کمالِ اقبال اور اکیسویں صدی

پروفیسر ڈاکٹر محمد عارف خان

اقبال اکادمی پاکستان

اس کتاب کی اشاعت قومی ورثہ وثقافت ڈویژن کے خصوصی مالی تعاون سے ہوئی

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

ڈاکٹر عبدالرؤف رفیقی

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی ورثہ وثقافت ڈویژن

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 36314510, 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

ISBN 978-969-416-642-1

طبع اوّل: ۲۰۲۱ء (گوشہ ادب کوئٹہ)

طبع دوم : ۲۰۲۵ء

تعداد : ۵۰۰

قیمت : -/۲۳۳۰ روپے

مطبع : ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور

محلِ فروخت: سروسز بلاک، گراؤنڈ فلور، ایوان اقبال کمپلیکس، لاہور

انتساب

بڑے بھائی محمد آصف خان مرحوم کے نام
جن کی سرپرستی میں مطالعہ کتب کا آغاز ہوا۔
امّی، ابو کے نام، جن کی شفقت و محبت سے
مجھے آگے بڑھنے کا موقع ملا۔

فہرست

مقدمہ ۱۱

باب اوّل:

اقبال ابھی باقی ہے (اکیسویں صدی میں اقبال کی معنویت) ۱۷

- مغرب میں مباحثِ مذہب:

۱- جیری اے کائن (Jerry A Cyne) ۲۹

۲- این جی ہاربور (N.G. Harbour) ۴۰

۳- سٹیفن گولڈ (Stephen Gould) ۴۹

۴- فرانسس کولن (Frances Collins) ۵۴

۵- ڈی-سی-ڈینٹ (D.C. Dennett) ۶۰

۶- وکٹر جے سٹینجر (Victor J Stenger) ۶۴

- اقبال ابھی باقی ہے: ۷۳

اوّل: الہامی کلام اور اس کی افادیت ۷۳

دوم: انسانی عظمت ۷۵

سوم: کائنات کا کارساز ۷۷

باب دوم:

شریعت کی تعبیر نو اور اطلاق کی نئی حکمت عملی ۹۱

فکر اقبال کے بنیادی خدوخال ۹۲

اطلاق کی نئی حکمت عملی۔ مشکلات وخدوخال ۹۴

روایت اور نظامِ فکر ۱۱۰

تمدنی تاریخ کے تجربات اور مقاصدِ شریعت ۱۱۸

حقوق انسانی کا عالمی منشور اور مقاصدِ شریعت کا ابتدائی منشور ۱۲۴

میثاق مدینہ ۱۲۸

خلافت سے جمہوریت، اطلاق کی جدید حکمتِ عملی ۱۳۳

اسلام و دستور انتخابِ خلیفہ ۱۳۷

خدا، انسان اور شیطان ۱۶۰

باب سوم:

تصوف-مذہب کا تجرباتی عمل (تشکیلِ جدید روحانیتِ اسلامیہ) ۱۶۷

ا- انسان کی علمی استعداد ۱۷۵

ب- علامہ اقبال کے بظاہر متضاد تصوراتِ تصوف ۱۸۳

ج- تصوف اسلام کی جاریہ و جدید الہامی تجرباتی قوت ۲۰۱

۱- تصوف شعورِ نبوت کی سائنس ہے۔ ۲۰۸

۲- تصوف شعورِ نبوت کا عملی تجربہ ہے۔ ۲۱۲

۳- تصوف شعورِ نبوت کا الہامی معاون ہے۔ ۲۱۳

۴- تصوف، مثالی انسان کا لازمی ضابطہ ہے۔ ۲۱۸

۵- تصوف، مذہب کا تجربہ ہے۔ ۲۲۲

- اقبال کے الہامی و صوفیانہ تجربات: ۲۲۴

- تجرباتِ تصوف۔ فلسفۂ عجم ۲۲۹

- تجرباتِ تصوف۔ اسرار خودی ۲۳۳

- تجرباتِ تصوف۔ پیام مشرق ۲۳۵

- تجرباتِ تصوف۔ زبور عجم بمعہ گلشن راز جدید ۲۳۶

- تجرباتِ تصوف۔ جاوید نامہ ۲۴۵

- تجرباتِ تصوف۔ ارمغان حجاز ۲۵۰

- تجرباتِ تصوف۔ مجدّد الف ثانیؒ ۲۵۱

باب چہارم:

انسان کے نفسیاتی رویے اور قرآن (تشکیل جدید نفسیات اسلامیہ) ۲۷۷

۱- زندگی اور زبان ۲۷۷

۲- واقعہ پرستی وموقع پرستی ۲۸۲

۳- عقیدہ ونفسیات ۲۸۴

۴- ذہن وشعور ۲۸۶

۵- جبلت اور نفسیات ۲۸۸

۶-سائنسی نفسیات ۲۹۱

۷- مادی نفسیات وروحانی سرحد ۲۹۲

۸-انسان کی نفسیاتی حرکت اور مذہبی سفر ۲۹۶

۹- جابرانہ مذہبی فکر اور ردعمل ۲۹۹

۱۰- انسانیت اور اکیسویں صدی میں نفسیاتی حرکت ۳۰۱

(ا)مغرب کی جدید نفسیات ۳۰۳

۱- چارلس ڈارون ۳۰۳

۲- ولیم وندات ۳۰۴

۳- ولیم جیمز ۳۰۵

۴-سگمنڈ فرائیڈ ۳۰۷

۵-ولیم میکڈوگل ۳۰۸

۶-جان واٹسن ۳۰۹

۷-سی، جی ینگ ۳۱۰

(ب)حکمائے اسلام اور انسانی نفسیات: ۳۱۰

سوال ۱: میں کیا ہوں؟ ۳۱۳

سوال ۲: یہ کائنات کیا ہے؟ ۳۲۲

سوال ۳: مقصد تخلیق کیا ہے؟ ۳۲۸
سوال ۴: موت کیا ہے؟ ۳۳۳
سوال ۵: خدا کیا ہے؟ ۳۳۹
قرآن حکیم کی نسبت سے اقبال کا نظریہ نفسیاتِ روحانی: ۳۴۶
- اُمید اور نا اُمیدی ۳۴۶
- سوال ۱: میں کیا ہوں؟ ۳۴۷
- انسان کو زمین پر کب، کیسے اور کیوں اُتارا گیا؟ ۳۵۲
- انسان کامل / قرآن کا ''مومن'' ۳۶۳
- سوال ۲: کائنات کیا ہے؟ ۳۶۶
- سوال ۳: مقصد تخلیق کیا ہے؟ ۳۶۶
- سوال ۴: موت کی حقیقت ۳۷۳
- سوال ۵: مطلق خدا کا وجود ۳۸۱

باب پنجم:

کمالِ اقبال - کمال خودی (خودی کی تنظیمِ جدید): ۳۹۳

حصہ اوّل: تعریفِ ۳۹۳

- لفظِ خودی ۳۹۵
- کمالِ خودی کی کمالی اساس-اسرار خودی ۳۹۸
- باطن سے خارج ۴۰۱
- فکر اور اصطلاح ۴۰۲
- عقل انسانی کی بیداری ۴۰۴
محسوس اور نا محسوس ۴۰۵

اسلامی ادبیات پر تنقیدی نظر ۴۰۸

اسرارِ خودی اور خودی ۴۱۱

پیامِ مشرق اور خودی ۴۱۹

بانگِ درا اور خودی ۴۲۰

زبورِ عجم اور خودی ۴۲۱

خطباتِ اقبال اور خودی ۴۲۳

جاوید نامہ اور خودی ۴۳۱

بالِ جبریل اور خودی ۴۳۳

ضربِ کلیم اور خودی ۴۳۳

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق ۴۳۴

ارمغان حجاز اور خودی ۴۳۵

- کمال اقبال ۴۳۷

حصّہ دوم: تنظیم ۴۳۷

اوّل: کمالِ اقبال- تنظیمِ خودی ۴۳۹

ا- خودی عقیدہ سے ابتداء کرتی ہے۔ ۴۴۰

ب-خودی عقل سے استوار ہوتی ہے۔ ۴۴۹

ج-خودی حواس سے اعتماد پاتی ہے۔ ۴۵۳

د-خودی عشق سے محوِ پرواز ہوتی ہے۔ ۴۵۷

دوم: کمالِ اقبال - تنظیمِ خودی ۴۶۰

سوم: کمال اقبال - تنظیمِ خودی ۴۶۶

ا- خودی کا مقصدِ اولیٰ دید حق ہے۔ ۴۶۷

ب-خودی کا مذہب اولیٰ عشق ہے۔ ۴۶۹

ج- خودی کا تجربہ اولیٰ تصوف ہے۔ ۴۷۱
د- خودی کا حاصل انسانِ کامل ہے۔ ۴۷۲
چہارم: کمالِ اقبال - تنظیمِ خودی ۴۷۴
ا- خودی مقامِ وحدت الوجود سے گزرتی ہے۔ ۴۷۴
ب- خودی مقامِ وحدت الشہود دیکھتی ہے۔ ۴۷۵
ج-خودی مقامِ عبدیت پر رُکتی ہے۔ ۴۷۶
د- خودی مقام نیابت (خلعت) بصورت بقا پاتی ہے۔ ۴۸۰
پنجم: کمالِ اقبال - تنظیمِ خودی ۴۸۷
ا- تازہ خودی مادیات کی روحانی تعبیر پر زور دیتی ہے۔ ۴۸۷
ب- تازہ خودی ہر فرد انسانی کی مادی و روحانی نجات چاہتی ہے۔ ۴۸۹
ج- تازہ خودی روحانی اصول کو عالمگیر معاشرت کی بنیاد قرار دیتی ہے۔ ۴۹۲
د-تازہ خودی تنظیمِ ریاست میں جمہوری خلافت (عوامیت) کی علمبردار ہے ۴۹۷
ششم: کمالِ اقبال - تنظیمِ خودی ۴۹۹
ا- خودی روایات کی امین ہے۔ ۴۹۹
ب- خودی جدید تعلیم کی آرزومند ہے۔ ۵۰۲
ج- خودی ترقی و بہبود پر ایمان رکھتی ہے۔ ۵۰۴
د- خودی آزاد... ارادہ و اختیار کی خواہاں ہے۔ ۵۰۶
خلاصہ بحثِ خودی ۵۱۰
حرفِ آخر ۵۱۴

مقدمہ

کمال تو اُسی کا ہے جو با کمال ہے:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ۝ (سورۃ الشوریٰ:۱۱)

(اُس کے مانند کوئی شئے نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔)

با کمال نے ایک کمال نظام تخلیق کیا اور یہ کمال نظام، نظامِ نبوت ہے۔

اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهٗ (سورۃ الانعام: ۱۲۴)

(اللہ بہتر جانتا ہے کہ جہاں وہ اپنی پیغمبری کا منصب بنائے۔)

پھر با کمال نے نبوت کو کمال پر پہنچا کر کمال رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھیج دیا اور جس کے ذریعے ماضی میں کمالات کی تصدیق کی اور تاریخ انسانی کو کمال کے حصول میں سند عطا کر دی۔

وَّلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (سورہ رعد: ۷)

(اور ہر قوم کے لیے ایک راہ دکھانے والا آیا۔)

تاریخ انسانی کے ایک اہم موڑ پر کمال رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ظہور کمال ماضی کو ماضی کرتا ہے۔ فکرِ انسانی کے لیے حال اور مستقبل میں نیا اعتماد اور کمال نصب العین کو بے نقاب کرتا ہے۔ یہ کمال نصب العین اب نظام نبوت سے نظامِ بشر کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور پھر یہ تاریخ کا اہم ترین سنگِ میل قرار پاتا ہے:

- آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو آخری نبی کا مقام حاصل ہو گیا۔
- دین الٰہی یعنی بذریعہ نظام نبوت ہدایت مکمل ہو گئی۔
- ذات نوعِ انسانی کی ذاتی بیداری نصب العین ٹھہرا۔
- ذہنی بیداری کا مطلب کہ ہر شخص اپنا رہبر آپ ٹھہرے۔

گویا ماضی کے مذاہب و تاریخ، نبوتِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، اُن کی ذات مبارکہ، قرآن اور بذات خود انسان اور اُس کے تجربات حال اور مستقبل کا زادِ راہ ہیں۔ کمال کی تلاش آرزو ہے۔ کمال زادراہ درکار ہے۔ کمال ذہنی بیداری نصب العین ٹھہری، کمال ذہنی بیداری سے مقام کامل کا حصول ممکن بنانا ہے۔ مقامِ کمال کا مطلب فکرِ انبیاء کی تکمیل ہو گی۔ آدم مرتبہ نائب پر حقیقی معنوں میں فائز ہو گا۔ انسان مرتبہ

کمال حاصل کرے گا۔

تحقیق و تخلیق کا سفر جاری ہے۔ نوعِ انسانی مقام کمال کی طرف تیزی سے گامزن ہے۔ مذاہب کی تعبیر کو وقت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی نازک اور حساس کوشش جاری ہے۔ فلسفہ کی صورت میں علم کی جمع بندی مسلسل آگے بڑھ رہی ہے۔ سائنسی علم نے تحقیق و تخلیق سے آگے توانائی، ٹیکنالوجی اور ایجادات کو کمالی صورت دے دی ہے۔ یہ سب ذہنی بیداری کا نتیجہ ہے۔

کرۂ ارض پر انسانوں کے جس گروہ سے ہمارا تعلق ہے وہ مسلمان یا اُمت مسلمہ کہلاتا ہے۔ انسانوں یا قوموں کے پاس وقت ضائع کرنے کا تصور نہیں ہوتا ہے اور اُمت کے پاس وقت ضائع کرنے کا ریکارڈ ہے۔ گزشتہ سات سو صدیوں سے ہم نے زیادہ تر وقت ضائع کیا ہے۔ رسول کریم ﷺ نے ذہنی بیداری کو مرکزِ توجہ بنایا اور انسان کی ہیئت کو ہی بدل ڈالا۔ بہت توانا فکر اور جفاکش تہذیب دی۔ مسلمان اس عمل کو برقرار نہ رکھ سکے اور زوال کا شکار ہو گئے۔ المیہ یہ ہوا کہ حالات، واقعات اور عبارات جو زوال کا سبب بنے، اُمت نے انہیں عقیدہ قرار دے کر تقدس کا لباس پہنا دیا۔ تحقیق وہاں ختم ہو جاتی ہے جہاں سے تقدس شروع ہوتا ہے۔ ذہنی بیداری سیکھنے سے آتی ہے اور سیکھنے پر اُمت نے تو پابندی لگا رکھی ہے۔ اس لیے ذہنی بیداری پابند سلاسل ہے۔ یہی قید مذہبی ہے جس کے خلاف یورپ میں بغاوت ہوئی اور ہم نے اُسے مذاہب کے خلاف بغاوت باور کیا۔ مذہب تاریخ کے حوالے سے ایک اصول ہے۔ اصول مذہبی کو قید مذہبی میں لانے کا مطلب یہ ہے کہ انسان، جو خدا کا نائب ہے، وہ پتھر ہے۔ ایک جگہ سے اُٹھا کر دوسری جگہ رکھ لیں یا مورتی بنا کر پوجا کر لیں۔ نہیں، ایسا نہیں ہونا چاہیے۔ خدا کے نائب کو اصول مذہبی کی تعبیر کرنی ہے اور ذہن سازی کرنی ہے۔ بندے اور خدا کے درمیان رابطے کا یہی طریقہ ہے جس کے لیے انبیاء بھیجے گئے۔ مقصد انبیا کو لانا نہیں تھا، مقصد نائب کی ذہنی بیداری تھی۔

زمین کی جس خاک سے ہم نے جنم لیا، تاریخ میں اُسے ہندوستان کہتے ہیں۔ انتظامی تقسیم انسانوں کے ذہنی سفر کی کہانی ہے۔ ہمارا محدود دائرہ ہندوستان ہے اور وسیع دائرہ آفاق ہے۔ خیال آفرینی اپنی خاک سے جنم لیتی ہے اور طاقتِ فکر حاصل ہو جائے تو پرواز آفاقی ہوتی ہے۔ ایسی ہی ایک ہستی ہے جو ہندو برہمن زادہ سے جنم لے کر محمد ﷺ کا شیدائی و پیغام بر بنتا ہے۔ اُسے کشمیر زادہ، برہمن زادہ اور ہندوستان زادہ ہونے پر ناز ہے۔ جس کی بنیاد پر اُس کی خیال آفرینی پیدا ہوتی ہے۔ اُردو سے فارسی تک اور پھر انگریزی کے سفر میں خیال آفرینی فکر کا کندن بنتی ہے۔ اصول مذہبی اور قید مذہبی کے امتیاز کو پالیتا ہے۔ انہماک سے وجدان پاتا ہے۔ اصول مذہبی کے تحت مسلمانوں کو جدید تجربہ

گاہ کے تحت ''پاکستان'' کی فکر دیتا ہے۔ یہ افسوس کی بات ہے کہ پاکستان کو بعد از قیام قید مذہبی کی نذر کر دیا گیا۔ اصول مذہبی کے تحت ذہن سازی سے روک دیا گیا۔

یہ روک ٹوک تاریخ کا اصول ہے۔ شاید اسی سے آگے بڑھنے کے راستے وا ہوتے ہیں اور افکار طاقت پکڑتے ہیں۔ علامہ ڈاکٹر محمد اقبال بیسویں صدی کا مجدّد ہے۔ رسول کریم ﷺ کا عاشق اور پیرو کار ہے۔ محمد ﷺ کی تحریک اور فکر، اقبال اور ہزاروں دوسروں کے ذریعے اپنا سفر جاری رکھے ہوئے ہے۔ ''کمال اقبال اور اکیسویں صدی'' اقبال کی کمالی فکر کی ایک توجیہہ ہے۔ یہ توجیہہ گزشتہ صدی سے جاری ہے۔ ہم نے بھی حصّہ ڈالا ہے۔ دوسروں کو دعوت ہے کہ اپنا حصّہ ڈالیں۔ ''اکیسویں صدی'' کا مطلب کہ ایک نئی دنیا ہے۔ ہم نے اس میں جینا ہے۔ محض جینا کافی نہیں ہے۔ بطور نائب جینا ہے۔ مسلمان گزشتہ کئی صدیوں سے نائب کی سطح پر جینے کا ڈھنگ بھول چکا ہے۔ قید مذہبی میں ذہنی بیداری نہیں پا سکا۔ اُسے کچھ نیا کرنا ہے۔ ورنہ غربت، افلاس اور غلامی مقدر رہے گی۔

اصول مذہبی کے تحت آگے بڑھنے اور قید مذہبی سے باہر نکلنے کے لیے علامہ نے علم کی کئی جہتوں کو بیان کیا ہے:

- پیغمبر کا سرمایہ وجوہر ''وحی'' ہے۔ نائب کا سرمایہ وجوہر ''وجدان'' ہے۔ وحی و وجدان کا عطیہ ہونا ایک پہلو ہے۔ انہماک، توجہ یا مراقبہ بنیادی طریقہ ہے۔ علامہ خود آخری عمر تک اس پر کاربند رہے۔ مگر مابعد الطبیعات وتصوف ''فلسفہ عجم'' میں زیر بحث لاتے ہیں۔
- شاعری میں نہ شمار ہونے والی جہتیں اور سمتیں بیان کرتے ہیں۔ خیال آفرینی ہر شعر کا وجدان ہے البتہ اسے افکار میں ڈھالنے کی ذمہ داری اشعار کو پڑھنے اور سمجھنے والے کی ہے۔ ہر پڑھنے والا اور ہر سمجھنے والا اپنی خیال آفرینی اور طاقت پرواز سے مطلب وفکر اخذ کرے گا۔ ایسے ہی اسے عمل کے روپ میں لانے کا کلیہ کارگر ہوگا۔
- بانگ درا، اسرار خودی، رموز بے خودی، پیام مشرق، زبور عجم، ضرب کلیم، جاوید نامہ اور ارمغان حجاز نمایاں شعری مجموعے ہیں۔ ہر دیوان میں کلام ہے اور کلام کمالی ہے۔ یہ کمالِ اقبال ہے۔

The Reconstruction of Religious thought in Islam علامہ اقبال کے خطبات پر مشتمل ایک منظم فکر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ گزشتہ سات صدیوں کا یہ حاصل ہے۔ ''مباحث خطباتِ اقبال'' کے نام سے قدرے آسان صورت دینے کی سعی کی ہے۔ ''خودی-فہم قرآن کا ضابطہ'' کے عنوان

سے کام کیا ہے۔اس میں وہ آیات جو علامہ نے خطبات میں اپنے دلائل کے حق میں بیان کی ہیں۔اُن کو جمع کر کے علامہ کی قرآنی فکر متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔

''کمالِ اقبال اور اکیسویں صدی'' اسی سلسلے کی کڑی ہے۔اس میں ہم نے ایسے پانچ عنوانات کو لیا ہے جن پر علامہ کا بیان ابھی تک معتبر ہے اور اُمت کو اس پر عمل پیرا ہونا ہے:

باب اوّل: اقبال ابھی باقی ہے - اکیسویں صدی میں اقبال کی معنویت

وہ مباحث جو مذہب کی علمی ضرورت کے حق میں بیسوی صدی کے آغاز میں عام تھے وہ ختم نہیں ہوئے بلکہ اکیسویں صدی میں داخل ہو چکے ہیں۔ہم نے اکیسویں صدی کی چند کتب سے اس بحث کو لیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال ابھی غیر متعلق نہیں ہوا جیسا بعض لوگ یہ گمان کر بیٹھے ہیں۔اقبال ابھی بھی باقی ہے اور پوری معنویت سے باقی ہے۔اقبال کا متبادل ابھی جنم نہیں لے پایا۔ اس لیے تب تک اقبال ہی فکری رہبر ہے۔اُمت کے مسائل سے پوری طرح متعلق ہے۔

باب دوم: شریعت کی تعبیر نو اور اطلاق کی نئی حکمت عملی

مسلم ادب میں فقہی سرمایہ کو شریعت کہا جاتا ہے یا شریعت کی تعریف قانون سازی میں متعین کی جاتی رہی ہے۔علامہ ان معنوں میں تعبیر نو پر زور دیتے ہیں۔ماضی کا فقہی سرمایہ اپنے وقت کے لیے تھا۔ آج کا وقت آج کی تعبیر کا بھی متقاضی ہے اور اطلاق کے لئے حکمت عملی بھی تازہ درکار ہوگی۔یہ باب اس بحث پر مشتمل ہے۔

باب سوم: تصوف - مذہب کا تجرباتی عمل (تشکیل جدید روحانیاتِ اسلامیہ)

سائنس کی تجربہ گاہ تخلیہ میں نئے تجربات ونئی ایجادات کا مرکز ہے۔مذہب کے تجربات کا بڑا حصّہ صوفی کا مراقبہ ہے۔پیغمبرانہ سنت بھی یہی ہے۔سائنس کے تجرباتی علم کی جہاں افادیت ہے وہاں صوفی کے تجربات بھی گراں قدر ہیں۔مذہب کے حق میں علامہ کی یہ بڑی دلیل ہے۔اس باب میں اس کا جائزہ لیا گیا ہے۔

باب چہارم: انسان کے نفسیاتی رویے اور قرآن (تشکیل جدید نفسیاتِ اسلامیہ)

طبیعیات وحیاتیات کے بعد نفسیات علم جدید کا تیسرا پہلو ہے۔انسان نے اپنا نیا اصول، اصول مادی اختیار کیا ہے اور ماضی کی علمی سرگرمیاں اور اصولوں سے ہٹ کر نئی راہ اپنائی ہے۔اصول مادی کے تحت نفسیات کا علم اصول مذہبی کے کس قدر قریب آ رہا ہے۔علامہ نے قرآن کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا ہے۔یہ اس باب کا موضوع ٹھہرا ہے۔

باب پنجم: کمالِ اقبال - کمالِ خودی

اقبال کا پیغام خودی ہے۔ خودی ایک فلسفہ ہے۔ خودی ایک علم ہے۔ اس باب میں خودی کی تنظیم قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ تحریر اب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ تنقید و تبصرہ آپ پر قرض ہے۔ علمی مکالمے کا یہ اصول ہے۔ اپنا حصّہ ضرور ڈالیے۔ خدا آپ کا حامی و ناصر ہو۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد عارف خان

باب اوّل:

اقبال ابھی باقی ہے

(اکیسویں صدی میں اقبال کی معنویت)

اکیسویں صدی کے آغاز پر بیسویں صدی کے اقبال کی معنویت کیا ہے؟ کہاں تک ہے؟ کیا اقبال کی فکری معنویت کا زمانہ گزر گیا ہے جیسے بعض کا خیال ہے؟، ایسا نہیں ہے۔ اقبال نے اسی بحث کو آگے بڑھایا ہے کہ تحریری وفکری معنویت آہستہ آہستہ کم ہوتی جاتی ہے اور اُس کی جگہ نئی فکر لے لیتی ہے لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ اقبال کی فکر کا زمانہ گزرا نہیں، اب شروع ہوا چاہتا ہے۔ اقبال کی معنویت کا محض ایک ابتدائی نتیجہ پاکستان تھا۔ اقبال کی فکری معنویت اکیسویں صدی میں کم از کم مغرب میں چار پہلوؤں سے ابھی زندہ ہے اور نتائج کی متمنی ہے۔ اقبال کی یہ آفاقی معنویت ہے:

اوّل: اقبال نے مغرب کو علم جدید سے مذہب کو الگ کرنے کے مضر اثرات پر تنبیہ کی تھی جس کا احساس اب مغرب میں بڑھتا جا رہا ہے۔ (تفصیل آگے آئے گی۔)

دوم: ذریعہ علم کے طور پر "مذہب" کا علم بھی اسی طرح تجرباتی و عقلی ہے جیسے فلسفہ وسائنس۔ اقبال نے کمال دانشمندی اور مہارت سے ثابت کیا ہے۔ مغرب کے ایک طبقہ نے اب دوبارہ سوچنا شروع کر دِیا ہے۔

سوم: مادیت کی ترقی انسان کا سرمایہ ہے۔ اس کے ثمرات کا تحفظ انسانی فریضہ ہے جو اطمینان سے میسر آتا ہے۔ مغرب میں مادّی اثرات سے اضطراب و بے چینی کا ابھرنا بے یقینی کا غماز ہے۔ اقبال کے نزدیک مادّی اثرات کو درست سمت میں برقرار رکھنے اور اطمینان کے لیے مذہب ایک نسخہ اکسیر ہے۔

چہارم: خدا، تخلیق، مادہ، ارتقاء اور شعور ایک ہی تسلسل کی کڑیاں ہیں۔

اقبال کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے مسلم دنیا کو تقلیدی مواد اور رویے پر نظر ثانی کرنے پر زور دِیا اور باور کرایا کہ فلسفیانہ تفکر اور مادّی ترقی و ایجادات انسان کا فریضہ حیات ہے۔ اپنے آپ کو دریافت

کرنے کا راستہ ہے اور حقیقت مطلقہ تک رسائی کا ذریعہ ہے لیکن اس سارے راستے پر حرکت کو برقرار رکھنے اور انسان کو داخلی وخارجی طور پر مطمئن رہنے کیلیے مذہب ناگزیر ہے۔ مذہب ایک طرف اطمینان برقرار رکھتا ہے تو دوسری طرف بطور ذریعہ علم بھی انسان کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اقبال نے اس تصور کو مسترد کر دِیا کہ فلسفہ، سائنس اور مذہب میں تضادات وتفاوُت ہے۔ ان سب ذرائع علم کا مرکز ومحور انسان ہے۔ تضادات وتفاوُت کا تاثر انسان کی کیمیائی ترکیب، ماحول، وقت اور فعالیت سے اُبھرتا ہے اور یہی تنقیدی علم ہے، یہی انسان کا خاصہ ہے۔ یہ انسان ہے جو اپنی کم یا زیادہ علمی بصیرت سے سوچتا ہے اور بیان کرتا ہے۔ یہ عمل جب مختلف انسان کرتے ہیں تو تضادات وتفاوُت کے پہلو نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں مگر صدیوں سے یہ روایتِ تنقید برقرار ہے۔ اسی سے علم ترقی کرتے کرتے آج عصر حاضر میں پھر ایک بار تنقیدی بحث کا شکار ہے۔ تنقیدی علم میں بحث وتمحیص اور جمع وتفریق مایوسی کا سبب تب بنتے ہیں جب انسان یا قومیں تقلید کی عادَت پختہ کر لیں ورنہ تنقیدی علم کا راستہ آگے بڑھنے اور اُمید کی جاں افزا کہانی ہے۔

اسی بات کو سمجھنے کا ایک اور وسیع پہلو ہے مگر ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم تقلید کے تقدس کو ذرا الگ رکھیں اور یہ کہ مسلمانوں کے علاوہ سب لوگوں کا درجہ انسانیت کی کمینہ کا ہے کو وقتی طور پر نظر انداز کریں تو باقی انسان رہ جاتا ہے اور حاصل ہونے والا علم۔ خدا کے حضور آدم علیہ السلام وفرشتوں کا مکالمہ علم کی وسعت کی نشان دِہی کرتا ہے اور انسانی عظمت کو اجاگر کرتا ہے۔ علم کی جان کارِی اور اس کی نمود انسان سے ہوئی اور یہ سلسلہ جارِی ہے۔ طائرانہ انداز سے جائزہ لیں تو علم کا مسافر انسان ہے وہ طبیعیاتی ومابعد الطبیعیاتی علوم کی دنیا کا اکیلا مسافر ہے۔ طبیعیات ومادیات کی دنیا میں وہ رہتا ہے۔ اپنے آلات عقل و تجربہ سے مسلسل سیکھتا رہا ہے، جو معلومات میسر آئیں، وہ جمع کر کے اگلی نسل کے لیے محفوظ کرتا رہا ہے یہی انسان اس مادی دنیا کے علاوہ بہت سے پر اسرار عمل کو بھی محسوس کرتا تھا۔ اور اپنی ذاتی رائے قائم کرتا اور علم میں کسی نکتے کا اضافہ کرتا تھا۔ مابعد الطبیعیاتی یا پراسرار دنیا کا ایک کردار یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے اور دنیا کی تاریخ اور موجودہ جاری ہر تہذیب سے اس کے نقوش نمایاں ہیں۔ تہذیب وتاریخ میں یہ کردار نبوت (Prophethood) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہاں قدرے وسیع نقطہ نظر سے دوبارہ سمجھنا ہوگا کہ ہر نبی نے فرائض نبوت بطور انسان ادا کیے ہیں، بلاشبہ ہر ایک کا دعویٰ یہ تھا کہ اس کا انتخاب کسی ماورائی قوت وقدرت (اللہ تعالیٰ) نے کیا ہے اور ہر ایک کے بعد دوسرے نے دعویٰ کیا کہ اسے علم کے چند نئے پہلوؤں سے روشناس کیا گیا ہے اور اس کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ان پہلوؤں سے انسانوں کو روشناس کرائے، یکے بعد دیگرے نبوی فرائض میں دنیاوِی علم اور دنیا سے ماوراء علم سے آگاہی

جاری رہی۔ غور کیا جائے تو معلوم ایسے ہوتا ہے کہ انسان کے علاوہ اس دنیا میں علم کا کوئی اور دعویدار نہیں ہے کیونکہ ماورائی قوت وقدرت کی تخلیق میں انسان واحد انتخاب ہے۔ اس میں اتنی صلاحیت رکھی گئی کہ وہ علم کے مسافر کی حیثیت سے کامیاب سفر کے بعد ماورائی قوت وقدرت میں ہم کار اور حصہ دار بن سکے۔

○

آج سوال جو اُبھرتا ہوا ہمارے خیالوں کا حصہ بنا ہوا ہے کہ کیا انبیاء کرام جو بھیجے گئے، انسان کو علم دے کر آگے بڑھانا چاہتے تھے یا تقسیم کر کے آپس میں محض لڑانے کا درس دیتے رہے کیونکہ تاریخ سے بھی اس کے ثبوت لائے جاتے ہیں۔ بعض تہذیبیں بھی انسان دشمن رویہ اپنائے ہوئے ہیں اور موجودہ بین الاقوامی منظر بھی انہی سوالوں کے گرد گھومتا ہے۔ مغرب علم کی اعلیٰ ترقی کے باوجود انسان دشمنی کو کم نہ کر سکا۔ مغرب کے انسان کو گزند پہنچے تو انسان دوستی کا واویلا، تیسری دنیا کا انسان مرے تو وہ انسان دوستی سے باہر ہو جاتا ہے۔ دوسری انتہا مسلم دنیا نے بوجوہ اپنا رکھی ہے اور انسان دشمنی وقتل عام کو جہاد کا تقدس دے کر انسان دشمنی کا بازار گرم کر رکھا ہے اور مغرب ومشرق کے انسان کو قتل کر کے ملال کے بجائے مسرت حاصل کی جاتی ہے، ایسے میں یہ سوال تو ضرور ابھرتا ہے کہ حضرات انبیاء کرامؑ نے انسان کو کس قدر تقسیم کیا اور نفرت آمیز بنا دیا کہ صدیاں گزر جانے کے باوجود کمی نہیں آئی اور بعض کے نزدیک یہ مشق ستم تو قیامت تک جاری رہے گی۔ انسان مٹی، آگ، پانی اور ہوا کا خمیر ہے۔ ممکن ہے اس کا خمیر آگے بڑھنے کے جوش میں انسان دشمنی کا عمل جاری رکھے مگر اس انتہا پسند انسان دشمنی ومزاحمت کو انبیاء کرامؑ کی تعلیم اور ان کی تعلیمات کی روح سے وابستہ کرنا ناانصافی ہے اور علم دشمنی کا ثبوت ہے۔

انبیاء کرامؑ کا تقسیم انسانیت اور انسان دشمنی سے قطعاً کوئی تعلق نہیں۔ انبیاء کرامؑ کی دنیا اور مقاصد قطعی طور پر مختلف ہیں۔ انبیاء کرامؑ کا فریضہ انسان کو علم وعمل کے میدان میں مثبت اور انسان دوستی کے راستوں سے آگاہ کرنا ہے۔ انبیاء کرامؑ نے یہ آگاہی تہذیب وتمدن کی سطح اور انسانی بلوغت وشعور کے درجات کے مطابق دِی۔ مگر اس سارِی کہانی میں علم وعمل کو اختیار کرنے والا اور اختیار نہ کرنے والا اس دور کا انسان ہوتا تھا۔ وہ پیغامِ انبیاء کرامؑ کو کبھی قبول کرتا تھا اور کبھی قبول نہیں کرتا تھا۔ کئی انبیاء کرامؑ کو ناقبولیت کے عمل میں تشدد کا نشانہ بنایا گیا اور موت کے گھاٹ اُتارا گیا۔ اس دشمنی ومزاحمت کو بھی علم دشمنی سے تعبیر تو کیا جا سکتا ہے مگر علم اس طرح کی حرکتوں اور وارداتوں سے رُکا نہیں۔ انسان اپنی عقل وتجربے کی وارداتوں کی بنا پر آگے بڑھتا رہا ہے۔

انبیاء کرامؑ کو سمجھنے کے لیے انھیں "انسان" اور "انسانیت" سے ہی متعلق سمجھا جائے تو بات دشمنی سے دوستی میں بدل جاتی ہے۔ مختلف تہذیبوں وقوموں نے اپنے اپنے انبیاء کرامؑ کو ہی نبی مانا اور دوسرے

انبیاء کرامؑ کی تنسیخ کر دی۔ یہ دشمنی کا بیج انبیاء کرامؑ نے نہیں بویا بلکہ اسے ہم نے اپنے مطلب کے لیے استعمال کر رکھا ہے۔ یہ درست ہے کہ تاریخ سے عیاں ہے کہ انبیاء کرامؑ قریباً ہر قوم یا علاقے میں ضرور تشریف لائے مگر ان میں سے کسی نے دشمنی کو ہوا نہیں دِی بلکہ ہمیشہ انسان دشمن علم کی نشاندہی کی اور انسان دوست علم سے آگاہ کیا اور مثبت انداز میں آگے بڑھنے کی ہمت بندھائی، اور جس گروہ کو تیار کیا آگے بڑھنے اور انسان نوازِی کا سبق دِیا بلاشبہ وہ دور دنیا میں محدود رابطوں کا دَور تھا اور شعورِی لحاظ سے انسانی علم کے کمالات بھی ابتدائی مرحلہ میں تھے اس لیے گروہی لحاظ سے انسانوں سے منسلک بعض تہذیبیں آگے بڑھتی رہیں، کچھ مٹتی رہیں اور کچھ اپنے آثار کے ساتھ اس دور میں پہنچ گئیں کہ جہاں آخری نبوت کا ظہور ہو گیا۔

آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انبیاء کرامؑ کے حوالے سے دشمنی کے تصور کو ہمیشہ کے لیے رد کر دیا۔ یہ افسوس کی بات ہے کہ دشمنی کی اس روایت کو مسلمانوں نے بھی اپنا لیا ہے۔ اسلام میں اللہ تعالیٰ پر ایمان کی شرط کے ساتھ رسالت مآب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی ایمان کی بات ہے۔ اس کے ساتھ تاریخ میں معلوم یا نامعلوم ہر علاقے، ہر قوم کے نبی کو بھی سچا تسلیم کرنے کی شرط ہے اور اسی طرح آخری کتاب قرآن حکیم کو اللہ تعالیٰ کا کلام تسلیم کرنے کی شرط کے ساتھ نازل ہونے والی معلوم و نامعلوم تمام کتب وصحائف پر بھی ایمان کی شرط رکھی گئی۔ یہ وہ بنیادِی تصور ہے جو آخری رسالت کا مقصد عظیم تھا۔ انسانوں میں تقسیم کی نہیں، اتحاد کی بنا رکھی۔ کیونکہ گزشتہ تمام انسان اور انبیاء کرام علم کے مسافر تھے اور آخری نبی نے بھی علم پر ہی زور دِیا ہے۔ سابقہ بعض انبیاء کرامؑ کے پیروکار آج کی دنیا میں موجود ہیں تو یہ خدا کی حکمت کا نتیجہ ہے ورنہ نئے نبی کی آمد کے بعد سب انسانوں کو نئے قافلے میں مدغم ہو جانا چاہیے۔ مختلف مذاہب کا برقرار رہنا اور بعض مصلحین کے گہرے اثرات دراصل خدائی اصول تنقید ہے۔ مزاحمت کا ضابطہ ہے۔ مزاحمت کی مزاحمت سے نئی زندگی کے آثار جنم لیتے ہیں۔ یہ زندگی کی وہ حقیقت ہے جس کے باقی رہنے کے لیے انسان قربان ہوتا آیا ہے۔ بنیادِی طور پر حیات ایک سیل رواں ہے جس میں ہر پیدا ہونے والے انسان کو اپنا حصہ ڈالنا ہوتا ہے۔

زندگی کا سیل رواں ٹوٹے گا نہ ہر انسان کی زندگی فنا ہو گی۔ زندگی ہی ایک معمہ ہے اور زندگی سے ہی منشاء خداوندی اور منزلِ انسان وابستہ ہے۔ تمام مذاہب کا اتفاق ہے کہ ایک دِن کائنات سمیٹ لی جائے گی اور دنیا میں آئے فعال تمام انسانوں کا میزان ہو گا۔ سائنس ابھی مذاہب کے ان دعویٰ جات کو مابعد الطبیعی دائرے میں رکھ کر تجربہ گاہ میں زیر کار لانے سے قاصر ہے۔ دنیا کا خاتمہ اور انسانوں کا میزان یہ ثابت کرتا ہے کہ نہ تو زندگی کا سیل رواں ٹوٹے گا اور نہ انفرادِی انسانی زندگی فنا ہو گی۔ زندگی کا

سفر اس دنیا کے علاوہ بھی جاری رہے گا۔ کیسے اور کیونکر؟ مذہب کے اشارے موجود ہیں۔

آفاقی سطح پر فکر اقبال کی معنویت کو اجاگر کرنے کے لیے ابتداء میں چار پہلو نمایاں کیے گئے ہیں، ان کے مطابق علامہ نے مادی ترقی کے تصور اور اس میں کامیابی پر مغرب کو خراجِ تحسین پیش کیا مگر مذہب کو معاشرت و تہذیب سے الگ کرنے کو درست قرار نہیں دیا۔ انھوں نے عیسائیت کی بعض کمزوریوں کا یہ نتیجہ ضرور قرار دیا کہ مسیحیت کا مذہبی رجحان بے شک زندگی کے ایک جزوی پہلو تک محدود ہے وہ اسلام کی طرح پورِی زندگی کی فعالیت پر محیط ہونے کا دعویٰ نہیں رکھتا مگر وہ مذہبی ضروریات ایک حد تک پورِی کرتا ہے۔ اسے الگ کرنے سے مغرب کی شاندار جدید معاشرت وتہذیب کو مشکلات پیش آسکتی ہیں اور جیسے کہ یہ مشاہدہ کی جا سکتی ہیں۔ زندگی بے پناہ مادی ترقی کی آسائشوں میں شدید اضطراب کا شکار ہے۔ دلچسپ بات ہے کہ تیسری دنیا خصوصاً مسلمان ملکوں کی اکثریت میں غربت نے اضطراب میں مبتلا کر رکھا ہے جبکہ مذہب سے گہری وابستگی موجود ہے۔ یقیناً ایک بصیرت افروز توازن قائم کرنے کی ضرورت ہے اور اسی پر اقبال زور دیتے ہیں۔

○

اس خصوصی مضمون پر "خطبات" میں پہلے، دوسرے اور ساتویں میں شاندار بحث ہے۔ پہلے خطبہ کا نام Knowledge and religious experiences یعنی علم اور مذہبی مشاہدات ہے۔ علامہ نے اصولی طور پر اس کے ترجمے کے طور پر علم بالوحی وعلم بالحواس تجویز کیا تھا۔ دوران خطبہ سامعین تو مسلمان تھے جن کو علم بالحواس کی مطلق نوعیت کی وضاحت مطلوب تھی اور علم بالوحی کی آواز وہ مغرب کو پہنچانا چاہتے تھے، اس لیے خطبہ کی زبان انگریزی اختیار کی۔ دوسرا مغرب میں یہ بحث زوروں پر تھی کہ علم تو محض علم الحواس ہی مطلق ہے۔ مذہب کا دارومدار حواس پر نہیں اس لیے مذہبی علم کو علم حقیقی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علامہ نے حواس، مذہب اور وحی کی تین اصطلاحوں کے تحت امتیاز واضح کیا ہے اور لفظ Experiences کو معیار قرار دیا ہے۔ جس کا سید نذیر نیازِی نے ترجمہ "مشاہدات" کیا ہے۔ مغرب میں سائنسی نقطہ نظر سے "حواس" کے مقابلے میں مذہب و وحی کو علم نہیں سمجھتے۔ علامہ نے مذہب اور وحی میں بھی امتیاز کو بیان کیا ہے کہ مذہبی مشاہدات اور وحی کی نوعیت مختلف ہو جاتی ہے۔ علم بالحواس کی طرح مذہبی مشاہدات کے علم میں بھی امکان، خطا اور درستگی کے عمل کی گنجائش رہتی ہے۔ علم کا جو سرچشمہ وحی رسالت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) سے پھوٹتا ہے اس کی صحت یقینی ہوتی ہے۔ وحی ایک حقیقت کا کلی بیان ہے جس کی حتمیت اور قطعیت کا دعویٰ ہے مگر اس حتمیت و قطعیت کو وحی چیلنج کرنے سے نہیں روکتی۔ قرآنی وحی تو انسان کو معمور کرتی ہے کہ وہ حواس سے کام لے کر اس کے مطابق علم حاصل کرے۔ علامہ نے علم کے تمام ذرائع سے حاصل ہونے

والے شعور میں بھی امتیاز کیا کہ انسان کے اپنے ظاہری حواس براہِ راست معلومات دے کر ذریعہ علم بنتے ہیں اور یقینی کہلاتے ہیں۔ دوسری طرف ذریعہ وحی ہے جو رسالت سے مشروط ہے اور اس سے شعورِ نبوت کا آغاز ہوتا ہے جو یقینی ذریعہ کہلاتا ہے۔ مشاہدات مذہبی بھی شعور نبوت کا نتیجہ ہیں مگر اس میں شعور انسان شامل ہوتا رہتا ہے اس طرح شعورِ ولایت، مذہب کی زبردست دلیل ہے۔

’’Scientific experiences‘‘ اور ’’Religious experiences‘‘ کے الفاظ کو ہم یکساں انداز میں سائنسی تجربات اور مذہبی تجربات کہہ سکتے ہیں۔ مشاہدہ دونوں میں یکساں ہے۔ حواس کو جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ مشاہداتی قوت یعنی ذہن کی طرف منتقل ہو کر ٹھوس علم کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ جبکہ مذاہب میں باطنی تجربات بھی مشاہداتی قوت کی طرف منتقل ہو کر اپنا اظہار مشاہدہ کرتے ہیں اور علم میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔ دونوں طریقِ تجربات و مشاہدات ندی کے کناروں کی طرح متوازی نہیں ہیں بلکہ ندی کے اندر یکساں رواں ہیں۔ انسان کو مذہبی تجربات و مشاہدات جب حاصل ہوتے ہیں تو حواس خمسہ اس سے الگ نہیں ہوتے بلکہ باطنی محسوسات کو ظاہری حواس محسوس کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ ممکن نہیں کہ سائنسی تجربات کے دوران ظاہری حواس کو باطنی حواس کی تائید حاصل نہ ہو۔ محسوسات تو انسانی ذہن سے ہی تائید حاصل کر کے علم کی کسی نئی دریافت یا مذہب کی کسی نئی فکری جہت کے انکشاف کا اعلان کرتے ہیں۔ انسانی ذہن کے اس عمل کو الہامی بصیرت کا نام دیا جاتا ہے گویا الہامی بصیرت کا ظہور انسان کے محسوس سائنسی تجربات و مشاہدات اور مذہبی تفکر کے مشاہدات و نتائج کے بعد ہوتا ہے۔ الہامی بصیرت مذہب، فلسفہ اور سائنس تینوں ذرائع علم ہیں، یکساں مرکز کا کام کرتی ہے۔

علامہ نے خطبۂ اوّل کے آغاز میں جو سوالات قائم کیے ہیں وہ علم کے ان تینوں ذرائع کا مطلوب و مقصود ہے۔ علامہ نے ’’تاریخ‘‘ اور ’’ادب و فنون‘‘ کو بھی ذرائع علم میں شمار کیا ہے تو اس وجہ سے کہ وہ بھی قائم کردہ سوالات کے جوابات کے متلاشی ہیں۔ سوالات جو قائم کیے گئے ہیں کائناتی و ابدی ہیں اور ماضی و حال کے ہر صاحب فکر نے انہی کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور مستقبل کو امکانات دیے ہیں۔

مذہبی دنیا میں انھیں عالم، حکیم اور صوفی کا نام دیا جاتا ہے۔ مادی دنیا میں انھیں سائنسدان کہتے ہیں تدبر و تفکر فلسفی کے لیے مخصوص ہے۔ تاریخ کے عالم کو مؤرخ اور ادب و فنون کے ماہر کو ادیب و شاعر کہتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو درج سوالوں کے جواب ڈھونڈتے ہیں:

> یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے؟ اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے۔ (۱)

اقبال نے اپنے خطبات میں کارفرما مقصد کو یوں بیان کیا:

ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کروں تا کہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے اسلام کے معنی کیا ہیں۔ مزید یہ کہ اس طرح جو سلسلۂ بحث قائم ہو اس کا ایک بنیادی ساخا کہ قائم کرنے کے لیے ہم اس تمہیدی خطبے میں اس مسئلے پر بھی نظر ڈالیں کہ علم کی نوعیت کیا ہے اور مذہبی مشاہدات کی کیا؟ (۲)

گو یا اقبال مغرب میں سائنسی علم کو مطلق قرار دینے اور مذہبی علم کو تسلیم نہ کرنے پر اسلام کی طرف سے دلائل دیتے ہیں کہ مذہب بھی ایک علم ہے یوں انھوں نے اسلام کا مقدمہ پیش کیا۔ یہ مقدمہ ۱۹۲۹ء میں پیش کیا اور اب ۲۰۱۷ء ہے۔ میرا دعویٰ یہ ہے کہ اسلام کا مقدمہ تقریباً ایک صدی قبل پیش کیا گیا، اس پر کوئی مفید اضافہ نہیں ہو سکا اور اسلام کا یہی مقدمہ آج بھی مذہب کی نمائندگی کرتا ہے۔ سائنسی دنیا میں تو مزید بے پناہ ترقی ہوئی ہے اور ایجادات میں تخلیق تیز تر ہوئی ہے۔ مگر مادی سائنسی تجربات و مشاہدات اور ایجادات خدا اور مذہب کی ضرورت ختم کر سکے اور نہ متبادل دے سکے۔ قریب قریب وہی بحث آج اکیسویں صدی میں بھی زوروں پر ہے۔ جس کا ایک طائرانہ جائزہ بطور مثال اگلی سطور میں دیا جائے گا لیکن پہلے اقبال کے مقدمہ کے چند اہم نکات کو زیر بحث لانا مقصود ہے۔ خطبہ دوم میں قرآن کی اساس پر اپنا مقدمہ پیش کرتے ہیں:

فکر اور وجود، اپنی کنہ (اصل) میں ایک ہیں، لیکن یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تعبیر قرآن پاک کی راہنمائی میں کریں جس نے ان کو اس حقیقت کی آیت ٹھہرایا جو اوّل بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر اور باطن بھی۔ چنانچہ اس خطبے میں یہی امر ہمارے پیش نظر ہے۔ (۳)

محسوسات و مدرکات کی اردو میں اصطلاح بھی Experiences استعمال کی گئی ہے۔ یہی مذہبی بحث میں Experiences مشاہدات کی اصطلاح سے نمایاں ہوتی ہے۔ علامہ کی تجویز پر ہی سید نذیر نیازی نے یہ اصطلاحات استعمال کیں:

لہٰذا مشاہدے کا تعلق خواہ داخل (محسوسات) سے ہو یا خارج (مدرکات) سے، راقم الحروف نے جہاں کہیں اس کی حیثیت خالص فلسفیانہ اصطلاح کی نہیں تھی Experiences کو محسوسات و مدرکات کے بجائے مشاہدہ (اور مشاہدات) ہی کہا، گو یا مشاہدہ اصطلاحاً ضرور تا واردات بلکہ جہاں کہیں مناسب تھا احوال بھی۔ (۴)

محسوسات و مدرکات کو زمانی اعتبار سے علامہ نے تحقیق و علم کے تین میدان بیان کیے ہیں:

ا: مادّہ

ب: حیات

ج: نفس و شعور (۵)

محسوس یا حواس کیسے، کب اور کہاں عمل کرتے ہیں؟" کیا ایسا صرف مادّہ تک محدود ہے یا حیات و نفس بھی شامل ہیں۔"

تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

معروضات حواس (رنگ، آواز وغیرہ) نفس مدرکہ کے احوال ہیں اور اس لیے عالم فطرت سے، جسے موجود فی الخارج تصور کیا جاتا ہے، بے تعلق۔ ہم ان کو اشیائے فطرت کے خواص بھی نہیں کہہ سکتے۔ مثلاً جب یہ کہا جاتا ہے کہ آسمان کا رنگ نیلا ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ آسمان کو دیکھ کر ہمارے ذہن میں نیلے رنگ کی ایک حس پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ نہیں کہ نیلا رنگ آسمان کے خواص میں داخل ہے، کیونکہ بطور احوال نفس یہ وہ ارتسامات ہیں جن کو ہم نے قبول کیا اور جن کی علت مادہ یا وہ مادی اشیا ہیں جو اعضائے حواس، اعصاب اور دماغ کے ذریعے ہمارے ذہن پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لیکن اس مادی علت کا عمل درآمد چونکہ اشیا سے اتصال یا تصادم پر ہے، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اس میں شکل، جسامت، جمودت اور تزاحم کے خواص موجود ہیں۔ (۶)

مادہ محسوسات و مدرکات کا ایک عالم ہے ایسے ہی حیات اور نفس و شعور بھی محسوسات و مدرکات کے عوالم ہیں۔ یہ تینوں عالم الگ الگ بھی فعال ہوتے ہیں مگر ایک دوسرے کے مکمل مددگار رہتے ہیں۔ علامہ شعور کو حیات ہی کا ایک رواں عمل سمجھتے ہیں۔ اعتراض نہیں کرتے مگر وہ شعور کی آزادانہ فعالیت کے انکار کو علم کی صحت کا انکار متصور کرتے ہیں۔ اور یہ کہ علم درحقیقت شعور ہی کے ایک مرتب اور منظم بیان کا دوسرا نام ہے۔ اس بنا پر شعور کو حیات ہی کی ایک خالص روحانی شکل ٹھہرانا پڑے گا۔ حیات ایک جوہر نہیں بلکہ ایک اصولِ نظم ہے۔ کسی میکانی مشین سے اسکی مماثلت تلاش کرنا درست نہیں۔ روحانی توانائی کا جو تصور درکار ہے وہ میکانی مشین سے میسر نہیں آسکتا بلکہ اس کے لیے عناصر کے کسی خاص مجموعے سے وابستہ کرنا ہوگا۔ یعنی متعین وجود میں جو ہمارے ادراک میں بھی آسکے، نیوٹن دُنیائے مادیت میں اور ڈاروَن حیاتیات میں اس غلط فہمی کا شکار ہوئے اور روحانی توانائی کے بجائے عناصر کی ترکیب تک محدود رہے۔ یوں میکانیت آگے بڑھ کر ایک ہمہ گیر اصول بن گئی اور حیات و شعور کو بھی اسی میزان پر لے آئے۔ یہی وجہ ہے کہ حیاتیات اور شعور کے حوالے سے ایک نزاعی بحث نے جنم لیا۔

اسی تناظر میں علامہ نے بیان کیا کہ ایسی صورت میں تو گویا حقیقت کا وہ شعور جو محسوسات و مدرکات سے حاصل ہوتا ہے اس سے مختلف ہے جو مذہب نے حقیقت مطلقہ کے بارے میں قائم کر رکھا ہے۔ سائنس کی افادیت بے پناہ ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں لیکن سائنس ابھی روحانی توانائی کے مرکز تک نہیں پہنچی، ابھی وہ مادی دنیا یا کائنات کے الگ الگ اجزاء کی چھان پھٹک کر رہی ہے۔ بظاہر سائنس کا موضوع مادہ، حیات اور نفس و شعور ہیں لیکن ان کے درمیان تعلق ایک کل کا علم نہیں بلکہ مختلف

اجزاء وٹکڑوں میں ہے۔ اس واسطے حقیقت کا واحد تصور سائنس کی ابھی دسترس میں نہیں ہے۔

دوسری طرف مذہب حقیقت کا ایک واحد، کلی اور ٹھوس نظریہ پیش کرتا ہے۔ عقلی دلائل بھی دیتا ہے پھر انسان کو تجربات ومشاہدات کی دعوت بھی دیتا ہے تاکہ بات کامل طریقے سے واضح ہوسکے۔ مذہب کو سائنس کے جزوِی علم پر بھی اعتراض نہیں کیونکہ سائنس نے یہ ضابطہ بنا رکھا ہے کہ وہ جزواً جزواً حقیقت کو پانے کی جدوجہد ہے۔ البتہ حیات اور شعور کی دنیا میں ہمیں نصب العین یا مقصد قائم کرنا پڑتا ہے۔ یہ علت ومعلول کے پیمانے پر نہیں پرکھے جاسکتے۔ (۷)

سائنس یعنی مادّہ، حیات اور نفس وشعور کے لیے محسوسات ومدرکات اور مذہب کے تجربات کو مشاہدے کے الفاظ میں بیان کر کے علامہ نے دونوں میں امتیاز قائم کیا ہے تاکہ سائنس ومذہب کے بیان میں ابہام پیدا نہ ہو۔ یہ اسلوب قریب قریب تمام خطبات میں موجود ہے البتہ پہلے، دوسرے اور ساتویں خطبے میں اس کا بہ تکرار اعادہ ہے اور اس باب میں یہی تین خطبات زیادہ زیر بحث بھی آئیں گے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ سائنس کے لیے تجربات ومشاہدات کے ساتھ مذہب کے لیے بھی تجربات و مشاہدات کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ گویا امتیاز جز اور کل میں ہے، علامہ لکھتے ہیں:

> حالانکہ اپنی اعلیٰ وارفع شکل میں مذہب کی حیثیت بھی سرتاسر محسوسات ومدرکات کی ہے کیونکہ وہ بھی اپنے رنگ میں ایک ایسی زندگی کی جستجو ہے جس میں وسعت وافزونی ہو۔ (۸)

علامہ کے نزدیک مذہب نے تو بہت پہلے یہ راز پالیا تھا کہ انسانی شعور میں ایک موقع ایسا آئے گا کہ وہ مذہب کے فرمودات کو بلاچوں وچرا تسلیم نہیں کرے گا بلکہ وہ تجربات ومشاہدات سے مذہب کے کلی وجزوِی دعویٰ جات کو پرکھے گا۔ مذہب کا آخری نمائندہ اسلام ہے۔ قرآن نے جابجا عقل کے استعمال کے ساتھ استقراء ومشاہدات پر مزید غور وفکر کا درس دے رکھا ہے اور اقبال کا اشارہ قرآن کی انہی آیات کی طرف ہے، علامہ لکھتے ہیں:

> دراصل مذہب وسائنس کی منزل مقصود ایک ہے گو ان کے منہاجات (طریقے) ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ (۹)

○

مادّہ، حیات اور نفس وشعور کا بنیادی مضمون تو "موجودِ حقیقی" کو دریافت کرنا اور اس تک رسائی ہے اور انسان کا شعور اس مرحلے پر اس قابل ہوا ہے کہ وہ ان علمی اجزاء کی تہہ تک جائے اور ابھی انسان کا شعور ان تینوں علوم کی تہہ تک پہنچنے سے قاصر ہے یہ اور بات ہے کہ جستجو مسلسل جاری ہے۔ مذہب دراصل مادہ، حیات اور نفس وشعور میں انسانی تجربات ومشاہدات کو الگ تصور نہیں کرتا البتہ مذہب اپنے دعویٰ جات کی تنقید وجستجو میں دوسرے طریقے اور ذرائع استعمال کرتا ہے۔ مثلاً علامہ نے تصوف

(روحانیت) کو ایک طریقہ کے طور پر باور کیا ہے بلکہ ایک جگہ (۱۰) تو وہ تصوف کو مذہب کی نمائندگی اس لیے نہیں دیتے کہ تصوف اب زندگی میں انقلاب پیدا نہیں کرتا ہے۔

علامہ کے مطابق ایمان، فکر اور معرفت (۱۱) مذہب کے مضامین بھی ہیں اور ارتقاء کے مرحلے بھی، یہ اصول انسانی زندگی کے اجتماعی سفر اور جستجو پر بھی لاگو ہوتا ہے اور انسان کی انفرادی زندگی کی بھی یہی منازل ہیں۔ مادہ، حیات اور نفس وشعور انسان کی مذہبی زندگی کی دوسری منزل کی شرائط ہیں اور شاید انسان اب اجتماعی زندگی کی دوسری منزل پر ان مضامین سے تعلق قائم کر چکا ہے۔ معرفت وعرفان کی منزل پانے کے لیے ان مضامین سے گزرنا لازمی ہے۔ ایمان تو پہلی شرط ہے جس میں بنیادی مضامین کا سبق حاصل کیا جاتا ہے۔ مذاہب میں انھی مضامین کو ایمانیات وارکانیات کا نام دیا گیا ہے۔ ایمان کی سطح پر انسان کا ذہن کائنات، خالق کائنات اور قانون کائنات کا نقشہ بناتا ہے۔ نقشہ کے بعد پھر غوروفکر اور تجربات ومشاہدات کے مرحلوں سے گزرتا ہے۔

علامہ کے انگریزی میں اصل الفاظ Thought, Faith اور Discovery ہیں۔ موضوع کی تفہیم اور اگلی سطور میں اکیسویں صدی میں مباحث کی خاطر ان اصطلاحات یا الفاظ کا ایک اور زاویہ سے معنی و مفہوم واضح کرنا مقصود ہے۔ یقین، غوروفکر اور یقین کامل۔ مذہب کی زبان میں بات کریں تو ایک یقین وہ ہے جو حصول مقصد کی جدوجہد سے پہلے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا یقین کامل محسوسات ومدرکات اور تجربات ومشاہدات کی منزل سے گزر کر ہوتا ہے۔ قرآن نے پہلے یقین کو "ایمان بالغیب" (وہ غیب پر ایمان لاتے ہیں)۔ اور دوسرے یقین کو "حق الیقین" کہا اور اگر یہی بات سائنسی زبان میں کہی جائے تو سائنسدان مشاہدات ذاتی پر یا ایک سے زائد مشاہدات کی جمع بندی کے بعد مفروضہ قائم کرتا ہے۔ اس "مفروضہ" کی حیثیت قبل تجربی مذہبی "ایمان" جیسی ہے گویا ایک غائب چیز پر یقین رکھتا ہے۔ پھر غوروفکر، تجربات ومشاہدات سے اس مفروضہ پر تحقیق کر کے اسے سچ ثابت کرتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو دوبارہ مفروضہ لے کر اس سمت تحقیق کرے گا اور سچ ثابت کر کے کامل یقین حاصل کرے گا۔ اس طرح مفروضہ در مفروضہ اور اجزاء در اجزاء کی منازل طے کرتے ایک وحدت کی طرف سائنس بڑھتی ہے۔ یوں مذہب وسائنس کی منزل تو ایک وحدت وسچائی ہے طریقے مختلف ہیں۔ اسلام میں راستہ ایک ہی ہے البتہ مسیحیت میں راستہ اس لیے مختلف ہے کہ مسیحیت کی ابتداء مدنیت سے نہیں ہوئی بلکہ محض مذہبی ہوئی ہے۔ اس لیے طریقے مختلف ہو جاتے ہیں جبکہ اسلام کا آغاز ہی مدنیت سے ہوتا ہے اس لیے راستے کا مسئلہ پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ سائنس کی بنیاد ہی مسلم دنیا میں رکھی گئی اور نزاع پیدا نہیں ہوا۔ حصولِ علم میں طریقہ کا مختلف ہونا ممکن ہے اور یہ علمی ضابطہ ہے۔

علامہ مذہب اور سائنس کے فرق کے ساتھ مذہب کی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہب کی غرض وغایت یہ ہے کہ انسان کا ظاہر و باطن اس طرح بدل ڈالے کہ بے منت عقل و سائنس بھی مقصد کی طرف گامزن رہے۔ عقل و سائنس سے حصول مقصد میں مزید آسانیاں اور یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ یوں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عقلی و تجربی اساسات کی تحقیق کو یوں سند بخشی کہ خود اللہ تعالیٰ سے دعا مانگی:

اے اللہ! مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر۔ (حدیث)

اس حدیث میں خدا، نبی، انسان، عقل اور سائنس کو سمو دِیا گیا ہے۔ اور "حقیقت" نصب العین ٹھہرا۔ اس میں عامل و خالق خدا ہے جو مذہب کی دلیل ہے اور اشیاء کی ترکیب کیا ہے یہ عقل و سائنس سے متعلق ہے۔ آئن سٹائن کا نظریہ بھی اسی وجہ سے سائنسی ہے۔ دوسرا اس سائنسی نظریے یعنی اضافت سے زمانے کا وجود غیر حقیقی ٹھہرتا ہے یعنی زمانہ کوئی آزاد تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ماضی، حال اور مستقبل کا وجود پہلے ہی سے قائم ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہر چیز تقدیر سے بندھی ہے۔ علامہ حرکت و تخلیق کو لازمی گردانتے ہیں اور یہ حرکت و تخلیق ہی انسان کو مذہب، عقل و سائنس کی جستجو میں کشاں کشاں رہنے پر اکساتی ہے۔ فکر (Thoughts) کیا ہے؟ اور وجدان کیا ہے؟ علامہ نے خطبہ اوّل کے آغاز میں یہی عقلی بحث اٹھائی ہے، دلیل کی بنیاد پر مذہب و سائنس کے امتیاز اور تعلق کو بیان کیا، ان کے مطابق یہ درست نہیں ہے کہ مذہب و سائنس ایک دوسرے کی ضد ہیں:

پھر اس امر کا بھی کوئی ثبوت نہیں کہ فکر اور وجدان بالطبع ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزاً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا ہے، دوسرا من حیث الکل۔ ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے، دوسرے کے زمانی۔ گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اُٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے۔ دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں اور دونوں اس حقیقت لقا کے آرزو مند جو باعتبار اس منصب کے جو انھیں زندگی میں حاصل ہے، ان پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ دراصل وجدان جیسا کہ برگساں نے نہایت ٹھیک کہا ہے فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ (۱۲)

علامہ کے نزدیک مذہب، سائنس سے بہت آگے کسی عقلی اساس کی جستجو کا متمنی ہے۔ دوسرا عقل و سائنس سے جو افکار جنم لیتے ہیں وہ اس معاشرتی و تمدنی فضا میں نمودار ہوتے ہیں جو مذہب کی اساس پر پروان چڑھی ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں معاشرتی و تمدنی روش میں کارفرما مذہب کی تازہ فکر کو ہم آہنگ اور ہضم کرنا ہوتا ہے۔ مذہب چونکہ محض فکر نہیں ہے بلکہ انسان کی کلی ذات کا مظہر ہوتا ہے کسی جزوی فکر پر

کلی ذات کو استوار کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ البتہ فکر کو محدود تصور نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ علم کے ہر عمل میں اپنی محدودیت سے تجاوز کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ فکر میں کارفرما عقل وفلسفہ حد کی آخری منزل ہے ایک درجہ نیچے تک پرواز کر سکتے ہیں مگر آخری درجے کو وجدان نے تکمیل کرنا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ "عقل جہاں بین" اور "عقل خود بین" ہے۔

علامہ کے نزدیک وجدانی علوم کا سرچشمہ "قرآن" ہے۔ یعنی مذاہب جن میں "کتاب" نازل ہوئی مگر اب نمائندگی "قرآن" کے پاس ہے۔ جبکہ علوم دنیوی سے حاصل فکر کا مخزن عقل وحکمت اور سائنس ہے۔ مذہب سے جو وجدان حاصل ہوتا ہے اس میں عقل وفکر کا دخل ضرور ہوتا ہے اور جو عقلی کاوشیں وہ وجدان سے خالی نہیں۔ گو عقل وسائنس کی اٹھان ایک مذہبی معاشرتی وتمدنی ماحول سے اٹھتی ہے۔ گویا مذہب میں بھی ایک رنگ عقل وسائنس کا موجود ہے اور سائنس میں مذہب موجود رہتا ہے۔

حیات کیا ہے؟ علامہ کے نزدیک یہ بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے اور مادے سے ایک لحاظ سے متقدم ہے اور اس نے ارتقاء کے ایک طویل عمل کے بعد موجودہ شکل اختیار کی ہے۔ حیات کی تشریح اگر میکانی طرز پر کی جائے گی تو پھر عقل کو بھی ارتقاء کا نتیجہ ٹھہرانا پڑے گا تو ایسی صورت میں سائنس اور اصول تحقیق کے درمیان ایک تعارض پیدا ہو جائے گا۔ ولڈن کار کے حوالے سے لکھا ہے کہ پھر تو زندگی کی ابتداء کے بارے میں مادّی تصور بھی بے معنی ہو جائے گا۔ اس لیے حیات کی کوئی نظیر نہیں ہے اور نہ میکانی نکتہ نظر سے اس کا تجزیہ ممکن ہے۔ (۱۳)

حیات کے ضمن میں جب واردات شعور کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جاتا ہے تو اس کے دو پہلو سامنے آتے ہیں، ایک جلوہ گری کا اور دوسرا باطنی اٹھان کا، نذیر نیازی نے ایک پہلو کو فعال اور دوسرے کو بصر سے موسوم کیا ہے۔ حیات کی مماثلت پر کائنات بھی ایک آزاد اور تخلیقی حرکت ہے، حرکت کا تصور سائنس میں بھی یہی ہے کہ وہ محسوس اور واقعی شئے کے بغیر ممکن نہیں ہے جبکہ کائنات حرکت پذیر ہے۔ مادی اشیاء خود حرکت سے عاری ہیں اور اگر حرکت خارج سے سبب نہیں ہے تو پھر خود حرکت تو ممکن نہیں ہے۔ جدید طبیعیات نے ہر شئے کو حرکت میں تحلیل کر دیا ہے کہ جوہر کی حقیقت "برق" ہے نہ کہ کوئی اور شئے۔ یوں حیات کا حرکی جوہر "روح" ہے۔ تو روح داخل تو ہے مگر خارج سے آتی ہے اور خارج میں چلی جاتی ہے تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ خارج میں کون ہے اور اس کا عمل دخل کیا ہے۔ لہٰذا سائنس کے لیے زندگی کا ادراک ناممکن ہے۔ ماہرین حیاتیات جو زندگی کی میکانکی تشریح کرتے ہیں، وہ زندگی کی ادنیٰ شکلوں تک محدود ہے۔ ورنہ زندگی جب واردات شعور سے آگے بڑھتی ہے تو فرائیڈ کو بھی مادیت سے آگے "لاشعور" کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ (۱۴)

علامہ فکر کو بھی زندگی کی طرح زندگی سے مزین گردانتے ہیں کیونکہ وہ فکر میں ایک عمیق ترین حرکت محسوس کرتے ہیں جیسے فکر و وجدان کے تحت گزشتہ سطور میں بات ہوئی ہے۔ بظاہر تو ایسے محسوس ہوتا ہے کہ فکر نے حقیقت مطلقہ کو اجزاء میں تقسیم کر رکھا ہے لیکن فکر کا بنیادی وظیفہ یہ ہے کہ وہ محسوسات و مدرکات کے مختلف اجزاء کی شیرازہ بندی کرے اور تنظیم دے۔ یہی بات فکر، حیات اور غایت کا ایک وحدت نامیہ کی شکل دیتی ہے۔ عالم فطرت، مادے کا محض ڈھیر نہیں ہے بلکہ سائنس ثابت کرتی ہے کہ یہ حوادث کا نتیجہ ہے۔ اب یہ سوال تو ابھرتا ہے کہ حوادث کا سبب اور محرک کون ہے؟۔ علامہ لکھتے ہیں:

جب ہم اپنے محسوس و مدرکات کے جملہ حقائق پر نفس افعال اور نفس بصیر دونوں پہلوؤں سے ایک جامع اور گہری نظر ڈالتے ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت مطلقہ ایک بالبصر اور خلاق مشیت ہے۔ (۱۵)

○

مغرب میں مباحث مذہب:

مذہب پر مباحث مغرب میں اب کیا شکل اختیار کر چکے ہیں۔ علامہ کی فکری بحث کی معنویت کو جاننے اور اُس کے ابھی تک زندہ ہونے کے ثبوت کے طور پر اکیسویں صدی میں شائع ہونے والی کتب کا ایک مختصر جائزہ شامل کیا جا رہا ہے۔

(۱)

عقیدہ بمقابلہ حقیقت (Faith vs Fact) جو اس موضوع پر ہے کہ کیوں سائنس اور مذہب کی آپس میں کوئی موافقت ممکن نہیں ہے:

Why Science and religion are incompatible?

یہ کتاب جیری اے کائن (Jerry A Cyne) نے لکھی جو شکاگو یونیورسٹی امریکہ میں عضویات اور ارتقاء کا پروفیسر ہے اور ارتقائی جینیٹک میں تخصص حاصل کیا۔ یہ کتاب اُن مناظرانہ مباحث کا ایک حصہ ہے جو مذہب و سائنس کے درمیان یورپ میں سترہویں صدی سے جاری ہیں۔ اس وقت ان کا مرکز امریکہ ہے۔ کائن نے اسی کتاب میں اپنے بارے میں اعتراف کیا ہے کہ وہ سترہ سال کا تھا جب اس بنا پر بے عقیدہ ہو گیا کہ مذہب دلائل (Evidence) پر نہیں ہے اور ایک پیشہ وَر سائنس دان بننے تک مذہب کے بارے میں نہیں سوچا۔ یہ مذہب "عیسائیت" تھا اور کتاب میں جہاں مذہب مراد ہے وہ صرف عیسائیت ہے۔ البتہ دوسرے مذاہب کے نام کہیں کہیں ضرور مذکور ہیں۔

کتاب کا عنوان اس لحاظ سے توجہ کے قابل ہے کہ عنوان سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ اصل شئے

(Fact) ہے۔ وہم (Faith) نہیں ہے؟ یعنی عنوان سے ہی عقیدہ کو وہم اور غیر سچائی باور کیا۔ یقیناً اس کے بعد بحث کی ضرورت نہیں رہتی مگر مذہب کے خلاف سائنسی مہم کو دلائل (Evidence) کی بنا پر مسترد کرنے کا یہ عمل ہے۔ مذہب نے بھی سائنس کے خلاف دلائل ترتیب دے رکھے ہیں۔ مصنف نے پیش لفظ میں فرضیے، مفروضہ جات اور سوالات کو پیش کیا ہے جو کتاب میں آگے زیر بحث آتے ہیں:

- ہماری کائنات کی اصلیت کیا ہے؟ جس کی کھوج کے لیے مذہب وسائنس کا تقابل ممکن نہیں ہے۔
- دونوں اطراف سے کائنات کی اصلیت پر دعوے ہیں مگر حصولِ مقصد کے لیے ذرائع مختلف ہیں۔
- سائنس کے دلائل (Toolkit) عقل وتجربات کے ذریعہ مطالعہ پر ہیں اور جن پر انحصار کیا جاتا ہے۔
- مذہب کے دلائل عقیدہ اوروحی پر انحصار کرتے ہیں جو درست راستے پر راہنمائی سے قاصر ہیں۔
- مذہب جب دلائل کو مسترد کر کے محض عقیدہ پر انحصار کرتا ہے تو سچائی کی تلاش سے الگ کر لیتا ہے۔
- وہ مفاہمت پسند (Accommodationists) طبقہ مذہب وسائنس میں اساسی اختلاف کو نظر انداز کرتا ہے۔
- بنیادی طور پر مذہب وسائنس کی لڑائی عقلیات اور غیر عقلیات (Superstition) میں ہے۔
- مذہب میں مددگار علوم مرئی ہیئت (astrology) "مافوق الفطرت مظاہر" (Paranormal) اور ہیموپیتھی (Homeopathy) اور روحانی صحت مندی (Spiritual healing) وغیرہ ہیں۔
- یہ عوامل وسیع پیمانے پر ہیں اور نقصان پہنچانے والے ہیں۔
- سائنس ایک عقلی واستدلالی علم ہے جس کے مددگار فلاسفی، حساب اور دوسرے شامل ہیں۔
- سائنس اعلیٰ پیمانے پر ترقی یافتہ ذریعہ ہے جو اصل حقیقت کی وضاحت اور سمجھ رکھتی ہے۔
- تمام مرئی دلائل حقیقتاً غیر استدلالی (Rationality) اور غیر عقلی وغیر استدلالی (irrationality) ہے۔
- مصنف کے نزدیک ایک بڑا عامل منکرین عقیدہ وخدا (Atheism) کا سامنے آچکا ہے جن میں ماضی کے پال سارٹر اور برٹر ینڈرسل اور حال کے سام ہارث (Sam Harris) اور رچرڈ ڈنکن (Rechard Dinkin) شامل ہیں۔
- مذہب کے لیے سائنسی مشاہدات اگر تائید نہیں کرتے تو یقیناً یہ کمزور دلائل ہیں مزید انتظار ممکن ہے۔
- لیکن خلائی علم، اعصابی معلومات اور ارتقائی بیالوجی میں بہت سے انکشافات نے مذہب کو مزید کمزور کیا ہے۔
- مذہب پر سائنسی توجہ اس وجہ سے ہے کہ مذہب نے سب سے زیادہ نقصان پہنچایا ہے اور پہنچا رہا ہے۔
- مصنف کا مذہب سے اعتقاد اٹھ جانا اس وجہ سے تھا کہ مذہب کے حق میں کوئی دلیل وثبوت (Evidence) نہیں تھا۔

- امریکہ کی کثیر آبادی کی رائے میں نظریہ ارتقاء کی خدا اور مذہب کے مقابلے میں وقعت نہیں ہے کہ نوعی تخلیق ۱۰ ہزار سال پہلے خدا نے کی ہے اور ارتقاء خدا کی ہدایت کے مطابق ترقی پذیر ہے۔
- بیالوجی سائنس دان کا موقف ہے کہ ارتقاء بھی کائنات میں دوسرے مظاہر کی طرح ایک مظہر ہے اور یہ تمام مظاہر طبعی (ماڈی) قوانین (The laws of physics) کے پابند ہیں۔ اور جن میں کسی غیر طبعی یا روحانی قوت کا ہاتھ نہیں ہے۔
- نظریہ ارتقاء کے حق میں پہاڑ جیسے دلائل دریافت ہو چکے ہیں۔ جو انسان کے قدیمی آثار (Fossil) کے ریکارڈ، ایمبیر الوجی، مالیکولر بیالوجی، جیوگرافی آف پلانٹ (پودا) (Plants) اور حیوان اور ایسے ہی دوسرے علم موجود ہیں۔
- لوگ نظریہ ارتقاء قبول کرنے میں دقت محسوس کرتے ہیں۔ اس بات نے مصنف کو سائنس اور مذہب کے مطالعہ پر مجبور کیا اور بالآخر وہ ایک فارمولا دریافت کرنے میں کامیاب ہوا۔ جسے وہ (Accommodations) مطابقت پذیری کہتا ہے۔
- سائنس و مذہب دونوں کا مقابلہ سچ و اصل کی دریافت میں ہے اور مذہب اس میں ناکام ہو چکا ہے۔ بنیادی بات یہ ہے کہ دانش وغیر دانش میں کوئی مقابلہ نہیں ہے۔
- مصنف یہاں ابراہیمی مذاہب کے برعکس جین ازم و بدھ ازم کی مثال سے ناکامی ظاہر کرتا ہے، جو مشکل سے ہی مذاہب میں آتے ہیں۔
- مصنف اس دلیل کے بعد ابراہیمی مذاہب کے تسلیم کرنے اور معلومات رکھنے کا دعویٰ کرتا ہے مگر ساتھ یہ کہ اس کا تخصص یا توجہ مذہب مسیحیت پر ہے۔
- پہلے باب میں وہ مصنّفین کی طرف سے ان دعویٰ جات کو بیان کرتا ہے کہ مذہب اور سائنس کا تقابل ممکن ہے؟
- باب دوم میں مصنف ناقابل تقابل قرار دیتے ہوئے تین معیار قائم کرتا ہے۔ ضابطہ بندی (Methodology) فلاسفی اور نتائج (Outcomes)۔
- باب سوم میں وہ مفاہمت و مطابقت پذیری (Accommodationism) پر بحث کرتا ہے اور ناکام قرار دیتا ہے۔ دو اور حوالوں کے علاوہ گوولڈ کا فارمولا (Noma) بیان کرتا ہے جس پر الگ سے تبصرہ و تجزیہ موجود ہے۔
- باب چہارم میں کہ کیا مذہب نے سائنسی میدان میں معاونت کی ہے؟
- آخری باب میں مصنف اس بات پر بحث کرتا ہے کہ مذہب پر تکیہ کرنے کی کیا وجوہات ہیں جبکہ

استدلال اور ثبوت موجود ہیں۔

سائنس کی اساس پر مذہب کو ردّ کرنے کے لیے سائنسی دلائل کا سہارا لیا گیا ہے، زیر مطالعہ کتاب کا بنیادِی مقصد ہے۔ مذہب یہاں عیسائیت اور بائبل زیر بحث ہیں۔ اسلام کا نہ تو مطالعہ ہے اور نہ دلائل کیونکہ اسلام اس تنازع کا نہ محرک ہے اور نہ سبب۔ اس لیے اس بحث کو جدید مغرب کی فکری بحث سمجھ کر مطالعہ کرنا ہے کیونکہ الگ تھلگ رہنا مناسب نہیں ہے۔ سوالات قائم کرنے سے کتاب و بحث کا ایک پورا منظر سامنے آ گیا ہے۔ مذہب کے سائنس کے خلاف دلائل کیا ہیں جس کی بنا پر مصنف کا دعویٰ ہے کہ سائنس کا تقابل مذہب سے ممکن نہیں کہ مذہب کے دلائل سائنسی معیار پر پورے اُترتے ہیں اور نہ مادّی ثبوت ہی ممکن ہے۔ اس بحث میں دلائل کو مصنف نے خوبصورتی سے بیان کیا ہے اور جدید طریقہ تحقیق استعمال کیا ہے یعنی......

بنیادِی مسئلہ بحث کیا ہے؟ اور کن میدانوں اور طریق کار کے تحت تقابل ممکن نہیں ہے؟

۱) سائنس کیا ہے؟

۲) مذہب کیا ہے؟

۳) نا قابل تقابل کیوں ہے؟

۴) تنازع کی اصل بنیاد کیا ہے؟

۵) تنازع کے نتائج کیا ہیں؟

۶) تنازع کی عقلی و فکری بنیاد کیا ہے؟

مصنف بنیادِی مسئلہ (Problem) کو طے کرنے کی کوشش کرتا ہے جو آج کا جدید تحقیقی اسلوب ہے۔ اس میں وہ فلسفی ایل۔ آر۔ ہیملن (L. R Hamelin) کا اقتباس نقل کرتا ہے اور اپنی کتاب کی سارِی بحث کو اس کے گرد رکھتا ہے اور اپنے طور پر نتائج نکالتا ہے۔ یہاں دوسرا تضاد سامنے آتا ہے، پہلا کتاب کا عنوان (Faith and Fact) کو مذہب اور سائنس کا نمائندہ ظاہر کرتا ہے گویا مذہب میں عقیدہ بطور وہم ہے، حقائق سے اس کا دور کا بھی واسطہ نہیں، یقیناً ایسا مذہب تو کوئی بھی کم از کم جدید دَور میں اختیار کرنے پر راضی نہ ہو جبکہ سچائی و اصلیت بالکل کوئی الگ شعبہ ہے اور اس کی نمائندگی صرف سترہویں صدی سے "سائنس" کرتی ہے اس لیے اب اس مذہب کی ضرورت نہیں جو سچائی و اصلیت سے تعلق نہیں رکھتا گویا مذاہب صدیوں کی انسانی مسافت میں سچائی کو نظر انداز کرتے سائنسی دور تک پہنچ گئے ہیں۔ اس طرح کا تجزیہ نہ سائنسی ہے اور نہ علمی بلکہ جس طرح مذاہب کی بعض قوتیں فرسودہ و مافوق الفطرت دلائل سے اپنا موقف بیان کرتی ہیں اور لوگوں کو مذہبی بیمار کر کے ان کی عقل و ہوش کو اپنے

ہاتھوں میں لے لیتی ہیں اور ان جذبات کو اپنے ذاتی، فرقہ بندی اور سیاسی مفادات کے لیے استعمال کرتی ہیں۔ اس کتاب اور اسی مصنف نے چار اور ایسی کتابوں کا تذکرہ کیا ہے جو تین سالوں کے درمیان امریکہ میں شائع ہوئی ہیں اور یہ اتفاق ہے کہ ان کتابوں پر سوائے ایک کے تبصرہ آگے اسی کتاب میں شامل ہے۔ اس کتاب اور دوسری مذکورہ کتب میں دعویٰ سائنسی ہے مگر انداز غیر سائنسی اور قطعی یکطرفہ ہے۔ اس کے مطابق عقیدہ صدیوں سے وہم ہے اور ایک جابرانہ وفرسودہ نظام کی عکاسی کرتا ہے اور سچائی نے محض سائنس کا روپ دھارا ہے۔ جابرانہ وفرسودہ نظام ایک الگ بحث ہے مگر جو کچھ سچائی واصلیت کے روپ میں بقول مصنّفین سترہویں صدی تک پہنچا ہے، وہ نتیجہ تو مذہبی فکر کی طویل مسافت کا ہی تھا۔ حالانکہ عقلی وسائنسی علوم کی بنیاد تو مسلمانوں نے ڈالی تھی جبکہ قبل ازیں مذہبی عقلیات کی نمائندگی یونانی حکماء کررہے تھے۔ مسلمانوں نے اس کام کو مذہبی اساس پر آگے بڑھایا اور سائنسی اسلوب داخل کیا۔ مسلمانوں کی تاریخ موجود ہے اور مذہبی کتاب "قرآنِ مجید" بھی اصلی حالت میں موجود ہے۔ اب اگر بچوں کو سچ اور جھوٹ کی بنیاد پر سکھائیں گے تو بچے سچ کو اپنائیں گے، بے شک اس کی سچائی بھی وہم ہو کیونکہ سائنس جس کو سچائی وحقیقت کی نمائندگی دی گئی ہے وہ اپنا ایک موقف تو رکھتی ہی نہیں، گویا اس کی سچائی کا اسلوب ہی بار بار موقف بدلنا ہے۔ غالباً یہی قضیہ ہے جو سائنس سے سلجھتا نہیں کہ مذاہب کے اساسی بیانوں میں کبھی تبدیلی نہیں آئی۔

اس کتاب کا بنیادی خاکہ بھی ایک فلاسفر کے خیالات پر مبنی ہے سائنس دان پر نہیں۔ اسی تضاد کو اجاگر کرنے کے لیے اوپر کی چند سطریں نظر قارئین ہیں کیونکہ مرکزی خاکہ فلاسفر کا ہے اور دلائل سائنسی مرتب کیے گئے۔ فلاسفر ہملین (Hamelin) کی نقل کردہ عبارت درج ذیل ہے۔

ہملین (Hamelin) پانچ میزان قائم کرکے "گاڈ تھیوری" کو بذریعہ سائنس زیر بحث لاتا ہے......

اوّل: ہم یہ فرضیہ قائم کرتے ہیں کہ خدا اپنی تمام مقدار وقدرت کے ساتھ سچ ہے۔

دوم: ہم نظریہ قائم کرتے ہیں کہ حقیقی خدا اور اس کی مقدار وقدرت کا حقیقی معنی کیا ہے؟ مطلب یہ کہ وہ ایک جگہ مستقل نہیں بیٹھا تو کرتا کیا ہے؟

سوم: ہم اس نظریئے اور فرضیے کی تصدیق یا اس کو ٹیسٹ کرتے ہیں اور اس کا تعین کرنا ہے کہ یہ نظریہ یا فرضیہ سچ ہے یا سچ نہیں ہے؟

چہارم: ہم اس نظریہ وفرضیہ کو مشاہدات وتجربات سے ٹیسٹ کریں گے۔

پنجم: یہ کہ اس نظریہ میں کاملیت کی مکمل ضروریات پائی جاتی ہوں۔

اگر خدا کا تذکرہ نہ ہو تو یہ نظریہ مکمل طور پر فیل ہو جاتا ہے، اگر ہم تمام مرحلوں کو غور سے مشاہدہ

کریں اور یہ دیکھیں کہ ہم نے کیا ٹیسٹ کیا ہے اور مشاہدہ کیا سامنے آیا ہے۔ اس طرح کے نظریہ نے خدا کے حوالے سے عقیدہ کو "دورُخا" کر دیا ہے۔ صدیوں کی سائنسی تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ ٹیسٹ و تصدیق کا بہترین طریقہ مشاہدات کے ذریعے ممکن ہے اس میں شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ہم محض ایک اندھی کائنات دیکھتے ہیں (یعنی مشاہدہ کرتے ہیں) اُس میں میکانی قانون کا عمل دخل دیکھتے ہیں جس میں انتخاب طبعی (Natural Selection) ہوتی ہے اور اس میں آئندہ کی بات یا مقاصد نہیں پاتے ہیں۔

عقیدہ رکھنے والا اوپر میزان میں کسی ایک کو مسترد کر سکتا ہے لیکن خدا کے حوالے سے فیصلہ درکار ہے اگر کوئی تسلیم کرتا ہے کہ خدا ایک سچائی نہیں ہے (God is not real) تو گویا وہ بے عقیدہ (Atheist) ہے۔ اگر مشاہدہ یہ کہتا ہے کہ خدا ہماری دیکھ بھال نہیں کرتا اور اسے ٹیسٹ کے مرحلے سے گزارنے میں تو یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ٹیسٹ درست ہے یا نہیں۔ اب اگر یہ نظریہ خدا صرف وحی کے ذریعے پرکھنا درکار ہوگا نہ کہ ان مشاہدات کی بنا پر جو ہر کے دائرہ کار میں ہیں تو ایسا ذاتی علم کے دائرے میں آجاتا ہے اور یہ نظریہ مشاہداتی طور پر تصدیق پاتا ہے کہ خدا اس میں کہیں شامل نہیں ہے تو ایسی صورت میں بھی یہ بے عقیدہ کہلائے گا اور اس کے لیے خدا ہونا نہ ہونا ایک جیسا بے معنی ہو جائے گا۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ یہ تجزیہ کس حد تک مفید ہے۔ اتنی خبر ہے کہ اس تجزیے سے بہت لوگوں نے مذہب کو خیر باد کہہ دیا ہے۔ (۱۶)

اس اقتباس کو مرکز خیال و مرکز بحث قرار دے کر اس بات کو نمایاں کرتا ہے کہ خدا کا فرضیہ مذکورہ معیار پر پورا نہیں اُترتا تو خدا کی عدم موجودگی ثابت ہوتی ہے اور یوں مذہب کی عمارت باقی نہیں رہتی۔ خدا اور مذہب پر عقیدہ کھوکھلا ثابت ہوتا ہے۔ سائنس کے قائم کردہ ٹیسٹ معیار کے دائرہ میں ثابت نہیں ہوتا اور یہ کہ سائنس ہی میں یہ استدلالی قوت ہے کہ وہ مذہب کے عقائد جھٹلا دے اور سائنس نے ایسا ہی کیا ہے جبکہ دوسری طرف مذہب کے اندر اتنی جان ہی نہیں کہ وہ سائنسی انکشافات کو جھٹلا سکے۔ یہی دراصل دونوں میں مقابلے کی ایک صورت پیدا کر دیتا ہے۔ یہ بات اب نہیں بلکہ ماضی میں یونان، چین، ہندوستان اور مشرق وسطیٰ میں عوامی سطح پر پائی جاتی تھی اور عیسائیت اور اسلام کے ظہور کے بعد سائنس نے نتائج دینے شروع کیے۔ (اگر سائنس کا سترہویں صدی سے نقطہ آغاز قرار دیں جیسے عموماً یہ مصنف دیتے ہیں تو پھر تضاد خیالی ہے)۔

مصنف یہ تحریر کرنے کے بعد سترہویں صدی کے بعد مذہب عیسائیت کی مزاحمت کے اسباب کا تذکرہ کرتا ہے جس میں گلیلو (۱۶۳۲ء) اور ۱۹۲۵ء میں بندر مباحثہ (Monkey trial) کا حوالہ دیتا ہے۔ اور دو کتابوں یعنی ڈریپر (William Drapur) (۱۸۷۵ء) اور وائٹ (A.D.White) (۱۸۹۶ء) کے تجزیہ کو بنیاد بناتا ہے۔ لیکن اس تنازع پر لکھنے والوں میں بے پناہ اضافہ ہوا جیسے ۱۹۸۵ء میں جو دہائی ختم

ہوتی ہے،کل ۵۱۴ کتب اس موضوع پر شائع ہوئیں جبکہ ۲۰۱۳ءتک ان کی تعداد ۲۹۵۷۴ تک پہنچ گئی ہے۔(سہولیات جواَب حاصل ہیں ان کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے) کتابوں کے ساتھ کورسز میں بے پناہ اضافہ ہوا۔(یہ درست ہےمگر کورسز میں اضافہ علمی رفتار میں اضافہ شمار ہوگا نہ کہ خدا و مذہب کے خلاف)۔

مصنف مذہب وسائنس کی بحث میں گوولڈ (Gould) کا فارمولا (Noma) کا تذکرہ کرتا ہے پھر اپنا فارمولا گوولڈ کے NOMA کو (Accommodationism) سے بدلتا ہے اور وہ اس وجہ سے کہ امریکی عوام مذہبی ہیں، اس لیے مذہب کے لیے گنجائش نکالنی ضروری ہے۔(بظاہر یہ سائنس کی طرف سے واضح سیاست ہے) امریکہ میں کام کرنے والی کئی سائنسی تنظیموں کا تذکرہ مصنف کرتا ہے مگر مذہبی نقطہ نظر کی حمایتی ایک تنظیم پر تابڑ توڑ حملے کرتا ہے اور اسے شدید تنقید کا نشانہ بناتا ہے۔ یہ "جان ٹمپلیٹن فاؤنڈیشن"(Jhon Templiton Foundation) ہے۔اس کے مقاصد زیر بحث لانے کے بعد مصنف کا خیال ہے کہ یہ وہ اسباب ہیں جو مذہب اور سائنس کے مباحث کا باعث بنتے ہیں۔

ا) اس مباحثہ کو مصنف "سائنس کیا ہے؟" کے تحت آگے بڑھاتا ہے جس میں سائنس کی تعریف مختلف پہلوؤں سے کر کے اس بات کا تعین کرتا ہے کہ سائنس کا حقیقی مطلب اور دائرہ کیا ہے۔ایک پہلو اس کے نزدیک سائنس دانوں کی سرگرمیاں ہیں جن میں وہ سفید کوٹ میں ملبوس لیبارٹری میں کام کرتے دکھایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ سائنس کہتی ہے؟۔دوسری طرف بعض کے نزدیک یہ معلومات ہیں جو سائنس فراہم کرتی ہے جیسے کلاس میں سائنسی مضامین پڑھائے جاتے ہیں یہ طریق کار ہے جو عمل پذیر ہوکر سائنسی علم کو عمل میں ڈھالتا ہے اور پھر ٹیکنالوجی اور اس کا عملی استعمال شروع ہوتا ہے۔عملی استعمال بھی ایک سائنسی تجربہ کے طور پر لیا جاتا ہے۔قابل استعمال ہے یا مفید ہے یا نہیں۔اگر درست عمل یا مثبت نتائج نہ ہوں تو وہ پیداوار واپس لے لی جاتی ہے اور مزید تحقیق کر کے اس کی کمزوری دور کر دی جاتی ہے۔سائنسی عمل میں غلطی ودرستگی کا طریقہ کمزوری نہیں بلکہ مضبوطی کا باعث ہے۔معلومات کو جدید آلات یا تجربے سے بہتر کیا جاتا ہے بلکہ سائنس دان غلطی (Falsifiability) کو سائنس کا لازمی حصہ قرار دیتے ہیں۔ جسے تجربات ومشاہدات (Experiments Observation) کے ذریعے درستگی کی طرف لایا جاتا ہے۔ممکن ہے جو پہلے سے ایک مکمل معلومات (Known) تبدیل ہوجائے گویا سائنس کوئی ٹھوس نظام علم نہیں ہے۔مصنف کے الفاظ میں:

> What is known may some-time change, so science is not really a fixed boy of knowledge.(17)

مصنف کے نزدیک سائنس ایک سادہ طریقہ ہے جس کے ذریعے یہ جاننے کی کوشش کی جاتی ہے کہ کائنات یعنی مادّہ، حیاتیات، اخلاقیات اور آسمان جہان کیسے کام کرتا ہے۔قوانین جو کائنات کے

امور میں ایک خود رو انداز میں کام کرتے نظر آتے ہیں، ان کا طریق کار کیا ہے؟، سائنس آلات استعمال کرنے کی پوزیشن میں آئی تو ماضی کی معلومات کی طرف بھی توجہ کی اور مستقبل کی پیش بندی بھی کی۔ آلات سے تصدیق یا عدم تصدیق کا عمل لیا جا رہا ہے۔

مصنف آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کی تعریف کو نقل کرتے ہوئے اُسے اپنی رائے کے مطابق پاتا ہے:

Conformity with fact, agreemnet with reality, accuracy, correctness, verity of statments or thought.

اس تعریف میں گویا سائنس مادّی اصل (Fact) ہے اور مادی حقیقت، مادی طور پر صحیح، مادی طور پر درستگی اور ان سے متعلق تصورات و بیانات میں تنوع ہو۔ سائنس کے نزدیک فیکٹ صرف وہ جو محض حواس خمسہ کو استعمال کر کے مادی تجربہ و مشاہدہ سے مادی طور پر بطور واقع حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو سچائی (Truth) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ (بات جو قابل غور ہے وہ یہ کہ کیا اور کوئی ذریعہ سچائی کی تلاش کا نہیں ہے حالانکہ سائنسی طریقہ کی مدت بہت کم ہے)۔

مصنف کا دعویٰ ہے کہ مذہب کا سچ تلاش کرنے کا طریقہ (evidence) سائنسی دلیل سے مغائر ہے اور مذہب اپنے دعویٰ کو ثابت نہیں کر سکتا۔ مصنف نے اوپر جو سائنسی تعریف اور دائرہ بیان کیا ہے وہ تو ایسا نہیں کہ کسی اور ذریعہ سچائی کے مغائر ہو۔ فیکٹ کی تعریف میں آکسفورڈ ڈکشنری تصورات و بیانات کو ضروری حصہ قرار دیتی ہے۔ دوسری طرف آلات (Tool kit) کو سائنس کا نیا اور بنیادی امتیازی طریقہ باوَر کیا جاتا ہے۔ کیا آلات (Tool kit) کی اصطلاح صرف انسان کے بنائے ہوئے آلات پر ہی استعمال ہو سکتی ہے؟۔ ذرا مذہب کے تصورات و بیانات کو اس پس منظر میں دیکھیں تو آلات (Tool kit) کی ایک نا قابل شمار تعداد اور تنوع موجود ہے۔ خصوصاً قرآن کا مسلسل اصرار ہے کہ خدا کو جاننا چاہتے ہو کہ وہ حقیقت مطلق ہے تو ذرا جمادات کو دیکھو، نباتات کو دیکھو، حیوانات کو دیکھو، پہاڑوں کو دیکھو، آسمان کو دیکھو، خارجی حواس خمسہ اور باطنی حواس خمسہ کے ذریعے سے دیکھو تو تمام "اصل" کا یقین آجائے گا۔ یہ سب آلات (Tool kit) ہی تو ہیں اور کہیں یہ تذکرہ بھی نہیں کہ انسان اپنے آلات نہ بنائے کیونکہ انسان خود کائنات کا بڑا آلہ ہے۔ جس کے ذریعے حقیقت کو پانا ہے۔ قرآنی وحی میں "خلیفۃ الارض" اور "احسن التقویم" کے الفاظ موجود ہیں۔ انسان نے اپنی ٹول کٹ بنالی ہے تو یہ مذہبی تربیت کا ہی نتیجہ ہے جو مذہب نے صدیوں بعد حاصل کیا کیونکہ تمام مذاہب کا اس میں ایک بتدریج حصہ ہے کیونکہ بالآخر انسان کو خدا جیسا یعنی ہم کار بننا ہے۔ ذہن میں رہے، انسان نے خدا نہیں بننا، نہ بن سکتا ہے۔ خدا کی منشا کے مطابق اسے جو صلاحیت و اختیار بطور نائب دیے گئے، ان کے مطابق وہ خدا کا

ہم کار ہے گا، یہی انسان کی منزل ہے۔

۴) مذہب کیا ہے؟ مصنف مذہب کی تعریف اپنے فرضیے کے تناظر میں متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے مگر وہ مذہب کو اجتماعی لحاظ سے رویہ جات کو اشارۃً بیان کرتا ہے۔ وہ کتابی مذاہب کو سائنس کی مزاحمت کا موجب قرار دیتا ہے اور یہ کہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام دنیا کی ۵۴٪ آبادی کا نمائندہ ہیں مگر یہ نہیں بتایا کہ سائنسی عقیدہ بخلاف مذہب ایک فیصد سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ حقائق جانچنے کا یہ بھی ایک طریقہ ہے۔ دنیا میں موجود آبادی کا ۹۰٪ سے زائد حصہ خدا اور مذہب پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں چند فیصد لوگ خدا و مذہب کے برخلاف سائنسی عقیدہ رکھتے ہیں تو اس بغاوت کی بھی تو آخر کوئی وجہ ہوگی؟۔ مصنف بہرحال کتابی مذاہب کے دلائل کو سائنسی معیار پر نہیں پاتا۔ یہاں بھی آکسفورڈ ڈکشنری کی تعریف اس نے بیان کی ہے......

> Religion. Action or conduct indeicating belief in, obedience to, and revernce for a God or gods, or similar superhuman power, perfromance of religious rits or observance.

مصنف کے نزدیک اس تعریف سے تین باتیں سامنے آتی ہیں:

پہلی بات الٰہیات (Theism) کی ہے (یعنی ماڈی سے اوپر غیر ماڈی) کہ خدا دنیا کی ہر شئے میں حرکت کناں ہے، وہ قدرت رکھتا ہے اور اس کی قدرت تسلیم کی جاتی ہے۔ وہ دنیا کی رکھوالی بھی کرتا ہے اور حساب کتاب بھی رکھتا ہے، وہ انعام و سزا کی قدرت بھی رکھتا ہے۔ ایک مذہبی طبقہ ایسا موجود ہے کہ جو دنیا میں بعد از تخلیق خدا کی ضرورت محسوس نہیں کرتا مگر خدا کو مانتا ہے۔ ایسی صورت میں سائنس کی مزاحمت ان معنوں میں ضرور ہوتی ہے۔

دوسرا مذہب کا اخلاقی نظام ہے جو انسان کو اخلاقی نظم میں لا کر اُسے فعال بناتا ہے اور پھر وہ دنیا میں عمل کرتا ہے۔ اخلاق میں چند ایسے اصولوں کو اپنانا ہوتا ہے جو مثبت بنیاد بناتے ہیں اور دوسروں سے مثبت رویہ بروئے کار لاتے ہیں۔ یہ اس بات کا نتیجہ بھی ہوتا ہے کہ خدا کائنات میں اپنا مکمل دَخل رکھتا ہے۔

تیسری مافوق الفطرت یا ماورائی قوت (Super natural agent) کی ہے۔ مصنف کے نزدیک یہ اصطلاح مبہم ہے۔ کیونکہ اس سے مراد ایسی ماورائی قوت جو دنیا میں مکمل جاری ہے، ممکن ہے۔ مگر یہ بھی کہ سپر نیچرل، نیچرل کی پشت پر ہے۔ مذہب کے حوالے سے دو کتابوں کا مصنف حوالہ دیتا ہے جن کا مدار عیسوی مذہب ہے۔ اس میں رچرڈ سون برن (Rihardswinburne) اور میکیل سٹن مارک (Mikael Stenmork) شامل ہیں۔ دونوں کے اقتباسات دیے ہیں۔ مزید اقتباسات جان پولنگ گرون (John polkinghore)، این باربور (Ian barbaur) اور فرانسس کولن (Francis

(collins) سے دیے ہیں۔ پہلے دونوں مصنفین مذہبی فکر کی نشو ونما میں حصہ لینے والی تنظیم (Templeton) کے انعام یافتہ ہیں۔ان تینوں کی کتب پر تبصرہ اس تحریر میں شامل ہوگا۔

مصنف چرچ میں جو بیان عبادت کا حصہ ہے، نقل کرتا ہے یقیناً مدتوں سے یہ بیان جاری ہے۔ اب بھی ہلکی موسیقی کے علاوہ باقاعدہ لکھا ہوا بھی سامنے آتا ہے۔ایک خدا اور اس سے محبت کی بات زیادہ نمایاں رکھی جاتی ہے:

I believe in one God

اس عیسوی مذہبی بیان کے بعد مسلم دُنیا میں خدا پر ایمان اور قرآن کے بطور وحی اور محمد ﷺ کا بطور نبی تذکرہ کرتا ہے اور لکھتا ہے کہ مسلم ممالک میں یہ تناسب قریب قریب ۱۰۰٪ ہے۔لیکن اس بات کی وضاحت پہلے بھی کر دی گئی ہے کہ یہ کتب اور دوسری مذکورہ کتب میں دلائل جو مذہب کی طرف سے دیے گئے ہیں وہ مذہب عیسائیت اور بائبل کی بنیاد پر ہیں۔ اسلام کا بس کہیں حوالہ ہوتا ہے یقیناً ان لوگوں کا مذہب اسلام نہیں ہے تو مطالعہ کا جواز بھی زیادہ نہیں رہتا بلکہ مذہبی دلائل جو سائنس کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے دیے جاتے ہیں وہ سمجھتے ہیں کہ بائبل کے دلائل کافی ہیں۔

مذہب کیا ہے؟ کے تحت جیری کائن نے چند سوالات اٹھائے ہیں جس سے وہ مذہب کے اساسی نکات نمایاں کر کے ان میں سائنسی کمزوری کو اجاگر کرتا ہے:

- کیا مذہب سچ کا متلاشی ہے؟ (Does religion look for truth)
- کیا اللہ تعالیٰ کی موجودگی کا دعویٰ درست ہے؟
  (Existence claim-is there a God)
- مذہب کے چند تجرباتی دعویٰ جات۔
  (Other empirical claims of Religion)
- کیا الہامی کتب واقعی الہامی ہیں یا شاعری کا کمال ہے؟
  (Is scripture literal or Allegorical)
- نظریہ ارتقاء (مذہب کے لیے) سب سے اہم مسئلہ ہے۔
  (Evolution:The biggest problem)
- کیا آپ سچ کے دعویٰ کی عدم موجودگی میں بھی عقیدہ رکھتے ہیں؟
  (Can you have Faith without Truth claims)

ان عنوانات کے ذیل میں چند مزید واقعاتی سوالات اٹھائے ہیں جو بہر حال غور کے قابل ہیں۔

یہ انسان کے آغاز سے متعلق سوالات ہیں:

-آدم و حوا مذہبی کہانی سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

-باغِ عدن کا معاملہ بھی واضح ثبوت کا حامل نہیں ہے۔
-تخلیق خدا کے ذہن کی پیداوار ہے تو کیسے؟
-تمام انسان آدم وحوا کی اولاد ہیں، تو تخلیق کیا ہے؟

ارتقاء ایک نظریہ ہے جو حیاتیات کی تحقیق میں دریافت ہوا اور رفتہ رفتہ یہ عمومی اصول ٹھہرا اور تمام علوم کی تدریج یا مرحلہ وار آگے بڑھنے کے عمل پر بولا جانے لگا۔ بالکل ایسے ہی جیسے نظم ریاست کے باب میں آج جمہوریت ایک نظریہ ہے، عوامی رائے کی زیادہ شمولیت والی ریاستوں میں سربراہ چننے کا جو بھی طریقہ ہو، جمہوریت کہتے ہیں۔ اور مسلمان اپنی اصطلاح خلافت کی ارتقائی شکل جمہوریت کو قرار دیتے ہیں، نظریہ ارتقاء کو تدریج کی توضیح کا اصول وقاعدہ قرار دے سکتے ہیں۔

۴) ناقابل تقابل (The incompatibility) کے تحت تین ایسے میدانوں کا انتخاب کیا ہے جن میں اختلاف ہے اور جن کی وجہ سے مذہب وسائنس کا تقابل یا ہم آہنگی ممکن نہیں ہے۔ یہ مصنف کا نقطہ نظر ہے:

ا: طریقہ کار میں اختلاف۔ (Conflict of method)

ب: نتائج کا اختلاف۔ (Conflict of outcome)

ج: فکر/ فلاسفی کا اختلاف۔ (Conflict of philosophy)

طریق کار میں وہ عقیدہ (Faith) سچائی، (Truth) احتمال خطا (Falsifiability) کو نمایاں رکھتا ہے۔ نتائج کے حصول میں وہ سچائی، عقیدہ، الہام اور اختیاریت کو بنیادِی قواعد قرار دیتا ہے مگر مذہب کی سچائی ثابت نہیں اور سائنس کی ثابت ہوتی ہے تو نتائج سائنس کے قبول ہوتے ہیں۔ یہی نتائج فکر کی دُنیا میں اختلاف پیدا کرتے ہیں اور مزاحم ہوتے ہیں۔

اوپر کی بحث کا نتیجہ مصنف یہ نکالتا ہے کہ ایسی صورت میں تطبیق ومطابقت (Accommodationism) ناکام رہتی ہے۔ مذہب وسائنس میں مطابقت کی کوشش میں بھی سائنس دانوں اور الٰہیاتی مفکرین کا ایک طبقہ لگا رہتا ہے۔ گوولڈ نے NOMA اور کائن نے اسی کتاب میں (Accommodationism) کا کلیہ دیا۔ مطابقت، اختلاف یا تضاد میں بدل جاتی ہے۔ مصنف نے اسے منطقی وذہنی سطح پر پرکھنے کا کلیہ رکھا ہے۔ اس میں بھی وہ آدم وحوا اور الہامی ارتقاء کو منطقی ذہنی اور سائنسی سطح پر مثبت کیس قرار دیتا ہے اور اپنا نتیجہ مرتب کرتا ہے کہ جاننے کا واحد طریقہ وذریعہ سائنس ہے۔

دراصل یہی یکطرفہ نتیجہ ہے جس کی مزاحمت فطری بات ہے۔ مصنف اس کو نئی فطری الٰہیات (New natural theology) کا نام دیتا ہے جس کے مطابق یہ بحث کی جاتی ہے کہ مذہب دراصل

سائنس، فلسفہ اور اعلیٰ ادب کی طرح ایک مؤثر ذریعہ علم ہے جو سچائی کی طرف راہنمائی کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں یہی بحث کی ہے کہ مذہب بھی علم کا ایک ذریعہ ہے اور تاریخی و مؤثر ذریعہ ہے۔ وہ انسان کو فلسفہ، ارفع شاعری و ادب اور سائنس تک لایا ہے۔ مذہب کی اوّل و آخر اساس علم ہے اور علم کا واحد مقصد وہ اہتمام ہے جو سچائی کی طرف بڑھتا ہے۔(۱۸)

○

۲۔ این جی باربور(N.G Barbour):"When Science Meets Religion"

این جی باربور کو زیر بحث لانے سے پہلے چند باتوں کی طرف توجہ مبذول کرانا ضروری ہے:

۱) پہلا مسلم دَور ہے۔ یہاں سائنس مذہب کے علمی ترقی کے ایک پہلو کے طور پر اختیار کی گئی۔ قرآنی فکر کو جب عقل و عمل کے قالب میں ڈالا گیا تو تجربات و مشاہدات کا پہلو سامنے آیا۔ حکماء نے اس میدان میں قدم رکھا اور ابتدائی بنیادیں استوار کر دیں۔ اسلامی فکر میں مذہب و سائنس کے درمیان مخاصمت کا تصور ناپید تھا بلکہ سائنس میں پیش رفت کو مذہب کی تجربی صورت باور کیا جاتا تھا۔ ابتدائی عرصے میں سائنس نے ایسی کوئی نئی بات نہیں کی جو اسلامی عقائد سے جاٹکراتی ہو بلکہ سائنس کے مشاہدات کی قبولیت اور حوصلہ افزائی نظر آتی ہے۔ مخاصمت و مزاحمت اگر نظر آتی ہے تو وہ صوفیانہ تجربات و مشاہدات اور عمومی و مذہبی معتقدات میں ہے جو مرتب قانون کو شریعت کا نام دیتے تھے۔ یقیناً علمی و فکری میدان میں یہ مخاصمت ایک پوری تاریخ رکھتی ہے۔ اسلام کی تعبیر و تشریح کر کے اسے معاشرتی و تہذیبی حلقوں میں بطور مرتب اصول و قانون کا نافذ ہوتے رہنا دراصل آگے بڑھنے کو برقرار رکھنا تھا۔ دوسری طرف صوفیاء اسی علمی و فکری میدان میں شریعت کے الہامی اصولوں کے ماتحت مشاہدات کی نئی دنیا سے روشناس کراتے تھے۔ صوفیانہ انداز بہرحال مذہب کے ساتھ مخاصمانہ نہیں ہے بلکہ اسی کی ایک مضبوط دلیل ہے اور آج جب جدید دُنیا میں مذہب اور سائنس کو مدمقابل لاکھڑا کیا گیا ہے تو مذہب کے تجربات و مشاہدات کی سب سے مضبوط دلیل صوفیانہ (روحانی) دلیل ہے۔ جو مذہبی بھی ہے، روحانی بھی ہے اور جدید سائنسی بھی ہے۔

۲) دوسرا دَور جو سترہویں صدی میں شروع ہوا اس کا آغاز ہی مذہب سے مخاصمت اور ٹکراؤ پر ہوا۔ جو ابھی تک جاری ہے مگر یہ یورپ میں ہوا جب مسلم دنیا زوال پذیر ہو چکی تھی۔ یورپ میں عقل و فکر کی آزادانہ روش کو مذہبی قوتوں نے روکا اور سائنسی تجربات کو مذہب کے خلاف قرار دیا یوں ایک ٹکراؤ کا آغاز ہوا۔ لیکن یہاں عیسائیت اور یہودیت کا مذہبی عقیدہ تھا۔ اسلام اس دَور میں زیر بحث نہ تھا اور نہ یورپ میں اسلام کوئی فکری قوت تھی، اس مخاصمت کی وجہ محض مذہب اور سائنس نہ تھی اور بھی پہلو تھے جو توجہ کے قابل ہیں۔

پہلی بات مذہبی سے زیادہ طاقت کی تھی جو مذہبی قوتوں کے ہاتھوں میں تھی یا دوسرے لفظوں میں سیاسی، خاندانی اور ذاتی مقاصد کے لیے مذہب کے نام پر ایک طبقہ طاقت حاصل کرتا تھا۔ ردّعمل اور مزاحمت اس جابرانہ مذہبی سیاسی نظام کے خلاف تھا۔ ردّعمل و مزاحمت والی قوتوں نے سائنس کو استعمال کیا اور مذہبی اجارہ دارِی کو ختم کیا تو یہ مخاصمت آگے بڑھی اور موجودہ دَور میں داخل ہوگئی ہے۔ گویا بطور علم مذہب و سائنس میں دُورِی نہیں ہے مگر مقاصد کے لیے مخاصمت کو ہوادِی گئی۔

اٹھارہویں صدی تک سائنس دان ایک خدا کو خالق تسلیم کرتے تھے مگر وہ ایسا شخصی خدا نہیں مانتے تھے جو ابھی بھی کائنات اور انسان کے معاملات میں داخل ہے۔ دراصل مذہبی قوتیں اپنے اختیارات کو خدا کے اختیارات و احکام کہہ کر عمل پذیر تھے اور ایک جابرانہ نظام قائم کیے ہوئے تھے۔ یہ جابرانہ نظام اہل عقل و فکر کو خدائی نہیں لگتا تھا بلکہ کچھ گڑبڑ لگتی تھی۔ یہ وہی صورت حال ہے جو مسلم دنیا میں بھی ظلِ الٰہی کی شکلیں اختیار کرتی رہی اور پہلے چار خلفاء (مسلم حکمران) کے ساتھ نسبت قائم کر کے اسلام کے نام پر جابرانہ خلافت قائم رہی اور اب بھی حکمرانی کا انداز مسلم دنیا میں بدتر ہے۔ دراصل ردّعمل انہی حالات میں جنم لیتا ہے اور یورپ میں یہ رَدّعمل انیسویں صدی میں برپا ہوا اور سائنس دانوں و فلاسفروں یا دوسرے لفظوں میں انتہائی ذہین و عقل مندوں کا ایک گروہ مذہب کے ہی خلاف ہوگیا۔ یہ دراصل جابرانہ نظام کے خلاف ردّعمل تھا۔ مسلم دنیا میں بھی ردّعمل ضرور آئے گا۔ اسلام کے نام پر زیادہ دیر عوام کو دبا کر نہیں رکھا جاسکے گا۔ چونکہ بعد از زوال مسلم دنیا فکر و فعالیت دونوں میں کمزور ہوئی ہے۔ اس لیے اسے شاید مزید صدی لگے۔ مسلم دنیا میں تبدیلی ضرور آئے گی مگر وہ تبدیلی مذہب کو مسترد کرنے پر نہیں آئے گی بلکہ مذہبی تجدید نو کی بنیاد پر آئے گی۔ مغرب میں خلاف ہونا دراصل عقل و استقراء یا فلسفہ و سائنس کو مذہب کے خلاف باور کرنا تھا۔ مسلمانوں میں بھی یہ روِش موجود ہے اور دینی مدارس میں عقل و استقراء اور فلسفہ و سائنس کو ممنوعہ یا غیر اسلام قرار دے رکھا ہے۔ لیکن قرآن اور جنابِ نبی کریم ﷺ کا مذہب ہی عقل و استقراء اور فلسفہ و سائنس کی تائید پر مشتمل ہے۔ اس لیے مسلم دنیا میں تبدیلی مضبوط روایتی فکر پر آئے گی جس کی اساس آپ ﷺ سے عقیدت اور قرآن ہوگی۔

یورپ میں انیسوی صدی میں مذہب کے خلاف بغاوَت ہوئی اور بیسویں صدی میں تعلقات میں بہتری آنی شروع ہوئی۔ سائنسی ایجادات نے بعض روایتی تصورات کو نیا رُوپ دیا اور مذہبی حلقوں کو انھیں ماننے میں دِقت نہ ہوئی۔ دراصل مذہبی افکار کی نئی تعبیر میں سائنسی انکشافات کا بڑا عمل دخل ہے۔ نئی ایجادات کی سہولت اور وسیع پیمانے پر ان کے استعمال نے انسانی زندگی کو غیر محسوس طریقے سے یوں بدل دِیا کہ زندگی کو یہ محسوس ہی نہیں ہوا کہ یہ عمل کوئی مذہبی مخاصمت کا حامل ہے۔ وہ تمام لوگ جو جہاں

کہیں اور کسی بھی مذہب کے مطابق زندگی پختہ طور پر گزارتے تھے سائنسی ایجادات اور ان کے وسیع استعمال نے مذہبی عقائد اور ان پر عمل پیرا ہونے میں اس طرح آسانیاں پیدا کیں کہ تبدیلی کا احساس نہیں ہوا۔ یہ تھی صورت حال ساری دنیا کے معاشروں میں مثبت تبدیلی کی۔ لیکن علمی اور سیاسی میدان میں اس تبدیلی، اس کے میکانزم اور اس کے اثرات پر ایک بحث سترہویں صدی عیسوی ہی سے جاری ہے۔ اس بحث کے اَب دو پہلو نمایاں ہیں:

اوّل: ابتدائی مباحث مذہب و سائنس کی فکر، حدود، باہم رابطہ کاری تھا۔ زندگی کی تبدیلی نے اپنا نیا راستہ چن لیا تھا۔ اس راستہ کی سہولت کار سائنس تھی۔

دَوم: یہ بحث انیسویں صدی میں اس وقت مخاصمت یا متحارب صورت اختیار کرنے لگی جب ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو خدا کے خلاف کھڑا کیا گیا اور خدا کی موجودگی سے انکار کو نمایاں کیا گیا۔ یہ حربہ دراصل پادری کی سیاسی قوت کو توڑنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ خود ڈارون نے بھی خدا کو چیلنج نہیں کیا اور ان ذہین افراد کو بھی حقیقت کا علم تھا مگر سیاسی تبدیلی کے لیے وقتی طور پر وہ زندگی کے تصور سے خدا کو صیغہ غائب میں رکھنا چاہتے تھے۔ این باربور (Ian Barbour) کے الفاظ میں کہ:

> Darwin himself maintained that the process of evolution was designed by God.(19)

گویا ڈارون خدا کی حدود و سرحد میں ہی اپنا انسانی فرض نبھا رہا ہے۔

فرانسیس ایس کولن (Francis S. Collins) اپنی کتاب *The Language of God* میں لکھتا ہے کہ:

> ڈارون کے خدا کے حوالے سے تصورات بدلتے رہے اور حقیقت تک پہنچنے کی کوشش میں خصوصاً آخری سالوں میں اُس نے خوب غور کیا۔ پہلے تو اس نے لاادریت (Agnostic) کی اصطلاح کو اپنے عقیدے کے لیے موزوں خیال کیا (یہ اصطلاح اُسی دَور میں ہکسلے نے اختیار کی تھی)۔ پھر اس نے اس بات کا اظہار کیا کہ اس وسیع کائنات کی تفہیم ایک ناممکن چیلنج ہے جس میں انسان کی اصل اور اس کا مستقبل بھی شامل ہے اور جب مجھے انسان کے اندر کسی ذہین ذہن کی مداخلت نظر آتی ہے تو یقیناً مجھے خدا کا ہی (Theist) قائل ہونا پڑتا ہے۔(۲۰)

اس لحاظ سے ڈاوَن کے نظریہ ارتقاء کو خدا کی جگہ تصور کرنا محض ایک سیاسی مقصد تھا۔ جسے سائنس کی بنیاد پر کامیابی سے آگے بڑھایا گیا۔ اب اکیسویں صدی میں اس میں دوسرے عوامل بھی شامل ہو گئے ہیں۔ سائنس کے بعض انکشافات کو ڈارون سے پہلے بھی نمایاں کیا گیا مگر اس میں محض بعض مذہبی عقیدہ جات کی سائنسی تصحیح تھی لیکن مذہب کے خلاف یا خدا کی عدم موجودگی کے تصورات زیر بحث نہ

تھے۔اب مذہبی علماء وسائنس دانوں کے ساتھ میڈیا اور براہِ راست عوام بھی داخل ہوگئی ہے۔عوام اب کم ازکم یورپی ممالک میں محض سائنس دانوں کے مقلد ہیں نہ مذہبی راہنماؤں کے۔عوام خاصی حد تک پڑھے لکھے اور باشعور ہیں۔عقائد کو خود دیکھتے اور پرکھتے ہیں۔دلائل کو اوّلیت حاصل ہے۔مسلم دنیا قرآنی فکر کی بجا آوری کے بجائے تقلید کی اسیر ہے۔قرآن تقلید نہیں بلکہ غور وفکر اور تجربی عمل پر اکساتا ہے۔یقیناً یہ انداز مغربی شعور نے اپنالیا ہے۔اور مسلم دنیا ابھی تقلید میں گرفتار ہے۔

مباحث کی جو صورت اکیسویں صدی میں داخل ہوئی ہے۔اس میں سوالات نے زیادہ وسعت اختیار کی اور تحقیق میں بھی نئے انکشافات کو بنیاد بنایا گیا۔انکشافات تو گزشتہ چند صدیوں میں بتدریج ہوئے اور اس بحث کا حصہ بنتے گئے۔اسے مثبت علمی پیش رفت کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔عقائد ایک تو روایتی ہیں اور ان پر ایک بڑا طبقہ اعتقاد برقرار رکھے ہوئے ہے اور یہ طبقہ سائنسی انکشافات کو مثبت یا منفی نہیں لیتا۔ایک طبقہ دلیل کو اساس بنا کر اپنے عقائد کی بعض جزئیات کو پختہ کرنے میں عار محسوس نہیں کرتا۔مذہب اور خدا پر ان کا یقین روایتی ہے اور اسے نئے انکشافات سے مزید پُر یقین بناتا رہتا ہے۔

تیسرا طبقہ خدا اور مذہب سے انکار کرتا ہے اور اب خدا یا کسی قوت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا اور مادّہ کے دائرے میں نئے سائنسی انکشافات اور ان کی بنیاد پر متعین زندگی میں کسی اور عنصر کا انکار کرتا ہے۔یہ بحث اب کتابوں سے آگے میڈیا اور تعلیمی اداروں تک چلی گئی ہے۔اس وقت امریکی یونیورسٹیوں میں اساتذہ مذہب وسائنس کی مخاصمت پر خوب لکھ رہے ہیں۔جواب میں مذہبی طبقہ بائبل کی بنیاد پر مذہبی جواب دیتا آرہا ہے۔لیکن اہم حصہ ان لوگوں کا ہے جو مخاصمت پر زور دینے کے بجائے محض علم کی بنیاد پر مفاہمت ومطابقت پر سائنسی وفلسفیانہ بنیادوں پر کام کرتے ہیں۔

بنیادی بات یہی ہے کہ خدا، سائنس کا دشمن نہیں، تخلیق کار ہے۔کم ازکم قرآن کی آیات بڑی واضح ہیں گو بائبل بھی تائید کرتی ہے مگر قرآن کا انداز اس ضمن میں غیر مبہم ہے۔مثال کے لیے قرآن کی تین آیات کو پیش کیا جاتا ہے:

اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ (سورۃ الاعراف ۷:۵۴)

کائنات کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔

اور یہی بات کئی دوسرے موقعوں پر آئی ہے، مثلاً سورۃ الانعام ۶:۷۳، سورۃ الفرقان ۲۵:۵۹ میں انہی معنوں میں بیان ہے۔

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ (سورۃ لقمان ۳۱:۲۰)

کائنات کی مادّی کھوج اللہ تعالیٰ نے وقف کی ہوئی ہے۔

سَنُرِيهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (سورۃ حم السجدہ ۴۱: ۵۳)
مستقبل میں حقیقت کی نشانیاں کائنات کے اندر بھی منکشف ہوں گی اور انسانی شعور کے اندر بھی نئی دنیا پیدا ہوگی۔ یہاں تک کہ حقیقت واضح صورت میں ظاہر ہوتی جائے گی۔

ان آیات کا ایک مذہبی مقام اپنی جگہ سہی، مگر دَورِ جدید کے سائنسی علم کے لیے بھی ایک جہت کی نشاندہی ہے اور موجودہ بحث کا بھی ایک حل ہے۔

ا) پہلی آیت میں خدا کی خالقیت کو بیان کیا گیا اور دلیل یہ دِی کہ زمین اور آسمان یعنی ساری کائنات کو تخلیق کیا ہے اور یہ دلیل سائنس ردّ نہیں کر سکی۔ کیونکہ سائنس نے کسی اور خالق کا تذکرہ کیا اور نہ دریافت کیا۔ زیادہ سے زیادہ اسے خودکار یا میکانی معنی دِیا جو بہرحال ایک مبہم موقف ہے اور اسی پر سائنس آ کر اپنا دائرہ مادّی حدود تک محدود کرنے پر مجبور ہوتی ہے یا مستقبل کے تجربات پر چھوڑتی ہے۔

ب) دوسری آیت میں مادّی کائنات کو انسان کی دسترس میں رکھنے کا اعلان ہے اور میکانی قوانین کا پابند کر دِیا۔ جدید سائنس دانوں میں سے مادّی میکانی موقف اختیار کرنے کی بظاہر یہی وجہ ہے اور یہ بات قرآن کی اس آیت سے ایک حد تک ظاہر ہوتی ہے۔ Deism اور Theism کی یہی بحث ہے۔ یہ Deism کے تحت کائنات خدا نے ہی بنائی ہے، مگر بنانے کے بعد اسے خود میکانی قوانین کے تحت چھوڑ دِیا، جیسے سورج، چاند یا دوسرے اجرام فلکی اور ارتقاء حیات میں افزائش نسل شامل ہے۔ کائنات کی تشکیل کے بعد اس پر اللہ تعالیٰ کی مداخلت اب نہیں ہے۔ Theism اس موقف سے انکارِی ہے۔

ج) تیسری آیت اس بحث کے دو پہلوؤں کا جواب ہے:

۱) Deism کی نفی ہے اور Theism کی تائید ہے کہ خدا نے ہی کائنات بنائی اور اسے مادّی قوانین کے تحت میکانی نظم دِیا مگر اپنے آپ کو لاتعلق نہیں کیا کیونکہ یہ اور کئی دوسری آیات خدا کی جاریہ مداخلت کی تائید کرتے ہیں کہ یہ سائنسی انکشافات خدا کی اجازت اور نگرانی کے پابند ہیں اور مستقبل میں ابھی خدا مزید انکشافات انسان کے ذریعے انسان کی ترقی کے لیے سامنے لائے گا۔ گویا خدا کائنات پر اثرانداز ہے۔

۲) دوسرا پہلو حقیقت مطلقہ یا سچائی کا ہے۔ کائنات کے میکانی عمل کی کھوج سے جس حقیقت کا ظہور ہوگا اور انسانی نفس کے اندر شعور کی بیدارِی اور بلندی سے سچائی کا انکشاف ہوگا۔ گویا حقیقت کے مادّی اور روحانی (شعورِی) دونوں پہلو ہیں اور دونوں پہلوؤں کی یکساں رفتار حقیقت کے پانے کی موجب ہوگی۔

آئن باربور نے اس بحث میں جو جدید سوالات اٹھائے یہ خدا ہے جسے اپنا اظہار مطلوب ہے،

اس لیے مطلق لاتعلق نہیں ہے اور ان کو زیر بحث لا کر موضوع کا تعین کیا، مذکورہ تینوں گروہوں نے سوالات تو وہی اٹھائے مگر جہت مختلف ہے۔ سارِی بحث مفید ہے اور مسئلہ کو سمجھنے میں معاوَن ہے۔ آئن باربور (Ian Barbour) نے ان سوالات کو کئی زاویہ نگاہ سے بیان کر کے موضوع کو سہل بنایا۔ سب سے پہلے بحث وتجزیئے کا ایک طریقِ کار (Typology) وضع کیا۔

۱) مخاصمت (Conflict):

مخاصمت کے اندر وہ مذہب اور سائنس کے تنازع کو اجاگر کرتا ہے کہ عیسائی بنیاد پرست نظریہ ارتقاء کو مذہب کے مخالف گردانتے ہیں۔ دوسری طرف خدا کو نہ ماننے والے سائنس دان (Atheistic) ارتقاء کے مقابلے میں خدا کے وجود کو عدم وجود کے زمرے میں رکھتے ہیں اور دونوں گروہوں کا خیال ہے کہ خدا اور تصور ارتقاء پر بیک وقت عقیدہ استوار نہیں ہوسکتا اس لیے یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ باربور کے نزدیک اس مخاصمت کو جدید میڈیا نے زیادہ ہوا دے کر متحارب گروہ پیدا کر دیے ہیں۔

۲) آزاد رَوِش (Independence):

اس تصور کے مطابق خدا اور تصور ارتقاء کا مدار ہی مختلف ہے۔ دونوں اپنے اپنے مدار میں سرگرم عمل ہیں۔ سائنس کا موضوع یہ ہے کہ کائنات کام کیسے کرتی ہے۔ اور حقائق سے کس طرح عہدہ برآ ہوا جا سکتا ہے جبکہ مذہب قدروں اور حقیقت مطلقہ کا امین ہے۔ مذہب اور تصور ارتقاء ایک فاصلے کے اندر رہتے ہوئے کام کرتے آ رہے ہیں۔ اختلاف کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اختلاف فاصلے کا احترام نہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔

۳) مکالمہ (Dialogue):

مکالمہ کا مقصد مفاہمت کی راہیں تلاش کرنا ہے۔ یہ اُسی صورت میں ممکن ہے کہ اختلافی موضوعات کو تسلیم کر لیا جائے۔ اوّلین جو تصورات ملتے جلتے ہوں، ان میں مفاہمت کی راہیں تلاش کی جائیں، مثلاً خدا اور ایٹم کے سب ایٹم کو براہ راست مشاہدہ نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرا کائنات کی کمال بناوَٹ اور روانی پر سائنس کو مشکلات ہیں۔ تیسرا خدا کا کائنات سے اب کس نوعیت کا تعلق ہے، توازن کی ضرورت ہے۔

۴)مطابقت(Integration):

ایک گروہ مذہب و سائنس کو مختلف و متحارب نہیں سمجھتا۔ عملی لحاظ سے مسئلہ شہادت اور دلیل کا ہے جو خدا کے حوالے سے سائنس دانوں کو مطلوب ہے۔ فطری فلسفہ(Natural theology) میں خدا کے وجود کو یوں ظاہر کیا گیا کہ بِگ بینگ کے بعد اور پہلے کا مسئلہ اس مشکل کا حل ہے۔ جو کیمیکل عناصر (Chemical Elements) کا موجب بنتے ہیں۔ ان میں اگر بگ بینگ سے پہلے انھیں متوازن نہ رکھا جاتا تو زندگی کا ارتقاء ممکن نہ تھا۔ اس کلیہ(Typology) کو اختیار کرتے ہوئے یہ مصنف اُن موضوعات کا جائزہ لیتا ہے جو موجودہ دَور میں مذہب اور سائنس کے درمیان زیرِ بحث ہیں بلکہ اب ایک مناظرانہ سلسلہ اختیار کر چکے ہیں۔ اس علمی تنازع میں تین مسلّمات کو چیلنج درپیش ہے۔ سائنس نے ان مسلّمات کی چولیں ہلا دِی ہیں۔ یہ انسانیت کا وہ ورثہ ہے جو طویل جدوجہد اور قربانیوں کا ثمر ہے:

اوّل: الہامی کلام اور اس کی افادیت (بائبل اور قرآن)

دوم: انسانی عظمت۔ (احسن تقویم)

سوم: کائنات کا کارساز۔ (خدا)

ان تینوں مسلّمات کو نظریہ ارتقاء سے چیلنج کیا گیا اور بقول سائنسی مصنّفین یہ ساری مسلّمات غلط ثابت ہوگئی ہیں۔ یہ مسلّمات کائنات کے کارساز (خالق)، اس کے طریق تخلیق اور انسانی عظمت کو غیر معمولی باور کرتے ہیں یہ انسان کے طویل تجربات کا حاصل ہیں۔ تجربات کا جو معیار بھی جدید دُنیا اختیار کرے گی، اس کی بنیاد و اساس تو انسان ہی ہوگا۔ مفروضہ بھی انسان بنائے گا۔ لیبارٹری میں عمر انسان ہی کھپائے گا، نتائج انسان ہی مرتب کرے گا اور پھر انہی کو "مسلّمات" کہا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ سابقہ "مسلّمات" میں کون سی کڑی کم ہے؟۔ سائنسی "مسلّمات" تو دِنوں اور چند سالوں میں "مسلّمات" نہیں رہتے۔ مذکورہ تینوں "مسلّمات" تو صدیوں کے جاریہ "مسلّمات" ہیں۔ ڈینٹ (Dennett) لکھتا ہے:

> کائنات میں کارساز کیسے کام کرتا ہے اور وہ ٹریلن جگہوں پر بیک وقت اور مختلف درجوں پر کام کرتا ہے ایسا کیا معجزہ ممکن ہے، نہیں، ایسا نہیں ہے۔ یہ وقوع در وقوع وقت کے اندر کا معاملہ ہے، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ شجر زندگی اپنے آپ سے پھوٹا ہے، یہ کسی معجزہ یا تخلیق کا سبب نہیں ہے زندگی آہستہ آہستہ بلین سالوں میں پروان چڑھی ہے۔ (۲۱)

ڈینٹ (Dennett) کے یہ الفاظ اس کی کتاب "Darwin's dangrous Idea" سے لیے گئے ہیں جو ۱۹۹۵ء میں نیو یارک سے شائع ہوئی لیکن "Breaking the spell" میں وہ ان امور

سے بحث نہیں کرتا ہے۔ڈنکن (Dawkins) نے لکھا ہے کہ:

کائنات جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں، کوئی کارساز نہیں، کوئی اس کا مقصد نہیں، کوئی برائی نہیں اور کوئی اچھائی نہیں، کچھ بھی نہیں بلکہ اندھی مادّی قوت اور جرثومہ کی پیداوار ہے۔DNA بھی محض کوئی شئے نہیں۔ڈنکن (Dawkins) کے یہ خیالات اُس کی کتاب ''River of the Eden'' میں موجود ہیں۔جبکہ اسی طرح کے خیالات اُس نے ''The God delusion'' میں بیان کیے ہیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ ڈاروَن کی تحقیق کو سائنس نے آگے چل کر اپنی تعبیر دَے دِی۔ڈاروَن نے خدا کو چیلنج کیا اور نہ کائنات کو۔اس بنا پر وہ الہامی کلام اور خدا کو زیر بحث ہی نہیں لایا اور نہ ہی انسانی عظمت کو چیلنج کیا۔انسان نے کم سطح سے بلند سطح کی طرف مراجعت کی ہے۔اس پر بائبل اور قرآن کی عبارات واضح ہیں۔خود ڈاروَن کا نقطہ نظر یہ ہے کہ:

مطابقت (adaptation) کا جہاں تک تعلق ہے تبدیلیوں (variation) اور انتخاب طبعی (Natural selection) میں عمل پذیر قوت غیر شخصی (روحانی) ممکن ہے۔اور وہ اس بات پر یقین رکھتا تھا کہ ارتقاء کے عمل کا خالق خود خدا ہے البتہ اس کا خیال تھا کہ اس کے بعد خدا مخصوص حیات میں تفصیل میں نہیں رہتا۔ اس کا خیال ہے کہ وہ کائنات میں ہر شئے کو مخصوص طور پر متعین خلقی قوانین کو تحت دیکھتا ہے اور یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ دنیا اتفاق سے وجود میں آئی اور خود کار ہے۔اور میرے لیے ممکن نہیں کہ ہر شئے کو اس نقطہ نظر سے الگ سے جانچ سکوں۔

ڈاروَن نے ایک سوال کے جواب میں ہکسلے کی استعمال ہونے والی نئی اصطلاح کو ضرور استعمال کیا یعنی لاادریت (Agnostic) مگر تب جب اُسے کہا گیا کہ آپ نے خدا کے وجود کو مسترد کر دیا ہے۔

مواد اور دلائل کا تعین:

مخاصمت میں دونوں اطراف میں جو مواد استعمال ہوتا ہے اس کا تعین ضروری ہے۔مخاصمت میں یہ تعین آسان ہے کہ:

۱) سائنس دان، سائنسی مادیت (Scientific Materialism) کو اپنے حق میں بطور دلیل یا مذہب کے متبادِل لاتے ہیں۔سائنسی مادیت سے مذہب کی ضرورت ختم ہوگئی ہے۔

۲) مذاہب کا بنیادِی مواد اُن کی الہامی کتب اور ان کے حوالے سے صدیوں کے تجربات اور روایت ہے۔ بائبل اور قرآن نمایاں کتب ہیں۔البتہ سائنسی مادیت کا جواب بائبل سے دیا جاتا ہے۔قرآن کے حوالے سے اس ضمن میں کام نہیں ہوا ہے۔مسلم ممالک میں گو اس کی زیادہ ضرورت نہیں لیکن یورپ کے حوالے

سے اس کام کی اشد ضرورت ہے کیونکہ قرآن اور سائنس کے نقطہ نظر میں تنازع کی نوعیت ایسی نہیں ہے جیسے بائبل کی ہے۔آزادانہ نمو(Independence) میں بے پروائی کا انداز ممکن ہے۔

۱) سائنس کی اپنی حدود اور دنیا ہے۔اسے مذہب کا تسلسل سمجھا جائے یا ایک علیحدہ علمی جستجو کا میدان تصور کیا جائے۔مگر ایک دوسرے کی حدود میں مداخلت یا تنسیخ نہ کی جائے۔اور انسان کے مفید نتائج کا حصول دونوں اطراف سے ممکن بنتا رہے۔

۲) سائنسی زبان اور سائنسی عمل مختلف ہے۔اور مختلف دائرے میں کام کرتا ہے۔جبکہ مذہب میں الہامی زبان کا عمل دخل ہے اور مجموعی طور پر معاشرتی نمو کے لیے اس کا کام ہے۔

مکالمہ میں طریق کار یہ ممکن ہے کہ:

۱) پہلے سے متعین موقف اور اس پر محدود سوالات سے مکالمہ کا آغاز ہو۔سائنس نے چند سوالات ضرور اٹھا دیے ہیں مگر فی الوقت اس کے پاس ان کا جواب نہیں ہے۔

۲) متعین قواعد و کلیہ اور تصورات اسے(Boundary Questions) بھی کہا گیا ہے، یقیناً مکالمہ کا آغاز ملتے جلتے تصورات سے کیا جاتا ہے۔

مطابقت کے لیے تین طریقے زیر بحث لائے جاسکتے ہیں:

۱) نظریہ فطرت(Natural Theology) اس میں خدا کے حق میں بطور دلیل فطرت کا وجود جو کہ ہے پیش کیا جاسکتا ہے کیونکہ سائنس اس پر زور دیتی ہے۔

۲) فطرت کا فلسفہ(Theology of nature) اس میں وہ سارا مواد بطور دلیل موجود ہے جو سائنس کے دائرہ میں زیر بحث نہیں آتا اور سائنس ان پر اپنا موقف اپنانے کی کوشش میں ہے، مثلاً مسئلہ تخلیق اور انسانی فطرت وغیرہ۔

۳) اس طریقہ میں دونوں اطراف سے فلاسفی کی طرزِ نمو کے مطابق ایک مابعد الطبیعیات تسلسل دینے کی کوشش کی جائے، جو اتحاد کی ایک راہ ہے۔

مذہب و سائنس کے حوالے سے جدید بحث کے موضوع اور موازنہ پر سیر حاصل تحریریں لکھی گئی ہیں۔اس کا آغاز مذہبی قوتوں کی سیاسی شکست سے ہوا کیونکہ سائنس دان کو بہر حال ایک مذہبی معاشرتی ماحول میں آگے بڑھنا تھا۔بلاشبہ ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو جو تنظیم ملی اس بحث میں زیادہ شدت آئی۔ لیکن نظریہ ارتقاء اور مذہب کی بحث کا یہ واحد موضوع بہر حال نہیں ہے۔باربور(Barbour) نے چند مزید موضوعات کا کلیہ(Typology) کے ذریعہ جائزہ لیا ہے۔یہ مسئلہ کو سمجھنے میں مفید علمی بحث ہے، موضوعات جو قائم کیے ہیں:

۱) ہیئت اور تخلیق (Astronomy and creation)

۲) کوانٹم تھیوری کے اثرات (The implications of Quantum physics)

۳) ارتقاء اور تخلیق مسلسل (Evoluation and continuing creation)

۴) اعصابی (نیورو) سائنس اور انسانی فطرت (Neuroscience and Human Nature)

۵) خدا اور فطرت (God and nature)

○

۳۔ "Rocks of Ages" سٹیفن گولڈ (Stephen Gould) نے ۲۰۰۱ء میں لکھی اور Science and religion in the full ness of life. کے تناظر میں دونوں کی ضرورت و رفتار کو تسلیم کیا اور دونوں کی افادیت کے پیش نظر معروف عدم مداخلت کا ایک اصول دینے کی کوشش کی جبکہ خود اپنے آپ کو بے عقیدہ کہتا ہے اور لا ادریت (Agnostic) کہلانا پسند کرتا ہے۔ البتہ مذہب کے بے حد احترام کا دعویٰ کرتا ہے گویا (Theist) بھی نہیں اور Atheist بھی نہیں۔

عدم مداخلت کا مطلب یہ نہیں کہ علم کے درمیان دیوار بنا دی جائے، وہ مزاحمت و مخاصمت کو ایک حدود میں پابند کرنے پر زور دیتا ہے اور یہ کہ جو دائرہ مکمل طور پر مذہبی و روحانی ہے، سائنس اس پر اپنی اتھارٹی یا حکم نہ دے اور بے جا مداخلت کر کے اپنی اور مذہب کی اہمیت کم نہ کرے اور لوگوں میں مخاصمت و مزاحمت کی فضا پیدا نہ کرے کیونکہ اس سے معاشرے میں انتشار، رفتارِ ترقی میں کمی اور مایوسی جنم لیتی ہے۔ ایسا ہی رویہ اہل مذہب کو اختیار کرنے پر زور ہے کہ سائنس کے مادی دائرے کو انسان کے حسی تجربات کا میدان جانا جائے۔ سائنس دان پر عدم اعتماد کی ضرورت نہیں کہ وہ بھی سچائی کی تلاش میں مذہبی صوفیوں کی طرح لیب میں مجاہدہ کرتا ہے اور سچائی کی تلاش کے اسی تسلسل کا اگلا حصہ ہے اور یہ مذہبی آرزو کا ہی اگلا مرحلہ ہے۔ سٹیفن گولڈ اسی عدم مداخلت کے اصول کو اپنی کتاب میں موضوع بناتا ہے اور اس کتاب کے مرکزی موضوع و اصول کو تقریباً تمام مصنّفین نے زیر بحث لایا ہے جنھوں نے سائنسی، فلسفیانہ یا مذہبی نقطہ نظر سے اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔ تنقید، تحسین اور تجزیہ کیا ہے۔ اسی اہمیت کی مناسبت سے اس تحریر میں بھی اس کو جگہ دی جا رہی ہے۔ علمی لحاظ سے باوجود بعض کمزوریوں کے یہ اچھی کوشش ہے۔ بنیادی طور پر یہ ایسا طریق کار رہے جو انسانوں میں ذاتی، معاشرتی اور قومی سطح پر ایک تاریخ رکھتا ہے۔ مزاحمت و مخاصمت کا ہمیشہ سے آخری راستہ مفاہمت کے ذریعہ فتح ہے۔ وہ مٹ جاتا ہے جو زمانے کی روش کا ساتھ نہ دے سکے اور جو زمانے کی رَوِش میں جذبوں کا محرک ہے، وہی زمانے کو آگے بڑھاتا ہے۔

سٹیفن گولڈ اس اصول کو Non-Overlapping Magisteria (NOMA) کا نام دیتا ہے۔ اس کے تحت وہ تجویز کرتا ہے کہ ہمیں بے جا مداخلت کو چھوڑ کر عدم مداخلت کو باعزت راستہ بنانا چاہیے۔ دونوں کے درمیان مکالمہ اس بنیاد پر جاری ہو کہ دونوں کے نتائج مختلف دائرہ کا حاصل ہیں۔ جبکہ دونوں اطراف کے رہبر و راہنما انسان ہی ہیں۔ ایک ہی زمین کی مخلوق ہیں۔ دونوں اطراف کے انسانوں کو زمین سے بھی دلچسپی ہے۔ انسانوں سے بھی محبت ہے اور مستقبل کی بھی فکر مندی ہے۔ مجسٹریم (Magisterium) کو نئے معنی پہنائے۔ اس کی تعریف مصنف کے الفاظ میں مناسب لگتی ہے، ملاحظہ فرمائیں:

> Majisterium,of science covers the empirical realm:(تجرباتی میدان)what is the Universe made of (fact) and why does it work this way (Theory). The majisteriam of religion extends over Question of ultimate meaning and moral value. These two Majisteria do not overlap, nor do they encompass all inquiry (consider, for example, the majisteriam of art and the meaning of beauty). To cite the old clichés, science gets the age of rocks, and religion the rock of ages. Science studies how the heavens go, and religion how to go to heavens.(۲۲)

مصنف NOMA کو ایک مشکل مسئلہ کے حل کے لیے ایک اصول قرار دیتا ہے۔ اس مشکل مسئلہ کے دو مختلف حصے ہیں اور یہ کہ دونوں ایک دوسرے کے معاملات میں عدم مداخلت کے اصول پر کارفرما ہونے چاہییں۔ ہم ایک طرف تو مسائل کا جواب محض ہاں یا ناں میں طلب کرتے ہیں اور بعض میں جواب وسیع تناظر اختیار کرتا ہے جیسے بقول مصنف نظریہ ارتقاء نے کئی مسائل حل کر دیے ہیں کہ کیا ہمارا کوئی جینی رشتہ دوسرے جانداروں سے ہے یا ہم کسی تخلیقی تسلسل کی ترتیب پر ہیں۔ ایپس (Apes) ہمارے جسمانی نمونہ کے قریب ہو کر کیا ہمارا آخری درجہ تھا یا یہ کہ تخلیق کا اپنا تخلیقی ارتقاء ہے۔ دوسرا زندگی بار بار ضائع ہوتی ہے۔ مصنف کے نزدیک یہ سوالات سائنس کے دائرہ اختیار (Majisterium) میں آتے ہیں۔ کیونکہ کائنات کی فطری یا مادّی تعمیر کی سائنسی تشریح اسی کے دائرہ میں آتی ہے۔

لیکن دوسرے جانداروں کے ساتھ انسانی تعلق کو جوڑنے سے جو سوال جنم لیتے ہیں کہ کیا انسان کیڑے مکوڑوں سے اوپر کوئی حیثیت رکھتا ہے؟ کیونکہ انسان کا اعصابی نظام بہت پیچیدہ ہے۔ دوسرے جانداروں سے ہمارے امتیاز کی نوعیت کتنی فیصلہ کن طور پر الگ ہے؟۔ اور کیا ایک جاندار کا جرثومہ ہم دوسرے جاندار میں منتقل کرتے ہیں تو کیا یہ اخلاقیات کی خلاف ورزی ہے؟ مصنف کے نزدیک انسان اور چیونٹی کے ذہنی تقابل سے یہ مسئلہ حل نہیں ہوتا ہے اور نہ جرثومہ منتقلی کا عمل آخری سوال

کا جواب مہیا کرتا ہے۔ یہ سوالات دراصل زندگی کے معنی وقدر کی اخلاقی پوزیشن سے متعلق ٹھہرتے ہیں جس کے لیے مباحث کی ایک الگ صورت بنی چاہیے۔

اخلاقی مباحث میں گو ایسے کئی اور علم کے شعبہ جات موجود ہیں، جیسے فلاسفی، ادب اور تاریخ شامل ہیں مگر اختیاری قوت (Majisterium) مذہب کو حاصل ہے۔ جس میں فطرت پر عقیدہ، مادّہ کی موجودگی، ایک الٰہیاتی قوت اور مباحثے کی آزادی کے تمام ممکنہ اختیارات، جو عبارت کی تقلید کے خلاف پیدا ہوتے ہیں مصنف کے نزدیک انسان کو دونوں اطراف میں ان اختیارات پر توجہ کی ضرورت ہے کیونکہ اس کے دو اطراف برابر انسان کی ضرورت ہیں اور دونوں منطقی لحاظ سے الگ الگ ہیں۔

مصنف نے جے ایس ہالڈین (J.S. Haldane)، (۱۸۶۰-۱۹۳۶) کے خیالات کو بیان کر کے کچھ اپنی تائید اور کچھ مخالفت کے ضمن میں لیا۔ ہالڈین نے بھی فلسفہ اور سائنس، سائنس اور مذہب پر لیکچرز دیے، جنہیں معروف گیفرڈ لیکچرر (gifford lectures) کہتے ہیں۔ یہ لیکچر ۱۹۲۷ء میں اس نے دیے تھے اور علامہ محمد اقبال نے ۱۹۲۸ء میں اپنے لیکچروں میں ہالڈین کے نقطہ نظر کو بیان کیا تھا۔ ہالڈین نے بھی علوم کے ان ذرائع میں مطابقت اور مفاہمت کے پہلوؤں کو اجاگر کیا۔ NOMA کے حوالے سے مصنف اپنے دلائل تلاش کرتا ہے مگر ہالڈین مذہب کا مقابلہ سائنس سے درست نہیں سمجھتا تھا۔

دوسرا مفکر وائٹ (Andrew Dickson white) جو امریکن یونیورسٹی (Cornell) کا پہلا صدر تھا، اس نے اس موضوع پر *A History of the warfare of science with theology in christendom.* کتاب لکھی۔ بنیادی طور پر مذہب کا حامی تھا اور مذہب وسائنس میں مخاصمت سے دونوں اطراف میں اضطراب محسوس کرتا تھا۔ وائٹ کے ساتھ ڈریپر (Willcam Draper) کی کتاب *History of conflict between religion and science.* (۱۸۷۴) کا حوالہ دِیا ہے۔ اقبال نے وائٹ کا بھی حوالہ دیا ہے۔

مصنف انتہائی دلجوئی سے توجہ دِلاتا ہے کہ NOMA اخلاقی اور دانش مندی کے اصول پر استوار کیا گیا ہے۔ اور اس میں محض کوئی سیاست یا سفارش نہیں ہے۔ NOMA دونوں اطراف کے بعض امور کو موقوف کرتا ہے۔ مذہب کو سائنس کے تجرباتی حاصلات کو سائنس کی حدود سمجھ کر مداخلت سے گریز کرنا چاہیے اور ایسے ہی سائنس کو ان مذہبی معاملات پر رائے دینے کی ضرورت نہیں جو اس کی نہ حدود ہے اور نہ دسترس۔ ہمیں اس اصول کو استعمال کر کے نتائج سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

اس حد تک تو درست ہے کہ NOMA کو ایک اصول وضابطہ کے طور پر استعمال کیا جائے اور

سرحدی خلاف ورزی نہ کی جائے۔ جیسے مصنف نے تیل اور پانی کی مثال دِی۔ [۲۴] لیکن مسئلہ یہ ہے کہ مذہب اور سائنس اسی ایک زمین پر ایک ہی انسان کا فعل ہے۔ NOMA کے مطابق سائنس اپنے میدان اور مذہب اپنے میدان میں عمل برقرار رکھے لیکن یہ متوازِی نظام ہی تو وجہ تنازع ہے۔ جبکہ ان کا مل جل کر علم کی ترقی، معاشرتی ارتقاء اور انسانی شعور میں ایک حصہ ہے۔ ان کو متوازِی لانا غلط ہے۔ مذہب ایک ایسا احساس ہے جو عقائد کے ذریعے انسان کو علم کی جستجو، معاشرتی ارتقاء اور انسانی شعور کے حصول میں ہردَم بیدار رکھتا ہے۔ یہ تھوڑی یا زیادہ بیداری انسان کے افعال و اعمال کا معیار و میزان قائم کرتی ہے۔ مذہب و سائنس یا فلسفہ علم کے راہی ہیں۔ ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہ کر یا متوازِی رہ کر تو گروہ مزید پختہ ہوں گے۔ NOMA میں دونوں متحارب فریقوں کو جوڑنے کا کوئی پیمانہ نہیں دیا گیا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ دونوں فریقوں کے علم کو ہم آہنگ کرنے کی کوئی طاقت ہو، یہ طاقت اس پوزیشن میں ہو کہ فیصلہ کر سکے کہ مذہب کا یہ اصول برقرار رہے گا اور سائنس کا یہ اصول مزاحم نہیں اور علمی انکشاف ہے۔ میری رائے میں اختلاف و ہم آہنگی کی طاقت پہلے بھی انسان تھا اور اَب بھی انسان ہی ہے۔ مذہب کے عقائد، فلسفہ اور سائنس علم کے ذرائع ہیں اور ان سے اخذ و استخراج کا کردار انسان ہی ہے۔ NOMA سے آگے جانا ہوگا اور اس کی اگلی صورت کو زیر بحث لا کر ہی نتیجہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔

۱) بنیادی کردار انسان ہے تو اسے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ مذاہب کے عقائد پہلے مرحلے میں کلی ایمان کا تقاضا کرتے ہیں مگر ان پر مسلسل غور و فکر انسان و عقائد کی ضرورت ہے۔ غور و فکر سے عقائد بدلتے نہیں بلکہ یقین پختہ ہوتا ہے اور کسی روایتی عقیدہ کے برعکس کوئی صورت فلسفہ و سائنس منکشف کرتے ہیں تو یہ عقیدہ کی تنسیخ کا موجب نہیں بنتے بلکہ عقائد کی تشریح و وضاحت کا نیا پہلو ہے۔ تمام مذاہب میں وحی بہت سادہ انداز میں عقائد کی بات کرتی ہے مگر اُسے مذہبی، فلسفیانہ اور سائنسی انداز دینا انسان کا اختیار ہے۔ قرآنِ حکیم میں تو "تتفکرون" اور "تعقلون" کے الفاظ کے ساتھ بار بار انسان کو فلسفیانہ و سائنسی طریقِ کار اختیار کرنے پر زور ہے۔

۲) بنیادی کردار انسان ہے تو فلسفیانہ باریک بینیاں اس کے عقائد کی ضرورت اور اس کے احساس کی طاقت ہے۔ عقلی بصیرت انسان کا سرمایہ ہے۔ مذہب عقل کے سہارے مضبوط ہوتا ہے کیونکہ مذہب پر ایمان انسان لاتا ہے۔ کسی اور نوع یا حیوانی دنیا کا سراغ نہیں ملا۔ جو مذاہب کے پیروکار ہوں۔ عقل و بصیرت انسان ہی بروئے کار لاتا ہے۔ انفرادِی عقل و بصیرت اجتماعی صورت اختیار کرتی ہے اور لوگ اسے بطور علم اختیار کرتے ہیں تو فلسفہ کہلاتا ہے۔

۳) تجربات انسان کے ذاتی طور پر کھلی دنیا میں بھی ہوتے ہیں، غار میں بھی اور لیب میں بھی۔

سائنس دان جو مفروضہ یا نمونہ اپنے ذہن میں تشکیل دیتا ہے اور پھر اس کی تجرباتی تصدیق کے لیے لیب کے اندر مراقبہ کرتا ہے وہ یہاں تفکر بھی کرتا ہے اور آلات بھی استعمال کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ سائنس دان کا پہلا تجربہ (جو وہ فرضیہ قائم کرتا ہے) اس لیبارٹری میں ہوتا ہے جہاں مذہب کے عقائد و اعمال کا دور دَورہ ہوتا ہے۔ ایمان کے چرچے ہوتے ہیں۔ ماننے اور نہ ماننے کی کہانیاں ہوتی ہیں۔ کہیں عقائد پر بات شجر ممنوعہ ہوتی ہے اور کہیں تدبر پر اصرار ہوتا ہے کہیں جبر و قدر کی بحث ہے اور کہیں ارادہ و اختیار انسان کا سرمایہ شمار ہوتا ہے۔ یہ معاشرتی تصویر اس دنیا کی ہے۔ سائنس دان اسی طرح کے معاشرے میں آنکھ کھولتا ہے اور اسی طرح کے مذہبی عقائد کی روایتی معاشرت میں کوئی فرضیہ اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے پھر اس فرضیے کو نمونہ میں ڈھالتا ہے اور لیب میں چلا جاتا ہے اور کوئی انکشاف کرتا ہے۔ یہ انکشاف بعض اوقات معاشرے اور مذاہب کے کسی پہلو یا نکتے کی تصدیق ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے برعکس ہوتی ہے۔ سائنس مذہب کی تنسیخ کا دعویٰ نہیں کرتی بلکہ اس کے دعویٰ کی تصدیق کی کوشش کرتی ہے اور بعض اوقات تصدیق نہیں کر پاتی۔ سائنس کسی بات پر روایت سے ہٹ کر جو موقف دیتی ہے اس میں بظاہر کوئی خرابی نہیں ہوتی کیونکہ سائنس یہ دعویٰ نہیں کرتی کہ اسے عقائد کا حصہ بنایا جائے بلکہ سائنس یہ تسلیم کرتی ہے کہ یہ ایک فرضیے کی تصدیق ہے۔ کل اس میں تبدیلی یا تنسیخ بعید از قیاس نہیں ہے۔ ایسی صورت میں مزاحمت و ٹکراؤ کا اندیشہ نہیں رہتا۔ لیکن معاشرتی صورت یہ ہے کہ مزاحمت و ٹکراؤ کا ماحول پیدا کیا گیا ہے۔ مذاہب اور سائنس کو ایک دوسرے کے سامنے کھڑا کر دیا گیا ہے۔ اس کا حل کیا ہے؟ اس پر تدبر کی مزید ضرورت ہے۔

۴) NOMA اس کا حل نہیں ہے۔ اس کا حل انھیں متوازی رکھنے میں نہیں ہے۔ اس کا حل ایک کو موقوف کرنے میں نہیں ہے۔ کسی ایک کی شکست حل نہیں ہے اور کسی ایک کی فتح حل نہیں ہے۔ شکست ہوگی تو بھی انسان کی ہوگی۔ اس لیے انسان کو ہی یہ ٹکراؤ ختم کر کے علمی ہم آہنگی میں بدلنا ہوگا۔ پھر طریق کار اپنانا ہوگا۔ سائنس دانوں کا ایک طبقہ جاہلانہ سطح کی مناظرانہ سوچ کے ساتھ لکھنے اور بیان کرنے پر مامور ہے۔ اور مذاہب کے اندر تو اس طرح کا طبقہ ویسے ہی تاک میں رہتا ہے۔

اس کا حل بھی انسان کے اس سیاسی تجربے سے مشروط نظر آتا ہے جو جمہوریت کی صورت میں موجود ہے۔ جمہوریت ایک نظام معاشرت و حکومت ہے۔ دنیا کی سابقہ روایت ہو یا جدید رجحان، ہر قوم و علاقہ اور ریاست میں عوامی رجحانات کا احترام بڑھتا جا رہا ہے۔ عوام اتنے باشعور ہو چکے ہیں کہ وہ نظام معاشرت و نظام حکومت میں اپنا فعال کردار ادا کرنا چاہتے ہیں۔ عوامی شرکت کا یہ جذبہ ہی دراصل عوامی حکومت یا جمہوریت کا سبب بنا ہے۔ گو ابھی یہ عمل بھی ترقی پذیر ہے لیکن مسائل کو حل کرنے کا ایک

اصول اس میں مسلسل پروان چڑھ رہا ہے کہ مسئلہ کوئی ہو، خوب زیر بحث لایا جائے، علم کی بنیاد پر بحث کی جائے یا مذہب وسائنس کے ناطے، مگر ایک دوسرے کو برداشت کرتے ہوئے۔ جس طرح باقی تمام مسائل کو عوامی بحث کا حصہ بنا کر ریاستیں اس کا حل پارلیمان میں تلاش کرتی ہیں، اب مسائل کا حل ریاستی نظام ہے۔ خصوصاً یہ مسائل سڑکوں اور چوراہوں پر فیصلہ کن صورت اختیار نہیں کر سکتے بلکہ معاشرتی انتشار کا باعث بنتے ہیں۔ انسانی تجربہ یہی سبق سکھاتا ہے کہ آزادانہ شخصی علمی یا سائنسی کام تو کیا جاسکتا ہے مگر معاشرے پر مسلط کرنے کا رویہ درست نہیں ہے بلکہ ایک مشترکہ فورم کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ انسانی ومعاشرتی مسائل کو یکسو کرتا رہے۔ دورِ جدید میں یہ مشترکہ فورم پارلیمان کے نمائندے ہیں جو قومی نمائندگی اور علاقائی نمائندگی کرتے ہیں۔ میری دانست میں تمام معاملات اب ریاست کی عوامی حکومت کے سپرد کرنا ہی مناسب راستہ ہے۔ یہ بتدریج انسانی تجربہ ہے۔ پارلیمان کی تبدیلی کا ایک طریق کار آہستہ آہستہ قوموں میں جڑ پکڑ رہا ہے۔

۴۔ ڈاکٹر فرانسس کولن (Dr.Frances Collins) کی کتاب ''The Language of God'' کا تجزیہ:

ڈاکٹر فرانسس کولن (Dr.Frances Collins) ایک جینی سائنس دان ہے۔ اس نے انسانی زندگی کے راز پر ہونے والے کام (DNA) پر ہیومن جنوم پروجیکٹ (Human Genome Project) کے تحت کام کیا اور سائنس کی دنیا میں ایک اچھا نام ہے۔ کولن جس طرح سائنس میں برپا ہونے والے نئے واقعات وایجادات کو پوری طرح جان کر قبول کرتا ہے، اسی طرح وہ خدا (God) اور الہامی کتب (Scripture) پر بھی مکمل یقین رکھتا ہے۔ یقیناً کولن کا نقطۂ نظر زیادہ دلچسپ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ہم نے یہ انتخاب کیا۔

ڈاکٹر کولن کا یقین ہے کہ خدا ہماری حفاظت کرتا ہے، وہ اثرات مرتب کرتا ہے اور انسانی زندگی میں کم وبیش مداخلت کرتا ہے اور بعض اوقات یہ مداخلت معجزانہ ہوتی ہے۔ اس کا یہ نقطہ نظر قطعی مذہبی ہے۔ خدا پر عقیدہ اور سائنس پر عقیدے میں وہ فرق نہیں سمجھتا اور نہ ہی سائنسی عقیدہ مذہب سے ٹکراتا ہے بلکہ سائنس تو مذہب کے مقاصد کو اجاگر کر کے آگے بڑھاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی یہ کتاب (*The language of God*) بنیادی طور پر مذہبی عقیدہ اور سائنسی عقیدہ میں مفاہمت پر زور دیتی ہے۔ یہ کتاب ۲۰۰۶ء میں لکھی گئی اور امریکہ میں شائع ہوئی۔

اس نے کچھ دلائل سامنے لائے۔ وہ مذہبی دلائل عیسائی روایت وکتاب (Genesis) کے تحت دیتا ہے۔ وہ بائبل کو بنیاد بناتا ہے لیکن جب وہ انسانی تخلیق کی بات کرتا ہے تو پھر قرآن پاک کا حوالہ بھی دیتا ہے۔ جس میں زندگی نچلے درجہ سے بلند تر ہو کر آگے بڑھی ہے اور انسان کو خدا نے خصوصی طور پر

تخلیق کیا۔ اس نے ۱۵:۲۶ قرآن کا حوالہ دِیا ہے جبکہ بائبل سے وہ (Genesis) ۱:۲۷ اور ۲:۷ کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کے یہ حوالے زندگی کی تخلیق بیان کرنے کے نقطہ نظر سے ہیں۔

ڈاکٹر کولن کے نزدیک گو مذہبی و سائنسی نقطہ نظر میں مخاصمت و مزاحمت نئی نہیں ہے بلکہ سترہویں صدی سے ہے مگر تازہ مخاصمت و مزاحمت کا انداز منفی زیادہ ہوگیا ہے۔ سائنس دان گلیلیو پیدائش ۱۵۶۴ء پادری اور ریاستی مداخلت کو وہ اس تنازع کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ گلیلیو بے عقیدہ نہیں تھا۔ اس نے حساب دانی سے آگے بڑھ کر تجربات کیے اور یہ رائے قائم کی کہ زمین حرکت میں ہو تو مسئلہ حل ہوتا ہے۔ زمین ساکن ہے، یہ مذہبی عقیدہ تھا، حقیقتاً ایسا نہیں ہے اور قرآن نے زمین کی حرکت کی وضاحت چھٹی صدی عیسوی میں کر دِی تھی۔ کسی حد تک یہ درست ہے کہ گلیلیو پر ریاستی پابندی نے مذہب اور سائنس میں ایک تنازع کو ہوا دِی۔

ڈاروَن کے نظریہ ارتقاء کو مذہب کے نظریہ تخلیقِ خدا کے مقابل لانے پر سائنس دانوں کے لیے اور عوام کے لیے تین سوال قائم کرتا ہے:

۱) انسان ہزاروں سالوں میں نچلے درجے سے بتدریج ترقی کرتے کرتے زندگی کی ترقی یافتہ صورت (انسانی) پر پہنچا ہے اور خدا نے بدستور راہنمائی کی۔

۲) انسان نے ہزاروں سالوں میں نچلے درجوں سے بتدریج ترقی یافتہ صورت انسانی پائی مگر اس دوران خدا کا کوئی عمل دَخل نہیں رہا ہے۔

۳) خدا نے انسان کو ایک ہی وقت میں موجودہ صورت میں کوئی دَس ہزار سال پہلے پیدا کیا۔

کولن لکھتا ہے کہ امریکی عوام میں ان تینوں سوالوں پر سروے کیا گیا تو تیسرے سوال کے حق میں ۴۵ فیصد لوگوں نے رائے دِی جبکہ ۳۸ فیصد نے سوال ایک اور سوال ۲ جو مادّی نقطہ نظر یا سائنسی فکر کا حامل تھا، محض ۱۳ فیصد لوگوں نے درست مانا۔ گویا نظریہ ارتقاء مادّی مسترد کر دیا گیا۔

سوال نمبر ۱، اور سوال نمبر ۳ کو ملائیں تو بھی نتیجہ ایک ہی سطح پر آتا ہے۔ انداز بیان مختلف ہے۔ مصنف کے نزدیک ڈاروَن کا نظریہ انقلابی ہے اور اس نے جانداروں کے درجہ بدرجہ ارتقاء کا سائنسی انداز میں سراغ لگایا، مگر یہ عمل اس قدر طویل ہے کہ کسی ایک شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ زمین کی پیدائش کا اندازہ تقریباً ۴.۵ سے ۵.۰۰ بلین سال لگایا گیا ہے۔

مصنف کولن مذہب (بائبل یا عیسائیت)، سائنس دان گلیلیو اور ڈاروَن تین عناصر کو نمایاں کرتا ہے؟ مذاہب ایک خدا کے عقیدہ پر اپنی تمام فکر کو آگے بڑھاتے ہیں۔ سائنس نے فکر کے بعض پہلوؤں کو نئے سرے سے نمایاں کیا تو مذہب اور سائنس میں علمی مکالمہ شروع ہوا، یہ سترہویں صدی کی بات

ہے۔ انیسویں صدی میں ڈاروِن کے نظریہ ارتقاء نے سائنس کے مادّی نظریے کو طاقت بخشی اور یہ نظریہ خدا کے مقابل کھڑا کر دیا گیا۔ فرانسس کولن سمجھتا ہے کہ یہ سیاسی محرکات کا شاخسانہ تھا۔ انکارِ خدا (Atheism) اور پھر لاادریت (Agnosticism) بنیادی طور پر چرچ اور حکومتی آمریت کے ردّعمل میں پیدا ہوئے۔ اٹھارہویں صدی تک انکارِ خدا تحریک کا کوئی بڑا کردار نظر نہیں آتا، وہ لکھتا ہے کہ:

A more powerful force giving rise to atheism in the eighteenth century was a rebellion against the oppressive authority of the Govt and the church, particularly as manipested in the French Revolution. Both the French royal family and the church leader ship were seen as harsh, self – promoting, hypocritical, and insensitive to the needs of the common man. Equating the organized church with God himself, revolutionaries decided it was better to throw off both.(24)

مصنف کے نزدیک یہ وہ سیاسی تحریک تھی جس کو مذہب و خدا کی بنیادوں کو منہدم کر کے لوگوں کو پادری اور برتر نسل (Royal) کی آمریت سے نجات دِلانا تھا۔ مصنف کے نزدیک گزشتہ ڈیڑھ صدی سے اس تحریک کو پہلے سگمنڈ فرائید نے تقویت دِی کہ خدا پر عقیدہ محض خوش نما خیال ہے۔ مگر ڈاروِن کے نظریہ ارتقاء نے سب سے زیادہ اس نظریہ کو ترقی دِی۔ اسحٰق نیوٹن کو مادّی طبیعیات کا بانی سمجھا جاتا ہے اور جس سے مادّی ارتقاء کے نظریئے کو تقویت ملی۔ اسحاق نیوٹن نے طبیعیات وحساب پر لکھنے سے پہلے بائبل کی تفسیر لکھی ہے اور وہ عقیدہ خدا کا پابند تھا، ڈاروِن نے بھی عقیدہ نہیں چھوڑا۔ مصنف نے موجودہ بیالوجسٹ سائنس دانوں کے موقف کو بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ خصوصاً رچرڈ ڈنکن (۲۵) پر خصوصی تبصرہ کیا ہے۔ جبکہ اسی تحریر میں ہم نے بھی مختصراً ڈنکن کو لیا ہے۔ کولن کے مطابق مذہب کے خلاف ان لوگوں کی مہم ذاتی مہم (Personal agenda) لگتی ہے۔

مصنف نے سٹیفن جے گولڈ (Stephen Jay Gould) کے ایک مضمون سے اقتباس دِیا ہے جو سائنٹفک امریکن رسالے میں (۱۹۹۲ء) میں شائع ہوا۔ اس اقتباس سے وہ نظریہ ارتقاء کو خدا کے متبادَل رکھنے کو درست نہیں سمجھتا جبکہ ارتقاء کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک سائنس کے پاس ایسا کوئی کلیہ قاعدہ نہیں کہ وہ خدا کے مسئلہ پر تحقیق کر سکے۔ ہم سائنس دان اسے کنفرم بھی نہیں کر سکتے مگر اس سے انکار بھی ممکن نہیں ہے۔ سائنس کا دائرہ فطری اشیاء کی تحقیق و تجربہ اور تشریح ہے۔ ڈاروِن خود انکار خدا کے گروہ میں شامل نہیں ہوا۔ امریکی بیالوجسٹ عسا گرے (Asa Gray) انتخاب طبعی کا حامی تھا اور اس نے ڈاروِن پر کتاب بھی لکھی مگر خود عقیدہ رکھنے والا شخص تھا۔ چارلس ڈی والکٹ (Charles D. Walcott) جس نے برجس شیلے فوزل (Burgess Shale Fosils) ایجاد کیا۔ بیک وقت ڈاروِن

اور عقیدہ پرست تھا اور اس کے مطابق یہ خدا ہے جس نے انتخاب طبعی کا اصول وضع کیا اور زندگی کو مقاصد کے لیے منصوبہ بندی سے بنایا۔

تھامس ہنری ہکسلے (Thomas Henry Huxley) جس کی شہرت خدا کے نہ ماننے والوں میں ہوتی ہے۔ انکار خدا میں شامل نہیں ہوتا اور ایک نیا راستہ نکالا کہ خدا کے متعلق معلومات لینا عاجزی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ انکار خدا، اقرار خدا، وحدت الوجود، مادیت پرست، نظریات، عیسائی یا آزادانہ خیالات جیسے الفاظ و معنی پر سوچا اور خود آخری الفاظ میں اپنے آپ کو بہتر پایا اور یہ بات مجھے اصطلاح (Agnosticism) تک لے گئی۔ کیونکہ انکار خدا (atheism) کے بھی دو حصے ہیں۔ ایک لا اَدری کہ ممکن نہیں کہ کبھی خدا کو جان سکیں اور دوسرا (Not Now) کہ ابھی ممکن نہیں ہے۔

یہ بات خود ڈارون نے ۱۸۸۱ء میں اپنے مہمانوں سے ایک بار پوچھا کہ آپ لوگ (Atheist) کیوں کہلاتے ہیں؟ میں تو ہکسلے کی اصطلاح Agnostic کو ترجیح دیتا ہوں۔ دوسرے لفظوں میں ڈارون خود اپنے نظریے کو خدا کے مقابل رکھنے پر تیار نہ تھا بلکہ وہ خدا کے انکار کے تصور سے بوجوہ متفق نہ تھا، اسی لیے اس نے اپنے مہمانوں سے سوال کے ضمن میں اس اصطلاح کے لیے ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔

کولن ان دو اصطلاحوں کے علاوہ عقیدہ رکھنے والے لوگوں کی نمائندگی سائنسی بحث میں دو اصطلاحوں سے کرتا ہے۔ وہ سائنس اور عقیدہ کو Biologos کے تحت ہم آہنگی کی بات کرتا ہے۔ عقیدہ رکھنے والوں کے لیے تخلیقیت (creationism) اور ذہنی نمونہ (Intelligent Design) کی اصطلاحیں استعمال کی جاتی ہیں، جس کے مطابق خدا کائنات کی تخلیق میں براہِ راست شامل ہے اور یہ مذاہب کا عمومی موقف ہے جبکہ یہی وہ موقف ہے جسے سائنس ابھی واضح نہیں کر سکی جبکہ انٹیلیجنٹ ڈیزائن کی جدید اصطلاح ہے جو زیادہ وسیع بحث کا باعث ہے اور جس میں خدا کی شمولیت کا پہلو سائنسی ذہن کو بھی متاثر کرتا ہے۔ اس نقطہ نظر میں تین امور کی نشاندہی کی جاتی ہے:

۱) نظریہ ارتقاء انکار خدا کا رویہ پیدا کرتا ہے اور خدا پر عقیدہ رکھنے والے مزاحمت کرتے ہیں (یوں سائنس کی مزاحمت شروع ہو جاتی ہے) انٹیلیجنٹ ڈیزائن بنادی طور پر سائنسی اصطلاح ہے مگر یہ سائنسی روایت سے پیدا نہیں ہوئی۔

۲) نظریہ ارتقاء بنیادی طور پر ناقص نظریہ ہے کیونکہ کائنات کی پیچیدگیوں کو مکمل حل نہیں کر پاتا۔

۳) نظریہ ارتقاء اگر کائنات کی پیچیدگیوں کا مکمل حل تلاش نہیں کر پاتا تو یقینی بات ہے کہ کوئی ڈیزائنر (خالق) موجود ہے۔ (اور جسے اہلِ مذاہب خدا کہتے ہیں)۔

یہی مصنف سی، ایس، لیوس (C.S.lewis) کی ایک کتاب ''The Problem of Pain'' ۱۹۹۶ء صفحہ

۷۱-۶۸ سے اقتباس دیتا ہے اور عقیدہ وسائنس کو آدم وحوا اور تخلیق اوّلین کو اس تحریر سے اجاگر کرتا ہے کہ:

صدیاں لگیں کہ خدا نے حیوانی دنیا کو مکمل روپ دِیا اور اسے ہر پہلو سے سنوارا، جو بطور خدا کے تصور اور انسانی اساس کے وجود میں آئے۔ اس نے ہاتھ کی صورت ایک انگوٹھا سے دی جو تمام انگلیوں کو حرکت میں مدد کرتا ہے، جبڑے، دانت اور گلا کی اعلیٰ پیمانے پر فنی تشکیل کی اور ایسا دماغ دیا جو مناسب حد تک ایک معمہ ہے اور جو عقلی تصورات کو ترتیب دیتا ہے۔ تخلیق کی یہ حالت مدتوں رہی تو پھر انسان بنا۔ یہ ممکن ہے کہ آج کے اکیالوجی اسے بطور ثبوت مان لیں۔ لیکن یہ حیوان ہی ہے کہ اس کے جسمانی ونفسیاتی عمل کو مادّی اور فطری رُخ پر ڈال دیا گیا۔ وقت کے گزرنے کے ساتھ خدا نے اس نامی جسم کے عضویاتی ونفسیاتی پہلو کو ایسے درجے تک پہنچا دیا جہاں "میں" اور "میں ہوں" کا شعور بیدار ہوا۔ جو مقاصد کی موجودگی کا اعتراف ہے جو خدا کو معلوم ہے جو سچائی، جمال اور نیکی کا نگہبان ہے۔ اور جو زماں ومکان سے ماورا ہے ہمیں نہیں معلوم کہ خدا نے ابھی تک کتنی اپنی مخلوق پیدا کی ہے اور باقی کتنی ہے۔ (سائنس دانوں نے یہ اعتراف کیا ہے کہ کروڑوں مخلوقات ہیں جو ہم ابھی دریافت بھی نہیں کر پائے)۔ بعض بہت نرم لہجہ میں اس کا اظہار کرتے ہیں کہ وہ مخلوقات خدا جیسی (As Gods) ہوگی اور دنیا کے کسی کونے میں جا کر خدا سے کہے گی کہ یہ (دُنیا) اب ہمارے زیر کار ہے آپ کے نہیں مگر دنیا میں ایسا کو نہ نہیں ہے۔ انسان اسم (خالق) بننا چاہے گا مگر وہ صفت وفعل (مخلوق) ہی رہے گا۔ ہمیں معلوم نہیں کہ کون سا خصوصی عمل یا اعمال جو باہم متضاد ہوں، اس ناممکن بیان کا اظہار پائیں۔ ممکن ہے کہ یہ حقیقی طور پر پھل کھایا جائے مگر سوال نتائج کا ہے۔ (۲۶)

مذہب کے صدیوں کے موقف کو سائنسی دنیا کے اذہان کو متوجہ کرنے کے لیے اسے مذہبی و سائنسی پیرایہ دیا تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ سائنسی فکر کا جنم کیسے ہوا اور یہ کہ مادّی، حیوانی، انسانی تسلسل کا علم ہے جسے مذہبی، سائنسی اور نفسیاتی کہا جاتا ہے۔ اور بڑے دلنشین انداز میں نظریہ ارتقاء کو خدا کی مشیت کے تحت بیان کیا اور نظریہ ارتقاء کو مادّی خود کارِی کے ساتھ وابستہ کر کے انکار خدا کی فضا پیدا کرنے کو ردّ کیا ہے۔

عقیدہ وسائنس میں اس آویزش کو خوشنما انداز میں سلجھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اکیسویں صدی ایجادات وٹیکنالوجی کی صدی ہے اور انسانوں کے دِل و دماغ پر حاوِی ہونے جا رہی ہے۔ اس کے باوجود کہ ابھی بہت سے ایسے سوال باقی ہیں، مادیت پرستوں نے خدا کی ضرورت سے انکار کرنا شروع کر رکھا ہے کہ خدا پر عقیدہ عظمت رفتہ کی کہانی ہے اور اب انسان بغیر خدا کے معاملہ فہمی پر قابو پا چکا ہے۔ جبکہ خدا پر عقیدہ رکھنے والوں کا یہ یقینی اعلان وایمان ہے کہ علم جو الہامی ذرائع سے حاصل ہوا ہے وہ دوسرے ذرائع کے مقابلے میں آج بھی موٴثر ہے اور تجربات وایجادات اور ٹیکنالوجی سے جزواً جزواً جو علم سامنے آ رہا ہے وہ مذہب کی طرح مکمل سچائی کا بیان نہیں، کیونکہ سائنسی عوامل و عامل مسلسل اپنے

موقف کو بدل کر کبھی بہتر اور بعض اوقات بد تر بھی بنا دیتے ہیں۔ ایسی صورت حال میں دو نمونے سامنے آتے ہیں:

۱) ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم سائنس کو خدا کے خلاف جنگ سمجھ کر اس کی طرف سے منہ پھیر لیں اور کائنات و فطرت کو جاننے اور سمجھنے کے تمام راستوں کو خیر باد کہہ دیں اور غیر فعالیت کی زندگی اپنا لیں۔

۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ہم مذہب سے منہ موڑ لیں کہ سائنس کی موجودگی میں ہمیں روحانی زندگی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

یہ دونوں صورتیں مفید نہیں ہیں کیونکہ یہ حقیقت کے خلاف بات ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں انسان کا مستقبل سنوارنے اور روِش بنانے کا عزم رکھتی ہیں اور انسان کو اس مقام تک پہنچایا ہے۔ خدا بائبل کا بھی خدا ہے اور ایٹم و جنین کا بھی خدا ہے۔ یہ انسان ہی ہے جو چرچ یا دوسری عبادت گاہوں میں عبادَت کرتا ہے اور یہ انسان ہی ہے جو لیب میں خدا کو ڈھونڈتا ہے۔ یہ بھی عبادَت ہے، یہ ہر دو اطراف میں جاہل فطرت لوگ ہیں جو اس کو الگ الگ کر کے لڑائی کو ہوا دیتے ہیں۔

مصنف ایک سائنس دان ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عیسائی ہے۔ اور اس کا مطالعہ سائنس کے ساتھ محض بائبل کا ہے۔ قرآن اس کے زیر مطالعہ نہیں رہا اور نہ اس کی کتاب سے عیاں ہے۔ اسلام اس ضمن میں سارِی زمین کو عبادَت گاہ (مسجد) قرار دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا پر ایمان کے بعد علم کے جس راستے پر وہ نکلتا ہے تو گویا وہ عبادت ہی کرتا ہے۔ قرآن آخری الہامی کتاب ہے اور اس میں معاملات کو سابقہ الہامی کتابوں کی نسبت زیادہ اعلیٰ انداز میں یکسو کیا گیا ہے۔ قرآن کے مفسرین نے گو قرآن کے باریک نکات کو بیان کرنے کی کوشش ضرور کی اور اسلام کے ابتدائی سات آٹھ سو سال تو علمی حکمرانی بھی کی مگر زوال کے بعد مسلمانوں نے قرآنی علم میں محنت چھوڑ دِی اور سابقہ چند عبارات کو تقلید کے لیے مختص کر دِیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہم مسلمانوں نے دنیا میں ترقی پذیر ہونے والے سائنسی اور دوسرے علوم سے نہ صرف منہ موڑا، بلکہ اسے اسلام کے مغائر قرار دے کر اپنے آپ پر ظلم کیا ہے۔

اسلام کے تحت سارَے علمی مباحث اور علمی اختلاف اور علمی مکالمہ جات خدا ہی کے زیر سایہ رہتے ہیں۔ البتہ خدا کے متعین نظام میں "شیطان" ایک مزاحمتی قوت بطور ایک علامت موجود ہے اور یہ سب مذاہب میں ہے جو مباحث و مکالمات کو کشمکش کی صورت دے کر سچائی کی کھوج کا موقع دیتی ہے۔ سائنس کا آغاز مسلمانوں کے ہاں ہی ہوا مگر وہاں مذہب و سائنس کو ایک ہی سمجھا گیا بلکہ مذہبی انسان

کے شعور کا اگلا درجہ سائنس کو دِیا گیا لیکن موجودہ حالت مسلمانوں کی بھی وہی ہے جیسے دوسرے مذاہب والوں کی، کہ سائنس کو مذہب کے برخلاف خیال کیا جاتا ہے۔ انسان خدا سے بغاوت کے انداز میں بظاہر اگر ترقی حاصل کرتا نظر آتا ہے تو یہ نظر کی کمزورِی ہے انسانی ترقی خدا کا منشا اور تخلیقی مقصد ہے۔ مقاصد کی تکمیل میں خدا ہی سامان مہیا کرتا ہے کسی کو معلوم نہیں یا وہ اقرار نہیں کرتا تو ایسے میں بھی حقیقت تو اپنی جگہ موجود رہتی ہے۔ قرآن کی ایک آیت مبارکہ کو بمعہ ترجمہ یہاں نقل کر کے اس مضمون کو ختم کرنا مناسب لگتا ہے، ملاحظہ فرمائیں:

یٰمَعۡشَرَ الۡجِنِّ وَ الۡاِنۡسِ اِنِ اسۡتَطَعۡتُمۡ اَنۡ تَنۡفُذُوۡا مِنۡ اَقۡطَارِ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ فَانۡفُذُوۡا ؕ لَا تَنۡفُذُوۡنَ اِلَّا بِسُلۡطٰنٍ ﴿۳۳﴾ (سورۃ الرحمٰن ۵۵:۳۳)

اے گروہِ جن وانس! اگر تم میں اس قدر طاقت آجائے کہ آسمانوں وزمین کے کناروں سے آگے گزر جاؤ تو بے شک ایسا کرو مگر آگے بھی جہاں جاؤ گے، خدا ہی کو پاؤ گے۔

○

(۵) Breaking the spell. (Daniel C. Dennett) ۲۰۰۶ء

ایک فلسفی کے طور پر مشہور ہے۔ مصنف مناظرہ بازِی میں بھی شہرت رکھتا ہے۔ متعدد کتب کا مصنف ہے۔

ڈینٹ مذہب کو ایک طاقت وَر مظہر کے طور پر لے کر اور عقیدوں کی تفصیلات میں جانے کے بجائے صرف مذہب کی تاثیری طاقت اور اس کے خلاف دوسری مؤثر قوتوں کے تذکرہ کے ساتھ بحث کرتا ہے۔ اس نے ان امور پر بحث سے بات کو آگے بڑھایا ہے:

۱) مذہب محض ایک عادت (addiction) ہے یا یہ کوئی ایسا ضروری جوہر زندگی ہے جسے برقرار رکھنا ضروری ہے۔

۲) مذہبی راہنما بطور ایک مذہبی طاقت کو برقرار رکھنے میں حق بجانب ہیں اور وہ مرتبہ علم و ضابطہ پر پورے اترتے ہیں۔

۳) لوگوں کا یہ عمومی رجحان کہ مذہب بہترین زندگی کا ضامن ہے، کس حد تک درست ہے۔

فلاسفر ڈینٹ نے مذہب کو بطور ایک فطری مظہر کے لیا ہے اور انسان میں بے شمار مظاہر ہیں۔ مذہب کو دوسرے فطری مظاہر کے ساتھ زیر بحث لا کر دو چیزوں کو نمایاں کرتا ہے کہ:

۱) دوسرے فطری مظاہر کے ساتھ یا ان کی سطح پر مذہب کو زیر بحث لانے سے عمومیت کا جو تصور پیدا ہوتا ہے یہ دونوں فریقین کے لیے مفید ہے۔ مذہب کو سمجھنے میں عمومیت پیدا ہوتی ہے، جو مذہب اور

سائنس کے پیروکاروں کی ضرورت ہے۔

۲) اسی عمومی بحث وتکرار سے یہ اندازہ ہوگا کہ مذہب انسانی زندگی میں عادت سے بہت آگے ہے اور وہ انسانی زندگی کی مکمل تشکیل کا لازمی عنصر ہے۔ یہی اندازِ بحث اس بات کو سامنے لائے گا کہ مذہبی راہنماؤں نے مذہبی علوم کو صرف اپنے لیے مخصوص کر کے لوگوں کو محض پیروِی وتقلید پر مامور رکھنا درست سمجھا ہے اور نہیں تو پھر ہر شخص کو اتنا علم ضرور ملنا چاہیے کہ وہ اپنے عقیدہ کو سمجھ سکے۔ اسی سے یہ بات ثابت ہوگی کہ مذہب زندگی گزارنے میں بہترین راہنما اور عمل ہے اور یہ زندگی کے کسی عمل میں آگے بڑھنے میں رکاوَٹ نہیں ہے۔

ڈینیٹ اسی عمومی یا عوامی بحث کو"Breaking the spell" کہتا ہے۔

Hugh Pyper کی کتاب ''The Selfish Text'' کے حوالے سے کتاب کا آغاز کرتا ہے کہ: اگر "جہد للبقاء" کا نعرہ ایک مستند تاثر دیتا ہے تو پھر "بائبل" ٹیکسٹ کے ضمن میں "جہد للبقاء" کی اصطلاح کے تحت ایک بہترین ٹیکسٹ ہے۔ (اور قرآن تو اَور بڑھ کر ہے)۔

مصنف کے مطابق مذہب کی تاریخ مرتب تاریخ سے بھی پہلے کی ہے اور بیالوجی کی تاریخ ابھی ہم اپنے ہاتھوں سے ترتیب دے رہے ہیں لیکن آج اگر ہم نے مذہب کو بطور ایک فطری مظہر (Natural phenomenon) دیکھنا ہے اور آج کی دنیا میں سمجھنا ہے تو صرف یہ دیکھنا کافی نہ ہوگا کہ:

...... یہ آج کیا ہے؟ اور لوگوں نے اپنا رکھا ہے۔

...... بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ اس کی ضرورت کیا ہے اور ضرورت کے لحاظ سے کتنا مؤثر ہے۔

مصنف کے نزدیک مذہب کے تحت ان دو سوالوں کا جواب آج کے موضوعات میں اہم ترین موضوع ہے۔

فرائیڈ کی کتاب *The Future of an illusion* سے سائنس کی تعریف نقل کرنے کے بعد کہ خدا کوئی نہیں ہے محض ایک واہمہ ہے اور یہ دَور ختم ہو چکا ہے۔ ڈینٹ لکھتا ہے:

ہمارے ہاں مذہب مختلف مظاہر کا ایک مرکب ہے جو مختلف حالات سے ابھرا ہے اور مختلف اثرات کا حامل ہے۔ مظاہر کی ایک کھلی ڈھلی اجتماعی شکل ہے جو مادّی طرز کی فطرت یعنی کیمیکل یا انواع کے عناصر سے مختلف ہے۔ بیالوجی کا ارتقائی نظریے میں ترقی کا سارا معاملہ حیاتیات کا ہے مذہب کا نہیں ہے۔ لیکن حیاتیات کی اعلیٰ صورت انسان کا معاملہ مذہب ہے۔ اس لیے جدید حیاتیات کے تجربات کو مذہب کی طرف پڑتال کے لیے موڑا جاتا ہے لیکن یہ دو مختلف فریق ہیں۔ اس لیے مزید ترقی کا انتظار کرنا ہوگا اور نئی ایجادات کو برداشت کرنا ہوگا۔ ولیم جیمز کی مذہب کے حوالے سے تعریف کو بیان کرتا ہے۔ ولیم جیمز کی کتاب *The Varieties of Religion Experience* معروف کتاب ہے جس کا اردو میں ترجمہ وارداتِ روحانی کے نام سے خلیفہ عبدالحکیم نے کیا تھا، میسر ہے۔'

اینا نیموس (Ananymous) کی تعریف نقل کرتا ہے:

The feeling, acts and expereinces of individual men in their solitude, so for as they apprehend themselves to stand in relation to what they may consider the divine.

اینا نیموس (Ananymous) کی تعریف کو جاری رکھتے ہوئے لکھتا ہے:

Philosphy in question that may never be answered. Religion is answered that may never be questioned.(27)

ڈیوڈ ہیوم (David Hum) کی کتاب The Natural History of Religion کے حوالے سے لکھتا ہے:

A ever inquiry which regards religion is of the utmost importance, there are two question in particular which challenge our attention to wit, that concerning its Foundation in reason, and the concerning its origin in human nature.(28)

مصنف اس کے بعد دو سوال قائم کرتا ہے:

۱) کیا سائنس مذہب کا مطالعہ کر سکتی ہے؟

۲) کیا سائنس کو مذہب کا مطالعہ کرنا چاہیے؟

پہلے سوال کے جواب میں وہ ڈارون اور گولڈ (Gould) کے حوالوں سے لکھتا ہے جو الگ سے اس تحریر میں زیر بحث ہوں گے۔ جبکہ دوسرے سوال کے جواب میں پانچ مفروضہ جات بیان کیے ہیں جن کے تحت ہم مذہب کے مستقبل کے متعلق جان سکتے ہیں۔

اوّل: روشن خیالی گزر چکی اور غیر مذہبیت یا رواداری کا ماحول جس نے دو صدیاں اپنا سکہ جمایا، ہماری آنکھوں کے سامنے منجمد ہوتا جا رہا ہے۔

Theenlightenment is long gone. The creeping "Secularization" of modern societies that has been anticipated for two centuries is evaporating before our.(29)

مذہب معاشرتی میدان اور اخلاقی میدان میں اپنا اصل کردار ادا کرنے کی پوزیشن میں ہے کیونکہ لوگوں نے مادّی آسانیاں اور ٹیکنالوجی کے فوائد حاصل کر کے نتائج دیکھ لیے۔ اور روحانی تشنگی محسوس کرتے ہیں۔

As people recover from their infatuation (intense passion)with Technology and material comforts, spiritual identity becomes a person's most valued attribute, and populations comes to be evermore sharply divided among Christianity, Islam, Judaism, Hinduism, and a few other major multinational religious organization. Eventually it might take another millennium, or it might be hastened by catastrophe one major faith sweeps the planet.(30)

دوسری طرف مذہب اپنی زندگی کے لیے جدوجہد کر رہا ہے۔ موجودہ دَور میں بنیاد پرستی اور مذہب کے نام پر قتل و غارَت گری مذہب کے لیے مشکلات پیدا کر رہے ہیں کہ ایک مہذب عالمی معاشرے میں کسی بھی تبدیلی کا عمل پُر امن اور خوش گوار ممکن ہے۔ بہرحال مذہب تیزی سے دوبارہ لوگوں کی زندگی کا حصہ بنا ہے۔ اس کی مثال وہ یہ دیتا ہے کہ ویٹی کن سٹی رومن کیتھولک مذہب کا ایک میوزیم لگتا ہے اور مکہ اللہ کی سلطنت کا ایک معجزانہ نظارہ پیش کرتا ہے۔

سوم۔ مذاہب نے اپنے آپ کو ایک باقاعدہ منظم صورت دے لی ہے جو اس سے قبل نہ تھی۔ اس میں اپنی مدد آپ کے تحت سرگرمیاں اور اخلاقی تعلیم، خوش اخلاقی اور روایت کے تحت مضبوط کرتے ہوئے وفادار تلاش کیے جاتے ہیں۔ مذاہب مختلف میدانوں میں ایک دوسرے سے ٹکراؤ کے بغیر مذہبی آرٹ اور موسیقی، لوگوں کی عملی ضرورتوں میں اعانت، معاشرتی انصاف اور معاشی مساوات کے لیے نمایاں کوششوں میں مصروف ہیں۔

چہارم۔ دنیا میں جو طبقہ مذہب کو بچوں کا ہر حال میں حصہ بنانے پر زور دیتا ہے، سیاسی مقاصد بھی اس میں شامل ہو جاتے ہیں مگر یہ تعلیم زیادہ تر افراد کو کائنات میں بڑا کام کرنے کے قابل نہیں چھوڑتی۔ کیونکہ مذہب جستجو نہیں سکھاتا اور جستجو کے بغیر کائنات مسخر نہ ہو گی۔

پنجم۔ روزِ حساب کے حوالے سے کہ نیکوکار جنت اور باقی جہنم میں جائیں گے۔ مذاہب ایک دوسرے کو نہ ماننے والے قرار دے کر عذاب کا مستحق سمجھتے ہیں۔

مصنف کے نزدیک مذہب کو سائنس کے دائرہ سے باہر رکھنا درست نہیں ہے۔ بظاہر یہ بات تکلیف دِہ ہے لیکن جن اشیاء سے ہمیں پیار ہے ان کی حقیقت کو مزید نمایاں کرنا ان سے عقیدت کو پختہ کرنا ہے۔ موجودہ مخاصمت بھی تکلیف دِہ اَمر ہے۔ باب چار میں مذہب کی بنیاد اور ارتقاء پر روشنی ڈالتا ہے اور ہیوم کے الفاظ میں کہ اس کی بنیادیں انسانی زندگی کے واقعات سے وابستہ ہیں جو اُمید اور خوف سے جنم لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ انسانی واقعات اور سمجھ میں تبدیلیاں آتی رہیں۔ باب آٹھ میں ہیوم کے سوال کہ خدا پر یقین کا ہمارے پاس مؤثر جواز کیا ہے۔ بات کی ہے۔ عقیدہ مضبوط کیسے ہوتا ہے اس کی مثال جمہوریت سے دِی ہے کہ جمہوریت پر ہمارا عقیدہ تب مضبوط ہوتا جائے گا جب جمہوریت کے تحت لوگوں کو مطمئن کیا جائے گا۔ مذہب کا عقیدہ بھی رفتہ رفتہ انہی منزلوں سے گزرا ہے۔ خدا عظیم ہے اور اس کی بڑائی اس کے وجود پر دال ہے۔ یہ ایک موقف ہے اس کی سائنسی تحقیق میں حرج نہیں بقول مصنف:

Many people believe in God. Many more people believe in belief in God.(31)

جواز کیا ہے؟ متعدد لوگوں کا سادہ جواب اس میں یہی ہے کہ خدا وجود رکھتا ہے لیکن تھامس ناجیل

(Thomas Nagel) کے الفاظ نقل کرتا ہے کہ صرف ایسا نہیں ہے کہ میں خدا پر یقین نہیں رکھتا بلکہ فطری طور پر یہ اُمید کرتا ہوں کہ خدا نہیں ہے اور میں نہیں چاہتا کہ کوئی خدا ہو۔ اور میں کائنات کے بارے میں ایسا نہیں دیکھنا چاہتا ہوں اور پھر اگلے باب میں ڈاروِن اور DNA کا جائزہ لیتا ہے۔ جو خدا کے مقابل سائنس کا موجودہ ہتھیار ہے۔ لیکن دلیل (evidence) اور حقیقت (Fact) کی اس پوری بحث سے ۲۰۰۰ء سے جارجیا کی کوب کاؤنٹی نے بیالوجی کی کتب پر ایک سٹیکر لگا کر نظریہ ارتقاء کو خارج کر دیا کیونکہ مذہب کو سائنس دان تھیورِی کہتا ہے، حقیقت (Fact) نہیں مانتا، سٹیکر کے مطابق:

Evolution is a theory, not a fact.

○

۶۔ ویکٹر جے سٹینجر (Victor J Stenger) اپنی کتاب (*God – the failed Hypothesis*) ۲۰۰۷ء میں امریکہ میں شائع ہوئی۔ مصنف یونیورسٹی آف ہاوالی (Ha wali) امریکہ میں فزکس کا پروفیسر ہے اور کلوراڈو (Colorado) یونیورسٹی میں فلاسفی پڑھاتے ہیں۔ چھ کتابوں کا مصنف ہے۔

سٹینجر کا موقف ہے کہ خدا بطور سائنسی مفروضہ ناکام ہو چکا ہے اور اس کی موجودگی ثابت کرنے کے لیے کافی مواد نہیں ہے۔ سائنس نے اس ضمن میں کافی مواد جمع کر لیا ہے کہ خدا کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری طرف مذاہب نے دنیا میں تباہی مچائی ہے اور یہ کہ یہودی، عیسائی، اسلام کے درمیان خدا پر اختلاف نے یہ بحث اٹھائی ہے۔ مصنف خدا کو سائنسی کلیہ فرضیہ (Hypothesis) کے تحت ثابت نہیں کر پاتا تو یہ موقف اختیار کرتا ہے کہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ کتاب کے اندر تو وہ مذہب کی طرف سے خدا کے وجود کے دعوے کو بیان کرتا ہے مگر فرضیہ (Hypothesis) پر پورا نہ اُترنا کیا کافی ثبوت ہے؟ بہر حال اس کی کتاب کا مختصر جائزہ یقیناً اس بحث میں دلچسپی کا باعث ہوگا۔

کتاب کا آغاز جان ون نیومین (Jhon von Neumann) کی سائنس کے حوالے سے تعریف سے کرتا ہے کہ سائنس کا مسئلہ وضاحت (explain) نہیں۔ بلکہ تعبیر بھی آپ مشکل سے کہہ سکتے ہیں، سائنس بنیادِی طور نمونہ (models) کا نام ہے۔ نمونہ کا مطلب ایک ریاضیاتی ڈھانچا ہے جو زبانی تعبیرات کے اضافے کے ساتھ ایک مشاہداتی مظاہرہ کو بیان کرتا ہے۔ اس کی تصدیق کہ ریاضیاتی ڈھانچہ یقینی طور پر کام کرے گا۔ (۴۲)

جبکہ خود اس کے نزدیک سائنس دراصل مقاصد کو مدنظر رکھ کر تحقیق کرتی ہے۔ آنکھوں سے مشاہدہ کرتی ہے۔ آلات استعمال کرتی ہے اور ان مشاہدات کی وضاحت کے لیے باقاعدہ نمونہ جات

(models) تیار کیے جاتے ہیں۔ یہ نمونہ جات محض مشاہدات کا عکس نہیں ہوتے بلکہ ان میں عناصر اور طریق عمل شامل ہوتا ہے۔ مشاہدات کی صرف ایک صورت زیر مطالعہ نہیں ہوتی بلکہ زائد ممکن ہیں اور جیسے جان ون نیومین نے (اوپر) کہا ہے کہ سائنس کی مشاہداتی حکمت حسابی ہو، ضروری نہیں ہے۔ مثال ایک نمونہ یا جہت (model) کی دِی ہے جو ۱۹۷۰ء میں معروف ہوئی:

Perhaps the most outstanding current (mathematical)example is the standard model of elementary particles and forces in which all of familiar another is composed of just three particles:

Up "quark, the down quark, and the electron.

Methodological Naturalism جس کے مطابق مصنف سائنس و مذہب میں فرق کو اصطلاحوں کے تحت بیان کرتا ہے۔ Natural اور Material عام اشیاء جو مشاہدہ کے قابل ہیں، نیچرل ہیں۔ جبکہ سائنس دانوں کے ہی ایک طبقہ کے نزدیک ہر پڑتال کی جانے والی تھیوری نیچرل ہے۔ نیچرل کو سائنسی زمرے میں رَکھ کر Supernatural کو مذہب کے ساتھ مخصوص کرتے ہوئے مصنف مزید اسے Material اور Nonmaterial کے الفاظ دیتا ہے۔ مادّی وغیر مادّی کی تقسیم مدنظر رہے تو سائنسی و مذہبی دائرہ تحقیق کی وضاحت بھی ہو جاتی ہے۔ مزید Methodological naturalism اور Metaphysical naturalism کی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ متعدد سائنس دانوں کا خیال ہے کہ مابعد الطبیعی (Metaphysics) ان کا میدان تحقیق نہیں بلکہ ان کا دائرہ طبیعیات (Physics) ہے۔ تحقیق کے لیے ضروری ہے کہ وہ سائنسی سوال ہو، خدا کا فرضیہ جو اس کتاب میں لیا گیا ہے تو نیچرل اور مادّی Natural and material مواد سے بحث کی جائے گی۔ اور یہ کہ سائنس کے پاس اس ضمن میں کافی مواد آچکا ہے کہ وہ خدا کے فرضیے کا فیصلہ کر سکے کہ خدا ہے یا خدا نہیں ہے۔ (غالباً اس طریق سے خدا کو دریافت کرنا ابھی دُور ہے)۔

خدا کائنات اور انسان کی تخلیق بقول مصنف اپریشن میں داخل ہے تو اسے تلاش کرنا مشکل نہیں ہونا چاہیے لیکن سائنس میں جس قدر نمونہ یا اسلوب (models) ہیں، خدا ابھی تک ان میں سے کسی کے دائرے میں نہیں آتا اور اگر وہ ہے تو کسی نہ کسی وقفہ (Gap) میں آنا چاہیے۔ اسے عموماً God of the gaps کا نام دیا گیا اور یہ اصطلاح سائنس دانوں کے لیے چیلنج ہے۔ سائنس چونکہ ہر شئے یا وقفہ کی وضاحت نہیں کرتی تو مذہبی تو تیں اس کو خدا کی موجودگی میں بدل دیتے ہیں۔ مگر سٹینجر کے نزدیک یہ مفروضہ جان نہیں رکھتا کیونکہ تمام شواہد اور تفصیلات خدا کو غیر مادّی (Nonmaterial) ثابت کرتی ہیں اور نیچرل بمعہ میٹریل کے مظاہر سے مادی ثابت نہیں ہوتا ہے۔

مصنف مفروضہ/فرضیہ (Hypothesis) کی بنیاد پر خدا کو ثابت کرنے کا خواہش مند ہے اور مقصد سے بھرپور مشاہدات کو جاری دنیا میں کرنا چاہتا ہے۔ ایسے کئی نمونہ جات موجود ہیں جن میں خدا کی خصوصیات موجود ہیں اور جن کے تجربہ سے تصدیق حاصل کی جاسکتی ہے لیکن یہ مظہر مشاہدہ کے تحت آتا ہے۔ مفروضہ اگر سائنسی مشاہدات کے معیار پر پورا نہیں اترتا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مفروضہ فیل ہوا تو نمونہ بھی فیل متصور ہوگا۔ دلیل وثبوت کی کمی کی بنا پر مفروضہ ونمونہ جات فیل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خدا وجود نہیں رکھتا ہے۔(Absence of evidence became evidence)(۳۴)

سائنس کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی دلیل (evidence) کا طریق کار مشاہدہ، نمونہ جات اور مفروضہ جات ہیں مگر یہ عمل لیب کی دنیا کا ہے۔ سائنس دان بلاشبہ یہ مفروضہ جات یا فرضیہ زندگی اور کائنات کو کھلی آنکھوں سے دیکھ کر بناتا ہے۔ سائنس دان کے لیے ان مفروضہ جات کا پہلا مواد الہامی کتب لاتی ہیں۔ پھر انسان کے عمل وتجربہ سے ایک علمی تاریخ مرتب ہو کر سترہویں صدی میں پہنچی۔ سائنس اُن کو مدنظر رَکھ کر، خیال وہاں سے لے کر، کچھ نئی بات کی دریافت کے لیے مفروضہ بناتا ہے اور پھر لیب کے اندر غور وفکر اور آلات کی مدد سے تجربات شروع کرتا ہے اور مادّی دلیل تلاش کرتا ہے۔ دنیا کی ہر شئے کی مادّی دلیل تلاش کر لیتا ہے۔ اس کے ذرّات وباریک کونوں کو چھان لیتا ہے مگر جس کے بارے میں انسان ہی کا دعویٰ ہے کہ ہر شئے میں خدا جاری ہے، اس کے لیے مادّی دلیل نہیں ملتی، اس لحاظ سے یہ بات کافی ہے کہ سائنس حقیقت کی تلاش کا ایک علم ہے اور اس کا دائرہ مادّی ہے، غیر مادّی دائرہ اس کی تحقیق سے باہر ہے۔ سائنس جب اپنی حدود سے تجاوز کرے گی تو اس کا علم ناقص ہو جائے گا اور اس کی اپنی افادیت نقصان میں جائے گی۔

مصنف سٹینجر نے ایک فلسفی تھیوڈور ڈریج (Theodore Drauge) کے حوالے سے ایک فریز نقل کی ہے کہ خدا وجود نہیں رکھتا ہے:

۱) کہ خدا اگر وجود رکھتا ہے تو پھر اس کی موجودگی کے لیے مقاصد سے بھرا ایک ثبوت درکار ہے۔
۲) ایسا مقصد بھرا ثبوت خدا کے لیے نہیں پایا جاتا ہے۔
۳) اس لیے ثابت ہوا کہ خدا وجود نہیں رکھتا۔

جبکہ مصنف خود تسلیم کرتا ہے کہ الٰہیات کے ماہرین اور عقیدہ رکھنے والے سائنس دانوں کی ایک تعداد یہ دعویٰ کرتی ہے کہ الہامی مذاہب (Judeo – Christian – Islamic God) کے خدا یا کم از غیر معمولی، غیر مادّی (روحانی) قوت کے ثبوت حاصل ہو چکے ہیں مگر وہ دلائل متعدد سائنس دانوں کو قائل نہیں کرتے ہیں۔ البتہ یہ مشق جاری ہے۔ اس کتاب کا مرکزی خیال بھی یہ ہے کہ خدا کے حوالے

سے ماورائی مفروضہ کو سائنسی طریق کار کے تحت تجربہ، تصدیق اور غیر تصدیق مراحل سے گزرا جائے۔ اس کے ساتھ مصنف فلسفہ کے ایک سروے کا حوالہ دیتا ہے جس میں خدا ثابت نہیں ہوتا ہے۔

نکولس ایورٹ (Nicholas Everitt) کی سروے کتاب *The Non-existance of God* اور اس کے ساتھ مائیکل مارٹن (Michael Martin) اور ریکی مونیر (Ricki Monnier) کی مضامین پر مشتمل کتاب کا حوالہ دیتا ہے اور دلائل نقل کرتا ہے:

الف) خدا کی تعریف کا معاملہ مسلسل یکساں نہ رہنا خدا کے عدم وجود کا ثبوت دیتا ہے:

- استخراجی عمل ایک برائی ہے جو خدا کے چند اوصاف اور ظہور بدی کے عدم تسلسل کا نتیجہ ہے۔
- عقائد کے معاملہ میں خدا کی صفات اور مذہبی عمل، کہانی اور تعلیم میں عدم مطابقت عدم ثبوت ہے۔
- صفات خدا کا تعدد یعنی دو یا زیادہ ماورائی اوصاف میں تضاد کا موجب بن کر عدم ثبوت کا موجب بنتا ہے۔
- صفت واحد محض ایک عدد صفت کی عدم تسلسل کی بنا پر عدم ثبوت ہے۔ (۳۴)

مصنف کے مطابق وہ فلسفی جو خدا کے وجود پر دلائل دیتے ہیں، عدم وجود و عدم ثبوت پر یہ دلائل زیادہ قوی ہیں اور چند مزید دلائل سے وہ اپنی بات کو تقویت دیتا ہے۔

(ب): اخلاق کی کمال سطح پر ہونا ممکن نہیں ہے:

- تعریفِ خدا سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خدا سے بڑی و برتر شئے اور کوئی نہیں ہے۔
- خدا کی عظمت و بڑائی میں اخلاق کی اعلیٰ ترین سطح پائی جاتی ہے۔
- خدا کا وجود ایسا وجود ہے کہ کوئی اور وجود ایسا نہیں ہے۔
- اخلاق میں کمال سطح خدا کو تکلیف و مشکلات میں مدد پر ابھارتی ہے۔
- کسی اعلیٰ ترین وجود کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مشکلات پیدا کر کے ان کو رفع کرے۔
- خدا جو مشکلات پیدا بھی کرتا ہے اور رفع بھی کرتا ہے، اس کی برابری نہیں ہے۔

آپ کیا ایسا سوچ سکتے ہیں کہ ایسا عظیم وجود جو نہ مشکلات میں مبتلا کرے اور نہ پھر انھیں رفع کرے۔ تو گویا پھر خدا کا وجود نہیں ہے۔

(ج): عبادت اور اخلاقی تصور:

- اگر کوئی خدا ہے تو اسے عبادات کے مقاصد کی تکمیل پر پورا اُترنا ہے۔

- اگر ایسا ممکن نہ ہو کہ عبادات کے تقاضے ایک خودمختار اخلاقی نمائندہ کی صورت اختیار کر سکیں۔
- تو پھر یہ کہ وہ خدا نہیں ہو سکتا۔

(د) برائی کا مسئلہ:

- اگر خدا ہے تو پھر خدا کی صفات برائی کی موجودگی میں برقرار رہیں۔
- خدا کی صفات برائی کی موجودگی میں برقرار نہیں ہیں۔
- ایسی صورت میں خدا نہ موجود ہے اور نہ موجود رہ سکتا ہے۔

(ح): کامل خالق موجود نہیں ہے:

- اگر خدا موجود ہے تو پھر وہ کامل ہے۔
- اگر خدا موجود ہے تو پھر وہ کائنات کا خالق ہے۔
- اگر وہ بطور وجود کامل ہے تو پھر اس کی ہر تخلیق کامل ہونی چاہیے۔
- لیکن کائنات کامل نہیں ہے۔
- ایک وجود کے لیے یہ ناممکن ہے کہ وہ کائنات کا خالق ہو۔
- ایسی صورت میں ناممکن ہے کہ خدا کا کوئی وجود ہے۔

(ط): خدا کی موجودگی کا تصور وسعت و تسلسل کے خلاف ہے:

- اگر خدا ہے تو وہ زمان و مکان سے پرے ہے۔
- اگر خدا ہے تو اس کا پھیلاؤ ہے۔
- یوں بطور ایک تسلسل مکان میں موجود نہیں رہ سکتا۔
- بطور ایک عملِ مسلسل وجود کے اسے مکان میں ہر وقت موجود رہنا چاہیے۔
- یوں یہ دونوں کا وجود ممکن نہیں۔
- ایسی صورت میں خدا کا وجو ممکن نہیں۔

(ی): شخصی موجودگی غیر مادّی نہیں ہو سکتی:

- اگر خدا ہے تو وہ غیر مادّی ہے۔
- اگر خدا ہے تو وہ ایک فعال شخصی وجود ہو گا۔

- شخصی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مادّی ہے۔
- یوں یہ ممکن نہیں ہے کہ خدا وجود رکھتا ہے۔

(ۃ): کامل طاقت کا مرجع:

- خدا ایک پتھر بنا تو سکتا ہے مگر اٹھا نہیں سکتا یا وہ ایسا پتھر نہیں بنا سکتا جو وہ اٹھا نہیں سکتا۔
- خدا ایک پتھر بنا تو سکتا ہے مگر اسے اٹھا نہیں سکتا تو پھر گویا وہ طاقت وَر نہیں ہے۔
- خدا ایک پتھر بنا نہیں سکتا اور نہ اسے اٹھا سکتا ہے۔
- تو ثابت یہ ہوا کہ خدا طاقت وَر نہیں ہے۔

مصنف سائنسی مندرجات کی قدر میں اضافے کے لیے لکھتا ہے کہ قبل انسانی عقائد کا مرکز اُن کا عقیدہ، تہذیبی و تمدنی روایات الہامی کتب وصحیفہ جات اور خدا کے پیغمبران کی تعلیمات تھیں۔ لیکن جیسے جیسے سائنس نے مذہبی عقیدہ کہ زمین ساکن ہے، کو غلط ثابت کیا تو مذہب کی قدر میں کمی اور سائنس کی قدر میں اضافہ ہو گیا۔ یہ دلیل مسیحی مذہب کے تناظر میں بائبل کی کاٹ ہے۔ قرآن نے زمین کے ساکن ہونے کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ سائنسی آغاز مسلمانوں کی علمی ترقی و عظمت کے سالوں میں شروع ہوا۔ بے پناہ انارکی اور افراتفری کے باوجود قرآن اور سائنسی تجربات کے عمل میں تضاد نوٹ نہیں کیا گیا کیونکہ اسلام میں سائنس کوئی الگ الہامی مذہب نہیں ہے بلکہ یہ تمام سابقہ مذاہب کا تسلسل ہے۔ تمام انسانوں کی حاصل میراث کا اگلا علمی مرحلہ ہے۔ یہ مذاہب کے عقائد کے تصوراتی پہلو کو تجربی و عملی پہلو سے روشناس کرانے کا عمل ہے۔ جہاں کہیں تضاد و تفاوُت آتا ہے وہاں ہر دَو اطراف میں اس پر نظرِ ثانی ہوتی ہے اور قطعیت کی آرزو برقرار رہتی ہے۔

ان سوالات اور آگے چل کر "Intelligent Design" کی مناسبت کہ کائنات کامل انداز میں اپنے آپ کو برقرار رکھنے کی پوزیشن میں ہے اسے anthropic Princple کا نام دیا گیا ہے۔ لیکن عقائد کے حامل افراد کے سوالات ابھی بھی جواب مانگتے ہیں کہ:

- بیالوجی کے نظام میں اتنے پیچیدہ نظامات موجود ہیں جو خود بخود جنم نہیں لے سکتے۔
- کائنات خود بخود بغیر کسی عامل کے وجود میں آسکتی ہے۔ اس کی نسبت کیا یہ زیادہ معقول بات نہیں کہ یہ کسی عامل کا کام ہے۔
- کائنات اور حیاتیات کے انتہائی پیچیدہ نظامات تو کسی کمال ذہن و عقل مند ہستی کا تقاضا کرتے ہیں۔
- کسی عامل و محرک ہستی کے بغیر مادّہ، وقت اور مکان کیسے روبہ عمل رہ سکتے ہیں۔ (۳۵)

اس کے بعد مصنف اس معروف دلیل کو زیر بحث لاتا ہے جو جدید ہتھیار کے طور پر خدا کے خلاف استعمال کی جاتی ہے۔ یہ ڈاروِن ازم ہے خدا اور مذہب کے خلاف سائنس دانوں کی سب سے مضبوط دلیل ہے۔ چونکہ یہ دلیل علمی طور پر انتہائی کمزور ہے اس لیے اسے سیاسی رنگ سے پیش کر کے مذہبی عالم کی علمی کمزوری کے خلاف پیش کیا گیا اور تقریباً ہر مصنف اسے ضرور بیان کرتا ہے۔ مصنف زیر نظر بھی اسی تناظر میں اس کا تذکرہ کرتا ہے مگر چارلس ڈاروِن خود کیا تھا، اس کے تعلیمی پس منظر کو بیان کر کے ڈاروِن کے نظریہ پر سوال اٹھا دیتا ہے۔

چارلس ڈاروِن کیمبرج یونیورسٹی میں ۱۹۲۷ء میں مذہبی عالم (Clergy) کی ڈگری کے لیے داخل ہوا تو اس نے اسی کمرے میں تعلیم حاصل کی جہاں ستر سال (۷۰) قبل ولیم پیلے (William Paley) نے لی۔ ولیم پیلے کی کتب نصاب میں شامل تھیں اور ڈاروِن متاثر ہوا اور اس نے اپنا موقف اس پر یوں بیان کیا:

> He remarked that he could have written out of whole of paley's 1794 Treatise A view of evidence of Christianity and That natural theology, gave me as much delight as did Euclid, (Keith Thomson: Before Darwin. 1802)

اور بقول مصنف ڈاروِن نے ہی مذہب کو چیلنج کیا اور کوپرنیکس نے زمین گردش میں ہے کے بعد یہ دوسرا بڑا مذہب کے خلاف چیلنج تھا (مگر ڈاروِن نے خود مذہب کو چیلنج نہیں کیا)۔

ڈاروِن سے قبل ارس ڈاروِن (دادا) نے اس پر بیان کیا مگر اس میکانزم کو دریافت نہ کر پائے جو ڈاروِن نے کیا جس کے مطابق:

> The Organisms accumulate changes that enable them to survive and have progeny that maintain those features.(36)

مصنف اقرار کرتا ہے کہ ڈاروِن کی تھیوری اب تک کئی پہلوؤں سے تبدیل ہو کر بہتر کی گئی ہے کہ یہ اب بھی بیالوجی (حیاتیات) کی بنیادی تھیوری ہے۔ ارتقاء بذریعہ انتخاب طبعی پر زیادہ تر سائنس دانوں نے اتفاق کر رکھا ہے۔ اور یہ کہ یہ تھیوری (انتخاب طبعی) ابھی تک کئی تنقیدی تصدیقات حاصل کر چکی ہے۔

(سوال یہ ہے کہ دو سو صدیوں کی تصدیق دو ہزار صدیوں کی تصدیقات پر حاوی کیسے ہوگئی ہے؟ دوسری طرف مذہب بھی ایک تھیوری ہے اور ارتقاء اور انتخاب طبعی بھی تھیوری ہی ہے۔)

ولیم تھامسن اور جارج کلون نے ڈاروِن کے نظریے کو آغاز ہی میں چیلنج کیا تھا کہ زمین کی عمر اتنی نہیں کہ انتخاب طبعی کا اطلاق ممکن ہو سکے۔ مصنف کے نزدیک یہ ایک چیلنج تھا۔ مگر ایٹم ٹوٹنے کے بعد اسے واپس لے لیا۔

۱۹۲۰ء میں بائبل کے نظریہ تخلیق کو ایک مستند بیان سمجھ لیا گیا اور امریکہ میں Creationism کی اصطلاح وضع ہوئی۔ عیسائی تنظیم (امریکہ) پر تنقید کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ اس نے *Creationism Trojan Horse* by Barbara of Paul Gross کی کتاب کو مواد فراہم کیا اور سائنسی نظریہ تخلیق کو شکست دے کر اس کے اثرات جو اخلاقیات، تہذیب اور سیاسیات پر مرتب ہوئے، ختم ہو جائیں اور سائنسی تخلیق کو مذہبی ترقی کی مثال کے طور پر لیا جائے۔

دوسری کتاب مائیکل جے۔بہی کی *Darwin's black Box* جس میں مصنف نے "The notion of irreducible complexity" کا نظریہ پیش کیا کہ بعض حصے کام چھوڑ دیں یا نئے ڈال دیے جائیں تو یہ ارتقا یا نیچرل سلیکشن کو کیسے جواز دیتے ہیں؟

ارتقاء میں انتخاب طبعی اور باہم ملاپ کے بعد جہاں کہیں پیچیدگی آتی ہے وہاں اشیاء (Self Organization) یعنی خودکار انداز میں رکاوٹیں دُور کر دیتی ہے۔ گویا کوئی اور طاقت نہیں ہے۔

سائنس کے نزدیک ایسی کوئی شہادت میسر نہیں کہ موت کے بعد بھی زندگی باقی ہے کیونکہ تمام یادیں، تمام جذبات اور خیالات دماغ کے ساتھ وابستہ ہیں۔ دماغ کے مرنے کے بعد کچھ باقی کیسے بچ پائے گا؟

فنا و بقا کا معاملہ مذاہب میں تو ایک واضح صورت رکھتا ہے۔ سائنس بعد از موت زندگی کے ٹھوس دلائل تلاش کرنا چاہتی ہے۔ اس کے نزدیک دماغ مرکز ہے مگر مذہب کم از کم اسلام میں اس کا مرکز دِل قرار دیتا ہے۔ دِل بند ہو جاتا ہے مگر دماغ زندہ ہوتا ہے لیکن وہ حرکت کے قابل نہیں رہتا۔ جو باقی رہے گا وہ دل ہے جہاں سے روح کا اخراج ہوتا ہے اور سائنس تسلیم کرتی ہے کہ موت کے وقت روشنی کا اخراج ہوتا ہے۔

سائنس کے حوالے سے مصنف بات کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے خود تضادات کو اجاگر کرتا ہے۔

سٹیفن ہاکنگ اور راجر (Rager penrose) تجربات کو بیان کرتے ہیں:

That a singularity exits at the beginning of the big bang.(37)

۱۹۸۸ء میں سٹیفن ہاکنگ نے اپنی کتاب *A brief History of time* میں بیان کیا:

There was in fact no singularity at the beginning of the universe.

