



خطباتِ اقبال

نئے ناظر میں

محمد سعید عمر

خُجَّلَتْ نَبَال

نَهْ تَأْذِرْ مِينَ

محمد سہیل عمر

اقبال اسلامی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

اس مقا لے کو علامہ اقبال اور پن یونیورسٹی ایوارڈ
۱۹۹۳ء۔ ۱۹۹۴ء
کے انعام کا مستحق قرار دیا گیا



ناشر:

نظم

اقبال اکادمی پاکستان

چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

Tel: [+92-42] 6314-510

Fax: [+92-42] 631-4496

Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

Website: www.allmaiqbal.com

ISBN 969-416-029-4

طبع اول:

۱۹۹۶ء

طبع دوم:

۲۰۰۲ء

تعداد:

۱۰۰۰

قیمت:

۵۰ روپے

مطبع:

پرنٹ ایکسپرٹ، لاہور

محل فروخت: ۱۱۶ ایمیکلوڈ روڈ، لاہور، فون نمبر ۰۳۱۲-۷۳۵۷۷۳

ترتیب

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

انساب

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (مرحوم) کے نام
کہ

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

حرف آغاز

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

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

اس سارے پس منظر میں تشکیل جدید ایک کتاب غائب کی طرح موجود تھی۔ اس سے میرا پہلا تعارف فلسفے کی باقاعدہ تحصیل کے دوران ہوا اور ایک عرصے تک یہ میری خلوت و جلوت کی رفیق رہی لیکن اس کی اہمیت میرے لیے تب بھی اور اب بھی اس لیے تھی کہ یہ میرے علامہ کی کتاب تھی۔ میرے زندہ مسائل کے لیے یہ ایک جتنا جاتا ہوا نہ تھا۔ اس فرق کا بڑا سبب یہ ہوا کہ اپنے ڈھنی سفر اور فکری

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

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

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

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الہیات کی بنیاد رکھی ہے اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں (۱) اقبال یہ جانتے ہیں کہ نیا انسان "محوس" کا خوگرانسان ہے جسے "اس قسم کے فلک کی عادت ہو گئی ہے جس کا تعلق اشیاء اور حوادث کی دنیا سے ہے"۔ جس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے، اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ بالکل نہیں کر سکتے جو عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں، اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے (۲) پرانا طریق کا راس لیے بیکار ہے کہ الہیات کے وہ تصورات جن کو اب ایک ایسی ما بعد اطیعیات کے الفاظ و اصطلاحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عمل امردہ ہو چکی ہے ان لوگوں کی نظر میں بیکار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔ چنانچہ ان دونوں حقیقوں کے پیش نظر اقبال کہتے ہیں "ہم مسلمانوں کو ایک یہ بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنارشتہ منقطع کئے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سرنو غور کریں" اب چونکہ عصر حاضر کے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے اس لیے اقبال کی نئی الہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی جستجو ہے اور وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے "جو محسوس کے خوگر" انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو۔ مجھے افسوس ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی لیکن اقبال کی تشرع

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

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

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

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

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

سب شخصیات کے زمانے، ماحول اور افکار سے شناسا ہوگا۔ ان شخصیات میں بعض تو معروف ہیں اور بعض غیر معروف۔ علاوہ اس کے خطبات کا انداز تحریر نہایت پیچیدہ ہے۔ بسا اوقات کسی مقام پر ایک ہی بحث میں کئی مسائل کا ذکر چھڑ جاتا ہے اور اس پر اظہار خیال کی تکمیل کے بعد پھر چھوڑے ہوئے مسئلہ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ بعض نظریات کی وضاحت کی خاطر نی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور ان میں الفاظ کی ترتیب مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ کئی مقامات پر انگریزی زبان میں استدلال ناقابل فہم ہے اور اس کے بار بار تعاقب کرنے سے بھی معانی صاف نہیں ہوتے۔

اسی کا تجربہ میرا وہ ذاتی مسئلہ ہے جس کی جانب میں نے آغاز کلام میں اشارہ کیا۔ علامہ کی شاعری کا بیشتر حصہ آج بھی پہلے کی طرح قابل قدر، فکر انگلیز اور پر تاثیر ہے جبکہ خطبات کا کچھ حصہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل معلوم ہوتا ہے۔ اپنے ان تاثرات کو میں نے کچھ عرصہ پہلے مختصرًا لکھا تھا۔ مکرر درج کیا جاتا ہے:

اقبالیات کے ذخیرے میں تشکیل جدید سے متعلق مباحث پر نظر ڈالیے تو سطحی مطالعے، جزوی اقتباسات پر مبنی قیاسات، غیر مدل مداخلی اور خوش / غلط فہمیوں کا ایک طویل سلسلہ تو مل جاتا ہے لیکن حقیقی مطالعات، گہری اور دور رس جرح و نقد اور ضروری توضیحات کی حیرتناک کمی نظر آتی ہے۔ جو کچھ ہوا بھی ہے، اس کا بیشتر حصہ اسی رویے کے ذیل میں آتا ہے جسے ہم نے تشکیل جدید کا سطحی مطالعہ قرار دیا۔ ہمارے لیے اس مختصر تحریر میں یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر مفصل محکمہ یا جائزہ پیش کر سکیں، تاہم ان بنیادی سوالات کی طرف اشارے کرنے کی کوشش کی جائے گی جن کا جواب تلاش کیے بغیر علامہ کے فکر و فن کے مکمل تناظر میں نہ تو خطبات کی حیثیت اور مقام کا تعین ہو سکتا ہے نہ شاعری سے ان کے ربط و تعلق کی کلید میسر آ سکتی ہے اور نہ ان سے بامعنی اور مفید رہنمائی حاصل ہو سکتی ہے۔

پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے، یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر ہے یا خطبات! شاعری کو اولیت حاصل ہے یا خطبات کو؟ کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمایہ میں اسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟ اس بڑے سوال کے ساتھ ضمنی سوالات کی پنج

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

شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ موارد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہو گی یا تکمیلی حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناخ قرار پائے گی! یہ وہ سوال ہے جس سے بہت کم تعریض کیا گیا ہے اور اس کے پچھے رجال اقبالیات کی وہ ثنویت کا فرمایا ہے جس کے تحت شاعری سے شغف اور اشتغال رکھنے والے عموماً خطبات سے اعتنا نہیں کرتے، اور خطبات کو موضوع تحقیق بنانے والے شاعری سے سروکار نہیں رکھتے۔ اس میں خن گسترانہ بات یہ ہے کہ جو محققین خطبات کو اپنا موضوع بناتے ہیں، ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معدود ہے، اور اس معدودی پر پرده ڈالنے کے لیے شاعری کو مختلف حیلوں اور دلائل سے ثانوی قرار دینے کے لیے کوشش نظر آتی ہے۔ ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچ سمجھے، بچے تلے اور غیر جذباتی نشری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے بر عکس یا بہر حال اس سے کم تر۔ یہ لوگ وہ ہیں جو شاعری پڑھنے یا سمجھنے کے اہل ہی نہیں، جو سوچ سمجھ کر صرف مقالہ نگاری کر سکتے ہیں اور جن کے نزدیک دیگر ہر عقلی و ذہنی سرگرمی بے سوچ سمجھے کی چیز ہے۔ ان میں سے جن کو فلسفہ بگھارنے کا زیادہ شوق ہے وہ شاعری کو لاشعوری محرکات، اجتماعی لاشعوری برکات، آرکیٹاپ کا اظہار اور ایسی ہی دیگر انٹ شدٹ چیزوں سے عبارت جانتے ہیں۔ اس طبقے کا رویہ اجمالاً یہ ہے کہ شاعری کی حیثیت نہ تو حکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناخ خطبات کی، بلکہ اسے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے، لہذا اس رویے کا حصتی نتیجہ شعر فراموشی ہی ہو سکتا ہے، اور یہی ہوا بھی ہے۔ یہاں ایک ضمنی سوال سراٹھاتا ہے کہ اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟ مندرجہ بالا فکری رویے میں پوشیدہ منطق اس کا سامنا کرتے ہی سکڑ نے لگتی ہے اور معاملہ ابہام کا شکار ہو جاتا ہے مگر اس سے شاعری اور خطبات کے

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

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

یہاں پہنچ کر ہم ایک اور اہم اور بنیادی سوال سے دوچار ہوتے ہیں۔ خطبات علامہ کے حصی نتائج فلکر ہیں یا ان سوالات اور فکری مسائل کا منظر نامہ جو اس وقت عالم اسلام کو درپیش تھے؟ اگر یہ سوالات تھے تو ہمارا مندرجہ بالا مقدمہ درست ٹھہرتا ہے، اور اگر یہ حصی جوابات تھے تو کیا آج بھی یہ جوابات وہی استناد رکھتے ہیں جو اس وقت انہیں حاصل تھا یا مابعد کے ارتقاء فکر کی روشنی میں ان کی حصی حیثیت برقرار نہیں رہی؟ اقبال نے خود ہمیں اس کی کلید خطبات کی ابتداء میں یہ کہ کرفراہم کر دی ہے کہ فلسفیانہ فلکر میں ختمی چیز کوئی نہیں ہوا کرتی۔ اس سے شخصی افکار مراد لیے جائیں یا فلسفے کے عمومی منہاج کی جانب اشارہ سمجھا جائے، دونوں اقلایم میں حتمیت کی لفی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خطبات کی تحریر کے وقت مسائل واقعی صورت حال سے پیدا ہو رہے تھے، اور جوابات قیاسی تھے۔ بعد کے زمانے میں مسائل کے حل کے لیے جو نیا مواد سامنے آیا، جو تازہ وسائل تحقیق میر آئے اور علم و فلسفہ میں جتنی پیش رفت ہوئی، اس نے بہت سے قیاسات میں تبدیلی پیدا کر دی جیسے آزاد مسلم مملکت اس وقت ایک خیال تھا، آج امر واقع ہے۔ اسی ایک فرق سے خطبات میں پیش کردہ ان تجاویز اور افکار کی حیثیت میں تغیر واقع ہونا بدیہی ہے۔ بقول شخصے اگر کلام اقبال میں ”نیا شوالہ“ موجود ہے تو کیا خطبات اقبال میں بھی ”نے

شوائے، موجود نہیں ہیں؟

اگلا سوال یہ ہے کہ اگر خطبات اور شاعری میں نقطہ نظر کا کوئی فرق ہے تو یہ دونوں شخصیت کا شاخانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے بڑی شاعری تو کجا شاعری ہی پایہ اعتبار سے ساقط ہو جاتی ہے۔ تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو طبیعوں اور وجود کے قطبین کا نمائندہ ہے جن میں سے ایک فاعلی اور موثر ہے اور دوسرا انفعائی اور متاثر پذیر؟ ایک اتفاق ہے، اسی تاریخ ہے، اس سے متاثر ہوتا ہے اور سوال کرتا ہے، دوسرا عمودی ہے، تاریخ سے وراء دیکھتا ہے، جواب دیتا ہے اور آرزو کے سہارے آدھ تک رسائی چاہتا ہے۔ شاعری فاعلی جہت کا ظہور ہے اور خطبات انفعائی سطح کی تجسم!

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

آخری بات! خطبات اصول دین کی تشكیل نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے پھوٹے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرد روز مان اور انسان کے متغیر ذاتی تقاضوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟ اشیاء کی ما بعد الطبیعتی حقیقت اور حقائق دین غیر متغیر چیزیں ہیں اور نفوس انسانیہ اور زمانے کی رو امور متغیرہ۔ پس دین کے ابدی اور غیر متغیر حقائق کے زمانی اطلاق اور زمانے کی رو میں بتتے ہوئے، بدلتی کیفیات کے اسی نفوس انسانیہ تک ان کے ابلاغ کے لیے ایک پل یا واسطہ فراہم کرنا اس فکری سرگرمی کا فریضہ ہے۔ یہ حقیقت اشیاء ہی کا ایک پہلو ہے اور اس اعتبار سے اپنا جواز رکھتی ہے۔ مگر پل ڈالنے کا یہ عمل زمانی و مکانی ہے،

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

کم و بیش یہی بات استاد گرامی پروفیسر مرزا محمد منور صاحب نے اجمالاً اپنے ایک مقالے میں کہی ہے مسئلہ زیر غور پر بہت بلغ تبصرہ کہا جاسکتا ہے۔ مرزا صاحب کا قول ہے کہ: ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دور ما بعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رک نہ گئی تھی۔ ”فکر اقبال تشکیل جدید“ کے بعد، ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔^۵

آنندہ صفحات میں جو تصنیف نذر قارئین کی جا رہی ہے وہ تشکیل جدید کو حوالہ بنا کر انہی سوالات میں سے چند کے مکمل جواب تلاش کرتی ہے۔ اپنی اولین صورت میں اسے ایم فل (اقبالیات) کے تحقیقی مقالے کے طور پر لکھا گیا تھا۔ چند اضافوں اور تراجمیں کے علاوہ یہ اسی مقالے کی مطبوعہ شکل ہے۔ اس نوع کی تحریروں میں نصابی، تعلیمی ضروریات اور لکھنے والے کی خام کاری کے کارن پیدا ہونے والی کمزوریاں تو ہوا ہی کرتی ہیں اور یقیناً یہاں بھی قارئین ان سے دوچار ہوں گے لیکن ان دو اسباب ضعف کے علاوہ اس مقالے کی علمی کم مائیگی کا ایک اور بھی سبب ہے۔ اسے ہم موضوع تحقیق کی غیر معمولی مشکلات سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تشکیل جدید میں کار فرما منہاج علمی کا تعین، اس منہاج کے لازمی تقاضے، اس کے برتنے کے مضرات اور اس کے نتائج کی کامیابی، نارسائی کا مطالعہ بہت دشوار کام تھا۔ میری یہ طالب علمانہ کوشش اس سمت میں میرا یہ پہلا قدم ہے، ڈگمگا تاقدم۔ میری نظر میں اس کی

یہی حیثیت ہے اور جرح و نقد کی کسوٹی پر اس کے لیے اتنی ہی رعایت کی امید بھی رکھتا ہوں۔

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

محمد سہیل عمر

۱۰ محرم الحرام ۱۴۲۷ھ

جولائی ۱۹۹۶ء

حرف مکرر

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

محمد سہیل عمر

جولائی ۲۰۰۲ء

حوالی

- ۱) سلیم احمد، ”اقبال اور ہند اسلامی تہذیب“، نیادور، شمارہ ۱۶۵-۱۶۶، کراچی، ص ۲-۲۲۳۔
- ۲) شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ، جلد اول شیخ اشرف لاہور، ص ۱۱-۲۱؛ نیز دیکھیے تشکیل جدید اردو ترجمہ، از سید نذریں نیازی مقدمہ، پس منظر کی مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے، جاوید اقبال، زندہ روود، جلد سوم، شیخ غلام علی، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۳۶۷ نیز مکتوبات اقبال، مرتبہ سید نذریں نیازی، ص ۲۳، ۳۲، ۲۵، ۲۲، ۲۴، ۲۵-۲۶؛ رفع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۸۲ء، ص ۳۱۳۔
- ۳) جاوید اقبال، زندہ روود، محولہ بالا، ص ۳۷۰۔
- ۴) محمد سعیل عمر، ”خطبات اقبال - چند بنیادی سوالات“، اقبالیات، جلد ۲۸، ش ۲، جولائی ۱۹۸۷ء، اقبال اکادمی، لاہور، ص ۳۳ (ب ترمیم و اضافہ)۔
- ۵) مرزا محمد منور، ”علامہ اقبال اور اصول حرکت“، طبع نو، اقبال اکادمی پاکستان، ت-ن۔
- ۶) ر-ک۔ برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، (باخصوص حصہ اقبالیات)، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء۔

مقدمہ

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

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

دلائل کا انحصار بڑی حد تک ہر عہد کے فکری وسائل پر رہا ہے اور شبہات بھی ہر عہد کے مخصوص فکری وسائل سے جنم لیتے رہے ہیں۔ اس طرح علم کلام کے عنوان کے تحت عمل فرماناتی عقلی سرگرمی اور اس کے حاصلات میں ہر عہد کے تقاضے بھی منعکس ہوتے رہے ہیں اور ان کا رد عمل بھی۔ اس کے صدیوں پر پھیلے ہوئے فکری سفر کے دوران میں اسے اسلام کے دیگر مکاتب فکر یعنی اسلامی فلسفہ اور فقہ و تصوف سے بھی تاثیر و تاثراً اور رد عمل اور رد عمل کی منزل سے گزرنما پڑا جس کے نتیجے میں طرفین کے ذخیرہ مباحثت میں اضافہ ہوا، نتائج افکار میں تغیر آیا اور نقطہ نظر میں وسعت اور رنگ پیدا ہوئی۔

حقائق دین کے اثبات کی غرض سے وجود میں آنے والی یہ عقلی سرگرمی عہد تغیرات سے گزرتے ہوئے جب ہمارے زمانے اور بر صیغہ کی فکری فضا میں ظہور کرتی ہے تو اس کے فائلین میں یہاں کے حالات کے مطابق اہل علم کے دونوں طبقوں یعنی جدید تعلیم یافتہ اہل قلم اور قدیم نظام تعلیم کے فارغ التحصیل علماء شریک نظر آتے ہیں۔ دونوں اپنے دائرة کار میں اور اپنے اپنے فکری وسائل کے سہارے اپنے عہد کے سوالوں کا سامنا کرتے ہیں اور ان کا جواب فراہم کرتے ہیں۔

جدید تعلیم یافتہ مفکرین میں عہد حاضر کی سب سے بڑی اور موثر آواز علامہ اقبال کی ہے لیکن علامہ کی فلکری حیثیت مخصوص جدید کلام کے ایک نمائندے سے کہیں بلند تر ہے۔ ان کا کثیر الجہات شعری اور نشری کارنامہ اپنے حد و سعت کے اعتبار سے تنکانے کلام کا اسی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم جدید علم کلام کی تشکیل کو ان کے پورے فلکری تناظر کا ایک اہم جزو ضرور کہا جا سکتا ہے۔

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

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

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

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

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

اصول تطبیق یہ ہے کہ ”یہ ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اصل میں اس سے متفق ہیں۔ جن مقامات پر اختلاف و تناقض پیدا ہو، وہاں فلسفہ و سائنس کی تردید کی جائے۔“^۵

اصول تفریق یہ ہے کہ ”یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان اشیاء کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جوان سے حاصل کی جاسکتی ہے۔“^۶ اس کے بعد ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنا اولین تاثریوں درج کیا ہے۔

ابتداء میں چندے میرا خیال یہ رہا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنا میں گے لیکن جلد ہی یہ بات کھل گئی کہ ایسا نہیں ہے..... اسلام اور فلسفے کو تطبیق دینے اور ہم آہنگ کرنے کی جو غیر معمولی لیاقت ان کو حاصل ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے رو برو ہمارے عظیم علماء مثلاً نظام اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم الکلام کی نیورکھدی ہے۔^۷

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے تصریح سے یہ واضح ہوا کہ علامہ کا اختیار کردہ منہاج علم اصول تطبیق سے عبارت ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اس اصول کا اطلاق کرتے ہوئے علامہ نے استدلال کی جو عمارت اٹھائی اس کے دروبام سے یہ اصول کیسے منعکس ہوا ہے، نیز جدید علم الکلام کی نیورکھتے ہوئے علامہ نے اس نیو میں کیا کچھ رکھا تھا۔

