جو پہلے ارتقائیے تھے اب اس فرضیے کو بالکل ترک کر چکے ہیں۔ انسائی کلو پیڈیا فرانسیے کی جلد پنجم (دربارۂ *living organisms*) کے اڈیٹر اور فرانسیسی ماہر ارضیات پال لیموان نے مختلف شرکائے تحریر کی نگارشات پر جو نوٹ لکھا اس میں کہتے ہیں کہ:

> اس تحریر سے واضح ہو جاتا ہے کہ فرضیۂ ارتقا ناممکن ہے۔ اوپر سے خواہ کچھ بھی کہیں دراصل اس پر اب کوئی یقین نہیں رکھتا...... ارتقا ایک ایسا عقیدہ بن گیا ہے جس کے پیشوا خود بھی اس کے قائل نہیں رہے مگر اپنا اکھ بنائے رکھنے کے لیے اسے اپنائے ہوئے ہیں۔

اس بیان کے اُسلوب میں مبالغہ تو ضرور ہے کیوں کہ انھوں نے بھی مذکورہ پیشواؤں کو منافق قرار دے ڈالا ہے تاہم چونکہ یہ فیصلہ ایک ماہر فن کے قلم سے ہے لہٰذا اس کی اہمیت کئی لحاظ سے ناقابل انکار ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے سائنس دانوں نے اپنی مذہبی جبلت یا وجدان، ارتقائیت کی طرف منتقل کر دی ہے لہٰذا ارتقا کے بارے میں ان کا رویہ سائنسی کم اور فرقہ وارانہ زیادہ ہو گیا ہے۔ فرانسیسی ماہر حیاتیات پروفیسر لوئی بونوغ نے سوربون کے ایک سابق پروفیسر حیوانیات کا قول نقل کیا ہے:

> مجھے اعتراف ہے کہ ایک نوع کا دوسری نوع کو جنم دینا آج تک ہمارے علم میں نہیں آیا اور مجھے اس کا بھی اعتراف ہے کہ ہمارے پاس کوئی مطلقاً یقینی ثبوت نہیں ہے کہ کبھی ایسا واقعہ ہوا ہوگا۔

Marfat.com

اس کے باوجود میں ارتقا کو ایسا ہی یقینی سمجھتا ہوں گویا کہ اسے معروضی طور پر ثابت کیا جا چکا ہو۔

پروفیسر بونوع کا تبصرہ یہ ہے:

> مختصراً یہ کہ یہاں سائنس ہم سے ایمان بالغیب کا مطالبہ کر رہی ہے اور واقعہ یہی ہے کہ ارتقا کا نظریہ عموماً ایک طرح کی الہامی حقیقت کے لبادے میں پیش کیا جاتا ہے۔[1]

انھوں نے زمانہ حاضر کے سوربون کے ایک معدومیات کے پروفیسر ژاں پیوتو کے اعتراف سے بھی اقتباس دیا ہے کہ واقعاتی سائنس اور سائنسی حقائق، ارتقا کے بارے میں ''ان مختلف فرضیوں میں سے کوئی فرضیہ بھی قبول نہیں کر سکتے جو ارتقا کی تشریح کرنا چاہتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ یہ تمام فرضیے ان حقائق سے متصادم ہیں۔ یہ صورتِ حال خاصی مایوس کُن اور باعث اضطراب ہے۔''[2]

اس کے بعد ہمارے مصنف دیوار صاحب کا بیان دیکھیے:

> وقت آ گیا ہے کہ ماہرین حیاتیات وارضیات بھی ماہرینِ کیمیا، طبیعیات اور فلکیات کے ہم نوا ہو کر یہ تسلیم کر لیں کہ دنیا اور کائنات سراسر بھید اور انتہائی پُراسرار ہے اور (سائنسی تفتیش کے ذریعے) اس کی تشریح کی تمام کوششیں ناکام ہو چکی ہیں۔[3]

اس کے بعد انھوں نے ارتقائیوں کو دس بنیادی گروہوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ہر گروہ اس بات پر دوسرے سے مختلف ہے کہ انسان کے مفروضہ ''قبل انسان'' سلسلۂ نسب میں آخری کڑی کون سے جانور پر ختم ہوتی ہے۔ ان سب گروہوں کی آرا ایک دوسرے کے متضاد اور نری اٹکل پچو[4] باتیں ہیں۔ اس کے بعد دیوار کہتے ہیں کہ:

> ۱۹۲۱ء میں رینکی نے لکھا تھا اس سوال کے بارے میں سائنس کے پاس صرف ایک جواب ہے کہ وہ اپنا وقار اور رکھ رکھاؤ محفوظ رکھتے ہوئے بیان کر سکتی ہے اور وہ یہ کہ اسے انسان کے آغاز و ابتدا کے بارے میں کچھ پتا نہیں۔ رینکی کی رائے آج بھی اُتنی ہی درست ہے۔[5]

مصنف نے دلائل پیش کرنے اور مسئلہ کو تمام پہلوؤں سے جانچنے، پرکھنے اور چھان پھٹک کرنے سے پہلے مذکورہ بالا آرا کی تائید میں ایک بات وضاحت سے کہہ دی ہے کہ سائنس کو اگرچہ انسان کے مبدا کے بارے میں کچھ پتا نہیں تاہم انسان کے قبل از تاریخ کے ماضی کے بارے میں یہ بہت کچھ جانتی ہے لیکن صورتِ مسئلہ پر ان معلومات کا بہت کم اثر پڑتا ہے اس لیے

کہ ان میں اور قدما کی معلومات میں فرق صرف تاریخ وار سنین مرتب کرنے کا ہے۔ پرانے لوگ بھی ماضی کی طرف رُخ کرتے ہوئے کسی پیچیدہ تہذیب وتمدن کا تصور نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی چشم تصور ماضی میں چھوٹے چھوٹے دیہاتی مسکن دیکھتی تھی جن میں بہت تھوڑی سی سماجی تنظیم ہوا کرتی تھی۔ اس سے پہلے کا انسان مکانوں سے بھی بے نیاز تھا اور کتابوں اور زراعت کے بغیر قدرتی ماحول میں گذر بسر کرتا تھا بلکہ شروع میں تو کپڑوں کے بغیر رہتا تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں تک ہستیِ انسانی کے مادی واقعات کا تعلق ہے صحف مقدسہ اور ماضی بعید سے آنے والی زبانی روایت سے معلوم ہونے والے قدیم تصورِ انسان اور جدید سائنسی تصور میں بہت کم فرق ہے۔ روایتی تصور اور سائنسی تصور میں اگر فرق ہے تو یہ کہ جدید تصور انھی مجموعۂ واقعات وحقائق کو کچھ اور طرح اہمیت دیتا ہے...... واقعات کے علم میں تبدیلی نہیں آئی اقدار بدل گئی ہیں۔

مصنف نے اقدار کے تغیر سے قطع نظر کر کے شواہد وواقعات کی چھان پھٹک کی ہے اور یہ دیکھا ہے کہ سائنسی شواہد ہمیں کیا بتاتے ہیں؟ اس کام کے لیے انھوں نے اپنے موضوع کو بہت سے مختلف زاویوں سے جانچا ہے...... طبیعی، ارضیاتی، معدومیاتی، جغرافیائی اور حیاتیاتی...... ان کا طریق کار یہ ہے کہ وہ ہمارے سامنے امر واقعہ پیش کر کے مفروضوں اور حقائق کے درمیان واضح حد فاصل قائم کر دیتے ہیں۔ یہی حد فاصل یا خط تمیز ہے جسے مٹانے کی ہر ممکن سعی ارتقایئے سائنس دان کرتے رہے ہیں...... اس حوالے سے ان کی کتاب کا باب بعنوان ''انسان اور اس کے غیر انسانی اجداد کے درمیان مفروضہ کڑی'' خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اس باب سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ''پیکن آدمی'' pakin man اور دوسری مفروضہ ''گم شدہ کڑیوں'' سے کہیں پہلے زمانے کے ایسے آثار متحجرہ fossil پائے جاتے ہیں جو آج کل کے انسان جیسے ہیں۔

اگلا باب transformation versus geological record بھی اتنا ہی معلومات افروز ہے۔ ارضیاتی شواہد بھی فرضیۂ ارتقا کے مخالف ہیں اور دوسری طرف ان سے کسی طرح بھی تخلیق آدم کے دینی عقیدہ کی تردید نہیں ہوتی کیوں کہ دیوار نے ایک سابقہ باب میں اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ''حیوانات کی نئی انواع اور نئے گروہ جس طرح دفعتاً چٹانوں میں پہلی مرتبہ ظاہر ہوتے

Marfat.com

ہیں وہ ارضیاتی آثار کے نمایاں ترین اوصاف میں سے ایک ہے"...... چونکہ اس باب سے صرفِ نظر مشکل ہے لہٰذا بعض معروضیت پسند ارتقائیوں نے اس کا حل یوں نکالا ہے کہ خود فطرت کو اچانک تخلیق کی قوت ودیعت کر دی ہے اور اس طرح ارتقائیت کو بھی بچا لیا اور ایک الوہی خالق کی ضرورت سے بھی بچ نکلے ہیں۔ اس تخلیقی قوت کو انھوں نے "انفجاری ارتقا" explosive evolution کا نام دیا ہے (یہ schindewolf کا نظریہ ہے) یا aramorphosis سے موسوم کیا جاتا ہے۔ (یہ zevnar اور severtzoff کا دیا ہوا نام ہے۔) ان نظریوں کا ایک اضافی فائدہ یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے ارتقائیے گم شدہ کڑیاں فراہم کرنے کی زحمت سے بچ جاتے ہیں۔

schindewolf کا دعویٰ ہے کہ بہت سے معاملات میں گم شدہ کڑیوں کی تلاش بے سود ہے کیوں کہ ان مفروضہ کڑیوں کا کبھی وجود تھا ہی نہیں۔ پہلا پرندہ کسی رینگنے والے جانور کے انڈے میں سے برآمد ہوا تھا۔

دوسری طرف "غیر انفجاری" ارتقائیوں نے جو تدریجی تغیرات سوچے ہیں وہ بھی کم حیرت انگیز نہیں ہیں۔ ان حضرات کی تصانیف کی کامیابی کا تو دار و مدار ہی عام آدمی کی جہالت یا باریک بینی کے فقدان پر ہے۔ دیوار نے اس قسم کی خیانت کی بہت سی شرمناک مثالیں پیش کی ہیں۔ ان میں سے ہم ڈارون کا قول نقل کرتے ہیں:

> بعض وحشی لوگوں میں پاؤں سے پکڑنے کی قوت کسی حد تک باقی ہوتی ہے جیسا کہ ان کے درختوں پر چڑھنے اور پاؤں کو دوسرے طریقوں سے استعمال کرنے سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس بیان میں ایک مرکزی اہمیت کا نکتہ ہے اس لیے اس پر ذرا دھیان سے لمحہ بھر غور کرنے کا جواز بنتا ہے خواہ اس توجہ اور دھیان سے ڈارون کا پول ہی کیوں نہ کھلتا ہو اس لیے کہ مندرجہ ذیل اُمور سے وہ خود بھی بخوبی واقف رہا ہوگا...... اگر حالات کا تقاضا ہو تو کوئی بھی نارمل آدمی مشق کے ذریعے پاؤں سے گرفت لینے کی قوت پیدا کر سکتا ہے۔ مگر اس طرح کسی بھی نشو ونما کا دائرہ بہت ہی محدود ہوگا کیوں کہ انسانی ہاتھ کے برعکس عضویاتی طور پر انسان پاؤں کسی چیز کو گرفت میں لینے کے لیے بنا ہی نہیں۔ اس کا مقصد تو انسان کی کھڑی قامت اور کھڑی چال کی بنیاد بننا ہے جب کہ بندر کا پاؤں اس کے ہاتھ ہی کی طرح عضویاتی طور پر پکڑنے کی

Marfat.com

صلاحیت رکھتا ہے...... انسانی پاؤں میں اُفقی رباط transverse ligament پانچوں انگلیوں کو باندھے رکھتا ہے جب کہ بندر کے پنجے میں پانچویں انگلی ان بافتوں سے آزاد اور انگوٹھے کی طرح ہوتی ہے۔ اب ذرا قارئین اپنے ہاتھ پر نظر کریں جو بندر کے پاؤں سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے اور یہ سوال کریں کہ کیا یہ قرین قیاس ہے کہ ہزاروں لاکھوں سالوں میں بھی چاروں انگلیوں کو باندھنے والی بافتوں میں سے ایک پھندا نکلے اور انگوٹھے پر کمند ڈال کر اسے دوسری انگلیوں سے باندھ دے اور یہ عمل جلد کے نیچے نیچے پورا ہو جائے۔ جب ڈارون نے کہا تھا کہ ''پاؤں سے ابھی پکڑنے کی قوت پوری طرح زائل نہیں ہوئی'' تو کیا اس مطلب یہ تھا کہ ''کمند تو پڑ چکی ہے مگر رسی کھینچنے اور باندھنے کا عمل ابھی واقع نہیں ہو سکا؟''...... مگر ڈارون کا مفاد اسی میں ہے کہ آپ اس سے ایسے سوالات نہ پوچھیں ورنہ رہا سہا بھرم بھی جاتا رہے گا!

عام آدمی کی لاعلمی سے فائدہ اُٹھانے اور اسے الو بنانے کا ایک اور طریقہ اصطلاحات کا استعمال ہے اور اس ضمن میں دیوار صاحب نے ہمارے اس شبے کو یقین میں بدل دیا ہے کہ فنی اور تکنیکی اصطلاحات کی اوٹ میں سائنس دان حضرات بعض اوقات بے دھڑک ہو کر مہمل تحریر اور لغو گفتگو کر جاتے ہیں۔ اس کا مثالی نمونہ ہمیں اس باب میں ملتا ہے جس کا عنوان ہے ''نظریۂ ارتقا کے فرض کردہ چند تحویلات'' ڈاکٹر آر۔ بروم جو جنوبی افریقہ کے ممالیہ نما رینگنے والے کیڑوں پرسند ہیں، ان کا ایک بیان نقل کیا گیا جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ ان کے اندازے کے مطابق Ictidosavrians (یکے از حشرات الارض) سے ممالیہ کا ارتقا کس طرح ہوا۔ گو اس بیان سے عام آدمی کے پلے کچھ پڑتا تو نہیں تاہم بروم صاحب کے اپنے الفاظ میں یہ بیان خاصا متاثر کرتا ہے۔ اصطلاحات کے خس و خاشاک دور کرنے کے بعد اس بیان میں کتنا مغز رہ جاتا ہے یہ خود دیکھ لیجیے۔ دیوار نے اس کا ترجمہ سیدھی سادھی سلیس زبان میں یوں کیا ہے:

کسی رینگنے والے جانور نے اپنے نچلے جبڑے کے اصلی قلابے hinge کو کھرچ کر اس کی جگہ دوسرا لگا لیا جو کھوپڑی کے ایک اور حصے سے منسلک تھا۔ پھر نچلے جبڑے کے اطراف کی ہڈیوں میں سے پانچ ہڈیاں بڑی ہڈی سے علاحدہ ہو گئیں۔ جبڑے کی ہڈی جس سے قلابہ اصل میں منسلک تھا آزاد ہو کر کان سے وسطی حصے میں جا گھسی اور اپنے ساتھ نچلے جبڑے کی

Marfat.com

تین ہڈیاں بھی گھسیٹ لے گئی اور انھوں نے رینگنے والے جانروں کے کان کی وسطی ہڈی اور چوکور سے مل کر خود کو ایک بالکل نئے آلے میں ڈھال لیا۔ اس عمل کے دوران organ of Corti جو ممالیہ سے خاص اور اس ان کا بنیادی عضو سماعت ہے نشوونما پا کر وسطی کان بن گیا۔

ڈاکٹر بروم یہ نہیں بتاتے کہ یہ عضو کس طرح اُبھر آیا نہ اس کی تدریجی نشوونما بیان کرتے ہیں۔ نہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ جب ان جانوروں کا جبڑا کھرچ کر اس کا قلابہ نئی جگہ ملایا جا رہا تھا تو بیچارے ممالیہ اس ابتدائی منزل کے دوران کھانے پینے کے لیے کیا جتن کرتے تھے یا یہ کہ جب وسطی اور اندرونی کان کی تعمیر نو جاری تھی تو سننے کا کیا حیلہ کرتے تھے؟

بروم کا مفروضہ کسی ایک شخص کے اوہام یا عجوبہ قسم کے بے سر و پا خیالات کی استثنائی مثال نہیں ہے بلکہ یہ اس عمل تحویل کا مثالی نمونہ ہے جو ارتقائیوں نے فرض کر رکھا ہے اور جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ ہر موجود جانور کے ارتقا میں اس کے ''یک خلیاتی'' مورثِ اعلیٰ سے لے کر آج تک کی ہر کڑی میں یہ عمل بار بار دہرایا جاتا رہا ہے۔ بروم کے ہاں یہ بات ضرور منفرد ہے کہ اس نے بہت سے دوسرے سائنس دانوں کے برعکس کم از کم اس چیز کی تشریح کی کوشش کی ہے کہ یہ مفروضہ تحویل کس طرح ہوئی ہوگی۔ دیوار کا تبصرہ بالکل بجا ہے کہ:

> نظریۂ ارتقا کی سریع مقبولیت کی ایک وجہ یہ اعتقاد تھا کہ تخلیق کو ماننے سے خرق عادت یا معجزے کا اقرار ہوتا ہے جب کہ ارتقا میں اس کی ضرورت نہیں۔ ہماری کتاب کے مقاصد میں سے ایک یہ بتانا بھی ہے کہ نظریہ ارتقا کو ماننے سے معجزاتی تخلیق سے نجات ہونے کی بجائے پہلے سے زیادہ ماننا لازم آ جاتا ہے۔

بایں ہمہ اکثر لوگ اس امر اور ان دوسرے بہت سے اہم واقعات سے مطلقاً جاہل ہیں جن کا ہماری زیر تبصرہ کتاب فریبِ تحویل میں انکشاف کیا گیا ہے۔ اس جہالت کا ایک نتیجہ تو تاریخ انسان کے بارے میں غیر سائنس دانوں کی لکھی ہوئی کتابوں کا سیلاب ہے جو ارتقا کو ایک ایسی مصدقہ اور مسلمہ چیز سمجھتے ہیں جس سے کوئی معقول آدمی انکار نہیں کر سکتا۔ ان کتابوں میں بچوں کی کتابیں بھی ہیں اور بالغوں کے لیے بھی سال بہ سال کتابوں کا اس طرح تانتا باندھنے سے بے اندازہ فکری نقصان ہو رہا ہے..... ایسی کچھ کتابیں ان ''صاحبِ ایمان'' لوگوں

Marfat.com

نے بھی لکھی ہیں جو اصل میں بے ایمانی کے ساحل پر مٹر گشت کر رہے ہیں یہ کتابیں بھی کم مضر نہیں ہیں۔ ان مصنّفین میں بعض مذہبی عہدے دار بھی ہیں اور ان لوگوں نے بزعم خود اپنے اور دوسروں کے ڈگمگاتے ہوئے ڈھلمل ایمان کے استحکام کے لیے ''جدید سائنسی معلومات کی روشنی میں'' دین کی تعبیر نو کرنے کی کوشش کی ہے۔

چلتے چلتے اس مسئلے کو ایک اور زاویے سے بھی دیکھ لیجیے۔ اس کے لیے ایک بات یاد رکھیے کہ وقت کے تغیرات سے گریز کے لیے انسان کا وقت سے مفر حاصل کرنا ضروری ہے۔ طریقت روحانی وقت کے ان تغیرات سے اسی لیے بچ جاتی ہے کہ اس کا صرف نقطۂ آغاز پوری طرح وقت کے اندر واقع ہے۔ اس نقطۂ آغاز سے آگے طریقت روحانی ایک سراسر ''عمودی'' حرکت صعود ہے جو ان اقالیم میں واقع ہوتی ہے جو جزواً یا کلاً فوقِ زمانی یا ماورائے وقت ہیں۔ مگر ایسی کوئی حرکت جدید سائنس کے علم میں نہیں ہے اور زمانی قیود سے اس قسم کے مفر امکان تسلیم کرنے کے لیے سائنس تیار بھی نہیں ہے۔ ارتقائیت کے نقطۂ نظر کے مطابق تدریجی عروج یا ترقی کے بعد واپسی نہیں ہوتی۔ یہ تصور اصل میں دینی تصور ہے جسے ارتقائیت کے خفیہ طور پر ہتھیا کر بڑی احمقانہ سادگی سے فوق زمانی کی سطح کی بجائے زمانی سطح پر منتقل کر دیا ہے۔ کسی ارتقایے کو اس تصور پر کوئی حق نہیں حاصل نہیں مزید براں اس تصور کو اپنانے سے اس کے اپنے سائنسی اُصولوں کی نفی لازم آتی ہے۔ جدید سائنس کے علم میں نشو و نما کا کوئی عمل ایسا نہیں ہے جو چاند کے گھٹنے بڑھنے کے تغیرات، سالانہ موسموں کی تبدیلی اور انسانی زندگی کے مختلف ادوار کی طرح عروج و انحطاط کے اُصول کا اسیر نہ ہو۔ بلکہ تاریخ کی شہادت تو یہ ہے کہ تہذیبوں کی بھی پو پھٹتی ہے، چڑھتی دوپہر اور ڈھلتی شام ہوتی ہے اور پھر جھٹ پٹا چھا جاتا ہے۔ اگر ارتقائیوں کا رویہ اور نقطۂ نظر فرقہ وارانہ اور کھوٹا۔ مذہبی ہونے کی بجائے جدید معنی میں ٹھیٹھ ''سائنسی'' ہوتا تو وہ یہ مفروضہ قائم کرتے کہ نسل انسانی کا ارتقا چاند کے بڑھنے کی طرح ایک عروج کا مرحلہ تھا اور اس کے بعد تکملے کے طور پر زوال و انحطاط کا مرحلہ آنا لازمی ہے۔ اور ان کی تصانیف کی نمایاں علامت یہ سوال ہوتا کہ:

''کیا انسان اس وقت اپنے نزولی سفر، اُتار کی منزل اور گھٹنے کے مرحلے میں داخل ہو چکا ہے؟'' مگر یہ سوال کوئی نہیں پوچھتا...... نیز اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ اگر ارتقائیوں کو کس

Marfat.com

طرح اس سوال کا سامنا کرنے پر مجبور کر دیا گیا تو ان میں سے اکثر نظریہ ارتقا کو اس طرح جھٹک دیں گے جیسے ہم دہکتے کوئلے کے ہاتھ سے جھٹک دیتے ہیں۔

قدیم طبعی علوم کے موقف کے حوالے سے اس قسم کے ارتقا کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیوں کہ ان علوم نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ ہر چیز ان کے دائرہ کار یعنی اقلیم زمان کے اندر ہے۔ قدیم علوم یہ تسلیم کرتے تھے کہ اشیائے ارضی کا مبدا و منبع ان سے ماورا اور متعالی سطح پر واقع ہے۔ اس مبدا کے لیے ان کی نگاہ زمانی تسلسل سے پرے الوہی عمل تخلیق کی طرف اُٹھتی تھی، وہ عمل تخلیق جو انسان (اور جملہ ارضی مرتبہ وجود) کو اس منتہائے کمال پر لا کھڑا کرتا ہے جس سے ارتقا کرنا (ارضی ترقی یا تقدم کے معنی میں) ناقابل قیاس ہے۔

حوالے و حواشی

۱- *Le Monde et la vie*, November, 1963

۲- *Le Monde et la vie*, March 1964

۳- *The Transformist Illusion*, Preface

۴- اٹکل پچو اس لیے کہ کوئی ارتقائی سائنس دان جسے اپنے نام کا پاس ہو یہ ہمت نہیں کرتا کہ کسی معلومہ آثار متحجرہ Fossil کے بارے میں یہ کہے کہ انسان نہ ہونے کے باوجود وہ نوعِ انسانی کا مورثِ اعلیٰ ہے۔ (ص ۱۱۴)

۵- ص ۲۹۴

۶- سائنسی تصور سے ہماری مراد وہی ہے جو عام طور پر لی جاتی ہے مگر ہم اس میں سے چند عناصر خارج کر کے استعمال کرتے ہیں۔

ا- اس تصور میں سے چہرے کے وہ بہیمانہ اور وحشیانہ خد و خال منفی کر دیے جائیں جو سکول کی عام کتابوں میں ہمارے ماضی بعید کے اجداد سے منسوب کر کے دکھائے جاتے ہیں کیوں کہ جیسا کہ ماہر معدومیات palaeontologist پروفیسر ای اے ہوٹن نے کہا ہے کہ ایک نینڈر تھیلائیڈ کھوپڑی پر آپ بڑی آسانی سے کسی چمپینزی کے نقوش بھی بنا سکتے ہیں اور اسی کھوپڑی کو کسی فلسفی کا چہرہ مہرہ بھی

Marfat.com

پہنا سکتے ہیں۔ پرانی انواع کے انسانوں کی ایسی فرضی تجدید کی سائنسی اہمیت وحیثیت نہ ہونے کے برابر ہے اور اس سے عوام کے گمراہ ہونے کا خاصا اندیشہ رہتا ہے۔ (حوالے کے لیے دیکھیے Evan Shute, *Flaws in the Theory of Evolution* (Temside Press, London, Canada 1966, p.215)

ب- اس تصور میں وہ شہادتیں بھی شامل کی جائیں جن کے بارے میں عمداً خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ مثلاً کاسٹینیڈو Castenedolo اور کلاورس Calavers کھوپڑیاں جن سے اس زمانے میں ''جدید طرز کے انسانوں'' کے وجود کا ثبوت ملتا ہے جن زمانوں میں ارتقائیت کے خیال میں Homo Sapniens نوع انسان ابھی ارتقا پا کر انسان بنے ہی نہیں تھے۔ (دیکھیے دیوار، محولہ بالا، صفحہ ۲۹-۱۱۷، اور شوٹ، محولہ بالا، باب ۲۱)

❀……❀……❀

Marfat.com

Marfat.com

مرسیا ایلیاد کی ڈائری

مرسیا ایلیاد نے ۳۵ کے لگ بھگ کتابیں لکھی ہیں (زیر تبصرہ کتاب میں اس نے یہی تعداد بتائی ہے)۔مغرب میں تو ان تصانیف کا ڈنکا ایک عرصے سے بج ہی رہا تھا ادھر کچھ برسوں سے ہمارے ہاں بھی اُردو کے پروفیسر نقادوں اور دیگر بازاری دانش وروں میں مرسیا ایلیاد کی تحریروں کے حوالے بڑے خشوع وخضوع سے دیے جانے لگے ہیں......جس کسی نے بھی یہ حوالے دیکھے ہیں یا خود مرسیا ایلیاد ہی کی متعدد علمناک کتابوں میں سے چند کا مطالعہ کیا ہے اسے اور کچھ سمجھ آئے نہ آئے یہ ضرور پتا چل گیا ہوگا کہ یہ شخص روایتی ماخذ سے خاصی واقفیت رکھتا تھا۔اسی سے یہ تجسس بھی ہوتا ہے کہ اس شخص کے اپنے اعتقادات کیا تھے اور وہ خود کسی مذہبی روایت میں عملاً شامل تھا بھی یا نہیں؟ ۱۹۵۷ء سے ۱۹۶۹ء کے دوران اس نے جو روزنامچہ لکھا تھا وہ *No Souvenirs* کے نام سے چھپ گیا ہے۔اس کتاب سے ہمیں اپنے ان سوالوں کے جواب مل جاتے ہیں۔ان جوابات کی وضاحت کے لیے اس روزنامچے سے طویل اقتباسات نقل کرنا پڑیں گے۔اُمید ہے کہ یہ نقل نویسی، حوالے بازی اور رعب اندازی کی رائج الوقت تفریح کی ذیل میں شمار نہ ہوگی۔

جواب یہ ہے کہ یہ شخص اتائی اور اناڑی، نرا پڑھاکو اور کرمِ کتابی اور اپنے نقطۂ نظر میں بالکل ناسوتی تھا۔جب ہم کہتے ہیں کہ وہ اتائی یا اناڑی تھا تو یہ رائے اقلیم روحانی کے حوالے سے ہوگی......نرا پڑھاکو ہونے سے مراد یہ ہے کہ یہ شخص صرف انوکھے اور عجیب واقعات بٹور بٹور کر ان کی کھاتے کھتونی کا کام کیا کرتا تھا اور بس......رہا یہ کہ وہ بالکل ناسوتی کیوں تھا تو اس کی وجہ یہ ہے اس نے ژنگ Jung اور تائی آرڈ Teilhard دونوں کے تصورات کو صرف قبول ہی نہیں کیا تھا بلکہ ان کو گھوٹ چھان کر اپنی شخصی جدیدیت کا بگھار بھی دے لیا تھا...... مذہبی

Marfat.com

عقائد نہ رکھنے کے باوجود (یا شاید اسی وجہ سے) کیتھولک کلیسا کے جدید متکلمین سے اس کی گاڑھی چھنتی تھی۔ ان سب باتوں کے شواہد اس کے نجی روزنامچے سے مل جاتے ہیں۔

اس کتاب کے دیباچے میں اس نے اعلان کیا ہے کہ ''اساطیر اور اساطیری فکر، علامات اور قدیم تمثالوں اور خاص طور پر مشرقی اور ''ان گھڑ پرانی'' Primitive ثقافتوں سے اُبھرنے والی مذہبی تخلیقات کا صحیح تجزیہ ہی میری رائے میں مغربی ذہن کو کھولنے اور ایک نئی دنیاوی انسانیت پرستی کو متعارف کروانے کا واحد راستہ ہے......''

دوسری جگہ یہ کہا ہے کہ ''مجھے یوں محسوس ہوتا کہ میں پیشرو ہوں، میں اس بات سے بھی آگاہ ہوں کہ میں مستقبل کی انسانیت کے ہراول دستے میں سے ہوں۔''

تائی آر کی فکر بھی اسے ''تسلی بخش'' معلوم ہوتی تھی، ''حیات، تخلیق، انسان، ذہن...... یہ سب حقیقتیں بامعنی ہی نہیں ہیں بلکہ ان کے معانی کا انکشاف بھی ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے......''

ایلیاد کے خیال میں، تائی آر نے فرشتوں کے خلاف ٹھیک بغاوت کی تھی اور تجسیم یا حلول incarnation کی اہمیت کی طرف توجہ دلائی تھی......'' مگر کون سی تجسیم؟ ایلیاد کا بیان جاری ہے، ''ہمارا ایک جسم ہے اور ہم یہاں زمین پر موجود ہیں لہٰذا زندگی جیسی بھی ہو ہمیں اسے قبول کر لینا چاہیے ایک طبعی اندازِ ہستی کے طور پر۔ ہمارے لیے ''تقدم'' progress کو تسلیم کرنا بھی ضروری ہے، صنعتی معاشرے میں پیدا کرنے کی شکایت کرنے کا کوئی فائدہ نہیں......'' تاہم اس کے اپنے تصورات نے تائی آر کے افکار میں کئی اعتبار سے ترمیم کر دی ہے۔ چنانچہ اس نے صاف صاف اقرار کیا ہے کہ ژنگ سے گفت و شنید نے ''اُسے (ایلیاد کو) حد درجہ متاثر کیا تھا'' چرا نباشد......ضرور کیا ہوگا اس لیے ایلیاد نے لکھا ہے کہ ''میں تاریخ مذاہب کے موضوع کو ایک مکمل شعبۂ علم سمجھتا ہوں'' آگے پڑھیے تو یہ بیان آتا ہے کہ ''اعماقی نفسیات نے ہمارے اندر کے اجنبی سے ہمارا آمنا سامنا کرا دیا ہے، اس اجنبی سے جو ہمارے اندر کا پردیسی، بیگانہ اور قدیم عنصر ہے۔ میں اب سمجھا ہوں کہ ایک طرف یہ بدھ بھیڑ اور دوسری طرف تاریخ میں ایشیا اور پرانے اَن گھڑ یا بدیسی گروہوں کا نمودار ہونا وہ ثقافتی لمحات ہیں جن کے حتمی معانی صرف تاریخ

Marfat.com

مذاہب کے تناظر میں دریافت کیے جاسکتے ہیں۔ اساطیر، علامات اور عبادات میں مخفی معانی و پیامات کے انکشافات کے لیے جو تعبیری یا تفسیری کوششیں ضروری ہیں ان سے ہمیں اعماقی نفسیات کو سمجھنے میں بھی مدد ملے گی اور اس تاریخ ساز عہد کی تفہیم بھی آسان ہو جائے گی جس میں ہم داخل ہو رہے ہیں اور جس میں ''غیر ملکی اور پردیسی'' یعنی غیر مغربی لوگ ہمارا نرغا ہی نہیں کریں گے بلکہ غالب آجائیں گے۔ تاریخ مذاہب کی تفسیر کے ذریعے ''لاشعور'' اور ''غیر مغربی دنیا'' کے رموز کا حل کرنا ممکن ہو جائے گا۔

ایلیاد نے اجتماعی لاشعور کے پروردہ ژنگی آرکی ٹائپوں اور علامت و اساطیر میں جو خلط مبحث کیا ہے وہ ایک اور جگہ آشکار ہو گیا ہے، ''زیادہ مناسب یہ ہوگا کہ علامت اور نفسی زندگی میں علامت کے وظیفے کے بارے میں میرا جو نظریہ ہے اسے اور ہیگل کے تصورات کو یک جا کر دیا جائے۔ علامات کا کام یہ ہے کہ وہ ان غیر شخصی اقدار اور واقعات کو تجرباتی حقیقتیں بنا دیتی ہیں جن کے شعوری اور ارادی ادراک سے کوئی فرد قاصر ہوتا ہے۔ علامت ہی کی دین ہے کہ نفسی یا رُوانی زندگی خشک، بے رس، متوسط اور بنجر نہیں ہو پاتی اور ایسے لوگ بھی جنھیں اپنے تخیل اور تمناؤں کی دبی ہوئی ماورا الطبیعیات (الٰہیات) اور علم کلام کے وجود کا گمان بھی نہیں گذرتا، 'لاشعوری' طور پر ایک بھرپور اور بامعنی نفسی زندگی کا لطف اُٹھاتے ہیں۔''

ماسبق کی عبارتوں کو مربوط کرنے والا ایک اقتباس دیکھیے:

میں دیکھ رہا ہوں کہ صنعتی تہذیب انسان کو کچل رہی ہے، ذلیل کر رہی ہے، اس کا دم گھٹ رہا ہے مگر یہ ماننے پر تیار نہیں ہوں کہ انسان رُو بہ تنزل ہے اور اخلاقی زوال کا شکار ہو کر بالآخر یونہی بانجھ بے ثمر حالت میں مٹ جائے گا۔ مجھے ذہن کی تخلیقی قوت پر اتنا اعتماد ہے کہ جس کی کوئی حد ہی نہیں...... مجھے لگتا ہے کہ انسان اگر چاہے تو اپنی آزادی اور تخلیقی صلاحیت کو کسی بھی تاریخ یا کائنات موقع و حالات میں برقرار رکھ سکتا ہے۔ مگر یہ معجزہ کس طرح بروئے کار آئے گا؟ ہستی کی باطنی اور مقدس جہت کی بازیافت کیونکر ہو سکتی ہے؟ اس کے جواب میں بہت کچھ کہنے سننے کی گنجایش ہے۔ وہ سب چیزیں جو کبھی موجود تھیں قطعی طور پر ضائع نہیں ہو چکیں بلکہ اہم ان کو اپنے خوابوں اور اپنی اُمنگوں میں پھر سے اُبھرتا ہوا پاتے ہیں۔

شاعروں نے بھی انھیں محفوظ رکھا ہے۔ اور پھر مذہبی زندگی کا تو کیا ہی کہنا ہے کیوں کہ میرے معاصرین کی مذہبی زندگی کی گہرائی اور استناد میرے لیے انتہائی پُراسرار مسئلہ ہے۔

عبادات، علامات اور اساطیر سے شناسائی کے باوجود مذہبی زندگی ایلیاد کے لیے ایک معمے اور رازِ سربستہ سے کم نہیں تھی۔ اس کے بارے میں اس کی سمجھ بوجھ بھی انتہائی محدود معلوم ہوتی ہے۔ اس کا بیان ہے کہ ''اساطیر اور مذاہب اپنے تمام تر تنوع سمیت اس خلا کا نتیجہ ہیں جو دنیا سے خدا کے پسپا ہو جانے، اس کے ایک خدائے معطل و بے کار میں بدل جائے اور مذہبی منظرنامے سے غائب ہو جانے سے پیدا ہوا ہے...... المتعال the transcendent کی طرف مذہبی انسان کے لپکنے سے مجھے کبھی اس یتیم بچے کی یاس انگیز حرکات کا خیال آتا ہے جو بھری دنیا میں تنہا رہ گیا ہو۔''

ایلیاد نے یہ بھی بتایا ہے کہ ''دیومالا یا اساطیر اور ہر چیز سے پہلے ایک کہانی ہوتی ہے۔ یعنی اس کا یہ بیان کرنے کے سوا اور کوئی منصب نہیں ہوتا کہ کوئی چیز کیونکر وجود میں آئی۔ جدید انسان کے لیے اساطیر کا اس قدر کشش رکھنا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اس کے اندر کہانی سننے کی ایک مخفی خواہش موجود ہے.........''