سائنس کا یہ طرزِ عمل انتہائی خوفناک نتائج کا حامل ہو سکتا ہے۔ عقائد اور مفروضہ میں فرق ہے اور یہ بات سائنس دانوں کو تسلیم کرنی چاہیے۔ وہ عقائد میں تبدیلی پر لوگوں کو سائنسی موقف کی سچائی کو بنیاد بنا کر بدلتے ہیں اور پھر چند سال بعد اُسے خود ہی غلط ثابت کر کے پہلا عقیدہ یا کوئی نیا عقیدہ ظہور میں لاتے ہیں۔ سائنس دان خود عقیدہ کو وقعت نہیں دیتا، اس کا کام محض مفروضہ کا پیچھا کرنا ہے۔ غلط و صحیح کا

مسئلہ وقت پر چھوڑ دیتا ہے۔ بعض اوقات تو ایسے محسوس ہوتا ہے کہ سائنس دان ایک موقف دیتا ہے تو دوسرا اُسے غلط ثابت کرنے پر کمر بستہ ہو جاتا ہے۔ مگر عقائد کے معاملے میں یہ ممکن نہیں ہے عقائد کو متزلزل کرنے سے انسان نفسیاتی لحاظ سے اضطراب میں مبتلا ہو جاتا ہے اور وہ فعال نہیں رہتا۔ سائنس اگر انسان کو غیر فعالی کی طرف لے جائے گی تو انتشار بڑھے گا۔ غیر فعال معاشرے میں سوائے مایوسی کے اور کچھ پیدا نہیں کر سکتا۔

سائنس اگر مذہب کی جگہ لینے کی کوشش نہ کرے۔ عقائد غلط و صحیح ثابت ہونے پر براہِ راست حملہ نہ کرے اور اپنے آپ سے غرض رکھے تو اہلِ مذاہب کو بلکہ عام آدمی کو بھی ایک حد تک خبر ہے کہ سائنس کو عقائد سے لینا دینا نہیں، اس کا کام ہے اپنے نتائج بیان کرتے جانا اور لوگ خود اپنے آپ کو نئے حقائق سے ہم آہنگ کرتے جاتے ہیں۔ سائنس علم کا ایک پہلو ہے اور علم کا بنیادی جوہر ہی یہی ہے کہ عقل و تجربات مسلسل استعمال میں رہتے ہیں۔ غلطیاں ہوتی ہیں اور پھر آگے چل کر انھیں درست کیا جاتا ہے۔ الہام و وحی میں کبھی علمی لحاظ سے یہ عمل رکتا نہیں، اساس نہیں بدلتی مگر ہر دَور کے انسان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ وحی و الہام سے نیا سبق اخذ کرے جو اس دَور میں انسانوں کے لیے مفید ہو۔

اوپر مذکورہ دو موقف یہ ثابت کرتے ہیں اور سائنس دان اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سائنسی مفروضہ کو قطعی نہیں سمجھنا چاہیے تو پھر سائنس کی قطعی بات کون سی ہے جسے عقائد کا حصہ بنایا جائے۔

وحی کی سائنسی تصدیق کیسے ممکن ہے؟ مصنف کے نزدیک یہودی (Jews) عیسائی (Christians) اور مسلمان (Muslims) یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدا انسان کے ساتھ ہے اور فعال ہے۔ یہ عقیدہ صدیوں پر پھیلا ہے۔ خدا نے جو علم بذریعہ پیغمبر بھیجا وہ مذہبی علم کا مواد ہے کچھ علم ایسا ہے جو تصدیق شدہ نہیں ہے اور اس کی تجرباتی و مشاہداتی تصدیق درکار رہے گی۔

یہ بیان ایک علمی تسلسل کو اجاگر کرتا ہے۔ اس پر اعتراض اہلِ مذاہب کو نہیں ہے۔ وحی انسان کو مقاصد سے آگاہ و ہم آہنگ رکھنے کے لیے ایک تربیتی عمل سے گزارتی ہے اور اس تربیتی عمل سے گزرنے کے ساتھ انسان کی فعالیت اطمینان بخش انداز میں آگے بڑھتی ہے۔ لیکن سائنس کا یہ انداز اپنی حیثیت کو نظر انداز اور بلا وجہ تنازع کو ہوا دیتا ہے کہ:

> Scriptures and other records of claimed revelations contain many disagreements with science.(38)

ایک طرف یہ تسلیم کرنا کہ سائنسی نتیجہ کو قطعی تصور کرنا سائنسی علم کا تقاضا نہیں کیونکہ اس کے موقف اور نتائج میں تبدیلی ممکن ہے اور جیسے سٹیفن ہاکنگ کا بیان چند سطور قبل درج کیا گیا ہے۔ ایسے میں وحی

کے بعض بیانات کو سائنس سے تضاد میں ہونا وحی کی کمزوری کیسے ظاہر ہوتی ہے کہ وحی کا ایک موقف ہے اور وہ صدیوں سے ہے۔ سائنس گزشتہ چند صدیوں سے ان دعویٰ جات کی چھان بین میں مشغول ہوئی ہے کیا یہ ممکن نہیں کہ سائنس ابھی تضاد کو ہوا نہ دے بلکہ جہاں اتفاق ہے، اکتفا کرے اور جو اسے تضاد نظر آتا ہے، ممکن ہے آگے چل کر سائنس دان اسے حل کر لیں۔ ایسے میں معاملہ وحی کے فیل ہونے کا نہیں ہے بلکہ سائنس پر سوالات اٹھ جاتے ہیں کہ سائنس ایک تغیر پذیر علم ہے جو عقیدہ بنا سکتا ہے نہ توڑ سکتا ہے البتہ عقائد کی تصدیق کر سکتا ہے تکذیب اس لیے نہیں کر سکتا کہ سائنس آگے چل کر خود اپنے موقف کی تکذیب کر دیتی ہے۔

مصنف Religious Experiences کو تصدیقی عمل کا حصہ قرار دینے پر کم دلی سے بات کرتا ہے۔ اقبال نے اس طریقہ تصدیق کو خطبات میں سائنس کا نعم البدل قرار دِیا ہے کہ مذہبی واردات ایک انسانی تجربہ ہے۔

○

اقبال ابھی باقی ہے:

اکیسویں صدی کے مغربی مباحث کی ایک جھلک مطالعہ کے لیے پیش کی گئی ہے تا کہ اقبال کے خطبات، ان کے مباحث اور ان کی معنویت کے ابھی مفید ہونے کے ہم اپنے دعویٰ کو ثابت کر سکیں کہ اقبال ابھی مسلم دنیا کا مستند مفکر و وکیل ہے۔ باب کے شروع میں ان کتب کے مباحث کے پس منظر میں اقبال کے دلائل کا ایک مختصر جائزہ لیا گیا تا کہ مغربی مباحث کی نوعیت سمجھی جا سکے۔ اقبال کے اسی تناظر میں مباحث کو آگے بڑھائیں گے مگر اس سے قبل مغربی مباحث سے بنیادِی نکات کا اخذ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ تین مسلّمات کو چیلنج درپیش ہے جو اپنے پیچھے ہزاروں صدیوں کا تجربہ اور مسافت رکھتے ہیں:

اوّل: الہامی کلام اور اس کی افادیت (بائبل اور قرآن)

دوم: انسانی عظمت۔ (احسن التقویم)

سوم: کائنات کا کارساز (خدا)

ان تینوں مسلّمات کا ردّ ڈارون (Darwin) کے نظریہ ارتقاء سے کیا گیا ہے۔ جو محض انیسوی صدی کی پیداوار ہے۔ سائنس نے اسے مادّی نظریے کے دفاع اور غیر مادّی نظریے کی کاٹ کے لیے یہ بنیادِی ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اوپر کے تینوں مسلّمات "مذہب" کے ہیں اور مذہب کا پہلا واسطہ سائنس سے کہیں نویں، دسویں صدی عیسوی میں مسلم سلطنت میں پڑا۔ یہاں سائنس، مذہب کی اساس اور مسلّمات پر پروان چڑھی اور مذہب و سائنس میں کوئی نزاع پیدا نہیں ہوا۔ مذہب کا سائنس

سے دوسرا واسطہ یورپ میں سترہویں صدی عیسوی میں پڑا عیسائیت کی تعلیمات یا طاقت سے سائنسی نزاع نے جنم لیا انیسویں صدی میں "نظریہ ارتقاء" سائنس کو بطور ہتھیار ہاتھ آ گیا مذہب کے مسلّمات کو غیر سائنسی، غیر منطقی، نا قابل ثبوت اور وہمی کہانی قرار دے دیا۔ یوں یہ نزاع علمی حدود سے آگے عقائد کی دنیا میں مناظرانہ انداز اختیار کر گیا۔

عقیدہ و صداقت کو آمنے سامنے لا کر یہ ثابت کرنے کی کوشش ہے کہ عقیدہ وہمی کہانی ہے اور صداقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ صداقت صرف حواس کے ماتحت سائنسی طریقے سے ہی ظہور پذیر ہو سکتی ہے۔ مذہب و سائنس کی بحث کے کئی پہلو ہیں:

ایک پہلو یہ ہے کہ مذہب اپنے مسلّمات کے حق میں کوئی سائنسی ٹھوس ثبوت (evidence) لانے سے قاصر ہے اس لیے مذہب قابل عمل نہیں ہے۔

یہ کہ مذہب و سائنس میں نزاع عقلیات اور غیر عقلیات کا ہے۔ سائنس کے مددگار علوم فلاسفی و حساب وغیرہ ہیں جبکہ مذہب کے مددگار علوم مابعد الطبیعیاتی ہیں۔

یہ کہ نظریہ ارتقاء نے خدا اور مذہب کے متبادل کے طور پر اپنا سکہ سائنسی میدان میں جما دیا ہے اور اب خدا اور مذہب کی ضرورت نہیں رہی ہے۔

سائنس دان نے سائنسی میدان کو دلیل (Evidence) کی اساس پر استوار کیا۔ حواسِ خمسہ کے تحت یہ دلیل پوری اُترتی ہو۔ اسی علمی بحث میں مذاہب کا خدا ابھی تک کسی دلیل سے ثابت نہیں ہو پا رہا اور جدید سائنس نے مادّی نظریہ ارتقاء کو خدا کے متبادل کے طور پر پیش کیا ہے اور خدا کی ہستی یا قدرت کو تسلیم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ یہ بحث اکیسویں صدی کی ہے لیکن یہ بحث نئی نہیں ہے۔

قرآن نے دلیل و ثبوت کی بحث کا ایک تاریخی پہلو روشناس کرایا ہے، ارشاد ہے:

وَ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ لَوْ لَا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ اَوْ تَاْتِيْنَاۤ اٰيَةٌ ؕ كَذٰلِكَ قَالَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ؕ تَشَابَهَتْ قُلُوْبُهُمْ ؕ قَدْ بَيَّنَّا الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍ يُّوْقِنُوْنَ ﴿۱۱۸﴾ (سورۃ البقرہ ۲:۱۱۸)

اور بولے جو لوگ سمجھ نہیں پاتے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے کلام کیوں نہیں کرتا یا ہمیں کوئی ثبوت (Evidence) نہیں دیتا۔ (وضاحت کی) اسی طرح کا سوال ان کے پیش رَو بھی کرتے تھے۔ اُن سے ان کے دِل (خیال) ملے ہوئے ہیں۔ بے شک ہم نے یقین والوں کے لیے نشانیاں کھول دی ہیں۔

قرآن نے یہاں خدا کو دلیل و ثبوت (Evidence) کی بنیاد پر زیر بحث مفروضہ کو تاریخی قرار دیا ہے کہ انسان خدا کو جسمانی یا مادّی صورت میں دیکھنے کا خواہشمند رہا ہے۔ آج بھی سائنس دانوں کا ایک طبقہ خدا کے وجود کو چیلنج کرتا ہے تو عام لوگوں کے لیے یہ رویہ کچھ نا قابل یقین ہوتا ہے کہ انسان خدا

کے انکار پر بھی آمادہ ہوسکتا ہے؟ قرآن نے اس بحث و چیلنج کو تاریخی قرار دے کر اس کی اہمیت میں اضافہ کیا ہے۔ یہود و نصاریٰ کے بعض لوگوں میں یہ بحث موجود رہی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کا اللہ تعالیٰ سے کلام کے بعد بھی یہ تصور ٹوٹا نہیں حالانکہ یہ ایک بڑا ثبوت تھا۔ اس آیت میں اس سوال کا جواب یہ دیا گیا کہ (Evidence) کو تو ہم نے عام کر رکھا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ثبوت دے رکھے ہیں وہ کیا ہیں اور جو سائنس چاہتی ہے وہ کیا ہے؟ خدا نے ثبوت دے رکھے ہیں۔ سائنسی تحقیق کے حوالے سے ثبوت ابھی درکار ہیں۔ گویا ثبوت تو پوری کائنات اور جن و انسان ہیں مگر ان ثبوتوں کو سائنسی معیار و میزان پر لانے کے لیے انسان کو ابھی اور جدوجہد کرنی ہے۔ بلاشبہ سائنسدان محنت کر رہا ہے گویا انسان کے اندر خدا کے حوالے سے منفی تصور اُسے مثبت تصور کی طرف لے جانے کے لیے ہے اور اس کی طویل تاریخ ہے اور یہ منشا خداوندی کے خلاف نہیں ہے بلکہ نظریہ ارتقاء کے مطابق اس بحث کا بھی ایک ارتقاء ہے۔

خدا نے یقین والوں یعنی ایمان والوں کے لیے ثبوت تو واضح طور پر چھوڑے ہیں مگر سائنسی معیار و میزان کے لیے نشانیوں کی کوئی کمی نہیں مگر یہ انسانی جدوجہد سے وابستہ ہے۔ یہ انکار کا سفر دراصل اقرار کے لیے سفر ہے، جو جارِی ہے۔

○

دوم: الہامی کلام کی علمی حیثیت، انسانی تخلیق میں وقار و عظمت اور خدا کی صداقت و موجودگی پر جدید سائنسی علم نے سوالات اٹھائے ہیں اور بعض دریافتوں کی روشنی میں اپنے دلائل دیے ہیں۔ سائنس کی سب سے زیادہ مؤثر دلیل مادّی نظریہ ارتقاء ہے۔ مغرب میں اس دلیل پر بحث انیسویں صدی سے ہی شروع ہوگئی تھی اور مغرب کے مذہبی مفکرین، فلاسفہ اور بعض سائنس دانوں نے بھی جوابی دلائل دیے جو یقیناً علمی بحث میں گراں قدر ہیں لیکن یہ بات ضرور تسلیم کی جانی چاہیے کہ سائنس اسی مادّی ارتقاء کے نظریہ پر آگے بڑھی ہے اور اس کی ابتدائی صدیاں مغرب میں مشکلات کا شکار ہوئیں۔ انہی مشکلات کو دُور کرنے کے لیے مغربی سائنس دانوں نے مذہب کی علمی و عملی حیثیت پر سوال اٹھا دیے اور انسانیت کو فائدہ پہنچایا لیکن افادیت کا یہ ایک پہلو تھا۔ افادیت کا وہ پہلو جو انسانیت کو صدیوں کی مسافت میں سلامتی اور اطمینان سے یہاں تک لایا، اسے الگ کرنے سے انسانیت روحانیت اور اخلاقیت میں کمزور ہوگئی تو مادّی ارتقاء کی افادیت بھی متاثر ہونے لگی ہے۔ مغرب میں یہ علمی بحث بیسوی صدی کی معرکہ آرائی کے ساتھ اکیسویں صدی میں داخل ہوگئی ہے۔ اور اس صدی میں اب تک سو سے زائد کتب اس موضوع پر شائع ہو چکی ہیں۔ علامہ اقبال مسلم دنیا کا وہ واحد نمائندہ ہے جس نے اس علمی بحث کو موضوع

بنایا اور مادّی ارتقاء کے مقابلے میں "روحانی ارتقاء کا نظریہ" دلائل کے ساتھ پیش کیا۔ بات یہ نہیں کہ مسلم دنیا نے اس بحث میں حصہ نہیں لیا۔ حصہ ضرور لیا ہے اور وہ زیادہ تر مغربی مسیحی علماء کے دلائل ہی کو اختیار کیا اور بلاوجہ مسلم دنیا میں سائنس کی مادّی پیش قدمی اور نظریہ ارتقاء کے خلاف بے دلیل جدوجہد میں مصروف ہو گے اور سائنسی ترقی کو روک دیا یہی وجہ ہے کہ مسلم دُنیا سائنسی ترقی میں مغرب سے صدیوں پیچھے چلی گئی۔ مغرب کی یہ حکمت عملی تو کامیاب ہے کہ سائنس نے اپنا وجود منوا لیا ہے۔ راستے محفوظ کر لیے ہیں۔ سفر جاری ہے۔ اب مذہب سائنس کا راستہ روکنے کی بات کرتا ہے اور نہ روکنے کی طاقت رکھتا ہے۔ مگر وجود اس کا برقرار ہے بلکہ مغربی دنیا اَب مذہبی افادیت کو دیکھ رہی ہے کیونکہ مادّی ارتقاء و ترقی نے انسانی خودی کے لیے جن کمزوریوں کو جنم دیا ہے وہ مذہب کے ذریعے دور کرنے کی ضرورت کا احساس بڑھ گیا ہے۔ یہ اقبال کی معنویت کا ایک روشن پہلو ہے۔

بیسویں صدی کے آخری برسوں میں راقم الحروف نے برطانیہ آمد پر جو مشاہدہ کیا اس کے مطابق کسی بک شاپ یا لائبریری میں مذہب کے اوپر کتاب بلکہ مخصوص شیلف بھی نہیں ہوتا تھا۔ معلوم ہوا کہ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اس مضمون میں دلچسپی نہیں لی جاتی اور نہ طالب علم ہی میسر ہیں کیونکہ مارکیٹ میں ڈگری کے بعد جاب کی ضرورت ہوتی ہے جو کہ اس مضمون کو پذیرائی نہیں ہے۔ ظاہر ہے علامہ اقبال نے ۱۹۲۹ء میں اس مضمون سے کنارہ کشی کو محسوس کیا ہوگا جو آگے چل کر مسئلہ مزید گہرا ہوتا گیا لیکن ۲۰۱۲ء میں دوبارہ جب برطانیہ آیا تو صورت حال میں تبدیلی دیکھی۔ جیسے تذکرہ کیا ہے، کتب کی تعداد میں بھی اضافہ ہوا ہے اور یونیورسٹیوں اور کالجوں میں بھی مذہبی مضمون میں دلچسپی کا اظہار ہونے لگا ہے۔ اس کی دو وجوہات کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے۔

- ایک یہ کہ مغربی معاشرے میں انسان انفرادیت اور علیحدگی کے عمل میں تنہائی محسوس کرنے لگا ہے۔ موت کو کوئی مانے یا نہ مانے مگر اسے سائنس روک نہیں سکی۔ انسان اس کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مغربی انسان انفرادیت اور علیحدگی کے رجحانات میں سائنس کی مزید ایجادات کو خطرناک تصور کر رہا ہے کہ یہ اس کی داخلی زندگی میں اضطراب کو ہوا دے رہی ہے۔ اس لیے وہ اطمینان و آسودگی کو مذہب کے ساتھ پاتا ہے۔
- دوسرا اس دَور میں اسلام کے حوالے سے نئی سائنس نے جنم لیا گو اس میں مسلمانوں کی حکمت کو دخل نہیں بلکہ مستعار لی گئی ہے اور تشدد کا بے جا راستہ اختیار کیا گیا یا یہ احساس محرومی کا ردّعمل تھا جو سامراجی قوتوں اور مقامی حکمرانوں نے آزادی کا گلا گھونٹ رکھا تھا۔ اور خصوصاً فلسطین اور جموں و کشمیر پر سامراجی تسلط، جبر، قتل عام پر بین الاقوامی اداروں اور انسانوں کی خاموشی بھی اس ردّعمل کا ایک بڑا

حصہ ہے مگر یہ ردّعمل سیاسی و معاشی مفادات کی بنیاد پر برپا نہیں بلکہ مذہب کی بنیاد پر اٹھا، اس مذہبی لہر نے بھی مغرب پر مثبت/منفی اثرات مرتب کیے ہیں۔

○

سوم: علامہ اقبال نے مادّی ارتقاء کو ردّ کیے بغیر روحانی ارتقاء کی افادیت کو قرآن کی اساس پر بیان کیا ہے۔ البتہ عنوان وہی اختیار کیے جن میں خدا، تخلیق، آدم، الہام، ارتقاء، خودی اور شعور شامل ہیں۔ خطبات کے یہ موضوعات ہیں۔ ترتیب علامہ کی اپنی ہے۔ زیادہ تر پہلے، دوسرے، تیسرے، چوتھے اور ساتویں خطبے کے یہ موضوعات ہیں۔ پانچویں اور چھٹے خطبہ میں زیادہ تر مسلم دنیا کو مخاطب کیا ہے۔ قرآن کی بنیاد پر علامہ نے ان موضوعات پر دلائل دیے ہیں، جن میں مسلم مفکرین کے دلائل کو بھی مسلسل پیش نظر رکھا اور یوں اسلام کی بنیاد پر یہ مقدمہ لڑا جو اپنی معنویت اور افادیت کے لحاظ سے آج بھی لاجواب ہے۔

علامہ نے مادّی ارتقاء کی طرف محض اشارہ کیا ہے اور نظریہ ارتقاء کو خدا کے مقابل زیر بحث لانا بھی گوارا نہیں کیا البتہ اس کے مادّی پہلو کی طرف خطبہ دوم میں مختصراً اشارہ کیا ہے:

> یہی وجہ ہے کہ دنیائے مادیت میں نیوٹن اور تاریخ فطرت میں ڈارون کے انکشافات کی انتہا بالآخر میکانیت پر ہوئی اور پھر یہاں تک کہا گیا کہ ہمارے سب مسائل دراصل طبیعیات ہی کے مسائل ہیں یعنی دوسرے لفظوں میں یہ کہ حیات، فکر، ارادہ، احساس غرضیکہ ہر شئے کی توجیہ جواہر اور ان کے خواص کی بنا پر جو گویا بالذات ان میں موجود ہے ہوجائے گی یوں میکانیت کا تصور گو سرتاسر ایک طبعی تصور ہے، ہمہ گیر اصول بن گیا اور فطرت کے ہر پہلو کی تشریح اسی کے ماتحت ہونے لگی۔ (۳۹)

نیوٹن کے حوالے سے ہی مادیت کی توضیح مزید یوں کرتے ہیں:

> دراصل سائنس کا یہ رویہ کہ عالم فطرت کی حقیقت بجز وجود مادی کے اور کچھ نہیں، نیوٹن کے اس نظریے سے وابستہ ہے کہ مکان ایک خدائے مطلق اور جملہ اشیاء اس میں واقع ہیں۔ (۴۰)

مادّی و میکانی ارتقاء جمادات سے حیاتیات میں داخل ہوا تو اہل فکر کے نزدیک مادیت نے اپنی حدود سے تجاوز کیا اور اپنی حیثیت کو کمزور کیا، اسی طرح حرکت و ارتقاء کو خدا کی قدرت و مشیت سے الگ کیا تو حرکت و ارتقاء پر سوال اٹھ گئے۔ اور جب حیات و زندگی کو بھی مادہ ہی کا نتیجہ قرار دیا تو یہ پوری تھیوری مشکوک ہوگئی۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان کسی نظم کے ماتحت نظر آتے ہیں تو پھر یہ کسی ناظم کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ دراصل مادّی نظریہ ارتقاء کے حامی سائنس دانوں نے اسی وجہ سے روحانی نظریہ ارتقاء کو مسترد کرنے کے لیے مذہب ہی کو ردّ کرنا ضروری سمجھا۔

مادّی نظریہ ارتقاء کے مطابق کائنات کی اصل حقیقت مادّہ ہے اور دوسری کوئی حقیقت نہیں ہے یعنی خدا نہیں ہے۔ حیات بھی اسی مادے کا نتیجہ ہے اور طبیعی کیمیاوِی ترکیب کی ایک لطیف شکل ہے۔ قرآن نے سمندروں کے کنارے مٹی سے اس حیات کی نشاندہی کی ہے۔ نفس یا ذہن بھی مادّے ہی کی ایک عضویاتی ترکیب کی فعلیت ہے۔ قرآن حکیم میں روح کی مناسبت سے اس پر بات کی ہے۔ مادّی نظریہ کے مطابق یہ مادی وطبعی دنیا مادی جوہروں کا ایک "میکانکی کل" یعنی خودکار فعالیت کا نظم ہے جو ایک دوسرے پر قوانین حرکت کے تحت عمل اور ردّ عمل میں مصروف عمل ہے۔ گویا ہر موجود شئے کی توجیہ مادہ وحرکت سے ممکن ہے۔ مادّی توجیہ کو ہر موجود شئے پر اطلاق کے باوجود جب معاملہ حیات اور نفس وذہن کا آتا ہے، مادّی نظریہ ڈگمگا جاتا ہے۔ جدید مسلم دنیا چونکہ تقلید وجمود میں مبتلا ہے یہ موضوعات ان کے نزدیک اس دنیا سے تعلق نہیں رکھتے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا کے بغیر بھی کوئی حرکت ہے۔ ایمان اپنی جگہ درست ہے مگر ایمان کی تحقیق، علم ہے اور یہی روحانی تحقیق، ارتقاء وحرکت ہے۔ اقبال نے اسی موضوع پر مسلم مفکرین سے زیادہ استفادہ کیا ہے اور یہ موضوع مسلمانوں کی شاندار علمی روایت کا حصہ ہے۔ اس کے بغیر ایمان برائے نام ہی سہی، برقرار تو رکھا جاسکتا ہے مگر حرکت وارتقاء ممکن ہے اور نہ تقلید وجمود سے چھٹکارا ہی ممکن ہے۔

روحانی نظریہ ارتقاء اس علمی مباحثے کا شاندار تصور ہے جو مذاہب اور خصوصاً اسلام کی نمائندگی کرتا ہے۔ اقبال کا یہ شاندار کارنامہ ابھی تک سنگ میل ہے۔ اقبال کے بعد بھی نظریہ ارتقاء کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں زیر بحث لایا گیا مگر محض مسترد کرنے کے لیے۔ اقبال مادیت کو ردّ کرتا ہے اور نہ ارتقاء کے مادی تصور کو۔ اقبال نے یہ باور کیا ہے کہ مادیت اور مادی تصور ارتقاء کی محرک اور خالق قوت کا وجود ہے اور وہ خدا ہے اور تمام مذاہب میں اس کا وجود موجود رہا ہے اور ہے۔ انسان جب سے پیدا ہوا، کسی خدا جیسی قوت کا احساس رکھتا ہے۔ یہ احساس وہ روحانی ارتقاء ہے جو انسان کی حرکت کا باعث ہے۔ اقبال نے گو روحانی نظریہ ارتقاء کی اصطلاح استعمال نہیں کی مگر قرآن کی بنیاد پر تاریخی طور پر ارتقائی فکر کو بیان کیا ہے جس کا مقصد دو باتوں کو ردّ کرنا تھا کہ ایک تو یہ کہ نظریہ ارتقاء محض ڈارون کا پہلا اور انفرادی کارنامہ نہیں ہے، دوسرا یہ محض مادّی نہیں بلکہ اس کی اصل روحانی ہے، لکھتے ہیں:

> قرآن مجید کا وہ مطمحِ نظر ہے جو آج اُس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا ہے اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر ہیں۔ للہذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمحِ نظر ایسا ہوگا اس کی رَوِش "ارتقاء" کے خلاف کیسے ہوسکتی ہے؟(۴۱)

چہارم (ا): خدا کی مطلقیت اور انفرادیت پر علامہ نے خطبہ سوم میں سورۃ الاخلاص کو درج کرنے کے بعد دلائل کا آغاز کیا، یہ سورۂ مبارکہ جہاں خدا کی انفرادیت پر دال ہے وہاں بائبل اور مسیحیت میں تصورِ خدا میں موجود ابہام کو دُور کرتی ہے کیونکہ مسیحیت میں عیسیٰ علیہ السلام کو خدا کا بیٹا قرار دے کر خدا کو انسانی طرز کے افزائشِ نسل سے جوڑ دیا گیا تھا اور اسی تصور نے سائنسی دَور میں خدا کی وجودیت پر سوال اٹھا دیے تھے۔ اقبال نے اسی مقام پر مادّی نقطہ نظر کی مطلقیت و میکانیت کو ردّ کرتے ہوئے اپنے روحانی نقطۂ نظر کی دلیل دی کہ فکر و احساس کا مادی نظریہ ارتقاء کا میدان نہیں ہے بلکہ اسے "خودیِ مطلق" کا میدان قرار دے کر خدا کی انفرادیت کو بھی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ برگساں نے بھی "تخلیقی ارتقاء" میں کچھ اسی طرح کا موقف اختیار کیا ہے اور علامہ نے مغرب میں اس نقطۂ نظر کی موجودگی کا حوالہ دیا ہے۔ دوسرا اہم نکتہ جو اٹھایا وہ یہ کہ خدا نورِ مطلق ہے۔ علامہ نے اسے قرآن کی بنیاد پر اٹھایا جبکہ روشنی کا ایک مضبوط تصور سائنس میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ روشنی، فاصلہ، حرکت، مکان، زمان اور رفتار، روشنی سائنس میں مختلف زاویوں سے مسلسل زیر بحث ہے۔ علامہ نے قرآن حکیم کی سورۂ نور کی آیت ۳۵ کی بنیاد پر خدا کی حقیقت کو "نورِ خودی" قرار دیا۔ مسیحی و یہودی کتب الٰہی میں بھی خدا کو نور سے تشبیہ دِی گئی اور ایٹم کی جو تقسیم ہوئی تو اس سے برق رفتار روشنی کا اخراج بھی کسی قوتِ مطلق کا ثبوت ہے۔ قرآنی آیت میں خدا کو آسمانوں اور زمین کا نور کہنے کے بعد مثال ایک طاق، چراغ، فانوس کے ساتھ ایک چمکتے ستارے کا استعارہ ہے اور آگ کے بغیر روشن ہے۔ قرآن کریم کی اس آیت اور دوسرے کئی شواہد کے ساتھ خدا کی انفرادی و مطلق تصویر کو اجاگر کیا ہے اور سائنس کا مسئلہ فی الحال گو خدا نہیں ہے مگر انسانی انفرادیت کو وہ تجربہ گاہ کی طرف لے جا رہے ہیں۔

اسی موضوع کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ خدا کی حقیقت پر دلائل دیتے ہیں۔ یاد رہے کہ جب انسان کوئی تصور کسی شئے کے بارے میں قائم کرتا ہے اور شئے اس نے دیکھی ہوئی نہیں ہے اور اس جیسی بھی کوئی شئے دیکھی نہیں ہوتی لیکن کئی حوالوں سے وہ شئے کی موجودگی یا وجود کو محسوس کرتا ہے۔ یہ احساس سب سے پہلے اس شئے کی تصویر سے اپنے ذہن میں بنائے گا اور پھر اس جیسی شئے کے وجود کو تلاش کرے گا۔ یہ نفسیاتی عمل پہلے انسان سے آج کے انسان تک مسلسل جارِی ہے چونکہ یہ انسان کی فعالیت اور نتائج کی ایک ضرورت ہے۔ انسان کی نفسیات میں اوّلین عمل اس ذات الٰہیہ کے بارے میں ابھرتا ہے جسے تاریخی طور پر خدا کہا گیا اور قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کا نام بھی دِیا ہے۔

قرآن کریم میں آ کر تصویر کو مکمل صورت دے دی گئی، نور کے استعارے کے ساتھ "کمثلہ" اس کی کوئی مثال نہیں، کوئی مثالی نمونہ نہیں ہے مگر وہ باوجود ہے اور موجود ہے اور قریب ترین مثال "نور"

(روشنی) کی ہے۔ تکمیل نبوت کا مطلب بھی یہی ہے کہ وہ وجود رکھتا ہے اور موجود ہے یہ انسانی کارگزارِی کی ایک منزل ہے۔ تاریخ انسانی کا ایک نیا موڑ ہے کہ اَب خدا کی موجودگی کے احساس کو وجود کی صورت میں دریافت کرنا ہے اور یہی وہ عمل ہے جو سائنس نے شروع کر رکھا ہے اور یہ وہ استقرائی فکر تھی جسے آخری نبی محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے تائید بخشی کہ خدایا مجھے اشیاء کی اصل حقیقت دِکھا اور قرآن میں بار بار تفکر و تدبر اور فعل و عمل پر اصرار ہے۔ نبوت کی خاتمیت کا مطلب انسان کی اختیاری طاقت میں اضافہ اور اعتماد ہے اور بقول اقبال انسان کی شعوری بیدارِی کا ایک اور سنگِ میل ہے کہ انسان اب اپنی شعورِی قوت سے استقرائی یعنی محسوسات و مدرکات کا (سائنسی) طریقہ اختیار کرے گا۔ ایم، ایم شریف لکھتے ہیں:

اقبال کا تصور خدا تین ادوار سے گزرتا ہے مگر کوئی قطعی حد فاصل قائم کرنا مشکل ہے مگر ہر دَور، دوسرے سے ممیز ہوجاتا ہے۔ ان کے نزدیک پہلے دَور میں اقبال خدا کو حسن اَزلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرّہ سے آزاد ہوکر بھی ہر وجود میں جلوہ گر ہے۔ خدا کی ذات جو حسن ہے، تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب ہے۔ مادّی و طبیعی اشیاء میں وہ قدرت و طاقت رکھتا ہے۔ پودُوں میں نشوونما اور جانوروں میں محرکات کا باعث ہے اور انسان میں ارادہ و طلب حسن، خدا کی طرف سے جذب و محبت کی شکلیں ہیں۔ جبکہ دوسرے دَور میں اقبال کا موقف ہے کہ خدا کو بھی اانسان کی اسی طرح تلاش ہے جس طرح انسان اُسے تلاش کرتا ہے۔ خدا کو پالینے کی صورت میں انسان خدا کی ذات میں اس طرح جذب ہونا نہیں چاہتا کہ اس کی اپنی ذات فنا ہوجائے اور اس کا کوئی وجود اور تعین ہی باقی نہ رہے۔ اس کے برعکس وہ خدا کی صفات کو اپنی ذات میں جذب کرلے اور یوں اس کی انا کی نشوونما راہ پالیتی ہے اور یہ "اَنا" جب انائے مافوق تک ترقی کر جاتی ہے تو انسان خدا کے نائب کے رتبے پر فائز ہوجاتا ہے۔ آخری دَور میں اقبال کے نزدیک خدا بحیثیت مجموعی ایک حقیقت ہے اور حقیقت بحیثیت مجموعی "روحانی" ہے۔ وہ "اَنا" نہیں انائے مطلق ہے۔ اس لیے ہر شئے پر وہ قادر ہے۔ (۴۲)

(ب):

خدا اوّل و آخر تخلیق کار ہے۔ دلچسپ بات یہی ہے وہ خود خالق ہے اور اس کے خلق میں دخل اندازِی نہیں مگر انسان کو خلق کا وصف عطا کر کے دنیا کو جاذب انگیز بنا دیا۔ انسان کو علم بخشا اور ارادہ کا وصف دیا۔ دو قرآنی آیات کا حوالہ دِیا:

وَ یَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِؕ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَ مَاۤ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا ۝ (بنی اسرائیل ۱۷:۸۵)

یہ لوگ تم سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں، فرما دیجیے کہ! روح میرے رَب کے حکم سے آتی ہے مگر تمھیں کم ہی علم ہے۔

جبکہ دوسری آیت میں فرمایا:

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ [۱]

یاد رکھو اس کے لیے خلق اور اَمر ہے۔

تخلیق (Creation) جو مغرب کے حکماء میں خدا کی طرف منسوب ہے اور پھر نظریہ ارتقاء مادّی کے مقابل بھی لفظ "تخلیق" زیر بحث آتا ہے۔ علامہ نے "تخلیق" کی وضاحت قرآنی آیات سے کی ہے۔ جس میں "خلق"، "امر"، "روح" کے الفاظ آئے ہیں، جو "خودی" اور "نظریہ ارتقاء" کی تشکیل کرتے ہیں۔ "خلق" کے عمل کو "امر" سے مکمل کیا جاتا ہے اور روح کو "امر" کے ساتھ بھی بیان کیا گیا۔ "خلق" امر کے نزول سے تکمیل پذیر ہوتی ہے۔ مگر "امر" خلق میں بعد نزول بھی جاریہ عمل ہے۔ نزول میں روح اور امر ایک ہیں جبکہ صعود میں امر اور خودی ایک ہیں۔ یہ امر اور خودی ہی مادّی نظریہ ارتقاء اور روحانی نظریہ ارتقاء کا باعث بن کر "تخلیق" کے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں۔ گویا خلق اور امرُ کا نہیں، خودی کی نمو کا یہ مسلسل سبب ہے۔ علامہ نے اسی بابت یہ قرار دیا (۴۳) کہ انسان کی حقیقی شخصیت شئے نہیں بلکہ عمل ہے۔ محسوسات و مدرکات یعنی عقلی و سائنسی عمل انسان کے افعال و اعمال کا ایک سلسلہ ہے اور اس میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے۔ اور ایک راہنما مقصد کی موجودگی میں ایک دوسرے سے جُڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ مقصد "اَمر" میں پوشیدہ ہے جو ہر تخلیق کا موجب ہے "کن" کا لفظ بھی "امر" میں پوشیدہ ہے، ملاحظہ فرمائیں:

اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ ﴿۸۲﴾ (سورہ یٰسٓ ۳۶:۸۲)

خدا کا امر یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہتا ہے، "ہو جا" اور وہ ہو جاتا ہے۔

(ج): پہلا انسان جسے الہامی کتب نے "آدم" کا نام دِیا ہے بائبل اور قرآن میں اسے مختلف انداز اور پہلوؤں سے بیان کیا گیا اور پھر الہامی کتب کے الفاظ کی تعبیر و تشریح بھی انسان اپنی بصیرت کے مطابق کرتا رہا ہے اور یہ بحث آج بھی موجود ہے۔ خصوصاً حیاتیات کے تحت اس پر مباحث کئی جہتوں سے ہے۔ نظریہ ارتقاء بھی حیاتیات کا موضوع ہے اور نظریہ تخلیق سے انکار کا سبب ہے۔ ان سطور میں "آدم" زیر بحث ہے کہ یہ خدا کی تخلیق کیسے ہے؟ اس کا امر کیسے ہے؟ اور "کن" کی پیداوار کیسے ہے؟ یہ محض مادّی نوعیت کا نمونہ ہے یا اس کے عمل میں روح کا بھی عمل دخل ہے؟ علامہ اسلام کا کیس خدا تعالیٰ کے حق میں دلائل سے پیش کرتے ہیں؟ یقیناً قرآنی آیات سے علامہ نے نئی بلند پروازی پیدا کی ہے۔

علامہ نے ہبوطِ آدم کو ان سطور میں لیا ہے اور قرآنی آیات سے افادہ کیا ہے۔ عمل تخلیق کو اس جگہ زیر بحث نہیں لائے۔ مسئلہ قرآنی تفسیر و تشریح کا نہیں تھا بلکہ ان کے پیش نظر وہ سائنسی موقف تھا جو نظریہ ارتقاء اور کئی دوسری دریافتوں کو مذہب خصوصاً مسیحیت کے دلائل کے خلاف پیش کیا جاتا تھا۔ اس لیے

علامہ نے یہ قرار دِیا کہ قرآن نے سابقہ صحف کی علامات کو تو برقرار رکھا مگر نفس مضمون تبدیل کر دیا اور قصص کو نئے اخلاقی نظام کی راہنمائی کا اشارہ قرار دیا۔ آدم اور انسان میں امتیاز کیا ہے۔ قرآن میں جہاں کہیں تخلیق کا ذکر ہے، وہاں بشر یا انسان کا تذکرہ ہے۔ آدم دراصل انسان کے نائب ہونے کی طرف مخصوص اشارہ ہے۔ آدم کا زمین پر آنا سزاوار نہیں ہے کیونکہ آدم کو زمین سے ہی وابستہ قرار دیا گیا ہے۔ جیسے قرآن میں ہے:

وَاللّٰهُ اَنۡۢبَتَكُمۡ مِّنَ الۡاَرۡضِ نَبَاتًا ۙ﴿۱۷﴾ (سورۃ نوح ۷۱:۱۷)

اللہ تعالیٰ نے تمھیں زمین ہی سے ایک خاص طور سے پیدا کیا ہے۔

سمندر کے کناروں کی مٹی، اس کی ماہیت، قطرہ آب وغیرہ سے متعلق بھی زمین ہی مراد ہے۔ جنت وباغِ عدن سے متعلق بھی یہ بات سامنے رکھی کہ یا یہ وہی ہے جو حواس سے ماورا چیز ہے، ان کے نزدیک قرآن میں زمین انسان کے لیے اجنبی قرار نہیں دِی گئی۔ خدا نے آدم کو علم سکھایا اور فرشتوں پر فضیلت دِی۔ اور پھر شجرِ راز انسان کا اپنا انکشاف تھا۔ ہبوطِ آدم پر قرآن کی متعدد آیات ہیں البتہ تفصیلاً سورۃ البقرہ ۲۰:۳۰ تا ۳۸، سورۃ الاعراف ۷:۱۸ تا ۲۴ اور سورۂ طٰہٰ ۲۰:۱۱۵ تا ۱۲۳ میں بیان ہوا ہے۔

علامہ کے نزدیک آدم وانسان کی تخلیق، زمین سے وابستگی، جنت سے آگاہی، علم کا سکھایا جانا، شیطان کا کردار، پھر آدم وحوا کا جنت میں تذکرہ، ورغلایا جانا، پردہ اُٹھ جانا، غلطی کی سزا میں دنیا کا تذکرہ، جنت چھوڑنے کا حکم، زمین کو مستقر بنانا، مشکلات کا سامنا، توبہ کا معاملہ اور دعا، یہ سب ترتیب تعبیر وتشریح سے متعلق ہے مگر یہ سب انسان کی خودِی کی پرورش کے اقدامات ہیں۔

(د): وحی والہام مادی کائنات میں انسان کی باطنی قوت ہے۔ سائنس اسے مابعدالطبیعیاتی میدان قرار دے کر زیر بحث ہی نہیں لاتی یا تسلیم نہیں کرتی کیونکہ اس طرح انھیں کسی روحانی قوت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو بالآخر خدا پر منتج ہوتا ہے۔ مذہب کا مدار وحی پر ہے اور الہام اس کے ارتقاء میں مددگار ہے۔ وحی اسلام میں نبوت ورسالت کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے الہام کو انسان کے ساتھ مخصوص کیا جاتا ہے اور الہام کہا جائے تو ایک رسالت ونبوت کے ساتھ مخصوص ہے اور ایک انسان کے ساتھ۔ جو الہام نبوت کے ساتھ وابستہ تھا، وہ آخری نبوت تک تھا، مگر الہام کا انسانی وصف زیادہ باشعور صورت اختیار کرتا جا رہا ہے۔ علامہ نے یہ بحث خطبہ پنجم میں شعور نبوت اور شعور وِلایت کے تحت بیان کی ہے، لکھتے ہیں:

نبوت کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ شعورِ وِلایت کی وہ شکل ہے جس میں وارداتِ اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے راہنمائی یا اَز سرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ (۴۴)

علامہ نے وحی کو خاصہ حیات قرار دے کر سائنسی فکر کے دلائل پر سوال اٹھایا ہے کہ وحی و الہام تو انسانی زندگی سے پھوٹتے ہیں اور محسوسات و مدرکات کا مرکز تو انسان ہی ہے۔ خدا کو ماننا یا مابعد الطبیعیاتی دائرے میں سائنسی فکر داخل نہیں ہونا چاہتی تو حقائق کی اس شکل سے فرار تو علم کی ایک واضح حقیقت سے فرار ہے۔ اس سے وحی و الہام پر مشتمل علمی انکشافات میں کمی وبیشی اپنی جگہ مگر سائنسی انکشافات کی اہمیت بھی کم ہو جائے گی۔ وحیِ نبوت کا اپنا خاصہ ہے، اس میں شامل شعور ولایت کو وہ قوت حاصل ہوتی ہے جس کی مدد سے وہ دنیا کی رَو میں شامل ہوتا ہے۔ اس میں مقاصد کا ایک داعیہ جوش مار رہا ہوتا ہے تاکہ مدنیت کی روانی میں اپنا پر جوش کردار ادا کر سکے۔ اس کے مقابلے میں صوفی کا شعور ولایت اس کی منزل ہے اور بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ اپنی منزل پانے کے بعد وہ ان انکشافات کو مدنیت کی تشکیل میں شامل کر سکے، استثناء موجود ہے۔ سائنس دان، فلسفی اور صوفی تینوں شعورِ ولایت کا تجربہ کرتے ہیں۔ انداز ورنگ مختلف ہے غور وفکر میں وجدان بھی ایک الہامی کیفیت ہے اور اس تک رسائی کے بعد انکشاف ہوتا ہے چاہے وہ سائنس دان ہو، فلسفی ہو یا صوفی ہو، یہ الہامی انکشافات شعورِ نبوت کا موجب بننے والی "وحی" کے معاون اور تعبیر وتشریح کا درجہ رکھتے ہیں۔ لیکن سائنسی مکاتب فکر کے لیے یہ بات باعث توجہ ودلیل ہے کہ نبی ہو، صوفی ہو، فلسفی ہو یا سائنس دان، انکشافات کے کسی مرحلے پر حواس غائب نہیں ہوتے۔ علمی انکشاف ہے ہی وہی جس کی تائید محسوسات و مدرکات سے ہو، کیونکہ محسوسات ومدرکات کا آلہ انسان میں ہی نصب ہے۔ نبی بھی انسانوں سے منتخب ہوتا ہے۔ علامہ نے اسی وجہ سے "وحی" کو خاصہ حیات قرار دِیا ہے۔ یہ محسوس زندگی کا ہی ایک وصف ہے جو علم کو منکشف کرتا ہے، لکھتے ہیں:

> قرآنِ مجید نے لفظ "وحی" کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے ان سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ جیسے اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ وہ ارتقاء اور نشوونما حاصل کرتی ہے ویسے ہی اس کی نوعیت و ماہیت بدلتی رہتی ہے۔ (۴۵)

وحی ارتقاء پذیر ہے، نشوونما کے مرحلوں سے گزرتی ہے۔ اس کی نوعیت و ماہیت بدلتی رہتی ہے۔ علامہ کے یہ الفاظ علوم وحی اور علوم القرآن میں جدید رجحانات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، یہ سمجھنے کی ضرورت ہے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق تو سائنسی علم دراصل مذہبی فکر کا ارتقائی مرحلہ ہے اور یہ مزید آگے بڑھے گا۔ علم کو بہر حال کسی قید زمانی میں مقید رَکھ کر اس کی نشوونما کی جاسکتی ہے اور نہ ثمرات حاصل کیے جاسکتے ہیں۔

(س): مادی نظریہ ارتقاء کے مقابل علامہ نے روحانی نظریہ ارتقاء کی علمی مؤثریت کے حق میں جو دلائل دیے ہیں، وہ قرآن مجید کی اساس پر ہیں اور پھر قرآن مجید کی اساس پر مسلم حکماء نے نویں صدی عیسوی

میں اس پر کام کو آگے بڑھایا اور ڈاروِن نے اٹھارہویں صدی عیسوی میں آ کر اس فکر کو تجرباتی فکر دی اور جدید علمی ہنگامہ آرائی میں شہرت اس لیے اختیار کی کہ نظریہ ارتقاء کو مادی رنگ دے کر مسیحیت کے مذہبی جبر کو توڑا۔ نظریہ ارتقاء نہ پہلے مادی تھا اور نہ اب ہے مگر علمی ضرورت کے تحت اسے مادی نظریہ قرار دیا گیا اور سائنس دان کو یکسوئی سے کام کرنے کا موقع ملا۔ نظریہ ارتقاء خدا کا متبادل ہے اور نہ خدا کے خلاف اور نہ مذہب کی ضد، یہ بات خود ڈاروِن نے تسلیم کی ہے۔ یہاں اس تفصیل میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ (۴۶)
علامہ فرماتے ہیں:

افکارِ ریاضیات کی (مسلمانوں میں) ترقی کے ساتھ رفتہ رفتہ ارتقاء (Evolution) کا تصور بھی متشکل ہوتا گیا۔ یہ جاحظ (متوفی ۲۵۵ھ) تھا جس نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی سے جانوروں میں رونما ہو جاتی ہیں اور جسے آگے چل کر "البیرونی" کے ہم عصر ابن مسکویہ نے ایک باقاعدہ اور مرتب نظریے کی شکل دی اور پھر الٰہیات میں اپنی تصنیف "الفوز الاصغر" میں اس پر کام کیا۔ لیکن ہم یہاں ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ھ) کے مفروضہ ارتقاء کا ایک خلاصہ پیش کر رہے ہیں تو اس کی علمی قدر و قیمت کے خیال سے نہیں بلکہ صرف یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ مسلمانوں کے افکار علم کس سمت میں حرکت کر رہے تھے۔ (۴۷)

علامہ نے مفروضہ ارتقا کو مسلمانوں کے تمدنی نشوونما میں وہ سمت قرار دیا جو قرآن سے ماخوذ ہو کر ارتقاء پذیر تھا۔ یہ بحث انسان کی اوّلین پیدائش (۴۸) حرکت، ارتقاء اور حیات بعد الموت کے تحت خطبات کا مسلسل موضوع ہے۔ جاحظ، ابن مسکویہ، اخوان الصفا اور مولانا رومی کے حوالے سے یہ بات خطبہ چہارم صفحہ ۱۸۲ اور خطبہ پنجم صفحہ ۲۰۶ پر بیان ہے۔ دو آیات سورۂ مریم ۱۹: ۶۶-۶۷، سورۃ الواقعہ ۵۶: ۶۰-۶۲ بیان کی ہیں۔ جو اوّلین پیدائش اور بعد موت دوبارہ زندگی پر دال ہیں۔ قرآن مجید مادی و روحانی مفروضہ ارتقاء پر متعدد آیات ہیں جو علامہ نے درج کرنا ضروری نہ سمجھا بلکہ مذکورہ حکماء کی فکرِ ارتقاء کو کافی جانا جو قرآن سے ماخوذ تھی۔ جیسے فرمایا گیا:

علیٰ ہٰذا قرآن مجید کی روح کے عین مطابق کہ رومی بقائے دوام کے مسئلے کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ٹھہراتا ہے۔ (۴۹)

انہی سطور میں علامہ نے موجودہ مغربی نظریہ ارتقاء کی تعبیر و تشریح کو مایوس کن قرار دیا۔ مادی نظریہ ارتقاء نے بلاشبہ سائنس دانوں کو آگے بڑھنے کی ترغیب ضرور دی مگر موجودہ زندگی ہی کو ارتقاء حیات کی آخری منزل قرار دے کر مایوسی کو ہوا دی جو کسی بھی صورت میں انسان کی شعوری نشوونما کے لیے معاون نہ ہے۔ علامہ کے دلائل کو روحانی نظریہ ارتقاء کے تحت ابن مسکویہ اور مولانا رومی کے بیانات کو درج کرنے سے پہلے قرآن مجید کی چند آیات کو بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے تا کہ یہ معلوم ہو سکے کہ

مفروضہ ارتقاء اٹھارہویں صدی میں علمی کارنامہ نہیں ہے بلکہ قرآن مجید میں اس پر باقاعدہ آیات ہیں اور ملتے جلتے معنی ومفہوم کے تحت یہ مضمون بائبل میں بھی موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں مفروضہ ارتقاء مذہبی بیان ہے جسے اٹھارہویں صدی میں سائنسی نظم وضبط دیا گیا مگر اس کے بہت سے حقائق ابھی موجودہ زندگی کے علاوہ موت کے بعد کی زندگی میں بھی پوشیدہ ہیں۔ قرآن نے تو زندگی سے پہلے، زندگی کے دوران اور دنیا کی زندگی کے بعد کو ارتقائے حیات سے منسلک کیا ہے اور مایوسی کے بجائے اُمید دِلائی ہے اس اُمید کو اقبال نے "خودی" کے معنی پہنائے ہیں۔ قرآن مجید کی ان آیات کے علاوہ متعدد آیات اس مضمون پر موجود ہیں، ملاحظہ فرمائیں:

هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ (سورہ الحدید ۵۷:۳)

خدا کائنات کی ابتداء بھی ہے اور انتہاء بھی۔

وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی (سورۃ النجم ۵۳:۴۲)

اور ارتقائے کائنات کی انتہاء خدا ہے۔

وَ اِلَیْهِ یُرْجَعُ الْاَمْرُ (سورۃ ہود ۱۱:۱۲۳)

اور اس کی طرف سارے امور لوٹائے جائیں گے۔

وَ اِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُوْرُ (سورۃ الحج ۲۲:۷۶)

سارے امور کا لوٹایا جانا اللہ کی ذات کی طرف ہے۔

وَ قَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًا (سورۃ نوح ۷۱:۱۴)

اور یقیناً اس نے تمھیں مختلف مراحل سے گزار کر پیدا کیا ہے۔

وَ اللّٰهُ اَنْۢبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا (سورۃ نوح ۷۱:۱۷)

اس نے تمھیں زمین سے پیدا کیا جیسے دوسری چیزیں۔

اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ (سورۃ لقمان ۳۱:۲۸)

(تخلیقِ اوّل) جیسے ایک فرد واحد کا پیدا ہونا۔

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ (سورۃ حم السجدہ ۳۲:۴)

اللہ تعالیٰ وہ پاک ذات ہے جس نے کائنات کو چھ دنوں میں (مرحلہ وار) پیدا کیا۔

(ع): مادی نظریہ ارتقاء ترقی کا ایک ذریعہ بھی بنا اور انسان میں مایوسی کے گہرے اثرات مرتب کرنے کا سبب بھی بنتا جارہا ہے ارتقاء کے مادی نظریئے کے مطابق بقول اقبال:

عصر حاضر میں تو اس نظریئے سے زندگی کے بارے میں امید ووثوق اور ذوق وشوق کے بجائے مایوسی اور افسردگی

کی ایک لہر دَوڑ گئی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس دَور نے بغیر کسی دلیل کے یہ فرض کرلیا ہے کہ ہم انسان اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہیں اسے نفسیاتی وعضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے۔ ہمارے ارتقاء کی آخری منزل ہے لہٰذا بحیثیت ایک حادثہ حیات موت میں کوئی تعمیری پہلو نہیں ہے۔(۵۰)

علامہ نے مادی نظریہ ارتقاء کے اس پہلو کو مایوسی کا سبب قرار دیا ہے جو وہ انسانی ارتقاء کی اس منزل کو آخری قرار دیتا ہے اور یہ کہ موت فنا کا نام ہے۔ انسان فنا سے خوف کھاتا ہے اور مایوس ہوتا ہے اور پھر اسے تاریخ میں جب کبھی اسی بات نے متوجہ کیا تو انسان نے دنیا چھوڑی۔ دنیا میں فعالیت کے بجائے کنارہ کش ہونا مناسب سمجھا اور آج انسان خودکشی کی طرف متوجہ ہے۔ اس کے برعکس مذہب نا اُمیدی سے اُمید کی طرف لاتا ہے۔ تاریخ میں بھی مذہب کا یہ کردار نمایاں ہے اور آج بھی مذہب ہی اُمید دِلاتا ہے۔ اقبال کے ہاں یہ "خودِی" ہے جس کو مذہب مضبوط سے مضبوط تر کرتے رہنے کی تلقین کرتا ہے اور دنیا میں مکمل فعل و عمل کے راستوں کو اختیار کرتے ہوئے "خودِی" کو مضبوط بناتا ہے۔ مذہب میں صوفیاء کا جو طبقہ دنیا سے علیحدگی اختیار کرتا ہے وہ بھی دراصل "خودِی" کو مضبوط کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اقبال کے مطابق یہ کیسے ممکن ہے کہ زندگی کے ارتقاء میں لاکھوں کروڑوں سالوں کو ضائع کر دیا جائے گا۔ مذہب مسلسل انسان کو افعال واعمال کے لیے "خودِی" کی طاقت اور بعد موت بہتر نتیجے کے لیے زور دیتا ہے۔ مذاہب نے تاریخ میں بنیادِی اصولوں کے تحت انسانی زندگی کو نظم وضبط کی تلقین کی اور نظم وضبط کا دائرہ دنیا میں فعالیت تھی اور آپ آسانی سے اسے مادّی ترقی کے ارتقاء کا مسلسل عمل کہہ سکتے ہیں۔

اسلام انسان کو مایوسی و نا اُمیدی سے بچنے کا ایک پورا منصوبہ دیتا ہے۔ لیکن زندگی میں انسان اگر کوتاہی کا مرتکب رہے اور موت کے قریب مایوس ہونے لگے کہ اس نے سارِی زندگی منفی فعالیت سے گزارِی ہے تو مثبت نتائج کا حصول ممکن نہی رہا۔ لیکن اسلام نے "توبہ" کا اصول متعارف کرایا ہے، بنیادِی طور پر یہ اصول تخلیق آدم کے بعد اور پھر اُن کی ایک منفی حرکت پر مایوسی سے نکالنے کے لیے متعارف کرادیا تھا، جیسے قرآن حکیم میں فرمایا گیا:

ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى ﴿۱۲۲﴾ (سورۃ طٰہٰ ۲۰: ۱۲۲)

پس اُسے (آدم علیہ السلام کو) خدا نے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اسے ہدایت عطا فرمائی۔

اُمید باقی رہنے کا یہ خوبصورت اصول، اصولِ توبہ ہے اور یہ خدا ہی کی طرف سے انسان کے لیے عطیہ ہے۔ موت فنا ہونا نہیں ہے بلکہ یہ زندگی کا پہلا امتحان ہے۔ خودی جتنی اس دنیا میں مضبوط ہوگی اگلے سفر اور امتحانات میں اسے سہولت میسر ہوگی۔ برزخ زندگی کا ایک اور میدان ہے اور یہاں بھی

اور آگے بھی "خودِی" کی جدوجہد اور ترقی کے امکانات ممکن ہیں۔ علامہ کے نزدیک یہ خودِی کا وہ عالم ہوگا جس میں اس کو حقیقت مطلقہ (خدا) کے نئے پہلوؤں کی جھلک نظر آئے گی اور خودی کو وہاں مطابقت کے لیے اپنے آپ کو تیار کرنا ہے۔

علامہ نے یہاں اس موضوع پر قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے جس کا مقصد انسان کو مایوسی سے نکالنا ہے اور چونکہ ان کی یہ تنقید مادّی نظریہ ارتقاء کے اس تصور پر ہے کہ زندگی فنا ہوجائے گی۔ علامہ کے نزدیک زندگی فنا نہیں ہوگی کیونکہ تمام مذاہب کسی نہ کسی شکل میں "زندگی" کے "انتقال" پر متفق ہیں۔ اس لیے علامہ مادّی تصورارتقاء کے تحت صرف اس دنیا کو سنوارنے اور خوبصورت بنانے میں لگے ہوئے ہیں۔ اور انسان کے شعور میں سائنسی ایجادات کی بنا پر سہولتیں فراہم کررہے ہیں یا اہل فکر و دانش انسان کو مزید خوبصورت مخلوق بنانے میں ہر آن تفکر کرتے ہیں۔ یہ ساری مثبت راہیں ہیں۔ یہ اجر ضائع ہونے والا نہیں ہے۔ بے شک بظاہر عالم کے کسی روحانی ناظم تک ان کی سائنسی رسائی ابھی نہیں ہے اور رسائی نہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ کوئی روحانی ناظم نہیں ہے۔ روحانی ناظم نے ہر انسان سے "خودِی" کے لیے مثبت جدوجہد پر صلے کا وعدہ کررَکھا ہے۔ اور منفیت کو مثبت میں بدلنے کے لیے توبہ کا اصول دے رکھا ہے۔ اس لیے "مایوسی" کی کہیں گنجائش نہیں ہے۔ مادّی جدوجہد ہر انسان بمعہ مسلمان فرض ہے اور مذہب انسان میں "خودِی" کے روحانی پہلو کی نشوونما کرتا ہے اور پھر وہ خودی لے کر انسان، مادیت کے کارزار میں عملی جدوجہد کرتا ہے اور وہ محض انسان کے لیے کرتا ہے اور علم کی نئی دنیا روشناس کراتا ہے، یقیناً اس کی "خودِی" مایوس ہوگی اور نہ رُکے گی۔

فنا و بقا کے متعلق سید وحید الدین نے علامہ کے ان افکار کی یوں تائید کی:

> یہ افکار دُوررَس نتائج کے حامل ہیں۔ آدمی کو اپنی ناقابل بدل فردیت کے ساتھ لامحدود "اَنا" کا سامنا کرنا ہوگا اور اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج اور آگے کے امکانات کا جائزہ لینا ہوگا۔ کچھ بھی ہو آدمی کی نجات فردیت سے چھٹکارے میں نہیں اور نہ محدودیت سے نجات میں مسرت کی انتہاء کو دیکھا گیا۔ انسان کا اجر بلا اختتام، اس کی خودِی کی بلندی اور اس کی فردیت کی گہرائی میں ہے اور مقربین کامل کے اطمینان کو قیامت تک قیامت خیزی متاثر نہیں کرسکتی۔ (۵۱)

(ف): روحانی نظریہ ارتقاء کے حق میں یوں تو پوری "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" یعنی خطبات ہیں شعری کلام اس پر صاد ہے۔ خطبات بلاشک وشبہ اسلام اور مغرب کے جدید افکار کا خلاصہ ہے۔ مسلمانوں کے لیے تقلید سے نکلنے کا لائحہ عمل ہے جسے جدید علم الکلام کا نام دیا گیا ہے وہاں مغرب کے مادّی نظریہ ارتقاء کو ضائع ہونے سے بچانے اور مغرب کے انسان کو مایوسی سے بچانے کی ایک کوشش بھی ہے۔ گزشتہ سطور

میں اسلام کے حوالے سے ان بنیادی موضوعات کو سامنے لایا گیا ہے جو مغرب کے ماڈی انسان پر مایوسی کا ایک سایہ جب آ پڑتا ہے، اس کو دور کیسے کیا جا سکتا ہے؟ دوسرا مغرب میں مذہب و سائنس خدا اور نظریہ ارتقاء کے مباحث ہیں، ان میں اسلام کا نقطہ نظر پیش کیا جائے۔ تیسرا ان خطبات کا ایک بڑا پہلو مسلم دنیا میں پھیلی مایوسی کی نشاندہی، اس کی وجوہات اور اس کا حل ہے۔ گویا بتانا یہ مقصود تھا کہ اقبال مغرب و مشرق میں کل بھی بامعنی تھا اور آج بھی بامعنی ہے اور جب تک کوئی اور اقبال پیدا نہیں ہوگا اقبال کو بامعنی اور موثر ہونے سے کوئی نہیں روک سکتا۔ "پاکستان" میں روکنے کی کوشش ضرور ہوئی مگر کوئی اور اقبال بن نہ سکا اور اقبال ہی پھر واحد، زندہ مفکر، اُمید کا پیغام بر، ولولہ انگیز اور اُمنگ انگیز صورت میں باقی ہے۔

☆☆☆☆

حواشی و حوالہ جات

۱- *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* اس کا ترجمہ جو سید نذیر نیازی نے علامہ محمد اقبال کی زندگی میں کیا جس مین علامہ کی مشاورت شامل ترجمہ رہی۔ یہ ترجمہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کے نام سے بزم ادب لاہور نے شائع کر رکھا ہے۔ 1958 کا نسخہ مدنظر ہے۔ اختصار سے ''خطباتِ اقبال'' کے نام سے بھی مشہور ہے۔ متن میں زیادہ تر ''خطباتِ اقبال'' مستعمل ہے۔

۲- خطباتِ اقبال، ص ۱۳

۳- ایضاً ص ۴۷

۴- سید نذیر نیازی نے یہ تصریحات خطباتِ اقبال کے ترجمہ کے آخر میں کی ہیں۔

۵- ایضاً ص ۴۸

۶- ایضاً ص ۴۹

۷- ایضاً ص ۶۲، ۶۳

۸- ایضاً ص ۲۷۹

۹- ایضاً

۱۰- ایضاً ص ۲۷۹

۱۱- ایضاً ص ۲۷۸

۱۲- ایضاً ص ۴

۱۳- ایضاً ص ۶۸-۶۹

۱۴- ایضاً ص ۷۸-۷۹

۱۵- ایضاً،ص ۹۲

۱۶- ایضاً،ص ۲۳-۲۴

۱۷- جیری اے کائن،ص ۲۸

۱۸- جیری اے کائن نے اس کی تفصیل ص ۱۵۲ اور ۱۸۵ پر بیان کی ہے۔

۱۹- این باربور نے کتاب کے پیش لفظ میں یہ الفاظ لکھے ہیں۔

۲۰- فرانسس ایس کولن، *The Language of God*، ص ۹۹

۲۱- ڈی، سی ڈینٹ، *Darwin's dangerous Idea*، ۱۹۹۵ء، ص ۵۶۰

۲۲- سٹیفن گوولڈ، *Rocks of Ages*، ۲۰۰۱ء، ص ٦

۲۳- گوولڈ، ص ۵۲

۲۴- کولن، ص ۱۴۹

۲۵- رچرڈ لنکن، ص ۱٦۳

۲٦- سی۔ ایس لیوس، *The Problem of Pain*، (C.S Lewis) ۱۹۹٦ء، ص ۲۰۹

۲۷- ڈینیل سی ڈینٹ، *Breaking the Spell*، ص ۱۱

۲۸- ایضاً،ص ۲۴

۲۹- ایضاً،ص ۳۴

۳۰- ایضاً،ص ۳۵

۳۱- ایضاً،ص ۳٦

۳۲- وکٹر جے سٹینجر، *God– the failed Hypothesis*، ص ۹

۳۳- ایضاً،ص ۱۱

۳۴- ایضاً،ص ۳۰

۳۵- ایضاً،ص ۴۸

۳٦- ایضاً،ص ۴۹

۳۷- ایضاً،ص ۱۲۲

۳۸- ایضاً،ص ۱٦۹

۳۹- خطباتِ اقبال، ص ٦۳

۴۰- ایضاً،ص ۵۳

۴۱- ایضاً،ص ۲۵۷

۴۲- دائرہ معارف اقبال

۴۳- خطبات، ص ۱۵٦

۴۴- ایضاً،ص ۱۹۰

۴۵- خطبات،ص۱۹۱
۴۶- چارلس ڈارون کی سوانح اُس کے لڑکے چارلس فرانسز نے لکھی۔
۴۷- خطبات،ص۲۰۶
۴۸- ایضاً،ص۱۸۲
۴۹- ایضاً،ص۱۸۳
۵۰- ایضاً،ص۱۸۳
۵۱- ڈاکٹر وحید عشرت،مجموعہ مقالات جبر و قدر،ص۲۱۴

باب دوم:

شریعت کی تعبیرِ نو اور اطلاق کی نئی حکمت عملی

"نظامِ فکر" کو قانونی شکل دے کر قوت نافذہ کے ذریعے کسی مسلم یا غیر مسلم معاشرت وتمدن میں بسنے والے لوگوں پر اطلاق ونفاذ کسی نصب العین اور حکمت عملی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ باب کے عنوان کی اس طویل جملے میں وضاحت کی گئی ہے۔ یہ وضاحت جن مباحث کو جنم دیتی ہے انھیں یوں بیان کیا جاسکتا ہے، تاکہ اقبال کے کمالی نکات کو نمایاں کیا جاسکے:

(ا): شریعت کی تعبیر ایک جدید "نظامِ فکر" سے وابستہ کی جو بذاتِ خود کمال بات تھی۔ اس جدید نظامِ فکر کا اساسی نقطہ "حرکت کی روانی" کو قرار دیا اور شریعت کے مفہوم کو "فقہ ائمہ خمسہ" سے الگ کیا۔

(ب): "فقہ ائمہ خمسہ" کو محض اپنے وقت کا قانون قرار دیا جس کی تقلید اَب شریعت کے جذبے کا نتیجہ نہیں دیتی۔ حرکت کی روانی کے لیے ریاستی سطح پر نئی قانون سازِی بذریعہ اجتہاد اوّلین ضرورت ہے۔ علماء و حکماء کی سطح پر اجتہاد یا فقہی قانون سازِی حسب سابق آزادانہ علمی تحقیق کے طور پر شمار ہوگی۔ لیکن ریاستی قانون سازِی کے بغیر یہ محض ایک علمی کاوش ٹھہرے گی۔

(ج): "نظامِ فکر" کے بنیادِی مقاصد "مقاصدِ شریعت" ہی ٹھہریں گے جن کی نمایاں جھلک جدید دَور کے مرتب شدہ "حقوقِ انسانی کے عالمی منشور" میں بھی موجود ہے اور جو آفاقی نصب العین بھی ہے۔

(د): "نظامِ فکر" جدید جمہوری انتظام کے تابع کام کرے گا جو خلافت کی جدید شکل اور روایت ہے۔ قانون سازی کا اختیار منتخب عوامی نمائندگان (پارلیمان) کو ہوگا جسے "جمہوری خلافت" کا نمائندہ بھی کہتے ہیں، یوں "جمہوری خلافت" یا جمہوریت کے تحت منتخب حکومت بطور "قوت نافذہ" قانون کا اطلاق ونفاذ کرنے کی پابند ہوگی۔

(س): انسانی عقل، حواس اور وجدان کو آزادانہ استعمال کرنے کا یہ اختیار "وحی" اور "خاتمیت نبوت" نے انسان کو دیا ہے جو "خودِی" کی صورت اختیار کر کے "کارِ نبوت" کے سفر میں "مقصدِ نبوت" کے حصول کی ضامن بنتی ہے۔ تعبیرِ نو کا یہ مستقل منہاج ہے، یہی علامہ اقبال کی فکر ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے (TASK) ہمارا فرض ہے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام

پر بحیثیت ایک "نظامِ فکر" از سر نو غور کریں۔(۱)

فکر اقبال کے بنیادی خدوخال:

انسانیت کے پس منظر میں "نظامِ فکر" کی بازگشت اور انسانی شعور کے نشو ونما کی یہ مسلسل کہانی ہے۔ ہر انسان اس کہانی کا مرکزی کردار ہے اور جب کہانی لکھنے پر آجاتا ہے تو پوری کہانی میں محور اس کی ذات بن جاتی ہے اور معاشرے وتمدن کے ہر کردار کو اپنے کردار میں ڈھالنے پر زور دیتا ہے اور یہ انسان کا وصف وفطرت ہے اور شائد جبلی تقاضا بھی۔ یہ مہم جوئی شعور کی ابتدائی سطح سے عصر حاضر تک برابر جاری ہے۔ اسی لیے شائد تاریخ کی ایک تعریف حوادث زمانہ قرار دی گئی ہے لیکن انسان یہ سب کچھ باطنی وظاہری صلاحیت کی بنا پر کرتا ہے جو اُسے مرورِ زمانہ سے حاصل ہوتی ہے۔ حواس، عقل، وجدان اور وحی انسانی صلاحیت کے ذرائع اور طاقت ہیں۔ ان میں وحی ایسا وصف ہے جو انسانی فطرت کو پیچھے چھوڑ کر اوپر اُٹھ جاتا ہے۔ شعورِ نبوت وشعورِ ولایت کے امتیاز میں علامہ اقبال نے یہ درست کہا کہ:

> ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ یہ شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنی حدود (انسانی صلاحیت وقوت) سے تجاوز کر جاتیں اور (تسلسل انبیاء کرام علیہم السلام) ان قوتوں کی پھر سے راہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔(۲)

حواس، عقل اور وجدان کی بدولت انسان نظام فکر مدوّن کرتا آیا ہے۔ اس تدوین فکر میں انبیاء کرام علیہم السلام ووحی ایک خاکہ یا بنیاد کے طور پر کبھی نظر انداز نہیں ہوئے لیکن تدوین فکر میں حواس کا محسوس عمل، عقل کی سطح پر تدبر وتفکر اور وجدانی معرفت وشعور، میکانی وروحانی طرز کے اصول ہی کار فرما ہیں۔ چونکہ یہ انسانی آلات ہیں اور معاملات میں ہر مفکر انسان اپنے مخصوص ماحول وپس منظر کے تحت داخل ہوتا ہے تو انسانوں میں ہی سوچ وفکر کے زاویوں میں فرق پیدا ہوتا ہے اور ایک کشمکش جنم لیتی ہے اور بعض اوقات یہ کشمکش معاشروں یا قوموں میں جنگ کا باعث بھی بن جاتی ہے۔ یہ کشمکش وجنگ کسی نصب العین سے وابستہ رہے تو یہ اصول تنقید کا روپ دھار کر تمدنی حرکت کو آگے بڑھانے میں معاوَن ہوسکتی ہیں اور نصب العین کھو جانے کی صورت میں زوال ہو جاتا ہے۔ تمدن کمزور ہو جاتا ہے اور حرکت کے قابل نہیں رہتا۔ علامہ کے سامنے مسلم معاشرے وتمدن کی کچھ ایسی تصویر تھی جب انھوں نے مسلمانوں کے نظام فکر کی تعبیر نو اور اطلاق کی جدید راہوں کو اپنانے پر زور دِیا۔ مثال کے لیے علامہ کا ہی اقتباس یہاں درج کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ۱۹۰۴ء میں بعنوان "قومی زندگی" کے تحت لکھے گئے ایک مضمون سے لیا گیا جو مخزن اکتوبر ۱۹۰۴ء اور پھر اورینٹل کالج میگزین لاہور میں شائع ہوا۔ ذیل کا اقتباس ہے۔ زندہ رود ڈاکٹر جاوید اقبال: ص ۲۱۱ سے دیا جا رہا ہے:

مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو ان کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے صنعت کھو بیٹھی ہے اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے اور باتیں تو خیر، ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسان کو جنم کا ایندھن قرار دیتا ہے غرض یہ کہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ... مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیات مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کرنے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا نام کو بھی نہیں۔ ہاں، مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں ..... امرا کی عشرت پسندی کی داستان سب سے نرالی ہے خیر سے چار لڑکیاں اور دو لڑکے تو پہلے سے ہیں ابھی میاں تیسری بیوی کی تلاش میں ہیں پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ کہیں کہیں پیغام بھیجتے رہتے ہیں کبھی گھر کی جوتی پیزار سے فرصت ہوئی تو بازار کی کسی حسن فروش نازنین سے بھی گھڑی بھر کے لیے آنکھ لڑا آئے ..... عوام کی تو کچھ نہ پوچھیے۔ کوئی اپنی عمر کا اندوختہ بچے کے ختنہ پر اُڑا رہا ہے۔ کوئی اُستاد کے خوف سے اپنے ناز پروردہ لڑکے کا پڑھنا لکھنا چھڑوا رہا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی شام کو اُڑاتا ہے اور کل کا اللہ مالک ہے کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے۔ کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیاں ہو رہی ہیں۔ کہیں جائیداد کے جھگڑوں سے جائیدادیں فنا ہو رہی ہیں ..... تمدن کی یہ صورت کہ لڑکیاں نا تعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار اُن کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں، مقدماتِ نکاح کی تعداد ان میں روز بروز بڑھ رہی ہے، جرم کی مقدار روز افزوں ہے ...... یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل و دماغ کو اصلاح کی طرف متوجہ نہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دنیا میں کوئی بڑا کام سعّی بلیغ کے بغیر نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ خدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے۔ (۴)

اصلاح تمدن کے متعلق اقبال کے نظریات اس زمانے میں بھی وہی تھے جن کا آپ کے بعد کی زندگی میں زیادہ تفصیل کے ساتھ اعادہ کرتے رہے ہیں:

مسلمانوں میں اصلاح تمدن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدن اصل میں مذہب اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو اصولِ مذہب سے جدا ہو سکتا ہے۔ میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلہ پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعہ کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں میرا یہ عندیہ نہیں

کہ مسلماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں، ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں .....اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور وفکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصول مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔ (۴)

علامہ خطبات میں اسی بات کو علم کی حرکت کو لامتناہی اور متناہی فکر کے تحت بیان کرتے ہیں۔ (۵)

اطلاق کی نئی حکمت عملی، مشکلات و خدوخال:

شریعت، اسلام میں ایک قرآنی فکر کے طور پر استعمال ہوتی رہی ہے مگر اس کا معنی و مفہوم تغیر پذیر رہا ہے۔ علامہ کے ہاں اس کی تعبیر نو کی ضرورت ہے اُن کے ہاں شریعت کا مطلب و مقصد ایک مکمل نظامِ فکر ہے اور قانون سازی اس نظامِ فکر کی ترویج و استحکام کے لیے کی جاتی ہے جو معاشرت و تمدن کی روانی میں انسانوں کے افعال و اعمال کے طور پر روبہ عمل ہوتے ہیں۔ انسانوں کے افعال و اعمال میں ذہنی و باطنی لحاظ سے غیر محسوس طور پر ایک محرک عمل اور نصب العین کام کر رہا ہوتا ہے اور یہ مذہب سے منسلک ہوتا ہے۔ روحانی نقطہ نظر سے یہ خدا ہوتا ہے اور مادّی لحاظ سے کائنات ہوتی ہے لیکن انسان کے یہ دو متضاد عوامل نہیں ہیں بلکہ ہمہ دَم ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔

علامہ نے محرک عمل اور نصب العین کو "حرکت" سے نسبت دی ہے جو ہر معاشرے کی روانی میں انسانوں کے افعال و اعمال کا حصہ ہوتی ہے۔ مسلم معاشرے کے اندر ایک محسوس اور غیر محسوس حرکت کا سرچشمہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ساتھ وابستگی ہے۔ دوسرے معاشروں میں نبی کے ساتھ وابستگی کا جذبہ ہی مذاہب کے باقی رہنے کا سبب ہے۔ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ساتھ عشق و محبت کسی مسلمان کا جس درجے مضبوط اور بلند ہوگا، وہ علم کی روشنی سے زیادہ منور ہوگا اور معاشرے میں اپنے افعال و اعمال سے منور کرتا رہے گا۔ دوسرے الفاظ میں علم کی یہ روشنی "حرکت" کو روشن راہوں پر رکھے گی۔ جنابِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات سرچشمہ نور رہے گی۔

"حرکت" کے برقرار رہنے کے لیے علامہ نے "اصولِ تنقید" کو متعارف کرایا اور اجتہادی عمل کو حرکت اور اصولِ تنقید قرار دیا۔ اجتہاد تقلید و جمود کا نام نہیں، یہ حرکت پذیر عمل ہے اور حرکت پذیری کے عمل کو معاشرت و تمدن سے ہم آہنگ رکھنے کے لیے "اصولِ تنقید" پر زور دیا ہے۔ "اصولِ تنقید" عارضی ہے نہ محدود، یہ زندگی کی مسلسل راہوں کا اصول ہے۔ تخلیق و تدوین فقہ کا یہ نادر نسخہ ہے، فقہ کی زبان میں اسے "اصولِ فقہ" قرار دیا گیا ہے۔ آج کے جدید دَور میں اصولِ تنقید کو "حرکت" سے نمایاں کیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "شریعت" کو نظامِ فکر کے تحت حجۃ اللہ البالغہ میں بیان کیا ہے اور فقہی بحث کو بہت محدود رکھا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال سے قبل ہندوستان میں منظم اور تفصیلی انداز سے "شریعت" کی تعبیر کا سہرا شاہ ولی اللہ کو جاتا ہے اور علامہ نے انھیں پڑھنے کا مشورہ بھی دیا ہے۔ حجۃ اللہ البالغہ "علم الکلام" کی ایک مستند دستاویز ہے جس میں سادہ طریقے سے شریعت اسلامیہ کا نقشہ بھی دیا گیا اور "علم الکلام" کے مسائل کو بھی استدلال سے مزین کر کے بیان کیا گیا ہے گویا یہ ایک مکمل نظامِ فکر ہے جو آج بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ علامہ نے اس کام کو مزید آگے بڑھایا ہے۔

علامہ کے سامنے ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کے خاتمے کے بعد زوال اور خوف کی کیفیت تھی۔ جس کو کئی دوسروں کے علاوہ سرسید احمد خان نے دُور کرنے کی حکمت عملی دِی اور جدوجہد کی۔ زوال کے اسباب میں داخلی و خارجی دونوں اسباب کی نشاندہی، اسے دُور کرنے کا لائحہ عمل اور تازہ ولولہ دِیا۔ داخلی عوامل میں اہم ترین عنصر "تقلید" کی نشاندہی کی اور خارجی عوامل میں انگریزوں کے سیاسی تسلّط کے اثرات کی طرف توجہ مبذول کرائی۔

"تقلید" سے باہر آنے کے لیے "نئے علم الکلام" اور "سیاسی تسلّط" سے نکلنے کے لیے نئے سیاسی لائحہ عمل اور حکمت عملی کی ضرورت تھی۔ جبکہ معاشرت و تمدن، چاہے ہندوستان کی تھی یا باقی مسلم دنیا کی، چوتھی صدی ہجری تک مرتب قانون سازِی کو "شریعت" جان کر گلے لگائے بیٹھے تھی۔ سیاسی تسلط میں "تقلید" جمود کو بڑھاتی ہے۔ سیاسی تسلط کو ختم کرنے کے لیے اس کے قائم کردَہ نظام فکر کو توڑنا پڑتا ہے۔ اقتدار کی باگ ڈور بھی کسی کے پاس چلی جائے، نظامِ فکر بھی وہ مؤثر کرلیں، معاشرت اپنی روانی کے لیے ان سے سازگارِی پیدا کرلے اور یوں اپنی شناخت مٹنے کی راہ پر چل پڑے تو ایسے موقع پر ایک ولولہ انگیز نصب العین، اس کے حصول کا نظامِ فکر، ایک حکیمانہ حکمت عملی اور ایک انسان ساز پیغمبرانہ شان والا حکیم شخص اُس قوم، معاشرت اور تمدن کی ضرورت بن جاتا ہے۔

یہ حکیم شخص "اقبال" تھا جو ہندوستان کی کشمیری مٹی سے اٹھا اور نہ صرف مسلمانوں کے لیے پیغام بر بنا، بلکہ دوسری تمام اقوام کو بھی نیا سبق دِیا۔ یہ تھا کمال، اقبال کا۔ شریعت کی نئی تعبیر کی اور یہ عمل مقلد علماء

کرام کے نزدیک گناہ کبیرہ ہے کیونکہ وہ معاشرتی وتمدنی تبدیلی کے حق میں اس لیے نہیں ہوئے کہ ان کا مقلدانہ تسلط ختم ہوگا تو ان کا اقتدار بھی ختم ہوجائے گا یہ عمل ماضی میں بھی ہوتا رہا البتہ علامہ نے اجتماعی طور پر موقع نہیں دِیا کیونکہ وقت کے جید اور مؤثر علماء سے ہمہ وقت رابطے میں رہے۔ دوسرے لفظوں میں شریعت کی جدید تعبیر میں وہ مسلم روایت کے ساتھ سازگارِی میں آگے بڑھنا چاہتے تھے۔ یہ بھی اقبال کا کمال تھا۔

"شریعت" کی تعبیر نو میں اقبال "فکر"(۶) کے لیے منبع وحی "لوحِ محفوظ" کو بنیاد بناتے ہیں اور خطبہ ششم کے آغاز میں نظامِ اجتماع ''Unification'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ ان سطور میں "نظامِ فکر" کی اصطلاح استعمال کرنے کی وجہ ان کے تصورات کو مربوط رکھنا ہے۔ "شریعت" کی اصطلاح سے کسی کو اختلاف نہیں مگر اس کے معنی ومفہوم میں جو نزاع پیدا ہو چکا ہے، اسے سلجھانے کے لیے بذاتِ خود ایک بڑے اجتہاد کی ضرورت ہے۔ اس اصطلاح سے ابہام ونزاع کو جاننے کے لیے ڈاکٹر محمود احمد غازِی کی کتاب محاضراتِ شریعت باب اوّل ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ انھیں بھی یہی تردّد پیش آیا، البتہ وہ "شریعت" کی اصطلاح کو اختیار کرنے کے باوجود اس کی وضاحت میں یہ لکھنے پر مجبور ہیں کہ اسلامی شریعت نہ تو محض کوئی نظامِ قانون ہے نہ محض مذہبی مراسم کا کوئی مجموعہ، بلکہ یہ سب پر محیط ایک ایسی جامع اور بھرپور ہدایت ہے جس کو ایک نیا مثالیہ (Paradigm) قرار دیا جاسکتا ہے۔

اگلی سطروں میں رقمطراز ہیں کہ مسلمانوں کی فکری روایت جس نے اس تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو علمی مظہر بخشا اور تہذیبی لباس عطا کیا، انسانی تاریخ کی مؤثر ترین فکری اور تعلیمی روایت رہی ہے۔ یہ فکر دین ودنیا کی جامع فکر تھی اس میں عقل ونقل کے مابین توازن تھا۔(۷)

نظامِ فکر کو مثالیہ اور جامع فکر جیسے الفاظ آج کے ایک ممتاز سکالر کی مجبورِی بھی بنے ہیں۔ ایک اور ممتاز سکالر مولانا محمد حنیف ندوِی نے اپنی کتاب اجتہاد کا آغاز ہی اس عنوان سے کیا کہ کیا اسلامی نظامِ فکر قابل فہم ہے؟ مطلب یہ کہ شریعت کو قابل فہم بنانا حکماء کی ذمہ داری ہے۔ اور کہا کہ "کیا یہ نظامِ حیات فی نفسہ معقول المعنیٰ ہے؟" یعنی قابل فہم ہونا پہلی شرط ہے اور "معقول المعنیٰ" ہونا بھی لازمی ہے۔ اسلام کے حوالے سے "نظامِ حیات" کی اصطلاح بھی اکثر استعمال ہوتی ہے لیکن جب سے حیاتیات میں ڈارون کا نظریہ مستعمل ہوا ہے تو شریعت کے حوالے سے یہ اصطلاح بھی محدود ہوگئی ہے کیونکہ شریعت کا دائرہ نظامِ فکر کی صورت میں جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان پر محیط ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال نے خطبہ ششم ''The principle of Movement in structure of Islam'' کا ترجمہ اسی مناسبت سے "اسلام کے نظام میں حرکت کا اصول" کیا ہے۔

"نظامِ فکر" کی اصطلاح کی وضاحت علامہ نے پہلے خطبہ کی ابتداء میں ہی کر دی تھی اور اس بات کی تردید کی تھی کہ فکر متناہی یا محدود تصور پر مبنی ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک یہ محدود ہونے کا تصور ہمارے شعور علم کا زمان مسلسل سے متعلق ہونا ہے۔ فکر ایک کل ہے اور اس کے داخل میں اپنا ایک نظام ہے اور جس نظامِ فکر کی بات ان سطور میں کی جا رہی ہے، وہ بھی زمان متسلسل میں ہو رہی ہے اور فکر کے "کلی" تصور کو حرکت اور ارتقاء سے آگے بڑھانے کی بات ہے اور اس میں ہمارا منطقی فہم کارفرما ہے جو ایک کل کے ساتھ وابستہ فکر کی غیر متناہیت کا ادراک نہیں کر سکتا اور بقول علامہ: "منطقی فہم کے اندر یہ استعداد نہیں کہ اس کثرت کا تصور ایک مربوط و مرتب نظام کی شکل میں کر سکے"۔ اور یہ کہ "فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن نہیں اور باعتبار زمانہ دیکھا جائے تو وہ اپنی اندرونی لامتناہیت کا اظہار اس بیج کی طرح کرتا ہے جس میں پورے درخت کی نمو پذیر وحدت حقیقت ماخذہ کے طور پر شروع سے ہی موجود رہتی ہے۔"(۸)

نظام، وہ منظم لائحہ عمل اور حکمت عملی ہے جسے قوت نافذہ ایک جاری معاشرے میں نفاذ و اطلاق کرتی ہے اور عموماً یہ راست ہوتی ہے۔ ریاست کے تصور نے بتدریج موجودہ صورت اختیار کی جس کے ارتقاء میں خلافت نے بھی ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔

فکر، وہ علمی تنظیم ہے جس نے آزادانہ تحقیق اور ریاستی عمل داری میں راہ پائی ہے۔ علم چونکہ انسان کی ابتدا سے مشروط ہے اس لیے علامہ قرآن مجید کی اساس پر فکر کو عالمگیر تنظیم سے وابستہ کرتے ہیں۔

لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا (سورۃ المائدہ ۵:۴۸) اس آیت کی رو سے شریعتیں پہلے بھی تھیں اور شریعت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اُسی کی ایک کڑی ہے۔ قرآن کا یہ تصور تمام علمی سفر کو سند جواز بخشتا ہے۔ اور فکر کو کل سے وابستہ رکھتا ہے۔ "مقدمہ" میں ابن خلدون "فکر" کی حقیقت کو نمایاں کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ "جاننا چاہیے کہ فکر انسان کی ایک طبیعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے دوسری مخلوق کی طرح پیدا کیا ہے۔ فکر ایک وجدان و احساس ہے جو دماغ کے بطن اوسط میں نفس کی حرکت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہی وجدان کبھی کسی خاص ترتیب پر فعل کا باعث ہے اور کبھی ایک ایسے علم کا مبداء جو پہلے سے ذہن میں موجود نہ ہو اور کبھی یہ دونوں کے حوالے سے نفی و اثبات کا قصد کرتا ہے۔"(۹)

علامہ کا فارسی میں کلام بہت فکر انگیز ہے۔ دو اشعار فکر کے سوال پر ہیں، پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے زبورِ عجم کو اردو ترجمہ و تشریح میں جس والہانہ انداز میں بیان کیا ہے، وہ دلنشین ہونے کے ساتھ فکر انگیز بھی ہے:

نخست از فکر خویشم در تحیر
چہ چیز است آنکہ گویندش تفکر

؎ کدامیں فکر مارا شرط راہ است
چرا گہ طاعت و گاہے گناہ است

لکھتے ہیں کہ: "فکر اور تفکر یوں تو مترادف الفاظ ہیں مگر منطقی اعتبار سے دونوں میں فعل اور انفعال کا فرق ہے۔ فکر ایک تربیتی عمل ہے اور اس فعل سے ایک اثر ذہن پر مرتب ہوتا ہے۔ وہ تفکر ہے جو ایک انفعالی کیفیت ہے یعنی تفکر وہ کیفیت ہے جو فکر کے نتیجے کی صورت میں نفس مدرک پر مرتب ہوتی ہے گویا فکر و تفکر لازم وملزوم ہیں۔"(۱۰) (شرح زبورِ عجم، صفحہ ۵۱۲، ۱۹۵۳ء بارِ اوّل)

"علم، ایک کل یعنی "لوحِ محفوظ" سے وابستہ ہے۔ فکر کی مثال اسی کل کی ہے بقولِ علامہ:

یہ لوحِ محفوظ ہی وہ "کل" ہے جس میں علم کے جملہ غیر متعین، مکافات (یعنی جن سے انسان ابھی بے خبر ہے) ایک حقیقت حاضرہ کی طرح شروع سے موجود ہیں اور زمان مسلسل (دُنیا) میں اپنا اظہار متناہی تصورات کے ایک ایسے تواتر کی شکل میں کر رہا ہے جس کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ سب تصور کسی ایسی وحدت میں ضم ہو جائیں گے جو ابتداء ہی سے اس میں مضمر ہیں۔(۱۱)

نظامِ فکر، کا سرچشمہ "لوحِ محفوظ" ہے جہاں سے تمام شریعتوں کے نظامِ فکر پھوٹتے رہے ہیں۔ چونکہ معاملہ علم کا ہے اور "کل" لوحِ محفوظ ہے۔ اس لیے علم جزواً جزواً ظہور میں آتا رہا ہے اور جزواً جزواً ہی انسانی سمجھ میں آتا رہا ہے۔ اور اس کی صورت متناہی رہی ہے لیکن اس کی افزونی وحدت کی طرف ہے۔ اسلام کے حوالے سے اسی ضمن میں نظامِ فکر کی مناسبت سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نظامِ فکر کا منبع قرآن مجید ہے جو بطور وحی "لوحِ محفوظ" سے بذریعہ فرشتہ جبرائیل پیغمبر آخر محمد مصطفےٰ ﷺ پر اُترا۔ اور ایک علمی روایت کے طور پر معاشرت و تمدن کو آگے بڑھاتا اکیسویں صدی میں داخل ہوا۔ ایسے ہی دوسرے انبیاء کرام علیہم السلام کی مناسبت سے چند اور شریعتیں یا نظامِ افکار اکیسویں صدی میں داخل ہو چکے ہیں۔ اُمت محمدیہ گزشتہ کئی صدیوں سے زندگی میں تڑپ و جوش سے محروم چلی آ رہی ہے۔ بیسویں صدی میں اُمت نے از سرِ نو اپنی شکست خوردہ اور تقلید سے مارِی نیم جان کو بدلنے کا سوچا۔ عالم اسلام میں بہت سی آوازیں اٹھیں مگر فیصلہ کن آواز ہندوستان کے "اقبال" کی تھی جس نے اپنے روایتی مذہبی سوچ میں تبدیلی لانے کا پیغام دِیا۔ یہ روایت کو مسترد کرنے کا پیغام نہیں تھا بلکہ روایت کو از سرِ نو وقت کے مطابق لانا تھا۔ اسی کو تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کا نام دیا گیا اور اسی کو یہاں "شریعت کی تعبیر نو اور اطلاق کی نئی حکمت عملی" کا عنوان دیا گیا۔

فکر کی یہ سطح عام کم پڑھے لکھے طبقے کی نہیں ہوتی مگر وہ اس سے الگ تھلگ بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ فکر نے تو لوگوں میں ہی داخل ہو کر آگے بڑھنا ہوتا ہے۔ "شریعت" کو ہمارے طبقہ علماء نے ایک حساس

موضوع بنا دیا ہے اور عمومی لوگ مسجد کے خطیب سے جو سن آتے ہیں، اسی کو "شریعت" سمجھتے ہیں اور خطیب حضرات چار ائمہ کرام کی مرتب کردہ فقہ کے علاوہ کسی اور بات کو "شریعت" سے وابستہ کرنا درست نہیں سمجھتے۔ مدارس میں بھی "شریعت" فقہ کی تدریس کا نام ہے۔ قرآن مدارس کے نصاب میں کم ہی شامل رکھا گیا البتہ احادیث کی کتب کی تعلیم ضرور ہے مگر فقہ کو از سرِ نو مرتب کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں ہوتی۔ مدارس میں فلسفہ و منطق نصاب کا حصہ ضرور ہے مگر اس کے استعمال پر پابند ہے۔ گویا مدارس اسلامی فکر کی روایتی انتہائی دقیق و مشکل عبارات کی تدریس کراتے ہیں مگر وہ طلبہ کے ذہن کو مدارس کے مکتبہ فکر کے مطابق اتنا مقلد بنا دیتے ہیں کہ وہ معاشرے کی حرکی رَوِش سے کٹ جاتا ہے۔ معاشرتی حرکت تو بہر حال ایک سیلِ رواں ہے۔ آپ اس کو آگے بڑھانے کی سمت میں تو اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں مگر اُسے روکنا یا اسے ماضی کے کسی نقشے کے مطابق نہیں ڈھال سکتے۔ یوں مدارس میں سخت محنت رائیگاں چلی جاتی ہے حالانکہ ریاست کے دوسرے تعلیمی اداروں میں طلبہ پر اتنی سختی بھی نہیں ہوتی اور نہ محنت۔ مسلم معاشرے کے لیے مدارس کے طلبہ کی محنت کو تقلید و جمود سے الگ کرنا ضروری ہے تاکہ "شریعت" کی تعبیرِ نو کو وہ اپنا مسئلہ سمجھیں اور اس پر محنت کریں۔ تعبیرِ نو کو اسلام یا شریعت کے خلاف نہ سمجھیں بلکہ آگے بڑھنے کی حکمتِ عملی جانیں اور اس حکمتِ عملی میں خود شریک ہوں۔

"شریعت کی تعبیرِ نو" کو ایک "نظامِ افکار" کی صورت میں مرتب کرنے کی دعوت اور ہندوستان کے بدلتے حالات میں مسلمانوں کے مستقبل کو "پاکستان" کی ریاست کی سمت دینا انھیں اپنی محفوظ حرکت کا موقع دینا تھا۔ ایک جدید ریاست "پاکستان" میں اسلامی روایت کی بنیاد پر ایک نظامِ فکر کا خاکہ دیا اور اسے بہتر بناتے ہوئے عملی شکل کی تلقین کی۔ "پاکستان" ایک نئی ریاست ہونے کی بنا پر فکرِ اقبال کی بنیاد پر تو منظم نہ ہو سکی مگر عزم کو خیر باد نہیں کہا اور یہ توقع کی جانی چاہیے کہ پاکستان کے ریاستی ادارے اپنی بقا کی حکمتِ عملی کو اقبال کی فکر سے جوڑیں گے اور مدارس کے سربراہان علامہ اقبال کی اس جدید تعبیری فکر کو قرآن سے مستعار جانتے ہوئے اس کو جاری رکھنے میں آگے بڑھیں گے۔ یقیناً مدارس کو اقبال کی ضرورت ہے۔

علامہ کی قرآن سے وابستگی کا ثبوت اُن کے یہ خطبات، اردو و فارسی کلام اور دوسرے مضامین و خطوط نمایاں ہیں۔ اُنھوں نے قرآن کو تفسیر کی توضیحی و تشریحی صورت میں نہیں دیکھا کیونکہ یہ اُن کا میدان نہ تھا اور یوں بھی یہ کام کبھی رُکا نہیں۔ علامہ نے قرآن کو علم کے "کل" کے تناظر میں دیکھا اور فکر مرتب کرنے کی کوشش کی اور اپنی بصیرت سے اسلام کے نظامِ فکر کے ایسے خدوخال تخلیق کیے جو مسلم دنیا میں چھائی تقلید اور جمود کو مثبت حرکت میں بدلیں اور غیر مسلم دنیا کو اسلام کی علمی و فکری قوت سے روشناس

کرائیں تاکہ انسان استفادہ کر سکے۔ چودھویں صدی ہجری میں اور ابھی تک قرآن کی اساس پر اس سے زیادہ کوئی اور منظم فکر، ولولہ انگیز نصب العین، پاکستان کی صورت میں جدید مسلم ریاست کے قیام کی نشاندہی اور نظام فکر کے اطلاق کی حکمت عملی سامنے نہیں آسکی۔ یہ کمال، اقبال کو خدا نے دیا اور اقبال نے محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے وابستگی اور عشق کی بدولت قرآن سے تازہ فکر حاصل کی ہے۔

نبی آخر محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے علامہ اقبال کے فکری و روحانی تعلق پر بات آگے آئے گی لیکن تعبیر شریعت پر اقدامات تو اب عصر جدید کے ذہن نے اٹھانے ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوتِ دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ اس کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتی۔ (۱۲)

اپنی بات کو قرآن کریم کی آیت سے اخذ کرتے ہوئے اس آیت کو درج کرتے ہیں:

الَّذِیْٓ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَ بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ ۚ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِیْنٍ ۚ ثُمَّ سَوّٰىهُ وَ نَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْـِٕدَةَ ؕ قَلِیْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ۝۹ (سورۃ السجدہ ۳۲: ۷-۹)

وہ جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور پیدائش انسان کی ابتدا مٹی سے فرمائی۔ پھر اس کی نسل رکھی ایک بے قدر پانی کے خلاصہ سے۔ پھر اسے ٹھیک کیا اور اپنی طرف کی روح پھونکی اور تمھیں کان، آنکھیں اور دِل عطا فرمائے، کیا ہی تھوڑا شکر ادا کرتے ہو۔

اس آیت میں انسان کی حقیقت بیان کی گئی تخلیق کے مرحلوں سے گزار کر اپنی روح پھونکی جسے دوسری آیات میں "امر" بھی قرار دیا۔ لیکن انسان کی ذاتی فعالیت اور حصولِ شعور کے لیے کان، آنکھیں اور دِل کی نشاندہی کی۔ اب انسان دو طریقوں سے آگے بڑھ رہا ہے۔ اوّل کھلی کائنات اور رواں دواں معاشرت و تمدن میں اپنی ذاتی بصیرت سے انتظام کو آگے بڑھا رہا ہے دوم وہ علم اس کا زادِ راہ ہے جو سابقہ شریعتوں اور نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی شریعت کی عملی تاریخ کے ساتھ قرآن حکیم سے اخذ کرتا ہے۔ یہ قوت دید ہے جو کسی انسان کو نصیب ہوتی ہے تو وہ شریعت کی تعبیرِ نو کا اختیار پاتا ہے اور نیا نظام فکر مرتب کرتا ہے۔ علامہ اقبال اسی "قوتِ دید" کی بنا پر "دیدہ دلیری" دِکھاتے ہیں، لکھتے ہیں:

اس میں شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دِلائی تو اس لیے کہ "ہم" اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس میں عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے۔ لیکن یہاں توجہ طلب امر قرآن مجید کی وہ اختبارِی (محسوس) رَوِش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا احترام پیدا ہوا اور جس کی بدولت آگے چل کر انھوں نے علومِ جدیدہ کی بنیاد ڈالی۔ (۱۳)

مزید انہی سطور میں رقمطراز ہیں:

قرآن مجید کے نزدیک کائنات کے اندر کوئی بہت بڑا مقصد کام کر رہا ہے یہ فطرت ہی کے پیہم انقلابات ہیں جن کے پیش نظر ہم مجبور ہو جاتے ہیں کہ اپنے آپ کو نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں۔ (۱۴)

اور یہ کہ......

قرآنِ پاک نے "ہمیں" آ خیر ایسی زبردست حقیقت کی طرف متوجہ کیا کیونکہ اگر ہم اس سے غفلت برتتے یا اسے اپنے قابو میں لانے کی کوشش نہیں کرتے تو ناممکن ہے کوئی زندہ اور پائیدار تمدن قائم کر سکیں۔ (۱۵)

علامہ کے نزدیک یہ فیصلہ ہمیں درکار ہے اور لفظ "ہم" اور "ہمیں" استعمال کرنے کا مطلب یہ ہے کہ عبارات قرآن وحدیث اور تاریخ جو قبل ازیں بھی "شریعت" کو نظامِ فکر میں ڈھالتی رہی ہیں، یہی عمل اَب دوبارہ درکار ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قرآن وحدیث اور حوادث تاریخ میں کوئی سبق باقی نہیں رہا بلکہ کہنا یہ مطلوب ہے کہ ان عبارات سے اخذ واستخراج آج کے انسان کا حق ہے کیونکہ دنیا بدل چکی ہے اور یہ قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ ان عبارات نے معاشرتی وتمدنی ارتقاء میں اثر نہیں ڈالا۔ جس جدید مغرب میں علمی ترقی کو ہم تسلیم کرتے ہیں، وہ اسلامی فکر کی بھی اساس لیے ہوئے ہے اور علامہ نے بریفالت کی کتاب "تشکیل انسانیت" کا باقاعدہ حوالہ بھی دیا ہے۔ علامہ کا مخاطب مسلم دنیا کا وہ تقلید پسند طبقہ ہے جو قرآن، حدیث اور تاریخ کے نام پر ہی تعبیر شریعت کی ہر کوشش میں رکاوَٹ بنتا ہے اور یوں اُمت زوال سے باہر نہیں آ رہی۔

علامہ کا موقف یہ ہے کہ قرآن کو محض احکام کی کتاب سمجھنا درست نہیں ہے۔ اس کا بنیادِی مقصد تو ذہن انسانی کو اتنی بلندی دینا ہے جو کائنات اور خالق کائنات سے متعلق اعلیٰ سے اعلیٰ شعور پیدا کرے۔ ٹھیک ہے اس کے لیے قرآن میں بعض قواعد وضوابط بیان ہوئے ہیں مگر دوسری طرف "خاتمیت" سے جو یہ پیغام دِیا کہ اب انسان کو اپنے آپ پر اعتماد و بھروسا کرنا ہوگا اب اُسے سہاروں کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ گویا انسان کو آزاد ارادہ میں خود کفیل بنادِیا گیا ہے۔

علامہ کے نزدیک قرآن وحدیث سے ماخوذ ایک نظامِ فکر تو وہ تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ریاست سے مشروط کر کے آگے بڑھایا اور براہِ راست نگرانی میں اس کی بنیادیں رکھیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے اصول وضوابط پر مشتمل خلفائے راشدین ایک ابتدائی نمونہ تھا۔ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال، کردار اور رویہ اپنی فکر کی اساس کو چھوڑے بغیر آگے بڑھتے رہنے کا غماز ہے اور ان کا یہ دُعا فرمانا کہ: "اے باری تعالیٰ! مجھ کو اشیاء کی اصل حقیقت سے آگاہ کر" یہ اشیاء کی اصل حقیقت وہی ہے جو اب انسان بطور سائنس دان وفلسفی اور مذہبی مفکر کے جستجو میں ہے۔ یہ وہی علم کی تمنا اور ہدایت کا نتیجہ ہے جس میں آپ

صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اہلِ عرب کو چین تک جانے پر آمادہ کیا۔ اور جب اپنی نبوت کے آخری ہونے کا اعلان کیا تو اس کا مطلب یہی تھا کہ مستقبل کے ارتقاء میں انسان ہی فیصلہ کُن کردار ادا کرے گا۔ خدا اب نئے نبی کی صورت میں انسان کو نہ امداد دے گا اور نہ سہارا دے گا۔ "خاتمیت" کا دوسرا مطلب یہ تھا کہ اگر کسی انسان کو خدا کی مدد و سہارے کی ضرورت تسخیر کائنات یا نظامِ فکر کی تجدید نو کے دوران پڑے تو "خاتمیت" اس کی مدد کرے گی ان تصورات کو پیش نظر رکھتے ہوئے علامہ نے احادیث کے حوالے سے نظر ثانی کی تجویز رکھی ہے:

جہاں تک مسئلہ اجتہاد (نظامِ فکر کی تشکیل جدید) کا تعلق ہے ہمیں چاہیے ان احادیث کو جن کی حیثیت سر تا سر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں اور پھر اوّل الذکر (قانونی احادیث) کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ترمیم کردی...... اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود ہے۔ (۱۶)

گویا نئی تعبیر شریعت یا نظام فکر تشکیل دینا ممکن نہ ہوگا جب تک مسلمانوں کا ذہنی شعور یہ طے نہ کرلے کہ......

- رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا مقام و مرتبہ قرآن و حدیث سے بلند تر ہے۔ قرآن و حدیث اُن کی عظمت کی تصدیق ہے۔ جو آئندہ رہتی دنیا تک انسان کے لیے مشعل راہ رہے گی۔
- قرآن و حدیث رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر بطور وحی (متلو و غیر متلو) ایک عطیہ انعام ہے جو انسانیت کے مقاصد کو ہر مشکل مرحلے پر روشنی دیتا رہے گا۔
- رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے بطور خاتمیت نبوت مستقبل میں تدبر و تفکر اور انکشافات کا اختیار انسان کو تفویض کیا۔ قرآن و حدیث دراَصل انسان کے اس اختیار میں قوتِ دید کی صلاحیت پیدا کرنے کا وسیلہ ہیں۔

علامہ نے یہ بات پہلی دفعہ نہیں کہی۔ اس سے قبل کئی اور کے علاوہ ہندوستان ہی کے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی فرمائی اور علامہ نے حوالہ بھی دیا اور تائید لائے، ان کے حوالے سے لکھتے ہیں:

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں انبیاء کرامؑ کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم مین مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں، اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا

اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگر چہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انھوں نے اصول 'استحسان' یعنی 'فقہی ترجیح' کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور وفکر میں ہم ان احوال وظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں۔ (۱۷) (خطبہ ششم صفحہ ۲۶۵ تا ۲۶۶، بحوالہ حجۃ اللہ البالغہ صفحہ ۲۲۱، ترجمہ عبدالرحمن دہلوی)

اس مندرج پیرا سے عیاں ہوا کہ نبی کا ابتدائی پیغام عالمگیر شریعت کی تشکیل میں محض ایک "تمہید" ہوگی۔ دوسرا احکام بذاتِ خود مقصود نہیں یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے "انسان" کی احوال وظروف میں بصیرت (قیاس) پر اعتماد کیا۔

نظامِ فکر کی تشکیل جدید میں قرآن وحدیث وتاریخ اساس کے طور پر قائم رہیں گی۔ علامہ نے نئی تعبیر اور آگے بڑھنے کے لیے ایک بہت ہی اہم و نازک نکتہ اٹھایا ہے جسے سمجھنا درکار ہے۔ اس بارے غلط فہمیاں بھی پھیلائی گئیں اور علامہ سے پہلے شاہ ولی اللہ اور سر سید احمد خان کو بھی مشکلات پیش آئیں۔ گو اب اجتماعی ذہن تبدیلی و ترقی کا خواہش مند ہے مگر تقلیدی جبر اس کا راستہ روکے ہے۔ علامہ نے ہر حقیقت کو اپنی جگہ پورے احترام سے رکھا اور زیر بحث لائے۔ تقلیدی جبر کو توڑنے کے لیے رسالت مآب محمد ﷺ کی طرف سے "تصور خاتمیت" کے ذریعے اس مسئلہ کو خوش اسلوبی سے حل کر دیا ہے اور چودہ سو سال بعد قرآن وحدیث سے ہی فیض پا کر محمد مصطفیٰ ﷺ سے عقیدت ومحبت کے والہانہ انداز اختیار کرتے ہوئے "قوت دید ونظر" حاصل کرتے ہیں اور پیغمبرانہ شان سے مسلمانوں کو زوال و جمود سے نکلنے کے لیے اپنی محفوظ عبارات اور ان کی تعبیر پر مشتمل علمی سرمایے پر نظر ثانی کی بات کرتے ہیں۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو بیسویں صدی کی یہ کمال فکر تھی جو اقبال کے حصہ میں آئی۔ رسالت مآب ﷺ کے ساتھ عشق ومحبت کی انتہاء کا یہاں بیان اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے تاکہ اس معجزانہ فکر کا سبب بھی معلوم ہو سکے۔ یہاں ہمیں علامہ کے کلام سے استفادہ کرنا ہے۔ "خطبات" میں عشق و محبت کا نتیجہ "قوت دید ونظر" سے آراستہ دقیق افکار نظر آتے ہیں۔ لیکن عشق ومحبت کا اظہار وہ شاعری میں کرتے ہیں اور شائد عشق ومحبت کی بات شاعری میں ہی اچھی لگتی ہے۔ نبی آخر محمد مصطفیٰ ﷺ سے علامہ اقبال کی عقیدت، محبت اور شیفتگی کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ انہی تین حصوں کو وہ رسالت پر ایمان،

محبت اور اطاعت کے الفاظ بھی دیتے ہیں۔ اور یوں ان طاقت وَر اعمال سے وہ بصیرت پا کر "نظامِ فکر" کو از سرنو مرتب کرنے پر زور دے رہے ہیں۔

رسالت پر ایمان ہی دراصل ہمارے "مسلمان" ہونے کی شرط ہے۔ خدا پر ایمان تو ہر مذہب میں کسی نہ کسی رنگ میں موجود ہے۔ نبی آخر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا نبی اور رسول اور وہ بھی آخری نبی جب تک نہیں مانے گا، وہ مسلمان نہیں ہوسکتا اس کے علاوہ بہت کچھ ہوسکتا ہے۔ چنانچہ فرمانِ خداوندی ملاحظہ فرمائیں:

يَاَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ الرَّسُوْلُ بِالْحَقِّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَاٰمِنُوْا خَيْرًا لَّكُمْ ؕ وَ اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ؕ وَ كَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ﴿۱۷۰﴾ (سورۃ النسا۴: ۱۷۰)

اے لوگو! تمھارے رَب کی طرف سے یہ رسول تمھارے پاس حق کے ساتھ آیا ہے پس ایمان لاؤ (اس پر) یہ تمھارے لیے بہتر ہے اور اگر کفر کرتے رہے تو جان رکھو کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے، وہ سب خدا ہی کا ہے اور سب کچھ جاننے والا ہے اور حکمت والا ہے۔

گویا رسالت پر انکار سے نہیں اقرار سے انسان پستی سے بلندی کی طرف جاسکتا ہے، قوت دید و نظر پیدا ہوگی۔

ے قوت قلب و جگر گردد نبی
از خدا محبوب تر گردد نبی

ے قلب مؤمن را کتابش قوت است
حکمتش حبل الورید ملّت است

مسلمانوں کے قلب وجگر کی قوت نبی پر ایمان سے طاقت حاصل کرتی ہے کیونکہ خدا تک ذریعہ نبی ہوتا ہے۔ قرآن بھی مسلمانوں کے لیے سرچشمہ قوت و ہدایت ہے اور اس کا قول و حکمت (حدیث) ملّت اسلامیہ کی زندگی ہے۔

ے قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسم محمدؐ سے اجالا کر دے

فارسی کا ایک شعر ہے جو اہلِ دِل کے لیے متاعِ گراں ہے:

ے در دِل مسلم مقام مصطفیٰؐ است
آبروئے ما زِ نامِ مصطفیٰؐ است

محبت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یوں تو ایمان کا پہلا تقاضا ہے۔ صحابی وہ کہلائے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دیدار کر سکے پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت اور گزرتا وقت مگر اسلام کا جارِی پھیلاؤ، اس کے باوجود محبت کی راہیں بھی ڈھونڈی گئیں، محبت کی انمول مثالیں بھی قائم کی گئیں اور "قوت دید" کی صلاحیت بھی حاصل کی گئی۔ محبت کی راہیں علم وعبادت میں بھی اور "تصوف" میں بھی تلاش کی گئیں اور کبھی دونوں کا ملاپ محبت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ علامہ نے جہاں علم کے نقطہ نظر سے سیرت پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطالعہ پر زور دِیا وہاں درود وصلوٰۃ کے ورد کی افادیت کو اجاگر کیا:

؎ علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست
اصل سنت جز محبت ہیچ نیست

اور یہ کہ:

؎ ہر کہ عشق مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سامان اوست
بحر و بر در گوشۂ دامان اوست

اصل سنت گویا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے محبت ہے۔ جو آج بھی پیدا کر کے "قوتِ دید ونظر" حاصل کی جا سکتی ہے۔ عبارات کی صورت میں احادیث کا ایک ذخیرہ جو آج تک پہنچا ہے۔ اس کی بھی آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے محبت کے نتیجے میں حاصل ہونے والی "قوت دید ونظر" سے چھان پھٹک کی جا سکتی ہے کہ کونسی احادیث محض عربوں کے لیے وقتی احکام کی صورت میں تھیں، کون سی احادیث باقی رہنے والے احکام کے لیے تھیں، پھر وہ احکام صرف عرب میں مقامی سطح پر نشوونما کیسے حاصل کریں گے اور عجم کی گزرگاہوں میں کیسے مؤثر ہوں گے۔ عرب کی عادات ورسم ورواج کو جو برقرار رکھا گیا جو قطعی ایک اصولی بات تھی مگر یہ بھی شریعت میں ایک اصولی بات ہے کہ باقی دنیا کی ہر قوم اسلام قبول کرنے کے بعد بھی اپنے مقامی و ملکی عادات اور رسم ورواج برقرار رکھ سکتی ہے جبکہ وہ صریح قرآن وحدیث کے مغائر نہ ہوں۔ جب قوموں کے عقائد تبدیل ہوتے ہیں تو معاشرت میں جارِی عادات ورسومات میں خود بخود تبدیلی کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ علامہ کو یہ بات کہنے کی بھی تب ضرورت پیش آئی جب تقلید، جمود اور زوال نے صرف مسلمان قوم کو پستی میں نہیں دھکیل دِیا تھا بلکہ علمی واستدلالی اور فکری سطح پر بھی اسلام غیر مؤثر ہو گیا تھا۔ دنیا بدل گئی اور اسلام کی ابتدائی تابناک صدیاں صرف تاریخ کا حصہ رِہ گئیں۔ مسلم قوت پارہ پارہ ہو گئی۔ زوال کی اس مسلسل کیفیت سے نکلنے کے لیے سقوطِ بغداد کے بعد بہت سی آوازیں اٹھتی رہی ہیں جنھوں نے یہ بھانپ لیا تھا کہ اسلام کی عظمت رفتہ بحال کی جا سکتی ہے اور وہ بالکل نئی حکمت عملی سے عظمت رفتہ کی بنیادوں میں خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا عملی طور پر فعال کردار شامل تھا اور پھر آگے ان کے صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے فکر اور نظام فکر کو آگے بڑھایا تھا۔ زوال ہو جائے اور وہ قوم مٹے نہ اور دوبارہ زندہ ہونے کی کوشش کرے اور انسانیت کے لیے فعال کردار ادا کرنے کی صلاحیت پانے کی آرزو کرے تو اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ اپنی روایت کو بنیاد بنائے مگر گزرے ہوئے فاصلوں اور برپا ہو جانے والی تبدیلیوں کو حقیقت جانے اور اپنی روایت کا نئے سرے سے جائزہ لے، وقت کی دوپہر کو حقیقت جان کر تازہ نظام فکر، تازہ حکمت عملی اور اطلاق کے تازہ کلیے استعمال کرے۔ علامہ نے ایک جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ تازہ تیاری میں روایت کا بہت سا ذخیرہ چھوڑنا بھی پڑے تو حرج اس لیے نہیں کہ شرط آگے بڑھنا ہے اور قرآن وحدیث کی عبارات کی نئی تعبیر کرنی ہے جو اصولی بات بھی ہے اور آج کے اہل فکر مسلمان کا حق بھی ہے۔ دوسرا نئی تعبیر سے قطعاً یہ مطلب نہیں کہ سابقہ تعبیرات درست نہ تھیں۔ سابقہ تعبیرات کی عظمت اپنے وقت پر ضروری تھی۔ وہ آگے بڑھی بھی مگر زوال نے اس کے اثرات کو ختم کر دِیا۔ تاریخ کی صورت میں جو اثرات اُن تعبیرات نے کیے، وہ آج ہمارے پاس ضرور پہنچے ہیں جن کی بنا پر نئی تعبیرات پر غور وفکر جارِی رکھنا ہے۔

اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا عنوان قائم کر کے جب بات کی جاتی ہے تو اصل کو جزو میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔ اسلام جس دین کا نام ہے اور جس کے اوپر ایک اُمت عروج وزوال سے گزرتی ہوئی اکیسویں صدی میں داخل ہو چکی ہے اور تازہ دَم ہو کر انسانیت کے ارتقاء میں اپنا فعال کردار ادا کرنے کی خاطر پُر جوش ہے وہ اول و آخر محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر ایمان اور عقیدت کا نتیجہ ہے۔ وحی میں جہاں خدا پر ایمان کی ہدایت ہے۔ اس کی تصدیق رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے کی کیونکہ وحی ان کی زبان سے انسانوں تک پہنچی ہے۔ اطاعت، ایمان ومحبت کا لازمی تقاضا ہے۔

معاملات جو زیر بحث رہے ہیں وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے دَور سے رہے ہیں۔ پھر اس کے بعد تدوین حدیث کے دور میں حدیث کی عبارت کے مستند ہونے یا نہ ہونے پر تحقیقات ہوئیں۔ حدیث کے مقام ومرتبے پر مباحثے ہوئے اور کسی مقام پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات اور حیثیت پر بحث نہیں ہوئی کیونکہ اسلام کی عمارَت تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذات پر کھڑی ہوئی تھی، کھڑی ہے اور کھڑی رہے گی۔ گویا یہ دو الگ مباحث ہیں۔ اوّل یہ کہ: اسلام کا آغاز محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ہوا اور انھیں پر ختم ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فرمودات (احادیث) کی عملی حیثیت ہے؟۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے فرمودات قرآن حکیم کی وضاحت وتعبیر ہے اور لائق اطاعت ہیں۔ مباحث یا اختلاف رائے کا دائرہ اس سے بالکل الگ ہے اور اگر اس کا درست طور پر امتیاز نہ برتا جائے تو حدیث کی عبارات کے حوالے سے سند یا کسی صحیح حدیث کی قانونی حیثیت زیر بحث آ جاتی ہے۔ مقامی معاشرے یا تمام معاشروں پر

اطلاق کی بحث میں بعض لکھنے والے بغیر سمجھے دوسروں پر منکرین حدیث کا فتویٰ لگا کر آپ ﷺ سے محبت کے دعویدار بنتے ہیں۔ حالانکہ یہ علمی بات جس کی آپ ﷺ نے خود وضاحت فرمائی، کو بحث سے روکنے کی کوشش غیر علمی اور آپ ﷺ سے محبت کے بجائے کچھ برعکس ہو جاتا ہے اور تعبیر شریعت کی کوششوں کو نقصان پہنچتا ہے۔

رسالت مآب ﷺ نے زندگی کی روانی کے سابقہ تجربات کو برقرار اور مستقبل میں زندگی کی روانی کے لیے انسان کی عقل و دانش پر بھروسا کیا۔ تدوین قرآن کا طریق کار وضع کیا اور احادیث کی تدوین کا طریقہ آگے چل کر مرتب ہوا اور اسناد کی بنا پر نزاع پیدا ہوا۔ ناقص احادیث کی بھرمار نے سارے تدوینی عمل میں ایک غیر یقینی صورت برپا کر دی۔ اسی بنا پر فقہائے متقدمین نے شریعت کی تعبیر کے دوران بعض احادیث کو اسناد کی کمزوری و مضبوطی کی بنا پر اختیار کیا یا مسترد کر دیں۔ اس اختیار و مسترد کرنے کی صورت نے بھی غیر یقینی صورت پیدا کر دی جبکہ اسلامی سلطنت پھیلتی گئی تو عرب کے مقامی نوعیت کے احکام یا زبان کو اختیار کرنا ضروری نہ سمجھا گیا۔ لیکن اس سارے منظر میں متن حدیث، سند، صحیح و ضعیف کا معاملہ ہی زیر بحث رہا۔ آپ ﷺ کی ذاتِ مبارکہ کی اسلام میں مرکزیت کو کسی نے نہیں چھیڑا۔ یہ دو الگ موضوع ہیں۔ آپ ﷺ نے چھان پھٹک سے نہیں روکا۔ آج پھر چونکہ ضرورت وہی ہے جو فقہائے متقدمین کو پیش آئی تھی اس لیے تعبیر نو میں ان اصولوں کو مدنظر رکھنے کے ساتھ صدیوں کی تبدیلیاں اور فاصلے بھی مدنظر رکھنے ہوں گے اور خصوصاً اب سائنس نے سارے مذہبی نظام و فکر کو چیلنج کر دیا ہے۔ ثبوت (Evidence) کو سائنس اپنے معیار پر بطور دلیل پیش کر کے مذہب کی عقلی و روحانی دونوں تعبیروں کو غیر سائنسی قرار دے کر لوگوں کو نہ ماننے کی تلقین کر رہی ہے۔ ایسی حالت میں مذہبی نظامِ فکر کو مزید طاقت وَر دلائل سے لیس کرنے کی ضرورت آن پڑی ہے اور یہی حقیقی منظر ہے جس کی نشاندہی علامہ اقبال نے کی ہے اور تعبیر نو کا خاکہ بھی دیا ہے۔ یہاں چند مفکرین اسلام کی کوششوں کا حوالہ بھی دِیا۔

علامہ عبدالرحمن ابن خلدون نے اس ضمن میں ایک بنیادی نقطہ اٹھایا ہے جو قرآنی وحی کے اصول کے مطابق حدیث میں بھی ناسخ و منسوخ کا اصول برقرار رکھنے پر زور دیتے ہیں، لکھتے ہیں:

> علم حدیث میں ناسخ و منسوخ کا جاننا بہت اہمیت رکھتا ہے۔ حدیث بہت بڑا اور وسیع علم ہے اور بہت سی اس کی قسمیں ہیں چونکہ احادیث میں اکثر حدیثیں ناسخ و منسوخ ہیں کیونکہ بحسب مصلحت ایک حکم کے بعد شارع نے بعض وقت دوسرا حکم واجب علم قرار دیا ہے تاکہ بندگانِ خدا اور امت عمل میں سہولت اختیار کر سکے۔

اور آیت نقل کی:

مَا نَنۡسَخۡ مِنۡ اٰيَةٍ اَوۡ نُنۡسِهَا نَاۡتِ بِخَيۡرٍ مِّنۡهَآ اَوۡ مِثۡلِهَا ؕ (سورۃ البقرہ ۲:۱۰۶)

دوسری بات اسناد کے متعلق تحریر کی:

اس طرح احادیث کی سندیں بلحاظ اتصال و انقطاع متفاوت ہیں (اسناد میں اختلاف) مثلاً ایک راوِی نے ایک دوسرے راوِی سے حدیث روایت کی ہے۔ اس کا زمانہ تو پایا مگر اُسے دیکھا بھی ہے کہ نہیں، اور اگر دیکھا تھا تو دونوں راویوں میں ایسی کوئی بات تو نہیں تھی جس کی وجہ سے ان کی روایت ضعیف ہوجائے۔ چنانچہ جو احادیث ان تمام معیارات تنقید پر پورِی اُترتی ہیں، وہ قبول کی جاتی ہیں اور جو مشتبہ و مشکوک ہوتی ہیں، وہ ردّ کردی جاتی ہیں۔ (۱۸)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی طرف سے بذاتِ خود احادیث کے حوالے سے ناسخ و منسوخ (حکم بدلنے کا عمل) تنقید کا پہلا عمل ہے جو شارع نے خود اختیار کیا اور جیسے یہی اصول وحی کے تحت روا رکھا گیا۔ یہی تحقیق و تنقید کا اصول اختیار کیا اور اُمت کو اپنی فکر و تفکر سے انہی اصولوں کو اپنائے ہوئے معاشرت و تمدن کی صحت مندی کے لیے اجازت دِی اور اکابر مفکرین نے اسے اختیار کیے رکھا اور معاشرت و تمدن اسلامی کی بیسویں صدی میں حالت اور اکیسویں صدی میں بھی برقرار صورت علامہ اقبال کی تجدیدی فکر کو جواز مہیا کرتی ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ ایک باب ”حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے احکام شرعی کے استنباط کی کیفیت“ میں اس پر بحث کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

واضح ہو کہ جو کچھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مروِی ہے اور کتب حدیث میں مدوّن ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل وہ اُمور جو تبلیغ رسالت کا ذریعہ ہیں اور جن کے متعلق خدا کا قول یہ ہے ”پیغمبر جو کچھ تم کو بتائے اس کی تعمیل کرو اور جس سے منع کرے، اس سے باز رہو“ ایسے امور میں سے ایک حصہ علوم معاد اور عالم ملکوت کے عجیب و غریب حالات کا ہے یہ سب امور بواسطہ وحی کے ہیں اور ایک حصہ جو احکامِ شرعی، ضبط عبادات اور ارتفاقات کا ہے ان میں سے بعض کا تعلق وحی سے ہے اور بعض آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے اجتہاد سے جو وحی کے درجے پر ہے انہی امور تبلیغ رسالت میں سے ایک حصہ ان حکمتوں و مصلحتوں کا ہے جو بلا قید رکھی گئی ہیں جن کا نہ وقت معین ہے اور نہ ان کی حدیں بیان ہوئی ہیں جیسے عمدہ اور ناقص اخلاقیات، یہ حصہ غالباً اجتہادِی ہے۔ بایں معنی کہ خدا تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو قوانین انتظامات تعلیم فرمائے، پس ان قوانین سے حکمتوں کو اخذ کیا اور ان کو کلیہ بنایا۔ انہی امور میں سے ایک حصہ فضائل اعمال اور عاملین کے مناقب اور اوصاف کا ہے جن میں سے بعض امور وحی الٰہی اور بعض اجتہادِی ہوتے ہیں۔

دَوم: وہ امور جو تبلیغ رسالت کے باب سے نہیں ہیں اس کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا ہے کہ: ”میں ایک انسان ہوں، جب میں تم کو کسی مذہبی اَمر کی ہدایت دوں تو اس کو لے لو اور جو بات میں تم سے اپنی رائے سے

کہوں، پس میں بشر ہوں۔ جیسے درختِ خرما کے نر و مادہ کے ملاپ میں بھی آپ ﷺ نے یہی فرمایا تھا کہ یہ ایک گمان تھا، پس ظنی بات میں میرا مواخذہ نہ کرو لیکن جب میں خدا کی جانب سے کوئی بات کروں تو اس کو اختیار کرو، اس لیے کہ میں نے خدا پر کبھی جھوٹ نہیں بولا ...... اسی قبیل سے وہ امور بھی ہیں جن کو آپ ﷺ عادتاً کرتے تھے اور ان کو بطور عبادت نہیں کرتے تھے یا آپ ﷺ نے ان کو اتفاقاً کہا تھا اور قصداً نہیں کہا تھا اور اسی قبیل سے وہ مذکورات (باتیں) جن کو آپ ﷺ اپنی قوم سے کرتے تھے...... اسی قبیل سے وہ امور بھی ہیں جن میں آپ ﷺ کے عہد میں جزئی مصلحت مقصود تھی لیکن وہ تمام اُمت کے لیے ضروری نہ تھے۔ (۱۹)

اسی بحث کو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اگلے باب میں بھی برقرار رکھتے ہیں اور مصلحتوں اور شریعت کا بیّن تعلق اور فرق کی وضاحت کرتے ہیں اور یہ کہ آپ ﷺ نے اُمت کو دو قسم کے علمی فائدوں سے روشناس کرایا ہے۔ ان میں سے ایک قسم مصالح اور مفاسد کا علم ہے۔

- یہ علم نفس کو مہذب کرتا ہے۔
- اخلاق کے رموز سے روشناس کراتا ہے۔
- تدبیر خانہ داری میں تنظیم سے روشناس کراتا ہے۔
- آدابِ معاش و اقتصاد سکھاتا ہے۔
- سیاست مدنیہ کا بیان ہے۔
- پسندیدہ اُمور کی ترغیب دِی
- رذائل سے دُور رہنے کی تعلیم دِی۔
- ان امور میں مقدار و حدود معین نہیں کیں۔
- شارع نے اپنے کلام کو اہل زبان پر چھوڑ دِیا۔
- دانائی و بہادری کی تعریف کی جس کی حد نہیں رکھی۔
- معیشت میں نرمی، محبت و میانہ روی کا حکم فرمایا۔
- سیاست مدن میں لوگوں کی حالت کا انتظام، تدابیر اور رسوم کو مہذب بنانا شامل ہے۔ (۲۰)

عصر حاضر اور مغرب کے اکابر میں رہ کر اس موضوع پر جن کا کام اہمیت کا حامل ہے یہ ڈاکٹر حمید اللہ ہیں جنھوں نے طویل عرصہ فرانس میں رہ کر خصوصاً سیرت و حدیث پر کام کیا اور توجہ حاصل کی۔ خطبات بہاول پور میں حدیث کے حوالے سے لکھتے ہیں:

ہمیں حدیث میں ایسی کافی مثالیں ملتی ہیں جن سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بعض دنیوی معاملات میں آپ ﷺ مشورہ بھی فرماتے تھے مثال کے طور پر ایک حدیث میں ہے کہ: آپ ﷺ نے کچھ احکامات دیے،

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے کہا کیا یہ وحی پر مشتمل ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ اگر وحی پر مشتمل ہوتے تو میں تم سے مشورہ نہ کرتا۔ (۲۱)

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (سورہ الاحزاب ۳۳:۲۱) میں پنہاں تعبیر کو یوں نمایاں کیا کہ:

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خدا نے اسوۂ حسنہ قرار دیا ہے۔ کوئی رسول اسوۂ حسنہ اور کامل نمونہ اس وقت ہو سکتا ہے جب وہ انسانی دائرے میں رہے یعنی وہ ایسا ہی کام کرے جیسے اور انسان بھی کر سکتے ہیں۔ اس کے برعکس اگر رسول "فوق البشر" بن جائے تو ہمارے لیے اسوۂ حسنہ نہیں رہے گا۔ (۲۲)

روایت اور نظامِ فکر:

اسلامی روایت کی بنیاد پر "نظامِ فکر" کی تشکیل نو آج کے مسلمانوں کی ضرورت ہے۔ ماضی میں اسے "شریعت" کہا گیا۔ "تعبیرِ نو" کی ابتداء خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کی تھی۔ مکہ مکرمہ میں "فکر" کی ابتداء ہوئی اور مدینہ طیبہ میں "نظام" کا آغاز ہوا۔ مکہ مکرمہ میں "فکر" کا نقطہ آغاز "خدا" کی احدیت، وحدیت اور فردیت تھی اور خانہ کعبہ میں مورتیوں کو توڑنا اس بات کا غماز تھا کہ خدا ایک وجود بے مثال ہے۔ اس کی تصویری جھلکیاں بھی بے مثال ہیں۔ انسان کی مشتاق نگاہیں ان تصویری جھلکیوں سے مکمل تصویر کو پانے اور اس کے اصل وجود کو دیکھنے کا نصب العین لیے ہوئے ہیں مگر حصولِ فکر کی یہ راہ ایک نظام کا تقاضا کرتی ہے تاکہ نظم و ضبط سے انسان اپنی منزل کی طرف کار بند رہے۔ ہجرت کے بعد "ریاست مدینہ" کا قیام وہ ریاستی نظام تھا جو بنیاد بنایا گیا اور نشیب و فراز سے گزرتا آج اکیسویں صدی میں داخل ہو چکا ہے۔ "میثاقِ مدینہ" فکر اسلامی کی اساس بنا، دستور بنا اور پھر اس میں وقت کے ساتھ ترقی و تبدیلی ہوتی رہی اور آج جدید دساتیر کی صورت اختیار کر لی۔ "نظام" ریاست قائم کرتی ہے اور پہلا نظام تمام مذاہب کے نمائندہ اکابرین نے باہمی مشاورت سے طے کیا جو ریاست کو "حرکت" میں لایا اور نگرانی کی۔ اس باہمی مشاورت میں محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ریاست کا سربراہ بنا دیا گیا کیونکہ سربراہی کے بغیر احکام دہی کی صورت قانونی نہیں بنتی جس طرح وحی کے بغیر نبوت کا جواز نہیں بنتا۔ یہ بات آج نئے سرے سے سمجھنے کی ضرورت ہے خصوصاً مسلم دنیا میں۔ کیونکہ مسلم دنیا میں ریاست کو فیصلہ کن اہمیت حاصل نہیں اور لوگ شخصیت کو فیصلہ کن تصور کرتے ہیں۔ باقی دُنیا میں "ریاست" کا ادارہ بہتر طریقے سے فعال ہو چکا ہے۔ اسلامی روایت، نظامِ فکر اور حرکت کے جاریہ عمل کی تکوین علامہ کا سرمایہ تفکر ہے، وہ لکھتے ہیں:

قرآنِ مجید کا وہ مطمح نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر رہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمح نظر ایسا ہوگا اس کی رَوِش ارتقاء کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہیے تو یہ کہ زندگی محض تغیر نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل

میں یہ ہے کہ انسان جب تخلیق فعالیت سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشافات ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے لہٰذا یہ ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھنے والی "حرکت" میں وہ ماضی کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ (۲۳)

اس مختصر بحث سے کئی نکات اُبھر کر سامنے آتے ہیں، جو بیک وقت قرآن مجید کے نصب العین، زندگی کی حقیقت اور روانی، جمود سے نفر، حرکت سے محبت، ارتقاء پر نظر، تغیر کی حکمت، ثبات کا فلسفہ، تخلیق کا راز، انسان کی فعالیت، آگے بڑھنے کی تدبیر، فکر کا اخذ، نظام کی ہمہ وقتی تعمیر میں ماضی کی روایت کا محسوس عنصر اور جدید نظام کے اطلاق میں سرعت انگیز میکا نزم پر مشتمل ہیں۔

اس موضوع کو مزید آگے بڑھانے سے پہلے علامہ کا ایک اور اقتباس ملاحظہ کیا جائے تو بات کی وضاحت میں آسانی ہوگی:

پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اُٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے اور نہ وضع آئین وقوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت و رواداری موجود ہے اس سے ہمارے غور وفکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامات قانون قائم کیے۔ (۲۴)

ان سطور سے یہ عیاں ہوا کہ علامہ نے شریعت اور فقہ میں امتیاز پیدا کیا۔ شریعت کی اساس قرآن مجید ہے اور اس سے فقہ اخذ شدہ قوانین کا نام ہے۔ قرآن مجید میں تغیر نہیں، البتہ نئی تعبیر سے قوانین میں تغیر ممکن ہے۔ فقہ یا قانون کے متعدد نظام ہائے کا قیام خود اس بات کا ثبوت ہے کہ انسانی تدبیر میں تغیر و ثبات کا عنصر موجود رہتا ہے اور قرآن سے اخذ واستخراج میں پابندی کا سوال نہیں ہے۔ یہ آغازِ قرآن میں بھی جائز تھا اور اکیسویں صدی میں بھی روا ہے۔ ائمہ اربعہ اور دوسرے فقہاء حضرات نے ایک خاص موڑ پر قانون سازی کی ایک تاریخ رقم کی اور اس کے انمول ہونے کی ساری دنیا معترف ہے مگر یہ آخری موڑ نہ تھا۔ زندگی رکی نہیں بلکہ روانی میں بہت تیزی آگئی ہے اور معاشرت وتمدن کے تقاضے بدل چکے ہیں۔ انسان کی سوچ کے زاویے اَب خود اس کے میں قابو سے باہر جاتے نظر آتے ہیں۔ یہی مدنظر رکھ کر علامہ نے "شریعت" کے مفہوم کو "فقہ" کے مرتب نظام سے الگ کیا۔ قرآن کو اساس قرار دے کر "شریعت کی تعبیرِ نو" کو درست قرار دیا اور نئی دانش کو دعوت دِی۔ نظام ہائے فقہ کو اپنے وقت کا نظام قرار دیا اور اس کی تقلید آنے والی نسل پر ضروری نہیں ہے۔ مدوّن فقہ شریعت نہیں، شریعت کی حرکت وارتقاء کا ایک قانونی نظام تھا۔ شریعت کے مقاصد کا حصول ممکن نہ رہا تو یہ نظام ہائے قانون بھی مؤثر نہیں اور اب یہ ثابت بھی ہو چکا ہے کہ گزشتہ کئی صدیوں کی تقلید نے جمود اور زوال کو مزید پختہ کیا۔ اب دانش حاضر کی ذمہ دارِی ہے

کہ وہ قانون کی اس روایت کو جدید روایت میں ڈھالے جہاں حرکت وارتقاء کی سرگرمیاں تیز ہو سکیں۔

فقہ ائمہ اربعہ وخمسہ دوسرے متعدد نظام اپنے وقت کے نظام کا حصہ تھے اور نتائج دیے۔ اب مدت سے نتائج نہیں دے رہے۔ اس لیے نئی قانون سازی کی ضرورت ہے۔ مسلم ریاستیں اَب ایک سے زائد ہیں۔ اپنے مقامی ضروریات کے مطابق زیادہ بہتر طریقے سے قانون سازی ممکن ہے۔ علامہ نے آئین کی بات بھی کی جو کسی ریاست کا قانونی ڈھانچا مرتب کرنے کا نظام فکر طے کرتا ہے اور اہم بات یہ کہ قرآن نے انسان کی فکری بلندی پر روک نہیں لگائی ہے۔

بیسویں صدی تک اُمت کے لیے یہ گھمبیر مسئلہ تھا اور اکیسویں صدی میں یہ مسئلہ اُمت مسلمہ کے باقی رہنے اور آگے بڑھنے کے لیے زیادہ گہرا ہو گیا۔ سائنس نے جہاں انسانی زندگی میں زبردست تبدیلی پیدا کی ہے وہاں اس نے انسانی ذہن وعقیدے کی کایا بھی پلٹ دِی ہے گو سائنس کا ہدف ”مسیحیت“ ہے اور مسیحیت ہے بھی محض ایک مذہب جو انسان کے روحانی پہلو پر توجہ دیتا ہے۔ براہِ راست زندگی میں مداخلت نہیں کرتا۔ اسلام کا مذہبی پہلو انسان کو روحانی طور پر توانا کرتا ہے مگر جس میدان دنیا کے لیے توانا کرتا ہے، وہاں برابر راہنمائی دیتا ہے۔ انسانی فکر پر پابندی نہیں لگاتا، سائنس کی ترغیب دیتا ہے۔ تدبر و تفکر پر برابر اکساتا ہے۔ آئین سازی وقانون سازِی میں نئے امکانات کی مسلسل حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ مگر ایسا ہو نہیں رہا اور محض تقلید کو قرآن وشریعت کا تقدس دے کر انسانی فکر کو روک رَکھا ہے۔ مسلمانوں کو آگے بڑھنے سے روک رکھا ہے۔ حالانکہ آگے بڑھنا شرط ہے اور درست ونادرست کا تو آگے بڑھنے کے تجربات سے پتہ چلتا ہے۔

”حرکت“ اور ”ارتقاء“ جدید اصطلاحیں ہیں۔ یہ نہیں کہ ماضی میں ان کا تصور نہ تھا لیکن اب ان میں بہت تنوع آچکا ہے۔ یہ اصطلاحیں جہاں سماجی وتمدنی زندگی میں تغیرات وتبدیلی کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ وہاں سائنس کا تو گویا مدار ہی یہ اصطلاحیں ہیں۔ علامہ نے مسلم ادب میں روایتی اصطلاح ”اجتہاد“ کو ”حرکت“ اور ”ارتقاء“ کا روپ دے کر تعبیر کو جدید سطح پر سمجھنے کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، اور یہ ایک کمال قدم ہے۔ کسی بھی نظام فکر کے یہ عناصر ہیں جو اسے رواں رکھتے ہیں۔ اوپر مندرج دو اقتباسات سے جدید نظام فکر کا ایک خاکہ سامنے آتا ہے جو ”اجتہاد“ کے میکانزم کو ”حرکت“ اور ”ارتقاء“ کی اصطلاحوں سے آگے بڑھاتا ہے۔

”حرکت“ اور ”ارتقاء“ دونوں تخلیق کار کی تخلیق کارِی کو آگے بڑھانے پر مامور ہیں۔ چاہے اس کا میدان کائناتی ہو، جہاں خدا ہر شئے کا تخلیق کار ہے۔ چاہے سماجی وتمدنی میدان ہو جہاں انسانی فکر کی تخلیق کاری حرکت وارتقاء کا سبب ہے۔ چاہے سائنسی میدان ہو جہاں حرکت وارتقاء مادی تسخیر کے

اوزار بن جاتے ہیں۔ یہاں دوسرا مذکورہ پہلو زیر بحث ہے کہ اُمت مسلمہ کی سماجی و تمدنی حرکت وارتقاء میں انسانی فکر نے تخلیقِ فکر کیسے کی؟ پہلے مرحلے میں کامیاب پیش قدمی اور دوسرے مرحلے میں تقلید و جمود میں کیونکر مبتلا ہوئے اور اب اکیسویں صدی میں اقبال تقلید و جمود کو توڑنے کے لیے کون سے جرأت مندانہ، انقلاب انگیز اور تخلیق آمیز اقدامات کی نشاندہی کرتا ہے۔ اقبال کے تخلیق آمیز افکار کی خوبصورتی یہ ہے کہ وہ روایت کو بنیاد بناتے ہیں اور جس تخلیق نے ان کو حرکت اور ارتقاء پر پُرجوش رکھا، انتہائی باریک بینی سے اپنی خداداد صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر آج کے دور کے لیے اساس اخذ کرتے ہیں۔ ہر روایت، ہر شخصیت اور ہر فکر کا احترام کرتے ہیں۔ پھر امت کا سفر تخلیق سے تقلید کی راہوں پر نکل گیا تو علامہ نے اس عرصے کو بھی باریک بینی سے دیکھا اور اُمت کی علمی، فکری، حرکی اور ارتقائی کمزوریوں کا تجزیہ کیا ان دونوں اسباق کو مدنظر رکھ کر تازہ سبق کے لیے جدید علمی، فکری، حرکی اور ارتقائی صورتوں کو اختیار کرنے کی حکمت عملی کی نشاندہی کی۔ حرکت وارتقاء کو روایتی لفظ ترجمہ میں "اجتہاد" کہا گیا جبکہ انگریزی میں ''Principle of Movement'' رکھا گیا۔ چار معروف ماخذ کا باقاعدہ تجزیہ کیا:

۱) قرآن حکیم، حرکت وارتقاء میں ماخذ اوّل ہے۔

۲) احادیث پاک حرکت وارتقاء میں ماخذ دوم ہیں۔

۳) اجماع حرکت وارتقاء میں ماخذ سوم ہے۔

۴) قیاس حرکت وارتقاء میں ماخذ چہارم ہے۔

۵) تمدنی تاریخ کے تجربات حرکت وارتقاء میں پانچواں ماخذ ہے۔

پہلے دونوں ماخذات کا علامہ کے حوالے سے ان سطور میں تجزیہ ہو چکا ہے اور ان پر اُمت کا اتفاق ہے۔ اجماع و قیاس دراصل قرآن و حدیث سے فکر کو اخذ کرنے کا لائحہ عمل ہے اور ریاست کی قوت نافذہ اس کے اطلاق کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ زندگی جتنی آگے بڑھی ہے اس کے تجربات مآخذ ہیں۔

اجماع کو علامہ قانونی تصوارت میں سب سے اہم عنصر قرار دیتے ہیں۔ نظری اعتبار سے اس کی اہمیت تسلیم کی گئی مگر عملی لحاظ سے نوبت ہی نہ آنے دِی گئی۔ اجماع کا اعتباری فعل ایک منظم ادارہ کا مطالبہ کرتا ہے جو ریاستی سطح کا انتظام ہے۔ ایسا اُس وقت ممکن نہ ہوا اور بقول علامہ شائد مسلم ریاستوں کو ان کے اپنے جانشینی حالات کو بچانے کے لیے مفید نہیں لگتا تھا۔ چنانچہ اس نے آزادانہ راستہ اختیار کرنے کی کوشش کی جو ممکن نہ تھا اور اس آزادانہ اجتہادی کوششوں کے نتیجے میں بقول علامہ بڑے بڑے انیس مذاہب فقہ وجود میں آ گئے۔ آزاد مجتہدین کا یہ تاریخ ساز کام ہے مگر اُمت کماحقہ تب بھی ان سے فائدہ نہ اٹھا سکی کیونکہ ریاستیں انھیں بطور ادارہ اختیار نہ کر سکیں اور لوگوں میں آزادانہ اختیار کا رویہ اجماع کے

بجائے تقسیم کا شکار ہو گیا اور جب آغازِ زوال پر انہی مذاہب فقہ کو تقلید کے لیے لازم قرار دے دیا گیا تو بھی نتیجہ زوال کی طوالت میں نکلا۔ اُمت قانون سازی کے اس انمول و تاریخی عمل کے ثمرات سے محروم رہی۔ علامہ نے بڑے درد و سوز سے اس کا تجزیہ کیا البتہ جدید جمہوری تبدیلی کے دور میں اس اُمید کا اظہار کرتے ہیں کہ قانون ساز مجلسوں کے قیام سے "اجماع" کے اندر پنہاں قیمتی اسباق سے فائدہ اٹھا سکیں گے۔ البتہ اجماع اور مجلس قانون ساز کے حوالے سے دو انتہائی اہم سوال اٹھائے ہیں:

اوّل: اجماع یا مجلس قانون ساز کیا قرآن کے ناسخ ہو سکتے ہیں؟

دوم: مجلس قانون ساز کی مجتہدانہ صلاحیت کو کیسے ممکن بنایا جا سکے گا؟

سوال اوّل تو فقہائے متقدمین میں زیر بحث ضرور آیا لیکن ان معنوں میں نہیں کہ قرآن کی نص یا واضح قانون کی تنسیخ ممکن ہے۔ کیونکہ ایمان، اُمت اور مسلمان ہونے کی اصل قرآن و حدیث یا وحی اور ذاتِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہیں۔ علامہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کسی قدیم مکتب فکر یا جدید مجلس قانون ساز کا نہ یہ میدان ہے نہ اختیار ہے۔ علامہ نے یہ بات ایک مغربی نقاد کے حوالے سے اٹھائی ہے۔ یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ مجلس قانون ساز اگر مسلم ملک میں ہوگی تو وہ مسلمانوں کے مسائل حل کرنے کے لیے قرآن و حدیث کی بنیاد پر قانون سازی کرے گی۔ اور جہاں ضرورت ہوگی، تعبیر و تشریح سے کام لے گی اور نئے آمدہ مسائل میں معاذ بن جبل کی حدیث کے مطابق اپنی بصیرت استعمال کریں گے۔ اجتماعی بصیرت نیا تخلیقی قانون جو وضع کرے گی وہ قرآن و حدیث کی روح کے مطابق ہوگا، اسی رو میں شامل ہوگا بلکہ غیر مسلم جدید مجالس قانون ساز کو بھی اگر دیکھیں تو قانون سازی میں وہ اجتماعی جذبات کو نظر انداز نہیں کرتیں۔ علامہ نے اس کا حل "امر واقعی" اور "امر قانونی" کے تحت تجویز کیا ہے۔

دوسرا سوال اجتماعی دانش و شعور پر بھروسا نہ کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور کوئی دانش وَر یا مجتہد بطور فرد مسترد کرتا ہے جو درست نہیں ہے۔ بنیادی طور پر جمہوری رویّے میں تعلیم کو بڑا دخل ہے اور مسلم معاشروں میں اس کا فقدان ہے۔ لیکن ادارہ جاتی فیصلہ جات کا موازنہ کسی انفرادی دانش سے کرنا درست نہیں ہے۔ ریاستی فیصلہ تو بہرحال مجلس قانون ساز کے ذریعے ہی ممکن ہے اور ریاستی ادارہ ہونے کے ناتے اسے تمام سہولیات میسر ہوتی ہیں کہ وہ ماہرین سے استفادہ کریں۔ جدید مجالس قانون ساز تو عموماً دو حصوں پر مشتمل ہیں اور مسودہ قانون کمیٹیوں کے سپرد بھی کیا جاتا ہے جس میں ملک کے ماہرین کی خدمات سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ یہ عمل تو برطانیہ و امریکہ جیسے اعلیٰ تعلیمی اسناد رکھنے والوں کی قانون ساز اسمبلی میں موجودگی کے باوجود جاری رہتا ہے۔ اصل بات ادارے کی مضبوطی کی ہے۔ علامہ نے اس بارے میں ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور یا جدید پاکستانی دستور میں "اسلامی نظریاتی کونسل" جیسے نگران

اداروں کی ضرورت محسوس نہیں کی اور اس انتظام کو مجلس قانون ساز پر ہی چھوڑا ہے کہ وہ ماہرین کی خدمات کیسے حاصل کرتے ہیں گو کہ اَب اس کا اہتمام بہتر کر لیا گیا، پاکستان کی مجلس قانون ساز نے ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کی خدمات کو برقرار رکھا ہے۔

قیاس: اسلامی فکر کے ماخذوں میں سے اس لیے سب سے اہم ہے کہ یہ خالصتاً ”انسان“ کی قوت فکر کا نتیجہ ہے۔ حرکت و ارتقاء کا بنیادی کردار ”انسان“ ہے جو سماجی و تمدنی روانی کا کردار بھی ہوتا ہے اور اپنی قوت تفکر سے تغیر و ثبات کو بھی ملاحظہ کرتا ہے۔ قرآن حکیم میں مخاطب تو اوّل و آخر انسان ہے اور ابتدائی مسلمان مفکرین نے اس کو سمجھا اور انسانی بلند پروازی سے کام لینے میں چوکے نہیں۔ رفتہ رفتہ مآخذات کا تقدس ”No Touch“ کی صورت اختیار کر گیا اور انسان کو ابتدائی تفکرات کا پابند بنا دیا گیا، علامہ لکھتے ہیں:

> یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا دوسرا نام تھا، آخر کار شریعت اسلامیہ کے لیے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ (۲۵)

اس کی جوازیت و افادیت کو یوں اجاگر کرتے ہیں کہ:

> بہر حال مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون، یعنی قیاس کو ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعی کا ارشاد ہے کہ وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام (قیاس) ہے اس لیے نصوص قرآنی کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے۔ (۲۶)

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی جوازیت بطور اصول قانون بہ قول امام شوکانی:

> کہ زیادہ تر فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ (۲۷)

بہت سی مثالیں فقہاء نے دِی ہیں لیکن زیادہ نمایاں معاذ بن جبلؓ سے مروِی روایت ہے جس میں انسانی تفکر کو اوّلیت دے کر اسلامی فکر کی ترویج و نشو و نما میں ایک جوہری حرکت قرار دیا گیا۔ قرآن و اقوالِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اخذ قانون، مرتب قانون اور اطلاق قانون معاذ بن جبلؓ نے کرنا تھا۔ قرآن کی عبارت، اقوالِ رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا حفظ (کیونکہ ابھی تک حدیث مرتب نہ تھی) کا دار و مدار ایک شخص پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈالا اور پھر اجازَت دِی کہ جہاں محسوس کرو کہ قانون کو حرکت آمیز بنانے میں مشکل پیش آ رہی ہے تو اپنی دانش و بصیرت سے کام لو یہ وہ پہلو ہے جسے تقلید کے دوران روکا گیا اور اب بھی ”انسان“ کے بطور بنیادی ”آلہ“ اس کی دانش و بصیرت پر بھروسا نہیں کیا جا رہا حالانکہ ”تصور خاتمیت“ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو آزاد کر کے اعتماد کا اظہار کر دیا ہے۔

یہ مسئلہ ہے مسلمان کی مومنیت کا، جب وہ متکلم قرآن ان معنوں میں بن جاتا ہے کہ وہ قرآن و حدیث کی راہ سے ڈُوب کر نکلتا ہے، علاّمہ نے اسے "خودی" کا نام دیا ہے کہ انسان ایک وقت میں خودی پر کاربند رہ کر خدا کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے اور قاری، نظر آتا ہے قرآن۔

علامہ نے فقہائے حجاز و عراق کے فکری ارتقاء کو زیر بحث لا کر استخراجی و استقرائی صورت کو نمایاں کیا ہے کہ فقہائے عراق نے عرب سے باہر اسلامی سلطنت کی وسعت کے پیش نظر قدرے کشادہ دِلی سے قانون سازی کو روا رکھا تا کہ حرکت کا پہیہ جام نہ ہو۔ یوں وہ استقرائی سے استخراجی یعنی عقلی و قیاسی کی طرف نکلنے لگے تو فقہائے حجاز نے استقرائی یعنی عملی فکر کو قرآن کی اساس ہونے کی بنا پر فقہائے عراق پر تنقید کی۔ اس تنقید کا ہی یہ مثبت پہلو تھا کہ فقہائے عراق نے اس تنقید کو جذب کیا اور قیاس، اجتہاد کا ایک اصول بالآخر تسلیم کر لیا گیا۔ علامہ نے فقہائے حجاز و فقہائے عراق پر اس پہلو سے تنقید کی ہے کہ انھوں نے اپنے حاصلاتِ فکر کو دائمی قرار دینے کی کوشش کی جو بذاتِ خود اجتہادِی اصول کے خلاف بات ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ تقلیدی دَور میں آخر اور آج بھی اجتہادِی اصول پر کام کرنے کی پابندی ہے۔ زندگی کی حرکت کو روکنے کی خاطر نئے مآخذ روشناس کرا دیے گئے جن کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱) قرآن مجید: تدبر و تفکر تفسیری طور پر قرونِ اولیٰ میں مکمل ہو چکا ہے۔ اب نئی تفسیر اور تدبر کی ضرورت نہیں ہے۔

۲) احادیث: حدیث ہر حال میں قابل تقلید ہے، بے شک اس کی حیثیت "ضعیف" ہو۔

۳) شریعت ائمہ اربعہ کی مرتب فقہ کا نام ہے، شریعت کی نئی تعبیر ممکن نہیں ہے۔

۴) اس خاطر اجتہاد و قیاس روا نہیں ہے۔

گو دَورِ تقلید میں مدہم مدہم آوازیں بلند ہوتی رہی ہیں کہ حرکت و ارتقاء میں یہ رجحان و فتویٰ بازِی رکاوٹ ہے اور زندہ رہنے اور آگے بڑھنے کے لیے ہمیں ان رجحانات کو متروک کر کے واپس اوّلین ماخذ کی طرف از سرِ نو توجہ کرنی ہو گی۔ علامہ نے اپنے خطبات میں خصوصاً ترک قوم کی بیداری کو اُس وقت ایک مثال کے طور پر لیا اور زیر بحث لایا۔ ترک کیس سٹڈی سے علامہ نے ہندوستان اور باقی مسلم دنیا میں یہ بڑا توانا پیغام دیا کہ شریعت فقہائے متقدمین یا ائمہ اربعہ کا نام نہیں ہے۔ یہ محض شریعت کو ادارتی سطح پر نافذ کرنے کی قانون سازِی ہے اور اگر ریاست ان قوانین کو نافذ نہیں کرتی تو یہ قانون مسلمانوں کے لیے قابل تقلید نہیں رہتا۔ کیونکہ اس سے اَب نہ شریعت کا تصور اُبھرتا ہے اور نہ ایک قانون کا۔ یہ ریاست ہی ہے جو اختیار کر سکتی ہے۔ ائمہ اربعہ سے منسلک فقہاء کرام نے انفرادی طور پر جہاں جو گیا، تبلیغ کے ذریعے لوگوں کو ہمنوا بنایا۔ اسے تعلیم دینے کی غیر ریاستی سطح پر ایک بڑی کوشش قرار دیا جاسکتا

ہے۔ اور یقیناً بیداری پیدا ہوتی رہی مگر تقسیم اور فرقہ پرستی کو بھی ایک مستقل راستہ دے دیا گیا اور وہ بھی شریعت کے نام پر اور جسے اب سنبھالنا مشکل ہو رہا ہے اور شاید اس فرقہ پرستی کا نتیجہ ہے کہ بعض اہل فکر پوری روایت پر سوال اٹھاتے ہیں کہ قرآن سے اخذ و استخراج کا جتنا حق قرونِ اولیٰ کے لوگوں کو تھا، اتنا ہی بعد میں آنے والوں کو حاصل ہے۔ محمد مصطفےٰ ﷺ کی ذات و نبوت سب کے لیے ملجا و ماویٰ ہے مگر عبارت حدیث کی حیثیت ایک علمی تحقیق سے وابستہ ہے کسی ضعیف حدیث کو بلا ردو تنقید قبول کرنا درست نہیں ہے یوں تمام وضعی احادیث کا دروازہ کھل جائے گا جو لاکھوں کی صورت میں الگ سے محفوظ کی گئی ہیں۔ اسی لیے علامہ نے بھی یہ سوال اٹھایا ہے کہ ذاتِ محمد ﷺ بطور ماخذ شریعت و قانون قرآن سے اوّل ہے۔ حدیث ایک دوسری صورت ہے اور چونکہ یہ مقامی حالات سے متعلق زیادہ ہے۔ اس لیے عبادات سے متعلقہ احادیث کو چھیڑے بغیر معاملات سے متعلقہ احادیث کی چھان پھٹک میں حرج نہیں کہ کون سی احادیث محض مقامی صورت کے لیے وقتی تھیں اور کون سی ایسی ہیں جو مستقبل کے لیے بھی سبق آموز ہیں، علامہ رقمطراز ہیں:

> ہمارے اصول فقہ ہوں یا نظامات فقہ، ان میں آج بھی کوئی ایسی بات نہیں جس کے پیش نظر ہم اپنے موجودہ طرز عمل (تقلید و جمود) کو حق بجانب ٹھہرائیں۔ اگر ہمارے افکار میں وسعت و دقت نظر موجود ہے اور ہم نئے احوال اور تجربات (مؤثراتِ زندگی) سے فائدہ بھی اٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی "نظامِ فکر" کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں۔ (۲۸)

"ہمیں چاہیے کہ فقہ اسلامی "نظام فکر" کی تشکیل نو میں جرأت سے کام لیں"، اس میں دو عناصر کا کلیدی کردار ہے جن کی واضح حیثیت کے تعین کے بغیر نتائج درست سمت میں حاصل کرنے ممکن نہیں ہیں:

پہلا عنصر:

ریاست اور اس کی صلاحیت بطور قوتِ نافذہ اور بطور تعبیرِ نو اور با قاعدہ قانون سازی۔

دوسرا عنصر:

انفرادی و اجتماعی ادارہ جات جو اس ضمن میں آزادانہ تحقیق میں منہمک رہتے ہیں۔

علامہ ابن خلدون نے اصولِ فقہ کی ضرورت، قرآن و آپ ﷺ کی احادیث مبارکہ، اجماع اور قیاس کے مسلمہ ہونے کے باوجود احادیث کی تحقیق کو ضروری قرار دیا، لکھا:

> جو احادیث کہ جنابِ نبی کریم ﷺ سے منقول ہیں ان کو تسلیم کے لیے طریق نقل اور عدالت ناقلین کی تحقیق ضروری ہے تاکہ ظن و صدق حاصل ہو سکے اور حدیث واجب العمل قرار پائیں۔ (۲۹)

تمدنی تاریخ کے تجربات اور مقاصدِ شریعت:

حرکت رُکی نہ ارتقاءِ تمدن۔ بنی نوعِ انسان ایک سیلِ رواں کی طرح ہے اور مسلمان اس کا حصہ ہیں، ہر قوم و مذہب ایک تمدن کو پروان چڑھاتی ہے تو پھر ایک نسل کے تجربات دوسری نسل تک جاتے ہیں یوں ایک تاریخ مرتب ہوتی جاتی ہے۔ امت بھی اسی راہ سے گزری ہے، اس لیے تمدن کے تجربات ایک تاریخی حیثیت میں بطور ماخذ شمار ہوتے ہیں۔ ان میں سے ناسخ و منسوخ کی تمیز کرنا نہایت ضروری ہے۔

وہ کون سے مقاصد ہیں جو "نظامِ فکر" کی بنیاد ہیں یا شریعت کے مقاصد ہیں جنہیں ریاست بطور ادارہ حاصل کرنے کے لیے "حکمتِ عملی" مرتب کرتی ہے اور جب ریاستی فعالیت میں جمود آ جائے اور سماجی رَوِش تقلید کا شکار ہو جائے تو کیا مقاصد میں تبدیلی ضروری ہو جاتی ہے یا شریعت کی تعبیرِ نو لازمی ہو جاتی ہے یا ریاستی ادارہ کمزور ہوا ہے تو اس کی جدید فعالیت کو ممکن بنانا کیا اہم ہوتا ہے یا سماجی روش میں حرکت و ارتقاء کے بجائے تقلید و جمود کو توڑنا اہم ہوتا ہے۔ یہ چند سوالات منتخب کردہ عنوان کی تفہیم کا ایک اور زاویہ نگاہ ہے۔ جس شریعت کی اصطلاح کو تاریخی سند حاصل ہے اور ہم تفہیم کی خاطر اسے اردو کی جدید اصطلاح "نظامِ فکر" سے موسوم کر رہے ہیں، ان کے بنیادی مقاصد کا تعین زیرِ بحث لائے بغیر بات آگے نہیں بڑھ سکتی ہے۔

علامہ نے شریعت کے مقاصد کی بات دو طرح سے کی ہے:

اوّل: تاریخی لحاظ سے قرآن و حدیث سے اخذ پانچ مقاصدِ شریعت کا امام شاطبی کے حوالے سے بیان۔

دوم: جدید دنیا کی سماجی صورتِ حال میں تبدیلی کیسے ممکن ہے؟

۱) کائنات کی روحانی تعبیر۔

۲) فرد کا روحانی استخلاص۔

۳) عالمگیر بنیادی اصول روحانی بحث کے سماجی و تمدنی حرکت پر زَور۔

ان سطور میں مقاصدِ شریعت کا تاریخی تجزیہ مقصود ہے۔ امام شاطبی کے حوالے سے علامہ کا بیان درج کرنے سے قبل تعبیر کے حوالے سے ایک فکر انگیز فقرہ نقل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے:

> اس صورتِ حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں مگر قانون جہاں تھا، وہیں کھڑا ہے۔ (۳۰)

یہ بیان ہندوستان میں اُس پیچیدگی کے پس منظر میں ہے جہاں خواتین کو ظالم شوہروں سے چھٹکارے کے لیے مذہب تبدیل کرنا پڑ رہا تھا اور یہ اس وجہ سے تھا کہ شریعت کے قوانین میں لچک نہ تھی اور عدالتوں کو مجبوراً فقہ کی قدیم کتابوں کے مطابق فیصلہ دینا پڑتا تھا۔ گویا شریعت کے نام پر بنایا گیا

قانون اب "دین" کی حفاظت نہیں کر سکتا۔ اسی تناظر میں انھوں نے امام شاطبی کے حوالے سے مقاصد کا تذکرہ کیا کہ ایسی صورت میں تو ائمہ اربعہ کے مرتب قوانین ان مقاصد کے حصول میں ناکام ہیں۔ جبکہ:

شریعت اسلامیہ کو پانچ مقاصد کی حفاظت منظور ہے۔ دین، نفس، عقل، مال اور نسل۔ (۳۱)

ان پانچ مقاصد پر کسی کو اختلاف نہیں، البتہ ان میں مزید وسعت کی گنجائش رہی ہے اور اکیسویں صدی تک اس میں اضافہ پر اتفاق نظر آ رہا ہے۔ بیسویں صدی میں اقوام عالم کا انسانی حقوق کا منشور بھی قریب قریب انہی مقاصد کے گرد گھومتا ہے۔ یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ دنیا تو تجربات سے وہاں پہنچی جہاں اسلامی فکر نے بہت پہلے طے کیا تھا اور آگے بڑھنے کی کوشش بھی کی۔ اس میں شک نہیں کہ چند اضافی مقاصد کی نشاندہی انہی پانچ کے اندر آتی ہیں، مثلاً انسانی عزت و آبرو، بنیادی آزادیاں، عدل و انصاف، غربت میں کفالت، سماجی مساوات، تقسیم دولت میں انصاف، امن و امان، بین الاقوامی تعلقات اور اس طرح متعدد دوسرے امور ممکن ہیں۔

جدید تدبر و تفکر (اجتہاد) کو نظامِ فکر (شریعت) کے مقاصد کے لیے بروئے کار لانا ہے اور انہی مقاصد کے حصول کے لیے حرکت وارتقاء کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے قانون سازی ریاست کے زیر اہتمام ہی نتیجہ خیز ہے۔ دنیا کا منظر بھی یہی ہے کہ ریاستوں کو اور ریاستی اداروں اور بین الاقوامی اداروں کو مضبوط بنایا جائے۔ مواصلات کی ترقی نے ماضی کے مؤثرات کو غیر مؤثر اور جدید مؤثرات کو مؤثر بنا دیا ہے۔ ہر معاشرت و تمدن تبدیلی کے تیز ترین راستوں پر گامزن ہے۔ ماضی میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ حرکت وارتقاء کی مدت رفتار بدل چکی ہے۔ تعبیر و تشریح کے ضوابط بھی بدل چکے ہیں۔ دنیا بدل چکی ہے اور اسی وجہ سے اقبال نے "شریعت" کی تعبیر نو پر زور دیا اور حرکت و ارتقاء کے لیے نئی قانون سازی پر زور دیا اور کچھ عملی اقدامات بھی اٹھانے کی کوشش کی۔ اسی بات کو آگے بڑھانے کے لیے مقاصد شریعت کا تجزیہ درکار ہے۔

۱) دین:

ایک منظم معاشرت و تمدن کا قانونی ادارہ "ریاست" ہے جو حرکت وارتقاء کے لیے جملہ لوازمات کا اہتمام کرتی ہے کیونکہ "ریاست" کے بغیر حرکت و ارتقاء کی سمت خود رَو و غیر منظم ہو جاتی ہے جن میں مقاصد انسانی پورے نہیں ہوتے اور غور کیا جائے تو یہ بات توجہ کے قابل ہے کہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نبوت و وحی کے باوجود اپنی حیثیت کو قانونی بنایا اور تمام مذاہب پر مشتمل پارلیمان سے توثیق لی۔ یہ دراصل حرکت وارتقاء کو ماضی کے سلسلوں سے جوڑے رکھنے کے لیے تھا کیونکہ احکامات کی نفسیات یہ

ہے کہ وہ تمدن سے ایک خاص حد تک جڑے رہیں۔ حکماء اسلام نے قرآن و حدیث سے شریعت کے چند مقاصد کا یوں تعین کیا کہ معاشرت و تمدن کا کوئی پہلو جدا نہ ہو، ماضی ہو یا مستقبل، مقاصد وہی ہوں گے۔ حصول کی جدوجہد کے انداز بدل جائیں گے۔

دین اس فہرست میں اوّل ہے۔ بظاہر دین سے مراد "دین اسلام" ہے اور جس کے دین کی حفاظت کی جانی ہے وہ مسلمان ہے اور جس ریاست کا تذکرہ ہے وہ مکمل طور پر مسلمانوں پر مشتمل ہو، لیکن یہ بات پوری طرح ممکن ہونا نہیں ہے۔ کیونکہ حقائق روزِ اوّل سے مختلف ہیں۔
رسالت مآب ﷺ کا انتخاب جس مجلس میں بطور سربراہ ریاست ہوا، اس میں دوسرے مذاہب کے افراد شریک تھے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ریاست کے ہر فرد کا جو بھی دین و مذہب ہوگا، ریاست کو حفاظت کرنی ہے اور ایسا ریاست مدینہ میں ہوا بھی اور مسلم ریاستوں نے بھی اس پر عمل برقرار رکھا ہے گویا قانون سازی آج بھی ہوگی تو ہر ایک کے دین و مذہب کی حفاظت کی ضمانت دینی ہوگی۔ شریعت کے مقاصد کی یہ شق دسمبر ۱۹۴۸ء میں جاری ہونے والے عالمی منشور میں موجود ہے؟ آگے چل کر بیان ہوگا لیکن جدید دنیا میں انسانوں کی ایک تعداد ایسی بھی موجود ہے جو کسی مذہب و دین سے وابستگی بظاہر نہیں رکھتی، ان کی تخصیص کے لیے قانون سازی کا عمل جاری رکھنا ہوگا تا کہ سماجی انتشار پیدا نہ ہو حالانکہ اس کی جان کی حفاظت تو پھر بھی ریاست کے ذمہ ہوتی ہے۔

اسی بات کو اگر ہم مسلم تمدن و سماج یا مسلم ریاست میں یا جہاں کہیں مسلمان آباد ہیں، دیکھتے ہیں کہ جہاں مذہب ایک نہیں ہے اور کہہ لینے کو اسلام ہے اور یقیناً اس کو اسلام کا مذہب کہا جا سکتا ہے مگر لوگوں کی تقسیم فرقہ واریت کے عفریت تک جا پہنچی ہے۔ یہ پہلے بھی تھی مگر مواصلات کی کمی سے ٹھنڈی بھی ہو جاتی تھی۔ اب تو دوسروں کے مذاہب اور برگزیدہ اکابرین کے ساتھ توہین آمیز رویہ تو یہ باور کراتا ہے کہ ریاستیں کم از کم "مذہب و دین" کی حفاظت میں ناکام جا رہی ہیں۔ قانون سازی میں یہ اہم مسئلہ کے طور پر سامنے آیا ہے۔ مسلم ریاستوں کو مذہب و مسلک کی حفاظت پر قانون سازی کو مزید بہتر کرنا ہوگا کیونکہ دین کے اندر تقلیدی مسلک اختیار کرنے کا سلسلہ تو جاری ہے اور یہ ایک فرد کا حق بھی ہے۔ لیکن دوسرے کے مذہب و مسلک کو ہدف تنقید بنانا کسی کا بھی حق نہیں ہے۔ پھر کم از کم مسلم ممالک میں تو شریعت کے لفظ کا استعمال بھی اپنے اپنے مسلک کی تعبیر میں ہوتا ہے تو ضرورت اس امر کی ہے کہ یہ قانونی طور پر طے ہو کہ تقلید کیا ہے؟ اور ریاستی قانون سازی اس سے مختلف کس طرح ممکن ہے اور عالمی منشور نے اس پر کیا پیش رَفت کی ہے؟

۲) جان:

"جان" یا زندگی کی حفاظت شریعت کے مقاصد میں سرفہرست ہے اور اقوام عالم نے بھی اس کو پوری اہمیت کے ساتھ اختیار کیا ہے۔ ریاست کی ذمہ داریوں میں اَب "جان" کو محض قتل ہونے سے بچانا نہیں ہے بلکہ ہر اُس بیماریِ یا سبب سے بچانا بھی شامل ہو گیا ہے۔ خوراک، رہائش اور لباس زندگی کی ضرورت ہے، ریاست کی ذمہ داری ہے۔ نظامِ صحت اب علیحدہ سے ایک نظام ہے۔ صحت، تعلیم اور انصاف ریاست کی بنیادیِ ذمہ داریوں میں شامل ہے۔ نظامِ صحت کی نشو ونما و ترقی مسلم ملکوں میں تاحال قابل ترجیح نہیں ہے۔ ترقی یافتہ ممالک میں یہ نظام بہتر طور پر لوگوں کی دیکھ بھال کے فرائض سرانجام دے رہا ہے۔ غیر آلودَہ خوراک، صاف پانی، اصلی دوائی، بیماری میں بہتر سہولت مسلم ممالک میں ابھی مشکلات کا شکار ہیں۔ اس پر قانون سازی اور پھر قانون کے اطلاق کی ضرورت ہے۔

"شریعت" کے نام پر زیادہ "جانوں" کی پیدائش کو مسلم ممالک میں رواج حاصل ہے اور کوئی مسلم ملک یا ریاست اس بارے میں قانون سازیِ نہیں کر سکی۔ زیادہ بچے پیدا کرنے کے رجحان کو شریعت کا منشا قرار دینا شریعت کے مقام و مرتبے اور اس کے مقصد کو کم کرنا ہے۔ ایک کشتی میں گنجائش سے زیادہ سواریاں پوری کشتی کو ڈبو دیتی ہیں۔ اب یہ ذمہ داریِ انفرادیِ بھی نہیں بلکہ یہ ریاستی ذمہ داری ہے کہ وسائل زمین و ریاست کو مدنظر رکھے۔ آبادی کا شمار باقی ڈیٹا سامنے رکھے اور اپنی ذمہ داریاں بھی سامنے رکھے اور شریعت کی رو سے جدید تعبیری قانون سازیِ کرے۔ بھوک و غربت کی بھینٹ چڑھا کر اُن معصوموں سے مجرمانہ اقدامات لینا سارِی دنیا کے امن کو تہہ و بالا کر سکتا ہے اور ایک لحاظ سے یہ سلسلہ جارِی ہے۔ "جان" کو "جان" سے کس طرح خطرہ ہے؟ انسان کو عاقل اس لیے بنایا گیا کہ وہ اپنی دانش کو درست استعمال کرے گا۔ یہ فیصلہ خدا نے نہیں کرنا، عاقل انسان نے کرنا ہے جبکہ اَب یہ ذمہ دارِی ریاست کو استعمال کرنی پڑے گی۔ بارانِ رحمت تو برستی ہے، فائدہ اٹھانا تو آپ کا اختیار ہے۔ اب تو حیوان کی "جان" اور اس کی پرورش پر بھی ریاست قانون سازِی کر رہی ہے۔ کم از کم ترقی یافتہ ممالک نے تو اس نوع کی قانون سازِی کر لی ہے۔

۳) عقل:

انسان کا امتیاز "عقل" ہے جو اُسے حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ احسن تقویم کا باعث ہے۔ خدا کے نائب ہونے کی وجہ ہے۔ کائنات میں حرکت و ارتقاء کا پہیہ ہے۔ سماج و تمدن میں زندگی کا آلہ ہے۔

انسانی جان کی حفاظت کے ساتھ "عقل" کی حفاظت کا الگ تذکرہ اسلامی فکر کا انقلاب انگیز پہلو ہے۔ "عقل" کی حفاظت عالمی منشور میں بھی شامل ہے۔اور جدید دنیا میں کئی پہلوؤں سے یہ زیرِ بحث ہے۔ انسان کی آزادانہ سوچ، اظہار اور تحریر کی حفاظت کے لیے قانون سازِی کی جارہی ہے۔

شریعت کے پانچ مقاصد میں عقل کی حفاظت وعزت توجگہ پانے میں کامیاب ہوگئی اور یہ حکماء کا انقلابی فیصلہ تھا۔ پانچ مقاصد کا تعین امام غزالی سے منسوب ہے اور عقل کو اسلامی فکر سے غیر رکھنے میں بھی انہی کا نام آتا ہے جو درست تو نہیں ہے مگر اُنہی کا نام استعمال کیا گیا، عقل کو ناقص اور شریعت سے غیر قرار دیا گیا اور تقلید کو جائز قرار دیا گیا۔فرقہ پرستی کی آڑ میں اور ریاستی عدم دلچسپی کی بنا پر مسلمانوں نے تاریخ میں قیمتی سرمایہ ضائع کیا ہے۔ بلادِ اسلامیہ میں اسلامی فکر کی ترویج وترقی میں ایک وقت ایسا آیا جب شریعت کو عقلی کسوٹی پر لانے کے لیے فکری مباحث ہوئے۔فکری مباحث میں مبالغہ آرائی بحث کا ایک لازمہ ہے جس قدر یکطرفہ مبالغہ آرائی ہوتی ہے، اعتدال کی راہیں واضح ہوتی ہیں لیکن تاریخ کے اس موڑ پر اعتدال ہدف نہ رہا اور عقل کو سرے سے دین یا تعبیر شریعت سے الگ کر دیا گیا اور عربوں نے جو قرآن وحدیث کی تعبیر کی، اسے حرف آخر قرار دے کر تقلید کی بنیادیں رکھ دی گئیں یوں دنیا میں آگے بڑھنے کے لیے حرکت وارتقاء کو نقصان پہنچا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تقلید کا سہرا امام غزالی کے سر پر باندھ دیا گیا جو درست نہیں ہے۔ امام غزالی نے علم کے معاملے میں عقل کو صائب ٹھہرایا، اسی لیے مقاصد شریعت کا حصہ ٹھہرایا اور آج بھی شریعت کی تعبیر میں بنیادی عنصر تو عقل ہی ہوگی، جو روایت، تاریخ اور عصرِ جدید کو ترکیب میں لانے کا باعث ہوگی۔

عقل کے ساتھ مصلحت کو اصول قانون قرار دے کر فقہی تصور میں بھی حرکت پیدا کرنے کی کوشش کی۔اور عقل کی عظمت کو دو احادیث سے بیان کر کے تقویت دِی۔ یہ احادیث انھوں نے "میزانِ عقل" میں بیان کی ہیں:

لَا دِینَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَہُ

اس شخص کا دین ہی نہیں جس کے عقل نہیں۔

اور:

لَا یُعجِبُکُمْ اِسلَامُ امرِئٍ حَتّٰی تَعرِفُوا عَقلَہُ

کسی شخص کے اسلام پر متعجب نہ ہو جب تک اس کی عقل کی پہچان نہ کرلو۔

اور قرآن کے حوالہ سے عقل کو نور ثابت کیا۔ (۳۲)

جبکہ اپنی کتاب "المستصفیٰ فی اصول فقہ" میں مصالحہ و مقاصد شریعت پر بحث کی ہے ان دونوں

مذکورہ کتابوں کے تراجم اردو میں ہو چکے ہیں۔

مقاصد شریعت کے حاصل کرنے کے لیے انسانی مساعی کا دارومدار اس کی عقل و بصیرت پر ہے اور اسے تعبیر کے لیے استعمال کرنے میں اسے دین کا لازمی جز و قرار دینا ہی نئی قانون سازِی ہے اور اس کی بنیادِیں امام غزالی کے افکار پر رکھی جا سکتی ہیں۔ گو یہی باتیں اور حدیث پاک شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی بیان کی ہیں اور عقل پر دوسری احادیث کا تفصیلی تذکرہ بھی کیا ہے۔ احوال عقل میں سے ایک "تجلّی" ہے، ایک تجلّی ذات ہے اور وہ مکاشفہ ہے اور ایک تجلّی صفات الذات ہے اور وہ نور کے مواضع ہے اور ایک تجلّی حکم الذات ہے اور وہ آخرت اور وہاں کی چیزیں ہیں۔ (۳۳)

۴) مال:

مقاصدِ شریعت میں "مال و دولت کا تحفظ" بھی شامل ہے۔ جدید ریاستوں میں اس کے قوانین موجود ہیں البتہ مسلم ریاستوں میں قوانین کمزور ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مسلم ممالک میں لوگوں کو ربا و منافع کی اصطلاحوں میں الجھا دیا گیا اور یہ کام علماء نے پرائیویٹ سطح پر کیا ہے۔ علماء نے تبلیغ کا سلسلہ جارِی رکھا ہوا ہے مگر متبادَل پیش نہ کیا جا سکا۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ تمام مسلم ریاستوں کا لین دین بین الاقوامی معاشی نظام کے تحت چل رہا ہے اور تمام علماء کرام کے مالی معاملات اسی نظام کے تحت چلتے ہیں۔ یقیناً یہاں شریعت کے تحت قانون سازِی کی ضرورت ہے۔ قرآن حکیم میں آیات کی تعبیر کیا ہے؟ آپ ﷺ نے عرب کے معاشرے میں انفرادِی سطح پر ہونے والے سود کو حرام قرار دیا تو کیا یہ اصول ریاستی صورت میں بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ قرآن پاک و حدیث پاک کی روشنی میں ریاست کو قانون سازِی کا اختیار ہے لیکن پرائیویٹ سطح پر قانون سازِی کی اجازت نہ تھی اور نہ اجازت ہونی چاہیے۔

دوسری بات جہاں جدید قانون سازِی خصوصاً مسلم ملکوں میں درکار ہے۔ وہ غیر قانونی "مال" کے حوالے سے ہے۔ "جائز مال" کی حفاظت تو ریاست کی ذمہ داری ہے مگر "ناجائز مال" تو ریاستوں ہی میں بنایا گیا۔ بادشاہوں، شہنشاہوں، صدور، وزرائے اعظم، وزیروں، فوجی آمروں، فوجی جرنیلوں، سویلین، بیوروکریسی اور سرمایہ داروں کا نام لیا جاتا ہے۔ قرض لے کر با قاعدہ سکیم سے دولت باہر منتقل کر دینا یہ ایسا مال ہے کہ اس کی حفاظت نہیں بلکہ یہ عوامی مال ہے اسے ریاستی خزانے کا حصہ ہونا چاہیے۔ اور ریاستی خزانے کی حفاظت ہونی چاہیے۔ مال کے معاملے میں ٹیکس کا مسئلہ بھی ریاستوں کے لیے اہمیت کا حامل ہے۔ زکوٰۃ کی اپنی صورت ہے۔ زکوٰۃ مال کو پاکیزہ رکھنے کا ایک روحانی تجربہ ہے۔ جبکہ ٹیکس ریاست کا حق ہے جب وہ سرمایہ کاری کی حفاظت کرتی ہے۔ "مال" کا معاملہ دنیا کا سب سے بڑا پیچیدہ

معاملہ ہے۔ ریاستوں کا اس پر دار و مدار ہے۔ ’’مال‘‘ کا علم بہت پیچیدہ ہے مگر بہت مقبول ہے۔ گویا قانون سازِی کو خصوصاً مسلم دنیا میں ایک چیلنج درپیش ہے۔

۵) نسل:

پانچواں مقصد شریعت ’’نسل‘‘ کی حفاظت قرار دیا گیا۔ یہ بات اب ریاست کے دائرے سے نکل گئی ہے۔ بلکہ سماج کی نوعیت ہی بدل گئی ہے۔ جب اس بات کی اہمیت تھی کہ نسل برقرار رکھی جانی چاہیے مگر اب غالباً وہ ابتدائی مقصد حاصل ہو گیا ہے تو ضرورت نہیں رہی۔ ایک وجہ یہ تھی کہ نسل کے تحت ایک خصوصی تربیتی دائرہ قائم تھا۔ اب تربیتی فرائض مکمل طور پر ریاست نے اپنے ہاتھ میں لے لیے ہیں۔ تعلیمی نظام کے ساتھ اب جدید مواصلاتی نظام بھی تربیتی عمل میں شریک ہے۔ دوسرا انسان اب انفرادیت کی طرف چل پڑا ہے اور یہ مادیت کا نتیجہ ہے۔ ابھی اس کے آئندہ کے نتائج کے بارے میں کچھ کہنا قبل از وقت ہوگا۔ علامہ البتہ انفرادیت کو خطبات میں زیر بحث لائے ہیں۔ جدید یورپ میں سماجی سطح پر بھی اور قانونی سطح پر بھی نسلی امتیاز کی حوصلہ افزائی نہیں ہے لیکن نسل پرستی کا رجحان ضرور موجود ہے۔ امام ابن تیمیہ نے مقاصد میں ’’نسل‘‘ کے بجائے ’’عزت و آبرو‘‘ کو شامل کر رکھا ہے۔

حقوقِ انسانی کا عالمی منشور اور مقاصد شریعت کا ابتدائی منشور:

۱) حقوق انسانی کا عالمی منشور:

صدیوں کی مسافت کے بعد دسمبر ۱۹۴۸ء میں انسانیت اپنی انسانی حیثیت سے ایک عالمی انسانی حقوق کی دستاویز کو نصب العین بنانے پر راضی ہوئی۔ یہ کہنے میں باک نہیں کہ ’’میثاق مدینہ‘‘ کی یہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ تمام اقوام کو ایک نصب العین کا درس ہی تعلیمات محمد ﷺ کا مرکزی نکتہ ہے۔ بیسویں صدی کے نصف میں اقوام عالم اس آفاقی و بین الاقوامی منشور و نصب العین پر بالآخر پہنچی یہ پیغام محمد ﷺ کی کامیابی ہے۔ اس عالمی منشور کے ۳۰ نکات درج ذیل ہیں:

(۱) تمام انسان آزاد پیدا ہوتے ہیں اور عزت و حقوق میں برابر ہوتے ہیں۔ انھیں عقل اور شعور سے نوازا گیا اور انھیں ایک دوسرے کے ساتھ برادرانہ روح کے تحت معاملات کرنے چاہئیں۔

(۲) ہر کوئی اُن تمام حقوق اور آزادیوں کا حق دار ہے جو اس منشور میں داخل ہیں، بغیر کسی تفریق کے جس میں نسل، رنگ، جنس، زبان، مذہب، سیاست یا دوسرے تصورات، مثلاً قومی یا اسلامی پس منظر، دولت، پیدائش یا کوئی دوسرا رُتبہ شامل ہیں۔

مزید یہ کہ کسی ملک یا علاقے کی سیاسی حیثیت یا بین الاقوامی مرتبہ جس سے کوئی شخص تعلق رکھتا ہے، ہر گز اس بنا پر تفریق نہ ہوگی خواہ وہ ملک یا علاقہ آزاد ہو، ٹرسٹ کی صورت ہو، آزادانہ حکومت نہ ہو یا حکومت کی کوئی شکل ہو۔

(۳) ہر کوئی (جہاں کہیں ہے) زندگی، آزادی اور شخصی حفاظت کا حق رکھتا ہے۔

(۴) کسی کو کسی بھی صورت میں شخصی یا قومی غلامی میں نہ لیا جائے گا نہ غلام رکھا جائے گا اور غلاموں کی تجارت پر پابندی ہوگی۔

(۵) کسی کو کسی صورت میں اجازت نہ ہوگی کہ وہ کسی کو اذیت، ظلم، غیر انسانی یا تحقیر آمیز سلوک کرے یا سزا دے۔

(۶) ہر شخص کو قانون تک رسائی کا حق حاصل ہے۔

(۷) ہر شخص قانون کے سامنے برابر ہے اور وہ بغیر کسی تفریق کے برابری کی بنیاد پر قانون کے ذریعے حفاظت کا حقدار ہوگا۔ کسی تفریق کی بناء پر اس چارٹر میں دیے گئے حقوق کی خلاف ورزی پر تمام لوگ مساوی حمایت کے مستحق ہوں گے اور ایسی ہر امتیازی ترغیب کے خلاف ہوں گے۔

(۸) ہر ملکی آئین یا قانون کے تحت حاصل حقوق کی خلاف ورزی پر اُس ملک کی صاحب اختیار عدلیہ ازالہ کرنے کی پابند ہے۔

(۹) کوئی شخص بھی غیر قانونی طور پر گرفتار، زیر حراست یا جلاوطن نہیں کیا جائے گا۔

(۱۰) ہر شخص کو مساوی و شفاف طور پر بغیر کسی تفریق کے اُس کے حقوق اور ذمہ داریاں اور کسی مجرمانہ مقدمہ میں اُسے یہ حق حاصل ہے کہ ایک آزاد اور غیر جانبدار ٹربیونل سماعت کرے۔

(۱۱) (ا): ہر وہ شخص جس پر تعزیریتی الزام ہو، اُس وقت تک ملزم تصور نہ ہوگا جب تک سرکاری سطح پر مجرم ثابت ہو کر سزا نہ پائے اور اُسے اپنے دفاع میں تمام سہولیات حاصل ہوں۔

(ب): ہر وہ شخص مجرم ثابت نہ ہوگا جو کسی ایکٹ یا غلطی کی بنا پر ہو جو ایک تعزیریتی الزام نہ بنتا ہو جب یہ وقوعہ ہوا تھا۔ یہ قومی و بین الاقوامی سطح پر مؤثر ہوگا۔

(۱۲) کوئی اتھارٹی کسی کی شہرت و عزت اُس کی رازداری، خاندان، گھر اور خط و کتابت پر بے قاعدہ و غیر قانونی مداخلت نہیں کر سکتی ہے۔ اس طرح کی خلاف ورزی پر ہر شخص کو قانونی حق حاصل ہوگا۔

(۱۳) ہر شخص کو جگہ و رہائش بدلنے کا حق حاصل ہے چاہے وہ اپنی ریاستی حدود ہو یا باہر۔ ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا ملک چھوڑ دے اور جب چاہے پھر واپس بھی آجائے۔

(۱۴) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ پناہ گزینی میں ایذا رسانی سے محفوظ رہے۔ یہ حق اُسے ایسی

صورت میں حاصل نہ رہے گا جب غیر سیاسی جرائم، مقصد کے خلاف عمل اور اقوام متحدہ کے اصولوں کی خلاف ورزی ہو۔

(۱۵) ہر شخص کو اپنا قومی تشخص رکھنے کا حق حاصل ہے۔ کسی شخص کی وطنی شناخت کو ظالمانہ انداز سے محروم نہیں کیا سکتا اور نہ ہی وطنی شناخت کی تبدیلی سے روکا جاسکتا ہے۔

(۱۶) بالغ مرد اور عورت بغیر کسی نسلی، قومی یا مذہبی حد بندی کے شادی اور خاندان شروع کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ شادی، بعد از شادی اور بصورت علیحدگی برابر حق رکھتے ہیں۔ شادی دونوں فریقوں کی مرضی پر منحصر ہوگی فیملی کا آغاز قدرتی اور بنیادی طور پر سماجی ضرورت ہے جسے سماجی اور ریاستی سطح تحفظ حاصل ہوگا۔

(۱۷) ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ انفرادی یا اجتماعی حیثیت میں جائیداد کا مالک ہو اور کسی کو حق نہیں کہ اُس کی جائیداد کو زبردستی چھین لے۔

(۱۸) ہر شخص کو اظہار، ضمیر اور مذہب کی آزادی کی حاصل ہے۔ اس میں اسے مذہب یا عقیدہ کی تبدیلی کا بھی حق حاصل ہے اور پبلک و پرائیویٹ حیثیت سے انفرادی و اجتماعی طور پر مذہب و عقیدہ کے تحت سیکھنا، سکھانا اور عبادت کا حق رکھنا ہے۔

(۱۹) ہر شخص نقطہ نظر اور اظہار کا حق رکھتا ہے۔ اس میں بغیر کسی کی مداخلت کے اپنا نقطہ نظر شامل ہے۔ وہ خواہش کرسکتا ہے۔ حاصل کرسکتا ہے۔ معلومات دے سکتا ہے اور اپنے نظریات بغیر کسی سرحدی حد بندی کے میڈیا پر دے سکتا ہے۔

(۲۰) پُر امن انداز سے اسمبلی یا ایسوسی ایشن ہر شخص کا حق ہے اور کوئی کسی کو زبردستی اس میں شامل نہیں کرسکتا۔

(۲۱) ہر شخص کو اپنی ریاست کی حکومت میں براہ راست یا بالواسطہ منتخب نمائندوں کے ذریعے شرکت کا حق ہے اور اپنے ملک کی خدمت میں مساوی حق رکھتا ہے۔ عوامی رائے ہی حکومت کا معتبر ذریعہ ہے۔

(۲۲) ہر شخص معاشرے کا ایک ممبر ہے۔ اس لیے سماجی تحفظ (سوشل سیکورٹی) کا وہ حق دار ہے۔ یہ قومی و بین الاقوامی کوششوں کے تحت ہر ریاست کی تنظیم اور وسائل سے وابستہ ہے۔ معاشی، معاشرتی اور ثقافتی حقوق کسی شخصیت کی آزادانہ ترقی کے لیے ضروری ہیں۔

(۲۳) ہر آدمی کو کام اور پیشہ اختیار کرنے، مناسب ماحول اور روزگار حاصل کرنے کا حق حاصل ہے۔ بغیر کسی تفریق کے ایک کام کے لیے سب کو یکساں تنخواہ کا حق ہے۔ تنخواہ یا معاوضہ کی صورت اتنی

ہو کہ وہ شخص اپنی فیملی کے ساتھ باعزت زندگی گزار سکے۔ ہر شخص ٹریڈ یونین بنانے یا ممبر بننے کا حق رکھتا ہے۔

(۲۴) ہر شخص کا آرام کرنا اور تفریح کرنا حق ہے۔ مناسب اوقات کار میں کام کرے اور تنخواہ کے ساتھ چھٹیاں لے۔

(۲۵) ہر شخص مناسب صحت واچھے انداز جس میں خوراک، لباس، مکان، میڈیکل سروس اور ضروری سماجی سروس کا حق رکھتا ہے۔ بیماری، معذوری، بیوہ ہونے، بڑی عمر کے سبب بے روزگاری میں مکمل ریاستی تحفظ فراہم کرنا ضروری ہے۔ ماں اور بچہ کی خصوصی نگہداشت اور مددان کا حق ہے اور تمام بچوں کو برابر سماجی تحفظ فراہم کرنا ان کا حق ہے۔

(۲۶) ہر شخص تعلیم کا حق رکھتا ہے۔ تعلیم ابتدائی سطح سے ایلیمنٹری سطح پر بلا معاوضہ ہو۔ ایلیمنٹری تعلیم لازمی ہو۔ پیشہ ورانہ تعلیم جہاں تک میسر ہو اور اعلیٰ تعلیم تک ہر ایک کی رسائی ہو۔ میرٹ کا قانون لازمی ہو۔ تعلیم کا مقصد شخصیت کی اعلیٰ تعمیر اور انسانی حقوق کے احترام میں اضافہ اور بنیادی آزادی کے لیے ہو۔

اس میں سمجھ داری، برداشت اور دوسری اقوام ونسل و مذہب والوں سے دوستی کا پروان چڑھانا ہو۔ اقوام متحدہ کے تحت امن کی ترقی بھی مقصد ہو۔ والدین کو بچوں کے لیے طریقہ تعلیم تجویز کرنے کا حق ہے۔

(۲۷) ہر شخص کو ثقافتی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا آزادانہ حق ہے۔ آرٹ کے علاوہ سائنسی ترقی کے فوائد کے حصول کا بھی حق رکھتا ہے۔ ہر مصنف یا ایجاد کنندہ کو اخلاقی و مادی حق حاصل ہے کہ اُس کی تخلیق کی حفاظت ہو۔

(۲۸) ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ اس دستاویز میں مذکور حقوق اور آزادیوں کا حصول ممکن بنائے۔

(۲۹) ہر شخص کا فرض ہے کہ معاشرے میں اپنی شخصیت کو مکمل آزادی سے تعبیر کرے مگر اپنی حدود کے اندر اور دوسرے کی حدود میں دخل دیے بغیر ایسا ممکن ہو اور یہ حقوق اور آزادیاں اقوام متحدہ کے اصولوں کے مغائر نہ ہوں۔

(۳۰) تمام حقوق اور آزادیاں جو اس دستاویز میں بیان ہوتی ہیں۔ ریاست اس کے مغائر اقدام کرنے کی مجاز نہ ہے۔

۲) میثاقِ مدینہ:

پہلا باضابطہ تحریری معاہدہ

یہ معاہدہ ہجرت کے بعد اہل مدینہ سے ہوا جس میں مہاجرین اور انصار کے علاوہ شہر کے تمام یہود ونصاریٰ اور مشرکین بھی شامل تھے۔

[بسم اللہ الرحمٰن الرحیم]

یہ تحریری معاہدہ ہے مدینہ کے مندرجہ ذیل طبقوں کے درمیان:

الف: محمد نبی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم

ب: مسلمان قریش مکہ از ساکنین شہر مدینہ

ج: مدینہ کے مسلمان

د: مدینہ کے یہودی

ہ: مدینہ کے نصرانی

ر: مدینہ کے غیر مسلم

دفعہ اوّل:

متذکرۃ الصدر ہر شش گروہ سیاسی طور پر ایک جماعت کی حیثیت رکھتے ہیں۔

دفعہ دوم:

ان میں سے ہر ایک گروہ فرداً فرداً مندرجہ ذیل امور کا ذمہ دار ہے: قریش اپنے قبائل کی طرف سے قدیمی طے شدہ اور اسلام کی طرف سے مصدقہ دیت کی ادائیگی میں انصاف وعدل کے ساتھ ذمہ دار ہیں۔

۱- بنو عوف، ۲- بنو حارث از قبیلہ خزرج، ۳- بنو ساعدہ، ۴- بنو جشم، ۵۔ بنو نجار، ۶- بنو عمرو بن عوف، ۷- بنو نبیت، ۸- بنو اوس۔

دفعہ سوم:

۱- کوئی گروہ دیت کی مقررہ حدوں میں تخفیف کی راہ پیدا نہ کرے۔

۲- کوئی مسلمان کسی مسلمان کے مظلوم حلیف کے مقابلے میں اپنے حلیف کی ناحق حمایت نہ کرے۔

۳- جو شخص باہم ادائے دیت میں سفارش کی راہ پیدا کرنے کی سعی کرے اس شخص کے خلاف دوسرے مسلمانوں کو ورثائے قتیل کی مناسب طرف داری کرنا ہوگی۔

۴- جو مسلمان خود یا اُس کا بیٹا جماعت میں فساد اور تفرقہ پیدا کرنے میں ساعی ہو، اُس کے خلاف تمام مسلمانوں کو یک جا ہو کر یہ فتنہ فرو کرنا ہوگا۔

۵- اگر کسی مسلمان کے ہاتھ سے کافر مارا جائے تو دوسرے مسلمان کا کافر کی حمایت میں مسلمان پر جور و تعدی کرنا خلاف معاہدہ ہوگا۔

۶- اگر کافر مسلمان کے درپے ہو تو کسی مسلمان کو اپنے کافر کی حمایت نہ کرنا ہوگی۔

۷- مسلمانوں کا ہر فرد یکساں طور پر خدا کی پناہ میں ہے اور تمام مسلمان ایک دوسرے کے دوست دار ہیں۔

دفعہ چہارم:

۱- مسلمان کے لیے کسی یہودی کے ایسے معاملہ میں مدد کرنے پر کوئی حرج نہیں جس سے وہ یہودی مسلمان کے انصاف پر اطمینان حاصل کر سکے۔

۲- مسلمان کی لڑائی میں شہید ہونے کے بعد کسی دوسرے مسلمان پر اس کی ذمہ داری عائد نہ کی جائے۔

۳- تمام مومنین اسلام کے احسن اور اقوم طریق پر ثابت قدم رہیں گے۔

۴- کوئی مسلمان کسی مشرک کو مسلمان کے خلاف پناہ نہ دے گا نہ کسی ایسے مال کا ضامن ہوگا جو مشرک نے ناجائز طور پر مسلمان کے مال سے حاصل کیا ہو اور نہ کوئی مسلمان مشرک کی حمایت میں مسلمان کے درپے ہوگا۔

۵- مومن کے قتلِ ناحق پر اگر ورثائے قتیل رضامندی سے دیت لینے پر مائل نہ ہوں تو قاتل کو جلاد کے حوالے کیا جائے گا۔

۶- جو مسلمان اس معاہدہ میں شامل ہے اگر وہ دل سے خدا تعالیٰ اور روزِ محشر پر ایمان لا چکا ہے تو اسے کسی مفسد کی حمایت نہ کرنا ہوگا۔ مفسد کو پناہ دینا بھی اس کی حمایت میں شامل ہے۔ ایسے بے انصاف مسلمان پر دنیا اور آخرت دونوں میں خدا کی لعنت اور عذاب ہے۔ جس عذاب کے بدلے میں اس سے کوئی معاوضہ قبول نہ کیا جائے گا۔ ذیلی دفعہ (نمبر ۷) بلا استثنا تمام مسلمانوں پر لاگو ہے۔

۷- مسلمان اپنے باہمی تنازعات میں خدا اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی طرف رجوع کرنے کے پابند ہوں گے۔

دفعہ ششم: یہود شرکائے معاہدہ کے لیے

۱- مسلمانوں کی جنگوں میں ان کی مالی اعانت کرنا ہر یہودی پر واجب ہوگا۔

۲- قبیلہ بنوعوف کے تمام یہود کو مسلمانوں کے ساتھ ایک فریق کی حیثیت سے مل کر رہنا ہوگا۔ مسلمان اور یہودی دونوں اپنے اپنے مذہب کے پابند رہیں گے۔

۳- یہ ذمہ داری بنوعوف کے غلاموں پر بھی ان کے آقاؤں کی مانند عائد ہوگی اور عدم پابندی کی صورت میں ان کے آقا ان کی طرف سے جواب دہ ہوں گے۔ سرکشی کی صورت میں بنوعوف کے مرد بلکہ ان کے بال بچوں پر بھی مواخذہ کیا جاسکتا ہے۔

۴- اس دفعہ میں مدینہ کے مندرجہ ذیل یہود بھی شامل ہیں:

بنونجار، بنوحارث، بنوساعدہ، بنوجشم، بنوثعلبہ اور ان کے حلیف، جفنہ جو بنوثعلبہ کی شاخ ہے، بنو شطبیہ الغرض یہ دفعہ ہر یہودی قبیلہ کے حلیفوں پر لاگو ہے۔

۵- ان میں سے کوئی فرد یا شاخ یا قبیلہ اس دفعہ سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی اجازت کے بغیر مستثنیٰ قرار نہیں پاسکتا۔

۶- نہ ان میں سے کوئی فرد یا جماعت کسی کو مجروح کرنے پر مواخذہ سے بری الذمہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

۷- ان میں جو فرد یا جماعت قتلِ ناحق کا ارتکاب کرے اس کا وبال اسکی ذات اور اہل وعیال سب پر آسکتا ہے۔

۸- ان (یہود) میں سے کسی پر ناحق تہمت پر اس کا ناصر اور حامی خدا ہے۔

۹- مسلمان اور یہود دونوں اپنے مصارف زندگی کے خود کفیل ہوں گے۔

۱۰- دونوں میں سے جو فرد اس قرارداد سے منحرف ہوگا دوسرا فریق اس باغی پر قابو حاصل کرنے میں پہلے فریق کا معاون ہوگا۔

۱۱- یہود اور مسلمان دونوں ایک دوسرے گروہ اور فرد کے ساتھ صلح اور نصیحت پر عامل رہیں گے اور صلح ونصیحت میں کسی قسم کی رخنہ اندازی درمیان میں نہ آنے دیں گے۔

۱۲- فریقین میں سے کوئی فرد یا جماعت دوسرے فریق کی حق تلفی گوارا نہ کرے گا بلکہ ایک دوسرے گروہ کے مظلوم کی حمایت کرنا اس کا فرض ہوگا۔

۱۳- مسلمان جب تک اپنے دشمنوں سے مصروف پیکار رہیں یہود ان کی مالی اعانت کرتے رہیں گے۔

۱۴- شہر مدینہ میں ایک دوسرے فریق کے ساتھ جنگ کرنا حرام ہے۔

۱۵- ہر فرد اپنے ہمسائے کی طرف داری اپنے نفس کی مانند کرتا رہے گا۔

۱۶- اس معاہدہ کے پابند افراد اور گروہ باہمی اختلاف اور تنازع کے مفسد کو خدا اور اس کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے پیش کریں گے۔

۱۷- شرکائے معاہدہ میں سے کوئی فرد یا جماعت قریش مکہ کو اپنے ہاں پناہ نہ دے گی اور نہ قریش مکہ کے کسی حلیف کی حمایت کرے گی۔

۱۸- مدینہ پر حملہ ہونے کی صورت میں شرکائے معاہدہ میں سے ہر فرد اور جماعت حملہ آور کی مداخلت کے خلاف دوسرے فریق کی حمایتی ہوگی۔

۱۹- شرکائے قرارداد کسی جماعت کی طرف سے دشمن کے ساتھ مصالحت میں دوسرے گروہ میں شریک نہ ہوں گے۔

۲۰- دشمن سے صلح کی صورت میں اگر کسی نوع کی منفعت ہوگی تو مسلمانوں کی مانند دوسرے شرکائے قرارداد بھی اس سے منتفع ہوں گے۔

۲۱- البتہ جو شخص اپنے دین سے منحرف ہو جائے اس کے لیے یہ دروازہ بند رہے گا۔

۲۲- جنگی حالت میں معاہد فریق کے ہر فرد کو مالی اعانت میں اپنا حصہ ادا کرنا ہوگا۔

۲۳- قبیلہ اوس کے یہود اور ان (یہود) کے موالی (حلیف) بھی اس قرارداد کے اسی طرح پابند ہیں جس طرح وہ قبائل جن کا نام بنام ذکر اوپر آچکا ہے۔

حرفِ آخر:

۱- اس معاہدہ کی خلاف ورزی ظالم اور مفسد کے سوا اور کوئی شخص نہیں کر سکتا۔

۲- جو شخص مدینہ میں خلوص اور امن کے ساتھ سکونت رکھے اور وہ شخص جو مدینہ سے خلوص اور امن کے ساتھ کسی اور جگہ نقل مکانی کرنا چاہے ان دونوں پر کوئی مواخذہ نہیں لیکن فساد اور شرارت کرنے کے لیے قیام مدینہ اور یہاں سے ترک اقامت دونوں پر گرفت ہے۔

۳- جو شخص دوسروں کے ساتھ بھلائی کا طلب گار ہے خدا تعالیٰ اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی اس کے خیر اندیش ہیں۔

امام غزالی کا زمانہ پانچویں صدی ہجری یا دسویں صدی عیسوی ہے۔ مسلم معاشروں میں حرکی رفتار کم ہو رہی تھی اور حکماء کو حرکت میں سستی کا ادراک تھا اور وہ اس سے نبٹنے کی کوشش کر رہے تھے۔ قانون تعبیر و تشریح میں انھوں نے اصولِ فقہ کے ضابطہ "مصلحت" کے تحت حرکت وارتقاء کی تائید کی اور مقاصد

شریعت کو باضابطہ شکل دی اور فرمایا:

مصلحت سے ہماری مراد مقصودِ شریعت کی محافظت ہے اور شریعت کا مقصد خلق خدا کے سلسلہ میں پانچ چیزوں سے عبارت ہے۔ وہ یہ کہ ان کے دین، جان، عقل، نسل و مال کی حفاظت کی جائے۔ ہر وہ چیز جو ان پانچ بنیادی چیزوں کی حفاظت کرنے والی ہو، مصلحت قرار پائے گی۔ (۳۴)

اصولِ فقہ یا ضابطہ قانون میں مصالح مرسلہ امام غزالی کے دَور تک خاصی پختگی حاصل کر چکے تھے اور معاشرتی وتمدنی رفتار میں ترقی وتیزی کے مضمرات کو رفع کرنے کے لیے قوت عقلیہ وتفکر اور قوت نافذہ کو یہ اعتماد حاصل ہو گیا تھا کہ مصالح ومقاصد شریعہ کی علمی جان کاری اور انھیں اجتہادِی بصیرت سے گزار کر نئی قانون سازِی ایک درست عمل ہوگا۔ امام غزالی رقمطراز ہیں:

ہم نے مصلحت کا مدار مقاصد شریعت کے تحفظ پر رکھا ہے اور مقاصدِ شریعت کو کتاب، سنت اور اجماع کے ذریعہ جانا جاتا ہے۔ (۳۵)

بنیادِی طور پر قانون سازِی مقاصدِ شریعت کی حفاظت کے لیے تب بھی روا تھی اور آج بھی۔ مصلحت کو امام غزالی نے وسیع مضمون میں استعمال کیا ہے۔ مسئلہ یہ نہیں کہ قانون سازِی میں صرف ایک علاقے یا ملک کا تجربہ اگر کافی نہ ہو تو دنیا کا کوئی قانونی تجربہ نظیر نہیں بن سکتا ہے۔ تازہ صورت یہ ہے کہ دنیا اَب آفاقی گاؤں میں منتقل ہو رہی ہے اور یہ عالمی منشور کے کوئی نصف صدی بعد ہو رہا ہے۔ آفاقی گاؤں ایک حقیقت کا رُوپ دَھار رہا ہے۔ اس میں بھی حرکت وارتقاء کو کنٹرول کرنے والے یقیناً ترقی یافتہ ممالک ہی ہیں اور ان کا معاشی قبضے کا مفاد ہی اوّلیت ہوگا اور اس کا سب سے بڑا ذریعہ مواصلات کا جدید نظام ہوگا لیکن سب اس طرح نہیں ہوگا جو وہ چاہیں گے۔ تبدیلیاں اتنی تیزی سے آتی ہیں کہ وہ اپنا آپ منوا لیتی ہیں۔ اس تصور میں تیزی تو امریکہ کے واحد سپر بننے کے بعد آئی مگر اب امریکہ اور برطانیہ جغرافیائی طور پر تقسیم کی راہ پر ہیں اور بدتر معاشی بحران کی طرف بڑھ رہے ہیں لیکن ذرائع نقل وحمل اور انسانوں کی ایک جگہ سے دوسری جگہ ہجرت زیادہ تیزی سے جاری ہے اور یہ عالمی گاؤں کا ہی سفر ہے۔

عالمی منشور پر تمام ممالک بمعہ مسلم ممالک نے دستخط کیے، اسے اپنے اپنے ملک میں اطلاق کے لیے قانون سازِی ہر ملک نے کی۔ عالمی ادارہ مسلسل نگرانی رکھتا ہے۔ میڈیا اب غیر انسانی سلوک کو نمایاں کرتا ہے تو گویا عالمی منشور کہ جس کی تیاری میں یقیناً مسلم ممالک کے نمائندے بھی شامل تھے، میثاق مدینہ کے بنیادی نکات اور شریعت کے جملہ اہداف ومقاصد اس میں شامل ہیں اور یہ عالمی منشور ہے اور عالمی گاؤں کی طرف گامزن ہے تو دنیا میں یہ مقاصد حاصل کرنے کے لیے جہاں کہیں قانون سازِی ہوئی ہے اس کی مثالیں سامنے رکھی جانی چاہییں اور کئی مسلم ممالک میں رکھی بھی جا رہی ہیں تو

شریعت اسلامیہ کی نئی تعبیر و قانون سازی میں معاون ہوگی۔ بین الاقوامی سطح پر علمی استفادہ روبہ عمل ہے۔ اسے اپنے اپنے معاشرے اور تمدن کے مطابق ڈھالنا اہل وطن و تمدن کا کام ہوتا ہے۔ ”خطبات“ کے مضامین کے ذیل میں علامہ کے ایک مکتوب کے حوالہ سے بیان کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس میں ”کمال“ ہے، اسے عیاں کرنا ہے اور اس کمال کو ”نظام کار“ میں فعال بنانا ہے:

> قرآن کامل کتاب ہے اور خود اپنے کمال کا مدعی ہے...... لیکن ضرورت اس امر کی ہے کہ اس کے کمال کو ثابت کیا جائے کہ سیادت انسانی کے لیے ضروری قواعد اس میں موجود ہیں اور اس میں فلاں فلاں آیات سے فلاں فلاں قواعد کا استخراج ہوتا ہے نیز جو قواعد عبادات یا معاملات کے متعلق (بالخصوص مؤخرالذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروّج ہیں، ان پر قرآنی نقطہ نگاہ سے زمانہ حال کے Jurisprudence (اُصولِ فقہ) (یا قانون) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا، وہ اسلام کا مجدّد (شریعت کی تعبیر کا اہل) ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم ہوگا۔

اور فرمایا:

> ان (مسلمانوں) کو اپنے ہر فعل کے لیے (خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی) کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے عمل میں نظام کار تلاش کرنا چاہیے اور جو نظام کار ان دو ماخذوں سے ملے اُسی پر عمل پیرا ہونا چاہیے۔ (۳۶)

خلافت سے جمہوریت، اطلاق کی جدید حکمت عملی:

علامہ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے شریعت کی تعبیر کو توضیح و تشریح سے نکال کر ایک جدید اور عصر حاضر کے مطابق ایک ”نظام فکر“ اور ”نظامِ عمل“ سے منسلک کیا اور نتائج کے لیے حکمت عملی اختیار کرنے کی طرف توجہ مبذول کی۔ اگر آگے بڑھنا ہے تو حرکت درکار ہے اور حرکت ایک مکمل نظام کار کا تقاضا کرتی ہے۔ اس کے ساتھ نئی سوچ و نئی تخلیق کے لیے ماضی کے تقلیدی مواد و عبارات سے باہر آ کر آگے سوچنا ہوگا خصوصاً ائمہ اربعہ خمسہ کے تحت مدوّن فقہ کی تقلیدی اور اب نتیجہ خیز نہ ہونے کی بنا پر ان کی تعبیر شریعت کو محض ایک روایت کے طور پر دیکھا جائے اور قرآن و حدیث میں دوبارہ غوطہ زَن ہوا جائے۔ یعنی نئی قانون سازی کے لیے نئے اجتہاد کے عمل کو اختیار کیا جائے۔ نیا نظامِ فکر مرتب کیا جائے۔ علم جدید سے فائدہ اٹھایا جائے۔ جدید تجربوں سے فائدہ اٹھایا جائے جو انسان نے ہر میدان میں مسلسل جدوجہد سے حاصل کیے۔ اس میں علامہ نے مسلم روایت اور اصطلاح کے تحت مستعمل لفظ ”خلافت“ کو نئے معنی پہنائے ہیں۔ ”خلافت“ کے تحت قائم ایک نظامِ فکر حرکت و ارتقاء نے کئی منزلیں طے کیں۔ انسان کا تجربہ مسلسل جاری رہا۔ مسلم سیاست و تمدن میں حرکت و ارتقاء کو ٹھہراؤ ہوا، مگر باقی دنیا نے فائدہ بھی اٹھایا، مزید تجربوں سے گزرے اور ایک زیادہ ترقی یافتہ نظامِ فکر مرتب کرنے کی کوشش

کی۔ علامہ نے بغیر کسی بڑی تمہید کے عصر حاضر کے مسلم ممالک کو اس نظام فکر کو ضرورت قرار دیا اور ترکی نے جرأت مندانہ پیش قدمی کی اس کی تعریف بھی کی۔ علامہ نے ہر اس عمل کو درست قرار دِیا جس میں ٹھہراؤ نہ آئے اور حرکت آمیز رہے۔ تقلید کو توڑنا اُن کی ضد تھی۔ ضد کا لفظ استعمال کرنے کا مقصد یہ کہنا مراد ہے کہ انھوں نے ہر ہتھیار کو تقلید کے خلاف استعمال کیا۔ کہیں شاید محض ضد میں بے دلیل بھی ہوئے ہوں گے۔ بہر حال اس ضمن میں نئے نظام افکار میں خلافت کو بطور روایت اختیار کرتے ہوئے چار اہم عناصر کو عصر جدید میں اختیار کرنے کو ضروری خیال کیا:

(ا) نظامِ فکر اور نظامِ حکومت میں عوامی شرکت کو ہر صورت ممکن بنائے رکھنا کیونکہ حرکت و ارتقاء کے بنیادی فعال پُرزے عوام ہی ہوتے ہیں۔ انہی کا جوشِ حرکت اور جذبۂ عمل برقرار رکھنا نظام فکر اور نظامِ حکومت کے اہداف ہوتے ہیں۔

(ب) عوامی آراء سے ایک منظم پارلیمان (اجتماعی مجلس) کا قیام جو ملک کے عوام کی نمائندہ ہو۔

(ج) جمہوریت یا جمہوری خلافت علامہ نے اسے خلافت ہی کی ترقی یافتہ صورت قرار دیا اور موجودَہ دَور کا بہتر تجربہ کہا ہے۔ اس میں ابھی بے پناہ بہتری کی گنجائش ہے اور علامہ نے بعض تجاویز کی نشاندہی بھی کی ہے۔

(د) جدید نظامِ فکر کا اطلاق اور نتیجہ خیزی کے لیے ضروری اَمر یہ ہے کہ قوت نافذہ عوامی شرکت سے بذریعہ پارلیمان مادّی و روحانی جمہوریت کے حقیقی نصب العین کو پانے کے لیے حکمت عملی اپنائے۔ یہ راستہ اسلامی فکر کی ترویج کا ہے۔

علامہ اقبال نے خلافت کو جدید سیاسی تجربے کی روایت قرار دیا۔ روایت جو کسی قوم کے تمدن کی بنیاد ہوتی ہے اور وقت کے ساتھ آگے بڑھتی ہے اور سماجی و تمدنی تبدیلیوں میں اپنے اثرات کو جذب کرتی ہے اور انسانی تجربوں کی حوصلہ افزائی کا باعث بنتی ہے۔ انہی امور میں اسلام کے ابتدائی سیاسی تجربے کے مثبت اقدامات بطور روایت اب بھی اسلامی فکر کی اساس کے طور پر دیکھے جاتے ہیں۔ لیکن تقلید کا مذہب رکھنے والا طبقہ انسان کے نئے تجربات و تبدیلیوں کو ہضم کرنے سے قاصر ہے۔ یہ تقلیدی سوچ تب بھی موجود تھی جب اقبال نے لکھا اور اَب کم سہی، موجود ہے۔ یہ سوچ گو عالمی سطح کی ہے، یہی وجہ ہے کہ مغرب میں سائنس کے بل بوتے پر روایت تو کیا، پورے نظام انبیاء کرامؑ و مذہب کو متروک کر دیا گیا اور مادّی جمہوریت کے تحت انسان کو ایک نتیجہ خیز زندگی دے کر اپنی صداقت کو ثابت کر دیا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے مگر یہ زندگی کا ایک پہلو ہے اور کامیاب ہے۔ مگر یہ پہلو نہ ایک ہے اور نہ آخری۔ علامہ نے علمی نقطہ نظر سے مغرب کے مادّی جمہوری نظام میں روحانی قوت کو بھی شامل کرنے

کے باقاعدہ دلائل دیے اور مشرق خصوصاً مسلم ملکوں میں جمہوریت کے مادّی تصور کو اسلامی فکر کی روحانی قدروں کے ساتھ اپنانے پر زور دِیا۔ یہ انقلاب انگیز تصور ہی مسلم معاشرت و تمدن میں تازہ حرکت و ارتقاء کا باعث بن سکتا ہے۔ مسلم فکر کو اپنی روحانی قدروں پر بھروسا کرنا ہوگا جو "خلافت" کی بنیاد تھی اور انسان کے جدید مادّی تجربے کو زیادہ انسان نواز بنا کر انسانیت کو فائدہ دینا ہوگا۔

علامہ نے "خلافت" کے باقی رہنے یا ختم ہونے کی بات کئی موقعوں پر کی ہے۔ خصوصاً چھٹے خطبہ میں ترکوں کے حوالے سے اسے ایک جدید کیس سٹڈی (Case study) کے طور پر لیا ہے۔ "خلافت" اسلامی فکر کی روایت ہے۔ روایت بالکل ویسی ہی آگے نہیں بڑھتی مگر ہر تبدیلی بیج کی مانند اسی سے مخصوص رہتی ہے۔ علامہ اسی لیے "جمہوریت" کو خام ہی سہی، خلافت کی ترقی یافتہ روایت قرار دیتے ہیں۔ رئیس احمد جعفری نے "اسلامی جمہوریت" میں "خلافت" کے تذکرہ اور بحث کو اسی زمرے میں لیا ہے۔ عثمانی خلافت کے خاتمے اور ہندوستان میں تحریک خلافت کی ناکامی کے بعد اور آگے چل کر آزاد مسلم ریاستوں کے قیام نے "خلافت" سے دلچسپی ختم کر دی ہے اور کوئی مسلم ملک یہاں تک کہ عرب بھی دلچسپی نہیں رکھتے۔ حالانکہ عربوں کے ابتدائی فقہاء میں سے بعض نے خلافت کے لیے حجاز کا علاقہ اور قریشی ہاشمی کی شرط کو ضروری قرار دیا تھا جس کی پذیرائی تو کبھی نہیں ہوئی مگر خلافت کے ابتدائی نمونہ کے بعد اس پر عمل نہ ہوا اور بعد ازاں اسے خلافت سے خارج بھی کر دِیا۔ اس کے باوجود روایت کی روحانی اساس خلافت کے تصور کو سمجھنے کے لیے اور جدید تمدنی ترقی کے نتیجے میں انسانی تجربات کو وقعت دینے کے لیے خلافت پر گفتگو و بحث کرنے کے لیے مجبور ہیں۔ روایت کے اسی اصول کو اقبال نے مدنظر رکھا۔ (۳۷)

علامہ کے افکار کو جاننے کے لیے ہمیں بتدریج یا درجہ بدرجہ طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔ روایت سے قطعی بغاوَت کے لیے درجہ بدرجہ طریقہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی کیونکہ آپ بالکل نئے افکار کے ساتھ جلوہ گر ہوتے ہیں۔ بعض لوگ مغربی صنعتی انقلاب یا مادّی جمہوریت کو ماضی سے قطعی بغاوَت قرار دیتے ہیں مگر ایسا مکمل طور پر درست نہیں ہے۔ مادّی جمہوریت کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہے کہ مذہب اور مذہبی روایات پر پابندی لگا کر ختم کر دیا ہے۔ ایسا نہیں ہوا۔ مذہبی روایات بدستور موجود ہیں۔ تمدنی روایات بہت مضبوط ہیں۔ اور مادّی جمہوریت کے استحکام میں مددگار ہیں۔ علامہ کا اعتراض یہ ہے کہ مادّی جمہوریت کے استحکام میں مدد درست ہے مگر روایت کی روحانی پہلو سے تشنگی اور بے اطمینانی بڑھی ہے۔ علامہ کا فکری ارتقاء اس لحاظ سے اہم ہے کہ روایت پر مضبوطی سے قائم ہیں اور انسان کے جدید علم اور تجربے کو بالکل جدید نظامِ فکر میں ڈھالنا چاہتے ہیں۔ یہاں اس کا تجزیہ درجہ بدرجہ مطلوب ہے۔

"خلافت اسلامیہ" پر علامہ اقبال کا درج ذیل مضمون ۱۹۰۸ء میں لندن کے رسالہ (*Sociological Review*) میں شائع ہوا۔ اور اس کا پس منظر ترکی میں تبدیلی کی لہر سے تھا۔ چودھری محمد حسین نے اردو میں ترجمہ کیا اور محمد دین فوق کی نگرانی میں ظفر برادرز، تاجران کتب لاہور نے شائع کیا۔ محمد دین فوق کشمیری النسل تھے اور علامہ اقبال کے قریب بھی تھے۔ رسالہ بھی نکالتے تھے اور متعدد کتب کے مصنف بھی تھے خصوصاً جموں و کشمیر کی تاریخ پر ان کی کتب کو شہرت حاصل ہے۔ ذیل میں یہ مضمون مجلہ بزم اقبال "اقبال" ۲ نرسنگ داس گارڈن، کلب روڈ سے ۱۹۵۵ء میں شائع ہوا۔ یہاں زیر بحث عنوان کی نسبت سے یہ مضمون قابل مطالعہ ہے اور ہم علامہ اقبال کی سوچ و فکر سے نہ صرف آگاہ ہوتے ہیں بلکہ اندازہ ہوتا ہے کہ تیس سال کی عمر میں ہی اُن کی نگاہیں کتنا آگے دیکھتی تھیں۔ انسان اپنے خیالات جہاں روایت و تاریخ سے اٹھاتا ہے وہاں وہ اردگرد میں تازہ رونما ہونے والے واقعات و حادثات سے سبق بھی لیتا ہے۔ جدید تعبیر کا خمیر بھی اٹھاتا ہے اور اطلاق کے لیے آگے بھی بڑھتا ہے۔ علامہ کے انہی افکار کی گونج ان کے مرتب افکار "خطبات" میں دوبارہ نظر آتی ہے اور ترکوں میں تبدیلی کے واقعات کو بطور حوالہ زیر بحث لاتے ہیں۔ خواہش تھی کہ اس مضمون کا خلاصہ بیان کروں یا اقتباسات پر اکتفا کروں، متعدد بار پڑھنے کے بعد یہ فیصلہ کیا کہ پورا مضمون درج کروں۔ مجھے طوالت کا احساس بھی ہے مگر عنوان کی نزاکت کا تقاضا ہے کہ اپنے الفاظ نہ پہناؤں، مترجم کے الفاظ قارِی تک پہنچاؤں کیونکہ "خلافت" کے مسئلہ کو پورِی طرح سمجھے بغیر علامہ کی طرف سے "جمہوریت" کی باقاعدہ سمجھ نہیں آئے گی کیونکہ جب سے برطانیہ، امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک میں "جمہوریت" پروان چڑھنے لگی ہے، مسلم علماء کا رویہ مخالفانہ ہے بلکہ اکثر کفر کے دائرے تک چھوڑ کر واپس آئے ہیں۔ ظاہر ہے علماء کرام نے تقلید اختیار کر رکھی ہے۔ تخلیق اُن کی حدود سے باہر ہے۔ تقلید کو بچانا وہ فرض سمجھتے ہیں اور یہی وہ رَوِش ہے جس نے مسلمانوں کو زوال میں گرفتار کر رکھا ہے۔ علامہ نے جمہوریت کو خلافت کی ترقی یافتہ صورت قرار دے کر ایک تخلیقی و انقلابی قدم اٹھایا ہے اور جمہوریت کے مادی فوائد کو مفید اور روحانی استفادے سے زیادہ مفید ہونے کی نشاندہی کی۔ مضمون ملاحظہ فرمائیں، طوالت کے لیے معذرت خواہ ہوں:

[علامہ اقبال نے ۱۹۰۸ء میں لندن کے رسالہ *Sociological Review* میں ترکی کی انقلابی تحریک سے متاثر ہو کر ایک مضمون اسلام اور خلافت کے نام سے لکھا تھا۔ جس میں اسلام سے قبل اپنے سربراہ کے انتخاب کا طریقہ زیر بحث لائے۔ چودھری محمد حسین مرحوم نے اس کا اُردو میں ترجمہ کیا اور فوق مرحوم کی زیر نگرانی ظفر برادرز تاجران کتب لاہور نے اس کو چھپوایا تھا۔ اس کا ایک نسخہ بشیر احمد ڈار مدیر معاون کے پاس موجود تھا۔ مضمون ہذا اس مطبوعہ کتابچہ سے منقول ہے۔]

زمانہ جاہلیت میں ملک عرب کئی مختلف قبائل پر منقسم تھا جو ہمیشہ باہمدگر برسرِ پیکار رہتے تھے۔ ہر قبیلہ کا اپنا جداگانہ سردار جداگانہ معبود اور جداگانہ شاعر ہوتا تھا۔ شاعر کا جذبہ حُبِ قومی اپنے قبیلہ کے اوصاف و فضائل کی شان و عظمت کو منصۂ شہود پر لانے میں صرف ہوتا تھا۔ اگرچہ ان ابتدائی اجتماعی نظاموں میں ایک خاص حد تک باہمی تعلقات قائم تھے تاہم یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت اور آنحضرت کے مذہب کی عالمگیرانہ حیثیت کا کرشمہ تھا کہ امارت و ریاست کے وہ تمام منتہا و مقاصد جن کے لیے ہر قبیلہ معروف و سرگرداں رہتا تھا حرف غلط کی طرح اعراب کے صفحۂ ضمیر سے محو و مفقود ہو گئے اور جھونپڑوں اور خیموں میں بسر کرنے والے ایک مشترک و وسعت طلب نظام میں بصورت ملت واحد جلوہ نما ہونے لگے۔ اس حقیقت کو واضح تر کرنے کے لیے ہمارے مقاصد مبحث اس امر کے مقتضی ہیں کہ ہم مبادیات ہی میں عرب قبائل کے مراسم وراثت و دستور جانشینی کے تمام پہلوؤں کو بالتفصیل بیان کر دیں اور اس نظام اور ضابطہ کا ذکر کر دیں جو کسی سردار قبیلہ کی وفات کے وقت قبیلہ کے ارکان کو ملحوظ رکھنا ہوتا تھا۔

جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مر جاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملہ پر بحث و تمحیص کرتے۔ قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤسا باتفاق رائے منتخب کر دیں قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول وان کریمر وراثتی بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کبر سنی و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظام حکومت میں سلطان احمد اول کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ اگر کبھی یہ مشکل آ پڑتی کہ قبیلہ کا ایک حصہ ایک سردار کی حمایت میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کی حمایت میں تو دونوں فریق اس وقت تک جبکہ ایک اُمیدوار اپنے حقوق سے دست بردار نہ ہو جائے ایک دوسرے سے جدا رہتے ورنہ بصورت دیگر شمشیر فیصلہ کرتی۔ جو سردار اس طرح منتخب ہوتا قبیلہ کو اختیار تھا کہ اگر اس کی روش کو جادۂ اعتدال سے منحرف پائے تو اس کو معزول کر دے۔ اسلام کے ظہور کے بعد جوں جوں عرب فتوحات کا سلسلہ بڑھتا گیا نظر و تدبر کے دائرے وسعت پکڑتے گئے۔ یہ ابتدائی رسم بتدریج بڑھتی بڑھتی ایک سیاسی اصول میں متبدل ہو گئی جس کے وضع کرنے میں جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے اسلام کے ماہرین ''قانون اساسی'' نے نئے نئے سیاسی حالات اور تجربوں پر اپنے اجتہاد و تفقہ کی بنیاد رکھی۔

اسلام و دستور انتخاب خلیفہ:

پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایات نہ فرمائیں۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڈھا طفیل ابن

عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا کہ ''اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائیگا؟ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دینگے؟'' رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے جواب دیا:

حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں، تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا؟

یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکر کا انتخاب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے سسر اور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً ہوا۔ اپنے انتخاب اور تقرر کے بعد حضرت ابوبکر مجمع میں کھڑے ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے پہلا خطبہ ان الفاظ میں دیا:

یا معشر الناس! آج سے میں تمھارا حکمران ہوں اگرچہ تم سب میں قابل ترین نہ ہوں۔ اگر میں شریعت کے مطابق عمل کروں تم میری مدد کرو اور میرا ہاتھ بٹاؤ۔ اگر شریعت کے خلاف جاؤں مجھے روکو اور میری اصلاح کرو۔ حق کی اطاعت کرو کیوں کہ حق ہی میں ہدایت ہو ایمان ہے۔ باطل سے بچو کیوں کہ باطل ضلالت و منافقت کا سرچشمہ ہے۔ تم میں سب سے زیادہ کمزور میری آنکھوں میں سب سے زیادہ قوی ہوگا جب تک کہ میں اس کی شکایات کو رفع نہ کر دوں۔ تم میں سب سے زیادہ قوی میری نگاہ میں سب سے زیادہ کمزور ہوگا تا آنکہ میں اس سے وہ حق چھین نہ لوں جو اس نے غیر کا غصب کیا ہے۔ جو اللہ کی راہ میں جہاد کو ترک کرے گا خدا اسے ذلیل کر دے گا۔ تم میری اطاعت کرو لیکن اس وقت تک جب تک کہ میں خدا و رسول کی اطاعت کرتا ہوں۔ جس معاملہ میں میں خدا اور پیغمبر کی اطاعت سے انحراف کروں تم میری اطاعت ترک کر دو۔

یہ سب سے پہلا انتخاب تو اس طریق پر ہوا لیکن اس کے بعد جب حضرت عمر خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے اس اہم مسئلہ پر اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر کی کہ ''حضرت ابوبکر کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت و نتائج کے لحاظ سے نہایت مناسب اور برمحل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔'' چنانچہ ڈوزی کی کتاب (جلد اوّل صفحہ: ۱۲۱) میں آپ سے منقول ہے ''وہ انتخاب جو لوگوں کی جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا ہو منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیے۔'' ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ اسلام ابتداء ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملاً سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیرِ اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے۔ لیکن

ایسے فرد کا مسند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مستحق ہرگز نہیں بناتا۔

شریعت حقہ کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہے گی جو ایک دوسرے عام مسلمان کی ہے۔ اس کو ان افراد پر جن کا وہ نمائندہ ہے سوائے اس حکومت کے جو شرعاً آئین کے نافذ کرنے کی غرض سے اسے حاصل ہے اور کوئی اختیار و اقتدار نہ ہوگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب اسلام میں مسئلہ ''قانون اساسی'' کی بنیاد تمام تر اتفاق و اتحاد آرائے جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ''کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحسن قرار دے وہ خدائے علیم و حکیم کی نگاہ میں بھی مستحسن ہوتا ہے۔'' غالباً پیغمبر خدا کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسلمہ کی بنیاد رکھی کہ ''ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہوسکتی۔''

حضرت ابوبکرؓ کے انتقال کے بعد حضرت عمرؓ جو حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں قاضی القضاہ کے عہدہ پر مامور تھے تمام قوم کی اتفاق رائے سے خلیفہ منتخب ہوئے۔ ۶۴۴ء میں آپ ایک ایرانی غلام کے ہاتھوں مہلک طور پر زخمی ہوئے اور رحلت سے قبل اپنے جانشین کی نامزدگی کا اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا۔ ان سات میں آپ کا اپنا فرزندار جمند بھی شامل تھا۔ ان سات حضرات کے ذمہ جب یہ مہتم بالشان فرض کیا گیا تو یہ شرط ساتھ ہی عائد کر دی گئی کہ ''انتخاب مکمل اتفاق آراء پر مبنی ہوگا اور خود تم سات میں سے کوئی شخص خلافت کا اُمیدوار یا دعویدار نہ ہوگا۔'' حضرت عمرؓ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی اُمیدواری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح حقیقت کا کہ اس زمانہ تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو وراثتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد و مغائرت تھی۔

با ایں ہمہ حفظ ماتقدم اس مجلس کا قرعہ مجلس ہی کے ارکان میں سے ایک پر پڑا اور حضرت عثمان خلیفہ منتخب کیے گئے۔ پہلے آپ کو مذکورہ بالا طریق پر نامزد کیا گیا۔ بعد میں تمام قوم نے اس نامزدگی کی باتفاق آراء تائید و تصدیق کی۔ یہ حضرت عثمان ہی کی خلافت ہے کہ آگے چل کر خلافت جیسے اہم مسئلہ میں اختلافات کا موجب ہوئی۔ شہادت عثمان کے بعد مذہب کے پردہ میں تین بڑے بڑے سیاسی گروہ پیدا ہو گئے۔ جنھوں نے جدا جدا اپنے سیاسی مسلمات اختراع کر لیے۔ ان میں سے جب کبھی کوئی گروہ برسرِ اقتدار و حکومت ہوا سلطنت عرب کے کسی نہ کسی صوبہ میں اس نے اپنے وضع کردہ سیاسی اصولوں کو رائج کرنے اور کامیاب بنانے کی کوشش کی۔ مگر بیشتر اس کے کہ ہم ان مختلف اصولوں کی تشریح و تنقید پر قلم اُٹھائیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ناظرین کی توجہ مفصلہ ذیل دو نکات کی طرف مبذول کی جائے:

۱) جمہوریہ اسلامی کی بناء شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے۔ شریعت کے نزدیک کوئی گروہ، کوئی جماعت، کوئی ملک، کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی

مذہبی پیشوائی یا مشیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں۔ پیغمبر عالم آخری زمانہ میں ایک روز منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا۔ ''اے مسلمانو! اگر میں نے کبھی تم میں سے کسی کو اپنے ہاتھ سے مارا ہو تو یہ لو میرا بدن آج تمھارے سامنے موجود ہے تم مجھے پیٹ لو۔ اگر تم میں سے کسی کو میرے ہاتھ سے کوئی نقصان یا ضرر پہنچا ہو تو تم اس نقصان کے بدلے آج مجھے نقصان پہنچا لو۔ اگر میرے ذمہ کسی کا مال بطور قرضہ یا بطور امانت ہو تو آج میری تمام پونجی تمھارے سامنے حاضر ہے ہر شخص کو اختیار ہے جو کچھ اس کو مجھ سے لینا ہے وہ لے لے۔'' حاضرین میں سے ایک شخص اُٹھا اور کہا۔ ''آپ کے ذمہ میرا تین درھم قرض ہے۔'' رحمت عالم نے جواب دیا کہ میں اس دنیا میں شرمسار ہولوں گا مگر آخرت کی سرخروئی کو ہاتھ سے نہ دوں گا اور اسی وقت اس شخص کا مطلوبہ قرض ادا کر دیا۔ شریعت حقہ نسلی یا قومی امتیازات کو، جو بظاہر قدرتی سے معلوم ہوتے ہیں ہرگز تسلیم نہیں کرتی نہ قومیت کے تاریخی اختلافات ہی اس کے نزدیک کوئی وقعت رکھتے ہیں۔ اسلام کا سیاسی منتہا یہ ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاط سے ایک نئی جامع فضائل و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہب اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسل یا ملکی قومیت نہیں اور یہ اس بناء پر کہ شریعت اسلامیہ کے عام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندرونی ربط وضبط کسی نسلی یا جغرافیائی اتحاد پر قائم نہیں ہوسکتا نہ زبان اور تمدنی روایات وتجارب پر ہی، بلکہ اگر ہوسکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی منتہاؤں کے اتحاد وارتباط پر یا از روئے نفسیات سینٹ پال کے الفاظ میں ''یکجہتی وہم خیالی'' ہو۔ پیدائش، شادی، وطنیت وغیرہ کوئی اس قسم کی شرط یا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کی مانع نہیں ہو سکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالم گیر قوم کا وطن بھی تمام صفحہ عالم ہی ہونا چاہیے۔ عربوں نے یونانیوں اور ارمنوں کی طرح اپنی فتوحات کے بل پر ایسی عالمگیر قوم یا سلطنت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس وقت بے شک وہ بھی اس مقصد کے حاصل کرنے میں قاصر رہے تاہم اس منتہا کا حصول ناممکنات سے نہیں۔ بالقوۃ تو اس قسم کی جامع کمالات ملت پیشتر ہی سے اس دنیا میں موجود ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ زمانہ حال کی سیاسی جماعتوں کی زندگی کا نشوو نما زیادہ تر آئین وحکومت کے مشترک اصولوں پر مبنی ہو رہا ہے۔ یہ مختلف ومتعدد نظام آئے دن اس طریق پر وسعت پکڑ رہے ہیں اور ایک دوسرے سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں کہ بالآخر کسی وقت ایک دوسرے میں جذب ومربوط ہو کر ایک ہی صورت وشکل میں رونما ہوں۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ ایسے عالمگیر نظام کا قائم ہونا انفرادی سلطنتوں کے حقوق اقتدار کے منافی نہیں ہوسکتا۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ ایسے نظام کے تعمیر کی بنیاد دنیا کی مادی قوتوں پر کھڑی نہیں ہوگی، اس کا تمام تر دارومدار

ایک منتہائے مشترک و واحد کی روحانی قوت پر ہوگا۔

۲) ازروئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب وحکومت کے یکجا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب ومنفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لابد نہیں کہ خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے۔ سطح دنیا پر اس کی نائبِ خدا کی حیثیت نہیں، وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دیگر بشروں کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہوسکتا ہے۔ اس کی شخصیت بھی شریعت وحی کی ازلی و ابدی حکومت کے اسی طرح ماتحت ہے جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔ خلیفہ تو درکنار اکثر علمائے اسلام کے نزدیک پیغمبرِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم معصوم مطلق نہیں (مثلاً ابواسحاق اور طبری وغیرہ کے نزدیک)۔ غرضیکہ شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقی اسپرٹ کے خلاف ہے۔ پیغمبر عرب فداہ ابی وامی نے عربوں جیسی پوری قوم کی قوم کو اطاعت و اقتداء کی زنجیروں میں جکڑ دیا لیکن خود اپنے ذاتی اقتدار و حکومت کی مخالفت تمام دنیا سے بڑھ کر خود آپ کی۔ ارشاد فرمایا:

میں بھی ایسا ہی بشر ہوں جیسے تم سب ہو، تمھاری طرح میری مغفرت بھی خدا ہی کے رحم و کرم پر موقوف ہے۔

...... سیاسیات اسلام میں یہی بڑے بڑے مذاہب ہیں جن کا ہم نے مختصر ذکر کر دیا ہے۔ ان تمام کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصول اساسی قائم کیا ہے وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ رہا یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جاسکتی ہے اور اس سے کون کون سی فروعات و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں اس بات کے فیصلہ کا دارومدار وقتی حالات و دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا ہوسکتے ہیں۔ مگر شومیِ قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف کما حقہ توجہ نہیں کی اور خالص جمہوری بنیادوں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان فاتحین ایشیا کے سیاسی نشوو ارتقاء کے لیے مطلقاً کچھ نہ کرسکے۔ بغداد اور اندلس میں بے شک بظاہر اصول انتخاب کی ہیئت کو قائم رکھا گیا لیکن اس قسم کے کوئی باقاعدہ سیاسی نظام قائم نہ کیے گئے جن سے بحیثیت مجموعی قوم کو استحکام و استقرار نصیب ہو۔ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا؟ میرے خیال میں اس کے دو بڑے وجوہ ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱- اوّل تو ایرانیوں اور منگولوں کے افہام و اذہان ہی فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے ناآشنا تھے بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متوحش تھے اور یہی دو سب سے بڑی قومیں ہیں جنھوں نے اسلام بطور مذہب قبول کیا۔ ڈوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو مظہر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ و کمر بستہ

رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتایا گیا کہ عبادت و پرستش خدائے وحدت و برتر ہی کو انسب وشایاں ہے اور ماسوا معبود نہیں ہوسکتا تو انھوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود جتنا مناسب نہ سمجھتا ہو بغاوت کی۔

۲- دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت و ہمت اور تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لیے وقف تھا۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت و ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہتی ہے جن کا اقتدار گو، نادانستہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے مترادف ہو جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس سے سوائے اس کے اور کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ جمہوریت قدرتاً شہنشاہت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں۔ یہ ایک سبق ہے جسے موجودہ زمانہ کے شہنشاہت پسند انگریز ہم مسلمانوں سے بڑی اچھی طرح سیکھ سکتے ہیں کہ بالآخر اس کوشش کا نتیجہ وہی ہو گا جو ہماری یا باقی اقوام کی تاریخ میں ہوا ہے۔

ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہل مغرب کے ممنون وشکر گزار ہیں۔ اس اثر کی بدولت ہے کہ اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار از سرِ نو پیدا ہو رہے ہیں۔ انگلستان کے زیر اثر مصر مضبوط و مستحکم ہو رہا ہے۔ ایران کو شاہ ایران سے اصلاحات کی غرض سے نیا قانون اساسی حاصل ہو چکا ہے۔ ترکی میں انجمن اتحاد و ترقی اسی جدوجہد میں سرگرداں ہے اور اپنے حصول مقاصد کے لیے مختلف تجاویز و مساعی جمیلہ میں منہمک ہے۔ مگر ان تمام سیاسی مصلحین کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے یہ اشد ضروری ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اپنے آپ کوئی تہذیب کے پیغمبر ظاہر کر کے اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرتاً ان سے بدظن ہے صدمہ پہنچائیں وہ اسلامی آئین اساسی کے اصولوں کو بغور مطالعہ فرمالیں اور اگر اس طرح وہ جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور ان کو یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں فی الحقیقت عین اسلامی ہیں، اسلام ہی کا مقصود و منتہا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں ہی پر مبنی ہے اور انھیں کا مقتضی ہے تو یقیناً وہ جمہور و عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے اور ان کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ کار پائیں گے۔

ہم نے اس مضمون کا پہلا حصّہ اور آخری حصّہ نقل کیا ہے۔ علامہ نے الماوردی کے افکار پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے جو یہاں درکار نہ تھی۔ علامہ نے مخلوط النسل قوم کو شریعت حقہ کا مقصود قرار دیا ہے۔ موجودہ دور میں اس کی بہترین مثال مسلم دنیا میں تو نہیں ہے۔ دوسری بات انھوں نے آفاقی نظام کے لیے آگے بڑھنے کی بیان کی جس کے لیے ہم تیار نہیں ہیں۔

یہ مضمون اقبال مجلہ بزم اقبال اکتوبر ۱۹۵۵ء شمارہ ۲، جلد ۴، ۲ کلب روڈ لاہور میں شائع شدہ ہے۔

"خلافت" کی اساس پر ترکوں کا "جمہوریت" کی طرف پیش قدمی کو علامہ نے عالم اسلام میں اجتہادِی تبدیلی کی جدید مثال کے طور پر لیا ہے جسے علم جدید میں کیس سٹڈی کے طور پر لیا جاتا ہے۔ علامہ رقمطراز ہیں......