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

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

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

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

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

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

میں یہ عرض کریں گے کہ علامہ کے مخاطبین دو گونہ مشکلات کا شکار تھے۔ ایک طرف وہ صرف انہی مقولات (Categories) کے آشنا یا انہی مقولات کے قائل تھے جو حیات پرستی (Empiricism) کے علمی پس منظر نے انہیں فراہم کیے تھے۔ دوسری طرف وہ ان اشکالات اور فلکری الجھنوں میں بنتی تھے جو حیات پرستی کے مقولات کو ان کے جائز دائرہ کار سے باہر وارد کرنے سے پیدا ہوئی تھیں۔^{۱۵}

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

کانت کے اپنے زمانے سے لے کر ہماری معاصر فلکری تحریک ”پس جدیدیت“ تک جو بنیادی تصور روپ بدل کر کم و بیش ہر مکتب فلکر میں ظاہر ہوتا رہا ہے وہ کانت کے مرکزی اعتراض پر استوار ہے۔ مابعد الطبیعت یا وجود خداوندی کے سلسلے میں کانت کا نظریہ مختصر ایہ تھا کہ:

علم ایسے قضیہ مرکبہ وہی کا نام ہے جس کے متوازی خارج میں حقیقت موجود ہو، جس کا خام مواد حواس نے مہیا کیا ہو اور عقل کے بنیادی (فلقی) مقولات / مسلمات^{۱۶} کی بنیاد پر قضیہ عالمیہ میں کلیت پیدا ہوئی ہو۔ یوں حواس اور عقل مل کر ایک ذریعہ علم ہیں لہذا ہمارا علم یقینی حواس کے دائرے تک محدود ہے اور وراء محسوسات کا علم یقینی ممکن ہی نہیں۔

بالفاظ دیگر چونکہ محسوس کے سوا کسی اور شے اور اس سے مختلف کسی اور اقلیم وجود کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہذا محسوس کے سوا کسی اور حقیقت کا یقینی علم بھی ممکن نہیں۔ اس بات کو آگے

بڑھائے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ما بعد الطبیعت (ذات الہی، ملائکہ، مقامات معاد، وحی.....) کا علم نا ممکن ہے کہ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے کہ حقیقت اولیٰ کی ماہیت یوں ہے یا یوں ہے تا وقت تکہ یہ ہمارا تجربہ نہ ہو اور نوع انسانی کا تجربہ یہ اس لیے نہیں کہ انسانوں کا تجربہ دائرہ حواس تک محدود ہے۔ چونکہ حقیقت اولیٰ ہمارے تجربے سے باہر ہے، بنابریں ہمارے علم سے بھی باہر ہے۔

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

اس کے برعکس اگر اصول تطبیق کی راہ اختیار کی جائے تو ہم یہ مان کر چلیں گے کہ ایک طرف تو مسلمات و مقولات فکر ہیں اور دوسری طرف حسی تجربہ۔ ہمارے مخاطبین صرف انہی دو کے قائل ہیں۔ اول الذکر صورت میں تطبیق دینے والے کی دلیل یہ ہو گی کہ اگر تجربے کا دائرة وسیع تر کر دیا جائے اور محضات کے علاوہ تجربے کے کسی اور ڈھب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ علامہ نے مصلحت کلام اور قریب الفہم ہونے کی رعایت سے یہی بات کہی کہ انسان کا ایک اور تجربہ بھی ہے، داخلی یا سری تجربہ۔ اسے وقوف نہ ہی یا وقوف سری کہا جا سکتا ہے اور یہ نہ صرف ایک طرح سے ہمارے عمومی طبعی تجربے سے مشابہ ہے بلکہ شاید اسی تجربے کے زمرے میں شامل ہے۔^{۱۸} غور کیجئے کہ یہاں کیا دلیل کا فرمایا ہے۔ علامہ اپنے مخاطب کو اسی کے مسلمات کے حوالے سے اور اسی کے تسلیم کردہ مقولات سے مشابہت کی طرف توجہ دلا کر اسے حقائق دینی میں سے ایک بنیادی چیز یعنی وحی خداوندی کا قائل کر رہے ہیں۔ تقریب فہم کے لیے وہ گویا مخالف کے میدان فکر میں خود چل کر جاتے ہیں اور اسی کے اصولوں کے مطابق بیان کرتے

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

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

وقوف سری کی ابن صیاد والی مثال دے کر اور اسے ذریعہ علم قرار دے کر علامہ نے اپنے مخاطبین کو قائل کیا کہ حسی تجربے کے علاوہ وقوف سری یا اس قبل کا انسانی تجربہ بھی ممکن ہے جو اگر چہ دائرة حواس سے باہر ہے تاہم ناقابل تردید طور پر تجربے میں آیا ہے۔ چونکہ وحی بھی بے اعتبار نوعیت ایک وقوف سری ہے لہذا اس کا امکان بھی تسلیم کرنا ہو گا۔ ”وقوف سری (سری تجربہ) جو بے اعتبار نوعیت نبی کے تجربے سے مختلف نہیں ہے انسانی زندگی میں اب بھی بطور ایک امکان کے موجود ہے“^{۲۱} ”وقوف سری خواہ کتنا ہی غیر معمولی اور مافوق العادت کیوں نہ ہو،

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

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

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

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

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

ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جاسکے؟ یا اگر فرض کیجیے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقة بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں

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

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

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

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

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

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

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

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

آئین اسلامیں کے نظریے نے کائنات کو ایک نئے روپ میں پیش کر دیا ہے اور ہم محسوس کر رہے ہیں کہ اس طرح ان مسائل پر بھی جو فلسفہ اور مذہب میں مشترک ہیں نئے نئے زاویوں کے تحت غور کرنا ممکن ہو گیا ہے لہذا اگر اسلامی ایشیا اور افریقہ کی نئی پوڈ کا مطالبہ ہے کہ ہم اپنے دین کی تعلیمات پھر سے اجاگر کریں تو یہ کوئی عجیب بات نہیں۔ لیکن مسلمانوں

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

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

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

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

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

ان خطبات میں بھی میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطہ 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۔^{۳۳}

ساتھ ہی علامہ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ: اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گز شستہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لیں، یا اس کا احیا خود ساختہ ذرائع سے کریں۔^{۳۴}

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

is not wholly inviolable and requires revision.³⁷

ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔^{۳۸}

علامہ کو اپنی شخصیت کی عقربیت اور صلاحیتوں کا شعور ہے۔ وہ اپنی قوم کو ایک نیا تحرک اور قوت عمل عطا کرنے کے لیے اسلام کی فکر دینی کی اس طرح تعبیر نو کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک نئی ما بعد الطبیعت، نئے علم کلام کی صورت اختیار کر لے اور مندرجہ ذیل آیت قرآنی کے ایک زندہ تجربے کا امکان پیدا ہو جائے۔ "ما خلقکم ولا بعشکم الا کنفس واحدۃ"^{۳۹} اس کا سبب یہ ہے کہ علامہ یہ شدت سے محسوس کر رہے ہیں کہ:

انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے باتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے۔ سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اس میں اتنی سکتی نہیں کہ اپنی بے رحم انسانیت اور ناقابل تسلیم جو عزر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیر اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اکتا چکا ہے۔ اس کی نظر حقائق پر ہے یعنی حواس کے اس سرچشمے پر جو اس کی آنکھوں کے سامنے ہے، لہذا اس کا تعلق اپنے اعماق وجود سے منقطع ہو چکا ہے۔^{۴۰} سلوک و عرفان کے جو صوفیانہ طریق ازمنہ متوسط

... the modern man has ceased to live soulfully, i.e. from within. In the domain of thought he is living in open conflict with others. He finds himself unable to control his ruthless egoism and his infinite gold-hunger which is gradually killing all higher striving in him and bringing him nothing but life-weariness. Absorbed in the 'fact', that is to say, the optically present source of sensation, he is entirely cut off from the unplumbed depths of his own being.⁴⁰

The technique of medieval mystic-

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

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

میں وضع کے گئے تھے اور ان کی بدولت مشرق و مغرب میں کبھی مذہبی زندگی کا اظہار بڑی اعلیٰ اور ارفع شکل میں ہوا تھا اب عملابے کا رہو چکے ۲۲ ہیں۔

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

alism, at least in the present state of human adjustments, must draw upon the psychological forces of hate, suspicion, and resentment which tend to impoverish the soul of man and close up his hidden sources of spiritual energy. Neither the technique of medieval mysticism, nor nationalism, nor atheistic socialism can cure the ills of a despairing humanity. Surely the present moment is one of great crisis in the history of modern culture. The modern world stands in need of biological renewal. And religion, which in its higher manifestations is neither dogma, nor priesthood, nor ritual, can alone ethically prepare the modern man for the burden of the great responsibility which the advancement of modern science necessarily involves, and restore to him that attitude of faith which makes him capable of winning a personality here and retaining it hereafter.⁴⁴

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

حالانکہ اس طرح انسان کا باطن اور ضمیر مردہ ہو جاتا ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ اپنی روحانی طاقت اور قوت کے مخفی سرچشمے تک پہنچ سکے۔ لہذا یہ از منہ متوسط کا تصوف ہے، نہ وطنیت اور لا دین اشتراکیت جو اس مایوسی اور دل گرفتگی کا مدارا بانے کی جس میں آج کل کی دنیا گرفتار ہے اور جس کے زیر اثر تہذیب انسانی کو ایک زبردست خطرہ درپیش ہے معلوم ہوتا ہے اس وقت دنیا کو حیاتیاتی اعتبار سے زندہ ہونے کی ضرورت ہے۔ گویا عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت، یونہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا حیا ہو گا جس

کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔ اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے، نہ کلیسا، نہ رسوم و نظواہر۔^{۲۵}

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

علامہ اس بات کو لے کر آغاز استدلال کرتے ہیں کہ کلاسیکی طبیعت نے اپنی بنیاد، ہی پر تنقید شروع کر دی ہے۔ اور اس تنقید کے نتیجے کے طور پر وہ مادیت پرستی جو اس طبیعت سے لازم و ملزم سمجھی جاتی تھی جا رہی ہے اور وہ وہ دن دور نہیں ہے جب ”مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو گا جن کا ہمیں گمان ہی نہیں“^{۲۶}

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

this purpose can be fulfilled in two ways:

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

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

علامہ نے اول الذکر را اپنائی۔ اس راہ عمل کا مضمون مقدمہ یہ تھا کہ مذہب اور علم جدید (فلسفیانہ اور سائنسی علم) کا مسئلہ، مسئلے کا حل اور بُدف و مقصد ایک ہی ہیں۔ جہاں ان میں تناقضات یا اختلافات ہوں وہاں ان کو تطبیق دینا چاہیے۔ اب ہمیں مختصرًا یہ دیکھنا چاہیے کہ موارد اختلاف و تضاد کیا ہیں اور کیوں پیدا ہوتے ہیں۔

سائنسی شعور حقيقة کا جزو اجزاؤ اعلم حاصل کرتا ہے۔ حقیقت کے مختلف اجزاء یا حقیقت کے پہلوؤں کا سامنا کرتے ہوئے اس کے کچھ مقولات Categories ہوتی ہیں جو اصول توجیہ کا کام کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر طبیعت کے مقولات میں مادہ، بحیثیت جوہر، علت، معلول، کمیت، عدد وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے ذریعے حقیقت کی غیر نامیاتی اقلیم کے متنوع عناصر کی تنظیم کی جاتی ہے لیکن اگر کسی ایک شعبہ علم سے متعلق مقولات کو جو حقیقت کے صرف اسی گوشے کی توجیہ کے لیے کارآمد ہوں، پھیلا کر اور بے اصرار و سمعت دے کر، ایک بالاتر اصول بنایا جائے اور کلی صداقت کے مترادف قرار دیا جائے یا بے الفاظ دیگر سائنس کو ما بعد طبیعت کے رتبے پر فائز کر دیا جائے تو پیچیدگیاں اور تضادات ابھرتے ہیں اور یہ عموماً اس لیے ہوتا ہے کہ چونکہ کسی ایک اصول نے حقیقت کے کسی ایک جزو یا ایک پہلو کی کامیابی سے توجیہ کر دی ہوتی ہے لہذا کامیابی کے اس جوش میں اسی اصول کو اس کی جائز اور قابل عمل حدود و شفور سے باہر وارد کرنے کی کوشش شروع ہو جاتی

ہے۔ ہر مقولہ اپنی جگہ نامکمل ہوتا ہے اور کلیت فکر کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا چنانچہ جب ان مقولات کو جو جزوی صداقت ہیں، حتیٰ صداقت اور اصول توجیہ بنایا جائے اور ان دائروں یا اقسام پر ان کا اطلاق کیا جائے جہاں ان مقولات سے نہیں بلکہ دوسرے مقولات سے توجیہ ممکن ہے تو پھر خلط مبحث اور فساد فکر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ طبیعتیات، حیاتیات، نفیات، اخلاقیات، جمالیات، منطق اور الہیات سب علوم کا رجحان ہے۔ ہر شعبہ علم اپنے اپنے مقولات کی بنیاد پر ایک مابعدالطبیعتیات کی تشکیل کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ان بنیادی امتیازات کو مسما کرنے لگتا ہے جو ان مقولات کے ذریعے توجیہ پذیر نہیں ہو سکتے، مثلاً ایک ماہر طبیعتیات اپنے فکری مقولات کے جوش اطلاق میں یہ سوچنے لگتا ہے کہ ان کا دائرہ اطلاق حقیقت من حيث اکل پر محیط ہے، طبیعتیات کی اقلیم سے باہر بھی ان کے اطلاق کا جواز ہے اور اس طرح مادیت پرستی کے نظریے پر آپنچتا ہے۔ مادیت پرستی از خود حرکات کو میکانیکی حرکات تک محدود کر دیتی ہے اور نامیاتی اور روانی (نفیاتی) مظاہر کے اساسی اور جو ہری خصائص کا انکار کر دیتی ہے۔

اس طرح حیاتیاتی فکر کے مقولات کے اطلاق میں غلوکرتے ہوئے کسی شخص کو ایسی مابعدالطبیعتیات تشکیل دینے کا خیال آتا ہے جسے Vitalism یا ارتقا بیت Evolutionism کہا جا سکتا ہے اور جو غیر نامیاتی حقیقت کے وجود سے منکر ہو اور جو شعور غیر نامیاتی اور شعور ذاتی سب کو مظاہر نامیاتی ہی قرار دے اور بایس سبب آزادی، خدا، تخلیق وغیرہ سب کی توجیہ کر کے صرف حیات کو بنیاد مانے اور Elan vital کو حقیقت کی اساس اور جو ہر قرار دے۔

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

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

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

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

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

یہاں ایک آخری نکتہ واضح کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ علامہ نے، اور موضوع کے اتباع میں ہم نے، فلسفیانہ افکار کے ارتقاء کے جس مرحلے تک کے افکار اور ان کے مقولات کو موضوع بحث بنایا ہے وہ پیش نظر رہنا چاہئے۔ یہ مراحل عقلیت پرستی، حیثیت پرستی، ارتیابیت اور بالا خرقتیقید عقل مخصوص (جو کائنٹ سے مخصوص ہے) سے عبارت ہیں۔ علامہ نے کائنٹ کی فکری بنیاد میں اصلاح کر کے اس سے آگے بڑھنے کی تجویز کی ہے۔ ہماری بحث کے لیے بھی کائنٹ کے دور یا مذکورہ بالا مکاتب فلسفہ کے بعد کے تغیرات سے صرف نظر کیا گیا ہے۔ مثلاً ہم نے کائنٹ کے بعد Psychologism, Relativism, Existentialism, Reductionism سے تعریض نہیں کیا۔

حوالی

(۱) متاخرین علم کام کے معروف نمائندے عضد الدین ابی (م ۷۵۶ھ) نے یہ تعریف اپنی کتاب موافق میں بیان کی ہے، بحوالہ جدید انساکو پیدیا آف ریلیجن (نیو یارک مکملن ۸:۲۳۱، ۱۹۸۷ء)

یہ علم کام کی فتنی تعریف ہے۔ شرعی نقطہ نظر سے اہل فقہ و فتویٰ نے علم کام کی تعریف "بدعت واجبه" کی اصطلاح سے کی ہے، دیکھئے ابو زکریا محبی الدین بن شرف نووی (م ۷۶۶ھ) تہذیب الاسماء واللغات، جلد اس ۲۲-۲۳ دارالكتب العلمیہ، بیروت، بحوالہ نور احمد شاہ تاز' الاصل فی الاشیاء الابادۃ، در حکمت قرآن، شمارہ ۱۹۹۳ء، ۱۱، ہور، ص ۱۱۔ نذر نیازی صاحب مترجم تخلیل جدید نے بھی علم کام کی تعریف نقل کی ہے رک ص ۳۲۷۔ نیز دیکھئے محمد اعلیٰ تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، سہیل اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۳ء، جلد دوم، ص ۱۲۷، جس کے مطابق "حولم من العلوم الشرعية المدونة" نیز جلد اول، ص ۲۲ پر اس کی تعریف یوں ہے: "حولم یقتدر مدعی اثبات العقائد الدینیہ علی الغیر بایراد تجھ ورفع الشبه"؛ منتشری واث، اسلامی فلسفہ و کام (انگریزی) ایڈنبرگ، ۱۹۷۹ء، دفن، فلسفہ، کام، سیمبرج، ہارورڈ یونیورسٹی پرنس، ۱۹۷۶ء۔

ابو نصر فارابی کا تبصرہ اگرچہ پرانا ہو چکا تھا ہم ہماری بحث کے ایک نکتے کو واضح کرنے کے لیے بہت موزوں ہے۔ پہلے تو یہ دیکھئے کہ فارابی نے علم کام کی جو تعریف کی تھی وہی آج تک ما بعد کی تعریفوں میں گونج رہی ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ علم کام کا بڑا حصہ تو معدود تھا، ہی سے عبارت ہے نیز علم کام وہ علم ہے جو کسی بھی مذہبی روایت میں تاریخ کے اس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے جب اس مذہب پر ہونے والے مختلف حملے اس بات کی ضرورت پیدا کر دیتے ہیں کہ عقائد دینی کے دفاع کا ایک منظم طریقہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد فارابی علم کام کے ماہرین یا متكلمین کو پانچ قسموں میں بانٹ دیتا ہے۔ یہ تقسیم ان دلائل کے لحاظ سے ہے جو متكلمین کی پانچوں اقسام بالترتیب استعمال کرتی رہی ہیں۔ متكلمین کا پہلاً گردہ مذہب کا دفاع اس نکتے پر پ

زور دے کر کرتا ہے کہ وجی کے ذریعے حاصل ہونے والا علم بہترین انسانی دماغوں کے اکتسابی علم سے برتر ہے۔ دوسرا گروہ مذہب کی حقانیت اس بنیاد پر ثابت کرتا ہے کہ سائنسی علم اور نصوص دینی میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ دیکھئے فارابی، احصاء العلوم، دارالفنون العربی، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۰۹-۱۱۳۔ نیز دیکھئے محسن مہدی اور آر۔ لرزر (مرتبین) قرون وسطی کا سیاسی فلسفہ۔ چند ماخذ، نور اننو، کینیڈ، ۱۹۶۳ء، ص ۸۳-۹۳؛ عثمان بکر، اسلام میں تقسیم علوم، کوالا لمپور، ملائیشیا، ۱۹۹۲ء۔ سہیل اکیدی، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۱۲۶۔ فارابی کی تقسیم میں پہلے دو گروہ وہی طریقے برتر ہے ہیں جن کو ہم نے ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے حوالے سے طریق تفسیر اور طریق تطبیق کا عنوان دیا ہے۔ علامہ اقبال کا منہاج علمی، تشکیل جدید میں موخر الذکر طریقے سے قریب تر اور بنا بریں تطبیقی انداز کا حامل ہے۔

(۲) فلسفہ، اسلام اور علم کلام کے مابین اس دوہرے عمل کی معنویت اور اثرات کے لیے دیکھئے سید حسین نصر "فلسفہ، علم کلام اور تصوف" (انگریزی) مشمولہ اسلام کے روحاں پہلو۔ مظاہر، کراس روڈ، نیو یارک، ۱۹۹۱ء، جلد پنجم، ص ۳۹۳-۳۹۶؛ "حکمت الہیہ اور کلام" (انگریزی) شوڈیا اسلامیکا، ۳۲ (۱۹۷۳ء)، ص ۱۳۹-۱۴۹۔ نیز دیکھئے شبیل نعمانی، علم الکلام والا کلام، نیس اکادمی کراچی، ۱۹۸۷ء۔ تصوف اور علم الکلام کے باہمی روابط اور تاثیر و تاثر کے عمل کا تاریخی مطالعہ ابھی اس پیمانے پر نہیں کیا گیا جیسا کہ اس موضوع کی اہمیت کا تقاضا ہے۔

(۳) رسالت حمید یہ کے مصنف سے لے کر قاسم نانوتوی، اشرف علی تھانوی، شبیل نعمانی اور ایوب دھلوی وغیرہ کے نام علماء کے چند نمائندوں کے طور پر پیش کئے جاسکتے ہیں۔ جدید حضرات کی طرف سے سر سید اور سید امیر علی کے بعد اگلی نسل میں سب سے بڑا نام علامہ اقبال کا ہے۔

4- M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, I. A. P., Lahore, 1989, edited and annotated by Shaikh Muhammad Saeed.