ایلیاد نے یہ بھی تشریح کی ہے کہ جدید دنیا میں جو کچھ ہے وہ عیسائیت کا کیا دھرا ہے۔ ''یہودی عیسوی روایت کے بغیر جدید سائنس کا بروئے کار آنا ممکن ہی نہیں تھا کیوں کہ اس روایت نے کائنات کو مقدس چیزوں سے خالی کر کے متبذل اور خنثائی بنا دیا تھا...... سائنس نے شخصی مذہبی تجربے پر زور دے کر یہی کیا ہے۔'' مشرقی مذہب پر بھی ایلیاد نے اسی ڈھٹائی اور دیدہ دلیری سے تبصرہ کیا ہے۔ اس کا بیان ہے کہ اس نے جوانی میں سوامی شیوانند کے ساتھ یوگ کا مطالعہ کیا تھا، ''سوامی شیوانند اب بھی لکھتا ہے اور اسی ایک موضوع پر: دنیا کی ظلی نوعیت (مایا)، روح کی وحدت (آتما=برہما) اور وہ وسائل جن کے ذریعے انسان نجات یا وصال حاصل کر سکتا ہے۔ (یوگ اور ویدانت)...... یہ مفصل لیکن سرسری اور یکسانیت زدہ تحریر مجھے بےزار کر دیتی ہے...... وہ (سوامی) انھی سیدھی سادھی کھلی چیزوں کو اتنا دہراتا ہے کہ طبیعت برافروختہ ہو جاتی ہے۔''

ایلیاد کو ''کرم'' کے ہندو تصور کی کتنی سمجھ تھی اس کا اندازہ مندرجہ ذیل بیان سے کیجیے:

انسان آج جو کچھ ہے وہ وہی ہے جو اس نے خود کو سابقہ وجودوں (جنموں) کے طویل سلسلے

Marfat.com

کے دوران بنالیا ہے۔انسان اپنے کرموں کا نتیجہ ہے یعنی اپنی تاریخ کی پیداوار ہے''۔یہاں پہنچ کر آپ کہیں یہ نہ سوچنے لگیں کہ ایلیاد کو شاید پتا نہیں کہ وہ کس چیز پر گفتگو کر رہا ہے۔آپ کو اس خیالِ بد سے روکنے کے لیے ایلیاد نے اطلاعاً یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اس نے ایک مرتبہ رات بھر ہندوستانی ناول نگار راجا راؤ سے گفتگو میں گذار دی۔اس گفتگو کے اختتام پر ''راؤ نے مجھے کہا کہ آپ کو ہندوستان ضرور جانا چاہیے ہندو آپ سے سیکھیں گے انھیں اپنی ثقافت کو کس طرح سمجھنا چاہیے۔

اس کتاب میں اس بدنصیب شخص کی ''جہالت'' اس مقدار میں بکھری پڑی ہے کہ کوئی نارمل آدمی اس طرح اپنے شواہد جہالت چھاپ کر لوگوں کے سامنے رکھنا کبھی گوارا نہیں کر سکتا۔ اس نے جدید دنیا کے تمام اہم ''دانش وروں'' سے اپنی ملاقاتوں کا حال ''دون کی لینے اور شہ کا مصاحب بن کر ڈینگ مارنے'' کے انداز میں سنایا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ ہمیشہ اپنی ستایش کا پہلو نکلتا ہوا محسوس ہو۔اگر کہیں ایسا نہیں بھی ہوا تو بھی یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ اس شخص کو کڑوا تھو تھو میٹھا ہپ ہپ کی عادت ہے۔تنقید اسے کبھی یاد نہیں رہتی۔

اپنے خوابوں کا بھی وہ بار بار ذکر کرتا ہے (جو سب کے سب ژنگ کے خیالات کے حوالے سے عظیم اہمیت کے حامل ہوتے تھے) یہی نہیں بلکہ وہ خواب بھی سنا دیا ہے جس میں اس نے ''عظیم'' دیوی ماں mother- goddess سے جھگڑا کر کے اسے شکست دی تھی۔اسے اپنے ''نابغہ'' ہونے میں بھی کوئی ایسا شک وشبہ نہیں تھا نیز اس نے یہ بھی بتایا کہ اس کی ''اصل خوش قسمتی اس کے شاعرانہ افکار اور تخلیقات میں منحصر تھی'' اس کے باوجود اس نے جابجا یہ شکوہ کیا ہے کہ اس کا ناول ممنوعہ جنگل *La Foret Interdite* کبھی بھی سب سے زیادہ بکنے والی کتابوں میں شامل نہ ہو پایا۔(فرائیڈی حضرات ذرا اس کتاب کے عنوان کا اس شعبۂ علم کے حوالے سے تجزیہ فرمائیں جو ایلیاد نے اپنے لیے منتخب کیا تھا)۔

ممنوعہ جنگل میں بھٹکے ہوئے اس شخص کی بے تکی ہفوات پر بات ختم کرنے سے پہلے یہ بھی سن لیں کہ موصوف کا شیخ عبدالواحد یحییٰ (رینے گینوں) کے بارے میں کیا خیال تھا:

گینوں اور دوسرے ''ادریسے'' hermetists روایت کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں اسے

Marfat.com

تاریخی حقیقت کی سطح پر نہیں سمجھنا چاہیے (جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے)۔ یہ نظریات تو واضح اور ممیّز معانی کی باقاعدہ ایک کائنات ترتیب دیتے ہیں: ان کا موازنہ کسی عظیم نظم یا بڑے ناول سے ہونا چاہیے۔ یہی حالت مارکسی اور فرائیڈی ''تاویلات'' کی ہے کہ انھیں صرف اس صورت میں صحیح تسلیم کیا جاسکتا ہے جب وہ خیالی یا وہمی کائناتیں مانی جائیں۔ شواہد اور غیر یقینی ہیں...... اور جو ہیں وہ بھی کسی ناول یا شعر کی سماجی، تاریخی، نفسیاتی ''حقیقتوں'' سے زیادہ مطابقت رکھتے ہیں۔ یہ تمام باقاعدہ اور کائناتی تفسیرات درحقیقت دیومالائی تخلیقات ہیں جو دنیا کو سمجھنے کے لیے تو بہت مفید اور کارآمد ہیں مگر ''سائنسی تشریحات'' نہیں ہیں جیسا کہ ان کے مصنفین کا خیال ہے۔

مذکورہ بالا تمام تصریحات کا مطلب یہ ہوا کہ اس کتاب میں کوئی دانش وری نہیں پائی جاتی۔ ہم تو پہلے ۱۵۰ صفحات پڑھنے کے بعد ہی اشاریہ کی مدد سے باقی کتاب کا ''جستہ جستہ'' مطالعہ کرنے پر مجبور ہو گئے تھے۔ اس کے بارے میں ہمیں صرف وہی کہنا ہے جو مصنف کے بیان کے مطابق نے اونیسکو نے ان کی ایک پرانی تصنیف کے بارے میں کہا تھا جو انھوں نے ۱۹۲۷ء میں لکھ کر مجلّہ *Cuvantul* کو تبصرہ کے لیے بھیجی تھی۔

تبصرہ یہ تھا کہ ''یہ ناقابل برداشت نرگسیت اور خود مرکزیت کا مرقع ہے''۔ بہر کیف اس کتاب کو ختم کر کے وہی کیفیت ہوتی ہے جو مصنف نے اپنے ایک آرکی ٹائپ والے خواب سے جاگنے پر خود میں محسوس کی تھی:

آنکھ کھلی تو منہ کا مزہ ایسا ہو رہا تھا جیسے کسی نے حلق میں راکھ بھر دی ہو۔

(ر-پ-ک)

No Souvenirs - Journals, 1957-1969 By Mercia Eliade (Harper and Row $ 15)

Marfat.com

حواشی

۱۔ اُردو ادب کے قارئین اور خصوصاً صرف ادب سے سروکار رکھنے والے لوگوں کے لیے یہ نام غیر معروف سا ہے۔ Teilhard De Chardin رومن کیتھولک کلیسا کے دورِ جدید کا گمراہ ترین مفکر تھا۔ ویٹیکن دوم (کیتھولک کلیسا کی مجلس مشاورت جو ویٹیکن میں ہوئی تھی) کے بعد سے کلیسا میں عقیدے کی سطح پر جو تبدیلی آئی ہے اور جو لوگ اہم مناصب پر اُبھرے ہیں ان سب پر اس شخص کی فکر کی گہری چھاپ ہے۔ پاپائے روم نے ۱۹۶۲ء میں اس کی کتابوں پر قدغن لگائی تھی اور تمام کیتھولک لوگوں کے لیے ان کا پڑھنا، پھیلانا اور بیچنا ممنوع قرار دیا تھا۔ اس کے باوجود آج عالم یہ ہے کہ مغرب کے مذہبی عہدے داروں میں سب نہیں تو بیشتر لوگ کسی نہ کسی انداز میں اس کے نظریات کی جگالی کر رہے ہیں۔ وہ نظریات کیا تھے؟ اس کی تفصیل تو اس جگہ پیش نہیں کی جا سکتی کیوں کہ اس کی تصانیف میں اس کا اندازِ تحریر اس کی بیگانہ فکر کے باوجود بہت ہی الجھا ہوا ہے۔ مشتے نمونہ کے طور پر چند باتیں دیکھ لیجیے: ''خدا اور روح، مادے کی ارتقا یافتہ شکل ہیں؟'' ''عالم طبعی کی زیریں قوتوں پر ایک کائناتی ناظم توانائی کا حکم چلتا ہے (اس کا دوسرا نام ''نفسی یا رُوانی تناؤ'' بھی ہے، برگساں کی اِلاں ویتال کی طرح) جو زیر ایٹمی ذرات کو یک جا کر کے مالیکیول میں بدلنے کی علت ہے...... یہی مالیکیولوں کو مالیکیولوں سے جوڑتی ہے حتیٰ کہ ان میں سے چند مجموعے اتنے پیچیدہ ہو جاتے ہیں کہ رکاوٹوں کو توڑ کر حیات کی حدود میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جانوروں کی انواع کے ایک پورے سلسلے کے بعد، جن میں شعور کی سطح برابر بڑھتی رہی ہوتی ہے، انسان نمودار ہوتا ہے......'' انسانی روح کو پیدا کرنے کے بے شمار عناصر ایک ایسے کامل نقطہ میں گھل مل جاتے ہیں کہ ان کے ادغام میں کوئی چیز منتشر نہیں کر سکتی اور نتیجتاً انسانی روح بدنِ انسانی کے بکھر جانے کے بعد خود کو اس سے علاحدہ کر کے قائم رکھ سکتی ہے......'' ''مجھے اب سب سے زیادہ دل چسپی اس بات سے ہے کہ میں اپنے اندر ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھوں اور اسے اپنے خارج میں شائع کروں (اسے آپ اصلاح یافتہ عیسائیت کہ

لیجیے) اس کا شخصی خدا پتھر کے دور کا جاگیردار نما خدا نہیں ہوگا بلکہ دنیا کی روح..........'' ..... وہ ''مارکسیت کی فکری قوت'' کو ''عیسائیت کی انسانی آنچ'' سے آمیختہ کرنا چاہتا تھا...... اس کی ساری شخصیت کو مندرجہ ذیل فقروں میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے...... ایک بسیار نویس مصنف جو فکری اعتبار سے خائن، تنگ اور محدود اور ساتھ ہی ساتھ مذہبی جنونی بھی تھا۔ ایک ''سائنس فکشن'' کی سطح کا صحافی، جو اپنے دورِ شباب کے خیالات سے ساری عمر پیچھا نہ چھڑا سکا۔ ایک معمولی سا سیاسی مناظرہ باز جو خود کو عیسائیت نہیں بلکہ ایک نئی نبوت کا حامل کہلوانا پسند کرتا تھا اور جو اسی کلیسا کی تھالی میں چھید کرتا تھا جس میں اسے غذا ملتی تھی۔

رہا یہ سوال کہ ایسے شخص کی فکر جدید کلیسا میں اتنی مقبول کیوں ہوگئی ہے تو اس سے آپ جدید مفکرین کلیسا کی فکری تہی دامنی کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ ان مباحث پر تحقیق کا شوق ہو تو صرف ایک کتاب دیکھ لیجیے: *Destruction of the Christian Tradition*، مصنف ہیں: R.P. Coomaraswamy۔ (مترجم)

❁.....❁.....❁

Marfat.com

اسلام میں سائنس اور تہذیب

یادش بخیر! اُردو کے جوانانِ مرگ مزاحیہ مجلّے زعفران میں ایک زمانے میں کچھ حل طلب اشعار چھپے تھے۔ ان کے ساتھ قارئین کے لیے دعوتِ تفکر بھی تھی کہ بساط بھر ان کی شرح و توضیح کے لیے ہمت آزمائی کی جائے۔ ایک مصرع کچھ یوں تھا ع

لٹو فلک کا شترِ مسلسل سے جا لگا

اس مصرعے کو دیکھیے۔ استعمال کردہ تمام الفاظ لغت میں موجود ہیں، مصرعے کا در و بست درست ہے، بحر سے بھی خارج نہیں، صرف و نحو کا کھاتہ مکمل ہے مگر با ایں ہمہ معانی ندارد۔ یہ مصرع یاد اس لیے آیا کہ سید حسین نصر کی معروف کتاب Science and Civilization in Islam کے اُردو ترجمے کے ایک بڑے حصے کی کیفیت بھی کچھ ایسی ہی ہے۔ اس سے قبل سید حسین نصر کی ایک مکمل کتاب اور چند متفرق مقالات کا مختلف مترجمین کے قلم سے اُردو میں ترجمہ ہو چکا ہے اور ان حضرات نے نصر کے اُسلوب و مفاہیم کو اُردو کی گرفت میں لانے کے لیے اپنی بساط بھر اچھے تجربے کیے ہیں۔ ان تجربات میں بسا اوقات اُردو کے قالب کی توڑ مروڑ بھی کرنا پڑی مگر بحیثیت عمومی نہ صرف ترجمہ انگریزی متن کے مطابق رہا بلکہ اُردو میں بھی کچھ نہ کچھ بن گیا۔ اسلام میں سائنس اور تہذیب کے عنوان سے پیش کردہ زیرِ تبصرہ ترجمہ البتہ نہ تو صحت مطالب کی کسوٹی پر پورا اُترتا ہے نہ اُسلوبِ بیان کی میزان پر۔ ادھر کچھ عرصے سے بعض حلقوں میں ترجمے کے حوالے سے یہ بحث چلی ہوئی ہے کہ صحت مطالب اور اُسلوبِ بیان میں ترجیح کسے حاصل ہے؟ اتنا تو سب مانتے ہیں کہ اگر ترجمہ صحت مطالب اور اُسلوبِ بیان دونوں میں معیاری ہو تو بہت اچھا ہے لیکن اگر ساری جاتی دیکھ کر آدھی چھوڑنا پڑے تو کون سا حصہ چھوڑنا

Marfat.com

چاہیے؟ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ کچھ لوگ ایسے موقع پر یہ کہتے ہیں کہ چاہے ترجمے میں اصل کتاب کی رُوح برقرار نہ رہے لیکن اُردو میں کچھ نہ کچھ بن تو جائے۔ دوسروں کا موقف یہ ہے کہ خواہ اُسلوب مشکل اور نامانوس ہو جائے، صحت مطالب کو بہرحال باقی رہنا چاہیے۔ زیر تبصرہ ترجمے میں دونوں اعتبار سے ہی کلام کرنے کی گنجایش ہے۔ نہ یہ اُردو میں ''کچھ'' بن سکا نہ صحت مطالب کے تقاضے پورے کر سکا۔ ہمارا ارادہ تھا کہ اُردو اور انگریزی کا متن آمنے سامنے رکھ کر قارئین کو ان خامیوں سے آگاہ کیا جائے جو ترجمے کو پڑھتے ہوئے ہماری نظر میں آئیں لیکن وقت اور جگہ کی کمی کی وجہ سے ہم سردست اس تفصیلی محاکے کو ملتوی کرتے ہیں۔ اس کی جگہ ہم نے یوں کیا ہے کہ طویل ابواب میں سے پہلا، وسطی اور آخری صفحہ بطورِ نمونہ لے لیا اور نسبتاً مختصر ابواب کے صرف آغاز و اختتام کے صفحات چن لیے ہیں۔ ان صفحات میں ترجمے کی کیفیت ذیل کے گوشوارے سے واضح ہو جائے گی:

نمبر شمار	صفحہ نمبر	مترجم	فاش غلطیاں	معمولی غلطیاں	مغلق فقرے	مہمل فقرے	محذوفات/ نامکمل آزاد/ترجمہ	صرف ونحو اور بیان کی اغلاط	عمومی
۱	۹	علی اسد	۴	۷		۱			
۲	۳۰	//	۶	۴	۲	۱	۳	۲	
۳	۳۱	//	۵		۱		۹		
۴	۴۲/۴۳	//	۲	۱۰	۲		۳	۵	ایک فقرہ ترجمہ نہیں کیا گیا
۵	۵۰/۵۱	//	۱	۳		۱	۵	۱	
۶	۵۲	//	۵	۲	۱	۱	۲		
۷	۶۳	//	۶	۲			۲	۲	جہاں مشکل
۸	۸۸/۸۹	//	۳	۱۰	۲		۶	۲	پڑی آزاد ترجمہ کردیا گیا

Marfat.com

٩	٩١	علی ناصر زیدی	٦	٦	٢	٢	١٠	١	باب کا عنوان آدھا درج کیا گیا
١٠	١١	//	٤	٩		٢	٢	١	
١١	١٣١/١٣٢	//	٥			٤	سارا اقتباس آزاد ترجمہ ہے	١	سارا اقتباس آزاد انشا پردازی کا مرقع ہے۔ آیت کچھ اور ترجمہ کچھ اور ہے
١٢	١٣٤	م فضل الدین قریشی	٣	٥			١	٣	
١٣	١٤٢	//	٣	٦				١	
١٤	١٥٦/٧	//	٦	١٨	٣	٢	٥	١	انگریزی اقتباس کا طنزیہ اسلوب سراسر نظر انداز کر دیا گیا
١٥	١٥٨	شمشاد لودھی	٢	٤	١	١	٤		
١٦	١٧٧/١ آدھا صفحہ	//	١	٤					
١٧	١٨٩	محمد انور بھٹی		١				٢	
١٨	١٩٦	//	٢	١			٣		سلبی مفہوم کو ایجابی سے بدل دیا گیا

Marfat.com

۱۹	۲۰۷	عطاء الرحمٰن عمر	۴	۷			۱		
۲۰	۲۲۰/۲۱	//	۳	۵		۱	۳	۱	
۲۱	۲۶۱/۶۲	//	۳	۳	۱	۱	۳		آزاد ترجمے پر زیادہ انحصار کیا گیا
۲۲	۲۶۴	//	۴	۴	۱		۳	۲	چار سطریں ترجمہ نہیں ہوئیں
۲۳	۱۷۳/۷۴	عطاء الرحمٰن عمر	۱	۲	۱		۴		
۲۴	۲۸۱	//	۵	۶			۱	۲	
۲۵	۲۹۹۔آدھا صفحہ	//	۱	۴		۲	۴		
۲۶	۳۲۸/۲۹ آدھا صفحہ	//	۱	۴					
۲۷	۳۳۰	//	۵				۱	۱	
۲۸	۳۴۲/۴۳	//	۵				۳	۲	
۲۹	۳۴۴	عبدالحمید صدیقی	۱	۲	۱			۲	
۳۰	۳۵۷	//	۲	۱	۲				
۳۱	۳۵۹	//	۲	۷	۲		۵		آدھا عنوان ترجمہ نہیں کیا گیا

۳۲	۳۹۸ آدھا صفحہ	//	۷		۵		مفہوم بالکل خبط ہوگیا۔ صرف انشا پردازی ہے۔ متن سے مکمل انحراف کیا گیا۔
۳۳	۳۹۹	//	۷	۲	۴	۵	
۳۴	۴۱۹	//	۳	۱	۴		

کتاب میں سے چونتیس مختلف صفحات کی کیفیت آپ نے مندرجہ بالا جدول میں ملاحظہ کی۔ گلستان ترجمہ کی باقی ماندہ ''بہار'' کا اندازہ اسی سے کر لیجیے۔ واضح رہے کہ ہم نے کہیں بھی اُسلوبِ بیان جانچنے کی کوشش نہیں کی نہ سلاست و روانی کی بحث اُٹھائی ہے۔ اوّلاً اس لیے کہ بقول شخصے، یوں تو نالی میں بھی روانی ہوتی ہے اور دریائے سندھ میں بھی لیکن دونوں میں فرق کتنا ہے۔ دیکھنا چاہیے کہ کیا چیز رواں ہے، اس کی رفتار اپنی نوعیت کے اعتبار سے کس قسم کی ہے اور وہ رواں کس جگہ ہے؟ دوم یہ کہ طویل اور کئی اجزا پر مشتمل نامیاتی فقرہ لکھنے کے کامیاب نمونے اُردو میں کمیاب ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب کی داخلی مشکلات اور اُردو میں اس کے لیے اظہار کے موزوں سانچوں کی کمیابی کو دیکھتے ہوئے اُسلوبِ بیان کی کسوٹی پر اسے پرکھنا ہمیں مناسب معلوم نہیں ہوتا لیکن اتنا کہنا ضروری ہے کہ اُردو زبان جتنی فرومایہ اس ترجمے میں معلوم ہوتی ہے، اصل میں اتنی ہے نہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس ترجمے کی لفظیات، اُسلوب اور اصطلاحات اُردو میں موجود فلسفیانہ اور علمی فنی تحریروں کی روایت سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اسے پڑھ کر ایسا لگتا ہے کہ اُردو میں فلسفہ و معقولات شاید آج ہی لکھے جانے لگے ہیں اور یہ مفاہیم و تصورات نہ کبھی پہلے بیان ہوئے تھے، نہ ان کے بیان کے سانچے میسر ہیں نہ ہی ہمارے زبان و بیان کے موجودہ وسائل میں ان کی سمائی ہوسکتی ہے۔ یہ بالکل غلط تاثر ہے لیکن اس پر کچھ کہنا بے سود ہے کیوں کہ اس کتاب کے مترجمین نے اس کتاب کے فارسی، عربی تراجم اور حسین نصر کی

Marfat.com

دیگر تحریروں کے اُردو تراجم ہی سے استفادہ نہیں کیا تو اُردو میں موجود معقولات و فلسفہ کی تحریروں اور تراجم کی کیا بات کی جائے۔ کتاب کے فارسی ترجمے کا ذکر آیا ہے تو یہ بھی سن لیجیے کہ فارسی اُسلوبِ بیان اور زبان شناسی کے معیار پر وہ ترجمہ بھی کوئی خاص قدر و قیمت نہیں رکھتا۔ مترجم نے فارسی کے کلاسیکی اور متداول اسالیب کو نظر انداز کر کے فقروں کی تعمیر اور الفاظ کے در و بست میں انگریزی گرامر کی پیروی کی ہے لیکن مطالب کو فارسی میں منتقل کرنے میں پوری طرح کامیاب رہے ہیں۔ ہمارے اُردو مترجمین نے تو اُسلوب، لفظیات اور حسنِ بیان کی قربانی بھی دے دی اور کتاب کے مطالب کو ٹھیک سے اُردو میں منتقل بھی نہ کر پائے!

کتاب کے شروع میں جارج سنٹایانا کا مقدمہ تھا۔ اُردو ترجمے میں اسے حذف کر دیا گیا ہے۔ مصنف نے بھی طبع دوم کے لیے نیا دیباچہ لکھا تھا۔ یہ بھی اُردو ترجمے سے غائب ہے۔ یہ دونوں اجزا اپنے اپنے اعتبار سے بہت اہم تھے۔ سنٹایانا کا مقدمہ ۱۹۶۶ء میں لکھا گیا تھا۔ مغرب میں اُس وقت ''اسلامی سائنس'' کی بحث کا آغاز تھا۔ یہ مقدمہ اس لحاظ سے بہت معلوماتی اور دلچسپ ہے کہ اس سے اس سارے مبحث پر مغرب کے ایک نمایاں مفکر رد عمل اور رائے عمل معلوم ہوتی ہے۔ سید حسین نصر کا دیباچہ کتاب اور اس کے موضوع کی تاریخ اور اس کے اثرات کا مختصر تذکرہ ہے۔ ان دونوں تحریروں کو اُردو ترجمے میں شامل کیا جانا چاہیے تھا۔

Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilisation in Islam*, Suhail Academy, 1983, pp. 384.

❀.....❀.....❀

Marfat.com

تبصرے

- غایۃ الامکان فی درایۃ المکان
- اقبال کا تصورِ الٰہ
- اقبال کا تصورِ اجتہاد
- تسہیل خطباتِ اقبال
- کرن کرن سورج
- علم انتظامیات: تعارف اور کتب خانوں پر اطلاق

Marfat.com

Marfat.com

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں ''اور'' بھی ہیں

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان تفصیل ہے اس اجمال کی جس کی طرف علامہ اقبال نے ''اور'' کے لفظ سے اشارہ کیا تھا۔ ایک مکان تو وہ ہے کہ جس سے ہمارے حواس کو ہر دم سابقہ رہتا ہے، جو اسیر شش جہات اور فاصلہ، قرب و بعد اور طول و عرض کی بندشوں میں جکڑا ہوا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ مکان کی اور بھی قسمیں ہیں جن میں درجہ بدرجہ یہ قیود نرم ہوتے ہوئے مفقود ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک زمان یا وقت وہ ہے جو ہمارے عام انسانی ادراک میں آتا ہے مگر اقلیم انسانی کے علاوہ دوسرے درجاتِ وجود میں ہر درجہ وجود کے لیے اس کی اپنی نوع کا زمان ہے اور پھر ان سب کے علاوہ ورائے وجود کے لیے نہ زمان ہے نہ مکان ـــــ یہ اقلیم لازمان بھی ہے اور کشورِ لامکاں بھی ـــــ یہاں تک آتے آتے وہ تمام الفاظ، تراکیب اور مصطلحات جو مادے کی اقلیم سے مستعار اور انسانی زبان و بیان کے سانچوں کے پابند اور اس کے متعلقات استعمال کرنے پر مجبور ہیں چھٹ جاتے ہیں اور ہم اس درجہ کی طرف صرف سلبی الفاظ میں اشارہ کر پاتے ہیں۔

عام طور انسان کے احاطۂ ادراک میں آنے والے زمان و مکان کے علاوہ یہ ''اور'' زمان و مکاں کیا ہیں کیسے اور کیونکر ہیں، مسلمان مفکرین اور بالخصوص متصوف مفکرین نے ان سوالات پر اپنے اپنے دور اور اپنے اپنے انداز میں بہت کچھ لکھا ـــــ علامہ اقبال کو بھی ان مباحث سے مدت العمر دلچسپی رہی۔ دلچسپی کیا مطلب، یہ مسائل ان کی فکر اور شعری کاوشوں میں محوری حیثیت اختیار کیے رہے ـــــ وہ اپنے عہد کے مسائل سے بالخصوص اور امت کے مسائل سے

بالعموم، جس قدر آگاہ تھے اور ان کے اندر مسائل اور ان کے حل کے لیے جو جدل ہمہ وقت جاری رہتا تھا اس کے پیش نظر بعید ہے کہ وہ زمان و مکان جیسے اہم مسئلے کی دورِ جدید میں تعبیر نو اور توضیح کی طرف متوجہ نہ ہوتے۔ انھیں بخوبی احساس تھا کہ ''ایں سرعزیز را فہم نتواں کرد جز بمعرفت امکنۂ جسمانیات و روحانیات و ازمنہ ایشاں تا معرفت قرب حق تعالیٰ برآن آفتد......

......وشناخت ایں سرالاسرار کلید کنوز معرفتست وسبب رسیدن بہ حضرت مالک الملوک۔''

۱۹۲۸ء سے انھوں نے مختلف علما سے اس ضمن میں جو خط و کتابت کی تھی اس کے نتیجے میں ان کو کئی اصحاب کی طرف سے اس موضوع پر مواد ارسال کیا گیا ہوگا۔ ہم تک اس مکاتبت کی جو تفصیلات پہنچی ہیں ان کے مطابق ان کو ایک رسالہ حضرت سید انور شاہ کاشمیری نے بھی ارسال کیا تھا۔ حضرت علامہ اس کا عنوان فی درایۃ الزمان لکھتے ہیں اور اس کے مصنف کا نام قیاساً عراقی بتاتے ہیں ـــــ جناب بشیر احمد ڈار نے جو مضمون ''اقبال اور مسئلہ زمان و مکان'' کے عنوان سے ماہ نو کراچی، اقبال نمبر، اپریل ۱۹۷۰ء، ص ۱۷۷) میں لکھا تھا اس میں گو زمان کے مسئلے پر تو مطالبات ہی درج ہیں تاہم مذکورہ بالا مکاتبت کی تفصیلات کا خلاصہ سلیقے سے بیان ہو گیا ہے ـــــ ڈار صاحب کے بیان کے مطابق حضرت علامہ کو جو نسخہ فراہم کیا گیا تھا اس میں سہو کتابت سے عراقی کا لفظ وارد ہوا تھا اور علامہ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے رسالہ کو فخر الدین عراقی کی تصنیف سمجھا۔ اس کا حوالہ ۱۹۲۸ء اورینٹل کانفرنس کے صدارتی خطبہ میں بھی دیا اور بعد ازاں تشکیل جدید.......... میں بھی استفادہ کیا ـــــ اس رسالے کے دو نسخے تادم تحریر (مراد ہے ڈار صاحب کی تحریر) اقبال اکادمی کے کتب خانے میں تھے۔ ایک تہران کا مطبوعہ نسخہ (رحیم فرمنش ۱۹۵۹ء) اور دوسرا رام پور کا خطی نسخہ ـــــ انھی دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر اقبال اکادمی کے ایک رکن جناب عبدالحمید کمالی نے اس ترجمہ کے ساتھ حضرت علامہ کا مکمل صدارتی خطبہ بھی شائع کیا اور اس خطبہ کے متن پر اپنی بعض آرا کا اظہار کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ رام پور اور تہران دونوں ہی کے نسخوں میں عراقی کا لفظ موجود نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ علامہ اقبال کو ارسال کردہ نسخہ میں یہ نام درج تھا تو بھی اس سے عراقی مراد نہیں لیا جاسکتا۔ عراقی سے منسوب

Marfat.com

کرنے کے ضمن میں انھوں نے حفیظ ہوشیار پوری کے حوالے سے ایک دلچسپ بات لکھی ہے ــــ وہ کہتے ہیں کہ نسخے کی عبارت یوں تھی ''از دست ایں ساقی عراقی جمال زلال شیریں مشاہدہ نمایند'' ــــ اس میں ایک قرینہ تو وہ تھا جو علامہ نے مراد لیا اور دوسرا یہ بھی ہوسکتا تھا جس کی طرف حفیظ صاحب نے اشارہ کیا کہ ''عراقی جمال'' کی ترکیب ساقی کی صفت کے طور پر لائی گئی تھی یعنی ''حسن عراق والا'' اور عراقی کا لفظ اسم معرفہ کے طور پر نہیں برتا گیا۔

۱۹۷۸ء جناب نذر صابری صاحب نے یہی رسالہ غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المکان کے عنوان سے سے کیمبل پور سے شائع کیا اس پر جو مقدمہ صابری صاحب نے تحریر کیا اس میں اس رسالہ کو شیخ تاج الدین محمود بن خداداد اشنوی کی تصنیف قرار دیا۔ صابری صاحب کا خیال تھا کہ اس وقت تک یہ رسالہ عراقی اور عین القضاۃ ہمدانی دونوں سے غلط منسوب ہوتا رہا ہے اور وہ پہلی بار اس رسالے کو صحیح حوالے سے شائع کر رہے ہیں۔

حال ہی میں جناب لطیف اللہ صاحب نے کراچی سے اس رسالہ کا اُردو ترجمہ اور تصحیح شدہ فارسی متن شائع کیا ہے ــــ اس ترجمہ و تسوید کا دیباچہ جناب ڈاکٹر رضی الدین صدیقی صاحب نے تحریر کیا ہے جس میں رسالہ کے مبحث کا خلاصہ سمٹ آیا ہے۔ خود لطیف اللہ صاحب نے اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے۔ صاحب مذکور نے اس رسالہ کی دریافت، اس کے نسخے، حضرت علامہ کا اس سے شغف اور اس کے مصنف سے متعلق تسامحات کا مفصل پس منظر بیان کیا ہے۔ یہ پس منظر اس رسالہ کی دریافت اور اُردو اشاعت کے درمیان گزرنے والے ۵۰ سالوں پر محیط ہے۔ لطیف اللہ صاحب کو نذر صابری کی تحقیقات سے اتفاق نہیں اور انھوں نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید اور تثبیت کے لیے بالتفصیل دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ رسالہ عین القضاۃ ہمدانی ہی کی تصنیف ہے ــــ داخلی اور خارجی دونوں شہادتوں سے اس دعویٰ کی دلیل فراہم ہوتی ہے ــــ ان داخلی اور خارجی شہادتوں کے ذیل میں انھوں نے ایرانی محققین خصوصاً (دکتر بہمن کریمی کی تصانیف سے بطور خاص استفادہ کے عام اُسلوب تحریر اور اس رسالہ کے اُسلوب میں مماثلت ثابت کرنے کے لیے دیگر تصانیف سے وافر اقتباسات فراہم کیے ہیں۔

Marfat.com

اس تبصرہ میں ان تمام دلائل کا خلاصہ بیان کرنا بھی ممکن نہیں تاہم مؤلف نے جس قدر مواد معاصر تاریخ، ایرانی ماہرین کی تحقیقات اور تصانیف عین القضاۃ کی داخلی اور اُسلوبی شہادتوں سے مجتمع کر دیا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ رسالہ عین القضاۃ ہی کی تصنیف ہے تاہم مؤلف کی کاوشِ تحقیق کی داد دینے کے ساتھ ساتھ ہم بصد ادب ان سے گزارش کریں گے کہ علمی تحقیق میں اور خصوصاً زمان و مکان سے متعلق ایک رسالے پر لکھتے ہوئے ایک نپٹ جذباتی تحریر بھلی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارا اشارہ ان کے مقدمہ کے صفحہ ۴۶ کی طرف ہے۔ وہ عین القضاۃ کے اُسلوب کے متعلق فرماتے ہیں۔ ''ان کی تصانیف میں بشمول غایت الامکان ایسے حصے آتے ہیں جہاں محسوس ہوتا ہے کہ ایک شعلۂ نور اعماق قلب سے نمودار ہوا ہے اور آن کی آن میں قاری کو استعجاب اور مسرتوں کی کیفیات سے ہمکنار کرتا ہوا دور بہت دور اپنی اصل سے واصل ہونے کے لیے فضائے بسیط میں گم ہو جاتا ہے۔'' یہ دور بہت دور کیا ہوتا ہے؟ ایک عام واعظ سے تو اس قسم کی عبارت کی توقع کی جا سکتی ہے مگر غایت الامکان کے مترجم کو یہ بے احتیاطی زیب نہیں دیتی ـــــ کسی حکیم دانا کا قول ہے کہ الٰہیات میں مبنی بہ مکان استعاروں کا استعمال ہمیشہ خطرناک ہوتا ہے تاہم ان کے سوا چارہ بھی نہیں۔ عالم مادی یا مکانِ مادی میں اگر الف ب کو مس کر رہا ہے تو ب بھی لازماً ا کو مس کر رہا ہوگا۔ عالم روح میں ایسا نہیں ہوتا۔ خدا میرے قریب ہے مگر ممکن ہے میں اس سے دور ہوں کہ میں اپنے آپ سے دور ہوں ـــــ اس اقلیم میں الفاظ اپنے لغوی معنی میں کچھ ابلاغ نہیں کرتے۔

اعماق قلب، دور، وہاں، اونچا، عالی، تعالیٰ، اندرونی وغیرہ لفظی معنی میں کچھ نہیں بتاتے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ ان اصطلاحات سے مفر بھی نہیں۔ انسانی ذہن جب سوچے گا مکانی استعارے ناگزیر ہوں گے کیوں کہ فکر زبان کے سہارے چلتی ہے اور زبان تب بنتی ہے جب ہم عالم زمان و مکان سے دو بدو ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر ایسے الفاظ کے بغیر تحریر چلتی نہ ہو تو انھیں ذرا سلیقے برتنا چاہیے۔

یہ مسئلہ ہم نے یونہی نہیں اٹھایا۔ دیگر روایتی تصانیف کی طرح غایت الامکان........