جہاں تک ترکی کا تعلق ہے، ترکوں کے سیاسی اور مذہبی افکار میں اجتہاد کا جو تصور کام کر رہا تھا اسے عہد حاضر کے فلسفیانہ خیالات سے اور زیادہ تقویت پہنچی اور جس سے اس میں مزید وسعت پیدا ہوتی چلی گئی۔ مثال کے طور پر حلیم ثابت ہی کا نظریہ ہے جو اس نے اسلامی قانون کے بارے میں قائم کیا اور جس کی بنا اس نے جدید عمرانی تصورات پر رکھی۔ پھر اگر اسلام کی نشاۃ الثانیہ ناگزیر ہے، جیسا کہ میرے نزدیک قطعی طور پر ہے، تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح ایک نہ ایک دن اپنے عقلی اور ذہنی ورثے کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا پڑے گا۔ لہٰذا اگر ہم اسلامی فکر میں کوئی خاص اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم اتنا ہی کرنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی اس تحریک کو جو دنیائے اسلام میں بڑی تیزی سے پھیل رہی ہے کچھ یونہی روکنے کی کوشش کریں کہ قدیم نقطۂ نظر کے ماتحت اس کی تنقید صحت مندی سے ہوتی رہے۔ (۳۸)

اس پیرے میں علامہ کے دو جملے لائق توجہ ہیں ایک تو جدید عمرانی تصورات (جمہوریت) اور دوسرا "روایت" پر استقامت ہے۔ جبکہ خلاصہ "اسلامی فکر کی اَزسرِنو تعبیر و تنظیم" ہے۔

جدید آزاد خیالی کی تحریک کو علامہ "قدیم نقطۂ نظر" (روایت) کے ماتحت اس کی تنقید صحت کو جاری رکھنا چاہتے ہیں اور اس باب میں علم جدید کی ترقی کو روایت سے ہم آہنگ رکھنے کی سعی کے آرزومند ہیں۔ وہ ترکی کے تجربات سے ہندوستان اور عالم اسلام میں فائدہ اٹھانے پر زور دیتے ہیں۔ ترکی کے جدید طرزِ فکر کو اُن کی قوت "اجتہاد" سے تعبیر کرتے ہیں۔ دو سیاسی جماعتوں کے طرز فکر کا موازنہ کرتے ہیں۔ ایک (حزبِ وطنی) جو ریاست کو بہت اہمیت دیتی تھی۔ ایک ایسا ادارہ جو حیات قومی کا نمائندہ ہو۔ قبل ازیں "خلافت" کے تحت بھی ریاست کا تصور بطور خلافت ایک قومی حیات کی علامت تھی۔ مگر "خلافت" سارے عالم اسلام کے لیے ایک ہی نمائندہ ریاست کا رُوپ تھا۔ اختلاف کی گنجائش نہ تھی۔ ریاست کا جو تصور مغرب میں مختلف اقوام میں پیدا ہوا، ترکوں کا متاثر ہونا قدرتی اَمر تھا اور یہی تصور اَب عالمی شکل اختیار کر چکا ہے کہ ریاستی ادارہ ہی مجاز ادارہ ہے جو قومی سطح پر اپنے لوگوں کے لیے قومی حیات کی تعمیر کے لیے تمام وظائف کا تعین کر سکتا ہے۔ علامہ نے ترکوں کے اس مغربی تصور سے اتفاق نہیں کیا کہ ریاست و مذہب کے وظائف الگ ہیں۔ مسیحیت کے حوالے سے مغرب کا تجربہ درست ہے مگر اسلام میں ریاست مادی و روحانی لحاظ سے منقسم نہیں ہوتی کیونکہ اسلامی فکر میں یہ دوئی نہیں ہے کیونکہ

آپ ﷺ نے ریاست مدینہ کے قیام میں کسی دوئی کو پیش نظر نہیں رکھا، اس کے باوجود کہ غیر مسلم اس ریاستی پارلیمان کا لازمی حصہ تھے۔ علامہ کے نزدیک اسلامی فکر میں اس طرح کے دو عالم نہیں ہیں جو باہم مربوط ہو کر ایک نہ ہوں۔ مادّی دنیا میں فعالیت دنیاوی واخروی مقاصد کے مطابق ہوتی ہے۔

اصولی لحاظ سے اسلامی ریاست کی اساس توحید ہے اور یوں ریاستی اصولِ توحید کے طور پر ایک اصولِ عمل ہے جس کے مقاصد حریت، مساوات اور انسان کی حفاظت ہے۔ زمان و مکان یعنی موجودہ مادّی دنیا میں یہ مقاصد پوری طرح حاصل ہوں۔ یہ مقاصد انسانوں کے اندر اُن کی فعالیت کے عکاس ہوں۔ علامہ کے نزدیک یہی اسلامی ریاست یا حکومت الٰہیہ ہے جو مقصد سے پہچانی جائے گی۔ اسلامی ریاست میں کسی ایسے خلیفۃ اللہ کی گنجائش نہیں جو بادشاہ بن کر مذہب کے نام پر استحصال کرے، علامہ لکھتے ہیں:

> اسلامی ریاست (خلافت) کے معنی یہ ہیں کہ جسے روحانی کہتے ہیں اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ میں کریں (نہ کہ انفرادیت میں) پھر ان معنوں میں تو ہر ریاست کو حکومت الٰہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا استیلا اور تغلب (استحصال) کے بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہوگی۔ (۴۹)

ترکی کی دوسری سیاسی جماعت (حزب اصلاح مذہبی) کے نزدیک اسلام میں حقیقت (عینیت) اور مجاز (اثباتیت) دونوں کا ادغام خوبصورتی سے ہو چکا ہے۔ حریت، مساوات اور انسانیت کے استحکام جیسی صداقتوں کو ایک وحدت میں سمو دیا گیا لہٰذا الگ سے کوئی وطن نہیں ہے۔ یوں اسلام ایک ہے، ترکی، ایران، عربی نہیں۔ جدید تہذیب کی انانیت وطن پر ہے جو دوسرے وطن والے کے خلاف وحشت کے عزائم اُبھارتی ہے اور پھر صنعت کی تہذیب نے انسان کی جبلّی ضرورتوں کو بڑھایا بھی ہے اور بھڑکایا بھی ہے اور تسکین کی راہیں بھی کھولی ہیں۔ ترکی میں حزب وطنی بمقابلہ حزب اصلاح مذہبی دونوں نے اجتہاد کی حمایت کی۔ علامہ کے ہاں وطن اور وطن پرستی کا نظریہ ترکی کی سیاسی فکر سے مستعار ہے اور اُسے انھوں نے ذاتی طور پر مغرب میں وطن پرستی کے جذبات کو دیکھا جبکہ ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے وطن پرستی یا وطن کا سوال قدرے مختلف تھا۔ علامہ کے افکار وطن کو الگ کرتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں جبکہ وطن پرستی کو الگ رکھتے ہیں۔ باریک فرق ہے اس لیے علامہ کے یہ تصورات اکثر پڑھنے والوں کو تذبذب میں ڈالتے ہیں۔

خلافت پر ترکی کے اجتہاد پر مزید بات کرتے ہوئے خیال ظاہر کرتے ہیں کہ سابقہ حکم شرعی کہ خلیفہ کا منصب ایک امر واجب ہے اس صورت میں یہ کسی فرد واحد کا حق رہ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آگے چل کر خلیفہ، بادشاہ اور آمر ظلِ الٰہی بن گے۔ ترکوں کا اجتہاد یہ تھا کہ ایسا ضروری نہیں بلکہ اس

منصب (خلافت) کو افراد کی ایک جماعت اجتماعی طور پر سنبھال سکتی ہے اور بذریعہ عوامی انتخاب پارلیمان (مجلس) بھی سنبھال سکتی ہے۔ اس پر علامہ اپنی ذاتی رائے دیتے ہیں:

اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطہ سرتاسر درست ہے۔ اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرزِ حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔ (۴۰)

آخری خلافت ترکوں کے پاس تھی لیکن دنیا کی سارِی مسلم آبادِی یا ممالک ترکوں کی خلافت کو قبول نہیں کرتے تھے۔ ایران خلافت کا نقطہ نظر مختلف رکھنے کی بنا پر ترکوں کی خلافت سے الگ رہا، حجاز و عرب ممالک نے خلافت کی عرب میں واپسی کے لیے ہر سازش کی اور بالآخر بغاوت بھی کی۔ اور یوں ترک عثمانیہ کی "خلافت" جو عالم اسلام پر برائے نام بھی نہیں رہ گئی تھی، ختم کر دِی گئی اور ترکوں نے اس سے سبق سیکھا جو جدید دنیا کے تجربات دیکھے اور جو مسلم ممالک کا رویہ دیکھا تو بحیثیت قوم ایک بڑے اجتہاد پر کاربند ہوئے اور شریعت کے نقطہ نظر سے ازسرنو اپنا جدید نظام فکر طے کرنے پر آ گئے۔ اُن حالات میں شاید ان کا یہی مناسب فیصلہ تھا گو ہندوستان کے مسلمانوں کو خلافت کے خاتمے پر صدمہ پہنچا لیکن فیصلہ تو بہر حال ترک قوم نے کرنا تھا۔ علامہ نے ترکوں کی اس پیش رفت کا مطالعہ کیا، تجزیہ کیا اور تائید کی کہ اب اس کے علاوہ حرکت وارتقاء کا فورِی طور پر اور کوئی متبادل نہیں ہے، ہم اگر اپنے تجربات میں ناکام ہوئے تو کوئی وجہ نہیں کہ دوسروں کے تجربوں سے بھی نہ سیکھیں۔ یہ نقطہ نظر تقلید پسند علماء کو عالم اسلام میں گوگوارا نہیں ہوا مگر عربوں نے خلافت سے علیحدگی کے بعد نہ خلافت قائم کی نہ ضرورت محسوس کی اور یوں متعدد چھوٹی چھوٹی ریاستوں کی صورت میں جابرانہ انداز کی ملوکیت کی دوبارہ داغ بیل ڈالی۔ گویا خلافت کی اگر کوئی شرعی ذمہ دارِی عربوں کی تھی بھی تو انھوں نے اس طرف توجہ نہیں کی بلکہ اس کے برعکس وہ مغربی طاقتوں کی سازش میں آ کر خلافت سے بغاوت کر کے ان کی غلامی میں چلے گئے اور گزشتہ ستر سالوں سے ایسی ہی حالت میں ہیں۔ عوامی رائے کا سرے سے سوال ہی نہیں ہے۔ خاندانی و ملکیتی بادشاہتیں قائم ہیں اور جمہوریت کی علمبردار مغربی طاقتیں ان بادشاہتوں کا تحفظ کرتی ہیں۔

ترکوں نے بہر حال نیا جمہوری تجربہ کیا۔ اختلاف واتفاق اپنی جگہ، مگر ایک نئے تجربے کے ارتقاء سے گزر رہے ہیں۔ علامہ کے خیال میں ترکوں نے ابن خلدون کے اس نظریے کو آگے بڑھایا ہے کہ خلافت کا تعلق مصلحت وضرورت سے ہے اور اجتہاد میں مصالح مرسلہ پر فقہاء کا بھی اتفاق ہے گویا ترکوں نے اسلام کے اس سیاسی تجربے کو بے وقعت نہیں کیا بلکہ شرعی اصولوں کے مطابق جدید تعبیر کی اور

علامہ نے اس کی تائید کی ترکوں کے سامنے تجربہ تھا کہ اب مسلم ممالک الگ الگ ہو کر آزاد ہو رہے ہیں۔ ایک خلافت ممکن نہیں رہی۔ الگ الگ ریاست میں الگ الگ خلافت گویا قائم ہونے جا رہی ہے۔ کبھی یہ الگ الگ خلافتیں اپنی طاقت اور انتظام حاصل کرنے کے بعد ایک دولت متحدہ اسلامیہ کی شکل اختیار کر سکتی ہیں۔ مسلمانوں کا اکٹھا رہنا شرعی ضرورت ہو نہ ہو سیاسی ضرورت سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ خلافت کی کمزوری اور محض دِکھاوے سے جو الجھنیں مسلمانوں میں پیدا ہوتی تھیں، اس سے نکلنے کا بھی یہی راستہ مناسب پایا گیا، علامہ لکھتے ہیں:

> میری اپنی رائے بھی یہی ہے کہ اگر دلائل کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہمارا ذہن اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت کر رہا ہے جو گویا اسلام کا منتہائے نظر (مقصد) ہے مگر جس کو شروع شروع کی عربی شہنشاہیت (دولت امویہ و عباسیہ) نے پس پردہ ہی نہیں بلکہ پسِ پشت ڈال رکھا تھا۔ (۴۱)

"جمہوریت" جو مغرب میں رواج پائی، وہ کیا ہے؟

"جمہوریت" کے نقائص، اقبال نے جن کو عیاں کیا۔

"جمہوریت" کے خصائص، اقبال نے جن کو عیاں کیا۔

"جمہوریت" جو خلافت کی روایت جانی گئی۔

شریعت کی تعبیر نو یا نئے نظام افکار کی تشکیل میں حرکت اور ارتقاء کا تصور نمایاں فکر کے طور پر سامنے آ چکا ہے۔ اس بات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ترکوں نے اپنے تجربہ سے "خلافت" کی تعبیر نو "جمہوری خلافت" کی صورت میں کی ہے تو مسلم دنیا میں اس نے بحث کی صورت اختیار کر رکھی ہے۔ "خلافت" کے حق میں نہ کوئی عملی پیش رفت ہوئی اور نہ ہی مباحث میں کوئی بڑے پیمانے پر فکری تبدیلی یا اثرات ہی نمایاں ہو سکے۔ تقلید میں فنا شدہ بہت معمولی سماجی طبقہ کبھی کبھار اسے شریعت کا لازمہ قرار دے کر اپنی مقلدانہ حسرتوں کا نوحہ کرتا ضرور نظر آتا ہے۔ البتہ نظامِ فکر کے اطلاق کے ضمن میں "جمہوریت" کے حق اور مخالفت میں بحث ضرور ہے اس طرح کی بحث مغرب میں مذہب و سائنس کے حوالے سے مسلسل جاری ہے۔ نظامِ حکومت کے طور پر "جمہوریت" اُن کا مسلّمہ میکانزم ہے۔ "جمہوریت" پر بحث ہماری ضرورت ہے تا کہ اطلاق کے کسی نظام پر اتفاق ہو سکے۔ علامہ نے چونکہ اس کا مختلف پہلوؤں سے تجزیہ کیا ہے۔ ترکوں کے افکار کو آگے بڑھایا ہے اور ہندوستان کے اقبال کا یہ کمال ہے کہ اس نے "پاکستان" کی صورت میں تجربہ گاہ کا عملی تصور بھی دِیا۔ "جمہوریت" جس نے مغرب میں بتدریج رواج پایا، اس کا مختصراً جائزہ نقائص و خصائص کو عیاں کرنے میں مفید ہو گا۔

"جمہوریت" (Democracy) چونکہ نظامِ حکومت کی قسم کا ایک معروف لفظ ہے۔ اسی واسطے

اسے اَب "خلافت" کی ترقی یافتہ صورت قرار دیا جاتا ہے۔ "خلافت" کی اصطلاح مدت ہوئی، اسلامی نظام حکومت کی تشریح میں استعمال نہیں ہوتی خصوصاً آخری خلافت عثمانیہ نے ۲ دسمبر ۱۹۲۴ء کو "خلافت" کے خلاف بغاوت کی تھی اور ترکوں کے سامنے اَب محض خالی خولی "خلافت" کی اصطلاح کو برقرار رکھنے کا مسئلہ تھا یا ترکی کو بچانے کا۔ انھوں نے اجتہادی فیصلہ کیا، "خلافت" کو ناقابل عمل قرار دے کر منسوخ کرنے کا اعلان کر دِیا۔ صرف ہندوستان کے مسلمانوں نے اس پر ردّ عمل ظاہر کیا کیونکہ وہ اسے مذہبی ضرورت خیال کرتے تھے نہ کہ مسلمانوں کی اجتماعیت کا کیونکہ ہندوستان خلافت کے زیر نگین نہ تھا۔ ایران پہلے ہی اس کا حصہ نہ تھا۔ رہے عرب تو ان کی خواہش یہ تھی کہ "خلافت" ان کے پاس رہے، نہیں تو ضرورت نہیں۔ اور اس کے لیے جو صلاحیت و طاقت درکار ہے، عرب آج بھی اس سے کوسوں دُور ہیں۔ خلافت کا انتظام پہلے بھی اُن کی نااہلی کی وجہ سے عثمانی ترکوں کے پاس آیا تھا اور بیسویں صدی کے آغاز سے ہی عربوں کی ریشہ دوانیاں نمایاں تھیں جو "خلافت" کے ادارے کو مضبوط بنانے کے بجائے کمزور کرنے میں مصروف تھے۔ "خلافت" کے خاتمہ کا بھی وہ فائدہ نہ اٹھا سکے۔ حجاز پر سعودی خاندان نے قبضہ جما لیا اور عالم اسلام کو ایک خاص فقہ و مکاتب فکر کا پیغام دِیا جو ان سے ناپسندیدگی کا باعث بنا۔ باقی عرب میں بھی خاندانی و آمرانہ حکومتوں کا آج بھی زَور ہے۔ "خلافت" اب عرب کے ادب میں غیر ضروری اور ماضی کی داستان ہے کیونکہ وہ خود ایک "خلافت" جیسے انتظام پر راضی نہیں اور "اسرائیل" جیسے چھوٹے ملک کو اپنے سینے پر بطور تمغہ سجا کر بیٹھے ہیں اور "جہاد" اسرائیل کے خلاف نہیں البتہ افغانستان میں ضرور پہنچ جاتے ہیں۔ عربوں کا اسی وقت بھی ایسا ہی رویہ تھا جو "خلافت" کے خاتمے کا باعث بنا اور آج بھی ان کو اس سے سروکار نہیں۔ اس لیے ترکوں کا فیصلہ تاریخی طور پر بھی درست ثابت ہوا اور علامہ اقبال نے اسی واسطے اُن کے اجتہاد کی تائید کی اور نظامِ حکومت کے لیے نئے انسانی تجربے "جمہوریت" کی تائید کی اور اسے جمہوری خلافت کا تصور دِیا وضاحت کی۔ ترکوں کا یہ تاریخی اجتہاد تھا اور علامہ اقبال نے اس کی تائید کی اور آج مسلم دُنیا اس تجربے پر متفق نظر آتی ہے۔

"خلافت" سے جو اسلامی فکر کے ارتقاء کا احساس اُبھرتا تھا، وہ "جمہوریت" سے پیدا نہیں ہوتا اور یہ مغربی اصطلاح ہے، مسلمانوں کی نہیں۔ یہ اعتراض محض علمی سطح پر ایک کم پیمانے پر سامنے آتا ہے کیونکہ مسلم ممالک میں اب یہ متنازعہ اصطلاح نہیں ہے اور اگر ناپسندیدہ ہو بھی تو ہمیں متبادل اصطلاح کو عمل میں لا کر نتیجہ بھی دِکھانا ہے۔ جہاں تک اسلامی فکر کے احساس کا تعلق ہے صاف ظاہر ہے جب مسلمان اسے اپنے نظام حکومت میں اختیار کرتے ہیں تو تاثر عیسائیت کا نہیں، اسلام کا اُبھرتا ہے اور یہ یاد رہے کہ جمہوریت، عیسائیت کی بطور نظام ناکامی کے بعد متبادل کے طور پر ظہور میں آئی اور مذہب

عیسائیت یا مذہبی اجارہ داری کو حکومتی معاملات میں مناسب خیال نہیں کرتی۔ مسلم ممالک میں یہ تصور اسی لیے رواج نہیں پاسکتا کیونکہ اسلامی فکر میں یہ دُوئی نہیں ہے۔ یہ عیسائیت کا مسئلہ تھا کیونکہ اس کے وظائف واقعی مذہبی تھے۔ اسلامی فکر میں مسلمان ہی ہوتا ہے جہاں کہیں بھی ہو، کیونکہ ریاست، اس کا قیام، اس کی حکومت اور اس کا دستور ہجرت مدینہ کے بعد ”ریاست مدینہ“ کے باقاعدہ قیام سے شروع ہوتا ہے اور تمام مذاہب کے نمائندہ سرداروں نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرائض ریاست سرانجام دینے کے لیے اپنی تائید سے منتخب کیا۔ نمائندہ سرداروں میں مدنیت میں پختگی کے لیے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صلاحیتوں سے استفادہ کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ نبوت یہاں زیر بحث نہ تھی، مذہب زیر بحث نہ تھا۔ یعنی مذہب وحکومت کو زیر بحث ہی نہیں لایا گیا۔ ریاست مدینہ، اس کے شہری اور مقاصد تحفظ جان، مال، عقل، نسل اور مذہب شامل تھا۔ ریاست کے یہ مقاصد ہمہ گیر تھے۔ کسی کو اختلاف نہ تھا اور مسلمانوں کی حکومتوں نے کم وبیش ان مقاصد کو پیش نظر رکھا اور باقی اقوام نے بھی بنیادی مقاصد کو کسی نہ کسی صورت میں برقرار رکھا اور یہی وہ انسانی تجربہ ہے کہ ۱۹۴۸ء میں اقوامِ متحدہ کے فورم سے متفقہ طور پر ان مقاصد (عالمی حقوقِ انسانی کا منشور) کا اِعادہ کیا گیا۔

علامہ نے عالم اسلام کے لیے جمہوریت کو ناگزیر قرار دیا جبکہ دوسری طرف جمہوریت پر تنقید بھی کی۔ ترکوں سے پہلے عالم اسلام میں جمہوریت تھی نہ زیر بحث تھی۔ گویا یہ سمجھنا درکار ہے کہ جمہوریت عالم اسلام کے لیے ناگزیر کیوں ہے جبکہ مغربی جمہوریت ناقابل قبول ہے تو گویا وہ کونسی جمہوریت ہے جو قابل قبول ہوسکتی ہے۔ (اس ضمن میں بات کو سمجھنے کے لیے علامہ کے ایک مضمون بعنوان “Islam as a moral and political ideal” مفید رہے گا جو جولائی، دسمبر ۱۹۰۹ء کے ”ہندوستان ریویو“ میں شمارہ ہوا)۔

خلافت کی ضرورت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وِصال کے بعد پیش آئی۔ رسالتِ آخر کا نظامِ وحی مکمل ہوا۔ خاتمیت سے انسانی اختیارات کی جدید کہانی کا آغاز ہوتا ہے:

- کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ریاستی اور حکومتی امور میں عربوں کے تجربات اور انتخاب کے طریقہ کو برقرار رکھا۔ یہ قابل غور بات ہے۔
- دوسرا یہ معلوم ہوا کہ قرآن میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نزدیک ریاستی وحکومتی انتظام کو کوئی ٹھوس شکل دینے کے بجائے انسانی تجربات پر انحصار کیا گیا۔ قرآن کا مقصود انسان کی تربیت اور حصول مقاصد شریعت تھا۔
- تیسرا یہ کہ شریعت کے مقصود یا نظامِ افکار کے اطلاق کے لیے تبدیلیاں انسان اپنے مقامی تجربے

و رسم و رواج کے تحت کرسکتا ہے اور یہی خاتمیت کا مقصود تھا۔

دراصل رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی کے قبائلی تجربات اور رسم و رواج کو بھی برقرار رکھا اور مستقبل میں انسان کو اپنے تجربات برقرار رکھنے کی اجازت بھی دے دی۔ یوں حضرت ابوبکر صدیقؓ کی پہلی "خلافت" قائم ہوئی۔ عربوں کے قبائلی نظام کی رسم میں سربراہ قبیلہ کے انتخاب کے لیے قبیلہ کے لوگوں کی رضامندی ضروری ہوتی تھی۔ رضامندی کی اس صورت کو خلفائے راشدین کے طریق انتخاب میں برقرار رکھا گیا۔ طریق کار بے شک مختلف تھا اور شاید خاتمیت کے پیغام کا یہ پہلا امتحان تھا۔ یہ دَور ۶۳۲ء تا ۶۶۱ء پر محیط ہے۔ اس کے بعد اموی دَور ۷۵۰ء تک رہا اور اس میں خلافت کا تصور بدل کر خاندانی و موروثی آمریت کا بن گیا۔ گو عوامی رضامندی کے اصول کو مکمل نظر انداز نہ کر سکے لیکن وہ رضامندی محدود ہو کر ایک خاندان تک رہ گئی اور یہی سلسلہ عباسیہ دَور میں سقوطِ بغداد، ۱۲۵۸ء تک برقرار رہا۔ اس دور میں خلافت کا ادارہ بطور مرکز بھی ختم ہو چکا تھا۔ خلافت بغداد، خلافت مصر (فاطمی) اور خلافت قرطبہ (اندلس) قائم ہو چکی تھی لیکن اندرونی کشمکش، خاندانی چپقلشوں اور کمزور سلطنت کے باعث تینوں خلافتوں کو اتنا کمزور کر دیا کہ رفتہ رفتہ یہ انتظام بھی ختم ہو گیا اور آزاد مسلم ریاستیں قائم ہو گئیں اور اب عوامی رائے کا سوال تو باقی نہ رہا البتہ تیرہویں صدی کے فقہاء نے یہ قرار دیا کہ آزاد سلاطین خلیفہ سے حکومت کرنے کی سند حاصل کریں اور حکومت شریعت کے مطابق کریں۔

گویا "خلافت" کے متعلق علماءِ شریعت نے باقاعدہ چھوٹ دے دی کہ نہ خلافت کی ضرورت ہے اور نہ عوامی رضامندی کی۔ خلیفہ سے سند حاصل کرنا حکومت کے سربراہ کے لیے کافی ہے۔ گویا خلیفہ کی رضامندی نہیں سند کافی ہوگی کیونکہ خلیفہ کے پاس طاقت نہ تھی۔ یاد رہے ۱۲۵۸ء سے ۱۲۶۱ء تک تین سال کے عرصے میں "خلافت" نام کی بھی نہ تھی۔ ۱۲۶۱ء سے ۱۵۱۷ء تک قاہرہ میں برائے نام خلافت قائم ہوئی جو مسلم علاقوں یا مسلم حکمرانوں کو حکومت کے جواز کی سند دیتے تھے۔ ۱۲۵۸ء سے ۱۵۱۷ء کا وہ عرصہ ہے جب مسلم علماء و حکماء و خلفاء نے "تقلید" کو اپنی زندگی قرار دیا اور اس کے اثرات اب اتنے گہرے ہو گئے کہ ذہن ان کی گرفت سے آزاد ہی نہیں ہو پا رہا اور جو باہر نکلنے کی کوشش کرتا ہے سماج کا تقلیدی ذہن اُسے روک دیتا ہے۔ یہ ہے وہ صورت جسے اقبال بدلنا چاہتے ہیں۔

"خلافت" کی اساس پر تیرہ صدیاں بعد مسلمانوں کا نظامِ حکومت ایک نئے دَور میں داخل ہو گیا۔ "شریعت" کا نفاذ ایک مقدس نصب العین تھا اور آج بھی ہے۔ "خلافت" کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدس قرار دیا اور نہ خلفائے راشدین نے، لیکن حکومتوں کو مستحکم رکھنے کی خاطر ہی سہی، "خلافت" کو تقدس کا درجہ دیا گیا بلکہ شریعت اور خلافت کو مترادف قرار دیا گیا۔ شریعت کی فکری اساس قرآن وسنت

تھی اور خلافت کی عملی اساس اس کا سماجی تقاضوں کے مطابق اطلاق تھا۔ قرآن و سنت سے اخذ و استخراج اور تعبیر و تشریح ہر سماج کا ملک کے مقامی خمیر اور رسم و رواج کو مدنظر رکھ کر کی جاتی رہتی ہے اور اس کے اطلاق و نفاذ کے لیے انتظام حکومت و ریاست مقامی ماحول کی مناسبت سے اختیار کرتی رہی ہے۔ بنیادی شرط عوامی رضا مندی ہوتی تھی۔ مسلمانوں نے خلافت کے بعد امارت، شہنشاہیت، آمریت کو خلافت کا نام دے کر اختیار کیے رکھا اور ملے جلے انداز میں اُمت عروج و زوال سے گزرتی ۱۹۲۴ء تک آئی۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم اور پھر ۱۹۴۵ء کی دوسری جنگ عظیم نے دنیا کو ایک نئے دوراہے پر لا کھڑا کیا۔ جنگوں سے بچنے کا راستہ تلاش کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں، یہ نہیں کہ جنگیں بند ہوگئیں مگر انسانی شعور اس معاملے میں بیداری کی راہ پر کاربند ہوا ہے۔

"خلافت" ختم ہوئی اور "شریعت" محدود فقہی معنوں میں ختم ہوئی تو "مقاصد شریعت" کے حصول کے لیے توجہ باقی دنیا میں انسانی تجربوں کی طرف مبذول ہوگئی اور وہ عوامی تائید و انتخاب سے مجلس کا مقام اور قوانین سازی کا اختیار پارلیمانی (مجلس) کے سپرد کر دیا گیا جبکہ بمعہ مسلم ممالک "عالمی حقوقِ انسانی" کا منشور و مقصد جاری ہوا جسے ہر قوم و ملک نے تسلیم کیا۔ اس معاملے میں تمام انسانوں کے ساتھ برابر سلوک کا معاہدہ ہوا اور یہ مقاصد "مقاصد شریعت" کی ہی توضیحی شکل ہے، اس لیے اس عالمی نظام سے الگ رہنے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ عوامی تائید سے مجلس کا قیام، اختیارِ قانون اور انتظام حکومت کو "جمہوریت" کا نام دیا گیا یعنی کہ اس پورے حکومتی نظام میں "جمہور" کی مرضی شامل ہوگی۔ مسلم ملکوں میں اسے اختیار کرنے میں پس و پیش ابھی تک جاری ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ "خلافت" کو عقائد کے ساتھ منسلک رکھنے کا نتیجہ ہے۔ دوسرا مسلم فکر و فقہ کی تجدید پر اتفاق نہ ہوا حالانکہ عوامی رضامندی بنیادی اصول تھا۔ اسے پس پشت ڈالا تو انتظام حکومت میں بہک گئے۔ تیسرا مذہبی طبقہ اقتدار پرست طبقہ کی ملی بھگت سے "شریعت" اور "خلافت" کے تحت استحصال پر پوری طاقت حاصل کر چکا تھا اور یہ برقرار ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بقول علامہ، ترکوں نے وقت کی نزاکت کو بھانپتے ہوئے "خلافت" کی تنسیخ اور "جمہوری اقدار" کے ذریعے اسلامی مقاصد کے تحفظ کا راستہ اختیار کیا۔

مغربی جمہوریت کے ذریعے کیا "مقاصد شریعت" کا حصول ممکن ہے؟ ترکوں کے اقدام کے وقت بھی یہ سوال پیدا ہوا اور یہ سوال ابھی بھی زیر بحث ہے۔ اس میں بات جاری رہے گی مگر مغربی جمہوریت کے پس منظر پر نظر دوڑائے بغیر شاید آگے بڑھنا مناسب نہ ہو۔ بنیادی بات تو یہی ہے کہ عربوں و مسلمانوں کے ساتھ ساتھ عیسائی مغرب نے اپنا سفر جاری رکھا۔ عربوں نے یونانیوں سے علم سیکھنے میں بخل سے کام نہ لیا اور عیسائی مغرب نے مسلمانوں سے علم حاصل کرنے میں اجتناب برتا، یوں

بھی "علم" کی اپنی ایک طاقت ہے اور اس کا بتدریج سفر انسانوں کے ذریعے سے ہی ممکن ہوتا ہے۔ عیسائی مغرب کی مذہبی قوتوں نے مذہب وعقائد کے تقدس پر چرچ کی باگ ڈور سنبھالی اور اسی طاقت پر وہ انتظام حکومت کو بھی گرفت میں لے آئے اور حکمرانی تو روایتی جابرانہ قسم کے ہتھکنڈوں کا انداز اختیار کر لیتی ہے لیکن جب مذہب وعقائد کے نام پر ہو تو مذہب وعقائد پر سوال اٹھ جاتا ہے۔ اور یہی عیسائی مگر مذہب میں ہوا کہ استحصالی حکمرانی سے جان چھڑانے کے لیے مذہب وعقیدہ اور خدا پر سوال اٹھا دیے جو ابھی بھی زیر بحث ہیں اور پہلے باب میں زیر بحث بھی لائے ہیں۔

اسلام میں "خلافت" کو تقدس دینے کے باوجود اور "خلافت" کے نام پر روایتی آمرانہ انداز کے نظام حکومت کے باوجود مذہبی قوتوں اور حکمران طبقہ میں ایک فاصلہ موجود رہا ہے۔ "سیکولر" کا جو نظریہ مغربی دانشوروں نے پیش کیا کہ چرچ کو الگ رکھا جائے اور نظام حکومت کی فعالیت کو جمہوری پارلیمنٹ (مجلس) کے تحت انجام دیا جائے۔ ان معنوں میں یہ انتظام مسلم ممالک میں خلافت راشدہ کے بعد جاری رہا، مذہبی قوتوں نے اقتدار پر قبضہ کرنے کی منصوبہ بندی کم ہی کی ہے۔ مذہبی قوتیں حکمرانوں پر مختلف انداز سے دباؤ رکھتی تھیں کہ نظام حکومت مقاصد شریعت کے مطابق برقرار رہیں۔

"جمہوریت" سے عوام الناس کا تاثر براہ راست ہے اور خلافت میں یہی معنی "خلیفہ" یا نائب کا تاثر دیتا ہے۔ فرق انتظامی نہیں بلکہ فکری ہے۔ "خلافت" جمہوریت کی نسبت زیادہ بامعنی ہے کہ اس میں سوچ یا عقیدے کا تاثر کائناتی طور پر پیدا ہوتا ہے۔ خدا کا نائب اور عوام الناس پر اُن کا اپنا نمائندہ جو عقیدے کے بنیادِی اصولوں پر کاربند رہ کر حکمرانی کرے گا۔ "جمہوریت" کا براہِ راست معنی محض نصف معنی دیتا ہے جس میں صرف "عوام الناس" کو بنیاد بنایا گیا۔ خدا یا عقیدہ اس لفظ سے نہیں جھلکتا ہے۔ یہ لفظوں کے تاثر کی بات ہے اس کے باوجود کہ "جمہوریت" نام نہاد استحصالی مذہبی قوتوں اور آمرانہ طرز کے نظام حکمرانی کے خلاف بغاوَت کا نام ہے۔ لیکن "عوام الناس" کو لفظ "جمہوریت" میں سمونے اور جمہوریت سے عوامی تاثر کا اُبھرنا "خلافت" کے تاثر سے متضاد نہیں ہے کیونکہ مذہب وعقیدہ اسی عوام الناس کا ہوتا ہے جسے جمہوریت کے ذریعے پیش کیا جائے یا خلافت کے نام پر۔ بنیاد و اساس تو "عوام الناس" ہیں۔ خلافت میں اوّلیت عوام الناس کی رضامندی کو حاصل ہے اور قوانین سازِی عوام کی مرضی سے ہوگی۔ "جمہوریت" کا مطلب بھی یہی ہے کہ بنیادِی رضامندی عوام سے مشروط ہے اور اپنے لیے وہ ہی قوانین سازِی کا اختیار رکھتے ہیں۔ اضافہ اس میں یہ ہوا ہے کہ ایک مجلس منتخبہ نمائندگان ہوگی جنہیں عوام الناس اپنی آزادانہ رائے سے منتخب کریں گے جیسے مسلم حکمرانوں کو عوام الناس سے کھلی مجلس میں ہاتھ پر ہاتھ رَکھ کر آمنے سامنے رضامندی (بیعت) لینی پڑتی تھی۔ جدید سہولتوں نے اور تعلیمی ترقی نے

اسے ”ووٹ“ کی صورت دے دی ہے۔

عوامی رضامندی کا واضح مطلب یہ ہے کہ مسلم ممالک میں ”جمہوریت“ کے تحت منتخب مجلس قانون سازی کرے گی، وہ مسلمانوں کے مذہب وعقیدے کی اجتماعی فکر کو مدنظر رکھے گی اور عیسائی مغرب یا دوسرے غیر مسلم ممالک میں وہاں کی عوامی سوچ، مذہب، عقیدہ اور مقاصد کے تحت قانون سازی ہوگی۔ جمہوریت ایک انتظام ہے، عقیدہ نہیں ہے جیسے مغرب کے بعض دانشوروں نے بیان کیا ہے۔ اگر ”جمہوریت“ کو عقیدہ قرار دیں گے تو یہ وہی غلطی ہوگی جو مسلمانوں نے ”خلافت“ کو عقیدہ باور کر کے کی حالانکہ علماء اسلام کو پوری طرح باور تھا اور اسے نمایاں بھی کرتے رہے کہ ”خلافت“ عقیدہ نہیں بلکہ عقیدہ کی عوام میں ترویج اور ان کے لیے بہتر نتائج لانے کے لیے ایک انتظام ہے۔ مغربی مفکرین کو بھی یہ باور ہے کہ جمہوریت، عقیدہ نہیں بلکہ عقیدہ یا بقول ان کے بے عقیدہ یا باعقیدہ عوام کو جان، مال، عقیدہ، عقل، نسل اور آبرو کی حفاظت کی ضمانت دیتی ہے۔ مغرب کی یہی فکر مادّی جمہوریت کے تحت بھی زیر بحث آتی ہے جو کسی دوسری جگہ دیکھیں گے۔

”جمہوریت“ خلافت کے تجربات کی تازہ شکل ہے جبکہ ”خلافت“ اسلام سے قبل کی تاریخ سے حاصل ایک تجربہ تھا جسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ”خاتمیت“ کے موڑ پر پیش کیا۔ اس کے بعد انسانی عقل و بصیرت اور تجربات کی ایک تاریخ ہے۔ اس لحاظ سے ”جمہوریت“ انسانوں کا ایک تجربہ ہے مگر یاد رہے کہ تغیر وثبات کی اس دُنیا میں یہ آخری تجربہ نہیں ہے۔ قبل مسیح میں تجربات کی ایک جھلک کوتلیہ چانکیہ کی کتاب ”ارتھ شاستر“ ہے۔ خلافت یا حکمرانی مسلم دَور میں، اسے ابن خلدون کے مقدمہ میں عمرانی پس منظر میں بیان کیا اور کہا جاتا ہے کہ مکیاولی کی ”پرنس“ نے مغربی جمہوریت کی بنیادوں کو اجاگر کیا۔ تینوں نے نظریات یا عقائد بیان کرنے کے بجائے حکمرانوں کے شب وروز، عوام الناس سے سلوک اور جنگ وجدل کو بیان کیا اور کسی نئے انتظام کے لیے برپا ہونے والے حالات کا نقشہ کھینچا۔

علامہ اقبال نے بطور اصول ”جمہوریت“ کو مسلمانوں کے لیے ناگزیر قرار دیا، البتہ بطور مفکر انھوں نے مغربی جمہوریت میں کارفرما بعض فکری نکات پر زبردست تنقید کی۔ ہمارے ہاں علامہ کے اس موقف کو سمجھنے میں مشکل پیش آتی ہے کہ انھیں کبھی حامی اور کبھی مخالف باور کرتے رہتے ہیں یہ ایک انتظامی اصول ہے جب اسے اس کے اصل دائرہ کار سے اوپر لے جایا جائے گا تو اس پر بحث یقیناً ہوگی۔ علامہ نے مغربی جمہوریت کے نظریاتی پہلو پر بھی بحث کی ہے۔ مگر اس کے ساتھ برطانیہ وامریکہ کی جمہوریت کو باقی یورپ کی جمہوریتوں سے الگ رکھا ہے۔ برطانیہ وامریکہ کی جمہوریتوں کی انھوں نے تحسین کی اور اسلامی فکر کی ترقی یافتہ صورت قرار دیا جبکہ یورپ کی باقی جمہوریتوں کو وطن پرستی، رنگ

وزبان کو معیارِ قوم قرار دینے پر مذمت کی، علامہ لکھتے ہیں:

موجودہ زمانے میں جمہوریت برطانیہ کا سب سے اہم مشن رہا ہے اور برطانوی مدبرین نے بڑی جرأت کے ساتھ اسے ان ممالک تک پہنچایا اور نافذ کیا ہے جو ظالم اور مطلق العنان حکومتوں تلے کراہ رہے تھے۔ برطانوی سلطنت ایک ایسی وسیع ہیئت اجتماعیہ ہے جس کی توانائی جمہوری اصولوں کی رہین منت ہے۔ عالم انسانیت کے سیاسی ارتقاء میں سلطنت برطانیہ کا یہ تہذیبی کردار ہمارے لیے گہری دلچسپی کا باعث ہے۔ انگلستان درحقیقت ہمارا ہی فریضہ انجام دے رہا ہے جسے ناسازگاریِ حالات کے باعث ہم انجام دینے سے قاصر رہے۔ (۴۲)

اقبالی مفکر خلیفہ عبدالحکیم نے فکرِ اقبال میں جمہوریت کا عنوان قائم کیا ہے اور لکھا:

اقبال کیوں جمہوریت کا آرزومند ہے اور اس کی موجودہ صورتوں کا مخالف بھی۔ اس کے ذہن میں جمہوریت کا وہ نقشہ ہے جسے اسلام نے کچھ عرصے تک دنیا کے سامنے پیش کیا۔ (۴۳)

لکھتے ہیں کہ:

اقبال کو یہ صورت کہیں نظر نہ آئی تھی، نہ مشرق میں نہ مغرب میں، نہ ممالک اسلامیہ میں نہ فرنگ میں۔ وہ جمہوری نظام چاہتا تھا۔ جہاں خلق خدا کے بنیادی حقوق محفوظ ہوں اور زندگی کی اساسی ضروریات عام ہوں، جہاں حکمران علم و اخلاق کی بنا پر منتخب ہوں اور درویش منش ہوں...... اگر یہ صورت نہیں تو حریت اور مساوات سب دھوکا ہے۔ (۴۴)

اس کے بعد خلیفہ عبدالحکیم نے علامہ کی دو نظمیں: "سیاست حاضرہ" اور "خضرِ راہ" درج کر کے "جمہوریت" میں تعصب و استحصال دَر آنے کو علامہ کی ناپسندیدگی کی وجہ باور کی۔ "گلشن راز جدید" کے تنقیدی چند اشعار بھی نقل کیے۔ ایک دوسری جگہ یورپ کی دوسری جمہوریتوں کے بارے میں لکھا:

یورپ میں جمہورت نے اشتراکی شورش اور مزاج کے خوف سے جنم لیا اور معاشی ترقی کے غلغلے میں اس کی اٹھان ہوئی۔ چنانچہ نیٹشے اس ہجوم سفلی کی حاکمیت سے سخت بے زاری کا اظہار کرتا ہے اور عام آدمی کی ناقص فطرت سے بالکل نا اُمید ہے اور انسان برتر کے اصول کے تحت ایک طبقہ اشرافیہ پیدا کرنے میں یقین رکھتا ہے۔ لیکن کیا ایک عام آدمی اتنا ہی ناقص الفطرت ہے؟ (۴۵)

ے دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے کہ آزادی کی ہے نیلم پری (اقبال)

البتہ دوسرے پہلو کو بھی خلیفہ عبدالحکیم نے اجاگر کیا اور لکھا:

مغربی جمہوریت نے اپنے بعض عیوب کو رفتہ رفتہ رفع کر کے ارتقاء کی طرف جو صحیح قدم اٹھائے ہیں، اس کا نمونہ انگریزوں کی موجودہ جمہوریت میں ملتا ہے۔ انگریزوں کی قوم میں یہ غیر معمولی صلاحیت ہمیشہ سے رہی ہے کہ جو انقلاب کہیں دیگر اقوام میں بڑے تشدد و ظلم سے پیدا ہوتا ہے اور انقلاب کے بعد بھی نتائج حسب توقع نہیں نکلتے،

وہی انقلاب اعتدال اور خوش اسلوبی کے ساتھ انگریز اپنی سلامت رَوِی سے لے آتے ہیں۔(۴۶)

علامہ نے خود اس بارے میں بڑی بات کہی ہے:

سلطنت برطانیہ اپنے زیر نگیں مسلمانوں کی تعداد کی بنا پر نہیں بلکہ اپنی جمہورِی روح کی بنا پر دُنیا کی سب سے بڑی محمڈن ایمپائر ہے۔(۴۷)

چودھری مظفر حسین کے مطابق یہ بات توجہ طلب ہے کہ علامہ اقبال یہاں جمہوریت کو اسلام کے سیاسی نصب العین کا اتنا اہم پہلو شمار کرتے ہیں کہ ایک غیر مسلم ریاست بھی اپنی جمہوری روح کی وجہ سے اسلامی ریاست کہلانے کی مستحق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ علامہ کے نزدیک جمہوریت میں شخصی حکمرانی کے بجائے قانون کی حکمرانی کا اصول کارفرما ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا جمہوریت میں مساوات کا اصول اختیار کیا جاتا ہے اور یہ اسلام کا بنیادی اصول ہے اور یہ کہ جمہوریت ایک سیاسی نصب العین کی حیثیت سے اسلام کا سب سے اہم پہلو ہے۔(۴۸)

علامہ کے نزدیک گویا جمہوریت اب ایک ایسا طریقہ کار ہے جس کے ذریعے شریعت یا اسلامی فکر کا نفاذ ممکن ہے۔ جمہوریت میں شخصی حکمرانی کی حوصلہ شکنی اور قانون کی حکمرانی بذریعہ اجتماعی تفکر و فیصلہ اطلاق کی نئی حکمت عملی ہے یہی وہ جمہوریت ہے جسے خلافت کی تجدید کہا گیا ہے اور یہی وہ جمہوریت ہے جو علامہ اقبال موجودہ حالات میں ضروری سمجھتے ہیں۔ خطبہ ششم کے آخر میں رقمطراز ہیں:

لیکن ہمیں چاہیے آج اپنے اس موقف کو سمجھیں (ختم نبوت) اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سر نو تشکیل، اسلام کے بنیادی اصولوں کی راہنمائی میں کریں تا آنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزواً ہمارے سامنے آئی ہے، یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے، تکمیل کو پہنچ سکے۔(۴۹)

اور یہ جمہوریت جو مسلمان ممالک میں ہوگی اس کا بنیادی اصول اور نصب العین تو وہی ہوگا جو ان کی زندگی کا حصہ ہے۔ اسی خطبہ میں لکھتے ہیں:

مسلمانوں کے نزدیک ان بنیادی تصورات کی اساس چونکہ وحی اور تنزیل پر ہے جس کا صدور ہی زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی ظاہری خارجیت کو ایک اندرونی حقیقت میں بدل دیتی ہے۔ ہمارے لیے تو زندگی کی روحانی اساس ایمان و یقین کا معاملہ ہے۔(۵۰)

علامہ نے گویا خلافت کو اجتہاد کے ذریعے "جمہوریت" میں بدلا اور مغربی جمہوری نظام میں سائنسی افکار کے مادّی اثرات اور یورپ کے بعض ممالک کی جمہوریت میں "وطن پرستی" کو نظریہ یا عقیدہ بنانے پر تنقید کی ہے۔ مادّی اثرات پر تنقید مغرب کی طرف سے یک طرفہ عمل کی وجہ سے کی ہے کیونکہ روحانیت کو نظر انداز کیا گیا۔ جو انسانوں کی ناگزیر ضرورت ہے۔ مذہبی قوتوں کے تسلط کو ختم کرنا

ایک بات ہے جبکہ مذہب اور اس کی روحانی قوت الگ بات ہے۔ مذہبی قوتوں کے استحصالی نظام حکومت کے متبادل "جمہوریت" آئی جو عوامی آراء کا نتیجہ ہے مگر مذہبی خلا کو مادّی سائنس سے پُر کرنے کی کوشش اس لیے کارگر نہیں ہے کہ سائنس انسان کی خارجی زندگی کو سنوارتی ہے جبکہ مذہب انسان کی باطنی زندگی کی نمو کرتا ہے۔ شاید یہی بات جمہوریت کو محض ایک مادی انتظام باور کرتی ہے۔ یہ بات بھی درست ہے کہ مذہبی عقائد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں پابندی نہیں ہے۔ دوسری طرف علامہ "وطن" کے خلاف نہیں، وطن پرستی کے خلاف ہیں کہ یورپ کی بعض ریاستیں رنگ، نسل اور زبان کی بنیاد پر وجود میں آئیں جس کا صاف مطلب یہی تھا کہ مخالف رنگ، نسل یا زبان کے لوگ کم تر ہیں۔ علامہ نے اسی تنقیدی دَور میں ہندوستان کے اندر الگ وطن کا مطالبہ کیا لیکن یہ واضح کیا کہ یہ وطنی ریاست ایک نصب العین کے تحت ہوگی جس میں انسانون کی رنگ، نسل، زبان پر تفریق نہ ہوگی اور نہ مذہب کی بنیاد پر ہوگی۔ شاید اسی لیے انھوں نے برطانیہ کی جمہوریت کو "محمڈن ایمپائر" قرار دیا اور امریکی جمہوریت سے اچھی توقع وابستہ کی کیونکہ یہ دونوں جمہوری ممالک "جمہوریت" پر بھروسا کرتے ہیں۔ مذہب، رنگ، نسل یا زبان کی بنیاد پر یہ ریاستیں قائم نہیں ہوئی تھیں۔ عملی اعتبار سے بلاشبہ ان ممالک کا رویہ بھی دوعملی کا شکار نظر آیا ہے اور بعد از علامہ پاکستان کا قیام بھی وہ نتائج نہ دے سکا جو علامہ کو مطلوب تھے۔ یقیناً ایک مفکر اپنی فکر کو اعلیٰ سطح پر پیش کرتا ہے اور یہ ضروری نہیں کہ عمل اس سطح کا ہو سکے اور اگر قوم اس فکر پر کاربند بھی ہو تب بھی وقت کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔

خلافت عقیدہ ہے اور نہ مقاصد شریعت میں شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت راشدہ ختم ہوئی تو بھی عقیدہ برقرار رہا اور بعد میں آنے والے مسلمان خلفاء وحکمرانوں کے دَور میں بھی عقیدہ کی اہمیت برقرار رہی۔ ایک حد تک ہی مقاصد شریعت کا بھی خیال رکھا گیا اور جب ۱۹۲۴ء میں محض دِکھاوے کی خلافت ختم ہوئی تو عقائد برابر موجود ہیں اور مقاصد شریعت کا شعور پہلے سے زیادہ ہوا ہے۔ اسی طرح "جمہوریت" نہ عقیدہ ہے اور نہ مقاصد شریعت میں شامل ہے۔ یہ نظام ہائے حکومت ہے جس میں ہر عقیدہ محفوظ رہ سکتا ہے اور ہر انسانی حق کا احترام ممکن ہے۔ "جمہوریت" نظریہ زندگی (Way of life) نہیں بلکہ کسی نظریہ زندگی کی فعالیت کا انتظام ہے۔ "جمہوریت" نے سائنس ومادیت کو جنم نہیں دیا بلکہ یہ مذہبی قوتوں کی جبریت کا ردّعمل تھا جو آہستہ آہستہ مادی رنگ پکڑتا گیا۔ علامہ نے سائنسی مادیت کی بھی نشاندہی کی۔ اسے مسلم دَور کی سائنسی ترقی کے مقابلے میں مادّی انداز کرنے کی وجوہات کو زیر بحث لایا ہے۔ مسلم تمدن میں تب بھی اور اَب بھی سائنس یا مادیت دراصل روحانیت کا ہی پہلو ہے۔ دوئی نہیں ہے۔ اب مغرب میں صرف مادی تاثر تمدنی ضرویات پوری نہیں کرسکتا، اس لیے علامہ نے اس بات پر

زور دیا کہ انسانیت کو اب کائنات کی مادی تعبیر مطمئن نہیں کرتی بلکہ اس کی روحانی تعبیر کی طالب ہے۔ فرد مادّی آزادی کے ساتھ روحانی آزادی کا بھی خواہاں ہے اور ایسے کائناتی و آفاقی سطح کے بنیادِی اصول جن کی بنا پر انسانی تمدن کو روحانی خلا محسوس نہ ہو۔ علامہ کے نزدیک مغرب کو اس روحانی اصول کی شدت سے ضرورت ہے تاکہ اُن کے انسانی رویے میں آنے والی کمی دُور ہو سکے۔ علامہ نے ان تین روحانی اصولوں کا تذکرہ بھی خطبہ ششم کے آخر میں کیا ہے۔ (۵۱)

"جمہوریت" مسلمانوں کے لیے اَب ناگزیر ہے، اقبال کا یہ کمالی موقف ہے۔ مگر تصور پاکستان تعبیرِنو کے دو تصورات کا نتیجہ ہے جبکہ قیامِ پاکستان اطلاق کے نئے تجربے کی حکمت عملی تھی اور یہ بھی اقبال کی کمال سوچ و فکر کا نتیجہ تھے۔ تعبیرِنو کے تصورات ہندوستان و اسلام کے پس منظر میں یوں بیان کیے جا سکتے ہیں:

۱) ہندوستان پر قریب قریب ایک ہزار سال مسلمانوں کی حکومت رہی ہے۔ دہلی کو خیر باد کہہ کر اسلامی ممالک سے ملحقہ علاقے میں نئی مسلم ریاست کا تصور علامہ کے ان افکار کا نتیجہ ہے جس میں وہ پورے عالم میں تقلیدی رَوِش اور جمود و زوال سے نکلنے کے لیے پورے فکری ڈھانچے کو وقت کے تناظر میں تبدیل کرنے پر پُرجوش تھے اور اسی سوچ کو انھوں نے ترکوں کے تجربات کو دیکھا اور آگے بڑھنے اور ہندوستان میں مسلم تمدن کو بچانے کے لیے پورے ہندوستان سے دست بردار ہو کر اسلامی ممالک سے ملحقہ علاقے میں اسلام کی بطور جدید انسانی ضرورت کے تجربہ کرنا چاہا۔ ترکوں نے ترکی بچانے کے لیے "خلافت" قربان کر دی۔ علامہ نے ہندوستان میں اسلام اور اس کے تمدن کو بچانے کے لیے ہندوستان کی تقسیم قبول کر لی۔ ہندوستان کی تقسیم، مسلمانوں اور اسلام کے حوالے سے اسی دوران ایک طویل بحث سے گزر چکی ہے اور گا ہے بہ گا ہے ابھی بھی بعض دانشور تاریخ اور جدوجہد کے اس دور میں پہنچ جاتے ہیں جس کی اَب ضرورت اس لیے نہیں کہ بہت سا سفر طے ہو چکا ہے۔ ان سطور کو لکھنے والا جموں و کشمیر سے تعلق رکھتا ہے جو ہندوستان کی تقسیم کے ساتھ ہی تقسیم ہو گیا تھا۔ ہم تو غلامی دیکھ رہے ہیں۔ اسلام اور جمہوریت ہمارے لیے تو خواب ہی ہیں۔ یہ جملہ معترضہ ہی محسوس ہوگا لیکن یہاں اقبال کی آفاقی فکر اور اس کا ہندوستان پر اطلاق زیر بحث ہے۔

۲) شریعت کی تعبیرِنو کے تحت ایک مرتب جدید نظامِ فکر کے عملی اطلاق کے لیے "پاکستان" کو بطور جدید مسلم ریاست کے تجویز کیا۔ اس کے لیے جدوجہد ہموار کی اور جمہوریت کو ناگزیر قرار دِیا۔ پاکستان بن گیا۔ گو تجربات میں تسلی بخش پیش رفت تو نہ ہوئی، جمہوریت کو بعض فوجی طالع آزماؤں نے پنپنے بھی نہیں دِیا، فوج کے اجتماعی ضمیر کو بھی بدنام کیا، جمہوریت کے ارتقاء کو نقصان پہنچایا اور پاکستان کو بھی

نقصان پہنچایا لیکن اس سب کے باوجود دنیا میں اور مسلم ممالک میں پاکستان نے توجہ حاصل کی۔ ترکی و ایران کے ساتھ پاکستان کا نام لیا جاتا ہے اور کئی حوالوں سے پاکستان آگے بڑھ گیا ہے اور بقول علامہ عربی شہنشاہیت نے جو نقصان اسلام کو پہنچایا، وہ اپنی جگہ، مگر جو عربوں کو پہنچا، اس کا اندازہ ان کی موجودہ صورت حال سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ کی صدی پیشتر نشان دہی کے باوجود اپنی ڈگر میں جمہوری تبدیلی کے خلاف ہیں اور ایک چھوٹے سے ملک "اسرائیل" کے پاس گروی ہیں۔ کئی ریاستوں میں تقسیم مگر پھر بھی ایک دوسرے کو تسلیم کرنے سے انکاری ہیں۔ چھوٹی ریاستوں میں تقسیم بذاتِ خود غلط نہیں، یہ تصور دوسری جنگ عظیم کا نتیجہ تھا کیونکہ علاقائی یا قومی بیداری نے اپنے وسائل خود خرچ کرنے اور خود حکمرانی کا یہ تصور پروان چڑھایا۔ جمہوریت کے تحت آگے بڑھنے اور دوسروں کو تسلیم کرنے سے مزاحمت کا جذبہ کم ہوتا ہے۔

مذہب، جان، مال، تمدنی ورثہ اور انسان ساز سوچ کی آزادانہ نشوونما وہ آرزو اور نصب العین ہے جو ہر صاحب فکر فرد سوچتا ہے چاہے وہ جہان کے کسی حصے میں بھی بستا ہو۔ پھر یہی وہ محرکات ہیں جو تاریخ بدلتے ہیں اور نئی تاریخ رقم کرتے ہیں۔ یہ قوم کے دانشوروں کا موضوع ہوتے ہیں اور ریاستوں کے فرائض ہوتے ہیں۔ ہندوستان کے پس منظر میں تاریخ کے ایک خاص موڑ پر قوم کے ایک دانشور نے "پاکستان" سوچا اور اسلام کی اساس پر ایک "نظامِ فکر" کی نقشہ گری کی اور جمہوریت اور جمہوری قدروں کے تحت اس نظامِ فکر کو قانونی صورت دے کر نفاذ کی حکمت عملی دی۔ مذہب، جان، مال، تمدنی ورثہ اور انسان ساز سوچ کی آزادانہ نشوونما کی حفاظت ہی کو اسلام میں مقاصد شریعت کا رتبہ حاصل ہے۔ یہی اقبال کی آرزو و مقاصد تھے۔ یہی جمہوریت کے مقاصد ہیں اور قیامِ پاکستان کے فوری بعد ۱۹۴۸ء میں اقوامِ عالم کی متحدہ تنظیم لیگ آف نیشن کی تنظیم نو ہوئی اور دنیا کے تقریباً تمام آزاد ممالک نے انہی بنیادی نکات پر "حقوقِ انسانی کا عالمی منشور" جاری کیا اور تمام آزاد ریاستوں نے اس منشور کو اپنے دساتیر کا حصہ بنانے پر دستخط کیے اور ساتھ یہ کہ حکمرانی میں جمہور کی شراکت ممکن بنائی جائے گی۔ یہ تبدیلی تو اقبال کے بعد آئی مگر اقبال کا کمال یہ تھا کہ وہ اپنی کمال بصیرت سے مستقبل کو کیسے دیکھتا تھا، خطبہ الٰہ آباد میں فرمایا:

> ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔

> میں ہندوستان میں اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ اس لیے کر رہا ہوں کہ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں، اس جمود کو توڑ

ڈالے جو اس کی تہذیب وتمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہوسکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب ہوجائیں گے۔

قائداعظم محمد علی جناح کو ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو ایک خط لکھا جس میں مسلمانوں کی غربت اور دوسرے مسائل کا حل شریعت میں تلاش کرنے پر زور دیتے ہیں، لکھتے ہیں:

اسلامی قانون کے طویل وعمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظام قانون کو اچھی طرح سمجھ کر نافذ کیا جائے تو ہر شخص کے لیے کم ازکم حق معاش محفوظ ہوجاتا ہے لیکن شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک (ہندوستان) میں ممکن نہیں ہے۔

- ہندوستان میں اسلام کو ایک تمدنی قوت کے طور پر زندہ رہنے کے لیے ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کرنی ہوگی۔
- اسلام کی ترقی وبہبود کے لیے ایک منظم اسلامی ریاست کا قیام ہماری ضرورت ہے۔
- مخصوص علاقے میں قائم اسلامی ریاست ہندوستان کے اندر توازن قوت قائم کرے گی جو امن وامان کی ضرورت ہے۔
- "جمہوریت" کے تحت عربی شہنشاہیت کے اثرات کو ختم کیا جائے گا جو تہذیب وتمدن، شریعت اور تعلیم پر مرتب ہو چکے ہیں۔
- مسلمانوں کی غربت کا علاج ایک مخصوص علاقے میں اسلامی ریاست کے قیام سے ممکن ہوسکے گا۔
- اسلامی قانون حق معیشت کی حفاظت کرتا ہے۔
- شریعت کی تعبیر نو اور اس کے اطلاق کے لیے نئی قانون سازی اجتہاد کے اصول کے تحت ممکن ہے۔وہ ایک ریاست ہو یا زیادہ، فرق نہیں پڑتا۔

علامہ کے ان دو بیانات سے بہت حد تک یہ بات نمایاں ہوتی ہے کہ پاکستان کا قیام ہو یا دنیا کی کوئی ریاست آزاد ہوکر "جمہوریت" کے تحت اپنا انتظام سنبھالتی ہے تو وہ محض ایک سبب نہیں ہوتا۔قیامِ پاکستان کے پس منظر میں اور بعد از قیام مختلف تاویلیں کی جاتی رہی ہیں کہ پاکستان کے مطالبے کے پیچھے سیاسی مقاصد تھے، بعض کے نزدیک معاشی تھے، بعض کے نزدیک مذہبی تھے، کچھ کے نزدیک تمدنی تھے اور کچھ کے نزدیک دوقومی تصورات تھے اور بعض کے نزدیک اکثریت سے خوف تھا اور بعض کے نزدیک حکمران انگریز کی خواہش تھی کہ ہندوستان تقسیم ہو۔آخری موقف پر بحث ہوسکتی ہے باقی تمام وجوہات و اسباب فکر میں بطور وحدت موجود ہوتے ہیں۔جدوجہد میں مذہب کا نام زیادہ نمایاں

ہوتا ہے اور لوگ جلدی بات سمجھ جاتے ہیں اور اتفاق پیدا ہو جاتا ہے اور جدوجہد کو تقدس حاصل ہو جاتا ہے۔علامہ کی تجدیدی مساعی میں تین باتیں نمایاں تھیں:

۱) یہ کہ سیاسی میدان کی تازہ حقیقت جمہوریت ہے اور یہ اب مسلم ریاستوں کے لیے ناگزیر ہے۔ترکوں کی طرف سے خلافت کا خاتمہ اور جمہوریت کا اعلان بطور مثال انھوں نے بیان کیا۔

۲) شریعت کی تعبیر نو کے تحت ایک جامع نظام فکر وقت کی ضرورت ہے اور خود "علم الکلام" کی تشکیل جدید کے خدوخال واضح کیے۔

۳) اجتہاد کے ذریعے فقہ اسلامی یا قانون اسلامی کی تشکیل جدید کی اشد ضرورت ہے۔حرکت وارتقاء کے لیے یہ لازمی عمل ہے۔

"زندہ رود" میں ڈاکٹر جاوید اقبال نے علامہ کے حوالے سے بیالیس سوالات بیان کیے ہیں جو اُن کے بیانات یا جو سید سلیمان ندوِی سے گاہے گاہے پوچھتے رہے۔یہ ایک مکمل خاکہ ہے جس پر کام ممکن ہے اور اس خاکہ کے بیشتر جواب خود علامہ نے "خطبات" میں فراہم کردیے ہیں۔قیام پاکستان کے پس منظر میں اوپر والی گفتگو کی مزید وضاحت کے لیے دو اقتباس یہاں درج کیے جارہے ہیں:

۱) "۱۱ جنوری ۱۹۳۱ء بنام سید نذیر نیازِی میں فرمایا کہ: مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں۔اس ایک یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق وجود میں آئیں گی ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا۔"

۲۴ نومبر ۱۹۳۲ء کو لندن میں نیشنل لیگ کے اجلاس میں کہا:

۲) "چار پانچ سال ہوئے صدر آل انڈیا مسلم لیگ میں نے فرقہ وارانہ مسئلہ کے ممکنہ حل کے طور پر مغربی ہند کے مطالبات میں شامل نہ تھی لیکن میری رائے اب بھی یہی ہے کہ صرف یہی ایک ممکنہ حل ہے میں اتنی دیر انتظار کرنے کو تیار ہوں جب تک تجربہ اس تجویز کی معقولیت یا غیر معقولیت ثابت کر کے دِکھا نہیں دیتا۔"

اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے اور نصب العین ہر حالت میں انسانی ہوتا ہے، فرقہ وارانہ نہیں ہوتا اور اسلامی ریاست عوام کی مرضی سے جمہوریت کے تحت عمل کرے گی اور عوام میں مذہبی تفریق نہیں ہوسکتی کیونکہ ووٹ سب کا اُسی طرح ایک ہوتا ہے جیسے بھارَت میں مسلمانوں کا اور مجوزَہ

اسلامی ریاست میں ہندوؤں کا۔ اس لیے علامہ نے آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے، ہندوستان کے تناظر میں ہندو مسلم فرقہ وارانہ مسئلہ کا حل نئی ریاست ہوگی جو اس مسئلہ میں توازن پیدا کرے گی۔

چودھری مظفر حسین نے "پاکستان کی منزلِ مراد" میں علامہ کے تصور کو درج ذیل الفاظ دے کر تصور پاکستان اور "روحانی جمہوریت" کی توضیح کی ہے:

"ہندوستان میں ہمارا نعرہ" پاکستان کا مطلب کیا: لا الٰہ الا اللہ" اس بات کا اعلان تھا کہ ہمارا قومی تشخص کلمہ طیبہ ہے اور ہم کلمہ طیبہ کی حکمرانی کے لیے ایک الگ ملک یعنی پاکستان کا مطالبہ کرتے ہیں۔ آج اس نعرے کی وضاحت کے لیے ہمیں اقصائے عالم میں ایک اور نعرہ بلند کرنا چاہیے اور وہ یہ کہ" پاکستان کا مطلب کیا: الخلق عیال اللہ" یعنی ایک عالمگیر نظام اخوت، جس کا دوسرا نام" روحانی جمہوریت" ہے اور اس روحانی جمہوریت کی اساس پر ہم دنیا میں ایک نیا عالمی نظام قائم کرنا چاہتے ہیں۔" (۵۵)

خدا، انسان اور شیطان:

اس کائنات کی متحرک و فعال تین قوتیں ابھی تک دریافت ہوئی ہیں:

اوّل: خدا، جو اوّل و آخر تخلیق کار ہے۔

دوم: انسان، جو اوّل و آخر تقلید کار ہے۔

سوم: شیطان، جو اوّل و آخر تخریب کار ہے۔

انسان وہ واحد ہستی ہے جس نے ایک ایسی عظیم ذمہ داری اپنے سر پر لی ہے جسے لینے سے سب نے انکار کیا، مگر بے صبرے انسان نے آگے بڑھ کر یہ ذمہ داری اٹھالی ہے۔ قرآن میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔

اس کے بعد خدا ذمہ دار رہا نہ شیطان۔ بلکہ انسان ان دونوں کے درمیان تجربہ بھی اور تختہ مشق بن گیا۔ شیطان تخریب کاری میں انسان کو ہی مرکز بنائے بیٹھا ہے اور شیطان جو تخریب کاری کرے گا، اس بے صبرے انسان کو بہکائے گا اور ہر غلطی پر انسان سزاوار ہوگا اور سزا خدا دے گا، یہی حقیقی منظر ہے۔

آخر انسان کو کیا سوجھی کہ وہ اتنا دلیر ہوا اور جسے پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا اور انسان نے یہ بھارِی بھر کم بوجھ اٹھالیا۔ انسان کے پاس جو طاقت تھی کیا وہ اس پر بھروسا کرنے میں صحیح تھا۔ انسان کا خمیر نہ تو خدا کی طرح روحانی ہے (روحانی یا نور کے علاوہ خدا کو اور کہیں منسوب نہیں کیا جاسکتا) اور نہ شیطان کی طرح آگ سے بنا ہے۔ انسان کی تعمیر میں مٹی، پانی، ہوا اور روح کا دخل ہے۔ اور پھر اس خاکی مشت کو جو صلاحیتیں دی گئیں، ان کی طاقت اسے دلیر و ذمہ دار بنا گئی، وہ صلاحیتیں یہ تھیں:

۱) حواس

۲) عقل

۳) وجدان

۴) وحی

علامہ اقبال نے ان میں دو کا اضافہ کیا:

۵) عشق

۶) خودِی

بلاشبہ یہ انسان کی صلاحیتیں ہیں۔ اس کے خمیر میں ہمیشہ سے خوابیدہ ہیں یہ صلاحیتیں ابتداء سے ہی آدم (پہلا انسان) میں رکھ دی گئیں جیسا کہ آج کے تجربے سے بھی معلوم ہوتا ہے لیکن آج کا ہی سائنسی تجربہ یہ بتاتا ہے کہ انسان نے اپنی ذمہ داری کو ترقی دینے میں بڑی مشکلات اٹھائی ہیں۔ ایک طویل مدت اس کے پاس کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ محض کسی کی تابعدارِی میں ہاتھ باندھ کر کھڑا رہے۔ یہ کہنا بجا ہوگا کہ انسان کو اپنی صلاحیتیں جاننے اور انھیں استعمال میں لانے کے لیے بتدریج کئی مرحلوں سے گزرنا پڑا۔ اب انسان کو معلوم ہوگیا ہے کہ حواس کی صلاحیت کیا ہے؟۔ اس کی حدود کتنی ہے؟۔ یاد رہے حواس ہر انسان کا ذاتی خاصہ ہے۔ اس حواس سے انسان نے علم کی صورت میں محسوس و معلوم کو ضرور آگے بڑھایا مگر یہ ایسا انفرادِی فعل ہے کہ ایک انسان خود ہی محسوس کر سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک انسان ہی محسوس تجربات کرتا ہے اور اُس کے نتائج کو بیان بناتا ہے اور علم کا حصہ بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ بے شک اس پر کوئی یقین کرے یا نہ کرے یا اس کا کوئی متبادل لے آئے۔ حواس کے ذریعے علم میں ترقی کا آغاز کوئی بارہ صدیاں پیشتر شروع ہوا۔ مسلم عہد میں اس کی بنیادیں پڑیں اور انیسویں و بیسویں صدی عیسوی میں یورپ نے اس کے نقوش واضح کیے اور انسانی صلاحیت کی بذریعہ حواس اور اس کے تجربات کے، تصدیق ہوئی۔ جہاں تک عقلی صلاحیت کا تعلق ہے اس کا بھی ایک ارتقاء ہے۔ انسان بتدریج عقلی استعمال پر اعتماد کرتا نظر آتا ہے تاریخ میں یونانی عقلیت نے مسلّمہ طور پر انسان کی اس صلاحیت کی تصدیق میں بنیادی کردار ادا کیا۔ مسلمانوں نے جدید حالات میں انسانی عقل کی حدود کار اور اس کی علمی وقعت پر کام کیا۔ اور فلسفہ و علم الکلام سے زیر بحث رکھا اور آخری چند صدیوں میں یورپ نے عقل پر "فلسفہ" کے نام سے علمی کارنامے سامنے لائے۔ "وجدان" عقلی تدبر و تفکر کو بطور نتیجہ مرتب کرنے کا عمل ہے۔ اس لیے بعض جدید مفکرین کے مطابق یہ عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے البتہ تاریخی طور پر مسلم ادب میں اور موجودہ یورپی علم میں بھی یہ الگ سے ایک انسانی صلاحیت شمار کی

جاتی ہے۔ حواس سے عقل حرکت میں آتی ہے اور عقل سے وجدان بیدار ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ تو اسی طرح ہے کیونکہ انسان کی صلاحیتیں ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں اور سب کی متناسب فعالیت نتیجہ دیتی ہے۔ اس بارے میں واضح مثال یہ دی جاتی ہے کہ عقل ننانوے تک بھی بے شک عروج کر لے مگر اسے مکمل سو تک وجدان ہی کرے گا۔ وحی بھی خاصہ انسان ہے جس کی طرف خبر اس کی پیدائش اور ذمہ داری اٹھانے پر دے دی گئی کہ وقتاً فوقتاً انسان کو اس کے خالق کی طرف سے رہبری کے ذریعے فائدہ پہنچایا جائے گا تا کہ انسان کو اپنا راستہ زیادہ واضح صورت میں نظر آتا رہے اور شیطان کی کارکردگی میں کمزوری واقع ہوتی رہے گی۔ وحی کی زیادہ پختہ صورت تو عطائی رہی ہے جو انسانوں میں سے کسی کا انتخاب خالق کل کرتا رہا ہے اس انتظام کو ''نبوت'' کہا جاتا ہے اور اس کی خاتمیت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ہوئی ہے۔ ایک دنیا ''مسلمان'' نبوت کے خاتمے پر یقین رکھتے ہیں مگر باقی دنیا مسلمانوں کی طرح ابھی یقین تو کرتی ہے مگر ان کا عمل اس کی تصدیق ضرور کرتا ہے۔ بڑی دلچسپ بات ہے کہ مسلمان یقین تو خاتمیت پر کرتا ہے اور اپنے آپ پر بھروسا نہیں کرتا۔ اپنے بھروسے پر قدم اٹھانے سے گریزاں ہے جبکہ باقی دنیا آگے بڑھنے سے اور اپنے آپ پر اعتماد کرنے سے گریزاں نہیں ہے اور اب تو خدا کی طرح تخلیق کاری کا دعویٰ ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ یہاں اوّلین سطور میں ''انسان جو اوّل و آخر تقلید کار ہے'' کا مطلب خدا کی تخلیق کارِی کی قدرت میں تقلید ہے کیونکہ اس کے بغیر تینوں فعال کرداروں کی انکشاف ذات ممکن نہیں ہوگی۔ انسان کو ارادہ و اختیار بتدریج ملا ہے اور انسان اپنی بصیرت سے اس کے حصول کے لیے مسلسل کوشاں ہے۔

- انسان کو حواس سے اعتماد ملا۔
- انسان کو عقل سے اعتماد ملا۔
- انسان کو وجدان سے اعتماد ملا۔
- انسان کو وحی سے اعتماد ملا۔
- انسان کو عشق سے طاقت ملی۔
- انسان کو خودی سے خدا ملا۔

وحی کی دو صورتیں رہی ہیں۔ خالق کل نے خود کسی انسان کا انتخاب کیا اور اسے وحی سونپ دِی۔ یہ سلسلہ انبیاء کرامؑ کا تھا۔ ایک صورت وحی کی یہ ہے کہ اسے انسان کی اپنی ذاتی کاوش و محنت پر چھوڑ دِیا۔ وحی سے امتیاز برتنے کے لیے اسے عمومی طور پر ''الہام'' کہتے ہیں۔ یہ الہام، حواس، عقل، وجدان کی قسم کا ہوتا ہے یعنی انفرادِی ذات کا تجربہ ہوتا ہے اور ضروری نہیں کہ دوسرے اس پر اعتماد کریں۔ نبی کی وحی بھی

انفرادی انسان پر ہوتی ہے مگر وہ ہمیشہ بااعتماد انداز کی ہوتی ہے اور انسان اس پر عمل پیرا ہو کر اعتماد پاتا ہے۔ دوسرا خاتمیتِ نبوت نے انسان کو اپنے آپ پر بھروسا کرنے کا اعتماد دِیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں خالق کل نے انسان کو سہاروں پر چلنے کے سارے راستے بند کر دیے ہیں۔ اب اگر اُسے آگے بڑھنا ہے تو اپنے آپ پر اعتماد کرنا ہو گا یہ "خاتمیت" کا مطلب ہے۔ علمی و فکری لحاظ سے "خاتمیت نبوت" ایک ایسے نئے نظامِ افکار کی تشکیل کا تقاضا کرتی ہے جو انسان ان چھ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر مکمل کرے۔ علامہ نے عشق و خودِی کی انسانی صلاحیتوں کو "خاتمیت نبوت" کا سبق قرار دیا ہے۔ نظام افکار کی تشکیل میں انسان کو اعتماد و روشنی عشق و خودی سے ہی ملتی ہے۔

انسان محبت کرتا ہے یا نفرت کرتا ہے۔ درمیانی ٹھکانا انسان کے ہونے یا نہ ہونے پر سوال اٹھا دیتا ہے۔ محبت، انسان کو کسی متعین نصب العین کے لیے حواس، عقل، وجدان کو متوجہ کرنے میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ پھر حواس، عقل اور وجدان اس راستے پر آگے بڑھنا شروع کرتے ہیں تو پھر نصب العین اور اس کی راہ پر چلنے کے لیے اپنی حاصل معلومات و علم میں اضافہ و تصدیق کے لیے میسر ذرائع استعمال کرتا ہے اسی میں "وحی" آتی ہے۔ وحی سے استفادہ کرتا ہے۔ کم کرتا ہے یا زیادہ کرتا ہے۔ تقریباً دنیا کی تمام اقوام کے افراد، انفرادِی و اجتماعی طور پر اس عمل سے گزرتے ہیں۔ کیونکہ سبھی کسی نہ کسی مذہب سے وابستہ ہوتے ہیں اور اثرات لیتے ہیں۔ محبت ایک ابتدائی مرحلہ ہے جو انسان کو محبوب کی طرف بڑھنے پر اعتماد دینے کی کوشش ہوتی ہے۔ محبت اوپر مذکورہ عمل سے گزر کر اپنے نصب العین یا محبوب کے بارے میں ایک حد تک اطمینان حاصل کر لیتی ہے تو ارادہ و اختیار کا دوسرا مرحلہ شروع ہوتا ہے جسے عشق کہتے ہیں۔ محبت اپنے ہوتے ہوئے ہوتی ہے۔ حواس، عقل و وجدان کو باقاعدہ بروئے کار لا کر محبت کا پہلا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ عشق کے مرحلے پر محبت کا یہ عمل برقرار نہیں رہتا۔ اب ہر چیز پیچھے رِہ جاتی ہے اور بس ایک نصب العین کی جستجو باقی رہتی ہے۔ محبوب کا پانا منزل قرار دیا جاتا ہے۔

یہ ہے عشق جو انسان کے حواس، عقل، وجدان، وحی اور محبت سے شروع ہوتا ہے۔ "خاتمیت نبوت" سے جو نظام فکر اُبھرتا ہے اُس پر چلتا بھی ہے اور نتیجہ بھی برپا کرتا ہے۔ انسان کا محرک بنتا ہے، طاقت دیتا ہے، قدرت دیتا ہے اور جب عشق سے خودی جنم لے تو وہ خالق کل کا ہم کار بن جاتا ہے۔ خالق کل کی طرح تخلیق پر کمندیں ڈالتا ہے۔ یہ انسان کا نکتہ کمال ہے اور اقبال نے اس نکتہ کمال کو اپنی ذات کی بصیرت سے بیان کیا ہے اور اس کمال سے بیان کیا ہے کہ کمال کو پانے کے لیے اقبال کو سر کرنا پڑتا ہے۔ اوپر کا بیان بھی اقبال کی علمی چوٹی کو چھونے کی کوشش ہے۔ اقبال نے خود ان اصطلاحوں کا مقام بھی مرتب کیا اور شریعت کی تعبیر نو کے سلسلے میں تازہ "نظامِ فکر" کے خدوخال دیے۔ اور آئندہ آنے والوں کو

دعوت بھی دِی کہ وہ "نظامِ فکر" کو حرکت میں رکھیں۔

"نظامِ فکر" کو جدید دَور کے مطابق مادّی پہلوؤں سے بھی مزین کیا اور روحانی انداز سے اس کی طاقت وافادیت میں اضافہ کرنے کی حکمت عملی دِی۔ "نظامِ فکر" میں حواس، عقل، وجدان، وحی، عشق اور خودی کے تحت طاقت وَر علمی، مذہبی اور روحانی عناصر کے کردار واثرات کو بیان کیا اور تعین کیا۔ اس علمی بحث کو عصر حاضر کے علمی مباحث کے ساتھ تقابل و تعامل کرنے کے لیے کم از کم مسلمانوں کو جس جوازیت کی طلب وضرورت تھی اس کو بھی بیان کیا۔ یوں ایک اور پہلو سے "نظامِ فکر" مرتب کرنے کی یقین ساز سوچ دِی۔ گو اوپر چھ مذکورہ عناصر انسان سے منسلک عناصر آفاقی سطح پر مسلّمہ ہیں اور اسلامی تعبیر وتشریح کے حوالے سے وحی موجود ہے۔ علامہ نے مسلمانوں کو جدید دنیا میں علمی ترقی میں حصہ لینے کے لیے ایک خوبصورت مگر حقیقی پہلو سے روشناس کرایا ہے اور وہ محمد مصطفٰے ﷺ کی نبوت ہے اور وحی اس نبوت کا خاصہ ہے، لیکن یہ نبوت ہی انسان کو مکمل ارادہ واختیار دینے کا اعلان تھا اور آئندہ نبوت دنیا سے اٹھالی گئی۔ اسلام کی امتیازِی بات یہ ہے کہ وہ محمد ﷺ سے شروع ہوتا ہے اور اُنہی کی ذات کو آج بھی محور ومرکز قرار دیا جاتا ہے۔ مسلمان کی سوچ وفکر کا آغاز رسالت مآب ﷺ کی محبت وفکر سے ہوتا ہے۔ مسلمان ہونے کے لیے پہلی شرط بھی محمد ﷺ پر ایمان ویقین کی ہے اور آخری شرط بھی یہی ہے۔ خدا و دوسری اشیاء پر مسلمان کا ایمان ویقین محمد ﷺ کی وساطت سے ہے۔ علامہ نے کہیں لکھا ہے کہ مسلمان ہونے کے لیے صرف خدا پر یقین رکھنا کافی نہیں ہے جب تک وہ محمد ﷺ پر ایمان لاکر اُن کی وساطت سے ان باتوں کا اقرار نہ کرے۔ سوفکر کا یہ پہلو بڑا جاندار ہے اور علامہ نے اسے نظم ونثر میں مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے......

۱) "خاتمیت نبوت" کا فکر وفلسفہ اکیسویں صدی میں کیونکر مؤثر ہوسکتا ہے؟

۲) "کارِ نبوت" کا فکر وفلسفہ انسانوں کے فعل وعمل سے گزرتا ہوا اکیسویں صدی میں کن افکار و عناصر کی نمائندگی کا دعویٰ کرسکتا ہے۔

۳) "مقصدِ نبوت" کیا ہے؟ جس کے لیے انسان کی چھ صلاحیتیں بتدریج فعال ہیں اور اکیسویں صدی میں انسانی فعالیت کو مزید نتیجہ خیز بنانا چاہتی ہیں۔

"نبوت"، نبوتِ محمد ﷺ، مقصدِ نبوت، خاتمیتِ نبوت اور کارِ نبوت پر علامہ نے خطبات میں خصوصاً پانچویں خطبے میں فکر انگیز بحث کی ہے۔ اور جو شئے اس میں زندگی آمیز رنگ بھرتی سیل رواں رہتی ہے۔ علامہ نے اسے "شعورِ نبوت" سے تعبیر کیا ہے۔ انسانی زندگی میں کارفرما ہر طرح کے شعور کو کائناتی اصطلاح "خودِی" سے اجاگر کیا ہے۔

انسان کو پہلی براہِ راست معلومات اس کا عضوی حصہ دیتا ہے۔ اسے حواس کہتے ہیں۔ حکماء نے پانچ پر اتفاق کر رکھا ہے۔ یہ انسان کی ابتداء سے اب تک مسلسل علم کے میدان میں انسان کے معاون رہے ہیں۔ دَورِ جدید میں سائنسی تنظیم و ترقی نے حواس ظاہری کی بنیاد پر باقی تمام ذرائع علم کو متروک قرار دیا ہے اور حواس کی بنیاد پر مادّی علم کو ایک نئی دنیا کی صداقت قرار دیا ہے۔ بہت سے سہاروں کو خیر باد کہتا ہوا انسان حواس، عقل اور وجدان کی انسانی قوتوں پر بھروسا کر چکا ہے۔ یہ بھروسا علامہ کے نزدیک "خاتمیت نبوت" کا نتیجہ ہے لیکن انسان حواس باطنی کو نظر انداز کر کے "خاتمیت نبوت" کے ایک پہلو یعنی روحانیت کو نظر انداز کر رہا ہے۔ علامہ نے اس بات کو خطبہ اوّل، دوم اور ہفتم میں خصوصی موضوع بنایا ہے۔

☆☆☆☆

حواشی و حوالہ جات

۱- خطباتِ اقبال، ترجمہ سید نذیر نیازی، اشاعت ۱۹۵۸ بزم اقبال، لاہور، ص ۱۴۵
۲- ایضاً ص ۱۹۰
۳- ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، ص ۲۱۱
۴- ایضاً ص ۲۱۳
۵- خطباتِ اقبال، خطبۂ اوّل، ص ۱۰
۶- ایضاً ص ۷
۷- محمود احمد غازی، محاضرات شریعت، الفیصل لاہور، ص ۴۸۹-۴۸۸
۸- خطباتِ اقبال، ص ۹
۹- مقدمہ ابن خلدون، ترجمہ عبدالرحمٰن دہلوی، ص ۴۸۶
۱۰- یوسف سلیم چشتی، شرح زبور عجم، ص ۵۱۲
۱۱- خطباتِ اقبال، ص ۹
۱۲- ایضاً ص ۲۳
۱۳- ایضاً ص ۲۱
۱۴- ایضاً ص ۲۱
۱۵- ایضاً ص ۲۲
۱۶- ایضاً ص ۲۶۵
۱۷- ایضاً ص ۲۶۶-۲۵۶ جبکہ حجۃ اللہ البالغہ، ص ۲۲۱
۱۸- مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۱۲
۱۹- حجۃ اللہ البالغہ، ص ۲۲۱
۲۰- ایضاً ص ۲۲۲

۲۱- ڈاکٹر حمید اللہ، خطبات بہاولپور، ص ۴۳
۲۲- ایضاً ص ۴۴
۲۳- خطبات اقبال، ص ۲۵۷
۲۴- ایضاً ص ۲۵۹
۲۵- ایضاً ص ۲۷۲
۲۶- ایضاً ص ۲۷۶
۲۷- ایضاً ص ۲۷۶
۲۸- ایضاً ص ۲۷۵
۲۹- مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۲۱
۳۰- خطباتِ اقبال، ص ۲۶۱
۳۱- ایضاً ص ۲۶۱
۳۲- امام غزالی، میزان عقل، ص ۱۰۷
۳۳- حجۃ اللہ البالغہ، ص ۱۴۶
۳۴- امام غزالی، المستصفی افی اصول الفقہ
۳۵- ایضاً
۳۶- نقوش اقبال نمبر ۱۹۷۷ء، ص ۵۸
۳۷- رئیس احمد جعفری، جمہوریت، ص ۴۸
۳۸- خطبات اقبال، ص ۲۳۶
۳۹- ایضاً ص ۲۳۹
۴۰- ایضاً ص ۲۴۳
۴۱- ایضاً ص ۲۴۵
۴۲- چوہدری مظفر حسین، مغربی جمہوریت اور علامہ اقبال بحوالہ سید عبدالواحد، ص ۵
۴۳- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۲۱۹
۴۴- ایضاً ص ۲۱۹
۴۵- ایضاً ص ۸
۴۶- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۲۵۵
۴۷- چوہدری مظفر حسین، ص ۶
۴۸- ایضاً ص ۶
۴۹- خطبات، ص ۲۷۷
۵۰- ایضاً ص ۲۷۶
۵۱- ایضاً ص ۲۷۵
۵۲- چوہدری مظفر حسین، پاکستان کی منزل مراد، ص ۳۴

باب سوم:

تصوف-مذہب کا تجرباتی عمل

(تشکیل جدید روحانیات اسلامیہ)

تصوف کے باب میں اقبال کا کمال یہ ہے کہ ''تشکیل جدید روحانیات اسلامیہ'' کو ''غارِ حرا'' سے منسوب کرتے ہیں جہاں سے ایک جہان پیچھے ماضی میں ڈوب جاتا ہے اور دوسرا جہان مستقبل کے لیے طلوع ہو جاتا ہے۔

دوسرا کمال یہ ہے کہ اصول مادی نے عصرِ جدید میں جنم لیا تو مذہب کو چیلنج درپیش ہوا کہ مذہب کی تائید و تصدیق میں کوئی تجرباتی عمل پیش نہیں کیا جا سکتا لہٰذا مذہب اس دور میں قابل عمل نہیں رہا ہے۔ یہ تنازع مغرب میں پیدا ہوا۔ کیوں اور کیسے پیدا ہوا یہاں ہمارا یہ موضوع نہیں ہے۔ البتہ اقبال نے اس کا مدلل دفاع کیا ہے۔

اوّل: ''تشکیل جدید روحانیات اسلامیہ'' کا عنوان تو اقبال کے خطبات کی طرف نسبت رکھتا ہے۔ لیکن اقبال کے ہاں اس کا آغاز ''مقامِ غارِ حرا'' سے ہوتا ہے۔ مذہب کا آغاز روحانیت سے یعنی ان دیکھی قوت کی نسبت سے ہوتا ہے۔ اسے اصول روحانی کہہ سکتے ہیں یعنی مذہب اصول روحانیت کا نمائندہ رہا ہے۔ اصول مادی نے اسے چیلنج کیا تو مزاحمتی ادب ظہور پذیر ہوا۔ ایک طرف اصول مادی پر مشتمل نقطہ نظر اور دوسری طرف اصول روحانی پر یقین رکھنے والی قوتوں کی سوچ ہے۔ اقبال نے آگے چل کر دونوں سوچوں کو کمال اتفاق پر استوار کیا ہے۔

جہاں دیگر گوں جو ''مقامِ حرا'' سے پیدا ہونے والے ''شعور نبوت'' سے ماضی کا حصہ بن جاتا ہے۔ بنی نوع انسان کی جدوجہد کا ایک تدریجی نتیجہ تھا۔ انسان نے جس مقصد کے لیے جدوجہد کی، اُسے ''غارِ حرا'' میں مستقبل کے لیے عنایت کر دیا گیا۔ قبل غارِ حرا کی جدوجہد بھی اصولِ روحانی کو ڈھونڈنے کی تھی۔ اصولِ مادی موجود تھا مگر مادہ ابھی فطرت کی قوتوں نے ڈھانپ رکھا تھا۔ اصولِ روحانی بھی پوشیدہ تو نہ تھا، نظر آتا تھا مگر نظر نہیں آتا تھا۔ نظر آنا اور نظر نہ آنا بنی نوع انسان کے لیے ایک حرکت وجدوجہد اور

نمو پذیری کا راز ہے۔ اسی راز کی جستجو جاریہ عمل ہے۔

دوم: ''تصوف، مذہب کا تجرباتی علم ہے۔'' قیدِ مذہبی یعنی دینیاتی ادوار میں بنی نوع انسان کی ضرورتیں پوری ہوتی ہیں تو وہ مطمئن ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ یہ ضرورتیں جسم وروح کی ہوتی ہیں۔ اطمینان کے ایک مقام پر بنی نوع انسان قیدِ مذہبی سے شعور مذہبی میں قدم رکھتا ہے۔ یہ دراصل قید مذہبی یعنی دینیاتی عمل واثرات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسے آپ انفرادیت سے نکل کر اجتماعیت میں داخل ہونا بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ فطری عمل ہے جو باقی رہا اور باقی ہے۔ یہ اصول فرد، تمدن اور قوموں پر یکساں لاگو ہوتا ہے۔ ہر مذہب کے پیروکار کو اس فطری راہ سے گذرنا پڑا ہے اور گذر رہا ہے۔ اسلام کے پیروکاروں کو بھی گزرنا پڑ رہا ہے۔ غیر اسلامی دنیا بھی اسی راہ پر ہے۔

اسلام نے البتہ بطور آخری مذہب دو باتوں کی نشاندہی کر کے بنی نوع انسان کو نئے اہداف ومقامات کی راہنمائی دی ہے:

۱- بنی نوع انسان اب اس مقام پر ہے کہ وہ شعور مذہبی سے شعور علمی میں داخل ہو جائے۔ تجربہ وتصدیق کی ہدایت قرآن حکیم میں واضح طور پر سامنے آئی۔ اسی کو عمل یا منطق استقرائی کہتے ہیں اور قبل ازیں یونانیوں کی سرپرستی میں منطق استخراجی کا استعمال عام تھا۔ تجربہ وتصدیق یعنی فطرت کی کشید کا آغاز مسلمانوں سے ہوا اور آج یہ عمل عروج پر ہے۔ بدقسمتی سے عروج کے اس عمل میں اُمت صیغہ غائب میں چلی گئی ہے۔

۲- دینیاتی قید مذہبی ہو یا شعورِ مذہبی کا مرحلہ ہو۔ ان مقامات پر خدا کی صورت کا معما ہی بنی نوع انسان کا نصب العین ہوتا ہے۔ مدت تک خدا کی تصویر بنتی نظر نہیں آئی۔ یعنی خدا کا تصور ذہنی نقشے پر ثبت نہیں ہوتا تھا۔ قرآن نے یہ قضیہ حتمی طور پر حل کر دیا کہ اُس کی شبیہ نہیں اور کوئی مثال نہیں مگر وہ حقیقت ہے اور وہی حقیقت ہے۔ قرآن نے تصویر کی تلاش سے اُٹھا کر ''دید'' کی جدوجہد کو نصب العین قرار دیا تاکہ نائب خدا خود ''دید'' سے بہرہ ور ہو سکے۔ اسی ''دید'' کو فطرت کی کشید کے لیے اصول مادی نے جنم دیا۔ فطرت کی کشید وتسخیر قرآنی سبق ہے۔

○

صوفی کو جو تجربہ حاصل ہوتا ہے، بیان وتحریر میں لا کر اُن تجربات ومشاہدات کو تصوف کی اصطلاح دی گئی۔ یوں اب یہ ایک تاریخی اصطلاح ہے جو روحانیت کی نمائندہ ہے۔ روحانیت اردو اصطلاح ہے جو صوفی کے روحانی تجربات کو بیان کرتی ہے۔ علم وفکر کی ہر صنف میں وقت کے ساتھ تبدیلیاں جنم لیتی ہیں۔ روحانیت بھی انہی اصناف میں سے ایک ہے جسے علامہ اقبال نے اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالہ

اور اپنے خطبات ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' اور شعری کلام میں بیان کیا ہے۔ بیانیہ جہاں تحقیقی و تحسینی ہے وہاں تنقیدی بھی ہے یوں وہ تصوف و روحانیت کا اسلامی فکر میں ایک نئے اسلوب اور نئی ضرورت کے تحت مرتبہ و مقام متعین کرتے نظر آتے ہیں:

گاہ میری نگاہِ تیز چیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں (بالِ جبریل)

تشکیلِ جدید کوئی مجدّد کرتا ہے، آسانی کے لیے لفظ ''حکیم'' بھی بولا جاسکتا ہے جو قرآن سے ماخوذ ہے۔ ''حکمت'' کو قرآنی حوالے سے باطنی و روحانی دنیا کا میدان خاص کر دیا جاتا ہے مگر ''حکمت'' کی تعلیم قرآن میں پیش نہیں کی گئی۔ سورۃ البقرہ آیت ۱۴۶ میں قرآن کے حوالے سے رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے فریضہ نبوت کو تعلیمِ کتاب (قرآن) اور داخلی طور پر انسان کو تزکیہ کے ذریعے پاکیزگی کا شعور دیا گیا۔ تعلیمِ کتاب اور تزکیہ کے کامیاب حصول کے بعد انسان مرتبہِ حکمت پر فائز ہو کر نئی روشنی پاتا ہے۔ اور جو اُسے معلوم نہیں اُس سے آگاہی ہونی شروع ہو جاتی ہے۔ یہ آگاہی بتدریج آتی ہے یہی حکمت ہے جسے بالآخر ''حکیم'' مرتب کرتا ہے۔ قرآن کی اسی آیت سے تدریج کا اصول پیدا ہوتا ہے کہ اوّلیں طور پر رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور قرآن کی اساس پر بنیادی تعلیمات لے کر اور اپنے آپ کو ان تعلیمات پر عمل پیدا کر کے پاکیزگی حاصل کرے گا تو ''حکمت'' کا راز پا کر ''حکیم'' کہلائے گا یا دوسرے لفظوں میں پاکیزگی کا احساس پا کر میدان تصوف کا رُخ اختیار کرتا ہے تو ''صوفی'' بن کر نکلتا ہے۔

اگر بات گراں نہ گزرے تو اکیسویں صدی میں آ کر ہمیں اپنے مذہبی ادب کا مجدّدانہ جائزہ لینا روا رکھنا چاہیے۔ اقبال کی یہی مساعی ہے۔ اقبال نے اپنے ''فلسفۂ عجم'' میں مذکورہ آیت کے حکیمانہ اسباق کی طرف متوجہ کیا ہے جو صوفی بطور سند و جواز کے پیش کرتے ہیں۔ آیت کے دونوں حصے ابدی نوعیت کے ہیں لیکن ایک حصہ وہ ہے جس کی تکمیل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ہاتھوں ہوئی اور وہ ہے انسان کو آیاتِ خدا کی تلاوت (خدا کو اُس کی صفات کے ساتھ یاد کرتے رہنا) جس سے پاکیزگی حاصل ہوتی ہے۔ انسان کی خودی طاقت ور ہوتی ہے اور پھر انسان قرآن کی تعلیمات کو حاصل کرنے کی استعداد پا لیتا ہے۔ اس عمل کا فریضہ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سرانجام دے دیا۔ مگر یہاں یہ عمل مسلسل ہے اور برقرار ہے۔ اس عمل پر کماحقہ عمل پیرا ہونے کے بعد ہر دور کا ''حکیم''، ''حکمت'' کے میدان داخل ہو جائے گا۔ حکمت کے میدان میں انسان کو داخل ہونا ہے۔ جن اشیاء کو دیکھنے کی بشارت ہے (وَ یُعَلِّمُکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ)۔ تو یہ انسان کے لیے ہے۔ نبی کو خدا سب کچھ بتا دیتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اضافی طور پر ہر شئے کی معراج کرا دی گئی۔ یہاں یہ سمجھنا درکار ہے کہ آیت کا یہ جزو انسان کا دائرہ ہے۔ حکیم انسان

ہی بنے گا اور نئی دنیا کا انکشاف کرے گا جس کے متعلق پہلے اُسے خبر نہ تھی۔ آیت کے اس حصے کی وضاحت قرآن ہی کے ایک اور مقام سورۃ السجدہ ۴۱:۵۱ کے تحت ہوتی ہے کہ تم پر نئی دنیا منکشف کی جائے گی۔ تکمیلیت اور خاتمیت کا مطلوب بھی انسان ہی کا حکیمانہ کردار اور اُسے سند جواز بخشتا ہے۔

دنیا میں تازہ ایجادات وانکشافات دانا انسان کے ہاتھوں جنم لے رہے ہیں۔ اس دانا شخص کا نام اپنی زبان و ماحول کے تحت جو مرضی رکھ لیں، اقبال نے ''دانائے راز'' کا لفظ بھی استعمال کیا ہے۔ یہ دانا شخص حکمت کے میدان سے حکمت لے کر آتا ہے۔ یہی شخص پھر کبھی صوفی کہلاتا ہے اور کبھی فلسفی و حکیم اور کبھی سائنس دان۔ یہ ماننا ہوگا کہ زماں ومکاں کی مناسبت سے آیت کے دوسرے حصے کے رہبر یہی لوگ ہیں۔

○

تصوف پر علامہ اقبال کے افکار کی اتنی جہتیں ہیں کہ ابتدائی خاکہ بنانا مشکل نظر آتا ہے۔ وہ خود بہت بڑے صوفی تھے مگر تصوف پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ نظریہ وحدت الوجود میں ڈوبتے ہیں اور جب باہر آتے ہیں تو فکر میں اُسے ناکافی سمجھتے ہیں۔ وہ وحدت الشہود میں غوطہ زن ہوتے ہیں اور مقام عبدیت کو دیکھتے ہیں تو ہر منزل سلوک میں متحرک ومحرک انھیں ''خودی'' نظر آتی ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ تصوف ہے۔ ''خودی'' کو ''تصوف'' کے متبادل نئی اصطلاح بھی باور کیا جاتا ہے۔

تصوف، مذاہب کا قیمتی اثاثہ رہا ہے اور ہے۔ اسلام میں اس کی قدر واہمیت دو چند ہے۔ ہندوستان میں یہ اسلام کا حقیقی چہرہ وسرمایہ ہے۔ عجم کے مغربی حصے (یورپ) میں تصوف نہیں بلکہ پورے مذہب کی قدر وقیمت پر سوال اُٹھا دیا گیا اور سائنسی اصولوں وضابطوں کی روشنی میں اِسے چیلنج کر دیا گیا اور ان ممالک میں مذہب دفاعی پوزیشن پر چلا گیا۔ جب کہ ہندوستان میں عربی لَے پر گذشتہ چند دہائیوں سے تصوف کو چیلنج کر دیا گیا تھا۔ اس سب کے باوجود تصوف ایک حقیقت کے طور پر مسلّم ہے۔

''علم'' انسان کا بنیادی مسئلہ ہے۔ علم نے علم کے جدید اُصول وضع کر لیے۔ کیونکہ انسان ابتدائی عمر کی توہماتی وتصوراتی دنیا سے نکل چکا ہے۔ انسان اب ایسے علم کا متمنی ہے جو..... حواس خمسہ کے تجربات ومشاہدات میں براہِ راست آجائے۔ مذاہب اس پر پورے نہیں اُترتے اور نہ عقل کی تصوراتی دنیا مطلوبہ علم مہیا کر سکتی ہے۔ مذاہب ماورائی حقیقتوں کا دعویٰ کرتے ہیں مگر تجربی اُصولوں سے ثابت نہیں کر سکتے۔ یہ معاملہ عقل وفلسفہ کے ساتھ بھی درپیش ہے۔ ''تجربہ'' جدید سائنس کے علم کا ضابطہ ہے۔ علامہ اقبال کا دعویٰ ہے کہ تصوف، مذاہب خصوصاً اسلام کا تجربی ضابطہ ہے۔ یہ دلچسپ بحث تو ہے ہی مگر مذہب کے دفاع کے ساتھ تصوف کی تجربی حیثیت کو بیان کرنا بلاشبہ علم کے میدان میں نئی بات ہے اور علامہ نے تصوف کو باقاعدہ ایک سائنسی وتجربی اُصول کے طور پر بیان کیا ہے اور مذہب کے حق میں دلائل دیے۔

علامہ سائنسی تجربات ومشاہدات سے حاصل علم کو قرآن مجید کا مدعا قرار دیتے ہیں۔اُن کا پہلا مسئلہ مذہبی تھا کہ ممکن ہے عیسائیت کو سائنس کی بعض پیش رفتوں پر اعتراض ہو لیکن کم از کم اسلام کو نہیں اور جہاں تک مذاہب کا تعلق ہے انسان کی تخلیق سے لے کر اور پھر اس کی ابتدائی زندگی سے لے کر اب تک اُس نے انسان کو آگے بڑھنے کی قوت اور حوصلہ مہیا کر رکھا ہے۔تجربی ومشاہداتی دہلیز تک انسان کو لانے والا مذہب اور انسان کا ذاتی آلہ عقل ہے۔یہ متضاد عناصر نہیں۔آپس میں ان کا تصادم نہیں اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ مذہب کو لاتعلق کر دیا جائے اور انسان کو محض میکانی مادیت کے سپرد کر دیا جائے۔علامہ نے اس بات کی مزاحمت کی ہے۔

علامہ کا دوسرا مسئلہ ''علم'' تھا۔اُن کے مطابق علم کا ایک میدان تو فطرت ومادیت ہے جس کے تجربے ومشاہدے کی سہولیات ہمیں آج حاصل ہیں۔لیکن علم کا ایک میدان ''تاریخ'' ہے جہاں ماضی کے انسان نے بتدریج فطرت ومادیت کا مشاہدہ کیا اور اپنا حاصل ہم تک پہنچایا۔اس حاصل میں مذہب اور عقل کا دخل نمایاں ہے۔اس لیے علم کے ان ذریعوں کو نظر انداز کرنا درست نہیں ہے۔بصورتِ دیگر ہم علم کے ارتقاء میں خلا چھوڑیں گے تو علم ناقص ہو جائے گا اور یہ انسانیت کا نقصان ہوگا۔

قرآن مجید مذہبِ اسلام کی نمائندہ دستاویز ہے۔نبوت کے سلسلہ کی آخری وحی ہے۔قرآن کا ظہور جب ہوا تو انسان کی بیداری توہمات وتصورات سے آگے بڑھ چکی تھی۔اس لیے قرآن نے جہاں مذہبی دعویٰ جات کے تصورات کو زیادہ پختگی سے بیان کیا وہاں انسان کو یہ تلقین کی کہ ان دعویٰ جات اور تصورات پر آنکھیں بند کر کے یقین کرنا انسان کی علمی بیداری کے خلاف بات ہے۔اس لیے فطرت وحیات کا براہِ راست مطالعہ کرو۔اپنی حسی، عقلی اور ذہنی صلاحیتوں کے بل بوتے پر تجربات وتفکرات اور مشاہدات سے علم حاصل کرو۔

ظہورِ اسلام سے قبل بلا شک وشبہ انسان تصورات وجذبات کا اسیر تھا۔اسلام سے قبل آخری مذہب عیسائیت تھا اور کتاب بائبل تھی۔بلاشبہ بائبل کا دائرہ انسان کی مذہبی وباطنی ضرورتوں تک راہنمائی تھی اور یونانی عقلیت نے علم کی عقلی بنیادوں کو بامِ عروج تک پہنچایا۔بے شک اسلام کے ظہور کے وقت یہ سب انسان کا فخر تھا۔اسلام نے قرآن مجید کی بنا پر انسان کے ان حاصلات کو مسترد نہیں کیا بلکہ ان حاصلات کی بنیاد پر اصلاح وترقی کا نیا ہدایت نامہ بیان کیا۔ہدایت نامہ آخری نبوت محمد مصطفی ﷺ اور قرآن مجید پر مشتمل تھا۔اس ہدایت نامہ کے مثبت اثرات اب ''تاریخ'' کا ایک ورق ہے۔

اسلام نے سابقہ مذاہب کو پوری توقیر دی اور جزوِ ایمان قرار دے ان کے حاصلات کو احترام دیا۔اسلام کا بظاہر ٹکراؤ سابقہ مذاہب سے تھا نہ یونانی عقل سے۔اسلام کی جدید تعلیمات یہ تھیں کہ محض

مذہب درست ہے یہ خدائی ہدایت ہے مگر ہدایت کا مقصود انسانی حرکت کے ذریعے آگے بڑھنا ہوتا ہے۔ پھر انسان کی عقل نے آنکھ کھولی اور علم کے ان گنت پہلوؤں کو روشناس کرایا۔ اسلام کا ظہور دراصل اب اس سے آگے کے میدان کے لیے انسان کو تیار کرنا تھا جو عقل استقرائی کا میدان تھا۔ آج انسان نے عقل استقرائی (مادیت کے تجرباتی ومشاہداتی) کے میدان میں بڑی زبردست کامیابی حاصل کرلی ہے مگر یہ مذہبی تعلیمات کا ہی نتیجہ ہے اور اسے اسلامی فکر سے غیر قرار دینا درست نہیں ہے۔

جہاں تک یونانی عقلیت کے کارناموں کو تعلق ہے۔ اسلام نے اُن کو تسلیم کیا۔ احترام دیا۔ قرآن مجید کی رو سے یونانی عقلی کارناموں کی تائید بھی کی گئی اور تہذیب واصلاح بھی کی گئی۔ بقول علامہ مسلمان یونانی عقلیت کے کارناموں کی چھان پھٹک میں اتنے محو ہو گئے کہ انھیں دو سو سال تک تو معلوم ہی نہ ہوسکا کہ اسلام کا بنیادی پیغام و کام تو یونانی عقلیت سے آگے کا ہے۔ مسلمان حکماء نے جب یہ جان لیا کہ یونانی عقلیت یا فلسفہ کا سارا مدار اور مرکز ''تصوریت'' ہے۔ جبکہ اسلام کا سارا زور ''عملیت'' پر ہے۔ سابق تمام مذاہب کا سارا زور بھی تصوراتی دعویٰ جات پر رہا ہے۔ قرآن مجید نے ''تصوریت'' کو ''عملیت'' میں لانے کا لائحہ عمل دیا اور مذہبی دعویٰ جات کو تصورات سے نکال کر تجربی ومشاہداتی عملیت میں لاکر یقین کو پختہ کرنے کی ترغیب دی لائحہ عمل دیا اور حوصلہ دیا۔

بیسویں واکیسویں صدی میں قرآنی پیغام کا نتیجہ مغرب میں یوں سامنے آیا کہ مذاہب ''تجرباتی ومشاہداتی عملیت'' پر پورے نہیں اترتے بلکہ محض عقل بھی تصوراتی وخیالی دنیا کی بادشاہ ہے اور وہ بھی مذاہب کے زمرے میں ہی آتی ہے۔ اس لیے مذہب اور عقل ذرائع علم کے طور پر متروک قرار دے دیے اور مادی وحسی بنیادوں پر ''تجرباتی ومشاہداتی'' علم ہی واحد یقینی علم کے طور پر سامنے آتا ہے۔

علامہ ''تجرباتی ومشاہداتی عملیت'' کے حاصل علم کی یقینی حیثیت سے اختلاف نہیں کرتے، ان کا اختلاف اس بات سے ہے کہ یہ واحد یقینی ذریعہ علم نہیں بلکہ مذاہب وعقل بھی مؤثر ومضبوط ترین ذرائع علم ہیں۔ علامہ کے نزدیک ''عقل'' انسان کا جہاں عضویاتی فعالیت یعنی حواس خمسہ کے تجربات کی لیبارٹری ہے وہاں وہ ذہنی شعور کی ایک ایسی حدود میں داخل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے جہاں براہِ راست حواس کا گذر نہیں ہوتا۔ اس ماورائی علاقہ میں داخل عقل کی صلاحیت کو وجدان والہام کہتے ہیں جس میں تجربہ بھی ہوتا ہے اور مشاہدہ بھی۔ علامہ نے اسی کو تصوف کہا ہے۔

تصوف کا تجربہ کس طرح تجربہ کہلائے گا کہ اُس کا موازنہ مادی وحسی تجربہ کے برابر کرلیا جائے۔ حواس خمسہ کا تجربہ ومشاہدہ عام انسان بھی کرتا ہے اور سائنسدان اپنے آلات کو استعمال کرتے ہوئے کرتا ہے اور اُسے بطور ایک نئے علمی جُز کے دنیا کے سامنے پیش کردیتا ہے۔ اس نئے علمی جز کی

افادیت علم وعمل دونوں میں دیکھی جاتی ہے۔ کمی بیشی کو آنے والے لوگ رفع کرتے ہیں۔ بعض دریافتوں کی جاریہ مدت کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ۔ بعض علمی اجزاء علم اور عمل کا ماضی بن جاتے ہیں مگر تاریخ میں زندہ رہتے ہیں۔ لیکن یہ عمل رُکتا نہیں ہے مسلسل برقرار رہتا ہے۔

سائنسدان تجربات کے ہر قدم، ہر پہلو اور ہر تبدیلی کا خود آگاہ اور خودشناس ہوتا ہے۔ وہ کسی طبیعی یا مادی اشیاء کی حقیقت کی دریافت میں اس طرح شریک ہوگا کہ کوئی تصور یا خیال اُس کے ذہن میں اُبھرے گا کہ مادی شئے کی اندرونی ترکیب کیا ہے؟ اس کی مادی علت کیا ہے؟ اس کے افادی پہلو کون سے ہیں؟ تب وہ اسے مسخر کرنے کا منصوبہ بنائے گا۔ ضروری لوازمات کا تعین کرے گا۔ پھر مفروضہ بنائے گا کہ اس کی حقیقت یہ ہوسکتی ہے اور وہ ہوسکتی ہے؟ اسے وہ عقلی وذہنی مدار میں داخل کرے گا۔ اس کے ساتھ وہ اپنے پانچوں حواس خمسہ کو بروئے کار لائے گا۔ اس کے ساتھ کئی عناصر کی ترکیب قائم کرے گا۔ اور سائنسی تجربہ کرے گا اور نتائج سامنے لائے گا۔ یوں علم میں کوئی نیا نکتہ یا پہلو شامل ہو جائے گا۔ صوفی کا تجربہ بھی علم کی جستجو میں ہوتا ہے۔ اس میں مجاہدہ بھی شامل ہے جو ایک خاص لیبارٹری طرز کا عمل ہے۔ یہاں انسان خود لیبارٹری بنتا ہے۔ سائنس میں انہماک وتوجہ کا عمل تو ذہن میں ہوتا ہے البتہ تجربہ مادی اشیاء کی ترکیب میں ہوتا ہے۔ تصوف میں لیبارٹری ''ذہن'' ہے جسے حالیہ نفسیات ایک مادی عنصر ہی شمار کرتی ہے۔ حواس وعضویات کی فعالیت کہیں بھی معطل نہیں ہوتی۔ انہماک وتوجہ ہی مجاہدہ کا اصل ہے۔ تجربہ ذہن کی اسی لیبارٹری میں جاری ہوتا ہے کسی نئی علمی دریافت کا حال ہوتا ہے یا موجود علم کی تصدیق ہوتی ہے۔ آج کی زبان میں ''شعور'' کہا گیا ہے۔ نفسیات میں اسے حواس خمسہ کے عمل کا ہی نتیجہ قرار دیا جاتا ہے لیکن اس پر اتفاق ہے کہ ذہن سے اس کا تعلق کہیں کہیں ٹوٹتا نظر آتا ہے۔

علامہ اقبال کے تصوّرِ خودی میں خدا بھی شامل ہے یعنی (خودی مطلق) اور اس میں کائناتِ کبیر اور کائناتِ صغیر (انسان) بھی شامل ہے۔ اس میں روحانیت بھی شامل ہے اور مادیت بھی۔ اقبال اور باقی صوفیوں میں فرق تصوف کے نظریات پر ہے تصوف پر نہیں۔ اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے مادی دنیا میں رہتے ہوئے تصوف کو تجربہ گاہ بنایا۔ وہ دنیا سے کنارہ کشی کے لیے اتفاق نہیں رکھتے ہاں مجاہدہ یا مراقبہ کے لیے جو یعنی وقتی یا معین کنارہ کشی کو درست گردانتے ہیں۔ مکمل کنارہ کشی رہبانیت ہے جو مادی دنیا سے کٹ جاتی ہے اور یہ زندگی سے بے وفائی ہے۔ کنارہ کشی کی عمومی تعلیم درست نہیں سمجھتے جیسے بعض ''وحدت الوجود'' کے تحت اسے درست مانتے ہیں۔

اقبال کا تصور ''خودی'' مادی اساس پر روحانی پرواز کرتا ہے جب کہ صوفی کی پرواز روحانیت کی اساس پر مادی زندگی کے لیے ہوتی ہے مگر ایسا نہیں کہ صوفی محسوس دنیا سے بے شعور ہوجاتا

ہے۔صوفیوں کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ وجودِ حقیقت ایک ہے اور کائنات اُس کی تخلیق ہے مگر اُسی کا جزو ہے۔جو ایک حدیث سے اخذ کرتے ہیں (کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف)۔دوسرا یہ کہ کائنات ایک آئینہ ہے اور انسان اس کا جوہر ہے۔کل کی تجلی انسان میں ہی تابندہ ہوتی ہے۔تیسرا یہ کہ کل سے علیحدگی کے بعد یہ جز کرب میں ہے اور واپسی کی آرزو ہے۔چوتھا یہ کہ انسان کو خدا نے اپنی طرز پر بنایا اور اُس کا روپ یا نور کا عکس انسان ہی ہے۔

اسی طرح تصورِ کائنات کا ایک خاکہ فلسفی اور سائنسدان بناتا ہے۔فرق یہ ہے کہ صوفی نبوت وشعورنبوت کے توسط سے آگے بڑھتا ہے۔ایسا نہیں کہ اُس دوران اُس کی حسی صلاحیت اور عقلی بصیرت مردہ ہوجاتی ہے۔وہ ہوش وحواس اور بصیرت وشعور سے ایک نقطہ نظر اپناتا ہے۔اُس کی علمی حیثیت بھی فلسفیانہ وسائنسی طرز کی سامنے آتی ہے۔علامہ اقبال کا امتیاز یہ ہے کہ وہ تفکر وعلم کی جزیاتی تقسیم سے انکار نہیں کرتے بلکہ وہ تمام ذرائع علم کا جامع خودی کو قرار دیتے۔خودی کے بیان میں جہاں ایک طرف مادی دنیا ہے اور عقل سے معرکہ آرائی ہے تو دوسری طرف تصوف کے تحت اَن دیکھی دنیا کے ناقابل بیان تجربات ہیں۔ناقابل بیان اگر آج ہیں تو ضروری نہیں کہ کل بھی ایسا ہی ہو۔

علامہ نے اسرار خودی میں خودی کو مادی انسان کی اساس پر اُٹھان دی مگر رموز بے خودی میں قلب وروحانیت کی طرف چلے جاتے ہیں۔گویا خودی کے بعد بے خودی کا بھی مرحلہ ممکن ہے۔بے خودی کا مطلب تو یہ ہوگا کہ خودی موجود تھی جو اب بے خودی میں ڈھل گئی ہے اور صوفی کی یہی ابتداء ہے۔احساسِ جدائی خودی سے عیاں ہے جبکہ بے خودی اصل کی طرف عملی قدم بڑھانے کا لائحہ عمل ہے۔خودی وبے خودی کے تصورات بھی پیچیدہ ہیں اور ان کا اظہار بھی کم ہی قابو میں آتا ہے۔مگر اس سمندر میں کود جانے کے سواء چارہ بھی نہیں ہے۔خودی وبے خودی کی علامہ نے یوں وضاحت کی ہے:

خوگر پیکار پیہم دیدمش ہم خودی ہم زندگی نامیدمش
چوں زخلوت خویش را بیرون دید پائے در ہنگامۂ جلوت نہد

(رموزِ بے خودی)

جسے میں نے مسلسل جدوجہد میں دیکھا ہے وہ خودی بھی ہے اور زندگی بھی۔جب یہ خودی خلوت سے باہر نکلتی ہے تو جلوت کے ہنگامے میں قدم رکھتی ہے۔

○

تصوف کا تجرباتی پہلو سائنس کے مقابل واقعی نیا تقابلی مطالعہ ہے اور مذہب کی علمی سطح کو جدید دور کے ذہن کے قریب تر لانے کی ایک شاندار کوشش ہے۔یاد رہے مذہب کو بطور مذہب یہ حاجت

نہیں کہ سائنس اُسے تسلیم کرے لیکن یہ عوام ووقت کی ضرورت ہے اور دوسرا خود مذہب کو نئے علمی اشکالات کا حل اور جواب دینے کی سہولت مل جائے گی کیونکہ مذاہب، فلسفہ اور سائنس میں انسان کی راہنمائی ہے۔ ایسا نہیں کہ انسان مذہبی عالم، صوفی، فلسفی یا سائنسدانوں کی باتوں کو بند آنکھوں سے بلا چوں و چرا تسلیم کریں۔ یہ اختیار بالآخر خدا کے ''نائب'' کے پاس ہے کہ وہ کسے اختیار کرے اور کسے اختیار نہ کرے۔ وہ پابند نہیں کہ سائنس کے انکشافات کو آنکھیں بند کر کے ایمان لے آئے اور نہ صوفی کے انکشافات دوسرے فرد کو پابند کرتے ہیں۔ یہ علم کا مسئلہ ہے۔ جسے تین جہتوں سے بیان کیا جاسکتا ہے:

ا۔ انسان کی علمی استعداد کے عناصر ترکیبی۔

ب۔ علامہ کے متضاد تصورات تصوف۔ ایک جائزہ

ج۔ تصور اسلام کی جاریہ تجرباتی قوت۔ علامہ کا موقف

ا):

انسان کی علمی استعداد چار خصائص پر مشتمل ہے:

۱- حواس خمسہ، جو ابتدائی عضویاتی فعالیت کا تجرباتی فریضہ سرانجام دیتے ہیں۔

۲- عقل وذہن، ابتدائی عضویاتی فعالیت کی ترکیب (Synthesis) اور تجزیہ (Analisis) کرتے ہیں۔

۳- وجدان وبصیرت کسی مقولہ یا مفروضہ کے یقین کا باعث بنتے ہیں۔

۴- وجدانی انکشاف کا شخصی الہام کی سطح پر جا کر یقینی تصدیق یا وحی کی میسر سہولت سے تصدیق کرنا ہے۔

ان اصطلاحوں کی تفصیل میں جائے بغیر یہ بیان مقصود ہے کہ ان سے ابھی تک علم کے تین ذریعے ہی مسلمہ طور پر ظہور پذیر ہوئے اور تینوں کے درمیان علمی حقیقت وصداقت پر بحث وجستجو ہی مزید علمی انکشافات کی طرف بڑھ رہی ہے۔ یہ تینوں ذرائع علم انسانی استعداد وبصیرت کے محتاج ہیں۔

الف: مذاہب، اسلام ارتقائے مذاہب میں جدید ترین اضافہ ہے۔ مذاہب کے مقاصد کلی حقیقت وصداقت ہیں۔ انسانی استعداد کو یہ نصب العین پانا ہے۔

ب: فلسفہ، انسانی عقل واستعداد کا مقاصد کی طرف مسلسل بڑھنے کا علمی وفکری راستہ ہے۔ مذاہب کے کلی مقاصد کے تحت ہی فلسفہ نے اپنی آزادانہ علمی حیثیت اختیار کی ہے۔

ج: سائنس، انسانی استعداد کے حسی احساس پر براہِ راست مادی تجربات کے ذریعے علم کی دنیا میں انقلاب پیدا کرنے کا ذریعہ ہے۔ سائنس جزئیات سے حقیقت وصداقت کی طرف بڑھتی ہے۔

نبی، صوفی، عالم، فلسفی اور سائنسدان اور حکیم انسان کے علمی میدان میں نمائندہ لوگ ہیں۔ نبوی علم سے کسی کو انکار ہے اور نہ صوفی، عالم، فلسفی سائنسدان اور حکیم کے علمی حاصلات ونتائج کی اہمیت

وافادیت سے انکار ہے۔مسئلہ حقیقت وصداقت کے یقینی پہلو کا ہے۔تینوں ذرائع کے درمیان حقیقت وصداقت کے یقینی پہلو پر بحث ونزاع ہے اور یہ بحث ونزاع علم کے نت نئے انکشافات کا بھی ذریعہ بن رہا ہے گویا تینوں ذرائع انفرادی اور اجتماعی دونوں انداز سے علمی افادیت کا باعث بن رہے ہیں۔انفرادی سطح پر تینوں ذرائع علم کے نمائندہ افراد کو علمی نمائندگی کے لیے اصطلاحی نام دیے گئے ہیں۔

تمام مذاہب میں پیغمبر کو خدا کی طرف سے خصوصی مامور شخص کے واسطے سے وہبی علم کا نمائندہ مانا جاتا ہے۔تاریخ میں پیغمبرانہ علمی مساعی، انسانی تربیت اور اُس کے اثرات ایک روشن حقیقت ہے اور آج بھی تمام ذرائع علم کے بنیادی مفروضہ جات انبیاء کرامؑ کے علم پر مرتب ہوتے ہیں اور دلچسپ امر یہ ہے کہ تمام انبیاء کرامؑ کے ہاں علم کے مقاصد کا بنیادی خاکہ قریب قریب ایک ہے۔پیغمبرانہ پیغام کی توضیح وتفسیر پر مامور عمومی طور پر علماء کے نام سے موسوم طبقہ ہوتا ہے اور یہ ہر مذہب کے نمائندہ لوگ ہوتے ہیں ان کی اہمیت یہ ہے کہ یہ پیغمبرانہ پیغام کو کسی نہ کسی صورت میں قائم رکھتے ہیں اور علمی ارتقاء میں معاون ہوتے ہیں۔ان کی کمزوری یہ ہے کہ عالمانہ درجہ بندی قائم نہیں کرتے اور درجہ بندی کر لیں تو پابندی نہیں کرتے۔مذہبی علم حاصل کرنا ہر شخص کا حق بھی ہے اور فرض بھی، مگر ہر ایک عالم نہیں ہوتا۔اس بدنظمی نے مذہبی علم کو بے تاثیر کیا کیونکہ علم کا میدان تو ایک معاشرت ہوتی ہے جو کم وزیادہ پڑھے لکھے افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔علامہ نے علماء کی اس بدنظمی کو اسلام کے تناظر میں مایوس کن قرار دیا جب کہ مغرب میں اس بدنظمی کا نتیجہ ہی فلسفہ وسائنسی علم ہے۔

صوفی، کسی نبی یا مذہب کی اقتداء وپیروی اختیار کر کے علم کی روحانی دنیا میں مجاہدہ وتجربہ کرتا ہے۔مجاہدہ مذہب کی بنیاد پر ایک تجربہ ہے۔صاحب مجاہدہ نبوی تعلیمات کی اساس پر تفکر کو مادی کے بجائے روحانی دنیا میں زیرِ کار رکھتا ہے۔صوفی عالم وفلسفی بھی ہوسکتا ہے مگر یہ اُس کی شرائط نہیں۔اگر وہ عالم وفلسفی ہوگا تو وہ دوسرے لوگوں کے لیے علمی طور پر بھی کارآمد ہوگا۔صرف صوفی کے لیے شائد ضروری نہیں رہتا کہ وہ واردات قلبی اور مشاہدات روحانی میں دوسروں کو بھی شریک کرے جو صوفی، عالم وفلسفی ہوگا، اُس کا مجاہدہ مذاہب کے اساسی نظریات کی تفکرانہ تلاش میں زیادہ ہوگا۔صوفی تجربات ومشاہدات سے گزرتا ہے اور انھیں علم کی رو میں شامل کرتا ہے۔مختصراً مذہب کی روحانی وتجرباتی حکمت اور اُس پر عمل پیرائی ''صوفی'' کرتا ہے۔علامہ اسی بات کو اجاگر کرتے ہیں۔

دوسری طرف اگر یہ کہا جائے کہ تاریخ کا تسلسل فلسفی کی فکری کاوش کا نتیجہ ہے۔مؤرخ تاریخ کے واقعات وحادثات کو کم وبیش کر کے محض بیان کرتا ہے۔یہ فلسفی ہے جو تاریخ سے علمی تسلسل کا کھوج لگاتا ہے۔اپنے دور کے انسانی رویوں کی پیمائش کرتا ہے۔اپنے دور کے علمی رجحانات کا موازنہ کرتا

ہے۔اپنے مطالعہ کے تفکرانہ نکات کا تعین کرتا ہے۔تدبیری حکمتِ عملی ترتیب دیتا ہے۔چھان پھٹک کے دوران ماضی کی بعض علمی صورتوں کو برقرار نہیں رکھتا ان کی جگہ تازہ صورتوں کو نمایاں کرتا ہے۔لیکن فلسفہ کا میدان کل سے جز کی طرف ہی رہتا ہے۔بنیادی نظریات زیادہ تر وہی زیر فکر رہتے ہیں جن کا مذاہب نے ایک کائناتی ڈھانچا ترتیب دے رکھا ہے۔علامہ کا یہی انداز فکر ہے اور خود اسی سے گذرے ہیں۔

فطرت و مادہ کی تسخیر ''سائنسدان'' کا میدان ہے۔وسعتِ کائنات کا کوئی اندازہ نہیں، مادی اشیاء کا شمار نہیں اور جب سائنس نے طبیعیات کے علاوہ حیاتیات و نفسیات کے میدانوں کو بھی مادے کی قلمرو میں شامل کر لیا ہے تو میدان بہت وسیع ہو گیا۔''جواہر'' (ایٹم یا موناد) کو تمام ذرائع علم تسلیم کرتے ہیں اور سائنس نے تجربے سے انتہائی چھوٹے ذرات کو ثابت کیا ہے۔سائنس ان ذرات کی بنیاد پر حقیقت و صداقت پر کمر بستہ ہے تو یہ راستہ جزئیات سے کلیات کی طرف ہے گویا سائنس میں مذاہب و فلسفہ کے طریقہ کار کے بالکل برعکس علمی جستجو کی ترتیب قائم کی گئی ہے۔لیکن علوم کا مرکزی خاکہ وہی ہے جس کی جستجو مذاہب و فلسفی کرتے ہیں۔طریقہ جزئیات سے کلیات کی طرف ہو گیا۔اسی لیے سائنس علمِ جدید ہونے کا دعویٰ کرتی ہے اور یقیناً اُس میں وزن ہے۔

انسان کی علمی استعداد اور ذرائع علم سے اخذ و استفادہ، علم میں ایک نسل کا تجربہ اگلی نسل اور پھر نسل در نسل آگے بڑھتا ہے۔یہ ذہن میں رہے کہ مذاہب میں مقدس کتابوں کی صورت کسی نہ کسی طور موجود ہے اور قرآن جدید دور میں آکر زیادہ محفوظ ہونے کا دعویٰ رکھتا ہے۔ان سے استفادہ آج بھی ممکن ہے اور ہو بھی رہا ہے مگر تمدن انسانی تاریخی مرحلوں سے گزر کر ایک نئے مقام پر ہے۔اسی دوران مادی سائنسی علم میں مسلمانوں کی دلچسپی کی بدولت بنیاد رکھی گئی جسے مغربی تمدن نے چار چاند لگا دیے۔یہ علم انسان کی ارتقائی میراث ہے۔علامہ نے ۱۱۶ اکتوبر ۱۹۲۷ء کو ''انجمن حمایت اسلام'' کے سالانہ جلسہ میں ''روح تمدن اسلامی'' کے موضوع پر ایک انگریزی خطبہ دیا۔یہی خطبہ شاید قدرے نئی صورت میں ''خطبات'' میں بھی شامل رکھا گیا ہے۔ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''زندہ رود'' میں اس کا خلاصہ دیا ہے اور حوالہ محمد حنیف شاہد کا دیا ہے۔خطبات میں علامہ یوں رقمطراز ہیں:

> اس بحث میں کہ اسلامی ثقافت کی روح کیا ہے؟ ہمارے سامنے آتی ہے۔محسوس اور متناہی کی وہ توجہ ہے جو اس نے علم و حکمت کی جستجو میں کی۔یہی وجہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں منہاج تجربی وضع ہوا تو حکمت یونان سے کسی مفاہمت کی بناء پر نہیں، بلکہ اس سے مسلسل ذہنی تصادم اور کشاکش کے بعد۔(۱)

مزید کہا:

> قرآن پاک کی فطرت پسندی (مادیت کے اثبات واحترام) محض اس امر کا اعتراف کہ انسان فطرت سے وابستہ

ہے اور یہ وابستگی چونکہ امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا۔ اس لیے ہمیں چاہیے اس کا استعمال بے روح تغلب (بے روح غلبہ) کے بجائے مقصد عظیم کے لیے کریں کہ ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارج کمال کے ساتھ بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقت مطلقہ کے تمام وکمال لقا کی خاطر ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات (سمجھ) کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے فواد یا قلب سے (والافئدۃ) تعبیر کیا ہے۔ (۲)

علامہ کا موقف یہ ہے کہ یہ کائنات انسان کی آماجگاہ بھی ہے اور دست گاہ بھی۔ زماں ومکان کے تحت آنے والی وسیع تبدیلیاں انسان کی جدوجہد کا ثمر ہیں۔ بمطابق قرآن، انسان ... آیات الٰہیہ پر مسلسل غور کرے اور کائنات پر غلبہ حاصل کرے اور یہ قرآن کی تحریک ہے کہ علوم میں جدت و وسعت تلاش کی جائے اس کے بغیر کائنات کی تسخیر کا انسانی فریضہ تشنہ تکمیل رہے گا۔ تاریخ کا بھی یہی سبق ہے۔ قرآن نے تجربی روش کو ایک اصول ٹھہرایا ہے چاہے وہ مادی سطح پر ہو یا روحانی سطح پر۔ محسوسات اور مدرکات (احساس وسمجھ) کے ہر عالم کو یکساں اہمیت دی ہے۔ عالم میں بکھری اللہ کی نشانیاں اُسی کو جاننے کا ایک مؤثر ذریعہ ہیں۔ تاریخ میں روحانی تجربات انہی نشانیوں کی بناء پر علمی دنیا میں محسوس ومدرک تھے۔ مادے کی تحقیق وتسخیر تک تاریخ کی یہ روحانی جدوجہد ہی علم کو آگے بڑھاتی ہے۔ انسان کے نظام عضویات میں ''دل'' ایک مؤثر ترین عضو ہے۔ دل محسوسات ومدرکات کا مرکز ہے۔ آخری فیصلہ دل سے صادر ہوتا ہے۔ حواس خمسہ اپنے پیغامات محض دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ یہ دماغ ہے جہاں ان پیغامات کے حساس اور محسوس پہلو سے تجزیہ ہوتا ہے۔ ذہن دماغ کا ہی حصہ ہے۔ اُس کا دائرہ کبھی دماغ سے آگے جاتا ہے۔ اور وہاں دل کی حفاظت کرتا ہے۔ دل یا قلب پر حکماء نے بڑی بحثیں اُٹھائی ہیں۔ قرآن نے البتہ ایک دل، جو جان کا باعث ہے اور ایک جو روح کی آماجگاہ ہے۔ یہ ایک ہی دل کے دو پہلو ہو سکتے ہیں۔ علامہ فواد یا قلب کو ایک طرح کا وجدان یا بصیرت کہتے ہیں اور مولانا رومی نے اسے ''نورِ آفتاب'' کہا ہے۔ علامہ کے مطابق ''قلب'' کو قوت دید حاصل ہے۔ جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال یا رابطہ پیدا کر لیتے ہیں جو عمومی طور پر ادراک بالحواس سے ماورا ہوتے ہیں۔ ادراک بالحواس سے ماورا کائنات کی ایک پھیلی ہوئی وسعت موجود ہے سائنس کو ابھی اس سے اعتناء نہیں ہے اور وہ جزواً جزواً فطرت کی محض ان اشیاء کی تسخیر میں مصروف ہے جو ادراک بالحواس کے دائرے میں آتی ہیں۔ علامہ کا اصرار ہے کہ ادراک بالحواس کی یہ دنیا حقیقت ہے مگر جو دنیا بطورِ حقیقت ماورائے حواس ہے، ادراک بالحواس ایک گونا اُس میں موجود ہوتا ہے۔ ''قلب'' کو قوت دید حاصل ہے۔ دید کا یہ تجربہ ہے۔ دید حواس خمسہ کا ایک ظاہری حصہ ہے۔ اگر غور کیا جائے تو یہ دیکھنے کی

استعداد (قوت دید) ایک حیرت انگیز اطلاع کی نشاندہی کرتی ہے۔ ایک لمحہ میں نگاہ کسی شئے پر اٹکی اور اُسے دماغ کی طرف منتقل کیا تو لمحوں میں ذہن ایک وسیع دنیا کا چکر کاٹ کر انہی لمحوں میں کوئی معلومات دے دیتا ہے تو قلب اپنی لہروں سے جانچتا ہے۔ ''قلب'' میں ایک خوشگوار احساس خوشبو کی طرح پھیلے گا تو یہ تجربہ کی کامیابی کی دلیل ہے اور اگر ناخوشگوار احساس جنم لے تو یہ تجربہ کامیابی کی دلیل نہیں ہوگی۔

قلب میں خوشگوار احساس اور ناخوشگوار احساس ہی وہ آخری عمل و نتیجہ ہے جو ادراک بالحواس کے تحت بھی پیدا ہوتا ہے اور ماورائے حواس بھی۔ ادارک بالحواس کے تحت جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے اُس کا عامل سائنسدان ہے اور نتیجہ مادی دنیا سے متعلق ہوگا اور درست اس لیے ہوگا کہ تجرباتی عمل میں ضابطوں کا خیال رکھا گیا ہوگا۔ سائنس کا یہ درست نتیجہ ایک مادی چیز کا علم ہوگا۔ ضروری نہیں کہ یہ نتیجہ حتمی ہو مگر حتمی نتیجہ کی بنیاد بن سکتا ہے اور تبدیلی بھی ممکن ہے۔

ماورائے ادراک بالحواس جو نتیجہ پیدا ہوتا ہے اُس کا عامل صوفی ہوتا ہے، وہ فلسفی بھی ہوسکتا ہے۔ یہ علم کائنات سے متعلق ہی ہوگا مگر غیر مادی مواد کی بنا پر ہوگا۔ یہی تصوف ہے۔ تصوف کا تعلق نیند سے نہیں ہے۔ یہ جاگتی آنکھوں (دید) اور مکمل حواس میں ہوتا ہے۔ صوفی مادی دنیا میں رہتا ہے اور ''قلب'' کو تیار کرتا ہے اور پھر ماورائے ادراک بالحواس دنیا کو ''دید قلب'' سے دیکھتا ہے اور مشاہدہ کرتا ہے۔ علامہ نے موجودہ سائنسی دنیا میں تجربہ کی اس دنیا کی دلیل یہ دی ہے کہ مادی دنیا حواس کی دنیا میں تجربہ کرتی ہے اور ''قلب'' کی قوت مادی دنیا کے حسی تجربات کی بھی تصدیق کرتی ہے اور حواس خمسہ بھی انسان کے ساتھ منسلک ہیں اور ''قلب'' بھی اُسی کا حصہ ہے۔ امام غزالی نے ''قلب'' کے پانچ باطنی حواس خمسہ کی تصدیق بھی کی ہے۔

علامہ ''تصوف'' کے تجربی علم کے قابل اعتماد ثابت کرنے کے لیے دو دلائل دیتے ہیں کہ اوّل تو ''قلب'' کی قوت دید سے کوئی پُر اسرار علم حاصل نہیں ہوتا۔ ''قلب'' سے جو اطلاعات حاصل ہوتی ہیں یہ مان بھی لیا جائے کہ اُن کا حواس خمسہ سے مطلق تعلق نہیں، مگر وہ ایسی معلومات تو ضرور ہیں کہ جن کی تعبیر صحت سے کی جائے تو کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ ذریعہ مختلف بھی ہو تو بات علم کے مفید ہونے اور مفید نہ ہونے کی ہے۔ علامہ کے نزدیک حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا یہ طریقہ بھی اتنا ہی قابلِ اعتماد ہے جتنا کوئی اور ہے۔ دوسری یہ کہ تصوف یا صوفیانہ مشاہدات کو فوقِ عادات ٹھہرانے سے اُن کی قدر و اہمیت میں فرق نہیں آتا۔ جب انسانی تہذیب و تمدن کا آغاز ہوا تو تقریباً سب ہی مشاہدات کا معاملہ فوقِ عادات ہی تھا۔ حسی مادی نہ تھا۔ یہ تو انسانی بیداری کا ثبوت ہے کہ وہ علوم کی نئی دنیا (محسوسات و مدرکات) میں داخل ہوگیا ہے۔

غالباً یہ قاعدے اور ضابطے کا معاملہ ہے۔ صوفی بھی انسان ہوتا ہے مگر وہ مذہب کی نمائندگی کرتا

ہے۔مذہب کی بنیادی اساس ماورائے مادہ خدا اور ماورائے حواس خمسہ یعنی ایمانیات ہے۔ان کے یقینی عمل میں صوفی کے قاعدے اور ضابطے وہ نہیں جو مادہ اور حواس خمسہ میں استعمال ہوتے ہیں۔مذہب کو فطرت کی آیات مسخر کرنے پر اعتراض نہیں بلکہ مذہب کا مقصد ہے اور قرآن کا سب سے زیادہ اصرار ہے۔البتہ سائنسدان کو مادی ضابطوں سے آگے پیچھے ہونے میں اعتراض ہے کہ یوں وہ علم کی جس یقینیت و اعتماد کو سامنے لانے پر مامور ہے، غیر مادی تصورات کی آمیزش توجہ پر اثر انداز ہو کر علمی نتائج کے اعتماد کو مجروح کر سکتی ہے۔سائنسدان کی یہ بات درست ہے لیکن یہ درست نہیں ہے کہ مذہبی وفلسفیانہ علوم نے دنیا کو بیداری کے جس درجے پر پہنچایا ہے، اُن کی قدر و قیمت کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا جائے کہ وہ ماورائے عادات ہیں۔ یہ بات صرف سائنسی ضابطہ کا بیان ہے مگر سائنسی ضابطہ، اُن ضابطوں کی قدر و قیمت کو کیسے ختم کر سکتا ہے جو ارتقائے کائنات مادی کے مسلسل ضابطے رہے ہوں۔

صوفی کا تجربہ کسی طور سائنسدان کے تجربے سے کم نہیں۔سوال مادی دور کے اصولوں وضابطوں کی بناء پر یہ پیدا ہوا ہے کہ صوفی کے ماورائی تجربات کو مادی معیار پر کیسے پرکھا جائے۔علامہ کا موقف ہے کہ صوفی کے تجربات کے مشمولات ونتائج کے لیے ضابطوں کی تلاش ایک علمی مسئلہ ہے۔اس کی ضرورت ہے اور یہ جدید علوم مادی کے لیے ایک چیلنج بھی ہے اور علمی ہدف بھی۔سائنس نے نفسیات کو اپنی حدود میں شامل کر کے نفسیاتی علوم کو زیر مطالعہ لانے کا فیصلہ کیا ہے۔علامہ توقع رکھتے ہیں کہ جلد ہی اس ضمن میں مؤثر علمی منہاج ظہور پذیر ہوگا جس سے شعور کے ورائے عقل تعینات کا مطالعہ ممکن ہو جائے گا۔علامہ چند دلائل کو اسی ضمن میں زیر بحث لاتے ہیں۔

علامہ کے نزدیک قابل توجہ بات یہ ہے کہ مشاہدات (Experience) تب ہی مشاہدات ہیں جب وہ آنکھوں کے سامنے (Immediacy) ہوں۔مشاہدات صوفیانہ ہوں یا مادی، آنکھوں کے سامنے ہوں تو مشاہدات کہلاتے ہیں۔قابل ذکر بات یہ ہے کہ صوفی کے مشاہدات بھی اُس کی مکمل شخصیت کی حالت بیداری میں ہوتے ہیں۔اس لیے مشاہدات کی نوعیت میں فرق کرنا درست نہ ہوگا البتہ معنویت میں فرق ہوگا کیونکہ مذہب حقیقت کے کلی تصور سے جزئیات کی طرف آتا ہے اور سائنس جزو سے کل کی طرف۔انسان کی یہی وہ جدید کامیابی ہے کہ وہ حقیقت کا دونوں اطراف سے گھیرا تنگ کر رہا ہے۔صوفیانہ مشاہدات مذہبی علم کی مسلسل تصدیق کا تجربہ ہیں اور کلیت کو مرکز توجہ رکھتے ہیں۔

صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت (سامنے ہونا) اور نا قابل تجزیہ کلیت۔

(Unanalysable Wholeness of mystic experience)

کے ساتھ علامہ دلیل دیتے ہیں کہ صوفی کا ''حال'' (Mystic State) ایک لمحہ ہے۔اس لمحاتی مدت میں

صوفی کا اتصال اُس تجلی سے ہوتا ہے جو یکتا ہستی ہے اتحاد کا احساس پیدا کرتی ہے۔ اس لمحاتی مدت میں صوفی کی شخصیت کالعدم ہو جاتی ہے مگر موجود ہوتی ہے۔ یہ واردات صوفی کے اندرون میں برپا نہیں ہوتی بلکہ وہ اندرون کی قوت سے خارجی مشاہدات کرتا ہے۔ یہ لمحاتی حادثہ صوفی کے داخل میں ہوتا ہے اور شخصیت لمحوں کے لیے کالعدم تو ہو جائے گی مگر خارج کا مشاہدہ اُسی کی ذات کی موجودگی کا نتیجہ ہوگا۔ علامہ اس دلیل سے مشاہدات کی خارجی حالت کو صوفیانہ عمل میں ثابت کرتے ہیں جو سائنسی اُصولوں کا ضابطہ ہے۔ یوں اس لحاظ سے سائنسی تجربات و صوفیانہ مشاہدات دونوں خارج میں واقع ہوتے ہیں۔

سائنسی تجربات کو دوسروں تک پہنچانے کے طریقے میں فرق کا جہاں تک سوال ہے۔ مادی تجربات کے مشمول براہِ راست بھی دوسروں کو منتقل کیے جا سکتے ہیں اور حاصل نتیجہ یعنی فکری طور پر بھی۔ صوفیانہ مشاہدات بھی براہ راست تجربے میں آتے ہیں لیکن اُسی طرح ان کو دوسروں سے بیان کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ''حال'' اور ''لمحہ'' کا مسئلہ ہے۔ سائنس کی طویل مدت کے حاصل کے برعکس صوفیانہ مشاہدہ کا حاصل زیادہ وسیع اور گہرا ہو سکتا ہے مگر یہ احساس کی صورت اختیار کرتا ہے۔ اس کی وسعت و گہرائی کے حاصل کو قلب و ذہن محفوظ کر لیتے ہیں اور پھر فکری رنگ دے کر دوسروں تک پہنچایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں صوفیانہ مشاہدات کے مشمولات بعین نہیں بصورت نفسیات منتقل کیے جاتے ہیں اور نفسیات دان آج کل اس کے مطالعہ کو انسانی کردار کے عمل سے جانچنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ علامہ اسے نظر اور خبر کے فرق سے بھی عیاں کرتے ہیں۔ عقلِ استدلال نظر و خبر دونوں میں شامل ہوتی ہے۔

صوفی پر ذاتِ سرمدی سے اتحاد و اتصال کے موقع پر اُس کا زمانِ متسلسل سے رابطہ منقطع ہوتا ہے تو اُس کے ہاں زمانِ متسلسل کی اہمیت نہیں رہتی۔ یہ لمحوں کی بات ہے۔ یہاں بھی اُس کی ذات کچھ لمحوں کے لیے زمانِ متسلسل سے الگ ہوتی ہے مگر حقیقتاً تو ایسا نہیں ہوتا۔ یوں صوفیانہ مشاہدہ زمان سے ماورا ہو جاتا ہے اور زمانِ متسلسل لمحوں کے لیے کالعدم ہو جاتا ہے۔ لیکن باعتبار وجود کالعدم نہیں ہوتا کیونکہ صوفیانہ احوال تا دیر نہیں رہتے مگر صاحب حال پر اعتماد کا گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں اور یہ اعتماد بعض اوقات مادی اشیاء کے کسی علم سے زیادہ گہرا اور با اعتماد ہوتا ہے کیونکہ یہ حواس کی موجودگی میں قلب کے عمل کا بھی نتیجہ ہوتا ہے۔

یہ سوال کہ احساس سے الگ غیر احساس کیا ہے۔ علامہ اس بات کا جواب دیتے ہیں کہ وہ کسی چیز کا شعور ہے۔ اس لیے کہ احساس کا مطلب کسی صاحب شعور ہستی کی بے قراری ہے۔ یہ بے قراری، قرار میں تب بدلے گی جب اندرون ذات سے باہر کی شئے موجب بنے گی۔ احساس ہمیشہ خارج کی طرف

کھینچتا ہے۔خطبہ اوّل میں اپنے دلائل کو سمیٹتے ہوئے کہتے ہیں:

جہاں تک حصول علم کا تعلق ہے صوفیانہ مشاہدات کی دنیا ایسی ہی حقیقی و معتبر ہے جیسے ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔لہٰذا ان کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان مشاہدات کی ابتداء ادراک بالحس سے نہیں ہوئی۔علمی بذاوہ عضوی کیفیات (بدنی احوال) بھی جن سے بظاہر یہ مشاہدات مترتب (درست) ہوئے نظر آتے ہیں۔اس امر کی دلیل نہیں کہ ہم ان کی قدر و قیمت سے انکار کر دیں۔ (۳)

عضوی فعالیت میں علم کا ایک حاصل ''مادی'' ہے اور دوسرا ''غیر مادی'' سوال اگر ''علم'' کا برقرار رہے تو علم کا مقصود ہمیشہ سے حقیقت کی جستجو رہی ہے۔حقیقت ابھی بھی سراب ہے۔علم کے پرت ہر پہلو سے کھلتے جا رہے ہیں۔اس سے انسان کی اُمید برقرار ہے۔یہی اُمید زندگی کی تحریک ہے۔وہ علم کی مادی وغیر مادی جہتوں میں محوِ جستجو ہے۔فلسفیانہ یا عقل ذریعہ علم کا مثبت پہلو یہ ہے کہ اس کے بغیر نہ مادہ علم بن سکتا ہے اور نہ غیر مادہ۔دوسری بڑی حقیقت یہ ہے کہ فی الحال یہی ذرائع علم، انسانی استعداد وبصیرت کا سرمایہ ہیں جیسے کہا جا سکتا ہے:

۱- مذاہب کا تجرباتی حاصل تصوف ہے۔

۲- فلسفہ کا تفکراتی حاصل فکر ہے۔

۳- سائنس کا تجرباتی حاصل ٹیکنالوجی (ایجادات) ہیں۔

یہاں اس تفصیل کا تو موقع نہیں کہ ٹیکنالوجی کے مثبت و منفی اثرات کی فہرست سازی کی جائے مگر روزمرہ کا انفرادی و اجتماعی تجربہ ہر شخص کو ہو رہا ہے۔موجودہ بڑے پیمانے پر ایجادات نے زندگی کے ہر پہلو اور ہر میدان میں انقلاب برپا کر دیا ہے۔تبدیلی اتنی تیز و حیران کن ہے کہ ابھی تک مثبت و منفی پہلوؤں کا تعین ہی قابو میں نہیں آ رہا ہے۔جیسے:

- ہر معاشرت میں تبدیلی نمایاں ہے۔
- ہر تہذیب بدل رہی ہے۔
- ہر تمدن نئی شکل اختیار کر رہا ہے۔
- ہر معیشت ترقی پذیر ہے۔
- ہر ریاست میں جمہوری آواز بلند ہو رہی ہے۔
- اخلاقیات کے تصورات تبدیل ہو رہے ہیں۔
- انسانی طب میں بہت کچھ حاصل کر چکا ہے۔
- حقوقِ انسانی نے انصاف کے شعور کو نمایاں کیا ہے۔

- تعلیم کو انسان کا حق و فرض قرار دیا جا چکا ہے۔
- سفر کی سہولیات میں انقلاب آ چکا ہے۔
- معلومات کی ترسیل لمحوں کا معاملہ بن چکا ہے۔

لیکن کیا اب دنیا جنت کی شکل اختیار کر گئی ہے۔ ہر سائنس دان اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ ٹیکنالوجی نے انسان کو بہت کچھ دیا ہے مگر سب کچھ نہیں۔ کیونکہ:

- انفرادی اور قومی سطح پر مخاصمت و دشمنی نے نئی ٹیکنالوجی کے رنگ پکڑ لیے ہیں۔
- ''انسان'' پہلے بھی بلا وجہ قتل ہوتا تھا، اب بھی ہوتا ہے۔
- لڑائیاں اقتدار و برتری کے لیے پہلے بھی ہوتی تھیں اور اب ہوتی ہیں۔
- انفرادی و قومی آزادی پہلے بھی سلب ہوتی تھی، اب ہوتی ہے۔
- قومی غلامی کے خلاف پہلے بھی عسکری جدوجہد ہوتی تھی اب بھی ہوتی ہے۔
- رنگ و نسل کی بنیاد پر تعصب و غارت گری پہلے بھی تھی اب بھی موجود ہے۔
- بیماریاں پہلے بھی انسان کو تڑپا دیتی تھیں اور اب بھی تڑپاتی ہیں۔
- نان و نفقہ اب بھی بدستور ایک مسئلہ ہے۔
- بے انصافی نے ابھی دم نہیں توڑا۔
- خودکشی انسان پہلے بھی کرتا تھا اور زندگی سے اب بھی بے زار ہو جاتا ہے۔
- بم ٹیکنالوجی نے جتنا اب انسان کو خوف زدہ کر رکھا ہے۔ پہلے نہ تھا۔
- انسان مایوس اب بھی ہے اور پہلے بھی تھا۔ وجوہات مختلف ہو سکتی ہیں۔
- سکون دن بدن ناپید ہو رہا ہے۔

ایک پہلو سے دیکھیں تو بہت کچھ بدل گیا ہے اور دوسرے پہلو سے دیکھیں تو لگتا ہے کہ کچھ نہیں بدلا۔ ٹیکنالوجی نے جو بدلا ہے اور جو آئندہ بدلے گی۔ ناممکن ہے کہ مذہب و فلسفہ کے بغیر انسان میں تنظیم اور سکون فراہم کر سکے۔ انسان کی تنظیم اور اُس کی نفسیاتی ضرورت مذہب و تصوف اور فلسفہ و عقل ہی دیں گے۔ علامہ کا یہی اصرار ہے کہ مادی ضرورتوں اور مادی ایجادات کی تنظیم کا آخری حل مذہب کے پاس ہے۔ اس لیے بطورِ علم مذہب کی حیثیت مسلمہ ہے۔

○

ب) علامہ اقبال کے بظاہر متضاد تصوراتِ تصوف ایک تنقیدی و نفسیاتی جائزہ:

ڈاکٹر سید عبداللہ لکھتے ہیں:

''غور سے دیکھا جائے تو کتاب ''فلسفہ عجم'' سے لے کر ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' تک ایک طویل ذہنی سفر ہے۔اس سفر میں چار مراحل واضح ہیں:

مرحلہ اوّل: جس میں علامہ اقبال تصوف کے معروف عقائد سے کم وبیش ہم آہنگ ہیں۔ یہاں تک کہ فلسفہ عجم میں وحدت الوجود، تصوف کے عام معتقدات اور ابن عربی تینوں کے بارے میں ان کی رائے ایک عقیدت مند کی ہے۔

دوسرا مرحلہ: اسرارِ خودی کی اشاعت سے شروع ہوتا ہے جس میں بعض مقامی وجوہ سے وحدت الوجود اور عام نظام طریقت سے اختلاف شدید ہوجاتا ہے۔

تیسرا مرحلہ: خطبات کی تدوین سے شروع ہوتا ہے جس میں تصوف کے نفسیاتی پہلو کے بارے میں اچھے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اگرچہ ان کے تمدنی اثرات کی مذمت کرتے ہیں۔

چوتھا مرحلہ: آخری مرحلہ عمر ہے جس میں مقامی سیاسی کش مکش کے زیر اثر علماء اور مشائخ کے متعلق ان کی رائے میں مخالفانہ شدت نظر آتی ہے۔(۴)

ارادہ نہیں تھا کہ تضادات بیانی کو زیر بحث لاؤں، لیکن ''خطبات'' میں جس اعتماد کے ساتھ وہ تصوف کو مذہب کی سائنس کے طور پر پیش کرتے ہیں، احتمال رہتا ہے کہ دلائل کے لیے خود اقبال کے دلائل ہی کاٹ پیدا کردیں گے۔اقبال خود صوفی ہیں اور تصوف پر تنقید کی ہے۔اس تنقید سے یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ وہ تو تصوف کے مخالف تھے۔ایسا تو نہ تھا۔یہ اس لیے سمجھنا درکار ہے کہ خطبات میں شاید اُن کو یہ کمزور دلائل لانے کی ضرورت کیوں محسوس ہوئی؟ اس میں اقبال کی اپنی ایک نفسیات ہے اور یہی نفسیات بعض مفکرین کو یہ تأثر دیتی ہے کہ اقبال کے ہاں تصوف بے معنی ہے۔دراصل عالم اسلام میں دو مکاتب فکر ہیں اور ہندوستان میں قدرے دیر سے پیدا ہوئے۔ایک جو تصوف کو مذہب ہی کا ایک عمل گردانتا ہے اور دوسرا اسے مذہب سے غیر سمجھتا ہے اور سادہ وسستے الفاظ میں اسے عجمی، ہندی، یونانی اور مسیحی آمیزش قرار دے کر اسلام سے غیر قرار دے لیتے ہیں۔لیکن اس سے علم کا مسئلہ حل نہیں ہوتا۔امام غزالی فلسفی کے طور پر آگے بڑھے لیکن اُن کو اطمینان متصوفانہ دلائل سے مِلا انھوں نے اس ضمن میں فلسفیوں پر بعض دلائل کی نسبت سے تنقید کی اور مسلم روایت میں یہ تأثر پیدا ہوا کہ امام غزالی نے فلسفہ کو رد کیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ مذہب، فلسفہ اور تصوف کے مضامین یکساں ہیں اور وقت کے ساتھ ارتقاء پذیر رہتے ہیں۔''وقت'' ایک خاص ''نفسیات'' پیدا کرتا ہے۔امام غزالی نے فلسفہ پر تنقید نہیں کی بلکہ فلسفی پر تنقید کی۔فلسفی پر بطور ذات نہیں بلکہ بطور ماہر علم کے کی ہے کہ اُس کے دلائل میں کہاں کمزوری ہے۔اور انھیں ان فلسفیانہ دلائل کی کمزوری کا احساس تب زیادہ ہوا جب انھوں نے متصوفانہ انداز کے

دلائل میں مختلف طریقے سے اعتماد دیکھا۔قریب قریب یہی موقف ابن رشد نے ''فصل المقال میں بیان کیا کہ نقص فلسفی کے سمجھنے میں ممکن ہے۔ ماضی و وقت کے افکار و نظریات پر تنقید ایک نفسیاتی اصول وضابطہ ہے اور مذہبی ضابطہ بھی یہی ہے۔اسی اصول سے علم کی تازہ نشوونما ہوتی ہے اور مستقبل کے لیے علم تیار ہوتا ہے پھر مستقبل کا کوئی غزالی یہی عمل دہراتا ہے یا اقبال کی صورت میں علم میں جدت و اضافہ کے ساتھ قوم کو بھی بیدار کرتا ہے۔

ہندوستان میں مسلمان گھرانوں میں سے شائد ہی کوئی ہوا ہو جو کسی سلسلۂ طریقت سے وابستہ نہ ہو۔اقبال کا خاندان بھی گجرات میں آوان شریف میں بیعت تھا اور علامہ کے والد انھیں بچپن سے وہاں لے جاتے تھے بلکہ ایک روایت یہ ہے کہ اُس وقت کے بزرگ جو خانو داہ آوان شریف کے پیر طریقت تھے جنھوں نے، اپنی زبان مبارک بچے (اقبال) کے منہ میں ڈال کر پیار کیا اور شاید یہی اقبال کے لیے فیضان کا باعث بنا۔قادری سلسلہ کی یہ گدی تھی اور علامہ کے والد قادریہ سلسلہ میں ہی بیعت تھے اور یاد رہے کہ انہی پیر طریقت سے ملنے گجرات کی قریبی ریاست جموں کشمیر کے علاقے میرپور سے معروف بزرگ حضرت بابا پیر شاہ غازی کے مرید خاص حضرت میاں محمد بخش بھی آتے تھے اور جو بعد میں قصہ ''سیف الملوک'' کے حوالے سے مشہور ہوئے۔ان سطور کا مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال ایک صوفی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور خود صوفی تھے۔اس بارے میں تفصیلات متعدد تصانیف میں موجود ہیں۔اسے یہاں ایک نفسیاتی پس منظر سے ذہن میں رکھیں تو پھر علامہ کے خود فعال دور کا نقشہ سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ماضی کے افکار پر تنقید اور حال کی بے حسی نے آگے بڑھنے کا راستہ دیا۔اُن کی نفسیات کو اگر بیان کیا جائے تو وہ اُن کے عزائم سے ظاہر ہوگی:

ہندوستان میں مسلمانوں کی طاقت کھو جانے کا احساس اُن میں شدت اختیار کرنے لگا۔۱۸۵۷ء کے اثرات مسلمانوں کی زندگی کے خطرات اور ہندو عزائم کی واپسی کے اشارے دینے لگے۔

- ☆ گذشتہ کئی صدیوں سے عالم اسلام کا زوال اُن کو بے چین کر رہا تھا۔
- ☆ علمی ترقی کے میدان میں مسلم دنیا کا سرے سے کوئی رواں جوش نظر نہیں آتا تھا۔
- ☆ جمود و تقلید کو قرآن کی تفسیر اور فکر کے طور پر پیش کیا جاتا تھا۔
- ☆ تصوف کو عملی دنیا سے دوری کے تصور کے تحت پیش کیا جاتا تھا۔
- ☆ اقتدار کھو جانے کے بعد ہندوستان میں مسلمانوں کو سیاسی کردار سے آگاہی نہ تھی۔
- ☆ اس دوران علامہ اعلیٰ تعلیم کے لیے ایک اور دنیا میں جانکلے جسے یورپ کہتے ہیں۔
- ☆ یورپ والے کبھی اعلیٰ تعلیم کے لیے مسلم درس گاہوں کا رُخ کرتے تھے۔

☆ اس تبادلہ علم کی تاریخ سے علامہ کے عزائم بلند اور مزید پختہ ہوئے۔
☆ عزائم کی بلندی اور علوم میں پختگی نے علامہ کو فلسفی بنا دیا۔
☆ وطن واپسی پر سیاسی وفکری دونوں محاذوں پر فعالیت اختیار کی۔
☆ یورپ کی علمی بلندی کے پیش رو مسلمان مفکرین کو براہِ راست پڑھا۔
☆ فلسفیانہ پختگی نے علامہ کو متصوفانہ اہمیت سے مزید آگاہ کیا یوں صوفی مکمل بیدار ہو گیا۔
☆ اس مرحلہ پر علامہ مکمل طور پر تقلید و جمود سے بغاوت اور حرکت و تبدیلی کو مقصود بنا بیٹھے۔
☆ حرکت و تبدیلی کے راستے میں رکاوٹ بننے والی ہر شئے کو نابود کرنے پر تُل گئے۔
☆ ماضی کے تمام علوم جو تقلید و جمود کا باعث بنے تنقید کی زد میں آ گئے۔
☆ تصوف جو تقلید و جمود اور زندگی سے بےزاری پیدا کرتا ہے، تنقید کی زد میں آ گیا۔
☆ عربی و عجمی اسلام کی تقسیم اور اُس کے اثرات تنقید کی زد میں آئے۔
☆ فلسفہ جو عمل کو روکتا ہو، وہ رد ہو گیا۔
☆ ''خودی'' وہ قوت تھی جو علامہ کو فکر و عمل کے میدانوں میں طاقت ور نظر آئی۔
☆ ''خودی'' کی قوت میں فلسفہ و تصوف تقلید و جمود نہیں، زندگی کے انقلاب آفریں پیغام بن گئے۔
☆ ''خودی'' مذہب، فلسفہ اور تصوف بلکہ سائنس کی نمائندہ ہو گئی۔
☆ ''خودی'' میں آ کر تصوف بامعنی ہو گیا اور اقبال ایک بڑا صوفی ہو گیا۔

سطور بالا میں محض علامہ کی فکری نفسیات کا ایک مختصر جائزہ ہے۔ متضاد خیالی ایک نفسیاتی مسئلہ ہے اور یہ علم کے میدان اور تحقیق میں حل ہونا ہے۔ تحقیق یہاں ہمارا ارادہ اس لیے نہیں کہ اقبال کی زندگی میں یہ سوال اُٹھائے گئے۔ انھوں نے جوابات بھی دیے اور اُن کی زندگی کے بعد قریبی مدت میں اقبالی حضرات نے اس پر تحقیق کی ہے۔ تضاد خیالی کو فکر بنانے کی کوششیں بھی ہوئیں مگر انصاف پسند محققینِ اقبالیات نے اس مضمون کو کمال مہارت سے عیاں کیا اور علامہ کی علمی تنقید کو علمی مہارت کے رنگ میں بیان کر کے شاندار علمی خدمت انجام دی۔ یہاں اُن کی تحقیق سے استفادہ ان سطور کے قاری کے لیے مفید ہو گا لیکن اُس سے پہلے ایک ایسی بات کی وضاحت ضروری ہے جو تصوف میں علامہ کی تضاد خیالی یا متضاد بیانی کا دائرہ متعین کرتی ہے۔ محمد دین فوق نے اپنے رسالہ ''طریقت'' میں تصوف پر اقبال سے سوال کیے اور اُن کا جواب شائع کیا۔ ان جوابات سے چند باتیں تو واضح ہیں:

۱- اقبال تصوف کے قائل ہیں۔
۲- اسے اسلام کا ضروری عضو شمار کرتے ہیں۔

۳- وسیلہ کی حقیقت کو مانتے ہیں۔
۴- البتہ زندگی بے زار تصوف کو رد کرتے ہیں۔

سوال وجواب کی صورت یوں ہے:

فوق: صوفیوں سے اسلام کو کیا فائدہ پہنچا۔

اقبال: اہل تصوف خصوصاً ہندوستان کے صوفیائے عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر وتلوار کے محض حسن عمل اور اخلاق محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ان کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھ کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض وبرکات کا نتیجہ ہیں۔

فوق: صوفیوں سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہنچا؟

اقبال: مسلمانوں کی اخلاقی زندگی پر صوفیائے کرام نے بہت بڑا اثر ڈالا۔ تمام ایسے اوصاف جو اخلاقی پہلو سے انسانیت کا خاصہ ہیں محض ان ہی بزرگوں کی تعلیم وتربیت کا نتیجہ ہیں۔ انھوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا۔

فوق: مسلم سیاست کو ان سے کیا فائدہ ہوا؟

اقبال: صوفیوں کا گروہ سیاسی معاملات سے ہمیشہ علیحدہ رہا ہے۔ تصوف کا مقصد تزکیہ نفس، اصلاح باطن اور نفس کشی ہے۔ اس لیے اس نے ملکی الجھنوں میں بہت کم بلکہ بالکل دخل نہیں دیا۔ البتہ بعض سلاطین کو جو اپنے شاہانہ فرائض سے غافل ہو کر ملک میں فتنہ وفساد کا باعث بنتے رہے ہیں تادیبی ہدایات فرماتے رہے ہیں۔ جیسا کہ تواریخوں کے مطالعہ اور صوفیائے کرام کے حالات سے اثر ظاہر ہوتا ہے۔

فوق: اسلامی تصوف دنیاداری کے متعلق کیا تعلیم دیتا ہے؟

اقبال: اسلامی تصوف کی یہی تعلیم ہے کہ وہ دین کے ساتھ دنیا بھی رکھے۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے اور گھر بار، اہل وعیال کو ترک کر کے جنگلوں اور بیابانوں میں زندگی بسر کرنے کو ناپسند کرتا ہے۔ اسلامی تصوف ایسے یوگ کو جو صرف اپنی ذات کے لیے ہو، ایک بے فیض اور خشک چشمہ سے تشبیہ دیتا ہے۔ بیشک یکسوئی حاصل کرنے کے لیے خلوت وعزلت نشینی کی ضرورت ہے لیکن تمام لوگ اس کے اہل نہیں ہوتے۔ دراصل ترکِ دنیا ایک بُرا نمونہ ہے۔ اہل دنیا کے کاروبار کے لیے بلکہ یہ صریح خلاف ورزی ہے الٰہی قانون کی جو انسانی نسل کے بڑھتے رہنے اور اس کے پھولنے پھلنے کا متمنی ہے۔

فوق: عرس کی رسم کب سے جاری ہے؟

عرب اور دیگر ممالک اسلامیہ کی تو خبر نہیں، لیکن ہندوستان کے عرسوں کے متعلق یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ہندوؤں میں چونکہ جاترا کی رسم عرصہ دراز سے چلی آتی ہے اور وہ دور دراز ممالک سے بعض خاص تیرتھوں پر

یاترا کے لیے جایا کرتے تھے۔ اس لیے جب وہ رفتہ رفتہ مشرف بہ اسلام ہونے لگے تو ان کو اسلام سے مانوس کرنے کے لیے ایسے طریقے اختیار کیے گئے جو ان کے مذہبی اور قومی شعائر سے کسی قدر مشابہ تھے۔ یہ میرا قیاس ہے یقینی نہیں ہے۔

فوق: عرس کا مقصد کیا ہے؟

اقبال: عرس کا مقصد تو دراصل یہ ہے کہ جس بزرگ کا عرس ہو اس کے سبق آموز حالات بیان کیے جائیں۔ لوگوں کو اس کے اچھے عمل کی تقلید و پیروی کی ترغیب دی جائے۔ لیکن افسوس ہے کہ موجودہ عرسوں کا بیشتر حصہ اپنے اصلی مقصد سے دور ہٹ چکا ہے اور محض بے خبر ہے۔

فوق: صوفی لوگ موجودہ زمانے کی جدوجہد میں ہمارے لیے کس طرح مفید ہو سکتے ہیں؟

اقبال: اہل تصوف خصوصاً ان بزرگوں کا جو صاحب اثر ہیں اور اپنے عقیدت مندوں کا بہت بڑا حلقہ رکھتے ہیں۔ یہ نہایت ضروری فرض ہے کہ وہ اپنے معتقدوں اور ارادت مندوں کو اپنے اثر میں رکھیں اور ان کی زندگی کو مذہبی اور اخلاقی پہلو سے ایک کامیاب زندگی بنا دیں۔ سوشل ترقی کے لیے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی حضرات صوفیہ کے پاک نفوس سے ہوگی۔

فوق: اولیاء کی کرامتوں کے متعلق کیا خیال ہے؟

اقبال: میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل اور خاص دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیہ نفس میں صاحب کمال ہیں تیر از کماں رفتہ اور آب از جو رفتہ واپس لا سکتے ہیں۔

اولیاء را ہست قدرت از الٰہ
تیر جستہ باز گرداند ز راہ

فوق: قبروں پر جانا چاہیے یا نہیں؟

اقبال: اگر مراد اس سے قبر پرستی ہے یعنی صاحبان قبور سے حاجات طلب کی جائیں جس طرح خدا کو حاضر ناظر سمجھ کر کی جاتی ہیں تو میں اس کے سخت خلاف ہوں بلکہ اس کو سخت گناہ سمجھتا ہوں اور اگر قبروں پر جانے سے مطلب فاتحہ پڑھنا۔ عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ہرج نہیں بلکہ ایسا ضرور ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ اس بات کا بھی قائل ہوں کہ قبرستانوں پر خصوصاً کسی صاحب دل کے مزار پر جانے سے صفائی باطن بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

فوق: پیر کی ضرورت ہے یا نہیں؟

فوق: پیر یا مرشد کی سخت ضرورت ہے۔ اس کے بغیر انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف انھیں لوگوں کو ہوگا جو اہل دل ہیں۔ جن کے دل میں درد ہے۔ جن کے قلب میں گرمی اور

جن کی روح میں تڑپ ہے۔لیکن کم سے کم اخلاقی فائدہ تو ہر مرید حاصل کر سکتا ہے۔ پیر کی صحبت سے (بشرطیکہ پیر دوکانداری نہ کرتا ہو) ہر مرید اپنا اخلاق سنوار سکتا ہے اور جس کا اخلاق درست ہے۔جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے اعمال ''اعمال حسنہ'' کہے جاتے ہیں اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے؟

فوق: ازمنہ سلف کے سے اب پیر کیوں نہیں ہوتے؟

اقبال: اس کی وجہ یہ ہے کہ سوسائٹی ان اوصاف سے معرا ہے جن سے ایسے نیک وجود پیدا ہو سکتے ہیں یورپ اور امریکہ میں بڑے بڑے عالم فلاسفر اور موجد پیدا ہوتے ہیں بلکہ دنیا کی کاروباری زندگی میں مشینوں انجنوں اور نت نئی ایجادوں کے ذریعہ جس قدر انقلاب ان لوگوں نے پیدا کیا ہے۔اس نے تمام دنیا اور بالخصوص اہل ہند کو عالم حیرت میں ڈال دیا ہے۔مگر اس پر کبھی غور بھی کیا گیا ہے کہ یورپ اور امریکہ کے عالموں،فلاسفروں اور موجدوں کی طرح اور ممالک میں ایسے لوگ کیوں پیدا نہیں ہوتے؟اس کے جواب میں سوائے سوسائٹی کے تاثرات کے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا۔جہاں علم و ہنر کا چرچا نہیں۔جہاں دماغوں سے سوچنے اور غور کرنے کا کام نہیں لیا جاتا وہاں ایک فلاسفر،ایک عالم اور ایک موجد کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟(۵)

○

تصوف کے تین خصوصی مدارج کو کم و بیش تسلیم کیا جاتا ہے۔مجدد الف ثانی نے اس کی تصریح کی ہے اور اقبال نے اسے اختیار کیا ہے۔

۱- مقام وحدت الوجود۔

۲- مقام وحدت الشہود۔

۳- مقام عبدیت۔

علامہ اقبال کی تنقید و تائید کا دائرہ صرف پہلا مقام ''مقام وحدت الوجود'' ہے۔دوسرے مقامات تصوف کے حوالے سے علامہ کو مسئلہ نہیں ہے پہلا مقام،تصوف کے سلسلۂ طریقت میں بھی پہلا مقام ہے۔مسئلہ یہ ہوا کہ ''مقام وحدت الوجود'' ہی میں تمام مقاماتِ تصوف تاریخ میں زیرِ بحث آتے رہے۔ قبل اسلام مذاہب ہوں، اسلامی تصوف ہو یا موجودہ جدید مغربی علوم کا نقطہ نظر ہو۔ بنیادی نقطہ اس میں خدا کے وجود کی حقیقت اور کائنات و انسان سے اُس کے رابطے و نوعیت کا عقائدی، علمی اور فکری تعین ہے۔عقیدہ پر آج بھی بحث قابلِ برداشت فعل نہیں البتہ علمی و فکری بحث بہت حد تک قابلِ برداشت ہے۔چونکہ یہ آفاقی و کائناتی مسئلہ ہے اس لیے عام بھی ہے اور حساس بھی۔اسی لیے بعض مسلم دانشوروں نے اس اصطلاح ''وحدت الوجود'' کو دوسرے مذاہب و علاقوں کے اثرات کا حوالہ دے کر اسلامی ادب میں اس کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کی ہے۔''وحدت الوجود'' کی اصطلاح اور اس کے

تحت زیر بحث تصوف سے کنارہ کشی تو کی جاسکتی ہے مگر خدا تو موجود ہے اور انسان جب تک باقی ہے یہ موضوع زیرِ بحث رہے گا۔ مسلم دنیا میں ''مقام وحدت الوجود'' کے تحت ایک منظم فکر کو محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵ء) پیش کیا۔ یہ فکر مسلم دنیا میں طویل مدت سے معروف ہے۔ ''مقام وحدت الوجود'' میں ہی سلوک کے تمام مرحلوں اور مدارج کو بیان کرنا ایک بے تاثیری کا احساس پیدا کرنے لگا تو یہ ہندوستان کے مجدد الف ثانی سرہندی تھے جنھوں نے محسوس کیا کہ تصوف کو زیادہ جاندار اور انقلاب آفریں بنانے کے لیے اس کے مدارج کی تقسیم کو ظاہر کر دیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے اسے تین مقامات و مدارج میں تقسیم کیا اور اسے پذیرائی ملی۔ یہ ایک متصوفانہ تجربات کی علمی تقسیم تھی جیسے طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات مادی علمی تقسیم ہے۔ یاد رہے کہ ہندوستان میں اس کی شدید ضرورت تھی تاکہ ''وحدت الوجود'' کے تمام مذاہب و علاقوں کی نسبت سے معروف موقف میں اس بات کی نشاندہی ہو سکے کہ قرآن نے اس تصور میں کیا جدت پیش کی۔ مسلمانوں کی فکر کو پختہ رکھنے کی خصوصاً ہندوستان میں یہ بڑی پیش رفت تھی۔ اس تقسیم کو بخوبی نہ سمجھا گیا اور تقسیم کی وجہ سے یہ علمی نزاع بالکل اسی طرح پیدا ہو گیا جیسے یورپ کی جدید علمی سوچ نے ''مادیات'' کو واحد علمی مرکز قرار دیا اور تصوف تو کیا پورے مذہب کو مسترد کر دیا۔ مگر جلد ہی مادیات کے علم کو پہلے طبیعیات، پھر حیاتیات اور اب نفسیات میں تقسیم کیا گیا۔ شروع میں ان منقسم علوم اور ان کے دائرہ کار کے بارے میں بڑی معرکہ آرائی رہی۔ اب معاملات یکسو ہوتے جارہے ہیں۔

ہندوستان میں ''وحدت الوجود'' اور ''وحدت الشہود'' کے درمیان کچھ اسی قسم کی نزاعی بحث معرض وجود میں آئی۔ یہ شاید تبدیلی کی نفسیات تھی کہ عقائدی تغیر ایک مشکل امر بن جاتا ہے۔ مقام وحدت الوجود سے نہ مجدد الف ثانی نے انکار کیا اور نہ ابن عربی نے سلوک و طریقت کے مدارج سے انکار کیا۔ جزوی تقسیم کا شمار ہی مشکل ہے۔ یہ علمی جستجو کی بات ہے۔ ہر صوفی نئے تجربات سے گزر سکتا ہے۔ علامہ نے ''وحدت الوجود'' کے مقام اوّلیں کو تنقید کا نشانہ نہیں بنایا بلکہ اس کی تاثری روش و نتائج کو مسلمانوں کے حق میں محسوس نہ کیا۔ اور اسے زوال کا سبب قرار دیا مگر یہ ضروری نہیں کہ علامہ کے اس موقف سے اتفاق کیا جاسکے کہ عالم اسلام کی زوال پذیری کا سبب محض ''نظریہ وحدت الوجود'' ہے کیونکہ خود علامہ نے دوسرے عوامل کو بھی بیان کیا جن میں خصوصاً فقہی مذاہب اربعہ کی تقلید بھی شامل ہے۔ البتہ ہندوستان کے حالات میں علامہ کی تبدیلی کی شدید خواہش تھی اور تبدیلی عقائدی پہلو سے ہو کر ہی جوش پیدا کرتی ہے۔ دوسرے عوامل بے شک حقیقی ہوتے ہیں مگر انھیں بھی عقائدی پہلو سے تحریک درکار ہوتی ہے۔ علامہ کو مجدد الف ثانی کی اس متصوفانہ سطح پر عقائدی تقسیم میں زیادہ جان نظر آئی تو انھوں نے

''نظریہ وحدت الوجود'' کے اثرات کم کرنے کے لیے زبردست تنقید شروع کی کہ یہ فکر اب جوش سے عاری ہے۔ زندگی گریز رجحان ہے اور مسلمانوں کی ضرورت زندگی آمیز حرکت ہے۔

عقائدی پہلو کو نمایاں کرنا ہندوستان میں مسلمانوں کے حالات میں جوش پیدا کرنا تھا۔ یہ اہم واقعہ بھی تاریخ کا اب حصہ ہے اور مجھے خود یہ واقعہ استاد محترم ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے کلاس میں بتایا تھا کہ کس طرح علامہ اقبال کے ایماء پر علی گڑھ میں فلسفہ کے استاد ڈاکٹر ظفر الحسن نے انھیں پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے منتخب کیا اور ''مجدد الف ثانی'' کا نظریہ توحید عنوان طے کیا اور دونوں حضرات کے ساتھ مجدد کے پوتے بھی اُن کی اس میدان میں نگرانی کرتے رہے۔ اب یہ سمجھ لینا کہ علامہ تصوف کو رد کرتے تھے۔ غلط فہمی ہے اور اسی کو بعض افراد جو ''تصوف'' کو خود علم یا مذہب کا کوئی مضبوط پہلو نہیں سمجھتے، مزید غلط فہمی پھیلانے کا باعث بنے۔

علامہ اقبال کا تصور ''خودی'' دراصل مقام وحدت الوجود، مقام وحدت الشہود اور مقام عبدیت کی بازگشت ہے بلکہ بعض کے ہاں ''خودی'' مقام عبدیت ہے ''خودی'' کے حوالے سے بات ہوگی۔ یہاں اقبالی حضرات کی خوبصورت تفہیم سے قبل یہ نشاندہی مقصود ہے کہ ''تنقید''، بلکہ بے تحاشا تنقید، تضاد خیالی یا تضاد بیانی کا میدان ''وحدت الوجود'' کا اوّلیں مقام ہے اور اس میں بھی تأثر زیادہ تر اُن نکات کے حوالے سے ہے جو اسلام کے علاوہ مذاہب و علاقوں میں زیر بحث آتے ہیں۔ یہ محض تصوف کا ایک جز ہے تصوف نہیں ہے بلکہ ابن عربی کی علمی عظمت کو علامہ نے ملحوظ رکھا ہے۔ علمی تنقید علم کی جان ہے اور علامہ نے یہ تنقید انتہائی مثبت انداز میں کی ہے۔ مسئلہ کی علمی نوعیت سے اتفاق یا اختلاف کے طور پر جاندار لحاظ سے صرف تصوف کے اس ایک نکتے پر نہیں بلکہ مغرب اور مسلم مفکرین کی بڑی تعداد اس زمرے میں آتی ہے۔ یہ وسیع تنقیدی منظر ہی تو اقبال کو علامہ اور حکیم الامت بناتا ہے۔

○

مقام اوّل ''وحدت الوجود'' کو جب علامہ نے سر کر لیا تو اُن کی انقلاب آفریں شخصیت نے یہاں ٹھیرنا گوارا نہ کیا اور پھر وہ مقام دوم ''وحدت الشہود'' اور پھر عبدیت اور شائد اس سے آگے ''خودی'' تک جا پہنچے۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تصوف یکدم سائنس نہیں، سائنس کی طرح ہی دھیرے دھیرے مشاہدات سے منزلیں طے کرنی پڑتی ہیں۔ اقبالی حضرات کا نقطہ نظر اس خصوصی مضمون کے حوالے سے بیان کرنے پر اکتفا کروں گا۔

۱۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی	۲۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
۳۔ ڈاکٹر سید عبداللہ	۴۔ غلام رسول مہر

۱- پروفیسر یوسف سلیم چشتی علامہ اقبال سے براہِ راست کسب فیض کرتے رہے۔ زیر نظر اُن کا نقطہ نظر ''شرح گلشن راز جدید'' کا ایک قسم کا مقدمہ ہے جو زبورِ عجم کے ساتھ شائع ہوا۔ ''زبور عجم بمعہ گلشن راز جدید'' کا ۱۹۴۴ء کا شائع شدہ نسخہ مدِ نظر ہے۔ ''بطرزِ دیگر از مقصود گفتم، جواب نامہ، محمود گفتم''۔ مطلب یہ کہ شیخ محمود شبستری تبریزی کی کتاب ''گلشن راز'' کا جواب اقبال نے لکھا اور نام ''گلشن راز جدید'' رکھا۔ محمود شبستری کی کتاب دراصل محی الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کی تشریح ہے مگر یہ تشریح فلسفہ سے ہٹ کر خالص وحدت الوجود کے نظریہ کے تحت ہے اور علامہ نے بھی یہی اسلوب اختیار کیا۔ وہ عقیدہ خدا کو فلسفہ کے تحت بیان کرنا درست نہ سمجھتے تھے۔ ''گلشن راز جدید'' کے حوالے سے اتفاق ہے کہ یہ کتاب ' وحدت الوجود' پر علامہ کا نقطۂ نظر ہے اور یوسف سلیم چشتی نے تصریح کی ہے کہ ابتداء سے ۱۹۱۰ء تک علامہ مقام وحدت الوجود سے گزرے ہیں اور پھر ۱۹۱۸ء تک وحدت الوجود کے سخت مخالف رہے کہ اس پر شنکرا چاریہ اور اسپنوزا کے اثرات ہیں اور چونکہ علامہ کا مسئلہ ہندوستان میں تبدیلی تھا۔ اس لیے وہ وحدت الوجود میں کشش کھو بیٹھے۔ ۱۹۱۸ء کے بعد اُن پر حقیقت کھلی کہ ابن عربی کا نقطۂ نظر قرآن سے ہی ماخوذ ہے اور دوسرے افراد نے اپنے ڈھنگ میں اسے آگے بڑھایا۔ تو انھوں نے مخالفت کی ضرورت محسوس نہ کی اور یہ بھی جان چکے تھے کہ اگر وحدت الوجود کو تصوف کا پہلا مقام شمار کیا جائے تو مسئلہ نہیں رہتا بلکہ یہ مسئلہ پیدا ہی تب ہوا کہ تصوف کے سارے مدارج وسلوک کو' وحدت الوجود'' کے تحت بیان کیا جانے لگا۔ بلکہ یوسف سلیم چشتی کا دعویٰ ہے کہ علامہ نے ''گلشن راز'' کا جواب ہی اس لیے لکھا کہ مسلمانوں کو آگاہ کریں کہ وحدت الوجود کا ویدانتی یا اسپنوزائی نقطۂ نظر قرآن کی حرکی تعلیمات کے برعکس ہے۔ گویا اقبال جان چکے تھے کہ قرآن کا حرکی پیغام وحدت الوجود کے موجودہ متصوفانہ رجحان رہبانیت یا غیر حرکی کے مخالف ہے۔ یہی فکر اقبال کو تصوف کے حرکی میدان کی طرف اکساتی رہی۔ ''گلشن راز'' میں وہ تصوف کے حرکی اسلامی تصور کو واضح کرتے ہیں اور دوسرے غیر حرکی نظریات کی تردید کرتے ہیں۔ محمود شبستری کی ''گلشن راز کا پس منظر وہ سترہ سوالات ہیں جو ۷۰۷ھ (۱۳۱۷ء) میں کیے گئے اور انھوں نے جوابات لکھے۔ یہ سوالات تصوف سے متعلق تھے۔ بنیادی طور پر یہ انسان کے ہر دور کے سوالات ہیں۔ جو وہ وحی نبوت، تصوف، فلسفہ اور اب سائنس میں تلاش کر رہا ہے۔ ہر صاحب علم کا جواب اُس کی بصیرت اور متعلقہ احوال و ماحول کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ دوسرا یہ علم کی ترقی کا بھی ایک ذریعہ ہے کہ محمود شبستری کے جوابات علامہ سے قریباً چھ سو سال پہلے دیے گئے تھے اور ہرات و تبریز کے حالات کے تناظر میں تھے۔ علامہ نے ہندوستان اور پھر عالم اسلام کی بے حسی کے تناظر میں جواب دیا۔ یہ ابتدائی مرحلۂ تصوف بن گیا۔ جب

علامہ نے باور کیا کہ مسلمانوں کو اب جوش وخروش کی ضرورت ہے۔ علامہ کی یہی آرزو آگے بڑھ کر مقامِ شہود سے بھی پرے مقام عبدیت تک جاتی ہے اور ''خودی'' ایک حرکت اور انقلاب آفریں بن جاتی ہے۔

یوسف سلیم چشتی کا موقف یہ ہے کہ اقبال سے متعلق تصوف کے حوالے سے محض غلط فہمیاں ہیں۔ اور یہ غلط فہی اقبال کو بھی ہوئی کیونکہ مسلک وحدت الوجود کا ایک پہلو جو مروج تھا اُس کی بنیادی تعلیم یہ تھی:

۱- انسان جب تک اپنی خودی وذات نہ مٹائے اسے خدا نہیں مل سکتا۔

۲- ترکِ عمل سے خودی مٹتی ہے۔

۳- دنیا ترک کرنے سے ہی عمل منقطع ہوسکتا ہے۔ (۶)

تصوف بطور وحدۃ الوجود ایک معروف تعبیر ہے۔ یہ وہ طریقہ ہے جسے مذہب میں بطور روحانیت قبول کیا گیا۔ یہاں یاد رہے کہ ہر مذہب میں گنتی کے ہی چند لوگ ہوتے ہیں جو کسی وجہ سے یہ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ عوام کا یہ مسئلہ نہیں ہے۔ دنیا سے کنارہ کشی کبھی بھی مقبول مشغلہ نہیں رہا۔ البتہ عقائدی اور فلسفیانہ طور پر اس گروہ کے لوگ عوام کو متاثر کرتے رہے ہیں۔ مذکورہ تینوں نکات تصوف کے معروف نکات ہیں۔ اسلامی دنیا میں بھی اس کا اثر ہوا۔ جہاں تک وحدت الوجود کے تحت تعبیر کا تعلق ہے۔ مسلمان صوفیوں نے اگر دنیا گریز کی پالیسی اپنائی تو وہ قرآن کے مطابق حصول علم کے لیے اپنائی کیونکہ بنیادی بات تو علم ہے جس سے حقیقت تک رسائی ممکن ہے۔ یوسف سلیم چشتی کے مطابق ابن عربی کی فکر قرآن پر محیط ہے اور اُس کا یہ سبق نہیں جو وحدت الوجود کے تحت سمجھ لیا گیا اور یہی غلط فہمی اقبال کو بھی ہوئی لیکن جب ''فصوص الحکم'' انھیں ملی اور انھوں نے پڑھی تو ابن عربی کے بارے میں نظریات بھی بدل دیے۔ یوسف سلیم چشتی کا موقف قطع نظر اس ساری بحث کے یہ ہے کہ علامہ اقبال ''گلشن راز جدید'' میں ابن عربی کی پیروی میں ہیں اور باقی تصانیف میں وہ مجدد الف ثانی کے پیرو ہیں جب کہ شاہ ولی اللہ اور اکثر دوسرے اہلِ نظر کا موقف یہ ہے کہ ابن عربی اور مجدد الف ثانی میں فرق تعبیر کا ہے۔ ابن عربی کی ساری تعبیر قرآنی ہے مگر فلسفہ وتصوف ایک ہی موضوع ''وحدت الوجود'' کے تحت بیان معلوم ہوتا ہے۔ حالانکہ اعیان ثابتہ کے تحت وہ بات کو تقسیم کر کے بیان کرتے ہیں جب کہ مجدد الف ثانی نے ''وحدت الوجود'' کو تسلیم کیا اور بتایا کہ ابن عربی کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ یہ تصوف کی آخری منزل ہے حالانکہ اس کے بعد مقام شہود اور مقام عبدیت آتا ہے۔ (۷)

۲) خلیفہ عبدالحکیم:

؎ اس دولت سرمد کا شہنشاہ تھا اقبال
فطرت کی گواہی ہے حق آگاہ تھا اقبال (خلیفہ عبدالحکیم)

خلیفہ عبدالحکیم کا موقف بھی یہ ہے کہ علامہ اقبال کے فکر و تاثر پر بحث و تنقید مکمل نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ دیکھ لیا جائے کہ تصوف پر اُن کا نقطہ نظر کیا ہے۔ لفظ عشق کی طرح تصوف قرآنی لفظ نہیں مگر یہ مذاہب کے مظہر ہی کے طور پر معروف ہے اور صوفیاء کا یہ اتفاق ہے کہ یہ خارجی لفظ بھی نہیں ہے۔ اس کی چار توجیہات کا تذکرہ کیا کہ:

الف- بعض صوفیاء اپنے سلسلے کو حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ملاتے ہیں۔

ب- بعض ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملاتے ہیں۔

ج- یہ کہ تصوف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کا عکس اور اخلاق نبوی کو قلب میں سمونے کا نام ہے۔

د- بعض کے نزدیک رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی غار حرا میں خلوت دراصل تصوف و ولایت ہی کا دور تھا جو نبوت کا پیش خیمہ بنا۔

بظاہر یہ چاروں توجیہات باہم ایک ہی مرکز سے منسلک ہیں لیکن تصوف کے حوالے سے غارِ حرا کا تذکرہ اس مضمون میں ایک نیا پہلو ہے۔ علامہ شعورِ ولایت و شعورِ نبوت کو شاید اسی تصور پر استوار کرتے ہیں۔ اہم ترین بات جو اخذ کی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ تصوف کے سلاسل کو تین شخصیات سے مربوط کیا گیا ہے جو اسلام کے اوّلیں فعال کردار ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم کا موقف ہے کہ

حقیقت یہ ہے کہ تصوف دین کے ارتقاء اور اس کی گہرائی میں موجود رہا ہے۔ ایک خاص انداز کے تصوف میں ہندو قوم سے زیادہ کسی نے غوطہ زنی نہیں کی۔ ہندو دھرم ویدانت اور پھر بدھ مت تک پہنچ کر اور پھر ویدوں اور اپنشدوں کی طرف عروج کر کے فکر و عمل میں تصوف ہی تصوف بن گیا، مایا ہی مایا بن گیا اور سارا سلسلۂ دھرم زندگی گریز ہو گیا۔ لیکن کرشن مہاراج سے منسوب بھگوت گیتا نے وحدت الوجود اور توحید کو جہادِ عملی اور جہادِ نفسی کے ساتھ جوڑ کر زندگی گریز رجحانات کو کم کرنے کی کوشش کی۔

اشتراک کے باوجود تمام ادیان میں تصوف کا رنگ ایک نہیں ہے بلکہ ایک ہی ملت کے مختلف صوفیاء کا رنگ بھی مختلف معلوم ہوتا ہے۔ بعض خدا مست اور مجذوب ہوتے ہیں۔ بعض خلوت پسند ہوتے ہیں۔ بعض اپنی روحانیت اور معرفت سے دوسروں کو فیض دیتے ہیں۔ زندگیوں میں تزکیہ پر زور دیتے ہیں۔ بعض بقاء کے بجائے فنا کی طرف زیادہ متوجہ ہوتے ہیں۔ بعض گریہ زاری کرتے ہیں۔ جب کہ بعض کے اندران کے چہروں سے سرور نظر آتا ہے۔ بعض دین کی شریعت کے پابند ہوتے ہیں اور بعض طریقت و معرفت اور عشق کو افضل سمجھتے ہیں۔ گویا تصوف کے تجربات یکساں نہیں، گوناگوں ہیں اور سائنس میں بھی تجربات کی یکسانی نہیں ہے۔

اقبال ایک صوفی ہے اور اُسے تصوف کا مخالف قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن یہ آواز ضرور بلند ہوئی جب علامہ نے اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن میں حافظ شیرازی پر شعر لکھ کر تنقید کر ڈالی۔ اس کا خصوصی پس منظر تھا۔ حافظ شیرازی فارسی کا مقبول ترین شاعر تھا اور خود اقبال کا کہنا تھا کہ حافظ کی روح اُن میں حلول کر گئی ہے۔ انھیں دیوان حافظ کا حافظ بھی کہا جاتا تھا۔ حافظ کے شعروں سے نظریہ وحدت الوجود یا دنیا کی بے ثباتی کا اظہار ہوتا تھا۔ اقبال کو اب بے ثباتی اور مایوسی پیدا کرنے والے ہر عنصر سے بے تعلقی تھی۔ دوسری طرف وہ تصوف میں ہی مجدد الف ثانی کے نظریہ شہود کی طرف مائل ہو رہے تھے۔ بہر حال حافظ کے خلاف علامہ کے شعروں پر ہنگامہ کھڑا ہو گیا اور ان اشعار کو پھر موقوف بھی کر دیا مگر تصوف کے حوالے سے ایک بحث، ایک علمی موقف ہر سو پھیل گیا اور اس سے اخذ کیا جانے لگا کہ اقبال تصوف کا مخالف ہے۔ اور یہ وضاحت ان سطور میں بھی ضروری سمجھی گئی۔

دوسری طرف حافظ کا حافظ اقبال امامِ عارف جلال الدین رومی کو ہر مفسر اور ہر فقیہ سے افضل سمجھتا ہے۔ ایسی صورت میں اقبال کو تصوف مخالف کہنا محض غلط فہمی پیدا کرنے کی بات ہوگی۔ رومی کے حوالے علامہ کے چند اشعار خلیفہ عبدالحکیم نقل کرتے ہیں۔ یہاں محض تین اشعار پر اکتفا کیا ہے:

نہ اُٹھا پھر کوئی رومی عجم کے لالہ زاروں سے
وہی آب و گل ایراں، وہی تبریز ہے ساقی
صحبت پیر روم سے مجھ پہ ہوا یہ راز فاش
لاکھ حکیم سر بجیب، ایک کلیم سر بکف
تو بھی ہے اس قافلۂ شوق میں اقبال
جس قافلۂ شوق کا سالار ہے رومی

اقبال کے ہاں رومی کا تصوف زوروں پر ہے۔ ایک وقت میں حافظ کی روح اُن میں حلول کر گئی اور پھر مجدد الف ثانی کے فلسفہ تصوف کی طرف راغب ہو گئے۔ گویا وہ تصوف کے خود مسافر تھے۔ ایک منزل پر پہنچے تو اگلی منزل کی آرزو کی تکمیل کے لیے برسرِ پیکار ہوتے رہے۔ اس دوران تصوف کے وہ تمام طریقے جن سے انھیں محسوس ہوتا کہ یہ زندگی میں ٹھہراؤ یا جمود کا باعث بنتے ہیں تو وہ اُس تصوف کو رد کرتے جاتے۔ اس ساری تنقید کو مخالف جاننا کم علمی ہے۔ داخلی تنقید ہمیشہ اصلاح کے لیے ہوتی ہے۔ مجدد الف ثانی وحدت الوجود کو مقام اوّل قرار دے کر آگے بڑھ گئے جس کا اثر یہ ہوا کہ تصوف میں بھی تازہ جان آ گئی قرآنی تصوف میں جو تازہ اسباق وحی ہوئے تھے اُن کو بھی نمایاں کر دیا اور ہندو تصوف اور اسلامی تصوف میں ایک مثبت علمی مکالمہ بھی بڑھ گیا۔ (۸)

افکار جو بھی ہوں، جب وہ انسانوں کے باطنی احوال سے گزرتے ہیں اور ساتھ معاشرت سے معاشرت کا سفر کرتے ہیں تو اُن میں تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں۔صرف ایک معاشرتی ماحول دوسرے سے یکسر کسی فکر یا طریقہ تصوف کو مختلف انداز سے قبول کرتا ہے۔اگر یہ کہا جائے کہ تصوف، وحی کی تفہیم کے لیے عجمی الہامی تحفہ ہے تو بے جا نہ ہوگا۔لیکن ہر ماحول کے ساتھ مختلف رنگ درکار ہوتا ہے۔ہندوستان میں وحدت الوجود ہی کو کلی طور پر تصوف اسلامی کی مثال بیان کرنا درست اس لیے نہ تھا کہ اس طرح ویدانتی تصوف اور مسلم تصوف میں امتیاز کرنا مشکل ہو رہا تھا۔یہ وہ ماحول تھا جس میں اقبال نے تصوف کے ایک خاص تاثر کی مخالفت کی مگر تصوف کی نہیں۔اقبال خودی کی نمو چاہتے ہیں جو زندگی ساز ہے زندگی گریز نہیں ہے۔زندگی سازی کے لیے اختیار و حرکت مطلوب ہے۔یہ اقبال کا تصوف تھا۔اقبال تصوف کے معاملے میں بھی نئے سرے سے قرآن میں غوطہ زن ہونے کو ضروری خیال کرتے تھے۔ انسان صاحب اختیار ہستی کے طور پر اپنے افعال پر ایک گونہ قدرت رکھتا ہے۔یہ قرآن کا سبق ہے۔

گسستہ تار ہے تیری خودی کا ساز اب تک
کہ تو ہے نغمہ رومی سے بے نیاز اب تک

۳۔ سید عبداللہ، صوفی کے تحت ''دائرہ معارف اقبال'' میں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال تصوف کے بعض خاص رنگوں، رسموں اور طریقوں خصوصاً یونانی، رہبانی اور ہندو تصوف کے سخت ناقد تھے۔لیکن قرآنی تصوف سے گہرا اعتقاد رکھتے تھے۔صوفیانہ ادب سے خوب استفادہ کیا۔شبستری کی ''گلشن راز' کا جواب لکھا، حافظ کو بھی پہلے حفظ کیا، رومی کو اپنا روحانی پیشوا مانا، منصور حلاج کو' جاوید نامہ'' میں بلند مرتبہ دیا کہا اُسے سمجھنے کے لیے ابھی علم کا وہ میزان ہی قائم نہیں ہوا۔کئی صوفی اکابرین سے براہِ راست استفادہ کیا۔تاہم یہ بھی سچ ہے کہ علامہ کی تحریروں میں صوفی وملا کی مذمت اور رہبانی تصوف کی مخالفت کا کھلا تذکرہ ملتا ہے۔سید عبداللہ کے مطابق اس ظاہری دو بیانی سے قاری یا تو پریشان ہو جاتا ہے یا تصوف کے مخالف ہو جاتا ہے۔خصوصاً مغربی طرز فکر کے لوگ جو مغرب کی مادی فکریات کی وجہ سے تصوف سمیت جملہ اسرار قلب اور واردات روحانی کے یوں بھی مخالف ہیں.....اس دو خیالی کے باعث لوگ علامہ پر تضاد فکری کا الزام لگا دیتے ہیں۔اس بدگمانی کی دو وجوہات ہیں:

الف: علامہ کے مجموعی ذخیرہ ادب وتحریر کا مطالعہ یا گرفت میں لائے بغیر محض جزوی نتیجہ نکال لینا۔

ب۔ مغرب کی مادی یا سائنسی فکر سے اثرات زدہ ذہن جو یوں بھی ماورائی یا مابعدالطبیعیات کے قائل نہیں ہوتے تصوف کو (Mysticism) کو متبادل سمجھ کر رد کرتے ہیں۔

سید عبداللہ لکھتے ہیں کہ میں ایمانداری سے محسوس کرتا ہوں کہ یہ حضرت علامہ کے ساتھ زیادتی

ہے۔اس معاملے میں علامہ کے ساتھ انصاف کی ضرورت ہے۔علامہ روح تصوف، وہ صوفیانہ سلاسل میں ہو، مذہبی واردات میں ہو، یا شعور ولایت کی قسم ہو، ایک زندگی اور فعال حقیقت تصور کرتے ہیں۔وہ اسے اخلاص فی العمل کا نمونہ قرار دے کر مذہب کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں (اور خطبات میں تصوف کو مذہبی تجربہ کے مماثل قرار دے کر اسے سائنس کے مقابل لا کھڑا کیا ہے۔)

سید عبداللہ کا موقف ہے کہ علامہ نے جس طرح امت مسلمہ کے دوسرے طبقوں کی سُستی کو تنقید کا نشانہ بنایا اُسی طرح صوفیوں اور عالموں کو بھی بنایا۔اس کی چار بنیادیں تھیں:

۱)　صوفیوں نے منظم سلسلے قائم کر کے مسجدوں کے مقابلے میں خانقاہیں قائم کر لیں۔اس نے مسجد کے فوق الاحترام کو نقصان پہنچایا۔(سید عبداللہ کی اس بات کی آگے چل کر کوئی جوازیت نکلتی ہو، ممکن ہوسکتا ہے مگر اس کو اگر ایسے دیکھیں کہ ان حجرہ نشینوں کی وجہ سے مساجد بنیں اور ہمارے ہاں تصوف زیر بحث ہے جو عجم میں اسلام کے پھیلاؤ کا سب سے مؤثر ذریعہ ہے۔)

۲)　دوسری بنیاد رمز اور تاویل کی رسم تھی جس سے محکمات دین کو نقصان پہنچا۔(یہ مذکورہ بنیاد تھی تصوف میں علامہ کا حوالہ نہیں ہے بلکہ علامہ پر الزام ہے کہ انھوں نے خطبات میں رمزی تاویل کا حوالہ بھی دیا ہے اور آیات قرآن کے ٹکڑے کر کے اپنے موقف میں لائے۔)

۳)　اس میں افلاطونیت اور نو افلاطونیت کو تقدیس حاصل ہوگئی (اگر اس کا مفہوم یہ لیں کہ یہ زندگی گریز عمل کی بنیادیں تھیں تو درست ہے مگر علامہ نے تو فقہائے اربعہ کے تقدس کی تقلیدی روش پر بھی تنقید کی۔)

۴)　صوفیوں کی خلاف شرع اقوال اور اصطلاحات خاصہ تھیں جو عام آدمی کے لیے گمراہ کن ہوسکتیں تھی۔(ہر علم کی مخصوص اصطلاحات ہوتی ہیں اور شرع کے خلاف تب شمار ہوتی ہیں کہ دونوں شرع کو کیسے دیکھ رہے ہیں۔جب کہ اصطلاحیں عام آدمی کے لیے نہیں ہوتیں۔رمز و اصطلاحات سے علامہ کا اپنا تحریری سرمایہ بھرا ہوا ہے۔)

سید عبداللہ کا یہ کہنا ہے کہ بنیادیں ہوں یا نہ ہوں، اقبال کو تصوف کا مخالف کہنا اقبال پر ظلم ہے۔ تصوف ایک انفرادی طریق تربیت ہے۔ہر فرد جُدا احوال رکھتا ہے۔لہٰذا اُس کی تربیت بھی ایک جدا طریق تربیت کی متقاضی ہے جس سے سلسلوں اور مرکزوں کا ایک اجتماعی سلسلہ بنا اور اسلامی اداروں کے درمیان طریقہ کار میں اختلاف ممکن ہے۔لیکن بعض سلسلوں نے علمائے ظاہر کے مقابلے میں دین کی بہتر خدمت کی ہے۔علماء کی مثال ایک نظام نافذہ کی ہے۔جب کہ تصوف کا طریقہ آزادانہ محبت وشفقت ہے۔نظام نافذہ کی حد صرف کلمہ گو مسلمان ہے۔تصوف کی محبت آزاد ہے۔وہ انسان کو بنیاد

بناتی ہے۔ یہ تصوف کی خوبی ہے کہ مذہبی تربیت پر بنیاد ہے اور نظر انسان پر ہے چاہے مذہب اُس کا جو بھی ہو۔صوفی قلب کا راز دان اور انسانی ارادوں کا ترجمان ہے۔ یہ لوگ گناہ گار کو دیکھتے ہیں اُس کے مذہب کو نہیں اور گناہ کا علاج کرتے ہیں۔انسانیت کے یہ غم گسار قدرتی طور پر وسیع نظر رکھتے ہیں اور شرع کی حدود سے اوپر اٹھ جاتے تھے کہ نظر منزل پر ہوتی ہے۔محبت اور قانون کے ان نظامات میں طریقت وتصوف کا مقصود وہی ہے جو اسلام کے جمالی پہلو کا ہے۔ارباب طریقت نے دلوں تک پہنچ کر گناہ سے یا ماحول یا کسی پریشانی ومایوسی اور غم زدہ بھٹکے ہوئے انسانوں کو نئی زندگی میں مایوسی کی جگہ اُمید اور پروردگار کی وسیع رحمت کا یقین دلا کر ویران دلوں وویران بستیوں کو شاداب کیا۔

سید عبداللہ کا موقف ہے کہ ایک حد تک وحدت الوجود کے مسئلہ پر علامہ اقبال کا احتجاج شدید ہے (بے شک یہ ایک مخصوص عرصہ ہے) لیکن یہ ایک فکری اور فلسفیانہ مسئلہ تھا اور ہے۔اس کو ماننے کے باوجود کسی صوفی نے خدا، رسول ﷺ اور قرآن کا انکار نہیں کیا بلکہ اقرار کی الہامی راہیں ڈھونڈیں۔ سچ پوچھو تو یہ ایک نازک ودقیق مسئلہ ہے جس کی فکری منطقی مشکلات ایسی ہیں کہ خود علامہ اقبال وحدت الوجود کے بعض حصوں پر شدید تنقید کے باوجود گلشن راز اور کئی دوسرے اشعار اور ''خطبات'' میں اس کے کسی نہ کسی رُخ کو تسلیم کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ علامہ نے ابن عربی سے اختلاف کیا مگر ہمارے پاس اس کا کیا جواب ہے کہ علامہ کے مرشد مولانا رومی کے ہاں ابن عربی کے خیالات کی ہی نمایاں بازگشت ہے۔

اپنے مضمون ''اقبال اور صوفی۔ خودی سے بے خودی تک'' سید عبداللہ بڑی خوبصورت بحث اُٹھاتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ یہ بات واضح ہے کہ اقبال کے باقی نظریات کی طرح ان کے تصور بے خودی میں بھی صوفیانہ فکر کے عناصر ہیں اور جابجا طریق کار اور رجحانات کا رنگ بھی صوفیانہ ہی ہے۔مثلاً خودی کے تصور میں عشق اور وجدان کا پہلو اور مافوق الانسان کا خدا کی ذات پر چھا جانے کا خیال دراصل صوفیوں اور عارفوں کے ''عین عالم'' نظریئے کا عکس ہی معلوم ہوتا ہے لیکن بعض تصورات ایسے منفرد بنا دیے کہ صوفی اور اقبال کی سمتیں مختلف نظر آنے لگتی ہیں۔

فرق جو نظر آتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال خودی کے مادی لوازم وضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتے وہ مادی خودی کو بھی برحق، حرکت پذیر اور تغیر پذیر مانتے ہیں۔خودی ہردم تخلیق کار ہے اور ہردم آگے بڑھتی ہے۔تسلسل زمانی قائم رکھتی ہے اور زندگی کو برقرار رکھتی ہے۔

دوسری طرف صوفی کمال تک پہنچنے کے لیے جس بے خودی پر زور دیتے ہیں اس کی ساری کی ساری اہمیت روحانی اور ذہنی ہے اور انفرادی ہے۔اقبال کے ہاں خودی تسخیر کائنات کے بعد ''نوریوں''

کے درجے پر جا کر اور پھر وہاں سے بھی بلند تر پرواز کرتی ہے۔ گویا آغاز مادی ہے اور سفر روحانی ہے۔ سید عبداللہ لکھتے ہیں جس طرح صوفیوں کے بعض استدلال میں کمزوری نظر آتی ہے۔ ایسے ہی بعض درجات پر خودی بھی ڈگمگا جاتی ہے۔ مزید لکھا:

''اقبال نے خودی و بے خودی کے مسئلے میں صوفیوں کے نظامِ فکر سے استفادہ تو کیا ہے مگر اُن کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے اس کو بھی اپنے خاص نظریہ اجتماعیت کے لیے استعمال کیا ہے اور صوفیوں کی فرد پسندی سے ذہن کو ہٹا کر اجتماعی عمل اور اجتماعی مصالح انسانیت کا راستہ دکھایا ہے۔''(۹)

۴- مولانا غلام رسول مہر ایک معروف اقبالی شخصیت ہیں۔ دائرہ اقبال میں اُن کا مضمون ''اسرارِ خودی'' پیش نظر ہے۔ یہ اس لحاظ سے اہم مضمون ہے کہ اقبال کی زبانی چند باتیں سامنے آتی ہیں:

الف- ''خودی'' کی باقاعدہ تعریف ''مثنوی اسرارِ خودی'' کا حصہ بنی۔

ب- ''خودی'' سے ''نظریہ وحدت الوجود کی پہلی دفعہ باقاعدہ کاٹ کی۔

ج- حافظ پر تنقید کا ردِعمل علامہ کے لیے کسی قدر غیر متوقع تھا۔

لیکن یہاں مضمون کے مندرجات میں جو زیادہ تر دوطرفہ عبارات ہیں۔ نہیں جانا، محض ایک تاثر کو بیان کرنا ہے۔ اسرار خودی کی اشاعت سے قبل ایک لیکچر ''اسلام و تصوف'' پر انجمن حمایت اسلام میں دیا جس کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ جاری تصوف کی بے تاثیری ایسی ہے کہ اس کا اسلام کے سادہ قواعد سے تعلق نہیں۔ اسرار خودی سے قبل یہ محسوس ہوتا ہے کہ علامہ اپنی فکر کو بطورِ فلسفہ کسی خاص فلسفیانہ علمی دائرے میں لانے کا فیصلہ کر چکے تھے۔ اُن کے سامنے معاشرتی روانی کسی زندگی یا نصب العین کی اُمنگ کے بغیر تھی۔ ۱۸۵۷ء کے مابعد اثرات خصوصاً مسلمانوں میں زندگی کی رہی سہی اُمنگ بھی دم توڑ رہی تھی۔ علامہ کے سامنے معاملہ صوفیاء و علماء کی تنقید کا نہ تھا کیونکہ انھوں نے ان لوگوں کی جگہ تو نہیں لینی تھی۔ اقبال نے قوم کو مایوسی سے نکال کر زندگی کی طرف آنے پر جو کوشش کی ہے، دوسرے لوگ بھی اُن کے ہم سفر تھے۔ یہ نظامِ قدرت ہے کہ اقبال قیادت کی اہلیت میں سب سے آگے نکل گئے۔ اقبال نے دیکھا کہ معاشرے پر دو فریق مؤثر ہیں جو مسلمانوں کی راہنمائی کرتے ہیں:

۱- علماء

۲- صوفیاء

علامہ نے دونوں کی حیثیت کو چیلنج نہیں کیا بلکہ اُس وقت کے اُن افکار کو چیلنج کیا جو وہ اسلام کے نام پر پیش کرتے تھے۔ علامہ نے ان افکار میں داخلی خامیوں کی بھی نشاندہی کی اور خارجی علوم خصوصاً

مغرب میں علمی ترقی سے استفادہ کی طرف متوجہ بھی کیا اور علماء کو طریقہ بدلنے پر آمادہ کرنے کی کوشش کی اور صوفیاء کو احساس دلایا تاکہ اسلامی تصوف اور مقامی ہندوانہ تصوف میں امتیاز پیدا کیا جائے۔ یہ ایک نفسیاتی ضرورت بھی تھی کہ تبدیلی نئی منزل کے لیے اُمنگ پیدا کرے اور اقبال کی یہ کوشش رائیگاں نہیں گئی۔ اُنہوں نے علماء پر تنقید کی مگر علمی تنقید کے منفی و مثبت پہلوؤں پر اُس وقت کے بڑے علماء سے رابطہ میں تھے۔ اُنہوں نے تصوف کے ایک خاص جزوی پہلو سے تنقید کی جو اُس وقت زیادہ رائج الوقت اصطلاح ''وحدت الوجود'' کے تحت تھی اور واضح کیا کہ توحید کو ''وحدت الوجود'' کا حصہ بنایا جائے۔ توحید خالصتاً مذہبی سوال ہے اور عقیدہ ہے جب کہ ''وحدت الوجود'' کا نظریہ گو خدا سے متعلق ہے مگر یہ فلسفیانہ میدان میں علم کو زیر بحث لاتا ہے تو علامہ کو اختلاف اُن اثرات سے تھا جو اُمت میں رواج پا گئے تھے اور تبدیلی کے آثار نظر نہیں آتے تھے۔ اس ضمن میں ''اسرارِ خودی'' کے دیباچہ اور ''خواجہ حافظ'' کے متعلق شعروں کو حذف کر دیا۔ اپنی حاصل فکر سے موجودہ مسلمانوں کی حالت زار میں ایک فکری و ادبی تبدیلی مقصود رہی ہے۔ کسی عقیدے اور کسی شخصیت کی بے قدری مراد نہیں تھی۔ انھوں نے کیا ابن عربی اور خواجہ حافظ کے حوالے سے معاشرے میں زندگی بے زار رجحانات پیدا ہوئے ہیں۔ انھیں بدلنے کے لیے ان افکار کی نشاندہی بھی کی گئی اور فکری لحاظ سے ان کی تنقید و تہذیب کی گئی۔ یہ بات اس لیے درست ہے کہ علامہ کی تنقید ان دو حکماء کے علاوہ اشاعرہ و معتزلہ کے معروف حکماء کے ساتھ مغرب کے چوٹی کے مفکرین کے فکر و ادب پر تھی انھوں نے اور تہذیب بھی کی اور ''خودی'' کو سرخرو کیا۔ ابن عربی کے تین بڑے افکار کی نشاندہی کی اور اُن کے مطابق یہ زندگی گریز، رجحانات میں نمایاں طور پر سامنے آتے ہیں۔ اور یہ بنیادی طور پر یونانی افلاطونی افکار سے ماخوذ ہیں:

الف- مسئلہ قدم ارواح

ب- وحدت الوجود

ج- مسئلہ تنزلات ستہ

علامہ کے نزدیک یہ تینوں مسائل اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ اب یہ علامہ کی تعبیر ہے۔ علامہ کو حق تھا کہ وہ جمود و تقلید کی ہر کوشش کو روکیں۔ اسی بناء پر انھوں نے علماء اور فقہاء کے مذاہب اربعہ پر تنقید کی۔ اُن کی یہ بات بھی درست ہے کہ یہ فلسفیانہ و عقلی مسائل ہیں عقائدی مسائل نہیں۔ علامہ نے خود تسلیم کیا کہ وہ خود ان نظریات کے قائل رہے اور یوسف سلیم چشتی کے مطابق ۱۹۲۲ء کے بعد وہ دوبارہ ان افکار کی قدر کی طرف متوجہ ہوئے۔ غالباً ایک بڑے سرجن ہی کا یہ اختیار ہے کہ بیماری دور کرنے کے لیے جسم عزیز کے کون سے عضو کو کب اور کتنا کاٹ سکتا ہے۔ ضروری نہیں کہ علامہ کی ساری تنقید کو درست

تسلیم کرلیا جائے مگر یہ اختیار تاریخ نے انہی کو دیا تھا اور ایک شخصیت پر پورا اُترتے ہوئے وقت کے پڑھے لکھے لوگوں کا احترام کیا اور اپنے الفاظ اور اشعار واپس لے لیے۔

اوپر تینوں نظریات کی علمی، ادبی اور فلسفیانہ اہمیت وقدر اپنی جگہ موجود ہے۔ علامہ کو تازہ نظریات کی تلاش بھی تھی جو جمود وتقلید کو روکیں اور زندگی میں تڑپ اور حرکت کی نئی روح پھونک دیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> فلسفیانہ ومؤرخانہ اعتبار سے مجھے بعض ایسے مسائل سے اختلاف ہے جو حقیقت میں فلسفے کے مسائل ہیں مگر جن کو عام طور پر تصوف کے مسائل سمجھا جاتا ہے۔

اب یہاں یہ بات سمجھنے کی ہے کہ علامہ مذہبی سطح کو سادہ اور عمومی رکھنا چاہتے ہیں تاکہ معاشرہ رواں رہے۔ دوسرا مذہب کی سادہ زندگی میں عزائم کم سہی، نامیدی نہیں پیدا ہوتی۔ انھوں نے یہ سارے آگے چل کر خطبات میں بیان کیے۔ اپنے افکار کو سائنسی تنظیم کے ساتھ مذہبی اور فلسفیانہ تنظیم بھی دی۔ ''خطبات'' میں وہ ''مذہب'' کو فلسفیانہ فکر کے تحت بھی معیار پر لاتے ہیں اور مادی سائنس کے تجرباتی اصول وضابطے مذہب پر لاگو کرتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ تصوف کو ہی اسلام کی فلسفیانہ دلیل بھی بناتے ہیں اور سائنسی دلیل بھی۔ یقیناً یہ علم کی ایک مشکل اور طویل شاہراہ تھی جو علامہ کے پیش نظر تھی۔ دوسرا یہ انہی کا اعتماد تھا کہ وہ جہاں مجرد فلسفیانہ اور مادی سائنسی افکار کی تنقید وتہذیب کرتے ہیں وہاں وہ مذہب وتصوف کی بھی کرتے ہیں اور ''خودی'' تک پہنچتے ہیں۔ یہاں علامہ کے چند اشعار پر اس باب کا یہ حصہ مکمل کرنا ہے جو کہ خلیفہ عبدالحکیم نے تو ''وحدت الوجود'' کی مثال کے طور پر نقل کیے مگر ذرا سا تاثر تبدیل کریں تو یہی اشعار ''وحدت الشہود'' کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ اس سطح سے بلند ہوں تو مقامِ عبدیت کی وادی شروع ہوتی ہے اور وہاں ''خودی'' بھی معراج پالیتی ہے:

چمک تیری عیاں بجلی میں، آتش میں، شرارے میں
جھلک تیری ہویدا چاند میں، سورج میں، تارے میں
بلندی آسمانوں میں، زمینوں میں تری پستی
روانی بحر میں، افتادگی تیری کنارے میں
جو ہے بیدار انساں میں، وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں، پھول میں، حیواں میں، پتھر میں، ستارے میں

○

ج): تصوف اسلام کی جاریہ وجدید الہامی تجرباتی قوت۔ اقبال کا موقف

۱- تصوف شعورِ نبوت کی سائنس ہے۔

۲- تصوف شعورِ نبوت کا عملی تجربہ ہے۔

۳- تصوف شعورِ نبوت کا الہامی معاون ہے۔

۴- تصوف، مثالی انسان کا لازمی ضابطہ ہے۔

۵- تصوف مذہب کا تجربہ ہے۔

تصوف کا تجربات سے کیا تعلق ہے؟۔ تجربات کا تعلق جدید مادی سائنس کے حسی میدان سے ہے۔ مانا کہ ''مذہب'' انسان کے ساتھ روئے زمین پر آیا اور انسانی ارتقاء کو موجودہ دور تک کامیابی سے لایا۔ مذہب عقلی ادوار سے آگے ایک نئی دنیا یعنی مادی میکانی دنیا میں زندہ رہنے کی جدوجہد کر رہا ہے۔ کیا مذہب نے اپنا فرض پورا نہیں کر لیا؟ مذاہب کی کیا اب ضرورت نہیں رہی۔ اُس نے انسانوں کو بہت دیا مگر دے چکا ہے۔ اب سائنسی دور میں مذہبی دعویٰ جات کو سائنسی اُصولوں پر پورا نہ اترنے کا چیلنج در پیش ہے۔ انسان اب علم کی ایسی جہت پر کار بند ہے جو سائنسی اُصولوں کے مطابق حسی و مادی ہو۔ حسی و مادی ایک ایسا جدید اُصول استخراجِ علمی ہے جو انسان نے اپنی ذات کو شامل کر کے حاصل کیا ہے۔ اسے بڑی کامیابی تو کہہ سکتے ہیں لیکن اسے آخری کامیابی تو ابھی کوئی نہیں کہتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ کامیابی کی ماضی میں کامیاب جڑیں ہیں اور مستقبل میں آخری کامیابی کے لیے انسان کو برسرِ پیکار رہنا ہے۔ بیج جو ماضی میں انسانوں کو کامیابی کی راہوں پر برقرار رکھنے کا باعث تھا وہ مردہ نہیں ہو سکتا کیونکہ پھر ارتقا رک جاتا ہے۔ زندہ رہنے کی جدوجہد باقی نہیں رہتی اور نہ قدرت کے لیے انتخاب ونشو ونما کا موقع باقی رہتا ہے۔ جدید مادی سائنس کا یہ انکار نہیں ہے کہ بطور بیج ''مذہب'' ہی وہ عنصر ہے جس نے ابتداء سے انسان کو راہنمائی دینی شروع کی اور پھر ایک خاص موڑ پر انسانی عقل بیدار ہوگئی اور اب انسانی حس فعال ہوگئی ہے۔ جدید مادی سائنس کو یہ غلط فہمی ہے کہ شائد انسان اپنے ارتقاء کی آخری منزل پر ہے۔ حیاتیات میں ڈارون کی تحقیقات اور مذہبی دعویٰ جات سے زیادہ سے زیادہ یہ گمان گزرتا ہے کہ بطور نوع (Spies) انسان آخری نوع ہے مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انسان علم کی معراج پر پہنچ گیا ہے اور اُس نے ''حقیقت'' کو پا لیا ہے۔

... ''حقیقت'' کو پانا ابھی باقی ہے۔ سائنس کو یہ تسلیم ہے۔

... ''علم'' کی معراج تک پہنچنا ابھی باقی ہے، سائنس کو یہ تسلیم ہے۔

... ''فلسفہ'' کو اصرار ہے کہ عقل کے بغیر انسان کو ماضی سے کچھ نہ ملتا اور مستقبل میں بھی اس کے بغیر آگے بڑھنا ممکن نہ ہوگا۔

''مذہب'' کا دعویٰ ہے کہ روشنی کی جس لکیر کے اوپر عقلی و حسی پیش رفت ہوتی ہے اور ہوگی تو وہ

مذاہب کی روشنی ہے۔

حقیقت کو پانے کے لیے سائنس کو دوبارہ ماضی کے نشان راہ تلاش کرنا پڑے ہیں۔ کیونکہ حسی خصوصیات انسان سے متعلق ہیں اور مادی خصوصیات زمین و دوسری ٹھوس اشیاء سے وابستہ ہیں۔ حس انسان سے وابستہ ہے اور انسان ''مادہ'' نہیں شمار ہوتا۔ اس لیے ''انسان'' کو مادہ ہی کی ایک صورت قرار دیا گیا اور پھر ''زندگی'' کا سوال کھڑا ہو گیا کہ یہ تو مادہ یا ٹھوس شئے نہیں۔ آگے بڑھنے کے لیے اسے بھی مانا گیا کہ حس تو زندگی کا نتیجہ ہے۔ ''زندگی'' گئی، حس گئی۔ پھر یہ سوال اُٹھا کہ حس، زندگی کے مجسمہ میں فعال ہو کر کام کیسے کرتی ہے تو مادی سائنس میں ''نفسیات انسانی'' کو بھی سائنس کا معاون جان لیا گیا۔ نفسیات کا ایک پہلو تو حس سے جوڑا جاتا ہے اور دوسرا حصہ ابھی قابو نہیں آ رہا کیونکہ اُس کے سارے تانے بانے انسان کے مذہبی عقائد سے جا ملتے ہیں۔ تب یہ سوال علم کی دنیا میں دوبارہ اُٹھا ہے کہ مذہب، کس طرح حسی تجربات کے ذریعے انسان کے حواس کو متاثر کرتے ہیں کہ وہ تجرباتی راہوں کو اختیار کر کے ایک ایسی معلومات انسانی شعور کو دیتا ہے کہ انسان اُس کے مطابق فعال ہو کر علم کے نئے اسرار کی نشاندہی کرتا ہے۔ سائنس ابھی یہاں تک نظارہ دیکھ رہی ہے لیکن مذاہب نے مذہبی تجربات کے اندر حسی، عقلی اور شعوری عناصر اور محرکات کا کھوج لگا لیا ہے۔ اُن میں سے ایک ''تصوف'' ہے یہ اصطلاح اسلام میں مستعمل ہے۔ انگریزی میں (Mysticism) ہے لیکن ہر مذہب میں اپنی اصطلاح سے ''انسان'' ہی اس کے تجربات کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے مذہب کے علم کی افادیت کے حق میں آج بھی اسے بطور ایک تجرباتی عمل کے بیان کیا ہے۔

''تصوف'' ایک تجربہ ہے'' یہ دعویٰ کر لینے سے علم کی دنیا میں بات نہیں بنتی ہے جب تک یہ بات سامنے نہ لائی جائے کہ تجربہ ہوتا کیسے ہے اور کیا یہ ''تجربہ'' کی کسی تعریف پر پورا اترتا ہے۔ ''سائنس کیا ہے''۔ اور ''مذہب کیا ہے'' باب اوّل میں اس کی وضاحت کی گئی ہے اور اُن سائنسدانوں کے افکار کی روشنی میں کی ہے جو مذہبی علم پر سوالات اُٹھاتے ہیں۔ یہاں صرف ''تجربہ'' (Experiment) کی تعریف درکار ہے تا کہ صوفیانہ تجربات کی علمی نوعیت کو سمجھنا ممکن ہو سکے۔ یہاں دو معروف تعریفیں نقل کی جاتی ہیں:

> "Experiment, A task under controlled conditions that is made to demonstrate a known truth. Examine the validity of a hypothesis, or determine the efficiency of somehting previously untried or the process of conductivity such a text expermientation. 2nd, in innovative act or procedure: "Democracy is only one experiment in government William Ralph large (the free dictionary, North East Science)

کولن انگلش ڈکشنری میں تجربہ کی تعریف چار نکات میں کی گئی ہے:

1. A test or investigation, esp one planned to provide evidence for or against a hypothesis: a scientific experiment.
2. The act of conducting such an investigation or test, experimentation, research.
3. An attemtp at some thing new or different, an effort to be original a poetic experiment.
4. an absolute word for experience.