اردو ترجمہ از سید نذرینیازی، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء۔

۵۔ ریک: سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان لاہور، طبع ثانی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۱۔ یہ دعویٰ کرنے کے بعد سعید احمد صاحب نے اس فوقیت کے جواب سباب گنائے ہیں انہیں پڑھ کر یوں

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

۶۔ سفر جنوبي ہند سے واپسی پر علامہ نے اس وقت تک کے تحریر کردہ خطبات علی گزہ میں بھی پیش کئے تھے۔ جس کے صدر رڈا کٹر سید ظفر الحسن صاحب ان دونوں شعبہ فلسفہ کے صدر تھے۔ ڈاکٹر صاحب کا خطبہ صدارت ان کے شاگرد رشید اور ان کے فلکری ورثے کے امین، ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی وساطت سے ۱۹۸۵ء میں شائع ہوا۔ ر۔ ک: العارف خصوصی شمارہ ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۵ء ص ۳۱۷۔ اردو ترجمے کے لیے دیکھیے ضمیر۔

۷۔ حوالہ بالا، ص ۳۱۸۔ سر سید کی مقرر کردہ تعریف کا موازنہ عضد الدین ابی ہبی کی تعریف سے کجھ تو یہ امر عیال ہو جاتا ہے کہ ابی ہبی کے برعکس سر سید کلام کو بہت محدود اور وقتی ہنگامی ضرورت کے معنی میں برداشت رہے ہیں۔ مغربی سائنس اور فلسفے کو بیان واقعہ تسلیم کرنے کے فکری مقدمے کو اس تعریف میں کار فرم آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے۔ سر سید کے مقدمات فلکر کی اسی کمزوری کی طرف مولانا قاسم نانوتی اور بعد ازاں اشرف علی تھانوی صاحب نے اشارہ کیا تھا۔ ر۔ ک: قاسم نانوتی، تصفیہ العقائد، ادارہ اسلامیات، لاہور؛ اشرف علی تھانوی، اسلام اور عقلیات، ادارہ اسلامیات، لاہور۔ انگریزی ترجمہ Answer to Modernism، دارالعلوم کراچی۔ یہ مباحثہ عزیز احمد اور سی۔ ڈبلیو۔ ڈول نے بھی اپنی کتب میں پیش کئے ہیں۔

۸۔ حوالہ بالا

۹۔ ایضاً

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

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

ہماری معلومات کی حد تک ان کے دو شاگردوں نے خطبات پر اعلیٰ درجے کا تحقیقی کام کیا ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب نے تشکیلِ جدید کو بنیاد بنا کر علامہ اقبال کے ما بعد الطبعیاتی افکار کا جائزہ لیا۔ ان کے مقالے کا عنوان اقبال کی ما بعد الطبعیات (انگریزی) تھا۔ یہ کتابی شکل میں چھپ چکا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے تشکیلِ جدید کے ہر خطے کا تجزیہ یہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کی آراء، تصریحات اور تحقیقی رہنمائی کی مدد سے کیا اور یہ دیکھنے کی کوشش کی کہ مذکورہ طریق تطبیق کے اطلاق سے جو منہاج علمی بنی ہے۔ اسے اختیار کرنے سے کتاب کے استدلال اور مباحثت میں کیا کمزوری واقع ہوئی ہے اور اس عمل میں کس طرح کی مصالحت کرنا ایک ضرورت ہن جاتا ہے۔ فاروقی صاحب کا مقالہ ابھی غیر مطبوعہ ہے۔

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

۱۲۔ سید نذرینیازی (مترجم) تشکیلِ جدید الطبعیات اسلامیہ بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۳۹۔

۱۳۔ حوالہ بالا۔ ص ۳۰۔

۱۴۔ اقبال نامہ، محولہ مقابل، ص ۳۶۔

۱۵۔ طبعیات، حیاتیات اور نفیات کا موضوع بالترتیب مادہ، حیات اور شعور کے مظاہر ہیں۔ طبعیات مادی مظاہر کی، حیاتیات نامیاتی مظاہر کی اور نفیات شعوری مظاہر کی توجیہ و تعلیل کرتی ہے۔ ہر شعبہ علم کے چند مسلم مقولات یا اصول ہائے تعلیل ہوتے ہیں جن سے ان مظاہر کی توجیہ کی جاتی ہے۔ ان کو تسلیم کر کے یہ علوم آگے بڑھتے ہیں۔

طبعیات کے مقولات یہ ہیں: مادہ، علت، معلول، کیفیت، حرکت، قوت، مکان و زمان، عدد۔ حیاتیات کے مقولات ہیں: انجذاب، نمو، جزو سے کل اور کل سے جزو کی پیدائش، انفرادیت اور از خود حرکت۔ نفیات میں مقولات ہیں: شعور، نفس، جذبہ، ارادہ، ادراک وغیرہ۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک مفروضہ ہے جس سے اس کے مدلولات کی توجیہ ہوتی ہے۔ طبعیات کا مفروضہ میکانیکی علیت، حیاتیات کا

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

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

۱۶۔ کانت کے اس مرکزی خیال اور اس کے مقدمات و مضرمات میں موجود فکری جھوول کی تنقید کے لیے ر۔ ک: شیخ عیسیٰ نور الدین (فرتحوف شوال) منطق اور متعالی (انگریزی) لندن، ۱۹۷۵ء ص ۳۲-۵۵
(باخصوص صفحہ ۳۶)

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

۱۸۔ ر۔ ک: تشکیل جدید..... (انگریزی) محلہ ماقبل، ص ۱۶۔ نیز دیکھیے صفحہ ۱۲۳، ۱۲۴۔

۱۹۔ ر۔ ک: بخاری، صحیح، "جنائز" ۹، شہادہ ۳۔ "جهاد" ۱۲۰، ۱۲۸۔ مسلم، صحیح، باب فتن۔ بحوالہ تشکیل جدید..... (انگریزی) محلہ ماقبل، حواشی و تعلیقات از شیخ محمد سعید، ص ۱۶۰۔

۲۰۔ ر۔ ک: تشکیل..... (انگریزی) صفحات ۱۳، ۱۵، ۱۱، ۱۵، ۱۲، ۱۱، ۸۲، ۸۱، ۷۲، ۸۰، ۸۹، ۸۲، ۸۱، ۷۱۔ واضح رہے کہ ولیم جیمز نے جو یہ سارے واقعات اکٹھے کئے ہیں، ان کا شمار صرف اقلیم روانی کے مظاہر ہی میں ہو سکتا ہے اور اس کو پرانی اصطلاح کے مطابق صرف خرق عادت قرار دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طویل فاصلے سے کسی واقعے کی آگاہی، کسی واسطے کے بغیر ابلاغ فکر، ہونے والے واقعے کا قبل از وقوع علم، کسی شخص کے خیال یا نفسی کیفیت کا علم (کشف خواطر) وغیرہ اس طرح کے مظاہر کا تعلق صرف افتقی جہت سے ہے اور یہ اقلیم روانی، Psychic Domain کے اندر عمل پذیر ہوتے ہیں۔ ان کے وقوع اور ان کی تصدیق سے یہ لازم نہیں آتا کہ ذات

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

۲۱۔ تشکیل..... (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص ۱۰۱

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

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

۲۴۔ اس کی طرف مختصر اشارات کے لیے دیکھیے سید نذر نیازی (مترجم) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (اردو) محوالہ ماقبل، ص ۳۵ نیز حاشیہ ۱۱۲۔ آیت کے تراجم کے لیے رک اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، تاج کمپنی، ص ۸۔ ۷۔ ۳۰: پیر محمد کرم شاہ، ضیاء القرآن، لاہور، ۱۳۹۹ھ، جلد چہارم، ۲۲۷۔ قدیم مفسرین نے بھی وہی مفہوم دیئے ہیں جن کا نمونہ مذکورہ بالا دو مفسرین کی تفسیروں میں ملتا ہے۔ علامہ کا بیان کردہ ترجمہ اور مدلول آیات ان سب سے مختلف ہے۔

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

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

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ڈاکٹر فضل الرحمن نے اسی چیز کو محسوس کرتے ہوئے تبصرہ کیا تھا کہ علامہ نے تشکیل جدید میں اپنے معاصر سائنسی اور فلسفیانہ نظریات کو کچھ زیادہ ہی سنجیدگی سے قبول کر لیا ہے۔ دیکھیے، اسلام اینڈ موڈرنٹی، شکا گو، ۱۹۸۳ء ص ۱۳۲، نیز ص ۱۵۳-۲۔ ڈاکٹر صاحب نے یہ امر البتہ نظر انداز کر دیا کہ ان مغربی معاصرین کے افکار کو نہایت سنجیدگی سے برتنے اور ان کو اہمیت دینے کا تقاضا اس طریق کارکی تغیری میں مضر ہے جس کو علامہ نے تشکیل جدید میں اختیار کیا تھا اور جوان کی نظر میں مصلحت وقت اور مناظرین کی استعداد و افتادہ فکر کے لیے مناسب ترین تھا۔

۲۹۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ مقالے میں ہر جگہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (تشکیل) انگریزی کے حوالوں کے لیے ادارہ ثقافت اسلامیہ اور اقبال اکادمی کا شائع کردہ ایڈیشن، لاہور ۱۹۸۹ء، استعمال کیا گیا ہے۔

- ۳۰۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ مقالے میں ہر جگہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (تشکیل جدید) کے اردو ترجمے کے لیے بزم اقبال کا شائع کردہ ترجمہ از سید نذرینیازی، لاہور، ۱۹۸۳ء، استعمال کیا گیا ہے۔
- ۳۱۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا سبق، ص ۶۔
- ۳۲۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۱۱۲۔
- ۳۳۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۷۔
- ۳۴۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۱۳۔
- ۳۵۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۱۲۰۔
- ۳۶۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۲۳۳۔
- ۳۷۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۱۲۰۔
- ۳۸۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۲۳۳۔
- ۳۹۔ قرآن مجید: ۲۸-۳۱۔
- ۴۰۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۱۲۸۔
- ۴۱۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۹۰-۲۸۹۔
- ۴۲۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۱۲۸۔
- ۴۳۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۲۹۰۔
- ۴۴۔ تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص ۹۰-۱۲۸۔
- ۴۵۔ تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص ۲۹۰-۲۹۰۔
- ۴۶۔ ایضاً ص ۳۰، نیز تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص رومن ۲۲۔
- ۴۷۔ رک "نوادر"، مشمولہ المعارف، خصوصی شمارہ نمبر ۳، جولائی آگسٹ، ۱۹۸۵ء، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص ۷-۳۱۔

علم بالحواس اور علم بالوجی

تشکیل جدید کے اس پہلے خطبے کا موضوع ہے فلسفہ اور مذہب کی وحدت: وحدت باعتبار مقصود اصلی۔ علامہ کے کہنے کے مطابق فلسفہ اور مذہب دونوں کا مقصود علم ہے اور اس دعویٰ کی دلیل علامہ نے یہ بیان کی ہے کہ دونوں کا مسئلہ مشترک ہے۔ یہ دلیل مزید یہ بھی کہتی ہے کہ نہ صرف مسئلہ مشترک ہے بلکہ اس کے حل کا منہاج بھی مشترک ہے اور وہ ہے وجہان (Intuition)۔

علامہ کہتے ہیں:

What is the character and general structure of the universe in which we live? Is there a permanent element in the constitution of this universe? How are we related to it? What place do we occupy in it, and what is the kind of conduct that befits the place we occupy? These questions are common to religion, philosophy, and higher poetry.¹

یہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے اور ترکیب کیا؟ کیا اس کی ساخت میں کوئی دوامی عصر موجود ہے؟ ہمیں اس سے کیا تعلق ہے اور ہمارا اس میں مقام کیا ہے؟ باعتبار اس مقام کے ہمارا طرزِ عمل کیا ہونا چاہئے؟ یہ سوالات ہیں جو مذہب، فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔

آغاز استدلال یہ ٹھہرا کے فلسفے، مذہب اور شاعری کے مسائل یا موضوع و مبحث مشترک ہیں۔ یہ استدلال اپنے منطقی جھکاؤ کے تحت اس نتیجے کی طرف راغب ہوتا ہے کہ ان تینوں کے پیش کردہ جوابات بھی ہم آہنگ ہیں۔ اس ہم آہنگ اور توافق کی تلاش مذہب اور شاعری کو اقسام علم کے طور پر دیکھتی ہے اور اس طرح انہیں فلسفے کا ہم نشین پاتی ہے۔ لازم ہے کہ اس عمل میں حقائق

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

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

ہوتا ہے۔ وہ اپنے گرد پھیلی ہوئی پوری کائنات کو حسن و جمال کا مرقع بنانا چاہتا ہے۔

مزدبر آں انسان اس کائنات کی اساس اور اصل، مرجع و مآب پر نیم دلانہ، ڈھمل، کمزور ایمان سے بھی غیر مطمئن رہتا ہے اور نیتختا اپنے مآل کار اور حسن خاتمه سے بھی۔ یہ کیفیت عدم ایمان سے قریب ہوتی ہے لہذا انسان مذہب کے بھی احسانی، آدرشی درجے کا طالب ہوتا ہے۔ یہ آدرش شعوری حضور خداوندی میں زندگی بسر کرنے اور قرب خداوندی سے سرفراز ہونے سے عبارت ہے۔

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

وہ شرائط جن کے پورا ہوئے بغیر حصول آدرش متصور نہیں ہو سکتا ہے کچھ اس طرح ہوں گی: انسان جبر علیت سے آزاد ہو اور اس آدرش کے حصول کی ضروری جدوجہد کر سکے۔ لیکن اگر وہ آزاد ہوتا بھی اس مختصر عرصہ حیات میں وہ اس جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو پاتا لہذا اسے حیات بعد الموت سے بھی متصف ہونا چاہیے۔ لیکن اگر وہ آزاد بھی ہو اور بے معنی مذکور لا فانی بھی ہو تو بھی اس کا آدرش حاصل ہونا مشکل ہے اگر کائنات اس کی فطرت سے اتنی اجنبی اور مخالف ہو جتنی کہ نظر آتی ہے۔ بنابریں کائنات کو بنیادی طور پر اس کی روحانی طلب سے ہم آہنگ ہونا چاہیے یعنی یہ کائنات ایسی ہو کہ بے اعتبار فطرت اس کے انسانی آدرش کے مکمل تحقق میں معاون ہو سکے۔ یہ صرف اس صورت میں ہو گا کہ کائنات کو عدم سے صرف اسی مقصد کے لیے وجود میں لا یا گیا ہو اور اس کی اپنی کوئی پراچین فطرت نہ ہو جس کے کارن وہ خدا کے اس نظام میں رکاوٹ بن سکے۔ اب اگر کائنات اس فطرت کی حامل ہوتا بھی یہ مشکوک ہے کہ انسان تنہا اپنی کوشش سے حقیقت کو اپنے آدرش کی صورت جان سکے گا کیونکہ کائنات کی کثرت اور وحدت اس کی گرفت سے پھسل جاتی

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

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

علامہ کے مخاطب اس پس منظر کے پورے عناصر میں شریک نہیں ہیں۔ وہ وہی کے روایتی معنوں میں قائل نہیں ہیں اور جدید علوم کے تحت تشكیل پانے والے ذہن کے نمائندہ ہیں۔ لہذا علامہ نے ان سے ایک بامعنی مکالمہ کرنے اور حقائق دین کی اقرب الی الفہم تعبیر کی مصلحت سے یہ کیا کہ اس تقاضاً ایمان کو علم کے مساوی یا طلب حصول علم کے مساوی قرار دیا اور اس کے ذریعے اپنے مخاطبین کو یہ نکتہ سمجھانے کی سعی کی۔ اس مساوات کو قائم کرنے کے لیے انہوں نے آغاز استدلال آنحضرت کی اس دعا سے کیا ہے جو حقائق اشیاء کے علم سے متعلق ہے۔ ”اللهم ارني حقائق الاشياء كما هي“⁵

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

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

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

نبی علیہ السلام کی ذات مہبٹ وحی ہے۔ وحی ایک عمل تنور ہے جو فطرت انسانی، کائنات، خدا اور نوع انسانی کی عملی ہدایت کے لیے فرشتے کے وسیلے سے انجام پاتا ہے۔ مہبٹ وحی یا وحی وصول کرنے والا اپنے مشاہدے کا اتنا یقین رکھتا ہے کہ وہ کسی عقلی یا عملی ثبوت کی ضرورت سے ماوراء ہو جاتا ہے کیونکہ وحی مشاہدہ حق کی جہت سے ایسا وفور رکھتی ہے کہ کسی اور ثبوت کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ تاہم عملی طور پر حق سے مستنیر ہونے کے باوجود نظری تقاضائے علم یا آرزوئے علم موجود رہتی ہے خواہ یہ کتنی ضمیں اور تابع کیوں نہ ہو لہذا ماہیت اشیاء کے علم کو مزید ایک عطا کے طور پر طلب کرنے کی گنجائش پیدا ہوتی ہے اور آپ مسلسل ادنیٰ حفائق الاشیاء کماہی، کی دعا فرماتے ہیں۔

آپ کے اصحاب آپ پر ایمان لا کر آپ کے بتائے ہوئے اصولوں پر اپنی زندگی کوڈھانے میں مصروف ہو جاتے اور ان ابداف کے حاصل کرنے میں لگ جاتے ہیں جن کی ہدایت آپ نے فرمائی۔ اس مرحلے پر اسلامی معاشرے کو قرآنی وحی کے دیے ہوئے تصور آخرت اور مابعد الطبيعیات پر غیر متزلزل اور پختہ یقین دایمان تھا کیونکہ اس دور کے لوگ اس تاثیر سے بھی بہرہ اندوڑ ہو رہے تھے جو علم بالوجی کے ساتھ ساتھ حامل وحی کی ذات سے صادر ہوتی تھی اور جس کے نتیجے میں اس معاشرے کے لوگوں کے لیے مابعد الطبيعیاتی حقائق یا ماہیت اشیاء ایک "شفاف" حقیقت تھی اور عالم مظاہر کا ہر جزا تناشفاف Transparent تھا کہ ان کا شعور نظری و عملی Intellect بلا روک اس حقیقت عظمی کی حضوری سے سرفراز ہوتا تھا اور مظاہر کو صاحب مظاہر اور خالق مظاہر سے مربوط کر کے دیکھتا تھا۔