Marfat.com

کے مصنف بھی مراتب وجود کو مان کر گفتگو کرتے ہیں اور مبحث، ہر توضیح وتشریح اور ہر مسئلے کے پس منظر میں وجود کے مختلف درجات کا تصور ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر جھلکتا ہے۔ اس چیز کی طرف علامہ اقبال نے بھی اس رسالہ پر گفتگو کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔ جدید قارئین جو اس تصور کو ملحوظ رکھنے میں عموماً کامیاب نہیں ہوتے موضوع کو سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہیں۔

قاری کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایک حد کے بعد انسانی زبان کے عام وسائل اور لغوی مفاہیم بے بس ہوجاتے ہیں اور علامت کی زبان ناگزیر ہوجاتی ہے۔ جب تک وہ یہ چیز پیش نظر نہیں رکھے گا زیر تبصرہ رسالہ میں بھی قدم قدم پر ایسی ہی دشواریوں سے دوچار ہوگا۔ مثال کے طور پر وجود کا لفظ ہے —— ایک تو یہ اپنے عام مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، یعنی صفتِ وجود جس کے لیے حس وحرکت مترتب ہوتی ہے —— مگر جب آپ اسے یوں استعمال کریں کہ اللہ کا وجود ہے تو اب یہ استلزامِ صفتِ وجود کے لیے نہیں بلکہ محض بیانِ مفہوم کے لیے استعمال ہوگا کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہیں صفتِ وجود کے لیے نہیں بلکہ محض بیانِ مفہوم کے لیے استعمال ہوگا کیوں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہیں صفتِ وجود سے نہیں —— بعینہٖ جب آپ مکان کے لفظ کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر کریں گے تو یہ فقط بیانِ مفہوم ہوگا لزومِ مکانیت کے مترادف نہ ہوگا۔

مصنفِ رسالہ مروجہ طریقے کے مطابق زمان ومکان کی ماہیت کے بیان یا منطقی اور فلسفیانہ تعریف سے آغاز نہیں کرتے۔ ان کا طریقہ نسبتی اور تقابلی ہے۔ یعنی وہ مختلف درجاتِ وجود کو مسلمہ مان کر ان کے مختلف نوع کے زمان ومکان سے بحث کرتے ہیں اور ان کے باہمی فرق کو ایک دوسرے سے موازنہ اور مقابلہ سے واضح کرتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی درجۂ وجود کے اندر زمان ومکان کی متعدد قسمیں بھی بیان کرتے ہیں جو اس درجۂ وجود کے ذیلی درجات سے متعلق ہوتی ہیں اس کی مثال جسمانیات ——corporea l world—— کے مکان کی ہے جسے انھوں نے تین ذیلی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی شرائط بیان کی ہیں اور متعلقہ حسّی اور عقلی مثالیں دی ہیں۔ نیز یہ بھی واضح کیا ہے کہ کون سی شرط پائی جائے تو کس قسم کا مکان ثابت ہوگا اور کون سی شرط مفقود ہو تو نوع مکان کیونکر تبدیل ہوجائے گی۔

Marfat.com

اسی طرح زمان کی بھی تین قسمیں ہیں، زمانِ جسمانیات، زمانِ روحانیت اور زمانِ الوہی — ان تینوں میں کیا فرق ہے، اسے بیان کرنے کے بعد مصنف نے ممکنہ اعتراضات کے جواب بھی دیے ہیں۔

لطیف اللہ صاحب نے رسالے کے فارسی متن کے ساتھ اُردو ترجمہ بھی مقابل متن کے طور پر شائع کیا ہے۔ ترجمے کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ فارسی متن کے سلسلے میں چند باتیں گوش گزار کردی جائیں — اوّلاً تو جناب مؤلف نے اس متن کی تصحیح اور تسویہ کے لیے استعمال کردہ خطی نسخے یا مطبوعہ نسخے کی نشان دہی نہیں کی۔ ان کے مقدمے میں صرف ایک مائیکروفلم سے استفادہ مذکور ہے جس کے اصل نسخے کے بارے میں مقدمہ خاموش ہے۔ دوم متن کو پڑھتے ہوئے بارہا یہ احساس ہوتا ہے کہ سیاق وسباق اور ربطِ کلام کے اعتبار سے نشاناتِ اوقاف کو موجودہ صورت سے مختلف ہونا چاہیے۔ ایسے بعض مقامات پر تو کاتب کی ہنرمندی قیاس کی جاسکتی ہے تاہم یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فارسی متن میں بھی اصلاح کی گنجایش موجود ہے۔ آیندہ اشاعت میں اگر فارسی متن کو اس قدیم مخطوطوں سے ملاکر دیکھ لیا جائے تو ان ممکنہ تسامحات کا ازالہ ہوجائے گا۔

اُردو ترجمہ کے بارے میں لطیف اللہ صاحب کی محنت اور دیانت کا پورا پورا اعتراف کرنے کے باوجود ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یہ ایک کمزور اور نرا لفظی ترجمہ ہے۔ وہ شخص جسے فارسی کی شد بد حاصل ہے اور جو تصوف اور فلسفے کی فنی اصطلاحات وتکنیکی تراکیب سے واقف ہے اس ترجمہ کی مدد سے متن کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ ترجمہ ایسے اصحاب کے لیے تو نہیں کیا گیا۔ ترجمہ کا مقصود تو یہی تھا کہ اچھی اُردو جاننے والے کے لیے فارسی متن اُردو میں منتقل کردیا جائے تاکہ وہ فارسی سے آشنا نہ ہونے کی وجہ سے اس رسالے سے استفادہ کرنے سے محروم نہ رہے۔ اس لحاظ سے یہ ترجمہ ناکام ہے۔ اپنی رائے کے جواز میں ہم فارسی اور اُردو کے اقتباسات کا موازنہ کرسکتے ہیں اور بہت سی مثالیں ہم نے نوٹ کررکھی ہیں لیکن اس تبصرے کی حد تک ہم خود کو اُصولی باتوں تک محدود رکھیں گے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ سارے ترجمے کا اُسلوب، انتخابِ تراکیب، محاورہ، فقروں کی نشست، تقدیم وتاخیر اور عمومی لہجہ بہت غریب اور نامانوس ہے۔ اگر آپ ۱۹۸۴ء کے اُردو قاری کی سہولت کے لیے اُردو ترجمہ کررہے ہیں تو زبان ممکنہ حد تک اس کے لیے قریب الفہم ہونا چاہیے۔ خیر اس معاملے میں دو رائیں ہوسکتی ہیں۔ لطیف اللہ صاحب شائد اسی اُردو کو ترجیح دینا چاہیں مگر ہمیں دوسرا اشکال یہ ہے کہ سارے ترجمے میں ہر اصطلاحی لفظ کو بالعموم برقرار رکھا گیا ہے۔ اُردو پڑھنے والے کو رفت گیا اور بود تھا کا ترجمہ تو مل جاتا ہے مگر متن کے مفاہیم تک پہنچنے کے لیے کلیدی الفاظ چونکہ فارسی ہی میں رہنے دیے گئے ہیں لہٰذا اکثر مقامات پر فارسی اور اُردو میں کچھ ایسا فرق نہیں ہوتا۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ بعض مقامات پر متن کا مفہوم اُردو میں درست منتقل نہیں ہوسکا۔ یا کوئی فقرہ رہ گیا ہے۔ سطورِ آیندہ میں ہم یہاں وہاں سے چند مثالیں دیں گے جن سے تینوں اعتراضات کی وضاحت ہوسکے گی۔

وقرب حقیقی جز قرب حق تعالیٰ نیست زیرا کہ قرب صفت اوست صفت او جز حقیقت نباشد وقرب حقیقی آں باشد کہ بہ ہیچ وجہ قابل بعد نہ باشد نہ بصورت و نہ بہ معنی و نہ بوہم و نہ خیال وفہم کردن قرب بدین کمال باتنزہ تقدس ذات حق تعالیٰ از ہمہ عوارض حدثان وسمات نقصان بہ غایت (غایت) غامض و باریک است۔ ص ۶۲	اور قرب حقیقی کا اطلاق سوائے حق تعالیٰ کے نہیں ہوتا کیوں کہ قرب اس کی صفت ہے اور اس کی صفت بجز حقیقت اور کچھ نہیں ہوتی اور قربِ حقیقی وہ ہوتا ہے جو کسی سبب سے بھی قابل بعد نہیں ہوتا، نہ صورت و معنی کی حیثیت سے نہ وہم وخیال کی حیثیت سے اور ذات حق تعالیٰ کی اس کمال تنزیہ اور تقدس کے ساتھ اس کے قرب کو تمام عوارض اور نشانات کے نقص کے پیش نظر سمجھ لینا بہت ہی گہرا اور نازک معاملہ ہے۔

زبان واُسلوب پر قارئین خود غور فرمائیں ہم صرف اپنے دو مؤخر الذکر اشکالات کی طرف

اس اقتباس کے ذریعہ اشارہ کریں گے۔ بجز حقیقت، قابل بعد اور تنزیہ اور تقدس کے ساتھ کو بعینہٖ برقرار رکھنے سے اُردو عبارت فارسی سے زیادہ گنجلک ہوگئی ہے۔ پھر یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ کیا 'حیثیت' کا لفظ بڑھانے سے فارسی متن کا مفہوم متغیر نہیں ہوتا؟ نیز آخری خط کشیدہ حصہ پر غور کرنے کے باوجود معانی ناپیدا ہی رہتے ہیں۔ عبارت کا یہ حصہ یہ کہ رہا ہے کہ یہ بات سمجھ لینا کہ اللہ تعالیٰ کے اس کمال قرب کے باوجود ان کی ذات کا تقدس حدوث کے عیوب اور کمی کے نشانات سے پاک ہے نہایت نازک اور گہرا معاملہ ہے۔ اس فقرہ میں کمال کا مرجع قرب ہے تنزہ نہیں جیسا کہ مترجم نے سمجھا۔ اس سے ایک فقرہ اوپر مصنف کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حقیقی قرب وہ ہے جو صورتاً، معناً، وہماً اور خیالاً (باعتبار صورت یا باعتبار معنی یا باعتبار وہم و خیال) کسی طرح بھی دوری کو قبول نہیں کرتا۔

و مارا فتنۂ خلق و خلق را فتنۂ ما مگرداناد	اور ہم کو خلق کے فتنہ کا اور خلق کو ہمارے فتنہ کا باعث نہ بنائیں

یہ لفظ کی جگہ لفظ رکھ کر ترجمہ کرنے کی مثال ہے۔ فتنہ کا لفظ عربی میں اور پرانی فارسی میں آزمائش کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں اسی معنی میں برتا گیا ہے جب کہ مترجم نے فتنہ کا لفظ برقرار رکھ کر اُردو کو کینڈا مجروح کر دیا ہے۔ اُردو میں اس کے معنی صرف فساد، بلوہ اور ہنگامہ کے لیے جائیں گے اور عام اُردو دان کے لیے یہ فقرہ بے معنی ٹھہرے گا۔

و حق جل جلالہ متفرد است بادراک کنہ وحدانیتِ عظمٰی و مستأثر ست باسمی کہ از آن واحدانیت مبنی باشد	حق جل جلالہ وحدانیت عظمٰی کی حقیقت کے ادراک کے ساتھ متفرد ہے اور ایسے اسم کے ساتھ مستأثر ہے جس سے
.... و نصیبہ	وحدانیت کا اظہار ہوتا ہے ....
(نصیبہ) خلقیت از طلب ان وحدانیت جز نظارگی این جمال و جلال بودن نیست، نہ حرکت و وہم درو گنجد و نہ عبارتی از ودست	اور اس واحدنیت کی طلب سے مخلوق کے حصے میں سوائے اس کے جمال و جلال کی نظارگی کے اور کچھ نہیں ہے، نہ حرکت و

Marfat.com

دہدونہ اشارتی بدو ممکن گردد بیت
عاشقا نرا چہ روی باتو جز آنکہ
لب بدوزند و در توی نگرند

بردر مقیم نتواں بود
حلقۂ میزنند و می گزرند
ص-۶۸

وہم کی اس میں سمائی ہے نہ عبارت کا اس میں دخل ہے نہ اشارت سے وہ بات سمجھ میں آسکتی ہے عاشقوں کی کیا مجال ہے سوائے اس کے کہ اپنے ہونٹ سی لیں اور تیری ذات (جمال وجلال) کو تکتے رہیں۔ تیرے آستانے پر مقیم نہیں ہوسکتے بس کچھ دیر کے لیے حلقہ ڈالتے ہیں اور وہاں سے گزر جاتے ہیں۔

متفرد اور مستاثر کو برقرار رکھ کر اُردو میں کیا ابلاغ ہوسکتا ہے یہ قارئین اندازہ کرسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں وحدانیت مبنی باشد کے ترجمہ کے لیے وحدانیت کا اظہار موزوں ترجمہ نہیں ہے۔ یہاں اظہار نہیں بلکہ بنیاد مراد ہے۔ حرکتِ وہم کو حرکت کو وہم لکھنا شاید کتابت کی غلطی ہے مگر عبارت از ودست دادن کے لیے ''عبارت کا دخل'' درست نہیں۔ ''عبارت اس تک نہیں پہنچاتی'' زیادہ درست ہوگا اسی طرح ''نہ اس کی طرف اشارہ ممکن ہوتا ہے'' زیادہ بہتر ترجمہ ہوتا۔

شعر کے ترجمے میں ذات کے بعد (جلال و جمال) کا اضافہ خلط مبحث پیدا کررہا ہے اور مصنف نے چند سطور قبل جو وضاحت کی ہے اس کے خلاف جاتا ہے۔ آخری مصرعہ میں حلقہ میزنند سے مراد حلقہ ڈالنا یا دائرہ بنانا نہیں بلکہ کنڈی کھٹکھٹانا ہے۔ پرانے گھروں میں اب بھی یہ حلقہ دستک دینے کے لیے لٹکا ہوا مل جاتا ہے۔

وایں توحید از زوال وتزلزل دور ترست و بسلامت وثبات نزدیکز (نزدیکتر) از توحید۔ کسانی کہ بعقل تاریک شدہ بدود غفلت و اسیر ماندہ در بند شہوت، محجوب گشتہ در حجب

یہ توحید زوال و انحطاط سے پاک ہے اور سلامتی وثبات سے نزدیک تر ہے۔ وہ لوگ جو غفلت کے دھویں سے عقل کے ساتھ سیاہ ہوگئے اور قید شہوت میں گرفتار رہے اور جن پر فضول (باتوں

فضول، قصد سراپردۂ عزت توحید کنند زیرا کہ بآلت وعدت عقل صافی از غفلات ومجرداز شہوات بتوحید رسیدن ہم محال است تابعقل تاریک مختصر چہ رسد۔

ص-۶۸

کے) پردے پڑ گئے وہ کس طرح عزت توحید کا سراپردہ اٹھانے کا ارادہ کرسکتے ہیں جب کہ عقل صافی جو غفلتوں اور شہوتوں سے مجرد ہو چکی ہو۔اس کے ذریعے سے توحید تک رسائی محال ہے تو تاریک ومحدود عقل کے ذریعے توحید تک پہنچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

ہمارے خیال میں اس اقتباس میں توحید اور کسانی کے درمیان وقف غلط ہے۔توحید اور کسانی میں اضافت کا تعلق ہونا چاہیے یعنی از توحیدِ کسانی کہ.........۔مترجم نے اسی وقف کے مطابق ترجمہ کیا ہے تو دونوں حصوں میں ربط نہیں واضح ہوسکا۔زوال اور انحطاط ہم معنی ہیں۔ تنزلزل ہلچل اور جنبش کے معنی میں ترجمہ ہونا چاہیے تھا۔اس سے اگلے فقرے میں غفلت کے دھویں سے عقل کے ساتھ سیاہ والا حصہ نہ صرف غلط ترجمہ ہے بلکہ زبان کے اعتبار سے مجہول ہے۔ شہوت کا لفظ دوبارا استعمال ہوا۔اُردو میں اس کا کوئی مفہوم سوائے جنسی خواہشوں کے متداول نہیں ہے۔قارئین کیا سمجھیں گے! اسی طرح مترجم نے فضول کا لفظ برقرار رکھا اور اُردو میں اس کو کھپانے کے لیے (باتوں کے) الفاظ بڑھائے جب کہ فضول یہاں سرے سے بیہودہ، فالتو اور زائد کے رائج الوقت معانی میں استعمال ہی نہیں ہوا۔یہ اس کے اصلی لفظی معنی یعنی بہت سے، زیادہ، بہتات میں استعمال ہوا ہے۔قصد سراپردۂ عزت توحید میں پردہ اٹھانے کا نہیں بارگاہ توحید تک پہنچنے کا ارادہ کرنے کا ذکر ہے۔مناسب ہوگا کہ ہم سارے اقتباس کا ترجمہ دوبارہ لکھ دیں۔

یہ توحید ان لوگوں کی توحید کی نسبت زوال اور ہلچل سے محفوظ تر ہے اور سلامتی اور پختگی سے قریب بھی جو غفلت کے دھویں سے تاریک اور خواہشات میں جکڑی ہوئی عقل جس پر بہت سے پردے پڑے ہوئے ہیں، کی مدد سے توحید کی بارگاہ ذی شان کا قصد کرتے ہیں اس لیے کہ توحید تک رسائی تو غفلتوں سے پاک اور خواہشات سے آزاد عقل کے ذریعے اور سہارے

Marfat.com

سے بھی محال ہے چہ جائیکہ گمراہ اور محدود عقل سے اس تک پہنچا جائے۔

در نور ظہور حق گم کند و آ گاہی خود از گم کردن۔ ہم گم کند (ص-٦٨)	حق تعالیٰ کے نور ظہور میں گم کر دے اور اپنی معرفت کے گم کرنے کو بھی گم کر دے۔

ترجمہ یوں ہونا چاہیے کہ "اپنے فراموش کرنے کو بھی فراموش کر دے۔"

و روح نسیم کل شئی ہالک الا وجہہ جز دریں فضا بہ مشام روح نرسد۔ (ص-٦٨)	اور اس فضا میں سوائے کل شی ہالک الا وجہہ کی روح نسیم کے مشام روح تک کوئی خوشبو نہیں پہنچتی۔

اس فقرے کے ترجمے مبتدا خبر میں تغیر ہو گیا ہے۔ صحیح ترجمہ کچھ یوں ہوگا۔ "اور کل شئ هالك الا وجهه کی خوشبو کا جھونکا اس فضا کے علاوہ روح تک نہیں پہنچتا۔"

پس بدلائل شرعی اثبات کنیم کہ بجہت مخصوص نیست پس آں مکاں را بیاں کنیم چناں کہ مستفاد بود از مشاہدات بصائر (ص-۹۰)	پھر دلائل شرعی سے ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کا مکان کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں الغرض اس مکان کو بیان کریں گے جو مشاہداتِ بصیرت سے مفہوم ہوتا ہے۔

الغرض غلط ہے۔ یہاں بھی اس کا ترجمہ بعد ازاں، پھر سے ہونا چاہیے۔ "مفہوم ہوتا ہے،" کون سی اُردو ہے یہ ہم سمجھنے سے قاصر ہیں۔ پھر مشاہداتِ بصائر کو مشاہداتِ بصیرت کر دیا گیا۔ جب کہ مصنف نے وہی دلائل دیے ہیں جو حسی مشاہدات، آنکھوں دیکھے تجربے پر مبنی ہیں۔

و بالله العصمة و التوفيق (ص-۱۱)	صرف اللہ کی عصمت اور توفیق کی مدد سے

یہ صریحاً غلط ہے۔ اللہ کی عصمت کیا معنی؟ یہ لفظ کی جگہ لفظ رکھنے کی مثال ہے۔ "اور اللہ ہی حفاظت کرتا ہے اور توفیق دیتا ہے۔"

ان مثالوں میں بہت اضافہ ممکن ہے تاہم تبصرہ کے لیے اسی قدر کافی ہوگا۔ قارئین نے

Marfat.com

ملاحظہ فرمایا ہوگا کہ یہ صرف پہلے ۴۰ صفحات میں سے سرسری مطالعہ سے اخذ کی گئی ہیں۔ جوں جوں آگے بڑھتے جایئے ایسے حصے کم ہوتے جاتے ہیں۔ آخری حصہ اغلاط سے محفوظ ہے تاہم اُسلوب کے نامانوس ہونے اور لفظ کی جگہ لفظ رکھتے جانے کے اعتبار سے باقی ترجمے جیسا ہی ہے ــــ مترجم نے بعض جگہ تو اتنا اہتمام کیا ہے کہ املا بھی وہی رکھی ہے جو فارسی میں ہے مثلاً ارادہ کوارادت، یہ کو یہہ اور تنزیہ کو تنزیہہ۔

ترجمے کے آخر میں حضرت سلطان المشائخ محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ کی تلخیص غایت الامکان اور خواجہ محمد پارسا کی تصنیف فصل الخطاب میں سے اسی مبحث کا خلاصہ بھی دو ضمیموں کی شکل میں دے دیا گیا ہے جو قارئین کے لیے مطالعہ کو تازہ کرنے اور ضروری مباحث کو اختصار سے دیکھنے کی ضرورت پوری کرتے ہیں۔

ترجمے پر تمام اعتراضات از روئے دردمندی درج کیے گئے ہیں۔ آئندہ اشاعت میں کم ازکم اُسلوب اور اصطلاحی الفاظ کی حدتک اگر اس خامی کو دور کیا جاسکے تو اُردو خواں حضرات کے لیے رسالے کی افادیت واقعی چندرچند بڑھ جائے گی۔

عین القضاۃ ہمدانی، غایۃ الامکان فی درایۃ المکان، ترجمہ، لطیف اللہ، ناشر: مکتبہ ندیم، کراچی، صفحات......۔

❁......❁......❁

Marfat.com

اقبال کا تصورِ الٰہ

علامہ اقبال ہماری ان اہم ترین شخصیات میں سے ہیں جن پر کم وبیش ہر بڑی زبان میں لکھا گیا اور لکھا جا رہا ہے۔ ذاتی طور پر مَیں محسوس کرتا ہوں کہ اقبال پر افقی جہت میں تو کام بہت ہوا ہے لیکن عمودی اعتبار سے جو تھوڑا بہت کام ہوا بھی ہے وہ خاصا مایوس کن ہے۔ بہرحال اس بات سے قطع نظر اقبال کی فکریات و شعریات پر تنقیدی و تنقیصی ہر دو نوعیتوں کا کام کئی اعتبار سے لائق اعتنا ہے۔ یوں تو اقبال کی زندگی ہی میں بعض گوشوں سے یہ آواز اٹھی کہ اقبال مثلاً فلسفہ خودی فلاں مغربی فلسفی سے ماخوذ ہے وغیرہ لیکن میرا خیال ہے کہ اس بات میں بعض اہم اعتراضات پہلی دفعہ خلیفہ عبدالحکیم اور بعدہٗ سید علی عباس جلال پوری کی جانب سے اٹھائے گئے۔ سید علی عباس جلال پوری نے اقبال کو فلسفی ماننے سے انکار کیا اور انھیں متکلم کہا۔ حالانکہ اس سے اقبال کی عظمت میں کمی نہیں ہوئی بلکہ ان کی تکریم بڑھ گئی۔ اسی سلسلے کا ایک تازہ تر مظہر برمی نژاد امریکی پروفیسر ڈاکٹر سلمان رشید کی ۱۴۴ صفحات پر مشتمل کتاب اقبال کا تصور الله ہے۔ اس کتاب کا آغاز اس اعلان سے ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ ایک چھوٹی سی کتاب ہے لیکن یہ بہت بڑا دعویٰ لے کے آئی ہے۔ یعنی اس میں اقبال کے ایک عظیم مذہبی مفکر ہونے کے خیال کو چیلنج کیا گیا ہے۔" اس بات میں ڈاکٹر سلیمان رشید نے خلیفہ عبدالحکیم کے اس خیال سے کہ "اقبال جدید مسلم دنیا کا ایک نہایت ہمہ گیر نابغہ ہے" اختلاف کیا ہے اور عالم خوندمیری کی اس رائے سے بھی کہ مسلم فکریات میں اقبال کو ایک نہایت اہم مقام حاصل ہے کیوں کہ وہ اسلام کا پہلا عظیم مفکر ہے جس نے موجودیاتی بنیاد پر اسلامی فلسفہ مدون کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس باب میں اس نے وجدانی تجربے کے نتائج کو تنقیدی نظر سے پرکھنے کے سلسلے کے دعاوی کو نظر انداز نہیں کیا غرض یہ کہ جو کچھ غزالی سے بن نہ پڑا، اقبال نے اس کی تکمیل کر دی۔"

Marfat.com

زیرِ نظر کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ حصہ اول میں اور مغربی روایت کے عنوان سے ہیگل، مغربی سائنس اور برگسان کے باب میں اقبال کی آرا کا محاکمہ کیا گیا ہے۔ حصہ دوم میں اول مسلم روایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال اور قرآن، توحید کے اسلامی تصور، مسلم pantheism کا حوالہ اور یہ کہ اقبال نے کس طرح قرآن کے تصور وحدت الوجود کی تشکیل نو کی ہے' وغیرہ مباحث ملتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ فاضل مصنف نے یہ بھی بتایا ہے کہ شیخ عیسیٰ نورالدین اور ابوبکر سراج الدین کے یہاں مسلم pantheism کی کیا معاصرانہ تعبیر ملتی ہے۔ آخری حصے میں مصنف ماورائے اقبال یعنی مسئلہ خدا کی نوعیت لامحدود کی منطق اور سلسلۂ خدا ہمارے علم کی نوعیت وغیرہ سے اجمالی بحث کی ہے۔

زیرِ نظر کتاب کے تمامتر مباحث کی تفصیل دینا ممکن نہیں۔ رشید صاحب کے اقبال پر نمایاں اعتراضات کچھ یوں ہیں۔ مثلاً یہ کہ اقبال ہیگل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکے۔ اس باب میں سلمان رشید نے یہ سوال اُٹھایا ہے کہ اقبال نے اثبات وجود خدا پر جو کونیاتی، وجودیاتی اور غائی حوالوں سے بحث کی ہے، مناسب اور متوازن ہے؟ اگر ایسا ہے تو کیا اقبال کا موقف منطقی طور پر درست ہے۔ بہرحال فاضل مصنف یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اقبال نے اس مشکل اور پیچیدہ مسئلے کو بڑے سطحی اور کم وبیش متکبرانہ طریقے سے حل کیا ہے۔ فاضل مصنف کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جہاں اقبال نے تجربے کے معائنے اور تعبیر کے مبحث بیان کیے ہیں وہاں انھوں نے وہائٹ ہیڈ کے پیچیدہ استدلال کے ساتھ بڑی ناانصافی کی ہے اور جہاں آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کا ذکر ہے اور بتایا ہے کہ مادے کے نظریے کو آئن سٹائن کے ہاتھوں شدید جھٹکا لگا ہے یہاں صرف برٹرینڈ رسل کے ایک حوالے ہی کا سہارا لینے پر اکتفا کیا ہے اور نتیجۂ سائنسی فکر اور اس ممکنہ فلسفیانہ رموز کے درمیان نازک فرق قائم نہیں کیا۔ پھر بقول مصنف اقبال نے واضح نہیں کیا کہ وہ مادے کو کونیاتی پس منظر دیکھ رہے ہیں یا آئن سٹائن کے زمانی ومکانی نظام نامے میں یا micro-physical پس منظر میں۔ سلمان رشید کا موقف یہ ہے کہ اقبال نے جدید طبعیات کے مسئلہ مکان پر زینو کو غیر متعلقہ طور پر حوالہ بنایا ہے اور خلاصہ یہ ہے کہ جدید سائنس کے باب

Marfat.com

میں اقبال کے افکار برگساں اور وائٹ ہیڈ سے ماخوذ ہیں اور قطعاً اوریجنل نہیں ہیں۔

سلمان رشید کا یہ بھی خیال ہے کہ اقبال نے برگسان کے افکار کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور کئی پہلوؤں سے اس کی غلط اور گمراہ کن تعبیر کی گئی ہے۔ ویسے عجیب بات ہے کہ سلمان رشید سے بہت پہلے علی عباس جلالپوری نے لکھا تھا کہ اقبال نے برگساں کے مرور محض کی حسب منشا ترجمانی کی ہے۔ ان کے خیال میں اقبال نے ابن عربی کے وجودی سریان کو ارتقائی سریان (برگساں) میں تبدیل کر دیا۔

سلمان رشید کا یہ بھی خیال ہے کہ جہاں اقبال نے برگساں پر تنقید کی ہے وہ ناسمجھی پر مبنی ہے کیوں کہ برگساں نے اپنی vitalism کے ذیل میں ذہن اور وجدان کی اصطلاحات استعمال کی ہیں جب کہ اقبال نے انھیں فکر اور ارادہ کے معنی میں لیا ہے اور پھر ''فکر'' ذہانت'' سے بدل لیا ہے اور ''ارادے'' کو ''حیات'' سے یوں اقبال نے ہیگل ربرگساں فکر کا ملغوبہ پیش کر دیا ہے۔ سلمان رشید کا اس سلسلہ میں اقبال پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ بات واضح نہیں ہو پاتی کہ اقبال کے یہاں جدید فلسفہ اور سائنس کے مباحث اتحاد فکر و وجود سے کس طرح متعلق ہیں؟

اس کتاب کے باب ششم میں اقبال اور قرآن کے زیرِ عنوان سلمان رشید نے لکھا ہے کہ اقبال آیات قرآنی کی تفسیر کے معاملے میں غیر محتاط واقع ہوئے ہیں۔ ویسے یہ بات بھی سلمان رشید سے بہت پہلے کسی قدر نرم لہجے میں مولانا عبدالماجد دریابادی اور سید علی عباس جلالپوری کہہ چکے ہیں۔ سلمان رشید کا خیال ہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں جہاں ان آیات قرآنی کا حوالہ دیا ہے۔ جن میں دن رات کے تغیر و تبدل ہواؤں کے چلنے اور سمندروں میں جہازوں کے ہونے وغیرہ کا ذکر آیا ہے وہاں انھوں نے ان سے ''تصورِ زمان'' کا استخراج کیا ہے اور کہا ہے کہ ان آیات میں اسی عنصر پر زور دیا ہے بلکہ یہاں تک لکھ دیا ہے کہ قرآن اپنی فطری سادگی کے ساتھ اصلاً برگساں کے مرورِ زماں کے مسلسل اور غیر مسلسل پہلوؤں کی تصدیق کرتا ہے۔ مصنف کے نزدیک ستم یہ ہے کہ اقبال نے ''تقدیر'' کی اصطلاح کو برگساں کے ''مرورِ محض'' کا متبادل بتایا ہے اور یہ ثبوت ہے اقبال کے ''تقدیر'' کی معنویت سے مکمل طور پر نابلد ہونے کا۔ مصنف کے

Marfat.com

نزدیک لفظ تقدیر کو زمان ہے سے ملانا لسانیاتی اعتبار سے بھی غلط ہے کیوں کہ بقول اس کے تقدیر میں زمان کا کوئی حوالہ سرے سے موجود نہیں (میرا خیال ہے کہ سلمان رشید کو اس بات کا علم نہیں کہ کم از کم جاہلی شعرا تو دہر یا زمان کو مقدر ہی کا مترادف سمجھتے تھے اور خود لاتسبو الدھر والی حدیث میں بھی دہر کا لفظ تقدیر ہی کے معنوں میں استعمال ہوا ہے)

بہرحال سلمان رشید کا خیال ہے کہ اقبال مغربی مصادر سے حاصل ہونے والی اپنی مابعد الطبیعیاتی دریافتوں کو قرآن اور مسلم فکریات سے جوڑنے کی فکر میں رہتے ہیں لیکن اس میں کامیاب نہیں ہوئے۔۔۔ خصوصیت کے ساتھ قرآن کے سلسلے میں ان کا رویہ انتہائی غیر ذمہ دارانہ ہے اور وہ تفسیر و کلام کی روایات کو کلیتہً نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے محدود finite تصور خدا کا قرآن کے تنزیہی اور سریانی تصورِ خدا سے کوئی علاقہ نہیں بنتا۔ بقول مصنف اگر اقبال قرآن کی اس آیت کے صحیح معنی تک پہنچ پائے جس کا مفہوم یہ ہے کہ خدا بے مثال ہے اور کسی سے تشبیہ دینا ممکن نہیں تو ان کے لیے اپنے تصورِ خدا کے نظریے کو ڈھالنا بے حد ناممکن ہوتا۔

کتاب کے آخری حصے میں ڈاکٹر سلمان رشید نے pantheism کی تعبیر کرنے والے معاصر صوفیا یعنی شیخ شوآں (عیسیٰ نور الدین) اور مارٹن لنگز (ابوبکر سراج الدین) پر بھی ایک باب باندھا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ شیخ شوآں کا تصورِ واحدت الوجود فکری اعتبار سے ناپختہ ہے۔ اس طرح مارٹن لنگز کے باب میں اس کا کہنا ہے کہ لنگز کا خیال یہ ہے کہ ذاتِ لاتعین ولا محدود کے وجود میں حقیقت دنیا بھی شامل ہے تو اس صورت میں نتیجہ وہی finite خدا کے تصور ہی کا نکلتا ہے (جو اقبال سے خاص ہے) اس طرح لنگز وحدت الوجود کے قائل اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہر جگہ تصوف کا وحدت الوجودی تصور ہی کارفرما رہا ہے جب کہ سلمان رشید کے خیال میں بدھ مت کے ابتدائی دور اور اتھرویدی بدھ مت میں وحدت الوجودی تصور کارفرما نہیں رہا اور ہندو مت میں بھی شنکر آچاریہ ہی کی تعلیمات میں اس کا واضح عکس نظر آتا ہے۔

جہاں تک شیخ شوآں اور مارٹن لنگز کے وحدت الوجودی افکار پر تنقید کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں سلمان رشید سے مستشرقین کی طرح بنیادی غلطی ہوئی ہے کہ اس نے وحدت الوجود اور pantheism کو ایک ہی چیز سمجھ رکھا ہے۔ اس سلسلہ میں مارٹن لنگز نے سلمان رشید کو ایک خط

Marfat.com

لکھا جس کی نقل راقم الحروف کو جناب سہیل عمر سے ملی ہے۔ اس میں لنگز نے واضح طور پر لکھا ہے کہ pantheism کا خدا بے شعور کمزور اور quantitative ہے اور اس کا وحدت الوجود کے خدائے بزرگ و برتر اور فاعل ومختار سے کوئی علاقہ نہیں۔ اس خط میں لنگز نے یہ بھی لکھا کہ تم نے یہ حوالہ دیا ہے کہ میں نے قرآن حکیم کی آیات کو ان کے متن کے مجموعی معنوں سے نکال کر انھیں الگ معانی پہنا دیئے ہیں۔ یہ بات درست ہے تو اس حد تک یہ کام مجھ سے پہلے جنید، حلاج، قشیری، غزالی اور ابن عربی بھی کرتے رہے ہیں۔ رہا الگ معنی کا سوال تو یہ الگ معنی نہیں ہیں، بلکہ قرآن کے داخلی مفاہیم ہیں۔ ایک مشہور حدیث اس معنی میں موجود ہے کہ قرآن کی ہر آیت کے چار مفہوم ہیں۔ اس طرح ایک اور حدیث موجود ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر آیت کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن، تم قرآن کی آیات کا صرف ایک مفہوم بیان کرتے ہو۔ گویا تمھارے نزدیک قرآن بھی دنیاوی سطح کی ایک کتاب ہے۔ علاوہ ازیں حقیقت یہ ہے کہ شوآں اور مارٹن لنگز والا باب اس کتاب میں قطعی غیر متعلق ہے اور چند اعتراضات وارد کرنے کے لیے شامل کتاب کیا گیا ہے۔

بہر حال زیر نظر کتاب فکر اقبال کے سلسلے کی اہم کتاب ہے اور ایک اعتبار سے علی عباس جلال پوری کی اقبال علم کلام کی توسیع۔ مَیں خود کو اس کا اہل نہیں پاتا کہ یہ بتا سکوں کہ کیا واقعی اقبال نے برگساں، وائٹ ہیڈ اور ہیگل وغیرہ کے افکار کی غلط تعبیر کی ہے۔

باقی رہا اس کتاب کا جواب تو یہ کام اقبالیین کا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ اقبالیین کی ۹۹ فیصد نے ابھی کتاب کو دیکھا بھی نہیں ہوگا۔ یہ کتاب ابھی سات آٹھ ماہ قبل منصۂ ظہور پر آئی ہے ویسے سلمان رشید سے میرا صرف ایک سوال ہے کہ کیا ''اقبال کے تصورِ الٰہ'' پر گفتگو کرتے ہوئے صرف ان کے خطبات ہی کو سب کچھ سمجھنا اور ان کے کلام اور ان کی دیگر اُردو انگریزی کی نثری تحریروں کو نظر انداز کرنا علمی بددیانتی نہیں؟

تحسین فراقی

☆☆☆

تحسین صاحب کے تبصرے پر ہم چند سطور کا اضافہ ادارے کی طرف سے کر رہے ہیں تاکہ بعض باتیں جو تفصیل طلب ہیں ان کی وضاحت ہو جائے۔

Marfat.com

جہاں تک کتاب کی اہمیت اور علمی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کے لیے ڈاکٹر سلمان رشید کو داد دی جانی چاہیے کہ انھوں نے اُردو سے ناواقفیت کے باوجود اقبالیات میں ایک اچھا اضافہ کیا۔ اُردو سے یہی ناواقفیت اور خطبات اقبال پر کلی انحصار کی مجبوری ہی ان کی کتاب کی کمزوری کا باعث بھی ہے اور بہت سی صحیح آرا کے ساتھ بالکل غلط آرا کو بھی جنم دیا ہے۔

دوسرے درجے پر یہ چیز ہے کہ ڈاکٹر صاحب اپنے علمی پس منظر اور تربیت کی وجہ سے بعض چیزوں کو سمجھنے سے بالکل قاصر ہیں اور ویسی ہی ٹھوکریں کھاتے ہیں جیسی ان کے مغربی امام کھاتے رہے ہیں۔ قرآن، تفسیر، علم کلام، فلسفہ جیسے موضوعات سے متعلق کتاب میں عربی فارسی کتب کے حوالے نہ ہونے کے برابر ہوں، استدلال سارا ثانوی مآخذ کے سہارے کیا جائے اور استدلال کی بنیاد W. T. Stace اور فضل الرحمٰن جیسے ''عظیم، بلند پایہ'' فلسفیوں کے افکار پر رکھی جائے تو نتیجہ معلوم۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب کی کتاب خطبات اقبال کے بارے میں بعض باتوں کی درست نشاندہی کے باوجود مجموعی طور پر ایک کمزور کتاب ہے۔

پھر اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اقبال ''الٰہ محدود'' کے قائل تھے (جو کہ غلط ہے) تو بھی اس کا صوفیا کے تصورِ الٰہ پر کوئی اثر نہیں آتا کیوں کہ اس کا الٰہ محدود سے کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے بار بار وحدت الوجود کے لیے pantheism کا لفظ برتا ہے۔ یہ سراسر غلط ہے۔ اس کا اگر ہمارے ہاں کوئی صحیح ترجمہ ہے تو حلول یا تجسیم ہو سکتا ہے۔ وحدت الوجود اور اس میں بُعد المشرقین ہے۔ اب تو یہ بات مستشرقین بھی جان گئے ہیں۔ مگر شاید فضل الرحمٰن اور stace کے پڑھنے والوں تک یہ خبر دیر سے پہنچتی ہے، سیدنا شیخ نے فرمایا کہ pantheism کا اس کے سوا اور کوئی مفہوم نہیں ہو سکتا کہ خدا کا تصور مخلوقات کی حاصل جمع کے مساوی قرار دے دیا جائے: اس نظریہ کے مطابق خدا ہمیشہ ایک بے شعور، قدرت سے عاری اور اسیر کمیت، ہستی ہوتا ہے۔ لہٰذا اس نظریہ کی وحدت الوجود یا ہندوؤں کی ادویتا سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔

ڈاکٹر صاحب کو مراتب اور درجات کا بھی کوئی شعور نہیں ہے اور یہ شعورِ مراتب بعض مسائل کی تفہیم کے لیے ضروری کنجی ہے جن میں وحدت الوجود بھی شامل ہے۔ غزالی نے قرآن کی اٹھائیسویں سورت کی ۸۸ ویں آیت کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہر شے ذوجہتین

Marfat.com

ہے۔ دو پہلو ہیں۔ ایک اس کا اپنا دوسرا اس کے رب کا۔ اپنے پہلو سے وہ عدم ہے اور اپنے رب کے اعتبار سے وجود۔ لہٰذا خدا اور اس کے وجہ کے سوا کوئی شے وجود نہیں رکھتی کیوں کہ ''کل شئي هالك الا وجهه'' ہمیشہ ابدی طور پر۔۔۔'' یہاں غزالی بھی درجات کا بیان کر رہے ہیں مگر ڈاکٹر صاحب کو نہ غزالی کی بات پلے پڑی نہ شیخ عیسیٰ کی۔

یہاں تک لکھنے کے بعد، ہمیں یہ خیال ہوتا ہے کہ کیا ایسے شخص سے دقیق مابعد الطبیعیاتی حقائق پر گفتگو کچھ حاصل ہے جس کے قلم سے یہ عبارت نکلی ہو؟ ''لاتعین'' یا (العظیم) کا وجود حقیقتِ دنیا کو بھی شامل ہے تو ہم صراحتاً ایک محدود خدا کی بات کر رہے ہیں۔ اس کے برعکس یہ تصور بالکل مربوط اور منطقی طور پر درست ہے کہ خدا بحیثیت خالق یا وجود بلا تعین کے مخلوقات کے اس محدود عالم یعنی اس دنیا سے اوپر اور الگ ہے''۔۔۔ بحیثیت خالق کے تو درست ہے مگر باعتبار وجود لاتعین یہ بیان متناقض اور اصطلاحی تضاد کا شکار ہے۔ خدا بحیثیت خالق کے حقیقت کا اعلیٰ ترین مرتبہ نہیں ہے (وہی مراتب کا شعور نہ ہونا آڑے آیا) بلکہ لاتعین کی حیثیت میں ہی خدا سب سے اعلیٰ و مطلق حقیقت ہے اور اس حیثیت میں ہر ثنویت اور ''اوپر الگ'' ہونے سے ماورا ہے۔ بالفاظ دگر یہ سمجھ لیجیے کہ ''الصمد'' تو ذات کا نام ہے مگر ''الخالق'' نہیں۔

ان کا وہ باب جس کا عنوان ''معاصر تعبیر۔۔۔'' ہے، بھی چند کلمات نقد کا تقاضا کرتا ہے۔ قارئین دیکھ سکتے ہیں کہ اس باب کا نہ تو کوئی اقبال سے تعلق ہے نہ اس میں کوئی ''معاصر'' چیز ہے سوائے دو ناموں کے جن کو ڈاکٹر صاحب نے پرانے حقائق لٹکانے کے لیے کھونٹیوں کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اس باب میں بار بار ''شوآں کا نظریہ'' ''لنگز کی تعلیم'' جیسے الفاظ سخت گمراہ کن ہیں۔ یہ ان کا اپنا عقیدہ نہیں ہے۔ آپ کو اگر اعتراض کرنا تھا تو پرانے ارباب تصوف پر کرتے مگر یہ کر کے آپ اس باب کو کتاب میں ٹھونسنے میں کامیاب کیونکر ہوتے!

کتاب میں ابھی ایک انبوہِ اغلاط اور موجود ہے مگر ہم اتنے ہی پر اکتفا کرتے ہیں کہ:

خرد مند را اشارہ کافیست

(ادارہ)

M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London, Kegan Paul, 1981.