کولن کو بلڈ''Collins Cobuild''ہار پر کولن پبلشرز کے مطابق''Experience'' اور ''Experiment'' کا استعمال قدرے مختلف ہے۔یعنی Experience کا مطلب ہے''You have seen it, done, it, or felt it.'' جب کہ''Experiment'' صرف لیبارٹری کے تجربات کے ساتھ مخصوص بولا جائے۔گویا ''Experiment'' محدود معنوں میں محض لیبارٹری میں ہونے والے سائنسی تجربات پر بولا جاتا ہے اور''Experience'' وسیع معنوں میں جس میں زندگی کے ہر پہلو کے تجربات شامل ہیں۔سید نذیر نیازی''خطبات'' کے مترجم کی حیثیت سے خطبہ اوّل کی تصریحات میں ''Expererince'' ہی کو علم کی شرط باور کرتے ہیں جس کا مطلب حقیقت کا شعور اور تجربے میں آنا ہے ''Experiment'' کو زیرِ بحث لانے کی ضرورت محسوس نہیں کی کیوں کہ تجربہ علم بالحواس اور علم بالوحی کا لازمہ ہے۔اردو میں اس کا معنی وہ تجربہ کے بجائے''مشاہدہ'' کو مناسب سمجھتے ہیں۔انگریزی میں اسے الگ لفظ (Observation) دیا گیا ہے اور''مشاہدہ'' نظامِ حس میں ہی شامل'' آنکھ'' کا کارنامہ ہے۔ ''Mysticism'' کا معنی باطنیت ،تصوف،عرفان اور روحانیت کیا جاتا ہے۔یہ متصوفانہ، مذہبی واردات کا ہم معنی ہے۔ہمارے ہاں بھی یہ لفظ استعمال ہوتے ہیں مگر مذہبی تجربات کے روحانی پہلو کو نمایاں کرے ہیں مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا لفظ بھی غیر مادی دنیا کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ زیادہ تر یہ فلسفہ کے تحت زیرِ بحث آتا ہے۔فلسفہ گو طبیعیات و مابعد الطبیعیات کی علمی تنظیم کا نام ہے۔ تجربات اس کا ہر حال لازمہ ہیں:

۱- وقوفی تجربات

۲- ارادی تجربات

۳- جذباتی تجربات

خارجی دنیا کا علم ہم اپنے حواس کے تجربات سے حاصل کرتے ہیں۔یہ لیبارٹری میں بھی ممکن ہے اور

فطرت کے مظاہر میں بھی۔ہم مشاہدہ فطرت و مشاہدہ نفس کرتے ہیں۔یہ وقوفی تجربات ٹھہرے۔کچھ مخصوص امور کی خواہش اور پھر ارادہ کرتے ہیں۔اپنی پسند کے تحت تجربہ کرتے ہیں۔فکری زندگی کے اس پہلو کو ارادی تجربہ کہتے ہیں۔بعض اشیاء سے جذباتی طور پر متاثر ہوتے ہیں۔یہ پہلو جذباتی تجربات کا حامل ہے۔

○

انسانی شخصیت کی تعمیر میں کئی عوامل کام کرتے ہیں۔علم کا حصول ایک مقصد بلکہ مقصد اولیٰ ہے اور یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔اُس کا پورا ڈھانچا اسی مقصد سے منسلک و مربوط ہے۔یہ صلاحیت انسان اور دوسری انواع میں بمعہ فرشتوں کے امتیاز پیدا کرتی ہے۔عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ، اسی بات کا ثبوت ہے۔انسان کی میسر تاریخ سے یہی ثابت ہے اور اُس کی یہ آرزوئے علم مسلسل اُس کی حرکت انگیزی کا بڑا سبب ہے۔تا حال علم کی تین منزلوں کو وہ عبور کر چکا ہے اور چوتھی میں اُس نے قدم رکھا ہے۔مذہب ایک الہامی ذریعہ وقوت کا سرچشمہ رہا ہے۔مذہبی تجربات نے انسان کو علم کے مختلف راستوں کا شعور بخشا اور انسان نے بتدریج ان سے علم کا استخراج کیا۔

الف- مذہبی الہام کو آج کی سائنسی زبان میں ''ایک مفروضہ'' قرار دیا جاسکتا ہے جب کہ انسان نے اس کی تحقیق وجستجو کی اور یقین پیدا کیا۔یہ انسانی علم کا الہامی پہلو تھا اور الہام چونکہ انسان کی ذات کا خاصہ ہے اس لیے یہ صلاحیت آج بھی موجود ہے۔

ب- الہام سے انسانی عقل کو انگیخت ملی اور انسانی عقل بیدار ہونے لگی۔عقلِ حقیقی یا عقلِ اوّل اور انسانی عقل کی تقسیم ہوئی۔اس کی حد اور اس کے طریقہ و پیمانہ کو طے کرنے کی بات زیرِ بحث رہی۔عقل کا آغاز سوال یا شک سے ہوتا ہے۔یہی عقل کی خصوصیت ہے جو علم پر ابھارتی ہے۔یہ ایک مسلمہ علمی طریقہ ہے۔

ج- علمی جستجو میں انسان بالآخر الہامی و عقلی جدوجہد سے حسی تجربات میں داخل ہوا۔الہام بھی انسانی جسم کی بنیاد پر علمی تجربہ ہے اور عقل بھی انسانی جسم پر انحصار کرتی ہے۔حِس کا بھی براہِ راست تعلق انسان کے جسم سے ہے۔اس طرح یہ تیسرا طریقہ دریافت کیا گیا اور اسی کو ''سائنس'' قرار دیا جارہا ہے۔

''تجربہ'' سائنسی اُصول علم کے طور پر معروف ہوا کہ شائد سائنسی علم انسان کو زیادہ اعتماد دیتا ہے۔انسان ایک عمل خود اپنے ہاتھوں سے سرانجام دیتا ہے اور معلومات اکٹھی کرتا ہے۔لیکن انسان کو جلد ہی یہ احساس ہوگیا کہ:

۱) ایک تجربہ وہ ہے جو انسان لیبارٹری یا اُس کے باہر اپنے حسی قوای اور ہاتھوں سے سرانجام دیتا ہے۔

۲) دوسرا تجربہ وہ ہے کہ انسان بذاتِ خود اس دوران یا بعد ازاں ایک تجربہ سے گزرتا ہے گویا دو تجربات ہیں۔ ایک تجربہ گاہ مادی ساز و سامان و آلات کے ساتھ ہے اور انسان اُن کی مدد سے دریافت و یافت کا عمل سرانجام دیتا ہے۔ اور دوسری تجربہ گاہ بذاتِ خود انسان ہے جو زمین کی وسیع لیبارٹری میں بستا ہے اور انسانی جسم میں موجود الہامی، عقلی اور حسی آلات ایک تجرباتی عمل سے گزرتے ہیں۔ تجربہ گاہ کے تجرباتی عمل کی اپنی علمی نوعیت ہے اور تجرباتی عمل سے گزرنے والے انسان کو نئے علمی انکشافات سے واسطہ پڑتا ہے۔ سائنسی میدان میں یہ بات آگے بڑھی تو سائنس نے اپنی علمی ترقی کو وسعت دینے کے لیے اس اصول کو اختیار کر لیا کہ ایک لیبارٹری کا تجربہ ہے اور دوسرا لیبارٹری سے باہر ہونے والا تجربہ ہے۔ یوں سائنس کے تین تجرباتی درجے اب تک قائم ہو چکے ہیں:

۱- طبیعیاتی تجربہ، یہ مادی اشیاء پر مشتمل تجربہ گاہ کا عمل ہے۔ اسی کو سائنسی تجربہ گاہ کہتے ہیں۔

۲- حیاتیاتی تجربہ، یہ انسان کے جسم میں موجود عضویاتی فعالیت کے تجربات پر مشتمل علم ہے۔

۳- نفسیاتی تجربہ، یہ ابھی انسانی جسم کے ان تجربات کی عکاسی کرتا ہے جو وہ مادی و حیاتیاتی سطح سے اُوپر اُٹھ کر تجربہ سے گزرتا ہے۔ اس لحاظ سے گویا سائنس نئی بنیاد پر الہامی تجربات کو سمجھنے کی کوشش کر رہی ہے۔

اوپر مذکورہ عوامل ہی وہ کم و بیش سرمایہ ہے جو انسانی شخصیت کی تعمیر میں مددگار ہے۔ انسانی شخصیت کی تعمیر میں معلومات و علم کا ہر رنگ شامل ہوتا ہے اور یہی رنگ انسان میں جا بجا بولتا ہے۔

ایک سائنسدان، بے شک وہ آج کا ہو، ایک غیر مادی تجربے سے گذرتا ہے۔ وہ اُسے تفکر کہے، وجدان کہے، شعور کہے یا الہام کہے یا اسے کوئی نام نہ دے۔ وہ لیبارٹری میں سفید کوٹ اور منہ پر ماسک چڑھائے ایک میز پر مادی مواد اور آلات کی موجودگی میں ایک مفروضہ لے کر غور و فکر میں مشغول ہوتا ہے۔ مفروضے کے حوالے سے وہ مسلسل ایک ذہنی تجربے سے گزر رہا ہوتا ہے۔ پھر اچانک اُسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ مفروضہ کی بنیاد پر تجربہ جو درکار ہے، اُس کی صورت نہیں بنتی تو وہ سوچ کی اسی لہر میں ایک کرسی پر نیم دراز ہوتا ہے اور آنکھیں بند کر کے سوچ کی گہرائی میں ڈوب جاتا ہے اور پھر کسی لمحہ سوچ کی گہرائی میں اُسے ایک تجربے کی ایک ترکیبی روشنی دکھائی دیتی ہے اور وہ پُر جوش انداز میں اُٹھ کر میز پر کھڑا ہو جاتا ہے۔ مادی مواد اور آلات کے تال میل سے وہ بہت تیزی سے مفروضہ کے مطابق تجرباتی نتائج حاصل کر لیتا ہے۔ یہ تجربہ ایک نئی علمی معلومات ہے۔ مگر سائنسدان اس نئی دریافت کا فوری طور پر اعلان نہیں کرتا۔ اسے لیبارٹری کا حصہ بنا کر ایک میز پر رکھ دے گا اور پھر اُس سے متعلقہ پہلی معلومات کا مطالعہ کرے گا کہ سابقہ دریافتوں کے برعکس اس میں نئی کونسی علمی و سائنسی دریافت ہے۔ گویا مطالعہ اور

تفکر کے ایک اور دور میں سائنسدان اپنے آپ کو داخل کرتا ہے اور بالآخر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ:

...یہ قطعی نئی دریافت ہے اور نئی علمی معلومات میں اضافہ ہے۔

...یا یہ کہ سابقہ کسی دریافت کی تازہ تصدیق کے طور پر سامنے آئے گی۔

...یا یہ کہ یہ تجرباتی عمل مفروضہ پر پورا نہیں اُترا اور اس کی کوئی علمی افادیت نہیں ہے۔

اب معلوم ہوا کہ سائنسدان بیک وقت دو تجربوں سے گزرتا ہے۔ ایک وہ لیبارٹری ہے جو ذات انسانی کے اندر کام کرتی ہے اور دوسری جو خارج میں قائم لیبارٹری میں مادی مواد کی بنا پر ہوتا ہے۔ خارج میں قائم لیبارٹری میں آلات کی مدد سے عمل کو تجربہ کہیں مگر سائنسدان کی ذات کے اندر جو کشمکش ہوتی ہے، اُسے تجربہ نہ سمجھنے کی بات منطقی نہیں رہتی۔ یہ الہام ہے جو ایک سائنسدان کو سوچ کی گہرائی میں وارد ہوتا ہے اور یہ الہام کا نتیجہ ہوتا ہے جو میز پر پڑے ساز و سامان کی ترکیب و ترتیب سے کوئی دریافت یا فارمولا مرتب ہوتا ہے۔

سائنس دان اپنے علمی ذریعے اور مفروضہ کے تجربات کو صرف مادی زبان میں بیان کرتا ہے تو غلط نہیں کرتا۔ یہ نیا اُصول اور ذریعہ علم ہے۔ اسے ماضی کے اُصولوں کی روشنی میں بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ سائنس کو اپنی زبان، اپنی اصطلاحوں اور اپنے اُصولوں کی روشنی میں آگے بڑھنا ہے جو تبدیلی کے عمل کو قوت دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا ایک نئے موڑ داخل ہوگئی ہے۔ اگر اس نئے ماحول میں ماضی کے انداز، تفکر اور رہن سہن میں تبدیلی آئی ہے تو وہ ماضی سے لاتعلق ہو کر نہیں آئی ہے۔ ماضی کی افادیت حال کو تحریک دیتی ہے اور اسے کوئی نام بھی دیا جاسکتا ہے۔ سائنس کا کوئی مادی یا غیر مادی مفروضہ ایسا نہیں ہے جو مذہب کے مطابق یا تضاد میں پیدا نہ ہو۔ ایسے ہی فلسفہ کی بات ہے اور یہی مقام بحث ہے کہ جو طبقہ سائنسدان نہیں ہے۔ اور وہ مذہب و فلسفہ کے ماہرین ہیں وہ یقیناً سچ کی تلاش پر کاربند رہے ہوں گے۔ سائنسدان کا تجربہ حقیقت کے اجزاء و ذات سے متعلق ہے۔ حقیقت کا جزوی پہلو درست بھی ہوگا اور نیا علمی نکتہ بھی ہوگا۔ مگر اُسے کل کا حتمی علم قرار دینا علمی لحاظ سے درست نہیں ہے اور دوسرے ذرائع علم کو یکسر مسترد کرنا بھی درست علمی انداز نہیں ہے۔ اسی بات کو علامہ اقبال نے اجاگر کیا ہے۔ انھوں نے اور اُن کی طرح مغرب و مشرق کے کئی فلسفیوں اور مذہبی حکماء نے سائنسی اُصول و ضابطہ اور علمی کاوش کو مسترد نہیں کیا مگر مذہب و فلسفہ کو بطورِ ذریعہ علم ثابت کیا ہے۔ کیونکہ فلسفی آج بھی عقل کے آلات سے لیس ہو کر تفکر کے سمندر میں اُترتا ہے۔ اُس کے سامنے آج بھی مذہبی علمی مفروضہ پوری طرح موجود ہوتا ہے اور سائنس کی جزوی دریافتیں نمایاں طور پر اُس کے ذہن و شعور کا حصہ بنی ہوتی ہیں۔ ماحول و معاشرت سے بھی بیگانہ نہیں ہوتا اور تفکر کے سمندر سے علمی موتی چُن کر لاتا ہے۔ وہ بھی

سائنسدان کی طرح ایک کڑے تجربے سے گذرتا ہے مگر وہ صرف ایک پہلو ہے یعنی عقلی دائرے میں تجربات اور اُن کا حاصل۔ سائنسدان جیسے تذکرہ کیا ہے کہ اُس کے دو تجرباتی پہلو ہیں وہ فلسفیانہ یا مذہبی پہلو کے عمل کو معاون جان کر تذکرہ ضروری نہیں سمجھتا۔ فلسفی کے تجربات عقلی دائرے میں دوررس ہوتے ہیں۔ پہلے بھی سائنس نے بطور مفروضہ انھیں سامنے رکھا اور اب بھی ایسا ہی ہے۔

عقائد ذات کا خاصہ ہیں۔ انسان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مذاہب کا دعویٰ ہے اور تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ انسان کے شعوری ارتقاء میں ابتداء سے تا حال ایک بڑا عامل رہا ہے اور اب بھی ایک مؤثر قوت کے طور پر موجود ہے۔ اب عقائد کو مفروضہ بنا کر اُن کی تہہ تک پہنچنے کی انسانی کوشش کو کم از کم قرآن نے تائید کی ہے۔ علمی تقسیم سے مباحث کو وسعت ملی ہے۔ جہاں تک تجربہ کا تعلق ہے۔ اس کی وسعت کو جز کی حد تک سمیٹ کر اسے ''تجربہ'' کا نام دیا گیا۔ تجربہ جو سائنس دان لیبارٹری میں کرتا ہے وسیع تناظر میں ایک جزوی تجربہ کرتا ہے جو مذہبی عقائد یا فلسفیانہ افکار ہی کے کسی پہلو کی تجرباتی تائید ہوتی ہے۔ جب کہ اُوپر کی بحث سے بھی یہ عیاں ہوا کہ جزوی تجربہ گاہ سے قبل انسان خود وسیع تجربات سے گذرتا ہے۔ اس میں الہام سب سے قوی و مؤثر عامل ہوتا ہے۔ تصوف بھی الہام کی ایک مذہبی صورت کو عیاں کرتا ہے۔

○

۱-تصوف شعور نبوت کی سائنس ہے

''مذہب'' کی بنیاد نبوت کی نسبت سے قائم ہوتی ہے۔ مذہب کا فکری سرچشمہ ایک نبی ہوتا ہے۔ موجود تمام مذاہب کا یہی اُصول ہے۔ یہ تمام مذاہب یکے بعد دیگرے آ کر انسان کی تازہ فکری ایجاد وارتقاء کا ساماں کرتے رہے ہیں۔ ارتقاء کے ہر نبوی مرحلے پر انسان کی علمی بیداری اور اُس کی ضرورتوں کی ہدایت ملتی رہی ہے، البتہ بنیادی عقائد وافکار کا خاکہ یکساں رہا ہے۔ ارتقاء کے تحت جو بعد میں آیا یقیناً وہ پہلے نبی سے زیادہ علمی بیداری کا باعث بنتا آیا اور یہ اُصول الٰہی ہے جس کو اب انسان اپنانے پر راضی ہے۔ نبوت کیا ہے جس پر مذہب کا مدار ہوتا ہے؟ یہاں ڈاکٹر حمید اللہ کی تعریف درج کریں گے:

> کہ ہم لفظ نبی کے معنی محدود کر لیں کہ نبی دین سکھاتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہمیں دین کی تعلیم بھی دی ہے اور اگر اس کے وسیع معنی لیں تو وہ تمام کارنامے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انجام دیے، وہ سب ہی منصب نبوت کے اجزاء یا شعبے ہوں گے۔ (۱۰)

○

سائنس علم کا وہ جدید طریقہ ہے جو حواس خمسہ کے ذریعے کسی تجربہ گاہ میں مفروضہ، مادی مواد اور آلات کی مدد سے علم کسی جز یا پہلو کو سامنے لاتا ہے۔

- تصوف، مذہب کا وہ تجربہ ہے جو انفرادی سطح پر مذہبی اُصول پر کار بند ہو کر تفکر و مجاہدات کے بل پر علم کے کسی جُزیا پہلو کو سامنے لاتا ہے۔
- شعور، عقل کی محنت کا وہ نتیجہ ہے جو سائنس اور تصوف دونوں بروئے کار لاتے ہیں۔ دونوں کا مقصد علم ہے اور علم بیداری کا نام ہے۔ شعور بیداری ہی کا دوسرا نام ہے۔
- تجربات کے مشاہدات کو "سائنس" کہتے ہیں اور روحانی تجربات کے مشاہدات کو تصوف کہتے ہیں۔ سوالات مذہب ہی کے ہیں جو سائنس اپنے طریقوں سے لیتی ہے اور تصوف اپنے طریقوں سے حل کرتا ہے۔

انبیاء کرامؑ کی علمی جدوجہد نے زمان و مکان میں علمی بیداری کا راستہ اختیار کیا تو اس نے ایک شعوری ارتقاء کی صورت اختیار کر لی یہاں تک کہ نبوت کا ارتقاء آخری نبوت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اختتام پذیر ہوا۔ مگر نبوت کا شعور کارِ نبوت کی صورت میں رُکا نہیں ارتقاء برقرار رہا اور یہ ارتقاء اب بھی جاری ہے۔ اب نبوت کی نمائندگی سائنس دان، فلسفی اور صوفی کو حاصل ہوگئی ہے۔ دوسرے معنوں میں اس نمائندگی میں محقق، عالم اور حکیم شامل ہیں۔

سائنس دان کا آلہِ علم حواس خمسہ ہیں۔ فلسفی کا آلہ علم عقل ہے اور صوفی کا آلہ علم الہام ہے۔ یاد رہے کہ ایک الہام سب میں وارد ہوتا ہے جب کہ تصوف میں ایک اضافی الہام ہوتا ہے۔ جو کسب سے نہیں عطا سے ہوتا ہے اور اس کا سرچشمہ وواسطہ نبی ہوتا ہے۔

علامہ نے تصوف کو شعورِ نبوت کی سائنس کے طور پر پیش کیا ہے۔ کیونکہ یہ ایک تجرباتی عمل ہے مگر اس میں مفروضہ کیا ہے؟ تجربہ کس بات کا کیا جاتا ہے اور مشاہدہ کس بات کا ہوتا ہے اور یہ سائنس کیسے بنتا ہے؟ مذہب و تصوف اور فلسفہ کو سائنسی اصولوں و ضابطوں پر کوئی اعتراض نہیں۔ اعتراض سائنس کو ہے کہ سائنس کے علاوہ تحقیق و تجربات علم میں مفروضہ نہیں ہوتا دوسرا تجرباتی لیبارٹری نہیں ہوتی اور تیسرا حواس خمسہ بنیاد نہیں ہوتے اور چوتھا نتیجہ حتمی نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے نہ مذہب تجربات علم کے معیار پر پورا اترتا ہے اور نہ فلسفہ۔ اب علامہ نے تصوف کو مذہب کا تجربہ قرار دیا ہے کہ:

الف- مفروضہ کیا ہوتا ہے۔
ب- تجرباتی دائرہ کیا ہے۔
ج- حواس خمسہ کا استعمال کیسے واقع ہوتا ہے۔
د- حتمی نتیجہ سے کیا مراد ہے۔

یہ سائنسی علم کے اُصول و معیارات ہیں۔ سائنس کا سوال یہ ہے کہ ان چاروں اُصولوں

ومعیارات پر مذہب، فلسفہ اور تصوف سے حاصل علوم پورے نہیں اُترتے۔ علامہ کا اس پر اعتراض یہ تھا کہ صرف سائنسی علم کو علم قرار دینا درست نہیں، علم کے اور ذرائع بھی اُسی طرح علم مہیا کرتے ہیں جیسے سائنس۔ اوپر مذکورہ اُصولوں اور معیارات کی سطح پر باقی ذرائع کو زیرِ بحث لایا جانا مقصود ہے۔

الف- سائنس میں مفروضہ کو یہاں وکی پیڈیا کی تعریف سے عیاں کیا جاتا ہے:

> A hypothesis (Plural hypothesis) is a proposed explamnation for a phenomenon. For a hypothesis to be a scientific hypothesis, the scientific hypothesis require that one can test it. Scientist generally base scietific hypothesis on previous observation that can not satisfactorily be explained with the available scientific theories.

Vacabulary Dictionary کی تعریف کے مطابق:

> In Science, a hypothesis is an idea or explanation that you then test through study and expermentation. Outside Science, a theory or guess can also be called a hypothesis.

ان تعریفوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مفروضہ علم کی تحقیق وجستجو کا ایک طریقہ (Method) ہے اور یہ واحد طریقہ نہیں ہے اور دوسرا یہ طریقہ محض سائنس میں شرط نہیں ہے۔ ہر علم میں مفروضہ قائم کیا جا سکتا ہے جب کہ بعض سائنسدان فرضیوں کے حق میں نہیں بلکہ وہ مشاہدہ پر زور دیتے ہیں۔ مشاہدہ (Observation) کی تعریف یہ ہے:

> وہ علم جو حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ حقائق کا مشاہدہ سائنس کی ابتداء ہے۔ مشاہدہ عقلِ استقرائی کی بنیاد ہے کیونکہ اس سے مظاہر فطرت کا علم ہوتا ہے اور یہ بالآخر قوانین کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

ان تعریفوں کو یہاں بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ مذہب ہو یا فلسفہ، سائنس ہو یا تصوف، بات حقیقت کی تلاش ہے اور اُس کے لیے علم ضروری ہے۔

مذہب کی بنیاد ''ایمانیات'' پر ہے۔ سائنسی زبان میں اسے مفروضہ کہہ لیں تو فرق نہیں پڑتا۔ مذہب ''ایمانیات'' کی بنیاد پر کلی طور پر حقیقت کا ایک خاکہ دیتا ہے جسے عقائد کہتے ہیں۔ قرآن ان عقائد کو جدید سائنسی علم کے اصول مفروضہ جات اور طریق مشاہدہ کے عین مطابق بہت پہلے بنیاد قرار دیتا ہے۔ قرآن ایمانیات کے عقائد کی تحقیق وجستجو پر زور دیتا ہے اور علامہ نے مسلمانوں کے منطق استقرائی علم کو قرآن سے ماخوذ قرار دیا ہے اور وہی علوم جدید سائنس کی بنیاد بنے ہیں اور ستم ظریفی یہ ہے کہ مسلمانوں کے علمی وسیاسی زوال نے نوبت یہ پیدا کر دی کہ ہمیں یہ دلائل دینا پڑتے ہیں کہ سائنسی علم نیا نہیں ہے۔ اس کی بنیادیں قرآن نے آکر رکھی ہیں۔ قرآن میں رکھی گئیں اور نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم نے

انھیں پروان چڑھایا۔

اسی طرح فلسفہ و منطق میں سقراط، ارسطو اور افلاطون کے دور سے فرضیہ اور قضیہ معروف چلے آرہے ہیں۔ یہاں تجرباتی دائرہ یا لیبارٹری دماغ ہے جہاں انسان اور دوسری انواع میں واحد امتیازی حِس، عقل کام کرتی ہے۔ دماغ کی فعالیت عقلی دائرہ ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ سائنسی بنیاد یعنی ''حواس خمسہ'' سارے پیغامات لے کر دماغ تک آتے ہیں۔ اور یہاں دماغی فعالیت عقلی روپ اختیار کرتی ہے۔ یہ باقاعدہ تجربہ سے گزرتے ہیں تو بیان حاصل ہوتا ہے۔ حتمی نتیجہ تو کسی بھی ذریعہ علم کا نہیں ہوتا۔ سب کا دعویٰ ہوتا ہے اور پھر مشاہدات و دلائل سے بیان ہوتا ہے۔ سائنس میں یہ ہے کہ پچھلے دعویٰ کو نئے مشاہدات سے مسترد کیا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ کہ تجربہ مادی میدان میں ہوتا ہے، مسترد ہونے سے عقیدہ پر زد نہیں پڑتی کیونکہ یہ محض ایک علمی بات ہوتی ہے۔ جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے۔ اس کا معاون ''منطق'' ہے جو ایک دعویٰ کو قضیات میں لیتی ہے۔ ایک فریم ورک ہے اس سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ گویا فلسفہ میں عقل کا پہلا عمل دماغ میں ہوتا ہے اور علم کا کوئی قضیہ مرتب ہوتا ہے۔ اس کے بعد یہ خارجی لیبارٹری منطقی قضایا میں زیرِ تجربہ آتے ہیں۔ سائنس کی طرح فرضیہ مسترد ہوسکتا ہے تو یہاں قضیہ مسترد ہوسکتا ہے۔

جہاں تک مذہب کا تعلق ہے۔ اس کے بنیادی مفروضہ جات کو ''ایمانیات'' کے تحت زیر بحث لایا جاتا ہے۔ اب مذہب کی لیبارٹری معاشرہ (Society) ہے۔ ایک وسیع دائرہ ہے۔ سائنس کی لیبارٹری محدود ہوتی ہے مگر اُس کا اصل کردار و محرک سائنسدان ہوتا ہے جو ذہین آدمیوں میں شمار ہوتا ہے اور فلسفی کا تو مطلب ہی دانا ہونا ہے۔ مذہب میں ''ایمانیات'' کا معاملہ عام انسان سے ہے اور معاشرتی تجربہ گاہ میں عام انسان سے رابطہ ہوتا ہے۔ لیکن اس عظیم الشان بات کے ساتھ دوسری عظیم الشان بات یہ ہے کہ مذہب کی تجربہ گاہ ''عام انسان'' بذاتِ خود ہے۔ مذہب عام انسان کو من حیث الکل تیار کرتا ہے۔ مذہب کا تجرباتی عمل اور اُس کا نتیجہ معاشرے میں سامنے آتا ہے۔ مذہب کا تیار انسان ہی سائنسدان، فلسفی اور صوفی بنتا ہے اور اس کے ساتھ معاشرے کا ہر کردار نبھانے کی پوزیشن میں آجاتا ہے۔ حواس خمسہ، انسان سے جدا نہیں ہوتے۔ معاشرتی انسان مذہبی ایمانیات کی بنیاد پر حواس خمسہ اور عقل سے کام لے کر معاشرے کا کامیاب فرد بنتا ہے۔

علامہ لکھتے ہیں:

> انبیاء کے مذہبی مشاہدات وواردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیرِ اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوتے ہیں۔ (۱۱)

بعد یہ کہ:

مذہب کا ظہور ایک ایسے نظم وضبط کی شکل میں ہوتا ہے جیسے افراد ہوں یا اقوام، ایک حکم کے طور پر اور اس لیے بے چوں وچرا تسلیم کر لیتے ہیں۔ (۱۲)

یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا تجرباتی عمل تین دائروں میں رو بہ عمل رہتا ہے:

ا- ''انسان'' کلی طور پر پہلی تجربہ گاہ ہے۔

ب- ''معاشرہ'' انسان کو پرکھنے کی تجربہ گاہ ہے۔

ج- ''تصوف'' مذہب کے عقائد کا تصدیقی تجربہ ہے۔

۲-تصوف شعور نبوت کا عملی تجربہ ہے

تصوف کائنات سے ماوراء میدان میں حقیقت کی تلاش کا ضامن ہے کیونکہ مذہب وفلسفہ دونوں کو اقرار ہے کہ ماورائے کائنات کوئی حقیقت پوشیدہ ہے۔ سائنس ابھی ماورائے کائنات دائرے میں جانا ہی نہیں چاہتی۔ علامہ اقبال نے مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے:

۱- ایمان (Faith)

۲- فکر (Thoughts)

۳- معرفت (Discovery)

''معرفت'' کو عرفانِ حقیقت سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں علامہ نے (Mysticisim) کا لفظ استعمال نہ کر کے معرفت کے مضمون کو وسیع کر دیا ہے۔ یعنی عرفانِ حقیقت کے دو راستوں کی نشاندہی کی ہے جو براہِ راست تجربات میں آتے ہیں یعنی:

الف-سائنس۔

ب- تصوف۔

خطبہ سات میں وہ تصوف کو مذہب کی جگہ ایک تجرباتی عمل کے طور پر باور کرتے ہیں۔ قرار دیتے ہیں کہ یہ مذہب کی اعلیٰ ترین صورت اختیار کر کے محسوسات ومدرکات کا عمل بن جاتا ہے اور مذہب نے یہ راستہ بہت پہلے تجویز کر دیا تھا۔ (۱۳)

مذہب کی پیروی فرد کی ذاتی نشوونما اور معاشرتی نظم وضبط کی پوری پوری اطاعت کے بعد انسان پر ایک ایسا وقت آ جاتا ہے جب وہ اپنے حواس وعقل کی بناء پر ایمانیات کے سرچشمۂ حقیقت کو جاننا اور سمجھنا چاہتا ہے۔ یہ فرد کی زندگی کا کامیاب سفر تب بنتا ہے جب وہ مابعد الطبیعیات کی دنیا میں داخل

ہوجاتا ہے۔ مذہب کا یہ متصوفانہ پہلو ایک طبیعیاتی تجربے کے بعد مابعدالطبیعیاتی تجربے میں شامل ہوجاتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> اس دور میں مذہب (مقام تصوف) کوکسی ایسی مابعدالطبیعیات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس (تجربہ) کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریئے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کا اثبات لازم ٹھہرے۔ (۱۴)

تصوف، مذہبی زندگی کا تیسرا دور شمار ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک ایمانی دور عقائدی دور ہے اور فکری دور فلسفہ و سائنس کی معرکہ آرائی کا دور ہے۔ فلسفہ، عقلی تجربوں سے انسانی معاشرت کو سنوارتا ہے۔ سائنس حواس کی بنا پر ایجادات کرتی ہے۔ تیسرے مرحلہ پر فرد مذہبی عقائد کے دائروں سے باہر نکل کر سوچتا ہے تو اُس کے مشاہداتی تجربات میں حقیقت کے کئی اور پہلوؤں سے رابطہ ہوتا ہے وہ آگے بڑھ کر حواس کے تجرباتی علوم میں پنہاں حقیقت کے جز ئیائی پہلوؤں کا تجزیہ کرتا ہے تو وہ تصوف کی دنیا میں داخل ہو کر حقیقت کے براہ راست اتصال کی جدو جہد میں داخل ہوجاتا ہے اور یہ انسان کی فطری نفسیات ہے۔ علامہ رقمطراز ہیں:

> تیسرا دور آتا ہے تو مابعدالطبیعیات کی جگہ نفسیات کے لیے خالی ہوجاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ براہ راست اتصال قائم کرے چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب (تصوف) کا معاملہ زندگی اور طاقت وقدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوجاتی ہے کہ آزاد اور باختیار شخصیت حاصل کرلے۔ شریعت کے حدود توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں اس کے مشاہدے سے۔ (۱۵)

یہی بات ایک شعر میں یوں کہی:

پس تصوف چیست اے والا صفات　　شرع را دیدن باعماق حیات

(اقبال، پس چہ باید کرد)

۳-تصوف شعور نبوت کا جاریہ الہامی معاون ہے

نبی کے الہام اور صوفی کے الہام میں ایک جوہری فرق ہے۔ اسی طرح نبی اور صوفی میں فیصلہ کن فرق ہے۔ ممکن نہیں کہ کوئی صوفی، نبی کی اقتداء کے بغیر صوفی ہونے کا دعویٰ کر سکے۔ نبی جو خبر دیتا ہے، صوفی اُس کی تصدیق کے لیے الہامی راستہ اختیار کرتا ہے۔ قرآن میں اس پر بار بار تاکید ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے پانچویں خطبہ کی ابتداء میں ان دو باتوں کو ایک جوہری فرق کے طور پر نمایاں کرنے کے باوجود تصوف کو معاون قرار دیا۔ خصوصاً خاتمیت کے تصور کو الہامی معاونت سے جوڑا ہے اور یہی الہامی معاونت شعور نبوت کی نمو کی ضامن ہے۔ وحی کی الہامی نوعیت کو حصولِ علم میں خاصہ حیات

قرار دیا اور یہ بات قرآن مجید کی تائید میں کی گئی۔ اہم بات انھوں نے یہ کی:

کہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی ذاتِ گرامی دنیا قدیم اور دنیا جدید میں ایک واسطہ کی ہے اور ختمِ نبوت کے تحت یہ واسطہ مستقل شکل اختیار کر گیا ہے۔ (۱۶)

یہ کہ خاتمیت و عقلی اختیار کا یہ مطلب قطعاً نہیں کہ انسان اب وارداتِ باطن (الہام) سے محروم ہو چکا ہے جو باعتبار نوعیت، انبیاء کرامؑ کی وارداتِ باطن سے مختلف ہے۔ (۱۷)

گویا الہامی واردات اور اُس سے حصولِ علم شعورِ نبوت کی معاونت و روانی کا ایک مستقل ضابطہ ہے وحی کے شعور کو برقرار رکھنا ہے تو متصوفانہ الہام کا تجربہ ناگزیر ہے۔ عقل بھی خاصہ زندگانی ہے اور الہام بھی۔ یہ انسان کا داخلی نظم و ضبط ہے۔ عقل حواسِ خمسہ یا عضویات کا فعل ہے تو الہام، عقل کے حاصل فکر کی تصدیق کا داخلی پہلو ہے اور اس کے طریقے ایک سے زائد ہو سکتے ہیں۔ یہ پہلو سائنسی، فلسفیانہ اور متصوفانہ قرار پا سکتے ہیں۔ لیکن ان کو شعور نبوت کے مغائر قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔ تبدیلی جو آئی ہے وہ ''خاتمہ نبوت'' ہے جس کے اثرات علمی سطح پر ظہور پذیر ہوتے آ رہے ہیں۔

پہلا یہ کہ ''اسلام عقل استقرائی کا ظہور ہے''۔ (۱۸) یہ اختیار انسان کو سونپ دیا گیا ہے کہ وہ اب علمِ فطرت کو بروئے کار لائے، علمِ تاریخ کو بروئے کار لائے۔ الہامی و متصوفانہ تجربات سے کام لے۔ وہ اتھارٹی جو پہلے نبوت کو حاصل تھی، وہ انسان کو حاصل ہو گئی ہے اور یہی وہ اختیار ہے جس سے وہ وحی کی تعبیر اپنی حاصل استعداد سے کر سکتا ہے کیونکہ ارتقاءِ نبوت اپنی معراج پا چکا ہے۔ انسان اب فوق الفطرت دعویٰ جات سے آگے جا چکا ہے۔ یہاں یہ باریک نکتہ جاننے کی ضرورت ہے کہ وحی شہد کی مکھی اور بذاتِ خود زمین کو ہوتی رہی ہے۔ وحی نبی کو ہوتی رہی ہے اور وحی کا سلسلہ منقطع نہیں ہوا۔ انبیاء کرامؑ پر مسلسل وحی بالآخر نبوی وحی آخری نبی پر اختتام کو پہنچی اور اختتام کا مطلب یہ ہے کہ وحی سے جو سبق انسان کو انبیاء کرامؑ کے ذریعے حاصل تھا یہ سبق بند نہیں ہوا۔ وحی کی تعبیر پہلے بھی بعد از نبی انسانوں کے ہی معتبر گروہ کرتے تھے اور یہ اب بھی ہوگا مگر نئی وحی بذریعہ انبیاء کرامؑ نہیں ہوگی بلکہ معتبر انسانوں کے ذریعے ہوگی۔ انسان کے پاس اب خاتمیت کے بعد اس کے علاوہ چارہ بھی نہیں رہا ہے کہ یہ سمجھ لینا کہ اب انبیاء کرامؑ کی وحی سے متعین وجاریہ مذاہب کی کوئی علمی اہمیت باقی نہیں رہی۔ درست نہیں ہے۔ علامہ اقبال مذہب کے علم کا دفاع پوری شدت سے کرتے ہیں اور تمام ذرائع علم مع تصوف، مذاہب کے معاون شمار کرتے ہیں۔ وہاں وہ یہ بات بھی شدت سے محسوس کرتے ہیں کہ مذاہب تجرباتی استقرائی علوم کو وحی و نبوت سے غیر سمجھتے ہیں جو درست نہیں ہے۔ خصوصاً اُن کے نزدیک ''اسلام عقل استقرائی کا ظہور ہے''۔ مسلمان ہی اس کی مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے ہیں۔ مسلمانوں کے

سامنے یہ بڑا سوال ہے۔

دوسری بات ''تصوف'' جسے بقول مترجم، علامہ اقبال کی تجویز پر اسے ''وارداتِ باطن'' قرار دیا گیا ہے اور یہ کہ تصوف، مذہب کا وہ تجربہ ہے جو آج بھی مذہب کو معاونت اور دلیل مہیا کرتا ہے۔ قطعاً مطلب یہ نہیں کہ بلا چوں وچرا تسلیم کر لیا جائے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہرحال حق پہنچتا ہے کہ عقل و فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی سے تنقید کریں۔ (۱۹)

علامہ کے نزدیک خاتمیتِ نبوت کا لازمی تقاضا ہے کہ وارداتِ باطن کی کوئی شکل ہو، اُسے تنقیدی اُصول کی روشنی میں پرکھا جائے۔ اسلام کے اوّلیں اُصول کلمہ ''لا الہ'' میں تاکیدی نفی کو وہ تنقیدی اُصول باور کیا ہے کہ نہ وشک کو ''ہاں ویقین'' میں بدلنے کے لیے ''لا الہ'' تک رسائی انسان کو اپنے وسائل بروئے کار لا کر کرنی ہے۔ ان وسائل کو بروئے کار لا کر جس یقین کی ضرورت پڑتی ہے اُس کی تصدیق کا راستہ ''محمد رسول اللہ'' بتایا گیا ہے۔ ''تصوف'' ان باریک ولطیف راہوں کا ایک تجربہ ہے۔ یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ زندگی کے جاریہ سفر میں خاتمیتِ نبوت کے مقاصد کے لیے اور شعورِ نبوت کی نمو کے لیے انسان کو حصول علم کی جستجو میں نئے وسائل کو بروئے کار لانے ہیں۔ اس کا قطعاً یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا رول بھی مکمل ہو گیا۔ وحی انجام کو پہنچ گئی اور احادیث محض عباراتِ ماضی ہیں۔ علم کا ہر اگلا دیا ماضی سے روشنی لیتا ہے۔ اسلام نے یہ روا رکھا ہے کہ خاتمیت ایک حقیقت ہے۔ وحیِ قرآن کے کئی اسباق مکمل ہو گئے۔ احادیث بھی انسانیت کو فیض یاب کر چکی ہیں اور انسان اپنے وسائل سے تسخیرِ کائنات اور دیدارِ حق کے لیے آگے بڑھ رہا ہے۔ مگر ہر موڑ پر تصدیق اور یقین کے لیے ماورائی ضابطوں کو ضروری دیکھتا ہے۔ یہ ہر مذہب کا ضابطہ ہے اور اسلام میں بھی برقرار ہے۔

○

''تصوف'' کی معاونت وتجربہ کو سمجھنا ہوگا کہ ''تصوف'' کا ایک پہلو ''دیدارِ حق'' ہے جو تقریباً ہر مذہب کا حصہ ہے۔ مسلمان کو یہ اضافی سہولت میسر ہے کہ وہ خاتمیت کے بعد بھی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے رابطے میں رہ سکتا ہے۔ اسلامی تصوف کی پہلی شرط ''دیدارِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم'' ہے اور پھر وہ واسطہ ''دیدارِ حق'' کے لیے بھی محفوظ راہ سمجھا جاتا ہے اور کارزارِ دنیا میں سازِ حیات کی نشوونما میں راہنمائی اور معاونت مل جاتی ہے۔ یہ براہِ راست رابطہ بذات خود کئی خوشگوار اور لطیف تبدیلیوں کا باعث بنتا ہے۔ علامہ نے ''تصوف'' کے حوالے سے جاریہ اور حرکت آمیز بحث اُٹھائی ہے۔ بلاشبہ یہ تصوف کا نیا تعمیری پہلو ہے۔ بے شک انھوں نے اس کے غیر تعمیری پہلو کی نشاندہی بھی کی اور تنقید کی اور یہ اقبال کی فکر کا کمالی پہلو

ہے۔ تنقید کا مطلب نفی نہیں بلکہ مثبت پہلو کی تلاش ہوتا ہے یہ ''شعورِ نبوت'' کو جواز بخشتا ہے۔ ہم نے بھی اس بات کی توضیح کی کوشش کی ہے اور علامہ کی بات سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ اس سوچ کا تعلق محض اور محض'' حصول علم اور اس کی نشونما ہے اور یہ سارے معاملات ''عقائد'' سے بھی منسلک ہیں۔ گو ابھی یہ مسئلہ حل طلب ہے کہ عقیدہ کی حد کیا ہے اور علم کی حد کہاں سے شروع ہوتی ہے؟ علم تو آزادانہ بات کا متقاضی ہے مگر عقیدہ کوئی اور کیسا ہی کیوں نہ ہو، ہر حالت میں محترم رہنا چاہیے اور اُس کی قدر کی جانی چاہیے کیوں کہ یہ الفاظ کی قدر اپنی جگہ، انسان اور اُس کے قلب کی عزت کا مطلب تمام الہامی سرمایے کا احترام ہے۔ ان گذارشات کے بعد یہاں اسی بحث کو مولانا سعید اکبر آبادی کے طویل اقتباس کے ذریعے اجاگر کرنا ضروری خیال کیا ہے۔ اُن کا یہ اقتباس ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' سے لیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ کے حوالے سے بیان کرتے ہیں:

صوفیا نے ان لطائف کے علاوہ دو لطیفے مانے ہیں: اِن میں سے ایک کا نام سِر ہے اور دوسرے کا رخ لیکن میرے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ عقل اور قلب اِن دونوں میں سے ہر ایک کے دو رُخ ہیں، قلب کا ایک رُخ وہ ہے جو بدن اور اعضاء کی طرف مائل رہتا ہے اور ایک رُخ وہ ہے جو تجرد اور روحانیت کی جانب، پس ان دونوں لطیفوں کے سفلی رُخ کو صوفیا قلب اور عقل کہتے ہیں۔ اور ان کے علوی رخوں کو سِرا اور روح کے نام سے یاد کرتے ہیں، جب قلب کا رُخ علوی ہوتا ہے تو اس میں عشق وشوق، جذب و وجد اور سرشاری و سرمستی کے طوفان اُٹھتے ہیں اور روح میں انجذاب وتقرب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور جب عقل کا رخ جانب فوق ہوتا ہے تو اس پر عالم غیب کے اسرار وعجائب کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ اس ذاتِ واحد و یکتا کی ترجمانی کرتی ہے جو زمان ومکان سے ماوراء ہے جس کا نہ کوئی وصف بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ کیا جا سکتا ہے۔

شاہ صاحب نے اس بیان میں جس سِرّ اور روح کا ذکر کیا ہے۔ یہ ہی مقامات واحوال قلب ہیں جن کا ذکر اسی عنوان سے مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے تفصیل سے اپنے ایک مکتوب میں کیا ہے جس کا ایک اقتباس علامہ نے خطبۂ ہفتم میں مذہبی واردات ومشاہدات پر گفتگو کرتے ہوئے اس اعتراف کے ساتھ نقل کیا ہے کہ مجدد الف ثانی کے اس بیان میں جدید انسان کے لیے جن نامانوس مصطلحات کا ذکر آیا ہے، اگرچہ ان کا تعلق ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب وتمدن کی ایک سرتاسر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو اسی کے زیرِ اثر وضع ہوئیں، لیکن ان میں سچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔

جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اندازہ ہوگا کہ ماورائے عقل جو ذریعہ علم ہے اور قرآن کی اصطلاح میں جسے وحی کہتے ہیں، ہمارے حکمائے اسلام اور صوفیائے کرام نے رائج الوقت فلسفہ اور تصوف کی زبان میں اسے اپنی نظری اور عملی تشریح وتوضیح کے ذریعے اقرب الفہم بنا دیا ہے اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اس باب میں علامہ کا کیا منہاج (Method) ہے۔

علامہ نے خطبۂ اوّل میں اصلاً اور بعض دوسرے خطبات میں ضمناً اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اگر اِس کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو اس کی دو خصوصیتیں نمایاں نظر آئیں گی:

۱۔ اگرچہ علامہ نے فلسفہ ونفسیاتِ جدیدہ کے اکابر علماء کے اقوال کثرت سے نقل کیے اور ان کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن وسنت کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کرلیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے بطور ایک مشاہدے کے پیش فرما رہے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں وحی کا مفہوم کیا اور اس کا ذریعہ یا آلہ کیا ہے؟ گزارش یہ ہے کہ عربی لغت میں وحی کے معنی اشارہ کرنا اور اور اگرچہ اشارہ نطق وبیان لفظی کا واسطہ نہیں رکھتا لیکن کوئی اشارہ بغیر نطق معنوی کے نہیں ہوتا اور یہی نطقِ معنوی ابلاغ کے مقام پر جب آتا ہے تو اشارہ کے مخاطب کی زبان کا قالب اختیار کرلیتا ہے۔

اب قرآن مجید کی طرف رجوع کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وحی جو ایک ماورائے عقل ذریعۂ علم ہے تین مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے:

الف۔ فطری ہدایت، ارشاد ہوا: وَ اَوْحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحْلِ۔ آپ کے رب نے شہد کی مکھیوں کو وحی کی یا بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَا۔ اس لیے آپ کے پروردگار نے زمین کو وحی کی۔

ب۔ دل میں بات ڈالنا: وَ اِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ اَنْ اٰمِنُوْا بِیْ وَ بِرَسُوْلِیْ
اور جب ہم نے حواریوں کو وحی کی کہ تم مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ۔

ج۔ اشارہ کرنا: وَ اِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓی اَوْلِیٰٓـئِهِمْ
اور یہ شیطان لوگ اپنے دوستوں کو وحی کرتے ہیں۔

وحی کے ان متفرق معانی میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ منہ سے لفظ نکالے بغیر مفہوم سمجھا دینا۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی انسان کو وحی کے ذریعہ علم ہوتا ہے تو اس علم کا محل کیا ہوتا ہے؟ حسب ذیل آیات سے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ ارشاد ہوا:

فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰی قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ (البقرہ)
اسی نے خدا کے حکم سے قرآن کو آپ کے قلب پر اُتارا۔

نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِیْنُ ۝ عَلٰی قَلْبِكَ (النحل)
روح الامین نے قرآن آپ کے قلب پر اتارا ہے۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعۂ علم وادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکاتِ عقل کے مقابلے میں یقین اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم

حضوری یعنی براہِ راست اور بلا واسطہ ہوا۔

۲۔دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ہمارے صوفیائے کرام جب احوال ومقامات اور واردات کا ذکر کرتے ہیں تو عقل کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا روم نے ''پائے استدلالیان چوبیں بود'' فرما کر عقل کی بے اعتباری پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ دوسری طرف فلاسفہ میں تین گروہ ہیں۔(۱) اختیاری یا تجربی۔(Empiricist) (۲) عقلیت پسند (Rationalist) اور وجدانی (Intentionist)

یہ تینوں باہم برسرِ پیکار ہیں لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر چہ وہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدۂ توحید کے زیرِ اثر حواس، عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزا تسلیم کرتے ہیں۔ جو باہم ایک دوسرے سے مرتبط اور ہم آہنگ ہیں دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ قلب کا کام معرفت ہے اور عقل کا کام علم ہے اور معرفت سے علم کی پختگی اور یقین کی شان پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر دونوں میں انقطاع کیونکر ممکن ہے۔ پھر چونکہ علامہ کے ہاں انسان کی تمام فکری اور عقلی تگ ودو کا مقصد عمل اور نظم کائنات ہے۔ اس بنا پر حواس اور تجربہ سے بھی استغنا نہیں برتا جا سکتا۔''

۴۔تصوف، مثالی انسان کا لازمی ضابطہ ہے

''مثالی انسان'' کے تصور کو فکر کی دنیا میں اپنے اپنے زاویہ نگاہ اور تعبیرات کی روشنی میں متعدد اہلِ فکر نے بیان کیا ہے۔ یہ خصوصی اصطلاح تصوف سے بھی مربوط کی گئی جس کا آغاز تو محی الدین ابن عربی نے کیا مگر اس پر الجیلی نے ''انسان کامل'' میں تفصیل سے بحث کی ہے۔۔علامہ اقبال نے الجیلی کی کتاب پر باقاعدہ توضیحی وتنقیدی مقالہ تحریر کیا۔ خصوصاً ''فلسفہ عجم'' میں اس پر بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ مغربی مفکر نطشے کا ''سپر مین'' بھی علامہ کے مدنظر تھا۔ ''مثالی انسان'' بننے میں ''تصوف'' کا کیا کردار ہے اور کیا صوفی ایک مثالی انسان کے مرتبے پر پہنچ سکتا ہے؟۔ یہ بات اس عنوان میں توضیح طلب ہے۔ اتنا یاد رہے کہ ''مومن'' قرآن کا مثالی انسان ہے اور قرآن نے مثالی انسان کے لیے ہی نظری وفکری حکمت بیان کی۔ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے خود بھی مثال بننے کی کوشش کی اور انسان کو بھی مثالی انسان بننے کی تاکید کی اور قرآن کو اس کے لیے لائحہ عمل اور حکمت قرار دیا ہے۔

قرآن حکیم میں لفظ ''خلیفہ'' (اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً) کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں مثالی انسان بننے کی ساری صلاحیتیں موجود ہیں۔ انسان کو یہ مرتبہ ویسے ہی حاصل نہیں ہو گیا بلکہ مٹی کے جوہر سے اس کی پیدائش کر کے اُس میں اپنی روح (نَفَخْتُ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِیْ) پھونکی اور روح کو اپنا امر قرار دیا (اَلرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ) اور سمع، دید اور دل (اَلسَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْـِٕدَةَ) دیے۔ بہت تھوڑا سا ہی انسان کو اتنا علم

ضرور دیا گیا جس سے وہ ''مومن'' یا ''مثالی انسان'' بن سکتا ہے۔ واضح صلاحیتوں کی طرف واضح اعلان ہے۔ البتہ تھوڑے علم کی نسبت سے انسان علم کی راہ پر آگے بڑھ رہا ہے:

الف: انسان کی پہلی صلاحیت کا تعلق حواس خمسہ سے ہے۔ جاننے کی یہ صلاحیت مٹی کے جوہر میں پوشیدہ ہے۔ اس پر قرآن کی متعدد آیات ہیں اور یہی وہ قرآنی پیغام ہے جس کی روشنی میں اقبال سمیت متعدد حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ ''اسلام عقل استقرائی کا ظہور ہے''۔ مادی تجربات علم کا ایک پہلو ہے۔ دراصل قرآنی آیات کی متصوفانہ تفسیریں اس طرح کی گئیں جیسے اس مادی انسان کا تعلق نہ مٹی سے ہے اور نہ زمینی دنیا کے حقائق سے ہے۔ علامہ اقبال نے ایسی پیغام سازی کو قرآن سے مغائر قرار دیا ہے۔ دراصل یہ کہنا بجا ہوگا:

۱- کہ انسان کی حقیقت خاکی ہے۔

۲- اور یہ کہ انسان کے مقاصد روحانی ہیں۔

''خاکی'' سے انسانی قدر ''احسن تقوم'' میں کمی نہیں آتی کیونکہ یہ ''احسن تقوم'' خاکی تعمیر میں مضمر ہے۔ بعض جگہ اسے روح بھی کہا گیا ہے لیکن ''جان'' کہہ کر ''روح'' سے امتیاز اس لیے پیدا کیا گیا کہ جان تو جمادات و نباتات میں بھی موجود ہے۔ ''جوہر'' کا مطلب یہ ہے کہ زمین کے اوپر یا نیچے نامیاتی مادوں سے انسانی جسم تشکیل پا رہا ہے۔ یہ مادے انسان کے تولیدی نظام میں اُگنے والے غذائی اجزاء کے ذریعے خلیات کا حصہ بنتے ہیں اور پھر یہ زندہ مادہ خود کو دوبارہ پیدا کرتا ہے۔ قرآن کی متعدد آیات میں مادہ سے یعنی انسانی نطفہ سے حیات کے عمل کو بیان کیا گیا ہے۔ نطفہ، علقہ اور مضغہ سے گذرتا ہے تو اب زندہ مادے میں ''روح'' ڈالی جاتی ہے اور قرآن کے مطابق اس مرحلہ پر یہ روح اللہ تعالیٰ اپنے مامور فرشتہ کے ذریعے ڈالتا ہے۔ جدید سائنس و طب میں اس پر تحقیق ہوئی ہے اور ہو رہی ہے۔

ب- انسان کی دوسری صلاحیت کا آغاز مقام روح سے شروع ہوتا ہے۔ یعنی حواس خمسہ کی فعالیت کا تعلق جان سے ہے جسے روح آ کر متحرک کرتی ہے اور روح کا مقام جسم انسانی میں ''دل'' ہے یہاں پھر قرآن نے وضاحت کر دی کہ اس دل سے مراد بائیں جانب گوشت یعنی مضغہ کا ٹکڑا نہیں ہے۔ وہ جان کا اہم حصہ ہے۔ روحی دل یقیناً اُس کے اندر کام کرتا ہے لیکن وہ دکھائی دینے والی شئے نہیں ہے۔ ابھی تک اُسے ایک روحی یا نور سے ہی تشبیہ دی جاتی ہے۔ آیت ۸:۳۲ میں سمع و بصر کے ساتھ ''وَ الْاَفْـِٕدَة'' کا اضافہ یہ باور کراتا ہے کہ دل کی دنیا الگ سے سمع و بصر کا نظام رکھتی ہے۔ یہ وہ نظام ہے جس کی وضاحت مذاہب اور تصوف کرتے آ رہے ہیں۔ علامہ نے اوپر مذکورہ آیت کے تحت ''قلب'' کے متصوفانہ عمل کو اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا:

"قلب" کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے جس کی پرورش نور کے آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوارہیں (قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات، بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں) لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ کوئی پُراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھیرانا چاہیے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اس طرح حصول علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی قابل اعتماد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے، اور جسے اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادت ٹھیرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدروقیمت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ [20]

"تصوف" کا مرکز "قلب" ہے جو خاکی جوہر کے "قلب" کو فعال کرتا ہے اور انسان اپنے مقاصد کے لیے اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتا ہے۔ اب معلوم یہ ہوا کہ مذہب کی دو تجربہ گاہیں ہیں دونوں انسان ہی کے عضویاتی نظام کا حصہ ہیں۔ چاہے وہ حواس خمسہ کا نظام ہو یا "قلب" ہو۔ دونوں کا اظہار بہر حال دنیا میں ہوتا ہے۔ مادی تجربات بطور مادہ بھی دکھائی دیتے ہیں اور بطور نتائج بھی۔ روحانی تجربات "قلب" میں عمل پذیر ہوتے ہیں مگر نتائج دنیا میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور دکھائی بھی دیتے ہیں۔ یہ تصوف کا میدان ہے۔ حکماء بہر حال حقیقتِ انسان کو "قلب" سے جوڑتے ہیں اور مثالی انسان کی بنیادیں "قلب" کو قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے قلب کو یہ مرکزیت "علم" کے حصول میں دی جاتی ہے۔

ج۔ انسان کی تیسری صلاحیت عقل ہے۔ حواس و قلب کے فشار کا مرکز عقل ہے۔ دو عضویاتی فعالیت دماغی حصہ میں پہنچتی ہے۔ عقل کا طریقہ ترکیب اور تجربہ اپنا ہے۔ سائنس نے حالیہ دور میں باریک بینی سے مادی، حیاتیاتی اور نفسیاتی سائنس کے تحت قابل قدر تحقیق کی ہے۔ فلاسفہ نے بھی اس پر بڑی دوررس تحقیق کی ہے۔ صوفیاء نے اسے قلب و حواس کی بنیاد پر اس کی فعالیت کو بیان کیا ہے اور قوت عقل وادراک کی اہمیت کو اُجاگر کیا۔ امام غزالی کے نزدیک قوت مفکرہ کا مسکن وسط دماغ ہے۔ قوت خیالیہ کا مقام مقدم دماغ ہے قوت حافظہ کا مسکن مؤخر دماغ ہے۔ قوت ناطقہ اس کا ترجمان ہے۔ قوت عاملہ اس کا کاتب اور حواس خمسہ اس کی خفیہ پولیس ہے۔ [21] علامہ نے اسی بات کو مذہبی مشاہدات کے تناظر میں بیان کیا ہے:

مذہبی مشاہدات ایسے ہی طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات اور ان کے اندر بھی واردات کے لیے تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے لیکن یہاں جو بات اہم ہے وہ یہ کہ یہ مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔ ہم ان مشاہدات کو سوئے اعصاب کا نتیجہ ٹھیرائیں یا صوفیانہ کہیں اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ نہ اس طرح یہ معلوم کیا

جا سکتا ہے کہ ان کے معنی کیا ہیں اور قدر و قیمت کیا۔ لہٰذا اگر کبھی ہمارا مطمحِ نظر طبیعیات کی سطح سے آگے بڑھ سکے تو ہمیں اس امکان کا حوصلے سے سامنا کرنا چاہیے، خواہ اس طرح ہماری زندگی یا ہمارے غور و فکر کے معمول میں تھوڑا بہت فرق ہی کیوں نہ آ جائے۔ حق کا تقاضا بہر حال یہ ہے کہ ہم نے اس باب میں جو روش اختیار کر رکھی ہے اسے بلا تامل ترک کر دیں۔ مانا کہ اس قسم کے مشاہدات، یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں ابتداً عضوی طور پر بھی کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے، لیکن اس میں مضائقہ ہی کیا ہے۔ کہا جاتا ہے جارج فاکس کو سوئے اعصاب کی شکایات تھی، لیکن جارج فاکس نے انگلستان کی مذہبی زندگی کا تزکیہ جس طرح کیا اس سے کون انکار کر سکتا ہے۔ کچھ ایسے ہی نظریئے نفسیاتی اعتبار سے آنحضرت ﷺ کی ذات والا صفات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذرا سوچیئے تو کہ جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی سمت پر ڈال دے تو نفسیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انھوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی لہٰذا جب ہم ان گوناگوں سرگرمیوں کا تصور کرتے ہیں جن کا آغاز پیغمبر اسلام ﷺ کی دعوت سے ہوا، علیٰ ہذا اس روحانی کشاکشی کا جس سے آپ کو گزرنا پڑا اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا کہ اس طرح آپ کی سیرت و کردار نے کیا اثرات قبول کیے۔ (۲۲)

د۔ **تصوف انسان کی چوتھی صلاحیت ہے۔** یہ عقل و دماغ سے ماوراء جاتی ہے۔ مگر ایسا نہیں کہ جسم و جان سے تعلق باقی نہیں رہتا۔ تصوف کا تعلق متحرک و محرک زندگی سے ہے۔ شخصیت انسانی کی بنیاد پر ہی انسان ایک ماورائی دنیا میں داخل ہوتا ہے اور تجربات و مشاہدات کرتا ہے۔ گو یہ اس کے ذاتی، انفرادی اور شخصی تجربات و مشاہدات ہوتے ہیں۔ مگر علم کے ارتقاء میں تو قطرہ قطرہ شامل ہوتا ہے۔ دوسرے معنوں میں یہ علم کی تلاش کا ہی ذریعہ ہے۔ علم کھلی کتاب کی صورت اختیار کیے ہوئے ہے۔ علم کی اس کتاب کو بار بار دہرایا بھی جاتا ہے۔، کچھ کو حذف کر دیا جاتا ہے کچھ کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ تنقید بھی ہوتی ہے، تہذیب بھی ہوتی ہے اور تقلید بھی ہوتی ہے۔ تصوف بھی علم ہی کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس پر تنقید بھی ہوتی ہے جیسے عبدالحق دہلوی کا سخت تنقیدی خط ان سطور میں شامل ہے۔ تہذیب یعنی چھان پھٹک بھی ہوتی ہے جیسے ان سطور میں مجدد الف ثانی کا موقف دیا گیا ہے۔ تقلید تو تقریباً ہر معاشرے اور مذہب میں موجود ہے لیکن اس عمل میں اقبال کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ وہ بطور صوفی مقلد بھی ہیں مگر اپنے آزاد تجربے میں آزاد بھی ہیں۔ وہ تصوف کے بعض پہلوؤں اور ان کے اثرات پر زبردست تنقید کرتے ہیں۔ لیکن اُس کی تہذیب یوں کرتے ہیں کہ وہ تصوف کو غاروں اور خانقاہوں سے نکال کر زندہ و جاری

معاشروں، تہذیبوں اور ریاستوں کی حدود میں لے آتے ہیں۔ زندگی بے زار تصوف سے نجات دلا کر زندگی انگیز تصوف کو اپنانے کی ضرورت پر زور دیا۔ ''قلب'' کی توجہ زندگی بے زار راہوں سے ہو کر دید حق کے لیے جانے کو کمزور تصوف مانتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ قلب سے ''خودی'' کا زندگی انگیز تصوف بیدار ہو۔ علامہ اس طرف عبدالکریم الجیلی کی کتاب ''انسان کامل'' کے تجزیے کے آغاز میں اشارہ کرتے ہیں:

> ہماری رائے میں بنیادی طور پر یہ ایک توثیقی نظام ہے۔ ایک روحانی طریقہ کار جس کے ذریعہ انا (خودی) ایک حقیقت کے طور پر محسوس کرتی ہے جسے عقل نے ایک نظریئے کے طور سے سمجھا۔ نظریئے کے طور سے ہمیں بہت کچھ علم ہے اور ہمارے اس طرح کے علم کا انحصار ان دلائل و براہین کی قوت اور تعداد پر ہوتا ہے جو اس کی تائید میں پیش کیے گئے۔ ہمارے استدلال میں کسی منطقی سقم کا پتہ چلتا ہے یا اس کے مخالف خیال کے حق میں زور استدلال ہمیں فوری طور سے اس نظریئے کو خیر باد کہہ دینے پر آمادہ کر لیتا ہے۔ لیکن اگر انا (خودی) نے اس نظریئے کو محسوس کر لیا ہے، اگر ہم نے متعلقہ نظریئے پر روحانی تجربہ بھی کر لیا ہے تو پھر کوئی استدلال خواہ وہ کتنا ہی جاندار کیوں نہ ہو اور کوئی منطقی سقم ہمیں اپنے موقف سے ہٹنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ چنانچہ تصوف اس معیار کو متوجہ کرتا ہے جو فی نفسہ عقل سے بالاتر ہے۔ یہ معیار جو اس کے مادی وجود سے صرف نظر کرتا ہے وہ صوفی کے مطابق قلب ہے۔

۵-تصوف مذہب کا تجربہ ہے

مذہب کی بنیاد ''نبوت'' پر قائم ہوتی ہے۔ یہ تمام مذاہب کی مشترکہ اساس ہے۔ ایسے ہی تصوف بھی تمام مذاہب میں بطور ایک مذہبی عامل کے موجود رہا ہے۔ یہ دونوں حیات کا خاصہ ہیں اور انسانی زندگی میں مسلسل تجربات کے موجب ہیں۔ ''نبوت'' بھی ایک تجربہ ہے اور ''تصوف'' بھی ایک تجربہ ہے۔ دونوں کی حیثیت وقیام میں نمایاں فرق ہے لیکن اس میں جو قوت بطور احساس ومشاہدہ شامل ہے۔ وہ نبوت کے ساتھ مخصوص ہو تو ''وحی'' کہلاتی ہے اور ''صوفی'' کے ساتھ مخصوص ہو تو الہام، کشف اور جدید اصطلاح میں ''شعور'' سے موسوم ہوتی ہے۔ علامہ نے خطبہ پنجم میں اس امتیاز کو یوں بیان کیا ہے:

> ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں وارداتِ اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جائیں اور ان قوتوں کی پھر سے راہنمائی یا از سر نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں۔ جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ (۲۳)

علامہ نے نبوت اور ولایت میں امتیاز بھی پیدا کیا اور مقام نبوت اور مقامِ ولایت کی نوعیت وفرق کو اجاگر کرتے ہوئے مذہبی تجربات میں اہمیت بھی بیان کی۔ بعض اہل علم کو اقبال کا یہ اندازِ امتیاز پسند نہیں آیا لیکن اگر اس بات کو مدِ نظر رکھا جائے کہ ہر ولایت نبوت سے فیض لے کے آگے بڑھتی ہے اور نبوت کے مقاصد ہی کو حاصل کرنے کی کوشش ہوتی ہے تو بات سمجھ میں آ سکتی ہے۔ اسلامی ادب میں

مقام نبوت ولایت کے تجربات کو ’’وحی‘‘ کا نام دیا گیا ہے اور صوفی کی ولایت کے تجربات کو ’’الہام‘‘ یا ’’کشف‘‘ کا نام دیا گیا ہے۔

ایک نبی پر وحی کا جب نزول ہوتا ہے تو وہ کئی تجربات سے گذرتا ہے۔ ہمارا یہاں موضوع محمد مصطفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کی چند صورتوں کو بیان کرنا ہے۔ پہلی وحی تو غارِ حرا میں نازل ہوئی۔ غارِ حرا میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا گوشہ نشین ہونا ’’تصوف‘‘ کا بنیادی اصول قرار پاتا ہے۔

پہلی وحی کا تجربہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تو ہوا، اُس کا دوسروں نے کیسے مشاہدہ کیا۔ پہلے تجربے میں شدید بخار اور انجانے اضطراب کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیوی نے دیکھا۔ کتب سیرت میں موجود ہے۔ اس پہلے تجربے میں فرشتہ کے ذریعے وحی نازل ہوئی اور پھر یہ سلسلہ ۲۳ سال تک چلا۔ ڈاکٹر حمید اللہ نے اس ضمن میں چند احادیث کا انتخاب کیا جو انھوں نے اپنے خطبات بہاول پور میں بیان کیں لکھتے ہیں کہ ایک صحابی کا مشاہدہ ہے کہ ایک دن اچانک آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر وحی کا نزول شروع ہوا تو ان کی حالت متغیر ہوگئی۔ مگر نزول وحی کے بعد یہ حالت دور ہوگئی۔ اُسے وہ حالت نبوت سے حالت بشری میں واپسی کہتے ہیں۔ صحابہ کا ایک مشاہدہ یہ تھا کہ وحی کے وقت ایسا محسوس ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر کوئی بھاری وزن آپڑا ہے کیونکہ جب وہ اُونٹنی پر سوار ہوتے اور وحی آتی تو اُونٹنی یا بیٹھ جاتی اور اگر ایسا وہ نہ کر سکے تو اُس کی ٹانگیں اکڑنا شروع ہو جاتیں۔ وحی کے وقت آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بالکل ساکت ہو جاتے البتہ بعض اوقات بلند آواز سے وحی کے الفاظ بھی بولتے۔ ایک دفعہ کھڑے خطبہ دے رہے تھے کہ آواز بند ہوگئی، نزول وحی کے بعد خطبہ جاری رکھا۔ ایک دفعہ کھانا کھا رہے تھے کہ وحی کے نزول کا تجربہ خود بیان کیا کہ میرے کانوں میں گھنٹیاں بجنی شروع ہو جاتی ہیں اور انتہائی تکلیف دہ حالت ہوتی ہے۔ اُس وقت کچھ آوازیں آتی ہیں۔ وہ آواز دماغ میں پتھر میں کنندہ نقش کی طرح ثبت ہو جاتی ہیں اور یہ حالت ختم ہو جانے کے بعد وہ وحی یاد ہوتی ہے جیسے پہلے سے موجود تھی۔ بعض اوقات آدمی کی شکل میں مجھ سے کوئی بات کرتا ہے۔ بعض اوقات پرندوں کی طرح پر رکھنے والا آدمی شکل ہوتا ہے۔ مجھے مخاطب کر کے سناتا ہے۔ میں اُسے بھول نہیں پاتا۔ وحی میرے حافظے پر نقش ہو جاتی ہے اور میں اُسے دھرا لیتا ہوں۔

اب یہ تجربات ایک متحرک و محرک شخصیت کے تجربات ہیں جو نبی کہلایا ہے۔ ان تجربات کو وحی بولا جاتا ہے۔ یہ الفاظ من جانب اللہ ہوتے ہیں۔ اس لیے یہ اکثر قبول کیے جاتے ہیں کیونکہ نبی کبھی یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اُس کے الفاظ ہیں یا اُس کا اپنا کوئی عمل دخل ہے۔ یہی بات نبوت اور صوفی کی ولایت میں امتیاز پیدا کرتی ہے۔

(۱)

اقبال کے الہامی وصوفیانہ تجربات

فریب نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

تصوف مذاہب کا لیبارٹری تجربہ بھی ہے اور دلیل بھی۔ انسان کی عقل نے جب آنکھ کھولی تو دلیل وتجربہ ہی اُس کو علم کی روشنی دیتے تھے۔ تجربہ کی ایک نوعیت ابتدائی تھی اور عقلی دلیل بھی سادہ تھی۔ متصوفانہ تجربہ اور فلسفیانہ دلیل کا ایک تسلسل ہے۔ رفتہ رفتہ اس میں وسعت اور پختگی آتی گئی۔ جہاں تک تحریری عبارات کا تعلق ہے۔ تمام مذاہب میں یہ زیادہ تر الہامی کتب پر انحصار ہوتا تھا اور انسانی حافظہ ہی بطور کتاب آگے منتقل ہوتا تھا جبکہ تصور کتاب بہت بعد کی بات ہے۔ ماضی رفتہ رفتہ ماضی بعید بنا اور قریب بھی۔ ماضی.... قریب سے تصوف کی ایک تاریخ ابھرتی ہے۔ یہ تمام موجود مذاہب کے متصوفانہ تجربات کی ایک تاریخ ہے۔ یاد رہے مذاہب کی الہامی عبارتوں کی اپنی تاریخ اور اہمیت ہے اور اُن پر عمل پیرا ہو کر اقوام کی تہذیب وتمدن اور رویّے بھی ایک تاریخی تسلسل کے ساتھ ہمارے سامنے آج بھی موجود ہیں۔ تصوف مذاہب کا بطور ایک فکری تجربہ اور عقلی دلائل میں معاونت کا حامل پہلے بھی تھا اب بھی ہے۔ تصوف عام آدمی یا معاشرے کا مسئلہ نہیں رہا۔ یہ اُن لوگوں میں سے بھی چند کا ایک دائرہ تھا جو اقوام کو مذہبی، فکری اور عقلی راہنمائی دیتے تھے۔ ہر مذہب میں صوفیاء کی تعداد اسی طرح محدود رہی ہے جیسے اب بھی ہر کوئی نہ فلسفی ہے اور نہ سائنس دان۔

اسلامی تہذیب وتمدن کی بڑھوتی میں بھی صوفیاء کا ایک حصہ ہے اور یہ کام اب بھی جاری ہے۔ جس طرح مذاہب کی ایک ترتیب اور تاریخ ہے اسی طرح تصوف کی بھی ایک ترتیب وتاریخ ہے۔ تصوف مابعد الطبیعیات علم کا ایک اُصول ہے۔ علم کا مطلب ہی یہ ہے کہ اُس میں مزید اضافہ ہو۔ اس لیے تصوف کو بھی انبیاء کرامؑ کی طرز اور تاریخ پر سمجھا جائے اور برقرار رکھا جائے۔ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اُصول اُمت کا جزو ایمان بنایا ہے کہ ہر نبی سچا اور خدا کا برگزیدہ ہے اور ہر الہامی کتاب علم کی ترویج کا ذریعہ بنی ہے۔ تصوف تمام مذاہب کا ایک اُصولی تجربہ رہا ہے اور ہے۔ اسلام کی افزونی میں بھی تصوف ایک اُصولی تجربہ اور بطور مؤثر عامل رہا ہے۔ اسلام آخری مذہب کے طور پر سامنے آیا اور سابقہ مذاہب سے اُبھرنے والے متعدد افکار کی اصلاح کی۔ تصوف بھی انہی میں سے ایک ہے۔ اسلامی فکر بھی تصوف سے فیض پاتی ہے اور صوفی چوٹی کا عالم ہوتا ہے۔ تو اُسے تصوف کے تجربات کی سمجھ آتی ہے۔ اسلامی

تصوف کا امتیاز یہ ہے کہ اُس نے مذہبی تجربات کو مذہبی دائرے میں رکھا ہے۔ مجذوب کو چھیڑے بغیر اُس کے حال پر رکھا۔ مذہبی فکر میں اُس کی تقلید نہیں کی جاتی۔ دوسرا اسلامی تصوف میں مستند صوفیوں کے سلسلہ جات کے ذریعے آج بھی یہ اُصول قائم ہے کہ وہ اس کی سند نبی محمد مصطفی ﷺ سے حاصل کریں گے۔ اسلام میں اس کے علاوہ تصوف کو اختیار نہیں کیا جاتا اور سمجھنے کی بات یہ ہے کہ آپ آج کے دور میں بھی اپنے نبی ﷺ سے بذریعہ سلاسل رابطے میں جاسکتے ہیں اور اس سند کے بعد آپ کے تجربات کسی فلسفی و منطقی و سائنسدان سے بلند ہو جاتے ہیں۔

علامہ اقبال ایک مفکر صوفی تھے۔ آپ اُن کے مفکرانہ تصوف کی بنیاد اُن کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالہ کو قرار دے سکتے ہیں۔ تصوف سے منسلک تو پہلے ہی تھے۔ یہاں اُن کے مقالے سے چند تأثرات کا بیان ضروری معلوم ہوتا ہے اور یہ ۱۹۰۸ء کی بات ہے کیونکہ پی۔ ایچ۔ ڈی کا مطلب دراصل علم کے باریک نکات کو جاننے کی استعداد پیدا کرنا ہوتی ہے۔ علامہ کے ہاں آگے ایک مسلسل متصوفانہ ارتقاء ہے جس میں اسرار خودی، رموزِ بے خودی، ارمغان حجاز اور زبور عجم شامل ہیں۔ البتہ تصوف کی تجدیدی سوچ اور اس کی تجرباتی اہمیت کو علامہ نے منظم طور پر ''خطبات'' میں بیان کیا۔ اُن کے منظم افکار کا مستند حوالہ بھی ''خطبات'' ہیں۔ یہاں اُن کے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے کا حوالہ اس بات کو سمجھنے کے لیے کافی مواد مہیا کرتا ہے کہ تصوف، مذاہب کا علمی تجربہ ہے اور اسلام میں تصوف قرآنی اساس پر ایک تجربہ ہے۔ علم میں تبادلہ جات ایک بدیہی امر ہے اور یہ قابلِ بحث رہتا ہے۔ پیش نظر ۱۹۰۸ء کا نسخہ ہے جو لندن سے شائع ہوا اور جس کا سرورق دو باتوں کو اجاگر کرتا ہے کہ تصوف نے عجم میں کیسے ترقی کی؟ اور دوسرا مسلم فکر میں اس کے گراں قدر کارنامے کیا ہیں۔ بنیادی طور پر یہی ہمارا موضوع بھی ہے کہ علامہ نے جدید دور میں سائنسی تجربات کی اہمیت کو مانتے ہوئے ان متصوفانہ تجربات کو مذاہب کی قدر و قیمت کا فکری نکتہ باور کیا ہے۔ باب ۵ صوفی ازم پر ہے اور دو پہلو بیان کیے ہیں: ا۔ صوفی ازم کی اصل اور قرآنی جوازیت۔ ۲۔ تصوف کا الہامی پہلو۔ (۲۴)

علامہ کا موقف ہے کہ آج کے سیاسی، سماجی، معاشی اور فکری ترقی کو ماضی کے مختلف دائروں کو مدِ نظر رکھ کر دیکھنا ہوگا کہ کونسے علمی منہاج مؤثر تھے؟ اُن میں تصوف ایک اہم عنصر تھا۔ وان کریمر (Vonkremer) اور ڈوزی (Dozy) کا خیال ہے کہ تصوف کی اساسی بنیاد ہندو ویدانت ہے۔ (یاد رہے ہندوازم مذاہب میں قدیم ترین شمار ہوتا ہے۔) مرکس (Merx) اور نکلسن اسے نیو افلاطونی متصوفانہ افکار سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ (جسے فلوطینس نے آگے بڑھایا) جب کہ پروفیسر براؤن تصوف کو سامی مذاہب کے غیر جذباتی پہلو کا آریائی ردعمل سمجھتے ہیں۔ (سامی مذاہب میں زیادہ تر

یہودیت، عیسائیت اور اسلام شامل کیے جاتے ہیں۔) علامہ اسلامی تصوف کے بارے میں ان خیالات سے اتفاق نہیں کرتے کہ یہ تجزیہ وجوہات کو درست طور پر بیان کرنے سے قاصر ہے۔ وجہ (Cause) اور نسبت (Preposition) کو سائنسی مقاصد کے لیے جب استعمال میں لایا جاتا ہے تو بعض مظاہر کے پس پشت کئی امور نظر انداز کر دیے جاتے ہیں جیسے رومن سلطنت کی تنزلی کی واحد وجہ بر حملہ نہ تھا بلکہ کئی سیاسی وسماجی وجوہات بھی تھیں۔ ایسے ہی تصوف آٹھویں و نویں صدی کی اسلامی سلطنت میں سیاسی، سماجی اور دانشورانہ سرگرمیوں کے پس منظر میں نمو پذیر ہوا قبل ازیں تصوف کی موجودگی کا انداز مختلف تھا۔ سیاسی انارکی نے ایک نئی صورت حال کو جنم دیا۔ جس میں بنواُمیہ کی حکومت کا خاتمہ، پھانسیاں اور سندباد وغیرہ میں بغاوتیں پھر عباسی عہد میں سیاسی منافرتیں تھیں۔

دوسرا اسلامی عقلیات میں علم کی یقینی بات کو پانے کے لیے تفکر کو اسلامی رجحانات میں بروئے کار لانا ہے۔ علامہ نے فلسفیانہ اصطلاح ارتیابیت (Scpticism) استعمال کی جس کا عمومی معنی یہ لیا جاتا ہے کہ علم کی دنیا میں شک سے یقین کی منزل حاصل کرنا ہوتا ہے۔ عموماً جب پرانے اقدار تنزل کا شکار ہونا شروع ہو جائیں اور نئے اقدار پیدا ہونے جا رہے ہوں تو یہ درمیانی عرصہ شک وشبہ یا ارتیابیت کا ہوتا ہے۔ علامہ نے یہاں نابینا شاعر بشر ابن بُرد اور رسالہ قشریہ (۹۸۶ء) کا حوالہ دیا ہے۔ جو تصوف پر ایک عمدہ تحریر کے طور پر معروف ہے۔

تیسری وجہ انھوں نے تصوف کے پس منظر میں جو بیان کی، وہ اسلامی مکاتب فکر کی تشکیل تھی جن میں نمایاں ترین حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی تھے۔ ان کا دورانیہ آٹھویں صدی عیسوی سے نویں صدی عیسوی ہے اور یہ مکاتب فکر اپنی اپنی اہمیت وعظمت کے باوجود آزادانہ سوچ وفکر کے راستے میں رکاوٹ بن گئے۔ یہ مامون کی وفات کے بعد جبری رجحانات اختیار کر گے۔ علامہ نے انھیں غیر متصوفانہ پارسائی (Unemotional piety) کے طریقہ میں رکھا ہے۔ اسی بات کو خطبات میں آگے چل کر ''تقلید'' کے زوال آمادہ تاثر کا منبع قرار دیا ہے۔

چوتھی وجہ جو متصوفانہ رجحانات کی بنی، وہ معتزلہ واشعری مکاتب فکر کی علم کے نام پر وہ غیر علمی وغیر معیاری مباحثہ کی صورتیں تھیں جنھوں نے مذہب کو تنگ دائرے میں قید کر کے اُس کے اوپر ذاتی فرقہ بندیوں کی دوکانیں سجا لیں۔

پانچویں وجہ ابتدائی عباسی دور میں عقلی دخل تھا۔ مذہبی عمل کے جذبے میں تبدیلی کے رجحانات اور معاشی حالت میں بہتری نے اخلاقی دائرے میں وسعت پیدا کر دی جبکہ اسلام کی اعلیٰ سطح کی زندگی کے تصورات میں اختلاف بھی اس میں شامل ہے۔ چھٹی اُن کے نزدیک عیسائیت میں زندگی کے حوالے

سے بعض مثبت تبدیلیاں بھی تھیں۔ (۲۵)

علامہ کے نزدیک مسلم صوفی ازم نے اس ماحول سے جنم لیا۔ ایک سماجی و عملی تجربہ تھا جس نے علم کا ایک پہلو اور تجربے کا ایک رُخ دریافت کیا۔ علامہ نے اس کے بعد نیوافلاطونی ازم کے نظریئے کو بھی یونانی الاصل اُصول کے تحت بیان کیا(۲۶) لیکن اُن کے نزدیک یونانی تصوف عیسائیت کے ظہور کے بعد اپنی طاقت و تأثر کھو بیٹھا تھا۔ البتہ آگے چل کر عیسائیت میں یہی نیوافلاطونی تصوف کہلایا اور اسی سلسلے کی اگلی کڑی اسلامی تصوف تھا جس کی بنیادیں قرآن پر رکھی گئیں۔ جس نے عجم کے سبزہ زاروں میں نئے پھول پیدا کیے۔ نیوافلاطونی تصوف اور اسلامی تصوف کو بربری اور تاتاری حملوں نے نقصان پہنچایا اور نئی صورت حال نے آہستہ آہستہ جنم لیا۔

(۲)

اقبال نے اسلامی تصوف کو صوفی ازم میں جدید اضافہ قرار دیا اور انھوں نے اسے سامی فارمولا قرار دیا ہے اور اس کا محوری پیغام ارادے کی تشکیل (خودی) قرار دیا۔ ''Transform you will'' کے الفاظ دیے اور بتایا کہ یہ انسانی روح پر سامی اثر کی اہمیت ہے۔ دوسری طرف ہندوستانی ویدانیت درد انگیزی کو انسان ہی کے غلط رویے کو موردالزام ٹھہراتا ہے۔ یاد رہے یہ اثرات عیسائی ادب و تصوف اور مسلم تصوف پر مرتب ضرور ہوئے مگر اسلام تصوف کی مضبوطی اور سرگرمی پر زور دیتا ہے۔ ارادے و ادراک کو محسوسات کے ساتھ جوڑتا ہے اور فرد کو اُس کا پیغام ''محبت'' کا ہے۔ مولانا رومی کے الفاظ کا حوالہ دیا کہ دوسروں کے دل جیتنا سب سے بڑی عبادت ہے۔ کیونکہ دل خدا کا گھر ہے لیکن یہ فارمولا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بتایا جائے کہ:

''الہامی علم ادراک و محسوسات کو کیسے مطمئن کر سکتا ہے۔
اور الہام ارادے کو عمل کے لیے کیسے راہنمائی دے سکتا ہے''

علامہ کے مطابق صوفی ازم دونوں سوالوں کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ الہام ارادہ کو پیدا بھی کرتا ہے اور مضبوط بھی بناتا ہے اور جب تک یہ ادراک محسوس صورت اختیار نہ کرے، عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ سامی مذاہب خصوصاً اسلام بطور مذہب پختہ تر اُصول رکھتا ہے۔ اُس کے مقابلے میں ہندو ویدانت تصورات کا ایک جامد نظام کا نام ہے۔ صوفی ازم ان نفسیاتی کمزوریوں کے برعکس سامی اور آریائی تصورات کو ''محبت'' کی بلند تر سطح پر اکٹھا کرتا ہے اور اسے قرآنی تعلیمات کی یقینی اور مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے دوسری طرف صوفی ازم فطرت انسانی کے باریک مطالعہ کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

قرآن میں تصوف کے معنی و مفہوم کو حکمت (Wisdom) کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ یاد رہے

تصوف ایک اصطلاح ہے جو بعد ازاں سماجی عمل سے پیدا ہوئی جو دوسرے لفظوں میں ''حکمت'' کے مفہوم کا بیان ہے۔''حکمت'' کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ ظاہر لفظوں سے عیاں نہیں ہوتی۔اس کے لیے باطنی تجربات ومشاہدات بھی اختیار کرنے پڑتے ہیں اور فطرت پر بھی گہری نظر رکھنی پڑتی ہے۔آیت ۱۵۱ سورۃ البقرہ میں یہ بیان ہے:

كَمَآ اَرْسَلْنَا فِيْكُمْ رَسُوْلًا مِّنْكُمْ يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰيٰتِنَا وَ يُزَكِّيْكُمْ وَ يُعَلِّمُكُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُعَلِّمُكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ ﴿۱۵۱﴾

ترجمہ: جیسے ہم نے تم میں بھیجا ایک رسول تم میں سے کہ تم پر ہماری آیتیں تلاوت فرماتا ہے اور تمھیں پاک کرتا ہے اور کتاب اور پختہ علم سکھاتا ہے اور تمھیں وہ تعلیم دیتا ہے جس کا تمھیں علم نہ تھا۔

اقبال کے مطابق صوفیاء ومفسرین کے نزدیک ''حکمت'' وہ شئے ہے جو قرآن میں نہیں سکھائی گئی اور اسے مسلمانوں پر چھوڑ دیا گیا۔البتہ توسیع اسلام کے ساتھ اس نے جہاں مواقع پائے،نشوونما بھی ہونے لگی۔یادرہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسلام سے قبل غارِ حرا میں قیام عربوں کے رجحانات کی نشاندہی ضرور کرتا ہے۔

دوسری آیت بھی البقرہ، میں ''اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ '' یعنی مسلمان ان دیکھی (Unseen) کو مانتا ہے اور یہ ''غیب'' کیا ہے اور کہاں ہے؟ الذریات ۵۱:۲۰-۲۱ میں ہے کہ:''اور زمین میں نشانیاں ہیں یقین والوں کے لیے اور خود تم میں (فِيْۤ اَنْفُسِكُمْ) تو کیا تمھیں سوجھتا نہیں۔''

اور یہ کہ اللہ انسان کی شہ رگ کے قریب ہے(قٓ ۵۰:۱۵) اور یہ کہ خدا زمین وآسمان کا نور ہے۔(النور ۲۴:۳۵) اور یہ کہ اُس جیسا کوئی نہیں ہے۔(الشوریٰ ۴۲:۱۱) علامہ قرآن کی ان آیات کو بیان کرنے کے بعد''غیب'' اور ''قلب'' اور ''روح'' کو ان دیکھی دنیا باور کرتے ہوئے تصوف کے چار درجوں کی نشاندہی کرتے ہیں جو مسلمان کے ایمان کی بنیادیں ہیں:

۱- غیب پر ایمان (Belief in the unseen)

۲- غیب کی تلاش (Search after the unseen)

۳- غیب کا علم (The knowledge of the unseen)

۴- واقعیت کا رنگ (Realisation)

تصوف کے الہامی پہلوؤں کو تین جہتوں سے اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔اور صوفیاء کے تجربات کا تذکرہ کیا ہے اور حاصلات کو نمایاں کیا۔یہاں محض عنوانات پر اکتفا کرنا مناسب ہے:

الف-خود آگاہ ارادہ بطور ایک حقیقت

ب- حسن کی حقیقت

ج- حقیقت بطور نور یا فکر

جب کہ اس عمل سے جو فکر ظہور پذیر ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ:

۱- مطلق حقیقت فوق الحواس شعور سے جانا جا سکتا ہے۔

۲- مطلق حقیقت شخص نہیں ہے۔

۳- مطلق حقیقت واحد ہے۔

(۳)

تجربات تصوف-فلسفہ عجم

اقبال نے تصوف پر جو دوسروں کے تجربات کے حوالے سے تحقیقی نظر ڈالی وہ اُن کا پی۔ ایچ۔ ڈی کا مقالہ ہے جو جرمنی کی میونخ یونیورسٹی میں ۱۹۰۸ء میں مکمل کیا گیا۔ انگریزی زبان میں یہ مقالہ

*The Development of Meta Physics in Persia*A contribution to the history of Muslim Philosophy.

کے نام سے ہی ۱۹۰۸ء میں برطانیہ سے شائع ہوا۔ جامعہ عثمانیہ کے میر حسن الدین نے بہ اجازت علامہ اقبال ۱۹۲۷ء میں ترجمہ شروع کیا اور اشاعت ۱۹۳۶ء میں علامہ کی زندگی میں ہوگئی۔ اُردو میں اس کا نام ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقاء مختصر نام فلسفہ عجم رکھا گیا۔ بنیادی طور پر یہ فلسفہ کی کتاب ہے۔ عجم یوں تو عرب کے علاوہ ساری دنیا ہے مگر تاریخی طور پر اس کا مرکز ایران قرار دیا جاتا ہے۔ یوں (Persia) یا فارس وسیع علاقہ ہے اور اسلامی فکر کا نمائندہ علاقہ متصور ہوتا ہے۔ علامہ کے "خطبات" کی طرح یہ مقالہ یا کتاب بھی مشکل کتاب ہے۔ اس ضمن میں دو باتوں کو نمایاں کرنا ضروری ہے۔

الف- ''خطبات'' تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ گو قدرے وسیع بلکہ آفاقی تناظر میں لکھے گئے۔ لیکن اقبال کے افکار کی پہلی اینٹ یا ایک بنیادی خاکہ وہی ارتقاء پذیر ہوا ہے جو فلسفہ عجم میں اختیار کیا گیا۔ علامہ نے خود بھی ارتقاء پذیر تصورات کو تسلیم کیا۔ پی-ایچ-ڈی کے مقالہ کی تیاری خالصتاً ایک اکیڈمک تحقیق ہوتی ہے اور ایک مخصوص دائرہ و تناظر ہوتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ پی۔ ایچ۔ ڈی مقالہ نگار کے لیے علم کے راستے کھولنے کے لیے آغاز ہوتا ہے۔ عمومی طور پر مقالہ نگار اگر علم و فکر کی راہوں پر آگے بڑھتا ہے تو مقالہ میں روا رکھی گئی تحقیق ہی اُس کی ترقی کی ضامن بنی ہے۔ خطبات ہو یا اردو

وفارسی شاعری۔ اس مقالے کے مضامین کی گونج قدرے وسیع معنوں میں ملتی ہے۔ جو لوگ علامہ کو تصوف کا ناقد سمجھتے ہیں۔ یہ مقالہ ان کے لیے متوازن مواد فراہم کرتا ہے۔

ب- فلسفہ، عقل و استدلال کا نمائندہ ہے اور علم کی عقلی تنظیم کرتا ہے۔ تمام تجربات سے علم اُٹھاتا ہے اور تمام دوسرے ذرائع جن سے علم کا حصول ممکن ہے، اختیار کرتا ہے۔ ان میں مذہب، سائنس، تاریخ اور تصوف شامل ہے۔ مقالہ میں باب پنجم تصوف پر ہے اور یہاں اُس میں روا رکھی گئی تحقیق کو زیر بحث لانا ضروری سمجھا گیا۔

علامہ تصوف کی چھ پہلوؤں سے مختصر تاریخ بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

> صوفیا نے اسلام کی جو تفسیر کی ہے اس کی غیر معمولی قوت کی توجیہہ اس وقت ممکن ہے جب کہ تصوف کی جامع اور محیط تشکیل پر غور کیا جائے۔ سامی قوم کے ہاں نجات کا اُصول یہ تھا کہ اپنے ارادہ کو متبدل کر دو جس کے معنی یہ ہیں کہ سامی قوم ارادہ کو روح انسان کا جوہر خیال کرتی تھی۔ (۳۵)

صوفی مصنّفین قرآن حکیم سے اس کی جو شہادت بیان کرتے ہیں، وہ آیات درج کرتے ہیں اور یہ توضیح کرتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں صوفیانہ نظریئے کی طرف اشارات موجود ہیں لیکن ابتداء میں عربوں کی عملی سوچ کے مطابق یہ موزوں نہ تھا اور شائد صحابہؓ کی موجودگی میں اس جفاکشی کی ضرورت بھی نہ آئی۔ عجم میں اس صوفیانہ تجربہ کو موزوں حالات میسر ہوئے تو ایک نئے پہلو سے اور ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں سامنے آیا۔ آیات جو درج کیں:

۱- سورۃ البقرہ آیت ۲۶۹ میں ''حکمت'' کے لفظ سے صوفیانہ جفاکشی سے حاصل تجربہ و سبق مراد لیا گیا ہے۔

۲- سورۃ البقرہ آیت ۲ میں ''غیب'' کو ''کیا'' اور ''کیوں'' کے سوالات پیدا کر کے بیان کیا گیا۔ جس کا جواب سورۃ الذاریات آیت ۲۰، ۲۱ اور سورۃ ق آیت ۱۵ میں یہ کہہ کر بتایا گیا کہ ''غیب تمھاری ہی روح کے اندر ہے'' اور یہ کہ ''خدا تمھاری شہ رگ سے بھی قریب تر ہے''

۳- یہ کہ ''غیب'' خالص نور ہے۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ (النور آیت ۳۵) اور پھر یہ کہ نور اولیٰ شخصی ہے۔ قرآن نے فعالی انداز کو مختلف پیرائے میں یوں بیان کیا کہ نور اولیٰ کی شخصی تصویر اُبھرتی ہے مگر کہہ دیا کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (الشوریٰ آیت ۹)

صوفیاء روح کو امر ربی (قل الروح من امر ربی (الاسرا آیت ۸۷) کو محور بنا کر صوفیانہ تربیت کے چار منازل بیان کرتے ہیں:

۱) ایمان بالغیب:

مادیت اپنی جگہ موجود مگر ایک روحانی یا مابعد الطبعی حقیقت موجود ہے۔

۲) غیب کی جستجو:

مادی دنیا میں خاکی کی حیثیت سے ان دیکھی دنیا کی جستجو، اس سے مادی تسخیر کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔

۳) علم الغیب:

علم الغیب کا منبع اور ذریعہ روح کی گہرائی میں ڈوب جانا ہے اور اس راہ گذر کے تمام تجربات مشاہدات علم الغیب کی سند بیان کرتے ہیں۔

۴) تحقیق:

روحانیت میں تجربہ و تحقیق مجاہدہ و مراقبہ ہے۔ علامہ اسے عدل و احسان کا نام دیتے ہیں۔ دوسرا یہ تحقیق مادی تجربات و مشاہدات کو بھی اعتماد دیتی ہے۔

اس کے بعد علامہ صوفیانہ مابعد الطبعیات کے تین پہلوؤں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

الف- حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے۔

ب- حقیقت بطور جمال کے

ج- حقیقت بطور نور یا فکر کے۔

حقیقت بطور ارادہ شفیق بلخی اور رابعہ بصری کے صوفیانہ تصورات میں نمایاں ہے جب کہ بطور جمال بایزید بسطامی اور منصور حلاج کا صوفیانہ تجربہ ظہور پذیر ہوتا ہے اور بطور نور یا فکر علامہ نے شیخ شہاب الدین سہروردی المعروف شیخ الاشراق مقتول کو تفصیلی بیان کیا ہے۔ وجودیات، کونیات اور نفسیات میں روحانی انداز کا نقطہ نظر نمایاں کیا اور دوسرے الجیلی (۷۲۷ء، ۸۱۱ء) کی کتاب وتصور انسان کامل کو اس ذیل میں زیر بحث لایا جو بقولِ اقبال شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری میں گھل مل گئی تھی۔ ابن عربی کے اثراتِ فکر نمایاں تھے۔ اس کے نزدیک وجود کی محض دو اقسام ہیں۔ اول وجود مطلق یعنی خدا، اور دوم وجود جو عدم سے ہو یعنی فطرت۔

مقالہ تو تحقیقی ہے مگر تحقیق کا موضوع روحانی ہے۔ یہی روحانی اساس ترقی پذیر ہو کر اسرار خودی، رموز بے خودی، پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کے شعری کلام میں کارفرما ہے اور یہی روحانی اساس ۱۹۲۸ء کے خطبات میں اجتہادی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں مذاہب کا تجربہ، عقل کی دلیل اور سائنس کے مادی تجربات کا غیر مادی مشاہدہ قرار پاتی ہے۔

ایران کی مابعد الطبیعیات میں علامہ نے ''تصوف'' کی تاریخ اور ''حال'' کو بیان کیا اور یہ بات ۱۹۰۸ء کی ہے۔ اس کے بعد علامہ خود اس ''حال'' کی دنیا میں داخل ہو گئے اور انھوں نے باطنی

غور وفکر کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ مسلمان اپنا نصب العین کھو چکے ہیں جس کی وجہ سے وہ دنیا میں ایک غلامانہ طرز کی زندگی گذار رہے ہیں اور اس پر انھیں کوئی پشیمانی بھی محسوس نہیں ہو رہی ہے۔ علمی تنزل کا یہ حال ہے کہ مذہبی تعلیمات جوش جذبے کے بجائے مایوسی اور غلامی پر قناعت کا سبق دے رہی ہیں۔ تصوف جو مسلمانوں کو ہر دور میں ایک روحانی طاقت فراہم کرتا رہا ہے بے تاثیر ہو رہا ہے۔ چنانچہ انھوں نے اپنی روایت کو دیکھا اُس کی جاندار فکر کو بنیاد بنایا۔ جدید یورپ میں علمی و مادی ترقی کو قریب سے دیکھا اور اُس کے رموز دیکھے۔ انھیں یہ سب مسلمانوں کی شاندار علمی روایت کا احیاء نظر آیا جو ظاہر ہے فرنگ نے اپنی روایت تمدن سے اُٹھایا۔ چنانچہ ۱۹۰۸ء کے بعد وہ گویا مراقبے میں چلے گئے۔ ۱۹۱۳ء، ۱۹۱۴ء کے عرصے میں انھوں نے متصوفانہ الہامی اشاروں کو شاعری کا الہامی انداز بخشا اور اسرار خودی ظہور پذیر ہوئی۔ اسرارِ خودی میں علامہ کا مجددانہ وصف سامنے آتا ہے۔ تجدد کا وصف یہ ہوتا ہے کہ وہ روایت سے ہی نیا فکر اُٹھائے کوئی وصف جس نے تاریخ کے کسی موقع پر عمل پذیر ہو کر نتائج دیے مگر، اب وہ نہیں دیتا تو اُسے بدلنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نئے فکر کو استوار کیا جاتا ہے جو قطعی نامانوس نہ ہو مگر انقلاب انگیز ہو۔ یہاں یاد رہے کہ علامہ آفاقی بات کرتے ہیں مگر وہ ہندوستان میں بیٹھ کر کرتے ہیں۔ وہ سب مذاہب کا احترام کرتے ہیں مگر بات وہ بطور مسلمان کرتے ہیں۔ دوسری طرف بطور مسلمان اپنی روایت کے ہر اُس پہلو کو مسترد کرتے ہیں جو اب موثر نہیں رہی، بے شک تاریخ میں وہ کتنا ہی مقدس کیوں نہ رہا اور اُس کی تجدید کے لیے بے باکی سے متبادل راہوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہ حکمت یوں تو اُصولی ہے لیکن انھوں نے مغرب کے اندر حیران کن تبدیلی میں یہی حکمت عملی دیکھی۔ روایت و مذہب کا جبر مغرب میں بھی بلند ترین سطح پر تھا جب اس کے خلاف ردعمل آیا بلکہ یہ ردعمل تو پورے مذہب کو بہا لے گیا اور سائنس کو بطور متبادل پیش کر کے حیران کن نتائج بھی دے دیے۔ تقدس کا نقشہ بھی بدل گیا بلکہ مذہب ہی کو مسترد کر دیا گیا۔ لیکن یہ مذہب وہ تھا جس نے انسان کو غلامی میں جکڑا تھا۔ علامہ نے بھی اس مذہبی پہلو کے خلاف بغاوت کی۔ جس میں چند باتیں نمایاں ہیں۔

علامہ نے تقلید کی سب سے بڑی وجہ صدیوں پرانے قانونی نظام (فقہ) کو بطور شریعت پیش کرنے کو غلامی کی وجہ قرار دیا اور علماء کرام اپنا کوئی حصہ ڈالے بغیر محض اس فقہی نظام کو شریعت کا تقدس دے کر اپنا جبری تسلط برقرار رکھے ہوئے ہیں جس نے بالآخر مسلمانوں کو سارے عالم میں فرنگ کا غلام بنا دیا۔ علامہ نے اس روش کو تنقید کا نشانہ بنایا اور مسلمان علماء میں بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی۔

دوسرا مسلم معاشروں خصوصاً عجم بمعہ ہندوستان میں صوفیانہ خانقاہی نظام جو موثر تھا، اب غیر موثر ہو گیا اور غلامی کے خلاف اُس کے عزائم میں کوئی چنگاری نظر نہیں آتی۔ یہ اُن کی اپنی متصوفانہ سوچ تھی

جس کو انھوں نے اپنی قوم کے مروجہ دگر گوں حالات سے الگ ہو کر نہیں دیکھا اور دوسرا تصوف کے اندر داخل ہو کر اس کی تجدید کی بات کی۔ تصوف کا ایک مروجہ رنگ ایک ہمہ گیر علمی تعبیر وتشریح کے اُصول کے مطابق ''وحدت الوجود'' تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تصوف میں بھی یہ اعلیٰ ترین تصوف شمار ہوتا ہے اور فلسفہ میں بھی اعلیٰ ترین فلسفیانہ فکر شمار ہوتا ہے۔ علامہ ان دونوں پہلوؤں کے داخل سے خود گذرے اور پھر تجدید پر کمر بستہ ہوئے۔ اس میں اُنہیں مجدد الف ثانی کی متصوفانہ تحقیق نے بھی ایک حوصلہ دیا۔ چنانچہ انھوں نے تصوف کے وحدت الوجودی تصور اور فلسفہ کے وحدت الوجودی دلائل کو انسان کے تجرباتی میزانیے پر لاکر سائنسی علم کا حصہ بنانے کی راہ پیدا کی۔

تیسرا اہم پہلو سیاسی مقتدرہ کا تھا۔ سارے عالم اسلام میں ''خلافت'' کے تقدس کو بد ترین بادشاہتوں اور امرتیوں کے حق میں استعمال کیا جاتا تھا اور یہ صورت حال اب بھی زیادہ نہیں بدلی علامہ نے سیاسی میدان میں جمہوریت کو ناگزیر قرار دیا اور اسے خلافت کی جدید صورت قرار دے دیا۔

(۴)

تجرباتِ تصوف-اسرار خودی

اسرار خودی کو مروجہ تصوف کے خلاف ایک تازہ متصوفانہ بغاوت قرار دیا جاسکتا ہے جس کا دیباچہ علمی فکری حلقوں میں تنقید وبحث کا موجب بنا۔ اُس کی تفصیل یہاں اضافی ہوگی.....اسرار خودی (۱۹۱۵ء) کے بعد (۱۹۱۸ء) میں دوسری مثنوی رموز بے خودی شائع ہوئی اور بعدازاں دونوں کو یکجا کر کے مثنوی کا نام اسرار و رموز رکھ دیا گیا۔ یہ مثنویاں تصوف کے نئے تجدیدی رنگ کی نشاندہی کرتی ہیں۔ اسرار خودی کے متعلق علامہ بڑے واضح انداز میں اسے الہامی متصوفانہ نتیجہ قرار دیتے ہیں اور یہی وہ تجربہ ہے جو ۱۹۲۸ء میں خطبات کے دوران سائنسی دلیل بن جاتا ہے۔ خواجہ حسن نظامی کی دیباچہ پر تنقید کے جواب میں علامہ لکھتے ہیں۔ اِسے شاد اقبال کے حوالے سے دائرہ معارف اقبال میں درج کیا گیا ہے:

... مثنوی جس کا نام اسرار خودی ہے ایک مقصد سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ میری فطرت کا طبعی اور قدرتی میلان سکر ومستی وبے خودی کی طرف ہے۔ مگر قسم ہے اس خدائے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان ومال وآبرو ہے، میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی، بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں منتخب کیا گیا۔ جب تک اس کا دوسرا حصہ ختم نہ ہولے گا، میری روح کو چین نہ آئے گا۔ اس وقت تک مجھے یہ احساس ہے کہ بس میرا یہی فرض ہے اور شاید میری زندگی کا اصل مقصد ہی یہی ہے۔ مجھے یہ معلوم تھا

کہ اس کی مخالفت ہوگی۔ کیونکہ ہم سب انحطاط کے زمانے کی پیداوار ہیں اور انحطاط کا سب سے بڑا جادو یہ ہے کہ یہ اپنے تمام عناصر واجزا و اسباب کو اپنے شکار (اور وہ شکار کوئی قوم ہو خواہ فرد) کی نگاہ میں محبوب ومطلوب بنا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ بدنصیب شکار اپنے تباہ و برباد کرنے والے اسباب کو اپنا بہترین مربی تصور کرتا ہے۔ مگر ''من نوائے شاعر فردا ستم'' اور ''نا امید ستم زیاران قدیم'' ''طور من سوزد کہ می آید کلیم'' نہ خواجہ حسن نظامی رہے گا نہ اقبال، یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبال نے بویا ہے، اُگے گا، ضرور اُگے گا، اور علی الرغم مخالفت بار آور ہوگا۔ مجھ سے اس کی زندگی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ الحمدللہ۔

اسرارِ خودی اور اس کے بعد رفتہ رفتہ علامہ کی فکر واضح تر ہوتی گئی۔ دوسری اشاعت میں دیباچہ کو علامہ نے خود ہی حذف کر دیا اور نثر کے بجائے شاعری ہی میں عافیت جانی، بظاہر یہ دیباچہ ایک تمہید ہے جس کا محور ومرکز مروجہ تصوف ''وحدت الوجود'' پر تنقید نہ تھا بلکہ وہ مایوس کن حالات تھے جو مسلمانوں کو قومی سطح پر درپیش تھے۔ دیباچہ کا مرکز ومحور وبنیادی مقصد مسلمانوں کو بیدار کر کے موجودہ صورت حال سے نکالنا تھا۔ اس ضمن میں علامہ نے مذہب کے ایک مؤثر تجربہ کو اختیار کیا۔ یہ بات تصوف کے جس قدر حق میں جاتی ہے اتنی مخالفت میں نہیں جاتی۔ انھوں نے مروجہ تصوف کا ہندوستانی ویدانت کے تناظر میں تجزیہ کیا اور اسلامی تصوف اور ہندوانہ تصوف میں امتیاز کو نمایاں کیا۔ اسی تصور نے آگے چل کر اس امتیاز کو قومی سطح (تحریک پاکستان) پر نمایاں کر دیا۔ علامہ نے جو تجزیہ کیا ہے اُس کے کسی پہلو سے اتفاق واختلاف کو احترام حاصل رہے گا مگر اصل سوال علامہ کے سامنے نصب العین تھا۔ یہ بات لوگوں کو اس دیباچہ اور مثنوی سے پوری طرح پر سمجھ نہیں آئی بلکہ اس کی سمجھ علمی سطح پر ''خطبات'' میں اور ''قومی'' سطح پر ''خطبہ الہ آباد'' میں آکر ہوئی۔ بہر حال علامہ کا یہ ذاتی متصوفانہ تجربہ ہے جو ہمیں ''وحدت الوجود'' و ''وحدت الشہود'' سے آگے نئے متصوفانہ دائرہ عمل ''انا'' یا ''خودی'' کا پتہ دیتا ہے۔

از محبت چوں خودی محکم شود قوتش فرماندہ عالم شود

(خودی جب اللہ تعالیٰ کے ساتھ عشق سے مضبوط ہوجاتی ہے تو اس کی قوت دنیا کی حاکم بن جاتی ہے)

مرد شو آور زمام او بکف تا شوی گوہر اگر باشی خزف

(تو مرد بن کر اونٹ (نفس) کی بھاگ ڈور سنبھال لے۔ اس طرح اگر تو ٹھیکری بھی ہو تو موتی بن جائے گا۔)

''اسرار خودی'' ''خودی'' کی کتاب اوّل ہے لیکن اسے تصوف کے خلاف سمجھنا درست نہیں ہے۔ فقیری کا لباس عام آدمی نے منافع بخش کاروبار سمجھ کر پہن لیا اور اپنے آپ کو فقیر کہلانے لگا جب کہ وہ فقیر نہیں، دوسری طرف کسی صوفی کی گدی پر گدی نشین بیٹھ گیا اور خانقاہ قائم کر کے اسے منافع بخش کاروبار بنالیا حالانکہ وہ خود صوفی نہیں ہے۔ علامہ نے اس جعل ساز عمل سے پردہ اُٹھایا ہے اور یہ پردہ وہ

خود صوفی کے طور پر اُٹھا رہے ہیں چونکہ وہ کسی خانقاہ کے متولی نہ تھے اس لیے اُن کی بات کو تصوف پر تنقید خیال کر لیا گیا جب کہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی بحث قطعی علمی نکتہ آفرینی اور باریکی میں چلی جاتی ہے اور بقول علامہ یہ تصوف میں کم اور فلسفہ میں زیادہ داخل ہو جاتی ہے۔

نقل کر خانقاہوں سے ادا کر رسم شبیری کہ فقر خانقاہی ہے فقط اندوہ و دلگیری

(ارمغان)

(۵)

تجربات تصوف- پیام مشرق

''اسرار و رموز'' کی الہامیت نے خانقوں سے نکلنے کی دعوت دی تا کہ قومی طور پر مسلمان دوبارہ زندہ ہوں اور زندگی کے ہر پہلو میں دید حق کی آرزو کو پختہ کریں۔ ۱۹۲۳ء میں ''پیامِ مشرق'' شائع ہوئی۔ ''پیامِ مشرق'' معروف جرمن شاعر کے ''دیوان غربی و شرقی'' کے جواب میں لکھی۔ یہ دیوان ۱۸۱۴ء میں شائع ہوا تھا اور ایک صدی بعد شاعر مشرق جواب دیتا ہے۔ علامہ کو گوئٹے کی متصوفانہ تڑپ نے متاثر کیا کیونکہ مغرب میں مادیت نے اپنا گہرا اثر قائم کر لیا تھا مذہبی علم و عمل غیر مؤثر ہو گیا۔ تناسب قائم نہ رہنے سے روحانی گھٹن نے گوئٹے کو مشرق کی روحانیت کی طرف متوجہ کیا اور مغرب کو پیغام دیا کہ مذہب و روحانیت علمی حقیقت بھی ہے اور عملی اطمینان کا بھی ایک راستہ ہے۔ علامہ کو مسلمانوں کے زوال و غلامی میں گھٹن محسوس ہوئی تو فرنگ کی غلامی سے نجات کے لیے مشرقی روایت کو اور مغربی اُصولوں کی بنیاد پر اپنی فکر کو حصول آزادی کے لیے پیغام بنایا۔ پیامِ مشرق کے آغاز میں مثنوی کہی اور گوئٹے سے موازنہ کیا۔

اُو از افرنگی جواناں مثل برق شعلہ من از دم پیران شرق

(گوئٹے فرنگی نوجوانوں میں بجلی کی مانند ہے۔ میرا شعلہ مشرق کے صوفیاء و حکماء کے دم سے فروزاں ہے۔)

ہم دونوں ضمیر کائنات کے راز داں ہیں اور دونوں مردہ اقوام کے لیے زندگی کا پیغام ہیں۔ دونوں چمکتے ہوئے خنجر ہیں۔ گوئٹے نیام سے باہر ہے اور میں نیام کے اندر ہوں۔ پیامِ مشرق کا پہلا حصہ رباعیوں پر مشتمل ہے اور روئے سخن زیادہ تر متصوفانہ اور فلسفیانہ ہے۔ دوسرا حصہ افکار پر مشتمل ہے۔ تیسرا حصہ ''مے باقی'' کے تحت غزلوں پر مشتمل ہے جب کہ چوتھا حصہ ''نقش فرنگ'' میں حکمائے مغرب کے افکار کو بیان کرتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ''اسرار خودی'' میں حافظ پر تنقید کے باوجود بھی پیام مشرق کا زیادہ کلام حافظ کی پیروی میں ہے۔ گویا حافظ کی فنی صلاحیت سے اختلاف نہیں کیا اور نہ اُس کے

متصوفانہ افکار سے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ گوئٹے کا ''دیوان مشرق'' حافظ سے متاثر اور اُس کی فکر پر ہے۔ گوئٹے کی پکار بھی یہی ہے کہ جرمن روحانیت کی تاثیر سے ہٹ کر خشک ہو گیا ہے اور عام انسان اطمینان کے باوجود بے اطمینان ہوتا جا رہا ہے۔ اقبال کا بھی وہی کرب ہے اور روحانیت کی کئی گھاٹیاں حافظ کے دیوان کے ذریعے عبور کیں اور وہ دیوان حافظ کے حافظ تھے اور دیوان حافظ پر ملکہ کا دعویٰ تھا۔ گوئٹے کو پڑھا تو مشرق کے پیغام کو مغرب سے سنا اور پھر تازہ ''پیامِ مشرق'' ترتیب دے ڈالا۔

(۶)

تجرباتِ تصوف۔ زبورِ عجم مع گلشنِ راز جدید

یہ جہاں ایک ہے اور اس کی حقیقت بھی ایک ہے۔ یہاں تک تو انسان کو معلوم ہو چکا ہے مگر منزل تک انسان کی جدوجہد جاری رہے گی۔ اس جہاں کے کئی پہلو ہیں اور اُسی طرح تلاش حقیقت کے بھی کئی تحقیقی پہلو ہیں۔ ایک بڑا پہلو مادی ہے اور محسوس ہے جب کہ دوسرا بڑا پہلو غیر مادی (روحانی یا متصوفانہ) ہے اور محسوس ہے۔ جہاں کی ہر شئے اور تبدیلی محسوس ہے مگر محسوس کے لیے لیبارٹری واحد ہے اور وہ انسان ہے اور اُس کی صلاحیت اور شخصیت کے کئی پرتو اور پہلو ہیں۔ وہ ''محسوس'' کا مرکز ہے اور معیار و میزان قائم کرتا آرہا ہے۔ علم کا مادی پہلو بھی روز افزوں ہے اور غیر مادی پہلو میں بھی۔ علم کی ایک دنیا آباد ہے۔ علم انسان کا مقصد ہے اور وہی اس جہاں کی کنجی ہے۔

''زبورِ عجم'' ۱۹۲۷ء کو شائع ہوئی اور نام کی نسبت داؤدؑ کی ''زبور'' ٹھہری۔ زبور الہامی کتابوں میں توریت، انجیل اور قرآن کے ساتھ شمار ہوتی ہے۔ علامہ نے گویا اسے فارسی (عجم) میں منتقل کر دیا اور قرار دیا کہ:

ے اگر ہو ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں (بالِ جبریل)

گویا اس میں ''زبور'' کا الہامی تاثر پایا جاتا ہے۔ اسے بڑی جسارت کہا جا سکتا ہے۔ مگر اس فارسی زبور کا مطالعہ الہامی صوفیانہ تجربات سے آگاہی دیتا ہے۔ زبورِ داؤدؑ میں خدا کی حمد وثنا اور عظمت بیان ہوتی ہے۔ زبورِ عجم بزبان فارسی اپنے معنوں کو سامنے لاتی ہے البتہ اضافہ یہ کیا گیا کہ پہلے حصّہ میں خدا سے اقبال فارسی زبان میں مخاطب ہے اور اس بابت چھیاسٹھ غزلیں کہی گئیں جبکہ دوسرے حصّے میں انسان سے مخاطب ہو کر اُس کی حقیقت کو بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ تیسرا حصّہ ''گلشنِ راز'' از محمود شبستری سے ''گلشنِ راز جدید'' میں منتقل ہو جاتا ہے اور علامہ اقبال کے صوفیانہ تجربات کا ایک ارتقاء و عکس نظر آتا

ہے۔ بقول یوسف سلیم چشتی یہ سوال وجواب کی کہانی نظریہ وحدت الوجود کے گرد گھومتی ہے اور یہ کہ علامہ کو اپنی اس تصنیف پر بڑا ناز تھا۔ ہم یہاں ''گلشنِ راز جدید'' پر اکتفا کریں گے۔

علامہ اقبال نے ''گلشن راز جدید'' لکھی لیکن یہ زمانے کی تبدیلی کا ایک عکس اور خوبصورت علمی روایت کو آگے بڑھانے کی ایک کوشش بھی ہے۔ شیخ محمود شبستری (وفات ۱۳۲۰ء/ ۷۲۰ھ) نے ایک کتاب تصوف پر ''گلشن راز'' کے نام سے لکھی۔ یہ سترہ سوالات کا جواب تھا جو تصوف کے جہاں سے ''علم الکلام'' کی بھی ضرورت پوری کی جانے کا ایک عکس ہے۔ یاد رہے تصوف میں صرف تجربات ہوتے ہیں اور کوئی صوفی اگر تجربات کو بیان کرنے پر قادر ہو جائے تو وہ علمی دنیا میں فائدہ مند ہو جاتے ہیں۔ ''شیخ محمود شبستری تبریزی نے سترہ سوالات کے جواب محی الدین ابن عربی کے تجربات تصوف کو مدِ نظر رکھ کر لکھے۔ ان تجربات کو علمی دنیا میں ''وحدت الوجود'' کہا جاتا ہے۔ یہ تصور یا اس کے ارد گرد متصوفانہ تجربات کی تاریخ صدیوں پر محیط ہے۔ علامہ نے ''وحدت الوجود'' کے جاری نظریے کے بعض اثرات کو زبردست تنقید کا نشانہ بنایا ہے جس پر گذشتہ سطور میں بات ہوئی۔ تصوف کی اصطلاح میں 'سرِ ظہور'' کے لیے تجربات کی حقیقت تو اپنی جگہ موجود ہے البتہ ''اثرات' کا تعلق زماں و مکاں سے ہے۔ اس میں زمان کا بھی گہرا دخل ہے اور علاقوں کا بھی اپنا ماحول اثر انداز ہوتا ہے۔

علامہ اقبال نے ''گلشن راز'' کو ''گلشن راز جدید'' بنا دیا جو وقت کی ضرورت تھی۔ محمود شبستری نے سترہ سوالات کے جواب ۱۳۲۰ء/ ۷۲۰ھ سے قبل کی علمی فضا میں لکھے اور علامہ نے بیسویں صدی کے آغاز میں ان علمی سوالات کے جدید جوابات فراہم کیے۔ یہ تجربات تصوف کو علمی دنیا میں روشناس کرانے کا بھی ایک اسلوب ہے۔ یہی علمی ارتقاء عارف جامی کی ''لوامع'' میں توضیحی انداز اختیار کرتا ہے۔ یہ کتاب محمود شبستری کی کتاب ''گلشن راز'' کی توضیحی و توجیہی صورت ہے۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی جو اقبالی حضرات میں نمایاں شخصیت ہیں۔ انھوں نے ''لوامع'' میں بیان کردہ متصوفانہ تجربات و افکار کو تفصیل سے بیان کیا اور علامہ اقبال کی ''گلشن راز جدید'' کی تحریر کے پس منظر اور اہمیت کو اجاگر کیا۔ علمی ارتقاء کے اس خوبصورت درخت کی نشو و نما جاری ہے۔ یوسف سلیم چشتی بات کو آگے بڑھا کر اس موضوع ''تجرباتِ تصوف'' کی دلیل مہیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انھوں نے اٹھائیس نکات قائم کیے جس میں تصوف پر توجہ رکھی نہ کہ فلسفہ تصوف پر، مگر ان دو باتوں کو الگ کرنا بھی آسان نہ ہے کیونکہ صوفیانہ تجربات کو بہر حال علم کے ذخیرے میں داخل ہونا ہوتا ہے۔ یوسف سلیم چشتی کا موقف ہے کہ:

صوفی توجہ کو ''خدا'' پر مرکوز کرتا ہے۔ سائنس کی زبان میں تو یہ مفروضہ ٹھہرا۔ ''توجہ'' سے ایک خاص سطح پر پہنچ کر صوفی پر انکشافات کے دروازے کھل جاتے ہیں تو اُسے ہر جگہ خدا کی تجلی نظر آتی ہے۔

یہ تجلی اُسے احساس دلاتی ہے کہ خدا کے علاوہ تو کچھ ہے ہی نہیں، یعنی حقیقت وہی ہے باقی ہر شئے زوال وفنا سے منسلک ہے۔ یہ تجلی اُسے احساس دلاتی ہے کہ اگر کہیں جمال ہے یا کمال ہے تو وہ ذات مطلق کا پرتو ہے۔ باری تعالیٰ نے کلیت اور مطلقیت سے تنزل فرما کر جہان کی ہر شئے میں یوں تجلی فرمائی ہے کہ ہر شئے میں اُس کی موجودگی کے آثار کسی نہ کسی انداز میں پائے جائیں۔ کلیت جزئیت میں ورود ہی کا موجودہ سائنس کا موضوع ہے کہ وہ جزئیات سے کل کی طرف انکشافات کے ایک علمی سفر کو اختیار کر چکی ہے۔ کلیت و جزئیت کا یہ تصور جہاں مادی دنیا کے انکشافات میں معاون ہے وہاں انسان جسم کے کثیف پہلو اور روح کے لطیف پہلو سے روشناس ہوتا ہے۔ گویا تمام موجودات حق تعالیٰ کے جمال کا آئینہ ہیں اور ''توجہ'' موجودات کی نسبت سے خدا پر رہے تو صوفی ترقی کی منازل طے کرتا ہے اور حالت فنا یہ نہیں کہ صوفی حواس سے کٹ جاتا ہے بلکہ ہوتا یہ ہے کہ خدا کے علاوہ اور کسی کا ''شعور'' باقی نہیں رہتا۔ ''حواس'' اور ''شعور'' کا تعلق منقطع نہیں ہوتا یہی جدید سائنسی نفسیات کا موضوع ہے۔ ''توحید'' کا مطلب بھی یہی ہے کہ ''حواس'' ایک خدا کو شعور کا حصہ بنا لیتے ہیں اور ماسواء سے لاتعلق ہو جاتے ہیں۔ ماسواء سے لاتعلق ہونے سے یہ مراد نہیں کہ ماسواء کا وجود باقی نہیں رہا۔ یہ دراصل ''خالص'' توجہ کی شرط ہے تاکہ انکشافات و مشاہدات میں ماسواء کا شائبہ نہ آئے۔ صوفی پر یہ محض لمحات ہوتے ہیں اور وہ صرف گم ہوتا ہے، فنا نہیں ہوتا۔ واپس ماسواء کی دنیا میں آتا ہے اور ماسواء کے لیے علم کا نیا انکشاف لاتا ہے۔ یہ علمی انکشافات نہ پہلے اور نہ آخری ہوتے ہیں۔ یہ علمی ارتقاء کا تسلسل قائم و دائم رہتا ہے۔ ہر صوفی کا انکشاف حقیقت کا آخری انکشاف ہوتا ہے اور نہ ہر سائنس دان کا تجربہ حقیقت کا آخری تجربہ ہوتا ہے۔ وجود کی حقیقت بذات خود واجب الوجود ہے اور ماسواء موجودات کی ہستی اُس پر موقوف ہے اس لیے ہر دور کا علمی انکشاف آخری نہ ہوگا مگر ذات واجب الوجود ہی کے کسی پہلو کا انکشاف ہوگا اور جو انسانی جزئی علم کا اگلا علم ہوگا۔ ذات واجب الوجود تمام اسماء و صفات سے ماوراء ہے اور تمام نسبتوں اور اعتبارات سے مبرا ہے لیکن انکشاف و علم کا تقاضا ہے کہ ذات حق تعالیٰ جب عالم ظہور میں تجلی فرمائے تو ان صفات سے متصف ہوتا کہ انسان علم پا سکے اور حقیقت کے کھوج میں آگے بڑھ سکے۔ کیونکہ یہ اُس کی تخلیق کا تقاضا ہے۔

''گلشن راز جدید'' میں صوفی تصوف کی دنیا کا ایک نیا انقلاب انگیز تصور روشناس کراتا ہے۔ یہاں ''توجہ'' واجب الوجود پر نہیں ہے بلکہ ''ماسواء'' پر ہے۔ ''تصوف'' کا یہ نیا پہلو ہے یہاں وحدت الوجود ہی زیر بحث ہے اور نہ وحدت الشہود، یہاں صوفی ''ماسواء'' کو نیا سائنسی طریقہ کے طور پر سامنے لاتا ہے اور یہاں ''ماسواء'' کے زمرے میں مسلمانوں کی زوال زدہ ایک قوم ہے جس کے خرمن میں صوفی ابھی بجلیاں دیکھ رہا ہے اور دوسرا ''مشرقی اقوام کی خوابیدگی ہے جو علمی ارتقاء میں اب خاموش ہے۔ زندہ

رہنے اور آگے بڑھنے کی اُمنگ میں کارِعلم ہے جو مشرقی اقوام بمعہ مسلمانوں کے اب سبک رفتار نہیں ہے۔ یہ سرودِ زندگانی سحر آفریدہ ام من! تمہیدی اشعار میں تجلی اور عشق کا امتیاز پیدا کرتے ہیں کہ اگر وصالِ تجلی مقام فنا ہے تو مجھے عشق عطا کر۔ تصوف اگر زندگی کی جدوجہد میں مقام اختتام ڈھونڈتا ہے تو پیچھے فراق باقی رہتا ہے نہ سوز و گداز اور نہ فراق کو وصال میں بدلنے کے لیے لذت افروزِ عشق۔ علامہ عشق کے مذہب میں ''خودی'' پاتے ہیں جو صوفی کو عشق کے میدان میں لے جاتی ہے اور وہاں ہر تجلی نئی منزل کی جان افزا نوید دیتی ہے۔ بلکہ یہ نظم اگر فرشتہ جبریل نے پڑھ لی تو وہ دست بدعا ہو جائے گا:

تجلی را چناں عریاں نخواہم نخواہم جز غمِ پنہاں نخواہم
گذشتم از وصال جاودانے کہ بینم لذت آہ و فغانے
مرا ناز و نیاز آدمے دہ بجانِ من گداز آدمے دہ

صوفیوں کے تجربات ومشاہدات جب احاطہ تحریر میں داخل ہو کر بحر العلوم کا حصہ بنتے ہیں تو اُصول استخراج واستقراء بالآخر وہی استعمال ہوتا ہے جو مروج قانون وضابطہ ہوتا ہے اور آج کا جدید قانون وضابطہ مادی سائنس کا ہے جو کائناتی سوالات کو جزئی فکر میں بذریعہ تجربات ظہور میں لاتے ہیں۔ یہ سوالات بھی جدید اسلوب کے حامل ہیں۔ یہ صوفیانہ دنیا کے صوفیانہ سوالات ہیں مگر پوری طرح مادی دنیا کے مادی تجربات کا ہی ایک پہلو ہیں۔ انسان کا سوال فطری وابدی ہے۔ علامہ نے ان سوالات کو مختصر و جامع بنایا۔

پہلا سوال:

نخست از خویشتم در تحیّر چہ چیز است آنکہ گویندش تفکر
کدامیں فکر مارا شرطِ راہِ راست چرا گہ طاعت و گاہے گناہ است

یعنی وہ فکر و تفکر کونسا ہے جو ہمیں سیدھی لکیر پر برقرار رکھے کیونکہ خیر وشر کی دنیا راہ میں پڑی ہوتی ہے۔

علامہ اس کا جواب بیسویں صدی میں دیتے ہیں اور ہر دم، دمادم کی طرز پر تصوف کا تجربہ اور منزلِ اتصال پر رُکنے کے بجائے بے کنار عشقیہ جدوجہد کو صوفی سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں۔ صوفی اقبال نے اس سوال کے جواب میں تین بند لکھے۔ پہلا بند سوال سے متعلق ہے۔ دوسرا بند مادی کائنات کی تسخیر کو قرآنی دعوت اور اس کے نتائج کو عشق کی منزلیں قرار دیتے ہیں۔

جواب: پہلے بند میں علامہ نے خودی کے تناظر میں سوال کا جواب دیا کہ ''فکر'' خودی ہی کی ایک شان وحرکت ہے اور خودی ''نور'' ہے ''نور'' خدا تبارک تعالیٰ کی اصل ہے۔ گویا ''خودی'' اپنے وجود کے اعتبار

سے عین انائے مطلق ہے۔ خودی ہی وجود مطلق ہے مگر معین ہو گیا تو اُسے خودی یا انا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ سینہ آدم میں ''نور'' ایک حیران کن شئے ہے یہاں تک کہ جسے غیب کہا جاتا ہے، وہ بھی اس کے حضور ہو جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ ہر شئے منکشف ہو سکتی ہے۔ ''خودی'' میں خود گیری سے تمام مخفی استعدادیں ظاہر ہو سکتی ہیں اور اس پروگرام پر عمل کرنے کا نام ''سلوک'' و ''تصوف'' ہے۔ خودی ثابت بھی ہے، سیار بھی۔ نور بھی ہے نار بھی، نورِ آفتاب سے اعلیٰ ہے اور زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ خودی مادی بھی نہ ہے۔ خودی کی بدولت وجود مطلق تعینات کے لباس میں ظاہر ہوتا ہے تو ایک نیا ہنگامہ ضرور کھڑا ہوتا ہے مگر ذات مطلق اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ اس بند میں انیس اشعار ہیں۔ ابتدائی دو اشعار بطورِ نمونہ ملاحظہ ہوں:

درون سینۂ آدم چہ نور است چہ نور است ایں کہ غیب او حضور است

من او را ثابتِ سیار دیدم! من او را نور دیدم نار دیدم! (اقبال)

دوسرے بند میں ''حیات'' کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ ''حیات'' فکر و خودی کی روانی کی ضامن ہے۔ حیات جب خودی کی صورت اختیار کرے تو انفس و آفاق کو مسخر کر لیتی ہے۔ خودی جب انفس و آفاق کو مسخر کر لیتی ہے تو غیر فانی ہو جاتی ہے۔ ''خدا خواہی؟ بخود نزدیک تر شو''۔ کا مطلب یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں کہ وجود کے اعتبار سے خودی عین خدا ہے کیونکہ کائنات میں دوسرا تو موجود ہی نہیں ہے۔ ساری کائنات وجود حق ہے۔ کائنات ذات و صفات خدا کے ظہور کا دوسرا نام ہے۔ جب سالک انفس و آفاق پر توجہ مرکوز کرتا ہے تو اُسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عدم محض سے نہیں بلکہ وجود خدا سے معرض وجود میں لاتی ہے۔ اس لیے سالک پر لازم ہے کہ وہ تجربات سے خودی کو مسخر کرے۔ خودی کا مسخر کرنا یہ ہے کہ نفس امارہ کو قابو کرے۔ تصوف میں نفس امارہ کو مسخر کرنے کے کئی طریقے اور تجربات رائج ہیں لیکن سادہ تجربہ یہ ہے کہ انسان نفسانی خواہشات کو قابو کرے جو عموماً تصوف کے ضابطوں کے تحت ممکن ہوتا ہے۔ نفس امارہ کو نفسِ لوّامہ کی منزل عبور کر کے نفس مطمئنہ کی حدود میں داخل ہونا ہی خودی کی تسخیر ہے:

بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق ترا آسان شود تسخیر آفاق

تیسرا بند: علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ تسخیر کائنات یا انفس و آفاق کیا ہے۔؟ مقام نیابت الٰہیہ پر فائز ہونے کے بعد صوفی کا مقام بلند ہو جاتا ہے اور وہ کائنات کی تقدیر و حرکت میں شامل ہو جاتا ہے۔ آزادی اختیار سے تسخیر کائنات کا محرک بن جائے گا اور بالآخر یہ راز پالے گا کہ یہ ناپائیدار شئے ہے اور سالک کو منزلِ حقیقی تک پہنچنا ہے۔

بکف بردن جہان چار سو را مقامِ نور و صوت و رنگ و بو را

دوسرا سوال:

چہ بحر است ایں کہ علمش ساحل آمد؟　　ز قعرِ او چہ گوہر حاصل آمد
(علم جس کا ساحل ہے وہ بحر کونسا ہے اور اُس کے گہر سے کونسا موتی ملتا ہے۔)

بند اوّل! علامہ کے نزدیک بحر، حیات ہے اور شعور (علم) اس کا ساحل ہے اور خودی وہ گوہر ہے جو بحر کے گہر سے اُبھرتی ہے۔ یہاں حیات سے مراد انائے مطلق ہے اور یہ صوفیاء کا اسلوب رہا ہے۔ بحر کی رعایت سے انائے مقید کو موج سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی انائے مطلق و انائے مقید میں وہی رشتہ ہے جو بحر اور موج میں ہے۔ ''خودی'' سعی و عمل کا بیان ہے ''خودی'' مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے خودی کائنات میں ہر شے کی قدر و قیمت معین کرتی ہے۔ خودی خلوت پسند ہے اور اپنی انفرادیت بہر حال برقرار رکھتی ہے۔ خودی ہر شئے کو اسیر آئین کرتی ہے۔ یعنی کائنات میں نظم کا موجب ہے۔ شعور ذات نے خودی کو اپنی ذات اور کائنات دونوں کا علم عطا کیا اور معلوم ہو اکہ یہ اصلاً خاکی نہیں بلکہ جو ہر نور ہے۔ خودی ذی عقل ہے اور ناطق ہے اور یہ باتیں اُسے جملہ اشیائے کائنات سے ممتاز کرتی ہیں۔

حیات پُر نفس بحر روانے　　شعور و آگہی او را کرانے
چہ دریائے کہ زرف و موجدار است　　ہزاروں کوہ و صحرا بر کنار است
پرس از موج ہائے بے قرارش　　کہ ہر موجش بروں جست از کنارش (اقبال)

بند دوم: اس بند میں جہاں کی ماہیت بیان کی ہے کہ ہم سے جدا ہونے کے باوجود باہم مربوط ہے اور یہ وجود انسانی کے احساس پر موقوف ہے۔ انسانی شعور کے نور سے محروم ہو کر کائنات کا وجود نا قابل بیان رہتا ہے۔ بیان اس لیے ضروری ہے کہ حق تعالیٰ کی ہستی پر شاہد ہے۔

بروں از خویش می بینی جہاں را　　در و دشت و یم و صحرا دکاں را
خودی او را بیک تارِ نگہ بست　　زمین و آسمان و مہر و مہ بست (اقبال)

بند سوم: کائنات کے مشاہدے سے اپنی حقیقت کی تلاش کرنے سے ذات کی اصل معلوم ہوگی کہ انسان کی اصل نہ زمینی ہے نہ خاکی اور نہ مادی بلکہ ہمسایہ جبرئیل امین ہے۔ لہٰذا بال و پر پیدا کر اور یہ عشق کی بدولت ممکن ہے۔

بیا ریہائے او از خود خبر گیر　　تو جبرئیل امینے بال و پر گیر

تیسرا سوال:

وصال ممکن و واجب بہم چیست
حدیث قرب و بعد و بیش و کم چیست

بقول یوسف سلیم چشتی یہاں وصال کا معنی وصل نہیں، رابطہ ہے۔تلازم کی تعبیر ہے جب کہ قرب سے مراد رابطہ کی شدت اور بعد اُس کی کمزوری مراد ہے۔

علامہ نے اس سوال کے جواب میں چار بند لکھے:

بنداوّل: یہ بند پندرہ اشعار پر مشتمل ہے۔یہ جہاں مادی ہے اور انسان کو حواس خمسہ سے محسوس ہوتا ہے اور ہماری عقل کی رسائی مادی دنیا تک ہے۔حواس خمسہ اور عقل سے یہ جہاں محسوس ہے تو اس لیے حقیقی ہے۔لیکن یہ حقیقت صداقت نہیں بلکہ محض اعتباری ہے، تجرباتی ہے۔زماں ومکان اور زمین وآسمان سب اعتباری ہیں اور اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ یہ جہاں اللہ تعالیٰ کے اعتبارات علمیہ کا دوسرا نام ہے۔زمان ومکان کی تسخیر سے حقیقت کو پانا ممکن ہے۔کائنات میں ہر شئے مقید ہے کیونکہ ہر شئے مادی ہے اور محدود ہے۔ذات حق ہی اس کائنات کی حقیقت ہے وہ واحد ہے عقل نے علم کی بدولت اُسے تقسیم کر دیا۔ذات حق کو مطلق کہہ کر نور السموات کی قرآنی تعبیر دی ہے۔زمان ومکان ہماری عقل کی پیداوار ہیں۔اس لیے اے مخاطب تو اپنی حقیقت تلاش کر اور تجھے معلوم ہوگا کہ تو کچھ نہیں بلکہ وجود مطلق ہی تم پر ظاہر ہو رہا ہے۔

سہ پہلو ایں جہان چون و چند است   خرد کیف وکم او را کمند است

دوسرا بند: اشعار پر مشتمل ہے کہ حقیقت واجب الوجود ہے۔نہ مادی ہستی ہے اور نہ روح۔یہ دو سوالات علم کے لیے بولے جاتے ہیں ورنہ یہ دو ہستیاں نہیں ہیں۔روح ایک خاص تجلی ہے اور مادہ بھی ذات پاک کا مظہر ہے۔بدن، حیات کے احوال میں سے ایک حال ہے جسے حیات (خودی) نے اپنے اظہار کے لیے بدن کو واسطہ بنایا ہے۔

تن و جان را دو تا گفتن کلام است   تن وجان را دو تا دیدن حرام است

تیسرا بند: یہ پانچ اشعار ہیں وحدت وجود اور روح و مادہ کی وحدت کے بعد روح و مادہ کو تقسیم کرنے کے نظریہ پر تنقید کی جو یورپ میں پروان چڑھا۔

بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند   میان ملک و دیں رابطے ندیدند

چوتھا بند: یہ چودہ اشعار پر مشتمل ہے۔کہ دراصل یہ ساری کائنات ذات واحد کی تجلی ہے۔یہ مشتِ خاک ہے اور اس کی مدت ایک ساعت سے زیادہ خدا کے ہاں نہیں ہے۔یہ کہ مجھے فلسفہ میں اطمینان

نہیں بلکہ اس کے علاوہ حکمت کا آرزومند ہوں۔

و لیکن حکمت دیگر بیاموز　　رہاں خود را ازیں مکرِ شب و روز

چوتھا سوال:

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
کہ ایں عالم شد آں دیگر خدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است
چہ سودا در سیرِ ایں مشتِ خاک است

یہ مباحثہ علم کے ہر ذریعے یعنی مذہب، فلسفہ اور سائنس میں زیر بحث آتا ہے مگر اس کی حتمی علمی سمت صوفیاء نے مرتب کی اور ہر مذہب کا صوفی اس راہ گذر سے اپنے مذہبی اُصولوں کے مطابق گذرتا آیا ہے۔ خدا کی حقیقت اور تخلیق کائنات میں ربط وضبط کی صورت اس کا موضوع ہے۔ صاحب ''گلشن راز'' علامہ محمود شبستری نے اس بات کو یوں بیان کیا تھا:

قدیم ومحدث از ہم خود جدا نیست　　کہ از ہستی است، باقی دائما نیست
ہم آن است وایں مانند عنقا است　　جز از حق جملہ اسم بے مسما است
عدم موجود گردد ایں محال است　　وجود از روئے ہستی لایزال است

جواب: ''صاحب گلشن راز جدید'' علامہ محمد اقبال نے دو بند میں اس سوال کا متصوفانہ تجربات میں جواب لکھا۔ پہلا بند ۲۳ اشعار اور دوسرا بند ۷ اشعار پر مشتمل ہے۔ پہلے بند کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

خودی را زندگی ایجاد غیر است　　فراقِ عارف و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است　　شمار ما طلسم روزگار است
من و اُو چیست؟ اسرارِ الٰہی است　　من و او بر دوام ما گواہی است
بخلوت ہم بجلوت نورِ ذات است　　میان انجمن بودن حیات است
خودی را تنگ در آغوش کردن　　فنا را با بقا ہم دوش کردن!

اوپر مذکورہ سوال کے دو حصے ہیں کہ قدیم اور محدث کا امتیاز کیسے پیدا ہو گیا؟ اور دوسرا اگر وہ ذات حق خود ہی عارف ہے اور خود ہی معروف تو ہم بے قرار کیوں ہیں؟

علامہ کے نزدیک قدیم اور محدث یا خدا و خودی میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ خلوت وجلوت اور ظاہر و باطن میں خدا کے علاوہ خدا کا غیر کوئی نہیں ہے۔ یہ امتیاز محبت کا کرشمہ ہے۔ مطلق کی ذات کا یہ

تقاضا ہے کہ وہ مقید لباس میں جلوہ گر ہو۔ حسن کو طالب نمائش ہونا ہے اس لیے وہ تعینات کے پردوں میں اپنا جلوہ دکھاتا ہے۔ خودی سے خدا یا انائے مطلق مراد ہے۔

مطلق کو مقید ہوئے بغیر چارہ نہیں۔ انائے مطلق کی زندگی کو استمرار وجود ہے اور زندگی کا وجود غیر وجود کے بغیر ممکن نہ ہے۔ جب کہ خدا کا غیر کوئی نہیں تو اُسے خود ہی اپنی حیثیت کو دو حیثیتوں میں جُدا کر دیا۔ معروف جدا ہوتو عارف کا طلب گار ہوا اور عارف جدا ہوا تو معروف کا طالب ہوا۔ یہاں باریک بات یہ ہے کہ یہ دوئی نہیں، صرف اعتبار کا فرق ہے۔ دوئی کا سوال نہیں ہے۔ قدیم ومحدث میں دوئی نہیں ہے۔ وجوب اور امکان دو جہت سے ہے۔ وجوب، ذات واطلاق کے اعتبار سے ہے اسے قدیم کہتے ہیں اور امکان، تعین وتقید اور تغیر کے اعتبار سے ہے۔ اسے حادث کہتے ہیں۔ اسی کو علامہ نے ''فراق عارف ومعروف خیر است کہا ہے'' اعتباری فرق دراصل عشق کی بدولت پیدا ہوا ہے۔ قدیم نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا تو تعینات کے پردوں میں پوشیدہ ہو گیا۔ یہ ممکنات وجود غیر ہے اور نہ وجود غیر کا عمل ہے۔ یہ قدیم کا عمل ہے۔ ممکنات ذات حق ہے اس لیے ممکنات عین حق ہیں البتہ ممکنات کی ذات غیر ذات حق ہے۔ اس لیے ممکنات غیر حق ہیں۔ علامہ نے خدا اور ممکنات کی بحث خطبات میں بھی اُٹھائی ہے۔ یہاں ''خودی'' اور ''عشق'' کے تحت قدیم وحادث اور عارف ومعروف کے مسئلہ کو بیان کیا ہے اور نئی طرح پیدا کی ہے۔ دوسرے بند میں محبت کی لازوال طاقت، رفتار اور بلندیوں کا تذکرہ کیا ہے اور یہ کہ سالک کے لیے مسلسل سفر ہے اور لذت اسی سفر میں ہے۔ وصال میں یہ تشنگی لذت باقی نہیں رہتی۔

خودی اندر خودی گنجد محال است خودی را عین خود بودن کمال است

پانچواں سوال:

کہ من باشم مرا از من خبر کن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کن؟

یعنی من (داخل) کی ماہیت کیا ہے اور اپنے اندر سفر سے کیا مراد ہے؟

جواب: علامہ نے اس سوال کے جواب میں ایک ہی بند میں تیس اشعار دیے ہیں اور ''خودی'' کو کائنات کی حفاظت وارتقاء کا تعویذی نسخہ قرار دیا ہے۔ خودی یہاں بھی وہ ''انائے مطلق'' کے معنوں میں لیتے ہیں۔ باعتبار وجود خدا اور خودی میں فرق نہیں ہے۔ خدا ہی کائنات کا خالق بھی ہے اور قائم بھی رکھنے والا ہے۔ انائے مطلق کی ذات کا پہلا پرتو علامہ کے نزدیک ''حیات'' ہے۔ صوفیاء اس کو تعین اوّل یا لاتعین کہتے ہیں۔ انائے مطلق یا ذات بحث سے پہلی حرکت مع صفات ظاہر ہوئی وہ حیات ہے اور اپنے آپ کو

دیکھنا چاہا تو پھر دوسری حرکت ہوئی اسے تعین ثانی بھی کہتے ہیں اور صوفیاء اسے حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بھی کہتے ہیں۔تعین ثانی کا نتیجہ تخلیق عالم ہے۔خودی را پیکرِ خاکی حجاب است، اگر خاکی پیکر میں تعین پردہ ہٹ جائے تو پھر خدا ہی نظر آئے گا۔من وہی انائے مطلق ہے جو متعین ہو گیا۔سفر مشاہدہ ہے جس سے ''من'' کی حقیقت معلوم ہو سکتی ہے اور سالک یہی مشاہدہ حاصل کر کے معرفت حاصل کرتا ہے۔

خودی تعویذ حفظ کائنات است　　نخستیں پر تو ذاتش حیات است

حیات از خواب خوش بیدار گردد　　درونش چوں یکی بسیار گردد

علامہ نے ۹ سوالات کے جوابات تحریر کیے اور ہم یہاں پانچ پر اکتفا کر رہے ہیں۔باقی چار سوالات کی مختلف پہلوؤں کی وضاحت ہے۔دراصل ''تصوف'' کے مشاہداتی مراحل بھی بہت ہیں اور پیچیدہ بھی۔اسی لیے وہ معرض تحریر میں آکر بھی پیچیدہ رہتے ہیں۔یہ پیچیدگی صوفی کو معلوم ہوتی ہے یا کسی سائنسدان جسے مفروضہ کی حقیقت تک پہنچنے میں مشکلات پیش آتی ہیں۔مگر یہ تجربات ہیں اور انسان ہی کرتا ہے۔مشاہدات انسان ہی بیان کرتا ہے اور یہ مشاہدات ہی علم کا حصہ ہیں۔علم کی پہلی منزل تعین اول ہے جسے علامہ نے حیات کہا ہے۔مادی کائنات اور خاکی کائنات یعنی دونوں کے پیچھے جو پردہ ہے اُسے ہٹانے کی سعی سائنس دان مادی کائنات کو مرکز بناتے ہوا کرتا ہے اور صوفی خاکی کائنات کا سفر اختیار کر کے تجربات و مشاہدات سے گذرتا ہے۔

(۷)

تجرباتِ تصوف۔بحوالہ جاوید نامہ

اقبال کا متصوفانہ انداز اور معنوی معراج نامہ ''زبورِ عجم'' کو قرار دیا جا سکتا ہے۔جب کہ واضح انداز کا توضیحانہ تصوف ''جاوید نامہ'' میں عروج پر ہے۔اس کا مرکزی خیال تو معراجِ رسولِ مقبول محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ہی مستعار ہے۔روحانی سفر کی استعداد صرف حضرت انسان (نائب حق) کو دی گئی ہے۔یہ تجربہ متعدد انسانوں کا ہے۔تھا بھی اور ہے بھی۔البتہ اس میں درجات ہیں اور شائد اتنے ہی درجات ہوں جس قدر انسان اس سفر روحانیت سے آسودہ ہوتے ہوں۔ہر ایک کا تجربہ الگ، ہر ایک کا مشاہدہ مختلف۔پھر کتنے ہیں کہ جن کو جرأت اظہار عطا ہوئی۔روحانی تجربہ قبل از اسلام بھی تھا اور اُس کے بعد مسلمانوں اور غیر مسلموں میں برابر جاری ہے۔یہ سب تجربات تصوف میں شامل ہونے ممکن ہیں۔

بلا شبہ اسلام کے ظہور سے پہلے مذہبی، علمی، ادبی اور اخلاقی میدان میں روحانی قصے زیر بحث

رہتے تھے اور شائد یہی وجہ تھی کہ یہ موضوع پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتا گیا۔ یقین اور بے یقینی کا سوال بھی شائد اس عامی اور پیچیدہ مباحث سے ظہور پذیر ہوا۔ یہاں تک کہ انسان نے عقل کا استعمال شروع کیا۔ پیغمبرانہ دعویٰ پر تو عقل کے استعمال سے گریز برقرار رہا یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پیغمبرانہ دعوؤں کو عقل اور پھر تجربے کی کسوٹی پر لانے کی اجازت بھی دی اور دعوت بھی دی۔ یہ اجازت و دعوت انسان کو ''نائب حق'' ہونے کے اعتماد کا موجب تھی۔

پیغمبرانہ روحانی سفر کا مستند و مقبول سفرِ نامہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے جسے ''معراج نامہ'' کا نام دیا گیا۔ اس معراج کی خاص بات زمین و کائنات پیوستگی تھی جس پر مسلم اہل فکر نے زیادہ توجہ نہ دی۔ خا کی ہے۔ خاک سے پرواز کرتا ہے۔ اس چٹکی خاک میں جو نور کا شرارہ ہے اور پیغمبر آخر صلی اللہ علیہ وسلم میں سب سے توانا و طاقت ور نور ہے جو اتنی قوتِ برداشت رکھتا تھا کہ روبرو دیدارِ حق فیض یاب ہوا حالانکہ موسیٰ علیہ السلام تو دھوئیں کے دبیز پردوں میں دعوتِ دیدار کی کوشش کو برداشت نہ کر سکے۔

روحانی سفر نامہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ مادی زمین سے شروع ہوتا ہے۔ پہلا سفر زمین سے زمین پر ہے۔ پھر دیدارِ حق نصیب ہوا اور واپسی پر انسانیت کا نیا نصب العین سامنے لائے اور یہ کائنات کی تسخیر تھی۔ کائنات کے رموز اور اُس کے مدارج کی سیر کرائی گئی۔ وحی کی آمد کے بھی ایک سے زائد طریقے اختیار کیے جاتے رہے ہیں۔ یہ سب طریقوں سے زیادہ معتبر اور زیادہ نمایاں تھا۔ مسافر اپنے راستوں و اہداف کو دیکھ رہا ہے۔ ایسے دیکھ رہا ہے جیسے وہ حقیقت میں ہو رہے ہوں۔ یہ بات آج زیادہ سمجھ میں آجانی چاہیے کہ جہاز کی اُڑان کے دوران راہنمائی کا میکانزم کیسے کام کرتا ہے اور زمین پر موٹر کاریں، فضاؤں میں رکھے کسی آلے کی مدد سے اپنا نشان راہ ڈھونڈتی ہیں۔ مقصد کہنے کا یہ ہے کہ کبھی شائد ایسی بات انھونی ہو مگر اب اسے سمجھنا آسان ہو گیا ہے۔

معراج نامہ سے ''زمین' کی مادی حقیقت تسلیم کرنے میں آسانی ہوئی کیونکہ قبل ازیں یہ مادی زمین گناہ گاری کی پاداش میں ایک قید خانہ کا تصور رکھتی تھی جیسے مسیحیت، ہندوازم کا عقیدہ ہے، معراج نامہ سے زمین کی عظمت و حقیقت مسلمہ ہوئی مگر محض زمین نہیں، کائنات کے سارے رازوں سے پردہ اُٹھا دیا اور پیغمبر آخر صلی اللہ علیہ وسلم کو چشم حقیقت سے نظارہ دے دیا گیا۔ گویا یہ تصوراتی تکمیل تھی۔ جس میں سیارگان اور جنت و دوزخ کے اسراری نقوش ظاہر کر دیے گے اور متعدد احادیث میں اس اسرار سے متعلق تصویری جھلکیاں ہیں اس کے دو حصے ہیں۔

پہلا زمین و سیارگان کا وہ حصہ ہے جہاں سے نائب حق زندگی میں ہی بطور انسانیت کے ایک نمائندے کے گذرے گا۔ زمین کے ذرّے ذرّے کو مسخر کرے گا اور چھپے اسرار کو کھولے گا۔

دوسرا حصہ بعد از موت ہے نائب حق کو فنا نہیں ہے البتہ جد وجہد کی مشکلات بھی ہیں اور سرور بھی ہے۔ جنت و دوزخ مشکلات و سرور کا اہتمام ہے۔

علامہ اقبال کو بھی معراج نصیب ہوتا ہے وہ پیغمبرانہ معراج کے راستوں پر ہی سفر کرتا ہے اور یہیں سے وہ فرق بھی نمایاں ہوتا ہے جو نبوت اور ولایت کا ہے اور جس پر خطبہ ۵ میں تفصیلی بحث کی ہے۔ یاد رہے کوئی مسلمان صوفی اپنے نبی مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے توسل و نظر سے روحانی سفر میں بلندی پاسکتا ہے۔ ارمغان حجاز میں علامہ کا کلام اس پر دلیل ہے۔

دوسرے صوفیاء کے اپنے ادوار تھے۔ اُس زمانے کے مخصوص ماحول میں ہی مقاصد سے ہم آہنگ سفرِ روحانیت طے ہوئے ہوں گے۔ پیغمبرانہ معراج میں نائب حق کے طویل سفر کی خبر اور ہدایت ہے۔ بیسویں صدی میں زمینی مادیت کا نقشہ اور کسی حد تک سیارگان کی مادی کائنات کے حوالے سے خاصی ذہنی بیداری عمل میں آچکی تھی اور اقبال اسی ماحول میں پروان چڑھے۔ معراج رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور قرآن کو دیکھا اور عصر حاضر کو دیکھا تو انھیں یہ علمی و عملی پیش رفت غیر قرآن یا غیر معراج نامہ نظر نہیں آئی۔ اسلامی فکر میں یقیناً اس موڑ کی نشاندہی کی تھی۔

دوسری طرف قوموں کی تقسیم و دوڑ میں علامہ کی قوم ابھی محض معراج نامہ کے ورد اور قرآن کی تلاوت سے آگے پیغام کی افادیت سے عملی طور پر دور نظر آئی تو علامہ نے تفکر کا راستہ اختیار کیا۔ معراج رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں پوشیدہ پیغام پر توجہ مبذول کی۔ قرآن کے مقاصد کو بیسویں صدی میں بروئے کار لانے کی تدبیر کی۔ مادیت اور روحانیت میں امتیاز و تعلق کو اپنے مباحث کا حصہ بنایا اور پھر ایک ایسا موقعہ آیا کہ وہ پیغمبرانہ معراج کے نقشِ قدم پر زمین و سیارگان کے روحانی سفر پر چل دیے۔ اُن کا مدعا بھی وہی تھا جو اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم لے کر چلے تھے۔ یعنی اُمت اور انسانیت کی فلاح و ترقی۔

روحانی سفر سے جو نسخہ کیمیا اقبال کو ملا وہ یہ تھا کہ بے خودی کا سفر ختم اب خودی کا سفر شروع کرنا ہوگا۔ یہ علامہ کے متصوفانہ درجہ میں بلندی کا بھی غماز تھا۔ حالانکہ یہ سفر وہ ''اسرار خودی'' اور ''رموز بے خودی'' کے تحت شروع کر چکے تھے۔ اپنی اسی فکر کی وہ اپنے معراج سیارگان سے تصدیق لائے۔ علامہ بے خودی کے متصوفانہ درجے سے ''خودی'' کے متصوفانہ درجے پر ترقی کر گئے تو اظہارِ مدعا کے بعد متصوفانہ نظریات جیسے وحدت الوجود اور وحدت الشہود اور عبدیت وغیرہ کے تحت مباحث کی صورت سامنے آئی جو ایک بدیہی امر تھا۔ مباحث علمی وقعت قائم کرنے کے لیے اکسیر ہوتے ہیں۔

بے خودی کے متصوفانہ عمل میں مادیت نظر انداز ہوتی ہے چہ جائیکہ یہ متصوفانہ عمل مسلمانوں میں پروان چڑھا ہو یا غیر مسلموں میں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک دور میں مادیت بطور حقیقت ابھی کوئی صورت

اختیار ہی نہ کرسکی تھی۔مادیت کا تصور کہیں پندرہویں، سولہویں صدی میں زیادہ منظم انداز اور ایک اصول کے طور پر اجاگر ہونا شروع ہوا۔اور علامہ اقبال کے دور تک مغرب میں طاقت حاصل کر چکا تھا۔ ہندوستان میں شاہ ولی اللہ نے قرآنی مطالعہ میں جدت اور اسلامی فکر میں تجدید پر آواز اُٹھائی۔جس کا پس منظر مغل حکمراں اکبر اور مجدد الف ثانی کا نقطہ نظر بیان ہوسکتا ہے۔اسی بات کو سرسید احمد خان نے آگے بڑھایا اور پھر علامہ نے اسے جلا بخشی۔خودی و بےخودی پر یہاں چند اشعار سے نمائندگی لی جارہی ہے۔تفصیلی بحث شائد آخری باب میں ہوگی۔

خودی کیا ہے؟

خودی کیا ہے راز درون حیات خودی کیا ہے بیداری کائنات

....

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے
زمانے کے دریا میں بہتی ہوئی ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

....

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر
خودی کا نشمن تیرے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

بےخودی کیا ہے؟

مٹا دیا مرے ساقی نے عالم من وتو پلا کے مجھ کو مَے لَا اِلٰهَ اِلَّا ھُوْ
گدائے میکدہ کی شان بے نیازی دیکھ پہنچ کے چشمہ حیواں پہ توڑتا ہے سبو
میں تو نیاز ہوں مجھ سے حجاب ہی اولی کہ دل سے بڑھ کے ہے میری نگاہ بے قابو

(بال جبریل)

جاوید نامہ:

آدمِ خاکی کی بلند پروازی کی طاقت کا ادراک اوّلیں شرط ہے اور صوفی کی پہلی توجہ اسی پر ہوتی ہے۔

فروغ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزے

(مشتِ خاک ایک دن ایسی چمک پیدا کرے گی کہ وہ چمک فرشتوں (نوریاں) سے بڑھ جائے گی اور اس کی تقدیر سے زمین وآسمان کی تعمیر ہوگی۔)

اقبال کو جب اپنی حقیقت ذات کا انکشاف ہوا تو آگے بڑھنے کی آرزو پیدا ہوئی۔صوفیانہ تجربات کا اُصول یہ ہے کہ آپ ایک مُرشد کی بیعت یا اقتداء حاصل کریں اور اقبال کا مُرشد مولانا رومی ہے:

روحِ رومی پردہ ہا را بردرید　　از بس کہ پارہ آمد پدید!

(روحِ رومی پردے چاک کر کے پہاڑی کے پیچھے سے نمودار ہوگئی۔)

اقبال (زروان) بطور روح زماں ومکان عالم بالا کی سیاحت اختیار کرتے ہیں۔روحانی دنیا کا مسافر صوفی ہوتا ہے اور سائنس دان کی طرح اشیاء کو بے پردہ دیکھتا ہے۔

پردگی ہا بے حجاب آمد پدید　　نغمہ انجم بگوش من رسید

(چھپی ہوئی چیزیں بے حجاب ہوگئیں اور میرے کانوں نے ستاروں کا نغمہ سنا)

ستاروں نے اقبال کو خوش آمدید کہا اور آدمِ خاکی کی تقدیر بیان کی:

عقلِ تو حاصل حیات، عشق تو سرِ کائنات　　پیکرِ خاک! خوش بیا ایں سوئے عالم جہات

(تری عقل زندگی کا حاصل ہے۔تیرا عشق کائنات کا راز ہے۔اے مشت خاک انسانی! تیرا عالم چارسو کو آنا مبارک۔)

فلک قمر سے اقبال کا اپنا تجربہ شروع ہوتا ہے جسے سلوک میں صوفیانہ تجزیہ کہا جائے گا یہی بات معراج نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے امتیاز بھی پیدا کرتی ہے۔دوسری طرف عملِ مشرق اور عملِ مغرب کے مادی وروحانی نظریات کے فرق کو بھی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیا۔اقبال کے تجربہ تصوف کا یہ الگ سے ایک امتیاز ہے۔رومی کی اقتداء میں جب ''جہاں دوست'' (وشوامتر) ایک قدیم ہندی عارف سے ملاقات ہوجاتی ہے اور وشوامتر کا سوال ہے کہ یہ عالم کیا ہے، آدم کیا ہے اور حق کیا ہے؟

عالم از رنگ است و بے رنگی است حق　　چیست عالم؟ چیست آدم؟ چیست حق؟

جو سوالات، ''جہاں دوست'' کے ہیں یہ خاک آدم کے سوالات ہیں اور علامہ کے خطبات کا آغاز بھی انہی سوالات سے ہوتا ہے۔دوسری اہم بات یہ ہے کہ ان سوالوں کے جواب گوتم، زرتشت، عیسائیت اور اسلام کے حوالے سے دیے ہیں۔یہ عالمگیر سوچ کو پروان چڑھانے کی آرزو ہے۔تمام مذاہب عالم، آدم اور حق کے متلاشی ہیں۔مذاہب مشرق کے نمائندہ ہیں مگر بقول وشوامتر رومی وجود وعدم کی بحث میں پڑکر دنیا میں اپنے فرائض سے دور ہوگئے۔وشوامتر کا تجربہ تصوف علامہ بیان کرتے ہیں:

گفت ہنگام طلوع خاور است　　آفتابِ تازہ او را در بر است

رستخیزے در کنارش دیدہ ام　　لرزہ اندر کوہسارش دیدہ ام

عرشیاں را صبح عید آں ساعتے　　چوں شود بیدار چشم ملّتے

(مشرق کے پہلو سے تازہ آفتاب کے طلوع کا وقت آگیا ہے۔کیونکہ میں نے اس کے پہلو سے ہنگامے اُٹھتے اور پہاڑوں کے زلزلے دیکھے ہیں۔فرشتوں کی وہ صبح عید ہوتی ہے جب کسی قوم کی آنکھ بیدار ہوتی ہے)

اسی طرح زرتشت، گوتم اور مسیح کے تجربات بیان کیے اور آخر میں رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیغام

کی حقیقت ابوجہل کے نوحہ کے پس منظر میں بیان کی۔ علامہ اقبال (زندہ رود) کا یہ متصوفانہ سفر اپنے مرشد رومی کی معیت میں خاصا طویل ہے۔ فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری، فلک زحل ہے۔ آں سوئے افلاک میں حکیم نطشے کے حوالے سے صوفیانہ طریقے کی وضاحت کی کہ اگر اُسے مرشد مل جاتا تو وہ توحید کی دولت سے مالا مال ہو جاتا۔ جیسے انھوں نے کہا:

ع قلب او مومن دماغش کافر است

اور پھر زندہ رود اپنے مرشد کی معیت میں جنت و دوزخ کے احوال کی دنیا میں پہنچتے ہیں۔

ایک نبی کی واردات قلبی اور مشاہدہ ایک یقینی خبر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ معراج نبوی کا جہاں مذہبی تعلیمات میں ایک مقام ہے، وہاں اس سے ادبی ذوق کی بھی تشفی پیدا کی گئی۔ حقیقتاً انسان موت کے بعد کے راز کو جاننا چاہتا ہے۔ اسلامی ادب میں ابن عربی کی فتوحات مکیہ اور علامہ اقبال کی ''جاوید نامہ'' شہرت رکھتی ہیں جب کہ مغرب میں دانتے کی ''ڈیوائن کامیڈی'' کا چرچہ ہے۔ جو کسی نہ کسی رنگ میں معراج نبوی سے متاثر ہے اور فتوحات مکیہ کے اثرات ملتے ہیں۔

(۸)

تجرباتِ تصوف-بحوالہ ارمغان حجاز

یوں تو شاعر کی شاعری الہامی ہوتی ہے اور اقبال کے الہامات اُن کے لفظ لفظ اور شعر شعر سے عیاں ہیں۔ ہر شاعر اپنی سرزمین کی خاکی تاثیر سے اُٹھتا ہے پھر وہ آفاق و افلاک تک پرواز کرتا ہے۔ جب شاعر ایک آفاقی مفکر کا رتبہ پالے تو اُس کا الہام بھی بلند فکر ہو جاتا ہے۔ ہر صوفی کا اپنا ذوق اور مقصد ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ہر مفکر صوفی ہو یا ہر صوفی مفکر ہو۔ علامہ ایک مفکر صوفی ہیں اور اپنے صوفیانہ والہامانہ تجربات کو بیان کرنے کی قدرت پائی ہے اور علمی ارتقاء میں گراں قدر حصہ ڈالا۔ یوں تو اُن کا سارا کلام رمز و سلوک کا پتا دیتا ہے۔ ''ارمغان حجاز'' علامہ کی رحلت کے بعد شائع ہوئی اور عشق مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لبریز پیغام ہے۔

اس کی ترتیب حضورِ حق، حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، حضور ملت، حضور عالمِ انسانی اور بہ یاران طریقت ہے۔ یوں تو یہ سارا کلام تجرباتِ الہام سے مرتب ہوا۔ یہاں عشق رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور صوفیانہ اشعار و مفہوم کی طرف اشارہ مقصود ہے۔

اقبال تصوری والہامی سفر کے دوران مدینہ منورہ کا سفر اختیار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

بایں پیری رہِ یثرب گرفتم نواخواں از سرورِ عاشقانہ

(عشق و سرمستی میں اس بڑھاپے میں مدینہ منورہ کا راستہ اختیار کیا ہے۔)

اور پھر ایک عجمی، عجم میں ایسی فکر دے کر حاضر ہوتا ہے جو عربی لے نہ سہی مگر صحرا میں بھی دل کو ٹھنڈک پہنچاتی ہے۔

امیر کارواں! آں عجمی کیست سرودِ او بآہنگ عرب نیست

اور پھر تسلیم کیا کہ اُنہیں دربارِ رسالت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے عطا ہوا۔

حکیماں را بہا کمتر نہادند بناداں جلوہ مستانہ دادند

(دربار رسول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں بڑے بڑے فلسفیوں کی کوئی قیمت نہ پڑی لیکن مجھ جیسے نادان کو جلوہ مستانہ عطا کیا گیا۔)

چنانچہ اس جلوہ مستانہ کے عطا ہونے پر مقصد عظیم کی وضاحت کرتے ہیں:

قلندر جرّہ بازِ آسمانہا بہ بال او سبک گردد گرانہا

(قلندر (اقبال) آسمانوں کا نر باز ہے۔اس کی پرواز کے سامنے مشکل آسان ہو جاتی ہے۔)

○

روحانیات اسلامیہ کا تصور موجودہ وقت کی ضرورتوں کو مدِ نظر رکھ کر تشکیل پذیر ہونا مراد ہے۔ بظاہر مادی فکر کا عروج ہے۔ مادی و روحانی کی قدرے گہری تقسیم مشرق یا مسلم دنیا میں زیرِ بحث ہے۔ مغرب اس بحث سے آگے نکل چکا ہے۔ وہ مادی (طبیعیات) کو جواب تک تسخیر کر چکا ہے، مطمئن ہے۔ حیاتیات (زندگی) کے درپے ہے اور نفسیات (روحانیات) میں داخل ہو چکا ہے گویا انسان مادی راستوں سے روحانیت میں داخل ہو چکا ہے۔ مگر سائنسی انسان کی نہ یہ آخری منزل ہے اور نہ آخری جدوجہد۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں نے دنیا سے منہ موڑ لیا ہے اور محض مذہبی اور تصوری روحانیت میں فلاح تلاش کرنے پر اکتفا کر بیٹھے ہیں۔ یوں وہ باقی رہنے اور آگے بڑھنے کی اس جدوجہد سے انسانوں و اقوام کا طرہ امتیاز ہے، کنارہ کشی کر بیٹھے ہیں۔ یہ وطیرہ خودغرضی کا ہے اور الزام ہم مغرب کے انسان پر لگاتے ہیں کہ وہ خودغرض ہو گیا ہے۔ اگر خودغرضی یہی ہے تو پھر دونوں طرف عروج پر ہے۔

دنیا سے بھاگنا ایک کمزور نفسیات کا نتیجہ ہے۔ تمام مذاہب سے یہ سبق اخذ کیا گیا۔ ہندومت اور مسیحیت اس میں نمایاں ہیں۔ دونوں انسان کو غلطی و گناہ کا عمل قرار دے کر معافی کے لیے دنیا سے کنارہ کشی کو بہترین راہ عمل قرار دیتے ہیں۔ اسلام کی تعلیمات میں کمال درجے کا توازن ہے بلکہ تسخیر کائنات سے تسخیر انسان کو وابستہ کیا مگر مسلم علماء و صوفیاء نے توازن غائب کر دیا اور ہندومت و مسیحیت کی طرح کا رویہ اپنا لیا شائد یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اسلام کا تصور تصوف زیادہ جاندار اور واضح ہے مگر اس شوق

میں ہم انسانی فریضے کو بھول بیٹھے ہیں۔ اقبال اس فریضے کو یاد دلاتے ہوئے تصوف پر از سرِ نو غور کی دعوت دیتے ہیں۔

اقبال نے اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ مادی دنیا کی تسخیر کے مراحل ہوں یا روحانیت کی منازل ہوں، ایک دوسرے سے جڑی ہوئی ہیں۔

الف: تصورِ روحانیت میں نظریہ وحدت الوجود کسی بھی دوسرے تجربے یا مشاہدے کی بنیاد ہے۔ اسی ایک ہی آئینے میں ہر تصور یا مشہود کو دیکھ لیا جائے یا منازل کا تعین کر لیا جائے بات خدا اور بندے کے تعلق کی تلاش ہے۔ وحدت الشہود، وحدت الوجود سے الگ کوئی سلسلہ نہیں ہے۔ مجدد الف ثانی نے اسے روحانیت کا اوّلیں درجہ قرار دیا ہے بلکہ وہ دوسرا درجہ ''وحدت الشہود'' سے تیسرے درجہ عبدیت میں داخل ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ اگر محی الدین ابن عربی بظاہر ایک یا اوّلیں درجہ (وحدت الوجود) میں ہی سارے جلوے دیکھ لیتے ہیں تو یہ ناممکن نہیں ہے۔ یا تمام منازل سلوک کو ایک اصطلاح دیتے ہیں تو حرج نہیں، حقیقت کے بیان کی ہے۔ روحانی واردات و تجربات کو لفظی بیانیہ دینے کی نوبت آئے تو محی الدین ابن عربی کا انداز اپنا اور مجدد الف ثانی کا مختلف ہو سکتا ہے۔ شاہ ولی اللہ بھی دونوں کے دوران توازن قائم کرتے نظر آتے ہیں۔

علامہ اقبال بظاہر ''وحدت الوجود کی وقتی تاثیر کی بنا پر اور خصوصاً ہندوستان کے مذہبی فکری تناظر میں تنقید کرتے ہیں۔ عربی کے بجائے ہندوستانی تشریحِ روحانی کو اختیار کرتے نظر آتے ہیں۔ مگر خود اقبال اوّل و آخر کو ''خودی'' میں سمو دیتے ہیں۔ وہ خدا کو ''خودی مطلق'' قرار دے کر خودی میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ خودی ہی کو تخلیق کا راز قرار دے کر قدر پیدا کرتے ہیں۔ انسان کے اندر بھی خودی ہی روحانی اقدار کا مرقع ہے اور مادی تسخیر کی دلدادہ بھی خودی ہی ہے۔ خودی ہی فرش پر سرگرداں ہے اور خودی ہی عرش کی رونق ہے۔ یوں اقبال نے ''وحدت الوجود'' کی بے تاثیری اور دنیا سے بے زاری کے عنصر کو اجاگر کر کے ''خودی'' کی شعلہ نوائی اور ولولہ انگیزی سے متوازن کر دیا اور مجدد کا لفظی بیانیہ اختیار کر کے خاکِ ہند کے اذہان کو متوازن کر کے بطور اُمت باقی رہنے، آگے بڑھنے اور آمادہ جدوجہد رہنے کی دل میں اُتر جانے والی توضیح کر ڈالی۔

اقبال لفظی بیانیے میں ''خودی'' کو مجدد کے درجہ عبدیت کے طور پر مگر نیابت کے لفظ سے قدرے آگے چلے جاتے ہیں۔ گویا اگر عبدیت کو نیابت کہتے ہیں تو پھر نیابت کا درجہ بڑھتا نظر آتا ہے لیکن یہ درجے اور منزلیں ''خودی'' کے ہیں۔ خودی ''وحدت الوجود'' کی عکاس ہے اور تمام تجربے اور مشاہدے خودی کے ذریعے پروان چڑھتے ہیں۔ علامہ نے خودی کی تشریح میں اور تربیت کے ساتھ ضبط نفس شامل

کر کے اسے تصوف سے ہم آہنگ کر دیا۔

ب۔ مادہ کی تعریف کا آغاز تو از روئے طبیعیات، روحانی تصور کی آمیزش کے بغیر ہوا تھا۔ لیکن بتدریج طبیعیات بھی خالص مادی نہ رہی اور کائنات میں کارفرما دوسرے عوامل کو اختیار کرنا پڑا۔ کیونکہ مادہ زمین ہو یا نظام شمسی یا سیارگان اور سمندر و فضا، انسانی بصیرت کی طاقت سے مسخر ہوتے ہیں۔ بصیرت وجدان کا نتیجہ ہے جو قطعی روحانی عمل ہے۔ وجدانی عمل بھی ایک مجاہدہ ہے جو سائنسدان کا بھی ایک سرمایہ ہے۔

(۹)

تجرباتِ تصوف-مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی فاروقی (۹۷۱ھ)

سائنسی دنیا میں تو تجربات گذشتہ چند صدیوں سے روبہ عمل ہیں۔ کئی زاویہ نگاہ سے ایک ایک شئے کی فطرت لیبارٹری میں تلاش کی جارہی ہے اور طے کی جارہی ہے مگر سِرا ملتا نہیں ہے۔ کئی تجربات کا نتیجہ ایک ہے اور کئی کا مختلف ہے اور مختلف موقف ہیں۔ یہ انسان کا فطری عمل ہے جو اُس نے اب ''مادیت'' کی فطرت سے شروع کیا ہے۔

جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے اور ازاں بعد جس کا نام ''تصوف'' پڑا، اس کا آغاز انسان کی تخلیق کے ساتھ ہو گیا تھا۔ پھر مذہب کا پہلا نکتہ ہمیشہ کسی ان دیکھی قوت پر ایمان رہا ہے۔ اسلام بھی مذاہب کی آخری کڑی ہے اور بنیادی نکتہ یہاں بھی ان دیکھی قوت (خدا) ہی ہے مگر اسلام میں آ کر مذہبی تجربات کی نوعیت تبدیل ہوگئی اور تجربات کی شکل زیادہ واضح ہوگئی ہے کیونکہ روحانی تجربات سے آگے فطری تجربات (مادی) پر بھی زور دیا گیا ہے۔

اسی پس منظر میں یہ بیان کرنا ہے کہ روحانیت میں اسلام سے قبل اور بعد میں متصوفانہ تجربات ہوتے رہے ہیں۔ مسلم دنیا میں ''غارِ حرا'' کی نسبت سے یہ معاملہ آگے بڑھا۔ حقیقت یہ ہے کہ متصوفانہ تجربہ ایک شخص سے وابستہ نہیں ہے بلکہ عام ہے۔ جتنا عام ہے اس کے تجربات بھی اتنے عام ہیں۔ بالکل اسی طرح سائنسی دنیا کے تجربات بھی عام ہیں۔ بڑا نتیجہ انہی عام تجربات کے تسلسل سے کہیں ظہور پذیر ہوتا ہے جیسے ہم مجدد الف ثانی کے حوالے سے ایک بڑا تجربہ بیان کرنا چاہ رہے ہیں۔ علامہ کا موقف مجدد الف ثانی کے متصوفانہ تجربات پر مدار کرتا ہے۔ اس لیے اس نقطہ نظر کو زیر بحث لا کر موضوع کا اختتام مناسب لگتا ہے۔ مجدد الف ثانی نے تصوف کے معروف تین درجات بیان کیے ہیں:

۱- تجربہ وحدت الوجود

۲- تجربہ وحدت الشہود

۳- تجربہ عبدیت

علامہ محمد اقبال نے ان تجربات کی تحسین کی ہے اور ایک خاص نسبت کی بات کی خصوصاً اُن کے نزدیک دوسرا تجربہ ہندوستانی مسلمانوں کی توحید کے حوالے سے امتیازی حیثیت برقرار رکھنے میں معاون رہے گا۔ یاد رہے دنیا کے تمام مذاہب کے متصوفانہ تجربات کم و بیش ''وحدت الوجود'' کے گرد گھومتے ہیں۔ مجدد الف ثانی نے ''وحدت الوجود'' کو پہلا درجہ دے کر ''وحدت الشہود'' سے امتیاز دیا ہے اور علامہ کی فکر میں اسے بڑی اہمیت حاصل ہے اور وہ تصوف میں نئے تجربات کے بھی حامی ہیں۔

یہاں مجدد الف ثانی کے چند متصوفانہ تجربات کو بطور نمونہ بیان کر رہے ہیں۔ اُن کا تحریری سرمایہ مختلف صورتوں میں موجود ہے۔ البتہ ''مکتوبات'' متصوفانہ واردات میں زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔

دفتر دوم مکتوب ۳ میں لکھتے ہیں:

ولایت ظلی جس کو ولایت صغریٰ کہتے ہیں اس کا نہایت کمال تجلی برقی کے ظاہر ہونے سے حاصل ہوجاتا ہے۔ یہ تجلی برق کبریٰ میں جو انبیاء کرامؑ علیہ السلام کی ولایت ہے۔ پہلا قدم ہے اور ولایت صغریٰ اولیاء علیہ رحمتہ کی ولایت ہے۔ اس بیان سے ولایت کا اور انبیاء کرامؑ کی ولایت کا فرق معلوم ہوجاتا ہے کہ اولیاء کی ولایت کی انتہاء انبیاء کرامؑ کی ولایت کی ابتداء ہے۔

مکتوب چار میں علم یقین، عین یقین اور حقِ یقین کو سیر آفاق اور سیر انفسی میں ثابت کیا ہے جبکہ عین یقین اور حق یقین کے معارف کو احاطہ ولایت سے خارج قرار دیا ہے۔

پروفیسر عبدالرحیم کلاچوی نے چند مکتوب کا انتخاب کر کے توضیح کی ہے جس کے چند اقتباسات یہاں پیش خدمت ہیں:

ذرّہ ناچیز خواہ وہ کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو یا کتنا ہی برا کیوں نہ ہو بہرکیف اگر وہ عمر بھر بھی تگ و دو میں مصروف رہے اس کی سیر اپنی ذات تک محدود ہوگی۔ یہ دیدِ تصور بھی سیر انفسی میں حاصل ہوتی ہے جو منتہائے سلوک ہے حضرت خواجہ نقشبند قدس اللہ تعالیٰ سرہ کا قول ہے کہ ''اولیاء اللہ فنا اور بقاء کا مرتبہ حاصل کر لینے کے بعد جو کچھ بھی مشاہدہ کرتے ہیں اپنی ذات میں مشاہدہ کرتے ہیں اور جو کچھ بھی انھیں معرفت حاصل ہوتی ہے اپنی ذات میں حاصل ہوتی ہے، ان کی حیرت اپنے وجود میں ہے۔ وَفِیۡۤ اَنۡفُسِکُمۡ اَفَلَا تُبۡصِرُوۡنَ۔ (سب کچھ تمھاری اپنی ذات میں ہے کیا تم چشم بینا نہیں رکھتے؟)۔ اس سے پہلے جس قدر سیر واقع ہو وہ سیر آفاقی کے حدود کے اندر ہے جس سے کوئی معتدبہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، اس کا بے منفعت ہونا اصل مطلب تک پہنچنے کے لحاظ سے ہے ورنہ سیر آفاقی بھی آلاتِ مطلوب اور شرائط راہِ عرفان سے ہے۔ حضرت شاہ نقشبندی قدس اللہ سرہ نے ''جس شہود انفسی''

کا بیان فرمایا ہے اس کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کرنے سے احتراز کرنا چاہیے۔ یہ توہّم کر بیٹھیں کہ وہ شہود بھی تجلی صوری کے مشابہ ہوگا جس کا ظہور شخص متجلی لہٗ کے اپنے نفس میں ہوتا ہے نہیں ہرگز نہیں۔ تجلی صوری جس قسم کی بھی ہو سیر آفاقی میں داخل ہے۔ اس وقت ابھی علم الیقین کا مرحلہ طے نہیں کیا ہوتا لیکن شہود انفسی میں اس وقت میسر ہوتا ہے جب کہ حق الیقین کا مرتبہ حاصل ہو جو مراتب کمال کا انتہائی مرحلہ ہے۔ شہود کا لفظ بولنا بھی لغت اور عبارت کی تنگیٔ دامان کی وجہ سے ہے......

مذکورہ بالا توہّم پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں بقائے شخص موجود ہے اور اسی وجہ سے شہود انفسی اور شہود صوری (جو تجلی صوری میں حاصل ہوتا ہے) آپس میں مشابہ ہم دگر معلوم ہوتے ہیں۔ بقائے شخص کا باعث یہ ہے کہ تجلی صوری موجب فنائے شخص نہیں اور گو وہ کسی نہ کسی طرح قیود کو رفع کر دیتی ہے لیکن پھر بھی فنا حاصل نہیں ہوتی اور اس لیے تحلیٔ صوری کے حصول کی حالت میں بھی سالک کے وجود کا بقیہ موجود رہتا ہے۔ سیر انفسی تو محلِ اشتباہ ہو ہی نہیں سکتی۔ کیونکہ اس کا حصول تبا ہی مقصود ہے جب کہ فنائے تام اور بقائے کامل حاصل ہو چکی ہو۔ چونکہ ان دونوں بقاؤں میں فرق نہایت دقیق ہے اس لیے بظاہر دونوں حالتیں متحد معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ عام طور پر معلوم ہو جائے کہ اہلِ عرفان کے نزدیک بقائے ثانی سے مراد یہ ہے کہ بقاء باللہ حاصل ہو جس کو وہ ''وجود موہوب حقانی'' کہتے ہیں تو ممکن ہے کہ یہ توہم واقع نہ ہو۔ بقا باللہ کے یہ معنی سمجھنا غلطی ہے کہ اپنی ذات اس کو عین ذاتِ حق تعالیٰ وتقدس دکھائی دے اگر صوفیائے کرام کی بعض عبارتوں سے اس قسم کے معنی مفہوم بھی ہوں تو اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس مفہوم کے لحاظ سے بعض سالکانِ طریقت کو جذبہ کے مقام میں استہلاک اور اضمحلال (جو فنائے تام سے مشابہ ہے) کے بعد بقا حاصل ہوتی ہے۔ اس کو اکابر نقشبندیہ اپنی اصطلاح میں وجود عدم کہتے ہیں۔ یہ حالت فنائے حقیقی سے پہلے حاصل ہوتی ہے اور زوال پذیر ہے کبھی رونما ہوتی اور کبھی معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن جو بقا فنائے حقیقی (فنائے تام، کے بعد حاصل ہوتی ہے وہ زوال اور خلل سے بالکل محفوظ ہے۔)

ایک شخص نے حضرت خواجہ نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ مہرہٗ کی خدمت میں عرض کیا کہ سلوک طریقت سے کون سا مقصود حاصل ہوتا ہے جس کے لیے اس قدر جدو جہد کی ضرورت ہے؟ انھوں نے ارشاد فرمایا ''سلوکِ طریقت سے یہ مقصود ہے کہ معرفت اجمالی تفصیلی ہو جائے اور استدلال کشف سے مبدل ہو۔'' یہ نہیں فرمایا کہ شریعت مقدسہ نے جو معارف وحقائق بیان فرمائے ہیں ان کے علاوہ اور معارف وحقائق حاصل ہوں۔ گو اثنائے راہِ سلوک میں کچھ زائد امور بھی منکشف ہوتے ہیں لیکن اگر سالک کو انتہائی مرحلہ تک پہنچنا نصیب ہو تو وہ سب زوائد کافور ہو کر وہی معارفِ شرعیہ قائم اور ثابت رہتے ہیں۔ البتہ انھی معارف کا انکشاف تفصیلی طور پر ظہور میں آتا ہے اور وہی حقائق جو پہلے از روئے استدلال معلوم ہوئے تھے کشف کے ذریعے معلوم ہو جاتے ہیں، جس سے بردِ قلب اور اطمینان دل کی اعلیٰ حالت حاصل ہوتی ہے، جس طرح آنحضرت ﷺ نے ان علوم کو وحی کے

ذریعہ مبدءِ فیاض سے اخذ کیا تھا اسی طرح یہ کاملانِ طریقت الہامِ صحیح اور کشفِ صریح کے ذریعے انہی علوم و معارف کو اسی ماخذ اصلی سے حاصل کرتے ہیں۔لیکن علمائے کرام نے انھی علوم کو اجمالی طور پر دلائل شرعیہ کے ذریعے استدلال کے طور پر حاصل کیا ہے جس طرح یہ علوم و معارف انبیاء کرامؑ کو تفصیلی طور پر بطریقہ کشف و بغیر کسی قسم کے استدلال کے حاصل ہوتے ہیں بزرگوارانِ طریقت کی بھی بعینہ ویسی ہی حالت ہے، اصالت اور تبعیت کا فرق ہے (انبیاء اصل ہیں اور اولیاء اللہ کو ان کی کامل متابعت ہی کی بدولت یہ سعادت نصیب ہوتی ہے۔لیکن یاد رہے کہ اس قسم کے کامل اولیاء مدتہائے دراز کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔ (۲۷)

مجدد الف ثانی پر شیخ عبدالحق دہلوی کی ایک تنقیدی بحث

تصوف میں انسان کا مقصود تجلی الٰہی ہے اور اسلامی تصوف میں یہ نبی آخر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وسیلہ سے ممکن ہوتا ہے۔اسلامی تصوف اور دوسرے متصوفانہ تجربات میں ایک واضح امتیاز ہے۔دوسرا بڑا امتیاز یہ ہے کہ صوفی اپنے تجربات میں تنہا ہوتا ہے۔لیکن سلوک کے ہر تجربہ یا سلوک کی ہر اگلی منزل کے لیے وسیلہ موجود ہوتا ہے۔وسیلہ در وسیلہ سلوک کی کڑیاں براہِ راست محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ جڑی ہوتی ہیں اور دوسری طرف صوفی کے تجربات کو درست رکھنے کے لیے قریب ترین وسیلہ نگراں ہوتا ہے۔اسلام میں یہی طریقہ معتبر ہے اور اگر اس کے علاوہ ہے تو اُس پر پابندی اس لیے ممکن نہیں کہ یہ بندے اور خدا کا معاملہ بھی ہے۔اسلامی تصوف سلاسل کا حاصل ہوتا ہے۔سلاسل تجرباتِ تصوف کا ایک مسلسل عمل اور محفوظ راستہ ہے جس کی نگرانی رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کرتے ہیں۔یہ نگرانی جاریہ عمل ہے روحانیت کی دنیا ظاہری و مادی دنیا سے زیادہ وسیع اور پیچیدہ ہے کہ اُس کا احاطہ ممکن نہیں ہے۔البتہ انبیاء کرامؑ کا توسل معتبر راستہ ہے اور یہ محفوظ راستہ ہے۔یہاں اسلامی تصوف جس وسیلہ کی اہمیت و تجربات کو شیخ عبدالحق دہلوی کے ایک خط کے ذریعے بیان کرنا اس لیے مناسب لگتا ہے کہ اس میں کئی مباحث آ گئے ہیں۔یہ خط مجدد الف ثانی کو لکھا گیا جن کے فلسفہ تصوف ''وحدت الشہود'' کی علامہ اقبال نے تائید کی اور ایک حد تک پیروی بھی کی اور ایک حد تک فیض بھی حاصل کیا۔دوسرا یہ کہ بڑے سے بڑا صوفی بھی وسیلہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سرمو انحراف کرے گا یا اظہار کرے گا تو اُس کی پکڑ ہوگی اور اُس پر سوال اُٹھے گا کہ کیا وہ تصوف کی اسلامی راہ پر ہے؟۔تیسرا مجدد الف ثانی کے بعض بیانیہ الفاظ کے براہِ راست معنی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے انحراف کا پہلو ظاہر ہوتا ہے۔عبدالحق دہلوی نے خوب گرفت کی۔گو الفاظ کا مطلب بھی ایک خفی پہلو تھا۔چوتھا اس خط کے اندر سلوک کے بعض نازک تجربات کا تذکرہ بھی آ گیا ہے جن کو زیرِ بحث موضوع میں ہم نمایاں کرنا چاہتے ہیں۔یہ خط خاصا طویل ہے مگر مضمون نہایت گہرا ہے۔اس کا اُردو ترجمہ سید

مظہر علی نے خلیق احمد نظامی کی کتاب ''حیات شیخ عبدالحق دہلوی'' میں طبع شدہ پر مبنی ہے۔ (۳۰)

میں برسوں سے چاہتا تھا کہ اب کے بعض ان کلمات اور مکالمات کے بارے میں پوچھوں اور معلوم کروں جو آپ نے اپنے حالات، واردات اور کارگزاریوں کے سلسلے میں اپنے نامۂ گرامی میں تحریر فرمائے ہیں۔ مگر اس کا موقع نہ ملا۔ خواہ آپ یہ سمجھیں کہ آپ کی نازک مزاجی کی وجہ سے میں نہ پوچھ سکا یا آپ کے مریدوں کی باتوں کی وجہ سے کہ وہ آپ کی باتیں اور حکایتیں بیان کرتے وقت بے اعتدالی کر جاتے ہیں۔ ان حکایات کی تفصیل یہ ہے کہ آپ خواجہ محمد باقی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کی صحبت گرامی سے اس نسبت کا استفادہ کیا اور ترقی کرنے لگے۔ ان کی زندگی میں اور ان کی وفات کے بعد آپ اپنے حالات اور کمالات کا بے حد اندازہ ذکر کرنے لگے اور اس قدر اور اس طرح کہ لوگ حیران ہو گئے۔ کس قدر حیرت کی بات ہے کیونکہ اللہ جسے چاہتا ہے اپنی رحمت کے لیے مخصوص کر دیتا ہے۔ آپ نے ایسے بزرگوں کی گرفت کی ہے اور غلطیاں بتائی ہیں کہ جن کی بزرگی پر سب لوگ متفق ہیں۔ آپ نے سید الطائفہ جنید بغدادی اور سلطان العارفین بایزید بسطامی کی غلطیاں پکڑی ہیں اور کہا ہے کہ ان بیچاروں کو اصل بات کی حقیقت کا پتہ نہ چلا اور وہ اصل بات تک نہیں پہنچے اور وہ صرف سایہ تک ہی پہنچ سکے ہیں وغیرہ وغیرہ.....

اور ایک بات جو سب سے زیادہ خطرناک اور مقام ادب سے دور ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے حضرت غوث الثقلین کے بارے میں کہا ہے کہ ان سے کرامات کا کثرت سے ظہور پذیر ہونا اس وجہ سے تھا کہ ان کا نزول ناقص تھا۔ آپ نے بعض خطوط میں لکھا ہے کہ میں سمجھتا ہوں کہ میرے پیدا کرنے میں یہ حکمت بھی ہے کہ ابراہیمی و محمدی کمالات یکجا جمع ہو جائیں۔ یہ بات تو چاہے کوئی کہے بہت بڑی ہے۔ میرے وجود کی ترکیب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر کا بقیہ جوہر شامل کیا گیا ہے یا ایسے مایہ کا خمیر شامل کیا گیا ہے کہ جس سے حضرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود ترکیب پایا ہے جس طرح کھجور آدم کے خمیر کے بقیہ حصہ سے وجود میں آیا ہے۔ آپ نے کہا ہے کہ اتباع کے پانچ درجے ہیں اور یہ تمام مراتب ہمیں حاصل ہیں لیکن یہ اتباع اور طفیل کی وجہ سے ہے.....

اس جیسے کئی کلمات آپ کے مکتوبات میں درج ہیں میں ان تمام کو نظر انداز کرتا رہا۔ یہاں تک کہ یہ مکتوب ملا جو باعث وحشت و نفرت ہوا جس میں آپ بیان کرتے ہیں کہ:

میں اللہ کا مرید ہوں اور اللہ کی مراد بھی ہوں اور میرا سلسلہ ارادت بغیر کسی وسیلہ کے اللہ تعالیٰ سے ملتا ہے اور میرا ہاتھ اللہ کے ہاتھ کا نائب ہے اگر چہ کہ میری ارادت (مریدی) حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی وسیلوں کے ذریعہ ہے۔ نقشبندیہ سلسلہ میں میرا سلسلہ بیعت اکیسویں درجہ پر اور قادری سلسلہ میں پچیسویں پر اور چشتیہ سلسلہ میں ستائیسویں درجہ پر حضور سے جا ملتا ہے۔ ارادت (مریدی) میں توسط لازمی نہیں ہے۔ پس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مرید بھی ہوں اور ساتھ بھی۔ اگر چہ میں اس دولت کے دسترخوان پر طفیلی ہوں لیکن بن بلایا مہمان نہیں ہوں۔ اگر چہ میں تابع ہوں لیکن اپنا ذاتی وجود بھی رکھتا ہوں۔ اگر چہ میں امتی ہوں لیکن شریک دولت بھی

ہوں لیکن میری شرکت ایسی نہیں ہے جس سے ہمسری کا دعویٰ پیدا ہو کیونکہ یہ کفر ہے، بلکہ یہ شرکت ایسی ہے جیسے کسی خادم کی شرکت مالک کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب تک کہ مجھے اس دسترخوان پر بلایا نہیں گیا میں حاضر نہیں ہوا ہوں اور جب تک حکم نہیں ہوا میں نے اس دولت پر اپنا ہاتھ دراز نہیں کیا ہے اگر چہ میں اویس کی طرح ہوں لیکن میرا مربی حاضر و ناظر ہے۔ اگر چہ سلسلہ نقشبندیہ میں میرے پیر عبدالباقی ہیں، لیکن میری تربیت کی کفالت اللہ باقی نے کی ہے۔ میں نے فضل رب سے تربیت پائی ہے اور اس پسندیدہ راستہ سے گذرنے کی وجہ سے میرا سلسلہ سلسلۂ رحمانیہ ہے اور میں عبدالرحمن ہوں، کیونکہ میرا رب رحمن ہے اور میرا مربی ارحم الراحمین ہے اور میرا طریقہ ''سبحان'' ہے یعنی میں سبحانی ہوں۔ کیونکہ میں تنزیہہ کی راہ سے گزر چکا ہوں اور میں سوائے اس ذات خداوندی کے اسماء صفات کے اور اسم و صفت نہیں چاہتا ہوں۔ یہ لفظ ''سبحانی'' وہ سبحانی نہیں کہ بایزید بسطامی جس کی بابت قائل ہو چکے ہیں کہ انھیں اس سے کوئی مناسبت نہیں ہے اور یہ لفظ نفس کے دائرہ سے بتقاضائے نفسانی نکلا ہے مگر یہ لفظ نفس اور دنیا سے ماورا ہے اور وہ ایک ایسی تشبیہ ہے جو تنزیہی لباس میں ہے۔ اس تشبیہ کا دامن پکڑنے سے اس تک رسائی نہیں ہوسکتی اور وہ کیفیت سکر کے سرچشمہ سے جوش کھا کر اور صحو کے چشمہ سے پیدا ہوئی ہے۔ ارحم الراحمین نے میرے لیے اسباب تربیت کو محدود نہیں رکھا ہے اور میری تربیت میں سوائے اپنے فضل کے کسی کو اس کا باعث نہیں بنایا۔ سبحانہ تعالیٰ و تقدس بوجہ اس کے کہ وہ انتہائی کرم و اہتمام اور غیرت جو میرے بارے میں رکھتا ہے یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے حق میں کسی اور کے فعل کا دخل ہو یا یہ کہ میں اس سلسلہ میں کسی اور کی طرف توجہ کروں۔ اللہ جل شانہ میرا مربی ہے اور وہ بے انتہاء فضل و کرم والا ہے اور وہ بزرگ اور مقدس ہے۔ (۲۹)

(شیخ عبدالحق سوال کرتے ہیں) یہ کیسی باتیں ہیں اور یہ کیسے کلمات ہیں اور یہ کیسی سلطنت اور کیسا دبدبہ ہے۔ یہ تو ساری نفس کی ثناخوانی اور مدح گوئی ہے۔ درویشی تو انکساری، خاکساری، ادب و تواضع اور نفس کو پامال کرنے کا نام ہے۔

آپ کہتے ہیں ہم قرب اور وصول میں اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ جہاں درمیان میں کسی کا واسطہ نہیں ہے اور کوئی دخل نہیں دے سکتا نہ رسول اور نہ کوئی اور، اگر وہ لوگ واسطہ تھے تو بوقت سلوک تھے۔ چونکہ اب سلوک کی منزل ختم ہو چکی ہے اور ہمیں درگاہ الٰہی میں قرب اور وصل حاصل ہو گیا، اب کسی شخص کا درمیان میں واسطہ نہیں ہے، تمام واسطے منقطع ہو چکے بلکہ میں خدا کا آئینہ ہوں اور میں اسی کا برگزیدہ ہوں، اور کسی دوسرے شخص کے فعل کو میرے بارے میں کوئی دخل نہیں ہے اور اس معاملہ میں کسی دوسرے کی جانب متوجہ بھی نہیں ہوں.....

وہ دوسرا کون ہے؟ سوائے رسول خدا کے اور کسی کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے؟ حاشا و کلا۔ بھلا کوئی شخص رسول خدا ﷺ سے اس طرح پیش آتا ہے اور گستاخی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں ان کا ہم سر ہوں اور جو قرب کہ میں خدائے تعالیٰ سے رکھتا ہوں اس میں حضور ﷺ کا واسطہ نہیں ہے اور جو خلوت کہ میں خدائے تعالیٰ سے رکھتا ہوں اس سے وہ باہر ہیں.....

آپ اگر بنظر تعمق اس معاملہ پر غور کریں کہ آپ کے قول سے کہ ''مجھے پیدا کرنے میں یہ حکمت ہے کہ ابراہیمی ومحمدی کمالات جمع ہوجائیں'' کیا مطلب نکلتا ہے اور کیا لازم آتا ہے؟ یہاں وہی خادم اور مخدوم والا جواب دیا جاسکتا ہے۔ ان باتوں سے کوئی فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ بالذات اور باتباع کا فرق بتایا جائے۔ لیکن خادم اور تابعداری کی جانب سے ہمسری اور برابری کا دعویٰ ناپسندیدہ اور نہایت نامناسب ہے۔ اس بات پر تعجب ہوتا ہے جو آپ نے کہی ہے کہ اس دولت کے دستر خوان پر اگرچہ کہ میں طفیلی ہوں لیکن ناخواندہ مہمان بن کر نہیں آیا ہوں۔ اگرچہ کہ میں تابعدار ہوں لیکن میرا ذاتی مقام بھی ہے۔ اس کے کیا معنی ہیں؟ طفیلی خود اس شخص کو کہتے ہیں جو بغیر بلائے آئے اور تابعداری، اصالت کی ضد ہے اور اجتماع ضدین محال ہے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ ایک لحاظ سے تابع ہوں اور ایک لحاظ سے اصل تو اس کا بھی کوئی مطلب نہیں نکلتا سوائے اس کے کہ پہلے بوقت سلوک پیر و مرید کی حیثیت تھی اور اب خود پیر ہوں اور میں خود مرید ہوں اور تمام وسیلے و واسطے جو درمیان میں تھے ختم ہوگئے اور درمیان سے نکل گئے، چنانچہ اپنی تربیت کے اسباب کو مختلف طریقوں سے تشبیہ دے کر ظاہر کیا ہے۔ اس کے بعد محمد رسول اللہ ﷺ کی مریدی کی وجہ سے بارگاہ خداوندی کے خاص لوگوں میں شامل ہوگیا۔ اب خدا کے ساتھ بلاواسطہ ارادت رکھتا ہوں۔ اس جگہ کوئی واسطہ اور وسیلہ نہیں ہے اور میری مریدی کے ساتھ ہے۔ بس میں باعتبار سابق محمد رسول اللہ ﷺ کا مرید ہوں اور باعتبار حال آپ کا ہمسر ہوں۔

اس بات کے تصور سے اور اس قسم کی باتوں سے مسلمانی اخلاص واعتقاد کے بدن پر رونگٹے کھڑے ہوجاتے ہیں۔ خدا کی قسم یہ بات بہت بڑی اور بہت بری ہے۔ آپ یہ جو بلا وسیلہ فائز المرام ہونے پر اعتقاد رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تمام لوگ حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کے مرید ہیں اور رسول اللہ ﷺ خدا کے مرید ہیں اور حق سے فیض حاصل کرتے ہیں اور مخلوق تک پہنچاتے ہیں۔ نبوت اور رسالت کے یہی معنی ہیں کہ کسی آدمی کو بغیر آپ کے وسیلہ کے خدا تک پہنچنے کا راستہ ملتا ہے اور نہ ہی اس کے دربار میں جگہ ملتی ہے۔ سلوک کا راستہ طے کرتے وقت یا تقریب الٰہی کے بعد اللہ کے ساتھ ارادت کا سلسلہ بغیر کسی غیر کے توسط کے ہوتا ہے اور یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے۔ سلسلہ تو ہر جگہ توسط کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ غالباً یہ بات آپ کے لغزش قلم کا نتیجہ ہوگی یا بصورت مشاکلہ آپ نے اس کو بیان کیا ہوگا۔ یہ آپ کی طالب علمی کی بات ہے اور اس وقت یہ بات بہت آسانی سے ممکن ہے۔

آپ کہتے ہیں ''کہ ید من نائب ید اللہ'' یعنی میرا ہاتھ اللہ کے ہاتھ کا نائب ہے)۔ اللہ کے ساتھ ارادت کا نتیجہ ہے کیونکہ مرید کا ہاتھ پیر کا نائب ہوتا ہے۔ یہ بات بقول حق سبحانہ:

اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَكَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰهَ (۴۸:۱۰) سے بھی ظاہر ہوتی ہے لیکن اس وقت درست ہوتی ہے جب کہ اس پر وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰی (۸:۱۷) کا اثر مترتب ہو کہ ایک مٹھی خاک سے لشکر کو شکست دے دی جائے لیکن یہ تو صرف زبانی بات ہے (حقیقت سے اس کا کوئی واسطہ نہیں ہے)۔

اب ان معارف اور حقائق کے بارے میں جو آپ نے اس دعویٰ کی تحقیق کے سلسلہ میں تحریر کیا ہے کہ کسی مرید کی

سیر اور مراد ایک ایسی چیز ہے جو پیر کے وجدان سے تعلق رکھتی ہے۔بس اس کے ثابت کرنے کے لیے دلیل وبرہان کی گنجائش نہیں ہے تو اس جگہ کوئی کیا بات کرے کہ بات کا راستہ ہی بند کر دیا گیا ہے لیکن ہر چیز کے لیے حجت اور دلیل چاہیے۔کوئی چیز بغیر حجت اور دلیل کے معقول اور پسندیدہ نہیں ہوتی۔اس جماعت کی اصلاح میں اپنے محبوب اور مقصود سے مراد وہی اشخاص ہیں جن میں پہلے جذب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور انھیں بارگاہ خداوندی کی طرف لے جاتی ہے۔اس کے بعد سلوک کی توفیق عطا ہوتی ہے اور وہ واصل الی اللہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ مجذوب کے معنی سالک کے ہیں اور وہ مرید جو کہ سلوک کی منزل طے کر لیتے ہیں ان کو سالک مجذوب کہا جاتا ہے۔لیکن یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب سیر مرید اس جگہ پہنچ جاتا ہے کہ خدا کے دربار میں پہنچ اور رسائی کے لیے اسے سید المرسلین سلطان محبوبین ﷺ کے وسیلہ کی ضرورت بھی باقی نہیں رہتی اور وساطت ختم ہوجاتی ہے اور وہ تمام کمالات میں سید المرسلین کے برابر ہوجاتا ہے اور شرکت وہمسری اور برابری کا دعویٰ کرتا ہے اور مجموعہ کا کمالاتِ ابراہیمی ومحمدی ہوجاتا ہے۔اس منزل کا رہرو محمد رسول اللہ ﷺ کا ہمسر ہوجاتا ہے اور کہتا ہے کہ جس طرح آنحضرت ﷺ بلا واسطہ خدا کے مرید ہیں، میں ابھی خدا کا بلا واسطہ مرید ہوں، یہ بات آپ نے جو لکھی ہے کہ جس کسی کو حق سبحانہ تعالیٰ قوت قدسیہ عطا اس کرے تو وہ صاحبِ سلوک کے احوال واوضاع کو اچھی طرح ملاحظہ کر کے اور ان علوم ومعارف الٰہی کے فیوض اور برکات کو اچھی طرح ملاحظہ کرے اور ان علوم ومعارف الٰہی کے فیوض اور برکات کو جس سے وہ ممتاز ہے ملاحظہ کرے تو وہ اپنے مراد یعنی پیر یا پیغمبر) سے ہمسری کا دعویٰ کرسکتا ہے۔اور یہ بات کسی دلیل کی محتاج نہیں ہے۔عجیب بات تو یہ ہے کہ جب آپ اس قدر ادراک اور شعور نہیں رکھتے کہ ہمارے اوضاع واحوال اور جمال وکمال کا ملاحظہ کرسکیں اور ہمارے علوم ومعارف کے فیوض وبرکات کو جس سے ہم ممتاز ومنفرد ہیں، مشاہدہ کرسکیں اور ہمارے سلوک کی کیفیت سے واقف ہوسکیں تو پھر اب دوسری دلیل پیش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

اب ہم اپنے مقصد پر آتے ہیں۔آپ کا امتیاز علوم ومعارف کے بیان کرنے کی وجہ سے نہیں ہے اور جو چیز زیادہ سے زیادہ ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ ہم آپ کو عالم وفاضل، ماہر دانشمند اور سخن دان سمجھیں بلکہ آپ کو عارف اور مکاشف بھی کہیں لیکن یہ بات ہم کیسے معلوم کریں کہ آپ تکمیل منزل میں اس مقام پر پہنچ چکے ہیں کہ حضرت سید المرسلین وسید کائنات ﷺ کا واسطہ آپ کے اور خدائے تعالیٰ کے درمیان باقی نہیں رہا ہے حتیٰ کہ آپ آنحضرت ﷺ کے ہمسر اور ہم مرتبہ ہوچکے ہیں؟ یہ بات تکمیلِ منزل سلوک کے لیے لازی نہیں ہے اور پھر احوال واوضاع اور علوم ومعارف میں کہیں غلطی ہوجانے کا امکان ہے۔(حالانکہ انبیاء کرام علیہم السلام کے لیے عصمت مخصوص ہے)۔اہل کشف کا اتفاق اس امر پر ہے کہ کشف میں غلطی ہوسکتی ہے۔آپ نے جو شیخ ابن عربی کی غلطیاں ثابت کی ہیں، اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ باوجود ان حقائق ومعارف کے جو شیخ رکھتے تھے ان سے غلطیاں ہوئی ہیں......

آپ نے یہ بات بھی لکھی ہے کہ ہمارے خواجہ قدس سرہ نے اس فقیر کی ابتدائی منزل کو ہی انتہائی منزل قرار دیا تھا۔حضرت خواجہ نے آپ پر بہت کرم کیا اور لوگ اس بات سے واقف ہیں اور سب سے زیادہ یہ فقیر واقف ہے۔اگر وہ اس وقت زندہ ہوتے تو مجھے یقین ہے کہ وہ اس بات پر راضی نہ ہوتے اور کوئی شخص بھی اس بات پر راضی نہیں ہوگا۔ہمیں اُمید ہے کہ آپ بھی اپنے دل میں اس بات پر راضی نہ ہوں گے، واللہ اعلم اور عبادت کے ابتدائی زمانہ میں آپ کو ان باتوں کا کوئی نشان مل گیا ہوگا اور بعد میں وہ حالت بدل گئی ہوگی۔اللہ احوال تبدیل کرنے والا ہے جیسا کہ قرآن میں مذکور ہے کہ یَمْحُوااللّٰہُ مَا یَشَآءُ وَیُثْبِتُ ؔ(۳۹:۱۳) آپ کا مقصد یہ ہے کہ ابتدائی حال ہی میں جب سلوک کی ابتدائی اور انتہائی منزلیں طے کی ہیں لیکن تکمیل منزل کا یہ نتیجہ کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا اور اس طرح برابری ہوگئی کہ آپ کا وسیلہ درمیان سے ساقط ہوگیا، یہ بات باطل ہے۔پھر وہی بات جو مذکور ہو چکی ہے، پیش آئے گی اور مکرر ہوگی۔

آپ کا یہ قول ہے کہ: سالک کو فیوض کے حصول میں حضرت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت اور وسیلہ کی اس وقت تک ضرورت ہے جب تک کہ سالک کی حقیقت، حقیقت محمدی کے ساتھ (جو کہ تمام حقائق کی جامع ہے اور جسے حقیقۃ الحقائق کہتے ہیں) منطبق اور متحد نہ ہو جائے۔چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی کامل متابعت کی وجہ سے محض اللہ تعالیٰ کے فضل کی بناء پر اس حقیقت کا اُس حقیقت کے ساتھ اتحاد ہو جاتا ہے تو توسط ختم ہو جاتا ہے کیونکہ وساطت اور توسط میں شریعت پائی جاتی ہے۔سالک کی حقیقت کا اتحاد، حقیقت محمدی کے ساتھ جو کہ حقیقۃ الحقائق ہے کیا معنی رکھتا ہے؟۔یہ بات انصاف اور ادب کے مقام سے بعید ہے اور یہ صریح گستاخی اور فضول ڈینگ ہے۔حکم عقل سے قطع نظر دو چیزوں کا ایک ہو جانا محال ہے۔اگر چہ کہ وہ جزو کل اور جزی کلی ہوں۔اس سے لازم آتا ہے کہ ہر سالک کی حقیقت جو اس مرتبہ و مقام پر پہنچ جاتا ہے حقیقۃ الحقائق بن جائے۔لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات باطل ہے۔پس اگر اہل حقیقت میں سے کسی پر اس بات کا اطلاق ہوتا ہے تو متحد ہونے کا مطلب فناء اور کامل اتباع اور غلبہ محبت کے سبب اس کے حضور میں اپنے اپ کو غائب کر دیتا ہے جس کو فنافی الشیخ کہتے ہیں....

گم ہونا اور فنا ہونا آنحضرت کے توسط سے خدائے تعالیٰ سے تقریب کا ذریعہ ہے۔پس یہ اتحاد اور یہ انطباق جو حاصل ہوا ہے...... اگر چہ اس طرح بے خودی اور فناء کے جذبہ کے غلبہ کے تحت واصل بحق ہونے والا وساطت کو معلوم نہیں کر سکتا۔عارف لوگ حقیقت محمد کو ہی واسطہ جانتے ہیں اور اسی کے ذریعے مقصد پا لیتے ہیں۔اس میں اشیاء کے فانی ہونے سے متعلق جس قدر صفات ہیں اور خدا سے وصل کے لیے اعراض و جواہر کے کمالات درکار ہیں۔وہ آپ کو حاصل ہیں کیونکہ انھیں کے ذریعہ اس حقیقت تک رسائی ہوئی ہے اور ان میں فنا ہو چکے ہیں اور اتحاد کا اس پر اطلاق ہو گیا اور یہ اس نسبت لطیف کی وجہ سے ہوا ہے یہ بات بہت ہی دقیق ہے اور اللہ ہی ہدایت دینے والا ہے......

آپ کا قول ہے کہ سالک تابع اور طفیلی ہے اور ''طفیلی'' خادم اور مخدوم کی شرکت کا نام ہے لیکن یہ بات بالکل لا

حاصل ہے اور اگر یہ خادم اپنے مخدوم کی تمام صفات و اسما میں شریک ہے تو پوری طرح برابری اور ہمسری لازم آتی ہے پھر ناموں میں خادم اور مخدوم کی تفریق سے کیا فائدہ؟ اگر کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر اتحاد کے کیا معنی ہوئے؟ اس خادم اور مخدوم والی بات آپ کے کلام میں کثرت سے بیان کی گئی ہے۔ ابراہیمی اور محمدی کمالات کے اجتماع میں بھی آپ نے یہی بات کہی ہے اور پھر اس سے گریز اختیار کیا ہے لیکن ان باتوں سے کیا فائدہ؟

آپ نے لکھا ہے کہ مجھے ابتدائی دور حضرت کائنات سے خاص محبت پیدا ہوگئی تھی اور اس محبت کے غلبہ کی حالت میں میں کہتا تھا کہ خدائے تعالیٰ کے ساتھ میری محبت اس وجہ ہے کہ وہ رب محمد ہے۔ یہ بات بظاہر اچھی لیکن باعث تعجب ہے کیونکہ اس کے معنی صحیح اور درست نہیں ہیں۔ منعم کے ساتھ محبت فطری امر ہے اور تمام نعمتیں آنحضرت ﷺ کے وسیلہ و توسط سے ملی ہیں اس لیے آنحضرت کی محبت خدا کی محبت پیدا کرنے کا اعلیٰ اور زیادہ قریبی ذریعہ ہے اور آپ کی محبت خدا کی محبت کے لیے لازمی ہے۔ از روئے عقل بھی دوسری بات زیادہ واضح ہے۔ اگر یہ کہا جاتا ہے کہ خدا کی محبت اس کے صفات کی محبت کے انعام کے طور پر ملی ہے اور یہ بات محبت بالذات کی بابت ہے تو میں کہوں گا کہ یہ بھی محمد مصطفی ﷺ کی ذات کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے۔ آنحضرت، حق تعالیٰ و تقدس کی ذات کے مظہر خاص ہیں۔ آپ کی محبت اور آپ کے ساتھ جذبۂ الفت، خدا کی محبت اور خدا کے ساتھ جذبۂ الفت کے مترادف ہے۔ کاش آپ کی بھی کیفیت یہ ہوتی اور آپ بھی عشق محمدی میں والہ و شیدا اور فانی ہوجاتے تاکہ آپ کو آنحضرت کی برابری اور ہمسری کے کلمات زبان سے نکالنے کی جرأت نہ ہوتی۔

جذبہ، مرادی اور محبوبی کا طریقہ جیسا کہ سابق میں بیان ہوچکا ہے اس کا زیادہ انحصار اس بات پر ہے کہ اللہ کی مہربانی اپنے بندہ کو قبل اس کے کہ وہ طلب کرے یا راہ سلوک اختیار کرے اپنے میں جذب کر لیتی ہے اور یہ انجذاب ایک جمالی صفت ہے جس کے ذریعہ سلوک آسان ہوجاتا ہے، یہ بات وسیلوں کے وجود کے منافی نہیں ہے۔ چونکہ تنہا جذبہ کام نہیں آتا اور سلوک بغیر وسیلے کے نہیں ہوتا، اس لیے وسیلوں کا وجود لازم آتا ہے جیسا کہ جماعت کا طریقہ ہے اور جیسا کہ آپ نے خود بھی بیان کیا ہے کہ جذبہ کے لیے ہر چند کہ وسیلوں کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن یہ تمام سلوک پر منحصر ہے۔ اگر یہ چیز سلوک میں جذبہ کے دوران وسیلوں کی ضرورت صرف تقرب الٰہی سے پہلے ہوتی ہے اور وصل الٰہی ہوجانے کے بعد یہ بات ختم ہوجاتی ہیں تو یہ بات طریقہ سلوک کے برخلاف ہے کیونکہ وہاں پر تقرب الٰہی کے بعد بھی وسیلہ کی ضرورت باقی رہتی ہے......

یہ بات مسلمہ ہے کہ صفات، ذات کا پردہ ہیں اور درمیان سے یہ پردہ کبھی نہیں ہٹتا۔ اگر ایک پردہ اُٹھتا ہے تو دوسرا پردہ اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ ذات کے غلبہ اور اس کی طرف پوری توجہ کیے بغیر، صفات کے ذریعہ بھی اس کی ذات کا ملاحظہ نہیں کرسکتا اور ہر لحاظ سے پردہ حائل رہتا ہے خواہ کوئی اسے پائے یا نہ پائے۔ حدیث میں وارد ہے: حجابہ النور ولعمر النبی نور، حضرت محمد ﷺ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ اگر اس سے مراد عَلیٰ نُوْرٍ ؕ یَھْدِی اللّٰہُ لِنُوْرِہٖ مَنْ یَّشَآءُ (۳۵:۲۴) اس کا مصداق ہوگا......

آپ کا قول ہے کہ حقیقت میں یہ مقام وہ ہے کہ سرور کائنات علیہ وآلیہ وسلم کا وسیلہ دو طرح سے ہوسکتا ہے۔ایک تو اس طرح کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سالک اور مطلوب کے درمیان حائل اور حاجب ہوں۔دوسرے یہ کہ سالک آپ کے فضل، توسط اور اتباع کی وجہ سے مطلوب سے واصل ہو جائے۔سلوک کے طریقے میں اور حقیقت محمدی تک پہنچنے سے پہلے، دونوں طرح کا توسط ہوتا ہے، بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ اس راہ میں شیوخ ہی سے بھی جو کوئی درمیان میں آ کر وسیلہ اور حجاب بن جاتا ہے وہ سالک ہے اوا اگر آخر کار جذبہ اس میں شامل ہو جائے تو معاملہ بے پردہ کیسے نہ ہوگا۔کیونکہ جذبے کے طریقے میں حقیقت الحقائق تک پہنچنے کے بعد توسط دوسرے معنی میں ہے جو بطفیل و باتباع ہے نہ حیلولہ و حجاب جو شہد کے لیے پردہ بن جائے۔مشائخین طریقت حضور کے توسط اور عدم توسط کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں، بعض توسط کے قائل ہیں او بعض عدم توسط کے..........

آپ کہتے ہیں کہ حضور نے فرمایا ہے کہ علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (میری امت کے علماء ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے پیغمبر)۔آپ نے اس بات کو اس نقطہ کے ساتھ کس طرح ترتیب دیا اور وابستہ کر دیا ہے۔آپ کے سابقہ بیان سے خود یہ بات لازم آتی ہے کہ میری امت کے علما نبیوں کی مانند ہیں کیونکہ آپ نے انھیں کمال کے انتہائی درجات پر ثابت کیا ہے اور تمام کمالات میں آنحضرت کا شریک بنایا ہے۔یہ بات خود بنی اسرائیل کے انبیاء کرامؑ سے بالاتر ہے کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی تمام کمالات میں آنحضرت کا شریک نہیں ہے۔حق بات تو یہ ہے کہ اُمت کے علما کا مرتبہ انبیاء کرامؑ کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا۔یہ تشبیہ باعتبار خلافت و نیابت، احکام شریعت کی تبلیغ کے سلسلہ میں دی گئی ہے چونکہ انبیاء کرامؑ بنی اسرائیل توریت کے تابع تھے اور موسیٰ علیہ السلام کے بعد ان کے احکامات کی تبلیغ کرتے تھے نہ کہ وہ مرتبہ و قدر میں موسیٰ علیہ السلام کے برابر تھے۔محدثین کے پاس اس حدیث کی صحت ثابت نہیں ہے البتہ یہ حدیث صحیح ہے کہ العلماء ورثۃ الانبیاء (علماء انبیاء کرامؑ کے وارث ہیں) تعجب تو یہ ہے کہ اس کھلے تصرف اور اس کے برخلاف ارتکاب پر آپ خوش ہیں میرا فرزند شیخ نور الحق کہتا تھا کہ ایک دفعہ آپ کے سامنے اس قول کا ذکر آیا کہ ''الولایۃ افضل من النبوۃ'' آپ نے فرمایا اگرچہ اس کی توجیہات اور تاویلات درست ہیں لیکن یہ بات خلاف حق ہے۔یہ تو نہیں کہنا چاہیے کہ یہ تناقض ہے لیکن آپ کے کلام میں تناقض بہت ہے۔اہل سنت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ کوئی ولی نبی کے درجہ پر نہیں پہنچتا لیکن حافظ نسفی تفسیر مدارک میں فرماتے ہیں کہ فی الحقیقت بعض لوگوں کے قدم اس سلسلہ میں بھٹک گئے ہیں، انھوں نے ولی کو نبی پر فضیلت دے دی ہے اور یہ کھلم کھلا کفر ہے۔''تعرف'' میں جو صوفیہ کی معتبر کتاب ہے اور شیخ شہاب الدین سہروردی نے فرمایا ہے (شاید عوارف المعارف میں) کہ اس بات پر سب لوگوں کا اجماع ہے کہ انبیا علیہم السلام تمام انسانون میں افضل ہیں اور کوئی ایک آدمی بھی ایسا نہیں ہے جو ان کے مساوی اور برابر ہو سکے، نہ صدیق، نہ ولی نہ کوئی اور خواہ وہ مرتبہ وعزت اور قدر کے لحاظ سے کتنا ہی بزرگ کیوں نہ ہو۔ابو یزید بسطامی نے فرمایا ہے کہ صدیقین کی جہاں انتہاء ہوتی ہے وہاں سے انبیاء کرامؑ کی ابتدا ہوتی ہے اور انبیاء کرامؑ کی انتہا کی کوئی

حد نہیں ہوتی ہے اور اسے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ عام مخلوق کی معرفت اور ان کا علم بمقابلہ پیغمبر خدا ﷺ کے کچھ نہیں ہے کیونکہ آپ بند مشکیزے کے منہ پر نمی دیکھ کر اس کی حقیقت بتا دیتے ہیں۔ اللہ بہتر جانتا ہے کہ کوئی شخص مخلوق میں سے محمد مصطفی ﷺ کو نہیں پا سکتا۔ اگر تمام مخلوق اکٹھی ہو جائے اور اپنی معرفت اور علم کو جمع کرے اور جو بات محمد مصطفی ﷺ نے کہی ہے اسے پہچاننے کی کوشش کرے کہ اس مشکیزے میں کیا ہے لیکن وہ اس قدر صفات رکھنے کے باوجود بھی اس مشکیزے کی نمی کو نہ پاسکیں گے۔ اگر نمی ہی نظر نہ آئے تو پہچان بھی نہ سکیں گے کہ اس میں کیا ہے.........

آپ کہتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ جب بندہ نماز میں مشغول ہوتا ہے تو جو پردہ بندے اور خدا کے درمیان ہوتا ہے وہ اُٹھ جاتا ہے اسی لیئے نماز کو معراج مومن کہا گیا ہے۔ اس سے پورا سرفراز ہو کر انسان واصل بحق ہو جاتا ہے کیونکہ پردہ کا اُٹھ جانا دلیل ہے تقرب الٰہی کی۔ بس اس سے توسط اور واسطے کا ختم ہو جانا ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات تو صحیح لیکن یہ نہیں دیکھتے کہ تشہد میں جو نماز کے آخر میں پڑھا جاتا ہے اور وہ دیدار کی انتہاء اور تکمیل ہے، اس وقت کہتے ہیں السلام علیك ایھاالنبی (اے نبی آپ پر سلام ہو)۔ اس انتہائی تقرب کے بعد بھی آنحضرت ﷺ کے توسط اور آپ کی بارگاہ میں سلام و نیاز پیش کرنے سے مستغنی نہیں ہیں۔ پس توسط ختم ہوا نہ وسیلہ۔ پردہ جو نماز کے وقت اُٹھ جاتا ہے وہ پردہ ہے جو تقرب اور حضوری کے وقت ہمارے بیچ میں حائل رہتا ہے۔ توسط اور وسیلہ تو حقیقت محمدی ہے جو ہمارے اور خدا کے درمیان ہمیشہ رہتا ہے یہ جو آپ نے لکھا ہے کہ اس کا دیدار بغیر توسط اور وسیلے کے ہوگا تو یہ بات بے موقع ہے۔ کیونکہ یہ بات دنیاوی شہود اور رویت کے بارے میں ہے جو کہ بے پردہ نہیں ہو سکتی۔ کم از کم صفات کا پردہ درمیان میں رہتا ہے اور حقیقت میں اُخروی دیدار بھی صفات کے پردہ کے بغیر نہیں ہوگا۔ خدائے تعالیٰ کی صفات، اس کی ذات سے علیحدہ نہیں ہیں۔ ذات کو صفات کے ذریعہ دیکھنے کو ہی عرف عام میں دیدار ذات کہا جاتا ہے.........