بعد کو جب عقیدہ دایمان کے اجزاء پر شک کا دور آیا تو معاشرے میں عقل جزئی^۵ Reason کی بنیاد پر استدلال کا مرحلہ شروع ہوا۔ خرد یا عقل جزئی کو فوقيت ملی اور صرف اس کے پیمانے پر وحی کے مشمولات کو پر کھنے کا عمل شروع ہوا۔ ایک محرک یہ بھی تھا کہ مسلمانوں کا رابطہ ان اقوام سے ہوا جو طویل عرصے سے اس زوال کا شکار تھیں اور صرف عقل جزئی پر تکمیل کرنے کی عادی ہو چکی تھیں۔ یہاں آ کر Reason مذہب کے معاملے میں حکم بن گیا۔ معتزلہ کی کلامی سرگرمیوں میں عقل جزئی نے

حقائق دینی کو صرف فکر استدلالی کے مقولات اور اسالیب میں بند کر کے رکھ دیا۔ رویے اور رخ کی یہ تبدیلی کائنات کی سکونی تعبیر کا موجب بنی جسے علامہ ایک حرکی تعبیر سے بدلا چاہتے ہیں۔

اس غرض سے علامہ نے آغاز میں فرمایا کہ قرآن کی روح اور فلسفہ یونان کی اسایات فکر میں تضاد ہے۔ فلسفہ یونان خرد پرست یا عقل جزئی کا اسیر ہے اور قرآن غیر کلاسیکی یا ضد یونانیت کا علم بردار ہے۔

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

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

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

”لاتدر کہ الابصار و هو يدرك الابصار“۔^۵

غزالی پر علامہ کا اعتراض یہ ہے کہ:

امام موصوف یہ نہیں سمجھے کہ فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔ علی ہذا یہ کہ فکر سے اگر متناہیت اور نارسائی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے بنیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان متسسل سے وابستہ ہے۔^۶

نیز کا نٹ کی تردید کی بنیاد یہ ہے کہ:-

اپنی عمیق تر حرکت میں البتہ فکر اس قابل ہے کہ اس موجود لا متناہی تک جا پہنچ جس کے سلسلہ ظہور و شہود میں مختلف متناہی تصور محض آنات کا حکمر کھتے ہیں۔^۷

In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments.¹¹

امام غزالی نے وضاحت سے یہ کہا کہ وجدان فکر ہی کا وہ درجہ ہے جہاں وہ وجود محض کو گرفت میں لا سکتی ہے۔^۸ یعنی یہ کہ وجدان بے اعتبار کیفیت و نوعیت فکر سے مختلف نہیں ہے۔ فکر اپنے درجہ کمال کو پہنچ کر وجدان میں ڈھل جاتی ہے۔ اس بحث پر ہم آخری خطے کے ضمن میں مزید گفتگو کریں

مزید یہ دیکھنا چاہیے کہ اختباریت اور خرد پرستی Rationalism کے درمیان کیا فرق ہے۔ قرآن کی روح اگر غیر کلائیکی ہے تو کس معنی میں۔ کلائیکی فکر کی روح خرد پرستی ہے۔ اس کے اصول کے مطابق صرف معقول ہی حقیقی ہے اور معقول تصوراتی ہے۔ چونکہ اختباری معقول نہیں ہے (یہ تصوراتی کے بجائے وجودی ہے) لہذا اختباری غیر حقیقی ہے۔ قرآن کی روح اختباری ذرا مختلف ہے کہ اس کے مطابق اختباری حقیقی ہے یعنی یہ ہستی مدرک (نفسِ مدرک) سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور عمل ادراک میں براہ راست اس کا ادراک ہوتا ہے۔ قرآن یہ نہیں کہتا کہ اختباری ہی آخری حقیقت ہے اور صرف یہی حقیقی ہے۔ اگر قرآن یہ ضمانت دیتا ہے کہ اس پر عمل سے انسانی آدرش حاصل ہوتا ہے تو اسے اختباری کو حقیقی کہنا ہو گا۔ بلکہ ہر آدرشی جدوجہد میں اختباری کو حقیقی قرار دینے کا رو یہ لازمی طور پر مضمر ہوتا ہے۔ آدرش کے حصول کی آرزو کا جنم ہی اس لیے ہوتا ہے کہ حقیقت اختباری سے مایوسی ہوتی ہے۔ حقیقت اختباری کے اثبات ہی سے سائنس اخلاقیات، آرٹ اور دین کا امکان ہوتا ہے۔^{۱۷} نیز سماجی شعور ناممکن ہو جائے اگر خارج کی دنیا کی معروضی حقیقت کا شعور موجود نہ ہو۔ قرآن کے مطابق دنیاۓ حواسِ حقیقی ہے (اپنے مرتبہ وجود میں) البتہ ذی کمال نہیں ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ یہ دنیا چتمی طور پر Ultimately حقيقة ہے۔ اگر اس نکتے کو اس کے جائز حدود سے باہر وسعت دے دی جائے اور اس روح اختباریت کو زائد از جوازاً ہمیت دی جائے کہ حصی تجربے سے باہر اور کچھ ہے ہی نہیں تو یہ خطرہ پیدا ہو جاتا ہے کہ آسانی سے احتیاج وحی اور ہدایت نبوی سے استغنا کا دعویٰ سامنے آ جائے۔ اس لیے کہ احتیاج وحی کا اثبات ہی تب ہوتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ انسان اپنی خلقی فطرت کے اعتبار ہی سے حقیقت متعالیہ کے صحیح تصور کو گرفت میں لینے سے قاصر ہے اور اپنے آدرش کے تحقق کی ضمانت دینے والے طرزِ عمل کا تسلی بخش علم از خود حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر انسان میں کسی ایسے حاسہ یا ملکہ داخلی کا وجود مان لیں جو حقیقت عظیمی کو گرفت میں لانے کی استعداد رکھتا ہو تو وحی (جو مذہب کی بنیاد ہے) غیر ضروری ہو جاتی ہے۔ لہذا کشف و وجود ان کی ماہیت اور دائرہ کار پر تنقیدی نظر ڈالنا ضروری ہو جاتا ہے یعنی باعتبار مأخذ علم حقیقت ہونے کے۔

علامہ اس ضمن میں فرماتے ہیں کہ:

قلب کو ایک طرح کا وجود ان یا اندر ورنی بصیرت کہیے جس کی پرورش مولینا روم کے دلکش الفاظ میں نور آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماوراء ہیں۔

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 یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پراسرار قوت ہے۔ اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریقہ ٹھہرانا چاہیے جس میں باعتبار عضویات حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا۔ بایس ہمہ اس طرح حصول علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی قابل اعتقاد ہوگا جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے۔^{۱۶}

اس عبارت میں ایک مقدمہ محدوظ ہے۔ مقدمہ یہ ہے کہ قرآن نے 'وجود ان' یا 'فواز' یا 'قلب' کو ایک ایسا داخلی حاسہ، ملکہ یا قوت کہا ہے جو حصول علم کے عمل میں ایک فاعلی حیثیت سے حصہ لیتا ہے اور حقیقت اولیٰ کی ماہیت کے بارے میں ثابت نتائج تک پہنچتا ہے۔ قرآن میں 'فواز' یا 'قلب' کا لفظ بہت سی جگہ آیا ہے۔ ^{۱۷} معانی کے کئی رنگ اس سے متعلق ہیں مگر ہماری سمجھ کے مطابق کہیں بھی اسے حقیقت اولیٰ کا علم حاصل کرنے والی ایسی استعداد کے معنی میں نہیں لایا گیا جو اس عمل میں کوئی فاعلی حیثیت رکھتی ہو۔ اس کی فاعلی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی فاعلی حیثیت رکھتی ہے۔ علامہ مخاطبین چونکہ اس معروضی اقلیم ربانی کے

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

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

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

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

the same character as is revealed by religious experience. The pragmatic test judges it by its fruits.¹⁸

کی انتہا کیا فی الواقع اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے اکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔^{۱۹}

سطور بالا میں مذکور امتحان اول کو اس طرح کے وجدان کے لیے قبول کیا جا سکتا ہے جسے ہم نے Psychic تجربات سے منسوب کیا تھا۔ لیکن اس امتحان کو اس ذات کے مشاہدے پر کیونکر لاگو کیا جا سکتا ہے جو ہر تجربے اور واردات سے بالا ہے۔ نیز اگر اس کسوٹی، اس آزمائش کو مشاہدہ حق کا معیار مان لیا جائے تو Mystic اس وحی قرآنی پر ایمان کی ضرورت سے مستغفی ہو جائے گا جو آنحضرت پر نازل ہوئی کیونکہ اس پیمانے پر توهہ براہ راست علم حق حاصل کرنے کی استعداد کا حامل قرار پائے گا۔ شیخ احمد سرہندی جیسے صوفی کا فیصلہ اس معاملے میں یہ ہے کہ:

الحمد لله الذي جعل الامكان مرأة للو حوب وصير العدم مظهر للو جود
والوجود والوجود وان كانا صفتى كمال له سبحانه فهو تعالى ورائهم بال
وراء جميع الاسماء والصفات ووراء جميع الشيوخ والاعتبارات ووراء
الظهور والبطون ووراء البروز والكمون ووراء التجليات والظهورات ووراء
كل موصول ومفصول ووراء المشاهدات والمكاشفات ووراء كل
محسوس ومعقول ووراء كل موهوم ومتخيل فهو سبحانه وراء الوراء ثم
وراء الوراء ثم وراء الوراء۔^{۲۰}

ادرائک بالحواس یا عام تجربہ، عقل جزئی اور وجدان سمجھی اگر اس حقیقت کا احاطہ کرنے میں عاجز ہوں تو بات کیسے آگے بڑھے گی۔ عام تجربہ تو خارج از بحث ہے ہی۔ کانت نے خرد کی کوتا ہی اور درماندگی Critique of Pure Reason میں بتادی اور علامہ نے اسے تسلیم بھی کیا۔^{۲۱} اب ہم تیری صلاحیت یعنی وجدان یا کشف کا جائزہ لیتے ہیں۔

متصوفانہ وجدان کی استعداد حصول علم ثابت کرنے کے لیے علامہ نے احادیث میں بیان شدہ ابن صیاد کا واقعہ پیش کیا ہے جس میں آنحضرت نے اس کا امتحان کیا تھا۔^{۲۲} ابن صیاد مدینہ

کے ایک یہودی گھرانے کا فرد تھا اور کہانت اور پیشگوئی کے فن میں تربیت یافت تھا۔ عبد اللہ بن عمر کی روایت ہے کہ حضرت عمر ابن الخطاب آنحضرت اور چند دیگر صحابہ کی معیت میں ابن صیاد کے ہاں گئے وہ اس وقت اپنے محلے کے لڑکوں میں کھیل رہا تھا۔ ابن صیاد اس وقت سن شعور کو پہنچ رہا تھا۔ آنحضرت نے اس کی کمر پر تھکلی دے کر پوچھا کہ ”کیا تم شہادت دیتے ہو کہ میں اللہ کا رسول ہوں؟“ اس نے آپ کی جانب دیکھا اور کہا کہ میں شہادت دیتا ہوں کہ آپ امین عرب کے (لیے) رسول ہیں (یعنی یہود کے لیے نہیں) پھر ابن صیاد نے کہا کہ کیا آپ مجھے خدا کا نبی مانتے ہیں؟۔ آپ نے فرمایا کہ ”میں اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان رکھتا ہوں“۔ پھر آپ نے اس سے پوچھا: ”تم کیا دیکھتے ہو؟“ اس نے جواب دیا ”میرا سمجھا ہوا صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی“، آپ نے فرمایا ”تمہارا معاملہ مخلوط ہو گیا ہے میں اپنے دل میں ایک راز چھپاتا ہوں تم بتاؤ کہ یہ کیا ہے؟“ جو آیت آپ نے اپنے دل میں سوچی وہ یہ تھی ”فارتفقب یوم تاتی السماء بدخان مبین“۔ ^{۲۳} اس نے کہا ”یہ دھواں ہے“ آپ نے فرمایا ”دور ہو، تو اپنی حد سے باہر کبھی نہیں نکل سکے گا۔“

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

اس فرق کو ملاحظہ رکھنا قدرے ضروری تھا لیکن جن لوگوں سے خطاب کیا جا رہا تھا وہ اپنے ذہنی پس منظر کی وجہ سے ایسی کیفیت میں تھے کہ ان تک صرف پہلی نوعیت کے وجود ان کا ابلاغ کیا جاسکتا تھا اور وہ بھی اس کی خارجی، نفس الامری مثال کے توسط سے الہذا علامہ نے اپنے خطے میں ابن صیاد کی وجود اُن استعداد اور مشاہدہ حق کے درمیان فرق قائم نہیں کیا اور وجود ان کی اس نوعیت کو علم کے ذرائع میں ثمار کیا ہے البتہ اس میں احتمال خطاب کو تسلیم کیا ہے۔ اس کو عملی امتحان *Pragmatic test* کی کسوٹی پر رکھنا بھی اسی لیے ضروری تھہرا یا گیا ہے۔ اب یہاں آ کر علامہ کو بھی احساس ہوا ہو گا کہ استدلال کے منطقی ریخ کے تحت یہ اشکال ابھرے گا کہ وحی محمدی بھی احتمال خطاب سے بری نہیں

ہے۔ چنانچہ علامہ نے یہ آیت پیش کی ”وما ارسلنا من قبلک من رسول و نبی الا اذا تمنى
القى الشیطان فی امنیته فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیة۔ واللہ علیم
حکیم۔“ اس استدلال کا منطقی قضیہ یہ ہے کہ واردات باطنی میں احتمال خطا کے باوجود اسے
بطور ذریعہ حصول علم کے رہنہیں کرنا چاہیے کیونکہ خود وحی نبوی میں یہ احتمال پایا جاتا ہے۔^{۲۵}

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

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

We have not sent any Apostle or Prophet before thee among whose desires Satan injected not some wrong desire, but God shall bring to nought that which Satan had suggested. Thus shall God affirm His revelation, for God is Knowing and Wise (22:25)²⁶

شیطان واقعی اپنی عداوت میں ایسی واردات افڑا کر لیتا ہے جو صوفیانہ مشاہدات کے حلقة
میں داخل ہو جاتی ہیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے:

و ما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنى القى الشیطان فی امنیته
فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ آیتہ واللہ علیم
حکیم (۵۳:۲۲)^{۲۷}

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

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

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

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

جدید نفیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور دلایت کے مشمولات کا بغور مطالعہ نہایت ضروری ہے باس ہم ایسا کوئی مؤثر علمی منہاج

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

Non-rational اسالیب کی

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

ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا جس کے ماتحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں جن کا تعلق شعور کے وراء عقل تعینات سے ہے۔³³

اس اعتراف عجز کے بعد علامہ شعور کے ان وراء خرد خصوصیات واضح کرنے کے لیے فرماتے ہیں:

اس سلسلے میں پہلی قابل ذکر بات صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت ہے، گواں لحاظ سے بھی ان میں اور محسوسات و مدرکات کے دوسرے مراتب میں جو ہمارے لیے مدلولات علم کا سرچشمہ بنتے ہیں، فرق کرنا غلط ہو گا۔ اس لیے کہ مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح مدلولات حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے مختلف عوامل کی تعبیر کرتے ہیں تا کہ اس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں واقع ہے، یعنیہ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے اس کی تعبیر سے ہمیں ذات الہی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا ان مشاہدات کو حضوری کہا جاتا ہے تو محض یہ ظاہر کرنے کے لیے کہ ہمیں ذات باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا³⁴

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

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

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

صوفیانہ مشاہدات کی دوسری خصوصیت ان کی
ناقابل تجزیہ کیست ہے۔۔۔۔۔ جب ہم اپنے ماحول
سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو ہمارا عقلی شعور معمولان
اس طرح کام کرتا ہے کہ حقیقت مطابق کے ایک جز
کے بعد دوسرے جز کی طرف قدم بڑھانے اور
مبیجات کے ایک مجموعے کے بعد دوسرے مجموعے
کے پیش نظر ایک خاص قسم کے ایجاد کے لیے
ٹیکار رہے۔ صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم
حقیقت مطابق کے مرور کامل سے آشنا ہوتے ہیں
جس میں ہر طرح کے مبیجات باہم مغم ہو کر ایک
ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور
ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا انتیاز سرے سے
انٹھ جاتا ہے۔³⁶

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

تیرا نکتہ یہ ہے:

The third point to note is that to the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. But you will ask me how immediate experience of God, as an Independent Other Self, is at all possible. The mere fact that the mystic state is passive does not finally prove the veritable 'otherness' of the Self experienced. This question arises in the mind because we assume, without criticism, that our knowledge of the external world through sense-perception is the type of all knowledge. If this were so, we could never be sure of the reality of our own self. However, in reply to it I suggest the analogy of our daily social experience. How do we know other minds in our social intercourse? It is obvious that we

تیری قابل ذکر بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ صوفی کا 'حال' ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید اور یکتا ہستی سے گھرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماوراء مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہو گی اور جس میں صاحب واردات شخصیت گویا ایک لمحہ کے لیے کا لعدم ہو جاتی ہے۔ بایس ہمسان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سرتاسر خارجی ہو گی اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم اپنے داخل کی دنیا میں کھو جاتے ہیں۔ مگر آپ کہیں گے اگر خدا کا وجود فی الواقع ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے؟ صوفیانہ احوال کا الفعالی ہونا تو اس امر کی دلیل نہیں کہ جس ہستی کا اس طرح شعور ہوا اس کا وجود فی الواقع ہم سے 'غیر' ہے۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے بلا تحقیق و تفہص یہ فرض کر رکھا ہے کہ علم جب ہی علم ہے جب اس کی نوعیت وہی ہو جو ادراک بالحواس کے ماتحت عالم خارجی کے علم کی ہے۔ حالانکہ اس اصول کو صحیح مان لیا جائے تو ہمیں اپنی ذات کی حقیقت سے بھی انکار کرنا پڑے گا۔ بہر حال میں اس کے جواب میں روزمرہ میل جوں کی ایک مثال پیش کروں گا۔

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

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

سوال یہ ہے کہ جب ہم آپس میں ملتے ہیں تو کیسے پتا چلتا ہے کہ دوسروں کے اندر بھی ہمارے ایسا ذہن کام کر رہا ہے؟ ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بے شک داخلی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی ہمیں کوئی حس نہیں ملی۔ لہذا ہمارے پاس نفس غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ دیسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوتی ہیں جیسی ہم سے اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحب شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے۔ یا پھر پروفیسر رائس کے تتعین میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم اپنے اپنے جنس کو حقیقی سمجھتے ہیں تو اس لئے کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے اور یوں ہمارے ناقص اظہار مطلب کی تکمیل کرتے رہتے ہیں۔ جواب ہی بلاشبہ کسی صاحب شعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے۔³⁸

مزید برآں:

ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ صوفیانہ احوال میں ہمیں جس قسم کی حضوریت کا تجربہ ہوتا ہے اس کی بعض دوسری مثالیں بھی موجود ہیں۔ ان میں اور ہماری طبعی واردات میں کچھ نہ کچھ مشابہت ضرور پائی جاتی ہے اور ہم ان کا شمار بھی شاید اسی زمرے میں کر سکتے ہیں۔³⁹