Marfat.com

اقبال کا تصورِ اجتہاد

فنی نوعیت کے مباحث پر مشتمل اس کتاب پر یہ ایک غیر فنی تبصرہ ہے۔ یوں بھی اجتہاد کے لیے اب کون سی ایسی خاص استعداد یا فنی صلاحیت کی شرط رہ گئی ہے کہ ہمیں باک ہوتا۔ پھر یہ کتاب صرف اجتہاد پر تو ہے بھی نہیں بلکہ مصنف نے اقبال کے تصور اجتہاد سے بحث کی ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اپنے موضوع کے مالہ وماعلیہ کا احاطہ کرنے کے لیے انھوں نے اجتہاد کے تاریخی پس منظر کے اجمالی بیان سے لے کر اقبال کے عملی اجتہادات تک سب کچھ سمیٹ لیا ہے۔

پہلا باب اس تاریخی پس منظر کا بیان ہے جس میں سے ابھر کر یہ مسئلہ اقبال کے زمانے کے ہندوستان کے سامنے آیا۔ یہ باب سلاطین دہلی اور مغلیہ دور کے عمومی تجزیے کے بعد شاہ ولی اللہ، سر سید احمد خان اور برصغیر کے دوسرے علما کی آرا سے بحث کرتا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک کے مفکرین اور ان یورپی نقادوں کا بھی مختصر تجزیہ پیش کرتا ہے جن کے اثرات برصغیر پر پڑے۔ باب کا حاصل بحث یہ ہے کہ برصغیر میں اجتہاد کا مسئلہ نیا نہیں بلکہ ابتدا ہی سے موضوع تحقیق رہا ہے (ص-۵۰) مصنف نے اتنی بہت سی شخصیات اور حوالے اس باب میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے کہ بعض اہم باتوں کی طرف صرف اشارہ کرنے ہی کی گنجایش رہ گئی ہے۔ مثلاً خود ان کے بیان کے مطابق (ص-۱۸) ہندوستان میں مدوّن ہونے والے فتاویٰ اگر اجتہاد کا عملی ثبوت ہیں اور فتاویٰ قراخانی سے لے کر فتاویٰ دیوبند اور نیو ٹاؤن کراچی کی مجلس علمی تک ہمیں ان کا استمرار نظر آتا ہے تو پھر اس باب میں مبحث کی ایک اور اہم جہت کو بھی شامل کیا جانا چاہیے تھا، یعنی شرائط و استعداد اجتہاد۔ کیا اس تمام دور میں اس پر کوئی لے دے نہیں ہوئی۔ سر سید کے ساتھ جو مجادلہ ہوتا رہا اس میں یقیناً یہ اعتراض بھی اٹھا ہوگا کہ جو کچھ یہ کہہ رہے ہیں۔ اس میں ان کے زور انشا منشا کو کتنا دخل ہے اور دلائل شرعیہ کا کیا تناسب؟

Marfat.com

دوسرا باب اجتہاد کے مختلف مفاہیم کا تجزیہ پیش کرتا ہے اور قرن اول سے لے کر اقبال تک اُصولِ فقہ کے پس منظر میں اس کا عہد بہ عہد اور معنی بہ معنی مطالعہ کرتا ہے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ ''اجتہاد کا وسیع تر مفہوم'' جو اس کا اولین دور میں مفہوم تھا اقبال کے ہاں ملتا ہے (ص ۷۴) اقبال اس تصورِ اجتہاد تک کن مراحل سے گزر کر پہنچے۔ یہ تیسرے باب کا مبحث ہے۔ انھیں اجتہاد کے مسئلہ سے کب دلچسپی ہوئی۔ ان کے مقالہ اجتہاد کا پس منظر کیا تھا اور اس پر کیا اور کیسے تنقید و تبصرہ ہوا۔ مصنف نے تفصیل سے ان واقعات اور حالات سے بحث کی ہے۔ تاہم ایک اشکال ان سے بھی حل نہیں ہو سکا کہ علامہ کے مقالۂ اجتہاد (جو تشکیل میں شامل ہے) کا اس مضمون، مقالہ، رسالہ یا لیکچر سے کیا تعلق تھا، جس کا تذکرہ خطوط میں اخباروں میں اور اقبالیات کی کتب میں تو بکثرت آیا ہے لیکن جو استاذی پروفیسر محمد منور کے الفاظ میں، ''حضرت علامہ نے شائع نہ کرایا۔'' (برہان اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۲ء ص-۹۱)

چوتھا باب علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد سے براہ راست بحث کرتا ہے مگر ان پہلوؤں سے جن کا تعلق اجتہاد کی تعریف سے ہے۔ اجتہاد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف پیش کرتے ہوئے مصنف نے متقدمین، متاخرین اور معاصرین سب کی آرا کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس پس منظر میں علامہ کی تشکیل جدید میں بیان کردہ تعریفات پیش کی گئی ہیں۔۔۔ ان میں سب سے اہم تعریف یہ ہے کہ ''اجتہاد اُصولِ حرکت ہے'' (ص۔۱۲۰) مصنف کہتے ہیں کہ نہ صرف اجتہاد کی تعریف میں بلکہ دیگر تمام خطبات، موضوعات اور مباحث میں حرکت، دنیامیت، تقدم و ارتقا پر اقبال کا زور دینا اصل میں اس یونانی الاصل مصنف اغنی دیس کی تصنیف کے جواب میں تھا جس نے اسلامی قانون کو میکانیکی اور جامد قرار دیا تھا۔

اپنے موقف کی تائید میں مصنف نے دیگر خطبات میں سے بھی اجمالاً میکانکیت کی تردید اور دینامیت کے اثبات کے شواہد اکٹھے کیے ہیں جو فکر، کائنات، دعا، خودی، اسلامی ثقافت کی روح اور چند دیگر مباحث میں علامہ کے اس رویے کی جانب اشارہ کناں ہیں۔ مصنف نے وہ مکتوبات اور اقتباسات بھی دیئے ہیں جن سے اس مشکل اور سخن گسترانہ مسئلے پر لکھنے سے علامہ

Marfat.com

کی جھجک، موضوع پر عبور نہ ہونے کا احساس اور ضروری معلومات کے حصول میں دشواری کا پتا چلتا ہے، یہی نہیں بلکہ اس حمیت دینی کا سراغ بھی ملتا ہے جو علامہ کی ان تحریروں کی محرک بنی۔

علامہ کی دوسری تعریف کے مطابق اجتہاد ''کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنا ہے''۔ (ص ۱۲۰) اس فقرے کو سیاق و سباق سے الگ کر کے پڑھنا اور سمجھنا خاصا پھسلواں اور غلط نتائج کو راہ دینے والا ثابت ہو سکتا ہے اور ماضی میں ایسا ہوا بھی ہے۔ عائلی قوانین کے مرتبین نے اس کا جو مصرف تلاش کیا ہے وہ علامہ کی فکر سے کھیلنے کے مترادف ہے۔ حوالے کے لیے دیکھیے گزٹ آف پاکستان ص ۱۱۹۹ اور مباحث مابعد جہاں اس فقرے کا سہارا لے کر اسلامی اُصول فقہ کے اجتہاد اور عام قانون سازی کو ایک ہی سطح پر گھسیٹ لیا گیا۔ زیر تبصرہ کتاب کے مصنف کو اس مشکل کا احساس ہے۔ لہٰذا انھوں نے مفصل بحث کر کے یہ واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس تعریف کے لیے علامہ کی مجموعی فکر کے حوالے سے کیا مفہوم متعین کیا جا سکتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلیت پرستی اور تجدیدِ مذہب دونوں سے علامہ بیزار ہیں اور ان کے مذکورہ فقرے کو اس معنی میں لینا ممکن نہیں۔ عقل جزئی اس منصب کی اہل نہیں اور تجدید مذہب علاقائیت کا خطرہ اپنے جلو میں لیے ہوئے ہے۔ مصنف کے خیال میں علامہ کی مراد اس سے تشکیل نو یا تشکیل جدید ہے۔

تیسری تعریف اجتہاد کو ''قانون سازی میں مکمل اختیار'' کا ہم معنی قرار دیتی ہے۔ اس کے ضمن میں مصنف نے بعض اہم سوال اٹھائے ہیں کہ علامہ اقبال نظری طور پر اجتہاد کے درجہ مطلق میں قائل ہونے کے باوجود ذاتی زندگی میں حنفی فقہ کے مقلد کیوں تھے؟ یا ان کے ہاں تقلید کی تائید میں تاکید مزید کا جو رنگ اشعار میں بار بار اُبھرتا ہے اس سے کیا سمجھا جائے! ہمارے خیال میں اس سے صرف علامہ کے فکر کا توازن ظاہر ہوتا ہے اور ہر نکتے کو اس مقام پر رکھنے کی کوشش۔ وہ نظری طور پر اجتہاد کے قائل تھے مگر عملی استعداد اپنے اندر نہ پاتے ہوئے احکام میں تقلید کرتے رہے۔ جب اجتہاد کی وہ مضحکہ خیز صورت ابھری کہ جس میں اجتہاد کے لیے صرف انشا پردازی اور ادبی نکتہ آفرینی پر کفایت کی جاتی تھی تو علامہ نے اس کے خلاف

Marfat.com

بھرپور آواز اُٹھائی اور واضح کیا کہ اس زریں قبائے اجتہاد کی اوٹ میں کون سا عفریت پا کوبی کر رہا ہے۔ مصنف کے خیال میں علامہ کی یہ احتیاط اور عملاً تقلید پر اکتفا کرنا دراصل ایک ''عارضی اور تاریک دورِ انحطاط و اضمحلال'' میں سماجی اور فکری انتشار سے بچنے کی کوشش ہے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ یہ استدلال پیش کرتے ہی ان کے موقف کے ڈانڈے علما کے موقف سے جا ملتے ہیں جو مجتہد کے وجود کو عقلاً و شرعاً ممکن مگر واقعتاً نایاب پاتے ہیں۔ ان کے استدلال کے پیچھے بھی مرورِ زماں کا وہ نظریہ ہے جو قرآن و حدیث کی سند پر صدیوں کے سفر کو انحطاطِ قویٰ کا رزمیہ اور کمال سے زوال کی جانب پیش قدمی کا عمل جانتا ہے۔

باب پنجم علامہ اقبال کے تصورِ اجتہاد کے ایک اور پہلو سے بحث کرتا ہے۔ اس کا تعلق شرائطِ اجتہاد اور مصادرِ اجتہاد سے ہے۔ یہ باب خاصے کی چیز ہے اور مصنف نے بہت محنت سے لکھا ہے اور امہات الکتب کے حوالے سے شرائطِ اجتہاد پر بالاستیعاب نظر ڈالی ہے۔ علامہ اقبال نے اس ضمن میں جن امور کی طرف صرف اشارہ کیا تھا۔ ان پر مصنف نے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کے الفاظ میں ''علامہ نے شرائطِ اجتہاد کا تجزیہ نہیں کیا ورنہ انھیں اس طرح ناممکن قرار دیتے تاہم ان کے نزدیک چونکہ ان شرائط کا فردِ واحد میں جمع ہونا ممکن نہیں اس لیے اجتہاد انفرادی کی بجائے اجتماعی ہونا ضروری ہے''۔ (ص ۱۶۹) اس تجویز کی عملی شکل یعنی مقتدر بالا اجتہاد اسمبلی میں جن مسائل کا سامنا ہوگا اس پر بھی مصنف نے مختصراً گفتگو کی ہے۔

مصادرِ اجتہاد کے ذیل میں قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس زیرِ بحث آئے ہیں اور مصنف نے علامہ کے خطبات تقاریر اور مکاتیب سے وہ سب مواد نکال کر ترتیب دے دیا ہے جو ان پر علامہ کی آرا سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔

چھٹا باب ان مسائل کا تذکرہ ہے جو برصغیر کی سیاسی اور اجتماعی معاشرتی صورتِ حال سے متعلق تھے۔ ان میں علامہ اقبال نے مسئلہ کے حقائق کو معروضی طور پر علما کے سامنے رکھا اور صرف نظری بحث پر اکتفا نہ کیا جو عام تجدید پسندوں کا چلن تھا۔ عورتوں کے حقوق کے ضمن میں علامہ نے صرف فقہ کے احکام کا حوالہ نہیں دیا بلکہ وہ مصالح دینیہ جو اس تبدیلی کا تقاضا کرتے

تھے ان پر توجہ دلائی اور عورتوں کی بے کسی اور مجبوری اس انداز سے پیش کی کہ علما خود اس مسئلہ میں عورتوں کے حقوق کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور بالآخر یہ قانون بن گیا۔ علامہ اس کی منظوری سے ایک سال قبل وفات پا چکے تھے۔

دوسرا مسئلہ خلافت اور اجماع کا تھا۔ علامہ خلافت کو اجماع سے مستلزم سمجھتے تھے اور انفرادی اجتہاد کی جگہ اجتماعی اجتہاد کے قائل تھے جس کا حق وہ اسمبلیوں کو دینا چاہتے تھے۔ مصنف کے بیان کے مطابق اجتماعی اجتہاد کی تو علما کی جانب سے حمایت ہوتی رہی مگر دوسری تجویز کی تائید علما نے نہیں کی۔ اسلامی ممالک میں قائم ہونے والے ادارے بھی یہ کام ہنوز انجام نہیں دے سکے۔

یہاں کتاب کے مباحث کا اختتام ہوتا ہے جن میں موضوع کے تقریباً سبھی پہلوؤں کو سمیٹ لیا گیا اور اس طرح یہ اقبالیات کے ذخیرے میں ایک قابل قدر اضافہ شمار ہوگی۔ ''تقریباً'' کا رخنہ ہم نے اس لیے رکھا کہ اگر اجتہاد کے باب میں فکرِ اقبال سے ملنے والی رہنمائی کی روشنی میں پاکستان کو درپیش مسائل پر ایک باب اور باندھ دیا جاتا تو کتاب کی معنویت اور افادیت دونوں میں اضافہ ہوتا۔ ہمارے معاشرے میں بہت سے نئے عوامل، اشیا اور احوال گزشتہ سو دو سو برس کے عرصے سے داخل ہوئے۔ ان کے بارے میں اکثر یہ سننے میں آیا ہے اور اس کتاب میں بھی بین السطور موجود ہے کہ فقہا ان پر فتویٰ دینے میں ناکام رہے۔۔۔۔ ہمارا سوال اس نازک فرق کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ ان ناکامی سے مراد کیا ہے؟ کسی شخص مسلک یا ضرورت کے مطابق فتوی دینے میں ناکام یا ازروئے فقہ و دلائل شرعیہ کسی مسئلہ کا حکم بتانے سے قاصر!

ڈاکٹر خالد مسعود، اقبال کا تصورِ اجتہاد، ناشر: مکتبہ حرمت، راولپنڈی، ۱۹۸۵ء، صفحات ۲۵۶۔

❁...❁...❁

Marfat.com

تسہیلِ خطباتِ اقبال

تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کو سلیس اُردو میں قدرے عام فہم اُسلوبِ بیان کے وسیلے سے آسان کر کے پیش کرنا ایک اہم ضرورت ہے۔ من جملہ اور کوششوں کے ایک سعی ناکام علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی کے شعبہ اقبالیات نے بھی کی ہے جس سے تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی تسہیل تو کیا ہوتی ایک نئی تعذیب و تبعید پیدا ہوگئی ہے۔ قارئین کتاب سے مزید دور ہو گئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس اعتراض کا ہدف علامہ کی تحریر نہیں بلکہ ان کے مذکورہ مسہّلینِ کرام کی مساعی دقیقہ ہیں۔ پہلے چار خطبات کے اس انجام کی تین بڑی وجوہات کا متن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ پہلا سبب مشکلات اغلاطِ کتابت و تدوین کی افراط ہے۔ ''زیورِ طبع'' سے آراستہ کرتے ہوئے طابع اور ناشر نے ان کا جیسا حلیہ بگاڑا ہے، اس کی ایک جھلک دیکھنے کے لیے ملاحظہ فرمایئے کہ کتاب کھولتے ہی ص ۷ اور ۸ برآمد ہوتے ہیں۔ ان کے بعد ''بالترتیب'' صفحات ۳ تا ۱۱...... اس کے بعد ہر ہر صفحے پر املا کی ایسی فاضلانہ غلطیاں کی گئی ہیں کہ اکثر جگہ عبارت کا مفہوم خبط ہو گیا ہے۔ مستزاد یہ کہ لفظ کو غلط لکھا سو لکھا، جا بجا اصل لفظ کی جگہ دوسرا بامعنی لفظ ایسی مہارت سے جڑا گیا ہے کہ آپ جملے میں املا کی کوئی غلطی بظاہر نہیں پکڑ سکتے، صرف و نحو کے اعتبار سے جملہ بے عیب ہوتا ہے مگر بایں ہمہ بے معنی ہوتا ہے اور اس کا واحد سبب کاتب یا تدوین کار کا وہ تصرفِ خفی ہے جو صورتاً درست مگر معنی کے لحاظ سے غلط الفاظ کو صحیح الفاظ کی جگہ کتابت کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ چند مثالیں دیکھیے:

نظریاتی یا عملی پہلو	cognitive (ص ۲۴)	(عملی بجائے علمی)
مساوی اور روحانی	(ص ۳۰)	مساوی بجائے مادی

Marfat.com

ابدیت پالنے کی	(ص ۳۲)	پالنے بجائے پانے
محاسن یا تجربی مدرکات	(ص ۳۵)	محاسن بجائے؟
افلاطون......دنیا میں بھی مشہور ہے	(ص ۴۵)	دنیا میں بھی؟
یکتائیت وفرقیت	(ص ۸۱)	فرقیت بجائے فردیت
تجدید اقبال	(ص ۸۲)	تجدید بجائے تجدد
کھل کر محبت کریں	(ص ۱۳۹)	محبت بجائے بحث
واردات کے حوالے سے حائل شدہ علم	(ص ۱۹۰)	حائل بجائے حاصل

عام اغلاط املا وکتابت الگ ہیں۔ بہرحال یہ سببِ اوّل کسی قدر انقباض کے ساتھ گوارا ہوسکتا تھا اور ہوش مند قاری اٹکل سے صحیح لفظ تک پہنچ بھی سکتا تھا اگر ان تسہیلات کو قاموسیت کا آسیبِ ترجمہ بھی ساتھ ساتھ لاحق نہ ہوگیا ہوتا۔ قاموسیت سے ہماری مراد ترجمے کا وہ طریق کار ہے جس میں انگریزی اُردو لغت میں سے مطلوبہ انگریزی لفظ کے سامنے لکھے ہوئے اُردو مترادف کو نقل کردینے پر اکتفا کیا جاتا ہے اور الفاظ سے مقصود مفاہیم کو گرفت میں لاکر ابلاغ کی زحمت نہیں کی جاتی۔ ان تین خطبات کی تسہیل میں عموماً اور آگے بھی کہیں کہیں یہ عیب بہت نمایاں ہے کہ تحریر کی زبان، اُسلوب، لفظیات اور پوری فضا مسلم معقولات کی روایت سے کٹی ہوئی ہے۔ استعمال کردہ تمام الفاظ لغت میں موجود ہیں، جملے کا دروبست عموماً درست ہے، صرف ونحو کا کھاتہ مکمل ہے مگر معنی ندارد۔ الفاظ کی جڑ ہی غائب ہے۔ یوں لگتا ہے کہ اُردو میں یا عام زبانوں میں فلسفہ ومعقولات شاید آج ہی لکھے جانے لگے ہیں اور یہ مفاہیم وتصورات پہلے نہ کبھی بیان ہوئے تھے، نہ ان کے بیان کے سانچے میسر ہیں اور نہ ہمارے زبان وبیان کے موجودہ وسائل میں ان کی سمائی ہی ہوسکتی ہے۔ یہ بالکل غلط تاثر ہے۔ ہاں اس کام میں محنت البتہ زیادہ پڑتی ہے مگر یہ مسئلہ اُردو سے خاص نہیں۔ انگریزی میں اگر فلسفہ پڑھنے اور لکھنے کے لیے عام زبان سے ہٹ کر فنی تربیت درکار ہوتی ہے تو اُردو کے مصنّفین صرف لغت سامنے رکھ کر یہ کام کیسے کرسکتے ہیں۔ اسی ذہنی آلکس کا نتیجہ ہے کہ مذکورہ تسہیلات اپنا مقصود حاصل نہیں کرسکیں۔

مثال سے بات واضح ہو سکے گی۔ ذیل میں ادھر اُدھر سے چند اقتباسات دیے جا رہے ہیں۔

— سر چشمہ یعنی نامیاتی تصورات کا مجموعی نامیاتی نظام مطلقاً حقیقی ہے (ص ۱۱)

— حقیقی ایک مطلق زندگی ہے (ص ۱۲)

— اس طرح زمان مکانی مظہر بصورتِ حال بنتا ہے (ص ۱۳)

— اس اہم حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ علم میں خواہ وہ مذہبی ہو یا سائنسی، فکر یا ٹھوس خیال سے قطع نظر کر کے کچھ حاصل نہیں کر سکتی۔ (ص ۲۶)

— استقرائی عمل تعلیم کی تلاش میں سرگرداں ہے (ص ۲۸)

— روحانیت کی تصدیق مادی دنیا کو ترک کر کے ممکن نہیں (ص ۳۰)

— انسان ایک پیداواری عمل کا نام ہے (ص ۳۲)

— ہمارا علم، عقل اور محسوسات میں عقل شامل ہوتی ہے تو کسی محسوس شے کو کوئی ٹھوس شکل ملتی ہے (ص ۳۳)

— ذہنی یعنی روحانی ادراک حاصل کر سکیں (ص ۳۴)

— تمام تجربات غیر قدرتی یا مابعد الطبعی نوعیت رکھتے تھے (ص ۳۵)

— ناقابل بیان و ترسیل (ص ۳۸)

— ہم عین حقیقت کا ادراک معروضی یعنی ایک حقیقت کے طور پر حاصل کرتے ہیں (ص ۴۴)

— اس وقت فاعلی ذات ریٹائرڈ ہو جاتی ہے اور انسان اپنی اقلیت کی تہ تک پہنچ جاتا ہے (ص ۷۱)

— ہر سیلف کا کیریکٹر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کیریکٹر قدرت اور اس کے مظاہر ہیں (ص ۷۴)

— زمان ایک بنیادی حق ہے (ص ۷۴)

— کیا اخروی الغو یعنی ذات مطلق بھی تغیر پذیر ہے (ص ۷۵) (یہاں اخروی ترجمہ ہے ultimate کا)

— بالبصر مشیت (ص ۸۰)

— یہ امکانات لامحدود کی جگہ عمیق ہیں (ص ۸۰)

— اس اسم میں ایک توانائے انتہائی کے معنی پوشیدہ ہیں (ص۸۱)

— قرآن نے اللہ کو...... سمیع و بصیر بھی کہا ہے اس لیے وہ ہرگز بے لگام، بے قید اور کور شہوت نہیں ہے (ص۹۵)

— ابتدائی غیر مبصرانہ زندگی (ص۹۹)

— درخت دراصل غیر تصوری علم یعنی سری علم از قسم جادو، ٹونے، سحر وغیرہ کا درخت تھا (ص۱۰۱)

— اس داستان کا مرکزی موضوع استقلال زندگی کی فنا ناپذیر خواہش ہے۔ یہ خواہش کہ ایک ایسی ملکیت حاصل ہو جو زوال نہ آشنا ہو۔ ایسی اقتدار اور طاقت جو ختم نہ ہو۔ محدود انا کی بجائے مسلسل کی آرزو جو حقیقی مضبوط اور مقرون فرد ہو۔ مگر اس زمان روز و شب میں وہ اپنے استمرار کا موت سے ہمکنار ہونا دیکھتا ہے پس وہ تولید و تناسل میں اپنی تکثیر کر کے ایک طرح کی اجتماعی بقا حاصل کرنے کا داعی ہوتا ہے (ص۱۰۲)

— خودی کی فعلیت میں ہدایت اور با مقصد اختیار سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ یہ انسان کی خود مختار و آزاد علت ہے۔ (ص۱۲۱)

یہ اقتباسات مفہوم کو ڈھانپنے چھپانے کا جو کارنامہ انجام دے رہے ہیں ان کا اندازہ تو سطور ذیل میں علامہ کی صرف ایک اصل عبارت سے اس کی تسہیل کا موازنہ کر کے ہوگا البتہ ص۱۰۱ کے بارے میں یہ بھی عرض کر دیا جائے کہ یہاں علامہ کا مطلب بھی غلط بیان کیا گیا ہے۔ اقتباس ص۱۰۲ کی اصل عبارت یوں ہے:

> The central idea here is to suggest life's irresistible desire for a lasting dominion, an infinite career as a concrete individual. As a temporal being, fearing the terminaing of its career by death, the oly course open to it is to achive a kind of collective immortality by self-multiplication! (*Recons*. p.69)

انگریزی کے علمی اُسلوب سے آشنا کوئی بھی قاری مندرجہ بالا اقتباس کا مفہوم بسہولت سمجھ سکتا ہے خواہ اسے فلسفے کے اصطلاحی اُسلوب پر گرفت ہو یا نہ ہو مگر کیا اس کی ''تسہیل'' کے بارے میں بھی یہی کہا جا سکتا ہے؟ کیا اچھی اُردو جاننے والے کسی بھی قاری کو اقتباس سے وہی

مفہوم بسہولت حاصل ہوسکتا ہے جو انگریزی میں موجود ہے؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی ہی میں ہے تو پھر سوچیے کہ تسہیل اپنے مقصود کو کس حد تک حاصل کر سکی!

ہماری تنقید کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ ''الفاظ کے سر پہ نہیں اڑتے معنی''۔ اگر اُسلوب ولفظیات کی جڑ نہ ہو، وہ روایتِ علم سے منسلک نہ ہو تو محض صَرف ونحو کے سہارے ابلاغ ناقص رہ جاتا ہے۔ ہماری روایتِ معقولات بہت شاندار اور جاندار رہی ہے اور بہت سے حلقوں میں آج بھی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اپنے اس مأخذ اور سرچشمے سے استفادہ کیا جائے، اس کے مفاہیم، اسالیب، لفظیات و اصطلاحات کو استعمال کیا جائے تاکہ افہام وابلاغ کے عمل میں انقطاع واقع نہ ہو اور ماضی وحال سے کٹی ہوئی، اپنے آپ میں بند تحریروں کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

اب تبصرے کے شترگربہ کے دوسرے حصے یعنی شتر کی جانب آیئے۔ اس میں تین خطبات شامل ہیں۔ تینوں کے تسہیل نگار لائق داد ہیں۔ یہ تحریریں نہ صرف علامہ کے مباحث کو قاری تک پہنچاتی ہیں بلکہ ان سے متعلق دیگر مفید معلومات بھی یکجا مل جاتی ہیں۔ زبان وبیان بھی بڑی حد تک ان عیوب سے پاک ہیں جو صفحاتِ ماسبق میں بیان ہوئے گو ان میں بھی اصلاح کی گنجایش موجود ہے اور بعض جگہ تسہیل نگار حضرات کے خیالات سے اختلاف بھی ممکن ہے، مثلاً تصوف کی تعبیرات کے ضمن میں۔ تاہم بحیثیت مجموعی یہ کوششیں اپنے ہدف کو پورا کرتی ہیں اور ان سے ایک ایسی ضرورت کی جزواً تکمیل ہوجاتی ہے جو عرصے سے محسوس کی جارہی ہے۔

پیش کش، تدوین حواشی ومتن اور کتابت کی اغلاط سے یہ بھی مبرا نہیں ہیں اور ان عیوب کے کارن ان کے مجموعی تاثر میں کمی واقع ہوجاتی ہے۔ اتنی اہم تالیف کو اس کے شایانِ شان انداز میں شائع ہونا چاہیے تھا۔ اس لیے کہ آیندہ اشاعت میں ان خامیوں کا ازالہ ضرور ہونا چاہیے اور اس ضمن میں اگر شیخ محمد سعید کا مرتبہ اڈیشن پیش نظر رہے تو خوب ہوگا۔

کتاب کے آخر میں ایک فرہنگ اصطلاحات بھی شامل کی گئی ہے۔ اس کے کچھ ''دلچسپ'' حصے بلاتبصرہ قارئین کی تفریح طبع کے لیے حاضر ہیں۔

Marfat.com

لفظ/اصطلاح	معنی/توضیح
اصطلاح	اصلاح اور درستی
ازمنۂ وسطیٰ	تاریخ کا درمیانی دور، اسلامی تاریخ کے درمیانی دور کو بھی کہا جاتا ہے
ایجابی علوم	قابل حصول علوم
اندرونی ماہیت	حقیقی ماہیت، اصل الاُصول
استطلاع	اطلاع
اثباتیت	مقبولیت
حقیقت غائی	دلیل غائی کا صحیح اور مصدقہ ہونا، غائی کی اصلیت
دارالاسلام	وہ ملک جہاں اسلامی نظام نافذ کرنے کی سہولت ہو اور جہاں اس کے نافذ کرنے میں رکاوٹ نہ ہو
ذات مطلقہ	اللہ تعالیٰ کی ذات
شے بذاتہ	خود شے کا ہی ہونا
علم بالحواس	طبع علوم جو تجربے اور مشاہدے سے حاصل ہوں
عضویاتی احوال	نفسی یا قلبی واردات جن کا اظہار جسمانی حرکت سے ہو
عوارض	بیماریاں، نقائص، مفرد عارضہ
عرفان	اندرونی بصیرت یا روشنی
غیر لفظی ذریعہ	زبان اور اس کے آلام کے بغیر
کلامی علم الکلام	ایسا علم جس سے دینی عقائد کو استدلال سے برحق ہونا ثابت کیا جائے
ممیّز	غرق، تمیز
منطقی مقولات	منطق کے اقوال
مظہر	اشیا، مظاہرات
مقامِ کبریا	رسول خداؐ کا مقام، انسان کا بلند ترین اور حقیقی مقام

Marfat.com

مابعدالطبعی حقیقت　مادی یا عالم اشیا کی حقیقت سے ماورا اقدار و حصول کی حقیقت

موضوع　تصور

معروض　حقیقت

نظریۂ اضافیت　وہ نظریہ جس میں اشیا کی حقیقت کا دیکھنے والے کی پوزیشن اور رفتار سے اقرار کیا جاتا ہے

واجب الوجود　جس کے وجود (ہستی) کا ہونا کسی صورت ناممکن نہ ہو

وارداتِ نفسی　قلبی واردات

تسہیلِ خطبات اقبال کا یہ کام اہم تھا۔ ہماری دل سوزی کی وجہ بھی یہی ہے کہ اتنا بڑا کام مناسب منصوبہ بندی اور پورے وسائل کے ساتھ نہیں کیا گیا۔ شعبہ اقبالیات کے چیئرمین ڈاکٹر محمد ریاض اقبالیات کے فاضل محقق تھے۔ اس کتاب کی اس ہیئت کذائی اور لسانی دہشت گردی پر انھیں بھی دکھ تھا۔ مجھے امید ہے کہ جب اس کی طبع دوم سامنے آئے گی تو یہ تسہیل زیادہ بہتر صورت میں پیش کی جائے گی۔ ہماری معروضات کی غرض بھی یہ ہے کہ اگلے اڈیشن کی اشاعت کے وقت انھیں بھی پیشِ نظر رکھا جائے تاکہ کتاب زیادہ سے زیادہ معتبر ٹھہرے اور اقبال کے طالب علموں کے لیے تفہیم خطبات میں معاون ہو سکے۔

تسہیلِ خطباتِ اقبال، ناشر: علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد، ۱۹۸۵ء۔

❀……❀……❀

Marfat.com

Marfat.com

کرن کرن سورج

کسی کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم اپنی شخصیت اور صاحب کتاب سے اپنے رابطے کو حوالہ بنانا پسند نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ ہم اس رائج الوقت اندازِ تحریر سے نابلد ہیں جو کتاب کی بجائے صاحب کتاب اور نفس مضمون کی بجائے نفسِ امارہ کے اتار چڑھاؤ پر نظر رکھتا ہے۔ بات صرف اس قدر ہے کہ ہم تبصرہ نگاری کو قاری اور کتاب کے درمیان پل بنانے کے مترادف سمجھتے ہیں اور شخص کو حوالہ بنانے سے تبصرہ پل کی بجائے وہ لائف بوٹ بن کر رہ جاتا ہے جو بے چاری کتاب، کو شخصی احوال و واقعات کے بھنور سے نکالنے کے لیے استعمال کی جا رہی ہو۔ اپنے اُصول کے خلاف واصف صاحب کی کتاب پر کچھ لکھتے ہوئے ہم بات کا آغاز ہی شخصی حوالے سے کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ اس ضمن میں ہمارا تعارف کتاب سے پہلے صاحب کتاب سے ہوا تھا اور تحریر سے پہلے اس کی تقریر اور ان کی تاثیر کا تجربہ ہو چکا تھا۔ ہمارے لیے جو تاثیر تھی قارئین کے لیے تحریر کی صورت میں کرن کرن سورج کے نام سے پیش کی گئی ہے۔

اس تاثیر کو قارئین تک منتقل کرنے سے خود کو عاجز پا کر ہم یہ تبصرہ لکھ رہے ہیں۔ اس بات کے پورے احساس کے ساتھ کہ ہماری اس کاوش کی حیثیت ایسی ہی ہے کہ آگ کے قریب بیٹھنے اور اس کی آنچ محسوس کرنے کے بعد اسی آگ کے ایک شرارے کی تعریف و تعارف کی کوشش کی جائے۔ آنچ کو محسوس کرنے یا الاؤ میں ضم ہو جانے اور آگ کو لفظوں میں بیان کرنے میں جو فرق ہے وہی واصف علی صاحب سے ملاقات، گفتگو اور ان کی کتاب پڑھنے میں ہے۔

لگ بھگ تین برس پہلے کی بات ہے کہ ہمارے ایک دوست کو خوابوں کا ہوکا ہو گیا۔ ہم سبھی لوگ خواب دیکھتے ہیں، کچھ سوتے ہیں کچھ جاگتے ہیں۔ بعض لوگ خواب دکھاتے ہیں اور کچھ آگے بڑھ کر خوابوں کا بیوپار بھی کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے دوست میں بھی خوابوں پر تعمیر آشیاں کے عزائم ہویدا ہوئے تو ہم کسی کے مشورے سے انھیں واصف صاحب کی مجلس میں لے گئے۔

Marfat.com

اس زمانے میں واصف صاحب کی نشست عشا کے بعد سے رات گئے تک رہا کرتی تھی۔ بھانت بھانت کے لوگ، نت نئے سوال۔ حسب معمول ہمارے دوست نے بھی اپنے خوابوں کا پٹارہ ان کے سامنے کھولا۔ عالمِ رُوانی کے معاملات پر وہی شخص گرفت کرسکتا ہے جسے اس کا تجربہ ہو چنانچہ واصف صاحب نے ہمارے دوست کی غلط فہمی اس پر آشکار کردی۔ اسے قائل کرلیا۔ ہمیں مائل کردیا۔ گھائل کرنا ان کے مسلک میں ہے ہی نہیں۔ اس فقرے کو لکھتے ہوئے میں نے ان کا اندازِ سجع بندی عمداً ملحوظ رکھا ہے۔ لفظوں کے اوزان اور معانی سے صوتی یا فکری تلازمات اور آہنگ نکالنا واصف صاحب کے اُسلوب تحریر وتقریر کی خاصیت ہے اور یہ اس کتاب کے صفحات پر بھی جا بجا بکھرا ہوا ہے۔ مثلاً خوش قسمت کون ہے؟ وہ جو اپنی قسمت پر خوش ہو۔

ہمارے دوست کا مسئلہ تو ختم ہوگیا مگر واصف صاحب کی محفلوں میں ہماری گنڈے دار آمد ورفت شروع ہوگئی۔ یہ مجالس، مقامِ جلسہ کے تبدیل ہونے کے باوجود تاحال جاری ہیں۔ (یعنی ۱۹۸۴ء) رفتہ رفتہ ان مجالس میں ہونے والے سوال وجواب اور دانائی کی باتوں کے لوگوں نے کیسٹ بنالیے۔ پھر کیسٹ سے یار لوگ باتوں کی طوطا مینا اڑانے لگے۔ صاحب مجلس نے سوچا کہ اس سے پہلے کہ ان کے اقوال کسی دوسرے کے نام سے درج ہونے لگیں کیوں نہ ان تقاریر نما شہ پاروں کو چھپوا ہی دیا جائے۔ سو کرن کرن سورج چھپ گئی جس میں ان مجالس کی اہم باتوں کا خلاصہ اقوال کے طور پر یکجا ہوگیا۔

لوگ ماریں یا چھوڑیں ہم یہ کہیں گے کہ واصف صاحب بھگتی مزاج کے آدمی ہیں جس میں جا بجا جنانی رنگ کے شرارے پھوٹتے ہیں۔ ان کو گفتگو اپنی پرواز کے دوران سطحیں بدلتی رہتی ہے کبھی محبت کے نقطۂ نظر سے کبھی عرفان کے زاویہ سے۔ خود ان کو قبل از کلام یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ خطاب کا دھارا کدھر کو چلے گا اور کیا رنگ بدلے گا۔ سوال کرنے والے کے مطابق جواب وارد ہونا اپنی جگہ مگر ان کا غالب رنگ محبت ہی کا ہے جس میں عرفان اور دانش کی دھاریاں بار بار اُبھرتی ہیں۔

سورج کی کسی بھی کرن کو پکڑ کر جس طرح انسان مرکز نور تک پہنچ سکتا ہے اس طرح کرن کرن سورج سے کسی بھی مقولے کی پیروی اس کے مرکزی نقطہ تک رسائی کا وسیلہ بن سکتی ہے۔

واصف علی واصف، کرن کرن سورج، ناشر: کاشف پبلی کیشنز، لاہور۔

❀.......❀.......❀

Marfat.com

علم انتظامیات: تعارف اور کتب خانوں پر اطلاق

خالص فنی نوعیت کی اس کتاب پر یہ ایک غیر فنی تبصرہ ہے۔ کتاب پر غیر ماہرانہ رائے دینے اور دخل در انتظامیات کا ارتکاب کرنے کے لیے ہمارے پاس یوں تو کئی جواز موجود ہیں لیکن یہاں سر دست اتنا عرض کریں گے کہ ہم نے کتاب کو پڑھا اور استعمال کیا ہے اور اپنے تجربے کی روشنی میں بلا تامل یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک مفید، معلومات افزا، ماہرانہ اور معیاری تصنیف ہے۔ تجربے کا حوالہ دینے اور اسے کتاب پر تبصرہ کی جسارت کا جواز بنانے کی ضرورت اس لیے در پیش ہوئی کہ دس سال تک اُردو میں امور دفتری انجام دینے اور کتب خانے کی تشکیل نو اور نظم و نسق کے مراحل طے کرنے کے بعد جب ہمیں اتفاقاً علم انتظامیات کے تکنیکی کورسوں میں شمولیت کا اتفاق ہوا تو یہ حیرت ناک صورتِ حال سامنے آئی کہ اس شعبۂ علم کی حد تک اُردو میں تدریس اور اس کے لیے درکار درسی مواد سرے سے مفقود ہی نہیں ہے بلکہ اسے ایک مضحکہ خیز اور ناممکن العمل، کارِ بے مصرف سمجھا جاتا ہے۔ اس رویے کی کسی حد تک گنجایش اس لحاظ سے تو نظر آتی ہے کہ پاکستان ہی میں نہیں بلکہ مغرب میں بھی دیگر شعبہ ہائے علم کے مقابلے میں انتظامیات ایک نسبتاً جدید موضوع ہے اور اس کو ادھر تیس پینتیس سال سے زیادہ فروغ ملا ہے۔ لیکن اس کے نووارد اور نوخیز شعبۂ علم ہونے کی آڑ لے کر اگر اُردو زبان کی تہی دامنی کا گلہ اور اس میں تکنیکی اصطلاحات کی سمائی نہ ہونے کا شکوہ مقصود ہو تو بات حد جواز سے باہر نکل جاتی ہے۔ مغرب میں اور پیروی مغرب کے کارن پاکستان میں اس شعبۂ علم کی بڑھتی ہوئی مقبولیت، روز افزوں استعمال اور اطلاق کے پیش نظر ضرورت اس بات کی تھی کہ قارئین اور طلبا کے اس طبقے کے استفادۂ عام کے لیے اُردو میں انتظامیات پر ایک جامع دستاویز فراہم ہو جو بوجوہ انگریزی کتب سے برا