آپ کا یہ قول کہ خاص عارفوں کی معرفت سے مراد وہ فقر ہے جو خدائے تعالیٰ نے انھیں محض اپنے کرم سے عطا فرما کر اس کی حقیقت ان پر ظاہر کر دی ہے اور یہ معرفت اشارہ ہے اس بات کی طرف جیسا کہ کہا گیا ہے کہ عدم توسط موجب کمال ہے اور وسیلہ موجب نقصان کیونکہ وہاں دیدار بغیر پردہ کے ہوگا اور یہاں پردہ کے ساتھ اور یہ کمال بالغیر ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ مخدوم اور آقا کا کمال و عزت اس میں ہے کہ اس کا خادم اور تابع اس مرتبہ پر پہنچے کہ دولت میں اس کا شریک بن جائے۔ سبحان اللہ یہ کیسا تخیل اور وہم ہے اور مسرت و سرور ہے۔ اس بات کے لوازمات کو آپ نے پیش نظر نہیں رکھا کہ رسول خدا ﷺ تو درمیان میں ہوں اور ان سے برابری کا دعویٰ۔ اولیا کو انبیاء کرام صلوات اللہ علیہم اجمعین پر ترجیح دی جا رہی ہے جیسا کہ اس سلسلہ میں بیان کیا جا چکا ہے جس کے تکرار کی ضرورت نہیں ہے لیکن پھر وہی ایک بات مکرر کہی گئی ہے کہ جو لوگ واسطہ چاہتے ہیں وہ کیوں کہتے ہیں کہ محمد رسول ﷺ محبوب رب العالمین اور مقصود دنیا و دین ہیں اور آنحضرت کو پردہ کہتے ہیں اور اس کا نام

حجاب رکھتے ہیں۔ خوش قسمت ہے وہ عارف کامل اور شاہد جو کہ خدائے تعالیٰ کو محمد ﷺ کے آئینے میں دیکھتا ہے۔ ہماری جانیں اس پر فدا ہوں۔ سبحان اللہ اس میں کیا نقصان ہے۔ کون سا کمال اس سے بڑھ کر ہے کہ جمال محمد اور کمال حق ہر دو جلوہ گر ہوں اور منظور نظر ہوں۔ حضرت محمد ﷺ کو خدا نے اس لیے پیدا کیا ہے کہ آپ کے جمال و کمال کے آئینے میں لوگ خدا کی ذات کا مشاہدہ کریں اور حقیقت کے خلوت کدہ میں آ کر خدا کی ذات اور صفات سے مواصلت کریں کیوں کہ جو کچھ ہے اسی میں ہے جیسا کہ بعض عارفین کہتے ہیں:

لاتنجلی اشعة الله بقلب لا من مراة سرہٖ وھو النور المطلق۔ جو پردے کہ دور کرتے ہیں وہ ظلماتی، روحانی، نفسانی اور دنیاوی پردے ہیں جو مقصود کے سامنے پردہ اور شہود کے درمیان حجاب بن جاتے ہیں۔ جو لوگ کہ ذات محمدی کو پردہ کہتے ہیں اور درمیان سے ساقط کر دیتے ہیں تو پھر وہ کیوں کہتے ہیں کہ ایسا نہ کہنا چاہیے کہ یہ قضیہ ان شاءاللہ بروز جزا مشخص ہوگا بلکہ عالم برزخ میں حضور کے سامنے پیش ہوگا.........

اس عاجز کی عادت اور طریقہ اس سلسلہ کے مشغولین کی طرح یہ ہے کہ وہ آنحضرت کو مراقبہ میں دیکھتے ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ وہ بلحاظ استغراق و حضور، ذات حق کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں جسے صوفیہ اتحاد کا نام دیتے ہیں جیسا کہ بیان ہوا۔ حلیہ شریف کا مراقب (جو کہ دائم ہے اور ان دلوں میں جب کہ آپ کی باتیں، حضور کا ذکر اور آنحضور کی جانب توجہ سے ایسی حالت ہوگئی ہے کہ خدا اس میں اور زیادتی کرے) میں تمام عارفوں واصلان حق، مقربان اور محبوبان خدا کو دیکھتا ہوں کہ وہ زبان حال اور زبان قال سے توسل، گداگری اور طلب امداد کے سلسلہ میں نہیں جانتا کہ ان پر کون سا معرفت کا دروازہ کھول دیا گیا ہے اور حقیقت کا چہرہ انھیں دکھا دیا گیا ہے کہ وہ ایسی باتیں کر رہے ہیں۔ معلوم تو یہ ہوتا ہے کہ آپ نے دھوکہ کھایا ہے لیکن یہ نہیں معلوم کس سے دھوکہ کھایا ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے اور وہ خاتمہ بخیر کرے۔

جناب مخدوم! صحیح طریقہ تو یہ ہے کہ ان معارف اور تحقیقات و تفصیلات سے قطع نظر (جن کا ذکر کیا جا چکا ہے) آپ بغیر کسی تردد اور تفصیل کے کہہ دیں کہ اول اور آخر میں، ظاہر و باطن میں جو فیوض و فتوح حاصل ہوتے ہیں اور قبل و مابعد محبوبوں، محبوں کی مراد آنحضرت ﷺ کے طفیل اور توسط سے حاصل ہوئے ہیں اس کے سوا اور کوئی بات نہیں ہے۔ اس سے زیادہ کیا کہا جا سکتا ہے۔ تعجب تو اس پر ہے کہ جو بات قرآن مجید میں کافروں اور جھوٹوں کے بارے میں کہی گئی ہے: بَلۡ كَذَّبُوۡا بِمَا لَمۡ يُحِيۡطُوۡا بِعِلۡمِهٖ وَلَمَّا يَاۡتِهِمۡ تَاۡوِيۡلُهٗ (۳۹:۱۰) آپ اسے فقیروں کی شان میں بیان کر رہے ہیں۔ اگر وہ بھی اس آیت کو 'واصلہ اللہ علی علم' پڑھیں تو پھر کیا ہوگا۔" ....

اب ہم سکر اور صحو کی حکایت کی طرف آتے ہیں۔ مسلم ہے کہ اصحاب صحو، اصحاب سکر سے افضل ہیں کیونکہ اصحاب سکر وقت کے تابع ہیں اور حال کی کیفیت ان پر حاکم ہے اور ان کو ابن الوقت بھی کہا جاتا ہے اور نفس اور احوال کے تنگ کوچہ سے وہ ابھی نہیں نکلے ہیں۔ وہ اصحاب صحو سے جو کہ ان دشوار راستوں سے نکل چکے ہیں اور حاکم اور غالب ہو چکے ہیں، وہ وقت پر حاکم ہیں اور ان کو ابوالوقت کہا جاتا ہے، ان کو ان سے کیا نسبت؟ پس بعض قطب

جو کہ منتخب ارباب صحو و تمکین میں سے ہیں، بعض دیگر مشائخین فخر و مباہات کرتے ہیں وہ خدا کے حکم سے ہے نہ سکر کی وجہ سے........'' (ص ۶۲-۶۳)

علامہ اقبال نے حضرت مجدّد کے صوفیانہ تجربہ کی ایک مثال خطبات میں پیش کی ہیں۔

ایک مرتبہ جب ایک شیخ عبدالمؤمن نام کے اس مشاہدے اور تجربے کا حال شیخ موصوف سے بیان کیا گیا۔

میرے لیے نہ تو ارض و سموات کا وجود ہے نہ عرشِ الٰہی کا نہ جنت اور دوزخ کا۔ میں اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا، بلکہ میں اپنا وجود بھی کھو دیتا ہوں ذاتِ الٰہیہ لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی منتہا ہے روحانی مشاہدات کا کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔

تو اس پر شیخ نے فرمایا:

میرے سامنے جو مشاہدات بیان کیے گئے ہیں ان کا تعلق قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے صاحب مشاہدات نے قلب کے لاتعداد مقام میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کیے۔ ان مقامات کا طے کرنا ضروری ہے تاکہ عالم روحانیت کے مقام اول کے مشاہدات کی تکمیل ہو جائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں۔ مثلاً روح کا مقام، سرِ خفی اور سرِ اخفی کے مقامات ہیں۔ ان سب مقامات کے جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے اِلٰہیہ اور پھر صفات الٰہیہ کی تجلی ہوتی ہے۔ بالآخر ذات الٰہیہ کی۔ (۳۰)

علامہ کے مطابق شیخ موصوف نے ان ارشادات میں جو امتیازات قائم کیے ہیں ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو اس سے اتنا تو ضرور پتہ چلتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اس مصلح عظیم کی نگاہوں میں ہماری اندرونی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسیع ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے مثال واردات اور مشاہدات سے پہلے، جو وجود حقیقی کا مظہر ہیں۔ عالم امر یعنی اس دنیا سے گزر کرنا ضروری ہے جسے ہم رہنمائی توانائی کی دنیا کہتے ہیں۔

دور جدید میں لفظ ''تجربہ'' سامنے آئے تو اسے ''حواس'' کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔ یہ اہتمام علم کی تقسیم کر کے آگے بڑھنے کا طریقہ ہے۔ ورنہ عقل، حواس اور ایمان و عقیدہ ایک انسان ہی میں ممکن ہے۔ اقبال کا موقف ہے کہ تصوف مذہبی مقاصد کو حسی عمل کے تجرباتی و مشاہداتی طریق سے بھی ہم آہنگ کرتا ہے۔ یہ ایک نئی علمی دلیل ہے اور دورِ حاضر عقلی، استدلالی اور سائنسی دور ہے۔ مذاہب

تصورات دیتے ہیں۔جدید رویہ مذہبی تصورات کو توہمات قرار دیتا ہے کہ جو بات عقل ودلیل کی کسوٹی پر پورا نہ اُترے یا سائنسی تجربے سے ثابت نہ ہو، حقیقت نہیں ہے۔اسے اگر علمی میدان میں انسانی ترقی باور کریں تو مسئلہ سمجھ میں آسکتا ہے۔ایک دور ایسا رہا ہے کہ انسان محض مذہبی تصورات کو ہی حرزِ جان بنا کر زندگی گذارتا تھا۔لیکن آج کا دور اُسی زندگی سے طاقت لے کر برپا ہوا۔انسان مذاہب کی راہنمائی اور اُن کے تصورات پر عمل کرتے ہوئے جدید دور میں داخل ہوا ہے۔

یہ تسلیم کرنا ضروری ہے کہ مذاہب نے اپنے حصے کا ایک کام مکمل کر دیا ہے۔جو حصہ مکمل ہو چکا ہے، اُس کی اب عملی طور پر ضرورت باقی نہیں رہی اور نہ وہ انسان کی ترقی میں مزید کارگر ہے۔ضرورت اس امر کی ہے کہ مذاہب کے اُن حصوں کو اجاگر کریں جو آج انسان کو فائدہ دے سکیں۔یہ بنیادی طور پر تحقیق کا کام ہے۔عقیدے کا مسئلہ نہیں ہے۔بدلنے والی چیز عقائد نہیں، بلکہ عقائد کی بنیاد پر موجود جدید علوم کی تحقیق ہے۔عقیدہ فلسفی وسائنس دان کا بھی ہوتا ہے اور خدا کو جو نہیں مانتا بظاہر اُس کا بھی ایک عقیدہ ہے اور اگر ہم اسے سرمد کی طرح ''لا اِلٰہ'' کی تشریح باور کریں تو مضائقہ نہیں۔علم کی ترقی اس سے رُکتی نہیں بلکہ آگے بڑھتی ہے۔خدا کسی کو بھی بنالیں جیسے مذاہب کے توہماتی دور میں ایسا رہا ہے مگر اطمینان تو حقیقی خدا کی یافت سے ہی ممکن ہے۔یہی درست عقیدہ ہے۔

اقبال کے سامنے یہی جدید چیلنج تھا کہ مذاہب کے ایک حصے کی تکمیل پر اسے مکمل رد کیا جا رہا تھا۔اقبال نے مذاہب کا دفاع کیا۔دفاع اس تناظر میں نہیں ہے کہ مذاہب کے توہماتی دور کو واپس لایا جائے۔انھوں نے تو اسلام کے ابتدائی انقلاب انگیز ادوار میں مرتب کیے جانے والے خصوصاً فقہ وقانون کی جدید تدوین پر زور دیا ہے۔اقبال مذہب کے تصوراتی علم کی اہمیت زیادہ قوت ودلیل سے بیان کرتے ہیں کہ تصورات سے ہی عمل جنم لیتا ہے۔سوال صرف اس قدر ہے کہ آج کے دور میں تصورات کی قدر کس طرح قائم ہوتی ہے۔

تصوف، مذاہب کا سب سے زیادہ توہماتی عنصر شمار کیا جاتا رہا ہے، اقبال نے اسے مذاہب کی سائنس بنا دیا۔یہ ہے کمالِ اقبال کا ایک پہلو۔اقبال صوفی تو تھے ہی، تحقیقاتی انداز سے بھی اس پر خوب کام کیا۔تصوف بطورِ مذہبی تجربہ کے، اُن کی تحریروں میں ایک اہم مضمون ہے اُن کی فکر کا ابتدائی خاکہ اُن کی پی۔ایچ۔ڈی کا مقالہ ہے۔تصوف کے تجرباتی پہلو کو ''خطبات'' میں بطورِ دلیل شد ومد سے بحث کی۔شعری کلام میں اپنا رنگ ہے۔تمام نمایاں صوفیائے کرام جن کے ملفوظات، یا تحریریں آگے پہنچی ہیں۔اُن کے مطالعہ سے گزری ہیں اور انھوں نے سب کے کام کی تحسین کی۔شفیق بلخی، رابعہ بصری، القشیری، بایزید بسطامی، حسین بن منصور، ابن عربی، شیخ الاشراق، امام غزالی، مولانا رومی، مجدد الف ثانی

اور متعدد دوسروں کا تذکرہ اس بات کا غماز ہے کہ اقبال نے تصوف کی تحقیق میں توجہ دی اور اپنا مذہبی بیان فلسفیانہ انداز میں سامنے لانے میں کامیاب ہو گئے۔

بشیر احمد ڈار کی تحقیق کے مطابق اقبال کا نقطہ نظر مذہب کے حق میں ایک تازہ وجدید دلیل ہے جب کہ تصوف کا ارتقاء اسلام سے بھی قبل صدیوں سے جاری ہے۔اُن کا خیال ہے کہ:

۱- چندی بنیادی تصورات صوفیوں کے ہاں مشترک ہیں۔ بے شک وہ عیسائی، یہودی، زرتشتی، چینی ہندوانہ یا اسلامی تصوف ہو۔

۲- چند بنیادی تصورات کی یکسانیت کے باوجود سب میں ایک واضح حد امتیاز موجود ہے۔

بنیادی سوال تلاش و دید حقیقت مطلقہ ہے۔ ہر صوفی کا متصوفانہ تجربہ تلاش حقیقت کا ایک قدم ہے اور اسے انسان کی عضویاتی حرکت اور فعالیت سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔امتیاز جو سلسلہ ہائے تصوف میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ ارتقاء و مذاہب ہے۔ انبیاء کرامؑ کی تعلیمات میں بنیادی قدریں مشترک ہیں اور آخری نبی محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کی تصدیق کی ہے۔جو مذاہب ابھی تک موجود ہیں، اُن میں خدا انسان، کائنات موت وغیرہ کے حوالے سے جوہری فرق نہیں ہے۔لیکن تعلیمات و اقدار کی تعبیر وفعالیت میں امتیاز نمایاں ہے۔

اسی طرح متصوفانہ واردات کا حاصل علم کی بڑھوتی ہے۔اور صوفی کا تجربہ ومشاہدہ انفرادی ہے اور اُس کے تجربے اور مشاہدے کی بنیادیں اُس کے اختیارہ شدہ مذہب کے دائرے سے اُٹھتی ہیں اور دوسرے مذہب کے اعتقادات سے کسی قدر مختلف ہو سکتی ہیں۔گویا ایمانیات وعبادات کے قدرے مختلف طریقوں کا نتیجہ مختلف صوفیانہ تجربہ ہوتا ہے۔مگر تجربہ کا مقصد ایک ہی حقیقت ہوتا ہے۔

تصوف محض کوئی نفسیاتی تجربہ نہیں بلکہ یہ مذہب سے ایمانی طور پر مستعار ایک مادی تجربہ بھی ہے۔بات صرف یہ ہے کہ وہ کون سے حالات ہوتے ہیں جہاں تصوف نمودار ہوتا ہے۔بعض مفکرین کے نزدیک ہر مذہب حقیقی معنوں میں تصوف ہے۔ کیونکہ مذہب کی اساس غیب (un seen) پر ایمان ہے۔یوں تصوف سے مراد خدا سے بغیر کسی واسطے کے تعلق، استوار کرنے کی کوشش کا نام ہے۔یہی وجہ ہے کہ مذہب خدا اور انسان کے تعلق کو مضبوط بنانے کی بنیادیں فراہم کرتا ہے۔

تصوف، مذہب سے تنویر لے کر راہ عمل اختیار کرتا ہے مگر اُس کے حاصلات مذہب سے مختلف ہو سکتے ہیں۔یہیں سے مذہب اور تصوف کے درمیان امتیاز بھی سامنے آتا ہے۔ مذہب کا بنیادی میدان مادی کائنات ہے۔ روحانیت ایمان کی نسبت سے پہلے ہی سے مذہب کا لازمی جز ہے۔یوں مذہب کے مختلف پہلو ہیں، ان میں سے ایک روحانی ہے اور اس روحانی پہلو میں حق کی تلاش تصوف کہلاتی ہے۔

تصوف دوسرے لفظوں میں انسان کے روحانی وجذباتی پہلو کی تلاش وتسلی کا نام ہے۔

ے چناں باز آمدن از لا مکانش
درون سینہ او، در کف جہانش (اقبال)

بشیر احمد ڈار جو اقبال اکیڈمی کے ناظم اور رسالہ اقبال ریویو کے مدیر رہے اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ساتھ کام کیا، لکھتے ہیں:

تصوف کا بہترین مظہر وہ تجربہ ہے جسے ہم متصوفانہ واردات کہتے ہیں جہاں صوفی ایک حالت جذب وتوجہ میں دنیا سے غافل ہوجاتا ہے۔صوفی اس تجربے کو عموماً نور سے تشبیہ دیتے ہیں اور اسی نور کے باعث وہ حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔نور دراصل صوفی کے گرد ایک ہالہ کی صورت میں لپٹ جاتا ہے۔صوفی کا اُس وقت حاصل علم استدلالی نہیں بلکہ عینی ہوتا ہے۔حالت مشاہدہ بالکل ویسی ہی ہوتی ہے جیسی مادی وخارجی دنیا میں ہوتی ہے۔دوسرے لفظوں میں یہ آگاہی کا عمل ہے جو انسان کو اطمینان کے ساتھ ملتا ہے۔اس منزل کے قریب آ کر صوفی کو قربِ خداوندی کا احساس ہوتا ہے۔اسی احساس کو صوفی حلول، اتحاد اور وصول کی اصطلاحات کے ذریعے علم کا حصہ بناتا ہے۔

اقبال کے فارسی شعر کی مناسبت سے بیان کیا کہ صوفیانہ تجربات میں صوفی کو ''خودی'' کا شدید احساس ہوتا ہے۔گویا جذب وتوجہ میں فنا نہیں بلکہ بقاوخودی کی نوید ملتی ہے۔بے شک تصوف کا طریقہ واردات خودی کی نفی نظر آتا ہے لیکن یہ غلط فہمی توجہ اور خود فراموشی سے پیدا ہوتی ہے۔خود فراموشی دراصل خودی ہی کا ایک مرحلہ ہے جہاں صوفی کو اپنی ذات کی پہچان ہوتی ہے اور خودی کی طاقت کا شدید احساس جنم لیتا ہے۔''میں ہوں'' کی حقیقت خدائے مطلق کے حضور آجانے کے احساس سے پختہ تر ہوتی ہے۔بشیر احمد ڈار کے الفاظ میں کہ:

خود فراموشی بھی نفسیاتی طور پر احساس خودی کے ایک بلند ترین نصب العین کا نتیجہ ہے جب انسان اپنی ارادی قوت سے اپنے تمام وجود کو اس خدائے مطلق کے حضور پیش کرتا اور اُس سے وصل کا خواہش مند ہوتا ہے تو اگرچہ اس سے ایک قسم کی خود فراموشی اور اپنے منفرد وجود سے دست برداری ظاہر ہوتی ہے۔تاہم اس تمام عمل سپردگی میں انسان کی قوتِ ارادی پوری شدت سے کارفرما ہے اور اس سے زیادہ انفرادیت کا مظاہرہ شاید ممکن نہ ہو۔(۳۱)

آگے چل کر روئس (Royce) کے حوالے سے صوفیانہ تجربہ کی تائید بیان کرتے ہیں۔کہ تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ تجربیت پسند انسان صوفی ہے۔وہ اپنے تجربات ومشاہدات کو ہر قسم کے خارجی معیار کے مطابق پرکھتا اور جانچتا ہے۔ہاکنگ (Hoking) کا خیال ہے کہ صوفی اپنی خودی اور انفرادیت کو نئے سرے سے محسوس کرتا ہے۔ولیم جیمز کے مطابق ہر متصوفانہ واردات اور تجربہ ناقابل

بیان ہوتا ہے۔صوفی محسوس بھی کرتا ہے اور بیان کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے مگر اس کا مواد (نوری ہونے کی بنا پر) محسوسات کی دنیا سے متعلق نہیں ہوتا اس لیے اُس کو مادی لباس پہننا محال ہوتا ہے۔ برگساں (Bergson) مذہب کے حرکی نظریے کو متصوفانہ واردات اور تجربے کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔بشیر احمد ڈار نے تصوف کی تاریخ کو یونانی تصوف، یہودی تصوف، مسیحی تصوف اور چینی تصوف کے تحت بیان کر کے اپنی مختصر کتاب کو کارآمد بنایا ہے۔اور علامہ اقبال کے تصور کو نمایاں کیا ہے۔

سائنسی تجربات انسان کرتا ہے اور نئی معلومات وعلم کے لیے کرتا ہے۔انھی تجربات اور ان کے نتیجے میں تازہ ایجادات کو علم جدید کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے۔سائنسی تجربات تک پہنچے سے پہلے کا دور عقلی صلاحیت کی بناء پر برپا سماجی عمل کے تجربات کا حاصل تھا۔انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں سے آگے بڑھتے رہنے کے عمل کا عقل باریک بینی سے جائزہ لیتی رہی ہے اور عقل کا یہ عمل کائناتی ہے اور پہلے انسان سے وابستہ ہے بلکہ یہ اُس کا فطرتی وجبلی پیمانہ ہے اور پہاڑوں وسمندروں نے جس بار کو اُٹھانے میں معذرت کی، اُسے انسان نے عقل پر ناز کر کے اُٹھالیا اور یہ عقل ہی تھی کہ خدا کی ہدایتِ محض کو اپنی عقل کی بدولت اپنے فیصلے سے بدل ڈالا اور جنت بدر ہوئے۔یہ کہانی مذہبی ہے اور جدید سائنسی علم ابھی اس تک نہیں پہنچا علم کے مفید ونامفید ہونے کا میزان بھی عقل ہے۔

سائنسی وعقلی دور سے پہلے کے انسانی دور میں مذہب ہی ایک نمایاں وفیصلہ کن علم کا ذریعہ تھا۔ عقل تب بھی انسان استعمال کرتا تھا مگر ابھی اُس کے پاس زیادہ تجرباتی علم موجود نہ تھا اور اُسے اعتماد حاصل نہ تھا۔آج انسان کو عقل وسائنس سے جو کامیابی ملی ہے اور شعور بلند ہوا ہے تو اس کی بنیادیں مذہبی معلومات سے ہی مستعار ہیں۔مذہب میں بنیادی باتوں کے اشارے کر کے انسان کو آگے بڑھنے کی ابتدائی معلومات دی گئیں۔جس پر وہ دھیرے دھیرے چلتا آج کے دور میں آپہنچا ہے۔آج کا پیمانۂ علم تجربہ ہے۔تجربہ ومشاہدہ ایک اُصول ہے۔یہ اُصول انسان ہی نے ایک طویل عمل کے بعد قائم کیا۔اب علم کا پیمانہ تجربہ قرار پایا تو مذہب وعقل کو غیر تجرباتی قرار دے دیا گیا۔اس صورت میں اہل علم نے نئے سرے سے علم اور اُس کے مآخذات کو دیکھا تو ہر ماخذ علم میں تجربہ ومشاہدہ کو محسوس کیا مگر ہر ایک کی نوعیت مختلف ہے۔نوعیت کے اس اختلاف میں سازگاری اہل علم کے ذمہ ہے۔

علامہ اقبال نے تصوف کو مذہب کا ایک تجرباتی عمل قرار دیا اور یوں مذہبی علم کی افادیت کو برقرار رکھنے کی دلیل دی۔گو سائنس اُن انسانی کوششوں ہی کا ارتقاء ونتیجہ ہے جو اُس نے مذہب وفلسفہ کے میدان میں دھیرے دھیرے کیں۔ہر علم کے ذرائع وضابطے مختلف ہیں۔البتہ مقصد علم ہے اور علم کا مقصد حقیقت کی تلاش ہے۔تصوف کو مذہب کا تجربہ علامہ نے علم کی تاریخ کو دیکھتے ہوئے قرار دیا

ہے۔اُن کی ذاتی علمی بنیاد بھی مذہبی معاشرت اور ماحول کے پس منظر میں تھی۔اُن کے والد بچپن سے ہی انھیں آوان شریف گجرات لے جاتے تھے۔جو ایک معروف گدی و خانقاہ ہے۔بعض کے نزدیک اُن کو فیض بھی اسی سلسلہ سے ملا اور پھر زندگی بھر ذاتی تجربات سے بھی گذرے۔ہندوستان کی سرزمین کا ماحول مذہبی اور متصوفانہ تھا۔ہندومت۔ بدھ مت اور یہاں تک کہ اسلام نے بھی ہندوستان میں متصوفانہ راہ پر طاقت حاصل کی۔ ان مذاہب کے مذہبی تاثر کی موجودگی میں سکھ مت بھی ایک صوفی گورونانک سے وابستہ شمار ہوتا ہے۔

ہندوستان کے اس سارے مذہبی پسِ منظر کو ''مذہبی شعور'' سے اُجاگر کیا جائے تو کہانی کی بہتر سمجھ آسکتی ہے۔ کیونکہ کہانی کا ایک خاص پہلو ہندومت، بدھ مت، اسلام اور سکھ مت ہے جو ہندوستان کی مٹی سے متعلق ہے۔اس علاقے کا یہ گہرا مذہبی شعور تھا جس کا فکری نمائندہ ہمیشہ کوئی روحانی شخصیت رہی ہے۔ یہ لوگ قطعی متصوفانہ ذاتی تجربات کو بیان کر کے لوگوں کی معلومات میں اضافہ کرتے تھے اور یہ ایک طویل تاریخ ہے۔تصوف کی راہبانہ انداز کی روش کو بھی اسلام ہی کے دوسرے طرزِ زندگی نے آکر قدرے تبدیل کیا۔ یہ زیادہ سے زیادہ علاقے پر ریاستی طرز کی حکمرانی کا پہلو تھا۔مسلمانوں نے وسیع طرز پر حکمرانی کی اور زندگی کے دوسرے معاملات کو بھی مذہب کا حصہ قرار دیا۔گویا ''مذہبی شعور'' کو ''عملی شعور'' میں بدلنے کی فکر دی۔ یقیناً یہ ایک تجرباتی عمل تھا۔

مذہب اسلام کے بابت عربوں کے تجربات میں پہلی صدی ہجری کے آخر سے ہی اُن کے مذہبی شعور کا واسطہ یونانی عقلی شعور سے پڑا۔ بلاشبہ عربوں کا مذہبی شعور ''عملی'' تھا۔عربوں کا مذہبی شعور عقلی تھا نہ متصوفانہ۔اس کے باوجود کہ عربوں کے ہاں خدا کی عبادت اور قربت کا ذریعہ ایسی عبادت تھی جو عوام الناس سے کنارہ کش ہو کر کسی تنہا جگہ پر ممکن تھی۔خانہ کعبہ اُس وقت بھی مرجع خلائق تھا۔لیکن محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو عبادت میں یکسوئی تو غارِ حرا میں ہی ملتی تھی۔ جہاں وہ اکثر و بیشتر جا کر کئی دن تک عبادت میں مصروف رہتے اور پھر وہیں سے اُن کو پیغمبرانہ عطیہ عنایت ہوا۔اس بات کو متصوفانہ تاثر سے الگ کرنا آسان نہیں ہے۔

عربوں کے عملی مذہبی شعور کا یونانی عقلی شعور سے واسطہ علم کا ایک درخشاں پہلو ہے۔ بقول علامہ اقبال عربوں کے مذہبی شعور کو پہلی دو صدیاں تو یہ معلوم ہی نہ ہوسکا کہ اُن کے ''مذہبی شعور'' اور یونانیوں کے ''عقلی شعور'' میں جوہری فرق کیا ہے؟۔ یہ فرق فکر و تجربات کے میدانوں میں بڑا بنیادی تھا۔ دو صدیوں کے بعد ایک نیا تجرباتی و فکری موقف سامنے آیا۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ یونانی عقل کا دفاع یا تنقید بھی مسلم حکماہی کرتے تھے۔۔یونان کے عقلی و فلسفیانہ علم میں ترقی و عروج کوئی ایک ہزار سالہ قدیم معاملہ تھا۔عربوں نے ہی اُن تمام کتب کو عربی میں ڈھالا اور دو صدیاں بعد یونانی، ''عقلی شعور'' کی تنقید اور قدرو

قیمت متعین کرنے کے قابل ہوئے۔ اس عمل کو عقلی تجربات سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔

علم کی ترقی کے اُس موڑ پر مسلمانوں کا یہ تاریخی کارنامہ ہے کہ انھوں نے یونانیوں کے ''عقلی شعور'' کی قدر و قیمت کو اسلام کے مذہبی شعور پر تجرباتی انداز سے پرکھا۔ مسلم علماء و حکماء نے عقل وتدبر اور تسخیرِ مادہ وفطرت پر قرآن کا اصرار دیکھا تو کہانی مزاحمت سے مطابقت پذیری کی طرف چلی گئی۔ یونانی عقلی شعور کے چند بنیادی نظریات کے بالکل اُلٹ نئے نظریات دیے اور ''مذہبی شعور'' سے ثابت کیا خصوصاً یونانی عقلی فکر کہ ''زمین ساکن ہے'' کو ''زمین حرکت پذیر ہے'' سے بدل ڈالا۔ اسی طرح کی صورتِ حال مسلمانوں کو ہندوستان کی سرزمین پر پیش آئی جہاں پہلے سے مضبوط طرز کا صوفیانہ مذہبی شعور موجود تھا۔ اسلام کا ظہور عرب سے ہوا اور اُس کا مذہبی شعور ''عملی فکر'' کے طور پر سامنے آیا۔ ہندوستان میں اسلام صوفیاء کے ذریعے ہی داخل ہوا اور دلچسپ بات یہ ہے کہ صوفیوں میں سے عرب شائد ہی کوئی ہندوستان میں داخل ہوا۔ یہ سب لوگ عجم کے فارسی علاقے کے تھے۔ ان کا مذہبی شعور سخت قسم کا ''عقلی متصوفانہ'' انداز کا تھا۔ ان کے ہاں تصوف کے تجربے کا دوسرا نام ''دلیل'' تھا۔ یہ لوگ معجزات پر مدار نہیں کرتے تھے بلکہ تصوف سے جو تجربات پاتے تھے، انھیں دلیل کی بنیاد پر علم کا حصہ بناتے تھے۔ آج اُن تجربات کی ایک علمی تاریخ ہے اور علامہ انہی تجربات کو ''مذہبی شعور'' کے تجربات کی حیثیت سے آج کی جدید سائنسی دنیا میں پیش کرتے ہیں اور جس اعتماد سے پیش کرتے ہیں، حقیقت ہے کہ یہ اُنہی کا خاصہ ہے۔

''عربوں کا عملی مذہبی شعور'' جب یونانیوں کے ''عقلی شعور'' کی لہروں سے جاٹکرایا تو علم کے سمندر میں ایک تلاطم برپا ہوا۔ قرآن کے مذہبی شعور کی مناسبت سے برپا اس طوفان نے تین سمتیں اختیار کیں:

۱- یہ عجم کے فارسی علاقے میں اُبھرا تو ''عقلی متصوفانہ'' انداز اختیار کیا۔ یونانی ''عقلی شعور'' مذہب کو بنیاد نہیں بناتا البتہ مذہب کے اثرات سے خالی نہیں۔ عجم کے فارسی علاقے کا ''مذہبی شعور'' ہی دراصل ''عقلی متصوفانہ'' طور پر اُبھرا اس میں عربوں پر اثر انداز قرآن کی عملی فکر بدرجہ اتم موجود تھی۔ عجم کے فارسی علاقے سے ہی صوفی لشکر اور جہادی لشکر ہندوستانی..... اور گرد ونواح میں نکلے۔ دوسرے معنوں میں فکر و عمل کی متوازن طاقت کا یہ جاندار پہلو تھا۔

۲- ہندوستان میں قرآن کا مذہبی شعور عربوں کی براہِ راست مداخلت کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ عجم کے فارسی علاقے کے صوفیاء اور حکمرانوں کے تحت ظہور پذیر ہوا۔ مقامی صوفیانہ مذہبی شعور کی قدر و قیمت کو اُسی انداز میں جانچا جیسے عربوں نے ''عملی مذہبی شعور'' سے یونانی عقلی شعور کو پرکھا اور اُس میں جوہری تبدیلی پیدا کی۔ جاری صوفیانہ مذہبی نظام کی پیچیدگیوں کو آسان کیا۔ صوفی ازم کا واحد نصب العین ''مطلق

حقیقت'' (خدا) کو پانا ہے۔ ہندوستان میں جاری صوفیانہ اُصول انسانی ذات یا اُس کی خودی کو مٹا کر ُ 'حقیقت مطلقہ'' کا حصول تھا۔قرآن صوفیانہ مذہبی اصول میں ذات النافی کی تنسیخ یا خودی کو مٹا کر نہیں ..... بلکہ ان کی موجودگی میں منزل کو پانے پر زور دیتا ہے۔

دوسرا متصوفانہ تجربات کی آمد ورفت اور تصدیق کا ایک باقاعدہ پیمانہ اور معیار قائم کیا اور وہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ ہے۔ اسلام سے وابستہ ہر صوفی غارِ حرا کے پیغمبر صوفی کے واسطے اور وسیلے سے معرفت حقیقت کی طرف پرواز کرتا ہے اور پھر واپس بھی آتا ہے اور علمی تصدیق بھی لاتا ہے۔تصوف کا تجربہ اس کے علاوہ بھی ہر مذہب میں رائج ہے مگر تجربہ کو علمی تصدیق دینے کے لیے محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم جیسی ہستی کی ضرورت رہتی ہے۔

۳- قرآن کے مذہبی شعور کی تیسری لہر کوئی پندرھویں صدی عیسوی میں یورپ سے جا ٹکرائی۔ مسلم تاریخ اور یورپی تاریخ دانوں کا اتفاق ہے کہ یورپ میں موجودہ عقلی، سائنسی اور عملی پیش رفت اور ترقی عربوں اور عجمی فارس کی اُس علمی عرق ریزی کا حاصل ہے جو انھوں نے یونانیون کے ''عقلی شعور'' کے مقابلے میں ''عملی شعور'' کی فکر دی تھی۔ عراق و اندلس میں سائنس کے علم کی عملی درس گاہیں اور رسد گاہیں ہی تھیں جہاں یورپی طالب علموں نے سیکھا اور اس علم میں مہارت حاصل کی اور دنیا ہی بدل دی۔ اس سارے علم میں قرآن سے کہیں تضاد نہیں ہے۔ آج یہ علم انسان کا سرمایہ ہے۔ مسلمان اور غیر مسلمان سب استفادہ کر رہے ہیں۔

اقبال کا کام بہت گہرا ہے۔ ابھی تک تمام دنیا میں اس کا باریک بینی سے جائزہ لیا جا رہا ہے۔ البتہ مسلم دنیا کے متعدد ملکوں خصوصاً عربوں نے مکمل کنارہ کشی کو فوقیت دی ہے۔ علمی جائزہ تو دور کی بات ہے ''پاکستان'' جسے اقبال نے ''جدید مذہبی شعور'' کی تجربہ گاہ بنانے کا نظریہ دیا تھا۔ یہاں کی مقتدرہ نے جس میں سیاسی پنڈت، فوجی آمریت، مذہبی فرقہ ورانہ ذہن اور غریب الذہن ادیب اور تنخواہ دار صحافی وا اینکر شامل ہیں، پہلے فارسی کو نصابوں سے نکالا پھر اقبال کو نصاب بدر کیا اور اب ''یہی مقتدرہ اقبال کے افکار کو بوسیدہ اور غیر متعلق قرار دینے پر آ گئی ہے۔ مگر انھیں کیا خبر کہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عشق کرنے والا اور قرآن میں غوطہ زن ہونے والا صوفی اقبال ان پاکستانی بے وفاؤں سے مٹتا نہیں۔ مٹا کر دیکھا ہے مگر وہ مٹا نہیں ہے۔ مٹے گا بھی نہیں۔ بیدار و علم سے محبت کرنے والی قوموں میں اقبال کی فکر کا جائزہ جاری ہے۔ فارس، ترکی اور یورپ اس ضمن میں بہت آگے ہیں۔ پاکستان کے پڑوس ایران، افغانستان، بھارت اور جموں کشمیر بھی کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ اقبال کے ''علمی شعور'' کو کوئی دوسرا نام دیا جائے تو ''متصوفانہ مادی شعور'' کا نام

موزوں ہوگا کیونکہ یہ ہر مذہب کی جدید ضرورت ہے۔ قرآن نے تسخیر مادہ وفطرت کی طرف پہلی دفعہ انسانی شعور کو متوجہ کیا تھا۔ بشمول اسلام یہ دونوں باتیں یونانی و مسیحی فکر میں نہ تھیں۔ تاریخ کے اُس دور تک انسان مذہب کا پابند تھا۔ مذہب اور مذہبی راہنماؤں کو مذہبی تقدس حاصل تھا۔ انسانی عقل بیدار تھی اور نہ انسان زیادہ باشعور۔ انسان کی شعوری تاریخ ایک ارتقاء پذیر عنصر کے طور پر آج بھی ترقی پذیر ہے۔

دنیا کا ایک بڑا انسانی طبقہ اس حد تک ترقی کر چکا ہے کہ وہ اب کسی مذہبی نسبت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا ہے۔ وہ اپنی عقلی بصیرت اور عملی صلاحیت پر زیادہ بھروسا کرتا ہے۔ دوسری طرف دنیا کا دوسرا بڑا طبقہ ابھی تک اپنی عقلی بصیرت اور عملی صلاحیت میں اعتماد سے محروم ہے اور وہ مذہبی ہدایات پر ہی انحصار کو ترجیح دیتا ہے اور پوری ملت اسلامیہ اسی طبقے میں شامل ہے حالانکہ انسانی عقل وبصیرت پر اعتماد کا اعلان آپ ﷺ کے ہاتھوں ہوا تھا۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی مسلمانوں نے چند عقائد، چند رسومات اور چند مابعدالطبیعیاتی تصورات کو ہی اسلام سمجھ لیا ہے اور اپنے عمل کو غیر اسلام کے زمرے میں رکھ لیا ہے۔

مسلمان کو بالآخر اپنی عقلی بصیرت اور عملی صلاحیت پر اعتماد کرنا ہوگا۔ زمان ومکان کو ملحوظ خاطر رکھنا ہوگا۔ مذہبی علمی شعور، عقلی علمی شعور اور جدید سائنسی علمی شعور میں تضاد نہیں ہے۔ ارتقاء ہے جو نسل در نسل انسان نے بڑی قربانیوں کے بعد حاصل کیا ہے۔ اسلام کے ظہور نے انسان کو اُمید دی ہے۔ یہ المیہ کہ اب مسلمان ہی نا اُمید ہے۔ مسلمانوں میں اعتماد وطاقت ناپید ہے۔ یہ بہر حال مسلمانوں کو خود حاصل کرنی ہے۔ قرآن حکیم کے ارشادات عالیہ کے بہت سے حصوں پر عمل ہو چکا ہے اور بہت سے حصے بطور ایک مقصد ونصب العین باقی ہیں۔ اس پر بھی تحقیق کی الگ سے ضرورت ہے کہ قرآن کے کن حصوں پر عمل ہو چکا ہے اور کن پر باقی ہے۔ قرآنی مقصود کہاں تک حاصل ہوا ہے اور کتنا باقی ہے۔ اس تحقیق سے مسلمان کو اپنی عقلی بصیرت اور عملی صلاحیت کے استعمال میں اعتماد پیدا ہوگا۔

بقول اقبال مقصدیت میں کچھ حاصل ہو چکا اور بہت ابھی باقی ہے۔ اصل چیز مقصدیت ہے۔ تربیت اُس کے ذیل میں اُس کی خاطر ہوتی ہے۔ بغیر مقصد تربیت، محض تربیت رہتی ہے اور نتیجہ خیز نہیں ہوتی۔ مسلمان مقصد تو بھول چکے ہیں اور تربیت پر زور دیتے ہیں اور حالت یہ ہے کہ مسلم معاشرہ میں قرآنی اثرات ناپید ہو رہے ہیں۔ ہمیں اپنی عقل وبصیرت سے مقصدیت کا تعین کرنا ہوگا اور عقلی بصیرت اور دلیل سے تربیت دینی ہوگی۔ مذہبی جبریت اور دہشت گردی سے یہ مسئلہ حل ہونے والا نہیں ہے۔

یاد رہے خاتمیتِ نبوت کا سارا فلسفہ انسان کو مکمل ارادہ واختیار سے نوازنا ہے۔ ارادہ واختیار کو مقصد سے آشنا کرنا ہے۔ اپنی عقل وبصیرت اور عملی صلاحیت واقدامات کے لیے اعتماد حاصل کرنا ہے لیکن کسی بھی انسانی موڑ پر انسان کا میزان کیا ہوگا جو اس کا ایک قسم کا ذاتی آلہ ہوگا۔ تو وہ

''تصوف'' ہے ہر مذہب کے ساتھ خاص ہے۔ اسلام کے نظم سے منسلک ہے۔ خدا کی معرفت ہو یا کائناتی تسخیر کے لیے مطلوبہ ہدایت یا انسان کی حقیقت کا راز ہو، اگر عباراتِ مقدسہ وانسانیہ سے اُسے اطمینان نہیں ملتا تو آج بھی وہ براہِ راست بذریعہ تصوف محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایات عالیہ سے فیض یاب ہوکر اپنی عقل وبصیرت اور عملی استعداد کے لیے بھروسا اور طاقت حاصل کر سکتا ہے۔ علامہ اقبال کی تحریرات میں یہ خصوصی پیغام موجود ہے۔

دوسرا علامہ نے تصوف کو روحانی ضرورت کے طور پر مسترد نہیں کیا بلکہ تصوف کے تحت دوکان داری (خانقاہی) نظام پر تنقید کی جہاں گدی نشینی تو حاصل کر لی مگر صاحبِ روحانیت کا طریقہ چھوڑ دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تصوف نے انسان کی زندگی میں سرگرمی وحرکت پیدا کرنی چھوڑ دی اور دنیا گریز رجحانات کی پرورش کرنی شروع کر دی۔ مسلم ہندوستان میں وہ وقت ایسا تھا جہاں اُن کو سرگرمی وحرکت کی ضرورت تھی۔ ایک وقت ایسا آتا ہے کہ قوموں کو اپنے تحفظ کے لیے سرگرم وجہادی جفاکشی کی ضرورت پڑتی ہے۔ مسلمانوں میں بے حسی یا دنیا گریز رجحانات کا گو یہ واحد سبب نہ تھا مگر یہ مؤثر ذریعہ تھا جو سرگرمی کا موجب بن سکتا تھا۔ ان حالات میں علامہ نے تصوف کی تشکیل جدید کی ضرورت محسوس کی اور اس پر خود کام کیا۔ یہ کہنا کہ علامہ خود صوفی نہ تھے، درست نہیں ہے۔ علامہ تصوف میں دنیا گریز رجحانات کے برعکس تسخیر دنیا کا حرکی نظریہ دینے میں کامیاب ہوئے اور تصوف کی معنویت کو وسیع کر دیا اور اُسے ''خودی'' کی نئی اصطلاح دی۔ ''خودی'' کی اس تازہ فکر سے انھوں نے تصوف کی تشکیل جدید کی داغ بیل ڈال دی۔ البتہ خودی کی معنویت کی وسعت عقلِ جدید اور تسخیرِ مادیت کے جذبوں کو مسترد نہیں کرتی ہے۔

اقبال ''خودی'' کی اصطلاح کے ذریعے ایک ایسے بھرپور کردار کا تصور اجاگر کرتے ہیں جو کائنات کی حقیقت بھی ہے اور کائنات میں رواں بھی ہے۔

تو ہم بہ ذوقِ خودی رس کہ صاحبان طریق بریدہ از ہمہ عالم بخویش پیوستند

(راہِ حق کے مسافروں میں خودی کا ذوق بیدار ہو گیا ہے اور اس کے کمالات ظہور پذیر ہونے والے ہیں۔)

☆☆☆☆

حواشی وحوالہ جات

۱- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (خطبات اقبال) ۲۰۱۲ء، نسخہ کمپیوٹرائزڈ، بزم اقبال، لاہور، ص ۱۹۸

۲- ایضاً، خطبہ اوّل، ص ۲۳

۳- ایضاً ص ۳۴

۴- ڈاکٹر محمد رفیع الدین ہاشمی، (مرتب)، اقبال: مسائل و مباحث، اقبال اکیڈمی، لاہور، ص ۲۰۲

۵- محمد عبداللہ قریشی نے طریقت سے، اقبال ریویو، اقبال اکیڈمی کراچی میں جنوری ۱۹۶۱ء کے شمارہ میں سے دیا۔ ص ۱۵

۶- یوسف سلیم چشتی، شرح زبور عجم، ۱۹۴۴ء

۷- پروفیسر محمد یوسف سلیم چشتی، شرح زبورِ عجم، ۱۹۴۴ء

۸- خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزم اقبال، لاہور

۹- ڈاکٹر سید عبداللہ، دائرہ معارف اقبال، صوفی کے تحت مضمون ملاحظہ کریں۔

۱۰- ڈاکٹر حمید اللہ، خطبات بہاول پور، ص ۱۸۵

۱۱- خطبات اقبال، ص ۱۹۰

۱۲- ایضاً ص ۲۷۸

۱۳- ایضاً ص ۲۷۹

۱۴- ایضاً ص ۲۷۹

۱۵- ایضاً ص ۲۷۹

۱۶- ایضاً ص ۱۹۳

۱۷- ایضاً ص ۱۹۴

۱۸- ایضاً ص ۱۹۴

۱۹- ایضاً ص ۱۹۳

۲۰- ایضاً ص ۲۳

۲۱- امام غزالی، میزانِ عمل، ص ۲۶

۲۲- خطبات اقبال، ص ۲۹۴

۲۳- ایضاً ص ۲۹۵

۲۴- اقبال، فلسفہ عجم، مقالہ پی-ایچ-ڈی، یہ مقالہ تصوف یعنی ایرانی مابعدالطبیعیات پر تحقیق پر لکھا گیا۔

۲۵- ایضاً (انگریزی)، ص ۷۶

۲۶- ایضاً (انگریزی)، ص ۸۱

۲۷- عبدالرحیم کلاچوی، مجدد الف ثانی (انتخاب خطوط، ترجمہ و تشریح)، لاہور، سن ندارد، ص ۷۹

۲۸- اقبال ریویو، جنوری ۱۹۶۸، ص ۴۳، خط کی طوالت کی بنا پر انتخاب ہے جو پھر بھی طویل ہے۔ (ص ۴۲-۶۳)

۲۹- ایضاً ص ۴۳

۳۰- خطبات اقبال، ص ۳۰۰

۳۱- بشیر احمد ڈار، تصوف-قبل از اسلام، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۱۳

باب چہارم:

انسان کے نفسیاتی رویے اور قرآن

(تشکیل جدید نفسیات اسلامیہ)

زبان اور لفظ کا معاملہ ہمیشہ سے اہم رہا ہے۔ انسان کا امتیاز اس کے بولنے کی صلاحیت سے ہے اور اپنے مدعا کا اظہار "لفظوں" سے کرتا ہے۔ لفظ یا لفظوں کا درست و بروقت استعمال "مدعا" کو دوسروں تک پہنچانے میں معاون ہوتا ہے۔ "مدعا" واضح نہ ہو تو انسان کے داخل میں جو عمل کی کیفیت بنتی ہے وہ اتنی کمزور ہوتی ہے کہ مدعا کے مطابق "مقصد" کے لیے ترغیب و حرکت جنم نہیں لیتی۔ لفظ کو لغت سے عوامی مفہوم کے دائرے میں لایا جاتا ہے۔ لفظ کا مفہوم ایک مدت شاید ایک دائرے میں رہے لیکن بالآخر اسے سکڑنا ہے یا پھیلنا ہے۔ یہ مشکلات نئے لکھنے والوں کو پیش آتی ہیں۔

علامہ اقبال کے کام کے تخلیقی رویوں کی تلاش و بیان اس تحریر کا مدعا ہے۔ یہ کام دوسرے لوگوں نے بھی کیا ہے اور شاندار کیا ہے۔ اس باب کے عنوان کی مناسبت سے بھی کم ہی سہی، کام ہوا ہے۔ ہر بڑے انسان پر کام دوسرا شخص اپنے علمی مقام اور زاویہ نگاہ سے کرتا ہے۔ اس باب کا عنوان "انسان کے نفسیاتی رویے اور قرآنِ حکیم" ہے اور مدعا یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اسلامی فکر کی روشنی میں بیسویں صدی کے نصف اوّل میں انسان کے نفسیاتی رویوں کو کیسے دیکھا۔ بیسویں صدی یا قبل میں انسان کے نفسیاتی رویے سائنسی فکر پر نمو پذیر ہو رہے تھے۔ یہ نئے افکار بتدریج آگے بڑھے لیکن انسانی نفسیات کے ایک پہلو کو وقعت دینے سے انکار کیا اور وہ انسان کا روحانی (Spiritual) پہلو تھا۔ علامہ نے روحانی پہلو کی انسانی نفسیات میں اہمیت کو اسلامی فکر کی روشنی میں اجاگر کیا۔ علامہ کے مدعا کی علمی وضاحت و تشریح کے لیے اس وقت کے منظر کو مدنظر رکھنا پڑے گا کیونکہ نفسیاتِ انسانی مادّی نہیں لیکن سائنس غیر مادّی تصورات کو مسترد کرنے کے لیے نفسیات کو بھی سائنس کے دائرے میں لے آئی ہے۔ صورت یہ بنی کہ تین علمی میدانوں کی تقسیم کو "سائنس" قرار دیا گیا اور باقی دوسری کسی صورت کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ممکن ہے آگے چل کر صورت بدل جائے۔

۱) طبیعی علوم (Physical science) کسی نامعلوم اصل سے مادے (Matter) تک۔

۲) حیاتیاتی علوم (Biological science) مادّہ سے زندگی (Life) تک۔

۳) ذہنی یا نفسیاتی علوم (Mental science) زندگی سے ذہن (Mind) تک۔

اس باب میں عنوان کا بظاہر دائرہ تو تیسرا یعنی "زندگی سے ذہن" ہے جو انسان کی داخلی کیفیت سے متعلق ہے اور اسی کو "نفسیات" کہتے ہیں۔ مادّہ و زندگی گو الگ زیر بحث آئے ہیں مگر تینوں ایک دوسرے کے معاون ہیں۔ ذہن، زندگی پر بھروسا کرتا ہے اور زندگی مادّہ سے اٹھتی ہے۔ مادّہ نامعلوم اصل کا نتیجہ ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں سے غیر مادّہ یعنی روحانی یا مذہبی تصور کو الگ کر دیا گیا۔ سائنس دانوں کا ایک طبقہ "مادّہ" سے پیچھے کسی طاقت کی ضرورت محسوس نہیں کرتا اور اوّل و آخر مادّہ قرار دیتا ہے۔ اوّل و آخر مادّہ سے مفہوم میں وہ کسی تخلیقی قوت کا انکار کرتا ہے اور یہ انکار بعض سائنس دانوں کو اس لیے پریشان کرتا ہے کہ مادّہ میں خود کارِی کی صلاحیت نہیں ہے۔ یہ تصور پیدا ہوا کہ ممکن ہے کوئی طاقت ہو، مگر ابھی وہ ہماری دسترس سے باہر ہے اور ہم اس میں داخل نہیں ہو سکتے، ممکن ہے، مستقبل میں داخل ہو سکیں۔ یہاں فی الحال سائنس نے اپنی سرحدیں سیل کر دی ہیں گویا طبیعی، حیاتیاتی اور نفسیاتی علوم کا مدار محض "مادّہ" ہے۔ مذہب کا بیان کہ: "اوّل و آخر ایک روحانی قوت خدا ہے"۔ کو سائنسی علوم کے دائرے سے باہر رکھا گیا اور یہ بات ایک علمی و فکری نزاع کی ہے۔ یہ نزاع قطعی مثبت و بامعنی ہے۔ اُمید رکھنی چاہیے کہ اس سے زیادہ بہتر انداز میں علمی صداقت ظہور پذیر ہوگی۔

سائنسی تحقیق و جستجو میں "انسان" کی کیمیائی ترکیب کے لیے تین درجوں کے لیے تین الفاظ پر تکیہ کیا گیا ہے: مادّہ۔ زندگی۔ ذہن۔

انسان مادّہ بھی ہے، زندگی بھی ہے، ذہن بھی ہے۔ "نفسیات" کا تعلق انسان سے ہے یوں نفسیات تینوں درجوں پر محیط مضمون ہے اور یوں اس کا دائرہ وسیع تر ہو جاتا ہے۔ محدود پیمانے پر اسے ذہن و نفس تک رکھا گیا ہے۔ بعض اوقات روح و ذات کے الفاظ بھی استعمال ہوتے ہیں۔ عمومی طور پر اس کو نفسیات کہتے ہیں لیکن "انسان" کے متعلق بات ہو یا اس کے نفسیاتی رویوں کی بات ہو، انسان کی پوری کیمیائی ترکیب مادہ جسم، زندگی و روح اور ذہن و نفس زیر بحث آتے ہیں۔ بیسویں صدی کی سائنسی نفسیات نے اکیسویں صدی تک علوم کی علیحدہ علیحدہ تقسیم پر خاصا کام کر لیا ہے۔ اکیسویں صدی میں اسے مربوط کرنے کا مرحلہ درپیش ہے اور مربوط مذہب ہی کرے گا مگر مذہب کے سابقہ تجربات کے برعکس بالکل نیا تجربہ اسے مربوط کرے گا۔ مذہب کا نیا تجربہ کس نوعیت کا ہوگا۔ بہت سے اہل علم اس میں سرگرداں ہیں۔ ان سطور میں علامہ اقبال کی کاوش کے خد و خال زیر بحث ہوں گے۔ سب سے پہلے "سائنس" کی موجودہ تعریف کا

بیان مناسب معلوم ہوتا ہے۔ جو آج انسان کے نفسیاتی رویے کی موجب ہے۔

سائنس کی سادہ تعریف حواسِ خمسہ کی بنیاد پر تجربات و مشاہدات ہیں لیکن دعویٰ جات انسان کی پوری زندگی کو گھیرتے ہیں اور پھر اس میں ماضی و حال کی قید بھی نہیں رہتی۔ مثلاً یہ کہ کسی موضوع کے متعلق کم وبیش اور مربوط معلومات کے مجموعے کا نام سائنس ہے۔ یا جن کی بنیاد حقائق پر ہو، حقائق مسلّمہ ہوتے ہیں اور بعض حقائق مستقبل کی صورت گری بھی کرتے ہیں۔ اب جو موضوع ہوتا ہے، وہ موجود ہوتا ہے۔ ماضی اس کے ساتھ نہیں ہوتا اور وہ کسی کل کا جز ہوتا ہے۔ مسلمہ دعویٰ سائنس صرف اپنی معیاری کسوٹی کی بنیاد پر کرتی ہے۔ کیونکہ وہ مادیت کے علاوہ دوسرے علوم کو قبول نہیں کرتی ہے۔

جسمانی حواس، تجربہ، مشاہدہ اور نتیجہ، علم کا یہ طبیعیاتی راستہ ہے۔ اسی کو مادّی راستہ بھی کہا جاتا ہے اور سائنس نے بھی محض مادّی راستہ پر اکتفا نہ کیا بلکہ حیات و نفسیات کے میدان بھی چُن رکھے ہیں لیکن دعویٰ یہ ہے کہ جسم، زندگی اور ذہن سب مادہ ہی سے جنم لیتے ہیں۔ مادہ کو مادہ تک قید رکھا جائے تو اس دعوی کو درست تسلیم کرنے میں عار نہیں ہو گی لیکن علم کی اس توجیہہ کو نہ ماضی میں اور نہ ہی اب تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہاں تک تو سائنسی دعویٰ درست ہے کہ طبعی علوم میں طبعی طاقتوں کی میکانکی، کیمیائی، برقی، حرکی صورتوں میں مربوط ہو کر مادّہ کی شکل ظاہر ہوتی ہے۔ اس طرح جوہر و سالمات پودوں و حیوانات کے نامیاتی جسم کے بنانے میں مفید ہیں۔ پھر حیوانی و انسانی سطح پر ذہن تشکیل پاتا ہے۔ اسی لحاظ سے سائنسی تجربات و مشاہدات بالآخر کسی ذہن کے مرہونِ منت ٹھہرتے ہیں۔ ذہن کے مفہوم کو سائنسی علم کی ایک اصطلاح میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس لیے چند اصطلاحیں ایسی بیان کی جاتی ہیں جن سے انسانی نفسیات کا اظہار مقصود ہے۔

یہ کہ نفسیات علمِ روح ہے۔(Science of Soul)

نفسیات علمِ ذہن ہے۔(Science of Mind)

نفسیات علمِ شعور ہے۔(Science of Consciousness)

نفسیات علمِ کردار ہے۔(Science of Behaviour)

روح کا لفظ قدیمی ہے۔ اس کے بغیر جسم کو مادہ کہہ لینے میں حرج نہیں مگر تاریخ میں روح کو خدا سے ہی جوڑا جاتا تھا اور اسے لافانی سمجھا جاتا تھا۔ مذاہب کا آج بھی یہی دعویٰ ہے لیکن سائنس کے نزدیک یہ لفظ بھی غیر سائنسی ہے اور اس کی موجودگی بھی سائنس سے خارج ہے کیونکہ یہ سائنسی مشاہدہ میں نہیں آتی ہے۔ ذہن کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ بدن سے منسلک دماغ کے اندر ذہن کس طرح کام کرتا ہے جس سے خیالات، احساسات اور ارادے پیدا ہوتے ہیں۔ ذہن کو بعض روح قرار دیتے ہیں

اور دماغ کی سوچ سے اوپر قرار دیتے ہیں۔ ذہنی اعمال کے علم و معلومات کو نفسیات کا نام دیا جاتا ہے لیکن یہ انفرادی اعمال کی بات ہے۔ دوسروں کے اعمال کو جاننے کے لیے اور نفسیات کا علم مرتب کرنے کے لیے کردار کا مطالعہ کرنا پڑے گا۔ دوسروں کا کردار ہے جو تجربے و مشاہدے میں آتا ہے۔ اس کی بنا پر اسے سائنسی پیمانہ دیا جانے میں حرج نہیں ہے۔ حافظہ، تفکر اور تخیل اپنے ذہن کا ہوگا تو اس وقت تک تجربے و مشاہدے کا حصہ نہیں بنے گا جب تک اس سے کوئی کردار و عمل ظہور پذیر نہ ہوگا۔

ذہن ایک وحدت ہے مگر یہ وحدت پوری جسمانی، عضوی اور شعوری فعالیت سے وجود میں آتی ہے۔ یہ پھر مادی نہیں رہتی، غیر مادّی ہو جاتی ہے، دماغ سے اوپر اٹھ جاتی ہے۔ ذہن دماغ سے اوپر اُٹھ کر بھی فعال رہتا ہے۔ یہ مسئلہ سائنس تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں کہ یہاں اس کا مادی پیمانہ ختم ہو جاتا ہے۔ نفسیات کو شعور کا نام بھی دیا گیا مگر فرائیڈ اسے شعور اور لاشعور میں تقسیم کر کے دماغ سے ہی پیوست رکھتا ہے، سائنس کے مطابق:

"نامعلوم اصل سے مادّے تک" میں نامعلوم کیا ہے؟"

سائنس نے ہر پہلو سے اس "نامعلوم اصل" سے پہلو تہی کی ہے مگر سائنس دانوں کے درمیان یہ مسلسل زیرِ بحث ہے۔ کبھی قوت، کبھی میکانکی قوت، کبھی ماورائی قوت جو بالآخر روح و خدا پر آکر ٹھہرتی ہے۔ نامعلوم اصل کے لیے سائنس کا متعین نظریہ اکثر اُن کی اپنی تحقیق سے غیر متعین ہو جاتا ہے۔ مادہ سے زندگی کیسے پھوٹی؟ یہاں روح و تخلیق کو میکانی عمل میں رکھ دیا۔ یہ بات تجربات و مشاہدات سے ثابت کی گئی ہے جو درست ہے اور یہ درست ایک پہلو ہے اور وہ تجربات و مشاہدات کا ایک پہلو حقیقی ہے۔ دوسری طرف یہاں روح، نفس اور ذات کے پہلوؤں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ یہ تینوں الفاظ اپنی الگ الگ تعریف رکھتے ہیں اور بعض اوقات "انسان" کو نفس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس میں یہ الفاظ اس کے داخل میں مراد ہوتے ہیں۔ تیسری تقسیم "ذہن" کی ہے۔ ذہن کے لیے بھی روح و نفس کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ ذہن کو مادہ کے تحت ہضم کرنے میں سائنس کو دقت ہے اور "کردار" کے تحت ذہن کی سائنسی توجیہہ مادی قرار پاتی ہے کہ یہ مادی جسم کا میکانکی عمل ہی "کردار" ہے۔ ایک لحاظ سے درست عقلی دلیل ہے مگر ذہن کو مادّی تسلیم کرنے میں سائنس کو عار ہے جب اسے روح یا ماورائی حقیقت سے جوڑا جاتا ہے۔ یوں علم کی یہ تیسری تقسیم پھر نامعلوم اصل کی طرف چلی جاتی ہے۔ آغاز بھی نامعلوم اور انجام بھی نامعلوم متصور ہو تو پھر سائنسی علم معقول نہیں رہتا، بلکہ ایک لحاظ سے قدر و قیمت خود کھو دیتا ہے۔ سائنس اپنے تجرباتی و مشاہداتی عمل کو میکانکی تعبیر دے کر بھی اپنی قدر و قیمت برقرار رکھ سکتی ہے اور شاید سائنس کا جوہر بھی یہی ہے لیکن علم کے دوسرے پہلوؤں سے انکار یا ردّ کا مطلب ہے کہ سائنس

اپنی حدود سے تجاوز کرتی ہے اور تجاوَز سے سائنس کی ساری حقیقت پر سوال اٹھ جاتا ہے۔ مذہب کے مطابق خدا بطور روحانی قوت کے نامعلوم اصل ہے اور انسانی نفس کے اندر ایک روحانی حرکت سے وابستہ باطنی نظام موجود ہے۔ اور ذہن کے اندر آنے والے احساسات وخیالات جہاں نفس کی وحدت کا نتیجہ ہے، وہیں ماورائی دنیا کی طرف بھی جاتے ہیں۔ علم کا یہ ایک قدیمی نظریہ ہے۔ اس پر بھی انسان کے صدیوں سے تجربات و مشاہدات ہیں۔ یہ اور تمام تاریخی تجربات جو انسان کے کرداری عمل کا نتیجہ ہیں، وہ مذہبی نقطہ نظر پر عمل پیرا ہونے کا نتیجہ ہیں۔ جدید سائنس کو ابھی بہت تھوڑی مدت ہوئی ہے۔ یہ جسے ہم تاریخ کہتے ہیں اور بعض اوقات اس پوری تاریخ کو تاریخ سائنس بھی کہہ لیتے ہیں، آخر انسانوں کے کردار کا ہی نتیجہ ہے۔ اسی کردار کو ماضی مذہبی و روحانی تعبیر دیتا ہے اور اسی کردار کو جدید سائنس ذہن و روح کی سطح پر بھی میکانکی قرار دیتی ہے گو یہاں صورت نزاع یا علیحدگی کی تو نہیں بنتی کہ انسان وہی ہے، علم وہی ہے، مقصد وہی ہے، انسان میں شعوری تبدیلی نے ترقی کی اور وہ علم کی ترقی سے مشروط ہے۔

سائنس کی جدید علمی تقسیم نے انسان پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ قدیمی و تاریخی سوالات کے جدید جوابات فراہم کیے ہیں۔ سوالات کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

۱) انسان خود کیا ہے؟
۲) دنیا کی حقیقت کیا ہے؟
۳) مقصدِ پیدائش کیا ہے؟
۴) موت کیا ہے؟
۵) خالق کل کون و کیا ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جو انسان کی تخلیق کے ساتھ ہی ابھرنے لگے اور آج بھی برقرار ہیں۔ جوابات بھی ہر دَور میں انسان کو ملتے رہے۔ یہ سوالات پہلے بھی علم سے تعلق رکھتے تھے اور اب بھی۔ جوابات کی نوعیت بھی بدلی ہے اور کیفیت میں بھی تبدیلی آئی ہے۔ انسانی تجربے اور شعور میں ترقی نے ان سوالات کو جدید تجربے و شعور کی کسوٹی پر پَرکھا اور نئے نتائج کو ظہور بخشا ہے۔

۱) زندگی کی روانی، آسودگی اور اطمینان میں تبدیلی امر واقعہ ہے۔
۲) ذہن کی نشوونما کو نئی شعوری انا کی طاقت نے نیا ولولہ بخشا ہے۔

سوالات و نتائج کو دیکھیں تو چاند ستاروں پر کمند ڈالنے والا انسان اس کے باوجود کہ آگے بڑھنے میں پُرجوش ہے، نتائج سے مطمئن نہیں ہے۔ آسودگی، اطمینان کا ایک مادی پہلو تو انسان کو ضرور حاصل ہو گیا ہے۔ لیکن سوالات کے جوابات میں تو ایسے لگتا ہے کہ انسان ابھی سوالات کو بار بار مُڑ کر دیکھ

رہا ہے۔فلسفہ وسائنس کے تحت انسانی تحقیق و تجربات ہر دَم آگے بڑھی ہے مگر اسے ان سوالات کے کھوج میں ابھی کامیابی نہیں ملی اور یہ بات فلسفہ وسائنس کے محرکین کو معلوم ہے لیکن جدو جہد روکی جاسکی ہے نہ رکے گی۔ یہی انسان کی خوبی ہے۔سائنس اپنے آپ کو"مادیت" کے دائرے میں بند کر کے بھی انہی سوالات کے جوابات تلاش کررہی ہے مگر انسانی ذہن کو تسلی بخش جواب دینے سے قاصر ہے۔مذہب کو غیر سائنس قرار دے کر مسترد کیا مگر بار بار مذہب کے ہی دعویٰ جات اور جوابات اس کے سامنے آکھڑے ہوتے ہیں۔ دراصل مذہب کے دعویٰ جات بھی ہیں، جوابات بھی ہیں مگر مذہب ہی ان دعویٰ جات و جوابات کی کھوج و تحقیق پر انسان کو مامور کرتا ہے کیونکہ تصدیق بہرحال انسان نے اپنے ذرائع سے ہی کرنی ہے۔عقل ودانش ہو یا تجربہ ومشاہدہ ہو، یا الہام ووحی ہو، یہ انسانی حدود ودائرہ کار ہی ہے۔

○

واقعہ پرستی وموقع پرستی پر سائنسی علم کا انحصار ہے۔حواسِ خمسہ سائنسی علم کے آلات ہیں۔حواس کا عمل کسی موقع یا واقعہ کی بنا پر روبہ عمل آتا ہے۔حواس کی بنیاد پر اس کو تجربہ ہوتا ہے۔ایک وقت میں ایک واقع ہوتا ہے اور ایک ہی موقع ہوتا ہے کہ حواس کو عمل سے گزرنا پڑتا ہے اور تجربہ ومشاہدہ سے جو حاصل ہوگا وہ: انفرادِی ہوگا۔جزوِی ہوگا۔

فرد کا واقعہ وموقع سے حاصل تجربہ ایک فرد کا ہوتا ہے ضروری نہیں کہ دوسرے فرد کے ساتھ اس طرح ہو یا دوسرے افراد اس کو قبول کریں۔اسی طرح سائنس کا طریقہ عمل جزوِی ہے۔جز سے کل کی طرف کا سفر بھی جزوِی ہے۔کیونکہ" حواس" کا عمل جس نفس یا ذات یا مادّہ سے متعلق ہوتا ہے سائنس ان کی اصل سے ناواقف ہے اور" کل" کا تصور محدود ہوجاتا ہے۔"کل" مادے تک محدود نہیں ہے بلکہ" کل" لامحدود ہے اور نفس یا ذات یا مادہ کے حیطۂ علم سے ماوراء ہے۔

واقع پرستی وموقع پرستی میں فاعل زندگی وذہن ہے۔مفعول قطعی مادہ سے جڑی شئے ہوسکتی ہے یا زندگی و ذہن کا کوئی دوسرا کردار ممکن ہے۔غور کیا جائے تو یہ واقع اور موقع فاعل کے کسی عضو، ذہن اور جذبے کا نتیجہ ہے۔ فاعل یہاں عامل ہے۔سوال یہاں یہ ہے کہ عامل کے پیچھے مذہب کا عمل دخل ہے یا نہیں؟ فلسفیانہ سوالات کا اثر کتنا ہے؟۔سائنس کے بنیادی آلات یعنی حواس خمسہ نے کتنا حصہ ڈالا ہے اور اس وقوع میں ذہن وجذبے نے کیا کردار ادا کیا گویا ذہن وجذبہ کا وقوعہ کے حوالے سے فوری مثبت ومنفی عمل ہے جو"انسان" یا"نفس" کا نفسیاتی محرک کے طور پر کرداری عمل ونتیجہ کو پیش کرتا ہے۔یوں ذرائع عمل چار ثابت ہوتے ہیں:

۱) مذہب انسان کا داخلی وذہنی محرک کے طور پر طویل تجربہ ہے۔

۲) فلسفہ انسان کے عقلی تفکر و بصیرت کا ایک مسلسل ارتقاء ہے۔

۳) سائنس داخلی وجود (جسم و حواسِ خمسہ) سے خارجی وجود (مادّہ) کے جزوی حقائق کو انسانی گرفت میں لانے پر مسلسل کاربند ہے۔

۴) نفسیات عامل کے ایمانیات، تفکرات اور تجربات کے اثرات، نتیجہ اور عمل کا نام ہے۔ علمِ روح، علمِ ذہن، علمِ شعور اور علمِ کردار کا یہی نفسیاتی میدان ہے۔

پوری انسانی نفسیات کا دائرہ وسیع تر ہو جاتا ہے۔ سائنس بلاشبہ مذہب اور فلسفہ و نفسیات کے روحانی پہلو سے انکاری ہے مگر سائنس کا حقیقت کو انسان کے تجربے و مشاہدے سے پانے کا یہ ایک ضابطہ ہے۔ مذہب و فلسفہ اور نفسیات کو سائنسی فکر و عمل سے اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف ابھی سائنس کو درپیش ہے۔ جو زاویہ نگاہ سائنس نے اپنایا ہے اس کی جوازیت کو چیلنج کرنا بھی آسان نہیں۔ البتہ حیات (جسم) کے داخلی عضویات کی باریک بینی سے حرکات و اعمال کا کھوج لگانے کی کوشش کی تو نتائج سائنس و حیات کے دائرے سے باہر نکلنے لگے ہیں۔ یہاں سائنسی حکمت عملی نے اگلا قدم اٹھایا اور یہی سائنس کی خوبی ہے کہ وہ اپنا ضابطہ و راستہ نہیں چھوڑتی۔ سائنس کے نتائج جب حواسِ خمسہ کی حدود توڑنے لگے تو نئی حکمت اپنائی اور انسان کی نفسیات کو بھی سائنسی قلمرو میں شامل کر لیا۔ سائنس کا یہ میدان زیادہ پرانا نہیں ہے البتہ مذہب کا ہمیشہ سے یہی اوّلین میدان رہا ہے۔

سائنس نے نفسیات کو سائنسی بنانے کا عمل کوئی دو صدیاں قبل شروع کیا اور خاطر خواہ کامیابیاں حاصل کی ہیں۔ سائنس نے "انسانی کردار" کو اپنی تحقیق و جستجو کے لیے بنیاد بنایا ہے۔ جب کہ "انسانی کردار کی تشکیل و تعمیر ہی مذہب کا بنیادی نصب العین ہے"۔ سائنس نے گویا مذہب کے نقطہ نظر کو جلا بخشی ہے اور اہم بات یہ ہے کہ:

مذہب کا بنیادی سوال یہ ہے کہ انسان کا کردار کیسا ہو اور کیونکر ہو؟

جبکہ

سائنس کا کام یہ ٹھہرا کہ انسان کا کردار کیسا ہے اور کیونکر ہے؟

دوسرے لفظوں میں سائنس نے مذہب کے مفروضہ جات کو مزید حقیقت پسندانہ بنانے کے لیے قدم اٹھایا ہے کہ انسان کے جسمانی، عضوی اور ذہنی افعال کس طرح مربوط انداز میں کام کرتے ہیں اور نتیجہ کے طور پر ایک نمونہ کردار ظہور پذیر ہوتا ہے جو معاشرے میں فعال یا کم غیر فعال، جذباتی یا غیر جذباتی اور مثبت یا منفی عمل کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عمل مذہبی دعویٰ جات کے دائرے میں ہو رہا ہے تو یہ مذہبی نقطہ نظر ہے اور

درست ہے جبکہ سائنس جس نے مذہب وفلسفہ دونوں کو اپنی حدود کا حصہ بنانے سے انکار کر رکھا ہے تو سائنسی تجربات وتحقیق اپنے راستے پر گامزن ہے جہاں اسے مشکلات پیش آتی ہیں تو معیارِ علم کے نئے زاویے تراش لیتی ہے۔ بظاہر اس کا ہر قدم مذہب وفلسفہ کو مسترد کرتا ہے اور بہ نگاہ حقیقی وہ مذہبی دعویٰ جات وفلسفیانہ نتائج کے حصول ہی کے لیے گامزن نظر آتی ہے۔ طریقہ غالباً "لاالٰہ" سے "الا اللہ" کا ہے۔ مادے سے زندگی اور پھر زندگی سے ذہن اور ذہن کے علم کو نفسیات یا سائنسی نفسیات کے تحت بیان کرنا حقیقت کی طرف ہی کا سفر ہے۔ اس لیے سائنسی نقطہ نظر بھی درست ہے اور اسے غیر مذہبی قرار دے کر مسترد کرنا بھی درست نہیں ہے۔ البتہ یہ بات درست ہے کہ مذہب وفلسفہ حقیقت کے "کل" کو اپنے ایمانی و تدبیری اصول کو بنیاد بناتے ہیں جبکہ سائنس "جز" کو محور بناتی ہے اور مادہ کو بطور "کل" اصول بناتی ہے۔

○

انسان کے نفسیاتی مسائل کا تعلق واقع اور وقوعہ سے ہے کیونکہ یہ موقعہ کی مناسبت سے پیدا ہوتے ہیں لیکن اس میں دوسرے عوامل کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جو وقوعہ کا باعث بنتے ہیں، مثلاً:

- عقیدہ، انسان کا نفسیاتی مسئلہ ہے مذہبی ہو یا غیر مذہبی۔
- نفسیات، انسان کا مادّی (جسمانی) مسئلہ بھی ہے اور روحانی بھی۔
- نفسیات میں مادّی مسئلہ ظاہری بھی ہے اور باطنی بھی۔
- نفسیات میں جسمانی عضویات کی نمائندگی دماغ وذہن کرتے ہیں۔
- دماغ وذہن کی فعالیت سے شعور وارادہ پروان چڑھتے ہیں۔
- شعور وارادہ اُس "کردار" کا باعث بنتا ہے جسے سائنسی تحقیق وتجربات کے تحت زیرِ عمل لایا جاتا ہے۔ گویا:
  - نفسیات کا اظہار ذہن کی فعالیت وعمل سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔
  - ذہن کی فعالیت وعمل سے شعور وارادہ پروان چڑھتے ہیں۔
  - ارادہ کب اور کیوں پیدا ہوتا ہے؟
  - ارادہ کا عمل "کردار" کا باعث بنتا ہے۔
  - "کردار" ایک واقعہ اور وقوعہ ہے یہ سائنسی نفسیات کا ایک اصول وضابطہ ہے۔
  - یوں "کردار" کے وقوعہ سے "ذہن" کی پیمائش ممکن ہوتی ہے۔
  - ذہن وکردار کا یہ عمل ایک جسمانی فعالیت ہی سہی، مگر وقوعہ ایک سماج میں ہوتا ہے۔

- سماج انسانی نفسیات کے آلاتِ ذہن و کردار میں کوئی اثرات مرتب کرتا ہے تو یہ خارجی اثرات شمار ہوں گے۔
- خارجی اثرات کیا قطعی مادی ہیں یا کوئی اور پہلو بھی شامل ہوتا ہے جیسے عقیدہ و مذہب وغیرہ۔
- نفسیاتی کردار بعض اوقات اگر سائنسی مادیت کی حدود کو چیلنج کر رہا ہے تو گویا علم کے کسی اور میدان کا پیش خیمہ ہے۔
- یہ نیا علمی میدان سائنسی مادیت کے بطن سے ظہور پذیر ہونے والا نئی سائنسی روحانیت کا میدان ہوگا۔
- ذہن و کردار گویا اب نفسیات کے تحت موجود متعین سائنسی حدود سے تجاوز کے راستے پر ہیں۔
- علامہ اقبال نے نئی حدود "روحانیت" کی نشاندہی کی ہے جو نفسیات کا ہی حصہ ہوگی۔
- یوں علم، سائنس، مادہ، حیات اور ذہن سے "غیر مادّی" حدود میں داخل ہو رہا ہے۔
- سائنس کی "غیر مادّی" حدود میں عقیدہ و مذہب زیر بحث نہیں ہوں گے۔
- عقیدہ و مذہب، سائنس کی مادّی معنویت کی یوں طاقت بن جائیں گے کہ اُن کے تذکرہ کی ضرورت باقی نہ رہے گی۔

درج بالا خاکہ کی قدرے مزید وضاحت کے لیے ہمیں جدید سائنسی تجزیے کو بیان کرنا ہے۔ جو ذہن میں شعور، ارادہ اور کردار کا باعث بنتے ہیں۔ ونت (Wundt) نے نفسیات کو فلسفہ سے الگ کر کے ایک نیا سائنسی مضمون "نفسیات" متعارف کرایا، انھی دِنوں ڈارون نے حیات پر اپنی تجرباتی تحقیق کے نتائج عام کیے جو قطعی مادّہ کی دلیل کے طور پر لیے گئے جو تعبیر کا محض ایک سائنسی پہلو تھا۔ بقول ڈارون خدا و مذہب اس کی تحقیق کا حصہ نہ تھے۔

والٹن نے "کرداریت" (behaviourism) کو متعارف کرا کر سائنسی پیمائش کا راستہ مزید نمایاں کیا۔ فرائیڈ نے ذہنی پیمائش کو شعور، لاشعور اور تحت الشعور کے تحت بیان کیا۔ میکڈوگل نے "سماجی نفسیات" کو متعارف کرا کر "کردارِی نفسیات" کے لیے مزید سہولت فراہم کی، نفسیات کے ان بانیان اور دوسروں کا تذکرہ درج ذیل نفسیاتی مسائل کے تحت کیا جائے گا:

- نفسیات میں ذہن کی حقیقت۔
- ذہن کے دریافت شدہ نظریات وارتقاء
- نفسیاتِ ذہن پر سماجی اثرات کی نوعیت۔
- نفسیاتی عوامل و محرکات کی وُسعتِ حدود۔

- ذہنی اعمال کا داخلی تجزیہ۔
- ذہنی اعمال کا کردارِی معیار و پیمائش۔
- مادیت و نفسیات حدود ذہنی نفسی میں۔

○

نفسیات میں ذہن (Mind) کی حقیقت تو پہلے ہمارا اپنا ذہن ہے اور پھر اُس کی بنیاد پر دوسروں کے ذہن کو جاننا اور سمجھنا ہے۔ اپنا ذہن کام کیسے کرتا ہے اس کو سائنس، فلسفہ اور مابعد الطبیعیات کے علمی ضابطوں کے تحت بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ عمومی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی کیفیت و عمل، بیداری یا شعور کا باعث بنتا ہے۔ شعور ذہن کے امتیازی وصف کا لازمہ ہے۔ بہر طور لفظ ذہن (Mind) تینوں ذرائع علم کی مناسبت سے ایک مخصوص تاثر دیتا ہے۔

بعض اوقات "ذہن" شعور کی حالت اور عمل کے لیے بولا جاتا ہے۔ یہ حالت و عمل دراصل احساس، قوتِ فکر اور ارادہ کی کئی قسموں سے دیکھا جاتا ہے اور اس میں کسی اور جوہر یا قوت کا سہارا نہیں لیا جاتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ طبعی و ذہنی مظاہر کا ایک متناسب، ٹھوس اور عددِی طرز کا نظریہ قائم کرتا ہے۔ اسے ذہن کا تجربی پہلو کہتے ہیں اور یہی پہلو سائنسی نظریات کی تقویت کا باعث بنتا ہے۔ شعور و عمل کا پہلا گزر احساس، قوتِ فکر اور ارادہ سے ہوتا ہے اور پھر "کردار" کا باعث بنتا ہے۔ "کردار" اس سارے عمل کا نتیجہ ہے اور اس نتیجہ کو سائنس پیمائش کرنے کے قابل ہو جاتی ہے اور یہ عمل تجربی (Empirical) تصوراتِ ذہن کا سائنسی علم شمار ہوتا ہے۔

دوسری طرف ذہن کو جوہر، حقیقت یا اکائی کے طور پر لیا جاتا ہے اور اس کا اندازہ تجربی طریق یعنی محسوس، تصورات اور ارادہ سے ہٹ کر محض احساس، سوچ اور ارادہ تک محدود رکھا جاتا ہے۔ یہ مابعد الطبیعی دائرے میں شمار ہوتا ہے اور ایک ذہنی جوہر کی حد تک لیا جاتا ہے، اس میں ذہنی مظہر اور جذبات نہیں آتے ہیں۔

بعض اوقات "ذہن" کا لفظ ذہنی عمل کی ایک ٹھوس اکائی و وحدت کے طور پر لیا جاتا ہے۔ یعنی وہ ٹھوس حقیقت جس کی ذہنی جوہر کے ساتھ شعوری کیفیت اور سرگرمیوں کے بموجب تشکیل پذیر ہوتی ہے۔ یہ تعریف زیادہ تر فلسفہ میں معروف ہے۔ گویا فلسفہ ضابطہ جز کے بجائے کل پر توجہ مرکوز رکھتا ہے۔

ذہن کے سائنسی و مادی فہم کے لیے "کرداریت پرستوں" (Behaviourists) کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں "ذہن" ایک عمل کے ذریعے ایک رویہ یا کردار کا باعث بنتا ہے اور مادی سائنس کے لیے آسانی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ باقاعدہ انسانی کردار اور رویے کا پیمائشی جائزہ لے کر

نتائج مرتب کرے۔ ذہن کے اندر ذہنی دنیا جیسے بھی عمل کرتی ہے، وہ باطنی عمل ہے اور بذاتِ خود انسان بھی یہ طے کرنے سے قاصر ہوتا ہے کہ اس کی باطنی یا ذہنی سرگرمی کیسے وقوع پذیر ہوتی ہے۔ شعور، ذہن کی صفت ونتیجہ کے طور پر شمار ہوتا ہے جب کہ شعور کی تعریف ایک نہیں ہے مگر زیادہ حصہ اس کا باطنیت میں پوشیدہ رہ جاتا ہے اور اس کی ایک تعریف (Su Generis) یعنی اپنی آپ قسم کی ہے اور شعور کو بعض اوقات خدا کے معنوں میں بھی اسی لیے بول دیا جاتا ہے کہ وہ "کملہ" ہے۔ سائنس کی مجبوری تجربہ ومشاہدہ ہے اور یہ ایک علمی اصول وضابطہ کے بطور وہی طریقے اختیار کرنے پر مجبور ہے جن کی حواسِ خمسہ سے کم از کم ابتداء ممکن ہو سکے۔ "کرداریت پرستوں" نے اسی لیے ان تمام حوالوں سے اجتناب برتا ہے جو باطنیت کی طرف جاتے ہیں۔

شعور، ذہن کا علم ہے اور یہ جدید نفسیات کا مضمون ہے اور فلسفہ سے علیحدہ کر کے اسے آزاد سائنسی مضمون کے طور پر سامنے لایا گیا اور علم کی جزوی تحقیق کے لیے نیا میدان سجایا گیا ہے جو یقیناً اس حوالے سے بڑی تبدیلی ہے کہ سائنس بالآخر مابعد الطبیعی حدود میں داخل ہو گئی ہے۔ حقائق کو سائنسی طرز پر دریافت کرنا اور ان کی حقیقت ومقام کا تعین کرنا دراصل انسانی مقاصد کے حصول کے لیے آسانی مہیا کرنا ہے۔ انسانی مقاصد ہی انسانی نفسیات کا حصہ ہیں اور انسان کی مادّی، باطنی اور روحانی سارِی سرگرمیاں اپنے مقصد کو توجہ کا مرکز بناتی ہیں اور یہ توجہ ہی انسانی نفس کو حرکت وعمل پر آمادہ کرتی ہے۔

"کرداریت پرستوں" نے سائنسی پیمائش کا اصول دریافت کیا مگر سائنس دانوں اور فلاسفہ کا یہ کوئی واحد متفقہ اصول نہیں لیکن یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ علم میں تبدیلی واضافہ ایک مسلسل عمل ہے۔ ذہن کا جدید حقیقی نظریہ کرداریت پسندوں کے بعد کا ہے اور ذہن یا روح کو کوئی مقام دیے بغیر شعور کو عمومی طور پر جسم کے ردّعمل سے تعبیر کرتے ہیں اور ذہن کی بحث کو ہی موقوف کر دیتے ہیں۔ اس میں امریکن سائنس دانوں کا گروہ نمایاں ہے۔ انسان کے نفسیاتی رویّے کہاں کہاں اور کیسے نشوونما پاتے ہیں؟

- سائنسی نفسیات کی ابتداء مادّے سے ہوتی ہے۔
- انسانی زندگی دوسرا مرحلہ ہے جہاں نفسیاتی مادّہ پیدا ہوتا ہے۔
- انسان کی زندگی میں عضوی جسم اس کا بنیادی مادی آلہ ہے۔
- عضوی جسم کی ابتدائی فعالیت میں حواسِ خمسہ نفسیاتِ انسانی کا خاکہ بناتے ہیں۔
- یہ خاکہ بمعہ رپورٹ عقل کو بھیج دیا جاتا ہے جو دماغ انسانی میں اس کا معائنہ کرتی ہے۔
- عقل سے آگے نفسیات کا ذہنی وشعورِی مرحلہ برپا ہوتا ہے اور انسان ایک عقیدہ وفکر تک جا پہنچتا ہے۔
- انسان اس عقیدہ وفکر سے لیس ہو کر کسی معاشرہ میں فعال ہوتا ہے۔

- معاشرے میں عقیدہ وفکر کے ساتھ انسان کی فعالیت کا نتیجہ "کردار" سے منسوب کیا جاتا ہے۔
- "کردار" سے انسان کی داخلی وظاہری نفسیات کا ظہور ہوتا ہے۔
- سائنسی نفسیات "کردار" کی بنیاد پر پیمائش کرے گی، جو سائنسی لحاظ سے ممکن ہے۔
- نشوونما کا یہ سارا سلسلہ اور نفسیاتی رویوں کا حقیقی میدان اجتماعی معاشرت ہے۔

یوں سائنسی نفسیات نے بنیادی سوالوں کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ اس سے خود کار فعالیت ثابت کی جا سکتی ہے مگر جو کڑیاں غائب ہیں، ان سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ محض زندگی، روح اور ذہن یا مذہب کا معاملہ نہیں، علم کا معاملہ ہے۔ سائنس ٹھوس و یقینی علم پر مدار کرتی ہے اور گم کڑیاں ٹھوس و یقینی ہونے پر سوال ہیں۔ ان کڑیوں کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

- زندگی روح سے جنم لیتی ہے اور روح مادی نہیں ہے جسم کے اندر ہی سہی، غیر مادّی ہے۔
- دماغ میں عقلی تفکر کی بلندی (وجدان) سے انسان کا شعور جسمانی سرحد عبور کر جاتا ہے۔
- دنیا کا قریب قریب ہر معاشرہ ابھی تک مذہبی عقائد وفکر کے ساتھ مضبوطی سے جڑا ہوا ہے۔
- "کردار" جس کی پیمائش سائنسی نفسیات کرتی ہے، مذہبی عقائد وعمل سے جنم لیتا ہے۔
- معاشرتی کردار کیا محض جبلت کا ردّعمل ہے یا مذہبی افکار کے اثرات بھی حقیقت ہیں۔

○

سائنسی نفسیات میں "جبلت" بھی ایک پیمائشی معیار ہے۔ "جبلت" کی بحث میں اس سوال کا جواب تلاش کرنے کی کوشش پر بڑی محنت ہوئی ہے کہ حیوانی طرز کی تمام جبلتیں انسان میں موجود ہیں لیکن جبلتوں کے علاوہ بھی انسان میں کوئی بلند وصف ہے۔ یہ نفسیات کا سوال ہے۔ اگر نہیں تو یہ جانور (انسان) عقل و وجدان کے ملکہ سے معاشرتی انتظام کو کیا ابھی تک جبلتوں کا ہی غلام بنائے بیٹھا ہے۔ اگر ننانوے فیصد تک یہی جواب ہو کہ انسان حیوانی جبلتوں کی بنا پر فعال ہے، تو پھر بھی ایک فیصد اس کو غیر یقینی بنا دیتا ہے۔ جبلتوں کے معاملے پر ابھی تک سائنسی تحقیق کم از کم انسان کی سطح تک حتمی نتیجے پر نہیں پہنچی اور تین نقطہ نظر سامنے آئے ہیں:

۱) فرائیڈ کے نزدیک انسان کی واحد جبلت "جنسیّت" ہے اور وہی اس کے تمام محرکات کا سبب ہے۔ وہ انسان کی داخلی نفسیاتی کیفیت کو اس واحد جبلت کا نتیجہ قرار دے کر حیوانی سطح پر لے آتا ہے۔ لیکن جب وہ ذہنی تحقیق میں آگے بڑھتا ہے تو شعور، لاشعور اور تحت الشعور کی بحث میں جنسیت کے علاوہ اور بہت غیر جبلی اور غیر جنسی حقیقتوں کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

۲) تھارن ڈائیک اور چند مزید نفسیات دانوں نے انسان کے ہر فعل کا سبب الگ سی ایک جبلت کو

بیان کیا ہے۔ اس کا مطلب یہی تھا کہ فعل کو کسی جبلت سے مشروط کرنا درست نہیں ہے۔ غالباً اس کے نزدیک انسانی ارادہ ہی جبلت ہے۔

۴) میکڈوگل جس کا تذکرہ بانیانِ نفسیات میں ہوتا ہے، سات لازمی اور سات کم تر جبلتوں کا تذکرہ کرتا ہے۔ میکڈوگل کا اہم کام "معاشرتی نفسیات" کا تعارف ہے۔ جہاں جبلتیں، ارادے، جذبے اور کردار بنتے ہیں۔ انسانی داخلیت سے اُبھرنے والے نفسیاتی سوالات کا عملی ظہور کرداری لحاظ سے معاشرے میں جنم لیتا ہے اور اس تجربہ گاہ سے نفسیات کے سوالات مزید گہرے ہوکر داخلیت و خارجیت سے دوبارہ باطنیت کی طرف چلے جاتے ہیں۔

انسان کے نفسیاتی رویوں کا میدان، جس میں نسل دَر نسل نشوونما ہوتی ہے، انسانوں پر مشتمل معاشرت ہے جو ارتقاء کے مسلسل عمل سے گزری ہے اور اس میں جہاں عقیدہ و مذہب بڑے کردار ہیں وہاں انسان کا تجربہ بھی کم اہمیت کا حامل نہیں ہے۔ عقیدہ و مذہب کو ماننے والا بھی انسان ہے اور آگے بڑھنے والا بھی انسان ہے۔ اس لیے یہ اپنی جگہ اٹل حقیقت ہے لیکن جدید صنعتی و سائنسی دَور کے آغاز سے ہی بعض بڑے سائنسی دماغوں نے عقیدہ و مذہب کو بطور سہارا اختیار کرنے سے اتفاق نہیں کیا اور اس تاریخی محرک کو جدید سائنسی تحقیقات و معاشرت سے دُور رکھنے کا فیصلہ کیا۔ یہ فیصلہ انسانوں کے ایک گروہ کا تھا۔ سب نے اتفاق تو نہ کیا مگر معاشرت پر اعلیٰ دماغوں کا اثر ضرور ہوا ہے اور یہ معاملہ اب انسان، علم اور معاشرت کے تحت زیر تفتیش ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان کی ذاتی ذہنی نشوونما دوسرے اذہان سے باہمی ربط سے پروان چڑھتی ہے یہ باہمی ربط ایک سماجی ماحول کا مرہونِ منت ہے۔ عصر جدید میں معاشرت (Society) کو مادّی فکر سے تعبیر دِی گئی۔ اسے "انفرادیت" (Individualism) کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کے مطابق آزاد انفرادیت پر مبنی سوسائٹی اجتماعی رنگ اختیار کرتی ہے مگر انسانوں میں کوئی خصوصی تعلق نہیں ہوتا۔ اس کو "سوشل کنٹریکٹ" کا معنی بھی دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس نظریہ سوسائٹی کو زندہ عضویہ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ اسے Socialism, Collectivism اور Universalism کے نام دیے جاتے ہیں۔ یوں نفسیاتی نشوونما کے مختلف نظریات بیان کیے جاتے رہے ہیں:

(ا): یہ کہ بچہ صاف ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔ سوسائٹی اُسے (والدین، استاد، ماحول) سکھاتی ہے۔

(ب): بچہ وراثتی خاصیتوں کو ساتھ لے کر پیدا ہوتا ہے جو اس کے آباؤ اجداد میں موجود تھیں۔

(ج): بچہ کی ذہنی نشوونما سوسائٹی میں موجود ماحول میں ہوتی ہے۔

یہ باتیں اپنی جگہ پر درست ہیں کہ بچہ فطرتِ سلیم پر پیدا ہوتا ہے اور ابھی DNA نے بچہ میں اس

کی سابقہ نسل کے اثرات کو ثابت کیا ہے۔ جبکہ سماجی ماحول، ذہنی تربیت و نشو و نما اس میں فیصلہ کن ہے۔ اب جدید سوسائٹی بچہ کی ذہنی تربیت کس انداز میں کر رہی ہے۔ مقاصد اور طریق کار ابھی تک تمام معاشروں میں مختلف ہیں۔ پھر ایک پورا تعلیمی نظام ہے جو کم و بیش ہر معاشرے و ملک میں موجود ہے۔ اس کے بعد عملی معاشرتی شب و روز ہیں۔ ساتھ ساتھ بچہ، جوانی، درمیانی عمر اور بڑھاپا کا سفر طے کرتا ہے۔ اس دوران سیکھنے کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔ فعالیت مختلف پہلوؤں سے بڑھتی رہتی ہے۔ انسان کی نفسیات سیکھنے، فعالیت اور سماجی ماحول سے پروان چڑھتی ہے۔ اس دوران تین طرز کے عوامل و افکار بھی ہر سوسائٹی میں کارفرما رہتے ہیں:

اوّل: ہر سوسائٹی میں قومیت، نسل، رنگ، زبان، علاقائیت اور مذہب کی عصبیت موجود ہے۔ نظامِ تعلیم، سماجی ماحول اور خاندان میں ان عناصر و عصبیات کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ یہ عوامل بہت گہرے اثرات کے حامل ہیں۔ شناخت کی حد تک ان کے اپنے نفسیاتی اثرات مرتب ہوتے ہیں اور زیادہ تر مثبت رہتے ہیں اور جب یہ شناخت سے آگے بڑھ کر دوسروں کی شناخت پر حملہ آور ہوتے ہیں تو منفی ہو جاتے ہیں۔ علامہ اقبال نے ان تربیتی عناصر کے منفی و مثبت پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ شناخت تک یہ عصبیت مثبت ہے، اگر یہ نظریاتی صورت اختیار کرے تو منفی ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں انسانی نفسیات میں محبت کی راہیں پروان نہیں چڑھتیں بلکہ نفرت کی نفسیات پروان چڑھتی ہے۔ یورپ نے عصبیتوں کے بغیر سوسائٹی قائم کی جبکہ باقی دنیا میں مذہب کے محض نام پر سوسائٹی قائم کی گئی ہے "انسان سے محبت" ہر کہیں غائب ہے۔ یہ نہ اَب مشرق میں ہے اور نہ مغرب میں ہے۔

دَوم: "انسانی حقوق کا عالمی منشور" کوئی پون صدی قبل دنیا کے آزاد و منظم تمام ممالک نے متفقہ طور پر اختیار کرنے کا عہد کیا تاکہ شناخت کے عصبیتی عناصر کو "انسانی محبت" کے نفسیاتی و نظریاتی دائرے میں لایا جائے۔ اسے تمام اقوام کا نصب العین کہا جا سکتا ہے۔ عمل کی صورت کہیں بھی مثالی نہیں ہے البتہ ترقی پذیر ممالک میں سے چند ایک میں نسبتاً بہتر ہے۔ بہر حال انسان کی نفسیاتی تربیت میں ایک عامل کے طور پر شامل ہو گیا ہے۔ ہر سماج میں ایک ذہن ایسا پرورش پانے لگا ہے جس کی نفسیات میں "انسانی حقوق" کی عظمت جگہ بنا رہی ہے۔

سوم: عوامی رواج، رسوم، اعتقادات، ادبی ماحول اور مذہب بھی اُن عوامل میں شمار ہوتے ہیں جو ایک معاشرے کا لازمی جزو ہیں بلکہ شاید یہی عوامل معاشرہ میں رہنے والے انسانوں کے افعال کا نتیجہ بھی ہے اور نفسیاتی عامل بھی ہیں۔

○

سائنسی نفسیات ایک نیا مضمون ہے۔ فلسفیانہ تفکر سے علیحدگی کے بعد ایک عملی مضمون کی طرف بڑھ رہا ہے اور سائنس کا امتیاز بھی یہی ہے کہ وہ تصورات کے بجائے عملی وفعالی کوشش سے نتائج مرتب کرتی ہے۔ نفسیات آہستہ آہستہ وسیع میدانوں کی طرف پھیل رہی ہے۔ "عمومی نفسیات" میں عام بالغ افراد کے ذہن کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ان کی عمومی خصوصیات سے اختلاف و اتفاق کے عوامل تلاش کیے جاتے ہیں۔ طبعی سائنسی نفسیات میں "غیر طبعی سائنسی نفسیات" کا مطالعہ اس لحاظ سے اہمیت رکھتا ہے کہ اس طرح سائنسی نفسیات، غیر مادی وروحانی سرحد تک جا پہنچتی ہے۔ گویا یہ نفسیات کی ایک باقاعدہ شاخ ہے۔ فرائیڈ، ایڈلر اور ینگ اس کے نمایاں نفسیات دان ہیں۔

"شعور" کا مطالعہ انھوں نے ذہنی امراض کو تجربہ گاہ بنا کر کیا اور شعور طبعی حدود سے اکثر غیر طبعی حدود میں داخل ہوتا ہے۔ یہ آج کل بھی زیرِ تحقیق موضوع ہے۔ بچوں کی نفسیات پر توجہ مرکوز کرنا اس علم کا ایک حصہ ہے۔ حیوانوں کی نفسیات کا مطالعہ بھی اس مضمون کا حصہ ہے کہ نفسیاتی ہیجانات حیوان میں کیسے متحرک ہوتے ہیں اور انسان میں کیسے؟۔ نفسیاتی علم کی ایک شاخ فرد کی انفرادی نفسیات کا مطالعہ کرتی ہے جو عمومی نفسیات سے ہٹ کر تفریقی انداز کی نفسیات کو دیکھا جاتا ہے۔ ایک فرد اختلاف کہاں کرتا ہے اور اتفاق کس سطح پر کرتا ہے۔ نفسیات کے مضمون کا ایک حصہ قدیمی انسان کی نفسیات کا مطالعہ ہے۔ جس سے انسان کی ارتقائی خواہشوں کا پتہ چلتا ہے۔ آج کی نفسیاتی خواہش کس حد تک ماضی کے انسان کا تسلسل ہے جو اَب کم وبیش پوری ہو رہی ہے اور پوری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اب تازہ کون سی نفسیاتی خواہش اُبھر رہی ہے جو مستقبل میں پوری کرنے کی جستجو ہوگی۔ اس علم پر ٹائیلر (Tyler) کی "قدیم کلچر" (Primitive culture) نمایاں ہے جس میں وہ روحانیت کو مذہب کی ابتدائی شکل دیتا ہے اور پھر یہ مذہبی روحانیت ارتقائی منازل طے کرتی ہے۔ انسانی فعالیت میں جدت آتی جاتی ہے۔ اس کی سمجھ بوجھ ترقی کرتی جاتی ہے۔ اس کی نفسیاتی آرزوئیں نمایاں ہوتی جاتی ہیں۔ ان نفسیاتی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے انسان مادی دنیا میں فعال وسرگرم رہتا ہے اور یوں وہ موجودہ دَور تک آجاتا ہے۔ جہاں وہ اب رفتارِ زمانہ پر گرفت مضبوط کرنے کے دَر پے ہے۔

۱۸۹۰ء میں جیمز فریزر (James Frazer) نے دَس جلدوں میں *"The Golden Baugh"* اس موضوع یعنی قدیمی انسانی نفسیات پر کتاب مکمل کی۔ جبکہ حقیقی معنوں میں پہلا نفسیات دان (سائنسی) کہلانے والا جرمن ماہر نفسیات ونت (Wandit) ہے اس نے بھی دَس جلدوں پر مشتمل "لوک نفسیات" (Folk Psycologe) لکھی۔ فرائیڈ کی کتاب *"To tem and Taboo"* بھی اسی مضمون کو آگے بڑھاتی ہے۔ نفسیات کے تحت یہ ساری کوششیں دراصل سائنسی مادی نفسیات کی بنیادیں

تلاش کرتی ہیں۔ کیونکہ یہ ساری کوششیں غیر طبیعی یا مذہبی عقیدہ کے اثرات و نتائج پر مشتمل تھیں۔ میکڈوگل نے معاشرتی نفسیات کو توجہ کا مرکز بنایا اور انسان کی جبلّی خاصیتوں کے عمل اور اثرات پر تحقیق کی۔ اس ضمن میں اس کی کتاب (*An Introduction to social Psycology*) معروف ہے۔ قومی نفسیات جس میں نسل، زبان، رنگ، علاقہ، رواجات، تمدن، تاریخ، قانون اور اَدب شامل ہے۔ اجتماعی نفسیاتی مطالعہ کا ذریعہ ہے۔ عضویاتی نفسیات جسم انسانی کے مختلف اعضاء کی فعالیت اور ان کے ربط باہمی سے متعلق ہے اور یہ جسم اور ذہن کے مطالعہ کا نام ہے۔ تجرباتی نفسیات کے بانی ونت اور ولیم جیمز ہیں۔ انسان کی قابلیت اور ذہانت کی پیمائش کے لیے خصوصی اصول و آلات سامنے آئے ہیں۔ انسان کے سیکھنے کا عمل ایک لحاظ سے خودرو ہے کہ وہ کھلی معاشرت سے سیکھتا ہے اور دوسرا طریقہ خصوصی تربیت کا ہے۔ یہ تعلیمی نصاب اور نظام ہے۔ یہاں بچوں کی نفسیات میں امتیاز و اختلاف پیمائشی بھی ہے اور اطلاقی بھی۔ ایک ہی نصاب ایک ہی تعلیمی ادارے میں، ایک ہی یکساں کلاس میں، ایک ہی عمر کے طالب علموں، عمومی طور پر ایک ہی معاشرتی پس منظر میں، ایک ہی نظم و ترتیب سے ایک ہی استاد پڑھاتا ہے، سکھاتا ہے۔ تعداد ۱۰۰ ہو یا زیادہ سب کی سطح طلب، سیکھنے کی استعداد، نفسیاتی آرزوئیں اور امتحانی نتائج جدا جدا ہوں گے۔ پیمائشِ نفسیات کی یہ بڑی نرسری ہے۔ اس کے علاوہ طبی نفسیات، صنعتی نفسیات اور پھر سب سے بڑھ کر اطلاقی نفسیات قطعی سائنسی اصول و ضوابط کے تحت روبہ ترقی ہے۔ طب نے بے پناہ ترقی کی ہے اور بیماریوں کے حوالے سے علاج معالجہ کی ایک حد تک اطمینانی نفسیات کو پروان چڑھایا ہے۔ صنعتی ترقی نے ایک نئی نفسیات کا ماحول بنایا ہے جس میں آسودگی اور غیر آسودگی کی کشمکش نے نئے نفسیاتی مسائل کو جنم دیا ہے، وہاں انسان کی آرزوؤں کی تکمیل کا سامان بھی مہیا کیا ہے۔ اطلاقی نفسیات میں سائنسی آلات سے انسان کی ذہنی بیماریوں کا علاج کیا جاتا ہے جو بہر حال انسان کو ایک اعتماد دینے کی کوشش ہے۔

○

مادّی نفسیات سائنسی اصولوں و ضابطوں کے ساتھ نفسیات کی روحانی سرحدوں میں داخل ہو رہی ہے۔ یہ انسانی علم کی ایک بڑی پیش رَفت ہے۔ مذہب کا بنیادی دائرہ کار روحانی نفسیات رہی ہے۔ مادّی دنیا ایک حقیقت کے طور پر موجودہ مادّی دنیا کے تصور سے بہت قدیم ہے۔ مذاہب نے ہمیشہ مادّی دنیا کے اندر انسان کو فعالیت کے لیے اور آگے بڑھنے کے لیے نفسیاتی عزم بخشا ہے۔ مادی دنیا کی ہیئت ترکیبی پر مذاہب نے اشارے ہمیشہ دیے ہیں اور مادی دنیا کی اس کھیتی میں بونے، اگانے اور حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ انسان کو ترغیب دی اور اُکسایا۔ حالیہ صدیوں میں آ کر انسان نے مذہبی شعور کی

قوت کا نتیجہ یہ اخذ کیا کہ اب شاید مزید روحانی قوت کی ضرورت نہیں، انسان کو یہ بصیرت و استعداد حاصل ہو چکی ہے کہ وہ مادی اصولوں و ضابطوں کو بروئے کار لائے اور اپنی قوت کے بل بوتے پر آگے بڑھے۔ ایسا ہو رہا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ سائنس مادہ و زندگی سے ذہنی اعمال کے تجزیہ تک آ پہنچی ہے۔ جہاں ایک بار پھر اس کے سامنے روحیت کھڑی ہے۔ گو یہ روحیت قبل ازیں مذہب سے مشروط تھی مگر اب یہ سائنسی انداز میں ظہور پذیر ہو رہی ہے جو ایک بڑی پیش رفت ہے اور ممکن ہے کہ اس سنگم پر نہ سہی، اگلی سائنسی نفسیات اور مذہب میں فرق کا تصور ختم ہو جائے۔ ذہن کی سطح پر مادی نفسیات و روحانی نفسیات کا سائنسی تجربہ و تجزیہ جاری ہے۔ یہاں اس کے خدوخال پر مختصر بیان مقصود ہے:

نفسی اعمال کی نسبت سے ذہن انسانی کے دو پہلو ہیں۔ اوّل: عقل، دوم: ارادہ۔ عقل کا رُخ حواس سے تخیل کی طرف ہوتا ہے اور ارادہ مظاہر کی طرف جاتا ہے۔ ارادے کی اولیت و ضرورت انسان کی زندگی سے ظاہر ہوتی ہے اور یہ عقل کی ہر منزل پر منکشف ہوتی ہے۔ فہم ارادے کی خدمت کا آلہ ہے۔ پاؤلسن لکھتا ہے کہ: حیاتیاتی اور تاریخی طور پر ہم جس ذہنی و روحی زندگی کے تعقل تک پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ ہر روحی زندگی کا اصل واقعہ حقیقی اور قطعی متعین ارادہ ہوتا ہے۔ ارادے کی اصل صورت شوق ہے جس کا جسمانی مظہر عامل رجحانات کے ساتھ ایک عضوی نظام ہوتا ہے۔ شعور میں یہ شوق زندگی سے کام لینے کی طلب اور بلند تر منزل میں اس کی خواہش کی حیثیت سے محسوس ہوتی ہے۔ اگر یہ طلب و خواہش پوری ہو جائے تو تشفی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ ارادے کو عمل و ردِّ عمل کا وقوف ہوتا ہے۔ احساس سے رفتہ رفتہ علم کا ارتقاء ہوتا ہے۔ حِس عضوی احساس کا مقدمہ ہوتی ہے۔ حِس خارجی عنصر کی ایک علامت ہوتا ہے جبکہ احساس ہماری حالت کا خالص ذہنی تغیر ہوتا ہے۔ یہ امتیاز علم کے لیے ہے ایسا نہیں کہ احساس خارجی عناصر سے غیر متعلق ہوتا ہے۔

ارادی نفسیات، شعور کے ارتقاء کی صورت پیدا کرتی ہے۔ شوپنہار نے اپنی تصوریتی مابعد الطبیعیات کے لیے اسے بنیاد بنایا ہے۔ یاد رہے نفسی اعمال ہمیشہ شعوری ہوتے ہیں البتہ غیر شعوری عنصر بھی ہوتا ہے۔ شعوری عناصر ذہن میں نفسی اعمال کا صرف ایک حصہ ہوتے ہیں۔ شعور کے اندر اعمال ایک تالاب میں لہروں سے مشابہ ہوتے ہیں کیونکہ تالاب میں کل پانی کا بہت معمولی حصہ ان لہروں میں شریک ہوتا ہے مگر ان کا باعث کل پانی ہوتا ہے۔ اسی طرح شعور کے اعمال غیر شعوری یا تحت الشعوری نفسی زندگی پر مبنی ہوتے ہیں۔ علم و ارادہ کے بغیر نفسی زندگی میں غیر شعوری عنصر کا معلوم کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ غیر شعوری عنصر عضویات سے الگ ہو جاتا ہے مگر ایک طبقہ ان تصورات کو تسلیم نہیں کرتا کیونکہ اس طرح عضویات سے علیحدگی کا مطلب ہے کوئی غیر مادّی دنیا ظاہر ہو جاتی ہے۔

یہ بحث طبعی و نفسی کے مابین ہے۔ طبعی کا اصرار ہے کہ ذہن کے اندر ہر شعور و غیر شعور کو طبعی باوَر کیا جاسکے اور اس ضمن میں انسان کے عضویاتی نظام کے عمل و ردعمل کو شعور کی صورت میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ یہ شعور طبعی ہوتا ہے۔ شعور کا لفظ بذاتِ خود ایک توضیح طلب لفظ ہے جو طبعی سے اوپر اٹھ جاتا ہے مگر یہاں پاؤلسن کے مطابق یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم ذہن کے غیر شعوری عناصر کو نفسی زندگی سے منسوب نہ کریں۔ نظامِ عصبی میں برپا ہونے والے محرکات کو شعوری حالت میں شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن عصبی تغیرات طبعی ہوتے ہیں نفسی نہیں ہوتے۔ نفسی نتائج نفسی علتوں کو درست مانتے ہیں اور اگر یہ علتیں شعور میں نہ ہوں تو ہمیں ان کو غیر شعوری عناصر قرار دینا چاہیے۔ ان غیر شعوری عناصر کا وجود تو ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر اَثر نہیں ہوسکتا۔ غیر شعوری بالقوہ داخلی ادراکات ہیں جس طرح عضویاتی عناصر کا حسی نظام بالقوہ خارجی ادراکات ہیں۔

انسان کے داخل اور اس کے جسمی نظام میں شعوری و غیر شعوری کی اس بحث سے یہ مراد نہیں کہ غیر شعوری مطلق غیر شعوری ہے بلکہ کم شعوری مراد ہے۔ دو واقعات کے ایک ساتھ ادراک سے یہ کم و بیش ظاہر ہوتا ہے۔ نفسی زندگی شعوری و غیر شعوری عناصر کے مجموعے کا نام ہے اور یہ سارا عمل تدریجی ہے۔ زندگی کے آغاز پر شعور کی مقدار قلیل ہوتی ہے مگر جسمی نشو ونما کی کاملیت سے شعور میں مقداری اضافہ ہوجاتا ہے۔ پھر اس کا انحطاط بھی ہوتا ہے۔ پاؤلسن کے مطابق تمام حالتیں شعور کے اندر ایک وقت میں ہوتی ہیں اور یہ شعور ہوتا ہے کہ یہ اس انفرادی نفسی زندگی سے متعلق ہیں۔ یہ احساس ایک سماج میں ایک انسان کو رہتا ہے کہ وہ کون ہے اور اسے کیا کرنا ہے یہ توجہ کا علیحدہ موضوع نہیں ہوتا۔ ہر شعوری حالت میں بہر حال انا یا خودی موجود ہوتی ہے۔

پاؤلسن براہِ راست "روح" پر رقمطراز ہے کہ......

روح ایک سادہ، غیر ممتد، غیر مادی جوہر ہے اور اس لحاظ سے یہ ہمیشہ رہنے والا اور ناقابل فنا ہے۔ یہ ان قوتوں کا حامل ہے جن سے یہ شعوری حالتوں کو عالم وجود میں لائی ہے اور یہ دماغ کے ایک خاص مقام پر ہوتی ہے جہاں یہ جسم کے ساتھ اثرات کا تبادلہ کرتی ہے...... غیر مادی اور غیر فانی ذہنی جوہر ایسی شئے نہیں ہے جس کا بلا واسطہ ادراک ہوسکتا ہو نہ اس کا داخلی ادراک ہوسکتا ہے اور نہ خارجی طور پر۔ شعور ذات کے اندر صرف متغیر رہنے والی حالتیں اور اعمال ہوتے ہیں۔ (۱)

پروفیسر لیڈ (Ladd) نے بھی شعور و غیر شعور کے ساتھ بحث کی ہے:

جب ہم جاگ رہے ہوتے ہیں تو کیسے ہوتے ہیں؟ اس کا اس بات سے موازنہ کریں کہ جب ہم گہری نیند سوئے ہوں گے تو کیا صورت ہوگی۔ یہ حالت شعوری (Conscious) ہے اور جب ہم آہستہ آہستہ نیند کی طرف جا

رہے ہوں، تو باہر کوئی شور ہمیں جگا دے تو اسے شعور (Consciousness) کہیں گے۔ (۲)

یاد رہے ذہن (Mind) کو غیر مادی سائنسدان و فلاسفر "روح" (Soul) سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ ہم سائنس کی مادی معنویت ذہن (Mind) سے ہی آگے بڑھیں گے۔ ذہن کی تعبیر و تشریح کے لیے مادی و غیر مادی حلقوں میں لفظ "شعور" (Consciousness) استعمال ہوتا ہے۔ مادی حلقوں میں یہ تجرباتی نفسیات کی بنیاد پر عقلی نفسیات کے طور پر تسلیم ہوتا ہے۔ "شعور" کی تعریف ذہن کے اندر یا مظاہر کے تحت بہت مشکل علمی و لفظی توجیہات کا شکار ہے۔ ایک حلقہ کے نزدیک اس کی عقلی تعریف ممکن نہیں اور عقلی تعریف کے بغیر اس کی مادی پوزیشن برقرار نہیں رہتی۔ "شعور" کی اصطلاح سے یہ مسئلہ در پیش ہے۔ ایک معروف قول اس پر مقبول ہوا۔

The plant lives, the animal lives and feels: man lives, feels and thinks.

یہاں "Thinks" (تدبر) اضافی شئے ہے جو انسان میں پائی جاتی ہے۔ یہاں شعور کی وہ سطح زیر بحث آتی ہے جو اس سے کمتر زندگی کا حصہ نہیں ہے۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ شعور، زندگی کا حصہ ہے اور نباتات و حیوانات میں بھی شعور کی ایک کمتر سطح موجود ہے۔ شعور سے متعلق ہر تعریف میں مادی نقطہ نظر بیان کرنے کی سعی میں غیر مادی یا روحانی صفات آجاتی ہیں اور یہ مسئلہ سائنسی حلقوں کو در پیش ہے۔ وہ زندگی کو مادی ثابت کرنے کے بعد پُر اعتماد تھے کہ اب آگے پیدا ہونے والے علمی مسائل کو مادی نقطہ نظر کے تحت آسانی سے جوڑا جاسکے گا۔ مادی سائنس کو ذہن و شعور کے تعلق میں مشکلات در پیش ہیں، جیسے:

- شعور ذات کی معرفت اور اس کا مظہر ہے۔
- وقوفِ علم شعور کا اپنا تصور، عمل اور احساس ہے۔
- شعور حقیقتاً اپنی نوعیت میں بے مثال ہے۔ کسی شئے سے وضاحت ممکن نہیں ہے۔
- شعور اپنے ذاتی تجربات سے ہی جانا جاسکتا ہے۔
- شعور کو ہم جان سکتے ہیں کیونکہ ہم خود باشعور ہیں۔

لیکن ذہن کی تعبیر و تشریح کے دوران جو مسائل پیش آتے ہیں ان کا تعین و جواب ہی دراصل انسان کے نفسیاتی سوالات ہیں جو ابھی تشنہ ہیں، مثلاً:

- ذہن کے جواہر (Soul or spirit) اور انا (Ego) کی حقیقی ماہیت و عمل کیا ہے؟ روح مادّہ و زندگی سے کیسے منسلک ہے؟
- جسم کے طبعی عضویات کے ساتھ ذہن کا حتمی رشتہ کیا بنتا ہے؟
- شعور کی حقیقی ماہیت ذہن کے ایک لازمی عمل کے طور پر کیا ہے؟

- ذہن کیا جسمانی نشوونما کے ساتھ بڑھتا ہے (بطور وحی تصور) اگر درست ہے تو یہ ذہنی ترقی کس پر انحصار کرتی ہے؟
- فرد کا معاشرے سے جس میں وہ رہتا ہے۔ تعلق کی نوعیت کیا ہے؟۔ (مادی وغیر مادی)
- عالم انسانی میں انسان کا حقیقی مقصدِ عمل کیا ہے؟
- اخلاقی قوانین اور ذمہ داریوں کا مطلب انسان کے نزدیک اور معاشرے میں کیا ہے؟
- اس طاقت کی ماہیت کیا ہے جو ہمیں اخلاقی قوانین پر عمل اور ذمہ داریوں کو نبھانے پر آمادہ کرتی ہے؟

مندرجہ بالا سوالوں کے جواب مسلسل دیے جا رہے ہیں۔ علم کی نت نئی جہتیں روشناس کرائی جا رہی ہیں۔ اگرچہ یہ سوالات اسی طرح جواب کے طالب ہیں۔ اسی لیے ڈاکٹر سٹووٹ (Stout) کا خیال ہے کہ یوں شعور کی تعریف مزید پیچیدہ تر بنا رہے ہیں اور جوابات کو غیر یقینی بنا رہے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ قطع نظر کیا مادی وغیر مادی ہے، شعور کی جو تعریف سیدھی سمجھ میں آتی ہے، کردی جانی چاہیے۔ جیسے اس نے چند بیان کیں اور وہ فریز یا ایک ہی معنی والے الفاظ (Synonymous) کے استعمال کو ممکن بناتا ہے، مثلاً:

- ذہن کی بیداری اس کی اپنی آپ صورت ہے۔
- اس کی تشکیل کے عوامل یا عناصر جیسے سوچ، احساس اور ارادہ جو کئی پہلوؤں سے ظہور میں آئے ہیں۔ اور یہ سب گویا شعور کی نشاندہی کرتے ہیں کہ شعور ان کا مشترکہ حاصل ہے۔
- شعور کے ساتھ غیر شعور کا معاملہ کس نوعیت کا ہے؟۔ شعور اگر ذہنی عمل کی بنیادِی صفت ہے تو پھر اسے غیر ذہنی اشیاء سے کیسے الگ کیا جا سکتا ہے؟
- موضوع (Subject) (یا ناظر یا انسان) شعور و ادراک کا مالک ہے۔ معروض یا محمول (Object) سے مراد وہ اشیاء ہیں جن کا ادراک شعور کو ہوتا ہے۔
- شعور کی تحلیل کرتے وقت شعور کے عمل کو شعور کی مافیہ سے الگ نہیں کر سکتے۔
- شعور کے تین پہلو ہر شعوری تجربہ میں پائے جائیں گے یعنی وقوف، تاثر اور طلب۔ جیسے ایک مادی قدیمی شئے کسی کو دیتے ہیں تو اس کے بارے میں جاننا ضروری ہے، یہ وقوفی پہلو ہے۔ اور جب وہ خوش ہوتا ہے تو یہ تاثیری پہلو ہے اور جب وہ بطور تحفہ کسی کو عنایت کرتا ہے تو یہ طلبی پہلو ہے۔

○

تاریخ جو معلوم ہوئی ہے اس سے پتا چلتا ہے کہ ابتداء معمولی شعور سے ہوئی۔ وہم و وسوسوں سے مذہب نے نجات دِلائی اور بنیادی سوالوں کے گرد انسان کی زندگی، عمل کی طرف متوجہ کر دیا۔ مذہبی

زندگی کا یہ طویل سفر ایک لحاظ سے آخری نبوت پر آ کر ختم ہوا اور انسان کی سوچ اور عمل پر بھروسا کیا گیا۔ انسان کی نفسیاتی حرکت کو سہاروں کے بغیر آگے بڑھنے کے لیے ایک منہاج دے دیا گیا اور یہ ارتقائی سفر جدید دَور میں آنے سے پہلے مذہبی جبریت سے ٹکرایا۔ یہ ٹکراؤ مغرب میں ہوا۔ مشرق کے بڑے حصے پر شاید اب بھی موجود ہے۔ اس ٹکراؤ کے نتیجے میں انسان نے اپنی شعوری کوشش کے لیے راستہ نکالا۔ انسانیت کا یہ سفر جن سوالوں کے جواب تلاش کرتے یہاں تک پہنچا وہ ابتدائی شعور میں بھی کم و بیش موجود تھے۔ مذاہب نے بھی ہمیشہ انہی سوالوں کے جواب کا ایک ایمانی و یقینی راستہ اپنایا۔ لیکن انسان کو اپنے اطمینان کے لیے مزید کسی سرگرمی سے نہیں روکا بلکہ حوصلہ افزائی کی۔ یوں انسان عقل کی گزرگاہوں میں مجاہدہ کرتا رہا۔ یہاں تک کہ وہ سائنسی تجربات و مشاہدات کے دور میں آ پہنچا اور ان سوالات کے جوابات کی سرتوڑ کوشش میں مصروف ہے۔ لیکن ہر نئے مرحلہ پر یہ سوالات اپنی پوری آب و تاب سے موجود رہے ہیں اور اب بھی ہم اس کی تعبیر کچھ بھی کر سکتے ہیں کیونکہ تعبیر کی یہ استعداد بھی صرف انسان کے پاس ہے۔ مذہب کے تصورات و دعویٰ جات غیر سائنسی قرار دے کر سائنسی ضابطے سے خارج کر دیے گئے۔ علم کی نئی کہانی مادہ سے شروع کی گئی اور مادی تحقیق زندگی کی حدود میں آئی تو اسے زندگی تسلیم کرنی پڑی۔ پھر زندگی جب ذہن و روح کی حدود میں داخل ہوئی تو ذہن و روح اب مادہ، زندگی میں پوری طرح سمٹنے سے قاصر ہیں۔ غالباً اب مادہ کوئی دنیا کی تلاش ہوگی جہاں ان سوالات کا جواب مہیا ہو سکے۔ انسانیت کے قدیم و جدید سفر کی ولولہ انگیزی کے باوجود یہ سوالات اسی طرح سامنے کھڑے ہیں کہ:

- میں کیا ہوں؟
- میں کیوں ہوں؟
- دنیا کیا ہے؟
- موت کیا ہے؟
- خدا کیا ہے؟

یہ مایوسی کی بات نہیں، یہ سمجھ لینا کہ علم کی کہانی مکمل ہوگئی ہے انسانی جدوجہد انجام کو پہنچ گئی ہے۔ درست نہیں ہے۔ یہ سوالات دراصل انسانی جدوجہد کے محرکات ہیں۔ نہ وہ مایوس ہوا اور نہ بھٹکا ہے۔ ایک مقام سے دوسرے مقام تک کا یہ سفر ہے۔ مذہبی زندگی سے فیض یاب ہو کر عقل و سائنس سے انسانی نفسیات کو مزید جلا ملی۔ مادّہ، زندگی اور ذہن کے مراحل سے انسان گزر رہا ہے۔ "میں کیا ہوں؟" بہت سی کارآمد معلومات وہ پا چکا ہے۔ "میں کیوں ہوں؟"۔ جدید ایجادات و تخلیقات اس کی جوازیت کا

ثبوت ہیں۔ ”دنیا کیا ہے؟“ مادے کی تسخیر اور زندگی کی حقیقت بہت حد تک جان چکا ہے اور انسان کی نفسیاتی آرزوؤں کو مزید کریدنے کے درپئے ہے۔ یہاں سے آگے ”موت کیا ہے؟“ کا معما حل کرنا انسان کے لیے ابھی بھی ایک چیلنج ہے۔ موت کی حقیقت انسان جب جان جائے گا تو ”خدا کیا ہے؟“ اس کے لیے سمجھنا مشکل نہیں رہے گا۔ انسانی نفسیات کے اندر اور کوئی شئے طاقت و راثرات کی مالک نہیں ہے جتنی موت ہے۔ وہ خدا کو مانے تب بھی موت ایک ڈراؤنا خواب ہے اور نہ مانے تب بھی موت سے چھٹکارا ممکن نہیں ہے۔ فنا ہونا انسانی نفسیات کو قبول نہیں ہے۔ فنا سے کیسے بچا جا سکتا ہے؟ سائنس تو ابھی سائنسی نفسیات میں تجربات کر رہی ہے اور مادی سے غیر مادی حقیقت کے لیے تجربات شاید اب اس کا اگلا مرحلہ ہے۔ مذاہب کا دعویٰ ہے کہ موت فنا ہونے کا نام نہیں ہے بلکہ موت، زندگی کا ایک قدم و مرحلہ ہے۔ سائنس کو مادی اصولوں و ضابطوں کو بروئے کار لا کر یہ ثابت کرنے کا مرحلہ آ پہنچا ہے کہ موت، فنا کا نام نہیں، نئی زندگی کا پیغام ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ مذاہب یا سابق تصورات سے ”موت“ کو دیکھے۔ انسان موت کی حقیقت و راز تو تب ہی جانے گا جب وہ سائنسی تجربات و مشاہدات سے انکشافات دیکھے گا۔ وہ مادے سے اب موت کی حقیقت جانے گا اور ”مطلق طاقت“ سے آگاہی حاصل کرے گا۔

موت کیا ہے؟ مرنا کیا ہے؟۔ اس میں فنا کا کیا امکان ہے اور بقا کا یقین کیسے حاصل ہو۔ مذاہب نے ایک مبہم سا خاکہ بیان کیا ہے اس سے بہتر کوئی خاکہ میسر نہیں ہے۔ اس لیے یہی خاکہ انسانی نفسیات کا حصہ ہے۔ ہر مذہب اپنے ارتقاء کی منزلوں سے گزرا ہے۔ نقطہ نظر میں کم و بیش فرق موجود ہے۔ اسلام کے حوالے سے آگے بیان آئے گا لیکن صحیح بات یہی ہے کہ موت انسان کی نفسیات کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتی آ رہی ہے۔ پیدائش کا عمل، مدت اطفال، بھرپور جوانی میں بھرپور عمل، دھیرے دھیرے جسمانی قوائی میں طاقت کی کمی، عزائم و ولولہ میں ٹھہراؤ، بالآخر جسمانی قویٰ کا جواب دے جانا، انتہائی کمزوری واقع ہو جانا اور پھر موت کا واقع ہونا ہوتا ہے۔ ایک شخصیت اس دنیا سے غائب ہو جاتی ہے۔ شخصیت عام ہے یا غیر معمولی، پیغمبر ہے یا عام آدمی، ماضی کا ہے یا حال کا۔ شخصیت کی محرک ہستی کا موت واقع ہونے کے بعد کم از کم اس دنیا کے اہل علم و سائنس کو اس کی سرگرمیوں کی خبر نہیں ملتی اور نہ ابھی ایسا کوئی طریقہ دریافت ہوا۔ یہ وہ اندھا میدان ہے جو انسان کی نفسیاتی زندگی پر اثر انداز ہو کر اس کو ہمہ وقت ایک ابہام و تذبذب میں رکھتا ہے۔ یہ بات سائنس کے لیے ایک چیلنج ہے۔ سائنس ابھی اسے مادہ قرار دے کر فنا کے حوالے کر دیتی ہے۔ لیکن اس سے انسانی نفسیات پر اثر انداز ہونے کو روکا نہیں جا سکا۔ فنا و بقا کا یہ مسئلہ سائنس کو حل کرنا ہے۔ اس کے بغیر سائنس کی اپنی علمی حیثیت پر سوال اُٹھے گا۔ مغرب میں جدید علمی انداز سے اٹھائے گئے نفسیاتی سوالات کے جوابات پر مفید تحقیق جاری ہے۔ یہاں

سوالات کو مغربی اندازِ فکر کے طور پر دوبارہ بیان کرنا مقصود ہے تاکہ مغرب کے انسان کی نفسیاتی کیفیت اور سوچ کو اجاگر کیا جاسکے۔ اُن کی ترتیب سوالات کائنات و دنیا سے شروع ہوتی ہے:

۱) یہ کائنات اور یہ دنیا اپنے آپ مادہ بنی اور ارتقاء پذیر ہوئی ہے اور ہو رہی ہے۔
۲) یہ انسان مٹی (مادہ) کی پیداوار ہے۔ اس کا عضویاتی نظام ابتدائی شکل سے ارتقاء پذیر ہوا ہے اور اس کی فعالیت خودکار ہے۔
۳) یہ دنیا، یہ زندگی اور یہ نوعِ انسانی کا ظہور کس مقصد کے لیے ہے۔ مادی سائنس اس پر ابہام کا شکار ہے۔
۴) موت بصورت فنا ہے یا بصورت بقا۔ مادی سائنس فنا کی طرف جاتی ہے جو نفسیاتی کیفیت کے لیے سودمند نہیں ہے۔
۵) خدا، یعنی کسی مطلق قوت کا وجود مادی سائنس میں موجود نہیں۔ یہ سائنس نے ابھی دریافت کرنا ہے۔

○

مغربی اقوام میں تقلیدی رَوِش اور مذہبی جابرانہ حکومتوں کے تسلسل نے جب حرکت کا مادہ ختم کر دیا تو معاشرتی انتشار نے جنم لیا۔ جابرانہ حکومتوں اور مقلدانہ مذہبی فکر کے حامل پادریوں کی معاشرے پر مسلسل گرفت نے ایک ردِّعمل کو جنم دِیا۔ ردِعمل ہمیشہ وقت کے مؤثرات کے خلاف ہوتا ہے۔ وقت کا مؤثر فکر مذہب مسیحیت کے نام پر تھا جو عوامی شعور کو روک کر اپنی اجارہ داری برقرار رکھنا چاہتا تھا۔ صدیوں پرانی تقلیدی روایات پر جبراً لوگوں کو عمل کرنے پر ریاستی طاقت کا استعمال مسلسل برقرار رکھے جانے کے نئے نئے حربے متعارف کرائے جاتے تھے۔ یہ ایک ایسا ماحول ہوتا ہے جب انسان تبدیلی پر آمادہ ہوجاتا ہے۔ یہ سترہویں صدی کی بات ہے۔ ہابس کی مشہور کتاب لیوتھان (Leviathan) شائع ہوئی، جس میں اُس نے ریاست اور اس کی سرپرستی میں مذہبی مسیحی قوتوں کے عمل و کردار کو ریاست و مذہب کی فلاسفی کے خلاف باوَر کیا۔ یہ تنقید بھی تھی اور چیلنج بھی تھا۔ یہ" آکسفورڈ یونیورسٹی کا کانووکیشن ۲۱ جولائی ۱۶۸۳ء تھا۔ جس میں اس کتاب پر پابندی کی تجویز پاس کی گئی مگر پھر یہی کتاب ایک مؤثر ردِعمل ثابت ہوئی اور کئی دوسرے کاموں کی بدولت ایک تبدیلی پیدا ہونی شروع ہوئی جو ہمارے سامنے ہے۔ یہ ایک نئی دنیا ہے اس مغربی نئی دنیا نے ساری دنیا پر اثرات مرتب کیے ہیں۔ تبدیلی کا یہ عمل ساری دنیا میں آہستہ آہستہ پھیلا ہے۔ تبدیلی نئی ہوتی ہے۔ جان دار ہوتی ہے۔ طاقت وَر فکر کے بغیر تبدیلی ممکن بھی نہیں ہوتی۔ یہ تبدیلی مثبت ہے۔ لیکن یہ جان لینا کہ اب یہ تبدیلی آخری ہے، درست بات نہیں۔ تبدیلی کا ایک عمل، ایک معین مدت تو مسلسل تبدیلی کا ہوتا ہے۔ تبدیلی جب اپنی جڑیں پکڑتی ہے تو تبدیلی برقرار

رکھنے کے لیے تبدیلی کی قوتوں میں بھی جبری رنگ ابھرنا شروع ہو جاتا ہے اور تبدیلی میں یوں کمزوریوں کو موقع ملتا ہے۔ ایسا ایک فطری عمل ہے۔ مغرب میں تبدیلی جڑیں پکڑ چکی ہے۔ لیکن کمزوریاں اب ظہور پذیر ہو رہی ہیں۔ کمزوریاں انسان میں نفسیاتی اثرات کا موجب بنتی ہیں۔ انسانی نفسیات کچھ عرصہ باریک بینی سے تبدیلی کے اس عمل کو برقرار رکھنے کے جتن کرتی ہے۔ جبکہ ایسا ممکن نہ ہو، تو انسانی نفسیات اس کے حل پر آمادہ ہوتی ہے اور یہ نئی تبدیلی ہوتی ہے۔ تبدیلی کبھی تدریجی ہوتی ہے اور کبھی انقلابی، یہ ماحول اور معاشرے پر منحصر ہوتی ہے۔

اس تبدیلی کے نقطہ نظر سے پیغمبرانہ ارتقاء کا ایک طویل معلوم و نامعلوم تسلسل ہے اور تبدیلی کا جوہری طریقہ تدریجی اور انقلابی ہی رہا ہے۔ علامہ اقبال کی دانش نے مغرب کی تبدیلی کا قریب سے جائزہ لیا اور پھر امت مسلمہ میں تقلید کی جابرانہ رَوِش کو ریاست و علماء کی سطح پر بالکل اسی طرح جابرانہ پایا جو مغرب میں تبدیلی کا باعث بنا۔ لیکن مغرب و مشرق کی نفسیات انسانی ایک نہیں ہے خصوصاً مسلمانوں کی مذہبی نفسیات انتہائی طاقت وَر ہے۔ مسلمانوں کا خدا کی مطلق و واحد حقیقت پر مذہبی ایقان بہت اونچے درجے کا ہے۔ کم پڑھی لکھی، غیر سائنسی، غیر منظم اور غیر ترقی یافتہ اقوام میں مذہبی عقائد ہمیشہ بلند درجے کے ہوتے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت رہی ہے۔

دوسرا مذہبی ایقان سلسلہ نبوت کے آخری نبی محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر ایمان کے ساتھ ہر مسلمان کا ذاتی عشق و رابطہ وہ طاقت وَر عنصر ہے جو مسلمان کو گرنے دیتا ہے اور نہ مٹنے دیتا ہے۔

تیسرا مذہبی ایقان کا ستون قرآن حکیم ہے، آخری وحی ہے اور معجزہ نما ہے۔ یہ راہنمائی کی کتاب ہے۔ انسانی نفسیات کو داخلی و ظاہری طور پر تیار کرتی ہے۔ انسانیت کے مقاصد پر توجہ مبذول رکھنے کے لیے مسلسل انسان کی نفسیاتی تربیت گاہ کا فریضہ سرانجام دیتا ہے۔ یوں بھی اُمت کی تشکیل اس نہج پر ہوئی ہے کہ سلسلہ نبوت کے آخری پیغام کی افادیت کو مسلسل لوگوں تک پہنچایا جاتا رہے۔ لیکن سمجھنا اور سمجھانا زندگی کے اس موڑ پر یہ ہے کہ قرآن فلسفہ کی کتاب ہے اور نہ سائنس کی، نفسیات کی کتاب ہے نہ سیاسیات و معاشیات کی، قرآن علم کی کتاب ہے اور علم کی ہر سمت کے اشارے موجود ہیں۔ علم کی تقسیم انسان نے اپنی سہولت کے لیے کر رکھی ہے تاکہ وہ حقیقت تک جزواً جزواً پہنچ سکے۔ نفسیات ان میں نیا اضافہ ہے۔ اسلام انسان کی نفسیاتی کیفیات کو جہاں درست سمت دیتا ہے وہیں ان کی مضبوطی کے لیے فکر و عمل کا لائحہ عمل دیتا ہے۔ اسلام اُن سوالات کی مناسبت سے انسانی ذہن کو صاف راستے پر رکھتا ہے۔ جو مسلسل انسان کے سامنے آتے ہیں۔ کہ وہ کیا ہے؟ کیوں ہے؟ دنیا کیا ہے؟، موت کیا ہے؟ اور خدا کیا ہے؟

اس ضمن میں اسلام کے دعویٰ جات ٹھوس اور استدلالی ہیں جن کا آگے تذکرہ آئے گا۔ ان تمام

دعویٰ جات کو انسان کی حدود قرار دے کر یہ بندوبست کر دیا کہ وہ علم کی جزواً جزواً تقسیم و ترتیب سے ان کو ثابت کرے۔ تجربات و مشاہدات کرے۔ انسانی سطح پر علمی ترتیب قائم کرے۔ انسان اپنا اجتماعی نظم و ضبط زیادہ باقاعدہ کرے۔ انسانی نفسیات کو مثبت سوچ پر رکھے۔ دوسروں کے وجود و افکار کو برداشت کرے۔ انسان دشمنی، انسان کی حیوانی خصلت تو ہو سکتی ہے، انسانی نہیں۔ اس پر قابو پائے۔ مطلب یہ کہ وہ رفتہ رفتہ علم کی مذہبی، عقلی، نفسیاتی اور تجربی قوت کی بنا پر یہ منزل حاصل کر لے کہ:

ا) وہ کیا ہے؟، دنیا کیا ہے؟، وہ کیوں ہے؟، موت کیوں ہے؟، خدا کیا ہے؟

ب) ان سوالات کا جواب ابھی تک مذاہب نے ایک خاکہ کی صورت میں دیا ہے؟۔ اسلام نے اسے مزید وضاحت دی ہے اور پھر نئے مذاہب کی ضرورت باقی نہ رہی۔

ج) عقل و حواس انسانی تجسس و جستجو کے ان سوالات کا جواب تجربات و مشاہدات کے ذریعے عینی طور پر سامنے لانے میں مصروف عمل ہے۔ یہ سارا عمل مذاہب کی راہنمائی کا اگلا حاصل ہے۔ یہ مذاہب کی روح کے خلاف نہیں ہے۔

د) انسان کی نفسیات ابھی تک مطمئن نہیں، وہ اس راز کو مکمل بے حجاب دیکھنا چاہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ انسان ہر اگلی منزل پر پرانے سوالوں کو نئی طرز پر حل کرنے میں کوشاں ہے۔ حتمی جواب پانا انسان کی ضرورت ہے۔

○

آج جس چیز کو ہم "انسانیت" کہتے ہیں یہ دراصل انسان کے انفرادی، کلی اور تاریخی حرکت وارتقاء کا حاصل ہے۔ اکیسویں صدی میں آ کر انسان کی نفسیاتی سوچ کس طرف اور کیسے حرکت پذیر ہو گی۔ اس کا ایک تجزیاتی پہلو بیسویں صدی کی مادّی سائنس ہے جس نے انسان کی آرزوؤں کو ایک نئی معراج بخشی ہے۔

دوسرا تجزیاتی پہلو ہمارے نزدیک علامہ اقبال کا مذہب و روحانیت کی بنیاد پر ہے۔ مرکز و محور "انسان" ہے۔ مقصود و مطلوب "انسان" کی نشوونما اور اس کا ذہنی سکون ہے۔ انسان علم کی جتنی جستجو کرتا ہے "انسانیت" کے لیے کرتا ہے اور اَب بھی ایسا ہی ہے۔ علامہ کا کمال یہ ہے کہ مغرب نے جب مذہب کو مسیحیت کی سطح پر مسترد کیا تو مذہب اسلام کی بنیاد پر مغربی سوچ کا ابطال کیا۔ یہ ایک ایسا علمی کارنامہ ہے جو ایک صدی سے زندہ و سبق آموز ہے۔ علامہ نے مغرب کی مادّی ترقی پر تنقید نہیں کی بلکہ مذہب کی افادیت پر دلائل دیے جو انسان کی نفسیاتی نشوونما میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ انسانی نفسیات چند قدیمی سوالوں کے جواب کی متلاشی ہے۔ انہی سوالوں

کا جواب آگے سہ تقسیم میں زیر بحث آئیں گے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات کا آغاز ہی نفسیاتی سوالات سے کیا ہے، ملاحظہ فرمائیں:-

> What is the character and General structure of permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it?. What place do we occupy in it?. What is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy and higher poetry.(۳)

پہلی بات یہ کہ یہی سوالات سائنس کے بھی ہیں لیکن علامہ کا موضوع مذہب کو فلسفیانہ معیار پر ثابت کرنا تھا۔ سائنس کے ساتھ قرآن کا ٹکراؤ نہیں ہے۔ یہ سوالات جو مؤثرات کی صورت میں انسان کی نفسیات میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے علم کی ہر نوع انہی کے جوابات پر کمر بستہ رہتی ہے:

۱) یہ عالم/ کائنات جس میں ہم رہتے ہیں، اس کی نوعیت کیا ہے؟۔

۲) (اس عالم/ کائنات) کی ترکیب کیا ہے؟۔

۳) کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عنصر موجود ہے؟۔

۴) ہمارا (اس کی نوعیت، ترکیب اور دوامیت) سے کیا تعلق ہے؟۔

۵) (اس عالم/ کائنات میں) ہمارا مقام کیا ہے؟۔

۶) مقام کی نسبت سے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہیے؟۔

ان سطور میں زیر بحث مسئلہ نفسیات انسانی کے تحت تین مذکورہ تاریخی عوامل کو زیر بحث لانا ہے۔ اس مناسبت سے پانچ سوالات کی ترتیب قائم کر کے تینوں پہلوؤں کا اس ضمن میں اثر اندازی کو نمایاں کرنا مقصود ہے:

اوّل: انسان کی اپنی حقیقت کیا ہے؟ (یہ کہ میں کیا ہوں؟)

دوم: دنیا کی اپنی اصلیت کیا ہے؟ (یہ کہ کائنات کیا ہے؟)

سوم: کائنات و انسان کا مقصد کیا ہے؟ (یہ کہ تخلیق کا مقصد کیا ہے؟)

چہارم: موت کی حقیقت کیا ہے؟ (یہ فنا و بقا کا معاملہ کیا ہے؟)

پنجم: خدا خالق کل کیسے ہے؟ (مطلق خدا کا وجود کیسے ہے؟)

قدیم نفسیات، مذہبی نفسیات، عقلی نفسیات، روحانی نفسیات اور مادی نفسیات انہی پانچ سوالوں کے گرد گھومتی ہے۔ مغرب کی موجودہ نفسیات یا حکمائے اسلام کا نقطۂ نظر ہو یا علامہ اقبال کا قرآن حکیم کی روشنی میں نقطۂ نظر ہو، انہی پانچ سوالوں کے جوابات ہی زیر بحث لائے گئے ہیں۔

درج ذیل تین تاریخی عوامل کے تحت مذکورہ سوالات کا تجزیہ مقصود ہے:

۱) مغرب کی جدید نفسیات۔ایک جائزہ۔
۲) حکمائے اسلام کے ہاں انسانی نفسیات۔ایک تاریخی جائزہ۔
۳) قرآن حکیم کی رو سے اقبال کا نظریہ نفسیات روحانی۔

○

مغرب کی جدید نفسیات

(الف)

سائنسی مادیت کے بطن سے پہلے زندگی کا ظہور ہوا اور پھر نفسی سائنس کا۔مادیت، زندگی اور ذہن پر مشتمل اصول ارتقا قائم ہوتا ہے جدید منہاج سولہویں صدی عیسوی سے مغربی مفکرین کے ہاں اختیار کیا گیا۔زندگی اور ذہن کو انیسویں صدی میں مادیت کی ترقی یافتہ اگلی صورت کے طور پر تسلیم کیا گیا۔اس نفسیاتی سائنس میں نمایاں ترین بانیانِ نفسیات درج ذیل سائنس دانوں کو قرار دیا جاتا ہے:

۱) چارلس ڈارون (Charlis Darwin)، (۱۸۸۲ء............۱۸۰۹ء)
۲) ولیم وندات (William Wundt)، (۱۹۲۰ء............ ۱۸۳۲ء)
۳) ولیم جیمز (William James)، (۱۹۱۰ء............ ۱۸۴۲ء)
۴) سگمنڈ فرائید (Sigmund Freud)، (۱۹۳۹ء............۱۸۵۶ء)
۵) ولیم میکڈوگل (William McDougall)، (۱۹۳۸ء............ ۱۸۷۰ء)
۶) جان واٹسن، (John B. Watson) (۱۸۷۸ء-۱۹۵۸ء)
۷) سی، جی ینگ (C.G Jung) (۱۸۷۵ء-۱۹۴۱ء)۔

۱) چارلس ڈارون کی شہرت "حیات" (Biology) میں ہے۔نفسیات اس کا مضمون نہ تھا۔حیات کو ایسے سائنسی تجربے سے گزارا کہ حیات کی تعبیر مادی لحاظ سے کرنے میں آسانی پیدا ہو گئی۔بذاتِ خود ڈارون کا یہ میدانِ تحقیق نہ تھا۔حیات کے ارتقاء کو اس نے مادیت سے متعلق قرار دیا اور یہ نئی بات اس لیے نہ تھی کہ مسلم ادب میں اس پر بے پناہ مواد موجود تھا۔مذاہب حیات کی اپنے زاویہ نگاہ سے تعبیر کرتے آ رہے تھے۔جن کا اوّل اصول بھی غیر مادّی تھا اور آخری اصول بھی غیر مادّی۔ڈارون بطور سائنس دان غیر مادی عامل کو زیر بحث ہی نہیں لایا۔بات وقوعہ سے شروع کی اور سبب واقع کو زیر بحث ہی نہیں لایا۔اس لیے جہد للبقاء، تبدیلیاں، انتخاب طبعی اور وراثت کی اصطلاحوں کے تحت وقوعہ بیان کیا۔یوں سائنس دانوں نے اسے جلد ہی مذہب و خدا کے خلاف بطور ایک ہتھیار استعمال کرنا شروع کر دِیا۔علامہ اقبال نے خطبات میں نظریہ ارتقاء روحانی کو درست ثابت کیا ہے۔

نظریہ ارتقاء روحانی اور نظریہ ارتقاء مادی دراصل ڈارون کے تجربات میں براہِ راست نزاع پیدا نہیں کرتے مگر سائنس دانوں نے آگے بڑھنے کے لیے مذہبی توہمات کے شکنجے سے عوام کو چھڑانے کے لیے اسے بطور مادّی اصول کے لیا اور بعض بنیادی حقائق کو وقتی طور پر نظر انداز کرنے پر مجبور ہوئے کیونکہ حقائق تو بہر حال حقائق ہوتے ہیں ان کی حقیقت تو بدلی نہیں جا سکتی البتہ خود کو بدل کر ان حقائق سے صَرفِ نظر کیا جا سکتا ہے۔ مذاہب کے سامنے دعویٰ جات انسان کی آرزوؤں کے عکاس، انسانی مقاصد کے اہداف، ان پر عمل پیرا ہونے کے طریقوں پر مشتمل ہیں مگر عمل کی گزرگاہیں کبھی بھی مکمل عکاس نہیں ہوتیں کیونکہ ایک بابصیرت انسان اس گزرگاہ کا مسافر ہوتا ہے جو کبھی ایک طرف بہک جاتا ہے اور کبھی دوسری طرف۔ یہی حال خالصتاً مذہبی گزرگاہوں میں ہوا۔ اور اب ایسا ہی رنگ سائنسی و مادی گزرگاہوں کا ہے۔ انسان نہ تب مطمئن تھا اور نہ اب ہے۔ خودی کی جستجو ابھی باقی ہے۔ بہر حال گزشتہ دو سو سال کا سب سے نمایاں نظریہ ارتقاء ہے جو مذہب و خدا کے خلاف ایک ہتھیار کے طور پر عملی حلقوں میں استعمال ہوا ہے۔ اقبال نے اس کے منفی و مثبت پہلوؤں کا تجزیہ بڑی خوب صورتی سے کیا ہے مگر اقبال ہی کے کام کی توضیحی صورت ڈاکٹر محمد رفیع الدین میں بہت نمایاں اور قابل قدر ہے اور شاید مسلم دنیا میں امتیازی نوعیت کا ہمدردانہ کام ہے۔

۲) وندات پہلا شخص ہے جو نفسیات دان کہلایا۔ اُس نے سائیکلوجی (نفسیات) کو پہلی دفعہ فلاسفی اور بیالوجی سے علیحدہ کیا اور ایک نئے سائنسی مضمون، "سائیکلوجی" کو معرضِ وجود میں لایا۔ وہ تجرباتی نفسیات کا بانی ہے۔ ۱۸۷۹ء میں اُس نے پہلی بار نفسیاتی (Psychological) لیبارٹری برائے تحقیق یونیورسٹی آف لیپزگ (Leipzig) میں قائم کی۔ پہلا تحقیقی جرنل برائے سائیکالوجی ۱۹۰۲ء-۱۸۸۱ء جاری کیا۔ ایک امریکی سروے (۱۹۹۱ء) میں ونت کو سب پر فوقیت حاصل ہوئی۔ ولیم جیمز دوسرے اور فرائید تیسرے نمبر پر رہے۔

چارلس ڈارون کی "The Origion of species" نظریہ ارتقاء پر بنیادی کام ہے۔ ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے "قرآن اور علم جدید" اور راقم الحروف نے اسی کام کو "مطالعۂ قرآن کی نئی جہتیں" میں بڑھایا ہے۔

ونت کا بنیادی نقطۂ نظر یہ تھا کہ "سائیکلوجی" فوری وقوعہ سے دلچسپی رکھتی ہے، جس میں ذہنی تبدیلیاں اور عملی تعلقات خصوصاً تصورات، وقوف، جذبات اور محرکات کے درمیان وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ذہنی مظہر دراصل شعور کا تغیر پذیر عمل ہے۔ یہ نفسیاتی تجربے میں ایک فوری وقوعہ کی حیثیت کا تعین کرنا ہے۔ جہاں تک شعور کا تعلق ہے، یہ بنیادی طور پر ایک سرگرم نظم تشکیل دینے کا عمل ہے۔ اس لیے

یہ اب مابعدالطبیعی نقطہ نظر کے طور پر شمار نہ ہوگا۔ جیسے قبل ازیں شعور کو فانی روح (Immortal soul) یا ایک روحانی مظہر کے طور پر لیا جاتا تھا۔ ونت نے "متوازیت" (Parallelism) کے نقطہ نظر سے اتفاق کیا جو جسمانی و ذہنی اعمال میں دوران عمل پیدا ہوتی ہے۔

ونت نے تہذیبی نفسیات (Cultural psychology) بھی متعارف کرائی اور بیس بنیادی سوالات بطور نفسیاتی محرک کے بیان کیے۔ جن میں مزدور کی تقسیم، غلامی، مسرت، پیدوار، تقلید، زیادہ بچے، فن، بہبود، آرٹ، حس جمالیات اور آرائش (Adornment)، گناہ/ جرم (Guilt) سزا، Atonement کفارہ، خود تعلیمی کھیل اور بدلہ شامل ہیں۔ گویا یہ سوالات ہیں جو ایک تہذیبی عمل کے دوران انسان میں جنم لیتے ہیں۔ ونت کا شہرت یافتہ دَس جلدوں پر مشتمل کام ہے جو نفسیات کو زندگی کے دوسرے شعبوں سے منسلک کرتا ہے۔ ونت نفسیات انسانی کی ترقی میں ڈارون اور ہیگل کی کوششوں کو تسلیم کرتا ہے۔ گویا ونت کے نزدیک:

- نفسیات فوری وقوعہ سے دلچسپی رکھتی ہے۔
- ذہنی عمل شعور کا تغیر پذیر عمل ہے۔
- شعور ایک طریقہ عمل ہے، اس کا روحانی پہلو سے تعلق نہیں ہے۔
- شعور لافانی روح یا مابعدالطبیعی تعبیر کے تحت نہیں آتا ہے۔

گویا شعور، مادیت کے دائرے میں مقیم رہتا ہے۔ روحانی حدود میں داخل نہیں ہوتا۔

ونت کا کارنامہ ہے کہ وہ نفسیات کو لیبارٹری میں لے گیا اور نفسیات کو سائنسی ضابطے کے تحت پیائش کا آغاز کیا۔

۳) ولیم جیمز معروف ماہر نفسیات و فلسفی تھا۔ اس کی تین کتابیں نفسیات کو تین زاویہ ہائے نگاہ دیتی ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ نفسیات کے سائنسی مضمون میں روحانی گردش لاتا ہے۔ اقبال کی طرح نفسیات کے مادّی پہلو کو اپنی جگہ پر رکھتا ہے مگر اس کی تحقیق روحانی احوال کی نفسیات کے گرد ہے جسے روحانی شعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اقبال نے ولیم جیمز سے استفادہ کیا ہے اور حوالے دیے ہیں۔ ولیم جیمز کی پہلی کتاب ایمان کی آرزو (*The will to believe*) ۱۸۸۶ء ہے۔ جس میں وہ کہتا ہے کہ جو مفروضہ ہماری خواہشات کی تشفی کرے اُسے تسلیم کرلینا چاہیے اور اگر خدا کا مفروضہ ہماری زندگی کو سکون اور اطمینان دیتا ہے تو اسے ماننے میں اعتراض کی گنجائش نہیں رہتی۔ برٹرینڈ رسل کے نزدیک جیمز کا تصور مذہب ماضی میں ماننے والوں سے مختلف ہے وہ اسے ایک انسانی مظہر کے طور پر لیتا ہے اور انسان کی خوشی کو مطلوب گردانتا ہے۔ البتہ خدا کو وہ حقیقی خدا (Actual God) مانتا تھا۔

دوسری کتاب "نفسیات وارداتِ روحانی" (Varieties of Religious Experience) ہے۔ نفسیات میں نفس شعوری کیفیت کی سیل رواں ہے، یوں اُس نے زندگی کے حرکی پہلوؤں کو روشن کیا۔ علامہ اقبال کے ہاں یہی سیل رواں "خودی" ہے۔ اس کتاب کا ترجمہ اردو میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے کیا ہے۔ "میدانِ شعور" کی اصطلاح کے تحت ولیم جیمز نے "شعور" کی کیفیت میں تبدیلی اور حدودِ کار سے بحث کی ہے۔ چند اقتباسات سے اس کا نقطہ نظر عیاں کرنا مقصد ہے:

کل ذہنی حالت ایک وحدت ہوتی ہے۔ کسی وقت میں شعور کی تمام کیفیت یا اس کے سامنے کا تمام میدان معروضات و اشیا بیک وقت ایک وحدت ہوتا ہے۔ شعور کی یہ موج یا یہ میدان اس انداز کا نہیں ہوتا کہ وضاحت کے ساتھ اس کے حدود اور کناروں کو معین کر سکیں۔ شعور کے میدان یکے بعد دیگرے بدلتے رہتے ہیں۔ ہر ایک کے اندر غرض یا مقصد کا ایک مرکز ہوتا ہے اور اس مرکز کے گرد دیگر اشیا کے شعور کے دائرے ہوتے ہیں۔ جس قدر اشیا اس مرکز سے دور ہوتی ہیں اسی قدر ان کا شعور مدہم ہوتا ہے۔ دور کے حاشیہ کے حدود مبہم اور غیر معین ہوتے ہیں۔ شعور کے بعض میدان تنگ ہوتے ہیں۔ اور بعض وسیع۔

ہمارے تجربہ، حیات و کائنات کے دو پہلو ہیں، ایک نفسی اور دوسرا معروضی یا غیر شخصی۔ موخرالذکر پہلو میں بے انتہا وسعت ہے اور اس کے مقابلے میں نفسی پہلو محدود معلوم ہوتا ہے لیکن اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ جو کچھ ہم دیکھتے یا سوچتے ہیں وہ شعور کا معروض ہوتا ہے اور اس کا نفسی پہلو خود شعور کی اپنی کیفیت ہے۔ شعور کا معروض لامتناہی زمانے اور لامحدود فضا ئیں ہو سکتی ہیں لیکن اس کا لامتناہی کے مقابلے میں ان کا شعور بحیثیت ایک نفسی حالت کے نہایت قلیل اور گریز پا ہوتا ہے۔ معروضی کائنات ہم سے خارج ہوتی ہے اور ہمارا شعور اس کی طرف محض اشارہ کرتا ہے۔

طبعی سائنس کا یہ تقاضا کہ تجربہ و حیات میں سے احساس خودی کو برطرف کر دیا جائے نہایت لغو معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے تجربہ کائنات کا محور تو پرانا ہے، اشیا و حوادث سب کے سب اس رشتے میں پروئے ہوئے ہیں اگر مالا کا یہ دھاگہ توڑ دیا جائے تو موجودات منتشر ہو کر معدوم ہو جائیں۔ کائنات کی توجیہ میں سے اگر انسانی طرز فکر و عمل، اس کے زاویہ نگاہ اور اس کے تاثرات کو ساقط کر دیا جائے تو باقی توجیہ بس ایسی ہی ہو گی جیسے کی کسی کو کھانا کھلانے کی بجائے فقط کھانوں کے نام کاغذ پر لکھ کر اس کے حوالے کر دیے جائیں اور کہا جائے کہ بس ہو گئی آپ کی دعوت۔

انا محدود بھی ہوتا ہم وہ حقیقت تو ہے۔ ہماری انفرادی تقدیروں کی نسبت جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کا جواب خواہ کچھ ہی ہو لیکن وہ سوالات حقیقی ہیں۔ ان پر غور و خوض ہی ہمارے فکر میں گہرائی پیدا کر سکتا ہے۔ اس انا کی ماہیت پر سنجیدگی سے غور کرنا اور نفس کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کرنا ہی صحیح معنوں میں مذہب کی بنیاد ہے۔ لہذا میرے نزدیک نفس کو مرکز فکر بنانا اور انسانی زاویہ نگاہ سے حیات و کائنات پر غور کرنا زمانہ جاہلیت کے باقیات میں سے نہیں بلکہ سب سے زیادہ جائز اور نتیجہ خیز انداز تحقیق ہے۔ ہمارے اجداد نے اگر اس کے سمجھنے میں

غلطیاں کی ہوں اور ان کے عقائد میں اگر حقیقت وافسانہ کی آمیزش نظر آئے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم نفس کو محورِ ہستی سمجھنا ترک کر دیں اور مذہبی زاویہ نگاہ کو مطلقاً رد کر دیں۔ ہمارے لیے نفس سے زیادہ اور کوئی چیز حقیقی نہیں اور مذہبی ہونے کے معنی اسی حقیقت کے ذریعے سے باقی حقائق پر غور کرنا ہے۔ اپنی حقیقت کو چھوڑ کر اور کس شے کی حقیقت ہمارے لیے قابل توجہ ہوسکتی ہے؟ (۴)

تیسری کتاب (Pragmatism)۔ نتائجیت ہے۔ اس جدید نظریہ کا بانی ولیم جیمز ہے۔ اس نظریہ کی وضاحت کے لیے (Paracticalism)۔ عملیت کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اردو میں اس کتاب کا ترجمہ وتجزیہ "عملیت" کے تحت کیا گیا ہے۔ یہی نظریہ مزید وسیع ہو کر Humanism "انسانیت" بھی کہلاتا ہے۔ اس سے مراد کسی شئے کا مفید ہونا اور سچائی پر دلالت کرنا ہے۔ اس سے قریب ترین نظریہ (C.S.Pierce) پیرس کا تھا۔ اس نے لفظ نتائجیات (Pragmatisms) استعمال کیا۔ پیرس کا نقطۂ نظر مادّی تصور کو مسترد کیے بغیر فلسفہ کی طرف جاتا ہے۔ اور ولیم جیمز مادّی تصور کو مسترد کیے بغیر مذہب وروحانیت کی طرف جاتا ہے۔ "صداقت" کی تلاش و پیمائش کے لیے یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے۔ ولیم جیمز کے علاوہ F. C. S. Sehiller اور Jhon Dewey کا بھی (Pragmatism) پر کام ہے۔ رسل کے نزدیک یہ (Truth) صداقت کی نئی تعریف ہے۔ رسل نے جیمز سے "Dose consciousness exit" ۱۹۰۴ء کے مضمون سے اتفاق کیا ہے۔ جبکہ دوسری مذکورہ دونوں کتابوں سے پوری طرح متفق نہیں ہے۔

۴) سگمنڈ فرائیڈ (Sigmund Freud) آسٹریا موجودہ چیکوسلواکیہ کا باشندہ تھا۔ (۱۹۳۹ء۔ ۱۸۵۶ء) ۱۸۹۰ء میں تحلیل ذات کے طریقے پر لاشعور کی طاقتوں کا تجزیہ کرتا ہے۔ یہ کئی کتابوں کا مصنف ہے جو نفسیات کا جدید موقف پیش کرتا ہے۔ اس کی معروف کتابوں کو برٹینکا نے ساٹھ جلدوں پر مشتمل سیریز میں ایک خصوصی جلد مخصوص کی ہے۔ یورپ میں اس کی کتابیں میسر ہیں۔ ہماری لائبریریوں میں بھی اس کی کتابیں مل جاتی ہیں۔ بعض کے تراجم بھی ہوئے ہیں۔ شعور کو نفسیاتی سائنس کا حصہ قرار دے کر سائنسی لحاظ سے اس کی پیمائش اس کا بڑا کارنامہ ہے۔ طریقہ وتجزیہ نفسی ہے۔ سائنس کا ضابطہ تجربہ ومشاہدہ ہے اور سائنس سرتوڑ کوشش میں ہے کہ شعور کو انسانی سرمایہ فکر کے طور پر پیمانہ بنا کر اس کی پیمائش کر لی جائے۔ "کردار" کا پیش کردار "شعور" ہے۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ کردار کا پیش منظر بھی "شعور" ہی ہے کیونکہ ایک شعور کرداری محرک بنتا ہے اور دوسرا شعور کرداری عمل کے بعد وجود میں آتا ہے۔ ان اوصاف کو انسانی دماغ وذہن اور اس کی فعالیت سے جوڑا گیا ہے۔ یہ تین اصطلاحیں لاشعور (Unconciousness) شعور، (Consciousness) اور فوق الشعور (Preconsciousness) استعمال کرتا ہے پھر ان میں ردّ و بدل کر کے لاشعور کو "Id"، شعور کو "Ego" اور فوق الشعور کو "Super

Ego'' کہتا ہے۔ گویا جدید نفسیات "شعور" (Ego) کو غیر مادّی تصور نہیں کرتی مگر اسی کے ایک حصہ کو غیر مادّی تصور کرتی ہے۔ اور یہی وہ سرحدی علاقہ ہے جہاں مادیت و روحانیت کی آئندہ سائنسی اصولوں کے تحت ملاقات متوقع ہے۔ بلاشبہ شعور غیر مادّی بھی ہے اور مادّی بھی۔ شعور سے جو کردار متعین ہوتا ہے اس کی ہدایت تو لاشعور سے آتی ہے مگر وقوعہ مادی دنیا میں ہوتا ہے۔ یہ بحث زیادہ تر اس کی دو کتابوں میں ملتی ہے: ''The Unconsious'' اور ''The Ego of id''۔ دوسری مذکورہ کتاب میں شعور (Ego) کو فہم اور ذہنی صلاحیتوں کا نمائندہ باوَر کیا ہے اور لاشعور (Id) کو نفسیاتی خواہشات و محرکات کی آماجگاہ متصور کرتا ہے۔ مذہبی دلائل میں بھی ہدایت کو روحانی دنیا سے جوڑا جاتا ہے۔ اور انسانی فہم کو عقل سے اور عمل کو تجربات سے منسلک کیا جاتا ہے۔ انسان بنیادی طور پر علم و معلومات کا پیچھا کر رہا ہے۔ مذہب نے ہاتھ پکڑ کر انسان کو عقل کی دنیا میں لا کر چھوڑا، ورنہ تو انسان توہمات میں مدتوں پڑا رہا۔ پھر عقل کے میدان میں پختگی کے بعد انسان کو مادّی تجربات سے حقیقت کی تصدیق پر ابھارا گیا۔ اب انسان مادّی تجربات سے تصدیق پاتے ہوئے "لاشعور" کی سرحدوں کو عبور کرنے کے قریب ہے جہاں بہت جلد سائنس و خدا کی ملاقات ہونے والی ہے اور اسی خاطر یہ موقف ان سطور میں دوہرایا ہے کہ بالآخر انسان ہی خدا کا نائب ہونے کا راز پائے گا چاہے وہ مذہبی عالم ہو، صوفی ہو، فلسفی ہو یا سائنس دان ہو۔ ان چاروں کرداروں کو ایک لفظ "حکیم" سے موسوم کر سکتے ہیں۔ فرائیڈ کو قدرے تفصیل سے "مطالعہ قرآن کی نئی جہتیں" میں پڑھا جا سکتا ہے جو ادارہ ثقات اسلامیہ لاہور نے شائع کر رکھی ہے۔

۵) ولیم میکڈوگل (۱۸۷۱ء-۱۹۳۸ء)

ایک نفسیات دان کے طور پر معروف ہے۔ اس کا خصوصی موضوع جبلت (فطرت) تھا۔ اس کے ساتھ اس نے معاشرتی تجزیے کو انسانی جبلت سے جوڑ کر بیان کیا۔ یہ پہلے برطانیہ اور پھر امریکہ میں رہائش پذیر رہا۔ وہ نفسیات کے بطور سائنس دان بڑا وکیل تھا۔ اس نے پیرانفسیات متعارف کرائی۔ وہ نفسیات کو روحانیات سے الگ رکھتا ہے۔ لیکن نظریہ ارتقاء کو نظرانداز کرنے پر تنقید کرتا ہے۔ وہ ڈارون سے زیادہ لیمارک کے تجربات کو فوقیت دیتا ہے۔ وہ جان بی والٹن کے اس تصور سے بھی متفق نہیں ہے کہ کردار مخصوص حالات کا ردّعمل ہوتا ہے۔ میکڈوگل کے نزدیک اس میں دوسرے مؤثرات بھی شامل ہوتے ہیں۔ معاشرتی نفسیات، طبعی نفسیات اور نفسیاتی تحقیق میں اَب تک نمایاں ہیں۔ وہ کردار میں جبلت کو وراثتی طور پر اہمیت دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ انفرادی نفسیات کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ فوری ردّ عمل میں جہاں خوف شامل ہو، تو وہ لڑنے یا فرار یا ٹھہراؤ کے عمل کا شکار ہوگا۔ یہ جبلت حیوانوں اور

انسانوں میں یکساں ہے۔ اس پر اس نے اپنی معروف کتاب "An Introduction to social psychology" میں لکھا ہے کہ تقریباً تمام انسانوں کا کردار جبلتوں کے تحرکات کا نتیجہ ہوتا ہے نہ کہ کسی ردّ عمل کا جسے کرداریت میں تسلیم کیا جاتا ہے وہ کائنات کی مادّی تعبیر سے بھی اتفاق نہیں کرتا بلکہ وہ اسے مادّہ و ذہن کا مشترکہ نتیجہ قرار دیتا ہے اور دونوں کے تعلق کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔ وہ چند نظریات کی وکالت کرتا ہے جو نفسیاتی دنیا سے متعلق ہیں:

(ا): کردار کا مقصدی پہلو۔(The purposive character of behaviour)

(ب): مفروضہ عضویات ضروریہ۔(Vitalism)

(ج): انسان کا روحی نظریہ۔(The soul theory of man)

(د): لیمارک کی فکر۔

(س): نفسیاتی توانائی کا تصور۔(The concept of psychic energy)

(ع): اجتماعی ذہن۔(Group mind)

(ف): ٹیلی پیتھی۔(Telepathy)

فرائیڈ اور میکڈوگل پر قدرے تفصیل سے راقم الحروف کی کتاب ''مطالعہ قرآن کی نئی جہتیں'' ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

۶) جان واٹسن (John B Watson) (۱۸۷۸ء-۱۹۵۸ء):

امریکن نفسیات دان جس نے کرداریت (Behaviourism) کو نفسیات میں متعارف کرایا۔ ذہن و شعور سے پیمائشی طریقہ کو آگے بڑھایا۔ اس لحاظ سے اس کا کام اہمیت کا حامل ہے کہ نفسیات بھی ایک سائنسی مضمون ہے۔ البتہ اُس نے کردار کو فوری واقعی ردّ عمل قرار دیا۔ اُس نے حیوانات اور بچوں کے کردار پر زیادہ توجہ مبذول کی اور یہ دونوں عناصر واقعی فوری ردّ عمل دکھاتے ہیں۔ کیونکہ بچپن بھی جبلت کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ ۱۹۱۳ء میں اُس نے نفسیاتی کرداریت کے تصور پر مضمون لکھا اور بعض اوقات اسی کو کرداریت پسندوں کا منشور قرار دیا جاتا ہے۔ یہ فطری سائنس کی طرز پر تجربات بیان کرتا ہے۔ جبکہ اس کا تصوری نظریاتی مقصد بھی یہ ہوتا ہے کہ وہ کردار کا سراغ لگائے اور اسے قابو میں رکھے۔ وہ خارجی عمل کو ذہنی عمل پر ترجیح دیتا ہے کیونکہ پیمائش تو خارجی عمل کی ممکن ہے لیکن وہ ذہنی عمل کو نظرانداز نہیں کرتا بلکہ اس کا خیال ہے کہ ہم خارجی عمل کی پیمائش سے داخلی محرکات و عمل کا سراغ لگا سکتے ہیں اور یہ سائنسی مقصدی طریقہ ہے۔ یقیناً یہ ایک نیا طریقہ ہے وہ اسے متعین نظریات، ارتقائی درجہ

بندی اور حسی تجربات کی ہم کاری سے ایک کردار کا تعین کرتا ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ یوں نفسیات ایک نئے میدان میں داخل ہوگئی ہے اور یہ بھی مانتا ہے کہ ونڈت سے پہلے نفسیات (سائنسی) کا وجود نہیں ہے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ نفسیات کا مواد تو ذہنی عمل کا نتیجہ شعور ہے اور واٹسن اسے مسترد کرتا ہے۔ کیونکہ شعور ایک داخلی محرک کا نمائندہ ہے اور واٹسن کے فوری ردّعمل کے خلاف جاتا ہے۔ اسی موقع پر میکڈوگل سے اس کا مباحثہ ہوا جس میں میکڈوگل نے اتفاق نہ کیا بلکہ کردار میں کئی دوسرے عوامل کو تسلیم کیا۔ فرائیڈ کی ساری نفسیات کا محور ہی شعور کا مطالعہ ہے۔ واٹسن نفسیات کو ذہن کے دائرے سے الگ کرنے کی کوشش میں ہے اور محض کردار پر توجہ مرکوز رکھنے کا حامی ہے۔ سائیکلوجی پر ۱۹۱۳ء میں اپنے لیکچر (Psychology as the behaviourist views) اور ۱۹۱۴ء میں (An introduction to comparative psychology) میں اپنے نظریات بیان کیے۔

۷۔ سی۔ جی ینگ (C. G. Jung) (۱۸۷۵ء-۱۹۴۱ء):

سویٹزر لینڈ کا رہنے والا نفسیات دان تھا۔ فرائیڈ کا ابتدائی مطالعہ ہی اس کے نظریات کا تعین کرتا ہے اور فرائیڈ کے کام کو آگے بڑھاتا ہے اور تجزیہ نفسی کے بجائے تحلیل نفسی (analytical psychology) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ فرائیڈ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ بھی تھا۔ مگر اس نے دنیا کے مختلف خطوں کا سفر بھی کیا اور کئی زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ ۱۹۱۳ء میں اس نے تحلیل نفسی پر کتاب *The psychology of the Unconscious* لکھی اور فرائیڈ سے الگ راہ اختیار کی مگر شعور ہی کے تجزیے کے حوالے سے مشرق و مغرب سے جو اُس نے سیکھا، اسے (The Secret of the goldon flower) میں لکھ دیا۔ وہ فرائیڈ کی نسبت وسیع النظر تھا۔ وہ تجزیہ نفسی کو تحلیل نفسی کے تحت بیان کرتا ہے۔ عصبات کے اسباب میں فرائیڈ کا رجحان ماضی کی طرف ہے اور ینگ کا حال کی طرف۔ فرائیڈ کی لبیڈو میں صرف جنس ہے، ینگ کے ہاں عزم غلبہ (Will for power) ہے جو برگساں کے جوش حیات (Elanvital)، شوپنہار کے عزم حیات (Will to live) اور علامہ اقبال کی خودی (Ego) کے قریب ہے۔ جبکہ شعور میں بھی وسعت تلاش کرتا ہے۔ دنیا بدلنے والی کتابوں میں ان کتب کا شمار ہوتا ہے۔ برٹینکا نے ''The Great Books'' کے نام سے ان کو یکجا کیا ہے۔ اُردو تراجم موجود ہیں۔

(ب): حکمائے اسلام کے ہاں انسانی نفسیات: ایک طائرانہ جائزہ:

سائنس نے کائنات کو جاننے کا طریقہ "مٹی" سے شروع کیا کیونکہ سائنس کا اصول وضابطہ ٹھوس

مادّے سے آغاز کا ہے۔ اس کے برعکس تمام مذاہب کا آغاز خدا سے شروع ہوتا ہے اور انجام کار بھی خدا ہی شمار ہوتا ہے۔ جو شخص کسی مذہب کے واسطے سے خدا کو خدا اور خالق کل مان لیتا ہے اسے عقیدہ کہتے ہیں۔ بعض عقیدہ کے دائرے میں رہنے کو ترجیح دیتے ہیں اور کچھ آگے بڑھ جاتے ہیں۔ آگے عقلی وحسی گزرگاہیں ہیں۔ سائنس کا ضابطہ ہی مادّی شئے کی تحقیقات سے حقیقت کی تلاش میں رہنا ہے۔ غیر مادّی شئے حواس وعقل کے مادّی ضابطوں سے گرفت میں نہیں لائی جاسکتی۔ گویا یہ دو ضابطے ہیں حقیقت کی تلاش کے۔ ابھی تک انسانی نفسیات انہی دو ضابطوں میں اُلجھی ہوئی ہے۔ ضابطوں میں تضاد وتعارض نہیں، مقصد دونوں کا حقیقت کی تلاش ہے۔

مذہب ایک غیر مادّی ضابطے سے آغاز کرتا ہے مگر انسانی نفسیات کو "مادّہ" کی حقیقت کو پرکھنے پر آمادہ کرتا ہے تاکہ وہ مقصدِ تخلیق کو اپنی جانفشانی سے جان سکے۔ یہ عقلی فلسفہ اور تجربی سائنس اُسی نفسیات کے نتائج ہیں۔ یہ مذہبی نفسیات ہے جو انسان کو آزادی اور بقا کا راستہ بتلاتی ہے اور اسے آمادہ جدوجہد رکھتی ہے۔ غیر مادّی ضابطے سے حقیقت کے ایک علمی پہلو سے حجاب اٹھتا ہے اور مادّی ضابطے سے دوسرا پہلو بے حجاب ہوتا ہے۔ مطلق حقیقت تک پہنچنے کے یہ ضابطے ہیں۔ ایمان وایقان کا محور انسان ہے اور تجربہ ومشاہدہ کا فعال کردار انسان ہی ہے۔ علم کا مسافر انسان ہی ہے۔ حکمائے اسلام نے ان دونوں ضابطوں کو الگ نہیں کیا اور اسے پیغمبر آخر الزمان محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے کردار وفرمودات اور قرآنِ حکیم سے اخذ کیا ہے کہ "انسان" ہی اس کائنات کا محور، مرکز اور فعال ہستی ہے۔ اہم نقطہ اس میں یہ ہے کہ وجودی فلسفہ کے جدید معماروں کے برعکس حکمائے اسلام نے "انسان" کو خدا سے الگ نہیں کیا۔ انسان کی آزادی، ارادہ، اختیار اور عمل کی استعداد کو انسانی نفسیات کے طاقت وَر عناصر کے طور پر نمایاں کیا ہے۔ یوں ذہنی ونفسیاتی طور پر مضبوط "انسان" کو ضابطہ بنایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ واحد ضابطہ، واحد کی دریافت میں جو اقدامات اٹھائے گا اسی کا حق ہے۔ تضاد وتعارض اس کے ذہن میں پیدا ہوگا جسے وہ وہیں پر شعوری صورت اختیار کرنے سے پہلے حل کرے گا۔ البتہ اس کی فعال ہستی سے عمل میں کہیں کمی وبیشی ہوتی ہے تو اسے درست کرنے کا بھی خود ہی معمار ہے۔ مسلمان اگر تیرہویں صدی سے قبل کی سائنسی پیش رفت کو جاری رکھتے تو شاید دو ضابطوں کی صورت یوں ہی پیدا نہ ہوتی کیونکہ یہ تعارض اس سائنسی جدوجہد کا حصہ نہ تھا۔ بدقسمتی سے مسلمانوں کی فعالیت جمود وتقلید کا شکار ہو کر ختم ہوگئی اور انسانی فعالیت بے مقصد ٹھہری۔ نظام قدرت کے تحت دوبارہ سولہویں صدی میں مغرب کا انسان نئے عزم سے فعال ہوا۔ وقت کے ماحول کو شکست دینے کے لیے اس نے دوسرا ضابطہ پیدا کیا اور آگے بڑھنے لگا۔ مغربی دُنیا میں یہ غلط فہمی ابھی تک برقرار ہے کہ سائنسی فعالیت اُن کا کارنامہ ہے۔ دوسری

طرف مسلم دُنیا میں یہ غلط فہمی پائی جاتی ہے کہ مغرب نے ضابطہ اوّل (مذہب) کو قطعی مسترد کر دیا ہے۔ دونوں طرف کی دونوں غلط فہمیاں ہیں جن کا دُور کیا جانا علمی خدمت ہوگی۔ حکمائے اسلام کے ضمن میں ہم براہِ راست اُن سوالات کا جواب تلاش کریں گے جو آج بھی اہل سائنس واہل فکر کے لیے چیلنج ہیں۔ نفسیاتی لحاظ سے مسلم دنیا نے دو منہاج اختیار کیے تھے اور ان سوالات کا بہت حد تک وقت کے مطابق اطمینان بخش جوابات پیش کیے۔ مغرب نے ایک منہاج کو اختیار کیا ہے جس کا پیش منظر مسلم حکماء کے ذمہ تھا۔ مسلم دنیا میں دو منہاج کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

اوّل: قرآن وحدیث سے استخراجی واستقرائی فکر کو فقہی احکام کی صورت میں یوں مرتب کیا کہ مذکورہ سوالات کے واضح جوابات مہیا بھی کیے اور اُن پر عمل پیرا ہونے کے لیے لائحہ عمل بھی دِیا۔ ماحول کو پروان چڑھایا۔ غالباً یہ ایک خوبصورت تاریخی دَور تھا کہ ان مذکورہ سوالات کے میسر جوابات کے تحت عمل پیرا ہونے کا عملی مظاہرہ ہوا اور افکار کی یکسانیت کی بنا پر ایک متحرک و پر مغز معاشرتی گروہ تیار ہوا۔ فقہی اختلافات ایک ماحولیاتی دائرے کے اندر بہت دوستانہ و ہمدردانہ تھے۔ کسی قدر دیر سے فقہی اختلافات کو اسلام کے اختلاف میں بدل دیا گیا اور اسلام وغیر اسلام کی بات میں سختی آتی گئی حالانکہ قرآن حکیم سے اخذ فکر کے کئی منہاج ہیں مگر سب ضوابط کے پابند ہیں۔ ضابطوں اور نصب العین کو مدنظر رکھ کر قرآن حکیم میں تعبیر کی بے پناہ گنجائش ہے کیونکہ قرآن کا پیغام زمان ومکان سے وابستہ ہے، جامد پیغام نہیں ہے۔ اسلام وغیر اسلام کا تعین فقہاء کے معیار علم سے کم تر افراد نے شروع کیا اور یہ مسئلہ علم وعمل کے بجائے خشک بحثوں میں داخل ہو گیا۔ سیاسی اقتدار ختم ہوا تو خشک بحثوں سمیت یہ سارا نظام ہی لپیٹ دِیا گیا۔ بالآخر سیاسی اقتدار کا زوال پورے تمدن کی فعالیت کا زوال بن گیا۔

دَوم: مسلمانوں کا دوسرا منہاج مکمل طور پر "فکری" میدان میں اختیار کیا گیا اور کوشش کی گئی کہ عمل کے میدان کو فکری غذا مہیا کی جائے۔ تاریخِ علم کا یہ ایک سنہرا دَور ہے جسے مسلم حکماء نے اپنی کمال صلاحیتوں سے تاریخ کا حصہ بنا ڈالا۔ یہ فکری معرکہ آرائی اسلام سے قبل کے افکار کی مناسبت سے ہوئی۔ مذکورہ بنیادی سوالات ہمیشہ انسان کے سوالات رہے ہیں اور سابقہ انبیاء کرامؑ سے ماخوذ جوابات آگے بڑھتے رہے۔ "فکری" سرمایہ اکٹھا کرنے کا سہرا اسلام سے قبل اہل یونان کے سر ہے۔ یہ گراں قدر علمی سرگرمیاں تھیں۔ مسلمان حکماء کی وسعت قلبی اور وسعت نظری نے یونانی علمی فکر کے ہر پہلو کو قرآن وحدیث پر پرکھا۔ بعض پہلوؤں کو برقرار رکھا اور جہاں ضرورت تھی اُن کو نیا رُخ دِیا۔ یوں یہ علمی ارتقاء ایک دفعہ پھر طاقت پکڑنے کے بعد مسلم دنیا میں بار آور ہوا اور یہی ارتقاء سولھویں صدی میں مغرب میں داخل ہو کر آج سائنسی علم جدید کی صورت میں مذکورہ سوالات کے جوابات کی تلاش میں ہے۔ اسے

علم کے ایک تسلسل کے طور پر لیں تو مذہبی فکر اور مادّی فکر اسی تسلسل کا حصہ ہیں اور یوں موجودہ تعارض بھی حل ہو جاتا ہے۔

○

سوال نمبر ا: میں کیا ہوں؟ میری حقیقت کیا ہے؟ میں مشت خاک ہوں یا کسی نور کا پرَتو بھی ہوں؟۔ میں حرکت میں خود کار ہوں یا کہیں سے مجھے آمادہ حرکت کیا جاتا ہے؟ میں جس دنیا میں آنکلا ہوں، یہاں میری ذمہ داریاں کیا ہیں؟۔ وہ مقصد کیا ہے کہ جس کے لیے میرا ظہور ہوا؟ میری تاریخ مشکلات میں گھری تاریخ ہے؟ میری انفرادِی زندگی بہت مختصر ہے؟۔ کیا میں انسانیت کا ایندھن ہوں یا محض جہنم کا ایندھن ہوں؟۔ پیچھے دیکھتا ہوں تو کچھ نظر نہیں آتا۔ آگے دیکھتا ہوں تو آگ کے شعلے نظر آتے ہیں؟ ایسا کیوں ہے؟ اگر مجھے مشت خاک سے بے خبر پیدا کیا گیا ہے تو مجھ کو سزا کے لیے کیوں ڈرایا، دھمکایا جارہا ہے؟ جبلّت مشت خاک کی صفت ہے تو اسے میری صفت کیوں قرار دیا جارہا ہے؟ جبلّت پر میرا قابو نہیں تو میرا قصور کیسے ٹھہرا؟ اگر میں کسی نور کا پرَتو ہوں تو میرا انعام کیا ہے؟۔ یہ انعام دنیا میں کیا ہے اور موت کے بعد کیا ہے؟۔ میں کیا صرف زمین کی پیداوار ہوں اور کوئی قوت اس میں شامل نہیں ہے؟ میں کسی کی تخلیق ہوں تو میرا تخلیق کار کون ہے؟۔ اگر وہ خدا ہی خالق کل ہے جس کے نام کو جھپتے انسان پیدا ہوا اور ہزاروں برس سے وہ خدا ہی ہے۔ کسی نے اس کو دیکھا نہیں مگر ہر لمحے اُسے اپنے پاس پاتا ہے؟ انسان کا عضویاتی نظام داخلی حرکت و عمل سے جب ذہن سے شعور کی لہروں کو اُٹھتا دیکھتا ہے تو وہ ان لہروں کو کسی خدا جیسی ہستی سے ملتا نظر آتا ہے؟ انسان سے بے شمار عمل ایسے ہوتے ہیں جن کی اُسے خبر نہیں ہوتی تو وہ انھیں کسی خدا سے جوڑتا ہے۔ یونانی و مسلم طب نے ماضی میں انسان کی کیمسٹری پر انتھک محنت کی اور آج سائنس سرتوڑ کوشش کر رہی ہے کہ انسان کی عضویاتی، داخلی اور شعورِی کیمسٹری کی تہہ تک پہنچے مگر اس مقصد میں وہ ابھی کامیاب نہیں ہوئی۔ گزشتہ سطور میں اس حاصل سائنس کو بیان کیا گیا ہے۔ انسان کے اندر کسی روحانی یا غیر مادّہ طاقت کو سائنسی ضابطے سے الگ رکھنے کی بنا پر سائنس کو مشکلات درپیش ہیں۔ کبھی ایسے محسوس ہوتا ہے کہ سائنس مادّہ، زندگی، ذہن کے سفر میں دوبارہ کسی روحانی طاقت کی دریافت میں کامیاب ہوگی۔ گویا سائنسی ضابطہ اپنی بنیادوں یعنی مادہ کی کیمسٹری سے ذہنی عمل سے اٹھتے غیر مادّی "شعور" کو اس مطلق حقیقت کا نتیجہ باوَر کرے گا جسے انسان صدیوں سے "خدا" کہتا آرہا ہے۔ ان سطور میں ہم مسلم حکماء کی کاوشِ فکر کو بیان کریں گے کہ "میں کیا ہوں؟" اور یوں علمی ارتقاء کی ایک صورت نمایاں ہوگی۔

نویں صدی عیسوی اور تیسری صدی ہجری میں یعقوب الکندی (المتوفی ۲۵۸ھ) کا کام شہرت کا

مالک ہے۔ اس نے کیا، کیوں، کیسے، کون اور کب کی نسبت سے جواب فراہم کیا۔ اس کا موقف ہے کہ چیزوں کو جاننے کا بہترین طریقہ اُن چیزوں کا سبب جاننا ہے اور کل چار سبب ہیں:

- مادّی سبب کیا ہے؟
- صوری سبب کیا ہے؟
- حرکی سبب کیا ہے؟
- غائی سبب کیا ہے؟

یہ سوالات ایک دوسرے زاویۂ نگاہ سے وہی ہیں جو آج سائنس کے تجربی سوالات ہیں اور انہی کی مناسبت سے ہم نے یہاں قائم کیے۔ الکندی نے ان کا مفصل جواب اپنی مختلف تحریروں میں دِیا ہے۔ وہ مادّی سبب کی تحقیق میں اجرام فلکی میں بعض حسوں کی موجودگی ثابت کرنے کے بعد نفس کی تین حالتوں: عقلی، جذباتی اور شہوانی کو بیان کرتا ہے۔ مؤخر الذکر دو کا تعلق تحفظ، افزائش نسل اور نشوونما سے ہے۔ عصر جدید اٹھارہویں صدی میں ڈارون، نوعی نشوونما کے اسباب تلاش کرنے کی طرف گیا ہے اور اسے اس نے ''ارتقاء'' قرار دیا جبکہ فرائیڈ افزائش نسل کے تحفظ کے سبب کی تلاش میں جنسیت کی آرزو کی طرف گیا ہے۔ دونوں عصرِ جدید کے بڑے نفسیات دان ہیں۔ لیکن خیال رہے کہ ''الکندی'' ان باتوں کی فکری نشاندہی ایک ہزار سال پہلے کر رہا ہے۔ عقل، اس کے نزدیک تکمیل کی طرف لے جاتی ہے۔ آسمانی اجسام میں بھی عقل پائی ہے۔ جیسے قرآن کی آیت جس میں ستاروں اور درختوں کا خدا کے آگے جھکنے کا تذکرہ ہے۔

وَّالنَّجۡمُ وَالشَّجَرُ يَسۡجُدٰنِ ۝ (سورۃ الرحمٰن ۵۵:۶)

اور یہ کہ تمام مخلوقات عقلی وغیر عقلی، مادی یا غیر مادّی خدا کی پیدا کردہ ہیں۔ وہ روح کا قائل ہے اور اسے غیر مادّی قرار دیتا ہے۔ روح نامیاتی جسم پر ایک خاص مدت تک حکمرانی کرتی ہے اور اپنے غیر مادّی کو متاثر کیے بغیر چھوڑ دیتی ہے۔ روح جسم حیوانی کو اس کا جوہر اور تشخص عطا کرتی ہے۔ اور جسم انسانی طور پر ایک عقلی شکل یا نوع کی صورت اختیار کرتا ہے۔ الکندی کے نزدیک جوہر غیر مادّی ہے۔ روح ایک سادہ وجود ہے جس کا جوہر اپنے خالق کے جوہر سے مماثل ہے۔ ایسے جیسے سورج کی روشنی سورج سے مماثل ہے۔ دوسری طرف روشنی اور سورج ممیز بھی ہیں۔

کندی نفسیات انسانی کو ''روح'' کی بنیاد پر بیان کرتا ہے۔ مسلم ادب میں ''نفس'' بھی انسان کے مجموعی احوال کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ وہ انسان میں عقل کے چار مدارج سے اُس کی شخصیت کی تصویر بناتا ہے۔ اس کے نزدیک تین مدارج تو لازماً انسان کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ جبکہ ایک خارج سے

داخل ہوتا ہے۔ یہ انسان سے آزاد ہوتا ہے عقل کا پہلا درجہ مخفی یا بالقوہ ہے، دوسرا فعلی ہے اور تیسرا بوقت فعل پہلے سے بطور راہنما موجود ہوتا ہے اور خارجی عقل فعال ہے جو خدا کی جانب سے بصورت روشنی داخل ہوتی ہے۔ اس نے روح حیوانی اور روح نورانی میں فرق کیا ہے۔ روح نورانی جسم کے تابع نہیں بلکہ جسم اس کے تابع ہے۔ روح نورانی لافانی ہے۔ کندی کا نقطۂ نظر اسلامی روایت سے انحراف تو نہیں البتہ روح وعقل کو کئی درجوں میں تقسیم کر کے اپنی بات کو قدرے پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ یہ پیچیدگی طبی تو علم ہی کا پہلو ہے۔

ہمارے فکری حکماء الکندی، فارابی اور ابن سینا اور ابن رُشد دراصل یونانی حکماء ارسطو اور افلاطون کے کام کو اسلام کی تازہ معلومات کی روشنی میں آگے بڑھانے میں نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ بلکہ ایک سنگ میل کی صورت اختیار کر گئے۔ علم کی کہانی کو یونانی حکماء سے مسلم دنیا میں اور پھر مسلم دنیا سے مغربی دنیا میں لانا مذکورہ اور کئی دوسروں کا کارنامہ ہے۔ قرآنی فکر کی روشنی میں یونانی حکماء کے پیدائش اوّل کے بارے میں ابہام اور تذبذب کو دور کیا اور انسان کی عضویاتی فعالیت، ذہنی کیفیت اور عملی کرداریت میں جہاں کہیں ابہام پیدا ہوتا تھا، اسے دُور کیا۔ تخلیق اوّل کو خالق مطلق سے وابستہ کرنے کے بعد آگے بڑھنے میں ایک یقینی داعیہ پیدا ہو جاتا ہے۔ عضویاتی فعالیت، ذہنی ارادہ و کیفیت اور عملی کردار مربوط ہو کر ایک سمت کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے۔ انسان کیا ہے اور کیسے حرکت کرتا ہے اور کیسے عمل مرتب کرتا ہے۔ فارابی اس معاملے کو قادر مطلق خدا سے منسلک کر کے اس کے عمل کی توضیح کرتا ہے لیکن الکندی کے کام کو ہی آگے بڑھاتا ہوا نظر آتا ہے۔ یونانی حکماء اور مسلم حکماء نے خصوصی فکری ارتقاء کے دَور میں انسان کو "عقل" کی بنیاد پر زیر بحث لیا ہے اور انسانی نفسیات کی توضیح کی ہے۔

فارابی کے نزدیک "علت اولیٰ" خالق مطلق ہے۔ یہ ہستی مطلقہ ہی ہر شئے کی دلیل ہے مگر ہستیِ مطلقہ پر کوئی دلیل ممکن نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک یکتا و بے مثال ہے۔ اس نے اپنے بعد روحِ اوّل تخلیق کی جو خارجی اجرام سماوِی کو متحرک بناتی ہے۔ آٹھ ارواح پیدا کیں جو ایک دوسرے سے ممتاز تھیں۔ یہ گویا دوسرے درجے کی تکوین تھی۔ تیسرے درجہ میں عقل فعال "انسانیت" میں پائی جاتی ہے اور چوتھے درجے میں انسانی نفس میں یہ روح پائی جاتی ہے۔ اور یہ کثرت اختیار کرتی ہے۔ مادّہ شکل پیدا ہوتی ہے یہ تخلیق کے پانچویں وچھٹے درجے پر ہے۔

فارابی کے نزدیک خدا نے صرف "عقل اوّل" پیدا کی۔ اس کو وہ روح اوّل بھی کہتا ہے اور اس کے کئی درجوں میں تخلیق ہوتی گئی۔ کائنات میں اس کے نزدیک روح پہلے پیدا ہوئی، پھر مادہ اور پھر زندگی۔ زندگی یا نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ حسیاتی، شہوانی اور عقلی اس کے عمل سے

ظاہر ہونے والی کیفیات ہیں۔ مجموعی طور پر روح کے تمام قویٰ عقل کے ماتحت ہیں جو سب پر حکمران ہے۔عضویاتی سطح پر حکمران عنصر کا قیام ہر صورت قلب میں ہوتا ہے۔ جو حیوانی حرارت و حرکت کا اساسی مآخذ ہے۔ دماغ، دل سے اٹھنے والی حرارت کو معتدل کرتا ہے۔اور روح کی خاصیتوں کو اعتدال پر رکھتا ہے۔ دماغ کے بعد جگر، تلی اور آخر اعضائے تولید، انسان میں عقلی استعداد و ذہنی اشکال کا مرکز ہے۔ کندی کی طرح فارابی نے بھی چار استعدادوں کو تسلیم کیا ہے۔

عقل بالقوہ یا مخفی عقل، عقلِ عملی، عقلِ اکتسابی، یا مستفاد اور عقلِ عامل۔ یہ حکماء ابتدائی تصور انسان یعنی جسم و روح کی دوئی کو وحدت میں لائے ہیں اور یہ ”عقل“ ہے۔ مادہ و غیر مادہ کا جسم انسان روح و مادہ کا مرکب ہو کر فعال ہوتا ہے اور عقل مرکز فعالیت ہونے کی بنا پر اس وحدت کی عملی شکل ہے۔ عقل کو پھر مختلف مدارج میں مختلف استعدادوں سے ان کا امتیاز ظاہر کرتے ہیں۔ فارابی نے بھی اسی نقطہ نظر کو اپنایا ہے۔ ارادے و اختیار میں فرق قائم کرتا ہے شئے مدرکہ کی طرف جو تحریک ہوتی ہے ارادہ کہلاتی ہے یعنی جب وہ احساس و تخیل کے واسطے سے ہو اور جب بصارت یا رؤیت و نطق سے ہو تو اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں موجود ہوتا ہے اسی کے ذریعے وہ اپنے مرتبہ کمال کو پانے کی استعداد پاتا ہے۔

ابن سینا بھی روح و مادہ ہی کی بحث برقرار رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک روح کی منزل مادیت سے اوپر بلند مقام پر ہے۔ یہ روحانی اور مادی عالموں میں رابطہ کا سبب بنتی ہے، لافانی ہے۔ روح کی سادہ ترین صورت نباتات ہے جس میں غذا، تولید اور نشو و نما کی صلاحیت ہوتی ہے۔ روح حیوانی میں دوسرے قویٰ شامل ہو جاتے ہیں۔ جبکہ روح انسانی میں نباتاتی و حیواناتی روحی صلاحیتوں کے ساتھ قوت ناطقہ امتیاز پیدا کر دیتی ہے۔ وہ روح میں قوائے ادراکی اور قوائے عملی کے تحت نمایاں کرتا ہے۔ خارجی عضویات تو جسم کا حصہ ہوتے ہیں لیکن جن قویٰ کے اندر روح جاگزیں ہوتی ہے، ابن سینا نے وہ آٹھ حواس بتلائے ہیں:

۱) بصارت۔

۲) سماعت۔

۳) ذائقہ۔

۴) ادراک۔

۵) حرارت۔

۶) ادراک خشکی و تری۔

۷) ادراک مزاحمت۔

۸) کھردرے اور چکنے کا ادراک۔

یہ وہ حواس ہیں جن کے ذریعے سے خارجی شئے کی صورت نفس مدرک میں مقام و محکم ہوتی ہے۔ ابن سینا انھیں معروض قوائے ادراک بھی کہتا ہے۔ جبکہ موضوعی ادراک میں چار قوتوں کو بیان کرتا ہے۔

۱) قوتِ مصورہ: اس میں روح کو حواس کی مدد کے بغیر ادراک ہوتا ہے۔

۲) قوت مفکرہ: یہ قوت تجرید ہے جو روح کو حاصل ہے یعنی مربوط و غیر مربوط ادراک کو الگ کرنے کی استعداد ہے۔

۳) قوت واہمہ: جس کے ذریعے چند مربوط تصورات سے ایک نتیجہ نکالنا ہے۔

۴) قوت حافظہ: یہ قائم کردہ فیصلوں کو محفوظ رکھنے کی قوت کا نام ہے۔

اس کے بعد ابن سینا نے نفس انسانی کے مجموعی قویٰ کی ترتیب قائم کی ہے:

۱) خواص ظاہری (حواسِ خمسہ)۔

۲) خواصِ باطنی۔

۳) خواص محرکہ۔

۴) خواص عاقلہ۔

یہ وہ نفسی خواص ہیں جن سے "میں کیا ہوں؟" کی ترکیب، تشکیل اور صورت گری ہوتی ہے۔ ان کا تعلق روح کے اس شعور سے ہے جو روح اپنے بارے میں مستقل طور پر رکھتی ہے۔ اور اپنی شناخت کے حوالے سے بار بار نفسی حالتوں میں تبدیلی جس میں خواب، غنودگی اور نیند وغیرہ بھی شامل ہے، آگاہی رکھتی ہے۔ روح کو یہ شعور بلاواسطہ ہوتا ہے کیونکہ وہ حسّیات کے ذریعے کرتی ہے کیونکہ وہ اس میں خود شامل ہوتی ہے۔ گویا یہ اصل شخصیت ہے جو "انسان" ہے۔

امام غزالی نے انسان کی کیمسٹری جس طرح بیان کی ہے وہ آج بھی ایک قیمتی اثاثہ ہے۔ اختلافِ فکر کی تب بھی گنجائش تھی اور آج بھی ہے مگر انسان کی ہر پہلو سے حقیقت کو خوبصورتی سے عیاں کیا ہے۔ ان کی کتاب "کیمیائے سعادت" سے استفادہ کریں گے۔ "میں کیا ہوں؟"، "میری حقیقت کیا ہے؟"۔ اس پر انھوں نے انیس پہلوؤں سے "انسان" کی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ سب سے پہلے بتایا کہ انسان دو چیزوں کا مرکب ہے۔ اوّل جسم جس کا ڈھانچا خود انسان کو نظر آتا ہے۔ دوم: روح جس کا تعلق دِل سے ہے اور جو بظاہر نظر نہیں آتی۔ حقیقت کا نام "دِل" ہے۔ اور اسی "دِل" کو نفس یا روح کا نام بھی دیتے ہیں۔ اور یہ دِل جسمانی دِل سے الگ ہے۔ جسمانی دِل گوشت کا ہے۔ دیکھا جا سکتا ہے کہ یہ عالم

شہادت ہے۔ روحانی دِل ظاہری آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا اور نہ اس کا عالم شہادت سے تعلق ہے۔ اس کی ماہیت خدا کے نور سے متعلق ہے، وہ اسی کی طرف لوٹایا جائے گا۔ انسان جسم و دل (روح) کا مرکب ہے اور بطور وحدت کام کرتا ہے۔ گویا مادہ وزندگی اور ذہن کی بحث میں جسم مادی ہے۔ زندگی جان سے ہے اور ذہن روحانی دنیا سے وابستہ ہوتا ہے۔

امام غزالی نے روح و نفس کو "دِل" قرار دے کر مرکز بنایا ہے اور جسم انسانی وجسمانی دِل کو الگ رکھا ہے۔ اس لحاظ سے موجودہ تعبیرِ انسان جو سائنسی لحاظ سے کی جاتی ہے وہ محض انسانی شخصیت کا ایک حصہ یعنی جسم انسانی ہے۔ اس کی داخلی وظاہری فعالیت کی مادّی تعبیر ہے۔ سائنس کا ضابطہ چونکہ مادّی تحقیق ہے اس لیے وہ مادہ، زندگی اور ذہن کو ایک ہی سلسلہ رکھ کر آگے بڑھ رہی ہے۔ علمی تحقیق کا ایک پہلو ہے۔

امام غزالی قرآن کے مطابق "روح" کو امر الٰہی سے وابستہ کرتے ہیں۔ یہ مذاہب کا کم وبیش موقف رہا ہے۔ سائنس اس امر الٰہی کی تحقیق تک ابھی نہیں پہنچی۔ البتہ سائنسی نفسیات ایک نیا مضمون ہے جہاں سے سائنسی تحقیق کے امکانات روشن ہیں۔ روح جب امر الٰہی ہے تو عالم خلق کے تحت تو آتی ہے لیکن اس میں کمی بیشی ممکن نہیں۔ یہ ایسا جوہر ہے جو تقسیم نہیں ہوتا۔ حواس کا برقرار رہنا جسم سے متعلق ہے۔ یہ جسم کے داخلی افعال کے معلوم کیے جانے کا سبب ہیں جو خارج سے حسی طور پر لیے جاتے ہیں۔ چکھنا، چھونا، سونگھنا، دیکھنا اور سننا یہ خارجی حواس ہیں جبکہ پانچ ہی داخلی حواس ہیں جو ان خارجی حسّوں کی عملیت کو آگے بڑھاتی ہیں اور وہ قوت تحفظ، تخیل، تفکر، توہم اور قوت تذکر ہے۔ ان کا مرکز "دماغ" ہے۔ جدید اسلوب میں "ذہن" کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔

ایک اور پہلو سے "دل" کے تحت "میں کیا ہوں؟" کی مزید تعبیر یوں کرتے ہیں کہ جسم حواسِ خمسہ کی حفاظت کا انتظام ہے۔ حواس عقل کے مددگار ہیں گویا حواس عقل کے ماتحت ہیں اور عقل دِل کے ماتحت کام کرتی ہے۔ عقل "دِل" کے لیے شمع کا کام کرتی ہے اور یہ وہ راستہ ہے جب دِل، عقل کی روشنی میں خدا کے "نور" کو پہچان سکے جو دِل کے لیے کامیابی ہے۔ ایک پہلو سے حواس و دِل مربوط ہیں مگر ذمہ داریاں اپنے اپنے دائرے میں ہیں۔ مربوط اس لیے کہ جسم وحواس کا وجود قائم ہوتا ہے تو روح و دِل کی فعالیت پیدا ہوتی ہے۔

"میں کیا ہوں؟" فطرت کے حوالے سے انسانی کیمسٹری کو بیان کیا کہ انسان کی فطرت میں چار اشیاء کی عادات پائی جاتی ہیں:

اوّل: چوپاؤں کی۔

دَوم: درندوں کی۔

سوم: شیاطین کی۔

چہارم: فرشتوں کی۔

ابن رُشد کے نزدیک ”نفس“ جسم کے ساتھ اس طرح متصل ہوتا ہے جس طرح صورت و مادہ میں اتصال پایا جاتا ہے۔ البتہ ”نفس“ کا وجود جسم کی تکمیل تک ہے، ہمیشہ نہیں ہے۔ دوسرا لفظ وہ ”وحدت نفوس“ بیان کرتا ہے جس سے مراد انسانیت لیتا ہے اور ”عقل فعال“ کی ہیشگی انسانیت کا استمرار ہے۔ گویا دو عقلیں ہیں، ایک عقل انسانیت جس کو استمرار حاصل ہے اور دوسری افراد کی ذاتی عقل جو حادث و فانی ہے۔ ابن رُشد بھی ”عقل فعال“ کے گرد اپنا تصور بیان کرتا ہے جیسے کندی، فارابی اور ابن سینا نے بیان کیا۔ ابن رُشد کے نزدیک عقل ایک ایسی استعداد ہے جس میں مادّی صورت نہیں پائی جاتی لیکن ایک استعداد جو انسان کے ساتھ پائی جاتی ہے، مادہ منفصلہ ہے۔ عقل کا اتصال اس کے ساتھ ممکن ہے۔ عقل فعال کو ابدی اور عقل انسانی کو قابل فنا قرار دیتا ہے۔ عقل فعال کے امکان کے تحت تین قوتوں کی نشاندہی کرتا ہے۔ ایک خالص عقل جو ہیولہ کی قوت ہے اور یہ اس کی قوت خیال ہے۔ دوسری عقل بالملکہ، جو غور و فکر کی جدوجہد کرتی ہے اور تیسرا الہام جسے وہ ایک امدادِ ربانی قرار دیتا ہے۔ اور خدا کے خصوصی فضل پر موقوف ہے۔ اسی طرح وہ ”ارادہ“ کو خدا کے قول ”کن“ سے تشبیہ دیتا ہے کہ ارادہ ایک قسم کی تمنا و شوق ہے جو ہمارے دِل میں کسی شئے کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتی ہے۔

شہاب الدین سہروَردِی دوسرے حکماء کی طرح آغاز حقیقت مطلقہ سے کرتے ہیں اور اُسے ”نورِ مطلق“ قرار دیتے ہیں اور اسی نور سے تمام موجودات خلق ہیں۔ وہ نور و غیر نور کی تقسیم سے اپنی فکر کو بیان کرتے ہیں۔ لفظ ”نور“ قرآن میں خدا کی نسبت سے آیا ہے۔ سہروردِی کے نزدیک نور اولیٰ کے وجود کی علت خود اس نور اول ہی میں موجود ہے۔ اس اوّلین قوت نور کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ نور سے قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ یہ نور اولیٰ ہے جو غیر نور اشیاء کو منور کرتا ہے۔ تمام موجودات کی اساس دو صفات ہیں یہ کہ ایسا وجود جو ماورائے مکان ہے یعنی جوہر وغیرہ۔ دوسرا وجود جو مکان میں موجود ہے یعنی حواسِ خمسہ وغیرہ۔ ان دو وجودوں کا اجتماع مادہ کہلاتا ہے جیسے مادی جسم اور نامعلوم جوہر کا ملاپ جن کو نور اوّل منور کر دیتا ہے۔ انسان، حیوان اور نباتات اس ضمن میں آتے ہیں۔ غیر نور میں ازلی یا عقول جن میں اجرامِ فلکی اور زمان و حرکت وغیرہ آتے ہیں۔ جبکہ وجود ممکن اس دنیا کے مختلف دائرے ہیں۔ نفسی صورتِ حال سہروردِی کے نزدیک یہ ہے کہ جو اجسام پست درجہ پر ہیں، ان کی صورت مختلف ہے، پتھر میں خود حرکت کی قوت نہیں ہے۔ اور انسان بلند ترین مقام پر ہے جس میں حرکت اور نور بیک وقت ملتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟ ان کے نزدیک اس میں نور، روح اور روح حیوانی حرکت گزیں ہوتے ہیں۔ یہ

خیالات تقریباً ملتے جلتے دوسرے حکماء میں بھی موجود ہیں جہاں وہ روح، روحِ حیوانی میں فرق رکھتے ہیں۔ فعال ہستی ہونے کے ناطے انسان میں عقل یا روح ملکوتی اور روح حیوانی اس نور کو مربوط کرتی ہیں جو حرکت کے قابل کرتا ہے۔

○

"میں ہوں" اور یہ کہ "میں کیا ہوں؟"۔ سہروردی اسے "انا" سے عیاں کرتے ہیں اور یہ وہ مقام ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب آجاتا ہے۔ انسانی افعال مادی مبداء و مصدر کی طرف رہتے ہیں۔ انسان اس سے گزر کر "انا" کی گہرائیوں میں پہنچ جاتا ہے اور خارجی موجودات سے غافل ہوجاتا ہے اور "میں نہیں ہوں" کی منزل کی طرف چلا جاتا ہے۔ جبکہ اگلی منزل اپنی ذات کو نور کے سپرد کردینا ہے اور آخری منزل کونی شعور کی ہے۔ علامہ اقبال کی "خودی" کی بھی قریب قریب یہی منزلیں ہیں۔ اقبال مادّی دنیا سے کنارہ کشی کو ایک منزل نظر انداز کردینا قرار دیتے ہیں۔ مادی دنیا کے اندر "خودی" کا گزر "خودی" کو استحکام بخشتا ہے بصورت دیگر اس کا کوئی شعور مفید و مضبوط نہ رہے گا۔

محی الدین ابن عربی نے "انسان کامل" میں انسان کی ہیئت کو بیان کیا ہے اور پھر عبدالکریم الجیلی (۷۶۶ھ) نے منظم انداز سے بیان کیا۔ دوسرے مسلم حکماء کی طرح کہ انسان کی روح ربانی روح ہے۔ انسان اس مادی دنیا میں رہ کر اور پوری طرح مستفاد ہوکر بھی ذاتِ الٰہیہ خالق کل سے متحد و مربوط ہوسکتا ہے۔ کامیاب سفر سے "انسان کامل" بن جاتا ہے۔ دنیا کا نائب اور محافظ قرار پاتا ہے۔ اسی کی بدولت دنیا میں رحمت الٰہی کا نزول ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک انسان کامل حقیقت کا مظہر ہے۔ انسان کی ذات میں خدا کی صفات کاملہ منعکس ہوتی ہیں اور دوسرے لفظوں میں انسان کامل ہی دراصل تخلیق کی علّت ہے۔ انسان ہی کے اندر خدا اور صورت عالم کو اکٹھا کیے ہوئے ہیں۔ اور خدا انسان کے آئینہ میں خود کو جلوہ گر کرتا ہے۔ علامہ اقبال اسی بنا پر انسانی نصب العین خدا کی معرفت یا دیدار نہیں بلکہ خدا کی تخلیقی صفت میں ہم کاری کو قرار دیتے ہیں۔

مجدّد الف ثانی "میں کیا ہوں؟" کے متعلق فرماتے ہیں کہ انسان اصل میں روح سے عبارت ہے۔ یعنی شخصیت مادّی نہیں روحانی ہے اور یہی موقف علمائے اسلام کا ہے۔ "روح" عالم امر سے ہے اور عالم خلق میں شامل ہے۔ روح کا اپنا رجحان تو خدا کی رضاجوئی کے لیے تھا مگر عالم خلق یعنی جسم دے دینے سے اس کا میلان بدل بھی جاتا ہے۔ اس میلان سے روکنے اور رضا جوئی سے منسلک رکھنے کے لیے انسان کے اندر تین استعدادیں رکھ دی گئیں جنھیں نفس امارہ، نفس لوامہ اور نفس مطمئنہ کہا جاتا ہے۔ یہی تکمیل انسانیت اور غایت ہے۔ مجدد الف ثانی نے اسے "مقام عبدیت" قرار دیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی اصل الاصول کو مرکز بنا کر کائنات و انسان کے خلق کی طرف آئے ہیں۔ "انسان کیا ہے؟" امام غزالی نے بھی کئی جہتوں سے انسان کی کیفیت بیان کی۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس کام کو آگے بڑھایا اور انسانی نفسیات کے حوالے سے کہ وہ داخلی طور پر کیسے کام کرتی ہے اور پھر کردار کیسے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے داخلی نظام پر خارجی (روحانی) قوت کے گہرے اثرات اور پھر نتائج کو ان اثرات کے ساتھ جوڑ کر اس موضوع کو خاصی اہمیت دے دی ہے۔ اندازِ فکر مکمل طور پر مذہبی اور صوفیانہ ہے۔ خارجی قوت (خالق کل) انسان کی کیمسٹری سے چونکہ پوری طرح آگاہ ہے اس لیے اس کی مداخلت کا نظام بھی باقاعدہ ناپ تول جیسا ہے مگر انسان کو مکمل جبر میں نہیں لاتا بلکہ اسے قوت ارادہ، قوت اختیار اور قوت عمل کے لیے تیار کرتا ہے اور پھر قوت بصیرت کو بھی نشوونما دیتا ہے جو نتائج عمل کو معیاری اصول پر پرکھ سکتا ہے۔ ان کے نزدیک خدا تعالیٰ، حقیقت اوّل و مطلق ہے اور تین طریق سے پیدا کرنے کی عادت رکھتا ہے۔

اوّل: کسی چیز کا بغیر کسی چیز سے گویا عدم سے پیدا کرنا ہے۔ یا یہ کہ بغیر کسی مادہ کے ظہور میں لے آئے، جیسے فرشتوں کی مثال ہے۔

دوم: کسی چیز کو کسی دوسری چیز سے پیدا کرنا جیسے آدمؑ کو مٹی سے اور جنوں کو آگ سے۔

سوم: صفت تدبیر پیدائش عالم جس میں مخلوقات، نباتات، حیوانات اور معدنیات شامل ہیں۔

خارجی قوت کا گہرا اثر اور نتائج کو اس بنا پر پرکھنے کی نئی بات کو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی "عالم مثال" کی صورت میں زیر بحث لاتے ہیں کہ ہر شئے کی ایک کاپی تخلیق کے مثل، عالم مثال میں موجود ہوتی ہے اور شاہ صاحب انسان کی تمام نفسیاتی کیفیات کو عالم مثال کے ساتھ جوڑتے ہیں اور ایک نفسیاتی فکری نظام تشکیل کرتے ہیں۔ طریق بیان کامل طور پر مذہبی و صوفیانہ ہے اور نئی اصطلاحیں، عالم مثال کی نقشہ کشی کے لیے کرتے ہیں۔ لیکن انسانی نفسیات کی جتنی باریک بینی سے تشریح کی ہے سائنس بے شک مادی و عضوی دائرے تک ہے، اتنی عرق ریزی میں نہیں جا سکی۔ یاد رہے افلاطون نے بھی عالم مثال کی بات کی تھی۔

انسان کا آغاز شاہ ولی اللہ محدث دہلوی "روح" کی مناسبت سے ہی کرتے ہیں۔ اور قرآنی خبر کہ "روح امرِ ربی" ہے۔ روح حیات و زندگی کا سرچشمہ ہے۔ حیات (بدن) کے اندر داخل ہونے سے زندگی، اور نہ ہونے سے موت واقع ہوتی ہے اور زندگی کے جاریہ تصور میں روح باقی بھی رکھتی ہے اور نشو و نما کے ہر قدم پر اپنا اثر دِکھاتی ہے۔ انسانی جسم کے ساتھ حکمائے اسلام دو روحوں کو وابستہ کرتے ہیں۔

یہ ایک قسم کی ترکیب بھی ہے اور انسانی نفسیات کی ترتیب بھی ہے۔ ایک روح بدن میں لطیف

وخفیف بخارات کی صورت میں ہے جو سارے بدن میں گردش کرتی ہے اس سے صالح اخلاط قلب میں پیدا ہوتے ہیں اور حواس، حرکت اور ذہن کی معاونت کرتے ہیں۔ یہ بخارات گاڑھے و پتلے اور صاف و مکدّر ہو سکتے ہیں اور یوں وہ متعلقہ عضویات پر اثر ڈالتے ہیں۔ یہ روح کا ادنی طبقہ ہے اور روح حقیقی کا مرکب اور بدن سے متعلق ہونے کا مادّہ ہے۔ روح حقیقی ہی انسان کو زندہ بھی رکھتی ہے اور قائم بھی۔ روح بخارات، بدن اور حسی خواص کا ایک پہلو ہے جو روح حقیقی کی صفات ہیں۔ روح حقیقی بالکل ایک منفرد اور جداگانہ شئے ہے۔ یہ ایک قسم کا نکتہ نور ہے جس کا تعلق بدن سے بذریعہ بخارات قائم ہوتا ہے۔ روح بخارات و روح حقیقی انسان کی قوت ہیں اور اسی بنا پر علم کی طاقت دِی گئی ہے۔ جو باقی جانداروں میں نہیں ہے۔ اس ضمن میں اس کو دو صلاحیتیں حاصل ہیں۔ ایک مادی دنیا کی طرف آتی ہے اور دوسری غیر مادی روحانی دنیا کی طرف جھکتی ہے۔ دوسری طرف قوت عمل کا کمال ہے۔ اس کی بھی دو شاخیں ہیں ایک جس میں انسان اعمال اپنے ارادے اور اختیار سے کرتا ہے اور دوسری خدا کی محبت اور اس پر بھروسا کر کے کیے جاتے ہیں۔ اعمال نفسی حالت کے مظاہر اور شرح ہے۔

○

سوال نمبر ۲: یہ کائنات کیا ہے؟، یہ دنیا کیا ہے؟ یہ مادّہ کیا ہے؟ کیا کوئی غیر مادّہ بھی ہے۔ زمین، مٹی، ہوا اور پانی کا کیا معنی ہے؟ اس زمین نے دوسرے جانداروں کے ساتھ بنی نوع انسان کو بھی کس طرح سنبھال رکھا ہے؟ آسمان کیا ہے۔ جو چھت کی صورت میں زمین پر تنا ہوا ہے۔ چاند اور سورج زمین کو زندگی اور روشنی دے رہے ہیں؟ اَن گنت ستارے بھی اس کارِ خیر میں حصہ لیتے ہیں۔ ابھی چند ایک کا پتہ چلایا جا سکا ہے۔ کیا مکان و خلا کی وسعت کا اندازہ ممکن نہیں ہے اگر ہے تو کب؟ کائنات کب سے ایسی تھی اور کب تک رہے گی؟ وقت و زمان کب سے اس کا پیچھا کر رہے ہیں؟۔ زمین کو کھودیں تو جاندار موجود ہوتا ہے؟ سمندر میں غوطہ زَنی کریں تو زندگی محوِ حرکت ہے؟ زمین میں کروڑوں جانداروں کا اندازہ کیا جا رہا ہے؟ کائنات بھی نہیں رُکی اور زندگی نے بھی پڑاؤ نہیں کیا۔ افزائش نسل متواتر جاری ہے؟ ہر جاندار میں اضافہ جاری ہے؟ انسان لگاتار بڑھ رہا ہے؟ کیا زمین، اس کے لیے تنگ ہو جائے گی؟ کیا کائنات کے اور سیاروں میں زندگی ممکن ہے؟ وہ بھی کیا زمین کی طرح مادی ہیں؟ اگر مادی ہیں تو جدید سوال کتنا وزن رکھتا ہے کہ کائنات اول و آخر مادہ کا نتیجہ و کمال ہے؟ اس مادّی سوال کو مادی زمین پر رہتے ہوئے سورج کی غیر مادی صورت کو کیسے لیں گے؟ کائنات کا نظم و نسق بظاہر تو خود کار لگتا ہے مگر اکثر اوقات اس میں تبدیلیاں خود کاری پر سوال اٹھا دیتی ہیں؟ کیا کائنات کا کوئی محرک و خالق ہے یا نہیں؟۔ یہ سوال سائنس نے اٹھایا ہے وہ جواب سے مطمئن کرنے میں کہاں تک کامیاب ہے؟ یہ کائنات چھ

دِنوں میں خالق کل نے "کن" سے بنا ڈالی، مذہب کا یہ دعویٰ کتنا مطمئن کرتا ہے؟ کبھی تو یہ کائنات مکمل طور پر خدا کی تھی اور اب یہ مادہ سے منسلک ہوگئی ہے مگر جواب نہ تب مکمل تھا نہ اب مکمل ہے؟ یہ راز کیا تھا اور کیا ہے؟ یہ کس نے بنائی، کیوں بنائی، کب بنائی اور کیا یہ ہمیشہ کے لیے ہے؟ انھی سوالوں کو جواب کی صورت میں آگے بڑھانے کی ایک تاریخ ہے۔ مسلم حکماء کی فکر کے تحت مختصراً جائزہ مطلوب ہے:

الکندی (المتولد ۲۵۸ھ) کائنات کے عدم سے تخلیق کا قائل ہے جو قرآنی موقف ہے اور مسلم الٰہیین وحکماء کا معروف موقف ہے۔ اس کا یہ بیان اس کی کتاب "رسالۃ فی الفاعل الحق الاوّل التام والفاعل الثانی بالمجاز" میں ہے۔ فعل یا تخلیق اپنے ابتدائی معنوں میں ایک ایسا عمل ہے جس سے چیزیں عدم سے وجود میں آتی ہیں۔ فعل اپنے ثانوی معنوں میں صرف اشیاء پر ایسے افعال کے اثرات ظاہر کرتا ہے اور یہ فعل کا ارادہ نہیں۔ مخلوق خدا کے فعل کے اثر کو وصول کرنے والی ہے۔ کائنات کا حقیقی فاعل خدا تعالیٰ ہی ہے۔ چاند کی قریب ترین سطح اور بعید ترین کُرے کی انتہاء کے درمیان آسمان کی مملکت ہے۔ کون وفساد چار خاصیتوں سے ہے جن میں گرمی، سردی، نمی اور خشکی شامل ہیں۔ کون وفساد کے ان مرکبات میں معدنیات، نباتات اور حیوانات شامل ہیں۔ اور انفرادِی جوہر کے طور پر دنیا میں قائم ہیں۔ دنیا، زمان ومکان اور حرکت چار عناصر ان مرکبات کی پیداوار ہیں۔ ان میں شامل ہر عنصر اپنے محل ومرکز کی طرف حرکت کرتا ہے۔ زمین اپنے محل وقوع کے اعتبار سے اور پانی دنیا کا مرکز ہے جبکہ آگ اور ہوا کا مرکز زمین نہیں ہے بلکہ کائنات کا مرکز اور آسمانی کُرّے کی زیریں انتہاؤں وخلاؤں کے درمیان واقع ہے۔

کون وفساد کی قریب ترین علت زیر قمری دنیا ہے۔ کندی سطحوں کو بیان کرتا ہے۔ ایک خارجی فاعل، جو دنیا میں تغیر کی وجہ ٹھہرایا جائے گا۔ آسمانی جسد جس کے قریب آنے یا دُور جانے کی حرکت گرمی یا سردِی پیدا کرتی ہے یہ دوخواص حیوانی وغیر حیوانی وجودوں میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ سورج و دوسرے سیاروں کو قریب سے دیکھنے سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اثرات کیسے مرتب کرتے ہیں۔ سورج، زمین کے مظاہر پر شدت سے اثر انداز ہوتا ہے۔ خوشحالی اور زرخیزی میں معاوَن ہوتا ہے۔ سورج کے فاصلے میں کمی وزیادتی، دِن ورات میں فرق ڈالتی ہے اور موسموں میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ کندی چاند کو بھی موسم کی تبدیلی، بادلوں اور بارشوں سے منسلک کرتا ہے کہ اس کی تبدیلی سے موسم پر اثر پڑتا ہے۔ دوسرے سہارے بھی زمین کے مظاہر پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ زمانے اور انسانوں میں تبدیلیوں کا باعث بنتے ہیں۔ کندی ستاروں و درختوں کو قرآنی الفاظ میں عاجزی سے جوڑتے ہوئے دنیا کے مظاہر میں ان کے اَثرات کو تسلیم کرتا ہے۔ خاکی وجودوں کے مقابلے میں اجرام فلکی کو زندگی اور وہ بھی دائمی تسلیم کرتا ہے کیونکہ یہ ایسے مادہ کے بنے ہوئے ہیں جو گرمی، سردی، نمی اور خشکی کے عناصر سے پاک ہیں

اور تضادات موجود نہیں ہیں۔ زندگی کے ساتھ کندی اجرام فلکی میں ذہانت کا بھی قائل ہے کیونکہ اجرام فلکی فضول پیدا نہیں ہوئے۔ گوان کو ذائقہ، شامّہ اور لامسہ کے حواس کی ضرورت نہیں ہے مگر بصارت و سامعہ کی ضرورت ہے کیونکہ ان کے ذریعے سے علم حاصل ہوتا ہے۔ خیر کا حصول ہوتا ہے اور یہ اجرامِ فلکی کی ضرورت ہے۔ ہمارے ذی عقل ہونے کا سبب بھی اجرامِ فلکی کو ہونا چاہیے یہی ہماری نوعی صورت ہے اگر وہ خود عقل سے عارِی ہوں تو پھر ممکن نہیں کہ وہ ہمارے ذی عقل ہونے کی وجہ قرار پا سکیں خواہ یہ عمل طبعی ہو یا ارادِی۔ کندی کے نزدیک اکیلا انسان کا ذی عقل ہونا خدا کی حکمت وقدرت کو حقیر جاننے کے مترادف ہے۔

ابوبکر الرازِی کائنات کی تعمیر وتشکیل کی نسبت سے پانچ دائمی اصول قائم کرتا ہے۔ یعنی مادّہ، مکان، زمان، روح اور خدا۔ مادے کی دائمی صلاحیت دو طرح ظاہر ہوتی ہے۔ اول مادے کو تخلیق سے صورت دی گئی۔ اس میں خالق پہلے سے موجود تھا۔ دوسرا اس کے ساتھ ایک بنیادی مادہ بھی موجود تھا جس پر عمل ہونا تھا۔ نیست سے ہست کا قائل نہیں ہے۔ مادے کو ایسے محل یا جگہ کی ضرورت ہوتی ہے جہاں وہ قائم رہ سکے۔ یہ دوسرا دائمی اصول مکان ہے وہ اسے مجرد تصور سمجھتا ہے۔ زمان حرکت اور ہندسے کی نوع سے ہے۔ یہ تصور وقت کی حقیقت کو منطقی طور پر عمومی حرکت پر انحصار کا موجب بنا دیتا ہے اور یہ کہ حرکت کچھ پیدا نہیں کرتی محض زمان کو نمایاں کرتی ہے۔ یہ تیسرا دائمی اصول ہے۔ جبکہ دوسرے دونوں اصول خالق اور روح اس کے نظامِ فکر سے متعلق ہیں۔ اور اس نے اپنے نظامِ فکر کی بنیاد ان پانچ دائمی اصولوں پر رکھی۔

الفارابی کائنات سے متعلق اپنی فکر کو طبعیات و مابعد الطبعیات کی معروف جدید تقسیم کے تحت زیر بحث لاتا ہے۔ اس کے نزدیک طبعیات یہ ہے کہ وہ قدرتی اجسام اور ان میں مضمر صفات کی تحقیق و بیان ہے۔ جن کا تعلق چیزوں کی مادّی، ظاہری، فعالی اور حتمی علّتوں سے ہے اور یہ آٹھ ہیں۔ ایک یہ کہ جن کا تعلق حادثات سے ہے یہ کہ ان اصولوں کا جو طبعیاتی جواہر میں مشترک ہیں۔ پھر سادہ جواہر ہیں، پھر ان جواہر کا وجود میں آنا اور ختم ہوجانا، پھر عناصر کی اَثر انگیزی (موسمیات) پھر معدنیات، پھر پودے، پھر حیوانات اور انسان شامل ہیں۔

مابعد الطبعیات کو تین بڑے حصوں میں تقسیم کر کے وضاحت کرتا ہے۔ پہلا وجودیات، دوسرا غیر مادی جواہر، ان کے خواص، تعداد اور مراتب اور وجود کا مکمل مطالعہ، تیسرا اصول براہان، جو خصوصی علوم میں کارفرما ہے۔

الفارابی کائنات کی تخلیق کو ایک دوسرے طریقے سے بھی بیان کرتا ہے جس میں وہ " وجودِ اوّل "

سے پہلے ظہور "عقل اوّل" پر پورے تخلیقی نظام کو استوار کرتا ہے۔ عقل اوّل خدا کو اور اپنے آپ کو پہچاننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ پہچاننے کی صلاحیت کی بنا پر عقل ثانی جنم لیتی ہے اور اس کی وجہ سے آسمان کا بیرونی حصہ تخلیق ہوتا ہے۔ پھر تیسری عقل پیدا ہوتی ہے اور جو خود کو پہچانتی ہے اور اس کُرّے کو پیدا کرتی ہے جس میں تمھارے جُڑے ہوئے ہیں۔ پھر یہ عمل مدارج طے کرتا ہوا دسویں عقل تک آتا ہے۔ دسویں عقل کے ساتھ کونیاتی عقل کی تکمیل ہوئی۔ کندی کے طریق بیان کا یہ نیا انداز لگتا ہے۔