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

چو تھانکتے یہ ہے:

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

لہذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی قضا یا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔^{۴۲}

پھر اگر صوفیانہ مشاہدات کو دوسروں تک پہنچانا ناممکن ہے تو اس لیے بھی کہ یہ مشاہدات وہ غیر واضح احساسات ہیں جن میں عقلی استدلال کا شانہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن ہمارے دوسرے احساسات کی طرح صوفیانہ احساس میں بھی تعلق کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور میں سمجھتا ہوں یہ

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

مشمول تعلق ہے جس سے بالا خراس میں فکر کا رنگ پیدا ہوتا ہے۔ دراصل احساس کا اقتضائی یہ ہے کہ اس کا اظہار فکر کے پیرائے میں کیا جائے۔

معلوم ہوتا ہے دونوں کا تعلق ہمارے داخلی مشاہدات کی کسی ایک ہی وحدت سے ہے۔ فکر اس کا زمانی پہلو ہے، احساس لازمانی۔^{۴۴}

غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار فکر کے پیرائے میں کرے، رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔^{۴۵}

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

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

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

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

Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. Now then a judgement which claims to be the interpretation of a certain region of human experience, not accessible to me, is placed before me for my assent, I am entitled to ask, what is the guarantee of its truth? Are we in possession of a test which would reveal its validity? If personal experience had been the only ground for acceptance of a judgement of this kind, religion would have been the possession of a few individuals only. Happily we are in possession of tests which do not differ from those applicable to other forms of knowledge. These I call the intellectual test and the pragmatic test. By the intellectual test I mean critical interpretation, without any presuppositions of human experience, generally with a view to discover whether our interpretation leads us ultimately to a reality of the same character as is revealed by relig-

اہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیت احساس کی ہے جس میں تعلق کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات ہی کے پیش کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر کسی تصدیق کے متعلق جو یوں تو ہماری دسترس سے باہر ہے، یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس سے ہمارے محسوسات و مدرکات کے ایک خاص عالم کی ترجمانی ہوتی ہے تو ہمیں یہ پوچھنے کا حق پہنچتا ہے کہ اس کی صحت کا ثبوت کیا ہے یعنی کیا ہمارے پاس کوئی ایسی آزمائش موجود ہے جس سے اس کے حق و باطل کا امتحان کیا جاسکے؟ یا اگر فرض کیجئے ان تصدیقات کی صحت کا دار و مدار کسی شخص کے ذاتی مشاہدات پر ہوتا تو اس صورت میں مذہب کا حلقو بھی صرف چند افراد تک محدود رہ جاتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ہمارے پاس بعض ایسی آزمائشیں موجود ہیں جو ان آزمائشوں سے مختلف نہیں جن کا اطلاق علم کی دوسری اصناف پر ہوتا ہے اور جن کو ہم عقلی اور عملی معیارات سے تعبیر کریں گے۔ عقلی معیارات تو عبارت ہے اس ناقدانہ تعبیر سے جس میں ہم اپنے محسوسات و مدرکات کی تحقیق کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے ماتحت نہیں کرتے بلکہ جس سے

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

بالمعموم یہ دیکھنا مقصود ہوتا ہے کہ اس تعبیر کی انتہا کیا فی الواقع اسی حقیقت پر ہوتی ہے جس کے اکشاف میں مذہبی مشاہدات ہماری رہنمائی کرتے ہیں، لیکن عملی معیار باعتبار نتائج ان پر حکم لگاتا ہے۔ اول الذکر سے فلسفی کام لیتے ہیں، مونخر الذکر سے انبیاء۔^{۴۹}

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

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

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

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

یہ یقین و ایمان اس وجی پر تھا جو نازل ہوئی اور وہ نتائج، وہ عملی کامیابی جو بہت بعد میں حاصل ہوئی، اس ایمان کا ماماً خدا اور اساس نہ تھی۔

پہلا خطبہ

حوالشی

- (۱) تشکیل (انگریزی)، مرتبہ محمد سعید شیخ، ادارہ ثقافت اسلامیہ / اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹، ص، ۱
- (۲) تشکیل جدید (اردو) ترجمہ نذرینیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص، ۱۔
- (۳) تشکیل (انگریزی) محوہ بالا، ص، ۱۵۸، نوٹ ۵
- (۴) ایضاً ص، ۲۔
- (۵) جلال الدین رومی، مثنوی، اشعار۔ ج ۳، ۳۱، ش ۸-۳، ۵۱۱، ۱-۱، ۷۷، ۹؛ نیز محمد حسن عسکری،
جدیدیت، راولپنڈی، ۱۹۷۹ء، ص، ۱۳۲۔
- (۶) تشکیل (انگریزی) محوہ بالا، ص، ۳۔
- (۷) تشکیل جدید (اردو) محوہ بالا، ص، ۵۔
- (۸) قرآن مجید - ۸۲: ۱۰۳۔
- (۹) تشکیل (انگریزی) محوہ بالا، ص، ۲۔
- (۱۰) تشکیل جدید (اردو) محوہ بالا، ص، ۵۔
- (۱۱) تشکیل (انگریزی) محوہ بالا، ص، ۵۔
- (۱۲) تشکیل جدید (اردو) محوہ بالا، ص، ۹۔
- (۱۳) محمد غزالی، مشکوٰۃ الانوار، نیز احیاء العلوم۔ بحوالہ نذرینیازی، تشکیل جدید، ص، ۸۔
- (۱۴) ظفر الحسن، ریلیز م، کیمبرج یونیورسٹی پریس، ۱۹۲۸۔
- (۱۵) تشکیل (انگریزی) محوہ بالا، ص، ۱۳۔
- (۱۶) تشکیل جدید (اردو) محوہ بالا، ص، ۲۳۔

- (۱) فواد، اور اس کے مشتقات کے لیے دیکھیے، قرآن مجید: ۳۶: ۳۷: ۱۰: ۲۸: ۱۱: ۲۸: ۵۳: ۱۰: ۲۰: ۳۲: ۲۵: ۳۲
- ۳۲: ۲۶: ۱۳: ۲۳: ۶: ۱۰: ۱۰: ۳: ۷: ۲۷: ۲۳: ۳۲: ۲۲: ۳۳: ۹: ۳۲: ۷: ۲۸: ۱۲: ۳۷: ۶: ۱۱: ۳
- قلب کے لیے دیکھیے: ۱۹۳: ۹۷: ۳۷: ۵۰: ۳۳: ۵۰: ۳۵: ۲۰: ۳۷: ۸۳: ۲۶: ۸۹: ۳۲: ۲۳: ۲۲: ۲۳: ۲۴: ۲۳: ۲۲: ۲۳: ۲۰: ۸۲: ۹۲: ۲۳: ۲۵: ۲: ۲۲: ۲: ۲۰: ۳: ۳۲: ۲۹: ۲۶
- ۳۲: ۲۲: ۲۲: ۳۲: ۲۷: ۵۷: ۱۲: ۱۵: ۱۳: ۲۸: ۱۰: ۷: ۳: ۹: ۱۱: ۷: ۱۹: ۱۷: ۱: ۱۰: ۱: ۱۳: ۱۵: ۲: ۳۳
- (۱۸) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲۱۔
- (۱۹) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۳۰۔ ۳۹
- (۲۰) شیخ احمد سرہندی، مکتوبات، دفتر دوم، مکتوب ا، نور کمپنی، لاہور، ت۔ ن، ص، ۲، ۸۵۲۔
- (۲۱) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۳۳۔
- (۲۲) ر۔ ک بخاری، ”جناز“ ۹۷ ”شہادۃ“ ۳۔ ”جهاد“ ۱۷۸ / ۱۶۰ مسلم ”فتن“ ۹۶-۹۵ نیز دیکھیے تشکیل (انگریزی) ص، ۱۳۔
- (۲۳) قرآن مجید: ۱۰: ۳۳۔
- (۲۴) قرآن مجید: ۲۲: ۵۲۔
- (۲۵) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۹۔
- (۲۶) ایضاً۔
- (۲۷) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۳۵۔
- (۲۸) ایضاً۔ نیز حاشیہ ۱۱۲۔
- (۲۹) ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی، بیان القرآن، تاج کمپنی، ص ۸۔ ۲۰۔ آیت سے علامہ کا بیان کردہ مفہوم مراد لینا مزید مشکل ہو جاتا ہے اگر دیگر علماء کا اختیار کردہ ترجمہ سامنے رکھا جائے جس میں یہاں تمنی کے لفظ سے ارمان کرنا، کسی اقدام کا ارادہ کرنا مراد لیا گیا ہے اور اس پر عربی زبان کے قرآن سے استشهاد کیا گیا ہے۔
- (۳۰) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲۱۔ ۲۲۔

(۳۱) ایضاً ص، ۱۲۔

(۳۲) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۲۶۔

(۳۳) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۲۔

(۳۴) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۲۷۔ ۲۶۔

(۳۵) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۵۔ ۱۲۔

(۳۶) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۲۸۔ ۲۷۔

(۳۷) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۵۔

(۳۸) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۹۔ ۲۸۔

(۳۹) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۲۔

(۴۰) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۳۰۔ ۲۹۔

(۴۱) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۲۔

(۴۲) ایضاً محو لہ بالا، ص، ۱۸۔

(۴۳) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۳۰۔

(۴۴) ایضاً محو لہ بالا، ص، ۳۱۔ ۳۰۔

(۴۵) ایضاً محو لہ بالا، ص، ۳۳۔

(۴۶) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۸۔

(۴۷) ایضاً محو لہ بالا، ص، ۲۲۔ ۲۱۔

(۴۸) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۳۰۔ ۳۹۔

وقوف مذہبی کے انکشافات کا فلسفیانہ معیار

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

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

کوئی نیاتی دلیل:

یہ ہے کہ دنیا جسے ہم جانتے ہیں نہ تو قائم بالذات ہے اور نہ آزاد حقیقت۔ فکرانسی اس کی توجیہ تلاش کرنے میں مجبور ہوتی ہے کہ کسی ایسی چیز پر تکیہ کرے جسے اس کی علت قرار دیا جاسکے اور جو واجب الوجود، خود سے موجود اور قائم بالذات ہو۔ اس دلیل کا مقتضایہ ہے کہ جو شے بھی وجود رکھتی ہے اس کی ہستی اس کے اپنے آپ سے نہیں بلکہ وہ اپنے وجود کے لیے ایک اور وجود کی محتاج

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

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

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

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

تسکین ایک تصور الٰہ سے کی جائے، دین کا بتایا ہوا خدا نہیں بلکہ ایک اصول تقلیل و توجیہ جسے اس طرح برتاؤ جائے کہ عالم کی کثرت کی علت اس کے منع واحد تک واضح ہو جائے۔ مذکورہ اوصاف و کمالات اس علت اولیٰ سے من چاہے انداز میں منسوب تو کیے جاسکتے ہیں لیکن خود اس کے مقتضیات میں سے نہیں ہیں۔

دلیل غائی:

دلیل غائی کا دعویٰ ہے کہ کائنات ایک با مقصد تکوینی نظام ہے۔ اس دنیا سے ماوراء ایک ذی شعور قائم بالذات ہستی ہے جو اپنے ارادے اور مشیت سے چند غاییات و مقاصد کا تعین کرتی ہے اور اس طے شدہ منصوبے کے مطابق کارہائے دنیا انجام پاتے ہیں۔ عالم مادی کی فطرت اگرچہ اپنی جگہ قدیم ہے تاہم وہ اس حکیم و قدر صانع کے منصوبے میں ڈھل جاتا ہے۔ (اے اصطلاحاً استدلال بالقدر یہ بھی کہ سکتے ہیں) علامہ کے خیال میں یہ دلیل بھی بودی اور کمزور ہے۔ اولاً اس لیے کہ اس سے ہمیں صرف ایک ہنرمند موجود فی الخارج صانع میسر آتا ہے جو ایسے مادے پر عمل فرمائے جو اپنی پراچین ماہیت رکھتا ہے اور یہ ماہیت تنظیم اور ترتیب و ترکیب کو قبول نہیں کرتی۔ ثانیاً اس لیے کہ اس سے خالق کائنات کا پتہ نہیں ملتا صرف ایک صنعت گر کی دلیل ملتی ہے کیونکہ مادے کی پراچین ماہیت اس عقل صناع یا ذی شعور صانع کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے اور اس رکاوٹ سے اس صانع کی قدرت پر ایک حد لاگو ہو جاتی ہے ثالثاً اگر خدا کو اس مادے کا خالق بھی مان لیا جائے تو یہ بات ناقابل توجیہ رہتی ہے کہ خدا نے ایسا مادہ پیدا کیوں کیا جو اس کے تصرف اور مشیت میں مزاحمت پیدا کرتا ہے۔ رکاوٹ اس لیے کہ مادہ بے اعتبار ماہیت ہی اس نظم و ترتیب کی مزاحمت کرتا ہے۔ رابعائیوں کہ یہ صانع اپنی ماہیت میں لا محدود نہیں رہتا کیونکہ مادے کی ماہیت اس کے مقابل آ جاتی ہے۔ اس دلیل کی اصل کمزوری اس مماثلت باطلہ میں مضر ہے جوانسی صنعت گر اور الہی صانعیت میں تلاش کی گئی ہے۔ تاہم اگر ہم یہ مان لیں کہ خدا خالق مادہ ہے تو نیتیجاً جو نظریہ حاصل ہو گا اسے تخلیقی خدا پرستی کہیں گے۔ اس دلیل پر اصل اشکال یہ ہے کہ اس سے یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا کہ تخلیق کائنات با مقصد ہے اور جو ذرائع و وسائل اس غایت کو بروئے

کارلانے کے لیے اختیار کیے گئے ہیں وہ غایت کے مطابق بھی ہیں۔

وجود یافتی دلیل:

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

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

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

یہیں۔ اس کتاب دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ نے وہاں سے کئی خیالات اخذ کیے ہیں۔ دلائل کو نی دنیا کے اعتراضات رفع کرنے کا نکتہ بھی یہیں نظر آتا ہے۔ جسے علامہ نے وجود و تصور و جود یا موجود و معقول کی وحدت سے تعبیر کیا ہے۔ وجود ذہنی یا تصور شے اور حقیقت شے یا وجود واقعی یا خارجی میں وحدت کا خیال اس لیے ضروری ٹھہرتا ہے کہ اس کے بغیر تصور اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلچ پیدا ہو جاتی ہے اور اس دولی سے وحدت کا علم حاصل کرنے کے تقاضے کی تسلیم نہیں ہو پاتی۔ اس کے لیے مزید ضروری ٹھہرتا ہے کہ مادے کے وجود خارجی سے انکار کیا جائے۔ لیکن اس سے ایک مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ عقلیت پرستی کا اصول ہی یہ ہے کہ معقول اور موجود میں وحدت یا عینیت کی نسبت ہے چونکہ حقیقت معقول ہے اور کلی ہے لہذا ذہنی ہے، تصوراتی ہے لہذا وجود ذہنی وجود واقعی و خارجی کو متلزم ہے۔ علامہ کے ہاں جواختباریت پر زور ہے یہ نظریہ اس کے بالکل خلاف پڑتا ہے۔ یہاں علامہ نے کیا یہ کہ کانت کی فکر پر ایک اضافہ تجویز کیا۔ کانت کو ما بعد الطبیعت کا علم ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کا سبب کانت کے خیال میں یہ تھا کہ محسوس کے سوا چونکہ کسی اور معلوم کی تجربی تصدیق ممکن نہیں لہذا محسوس کے سوا اور کسی حقیقت کا یقینی علم بھی ممکن نہیں۔ اقبال نے یہاں یہ نکتہ بڑھایا کہ اگر مذکورہ تجربے کا دائرہ وسیع تر کر دیا جائے اور محسوسات کے علاوہ تجربے کی کسی اور نوع اور کسی دیگر ذہب کا اثبات کیا جائے تو امکان علم سے یہ انکار بھی اثبات میں بدل سکتا ہے۔ اس دائرے میں وسعت پیدا کرنے کے لیے اقبال کہتے ہیں کہ انسان کا ایک اور بھی داخلی یا باطنی تجربہ ہے جسے وقوف مذہبی (Religious Experience) یا وقوف سری (Mystical Experience) کہا جاتا ہے یا وجود ان کا نام دیا جا سکتا ہے۔ یہاں غور طلب بات یہ ہے کہ علامہ نے اسی خطبے میں کچھ پہلے تصور ذہنی اور وجود خارجی کی دولی مٹ جانے کے امکان کا تذکرہ کیا ہے۔ اگر محسوسات یا علم بالحواس کے برابر آپ ایک اور طریق یا اسلوب حصول علم فرض کریں جو وقوف حسی سے جدا ہو تو معقول اور موجود کی مذکورہ دولی از سر نو قائم ہو جائے گی۔ دوسری جانب اگر معقول اور موجود ایک دوسرے کے عین ہوں تو نتیجہ یہ ہو گا کہ وقوف ذہنی یا وقوف سری کو جدا گانہ طریق علم کہنے میں کوئی معنی نہیں رہیں گے جبکہ یہاں یہ ایک اہم دلیل کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور اس پر اس سارے فلسفے کی عمارت استوار ہوئی ہے جو اس وقوف سری کو حقیقت مطلقہ کے علم

کا راستہ سمجھتا ہے۔

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

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

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

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

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

اور ان بنیادی تصورات کے سہارے ایک ما بعد الطبیعت کی تشکیل کی جاسکتی ہے۔

۵۔ ہر سائنس کا کوئی مفروضہ ہونا چاہیے جو اس کی مدلولات کی توجیہ کرے۔ طبیعت کا مفروضہ میکانکی علیت ہے، حیاتیات کا مفروضہ ارتقا ہے اور نفیات کا مفروضہ علیت غائب ہے۔ کہا جاسکتا ہے۔

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

طبیعت نے حقیقت کا جو تصور دیا ہے وہ مادہ، علت و معلول، میکانیکی تعلیل اور تعداد کے بنیادی تصورات سے مرکب ہے اور اس کے سہارے حیات و شعور دونوں ہی کو مادے کے بنیادی اصول سے نمودیر ہوتے دکھایا گیا ہے۔ یعنی بالفاظ دیگر حیات و شعور دونوں مادے کے منتزعات ہیں۔ علامہ اقبال کا کہنا یہ ہے کہ یہ تصور حقیقت ناکام ہو چکا ہے کیونکہ اس میں مادے کا تصور ہی ایسا ہے جو معقول اور موجود میں دولی کا مقتضی ہے۔ قدیم طبیعت میں مادہ عبارت ہے لا تعداد غیر محسوس ایٹھوں سے جو تو انہیں تجاذب کے تحت ایک دوسرے پر عمل فرمائیں۔ مگر یہ تصور حقیقت ناقابل قبول ہے کیونکہ اس نظریے کی بنیاد پر عالم خارجی کے ادراک کی تشریح یوں ہو جاتی ہے کہ عالم خارجی ذہنی ارتسمات اور نامعلوم حقیقت کے درمیان منقسم ہے جو ان ارتسمات کا سبب ہے۔ بنابریں عالم خارجی کا بلا واسطہ ادراک محال ٹھہرتا ہے۔