Marfat.com

راست حوالے اور مطالعے پر قادر نہیں ہے اور ان کی ایک بڑی تعداد ہے۔ سجاد الرحمٰن صاحب کی علم انتظامیات کی اشاعت سے صرف یہ ضرورت ہی پوری نہیں ہوتی بلکہ اُردو میں انتظامیات کے موضوع پر مستند اور معیاری تحریروں کا آغاز بھی ہوتا ہے۔ لائق ستائش یہ پہلو ہے کہ یہ ابتدائی اور اولین کوشش اتنی وقیع، بھرپور، ہمہ گیر اور اعلیٰ علمی معیار کی حامل ہے کہ اس کی اشاعت کو ہم اس علمی سفر کا آغاز ہی نہیں ایک اہم پیش رفت اور سنگ میل قرار دے سکتے ہیں۔ چونکہ مصنف نے اپنے بنیادی شعبے اور موضوع سے رشتۂ وفا برقرار رکھا ہے لہٰذا کتاب انتظامیات کے ساتھ ساتھ کتب خانوں کے نظم و نسق اور کارگردگی پر اس موضوع کے اطلاق کو بھی اپنے جلو میں لے کر چلی ہے اور اس اعتبار سے بھی اسے ایک اہم اضافہ شمار کیا جا سکتا ہے۔ اس کا اندازہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ علم کتابداری اور لائبریری سائنس پر اُردو میں خاصا درسی مواد موجود ہے لیکن لائبریری کے انتظامی معاملات اور ان معاملات پر جدید علم انتظامیات کے اطلاق کے بارے میں ضروری دستاویزات اور مہارت کا فقدان ہے۔ مصنف نے پہلے باب میں اس صورتِ حال کی جانب اشارہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ پاکستان میں نہ صرف انتظامیات کتب خانہ کی تدریس سے متعلق اساتذہ میں مطلوبہ درجہ مہارت مفقود ہے بلکہ نصابی کتب اور درسی مواد کے لیے بھی مغربی ممالک کی شائع کردہ چند کتب استعمال کی جاتی ہیں (ص۹) جب کہ یہ ایک بدیہی سی بات ہے کہ لائبریری سائنس کی تعلیم حاصل کرنے والے طلبا اور آگے چل کر امور کتب خانہ انجام دینے والے لائبریرین یا کتابدار حضرات کو جلد یا بدیر انتظامی امور سے سابقہ پڑنا ناگریز ہوتا ہے اور اگر ان کے نصاب اور علمی و عملی تربیت میں انتظامیات کا جزو شامل نہ ہو تو اس مرحلے پر ان میں انتظامی لیاقت کی کمی کتب خانے کی عمومی کارگردگی کو منفی طور سے متاثر کر سکتی ہے۔ مغربی ممالک میں علم کتابداری کے نصاب میں انتظامیات کو ایک موثر حیثیت سے شامل ہوئے تقریباً ایک صدی ہونے کو آئی ہے۔ کتاب کا پہلا باب ہمارے سامنے اس ایک صدی میں ہونے والے تجربات اور آرا کا خلاصہ پیش کرتا ہے اور اس پس منظر میں مقامی صورتِ حال یعنی پاکستان میں علم کتابداری و انتظامیات کا تجزیہ کرتا ہے جس کے بعض نکات کی طرف ہم نے سطور بالا میں اشارہ کیا ہے۔

Marfat.com

باب دوم کا آغاز ایک قدم پیچھے سے ہوتا ہے کیوں کہ یہاں مصنف نے خود علم انتظامیات کی تعریف اور اس کی بنیادی تصورات کا تعارف اور وضاحت پیش کی ہے، انتظامی سطحوں میں فرق بیان کیا ہے اور انتظامی عمل کے مختلف مراحل و مدارج کا تعارف کرایا ہے، جس کے ذیل میں تنظیمی رویوں کی بارے میں معلومات فراہم کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے ارتقا اور دوسرے علوم کے ساتھ اس کے تعلق کی صراحت بھی کی گئی ہے علم انتظامیات ایک جداگانہ فکر و عمل ہے لہٰذا اس میں مختلف مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ مصنف نے ان کا تعارف بھی شامل کیا ہے اور اس طرح نہ صرف کلاسیکی انتظامیات، انسانی روابط کی تحریک، نظامی مکتب فکر اور انحصاری مکتب فکر کے خدوخال قاری کے سامنے آجاتے ہیں بلکہ ان مکاتب فکر کے درمیان موجود فکری اور ارتقائی رشتوں کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ باب کے آخر میں لائبریری کے ادارے پر علم انتظامیات کے اثر کا جائزہ لیا گیا ہے۔

تیسرا باب تنظیمی زندگی میں گروہی کردار سے بحث کرتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ گروہ، طبقات اور انسانی اجتماع کی متنوع صورتیں تمدن انسانی کی بنیادی ضروریات ہیں۔ جب گروہ ہوگا تو اس کے افراد کی حیثیت اور منصب کا تعین درکار ہوگا اور ان کے باہمی عمل اور تعامل کا سلسلہ وجود میں آئے گا اور اسے بے سمتی اور ژولیدگی سے بچانے کے لیے نظم وضبط درکار ہوگا اور یہاں انتظامیات ایک بامقصد حوالے کی حیثیت سے اختیار کرلے گی۔ کتاب کا تیسرا باب علم انتظامیات کے نقطۂ نظر سے گروہی کردار کا جائزہ لیتا ہے اور اس کے متعلقہ پہلوؤں کی وضاحت کرتا ہے۔

دفاتر میں عام طور پر شکایت سنی جاتی ہے کہ کارکن کام میں دلچسپی نہیں لیتے، بیگار ٹالتے ہیں، کارگردگی پست ہے، بے رغبتی اور غیر ذمہ داری ہے۔ منتظمین کو اس مشکل کا سامنا رہتا ہے کہ دفتری کام اور فرائض منصبی کو ملازمین کے لیے کس ترکیب اور ترغیب یا ترہیب سے دلچسپ بنایا جائے اور ان میں نشاط کاری کیسے پیدا کی جائے کہ کارگردگی کا معیار بہتر ہو اور کارکن زیادہ لگن اور امنگ سے اپنے فرائض انجام دیں۔ یہ کتاب کے چوتھے باب کا موضوع ہے جو انتظامی عمل میں اچھی کارگردگی اور عمدہ نظم ونسق کے محرکات سے بحث کرتا ہے اور اس حوالے

Marfat.com

سے بنیادی اور ثانوی محرکات کی نوعیت اور ماہیت بیان کرتا ہے۔ اس ضمن میں نفسیات کے مختلف مکاتب فکر اور ان کے نظریات سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور ان کی روشنی میں محرکات عمل کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ باب اس موضوع پر اب تک کے مباحث کا احاطہ بھی کرتا ہے اور قاری پر یہ واضح بھی کرتا ہے کہ کارکنوں کی عملی تحریک و ترغیب میں کارفرما عوامل کیا ہیں اور کسی ادارے کی تنظیمی زندگی میں محرکات عمل اور ان کے اُصولوں کے اطلاق سے کارکنوں میں کیسے جذبہ عمل پیدا کیا جاسکتا ہے اور اسے منفی اثرات سے کیونکر محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔ اسی طرح کتب خانوں کے نظم ونسق میں محرکات عمل کی کارفرمائی کے راہنما اُصولوں کی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

محرکات عمل کو بروئے کار لانے اور موثر انداز میں استعمال کرنے کی صلاحیت کا نام قیادت ہے اور انتظامیات میں یہ ایک اہم موضوع ہے۔ مصنف نے پانچویں باب میں وضاحت کی ہے کہ قیادت سے کیا مراد ہے، قائدانہ اختیارات کی نوعیت کیا ہے اور قیادت سے تنظیمی زندگی پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ تمام نظری مباحث بھی بالاختصار سامنے لائے گئے ہیں جو قیادت کے سلسلے میں مختلف مکاتب فکر کی طرف سے پیش کیے گئے ہیں کیونکہ ان سب مکاتب فکر کی تحقیقات نے قیادت کے پیچیدہ تصور کو واضح طور پر سمجھنے میں ایک خاص کردار ادا کیا ہے اور ان سب کی مدد سے قیادت کے ایک مربوط ماڈل کا خاکہ ابھرتا ہے جس کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ ایک خاص ماحول میں کارفرما بہت سارے عوامل کے زیر اثر ہی کوئی قیادت کامیاب ہو سکتی ہے اور منتظمین کو ماحول اور تنظیمی زندگی کے اہم عوامل کا ادراک کرنا چاہیے۔ بالخصوص اگر لائبریری کے منتظمین، قیادت اور نگرانی کے متعلقہ تصورات سے کماحقہ، بہرہ ور ہوں تو لائبریری کی کارگردگی بطور ایک ادارے کے کہیں بہتر ہوسکتی ہے۔

ساتھ ہی ساتھ، قیادت اپنی صلاحیتیں بروئے کار لانے کے لیے اور ادارے کے اہداف و مقاصد حاصل کرنے کے لیے منصوبہ بندی کرتی ہی، ان کے مطابق ضروری فیصلے کرتی ہے اور منصوبوں کی تکمیل کے لیے اخراجات کیے جاتے ہیں۔ نیز جہاں مالی وسائل ہوں وہاں ان کو کسی مقصد اور ترتیب سے خرچ کرنے کے لیے میزانیہ سازی کی ضرورت پیش آتی ہے جو مالی وسائل پر انتظامیات

Marfat.com

کے اطلاق سے عبارت قرار دیا جاسکتا ہے۔ اب ششم میں مصنف نے منصوبہ بندی کے بنیادی تصورات کی وضاحت کی ہے اور اس کی اہمیت بیان کرنے کے ساتھ اس کی مختلف سطحوں کے مابین رابطوں کی نوعیت اجاگر کی ہے نیز اس کے مختلف مراحل کی روشنی میں منصوبہ بندی کا ایک مربوط ماڈل پیش کیا ہے۔ باب کا ایک اہم حصہ وہ ہے جو میزانیہ سازی کے مختلف اسالیب سے بحث کرتا ہے اور اس کے عملی اطلاق کے علاوہ لائبریری میں میزانیہ سازی کے لیے عملی نکات پیش کرتا ہے۔

کسی ادارے کے اہداف و مقاصد کا تعین ہو چکے اور ان کے حصول کے لیے درکار مالی اور انسانی وسائل فراہم ہو جائیں تو ان وسائل کو ایک تنظیمی شکل دینے کا مرحلہ درپیش ہوتا ہے تاکہ کارکنوں کے درمیان درجہ بندی اور فرائض و اختیارات کی تقسیم و تنظیم کے ذریعے وہ مقاصد حاصل کیے جائیں جن کے لیے ادارہ وجود میں لایا گیا تھا۔ باب ہفتم اسی مرحلے سے بحث کرتا ہے کہ تنظیمی عمل کیسے بروئے کار لایا جاتا ہے، اس کے بنیادی تصورات اور اُصول کیا ہیں اور ان کے مطابق اداروں میں بالعموم اور کتب خانوں میں بالخصوص، تنظیمی ڈھانچہ کیسے اور کن طریقوں سے ترتیب دیا جاتا ہے، اختیارات کی تقسیم مفوضہ ذمہ داریوں اور مناصب کے مطابق کیوں کر ہونی چاہیے، حیطۂ انتظام کا تعلق انتظامی سطحوں اور تفویض کار سے براہ راست کیوں ہے اور اداروں کے انفرادی حالات و ضروریات کے مطابق بعض عوامل کا اخذ و انتخاب کس طرح کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور مفید چیز یعنی تنظیمی ڈھانچے کو چارٹ یا جدول کی شکل میں ڈھال کر پیش کرنے کے بارے میں بھی سیر حاصل معلومات دی گئی ہیں۔ کسی بھی ادارے کی کامیابی میں یہ تنظیمی عمل بنیادی اور دور رس اہمیت رکھتا ہے۔ جس حد تک یہ عمل اس ادارے کے مقاصد، ماحول اور کوائف سے مطابقت رکھے گا اسی حد تک ادارے کے اہداف و مقاصد بخوبی پورے ہو سکیں گے۔

ادارے کا تنظیمی عمل ایک لحاظ سے نامکمل رہے گا اگر تنظیمی ڈھانچہ تشکیل دینے کے بعد اور مختلف مناصب اور ان کے متعلقہ فرائض و اختیارات کا تعین کرنے کے ساتھ ساتھ تشکیل کار اور ادارے کے عملے کے معاملات بھی طے نہ کیے جائیں۔ اس مرحلے کے اہم پہلوؤں سے باب ہشتم بحث کرتا ہے کہ کسی منصب پر تقرر کے لیے متعلقہ کارکن کی تعلیمی استعداد اور تجربے کے

Marfat.com

کوائف کیا ہوں گے، اس کو کیا اعمال و فرائض وانجام دینے ہوں گے، اس کے عناصر کار کیا ہوں گے اور ان کے افقی اور عمودی رشتے کیسے واضح کیے جائیں گے۔ گذشتہ ابواب کی طرح یہ باب بھی تشکیل کار کے اہم تصورات بیان کرتے ہوئے ان میں نفسیات و انتظامیات کے مختلف مکاتب فکر کے اثرات کا جائزہ لیتا ہے۔ تشکیل کار کا سارا عمل اس لیے بھی زیادہ اہمیت اختیار کر لیتا ہے کہ اگر اس کے لیے ایک قابل اعتماد نظام وضع نہ کیا جائے تو عملے کا انتخاب اور تربیت کا اہتمام صحیح خطوط پر نہیں کیا جا سکتا اور اس کے نتیجے میں ادارے کے اہداف و مقاصد کے حصول میں دشواری پیدا ہوتی ہے۔

اس سارے انتظام و انصرام کا آخری اور اہم ترین شعبہ یا جزو جائزہ کارکردگی سے عبارت ہے جس سے نہ صرف کارکنوں کی کارکردگی اور رویوں کی اصلاح کے لیے ایک ٹھوس اور سائنٹفک بنیاد فراہم ہوتی ہے بلکہ کسی بھی ادارے میں عملے کی مستقبل کی ضرورت کا تعین کرنے اور عملے کو اس کے لیے تیار کرنے کا موقع ملتا ہے۔ جائزہ کارکردگی کے مقاصد، معیارات، جائزے کے لیے اختیار کردہ طریقے اور اس سلسلے کی فروگذاشتیں اور کوتاہیاں آخری باب کا موضوع ہیں۔ مصنف نے ہمارے اداروں میں ہونے والی غفلت کی طرف توجہ دلاتے ہوئے یہ بتایا ہے کہ لائبریریوں میں انتظامی صورتِ حال کی اصلاح کا ایک بنیادی تقاضا یہ ہے کہ ان اداروں کے منتظمین جائزہ کارکردگی کے عمل سے بخوبی واقف ہوں اور ان کا عملہ اس شعوری احساس کی ساتھ مائل بہ کار ہو کہ ان کی کارکردگی کی جانچ پڑتال ہوگی اور مستقبل کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی پیشہ ورانہ استعداد اور کارکردگی کو مسلسل بہتر بنائیں۔

کتاب کے آخری گیارہ صفحات ان اصطلاحات کی فہرست پر مشتمل ہیں جو متن میں استعمال ہوئی ہیں۔ اس فہرست کو انگریزی حروف تہجی کی ترتیب کے مطابق رکھا گیا ہے جو شاید سہواً ہوا ہے کیوں کہ اس سے اُردو اصطلاحات کو انگریزی مترادف کے حوالے سے تلاش کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ کتاب اُردو میں ہونے کی وجہ سے اس فہرست کو بھی اگر اُردو الف بائی ترتیب دی جاتی تو اس سے استفادہ آسان تر ہوتا۔

Marfat.com

مصنف کی تحریر ساری کتاب میں شگفتہ اور رواں علمی نثر کا عمدہ نمونہ پیش کرتی ہے۔ جو شاید ان کی فنی مہارت اور زبان پر اچھی دسترس کے ساتھ ان کے مزاج کی بھی آئینہ دار ہے۔ فنی مباحث پر مبنی اس نوعیت کی تحریر کو رواں دواں اور سلیس اُسلوب تحریر میں پیش کرنا قابل داد ہے۔ جن قارئین کو دفتری تکنیکی امور پر اُردو تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے وہ ہمارے اس تاثر کی تائید کریں گے تاہم یہ بھی درست ہے کہ یہ کتاب اصطلاحات سے گرانبار اور مشکل اور نامانوس الفاظ کے بوجھ تلے دبی ہوئی ہے۔ سبب یہ ہے کہ ہماری عاداتِ مطالعہ اور سہولت پسندی اس مشقت سے نبرد آزما ہونے کی نوبت ہی نہیں آنے دیتیں جو اُردو میں آغازِ کار کرنے اور لگے بندھے انگریزی دفتری نظامِ اصطلاحات کے طرزِ کہن کو بدلنے میں ایک مرتبہ تو برداشت کرنا پڑتی ہے۔

وضعِ اصطلاحات کے ضمن میں چند باتوں کی طرف توجہ دلانا البتہ ضروری ہے۔ اصطلاحات اور تراکیب وضع کرتے ہوئے مولف کا رجحان عموماً عربی ذخیرۂ الفاظ سے اخذ وانتخاب کی طرف رہا ہے جس سے بعض جگہ اصطلاحات کے فہم میں کسی حد تک دقت اور اجنبیت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمارا علمی، فنی، شعری اور تمدنی ورثے کا غالب حصہ فارسی کے توسط سے ہم تک منتقل ہوا ہے اور اس میں مروج اصطلاحات یا اس کی بنیاد پر وضع کردہ جدید اصطلاحات وتراکیب اُردو میں با آسانی جذب بھی ہو جاتے ہیں اور عموماً قریب الفہم بھی ثابت ہوتے ہیں۔ تبصرے کی حدود میں رہتے ہوئے ہمارے لیے ممکن نہیں ہے کہ اصطلاحات کے سلسلے میں اپنی تجاویز کا مفصل تذکرہ کر سکیں۔ مشتے نمونہ ے طور پر چند متبادل الفاظ درج کیے جاتی ہیں۔

اُسلوبِ فکر کا لفظ اُردو میں طرزِ فکر، اندازِ نظر کے معنی میں پہلے ہی مروج ہے اسے بدل کر سکول آف تھاٹ کے ترجمے کے طور پر برتنا مناسب نہیں ہوگا جب کہ اس کے لیے مکتبِ فکر کی اصطلاح رائج ہے۔ سمعی وبصری اعانات کے مفہوم کو عموماً سمعی وبصری ذرائع / وسائل یا عکس و آواز کے ذریعے کی اصطلاح سے ادا کیا جاتا ہے۔ اعانات اُردو میں نامانوس لفظ شمار ہوگا۔ تحکمانہ قیادت کے بجائے حاکمانہ قیادت زیادہ موزوں لگتا ہے۔ وسطی رجحانیت کی جگہ مرکزی رجحان بہتر رہے گا۔ سربراہ منتظم ذرا اُکھڑی ہوئی نئی اصطلاح ہے جب کہ اُردو میں اس مفہوم کے لیے

Marfat.com

پہلے ہی صدر منتظم، سربراہ اعلیٰ یا منتظم اعلیٰ کے الفاظ مستعمل ہیں۔ انحصاری اُسلوبِ فکر کا متبادل نظریۂ انحصار یا نظریۂ عرضیت ہوسکتا ہے۔ کنٹرول سب سسٹم کے لیے تجویز کردہ اصطلاح، نظام، ضبط، کوشاید ''ذیلی نظام کنٹرول'' بہتر ادا کر سکے۔ ''حیاتیت'' اور ''حیاتیات'' اُردو میں پہلے ہی بائیولوجی کے مشتقات کے طور پر زیرِ استعمال ہیں نیز ''ایگزسٹنس'' کے ترجمے کے طور پر انھیں برتنا درست معلوم نہیں ہوتا جب کہ اس اصطلاح کے لیے مختلف سیاق وسباق میں ''ہستی'' اور ''وجود'' کے دوالفاظ خاصے عام ہیں۔ اسی طرح ''توجیہ'' کا لفظ اُردو میں سبب، وجہ یا علت بیان کرنے کے معنی میں بولا جاتا ہے۔ ڈائریکشن کے ترجمے کے طور پر اس سے خلط مبحث ہوگا۔ ''ہدایات دینا'' یا ''ہدایت کاری'' ہی بہتر انتخاب سمجھا جانا چاہیے۔ درآمدات کا لفظ اُردو میں امپورٹ کے لیے کثرت سے لکھا اور بولا جاتا ہے۔ ''ان پٹ'' کے لیے اس کی جگہ ''اندراج'' یا ''مدخولات'' کے الفاظ یا کمپیوٹر کی اس نووارد اصطلاح کو بہتر ادا کرنے والا کوئی اور لفظ اختیار کیا جاسکتا ہے۔ ''کوورکر'' کے لیے کردار کا لفظ اچھا نہیں۔ ''رفیق کار'' عام طور پر بولا اور سمجھا جاتا ہے۔ ''نیڈ ھائیر آرکی'' کا ذرا بہتر ترجمہ ''مدارج حاجت'' کے بجائے ''مدراج احتیاج'' ہوسکتا ہے۔ ''اختیار'' کا لفظ کنٹرول اور پاور دونوں لفظوں کے لیے برتا گیا ہے۔ موخر الذکر کا ترجمہ قوت یا قدرت سے کیا جائے تو غلط فہمی کی گنجایش کم ہوگی۔ ''پیمایشی پیمانے'' کو، ''کمیتی پیمانے'' سے بدل دینا مناسب ہے کیوں کہ ''کوانٹٹی'' کے لیے کمیت کا لفظ صدیوں سے معروف ہے۔ ''خطی توارث'' کی اصطلاح اُردو میں کچھ بھی ابلاغ نہیں کرتی۔ اس کے لیے نظام مراتب یا درجہ بندی کے الفاظ موزوں تر ترجمہ فراہم کرتے ہیں۔ ''یافت'' کا لفظ اپنے معروف معنوں میں آمدن یا پیداوار کا مفہوم ادا کرتا ہے اور کتاب میں مصنف نے اسے اسی معنی میں برتا بھی ہے تاہم اسے دوبارہ ''ری ٹریول'' کے ترجمے کے لیے لایا گیا ہے۔ اس کے لیے تجویز کیا جاسکتا ہے کہ ''یافت'' کی جگہ ''بازیافت'' کا لفظ استعمال کرنے سے کمپیوٹر کی اس اہم اصطلاح کے معنی وعمل کا بہتر اور واضح تر ابلاغ ممکن ہے۔ ''حیاتی شعبہ'' اُردو میں خالی از معنی لگتا ہے۔ ''ذیلی نظام حیات'' بہتر ہوگا۔ ''اعلیٰ سطحی منتظم'' کو منتظم اعلیٰ ہی کہنا کافی ہے۔ ''وحدت توجیہ'' اور ''وحدت تحکیم'' بالترتیب ''وحدت احکامات'' اور ''وحدت ہدایات'' کی شکل میں

زیادہ قریب الفہم ہوں گے۔ ''ویلڈ'' اور ''ویلڈڈٹی'' کے لیے مصنف نے ''صحت معیار'' کی ترکیب اختراع کی ہے۔ پاکستانی پاسپورٹ پر اس لفظ کا ترجمہ ''کار آمد نہ رہے گا'' کے الفاظ سے کیا گیا ہے۔ ایک مختلف سیاق و سباق میں ''جواز یا ''جواز اطلاق'' بھی اس کا موزوں ترجمہ ہوسکتا ہے۔ اس آخری نکتے سے ایک اور چیز کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ ترجمہ کرتے ہوئے یا اصطلاح قائم کرتے ہوئے یہ لازمی نہیں ہونا چاہیے کہ ایک لفظی یا دو لفظی تراکیب ہی اختیار کی جائیں۔ ابلاغ معانی کا تقاضا ہو اور یک لفظی اصطلاح کفایت نہ کرے تو معنی کھول کر اور پھیلا کر لکھنے میں کوئی قباحت نہیں ورنہ اصطلاحات کا حجاب روئے معانی کو نگاہ سے پوشیدہ کرنے کا فریضہ انجام دینے لگتا ہے۔ اس کا تذکرہ یوں بھی ضروری تھا کہ لگتا ہے کہ مصنف نے اصطلاحات سازی کے دوران میں یہ پابندی خود پر عائد کی ہے جس سے ان کا کام دشوار تر ہوگیا۔ سطور ما قابل میں مذکورہ اصطلاحات کے بارے میں تجاویز پڑھتے ہوئے یہ فراموش نہیں ہونا چاہیے کہ کتاب باریک مشینی کتابت کے ۳۴۸ صفحات پر مشتمل ہے اور اتنی ضخیم کتاب میں چند اصطلاحات کا قابل ترمیم ہونا یا قابل بحث شمار ہونا اس کی عمومی افادیت، معیار تحریر اور سلاست بیان پر ہرگز اثر انداز نہیں ہوتا۔ مشینی کتابت ہونے کے باوجود کتاب میں صرف گنتی کی چند اغلاط ہیں اور وہ بھی ان صفحات پر زیادہ نظر آتی ہیں جو خاکوں، جدولوں اور نقشوں کی شکل میں ہیں اور جن کے لیے دستی کتابت استعمال ہوئی ہے۔ اُردو الفاظ کے املا میں کتاب میں املے کے مسئلے پر کسی اک اُصول کی پیروی البتہ نہیں کی گئی۔ بہتر ہوگا کہ آیندہ اشاعت میں جہاں اصطلاحات پر نظر ثانی کی جائے گی وہاں املے کو بھی اس کی متفقہ صورت میں زیر استعمال لایا جائے یعنی ویسے ہی جیسے بولا جاتا ہے۔ آیندہ ایڈیشن کا تذکرہ ایک اعتبار سے دعائیہ اختتام قرار دیا جاسکتا ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ کتاب خوب استعمال ہو اور اس کی دوسرے بہتر اور نظر ثانی شدہ اشاعت کی جلد ہی نوبت آئے، کیوں کہ اُردو کا ذکر کیا انگریزی میں بھی اتنا مواد اس ترتیب سے یکجا کم ہی نظر آتا ہے۔

سجاد الرحمٰن، علم انتظامیات: تعارف اور کتب خانوں پر اطلاق، ناشر: پلسا، جامعہ پنجاب، لاہور۔

❀.....❀.....❀

Marfat.com

Marfat.com

تذکرے۔ گفتگوئیں

- اسلام اور اقبال - ایک گفتگو
- تصوف کا عروج - ایک مذاکرہ
- تماشائے نیرنگ صورت سلامت

Marfat.com

Marfat.com

اسلام اور اقبال - ایک گفتگو

اسلام اور اقبال کا تعلق بہت پہلو دار، گہرا اور فکر اقبال کی تمام سطحوں تک پھیلا ہوا ہے اور ان کے لفظ و معنی کے پورے نظام اور علامات و مفاہیم کی ساری جہات پر محیط ہے۔ یہ نری لفظیات کا معاملہ بھی نہیں ہے جیسا کہ ہمیں ان کے معاصر یا بعد کے اکثر شعرا کے ہاں نظر آتا ہے جو اپنے الفاظ و علامات تو اسلامی روایت سے مستعار لیتے ہیں مگر مفہوم و معانی کی سطح پر ان میں من مانی تبدیلی کر دیتے ہیں۔ اقبال کے ہاں سارے بنیادی تصورات کا خمیر اسلام سے اُٹھا ہے اور ان کے ہر تصور کی آبیاری اسی سے ہوتی ہے۔ وہ ہر پہلو سے ایک دینی مفکر اور اسلامی شاعر ہیں۔ اسلام اور اقبال کو موضوع بنانا ایسا ہی ہے جیسا کسی نظام کی روح پر گفتگو کی جائے، اس کی بنیاد اور پس منظر کا جائزہ لیا جائے اور اس کے سارے اجزا کی معنویت پر تبصرہ کیا جائے۔ ان مختصر گزارشات میں ہم اسلام کے حوالے سے علامہ کے بنیادی تصورات کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ وہ اصول قدرے تفصیل سے بیان کریں گے جن سے اقبال کا تصور اسلام تشکیل پاتا ہے اور یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ اسلام نے علامہ کے پورے فکری تناظر کی صورت گری کیوں کر کی ہے۔

۱۹۳۰ء میں علامہ نے اپنے بارے میں یوں کہا تھا:[۱]

> I have given 12 best part of my life to a careful study of Islam, its law and polity, its culture, its history and its literature. This constant contact with the spirit of Islam, as it unfolds itself in time, has, I think, given me a kind of insight into its significance as a world fact.

طویل عرصۂ تحقیق و مطالعہ سے جنم لینے والی اس نظر (insight) کو جانچنے کا ایک مستند طریقہ یہ ہے کہ علامہ کے مجموعی کام کو تین حصوں میں بانٹ کر دیکھا جائے: ان کا تصورِ انسان کیا

Marfat.com

ہے، تصورِ کائنات کیا ہے اور تصورِ خدا کیا ہے؟ اس طرح ہم علامہ کی فکر اور تخیل کے مرکز تک پہنچ سکتے ہیں اور اس کی روشنی میں وہ اندرونی عمل (psychodynamics) بھی گرفت میں آجاتا ہے جو فکر میں وحدت اور کلیت پیدا کرتا ہے۔ تلاش کے اس زاویے کی طرف رہنمائی بھی اقبال نے خود ہی کی ہے۔ دیگر بہت سے مقامات کے علاوہ تشکیل جدید کے آغاز ہی میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: [۲]

> What is the character and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry.

اس عبارت میں اقبال نے اپنی کائنات فکر کا خاکہ پیش کر دیا ہے۔ وہ کائنات جس کا کچھ حصہ نثر میں ہے اور باقی نظم میں۔ انسان کیا ہے کائنات کیا ہے، خدا سے ان کا کیا تعلق ہے؟

چیست عالم، چیست آدم، چیست حق؟ [۳]

یہی وہ سوالات ہیں جن کا علامہ اقبال اپنی نظم و نثر میں جواب دیتے نظر آتے ہیں کہ بڑی شاعری انسان کے انھی بنیادی سوالات سے سروکار رکھتی ہے۔ علامہ ان سوالات کا جواب دین سے اخذ کرتے ہیں، فلسفے کی روشنی میں اس کی تعبیر کرتے ہیں اور شعری اسلوب میں بیان کرتے ہیں۔ یوں کہیے کہ تعبیر حقائق اور بیانِ حقائق کو حسنِ اظہار کی اعلیٰ ترین سطح سے ادا کرتے ہیں۔ یہ وہ سطح شعور ہے جہاں آکر شاعری اور حکمت و دانش گھل مل جاتے ہیں اور شاعر یہ کہہ سکتا ہے کہ "بہ جبریل امین ہمداستانم" [۴] یا "شاعری ہم وارث پیغمبری است"۔ [۵] اُردو اور فارسی میں علامہ اقبال اس بلند ترین سطحِ شعور اور حکیمانہ شاعری کی روایت کے امین اور شعر حکمت کا آخری بڑا اظہار نظر آتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ:

ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے [۶]

Marfat.com

یا

وجود حضرت انسان نہ روح ہے نہ بدن [7]

یا

عرش معلّٰی سے کم سینۂ آدم نہیں
گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہر کبود [8]

یا

نقطہ نوری کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است [9]

یا

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے [10]

یا

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات [11]

یا

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ این تابندہ گوہر
کجا بودی اگر دریا نبودے [12]

تو وہ اسلام کے تصورِ انسان کا بیان کر رہے ہیں۔ اسی کو تشکیل جدید میں سمیٹ کر یوں کہتے ہیں کہ: [13]

The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is Man, therefore, in whom egohood has reached its relative perfection, occupies a genuine place in the heart of Divine creative energy, and thus possesses a much higher degree of reality than things around him. Of all the creations of God he

Marfat.com

alone is capable of consciously participating in the creative life of his Maker.

بالِ جبریل کی پہلی غزل نہ صرف اس بلند آہنگ تصورِ انسان کو ایک کائناتی سیاق وسباق میں کھولتی ہے بلکہ اقبال کے تصورِ کائنات اور تصورِ خدا کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔

تصورِ کائنات اور تصورِ الٰہ کے سلسلے میں جب وہ ظہور کائنات اور فطرت الٰہیہ میں داعیۂ تخلیق کے بارے میں کہتے ہیں کہ:

نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا[۱۴]

یا

بلند زور دروں سے ہوا ہے فوارہ[۱۵]

یا

سلسلۂ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات[۱۶]

یا

تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبۂ پیدائی اک لذت یکتائی[۱۷]

یا

یہ ہے خلاصہ علم قلندری کہ حیات
خدنگ جستہ ہے لیکن کماں سے دور نہیں[۱۸]

تو یہاں اسلام ہی کے بنیادی تصورات بیان ہو رہے ہیں۔

دوسری طرف تشکیل جدید میں تصورِ خدا، خدا اور کائنات کے تعلق کے پھیلے ہوئے مباحث دیکھیے۔ یہ سب اسلام کے تصورِ خدا اور تصورِ کائنات کا بیان ہیں۔

اقبال کا تصورِ کائنات ان کے تصورِ انسان ہی کا ایک حصہ ہے۔ کائنات، انسان کے سفر

Marfat.com

تکمیل کا پہلا مرحلہ ہے۔جیسا کہ ''ساقی نامہ'' کے آخری بند میں فرماتے ہیں:

یہ عالم، یہ ہنگامۂ رنگ و صوت
یہ عالم کہ ہے زیر فرمان موت

یہ عالم، یہ بت خانہ چشم و گوش
جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش

خودی کی یہ ہے منزل اوّلیں
مسافر! یہ تیرا نشیمن نہیں

تری آگ اس خاک داں سے نہیں
جہاں تجھ سے ہے، تو جہاں سے نہیں

بڑھے جا یہ کوہ گراں توڑ کر
طلسم زمان و مکاں توڑ کر

خودی شیر مولا، جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید

جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود
کہ خالی نہیں ہے ضمیر وجود

ہر اک منتظر تیری یلغار کا
تری شوخیِ فکر و کردار کا

یہ ہے مقصد گردش روزگار
کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار[19]

اقبال کے لیے کائنات کا بنیادی مصرف یہ ہے کہ انسان کی تکمیل میں صرف ہو جائے۔اس کے موجود ہونے کی تمام بنیادیں انسان کی اُس صلاحیت سے وابستہ بلکہ مشروط ہیں جو انسان کو اپنی تکمیل کے لیے ودیعت کی گئی ہیں۔آدمی سے غیر متعلق ہو کر کائنات کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

Marfat.com

حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے[20]

علامہ کی نظم ونثر سے اس بات کی تائید کے لیے اقتباسات کا ایک انبار لگایا جاسکتا ہے کہ ان کا تصورِ انسان ہو یا تصورِ کائنات معاصرانہ مباحث سے پوری طرح متعلق ہونے کے باوجود ان کا کوئی ایک جز بھی ایسا نہیں ہے جس کی سند اسلام کے بنیادی متون سے نہ پیش کی جاسکے۔ قرآن کا مطلوبہ انسان اور مطلوبہ کائنات گویا انسانوں کے بدلے ہوئے ماحول میں اقبال کی زبان سے ایک نئی ترجمانی کے عمل سے گذرتی ہے۔ انسان اور کائنات کے بارے میں سوچتے ہوئے ذہن کا دینی حدود میں رہنا ایک مشکل کام ہے۔ اقبال نے جب اس مشکل کام کو انجام دے لیا تو ظاہر ہے کہ خدا کی نسبت سے بھی ان کے تصورات لازماً اسلامی ہی ہوں گے، البتہ یہ بات ضرور سامنے رہنا چاہیے کہ علامہ کے ہاں خدا کا تصور ایک سخت گیر حاکم کا سا نہیں ہے بلکہ وہ خدا کو انسانی تمناؤں اور اُمیدوں کا منتہا سمجھتے ہیں اور اس جہت کو الوہیت کے ماننے سے پیدا ہونے والی دوسری جہت پر ترجیح دیتے ہیں۔ مختصر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کا تصورِ خدا اللہ کے ساتھ تعلق کی بنیاد پر زیادہ استوار ہے وہ جہاں بھی خدا کے بارے میں کلام کرتے ہیں وہاں تعلق کا پہلو دیگر پہلوؤں پر غالب ہوتا ہے۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تابی
کہ او پیدا ست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نبینی
تلاش خود کنی جز او نیابی[21]

اس مشہور قطعے کو بعض حضرات نے کسی اور معنی میں لیا ہے۔ وہ معانی بھی درست ہوسکتے ہیں لیکن اس کا مرکزی خیال انسان اور خدا کے تعلق کی اس حقیقت پر مشتمل ہے جس کی بنیاد پر انسان کا غیر حقیقی نہ ہونا آخری درجے میں ثابت ہوتا ہے۔

یہ بات بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ اقبال نے اسلام کو ہر اس تناظر سے دیکھا جو کسی حقیقت کو تسلیم کرنے کے عمل میں کوئی کردار ادا کرسکتا ہے۔ مثلاً فلسفیانہ تناظر، مابعد الطبیعی تناظر،

Marfat.com

اخلاقی تناظر، سائنسی تناظر، تہذیبی تناظر وغیرہ۔

دین خصوصاً ایمانیات کے معاملے میں اقبال تطبیقی روّیہ رکھتے ہیں۔ یعنی متداول اور مروّج علمی تحقیقات کو ملا کر انھیں مذہب کی تائید میں استعمال کرنے کا روّیہ۔ اس سے مسائل بھی پیدا ہوئے مگر جدید ذہن کو دین سے لاتعلق نہ ہونے دینے کے لیے یہ طریقہ مؤثر ثابت ہوا۔

نئی ترجمانی (Restatement) اسلام اور اقبال کے تعلق کا ایک نہایت ہی اہم پہلو ہے۔ اسلام کے حوالے سے علامہ نے جو ایک اہم کارنامہ انجام دیا وہ جدید ذہن، آج کے خوگر محسوس انسان کے لیے اسلام کے تصورِ دین، انسان، کائنات اور تصورِ الٰہ کی تعبیر نو کا کام ہے یعنی (restatement)

ع خود جلیں دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں[۲۲]

وہ لوگ جو اپنی تعلیمی اور فکری پس منظر کی وجہ سے اسلام کی دینی اور فکری اکائی سے کٹ گئے ہوں ان تک اسلام کے تصورِ حقیقت کا ابلاغ اور بنیادی تصورات کا اس طرح بیان جو ان کے لیے سمجھنا ممکن ہو اور آسان تر ہو۔ یہ ہے وہ کام جو علامہ نے ہمارے زمانے میں سب سے نمایاں اور منفرد انداز میں کر کے دکھایا۔ زبان، اندازِ بیان اور طرزِ کلام بھی وہ برتا ہے وہ جدید ذہن کے لیے مانوس ہے اور مخاطب کی معلومات اور مسلمات فکر کی رعایت بھی رکھی گئی ہے، نیز اس عمل کے دوران ان شبہات اور اعتراضات کا جواب بھی فراہم کر دیا گیا ہے جو جدید ذہن کی طرف سے اسلام پر کیے تھے۔ ان کے خطبات اس کاوش کا بہترین نمونہ ہیں اور اسلام کی بہترین فکری روایات اور اس کا روشن چہرہ ہمارے سامنے لے آتے ہیں۔

اب اگر ساری بحث کا خلاصہ کیجیے تو کچھ یوں ہوگا کہ:

۱- علامہ کے پورے نظامِ فکر اور لفظ و معنی کے سارے سلسلے کی صورت گری اسلام سے ہوئی ہے۔

۲- وہ اپنے شعری اور نثری افکار میں اسلام کے تصورِ کائنات، تصورِ انسان اور تصورِ خدا کو ایک اعلیٰ علمی سطح اور دلنشین انداز بیان کے ذریعے ہم تک منتقل کرتے ہیں اور

۳- جدید آدمی کو ان تصورات کے فہم میں جو دشواریاں ہوتی ہیں ان کو اپنی تحریروں سے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

☆☆☆

Marfat.com

سوال، جواب

س:۱ آپ نے فرمایا کہ اقبال کے تمام خیالات وتصورات کا سرچشمہ اسلام یعنی قرآن وسنت ہے۔الفاظ تو یہ نہیں تھے مگر مفہوم یہی تھا۔یہاں میں اپنی ایک مشکل پیش کرنا چاہتا ہوں اقبال نے خطبات میں بھی اور شاعری میں بھی، متعدد مقامات پر آدمی کو اللہ کا ہم کار قرار دیا ہے۔کیا یہ خیال اسلامی ہے؟

ج:۱ بہت اچھا سوال ہے۔آپ نے بے شمار لوگوں کی ترجمانی فرمادی ہے۔جواب یہ ہے کہ انسانی کمالات کے اصول الوہی ہیں۔یعنی انسان کا ہر کمال جس نسبت کی بنیاد پر کمال ہے، وہ نسبت ربانی ہے۔اقبال نے اسی اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے آدمی کو خدا کا ہم کار کہا ہے۔دوسرے یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ انسان کا بڑا مقصد یہی ہے کہ وہ اللہ کے مقاصد تخلیق کی تکمیل کا ذریعہ بنے۔علامہ نے انسان کی اس حیثیت کو بھی اس طرح کے پرشکوہ بیانات میں ظاہر کیا ہے۔ان دو باتوں کے علاوہ قانونی انداز اختیار کر کے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خدا کے رنگ میں رنگ جانے اور اللہ کے اخلاق میں ڈھل جانے کی ذمہ داری کہاں سے ثابت ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ قرآن وسنت سے۔ان مطالبات سے جو مفہوم اور جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے، علامہ اسی کو خدا کی ہم کاری کہہ رہے ہیں۔

س:۲ علامہ اقبال نے وحدت اُمت پر بہت زور دیا ہے۔پوچھنا یہ ہے کہ یہ وحدت سیاسی ہے یا اس کی بنیاد کسی اور اصول پر ہے؟ اور کیا وہ اصول وحدت، مسلمان ملکوں میں سیاسی اتحاد نہ ہونے کی صورت میں بھی مؤثر رہتا ہے؟

ج:۲ یہ وحدت اپنی اصل میں سیاسی نہیں ہے بلکہ دینی اور ایمانی ہے۔سیاسی اتحاد اس وحدت کو مضبوط تو کر سکتا ہے، اس کی بنیاد نہیں بن سکتا۔اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمان ملکوں میں سیاسی اتحاد قائم نہ ہو سکے تو بھی اُمت کی وحدت اپنی اصل کے ساتھ برقرار رہتی ہے۔

س:۳ اقبال کے تصورِ اسلام میں وہ کیا خاص بات ہے جو انھیں دوسرے اسلامی مفکرین سے ممتاز بناتی ہے؟

Marfat.com

ج:۳ ان کا تصورِ انسان اور نظریہ خودی اس پہلو سے اقبال مسلمانوں کی فکری روایت میں ایک امتیازی اور انفرادی حیثیت رکھتے ہیں اور اگر دین کی تعبیر کے پہلو سے دیکھیے تو ان کی امتیازی حیثیت یہ ہوگی کہ دوسرے مفکرین کے مقابلے میں ان کے فکری وسائل وسیع تر اور کامل تر تھے، مغربی تہذیب سے براہِ راست شناسائی میسر تھی اور مغربی فکر و فلسفہ پر ایک گیرائی اور گہرائی کے ساتھ دسترس میسر تھی۔

س:۴ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اقبال کا مردِ مومن، جرمن فلسفی نٹشے کے سپر مین کا چربہ ہے۔آپ کچھ روشنی ڈالیے کہ یہ الزام صحیح ہے یا غلط؟

ج:۴ یہ بڑی کم نظری کی بات ہے۔اس کی تردید میں بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔سردست اتنی بات سمجھ لیجیے کہ نٹشے کا سپر مین اخلاقیات کا دشمن ہے جب کہ مردِ مومن اخلاقیات کا معمار ہے۔یہی فرق اتنا بڑا ہے کہ اس الزام کی لغویت ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔نیز اقبال نے خود بھی اپنے خطوط میں اور بعض ناقدین کے جواب میں اس بات کی وضاحت سے تردید کی ہے۔

س:۵ ہماری صورت حال، اقبال کے زمانے سے بہت مختلف ہے۔آپ فرمائیں کہ اس بدلی ہوئی صورت حال میں اقبال کا تصورِ اسلام خصوصاً تصورِ اُمت ہمیں کس طرح کی رہنمائی فراہم کرسکتا ہے؟

ج:۵ مختصراً یوں سمجھ لیجیے کہ اقبال کا تصورِ اُمت، قوم پرستی اور علاقائیت کی تردید پر کھڑا ہے۔یہ دونوں امراض آج بھی ہمیں اپنی لپیٹ میں لیے ہوئے ہیں۔ہم ان کا علاج اقبال کی مدد سے کرسکتے ہیں۔

س:۶ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال کی شاعری جارحانہ جذبات پیدا کرتی ہے۔یہی جارحانہ جذبات دہشت گردی کا سبب ہیں۔آپ اس پر کیا فرمائیں گے؟

ج:۶ یہ ایک بے سروپا بات ہے۔اقبال کی شاعری جارحانہ جذبات نہیں بلکہ احساس عظمت پیدا کرتی ہے۔آپ خود سوچیے کہ جو شخص ساری عمر یہ کہتا رہا کہ:

آدمیت، احترامِ آدمی
باخبر شو از مقامِ آدمی[13]

Marfat.com

کیا وہ جارحانہ جذبات کو ہوا دے گا؟ اور جس کا حتمی پیغام یہ رہا ہو کہ

حرف بد برلب آوردن خطاست
کافر و مومن ہمہ خلق خداست
بندہ عشق از خدا گیرد طریق
می شود بر کافر و مومن شفیق[۲۴]

کیا وہ تشدد کی ترغیب دے گا؟

یوں تو علامہ اقبال کی پوری شخصیت مذہبی رواداری تحمل اور افہام و تفہیم کی روشن مثال ہے اور ان کے احباب میں ہندو، عیسائی، سکھ اور پارسی بھی شامل تھے اور ان کے کلام نظم و نثر میں اس پر بہت واضح رویہ نظر آتا ہے جو دیگر ادیان کو ان کا جائز حق دینے اور ان کو معاشرے میں عزت واحترام اور بقائے باہمی کی حیثیت دینے سے عبارت ہے لیکن میں ان کا ایک اقتباس آپ کو سنا دیتا ہوں جو خطبہ الہ آباد سے ہے:[۲۵]

> A community which is inspired by feelings of ill-will towards other communities is low and ignoble. I entertain the highest respect for the customs, laws, religous and social institutions of other communities. Nay, it is my duty, according to the teachings of the Quran, even to defend their places of worship, if need be. Yet, I love the communal group which is the source of my life and behavior, and which has formed me what I am by giving me its religion, its literature, its thought, its culture, and thereby recreating its whole past as a living operative factor, in my present consciousness.