ابن سینا کے نزدیک مادی اجسام، مادہ اور صورت کا مرکب ہیں۔ مادہ کی صفت ہے کہ وہ جگہ گھیرتا ہے جبکہ صورت ہونے کے سبب جوہری صفات پیدا ہوجاتی ہیں۔ مادہ کے ان دو طبیعی اصولوں میں غیر طبیعی اصولوں کا اضافہ ہوتا ہے یعنی عقل وغیرہ۔ ان قوتوں سے جو نتیجہ سامنے آتا ہے اوّل یہ کہ ایک قوت بے جوش (Inanimate) ہے جو اجسام، ان کے متعلقات ان کی فطری حرکت وسکون سے پیدا ہوتے ہیں، محفوظ رکھتی ہے۔ دوم یہ کہ پر جوش قوت (Animate) جو اجسام کو حیاتی اعضاء کے ذریعے محفوظ کرتی ہے جیسے ارواح اپنی نباتاتی، حیوانی اور عقلی صورتوں میں جبکہ سماوِی قوتیں یا ارواح جو سیاروں کی گردش کو ایک نظام کے تحت متعین کرتی ہیں۔ طبعیات میں ان مادی اجسام کے لوازمات یا اوصاف یعنی حرکت، سکون، مکان خلا، لامتناہیت اور اتصال کا تذکرہ کرتا ہے۔ البتہ حرکت کو جسم کی خصوصیت محسوس نہیں کرتا۔ یہ اجسام سے الگ ہے اور جسم میں ہو تو خود متحرک محسوس ہوتی ہے ورنہ عمومی یہی ہے کہ کسی بیرونی علت یا ذریعہ حرکت کی مدد سے حرکت پذیر ہوتی ہے۔ غیر مادی فاعلیت کا قائل ہے جو اجرام فلکی اور دنیا میں کارفرما ہوتی ہے اور پھر یہ ساتھ ساتھ سماوِی نفوس کے ذریعے بھی عمل کرتی ہے۔ اجسام فلکی کے لیے نفس اور جاندار ہونے کا قائل ہے جیسے الکندی و فارابی ہیں۔ الکندی کی طرح تولیدی اجسام کے لیے گرم، سرد اور خشک وتر میں دو خواص فاعلی اور دو انفعالی کو بیان کرتا ہے۔ اجسام فلکی سے تخلیقی عمل کئی طریقوں سے ہوتا ہے۔

امام غزالی نے ابن سینا کی اس رائے سے اتفاق نہیں کیا کہ خدا کو کائنات پر زمانی تقدم نہیں بلکہ تقدم بالذات حاصل ہے۔ غزالی کے مطابق کائنات پر تقدم رکھتا ہے تو سیدھی بات یہی ہے کہ جب کائنات نہیں تھی، خدا تب بھی موجود تھا اور جب کائنات نے "کن" سے وجود پایا تو خدا اس سے الگ نہیں ہوا ہے۔

ابن رُشد مسلم حکماء میں اس لحاظ سے منفرد ہے کہ مشرق و مغرب میں یکساں محترم ہے بلکہ بعض کے نزدیک مغرب میں زیادہ محترم ہے۔ مسلم حکماء سے کائنات کے وجود کے بارے میں مختلف رائے رکھتا ہے۔ ابن رُشد عالم کو ایک ازلی وجود قرار دے کر ایک مختلف رائے کا حامل ہے۔ ایسا نہیں کہ وہ اس ازلی وجود کو خدا پر فوقیت دیتا ہے۔ وہ اس ازلی وجود عالم سے الگ ایک وجود (خدا) کو تسلیم کرتا ہے جو

اس عالم میں حرکت اور نظم و نسق کا محرک ہے۔ وہ مادہ و صورت کو مخلوق نہیں، بلکہ غیر مخلوق سمجھتا ہے۔ مخلوق وہ اشیاء ہیں جو ان سے آگے بنتی ہیں۔ شئے، لا شئے سے پیدا نہیں ہو سکتی، اسی لیے ابن رُشد "مادّہ" کی موجودگی کا قائل ہے۔ اور وہ تخلیق کو مادہ اولیٰ کی حرکت کا نام دیتا ہے جو ہر طرح کی صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ وجود کے ہر پیکر میں ظہور کر سکتا ہے اور اس کی اپنی کوئی صورت و شکل نہیں ہوتی۔ مادّہ محض ایک استعداد اور قوت کا نام ہے۔ اسی وجہ سے عالم قدیم اور ازلی ہے عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود سے بیشتر استعداد و قوت کے مدارج میں تھیں۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا اور نہ فنا ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ حرکت بھی دائمی ہے۔ ابن رُشد کا یہ بیان جدید مغربی فکر کا ہی وہ بیان ہے جس پر مغرب اب مدار کرتا ہے۔

مسلم حکماء سے انداز بیان میں تو مختلف نظر آتا ہے مگر حقیقتاً وہی بیان ہے۔ جدید مغربی، مسلم حکماء اور اقبال جواہر کے مسلسل جھڑنے کو خدا سے منسوب کر کے اس کی توجیہہ کرتے ہیں کہ یوں ہر چیز خلق ہوتی ہے اور وجود پاتی ہے۔ ابن رُشد اس کو استعداد و قوت کے الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ اتفاقات کا قائل نہیں جیسے جدید مغرب مادہ کو خود کار قرار دے کر کسی محرکہ قوت سے انکار کرتے ہیں۔ ابن رُشد علت اولیٰ کو ہر حیثیت سے واحد اور بسیط قرار دیتا ہے۔ لیکن مادّہ مخلوق نہیں اور نہ خود کار ہے۔ وہ قرآن کی آیت (سورہ ہود ۱۱: ۷) سے مستفاد کرتا ہے کہ خدا نے جب آسمانوں اور زمین کو بنایا تو خدا کا تخت پانی پر قائم تھا۔ یہ تمثیل جس بھی انداز سے سمجھی جائے مگر ظاہر یہ ہوتا ہے کہ پانی بھی تھا، تخت بھی تھا اور زمان ازلی بھی تھا۔ ظاہر ہے حکماء کو اس تطبیق کی ضرورت ہے۔ وہ واحد ہے، بسیط ہے تو ایک واضح بات ہوئی، تخلیق کائنات سے پہلے خدا کے ساتھ کیا تھا؟۔ یہ کیا "مادّہ" تصور کیا جاتا ہے۔ اور مغرب سائنسی اعتبار سے مادہ کو ہی سہولت کار گردانتا ہے۔ گویا مغرب کا یہ نظریہ مسلم فکر سے مستعار دِکھائی دیتا ہے اور یہی علمی ارتقاء ہے۔ کسی مذہب یا قوم یا علاقہ کی تفریق اس ارتقاء کو نہیں روکتی ہے۔ یوں بھی ابنِ رُشد کا مغرب پر گہرا اثر رہا ہے۔

سہروَردِی کی فکر کا اساسی نقطہ "نور" ہے۔ نور و غیر نور کی تقسیم سے اپنا نظریہ بیان کیا اور جیسے جدید مغرب میں یہ طریقہ مادہ و غیرہ مادہ سے زیر بحث آیا ہے۔ سہروردِی کے نزدیک تمام اشیاء جو "غیر نور" ہیں، کمیت مطلق یا مادہ مطلق ہیں۔ یہ نور کے اثبات کا ایک پہلو ہے۔ اسے دو حصوں میں تقسیم کر کے بیان کیا جا سکتا ہے یعنی ایسا وجود جو ماورائے مکان ہے۔ جسے نا معلوم "جوہر" بھی کہتے ہیں۔ دوسرا وہ جو مکان کے اندر موجود ہے جیسے حسی دنیا۔ کثرت کا یہ لامتناہی سلسلہ جس کو کائنات کا نام دیا جاتا ہے۔ بے پناہ تجلیوں کی شعاؤں کا ایک سایہ ہے یہ تجلیاں نورِ اولیٰ سے آتی ہیں۔ نورِ اولیٰ سے غیر نور جن میں ازلی اشیاء مثلاً عقول، ارواح، اجرام فلکی، عناصر فلک، زمان و حرکت جبکہ ممکن وجود میں دوسرے مختلف عناصر

جن سے افلاک بنے ہیں۔

محی الدین ابن عربی کا نظریہ تنزلات یا اعیان ثابتہ ہے کہ وجود مطلق لاتعین ہے۔ یا یہ وحدت مرتبہ لاتعینت میں ہے۔ عام علماء اسی کو واحد اور بے مثال کہتے ہیں اور یہی قرآنی نظریہ ہے اس کے بعد ابن عربی، خدا کی طرف سے چھ تنزلات وتعینات بیان کر کے تخلیق کائنات کے مدارج بیان کرتے ہیں۔ پہلے دو علمی وقوفی اور آخری تین کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے۔ پہلا تنزل وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ ہوتا ہے۔ یہاں صفات کا شعور اجمالی ہوتا ہے۔ دوسرے تنزل میں صفات کی حیثیت خود آگاہ اور باشعور ہوتی ہے۔ یہ دونوں تنزلات تصوراتی اور خارج از زمان ہیں۔ تیسرا تنزل تعین روح ہے جہاں وحدت بہت سے ارواح کی شکل میں تقسیم کر لیتی ہے۔ (اسی کو شاید جوہر کا ہمہ وقت نزول کہا گیا ہے) چوتھا تنزل اعیانِ ثابتہ یعنی مثالی تعین ہے اور پانچواں تنزل طبعی و مادی تعین ہے جسے موجودات بھی کہا جاتا ہے۔ اور چھٹا انسان ہے۔

مجدد الف ثانی کائنات کے خلق اور عمل کو صفت ذات کے اصول پر بیان کرتے ہیں۔ اصل الاصول خدا ہے اور تمام آسمانوں اور زمین کا خالق ہے اور یہ خلق عدم سے تخلیق کیا۔ یہ خلق اس کی صفات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع و بصر، کلام وتکوین۔ اس کی حقیقی صفات ہیں۔ صفات کی دو اقسام بیان کی ہیں۔ سلبی اور ایجابی۔ صفات سلبیہ نقص کی نفی کرنا مقصود ہے کہ اس کا ہم سر دوسرا کوئی نہیں اور دوسرا یہ کہ اس کا وجود وراء الوریٰ ہے۔ کوئی مثال نہیں جو دی جا سکے ایجابی صفات میں ایک اضافی صفت (زائد علی الذات) ہے۔ قدم، ازلیت، وجوب اور الوہیت وغیرہ۔ اور کچھ حقیقی صفات ہیں جو اوپر بیان ہوئی ہیں۔ صفات کو زائد علی الذات اور عالم کو ظل صفات قرار دیتے ہیں۔ صفات حقیقی گویا ذات کے تعینات ہیں مگر وہ لفظ تنزلات وتعینات استعمال کرنے سے گریز کرتے ہیں کہ اس سے عینیت کا گمان ہوتا ہے۔ مجدد الف ثانی اصول صفات کو اضافی نہیں، حقیقی طور پر خدا میں شمار کرتے ہیں۔ یہ صفات بتدریج عالم کی طرف رجوع کر کے خلق کرتی ہیں۔ وہ عالم کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے اور اپنی ذات میں صفت وجود کو پیدا کرتا ہے، پھر صفت وجود سے وجودیات کو عدم سے بغیر مثال کے خلق کرتا ہے اور بتدریج کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بھی قریب قریب یہی موقف اختیار کیا کہ خدا تعالیٰ کی خلق و عالم کے پیدا کرنے میں تین صفات ہیں:

اوّل: ابداع ہے، اور وہ کسی شئے کا عدم سے بغیر کسی مثال کے پیدا کرنا ہے۔

دوم: یہ کہ کسی شئے سے دوسری شئے کو پیدا کرنا جیسے آدمؑ کو مٹی سے۔

سوم: صفت تدبیر عالم ہے۔ اس کو موالید بھی کہا جس میں آسمان وزمین کے اندر مخلوقات، نباتات، حیوانات اور معدنیات وغیرہ ہے۔

○

سوال نمبر ۳:

یہ کائنات تخلیق کرنے کا مقصد کیا ہے؟۔ بغیر مقصد کے تو یہ سب کچھ نہیں ہے؟ مادّی کائنات ایک منظر ہے مگر اسے دیکھتا کون ہے؟ اس پر تدبر کون کرتا ہے؟ اس کا تجربہ ومشاہدہ کون کرتا ہے؟ ابھی تک شعوری ہستی تو "انسان" ہی ظہور پذیر ہوا ہے؟ یہ خودکار نظام کے تحت پھوٹ پڑا ہے تو اس کا شعور تو یہ عندیہ دیتا ہے کہ یہ بلا مقصد نہیں ہے؟ اور اگر اسے خدا نے یا کسی مطلق شعور نے تخلیق کیا ہے؟ عدم سے وجود میں لایا؟ مٹی سے جنم دیا، تولیدی نظام سے آگے بڑھا۔ درست سہی مگر یہ جائے گا کہاں؟ اس کی منزل مراد کیا ہے؟ صدیوں پہلے انسان نے یہ مشکل بوجھ کیوں اُٹھایا؟ (بمطابق قرآن)۔ صدیوں سے جدوجہد میں ہے، موت اسکا راستہ روک نہیں سکی؟ تکلیف و جفاکشی اس کے عزم کو کمزور نہ کرسکیں آخر کیوں؟ وہ کیا محرک ہے جو کشاں کشاں آگے لے جا رہا ہے؟ مذاہب نے تو انسان کے مقصد تخلیق کو خالق کی حکمت سے جوڑ رکھا ہے۔ تفکر و فلسفہ واضح نہ سہی مگر کسی ہستی کے بغیر نہیں سوچتا؟۔ سائنس نے انسان کے جزوی تجربات کو جزوی مقاصد سے جوڑ رکھا ہے؟ کلی مقاصد انسان و کائنات سائنس کا موضوع ہی نہیں ہے۔ خودکار آغاز ہے اور شعور رُو بہ ترقی ہے۔ خودکارِی مقصد نہیں ٹھہرتا۔ خودکاری یا شئے اپنے آپ سے کیسے پیدا ہوسکتی ہے؟ موت کا پھر مقصد کیا ہے؟ سائنس نے اپنا دائرہ محدود کر رکھا ہے، ان سوالات پر وہ ابھی مادی تعبیر دیتی ہے جو تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ مسلم حکماء نے کائنات و انسان کے مقصد تخلیق کو بہت واضح انداز میں بیان کیا ہے؟ مقصد کو پانے کے لیے اسلام مادی و استقرائی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اور اس کوشش میں وہ روحانی تجربہ ومشاہدہ کو بھی نظر انداز نہیں کرتا۔ تمام جدوجہد مذہب کے منہاج سے یوں وابستہ ہو جاتی ہے۔ مقصد کو مسلم حکماء نے مختلف زاویہ نگاہ سے بیان کیا ہے جس کے مطابق اس کائنات کا جو خالق ہے، وہی پُراسرار ہستی ہے۔ اس تک پہنچنا پہلا مرحلہ ہے۔ اس کو پانے سے ہی یہ معلوم ہوگا کہ وہ خود مقصد ہے یا انسان کو مقصد سے آگاہ کرتا ہے؟ اب انسان کو پہنچنے کے لیے خود اپنے آپ کو پانا ہوگا۔ اسی کو حکماء نے "انسانِ کامل" کہا ہے۔ وہ خود راز ہے تو کیا ہے؟ اور اگر خدا سے استفسار کرنا ہوگا تو انسان کامل کے مرتبے تک پہنچنا ہوگا۔ "انسان کامل" کے ساتھ معرفت، دیدارِ الٰہی، جذب نور اور ہم کاری جیسے الفاظ کے ساتھ نصب العین متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ایک صوفیانہ قول اس بات کو بے حجاب کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی کیوں سوجھی؟

کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق

"میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں لہٰذا میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔"

مخلوق میں اوّل و آخر تخلیق کائنات اور اس کا مسلسل خلق اور ارتقاء ہے۔ زمین و آسمانوں کا پھیلاؤ رُکا ہے اور نہ انسان کا سلسلہ تولید اور ارتقاء و شعور رُکا ہے۔ معلوم و نا معلوم اجرامِ فلکی زمین کی خلق شُدہ اشیاء مٹی، معدنیات (مادّہ حقیقی)، نباتات، حیوانات اور انسان سب مل کر ایک کائنات کا رُوپ دھارتے ہیں۔ لیکن "میں کیا ہوں؟" یہ صرف اور صرف انسان سوچتا ہے۔ یہ باقی کائنات کیا ہے؟ اس کی کھوج میں انسان لگا ہے۔ انسان اپنی کھوج میں بھی لگا ہے اور کائنات کے راز کو کھولنے کے بھی دَرپے ہے۔ ایک عامل "انسان" ہے بلکہ ابھی تک واحد عامل ہے۔ دوسرا عامل حقیقی ہے کیونکہ اس کے بغیر نہ کائنات کا تصور و جواز میسر ہوتا ہے اور نہ انسان بطور عامل سند پاتا ہے گویا عملیت میں ان دو حقیقتوں کو تسلیم کیے بغیر کائنات کی کوئی توجیہہ اطمینان نہیں دِلاتی۔ سائنسی تحقیق کا دائرہ فی الحال مادہ ہے اور وہ مادہ کے پیچھے کسی عامل کے متلاشی نہیں ہیں لیکن یہ اُمید رکھنی چاہیے کہ انسان سائنسی علوم میں درجہ بدرجہ آگے بڑھ کر عامل کا کھوج لگائے گا۔ سائنس کا کام مذہب کی طرح دعویٰ کرنا نہیں ہے۔ مذہب بہر حال خدا اور انسان کو دو فعال عامل قرار دیتا ہے۔ حتمی مقصد ان دو عاملوں کے تعلق اور تعینات سے ہی عیاں ہونا ممکن ہے۔ حکماء قدیم و جدید نے اس راز کو پانے کی کوشش جاری رکھی ہوئی ہے۔

کائنات عظیم و کائنات صغیر (انسان) کیوں معرضِ وجود میں آئیں اور ان کی تخلیق کا مقصد کیا ہے؟ وہ کون سا نصب العین ہے جسے ادنیٰ سے اعلیٰ، کہیں اعلیٰ سے ادنیٰ اور تدریج و ارتقاء سے وابستہ کر دیا گیا۔ انبیاء کرامؑ کو بھیج کر انسانی فعالیت و عاملیت کو سمت دینے کا نظام بھی بتدریج بھیجا اور پھر ایک خاص انسانی شعور کے موڑ پر اس سلسلہ کو ختم کر کے انسان کی فعالیت و عاملیت کو آزاد کر دیا۔ اب تک انسان آزادانہ تفکر و تدبر اور فعالیت و عاملیت سے اکیسویں صدی کے علمی و سائنسی نتائج میں زندگی گزار رہا ہے۔ مقصد تخلیق انسان یا کائنات کا اسرار ابھی باقی ہے۔ مذاہب کے دعویٰ جات ابھی عمل کی کسوٹی پر پَرکھے جا رہے ہیں۔ انسان کی سائنسی جدو جہد جاری ہے مگر مقصد کا پانا ابھی باقی ہے۔

انسان کی تخلیق کا مقصد کئی دوسری تخلیقات سے بھی عیاں ہونا پایا جاتا ہے۔ خدا نے تخلیقات کیں تو سمجھ و شعور صرف انسان کو دِیا۔ اس لیے انسان سوچتا آ رہا ہے۔ سرا ملتا نہیں، یہ سارا عمل نوعِ انسانی کے مسلسل ارتقاء کے ہر موڑ پر اس کی نفسیات پر اَثر انداز ہوتا ہے۔

میں کہاں تھا؟ میری کوئی روح ہے تو کہاں تھی؟ یہ روح پہلے کیوں نہ آئی؟ ہزاروں سال سے روحیں آتی رہیں۔ اتنی بڑی تعداد کہاں رہتی تھی اور میں کیا ان میں سے ایک تھا؟۔ میری باری دنیا میں

آنے کی کس نے مقرر کی۔ پھر میری پیدائش کو تولید سے وابستہ کر دیا تولید میں روح کا مسلسل ایک کے بعد دوسری کا آنا کیا یہ "اَمر" ہے یا جس طرح زمین سے پیدائش کے عمل کا ایک حصہ انسان ہے۔ دنیا میں تلاش وجستجو کی مدت انسانی عمر سے وابستہ ہے۔ دوسرا اس کے بعد موت انسان کو کہاں لے جاتی ہے؟ روح وجسم کی شخصیت جو دنیا میں بنتی ہے یہ مقاصد تخلیق میں کس رتبہ پر ہوتے ہیں اور بعد از موت کیا مقام باقی رہتا ہے۔ زندگی ایک وہ ہے جو دنیا سے پہلے ہے۔ وہ کیا ہے؟ کم از کم شخصیت کو اس کا قطعاً معلوم نہیں جیسے بچے کو ابتدائی عمر کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر یہ روح تھی تو پہلے یہ کیا کرتی تھی۔ روح مردہ تو نہیں، عالم ارواح اس کائنات کے علاوہ اگر ہے جیسے عمومی مذہبی معنوں میں تصور کیا جاتا ہے تو یہ روح کا عمل دنیا میں آنے سے پہلے شخصیت سازی میں معاون تو نہ تھا؟ حکما عالم مثال کا تذکرہ کرتے ہیں۔ کیا یہ عالم مثال پہلے تھا اور روح شخصیت کے قالب میں تھی جیسے خیال کیا جاتا ہے کہ دنیا میں آنے سے پہلے روح ایک عالم مثال میں ایک مثل شخصیت بنتی ہے اور اس کی وہ مثال دنیا میں آتی ہے۔ عالم مثال اور عالم ارواح کیا ایک ہی ہے؟ عالم ارواح سے عالم مثال کا دوسرا درجہ بھی قرار دیں تو پھر یہ شخصیت وہاں کیا کرتی ہے؟ یعنی شخصیت کی نشوونما کس طرح ہوتی ہے؟ ہوتی بھی ہے یا نہیں ہوتی؟ عالم مثال کی تفصیل شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں بیان کی ہے۔ لیکن یہ سوال اس عالم ارواح وشخصیت کے بارے میں بعد بھی تشنہ رہتا ہے کہ آخر یہ سب کیوں؟ اس سب عمل کا مقصد کیا ٹھہرا؟ کیا یہ مقصد طے شدہ ہے یا معرضِ ارتقاء میں ہے یا امکان میں ہے؟ اس کا جواب ابھی تو جو ارواح وشخصیات نے وجود پایا ہے، نہیں پاسکیں۔ انبیاء کرامؑ نے مقصد کے لیے جدوجہد کے راستوں پر کاربند رہنے کی تلقین اور حوصلہ افزائی کی ہے۔ البتہ جو کوئی خاکہ ابھی تک ظہور میں آیا ہے، اسی سلسلہ انبیاء کرامؑ سے آیا ہے۔

حکمائے اسلام سے بھی ایک طبقہ کسی عالم ارواح کا اس طرح قائل نہیں کہ خدا نے ایسا کوئی جہاں بنا رکھا ہے اور علم جدید تو کسی روحانی دنیا کو پہلے یا بعد تسلیم نہیں کرتا البتہ بعض حکمائے اسلام وعلم جدید کے حکماء اس عمل کو جوہر و مادّہ کا مسلسل نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ علم جدید کا سائنسی رجحان تو صرف مادّہ پر اکتفا کرتا ہے۔ البتہ حکمائے اسلام کا ایک طبقہ عالم ارواح کے تصور کو ان معنوں میں درست نہیں سمجھتے کہ روح وشخصیت پہلے کہیں تیار ہوتی ہے اور بنی بنائی دنیا میں بھیج دی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں روح وشخصیت کا دنیا میں عمل حقیقی وشعوری نہ رہے گا۔ پھر موت و جزاء وسزا کی کہانی کا رُخ بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔ حکمائے اسلام نے "جوہر" کے تصور کو روح وشخصیت سے جوڑا ہے اور یہ کہ پہلے سے موجود عالم ارواح نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی مسلسل شان کا نتیجہ ہے اور ذاتِ الٰہیہ سے یہ جھڑتے رہتے ہیں اور جیسے امر کرتا ہے، وہ روح وشخصیت امر ہو جاتی ہے مگر تشکیل شخصیت، "دنیا" کا کارنامہ ونتیجہ ہوگا۔ روح البتہ

خدا کا امر ہے اور بصورت ”جوہر“ برستا رہتا ہے۔ شاید خدا کی ذات کے اندر ہی یہ عالم ارواح باور کیا جاتا ہے۔ اور بات کی وضاحت کے لیے ”عالم ارواح“ بتایا گیا ہو۔ بات پھر بھی ختم نہیں ہوتی۔ سوال باقی، جواب باقی؟ نفسیات باقی، عمل باقی اور یہ کہ ”موت باقی“ یہ موت کیا ہے؟ روح امر تھی، زندہ تھی، پہلے بھی زندہ تھی، مگر کیسے؟ یہ معلوم نہ ہے اور اگر خدا کی شانِ کریمی یہ ہے کہ اس کا یہ امر ایک رواں کہانی ہے۔ ”کن“ کا عمل اس کی بدلتی شان کے ساتھ ہے۔

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

”جوہر“ کی صورت میں امر روح ہوتا ہے جیسے سورج سے روشنی کا نزول مسلسل ہوتا ہے۔ خدا کی شان کریمی کی اگر کوئی مثال قریب ترین معلوم ہوئی ہے تو وہ ہالہ نور ہے۔ قرآن نے بھی تائید کی ہے اور انسان نے ”جوہر“ کو توڑ کر اسی نور کی نشاندہی کو بطور تجربہ تائید کی ہے۔ یوں یہ سلسلہ امکانات واضح ہو جاتا ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ خدا کی شانِ کریمی مسلسل حرکت میں ہے۔ انسان بھی مسلسل حرکت وارتقاء میں ہے۔ یہیں سے ”موت“ کے سوال کا جواب اُبھرتا ہے۔ علم جدید ”مادّہ“ سے پیچھے نہیں جاتا اور موت سے آگے نہیں جاتا۔ مذاہب ”موت“ کو فنا کے زمرے میں نہیں لیتے بلکہ حرکت و زندگی کی تازہ جدوجہد کے طور پر لیتے ہیں۔ مذاہب نے ”عالم برزخ“ کی بات کی اور روزِ حساب کی بات کی۔ یہ تفصیل تو اگلے سوال کا جواب ہوگا۔ مگر مقصد کے حوالے سے یہ سوالات پھر بھی برقرار رہتے ہیں کہ ”عالم برزخ“ میں کیا اپنی شخصیت کی تعبیر برقرار رکھے گا تو اس کی فعالیت و عاملیت کیا نیا رنگ اختیار کرے گی یا جیسے دنیا میں کیے رکھی۔ خاکی جسم کے خاتمہ کے بعد کیا وہ عالم مثال سے فائدہ اٹھائے گا؟ پھر خدا کا یہ عمل ”قیامت“ تک بڑھتا ہے۔ یہ سوال سائنس کا ابھی نہیں ہے۔ مذہب و فلسفہ کے تحت ہے اور انسان کا سوال ہے۔ معاملہ عالم برزخ میں ختم نہیں ہوتا، یہ روح و شخصیت یوم حساب سے گزرتی ہے کامیابی و ناکامی کا معیار قائم ہوگا۔ سوال یہ ہے کہ کامیاب ہونے والے ایک دنیا (جنت) میں داخل ہوں گے تو کیا خدا کا مقرر کردہ مقصد تخلیق کائنات مکمل ہو جائے گا۔ اور جو ناکام لوگ ایک دنیا (جہنم) میں تکلیف میں مبتلا کیے جائیں گے تو مقاصد تخلیق میں یہ عنصر کیوں رکھا گیا۔ دونوں طرح کے لوگ اب حتمی طور پر ہمیشہ کے لیے جنت وجہنم میں رہیں گے تو کیا وہاں بھی مقصد کے لیے جدوجہد ہوگی۔ وہاں روح ہوگی۔ شخصیت ہوگی، یا جو روح یا شخصیت باشعور ہوگی۔ راز مقصد کے قریب پالے گی تو جنت اس کا انعام ہے اور اب اس پر جدوجہد کا بار نہیں البتہ جہنم کے لوگوں پر جدوجہد کا بار ابھی باقی ہوگا۔ ”جنت“ جس کا تذکرہ تمام مذاہب میں ہے یہ وہی ہے کہ جہاں سے پہلے انسان کے نکالے جانے کی کہانی ہے۔ تو پھر وہاں ہی واپسی کیوں؟ مقصدِ تخلیق تو پھر صرف ”دنیا“ میں معلوم ہو سکتا ہے۔ نہ پہلے

اور نہ بعد۔ جنت سے دنیا میں بھیجنا ہی اس مقصد تک پہنچنا ہوسکتا ہے۔ لیکن دنیا میں وہ مقصد انسان حتمی طور پر نہیں پاسکا تو اس کی جدوجہد بھی کامل نہیں ہے۔ یوں اس عمل میں انسان "ایندھن" ہے یا خدا کا نائب؟ یہ سوال پھر کئی سوال جنم دیتا ہے، لیکن عامل دو ہی ہیں ارادہ واختیار خدا کے پاس ہے یا انسان کے پاس ہے۔ کوئی تیسرا فعال یا حرکتی کردار دریافت نہیں ہوا ہے۔

مقصد تخلیقِ کائنات خدا اور انسان کے واسطے سے تعلق ہے۔ اس پر اتفاق ہے کہ خدا خالق ہے اور انسان مخلوق ہے۔ خلق وافزائش کا ایک پختہ نظام ہے۔ مقصد خدا اور انسان کے درمیان کہیں پنہاں ہے۔ اس لیے جستجو اسی دائرے میں جاری ہے۔ سائنس کا دائرہ بھی یہی ہے، سائنسی اصول جزوِی تحقیق سے کل کی طرف بڑھنا ہے۔ اس لیے سائنس "انسان" کی جسمانی وشعوری کیمسٹری پر توجہ مرکوز کیے ہوئے ہے۔ مذاہب صدیوں کے ارتقاء کے باوجود کائنات کے خالق کو بطور "کل" محور بنائے ہوئے ہیں۔ اور انسان کو اس کل کا کوئی غیر معمولی کارنامہ یا تخلیق قرار دیتے آرہے ہیں۔ اس لیے "کل" اور "جز" میں ہی رازِ مقصد ورازِ تخلیق تلاش کیا جارہا ہے۔ حکمائے اسلام نے اس تعلق کو "حسن" اور "محبت" کا نام دیا ہے۔ دیدار معرفت جیسے الفاظ کے ذریعے انسانی نصب العین کے تعین کی کوشش کی گئی ہے۔ علم جدید بھی اسے جمالیات (Aesthetic) کے تحت زیر بحث لاتا ہے کہ حسن انسانی زندگی کی بنیادی اقدار سے ہے۔ اس کے اندر ایسا حسی آلہ موجود ہے جس سے وہ حسن کو محسوس کرتا ہے اور کم وبیش کا معیار بھی قائم کرلیتا ہے اور کم وبیش کا یہ معیار مختلف انسانوں میں مختلف انداز اختیار کرتا ہے۔ اہل تحقیق، اہل مجاہدہ، اہل فکر اور اہل تحریر کو عام آدمی کی نسبت زیادہ گہری بلاغت وبصیرت سے "حسن" کو دیکھتے ہیں۔ اور مسرت پاتے ہیں۔ "حسن" کی فضا وخوشبو میں ڈوبا یہ دورانیہ بار بار دیدہ وَر کو غیر معمولی مشاہدہ سے روشناس کراتا ہے۔ اسی وجہ سے رازِ تخلیق کے اشارے "حسن مطلق" سے روشن ہوتے ہیں۔ علم جدید اس کو تین مختلف نقطۂ نظر سے زیر بحث رکھے ہوئے ہے کہ کیا حسن موضوعی ہے یا معروضی یا دونوں کا امتزاج۔ علمی تحقیق کے بھی یہ تینوں مدارج ہیں۔ اسلامی ادب میں "محبت" سے اسے زیر بحث لایا جاتا ہے اور لفظ محبت (Love) علم جدید میں بھی ایک علمی فلسفہ کا درجہ رکھتا ہے۔ اسلامی ادَب میں یہ فلسفہ وتنظیم یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

- "انسان" واحد باشعور نوع وکردار ہے۔
- خدا ہی واحد وکلی "نصب العین" ہے۔
- محبت حصول مقصد کا واحد "اصول" ہے۔
- "کائنات" محبت ومعرفت کا زینہ وذریعہ ہے۔

- پہلا مقصد ''معرفت ذات'' ہے اور مرکز دِل ہے۔
- حقیقی مقصد ''معرفت خدا'' ہے۔

اس پر کہ ''مَنۡ عَرَفَ نَفۡسَہٗ فَقَدۡ عَرَفَ رَبَّہٗ''، گویا ''انسان'' ایک غیر معمولی شعوری ہستی ہے۔ یہ شعورِی ہستی جب اپنی ذات کے راز کو پالے گی تو خدا کی معرفت گویا اُسے حاصل ہو جائے گی۔ امام غزالی نے حصولِ معرفت کے لیے پورا لائحہ عمل ''کیمیائے سعادت'' میں بیان کیا ہے۔ ارسطو نے مقصد کے حوالے سے چار مدارج بیان کیے:

اوّل: اشیاء کی مادی غایت، یا جوہر سے اشیاء کی تشکیل۔

دوم: اصول غایت، جس میں حصولِ مقصد کی خاطر مادی اشیاء میں اَثر انگیزی۔

سوم: قدرت، اس میں طاقت اور توانائی کو مادّہ پر استعمال کا نتیجہ۔

چہارَم: کلی غایت، جس میں شئے کی حتمی صورت کا وجود ظاہر ہو۔

لیکن مذاہب اور اسلامی ادب میں حتمی غایت معرفت ذات اور معرفت خدا ہے اور اسی مناسبت سے دلائل ہیں۔ اور معروف دلیل یہ ہے کہ دنیا اور اس کی ماہیت خدا کی موجودگی پر گواہ ہے اور یہی اس کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ یہ دنیا مؤثرات کی دنیا ہے اور مؤثرات مقاصد کی نشو و نما کرتے ہیں۔ مؤثرات، مؤثرات ایک دوسرے کو تقویت دیتے ہیں اور مطلق مقصد کی طرف بڑھتے ہیں۔ کیونکہ مؤثرات و مقاصد لامتناہی عمل میں نہیں رہ سکتے اور آخری مقصد خدا ہے۔

○

سوال نمبر ۴:

انسانی نفسیات میں موت جیسی مؤثر طاقت کوئی دوسری نہیں ہے۔ موت اوّل و آخر خدا کے اَمر سے وابستہ ہے۔ اس لیے انسان کے ہاں موت کی نفسیات کو کم یا ختم کرنے کا واحد راستہ خدا سے وابستگی رِہ جاتی ہے۔ خدا سے وابستگی کے لیے مذاہب نے کامیاب فکر بھی دِی اور اس کے تجربات و عمل کو لوگوں نے صدیوں نتیجہ خیز دیکھا بھی ہے۔ انہی تجربات و مشاہدات کو سائنس اپنے اصولوں کے مطابق تقویت دے رہی ہے۔ مذہبی نفسیات کے عمل میں انسان کو موت سے پہلے بھی اطمینان کے لیے فکر و عمل کا ضابطہ دیا جاتا ہے۔ اور اسی سے موت کے بعد کا بھی خوف و غم دُور کرنے کا ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ مذاہب کا یہ کامیاب نسخہ کل بھی نتیجہ خیز تھا اور آج بھی ہے۔ جدید دَور میں سائنسی و طبی سہولتوں نے انسان کو موت سے پہلے سہولیات میں بے پناہ ترقی کر کے زندگی کو آسان بنایا ہے اور موت سے پہلے زندگی میں خوف و غم دُور کرنے کی مقدور بھر سعی برقرار رکھی ہوئی ہے۔ اسلامی فکر کا ایک امتیازِی پہلو بہت نمایاں ہے کہ اگر

انسان بھرپور زندگی میں ضابطوں کو مدنظر رکھے گا تو وہ گویا موت کے بعد کا بھی سامان کر رہا ہوتا ہے۔ موت کا خوف زندگی سے فرار پر جو اکساتا تھا، اسلامی فکر نے اُسے بھرپور زندگی سے جوڑ دیا ہے اور قرار دیا ہے کہ انسان پیشہ جو بھی اختیار کرے، اس میں نیت انسانیت ساز ہو اور حسن سلوک کے ساتھ باہمی احترام ہو تو وہ درست سمت میں درست عمل (عبادَت) ہے جو دنیا میں اطمینان اور موت کے بعد نجات کا ذریعہ بنے گا۔ حکمائے اسلام نے اسی نقطہ نظر کے اردگرد قرآنی فکر کو بیان کیا ہے۔

انسانی نفسیات میں موت کے ساتھ خوف وغم کا ایک اور پہلو اَثر انگیزی پیدا کرتا رہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کیا موت کے ساتھ نابود ہو جائے گا۔ انسانی شعور نابود ہونے سے خوف زَدہ ہے اور جدید سائنس اس کی کوئی مدد نہیں کر رہی کیونکہ سائنس ابھی اسے نباتات کی طرح زمینی پیداوار قرار دے رہی ہے جو فنا کا پیغام ہے۔ مذاہب اس کے بالکل برعکس "بقا" کا پیغام دیتے ہیں کہ موت، فنا کا نام نہیں، نئی زندگی کا دروازہ ہے۔ نئی زندگی کے دو مدارج کو واضح بیان کیے جاتے ہیں یعنی برزخ اور حتمی (اچھی یا بُری) زندگی۔ گو اس حوالے سے سوالات اُبھرتے ہیں جن کو پچھلی سطور میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن ان کے جوابات یقیناً وقت کے ساتھ انسان پر مزید واضح ہوتے جائیں گے، کہ:

- موت کے بعد بھی فرد کی شخصیت باقی رہتی ہے۔
- کسی حد تک ایک خاص جسمی صورت بھی برقرار رہتی ہے۔ (زمینی نہیں روحانی)۔
- احساسات بھی پائے جاتے ہیں۔

جیسے فارابی کا خیال ہے کہ روح کی عادَت اُس جسم پر انحصار کرتی ہے جہاں سے اس کا آغاز اور وہ عارضی قیام کرتی ہے چنانچہ مسرّت اور اذیت اس کے متعلق ہوگی۔ مسرت اور اذیت کے تضادات سے وہ روح کے غیر فانی ہونے کی دلیل فراہم کرتا ہے۔ اور یہ بات وہ نیکوں کے شہر (المدینۃ الفاضلہ) کے تحت آگے بڑھاتا ہے۔

ابن سینا نے عقل، جسم، روح، مسرت، موت اور بقا کے تعلق و تناسب کے حوالے سے عمومی روایت سے ہٹ کر بیان کیا ہے۔ وہ کوشش کرتا ہے کہ انسان خوف زدَہ نہ ہو اور دنیا میں مایوس نہ ہو۔ مسرت انسان کی آرزو ہے۔ عقل روح کا اعلیٰ ترین وصف ہے۔ مادی مسرت ادنی و عارضی ہے۔ روح اپنی عقلی تکمیل اس دنیا کی مماثلت پر کرے جہاں کل خیر کی صورت نقش ہے۔ یہ دنیا ہے جس میں موجود اشیاء کی اصل، اصول اوّل ہے۔ اس اصولِ اوّل کے تحت غیر مادّی جوہر، روحانی جواہر ہیں مگر کچھ تعلق مادّے کے ساتھ موجود ہے۔ روح کی تکمیل اجسام فلکی کی مناسبت سے مکمل ہو جائے تو وہ معقولات کی دنیا کا نقش ثانی بن جاتی ہے اور خیر مطلق و خیر جمال کے ساتھ منسلک ہو جاتی ہے اور دراصل یہی اس کی

سب سے بڑی مسرت ہے۔

ابن سینا کے نزدیک مسرت کی آرزو موت کے بعد روح کو آزاد ہونے پر زیادہ حاصل ہوتی ہے لیکن وہ جو معقولات کی دنیا سے مماثلت پیدا کر چکی ہوں گی اور جو درجات میں نیچے رہ جائیں گی ان کو تکلیف میں سے گزرنا ہوگا۔ جسمانی لذتوں کی خواہش کے بوجھ تلے روح، موت کے بعد بھی مادّی دنیا کی مماثلت جیسی صورت حال میں رہتی ہے اس باعث اس کو اضافی مشقتوں سے گزرنا ہوگا۔ اس کے باوجود یہ مشکلات اور اذیتیں دائمی نہیں ہیں کیونکہ اس کا انحصار جسم و روح کے حادثاتی و عادی تعلق کی بنا پر تھا۔ جب یہ تعلق ختم ہو جائے گا تو روح، مادے سے مکمل طور پر پاک صاف ہو جائے گی اور اس مسرت میں داخل ہو جائے گی جس سے اس کا حقیقی رشتہ ہے۔ عقلی مقصود کی آرزو تب حاصل ہوتی ہے جب روح مکمل طور پر آزاد ہو جائے۔

اخوان الصفا حکمائے اسلام کی ایک مجلس تھی جن کی تحریرات اجتماعی فکر سے مرتب کی گئیں۔ حکما انسانی نفسیات کا قریب ترین مطالعہ کرتے ہیں اور اُن کی کوشش ہوتی ہے کہ انسان کو ہر طرح کے خوف وغم سے نکالا جائے اور اُمید دِلائی جائے، خوشی کی طرف توجہ دِلائی جائے حکماء کا اس ضمن میں بنیادی اصول و فکر "عقل" ہے۔ جدید حکماء بھی "عقل" پر فکری عمارت تعمیر کرتے ہیں۔ حکماء اسلام کا موقف ہے کہ جنابِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات لازمی طور پر عقل کے مطابق ہیں، ان کے مطابق روح اپنے جسمانی تعلق میں زیادہ پاکیزہ اس وقت ہوتی ہے جب وہ آسمانی کتابوں کے مخفی معانی کا ادراک کرنے میں کامیاب ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک جہنم کون و فساد کی دنیا ہے اور زیر قمر کرُے میں آباد ہے۔ جنت روحوں کی آماجگاہ ہے۔ روح جب آسمانی کرُے تک رسائی حاصل کر لیتی ہے تو دائمی مسرت میں چلی جاتی ہے۔ جنت و جہنم کو عمومی و روایتی الفاظ کے معنی نہیں دیتے اور خوف و غم کم کرنے کی فکر دیتے ہیں۔

ابن مسکویہ مسرّت کے تحت ہی انسانی نفسیات کو اُمید دیتا ہے۔ وہ زمینی مسرتوں کو الگ اور روحانی مسرتوں کو الگ رکھتا ہے۔ دنیاوِی مسرت کم تر ہے اور روحانی مسرت برتَر ہے۔ موت کا خوف زمینی اور روحانی دونوں مسرتوں کے خوف جتنا ہے۔ موت کو فنا ہونا سمجھا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ موت ایک عمل ہے جس میں روح جسم کو چھوڑ کر ایک پاکیزہ اور مسرت کی اعلیٰ تر صورت کی طرف روانہ ہو جاتی ہے۔ موت کا خوف و کرب، موت سے پہلے ہے۔ روح جسم چھوڑ جانے کے بعد محسوسات کی سطح سے آگے نکل جاتی ہے۔ خوف و کرب تو محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں۔

امام غزالی نے موت کو سیدھے سادے طریقے سے بیان کیا جسے علمائے کرام بیان کرتے آرہے ہیں لیکن امام نے لوگوں کو اُمید سے وابستہ کر رکھا ہے۔ "موت" کو چیلنج سمجھ کر اس دنیا میں اُس کے ساتھ

عہدہ برآ ہونے پر مختلف راستوں کی مسلسل نشاندہی کرتے ہیں بلکہ "کیمیائے سعادت" ایک انسان کی زندگی کا پورا لائحہ عمل ہے، ان کے نزدیک:

... معرفت بعداز موت دراصل موت کی اصل حقیقت جاننے سے وابستہ ہے۔
... موت کی حقیقت اس دنیا میں تب سمجھ میں آتی ہے جب زندگی کی حقیقت دریافت کرلی جائے۔
... زندگی کی حقیقت و معرفت جاننے کا پہلا ذریعہ "رُوح" کو جاننا ہے۔
... روح کی معرفت اپنے نفس کی حقیقت جاننے سے وابستہ ہے۔
... آدمی جسم و روح کا مرکب ضرور ہے مگر محسوس فعالیت ایک ہے۔
... روح وجسم کی خاصیت الگ ہے۔ روح لطیفہ نور ہے اور جسم نمونہ خاک ہے۔
... روح کی دو اقسام ہیں: روح حیوانی فانی (جان) اور روح انسانی (غیر فانی)۔
... روح حیوانی دھوئیں کی مانند جسم انسانی میں گھوم کر حرکت و طاقت دیتی ہے، مرکز دل ہے۔
... روح انسانی کا مرکز انسانی گوشت کا دِل نہیں، یہ الگ قالب کی صورت میں ہے۔
... روحِ انسانی، روح حیوانی کے تابع نہیں کیونکہ روح انسانی فنا نہیں ہوتی۔
... روح انسانی کا تعلق عالم علوی سے ہے جو ملکی جوہر ہے۔
... معرفت ذات ہی دراصل معرفت خدا ہے۔
... معرفت روح موت کے بعد کی معرفت ہے۔
... موت کے بعد روح انسانی کو نیا جسم ظاہری عطا ہوگا۔
... مرنے کے بعد دنیا کے احوال سے باخبر تو ہوگا مگر کچھ کر نہ سکے گا۔
... عذابِ قبر روحانی و جسمانی دونوں طرح ہوگا۔ (۵)

آخرت کی معرفت پر یہ طویل باب امام غزالی نے "کیمیائے سعادت" میں بیان کیا ہے جس میں ایک پورا نقشہ سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں "موت کی حقیقت" پر طویل باب باندھا ہے۔ اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے سائنسی ذہن اور نفسیاتی کیفیات سے متعلق ذہن کو ایک استدلالی نقطۂ نظر ملتا ہے جس کی اساس مذہبی طور پر قرآن و حدیث ہے اور یہ بیان ایسا نہیں ہے کہ دوسرے مذاہب کے تصور موت کو مسترد کرتا ہو یا سائنسی تحقیقات کو تسلیم نہ کرتا ہو یا نفسیات جدید کے سوالات کا جواب نہ دیتا ہو۔ بلکہ ان سب مضامین کے سوالات کو ساتھ رکھا ہے۔ بلاشبہ امام غزالی اور عصر جدید کے آغاز پر شاہ ولی اللہ نے موت اور زندگی بعداز موت کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہ موضوع

مادیات کا نہیں، اسی لیے سائنس اس کو نہیں چھیڑتی لیکن موت ایسی حقیقت ہے جو ہر ایک کے سامنے تجربے میں آتی ہے اور ہر کوئی مانتا ہے کہ اگلا لمحہ موت کا ہو سکتا ہے۔ انسان کا سرمایہ عقل واحساس ہے اور یہ موت کے ساتھ ہی اپنی فعالیت کھو دیتا ہے۔ اس عمل کی وجہ سے انسان نفسیاتی طور پر خوفزدہ رہتا ہے۔ اس خوف کے دُور کرنے میں مذہب ہمہ تن مصروف رہتا ہے۔ موت کے بعد جو پردے ہیں، وہ روحانی ہیں۔ خبر جو ملی، وہ پیغمبرانہ ہیں اور اب وہ انسانی شعور کے حوالے ہیں۔ موت اور بعد از موت احوال غالباً انسانی حقیقت کا راز ہے جو وہ اس راز سے پردہ اٹھانے کا خواہش مند ہے۔ سائنس نے ابھی اس کو محور نہیں بنایا۔ انسان سائنسی اصولوں سے ہی اس حقیقت کو بے حجاب کر کے صورت واضح کر سکے گا۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے انسان کو مادی پس منظر میں بیان کر کے "سائنس" کے جدید نقطہ نظر کو اس طرف توجہ دِلائی ہے کہ:

> واضح ہو کہ صورت معدنی، نباتی، حیوانی اور انسانی، ان میں سے ہر ایک کی صورت کی جدا جدا سواری اور جدا جدا کمالات (اَثرات) ہوتے ہیں۔ گو ظاہر میں یہ بات ذرا مشتبہ معلوم ہوتی ہے پس عناصر (آگ، ہوا، پانی، مٹی) جس وقت نہایت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہوتے ہیں اور ریزے ہو کر مختلف مقدار میں باہم ملتے ہیں تو کئی قسم کے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ (۶)

ان کا بیان ہے کہ مرکبات دو قسم کے ہوتے ہیں: کیمیاوی اور غیر کیمیاوِی۔ ایک ترکیب معدنی ہے جو مرکب مادہ پر گرفت حاصل کرتی ہے اس کی نوع کے خواص اس کو عطا ہوتے ہیں اور مادہ کو محفوظ رکھتے ہیں۔ پھر نباتاتی صورت آتی ہے جس میں مرکب مادہ کے جسم پر گرفت کرتی ہے اور ایک قوت حاصل کرتی ہے۔ حیوانی صورت میں روح ہوائی جو غذا سے بڑھتی ہے، موجود ہوتی ہے۔ اسے اپنی سوارِی بنا لیتی ہے اور اس میں قوت حس اور ارادہ پیدا کرتی ہے۔ جس سے وہ مفید اور غیر مفید کا اندازہ کر لیتی ہے۔ اس کے بعد انسانی صورت آتی ہے جو روح کو اپنی سواری بنا لیتی ہے اور اچھے اور برے کام کی تمیز پیدا ہوتی ہے۔ اب اس سطح پر معدنیہ کا ارتقاء یا مادہ کا ارتقاء اس قابل ہوتا ہے کہ روح کی سواری اسے اس قابل بنا دے کہ عالم بالا کے فیوض سے انسان فیض کے قابل ہو جائے۔ یہ ہر سطح کا کمال ہے کہ کمال جسم طبعی کا چوتھی مرتبہ میں کمال اعلیٰ پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ چار مدارج ہیں۔ جدا جدا اَثر و نتیجہ ہے۔ جدا جدا ہر ایک کا مادہ ہے جس سے ہر درجہ کی صورت برقرار رہتی ہے کیونکہ صورت کو مادے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس سے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ موت کے بعد نفس انسانی مادہ سے قطعی لاتعلق نہیں رہتا۔ ان کا موقف ہے کہ نفس انسانی کے دو مادے ہوتے ہیں جو اس کی گرفت میں ہوتے ہیں۔ ایک اصلی یعنی "روح ہوائی" اسے نسمہ کہتے ہیں۔ اور اس کا تعلق براہِ راست ہوتا ہے اور

دوسرا عارضی ہوتا ہے جو جسم ارضی یا زمینی بدن ہوتا ہے۔ موت کے وقت مادہ ارضی چھوٹ جاتا ہے مگر نفس ناطقہ نسمہ یا روح ہوائی کے ساتھ جڑا رہتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں قلم ٹوٹ گیا ہے یا ہاتھ کٹ گیا ہے مگر لکھنے کا ملکہ ختم نہیں ہوتا۔ اس طرح نفس و روح انسانی نسمہ کے ساتھ وابستہ رہتی ہے۔ جسم ارضی، زمین کے ساتھ زمین ہو جاتا ہے مگر روح یا نفس ناطقہ، روح ہوائی یا نسمہ کے ساتھ رہتا ہے۔

یہاں دوسرے حکماء نے بھی انسانی اعمال کو بدنی و روحانی درجوں میں زیر بحث لیا ہے جبکہ ایک طبقہ جسم و روح میں تفریق نہیں کرتا اور ہر عمل کو جسم و روح کی وحدت سے جوڑتا ہے۔ لیکن یہ طریقہ تعبیر ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی یہاں انسان کو مجبور فعل سے رعایت دیتے نظر آتے ہیں۔ اُمید کو برقرار رکھتے ہیں اور مایوسی سے بچاؤ کا طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ نفسیاتی لحاظ سے یہ اہم بات ہے۔ علمائے کرام کا بڑا طبقہ اس رعایت کو "توبہ" سے حل کرتے ہیں جو عوامی سطح کی عام سمجھ میں آنے والی بات ہے۔ یقیناً علماء کا میدان ہی عام عوام کو رہبری دینا ہے۔ حکماء کا معاملہ بالکل مختلف ہے یہی وجہ ہے کہ علماء اکثر اوقات حکماء کی سطح فکر نہ سمجھنے کی وجہ سے انھیں مطعون کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کے ساتھ بھی یہی ہوا کہ بعض علماء ہند نے یہ موقف اختیار کیا کہ کاش اقبال "خطبات" تحریر نہ کرتے۔ اب مسئلہ یہ تھا کہ وہ اقبال کی سطح فکر کو سمجھ ہی نہیں سکے۔ "خطبات" کے مندرجات، پس منظر، اصطلاحات، مضامین علماء کا موضوع نہیں ہیں۔ لیکن یہ کہ ایک مشکل مضمون ہے اور اسی خاطر آپ ﷺ نے عام آدمی و عالم کو اس میں پڑنے سے منع کیا۔ یہ ہر ایک کا میدان نہیں ہوتا لیکن یہ میدان کھلا نہیں چھوڑا جاتا۔ آج یہ میدان مدتوں سے خالی ہے حالانکہ مسلم حکماء نے ابتدائی صدیوں میں ان دقیق گتھیوں کو سلجھانے کی اعلیٰ کوششیں کی ہیں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رقمطراز ہیں کہ:

جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا جسم ارضی گل سڑ کر ختم ہو جاتا ہے لیکن اس کا نفس ناطقہ (روح) نسمہ (یعنی روحِ ہوائی) کے ساتھ متعلق رہتا ہے اور اس کے اندر جو خاصیتیں ہوتی ہیں۔ ان کے لیے وہ فارغ ہو جاتا ہے اور جس قدر افعال اس سے قلبی خواہش کے بغیر محض دنیا زندگی کی ضروریات کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔ سب علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور صرف وہ افعال باقی رہتے ہیں جو مقصود بالذات اور خالص اسی کے ہوتے ہیں اور جس کو اس نے اپنے جوہر اصلی میں محفوظ کر رکھا تھا اور اس وقت ملکیت (اچھائی) اور بہیمیت (بُرائی) مغلوب ہونے لگتی ہے۔ اور جب عالم بالا سے اس کے دِل میں حظیرۃ القدس کا اور اعمال کا علم و یقین ڈالا جاتا ہے جو وہاں اس کے لیے محفوظ رکھے جاتے تھے تو اس وقت ملکیت یا تو رنج و درد و تکلیف اُٹھاتی ہے یا راحت و آرام حاصل کرتی ہے۔ (۷)

زندگی کا ایک اور مرحلہ بعد از موت عالم برزخ ہے۔ زندگی بلاشبہ پیچیدہ مراحل سے گزرتی ہے،

ان میں سے ایک یہ زندگی ہے۔ زندگی جو ماں کے پیٹ میں نشوونما پاتی ہے وہ بھی ایک پیچیدہ مرحلہ ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی لکھتے ہیں کہ: "عالم برزخ میں لوگوں کے مختلف احوال و درجات ہوتے ہیں۔ چار بڑی اقسام ہیں:

۱) پہلی قسم کے لوگ بیدار طبع و بیدار مغز ہوتے ہیں۔ یہ لوگ اتنے حساس ہوتے ہیں کہ نیک یا بدعمل کی ظاہری صورت کو ہی تصور میں لانے سے راحت یا تکلیف محسوس کرتے ہیں۔

۲) دوسری قسم کے لوگ پہلی قسم کے قریب ہوتے ہیں۔ طبعی نیند والے ہوتے ہیں اور خواب میں فیض یاب ہوتے ہیں۔

۳) تیسری قسم کے لوگوں کی قوت بہیمیہ وقوت ملکیہ دونوں کمزور ہوتی ہیں اور نچلے درجے کے فرشتوں سے جاملتے ہیں۔ جبکہ

۴) قسم چہارم میں قوت بہیمیہ غالب اور ملکیہ مغلوب ہوتی ہے، اکثر لوگ اس قسم میں ہوتے ہیں"۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اس کے بعد عالم مثال یا حظیرۃ القدس کو بیان کرتے ہیں۔ تمام روحیں بدن سے جدا ہو کر اس مقام جو روح اعظم کی اجتماع گاہ ہے، آجاتے ہیں اس میں صورت نوعِ انسانی کی شکل ہوتی ہے۔ اس مقام پر وہ احکام جو انفرادی خصوصیات سے پیدا ہوتے ہیں، فنا ہو جاتے ہیں، فنا کا مطلب نابود نہیں پوشیدہ ہو جانا ہے۔ وہ باتیں جو نوع سے پیدا ہوتی ہیں، باقی رہ جاتی ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا نقطہ نظر قدرے تفصیل سے بیان کرنے کا مقصد اس سوال کا شافی جواب مہیا کرنا تھا۔ امام غزالی نے بھی کافی تفصیل سے اس موضوع کو بیان کیا ہے۔

○

سوال نمبر ۵:

خدا، انسان کی نفسیات کا اصولِ اوّل ہے۔ علم کا مذہبی، عقلی یا سائنسی ذریعہ ہو، انسان کی نفسیات میں اوّل و آخر ایک ہستی مؤثر رہتی ہے۔ اسے "خدا" کے نام سے عمومی طور پر پکارا جاتا ہے۔ کسی نہ کسی شکل میں اُسے خالق کل مانا جاتا ہے۔ اُسے واحد اور بے مثل مانا جاتا ہے مذاہب نے پہلے روز سے انسان کے اس نفسیاتی پہلو پر توجہ مبذول رکھی ہے۔ دنیا میں فعالیت کو بھرپور پذیرائی بخشی مگر دنیا میں انسان کی نفسیات کو کبھی بھی موت و بعد از موت سے منسلک رکھنے میں کمی نہ کی۔ انسان کو "انسانیت" کے نصب العین کے ساتھ فعالیت و کردار کو جوڑے رکھنے کی تلقین کی۔ انسانی ارتقاء کا یہ مرحلہ ایک زاویے سے متعین نصب العین کی طرف زیادہ یکسو رہا ہے۔ مذہب کی سب سے بڑی خوبی بھی یہی ہے کہ عوامی ہے۔ انتہائی سادہ طریقے سے عوام اسے اختیار کر کے دنیا میں اپنی ذمہ داریاں نبھانے میں آزاد ہوتے

ہیں۔لیکن انسانیت کے ارتقاء کے دوسرے درجہ پر انسان جب پہنچا تو اُسے اپنے اندر عقلی بیداری کی لہر محسوس ہونے لگی۔اُس کے سوچنے کی قوت نے جڑ پکڑنے کی کوشش شروع کردِی۔انسان نے محسوس کرلیا کہ وہ انسانیت کے سفر کا پہلا مرحلہ عبور کرآیا ہے اور جس بیج کے پھوٹنے اور نشوونما کے لیے انسان نے صدیاں قربانیاں دیں، اس کا ایک نتیجہ ظہور پذیر ہوگیا ہے کہ اب انسان عقل کی آنکھ بھی استعمال کرے۔اس کی عقلی استعداد اس کی اپنی ہستی، کائنات اور خالق کل پر غور کرنے اور سوالات اُٹھانے کی سطح پر آ گئی۔اور یہ اہم ترین سوال تھا کہ خدا کیا ہے؟ خدا کیسے ہے؟ خدا کہاں اور کیوں ہے؟ یہ تدبرِ عقلی عوامی سطح کا کبھی نہیں رہا۔عوامی سطح کی نفسیات کو ہمیشہ مذہب نے بہتر راستہ دِکھایا۔مذہبی راہنمائی و عقلی فعالیت گویا انسان کو علم کے دو ذرائع میسر آ گئے۔انسان ان ذرائع سے استفادہ کرتے ہوئے انسانیت کے تیسرے مرحلے میں داخل ہونے پر آ گیا۔

علم کی یہ خوبی ہے کہ مرحلہ کی تکمیل کے بعد دوسرے مرحلے کے لیے تیاری کے لیے خبردار کردیتا ہے۔تیسرے مرحلے پر انسان مذہبی دعویٰ جات اور عقلی تخیلات سے آگے حِسّی تجربات کے تفکر کو بروئے کار لانے پر آمادہ تھا۔اس مرحلہ کے اندر داخل ہونے کے لیے مذہبی اور عقلی راہنمائی کی تصدیق کے لیے آخری نبی محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آخری وحی کا ظہور ہوا جس نے بہت قلیل عرصے میں انسان کے حِسّی تجربات کو سند جواز بخشی اور بار بار زور دیا کہ خدا نے خلق کیا۔اب تم اپنے میسر آلات سے اس کی مادی و روحانی تصدیق حاصل کرو۔قرآن میں تجربی مشاہدات پر تدبر و تفکر کے لیے کئی آیات میں راہنمائی دِی۔اب یہ مرحلہ انسانی بھی کافی آگے بڑھ چکا ہے۔لیکن انسانی نفسیات کے یہ ابتدائی سوالات کماحقہ ابھی تک موجود ہیں۔عام عوام کو آج بھی مذہب یکسو و مطمئن رکھنے میں سب سے زیادہ معاون و مؤثر ہے لیکن عقلی مدبر یا فلسفی یا سائنس دان نہ یکسو ہیں اور نہ مطمئن۔شاید یہی انسان کا حقیقی مقدر اور نصب العین ہے کہ وہ آمادۂ جدوجہد رہے۔

خدا کے بارے میں مذہبی، عقلی اور سائنسی تصورات زیادہ معلومات آمیز ہوتے گئے ہیں۔اسلامی فکر نے قرآن کی بنیاد پر آگے بڑھنا شروع کیا تو اسکا پہلی بار موجود یونانی عقلی فکر سے علمی رابطہ ہوا۔اس کو علمی ٹاکرا بھی کہتے ہیں۔مگر علم میں رابطہ ہوتا ہے ٹاکرا انسانوں میں ہوتا ہے۔یہاں اِشارہ علمی رابطے کی طرف ہے بالکل ویسی ہی کیفیت تھی جو ظہور نبوت آخر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور قرآن کی عرب تمدن میں ہوئی۔کائنات سارِی خدا کی ہے اور یہ اُسے ہی معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کی اگلی یا آخری کیارِی کہاں بنانی ہے۔عرب میں موجود تمدنی روایات کو نیست و نابود نہیں کیا گیا بلکہ ضروری ترامیم کی گئیں اور ان ترامیم نے بھی رفتہ رفتہ اَثر کیا۔ایسے ہی علمی میدان میں یونانی عقلی فکر سے اسلامی فکر کا واسطہ ہوا تو مسلم مفکرین

نے وہ کارنامہ سرانجام دے ڈالا جو علم کے ارتقاء میں آج بھی ایک سنگ میل ہے۔ سارِی یونانی عقلی فکری کو ترجمہ کرکے عربی میں ڈھالا، حواشی لکھے، شروحات لکھیں، کتابیں لکھیں، درست جو سمجھا تعریف میں کنجوسی نہ کی۔ اور جہاں اسلامی فکر کی بنیاد پر درست نہ سمجھا، اسے درست تجزیئے سے آگے بڑھایا۔ اسی ضمن میں اوّل موضوع اور آخر موضوع "خدا" ہے۔ علم کی ایک حد ہے اور خدا اس حد سے پرے واقع ہے۔ انسان کی ذمہ داری صرف علم کی حد تک رسائی کی کوشش ہے۔ اس کوشش کو یہاں مختصر الفاظ میں بیان کیا جانا مقصود ہے۔

عقلی افکار کے تین یونانی نمائندگان کا زیادہ شہرہ ہے یا مسلمان مفکرین نے ان کے افکار کا تجزیہ و تنقید کی ہے۔ ان افکار نے ساتویں صدی سے بارہویں صدی تک اسلامی فکر پر اَثرات مرتب کیے۔ سولہویں صدی عیسوی سے مغرب پر گہرے اَثرات مرتب کیے۔ عصر جدید کے حکماء نے عقلی فکر کو تین حصوں میں تقسیم کرکے زیر بحث لایا ہے لیکن تینوں کی نمائندگی کو اُن یونانی مفکرین سے جوڑا ہے جن کی مسلم مفکرین نے اعلیٰ سطح کی تحقیق، تجزیہ اور تنقید کی تھی۔ یہاں کہنے کا مطلب یہ ہے کہ عقلی فکر کی بنیاد خدا اور کائنات اور انسان کے متعلق جو افکار ان لوگوں نے قائم کیے تھے وہ ایک علمی ارتقاء اختیار کرتے ہوئے اکیسویں صدی تک آپہنچے ہیں۔ بے شک اصطلاحیں جدید ہوں، خدا، کائنات اور انسان پر بحث تین زاویوں سے مروّج ہے:

۱) مادیّت (Materialism) مغربِ جدید میں غالباً سب سے زیادہ اہم موضوع کے طور پر برقرار ہے۔ اس کا نمائندہ یونانی مفکر "دیمقراطیس" ہے۔ اس کے مطابق مادہ ہی اصل وحقیقت کائنات وزندگی ہے۔ روح مادہ سے الگ چیز نہیں ہے۔ یہ مادہ کی ہی اعلیٰ صورت ہے، بذاتِ خود حقیقت نہیں رکھتی ہے۔

۲) تصوریت (Idealism) اس کا نمائندہ افلاطون ہے۔ اس کے نزدیک روح اصل حیات و کائنات ہے۔ مادہ اس کی ادنیٰ صورت ہے۔ مادہ کی بذاتِ خود کوئی حقیقت نہیں ہے۔ تصورات، ممکنات کے اصل حقائق ہیں اور ممکنات، تصورات کے عکاس ہیں۔

۳) خارجیت (Realism) اس کا نمائندہ ارسطو ہے۔ اس عقلی فکر کی رو سے روح و مادّہ دونوں حقیقی ہیں۔ موجود فی الخارج ہیں اور اصل حیات وکائنات انہی سے تشکیل پاتی ہے۔

افکار کے یہ زاویے گزشتہ تقریباً تین ہزار سال سے حکماء کے ہاں زیر تحقیق و بحث ہیں۔ اس دوران علاوہ دوسروں کے تین نمایاں ترین مذاہب کے ظہور کی تاریخ ہے۔ یہودیت، عیسائیت اور اسلام۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا، کائنات اور انسان کے متعلق جو دعویٰ جات ان مذاہب نے بیان

کیے، وہ انسان کی عقلی استعداد نے تسلیم نہیں کیے اور ایک متوازِی علمی راستہ تلاش کرلیا اور مذاہب کے دعویٰ جات کو مسترد کردیا۔ یا پھر ان مذاہب کی بتدریج آمد سے انسان کو عقلی بیداری کی فضا میسّر آنے لگی تو مذاہب نے انسانی عقل کی حوصلہ افزائی کی۔ کم از کم اسلام نے اس دوسرے راستے کی نمایاں حوصلہ افزائی کی ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا آج ایک عقلی فکر کے موازنے، تجزیے اور تحقیق سے آگاہ ہوئی اور سائنسی دَور میں داخل ہوئی۔ مسلم مفکرین کی ایک طویل فہرست ہے جس نے اسلامی فکر کو عقلی فکر کی کسوٹی پر پَرکھا ہے۔ یہ بدنصیبی ہے کہ آج مسلم دنیا تقلید کا شکار ہوکر عقلی استعداد کو استعمال میں لانے سے معذور ہوگئی۔

عقلی مفکرین یا بعض کے نزدیک متکلمین کی ایک بڑی تعداد ہے اور لمبی تاریخ ہے۔ ان عقلی مفکرین کے نزدیک عقل و وحی دونوں علم کا ذریعہ ہیں یعنی مذہب اور عقلی فکر دونوں سے علم میسر آتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ مذہب عقل کے بغیر نہیں ہوتا۔ مذہب ایمان و تقلید سے ابتداء کرتا ہے۔ اور یہ مذہب ہی ہے جو نقل پر کاربند ہونے کے بعد تعقّل پر ابھارتا ہے۔ یہ دو الگ سلسلے نہیں ہیں۔ مذہب نقل کے لیے انسان کو دعوت دیتا ہے اور انسان کے پاس اس کا اپنا معیار و کسوٹی ہے۔ نقل بھی انسان کرتا ہے اور عقل بھی انسان استعمال کرتا ہے۔ اور جب نقل میں ابہام سامنے آئے تو عقل اس کو دُور کرے گی۔ بعض عقلی مفکرین کے نزدیک کائنات قدیم ہے جبکہ قرآن نے ہر شئے کو خدا کی تخلیق قرار دے کر مخلوق ٹھہرایا ہے۔ قدامت و خلق میں ان مفکرین کی توجیہہ یہ ہے کہ کائنات کو قدیم ماننے میں حرج اسی طرح نہیں ہے کہ یہ پہلے حالت سکون میں تھی۔ فاعلی حالت نہ تھی بلکہ بالقوہ موجود تھی۔ خدا کی تخلیق کے معنی یہ ہیں کہ خدا نے اسے حرکت دے کر فعال کیا۔ گویا پہلے تھی مگر "نہ ہونے" میں شمار ہوتی تھی اور خدا کی طرف سے حرکت نے اسے "ہونے" میں شمار کردیا کیونکہ پھر زمان و مکان وجود میں آگئے۔ جب کائنات ختم ہوگی تو پہلی حالت پر چلی جائے گی۔ قرآن نے سادہ طریقے سے خدا کے عدم سے ہر شئے کی تخلیق کا دعویٰ کیا ہے۔ عقلی مفکرین نے علمی ارتقاء میں اسے عقل و دلائل سے وزن دِیا۔

خدا ایک ہے اور ابدی ہے۔ نہ جسم ہے نہ شخصیت ہے۔ اس کی تمام صفات اس کی عین ہیں۔ خدا کائنات کا خالق ہے مگر کائنات اس کے ساتھ ہم موجود نہیں ہوتی۔ خدا اشیاء کا علم اپنے جوہر میں رکھتا ہے۔ خدا سے شر سرزَد ہونا ممکن نہیں وہ وجود الخیر تک ہے۔ خدا انسانی اعمال کو پہلے سے مقرر نہیں کرتا بلکہ اس ضمن میں انسان کو آزادی دِی گئی ہے اور وہ اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔ خدا کا وجود خیر ہے۔ شر کو شیطان سے منسوب کیا گیا ہے اور شیطان اور اس کی جنس مخلوق ہے چند حکماء جو مادہ کو قدیم و ازلی کہتے ہیں، وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی تخلیق سے پہلے وجود کوئی نہ تھا۔ وجود خدا کے تخلیق کرنے سے معرضِ وجود میں آتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مادہ قدیم ہے مگر حالت سکون میں بے حس و حرکت پڑا تھا۔ ہونا نہ ہونا

برابر تھا۔ کوئی وجود سرے سے نہ تھا۔ خدا نے جب چاہا تو وجود کا قیام "کن" سے ممکن ہوا اور پھر اس مادہ میں حرکت دے کر "وجود" کا خلق ہونے لگا۔ اس سے قبل نہ خلق اور نہ وجود تھا۔ دوسری بات ہمارے حکماء نے یہ کی کہ انسان اپنے اعمال کے لیے داخلی طور پر آزاد ہے مگر خارجی افعال میں آزاد نہیں، تقدیر کی پیچیدہ بحث کو تاویل کا رُخ دِیا۔ انسان داخلی طور پر کوئی کام کرنے کا ارادہ کرتا ہے یہ کام بھی خارجی ہو گا اور واقع بھی خارج میں ہو گا یہ ضروری نہیں ہے کہ انسان داخلی ارادہ کرے تو اس کے عضویات موقع پر اس کا ساتھ دیں۔ ماحول اس کے لیے سازگار نہ ہو۔ وہ بلند پہاڑوں پر جانے کی آرزو کرتا ہے مگر اس کے پاس ایسی بلندی پرواز نہیں، گرم و سرد موسم کی سختی، دُور و نزدیک کے فاصلے یا مطلوبہ اوزار کسی آرزو کے لیے میسر نہ ہوں تو داخلی ارادہ عمل سے دور رہ جاتا ہے۔ البتہ یہ ارادے کی آزادی انسان کو میسر ہے اور پھر خدا کو میسر ہے۔ باقی موجودات اپنی ضرورتوں کے تابع ہیں۔ بعض حکماء کے نزدیک خدا نے ایک ہی بار تمام اشیاء کو پیدا کر کے حالت سکون میں فریز کر دیا۔ بالقوہ ذات میں تخلیق کر دیے گئے اور پھر بتدریج فعلی وجود بخشا جا رہا ہے نقطہ نظر کہ خدا ہر وقت نئی شان میں ہے اور جواہر اس سے خارج ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ جواہر تخلیق کی جاریہ صورت برقرار رکھے ہوئے ہیں، کی ایک عقلی تاویل ہے۔ عقلی تاویل کرنے میں یونانی حکماء کی عقلی تاویل ان کے مدنظر رہی ہیں۔

معاملہ جب مذہب کے نقلی مندرجات سے فاصلہ پکڑنے لگا، یعنی حکماء اسلام مکمل طور پر عقلی میدان کی گلیوں اور باریکیوں میں پھنس گئے۔ بے شک وہ قرآن وحدیث سے فکر لے کر عقل کی وادی میں داخل ہوئے تھے۔ لیکن ایسا محسوس کیا جانے لگا کہ وہ عوام کی پہنچ سے بھی دُور چلے گے اور قرآن و حدیث کے سادہ پیغام کو بہت زیادہ عقلی بنا کر پیچیدہ بنا دیا گیا/ یا گویا ایک اور دنیا میں جا بسے ہیں جہاں عوام سادہ انداز سے اپنے افعال سرانجام نہیں دے سکتے تو نقل کی طرف دوبارہ متوجہ کرنے کا رجحان پیدا ہوا۔ یہ بات حکمت علم اور حکمت ارتقاء کے اصولوں کے بھی عین مطابق ہے۔ یہ درست ہے کہ طویل مسافت کے بعد انسان آئندہ کے حالات میں پھنس جاتا ہے اور جہاں سے اس نے سفر کا آغاز کیا تھا، اس کی تازگی اسے دور جا کر محسوس نہیں ہوتی۔ حکمتِ ارتقاء میں تو یہ اصول درست ہے مگر حکمت علم میں اس کا سدِّ باب موجود ہوتا ہے اور وہ نقل (قرآن وحدیث) ہے۔ آپ جس بھی علمی مقام پر پہنچے ہیں، فخر کی بات ہے۔ لیکن آپ کے پاس یہ وسائل موجود ہیں کہ آپ اپنے علمی سفر اور مقام کا اصل کی روشنی میں جائزہ لیں، تجزیہ کریں، تنقید کریں، اپنی سمت کو درست رکھنے پر کاربند رہیں۔ نئی تاویل کریں، نئے علمی نکات پیدا کریں جو حکمت علم کا حصہ ہیں۔ البتہ یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ دوبارہ کا تازہ سفر بھی ایک علمی سفر ہے۔ قبل ازیں جس کی تہذیب وتنقید کی گئی، وہ بھی اصل پر اُٹھا تھا اور اگر حکماء کا اگلا گروہ اصل ہی کی

بنیاد پر نیا سفر شروع کرتا ہے تو یاد رہے کہ اس کا سفر بھی علم کا آخری مرحلہ نہیں ہے۔ مسلم حکماء کے اس دوسرے نقلی گروہ نے ایک غیر علمی رَوِش کو ہوا دی اور تقلید پر آئندہ کے لوگوں کو اُبھارا ہے۔ نقل پر توجہ مبذول رکھنے کی بات تو پہلے حکماء میں بھی تھی اور ان حکماء میں بھی تھی مگر نقل کو محض اپنی عقل (نقلی حکماء) کا پابند بنا کر مستقبل کے انسانوں کو فکری غلام بنانے کی آرزو اور جذبہ قطعی غیر نقلی تھا۔ حد سے تجاوز تھی اور نتیجہ مستقبل کے حکماء کو مفلوج کرنا تھا اور یہ ہوا۔ بہرحال حکماء اسلام دوسرے مرحلے میں پھر نقل کی بنیاد پر عقل کی جانب بڑھتے ہیں۔ دعویٰ یہ ہے کہ وہ نقل سے زیادہ قریب ہیں۔ اس میں دو طرح کے حکماء سامنے آئے، ایک جو صرف نقل پر ڈٹ گئے اور عقل کو بالکل ردّ کر دیا اور یہ نہ سوچا کہ انسان کا امتیاز ہی عقل ہے جبکہ دوسرے چند حکماء نے عقلی تاویلات کو نقل سے ہم آہنگ رکھنے پر کام کیا۔ ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ عالم جواہر پر مشتمل ہے اور یہ جواہر خدا کی ہمہ وَقت شان حرکت و شان نزول کا نتیجہ ہیں۔ ان جواہر میں وجود یا شئے نہیں ہوتی، وجود یا شئے کا عکس خدا کی ذات میں ہی ہوتا ہے۔ ارادہ تخلیق ان جواہر کو وجود بخشتا ہے۔ جو جواہر ہمارے فہم وادراک کا حصہ ہیں، وہ سالمات ہیں جو خلا سے وجود میں آتے ہیں اور پھر معدوم بھی ہو جاتے ہیں، ہر سالمہ پر خدا اثر انداز ہوتا ہے۔ یہی بات حرکت پر دَلالت کرتی ہے۔ گویا جواہر و حرکت اور وجود یا شئے کی تخلیق و تغیر کا محرک خدا ہے وہی مستقل حقیقت ہے اور وہی علت اولیٰ ہے۔

عبارَت و نقل پر زَور دینے والے بعض حکماء نے عقل کو ذریعہ علم تسلیم نہیں کیا بلکہ وحی، وجدان اور الہام کو ذریعہ قرار دیا ہے اور عقل کو ان کا پابند قرار دیتے ہیں۔ علم شئے بالذات کے وقوف و سمجھ کا نام ہے۔ شئے بظاہر جیسی کہ ہیں، ویسی نہیں ہیں۔ یہ بات کا ایک انداز ہے یا وقوف کا طریقہ ہے۔ حالانکہ شئے بالذات کا مدرک ہونا علم حاصل کرنا نہیں ہے۔ علم تو اشیاء کا زمان و مکان میں ممکن ہے۔ وحی تو ایک خبر ہے مگر اس خبر کو عقل وصول کرتی ہے اس کے علاوہ کوئی ذریعہ کم از کم زمان و مکان میں ممکن نہیں ہے۔ جبکہ وجدان والہام تو عقل کی بنیاد پر جنم لیتے ہیں۔ بعض حکماء تو وجدان کو عقل کا آخری مرتبہ قرار دیتے ہیں۔

بعض حکماء کے نزدیک عالم جواہر و اعراض کا نتیجہ ہے۔ اعراض کے بغیر جواہر کا وجود نہیں رہتا البتہ یہ اعراض و صفات حدوث میں آنی جانی چیز ہے۔ اسی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جواہر ہر لحہ حالت تغیر میں ہوتے ہیں۔ خدا کی ہر آن نئی شان کا مسلسل اظہار ہیں۔ جواہر و اعراض کا ایک سالماتی وجود ہے اور عالم ان ہی سالماتی جواہر پر مشتمل ہے۔ زمان و مکان میں آکر جو جوہر و اعراض لاتعداد مادوں کی صورت اختیار کرتے ہیں یہ نفسی و مادّی عوالم کے تمام مظاہر ہیں۔ موناد زمانی بھی ہیں اور مکانی بھی ہیں۔ یہ خلا میں محوِ گردش رہتے ہیں۔

اس کے علاوہ ان کا نقطہ نظر وجود کے متعلق یہ ہے کہ وجود تمام موجودات میں ضروری نہیں، ہر ایک

کا وجود جدا جدا ہے۔ دونوں کا وجود اُن کا عین ہے۔ وجوب، امکان اور امتناع اعتباری چیزیں ہیں جبکہ عدد، مقدار اور زمانہ وجود نہیں رکھتے، خلا ممکن ہے۔ خدا کا دیدار دنیا میں ممکن اور آخرت میں یقینی ہے۔ انسان جبریت کا شکار ہے۔ خدا کے احکامات واضح ہیں، مصلحت پر مبنی ہیں، یوں اس گروہ کی زیادہ توجہ عبارت ونقل کے سامنے آجانے والے سیدھے احکامات پر عمل کی ہے۔

عقل ونقل کے تحت ذات باری تعالیٰ کے متعلق تلاش حقیقت قدرے ہم آہنگی وسازگاری سے مزید آگے بڑھتی ہے۔ زیادہ تنظیمی صورت دینے کی کوشش کی گئی۔ مسلم حکماء کے اس گروہ کے نزدیک خدا ہر قسم کے علم اور انسانی فکر کے تمام معقولات وافکار سے بالاتر ہے۔ عقل خدا کا عطیہ ہے اور خدا ہی کی طرف سے بطور ایک تنویر وروشنی کے آتی ہے۔ یہ مکمل طور پر روحانی تنویر ہے اور اس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے ”روحِ عام“ ظہور کرتی ہے۔ اور روحِ عام سے اوّلین مادہ نمود کرتا ہے۔ جب اس میں ایک خاص استعداد پیدا ہوجاتی ہے تو یہ مادہ ثانوی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اس سے کائنات معرضِ وجود میں آتی ہے۔ روح تمام مادے میں جاری وساری رہتی ہے اور عقل سے اُسے تنویر میسر ہوتی ہے۔ یہ روح عام ہر شئے میں جاری بھی ہوتی ہے مگر ہوتی واحد ہے۔ اس کا کوئی جز (اُمر) شئے کا حصہ ہوتا ہے اور طاقت وتوانائی کا باعث ہوتا ہے۔ جزوِی روح کی عقلی استعداد ایک نہیں ہوتی۔ روح و مادے کا اتحاد بھی عارضی ہوتا ہے۔ البتہ روح مادی قیود سے آزادی کے لیے ایمان وحکمتِ روحانی کا طریقہ اختیار کر کے روح عام کے قریب ہوجاتی ہے۔ زندگی کا مقصد واپس اس روحِ عام میں جذب ہونا ہے۔ عقل اللہ کا فیضان ہے۔ علم وایمان سے فیض یاب ہوجانے کے بعد روح موت کے بعد عقل بن جاتی ہے اور یوں بالآخر یہ عقل اوّل میں جذب ہوجاتی ہے۔

عقل اوّل کی اصطلاح کی بنیاد پر یونانی حکماء نے بھی خدا کی حقیقت بیان کی ہے۔ مسلم حکماء میں دو طبقات عقل کو اصطلاحاً بنیاد بناتے ہیں اور دوسرا مذکورہ طبقہ عقل کو بطور اصطلاح بنیاد نہیں بناتا بلکہ عبارت ونقل کو اوّلیت دیتا ہے اور عقل کو ان کے اوپر بالاتری نہیں دیتا بلکہ عقل کو ان کے ماتحت قرار دیتا ہے۔ یونانی حکماء اور مسلم حکماء کی تحقیق وتلاش ہی وہ علمی ارتقاء ہے جس پر آج سائنس کی عمارت کھڑی کی جارہی ہے۔

مسلم حکماء کا ایک طبقہ ذاتِ الٰہی کو ”نور“ کی اصطلاح میں بیان کرتا ہے۔ یہ اصطلاح قرآن میں ”خدا“ کے حوالے سے بیان ہوئی ہے۔ بائبل میں بھی بیان ہوئی ہے۔ شہاب الدین سہروَردِی نے اس پر عقلی بحث کی ہے۔ علامہ اقبال نے بھی اسے لیا ہے۔

ج: قرآنِ حکیم کی نسبت سے اقبال کا نظریہ نفسیات روحانی:

اس باب کا یہ تیسرا اہم ترین حصہ ہے۔ یہاں پہنچنے تک ہم بھی علمی گزرگاہوں کو عیاں کرتے کرتے ایک تاریخی جائزہ پیش کرنے کے قابل ہوئے۔ طوالت اپنی جگہ مگر موضوع کی اہمیت اپنی جگہ۔ ہماری کوشش یہاں بھی یہی ہے کہ انہی پانچ مؤثرات وسوالات کا پیچھا کریں جو روزِ اوّل سے انسانی نفسیات کا پیچھا کررہے ہیں۔ اس باب میں دوسری اہم بات یہ ہے کہ قرآنِ حکیم کی نسبت سے انسانی نفسیات کے لیے جو نسخہ ہائے کیمیا تجویز کیے گئے ہیں۔ ان کے فہم کے لیے ہم اقبال کی دانش پر بھروسا کریں۔ انسانی نفسیات کی سارِی کہانی کو دو لفظوں میں بیان کرنا مقصود ہو تو وہ ہیں:

(ا) اُمید (Hope)

(ب) نا اُمیدی (Hopelessness)

اقبال کا پیغام اُمید ہے۔ یہی بات انھیں دنیائے فکر میں ممتاز کرتی ہے۔ اُمید زندگی ہے اور نا اُمیدی و مایوسی موت۔ اُمید انسان کے داخل میں پُر جوش عزائم جنم دیتی ہے۔ اُمید انسان کا نفسیاتی محرک ہے۔ اُمید انسان کے آگے بڑھنے میں معاون رہتی ہے۔ اُمید کاروانِ وجود کو رُکنے نہیں دیتی کہ وہ ہر لحظہ شان وجود میں تازہ رہتی ہے۔

؎ ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود (اقبال)

اقبال نے قبل ازیں مذکورہ ومتعین سوالات کا جواب آخری وحی یعنی قرآن مجید کی بنیاد پر دینے کی کوشش کی ہے۔ قرآن انسان کی نفسیاتی کیفیت کو بیان کیسے کرتا ہے اور راہنمائی کیسے کرتا ہے۔ انسان کی اصل کا پتہ چلائے بغیر اس کے نفسیاتی محرکات کا تعین ممکن نہیں رہتا۔ اقبال ماڈی و روحانی پہلوؤں سے انسانی نفسیات کا تجزیہ کرتا ہے اور اُمید کے راستے پر گامزن رکھتا ہے۔

؎ تو ہے میرے کمالات ہنر سے
نہ ہو نومید اپنے نقش گر سے (اقبال)

اُمید کی بنیاد:

اُمید کی بنیاد وہ ارادہ واختیار ہے جو تخلیق آدم کے وقت مقام ومرتبہ "خلیفۃ اللہ" میں تفویض ہوا۔ یہ فیصلے کا اختیار ہی تھا کہ پہلے انسان نے خدا کے حکم کی پاسدارِی نہ کی اور اپنا فیصلہ کرڈالا۔ ارادہ، اختیار،

فیصلے اور شعور کا یہ پہلا اظہار ہی عمل کی راہیں متعین کرتا ہے۔

توبہ کا اُصولِ اُمید:

آدمؑ کے آزادانہ فیصلے سے اُمید کا جو اصول ظہور پذیر ہوا وہ توبہ کا تھا۔ انسان آزادانہ فیصلوں سے غلطی کرے گا اور یہ انسان ہی ہے جس کو غلطی کا احساس اور شعور حاصل ہوگا اور اپنی غلطی کو توبہ سے رفع کرے گا اور زندگی کا نیا آغاز کرنے کی اُمید پاتا ہے۔

عبادَت ودُعا اُمید کی ضامن:

مذاہب نے عبادات ودُعا کو اُمید وزندگی کا ضامن قرار دیا ہے۔ علامہ نے خطبہ ۳ میں دورِ حاضرہ کی ضرورت قرار دے کر اُمید کو عبادت ودُعا سے باندھ دِیا ہے۔ عبادت ودُعا خارجی وباطنی میلانات کو یکجا رکھتی ہے اور اُمید اور زندگی کو جلا بخشتی ہے۔

خودِی کامیاب عمل کی ضمانت:

علامہ نے انسانی اُمید کو "خودِی" کے کامیاب عمل سے وابستہ کر دیا کہ یہ "خودِی" کا شعور تھا جس کا انکشاف ''شَجَرَةِ الْخُلْدِ'' اور ''وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى'' کی آرزوؤں کے پیچھے تھا۔ خودی نے حصولِ مقصد کے لیے نہ ختم ہونے والی مگر بغیر تھکاوٹ جدوجہد کی اور اُمید کی ضمانت دِی۔

موت زندگی کی اُمید ہے:

آدمؑ نے موت کو شکست دی۔ بقا کی ضمانت حاصل کی اور دنیا کی موت کو ایک عارضی قدم قرار دیا اور زندگی کا مستقل دِیا جلا دِیا۔ یہ اُمید انسانی نفسیات کو جدوجہد پر آمادہ رکھتی ہے اور کامیابی کی فرحت آمیز اُمیدوں کو اپنے بدن میں محسوس کرتی ہے۔

سوال نمبر ا: یہ کہ میں کیا ہوں؟

انسانی نفسیات سے جُڑا پہلا سوال اس کی اپنی حقیقت ہے۔ نفسیات بطور علمی مضمون کے اب متعارف ہوا ہے لیکن انسان اپنی حقیقت کی جستجو میں صدیوں سے محوِسفر ہے۔ اُمید اس کو یہاں تک لائی ہے۔ نا اُمیدی کو ہر بار اس نے شکست دِی۔ مادّی سائنس کے نقطہ نظر نے جہاں انسان کو اپنی حقیقت کے حسی پہلو سے روشناس کیا ہے وہاں صدیوں سے جاری غیر حسی پہلوؤں کو مسترد کر دیا ہے۔ اس یک طرفہ قدم نے انسان کو پشیمان کر دیا ہے کہ وہ اپنی اصل میں خود کیا ہے؟ اقبال نے مادی سائنس کے مادی

ضابطے کو علم کے حسی پہلو کے تحت حاصل شاندار نتائج کو سراہا ہے لیکن کہا ہے کہ مادی ضابطے سے وہ ضابطے متروک نہیں ہوتے جو صدیوں کے سفر میں انسان کا سرمایہ رہے کیونکہ انسان ان کے ساتھ تاریخی، فکری اور روحانی طور پر بندھا ہوا ہے۔ سائنس کے تحت حسی پہلو نے انسان کو خودکار مادے کا ارتقائی نتیجہ قرار دیا ہے جبکہ قبل ازیں صدیوں سے انسان اپنی اصل کو مذہبی تعلیمات کے تحت دیکھ رہا تھا اور اس کی رہبری میں آگے بڑھا ہے۔ انسان کی موجودہ پیش رفت نے خود اس کو اپنی اصل کی نسبت سے تذبذب میں مبتلا کر دیا ہے۔ اقبال نے انسان کو نفسیاتی تذبذب سے نکالنے کے لیے تاریخی، مادی اور روحانی حقائق کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ علم کی ضروری تعبیر مسئلے کا صرف جزوی پہلو ہی اجاگر کرتی ہے۔ تمام پہلوؤں کو اجاگر کرنے سے حقیقت زیادہ عیاں ہو جاتی ہے۔ مادہ سے ہر شئے کا آغاز ہے تو بھی انسان کا ایک ارتقاء واقع ہوا ہے۔ ارتقاء کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے اندر کوئی جذبہ محرکہ موجود ہے جو اُسے ہر آن حرکت پر اُکساتا ہے۔ واقعات و حادثات رونما ہوتے رہے۔ یہی دراصل تاریخ ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

دوسری طرف مذہب اور اُس کی فکر کا ارتقاء ہے۔ سائنس کی مادی دریافت کو تو دو تین صدیوں کا نتیجہ قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ مذہب ابتداء سے انسان کا سہارا ہے۔ مذہب کا دعویٰ یہ ہے کہ اس پوری کائنات کا خالق ایک خدا ہے اور جمادات (مادہ)، نباتات، حیوانات اور انسان کو وہ مسلسل تخلیق کرتا آ رہا ہے۔ وہ کائنات میں جاری بھی ہے اور ہر شئے کی حرکت کا ریکارڈ بھی رکھتا ہے اور انسان موت سے فنا نہیں ہوتا بلکہ ایک اور زندگی میں داخل ہو جاتا ہے اور دنیا میں حاصل اپنے سرمایہ کو اپنے ساتھ پائے گا اور اس کی بنا پر اگلی زندگی میں جدوجہد جاری رکھے گا۔ مذہب مادہ کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے مگر واحد مادہ کو نہیں، کیونکہ مادہ کسی نفسی حرکت کے بغیر خودکار حرکت نہیں کر سکتا اور یہ سائنس کو تسلیم ہے مگر سائنس اس روحانی قوت کو بصورت خدا یا انسان تسلیم کرنے پر راضی نہیں ہے۔ یہ تصور ایسا ہے جس نے جدید انسان کے لیے ذہنی و نفسیاتی سوالات پیدا کیے ہیں اور انسان اعلیٰ ترقی کے باوجود مذہبی بنیادوں پر جاری تصورات پر نفسیاتی لحاظ سے زیادہ مطمئن تھا۔ جدید اعلیٰ مادی و سائنسی ترقی اور ہوش رُبا آسانیوں کے باوجود کہیں نہ کہیں وہ تشنگی محسوس کرتا ہے۔ اقبال نے انسان کے اس نفسیاتی پہلو کو مطمئن رکھنے کے لیے روحانی پہلو کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور آغاز اس سے کیا کہ میں پیدا کیسے ہوا؟ تا کہ انسان اپنی اصل سے اپنی منزل کی حقیقت کو پہچان سکے۔ ہم یہاں محرکات کی نشاندہی کریں گے جو نفسیاتی کہانی کے تسلسل میں اپنا کردار ادا کرتے آ رہے ہیں اور علامہ اقبال کے اُن افکار سے استفادہ کریں گے جو قرآن کی اساس پر ظہور پذیر ہوئے ہیں۔

میں پیدا کیسے ہوا؟ انسانی نفسیات کے تعین میں ایک مضبوط سوال ہے۔

مذہبی ادَب میں قصہ آدم یا ہبوطِ آدم کی کہانی انسان کے لیے نفسیاتی اساس مہیا کرتی ہے۔ یہ مذہبی کہانی ہے جو انسان کو اس کی پیدائش کا جواب مہیا کرتی ہے۔ تمام مذاہب اس کہانی پر کم وبیش بھروسا کرتے ہیں۔ انسان میسر علم پر ہی بھروسا کرنے پر مجبور ہے البتہ علم کی جستجو جاری ہے۔ ہبوط آدم کی کہانی قرآن میں بھی دوہرائی گئی ہے مگر کسی قدر مختلف انداز میں، لیکن یہ بات یقینی ہے کہ یہ افسانوی کہانی نہیں ہے۔ انسان کی پیدائش سے اس سے گہرا تعلق ہے۔ علامہ نے اس قضیے کو قرآن کی روشنی میں دو پہلوؤں سے زیر بحث رکھا ہے۔ اوّل: ہبوطِ آدم اور دَوم تخلیق انسان۔ خطبہ ۳ میں رقمطراز ہیں:

> قرآن مجید نے اس قصے کی بعض قدیم علامات تو بعینہٖ برقرار رکھیں لیکن نفس مضمون بہت کچھ بدل دیا جس سے اس کے اندر ایک نئے معنی پیدا ہو گئے۔ قرآن مجید کا یہ انداز کہ قصص میں جزوی یا کلی تبدیلیوں سے ان کو نئے نئے خیالات کا حامل بنایا جائے تا کہ وہ زمانے کی بڑھتی ہوئی رَو کا ساتھ دے سکیں، ایک بڑا ہی اہم نکتہ ہے جس پر مسلمان ہوں یا غیر مسلمان، اسلام کے مطالعے میں کسی نے توجہ نہیں کی۔ قرآن مجید میں جب کوئی مقصد بیان کیا جاتا ہے تو اس سے مقصد بالعموم یہ نہیں ہوتا کہ کسی تاریخی واقعہ کا ذکر کیا جائے۔ اس سے عام طور پر کوئی عالمگیر اخلاقی سبق دیا جاتا یا کوئی عالمگیر فلسفیانہ حقیقت اجاگر کی جاتی ہے۔ (۸)

دوسری بات کہ قرآنِ حکیم میں ذی روح اور پیدائش انسان کے لیے الفاظ "بشر" اور "انسان" استعمال ہوئے۔ لفظ آدم علامہ کے نزدیک " خدا کا نائب ہونا" مراد ہے۔ اس کی حیثیت تصور کی ہے جو بشر یا انسان پر بولا جاتا ہے اور وہ مرتبہ نیابت الٰہی ہے، لکھتے ہیں:

> قرآنِ مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لیے نہیں کہ کرہ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا۔ اس کے پیش نظر حیات انسانی کا وہ ابتدائی دَور ہے جب اس پر جبلّی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اس لیے شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ ہبوط (اُتر جانا) کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں ہے۔ اس کا اشارہ اس تغیر کی طرف ہے جو شعور کی صاف وسادہ حالت میں شعور ذات کی اوّلیں جھلک سے اس نے اپنے اندر محسوس کیا، وہ خواب فطرت سے بیدار ہوا اور سمجھا کہ اس کی حیثیت خود بھی اپنی جگہ پر ایک سبب کی ہے۔ (۹)

علامہ کے نزدیک انسان کی مایوسی کی کوئی وجہ نہیں ہے:

- انسان کا خمیر بدی سے نہیں اُٹھایا گیا، بلکہ اُس کی مادہ مٹی میں خدا تعالیٰ نے خود روح پھونکی ہے۔
- زمین دار العذاب نہیں بلکہ انسان کی تخلیقی نشوونما کا سامان ہے۔
- انسان کا دُنیا میں آنا کسی گناہ کا نتیجہ نہیں بلکہ اختیاری عمل کی امتحان گاہ کے طور پر ہے۔

- شجرِ ممنوعہ کا کھانا نافرمانی یا گناہ نہیں بلکہ ارادہ و اختیار کا پہلا عمل ہے۔
- آدم کا مطلب "خلیفہ" ہے اور تمام انسانیت کی نمائندگی بھی ہے۔
- خیر میں جبر کا سوال نہیں ہوتا۔
- انسان کی پیدائش کا عمل کم تر سطح سے بلند تر سطح کے انداز میں ہے۔
- قصہ آدم میں آنے والے بہشت اور انسان جہاں اب جائے گا، مختلف جگہیں ہیں کیونکہ قصہ آدم میں مذکور جنت میں تو انسان نے سب سے پہلے جرم کا ارتکاب کر ڈالا۔
- ہبوطِ آدم ظہورِ انسان نہیں بلکہ انسان کی ابتدائی زندگی کا دور ہے۔
- ہبوطِ آدم کسی اخلاقی پستی کی طرف اشارہ نہیں کرتا ہے۔
- عہد نامہ عتیق میں زمین کو ملعون ٹھہرایا گیا جبکہ قرآن میں اسے مستقر اور متاع ٹھہرایا گیا ہے۔

لیکن ہمارا یہاں ان دو سوالوں کا جواب کسی قدر تفصیل سے دینا درکار ہے:

(ا) انسان کی پیدائش کیسے ہوئی؟

(ب) انسان کو زمین پر کب، کیسے اور کیوں اُتارا گیا؟

(ا) انسان کی پیدائش مادہ یعنی مٹی سے ہوئی، مذاہب یا قرآن کو اس سے انکار نہیں۔ سائنس و مذہب کے نقطہ نظر میں فرق یہ ہے کہ سائنس ابھی انسانی پیدائش کے خالق اور سبب کی طرف نہیں جاتی اور نہ انسان کی پیدائش کو موت میں چلے جانے کو سمجھنا چاہتی ہے۔ سائنس مادہ کے آغاز اور اس سے انسان کی پیدائش کے عمل کو ہی لیتی ہے اور خود کار قرار دیتی ہے اور خود کاری کے عمل کی قرآن نے ایک پہلو سے تائید کی ہے۔ عمل کی تائید کی ہے سبب عمل کی نہیں۔ یہ سبب عمل ابھی سائنس نے پانا ہے۔ دنیا ابھی ختم نہیں ہوئی بلکہ یہ ارتقاء کی منزلوں کی طرف بڑھ رہی ہے۔ علامہ نے قرآنی آیات کا حوالہ دِیا ہے:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۚ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۪ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ۗ ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ؕ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ؕ (المؤمنون ۲۳: ۱۲-۱۴)

ترجمہ: ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ (جوہر) سے بنایا۔ پھر اُسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کر دیا پھر اُس بوند کو لوتھڑے کی شکل دِی، پھر لوتھڑے کو بوٹی بنا دِیا۔ پھر بوٹی کی ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیا۔ پس بڑا ہی بابرکت اللہ، سب سے بہتر بنانے والا کاریگر ہے۔ (۱۰)

"ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا"۔ اس کی تائید میں خطبہ ۳ صفحہ ۱۲۷ پر درج یہ آیت

بھی مدنظر رہے۔

وَاللّٰهُ اَنْۢبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا ۝ (سورۂ نوح ۷۱:۱۷)

ترجمہ: ”اور اللہ تعالیٰ نے تم کو زمین ہی سے ایک خاص طور پر پیدا کیا۔“

اس کے ساتھ دو آیات خطبہ ۴ صفحہ ۱۵۴، اس مضمون کے ساتھ نقل کر کے موقف کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے:

قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ (بنی اسرائیل ۱۷:۸۵)

ترجمہ: ”کہو یہ روح میرے رَب کے اَمر سے آتی ہے۔“

اور یہ کہ:

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ ۭ (سورۃ الاعراف ۷:۵۴)

ترجمہ: ”یاد رکھو! اُسی (خدا) کے لیے خلق اور اَمر ہے۔“

وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ (سورۃ الحجر ۱۵:۲۹)

ترجمہ: ”اور اس میں اپنی طرف سے روح پھونک دُوں۔“

ان آیات سے ۳ باتوں کی وضاحت ہو جاتی ہے:

۱) انسان مادہ سے بنایا گیا ہے خود بخود نہیں بنا۔ خدا نے بنایا، زمین سے بنایا، مٹی سے بنایا، اسی کو مادہ (Mater) کہا جاتا ہے۔ اور پھر اس ایک انسان (نفس واحد) سے نسل چلائی۔ بلاشبہ یہ مٹی سے ہی متعلق ہے۔ نطفہ مٹی کا ہی جوہر بن جاتا ہے اور بظاہر یہ انسان کا خود کار عمل ہے۔ سائنس اگر اس عمل کو خود کار کہہ کر خدا سے یا کسی خالق قوت سے انکار کرتی ہے تو حقیقتاً وہ ایک جزوِی پہلو سے اسے دیکھتی ہے اور سائنس کا اصل ضابطہ ہی مادہ اور حواس ہیں۔ سائنس کے ضابطہ کے مطابق فی الحال وہ خود کار افزائش کے پہلو کو دیکھ رہی ہے۔ غیر مادّی جوہر اس کا موضوع نہیں ہے۔ سائنس کا موضوع اصل ہے نہ سبب جاننا، وہ واقعہ سے آغاز کرتی ہے جب انسان کا وجود مادہ سے ظہور پذیر ہوا۔

۲) دوسری بات: خلق، امر اور روح کی ہے جو ایک خالق قوت سے وابستہ ہے۔ یہ غیر مادّی قوّت ہے جس نے مادی مواد سے کائنات سجائی ہے۔ یہاں اس بات کا جواب بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ خدا نے صرف بنایا نہیں بلکہ وہ اس میں جاری وساری ہے امر و روح اس بات کی دلیل ہے۔ تین نقطہ نظر جس کے تحت کائنات وانسان خدا نے نہیں تخلیق کیے بلکہ خود بخود مادہ کا نتیجہ ہے۔ دوسرا تخلیق تو خدا نے کی مگر تخلیق کے بعد یہ خود رو ہے۔ خدا کا واسطہ نہیں، تیسرا کہ خالق بھی وہی ہے اور کائنات وانسان میں جاری ہے۔ خلق کے ساتھ امر اور روح خدا کے جاری ہونے کی دلیل ہے۔

۳) یہ کہ مادی خودکار میں تخلیق کہاں رہتی ہے؟۔ ہر نئی جان اور ہر نئی شئے کو خلق، امر اور روح تخلیق دیتی ہے۔ خودکار نظام کے ہر مرحلے پر خلق کا عمل ہوتا ہے جیسے ماں کے پیٹ میں عمل سے عیاں ہے۔ اس خودکاری پر بڑا سوال موت ہے۔ یہ خودکار مادّے میں موت کیسے آتی ہے۔ کائنات میں اضافہ اور انسانی افزائش نسل کے ہر موڑ پر تخلیق کا عمل روح و امر سے وابستہ ہے۔ یہ جاریہ سلسلہ ہے۔

(ب): انسان کو زمین پر کب، کیسے اور کیوں اُتارا گیا؟

علامہ اقبال اس پر لکھتے ہیں:

> قدیم اَدب کا جائزہ لیں تو ہبوطِ آدم کے قصے کی ایک نہیں، کئی شکلیں ملیں گی۔ رہا یہ امر کہ اس روایت کا ارتقاء کس طرح ہوا۔ سو یہاں اس کی تفصیل ممکن نہیں۔ ہم ان مراحل کی حد بندی بھی نہیں کر سکتے جس سے گزر کر اس نے مختلف شکلیں اختیار کیں۔ بعینہٖ ہم ان مقاصد سے بھی بے خبر ہیں جو بتدریج ان گوناگوں تبدیلیوں کا سبب بنے۔ البتہ جہاں تک اس روایت کی سامی شکل کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس میں غالباً شروع شروع کے انسان کی یہ خواہش کام کر رہی تھی کہ ایسے ماحول میں جس سے وہ قطعاً نامانوس تھا.......... اس نے قدرتاً ایک ایسا نظریہ اختیار کر لیا جس پر یاس اور قنوط کا غلبہ تھا۔ (۱۱)

گویا علامہ کے نزدیک ہبوطِ آدم کی بہت سی کڑیاں غائب ہیں اور قرآن نے بھی اس کو ایک خاکہ کی صورت ہی میں بیان کیا ہے۔ الہامی کتب کی حد تک یہ حقیقت تو ثابت ہوتی ہے کہ انسانی تخلیق کے عمل کے بعد اسے زمین کو آباد کرنے، افزائش نسل کو برقرار رکھنے اور خدا سے جُڑے رہنے پر اور آگے بڑھنے پر کاربند رہنا ہے۔ یہ باتیں آج بھی مشاہدہ میں آتی ہیں۔ اپنی پیدائش کی کہانی، زمین پر اتارے جانے کا معاملہ، جنت و دوزخ اور شیطان کا کردار اور پھر موت، یہ سب انسانی نفسیات کے اہم سوال ہیں۔ جو کڑیاں غائب ہیں وہ بہرحال انسان کو بذریعہ سائنس معلوم کرنے کی خواہش ہے۔ دوسرا سائنس سے اس کہانی کی مکمل تصدیق کی ضرورت ہے۔ فی الحال سائنس اس پورے قصے کو مسترد کرتی ہے اور مادہ کی خودکاری اس کا جواب ہے مگر لوگوں کی اکثریت آج بھی جو مذہبی کہانی پر یقین رکھتی ہے اور نفسیاتی طور پر غور و فکر کرتے ہیں۔ علامہ نے قرآن کے حوالے سے اس کہانی کو محض چند آیات سے بیان کیا ہے اور کئی آیات کا تذکرہ ضروری نہیں سمجھا اور بات کو مختصر رکھا۔ یہاں پہلے وہ آیات درج کرتے ہیں جن سے اقبال نے استشہاد کیا ہے:

۱) اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً (البقرہ ۲:۳۰)

ترجمہ: بے شک میں زمین میں اپنا ایک نائب بھیجنے والا ہوں۔

علامہ نے اس آیت سے "آدم" کو بطور خلیفہ ایک عمومی انسانی تصور کے طور پر لیا ہے۔ کیونکہ نائب ایک آدم کو قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ انسان بطور انسان اور پھر ہر انسان خدا کا نائب ہے اور نائب ہونے کا یہ مرتبہ ارتقاء کے مرحلوں پر بھی نہیں رُکا۔ ایک دوسری آیت بھی بطور دلیل لاتے ہیں:

۲) وَ لَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ۖ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ (سورۃ الاعراف ۷:۱۱)

ترجمہ: اور بے شک ہم نے تمھیں پیدا کیا، پھر تمھاری صورتیں بنائیں، پھر ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو، مگر ابلیس کے سواء سب نے سجدہ کیا۔

۳) وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓىِٕفَ الْاَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِیْ مَاۤ اٰتٰىكُمْ ؕ (سورۃ الانعام ۶:۱۶۵)

ترجمہ: اور وہی ہے جس نے تمھیں زمین میں نائب کیا اور تم میں ایک دوسرے پر درجوں کی بلندی دی کہ تمھیں آزمائے اس چیز میں جو تمھیں عطا کی۔

۴) مزید چند آیات اس مضمون کی وضاحت کے لیے درج ذیل ہیں:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْۤ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ۟ؗ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَ ۟ۙ (سورۃ التین ۹۵: ۳-۴)

ترجمہ: "بے شک ہم نے انسان کو اچھی صورت پر بنایا اور پھر اسے ہر نیچی سے نیچی حالت کی طرف پھیر دیا۔"

۵) وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۟ۚ وَ الْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ ۟ وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۟ فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِیْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ ۟ فَسَجَدَ الْمَلٰٓىِٕكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ ۟ۙ اِلَّاۤ اِبْلِيْسَ ؕ اَبٰۤى اَنْ يَّكُوْنَ مَعَ السّٰجِدِيْنَ ۟ قَالَ يٰۤاِبْلِيْسُ مَا لَكَ اَلَّا تَكُوْنَ مَعَ السّٰجِدِيْنَ ۟ قَالَ لَمْ اَكُنْ لِّاَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهٗ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ ۟ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رَجِيْمٌ ۟ۙ (سورۃ الحجر ۱۵: ۲۶ تا ۳۴)

ترجمہ: اور بے شک ہم نے آدمی کو بجتی ہوئی مٹی سے بنایا جو اصل میں ایک سیاہ بودار گارا تھی اور جن کو اس سے پہلے بنایا بے دھوئیں کی آگ سے۔ اور یاد کرو جب تمھارے رب نے فرشتوں سے فرمایا کہ میں بشر بنانے والا ہوں بجتی مٹی سے جو لیس دار بودار سیاہ گارے سے ہے۔ تو جب میں اسے ٹھیک کرلوں اور اس میں اپنی طرف کی خاص معزز روح پھونک دُوں تو اس کے لیے سجدہ میں گر پڑنا، تو تمام فرشتے سجدے میں گرے سوائے ابلیس کے اس نے سجدہ والوں کا ساتھ نہ دیا۔ فرمایا: اے ابلیس! تجھے کیا ہوا کہ سجدہ کرنے والوں سے الگ رہا۔ بولا مجھے زیبا نہیں کہ بشر کو سجدہ کروں جسے تو نے بجتی کھنکھناتی مٹی کے سیاہ بودار گارے سے بنایا، فرمایا: تو جنت سے نکل جا۔

۶) انہی جیسی آیات ذرا مختلف پس منظر میں سورۃ البقرہ ۲: ۳۰ تا ۳۸ اور سورۃ الاعراف ۷: ۱۱ تا ۱۳ میں بیان ہوئی ہیں۔ البقرہ کی آیت ۳۴ تا ۳۸ میں انسان کے زمین میں آنے کی مزید وضاحت ہوتی ہے:

۷) وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ اَبٰى وَ اسْتَكْبَرَ ٭ وَ كَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿۳۴﴾ وَ قُلْنَا يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ۪ وَ لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿۳۵﴾ فَاَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَاَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيْهِ ۪ وَ قُلْنَا اهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ وَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّ مَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ ﴿۳۶﴾ فَتَلَقّٰٓى اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ؕ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ ﴿۳۷﴾ قُلْنَا اهْبِطُوْا مِنْهَا جَمِيْعًا ۚ فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ﴿۳۸﴾

ترجمہ: اور یاد کرو جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔ وہ منکر ہوا اور غرور کیا اور انکار کرنے والوں میں سے ہو گیا۔ اور ہم نے فرمایا: اے آدم! تو اور تیری بیوی اس جنت میں رہو اور کھاؤ اس میں سے بے روک ٹوک جہاں تمھارا جی چاہے مگر اس درخت کے پاس نہ جانا کہ حد سے بڑھنے والوں میں ہو جاؤ گے۔ تو شیطان نے جنت سے انھیں لغزش دی اور جہاں رہتے تھے وہاں سے انھیں الگ کر دیا اور ہم نے فرمایا: نیچے اُترو، آپس میں ایک دوسرے کے تم دشمن اور تمھیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور برتنا ہے۔ پھر آدم نے سیکھ لیے اپنے رَب سے چند کلمے تو اللہ نے اس کی توبہ قبول کی۔ بے شک وہی ہے بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان۔

۸) سورۃ البقرہ کی ۳۰ سے ۳۳ آیات میں بیان کردہ مضمون اس کا خصوصی پس منظر بھی بیان ہوا ہے:

وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿۳۰﴾ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴿۳۱﴾ قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ؕ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ ﴿۳۲﴾ قَالَ يٰٓاٰدَمُ اَنْۢبِئْهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۚ فَلَمَّآ اَنْۢبَاَهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ ۙ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ اِنِّيْٓ اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۙ وَ اَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ ﴿۳۳﴾

ترجمہ: اور یاد کرو جب تمھارے رَب نے فرشتوں سے فرمایا: میں زمین میں اپنا ایک نائب بنانے والا ہوں، بولے کیا ایسے کو نائب کرے گا جو اس میں فساد پھیلائے اور خون ریزیاں کرے۔ اور ہم تجھے سراہتے ہوئے تیری تسبیح کرتے اور تیری پاکی بولتے ہیں۔ فرمایا: مجھے معلوم ہے جو تم نہیں جانتے اور اللہ تعالیٰ نے آدم کو تمام اشیاء کے نام سکھائے۔ پھر سب اشیاء کو ملائکہ پر پیش کر کے فرمایا: سچے ہو تو ان کے نام تو بتاؤ؟ بولے پاکی ہے تجھے ہمیں

کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں سکھایا۔ بے شک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ فرمایا: اے آدم! بتا دے انھیں سب (اشیاء) کے نام۔ جب آدم نے انھیں سب کے نام بتا دیے۔ فرمایا: میں نہ کہتا تھا کہ میں جانتا ہوں آسمانوں اور زمینوں کی سب چیزیں پوشیدہ اور میں جانتا ہوں جو کچھ تم ظاہر کرتے ہو اور جو کچھ تم چھپاتے ہو۔

۹) مزید آیاتِ قرآنیہ کی طرف توجہ مبذول کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"قرآن مجید نے اس قصے کو دو الگ الگ حکایتوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک جس میں "الشجرہ" (اعراف) اور دوسری جس میں "شَجَرَةِ الْخُلْدِ" (ہمیشہ رہنے کا) اور "وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى" (طٰہ) کا۔" (۱۲)

سورۃ الاعراف ۷: ۱۰ تا ۲۵ میں بھی آدم کی کہانی شَجَرَةِ (درخت کا پھل کھانا) کی نسبت سے بیان ہوئی ہے:

وَ لَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ ؕ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ ﴿۱۰﴾ وَ لَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ۖ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ ؕ لَمْ يَكُنْ مِّنَ السّٰجِدِيْنَ ﴿۱۱﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ ؕ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ ۚ خَلَقْتَنِيْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ﴿۱۲﴾ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُوْنُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيْهَا فَاخْرُجْ اِنَّكَ مِنَ الصّٰغِرِيْنَ ﴿۱۳﴾ (سورۃ الاعراف ۷: ۱۰ تا ۱۳)

ترجمہ: اور بے شک ہم نے تمھیں زمین میں ٹھکانہ دیا اور تمھارے لیے اس میں زندگی کا سبب بنایا۔ بہت کم لوگ شکر گزار ہیں اور بے شک ہم نے تمھیں پیدا کیا اور پھر تمھارے نقشے بنائے۔ پھر ہم نے ملائکہ سے فرمایا کہ: آدم کو سجدہ کرو۔ تو وہ سب سجدے میں گرے مگر ابلیس۔ یہ سجدہ والوں میں نہ ہوا۔ فرمایا: کس چیز نے تجھے روکا کہ تو نے سجدہ نہ کیا جب میں نے تجھے حکم دیا تھا۔ بولا: میں اس سے بہتر ہوں تو نے مجھے آگ سے بنایا اور اسے مٹی سے بنایا۔ فرمایا تو یہاں سے اُتر جا۔ تجھے نہیں پہنچتا کہ یہاں رہ کر غرور کرے۔ نکل! تو ذلت والوں میں سے ہے۔

۱۰) وَ يٰٓاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ ﴿۱۹﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وٗرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْاٰتِهِمَا وَ قَالَ مَا نَهٰىكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَا مَلَكَيْنِ اَوْ تَكُوْنَا مِنَ الْخٰلِدِيْنَ ﴿۲۰﴾ وَ قَاسَمَهُمَآ اِنِّيْ لَكُمَا لَمِنَ النّٰصِحِيْنَ ﴿۲۱﴾ فَدَلّٰىهُمَا بِغُرُوْرٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ ؕ وَ نَادٰىهُمَا رَبُّهُمَآ اَلَمْ اَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَ اَقُلْ لَّكُمَآ اِنَّ الشَّيْطٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ﴿۲۲﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ اَنْفُسَنَا ٜ وَ اِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ﴿۲۳﴾ قَالَ اهْبِطُوْا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ وَ لَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّ مَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ ﴿۲۴﴾ قَالَ فِيْهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيْهَا تَمُوْتُوْنَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُوْنَ ﴿۲۵﴾ (سورۃ الاعراف ۷: ۱۹ تا ۲۵)

ترجمہ: اور اے آدم! تو اور تیری بیوی جنت میں رہو، تو اس میں سے جہاں سے چاہو، کھاؤ۔ اور اس درخت (الشجرہ) کے پاس نہ جانا ورنہ حد سے بڑھنے والوں میں سے ہو جاؤ گے۔ پھر شیطان نے ان کے دل میں خیال ڈالا پھر اس سے جو کچھ ان کے پردہ کے لیے بدن میں سے ان سے چھپایا گیا تھا۔ اسے دونوں کے سامنے ظاہر کر دیا کہ تمھارے رَب نے تم کو اس درخت سے صرف اس لیے روکا کہ کہیں تم دونوں فرشتہ نہ بن جاؤ یا کہیں ہمیشہ زندہ رہنے والوں میں سے نہ ہو جاؤ۔ اور شیطان نے دونوں کے روبرو قسم بھی کھائی کہ میں تم دونوں کا خیر خواہ ہوں۔ گویا دونوں کو فریب سے نیچے لے آیا۔ پھر دونوں نے درخت کا پھل چکھا اور ان پر راز کی چیزیں کھل گئیں۔ اور اپنے بدن پر جنت کے پتے چپٹانے لگے۔ دونوں کو پکار کر ان کے رَب نے کہا کہ کیا میں نے تمھیں منع نہیں کر دیا تھا فلاں درخت سے اور کہہ نہ دیا تھا تم دونوں سے کہ شیطان تم دونوں کا کھلا دشمن ہے۔ دونوں بولے: اے ہمارے رَب! ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہماری مغفرت نہ کرے گا اور ہم پر رحم نہ کرے گا تو یقیناً ہم نقصان اٹھانے والوں میں ہو جائیں گے۔ اللہ نے کہا: اُترو تم (سب) کوئی کسی کا دشمن ہو کر اور زمین تمھارے لیے ٹھکانہ ہے اور ایک معین وقت تک تمھیں اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اسی میں تمھیں جینا ہے اور اسی میں تمھیں مرنا ہے اور اسی سے اٹھائے جاؤ گے۔"

سورۃ طٰہٰ میں بھی یہی کہانی کسی قدر مختلف انداز میں آئی:

۱۱) وَ لَقَدْ عَهِدْنَآ اِلٰٓى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَ لَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا ﴿۱۱۵﴾ وَ اِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓىِٕكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ
فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِیْسَ ؕ اَبٰى ﴿۱۱۶﴾ فَقُلْنَا یٰٓاٰدَمُ اِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَ لِزَوْجِكَ فَلَا یُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ
فَتَشْقٰى ﴿۱۱۷﴾ اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْهَا وَ لَا تَعْرٰى ﴿۱۱۸﴾ وَ اَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِیْهَا وَ لَا تَضْحٰى ﴿۱۱۹﴾ فَوَسْوَسَ
اِلَیْهِ الشَّیْطٰنُ قَالَ یٰٓاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا یَبْلٰى ﴿۱۲۰﴾ فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ
لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَ طَفِقَا یَخْصِفٰنِ عَلَیْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ ۫ وَ عَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى ﴿۱۲۱﴾ ثُمَّ اجْتَبٰهُ
رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدٰى ﴿۱۲۲﴾ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِیْعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ فَاِمَّا یَاْتِیَنَّكُمْ مِّنِّیْ
هُدًى ۙ۬ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَایَ فَلَا یَضِلُّ وَ لَا یَشْقٰى ﴿۱۲۳﴾ (سورۂ طٰہٰ ۲۰: ۱۱۵ تا ۱۲۳)

ترجمہ: اور بے شک ہم نے آدم کو اس سے قبل ایک تاکیدی حکم دیا تھا تو وہ بھول گیا اور ہم نے ان میں پختگی نہ پائی۔ اور جب ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو سب سجدے میں گرے سوائے ابلیس کے۔ اس نے نہ مانا تو ہم نے فرمایا: اے آدم! بے شک یہ تیرا اور تیری بی بی کا دشمن ہے۔ تو ایسا نہ ہو کہ وہ تم دونوں کو جنت سے نکال دے اور پھر تم مشقت میں پڑ جاؤ۔ بے شک ترے لیے جنت میں یہ ہے کہ تو نہ بھوکا ہے اور نہ ننگا ہو۔ اور یہ کہ تجھے نہ اس میں پیاس لگے نہ دھوپ۔ تو شیطان نے اسے وسوسہ (ورغلایا) دیا۔ بولا: اے آدم! کیا میں تمھیں بتا دوں ہمیشہ جینے کا درخت (شجرۃ الخلد) اور بادشاہی کہ جس میں کمزوری نہ آئے (مُلْكٍ لَّا یَبْلٰى) تو ان دونوں نے اس میں سے کھا لیا۔ اب ان پر اُن کی ستر کی چیزیں ظاہر ہو گئیں۔ اور جنت کے پتے اوپر چپکانے لگے اور

آدم سے اپنے رب کے حکم میں لغزش واقع ہوئی تو جو مطلب چاہا تھا اس کی راہ نہ پائی۔ پھر اسے اس کے رَب نے چن لیا تو اس پر اپنی رحمت سے رجوع فرمائی اور اپنے قربِ خاص کی راہ دِکھائی۔ فرمایا: تم دونوں مل کر جنت سے اُترو۔ تم میں ایک دوسرے کا دشمن ہے۔ پھر اگر تم سب کو میری طرف سے ہدایت آئے تو جو میری ہدایت کا پیرو ہوا، وہ نہ بھکے نہ بد بخت ہو۔

انسان دنیا میں کہاں سے آنکلا ہے؟ اس کا جواب ڈھونڈنا بھی انسان کی ذمہ دارِی ہے۔ انسان کی نفسیاتی کیفیت اس سوال کا جواب تلاش کرنے میں مگن ہے۔ مذاہب کے ارتقاء نے مسلسل انسان کی ڈھارَس بندھائی۔ مذاہب انسان کی اس نفسیاتی کیفیت کو اس کی اصل سے جوڑتے رہے۔ البتہ اصل وقت وشعور کی سطح پر تعبیر وتشریح کا شکار ہوتی رہی ہے۔ مسیحیت میں انسان کا زمین پر ظہور دراصل اس کے مجرمانہ فعل وذہن کا نتیجہ قرار دیا گیا اور دنیا کو ملعون کہا گیا۔ اسلام نے اس نقطہ نظر کو درست قرار نہ دِیا۔ بلکہ اس کے بالکل برعکس قرآن کا موقف ہے کہ انسان دنیا میں بطور خدا کا نائب (خلیفہ) آیا ہے۔ یہ دُنیا حصولِ مقصد کا ایک مستقر وٹھکانا ہے۔ حصولِ مقصد اور اس کے لیے اس دنیا میں مسلسل جدوجہد اس کا نصب العین ہے۔ وہ مجرمانہ کردار نہیں بلکہ مثبت کردار ہے۔ وہ خاک زمین (مادہ) سے اٹھایا گیا ہے۔ اس کا خمیر مادی ہے مگر اس کا جوہر روحانی ہے۔ خدا نے اسے خود بنایا۔ مٹی سے بنایا جس کی حقیقت ایک رنگ دار گارے کی صورت میں تھی مگر یہ خوبصورت نمونہ کے طور پر بنایا گیا۔ کھنکھناتی وبجتی مٹی سے "احسن تقویم" کی صورت گری ہوئی۔ جب اس مٹی کے بے جان پتلے میں خدا نے اپنے اَمر سے اپنی روح پھونکی تو مشیت خاک صورت آدم اختیار کر لیتی ہے۔ یہ صورت آدم، انسان کہلائی۔ بے جان مادے میں جان نے کائنات کی حسین نوع بنا ڈالی۔ مشت خاک سے خدا کا ڈپٹی پیدا ہو گیا۔ خدا نے اپنا نائب بنانا کیوں ضروری سمجھا۔ یہ اُسی کو معلوم ہے۔ البتہ خدا نے پہلے سے موجود اپنی مخلوق ملائکہ کو اعتماد میں ضرور لیا کہ میں زمین میں اپنا نائب پیدا کرنے والا ہوں۔

فرشتوں نے اس پر عدم تحفظ کا اظہار کیا مگر اللہ تعالیٰ نے آدم کی بلندی علم کا ثبوت ظاہر کیا تو فرشتوں کو اس نئی نوع کی تخلیق کا سبب معلوم ہو گیا کہ یہ محض کوئی عبادت کا منصوبہ نہیں کیونکہ عبادت تو فرشتوں کی ذمہ داری میں ہے اور انھوں نے اس کا اظہار بھی کیا۔ لیکن یہ جان لیا کہ آدم عبادت سے اوپر کے مقاصد کی چیز ہے۔ نئی نوع انسانی کو علم سے متعلق کر کے نہ صرف اس کے نائب ہونے کی سند جواز بخشی بلکہ حکم سجدہ بھی دِیا۔ حکم سجدہ ملائکہ اور انسان میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ امتیاز یہ ہے کہ انسان میں کہیں نہ کہیں شانِ خدا ہے۔ فرشتوں کے نزدیک سجدہ تو خدا کے سوا کسی کو روا نہ تھا اور یہی خدا کا فیصلہ تھا۔ خدا نے جب یہ فیصلہ بدلا تو ایسے نہیں بدلا بلکہ اپنی شان کو بے حجاب کرنے والی ایک باوصف نوع کو

اپنا نائب و متبادل قرار دے کر بدلا۔ سجدہ خدا کے علاوہ روا نہیں، یہی بات شیطان کو مجبور کر کے خدا کے سامنے بولنے پر آمادہ کر گئی۔ عرش کا یہ عظیم واقعہ تھا یا حادثہ تھا۔ جس نے دنیا کی آباد کاری کا سبب پیدا کیا۔ فرشتوں میں سے ایک فرشتہ نے آدم کو سجدہ کرنا درست نہ سمجھا۔ انکار کیا اور خدا کے غضب کا شکار ہوا۔ وہ خدا کے نائب کی حقیقت کو جان نہ سکا یا یہ مشیت ایزدی تھی کہ اپنے نائب کو یہ سبق دیا کہ خدا کے علاوہ سجدہ روا نہیں ہوگا یہ سوال ضرور اپنی جگہ رہتا ہے کہ ابلیس کو انکار کی جرأت کیسے اور کیوں ہوئی۔ پھر اس کا اجازت لینا کہ مجھے اسے سجدہ سے روکنے کی مہلت دی جائے جو اُسے مل گئی اور انسان کو سجدہ (عبادَت) سے روکنے پر معمور ہے۔ بظاہر وہ خدا کے لیے سجدہ سے روکتا ہے اور انسان ہے کہ بضد ہے کہ وہ خدا ہی کو سجدہ کرے گا۔ سجدہ کرنے یا نہ کرنے کی یہ دنیا کی کہانی کی اصل دکھائی دیتی ہے۔ شیطان سزاوار ہوگا تو اس لیے کہ وہ خدا کے سواء کسی اور کو سجدہ نہیں کر سکتا تھا۔ انسان کو "توحید" کا سبق بھی سکھا دیا اور خود نافرمانی کر کے خدا کو ناراض بھی کر بیٹھا۔ بشر خدا کو سجدے پر خوش ہوتا ہے۔

یہ واقعہ تو عرش کا ہے اور آدم کی صورت گری بھی وہیں ہوئی مگر اس کا مواد زمین کے مادے سے لیا گیا۔ روح بھی وہیں اس میں پھونکی گئی اور آدم کو جنت میں اپنی بیوی سمیت قیام کا حکم ملا۔ بیوی کا تذکرہ یہاں ہوا مگر اس کی تخلیق کو یہاں بیان کرنا ضروری نہ سمجھا البتہ بائبل میں حوا کی تخلیق آدم کی پسلی سے ہونے کی بات ہے۔ علامہ اقبال نے اس نشاندہی کے علاوہ یہ بھی خیال ظاہر کیا کہ یہ باغ یا جنت وہی ہے جو ماورائے حواس بعد قیامت نیکوکاروں کو ملے گی۔ باغ عدن کا تذکرہ بھی آتا ہے جو شاید دنیا میں اور کہیں ہے یا عرش پر ہی ہے۔ پھر عرش پر حادثہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ ابلیس نے آدم و حوا کو بھی خدا کے حکم کی خلاف ورزی پر مجبور کر دِیا۔ جنت میں درخت، قرآن میں ''شَجَرَةِ الْخُلْدِ'' اور ''وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى'' کی مناسبت سے بیان ہوا کہ ابلیس نے درخت کی وضاحت میں موت سے مکمل نجات اور ہمیشہ کی بادشاہت بیان کیں اور اس درخت کا پھل کھانے کے بعد آدم و حوا کا لباس غائب ہو گیا اور ننگے ہو گئے۔ کیا یہ لباس افزائش نسل کے شعور میں رکاوَٹ تھا؟ یا جنت کے تقاضوں کے خلاف تھا؟ یا یہ کہ انسان کو اپنے ارادہ و اختیار کی حقیقت کا پتا چل گیا۔ شیطان نے بھی آدم اور اس کی اولاد کو ورغلانے کی اجازت لی تھی۔ یہ معرکہ آرائی تو جنت میں ممکن نہ تھی۔ بالآخر شیطان اور آدم و حوا کی حکم عدولی کا نتیجہ یہ نکلا کہ انھیں زمین میں اتار کر دنیا سجا دی گئی۔ آدم کو معافی مل گئی اور دنیا بسانے کی اجازت و صلاحیت دے دی گئی۔ اسے قرآن حکیم میں کئی آیات میں بیان کیا:

سورۃ النساء کی ابتدائی آیت میں: ''الَّذِيْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّ نِسَآءً'' میں مکمل نقشہ دِکھا دیا کہ خدا نے پہلے ایک جان "نفس" سے پیدا کیا اور پھر

اس کی بیوی بنا کر جوڑا ترتیب دیا اور پھر اس جوڑے سے انسانوں کی نسل چلی اور یہ نسل در نسل سلسلہ وہ وقت بھی دیکھتا ہے جب آخری پیغمبر اور آخری کتاب کے ساتھ انسان کو ارتقاء فکر کے نئے مرحلے کی نوید دے کر سلسلہ ہدایت بند کر دیا جاتا ہے اور انسان پر اعتماد کا اظہار کر دیا جاتا ہے اور پھر انسان یہ اعتماد لے کر ارتقاء فکر کے کئی مزید مرحلے عبور کر کے اکیسویں صدی میں داخل ہو جاتا ہے اور اب انسان اپنے اندر نائب ہونے کی کافی طاقت محسوس کرتا ہے بلکہ وہ خدا کی خدائی میں مداخلت کے قابل ہو گیا ہے۔ شاید یہی نوع انسانی کی تخلیق اور خلیفہ کا انتخاب خدائی آرزو تھی۔

پہلا تصور جو انسانی نفسیات میں اُبھر کر سامنے آتا ہے یہی ہے کہ میں اوّلین طور پر کیسے پیدا ہوا اور پھر سلسلہ نسل کیونکر آگے بڑھا۔ مذاہب نے جو موقف اپنایا، عقل عمومی طور پر اسی کے گرد گرہ کی گتھیاں سلجھاتی رہی، اس لیے انسانی نفسیات کو مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ حیاتیات میں چارلس ڈارون کی تحقیقات نے ایک ہیجان پیدا کر دیا اس کا یہ مدعا تو نہ تھا مگر اس کی تحقیق سے یہ ابھرا کہ انسان کیسے ارتقاء کا ایک تسلسل ہے جس کی آخری کڑی بندر (App) ہے۔ دوران تجربہ وہ خدا کو زیر غور نہیں لاتا بلکہ زمین سے جنم لینے والی یہ ارتقاء پذیر حیات جدوجہد کرتی آگے بڑھتی رہی اور بالآخر نوع انسانی کا جنم ہوا۔ اس کے ساتھ طبیعیات پہلے ہی مادہ کی موجودگی میں کسی تخلیقی قوت کا انکار کر چکی تھی۔ یوں جدید علوم کی دنیا میں "انسان" خود چیلنج ہو گیا۔ طبیعیات و حیاتیات کے علوم مذہبی موقف کی بظاہر تائید کرتے نظر نہ آئے تو انسانی دنیا میں نفسیاتی مسائل کا ایک فکری طرز کا مسئلہ پیدا ہو گیا کہ میں کیا ہوں؟ پیدا کیسے ہوا؟ ارتقاء پذیر ہونے کا کیا مطلب ہے؟ گو یہ علمی مباحث تھے مگر انسانی نفسیات کو متاثر کرنے لگے۔

سولہویں صدی سے طبیعیات اور انیسویں صدی سے حیاتیات نے مذہبی دعویٰ جات پر شک کا شائبہ ڈالا تو انسان دوراہے پر کھڑا ہو گیا اور بے اطمینانی کی کیفیت نے جنم لیا۔ علامہ اقبال کے خطبات محض اس صورت حال سے نبٹنے کی ایک سعی تھی۔ انھوں نے طبیعیات و حیاتیات کے علوم کی قدر کی اور انھیں علم کے ذرائع باوَر کیا مگر انھوں نے زور اس پر دیا کہ مذہب بھی ایک مضبوط ذریعہ علم ہے اور صدیوں سے انسان کی تشفی کا ذریعہ ہے۔ چنانچہ قرآن کی رُو سے علامہ نے انسان کو اس کی اصل حقیقت سے روشناس کرانے کی کوشش کی ہے۔ اوپر جو تفصیل بیان ہوئی ہے وہ انسان کے ذہن میں اُبھرنے والے کئی سوالوں کا جواب ہے۔ ان سوالوں کو درج ذیل شکل دِی جاسکتی ہے:

- انسانی نفسیات کا ابتدائی تصور تو یہ ہے کہ میں کیا ہوں اور کیسے پیدا ہوا؟
- دوسرا تصور یہ ہے کہ میرا انتخاب کس نے کیا؟
- تیسرا نفسیاتی تصور انسانی مرتبہ و مقام کے تعین کا ہے۔

- چوتھا تصور انسان کو اس کی آزادی اور حدود و قیود کا معاملہ ہے۔
- پانچواں تصور خدا سے تعلق کے قائم رہنے کے بابت ہے۔
- چھٹا تصور انسان اپنے مقصد تخلیق پر قائم رہنے کی کوشش کرتا ہے۔
- ساتواں تصور کہ مجھے جنت سے کیوں نکالا گیا؟ کیا یہ کسی گناہ کبیرہ کا نتیجہ تھا؟
- آٹھواں تصور کہ شیطان کو ورغلانے کے لیے میرے پیچھے کیوں لگا دیا گیا؟
- نواں تصور یہ ہے کہ میں شیطان کو شکست کیسے دے سکتا ہوں؟
- دسواں تصور نفسیات انسانی یہ ہے کہ میرا مقصد تخلیق کیا ہے؟
- گیارہواں تصور کہ یہ دنیا میرے لیے مستقر اور متاع کیوں ہے؟
- بارہواں تصور کہ دنیا میں میرے تجربے اور مشاہدے کی قدر و عظمت کیا ہے؟
- تیرہواں تصور کہ مجھے انسان کامل کیسے بننا ہے؟۔ خودی کی یہ راہیں کیا ہیں؟
- چودھواں تصور کہ یہ موت مجھے کیوں آتی ہے؟۔ مجھے فنا نہیں ہونا ہے۔
- پندرہواں تصور کہ خدا کیا ہے؟ اُسے طاقت خلق کیسے ملی اور میں یہ کیسے حاصل کر سکتا ہوں؟

انسانی نفسیات کے ان سوالات کا جواب علامہ اقبال نے قرآن حکیم کی رُو سے دِیا۔ اوپر مذکورہ آیات میں پہلے نو سوالات کے جوابات تو براہِ راست آ گئے لیکن خطبہ چہارم میں انسانی عظمت (خودی) ارادہ و اختیار (تقدیر) اور موت پر دلائل دیے، لکھتے ہیں:

قرآنِ کریم نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے سادہ اور مؤثر انداز میں زور دِیا اور جیسا میں سمجھتا ہوں، وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے۔ اس کی تقدیر (تجربات و نتائج) کا ایک خاص نظریہ ہے جس کی بنا پر نہ تو کوئی دوسرے کا بوجھ اُٹھا سکتا ہے نہ یہ ممکن ہے کہ اسے اپنی کوشش سے سواء کچھ ملے اور جس کے پیش نظر قرآن نے کفارے کا تصور رد کر دیا۔ چنانچہ تین باتیں از روئے قرآن واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

۱) انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔ (سورۂ طٰہٰ ۲۰:۱۲۳)

۲) انسان اپنی خامیوں کے باوجود خلیفۃ اللہ ہے۔ (البقرہ ۲:۳۰)

۳) وہ آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا۔ (سورۃ الاحزاب ۳۳:۷۲)[۱۳]

انسانی نفسیات اپنے تجربات و مشاہدات کی قدر و قیمت چاہتی ہے۔ ورنہ وہ اپنے مقصد تخلیق کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ حتمی تصور موجود نہ ہو تو یہ دنیا انسان کے کس کارن۔ مستقر و متاع کا تصور فوت ہو جاتا ہے اور موت تو یوں بھی ہر وقت دروازے پر دستک دیتی رہتی

ہے۔ ان تصورات کے اُبھرنے اور حتمی جوابات نہ پانے پر انسان بے زار و مایوس ہوتا ہے۔ یہ بے زاری و مایوسی انسانی کارکردگی پر گہرے اَثرات مرتب کرتی ہے۔ ارادہ واختیار کے بغیر انسان محض مشین کا ایک میکانی عمل ہے۔ اس صورت میں انسان نہ تو برگزیدہ رہتا ہے نہ خلیفۃ اللہ۔ علامہ نے انسانی نفسیات کے اس چبھتے ہوئے سوال کو مفکرانہ بحثوں کی پیچیدگیوں سے بچاتے ہوئے قرآنِ حکیم کی ایک خبر یعنی آیت سے استشہاد کیا:

اِنَّا عَرَضۡنَا الۡاَمَانَۃَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ وَ الۡجِبَالِ فَاَبَیۡنَ اَنۡ یَّحۡمِلۡنَہَا وَ اَشۡفَقۡنَ مِنۡہَا وَ حَمَلَہَا الۡاِنۡسَانُ ؕ اِنَّہٗ کَانَ ظَلُوۡمًا جَہُوۡلًا ﴿ۙ۷۲﴾ (سورۃ الاحزاب ۳۳:۷۲)

ترجمہ: بے شک ہم (اللہ تعالیٰ) نے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے سامنے یہ امانت (مقصد اعلیٰ) پیش کی تو انھوں نے اسی کے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے مگر انسان نے اسے اٹھالیا۔ بے شک وہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالنے والا بڑا نادان ہے۔

قرآن کا پیغام انسان کے لیے یہ ہے کہ:

ا) وہ صاحب ارادہ و صاحب فیصلہ ہستی ہے۔ دنیا کا بارِ امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے پر معذوری ظاہر کی تو انسان نے اپنے صاحب ارادہ وفیصلہ ہونے کا ثبوت دیتے ہوئے یہ بارِ گراں اُٹھالیا۔ یہ چیلنج تھا تو انسان نے قبول کیا۔

ب) دوسری بات کہ وہ صاحب ارادہ وفیصلہ ہونے کے ساتھ دلیر و بہادر ہے۔ جدو جہد کی مشقتوں سے وہ گھبرانے والا نہیں ہے۔

ج) جدید سائنسی علم کو ان آیات سے تقویت ملتی ہے کہ ان مادی اشیاء میں ان کے وجود کی نسبت سے ایک جان موجود ہے، یہ روح وجود ہے۔

علامہ رقمطراز ہیں:

اسلام کو تو نفسیات انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی و اختیار سے جیسے چاہیں، عمل کریں، ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ وہ کبھی بڑھتی ہے اور کبھی گھٹ جاتی ہے (یہ انسانی نفسیات کا عمل ہے) لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادیِ واختیار کی یہ قدرت خودی (انسان) کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔ (۱۴)

یہ مستقل عنصر کیسے بن سکتا ہے؟ لکھتے ہیں:

اوقاتِ صلوٰۃ کی تعیین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب تر لا کر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے ہم نیند (خواب آور) اور کسب معاش کے میکانیت آفریں اثرات سے محفوظ رہیں۔ (یعنی انسانی زندگی مشین سے زیادہ کچھ نہیں) گویا

صلوٰۃ سے اسلام کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کے بجائے آزادی واختیار حاصل کرے۔ (۱۵)

جدید زندگی جس نہج پر چل پڑی ہے اور بہت تیزی سے کامیابیاں بھی حاصل کر رہی ہے مگر ساتھ ساتھ انسان کو مشینی زندگی تک محدود کر رہی ہے۔ مشینی زندگی بلاشبہ انسان کو ایک نظم دیتی ہے اور اس کی تخلیقی سرگرمیوں کے نتیجہ خیز ہونے میں مفید ہے۔ لیکن انسان محض مشین ہوا تو اس کی آزادی مشین میں ضم ہونے لگی۔ یہ کیفیت نفسیاتی لحاظ سے بغاوت پر آمادہ کر سکتی ہے۔ انسان اپنی آزادی اور ارادہ و اختیار کو چھوڑنے پر تیار نہ ہوگا۔ کیونکہ دنیا کا یہ بارِ امانت جب اٹھایا تو اسی آزادی و اختیار کی بنا پر جو اسے پہلے حاصل تھی۔ یہ بار امانت اور یہ مشینی مشقت تو وہ برقرار رکھے گا مگر آزادی و اختیار کی قیمت پر ہرگز قبول نہ کرے گا۔ یہ بنیادی انسانی نفسیات کا مسئلہ ہے۔ مذہب نے ہمیشہ یہ مسئلہ حل کیا ہے۔ اور ان سطور میں علامہ بھی مذہبی صلاحیت کو اجاگر کرتے ہیں اور انسان کے مفادات کے لیے بروئے کار لانے پر زور دیتے ہیں۔ اسی ضمن میں اوپر "صلوٰۃ" کی کرامات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صلوٰۃ خواب آور گولیوں سے دُور رکھے گی اور انسانی نفسیات پر میکانی و مشینی عمل کے اثرات کو روکے گی۔ یہاں یہ اندازہ لگانا درست نہ ہوگا کہ علامہ موجودہ صنعتی دور کے مشینی نتائج کو قبول نہیں کرتے یا موجودہ مشینی نظم و نسق پسند نہیں کرتے۔ علامہ جدید ترقی کو انسانی معراج تسلیم کرتے ہیں۔ انسان کو محنت اور جدوجہد پر اکساتے ہیں۔ علامہ اس مشینی و میکانی معرکہ آرائی میں انسانی آزادی و اختیار کو محفوظ رکھنے کے لیے مذہب سے استفادے پر زَور دیتے ہیں۔ انسانی نفسیات اپنی آزادی و اختیار کے حوالے سے بہت حساس ہے اور اسی حساسیت کے تحت انسان نے صدیوں مشقتیں جھیلی ہیں۔ علامہ انسان کی موجودہ رو کو برقرار رکھنے کے لیے انسانی نفسیات کے بعض پہلوؤں کو مذہبی و روحانی پہلوؤں سے تازہ رکھنے پر زور دیتے ہیں۔

"ایمان" علامہ کے نزدیک انسان کا ارادہ و اختیار اور آزادی پر قدغن نہیں ہے اور نہ انسان کو نظم و ضبط کا پابند رہ کر میکانی جدوجہد سے روکتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> کائنات کی طرف حیاتی طریق ہی پر قدم بڑھانا وہ چیز ہے جسے قرآن پاک نے ایمان سے تعبیر کیا ہے، لہٰذا ایمان سے مطلب یہ نہیں کہ ہم چند ایک قضیوں (عقائد) کو بے چوں و چرا تسلیم کر لیں۔ برعکس اس کے یہ یقین واعتماد کی ایک کیفیت ہے جس کے لیے انسان کو بڑی نادر واردات اور تجربات سے گزرنا پڑتا ہے اور جس کی اہل صرف وہی شخصیتیں ہو سکتی ہیں جو نہایت درجہ مضبوط ہوں اور ہر قسم کی تقدیر پرستی کو جو اس صورت میں ناگزیر ہے برداشت کرنے کی اہلیت ہو۔ (۱۵)

یہ ایمان و عقیدہ کی قوت انسان کو نظم و ضبط کا پابند بنا کر ایک انفرادِی زندگی کو ایک مشینی کمال بنا سکتی

ہے کیونکہ اس میں انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنی آزادی کی اجتماعی کوششوں کو طاقت دے رہا ہے اور اپنے ارادے اور اختیار سے اس مشقت سے نبرد آزما ہے۔ ایمان وعقیدے کے ساتھ جدوجہد ہی انسان کو "انسان کامل" تک لے جاتی ہے جو خدا کا بھی مقصود ہے اور جو انسان کا بھی نصب العین ہے۔ "انسان کامل" دوسرے لفظوں میں مقاصد تخلیق کا غماز ہے۔ علامہ نے اس ضمن میں "خودِی" کی فلاسفی تشکیل دِی۔ خودی وہ صفت اور جوہر ہے جو "انسانِ کامل" تشکیل دیتی ہے اور قرآن نے اسے "مومن" بھی کہا ہے۔

○

"انسان کامل" یا قرآن کا "مومن" اس عنوان کو غور سے دیکھیں تو اس کی تین جہات ہیں:

(ا) میں کیا ہوں؟

(ب) میرا مقصد تخلیق کیا ہے؟

(ج) میں کائنات کی تخلیق کا مقصد ہوں۔

چند سطور پہلے انسانی نفسیات کے جن تصورات کی نشاندہی کی گئی ہے، شمار نمبر نو تا تیرہ کے نفسیاتی سوال کا جواب ہے۔ "انسان کامل" (مؤمن) کو ہی کائنات صغیر کہا جاتا ہے۔ ایک لحاظ سے تو درست ہے مگر آنکھ تو ایک ہی ہے جس کے اندر سارِی کائنات مع انسان سماتی ہے اور وہ آنکھ وشعور انسان ہی کا ہے اور کوئی ایسی نوع تو زمین میں کم از کم آباد نہیں ہے جو خدا کا نام لیتی ہو اور شعور رکھتی ہو۔ نوع انسانی یہ جاننے میں محوجدوجہد ہے۔ اپنا سراغ لگانے کی جستجو میں ہے۔ ابتداء ہوتی ہے تو انتہا ہوتی ہے۔ ابتداء بھی نفسیات ہے اور انتہا کی آرزو بھی نفسیات ہے۔ اُمید نصب العین بن جائے تو پھر مشکلات اور خوف پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ مسلمان سے مؤمن بننے کا ایک صبر آزما سفر ہے۔ انسان سے انسان کامل بننا ایک صبر آزما جدوجہد ہے۔ ذات کا انکشاف دراصل ذات کی اصل اور مقاصد تخلیق سے پردَہ اٹھانے کا عمل ہے۔

علامہ "انسان کامل" کی بنیاد جنت میں انسان کی مادی تشکیل اور روحانی آرائش سے اٹھاتے ہیں۔ انسان ذات وحدت کی صورت اختیار کرنے کے فوری بعد اس نے اپنی اصلیت پانے پر توجہ کی۔ جنت میں ناخوشگوار واقعہ رونما ہو گیا یا حادثہ نے جنم لیا یا مشیت ایزدِی کے کُن کا کمال تھا۔ نافرمانی سب سے پہلے ابلیس نے کی اور یہ بات ظاہر ہوئی کہ خدا سے نافرمانی کی جا سکتی ہے مگر ہر ایک میں نہ طاقت ہے اور نہ استعداد۔ دوسری نافرمانی نئی تخلیق شدہ ذات آدم اور اس کی بیوی نے کی اور اس نافرمانی میں پہلی دفعہ ابلیس نے اپنا فرض نبھایا۔ کیا یہ محض بہکانے کا معاملہ تھا؟۔ ابلیس پر بہکاوَے کا الزام درست سہی مگر پھر ذات آدم کے "خلیفہ" ہونے پر سوال اُٹھ جاتا ہے۔ خدا کا ایک نافرمان فرشتہ "خلیفہ" کو مات

دے گیا۔ ایسا ممکن ہوا تو سہی مگر "ذاتِ آدم" اور "مرتبہ خلافت" کے اس عمل سے عیاں یہ ہوا کہ فطرتِ آدم کی استعداد موجود ہے۔ "ذاتِ آدم" خدا کی ہدایت کو بے چوں و چرا تسلیم کر کے جنت میں بیٹھ کر تو اپنے فرائض بطور "خلیفہ" نہیں نبھا سکتا تھا اور ابلیس اپنا فرض نافرمانی نہیں نبھا سکتا تھا۔ ذات آدم کی آگے بڑھنے کی آرزو نے شدت اختیار کی تو معمولی سے وسوسے و اشارے پر حکم عدولی کر ڈالی۔ آدم کا یہ پہلا قدم تھا جو اس نے ذات کی شعوری آگاہی کے لیے کیا۔ مذہبی صحیفہ جات میں ''شَجَرَةِ الْخُلْدِ'' اور '' مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى'' (قرآن) نے ذات آدم کی فطرت سے یہ عیاں کیا کہ وہ زندہ بھی ہمیشہ رہے اور اس کی خلافت بھی ہمیشہ قائم رہے۔ لباسِ ستر کا اُترنا یہ راستہ دِکھانا تھا کہ تم افزائش نسل کر سکتے ہو۔ یہ زندگی کا تصور تو ہے ہی زمین اور اس میں آبادکاری سے وابستہ ہے اور فرشتوں نے اس کی فطرت جان کر یہ کہا تھا کہ اے خدا تو جسے خاک سے بنا رہا ہے یہ زمین میں نافرمانیاں کرے گا اور فساد پھیلائے گا۔ خدا نے جواباً "علم کی کرامت" سے ان کو سمجھا دیا۔ نافرمانی یا حکم عدولی دراصل ذات آدم میں ایک قوت کی نشاندہی کرتی ہے اور وہ قوت و استعداد علم ہے۔ یہ علم ہی کی قوت و استعداد تھی کہ جسے زمین آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کیا تو آدم نے تھام لیا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ انسان کو ارادہ و اختیار بھی حاصل ہے۔ یہ ارادہ و اختیار زمین، آسمانوں اور پہاڑوں کو حاصل نہ تھا۔ یہ عناصر بھی خدا ہی کی تخلیق تھی۔ یہ بھی مادّہ سے اٹھائے گئے تھے مگر فرق اس امر و روح کا ہے جو مادہ آدم میں تو ڈالی گئی اور اپنی قوت و طاقت کی ایک خاص استعداد (روح پھونکنا) ڈالی گئی جو ذات آدم کو ارادہ و اختیار کی قوت دیتی ہے۔ (۱۶)

خدا اور ابلیس کا جو مکالمہ ہوا، اس کے مطابق ابلیس نے آدم دشمنی کو اپنا مقصد بنایا۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اس نے پہلی واردات کر ڈالی۔ بظاہر وہ کامیاب ہوا لیکن وہی غلطی آدم کو اپنے شعور ذات کا پتا دے گئی کہ آدم میں عقل و شعور کی استعداد ہے جس سے وہ دشمنی کو شکست دے سکتا ہے اور اپنے تخلیقی مقصد کی طرف قدم بڑھا سکتا ہے۔ اسے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ابلیس سے مزاحمت کیسے کرنی ہے اور اس کے ارادوں کو ناکام کیسے بنانا ہے۔ یہ افزائش نسل سے مسلسل ممکن ہوگا۔ مزاحمت کا یہ مسلسل عمل جاری ہے۔ آدم کو اپنے ارادہ و اختیار کا بھی علم ہو گیا اور ارادہ و اختیار کے غلط ہو جانے سے واپس سیدھی راہ پر آیا جا سکتا ہے اور وہ غلطی کا احساس اور توبہ ہے۔

اقبال کا موقف یہ ہے کہ:

ا) قرآنِ حکیم انسان کی انفرادیت و یکتائیت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے ارادہ و اختیار کو مقاصد تخلیق سے وابستہ کر دیتا ہے۔

ب) قرآنِ حکیم انسان کی زندگی کو مادہ و روح کے دو مظاہر کی ایک وحدت قرار دیتا ہے۔

ج) انسان کی انفرادیت یا حقیقی شخصیت شئے نہیں بلکہ عمل ہے۔

د) انسان کی انفرادیت یا حقیقی شخصیت "شعور" ہے جو ارادہ اور عمل سے جنم لیتا ہے۔

ح) "خودِی" انسان کے اندرون کی واردات و کہانی ہے جو فردیت کو اجتماعیت کے سفر میں رواں رکھتی ہے۔

ط) خودی وشعور جدید سائنسی نفسیات کے بھی موضوعات ہیں جو عضویاتی ارادہ واختیار سے آغاز کرتے ہیں۔

ی) موت انسان کی انفرادیت کو مجروح نہیں کرتی بلکہ انفرادیت کو نئی جدوجہد سے روشناس کرتی ہے۔

ق) انسان اپنے اعمال کا تنہا ذمہ دار ہے اور تنہا نتیجہ پائے گا کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ (سورۃ الاعراف ۷: ۱۶۴)

اقبال اپنے ان افکار کو زیادہ تر خطبہ چہارم میں زیر بحث لائے ہیں جس کا عنوان ہی بہت واضح ہے:

- انسان۔
- خودِی۔
- ارادہ واختیار۔
- موت کے بعد زندگی۔

انسان کی نفسیات کے عناصر ترکیبی ہیں۔ یوں تو علامہ کی "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" دوسرے لفظوں میں "جدید تشکیل نفسیات اسلامیہ" ہے۔ انسانی نفسیات کو قدیم وجدید افکار کی روشنی میں بیان کیا اور عصر جدید میں اُن کی افادیت کو نمایاں کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تغیرات کے جو بااعتبار ایک وحدت خودی کی حدوسع، توازن اور اثر آفرینی میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے۔ قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ۭ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ۝ (سورۃ الاسراء ۱۷: ۸۴) ترجمہ: "ہر کوئی اپنے طریقہ پر عمل کرتا ہے تو تمھارا رب خوب جانتا ہے کہ کون راہ پر ہے۔" لہٰذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال وافعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی راہنما مقصد کام کر رہا ہے۔"(۱۷) شخصیت، میں، شے اور عمل (Action) نفسیات کی ایک پوری کہانی ہے۔ قرآنی لفظ "شَاكِلَتِهٖ" انسان کے ایک آزاد والگ تھلگ طریقے کی نشاندہی کرتا ہے۔ اُس کا عمل اپنی نوعیت کا خودکار ہے جو ضروری نہیں، دوسروں جیسا ہو۔

علامہ کے فارسی کلام "زبورِ عجم" میں انسان، کائنات اور خودی کے تعلق پر دو خصوصی غزلوں کا حوالہ

مناسب معلوم ہوتا ہے۔ پہلی غزل کے دو اشعار پہلا اور آخری پیش خدمت ہیں۔ نسخہ ۱۹۲۴ء میں یہ غزل نمبر ۶۳ ہے، ملاحظہ ہو......

ے جہانِ رنگ و بو پیدا تو می گوئی کہ راز است ایں
یکے خود را بتارش زن کہ تو مضراب و ساز است ایں

پروفیسر یوسف سلیم چشتی اس شعر کی تشریح کرتے ہوئے اس موقف کا اظہار کرتے ہیں کہ اقبال کی رائے میں انسان اور کائنات میں مضراب اور ساز کا رشتہ ہے۔ ساز کے تاروں میں لا انتہاء نغمے پوشیدہ ہیں لیکن مضراب جب تک نہ لگے نغمہ برآمد نہیں ہوسکتا۔ اس کائنات میں بھی بے پناہ خزانے ہیں جو انسان اپنی کوشش سے ہی حاصل کرسکتا ہے جیسے جدید مغرب کا انسان مضراب کے استعمال کا گُر سیکھ گیا ہے۔ حقیقی وجود صرف خدا کا ہے کیونکہ وہی واجب الوجود ہے۔ اس کے علاوہ کائنات اور انسان ممکن الوجود ہیں۔ انسان کی خودی ایک ظلی وجود کی حامل ہے۔ انسان خودی کی تربیت نہ کرسکا تو خود میں بقا پیدا نہیں ہوگی اور کمزور خودی ممکن ہے موت کا صدمہ برداشت نہ کرسکے اور فنا ہوجائے۔

ے زمانے گم کنم خود را زمانے گم کنم او را
زمانے ہر دو را یابم! چہ راز است ایں چہ راز است ایں

زمانے گم کنم خود را
زمانے گم کنم اورا۔
زمانے ہر دو را یابم۔

خدا، خودی اور کائنات کے باہمی رشتہ کو سہ گانہ راز سے واضح کیا۔ خدا کی تجلی کے سامنے تو خودی کچھ نہیں کیونکہ بوقت تجلی انسان کو ہوش نہیں رہتا مگر کائنات، خودی کے سامنے ٹھہرتی نظر نہیں آتی اور جب خودی اس کائنات کا مطالعہ کرتی ہے تو پھر انسان کو اپنا اور کائنات دونوں کا احساس ہوتا ہے۔

سوال نمبر ۲: یہ کہ کائنات کیا ہے؟
سوال نمبر ۳: یہ کہ تخلیق کا مقصد کیا ہے؟

علامہ اپنے خطبات کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

- جس جہاں میں ہم رہتے ہیں، اس کی ساخت اور ڈھانچا کیا ہے؟
- کیا اس جہاں کی تعمیر میں کوئی دوامی شعور یا ہمیشہ رہنے والا عنصر موجود ہے؟
- ہمارا اس جہاں سے کیا تعلق ہے؟
- اس جہاں میں ہماری کیا حیثیت ہے؟ اور اس حیثیت کی بنا پر ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

گویا کائنات کی نوعیت مادی ہے یا روحانی اور کیا اس میں بطور دوامی عنصر خدا جاری ہے؟ اور انسان کا خدا، کائنات سے تعلق کیا ہے؟ انسان کی حیثیت قیام اور کردار کیا ہے؟۔ کائنات کی تخلیق، تخلیق کے مقاصد اور انسان کا ان سے تعلق کیا ہے؟۔ علامہ لکھتے ہیں عالم انسانی کو آج تینوں چیزوں کی ضرورت ہے:

۱) کائنات کی روحانی تعبیر۔

۲) فرد کی روحانی آزادی۔

۳) آفاقی سطح پر انسانی سماج کے روحانی اصول۔

دورِ جدید خصوصاً مغرب اور ترقی یافتہ ممالک مادی نفسیات کے تحت آگے بڑھ رہے ہیں۔ علامہ اس انسانی ترقی پر خوش ہیں مگر بطور حکیم جہاں توانا جسم میں کمزوریاں یا بیماریاں لگنے کے امکانات دیکھتے ہیں تو اس کا علاج تجویز کرتے ہیں۔ غیر یقینی و بے اطمینانی کو انھوں نے مغرب میں بھی دیکھا اور مشرق میں بھی۔ مغرب میں بہت کچھ پا کر اور مشرق خصوصاً مسلم دنیا کچھ نہ پا کر غیر یقینی اور بے اطمینانی میں مبتلا ہیں۔ علامہ نے مادی ترقی کی رفتار کو مستحکم کرنے اور اس رفتار میں شامل متحرک انسان کو کسی بھی مرحلے پر غیر یقینی و بے اطمینانی سے بچنے کا یہ نفسیاتی نسخہ تجویز کیا کہ وہ:

- کائنات کا مادی پہلو درست سہی مگر اس کا روحانی سبب نظر انداز نہ کرے۔
- مادہ کا وجود ایک حقیقت ہے مگر خدا کی تخلیقی قوت کو نظر انداز نہ کرے۔
- فرد کی مادی آزادی ایک نصب العین ہے مگر فرد کی روحانی آزادی کو نظر انداز نہ کرے۔
- آفاقی سطح پر انسانی سماج کو ایک مشینی نظم وضبط کا پابند ضرور رکھا جائے مگر انسانی سماج میں صدیوں سے جاری روحانی اصولوں کو نظر انداز نہ کیا جائے۔

"روحانی" کا لفظ یہاں مترجم کے بقول "مذہبی" کے مقابل ہے۔ روحانیت، یوں مذہب کا ایک پہلو ہے جبکہ مذہب انسان کی ساری سرگرمیوں کا نمائندہ ہے مگر مادی دَور میں علمی تقسیم نے مذاہب کو غیر مادی یا روحانی دائرے میں رکھ کر اسے اپنی مادی تحقیق سے باہر کر دیا ہے۔ علامہ کے نزدیک جدید مادی سائنس اور مذہب کی منزل مقصود ایک ہے۔ یعنی حقیقت تک پہنچنا۔ طریقہ کار مختلف ہے۔ اور یہ مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ ہر طریق کار کے پیچھے "انسان" ہی ہے جو حقیقت کی تلاش میں ہے، لکھتے ہیں:

> دراصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود، گو منہاجات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ایک ہیں۔ دونوں کی آرزو ہے کہ حقیقت کی تہ اور کنہ تک پہنچیں، حتیٰ کہ مذہب ...... سائنس سے بھی آگے بڑھ کر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے۔ سائنس کی دنیا (مادی) میں تو ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردار کی رعایت سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں (روحانی) اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ ان کے معنی اس حقیقت

کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ (۱۸)

علامہ بطور مذہب اسلام کا نقطہ نظر پیش کر کے انسان کی روحانی ضرورت کو آفاق کی سطح پر روشناس کراتے ہیں۔ اپنے قائم کردہ سوالات کا جواب پہلے خطبہ میں قرآن کی رُو سے دیتے ہیں:

۱) وَ مَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا لٰعِبِیْنَ ﴿۳۸﴾ مَا خَلَقْنٰهُمَاۤ اِلَّا بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ ﴿۳۹﴾ (سورۃ الدخان ۴۴:۳۸-۳۹)

تخلیق کائنات ایک با مقصد اور سنجیدہ فعل ہے۔ زمین و آسمان اس مقصد کے نمایاں نشانات ہیں۔ زمین اور آسمان کے درمیان ہر شئے ایک مقصد رکھتی ہے اور خصوصاً انسان کی پیدائش ایک خصوصی حکمت کی تدبیر الٰہی ہے۔

۲) الَّذِیْنَ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِیٰمًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَ یَتَفَكَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ ۚ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۚ سُبْحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿۱۹۱﴾ رَبَّنَاۤ اِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ اَخْزَیْتَهٗ ؕ وَ مَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ اَنْصَارٍ ﴿۱۹۲﴾ (سورۂ آل عمران ۳:۱۹۱-۱۹۲)

انسان کو یہ جاننا ہے کہ کائنات وسعت پذیر ہے اسی طرح انسان کا شعور بلند سے بلند تر ہو رہا ہے۔ مادی، عقلی اور مذہبی منہاج سے دیکھتے ہوئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کا کوئی مقصد ہے۔

۳) قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ یُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴿۲۰﴾ (سورۃ العنکبوت ۲۹:۲۰)

مادہ کی تحقیق و تفتیش اور زماں و مکان کی مناسبت سے یہ بات بھی مدنظر رکھیں کہ ان کی بناوٹ و تخلیق میں کسی معمار قوت کا ہاتھ ہے اور وہ خدا کے سوا اور کوئی نہیں اور وہ یہ سب کچھ دوبارہ پیدا کرنے پر قادر ہے۔

یہ کہ انسان کا اس جہاں میں کیا مقصد ہے؟ قرآنِ حکیم میں متعدد آیات میں انسان کا مقصد تخلیق بیان ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو خوبصورتی کے اعلیٰ نمونہ پر پیدا کیا۔ (سورۃ التین ۹۵:۴) اسے علم سے نوازا (البقرہ ۲:۲۱)۔ پھر اسے زمین میں یوں بھیجا کہ اس کی بقا اس کی جاریہ نسل سے ہو۔ اس کے لیے پیغمبرانہ ہدایت کا بندوبست کیا۔ علم جو اس کے خمیر میں ڈال دیا گیا۔ پیغمبرانہ رہبری سے اسے جلا ملتی رہی۔ اس نے مذہبی رہبری میں زمینی حقائق اور اس میں رہنے کی ابتدائی قوت حاصل کی۔ ایک مدت بعد زمین و آسمان کو دیکھتے ہوئے انسان نے اپنی عقل سے سوچنا شروع کیا۔ کیونکہ اسے معلوم ہو رہا تھا کہ مادہ کے حقائق کو پوری طرح مسخر کرنا اس کی ذمہ داری میں ہے۔ یہ ایک عقلی تدبیر کی مدت تھی۔ لیکن پیغمبرانہ رہبری کا سلسلہ برقرار رہا۔ عقلی استعداد انسان کا امتیازی وصف ہے۔ یہ خدا نے عطا کیا اور یہی احسن تقویم ہے۔ مذہبی رہبری میں عقلی استعداد کا استعمال سماجی نقطہ نظر سے بتدریج اپنا مقام حاصل کر پایا۔

لِّاُولِی الْاَلْبَابِ (آل عمران ۳:۱۹۰) تمام ظاہری و باطنی شئے انسان کے دائرہ تسخیر میں دی گئیں۔ ظاہر

میں مادی شئے ہر طرف دعوت تسخیر دیتی ہیں۔ انسانی عقل نے ایک بتدریج سفر کے بعد کائنات، اس کے تخلیق کار، اس کے مقصد اور انسانی ذمہ داریوں کی ایک خاص حد تک سمجھ حاصل کر لی تو اسے آخری پیغمبرانہ رہبری میں حقیقت کو حسی تجربات سے مسخر کرنے کا حوصلہ مل گیا۔ "خاتمیت" سے ایک دنیا کا دروازہ بند ہوا اور نئی دُنیا معرضِ وجود میں آنے کے امکانات پیدا ہو گے جو ہم آج دیکھ رہے ہیں۔ حاملین قرآن، قرآنی آیات کو دوسروں کے لیے دعوت فکر کے طور پر درج کرتے ہیں، تعبیر و تفسیر کرتے ہیں جیسے النحل ۱۶: ۱۲، آل عمران ۳: ۱۹۰-۱۹۱، اور متعدد۔ لیکن یہی لوگ دنیا میں آنے والی تبدیلی کو تسلیم نہیں کرتے کہ شاید یہ تسخیر مادیت کسی اور زمین سے متعلق ہے۔ سورۃ البقرہ ۲: ۱۶۴ میں عمومی طور پر برپا ہونے والی ہر تبدیلی کو انسانی عقل و تجربے کا دائرہ اختیار باور کیا گیا۔ یہ سب تبدیلیاں ایسی ہیں جن کے اسباب کی تلاش میں انسان مصروف ہے۔ حقیقت کی طرف انسان کا سفر بالآخر آخری منزل تک جائے گا۔ علامہ کے نزدیک عقلی استعداد کا استعمال عبادَت ہے۔ مطالعہ فطرت عبادَت ہے۔ سائنسی تحقیق عبادَت ہے۔ نئی نئی ایجادات کی مشقت عبادت ہے۔ حصولِ علم کا قدم عبادت ہے اور عبادت کا رنگ اس وسیع جہاں میں ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتا ہے۔ البتہ عبادَت کا مفہوم اور تجربہ بے شک مختلف ہو مگر اسے مذہبی رہبری سے جوڑا جاتا ہے۔ مذہب بے شک اپنی اصل میں روحانیت پر توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ اس لیے کہ تخلیق کار کی طرف تسخیر کا یہ راستہ ہے۔ علامہ کے بقول مادیت کسی طور روحانیت سے بیگانہ نہیں ہے۔ چونکہ پیدا کرنے والی ذات ایک ہے۔ علامہ عبادَت و روحانیت کو بھی ایک تجربہ قرار دیتے ہیں جیسے سائنسی تحقیق میں آلاتِ سائنس مفروضہ، نتائج تجربات اور پھر مشاہدہ حاصل ہوتا ہے اور ایسے ہی عقلی تدبیر و مشاہدہ اور وجدان کی مدد سے کسی حقیقت کا القا ہو جاتا ہے۔

علامہ نے جو موجودَہ نفسیات کے رویوں پر تنقید کی ہے کہ یہاں نفسیات کو اپنی حدود اور طریق کار متعین کرنے کا پورا حق حاصل ہے۔ اسی طرح مذہب بھی انسان کے کلی نفسیاتی مسائل کا حل تلاش کرنے کی ایک مسلسل کوشش ہے۔ مذہب سے نفسیات کا گہرا تعلق ہے بے شک نفسیات کسی میزان پر انسان کی نفسیات کو تولے، اس کے کردار میں مذہبی عنصر نمایاں ہوگا۔ ایک سائنسدان کا کردار مذہبی اثرات کا حامل بھی ہوتا ہے اور پھر عقلی مدارج عبور کر جاتا ہے اور جب وہ مادے کی تسخیر کا کوئی کارنامہ سرانجام دیتا ہے تو وہ فطرت کا کمال قرار دیتا ہے۔ تمام مذاہب انسان کو آگے بڑھنے کا سبق دیتے ہیں، علامہ لکھتے ہیں:

> نفسیاتِ حاضرہ نے اس سلسلے میں جو طریق بحث اختیار کر رکھا ہے اس سے اس بارے میں کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی کہ مذہب کی ماہیت دراصل کیا ہے۔ نہ یہ پتا چلتا ہے کہ انسانی شخصیت کی تعمیر میں اس کی اہمیت اور قدر و قیمت کیا ہے۔ (۱۹)

"خودی" انسانی نفسیات کی وہ قوت ہے جسے مذہب، عقل اور محسوسات جلا بخشتے ہیں۔ خودی انسان کو کچھ بننے کی طاقت فراہم کرتی ہے محض تماشائی ہونا خودی کو پسند نہیں۔ خودی، جذب ہونے کا نام بھی نہیں بلکہ اپنی انفرادیت برقرار رکھنے کا نام ہے۔ یہ برقرار رہنا ہی ایک کردار کی ضمانت ہے جسے انسان، خدا و فطرت کے درمیان سرانجام دیتا ہے۔ فعال کردار جو انسان ادا کرتا ہے، اسی کو معلوم ہے۔ وہی سمجھتا ہے کہ خدا کیا ہے؟ اور فطرت کا مقام کیا ہے؟

علامہ کے نزدیک کائنات ابھی مکمل ہونا باقی ہے، اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اسی نکتے کی بنا پر تقدیر سے وہ زمانہ مراد لیتے ہیں جس کا انکشاف مستقبل میں ابھی ہونا باقی ہے۔ عبدالحمید کمالی، جو کمالی بھی ہیں اور اقبال بھی، لکھتے ہیں:

فلسفہ اقبال میں کائنات ہمیشہ نا تمام ہے۔ یہ ارتقاء کا نہ صرف ظاہری بلکہ باطنی رُخ ہے۔ اس لیے کہ عشق سرد نہ ہونے والی آگ ہے اور کائنات اپنے بطون میں عشق ہے...... اصل کائنات اگر ایک کارفرما ارادہ ہے تو کائنات کی انتہا دور نہیں، اپنی مراد کو پہنچ کر ٹھہر جائے گی۔ صرف عشق ہی وہ برق آسا تجربہ ہے جس کو کوئی انتہاء چھو نہیں سکتی۔ کسی مقام پر وہ تمام نہیں ہوتا وہ ہر آن سکون نا آشنا ہے یہی وجہ ہے کہ بزم کائنات کے امکانات لامحدود ہیں۔ اقبال ی تصور کائنات میں عشق کا وجودی اصول ہی اس بات کا ضامن ہے کہ کائنات کی کوئی منزل نہیں اور نہ اس کے احوال کی کوئی انتہا یا نہایت ہے۔ یہی عالمگیر وجودیائی اصول اقبال کے تصور شخصیت کی بنیاد ہے...... عشق اور خودی عین یک دیگر ہیں۔ جہاں کہیں عشق کا تجربہ ہے یعنی عشق کی وجودی صورت ایک اور صرف ایک ہی ہے اور وہ خودی ہے۔ (۲۰)

خدا باقی اور انسان باقی۔ کائنات فنا اور جہاں فنا۔ اقبال کے افکار کا یہ اختصار ہے۔ یہ جہاں لپیٹ لیا جائے گا، یہ کائنات کا ایک جز ہے۔ جبکہ باقی کائنات باقی رہے گی کیونکہ انسان باقی رہے گا۔ میدان حشر، جنت اور جہنم وغیرہ کائنات کا ہی حصہ ہیں، البتہ یہ جہاں فنا ہو جائے گا۔

انسان ارادہ واختیار کا مالک ہے۔ یہ مرتا تو اس جہاں میں ہے مگر بقا کسی اور جہاں میں برقرار رہتی ہے۔ فرد کو بحیثیت فرد بقا حاصل ہے۔ اقبال نے وحدت الوجود کے جذبی پہلو اور ہیگل کی فکر سے اتفاق اس لیے نہیں کیا کہ یہ فرد کو کلیت میں مدغم کر دیتے ہیں۔ یوں تصور انفرادیت مجروح ہوتا ہے اور فنا کا تصور اُبھر آتا ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول کے مطابق اپنے اندر صفات ربانی پیدا کرو۔ انسان جس قدر خدا سے مماثل ہوگا۔ اسی قدر اس میں انفرادیت آئے گی۔ گویا اقبال زندگی کو فرد کا دوسرا نام دیتے ہیں اور فرد کی اعلیٰ ترین صورت "خودی" کو قرار دیا ہے۔

؎ خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تُو سمجھا نہ میں سمجھا

خودی فہم و عمل کا مرکزی نکتہ ہے۔ خودی نامی جسم میں زندگی و حرکت کو تحرک دیتی ہے۔ خودی بقا اور اس کی بہبود کا سرچشمہ ہے۔ خدا، خودی اور عالم فطرت میں ایک رشتہ ہے اور یہی وجہ ہے کہ خود انسان غیر فانی اور ابدی ہے۔ خودی خدا کے اسرار کو بے نقاب کرتی ہے اور خودی سے خدا فروغ و نمو اور پھر کمال کا ظہور پاتا ہے۔ عرفانِ نفس کے بغیر معرفت ربّ نہیں ملتی۔ ذات انسانی کو اپنی ذات کے اسرار کو جاننا ہوگا۔ کائنات کی تسخیر جو انسانی دسترس میں ہے، مسخر کرنی ہوگی۔ کائنات و انسان کا رشتہ کیا ہے؟ یہ رشتہ وہ مقام متعین کرتا ہے جو خدا کا نائب ہونا ہے۔ خدا کا نائب ہونا خدا اور انسان کے درمیان رشتہ ہے۔ یہ رشتہ نمود و ظہور اور بے حجابی چاہتا ہے۔ ابھی تک انسان جو جان پایا ہے جس میں الہامی مذاہب، عقل انسانی کی رسائی اور انسانی تجربہ کے حسی نتائج شامل ہے کہ خدا ایک ہے اور بے مثال ہے۔ کوئی مثالی نمونہ موجود نہیں ہے۔ دوسری طرف کثرت کا سمندر ہے۔ کائنات میں متعدد اشیاء ایک نظم و ضبط لیے ہوئے ہیں۔ انسان کی تخلیقی افزائش نسل ایک سیلِ رواں ہے۔ ہر فرد خدا کا نائب ہوتا ہے۔ اپنے آپ کو منکشف کرنے کی نسل دَر نسل کوشش میں مصروف ہے۔ یہ انسانی بقا کی جدوجہد بھی ہے۔ کثرت سے فردیت، موت سے بقا کا حصول مدنظر ہے۔ روح ہر فرد کی حیات ہے اور یہی سب سے اہم رشتہ ہے جو خدا اور انسان کے درمیان ہے۔ ہمہ وقت تبدیلی اور ہمہ وقت آگے کی طرف حرکت کائنات و انسان میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ شاید یہی روح ہے جو خدا نے اپنے اَمر سے پھونکی۔ مادی کائنات میں خدا کا امر و روح ”کن“ کا ایک انداز ہوسکتا ہے۔ ”احسن تقویم“ بنانا، اپنا نائب بنانا، ہر فرد کو نائب کا رتبہ دینا، پھر پہاڑوں سے بلند تر مقصد کا بیڑا اٹھانا، زمین کے اندر رہ کر ہمہ وقت مقصد کے لیے صعوبت اٹھانا، پھر موت کے مشکل ترین عمل سے گزرنا، پھر اپنی کارگزاری کا کڑا احساب دینا، بقا کا پروانہ حاصل کرنا اور نئی حالت و نئے مقام سے عمل کی کسی اور دنیا میں داخل ہوجانا صرف انسان دَر انسان سے وابستہ ہے۔

علامہ اس کیفیت کو انسانی نفسیات میں اُمید، جدوجہد اور کامیابی کے ضمن میں یوں بیان کرتے ہیں:

> خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے پھر یہ درحقیقت اس کے کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ عمیق اور مستحکم بنیاد پر ”انا الموجود“ (میں ہوں) کہہ سکے یعنی اپنے وجود کی کنہ اور اساس کو پاسکے خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت توڑ ڈالے۔ اس کا منتہا ہے کہ اس انفرادیت کو صحت کے ساتھ سمجھ لینا، لہٰذا اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں۔ وہ ایک حیاتی عمل ہے۔ (۲۱)

گویا انسانی تخلیق کا مقصد نہ محض دیدار ہے، نہ محض معرفت اور نہ محض جذب، دیدار و معرفت فکر ہے اور جذب مقام فنا ہے۔ علامہ کے نزدیک انسان کو فنا تو ہے ہی نہیں۔ معرفت کا حصول ایک مسلسل

تنگ و دَو کا عمل ہے۔ پرتِ معرفت مسلسل انسانی فردیت پر کھلتے آ رہے ہیں۔ دیدار کی بھی بعض پَرتیں بہت کم انداز میں مگر مسلسل انسان پر کھلتی آ رہی ہیں۔ پیغمبرانہ قوت کے دیدار کی مثالیں موسیٰؑ اور جنابِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم زیادہ نمایاں انداز میں بیان کی جاتی ہیں۔ موسیٰؑ تاب نہ لا سکے البتہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بہت آگے تک گئے جہاں ان کی آنکھیں چندیائے بغیر دیکھتی رہیں۔ لیکن صرف اتنا معلوم ہوا کہ وہ نور و روشنی ہے۔ آنکھیں نہ چندیانے کی قرآنی خبر سے یہی معلوم ہے اور ”کمان“ کا فاصلہ قربت کا معنی دیتا ہے، جذب کا نہیں۔ خدا کے لیے نور اور طاق اور فانوس کی مثالیں بھی دلچسپ ہیں۔ روزِ محشر بھی خدا دکھائی تو دے گا مگر ایک حدیث کے مطابق چاند کی طرح دِکھائی دے گا۔ گویا علامہ کے مطابق جذب کہیں نہیں ہے۔ انسان کو باقی رہنا ہے۔

علامہ اس بقا اور جدوجہد کو بہشت میں بھی باقی و برقرار پاتے ہیں۔ وہ بہشت کو لطف و آرام ہی کی محض جگہ متصور نہیں کرتے ہیں۔ یہ یقیناً فکر کا نیا نکتہ ہے جو جہاں بقا کو پختہ کرتا ہے وہاں نئی منزلوں کی طرف بھی اشارہ ہے۔ منزل تو تخلیق میں پوشیدہ ہے جو یا تو جذب ہے یا باقی۔ جذب کا سوال نہیں تو باقی کا تعلق عمل و جدوجہد سے ہے۔ بہشت میں بھی جاری جدوجہد بقا کی تو ضمانت ہے مگر اس عمل و جدوجہد کا مقصد کیا ہے؟ یہ اہم سوال ہے۔ جس کا جواب پانا باقی ہے۔

اس جہاں کی تعمیر میں گویا خدا اور انسان دوامی شعور کے معمار ہیں۔ خدا، خالق ہے اور اس کی خالقیت و دوامیت جاری ہے۔ انسان افزائش نسل کے تحت جہاں کی تعمیر میں مصروف عمل ہے۔ انسان کا اس جہاں سے گہرا تعلق ہے کمال بات یہ ہے کہ سائنس میں انسانی تجربہ یہ کہتا ہے کہ انسان اس مٹی، ہوا، موسم سے اپنی نسل کو آگے بڑھاتا ہے۔ مرد و عورت کا نطفہ زمینی خمیر سے اٹھتا ہے جیسے نباتات پیدا ہوتی ہے۔ مذاہب انسان کو اس جہاں کا مرکزی فعال کردار قرار دیتے ہیں جو خدا کی مشیت سے اپنے مقصد کی طرف بڑھتا ہے۔ مرکزی حیثیت کی بنا پر اس سے اعلیٰ جدوجہد کی توقع کی جاتی ہے جو انسان مسلسل حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ غلطی بھی انسان کرتا ہے۔ غلطی سے شعور بھی اصل راستے کا انسان ہی حاصل کرتا ہے۔ تجربہ کرتا ہے۔ اس سے سیکھتا ہے۔ اگلی نسل کو نیا علم و نیا شعور منتقل کرتا ہے۔ یہ معاملہ تو سارا انفرادیت کا ہے مگر مقصد اجتماعیت کا ہے فردیت میں انفرادیت بھی برقرار رہتی ہے مگر شعور و مقصد افراد کا سرمایہ بنتا جاتا ہے۔ یہی افراد پھر فرد، فرد ہو کر آگے بڑھتے ہیں۔

علامہ اس جہاں میں انسان کی تعمیری سکیم و تدبیر میں عبادت و دعا اور توبہ کو بڑا اہم مقام دیتے ہیں۔ عبادت و دُعا پر ان کا تیسرا خطبہ سیر حاصل ہے۔ ان کی فکر سے عیاں ہوتا ہے کہ وہ اس جہاں کی نسبت سے انسان کی نفسیاتی اُمنگ اور تحرک کو بھی اتنی ہی اہمیت دیتے ہیں جتنی وہ بعد از موت، بقا کے

معاملے کو نمایاں کرتے ہیں، ان کے نزدیک:

۱) عبادت و دُعا انسانی نفسیات میں سب سے مؤثر عامل ہے جو انسان کے عزائم کو برقرار رکھتا ہے۔ جدوجہد میں حوصلہ اور ولولہ انگیزی کا مؤثر اکسیر ہے۔ انسانی خودِی کو طاقت بخشتا ہے۔ ارادہ و اختیار میں اعتماد کا باعث بنتی ہے۔ ٹھہر جانے کو کفر اور آگے بڑھنے کو خدائی امر باور کرتی ہے۔ عبادت و دُعا تقلید سے مسلسل تخلیق کی خواستگار رہتی ہیں۔ یہی اقبال کا مدعا بھی ہے۔

۲) اسلامی فکر میں انسان کی پہلی معصوم پیدائش کی مثال توبہ کے بعد کی صورت حال سے جوڑ کر ایک جاں افزاء پیغام دیا ہے جس میں دوبارہ زندگی کی نوید ہے۔ عیسائیت میں انسان ابھی پہلی غلطی سے ہی رہا نہیں ہوا جو اس نے جنت میں کی تھی۔ قرآن نے واضح طور پر یہ موقف اختیار کیا ہے کہ پہلے انسان نے خدا ہی مہربانی اور رعایت سے توبہ کر لی تھی اور اب اس کا بار انسان پر نہیں ہے بلکہ توبہ کا وہ اصول خدا نے واپس نہیں لیا یہ اصول برقرار ہے اور قرآن و حدیث اس کی بھرپور تائید کرتے ہیں۔ مادّی سائنس کا اصول بھی یہی طے ہوا ہے کہ پہلی غلطی کی اصلاح اگلی نسل کی سائنسی بصیرت درست کر لیتی ہے اور علم پختہ ہوتا جاتا ہے۔

۳) تیسری اہم قوت انسان کا ''ارادہ و اختیار'' ہے جو خودِی استعمال کرتی ہے۔ یہ انسان کے اندر خودی کی قوت تھی جس نے جنت میں اپنا ارادہ و اختیار استعمال کیا اور اس پر اپنی قوت کا راز منکشف ہوا۔ خدا کی ہدایت کی خلاف ورزی ہوئی اور اس کا نقصان اٹھانا پڑا مگر خدا نے غلطی معاف کر دِی اور ''ارادہ و اختیار'' کو واپس نہ لیا اور ذات واجب الوجود کے انکشاف کو انسانی ارادہ و اختیار کے عمل سے وابستہ کر کے ایک نئے نظام کائنات (زمین) میں بھیج دیا۔ یہ سلسلہ جاری ہے یاد رہے آدم و حوا کو درخت کے پاس نہ جانے کی ہدایت دی حکم مطلق نہ تھا۔ حکم مطلق کی خلاف ورزی ممکن ہے اور نہ معافی ممکن ہے۔ علامہ انسانی بقا کو جنت میں محفوظ پاتے ہیں مگر وہاں بھی جدوجہد سے انسان کو الگ نہیں کرتے البتہ اس کی وضاحت نہیں کرتے کہ انسان کامیاب ہو کر جب جنت میں پہنچ جاتا ہے تو اس کی آئندہ جدوجہد میں ارادہ و اختیار کی کیا صورت ہوگی؟

؎ موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقش حیات
عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظام کائنات

سوال نمبر ۴: موت کی حقیقت کیا ہے؟

موت مجھے کیوں آتی ہے؟ مجھے فنا نہیں ہونا۔ یہ انسان کی آرزو ہے۔ موت اسے زندگی کے ہر موڑ پر پریشان کرتی ہے۔ اکثر اوقات وہ مایوسی کی طرف چلا جاتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے داخل کے

اندر زندگی کی آرزو رہتی ہے نہ فعالیت کی طاقت، زندگی سے بے زار ہونا زندگی کی شکست ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان موت کے خوف کی وجہ سے زندگی ہار بیٹھتا ہے۔ ایسا بذاتِ خود نہ انسان چاہتا ہے نہ خودی۔ مگر ایسا ہے۔ انسان کے ساتھ یہ سوچ وفکر آج کی نہیں بلکہ اس کی پیدائش کے ساتھ تھی جبکہ پہلا انسان اسی آرزو کی خاطر خدا کی حکم عدولی پر اُتر آیا اور یہ حکم عدولی انسان کے لیے نئی دنیا تو برپا کر گئی اور موت کے بعد فنا سے بچ گیا کیونکہ مذاہب کم از کم موت کو فنا نہیں سمجھتے۔ لیکن یہ مذاہب کے صحیفہ جات ہیں جو موت اور بعد از موت ایک خوفناک تصویر پیش کرتے ہیں۔ ممکن ہے یہ بیانات تمثیلی ہوں مگر انسان کی نفسیات پر گہرا اثر مرتب کرتے چلے آرہے ہیں۔

عصرِ جدید میں بھی موت کے اثرات اپنی پوری قدر و قیمت کے ساتھ موجود ہیں۔ زندگی میں محض اَب موت کا خوف ہی مایوسی نہیں پیدا کرتا بلکہ کئی دوسرے عوامل نے جنم لیا ہے۔ بھوک ونگ، درد والم اور ناموافق حالات تو پہلے بھی تھے بلکہ اُن میں بہت کمی آئی ہے مگر انسان کو مایوس کرنے والے عوامل اَب پہلے کی نسبت زیادہ ظہور پذیر ہو رہے ہیں۔ صنعتی و جدید ٹیکنالوجی نے انسان میں تیز رفتاری کو تو ضرور پروان چڑھایا ہے لیکن مذہب و اخلاق کے تحت انسان کو جو تیز رفتاری کے باوجود اطمینان حاصل ہوسکتا تھا وہ جدیدیت کی نذر ہو گیا۔ نطشے کے نظریہ رجعت ابدی کے مطابق جو انسان ایک دفعہ پیدا ہوا ہے وہ سپرمین بن کر ہمیشہ پیدا ہوتا رہے گا اور اسے کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اقبال نے نطشے کو پیغمبری شان کا مفکر قرار دیا ہے مگر اسی نقطہ نظر سے اختلاف کیا ہے۔ اس نظریہ سے انسان اُمید نہیں پاتا کہ یہ بار بار پیدائش کا عمل کن پراسرار راستوں سے ممکن ہوگا اور یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا۔ علامہ کا موقف قرآن کی بنیاد پر ہے:

(ا) خودِی وابستہ تو زمانے سے ضرور ہے مگر زمانے سے متقدم نہیں ہے۔

(ب) انسان اس زمین پر دوبارہ واپس نہیں آئے گا۔ (۲۳:۹۹، ۱۰۰)

(ج) نفس انسانی کو بدبختی و بدنصیبی سے وابستہ کرنا درست تصور نہیں ہے۔

(د) انسان ایک نہ ایک دِن نجات پائے گا تاکہ خودی کی جدوجہد برقرار رکھ سکے۔

(ح) انسان کا انجام کچھ بھی ہو، اس کی انفرادیت محفوظ رہے گی۔

(ط) انسان کی انفرادیت، ضبطِ نفس اختیار کر کے ''خودِی'' کو اتنی طاقت بخش سکتی ہے کہ قیامت کا حادثہ بھی اس سے اطمینان چھین نہ سکے گا۔

(ی) علامہ رقمطراز ہیں:

یہ حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطہ نظر بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے۔ قرآن پاک کی رُو سے یہ عین ممکن ہے

کہ انسان کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر خارجی ہو جائیں۔ (۲۲)

علامہ انسانی بقا کے مسئلہ کو اوّلیت دیتے ہیں کہ یہ انسانی نفسیات میں محرک عمل ہے اور اس میں وہ صوفیاء کے وحدت الوجود کے نظریے کو ذوق عمل کی محرومی قرار دے کر تنقید کرتے ہیں اور اس بات سے اختلاف کرتے ہیں کہ انسان خدا کی ذات میں ضم ہو سکتا ہے۔ یہ رعایت دے بھی دی جائے کہ سب تو جذب کے مرحلے پر نہیں پہنچتے، باقی انسانوں کا معاملہ بھی ہے۔ اس کے باوجود اس تصور کو قائم رکھنا ہے کہ کوئی خدا نہیں بن سکتا۔ خدا، خدا ہے اور بندہ ہر مرحلے پر بندہ ہی رہے گا۔ اس لیے یہ تصور درست نہ ہوگا جو انسان کی انفرادیت کو کسی مرحلے پر فنا کر سکے۔ اقبال نے اشعار میں بعض جگہ تمام انسانوں کو بقائے دوام کا حق قرار دیا مگر خطبات میں وہ رعایت پیدا کرتے ہیں کہ بقا انسان کا حق نہیں اور اسے اعمال سے منسلک کر دیا اور قرار دیا کہ ممکن ہے کہ بعض بدقسمت انسان اپنی ہستی کھو بیٹھیں۔ ہستی کیسے کھو بیٹھیں گے؟ یہ جذب کے تحت بھی ممکن ہے اور اعمال کی کم تر سطح کا نتیجہ معدوم بھی ہو سکتا ہے۔ حقیقۃً علامہ انسانی بقا کی وکالت کرتے ہیں اور خودی کے تصور کے تحت حرکت آمیز جاریہ جدوجہد سے منسلک کرتے ہیں تا کہ انسان اپنے عمل میں بے ذوق نہ ہو، لکھتے ہیں:

لٰہذا یہ امر کہ خودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے۔ عمل پر موقوف ہے خودی کو برقرار رکھیں گے تو وہی اعمال جن کی بنا اس اصول پر ہے کہ ہم بلا امتیاز من و تو خودی کا احترام کریں لٰہذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں۔ اس کے حصول کا مدار ہماری مسلسل جدوجہد پر ہے بالفاظِ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔ (۲۳)

خودی کا احترام اور اعمال کی تاثیر ایک مثبت بقا کی ضمانت ہے مگر فنا کسی کے لیے نہیں ہے کیونکہ حساب کا دن روز آخرت ہے اور اگر ہم اس کو برزخ کے معاملات میں بطو رعایت رکھیں تو دوسری صورت ہے البتہ عذاب موجودہ اجسام میں ہو یا احوال میں ہو، اس کی فردیت تو قائم رہے گی اور خدا نے ہر ایک کا ریکارڈ محفوظ رکھا ہوا ہے۔ موت کے بعد انسان کی بصارت بھی تیز ہو جائے گی جیسے (۵۰: ۲۲) میں بیان ہوا ہے اور علامہ نے حوالہ دیا ہے۔ دوسرا اپنے اعمال خود دیکھنے کے قابل ہو جائیں گے۔ (۱۷:۱۱)۔ خدا نے ایک کتاب وریکارڈ کا تذکرہ انسان مع حیوانات اور پرند کیا ہے۔

؎ جوہر انسان عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں (اقبال)

اقبال نے قرآن کی روشنی میں اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ:

(ا) موت کی حقیقت کیا ہے؟

(ب) بعد از موت زندگی کیسی ہو سکتی ہے۔

(ج) تصوّر بقا سے کیا مراد ہے؟

خدا باقی ہے۔ انسان باقی ہے۔ اقبال کا یہ تصور بقائے دوام ہے۔ خدا نے مخلوق پیدا کی مگر اس کے خزانہ قدرت میں فرق نہیں آیا۔ اسی طرح والدین، سب کچھ اولاد کو دے کر خود فنا نہیں ہو جاتے کیونکہ سوال نوع کی بقا کا نہیں بلکہ فرد کی بقا کا مسئلہ ہے۔ انسان کے کردار و عزائم پر اس کا گہرا اثر مرتب ہوتا ہے۔ موت فنا کا نام ہے تو انسانی کردار میں مٹ جانے کا خوف شامل ہوتا ہے اور اگر تصور یہ ہو کہ موت، بقا کی طرف ایک قدم ہے تو زندگی کا کردار عارضی عزائم سے مستقل عزائم کی طرف بڑھ جاتا ہے۔ انسانی نفسیات اپنے لیے ایک مستقل زادِ راہ اور متاع دیکھتی ہے۔ اقبال رحمہ اللہ نے خطبہ ۴ میں انسانی خودی کے تحت تقدیر (جبر و قدر) اور زندگی بعد موت کا جائزہ لیتے ہوئے ایک عقلی سوال اٹھایا:

> جس ہستی کے ارتقاء میں لاکھوں کروڑوں برس صَرف ہوئے اس کے متعلق یہ کہنا غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لا حاصل شئے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔ (۲۴)

اس ضمن میں علامہ نے قرآنِ حکیم کی چند آیات درج کر کے با قاعدہ حوالہ دیا اور بعض کا محض حوالہ دیا۔ ہم یہاں زیادہ تر حوالہ پر ہی اکتفا کر رہے ہیں:

سورۃ الانعام ۶:۳۸

اس آیت میں انسان کے ساتھ حیوانات و پرندوں کی انفرادیت بقا اور حساب کی بات کی گئی ہے۔

سورۃ التکویر ۸۱:۱-۱۴

اس مقام پر آثارِ قیامت کے لیے رونما ہونے والے ۱۴ واقعات کا بیان ہے۔

سورۃ المؤمنون ۲۳:۹۹-۱۰۰

اس آیت میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ موت کے بعد دنیا میں واپسی نہ ہوگی۔

سورۃ الانشقاق ۸۴:۱۸-۱۹

انسان اپنی انفرادیت برقرار رکھتے ہوئے درجہ بدرجہ ارتقاء کے تمام مراحل سے گزرے گا۔

سورۃ الواقعہ ۵۶:۵۸-۶۱

انسانی نطفہ ہی محض بچہ نہیں بنا سکتا، خدائی عمل زندگی اور موت ضامن ہے۔

سورۂ مریم ۱۹:۹۳-۹۵

ان آیات میں تمام مخلوق کا انفرادی حیثیت سے خدا کے رُوبرو پیش ہونے کی بات کی گئی ہے۔

سورۃ بنی اسرائیل ۱۷:۱۳-۱۴

یہ کہ ہر انسان کا اعمال نامہ اس کی گردن میں پڑا ہے۔ روزِ محشر وہ خود اسے دیکھ لے گا۔

سورۃ الدہر ۷۶:۳۹

یہ کہ صور کے پھونکا جانے کے بعد بھی کوئی اللہ تعالیٰ کے حکم سے زندہ رہ سکتے ہیں۔

سورۃ النجم ۵۳:۱۷

واقعہ معراج کے حوالے سے جنابِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوت نور اور اس کی روشنی کا ذکر ہے۔

سورۃ القیامہ ۷۵:۴۰-۴۶

یہ کہ انسان بے کار شئے کے طور پر پیدا نہیں کیا گیا اور موت اس کی دوبارہ زندگی پر قدغن نہیں لگاتی۔

سورۃ الشمس ۹۱:۷-۱۰

یہ کہ انسان کو حکمت اعمال القا ہو جاتی ہے اور پھر وہ اپنے ارادہ واختیار کو استعمال کرنے میں آزاد ہے۔

سورۃ الملک ۶۷:۱-۲

یہ کہ حیات وموت عمل کا ایک میزان ہے۔

سورۂ مریم ۱۹:۶۰-۶۲

یہ کہ موت کے بعد بھی خدا اس بات پر قادر ہے کہ تمھیں کسی صورت میں زندہ کردے۔

اگر غور سے مذہبی نقطہ نظر کو دیکھیں اور تاریخ جو ہمارے تک پہنچی ہے اور جدید سائنسی علم نے اس بات کو آگے بڑھایا ہے کہ ایک حادثہ پہلے رونما ہوا اور کائنات بنی اور پھر ایک واقعہ ہوا جس میں یہ دنیا آباد ہوئی اور اب مستقبل کے کسی موڑ پر پھر حادثہ رونما ہوگا اور یہ آباد دنیا یا پوری کائنات موجودہ حالت سے بدل جائے گی۔ یہ تین حادثات و واقعات خدا، انسان اور کائنات کی تکون کے گرد گھومتے ہیں۔ مرکز عمل اور حساب کتاب کا کردار انسان ہے۔ مشکلات سے بھرپور جدوجہد میں انفرادیت کی موت ہے اور اجتماعیت کا سفر ہے۔ موت کے باوجود انفرادیت ضائع نہیں ہوتی۔ گویا نفسیاتی لحاظ سے انسان کو یہ اعتماد دیا گیا ہے کہ موت اسے فنا نہیں کرتی البتہ زندگی کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ البتہ یہ سوال تشنہ رہ جاتا ہے کہ سزا و جزا تو انفرادی طور پر ہوگی مگر وہ سفر اجتماعیت کا ہے جس کے لیے انسان جدوجہد بھی کرتا ہے۔ دنیا میں بھی قربانی دیتا ہے اور موت کی صورت میں بھی قربان ہوتا ہے۔ برزخ میں طویل مدت ایک قسم کی آئس لینڈ یا غیر فعال کیفیت میں پڑا رہتا ہے تو پھر:

زندگی کی اجتماعیت کا حاصل کیا ہے؟

سفر اجتماعیت کا فائدہ کسے ملے گا؟

تمام انسانیت بشمول نیک و بد انعام کی مستحق نہ ٹھہرے گی۔

نیکی کا احساس تو بدی سے مشروط ہے، یہ یکساں سفر ہے۔

یکساں سفر کا نتیجہ یکساں ہونا ہی قرین انصاف ہے۔

علم کے مسلمہ تین ذرائع میں فلسفہ اور سائنس تو ابھی ان سوالات کے جوابات میں تذبذب کا شکار ہیں لیکن مذہبی علم کسی حد تک اس اجتماعی انعام کی طرف اشارہ ضرور کرتا ہے۔ انسان اور انسانیت کو اعتماد دیتا ہے۔ علامہ اقبال نے زندگی اور پھر موت اور پھر دوبارہ زندگی کے ذیل میں سورۃ ق: ۳-۴ کے حوالے سے لکھا:

> میرے نزدیک اس آیت سے صاف مترشح ہو جاتا ہے کہ انسان اپنی حیات عملی کی جب ہی تکمیل کر سکتا ہے جب اسے ایک ایسی انفرادیت حاصل کرے جو انھیں ماحول میں اپنے انتزاع و انتشار کے باوجود اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکے۔ البتہ ہمیں نہیں معلوم تو یہ کہ یہ سب کچھ ہوگا کیسے؟ (۲۵)

> ’’بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکتوں کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرّت۔ اسلام نے انسان کو ابدی لعنت کا مستحق نہیں ٹھہرایا (جیسے عیسائیت نے تعبیر کر رکھی ہے) قرآن مجید نے لفظ ’’خلود‘‘ کی تشریح بھی دوسری آیات میں اس طرح کر دی ہے کہ اس سے مراد محض ایک مدت زمانی (لَٰبِثِينَ فِيهَآ أَحْقَابًا جس میں وہ مدتوں پڑے رہیں گے: سورۃ النبأ ۷۸: ۲۳)۔ یوں بھی انسانی سیرت کا تقاضا ہے کہ جوں جوں زمانہ گزرے اس میں سختی اور پختگی پیدا ہوتی جائے۔ لہٰذا سیرت اور کردار کی تبدیلی کے لیے بھی وقت کی ضرورت ہوگی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی ’’ہاویہ‘‘ نہیں ہے (ترجمہ: اور جس کسی کا پلہ ہلکا ہوگا۔ اس کا ٹھکانا ہاویہ ہوگا اور آپ کو خبر ہے کہ وہ کیا ہے چیز؟ وہ آگ ہے دہکتی ہوئی۔ سورۃ القارعہ ۱۰۱: ۸-۱۱) جیسے کسی منتقم مزاج خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گناہ گار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں گے۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہوگئی ہے۔ (ترجمہ: چنانچہ وہ مثل پتھر کے ہیں بلکہ سختی میں ان سے بھی بڑھ کر لیکن پھر اسی پتھر سے پھٹ جانے پر دریا و پانی اور کچھ خوف سے گر پڑتے ہیں) وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جاں فزاء کا اثر قبول کر سکے۔ لہٰذا جنت بھی لطف و عیش یا آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لیے انسان بھی اس ذات لامتناہی کی نو بہ نو تجلّیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ (۲۶)

حیات بعد از موت جس سے انسانی بقا کا تصور وابستہ ہے، اقبال نے قرآن کے حوالوں سے بعض نئے مضامین کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے جو روایتی اسلامی فکر میں اس انداز سے بیان کرنے سے اجتناب برتا گیا ہے۔ انسانی نفسیات بقا کا واضح نقشہ چاہتی ہے۔ سائنس انکار کرتی ہے اور مذاہب کے پیروکار موت کے بعد زندگی کو تسلیم کرتے ہیں۔ بقا کی جدوجہد میں جوش و خروش لازمی ہے۔ علامہ نے اس اہم نکتے کو بھانپ کر انسانی بقا کا ایک ٹھوس نقشہ سامنے رکھا بلکہ قرآنی آیات سے واضح استشہاد کیا اور یوں علم الکلام میں بھی ایک تجدیدی فکری کو داخل کیا۔ علامہ کا کمال تو تصور ’’خودی‘‘ ہے اور انسان کا یہی کمال بطور ایک فعال عشق و قوت آگے بڑھ کر بقا کے راستے میں رکاوٹوں کو توڑ ڈالتا ہے اور آگے بڑھ جاتا

ہے۔انسان کا جسم وروح دو جہتیں ہیں۔الگ سے نہ جسم شخصیت انسان ہے اور نہ روح بلکہ وہ وحدت ہے جسے ہم انسان یا انسانی شخصیت اور بقول اقبال ”خودِی محدود“ کہتے ہیں۔”خودی محدود“ کا نصب العین ”خودی لامحدود“ ہے۔انسان کی جدوجہد خودی لامحدود تک رسائی کی ہے۔سائنسی علم میں خصوصاً ڈارون کے نظریہ حیات وارتقاء میں ہر زندگی جو دنیا میں ظہور پذیر ہوتی ہے، بقا کی جدوجہد اس کو اختیار کرنی پڑتی ہے۔شاید علامہ کا ذہن اسی سائنسی نقطہ نظر تک گیا ہو جب وہ خطبہ چہارم میں اس مضمون پر بحث کے دوران ایک جگہ یہ رعایت پیدا کرتے ہیں اور بقا کو عمل سے مشروط کرتے ہیں اور گمان کرتے ہیں کہ ممکن ہے کوئی بدقسمت زندگی معدوم ہو جائے۔حالانکہ ان کا واضح نقطہ نظر بمطابق قرآن یہی ہے کہ جو انسان پیدا ہوا، وہ معدوم نہیں ہوگا، البتہ نباتات وحیوانات و پرند کے حوالے سے معدوم کی بات قابل غور ہو سکتی ہے۔البتہ روزِ حساب تک تو ان کا رہنا بھی (سورۃ الانعام ۳۸:۶) میں ثابت ہے۔

اقبال نے ”تصور خودِی“ کے تحت بقا کے لیے کامیاب جدوجہد کی صورت کو بیان کیا ہے۔”محدود خودِی“ کا سفر لامحدود خودی پر جا کر اختتام پذیر ہوتا ہے۔خیر وشر ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہیں۔بعض اسے فلسفہ اضداد سے تشریح کرتے ہیں۔جبکہ بعض اسے مزاحمتی فلسفے سے منسلک کرتے ہیں۔لیکن اسلامی فکر میں محتاط انداز ہے۔علامہ نے انسان کی آزادی واختیار کو بقا کا ضامن قرار دیا ہے کیونکہ پہلے جنت میں واقعہ یا حادثہ آدم کی آزادی واختیار اور بقا کی آرزو کی بنا پر ہوا اور پھر اس بقا کے لیے انسان کو جنت سے نکال کر زمین میں اس لیے ڈال دیا گیا کہ وہ اب یہ بقا اپنی شعوری جدوجہد سے حاصل کرے۔علامہ نے روایتی تفاسیر سے ہٹ کر اور مسیحی نقطہ نظر کے برعکس آدم کے فیصلہ کو شعوری فیصلے سے موسوم کیا ہے۔موت کے بعد بقا کی جدوجہد کے لیے پہلی بستی ”برزَخ“ ہے۔برزخ مقام توقف ہے۔مگر علامہ کے نزدیک جدوجہد برقرار رہتی ہے۔علامہ ”خودِی“ کو غیر فعال ہوتا نہیں دیکھتے۔یہاں زندگی کیسی ہے؟ یہاں خودِی فعال کیسے رہتی ہے؟۔اگر یہ طویل انتظار گاہ ہے جیسے پہلی موت سے اب تک کا معاملہ ہے اس نا قابل تصور تعداد کی زندگی اگر فعال ہے تو نظم وضبط کے ضابطے کیا ہیں؟ کیا یہی جنت جیسا کوئی اور واقعہ وحادثہ ممکن ہے؟ یہ سوالات تو ضرور جنم لیتے ہیں مگر جو چیز ثابت ہے وہ یہی کہ ”برزَخ“ ایک مقام حیات ہے۔مرنے والا فنا نہیں ہوتا برزخ کی دنیا میں منتقل ہو جاتا ہے۔پہلے جنت سے ایک آدم پہلا انسان مع اپنی بیوی زمین پر بھیجا گیا جب کہ افزائش نسل کی صلاحیت کا انکشاف تو جنت میں ہوا مگر عمل کے لیے زمین کا انتخاب ہوا۔ایک جوڑے سے بے شمار جوڑے اب زمین میں اپنی منزل پوری کر کے برزخ کے مسافر ہیں۔وعدہ رحمت وبہشت کا تو ہے مگر ارادہ واختیار کی قیمت چکانے کے لیے جنت کے ساتھ جہنم کا تذکرہ بھی ہے۔مذاہب میں تو جہنم کی تصویر کشی اتنی خوفناک ہے کہ اگر ”موت کا

منظر، مرنے کے بعد کیا ہوگا؟" کا توجہ سے مطالعہ کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ نفسیاتی مریض نہ بن جائے اور ذوق عمل سے ہاتھ نہ دھو بیٹھے۔ علامہ اپنی فکر کو خودی کے تناظر میں سیدھا رکھتے ہوئے اس مشکل سے بھی انسان کی اُمید کو ٹوٹنے نہیں دیتے اور "جہنم" کو مقام کے بجائے "احوال" قرار دیتے ہیں۔ ہاویہ قرار نہیں دیتے بلکہ تادیب کا ایک عمل قرار دیتے ہیں۔ جنت کو بھی عیش و آرام کے لیے محض ٹھکانہ قرار نہیں دیتے بلکہ زندگی کو مسلسل قرار دیتے ہیں۔ یہ تسلسل اُسی "کُن" کا ہوگا اور انسان خدا کی تجلّی کے مشاہدہ کی خاطر ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ جنت انسان کا نصب العین نہیں بلکہ "خودی مطلق" تک رسائی ہے۔ جنت میں انسانی خودی فعال رہے گی۔ دراصل زندگی کی اجتماعیت (انسانیت) کا انعام مزید بلند ہے۔ یہی بات "برزخ" کے مقام کی عملی کیفیت ہے۔ خودی نہ یہاں غیر فعال ہوگی نہ جنت میں۔ اس نقطہ نظر کے تحت جنت وہ اگلا مقام ہے جہاں جدوجہد کا انداز تو بدل جائے گا مگر وہ مقصد برقرار رہے گا جو تخلیق کا سبب بنا۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ یہ مقام بقا سے بھی آگے جانے کی قوت وصلاحیت سے مالا مال ہے۔

ے　تو نے یہ کیا غضب کیا مجھ کو بھی فاش کر دِیا
میں ہی تو اک راز تھا سینۂ کائنات میں (اقبال)

فارسی کلام "زبورِ عجم" غزل ۶۶ میں اس مضمون کو علامہ نے خودی، یہ جہاں اور جہان عقبیٰ (آخری) کے تحت اپنے اشعار میں سمویا ہے:

ایں ہم جہانے آں ہم جہانے
ایں بیکرانے آں بیکرانے!
ہر دو خیالے ہر دو گمانے
از شعلہ من موج دخانے!
ایں یک دو آنے آں یک دو آنے
من جاوِدانے، من جاوِدانے
ہر دَو فروزَم ہر دو بسوزَم
ایں آشیانے آں آشیانے

پروفیسر یوسف سلیم چشتی ان اشعار کی توضیح یوں کرتے ہیں کہ اقبال کہتے ہیں کہ دنیا بھی ایک جہان ہے اور عقبیٰ بھی ایک جہان ہے۔ موت انسان کی زندگی کا خاتمہ نہیں کر سکتی بلکہ نئی منازل حیات کا تعین کرتی ہے۔ دوسری بات یہ دونوں جہاں اپنے بے کراں ہونے سے خودی کو بامِ ترقی پر لے جانے کی

قوتوں سے مالا مال ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اصل حقیقت تو انسان ہے جہاں خیال و گمان ٹھہرے۔ خودی کے مقابلے میں دنیا عارضی ہے۔اس لیے دنیا و عقبیٰ کی قدر و قیمت "آشیانہ" سے زیادہ نہیں ہے۔

سوال نمبر ۵: مطلق خدا کا وجود کیسے ہے؟

انسان کی نفسیاتی اُمنگ "اُمید" ہے۔ انسان اپنی فطرت کی آواز پر "اُمید" کو خدا سے وابستہ کرتا ہے۔"نا اُمیدی" سے نکلنے کی یہ کہانی شاید انسانی فطرت کے آغاز کی ہے۔ مذاہب کا اتفاق ہے اور قرآن کی تازہ تصدیق ہے کہ انسان غلطی کرتا ہے۔ نا اُمید ہو جاتا ہے۔بعض اوقات اَن دیکھی مشکلات میں پھنس جاتا ہے تو نا اُمید ہو جاتا ہے۔ اس نا اُمیدی کو وہ ہمیشہ ایک برتر قوّت کے تصور "خدا" کے ذریعہ دُور کرنے کی سوچتا ہے۔آدم (پہلا انسان) غلطی کرتا ہے۔ مشکلات میں پھنستا ہے۔ خدا سے مدد مانگتا ہے، ذریعہ دُعا کا ہے۔ خدا توبہ قبول کرتا ہے اور نا اُمیدی، اُمید میں بدل دی جاتی ہے۔ اُمید کو برقرار رکھا مگر اسے دنیا میں ذوقِ عمل، توبہ، عبادت اور دُعا سے منسلک کر دیا تاکہ انسان کی اُمید کبھی نہ ٹوٹے۔ اقبال رحمہ اللہ نے اسی قرآنی فکر کو آگے بڑھایا اور تصور خدا کو آج کے ذہن کے لیے قابل قبول بنانے کی سعی کی ہے۔ خطبات میں تیسرا خطبہ "ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور دُعا" خصوصاً اس موضوع پر ہے جو علامہ کی فکری بنیاد ہے۔ اس کے علاوہ شاعری میں کئی رنگ سے انھوں نے تصور خدا اور خدا کی خدائی کو بیان کیا۔ شکوہ و جواب شکوہ میں وہ انسان کے منہ میں خودی کی اتنی طاقت ڈالی ہے کہ بندہ اپنے خدا سے اپنی حاجات کے لیے اُس رشتے کو اجاگر کرتا ہے جو خدا اور بندے کے درمیان قائم ہے۔

علامہ کے نزدیک مادّی کائنات (کبیر) اور انسان (صغیر) کے درمیان ایک گہرا رشتہ ہے۔ مادّی کائنات کی حقیقت معلوم ہوسکتی ہے نہ انسان کی اور نہ ان کے درمیان رشتہ و تعلق ہی کا راز معلوم ہوسکتا ہے جب تک ایک واجب الوجود ہستی کا یقین حاصل نہ ہو جائے۔ انسانی خودی کی فعالیت خودی مطلق سے طاقت حاصل کرتی ہے اس لیے خودی مطلق پر یقین درکار ہے جبکہ یقین حاصل کرنے کے ضروری تقاضے ہیں۔ انسان کو مذہبی خدا کی مطلقیت و تخلیقیت پر ایمان کے باوجود ایک واجب الوجود ہستی و قوت کا استدلالی (فلسفیانہ) اور تجربی (سائنسی) یقینی درکار رہتا ہے۔ ذاتِ واجب کا تصور اصولی طور پر انسان کو ارادہ کی آزادی اور فیصلے کا اختیار دیتا ہے۔ تخلیق کائنات ایک عمل ہے اور تعمیر کائنات دوسرا عمل ہے۔ تسخیر کائنات ایک تعمیری عمل ہے نہ کہ تخریبی۔ تعمیر کائنات ذات واجب الوجود نے ذاتِ انسانی کے سپرد کی۔ یقیناً انسان کی تعمیری حرکت خدا کی منشا کے مطابق بتدریج ہو رہی ہے۔ ارتقاء کی تخلیقی قوت تو ذات واجب الوجود کا دائرہ کار ہے جو بعض رنگ میں جاری ہے۔ مگر ہر مرحلہ ارتقاء کے بعد تعمیری اقدامات ذات انسانی کی ذمہ داری ہے۔ انسان ذات واجب الوجود بمعنی خدا پر یقین اور حاصل شدہ

ارادہ و اختیار کی قوت کو استعمال کیے بغیر اپنی تعمیری ذمہ داریاں پوری نہیں کر سکتا۔ دوسرا ذات واجب الوجود کا کائنات و انسان سے ماورا ہونا ضروری شرط ہے۔ یوں خدا کا ماوراء تصور، کائنات میں عملِ تعمیر اور انسان کی تعمیری قوت ایک کہانی کا مکمل خاکہ ہے اور کہانی ایک دوسرے کے بغیر مکمل نہیں ہوتی۔ کائنات میں ان گنت اشیاء کا ظہور ہوتا ہے مگر سب ایک دوسرے کی نشو ونما کی ضرورت کا باعث بنتی ہیں۔ انسان کو انسان کی ضرورت ہے۔ ورنہ نہ پیدائش ہو اور نہ اس کی پرورش ممکن ہے۔ سائنسی تحقیق نے انسان کی سائنسی فعالیت و نتائج پر از خود متنبہ کیا ہے کہ زمین کی بربادی کا سامان کر رہا ہے جو زندگی کے لیے خطرہ بن چکا ہے۔ اس لیے انسان کو زمین سے گہرے تعلق پر از سرِ نو غور و فکر کی دعوت دی جا رہی ہے۔

علامہ کے نزدیک خدا ایک ایسا وجود ہے کہ جہاں حقیقت و عین جمع ہو جاتے ہیں اور خودی کا کمال بھی اسی بات میں ہے کہ دونوں میں کوئی دوئی باقی نہ رہ جائے۔ یہ سوچ و فکر کائنات کی وحدت کو بھی آشکارا کرتی ہے۔ ذات واجب الوجود کا عرفان و مشاہدہ انسان کا نصب العین بھی ہے اور کائنات میں فعالیت کا سبب بھی ہے لیکن انسان یہ سب اپنی ذات میں ڈوب کر پا سکتا ہے۔ ذات کی گہرائی میں ڈوبنے سے گوہرِ خودی کی نمو بھی ہوتی ہے اور ظہور بھی ہوتا ہے۔ خودیِ مطلق کا انکشاف بھی ہوتا ہے اور اسرار کے پردے بھی بے نقاب ہوتے ہیں۔ خدا سے خودی کا نزول اور انسان کا خودی سے پرواز کرنا ایک تعلق کو نمایاں کرتا ہے۔ علامہ نے عقل و عشق سے خودی و خدا کا راستہ اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ عقل انسان کا آلہ امتیاز ہے اور اس کا نتیجہ عشق کے میزان سے برآمد ہوتا ہے۔

عقل و عشق کی معرکہ آرائی کے دوران علامہ خدا سے عبدیت کے تعلق کو مزید مضبوط رکھنے کے لیے عبادت و دُعا کے نسخہ کیمیا کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ تاکہ عقل گمراہ نہ ہو اور عشق بے گانہ نہ ہو۔ علامہ اقبال نے خدا کے تصور کو ایک تصویری شکل دینے کے لیے قرآن حکیم کو بنیاد بنایا مگر بحث عصرِ حاضر کی اصطلاحوں کو لے کر کی اور موجودہ نظریات کو بھی مدِ نظر رکھا۔ انھوں نے جہاں جدید افکار پر تنقید کی وہاں مسلمانوں کی روایت فکر کو بھی تجدیدی فکر سے روشناس کرایا۔ یہی اقبال کا کمال کام ہے۔ وہ قرآن کو بنیاد بناتے ہیں اپنے وجدان کا حکم سنتے ہیں۔ مسلمانوں کی روایتی فکر میں اصلاح کو باقاعدہ تجویز کرتے ہیں۔ تازہ مغربی علوم کی ترقی کو نظر انداز نہیں کرتے۔ جدید علمی موقف کا باریک بینی سے جائزہ لیتے ہیں اور مثبت تنقید کرتے ہیں۔ خدا کے تصور کو وہ اشعار میں تو ہر آن بیان کرتے ہیں لیکن "خطبات" میں خصوصی طور پر زیرِ بحث لاتے ہیں۔ خطبہ ۳ کا آغاز وہ عصرِ جدید کی فلسفیانہ فکر کے تناظر میں کرتے ہیں:

> We have seen that the judgement based upon religious experience fully satisfies the intellectual test. The more impartant regions of experience, examined with an eye on a synthetic view, reveal, as the ultimate ground of

all experience, a rationally directive creative will which we found reasons to describe as an ego. In order to emphasize the individuality of the Ultimate Ego the Quran gives him the proper mane of Allah, and Farther defines Him as follows:

Say: Allah is one
All things depend on Him,
He bege theth not, and He is not begotten.
And there is none like unto Him.