اس دشواری پر قابو پانے اور موجود و معقول کی وحدت قائم کرنے کے لیے علامہ یہاں برکے کے نظریے کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس کے خیال میں عالم خارجی قائم بالذات مادی عالم نہیں ہے بلکہ ایک وجود مدرک کے تصورات اور احساسات سے عبارت ہے۔ اب یہاں مسئلہ یہ اٹھتا ہے کہ عالم خارجی کے مستقل بالذات وجود سے برکے کا انکار اس غرض سے تھا کہ ذہن اور شعور کے مقولات کو زیادہ بنیادی قرار دیا جاسکے اور اس طرح ان کی بنیاد پر ایک نظام ما بعد الطبیعت کی نیورکھی جاسکے جو نفیات کے مقولات پر بنی ہو۔ ادھر علامہ اقبال عالم خارجی کی معروضی حیثیت کا

انکار کرنے پر آمادہ نہیں ہیں خواہ برکلے کے اصول پر وجود خارجی اور وجود ذہنی متحد الاصل کیوں نہ ہوں اور موجود و معقول میں وحدت ہی کیوں نہ ثابت ہو جائے۔ لہذا وہ آئن شائن کے پیش کردہ مادے کی حقیقت کے نظریے کی طرف مائل نظر آتے ہیں جو دونوں کے مابین کی راہ ہے۔ آئن شائن کی طبیعت کے مطابق مادہ نام ہے باہم گرمر بو طو واقعات (یا بالفاظ نذرینیازی ”حوادث“) کے ایک نظام کا۔^۸ کلاسیکی طبیعت کے نظریات میں یہ ایک اضافہ ہے کیونکہ علامہ کے الفاظ میں ”خالص مادیت کا یہ مفروضہ کہ مادہ کوئی قائم بالذات شے ہے اور مکان مطلق میں واقع ہے، قطعاً ناقابل عمل ہے۔“^۹

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

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

اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے ہی بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطہ نور فراہم کرے۔^{۱۲} حیات بنیادی حقیقت ہے اور اس کی توجیہ میکانکی تعلیل سے نہیں کی جاسکتی۔ اس کے عکس میکانکیت کو حیات کے فطری مظاہر کہا جا سکتا ہے۔ برگسائی کے نظریے میں خرابی یہ ہے کہ اس میں انسانی آزاد فعلیت کی گنجائش مفقود ہو جاتی ہے۔

اگر حیات کے مقولات کی بنیاد پر ایک ما بعد الطبیعتیات کی تشکیل کی جائے تو اس خاکے میں کائنات ایک وجود نامی ہو گا جو بڑھتا ہوا اور نمو پذیر ہو گا۔ برگسائی یہی کہتا ہے۔ اس کا مقتضی ہے کہ اندر ہی مشیت، ایک زندگی کی رو جو اسفل سطح پر مادہ ہے، مقابلتاً کم فعال اور متحرک ہے تاہم جامد نہیں ہے۔ شعور مخصوص فعلیت حیات کی خدمت بجالاتا ہے اور جب فعلیت حیات کو اس کی ضرورت نہیں رہتی تو یہ غائب ہو جاتا ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برگسائی کے موقف کے مطابق ارادے اور فکر کی دولی لازم آتی ہے کیونکہ اس کے ہاں عقل کا تصور ادھورا ہے۔ فکر اور حیات واحد ہیں۔ حیات مخصوص ایک سلسلہ ہائے اعمال توجہ ہے۔^{۱۳} اور عمل توجہ جو بھی ہو گا اس کی توجیہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جائے گی خواہ اس کی حیثیت شعوری ہو خواہ غیر شعوری۔ غایت یا مقصد کا تعلق مستقبل سے ہے۔ اس عضر کا عمل دخل یہ بتاتا ہے کہ شعور میں مستقبل کی جانب دیکھنے کا ایک طرح کا رجحان پایا جاتا ہے۔ مقصد سے شعور کی آئندہ سمت کا اندازہ ہو جاتا ہے لہذا اگر اپنے تجربہ شعور پر قیاس کیجئے تو حقیقت کوئی اندر ہی قوت حیات نہیں ظہرتی جس میں فکری تنور موجود نہ ہو۔ اس کی ماہیت سرتاسر غایتی ہے۔^{۱۴} اس کے بعد اقبال یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہماری ذات کے اندر تو اتر زمانی کا جس طرح اظہار ہوتا ہے اس کا مطالعہ بنظر غائر کرنے سے حقیقت مطلقہ کا ہمارا وہ تصور پیدا ہوتا ہے جس میں فکر، حیات اور مقصد باہم مغم ہو کر ایک نامیاتی وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس تصور کے مطابق یہ حقیقت مطلقہ استدام مخصوص (یا زمان خالص) ہے۔ ہم اس وحدت کا قیاس بھی ایک ذات واحد کی وحدت ہی کے طور پر کر سکتے ہیں۔ سب پر محیط ایک موجود فی الخارج ذات..... اسی ذات سے تمام مظاہر حیات و شعور کا صدور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگرو ہی ذات واحد ان تمام مظاہر کی اصل اور منبع ہے۔^{۱۵}

دوران خالص یا استدام مخصوص میں موجود ہونا ذات (Self) ہونا ہے۔ ذات ہونے کا مطلب

ہے یہ کہنے کے قابل ہونا کہ ”میں ہوں“ یا انا موجود۔ وہی صحیح معنوں میں وجود رکھتا ہے جو یہ کہ سکے کہ ”میں ہوں“ یہ ”میں ہوں“ یہ احساس وجود یا شعور وجود جس درجے کا ہے اس سے فیصلہ ہو گا کہ شے پیمانہ ہستی میں کس مقام پر ہے۔ کہنے کو ہم بھی کہتے ہیں کہ ”میں ہوں“۔ مگر ہمارا یہ شعور اور یہ قول ہماری ذات اور اس کے غیر میں امتیاز کا محتاج ہے اور اسی امتیاز سے اس کی نمود ہے۔ ذات خداوندی یا ذات بحث قرآن کے الفاظ میں ”غنى عن العالمين“ ہے۔^{۱۵} اس کے لیے اس کی ذات کا غیر اس سے خارج میں مدقاب کے طور پر واقع نہیں ورنہ وہ بھی ہماری متناہی ذات کی طرح اپنے غیر سے مکانی رشتے میں بندھ جائے۔ عالم طبعی یا عالم خارجی جو بظاہر موجود فی الخارج ہے اصل میں حیات خداوندی ہی کا ایک لمحہ گریزاں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ”انا“ یا ”میں ہوں“ کہنا اس کے قائم بالذات ہونے، اپنے آپ سے ہونے اور مطلق ہونے کی بنا پر ہے۔

اب دیکھیے کہ چونکہ اس ذات کی کہنا اور کیفیت جاننا انسان کے بس سے باہر ہے لہذا اس کی صفات یا مترجمین اقبال کے الفاظ میں سیرت و کردار کا تصور لازم آتا ہے۔ اقبال کے خیال میں فطرت کو ذات الہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت و کردار کو انسان سے۔ فطرت کا تصور بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی ہوئی نامیاتی وحدت کے طور پر کرنا چاہیے جس پر خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو باطنی، یعنی وہ ذات جو اس میں جاری و ساری ہے، جس کا ظہور عالم فطرت میں ہے اور جس سے عالم فطرت قائم ہے۔ حقیقت مطلقہ کے اس تصور میں زمان ایک لازمی غصر ہے اور حقیقت ایک ذی شعور خلاق قوت حیات کا نام ہے۔^{۱۶} یہ تو ہوا اس تصور کا خلاصہ جو علامہ نے اس خطبے کے آخر میں پیش کیا ہے۔ اس کے چند پہلوؤں کے بارے میں مندرجہ ذیل نکات پیش خدمت ہیں۔

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

— دوف مذہبی کے اکشافات کا فلسفیانہ معیار —

الصلواۃ والتسلیم) پر ایمان لانے کا لزوم باقی نہیں رہتا۔

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

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

دوسری خطبہ

حوالشی

- (۱) تشکیل، (انگریزی) محوالہ با قبل، ص، ۲۵۔
- 2) Caird, John. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Glasgow, 1901, pp.125-150
- ۳) رک، برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۹ء، ص، ۲۳۸۔
- (۴) ایضاً، ص، ۲۸۲۔
- (۵) ایضاً
- (۶) ایضاً
- (۷) تشکیل، محوالہ بالا، ص، ۲۷۔
- (۸) ایضاً، ص، ۲۸۔
- (۹) ایضاً، نیز ترجمہ نذر ی نیازی، ص، ۵۳۔
- (۱۰) ایضاً، ص، ۳۱۔
- (۱۱) ایضاً، ص، ۳۲۔
- (۱۲) ایضاً، ص، ۳۲۔
- (۱۳) ایضاً، ص، ۳۳۔
- (۱۴) ایضاً، ص، ۲۲۔
- (۱۵) قرآن مجید: ۷:۹
- (۱۶) ایضاً، ص، ۳۸:۳۵۔

تصورالله اور عبادت کا مفہوم

فلسفے کی بنیاد پر قائم ہونے والے تصور اور مذہب کے پیش کردہ حقیقت مطائقہ کے تصور میں کوئی فرق نہیں، یہ ثابت کرنا امتحان عقلی کا مدعاتھا۔ انکشافت مذہبی کا یہ عقلی یا فلسفیانہ امتحان سابقہ خطبے کا موضوع تھا۔ موجودہ خطبے کا موضوع یہ ہے کہ کیا تصورالله اور عبادت کے مفہوم کے بارے میں بھی یہی کسوٹی استعمال کی جاسکتی ہے اور کیا ان تصورات کو بھی اسی کسوٹی پر پرکھ کر ان کی صحت و صداقت کے بارے میں فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

دوسرے خطبے کے آخر میں علامہ نے ایک بات صراحتاً کہی تھی:-

The result of an intellectual view
of life therefore is necessarily
pantheistic.¹

حیات کے عقلی تصور کا نتیجہ لازماً حلولی یا سریانی ہو گا۔²

فلسفہ غرب کے اس نظریے کا ربط اسلام اور اس کے تصور خدا سے کیا ہے یہ بات آگے چل کر واضح ہو گی جب ہم اسلام کے تصورالله کا تجزیہ کریں گے اور اس کے مآخذ جانے کی کوشش کریں گے۔

ہم پہلے دیکھے چکے ہیں کہ علامہ کی نظر میں مقبول ماوراء الطبیعت وہ ہے جس میں شعور اور وجود ایک دوسرے کے عین ہوں۔ Pantheism چونکہ ایک فلسفیانہ نظریہ ہے لہذا اس کے بس کی یہ بات نہیں ہے کہ شعور اور وجود کی وحدت کی سعی کر سکے۔ یہ ماوراء الطبیعت کا موضوع ہے۔ مگر ماوراء الطبیعتی نظریات وحدت کو ایک تصور ذہنی کے طور پر قائم کرتے ہیں، ایسا تصور جس کے سہارے

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

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

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

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

کر لیتی ہے۔ ۱۳

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

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

اناے مطلق سے صرف دیگر اناؤں (انیت ہائے دیگر) ہی کا صدور ہوتا ہے۔ اناے مطلق کی تخلیقی فعالیت جس میں فکر اور عمل ایک دوسرے کے عین ہیں، انیت مطلق کی کارفرمائی ہے جسے ہم ان وحدتوں کی شکل میں دیکھتے ہیں جنہیں "انا" سے تعبیر کیا جاتا ہے کائنات اپنے جملہ اجزاء سمیت اس عظیم "انی انا"^{۱۵} کا ظہور فی الخارج ہے۔ خدائی تو انای (قدرت الہی) کا ہر ایم خواہ اس کا درجہ ہستی کتنا ہی پست کیوں نہ ہو بہر حال (اپنی ماہیت میں) ایک انا (ذات) ہے۔^{۱۶}

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ظہور ذات کا یہ عمل اس عمل خود دمیدگی سے کس طرح مختلف ہے جو اقلیم نامیات یا نمو پذیر اشیاء میں سامنے آتا ہے نیز یہ کہ اگر اناے مطلق کا ظہور پذیر ہونا اس کے عمل تخلیق کے متراوٹ ہے تو صفحہ ہستی پر ظاہر ہونے والی ہر شے کا مبداء اور اصل اس اناے مطلق کی فطرت ہی ہوگا۔ اگر ہر اناربانی اور قدسی ہے تو اس کی فعالیت کا ہر معلول بھی ربانی اور قدسی صفت ہوگا: لیکن امر واقعہ یوں نہیں ہے۔ دوسری طرح دیکھئے تو صفحہ ہستی پر صرف مظاہر خیر ہی نہیں بلکہ شر اور شیطان کے آثار بھی موجود ہیں۔ مذکورہ استدلال کی رو سے تو شر کو بھی اسی مبداء سے منسوب کرنا ہوگا اور یہ چیز مذہبی شعور کے لیے قابل قبول نہیں۔

علامہ نے تخلیق کو علم کا ایک جزو بتایا ہے اور اس طرح یہ اصول تعلیل کے ہم معنی قرار پاتی ہے

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

۲۔ حقیقت (اناۓ مطلق) قادر مطلق بھی ہے۔ اس کی قدرت کا مطلب یہ نہیں کہ بے اصول اور من چاہا اظہار ہو بلکہ ایک ترتیب و نظام اس کا خاصہ ہے ۱۷ اور اس کی قدرت کے سامنے کسی کو سرتاہی کی مجال نہیں تاہم قرآن میں اللہ تعالیٰ کے لیے یافع مایشا۔ ۱۸ کی ایک آیت اور اس کے ہم معنی نصوص وارد ہوئی ہیں جس سے اظہار قدرت پر کسی طرح کی قدغن نہ ہونے کا مفہوم واضح ہوتا ہے۔ اس طرح دیکھیے تو جو قدرت علامہ کے تصور الہ میں ملتی ہے وہ مختلف ہے کیونکہ اس کا مدلول صرف یہ ہے کہ قدرت خداوندی کسی خارجی پابندی یا حدود کی اسی نہیں ہے تاہم اس پر ایک ذاتی یا باطنی قید ضرور ہے وہ یوں کہ اگر ترتیب و تنظیم ایک داخلی تقاضا ہے تو ترتیب و تنظیم ایک نوع کے تقدیم سے مشروط ہے خواہ یہ تقدیم فطرت الہیہ کے بطور ذات ہی میں کیوں نہ موجود ہو۔ جیسے نیشنکر جو اپنی خلقی قیود کے باعث کوئی پیدا کرنے سے قاصر ہے اگرچہ اس کی نمو بے ساختہ ہے اور اس کا اپنا ایک داخلی نظام و ترتیب ہے۔

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

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

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

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

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

مگر اختیار یا آزادی مقولات مذہبی میں سے ایک ہے اور انسان کے اخلاقی اور مذہبی شعور کا جزو ہے اگر اس کو بے ساختہ اور از خود فعلیت کا ہم معنی قرار دیا جائے تو اس کی معنویت جاتی رہے گی اس اعتبار سے تو پوچھی جزو ا آزاد اور جانور پوری طرح آزاد ہیں کیونکہ وہ کسی خارجی دباؤ کے تحت حرکت نہیں کرتے بلکہ اندر ورنی داعیے سے متحرک ہوتے ہیں۔

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

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

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

اللہ تعالیٰ ”العلیم“ ہے ہر چیز کا عالم ہے۔²²

علم خداوندی کا مطلب ہے کہ خدا ہر شے کا عالم ہے۔ اس طرح کہ علم ادراک گئی کا ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں یہ سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں بلا واسطہ اور بطور ایک دوامی ”آن“ کے اس کے علم میں آ جاتا ہے۔²³

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

کلمات صدارت کے طور پر انہوں نے تحریر کیا تھا۔

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

خود علامہ نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ ”ایسی اینیتوں کے ظہور سے جواز خود اور اس لیے ان اعمال و افعال کی اہل ہیں جن کا پیش از وقت تعین ممکن نہیں، اس ذات کی آزادی پر جس نے ہر شے کو اپنے احاطے میں رکھا ہے ایک طرح کی حد قائم ہو جاتی ہے“۔²⁶ یہ نکتہ اللہ کے علم پر ایک تحدید عائد کرتا ہے اور شعور مذہبی اسے قبول نہیں کر سکتا۔

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

Good and evil, therefore, though opposites, must fall within the same whole.²⁷

خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ ہیں۔²⁸

شر کی بڑی صورتیں مادی (تکلیف، رنج و الم، مصائب جسمانی) اور اخلاقی (گناہ، براہیاں) ہیں جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ قرآن کی جس آیت سے یہاں استشهاد کیا گیا ہے²⁹ اس میں شرمادی کا تذکرہ ہے اس سے علامہ نے یہ دلیل لی ہے کہ شر ناگزیر ہے۔ تاہم یہاں انہوں نے جسمانی اور اخلاقی شر میں فرق نہیں کیا۔ جہاں تک شرمادی کا تعلق ہے تو رنج کے بغیر خوشی،

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

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

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

تنزیہ و تشبیہ کو اکٹھا کرنا ایک مشکل کام ہے۔ تنزیہ کا تقاضا ہے کہ خدا کا کائنات اور انسان سے وراء اور الگ ہو۔ اس سے کلی غیریت کی نسبت رکھے کیونکہ انسان کے اپنے اندر سے اور خارج کی دنیا سے جو مشکلات ابھرتی ہیں اور اس مایوسی میں اسے جو مدد اور سہارا درکار ہوتا ہے اسے ایسے عالم سے میسر آنا چاہیے جو اس مسبب المصاب دنیا سے الگ ہو۔ ایک ایسا عالم جسے انسانوں اور اشیاء کی اس دنیا پر مکمل تصرف حاصل ہو۔^{۳۰}

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

عالم کثرت غیر حقیقی ہے کیونکہ وہ قائم بالذات اور بالاستقلال موجود نہیں ہے۔ اس سے انسان کی اہمیت اور مرتبہ گھٹ جاتا ہے، اختیار سلب ہو جاتا ہے اور انسانی معاشرے میں خیر کے پروان چڑھنے اور عناصر بہبود کے پنپنے کا امکان کم ہو جاتا ہے۔

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

حقیقت حقہ وہ ہے جو اپنے تعینات اور شیوه سے الگ اپنا وجود مستقل نہ رکھتی ہو۔ لہذا بطور سریانی حقیقت کے تو اس کا وجود ہے مگر بطور تنزیہ یہی حقیقت کے موجود نہیں Immanent

ہے۔

یہ تعریف وہ ہے جسے علامہ اقبال قبول کرتے ہیں تاہم اسے Pantheism کا عنوان دینے سے گریز کرتے ہیں۔ اسی تعریف سے علامہ کے وہ بیانات سمجھے جاسکتے ہیں جو حقیقت کے بارے میں ہم نے پہلے نقل کیے کہ ”وہ وجود خارجی جو خدا کا غیر ہو موجود نہیں،“ اسے اور ”خیروشنرونوں متنفساً ہونے کے باوجود، ایک ہی کل میں شامل ہیں،“^{۳۱}۔

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

بہ حیثیت روحانی تجلی کے ایک ذریعے کے عبادت بھی ایک حیاتی عمل ہے جس میں ہم دفتراً محسوس کرتے ہیں کہ ہماری بے نامی شخصیت کی جگہ بھی کسی بہت بڑی اور وسیع تر زندگی میں ہے۔^{۳۲}

Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life.^{۳۳}

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

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

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

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

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

The spirit of all true prayer is social,³⁹

یوں بھی اگر عبادت میں خلوص اور صداقت کا رنگ موجود ہے تو اس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہو گی۔^{۴۰}

اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں بھی اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔^{۴۱}

اسلام نے اقامت صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجماع کا حلقة کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے!^{۴۲}

لہذا دعا خواہ انفرادی ہو، خواہ اجتماعی، خمیر انسانی کی اس نہایت درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ کائنات کے ہولناک سکوت میں وہ اپنی پکار کا کوئی جواب سنے۔^{۴۳}