حوالے و حواشی

1- Latif A. Sherwani (Ed), *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1995, p. 3.

2- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*,

Marfat.com

Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 1986, p.1.

۳- اقبال،''زبورِ عجم''، کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۹۴ء،ص،۵۱۰۔

۴- ایضاً،ص،۴۳۰۔

۵- ایضاً،ص،۵۱۷۔

۶- اقبال،''بال جبریل''، کلیات اقبال (اُردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور،۱۹۹۴ء،ص،۳۶۹۔

۷- ایضاً،''ضرب کلیم''،ص،۵۷۰۔

۸- ایضاً،''بال جبریل''،ص،۴۲۲۔

۹- اقبال،''اسرارخودی''، کلیات اقبال (فارسی)،ص،۳۷۔

۱۰- اقبال،''بانگِ درا''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۳۰۵۔

۱۱- ایضاً،''بال جبریل''،ص،۴۲۴۔

۱۲- اقبال،''پس چہ باید کرد'' کلیات اقبال (فارسی)،ص،۸۵۰۔

۱۳- اقبال،تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ،محولہ بالا (نوٹ:۲)ص،۵۸؛نیز دیکھیے ص،۶۴۔

۱۴- اقبال،''بال جبریل''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۳۵۹۔

۱۵- اقبال،''ضرب کلیم''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۶۳۸۔

۱۶- اقبال،''بال جبریل''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۴۱۹۔

۱۷- ایضاً،ص،۴۴۹۔

۱۸- ایضاً،ص،۳۸۰۔

۱۹- ایضاً،ص،۴۵۶-۴۵۷۔

۲۰- اقبال،''ضرب کلیم''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۵۵۰۔

۲۱- اقبال،''پیام مشرق''، کلیات اقبال (فارسی)،ص،۲۲۳۔

۲۲- اقبال،''بانگ درا''، کلیات اقبال (اُردو)،ص،۱۴۲۔

۲۳- اقبال،''جاوید نامہ''، کلیات اقبال (فارسی)،ص،۶۷۳۔

۲۴- ایضاً،ص،۶۷۳۔

۲۵- شیروانی،محولہ بالا،(نوٹ:۱)،ص،۹۔

❁.....❁.....❁

Marfat.com

''تصوف کا عروج''۔ ایک مذاکرہ

اشفاق احمد

تصوف انسانون کی زندگی میں بالعموم اور ہم مسلمانوں کی زندگی میں بالخصوص ایک بہت اہم مقام رکھتا ہے اور تصوف کے ساتھ ہم لوگ شروع دن سے ہی وابستہ چلے آ رہے ہیں۔ ان گذشتہ پچاس برسوں میں اگر آپ کی تصوف کے اُوپر یا روحانیت کے اوپر بطور خاص کچھ لوگوں کی توجہ مرکوز ہوتی نظر آتی ہے تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ مغرب میں لوگوں نے اس کی طرف توجہ دینا شروع کی تھی۔ ہمارے یہاں اُردو میں، فارسی کے تتبع میں تصوف کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے بہت کچھ کہا گیا ہے۔ بلکہ اس برصغیر میں اسلام کا وجود ہی تصوف کے خمیر سے گوندھا گیا ہے اور یہاں پر جو اسلام پھیلا، وہ اسی رشتے سے پھیلا جو رشتے تصوف کی کڑیوں میں آنکڑے بن کر دور دور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ اب جو ہمیں پچھلے پچاس برسوں کا جائزہ لینا ہے تو یہ یاد رکھنا ہوگا کہ اس نصف صدی کے ابتدائی دس بارہ برسوں بلکہ بیس تیس برسوں میں تصوف کی طرف لوگوں کا رجحان کم نظر آئے گا اب زیادہ ہے میں چونکہ ابتدا میں عرض کر چکا ہوں کہ اب مغرب میں اس کی طرف خصوصی توجہ دی جا رہی ہے تیسری دنیا کا پڑھا لکھا طبقہ بھی اس سے متاثر ہو رہا ہے۔ تو ہم بھی س کو مغرب کے رشتے سے جاننے لگے ہیں۔ لیکن ہمارے ہاں اس کا مواد پہلے ہی سے موجود ہے اس لیے اس کو سمجھنے میں یا اس سے تعارف حاصل کرنے میں ہمیں اتنی مشکل درپیش نہیں آ رہی۔ جتنی کہ کسی اور ملک کے باشندے کو پیش آ سکتی ہے۔

ایک مسئلہ ہے۔ واصف صاحب اس کی زیادہ وضاحت فرمائیں گے۔ میرا خیال ہے تصوف ہمارے دین اور ہماری شرع شریف سے کوئی مختلف چیز نہیں۔ یہ بہت توجہ طلب بات ہے اور یہ دین ہی کی طرف لے جانے والا ایک راستہ ہے۔ جو شخص تصوف میں داخل ہوتا ہے،

Marfat.com

وہ دین کے عین دل میں اُکے عین دل میں، قلب میں اترتا ہے۔اس پر یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ پھر تصوف کی کیا ضرورت تھی۔اگر شرع ہمارے پاس موجود ہے اور اسے آسانی سے اختیار نہیں کیا جاسکتا ہے تو پھر تصوف کی کیا ضرورت؟ میں ایسے موقعوں پر عرض کیا کرتا ہوں کہ آسانی سے اختیار نہیں کیا جاسکتا۔

۔۔۔۔۔۔تو جو ہمارے بزرگ تھے، جو ہمارے مہربان تھے، جو ہم پر شفقت کرنا چاہتے تھے، انھوں نے شرع کی کلاس کے لیے ہمارے واسطے ایک کنڈر گارٹن سسٹم وضع کیا جو بچے تعلیم کی طرف شوق سے رجوع نہیں کرتے اور انھوں نے رغبت نہیں ہوتی۔ان کے لیے مونٹیسوری یا کنڈر گارٹن بنائے جاتے ہیں اور جب کنڈر گارٹن کا طالب علم پہلے ایک دو تین سال پورے کر لیتا ہے۔تو پھر رخ اس کو وہی دے دیا جاتا ہے، جو ایک عمومی تعلیم کا ہوتا ہے۔چینل اس کا وہی رہتا ہے تو اب لوگوں کو، میں سمجھتا ہوں، شرع کی طرف مائل ہونے میں اس سہارے سے جسے میں کنڈر گارٹن کا نام دے رہا ہوں، زیادہ آسانی ہونے لگی ہے۔

ادب لطیف

آپ کی بات کو زیادہ وسعت دینے کے لیے ایک سوال ہے کہ کچھ لوگ طریقت اور شریعت کو الگ الگ بناتے ہیں۔

اشفاق احمد

بالکل الگ رکھتے ہیں۔میں نے یہ سوال ہونے سے پہلے ہی پیش بندی کر دی۔طریقت اور شریعت میں بالکل کوئی فرق نہیں اور اس بالکل کے نیچے آپ گہری سطر لگالیں۔فرق صرف یہ ہے کہ طریقت کے راستے سے شریعت کی کمند کو پکڑنا آسان ہے اور بلاواسطہ طور پر اس کو پکڑنے میں لوگوں نے کچھ مشکلیں محسوس کیں جس کے لیے ہمارے بزرگوں نے یہ راہ عطا کر دی اور باقی یہ کہ انسانی زندگی میں روحانیت کا جو عمل دخل ہے، وہ ہم آپ سب لوگ جانتے ہیں۔ ہمارے اُردو ادب میں، جیسا کہ آپ ابھی ذکر کر رہے تھے، غوث علی شاہ، قلندر کی کتاب۔۔وہ تو ہمارے آج کی بات سے ہے۔لیکن اس سے پہلے بھی بے شمار تذکرے تھے۔کمبل پوش جیسا

آدمی بھی اس طرف کی بات کر دیتا ہے۔ ہمارے ہاں اُردو میں سب سے پہلی تصوف کی کتاب ملا وجہی کی سب رس ہے جو شروع لے کر آخر تک۔۔۔ بلکہ بعض اوقات وہ خاصی غیر دلچسپ ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں شرع کی کتابیں بھی نہیں ایسی ہوں گی۔ مگر اب اس مقام پر پہنچ کر آپ اُسے بری آسانی سے اور بڑی دلچسپی سے پڑھ سکتے ہیں۔

ملا وجہی کی سب رس سے لے کر آج حضرت واصف علی واصف کی کرن کرن سورج تک۔ اور بیچ میں بابا جی نور والے۔ سخی سائیں راضی۔۔۔ جن لوگوں کو میں جانتا ہوں، ان کا ذکر کر رہا ہوں۔ میں اُن کا شاہد ہوں وہاں تک جتنی منازل بھی طے کیں، ان کا خمیر ہمارے وجود میں اور ہمارے دین میں موجود رہا ہے۔ اب اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ آپ لوگوں کو اپنے آپ کو سمجھنے میں کچھ آسانی عطا ہو جائے گی۔

ادب لطیف

سہیل عمر صاحب سے پوچھنا یہ ہے کہ اشفاق صاحب نے ایک بڑی گہری بات کہ دی ہے کہ ہمارے ہاں مغرب کی دیکھا دیکھی تصوف میں دلچسپی بڑھی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ ہمارے یہاں تصوف کی صدیوں پرانی روایت ہے۔ آپ نے چونکہ مارٹن لنگز کے حوالے سے اور یوں بھی آپ نے تصوف کے سلسلے میں مطالعہ اور کام جاری رکھا ہے۔ تو کیا آپ کی رائے بھی اشفاق صاحب سے ملتی ہے۔؟ یا ہمارے ہاں زندگی کے ہر شعبے میں کوئی نہ کوئی مخصوص لہر آ جاتی ہے۔ مذہب کی روایات میں بھی ایسا ہوتا ہے۔ کبھی کسی خاص مزاج یا رویے کو عروج ملتا ہے، کبھی لمبا وقفہ آ جاتا ہے۔ مثلاً دس پندرہ برس پہلے تک نعت شریف کوئی کوئی اور کبھی کبھی لکھتا تھا۔ آج کل ہر شاعر نعت لکھ رہا ہے۔

سہیل عمر

بنیادی طور پر تو اشفاق صاحب نے جو کہا ہے میں اس سے اتفاق کرتا ہوں۔ مغرب میں پچھلے پچاس برسوں میں جو دلچسپی عموماً اور بیس ایک برسوں میں خصوصیت سے نمایاں ہو کر آئی ہے۔ کتابوں کے حوالے سے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر بدھ ازم پر کوئی چیز بکتی تھی تو وہی

Marfat.com

مارکیٹ میں زیادہ آنے لگتی۔ یوگا میں دلچسپی بڑھی تو وہ کتابیں چھپنے لگیں۔ تصوف پر بکنے لگیں تو وہ زیادہ چھپنے لگیں۔ پھر امریکہ اور یورپ کے ایک پوڑے گروپ کا ظہور ہوا جو تصوف کی اصطلاحات میں بات کرنے لگا اور اسی ڈکشن میں بات کرنے لگا جو عصری عہد کا آدمی سمجھتا تھا۔ اب ایک تو دیکھا دیکھی کی دلچسپی ہے۔ وہ اپنی جگہ درست، کہ جو چیز انگریزی میں آ رہی ہے وہ انگریزی پڑھا لکھا طبقہ سلام کر کے قبول کرتا ہے۔ لیکن پچھلے بیس برسوں میں جو چیزیں پیش کی گئیں، ان کی مثال اس سے پہلے کے تیس برسوں میں نہیں ملتی اور وہ جس ذہنی سطح پر کلام کرتی ہیں۔۔۔ جدید پڑھنے والوں میں اس کی ایک خاص کشش اور وقعت ہے۔ اس میں دیکھا دیکھی کا عنصر تو ہوا، بڑا عنصر یہ ہے کہ اس زبان میں کتاب آ رہی ہے، جس کو وہ بآسانی سمجھنے لگا ہے جب کہ پچھلی جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا۔ ان میں اور آج کے قاری کے درمیان ایک ذہنی خلیج حائل ہو گئی ہے اور ایسے میں کسی نہ کسی ایسے شخص کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جو اس خلیج کو پاٹ کر، یا اس خلا کو بھر کر رابطہ بحال کر دے۔

دوسری بات جو اشفاق صاحب نے فرمائی کہ شریعت اور طریقت ایک ہیں۔ بالکل درست ہے۔ سبھی مستند لوگ یہی کہتے ہیں۔ البتہ وہ جس کنڈر گارٹن کا حوالہ دے رہے ہیں۔ وہ عجیب ہے کہ کنڈر گارٹن بھی ہے اور پی ایچ ڈی کا مقام بھی رکھتی ہے۔

ادب لطیف

جناب واصف کی توجہ درکار ہے۔

واصف علی واصف

تصوف اور اس کے تاثرات اور اس کا ارتقا اور اس کی طرف رُجحان یہ تو بعد میں سوچا جائے گا۔ پہلے تو یہ ہلکی پھلکی وضاحت ہونی چاہیے کہ تصوف ہے کیا؟ تا کہ ہمیں سمجھ آ جائے۔ آپ کی، سہیل عمر کی اور۔۔۔ اشفاق احمد صاحب کی بات سے یہی محسوس ہوتا کہ تصوف شریعت یا دین کی کوئی application ہو اس انداز کی کہ جس سے آسانی پیدا ہو اور محبت پیدا ہو۔ یا آپ یوں کہہ لیں کہ یہ تصوف کوئی applied Religion بن جاتا ہے۔ تصوف کا میرا جہاں تک خیال

ہے، میں تو یوں کہوں گا۔ذرا اس انداز سے ہم سوچ سکتے ہیں۔۔۔کہ ایک مذہب کو ہم لوگوں نے یا انسانوں نے defend کر رکھا ہے۔عمل کے ذریعے۔کیا ہم اس پر چلتے رہے کہ مسلمانوں کا عمل ہے کہ اسلام محفوظ ہے۔اس کے اندر یہ بھی واقعہ ہے کہ اسلام کی حفاظت اللہ کریم نے اپنے ذمے لے رکھی ہے اور جس نے اسے محفوظ فرمایا ہے وہ اسی اسلام کی حفاظت لیے اپنے اس دین کے ماننے والوں میں ایک خاص قسم کا شعور اور خاص قسم کا عرفان عطا فرماتا ہے۔اس کا فارمولا یہ نہیں ہے کہ مغرب نے کچھ کرلیا ہے تو مشرق بھی ضرور وہی کرے گا۔ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پچھلے بیس برسوں میں، جن کا ذکر آپ نے کیا ہے عنایات کا سلسلہ زیادہ ہو گیا ہے، اللہ کریم کی طرف سے، جب ہم تصوف کی تاریخ کو دیکھتے ہیں تو ہر صوفی الگ الگ انداز سے آیا ہے۔دین ایک ہے۔شریعت ایک ہے۔تصوف کے سلسلے بہت ہیں۔چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی۔۔۔! تو اتنے سلسلوں کے ہونے کی پھر کیا وجہ ہے۔؟ ان سلسلوں کا مطلب ہی یہی ہے کہ اُس ملک کے جغرافیائی حالات پر شریعت کے نافذ ہونے یعنی کہ قلوب پر نافذ ہونے کے لیے اور لوگوں میں آسانی پیدا کرنے کے لیے خاص طریقت، خاص مزاج دیا۔اگر کسی میں موسیقی کا شعور ہے تو اس کو چشتی طریقت میں وابستہ کر دیا جاتا ہے۔نعت، قوالی اور منقبت۔اس کے انگ میں شامل ہوتے ہیں اور دین کا شعور بھی حاصل کرتا ہے۔لیکن اپنے انداز سے کرتا ہے۔مطلب یہ کہ ہر دور میں اپنے وقت کی ضرورت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے کچھ ایسا انتظام کیا ہے کہ لوگوں کو دین کے قریب لانے کے لیے کسی نہ کسی شخص کو عرفان، صداقت یا محبت عطا کر دی جاتی ہے۔

ایک چیز بڑے غور والی ہے، کہ شریعت پر عمل کرنے والے کو کیوں ضرورت محسوس ہوگی کہ وہ تصوف کی طرف آئے۔یا ادھر آنا لازم ہے۔غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شریعت، اہل ظاہر عبادت کرتے کرتے یا دین کو تبلیغ میں شامل کرتے کرتے یا بے تعلق تبلیغ میں چلتے چلتے اس مقام تک تبلیغ چلی جاتی ہے کہ لوگوں کے دل آپس میں مانوس نہیں ہوتے یا ان میں محبت نہیں بڑھتی۔تبلیغ پھیلتی چلی جاتی ہے اور دل جدا ہوتے رہتے ہیں تو اس سلسلے کو دور کرنے کے لیے پھر ایک اہل دل آ جاتا ہے۔وہی اہل دل جو پُرانے زمانے میں آیا کرتے تھے اور خدانخواستہ

Marfat.com

لوگوں کو مذہب سے جو مایوسی ہو رہی ہوتی ہے۔ اس سے بچانے کے لیے کہتا ہے۔ میرے قریب آؤ۔ وہ تیمارداری کرتا ہے۔ تیمارداری اِس کی یہی ہے، آپ جو بیمار ہو چکے ہیں۔ قریب آؤ، ہم آپ کو اللہ کا قریب کا راستہ بتا دیتے ہیں۔ دین بھی انھی لوگوں کے ذریعے پھیلایا۔ مقصد یہ ہے کہ ہر دور میں خاص طور پر پچھلے زمانے سے آپ دیکھ رہے ہیں کہ لوگوں کا دین سے محبت کے طور پر کسی ایک ایسے عمل میں شریک ہو جانا، یہ تصوف کا عمل ہے۔

اب اس میں ایک چیز۔۔ کہ انسانی سطح پر کسی شخص کا باشعور ہو جانا۔ وابستہ ہو جانا یا گہرائی میں چلے جانا۔ اس سے کسی سماج کو کوئی تعلق نہیں۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح، خوانخواستہ۔ کوئی خدا ہو جائے۔۔۔ ہو جائے بلند ہو جائے اس سے کسی کو کیا فرق پڑتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ جو اہل دل لوگ ہیں ان میں بے شمار ایسے تصوف والے ہیں، جو بہت ہی بلندیوں تک گئے ہیں، جن کا ذکر ایسے کسی تذکرے میں نہیں ہے۔ کوئی کوئی ایسا انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا ہو کہ وہ اپنے تصوف یا اللہ تعالیٰ کے احکام کے مطابق اللہ تعالیٰ کے محبوب صلی اللہ علیہ وسلم کی اُمت کو اجتماعی طور پر اُس محبت کی دعوت میں شامل کرتا ہے۔

یہاں پر ایک بڑی عجیب سی بات ہوگی۔ تصوف اور شریعت کے درمیان کچھ فرق کے طور پر آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کربلائے معلّٰی میں جو واقعہ ہوا کہ حضرت امام عالی مقام کو شہید کرنے کے بعد لوگوں نے نماز ادا کی۔ شریعت والوں نے شریعت ادا کی۔ طریقت کو پہچانے بغیر۔۔ کہ محبت۔۔۔ اللہ، اللہ کے رسولؐ اور اہل بیتؓ کی محبت کیا ہوتی ہے۔ محبت کو ترک کر کے دین کو ایک بنیادی اُصول (as a principle) کے طور پر اس پر چلتے گئے۔ person کو نکال کر۔۔۔ تو تصوف جو ہے وہ person (فرد) کو اہمیت دیتا ہے اور اس کے ذریعے سے، اس ریفرنس (حوالے) کے ذریعے سے لوگوں کے اندر صداقت کا شعور پیدا کرتا ہے آپ پاکستان کی تخلیق کو دیکھیں۔۔۔ سب جانتے ہیں کہ پاکستان کا مطلب کیا۔ لا الہ الا اللہ۔۔۔ حالانکہ پاکستان کا مطلب یہ نہیں ہے۔ پاکستان کا مطلب ملک ہے۔ لا الہ الا اللہ کا مطلب تو کچھ اور ہی ہے نا۔ یعنی کہ جو مذہب ہے، وہ ایک ایسے پریکٹیکل (عملی) انداز میں لوگوں کے مزاج میں

ہو گیا کہ وابستہ خیال ہو گئے لوگ تو تصوف کا مطلب یہی ہے کہ لوگوں کا شریعت کے اندر محبت کے طور پر دین میں شامل ہو جانا۔یعنی دین کو، شریعت کو محبت کے ساتھ سجدہ کرنا، ایک آدمی سجدہ کر رہا ہے ایک دوسرا آدمی بھی سجدہ کر رہا ہے۔جو محبت کے ساتھ سجدہ کر رہا ہے۔اس کو ہم کہیں گے۔اہل تصوف اور جو سجدہ کر رہا ہے، اس کو اہل ظاہر کہیں گے۔شریعت والا۔

شریعت + محبت جو ہے، اسے ہم کہیں گے طریقت۔طریقت میں اپنے شیخ، اپنے رہبر کے ساتھ اپنے گرو کے ساتھ جو وابستگی ہے۔یہ بھی ضروری ہے۔تصوف اس کے بغیر چل سکتا اور وہ جو شیخ ہے، اور جس طرح اللہ کریم نے اسلام حفاظت اپنے ذمے لی ہے، اللہ ہی کی طرف سے ان لوگوں کو بھی شعور عطا ہوتا ہے کہ عام لوگوں کو مایوسی سے نکالا جائے، اور اب جو آپ نے کہا کہ پچھلے بیس برسوں میں تصوف کی طرف زیادہ رُجحان ہوا ہے۔۔۔اشفاق صاحب، بڑے غور والی بات ہے۔

اشفاق احمد

جی میں سن رہا ہوں!

واصف

اس کی بڑی وجہ جو آپ نے بیان کی وہ صحیح ہے۔اس کے برعکس بھی صحیح ہے۔کہ لوگ مذہب کے زنگ سے بچنے کے لیے تصوف کی طرف مائل ہوئے۔یعنی مذہب کے اندر جو سختی نظر آئی، جو اہل شریعت کے اندر تیزی اور سختی اور دوسرے واقعات نظر آئے ان سے بچنے کے لیے، دل والوں کی تلاش شروع کر دی اور دل والوں کی تلاش کرنے والے دل والے ہی ہو جایا کرتے ہیں۔

ادب لطیف

واصف صاحب۔۔کیا ہمارے عہد کی جو معاشی مجبوریاں ہیں، جو معاشرتی ٹوٹ پھوٹ ہے، یہ بھی شامل نہیں، اس میں کہ لوگ ایک طلب کے لیے، توجہ چاہنے کے لیے، ایک تسلی کے لیے تصوف کی طرف آ رہے ہوں؟

واصف

ہم تصوف کی ایک اور تعریف کرتے ہیں۔زندگی کا عمل، انفرادی زندگی کا عمل اگر یہ عمل

Marfat.com

ہم ذہن کے حوالے سے کریں تو ہم کہیں گے کہ وہ مفکر ہے۔جو اپنی زندگی کے تمام عوامل کو ذہن کے حوالے سے گذارے ہم کہیں گے،فکر والا مفکر ہے، اگر دل کے حوالے سے ہر واقعے کو گذارے تو آپ کہیں گے کہ یہ شخص شاعر ہے۔اسی طرح روح کے حوالے سے گذارے،تو کہا جائے گا کہ روحانیت والا آدمی ہے۔تصوف کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے اندر ہونے والے ہر واقعے کو اللہ تعالیٰ کی طرف یعنی اس کے حوالے سے گذارے۔پھر ہم کہیں گے کہ اُس کے اندر تصوف کا خیال پیدا ہو گیا ہے۔

ادب لطیف

یہاں سے ایک اور سوال کی جسارت۔۔۔تصوف کے لیے آپ نے زور دیا تصور شیخ پر۔۔۔یا توجہ پر

واصف

یا تعلق پر۔۔۔،

ادب لطیف

جی۔۔۔تو ہمارے ہاں عموماً یوں ہوتا ہے کہ بعض اوقات خدانخواستہ........... جو کم ظرف سے مرید ہوتے ہوتے ہیں۔وہ صرف شیخ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔خدا پیچھے رہ جاتا ہے۔شاید اس وجہ سے بھی لوگ تصوف سے بدکتے ہوں گے؟

واصف

نہیں تصوف سے بدکنے کی اور وجوہات ہیں۔سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ لوگ جب آستانوں پر یا شیخ کے پاس جاتے ہیں تو ان میں سے اکثر لوگ اپنی آرزوئیں لے کر جاتے ہیں، آرزو پوری ہو گئی تو تب بھی تعلق ختم ہو گیا۔آرزو پوری نہ ہوئی۔تو پھر بھی تعلق ختم ہو گیا۔یہ وابستگی عارضی ہوتی ہے۔وہ لوگ جو سیدھا عرفان ذات کے لیے چلتے ہیں۔ان کو شیخ اگر صحیح مل جائے یا غلط مل جائے،ان کی منزل پوری ہو جاتی ہے۔اس میں یہ حوالہ نہیں ہے کہ کیا وجہ ہے؟ عام طور پر بدکنے والی بات آپ نے ٹھیک کی ہے۔ایک شخص کہتا ہے کہ میں اتنا عرصہ شیخ کے

پاس رہا ہوں۔ایک تو میرا کام نہیں ہے۔وہ دوسرا میں نے نوٹ کیا ہے کہ شیخ کے ظاہر و باطن اور علم اور عمل میں فرق نظر آیا۔اب یہاں مسئلہ یہ ہے کہ شیخ کی کسی خامی کی وجہ سے راستہ ترک نہیں کرنا چاہیے۔راستہ ترک کرنے کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دن ہی سے صداقت نہیں تھی۔ صداقت کا راستہ کبھی ترک نہیں ہوتا۔چاہے اس کے سامنے سارا ماحول کاذب ہو جائے، پرواہ نہیں۔اس لیے جو بدکنے کی وجہ دریافت کر ہی لیتے ہیں۔مگر چلنے والے چل بھی رہے ہیں۔

حوالہ اس لیے ہوتا ہے کہ اس کو عمل طور پر کر کے دکھاؤ۔مثلاً۔(اسلام کہتا ہے کہ معاف کردو۔۔مگر معاف کیسے کریں۔۔۔؟جس نے آج تھپڑ لگایا ہے، اُسے معاف کیسے کریں؟ وہ پھر کر کے دکھاتا ہے۔یوں کردو۔کل جو آیا تھا۔وہ میرے بھائی کا قاتل تھا۔ہم نے اُسے کھانا کھلایا تھا۔ہم نے اسے معاف کر دیا۔وہ جو عمل ہے جو اُس نے کر کے دکھایا ہے۔اس لیے اس کو عملی سطح پر دکھایا۔عام طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ اہل تصوف یا جو بزرگ ہیں۔ان کے اندر اسلام کا وہ عمل جو بظاہر مشکل ہے وہ کر کے دکھا دیتے ہیں۔یعنی وہ فکر ان کے حال پر نافذ ہوتا ہے اس لیے وہ صاحب حال کہلاتے ہیں۔

ادب لطیف

واصف صاحب تصوف کی ایک کڑی اہل ملامت کی بھی ہے۔ذرا اس پر بھی روشنی ڈال دیں۔

واصف

اہل ملامت کے بارے میں حکم یہ ہے کہ ایک انسان حب اللہ کریم کے راستے کی طرف جاتا ہے تو وہ ایک چیز سے بہت ہی خوف زدہ ہوتا ہے اور اس کو پہلے دن سے بتا دیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے تجھے راستے میں روکا تو یہ بیماری ہو گی اس سے راستہ رک جایا کرتا ہے۔تو راستہ کسی سے سے رکتا ہے۔؟ راستہ تعریف سے رکتا ہے تعریف سے بچنا چاہیے۔تعریف قاتل ہے۔اہل ملامت وہ لوگ ہوتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ جب ان کا فقر یا ان کا تصوف تعریف کے اندر آنے لگے۔یعنی لوگ ان کی تعریف کرنے لگیں۔تو پھر اُس سے نجات کی راہ انھوں نے یہ بتائی ہے کہ تعریف سے بچنے کے لیے کچھ بدتعریفی کا پہلو نمایاں ہو۔بلکہ ایک ڈیفنس بنایا ہے۔۔مثلاً اس کی کہانی ہے۔

Marfat.com

ایک درویش نے روزہ رکھا ہوا ہے۔ ایک بستی سے گذر ہوتا ہے۔بستی کے لوگوں کو پتا چلتا ہے کہ سرکار تشریف لائے ہیں۔ سارے لوگ استقبال کے لیے آ گئے۔ آپ نے سب کے سامنے کچھ کھانا شروع کر دیا۔لوگوں نے باتیں بنائیں۔ کہ یہ ہیں شیخ! ایسے ہوتے ہیں شیخ۔۔؟ ان کے جو ساتھی تھے، جو مرید تھے۔ انھوں نے پوچھا۔ سرکار یہ آپ نے کیا کیا۔؟ انھوں نے کہا۔ دیکھو، ساٹھ روزے کفارے کے۔ رکھنے میرے لیے آسان ہے، مگر اس مصیبت سے بچنا میرے لیے مشکل تھا۔ گویا تعریف سے بچنا مشکل ہوتا ہے۔

ملامت، ایک تو دینی ہے تحفظ۔۔۔ دوسرا نفس کے لیے ملامت ایک تازیانہ ہے۔ عام طور پر انسان دو ایک چیزوں چلتا ہے۔ شوق سے چلتا ہے یا خوف سے چلتا ہے۔ ملامت سے اپنے نفس کی اصلاح کرتے رہتے ہیں۔ کہتے رہتے ہیں کہ تزکیہ جو نفس کا ہے ذکر سے زیادہ ملامت میں ہے۔ ایک اور فیصلہ ملامت کے بارے میں۔ ایک بزرگ نے کہا۔ کہنے لگے۔ دیکھو، اگر ملامت ہی ہے تو کیا یہ ملامت کافی نہیں ہے کہ اس ماحول میں تو نماز پڑھنے جائے کہ لوگ کہیں تو جھوٹی نماز پڑھ رہا ہے۔

ملامت والوں کا ایک پورا طبقہ ہے۔ اہل دل ہیں۔ وہ قرآن پڑھنے والے ہیں۔ اللہ کو یاد کرنے والے میں مگر انھوں نے لوگوں سے راستہ مخفی کر لیا ہے۔ بابا بلھے شاہ نے کہا تیا۔

ع شرع کہے چل مسجد اندر حق نماز ادا کر لے

اس کے مقابلے میں

ع عشق کہے بوہا یاد دا کعبہ پی کے شراب نفل پڑھ لے

ع شرع کہے اساں شاہ منصور نوں سُولی اُتے چاڑھیا سی

عشق کہے تسا چنگا کیتا ئو ہے یار دے واڑیا سی

مطلب یہ، ملامت یہ ہے کہ مجھے سید نہ کہو۔ کیوں نہ کہو؟

ادب لطیف

واصف صاحب۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جیسے سب لوگوں کے فرائض منصبی ہے، جسے عام

Marfat.com

زبان ردمیں کہا جاتا ہے کہ "ڈیوٹی" ہے۔۔تو کیا اہل ملامت کا یہ فرض نہیں کہ یہ بھی عام لوگوں کوفیض پہنچائیں۔

واصف

تصوف فیض پہنچانے کا پابند نہیں ہے۔دوقسم کے لوگ ہیں۔کچھ لوگ اپنی نجات چاہتے ہیں۔تصوف اپنی ذات کی تکمیل کے لیے ہے۔

ع اوہدیاں اوہ جانے، تو اپنی توڑ نبھا

یہ بھی تصوف والے لوگ ہیں۔ان سارے گروہوں میں سے کسی نہ کسی کو فائز کر دیا جاتا ہے کہ اب لوگوں کی اصلاح کرو۔۔۔۔۔۔لوگوں کو یہ بتاؤ۔لوگوں کی ایک بیماری ہوتی ہے۔کیا؟ بڑی عجیب بیماری ہوتی ہے۔یعنی مایوسی۔اورکوئی بیماری نہیں ہوتی۔تصوف اسی کا علاج ہوتا ہے کہ مایوسی سے بچاؤ اپنے آپ سے مایوس ہونا۔اپنے خدا سے مایوس۔امیری بھی آتی ہے۔غریبی بھی رہتی ہے۔غریب بھی پر امید ہوسکتا ہے۔اور امیر بھی۔۔لیکن مایوسی جو ہے۔فرسٹریشن،تصوف اس سے نکالتا ہے۔

اور۔۔ہر تصوف والا بھی یہ نہیں کرتا۔اس کو اجازت ہی نہیں ہوتی،تو وہ اپنی تکمیل کرتے ہیں۔عروج کرتے ہیں۔مکاشفات ہوتی ہیں۔مراقبے کرتے ہیں۔یہ لیکن کوئی کوئی آدمی ہوتا جسے یہ بتایا جاتا ہے کہ تم آگے بتاؤ۔حضور پاک کی امت جولوگ contribute کرتے ہیں۔اہل تصوف میں سے ہی ان کے مقامات الگ ہوتے ہیں اور ایک مقام ہے۔میں بتاتا ہوں۔مقام کیا ہوتا ہے۔

ان کو دیدار کا وقت آ گیا، بلند دیدار کا۔انھوں نے سر جھکا لیا اور کہا ہمارا دیدار یہی ہے کہ آپ کی امت سرفراز ہو جائے۔آپ ان پر احسان کر دیں۔میرے لیے یہی دیدار ہے۔مقصد یہی ہے کہ اس امت کو مایوسی سے نکالو تو میرا دیدار اتنا ہی ہے اللہ تعالیٰ کے حضور دعا کی قبولیت کا وقت آ گیا ہے۔

عمل تصوف والا ہی ہے۔مرتبہ چاہے کچھ ہو۔لوگوں کا خیال،قوم کا خیال،ملک کا خیال۔ہر آدمی کے پاس یہ نہیں ہوتا۔

Marfat.com

بے شمار ایسے ہیں۔قادری سلسلہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آگے ہر آدمی اپنی طریقت کو الگ کرتا رہتا ہے۔ سارے اصلاح نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں خود کرلے گا۔ وہ خود جاننے والا، بہتر جاننے والا ہے تو ضبط سے ذکر کر۔ بہر حال ایسے لگتا ہے کہ جیسے دین کا چراغ، اہل ظاہر کے کسی عمل کے سبب، بجھنے سے بچانے کے لیے ان اہل دل کو مقامات دیے جاتے ہیں۔