خدا مذہبی تجربات پر پورا اُترتا ہے۔ مذہبی تجربات کی کسوٹی عقلِ انسانی ہے۔ یہ تجربات فلسفیانہ معیار پر پورے اُترتے ہیں۔ دوسرا معاملہ مذاہب و فلسفہ کے دائرہ عمل سے آگے انسان کا حسی نظامِ عمل ہے۔ محسوسات و مدرکات پر مشتمل یہ نظامِ عمل زیادہ باریک بینی و اجزائی عوامل کی مدد سے خدا کی حقیقت کو دیکھتا چلا آرہا ہے۔ یہ تمام انسانی ذرائع علم ہیں۔ انھیں روحانی، عقلی اور مادّی تقسیم بھی دی جاسکتی ہے۔ مگر ہیں یہ انسانی تجربات کے دائرے۔ انسان ان تین دائروں کے حاصل کو مرکب تصور بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کوشش میں وہ ابتداء میں یقین بے شک نہ کرے مگر مرکب صورت پر اسے یقین ہو جاتا ہے کہ ایک مکمل عقلی و شعوری ذات تخلیقی ادارہ و اختیار کے ساتھ واجب الوجود ہستی ہے۔ اقبال رحمہ اللہ نے اسے "خودِی" (ترجمہ: اَنا بھی کیا گیا ہے) کا نام دیا اور پھر "خودِی" کو انسانی خودی بھی قرار دینے کے لیے ذات واجب الوجود کو "خودِیٔ مطلق" (Ultimato Ego) کا نام دِیا اور قرآن جسے "اللہ" کا نام دیتا ہے۔ اس کے ساتھ قرآن کی ایک مختصر سورت درج کی جسے قرآن کا تیسرا حصہ اس کے مقام کی بنا پر دیا جاتا ہے۔ فکری جامعیت کے ساتھ خصوصاً خدا کی تصویری صورت کے اجاگر کرنے پر نمایاں ترین سورت ہے جس سے اسلامی فکر کا تعین ہوتا ہے۔ عقلی تدبر کا امتحان شروع ہوتا ہے اور تجربی عمل کے لیے مفروضہ جنم لیتا ہے۔ نمایاں نکات جن کا اظہار اس سورت کے مندرجات سے ممکن ہیں:

- اللہ ایک ہے۔
- واحد سرچشمہ کائنات ہے۔
- واحد مرکزِ توجہ ہے۔
- افزائش نسل کی وہ پیداوار نہیں ہے، اس عمل سے پاک و مبرا ہے۔
- مخلوق کی پیدائش کا واحد ذمہ دار ہے اور اس کی صفتِ تخلیق میں دوسرا کوئی شریک نہیں ہے۔
- وہ انفرادیت اور یکتائیت میں واحد ہے، انمول ہے اور بے مثال ہے۔
- خدا کی وحدت کو تسلیم کرنے سے ہی انسان، انسان کامل کے راستے پر پُریقین رہ سکتا ہے۔

- خدا ہی انسان کا واحد نصب العین ہے۔

قرآن نے باری تعالیٰ کا مطلق انفرادی تصوّر (توحید) دلائل کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن خدا کی فردیت وانفرادیت کی تصویر کشی علامہ کے نزدیک ابھی ایک چیلنج ہے۔ خدا کی انفرادیت بے مثل ہے اور اس کی کوئی صورت انسان سے نہیں ملتی۔ ایک وقت تھا جب خدا کو شخص پر قیاس کیا گیا اور عیسائیت نے بائبل سے درست تعبیر کے بجائے تثلیث کی تعبیر کر ڈالی اور خدا کی فردیت اور تصوّر پر سوال اٹھا دِیا۔ قرآن پاک نے اس الجھن کو بھی دُور کر دیا کہ خدا کو کسی نے پیدا نہیں کیا اور نہ اس نے کسی کی ذات افزائش نسل کے اصول کو اپنایا۔ وہ خالق کل ہے، وہ "کُن" سے پیدا کرتا ہے ماں، باپ اور بیٹے پر اس کو قیاس کرنا اُس کی یکتائیت کے خلاف ہے۔

خدا واحد ہے، فرد ہے، اکیلا ہے۔ یکتا ہے۔ توالد وتناسل سے مبرا ہے۔ مگر وہ کیسا ہے؟ وہ بطور شخص ہے تو کیسا؟ نہیں تو پھر وہ وجود کیسا ہے؟ وہ فعال تو ہے مگر اس کی فعالیت شخصی و وجودی نہیں تو پھر انسان اس کا ادراک کیسے کرے؟ پہلے انسان "آدم" کی معلومات بھی ناکافی تھیں کیونکہ شروع کے انسان تو خدا کو شخصی یا ہیبت ناک طاقت میں دیکھتے تھے۔ ارتقاءِ انسانی کے یہ آخری اڑھائی تین ہزار سال میں خدا کو شخصی تصور سے تو نجات ملنی شروع ہوئی اور وجود کو تسلیم کیا جانے لگا۔ الہامی مذاہب نے وجود کو تسلیم کیا اور وجود کے محکم تصور میں جو کمی تھی، وہ قرآن حکیم میں مکمل کر دی گئی کہ وجود تو ہے مگر اس کی مثال چونکہ ہے ہی نہیں، اس لیے نہیں دِی جا سکتی۔ یقیناً قرآن نے خدا کے تصویری خاکے کو ضرور نمایاں کیا اور "نور" کے ذریعے آگے بڑھ کر خدا تک پہنچنے کا ایک عندیہ دِیا ہے اور علامہ اقبال نے اسے اپنے انداز میں بیان کیا ہے:

> میری رائے یہ ہے کہ اسلامی، مسیحی اور یہودی صحف میں اگر اللہ تعالیٰ کے لیے نور کا لفظ استعمال کیا گیا تو ہمیں اس کی تعبیر (وحدت الوجود کے بجائے) کسی اور رنگ میں کرنی چاہیے۔ (یعنی حرکت میں) طبعیات حاضر کی رو سے نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں (رفتار مطلق ہے) اور ناظر کا تعلق خواہ کسی نظام حرکت (یا سیارے) سے ہو۔ اس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ بہ الفاظِ دیگر تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شئے ہے جس کو ذات مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے لہٰذا اگر نور کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں، جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے۔ (۲۷)

علامہ "نور" کو "انفرادیت" کے معنی دے کر یہ کوشش کرتے ہیں کہ "وحدت الوجود" کے تصور سے الگ رکھیں کہ وحدت الوجود کے اثرات موجودہ علمی فضا میں جو موجود ہیں، ان کا اثر نہ پڑے۔ ورنہ

"انفرادیت" اور "وحدت الوجود" ہم معنی بھی ہوسکتے ہیں۔ علامہ نے فارنل (Farnal) کے گیفر ڈیلیکچر کے حوالے سے سورۃ النور کی آیت ۳۵ کا تذکرہ کیا ہے جب کہ یہ مضمون اس سورت میں خاصی وضاحت سے بیان ہوا ہے۔ علامہ نے اسلامی، مسیحی اور یہودی کتب مقدسہ میں اللہ کو نور سے قریب ترین مماثلت کے معنوں میں لیا ہے لیکن انفرادیت کو برقرار رکھنے پر اس لیے زور دیا کہ خدا کی یکتائیت کا تصور مجروح نہ ہو۔

علامہ اس بات کو عقلی وشعوری لحاظ سے پختہ رکھنے کے لیے کہ خدا وراء والوراء، ثم وراء الوراء ہے۔ یہ وضاحت بھی کرنی ضروری سمجھی کہ "انفرادیت" سے متناہیت اور محدود ہونے کا جو تصور اُبھرتا ہے، وہ خدا پر لاگو نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ خدا کی فردیت کو جاننا ہماری استعداد سے وراء الوراء ہے۔ دوسری بات کہ "لامتناہیت" کو بھی ہم مکانی سطح پر قیاس نہیں کرسکتے، لکھتے ہیں:

> ذاتِ حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے، نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوِی مظہر۔ حاصل کلام یہ کہ ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزودگی اور توسیع میں ہے۔ امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلہ لامتناہیہ پر تو ضرور ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔ (۲۸)

"نور" کی مطلقیت و انفرادیت اور تصورِ متناہیت وغیر متناہیت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> عقلی اعتبار سے دیکھا جائے تو قرآن مجید نے ذاتِ الٰہیہ کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے دوسرے اہم اجزاء ہیں: اس کی خالقیت، اس کا علم، قدرت کاملہ اور دیمومت۔ (۲۹)

گویا عقلی اعتبار سے علامہ نے خدا کے تصور کو چار پہلوؤں سے بیان کیا ہے جن کی وضاحت یوں کی جاسکتی ہے:

۱) خدا اور عملِ تخلیق:

تمام کائنات خدا نے "تخلیق" کی ہے۔ پہلی بات یہ کہ تخلیق کوئی حادثہ نہیں جو ایک بار رونما ہوگیا ہے اور اب خدا کا اس سے کوئی تعلق نہیں رہا ہے۔ جدید مادّی فکر میں ایک طبقہ اسے محض حادثہ (بگ بینگ) قرار دیتا ہے اور خدا کے وجود وعمل کو اس میں شمار نہیں کرتا جبکہ دوسرا طبقہ تخلیق تو خدا کی مانتا ہے مگر اس کا خیال ہے کہ اب خدا کا کائنات سے کوئی واسطہ نہیں اور کائنات وانسان خود رفتار ہیں۔ خود رفتاری انسان کے حوالے سے "ارادہ واختیار" سے متعلق کر کے ایک تعبیر تو ہوسکتی ہے جبکہ کائنات میں اضافہ جاری ہے مگر

یہ اس سے ثابت نہیں ہوتا کہ اب خدا کا کائنات اور انسان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔علامہ لکھتے ہیں:

ذاتِ الٰہیہ کے لیے کائنات کوئی مخصوص حادثہ نہیں کہ اس کا ایک قبل ہو اور ایک بعد ہو اور نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم ہے کہ اس کا غیر ٹھہرے............(مقابل ہو) ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ خالق مخلوق دو الگ الگ وجود ہیں۔اور دونوں مکان کی لامتناہی وسعتوں میں جس کی مثال گویا ایک ظرف کی ہے، ایک دوسرے کے خلاف پڑے ہیں۔دراَصل زمان و مکان اور مادّہ بجائے خود ذاتِ الٰہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔وہ محض عقل کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں حیاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔(۳۰)

۲) خدا اور علم:

ذات خدا اور علم کوئی الگ شئے نہیں ہے جیسے انسان کو علم حاصل کرنے کی حاجت ہے علم و عمل خدا کی ذات کے داخل میں ہیں۔خدا جب عمل "کُن" کرتا ہے تو علم و عمل اس کی صفت کے طور پر ظہور میں آجاتے ہیں۔علامہ رقمطراز ہیں:

نفس متناہیہ کے لیے لفظ علم استعمال کیا جائے تو اس کے معنی استدلالی (عقلی) علم کے ہوں گے۔لیکن استدلالی علم ایک زمانی (ماضی، حال، مستقبل) علم ہوگا جو ایک ایسے ناقابل انکار غیر پر مرکوز رہتا ہے جس کے متعلق ہم سمجھتے ہیں کہ وہ اپنی ذات سے آپ قائم اور نفس مدرکہ کے روبرو موجود ہے۔(۳۱)

۳) خدا اور قدرت:

علامہ عقلی لحاظ سے خدا تعالیٰ کے قادر مطلق ہونے کو عملِ تخلیق سے عیاں کرتے ہیں۔عملِ تخلیق کا عقلی تصور یہ ہے کہ خدا کی شانِ کریمی سے ہر آن جواہر کا نزول ہوتا ہے جس سے بزم کائنات کی روانی ہے۔انسان واحد ہستی ہے کہ وہ اسے محسوس کرتا ہے کیونکہ "خلیفہ" ہونے کا تمثیلی انداز صرف انسان کو دیا گیا ہے۔گویا زندگی میں خود عمل کی استعداد بھی پائی جاتی ہے اور خدا کی تخلیقی حرکت اس استعداد کی قدرت بن جاتی ہے۔قرآن نے اس کے لیے "حکمت" کا لفظ بھی استعمال کیا ہے جس کے وسیع معنی ہیں۔جہاں قدرت و طاقت عیاں ہے وہاں ضابطہ و نظم کا معنی بھی پایا جاتا ہے، علامہ لکھتے ہیں:

جوہر قید مکانی میں آتا یا آتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو صفت ہستی کی بدولت، جس کا مطلب پھر یہ ہے کہ بحیثیت قدرت الٰہیہ کی ایک شان کے جوہر کی ماہیت خالصتاً روحانی ہے۔گویا نفس محض عمل ہے اور جسم اس عمل کی مرئی۔"(۳۲)

"گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانکی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کار فرمائی سے۔سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سواء اور کچھ نہیں۔لہٰذا قدرتِ الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک "انا" ہے۔(۳۳)

علامہ کا موقف ہے کہ قدرت الٰہی کا اظہار ہم عملِ جواہر میں ہی کر سکتے ہیں کیونکہ ہمارا ادراک سرے سے متناہی انداز کا ہے۔ عقلی انداز کی ایک حد ہے البتہ خالصۃً علمی و سائنسی لحاظ سے اس کے آخری جواب سے متعلق کچھ کہنا قبل از وقت ہے۔

۴) خدا اور دوامیت:

خدا دائم تھا، اسے دوام حاصل ہے اور اسے دائمی تخلیق کی قدرت حاصل ہے اور وہ ہمیشہ دائم رہے گا۔ علامہ نے لفظ Eternity اور سید نذیر نیازی نے "دیمومت" ترجمہ کیا ہے۔ ان دونوں اصطلاحوں کو آدمیت، ارتقائیت اور ابدیت میں بھی پیش کیا جا سکتا ہے جیسے علامہ نے قصہ آدم کو اس ضمن میں بیان کیا ہے۔ علامہ نے جا بجا یہ کوشش کی ہے کہ کسی بھی علمی اصطلاح یا بحث میں ایسا اسلوب نہ قائم ہو جس سے خدا ایک لمحے کے لیے بھی جدا ہو۔ کائنات میں خدا جاری ہے اور یہی جاریہ عمل موت کے بعد بھی زندگی اور پھر یوم حساب تک برقرار رہے گا۔ اس کے بعد بھی خدا دائم رہے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کی بقاو دوامیت کا سوال خدا کی دوامیت کے بغیر بے معنی ہو جاتا ہے اور خدا کی دوامیت انسان کی خودی و بقا سے ہی محسوس دوام پاتی ہے۔ علامہ نے لکھا ہے:

> اَب ذات یا خودی کا تقاضا ہی یہ ہے کہ اپنے آپ کو بحیثیت ذات برقرار رکھے۔ لہٰذا اسے علم کی افزائش نسل اور طاقت کی جستجو ہے یا بالفاظِ قرآنی " مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى "(۴۴)

خطبہ دَوم کے آغاز میں علامہ حکماء جدید کا ہستی باری تعالیٰ پر دلائل سے آغاز کرتے ہیں جو کم وبیش مذہبی، فلسفیانہ اور جدید سائنس کا روایتی اسلوب بھی ہے۔ ان کے نزدیک تین معروف طریقوں سے ہستی باری تعالیٰ کا اثبات اور اس کی حیثیت کا علمی سطح پر تعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے:

۱) کونیات کے نقطہ نظر سے خدا کا اثبات۔(Cosmological Argument)

۲) غایاتی نقطہ نظر سے ہستی باری تعالیٰ پر دلائل۔(The teleological Argument)

۳) وجودی دلائل سے خدا تعالیٰ کا اثبات۔(The Ontological Argument)

یہ جدید اسلوب مسلم حکماء سے غیر مانوس نہیں رہا۔ البتہ مسلم حکماء عقلی دلائل کی بنیاد قرآن سے اٹھاتے رہے ہیں اور قابل قدر دلائل کا اضافہ کرتے رہے ہیں جیسے خود علامہ نے دوسرے خطبہ میں تو جدید عقلی دلائل کی نشاندہی کی اور عدم اطمینان کا اظہار کیا۔ تیسرے خطبے میں قرآنی دلائل سے انسانی عقل کو دعوت فکر کا اسلوب اپنایا ہے جس میں:

- سورۂ اخلاص سے خدا کی فردیت، یکتائیت اور سلسلہ توالد سے مبرا ہونے پر دلیل فراہم کی۔

- اسی سورۃ کی بنا پر خدا کے وجودی تصور وخاکہ کی دلیل دِی اور ابہام کو دُور کرنے کی کوشش کی۔
- "نور" جو الہامی کتب کے ساتھ موجودَہ مادی تصور میں بھی مرکزی مقام رکھتا ہے۔ خدا سے قریب ترین مماثلت کا ذریعہ ٹھہرایا ہے۔
- تخلیق کی دلیل دِی ہے جو مذاہب وسائنس میں زیرِ بحث ہے۔
- علم خدا سے ہے مگر خدا کی دلیل بھی علم ہی ہے۔
- قدرت کے نقطہ نظر سے دلائل دیتے ہیں۔
- خدا ہمیشہ سے تھا، موجود ہے اور رہے گا۔ اسے بطور دلیل وضاحت کی ہے۔

اوپر مذکورہ دوسرے خطبے کے حوالے سے جدید نقطہ نظر کا ایک طائرانہ جائزہ بھی پیش کیا تا کہ اس مضمون کی زیادہ وضاحت ہو سکے۔

۱) کونی دلیل:

کونی دلیل کا تعلق نظامِ فطرت کی عمومی نوعیت سے ہے۔ خدا کے وجود کا اثبات نظامِ کائنات کی ماہیت کے تجزیے پر مشتمل ہے۔ اس میں کائنات معلوم ہے اور خدا اس معلول کی علت اولیٰ متصور ہوتی ہے۔ علامہ نے علّت ومعلول کے اس تصور سے عقلی دلیل کے طور پر اتفاق نہیں کیا۔ ایک یہ کہ ذہن انسانی کے لیے ممکن نہیں کہ وہ علّتوں کی پے دَر پے کہانی میں اُلجھ جائے اور سلسلہ کو اچانک ایک علّت اولیٰ پر روک دے۔ معلول اگر علت اولیٰ میں شامل نہیں تو پھر علّت لامتناہی نہیں رہے گی۔ دوسرا علت اولیٰ کا وجود تسلیم کر لینے کے بعد بھی وجود ذاتِ مطلق کے مترادف نہیں ٹھہرتا۔ مختصر تجزیے کے بعد لکھتے ہیں:۔ "لہٰذا دلیل کونی کی رو سے جو متناہی کی نفی سے لامتناہی تک (معلول سے علّت اولیٰ) پہنچنا چاہتی ہے۔ منطقی اعتبار سے غلط اور سرتا سر بے نتیجہ ہے۔" (۳۵)

۲) غایاتی دلیل:

یہ دلیل مقاصدِ کائنات کے تعین سے خدا کا وجود ثابت کرتی ہے۔ کائنات کا نظم وضبط اور انسان کی توالد کا سلسلہ کسی مقصد کا پتا دیتا ہے۔ مقصد خود بخود نہیں ہوتا یہ خدا ہے جس نے مقصد کے لیے کائنات تشکیل کی جو کسی عاقل کا ثبوت بھی ہے۔ علامہ نے اس معروف دلیل پر یہ کہہ کر سوال اٹھایا ہے:

> لیکن یاد رکھنا چاہیے اس طرح صرف ایک صناع (معمار) کا ماننا لازم آتا ہے، خالق کا ماننا لازم نہیں آتا۔ (۳۲)

۳) وجودِی دلیل:

علامہ کے بقول گو اس میں کارتیسی فلسفہ (دے کارت کا فلسفہ) کی وجہ سے بڑی کشش پائی جاتی ہے کہ خدا کا تصور ہی ایسا ہے کہ جس میں وجود کی صفت داخل ہے۔ لہٰذا خدا ہی واجب الوجود ہے۔ یوں بھی ہمارے ذہن میں خدا کا تصور فطرت سے نہیں آیا کیونکہ فطرت بدلتی ہے۔ یہ عالم خارجی میں موجود واجب الوجود کی حقیقت کا نتیجہ ہے۔ علامہ اس دلیل کو بھی دلیل کونی کے مماثل قرار دے کر مکمل نہیں سمجھتے۔ (۳۷)

خدا خودی مطلق ہے۔ خودی مطلق سے خودیوں کا نزول ہوتا ہے۔ کائنات بنتی ہے اور انسان معرضِ وجود میں آتا ہے۔ انسان کی شخصیت خودی سے بنتی ہے۔ خودی انسان کی وہ قوت ہے جو اسے "خلیفہ" کا اختیار دیتی ہے۔ اختیار ارادے کا مرہونِ منت ہے۔ "خلیفہ" احسن تقویم یعنی بلند خودِی کا مالک ہے۔ یہ خودی "امر" سے متعین ہوتی ہے اور "روح" کا روپ دھارتی ہے۔ یہ "روح" خودی مطلق کی وہ آرزو ہے جو اس نے "آدم یا خلیفہ" میں پھونکی اور پھر یہ ہر جنم لینے والے بچے کا حصہ بننے لگی۔ "خودِی" سے خودیوں کا ظہورِ مسلسل ہے۔ انسانیت نے ابتدائی حالت سے اپنی خودی کی حفاظت کی اور موجودہ صورت تک ایسے ہی پہنچا یا جیسے ایک بچہ ابتدائی پرورش پا کر شخصیت بنتا ہے۔ شخصیت دراصل "خودِی" کا ایک نمونہ ہے اور یہ شخصیت ہے جو خودی مطلق کی آرزو "خلیفہ" کی مثال ہے۔ اسی شخصیت کو خودی کے تحت اتنا توانا اور طاقت وَر بننا ہے کہ اسے بقا حاصل ہو جائے۔ نہ صرف فنا کا خوف جاتا رہے بلکہ زندگی لازوال ہو کر مزید جدوجہد پر کاربند ہو جائے۔ نفسیاتی لحاظ سے یہ انسان کی نمو کے لیے لازمی ہے۔

ان الفاظ میں ہم نے علامہ کے تاثر کو بیان کیا ہے جو انھوں نے خدا کے تصور کے تحت بیان کیا ہے۔ "خودِی" پر تفصیلی بات آخری باب میں ہوگی۔ موجودہ مضمون کی نسبت سے علامہ کے الفاظ انتہائی جاندار ہیں ان کے اصل الفاظ کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ ترجمہ ڈاکٹر جاوید اقبال کی تحریر "خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم" سے لے رہے ہیں، علامہ رقمطراز ہیں:

> I have conceived the Ultimate Reality as an Ego: and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in

man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like pearls do we live and move and have ourbeing in the perpetual flow of Divine life .(۳۸)

ترجمہ: میرے نزدیک حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک "خودی" ہی کے کرنا درست ہے اور "خودی" مطلق سے دراصل "خودیوں" ہی کا وجود میں آنا ممکن ہے۔ یعنی خدا کی تخلیقی قدرت میں چونکہ فکر وعمل ایک ہیں۔ اس لیے ان "اناؤں" کے وجود میں آنے کا تعلق خواہ مادی "جوہر" کی میکانکی حرکت سے ہو خواہ ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب "خودی مطلق" کے مسلسل انکشاف ذات کے مظاہر ہیں۔ پس بہ اعتبار ہستی ہر جوہر خواہ پست ہو یا بلند، اپنی نہاد میں ایک "خودی" ہے اور یہی سلسلہ تخلیق ذات انسانی میں اپنی معراج کو پہنچ جاتا ہے۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں "حقیقت مطلقہ" کو انسان کی رگِ جان سے قریب تر کہا گیا ہے۔ (سورۃ ق:۱۶)۔ پس حیاتِ الٰہیہ کے سمندر کے دوامی بہاؤ میں ہم موتیوں کی طرح رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ (۳۹)

☆☆☆☆

حواشی وحوالہ جات

۱- پاؤلسن کا تجزیہ "مقدمہ ومسائل فلسفہ" (ترجمہ) سے لیا گیا ہے۔ ص ۱۱۰

۲- لیڈ (Ladd) سائیکالوجی، ص ۳۰

۳- *Reconstruction of relegious thoughts in Islam*، ص ۱

۴- نفسیات واردات روحانی، ولیم جیمز، ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم، ص ۳۳۶، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰

۵- امام غزالی، کیمیائے سعادت، ترجمہ نائب نقوی، ص ۱۰۸ تا ۱۳۶

۶- شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، ترجمہ عبدالحق دہلوی، ص ۶۰

۷- ایضاً

۸- خطباتِ اقبال، ترجمہ ص ۱۲۴

۹- ایضاً، ص ۱۲۸

۱۰- ایضاً، ص ۱۵۶

۱۱- ایضاً، ص ۱۲۴

۱۲- ایضاً، ص ۱۶

۱۳- ایضاً، ص ۱۴۲

۱۴- ایضاً، ص ۱۶۴

۱۵- ایضاً، ص ۱۶۵

۱۶- ایضاً،ص ۱۶۶
۱۷- ایضاً،ص ۱۳۱
۱۸- ایضاً،ص ۱۵۵
۱۹- ایضاً،ص ۲۳
۲۰- ایضاً،ص ۲۹۶
۲۱- عبدالحمید کمالی، اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، ص ۲۴۵
۲۲- خطباتِ اقبال، ص ۳۰۶
۲۳- ایضاً،ص ۱۷۹
۲۴- ایضاً،ص ۸۰
۲۵- ایضاً،ص ۲۷۹
۲۶- ایضاً،ص ۱۸۴
۲۷- ایضاً،ص ۱۸۵
۲۸- ایضاً،ص ۱۹۸
۲۹- ایضاً،ص ۹۹
۳۰- ایضاً،ص ۹۹
۳۱- ایضاً،ص ۱۰۰
۳۲- ایضاً،ص ۱۱۷
۳۳- ایضاً،ص ۱۰۸
۳۴- ایضاً،ص ۱۰۹
۳۵- ایضاً،ص ۱۲۹
۳۶- ایضاً،ص ۴۳
۳۷- ایضاً،ص ۴۳
۳۸- ایضاً،ص ۴۵
۳۹- انگریزی خطبات، ص ۷۲
۴۰- ڈاکٹر جاوید اقبال، خطبات اقبال - تشکیل و تفہیم، ص ۹۱

باب پنجم:

کمالِ اقبال ـــــ کمالِ خودی

(خودی کی تنظیم جدید)

حصّہ اوّل: تعریف خودی

کمالِ اقبال یہ ہے کہ تصور خودی کو کمال پر پہنچایا اور خودی کا کمال یہ ہے کہ اُس نے اقبال کو اقبال بنایا۔ اقبال نے ''خودی'' کی اصطلاح کا انتخاب کیا اور ''خودی'' نے اقبال کو پیغمبرانہ شان کا مفکر بنا دیا۔

فکر مٹی سے پیدا ہوتی ہے۔ ''پیدا'' کا لفظ ''تخلیق'' کا معنی دیتا ہے۔ ''فکر'' تخلیق کا دوسرا نام ہے۔ تخلیق کو نام بھی درکار ہے اور اظہار بھی شرط ہے مگر کوئی خالق تو ہو۔ ''خالق'' اپنے آپ کو نام دیتا ہے۔ تخلیق کو نام دیتا ہے پھر اظہار کا مرحلہ آجاتا ہے۔ یہ سنتِ الٰہی ہے۔ علم سے ابھی تک جو آشکارا ہوا وہ یہی ہے۔ خالق کل نے اپنا نائب بنا ڈالا۔ ہر انسان کو اپنا ''نائب'' قرار دے دیا۔ ''اقبال'' بھی ایک نائب ہے۔ مگر ماضی کا نہیں، آج کا نائب ہے۔ آج کا خلیفہ ہے ''اقبال'' کو یہ علم ہو گیا کہ وہ مٹی کی پیداوار ہے۔ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ خالق کل نے اس مٹی کو ''نور'' کی ذاتی روشنی دی ہے۔ ''نور'' کی ذاتی روشنی دے کر اسے اپنا ''خلیفہ'' بنا دیا یوں ہر ''خلیفہ'' خالق سے براہِ راست وابستہ ہو گیا۔ ''خلافت'' کا مطلب یہ ہوا کہ انسان میں تخلیق کی نورانی قوت رکھ دی گئی ہے۔ اس کا اظہار مادی دنیا میں ہی ممکن ہے۔ انسان کو خالق کل جیسا بننا ہے۔ نئی دنیا تخلیق کرنی ہے۔ یہ اُس کا فرض بھی ہے اور ضرورت بھی۔ نئی دنیا کی تخلیق جہاں خالق کل کا اظہار ہو گا وہاں انسان کی تخلیق کا اظہار بھی ہو گا۔

تخلیق کار انسان کو اپنے اظہار کے لیے نام کی تلاش ہوتی ہے۔ نام سے وہ علم کا مدعا ترتیب دیتا ہے۔ اُس کی کوشش ہوتی ہے کہ نام ایسا ہو جو خالق کل کا اظہار یہ بھی بن جائے اور خود اُس کی ذات کا بھی۔ اقبال نے اظہار کے لیے ''خودی'' کا نام تخلیق کیا۔ ''خودی'' کے اندر ''نور'' کی روشنی کو مرکزی مقام دیا۔ ''خودی'' انسانی تجربہ وفکر کا نام بھی ہے گویا مادی دنیا کا سارا معنی ومفہوم ''خودی'' میں سما گیا۔ روحانی دنیا

کے سارے متصوفانہ تجربات خودی کی طاقت بن گئے۔ خودی انسان کا نورانی نکتہ کمال بن گیا۔ ''خودی'' انسان کی خاکی صلاحیت کو نورانی حرکت دینے کی موجب بنا گئی ہے۔ یہ خودی ہے جو ''میں ہوں'' کہنے کی جرأت عطا کرتی ہے۔ یہ ''میں ہوں'' جس سے ایک وجودی حقیقت کا پتہ چلتا ہے۔ ''خودی'' کو جب معلوم ہو جاتا ہے کہ ''میں ہوں'' تو اُسے ''خودی مطلق'' کے ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔

''خودی مطلق'' کے ہونے کا یقین ''خودی'' کی پہلی منزل ہے۔ یہ یقین دید و وصل کی ایک تڑپ پیدا کرنے کا آغاز ہے۔ ''خودی مطلق'' ایک حقیقت ہے اور یقین بھی ہے۔ مگر بغیر دیکھے وہ حقیقت نہیں اور بن دیکھے یقین کیسے؟۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے انسان کی نورانی صلاحیت بے تاب ہو جاتی ہے۔ یقین حقیقت کو بے لباس دیکھنا چاہتا ہے۔ ''خودی مطلق'' سے ''خودی'' اتصال چاہتی ہے۔ اقبال اس کو وصل کہتے ہیں، جذب نہیں۔ ''خودی'' کا نورانی اعجاز یہ ہے کہ ''عشق'' کی لذت کھونا اُسے گوارہ نہیں ہے۔ خودی تڑپ کی لذت برقرار رکھنا چاہتی ہے۔ ''خودی'' کو فنا ہونا قبول نہیں۔ اتصال ہے تو تازہ نورانیت حاصل کر کے عالم بقا کو پانا ہے مگر عشق کو خیر باد نہیں کہنا۔ اگر ''جذب'' کہیں تو تازہ نورانیت کی طاقت حاصل کر کے دوبارہ پوری طاقت سے اُبھرنا مطلب ہے۔ اس جذب میں فنا نہیں، بقا کی تازہ نوید ہے۔ عشق میں پہلے سے زیادہ شدت کا جنم لینا ہے۔ نہ ہو مشتاق تو میں رہتا نہیں باقی۔

ہر زمانے کی زبان کی اپنی اصطلاحیں ہیں۔ مقام وصل و جذب کے کامیاب مسافروں کو اس مقام پر صوفی و عارف کہتے ہیں، عالم و حکیم کہتے ہیں، فلسفی و سائنسدان کہتے ہیں۔ اپنے آپ کو پا لیتے ہیں۔ ''خلیفہ'' کی طاقت کا اندازہ ہو جاتا ہے فرائض سے آگاہی ہو جاتی ہے۔ ''تخلیق'' کی طاقت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ تخلیق کی وسعت بے پایاں ہو جاتی ہے۔ میدان اظہار پھیل جاتا ہے۔ ''خودی'' کے فنا کا خوف مٹ جاتا ہے۔ ''خودی'' کی بقا کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

''خودی'' کی بلند پروازی کی صلاحیت اپنی جگہ ہے مگر اصول و ضوابط کے بغیر بلند پروازی ممکن ہے اور نہ نتیجہ خیز۔ ''خودی مطلق'' کی ہر تخلیق ایک مثالی نمونہ ہے۔ ''خودی'' کو تخلیق کے یہی اصول اپنانے ہوتے ہیں۔ وسعتِ کائنات ''خودی'' کی وسیع تخلیقی فعالیت کی وسیع دنیا ہے۔ ''خودی'' کے لیے اتصال و جذب کے متعین راستے ہیں۔ ''خودی مطلق'' نے راہنما اصول بھی خلق کر دیے تھے۔ ''نور کی روشنی'' کی ایک لکیر کھینچ دی تھی۔ انبیاء و وحی روشنی کی وہ لکیر ہے جس پر ''خودی'' کاربند رہتی ہے۔ تمام عارفوں کی یہی راہ ہے۔ اس کے بغیر ''خودی'' کی طاقت میں پرواز ہی نہیں آتی اور نہ وصل و جذب کے ضابطے معلوم ہوتے ہیں۔ ''نبوت'' دنیا میں ''خودی مطلق'' کے نور کی دہری اور طاقت ور مثال ہے۔ یہ مثال ضابطہ ہے جو ''خودی'' اپنا کر ''خودی مطلق'' تک رسائی کے لیے بطور سلوک وسلیقہ اور تسخیر فطرت استعمال کرتی ہے۔

اسلام میں نور وطاقت کا ''مرکزِ مثال'' محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اعجاز ہے کہ یہ ''مرکزِ مثال'' آج بھی روشن ہے۔''ربِ کائنات'' کی دید ووصل کے لیے راہنمائی آج بھی رواں ہے۔

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پرویں سے ہے اس کا مقام
اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات و صفات (ضربِ کلیم)

○

اقبال نے اپنی فکر کے اظہار کے لیے لفظ ''خودی'' کا انتخاب کیا۔ مغرب کے ادب میں Self اور Ego اور Conciousness کے تحت اس کا مفہوم حکماء کے ہاں زیرِ بحث رہا۔ مسلم ادب میں ''خودی'' کا لفظ زیادہ مثبت معنوں میں مستعمل نہ تھا۔ اقبال نے ''خودی'' کا معنی مکمل مثبت کر دیا اور ''خودی'' کو اپنی فکر کا مرکز ومحور قرار دیا۔ تب سے اب تک یہ لفظ مثبت معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ پہلی دفعہ اس لفظ کو بطور فکر وفلسفہ ''اسرارِ خودی'' میں استعمال کیا اور دیباچہ میں وضاحت کر دی کہ غرور وتکبر کے بجائے محض احساسِ نفس یا یقینِ ذات مراد اور قاضی نذیر احمد کو ایک خط میں بتایا کہ ''اسرارِ خودی اور ''رموزِ خودی'' کا موضوع ہی مسئلہ خودی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنے فکر وفلسفہ کے بنیادی موضوع کا بھی تعین کر دیا۔ اقبال ''خودی'' کی اصطلاح کے انتخاب میں باقاعدہ ذہنی عمل سے گزرے۔ اس کا اظہار نطشے (Nietzsche) پر اقبال کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک نوٹ اقبال اکادمی کے پاس موجود ہے جسے ڈاکٹر محمد رفیع الدین سابق ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی نے ''حکمتِ اقبال'' میں بیان کیا ہے جس میں ذہنی عمل اور معنی کے تعین کی وضاحت بھی موجود ہے۔ نوٹ طویل ضرور ہے مگر مفید ہے۔ اس نوٹ میں لفظ خودی کی تشریح کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے:

لفظ خودی کو بڑی مشکل سے اور بادل نخواستہ چنا گیا ہے۔ ادبی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کے اندر بہت سی خامیاں ہیں اور اخلاقی نقطۂ نظر سے اسے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں ہمیشہ برے معنوں میں ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے اور دوسرے الفاظ جو ''میں'' کی مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ اتنے ہی ناموزوں ہیں مثلاً انا، شخص، نفسانیت، انانیت۔ ضرورت دراصل اس بات کی ہے کہ ''میں'' یا ''ایغو'' کے لیے ایک ایسا لفظ مل جائے جو بے رنگ ہو اور کسی اخلاقی مفہوم کے بغیر ہو، جہاں تک مجھے معلوم ہے فارسی یا اردو میں کوئی ایسا لفظ موجود نہیں، فارسی لفظ ''من'' بھی اتنا ہی ناموزوں ہے تاہم شعر کی ضروریات کا لحاظ کرتے ہوئے میں نے سمجھا کہ لفظ خودی سب سے زیادہ موزوں ہے۔ فارسی زبان میں کسی قدر اس بات کی

شہادت بھی موجود ہے کہ لفظ خودی ایغو کے سادہ مفہوم یعنی ''من'' کے اس نا قابل بیان احساس کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو ہر فرد انسانی کی بے مثل انفرادیت کی بنیاد ہوتا ہے، مابعد الطبیعیاتی طور پر اس لفظ کا کوئی مفہوم ایسے لوگوں کے لیے نہیں جو اس کے اخلاقی مفہوم سے نجات نہیں پا سکتے۔ میں زبور عجم میں پہلے کہہ چکا ہوں:

گرفتم ایں کہ شراب خودی بسے تلخ است
بدرو خویش نگر زہر ما بدرمان کش

(ترجمہ) خودی کی شراب بے شک تلخ ہے لیکن اپنے مرض پر نگاہ رکھو اور اپنی صحت کی خاطر میرے زہر کو پی لو۔)

جب میں نفی خودی کی مذمت کرتا ہوں تو میرا مطلب اس سے اخلاقی معنوں میں ایثار یا نفس کشی کی مذمت نہیں ہوتا۔ نفیِ خودی کی مذمت سے میں ایسے افعال کی مذمت کرتا ہوں جن کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ''میں'' کو ایک مابعد الطبیعیاتی قوت کی حیثیت سے مٹا دیا جائے کیونکہ اسے مٹانے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزا بکھر جائیں وہ حیات بعد ممات کے قابل نہ رہے۔ جہاں تک میں سمجھ سکتا ہوں اسلامی تصوف کا نصب العین خودی کو مٹانا نہیں۔ اسلامی تصوف میں فنا سے مراد انسانی ایغو کا مٹانا نہیں بلکہ اس کا مکمل طور پر خدا کی ذات کے سپرد کر دینا ہے۔ اسلامی تصوف کا نصب العین ایک ایسا مقام ہے جو فنا کے مقام سے بھی آگے ہے یعنی مقام بقا جو میرے نقطۂ نظر سے اثباتِ خودی کا بلند ترین مقام ہے۔ جب میں کہتا ہوں ''لعل کی طرح سخت ہو جاؤ'' تو میری مراد نطشے کی طرح یہ نہیں ہوتی کہ بے رحم اور بے درد ہو جاؤ بلکہ یہ ہوتی ہے کہ خودی کے عناصر کو مجتمع کر دو تا کہ وہ بعد از مرگ زندہ رہنے کے لیے فنا کا مقابلہ کر سکے۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے لفظ خودی (جیسا کہ اسے میں نے استعمال کیا ہے)۔ کا مطلب ہے خود اعتمادی، خودداری، اپنی ذات پر بھروسا، حفاظتِ ذات بلکہ اپنے آپ کو غالب کرنے کی کوشش جب کہ ایسا کرنا زندگی کے مقاصد کے لیے اور صداقت، انصاف اور فرض کے تقاضوں کو پورا کرنے کی قوت کے لیے ضروری ہو۔ اس قسم کا کردار میرے خیال میں اخلاقی ہے کیونکہ وہ خودی کو اپنے قویٰ کے مجتمع کرنے میں مدد دیتا ہے اور اس طرح تخیل اور انتشار کی قوتوں کے خلاف خودی کو سخت کر دیتا ہے۔ عملی طور پر مابعد الطبیعیاتی ایغو دو بڑے حقوق کا علم بردار ہے۔ اوّل زندہ رہنے کا حق اور دوئم آزاد رہنے کا حق جیسا کہ خداوندی قانون نے مقرر کیا ہو۔ (۱)

مغرب میں اس لفظ کا علمی و فلسفیانہ استعمال مروج تھا۔ ایک نکتہ پر فکر کی بلند و بالا عمارت تعمیر کرنا ایک حکیمانہ اصول ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ''حقیقت'' بھی ایک ہے۔ ''واحد حقیقت'' سے انکار کسی کو نہیں مگر اقرار ہر بشر کا اپنا ہے اور ''حکیم'' کی نکتہ آفرینیاں، اطلاقی طریقے اور نتائجی پیش گوئیاں تو علم سے ہوتی ہیں۔ ''حکیم'' کے لفظ سے اس بات کو عیاں کرنا مقصود ہے کہ عالم، صوفی، فلسفی اور سائنسدان کے تجرباتِ علم و فکر کو ''حکیم'' منظم کرتا ہے، اتحاد و ربط پیدا کرتا ہے۔ انسان پر لاگو کرنے کی حکمت عملی بناتا ہے یوں انسانیت کے لیے آسانی پیدا کرتا ہے۔ ''حکیم'' مغرب کا ہو یا

مشرق کا، اُس کے فکری عزائم آفاقی، کائناتی اور انسانیت ساز نہ ہوں تو وہ جو چاہے کہلائے، حکیم نہیں کہلاسکتا۔ اقبال ''حکیم'' کے معیار پر پورا اترتا ہے۔ اقبال کی سب سے اہم خوبی یہ ہے کہ انھوں نے ساری دنیا میں ماضی وحال کے علوم کو جاننے کی کوشش کی۔ دنیا کے قدیم وجدید حکماء سے بھرپور استفادہ کیا۔ علم کے موتی ہر مقام سے چُنے مگر لائے وہ اپنے گلشن میں خوشبو کو پھیلانے کے لیے۔ انھوں نے تمام علم اسلام وہندوستان کی روایت پر حاصل کیا۔ اسلام کو تقلید کی بیماری اور بادشاہتوں، آمریت کے شکنجے سے نجات دلانا مقصد تھا۔ کتنی کامیابی ہوئی یا نہیں یہ بات قابلِ بحث ہے مگر عالم اسلام آفاقی سطح کا اس طرح کا حکیم پیدا نہیں کرسکا۔ خودی کا فلسفہ کیا ہے؟ یہ بھی اقبال کے الفاظ میں ملاحظہ کیجیے:

میری رائے میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک ''انا'' ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ انیتوں ہی کا صدور ممکن ہے۔ یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم ''انا'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے اوصاف ذات کے اور کچھ نہیں۔ لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر، خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ''انا'' ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے بھی تو اس لیے حقیقت مطلقہ کو انسان کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا: وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ (سورۃ ق ۵۰:۱۶) ''کیونکہ یہ حیات الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے ہیں''۔ (۲)

مغرب کے ادب میں یوں تو اس لفظ بامعنی کا سراغ آٹھویں صدی سے لگایا گیا ہے اور یہی وہ دور ہے جب مسلم دنیا نے علم کی امامت سنبھالی تھی۔ ذاتِ الٰہی، ذات رسالت مآب ﷺ اور ذات انسانی کے معنی ومفہوم کے تعین میں خاصی پیش رفت ہو چکی تھی۔ اس علمی تگ ودو کی بنیاد قرآن پر تھی اس لیے لفظ کے معنی ومفہوم نے عربی میں نشوونما پائی۔ مغربی ادب میں دوبارہ پندرہویں صدی میں یہ لفظ استعمال ہوا اور اب اس کا عام استعمال ہے۔ انگریزی ادب کی نمایاں لغات آکسفورڈ، کیمبرج اور ویبسٹر ہیں۔ تینوں کے ہاں ملتی جلتی تعریف ہے۔ یہاں کیمبرج سے انتخاب کیا گیا ہے:

Set of someone's characteristics, such as personality and ability, that are not physical and make that person different from others people.

یعنی ایسا کرداری عمل جو فرد انسانی کی شخصیت اور صلاحیت کا نمونہ ہو مگر یہ طبعی (مادی) نہ ہو اور فرد انسانی دوسروں سے مختلف شخصیت کا حامل ہو۔ فزیکل (مادی) نہ ہو، تعریف کا یہ پہلو اہم ترین ہے کیونکہ خودی کو

علامہ اقبال نے بھی اساسی طور پر روحانی قرار دیا ہے۔ آکسفورڈ نے بھی۔۔۔۔کے الفاظ کے تحت ایک سے زائد پہلو لیے ہیں۔ایک اور اقبالی سکالر یوسف سلیم چشتی نے ''شرح ضربِ کلیم'' میں ''خودی'' کو آسان مضمون میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔اُن کے نزدیک خودی فارسی زبان کا لفظ ہے۔خود سے مشتق ہے۔بمعنی ذاتِ خویش،عربی میں اَنا اور انگریزی میں Self کہتے ہیں۔اُردو میں اسے لفظ ''میں'' سے تعبیر کر سکتے ہیں۔یہی ''میں'' جسے اقبال نقطہ نوری کہتے ہیں۔گو خودی سے مراد خودداری اور عزت نفس بھی مراد لی جاتی ہے مگر ان معنوں میں یہ بڑھ کر تکبر کی حدود میں بھی چلی جاتی ہے۔تصوف میں اسی تکبر سے بچنے اور اسے زیر کرنے کی بات ہے۔اقبال کے ہاں ''خودی'' بمعنی نقطہ نوری ہے:

نقطہ نوری کہ نام او خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است

(''خودی'' غیر مادی جوہر ہے مگر مادہ پر تصرف کر سکتی ہے۔دوسری طرف اس کا معنی یہ بھی ہے کہ انسان کے خاکی بدن میں زندگی کی جو چمک ہے وہ نقطہ نوری سے حرکت پذیر ہو کر مزید چمکتی ہے۔)

کمالِ خودی کی کمالی اساس۔اسرارِ خودی:

اسرارِ خودی (فارسی) اور رموزِ بے خودی (فارسی) مشرق کے حکیم الامت علامہ اقبال کا وہ کلام ہے جو اُن کی فکر، فلسفہ اور تصوف کی اساس قرار پاتا ہے۔الہامی شاعری کے یہ دونوں مجموعہ جات بالترتیب ۱۹۱۵ء اور ۱۹۱۸ء کو شائع ہوئے۔اقبال کو یہ احساس تھا کہ وہ ایک فیصلہ کن تبدیلی کی بات کرنے جا رہے ہیں اور وہ بھی اُمت مسلمہ میں جہاں تقلید ایمان کا حصہ بن چکی ہے اور جمود زندگی بن گیا ہے۔یہی وجہ ہے کہ شاعری کی کتاب کے شروع میں وضاحت بطور دیباچہ دی اور وہی وضاحت طوفان برپا کر گئی اور پہلی اشاعت کے بعد ان دونوں کتابوں کے دیباچے حذف کر دیے اور کتابوں کو یکجا کر کے نام ''اسرار و رموز'' رکھ دیا گیا۔مولانا غلام رسول مہر نے لکھا ہے کہ وہ اس دیباچہ کا خلاصہ اقبال کے اپنے الفاظ میں دے رہے ہیں۔ہم اسے بطورِ بنیادو اساس درج کر رہے ہیں اور اس کے بعد اس کا جائزہ مقصود ہے:

ا) یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات وجذبات وتمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پر اسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے یہ ''خودی'' یا ''انا'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لا سکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغِ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟

اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرزِ عمل نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء وعلماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس کے جواب کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔

۲) مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر ان کی افتادِ طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی ''انا'' محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق انھیں ایسے نتائج کی طرف لے گیا جن کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

۳) ہندو قوم کے موشگاف حکماء نے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ''انا'' کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے گویا انسانی ''انا'' کی موجودہ کیفیات ولوازم اسی کے گذشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔

۴) اس عجیب وغریب طریق پر ہندو حکما نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت یا بالفاظ دیگر جبر واختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد وتحسین کی مستحق ہے، بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب ''انا'' کا تعین عمل سے ہے تو ''انا'' کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا۔

۵) شری کرشن نے ملک وقوم کی فلسفیانہ روایات پر تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترک کلی نہیں کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دلبستگی نہ ہو۔

۶) افسوس کہ جس عروسِ معنی کو شری کرشن اور شری رام بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ شری شنکر (شنکراچاریہ) کے منطق طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور شری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

۷) مسئلہ ''انا'' کی تحقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ کی یہ مماثلت نہایت عجیب وغریب ہے کہ جس نقطہ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے وحدت الوجود کو اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحد الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے۔ رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگے گئے۔

۸) ہندو حکماء نے وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو مخاطب کیا۔ ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو آماجگاہ بنایا اور اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

۹) علمائے قوم میں سب سے زیادہ غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمہ اور حکماء میں سے واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر اعلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔

۱۰) مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات وتخیلات اہل مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔

۱۱) مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی سپینوزا کے نظام کے وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کے طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ وحدت الوجود کا طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔

۱۲) سب سے پہلے جرمنی میں انسانی ''انا'' کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے علمی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہو گئے۔

۱۳) جس طرح رنگ وبو کے حواس مختص ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاسہ بھی جسے ''حس واقعات'' کہنا چاہیے ہماری زندگی واقعات وگرد وپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جسے اصطلاحاً ''حس واقعات'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۱۴) انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ''حس واقعات'' اور اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی نرا عقلی نظام 'فلسفیانہ نظام' جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہو سکتا ہو انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں اس قابل ہیں کہ مشرقی دل ودماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظر ثانی کریں۔

۱۵) یہ ہے کہ اس مسئلے کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ جو اس نظم (اسرار خودی) کا موضوع ہے۔ اس سے پہلے کی تفسیر مقصود نہیں محض ان لوگوں کو نشان راہ بنانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔

۱۶) رہا شاعرانہ پہلو تو شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کام دے گا۔

۱۷) لفظ خودی اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا۔ جیسا کہ عام اردو میں مستعمل ہے اور اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے۔ (۳)

درج بالا خلاصہ سے جو بنیادی نکات اُبھر کے سامنے آتے ہیں، انھیں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔:

''خودی'' کی تعریف کی وضاحت یوں کی کہ یہ افراد اور اقوام میں حیات کا منہاج ہے۔ ''خودی'' یا ''انا'' زندہ رہے تو افراد واقوام زندہ رہتے ہیں۔ ''انا'' عمل کا نام ہے۔ عمل سے کنارہ کشی

زوال وموت ہے۔ عمل میں زندگی کی صبر آزما جدوجہد ہے۔ عمل سے کنارہ کشی تصوف نہیں جو ہندوستان کے قدیم مذاہب نے اختیار کرلیا ہے اور اب مسلمانوں نے بھی زندگی کی جدوجہد سے فرار کا تصوف اپنا لیا ہے۔ قرآن کا یہ پیغام ہے اور نہ زندگی کا یہ تقاضا ہے۔ تصوف زندگی رسا جدوجہد کا ایک تجرباتی اصول ہے۔ اسے زندگی بے زار اصول قرار دینے کا نتیجہ پورے ہندوستان کی غلامی ہے۔ مغربی اقوام کی طاقت و غلبے کا سبب علم اور قوت عمل ہے اور اس وقت اُن کا ادب وفکر اہل مشرق کے واسطے بہترین راہنما ہے۔ علامہ نے ایک نئی حس انسانی یعنی ''واقعات کی حس'' کا انکشاف کیا ہے۔ یہ قابل بحث و تحقیق بات ہے۔ نئی حس کا مطلب علم کے حصول کا نیا رُخ ہے اور یہ افراد و اقوام میں برپا ہونے والے ''واقعات'' یا ''حادثات'' ہیں جو معمول کا حصہ ہیں۔ ان واقعات و حادثات سے درست معنی و مفہوم کا اخذ اور اُس پر عمل وتدارک مغرب کا نیا منہاج ہے اور اسی کو سائنسی منہاج سے منسلک کیا گیا ہے۔ یہ نئے علمی منہاج کی دریافت ہے اور ساری دنیا اس سے اپنی افتادِ طبع کے مطابق استفادہ کرسکتی ہے۔ خصوصاً مسلمانوں کو تقلید، جمود اور زندگی بے زار تصوف کو خیر باد کہنا ہوگا اور زندگی میں زندگی پیدا کرنی ہوگی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ نکلسن کے نام اپنے خط میں ''خودی'' کو مسلم صوفیاء سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔ اقبال اس مرحلے تک یہ جان چکے تھے کہ ''حسِ واقعات'' سے ''واقعات'' قوم و اقوام کو کیسے سمجھنا ہیں اور اُن کو فکر میں کیسے مربوط رکھنا ہے۔ کشادہ دلی سے اُنھوں نے علم کو جاننے کی داغ بیل ڈالی:

☆..........قرآن کو ''حس واقعات'' کی اساس بنایا۔

☆..........رسالت مآب محمد ﷺ کو عشق کا مرکز بنایا۔

☆..........شاعری کی الہامی فکر میں رومی کو مرشد قرار دیا۔

☆..........ہندوستان کی مٹی کی تاثیر کو ذات کا حصہ سمجھا۔

☆..........مغرب کی فلسفیانہ و مادی فکر سے کماحقہ استفادہ کیا۔

☆..........بطور حکیم ان اجزاء کو مرکب صورت دے کر فکر تشکیل دی۔

☆..........اسرار خودی و رموز بے خودی اقبال کے انقلابی عزائم کا پہلا اظہار ہیں۔

○

انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے۔ خارج میں آنکھ کے ساتھ ''حس واقعات'' ہے اور باطن کے عرفان کے لیے حس باطنی (تصوف) کو بیدار کرنا پڑتا ہے۔ یہ استعداد حاصل کرنے کے بعد انسان مادی و نفسی ماحول میں آمادہ جدوجہد ہوتا ہے۔ مذکورہ دونوں مثنویاں اقبال کے حسی و باطنی واقعات وعرفان کی جدوجہد میں ابتداء ہے۔ اقبال کے افکار وقت کے ساتھ پختہ تر ہوتے گئے۔ ''خودی'' مرکز فکر

وفلسفہ کے طور پر برقرار رہی البتہ اس کے معنی و مفہوم اور انسان کے داخل و خارج میں اس کے عملی اطلاق کے لیے مسلسل انھوں نے محنت کی اور ہر جہت سے اس کوشش کو آگے بڑھایا۔ ''خطبات'' میں یہ تصور زیادہ منظم انداز میں بیان ہوا اور پھر ''جاوید نامہ'' میں ایک اور جہت اختیار کرتے ہیں۔ حکماء بشمول اقبال اس بات پر متفق ہیں کہ ایک طویل مدت ایسی گزری ہے کہ انسان کو یہ معلوم ہی نہ ہوسکا کہ خالق کل، کائنات اور انسان میں ایک ''خودی'' موجود ہے۔ انسان نے مادیت، نفسیات اور حیاتیت میں امتیازی خصوصیات کی وجوہات معلوم کرنے پر نہ سوچا۔ علامہ نے عمل استخراجی اور عمل استقرائی کے تحت خصوصاً ''خطبات'' میں بات کی اور یہ بھی باور کیا کہ عمل استقرائی کا شعور محمد ﷺ کا ظہور اور قرآن کا مرہون منت ہے۔ گویا انسانی تاریخ میں یہ پہلا موقع ہے کہ انسان کو اعتماد ملا اور ''خودی'' کی دریافت ہوئی۔ ''تقدیر'' کی زنجیروں کو ڈھیلا کیا اور انسانی عمل میں اختیار کی آزادی کو پروان چڑھایا۔

یونانی مفکرین کی عقلی و ذہنی کوششیں قابل تحسین ہیں۔ تصورات عظیم الشان ہیں۔ دلائل اعلیٰ ترین سطح پر ہیں۔ مگر عمل (Action) نصب العینی نہ تھا جس کی وجہ ''خودی'' سے آگاہ ہونا نہ تھا۔ پھر رفتہ رفتہ اسے محسوس کرنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ اسلام نے آکر اس فکر و عمل کو اعتماد دیا۔ پھر مسلم دنیا کے زوال نے ''خودی'' کے تصورات کی ترقی روک دی اور بقول اقبال اب اس نے مغرب میں ٹھکانا پکڑا ہے۔ اقبال نے علمی ارتقاء کا حقیقت پسندانہ نقطہ نظر اختیار کیا۔ تمام معلوم علوم اور اُن کی تاریخ و اقوام کو احترام بخشا۔ یونانیوں کی عقلی و فکری کدوکاوش کی ستائش کی لیکن اصولی باتوں کے علاوہ جزوی نکات میں اختلاف بھی کیا اور تنقید بھی کی بقول خلیفہ عبدالحکیم کبھی کبھار اقبال نے تنقید میں ناانصافی بھی کر ڈالی۔ اقبال نے ہندومت کے متصوفانہ انداز اور نتائج کی تحسین اور تنقید بھی کی اور اسی طرح مسلم ادب اور موجودہ مغربی حکماء کے ساتھ ہمدردانہ پیش آئے۔ اقبال نے ماضی کے ہر اُس تصور کو ردّ کیا جو کہیں نہ کہیں انسانی عزم و حرکت کو سُست کرنے کا باعث بنتا رہا ہے۔ یا آج بھی امکان ہے۔ ''خودی'' کی پُر جوش حرکت پر کبھی نہ رکنے والے عزائم اور ہر دم و مسلسل عمل سے ہٹ کر ہر تصور اور عمل کو مسترد کیا۔ ان دونوں مثنویوں میں بھرپور انداز میں انھوں نے اپنے موقف ''خودی'' کا دفاع کیا ہے۔

○

فکر اصطلاحات کا روپ دھار کر ارتقا پذیر ہے۔ یونانیوں کے پہلے فلسفی طالیس ملطی کے مطابق ''وجود مطلق'' پانی ہے اور سب کچھ پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ یہ زمین پانی میں ڈوبی ہوئی تھی۔ آج سائنس بھی اتفاق کرتی ہے۔ البتہ قرآن نے پانی کی تصدیق کے ساتھ درستی بھی کر دی کہ خدا نے جب کائنات تخلیق کی تو خدا کا تحت پانی پر تھا۔ گویا ''وجود مطلق'' پانی نہیں بلکہ خدا ہے اور قرآن نے یہ بھی بتایا

کہ خدا کی کوئی مثال نہیں ہے۔ اس سے یہ ضرور عیاں ہوتا ہے کہ یونانیوں نے عقل کے استعمال میں آغاز بھی کیا اور دوررس نکات بھی پیدا کیے۔ یونانی حکماء مادیت سے تصور اور پھر جسم سے نفس کی طرف آگے بڑھتے گئے۔ فیثا غورث نے خارجی عالم میں جو نظم دیکھا تو اس سے ریاضی اور اس کے اصول تشکیل دے بیٹھنا۔ ریاضی کے اس نظام میں سے کسی عامل قوت کو خارج کر دیتا ہے یوں ریاضی کے اصول مستقل اور ساکن ٹھہرے۔ اشیاء میں حرکت یا حوادث کون ومکان میں ممکن ہیں مگر اصول میں حرکت ممکن نہیں ہے۔ ساکن اصول کا یہ سلسلہ بالآخر سقراط، افلاطون اور ارسطو تک آجاتا ہے۔ فکر وفلسفے کی کوئی بات آج بھی مکمل نہیں ہوتی جب تک ان کا تذکرہ نہ ہو۔ مسلمانوں کی علم دوستی کا یہ درخشاں کارنامہ ہے کہ انھوں نے یونانیوں کے فکری سرمائے کو آج کی دنیا تک پہنچایا اور اب مغرب نے ان سے استفادہ برقرار رکھا ہوا ہے۔ سکون وحرکت یا تغیر وثبات کی ایک فکری کشمکش یونانیوں کے دور سے علم کے میدان میں زندہ وجاری ہے۔ دنیا بہت آگے بڑھ چکی ہے۔ انسانی عقل نے بھی حیران کن ترقی کر لی ہے مگر تغیرات وثبات کی کہانی برقرار ہے۔ یونانی ''وجود مطلق'' کو تغیر نہیں ثبات کی تاویل دیتے تھے۔ تغیر جہاں کہیں ہے وہ مجازی ہے اور اصلیت سے دور ہے۔ فیثا غورث اور افلاطون ''وجود مطلق'' کی طرف روحانیت کے قائل تھے مگر حرکت پر متفق نہ تھے جب کہ دیمقراطیس جو مادیت کی فکر کا سرخیل کہلایا۔ اُس کے نزدیک مادے کے ایٹمی اجزاء یعنی ایٹم ناقابل تقسیم وناقابل تغیر ہے اور ایٹموں کی ترکیب، قرب ودور سے چیزیں بنتی اور بگڑتی ہیں اور اس عمل کے قوانین مادی ولاشعوری ہیں۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو مادے سے نفس کی طرف آئے۔ نفس نے خارج سے باطن میں جھانکا تو ان حکماء کو نفس کا یہ عمل عقل کا کرشمہ دکھائی دیا۔ خارج کی کائنات بھی عقل کی مرہون منت ہے۔۔ باطنی دنیا بھی عقل سے عرفان پاتی ہے۔ ان کے ہاں دراصل عقل انسانی ماوراء ہو کر ''عقل کلی'' کا روپ دھار لیتی ہے اور ''وجود مطلق'' عامل نہیں بلکہ عقل کل ہے۔ وہ خود ہی اپنے شعور کا معروض ہے۔ اس کو اپنے سواء کسی کا علم نہیں ہوسکتا کیونکہ ماسوا کا وجود حقیقی نہیں ہے۔ انسانی نفس میں خواہشات تغیر کے عالم سے ہیں جو ماسواء ہیں اور بے حقیقت ہے۔ گویا فکر کا بنیادی نقطہ عقل کل بنا۔ علم حقیقت اور عمل ثانوی ٹھہرا۔ نصب العین کا حصول نہیں، عقل کے تصورات اہم ہیں۔ خدا غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ یہ تصورات تھے جو مسلم معاشرے میں زندگی کو حرکت سے دور لے گئے۔ اقبال غزالی کی طرح عقل کو مسترد نہیں کرتے مگر اسے اولیت نہیں دیتے وہ عمل کو اصل قرار دیتے ہیں، اس عمل میں عشق وتصوف راہنما بن جاتے ہیں۔ یہ باریک ولطیف فرق ہے جو نظریاتی طور پر زیر بحث آتا ہے۔ کیونکہ جہاں عقل کا یونانی نقطہ نظر زندگی بے زار رُخ پر جاسکتا ہے وہاں خود اقبال کے نزدیک تصوف کا ایک مخصوص نظریہ مسلمانوں میں بے عملی کا سبب بنا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یونانی فکر عقل کو محور بناتی ہے اور اقبال قرآن کی اساس پر ''عمل'' کو مرکز بناتے ہیں اور یہ کہ وجود کی اصل حقیقت عمل ہے اور عمل کے بعد عقل پیدا ہوتی ہے اور اس عمل کی مددگار بنتی ہے۔ یونانی مفکرین وجود کو عقل کل قرار دے کر بات کو آگے بڑھاتے ہیں بقول خلیفہ عبدالحکیم اقبال کا نقطہ نظر ہے کہ:

وجود کی حقیقت عقل نہیں بلکہ عمل ہے۔ عقل عمل سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا آلہ کار بنتی ہے۔ اصل حیات تسخیر تخلیق اور مقاصد آفرینی ہے۔ وجود کی حقیقت ایک انائے مطلق ہے جو خلائق ہے اور یہ انا اپنی مسلسل خلاقی میں لاتعداد انا یا نفوس مقاصد کوش پیدا کرتا ہے۔ زندگی جذبہ آفرینش ہے۔ عمل آفرینش ہی سے اس کو اپنا عرفان حاصل ہوتا ہے اور عمل ہی اس کی لامتناہی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ سکون سے زندگی کا تماشا کرنے سے زندگی معلوم نہیں ہوسکتی کیونکہ زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اور عقل کے تصورات ازلی طور پر (اصل میں) ساکن اور جامد ہیں۔ (۴)

انسان کی عقل کب بیدار ہوئی؟ حتمی لحاظ سے اس کا تعین ممکن نہیں اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اب مکمل بیدار ہوگئی ہے۔ تاریخ میں تعین کرنا درکار ہو تو بلا توقف ہم کہہ سکتے ہیں کہ عقل کی بیداری کے واضح نقوش یونانی مفکرین میں نمایاں ہیں اور اگر یہ تعین درکار ہو کہ محسوس کی بنیاد پر عمل کا آغاز کب ہوا؟ تو بلا مبالغہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ظہور اسلام سے ہوا اور عقل و محسوس کی آمیزش سے سائنسی انقلاب جدید یورپ کا کارنامہ ہے۔ اسلام ایک مذہب ہے مگر اس کو سابق ادیان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ مذاہب نے بتدریج انسان کی تربیت کی ہے اور یہ اُسی کا نتیجہ تھا کہ انسانی عقل بیدار ہونی شروع ہوگئی۔ عقل کی مزید بیداری اور اُس کی تربیت مذہب عیسائیت نے جاری رکھی تا آنکہ انسان کی عقل اس حد تک بیدار ہوگئی کہ اب وہ عمل (تسخیر کائنات) پر توجہ مرکوز کرنے کی پوزیشن میں آگئی۔ عقل کی باقی بیداری عمل کے ارتقاء سے منسلک کر دی گئی۔ اسلام میں حس، عقل، وجدان اور وحی میں توازن قائم کر کے نظامِ نبوت لپیٹ لیا گیا۔ قرآن عمل پر اصرار کرتا ہے۔ یہی بات آشکارا کرتی ہے کہ اسلام کو سابقہ ادیان پر محض بطور مذہب قیاس نہ کیا جائے۔ یہ مذاہب کے روایتی تصورات سے ترقی یافتہ بات ہے۔ تصورات کو عمل کے ذریعے بدل دیا جائے تو بتدریج موجودہ حیران کن ایجادات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اس میں انسانی عمل کا باقاعدہ ارتقاء ہے۔ یہاں مشرق و مغرب کی بات نہیں بلکہ عالم و عالم انسانی کی بات ہے۔ انسان حقیقت کی تلاش میں ہے۔ اُس نے تصوّرات میں ڈھونڈا، پھر عمل میں پڑ کر تلاش کیا اور اب ایجادات کی دنیا میں وہ حقیقت تلاش کر رہا ہے۔ یہ انسان کا سفر تھا جو کئی مرحلے عبور کر کے موجودہ سطح پر پہنچا ہے۔ اس سفر کے دوران ہر انسان حصہ دار ہے مگر حکماء کی راہنمائی نظام کا لازمی حصہ ہے۔ یہ ہر علاقے، قوم اور مذہب میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور قدرت کے نظام کو آگے بڑھانے میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔

حکیم الامت علامہ اقبال عصر حاضر کا ایک ایسا ہی دانائے راز ہے جس نے ہندوستان میں جنم لیا۔ مسلم قوم سے اُس کا تعلق تھا۔ اسلام مذہب تھا۔ علاقے (ہندوستان) میں آنکھ کھولی تو فرنگ کی غلامی دیکھی۔ مسلمانوں کو دیکھا تو اقتدار سے غلامی اور ۱۸۵۷ء کے خونی واقعات کے اثرات میں غلامی در غلامی اور پھر بے عمل کی صورت میں پایا۔ اسلام کے بطور مذہب عملی اثرات دیکھے تو بے عملی کو ایمان دیکھا۔ اس ماحول میں اقبال نے آنکھ کھولی اور قسمت اُسے جدید اعلیٰ تعلیم کے لیے یورپ تک لے آئی۔ جہاں عقل وفکر کی آزادی تھی۔ اس آزاد فضاء میں اقبال نے ''حکمت'' کے میدان میں قدم رکھا اور پھر ''حکیم الامت'' کے مرتبہ پر سرفراز ہو گیا۔ اُمت کا علمی سفر جاری ہے گذشتہ ایک صدی میں کئی علم کے روشن ستارے آسمان علم پر طلوع ہوئے اور ابھی ہوں گے مگر دو صدیاں اُمت کو انتظار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ حکیم الامت نے جن بیماریوں کو دور کرنے کے لیے طریقے بتائے تھے، اُمت ابھی اُن پر عمل پیرا ہی نہ ہو سکی۔ اُمت موجودہ بیماریوں پر جن کی نشاندہی اقبال نے کی، جب تک قابو نہیں پا لیتی، کسی اور حکیم کی نہ ضرورت معلوم ہوتی ہے اور نہ پیدا ہونے کے محرکات ہی سامنے ہیں۔ علامہ نے تجویز کیا تھا کہ تقلید کو چھوڑنا ہوگا۔ اُمت نے تقلید کو ایمان کا حصہ بنا رکھا ہے۔ قانون سازی میں اجتہاد کو تجویز کیا تھا لیکن اُمت فقہی مسلکوں میں مسلسل دست وگریباں ہے۔ امور ریاست میں خلافت کی روح یا موجودہ جمہوری اصولوں کے مطابق ''عوامیت'' یا ''جمہوریت'' جمہوری خلافت کو ضروری قرار دیا تھا۔ اُمت نے بادشاہتوں اور سپہ سالاری تصور کے تحت فوجی آمریتوں کو اسلام سمجھ رکھا ہے۔ عقلی وحسی علوم کو قرآن کا قانون وضابطہ قرار دیا۔ اُمت نے اس سمت میں بھی کوئی کامیاب قدم نہیں بڑھائے۔ تصوف کے زندگی بے زار تصور کے خلاف بغاوت پر آمادہ کیا، ہم نے خانقاہوں کو گدی نشینی کی راہ پر ڈال کر زندگی آمیز اور زندگی انگیز تصوف سے دور کر لیا۔ مذہب زندگی وعمل کا پیمانہ ہے اور اُمت نے مذہب کو مسلمان کے لیے قیدِ مذہبی کا ایک پنجرا یا دائرہ بنا دیا ہے۔ اُمت، اقبال کے ان پیغامات پر عمل پیرا ہو کر ایک نئی معاشرت وتمدن پیدا کرے گی۔ یہ ایک تشنہ سوال ہے؟

○

ے آں چناں افسون نا محسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

(نامحسوس کی حقیقت اپنی جگہ اور محسوس کی اہمیت اپنی جگہ۔) اقبال کی دلیل یہ ہے کہ محسوس کو نامحسوس کے مقابلے میں بے حقیقت قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس عالم رنگ وبو سے لاتعلق کر دیا جائے اور یوں زندگی سے گریز وفرار کی راہیں تلاش کی جائیں۔ مشرق کی افتادِ طبع نے یہ رویہ

اختیار کیا تو زندگی کو زندگی بے زار تصوف سے سہارا ملا۔ ممکن ہے صوفی نے زندگی سے ہٹ کر بہت کچھ پالیا ہو مگر زندگی کو بغیر زندگی موت کے حوالے کر دیا حالانکہ زندگی کا مقصد تسخیر کائنات ہے۔ مغرب کی افتادِ طبع نے محسوس کا راستہ اختیار کیا تو زندگی کو آشکارا کر دیا۔

اقبال کے نزدیک قرآن زندگی گریز اور نفس کشی کی تعلیم نہیں دیتا ہے۔ مظاہر و حوادث اور انفس وآفاق کو اللہ کی نشانیاں وصفات قرار دیا ہے۔ فطرت کی ہر شئے لاجواب ہے۔ باطل ہے اور نہ ادراک کا فریب۔ فطرت سے فرار عرفان کا راستہ نہیں ہے۔ اور نہ ہی فطرت سے فرار نصب العین بن سکتا ہے۔ چند اشخاص، علم کی طلب میں یہ راستہ اختیار کرتے آئے ہیں تو عامۃ الناس کو دنیا سے فرار کا سبق دینے کے لیے نہیں بلکہ دنیا میں زندگی کو مزید طاقت بخشنے کی خواہش کے ساتھ واپس آتے ہیں۔ خودی محسوس سے کماحقہ جب واقف ہو جاتی ہے تو پھر وہ ایک طاقت ور عنصر کے طور پر نامحسوس دنیا کی کھوج میں نکل پڑتی ہے۔ خودی طبیعیات کی دنیا میں مختلف ضابطوں سے کام لیتی ہے۔

اقبال نے سب سے پہلے یونانی فلسفہ کے افکار کی تہذیب کی اور اس تہذیب میں جدید مغرب کے حکماء بھی پیش پیش تھے۔ اقبال نے ان کی تحسین بھی کی اور استفادہ بھی کیا اور ''خودی'' کے تصور کو مزید موزوں صورت میں بیان کرنے کی کوشش کی۔ وہ ہر حال میں ''خودی'' کو زندگی انگیز، حرکت پذیر اور نتیجہ خیز رکھنا چاہتے تھے۔ یہ سوال مثنویوں اور دوسرے کلام کے وقت بھی اُٹھا اور بعد ازاں ابھی تک پیدا ہوتا ہے۔ کہ اقبال نے ''خودی'' کو مغرب کے (self) سے اُٹھایا اور بہت سے دلائل بھی مستعار لیے۔ ذیل میں مغرب کے چند مفکرین کا تذکرہ آئے گا۔ اُس مناسبت سے یہ کہنا ہے کہ جس شخصیت کو علم حاصل کرنا ہوتا ہے وہ مغرب میں نکل آتا ہے اور یہ چودھویں صدی ہجری کی بات ہے ساتویں صدی ہجری میں یورپ سے علم کی تلاش میں عراق و مسلم دنیا میں آتے تھے اور پہلی صدی ہجری میں علم کے لیے چین جانے کی ہدایت جاری ہو جاتی ہے۔۔ دوسری بات جواباً اقبال نے اسی تبادلہ علم کے نتیجے میں جو اثرات یورپ میں پیدا کیے، اُس پر کام کی ضرورت ہے۔ اقبال نے یونانی افکار کو ایک تنقیدی عمل سے گزارنے کے بعد مغربی مفکرین کے جدید علم کی تہذیب و تحقیق کی اور یہ واضح صورت میں ''خطبات'' میں سامنے آتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

مشہور جرمن فلسفی فشٹے کے ہم نوا ہو کر اقبال ''خودی'' میں بلندی وطاقت پیدا کرتے ہیں کہ اصل نظام عالم ''خودی'' ہے اور وجود کے تعینات کی ذمہ دار ہے۔ کائنات کا پیکر ''خودی'' کا نتیجہ ہے، عالم محسوس وادراک ہوں یا فطرت کی گونا گو یا تصوف کی زبان ہو، یہ کہنے پر مجبور ہے کہ ماسوا کا وجود، خدا کی خودی سے سرزد ہوا ہے۔ ''خودی'' نے ماسواء اس لیے پیدا کیا کہ اس کے بغیر ''خودی'' کا اثبات ممکن نہ

تھا۔''خودی'' کی اصل خلاقی ہے اور طریقہ ارتقاء کا ہے۔ ماسوا غیر ایک لحاظ سے تو ہے مگر دوسرے لحاظ سے ''خودی'' کا مظہر ہے۔

فشٹے (Fichte) (۱۷۶۲ء ۱۸۱۴ء) جرمن فلسفی تصوراتی تحریک (Idealism) کا حمایتی تھا۔ اُس کی تحریروں کو بعد میں نپولین کے خلاف مزاحمت کا سبب گردانا گیا۔ اور جرمنی کی اتحادی تحریک میں بھی اس کے خیالات سے استفادہ کیا گیا۔ اُس کے مطابق شعور ایک اُخروی سبب کا نتیجہ ہے۔ وہ سوچ وفکر کو ایک عملی فعل باور کرتا ہے کیونکہ انسانی تجربات شعور کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ خودی ہے جس کے ذریعے مطلق حقیقت انسانی شعور میں ظاہر ہوتی ہے۔ دنیا کی بذاتِ خود کوئی حقیقت نہیں بلکہ یہ تو خود شعوری (Self Conciousness) اور بیداری ذات (Self Answerness) تھے خود شعوری سے اُس کا مطلب ذات کی اعلیٰ سطح پر بیداری ہے۔

زندگی کے لیے تڑپ اور اُمنگ کب ختم ہوتی ہے؟ زندگی سے انفرادی واجتماعی سطح پر مایوسی وناامیدی کب اور کیوں جنم لیتی ہیں؟۔ نہ یہ سوال پہلی دفعہ پیدا ہوئے، نہ ان پر غور پہلی مرتبہ ہوا اور نہ ان کا حل پہلی دفعہ پیش کیا گیا۔ اقبال کا یہ سوال تھا۔ وہ جواب کے متلاشی تھے۔ اُمت مسلمہ بطور فرد اور قوم تقلید میں گم ہو کر زندگی کے جذبوں سے محروم ہو چکی تھی۔ اقبال کو زندگی کی اُمنگ مغرب میں نظر آئی تو اُس کا کھوج لگایا اور محرکات دریافت کیے اور محرکات بننے والے حکما کے افکار کا مطالعہ کیا۔ زوال سے نکلنے کے لیے اقبال کو اپنے افکار کی تائید جہاں سے ملی، استفادہ کیا۔ نطشے (Nietzsche) اُن میں سے ایک ہے۔ ''خودی کی نفی'' یا ''زندگی بے زار'' تصورات کی ایجاد انحطاط یافتہ اور مغلوب اقوام میں ہوتی ہے۔ نطشے نے عیسائیت اور اس کے پیدا کردہ نتائج کو اجاگر کیا، اُس کا خیال تھا کہ جو قومیں مغلوب ہو جاتی ہیں۔ وہ اپنا انداز بدل دیتی ہیں۔ وہ اپنی زندگی میں محض مذہب کی بے عملی پر قناعت کرتی ہیں۔ اُس کے عملی پہلو سے کنارہ کشی کر لیتی ہیں۔ زندگی بے زار تصوف بھی اسی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور تقلید بطور عقیدہ اسی بنا پر رنگ پکڑ لیتی ہے۔ اُس نے مذہب کے نام پر لوگوں کو مقلد اور تابعدار بنانے پر کڑی تنقید کی۔ وہ مذہب کو مسترد نہیں کرتا کیونکہ یہ انسان میں عزم و تنظیم پیدا کرتا ہے۔ مگر عیسائی مذہب نے انسان کو سر جھکانے اور تابعداری کی تعلیم دی اور ہر ظلم کے دفاع میں خُدا کو بطور سبب پیش کیا۔ نطشے نے بالآخر یہ اعلان کیا کہ بہتر ہے ظلم و ناانصافی سے چھٹکارے کے لیے خدا کو ہی مار دیا جائے۔ اس بناء پر وہ بے عقیدہ کہلایا۔ بے عقیدگی میں تو خیر ایک عقیدہ پوشیدہ ہوتا ہے لیکن یہ بات درست معلوم نہیں ہوتی کہ وہ مذہب یا خدا کے خلاف تھا اور یہ اقبال کو معلوم تھا۔ نطشے کا موضوع ہی انسان، مذہب، خدا اور الہام وغیرہ ہے اور وہ انسان کے اندر ایک جوش اور طاقت کا دلدادہ ہے۔ وہ اس

کو ''سپر مین'' کہتا ہے۔ یہ تخیل بہت مشہور ہوا۔ اس ''سپر مین'' کی تشریح تو اب ناولوں، ڈراموں اور فلموں کے ذریعے ہو رہی ہے۔ نطشے کے ''سپر مین'' میں جہاں بلند پروازی اور جذبہ سعی شدید ہے وہاں قاہرانہ انداز بھی نمایاں ہے مگر ظالمانہ نہیں، اقبال کا ''سپر مین'' زیادہ مثالی ہے۔ کیونکہ علامہ اخلاقی اصول کو نظر انداز نہیں کرتے ہیں۔ دوسرا خودی کی طاقت سے لیس سپر مین خدا کا نائب کہلاتا ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا، بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز (بالِ جبریل)

○

اسلامی ادبیات پر تنقید و تہذیب کے حوالے سے اقبال کا موقف بے باکانہ رنگ میں ملتا ہے۔ شاید اُن کو یہ حوصلہ مغربی حکماء کی مذہب پر شدید تنقید اور تقلیدی پہلو سے رہائی کی وجہ سے ملا۔ اقبال نے اپنی روایات کے شخصی اور عملی سفر کو باریک بینی سے دیکھا۔ وسیع مطالعہ کیا۔ پھر جہاں کہیں زندگی بے زار ادب دیکھا اُس پر تنقید کی لیکن اقبال کی ساری تنقید ایک مومنانہ بصیرت کی حامل تھی۔ مغرب کے حکماء نے اب وہ آزاد ماحول پالیا تھا جہاں خیالات و تفکرات میں آزادی تھی۔ مسلم دنیا نہ تب مسلمان کو سوچنے اور تفکر کرنے کی اجازت دیتی تھی اور نہ آج۔ بہر حال اقبال نے یہ دلیری دکھائی اور آج بھی مشعلِ راہ ہے۔ سب سے پہلے انھوں نے زندگی بے زار تصوف پر تنقید کی ''وحدت الوجود'' کا تصور اور پھر حافظ شیرازی کی شاعری کو انھوں نے بڑا سبب قرار دیا۔ حالانکہ وہ خود حافظ کے شعری ادب کے گرویدہ تھے اور وحدت الوجودی تصوف میں داخل تھے۔ اور ایسا بھی نہیں کہ اسے واحد سبب قرار دیتے ہوں لیکن اُنکا موقف تھا کہ یہ مذہبی مسئلہ نہیں بلکہ فلسفیانہ مسئلہ ہے اور خلط ملط ہو کر مسلمانوں کو پریشان کیے ہوئے ہے۔ عقیدے میں خدا کے مقابل صرف شرک ہے۔ فلسفیانہ توجیحات کی اپنی ایک سطح ہے۔ عام آدمی کو اس سے کچھ لینا دینا نہیں ہوتا ہے۔

قرآنی تفاسیر کو معتزلہ و اشاعرہ کے افکار قرار دیا۔ اگر وہ قرآن کو بنیاد بنا کر اپنے افکار تخلیق کر سکتے ہیں تو ماضی کی اس مقلدانہ روش کو آج کا مفسر و مفکر بدلنے کا پورا حق رکھتا ہے۔ قرآن حکیم میں بعض حصوں کو مخصوص طور پر اُس وقت کے عرب مسلمانوں کی ضرورت باور کیا اور اس پر جدید تحقیق کی دعوت دی۔ احادیث کے متعلق قطع نظر اسناد کے اقبال کا موقف تھا کہ اب وہ وقت آ گیا ہے کہ عبادات کی احادیث الگ کر دی جائیں البتہ معاملات پر نئے سرے سے تدبر کیا جائے کیونکہ معاملات یکسر بدل

چکے ہیں اور یہ کہ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عشق کو پروان چڑھایا جائے۔ تا کہ ان کے پیغام کی روح ہم پر منکشف ہو اور معلوم ہو سکے کہ کونسی عبارات آج کے لیے مفید ہیں۔ محض عبارتیں اب کافی نہیں، عشق شرط ہے۔ آگے چل کر ''خطبات'' اور ''ارمغان حجاز'' میں قدرے وضاحت سے ان مضامین کو بیان کیا۔ تقریباً تمام معروف مفسرین، محدثین، فقہاء، صوفیاء اور فلاسفر کے افکار پر تنقید بھی کی، تحسین بھی کی اور تہذیب بھی کی۔ مغرب کا ہو یا مشرق کا، اقبال نے ''مسئلہ زمان ومکان'' پر متعدد حکماء کے تصورات کا مطالعہ کیا۔ اُن کا یہ مطالعہ مسلسل رہا ہے اور پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ''خودی'' اور ''زماں ومکان'' کے تعین و وضاحت میں اپنے تمام کلام وخطبات میں سعی برقرار رکھتے ہیں۔ مسئلہ زماں ومکان کو مسلمانوں کے لیے ناگزیر باور کرتے ہیں حالانکہ یہ عوامی مسئلہ ہے اور نہ اسے عوامی ذہن کی سطح پر لانا ممکن ہے لیکن خودی کا یہ داخلی مسئلہ بھی ہے اور خارجی بھی۔ عقیدے کے تعین میں بھی اس کا گہرا دخل ہے اس لیے اقبال نے اسے ''اسرار خودی'' سے ہی اہمیت دے دی:

تو کہ از اصل زمان آگہ نہ ای　　از حیات جاودان آگہ نہ ای
تا کجا در روز وشب باشی اسیر　　رمز وقت از 'لی مع اللہ' یاد گیر
این و آں پیداست از رفتار وقت　　زندگی سریست از اسرار وقت

(اسرار خودی)

''زمان ومکان'' کو آسان لفظ ''وقت'' (Time) سے آسان کرنے کی کوشش رہی ہے۔ عام نظر میں یہ مذہبی مسئلہ نہیں ہے لیکن حکماء ندی کی روانی کا آغاز پھر خاموشی سے چلتا پانی اور پھر منزل کو جاننا چاہتے ہیں۔ ''وقت'' کوئی شئے نہیں اور نہ فعل اور حادثہ ہے۔ وقت میں سب کچھ ہوتا ہے اور وقت کچھ نہیں ہے۔ دوسرا ''وقت'' بھی پیدا ہوا یعنی خلق ہوا یا یہ ازلی ابدی ہے۔ اگر پیدا کیا گیا تو کیا اُس سے پہلے بھی کوئی وقت تھا؟ عوام کا یہ مسئلہ تو نہیں لیکن کائنات کی تسخیر بنی نوع آدم کا فریضہ ہے۔ اس لیے ''وقت'' کی جستجو اہم ٹھہری۔ کہا جاتا ہے کہ وقت رکتا نہیں، اسے قید مکانی نہیں ہے۔ لیکن یہی وہ تسخیر کا باب ہے جسے انسان نے پانا ہے۔ ''وقت'' کیا ہے؟ اسے قید کرنا ہے۔ وقت کو قید کیے بغیر نہ آغاز و مبداء کا علم حاصل ہوگا اور نہ انجام کا۔ حکماء تاریخ کے ہوں یا مغرب و مشرق کے ہوں، مذہبی علم کی بنیاد پر ایک تصور کو اپنا مقدر سمجھ کر گلے لگائے آگے بڑھ رہے ہیں کہ:

ایک مطلق ہستی (خدا) ہے جس نے کائنات تخلیق کی اور پھر زندگی پیدا کی جس کا بڑا اظہار یہ شعوری انسان ہے اور پھر یہ رواں کہانی یعنی زندگی آتی ہے، جاتی ہے اور پھر ایک انجام ہے پھر کائنات لپیٹ لی جائے گی۔

اب ''وقت'' کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ خدا کا ہے یا انسان کا۔ خدا کو اپنا ''وقت'' معلوم ہے۔ ''وقت'' خدا کی ذات کا معاملہ ہے۔ انسان کو ''وقت'' کا علم نہیں ہے۔ یہی اُس کا سب سے بڑا مسئلہ ہے جب کہ یہ جاننا اُس کا نصب العین ہے کہ ''وقت'' کیا ہے تا کہ وہ اپنا فریضہ تسخیرِ کائنات پر کار بند رہے۔ انسان کو یہ بھی خبر نہیں ہے کہ اُس کا انفرادی یا اجتماعی ''وقت'' کونسا ہے؟ وہ پہلے سے موجود یعنی خلق شدہ ہے اور باری باری ''وقت'' کا محتاج ہے۔ یا یہ خلق کا عملِ جاریہ ہے اور نباتاتی جاریہ عمل میں خالق اپنی تازہ پھونک (نفخہ) یعنی روح منتقل کرتا ہے۔ یہاں اقبال نے روایتی اسلامی ادب سے ہٹ کر موقف اختیار کیا ہے گو اشاعرہ کے بعض علماء اس طرف گے ہیں لیکن اقبال کسی پہلے سے پیدا شدہ ''عالم ارواح'' کے قائل نہیں کہ ایسی صورت میں کائنات میں تخلیقی عمل کی روانی نہیں بلکہ ''وقت'' بھی پھر بے معنی ہو جائے گا اور انسان کے ذمہ تسخیر کائنات کا مقصد بھی باقی نہیں رہے گا۔ ''خطبات'' میں تفصیلاً اس پر اپنا نقطہ نظر بیان کیا ہے۔

حکماء یونان ہوں یا حکمتِ اسلام کے مفکرین اور چاہے جدید مغرب کے طبیعیات دان، اس جستجو میں جو ابھی تک پا سکے اُس کے مطابق بارہ بج کر ایک سیکنڈ پر دھما کہ ہوا اور کائنات بن گئی جسے مکان کہا جاتا ہے اور ٹھیک بارہ بج کر ایک سیکنڈ سے ''وقت'' نے بھی جنم لیا۔ یوں زماں و مکان کی پیدائش ہو گئی۔ دھما کہ اور اُس سے کائنات کا پیدا ہو جانا، سائنس نے اس کی تصدیق کی ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کی تلاش نے ایک نکتہ تک اتفاق حاصل کر لیا ہے۔ اب یہاں سے دو سوال حل طلب ہو جاتے ہیں کہ بارہ بج کر ایک سیکنڈ سے پہلے کیا تھا؟ انسان کی سائنسی یا طبیعیاتی تحقیق ابھی بِگ بینگ سے پیچھے اندھیرا دیکھ رہی ہے۔ تحقیق بہر حال جاری ہے۔ مذہبی دعویٰ جیسے اوپر نشاندہی کی ہے کہ وہ ایک مطلق ہستی کا بطور خالقِ کل یقین رکھتے ہیں۔ مذہبی دعویٰ جات کی بنا پر ایک اور مسئلہ ابھرتا بھی ہے اور پھر طے بھی ہو جاتا ہے۔ یہ کہ بارہ بج کر ایک سیکنڈ سے پہلے بھی ''وقت'' تھا اور یہ زمان الٰہی ہے۔ مذہبی تصدیق اسے حاصل ہے۔ البتہ اس امتیاز کے ساتھ کہ زمان الٰہی میں ''وقت'' کی نوعیت ''زمان کائنات'' سے مختلف ہے۔ بائبل اور قرآن نے بیان کیا ہے کہ کائنات چھ دنوں میں خلق کی گئی۔ ''دن'' کا لفظ ''خالق'' کے وقت کی بھی تصدیق ہے کہ خالق کا ''کُن'' بھی وقت کا احترام ہے اور کائنات کے ''وقت'' کی بھی تصدیق ہے۔ قرآن نے ایک اور بڑی اہم بات کی ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہستی مطلق (خدا)، پانی اور دھواں موجود تھا جب خدا نے چھ دنوں میں کائنات بنائی۔ کیا دھما کہ (بِگ بینگ) سے محض پانی اور دھواں وجود میں آیا؟ سائنس دھواں کو تسلیم کرتی ہے اور زمین سے قبل پانی ہی تھا۔ یہ بھی تسلیم ہے کیونکہ زمین کے آثار نمایاں ہیں کہ یہ پانی سے ابھرتی آئی ہے۔ اسلامی ادب میں خصوصاً اس

موضوع پر نبی آخر صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث قدسی بیان ہوتی ہے جو عنوان کو مذہبی لحاظ سے ایک مستند نقطہ نظر کا جواز بخشتی ہے اور اقبال نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ ''لا تسبوا الدھر فانی انا الدھر'' کہ ''زمانہ'' خدا ہے۔ یہی بات اقبال کو اپنی فکر میں اعتماد دیتی ہے کہ:

☆............زمانہ خدا ہے۔

☆............تخلیق حرکت ہے۔

☆............گویا خدا حرکت ہے (کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ)

☆............اور ''خودی'' خدا ہے۔

علامہ اقبال گول میز کانفرنس کے موقع پر برگساں سے ملنے گے تو اُس سے حدیث قدسی کا تذکرہ کیا تو برگساں خوشی سے اچھل پڑا کہ وہ اپنے نظریہ تخلیق ارتقاء پر تحقیق و وجدان کے ذریعے پہنچا۔ ایسی بات ایک پیغمبر مدتوں پہلے کہہ گیا۔ یاد رہے برگساں تحقیق مغرب کے میدان میں ایسا مفکر ہے جس نے ڈارون کے اُبھرتے تصور ''مادی نظریہ ارتقاء'' کی یہ کہہ کر درستی کی کہ حرکت و ارتقاء بالکل حقیقت ہے اور ہر دم جاری ہے گو یہ خود بخود نظر آتی ہے مگر حقیقت میں ایسا ہے نہیں۔ اس میں مسلسل تخلیق کا عمل ہے جو جاری ہے۔ یوں اس کا نظریہ تخلیقی ارتقاء سامنے آتا ہے۔ مذاہب تخلیق کا ہی دعویٰ کرتے ہیں مگر عملی لحاظ سے اس کے لیے تجرباتی دلائل موجودہ ''وقت'' کا تقاضا ہے۔ مغرب میں ایسا ہو رہا ہے اور سائنسی میدان میں یہ تنازع مسلسل چل رہا ہے۔ اقبال کے ہاں ''وقت'' پر دماغ سوزی، خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں: ''اقبال وقت کے مسئلے کو ایسا اہم کیوں سمجھتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ زمان کو ماہیت وجود اور عین خودی سمجھتا ہے لیکن یہ زمان شب و روز کا زماں نہیں بلکہ تخلیقی ارتقاء (حرکت) کا نام ہے''(۵)

○

عبد را ایام زنجیر است و بس برلب او حرف تقدیر است و بس

ہمت حُر با قضا گردد مشیر حادثات از دست او صورت پذیر

''اسرارِ خودی'' اقبال کے فکری ڈھانچے کی بنیاد ہے۔ اُن کے سامنے چند سوالات تھے:

اوّل: ''ذات مطلق'' کے تصور کو ذہن کے پردے پر کیسے نقش کیا جائے جس کا اظہار دل کی آنکھ سے ہو اور ایسے لفظ کا انتخاب کیا جائے جس کے ذریعے تصور کو دوسروں تک بآسانی منتقل کیا جا سکے۔

دوم: حرکت و تخلیق کے جاریہ عمل کو کیا نام دوں جو ''الآن کما کان'' اور ''کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ'' کے تصور کا عکاس ہو۔

سوم: خدا کی شانِ خلاقی کو انسان میں بطور خلیفۃ اللہ کیا نام دوں کہ رنگ تصور عیاں ہو جائے۔

چہارم: لفظ میں وہ قوت وتوازن ہو جو ذات مطلق اور ذات انسانی میں فرق وامتیاز کو پورے طور پر برقرار رکھے۔

پنجم: تصور جو مادی وروحانی دنیا کے اسرار ورموز کا اعلی پیمانے پر نمائندگی کے قابل ہو۔

ششم: تصور ولفظ جس میں ایمانی یقین پیدا ہو اور عمل کے لیے جوش وتڑپ کو شدید کر دے اور مسلمان کو بیدار کر کے انقلاب انگیز کر دے۔

علامہ نے ان سوالات کی تنظیم کو بھی بتدریج بہتر بنایا اور جواب کی وسیع جہتوں میں آگے بڑھتے گے مگر اپنی پوری فکری تنظیم وفلسفہ کو ''خودی'' انا، ایغو، سیلف کا نام دے دیا۔ ''اسرار خودی'' اس لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے کہ علامہ نے پہلی مرتبہ لفظ ''خودی'' کو اپنے تصورات وسوالات کے لیے اختیار کیا:

وا نمودن خویش را خوے خودی است
خفتہ در ہر ذرہ نیروے خودی است

ذاتِ مطلق ''خودی'' ہے اور ''خودی'' کو اپنا اظہار اور تکمیل مقصود ہے۔ یہ ''خودیِ مطلق'' خود خدا ہے۔ ''خودی'' نے اظہار وتکمیل کا راستہ ''ماسواء'' کی تخلیق میں رکھا۔ ''خودی'' نے اپنے ممکنات وجود کو ظہور میں لانے کے لیے ''غیر'' کو خلق کیا مگر یہ غیر خودی ہی کا مظہر ہے۔ ''ماسوا'' اور ''غیر'' میں کائناتِ عظیم کا ذرّا ذرّا شامل ہے۔ ''خودی'' تخلیق ہے تو یہ حرکت بلا شبہ ذرے ذرے میں پوشیدہ ہے۔ البتہ نوع انسان کی انفرادیت خودی کے اظہار وتکمیل کا جوہری سرمایہ ہے۔ ''حضرت خلیفہ'' ہر نوع بشر ہے۔ ہر نوع بشر کی انفرادی ''انا'' یا ''خودی'' خدا کی ''خودی'' ہے۔ خدا کا مظہر ہے۔ یہ شعور کہ ''میں ہوں'' صرف نوع بشر کو حاصل ہے۔ ''میں ہوں'' خودی یا انا کا نتیجہ ہے اور یہ اندازہ تب انسان کو ہوتا ہے کہ ''میں ہوں'' دراصل ''میں نہیں'' کوئی اور ہے۔ ''میں ہوں'' خودی مطلق ہے۔ اُسی سے خودیوں کا خلق ہوتا ہے۔ اس لیے ہر خلق شدہ ''خودی'' خودی مطلق کا اظہار ہے اور تکمیل خودی کا ذریعہ ہے۔

○

''اسرارِ خودی'' میں اقبال نے خدا اور بندے کو ''خودی'' سے ایک قرب دیا کہ خودی، خودی مطلق بن گئی اور ''خودی مطلق'' خدا بن گئی۔ دوسری طرف بندہ ''خودی'' بن گیا اور خدا کا مظہر قرار پایا۔ ''خودی مطلق'' کی آشکارائی ونمود ''بندہ'' کے ذریعے ممکن بنی جو ''خودی'' کا حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک بندے میں خودی کی طاقت ونمود تربیت سے ہوتی ہے۔ تربیت کے مرحلہ وار ضابطوں کی نشاندہی کی۔ یہ ضابطے آفاقی وکائناتی ہیں اور تمام مذاہب میں اپنا انداز رکھتے ہیں۔ اسلام میں یہ ضابطے قرآن سے

مستعار ہیں اور اسلامی ادبیات کا حصہ ہیں۔ اسلام میں شخصی و اجتماعی تربیت کے ضابطے بے تاثیر کر دیے گئے اور قوم کو بدنظمی میں دھکیل دیا مگر ضابطے کبھی بھی اختیار کر کے ''خودی'' کی تربیت ممکن ہے۔ اقبال کے ہاں یہ ضابطے تین ہیں:

اوّل۔ اطاعت دوم۔ ضبطِ نفس سوم۔ نیابت الٰہی۔

اوّل: انسان نے فطرت کے جبر سے نکل کر اپنے اختیار سے فضیلت کوش اور خدا طلب بننا ہے۔ اطاعت کو اختیاری بنانا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جبر کو اختیار میں بدلنا ہے۔ کسی کے قول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انسان کو اختیار اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ اپنے اختیار کو خدا کے اختیار سے ہم کنار کر کے جبر و اختیار کا تضاد محو کر دیں۔ فرمان پذیری کسی غیر کی نہیں بلکہ اپنی فطرت کے نصب العین کی ہے۔ اقبال نے اطاعت پذیری و فرمان کی بجا آوری میں طریقت کے اصول کو برقرار رکھا ہے۔ اُن کے ہاں خودی کی استواری کا یہ مؤثر ترین طریقہ ہے۔ جن ہستیوں نے اپنی ''خودی'' کے ممکنات کو وجود پذیر کیا ہے اور اپنی خاک کو رشک افلاک بنایا ہے۔ ایسے بزرگوں سے محبت میں اطاعت ایک راستہ اور سبق ہے۔ انبیاء اور اُن کے عاشق حریت کے پیغمبر ہوتے ہیں۔ خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے غارِ حرا کی تنہائی میں اپنی ''خودی'' کے جوہر کو چمکایا اور پھر یہ چمک کائناتی چمک بن گئی۔ محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت و عشق ہی ''خودی مطلق'' کا زینہ ہے۔ ''اطاعت'' حصول مقصد کی اساس ہے۔ تمام انبیاء کرامؑ نے اس پر زور دیا۔ فکرِ اطاعت ہر دور اور ہر معاشرے کا ایک اصول رہا ہے۔ جدید معاشروں میں بھی سیاسی، سماجی، معاشی اور ادبی انجمنوں کی داغ بیل ڈالتے ہوئے اطاعت کے اصول کو اولین جگہ دی جاتی ہے۔ خودی مطلق کی اطاعت داخل کو طاقت بخشتی ہے اور انسان دوسری منزل تک جا پہنچتا ہے۔ اطاعت میں اولین اصول ایمانیات و ارکانیات اور معاملات ہیں۔ ان پر کم و بیش عمل پیرا ہونے سے انسان کی حالتِ اطاعت کا تعین ہوتا ہے اور سب سے اہم ثبوت یہ ہوتا ہے کہ انسان نے اپنے آپ کو کتنا گرفت میں لے لیا ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار (اسرار خودی)

اطاعت کا معنی غلامی و تقلید نہیں۔ ایمانیات، ارکانیات اور عملیات کا مطلب قوت کا ایسا حصول ہے جو جبر کو اختیار میں بدل دے۔ حصول اختیار ہی خودی کا نصب العین ہے۔

دوم: ضبطِ نفس، جبر کو برداشت کرنے کا جہاں نام ہے، وہاں اختیار کو حاصل کرنے کا نام بھی ہے۔ نفس کو کائنات صغیر اس لیے کہا جاتا ہے کہ بظاہر ایک ناتواں سا انسان ہے۔ کائنات صغیر سہی مگر اس کی اٹھان کائنات کبیر سے بھی پرے تک ہے اور اس کی آواز کی رسائی آوازِ حقیقی سے جا ملتی ہے۔ انسان میں نور کا ایک لطیفہ ہے جسے اقبال نے ''خودی'' کا نام دیا اور انسان کی سطح پر ''عشق'' کا نام بھی دیا ہے

عشق مجاہدے کا نام ہے جس سے ''خودی'' میں طاقت آتی ہے۔ ''خودی'' انسان کے اندر قوتِ نور بن کر اپنے ماخذ کی طرف بھی پرواز کرتی ہے۔ اور نیابت کی شرطِ تسخیر پر بھی کار بند رہتی ہے۔ یہ خودی کا اختیاری کمال ہے۔

اہل قوت شو ز ورد یاقوی تا سوارِ اُشتر خاکی شوی

تو ''یاقوی'' کا ورد جاری کردے اور صاحب قوت بن جا اور یوں اپنے خاکی شُتر بے مہار کو قابو کرلے۔

خودی کی تربیت کا پہلا مرحلہ ایمانیات کے تحت راسخ ہوتا ہے، ارکانیات کی مسلسل مشق کرنی ہے اور معاملات میں ان کا اظہار کرنا ہے تب معلوم ہوگا کہ ایک شخص کا معیار و مقامِ اطاعت کس قدر معیاری وکارآمد ہے۔ انہی اعمال میں صوفیانہ وِرد کا بھی دخل ہے۔ ابھی تک تمام مذاہب میں ''ضبطِ نفس'' کا ایک مسلمہ اصول ہے اور یہ مذہبی مجاہدات اوراد ہیں۔ گویا ''ضبطِ نفس'' کا مطلب وہ قوت حاصل کرنا ہے جس کی بنا پر انسان کی خودی طاقت ور ہوجاتی ہے۔ ''یا قوی'' اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک ہے۔ اسلام میں اللہ تعالیٰ کے ناموں کے ورد سے کئی مجاہدات و وظائف کا ایک تسلسل قائم ودائم ہے۔ قوت حاصل کر کے خاکی شتر بے مہار کو قابو کرنے کے بعد ہی انسان آگے بڑھ سکتا ہے۔

سوم نیابت الٰہی: قرآن حکیم میں انسان کی عظمت کو مرتبہ ''نیابت الٰہی'' (خلیفہ) کے تحت بیان کیا گیا ہے۔ اقبال نے اس تصور کو فکری طور پر ''خودی'' کی انتہا سے موسوم کیا ہے۔ نیابت الٰہی کا مطلب یہ ہے کہ ''خودی'' اور ''خودی مطلق'' کے درمیان کوئی واسطہ ورکاوٹ باقی نہیں رہتی۔ ''نائب'' اطاعت کے جبر کو اختیار کرتا ہے۔ عملِ جبر میں جب وہ عادی ہوجاتا ہے۔ تو وہ کسی تجلی سے آشنا ہوتا ہے۔ تجلی کا احساس انسان کے بدن وقلب میں ایک پُراسرار لہر کا موجب بنتا ہے۔ اطاعت کا یہ مقام عشق کی ابتداء ہے جہاں نفسِ ضبط کا مرحلہ شروع ہوتا ہے۔ یہ قلب کی دنیا کو تہہ وبالا کرتا ہے۔ یہ ''خودی'' کو پختہ تر کرنے کے مرحلے ہیں۔ ''خودی'' جب طاقت حاصل کرلیتی ہے تو ایک طرف ''خودی مطلق'' سے ہم کلام ہوجاتی ہے اور دوسری طرف ''خودی مطلق'' کی خلاقی میں ہم کار ہوجاتی ہے۔ قائم امر اللہ ہوجاتی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ میں: ''قرآن حکیم میں ایسے اشارے موجود ہیں کہ عبودیت میں کامل ہوکر اور خدا کی ذات میں سمو کر بندہ جو فعل کرتا ہے اس کے فعل میں اور خدا کے فعل میں کوئی فرق نہیں رہتا۔'' (۵)

نائب حق در جہاں بودن خوش است برعناصر حکمراں بودن خوش است

دنیا میں ''حق مطلق'' کا نائب ہونا ایک خوشگوار عمل ہے مرتبہ نائب حق پاکر عناصرِ فطرت کو زیر کرلینا مقام مسرت وانبساط ہے۔

نائبِ حق خاک سے جنم لیتا ہے۔ روح حق سے نمو پاتا ہے اور علم حق سے شعور پاتا ہے اور شعورِ حق

قوت وطاقت بخشتا ہے۔ اس قوت وطاقت کی بدولت نائب حق فطرت کے عناصر کو تسخیر کرنے پر آجاتا ہے۔ عناصر کی تسخیر کا دور تو آچکا ہے۔ انسان اب مکمل تسخیر کی راہ پر آگے بڑھ رہا ہے۔

رموزِ بےخودی (۱۹۱۸ء):

''اسرارِ خودی'' میں اقبال بلند پروازی کے تحت دور آسمانوں پر چلے جاتے ہیں۔ اُن کی نظر میں اجتماعی ''انسانیت'' ''خودی'' کے تحت بلند پرواز کی اہل ہے۔ اقبال نے ''خودی'' کی صورت میں جوہرِ فرد تلاش کرنے کا عندیہ دیا۔ ایک انقلاب پرور فکر کو متعارف کرانے کی کوشش کی۔ ''خودی'' کا تصور گو فرد سے مشروط کیا مگر یہ مادی سے زیادہ ''روحانی'' دنیا کے اسرار و رموز سے متعلق تھا۔ اور ''خودی'' کے تحت روحانی یا متصوفانہ طریقے کو سند بخشی اور مروج تصوف کے ایک پہلو ہمہ اوست یا نظریہ وحدت الوجود میں حرکت و پیش قدمی کے عدم سبب کی بناء پر اصلاحی تنقید کی۔ یہ علمی ارتقاء کا سفر ہے البتہ روایتی معاشرے نئی بات کو قبول نہیں کرتے اور یہ تسلیم شدہ اصول ہے۔ اصلاحی تنقید کا شدید رد عمل آیا۔ حکماء حضرات کو عمل، ردعمل اور پیش عمل کا پتہ ہوتا ہے۔ ''خودی'' اور ''وحدت الوجود'' میں فرق خدا کے اتصال وجذب کے باریک ولطیف نکتے پر تھا۔ یہ عوام کا مسئلہ نہ تھا اور عوام الناس کو آج بھی اس کی خبر نہیں اور نہ خبر لینے کی ضرورت ہے۔ یہ خواص یعنی علماء وحکماء کے درمیان علمی مسئلہ تھا اور ہے اور علم کی یہی شان ہے کہ وہ خدا سے مستفید ہوتا ہے۔ انبیاء کو علم وحی ہوتا ہے اور پھر وہاں سے علماء، سائنسدان، صوفیاء اور حکماء سمت پاتے ہیں اور پھر اسے بہت سہل وسادہ کر کے عوام الناس تک پہنچاتے ہیں۔ یہی علمی ارتقاء کا ایک انقلاب پرور موڑ تھا جو اُمت کے ساتھ عمومی اور ہندوستان میں خصوصی پہلو رکھتا ہے۔ ''وحدت الوجود'' کے فنائی پہلو کی ''خودی'' کے بقائی پہلو سے اصلاح کی گئی تاکہ زندگی بے زار زندگی کو حرکت پذیر زندگی سے بدل دیا جائے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم: ''اقبال خدا کو خودی میں جذب کرنے کی تلقین کرتا تھا اور تصوف (وحدت الوجود) خودی کو خدا میں گم کرنے کی تعلیم دیتا تھا۔'' (۶)

خدا کو خودی میں جذب کرنے کا عزم لیے آگے بڑھتے ہیں اور مقاصد انسانیت میں رسوخ پا لیتے ہیں تو اپنے مقاصد کو ''رموزِ بےخودی'' میں بیان کر کے یوں سرخرو ہوتے ہیں کہ آسمانوں سے اب وہ زمین پر ہیں۔ تصورات سے نکل کر ''فرد وقوم'' (امت) کو مخاطب کرتے ہیں۔ خواص سے نہیں، عوام الناس کو مرکزِ توجہ بناتے ہیں۔ ''فکرِ خودی'' کو ''عملِ خودی'' میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سے یہ ہوا کہ اسرارِ خودی'' سے پیدا ہونے والی شکایات کا بہت حد تک ازالہ ہو گیا۔ انھوں نے اُمت کے حوالے سے فرد وقوم میں ربط کو موضوع بنایا۔ مگر اسے نظریاتی وآفاقی رکھنے کی آرزو میں محدود نہ رکھا۔

فلاسفہ کی طرح اسلام کے اوّلین دور سے اُمت کا تصور اُٹھایا اور اُس کو اشعار میں بیان کیا۔ حالانکہ اسلامی ادبیات پر اُن کی اصلاحی تنقید بدستور جاری رہی یہاں تک کہ انھوں نے واپس ہندوستان کی سر زمین پر قدم رکھا۔ انگریز کی غلامی کو ہندوستان اور ملت کے لیے غیر انسانی قرار دیا۔ اسی دوران فرد و قوم کے تصور و ربط کو زمینی حوالہ بطور ''پاکستان'' دیا اور بد نصیبی یہ ہوئی کہ قیام پاکستان کے بعد نا اہل مقتدرہ نے پاکستان کو فضا میں معلّق کر دیا۔ سرحدیں قائم کر کے سرحدوں کی اہمیت یہ کہہ کر ختم کر دی کہ اسلام کی نظریاتی سرحدیں ہوتی ہیں اور زمینی سرحدیں نہیں ہوتیں۔ حالانکہ یہ معاملہ بالکل ایسے ہی تھا جیسے ''اسرار خودی'' کا حل ''رموز بے خودی'' میں دے کر نقطہ نظر کی وضاحت کر دی تھی۔ بالکل ایسے ہی ''رموز بے خودی'' کی تصوارتی فکر کو تصور پاکستان کی صورت میں عمل کی زمین قرار دیا۔

اقبال تو ''خودی'' کی روشنی بوسیلہ سرکار مدینہ محمد مصطفی ﷺ لیتے تھے۔ ''زبور عجم'' اور ''ارمغان حجاز'' میں کلام سے عشق مصطفی ﷺ کی جھلکیاں نمایاں ہیں۔ عمل کی پہلی شرط بیج ہے اور دوسری زمین۔ بیج کی تعریف آپ جتنی مرضی کر لیں، اُگے گا وہ زمین میں۔ رسالت مآب ﷺ پر انسانیت ساز وحی کا ایک بڑا حصہ ''مکہ مکرمہ'' میں اُترا۔ فرد کی تربیت پر آیات نازل ہوئیں اور اُمت کی تشکیل و تعمیر کا تصور بھی پیدا ہوا۔ گویا ایک نظریہ تشکیل پا رہا تھا کہ بالآخر اس کے لیے زمین تلاش کی گئی، ریاست ہائے مدینہ قائم کی گئی، عربوں کے رواج کے مطابق سرداران قبائل نے سرکارِ مدینہ ﷺ کو آزادانہ آراء سے سربراہ ریاست چنا۔ سردارانِ قبائل میں موجود تمام مذاہب و عقائد کے لوگ موجود تھے۔ اس لحاظ سے بھی بڑی بات تھی کہ تمام مذاہب و عقائد کے افراد نے ریاست مدینہ کی سرحدوں پر اتفاق کیا اور اُن سرحدوں کی حفاظت اور تمام عوام بمعہ ہر قبیلہ و عقیدہ سماجی معاملات کو یکسو رکھنے کی منظوری دی گئی۔ یاد رہے آپ ﷺ کا انتخاب بطور سربراہ ریاست عربوں کے رواج کے مطابق تھا کیونکہ سربراہ قبیلہ کی رحلت کے بعد قبیلہ کے چند بزرگ لوگ ایک متفقہ رائے سے نیا سربراہ چنتے تھے۔ یہ طریقہ تقریباً بطورِ اصول مسلمہ ہو چکا تھا۔ انسانی کمزوریوں کی بنا پر اس اصول کے اطلاق میں بعض اوقات اختلاف بھی ہو جاتے تھے۔ لیکن عمومی صورت یہی تھی اور آپ ﷺ نے بھی اپنی جانشینی نامزد نہیں کی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ معاملہ انسانوں کے گذشتہ تجربات پر چھوڑ دیا اور وحی کے ذریعے ہدایت دینی ضروری نہیں سمجھی اور نہ ہی آپ ﷺ نے ایسا کوئی قدم اُٹھایا اور یوں عربوں کا یہ اصول ہی برقرار رہا کہ قبائل اپنے قبیلہ کا سربراہ اور ریاست کے بزرگ لوگ اتفاق رائے سے تجویز کریں اور عوام الناس سے بیعت یا آج کی زبان میں ووٹ لیں۔ اقبال نے اسی تصور کو جدید پارلیمان کے لیے جواز بنایا اور ''خلافت'' کو عقیدہ قرار دینے کی سوچ کو بدلنے کی طرف گئے ہیں۔

''رموز بے خودی'' میں فرد و قوم کے ذیل میں اسلامی ادبیات کے تصورات پر سیر حاصل شعری سخن نوازی کی۔ البتہ ''اسرار خودی'' میں ''وحدت الوجود'' میں شدید تنقید علماء و حکماء کو سخت کھٹکی، بعینہ ''رموز بے خودی'' میں ''حب وطن'' کو وطن پرستی کے زمرے میں رکھ کر شدید سخن نوازی کی۔ یہ یک طرفہ تنقید اُن کی ابتدائی سخن نوازی یا سوچ اور بعد ازاں تصور پاکستان کے برعکس تھی اور اوپر جس توجیح کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اقبال کے اس مرحلے پر قدم زمین پر نہیں تھے۔ وہ اُمت کے تخیل کی جدید استواری میں محو تفکر تھے۔ سخن نوازی کی ابتداء یا آغاز فکر میں وہ زمین آشنا تھے۔ پھر وہ فکر آشنا ہوئے تو ''خودی'' کی پرواز کے ساتھ آسمان پر چلے گئے۔ تو واپسی اُن کی بتدریج ہوئی اور ''پاکستان'' کی صورت میں دوبارہ زمین آشنا ہوئے۔ یہ اور بات ہے کہ اہل ''پاکستان'' نے اقبال کو ''خودی'' سمیت فضا میں بھیج دیا اور خود دوبارہ ''بے خودی'' کی کیفیت میں چلے گئے۔ آگے بڑھنے کی ہر کوشش میں ''نظریہ ضرورت'' بندوق لے کر کھڑا ہوتا ہے۔ نظریاتی سرحدوں کی حفاظت میں زمینی سرحدوں سے کنارہ کش ہو رہے ہیں اور بے سمت ہو گئے ہیں۔

تو خودی از بے خودی نشناختی خویش را اندر گمان انداختی

تو نے ''خودی'' اور ''بے خودی'' میں امتیاز نہیں کیا اور یوں وہم و گمان میں مبتلا ہو گیا۔

رموز میں جن مضامین کی طرف اقبال نے اشارہ کیا ہے ہم یہاں صرف اشاریہ پر اکتفا کریں گے:

☆..........فرد و ملت کا ربط

☆..........یہ نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، اور معاشیات کا موضوع ہے۔

☆..........اسلام ان کو دین سے الگ رکھتا ہے نہ دنیا سے۔ دوئی کا قائل نہیں ہے۔

☆..........عقیدہ و عبادات کو ''فرد'' کی خودی کی تربیت کا لازمی عنصر قرار دیا۔

☆..........''خودی'' سے مزین ہو کر فرد ملت کا رکن بنتا ہے تو اجتماعی ''خودی'' کو پروان چڑھاتا ہے۔

☆..........جماعت (ملت و قوم) کے بغیر فرد کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔

☆..........فرد کا جماعت میں گم ہونا خودی کو فنا کرنا نہیں بلکہ قطرے کو قلزم بنانا ہے۔

☆..........افراد پیدا ہوتے ہیں، مرجاتے ہیں، قوم باقی رہتی ہے۔ یہ خودی اور بے خودی کا ربط ہے۔

☆..........فرد کی انفرادیت کی آرزو انجمن آرائی میں پوری ہوتی ہے۔ افلاک پر نظام انجم بھی جذب باہم سے قائم ہے۔

☆..........فردیت یا آدمیت کا آغاز ''نبوت'' سے ہوا ہے یہ قرآنی تصور ہے۔

☆..........ہر علم و فن کی ابتداء ''وحی'' سے ہوئی اور پھر انسانی عقل نے ہر شے کو نئی بصیرت سے دیکھا۔

☆............ملت اسلامیہ کے ارکان توحید، نبوت، نماز، روزہ وغیرہ کو اُجاگر کیا۔

☆............نفس لوامہ سے نفس مطمئنہ کے حصول میں خوف کا تدارک ضروری ہے۔

☆............خودی کے عمل میں خوف وحزن کا تدارک خودی و بے خودی میں تضاد ختم کر دیتا ہے۔

☆............نبی اس خودی و بے خودی کی بہترین مثال ہے۔

☆............مذاہب میں توحیدی ہم آہنگی کو ابراہیم علیہ السلام سے جوڑ کر وسعت فکر کی طرف گئے ہیں۔ اسلام نے اس توحیدی فکر کو اپنایا ہے۔

☆............رسالت کا مقصد محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر پورا ہو گیا۔

☆............اسلام کی اُخوت عالم گیر ہے۔ البتہ اقبال نے تسلیم کیا کہ ایک ملت اس کی مثال قائم کرتی ہے۔ یہ نکلسن کے جواب میں کہی۔

☆............اسلام سیرت وکردار کو معتبر رکھتا ہے۔

☆............اسلام رنگ ونسل پر نہیں، مساوات پر بھروسا کرتا ہے۔

☆............وطن پرستی پر تنقید کی البتہ وطن کو ملت پر قیاس کر کے بطور مثال اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا۔

☆............اقبال ''قرآن'' کو دستور ملت قرار دیتے ہیں۔

☆............تقلید کی مذمت کر کے کسی موقع پر تقلید پرستی کے ساتھ متوازن کرتے ہیں۔

☆............شریعت وعشق متعارض نہیں، باہم منسلک ہیں۔

☆............اُمت کی یک جہتی پر زور ہے کہ یہی کامیابی کی راہ ہے۔

☆............اُمت کا نصب العین تسخیر کائنات کی عملی جدوجہد ہے۔

☆............تکمیل ذات کے لیے ملت کی بھی ایک خودی ہے، جو انفرادی خودی کا حصہ ہوتی ہے۔

''رموزِ بے خودی'' کے دو اشعار اس مضمون کی نمائندگی کرتے ہیں:

فرد را ربطِ جماعت رحمت است　　جوہر اُو را کمال از ملت است

(فرد اور جماعت میں ربط باعث رحمت ہے اور یہ رحمت دونوں اطراف میں اثرات پیدا کرتی ہے۔ اس ربط میں ایک جوہری طاقت دعمل ہے جو فرد اور ملت کو کمال بخشتا ہے۔ معاشرہ منظم ہو تو فرد اُس جوہر سے فائدہ اُٹھاتا ہے۔)

جوہر نوریست اندر خاکِ تو　　یک شعاعش جلوہ ادراکِ تو

خاکِ آدم میں نور کا ایک جوہر (امر ربی) رکھا گیا ہے۔ اُسی جوہر کا کمال ہے کہ تمھارے اندر فہم وادراک کا داعیہ جنم لیتا ہے۔ یہ اُسی نور کی ایک کرن کا کرشمہ ہے۔

پیامِ مشرق ۱۹۲۳ء:

پیامِ مشرق، خیال خودی کا تبادلہ خیال ہے جس کا اہتمام اقبال نے مشرق و مغرب میں کیا ہے اس کا ذیلی عنوان ''در جواب شاعر المانوی گوئٹے ہے۔ گوئٹے معروف جرمن شاعر اور مفکر تھا (۱۸۳۲ء۔۱۷۴۹ء)۔ دوران پی۔ ایچ۔ ڈی اقبال نے جرمن خاتون ایماویگے ناسٹ (۱۹۶۴ء۔۱۸۷۹ء) سے خصوصاً اُس کی معروف کتاب ''فاوسٹ'' کو باقاعدہ پڑھا جب وہ اس خاتون سے جرمن زبان سیکھ رہے تھے۔ اقبال ''فاوسٹ'' سے متأثر تھے مگر ۱۹۰۸ء - ۱۹۲۳ء تک وہ بظاہر جرمن ادب سے زیادہ قریب دکھائی نہیں دیتے۔ لیکن جنگ عظیم اول کے اثرات دوبارہ اُنہیں متوجہ کرنے لگے جب کہ اس دوران ''اسرارِ خودی'' 1915ء اور ''رموز بے خودی'' (۱۹۱۸ء) میں اپنا ایجنڈا بتا چکے تھے۔ اب انھوں نے گوئٹے کی کتاب ''دیوان غربی وشرقی'' کو مرکز توجہ بنایا۔ گوئٹے کا یہ کلام حافظ شیرازی کے ''دیوان'' سے متأثر ہو کر لکھا گیا جس کا جرمن ترجمہ ہاور پورگشتال (۱۸۵۶ء) نے کیا تھا۔ ''دیوان حافظ'' گوئٹے کے ہاں زیر مطالعہ رہا اور تصوف کو جس طرح حافظ نے بیان کیا، یہ اُس کی تاثیر تھی۔ دراصل گوئٹے مغرب میں مسیحی پھیکی اجارہ داری کے بعد مادی اجارہ داری سے دم گھٹتا محسوس کر رہا تھا۔ یہاں یہ بات تفصیل کی متحمل نہیں ہو سکتی کہ زندگی کا مطلوب ہنگامہ خیزی کے ساتھ چند سکون کی گھڑیاں بھی لازمی ہیں اور ہنگامہ خیزی میں بھی ایک پہلو اطمینان ہر دم ساتھ ساتھ رہتا ہے اور یہ روحانی توجہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہر ایک نے صوفی نہیں بننا ہوتا جیسے کسی نے ڈاکٹر یا انجینئر نہیں بننا ہوتا۔ گوئٹے نے ''دیوان حافظ'' میں جس روحانی حقیقت اور اطمینان کو ہنگامہ خیز زندگی یا مادہ کے تحت استوار زندگی کے باوجود دیکھا تو وہ متوجہ ہوا اور ''دیوان غربی وشرقی'' لکھا۔ یہاں دو باتیں توجہ طلب ہیں اول یہ کہ اقبال نے ''اسرار خودی'' میں حافظ کے نظریہ تصوف پر غیر حرکی اثرات کی وجہ سے زبردست تنقید کی اور ''خودی'' کو اُس کے متبادل ایک حرکت آفریں تصور کے طور پر بیان کیا۔ دوسری طرف وہ دوبارہ حافظ سے متأثر گوئٹے کو مشرق کا پیغام حافظ ہی کی زبان میں دیتے ہیں۔ گو یہ تضاد نہیں ہے کیونکہ مغرب کا ایک مفکر مشرق کے ایک صوفی شاعر سے متأثر ہوتا ہے تو یہ تحریک برقرار رکھی جا سکتی ہے۔ اقبال کی ''پیام مشرق'' نے جرمنی اور مغرب میں اس تحریک کو تقویت دی ہے اور ''پیامِ مشرق'' نے شرق و غرب میں بامعنی تبادلہ خیال کا موقع پیدا کیا۔ گوئٹے کا مقف ہے:

> میری آرزو و مقصد یہ ہے کہ مشرق کو مغرب سے اور ماضی کو حال سے اور ایرانی کو جرمن کے نزدیک کروں اور ان علاقوں کے لوگوں کے طرز زندگی، عادات و رسوم کو ایک دوسرے سے آشنا کراؤں۔ (۸)

اس کے علاوہ ایک نظم ''نغمہ محمدؐ'' اُس نے لکھی جس میں اُس نے اسلامی فکر کو سمونے کی کوشش

کی۔لکھتا ہے:

اگر اسلام کے معنی اپنے امور اور ارادوں کو خدا کے سپرد کرنا ہے تو ہم سب مسلمان ہیں اور مسلمان ہی مریں گے۔(۹)

خود علامہ نے ''پیامِ مشرق'' کے دیباچہ میں لکھا ہے:

پیامِ مشرق کے متعلق جو ''مغربی دیوان'' سے سو سال بعد لکھا گیا ہے مجھے کچھ عرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ ناظرین خود اندازہ کرلیں گے کہ اس کا مدعا زیادہ تر ان اخلاقی، مذہبی اور ملی حقائق کو سامنے لانا ہے جن کا تعلق افراد و اقوام کی باطنی تربیت سے ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم کشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید، ایں خوب تر ساخت مگر باایزد انباز است آدم

(پیامِ مشرق)

عشق کی نوا کے لیے آدم، ساز ہے (انسان ہی عشق آشنا ہے)۔آدم خدا کے راز کو کھولتا ہے مگر خود بھی ایک راز ہے۔خدا نے یہ جہاں بنایا تو آدم اسے خوب تر بناتا ہے۔گویا یہ خدا کا ہم کار بھی ہے۔

بانگِ درا ۱۹۲۴ء:

اقبال کا ترانہ بانگ درا ہے گویا ہوتا ہے جادہ پیما پھر کارواں

علامہ اقبال نے اردو شاعری سے آغاز کیا۔ یہ آغاز ہے، عزم ہے، ارتقاء ہے اقبالی فکر کی اساس ہے۔ وطن کی محبت ہے جس کے بغیر شاعر، شاعر نہیں ہوتا۔ اقبال خاکِ وطن سے اُٹھتا ہے۔ غلامی و آزادی کا امتیاز نمایاں ہے۔ گویا خاکِ وطن، ہندوستان کی روایت اور بطور مسلمان اسلام کی روایات سے استفادہ ایک خوش کن منظر پیش کرتا ہے۔ یہی اقبال کی انسان نوازی کی روایت ہے اور دنیا کا ہر بڑا انسان، انسانیت کو ہی بلاتفریق مذہب، رنگ، نسل اور زبان کو بنیاد بناتا ہے۔ اس بنیاد میں طاقت اپنی روایت سے لاتا ہے چونکہ اُس کا خمیر اس روایت کی اساس پر ہی آگے بڑھتا ہے۔ اقبال نے اپنے مذہب سے اُٹھان لی مگر دوسرے مذاہب کے اس وصف کو نظر انداز نہیں کیا۔ مذہب کو علامہ ان معنوں میں نہیں لیتے جن معنوں میں ہندوستان کے مسلم وغیر مسلم لیتے تھے۔ وہ مذہب کے کمالات کو اپنی حد تک محدود نہیں رکھتے بلکہ اس کے کمالات کو انسانیت کی خاطر بروئے کار لاتے ہیں۔ وہ رنگ نسل اور زبان کی حقیقت اس کے اثرات ونتائج سے پوری طرح آگاہ تھے۔ اُن کا فلسفہ وفکر یہ ہے کہ مذہب، رنگ، نسل اور زبان کو انسانیت کے عالمی تصور کے خلاف استعمال نہ کیا جائے۔ یہ محدود دائرے میں ہی

طاقت پکڑ سکتے ہیں اور یہ طاقت آفاقی سطح پر انسان سازی کے لیے استعمال ہونی چاہیے۔ اس کلام میں یہ امتزاج جا بجا موجود ہے۔

۱) رُلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو — کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں

۲) نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو! — تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اور اپنی خودی کی تربیت کا راستہ اپنی روایت میں ڈھونڈتے ہیں۔

۳) سالار کارواں ہے میر حجاز اپنا — اس نام سے ہے باقی آرامِ جاں ہمارا

اور خودی کی تربیت کو محدود نہیں کیا اور فرمایا:

۴) عجمی خم ہے تو کیا مے تو حجازی ہے مری — نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری

اور بقول غلام رسول مہر بانگ درا کا روانِ ملت ہی نہیں بلکہ میرے مطابق کاروانِ انسانیت کے لیے جادہ پیمائی کی پہلی دعوت تھی۔''

زبورِ عجم مع گلشن راز جدید۔ ۱۹۲۷ء:

''خیال خودی'' کی ترویج ونمو میں اقبال کا یہ چوتھا فارسی مجموعہ ہے۔ اس کے چار حصے ہیں۔ پہلے حصے میں ۶۶ غزلیں، دوسرے حصے میں ۷۵ غزلیں، پھر تیسرا حصہ مثنوی گلشن راز جدید اور چوتھا ''بندگی نامہ'' ہے۔ بنیادی طور پر یہ متصوفانہ سفر اور اظہار فکر ہے۔ ''گلشن راز جدید'' پر تفصیلاً ''بابِ تصوف'' میں بات گزر چکی ہے۔ بقیہ حصوں پر خیال خودی کے تناظر میں بات کو محدود رکھنے کی کوشش ہوگی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے ایک شارح یوسف سلیم چشتی نے اسے اقبال کی ''وحدت الوجود'' کی طرف دوبارہ واپسی کا نتیجہ قرار دیا ''خیال خودی'' کی ترقی وترویج اور منزل دید کے روحانی استعداد گویا بنیادی شرط ہے اور وہ طریقت وتصوف کے اصول وضوابط سے میسر آتی ہے۔ اقبال اب اس راہ پر گامزن ہیں۔ ''زبورِ عجم'' کا مطلب عربوں یا سامی الہام کے مقابلے میں عجمی بلندیٔ افکار کا الہامی پیغام ونمونہ ہے۔ فارسی میں زبور عجم جو داؤد علیہ السلام پر اترنے والی کتاب کے حوالے سے ہے۔ اقبال کا یہ فارسی الہام بلاشبہ بہت پُرکشش ہے۔ خصوصاً دوسرا حصہ، دل کو ایک الہامی تاثر سے منور کرتا ہے۔ اقبال نے اس کتاب کو غار یا حجرے میں فغانِ نیم شبی میں مطالعہ پر زور دیا ہے اور بلاشبہ اقبال قاری کی ''خودی'' کو بیدار کرتے ہیں۔ دنیا کے ساتھ جوڑنے سے پہلے نور مطلق میں جذب واتصال تک لے جاتے ہیں۔ وہاں سے واپسی پر ''خودی'' جو طاقت لے کر آتی ہے۔ وہ دنیا کے ہنگامہ خیز معمولات میں حرکت آمیز ہوتی ہے اور تسخیر کائنات پر گامزن ہوتی ہے۔ ''بندگی نامہ'' خودی کے لیے ''توحید'' کی پہچان اور طاقت ہے اور اس کو

کمزور کرنے کے اسباب درج کیے ہیں۔ ''زبورِ عجم'' کے دو حصوں کا مضمون الگ ہے: اوّل خدا تعالیٰ سے خطاب۔ دوم۔ انسان سے خطاب۔ کہا جا سکتا ہے کہ ''اسرارِ خودی'' کے اسرار اور ''رموزِ بے خودی'' کے رموز کو بالوضاحت ''زبورِ عجم'' میں بیان کر دیا گیا ہے۔ ''فغاں نیم شبی'' کا یہ نالہ ہے جو بندے کو خدا کی پہچان دیتا ہے اور بندہ ''خودی'' کی قوت میں اضافہ اور اُس کے استعمال کی اجازت و استعداد پاتا ہے۔ فارسی زبان میں اس الہامی کتاب کا محرک ''خودی'' کی تربیت کے حوالے سے ضروری امور کو بجا لانے کی طرف توجہ مبذول کرنا ہے۔ کہ اپنا مجاہدہ وکوشش تو پہلی شرط ہے مگر فیضان الٰہی کے بغیر نہ آگے بڑھنا ممکن ہوتا ہے اور نہ منزل اتصال و جذب ممکن ہے۔ اقبال نے تصوف میں راہ سلوک کو مجاہدہ اور فیضان الٰہی دونوں کو ساتھ ساتھ رکھا ہے ذکر اور عشق ''خودی'' کی تربیت کا راستہ ہے پہلی نظم کے اس شعر میں بیان ہے:

وادیٔ عشق بسے دور و دراز است و لے طے شود جادہ صد سالہ بآہے گاہے

زبورِ عجم

ترجمہ: عشق کی وادی دور ہے، طے نہیں ہوتی مگر ہو تو ایک آہ عاشقانہ سے طے ہو جاتی ہے۔

زبورِ عجم کا پہلا حصہ ایک عشقیہ جذبہ ہے جو شاعر خدا کے حضور ہر جہت سے بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جمال مطلق کو دیکھنے کی آرزو اشعار سے جھلکتی ہے۔ صوفی کی تڑپ اور جوش و مستی کے ساتھ عجز و نیاز مندی بھی عیاں ہے۔ اس حصے کی آخری غزل کا شعر جو خدا سے دعا ہے محبت و عشق کی بدولت ''خودی'' میں طاقت، مقصد اور تسخیر عطا کر:

خاک ما خیزد کہ سازد آسمانے دگر ذرہ ناچیز و تعمیر بیابانے نگر (زبورِ عجم)

(ہماری خاک اُٹھتی ہے کہ نیا آسمان تعمیر کرے یہ ذرہ ناچیز تعمیر بیابان کا حوصلہ رکھتا ہے۔)

''زبورِ عجم'' کے دوسرے حصہ میں اقبال ''انسان'' سے مخاطب ہیں کہ تو نائب حق ہے اور تمھاری زندگی اُسی معیار کی ہو۔ خدا تجھے نظر نہیں آتا مگر تم میں پوشیدہ صلاحیتیں موجود ہیں جن کو بروئے کار لا کر خدا کو دیکھ سکتے ہو۔ تمھیں خدا نے ''نورِ خودی'' دے رکھا ہے۔ اُسے محبت و عشق سے چمکاؤ۔ اپنی ''خودی'' میں ڈوب جاؤ تو خدا کی راہنمائی و دیدار مل جائے گا۔ اقبال نے ''اسرارِ خودی'' میں ''خودی'' کے لیے اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت کو بطور تربیتی مراحل بیان کیا تھا۔ اُسی بات کو محبت و عشق کے اصول کی بنیاد پر آگے بڑھایا ہے چونکہ یہاں مخاطب انسان ہے۔ انسان کو کائناتی پیغام دیتے ہیں اور اس میں انسان کو خودی کی ترغیب دیتے ہیں وہاں ہندوستانی انسان کو نظر انداز نہیں کرتے:

بر خیز کہ آدم را ہنگام نمود آمد ایں مشت غبارے را انجم بسجود آمد

آں راز کہ پوشیدہ در سینۂ ہستی بود از شوخی آب و گل در گفت و شنود آمد (زبورِ عجم)

اُٹھو کہ آدم کی عظمت کے اظہار کا وقت آ گیا ہے۔ اب ستارے اس مشت خاک کو سجدے کر رہے ہیں۔ وہ راز جو سینۂ ہستی میں پوشیدہ تھا۔ آدم خاکی کی شوخی کی بدولت اب اس کی باتیں عام ہونے لگی ہیں۔

خطباتِ اقبال ۱۹۲۹ء:

''اسلامی فکر کی تشکیلِ نو'' کے نام سے اقبال کی نثر میں اہم تحریر ہے جس میں انھوں نے اپنے افکار کو منظم و منضبط طور پر خطبات کی صورت میں بیان کیا ہے اور جس کو مغرب و مشرق میں ایک علمی اضافے کے طور پر قبول کیا گیا۔ مغرب میں اسلامی فکر کا بہت مضبوط حوالہ ہے اور مسلم دنیا میں ایک جدید حکمت عملی کے طور پر دیکھا گیا۔ خطبہ نمبر ۲ کے آخر میں آ کر انھوں نے ''خودی'' کی تعریف کی۔ پھر خطبہ نمبر ۳، ۴ اور ۷ میں خودی کے مختلف پہلوؤں پر بحث کی ہے۔

خودی کی تعریف و وضاحت:

اقبال کے خطبہ دوم کا موضوع یہ ہے کہ عصرِ جدید میں یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب مع اعتقادات و افکار عقلی معیار پر اُسی طرح پورے اترتے ہیں جس طرح مادہ، حیات اور نفسیات و شعور کو ہم فلسفیانہ علم میں شمار کرتے ہیں۔ دوسری طرف جس طرح مادہ سائنسی معیار پر پورا اترتا ہے۔ بعینہٖ حیاتیات و نفسیات کے موضوعات بھی سائنسی ہیں۔ مادہ کی توضیح طبیعیات کے تحت آتی ہے۔ طبیعیات میں مادی دنیا کا مطالعہ حواسِ خمسہ کی بنیاد پر کرتے ہیں لیکن اس مطالعے ہی کے دوران جو ذہنی اعمال ظہور پذیر ہوتے ہیں جیسے مذہبی تجربات کے تحت، تو وہ اُس کل سے الگ نہیں ہوتے جسے ہم محسوسات و مدرکات کا نام دیتے ہیں۔ یہاں ''کل'' انسان ہے جو محسوسات و مدرکات کا مرکز ہے۔ یوں مراتب کا ایک نظام قائم ہو جاتا ہے یعنی مادہ۔ حیات اور نفس و شعور۔ ایسی صورت میں مسئلہ جو سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ کونسا آلہ موجودہ دور کے الفاظ میں انسان کے اندر موجود ہے جو محرک ہو کر محسوسات و مدرکات کا باعث بنتا ہے۔ مادہ، حیات اور شعور جس مرکز سے وابستہ ہیں دنیا میں وہ انسان ہے۔ ''نفس'' سے بھی انسان کی مرکزیت ظاہر کی جاتی ہے اور ''قلب'' سے بھی۔ اب انسان کا عمل ہو، مادہ، حیات اور شعور کا میدان ہو، محسوسات و مدرکات کا علم ہو یا اُس کا دائرہ، یہ زمان و مکان کی دنیا ہے جب کہ یہ زمان و مکان محدود ہے اور انسان اپنے حیاتیاتی و علمی ارتقاء سے یہ جان چکا ہے کہ ایک زمان خالص ہے جو لامتناہی ہے۔ زمان خالص ہستی مطلق کا ہے اور اُسے بھی انسان اپنے حیاتیاتی و علمی ارتقاء سے جان چکا ہے کہ وہ خالق کل ''خدا'' ہے۔ اب اس کہانی کو انسان جو بیان کرنے کی استعداد پا تا رہا ہے، ایک ایسی اصطلاح یا مرکزی نکتہ تلاش کرتا

ہے جس سے وہ بات دوسروں تک ایک علمی تنظیم سے پہنچا سکے۔ اقبال نے مرکزی نکتہ ''خودی'' کا انتخاب کیا اور اُس کی طاقت و وسعت کو ایسے بیان کیا کہ خدا اور انسان دونوں کو ''خودی'' سے عیاں کر کے بیان کرنا ممکن ہوا ہے۔ خطبہ دوم میں قرآن مجید کی سورۃ الفرقان کی آیت ۶۲ کو زمان و مکان کے پس منظر میں لے کر ''خودی'' کے بیان کی ابتداء کی ہے:

> ہماری اپنی ذات میں تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہوتا ہے۔ اس کا مطالعہ بہ نگاہ غائر کیا جائے تو حقیقتِ مطلقہ کی تعبیر جس میں فکر، حیات اور غایت باہم مدغم ہو کر ایک وحدت نامیہ کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ استدام محض ہی کے طور پر ممکن ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک خودی، محیط بر کل کی وحدت پر کریں گے۔ جو کہ فرد کی زندگی اور فکر کا حقیقی سرچشمہ ہے۔ (۱۰)

''خودی مطلق'' کے تحت ہستی باری تعالیٰ اور ''خودی'' کے تحت انسانی سرگرمیوں کا بیان اقبال کا کمال بیانیہ ہے۔ خودیِ انسانی حقیقتاً خودی مطلق ہی کی انانیت ہے مگر یہ زماں و مکان میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ دوسری طرف زمان خالص یا زمان الٰہی کا ادراک بھی خودی سے ہوتا ہے۔ برگساں کے اس تصور سے اختلاف کیا ہے کہ زمان خالص خودی پر متقدم ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان خالص ہو یا زماں محض، خودی کے بغیر اُن کا قیام و استحکام ہی ممکن نہیں ہے ''خودی'' ایک پہچان کا نام ہے کہ ''میں ہوں'' اور یہ ''میں ہوں'' ہی ہے کہ جس میں حضرت انسان کی مدارج ہستی میں جگہ متعین ہوتی ہے لیکن انسان کا ''میں ہوں'' اپنے اختیار میں نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ذات و غیر ذات میں امتیاز کا نتیجہ ہے۔

خودی مطلق کا تصوّر:

اقبال اس نازک بحث کو لے کر تیسرا خطبہ دیتے ہیں تو خودی مطلق کے تصوّر کو سورۃ الاخلاص سے حتمی شکل دے دیتے ہیں۔ انسان کے محسوسات و مدرکات کی اساس کوئی بالبصر اور تخلیقی مشیت ہے۔ اُسے نام دینا ضروری ٹھہرتا ہے گو اُسے ''انا'' ہی کہا جائے گا۔ یہی دراصل مطلق انا یا خودی ہے۔ قرآن نے ''اللہ'' کا اسم معرفہ استعمال کیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ انفرادیت کا تصور پھر بھی قائم کرنا آسان نہیں اور نہ ذات انسانی الگ تھلگ فردیت میں بھی سما پاتی ہے۔ کیونکہ یہاں توالد و تناسل کا سلسلہ ہے اور ''خودی مطلق'' اس سے مبرا ہے۔

''انفرادیت'' متناہیت کے معنی متناہیت کی طرف جاتے ہیں۔ اقبال نے اسے درست خیال نہیں کیا۔ ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت کا قیاس بھی مکانی لامتناہیت پر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ فکر کی مجبوری ہے کہ وہ زمان و مکان کے معیار سے عالم فطرت کو جانے۔ یہ ہمارے زماں و مکان کے امکانات ہیں جو حقیقی

زمان ومکان کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ اسی طرح ''انفرادیت'' کے تصوّر کے علاوہ ہم ''خودی مطلق'' کو دوسرے عناصر میں تلاش کرتے ہیں۔ جیسے:

۱۔ وحدانیت ۲۔ خالقیت ۳۔ علیمت ۴۔ قدرت ۵۔ دوامیت۔ (۱۱)

''خودی مطلق'' سے ''خودیوں'' کا ظہور ہوتا ہے۔ اقبال اب ''خودی'' کی ترسیل وآمد کا نقشہ سمجھانے کی کوشش میں ہیں اور تخلیق کا سارا عمل جو ''خودی مطلق'' سے عمل پذیر ہوتا ہے، اُسے ''خودی'' سے تعبیر کیا ہے۔ تخلیق کیا ہے۔ تخلیقی عمل کو حکماء وعالم اپنے اپنے رنگ میں پیش کرتے آئے ہیں۔ مسلم حکماء نے سب سے پہلے ''جواہر'' کا نظریہ پیش کیا ہے جس نے ''سکون'' کے تصوّر کو ''حرکت'' میں بدل دیا تھا کہ عملِ تخلیق جاری ہے۔ یہی ''جواہر'' موجودہ سائنسی دور کا ایٹم (Atom) ہے جس سے اس بات کو تقویت ملی کہ ہستی باری تعالیٰ سے مسلسل جواہر (Atom) کا نزول تخلیق کائنات اور اس میں اضافے کا اصول ومیکانزم ہے۔ اقبال نے ہستی باری تعالیٰ کو ''خودی مطلق'' کہہ کر اُس سے جواہر کے نزول کو ''خودی'' کا نام دیا ہے۔ ''جواہر'' (Atom) تخلیق کے عمل تک محدود ہے۔ مادی دنیا تخلیق تو ہستی باری تعالیٰ کی ہے مگر اس میں تنوع، مقاصد اور حرکت یا غایت کسی طور پر جواہر سے عیاں نہیں ہوتے۔ ''خودی'' کو اقبال نے کمال معنی پہنائے ہیں۔ ''خودی'' محض ''جواہر'' کے عمل تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ اصل سے مستفید ہو کر تخلیق وعمل کی گزرگاہوں سے ہوتی ہوئی، دنیا کو سر کرتی ہوئی واپس اپنی اصل سے جاملتی ہے۔ یہ جاملنا مقاصد کی تکمیل کا کامیاب مرحلے کے طور پر شمار ہوتا ہے۔ اور ''خودی'' کی انفرادیت کو بقا کی سند حاصل ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک ''خودی'' جو انسانی صورت اختیار کرتی ہے۔ وہ پھر فنا نہیں ہوتی اور اتصال وجذب میں اسی راز کو بیان کیا گیا ہے۔ رقمطراز ہیں:

''بہرکیف میری رائے میں حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک ''انا'' (خودی) ہی کے کرنا چاہیے اور اس لیے میرے نزدیک انیت مطلقہ سے انیتوں (خودیوں) ہی کا صدور ممکن ہے یا پھر دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم ''انا'' (خودی) سے تعبیر کرتے ہیں گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی (خودی) میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، ایک عظیم وبرتر ''انا'' (خودی) کے انکشاف ذات کے سواء کچھ اور نہیں لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جو ہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ''انا'' (خودی) ہے''۔ (۱۲) اور مزید فرمایا:

خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے، بڑا اور چھوٹا۔ اس بزم ہستی (آفاق وانفس) میں ہر کہیں ''خودی'' ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے اور ذات انسانی میں (یہ نغمہ خودی) اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ قرآن مجید نے

بھی تو اسی لیے حقیقت مطلقہ کو انسانی رگ جان کے قریب ٹھہرایا ہے کیونکہ یہ حیات الٰہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے ہیں اور زندگی بسر کرتے ہیں۔(۱۳) ''خدا'' خودی مطلق ہے اور عمل تخلیق ''خودی'' ہے۔ تعبیر عالم کی نئی تعبیر ہے جس کی ضرورت تو ذات انسانی کو شعوری روانی کے ہر موڑ پر پڑتی ہے مگر اقبال کے سامنے ہندوستان کی غلامی اور پھر اُمت کی زوال زدہ حالت تھی جس میں تعبیرِ جواہر زندگی کی ضمانت تو دیتی تھی مگر زندہ ہونے یا میں ہوں کا تصوّر نہیں دیتی تھی۔ اقبال نے ''میں ہوں'' کو خودی کے معنی میں سمویا اور انسان کو انقلاب پرور بنا دیا۔ ''جواہر'' کی حالتِ سکون کو بھی بدل ڈالا۔ تصور تقدیر و جبر کو بھی بدل ڈالا۔ ''کل یوم ھو فی شان'' کو مسلسل خودیوں کا تخلیقی عمل قرار دیا۔ اسی ضمن میں عالم ارواح کے پہلے سے کسی متعین شدہ احوال کو درست نہیں مانا کیونکہ ایسے خدا کی تخلیق پر حرف آتا ہے۔ ''خودی'' کی حرکت و آزادی کا سوال بے معنی ہو جاتا ہے۔ اقبال ''خودی مطلق'' کے تواتر خودی کو ''ذات الٰہیہ'' کی شان قرار دیتے ہیں۔ اس تخلیقی عمل کے اظہار ''خودی'' کے ابتدائی نقوش ''آدم علیہ السلام'' کی پیدائش کے پس منظر میں تفصیلی زیر بحث لاتے ہیں۔(۱۴)

''خودی'' کے اختیار و بقا کی نوعیت:

اقبال کا تصور خودی عالم انسانی میں اسلامی فکر کی نئی سائنسی اور امید افزا تعبیر ہے جو قرآن مجید کی تائید لیے ہوئے ہے۔ ''خودی'' ذات الٰہیہ کی مشیت ہے جسے اقبال نے فکر کا روپ دیا۔ مشیت کا لفظ ہستی باری تعالیٰ کی قدرت کا معنی دیتا ہے اور سائنس لفظ قدرت کو نیچر کے معنوں میں استعمال کر کے تعبیر کائنات و علم کو آگے بڑھاتی ہے۔ مذہب کو کوئی اعتراض نہیں کہ کونسا طریقہ علم کہاں سے شروع ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر حرکت کا مرکز ایک ہی ہے اور وہ بقول اقبال ''خودی مطلق'' ہے۔ اقبال ''جبر'' کے روایتی تصور کو صرف نظر کرتے ہیں اور انسان کے اختیار و ارادہ حرکت اور عمل کو ناگزیر سمجھتے ہوئے مرکز توجہ بناتے ہیں، لیکن اُس کو فکر کا ایک مکمل سانچا دیتے ہیں۔

الف) یہ کہ ''قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر چاہے اس کا درجہ پست ہو یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ''خودی'' ہے

ب) خودی مطلق سے صدور کر کے ''خودی'' نے اپنے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف میں آزادی و اختیار کی باقاعدہ ایک حد قائم کر لی ہے۔(۱۵)

ج) متناہی خودی (انسان) لامتناہی خودی (خدا) کے سامنے حاضر ہوگی مگر اپنی خودی کی انفرادیت کے ساتھ تاکہ اپنے گذشتہ اعمال کا حساب دے سکے۔

د) بمطابق قرآن اوّل و ظاہر و باطن فطرت میں مشیت الٰہی بصورت ''خودی'' جاری و ساری ہے۔

علامہ اقبال کے مطابق خودی کا ارادہ، اختیار، حرکت، فعل و آرزوئے بقا مشیت الٰہی ہی ہے۔ ''خودی'' ٹھوس یا جامد شے نہیں بلکہ زمانے کے مطابق اپنے آپ کو منظم بھی کرتی ہے اور نمو بھی۔ ''خودی'' اپنی فعالیت آپ متعین کرتی ہے اور یوں یہ میکانی عمل بھی ہے۔ البتہ اس عمل کے کسی مرحلے کا تعلق یا آخری انتخاب قدرت الٰہی کی جاریہ مشیت ''خودی'' کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ درست نہیں ہے کہ خودی محض فعالیت، افکار اور خیالات کے تواتر سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتی اور جوہر مادیت ہی کی ایک شکل ہے ورنہ شعور کی تعبیر بھی میکانیت سے کرنی پڑے گی۔

''خودی'' اپنے مقصد اور غرض و غایت کی خاطر باعتبار موقع و محل اپنا ارادہ و اختیار حاصل کرتی ہے۔ علامہ رقمطراز ہیں:

''خودی'' کا کوئی مقصد یا غرض و غایت ہوگی ویسے ہی باعتبار موقع و محل (زمانی و مکانی) اس پیچ در پیچ ''کل'' سے خاطر خواہ مدلولات کا انتخاب کرے گی۔ (۱۶)

غائی و مقصدی عمل کا خاصہ یہ ہے کہ اُس میں مستقبل کے تصورات و امکانات موجود ہوں۔ مادی یا عضویات کے ذریعے یہ ممکن نہیں ہے۔ دراصل یہ خودی ہے کہ اسباب و علل کے سلسلہ میں جگہ بناتی ہے۔ اور اپنی تعبیر خود کرتی ہے کیونکہ مقاصد کا تعین اپنے ماحول میں کرتی ہے اور یوں خودی کو آگے بڑھنے کا ایک آلہ مل جاتا ہے اور یہی راستہ ہے جہاں سے وہ اپنی آزادی و اختیار کو ممکن بناتی ہے اور اپنے دائرے میں اضافہ کرتی رہتی ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ آزادی و اختیار خودی کی زندگی کا مستقل عنصر بنا رہے۔ علامہ نے نماز اور اوقات نماز کا تعین زندگی و اختیار کے حقیقی سرچشمے ''خودی مطلق'' کے قریب تر لانے کی حکمت عملی قرار دیا ہے تاکہ ''خودی'' اپنی ذات پر قابو رکھ سکے اور نیند اور کسبِ معاش کے باوجود وہ اپنے اختیار برقرار رکھ سکے۔

علامہ کے نزدیک انسان کی انفرادیت قائم رہے گی کیونکہ قرآن کا منشا متناہیت سے محروم ہونا ہرگز نہیں بلکہ اس کے ضبط نفس، اس کی یکتائی اور بحیثیت خودی اس کی فعالیت کا تیز سے تیز اور مضبوط تر ہونا ہے اور تربیت میں اس قدر پختہ ہونا چاہیے کہ قیامت کا حادثہ بھی اُس کے اطمینان کو متاثر نہ کر سکے۔ گویا زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہاء مواقع میسر آتے ہیں اور موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ خودی اپنے افعال و اعمال کی شیرازہ بندی کر سکے۔ ''خطبات'' کے اس مقام (ص ۱۸۰) پر ''خودی'' کی نوعیت میں علامہ کے افکار میں ''خودی'' کے لیے ایک قدغن کا اضافہ محسوس ہوتا ہے ایسا تو نہیں کہ اس سے ''خودی'' کی بقا کو کوئی خطرہ ہے البتہ ''خودی'' کی طاقت و بقا کا انحصار انھوں نے عمل سے

وابستہ کیا ہے اور اوّل خودی کی بقا مسلسل جدوجہد پر ہے اور دوم بقائے دوام انسان کا حق نہیں ہے۔ ان دونوں باتوں میں بظاہر تضاد نظر نہیں آتا۔ ''خودی'' کی مسلسل جدوجہد بنیادی اصول ہے۔ بقائے دوام کا حق ''خودی'' کے ظہور سے وابستہ ہے اور پھر تربیت و اعمال باقی رہنے اور آگے بڑھنے کا سامان ہے۔ ''خودی'' کا اس زندگی میں مضبوط سے مضبوط تر ہونا یہ ہے کہ موت اُس کے لیے صدمہ نہیں بلکہ نئی دنیا کی بشارت بن جاتی ہے۔ قرآن پاک نے اسے ''برزخ'' یعنی ایک نئی دنیا اور زندگی کہا ہے۔

انسانی زندگی کی ماہیت و خصوصیات:

''خطبات'' میں خطبہ چہارم اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس کا عنوان ہی خودی سے باندھا گیا ہے کہ:

- انسانی خودی کا مرکز اظہار کیا ہے۔
- انسانی خودی آزادی و اختیار کیسے استعمال کرتی ہے۔
- انسانی خودی کا زندگی بعد موت میں کیا کوئی کردار باقی رہتا ہے۔

علامہ نے سب سے پہلے انسان کی ماہیت کو طے کیا اور انسانی خودی کے مرکز اظہار کی نشاندہی کی کہ انسان جسم و روح کا الگ الگ نمائندہ نہیں ہے۔ جسم و روح دو جہتیں ہیں اُس وحدت کی جسے ہم ''خودی محدود'' کہہ لیتے ہیں۔ یہ وحدت بصورت ایک یکتا فرد ہے۔ علامہ نے جسم و روح کی دوئی کے تصور کی حوصلہ شکنی کی ہے کہ اس سے تصور وحدتِ انسانی یا فردیت متاثر ہوتی ہے۔ قرآن مجید انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے۔ خصوصاً انسان کی حقیقت کی وضاحت پر تین چیزوں کو نمایاں کیا ہے کہ:

۱- انسان خدا کا انتخاب ہے۔

۲- خامیوں کے باوجود انسان ہی زمین پر خدا کا نائب ہے۔ انسان ایک آزاد ارادے و شخصیت کا امانت دار ہے جسے اُس نے خطرے میں پڑ کر قبول کیا تھا۔

یوں یہ بات سامنے آتی ہے کہ:

''خودی'' اپنا اظہار و نمو وحدتِ انسانی کے ذریعے کرتی ہے۔ یہ وحدتِ انسانی ارادہ و اختیار کی امانت دار ہے۔ دوسرے معنوں میں انسان خدا کا انتخاب ہے اور خودی انسان کا انتخاب ہے۔ جیسے سورۃ الاحزاب آیت ۷۲ کے مطابق یہ امانت ''آسمانوں، پہاڑوں اور زمین نے اُٹھانے سے انکار کر دیا۔ خدا نے انسان کو بطور فرد الگ الگ اپنی خلافت سے نوازا۔ تو محض اس بناء پر کہ وہ ارادے و اختیار کی آزادی کا حامل ہے۔ ارادے اور اختیار کی اسی آزادی کو ''خودی'' کا نام دے کر ایک انسان کے محرکات و افعال کو علم کا حصہ بنانا چاہتے ہیں۔

- خودی ایک حقیقت تو ہے مگر اتنی لطیف کہ عقل کی گرفت سے باہر ہے۔
- خودی اپنا اظہار ایک ایسی وحدت میں کرتی ہے جسے ہم ذہنی کیفیات کہتے ہیں۔
- خودی کی ذاتی حالت اپنی ایک یکتا حیثیت کی مالک ہے۔
- خودی کو انتخاب کی استعداد حاصل ہے جو اہم خاصیت ہے۔

عصرِ جدید کی سائنس نے انسان کے افعال و اعمال میں حسی پیمانے کو معیارِ حقیقی قرار دے کر یہ نتیجہ پیدا کیا ہے کہ محسوسات و مدرکات ''خودی'' کا پیش خیمہ ہیں۔ علامہ کا خیال ہے کہ ''خودی'' اس سے اُوپر کی شے ہے کیونکہ محسوسات و مدرکات میں ایک عملِ کشمکش رہتا ہے۔ خودی کا عمل اس سے آگے بھی جاری رہتا ہے۔ یعنی خودی میں معاملے کو برقرار رکھنے اور مزید آگے بڑھانے کی قوت ہوتی ہے۔ اس کا مخصوص وجود ہے مگر اُس کی پہچان عمل اور اظہار سے ہے۔ ''خودی'' کا رویہ عمل ہے۔ علامہ نے اسے قرآن مجید کی آیت ۱۷: ۸۴ سے اخذ کیا ہے۔ خودی بعد از ''موت'' اپنا عمل جاری رکھتی ہے کیونکہ بقا و اعمال کے جائزے کے لیے یہ لازمی ہے۔ علامہ نے یوں خودی کے تصور کو وسعت دی ہے۔ خودی خارج تو ''خودی مطلق'' سے ہوتی ہے مگر انسان میں آکر اسے ''خودی مطلق'' اپنی خصوصی صفت و قوت ''امر'' سے نوازتی ہے اور معاملہ فرداً فرداً ہوتا ہے کیونکہ ہر فرد خدا کے بطور نائب اپنا کردار ادا کرتا چلا جا رہا ہے۔ ''امر'' کا تقاضا یہ ٹھہرا کہ ''خودی'' کو بالآخر ''خودی مطلق'' کے سامنے حاضر ہونا ہوگا۔ یہ بات ثابت کرتی ہے کہ فرد بطور فرد حاضر ہو کر اپنے افعال و اعمال کا حساب وصول کرے گا تو گویا اُس کی موجودگی برقرار ہوگی۔ علامہ کے نزدیک افعال و اعمال کے حساب کے بعد کامیابی و ناکامیابی کی جو بھی صورت پیدا ہوگی۔ ''خودی' برقرار رہے گی کیونکہ ابھی خودی کو ان اثرات سے بھی عہدہ برآ ہونا ہے۔ سزا و جزاء کا یہی مطلب ہے۔ ایسا نہیں کہ ''خودی'' کو کسی حالت سکون میں قید کر دیا جائے گا۔

خودی کے عمل کا سراغ:

''خودی'' کا بظاہر مرکز فعالیت ''نائب'' ہے۔ ''خودی کا اظہار انسان کی وساطت سے ہوا۔ ابتدائے زندگی میں انسان کو خودی کے اسرار اور شعور کا اندازہ نہ تھا۔ خودی نے بتدریج انسان کے اندر ترقی کی تو اُسے انبیاء کرامؑ یعنی مخصوص انسانوں کے ذریعے یہ بتایا گیا کہ انسان کے اندر موجود اور جاریہ خودی محدود ہے۔ حقیقی خودی محدود نہیں ہے اور اُسے انسان یا انسان کی خودی پر قیاس بھی نہیں کیا جا سکتا یوں انسان میں خودی میں حقیقی خودی کو دیکھنے، پانے اور سمجھنے کا ایک داعیہ پیدا ہوا۔ اس داعیہ نے تلاش علم کا راستہ اپنایا تو مذہب کا آغاز ہوا۔ گویا خودی کے سراغ کے لیے انسان کو ایک علمی ضابطہ میسر آیا

اور انسان نے مدتوں مذہب پر رک کر ریاضت کی۔ انسان نے خودی سے دو طرفہ سفر کو ممکن بنائے رکھا کہ حقیقی خودی سے بھی جڑی رہے اور اُسے جو فرائض منصبی بطور نائب تفویض ہیں اُن کی تعمیل میں برابر آگے کا سفر بھی برقرار ہے۔ ''خودی'' نے جب زندگی کا اگلا مرحلہ سر کر لیا تو انسانی عقل بیدار ہونے لگی اب ''خودی'' کو عقل کے سوالات کا سامنا کرنا پڑا۔ عقل کی بتدریج بیداری نے ''خودیِ انسانی'' کے مذہبی دعویٰ جات کے دلائل مانگ لیے تو خود نے عقلی استعمال سے اپنی پوزیشن کا جائزہ لینا شروع کر دیا۔ مذہب میں خودی کی نمو کے تین پڑاؤ ہیں جن پر وہ کار بند رہی ہے اور کار بند ہے۔ ''خودی'' کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ مذہب اُس کی طاقت کا ایک مضبوط پہلو ہے۔ یہ پڑاؤ، ایمان، فکر اور عرفان ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ عقلی بیداری کے بعد انسانی تفکر بھی اپنی بنیادوں پر آگے بڑھتا آیا ہے۔ طریق کار اور سوچ کا محور عقل ٹھہرا جیسے اقبال نے ایک مسلم صوفی و فلسفی کے حوالہ سے اپنی بات کی ہے اور کانٹ کا حوالہ بھی دیا ہے کہ ایک شے ہے بذاتہٖ اور دوسری ہے بظاہر۔ اسی طرح ابن عربی کا قول نقل کیا کہ وجود مدرک تو خدا ہے اور کائنات معنی ہے اور عراقی کے مطابق زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں جن میں سے ایک صرف ذاتِ الٰہیہ سے مخصوص ہے اور ممکن ہے کہ عالم خارجی عقل کی ہی تاویل ہو۔ علامہ نے انتہائی سنجیدگی سے مذہبی واردات اور اُس کے نتائج کو عقلی پیمانے کا حصہ بنایا تاکہ علمی ارتقاء میں کوئی کڑی ٹوٹنے نہ پائے اور انھوں نے یہ سوال اٹھایا کہ اہلِ مذہب کی جستجو کو عبث و بے کار جاننے کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کہ عقلی بیداری تک مذہب ہی نے انسان کو راہنمائی دی اور اب بھی مذہبی راہنمائی کار آمد ہے کیونکہ ''خودی'' کی حقیقت کا سراغ آج بھی مذہبی واردات سے حاصل ہوتا ہے۔ (۱۷)

لکھتے ہیں۔ ''خودی چونکہ بذات خود زندگی کی واردات یعنی مشاہدات اور تجربات کے حصول اور جذب و اکتساب کا ایک مرکز ہے۔'' (۱۸) پھر مشاہدات کے ذریعے اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا ہے اور ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔ اس سے فرق نہیں پڑتا کہ ان مشاہدات کی محسوس یا صوفیانہ قدر و قیمت کیا ہے۔ سائنس و مذہب پہلو بہ پہلو مگر قدرے متوازی انداز میں آگے بڑھتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سائنس دوسرے ذرائع علم مذہب، تصوف اور عقل سے مکمل بے تعلقی پیدا کرنے کا دعویٰ تو رکھتی ہے مگر ان کے مضامین سے دور نہیں جا سکتی ہے جبکہ مذہب محسوسات و مدرکات کے لیے کسی تجربے و مشاہدے کو اصولاً بطور علم مسترد نہیں کرتا کیونکہ بنیادی مقصد ''خودی'' کی ترویج ہوتی ہے۔

علامہ ''خودی'' کو ''خودی مطلق'' قرار دینے کے بعد عالم خارجی کے ذرے ذرے اور عالم انسانی کی لمحہ لمحہ حرکت میں خدا کو تلاش کرتے ہیں۔ ''خودی'' بطور خلیفہ آزاد ارادے و اختیار کی مالک ضرور بن بیٹھی ہے مگر یہ طاقت و صلاحیت ''خودی مطلق'' کی دین ہے۔ آزادیِ ارادہ و اختیار مطلق نہیں ہے اور

دوسرے پہلو سے ''خودی'' کو اگر یہ گمان ہو کہ وہ مطلق آزاد ہے تو یہ گمان بھی اُسی کا عطیہ ہے کیونکہ تخلیق ''خودی'' کا مقصد اور اُس کی آشکارائی تھی اور جو ہوا ہے اور جو ہونے جا رہا ہے اُسے خدا کی اپنی آرزو و نمود و آشکارائی سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا کیونکہ ایسی صورت میں پورے نظام کو بے مقصد ماننا پڑے گا، جو ممکن نہیں ہے۔

جاوید نامہ:

اقبال ذات کی ''خودی'' کو پانے اور طاقت حاصل کرنے کے بعد ''خودی مطلق'' کے دیدار واتصال کے لیے سفر کی کہانی ''جاوید نامہ'' ہے۔ گویا انسانی خودی اپنی حقیقی منزل کی تلاش کو نکل پڑتی ہے۔ عرفانِ ذات کے بعد عرفانِ ذاتِ حقیقی کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ دیدار، اتصال اور جذبِ خدا کا معنی عرفانِ ذاتِ حقیقی ہے۔ یہ عملِ فنا نہیں بلکہ بقا کی نوید ہے۔ ''جاوید نامہ'' فارسی کلام میں ایک شاندار اضافہ ہے۔ اسے مغرب میں پہلے سے موجود ایک ادبی الہامی روایت کے ساتھ منسلک کر کے آفاقی رنگ دے دیا۔ خصوصاً دانتے اطالوی شاعر کی ڈیوائن کامیڈی کا حوالہ بہت اہمیت کا حامل ہے جو ۱۳۲۰ء میں مکمل ہوئی اور واقعہ معراج کے چھ سو سال بعد لکھی گئی۔ آسمانوں یا سیاروں کی سیاحت معراج شریف سے قبل بھی ایک الہامی ادبی روایت کے آثار ملتے ہیں۔ واقعہ معراج نے سیارگان کے سیر کی نا صرف تصدیق کی بلکہ اسے مزید تقویت دی کہ تخیل والہام کی دنیا موجود ہے جو عشق کی راہ پر چل کر انسان کے لیے دیدارِ خداوندی کا ذریعہ بنتی ہے۔ انسان کا مقصد واضح تر ہوتا جاتا ہے۔ جیسے اقبال نے لکھا:

بر مقام خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد باصفات مصطفی راضی نہ شد الا بذات

ترجمہ: اپنے مقام پر پہنچ جانا زندگی ہے اور ذات باری کو بے حجاب دیکھنا زندگی ہے۔ مردِ مؤمن محض صفات پر قناعت نہیں کرتا بلکہ وہ ان صفات کے ذریعے دیدار تک جاتا ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا معراج ہے۔

''جاوید نامہ'' کا آغاز مناجات سے ہوتا ہے۔ التجاء و دعا ہے۔ دعا پر اقبال کا یقین زیادہ راسخ تھا کیونکہ ''خطبات'' میں ایک پورا باب دعا و عبادات پر تھا۔ خودیِ اقبال بصورت زندہ رود حُسن ازل سے پردہ اُٹھ جانے کی آرزو کرتی ہے:

تو مہی اندر شبستانم گذر یک زمان بے نورے جانم نگر

اس کے بعد تمہید ہے جس میں آسمان و زمین کی تعریف ہے۔ یہ عظمت انسانی کا باب ہے۔ انسان اس بابِ عظمت کا کردار ہے جو عقل کی طاقت سے کائنات مسخر کرتا ہے اور عشق کی قوت سے لامکان پر

دسترس حاصل کرنے کی کوشش میں رہتا ہے۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزون شود روزے زمین از کوکبِ تقدیر او گردون شود روزے

ترجمہ: خاکی آدمی کا فروغ ایک دن فرشتوں سے بڑھ جائے گا اس کی تقدیر سے زمین آسمان ہو جائے گی۔

بظاہر یہ سفر سیارگان ہے مگر اس میں الہامی حقیقت کو اجاگر کیا گیا ہے۔ چھ سیارگان سماوی میں فلک قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مریخ، فلک مشتری اور فلک زحل کا تذکرہ ہے۔ اہل نجوم تو ان سیارگان سے زمینی انسان کے حالات پر اثر انداز ہونے کے قائل رہے ہیں اور یہ بطور علم ایک مقبول علم رہا ہے۔ اقبال نے ان سیارگان پر جا کر علم کے حصول کو ممکن بنایا۔ یہ خلائی سفر اب تو طبیعیاتی لحاظ سے بھی ممکن ہو گیا ہے۔ انسان اب کئی سیاروں تک جا پہنچا ہے اور یہ ماضی میں ان سیارگان کی بنیاد پر علم حاصل کرنے کی کوششوں کی تصدیق ہے۔ اقبال بطور زندہ رود یہ خلائی سفر کرتے ہیں اور زندہ رود چونکہ اپنی ''خودی'' کو مضبوط تر کر کے اُس مقام تک پہنچنا چاہتا ہے۔ جہاں وہ ''خودی مطلق'' کو بے حجاب دیکھ سکے۔ ''خودی'' کو لفظی مرکز بنا کر اشعار اس کتاب میں کم کہے ہیں مگر خودی کو مضبوط سے مضبوط تر کرنے کے لیے تمام وسائل استعمال کیے ہیں۔ ''خطبات'' کے بعد ضروری ہو گیا تھا کہ خودی کے سفر کی ایک مکمل رواں کہانی (فلم) بنائی جائے لیکن یہ نہیں کہ اقبال تنہا ان راہوں کا مسافر ہے اور محض اپنے عمل، عشق اور تصوف کا راہ رو ہے۔ محسوس ہوتا ہے کہ ''خطبات'' کی طرح ایک مکمل تحقیقی روش اپنائی گئی مگر بہت دلچسپ اور دل نشین انداز سے۔ ''خطبات'' چاہے انگریزی میں پڑھیں یا اُردو ترجمہ سر چکرا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے خطبات نظر انداز ہوئے۔ مگر ''جاوید نامہ'' ہر لحاظ سے سنگِ میل ہے۔ اپنے مرشد رومی کے ساتھ اُن چیدہ چیدہ ہستیوں سے ملاقات کا منظر ایک زندگی آمیز پیغام ہے۔ ان میں دو طرح کے لوگ ہیں اور آفاقی سطح کے ہیں یا تاریخی کردار کے مالک لوگ ہیں۔ مذہب کی قید نہیں اور شرق و غرب کا امتیاز نہیں۔ ایک گروہ ان نابغہ روزگار ہستیوں پر مشتمل ہے۔ جنھوں نے تصوف و فکر میں عظمت پائی اور بعض وہ جنھوں نے ملک و ملت کے تحت اجتماعی انسانوں کو آگے بڑھنے کی راہ پر گامزن کرنے کی کوشش کی۔ اس گروہ میں رومی، حلاج، علی ہمدانی تصوف میں، سعید حلیم پاشا اور جمال الدین افغانی فکر ملک و ملت، نادر، ابدالی اور ٹیپو ملک و ملت کے لیے عملی جدوجہد کے تحت شامل ہیں۔ وشوامتر، نطشے، غالب، غنی کاشمیری، قرۃ العین طاہرہ کے علاوہ گوتم بدھ، زرتشت اور ٹالسٹائی کا تذکرہ آتا ہے۔ یہ سب لوگ کسی نہ کسی رنگ میں خودی کو بطور پیغام سند بخشنے والے لوگ ہیں اور اقبال نے سند لی ہے۔ دوسری طرف اُن مزاحمتی کرداروں کو بھی بیان کیا جو خودی کا راستہ روکنے کے لشکر میں شامل تھے جن کی قیادت شیطان کے ہاتھ میں ہے۔ فرعون، ابوجہل، کچز، میر صادق، میر جعفر وغیرہ شامل ہیں۔ حق و باطل کی کشمکش میں پڑ کر

ہی خودی سرخرو ہوتی ہے۔

عقل تو حاصل حیات، عشق تو سرِ کائنات پیکر خاک! خوش بیا این سوئے عالم جہات

بال جبریل ۱۹۳۵ء:

اُٹھ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں نفس سوختہ شام و سحر تازہ کریں

سید نذیر نیازی (مترجم و شارح اقبال) ''بال جبریل'' کی اشاعت پر بہت نازاں ہوئے کہ اردو زبان میں اہل زبان کو ایک دستاویز مل گئی۔ لکھتے ہیں:

بال جبریل کا نصف حصہ ان غزلیات پر مشتمل ہے جن میں سے زیادہ تر ہندوستان سے باہر یورپ یا افغانستان میں تصنیف ہوئیں۔ اردو زبان میں اب تک اس قسم کی غزلیں کبھی نہیں لکھی گئی تھیں بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اقبال کے فارسی دیوان، پیامِ مشرق یا زبور عجم میں بھی ان کی نظیر نہیں ملتی۔ یہ غزلیں کیا ہیں؟ حقائق و اسرار کا ایک بے بہا مجموعہ جس کے ایک ایک لفظ سے شاعر کے لطیف و گہرے احساسات کا پتہ چلتا ہے۔ (۱۹)

بلاشبہ اقبال کی اردو شاعری یہاں کمال پر ہے اور خودی بلندیوں کو چھو رہی ہے:

تو نے یہ کیا غضب کیا! مجھ کو بھی فاش کر دیا میں ہی تو اک راز تھا سینہ کائنات میں

مقامیت و آفاقیت کا امتزاج برابر موجود ہے:

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے حرم کا راز توحیدِ اُمم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے
کوئی دیکھے تو میری نے نوازی نفس ہندی، مقام نغمہ تازی

اور خودی کا جلوہ مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے توسط سے ملتا ہے اور خودی حاصل ہو جائے تو بھی مصطفائی ہی حرکت پذیر رہتی ہے:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

ضرب کلیم ۱۹۳۶ء:

اُردو کلام میں ''ضربِ کلیم'' کا تیسرا نمبر ہے۔ اسلام اور مسلمان، تعلیم و تربیت، عورت، ادبیات، فنون لطیفہ، سیاسیات، مشرق و مغرب کی کشمکش، محراب گل افغان کے افکار۔ ضرب کلیم میں آ کر ''خودی'' باعمل ہونے کی دعوت دیتی ہے۔ ''عصر حاضر'' کا لفظ کافی استعمال کیا۔ فکر کی معرکہ آرائی ہو یا تلوار و بندوق کا بازار گرم ہو۔ وقت کا پیغام بروقت ہی کو چیلنج کرتا ہے۔ انسانی فعالیت کو انسان سازی

کے لیے ابھارنے کی مشقت کرتا ہے۔ اقبال بھی وقت کے استعماری بت کو ''خودی'' کی طاقت سے ضرب لگانے کی دعوت دیتے ہیں۔ خصوصاً مسلمان چاہے ایشیا کے تھے یا عرب و ایران کے، اغیار کی گرفت میں تھے۔ غلامی میں طوالت نے مسلمانوں کے سارے عزائم اور افکار بدل دیے تھے۔ اقبال کا پیغام خودی دوبارہ بیداری اور طاقت کا تھا جس کے اثرات بہر حال ایک حد تک مرتب ہوئے لیکن مسلمان یہ سلسلہ برقرار نہ رکھ سکے۔ اقبال نے قومی غلامی سے نجات کے ساتھ تقلید کی غلامی سے بھی باہر نکلنے کو کہا مگر مسلمانوں نے تقلید کو نہ چھوڑا یوں جو غلامی ٹوٹی بھی تو نتیجہ خیز نہ ہوئی۔ خودی کے متعلق فرمایا:

نہ دیر میں نہ حرم میں خودی کی بیداری — کہ خاوراں میں ہے قوموں کی روح تریاکی
تری نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن — کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکر خاکی

اور ''ضرب کلیم'' کا جوہری نمونہ یوں پیش کیا:

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ — خودی ہے تیغ فساں، لا الہ الا اللہ
(ضرب کلیم)

پس چہ باید کرد اے اقوام شرق۔ ۱۹۳۶ء:

مرد حق باز آفریند خویش را — جز بہ نور حق نہ بیند خویش را

عصر حاضر میں خودشناسی کا حصول وہ جوہر ہے جو خوف و وہم سے نجات دلا سکتا ہے۔ مرد حق اپنے آپ کو بار بار تخلیق کرتا ہے اور اُس کی نظر میں حق تعالیٰ کا نور بس جاتا ہے۔

مغربی اور مشرقی اقوام کی روایات میں گہرا فرق ہے۔ مغرب نے طاقت حاصل کی اور مشرق کو غلام بنایا۔ مسلمان مشرق کی ایک نمایاں ''قوم تھی مگر مغرب کی غلامی میں چلی گئی۔ انسانی روایات کو جہاں مغرب و مشرق میں تقسیم کیا گیا وہاں انسان کی قدر و قیمت کو آزادی و غلامی کا پیمانہ دیا گیا۔ علامہ مشرق کی سیاسی و فکری غلامی سے نجات پر اقوام مشرق کو پیغام دیتے ہیں۔ اس پیغام میں طاقت کا حصول اولیں شرط ہے اور اُس کے لیے خودی کا نسخہ اکسیر تجویز کرتے ہیں۔ خودی میں علامہ مادی تسخیر کی طاقت کے ساتھ اخلاقیات کو مکمل باندھتے ہیں یوں مشرق کی مضبوط مذہبی روایات کو بنیاد بنا کر طاقت کا حصول چاہتے ہیں۔ خودی کی اساس پر مادی تسخیر اور طاقت کا جذبہ انسان سازی کی روایت کا امین ہے۔ میرے خیال میں مذہب کی افادیت کا انکار علامہ کے دور میں بھی نہ تھا۔ مذہب اور اُس کی روایات جو انسان سازی کی طاقت کھو چکی تھیں مغرب کے حکماء نے اُن کو محدود کر کے معاشرت و ریاست سازی پر توجہ مرکوز کی اور انسان سازی میں گراں قدر نتائج دیے۔ مذہب کوئی ہو، اُس کا مقصود ہمیشہ انسان

سازی رہا ہے۔علامہ نے بڑی خوبصورتی سے ''خودی'' کی ماہیت بیان کر دی ہے:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است حکمت اشیاء ز اسرارِ حق است
ہر کہ آیاتِ خدا بیند حُر است اصل ایں حکمت زحکم اُنظر است

گویا جو کچھ انسان دیکھتا ہے۔وہ حق تعالیٰ کے انوار سے ہے۔کائنات کی حکمت جاننا خدا ہی کے راز سے آگاہی حاصل کرنا ہے۔کائنات اور اس میں موجود اشیاء خدا کی نشانیاں ہیں جو انھیں دیکھتا ہے وہ مردِ آزاد ہے۔ارادہ و اختیار کا مالک ہے۔اسی لیے ''اُنظر'' قرآنی ہدایت بھی موجود ہے: اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿۱۷﴾ (غاشیہ) خودی جتنی نشوونما سے گذرے گی، اُس کی نظر تیز ہوتی جائے گی۔

ارمغان حجاز: ۱۹۳۸ء (اشاعت بعد از وفات علامہ)

زمانی اعتبار سے علامہ کا یہ آخری کلام ہے۔اس اعتبار سے تجربات کا عکس ہے۔دنیا کی ہستی و نیستی کا بیان ہے۔خودی کے حصول کا جذبہ برقرار ہے اور اُس کے حاصل کرنے کا طریقہ بدستور عشق مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے۔

قیامِ خویش اگر خواہی دریں دیر بحق دل بند و راہ مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رو!

(اگر تو دنیا میں سرخرو و سربلند ہونا چاہتا ہے تو حق تعالیٰ سے دل لگا اور اُس کا راستہ مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اتباع ہے) اور ''خودی'' کا حصول انھی راہوں سے میسر ہوتا ہے:

خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی مدہ در دستِ کس تقدیر خود را!

(خودی کو پوری قوت سے پکڑ اور خوش رہ اور اپنی تقدیر کسی دوسرے کے ہاتھ میں نہ دے۔)

ارمغان حجاز کے فارسی حصہ میں اپنی فکر کو ایک خلاصہ کی صورت میں حضور حق، حضور رسالت، حضور ملت، حضور عالم انسانی اور بہ یارانِ طریق کے عنوانات کے تحت بیان کیا۔یہ خودی کے مقامات بھی ہیں، خودی کی تربیت کا نصاب بھی ہے۔دوسرے لفظوں میں یہ خودی کا سفر بھی ہے۔خودی جب اپنا سفر مکمل کرتی ہے یا کسی مقام پر ہوتی ہے تو اُس کی نظر ''وقت'' سے بے گانہ نہیں ہوتی۔اقبال کا اپنا ذاتی سفرِ خودی مکمل ہوا تو کہہ گئے:

جس موت کا پوشیدہ تقاضا ہے قیامت اس موت کے پھندے میں گرفتار نہیں میں

(ارمغانِ حجاز)

کمال اقبال__ کمال خودی

حصہ دوم: تنظیم خودی

تنظیمی ڈھانچا: (کمال اقبال)

خودی کی تنظیم..........(اوّل):

(۱)

الف۔ خودی عقیدہ سے ابتدا کرتی ہے۔(مذہب)۔

ب۔ خودی عقل سے استوار ہوتی ہے۔(فلسفہ)۔

ج۔ خودی حواس سے اعتماد پاتی ہے۔(سائنس)۔

د۔ خودی عشق سے پرواز کرتی ہے۔(تصوف)۔

(۲)

کمال اقبال۔خودی کی تنظیم..........(دوم):

الف۔ خودی کی اصل (مبداء) کہاں ہے۔

ب۔ خودی ظہور (خلق) پاتی ہے۔

ج۔ خودی حرکت پذیر ہوتی ہے۔

د۔ خودی منزل منزل (فنا یا بقا) پاتی ہے۔

(۳)

کمال اقبال خودی کی تنظیم..........(سوم):

الف۔ خودی کا مقصد اولیٰ دید حق ہے۔

ب۔ خودی کا مذہب اولی عشق ہے۔

ج۔ خودی کا تجربہ اولی تصوف ہے۔

د۔ خودی کا حاصل انسان کامل ہے۔

(۴)

کمال اقبال.........خودی کی تنظیم: (چہارم)

الف۔ خودی مقام وحدت الوجود سے گذرتی ہے۔

ب۔ خودی مقام وحدت الشہود دیکھتی ہے۔

ج۔ خودی مقامِ عبدیت پر رُکتی ہے۔

د۔ خودی مقامِ نیابت بصورت بقا پاتی ہے۔

(۵)

کمال اقبال.........خودی کی تنظیم: (پنجم)

الف۔ تازہ خودی مادیات کی روحانی تعبیر پر زور دیتی ہے۔

ب۔ تازہ خودی ہر فرد انسانی کی مادی و روحانی نجات چاہتی ہے۔

ج۔ تازہ خودی روحانی اصول کو عالمگیر معاشرت کی بنیاد قرار دیتی ہے۔

د۔ تازہ خودی تنظیمِ ریاست میں جمہوری خلافت (عوامیت) کی علمبردار ہے۔

(۶)

کمال اقبال.........خودی کی تنظیم: (ششم)

الف۔ خودی روایات کی امین ہے۔

ب۔ خودی جدید تعلیم کی آرزومند ہے۔

ج۔ خودی جدید ترقی و بہبود پر ایمان رکھتی ہے۔

د۔ خودی آزاد ارادہ و اختیار کی خواہاں ہے۔

تنظیم خودی:

گذشتہ صفحات میں خودی کے انتخاب وتعریف کو اقبال کے حوالے سے درجہ بدرجہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ اس باب کا پہلا حصہ تھا۔ دوسرے حصے میں اقبال کی نسبت سے خودی کی تنظیم قائم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اقبالی حضرات نے خودی پر کتب لکھی ہیں اور یہ اس کی غمازی ہے کہ عنوان خودی میں بہت تنوع ہے۔ اقبال کا بنیادی فلسفہ خودی جو''اسرارِ خودی'' سے شروع ہوتا ہے ارمغان حجاز تک آتا ہے۔ دلچسپ کہانی یہ ہے کہ ہر کتاب اور ہر شعر میں خودی کی نئی جہت ہے جہاں سے ایک نہیں کئی کہانیاں جنم لیتی ہیں۔ قاری جس کہانی کو سمجھتا ہے اُسی کا اسیر ہو جاتا ہے۔ یہ کمال ہے اور یہی اقبال کا کمال ہے۔

اقبال کے ہاں''خودی'' امر روح بھی کہلاتی ہے۔ نور بھی کہلاتی ہے۔ انا بھی بولا جاتا ہے۔ پھر ''خودی'' خدا بھی بن جاتی ہے۔ چونکہ''خودی'' انسان میں روح، نور یا انا کی صورت میں رواں ہے، اس لیے اقبال، خدا کو''خودی مطلق'' کہہ کر بندے اور خدا میں امتیاز برقرار رکھتے ہیں۔ ''خودی مطلق'' اور ''خودی'' کے درمیان ہر دو اطراف میں آرزو واتصال وجذب کی ہے۔ یہ''خودی'' کی انتہاء ہے مگر یہ اتصال وجذب مقام فنا نہیں بلکہ بقاء کی ضمانت ہے۔''خودی'' کا یہ سفر ایک یا زیادہ دفعہ ممکن ہے۔ ہر دفعہ بقاء کی راہ مزید تابناک اور لذت آفریں ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ سب عمل کارِ دنیا میں رہ کر ممکن ہے۔ جانِ فرد نباتاتی عمل ہے جو خاک آلودہ ہے۔ خاک آلودہ جان ابتدائے''خودی'' ہے۔ اس کے بعد ''امر'' ہے جسے''روح'' کہا جاتا ہے۔ یہ فرد کی جان کو جاندار بناتا ہے۔ فرد کے عضویات کو حرکات کے نظام سے منسلک کرتا ہے''روح'' کو بھی''خودی'' سے پکارا گیا۔''روح'' کو''نور'' بھی کہا گیا کیونکہ''خودی مطلق'' کو الہامی کتب میں''نور'' سے تشبیہ دی گئی۔ قرآن مجید نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ یوں روح کو''امرِ ربی'' اور''نور'' کو''نورِ الٰہی'' سے تشبیہ دے کر ایک جوہری تعلق کی فکر تخلیق کی گئی۔''نورِ فرد'' گویا''نورِ الٰہی'' سے''نورانیت لیتا ہے۔ یہ نورانیت بندے کے افعال کا باعث بنتی ہے۔ افعال کی تحریک کا موجب''انا'' ہے جو ہر فرد میں موجود تو ہوتی ہے مگر ہر فرد میں پوری طرح فعال نہیں ہوتی۔ اس''انا'' کو بھی''خودی'' کہا گیا ہے۔ یہ ہم معنی بھی ہیں مگر یہ زمان کا مسئلہ ہے۔ گویا ایک برقی یا نورانی تار کا نقشہ جان لیجیے۔ جس کا حقیقی ومطلق سرا تو''خودی مطلق'' ہے مگر یہ نورانی رو ہر فرد میں دوڑتی ہے۔ یوں''خودی'' دوسرا سرا ہے اور یہ جاریہ عمل ہے۔ اقبال نے''خودی'' کی بناء پر''خودی مطلق'' کو (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) پر قیاس کیا ہے۔

اقبال نے چاروں ذرائع علم کو''خودی'' کا معاون تسلیم کیا ہے۔ توازن برقرار رکھنے کی پوری

کوشش کی ہے۔لیکن ضروری نہیں کہ پوری طرح کامیاب رہے ہوں اور علمی جستجو وارتقاء کی یہی خوبی ہے۔بہر حال یہ ذرائع علم نمایاں طور پر ''خودی'' کو آگے بڑھانے میں معاون ہیں۔

کمال اقبال............تنظیمِ خودی (اوّل)

ا۔ الف۔خودی عقیدہ سے ابتداء کرتی ہے۔ (مذہب)
ب۔ خودی عقل سے استوار ہوتی ہے۔ (فلسفہ)
ج۔ خودی حواس سے اعتماد پاتی ہے۔ (سائنس)
د۔ خودی عشق سے پرواز کرتی ہے۔ (تصوف)

ا: خودی عقیدہ سے ابتداء کرتی ہے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں   یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

عقیدہ اوّل:

خودی کا اوّلیں عقیدہ ''خودی مطلق'' کے وجود کا اثبات ہے۔جس کے متعلق اقبال کی تصریح یوں ہے کہ:

The ultimate nature of reality is spiritual and must be considered as an ego.

گویا ''خودی مطلق'' ایک روحانی ذات ہے جو آفاق وانفس کی واحد حقیقت ہے اور اسی کو مذہبی ایمان وعقیدے میں خدا کہتے ہیں:

زمین و آسمان و چار سو نیست   دریں عالم بجز اللہ نیست

اثباتِ وجود چونکہ عقیدہ خودی کا تقاضا ہے۔وجود فی الحقیقت، وجود خارجی اور وجود معروضی کی اصطلاحوں کے تحت اس کی توضیح کی جاتی ہے۔اقبال اسے خودی مطلق کہہ کر وضاحت کی کوشش کرتے ہیں۔اس کی اصل موضوعی یا روحانی قرار دیتے ہیں۔ذات خداوندی اپنی ذات میں ماوراء بھی ہے اور وجود غیر محدود بھی ہے۔ماورائی وجودِ حقیقی کی دلیل ہے۔وجود حقیقی کی ماورائیت اور غیر محدودیت کا ہی یہ نتیجہ ہے جب کہ دوسری طرف کائنات اور اس میں موجود ہر شئے محدود فی الذات ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انیت مطلقہ کی تخلیقی قدرت کا اظہار، جس میں فکر کو عمل کا مترادف سمجھنا چاہیے، ان وحدتوں ہی کی شکل میں ہوتا ہے جن کو ہم ''انا'' سے تعبیر کرتے ہیں۔گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے اوصاف ذات کے اور کچھ نہیں۔لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر، خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو

یا بلند، اپنی ماہیت میں ایک ''انا'' ہے۔(۲۰)

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود   کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

اقبال کے ہاں خودی کا عقیدہ حرکت و سیل رواں ہے۔ اس لیے خودی مطلق ''کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ'' ''وَ اَنَّ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی ﴿۴۲﴾'' اور ''هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ'' جیسے وجود کی حامل ہے اور واجب الوجود ہے۔ خودی مطلق کے متعلق چار عقائد اُس کے واجب الوجود ہونے کی لازمی شرط کے طور پر خودی اختیار کرتی ہے۔

الف- وحدانیت

ب- خالقیت

ج- قدرت

د- دوامیت

ان شرائط کے تحت خودی اپنے عقائد اور نصب العین کی توضیح کرتی ہے۔ اور علامہ کے مطابق تمام کائنات یعنی آفاق و انفس وحدانیت کے مظاہر ہیں اور اس کی پیغمبرانہ تصدیق بھی وجود ہے۔ حقیقت مطلقہ خدا ہے جو واجب الوجود ہے۔ جو حی و قیوم ہے۔ دوامی طور پر خالق ہے۔ اس کی خالقیت اور تجلی میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ سلسلہ لا متناہی ہے اور خالقیت میں مسلسل کمال ہی کمال ہے۔ مادی عالم بطور زندگی کے ایک مظہر کے وجود رکھتا ہے اور حق کا ہی ایک پہلو ہے۔ زمان مکان کی حیثیت مستقل نہیں ہے بلکہ یہ انسانی ادراک کا ایک سانچا ہے۔ خدا کی وحدانیت و انفرادیت مسلمہ ہے وہ فردِ مطلق ہے۔ نفس مطلق ہے۔ خودی مطلق ہے آفاق و انفس خودی مطلق سے خلق ہوا ہے۔ خدا کے خودی مطلق ہونے کے ناطے اُس سے خودیوں کا ہی ظہور ہوتا ہے:

خودی را از وجود حق وجودے   خودی را از نمود حق وجودے

اور یہ خودی ہے جو خدا سے ہم آغوش ہو سکتی ہے۔ اسی کو یہ اختیار و قدرت دی گئی ہے۔ خودی ایک بار جب وجود پا لیتی ہے تو بقاء کی تمام صلاحیتیں بھی اُسے حاصل ہو جاتی ہیں۔ وجود کا تقاضا صلاحیت کو بروئے کار لانا اور بقا کو ممکن بنانا ہے۔ یہ راستہ ایک ارتقاء و تسلسل کا مظہر ہے۔ ذاتِ خودی مطلق جو نئے عوالم پیدا کرتی ہے وہ خودی کے ذریعے پیدا کرتی ہے۔ خدا کا نائب ہونا یہی ہے۔ یہ خلیفہ بطور خودی واجب الوجود ہے۔ نئی دنیا پیدا کرتا ہے اور قدیم دنیا کی تسخیر کرتا ہے۔ خودی کو بطور انسان عقل استدلالی حاصل ہے اور یہ خودی کی جد و جہد کا ایک وسیلہ و آلہ ہے۔ وجدان عقل کی بنیاد پر وجود پذیر ہوتا ہے:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی   اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

عقیدہ دوم:

خودیِ مطلق سے خودیوں کا مسلسل ظہور آفاق و انفس کی خالقیت کا موجب ہے۔ خودی کی فطرت و خمیر میں ذاتِ حق بدرجہ اتم جذب ہے، موجود ہے۔ صرف خودی اُس کو بے پردہ دیکھنا چاہتی ہے اور کئی حیلے کرتی ہے۔ انسان کو خدا نے دریافت کرنا ہے اور خدا کو انسان نے دریافت کرنا ہے۔ یہی راز آفاق و انفس ہے۔ خودی اسی راز کی جستجو میں ہے اور اُسی راز کو بے پردہ کرنا چاہتی ہے۔ مگر اس ضمن میں خودی کو نبی اور اُس کے راستے پر عقیدہ باندھنا ہوگا۔ تمام مذاہب کے لوگ خدا پر یقین رکھتے ہیں اور جو مذاہب نہیں، اُن کا نظریہ بھی کسی خودیِ مطلق سے منسلک ہے۔ یہاں خودی کا معاملہ بالکل مختلف ہو جاتا ہے کہ جب تک نبی یا نبی آخر محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خودیِ مطلق کا طاقت ور نورِ نبوت تسلیم نہ کرے گا خودی مطلق کو بے حجاب نہ کر سکے گا:

ہر کجا ہنگامہ عالم بود رحمۃ للعالمینی ہم بود
خلق و تقدیر و ہدایت ابتدا است رحمۃ للعالمینی انتہا است
ہر کجا بینی جہانِ رنگ و بو آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نورِ مصطفی او را بہاست یا ہنوز اندر تلاش مصطفی است

دوسرا سوال جنم لیتا ہے کہ فرد اپنی خودی کی ابتداء کیسے کرتا ہے کیونکہ یہ بات خودی کی معتبر جدوجہد پر دلیل قائم کرتی ہے۔ جب یہ بولا جائے کہ ''خودی عقیدہ سے ابتداء کرتی ہے'' تو فرد کے ذہن میں پہلا خیال ''مذہب'' کی مناسبت سے اپنے عقیدے کے لیے آتا ہے اور اب تک ساری دنیا کا ادب اسی بات کا عکاس ہے۔ ساری دنیا کے ادب کے حوالے سے سائنسی ذہن کا اعتراض ممکن ہے جیسے سائنس کو مذہب سے علیحدہ رکھنے کے لیے بے عقیدہ سائنس کہتے ہیں۔ تفصیل کا یہ موقعہ نہیں مگر سائنس کی ابتداء بھی ایک عقیدہ سے ہوتی ہے بے شک سائنس دان اپنے آپ کو بے عقیدہ کہے لیکن ذرائع علم جواب تک تسلیم کیے گئے ہیں یعنی مذہب، فلسفہ، تصوف اور سائنس سب کے سوال ایک جیسے ہیں جن کی تحقیق ہوتی ہے۔ صرف طریقہ کار میں فرق ہے۔ مذہب اسلام میں عقیدہ کی ابتداء محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہوتی ہے۔ یہ فرد کی خودی کی ابتداء ہے۔ پہلا سبق جو محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دیا کہ اللہ کے سوا عبادت کے لائق کوئی نہیں اور یہ کہ (میں) محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اللہ کا رسول ہوں۔ اللہ بنیادی طور پر فردِ انسان کے تن میں خمیر کی طرح موجود ہے مگر بطورِ ناطق اسے بیان کرنے، اظہار کرنے یا تاثر دینے کے لیے سلیقے کی اسے ضرورت رہی ہے اور یہ کام ہمیشہ انبیاء کرامؑ نے کیا ہے۔ مُشتِ خاک سے تیارہ شدہ پہلا

فرد (آدم) پہلا نبی بھی تھا کیونکہ نبوت انسان میں ایک اضافی طاقت ہے۔ ایسے ہی تمام افراد میں خودی کا آغاز اپنے انبیاء کرامؑ کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ فرد جب عقیدہ کی ابتدا کو بھول جاتا ہے تو پھر تصورات میں کھو جاتا ہے اور عملی جدوجہد کے لیے اُسے یقینی راستہ نہیں ملتا جو بحیثیت مجموعی انسانیت کے لیے بھی نقصان دہ ہوتا ہے۔ تصورات میں کھونا یہ ہے کہ فرد کئی اضافی عقیدے کھڑے کر لیتا ہے۔ وقت آگے گذر جاتا ہے اور وہ ماضی کے عقائد میں پھنس جاتا ہے۔ اسلامی فکر میں خودی کی پہلی منزل کی ابتدا بھی محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے ہوتی ہے اور انتہا بھی۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے وسیلہ کے بغیر خودی کی دوسری منزل کا راستہ نہیں ملتا۔ یہی شریعت ہے اور یہی تصوف ہے، یہی فلسفہ ہے اور یہی سائنس ہے۔ فرد کو محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے سکھایا ہے کہ خودی کو کیسے تیار کرنا ہے تاکہ خودیِ فرد اتنی منور و طاقت ور ہو سکے کہ وہ ''خودیِ مطلق'' یا اللہ تعالیٰ کی دید کے قابل ہو سکے۔ یقیناً دنیا کے ہر فرد میں خودی کا داعیہ موجود ہے اور ماضی میں تھا اور مستقبل میں بھی ہوگا اور ہر فرد اپنے عقیدے سے اپنی خودی کو منور و طاقت ور بناتا آ رہا ہے۔ ہمیں یہ وسیع النظری اپنانی ہوگی تاکہ ہم اپنی خودی کی تیاری میں اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے تعلق و محبت کو ثابت کر سکیں اور خودی کی طاقت سے آگاہ ہو سکیں:

وہ دانائے سُبل، ختم الرسل، مولائے کل جس نے　　غبار راہ کو بخشا فروغ وادی سینا
نگاہ عشق و مستی میں وہی اول، وہی آخر　　وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یٰسیں، وہی طٰہٰ
(بالِ جبریل)

محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت و عشق عقیدے کی جان ہے۔ قرآن کو بطور وحی خدا کی طرف سے بطورِ ہدایت دیکھیں جیسے کہ وہ ہے تو وہاں سے بھی پہلی شرط محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت و عشق کے عقیدے پر زور ہے۔ یہ اور بات ہے کہ مسلمانوں نے عقیدے کی استواری میں ترتیب ہی نہیں بدلی۔ بعض اضافی چیزوں کو عقیدہ میں شامل کر لیا جو حقیقتاً علمی معلومات و ہدایات ہیں۔ ان اضافی چیزوں کو عقیدے کا حصہ بنانے سے خود فرد نے اپنی خودی کو اُلجھا دیا اور سیدھا آگے بڑھنے کے بجائے اپنے آپ کو مشکلات میں ڈال دیا۔

عقیدہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے عقیدہ خدا کا ہمیں یقین ہوتا ہے حالانکہ وہ ہماری رگ رگ میں دوڑتا ہے۔ عقیدہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے واسطے سے ہم خدا کو اتنے قریب محسوس کرتے ہیں کہ جیسے بالکل دوری کا تاثر پیدا نہیں ہوتا۔ دراصل فرد کی خودی کو عقیدہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے اسی تنویر اور بصیرت کی آرزو رہتی ہے۔ خدا تھا اور رہے گا۔ کائنات ایک معین وقت تک رہے گی۔ زمین و آسمانوں کی دنیا بھی تب تک موجود رہے گی جب تک خودی دیدار، شعور اور بقا کی منزلیں نہیں پا لیتی۔ عقیدہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور ذاتِ نبی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت ہر موڑ پر زادِ راہ رہے گا۔

یہ سمجھنا ازبس ضروری ہے کہ خودی کا عقیدہ محمد مصطفی ﷺ سے ہی ابتدا کرتا ہے۔کلمہ طیبہ میں خدا کے اقرار کو اوّلیت دے کر محمد ﷺ نے عقیدہ کی ترتیب کو خودی کی جدوجہد کے لیے آسان کر دیا ہے۔خودی محبت و عشق کی راہوں سے محمد ﷺ تک پہنچے گی تو اُس کی منزل دیدارِ خدا آسان ہو جائے گی۔علمی سطح پر فکری استواری کے تحت فرد کے افعال شریعت کے دائرے میں آتے ہیں۔اس دوران فرد ماضی کے ہر عملی تجربے کے حاصل کو اپنی خودی کی طاقت کو بڑھانے میں استعمال کرتا ہے اور انسانی پیغام خودی طاقت و علم کے بل بوتے پر ساری دنیا میں پھیلا دیتا ہے۔آج ہم اُسی کے طفیل دامن محمد ﷺ سے وابستہ ہیں۔مگر اب محمد ﷺ کے علاوہ سب تاریخ ہے۔عقیدہ نہیں ہے۔تاریخ ہر گروہ یا افراد کی زندگی کا رواں تاثر ہوتا ہے اور اسے ایک علمی ذریعے کے طور پر ہی لیا جانا چاہیے۔علمی ذریعہ اور عقیدہ دو مختلف چیزیں ہیں:

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

(بال جبریل)

عقیدہ سوم:

خودی کی نمو ذاتِ انسانی سے مشروط ہے۔اقبال کا یہ عقیدہ بھی انسان کے تازہ شعور سے وابستہ ہے اور اسلامی ادبیات کے برعکس ہے۔اسلامی ادبیات میں نمو و ارتقاء کو خدا سے وابستہ کرتے ہیں اور وہیں محدود کر دیتے ہیں۔خدا سے وابستگی ایک عقیدہ ہے مگر یہ تب تک مکمل نہیں ہوتا جب تک اس نمو و ارتقاء کا گذر انسان سے نہ ہو۔اقبال کے ہاں ''خودی'' رازِ حقیقت کا عقیدہ ہے۔یہ عقیدہ حضرت انسان کے افعال و اعمال میں حرکت کرتا ہے۔تب انسان کو ''میں ہوں'' کا شعور پیدا ہوتا ہے۔''میں ہوں'' کا شعور ''خودی مطلق'' سے متعلق آگاہی دیتا ہے:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا

اقبال جب محمد مصطفی ﷺ سے محبت و عشق کی بات کرتے ہیں تو وہ فرد کے براہِ راست ہونے کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔خودی کی تربیت کے براہِ راست رابطہ پر زور ایک انتہائی گہرے علمی نکتے کی طرف اشارہ ہے۔عقیدہ چونکہ اول و آخر محمد ﷺ سے وابستہ ہے۔صدیاں گذر چکی ہیں۔پیغامِ محمد ﷺ کے عین مطابق دنیا بدل چکی ہے اور فرد کیا سے کیا انکشاف کیے جا رہا ہے۔(السجدہ ۵۱،۴۱)۔

عبارات اور اُس کی بنیاد پر حاصل علم بہت حد تک عمل پذیر ہو کر انسان کی راہنمائی کر چکا ہے۔ اب جہاں انسان ہے وہاں سے راہنمائی کے لیے اُسے نئے اقدامات اٹھانے ہیں۔ نئی روشنی درکار ہے۔ عبارات جو بہت کچھ دے چکی ہیں اور ابھی بھی اُن میں بہت کچھ ذخیرہ موجود ہے۔ اقبال کو اس سے انکار نہیں مگر وہ آج کے فرد کو خودی کی طاقت کے لیے نیا سلیقہ اپنانے پر زور دیتے ہیں۔ بطور اُصول محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے محبت و عشق نیا اُصول نہیں ہے لیکن جدید سائنسی دور میں یہ نیا علمی و سائنسی سلیقہ ضرور ہے۔ عبارات جو محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم بطورِ آخری نبی قرآن حکیم، احادیث مبارکہ اور ان سے حکمائے اسلام کا استخراج بطور انسانی سرمایہ آج بھی موجود ہے اور قابلِ قدر ہے۔ اقبال کا موقف ہے کہ جو حاصل ہو چکا ہے، ان عبارات کے سبق کا نتیجہ ہے جسے مسترد نہیں کیا جا سکتا لیکن اسلامی فکر میں ہر نئے انکشاف کو مسترد کرنے کی روش ماضی کی عبارات پر سوال اُٹھاتی ہے۔ دوسرا جدید سائنس کے اس موقف کو بھی اقبال نے شد و مد سے تنقید کا نشانہ بنایا ہے کہ مذہب اپنی قدر و قیمت کھو چکا ہے یا اپنا کام مکمل کر چکا ہے۔ اقبال مذہب کی افادیت کو آج بھی ثابت کرتے ہیں اور تصوف کو مذہبی تجربہ کے طور پر لیتے ہیں اور یہ تصوف یا طریقت ہی وہ ضابطہ ہے جو ہر دور میں اور آج بھی محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے براہ راست رابطے کا ذریعہ ہے۔ اقبال عبارات اسلامی کے جوہر علمی کو شعور نبوت کا تسلسل قرار دیتے ہیں۔ اگر اس ساری فکر کے تسلسل کو ''خودی نبوت'' قرار دیا جائے تو عقیدے کے حوالے سے بھی اعتراض نہیں رہتا، قرآن وحدیث و تاریخ فکر کی اہمیت اپنی جگہ قائم رہتی ہے اور فرد کو اپنے جوہر خودی کی بناء پر آگے بڑھنے اور باقی رہنے کے لیے آزادی و اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

- ''خودیِ مطلق'' انسان کی خودی کو ذریعہ اظہار و نمود بناتی ہے۔
- ''خودی نبوت'' انسان کی خودی کو ذریعہ ارتقاء و حرکت بناتی ہے۔
- ''خودیِ انسان'' دریافت ایجادات میں مقام نیابت کی طرف گامزن کرتی ہے۔

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی ۔۔۔ کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیانِ مشتاقی

خودیِ انسان کا یہ عقیدہ ہے کہ اُسے خدائے مطلق کو بے حجاب کرنا ہے اور یہ عقیدہ وہ مقصدِ عظیم ہے جس کی خاطر خدا نے نظام تخلیق قائم کیا اور اُس کے تحت آفاق و انفس کو پیدا کیا۔ انسان اس آفاق و انفس میں واحد باشعور خودی ہے جو خدا کی ہمکاری کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ صلاحیتِ ہمکاری بروئے کار لانی ہے۔ انسان خود تخلیق کار بن کر راز تخلیق کو حاصل کرے گا۔ یہ اُس کا فرض ہے۔ دریافت و یافت کی جدوجہد انسان کو مسلسل آگے لے جا رہی ہے۔ راز تخلیق تب بے پردہ ہو گا جب انسان خود تخلیق کار بن جائے گا اور یوں خدا کا ظہور و نمود عیاں ہو جائے گا۔ ابھی انسان مسلسل گتھیاں سلجھانے کی

فکر میں ہے تا کہ منزل مراد پا سکے۔

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے

علمائے مذاہب ونفسیات اس بات پر متفق ہو چکے ہیں کہ انسان کی فطرت کے اندر یکے بالائے دیگر ''طبقات'' ہیں جہاں آرزوئیں ہیں اور جو غیر محسوس انداز میں انسانی عقائد ومقاصد کا رنگ اختیار کرتی ہیں۔ طبقہ اعلیٰ میں عقائد ومقاصد کا تعلق صرف انسان سے ہے اور طبقہ زیریں میں خواہشات کا دائرہ جبلتیں ہیں جو انسان وحیوان میں مشترکہ ہیں۔ جبلت ایک حیاتیاتی دباؤ ہے جو ایک اندرونی یا بیرونی تحریک کی وجہ سے کام کرتی ہے۔ جبلتیں بھی لذت وآسودگی کا باعث بنتی ہیں مگر دائرہ انسان کی فطرت کا جسمانی حصہ ہے۔ دوسری طرف اعلیٰ بالائی تمناؤں کی ایک دنیا ہے۔ خودی زیریں حصہ میں وجود کو قائم رکھنے کی حکمت عملی میں معاونت کرتی ہے جب کہ طبقہ بالا میں خودی کی تمنائیں ''خودی مطلق'' کے اتصال سے متعلق ہوتی ہیں۔ محمد رفیع الدین نے ایسی چار خواہشات ومقاصد کی نشاندہی کی ہے:

الف- نصب العین کی محبت۔

ب- صداقت کی محبت۔

ج- فعل جمیل کی محبت۔

د- صورواشکال کے حسن کی محبت۔

علامہ نے اسرارِ خودی میں اسے یوں بیان کیا:

زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را درا از مدعاست

اور یہ کہ:

مدعا راز بقائے زندگی جمع سیماب قوائے زندگی

علامہ نے خطبات اور شعری کلام میں عقیدہ محبت کو انسانی خودی کی محرک قوت قرار دیا ہے۔

عقیدہ چہارم:

زندگی سے یہ پرانا خاکداں معمور ہے موت میں بھی زندگانی کی تڑپ مستور ہے

خودی کی نمو انسان سے مشروط ہے۔ انسان ایک فرد ہے۔ فرد کے لیے موت برحق ہے اور روزمرہ کا تجربہ ہے۔ درست ہے خودی فرد سے فرد، نسل درنسل منزل کی طرف گامزن ہے مگر فرد نے حیات میں انفرادی خودی کی طاقت سے جو حاصل کیا تھا کیا وہ موت کی نذر ہو جائے گا۔ خودی کا عقیدہ یہ ہے کہ ایک دفعہ جب امر ربی سے خودی پیدا ہو جاتی ہے تو پھر اسے موت تو ہے مگر فنا کا خطرہ نہیں ہے۔ بقول علامہ:

زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہاء مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اُس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اسے اپنے افعال و اعمال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی۔ (۲۰)

گویا علامہ کے ہاں خودی کو بقا حاصل ہے۔ خودی کی نمو بعد از موت بھی جاری رہے گی۔ خودی مقامِ برزخ و مقامِ جنت و دوزخ میں برقرار رہے گی اور محرک رہے گی۔ مقام عبدیت کو پانا خودی کی آرزو ہے اور مقام نیابت تصدیق و مہرِ عبدیت ہے۔ لیکن خودی کی انفرادیت یہاں بھی برقرار رہے گی۔ خودی گویا زندگی ہے اور زندگی کا مطلب حرکت ہے۔ یہ حرکت انفرادی بھی درکار ہے اور قومی بھی۔ خودی علامہ کے نزدیک حرکت ہے اور اسے انسانوں میں متحرک رکھنا بنیادی بات ہے۔ موت سے یہ رُکے گی نہیں۔

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقش حیات عام یوں اس کو نہ کر دیتا نظام کائنات

خودی، وہ نقشِ حیات ہے جو موت کے ہاتھوں مٹتی نہیں ورنہ ہر فرد کے لیے موت ناگزیر نہ ہوتی اور خطبات میں لکھا:

انسان بھی اس ذات الٰہی کی نوع بہ نوع تجلیات کے لیے، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ (۲۱)

عقیدہ مقصد کے تعین کا نام ہے۔ بعد از تعین اُس کے لیے حصول کے لیے جدوجہد کا مرحلہ آتا ہے جہاں اُمید انگیز راہ عمل درکار ہوتی ہے اور دوران جدوجہد مایوسی کے تدارک کی ضرورت رہتی ہے۔ علامہ نے خودی کے تصور کے تحت فرد کی اس بھرپور جدوجہد کو واضح کیا ہے۔ ہم نے بھی عقائد کی روایتی ترتیب کو نہیں چھوڑا مگر اُصولی لحاظ سے ''خودی'' کو نبی یا اُس کی اقتداء میں کوئی رہبر درکار ہوتا ہے۔ اسلام میں فرد کی خودی کا آغاز آخر الزماں نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے ہوتا ہے۔ خودی کو پہلا سبق نبی سے ملتا ہے اور سبق یہ ہوتا ہے کہ یہ فرد میں خودی مطلق کے انفاخ کا نتیجہ ہے کہ تمھاری حیثیت بطورِ خلیفہ بمعنی آزاد و با اختیار پیدا کی گئی اور تمھارے لیے ایک مقصد کا تعین کیا گیا۔ تمھاری خودی کن ضابطوں سے مضبوط ہوتی ہے اور کن سے کمزور، یہ بھی نبی بتا دیتا ہے اور پھر یہ اہتمام بھی کر دیتا ہے کہ وہ نورِ نبوت سے ہر موڑ پر فیض پا سکے گا۔ خودی کو موت کا پابند نہیں کیا۔ اس کا سفر بعد از موت بھی جاری رہے گا۔ نورِ نبوت کا فیضان بھی برقرار رہے گا۔ جن افراد کی خودی نبی کے متعین راہ پر آگے بڑھے گی اُس کی بیشی کو نورِ نبوت (شفاعت) سے دور کیا جائے گا۔

عقیدہ پنجم:

''امر'' خودی ہے اور یہ حکم کے زمرے میں نہیں ہے بلکہ اس کا پہلا معنی خودی کو ملنے والا ارادہ

واختیار ہے اور دوسرا معنی ہدایت وراہنمائی ہے۔ ارادہ واختیار کے بعد حکم کا سوال نہیں رہتا کیونکہ حکم میں تمام اختیارات سلب ہوجاتے ہیں اور خودی پتھر نما صورت اختیار کرلیتی ہے جسے ایک جگہ سے اُٹھا کر دوسری جگہ رکھ دیا جائے یا خودی اُن ملائکہ کی صورت اختیار کرلیتی ہیں جو ایک معمول کے پابند ہیں۔ خودی ایک روحانی امر ہے جسے اپنے ارادے، اپنی حرکت اور اپنے اختیارات سے مقصد کی طرف بڑھنا ہے۔ امر کا مطلب حکم نہیں ہے بلکہ خودی کو ذاتی انتخاب کے مواقع میسر ہیں۔ حکم وحاکمیت کے الفاظ خدا کی نسبت سے پسندیدہ نہیں ہیں۔ خدا، خدا ہے اور بندہ، بندہ ہے۔ خدا نورِ مطلق ہے اور خودی اُسی کے نور سے ہے اور بندے کا تعلق حسن وعشق کا ہے۔ حاکم ورعایا کا نہیں۔ حاکم ورعایا کا تصور ماضی کا فرسودہ تصور ہے جو حاکم افراد نے اپنے جوازِ حکمرانی کے لیے تلاش کیا اور مسلم دنیا اب بھی اسے قرآنی سبق قرار دے کر آمر و بادشاہ اپنی جبری وغیر جمہوری حکومتوں کو جواز بخش رہے ہیں۔ مغرب میں یہ تصور ٹوٹ چکا ہے۔

اقبال نے تصورِ خودی کے تحت ''امر'' کا جائزہ لیا ہے اور قرآن حکیم کی تین آیات کو مدِ نظر رکھا ہے:

۱- وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ؕ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَ مَاۤ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ﴿۸۵﴾ (بنی اسرائیل ۸۵:۱۷)

ترجمہ: اور تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں کہہ دیجیئے، روح خدا کا امر ہے اور تمھیں اس کا تھوڑا علم حاصل ہے۔

۲- اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ ؕ (بے شک خلق وامر اُسی کے پاس ہے۔)

۳- قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ؕ فَرَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدٰى سَبِيْلًا ﴿۸۴﴾ (بنی اسرائیل ۸۴:۱۷)

ترجمہ: آپ کہہ دیجیے کہ ہر شخص اپنے اپنے طریقے سے کام کرتا ہے۔ تمھارا پروردگار ہی جانتا ہے کہ کون صحیح تر راستہ ہے۔

اقبال کا موقف ہے (۲۲)

کہ ''امر'' کا مطلب سمجھنے کے لیے ہمیں خلق و امر میں امتیاز کو سمجھنا پڑے گا۔ خلق میں تخلیق واضافہ پایا جاتا ہے اور کُل کائنات کے ساتھ مخصوص جب کہ ''امر'' انسانی خودی کی ہدایت وراہنمائی کا موجب ہے۔ انگریزی میں دونوں معنوں کے لیے لفظ Creation استعمال ہوتا ہے۔ خلق کے معنی آفرینش اور پیدا کرنا ہے۔ الخلق بھی اُسی کے پاس ہے اور امر بھی۔ روح لفظ امر کا اظہار ہے۔ اس کا سرچشمہ بھی ذاتِ خلق ہے۔ ذاتِ الٰہیہ ہی کی قدرت وخلاقی ہے۔ علامہ البتہ یہاں اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ ہمیں ابھی یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ ''امرِ ربی'' کی کارفرمائی سے اُن وحدتوں کی صورت کیسے پیدا ہوئی جنہیں ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں۔ گو لفظ ربی سے خودی کی کسی قدر زیادہ وضاحت ضرور ہوجاتی ہے۔ لیکن یہ بات مسلمہ ہے کہ خودی کا ایک مخصوص ومنفرد وجود ہے مگر یہ وجود شئے نہیں بلکہ شخصیت

ہے۔ شخصیت عمل سے متعلق ہے۔ طبیعیاتِ حاضرہ کو بھی یہ ماننا ہے کہ خودی شئے نہیں جو طبیعیات کے دائرے میں آسکے۔ فرد کے محسوسات و مدرکات کا اندازہ بطور شئے نہیں بلکہ اُس کے افعال و اعمال سے ملتا ہے۔ ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور ایک دوسرے سے وابستہ ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی مقصد کام کر رہا ہے یہ مقصد ''امر'' کا نتیجہ ہے کہ کونسا اختیاری راستہ انتخاب کر کے شخصیت کو عیاں کیا جاتا ہے۔ فرد کا رویہ، مقاصد اور نتیجہ شخصیت کا عکس ہے اور یہ شئے کا مسئلہ نہیں ہے۔ جسم و روح الگ سے فعال نہیں ہوتے اگر عضوی تفصیلات میں الگ بھی زیر بحث لائیں تو بھی شخصیت بطور وحدت فعال ہوتی ہے۔

ب: خودی عقل سے استوار ہوتی ہے:

اک دانش نورانی، ایک دانش برہانی ہے دانش برہانی، حیرت کی فراوانی

(بال جبریل)

اقبال فلسفی ہیں اور عقل پر تنقید کرتے ہیں۔

اقبال عالم ہیں اور علم پر تنقید کرتے ہیں۔

اقبال صوفی ہیں اور تصوف پر تنقید کرتے ہیں۔

بظاہر یہ بڑی دلچسپ صورت حال ہے مگر علمی ضابطوں کے عین مطابق ہے۔ تخلیق کے لیے تحقیق درکار ہوتی ہے اور تنقید کے بغیر تحقیق مکمل نہیں ہوتی۔ اس لیے اقبال نے تخلیق کو پانے کے لیے تنقیدی طریقہ اختیار کیا۔ دوسری طرف زبان و ادب میں بعض لفظ کم تر معنی دیتے ہیں اور بعض طاقت ور معنی رکھتے ہیں۔ عقل، خرد اور دانش کے الفاظ بتکرار اقبالی ادب میں پائے جاتے ہیں۔ عقل و خرد کا معنی ہم پلہ ہے البتہ دانش دانائی کا مفہوم لے کر وزن دار معنی میں بدل جاتا ہے یا اسے عقل و خرد کا حاصل معنی لیا جاسکتا ہے۔ دوسری طرف اقبال نے عقل کو دانش نورانی اور دانش برہانی میں تقسیم کیا ہے۔ دانش نورانی کا واضح اشارہ خودی مطلق کی نسبت سے ہے اور دانش برہانی سے مراد خودیِ فرد ہے۔ فلسفہ و فکر میں شاید اسی مفہوم کو عقل اور عقلِ کل کا امتیاز دیا گیا ہے۔ عقلِ یونانی، عقلِ اسلامی اور عقلِ جدید کے مباحث مختلف رنگ اور مختلف حوالوں سے موجود ہیں اور یہاں ان کی تفصیل کا موقع نہیں۔ البتہ راقم الحروف کی کتاب ''دانش اور انسان''، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ یہاں مرکز نگاہ یہ بات ہے کہ:

خودی عقل سے استوار ہوتی اور عقل سے مستحکم ہوتی ہے۔ مگر کیسے؟

کئی جہات سے عقل کی اہمیت، اُس کا کردار اور اُس کی حدود زیر بحث ہیں۔ عقل کا نمائندہ علمِ فلسفہ ہے اور فلسفہ تنظیم علم کا نام ہے۔ تنظیم خودی، تنظیم فلسفہ سے زیادہ پیچیدہ مسئلہ ہے۔ فلسفہ کی تنظیم میں

حدود کو وسیع و محدود کرنے کا اختیار فلسفی کے پاس ہوتا ہے۔ اقبال نے ''خودی'' کو فلسفیانہ رنگ دیا مگر کائناتی وسعت دے دی اور اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔ اقبال نے خودی کو روایتی اصول یعنی محض عقل کے دائرے میں پابند نہیں کیا۔ یاد رہے جدید مغربی مفکرین کا ایک بڑا گروہ دوسرے تمام ذرائع علم کو متروک قرار دے کر صرف اور صرف عقل پر تکیہ کرتا ہے اور اس میں اتنا وزن ضرور ہے کہ انسان کا امتیازی وصف تو اُس کی عقل اور اُس کی استعداد کار ہے۔

اقبال نے ''خودی'' کو کائناتی وسعت دی ہے اور بلاشبہ ''خودی'' عقل سے ہی منظم و مستحکم ہوتی ہے۔ فرد کے اندر خودی سے متعلق خود شعوری تو آفرینش سے ارتقاء پذیر ہے۔ ''خودی مطلق'' فرد کے اندر غیر مانوس تو نہیں مگر فرد اُسے دیکھنے اور پانے میں ہمیشہ مشکل میں رہا۔ اس مشکل کو ہمیشہ پیغمبرانہ سعی نے آسان بنانے کی کوشش کی مگر مرکز تو ہمیشہ فرد ہی رہا ہے۔ فرد کی طاقت ہمیشہ عقل ہی رہی ہے۔ دعویٰ نبوت کو عقل جانچتی ہے۔ حقیقتِ خدا یا خودی مطلق کے پیغمبرانہ انکشاف کو فرد اپنے داخل و ظاہر میں عقل سے پرکھتا ہے۔ ''خودی مطلق'' نے خودیوں کی آفرینش و ظہور کا ایک نظام قائم کر رکھا ہے۔ عقل اس کا مشاہدہ کرتی ہے ''خودی مطلق'' نے وحی کو بطور ہدایت سلسلہ انبیاء کرامؑ سے وابستہ کیا ہے۔ عقل تاریخ کا جائزہ بھی لیتی ہے اور وقت کے پیغمبر کو بھی دیکھتی ہے۔ ''خودی مطلق'' نے ہر فرد کو موت سے ہم کنار کرنے کا بندوبست کر دیا۔ عقل اس سے ڈرتی ہے اور مایوسی کا عندیہ دیتی ہے۔ مگر فرد کو عقل کی بصیرت کو دور رس بنانے کے لیے آلہ قلب عطا کیا۔ یہ آلہ قلب ہر حال عضوی آلہ قلب نہیں ہے مگر بستا وہیں کہیں ہے۔ فرد کے اس جوہر کو ''خودی'' کا نام دے کر اقبال نے کائناتی وسعت دی ہے۔ عقل ''خودی'' کو کیسے استوار کرتی ہے اور کیسے مستحکم کرتی ہے۔ اقبالی فکر کے حامل ایک فرد محمد رفیع الدین اس کے مقام و مرتبہ کو بڑے عمدہ طریقے سے بیان کرتے ہیں:

اوّل: یہ کہ ہم خدا کی وحی کو عقل کی طرف سے وجدان یا یقین کی راہنمائی کے بغیر قبول نہیں کرتے کہ یہ خدا کی وحی ہے اور حق ہے۔ قرآن حکیم نے بار بار عقل کو اسی بابت استعمال کرنے کی تلقین کی ہے۔ دوسرا عقل ہی کے ذریعے ہم سچے اور جھوٹے نبی کی پہچان کرتے ہیں۔

دوم: وحی جو ضبط تحریر میں آتی ہے، ایک علمی و عقلی توجیہہ سے محروم ہو کر ایمان اور عمل پیدا نہیں کرتی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی وحی کا اتباع کرنے والے لوگوں کے اعتقادات اور اعمال مختلف ہوتے ہیں۔

سوم: خدا کی وحی انسان اور کائنات کی حقیقت سے متعلق ایک صحیح نظریہ عطا کرتی ہے۔ اور فلسفہ کی صورت میں عقل یہ کام کرتی ہے۔ عقلِ انسانی خدا کی وحی کی قبولیت کے بعد بھی اس کو زیر غور لاتی ہے کہ خدا ہے تو کیسے؟ دراصل ایمان کے باوجود وہ اس کے عقلی استدلال کا متلاشی رہتا ہے۔ (۲۳)

پیغمبرانہ وحی کی قبولیت یا نا قبولیت فرد کے اندر عقل کے عمل سے مشروط ہے یہ بات مذہبی ادب میں اب تک مسلمہ چلی آرہی ہے کہ وحی حکم قطعی ہے۔ دراصل یہ خدا کی طرف سے ہدایت ہوتی ہے جسے فرد اپنی عقل کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے یا نہ کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ فرد کا عقل میزان ہے مگر یہ بات مدِ نظر رہے کہ یہ میزان فرد کے اندر خود خودی مطلق نے رکھا ہے تاکہ فرد کی آزادی وخودی مختاری کو قید نہ کیا جائے اور اپنے مقصد کے حصول میں نا اُمید نہ ہو۔ عقل عیار ہے سو بھیس بدل لیتی ہے، کا مطلب یہ ہے کہ وہ ہوشیاری وبصیرت سے نئی راہیں تراشتی رہتی ہے:

آہ! یہ عقل زیاں اندیش کیا چالاک ہے اور تاثر آدمی کا کس قدر بے باک ہے

خودی میں تاثر کی یہ بے باکی عقل کی مرہون منت ہے۔ علامہ اقبال نے عشق کو عقل پر فوقیت دی اور درجہ بندی قائم کی۔ توازن قائم کیا، یہ ایک مثبت علمی نگاہ ہوتی ہے اور شائد یہی بات اقبال کے لیے اقبال کا موجب بنی۔ وہ ذرائع علم میں مذاہب، فلسفہ، تصوف، سائنس اور جدید ٹیکنالوجی کو خودی کے تناظر میں متوازن رکھتے ہیں۔ خودی فرد دراصل خودی مطلق کا انفاخ (روح) ہے۔ خودی فرد کے جوہر اصلی کے تعین کی کوشش کی ہے۔ خودی کا صدور کیسے ہوا؟ اس کی آفرینش کو خالق کل کے مذہبی تصور سے تصدیق دی اور قرار دیا کہ مادہ (مٹی) کو صورت حسن دے کر اُس کی ہمیشہ چمک کے لیے خودی کو بطور امر ربی منتقل کر دیا گیا۔ خودی کی فعالیت فرد کے عضویات وحواس خمسہ سے ممکن ہوتی ہے۔ سائنسی تجربات اس پر شاہد ہیں۔ حواس خمسہ فرد کے عضویاتی نظام میں فعال ہو کر خانہ دماغ میں مقیم عقلی معیار ومیزان قائم کرتی ہے۔ فلسفہ کی تنظیم یہاں قائم ہوتی ہے۔ پھر عقل خودی کو آخری فیصلے وحرکت کے لیے جوہر اصلی کی طرف دیکھتی ہے اور تب جا کر خودیِ فرد آتش نمرود میں کود جاتی ہے اور یہ عقل کا دائرہ نہیں ہے بلکہ عشق کا میدان ہے۔ علامہ نے عشق کو عقل پر اس طرح ترجیح دی کہ بعض اوقات عقل بہت پسماندہ صورت اختیار کر لیتی ہے لیکن اسی اسلوب میں وہ عقل کی حد بیان کرتے ہوئے عظمت کو نمایاں کرتے ہیں۔ اسی اسلوب میں وہ کئی جہات سے ''خودی'' کی تنظیم سازی کرتے ہوئے عصر حاضر کا ایک نیا اور جدید فلسفہ خصوصاً مسلم دنیا میں تشکیل دے ڈالتے ہیں۔ فلسفہ وحی ہو یا فلسفہ خودی، فرد کی عقل کے بغیر علمی تنظیم کی صورت اختیار نہیں کر سکتا ہے:

چشمش از ذوق نگاہ بیگانہ نیست لیکن او را جرأت رندانہ نیست

(جاوید نامہ)

اور اس سے قبل زبورِ عجم میں فرمایا:

عقل ہم عشق است واز ذوق نگاہ بیگانہ نیست لیکن ایں بے چارہ آں جرأت رندانہ نیست

خودی کا صدور خودی مطلق سے ہوا لیکن عقل کا صدور کہاں سے ہوتا ہے۔ علامہ نے ''اسرار خودی'' میں یہ بڑا لطیف نکتہ اُٹھایا ہے کہ:

عقل دراصل عشق کے بطن سے ہی پیدا ہوتی ہے۔

یوں گویا خودی کی استواری اور محکم کرنے میں تسلسل وارتقاء کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ عشق مقصد کی تخلیق کا خودی کے لیے آخری طاقتور ہتھیار ہے جو عقل کی بھٹی میں کندن بنی خودی پر عشق کی سان چڑھاتا ہے۔ اسی لمحہ پر حدود کا واضح تعین ہوجاتا ہے کہ عقل کا کام تحقیق ہے تخلیق نہیں۔ تخلیق خودی نے عشق کی سطح سے کرنی ہے۔ دوسری حد کہ عقل زمین آمیز ہے۔ خودی فرش سے عرش ناپتی ہے۔ عقل آفاق وانفس کا ذرّہ ذرّہ دیکھتی ہے اور ورق ورق اُلٹتی ہے اور خودی کے لیے راستے آسان کرتی ہے:

علم از تحقیق لذت می برد　　عشق از تخلیق لذت می برد

(جاوید نامہ)

عقل زمان ومکان سے واسطہ رکھتی ہے۔ خودی کا کمال ہی یہ ہے کہ وہ زمان سے اوپر اٹھتی ہے لیکن تب جب اُسے عقل زماں ومکان کے شعور سے لیس کر دیتا ہے۔

خرد ہوئی ہے زمان ومکاں کی زناری　　نہ ہے زماں ومکاں! لا الہ الا اللہ

عقل شک سے آغاز کرتی ہے۔ یہ شک، ظن وتخمین کا داعیہ پیدا کرتا ہے۔ ظن وتخمین دراصل یقین کو پختہ کرنے کا ضابطہ ہے۔ خطبات میں علامہ نے اوپر مذکورہ کلمہ کے نصف اول میں ''لا'' کو اصول تنقید قرار دیا ہے، جو شک ونفی سے یقین کا راستہ ہے۔ تحقیق وتنقید ایک مسلسل عقلی جستجو ومحنت ہے جس کا آغاز گو بے اعتمادی سے شروع ہوتا ہے مگر انجام کار اُسے اعتماد نصیب ہوتا ہے اور یہی اعتماد خودی کے لیے آگے زادِ راہ بنتا ہے:

عقل را سرمایہ از بیم و شک است　　عشق را عزم و یقیں لاینفک است

(رموزی خودی)

حدود عقل متعین کرتے ہوئے علامہ نے ایک اور اہم بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ بذات خود عقل کو دید حاصل نہیں۔ عقل کی دید کا ذریعہ عشق ہے جو عقل کے فیض سے کامیاب ہوتا ہے۔ خودی کی قوت بے حجابی کا باعث بنتی ہے:

عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب

(ضربِ کلیم)

عقل کا کام ایک متعین حدود میں ہے۔خودی ہر ذرہ کائنات میں موجود ہے مگر اُس کا اظہار محض انسان میں ہوتا ہے اور عقل فرد انسانی میں سب سے قیمتی سرمایہ ہے۔عقل نہ صرف فرد انسانی کے عضویات کی فعالیت کو منظم کرتی ہے بلکہ اُس کے حاصل کو خودی کی طاقت اور بصیرت کے لیے پیش کرتی ہے۔عقل گرہ کشا ہے۔شیشہ بسنگ می زنم عقل گرہ کشائے را (پیام) مہ و پروین کا شکار کھیلتی ہے۔زمان ومکاں کی پیائش کرتی ہے:

مقام فکر ہے پیائش زمان ومکاں　　مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

(ضرب کلیم)

اقبالی حضرات میں سے متعدد حضرات نے عقل وخودی اور عقل وعشق کو اقبال کی فکر کے آئینے میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ڈاکٹر محمد رفیع الدین ''خودی اور عقل'' کے تحت عقل کو قوت امتیاز قرار دیتے ہیں جو خودی کو اُس کے نصب العین کے حصول کی جدوجہد میں مدد دیتی ہے۔(۲۴) ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مطابق اس سے اقبال انکار نہیں کرتے کہ خارجی فطرت کی تسخیر خرد نہیں کرسکتی ہے کیونکہ یہ بھی خودی ہی کے کرنے کا ہے۔فطرت کی تنظیم بہت اعلیٰ ہے مگر عقل اس میں بھی تنظیم کو مزید بہتر بناسکتی ہے۔اقبال خودی کا پیغام بر ہے۔انسانوں کو تکمیل نفس کا پیغام دیتا ہے۔اُسے یہ اندازہ ہے کہ نفس انسانی کی انفرادی حقیقت کا ایک پہلو عقل کی حیثیت سے محکم ہوسکتا ہے۔''(۲۵)

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ　　سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ

ج: خودی حواس سے اعتماد پاتی ہے

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد　　عالمے از ذرۂ تعمیر کرد
عقدۂ محسوس را اوّل کشود　　ہمت از تسخیر موجود آزمود
کوہ وصحرا، دشت و دریا، بحر و بر　　تختۂ تعلیم ارباب نظر

خودی فرد کی شخصیت کے اندر ہے۔شخصیت تن وروح کی اکائی ہے۔خودی کی ساری کائنات شخصیت کی کارفرمائی سے تعمیر ہوتی ہے۔شخصیت کی اکائی میں ان گنت خانے ہیں۔خودی کے لیے تمام خانوں سے فعالیت درکار رہوتی ہے۔نمایاں ترین اوصاف جو شخصیت کی فعالیت کلی کے موجب ہیں، وہ فرد کے اندر اُس کے عضویات، جان، اور روح ہیں جو خودی کا ابتدائی ٹھکانا تشکیل دیتے ہیں۔صوفیاء صرف قلب کو مرکز توجہ بناتے ہیں۔خودی اپنے ابتدائی ٹھکانے سے فعال ہونے کے لیے حواس خمسہ پر تکیہ کرتی ہے۔اس کے بعد عقل اور وجدان آتے ہیں۔عقل پر بات ہوئی ہے۔اب خودی کی ترویج میں

حواس کا تعین مقصود ہے۔ علامہ خودی کے چند سوالات کا تعین کرتے ہیں اور پھر آگے بڑھتے ہیں:

گل گفت کہ ہنگامۂ مرغان سحر چیست ایں انجمن آراستہ بالائے شجر چست؟

ایں زیر وزبر چیست؟

پایان نظر چیست؟

خار گل تر چیست؟

تو کیستی و من کیستم، ایں صحبت ما چیست؟ بر شاخ من ایں طائرک نغمہ سرا چیست؟

مقصود نوا چیست؟

مطلوب صبا چیست؟

ایں کہنہ سرا چیست؟

خودی اپنے اطراف میں پھیلی وسیع کائنات کو بے حجاب کرنے میں ہر وقت مضطرب رہتی ہے۔ مبدائے کائنات، اصول محرکہ، روانی کائنات اور آرزوئے حیات کے امکان پر غور کرتے ہوئے، خودی جواب ڈھونڈتی ہے۔ علامہ خودی اور حواس کے تعلق کی توجیہ یوں کرتے ہیں:

> نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ بستی جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی (ذات) یا (میں) مجھ پر عمل کرتی اور مجھے اس امر کا موقع دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات و مدرکات کو ایک با قاعدہ وحدت میں سموڈالوں۔ (۲۶)

عالم آب وخاک وباد! سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟ وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں؟

تو کف خاک و بے بصر، میں کف خاک وخودنگر؟ کِشت وجود کے لیے آب رواں ہے تو کہ میں؟

علامہ سورہ المومنون ۲۳: ۱۴ کا خصوصی حوالہ دیتے ہیں کہ "ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ" (اور پھر میں نے اُسے کوئی اور ہی صورت دے دی۔) "خلقا اخر" سے خودی مراد لیتے ہیں چونکہ آیت ۱۴۔۱۲ میں انسانی جسم کے لیے ضروری اجزاء، مرکبات اور جسمانی نظام کا بیان ہے۔ جس کی بناء پر خودی کی نشو ونما ہوتی ہے اور یہ تصریح کرتے ہیں:

> ہمارے نزدیک خودی محسوسات و مدرکات کی اس کثرت سے جو باہم دگر پیوست رہتی ہے کوئی الگ تھلگ اور بالا تر شئے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ (۲۷)

علامہ کی اسی بات کو جدید مادی سائنسی فکر کے علمی انداز میں بیان کرنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ "خودی" ایک ایٹم (Atom) ہے۔ اس کے ذرات (Partical) ناقابلِ شمار ہیں۔ یہ ناقابلِ شمار ہر ایٹم کوئی صفت رکھتا ہے۔ متعدد صفات کے حامل ایٹم باہم ترکیب پاتے ہیں پھر مرکب صورت اختیار

کرتے ہیں تو ایٹم کہلاتا ہے۔ یہی حال ''خودی'' کا ہے۔ خودی کے ذرات بھی بے شمار اور اُن کی صفات بھی الگ الگ۔ یہ ماننا تو پڑے گا کہ اقبال نے خودی کے ذرات بہت حد تک ان مثنویوں میں ہی تلاش کر لیے اور مثبت و منفی صفات کا جائزہ لینے میں کامیاب ہو گئے۔ مگر مذہب، فلسفہ اور سائنس میں آگے ان گنت ذرات وجزئیات کا بیان ایک انتہائی پیچیدہ بیان ہے کہ چند شعروں میں مذہب کی اعلیٰ صفات کا بیان ہے تو دوسروں میں مذاہب کے چند نتائج پر تنقید ہے۔ کہیں مذہب محسوس ہے اور کہیں نامحسوس تصوف، کہیں تجربہ علم ہے اور کہیں زندگی بے زار عمل ہے۔ عقل کبھی عقل کل کی حیثیت میں عمل کرتی ہے اور پھر عشق میں سما جاتی ہے۔ حواس جو محسوس کرتے ہیں، ادارک کے لیے عقل کو پیغام بھیج دیتے ہیں یہ جسمانی نظام ہے۔ جس کی تشکیل پر قرآن کی متعدد آیات روشنی ڈالتی ہیں۔ خصوصاً سورۃ المومنون کا حوالہ اُوپر آ چکا ہے۔ یہ ''خودی'' ہے جسے علامہ نے روح سے تشبیہ دی ہے۔ اب خودی کئی رنگوں میں عمل کرتی ہے۔ علمی تقسیم جو جدید نصابوں میں مروج ہو چکی ہے۔ طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات ہے۔ محسوس کا تعلق تو تینوں شعبوں سے ہے۔ بظاہر یہ تینوں شعبے جدید سائنس کے ہی شعبے ہیں۔ طبیعیات چونکہ مادی بے جان اشیاء سے بحث کرتی ہے۔ خودی یہاں مختلف انداز سے نمو پذیر ہوتی ہیں۔ قرآن بے جان مادی اشیاء کو ہی اصل میں اپنی نشانیاں باور کرتا ہے۔ یہ خطاب حیاتیات و نفسیات کے تحت محسوس خودی کے ایٹم ''انسان'' سے ہے۔ مادی کائنات ہی وہ کتاب ہے جہاں سے انسانی خودی نے تحقیق کے ذریعے تخلیق کے راز کو پانا ہے۔

علامہ نے خطبات، میں اس کا انکشاف کیا ہے کہ جدید محسوس طریقۂ علم کی بنیاد قرآن حکیم نے رکھی اور شائد ختم نبوت کا سبب بھی یہی تھا۔ قبل ازیں انسان سہاروں پر تصوراتی و تخیلاتی زندگی گذارنے پر مجبور تھا۔ مذہب کے احکام کو آنکھیں بند کر کے بلا چون وچرا تسلیم کرنا پڑتا تھا۔ عقل کی بیداری کا آغاز مذاہب کے احکام کی علتوں کی تلاش میں ہوا۔ بالآخر قرآن حکیم میں آ کر مادی وغیر مادی اشیاء کو انسانی دائرۂ فکر قرار دیا گیا۔ کائنات میں موجود ہر شئے (طبیعیات) کو خودی مطلق کی نشانیاں قرار دیا گیا۔ انسان کو دعوت دی گئی کہ اُس کے اندر موجود خودی کی یہ ذمہ داری ہے کہ کائنات کی ہر شئے کی حقیقت کھول دے۔

پیکر ہستی ز آثار خودیست		ہر چہ می بینی ز اسرار خودیست
خویشتن را چون خودی بیدار کرد		آشکارا عالم پندار کرد

خودی کے اہداف میں انکشاف ذات کے ساتھ، کائنات کے مادی اسرار اور غیر مادی رموز کو بے نقاب کرنا شامل ہے اور خدا تعالیٰ نے خودی کے لیے یہ اہتمام پیدا کیا ہے۔ قرآن میں بیان ہے:

نَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ[1]

ترجمہ: اے انسان! تم میں میں نے اپنی روح پھونک دی۔ تب تمھارے لیے سننے و دیکھنے کی استعداد (حواس

خمسہ) اور قلب (دل و دماغ) کی قوتیں بنا دیں۔

اللہ تعالیٰ کیا ہے؟ تخلیقِ کائنات اس راز کو پانے کی خاطر ہے۔ جو اشارہ قرآن نے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ (اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ) اس لیے یہ روح نورانی ہوگئی۔ علامہ اسی کو خودی سے موسوم کرتے ہیں اور اس کی محدودیت کی بناء پر امتیاز کے لیے خدا کو ''نور مطلق'' بھی کہا ہے اور ''خودی مطلق'' بھی۔ فردِ انسانی کی خودی کو دو پہلوؤں سے انکشافات کی استعداد معلوم ہوتی ہے:

الف- ظاہری حواس

ب- باطنی حواس

من او را ثابت و سیار دیدم من او را نور دیدم نار دیدم

تاریخ فکر کا جائزہ لیں تو خودی کا آغاز حواس خمسہ کے تحت دکھائی دینے والی مادی دنیا سے ہونا چاہیے تھا مگر ہوا اس کے برعکس، خودی کا آغاز نور دیدم سے ہوا، نار دیدم سے نہیں۔ گویا نورِ خودی نے پہلے اپنی اصل کو مستحکم کیا۔ مذاہب و عقل نے بتدریج راہنمائی کی اور قرآن میں آ کر خودی کو حواس خمسہ پر اعتماد کرنے کی صلاحیت کا انکشاف کیا گیا جس کے تحت ایک طویل جدوجہد کے بعد انسانی حواس خمسہ مادی سائنس میں بے پناہ انکشافات کا موجب بنے۔ خودی باطنی حواس کے تحت بھی متحرک و فعال رہتی ہے اور ظاہری حواس خمسہ بھی خودی کے معاون رہتے ہیں:

خودی کیا ہے؟ راز درون حیات خودی کیا ہے؟ بیداری کائنات

خودی کائنات کی بیداری میں اب بہت فعال ہے۔ اُسے راز درون حیات زیادہ سمجھ میں آ رہا ہے۔ خودی پہلے سے زیادہ طاقت ور ہوگئی ہے۔ محسوس و نامحسوس کا نتیجہ فکر میں یہ انکشاف پختہ تر ہوگیا ہے کہ یہ خودی، نورِ خودی مطلق سے ہی ٹوٹا ہوا ایک جز، جوہر یا ایٹم ہے۔ فرد کی صورت جواہر کے مسلسل نزول سے ہے۔ علامہ اسے خودی مطلق سے خودی یا خودیوں کا نزول قرار دیتے ہیں۔ ایٹم (Atom) کی قوتِ فعالیت اور پھر اُس کے اجزا کر دینے کی صورت میں برق رفتار روشنی (نور) کا اخراج نور خودی ہی کے تصور کا انکشاف ہے۔ گویا خودی نے جہاں مذہبی و عقلی علوم سے اعتماد پایا اور تسخیر کائنات کی راہ پر گامزن ہوئی وہاں حواس خمسہ کی مدد سے مادہ کی کثافتوں سے نکل کر خودی کو بصورت جوہر (ایٹم) منکشف کیا:

پنہاں بہ ذرّہ ذرّہ و نا آشنا ہنوز پیدا چو ماہتاب و بآغوش کاخ و کوست

''اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ'' کی رعایت سے ''ایٹم'' (جواہر و روشنی) مادہ کے وہ ذرات ہیں جن سے آسمان و زمین بنے ہیں۔ گویا خدا کا ایک انفاخ تو فرد انسانی ہے۔ روح بطور جوہر ہے اور اقبال کے ہاں یہ خودی ہے۔ دوسری طرف یہی خودی دو طرفہ معنی دیتی ہے کہ خدا ہی نور مطلق ہے مگر زمین اور آسمان

میں بھی نور ہی کی روشنی کا کرشمہ ہے۔ زمین و آسمانوں میں بھی نور ہی دوڑ رہا ہے۔ گویا خودی جہاں فرد انسانی میں موجود ہے، زمین و آسمان میں بھی وہی ہے۔ فرق یہ ہے کہ انسان کی خودی بیدار اور باشعور ہو کر حقیقت مطلقہ کے انکشاف میں معاون ہے۔ اصل خودی ذاتِ باری تعالیٰ کی خودی ہے جسے اقبال نے ''نورِ مطلق'' کا نام دیا ہے اور اسی کو ''خودی مطلق'' کہتے ہیں:

درون سینہ آدم چہ نور است　　　چہ نور است اینکہ غیب او حضور است

فرد انسانی کے اندر نور زندگی و حرکت کا پیش خیمہ ہے اور تغیر پذیر ہے بلکہ اپنی اصل کی طرح ہر دم اپنے عالم ممکنات میں ایک نئی شان میں جلوہ گر ہوتا رہتا ہے۔ البتہ زمین و آسمان میں تغیر ایک اصول سے باندھا ہوا ہے۔ خودی اُس اُصول کو پانے کے لیے حواس و عقل سے کام لیتی ہے۔ خودی حواس کے جملہ محسوسات میں داخل ہوتی ہے۔ رنگ و بو، سردی و گرمی، سختی و نرمی وزن و مقدار، جسم و مجسم یعنی تمام کیفیات کا بھی ایک مستقل وجود پاتے ہیں۔ کائنات کم و بیش انھی محسوسات کا مجموعہ ہے۔ ہر فرد انسانی اپنی جسامت کا احساس اپنے حواس کی بناء پر کرتا ہے مگر وہ اپنے آپ کو صرف جسمانی شے ہی نہیں پاتا بلکہ ایک ارادہ رکھنے والا اور اُس پر عمل کا اختیار بھی محسوس کرتا ہے۔ ایک آزاد و باشعور ہستی کا احساس پاتا ہے۔ محسوس بالحواس اور غیر محسوس بالحواس ایک ہی وحدت کا اشتراک عمل ہے۔ جسم و ذہن میں ماہیت کے لحاظ سے دوئی نہیں ہے۔ ایک محسوس بالحواس ہے اور ایک مدرک بالعقل ہے اور یہ خودی کے اعتماد میں اضافہ کا باعث بنتے ہیں۔

یہ دنیا دعوت دیدار ہے فرزند آدم کو　　　کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوق عریانی

○

د- خودی عشق سے محو پرواز ہوتی ہے:

تنظیم خودی میں علامہ ایک پہلو سے عقیدہ، عقل اور حواس کی سطح پر محسوس اور نامحسوس کے امتیاز کو قائم کرتے ہیں اور انسان کی محسوس حقیقت کا تعین کرتے ہیں۔ مادی کائنات کی بنیاد پر انسان اپنے حواس، عقل اور بصیرت استعمال کرنے کی پوزیشن میں آجاتا ہے۔ انسان کی یہ ساری جدوجہد ایک نادیدہ قوت کو محسوس طور پر دیکھنے کی آرزو کی عکاس ہے۔ اس موقع پر انسان کو محسوس ہوتا ہے کہ اب معاملہ عقیدہ، عقل اور حواس سے اوپر کا طالب ہے۔ مقصد تو طے تھا۔ دید حق کی طلب پیدا ہو چکی تھی۔ حق سے محبت پیدا ہو چکی تھی۔ عقیدہ، عقل اور حواس میں آگے بڑھنا محبت کے سوا ممکن نہیں ہوتا۔ یہ ابتدائی محبت عقیدہ پیدا کرتا ہے۔ عقل و حواس اسے پختہ کرتے ہیں۔ یہ پختگی زمین کی سطح پر ہوتی ہے۔ جہاز

اُڑان کی سطح پر آ جاتا ہے مگر اُڑان ابھی باقی ہوتی ہے یہ عشق ہے جو اُڑان بھرتا ہے۔ خودی اس موقع پر عشق کا رنگ اختیار کر لیتی ہے اور پھر محوِ پرواز ہو جاتی ہے۔ نئی دنیا میں داخل ہو جاتی ہے۔ جہاں اُس کا واسطہ نئے محسوسات سے پڑتا ہے حالانکہ بظاہر وہ محسوس سے نامحسوس دنیا کی طرف پرواز کر چکی ہے۔ دراصل خودی میں حقیقی جوہر تو بیداری اور شعور کا ہے اور وہ محسوس و نامحسوس دنیا میں یکساں رہتا ہے۔ عشق کی پرواز تو فردِ انسانی کی حیات کا معاملہ ہے۔ محسوس تو بعد از موت بھی فردِ انسانی کا حصہ ہوگا کیونکہ اعمال کی جواب دہی کا سارا معاملہ محسوس و شعور کے ساتھ ہوگا۔ سو یہ بات واضح ہوئی کہ خودی پرواز کی استعداد حاصل کر سکتی ہے اور وہ استعداد عشق ہے۔ علامہ نے لکھا ہے کہ قرآن مجید کی رو سے قلب کو قوت دید حاصل ہے (۲۸) اور عشق خودی ہے۔ علامہ کے نزدیک عشق کی اُمنگ و ولولہ ہی خودی کی کامیابی کا موجب ہے اور یہ فرد کی زندگی میں پوشیدہ ایک جوہر ہے۔

تیری زندگی اسی سے، تری آبرو اسی سے جو رہی خودی تو شاہی، نہ رہی تو رُوسیاہی

اقبال نے ''خودی'' کو فرد و افراد کی تنوع پذیر زندگی کے ہر رُخ پر اُس کی موجودگی کا احساس دلایا۔ وہیں وہ عشق کے تاثر کو مختلف لفظوں کا روپ دیتے ہیں۔ عشق، دل، قلب، نظر، ذکر، کلیمی، جنوں، محبت، تپش، ذوق، شوق، دید، مدعا، مقصد، آرزو، تمنا، سرور، سوز، مستی، زندگی اور وجدان وغیرہ کلام میں جہاں آتے ہیں، وہ کوئی عشقیہ آواز ہوتی ہے جو خودی فرد کے گوش گذار ہوتی ہے۔ ہر شئے زندگی آمیز ہے۔ زندگی نام ہی آگے بڑھنے کا ہے۔ عشق جب زندگی میں بیدار ہو جاتا ہے تو تیز گام ہو جاتا ہے۔ خودی کو پرواز کے لیے سواری مل جاتی ہے۔

نہ نگاہِ آشنائے چو درونِ لالہ دیدم
ہمہ ذوق و شوق دیدم ہمہ آہ و نالہ دیدم
بہ بلند و پستِ عالم تپشِ حیات پیدا
چہ دمن چہ تل چہ صحرا رم ایں غزالہ دیدم!
نہ بہ ماست زندگانی! نہ ز ماست زندگانی!
ہمہ جاست زندگانی! ز کجاست زندگانی!