پاکستان بننے سے پہلے کی بات۔اس وقت جو مقامات تھے، غوث قطب، ابدال، قلندر زیادہ نمایاں تھے، اس کے بعد یہ مقامات نہیں آتے۔اس کی وجہ جو صرف یہی ہے کہ مسلمانوں میں ان مقامات کا اظہار منع ہے کہ کوئی اہل دل، کوئی صوفی، کوئی صاحب تصوف باقی مسلمانوں میں اپنے آپ تعلق کو اتنا نمایاں نہ کرے کہ باقی بددل ہو جائیں۔ پہلے غیر مسلموں کے ساتھ مقابلہ تھا۔وہ جوگی بن کے آئے یہ قطب ابدال ہوتے ہیں۔

ادب لطیف

شاید اسی وجہ سے کشف المحجوب میں حضرت داتا صاحب نے فرمایا ہے کہ صوفی کے لیے کشف وکرامات دکھانا زیادہ ضروری نہیں۔

واصف

بلکہ غیر ضروری ہے۔منع فرما دیا تھا۔کشف وکرامت کے لیے کہتے ہیں کہ یہ بھی حضور پاک کے معجزوں میں سے ایک واقعہ ہے۔ یہ انھی کی عطا ہے، وہ کرائیں تو کرائیں، ورنہ کچھ نہیں، پچھلے برسوں میں جو خصوصیت سے اثر ہے، پڑنا ہی تھا۔ بہر حال۔ ہماری تو ابتدا ہی سے ہوتی ہے۔

ادب لطیف

شاہین۔آپ سے پوچھنا ہے۔۔آپ پچھلے کچھ برس خاصا عرصہ امریکہ میں رہ کے آئی ہیں، جیسے اشفاق صاحب اور سہیل عمر صاحب نے بھی کہا ہے کہ امریکہ اور یورپ میں تصوف پہ بہت کام ہو رہا ہے اور دلچسپی لی جا رہی ہے۔ بظاہر تو یہ معاملہ کمرشل ہے۔مگر یہ واقعہ ہے کہ وہ بھی ہماری طرح اندر سے ہلے ہوئے ہیں۔انھی برسوں میں ایک روسی مصنف کی کتاب واصف کی روحانی محفلوں میں آ رہی ہیں۔ کچھ آپ بھی ارشاد کریں۔

Marfat.com

شاہین حنیف رامے

اشفاق احمد نے جو بات کی تھی اسلام کے حوالے سے ...... کہ اسلام تصوف کے زور پر پھیلا ہے۔اور واصف صاحب نے جیسے فرمایا کہ تصوف والے لوگ جو ہوتے ہیں ان کا طریقہ محبت کا ہوتا ہے اور محبت سے دوسرے لوگوں کو زیادہ اپنے قریب کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ جو شریعت اور طریقت کی بات ہے۔ اسلام میں بھی اس طرح کے دو گروپ ہیں ایک تو ملا ازم ہے۔ ملا کا طریقہ شریعت کا ہے اور ملا دین سے ایک طرح سے لوگوں کو بھگا دیتا ہے کیوں کہ وہ حقیقت میں ظاہر بھی ہوتا ہے۔ اور باطن بھی۔ جس طرح بادام ہے۔ ایک چھلکا ہے اور ایک مغز۔ شریعت پر چلنے والے لوگ جو ہیں یعنی ملا جو ظاہر پر زور دیتے ہیں۔ باطن کا وہ ذکر ہی نہیں کرتے۔ نماز پڑھانا یا شلوار کے پائنچے اتنے اونچے ہونے چاہئیں وغیرہ جو ظاہر پر زور دیتے ہیں۔ اگر آپ کی پوری تاریخ کو دیکھیں تو شریعت اور طریقت نے دو واضح گروپ پیدا کیے ہیں۔ شریعت پر چلنے والے جو لوگ ہیں، عام طور پر ہمارے ہاں انھیں یہودیت سے ملا دیا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہودیوں میں یہ ہے کہ قانون یہ بہت زور ہے۔ شریعت پر بہت زور ہے۔ محبت کا سبق نہیں ہے۔ اس کے بعد ردعمل ہوا تو عیسائیت میں معاملہ دوسری طرف چل نکلا۔ محبت کی طرف یعنی طریقت کی طرف چل نکلے۔ اور اسے انھوں نے طریقت کی بجائے رہبانیت کا نام دیا۔

جب رسول کریم ﷺ آئے تو انھوں نے ان دونوں چیزوں کو ملایا۔ ظاہر اور باطن کو۔۔ تزکیے کو اور شریعت کو جہاں ہم دیکھتے ہیں کہ انھوں نے بادشاہت بھی کی۔ عام آدمی کی زندگی بھی گذاری۔ جنگیں بھی لڑیں۔ لیکن ان کی ایک زندگی کا ایک دوسرا پہلو بھی ہے کہ وہ غار حرا میں بھی جا کر بیٹھتے تھے۔ یوں ان کی زندگی کے اردگرد ایک خول بھی بنتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات عرف ظاہری نہیں، باطن بھی ہے۔ اسلام کے حوالے سے، میں واصف صاحب سے پوچھنا چاہوں گی کہ حضور نبی کریم ﷺ کی زندگی شریعت اور طریقت دونوں ملی ہوئی ہیں۔ اور میں سوچتی ہوں کہ ایک صوفی جو ہے وہ شریعت کو negate نہیں کرتا (نفی نہیں کرتا) شریعت پر بھی وہ چلتا ہے، مگر محبت کے ساتھ۔ وہ دل کو گداز کرتا ہے، اور میں اس طرف بھی آؤں گی کہ

Marfat.com

امریکہ میں رہ کر میں نے کیا دیکھا اور کیا محسوس کیا۔

ادب لطیف

ایک گزارش ہے۔ آپ اتنا محتاط رہیے کہ آپ گفتگو کے دوران حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُمی نہ کہ دیجیے کیوں کہ انھی دنوں ایک قانون اس بات پر، ایک خاص طبقے کی طرف سے واجب القتل قرار پا چکی ہیں۔

اشفاق احمد

اس نے شاید امی کہا تھا۔

ادب لطیف

ان کا مضمون چونکہ انگریزی میں تھا۔ اس لیے انھوں نے illiterate کا لفظ استعمال کیا تھا۔ خدانخواستہ ہمارا مقصد سوئے ادب نہیں۔

شاہین

واصف صاحب سے میں یہ پوچھنا چاہوں گی کہ کیا رسول کریم ﷺ صوفی تھے۔ کیا ہم صوفی کہ سکتے ہیں؟

دوسری بات یہ ہے۔ جو میں اپنی کم علمی کا اعتراف کرتے ہوئے کہ رہی ہوں۔ میں تو زیادہ بات اپنی ذات کے حوالے سے، واردات کے حوالے سے کر سکتی ہوں۔ اور وہی بات سچی ہوتی ہے جو آپ کے اندر سے پھوٹے اور نکلے اور جب آپ کے اندر تلاش ہو تو پھر آپ کو کسی صادق سے ملا دیا جاتا ہے۔ میرے اندر یہ تلاش تھی۔ وہاں بھی میں مشاہد کرتی رہی خود حنیف کئی رستوں پر چلے ہیں۔ بہت خاک چھانی ہے۔ جس میں مغرب کے بھی کچھ طریقے تھے۔ جو بہت نزدیک سے دیکھتی رہی تھی۔ مگر میرا دل اس طرح سے کبھی کسی رستے کی طرف نہیں لگا میں اعلان کروں، میں نے راستہ پا لیا ہے۔ اب یہ ہے کہ اتنی عمر گزارنے کے بعد۔ میں اللہ کی شکر گزار ہوں کہ اس نے ایسے صاحب حال شخص سے مجھے ملایا ہے جس کی صداقت اور سچائی میرے دل تک پہنچتی ہے اور جو ملبہ اندر تھا۔ جس کے نیچے سچائی چھپی ہوئی ہوتی ہے۔ سچائی ہر انسان کے

Marfat.com

اندر ہوتی ہے۔صرف ملبہ ہٹانے کے لیے کسی صاحب کیفیت شخص کی ضرورت ہوتی ہے۔اور تصوف میں یہی ہے کہ طریقت کسی زندہ مرشد کے بغیر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔

یہ ٹھیک ہے کہ حضرت اویس قرنی نے رسول کریم ﷺ کو دیکھے بغیر، ان کے قریبی صحابہؓ سے بھی زیادہ محبت کی۔لیکن طریقت کی بات یہ ہے لہ جب تک آپ ایک صاحب حال کی صحبت میں نہ بیٹھیں تو آپ کو وہ بات سمجھ میں آ ہی نہیں سکتی۔دل آپ کا گداز ہو ہی نہیں سکتا۔آپ کے دل اور آپ کی روح پر جو ملبہ پڑا ہوا ہے۔اسے ہٹانے کے لیے صاحب حال کا کردار بڑا اہم ہے۔میں یہ نہیں کہتی کہ میرا ملبہ ہٹ گیا ہے، بہر حال۔میری تلاش کی آغاز یا ابتدا ہو چکی ہے۔

مغرب میں، جیسے اشفاق صاحب نے کہا کہ ہم مغرب کو دیکھ کر بطور فیشن تصوف کی طرف مائل ہوئے ہیں۔لیکن جو اسلامی تصوف ہے یا جو طریقہ اسلام کا ہے میں نے جو وہاں دیکھا ہے۔وہ نہیں ہے۔وہ رہبانیت کرطرف زیادہ مائل ہیں۔جد نیا کو چھوڑنے کی طرف راغب ہو جاتے ہیں۔میں اپنے حوالے سے بات کر رہی ہوں کہ ان کا زور زندگی پر ہوتا ہے۔

کہ زندگی کو آسان کیسے بنایا جا سکتا ہے۔یہ اس تفصیل میں نہیں پڑتے کہ نماز ایسے پڑھنی ہے یا یہ کرنا ہے بلکہ یہ کہ زندگی کو اپنے لیے اپنے قریبی لوگوں کے لیے اسان کرنا ہے۔انسان کی ایک اپنی ذات ہے۔اس کی بھی ایک اہمیت ہے۔اس کا بھی ایک باطن ہے۔وہ بھی سمجھ میں آئے بغیر اپنا باطن سمجھ میں آئے بغیر آپ تو میرا خیال ہے۔اللہ تعالیٰ کی ذات کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتے۔اپ حقیقت کے باطن میں بھی اتر کر نہیں دیکھ سکتے۔ہمارے مرشد تو کہتے ہیں کہ اپنی بھی اہمیت کو مانو۔اور یہی اسلامی تصوف کا پس منظر ہے اور یہی لگن آپ کو کسی مقام پر رسول کریم ﷺ اور ذات باری کے قریب بھی لے جاتی ہے۔

ادب لطیف

ابتدا میں شاہین آپ نے واصف صاحب سے سوال کیا تیا۔کہ کیا رسول اللہ ﷺ بھی صوفی تھے؟

واصف

آپؐ صوفی ہی کیا۔اصفیا اگر ہیں۔آپ ہی کی برکت سے سارا کارخانہ چلتا ہے۔

Marfat.com

سارے علوم چلتے ہیں۔ مگر جہاں دقت پیدا ہوتی ہے،غور کرنے میں کہ جب ایک عمل دے دیا شریعت نے، دین ایک مکمل ہو گیا۔ تو اس کے اس دین میں اضافے کی گنجائش ہر نہیں ہے، حضور پاک صلعم کے پاس کوئی آدمی آیا۔ عرض کیا کہ حضور میں مسلمان ہونا چاہتا ہوں۔ آپ نے فرمایا۔ کلمہ پڑھو۔ اس نے پوچھا۔ اب کیا کروں۔ ارشاد ہوا۔ جو کچھ ہم کر رہے ہیں۔ امن کا زمانہ ہے تو کچھ کاروبار کر لو جہاد کا زمانہ ہے تو ہمارا ساتھ دو۔ کتاب نہیں پڑھنے کو دی۔ آپ کے فیض سے سارا تصوف چلتا ہے، بلکہ اس حد تک کہ ایک ظاہری شریعت والا دونوں اکٹھے ہوں، ان سے پوچھا جائے کہ دین کیا ہے (حضور پاک کے حوالے سے بات ہے) تو یہ کہے گا دین یہ ہے۔ اللہ پر ایمان لانا۔ جیسے حکم ہے۔ اللہ کی بھیجی ہوئی کتابوں پر ایمان لانا۔

صوفی یہ کہے گا۔ دین مجھے یہ سمجھ میں آیا ہے کہ دین بھی حضور پاک پر نثار ہے یہ بات حضور پاک سے محبت کے بغیر سمجھ میں آ سکتی اور محبت نہ ہو تو یہ کہنا جرم ہے۔ منع ہے۔

محبت جو ہے،اور یہ بات یاد رکھنے والی ہے کہ حضور پاک کی ہستی واحد ہستی ہے۔ اس کائنات میں، آج تک جس پر نعت کہی جا رہی ہے دیکھنے والوں نے کہا کہا۔ دیکھے بغیر والوں نے کیا کہا۔ اور ان کے نعت کے انداز میں غور سے بیٹھنے والا شاعر یہ ہی گواہی دیتا ہے کہ ایک واردات ہوئی ہے۔ کوئی نعت کہنے والا یہ نہیں کہے گا کہ بغیر آنسوؤں کے نعت ہوئی۔ گویا آج تک ان کی توجہ رائج چلی آ رہی ہے۔

ادب لطیف

غیر مسلموں نے بھی عقیدت کے ساتھ نعتیں کہی ہیں۔

واصف

جی ہاں غیر مسلموں نے بھی آنسوؤں کے ساتھ نعت لکھی ہے۔ یہ ایک واقعہ۔ آپ یوں کہہ سکتے ہیں۔ وہ نگاہ۔ آج بھی اپنے اسی انداز سے کام کر رہی ہے جس انداز سے آپ،آپ کی محفل میں موجود رہنے والوں کے لیے کارگر تھی۔ ایک شعر شاید اس کیفیت کو زیادہ واضح کر دے.....ع

اس نظر میں فاصلے صدیوں کے بھی حائل نہیں

اپنے درویشوں سے وہ ہر دور میں آ کر ملے

Marfat.com

آپ کے بعد، آپ کے جانشینوں میں جہاں شریعت ظاہری ضرورت میں چلی گئی۔ فتوحات میں چلی گئی۔ اہل وطن اُن راستوں سے گذرے، جن راستوں سے کوئی گذر ہی نہیں سکتا تھا۔ ابتلا کا راستہ، کربلا کا راستہ خاموشی کا راستہ۔ بعض اوقات بے شمار وقتوں کا راستہ اہل دل اُس مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں ظاہرا شریعت والے نہیں پہنچ سکتے۔ شریعت، آپ یوں کہ لیں، بھائی کو حق دیتی ہے اپنا حق نہیں دیتی اور جو صاحب تصوف ہے۔ وہ اپنا حق بھی دے دے گا۔ یہی لوگ ہیں جن کے دم سے اسلام کے اندر رونق اور چراغاں ہے۔ رسول پاکؐ کو صوفی کہنے کا معاملہ۔۔تو پیغمبر کو پیغمبر ہی کہو، رسولؐ کو رسولؐ ہی کہو۔ ان کو آپ دوسرا نام نہ دیں۔ بلکہ کسی صوفی کو بھی صوفی نہ کہو۔ کسی انسان کو انسان کہو۔ دل والے کو دل والا کہو۔ تصوف کا کسی شعبے کے طور پر جائزہ نہ لو جہاں صداقت پیدا ہوئی ہے۔ لٹریچر میں پیدا ہوئی ہے!

سبحان اللہ!

اب یہ بات کہ گذشتہ کچھ عرصے سے تصوف کی طرف زیادہ رجحان ہے اور شاید اسی حوالہ سے نعت بھی زیادہ لکھی جارہی ہے۔ نعت اگر ضرورت بن جائے، سیاسی ضرورت بن جائے۔ تو یہ بھی فائدہ نہیں لائے گی۔ ممکن ہے کچھ لوگوں کے لیے یہ سیاسی ضرورت ہو۔ اور اگر یہ محبت کے طور پر ہو رہی ہے تو مبارک ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ تصوف سمجھو، اللہ کریم کی عنایت سمجھو، حضور پاک کی محبت سمجھو، اپنی صداقت سمجھو۔ یا اچانک اپنی روحانیت سمجھو کہ اس ملک کے لیے ضرور خوش خبری کا موقع ہے کہ یہاں اہل دل حضرات ضرور اپنا Part Play کریں گے۔

ادب لطیف

ایک سوال۔۔ یہ آپ نے تصوف کے جتنے سلسلے بھی بتائے، چشتی، قادری، سہروردی۔۔ ان سب کا جا کر سلسلہ حضرت علیؓ سے ملتا ہے۔ ایک سلسلہ صرف حضرت ابوبکر صدیقؓ سے متعلق ہے۔ اس میں کیا کوئی خاص وجہ ہے کہ باقی تمام سلسلے تو حضرت علیؓ سے رجوع کرتے ہیں اور صرف ایک حضرت ابوبکر صدیقؓ سے

واصف

جس طرح انسانوں کے اندر مزاج کا فرق ہے اور دین پر کاربند ہونے کے لیے یعنی

Marfat.com

زندگی بذاتِ خود ایک آزمائش ہے۔ اوپر سے دین کے فرائض لگے ہوئے ہیں۔انسان تو بیچارا پریشان ہو جائے گا۔۔۔انسان کا جو مزاج بنے طریقت اس کے مطابق چلتی ہے۔اس میں کوئی فرق نہیں کہ حضرت علیؓ سے سلسلہ ملتا ہے یا حضرت صدیقؓ سے شجرہ یوں چلتا ہے کہ آپ کسی کے مرید ہیں اور پھر وہ کن کے مرید ہیں اور اس طرح یہ شجرہ چلتا ہے حضرت علیؓ یا حضرت صدیقؓ تک جاملتا ہے اور آخر حضور پاکؐ سے مل جاتا ہے۔بات ساری حضور پاکؐ کی اہمیت کی ہے۔کوئی سلسلہ زیادہ چلا اور ان کے زیادہ لوگ اس برصغیر میں آگئے سمجھ لوگ اُدھر چلے گئے۔ اس لیے تقریباً سارے صحابہ کرامؓ سے سلسلے چلے ہیں۔ ہمارے برصغیر میں یہ حوالہ زیادہ ہے۔ ہمارے ہاں جو نقشبندی سلسلہ ہے وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ سے تعلق ہے۔مجدد صاحب نے بڑی عطا کی ہے، بڑی توجہ لوگوں کی ادھر کرائی ہے۔عبادت کے سلسلے میں تاکید ہے۔پابندی لگائی ہے تاکہ دین الٰہی جیسے واقعات ظہور پذیر نہ ہوں۔اگر لوگ قوالی کو ہی دین بنالیں تو عزیز میاں جیسے لوگ آجائیں۔داتا صاحب کا عرس ہو، تو وہاں حضرت داتا صاحب کے علاوہ سب کچھ ہوتا رہے۔اس سے بچنے کے لیے کہا کہ دین پورے کاربند ہو جاؤ۔

سہیل عمر

گفتگو کے آغاز میں جو آپ نے فرمایا تھا۔مختلف سلاسل کے اپنے اپنے رنگ ڈھنگ ہونے کا۔۔۔تصوف کی تاریخ کے حوالے سے تصوف کا جو صدیوں میں سفر ہے۔اس سے کیا ہم اس طرح سوچ سکتے ہیں کہ اس سکیم کے پیچھے ایک طرح کی ڈیوائن جیومیٹری (Divine Geometry) کا کام کر رہی ہے۔ جو مختلف انداز۔۔۔نسلی مزاج یا جغرافیائی ضرورتوں سے زیادہ مطابقت رکھنے والے سلسلوں کی پٹیاں سی مقرر کر دیں کہ اس سے باہر وہ بڑھا ہی نہیں۔

واصف

بالکل۔۔۔بلکہ یہ تو ثبوت ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیری جب تشریف لائے تو آپ نے وہاں کے لوگوں سے محبت ہی شروع کر دی۔لوگ جب آپ کے قریب آئے تو حضرت کا حسن و جمال تھا۔آپ کا خیال تھا۔بات کرنے کا انداز تھا۔لوگ متاثر ہو کر کلمہ پڑھنے

Marfat.com

لگے۔ مسلمان ہو گئے۔ کچھ دنوں کے بعد آپ کا پتا چلا کہ جو لوگ کلمہ پڑھ گئے تھے رات کو پھر مندر جاتے ہیں۔ آپ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ کیا ماجرا ہے؟ ادھر کلمہ پڑتا ہے ادھر مندر میں جاتا ہے۔اس نے کہا۔سرکار بھجن سے پرانی محبت ہے۔ یہ ہم سے نہیں چھوٹتی۔

حضرت نے کہا۔اس کا بھی انتظام کرواتا ہوں۔آپ نے یہ شروع کروادیا۔

ع تورے چرن لاگی، اب کت جاؤں!

خواجہ غریب نواح،

(خواجہ غریب نواز)

گویا یہ اس وقت کی ضرورت تھی!

میں کہتا ہوں دین جہاں degenerate ہوتا ہے، وہاں روکنا چاہیے تھا وہاں نہیں روکا خواجہ صاحب کی موجودگی میں ہم کہ سکتے ہیں کہ قوالی دینی فعل ہے خواجہ صاحب جیسا کوئی بندہ نہ ہو،تو قوالی دین کے علاوہ ہے اسی طرح خانقاہیں ہیں۔ وہاں سجادہ نشین بیٹھے ہوں گے۔آپ ان کے پاس جائیں۔انھیں کہیں کہ اس وقت یہ ملکی ضرورت ہے۔حالات کی ضرورت یہ ہے۔ وہ آپ کو یہ جواب دیں گے کہ یہ ہمارے بزرگ کی بیٹھک ہے۔ یہ اُن کی چلہ گاہ ہے۔ یہ ان کا لنگر ہے۔یہاں قوالی ہوتی تھی۔ہم وہیں۔سارا کچھ وہی ہے۔ہم نے تو سب کچھ قائم رکھا ہوا ہے۔وہ اپنے زمانے قائم رکھے ہوئے تھے، یہ اپنے زمانے میں اسے قائم رکھے ہوئے ہیں تبھی تو لوگ بیزار ہو کر آ جاتے ہیں۔مطلب تو یہ ہے کہ اس چیز کو موجودہ دور پر apply کرنا ہے۔ تصوف میں application (اطلاق) زیادہ ہے جیسے سہیل عمر صاحب نے کہا تھا، وقتی طور پر جغرافیائی حالات اور تاریخی حالات، وہاں کے عوامل کے ساتھ تصوف، زندگی کی طرح ہر چیز میں شامل ہو جاتا ہے۔یہ کوئی آرڈر (حکم) نہیں کرتا۔ بلکہ وابستہ ہو جاتا ہے۔

ادب لطیف

سہیل عمر صاحب، آپ اس سلسلے میں کوئی اور سوال کریں گے؟

سہیل عمر

واصف صاحب نے ابتدا میں تصوف کی تعریف کے حوالے سے کہا تھا کہ تصوف اپنا۔

basic Data (اساسی مواد) وہی لیتا ہے جو شریعت کا ہے۔ البتہ اس میں کی نظر، اس کا حوالہ اس کی گہرائی ذرا مختلف ہوتی ہے۔ دین کے جس طرح دو پہلو ہیں۔۔۔ تعلیم و تعلم اور دوسرا تصرف، محنت، توجہ کا۔۔۔ ایک آدمی جس طرح ظواہر دین سیکھتا ہے۔ اسی طرح اس کی حقیقت بھی سیکھتا ہے۔ اگر وہ ظاہر میں نماز سیکھتا ہے۔ تو حقیقت میں نماز بھی کسی سے سیکھنے جائے گا۔ ایک حکم ہوا۔ ایک corresponding (مطابقت میں) کیفیت ہوئی۔ محبت کی۔ تو جس طرح ہم کسی فوارے کے پاس کھڑے ہوں تو خود بخود پھوار (محبت کی) مل جاتی ہے۔ اور جب صدیوں کے صحرا میں سے زندگی کا سفر گزرے تو پھر وہ نمی، فوارے سے دور ہونے کے سبب ان چھاگلوں میں رہ جاتی ہے جو انسان کے سینے میں ہوتی ہیں۔

اب یہاں سے میں اس ابتدائی سوال کی طرف آنا چاہتا ہوں، جہاں سے ادب لطیف نے گفتگو کا آغاز کیا تھا کہ پچھلے بیس برس میں اس نمی کی تلاش کے لیے کچھ دلچسپی کچھ فروغ زیادہ ہو رہا ہے تو کیوں؟ کیا لوگوں کو اپنے کیا بنجر پن کا احساس زیادہ ہونے لگا ہے۔۔۔ کیوں؟

واصف

اب آپ اصل کی طرف آ جائیں۔ تصوف آخر کیوں۔۔؟ کوئی چیز تو ایسی ہے جو اس کے بغیر حل نہیں ہوتی۔ چھوٹی سی بات ہے۔ دو شخص، بیک وقت یکساں طور پر، نماز پڑھنے والے، دین میں چلنے والے حج کرنے والے، ساری عمر اکٹھا رہنے والے۔۔۔ عین ممکن ہے ان سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا منافق۔ منافقت کو جو کہ دین کے عمل میں شامل ہوتی ہے، منافقت کو سماج سے نکالنے کا واحد طریقہ تصوف ہے اور چونکہ ہم منافقت سے۔۔۔ oppressed (مغلوب) ہو گئے۔ لہٰذا اس کا تصوف کے بغیر کوئی چارا نہیں، کوئی راستہ نہیں، تو لوگ ادھر چل پڑے۔ آستانے کی طرف لوگ چل پڑے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کے پیچھے ایک بات ہے۔ یعنی اپنے اندر صداقت پیدا ہونی شروع ہو گئی۔ تصوف ہی ایسا مقام ہے جہاں ہم منافقت کو ختم کر سکتے ہیں اور کوئی طریقہ ہی نہیں۔ کیوں کہ منافقت وہی عمل کرے گی، جو دین والا کر رہا ہے۔ اس کی نیت رہی ہے۔ تصوف جو ہے، اصلاح نیت ہے اور منافقت سے بچنے کا طریقہ بھی ہے۔

Marfat.com

اشفاق احمد

ویسے بھی، تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ ایک عجیب تضاد ہے۔ وہ جو جتنے آستانے تھے۔ وہ بڑے گڑھ بن گئے منافقت کے، میں خدانخواستہ کسی شخصیت پر حملہ نہیں کر رہا۔

واصف

جی ہاں شخصیت کی بات نہیں۔

اشفاق

وہ پھر منافقت کی طرف لوٹ گئے۔ اور وہاں صرف منافقت پھوٹتی رہی۔

واصف

اس کا ایک طریقہ یہ ہے۔ جس طرح نبوت موروثی نہیں ہوتی، اسی طرح تصوف بھی وراثت نہیں ہے۔ آستانوں کے اندر، صادق مشائخ کرام نے کسی نہ کسی طور پر اپنے جانشین مقرر کر دیئے۔۔ سجادگان۔۔۔ اور خلفا بھی آ گئے۔ خواجہ معین الدین چشتی کا جہاں ذکر آئے گا، بہت کم لوگوں کا عثمان ہارونی آپ کے مرشد ہیں۔ یعنی مرشد اتنا نمایاں نہیں ہوا۔ جتنا مرید ہو گیا۔ داتا صاحب کے مرشد کا کسی کا پتا نہیں چلتا۔ آپ اتنے اہم ہیں۔

یہاں جو ہے نا۔۔۔ سجادے کا مقرر کرنا۔ خلیفے کا مقرر کرنا۔ اس صفت کے بغیر، جو ان کے اپنے پاس تھی لہٰذا نتیجہ کیا نکلا۔۔۔ ع

زاغوں کے تصرف میں عقابوں کے نشیمن

آستانہ بنانا، یا خانقاہ کے طور پر چلانا، یہ نظام نہیں ہونا چاہیے۔ خانقاہی چلنا چاہیے۔ داتا صاحب واحد فقیر ہیں جنھوں نے خانقاہی نظام میں contribute (معاونت) نہیں کیا۔ انھوں نے کوئی خلیفہ مقرر نہیں فرمایا تھا۔ بعد میں خانقاہ بن گئی ہو، تو یہ دوسری بات ہے۔

ادب لطیف

سہیل عمر صاحب، آپ سے ایک سوال۔۔ ابھی کچھ دیر پہلے شاہین صاحبہ نے بھی رہبانیت کا ذکر کیا تھا۔ ہمارے ہاں عام طور پر یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ تصوف بھی ترکِ دُنیا ہے۔

اب کی صورتِ حال کا تو اندازہ نہیں، اب سے کچھ برس پیشتر اشفاق احمد صاحب نے کچھ ٹی وی ڈرامے لکھے تھے، جن میں انھوں نے بھی، اپنے ڈرامے کے ہیرو کو یوں دکھایا تھا کہ جب وہ سب طرف سے مایوس ہو جاتا ہے تو آ کر پیر کے ڈیرے پر بیٹھ جاتا ہے۔ یعنی جدوجہد ختم اور یہ سوچ لیا کہ جو کچھ ملنا ہے، اب یہیں سے ملنا ہے۔

تصوف میں رہبانیت سے ملتا جلتا جو تصور ہے، آپ اس کے متعلق کچھ گفتگو کریں گے؟

سہیل عمر

اُصولاً تو یہ سوال اشفاق احمد صاحب ہی سے ہونا چاہیے تھا کہ انھوں نے اپنے جس کردار کو اس روپ میں پیش کیا، اس کا پس منظر کیا تھا، اور ان کا تجربہ یا کیا تصور تھا۔۔۔ باقی یہ سوال ہے بہت پیچیدہ اس میں شخصی رجحانات، طبیعتیں۔۔۔ بہت سارے لوگ جنھیں کوئی مایوسی نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی تصوف کو اپنا لے گا اور کسی حد تک یہ بھی درست ہے کہ وہ مایوس ہو کر ادھر کا رخ کرتے ہیں اور یہ وہ دلیل ہے جو orientalists (مستشرقین) آغاز سے اب تک تصوف کے وجود کے بارے میں پیش کرتے رہے ہیں۔ زمانے کی ٹوٹ پھوٹ۔ سماجی حالات اور اس سے مایوسی وغیرہ وغیرہ

اپنے ذاتی تجربے اور مطالعے کے تحت میں تو کسی طرح اس کی تائید نہیں کر سکتا کہ یہ بنیادی کشش کی وجہ بنی ہے تصوف کی جانب۔ یہ کسی کا شخصی تجربہ تو ہو سکتا ہے۔ اُصول نہیں بنایا جا سکتا اور یہاں سے میں سوال واصف صاحب کی خدمت میں لوٹانا چاہوں گا؛ کہ ان کی گفتگو میں سے ایک سوال ضمناً یہ ابھرتا ہے جہاں خواجہ معین الدین چشتی صاحب کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ ایک وسیلے کو خواجہ صاحب نے وقت کی ضرورت کے پیش نظر اختیار کیا اور جب وہ ہٹ گئے ضرورت ہٹ گئی تو وہ وسیلہ ایک کھلی تکرار بن گیا اور یہ تاریخ میں ایسی چیزیں چلی آ رہی تھیں۔ وہ فیصلہ کن حدِ فاصل ہم کیسے کریں گے۔ یا انسانوں کو وہ درجہ یا مقام دینے کا کس طرح فیصلہ کریں گے۔ کہ جو سوانگ اور خول۔ وقتی ضرورت اور عقلی ضرورت۔۔ اصل اور فرع دونوں کے درمیان فرق کرے؟

Marfat.com

واصف

اس فرق کو بیان کرنے والا یا پہچان اس کی دینے والا۔۔۔اسی کو حال کا صوفی کہتے ہیں۔ یہ واقعہ چلتا آتا ہے۔ جہاں کہیں رکاوٹ آ گئی۔ وہاں ایک اہل تصوف آ گیا۔ جو وضاحت کرتا ہے۔ اس طرح دین محفوظ ہوتا رہتا ہے۔ اگر خالی تقلید رہ گئی، تحقیق سے بات چلی گئی۔ تحقیق بھی ہونی چاہیے۔ تحقیق ایسی نہ ہو کہ محبت ہی ختم ہو جائے اور تقلید ایسے نہ ہو کہ تحقیق ختم ہو جائے۔ اس لیے وہ آ کر بار بار بتلاتے رہتے ہیں۔ یہ آپ بھی اور تصوف والے بھی جانتے ہیں کہ خالی جانتے ہیں کہ خالی قوالی منشائے اسلام نہیں ہے۔ اسی طرح خالی نعت کہنا بھی منشائے اسلام نہیں ہے۔ یہی کچھ آپ کی اسلام پسندی کا ثبوت نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح خالی شریعت کا نافذ کر دینا بھی اسلام نہیں ہے۔ اس کے ساتھ زندگی نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ زندگی بھی نافذ ہونی چاہیے۔ محبت نافذ ہونی چاہیے۔ کچھ حقوق نافذ ہونے چاہییں۔ کچھ آسانیاں بھی نافذ ہونی چاہییں۔

سوال یہ ہے کہ حدِ فاصل کا فیصلہ کون کرے گا۔ وہ فیصلہ کرنے والا ہی تو صاحب حال ہوتا ہے۔ وہی تو وقت کا صوفی ہوتا ہے۔ جو بتاتا ہے کہ سماج میں یہاں دراڑ آ گئی، یہاں ٹوٹ پھوٹ ہو گئی، اس چیز کو یہاں روک دیا جائے جیسے۔۔۔ پُرانے زمانے سے لوگ چلے آ رہے ہیں۔ جو اپنے دور میں نشان دہی کر لیتے ہیں کہ یہاں سے یہ واقعہ گذر رہا ہے، اسے یہاں سے لے کر نکل جاؤ۔ تو جو درویش وقت کی ڈیوٹی پر ہو گا۔ وہ بتائے گا کہ اس کو ایسے کر لینا چاہیے۔ وہی حدِ فاضل طے کرتا ہے۔

ادب لطیف

اشفاق صاحب، ایک سوال کا گیند سہیل عمر صاحب نے آپ کی کورٹ میں پھینک دیا ہے کہ آپ کے ڈرامے کے ایک کردار کے حوالے سے ترکِ دنیا کا تصور ابھرتا ہے اور......