(زبورِ عجم)

''زبورِ عجم'' کی اس غزل میں ''خودی'' لالہ بن جاتی ہے اور لالہ کا اعلان یہ ہے کہ کائنات کے ذرّے ذرّے میں دید و عشق کا ذوق و شوق ہے۔ عشق زندگی کی وہ آرزو و داعیہ ہے جس کے بغیر فرد نہ اپنی خودی سے آگاہ ہو سکتا ہے اور نہ مقصد کے لیے پرواز کر سکتا ہے حالانکہ زندگی بذاتِ خود بظاہر خود رو

ہے۔فرد کے چاروں طرف زندگی جلوہ گر ہے اور اس کی مثال بہ رعایت قرآنی، کہ ہر دم نئی شان پیدا کرتی ہے۔رنگارنگی کے اس پس منظر میں عاشق و معشوق کے درمیاں جمالِ یار کا ہی قضیہ ہے۔تپش ہر دوسمت شدید ہے۔خدا کی آشکارائی کا معاملہ ہے۔بندہ دید کے لیے تڑپتا ہے:

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں
وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن

(ضربِ کلیم)

بلا شبہ خودی عشق سے پرواز کرتی ہے لیکن خودی کو عشق کے رموز کسی عاشق صادق سے سیکھنے پڑتے ہیں۔ یہ ضابطہ خودی مطلق نے خود ''خودی فرد'' کے لیے بنایا ہے۔ وحی والہام اور ذکر وفکر اسی رابطے کا حصہ ہیں۔ ہر پیغمبر کو رموز عشق سکھائے گئے اور اُس نے تغیر پذیر زندگی میں خودی کی مضبوطی اور روانی کے لیے استعمال کیا۔ یہی تاریخ کا سبق ہے۔ایک مسلمان کا مسلمان ہونا اس بات سے مشروط ہے کہ وہ عاشقِ صادق محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک رسائی پیدا کرے اور عشق الٰہی کے لیے رموز سیکھے۔انسانی خودی کو قابلِ پرواز رکھنے کے لیے نسخہ ہائے کیمیا حاصل کرے۔گویا خودی فرد کے عشق کی دو منزلیں ٹھہریں۔عشقِ مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خودی کا پہلا مرحلہ ہے۔عشق الٰہی کی پرواز عشق محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے طفیل ممکن ہے اور کامیابی کی ضمانت ہے۔علامہ نے عشقِ مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عظمت کو اپنے کلام میں بیان کیا ہے:

چناں باذاتِ حق خلوت گزینی ترا او بیند و او را تو بینی
منور شو ز نورِ 'من یرّانی' مژہ برھم مزن تو خود نمانی
بخود محکم گذر اندر حضورش مشو ناپید اندر بحرِ نورش
نصیبِ ذرّہ کن آں اضطرابے کہ تابد در حریمِ آفتابے

(زبورِ عجم)

بنیادی بات تو تربیت خودی ہے اور پیغمبرانہ طریقہ بھی خلوت گزینی ہے (غارِ حرا کی طرف اشارہ ہے) نور سے نور حاصل ہوتا ہے اور خودی کو طاقت ملتی ہے اور حق کو دیکھنے کی تاب لاسکتی ہے۔ ''یرانی'' ایک حدیث ''من رانی فی المنام فقد رأی آلحق'' جس نے خواب میں مجھے دیکھا، اُس نے حق کو دیکھ لیا۔ یہ چاروں شعر اس حدیث کی توضیح ہے۔

''نور'' کی نسبت سے خدا کا تصور قرآنی تائید رکھتا ہے۔تصوف و عشق کی راہ سے اس پر سب سے نمایاں کام شیخ الاشراق کا ہے خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب ''فکر اقبال'' کے باب ''عشق کا تصور'' میں مولانا عبدالسلام کے حوالے سے ''حکمۃ الاشراق'' سے اقتباس دیا ہے جو موضوع سے مناسبت رکھتا ہے

حکمۃ الاشراق کا ترجمہ:

ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ واقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے اور اسی قہر و مہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے اور جب بہت سے انوار جمع ہو جاتے ہیں تو بلند نور نیچے کے نور پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور نیچے کے نور کو بلند نور کا شوق اور عشق ہو جاتا ہے، اس لیے نورالانوار یعنی خدا کو اپنے ماسوا تمام موجودات پر غلبہ حاصل ہے اور وہ اپنی ذات کے سوا کسی اور کا عشق نہیں کرتا، کیوں کہ وہ ہر چیز سے زیادہ خوبصورت اور مکمل ہے اور اس کو اپنا کمال نظر آتا ہے، اس لیے وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی۔ اور چونکہ خدا سے زیادہ کوئی چیز حسین اور مکمل نہیں اس لیے کسی چیز کو بھی دوسری چیز کے عشق میں وہ لطف حاصل نہیں ہوتا جو عشق الٰہی میں ہوتا ہے۔ غرض نظام عالم کا وجود مہر و قہر سے قائم ہے اور انوار مجردہ کی جس قدر کثرت ہوتی ہے اور جس قدر ان میں علت و معلول کا سلسلہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نظام عالم مکمل ہوتا ہے اور کل عالم مل کر ایک عالم بن جاتے ہیں۔ (۲۹)

علامہ کے کلام میں ''علم'' انسان کا سرمایہ بھی ہے اور نکتہ امتیاز بھی۔ خطبات میں وہ عالم اور ذرائع علم کو زیر بحث لاتے ہیں۔ اُمت کے زوال کا سبب عباراتی علم کے تقلیدی تاثر کو قرار دیتے ہیں۔ عباراتی علم کو اپنی تاریخ قرار دیتے ہیں اور ذریعہ علم قرار دیتے ہیں۔ جدید علم کے استخراج کے لیے علم کی خالی نیام میں خودی کی تلوار ڈال کر عشق کی سان چڑھانے کی تلقین کرتے ہیں۔ بعض جگہوں پر علم کی جگہ عقل کا لفظ لاتے ہیں اور تقابل و تکرار میں عشق کو نمایاں کرتے ہیں۔ ''علم و عشق'' میں علامہ نے اسی تاثر کو نمایاں کیا ہے:

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن
عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمین و ظن
بندۂ تخمین و ظن کرم کتابی نہ بن
عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقام صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب

(ضرب کلیم)

۲) کمالِ اقبال -- تنظیم خودی (دوم)

الف۔ خودی کا اصل مبدأ کہاں ہے۔
ب۔ خودی ظہور (خلق) پاتی ہے۔

ج۔ خودی حرکت پذیر ہوتی رہتی ہے۔

د۔ خودی منزل (فنا یا بقا) تک جاتی ہے۔

(خودی کی اس تنظیم کے یہ موضوعات ایک دوسرے سے خوب پیوست ہیں۔ اس لیے یہ اجتماعی طور پر زیر بحث لائے جا رہے ہیں)۔

خودی کا سرِ نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

خودی کا مبدأ خدا ہے۔ علامہ نے خدا کو ''خودی مطلق'' قرار دے کر مبدأ و خلق میں امتیاز پیدا کر دیا۔ ہر شئے مادی ہو یا روحانی ہو، اگر وہ وجود رکھتی ہے تو اُس وجود کا کوئی مبدأ ضرور ہوگا۔ انسان نے ابھی تک اپنے اردگرد کا جو علم حاصل کیا ہے اُس کا تجربہ و مشاہدہ یہی ہے اور علت و معلول کا نقطہ نظر بھی اس پر روشنی ڈالتا ہے۔ علامہ کے سارے فکری نظام کی اساس ''خودی'' کی اصطلاح ہے۔ بلاشبہ یہ فلسفیانہ اصطلاح ہے۔ اس اصطلاح کا معجزہ نما کمال یہ ہے کہ خدا بھی خودی ہے اور خودی میں خدا ہے۔ کائنات کا ذرّہ ذرّہ خودی پر گواہ ہے۔ علم کی تنظیم میں نمایاں اور فیصلہ کن مؤثرات مذاہب اور فلسفہ رہا ہے۔ حسی علم تازہ مؤثر ہے۔ حکماء کے علمی کمالات آج تک جو مشہور ہوئے، بلاشبہ کمالات در کمالات ہیں وہ حکیم ہی کیا جو اپنا موقف کمال تنظیم سے پیش نہ کرے کہ قاری اُس کے دلائل کو بے مثال قرار دے کر اُس کا معترف ہو جائے۔ معترف کا مطلب یہ کہ ضروری نہیں، قاری اسیر تقلید ہو جائے۔ قاری کو موقف اور نقطہ نظر سے اختلاف ممکن ہے اور اسے بہتر بنانے کا حق رکھتا ہے مگر اعتراف اس بات کا ہوتا ہے کہ فکر کو احسن طریقے سے بطور ایک علمی موقف پیش کیا ہے۔ اسی اسلوب کو علامہ نے اختیار کیا ہے۔ کمال یہ ہے کہ یہ لفظ ''خودی'' ہر جہت سے وجود، موجود اور علم کے لیے اطمینان بخش دلائل کو بروئے کار لاتا ہے۔ ''خودی'' کا ''سرِ نہاں'' (مبداء) ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ علامہ نے اسلام کے کلمہ اول میں مثبت و غیر مثبت کو ایک دور رس علمی تنظیم کا نقطہ آغاز قرار دیا۔ حق کے نکھار کا باعث مثبت و منفی کی کشمکش ہے۔ مزاحمت کی مزاحمت سے حق نکھرتا ہے۔ علامہ نے خطبات میں ''لا الہ'' کو تنقید کا بنیادی اصول قرار دیا ہے۔ خودی جب نائب حق (آدم) میں آکر متحرک ہوتی ہے تو اُسے شک و غیر مثبت راہوں پر آگے بڑھنا پڑتا ہے۔ کیونکہ نائب حق کی خودی کی مزاحمت کے لیے منفی کردار جنم لیتا ہے۔ جسے شیطان کا نام دیا گیا۔ قرآن حکیم میں اس موضوع پر متعدد آیات بیان ہوئی ہیں۔ خدا کی حقیقت خودی کے ظہور اور شیطانی کردار کے حوالے سے چند آیات کو علامہ نے خطبات میں درج کیا ہے۔ سورہ اخلاص کو خدا کی حقیقت، وحدانیت اور انفرادیت کی بنیاد بنایا ہے۔

خودی کا ظہور خلق وامر کا نتیجہ ہے۔ انسان کا بدن خودی کا ایک آلہ ہے تو ان معنوں میں ایک حال ہے۔ یوں یہ پوری کائنات خدا کا حال ہے۔ خودی اپنی اصل میں روحانی ہے مگر اس کی نمود مادی کائنات وبدن کے ذریعے ہوتی ہے۔ روحانی ومادی کی تقسیم محض علم کی تقسیم کے نقطہ نظر سے ہے ورنہ ''خودی'' بذات ایک توانا اور وسیع لفظ ہے۔ یہ خلق وامر کی بھی مثال ہے۔ خلق کے معنی عدم سے پیدائش کے ہیں اور اس پیدائش میں زمین کی مٹی کو لیا گیا۔ قرآن نے اس بات کی تصدیق کی ہے علم کی تقسیم وتفہیم میں یہ مادی آفرینش تب تک مکمل نہیں ہوتی جب تک ''امر'' نہیں ہوتا۔ اب ''امر'' قرآن حکیم میں روح، ہدایت اور کُن کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اصطلاح میں یہ تینوں الفاظ تین مختلف صفات وافعال کے لیے استعمال ہوتے ہیں مگر لغت میں ان کا ایک ہی معنی مراد ہے۔ ''امر'' کو خودی کہہ لیں تو ہم علامہ اقبال کی علمی تفہیم کی کوششوں کو جاننے کی پوزیشن میں آجاتے ہیں۔ علامہ نے (خطبات ص ۱۵۵) میں لکھا ہے کہ خلق کا معنی پیدا کرنا ہے اور امر کا معنی ہدایت وراہنمائی ہے۔ ہمارے اکثر مفسرین نے ''امر'' کو حکم کے ذیل میں رکھا، ایسی صورت میں ہدایت اور انسانی ارادہ واختیار کی بات باقی نہیں رہتی۔ ''امر'' کا معنی ''خودی'' کر لیں تو پھر اس سے مراد روح، ہدایت اور حرکت لی جاسکتی ہے۔ ''امر'' بہت جامع اور بڑا لفظ ہے۔ اقبال نے اس کی تفہیم ''خودی'' کے تحت کی ہے۔ یوں یہ خدا کے نور کی ایک تفہیم بن گئی ''امر'' بطور وحی عربی کا ایک جامع لفظ ہے۔ (اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ) مگر یہاں بطور روح یا نور آتا ہے اور اسی آیت کا اس سے منسلک ٹکڑا (وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُوْمَ مُسَخَّرٰتٍۭ بِاَمْرِهٖ ؕ) ہے۔ (الاعراف ۵۴:۷) علامہ نے اسی موقع پر ''امر'' کو ''خودی'' کے طور پر لے کر ایک آیت قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ ؕ (بنی اسرائیل ۸۴:۱۷) بیان کی۔ شَاكِلَتِهٖ سے مراد بھی یہ ہے کہ ہر شخص میں موجود امر الگ سے ایک نمونہ یا طریقہ یا خاکہ رکھتا ہے۔ علامہ نے اسے خودی کی وضاحت میں بیان کیا ہے۔ اس کے ساتھ لفظ ''رَبِّی'' میں ضمیر متکلم کی مناسبت سے لفظ ''خودی'' کی ماہیت ظاہر ہوتی ہے گویا کوئی شئے ہے جو مادی وجود میں اضافی یا زائد طور پر داخل ہوتی ہے اور یہی صورت نائب حق کے خلق کے بعد ہوتی ہے۔ مادی کائنات کے ذرّے ذرّے میں اور چاند، سورج اور ستاروں میں ایک نظم اگر موجود ہے تو وہ اُس ''امر'' یا ''شاکلتہ'' یا ''خودی'' کے جاریہ صفت کی وجہ سے ہے۔ اسے ایک نوری صفت وطاقت سے مزین ایک خلاقی سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ روح بھی اسی کو کہتے ہیں۔

ان سطور میں ہماری کوشش خودی کی مناسبت سے تین پہلوؤں کی وضاحت ہے:

اوّل- خودی کا مبدأ۔

دوم- خودی کا ظہور۔

سوم۔ خودی کی حرکت۔

یہ تینوں سوال گویا ایک کل سے جڑے ہیں۔کل تو مذہبی معنوں میں خدا ہے۔فلسفہ بھی اکثر و بیشتر ایک کل کی بات کرتا ہے۔مجرد حواس خمسہ کی بنیاد پر سائنس ابھی کل کے نتیجہ پر نہیں پہنچی، البتہ کائنات اوراس میں جاریہ فعلیت وعملیت کو قدرت وفطرت (Nature) کے طور سے بیان کرتی ہے۔علامہ نے سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۸۵:۱۷ کو درج کرنے سے قبل انگریزی میں (Directive) یعنی فعال وراہنما توانائی کا لفظ استعمال کیا ہے اور اس بات کو بھی نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ خودی اپنے تجربات ومشاہدات سے استفادہ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ پابند محض نہیں جس کو مذہبی معنوں میں تقدیر کا قیدی قرار دیا جاتا ہے۔اقبال کے اپنے الفاظ میں خودی گویا ایک فعالی حالت ہے۔نذیر نیازی نے ترجمہ ''اطناب'' کیا ہے بمعنی طول دینا۔اصل الفاظ یوں ہیں:

> The life ef ego is a kind of tension coused by the ego invading the environment and environment invading the ego.(30)

گویا خودی اثر لیتی بھی ہے اور اثر ڈالتی بھی ہے۔خودی دو اطراف سے اثر لیتی ہے۔نورِ مطلق سے اُس کا تعلق کسی وجود میں آکر بھی نہیں ٹوٹتا اور برابر اُسے طاقت ملتی ہے اور دوسری طرف اُس کی فعالیت کی بنا پر جو تجربات ومشاہدات ہوتے ہیں، اُنہیں بھی مدِ نظر رکھتی ہے۔ جہاں تک اثر ڈالنے کا مطلب ہے وہ یہ کہ ہر وجود ماحول پر اپنی فعالیت وعملیت سے تبدیلی لاکر اثر انداز ہوتا ہے۔علامہ خودی کی اصل، ظہور اور حرکت کے لیے قرآن حکیم کی ایک آیت کو بنیاد بناتے ہیں:

وَ يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ؕ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ وَ مَاۤ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا ۝۸۵ (بنی اسرائیل ۸۵:۱۷)

ترجمہ: تم سے روح کے بابت پوچھتے ہیں۔فرماؤ! روح میرے رب کی طرف سے ایک امر ہے اور تمھیں (ابھی) تھوڑا علم میسر آیا ہے۔

اس آیت پر مسلسل غور سے ''خودی'' کے اسرار و رموز مسلسل کھلتے جاتے ہیں۔قبل ازیں جن الفاظ کی مناسبت سے خودی کی حالت وکیفیت بیان کرنے کی کوشش کی ہے، وہ تمام الفاظ اس آیت سے مستعار ہیں۔مثلاً روح، امر، ربی اور علم۔ یہ تمام الفاظ خودی کے مبدأ، اُس کے ظہور اور اُس کی حرکت وجاریہ فعالیت پر دال ہے۔اُوپر مذکورہ آیت کے آخری الفاظ ''مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا'' کی بنیاد پر ہے کہ کیا خودی کو تھوڑا علم ملا ہے۔

کیا خودی کو تھوڑا یا محدود دائرہ میسر ہے؟

کیا انسان کو محدود علم ہی پر اکتفا کرنا ہے؟

آیت کا یہ ٹکڑا محدود علم کی طرف اشارہ کرتا ہے مگر یہاں ایک مخصوص سوال کرنے والے گروہ کو جواباً بتایا گیا جن کا علم مطلوبہ سطح کا نہیں تھا کہ وہ خلق، روح اور امر کو جان سکیں۔ وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (البقرہ ۲:۳۱) سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ انسان علم میں خود کفیل ہے اور اُسے مکمل علم عطا کیا گیا مگر نظم ایسا ہے کہ علم بطور انفرادی، انسان اور بطور اجتماعی انسانیت بتدریج حاصل کرتا آ رہا ہے۔ یہ ارتقا علم خودی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ علم ایک جگہ رکنے والا نہیں۔ وہ مسلسل جدوجہد سے آگے بڑھا ہے اور وسعت اختیار کر لی ہے۔ یہ وسعت سابقہ انسانوں کی جدوجہد کا ثمر ہے۔

علم اشیاء علّم الاسماستے ہم عصا و ہم ید بیضاستے
علم و دولت نظم کارِ ملت است علم و دولت اعتبار ملت است

''خودی'' غیر مادی کیفیت روح کو لے کر آگے بڑھتی ہے تو اُس کا واسطہ زمین سے پڑتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں وہ کائناتی ماحول میں آجاتی ہے۔ قرآن کی متعدد آیات آدم کی مادی تشکیل پر بیان ہوئی ہیں۔ علامہ نے اس ذیل میں سورہ المؤمون ۲۳: ۱۲-۱۴ آیات درج کر کے خودی کے صدور وظہور کی وضاحت کی۔ آیات کے مطابق:

اور بے شک ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر یا خلاصہ سے بنایا۔ پھر اُسے پانی کی بوند نطفہ سے ایک مضبوط مقام میں ٹھہراؤ دیا۔ پھر ہم نے اس پانی کی بوند کو خون کا لوتھڑا بنا دیا۔ پھر ہم نے خون کے لوتھڑے کو گوشت بنا دیا۔ پھر اسے ہڈی بنایا۔ پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا۔ پھر ہم نے اُسے ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیا۔

خودی مادہ سے ظہور کرتی ہے۔ اس کا عمل بے شک پیچیدہ ہے۔ قرآن نے اس پیچیدگی کا حال بیان کیا۔ قبل ازیں بھی طب و بائبل میں ملتی جلتی معلومات تھیں۔ قرآن نے زمین کی نباتاتی غذا کو اس خلق انسانی کا ایک طریقہ بتایا ہے۔ خودی مٹی کے جوہر سے جب ایک خاص سطح پر آتی ہے تو خلق کی تکمیل کے لیے خدا کا امر یعنی روح داخل ہو جاتی ہے اور انسان کو آمادہ حرکت کرتی ہے۔ ''ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیا'' یاد رہے یہ حیاتیات کا عمل ہے۔ جس پانی کی بوند یا نباتاتی جوہر کا تعلق ہے وہ حیوانوں اور انسان میں ایک جیسا ہے مگر انسان کا سانچا منفرد نوعیت کا ہے اور یہ خدا کا امر ہے کہ انسان کے خلاصے سے انسان اور حیوان کے خلاصے سے حیوان پیدا ہو جاتا ہے۔ خودی کے ارتقا کا یہ ایک پہلو ہے۔ مذکورہ آیت میں لفظ آدم کے بجائے ''الانسان'' آیا ہے جس کا مطلب ابتدائی عمل کی جا ریہ صورت کی وضاحت کر دی۔ علامہ نے اس کی توجیہ یوں کی:

اس خلق آخر کا نشوونما نظام جسمانی کی بنا پر ہوتا ہے اور نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ بستی جن کے اندر

سے ایک عمیق تر خودی (ذاتی انا) مجھ پر عمل کرتی ہے اور مجھے اس امر کا موقع دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات ومدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سموڈالوں۔ [۳۱]

علامہ نے مٹی کے جوہر سے بننے والے جسمانی نظام کو خودیوں کا عمل قرار دیا ہے مگر ان خودیوں کے عمل اور ذات آشنا خودی (روح یا امر) سے امتیاز پیدا کیا ہے۔ مسلم حکماء وجدید دانشوروں نے خدا سے جواہر کی مسلسل بارش کو منسوب کیا ہے اور انہی جواہر کو تخلیق اور اُس کی روانی قرار دیا ہے۔ علامہ نے ان کو خودیوں کی بارش قرار دے کر خودی کی حرکت وروانی کو جواز بخشا ہے۔

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں اُلجھی ہوئی
روح کس جوہر سے؟ خاک تیرہ کس جوہر سے ہے

(ضرب کلیم)

خودی حرکت پذیر رہتی ہے یہ سیل رواں ہے۔ زندگی کی اپنی خاصیت باقی رہنا اور آگے بڑھنا ہے۔ خودی اس کو مہمیز لگاتی ہے، سمت دیتی ہے۔ منزل کی نشاندہی کرتی ہے۔ خودی کی اصل چونکہ خدا ہے اور خدا کو ماننے والے اُسے حی وقیوم بھی مانتے ہیں اور یہ کہ وہ ہر لحظہ ایک نئی شان میں ہوتا ہے۔ علامہ کے نزدیک زندگی کا مقصود ''مقام محمود'' یا مقام عبدیت یا مقام نیابت ہے۔ زندگی کو مقام محمود سے آگاہی بھی خودی دیتی ہے اور خودی ہی اُس قوت وفعالیت کا باعث بنتی ہے جو منزل تک لے جانے کا عزم عطا کرتی ہے۔ خودی کو ہمیشہ تکمیل ذات کی فکر رہتی ہے۔ بمطابق آیت کریمہ رَبَّنَآ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا ۸:۶۶ (اے پروردگار ہمارے! ہمارے لیے ہمارے نور کی تکمیل کردے۔) یہ ''نورنا'' کیا ہے؟ علامہ خودی کو اسی پر قیاس کرتے ہیں۔ خدا کو نور مطلق اور اُس سے مستفید نور کو نور خودی قرار دیتے ہیں۔ خدا کے حوالے سے قرآن نے قریب قریب مثال نور کی ہی دی ہے اور نور کی حرکت کا اندازہ جدید انسان لگانے کی کوشش کررہا ہے۔ حرکت کی برق رفتاری بھی ابھی شمار میں نہیں آرہی ہے۔ اندازے قائم کیے جا چکے ہیں مگر ابھی حتمی مراحل باقی ہیں۔ مٹی کے جوہر خلق اور امر کا نتیجہ انسان ہے۔ انسان میں آگے بڑھنے کی حرکت آمیز خاصیت ہے۔ یہ خاصیت ''خودی'' ہے جسے علامہ نے (Directive energy) راہنما طاقت قرار دیا ہے۔ یہ خودی یا راہنما طاقت ہی انسان کو منزل کی تڑپ دیتی ہے اور آمادہ جدوجہد رکھتی ہے۔ علامہ نے لکھا ہے:

ہمارے نزدیک خودی محسوسات ومدرکات کی اس کثرت سے جو باہم دگر پیوست رہتی ہے، کوئی الگ تھلگ اور بالاتر شے ہے۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات ومدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے۔ [۳۲] خودی کا یہ عمل فنا وبقا کا بھی تعین کرتا ہے۔ علامہ کے نزدیک خودی

انسان کی راہنما قوت ہے اور بعد از موت بھی یہ بے عمل نہیں ہوتی۔ لیکن بعد از موت یہ کیسے عمل کرتی ہے۔ پیچیدہ موضوع ہے۔ قرآن میں بھی اشارے ہیں۔ جدید علم بھی کوئی خاطر خواہ اضافہ نہیں کر سکا ہے کیونکہ سائنسی اصول ابھی موت وفنا سے آگے نہیں بڑھا۔ مذاہب البتہ ایک حد تک اُمید قائم رکھے ہوئے ہیں مگر مذہبی راہنماؤں نے جہنم کا منظر ایک خوفناک بیانیے میں جاری رکھا ہوا ہے۔ اُمید تو درکنار، وہ زندگی سے ہی مایوس کر کے مار دیتے ہیں۔ سائنسی ذہن ابھی اس میدان میں داخل ہی نہیں ہوا اور وہ فی الحال موت کو فنا و نابود ہونے کے زمرے میں رکھ کر نا اُمیدی کو ہی ہوا دیتا ہے۔ قرآن جنت و جہنم کا تفصیلی تذکرہ کرتا ہے مگر اُمید کو ہر دم زندہ رکھتا ہے اور مایوسی پر قابو پانے کی آرزو کو طاقت بخشتا ہے۔ خصوصاً توبہ انسان کی اُمید کا نور ہے جس سے وہ تمام منفی مواد (گناہ) کو جلا کر رکھ دیتا ہے۔ دوسری طرف اسلام کے مذہبی راہنماؤں نے بھی کفر و جہنم کو ''توبہ کے نور'' پر بھاری کر رکھا ہے۔

حکمائے اسلام و حکمائے مغرب میں علامہ اقبال ایک نمایاں مفکر کی صورت میں اُبھرے ہیں خصوصاً فنا کے تصور کو رد کر کے ''بقا'' کا قابل فہم تصور دیتے ہیں۔ اُن کے نزدیک انسان کے اندر حرکت پذیر ''خودی'' موت سے نہ مرتی ہے اور نہ یہ کبھی فنا ہونے والی ہے۔ صرف ایک اشارہ دیا ہے کہ بہت ہی ناتواں خودی کے لیے فنا کے امکانات ممکن ہیں کیونکہ خودی کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ انسان میں آ کر اور دید حق کو نصب العین بنا کر خودی کو مضبوط کرے۔ اسی تحریر میں وحدت الوجود، وحدت الشہود، عبدیت اور نیابت کے ایک نظم کو بیان کیا جو خودی کی بقا پر روشنی ڈالتا ہے۔ سورۃ مریم ۱۹: ۲۳ کے مطابق علامہ نے قرار دیا ہے کہ

''زندگی کی انفرادیت ختم ہوگی نہ ''خودی معطل ہوگی''۔ بلکہ خودی ایک بار پھر سراپا سوال بن جائے گی۔:

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں؟ جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں؟
وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست مجھے اتنا بتا دیں میں کہاں ہوں!

(بالِ جبریل)

۳- کمالِ اقبال......خودی کی تنظیم (سوم)

الف- خودی کا مقصد دید حق ہے۔
ب- خودی کا مذہب اولیٰ عشق ہے۔
ج- خودی کا تجربہ اولیٰ تصوف ہے۔

د- خودی کا حاصل انسانِ کامل ہے۔

الف- خودی کا مقصدِ اولیٰ دیدِ حق ہے۔

کمالِ زندگی دیدار ذات است
طریقش رستن از بندِ جہات است

(زبورِ عجم)

خودی کا یہ مرکزی خیال ہے اور اقبال نے اسی کو اختیار کیا۔ دیدِ حق خودی کا محرک بھی ہے اور تڑپ بھی۔ اسے عشق کہا گیا ہے۔ اقبال کی تمام تحریروں میں ''عشق'' کی کئی حوالوں سے بازگشت ہے۔ یہ ثابت شدہ انسانی تجربہ ہے کہ عالمِ آفاق و انفس میں جب بھی کوئی دیدہ ور پیدا ہوا ہے تو اُس کا ظہور بزمِ عشق سے ہی ہوا ہے دیدہ ور کو دانائے راز، عارف، اہلِ نظر وغیرہ الفاظ سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ وہ کونسا مقام یا کونسی چیز ہے جہاں دیدہ ور پہنچ کر یا دیکھ کر دیدہ ور کہلاتا ہے۔ دوسری بات پیدا ہونے والے دیدہ ور نے ماضی میں کیا دیکھا اور بطور معلومات و علم دوسرے انسانوں کو کیسے آگاہ کیا کہ دیدِ حق کیونکر مقصدِ اولیٰ ہے۔ دیدِ حق سے براہِ راست بہرہ اندوز ہونے والے اولیں افراد تو پیغمبر ٹھہرے ہیں پیغمبرانہ انکشافات کی طویل تاریخ ایک تدریج کے ساتھ موجود ہے۔ علمی ارتقاء اور عارفوں کا حاصل نتیجہ نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ پیغمبرانہ حاصلات کو اور نہ ہم یہ نظر انداز کر کے آگے بڑھ سکتے ہیں کہ پیغمبرانہ سلسلے کی آخری کڑی محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہے۔ مقصودِ اولیٰ اور دیدِ حق کے اسرار و انکشافات کو قرآن حکیم میں جو نیا رُخ دیا ہے۔ اُسے بھی نظر انداز نہیں کر سکتے اور ان ماخذات سے استفادہ کرنے والے اقبال جیسے دیدہ ور و دانائے راز سے صرف نظر کرنا بھی ممکن نہ ہے۔ اس دیدہ ور نے ماضی کے زمان و مکاں میں اُبھرنے والے انبیاء کرامؑ اور دیدہ وروں کے علمی حاصلات کو مقصدِ اولیٰ اور دیدِ حق کو چند اصول دیتے ہوئے یوں بیان کیا ہے:

۱- ''خودیٔ مطلق'' (اللہ تعالیٰ) نے ''خودی'' (فرد) کو اپنی دید اور مشاہدے کے لیے تخلیق کیا ہے۔

۲- ''خودیٔ مطلق'' کا یہ فطری تقاضا و ضرورت تھی کہ وہ آشکارا ہو۔

۳- ''خودیٔ مطلق'' کے اثباتِ وجود و یقین کے لیے خودی کو دید و نظر درکار ہے۔

۴- ''خودیٔ مطلق'' یعنی خدا کا مشاہدہ و معرفت خودی (فرد) کی زندگی کا مقصدِ اولیٰ ہے۔

۵- فرد زندگی کا مقصدِ اولیٰ عبادت و عشقِ الٰہی سے حاصل کر سکتا ہے۔

''جاوید نامہ'' میں اقبال نے اس خیال کو شعری رنگ دے کر وضاحت کی کوشش کی:

گفتمش موجود و ناموجود چیست   معنی محمود و نامحمود چیست؟

گفت: موجود آنکہ می خواہد نمود آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن بر وجود خود شہادت خواستن
انجمن روز الست آراستند! بر وجود خود شہادت خواستند

دید و مشاہدے کی ضرورت ''خودی مطلق'' کو اس لیے پڑی کہ اس کے بغیر اُس کی ہستی کی نمود و آشکارائی ممکن نہ تھی۔ اس لیے خودی کے لیے اسے مقصد اولیٰ قرار دیا تا کہ صورت جو بھی ہو، خودی اپنے مقصد کی طرف رواں رہے۔ یہ طویل و پُر پیچ راستہ خودی نے طے بھی کیا ہے اور آگے کے لیے پُرعزم ہے۔ دوسری طرف ''خودی'' جب اصل سے ٹوٹا ہوا تارہ ہے تو اصل کو بھی اپنے ماسواء کی طلب ہے۔ اس طلب کے بغیر خودی بھی محرک نہیں رہ سکتی ہے۔ دوسرے پہلو سے خدا ہی وجود خودی کی اصل ہے۔ یہ نورِ خداوندی کا انفاخ ہے۔ قرآن ۹:۳۲ میں اس کی صراحت ہے۔ اس سے ایک تو یہ ظاہر ہوا کہ فرد کی فطرت میں ذات خداوندی کا علم مضمر ہے۔ فرد ایک شخصیت کا مرتبہ حاصل کرتا ہے تو یہ فرد کی ''انا'' کا مظہر بنتی ہے۔ فرد جتنا اپنے مرکز نور کے قریب ہوگا، طاقت ور ہوگا۔ قربت کا یہ عمل خدا میں اپنی خودی یا فردیت کو جذب یا مدغم کرنا نہیں بلکہ خدا کی طرف سے انفاخ کے بعد فرد بحیثیت شخصیت برقرار رہے گا اور خدا، خدا ہی رہے گا۔ خدا سے خودیوں کا صدور ہوتا رہے گا۔ (۳۳) قرآن حکیم میں خدا کو نور سے تشبیہ دی گئی کہ وہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے (۳۵:۲۴) دوسری طرف جسم انسانی میں نور یا روح کا انفاخ فرد میں شعور کا باعث ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر خدا نور مطلق ہے تو فرد اُس نور کا ایک مظہر ہے۔ فرد میں اصل زندگی یہی نور ہے اور فرد کے اندر اس نور کو خودی سے تعبیر کر کے شعور کا ایک نیا نکتہ پیدا کرتے ہیں۔ زندگی گویا دوسرے الفاظ میں اصل سے جدا ایک مظہر ہے جو ہر آن اپنی اصل سے وصل کا متلاشی ہے۔ خودی کا یہی مقصد اولیٰ ہے۔

تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود حیات کیا ہے؟ اُسی کا سرور و سوز و ثبات
بلند تر مہ و پروین سے ہے اُسی کا مقام اسی کے نور سے پیدا ہیں تیرے ذات وصفات

اس قطعہ سے علامہ نے خودی کے مقام کا تعین کیا ہے:

الف- نور خودی سے انسان کی باطنی آنکھ روشن ہوتی ہے۔

ب- زندگی کی اصل یہی نور خودی ہے۔

ج- زندگی خدا کے فراق وصال کے سوز وسرور سے عبارت ہے۔

د- انسانی شخصیت کی تشکیل نور خودی سے ہوتی ہے۔

پیامِ مشرق میں لکھا:

عشق از لذت دیدار سراپا نظر است حسن مشتاق نمود است و عیان خواہد شد

عشق دیدارِ حسن کا آرزومند ہے اور یہی اُس کا اولیں مقصد ہے۔اس لیے عشق کو نظر بننا ہوتا ہے جب کہ حسن کو اپنی نمود و آشکارائی کی آرزو رہتی ہے۔اس لیے آشکارا ہونا ہی اُس کی تقدیر ہے۔زندگی کا کمال اللہ تعالیٰ کو بے پردہ دیکھنا ہے۔

ب- خودی کا مذہب اولیٰ عشق ہے۔نائب حق کا مقصد اولیٰ دیدِ حق ہے۔وہ واسطوں کے ذریعے بھی آگے بڑھتا ہے اور بغیر واسطے کے بھی جدوجہد کرتا ہے۔یہ خودی ہے جو اُن راہوں پر اُسے کشاں کشاں اور رواں دواں رکھتی ہے جب کہ خودی کا مذہب ''عشق'' ہو تو وہ طاقت و راہنمائی دینے کے قابل ہوتی ہے۔اس میں شک نہیں کہ علامہ کا اس ذیل میں ذاتی مذہب بھی ''عشق'' ہے جو سلطان بن کر طاقت و راہنمائی کی علامت بن جاتا ہے۔خودی کا مذہب عشق اور اقبال کا مذہب بھی عشق ہے۔اس میں فراق کی شدت تو موجود ہے مگر خودی نہ وصال پر جذب کے لیے تیار ہے اور نہ بعد از مقامِ عبدیت و مقامِ نیابت تازہ جدوجہد چھوڑنے پر راضی ہے۔ یہ ہے خودی اور اقبال کا مذہب عشق۔خودی بہرحال واسطوں سے آگے بڑھتی ہے۔تین بڑے واسطے یا ذریعے زیرِ بحث لائے جا سکتے ہیں:

الف- نائب حق (حضرت انسان)۔

ب- مادی کائنات میں تجرباتی و مشاہداتی عمل۔

ج- نظام انبیاء کرامؑ کے تحت شعور و نبوت کا جاریہ تسلسل۔

نائب حق کا خلق و ظہور اور مادی کائنات کی اہمیت اور محسوسات و مدرکات کا خودی کے لیے بطور زینہ گذشتہ سطور میں ذکر ہوا ہے۔یہاں نظامِ انبیاء کرامؑ کے تحت شعور نبوت کا ارتقاء اور نبی آخرالزماں محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا بطور واسطہ خودی پر توجہ مرکوز ہوگی۔خودی کا مذہب عشق نہ ہو تو خودی کا آگے بڑھنا سست روی کا شکار ہو کر نقصان کا باعث بنتا ہے۔اِنسان کے لیے محبت و عشق کا بنیادی اصول خدا سے محبت و عشق ہے۔محبت ایک ابتدائی قدم ہے اور عشق تکمیل محبت کا لائحہ عمل ہے۔انسان میں محبت کا پہلو زور آور ہے اس کے بدلے میں نفرت کم تر ہے کیونکہ نفرت کا ادراک محبت سکھاتی ہے۔محبت بہت کم تر سطح سے بہت بلند تر سطح پر پرواز کرنے کی استعداد پاتی ہے۔بلند تر سطح خدا سے محبت ہے جو بالآخر شدید ہو کر عشق کے درجے پر چلی جاتی ہے اس میں محرک بہرحال انسانی خودی ہے۔دو انداز کی محبت زیرِ بحث رہتی ہے:

الف-کم تر سطح پر خدا کی ہر تخلیق سے محبت۔

ب- بلند تر سطح پر خالق یا خودی مطلق سے محبت۔

کم تر سطح پر جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان ہیں خصوصاً محبت کا جھکاؤ ''عورت'' کے

حوالے سے ایک تاریخی و کائناتی حقیقت ہے۔ شاعر لوگوں کی اعلیٰ سطح حسنِ جمال یہ کہتی ہے کہ ''عورت'' کے حُسن میں خدا کی جھلک ہے۔ جہاں تک عورت کی طرف جنسی رغبت کا سوال ہے تو یہ دوطرفہ ہے اور ودیعتی و جبلتی ہے۔ اسے خودی کی انگیزی سے الگ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ خودی کو افزائش نسل کے ذریعے ہی آگے بڑھنا اور افزائش نسل ہی نائب حق کی مسلسل تخلیق کا راستہ ہے۔ گویا کائنات کی ہر شے سے محبت خودی کا زادِراہ ہے۔

بلند تر سطح پر خدا سے محبت تب تک ممکن نہیں ہے جب تک خودی یہ جان نہ لے کہ خدا ہے کیا اور مجھے محبت کیوں کرنی ہے؟ ہر انسان اپنے خالق کو کسی نہ کسی صورت میں مانتا ہے مگر خدا سے وہ محبت کیسے کرے۔ یہ اُسے سیکھنا پڑتا ہے۔ یہ سکھانے کا طریقہ انبیاء کرامؑ کے ذریعے دیا گیا اور پھر آگے صلحاء وصوفیاء نے برقرار رکھا۔ اقبال نے خدا سے محبت و عشق کا واسطہ وذریعہ پیغمبر اسلام محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو قرار دیا ہے۔ غیر مسلموں کے ہاں خودی کے اپنے ضابطے اور خدا سے محبت کے اپنے اصول ہیں۔ مسلمان کی خودی کے لیے بیان کرتے ہیں:

در دِلِ مُسلم مقامِ مصطفی است   آبروئے ما ز نامِ مصطفی است

مقام مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہر مسلمان کے دل میں ایک روشنی ہے اور مسلمانوں کی آبرو نام مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہے۔

قرآن حکیم میں بھی خدا سے عشق کا راستہ رسول پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پیروی واتباع میں بطور اصول بیان ہوا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ (آل عمران ۳:۳۱)

ترجمہ: اے نبی کہہ دیجیے اگر تمھیں اللہ سے محبت ہے تو میری پیروی کرو، تب اللہ تم سے محبت کرے گا۔

خودی مطلق سے خودی کی محبت کو نورِ نبوت کا وسیلہ دے کر راہ آسان بنادی گئی۔ قرآن بلاشبہ وحی ہے مگر اس کا اظہار و بیان کا واسطہ نبی پاک صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں یہ ضابطہ قبل ازیں بھی دنیا میں جاری تھا۔ اس زمین پر انسان کی طویل زندگی ہے ہر زمانے میں یہ ضابطہ موجود رہا ہے اور نائب حق کو خدا سے محبت کے طریقے بتائے گے۔ جہاں تک قرآن میں موجود ہدایت کا تعلق ہے، بطورِ وحی یہ آخری وحی ہے اور سلسلۂ نبوت کے تحت وحی اب نازل نہیں ہوگی۔ لیکن انسان اب اتنا بیدار ہو گیا ہے کہ وہ خودی کی راہنما توانائی کی بنا پر خود راہوں کا انتخاب کر سکے گا۔ یہ ماننا ہوگا:

الف۔ کہ قبل نبوت محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، خدا سے محبت کے لیے خودی کو صلاحیت تو حاصل تھی مگر سُست رفتار اور کمزور سطح تھی۔

ب۔ بعد از نبوت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم خدا سے محبت کے لیے خودی کو طاقت ورراہنمائی سے نوازگیا۔ قرآن کے

بعض ضابطوں کو خودی کی تربیت میں ناگزیر قرار دیا گیا۔

ج- نبوت کے خاتمہ کا اعلان یہ باور کرتا ہے کہ خودی کی طاقت ور راہنمائی کا اہل نائب حق (انسان) کو قرار دیا گیا۔ جو خدا سے محبت کے راستوں کی خود بھی منصوبہ بندی کر سکے گا۔

انسان نے آخری نبوت کے اثرات قبول کیے اور خود محبت کی راہیں تراش لی ہیں۔ نمایاں ترین میں عقل و فلسفہ، تاریخ، تصوف اور سائنس شامل ہیں۔ اسلام میں نئی تراشیدہ راہیں بھی بالآخر محمد مصطفی ﷺ کا وسیلہ اختیار کرتی ہیں۔ باقی دنیا کے اپنے ضابطے ہیں۔ مسلمانوں کا ضابطہ محمد ﷺ کا وسیلہ ہے اُن کی اتباع اس وسیلے کی شرط قرار دی گئی ہے۔ گویا محبت کا پہلا زینہ محمد ﷺ کی ذات ہے۔ یہاں خودی کو طاقت ملے گی اور وہ دید حق کے قابل ہو جائے گا۔ علامہ اقبال نے جہاں وحی و صحیح احادیث وسنت رسول ﷺ کو وسیلہ ظفر تسلیم کیا ہے۔ وہاں ہر زمانے کے مسلمان کو براہِ راست رسول ﷺ سے رابطہ و اتباع کی تلقین کی ہے۔ یہ نئی بات ہے اور انقلاب انگیز ہے۔

علم کا ''موجود'' اور، فقر کا ''موجود'' اور اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ، اَشْهَدُ اَنْ لَّآ اِلٰهَ

(بال جبریل)

عشق کے قضیہ کا اختتام ہم یہاں شیخ الاشراق کے حوالے سے اُن کی کتاب ''حکمۃ الاشراق'' پر کرتے ہیں۔ اُن کے مطابق نورالانوار یعنی خدا کو اپنے ماسوا تمام موجودات پر غلبہ حاصل ہے اور وہ اپنی ذات کے سوا کسی اور کا عشق نہیں کرتا، کیوں کہ وہ ہر چیز سے زیادہ خوبصورت اور مکمل ہے اور اس کو اپنا کمال نظر آتا ہے، اس لیے وہ عاشق بھی ہے اور معشوق بھی اور چونکہ خدا سے زیادہ کوئی چیز حسین اور مکمل نہیں اس لیے کسی چیز کو بھی دوسری چیز کے عشق میں وہ لطف حاصل نہیں ہوتا جو عشق الٰہی میں ہوتا ہے۔ غرض عالم کا وجود مہر و قہر سے قائم ہے اور انوار مجردہ کی جس قدر کثرت ہوتی ہے اور جس قدر ان میں علت و معلول کا سلسلہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر نظام عالم مکمل ہوتا ہے اور کل عالم مل کر ایک عالم بن جاتے ہیں۔)(۳۴)

ج۔ خودی کا تجربہ اوّل تصوف ہے:

یہ ذکر نیم شبی یہ مراقبے، یہ سرور تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ نہیں

(ضرب کلیم)

اکیسویں صدی میں براہ راست نبی آخر محمد مصطفی ﷺ سے تعلق و رابطے کے لیے اسلام نے کچھ ضابطے مقرر کر رکھے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ زماں و مکاں کی قید نہیں ہے۔ یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے

اور کیفیت وسرور پہلی صدی ہجری میں بھی عروج پر تھا اور اکیسویں صدی میں بھی یہ عمل جاری ہے۔ بعد از نبوت ووصالِ نبیِ آخر واسطہ کا عمل وہ راستہ ہے جو خودی کو طاقت ور بناتا ہے اور انسان آزاد ارادہ واختیار کی حکمت کو جان لیتا ہے۔ مسلم ادب میں اس کا نام تصوف وروحانیت ہے اور اس راہ پر محنت کرنے والوں کو صوفی کہا جاتا ہے۔ تصوف چونکہ انسان کا فعل ہے اور یہ ہر مذہب میں بطور اصول کار فرما۔ ہر مذہب جو آج تک موجود ہے، اپنے نبی یا مصلح کی ہدایت کے مطابق اس راستے کو اختیار کرتا ہے۔ اسلام میں بھی شعور نبوت کو رواں رکھنے میں تصوف کا بنیادی کردار رہا ہے۔ خودی کی طاقت کمزور ہوئی تو اُمت زوال پذیر ہوئی تو دوبارہ سنبھل نہ سکی۔ علامہ تصوف کو جہاں خودی کا اولین تجربہ قرار دیتے ہیں، وہیں تصوف کے بعض اثرات سے نالاں نظر آتے ہیں۔ افکار واصول کوئی بھی ہوں جب نتائج نہ دے سکیں تو تنقید کی زد میں آجاتے ہیں۔ اقبال نے خود تصوف کا راستہ اختیار کیا اور کمزوریوں کو اجاگر کیا مگر تصوف کو خودی اور مذہب کا سائنسی تجربہ بھی قرار دیا۔ چونکہ اسی تحریر میں اس حوالے سے ایک پورا باب گذر چکا ہے۔ یہاں اس باب کی مناسبت سے ان کے خط سے چند سطور درج کی جارہی ہیں جو اقبال کے تصور تصوف پر دال ہیں۔ کہتے ہیں:

بہر حال حدودِ خودی کے تعین کا نام شریعت ہے اور شریعت اپنے قلب کی گہرائیوں میں محسوس کرنے کا نام طریقت ہے۔ جب احکام الٰہی خودی میں اس حد تک سرایت کر جائیں کہ خودی کے پرائیویٹ عواطف باقی نہ رہیں اور صرف رضائے الٰہی اس کا مقصود ہو جائے تو زندگی کی اس کیفیت کو بعض اکابر صوفیائے کرام نے فنا کہا ہے اور بعض نے اس کا نام بقا رکھا ہے۔ (۳۵)

خودی کا حاصل انسان کامل ہے۔

خاکی و نوری نہاد بندہ مولیٰ صفات ہر دو جہاں سے غنی، اس کا دل بے نیاز

(بال جبریل)

مٹی کے سانچے میں روح امر کے داخل ہوجانے کے بعد ایک معین مدت میں بچہ بنتا ہے اور دنیا میں ظہور کر کے بتدریج ایک بڑے جسم کا انسان بنتا ہے۔ لیکن خودی کے لیے یہ کافی نہیں۔ خودی اُس کو انسان کامل بنانا چاہتی ہے۔ ایک ایسا انسان جس کو قوت وادراک دونوں حاصل ہوجائیں اور وہ کائنات کی رو میں داخل ہوجائے تاکہ منزل حق پا سکے۔ گویا انسان کی تخلیق خودی کا سرمایہ ہے۔ الجیلی کے حوالے سے اقبال نے "فلسفہ عجم" یا ایران میں فلسفہ مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں بیان کیا ہے اور پھر اسی بات کو یوسف حسن خان نے اپنے الفاظ میں لکھا:

کہ انسان بجائے خود ایک عالم ہے جو خدا اور فطرت دونوں کا مظہر ہے۔ انسانی ہستی ذات باری کی خارجی شکل

ہے۔ بغیر انسانی وجود کے ذات مطلق اور کائنات فطرت میں رابطہ نہیں ہوسکتا۔ انسان ان دونوں وحدتوں میں اتصالی کڑی کا حکم رکھتا ہے۔(۳۶)

گویا انسان اس کائنات میں ایک فیصلہ کن کردار بن جاتا ہے تو لازمی ہے کہ وہ کردار وقوت میں کامل انسان ہو۔ اقبال نائب حق ہونے کی بناء پر اس کے کامل انسان ہونے کو بطور مدعا رکھنے پر زور دیتے ہیں۔ اس کے لیے وہ قرآنی اصطلاح مومن کے تحت انسان کامل کی خصوصیات بیان کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک مومن جہاں کے لیے نہیں آیا بلکہ جہاں مومن کی خاطر بنا ہے۔ نائب حق سعی وعمل اور ضبط نفس کے مرحلوں سے گذرتا ہے تو ایسا مقام پاتا ہے کہ نیابت الٰہی کی ذمہ داریاں پوری کرتا ہے۔ انسان کا دل اپنے اعجاز عمل سے تجدید زندگی کرتا ہے۔ وہ پرانی اصطلاحوں کو نئے معنی پہناتا ہے۔ حقائق کی نئی تعبیر کرتا ہے۔ تاریخ کی تخلیقی رو سے منسلک ہو کر تاریخ کے دھارے بدلنے پر آجاتا ہے۔ گویا وہ جان عالم، حرکت عالم کا خلاصہ ہے۔ اُس کی ذات ایجاد و تسخیر کائنات کی نمائندہ ہے۔ اسرار خودی میں اقبال نے مردمومن کو مثالی انسان بتایا ہے۔

انسان کامل نبی آخر الزمان محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہیں۔ بطور نبی ہمارا ایمان ہے اور مسلمان ہونے کی پہلی شرط ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم خاتم النبیین ہیں۔ موجودہ دور علمی دلائل کا ہے محض ایمانیات اب کافی نہیں۔ نائب حق اول آدم انسان کامل تھا۔ آدم سے جو نسل چلی وہ تمام بطور نائب حق انسان کامل تھے اور جو آئندہ آئیں گے، انھیں اس فضیلت سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ فضیلت میں ایک درجہ بندی ازل سے ہے اور بوجہ علم رہی ہے۔ انبیاء کرامؑ، نیکوکاروں، صوفیاء اور علماء میں ایک مشاہداتی درجہ بندی ہے۔ یقیناً آخری نبی علم میں زیادہ بلند درجہ رکھتے ہیں اور پھر ایک تمدن میں عملی اقدامات کر کے ایک مثال قائم کی۔ بطور امتی ہمارا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نظام خاص میں نبی آخر میں سب فضیلتوں پر فضیلت بخشی کہ انھیں سابقہ دنیا اور مستقبل کی دنیا کا سنگ میل بنایا۔ خاتمیت سے عام انسان کو بھی پیغام دیا کہ وہ انسان کامل کے باوجود فضیلت میں اعلیٰ درجات پاسکتا ہے۔ علامہ ان درجات کو ''خودی'' کے فلسفہ کے تحت بیان کرتے ہیں۔

نکلسن کو لکھے گئے خط میں علامہ تسلیم کرتے ہیں کہ ''خودی'' کی فلسفیانہ قوت کو محسوس صورت میں انھوں نے صوفیاء سے مستعار لیا ہے۔ اس حوالے سے محی الدین ابن عربی، عبدالکریم الجیلی اور مولانا روم کو زیر بحث رکھا ہے۔ ''فلسفہ عجم'' میں الجیلی کے نقطہ نظر کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور الجیلی کا یہ کام ابن عربی کی اتباع میں تھا۔ ہندوستان میں مجدد الف ثانی کی تعلیمات کو اپنے تصور تصوف کے قریب پاتے ہیں۔ خود اُن کا سلسلہ قادریہ تھا۔ حافظ شیرازی کے حافظ تھے۔ ''فلسفہ عجم'' میں متعدد صوفیاء کے علاوہ شیخ

الاشراق کا مطالعہ بھی کرتے نظر آئے ہیں۔صوفیاء کے مطالعہ اور خود صوفیانہ راستوں پر چل کر وہ نورِ خودی کا ادراک کرتے ہیں۔ ’’خودی‘‘ کی اس تحریک کا ایک خصوصی پس منظر تھا۔اقبال کا دور ابن عربی کا دور تھا اور نہ الجیلی کا ماحول۔صوفی کی ہر تحریک کا ایک خصوصی پس منظر ہوتا ہے۔صوفی ایک انسان کامل ہوتا ہے۔مگر اُس کا اپنا زمان اور اپنا مقام ہوتا ہے۔ہندوستان کی تمدنی تحریک مسلمانوں کی ایک منفرد نوعیت کی تحریک تھی۔ یہاں صوفیاء نے ایک انسان کامل کی علمی صورت پیدا کی اور اثرات مرتب کیے مگر وقت کے ساتھ تبدیلی پیدا ہوئی اور اثرات زندگی آمیز نہ رہے اور زندگی گریز ہونے لگے۔زندگی گریز ہونے کا نتیجہ یہ سامنے آنے لگا کہ ہندوستان کے مسلمانوں کے وجود کو خطرات لاحق ہو گئے۔دوسری طرف عالم اسلام تقلید کا اسیر ہو کر حرکت اور جینے کے جذبے کھو چکا تھا۔اب کسی انقلاب انگیز ’’انسان کامل کی ضرورت تھی جس کی خودی زماں و مکاں کو توڑ کر ایک نئی آزاد دنیا کو ممکن بنائے۔اس لیے علامہ نے سابقہ تمام مؤثرات میں تجدید کا نعرہ بلند کیا تا کہ مطلوبہ انسان تیار ہو سکیں۔لیکن اسلامی فکر میں ’’انسان کامل‘‘ کا فلسفیانہ تصور ابن عربی کے ذہن رسا تصور ہی کی اساس پر ترقی پذیر رہا ہے۔علامہ نے الجیلی کے کام کا اس ضمن میں گہرا مطالعہ کیا۔مجدد الف ثانی کے افکار سے تاثر لیا جبکہ مغرب کے جدید حکماء کے خیالات کو بھی اس ضمن میں زیر مطالعہ رکھا۔

۴) کمالِ اقبال--خودی کی تنظیم (چہارم)

الف: خودی مقام وحدت الوجود سے گزرتی ہے۔
ب: خودی مقام وحدت الشہود رکھتی ہے۔
ج: خودی مقام عبدیت پر رکتی ہے۔
د: خودی مقام نیابت بصورت بقا پاتی ہے۔

الف) خودی مقام وحدت الوجود سے گذرتی ہے:

خودی کی یہ متصوفانہ تنظیم ہے۔فرد انسانی کی غیر مادی قوت کا میدان ہے۔خودی فرد انسان میں نمو پاتی ہے۔فرد انسانی کا مدعا و مقصد ایک ہے لیکن اس کے لیے فعالیت ہر فرد کی الگ ہے۔خودی ہر فرد میں موجود ہے اور ہر فرد میں مدعا کی طرف حرکت پذیر رہتی ہے۔خودی ہر فرد میں جُدا جُدا ہے مگر مدعا سب کا ایک ہے اور پھر حرکت کے انداز بھی جُدا جُدا ہیں۔اسی رنگارنگی کا حاصلِ خودی ’’مقام وحدت الوجود‘‘ ہے۔

تنظیم خودی میں ان مقاماتِ تصوف کی بڑی اہمیت ہے۔ یہاں آخری دو مقامات پر توجہ مرکوز

رکھی جائے گی۔ اقبال کے نزدیک مقام وحدت الوجود ابتدائی و اوّلیں مقام ہے اور اسی بات کی تائید مجدد الف ثانی نے بھی کی اور اقبال نے مجدد کی توجیہ کو قبول بھی کیا۔ مقام وحدت الوجود کو اسلامی ادبیات میں محی الدین ابن عربی نے فلسفیانہ رنگ دے دیا۔ علامہ کو اس پر تحفظات پیدا ہوئے کہ شاید یہ بات عقائدی دائرے سے باہر چلی جاتی ہے۔ عقائدی معاملات عمل پر مسلسل زور دیتے ہیں جب کہ وحدت الوجود کے متصوفانہ اثرات دنیا میں بے عملی کا موجب بن سکتے ہیں اور یوں مسلمانوں کی بے عملی اور دنیا سے بے رغبتی کا ایک سبب یہ نظریہ بھی بنا جب کہ کئی دوسرے اسباب بھی موجود ہیں۔ علامہ کے کلام میں جابجا اس کے اس پہلو پر تنقید ہے۔ تنقید سے یہ مطلب غلط لیا جاتا ہے کہ علامہ وحدت الوجود کے نظریئے کو درست نہیں سمجھتے۔ ''خودی'' کے مقام اوّلیں کے طور پر اسے جابجا بیان کرتے ہیں۔ دراصل قبل ازیں تصوف کے میدان میں نظریہ وحدت الوجود ایک آفاقی تاثر رکھتا تھا۔ تصوف کے مدارج کوئی پہلوؤں سے بیان کیا گیا۔ ایک طویل تاریخ اس کے پیچھے ہے۔ مسلمانوں نے جب فلسفہ کے متبادل کے طور پر ''علم الکلام'' کی صنف روشناس کرائی تو اس میں بھی خدا کی حقیقت اوّلیں موضوع تھا۔ علامہ کے سات خطبات کو بھی جدید علم الکلام کا نام دیا جاتا ہے۔ گویا اقبال کو بھی عصری ضرورتوں کے خیال سے قرآنی افکار کو فلسفیانہ اسلوب میں بیان کرنا پڑا۔ ابن عربی یا کئی دوسروں نے بھی یقیناً عصری ضرورتوں کو مدِنظر رکھا ہوگا۔ البتہ اقبال کو مسلمانوں کی بے عملی میں ایک سبب نظر آیا اور آرزومند ہوئے کہ مقام اوّلیں سے مقام شہود و مقام عبدیت کا سفر عمل سے میسر ہوتا کہ اُمت سرگرم عمل رہے۔

حسن ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں جو چٹک ہے

ب: خودی مقام وحدت الشہود دیکھتی ہے:

خودی کا مقام وحدت الوجود قدیمی ہے، آفاقی ہے۔ ہر مذہب کا صوفی اس تاثر کو محسوس کرتا ہے۔ مسلمان صوفیاء نے بھی اس راہ پر خودی کو ڈالا۔ خودی حرکت کے بغیر خودی نہیں رہتی۔ مسلمانوں میں جب تک حرکت کے دوسرے اسباب موجود رہے، خودی بھی حرکت میں رہی اور خودی کو مقام وحدت الوجود نے بھی نہ روکا۔ خودی گو فرد میں حرکت پذیر ہوتی ہے۔ فرد جس مٹی کے اندر سے پروان چڑھے گا، خودی اُس تاثر کو ضرور لیتی ہے۔ معروف معنوں میں اسے ثقافت و تمدن کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ مسلمان کی خودی بارہویں صدی عیسوی سے بے حرکت ہو کر زوال پر گامزن تھی۔ اس کا ایک سبب نہیں کئی اسباب تھے۔ البتہ ہندوستان کی مٹی صوفیاء کے لیے ہمیشہ زرخیز تھی اور اسلام کی روشنی بھی صوفیاء نے یہاں پھیلائی۔ جن صوفیاء نے فرد کے عقائد کو بدل ڈالا، وہ کسی طرح بھی ایک مقام یا مقام وحدت

الوجود (اگر اس کو پہلا مقام ہی تصور کیا جائے) پر قناعت پذیر نہ تھے۔ اُن کی خودی نے تصوف کے ہر مقام کو عبور کیا۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اسے علمی سطح پر بیان کرنا ضروری نہ سمجھے۔ یہاں تک کہ ہندوستان میں بھی مسلمانوں میں زوال کے آثار محسوس کیے جانے لگے تو تصوف کا اظہار یہ بدلنے کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ مجدد الف ثانی نے اس اظہار کو بدل دیا جو وقت کی بھی ضرورت تھی۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی بھی ضرورت تھی اور تجدید تصوف کی بھی ضرورت تھی تا کہ خودیِ فرد میں ایک تازہ اُمنگ آ جائے۔ وحدت الشہود کے تحت مقام وحدت الوجود تصوف کا پہلا درجہ ہے جہاں خدا ہی خدا کائنات میں محسوس ہوتا ہے۔ اگلے مرحلے ''وحدت الشہود'' پر خدا، خدا ہے، دنیا کی ہر شئے میں اُس کا جلوہ نظر آتا ہے جسے ظل کہا گیا۔ ہندوستان کی قدیمی ثقافت میں مادی بتوں کی بصورت خدا ایک رسم چلی آ رہی تھی۔ گو اب ماننے والوں کو بھی یہ معلوم ہو چکا تھا کہ خدا ہر مورتی میں نہیں بیٹھتا اور وہ ماوراء ہے۔ شائد یہ رسم کسی نہ کسی صورت میں وسیع دنیا میں رہی ہے۔ کتابی و الہامی مذاہب نے اس انداز کو بدلنے میں کام کیا اور اسلام آخری مذہب ہونے کے ناطے زیادہ واضح موقف رکھتا ہے۔ اقبال اس مقام کو احترام کی نگاہوں سے دیکھتے ہیں مگر اُن کی ''خودی'' کو یہاں بھی تسلی نہیں ہوتی۔ خودی میں تڑپ اور بے قراری اگلے پڑاؤ پر جا مقام کرتی ہے۔ مجدد الف ثانی اس درجے کو آخری مقام عبدیت کہتے ہیں اور اقبال اس کو ''خودی'' کا نعم البدل شمار کرتے ہیں۔

ج۔ خودی مقام عبدیت پر رُکتی ہے:

خودی سے مردِ خود آگاہ کا جلال و جمال کہ یہ کتاب ہے، باقی تمام تفسیریں

خودی مقامِ عبدیت ہے اور عبدیت مقامِ خودی ہے۔ اقبال کا یہ کھلا مسلک قائم ہوا۔ متصوفانہ اصطلاح میں مقام وحدت الوجود و مقام وحدت الشہود کا اختتام مقام عبدیت پر ہوتا ہے اور اس نسبت سے خودی کا مقام عبدیت ہے۔ اقبال مجدد الف ثانی کے تجربہ تصوف کی تصدیق کرتے ہیں اور وسیع و حرکت آمیز لفظ ''خودی'' کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ یوں خودی تصوف کی ایک منزل ٹھہری اور خودی آفاق و انفس کے ہر ذرّے میں حرکت پذیر ہو کر ہر جہت سے آگے بڑھتی ہے۔ گویا خودی ذرّے ذرّے میں سرگرداں ہے اور فرد انسان کی ہر ہر حرکت سے عیاں ہوتی ہے۔ صوفی کے سلسلہ سلوک کی روح رواں ہے۔ یہاں مجدد الف ثانی ہی کے نقطہ نظر سے مقام عبدیت کا حال بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔

مجدد الف ثانی نے مشائخ طریقت کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ مکتوب شمار ۱۶۰ میں یار محمد

بدخشی طالقانی کو تحریر فرماتے ہیں:

پہلا گروہ اس امر کا قائل ہے کہ عالم حق تعالیٰ کی ایجاد سے خارج میں موجود ہے اور جو کچھ اس میں اوصاف وکمالات ہیں سب حق تعالیٰ کی ایجاد سے ہیں۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو عالم کو حق تعالیٰ کا ظل جانتا ہے مگر اس امر کا قائل ہے کہ عالم خارج میں موجود ہے۔ اصالت کے طور پر نہیں بلکہ ظلیت کے طور پر اور یہ کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود کے ساتھ قائم ہے جس طرح ظل اصل کے ساتھ قائم ہے۔ تیسرا گروہ وحدت الوجود کا قائل ہے، یعنی خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے اور بس۔ حق تعالیٰ کی ذات اور عالم کا خارج میں اصلاً تحقق نہیں بلکہ صرف علمی ثبوت رکھتے ہیں اور یہ گروہ یوں کہتا ہے کہ ''اشیاء نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی''۔ اگرچہ یہ گروہ بھی عالم کو حق تعالیٰ کا ظل کہتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ان کا وجود صرف مرتبہ حس میں ہے۔ نفس الامر اور خارج میں عدم محض ہے۔ یہ لوگ حق تعالیٰ کو صفات وجوبیہ اور امکانیہ کے ساتھ متصف مانتے ہیں اور مراتب تنزلات ثابت کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ تیسرا گروہ اپنے درجات وصل وکمال میں مختلف ہونے کے باوجود واصل اور کامل ہے لیکن مخلوق کو ان کی ایسی باتوں نے گمراہی اور الحاد میں ڈال دیا ہے اور زندقہ اور بے دینی تک پہنچا دیا ہے۔ پہلا گروہ سب سے زیادہ اکمل اور اتم ہے اور زیادہ محفوظ اور کتاب وسنت کے زیادہ موافق ہے''۔ مذکورہ مکتوب میں مزید لکھتے ہیں کہ ''یہ درویش پہلے توحید وجودی میں سرگرداں رہا پھر مقام ظلیت میں پہنچا۔ پھر حق تعالیٰ کمال عنایت اور غریب نوازی سے بلند تر مقام پر لے گئے اور مقام عبدیت تک پہنچا دیا۔ اس وقت اس مقام کی بلندی واضح ہوئی اور گذشتہ مقامات سے تائب ہوا''۔ (۳۰)

اقبال نے اپنے کلام میں وجود باری تعالیٰ اور تصوف کے درجات میں مجدد الف ثانی کے اسی نقطہ نظر کی تائید کی۔ مقام عبدیت ومقام رضا پر آپ ﷺ کو فائز کیا گیا اور علامہ خودی کا نصب العین اسے قرار دیتے ہیں۔ وہ اسے اپنے انداز میں بیان کرتے ہیں:

چہ عقدہ ہا کہ مقام رضا کشود مرا　　　بروں کشید ز پیچاک ہست وبود مرا

(زبور، ص ۲۶)

''پیچاک ہست وبود'' یعنی مشکلات ودرد انگیزیاں زندگی کو مسلسل مایوسی کی طرف دھکیلتی رہتی ہیں۔ حکماء ابھی تک اس مسئلے میں بھی الجھے ہوئے ہیں۔ آخر انسان کو ان مشکلات ودردناک عمل میں ڈالنے کا مقصد یا ''عقدہ'' کیا ہے۔ مذہب ان مشکلات والجھنوں سے لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ اسلامِ مقام رضا کے حصول کو ممکن بنانے کے لیے ان مشکلات والجھنوں پر قابو پانے کی تلقین کرتا ہے اور روزانہ کی زندگی میں معمولات دنیا کو متاثر کیے بغیر لائحہ عمل تجویز کرتا ہے۔ شریعت وطریقت مادی دنیا کی تسخیر بھرپور طریقے سے مادی انداز میں کرنے پر ایک سلیقہ مندی کا نام ہے۔ طریقت شریعت ہی کا ایک نتیجہ

ہے جس کے تحت مادی دنیا میں رہتے ہوئے روحانی دنیا کی تنویر حاصل کرنا ہے۔ شریعت وطریقت کے حاصلات ہی اسلام کہلاتے ہیں۔

اقبال نے اس روایتی عقدہ کو اسلامی عقیدہ کی رو سے حل کرنے کی بات کی ہے کہ:

○ انسانی زندگی میں مشکلات و درد انگیزیاں مایوسی کا باعث بنتی ہیں۔

○ باقی رہنے، آگے بڑھنے اور مقام بقا کے لیے ان پر قابو پانا ہی زندگی کی کامیابی و ناکامی ہے۔

○ مقام رضا زندگی کی آرزو مقصد بن جائے تو ایسی صورت میں مشکلات و درد انگیزیوں پر قابو پانے کی طاقت پیدا ہوگی۔

○ اصولی لحاظ سے یہی مقام عبدیت ہے جو انسان کی کامیابی کی ضمانت ہے۔

یوں تو اس شعر کے علاوہ غزل کے دوسرے شعروں میں بھی مقام رضا کے اصولوں کی وضاحت ہے جس میں عشق کو طاقت و رہتھیار قرار دیا گیا ہے۔ یہی عشق دراصل ''خودی'' ہے جو اقبال کے ہاں انسان کا داخلی محرک ہے اور خارجی عمل ہے۔ شریعت وطریقت انسان کے داخلی و خارجی عمل کی حکمت عملی و لائحہ عمل ہے۔ طریقت میں تصوف کی بحث میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی منزلیں خودی کی طاقت کا باعث ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مقام عبدیت کے پڑاؤ ہیں۔ خودی کے تصور میں انسان کی فردیت کا نمایاں اظہار ہوتا ہے۔ فردیت کا شعور خودی کی بیداری ہے۔ یہی وہ مقام ہے جب انسان کو بطور اپنی خودی کی بیداری و حفاظت کے لیے ارادہ و اختیار کے مالک ہونے کا یقین ہو جاتا ہے۔ اسی کو مقام نفس مطمئنہ بولا گیا ہے۔

''یٰٓاَیَّتُهَا النَّفۡسُ الۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿۲۷﴾ ارۡجِعِیۡۤ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرۡضِیَّةً ﴿۲۸﴾ فَادۡخُلِیۡ فِیۡ عِبٰدِیۡ ﴿۲۹﴾ وَ ادۡخُلِیۡ جَنَّتِیۡ ﴿۳۰﴾''(۸۹:۲۷،۳۰)

ترجمہ: اے نفس مطمئنہ اپنے رب کے حضور لوٹ چل کہ تو اُس سے راضی اور وہ تم سے راضی ہے۔ پس مقام عبد میں راسخ ہو کر میری جنت میں داخل ہو جا۔''

شریعت کی اصطلاح میں مقامِ عبدیت سے جو مراد ہے، تصوف میں بہ اصطلاح قرآن مقام رضا کہتے ہیں۔ خدا بندے سے اور بندہ خدا سے راضی ہو گیا تو یہ مقام رضا ہی مقامِ عبدیت ہے کیونکہ بندہ خدا کی عبادت و محبت کے بغیر خدا سے قریب نہیں ہو سکتا۔ عبادت کے کئی رنگ ہیں۔ قرآن حکیم میں خدا کی عبادت کو مرکز توجہ بنانے پر اصرار ہے تا کہ انسان کا سفر آسان ہو۔ انسان کی خودی کو کئی تربیتی مراحل سے گذرنا ہے۔ تب جا کر مقام رضا اور مقام عبدیت نصیب ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں نفس لوامہ، نفس امّارہ اور نفس مطمئنہ تین مراحل کا تذکرہ ہے۔ وَ مَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَ الۡاِنۡسَ اِلَّا لِیَعۡبُدُوۡنِ ﴿۵۶﴾ (۵۱:۵۶) ''اور میں نے جنوں اور انسانوں کو نہیں پیدا کیا مگر اس لیے کہ وہ میری عبادت کریں''۔ ''زبورِ عجم'' کے

علاوہ ''جاوید نامہ'' اور ''مثنوی پس چہ باید کرد'' میں تسلیم و رضا کو زندگی کا استحکام قرار دیا:

زندگی محکم ز تسلیم و رضاست موت نیرنج و طلسم سیمیاست

(جاوید نامہ)

از جدائی گرچہ آید جاں بلب وصل او کم جو رضائے او طلب
مصطفیٰ داد از رضائے او خبر نیست در احکام دیں چیزے دیگر

(پس چہ باید کرد)

مقامِ تسلیم و رضا حاصل ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ خودی نے اپنی جدوجہد سے وہ طاقت حاصل کر لی ہے جس کی بناء پر وہ مقامِ عبدیت پر فائز ہو سکتی ہے۔ بعض کے نزدیک خودی کی یہ آخری منزل ہے۔ علامہ نے بھی اطاعت، ضبطِ نفس اور عبدیت کی سہ گانہ منازل کو بیان کیا ہے جو مجدد الف ثانی کی سہ گانہ منازل کو تصوف سے فکر کی طرف لاتا ہے۔ لیکن علامہ فردیت اور بقا کو اپنے پورے کلام میں سب سے زیادہ مرکز بحث و فکر بناتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خودی، مقام عبدیت پر پہنچ کر اپنا انعام وصول کرنے کا انتظار کرتی ہے۔ اپنی حقیقت کو ''امر'' کی رعایت سے ''امر'' (ہمیشگی) کرنے کی طالب ہوتی ہے۔ خودی کی فردیت اب مسلمہ ہوتی ہے۔ اُسے فنا کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔ خودی کو جو صلاحیتیں عطا تھیں، اُن کو بروئے کار لا کر خودی کامیابی سے مقامِ عبدیت پا سکتی ہے۔ خلافت کے تحت خودی کو جو ذمہ داریاں دی گئی تھیں، خودی مشکلوں پر قابو پا کر وہ ذمہ داریاں پوری کر چکی ہو گی۔ تو اب وقت آ گیا ہے کہ مقام نیابت کی خلعت بطور انعام باقاعدہ دے دی جائے۔ اسلامی ادب کے عمومی الفاظ میں گویا اُسے جنت کا پروانہ تھما دیا جائے گا۔ یہی پروانہ خودی کی فردیت کی تصدیق اور نیابت کا اعلان ہے۔ اس مقام کو مقام نیابت الٰہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ فنا سے بچ جانے اور فردیت کے مسلمہ اور نیابتِ الٰہی کی خلعت پا کر خودی اطمینان سے بیٹھ نہیں جائے گی۔ کیونکہ خودی کی فطرت میں سکون نہیں، حرکت اور مسلسل جدوجہد ہے۔ اقبال نے لکھا ہے:

معراج کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں۔ (۳۷)

لا الہ تیغ و دم او عبدہٗ فاش تر خواہی؟ بگو ھو عبدہ

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کو اپنی نمود و آشکارائی مطلوب تھی۔ یقیناً دوسری مخلوقات میں بھی نمود و آشکارائی کا نظام ہو گا مگر ہر فردِ انسان کو خلیفہ یا نائب ہونا نوع انسانی کا خاصہ ہے۔ یہاں دو سوالات جنم لیتے ہیں کہ دریافت و تسخیر اس دنیا تک محدود ہے اور اجتماعی انسانیت اسے سرانجام دے

گی۔ ایسی صورت میں فردیت کو بقا کا حق نہیں رہتا۔ ایک فرد کی خودی کے لیے جو ممکن تھا کیا، باقی نسل در نسل منتقل ہوتا جا رہا ہے۔ جدید سائنس کا یہی نکتہ نگاہ ہے۔

مذہبی لحاظ سے ہر فرد خلیفہ ہے اور کامیابی کی صورت میں اُسے مقام رضا، مقامِ عبدیت اور مقام بقا ملے گا۔ گویا سائنس کے نزدیک خدا کی نمود آشکارائی دنیا میں تکمیل پذیر ہو جائے گی اور یہ اجتماعی انسانیت کا رنامہ ہوگا۔ مذہب جب فرد کی حقیقت کو مسلمہ قرار دے کر اُس کی خودی کی کامیابی و ناکامی کا تصور پیش کرتا ہے تو سائنس کے تصور کی نفی ہو جاتی ہے لیکن سائنس کو یہ رعایت حاصل ہے کہ وہ معاملے کا جزوی جائزہ لیتی ہے اور مذہب کلی جائزہ لیتا ہے۔

اس صورت میں یہ ماننا ہوگا کہ دنیا میں خدا کی دریافت و پیدائی یا نمود و آشکارائی کا ایک پہلو مکمل ہو جائے گا۔ روز محشر کی کارروائی میں بھی بہت کچھ روبرو ہوگا۔ دیدارِ خدا کہیں یا آشکارائی کہیں۔ چاند کی طرح نظر آئے گا۔ نورِ نبوت محمد ﷺ کو معراج شریف میں یہ دکھائی یا آشکارائی چند کمانوں کی دوری پر گئی۔ اب خدائی زماں و مکان میں تو کمانوں کا فاصلہ مختلف ہوتا ہے۔ انسانی زماں و مکان میں تصور واقعاتی ہوتا ہے۔ اس لیے چند کمانوں کا فاصلہ ہی باقی رہ جائے تو بھی خدا کی آشکارائی و نمود مکمل نہیں ہوتی۔ گویا ابھی فرد کی اور اجتماعی لحاظ سے افراد کے لیے جدوجہد باقی ہے۔ علامہ نے جنت کو آرام و عیش کی جگہ قرار نہیں دیا۔ گویا خودی نے فردیت، بقا اور نیابت حاصل کر لی تو اب اُس کی جدوجہد جنتی دنیا میں ہوگی۔ علامہ نے وصل و اتصال کو محض پڑاؤ قرار دیا ہے اور فراق و عشق کی تپش کو خودی کی مستقل زندگی قرار دیا ہے۔

د- خودی مقام نیابت بصورت بقا پاتی ہے:

صوفیانہ رنگ کا بیان ہمیشہ پیچیدہ رہا ہے۔ یہ تجرباتی ضرور ہے مگر انفرادی تجربہ ہے۔ بیانیہ علمی وفلسفیانہ ممکن ہے۔ صوفیانہ رنگ علمی وفلسفیانہ بیانیہ میں خلط ملط بھی ہو جاتا ہے اور اقبال نے اس کی نشاندہی بھی کی ہے لیکن وہ صوفی کے تجربے مذہبی تجربے میں شامل کر کے اُنہیں سائنس کے معیار پر لاتے ہیں اور یہ کہ قرآن پاک کی رو سے یہ واردات علم کا ایک سرچشمہ ہے[۳۸] گویا صوفیانہ رنگ کو علمی تناظر میں ہی پیش کرنا ممکن ہے۔ ہر فرد صوفی نہیں ہوتا اور نہ یہ آسان بات ہے۔ بہت کم اس راہ پر طویل مسافت طے کرتے ہیں اور دوسرے ہم سفروں کو اپنے تجربات میں شریک کرتے ہیں اور یوں دوسرے سرچشمہ علم کے انداز وطریق کی طرح اپنا حصہ ڈالتے ہیں۔ سوالات البتہ ہر علم کے نصاب میں ایک جیسے ہیں۔

اقبال کے ہاں خودی ہر دم محرک اور با مقصد ہے مگر خودی کے یہ دونوں وصف فرد انسانی میں ہیں۔

فردِ انسانی کے دو پہلو سامنے آتے ہیں۔ خاکی اور نوری۔ مادہ سے اس کا نمونہ بنا اور نورِ مطلق نے اس میں اپنا نورِ حرکت ڈالا۔ اسے ہر نوع سے ممتاز کیا۔ اسے اپنا نائب (Assistant)، قرآنی لفظ ''خلیفہ'' مقرر کیا۔ ہر فردِ انسانی خلیفۃ اللہ ہے۔ یہ مرتبہ عظیم ہے۔ اقبال کے نزدیک خاکی اور نوری وحدت ہے جو فردِ انسانی کی صورت اختیار کرتی ہے اور خودی اس وحدت کا وصف ہے۔ متحرک و محرک خودی کو وہ نور سے بھی تشبیہ دیتے ہیں اور اسی بنا پر کائنات کی ہر شئے میں اس کی موجودگی تسلیم کرتے ہیں۔

یوں خودی کی فعالیت تو ہر فردِ انسانی میں کم و بیش ہوتی ہے مگر اس کے دو راستے سامنے آتے ہیں: یہ کہ فردِ انسانی عبادت و ریاضت اختیار کرتا ہے۔ بطور مسلمان صوفیانہ سلوک کے اصول اپناتا ہے۔ وحدت الوجود و وحدت الشہود کی منزلیں طے کرتے ہوئے مقامِ عبدیت تک جا پہنچتا ہے۔ خودی کا یہ مقام راحت ہے یا بقول علامہ یہ مقام اتصال و جذب ہے۔ جذب کو وہ فنا نہیں لیتے بلکہ خودی مطلق کو اپنے میں جذب کرنا بیان کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کے بعد سالک کیا کرتا ہے اور خودی کے سامنے اب مقصد کیا رہ جاتا ہے جس کا ضروری اصول و تقاضا تو تڑپ، کشش اور عشق ہے اور یہ کہ سالک واپس بھی نہیں آتا۔ اقبال نے ایک تو اس پہلو سے جائزہ لیا ہے۔

خودی کا دوسرا راستہ عمومی ہے۔ دنیاوی زندگی میں کسی خوش نصیب کو دیدارِ خدا نصیب ہوتا ہے تو یہ زہے نصیب ورنہ ہمارے جیسے تو نورِ نبوت کے دیدار کو حاصل حیات سمجھتے ہیں۔ اقبال کے ہاں یہ خودی بعد از موت برقرار رہتی ہے اور متحرک بھی رہتی ہے۔ البتہ اس کی برقراری و حرکت کا دارو مدار دنیا میں خودی کی کارگزاری پر ہے بالآخر فردِ انسانی کا خاکی وجود خاک کا حصہ بن جاتا ہے مگر نورِ خودی برقرار بھی رہتا ہے اور نتائج اعمال کا سامنا بھی کرنا ہے۔ سفر بھی جاری رہتا ہے اور یوں خودی روزِ محشر خدا کے حضور پیش ہو جاتی ہے۔ ناکامی کی صورت میں خودی کو جدوجہد جاری رکھنی ہوگی۔ مگر کیسے؟ فردِ خاکی یا فردِ مثال کی صورت میں ہوگا اور انداز و ماحول کیا ہوگا۔ دنیا جیسا تو بہر حال نہ ہوگا۔ اقبال نے اس کا بھی جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا خودی کو کامیابی کا پروانہ مل جاتا ہے تو پھر جنت ہی سہی، خودی کا کام کیا ہوگا۔ اقبال نے اس کا بھی جواب دیا ہے۔

یہاں ایک اضافی مقام، مقامِ نیابت کی طرف توجہ مبذول کرائی جا رہی ہے میرا رُخ ''خلعت'' کی طرف ہے اور اس اضافی مقام کا مآخذ بھی اقبال ہی ہے۔ متصوفانہ تصورات میں مقام نیابت تو زیادہ زیرِ بحث نہیں آیا مگر کلامِ اقبال میں نیابت الٰہی ایک مرکزی نکتہ ہے بلکہ خودی نیابت الٰہی ہی ہے چونکہ فردِ انسانی کو خلیفہ قرار دینا نیابت الٰہی ہی کا اعلان ہے۔ نیابت الٰہی ہر فردِ انسانی کو ملے گا یا نہیں۔ مگر کرۂ ارض پر ایک مقصد کا تعین ہے۔ اس کا حصول ایک جدوجہد سے وابستہ ہے۔ فردِ انسانی کی ترکیب ایسی بنی کہ

خودی ہردم دنیا اور بعد از دنیا ساتھ بھی اور فعال بھی رہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فردِ انسانی نیابت الٰہی کے منصب کے ساتھ کتنا انصاف کر پایا۔ یہ تو روزِ محشر واضح ہو جائے گا مگر مقام نیابت میں نئی ذمہ داریاں کیا ہوں گی کیونکہ نیابت کا تجربہ سے گزر کر مسلمہ ہونے کی سند کا دن ہوگا۔ اقبال نے مقام عبدیت کو ہی مقام نیابت کہا ہے اور اُسی مقام پر جواب بھی دیا ہے۔ لیکن چند اضافی سوال پھر بھی تشنہ رہتے ہیں۔ نیابت کے ساتھ ''خلعت'' کا معاملہ کیسے حل ہوتا ہے۔

کرہ ارض پر فردِ انسانی کی کامیاب جدوجہد کو اقبال نے کائنات اتنی ہی وسعت دی ہے۔ یہی قرآن کا مطلوب ہے۔ البتہ مسلمانوں نے اس جدوجہد کا دائرہ محدود کیا تو زوال پذیر ہو گئے۔ زوال کے دنوں کی فکر کو گلے لگا کر اب بیٹھے ہیں۔ تقلید کو عقیدے میں شامل کر کے آج کی دنیا میں معیاری کردار کے میزان پر سب پست درجے پر جا بیٹھے ہیں مگر جنت کو اپنی ہی اجارہ داری سمجھ بیٹھے ہیں۔ اقبال نے اُمت کے فردِ انسانی کو اس بھنور سے نکالنے کے لیے ذہنی، فکری و عملی جدوجہد کی ہے۔ قرآن نے عبادت کا دائرہ محض عبادت گاہوں تک نہیں رکھا۔ خاک کا پتلا خاک خاک چھانے گا تو ریاضت ہے۔ نور کا شہود ذرے ذرے کا مشاہدہ کرے گا تو عبادت ہے۔ خودی فردِ انسانی میں متحرک ہو کر انفس و آفاق کو جس قدر مسخر کرے گی۔ خودیِ فرد کو مضبوط سے مضبوط تر بنائے گی۔ اقبال نے موقف اختیار کیا کہ خودی یہاں جس قدر مضبوط ہوگی بعد از موت وہیں سے متحرک ہوگی اور کمزور خودی کو مشکلات درپیش ہوں گی اور بہت ہی کمزور خودی کے معدوم ہو جانے کے امکانات پیدا ہو سکتے ہیں۔

جدید دور کے جدید معاشرے کثیر الجہتی، انسانی دنیا اور کثیر المذہبی تمدن کے حامل ہیں۔ جدید دنیا کی تمام ایجادات سے سب کو فائدہ اُٹھانے کے مواقع میسر ہیں۔ نئی دنیا آباد ہو چکی ہے۔ سوال یہ ہے کہ فردِ انسانی روئے زمین پر ایک ہی طرح کے پیدا ہوتے آرہے ہیں۔ زبان و رنگت میں علاقائی فرق ہے۔ ورنہ سب خاکی ہیں۔ سب میں روح نورِ مطلق کی ہے۔ عملِ پیدائش ایک جیسا ہے، کسی نہ کسی مذہب سے تعلق ہے۔ روحانیت تو ہر مذہب کا لازمہ ہے۔ درجات روحانیت اُن میں بھی موجود ہیں۔ اس راہ کے مسافر اپنے تجربات وحاصل کو بیان کرتے ہیں گویا فلسفہ اقبال کے مطابق ''نور'' تو فردِ انسانی کا وظیفہ ہے۔ مذاہب کا تعلق تو نورِ خودی کو متحرک و محرک رکھنے کی تربیت سے ہے۔ ایسے میں جو مسلمان نہیں، اُس کی خودی کیسے طاقت ور ہوگی اور بقا حاصل کرے گی۔ کیا یہ خودی بھی مقام عبدیت پر پہنچ کر مقام نیابت کی خلعت کی حق دار ہے یا مسلمانوں کے علاوہ سب معدوم ہو جائیں گے یہ آفاقی سوال ہے۔ اقبال نے اس کا بھی جواب دیا ہے مگر مزید وضاحت درکار ہوگی۔

اوپر کی گذارشات سے خودی کے لیے چند سوالات اُبھرتے ہیں اور یہ مقامِ عبدیت کو پانے کے

بعد پیدا ہوتے ہیں اور مقام نیابت یا خودی کی جاری حرکت کی نشاندہی یا عندیہ دیتے ہیں:

۱- مقام دید اگر خودی کا کمال ہے تو بعد از کمالِ خودی زندہ کیسے اور کیونکر رہے گی؟

۲- مقام دید اگر اتصال وجذب بھی ہے تو اس کے بعد خودی کا مقصد کیا رہ جاتا ہے؟

۳- مقام عبدیت اگر خودی کا کمال ہے تو پھر خودی کو ''خودی مطلق'' میں جذب ہو کر فنا ہونا ہے؟

۴- مقام عبدیت پر خودی کا سفر مکمل نہیں ہوتا تو آئندہ سفر کے لیے خودی کا محرک کیا ہوگا؟

۵- خودی کامیاب ہو کر بھی اپنی جدوجہد کیسے برقرار رکھے گی اور ناکام ہو کر کن مراحل سے گزرے گی؟

۶- خودی کو تصوف کی راہ سے کمال یعنی مقام دید حاصل ہو جائے تو اُسے کیا کرنا ہے۔ کیا اس میں واپسی کا راستہ ممکن ہے؟

۷- خودی بعد از حسابِ محشر کامیاب ہو کر جنت میں مقیم ہو کر کیا کرے گی اور ناکامی کیا مستقل ہوگی؟

۸- مقامِ عبدیت سے مقام نیابت کا انکشاف ہو، تو خودی کے حوالے سے کیا کوئی نیا پیغام ہے؟

۹- مسلمان کے علاوہ فرد انسانی کی خودی کی ماہیت، کیفیت اور کامیابی کی صورت کیا ہوگی؟

۱۰- کیا مقام نیابت خودی کا مقام سکون ہے یا لذت عشق وفراق کا نیا پروانہ ہوگا؟

۱۱- خودی خاکی خلافت کو زمین میں موقوف کر دے گی تو عرشی خلافت (نیابت) کس رنگ میں ہوگی؟

اقبال نے فلسفہ خودی اور تصوّرِ تصوف کے تحت تین درجات کو بیان کیا۔ اُن کے ہاں مقام عبدیت ہی خودی کی اعلیٰ ترین آرزو ہے مگر یہاں وہ خودی کا نہ اختتام مانتے ہیں اور نہ فنا۔ خودی کی فطرت میں نہ قیام ہے اور نہ نابود ہونا۔ اس لیے مقام عبدیت پر جو تصدیق حاصل ہوگی وہ خودی کی برقراری کا اعلان بھی ہوگا۔ خودی امر بھی ہے۔ مسجود ملائکہ بھی ہے۔ راز حقیقت کو منکشف کرنے کی ذمہ دار ہے۔ لیکن کیا مقامِ عبدیت پر یہ سوال حل ہوتا نظر نہیں آتا ہے کہ خودی نے راز حقیقت پا لیا ہے۔ دید حق ایک بات ہے۔ روز محشر میں حساب کتاب تو اس دنیا میں اعمالِ انسان کا ہے۔ جو کامیاب ہوگا مقام عبدیت پر فائز ہو جاتا ہے۔ مقام نیابت کا مستحق قرار پا کر جنت (کامیابی) کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ جنت ایک دنیا ہے اور بقول علامہ یہ کوئی عیش وعشرت کی جگہ نہیں بلکہ خودی کا نیا میدان ہے۔ مقام عبدیت سے خودی کو ایک نئی آسان دنیا میں بھیجا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ اُس نے دنیا میں راز حقیقت کی جستجو میں پہلی کامیابی حاصل کی ہے مگر یہ آخری نہیں۔ بعض حکماء خودی کی آخری منزل مقامِ عبدیت قرار دیتے ہیں اور جنت کی آرام زندگی سے مستقل طور پر لطف اندوز ہونا قرار دیتے ہیں۔ کامل ترین انسان تسلسلِ انبیاء کرام میں محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ ہے جو نور مطلق کے اتنے قریب تک گئی ہے جہاں ابھی تک کوئی اور فرد انسانی بطور خلیفہ رسائی نہ پا سکا۔ لیکن کچھ کمان کا فاصلہ پھر بھی تھا۔ زمان الٰہی میں تصور کمان کا

فاصلہ زمان متسلسل کے برابر نہیں ہوتا جیسے خدا کے ہاں دن اور دنیاوی زماں مکان کے متعین دن ورات میں فرق قرآن سے ثابت ہے۔ حدیث مبارکہ کے مطابق روزِ محشر خدا تعالیٰ چاند کی طرح نظر آئے گا۔ گویا کامیاب وناکام سب ایک بار جھلکی ضرور دیکھیں گے۔ تو کیا نور کی حدت کی کمی وبیشی انسان کے اعمال کی کمی بیشی کے مطابق محسوس ہوگی۔

اس بات میں تضاد نہیں کہ فردِ انسانی کی اس دنیا میں آرزو وجستجو مقامِ دید ہے جسے مقامِ عبدیت کہا گیا۔ کیونکہ خودی کو جو آگے معلوم ہوگا، وہ اسی مقام سے معلوم ہوگا۔ اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ گویا خودی مقامِ عبدیت پر انعام نیابت کی خلعت لے کر جنت میں داخل ہوگی جو کامیاب ہونے والوں کی نئی دنیا ہے۔ قرآن نے نور کو خدا کی قریب ترین مثال دی ہے اور فردِ انسانی کی روح اُسی نور کا اشارہ ہے جو بنیادی جوہر ہے۔ اسی کو خودی بھی کہتے ہیں۔ یہ دنیا اس نورِ خودی کو طاقت ور اور چمکانے کا ابتدائی مرحلہ ہے۔ دوسرا دور انتظار وتوقف ہے جسے برزخ کہا گیا ہے۔ ثواب وایصال کا ایک مضبوط مذہبی موقف موجود بھی ہے اور قرآن میں بھی ذکر اور دعا کو اتصال خدا کا بہترین راستہ قرار دیا گیا۔ صدقہ جاریہ کا تصور موجود ہے۔ علامہ نے برزخ میں خودی کو ساقط قرار نہیں دیا بلکہ یہ انتظار وتوقف اور سنبھلنے کا وقت ہے۔

بعض حکماء کے نزدیک کامیاب خودیاں افعال ملائکہ میں شامل ہوکر دنیاوی معاملات سے متعلق ہوجائیں گی۔ یہ اشارہ ہے اُس آخری راز سے متعلق جسے حکماء بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کہ فردِ انسان (خلیفہ) کو خدا جیسا بننا ہے۔ اُس کا ہم کار بننا ہے۔ اُسی کی طرح تخلیق کار بننا ہے۔ اس کی جھلکیاں تو جدید دنیا میں انسان کے ہاتھوں سامنے آرہی ہیں اور جن انسانوں کی خودی نے ماضی کے کسی بھی دور میں شعور وتخلیق کی راہ پر ذرہ برابر بھی قدم بڑھائے اور اب انسان بہت آگے نکل کر انسانوں کے لیے فیض کا موجب بن رہا ہے۔ تو برزخ میں موجود خودی یقیناً حصہ وصول کر رہی ہوگی۔ اچھی اولاد کو بھی بعد از مرگ والدین کی خودی سے الگ نہیں کیا گیا۔ فرد کا جسدِ خاکی اُسی زمین کا حصہ بن جاتا ہے جس میں سے خدا انسانوں کے لیے خوراک پیدا کرتا ہے۔۔ امر یا روحِ الٰہی تو اسی فردِ انسان کو فعال کرنے کا موجب تھے ورنہ مٹی میں حرکت کی ویسی قوت نہیں ہے جو امر میں ہے۔ وہ امر یا روح اور بعض کے نزدیک بطور مثال پیکر تو فردِ انسانی کے ساتھ ہی پیدا ہوجاتا ہے اور خاکی فرد جب خاکی رہ جاتا ہے تو برزخ کی انتظار گاہ میں بھی مثالی پیکر ہوتا ہے۔ علامہ بھی خودی کی تعریف میں کہتے ہیں کہ خودی جہاں فردِ خاکی میں سرگرم ہوتی ہے وہاں بعد از موت بھی سرگرم رہتی ہے۔ آخری راز خودی کا راز ہے۔

مقامِ عبدیت سے خلعت نیابت لے کر جنت جیسی دنیا کا مطلب یہ لیا جاسکتا ہے کہ یہاں وہ

نورانی ماحول میسر ہوگا جس میں خودی کی نورانیت میں مزید طاقت پیدا ہوگی۔ دنیا کی مثال سے اس کی ایک جھلکی بطور مثال دی جا سکتی ہے کہ متوازن موسمی ماحول والے شدید گرمی برداشت نہیں کر سکتے مگر شدید گرمی میں رہنے والے اسے باآسانی برداشت کرتے ہیں اور معمول کے کاموں میں مشغول رہتے ہیں۔ جنت کی فضا خودی کے نور کو طاقت ور بنائے گی اور پھر اگلے مرحلے پر ممکن ہے، خودی کا پھر کوئی میزان ہو۔ کیونکہ خودی کی جدوجہد کا تسلسل تو جہنم میں ساقط ہوتا نظر نہیں ہوتا کیونکہ وہاں سے بھی ایک طبقہ سزا کاٹ کر آگے بڑھے گا۔ علامہ بھی اسے تادیب کا ایک عمل باور کرتے ہیں اس لیے کہ خدا کی ذات نورِ مطلق ہے اور نور کی حدت ناقابل برداشت تو ہو سکتی ہے مگر اُس سے کسی کو جلا دینا قرین قیاس اس لیے نہیں کہ اُسے اپنی ہر تخلیق سے عشق ہے۔

علامہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے کہ اتصال و جذب کا مقام جو بھی ہو، خودی، خود مطلق میں ضم نہیں ہوگی۔ فنا نہیں ہوگی بلکہ وہ خودی مطلق کو اپنے اندر جذب کر لینے کی پوزیشن اختیار کرے گی۔ یہ اُسی طرف اشارہ ہے جیسے اوپر مذکور ہے کہ جنت میں نورِ خودی طاقت ور ہوگا تو پھر ہی وہ نور مطلق سے جڑ کر الوہیت اختیار کرے گا اور صفات خدا کا مظہر بن جائے گا۔ تمام حکماء اس پر متفق ہیں کہ خودی کے خودی مطلق سے جڑ جانے کے جتنے بھی انداز ممکن ہوں، ضم ہونا یا فنا ہونا قطعی طور پر خارج از امکان ہے۔ خدا، خدا ہی رہے گا اور خودی خودی ہی رہے گی۔

یقیناً مقام نیابت کے بعد جنت میں خودی کو مزید طاقت ور و چمکدار بنانے کے لیے عشق و فراق کی جو طلب و لذت پہلے تھی، کسی اور صورت میں سہی برقرار رہے گی کیونکہ اس تڑپ و تپش کے بغیر خودی بطور خودی باقی نہیں رہتی۔ یہ درست ہے کہ خودی خاکی پیکر سے دست بردار ہو جائے گی کیونکہ خاکی پیکر میں میدان جستجو و جدوجہد زمینی تھا۔ فرشی تھا اب عرشی ہوگا۔ یہاں پیکر تو ہوگا۔ کیا وہی پیکر بصورت خودی باقی رہے گا اور شریک جدوجہد ہوگا جس کا تذکرہ اوپر مثالی پیکر کے طور پر ہوا ہے یا اس کے علاوہ بھی پیکر ہے جس کی ہمیں خبر نہیں ہے۔ انہی سوالات کے اجتماعی جائزے میں ایک نازک سا سوال باقی ہے کہ ایک مسلمان کے علاوہ فرد انسانی کی خودی کی ماہیت، کیفیت، حرکت اور کامیابی کیسے ہوگی؟ علماء نے بڑا سخت موقف اپنا رکھا ہے کہ مسلمانوں کے علاوہ سب جہنم کا ایندھن بنیں گے جب کہ متعدد کلمہ گو کو تاریخ میں بھی اور حال میں بھی ہم خود کافر قرار دے دیتے ہیں اور جہنم سے باہر آنے نہیں دیتے۔ یہاں اس تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ خدا کے ہاں تو خودی کے لیے یکساں مواقع ہیں۔ خلق، امر اور روح کے زمرے میں فردِ انسانی ہی آتا ہے۔ کسی نبی کی تابعداری یا پیروی تو زماں و مکاں سے منسلک ہے۔ ہم سے اگر کوئی نوح کے دور میں پیدا ہوتا تو اُس کے لیے نوح کی ہی پیروی مستحسن تھی۔ خلق، امر اور روح کو علامہ نور خودی

سے تشبیہ دیتے ہیں تو یہ نورِ خودی ہر فردِ انسانی کا سرمایہ ہے صرف قیدِ زمانی و مکانی ہے۔ نورِ خودی کا مطلب کسی طور کسی بنی نوع انسان کو مایوس نہیں کرنا بلکہ ہر دم اُمید سے وابستہ رکھنا ہے۔

جہاں تک قرآن حکیم میں راستی کے مقابل انحراف کو کفر کے معنوں میں بیان کیا گیا ہے، اس کا تعلق آپ ﷺ کو خدا کا آخری نبی نہ ماننے سے ہے۔ سابقہ انبیاء کرامؑ پر ایمان لانا تو ہمارے ایمان کا بھی جز بنا دیا گیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ سابقہ فردِ انسانی کا معاملہ تو اپنے اپنے دور کے مطابق حل ہو جاتا ہے۔ باقی یہ بات کہ آپ ﷺ کے ظہور کے بعد بھی ایک طویل مدت گزر چکی ہے۔ خودی، مسلمان میں بھی رواں ہے اور غیر مسلم میں بھی۔ کبھی مسلمانوں کی خودی سست ہو جاتی ہے اور کبھی دوسروں کی۔ مگر بحیثیت فردِ انسانی خودی کا ارتقاء جاری ہے۔ اسلام کے علاوہ چند مذاہب موجود ہیں۔ یہ یقیناً خودی کے ارتقاء میں معاون رہے ہیں۔ ہم اسے حق و باطل میں تقسیم کر کے ان کی اہمیت کو مانتے ہیں کیونکہ یہ سب خودیِ مطلق کی مشیت سے ہو رہا ہے۔ ابھی تک جن افرادِ انسانی تک آخری نبی ﷺ کا پیغام شعوری طور پر نہیں پہنچا، ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ جن مذاہب پر وہ کاربند ہیں اُن کی خودی کا میزان اُس کے مطابق ہوگا۔ کامیابی و ناکامی کا میزان اُن کا سابقہ مذہب ہوگا۔ اسلام نہیں ہوگا۔ اقبال نے بھی اسے زیرِ بحث رکھا ہے۔ خطبات میں بعثت بعد الموت کے مضمون میں بیان کیا ہے۔ (۳۹) یہاں ہم مجدد الف ثانی کے نقطہ نظر پر اختتام کریں گے۔ تا کہ اسلام آفاقی سطح پر فردِ انسانی کی نمائندگی کر سکے۔ فرد کو ہر حال میں اُمید کے دائرے میں رکھنا ہی آخری نبی ﷺ کا پیغام ہے۔ اسی بات کو مجدد آگے بڑھاتے ہیں۔ یہ اقتباس دائرہ معارف اقبال سے لیا گیا ہے:

> حضرت مجدد فرماتے ہیں کہ باوجود عقل و ہوش کے جن لوگوں تک دین اور دین کے پیش کرنے والے پیغمبروں کا علم صحیح طور پر نہیں پہنچا یعنی ''ابلاغ مبین'' ان کو نہ ہو سکا، ان کے متعلق جہاں یہ فیصلہ دشوار ہے کہ وہ جہنم کے ابدی عذاب میں گرفتار ہوں''۔ اسی طرح فرماتے ہیں اور باوجود شرک ''مخلود جنت'' یعنی ان لوگوں کے متعلق جنہیں پورے طور سے پیغمبروں کے پیغام کی تبلیغ نہیں ہوئی یہ فیصلہ بھی دشوار ہے کہ باوجود مشرک ہونے کے ان کو جنت کی ابدی زندگی کا حقدار قرار دیا جائے۔ پھر اس دشواری کو پیش کرتے ہوئے کہ اس قسم کے لوگوں کے متعلق نہ دوزخی ہونیکا فیصلہ کیا جا سکتا ہے اور نہ جنتی ہونے کا۔ ایک کشف میں فرماتے ہیں: ''زمانہ دراز کے بعد اللہ سبحانہ وجل شانہ کی عنایت نے میری رہنمائی فرمائی اور اس معما کا حل مجھ پر منکشف کیا گیا کہ انسانوں کا ایک گروہ نہ جنت میں ہمیشہ رہے گا اور نہ دوزخ کے ابدی عذاب میں گرفتار ہوگا بلکہ ان کو زندہ کرنے اور دوبارہ اُٹھانے کے بعد حساب و کتاب کے مقام میں انھیں حاضر کیا جائے گا اور ان کے جرم کے پیمانہ کے مطابق ان کو عذاب دیا جائے گا اور جو حقوق ان پر عائد ہوتے ہیں ان کی وصول یابی کر کے ان حیوانوں اور جانوروں کے قاعدے کے

مطابق جو شریعت کے مکلف نہیں ہیں انسانوں کے اس طبقہ کو بھی معدوم مطلق اور نیست محض بنا دیا جائے گا۔ (۴۰)

۵-کمالِ اقبال.......... تنظیم خودی (پنجم)

الف- تازہ خودی مادیات کی روحانی تعبیر پر زور دیتی ہے۔

ب- تازہ خودی ہر فرد انسانی کی مادی و روحانی نجات چاہتی ہے۔

ج- تازہ خودی روحانی اصول کو عالمگیر معاشرت کی بنیاد قرار دیتی ہے۔

د- تازہ خودی تنظیم ریاست میں جمہوری خلافت (عوامیت) کی علمبردار ہے۔

الف- تازہ خودی مادیات کی روحانی تعبیر پر زور دیتی ہے:

انسانی فکر میں کشمکش اور مزاحمت پیدا نہ ہو تو علم جمود کا شکار ہو جاتا ہے اور فکر نتیجہ خیز نہیں رہتی۔ تاریخ انسانیت کے اس مرحلے پر مادیت اور روحانیت کے تحت ایک بڑی توانا علمی بحث ہے اور اقبال کے وقت میں یہ زوروں پر تھی۔ اس بحث کی نمائندگی ایک طرف سائنس کرتی ہے جو حواس خمسہ کی بنیاد پر انسان نے مرتب کی ہے۔ دوسری طرف روحانیت کی نمائندگی مذاہب کرتے ہیں جو قدیمی و تاریخی طریقہ علم و فکر ہے۔ اقبال شائد اُن نمائندہ لوگوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے اس علمی و فکری بحث میں ایک توازن قائم کیا ورنہ عمومی بحث یک طرفہ دلائل پر مشتمل رہی ہے۔

خودی اقبال کی فکر کا اظہار یہ ہے۔ خودی فکر کی تنقیدی روش کو مثبت خانے میں رکھنے کی علمبردار ہے۔ ''خودی'' آفاق والنفس کی تخلیق کار ہے جو مادہ و انسان میں ہر آن موجود بھی ہے اور حرکت پذیر ہے۔ ان معنوں میں خودی، خدا ہے جسے امتیاز دینے کے لیے ''خودی مطلق'' کہا گیا ہے۔ اقبال کے سامنے منظر یہ تھا کہ مغرب میں مادیت کی بنیاد پر فرد انسانی کی خودی متحرک و پُر جوش و فعال تھی۔ مشرق خصوصاً مسلم دنیا فرد انسانی کی خودی افسردہ، مایوس کن اور غیر متحرک تھی۔ ہندوستان اقبال کا ایک خصوصی پس منظر تھا۔ اس صورت حال کے پیش نظر ایک متوازن تنظیمِ فکر میں کامیاب ہوئے اور اُسے خودی کا نام دیا۔ خودی اوّل سے آخر فرد انسانی کے ساتھ ہے۔ اُس نسبت سے اقبال نے مادی فکر اور ترقی میں روحانی تاثر کو ساتھ لے کر چلنے کی بات کی تھی اور یہ مغرب میں مادی ترقی کو متوازن رکھنے کی بات تھی اور مشرق کی مادہ کے خلاف معاندانہ روش کو کم کرنے کے لیے تھی۔ اسلام کے نام پر تقلیدی روش کو بطور مذہبی عقیدہ اپنا لیا گیا اور مادیت کو کافر قرار دے کر قصہ تمام کر دیا تھا۔ اقبال کے تصور خودی کا اکیسویں

صدی میں جائزہ لیتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ تازہ خودی کو ابھی اسی راہ پر آگے بڑھنا ہے۔ اقبال نے موقف قائم کیا کہ:

۱- آفاق و انفس کی اصل روحانی ہے اور خودی روحانی طور پر عمل پذیر رہتی ہے۔

۲- آفاق کی تمام مادیت اس لحاظ سے اپنی اصل میں روحانی ہے۔ سائنس جلد یا بدیر اس کی اصل پالے گی۔

۳- فردِ انسانی (انفس) مادیت روحانیت (خاک و روح) کی وحدت ہے اور بطور وحدت فعال ہے۔

۴- تمام مذاہب روحانی تربیت کو فردِ انسانی کو دنیاوی نتیجہ خیزی میں طاقت بخشنے کا ایک ذریعہ قرار دیتے ہیں۔

۵- اسلام پہلا مذہب ہے جس نے فرد انسانی کو مادی دنیا کی تسخیر کا دوٹوک پیغام دیا ہے۔

۶- قرآن نے حسی و عقلی بنیاد پر علم استقرائی کو فکری سطح دی جو قبل ازیں نہ تھی اور یہی مادی سائنس ہے۔

۷- آج کے جدید مادی و عقلی علم کی بنیادیں مسلم حکماء سے ماخوذ ہیں۔

اقبال نے خودی کے تحت مادیات کی اصل روحانی قرار دی اُن کی دلیل ہے کہ:

> قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم زماناً جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ ''طبیعی'' اور ''مادی'' اور ''دنیاوی'' ہی تو ہے جس میں روح کو اپنے اظہار کا موقع ملتا ہے اور جس کے پیش نظر ہر وہ شے اصطلاحاً ''دنیوی'' کہلاتی ہے اپنی اصل میں روحانی تسلیم کی جائے گی۔ چنانچہ سب سے بڑی خدمت جو فکر حاضر نے اسلام، بلکہ یہ کہنا چاہیے مذہب کی سرانجام دی ہے، یہ اس کی وہ تنقید ہے جس کے ماتحت اس نے مادی اور طبیعی پر نظر ڈالی اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ مادی کے بحیثیت مادی کوئی معنی ہیں نہیں، الا یہ کہ ہم اس کی جڑیں روحانی میں تلاش کریں۔ بالفاظ دیگر یہاں کسی ناپاک دنیا کا وجود نہیں۔ برعکس اس کے مادے کی ساری کثرت روح ہی کے ادراک ذات کا ایک میدان ہے اور اس لیے جو کچھ بھی ہے، مقدس ہے۔ (۴۵)

جدید علمی تقسیم جز بہ جز متعین ہو رہی ہے۔ یہ اجزاء کا علم ایک کلی علم کا حصہ ہے۔ کائنات کے ناقابلِ شمار اجزاء ہیں۔ بہت کم دریافت ہوئے ہیں لیکن کائنات تو بحیثیت کل فعال ہے۔ فرد انسانی کے حاصل جزوی علم کے کم و بیش ہونے سے کائنات کی فعالیت کی کلی حیثیت متاثر نہیں ہوتی۔ جیسے فرد انسانی کی کائنات صغیر کا علم بھی کم و بیش ہی معلوم ہو سکا ہے۔ انسانی دماغ ابھی بھی معمہ ہے۔ کائنات کا مرتب نظام کسی روحانی ہستی اور اُس کی فعالیت کا کرشمہ لگتا ہے۔ جو دیکھ نہیں سکے، اُس کو مادہ کہنا علمی لحاظ سے درست نہیں سمجھا جاتا۔ ذہن انسانی کی دنیا کو شعور سے عیاں کیا جاتا ہے۔ شعور علم کا روپ ہے۔ علم سے نئی تخلیق ہوتی ہے۔ یہ تخلیق مادی وجود اختیار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان نے فضاء میں اُڑنے کی آرزو کی۔ انسانی ذہن نے جستجو کی۔ اُسے ایک تصور ملا۔ یہ تصور شعور کہلاتا ہے۔ اس سے علم مرتب ہوا۔ علم نے مادی مواد کو ترتیب دیا۔ علم کے تحت مادی تجربات ہوئے۔ لوہے کی ترتیب کو ایسی صورت دے

دی گئی کہ وہ فضا میں اُڑنے لگا۔ لوہا قطعی مادہ شمار ہوتا ہے۔ مگر اُسے فردِ انسانی کے شعور نے فضا میں اُٹھا دیا۔ انسان کے جسم کو مادی مانا جاتا ہے۔ مگر اُس کا شعوری عمل مادی دائرے میں قید نہیں ہو پارہا اور علم کو طبیعیات (مادہ) کی تقسیم سے زندگی (حیاتیات) سے تمیز دی گئی۔ حیات مادی نہیں مگر اُسے مادہ ہی کی شکل سمجھ لیا گیا۔ شعور پھر بھی قید مادی سے باہر رہا تو علم جدید نے اُس کو ''نفسیات'' کا نیا علمی نام دیا۔ یہ کوشش علم میں اضافے کا باعث ہے۔ کیونکہ نفسیات کے بعد سائنس کا علم روحانی حدود میں داخل ہو چکا ہے۔ علامہ نے اس کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔

یہ کہنا کہ شعور اعمال مادی ہی کا ایک پسِ مظہر ہے، اس کی آزادانہ فعالیت کے انکار سے علم کی صحت کا انکار لازم آتا ہے۔ کیونکہ علم درحقیقت شعور ہی کے ایک مرتب اور منظم بیان کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا شعور کو حیات ہی کے خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل ٹھہرانا پڑے گا۔ پھر حیات بھی جوہر نہیں بلکہ ایک اصول نظم وترتیب اور ایک مخصوص طریقہ کار جسے ایک کل یا مشین کے کردار میں جو صرف خارجی قوت کے زور سے چلتی ہے، کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن ایک خالص روحانی توانائی کا تصور چونکہ یونہی ممکن ہے کہ ہم اسے عناصر کے کسی خاص مجموعے سے وابستہ کریں۔ (۴۲)

ب) تازہ خودی ہر فردِ انسانی کی مادی وروحانی نجات چاہتی ہے:

فردِ انسانی ایک ایسی وحدت ہے جس کے اندر مادی وروحانی قوتیں وتمنائیں ہر دم متحرک رہتی ہیں۔ اقبال نے اس وحدت کے وجودی، تخلیقی اور فعالی کردار کو ''خودی'' کہہ کر ایک علمی مسئلے کا حل پیش کیا۔ وہیں زندگی کی تڑپتی آرزوؤں کو نشاندہی کی۔ زندگی بطور وحدت نجات چاہتی ہے مادی طور پر اور روحانی طور پر بھی نجات چاہتی ہے۔ یہ خودی ہے جو مادی زندگی کو پروان چڑھاتی ہے۔ خودی اپنی اصل میں روحانی ہے مگر اپنا اظہار مادہ میں کرتی ہے۔ خودی مطلق نے یہ اصول اپنے اظہار نمود کے لیے طے کر رکھا ہے۔ ''خودی مطلق'' اپنی اصل میں روحانی ہے مگر اظہار ونمود مادی انفس وآفاق میں کیا ہے۔ یہ علمی منظر ہے جو اس وقت مروج ہے۔ ایک معیار بحث ہے جس سے مفر نہیں ہے۔ یہ جدید مباحثہ ہے جو علم کے لیے مفید ہے۔

اقبال کے ہاں مادی کامیابی فردِ انسانی کی کامیابی ہے جو مغرب کی جدید مادی ترقی کو فردِ انسانی کی بہبود کے لیے استعمال کرنے کو مستحسن قرار دیتے ہیں اور مشرق خصوصاً مسلم خطوں میں بھوک کے ہاتھوں انسانی ناقدری کے ناقد ہیں۔ مسلم دنیا میں روحانی نجات کے عوامل بھی کوئی یقینی معیار فراہم نہیں کررہے اور یہ صورت حال بدلی نہیں ہے۔ اقبال اسے بدلنا چاہتے ہیں۔ وہ فردِ انسانی کو متحرک، پُرجوش اور خوش

دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ مادی و روحانی نجات کا ایک بظاہر معیار ہے۔ اسلام زندگی بے زار ہرگز نہیں ہے۔ اسلام ہی آخری پیغامِ الٰہی ہے جس نے انسان کے ارادے، آزادی اور اختیار کی برملا تصدیق بھی کی اور پروان چڑھانے کے لیے راہ عمل بھی دی۔ اقبال نے اسے خودی قرار دے کر ایک بڑے مضمون کو مختصر کر دیا ہے۔ قبل ازیں ہندومت، بدھ مت اور عیسائیت زندگی بے زار رجحانات کو پروان چڑھاتے تھے۔ عیسائیت کا مسلک کہ انسان گناہوں کا بوجھ ساتھ لاتا ہے۔ اسلام نے مسترد کیا اور نئی پیدائش کو معصوم قرار دیا اور فردِ انسانی اگر گناہوں کا مرتکب ہوتا بھی ہے تو وہ توبہ کر کے پھر نئی پیدائش جیسی صورت میں چلا جاتا ہے۔ نئے سرے سے خودی کو پُر جوش انداز میں آگے بڑھا سکتا ہے۔ ''توبہ'' اُمید ساز اصولی ہے۔

عنوان کی نسبت سے مزید وضاحت یوں کی جاسکتی ہے کہ خودی فرد کو مادی لحاظ سے کیسے تیار کرتی ہے اور روحانی تربیت کو کس طرح منظم کرتی ہے۔ اسلام مادی و روحانی خودی کو الگ الگ نہیں سمجھتا اور اقبال نے انہی معنوں میں دین و سیاست کو ایک لیا ہے بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہوگا کہ اہل مغرب کے ہاں بھی علیحدگی نہیں ہے مگر علمی تقسیم اور بحث موجود ہے۔ مغرب نے مذہبی سیاسی اجارہ داری سے مادہ کی بنیاد پر جان چھڑائی جبکہ مذہبی قوتیں مذہبی و روحانی بیانیے پر پیچھا کرتی تھیں۔ حکماء و سائنسدانوں نے ان خوفناک مذہبی قوتوں کو جبر و قہر سے روکنے کی خاطر ''مادہ'' اور ''مادیت'' کو کائنات، زندگی اور مدعا کے تحت مرکز قرار دیا۔ اقبال نے ''خودی'' کے تحت اپنے مرکز کو بیان کیا اور مغرب نے ''مادہ'' کے تحت یہ کام کیا۔ مادہ کے تحت جہاں کہیں غیر مرئی کیفیت آتی ہے تو وہ اسے فی الحال مادہ ہی کی ایک لطیف شکل قرار دیتے ہیں جب کہ علامہ نے اس بحث کو خودی کے تحت مادی و روحانی دونوں پہلوؤں سے نمایاں کیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ مرکزہ حقیقت میں روحانی ہے اور ہر مادی شئے کا خالق ہے۔

ماننا ہوگا کہ اسلامی فکر میں ''مادی نجات'' کو کبھی بھی اوّلیت نہیں دی گئی حالانکہ قرآن اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فکر بالکل برعکس ہے۔ اُس فکر کو آگے بڑھانے کے بجائے اخروی زندگی پر ساری توجہ مرکوز کردی گئی حالانکہ اخروی زندگی، دنیاوی زندگی سے راہ فرار پر کامیاب نہیں ہوتی بلکہ بھرپور انداز میں کائنات کی تسخیر کا عمل اخروی زندگی کی کامیابی کی ضمانت ہے۔ اقبال نے اس نظرانداز شدہ نکتے کو پھر اُٹھایا ہے۔ مادی نجات دراصل روحانی نجات کا پیش خیمہ ہے۔ مادی نجات کس طرح ممکن ہے؟ فردِ انسانی کی مادی تربیت و مادی نجات کے ممکن ذرائع کیا ہو سکتے ہیں؟ خودی مادی تربیت کیسے حاصل کرسکتی ہے؟۔

اگر دیکھا جائے تو روٹی، کپڑا اور مکان فردِ انسانی کی بنیادی ضرورتیں ہیں۔ یہ میسر ہو جائیں تو فردِ انسانی خودی کی روحانی تربیت لے سکتا ہے۔ بصورتِ دیگر زندگی بچانا خودی کی پہلی ضرورت ہے۔ اسکے بعد تعلیم، صحت اور انصاف ہے جو فردِ انسانی کا حق ہے اور ریاست کا فرض ہے۔ مسلم دنیا میں ابھی تک یہ

دونوں پہلو ریاست کے فرائض کے تحت قانون کی فہرست میں ہی شامل نہ ہو سکے۔ یہ اکیسویں صدی ہے اور مسلم دنیا کی ریاستی حالت میں حقوق انسانی کا تصور نا پید ہے۔ اس حالت میں خودی فردِ انسانی کو مادی مشکلوں سے نبرد آزما ہونے کے لیے کیسے تیار کر سکتی ہے۔ اقبال کی پہلی کتاب ''علم الاقتصاد'' ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ فرد انسانی کی معاشی کفالت اُن کے ہاں اہمیت کی حامل تھی۔ حکیم مالتھیس کے حوالے سے فرد انسانی کے لیے معاشی حکمتِ عملی پر قابلِ غور تحریر ہے اور اُردو میں میسر ہے۔

مادی نجات کا سیدھا مطلب یہ ہے کہ ایک فردِ انسانی کی خودی کو ایسے مواقع میسر ہو جائیں کہ وہ دنیا میں کامیاب زندگی گذارے اور موت کے بعد خودی کے ارتقاء کے لیے اُسے اطمینان ہو۔ یوں تو دنیا میں یہ جنت کا تصور ہے اور غالباً جنت بھی خودی کو متحرک رکھنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اب معاملہ فرد انسانی سے شروع ہوتا ہے۔ خودی ہر فرد انسانی میں موجود ہے۔ مسلمان غیر مسلمان کی بھی تمیز نہیں ہے۔ علم کے سارے ذرائع مادی ارتقاء کی بنیاد ٹھہرتے ہیں۔ جو کائنات میں موجود ہر شئے کو مادہ باور کرتی ہے۔ یہاں مادی خودی حرکت کناں ہے اور ذرّہ ذرّہ میں پنہاں ہے۔

ہر فرد انسانی اپنی جسامت کا احساس اپنے حواس سے کرتا ہے۔ کائنات میں موجود اشیاء کے مادی پہلو کو حواس خمسہ کے ذریعے جانتا ہے۔ حواس خمسہ کے ذریعے اُسے محسوس ہوتا ہے کہ جسم محض ایک عضوی مادی شئے نہیں ہے۔ اس میں دوسری صلاحیتیں بھی موجود ہیں کیونکہ ارادے کی آزادی اور صلاحیت عقل و بصیرت سڑک کنارے میسر نہیں بلکہ اسی جسم کا خاصہ ہے۔ یہاں سے محسوس بالحواس اور غیر محسوس بالحواس کی ایک تقسیم ہوتی ہے۔ محسوس کو مادی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ غیر محسوس کو روحانی کہا جاتا رہا۔ لیکن فرد انسانی کی وحدت ہی کے یہ نتائج ہیں۔ کوئی دوئی ماہیت کے لحاظ سے نہیں ہے۔ فرق محسوس بالحواس ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔ زندہ مادی جسم کی بنیاد پر محسوس بالحواس نظام خودی کا محرک بنتا ہے۔ زندہ مادی جسم ہی سے غیر محسوس بالحواس کا نظام مرتب ہوتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں کہ محسوس بالحواس قطعی طور پر جام ہو جاتا ہے بلکہ وہ اثرات لے کر غیر محسوس حصے میں جاتا ہے۔ زندہ مادی جسم ہی غیر محسوس بالحواس جسے خانہ عقل کے مدرک کو محسوس بالحواس کہا جائے، شعور کی صورت میں ایک نیا غیر محسوس نکتہ سامنے آتا ہے اور جدید سائنس اور جدید فلسفہ اور جدید مذاہب اس ترتیب جسمانی و حرکی پر متفق ہیں۔ سائنس میں یہ سب مادی ہے، فلسفہ جو سائنس کی بنیاد پر ہے، مادی قرار دیتا ہے اور فلسفہ مذہب غیر محسوس دنیا کو روحانی باور کرتا ہے۔ یہاں سے خودی کا روحانی پہلو زیادہ جامع و طاقت ور ہونا شروع ہو جاتا ہے کیونکہ روحانیت کا یہ پہلو مادہ کے مادی دنیا میں ہی سرگرم عمل ہوتا ہے۔ یعنی میدان تو مادی دنیا ہی ہے جہاں خودی محسوس بھی برسرِ پیکار ہے اور خودی غیر محسوس بھی۔ یہ دونوں فردِ انسانی کی مادی و غیر مادی نجات کے

لیے ہی سرگرم ہوتے ہیں۔ اب اس کو سائنس علمی یکسوئی کے لیے مادی نجات و سہولت کہے اور ایجادات کے لیے ان گنت راستے ہموار کرے۔ پیدل و گھوڑوں پر سفر کے بجائے کار و جہاز کی سہولت پہنچائے۔ طب، تعلیم، خورد و نوش اور رہائش میں انقلاب پیدا کرے تو یہی مادی نجات ہے اور ذہن و شعور کا غیر محسوس نتیجہ ہی ان دریافتوں کا حقیقی سبب ہے تو گویا یہ روحانی نجات بھی ہے۔ یہ دراصل نفس کی ہمہ گیری اور عمومیت ہے جس کے ساتھ تمام اغراض وابستہ ہیں۔ یہ انسانی علم کے ارتقائی مراحل ہیں کہ وہ محسوس کو مادہ کہے اور غیر محسوس کو روحانی باور کرے۔ فردِ انسانی کی تعبیر اگر نفس سے کی جائے تو مادی و روحانی کی تفریق ختم ہو جاتی ہے لیکن علم کی ترقی کے لیے جزو بہ جزو آگے بڑھنا ہی خودی کی طاقت کا راز ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کی فردیت قائم ہو جانے کے بعد وہ فنا نہیں ہوتی جب کہ بقاء کا تقاضا یہ ہے کہ فردِ انسانی کی موت کے بعد بھی خودی باقی رہے اور رکنے بھی نہ پائے۔ اُمید کا یہ انسانی پہلو سائنس و مادہ میں زیرِ بحث ہی نہیں آتا۔ یہ فردِ انسانی کے غیر محسوس بالحواس کے میدان کا موضوع ہے۔ محسوس سے خودی تربیت پانے کے بعد غیر محسوس یا شعور سے فیض پاتی ہے اور وہ جاننے کی کوشش بھی کرتی ہے جو بعد از موت ہونا ہے۔ مذہب اس پہلو کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مذہب پر تنقید اس راہ سے آگے بڑھتی ہے کہ مذاہب دنیا اور دنیا داری اور تسخیرِ کائنات میں انسانی وسائل و محنت کے استعمال کو قدر کی نگاہوں سے نہیں دیکھتے۔ یہ درست بات ہے۔ مذاہب کو فردِ انسانی کی نجات مقصود ہے۔ قابلِ افسوس امر یہ ہے کہ اسلام نے دنیا کی تسخیر کو انسان کا نصب العین قرار دیا ہے مگر مسلمانوں کا طویل عرصے سے عملی رویہ بالکل اس کے برعکس ہے۔ جہاں تک بعد از موت خودی کی روحانی نجات کا تعلق ہے۔ اُس کا انحصار مادی دنیا میں عمل پذیری پر ہے۔ اسلام مکمل راہنمائی دیتا ہے۔ دوسرے مذاہب بھی اس پہلو پر بھرپور توجہ دیتے ہیں۔ بقا کا مطلب نجات ہے۔

ہفت کشور جس سے ہو تسخیر بے تیغ و تفنگ
تو اگر سمجھے تو تیرے پاس وہ ساماں بھی ہے

○

ہو اگر خودنگر و خودگر و خودگیر خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

(اقبال)

ج) تازہ خودی روحانی اصول کو عالمگیر معاشرت کی بنیاد قرار دیتی ہے۔

خودی سے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں

یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا

(اقبال)

خودی کا سرچشمہ اور مرکز ایک ہے اور وہ روحانی ہے۔ خدا بذاتِ خود روحانی ہے۔ مادیت وفردیت اُس سے خلق ہوئی ہیں۔ اُس کا حصہ نہیں ہیں۔ خودی فردِ انسانی کا سرچشمہ مادی بھی ہے اور روحانی بھی۔ مادی اس لحاظ سے کہ مٹی سے جنم لیتا ہے اور روحانی اس لحاظ سے کہ نورِ خودی امرِ ربی ہے۔ یوں خودی توحید کے روحانی اصول کو معاشرت کی بنیاد رکھنے پر زور دیتی ہے۔ خدا بھی ایک بطورِ فرد یکتائیت ہے اور انسان کی حیثیت بھی بطورِ فرد سے خاندان اور پھر معاشرہ ترتیب پاتا ہے۔ اس لیے خودی کا اصرار ہے کہ معاشرہ کی بنیاد تصورِ واحد ہونی چاہیے۔ تمام مذاہب کا آغاز ایک جوڑے سے ہوا اور یہ سلسلہ جاری ہے۔ تمام مذاہب یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ کائنات کا خالق ایک ہے۔ جدید سائنس اس کائنات کا آغاز مادے کو قرار دیتی ہے اور نوعِ انسانی کا آغاز ایک جوڑے سے ہوا۔ ارتقاء کی بحث کا یہ موقع نہیں یوں بھی یہ تصور اٹھارویں صدی میں ابھرا ہے۔ پیغمبر آخر محمد ﷺ نے تصورِ واحد اور روحانی ہونے کی تصدیق کی ہے۔ خصوصاً خدا کے تصور اور وحدانیت کی ایک یقینی تصویر پیش کی۔ سورۃ اخلاص خدا کی یکتائیت اور فردیت پر دال ہے۔ اللہ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ نور کو زبانِ عام میں روشنی کہا جاتا ہے۔ دوسری طرف خلق میں مِّنۡ نَّفۡسٍ وَّاحِدَةٍ سے فرد کی فردیت کی تصدیق ہے۔ خودی روحانی بنیاد کو اس لیے پروان چڑھاتی ہے تاکہ انسان کسی تعصب کا شکار نہ ہو۔ سب انسان ایک جوڑے کی پیداوار ہیں۔ پہلا انسان مٹی سے بنایا گیا اور پھر اُس میں روح پھونکی گئی۔ افزائشِ نسل آج بھی اسی طرح چل رہی ہے۔ اس لیے نوعِ انسانی میں تفریق نہیں ہے اور یہ انسان کے مدِنظر رہے کہ وہ سب اولادِ آدم ہیں۔ سب میں نورِ خودی خالقِ کل ودیعت کرتا ہے۔ اس لیے نقطۂ توحید مدِنظر رہے۔ یوں انسانوں کا جو معاشرہ پروان چڑھے گا مقصد کے قریب تر ہوگا:

فرد را ربط جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است

(رموز)

بنی آدم اعضائے یک دیگر اند
ہماں نخل را شاخ و برگ و براند

(پیامِ مشرق)

خطبات میں خصوصاً چھٹے خطبے میں منظم خودی کے تحت معاشرت اور ریاست پر بحث کی ہے۔ اُن

کا موقف ہے کہ اسلام نے محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وساطت سے ایسے علاقے میں توحیدی معاشرت کی بنیاد رکھی جو سادہ مزاج ہونے کے ساتھ قدیم تہذیبوں کے اثرات سے بھی محفوظ علاقہ تھا۔ خودی، جو حیات عالم میں سرگرداں ہے، اپنی ضرورت کا اہتمام کر لیتی ہے۔ توحید کو معاشرے اور ریاست کا اولیں اصول قرار دے کر خودی نے قدیمی ارتقاء کو نئی زندگی عطا کر دی۔ اس اصول کا بنیادی تقاضا یہ بن جاتا ہے کہ انسان صرف ایک اللہ کی عبادت و اطاعت کرے۔ ملوک و سلاطین کی عبادت مطلوب ہے اور نہ ذاتی اطاعت۔ اللہ کے نام پر سلاطین نے ذاتی اطاعت کی روش ضرور اپنائی اور اس بدعت میں مسلمان بھی شامل رہے۔ یاد رہے اس بدعت کے خلاف بغاوت صرف توحید سکھاتی ہے۔ کیونکہ انسان کو بطور انسان فوقیت نہیں، نظم معاشرت و ریاست احترام باہمی ہے اور اس کا انحصار توحید پر ہے جس کا مطلب روحانی ہے۔ علامہ نے لکھا:

چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم ودائم وجود ہے جسے ہم اختلاف وتغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ (۴۷)

اختلاف وتغیر ایک زمانی ومکانی روش ہے جو ایک دوامی اصول کے تحت ہی رواں رہتی ہے۔ یہ دوامی اصول ایک خدا ہے جو خودی کے پردے میں حرکت کناں ہے مگر خود دائم وقائم بالذات ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

قرآن پاک کے نزدیک حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور اس کی زندگی عبارت ہے اس فعالیت سے جس کو ہم زماناً جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ لہٰذا یہ ''طبیعی'' اور ''مادی'' اور ''دنیوی'' پیش نظر ہر وہ شے جسے اصطلاحاً ''دنیوی'' کہا جاتا ہے، جو فکر حاضر نے اسلام، بلکہ یہ کہنا چاہیے مذہب کی سرانجام دی ہے، یہ اس کی وہ تنقید ہے جس کے ماتحت اس نے مادی اور طبیعی پر نظر ڈالی اور جس کا ماحصل یہ ہے کہ مادی کے حیثیت مادی کوئی معنی ہی نہیں۔ (۴۴)

قوم را ربط و نظام از مرکزے روزگارش را دوام از مرکزے

خودی ہر فرد اور ہر معاشرے وقوم میں ثبات وتغیر کے ساتھ موجود ہے اور کسی نہ کسی فکر کو ایک اصول و ایک مرکز قرار دیتی ہے۔ وہ اصول و مرکز مختلف ہو سکتا ہے۔ مختلف ہونے کی وجوہات ایک سے زائد ہو سکتی ہیں جس میں مذہبی تواتر اور اُس کے ماننے والوں کی علمی وشعوری ترقی ایک سبب ہو سکتا ہے۔ تہذیبی وثقافتی تغیر کو بنیادی اصول و مرکز سے باندھے رکھنا اور اس باندھے رکھنے میں ثبات وتغیر میں توازن قائم رکھنا بھی سبب ہے۔ یاد رہے اُمت کا شعوری اُصول توحید، نبی آخر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور قرآن پر ایمان ہے اور وابستگی شدید تر ہے۔ لیکن تمام مسلم ممالک معاشرتی و ریاستی تنظیم میں انتہائی کمزور ہیں۔ ثبات وتغیر میں

توازن تو اب دور کی بات ہے، اُمت تغیر کو ثبات سے الگ کر کے مادی قرار دے چکی ہے۔ ثبات الگ سے کوئی اصول و مرکز نہیں، اس کی صورت تغیر سے مکمل ہوتی ہے۔ اور مرکز کو چھوڑ دینے کے بعد تغیر بھی تغیر نہیں رہتا بلکہ انتشار و مایوسی کا سبب بن جاتا ہے۔ خودی مطلق ایک اصول و مرکز ہے اور خودی اُس کی روشنی میں جو آگے بڑھے گی، پائیدار ہوگی۔ بصورت دیگر خودی کمزور ہو کر نابود ہو جائے گی۔

خودی چاہے انفرادی ہو یا قومی و ملی، خود آگاہی کی طلب گار ہوتی ہے۔ خود آگاہی علم و شعور کا نام ہے۔ خودی کا آغاز عرفانِ ذات سے ہوتا ہے۔ فردِ انسانی محسوس طور پر اپنی شخصیت کو محسوس کرتا ہے۔ یہ خودی کی کسی تہذیب و معاشرت میں ابتداء ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ جُڑا ہوا دوسرا قدم یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو اُس قوم و ملت کا ایک ذمہ دار فرد باور کرتا ہے۔ جس تہذیب و معاشرت میں وہ رہتا ہے۔ تیسری یا انتہائی منزل اس نسبت سے ہے کہ وہ ایک اصول و مرکز خدا تعالیٰ کو تسلیم کرتا ہے اور انفرادی و اجتماعی ارتقاء کو ایک تنظیمی شاہراہ پر ڈال دیتا ہے۔ یاد رہے اقبال انفرادی و قومی تربیت کے لیے ایمان، اطاعت اور ضبطِ نفس کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس تربیت سے خودی مضبوط تر ہوگی اور تسخیر کائنات کے عمل میں نتیجہ خیز ہوگی۔

ہستی حاضر کند تفسیر غیب　　　می شود دیباچۂ تسخیر غیب
ماسوا از بہر تسخیر است و بس　　　سینۂ او عرضۂ تیر است و بس

(رموز)

تسخیر کائنات سے مسلمانوں نے منہ موڑا اور مغرب تسخیر آفاق میں لگ گیا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے علامہ کی اسی بات کو نمایاں کرتے ہوئے لکھا کہ مغرب نے تسخیر کائنات کی سرگرم مہم میں غیر معمولی قوتیں پیدا کر لیں مگر مسلمان فقط بے حضور نمازیں پڑھتے رہے یا ظواہر و شعائر کی پابندی میں لگے رہے۔ قرآن نے مشاہدہ و تسخیر کائنات کو عبادت قرار دیا۔ مسلمانوں نے عبادت کا تصور محدود کر لیا۔ بالآخر جن قوموں نے خارجی فطرت کی قوتوں کو مسخر کیا، انھوں نے مسلمانوں کو بھی دبوچا۔ یہ غلط فہمی بھی مسلمانوں کے ہاں رواج پا گئی کہ مغرب مادہ پرست ہے اور اُس کی تمام ترقی مادی ہے۔ روحانیت اور نجات کے اجارہ دار صرف مسلمان ہیں۔ مغرب نے مسیحی روحانی تصور کے مضر اثرات سے دور رہنے کے لیے مادہ کو بنیاد بنایا مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ یہ سب خدا سے بغاوت کے صلے میں کر رہے ہیں۔ انھوں نے ایک مرکز کا تعین کیا اور ترقی کی۔ مادہ روحانیت کا ہی نتیجہ ہے۔ انداز بیان بدل جانے سے حقائق کی ترتیب نہیں بدلتی۔ حقیقت اپنی جگہ قائم رہتی ہے۔ ایک خدا کا روحانی اصول قائم ہونے سے مادی دنیا کا وہ احساس زائل ہو جائے گا جو اُس نے عارضی اور فنا ہونے کا قائم کر رکھا ہے۔ ہستی فرد قائم رہنے والی

ہے۔موت محض ایک راستہ ہے اور روحانی اصول دونوں طرف خلط ملط ہو کر پیش ہو رہا ہے۔مغرب مادہ ہی کو اصول و مرکز قرار دیتا ہے اور کسی طرح اس تصور پر اُس مذہب کی پرچھائیاں نہیں پڑنے دیتا جس نے خدا اور وحانیت کے نام پر انسانیت کو ہمیشہ ستم کا نشانہ بنائے رکھا:

اسرار ازل جوئی بر خود نظرے وا کن
یکتائی و بسیاری، پنہانی وپیدائی

(پیامِ مشرق)

ایک خدا (''توحید'') کو فرد، معاشرہ اور ریاست کا مرکز قرار دے کر اُسے سائنسی وعقلی لحاظ سے ثابت کرنا مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔کائنات کی مادی تسخیر کی امامت مغرب نے سنبھال رکھی ہے اور اُس کا فیضان ساری دنیا میں جاری ہے اور مسلمان بھی فائدہ اُٹھا رہے ہیں۔دوسری بڑی تبدیلی جو بیسویں صدی کے نصف اول میں آئی کہ مشرق و مغرب کے فاصلے بھی مٹ گے اور بہت حد تک امتیاز بھی مٹ گیا ہے۔مسلمانوں کی ایک بڑی آبادی مغرب میں منتقل ہوئی ہے اور ہر یورپی ملک میں کم وبیش موجود ہے۔اب مشرق میں بیٹھے مغرب کی پکار میں جان کم ہوگئی ہے کہ مشرق اب یہاں آبیٹھا ہے۔یہ اور بات ہے کہ مسلمان ابھی علمی دنیا میں کسی قدر پیچھے ہیں اور زیادہ سلیقہ مند بھی نہیں۔بے نظم و بے ترتیب ہی سہی۔اسلام کی آواز ضرور شامل کر دی ہے اور اسلام کے بنیادی شعائر کو جس طرح سے اپنا رکھا ہے، اثرات پیدا کر رہے ہیں۔ابھی مسلمانوں کی کثیر تعداد اسلامی شعائر اور مسلم ممالک کے ثقافتی وتمدنی شعائر میں امتیاز کے شعور سے محروم ہے۔رسم و رواج اور لباس وشکل عربوں، افریقیوں، ایرانیوں اور ہندوستانیوں کے الگ الگ ہیں۔اُن ممالک کے اندر اُنہیں شعائر اسلام سمجھ لینا بھی شائد زیادہ غلط نہ ہو مگر مغرب میں اُن کو بطور شعائر اسلام باور کرنا موزوں نہیں ہے۔دوسرا توحید الٰہی اور وحدت انسانی کا مطلب یہ ہے کہ دوسروں سے کسی بنیاد پر نفرت روا نہیں ہے۔یہ تفصیل کا موقع نہیں لیکن بنیادی شعائر میں ایک خدا، ایک رسول، ایک قرآن اور ایک انسان ہونے کا تصور ہے۔یہی تازہ خودی کا مطالبہ ہے۔

خودی کا جلال و جمال نقطہ توحید ہے:

ملتے چوں می شود توحید مست قوت و جبروت می آید بدست

....

فرد از توحید لاہوتی شود ملت از توحید جبروتی شود

....

ہر دو از توحید می گیرد کمال زندگی ایں را جلال، آں را جمال

(جاوید نامہ)

د-تازہ خودی تنظیم ریاست میں جمہوری خلافت (عوامیت) کی علمبردار ہے:

''خودی'' انسان میں آ کر زمان و مکان کو نظر انداز کرتی ہے اور نہ اُن معاملات کو جو انسان کے افعال و اعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ہم ''خودی'' (Self) کو ایک روحانی یا فلسفیانہ نقطہ نگاہ میں رکھ کر جدید معاشرتی تنظیم یا اداروں سے الگ کر لیتے ہیں اور یہ رویہ مغرب و مشرق میں یکساں ہے۔ اقبال نے خودی کو انسان کے سارے افعال و اعمال کو خودی کے ہی مضمرات و نتائج قرار دیا ہے۔ چاہے وہ فرد کے انفرادی و معاشرتی عزائم ہوں یا افراد کے اجتماعی ریاستی تنظیم کا طریقہ کار ہو۔ یہ خودی ہی تھی جس نے قبائل کی تنظیم سازی کو تجربات کی بھٹی میں ڈال کر وسیع و اجتماعی معاشرے کی بنا ڈالی اور پھر اس وسیع معاشرے میں خودی کو اجتماعی مقاصد کے لیے بحال و فعال رکھنے کے لیے ریاستی تنظیم قائم کی جس نے زمان و مکان کے ایک خاص موڑ پر عرب قبائل کے طریقہ تنظیم کو بنیاد بنا کر وسیع البنیاد اور وسیع المقاصد ریاست کی بنیاد رکھی۔ یہ نبی آخر محمد مصطفی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم تھے جنھوں نے میثاق مدینہ کے تحت اس کو ایک دستوری ضابطہ بھی دیا۔ اسلامی ادب میں آگے چل کر اسے خلافت کا نام دیا۔ انسانی خودی کے عزائم کو چار خلفاء تک احترام بخشا گیا۔ اس کے بعد ریاستی تنظیم تو قائم رہی مگر پیغمبرانہ فکر کو نئی تعبیر دے دی۔ یہاں چند اہم واصولی باتوں کی نشاندہی کے بغیر ہمیں اقبال کی سوچ سے آگاہی مشکل ہو جائے گی۔ وہ بیسویں صدی میں ریاستی تنظیم کے لیے ''جمہوریت'' یا جمہوری خلافت کو مسلمانوں کے لیے ناگزیر قرار دیتے ہیں۔

(۱) پیغمبرانہ خودی کا عقیدہ وسیع انسانی بنیادوں پر جدید ریاستی تنظیم تھی جس کا نام ''خودی مطلق'' کے اُس اختیاری کردار کی مناسبت سے تھا جو بطور ''خلیفہ'' یا ''نائب'' انسان کو عطا کیا تھا۔ ''خلافت'' کا معنی آج کے جدید تصور میں عوامیت و جمہوریت ہی بنتا ہے۔ عربی میں خلیفہ، خلافت، اردو میں عوام و عوامیت اور انگریزی میں Democracy کہا گیا ہے۔ ہمارے اکثر حکماء نے ''خلافت'' اور پیغمبرانہ فکر کو خدا کی حاکمیت قرار دے کر ظلِ الٰہی، آمریت اور بادشاہت کا جواز بخشا اور اُس روح کو نظر انداز کیا جو پیغمبرانہ فکر اور خلافت میں تھی۔ خلافت کا مطلب ہی وہ اختیاری خودی ہے جو انسان کو عطا کی گئی ہے۔ زمانہ حال میں ''یہی جمہوری خلافت ہے''۔

(۲) پیغمبرانہ خودی نے پیغمبرانہ فکر کے تحت فرد (خلیفہ) کو مرکز قرار دیا جو خودی مطلق کا تخلیقی کرشمہ تھا۔ مختلف مذاہب، مختلف نسلوں، مختلف عقائد، مختلف زبانوں اور مختلف رنگوں کے افراد کو ایک ریاستی تنظیم میں لایا گیا۔ ہر ایک کو اپنی خودی و عزائم کے مطابق آگے بڑھنے کی سہولت دی گئی۔ مقاصد کو بلند سے بلند تر رکھنے کی تربیت دی گئی۔ فرد کی خودی کو تربیتی مراحل سے متعارف کرایا گیا۔ اس طرح کا منظر

ممکن ہے، تاریخ میں اور کہیں بھی وجود میں آیا ہو۔ کیونکہ انسانوں کی تاریخ میں خودی رواں ہے اور یہ خودی مطلق کے منشاء کے خلاف ہے نہ ہوگی۔ البتہ بیسویں صدی میں اقبال کے سامنے یہ مثال برطانوی معاشرت و جمہوریت کی تھی جس کی تصدیق اکیسویں صدی میں ان حروف کو لکھنے والا کرسکتا ہے یہ حروف بھی برطانیہ میں ہی سپردِ قلم کیے جارہے ہیں۔ کثیر النسل افراد کی ایک مثال قائم ہے۔ سیکولر اصطلاح بھی اس مناسبت سے استعمال ہوتی ہے۔ اوّلیں جمہوری خلافت میں تمام مذاہب و رنگ کے افراد شامل تھے۔ ہم سیکولر کی تعریف جو چاہیں کریں، مغرب میں اس کا معنی کثیر النسل اور کثیر المذاہب معاشرے میں ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی نسبت سے ہے۔

(۳) ''خلافت'' عقیدہ نہیں، ایک ریاستی تنظیم کی اصطلاح ہے اور اسے عربوں کے رواج کے مطابق اختیار کیا گیا۔ مگر اصطلاحاً اسے قرآن سے مربوط کیا گیا۔ یہ بھی وصال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اختیار کیا گیا، فرق دستوری و مقصدی تھا جسے قرآن حکیم اور ارشاداتِ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر استوار کرنا تھا۔ یہ بات قابل بحث ہے کہ وہ دستوری مقاصد کہاں تک پورے ہوئے اور اصول ارتقاء کے تحت اب کہاں ہیں؟ ہمارے عقیدے کے مطابق پیغمبرانہ خودی کے سبق ہی کا نتیجہ ہے کہ آج انسان تازہ خودی کے تازہ جذبے اور مقاصد حاصل کر رہا ہے۔ ''خودی'' اگر روح ہے تو یہ روح اب ہر فرد میں پڑاؤ کیے ہوئے ہے اور پھر اجتماعی ریاستی تنظیم کے تحت اقوام منظم تر ہو کر خودی کے مقاصد کے لیے کاربند ہیں۔ علامہ نے روحانی جمہوریت کی اصطلاح دے کر دراصل سوچ کو تنگ دائروں سے نکال کر وسیع دائروں میں رکھنے پر زور دیا ہے۔ علامہ کو متعدد اجتماعی ریاستی تنظیموں پر اعتراض نہیں کیونکہ انھوں نے الگ پاکستان کی سطح پر ریاستی تنظیم کو محض اس لیے قائم کرنے پر زور دیا تھا کہ فکر وسیع ہو، بے شک سرحدیں محدود ہوں، خودی محدود سے غیر محدود پرواز کا نام ہے۔

(۴) ''خودی'' روح ہے یہ مادہ میں بھی موجود ہے اور حیات میں بھی۔ قرآن کی روشنی میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسانی خودی کا ظہور و نمو مادہ و حیات کا یکساں نتیجہ ہے۔ انسان مٹی سے بنایا گیا اور اس میں پہلی جان مٹی کی نباتاتی جان ہے جسے خدا نے اپنے انفاخ یعنی روح پھونک کر متحرک کر دیا۔ جدید دور کی معاشرتی تنظیم کو زیادہ گہرے انداز میں مادی سوچ میں ڈھالا گیا ہے۔ اس کو سائنس کہا گیا اور اس کے تحت ریاستی تنظیم جمہوریت کو مادہ کی نمائندہ علامت سمجھا گیا۔ اقبال نے اس منظر کو قریب سے دیکھا۔ نتائج بھی دیکھے۔ خودی کو پروان چڑھتے بھی دیکھا۔ متاثر بھی ہوئے مگر مغرب کی مٹی سے اُٹھنے والے یہ افکار مشرق میں بعینہ نتائج نہیں دے سکتے جب تک انھیں مشرق کی آب و ہوا سے ہم آہنگ نہ کیا جائے۔ یہ وہ بنیادی نکتہ تھا جسے اقبال نے مغربی جمہوریت کے مادی انداز کو مشرق میں خصوصاً مسلمان

ملکوں کے لیے روحانی جمہوریت کا نام دیا۔ بلکہ مغرب کے حکماء کو بھی یہ درس دیا کہ وہ مذہب وروحانیت اور مادیت کو بین بین رکھیں یعنی توازن قائم رکھیں۔ ایک متوازن ریاست ہی جمہوری خلافت کہلا سکتی ہے۔

(۵) جدید جمہوریت، جو بیسویں صدی میں اقبال کی نظروں میں زیادہ وزن مادیت کے پلڑے میں ڈال چکی تھی اور اقبال نے توازن پر زور دیا تھا۔ مشرق میں خصوصاً مسلم ممالک جمہوریت تو کیا، خلافت کے معنی سے بھی ناآشنا تھے اور ہیں۔ آمریت و بادشاہتوں کے شکنجے میں تھے اور ہیں۔ مذہب ہی کے نام پر فرد کا گلا دبایا ہوا تھا۔ مسلم دنیا سے عوامیت وخلافت (بطور حق فرد) پہلی توانا آواز اقبال کی تھی۔ اکیسویں صدی تک تبدیلی ضرور ہوئی ہے۔ اقبال نے ترکی میں پہلی تبدیلی کی نشاندہی کی تھی اور اب ایک صدی بعد عربوں کے علاوہ باقی مسلمان ملکوں میں کم از کم تبدیلی کے آثار ضرور نمایاں ہیں۔ مغرب کی مادی جمہوریت میں توازن آ رہا ہے۔ انسان تجربوں سے سیکھتا آ رہا ہے۔ اقبال نے جدید جمہوریت کو ناگزیر قرار دے کر توازن کی جو بات کی تھی وہ پیغمبرانہ خودی سے براہ راست فیض کے بعد کہی تھی اور مادی جمہوریت کو انسانی خودی کی ایک ترقی یافتہ کارگزاری باور کیا اور اب فرد کی خودی اس مادی جمہوریت کی منزل پر اسے روحانیت آمیز کرے گی تاکہ توازن قائم ہو اور یہ مادی جمہوریت فرد کی خودی کی نشوونما میں زیادہ سے زیادہ کارآمد ہو۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

زندگی کا وجود آثارِ خودی کا نشان ہے اور جو نظر آتا ہے یہ خودی کے اسرار کا اظہار ہے۔

۶- کمالِ اقبال..........خودی کی تنظیم (ششم)

الف- خودی روایات کی امین۔

ب- خودی جدید تعلیم کی آرزومند ہے۔

ج- خودی ترقی و بہبود پر ایمان رکھتی ہے۔

د- خودی آزاد ارادہ واختیار کی خواہاں ہے۔

الف- خودی روایات کی امین ہے۔ اقبال کی ’’خودی‘‘ روایت شکن نہیں بلکہ روایات کی امین ہے۔ اقبال نے طاقت وحرکت کے روپ میں جس طرح خودی کو اجاگر کیا ہے۔ اُس سے یہ تصور ابھرتا ہے کہ اقبال شائد روایت شکن ہیں۔ روایت شکنی دراصل روایت سازی کا حصہ ہے۔ روایت سازی ایک مسلسل عمل ہے روایت یک دم نہ بنتی ہے نہ ختم ہوتی ہے۔ روایت سازی کا گہرا تعلق تمدن سازی سے ہے اور تمدن سازی میں وہ عقائد واصول بنیادی ہوتے ہیں جو کسی بھی سرزمین کے لوگوں کی زندگی کا حصہ

ہوتے ہیں۔ظہورِ اسلام کے بعد عربوں کی جدید تمدن سازی ہوئی۔ یک دم نہیں بلکہ دھیرے دھیرے ہوئی۔آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے نبوت کے میکانزم کے تحت عربوں کی متعدد روایات کو نہ صرف چھیڑا نہیں بلکہ برقرار رکھنے کا سبق دیا۔قرآن کی متعدد آیات اور احادیث محض عربوں کی تمدن سازی کی عکاس ہیں۔ جدید تمدن سازی میں جہاں ضروری سمجھا گیا، روایت شکنی بھی کی گئی۔ یہ وہ اسوۂ حسنہ ہے جسے علامہ نے ''خودی'' کے تحت بیان کیا۔اس کا پس منظر بیسویں صدی میں مسلمانوں کی حالتِ زار تھی جہاں روایت سازی تھی اور نہ روایت شکنی بلکہ تقلید کو روایات کا نام دے کر گلے لگائے بیٹھے تھے۔

روایت کی تراش خراش نہ ہو، زمان اور مکان کے ساتھ جدید افکار روایت سازی میں اختیار نہ کیے جائیں تو روایات مردہ ہوجاتی ہیں اور یوں قوم بھی مردہ ہوجاتی ہے۔جیسے مسلمان قوم اقبال کے دور میں روایات کی مقلد تھی اور اب بھی ہے اور روایات کو جامد رکھنے پر بضد ہے۔ اقبال کی خودی جس قدر اپنی روایات سے پیوست ہے، اُسی قدر وہ اسے حرکت آمیز رکھنے پر بضد ہے۔خودی ٹھہراؤ کی ضد ہے۔خودی ہر دم و ہر لمحہ حرکت میں رہتی ہے۔ بیج کی مثال شاید زیادہ وضاحت کر سکے کہ عظیم الشان درخت ایک بیج سے نمو پاتا ہے مگر پھر اُس کا پھیلاؤ اور نشوونما ایک معین وقت پر کم ہوجاتا ہے۔لیکن تسلسل نہیں ٹوٹتا کیونکہ اُس کا ثمر نئے بیج سے نئی شجر کاری کر دیتا ہے۔کیونکہ اس کی نمو کا تعلق زمین کی مٹی سے گہرا ہے۔یہی حال تمدن سازی میں روایات کا ہے۔

''خودی'' کے تحت شعری کلام میں بھی اقبال کا یہی پیغام ہے البتہ ''خطبات'' میں نثری طور پر یہی پیغام ایک باقاعدہ نظم سے ہے۔ایک طبقہ مسلسل اقبال کے اندر ایک مُلّا کا متلاشی رہتا ہے اور یہ طنزیہ انداز ہے اور یہ اس بناء پر ہے کہ اقبال اپنی روایت سے ہر آن جڑے رہے۔ ملّا یا مولوی اکثر دورِ حاضر میں کم علم، مقلد اور متشدد کے معنوں میں لیا جاتا ہے مگر دورِ حاضر سے قبل ایسا نہ تھا اور یہ طبقہ روایتی علم کے حصول میں بہت مشقتیں کاٹتا تھا اور تمدن سازی میں معاون تھا اور شائد مسلم تمدنوں میں یہ طبقہ پڑھا لکھا شمار ہوتا تھا۔مختصراً اُس دور میں یہ طبقہ تمدن سازی میں رکاوٹ نہ تھا بلکہ معاون تھا۔المیہ یہ ہوا کہ دنیا بدل گئی اور تمدن سازی میں نئے مؤثرات زندگی نے اثر مرتب کرنا شروع کر دیا تو اس اس طبقہ نے روایت سازی میں نمو و ترقی کے بجائے اسے جامد کر دیا اور اسے عین اسلام قرار دیا۔اس صورت حال نے اس طبقے کی قدر و منزلت میں کمی کردی اور روایت سازی میں مزاحمت پیدا کی۔ اقبال نے مُلّا و مولوی کے اس نئے کردار پر شدید تنقید کی۔ حاضر و موجود سے بے زاری پیدا کرنے کی کوشش میں یہ طبقہ ہر تمدن میں بے اثر و بے توقیر ہوگیا۔ بلکہ بدلی ہوئی دنیا میں آمر حکمران اور متشدد و مقلد مُلّا و مولوی قطعی غیر عوامی و غیر اسلامی حرکات پر اُتر آئے۔ اقبال کی روایت پسندی نہ جامد ہے نہ مقلد۔اعلیٰ علمی سطح کے مُلّا یا مولوی

جنھیں عصر حاضر میں عالم کہتے ہیں اقبال کا قریبی رابطہ تھا اور اسلامی فکر اور تمدن سازی میں مسلسل اُن سے ہدایات لیتے اور انھیں زیر غور لاتے رہے ہیں۔ یہ علما کا کام ہے کہ کم علم مُلّا اور عالم میں امتیاز پیدا کریں۔

علامہ کے خطبات جدید روایت سازی اور تمدن سازی کا ایک نمونہ ہے اور ہندوستان میں یہ روایت ولی اللہ کی جدید روایت سازی وتمدن کی ایک اگلی کڑی ہے۔ مذہب روایت سازی وتمدن سازی میں ابھی تک کی انسانی تاریخ میں سب سے مؤثر عامل رہا ہے۔(۴۵) مسلم دنیا میں ایک غلط فہمی نے جنم لیا ہے کہ مسلم تمدن یا غیر مسلم تمدن میں مذہب کو بطور روایت یا ایک مؤثر عامل کے رد کر دیا ہے۔ اس کا چرچا کم علمی کی بنا پر ہے یا کم معلومات کی وجہ سے اور شاید یہی وہ بنیادی نکتہ ہے کہ مذہبی طبقہ مخالفت پر آمادہ رہتا ہے۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ البتہ قوت برداشت پیدا کر کے تحقیق کی اشد ضرورت ہے اور اقبال اسی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ سمجھنا یہ درکار ہے کہ ایک تمدن ایک مذہبی عقیدے اور روایت کے مطابق ڈھل گیا ہے، عملی شکل اختیار کر چکا ہے۔ اُس میں نیا جنم لینے والا بچہ جوانی و زندگی کی منازل طے کرے گا تو اُس کا عقیدہ و روایت وہاں سے اُوپر عمل کرے گا جہاں ایک تمدن پہنچ چکا ہے۔ اُسے بغاوت کی ضرورت ہے نہ روایت شکنی کی بلکہ وہ جاریہ تمدن کا ہی ثمر ہے۔ اقبال نے لکھا:

> مذہب کی غرض وغایت ہی یہ ہے کہ ہمارا ظاہر و باطن بدل ڈالے اور اس کی راہنمائی کرے۔(۴۶)

علامہ نے خطبہ اول میں ''علم اور مذہبی مشاہدات'' کے تحت مذہبی روایات خصوصاً اسلامی فکر کے تناظر میں اثرات کا تجزیہ کیا۔ رقمطراز ہیں:

> دراصل مذہب کا منصب و مقام ہی کچھ ایسا ہے کہ اس کے بنیادی اصولوں کے لیے ہمیں سائنسی اصولوں وفکر سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے۔

اقبال کے نظریہ خودی کی روایت پسندی کی یہ ایک مثال ہے کہ مذہب کو مقام بنا کر سائنسی اُصولوں سے بڑھ کر نئی عقلی و عملی روایت کو جنم دینا ہے۔ روایت سازی کی حرکت کا کل پُرزہ پہلے بھی انسان تھا اور اب بھی انسان ہی یہ فریضہ انجام دے رہا ہے۔ اور کل بھی انسان ہی ایسا کرے گا۔ قدیم تمدن کی جاریہ شکل کو عرب میں ظہور اسلام کے ساتھ جوڑتے ہوئے کائناتی روایت کی نشاندہی اقبال نے اپنے خطبات میں کی۔ علم کے نقطہ نظر سے یہ وسعت نظر کی بات ہے۔ اسلام کا ظہور عرب میں ہوا۔ عرب کا تمدن سادہ تھا اس کے باوجود کہ تین براعظم اس سے منسلک ہیں۔ علامہ نے ایک انگریز تجزیہ نگار کے حوالے سے لکھا ہے کہ دنیا میں تمدن سازی کو روک لگ چکی تھی۔ دراصل یہ فطری روایت تھی جس کی نگہبان ذات خدا ہے اور بقول علامہ خودی کے لیے یہ تعجب کی بات نہیں، وہ وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے۔ اور ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کر لیتی ہے۔ اس نئے تمدن کی

بنیاد علاقائی تو نہیں تھی، آفاقی تھی اور خدا کے نظریۂ توحید پر تھی اور عالمگیر انسانیت کی وحدت کی آرزو وتمدن کا نصب العین تھا۔ تمدن کی فی الحقیقت یہ روحانی اساس تھی اور تمام مذاہب کا آج بھی اتفاق ہے۔ لیکن مذہب ثبات وتغیر کا روادار ہے۔ مذہبی طبقات نے اسے جمود اور تقلید میں قید کر دیا تو مذہب کی صورت چمک دار نہ رہی۔ ثابت ودائمی اصولوں سے کوئی تمدن انکار نہیں کرتا اور نہ تغیر وتبدیلی سے کوئی مذہب روکتا ہے۔ علامہ کے الفاظ میں:

لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ اس سے تغیر وتبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ کیونکہ قرآن نے اسے اللہ تعالیٰ کی بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔(۴۷)

ب-خودی جدید تعلیم کی آرزومند ہے:

نئی بجلی کہاں اُن بادلوں کے جیب و دامن میں
پرانی بجلیوں سے بھی ہے جن کی آستیں خالی

....

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترک دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

اقبال کی خودی روایت کو تھام کر پوری قوت سے جدید تعلیم کی علمبردار ہے۔ قدیم، روایت کا احترام ہے اور جدید، وقت کے انسانی تجربات پر مشتمل تعلیم کے ذریعے آگے بڑھنے کا تقاضا ہے۔ خودی قدیم ہے اور جدید بھی۔ خودی قدیم انسانوں کے لیے بھی روشنی اور طاقت تھی اور یہ آج کے انسان کے لیے پہلے سے زیادہ کارگر ہے۔ خودی علمی تاثر آگے بڑھاتی ہے۔ قدیم انسان کے تمدن کو جدید تمدن پر مسلط نہیں کرتی بلکہ قدیم علمی تاثر اور جدید تعلیمی کامیابیوں سے تمدن کو سنوارتی ہے۔ اقبال کے مدِ نظر ہندوستان کا تمدن تھا جہاں تعلیم مدارس، خانقاہوں بلکہ مندروں اور شخصی مکتب سے لے کر انگریزی طرز کے زیادہ ترقی یافتہ طریقہ نظام میں دی جاتی تھی۔ اقبال نے روایتی تعلیم کی حوصلہ افزائی برقرار رکھی مگر جدید تعلیم کی تنظیم اور طریقہ پر زور بھی دیا۔ سرسید کی کوششوں کو خراج عقیدت پیش کیا خصوصاً علی گڑھ یونیورسٹی سے قریبی رابطہ رکھا اور معروف لیکچرز بھی وہیں دیے۔(۴۸) علامہ قدیم وجدید کی ایک خاص طرز سے یوں وضاحت کرتے ہیں:

میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں ''قدیم'' ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ جدید، بلکہ میرا ذاتی میلان قدیم کی طرف ہے مگر دیکھتا ہوں کہ اسلامی ممالک میں عوام اور تعلیم یافتہ لوگ دونوں طبقے علوم اسلامیہ سے بے خبر ہیں۔(۴۹)

اقبال کا ذاتی میلان اس وجہ سے تھا کہ قدامت میں وحدتِ انسانیت کا تصور روحانی تھا اور ایک

خدا کے تصور کے تحت ہر مذہب و تمدن کا انسان اپنے آپ کو خدا کا ہی بندہ سمجھتا تھا۔ دوسری اہم بات یہ رہی کہ مذہب نسلِ انسانی کو بھی ایک ہی آدم سے وابستہ رکھتا تھا۔ بلا شبہ یہ دونوں تصورات جدید تعلیم میں طاقت ور نہ رہے اور انسان نے تصورات و عقائد سے آگے کائنات کے تسخیری عمل میں قدم رکھا تو لازمی ہو گیا کہ عمل ٹھوس مادی میدان سے ہو۔ ایسا ہی ہوا اور مادی اصول طے ہو گیا۔ قدیم وجدید کا یہی بنیادی فرق سامنے آیا۔ مسئلہ یہ ہوا کہ قدامت اور جدت میں ہم آہنگی کی بہتر تنظیم قائم نہ ہو سکی۔ وجہ سیاسی بھی تھی اور علمی بھی۔ پہلا معرکہ مغرب میں برپا ہوا۔ مذہبی طبقے نے علمی میدان میں آگے بڑھنے کے بجائے قدامت کو بلا چوں و چرا تسلیم کرنے پر زور برقرار رکھا۔ عوامی شعور کی ترقی اب قدامت کو بلا چون و چرا ماننے کے بجائے بغاوت پر اُتر آئی اور یوں علم جدید تمدن کا جدید معمار بن گیا۔ 'ہمارے سامنے یہ مسئلہ درپیش ہے کہ روحانی و مادی امور کو کس طرح ایک جگہ جمع کیا جائے۔' ''گفتارِ اقبال'' میں درج علامہ کے الفاظ کے مطابق:

''مذہب، فلسفہ، طبیعیات اور دیگر علوم وفنون سب کے سب مختلف راستے ہیں جو ایک ہی منزلِ مقصود پر جا کر ختم ہوتے ہیں۔ مذہب اور سائنس کے تصادم کا خیال اسلامی نہیں کیونکہ سائنس یعنی علومِ جدیدہ اور فنونِ حاضرہ کے باب کھولنے والے تو مسلمان ہی ہیں اور اسلام ہی نے انسان کو منطق کا استقرائی طریق سکھایا اور علوم کی بنیاد نظریات اور قیاسات پر رکھنے کے طریق کو مسترد کرنے کی تعلیم دی۔ اور یہ بات علومِ جدیدہ کی پیدائش کا موجب ہوئی۔ مسلمانوں میں فرقہ معتزلہ اور دیگر فرقوں کے درمیان جو تنازع پیدا ہوا تھا، وہ اس قسم کا نہ تھا جو یورپ کے روشن دماغ علماء اور تاریک خیال پادریوں کے درمیان پیدا ہوا، بلکہ وہ تو ایک علمی بحث تھی جس کا موضوع محض یہ تھا کہ آیا ہمیں الہامی کلامِ ربانی کو عقلِ انسانی کے معیار پر پرکھنے کا حق حاصل ہے یا نہیں'' (۵۰)

اور قرآن سے علومِ جدیدہ کی تائید سورۃ النحل سے لائے ''وَّ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْـِٕدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝'' (۱۶:۷۸) (اور تمھیں کان، آنکھیں اور دل دیے تا کہ تم شکر گزار بنو۔)

کان و آنکھ حواس کے نمائندے اور دل روحانیت کا نمائندہ ہے مگر ایک جسم و وحدت سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے کسی مقام پر بھی ایک دوسرے سے نہ غیر ہیں اور نہ غیر متعلق۔ قدیم وجدید، عقل و عشق اور سائنس و مذہب کا نمائندہ کل بھی انسان تھا اور آج بھی انسان ہے۔ خدا کے نائب ہونے میں کوئی تخصیص قوم و مذہب کی نہیں۔ آدم بھی نائب تھا اور اُس کے بعد ہر پیدا ہونے والا انسان خدا کا نائب ہے۔ خدا کو انسان پر پہلے بھی بھروسا تھا مگر ختمِ نبوت کے بعد انسان ہی آزاد فیصلوں کا روادار رہ گیا ہے۔

تعلیم و تعلیمی مسائل پر علامہ کی گہری نظر تھی۔ وہ استاد بھی رہے اور سب سے اہم بات کہ انھوں نے نصابِ تعلیم پر کتب بھی لکھیں۔ تعلیم کے اطلاقی پہلو خصوصاً مغربی علوم میں ترقی کے اثرات کو کیسے

قبول کیا جائے اور مقامی تمدن کے لیے مفید بنایا جائے۔ سائنس کی ترقی و مذہب میں تضاد نہیں ہے۔ تضاد کو ہوا دے کر دونوں مفید علوم کو غیر مفید بنانا علامہ کو پسند نہ تھا۔ تاریخ کو نصاب کا حصہ برقرار رکھنا چاہتے تھے کیونکہ تاریخ قوموں کی شناخت ہوتی ہے۔ علامہ تعلیم کو ہر بچے کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں۔ تعلیم میں اخلاقی پہلو کو نظر انداز کرنے پر راضی نہ تھے۔ لڑکیوں کو تعلیم دلانے کے حامی تھے۔ مادری زبان میں تعلیم کے قائل تھے۔ نویں دسویں کے لیے آئینہ عجم لکھی اور مقامی تمدن کی ضرورت کو اہمیت دی۔ علامہ قدیم و جدید کو علم کا مواد مانتے ہیں۔ اس علم نے ماضی میں بھی خودی کو محرک رکھا اور طاقت بہم پہنچائی۔ علم جدید بھی خودی ہی کے لیے خدمت بجالا رہا ہے۔ قرآن نے محسوس و استقرائی علم پر زور دیا ہے اور علم جدید اُسی کی کڑی ہے۔ بطور مثال علامہ نے چند آیات بھی درج کی ہیں جن میں البقرہ ۲: ۱۶۴، الانعام ۶: ۹۹ شامل ہیں اور لکھا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی۔"(۵۱)

سالار کارواں ہے میرِ حجاز اپنا
اس نام سے ہے باقی آرامِ جاں ہمارا

(بانگ درا)

ج- خودی ترقی و بہبود پر ایمان رکھتی ہے:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو

(بالِ جبریل)

اُمت مسلمہ دنیا کے معیارِ ترقی و بہبود میں تیسری دنیا میں شمار ہوتی ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ ترقی و بہبود کا تصور ہی ناپید ہے۔ ترقی و بہبود معاشرت کی تنظیم سے عیاں ہوتی ہے۔ جس میں نظمِ حکومت، نظمِ معیشت اور نظمِ اخلاق نمایاں ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے وقت سے تاحال اُمت میں کوئی تبدیلی نظر نہیں آتی اور محسوس ہوتا ہے کہ اُمت اپنی عادات کو علم سے وابستہ کرنے پر آمادہ نہیں۔ نظم حکومت اب بھی بادشاہوں اور آمروں پر مشتمل ہے۔ معیشت میں ابھی ہم قرآن کے نظریہ سود کو ہی سمجھ نہیں پائے۔ بداخلاقی کا تعین بھی نہیں کر پا رہے۔ البتہ مسلم معاشرے ترقی پذیر ضرور ہیں ترقی یافتہ نہیں۔ ترقی پذیری میں شامل مؤثرات زندگی کے حوالے سے اسلامی و غیر اسلامی کا ساتھ ساتھ مناظرہ چل رہا ہے۔

اقبال کے ہاں خودی کا معنی انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف جاتا ہے۔ فرد میں خودی مضبوط

ہوگی تو خودی پر مشتمل تمدن قائم ہوگا۔ خودی کی صفت یہ ہے کہ وہ آگے بڑھتی ہے۔ آگے بڑھنے کے لیے انفرادی خودی واجتماعی خودی کی مسلسل نشوونما درکار ہے۔ نشوونما کے لیے انسان کے جبلی تقاضوں کی فراہمی کا تعلق معاشرت اور معیشت کی بہتر تنظیم سے ہے اور مسلم ممالک میں تنظیم بہتر نہیں، اس لیے تمدن سازی بھی معیاری نہیں۔ اقبال اس صورت حال میں تبدیلی کے خواہاں ہیں۔ معاشرتی واخلاقی تنظیم کو جدید علم سے استفادے کے ساتھ جاریہ تمدنی روایات میں ترقی کے خواہاں ہیں۔ البتہ جدید معیشت سے وہ جدید علوم کی سطح پر منظم طریق سے فائدہ اُٹھانے میں عار محسوس نہیں کرتے۔ اُن کے نزدیک اسلامی نقطہ نظر اور جدید ترقی یافتہ معاشی فن میں تصادم نہیں ہے۔ معیشت اب ایک جدید اور ترقی یافتہ سائنس ہے اور اسلام کا سائنس سے بھی ٹکراؤ نہیں ہے۔

اقبال کا دور معاشی حوالے سے نظریاتی کشمکش کا دور تھا جواب بھی کم وبیش موجود ہے۔ مگر شدت باقی نہیں رہی۔ سرمایہ دارانہ اور اشتراکیت بمعنی انفرادی واجتماعی کے ہیں۔ سرمایہ دارانہ نظام میں انفرادی معاشی جدوجہد پر روک ٹوک نہیں جب کہ اشتراکیت میں اجتماعی معاشی جدوجہد پر زور تھا۔ ایسا نہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام سے اجتماعیت غائب ہو اور اشتراکیت میں انفرادیت نہ ہو۔ دونوں نظریات کے ماننے والوں نے ترقی وبہبود کے ایک معیار کو پالیا ہے۔ بلاشبہ ان کی تمدن سازی میں انسان کی انفرادی خودی بھی طاقت ور ہے اور اجتماعی خودی بھی نمایاں ہے۔

اس موازنے کا مطلب یہ ہے کہ مسلم اقوام تب بھی تذبذب میں تھیں اور اب بھی وہی حال ہے۔ علامہ نے خودی کے حوالے سے زندگی کو طاقت، حرکت اور سمت دی۔ خودی فرد سے شروع ہو کر اجتماعی معاشرتی نمونہ بنتی ہے مگر مسلمانوں نے غربت، تنگدستی، جہالت اور بیماریوں کو اپنی تقدیر جان لیا ہے۔ اقبال کا سبق یہ ہے کہ یہ ہماری تقدیر نہیں ہے اور اس میدان میں اپنی تقدیر خود بنانی ہوگی۔ مگر مسلمانوں کی ذہنی پسماندگی مسلسل رکاوٹ ہے۔ تقلید نے ذہنوں کو باندھ رکھا ہے۔ پیسے لے کر مارتے ہیں اور مرتے ہیں اور اُسے جہاد کہتے ہیں۔ یہ تکلیف دہ بات ہے۔ اس مائنڈ سیٹ کو بدلے بغیر ترقی خواب وخیال ہی رہے گی۔ اقبال نے ترقی وبہبود کے لیے وقت کی آواز سُن لی تھی۔ اُن کی پہلی کتاب ''علم الاقتصاد'' شائع ہوئی تھی۔ اسلامی مفکرین زوال کے بعد اقتصادیات سمیت بہت سے علوم میں پیچھے چلے گئے حالانکہ دورِ عروج میں مسلمان مفکرین تمام علوم میں راہنما کردار ادا کر رہے تھے۔ ''علم الاقتصاد'' ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی۔ جبکہ اقبال ابھی ''حکیم الامت'' بھی نہ بنے تھے مگر قومی ترقی اور تمدنی آسودگی کے لیے وہ اقتصادی علوم پر توجہ مبذول رکھے ہوئے تھے اور انھوں نے یہ سلسلہ کیمبرج میں اعلیٰ تعلیم کے دوران بھی برقرار رکھا جس کی سلیم اختر نے ''تعارف'' میں تصریح کی ہے۔ یہاں ہم ''الاقتصاد''

کے دیباچہ سے اقبال کے الفاظ درج کرنے پر اکتفاء کرتے ہیں:

علم الاقتصاد انسانی زندگی کے معمولی کاروبار پر بحث کرتا ہے اور اس کا مقصد اس امر کی تحقیق کرنا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ پس ایک اعتبار سے یہ اس وسیع علم کی ایک شاخ ہے جس کا موضوع خود انسان ہے۔۔ یہ امر مسلّم ہے کہ انسان کا معمولی کام کاج اس کے اوضاع واطوار اور اس کے طرزِ زندگی پر بڑا اثر رکھتا ہے۔ بلکہ اس کے دماغی قویٰ بھی اس اثر سے کامل طور پر محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ تاریخ انسانی کے سیلِ رواں میں اصولِ مذاہب بھی بے انتہا مؤثر ثابت ہوئے ہیں۔ مگر یہ بات بھی روزمرہ کے تجربے اور مشاہدے سے ثابت ہوتی ہے کہ روزی کمانے کا دھندا ہر وقت انسان کے ساتھ ساتھ ہے اور چپکے چپکے اس کے ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے۔ ذرا خیال کرو کہ غریبی یا یوں کہو کہ ضروریات زندگی کے کامل طور پر پورا نہ ہونے سے انسانی طرزِ عمل کہاں تک متأثر ہوتا ہے۔ غریبی قوائے انسانی پر بہت بڑا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہوسکتا ہے کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظارہ ہمیشہ کے لیے صفحہ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے؟ اس سوال کا شافی جواب دینا علم اقتصاد کا کام نہیں کیونکہ کسی حد تک اس کے جواب کا انحصار انسانی فطرت کی اخلاقی قابلیتوں پر ہے جن کو معلوم کرنے کے لیے اس علم کے ماہرین کوئی خاص ذریعہ اپنے ہاتھ میں نہیں رکھتے۔ مگر چونکہ اس جواب کا انحصار زیادہ تر ان واقعات اور نتائج پر بھی ہے جو علم الاقتصاد کے دائرہ تحقیق میں داخل ہیں، اس واسطے یہ علم انسان کے لیے انتہا درجہ کی دلچسپی رکھتا ہے اور اس کا مطالعہ قریباً قریباً ضروریاتِ زندگی میں سے ہے۔ بالخصوص اہل ہندوستان کے لیے تو اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا نہایت ضروری ہے کیونکہ یہاں مفلسی کی عام شکایت ہو رہی ہے۔ ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی کمزوریوں نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف ہے جن کا جاننا قومی فلاح اور بہودی کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔ انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں ان کا حشر کیا ہوا ہے۔ (۵۲)

خودی آزاد ارادہ واختیار کی خواہاں ہے۔

تیرا جوہر ہے نوری، پاک ہے تو
فروغِ دیدۂ افلاک ہے تو

(بالِ جبریل)

''خوی نورِ مطلق سے مستفید ہوئی تو آزاد ارادہ واختیار کی متمنی ہوئی۔ یہ تڑپ باقی ہے اور آج کے انسان کی کامیابیاں اس پر گواہ ہیں۔ مادی میدان ہے تو طبعیات، حیاتیات اور نفسیات میں ایجادات اور

معلومات انسان کے آزاد ارادہ واختیار کا ثبوت ہیں۔ روحانی میدان کی ہستیاں مادی جزئیات سے الگ تھلگ ایک نئی دنیا کی نوید دیتی ہیں۔ بلاشبہ خودی ہر میدان میں ایک طاقت ور محرک ہے:

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

(بالِ جبریل)

''نورِ مطلق سے نورِ خودی خاک آدم میں داخل ہوتی ہے تو حیاتِ انسانی ''نائب حق'' کے مرتبہ پر فائز ہو جاتی ہے۔ خلیفہ یا نائب حق کا مطلب ہے کہ حق سے اُسے اختیار کی قوت مل گئی ہے۔ ہر انسان آدم کی نسل سے پیدا ہوا اور وہ نائب حق قرار پایا۔ صدیاں گزریں، انسان آگے ہی آگے بڑھا ہے۔ سورج، چاند اور ستارے غائب ہوئے اور نہ انسان رُکا ہے۔ انسان کا نہ رُکنا اور مسلسل حرکت کسی قوت ارادی کی نشاندہی ہے جس سے یہ جہاں روشن سے روشن تر ہوا جارہا ہے:

اسی کوکب کی تابانی سے ہے تیرا جہاں روشن
زوالِ آدم خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا

(بالِ جبریل)

خدا خودی ہے اور خودی خدا ہے۔ انسان خودی ہے اور خودی انسان ہے۔ خدا کو خودی مطلق قرار دے کر اقبال نے انسان کی خودی سے امتیاز دیا مگر خودی کی فیصلہ کن حیثیت کا تعین کر دیا۔ خدا یوں تو کائنات کی ہر شئے میں ظاہر ہے مگر انسان کو اپنا فیصلہ کن اظہار قرار دیا ہے۔ یوں انسان خدائی صفات میں ہم کار بن گیا۔ تخلیق خدا کا وصف ہے مگر انسان تخلیق کاری میں خدا کا ہم پلہ ہوا جارہا ہے۔ لیکن یہ بغاوت نہیں بلکہ اُس آزاد ارادہ واختیار کی عملی کارکردگی ہے جو انسان کو بطور خلیفہ دینے کے لیے ذمہ دار تھا۔ گاہے گاہے انسان خدا کو للکار بھی رہا ہے اور اُس کے وجود سے انکار پر آجاتے ہیں۔ لیکن ان میں اکثر اعلیٰ سطح کے نائب ہوئے ہیں۔ اس لیے بات توجہ مانگتی ہے کہ اتنا اعلیٰ سطحی حکیم ذہن ایسا کیونکر کہتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انسان خدا کا باغی نہیں ہوسکتا اور اُس کے وجود کا منکر نہیں ہوسکتا۔ ہماری دانست میں یہ بغاوت وقت کے خداؤں کے خلاف ہوتی ہے، عموماً مذہب کے تحت مذہبی ذہن ایک جابر خدا کے حوالے سے حکم کو اپنی خواہش کے تحت لاتے ہیں اور انسانوں پر ستم کرتے ہیں اور اُسے خدا کی تقدیر کہہ کر سند جواز بخشتے ہیں۔ دوسری صورت میں انسان خدا کی ہم کاری میں اُس کے ہم پلہ ہو جاتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اب وہ خدا بن گیا ہے جس کی تعمیر خلیفہ کی خودی میں رکھ دی تھی۔ یہ نہ خدا سے انکار ہوتا ہے اور نہ خدا بن جانے کا اعلان ہوتا ہے۔ یہ دراصل کسی انسان میں خودی کا عروج

وکمال ہوتا ہے۔ اسلام میں حلاج اور مغرب میں نطشے کا نام لیا جاتا ہے۔ اس موضوع کو جاننے کے لیے محنت کے ساتھ احتیاط کی بھی ضرورت ہے۔

خدا کل ہے اور انسان اُس کی مخلوق ہے۔ خدا واحد تھا اور واحد ہے اور واحد رہے گا۔ اس توحیدی ایمان کو خمیر میں لے کر انسان الگ الگ پیدا ہوتا آ رہا ہے۔ ''عملِ کن'' کا یہ سلسلہ ماضی، حال اور مستقبل پیدا کرتا ہے جب کہ خدا کل ہے اور وہاں وقت کا سوال نہیں، اس لیے حکمائے اسلام اور جدید حکماء اس نتیجے کی طرف بڑھ رہے ہیں کہ خدا کا زمان اپنا ہے اور اُس کی نوعیت اور ماہ وسال بھی اپنے ہیں اور دنیا میں خدا کے زماں ومکاں کو جاننے کا کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ لیکن خدا اپنے طریق زمان ومکان میں کلی اختیار کا مالک ہے لیکن ''عمل کن'' میں خدا نے انسان کو جو اختیار دیا ہے وہ دنیا کے ماضی، حال اور مستقبل میں عمل کے لیے ہے۔ یہ دنیا کا زمان ہے جہاں انسان عمل کرتا ہے۔ عمل میں ارادہ اور اختیار حاصل ہوتا ہے جس عمل میں ارادہ واختیار نہیں ہوتا وہ مشینی عمل ہوتا ہے اور اُسی کو مادی عمل کہتے ہیں۔ علامہ نے زماں ومکان کے موضوع پر بہت محنت کی ہے اور لکھا کہ ذات حقیقی کی تخلیقی فعلیت کا فہم جب ہی ممکن ہے کہ فکر اس کی ترجمانی زمان ومکان کے میدان میں کرے۔ دوسرا بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شئے کا جوہر ہے جیسے قرآن کے مطابق کہ ہر شئے خدا نے ہی پیدا کی اور اُسی نے ایک خاص اندازہ مقرر کیا:

زمانے کی یہ گردش جاودانہ حقیقت ایک، تو باقی فسانہ
کسی نے دوش دیکھا ہے نہ فردا فقط امروز ہے تیرا زمانہ

انسان کے آزاد ارادہ واختیار کا پہلو تقدیر وتدبیر ہیں۔ علامہ کا روئے سخن یہ ہے کہ ہمیں علم الکلام کے تمام موضوعات کا نئے سرے سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ وقت اور تمدن دونوں تبدیل ہو گئے ہیں جس بناء پر بہت سی نئی معلومات اور نئے انکشافات ہوئے ہیں۔ اب علامہ کے نزدیک تقدیر وہ زمانہ ہے جس کے ایک معنی وہ امکانات ہیں جن کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ (۵۳) یعنی وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو زمانے کے وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے اپنے وقت پر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے کہ حوادث پہلے سے ہی خدا کے ہاں موجود ہیں اور اب باری باری پیدا ہو رہے ہیں (۵۴) گویا تقدیر خدا کا اندازہ ہے جو وہ مقرر کرتا ہے اور انسان اپنی خودی کی بناء پر آزاد ارادہ واختیار کو بروئے کار لانے کی توفیق پاتا ہے:

تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

(ضرب کلیم)

خدا اور ابلیس، خیر و شر کے نمائندے ہیں۔ خدا خیر ہی خیر ہے اور شیطان شر ہی شر ہے۔ خدا بھی انسان سے خیر کی توقع رکھتا ہے اور شیطان کا فریضہ بھی نائب حق کو گمراہ کرنا ہے اور شَر کی طرف آمادہ رکھنا ہے۔ بلاشبہ آدم وحوّا اور شیطان کے جنم سے پہلے بھی خدا خالق تھا اور خلاقی بدستور جاری ہے۔ یہ سب کردار خدا کے عمل کن کا نتیجہ ہیں تو گویا بغاوت کے یہ کردار خدا کے داخل میں تو موجود ہوں گے مگر خارج میں آئے بغیر اظہار ممکن نہ تھا۔ شیطان خدا کا راز دان تھا مگر آدم کی مزاحمت پر اُتر آیا۔ اُسے معلوم تھا کہ آدم بطورِ نائب ایک بااختیار ہستی ہو گی شاید اس لیے فرشتوں نے زمین میں انسانی بے نظمی کی نشاندہی کی تھی اور قوت اختیار کے بغیر نظم توڑنا ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ بمطابق اسلام و دوسرے مذاہب شیطان نے انسان کو مقصد سے گمراہ رکھنے کے لیے مہلت طلب کر لی اور خدا کی طرف سے مہلت ملی۔ گویا انسان و شیطان دونوں کو زمین کے دائرہ کار میں دائرہ عمل کی مہلت اور اجازت مل گئی۔ اس سے ایک یہ معلوم ہوا کہ خدا کا سلسلہ ان کرداروں سے منقطع نہیں ہے۔ دوسرا دونوں کے پاس آزاد ارادہ و اختیار عیاں ہو جاتا ہے۔ انسان کی خودی اپنی سمت میں آگے بڑھے گی اور شیطان کی خودی اسے روکے گی۔ آگے بڑھنا ارادہ و اختیار کے بغیر ممکن ہے اور نہ اسے ارادہ و اختیار کے بغیر روکا جا سکتا ہے۔ اسی عمل کو خیر و شر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ زمین میں انسان خیر کا نمائندہ ہے اور شیطان شر کا، مگر وجود صرف حضرت انسان یعنی نائب حق کا ہے۔ اپنے وجود کی حفاظت کا ذمہ دار وہ خود ہو گا۔ خدا نے اُسے اپنے وجود کی حفاظت کے لیے ضروری صلاحیت و طاقت سے مسلح کر رکھا ہے اور علامہ کے ہاں اُسے خودی کا نام دے کر اور اُسے طاقت ور بنا کر تمام شیطانی حربوں کو شکست دی جا سکتی ہے بلکہ مضبوط خودی موت کی منزل کو آسانی سے عبور کر جائے گی۔ علم الکلام کے ان نازک موضوعات کا علامہ نے روایت سے ہٹ کر جائزہ لیا ہے اور نئے باریک نکات پیدا کیے ہیں اور جدید ذہن کو متوجہ کیا ہے۔ گویا روایت وجدیدیت کی تعبیر خودی کے حرکت آمیز فکر کے تحت کی۔ روایتی ذہن سے روایتی سختی کو نرم کرنے کی کوشش کی اور جدید ذہن کو روایت سے یکسر ہٹ جانے سے روکنے کے لیے دلائل دیے۔ انسان کے ارادہ و اختیار کو خودی کے تحت بیان کیا اور توازن قائم کیا۔ آخر میں علامہ کے الفاظ پر ''کمال اقبال'' کا اختتام کریں گے۔ خودی کی حقیقت یہ ہے کہ:

خودی کوئی ٹھوس اور جامد شئے نہیں۔ وہ زمانًا اپنے آپ میں نظم و ربط پیدا کرتی اور خود اپنی واردات سے متشکل اور منضبط ہوتی ہے۔ (۵۵)

حواس و بصیرت دو فعالی عنصر ہیں گو وہ ایک وحدت (انسان) میں کام کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

بصیرت کیا ہے؟ خودی کا یہ اعتراف کہ اشیاء کے درمیان زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتیں کام کرتی ہیں''۔ یوں گویا خودی

اپنی ضرورت کے مطابق اس پیچیدہ کل میں اپنی فعالیت کو جاری رکھنے کی قدرت حاصل کر لیتی ہے۔ (۵۶)

مزید لکھا:

خودی کے اعمال وافعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط وتصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علیت ہے۔ (۵۷)

اور یہ کہ:

''اسلام کو تو نفسیات انسانی کی اس زبردست حقیقت کا بھی اعتراف ہے کہ ہماری یہ قدرت کہ آزادی واختیار سے جیسے چاہیں، عمل کریں، ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ وہ کبھی بڑھتی رہتی اور کبھی گھٹ جاتی ہے۔ لہٰذا اسلام چاہتا ہے کہ آزادی واختیار کی یہ قدرت خودی کی زندگی کا ایک مستقل عنصر بن جائے۔ (۵۸)

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا
مقامِ رنگ و بُو کا راز پا جا

(بالِ جبریل)

خلاصہ بحث خودی:

تلاشِ خودی انفرادی سطح پر بھی جاری ہے۔ یہ انسان کی فطری ضرورت وداعیہ ہے۔ تلاشِ خودی اجتماعی سطح پر بھی جاری ہے۔ یہ انسان کی سماجی ضرورت ونصب العین ہے۔ تلاشِ خودی کا واحد متلاشی انسان ہے جسے خدا نے اپنا ''نائب'' بنایا ہے۔ انسان (نائب) واحد نوع حیات ہے جسے حقیقت مطلق کا یقین ہے۔ حقیقت مطلق کا یقین ''امر'' اور نفخہ'' کے عمل کی بناء پر خمیر انسانی میں داخل ہے۔ یقین موجودگی کا ہے۔ تلاش پانے کی ہے۔ یقین کے بغیر پانے کے لیے حرکت وجستجو ممکن نہیں ہوتی۔ تلاشِ خودی میں ابتداء شک سے ہوتی ہے اور انتہاء یقین پر ہوتی ہے۔ اسے عقلی جستجو (فلسفہ) کا نام دیا جاتا ہے۔ تلاشِ خودی مفروضہ جات بنا کر کی جاتی ہے اور نتیجہ دیکھ کر یقین کو دلیل دی جاتی ہے۔ اسے سائنس کہتے ہیں تلاشِ خودی میں مراقبہ ومجاہدات کیے جاتے ہیں ہر شئے ''ایک'' میں ہی نظر آتی ہے۔ اسے مشاہدہ تصوف کی پہلی منزل (وحدت الوجود) کہتے ہیں۔ تلاشِ خودی میں یہ عمل جاری ہے تو ''ایک'' اور ''اشیاء'' میں دوئی (ظلیت) نظر آجاتی ہے۔ مشاہدہ کو تصوف میں دوسری منزل (وحدت الشہود) کہتے ہیں۔ تلاشِ خودی کے اس جاریہ عمل کی اگلی منزل عبدونیابت کی ہے جہاں خدا، خدا نظر آتا ہے اور بندہ کو بندہ ہونے کی پہچان ہوجاتی ہے۔ تلاشِ خودی کی اس منزل پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ فرق وامتیاز کے باوجود خدا ''خودی مطلق'' ہے اور ''میں'' خودی ہوں۔ تلاشِ خودی کی جدوجہد میں انکشاف ''خودی''

دراصل ''خلیفہ کے فرائض منصبی کا تعین ہے۔ انکشافِ خودی کا پہلا حاصل ''خودی مطلق'' کا دیدار ہے جو یقین کا دوسرا مرحلہ ہے۔ ''خودیِ مطلق'' خالق و مالک ہونے کے ناطے کیسے فعال ہوئی اور جاری فعالیت کی منزل کیا ہے؟ جستجو کے یہ نئے مقاصد ٹھہرے۔ ''انکشافِ خودی'' اور ''یافت'' کے مقصد کو پانے کے لیے ''خودی'' کو تربیتی مراحل سے گزرنا ضروری ٹھہرا۔ ''خودی کی تربیت کے اصول وضوابط ''مذہب' طے کرتا آیا ہے۔ معلومات کو عقلی علم میں فلسفہ اور تجرباتی میں سائنس ڈھالتی ہے۔ خودی نے تربیت سے وہ قوت پائی ہے جو ''خودی مطلق'' کی فعالیت وخلاقی میں اس کی شمولیت کو ممکن بنا سکے۔ ''خدا کی یافت'' خدا جیسی فعالیت میں اور اُس کی خلاقی میں خودی کے شمولیت کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ یہ اقبال کا حاصل مطالعہ ہے ''خودی'' وہ اصول ہے جس کی نمو سے انسان ''خودی مطلق'' کی فعالیت وخلاقی کا حصہ بن کر'' حقیقت مطلق'' کی یافت کرسکتا ہے۔ اقبال کے ہاں یہ اصول ''خودی'' ہی مقام عبدیت سے مقام نیابت تک راہنما ہوگا جو حتمی مرحلہ اتصال وجذب کہلاتا ہے۔ حتمی مرحلہ اتصال وجذب مقام فنا نہیں، مقام بقا ہے۔ ''خودی'' کی انفرادیت قائم رہے گی۔ '' وَ كُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا ۝ ''(المریم ۱۹: ۹۵) ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا۔ مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی دلربائی کا مقابلہ نہیں کرسکتی تھی۔ مغربی اقوام اپنی قوت عمل کی وجہ سے تمام اقوام عالم میں ممتاز ہیں اور اسی وجہ سے اسرار زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات وتخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔ مغرب کے فلسفہ جدید کی ابتداء ہالینڈ کے اسرائیلی فلسفی اسپینوزا کے نظام وحدت الوجود سے ہوتی ہے لیکن مغرب کے طبائع پر رنگ عمل غالب تھا۔ وحدت الوجود کا طلسم جسے ریاضیات کے طریق استدلال سے پختہ کیا گیا تھا دیر تک قائم نہ رہ سکتا تھا۔ سب سے پہلے جرمنی میں انسانی ''انا'' کی انفرادی حقیقت پر زور دیا گیا اور رفتہ رفتہ فلاسفہ مغرب بالخصوص حکمائے انگلستان کے علمی ذوق کی بدولت اس خیالی طلسم کے اثر سے آزاد ہوگئے۔ جس طرح رنگ وبو کے لیے حواس مختص ہیں اسی طرح انسانوں میں ایک اور حاصہ بھی ہے جسے ''حس واقعات'' کہنا چاہیے ہماری زندگی واقعات گردوپیش کے مشاہدہ کرنے اور ان کے صحیح مفہوم کو سمجھ کر عمل پیرا ہونے پر منحصر ہے مگر ہم میں سے کتنے ہیں جو اس قوت سے کام لیتے ہیں جسے اصطلاحاً ''حس واقعات'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ انگریزی قوم کی عملی نکتہ رسی کا احسان تمام دنیا کی قوموں پر ہے کہ اس قوم میں ''حس واقعات'' اور اقوام کی نسبت زیادہ تیز اور ترقی یافتہ ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی نرا عقلی نظام ''فلسفیانہ نظام'' جو واقعات متعارفہ کی تیز روشنی کا متحمل نہ ہوسکتا ہو انگلستان کی سرزمین میں آج تک مقبول نہیں ہوا۔ پس حکمائے انگلستان کی تحریریں اس قابل ہیں کہ مشرقی دل ودماغ ان سے مستفید ہو کر اپنی قدیم فلسفیانہ روایات پر نظرثانی کریں۔ اس مسئلے کی تاریخ کا

ایک مختصر خاکہ جو اس نظم کا موضوع ہے اس سے پہلے کی تفسیر مقصود نہیں محض ان لوگوں کو نشانِ راہ بنانا مقصود ہے جو پہلے سے اس عسیر الفہم حقیقت کی دقتوں سے آشنا نہیں۔ رہا شاعرانہ پہلو تو شاعرانہ تخیل میں محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد الموت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بطور ایک تمہید کے کام دے گا۔ لفظ خودی اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا۔ جیسا اُردو میں مستعمل ہے اور اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعین ذات ہے مقدمہ مطالب اسرار خودی، ص ۱۸ اشاعت دوم ۱۹۶۹ء دیباچہ کے بعد چند اشعار تھے جن میں افلاطون اور حافظ شیرازی کے نتائج طبع کے علمی وادبی اجتماعی اثرات پر تنقید کی گئی تھی۔ مثنوی کے عنوانات سے مطالب مثنوی کا تعارف ہوتا ہے اور وہ یہ ہیں:
○ در بیان اینکہ اصل نظام عالم از خودی است و تسلسل حیات تعینات بر استحکام خودی انحصار دارد۔ ○ در بیان اینکہ حیات خودی از تخلیق و تولیہ مقاصد است۔ ○ خودی از عشق و محبت استحکام می پذیرد خودی از سوال ضعیف می گردد۔ ○ چون خودی از عشق و محبت محکم می گردد قوای ظاہرہ و مخفیہ نظام را مسخر می سازد۔ ○ حکایت در این معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات مغلوبہ بنی نوع انسان است کہ بہ این طریق مخفی اخلاق اقوام غالب ضعیف می سازند۔ ○ در معنی اینکہ افلاطون یونانی کہ تصوف و ادبیان اقوام از افکار او اثر عظیم پذیرفتہ بر مسلک گوسفندی رفتہ است و از تخیلات احتراز واجب است۔ ○ شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ۔ ○ در بیان اینکہ تربیت خودی را سہ مراحل است: مرحلۂ اول را اطاعت، و مرحلۂ دوم را ضبط نفس و مرحلۂ سوم را نیابت الٰہی اند۔

بعد مثنوی کے جواز میں پس منظر کے طور پر دیباچہ تھا جس کا خلاصہ اقبال کے اپنے الفاظ میں اس طرح لکھا ہے:

۱- یہ وحدت وجدانی یا شعور نقطہ جس سے تمام انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی ہے یہ ''خودی'' یا ''انا'' جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت مشاہدے کی گرم نگاہوں کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز کی صورت میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے حکماء و علماء نے کسی نہ کسی صورت میں اس کے جواب کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔

۲- مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر ان کی افتادِ طبیعت پر۔ مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی ''انا'' محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق انھیں ایسے نتائج کی طرف لے گیا جن کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی۔

۳- ہندو قوم کے موو شگاف حکماء نے قوتِ عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ 'انا' کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے، عمل سے متعین ہوتا ہے گویا انسانی ''انا'' کی موجودہ کیفیات و لوازم اسی کے گذشتہ طریقِ عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانونِ عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔

۴- اس عجیب و غریب طریق پر ہندو حکما نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت یا بہ الفاظِ دیگر جبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا۔ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی دادو تحسین کی مستحق ہے، بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو بھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب ''انا'' کا تعین عمل سے ہے تو ''انا'' کے پھندے سے نکلنے کا ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی پہلو سے نہایت خطرناک تھا۔

۵- سری کرشن نے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات پر تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے۔ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دلبستگی نہ ہو۔

۶- افسوس کہ جس عروسِ معنی کو سری کرشن اور سری رام بے نقاب کرنا چاہتے تھے شری شنکر (شنکراچاریہ) کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم رہ گئی۔

۷- مسئلہ ''انا'' کی تحقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ کی یہ مماثلت نہایت عجیب و غریب ہے کہ جس نقطۂ خیال سے شری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطۂ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے وحدت الوجود کو اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحدین الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متأثر ہوئے۔ رفتہ رفتہ چودہویں صدی کے تمام عجمی شعراء اس رنگ میں رنگے گے۔

۸- ہندو حکمانے وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو مخاطب کیا۔ ایرانی شعراء نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو آماجگاہ بنایا اور اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔

۹- علمائے قوم میں سب سے زیادہ غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمہ اور حکما میں سے واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر اعلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔

حرفِ آخر:

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

مردان خدا، خدا نباشند لیکن از خدا، جدا نباشند

(خدا کے بندے خدا تو نہیں بن سکتے مگر وہ خدا سے جدا بھی نہیں۔)

''خودی'' کی کہانی خدا اور انسان کی کہانی ہے۔ یہ کائنات اس کہانی کا بنیادی میدان ہے۔ خدا کے موجود ہونے کا احساس تو ہے مگر انسان اُسے بے پردہ دیکھ نہیں پاتا۔ حجاب میں رہنا خدا کا اُصول ہے۔ اُسے بے حجاب کرنا انسان کا مقصد ہے۔ یہی آرزو تھی جو خدا کو سوجھی کہ میں جانا جاؤں، پہچانا جاؤں۔ اس لیے کہ حُسن جب تک نہ چمکے اور اُس کی چمک کا مشاہدہ کرنے والا نہ ہو تو حُسن، حُسن نہیں ہوتا۔ خدا کی جہاں جمالیت لازوال ہے وہاں خودی کی عبدیت بھی کمال ہے۔ خدا کی جمالیت کائنات کے ذرّے ذرّے میں سمائی ہے۔ انسان بھی اُسی کا کمال ہے اور اس کے اندر بھی خدا کی جمالیتی حِس ودیعت شدہ ہے۔ خدا حسین ہے حُسن کو پسند کرتا ہے۔ انسان حسین ہے اور حُسن کو پسند کرتا ہے۔ خدا بندے کو پسند کرتا ہے۔ اور بندہ خدا کو محبوب رکھتا ہے۔ خدا اور انسان کی خودی کا یہ ایک روشن نکتہ ہے:

کمال زندگی دیدارِ ذات است
طریقش رستن از بند جہات است

علامہ اقبال نے ''خودی'' کے مرکزی خیال پر خدا اور انسان کی کہانی بیان کی ہے۔ خدا ''خودی مطلق'' ہے اور انسان ''خودی'' کی طاقت کا امین ہے۔ یوں خدا اور انسان میں امتیاز کو برقرار رکھا۔ گویا ''خودی'' کا سفر ''خودی مطلق'' سے مستنیر ہوتا ہے۔ خودی مطلق دراصل خودی کل ہے اور انسان اُس کا جزوی کِردار واظہار ہے۔ کہانی بہت طولانی ہے۔ انسانی خودی کا طویل سفر شمار میں نہیں آتا۔ قرآن و دوسرے صحیفہ جات میں بات آدم سے شروع ہوتی ہے اور کوئی ہزاروں سالوں کا میزان قائم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اقبال نے ''خودی'' کو شعور کا روشن نکتہ قرار دیا گویا ''خودی'' وہ طاقت وجذبہ ہے جو انسان کو علم کے ذریعے معلومات وشعور بہم پہنچاتی ہے۔ علم سے عمل کا راستہ کُھلتا ہے اور پھر عمل سے علم وشعور میں اضافہ ہوتا ہے جو عمل کے میدان وسیع کرتا جاتا ہے اور ساتھ شعور وآگاہی کو بلند سے بلند تر کرتا جاتا ہے۔ علمی الفاظ کی کمی نہیں جو تاریخ کے ہر دور میں انسان اپنی خودی کے علمی نتائج کے لیے بولتا تھا

اور حوصلہ پاتا تھا۔ موجودہ علمی ترقی کی فضا میں صرف اُردو زبان میں خودی کے اظہار و نتائج کے لیے متعدد الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ جن میں شعورِ نفس، شعور کا روشن نقطہ، شعورِ ذات، عرفانِ نفس، عرفانِ ذات، آگاہی، بیداری، خود شعوری، خود شناسی، احساسِ خودی، عرفانِ خودی وغیرہ..... نمایاں الفاظ ہیں۔ انگریزی میں (Self Consciousness) بولا جاتا ہے۔ خودی کو عملی طور پر پانا اور یقین حاصل کرنے کی بہترین نظیر تو بیج و درخت اور اس میں تواتر ہے تغیر مختلف مٹی اور آب و ہوا سے اثر انداز ہوتا ہے۔ لیکن انسان اپنے اندر خودی کو محسوس کیسے کرتا ہے؟ وہ خودی کی طاقت و حقیقت کا یقین کیسے پاتا ہے؟۔ وہ عمل کی کن راہوں کو اختیار کرتا ہے کہ اُسے خودی پانے میں کامیابی نصیب ہوتی ہے؟ ابھی تک انسان خودی کی تلاش کے تین عملی راستے دریافت کر سکا ہے:

الف– مذہب اور حصولِ خودی۔

ب– عقل اور حصولِ خودی۔

ج– حس اور حصولِ خودی۔

علامہ نے ان تین راستوں پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے اور ہر راستے پر خودی کے ارتقاء و ترقی کو بیان کیا ہے۔ انسان یہ گمان کر بیٹھا ہے کہ وہ حیات کے ارتقاء میں آخری منزل پر ہے۔ آخری شعور بصورت خودی اسی حیات کا نصب العین ہے۔ گمان کو سچ ثابت ہونا ہے۔ حرکت تو بہر حال بصورت ''کن'' جاری ہے۔ انسان اپنے وجودِ ذات کی تکمیل اور شعورِ ذات کے حصول میں سر توڑ کوشش کرتا ہے۔ اسی کوشش میں اُس نے علم کی تین جہتوں کو قدر دی ہے۔ کئی ذیلی جہتیں ہیں اور کل کوئی اور مسلمہ علمی جہت ظہور پذیر ہو سکتی ہے۔ البتہ جو جہتیں ظہور پذیر ہو چکی ہیں۔ اُن تینوں کی جستجو کا محور ''حرمتِ نفس'' ہے۔ انسان تینوں میدانوں میں اپنے ارادہ و اختیار کو ہر طرح کی قید سے آزاد کرانے کی ایک طویل جدوجہد رکھتا ہے۔ منزل ابھی اُسے نہیں ملی مگر وہ اپنی خودی کی اس طاقت کو بخوبی محسوس کرنے لگا ہے۔ ارادہ و اختیار اور قید و حکم ہدایت میں اُسے امتیاز نظر آنے لگا ہے۔ اُس کی فطرت تقلید و قید سے آمادۂ بغاوت رہی ہے اور انسان کا ترقی یافتہ شعورِ ذات آزادی اور غلامی میں چاہے وہ کسی نوعیت کی ہو، فرق محسوس کرتا ہے۔ یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ انسان اپنے شعورِ ذات کو ایک مرکز سے منسلک محسوس کرتا ہے۔ علامہ اس مرکز کو ''مطلق خودی'' اور شعورِ ذات میں مضمر حرکت کو ''انسانی خودی'' قرار دیتے ہیں۔ عرفِ عام میں مذاہب اس مرکزِ محسوس کو ''خدا'' کہتے ہیں اور انسان کو خدا کی خلق و مخلوق قرار دیتے ہیں۔ گو تمام مذاہب اپنے ظہور کے وقت سماجی بیداری کی مناسبت سے خدا کا تصور پیش کرتے رہے۔ اُسے دیکھنے اور پانے کی آرزو و جستجو کرتے رہے مگر پایا کسی نے نہیں اور دیکھا بھی نہیں۔ مذاہب کے ارتقاء

میں آخری ارتقائی کڑی اسلام ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآن اس کی اساس ہیں۔ اسلام نے مذاہب کی مناسبت سے چند باتوں میں دوٹوک موقف اختیار کر کے مذاہب کے نقطۂ نظر کی تہذیب جدید کر دی۔ گویا سابقہ مذاہب کے عقائد وافکار اسلام میں سمٹ گئے ہیں۔

الف: تمام مذاہب کا مرکزِ محسوس واحد ہے اور اسلام نے اُسی تسلسل کو آگے بڑھایا۔ دوسرے لفظوں میں انسانی اتحاد کا آفاقی نقطہ نظر اپنایا ہے۔ اسلام نے توحید کے تحت اس کی توضیح کی ہے۔

ب: دوسرا خدا یا مرکز محسوس یا خودی مطلق ایک ہے۔ کل ہے۔ اُس کا کوئی حصہ دار کسی بھی جہت سے نہیں ہے۔ سورۂ اخلاص میں یہ گہرا سبق پایا جاتا ہے۔

ج: خدا کے تصویری خاکے کو بڑی حد تک مکمل کیا کہ اُس جیسا کوئی نہیں ہے۔ (لیس کمثلہ) البتہ نور کی مثال دے کر انسان کو دید پر آمادہ رکھا۔

د: تصویر اور حقیقت کو بیان کرنے کے بعد انسان کو آزاد ارادے اور آزاد عمل کی اجازت دے دی۔ مذاہب کا سلسلہ، ختم نبوت کا سلسلہ ختم۔ ختم نبوت دراصل انسان کے حریت نفس کا باقاعدہ اعلان ہے۔ خودی کو الگ سے انفرای واجتماعی طور پر ''خودی مطلق'' سے منسلک ہوکر اپنی آزادی اور ارادہ واختیار کو ممکن بھی بنانا ہے اور نیابت کا انعام بھی پانا ہے۔ عقل وحس کی اپنی راہیں اور طریقہ کار ہے۔ اگر یہ طے کر لیا جائے کہ آخری مذہب میں آکر وہ خاکہ مکمل ہوجاتا ہے جس میں مذہبی حکمت عملی کی راہوں سے منزل بسر ہوگی اور اسی خاکے کے اشارے عقل وحس کے ذریعے جستجو کے نشان راہ ہیں۔

ہر فرد میں ایک جوہر ہے اور یہ ''جوہر مطلق'' کا ایک ''امر'' ہے۔ کمال یہ ہے کہ ہر فرد میں جوہر اور امر الگ الگ ہے مگر ایک فرد میں یہ بطور وحدت کام کرتے ہیں۔ اقبال نے جوہر اور امر کو بھی فرد کی خودی سے تعبیر کیا ہے اور فرد کی فعالیت میں ان کو محرکات قرار دے کر ''خودی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ گویا خودی ایسی روشنی (نور) ہے جو ''خودی مطلق'' سے تنویر لے کر مادیت کے ذرّے ذرّے میں حرکت دے کر چمکاتی ہے اور فرد کی ہر سوچ، ہر احساس، ہر ارادے، ہر عمل، ہر اختیاری قوت میں موجود ہوتی ہے اور محرک ہوتی ہے۔ زماں ومکاں کا سوال نہیں ہے۔ اقبال نے عالم انسانی میں ہر محسوس وغیر محسوس حرکت کو ''خودی'' کی تعبیر دی ہے۔ انسانی ارتقاء میں ہر فرد وقوم کے حصے کو تسلیم کیا اور اُسے خودی کا ارتقائی سفر قرار دیا۔ علم کی ہر معلومات کو فرد کی کامیابی اور میراث قرار دیا اور خودی کا نور قرار دیا۔ مسلم فرد وقوم کے ابتدائی فروغ کو خودی کا عروج ومعراج قرار دیا۔ پھر اُس وقت کی نشاندہی کی جب خودی میں جذبات کی ٹھنڈک داخل ہوگئی اور مسلم فرد وقوم زندگی بے زار ہوکر زوال پذیر ہوگئی۔ یہ عروج وزوال دراصل اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ زندگی کے جوہر میں کم وبیش حرکت وروانی کے لیے روشنی ''خودی مطلق'' سے

مستنیر ہوتی ہے۔ کسی مرکز و کسی ہستی کا ثبات ہے ورنہ فرد میں ایک بار جوہر وامر کو ممکن بنانے اور اُس میں قوت نور ڈال دینے اور صورت خودی برپا ہونے کے بعد زوال کبھی نہ آتا۔ یہ ایک باریک و بنیادی نکتہ ہے جسے اقبال ''خودی'' کے تحت نمایاں کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی لیے وہ عالم فطرت کے پسِ پشت اور عالم انسانی کے باطنی وظاہر احوال کو ''خودی مطلق'' کے تحت مرکزِ نور قرار دیتے ہیں۔ خودی مطلق سے نورِ خودی کا ایک پہلو باقاعدہ نظم و نسق فطرت ہے جس میں خودی کو مادی حصے میں فعالیت سے تعبیر کیا جاتا ہے جب کہ نور خودی کا دوسرا پہلو عالم انسانی ہے جہاں ہر فرد کے ہر جوہر میں خودی سیل رواں ہے۔ ہر دم حرکت ہے۔ یہی بات زندگی کی مسلسل حرکت اور فطرت میں مسلسل اضافے کا ثبوت ہے۔ فطرت و انسان کے تمام داخلی و ظاہری صفات و حرکات کو ایک عقلی ترکیب و ترتیب کے تحت اقبال نے ''خودی'' سے تعبیر کیا ہے۔ تمام مذہبی عقیدہ جات، اُن پر عمل و نتائج، تمام فلسفیانہ افکار اور تمام سائنسی تجربات، مشاہدات اور ایجادات کو خودی میں سمو کر بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ یقیناً یہ خودی اور علم کی نئی تعبیر و حکمت عملی ہے۔

پیکر ہستی ز آثار خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است

تعبیر یہ ہے کہ تمام قوانین قدرت خودی کے اوصاف ہیں اور خودی کا تصور علم کی ابتداء و انتہا ہے۔ تمام سچے علمی حقائق جو آج تک انسان دریافت کر چکا ہے اور آئندہ کرے گا خودی کے اجزاء و عناصر ہی ہوں گے کیونکہ یہ جوہر فرد کے معنی ہیں جو خودی کے ذریعے زماں و مکاں کی مناسبت سے عیاں ہوتے جائیں گے۔ یہاں تک کہ نوع انسانی اپنے حسن و کمال پر پہنچ جائے گی۔ ''قرآن'' خودی کی تربیت، اُس کی فعالیت و طاقت کی الہامی ہدایت ہے۔ (وما علینا الا البلاغ المبین)

☆☆☆☆

حواشی و حوالہ جات

۱- ڈاکٹر محمد رفیع الدین، حکمت اقبال، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔ ص ۷۸، ۷۹

۲- ڈاکٹر علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ترجمہ، سید نذیر نیازی، بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۱۰۹

۳- مقدمہ مطالب اسرارِ خودی ص ۱۸ اشاعت دوم ۱۹۴۹ء بحوالہ دائرہ معارف اقبال۔

۴- ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، فکرِ اقبال، بزم اقبال، لاہور، ص ۳۳۹۔

۵- ایضاً،ص ۳۵۶
۶- ایضاً،ص ۲۵۶
۷- ایضاً،ص ۲۶۴
۸- دائرہ معارف اقبال،ص ۵۶۰
۹- ایضاً،ص ۵۶۱
۱۰- خطبات،خطبہ دوم،ص ۱۵
۱۱- ایضاً،خطبہ سوم ص ۹۹
۱۲- ایضاً،ص ۱۰۹
۱۳- ایضاً،ص ۱۱۰
۱۴- ایضاً،ص ۱۳۱،۱۳۲
۱۵- ایضاً،ص ۱۶۴
۱۶- ایضاً،ص ۱۶۳
۱۷- ایضاً،ص ۲۸۳
۱۸- ایضاً،ص ۲۸۵
۱۹- نقوشِ اقبال،ص ۳۷۶
۲۰- خطبات،ص ۱۰۹
۲۱- ایضاً،ص ۱۸۶
۲۲- ایضاً،ص ۱۵۴
۲۳- ڈاکٹر محمد رفیع الدین،اسلامی تحقیق کا مفہوم،ص ۸
۲۴- ڈاکٹر محمد رفیع الدین،حکمتِ اقبال،ص ۲۱۷
۲۵- خلیفہ عبدالحکیم،فکر اقبال،ص ۲۴-۲۲۳
۲۶- خطبات،ص ۱۵۷
۲۷- ایضاً،ص ۱۵۴
۲۸- ایضاً،ص ۲۳
۲۹- فکرِ اقبال،ص ۲۶۵
۳۰- انگریزی عبارت،ص ۱۰۲
۳۱- خطبات اُردو ترجمہ،ص ۱۵۷
۳۲- ایضاً،ص ۱۵۴
۳۳- ایضاً،ص ۱۰۹،۱۱۰
۳۴- فکر اقبال،ص ۲۶۵

۳۵- اقبال نامہ، جلد ۲، ص ۴۶
۳۶- یوسف حسن خان، روح اقبال، ص ۱۵۱
۳۷- خطبات اقبال، ص ۳۱
۳۸- ایضاً ص ۴۴
۳۹- ایضاً ص ۱۷۹ تا ۱۸۷ مکاتیب ملاحظہ کر سکتے ہیں۔
۴۰- دائرہ معارف اقبال بذیل مجدد الف ثانی ملاحظہ کریں۔
۴۱- خطبات، ص ۲۳۹
۴۲- ایضاً ص ۶۲
۴۳- ایضاً ص ۲۲۷
۴۴- ایضاً ص ۲۳۸
۴۵- ایضاً ص ۲۲
۴۶- ایضاً ص ۲
۴۷- ایضاً ص ۲۲۷
۴۸- لیکچر (انگریزی خطبات)
۴۹- اقبال نامہ، ص ۱۴۸
۵۰- محمد رفیق افضل، گفتار اقبال، ص ۲۲۴
۵۱- ایضاً ص ۵۳
۵۲- علم الاقتصاد، علامہ کی یہ پہلی کتاب ہے، سنگِ میل نے تازہ شائع کی ہے۔
۵۳- خطبات، ص ۷۶
۵۴- ایضاً ص ۷۷
۵۵- ایضاً ص ۱۶۱
۵۶- ایضاً ص ۱۶۳
۵۷- ایضاً ص ۱۶۴
۵۸- ایضاً ص ۱۶۴

☆☆☆☆