اشفاق

اصل میں میں ذاتی طور پر ترک دُنیا کو بُرا نہیں سمجھتا، اگر کوئی کر سکے تو، دنیا کے ساتھ اتنے وابستہ رہنا، جتنے کہ ہم ہیں، یہ بھی کوئی خوبی کی بات نہیں۔ چونکہ میں اس پر ایک لمبی تحریر لکھ رہا

Marfat.com

ہوں،اس لیے میں آپ کو کام کی باتیں تو نہیں بتا سکوں گا۔ورنہ میری تحریر پھُس پھسی ہو جائے گی۔

اشفاق

جو شخص بہت بڑا ایکسپلائیٹر (استحصال پسند) ہے۔ وہ تارک دُنیا کہلا سکتا ہے۔ جو بلیک مارکیٹنگ کرتا ہے۔ جو رشوت خور ہے۔ جو ظالم ہے، وہ تارک الدنیا ہے۔اگر کوئی شخص دنیا کو گزند پہنچانے کے خوف سے گریز کر کے۔ چھپ کے بیٹھا...... ابھی منزل پر نہیں پہنچا، تو میں سمجھتا ہوں، اس سے بڑا نیک اور باعمل آدمی کوئی نہیں۔

واصف

داتا صاحب ایک جگہ فرماتے ہیں۔ وہ شرابی (حالانکہ وہ صاحب شریعت ہیں) جو شراب خانے میں لوگوں کے لیے بےضرر ہو چکا ہے، وہ اس عالم دین سے بہت بہتر ہے۔ جو مسند رسالت پر کھڑا ہو کر طالب دنیا ہے۔

(حاضرین کی مشترکہ طور پر واہ واہ اور سبحان اللہ۔اشفاق صاحب بڑوں کی بڑی بات ہے)

ادب لطیف

اگر کوئی سوال نہ ہو تو ہمارا خیال ہے، اسی دوٹوک کھرے اور واضح استدلال کے بعد آج کی گفتگو کا اختتام کیا جائے۔

صدیقہ بیگم (مدیرہ)، ادب لطیف، گولڈن جوبلی نمبر، ناشر: ۳۳۰سی III، گلبرگ، لاہور۔

❀......❀......❀

Marfat.com

تماشائے نیرنگ صورت سلامت

اگر اس حوالے سے فردوسی کو پرکھا جائے تو آدھا شاہنامہ حذف کرنے کو دل چاہتا ہے جو محض ایک بیانیہ چیز ہے۔ اس میں وہ حسن اظہار نہیں ہے یا صورت اور معنی کا جو تعلق شعر میں ہونا چاہیے وہ برقرار نہیں رہتا۔ بعض ایسے مقام آتے ہیں جہاں صرف جنگ و جدل کا بیان ہے اور وہ بتا رہا ہے کہ فلاں کے ہاتھ میں تلوار ہے اس کے ہاتھ میں نیزہ۔ ایک narration ہے اور فردوسی کے جو بڑے بڑے مداح ہیں انھوں نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ اکثر مقامات پر محض ایک خبر بن کر رہ جاتا ہے، شعر نہیں بن پاتا۔

زاہد منیر عامر: اس قسم کا اعتراض مثنوی پر بھی کیا گیا ہے؟

محمد ناصر: نہیں مثنوی پر اس طرح نہیں کیا گیا، کیوں کہ جہاں مولانا روم اس سے ہٹتے ہیں وہاں حکایات میں اور حکایات ان کے ہاں مفہوم بیان کرنے کے لیے ایک مقدمے کا کام دیتی ہیں۔ جونہی وہ حکایت کے اس نکتے پر پہنچتے ہیں، اس کے بعد وہ اپنا مدعا بیان کرنا شروع کر دیتے ہیں اور یہ جو نقاد ہیں یہ کہتے ہیں کہ شاعری وہی ہے۔ جہاں تک حکایت چلتی ہے وہ شعر نہیں ہے جہاں حکایت ختم ہوتی ہے وہاں سے شعر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جہاں وہ کچھ کہنا چاہتا ہے۔ بصورت دیگر وہ خبر یہ ہے۔

زاہد منیر عامر: کیا یہ بات شاہنامے پر صادق آتی یا وہاں volume زیادہ ہے؟

محمد ناصر: شاہنامے میں volume زیادہ ہے۔ یعنی اگر ساٹھ ہزار اشعار کو پچیس تیس ہزار میں سمیٹ دیں تو یہ بہت بڑی بات ہے۔ یہ آدھا شاہنامہ حذف کر دیا گیا۔

احمد جاوید: معنی بندی آسان ہے زبان سازی کے مقابلے میں اور شاہنامے نے زبان

Marfat.com

بنا دی ہے اور ہماری جو اُردو، عربی، فارسی روایت ہے میرے خیال میں شاہنامہ اس کا سب سے بڑا تخلیقی نمونہ ہے۔

محمد سہیل عمر: شاہنامے سے مجھے یاد آیا، ایرانی نقادوں کے حوالے سے ہی، کہ انھوں نے شاہنامہ اور فردوسی پر یہ بات بھی کہی ہے، اعتراض بھی کیا ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ فردوسی کے وسیلے سے پہلی مرتبہ فارسی زبان ''درصحنہ ادبیات جہانی وارد شد'' کہ اس نے آپ کو وہ وسائل بیان فراہم کر دیے جن میں بیانِ حقائق بعد میں ممکن ہوا۔ اس کا وہ نقطہ آغاز ہی نہیں ایک بہت بڑا رول ماڈل بھی دے رہا ہے۔

محمد ناصر: فردوسی نے تو ایک سادہ زبان جو ہے وہ دے دی لیکن تراکیب کے حوالے سے اور حسنِ اظہار کے حوالے سے جو refinment ہے وہ کی ہے نظامی گنجوی اور حافظ نے۔ یہ دو جو ہیں یہ غیر معمولی افراد ہیں۔۔۔۔۔

محمد سہیل عمر: یہ وہ بھی مانتے ہیں۔ اس سلسلے میں شرف اولیت یعنی سلسلے کا آغاز کرنے والا کہہ رہے ہیں اسے اور کچھ لوگ تو اس میں اتنا مبالغہ کرتے ہیں یعنی نصر اللہ پور جوادی کے ہم خیال لوگ۔ آپ کو یاد ہوگا ''فقہ کشودن در فردوسی'' کتنا لمبا مضمون لکھا، صرف اس روایتی تصور شعر کی وضاحت کے لیے کہ جسے اس کے خیال میں فردوسی بہت وضاحت سے بیان کر رہا ہے جسے فراموش کر دیا گیا ہے اور مابعد کے فارسی شعرِ حکمت میں وہ پھر بیان ہوا ہے لیکن فردوسی کو بھلا دیا گیا۔ اس بات پر اس نے زور دیا ہے اور جو اس کے ہم خیال ہیں وہ اس کے علاوہ فردوسی کو صرف اتنا ہی نہیں کہ وہ زبان سازی کے عمل کا فارسی ادبیات کے لیے آغاز کر رہا ہے بلکہ اس کو وہ کہتے ہیں کہ فلسفہ، کلام، تصوف کے حوالے سے فردوسی نے آپ کو وسائل بیان کا وہ مجموعہ فراہم کر دیا ہے جس میں ایک perspective ایک paradigim یا بیان حقائق کی ضرورت کو پورا کرنے کا ایک عجمی انداز آپ کو دے دیا ہے جو بعد میں سارے لوگوں نے استعمال کیا ہے۔ اس کو وہ جداگانہ حیثیت دینے پر اصرار کرتے ہیں۔ یہ فلسفے سے الگ ہے یہ کلام سے الگ ہے یہ تصوف سے الگ ہے۔ یہ انداز وہی بات وہی مباحث، انھی موضوعات اور اشتراک معنی کے

Marfat.com

ساتھ کر رہا ہے لیکن یہ جداگانہ طرزِ اظہار ہے اور اس کے لیے سب سے بڑی contribution فردوسی ہے۔ اگرچہ میں سمجھتا ہوں کہ انھوں نے کچھ مبالغہ کیا ہے لیکن اس میں ایک نکتہ موجود ہے اب بھی مشترکات کا مقابلہ کر کے دیکھیے کہ فردوسی خوبصورتی کو کیسے بیان کرتا ہے۔ رجز کیسا لکھتا ہے۔ جنگ کو کیسے بیان کرتا ہے اور بڑی تصویریں سادہ لفظوں میں کیسے بناتا ہے تو نظامی وغیرہ نہیں ہیں یہاں پر اس کے سامنے مطلب جو اس کا بہترین حصہ ہے وہ بعد میں روایت کے بہت بڑے ارتقا کے باوجود لاشریک ہے تا حال۔۔ مطلب جس طرح وہ تشبیہ دیتا ہے۔ تشبیہ میں وہ جیسے چیزوں کو یکجا کر دیتا ہے۔

محمد ناصر:۔۔۔ لیکن شبلی نے جو بڑا اعتراض کیا ہے جسے ایرانی بھی مانتے ہیں کہ اس کے ہاں شاہنامہ بے آواز ہے sounds نہیں ہیں ایک بہت بڑا میدان جنگ ہے اور اس میں وہ سارے، جو پہلوان ہیں وہ لڑ رہے ہیں لیکن کوئی آواز نہیں آتی۔۔۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ ۔۔۔ جذبات کے اظہار کے لیے اس نے جو تراکیب بنائی ہیں وہ مردانہ اور زنانہ دونوں ایک سی ہیں وہ مرد کے رونے کو بھی ایسے ہی paint کرتا ہے جسے عورت کے رونے کو۔ جیسے عورت روتے ہوئے بال پھیلا لیتی ہیں کھول لیتی ہیں۔ ویسے مرد بھی کھول لیتے ہیں۔۔۔ تو یہاں اس نے مردانہ اور زنانہ جذبات کے اظہار کے لیے ایک ہی انداز اپنایا ہے۔ یہ کچھ اعتراضات ہیں۔۔۔ اور یہ چوتھی صدی ہجری ہے اور حافظ اگر آٹھویں صدی ہجری میں آتا ہے تو بڑا فرق ہے۔ آغاز ہی تو مشکل ہے۔ اس کے پاس تو کوئی وسیلہ نہیں ہے کوئی ماڈل نہیں ہے۔

احمد جاوید: بھئی غالب کا ذوق شاید ہم ہندوستانیوں میں سب سے اچھا تھا۔ شعر کے بارے میں اس کے جو جملے ہیں وہ ہزار تنقیدی کتابوں پر بھاری ہیں۔ جیسے ایک جملہ ہے کہ ''شاعری تو معنی آفرینی کا نام ہے''۔ بس بند کر دیا اس نے پوری شاعری کو۔ یا ایک مرتبہ اس نے کہا کہ ''شاعر ہونے کا مطلب ہے فردوسی ہونا''۔ مطلب یہ کہ تعریف تو بیدل، ظہوری، عرفی، نظیری کی کرتا رہا لیکن جب کسی نے بالکل یہاں لا کر کھڑا کر دیا کہ آپ بتائیے کہ بڑا شاعر ہونے کا مطلب کیا ہے؟ آئیڈیل شاعر کون ہے تو کہا فردوسی۔

Marfat.com

امتیاز: ویسے تو بات اور طرف چلی گئی ہے لیکن آخر میں پانچ سات شعر ہیں۔ ظفر اقبال صاحب کے مضمون کے۔ جن کے لیے یہ ساری تمہید ہے۔ وہ شعر کیسے ہیں آپ چاروں حضرات کے خیال میں؟

زاہد منیر عامر: جہاں تک ظفر اقبال صاحب کی دی ہوئی مثالوں کا تعلق ہے۔ انھوں ان سے جس نتیجے کا استنباط کیا ہے میں اسے اپنے کلاسیکی تنقیدی سرمائے میں پائی جانے والی صرف ایک اصطلاح سے تعبیر کرتا ہوں اور وہ ہے ''دولخت''۔ بس

محمد سہیل عمر: وہ اسی دعوے کے ساتھ پیش کر رہے ہیں کہ دولختی کے باوجود یہ شعر معنی دینے پر مجبور ہیں۔ یہ لفظ کی طاقت ہے۔

زاہد منیر عامر: اور یہ بات ان کے اس سارے مضمون کے خلاف ہے۔ اچھا، ان اشعار کو درج کرنے سے پہلے ایک جملہ لکھا ہے انھوں نے یہ کہ میں اپنی کتاب ہی میں سے چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔ اطراف میں سے۔ اچھا یہ ''ہی سے'' کا جو لفظ ہے یہ کیا فی الحال کے لیے ہے اس وقت کوئی اور کتاب دستیاب ہے یا۔۔۔ یہاں کم از کم ایک اعتراف تو مجھے ایسا لگتا ہے کہ موجود ہے کہ یہ ساری تنقید جو ہے یہ اصل میں اپنا جواز، اپنے اشعار کا جواز فراہم کرنے کے لیے کی جا رہی ہے لیکن لفظ استعمال کیا جا رہا ہے ''غزل'' کا بجائے ''ظفر اقبال کی غزل'' یا ''جدید غزل'' کا بجائے وہ جدید غزل جو ظفر اقبال نے لکھی۔ اگر یہ بات واضح ہو جائے کہ وہ اپنی غزل کی بات کر رہے ہیں اور میں ان کے اسی مضمون کی بات نہیں کر رہا۔ ان کے دیگر مضامین بھی دنیا زاد میں دیگر جگہوں پر نظر آتے ہیں ان میں بھی یہی بات کہتے ہیں۔ تو اگر وہ یہ وضاحت کر دیں تو پھر شاید اتنی الجھن نہ ہو اس کے نتیجے میں۔

زاہد منیر عامر: میرا خیال ہے وہ یہ کہیں یا نہ کہیں۔ احمد جاوید صاحب نے اس طرح اشارہ کر دیا ہے بڑی عمدگی کے ساتھ کہ وہ اپنے تجربے کے بعد اور وسیع تجربے کے بعد اب فن اور فکر کی جس سطح پر پہنچ پائے ہیں اس سطح کے لیے کچھ تنقیدی معیاروں کے خواہش مند ہیں اور وہ ان تنقیدی معیاروں کی طرف معاشرے کو، ادبی دنیا کو متوجہ کر رہے ہیں خواہ وہ یہ کہ کر کریں یا کچھ اور کہ کر کریں۔

Marfat.com

تنقید کا دائرہ کار میرے خیال میں صرف اتنا ہے کہ وہ آپ کو متن کی سلطنت میں داخلے کا دروازہ فراہم کرتی ہے اس کے بعد یہ درجہ بندی والا سوال جو ہے یہ ایک درسی سطح کی بات بن جاتی ہے۔ تنقید کا کام اتنا ہے کہ وہ اس دروازے کو وا کر دے جس سے گزر کر آپ متن کی سلطنت میں داخل ہوں اور پھر آپ کی نگاہیں آپ کا سفر یا آپ کی علمی سطح یا آپ کا ادبی ذوق جو ہے وہ خود۔۔۔

محمد سہیل عمر: بات تو اسی کے بعد شروع ہوتی ہے کہ آپ اقلیم سخن میں داخل ہو گئے تنقید کے دروازے سے، اس کے بعد یہ عمل تو لازماً ہوگا کہ آپ ترجیحات طے کریں گے۔ اچھا شعر کون سا ہے؟ اور برا شعر کون سا ہے؟

زاہد منیر عامر: وہ اگر آپ نے پڑھانا ہوگا۔۔۔

محمد سہیل عمر: نہیں نہیں، اپنے لیے بھی اچھے برے کا فیصلہ تو بڑی بنیادی بات ہوتی ہے۔

زاہد منیر عامر: وہ تو وقت فیصلہ کرے گا۔

محمد سہیل عمر: بڑی شاعری کیا ہوتی ہے؟ عظیم شاعری کون سی ہوتی ہے؟ اس کے لیے غیر ادبی معیار سے فیصلہ کرنا تو بڑا آسان ہے۔ اقبال اس لیے بڑا شاعر ہے کہ اس کے ہاں بڑا فلسفہ ہے۔ والدہ مرحومہ کی یاد میں اس لیے بڑی نظم ہے کہ اس میں موت کے بارے میں فلسفہ ہے۔ ''مسجد قرطبہ'' زمان و مکان کے بارے میں بہت نکتے کی، پتے کی باتیں کہتی ہے لہٰذا یہ بہت بڑی نظم ہے۔ ایک تو یہ معیار ہوا۔ اسے وہ کہ رہے تھے کہ یہ غیر ادبی معیار پر ایک فن پارے کو پرکھنے کا عمل ہے اور یہ اپنی اساس میں اس عمل سے مختلف نہیں ہے جس پر آپ ترقی پسندوں کو طعنہ دیتے ہیں کہ وہ کسی ادبی فن پارے کی قدر و قیمت کا تعین اس کے اندر پائے جانے والے سیاسی نظریے یا اس کے فقدان سے کر رہے ہیں تو یہ کس طرح مختلف ہے اس سے؟ فرق یہ ہوا کہ آپ نے سیاسی نظریہ نکال کر ایک فلسفہ رکھ دیا تیسرا آدمی ان دونوں کو خارج کر کے اس کی جگہ ایک دینی عقیدہ رکھ دے گا۔ T. S. Eliot نے بحث کی ہے کہ شاعری میں معنی کی جو مختلف سطحیں ہیں وہ اس ترجیح میں کس طرح آتی ہیں۔ وہ آخر میں یہاں پہنچتا ہے کہ وہ خود چونکہ ایک

roman catholic ہے لہٰذا وہ شاعری بڑی شاعری قرار پائے گی جو فنی وسائل بیان، لطف سخن، حسن اظہار تو رکھتی ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ایک خاص دینی نقطۂ نظر کی نمایندگی بھی کرتی ہے اس کا اظہار بھی کر رہی ہے تو وہ بلند ہوگئی اس شاعری سے جس میں یہ نہیں ہے ان کے خیال میں یہ تینوں ایک ہی طرح کی چیزیں ہیں۔ وہ سیاسی نظریہ ہو وہ فلسفیانہ نظریات ہوں۔۔۔

ایسی ہی ایک گفتگو کے دوران ہم نے شمس الرحمٰن فاروقی صاحب سے سوال کیا کہ ہم خالص فنی بنیادوں پر فیصلہ کیونکر کریں گے کہ یہ شعر بڑا شعر ہے یا نہیں؟ یہ نظم بڑی نظم ہے یا نہیں۔ اس پر ہم نے آخر میں آ کر ان سے سوال کیا کہ چلیے ہم یہاں عملی بات کرتے ہیں۔ اقبال ہی کی دو نظمیں ہیں جنھیں آپ کے فنی معیار کے مطابق برابر رکھا جا سکتا ہے۔ اس میں اگر ہم فیصلہ کرنا چاہیں کہ ان میں سے کون سی بڑی نظم ہے تو اس کے لیے ہم اس کی معنی آفرینی، خیال، مضمون، موضوع چھوڑ دیجیے۔ کیا ان کو وجہ ترجیح بنا سکتے ہیں؟ تو ہم یہ باقی معیار تو چھوڑ دیتے ہیں لیکن فنی طور پر برابر ہونے کے بعد ترجیح کس طرح دی جائے گی؟ اس بنیاد پر کہ کسی شعر میں مضمون بہتر ہے۔ خیال یا معانی آفرینی۔۔۔

زاہد منیر عامر: لیکن یہ جو آپ فرما رہے ہیں کہ فنی طور پر یکساں ہیں تو کیسے کیا؟ یہ تو سب relative باتیں ہیں۔

محمد سہیل عمر: نہیں یہاں relative نہیں ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے پاس، ہماری شعری روایت میں اس کی کسوٹی موجود ہے۔ جسے ہم فنی بنیاد یا فنی پیمانہ کہتے ہیں، اس کے لیے وہ موجود ہے کہ کیسے اسے پرکھا جائے گا وسائل بیان کی جتنی شکلیں آپ کے پاس موجود ہیں جو بلاغت کے تحت یا معانی و بیان کے تحت آتی ہیں وہ آپ کو وہ معیار فراہم کرتی ہیں جس پر شعر کو آپ فنی اعتبار سے پرکھتے ہیں۔

زاہد منیر عامر: لیکن یہ ممکن ہے کہ ایک شعر میں فنی اعتبار سے وہ چیزیں موجود نہ ہوں لیکن وہ بڑا شعر ہو؟

محمد سہیل عمر: سوال وہیں آ گیا نا؟ آپ نے کس طرح فیصلہ کیا اس ترجیح کا۔ اس کا

Marfat.com

مطلب ہے کہ یا یہاں ہم اس غلطی کا اعادہ نہیں کر رہے کہ غیر ادبی معیار نافذ کر رہے ہیں ایک ادبی فن پارے کی قدر و قیمت طے کرنے کے لیے۔ یہ نہیں کر رہے لیکن پھر بھی کچھ کر رہے ہیں وہ کیا چیز ہے؟ ہمارا بنیادی استفسار ہی ان سے یہ تھا کہ فنی پیمانے تو یہ ہو گئے جو آپ کو آپ کی یا کسی بھی زبان کی۔۔۔۔

زاہد منیر عامر: مثلاً یہ استعارہ ہے یہ کنایہ ہے، یہ تشبیہ ہے۔ دو جمع دو اس طرح ہو جائے گا

محمد سہیل عمر: حسن اظہار کے جو ہمارے وسائل بتائے جاتے ہیں ان پر آپ نے برابر دیکھ لیا اب برتری کیسے ہوئی؟ ترجیح کیسے قائم ہو؟

احمد جاوید: آسان ہے اس کو اس طرح حل کرنا کہ کسی چیز کا شعر ہونا یا نہ ہونا اس میں مدار ہے فن پر۔

محمد سہیل عمر: وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ شعر اور غیر شعر اور نثر کے درمیان فرق تو فنی ہے۔

احمد جاوید: جی اب کسی شعر کا بڑا ہونا یا چھوٹا رہ جانا یہ صرف فنی چیز نہیں ہے یہاں فن transfarm ہو کر کچھ ideas کی کچھ معانی کی یا کچھ ایسے ضوابط اور اُصولوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو اپنی ساخت میں فنی نہیں ہے یعنی فن وہ بچہ نہیں ہے جس نے خود کو جنم دیا ہو۔ تصورِ فن بھی ایک روایت سے پھوٹتا ہے۔ یعنی شعر کا ہونا نہ ہونا موقوف ہے فنی ضوابط پر اور شعر کے کمال کی پیمائش جو ہے وہ دوسرے معیارات پر ہوتی ہے۔

سید امتیاز احمد: اگر فاروقی صاحب کے یہی معیارات ہیں جو بھی آپ نے بتایا تو اس کی موجودگی میں وہ یہ بات کس طرح کرتے ہیں کہ ظفر اقبال غالب سے زیادہ اہم شاعر ہے۔

احمد جاوید: میرا خیال ہے کہ یہ روایت غلط ہے کیوں کہ انھوں نے جو دیباچہ لکھا ہے اس سے یہ تاثر نہیں ملتا ہے۔

سید امتیاز احمد: لیکن اس کے راوی خود ظفر اقبال صاحب ہیں۔

احمد جاوید: نہیں یہ اب ٹھیک بات نہیں ہے جو انھوں نے لکھا ہے وہ دیکھا جائے گا۔ انھوں نے کہا کہ دیوان غالب کے بعد روایت شکنی میں کوئی بھی کتاب گلافتاب جیسی نہیں ہے۔ یہ

Marfat.com

تو انھوں نے لکھا ہے۔ روایت کے خلاف کھڑے ہونے میں جو کردار دیوان غالب نے ادا کیا تھا اس کے بعد اب یہ ہے گلافتاب

ڈاکٹر محمد ناصر: لیکن پھر بھی یہ عجیب طرح کا تقابل ہے۔ دیوان غالب اور گلافتاب کا

احمد جاوید: تقابل نہیں وہ غالباً ایک جہت بتا رہے ہیں بغاوت کی

ڈاکٹر ناصر: جس مخصوص جہت کی بات کر رہے ہیں وہ اس تو شاید گلافتاب زیادہ ہی۔۔۔ بلکہ بڑھ ہی جائے۔

احمد جاوید: کیوں کہ گلافتاب میں تخریب کاری ہے نا۔ دیوان غالب میں تخریب کاری تو نہیں ہے۔ دیوان غالب کے بعد نام لینا چاہیے تھا بانگ درا کا یا کوئی اور کتاب اقبال کی لے لیتے یا راشد کی کتاب لے لیتے۔ اگر دیوان غالب کی مناسبت سے لینا تھا تو ساری مثالیں صرف اقبال کے ہاں مل سکتی تھیں اور اگر بغاوت والی بات کو لینا تھا تو لا مساوی انسان اور گلافتاب کو لے لیتے۔

زاہد منیر عامر: خیر اس طرح کی بات تو ظفر صاحب کیا کرتے ہیں کہ یہ میر ویر۔۔۔

احمد جاوید: آپ نے غور فرمایا ہوگا کہ یہ میں نے میر کی مدح میں جو ایک شدت کی ہے اس کے پیچھے یہ بات تھی۔

محمد سہیل عمر: آپ بات کر رہے تھے ادبی اور غیر ادبی معیارات کی!

احمد جاوید: یعنی ادبی معیارات کا مابہ التعین (یہ میں زاہد منیر عامر کے اعزاز میں یہ جملہ بول رہا ہوں)

محمد سہیل عمر: اس لیے عین بھی نکال کر بولیے۔ بالتجوید ادا کیجیے سارے لفظ ورنہ قدر مطلوب سے نیچے رہ جائے گا۔

(قہقہے)

زاہد منیر عامر: سبحان اللہ

احمد جاوید: تو ادب کا مابہ الوجود جو ہے وہ غیر ادب ہوتا ہے۔ وہ غیر ادبی ہوگا ادب سے بڑا ہوگا۔

Marfat.com

محمد سہیل عمر: بالکل۔ بڑے نام لے کر تائید کرنا کوئی اچھی چیز نہیں ہے۔ لیکن بالکل یہی بات کمار اسوامی نے اپنی کتاب کے آخر میں اور بہت سے بڑے لوگوں نے لکھی ہے کہ آخری فیصلہ کسی فن پارے کا اس کے خارج کے کسی معیار سے ہوگا

احمد جاوید: ہاں، ظاہر ہے، کوئی بھی شے اپنا معیار خود بن کر موجود نہیں ہو سکتی۔ میں ایک مثال دیتا ہوں ایک وصف ہے بالکل فنی۔ مضمون بندی میں مضمون نکالنے میں ایک وصف بہت کام آتا ہے یہ وصف ہے حسنِ تعلیل، ٹھیک ہے نا ایک ہے حسنِ تشبیہ لیکن مضمون میں زیادہ حسنِ تعلیل سے بڑا مضمون پیدا ہوتا ہے تو یہ حسنِ تعلیل کا حسن ادبی معیار سے ہوتا ہے یا غیر ادبی معیار سے؟ تعلیل کا مطلب ہے کسی چیز کی اچھی طرح بیان ہو جائے۔ تو حسنِ تعلیل کا پورا دروبست جو ہو ہے وہ ادبی ہے یا غیر ادبی؟ ظاہر ہے، تعلیل کا جو تصور ہے وہ بالکل غیر ادبی ہے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بنائے حسن وقبح فن ہے اور بنائے نقص و کمال غیر فن ہے۔

ڈاکٹر محمد ناصر: یہ جو ادبی معیارات کا معاملہ ہے اگر ہم خاقانی کو دیکھیں تو بہت زیادہ مثالیں، عجیب وغریب مثالیں، لے کر آتا ہے اسے اس حوالے سے بڑا شاعر نہیں مانتے۔ حافظ جو ہے اس کے مقابلے میں تکلفات اور تصنعات جو ہیں اس حوالے سے کم تر ہے لیکن اسے بڑا شاعر مانتے ہیں تو وہی غیر ادبی معیارات سامنے آئے۔ اگر ہم صرف ادبی معیار کو سامنے رکھیں گے تو بعض ایسے شاعر ہونا شروع ہو جائیں گے جو معانی یا جیسے پہلے بات ہو رہی ہے حسن اظہار کے اعتبار سے بڑے نہیں ہیں۔

محمد سہیل عمر: آپ نے دو مثالیں دی ہیں، خاقانی اور حافظ۔ کیا یہ بات یہاں صادق آتی ہے کہ حافظ۔۔۔۔ جن چیزوں کے لیے خاقانی کی تعریف کی جا رہی ہے حافظ کے ہاں وہ کم ہونے کے باوجود وہ بڑا شاعر ہے ایک تو یہ بات سمجھ آتی ہے۔ کیا اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حافظ کے ہاں وہی وسائل اتنی مہارت سے برتے گئے ہیں، یہاں sophistication بڑھ گئی ہے مہارت بڑھ گئی ہے، وہ چیز کم نہیں ہوتی وہ later tradition میں آ کر اتنی عمدگی سے بیان ہوئی وہ وسائل جو خاقانی بھی برت رہا ہے لیکن وہ بالکل واضح نظر آتے ہیں کہ یہ ہو رہا ہے۔ بعد میں

استعمال تو ہوئے ہیں لیکن ان کی خوبی بڑھ گئی ہے۔

ڈاکٹر محمد ناصر: وہاں پر الفاظ مفاہیم پر حاوی ہیں یہاں ہم کہتے ہیں کہ معانی حاوی ہو گئے ہیں اور وہ الفاظ جو ہیں وہ اس کے اندر کھو گئے ہیں۔ یعنی وہ ایک شعوری کاوش جو ہے، دو جمع دو کرتے رہنا، وہ اس طرح سے نمایاں ہو کر نہیں ہے بلکہ اس میں مفاہیم جو ہیں یا معانی جو ہیں وہ غالب ہیں جب کہ خاقانی کے ہاں الفاظ غالب ہیں۔ الفاظ کا جو ایک دروبست ہے پیچیدگی ہے وہ حاوی ہے۔ فنی اعتبار سے جسے ہم معیار قرار دے رہے تھے وہ بات سمجھ لیجیے پیچھے رہ جاتی ہے۔

احمد جاوید: خاقانی کے الفاظ جو ہیں وہ محض لغات ہیں یا محض آوازیں اور تصویریں ہیں۔ خاقانی لفظوں کو انکی نہایت ابتدائی اور نہایت سطحی سطح پر بڑی آواز یا بڑی تصویر کے دائرے میں رکھ کر جوڑتا چلا جاتا ہے۔ یہ بہت بڑا کمال ہے۔ ناقدری مطلوب نہیں ہے۔ حافظ جو ہیں وہ لفظوں کے جوہر کو پکڑ کر ایک دوسرے سے مربوط کرتے ہیں اور ہر لفظ میں خود سے اوپر اٹھنے کی جو قوت پوشیدہ ہوتی ہے اس قوت کو ابھار کے وہ جذبہ بناتے ہیں احساس بناتے ہیں، فکر بناتے ہیں تصویر بناتے ہیں۔ اب آپ دیکھیے میں نے کبھی کسی امیج اور احساس اور معنی کو اس ندرت اور عجوبگی کے ساتھ ہم آہنگ اور یکجان نہیں دیکھا۔ مثال کے طور پر

ستارہٗ بہ درخشید و میر مجلس شد
دل رمیدہٗ مارا انیس و مونس شد

اب نہ یہ امیج مانوس ہے، نہ اس سے پیدا ہونے والے معانی پکڑ میں آتے ہیں اور وہ اس سے ابھرنے والا تاثر ہم نے پہلے محسوس کیا ہے تو یہ ہے کمال، لیکن یہ بات صحیح ہے کہ اس کی بنیاد فن پر ہے فن ایک وقت میں آپ کی کاری گری ہے۔ آپ جیسے کاری گر ایک فنکار وہ ہوتا ہے دوسرا فنکار ہو ہوتا ہے فن جس کا ملکہ بن جاتا ہے تو بڑے شاعر کے لیے فن ملکہ ہے کوئی فہرست یا کاری گری نہیں ہے۔ تو ان معنوں میں تو کوئی مقابلہ ہی نہیں ہے۔ لیکن اُصولی بات جو فاروقی صاحب کے حوالے سے ہو رہی تھی کہ ادب جو ہے وہ اپنی بنیاد روایت پر رکھتا ہے اور روایتی معیارات ادب سے اخذ نہیں کیے گئے، ادبی معیارات روایت سے اخذ کیے گئے ہیں جسے ہم کہتے

ہیں فلاں مصرعے کی آواز بہت زبردست ہے تو آواز یا حسنِ آواز کا شعور اس مصرعے سے مجھے حاصل نہیں ہوا، حسنِ آواز کا شعور اس مصرعے سے پہلے مجھے حاصل تھا۔ اسی طرح دیگر محاسن کو لے لیں۔ لیکن یہ بات بالکل ٹھیک ہے جسے بالکل فراموش کیا جا رہا ہے اور غالباً فاروقی صاحب اس کمی کو دیکھتے ہوئے زیادہ اصرار کر رہے ہیں کہ ہمارے ہاں شعر کی فنی appreciation مفقود ہوتی جا رہی ہے اور اس نقص کی موجودگی میں شعر پر ہونے والی کسی گفتگو کی کوئی حیثیت نہیں۔

زاہد منیر عامر: خاقانی کا جو ذکر ہوا تو مجھے میر صاحب کا ایک واقعہ یاد آیا۔ سعادت خاں ناصر نے خوش معرکہ زیبا میں ایک واقعہ لکھا ہے میر صاحب کے بارے میں کہ لکھنؤ سے کچھ لوگ انھیں ملنے کے لیے آئے۔ میر صاحب نے ڈیوڑھی میں بٹھایا، چائے پلائی، حقہ پلایا، تواضع کی، خوش خلقی سے پیش آئے، تو جانے سے پہلے انھوں نے کہا کہ بہت اشتیاق تھا آپ کی زیارت ہو، ملاقات ہو، سو ہوا اب ایک تمنا باقی ہے کہ آپ کی زبان سے آپ کے شعر سنیں۔ تعارف میں میر صاحب جان چکے تھے کہ لکھنؤ سے آتے ہیں اور اہل لکھنؤ کے بارے میں خوش رائے نہیں تھے تو فرمایا کہ میں سخن کو نافہموں پر ضائع نہیں کیا کرتا تو انھیں ناگوار گزرا اور انھوں نے کہا کہ صاحب خاقانی اور نظیری کا کلام سمجھتے ہیں، آپ کا کلام کیوں نہ سمجھیں گے؟ تو میر صاحب نے بے نیازی سے فرمایا کہ ''ہاں'' انھیں سمجھنے کے لیے لغات موجود ہے۔ میرا کلام سمجھنے کے لیے جامع مسجد دہلی کی سیڑھیاں درکار ہیں۔ تو وہ جیسے آپ نے فرمایا کہ وہ لفظ کا ابتدائی روپ ......، یہی بات وہ غالباً کہہ رہے ہیں خاقانی کے حوالے سے۔ لیکن نظیری کو ساتھ ملانا چاہیے تھا۔

احمد جاوید: ورنہ میر نے تو نظیری کو بہت اظہار عقیدت پیش کیا۔ اور ویسے بھی یا، آپ جو بڑا شعر دیکھیں اس میں عظمت معنی لازمی ہے کہ اس کی معنوی عظمت شعری فنون کی دین نہیں ہوتی۔ شعری فنون اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ اب

بے خودی لے گئی کہاں ہم کو
دیر سے انتظار ہے اپنا

اب اس کی معنویت کار اس کی تحسین کا کوئی بھی طریقہ یا غالب طریقہ فنی نہیں ہے۔ یہ

Marfat.com

شعرفن کے اعلیٰ ترین معیار کو ایک جست میں عبور کرتا ہے، اب اپنی تحسین کے لیے دوسرے معیار کا متقاضی ہے۔

محمد سہیل عمر: جس شعر سے ہم نے اپنی بات کا آغاز کیا تھا...... یہ جو عظمت معنی آپ کہہ رہے ہیں۔ اس میں فنی طور پر کیا زیادہ سے زیادہ ہم تلاش کر سکتے ہیں۔ صوتی تجنیس اور خوش آہنگی کی آپ جو بھی صنعتیں نکالیں گے۔ تو اس کی اصل عظمت کس چیز کی وجہ سے قائم ہو رہی ہے؟ عظمت معنی کی وجہ سے ہو رہی ہے!

زاہد منیر عامر: جیسے آپ ایہام گو شعرا کا کلام اٹھا کے دیکھیں وہ فنی محاسن سے بھرا ہوا ہے۔ کیا تشبیہ ہے، کیا تضاد ہے، کیا تجنیس ہے کیا استعارہ ہے اور کیسا کیسا مضمون باندھا ہے لیکن کچھ بھی نہیں ہے شعر۔

احمد جاوید: جناب میں ایک بات بھول گیا تھا، ابھی ان کی بات سے یاد آئی کہ اس شعر کا جو بہت بڑا وصف ہے، سراج اورنگ آبادی کے شعر کا یہ ایک ماورائے دید منظر بناتا ہے اور حسِ دید کی انتہائی تسکین کر دیتا ہے۔ اس شعر کا ادبی وصف ہے کہ اس کا بنایا ہوا منظر ورائے دید ہے اور اس سے حاصل ہو جانے والی تسکین حسِ دید اور شعورِ دید کا منتہٰی ہے۔ نہ متکلم موجود ہے نہ مخاطب موجود ہے۔ اللہ اکبر ذرا دیکھیے آپ ''نہ تو تو رہا نہ میں تو میں رہا جو رہی تو بے خبری رہی'' تیری اصل بھی ختم ہو گئی یعنی پری اور میری اصل بھی اڑ گئی یعنی'' جنوں''۔ اب عشق اپنی صورت سے اٹھ کر اپنی حقیقت کا ایک غیر صوری اظہار کر رہا ہے۔ حیرت کہتے ہیں حقیقت کا غیر صوری ہو جانا۔ ایسی امیج بنا دینا جو غیر صوری ہو، اللہ اکبر، یہ کوئی سوچ نہیں سکتا اور ہر چیز میں ایک جادو ہے۔ دیکھیں نا، حیرت کسے کہتے ہیں؟ معنی مانوس صورت میں نہ ہوں۔ معنی مصوَّر نہیں تو حیرت ہے، مصوَّر نہیں ہیں اور experienced ہیں۔ غیر مصور ہونے کی حالت میں معنی experience ہو رہا ہے۔ یہ اس شعر کا بڑا کمال ہے۔ متکلم اپنے نہ ہونے کی حالت میں کلام کر رہا ہے۔ مخاطب اپنے نہ ہونے کے درجے پر سن رہا ہے۔

زاہد منیر عامر: لیکن اس صورت میں نہ دونوں اوصاف جاتے رہتے ہیں اگر اس میں

Marfat.com

اشارہ مان لیا جائے۔

محمد سہیل عمر: اور یہ Physical سماعت سے زیادہ نہیں رہ جاتا

احمد جاوید: غالباً یہ صحیح متن ہے۔

زاہد منیر عامر: اور دوسرے میرے ذہن میں سوال آ رہا ہے، شاید یہ بہت سطحی سی بات ہو کہ آپ نے اس قرأت کو ترجیح دی کہ

"نہ تو تو رہا ، نہ تو میں رہا"

تو اس میں جو تنافر ہے، کیا اس بڑے شعر سے اس کی توقع کی جاتی ہے یا اس بڑے شاعر سے؟

احمد جاوید: تنافر، اس دور میں جب یہ شعر کہا گیا نا، اس دور میں تنافر کا قاعدہ اتنی سختی سے لاگو نہیں تھا۔ وہ ٹھیک ہے۔ لیکن لفظ میں ایک تنافر، معنی میں ایک کمال کی قیمت پر اگر پیدا ہو جاتا ہے یعنی معنی کا کمال لفظ کے تنافر کے ساتھ اگر حاصل ہو جاتا ہے تو وہ کر لینا چاہیے بجائے اس کے کہ کم تر معنی تنافر کے بغیر حاصل ہوں۔

ڈاکٹر محمد ناصر: یعنی معنی کو بچانے کے لیے اگر نیرنگ صورت کو قربان کرنا پڑے، نہ سلامت رہے تو خیر ہے۔

احمد جاوید: میں کہہ رہا ہوں کہ شاعر کے سامنے دو مرحلے ہوتے ہیں نا۔ کہ معنی کا کمال حاصل ہو رہا ہے لفظ کے تنافر کے ساتھ یا یہ ہے کہ لفظ کو حسین ترین بنا دیں لیکن معنی پست برآمد ہو رہے ہیں تو وہ بڑا شاعر نہیں قبول کرتا۔

زاہد منیر عامر: اس سارے مبحث میں مجھے کشف المحجوب کی ایک بات یاد آ رہی ہے۔ کہ سوفسطائیہ نے جب یہ کہا تھا کہ کوئی علم، علم خالص نہیں ہے، اس لیے کہ حصول علم کے ذرائع فقط حواس خمسہ ظاہری ہیں اور یہ دھوکا دیتے ہیں، ان کا اعتباری ہونا معلوم ہے۔ لہٰذا ان سے حاصل ہونے والا علم اس لیے کہ source of knowledge ناقص ہے، محکم نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا there is no pure knoweledge in this world۔ تو حضرت سید علی ہجویری نے کشف المحجوب میں اس کا جواب دیا۔ کیوں کہ سوفسطائیہ نے وحی کو نظر انداز کیا ہے تو انھوں

Marfat.com

یہ لکھا ہے، علم کے باب میں ” باب العلم میں کہ یہ کہنا کہ کوئی علم، علم خالص نہیں یہ بھی تو ایک علم ہے۔ تو اگر کوئی علم، علم خالص نہیں تو یہ کہنا کہ کوئی علم، علم خالص نہیں یہ کیسے خالص ہو سکتا ہے۔ تو اگر کوئی متن معنی سے بھرپور نہیں ہے تو پھر ظفر اقبال صاحب کا یہ مضمون کیا معنی رکھتا ہے؟

احمد جاوید: ویسے ایک جملہ میرا کہنے کو دل چاہ رہا ہے اس بات پر، حضرت کی بات پر کہ معلوم کامل ہوگا تو ذریعہ علم ہمیشہ ناقص ہوگا۔ یہ اُصول ہے تو سوفسطائیوں کی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے کمال معلوم اور کمال علم میں خلط مبحث کر دیا۔

زاہد منیر عامر: تو یہ جو حکمت رفاعیہ ہے اس میں ایک جملہ ہے کہ بہت سے علوم ایسے ہیں جن کا انجام جہالت ہے اس پر کچھ ارشاد فرمایئے۔

احمد جاوید: یہاں جہالت کو اگر ایک جہت سے دیکھیں تو یہاں حیرت کا لفظ رکھ دیں، مثبت جہت سے اگر دیکھیں تو حیرت کا لفظ رکھ دیں اور منفی جہت سے دیکھیں تو بہت سے علوم ایسے ہیں کہ جن کے حاصلات مطلوب حقیقی سے غافل کر دیتے ہیں وہ ”العلم حجاب الاکبر“ جو مشہور ہے......

زاہد منیر عامر: تو اس کو اگر حیرت کے معنی میں لیا جائے تو وہ شعر اس کی یا یہ اس شعر کی شرح بن جائے گا۔

❀......❀......❀

Marfat.com

Marfat.com

سیر و سفر ہمارا

یہ کتاب مصنف کے سفرِ علم کی داستان کے چند اوراق آپ کے سامنے پیش کر رہی ہے۔ جو چند باتیں ان کتابوں کے وسیلے سے سیکھیں پایا وہ دوسروں کے استفادے کے لیے محفوظ کر دیں۔ کچھ تصانیف دین و مذہب کے بارے میں ہیں اور کچھ اعماقِ دین، مذہب کی روح یعنی تصوف کے بارے میں۔ شخصیات کا مطالعہ بھی ہے اور تحریکوں پر رجحانات اور فکری میلانات کا تجزیہ بھی۔ حیات و کائنات کے مسائل اور عہدِ جدید کے حالات و واردات کا تذکرہ اس میں شامل دوسری نوع کی کتب کا موضوع ہے۔ چند تحریریں فنی تبصروں کی شکل میں بھی ہیں۔ بحیثیتِ مجموعی یہ مضامین میری ذہنی سرگزشت بھی ہیں اور اپنے زمانے کی فکریات کے کچھ پہلوؤں کا جائزہ بھی۔

کتاب کی لفظیات اور اسلوبِ تحریر میں جابجا ناہمواری محسوس ہوگی۔ نامانوس تراکیب اور اصطلاحات بھی ملیں گی۔ ذہنی سوانح نوعمری میں ایسا ہی ہونا چاہیے تھا سو اسے یونہی رہنے دیا، درست کرنے کی مصنوعی کوشش نہیں کی۔ فقیر کی متاعِ تحریر جو بھی تھی قارئین کے لیے پیش کر دی گئی۔

297.04
س 945 س
78243-U-67

9789694164281

اقبال اکادمی پاکستان

Marfat.com

ALLAMA MUHAMMAD IQBAL
The Reconstruction of Religious Thought in Islam
RELIGION IN THE MODERN WORLD
A SUFI SAINT OF THE TWENTIETH CENTURY
UNDERSTANDING ISLAM
SCIENCE & CIVILIZATION IN ISLAM
Seyyed Hossein Nasr
KING OF THE CASTLE
روایت
۲
ISLAM AND THE PERENNIAL PHILOSOPHY
IS SUFISM ?
THE WORLD'S RELIGIONS
THE CRISIS OF THE MODERN WORLD
محمد سہیل عمر

Marfat.com