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

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

The Islamic form of association in prayer, therefore besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man.⁴⁷

حاصل کلام یہ کہ اسلام میں باجماعت عبادت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہیں جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں، اپنی اس وحدت کی ترجمانی گویا ہماری خلقت میں اس کا اظہار پنج مج ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔^{۴۸}

اب ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ دعا کی معنویت اور جواز کا مندرجہ بالا بیان کس حد تک ہمیں اس تصور کے قریب لے جاتا ہے جو قرآن اور آثار نبوی سے ملتا ہے۔ اس ضمن میں پہلا فرق تو یہ نظر آتا ہے کہ اگرچہ عبادت و دعا کا دینی مفہوم بھی نتائجیت کا پہلو لیے ہوئے ہے تاہم اس کی عملی تاثیر اور نتائج اخروی نوعیت کے ہیں۔ علامہ نتائجیت کے پہلو پر زیادہ زور دیا ہے اور ”اقم الصلوٰۃ لذکرِ اللہ“^{۴۹} اور ”ان الصلوٰۃ تنهی عن الفحشاء والمنکر ولذکر اللہ اکبر“^{۵۰} اور ”الصلوٰۃ معراج المؤمنین“^{۵۱} ”واسجد واقترب“^{۵۲} جیسی نصوص سے عبادت کے مقصد کا جو تصور ابھرتا ہے انہیں مصلحتاً اجاگرنہیں کیا۔ مخالف اور متشکک سامعین سے خطاب کے تقاضے کے تحت علامہ عبادت کو نبی اور ولی کی زندگی میں نتائج و ثمرات کے اعتبار سے دیکھ رہے ہیں اور اسی انداز میں بیان بھی کر رہے ہیں۔ تاہم یہ پیش نظر ہے کہ چیزوں کی قدر کا تعین دو طرح کیا جاسکتا ہے ایک ان کی بالذات حیثیت اور دوسری بالغیر یا بالواسطہ حیثیت۔ وہ اشیاء جن کی اپنی قدر و قیمت نہ ہو اور وہ کسی دوسرے مقصد کے لیے وسیلہ ہوں ایک طرح کی ہیں اور وہ اشیاء جن کی فی نفسہ قدر و قیمت ہے ایسی چیزیں ہیں جو اپنی ذات سے قابل قدر ہیں خواہ ان سے کسی دوسرے مقصد کا حصول وابستہ نہ ہو۔ عبادت کی معنویت اس کی فی نفسہ اور بالذات قدر و قیمت سے متعین ہونا چاہیے نہ کہ ان سماجی، نفسیاتی اور عملی نتائج سے جو اس کے ذیلی ضمنی اثرات تو شمار ہو سکتے ہیں مگر اس کا جواز وجود قرار نہیں دیئے جاسکتے۔

تیسرا خطبہ

حوالشی

- (۱) تشکیل (انگریزی) اقبال اکادمی / ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء، ص ۳۸۔
- (۲) Pantheism کے ترجمے کے طور پر وحدۃ الوجود کی اصطلاح کا استعمال درست معلوم نہیں ہوتا۔ اقبال نے اگرچہ اپنی تحریروں میں کئی جگہ صراحتاً وحدۃ الوجود کا ترجمہ اس لفظ سے کیا ہے تاہم اپنے مفہوم اور معنی کے اعتبار سے وحدۃ الوجود اور Pantheism میں بہت فرق ہے۔ حلول و سریان کی قدیم اصطلاح مغربی فلسفے کی اس اصطلاح کے زیادہ قریب ہے۔ تفصیل کے لیے ر۔ ک سید حسین نصر، تین مسلمان فلسفوں، لاہور ۱۹۸۸ء نیز، "کشش و گریز..... اقبال اور ابن عربی تاریخی تناظر میں (انگریزی) اقبال رویویو، اپریل ۱۹۹۳ء، ص ۲۱، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۱۳، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۳۹۔ دونوں تحریروں میں اس اصطلاح کے استعمال پر مفید نکات اور مباحث شامل ہیں؛ نیز دیکھیے: ۱۔ د۔ نیم، اقبال اور وحدت الوجود، بزم اقبال، ۱۹۹۳ء۔
- (۳) قرآن مجید ۱۱۲:۲ نیز دیکھیے تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۴) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۵) تشکیل، اردو ترجمہ از سید نذرینیازی، لاہور، مئی ۱۹۸۳ء، ص ۹۶۔
- (۶) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۱۔
- (۷) تشکیل قرآن مجید ۳۵:۲۳۔
- (۸) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۰۔
- (۹) ایضاً
- (۱۰) تشکیل (انگریزی)، محولہ بالا، ص ۵۲۔

— تصور الہ اور عبادت کا مفہوم —

- (۱۱) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۹۹۔
 - (۱۲) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۵۵۔
 - (۱۳) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۰۲۔
 - (۱۴) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۵۳۔
 - (۱۵) قرآن مجید ۲۰: ۱۳۔
 - (۱۶) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۰۹۔
 - (۱۷) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۹۳۔
 - (۱۸) قرآن مجید ۲۷: ۲۷۔
 - (۱۹) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲۲۔
 - (۲۰) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۲۰۔
 - (۲۱) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۹۲۔
 - (۲۲) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۷۱۔
 - (۲۳) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۹۲۔
 - (۲۴) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۱۸۔
 - (۲۵) ریک - "نوادر" مطبوعہ، العارف، شارہ خصوصی ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص، ۷۱۔
 - (۲۶) دیکھئے حوالہ نمبر ۲۰۔
 - (۲۷) تشکیل (انگریزی)، محوالہ بالا، ص، ۶۸۔
 - (۲۸) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۲۹۔
 - (۲۹) قرآن مجید ۲۱: ۳۵۔
- 30) Dr. B.A. Faruqi, *The Mujaddid's Concept of Tawhid*, I.I.C, Lahore, 1989, p.23.
- (۳۱) تشکیل (انگریزی)، محوالہ بالا، ص، ۵۲۔
 - (۳۲) دیکھئے حوالہ نمبر ۷۲۔
 - (۳۳) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۷۲۔

— تصور الہ اور عبادت کا مفہوم —

- (۳۲) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۶، ۱۳۵۔
- (۳۳) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲، ۷۶۔
- (۳۴) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۷۔
- (۳۵) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۳، ۷۷۔
- (۳۶) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۷۔
- (۳۷) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲، ۷۷۔
- (۳۸) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۷۔
- (۳۹) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۳، ۷۷۔
- (۴۰) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۸۔
- (۴۱) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۳، ۷۷۔
- (۴۲) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۸۔
- (۴۳) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲، ۷۷۔
- (۴۴) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۹۔
- (۴۵) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲، ۷۷۔
- (۴۶) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۹۔
- (۴۷) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۲، ۷۵۔
- (۴۸) تشکیل جدید (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۳۹۔
- (۴۹) قرآن مجید ۲۰: ۱۳
- (۵۰) الیضا
- (۵۱) حدیث مبارکہ
- (۵۲) قرآن مجید ۹۶: ۹۱

چو تھا خطبہ

خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

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

شعور انسانی کی وحدت انسانی شخصیت کا مرکز ہے۔ اسے اسلام کی فکری تاریخ میں کسی خاص دلچسپی کا حامل نہیں سمجھا گیا۔ علامہ کے خیال میں اندر یہ حالات

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge.³

The ego reveals itself as a unity of what we call mental states,⁵

بہر حال اب ہمارے سامنے کوئی راستہ ہے تو یہ کہ علم حاضر کے احترام اور قدر و منزلت کے باوجود ہم اپنی آزادی رائے برقرار رکھتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ اسلامی تعلیمات کی تعبیر اب علم حاضر کے پیش نظر کس رنگ میں کرنی چاہیے۔^۲

خودی کے عناصر ترکیبی یا خواص کیا ہیں؟ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔^۳

۱۔ وحدت:- کیفیات نفسی کی وحدت

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

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

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

"static view of substance" یا ایک سکونی نظریہ ہے¹²
اسی طرح علامہ کو ولیم جیمز کے خیال سے بھی اتفاق نہیں ہے، جس کے مطابق خودی یا

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

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

خودی کی دوسری نمایاں خصوصیت اپنے ایک وحدت، اس کے خفایا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی اپنی ایک یکتا حیثیت ہے۔¹⁵

۳۔ تسلیل یا استمرار

میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گذشتہ واردات پر منی ہوگا، دوسروں کے تجربات اور واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔¹⁶

نفس اور روح انسانی کے بارے امام غزالی کے تصور سے علامہ متفق نہیں ہیں:
الہیات اسلامیہ کے اس مذہب میں جس کے امام غزالی شارح اعظم ہیں، 'خودی' یا 'انا' کی حیثیت ایک سادہ ناقابل تجزیہ اور ناقابل تحول جو ہر روحانی کی ہے جسے کیفیات نفسی کے سارے مجموعے سے کلیٹا مختلف، علی ہذا مرور زمانہ کے اثرات سے سرتاسر آزاد تصور کیا جاتا ہے تھا۔¹⁷

خودی کیا ہے؟ - ہمارے ذاتی احساسات، اور اس لیے ہمارے نظام فکر ہی کا ایک حصہ¹⁸
نفس انسانی:

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

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

ہے جسے کم از کم اضافی طور پر مستقل بھئرا یا جاتا ہے۔^{۱۷}

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

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

ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل داخل جاری ہے۔ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے، یا اس پر حکم لگاتے، یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں۔^{۱۹}

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

لہذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں، میں شے نہیں، عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جن میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنمای مقصد کام کر رہا ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اسی امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔^{۲۱}

ان سب نکات کے بعد بھی معاملہ پوری طرح روشن نہیں ہوا اور کسی قدر ابہام باقی رہ جاتا ہے۔ خودی کی ماہیت پوری وضاحت سے جاننے کے لیے یہ ضروری محسوس ہوتا ہے کہ وہ مقصد تفصیل سے واضح کیا جائے جس کی جانب یہ رہنمای تو انائی رخ کرتی ہے۔ علامہ نے اس کی توضیح کے لیے ایک دوسرے سوال کا جواب دینے کی سعی کی ہے کہ خودی کا مبدأ و منبع کیا ہے؟ قرآن کی

آیات۔^{۲۳} سے دلیل دے کر انہوں نے یہ تصور پیش کیا ہے کہ نفس انسانی یا انسانی خودی یوں پیدا ہوتی ہے۔

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

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

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

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

ادنی خودیوں کی وہ بستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے بالفاظ دیگر یہ ہدایت بالذات کا مرتبہ ہے کہ جب کائنات اس میں قدم رکھتی ہے تو حقیقت مطلقہ شاید اپناراز افشا کرتی اور یوں اپنی ماہیت کے انکشاف کا راستہ کھول دیتی ہے۔²⁶

وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری ہے۔²⁸

دوسری حد کو چھو نے لگیں گے۔ کیونکہ مادیت پرست Materialist حقیقت کے روانی یا نفسی Merit تے کو تسلیم نہیں کرتا۔ دوسری طرف Psychist حقیقت کے مادی (غیر ذی حیات) پہلو سے اعراض کرتا ہے۔ دونوں صحت سے دور ہیں۔ مسئلہ حل طلب باقی رہ جاتا ہے۔ آگے چل کر علامہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا خودی اپنے فعل و عمل کا تعین خود کرتی ہے۔ میکانیکی جبر سے انکار کر کے وہ خودی کی آزادی کا اثبات کرتے ہیں۔ ان کے لیے آزادی اور از خود عمل Spontaneity ہم معنی اور مفہوم واحد ہیں۔

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

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

چونکہ خودی کو ایک پیچیدہ اور مرکب ماحول میں بس رکنا پڑتا ہے لہذا وہ اپنی ضرورت کے لیے اس ماحول کے عناصر تکیبی کو ایک ایسے نظام میں ڈھال لیتی ہے جس میں علت و معلول کا اصول کا ر فرماء ہو، تاکہ اس کے گرد و پیش کی اشیاء کے عمل اور رد عمل کی یقینی صنانٹ حاصل ہو سکے۔ خودی کو آزادی اپنے ماحول کو سخرا نے اور اسے سمجھنے سے ملتی ہے۔³²

یہاں تک کے بیان سے یہ پتہ چلا کہ اصول تعلیل (جو شعور نظری میں پوری صلاحیت سے جائز ہے) سے پچ کر تعلیل کی جگہ قرین مصلحت تدبیر کو دی جا سکتی ہے۔ اس تدبیر کا مأخذ اس Pan-Psychism میں ہے جس کا پہلے تذکرہ ہوا اور اس روانیت (غیر ذی حیات) موجودات کا اصول توجیہ ٹھہرتا ہے۔ آزادی اور از خود حرکت میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں فرق ہونا چاہیے کیونکہ میکانیکی حرکت میں محرک خارج از شے واقع ہے جبکہ موخر الذکر حرکت میں اشیاء کی حرکت کا داعیہ ان کے اندر ہوتا ہے۔ لیکن محض اس بناء پر کہ خودی کی حرکت اندر ورنی داعیات سے ہوتی ہے، اصول تعلیل معطل نہیں ہو سکتا۔ حرکت خواہ میکانیکی ہو یا از خود (حرکت بالنفس) بہر حال امر واقعہ ہوتی ہے اور اس کا علم علت و معلول کی بنیاد پر کی جانے والی توجیہ کے ذریعے ہی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ علامہ کی نظر اس مشکل پر بھی رہی ہے اور انہوں نے اس

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

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

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

علامہ نے ان سوالات کے دو جواب فراہم کئے ہیں۔

the element of guidance and directive control in the ego's activity shows that the ego is a free personal Causality. He shares in the life and freedom of the Ultimate Ego who, by permitting the emergence of a finite ego, capable of private initiative, has limited this freedom of His own free will.³³

جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور با مقصد ضبط و تصرف کے دو گونہ عناصر کا رفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علمیت ہے۔

۳۲

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

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

دوسری جگہ علامہ نے یہ کہا ہے کہ خودی کی از خود حرکت (آزادی) اس طرح بھی ہوتی ہے کہ ہر فعل کی ماہینیت کا تعین ذہن کے رویے سے ہوتا ہے۔ افعال کا ناقابل تقسیم ذہنی منظر ہی آخر الامران افعال کی نوعیت کا تعین کرتا ہے۔ یہاں نکتہ یہ ہوا کہ خودی کے روائی یا Psychic اجزاء ترکیبی ہی اس میں مضمرا اختیار و آزادی کی علت ہیں اور آزادی خیر و شر کی علت ہے لہذا خودی کی یہ ترکیب روائی (Psychic Construction) ہی خیر و شر کی علت ہے۔ یہ پھر ایک طرح سے جبر کے متراوف ہو گیا اور فاعل سے اخلاقی ذمہ داری اور خیر و شر کی جواب دہی منسوب کرنا دشوار نظر آنے لگا۔ جزا اوسرا اور رضا و غضب کے تصورات اس سیاق و سبق میں اپنے معنی کھو بیٹھیں گے۔

صوفی کا مشاہدہ لاقین یہ معنی نہیں رکھتا کہ مقید و محدود فنا ہو کر لاقین ولا محدود میں جذب ہو

گیا۔

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

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

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

علم حق در علم "خودی" گم شود۔

انسانی خودی کی حیات بعد الموت

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

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

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

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

notions.³⁸

۳۹۔ ہے؟

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

فضائل اخلاق اور مسرت خلقی طور پر متبائی نہیں ہیں بلکہ مآل کار یہ اپنی اساس میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ بالفعل یہ متبائی ہیں کیونکہ ممکن ہے کہ مسرت خارج یا باطن میں قواعد اخلاق کی خلاف ورزی سے حاصل کی جا رہی ہو اور بنابریں کبھی بھی کاملاً خالص اور بے لوث نہ ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کی مدد اور رحمت کے بغیر ہماری نیت اور ارادوں کی تطبییر و تزکیہ ممکن نہیں اور اس کے بغیر بے غل و غش مسرت کا حصول متصور نہیں جو ہماری بہترین مسامی اخلاق پر مترتب ہو گا۔

نطشے کا نظریہ تکرار ابدی (Eternal Recurrence) اس لیے تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اولاً It is only a more rigid kind of mechanism (یہ ایک کڑی میکانیت ہے) ثانیاً یہ صرف ایک فوق البشر کے دوبارہ پیدا ہونے کا امیدوار ہے اور اس سے ہماری کوئی آرزو یا تمنا بیدار نہیں ہوتی۔ ثالثاً اس لیے کہ۔

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

یہ نظریہ اس تقدیر پرستی سے بھی بدتر ہے جس کو لفظ قسمت سے ادا کیا جاتا ہے۔ پھر اس کی بجائے کہ یوں ہمارے رُگ و ریشه میں مصاف حیات کے لیے طاقت اور ہمت پیدا ہو، یہ وہ عقیدہ ہے جس سے رجحانات عمل فنا ہو جاتے اور خودی اپنا اطمیناب کھو بیٹھتی ہے۔

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

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

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

قرآن مجید نے تقدیر انسانی کا جو نظریہ قائم کیا ہے کچھ تو اخلاقی ہے اور کچھ حیاتی۔^{۴۴}

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

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

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

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

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

Heaven and Hell are states, not localities. Their descriptions in the Qur'an are visual representations of an inner fact, i.e. character.⁴⁹

Heaven is the joy of triumph over the forces of disintegration.⁵¹

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

جن سے تطابق و توافق کے لیے اسے اپنے آپ کو تیار کرنا پڑتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ کیفیت ہے جس میں نفس انسانی کے اندر زبردست اختلال رونما ہوتا ہے، بالخصوص ان انسانوں میں جنہوں نے اپنے ذاتی نشوونما کے انتہائی مدارج طے کر لیے ہیں اور جن کی خودی زمان و مکان کے ایک مخصوص نظام میں کسی مقررہ طرز عمل کی عادی ہو چکی ہے۔ اندریں صورت یہ بھی ممکن ہے کہ بعض بد قسم انسان اپنی ہستی کھو چکی ہیں۔ خودی کو بہر حال اپنی جدوجہد جاری رکھنا ہے تاکہ اس میں حیات بعد الموت کے حصول کی صلاحیت پیدا ہو جائے دراصل بعثت بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں۔ یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے۔⁵⁸

جنت اور دوزخ اس کے احوال ہیں۔ مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں ہیں۔ چنانچہ قرآن پاک میں ان کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس سے مقصود بھی یہی ہے کہ داخلی حقیقت، یعنی انسان کے اندر ورنی احوال کا نقشہ اس کی آنکھوں میں بھر جائے۔⁵⁹

بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت۔⁶⁰

جہنم بھی کوئی "حاویہ" نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہ گار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے

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

تاکہ جو خودی پھر کی طرح سخت ہو گئی ہے، وہ پھر
رحمت خداوندی کی نسیم جان فزا کا اثر قبول کر
سکے۔ ۵۳

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

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

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

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

چوتھا خطبہ

حوالی

- (۱) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (انگریزی) اقبال اکادمی پاکستان، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ص، ۷۶۔
قرآن مجید۔ ۱۲۲: ۳۳: ۷۲، ۲: ۱۶۵، ۲: ۳۰، ۲۰: ۱۲۲۔
- (۲) تشکیل..... (انگریزی)، محو لہ بالا، ص، ۷۷۔
- (۳) ایضاً۔ ص، ۷۸۔
- (۴) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، اردو ترجمہ، از سید نذیر نیازی، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳، ص، ۱۳۶۔
- (۵) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۷۹۔
- (۶) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۳۸۔
- (۷) تشکیل..... (انگریزی)، محو لہ بالا، ص، ۷۹۔
- (۸) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۳۹۔
- (۹) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۸۰۔
- (۱۰) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۵۰۔
- (۱۱) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۸۰۔
- (۱۲) تشکیل جدید..... (اردو)، محو لہ بالا، ص۔ ۱۵۰۔
- (۱۳) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص۔ ۸۱۔
- (۱۴) ایضاً۔ ص، ۸۱۔
- (۱۵) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۵۳۔
- (۱۶) تشکیل..... (انگریزی)، محو لہ بالا، ص، ۲، ۸۱۔

— خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت —

- (۱۷) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص۔ ۱۵۳۔
- (۱۸) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۸۲۔
- (۱۹) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص۔ ۱۸۳۔
- (۲۰) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۸۲۔
- (۲۱) تشکیل جدید..... (اردو)، محوالہ بالا، ص۔ ۱۵۳۔
- (۲۲) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۳۔ ۸۲۔
- (۲۳) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص۔ ۶۔ ۱۵۵۔
- (۲۴) قرآن مجید۔ ۲۳: ۱۲۔ ۱۳۔
- (۲۵) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۵۔ ۸۳۔
- (۲۶) تشکیل جدید..... (اردو)، محوالہ بالا، ص۔ ۱۶۰۔
- (۲۷) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۸۵۔ نیز قرآن مجید۔ ۳: ۵۷۔
- (۲۸) تشکیل جدید..... (اردو)، محوالہ بالا، ص۔ ۱۶۱۔
- (۲۹) یہ روانی Psychic وہ چیز ہے جسے دوسری اصطلاح میں "ظہور اطیف" کہا جاتا ہے اور جو عالم مادی اور اقلیم روحانی کے درمیان واقع ہے اور ہر دو اقلیم کی شرائط وجود سے بہرہ ور ہوتی ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے

Huston Smith, *Forgotten Truth*, Suhail Academy, Lahore, p.38 & 74-

- نیز "کوئیات اور جدید نفیات"، مشمولہ روایت، شمارہ اول، ۱۹۸۶ء، طبع مکرر، لاہور، ص۔ ۳۹۱۔
- (۳۰) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص۔ ۸۵۔
- (۳۱) ایضاً۔ ص۔ ۸۶۔
- (۳۲) ایضاً۔
- (۳۳) ایضاً۔ ص۔ ۸۷۔ ۸۶۔
- (۳۴) تشکیل جدید..... (اردو)، محوالہ بالا، ص۔ ۱۶۳۔
- (۳۵) تشکیل..... (انگریزی)، محوالہ بالا، ص۔ ۸۸؛ نیز رک *Secrets of the Self* ترجمہ اسرار خودی از نکسن، شیخ اشرف، ۱۹۶۳ء، XIX۔

- (۳۶) تشکیل جدید..... (اردو)، محولہ بالا، ص۔ ۱۲۶۔
- (۳۷) تشکیل..... (انگریزی)، محولہ بالا، ص۔ ۸۹۔
- (۳۸) ایضاً۔ ص۔ ۹۰۔
- (۳۹) تشکیل جدید..... (اردو)، محولہ بالا، ص۔ ۱۷۱۔
- (۴۰) تشکیل..... (انگریزی)، محولہ بالا، ص۔ ۹۲۔
- (۴۱) ایضاً۔
- (۴۲) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص۔ ۱۷۵۔
- (۴۳) تشکیل..... (انگریزی)، محولہ بالا، ص۔ ۹۲۔
- (۴۴) تشکیل جدید..... (اردو)، محولہ بالا، ص۔ ۱۵۵۔
- (۴۵) تشکیل..... (انگریزی)، محولہ بالا، ص۔ ۹۵۔
- (۴۶) تشکیل جدید..... (اردو)، محولہ بالا، ص۔ ۱۸۰۔
- (۴۷) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص۔ ۹۶۔
- (۴۸) تشکیل جدید..... (اردو)، محولہ بالا، ص۔ ۱۸۱۔
- (۴۹) تشکیل..... (انگریزی)، محولہ بالا، ص۔ ۹۸۔
- (۵۰) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص، ص۔ ۱۸۵۔
- (۵۱) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص، ص۔ ۹۸۔
- (۵۲) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص، ص۔ ۱۸۵۔
- (۵۳) تشکیل..... (انگریزی) محولہ بالا، ص، ص۔ ۹۸۔
- (۵۴) تشکیل جدید..... (اردو) محولہ بالا، ص، ص۔ ۱۸۶۔

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

Muhammad of Arabia ascended the highest Heaven and returned. I swear by God if I had reached that point, I should never have returned.¹

محمد مصطفیٰ در قاب تو سین اوادنی رفت و باز
گردید۔ واللہ ما باز نگر دیم^۲

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

یہاں اسے جس نکتے کی وضاحت کے لیے پیش کیا گیا ہے وہ غور طلب ہے۔ عبارت کا مفسر مدلول یہ ہے کہ ان دو قسموں کے شعور میں اساسی فرق تو کوئی نہیں ہے بلکہ یہ نوعیت میں ایک البتہ شدت Intensity میں متفاوت ہیں۔ نبی اور ولی دونوں ہی علم کے متلاشی ہیں۔ ولی کے لیے اس کا تجربہ، مشاہدہ (واردات اتحاد) گئی چیز ہے اور مقصود بالذات ہے جبکہ نبی اپنے مشاہدے کی قدر و قیمت کا امتحان کرتا ہے اور اس کو دنیا کے ٹھوس حقائق پر آزمائ کر دیکھتا ہے۔

A prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries, and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life. In his personality the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again, with fresh vigour, to destroy the old, and to disclose the new directions of life.⁴

ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی، یا ازسر نو تشكیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیاء کی ذات میں زندگی کا مقنای ہی مرکز اپنے لا مقنای اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ

وقت اور زور سے ابھر سکے۔⁵

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

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

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

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

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

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

تصوّر نہیں نبوت

جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا:

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

اس عبارت میں نبی اور نبوت کے تصور کی تفہیم کے لیے اس کو نابغہ کی تشبیہ سے سمجھانے کی سعی کی گئی ہے۔ اس لیے یہ مشکل پیدا ہوتی ہے کہ بظاہر یہ تصور خدا سے منقطع لگتا ہے اور سماجی مصلح یا تخلیقی فنکار سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتا ہے اور اسے خدا کے حوالے کے بغیر بھی کائنات کے لیے استعمال کرنا ممکن ہے۔ یہ دشواری اس لیے پیدا ہوئی کہ علامہ جن لوگوں سے خطاب کر رہے تھے ان کی ذہنی افتادا اور علمی پس منظر میں قریب ترین تشبیہ یہی نفیا تی تو جیہے ہو سکتی تھی جس سے انہیں نبوت کے بارے میں کچھ ذہنی اور عقلی تصور قائم کرنے میں مددی جاسکتی۔ تھیہ قرآنی اصطلاح میں دیکھیے تو یہ انداز مسائل پیدا کر سکتا ہے کیونکہ قرآن کے مطابق نبی وہ بشر ہے جس پر خاص عنایت ربی ہو اور اللہ کا پیغام فرشتے کے ویلے (یاد گیر ذرائع) سے نوع انسان کی ہدایت کے لیے دیا جائے جس میں کائنات خدا اور انسان کے بارے میں بتایا جائے۔ مزید برآں

the way in which the word *wahy* (inspiration) is used in the Qur'an shows that the Qur'an regards it as a universal property of life; though its nature and character are different at different stages of the evolution of life. The plant grow-

قرآن 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۔ دوسری بات ہے کہ جوں جوں اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا یا یوں کہیے کہ جیسے جیسے وہ ارتقا اور نشوونما حاصل کرتی

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

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

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

بَإِنْ رَبِّكَ أَوْحَى لَهَا۔ ۚ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا۔ ۚ وَأَوْحَى رَبِّكَ إِلَى النَّحْلِ ۖ ۚ اذْ يُوحَى رَبِّكَ إِلَى امْ مُوسَى انْ ارْضِعِيهِ ۖ ۚ وَإِذْ أَوْحَى إِلَى الْحَوَارِينَ ۖ ۚ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يَرْسُلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِمَا ذُنِّيَّهُ مَا يَشَاءُ۔ ۚ

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

مزید برآں وحی کے اس حیاتیاتی رُوانی ارتقائی درجات کے نقطہ عروج کے بارے میں یہ بیان ملتا ہے کہ:

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

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

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

اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔²⁰

اس کے شعور ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا یکھے۔²¹

اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا، یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ تھہرا یا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نکتہ مضر ہے کیونکہ یہ سب تصور خاتمت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔²²

ختم نبوت کے تصور کو دو پہلوؤں سے بیان کیا جا سکتا تھا۔ ایک اس کے عملی اور اطلاقی پہلو سے جو انسانی معاشرے میں نبوت کی ضرورت کی مدد کرے اور دوسرے اس کی بنیاد و اساس یعنی وحی کی ماہیت کے طور پر بیان کرے۔ علامہ نے اپنے سامعین کی رعایت سے دوسرا طریقہ تفہیم اپنایا ہے۔ قرآن جب منصب نبوت کا تذکرہ کرتا ہے تو اسے تعلیم تزکیہ اور حکمت آموزی کے الفاظ سے واضح کرتا ہے۔

يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يَعْلَمُهُمُ الْكِتَبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزِيزُ كِيمَمَ²⁵ ان پر پڑھے تیری

آئیں اور سکھائے ان کو کتاب اور تد کی باتیں اور پاک کرے ان کو^{۲۶}

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

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

اگر ہم یہ کہیں کہ:

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

نیز یہ کہ:

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

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

مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تقدید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلعم کا طرز عمل بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جوروش اختیار کی وہ اس کا بین ثبوت ہے۔^{۳۰}

تو پھر اس دشواری سے کیسے بچنا ممکن ہو گا کہ اگر دونوں واردات میں نوعیت اور کیفیت میں یکساں وہم جنس ہیں تو تقدیدی نظر سے جائزے کا اطلاق واردات نبوی پر بھی ہو جائے گا؟^{۱۵} حل تو بظاہر یہی نظر آتا ہے کہ انبیاء کی وحی اور صوفیاء کی واردات باطن میں نوعی فرق مانا جائے تاکہ ان کے مراتب الگ کر کے ان کی شرائط اور تقاضے بھی الگ کئے جاسکیں۔ نیز یہ بات پیش نظر رکھی جائے کہ خرق عادت یا غیر معمولی اور مافوق الطبعی تجربات یا مظاہر ایک ممکن چیز ہیں مگر ان کے امکان یا ان کے وقوع سے صرف اسی درجہ وجود کے مظاہر کا ثبوت فراہم ہو سکتا ہے یعنی Psychic اور Occult کے وجود کا۔ اس سے اقلیم روحانی سے تعلق کی ضمانت میر نہیں آتی نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نوع کے تجربات کا حامل انبیاء کی طرح وحی خداوندی سے سرفراز ہو رہا ہے اور خدا سے ہم کلام ہے۔ ابن خلدون نے مشاہدات صوفیاء کو ذرائع علم میں سے بیان کیا ہے۔ اسے درست تسلیم کرتے ہوئے ایک شرط عائد کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ شرط یہ کہ یہ مشاہدات ذرائع علم ہیں مگر وحی محمدی کے دائرے کے اندر اور اس کے تابع رہتے ہوئے۔ اگر یہ شرط عائد نہ ہو اور نوعیت کا فرق نہ مانا جائے تو عام آدمی کے لیے وحی پر عقیدہ رکھنے کی ضرورت ساقط ہو جائے گی اور شریعت محمد یہ بھی انسانی تجربات کے ذیل میں ایک تجربہ بن جائے گی جس کے رد و قبول کا حق عقل استقرائی کو حاصل ہو گا اور ماوراء الطبيعی جہت سے کٹ کر نبوت محمد یہ اور ختم نبوت ہر دو صرف عقلی قدر و قیمت کی کمزور بنیاد پر تسلیم کے لیے پیش ہوں گے۔

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

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

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

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

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

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

اسی طرح تجربے، مشاہدے اور عقل جزئی یا خرد انسانی کا قرآن میں بار بار تذکرہ دو مفہوم میں پیش ہو سکتا ہے۔ یا تو اس مفہوم میں کہ انسان اپنے تجربے اور عقل استدلالی کی ترقی کے نتیجے میں اپنی کوششوں کے سہارے اس قابل ہو گیا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر حقیقت مطائقہ کی ماہیت کو جان سکتا ہے۔ یا پھر اس کا مطلب یہ لیا جا سکتا ہے کہ تجربہ اور عقل استدلالی دونوں جائز راستے ہیں جن سے انسان معرفت کی جانب کسی نہ کسی حد تک سفر کرتا ہے اور اپنی افاداطبع کے مطابق ان کے دلیل سے بھی توحید خداوندی کے مرکزے تک رسائی ہو سکتی ہے نیز اسلام کے علمی ماحول میں یہ بھی شریعت کے اندر رہتے ہوئے اور توحید باری کو ملحوظ رکھتے ہوئے حصول علم کے مشروع مگر محدود ذرائع ہیں۔^{۳۵} ہماری رائے میں علامہ کی مراد مخرا الذکر مفہوم سے ہے اور مقصود بیان یہ ہے کہ مسلمان اس نظر سے ان ذرائع کو دیکھیں اور ان سے غفلت نہ کریں بنا بریں اس نکتے کو ختم نبوت کی دلیل بنانا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ عالم طبیعی یا مظاہر طبیعی اور تاریخ پر توجہ دلانے سے قرآن کا مقصود انسان کے شعور مذہبی کو بیدار اور چوکس کرنا ہے اور مسلمانوں کو اس بات کا احساس دلانا ہے کہ قرآن سائنسی اور روحانی دونوں علوم کا مآخذ ہے۔ اسی طرح عالم طبیعی (جسے قرآن تکونی بھی کہا گیا ہے) بھی ہر دو علوم کا مآخذ ہے۔ پرانے ادیان میں بھی ان کو یہ حیثیت دی گئی ہے اور ان کو حقیقت کے مظاہر جان کر ان کے مطالعے کی ترغیب اور ان سے خالق کائنات پر استدلال کے وافر شواہد ملتے ہیں۔

علامہ ان سب نکات کو ختم نبوت کے دلائل کے طور پر اس لیے پیش کر رہے ہیں کہ سامعین اس اسلوب استدلال اور ان علوم کی اصطلاحات کے خواہ ہیں اور ان کو حقائق دین کی یہ تعبیر زیادہ قریب افہم محسوس ہو گی۔ یہ اساسی فرق اگر ذہن میں رہے تو ان دلائل میں عام صاحب ایمان مسلمانوں کو جو ایک اجنبیت محسوس ہوتی ہے اس کا ازالہ ہو جاتا ہے اور ان کو ان کے صحیح ناظر میں دیکھنے اور رکھنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

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

اس استدلال کے بنیادی مقدمات میں دو چیزیں ثبوت طلب ہیں اور جیسا کہ ہم پہلے دیکھے ہیں ان مقدمات کو سائینس کی رعایت اور مصلحت تفہیم کی خاطر اختیار کیا گیا ہے۔ قرآن مجید تاریخ اور عالم طبعی پر بار بار توجہ دلاتا ہے اور یہ رویہ اختباریت کے قریب بھی کہا جا سکتا ہے تا ہم

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

علامہ کے سامعین ایک خیال میں رچے بے لوگ تھے۔ خیال یہ تھا کہ جدید سائنس علم کے ایک خاص طریق کا رے پیدا ہوتی ہے۔ اس طریق کا رکوس سائنسی طریق کا رہ معنی استقراء^{۳۷} کہا جاتا ہے۔ یہ خیال کہ عالم طبیعی کی صرف ایک ہی طرح کی سائنس ممکن ہے اور یہ سائنسی علم اس طریقے سے ہی حاصل ہوتا ہے جسے Scientific Method کہتے ہیں ایک ایسا خیال ہے جس نے قدیم علوم اور خصوصاً اسلامی سائنس پر نظر کرنے کے لیے ہمارے زاویہ نگاہ کو شدت سے متاثر کیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اہل علم کے حلقوں میں یہ رجحان عام ہو گیا کہ پرانے لوگوں میں اور ان کے علوم میں جس حد تک اس طریق کا عمل دخل اور اطلاق ملے گا اسی حد تک ان کو Scientific قرار دیا جائے گا اور اسی قدر علمی رسانسی طور پر خلاق سمجھا جائے گا۔ اس پیمانے سے ناپنے کے خوگر لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے علامہ کے لیے ضروری تھا کہ اس کے مطابق بھی یہ دکھادیتے کہ اس معیار پر بھی اسلامی تہذیب دوسروں سے کمتر نہیں ہے۔^{۳۸} یہ کام انہوں نے ہمارے بیان کردہ نکات میں کیا ہے اور یہ درست ہے کہ اسلام میں یہ طریق حصول علم بہت وضاحت سے نظر آتا ہے تاہم اس سے یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اسلامی تہذیب کی علمی منہاج صرف اسی طریق دمنہاج علم تک محدود تھی۔ مسلمان سائنسدانوں نے خالص علوم طبیعی میں بھی جو منہاج علمی اختیار کیا وہ اس متذکرہ طریق تک محدود نہ تھا۔ اس ضمن میں اسلامی سائنس کے تحت ہونے والی مفصل اور جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ:

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

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

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

جواب یہ ہے کہ:

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

یہی نہیں، مغرب کے بڑے اہل علم بھی یکتا منہاج تحقیق کے خلاف ہو چکے ہیں اور کا تصور فروع پار ہا ہے۔^{۴۲} اس کی تفصیل میں جانا یہاں ممکن نہیں

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

یہاں مناسب ہوگا کہ امام غزالی سے منسوب کردہ تشكیک کے بارے میں بھی چند باتیں عرض کر دی جائیں۔ مغرب کا علمیاتی تناظر کا رتبی شناخت پر مبنی ہے اور بہت سی مخالفتوں کے باوجود سرکاری پالیسی کے طور پر اب بھی مقبول ہے۔ علامہ نے اس نظریہ تشكیک کے پیشوں کے طور پر نظام اور غزالی کے نام پیش کئے ہیں اور اس کو بھی اسلام کے اختباری رویے اور یونانی فکر کے خلاف بغاوت کے آثار میں شمار کیا ہے۔ اس سلسلے میں پہلا نکتہ تو شیخ سعید صاحب کا تلاش کردہ سامنے رہنا چاہیے کہ علامہ نے جس مصنف^{۲۳} کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے اس نے المنقذ من الضلال کو احیاء العلوم الدین سے خلط ملٹ کر دیا ہے۔ دوسری بات یہ پیش نظر ہے کہ غزالی کی تشكیک بظاہر دے کارت کے نظر یہ اور ارتیابیت سے مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے علمی تناظر میں اتنا زیادہ بعد ہے کہ غزالی کو دیکارت کا پیشو و قرار دینا تقریباً ناممکن ہے۔ المنقذ من الضلال میں کہیں بھی کوئی بیان یا عبارت ایسی نہیں جو دیکارت کے مندرجہ ذیل فقرے کے ہم معنی ہو۔

It is necessary once in one's life to doubt all things, so far as this is possible.⁴⁴

دیکارت کی تشكیک خود ماہیت علم اور نفس علم کے بارے میں ہے جبکہ غزالی زندگی کے اس بحرانی دور میں جس چیز کوشک کی نظر سے دیکھ رہے ہیں وہ حصول علم کے مختلف ذرائع اور منہاج ہیں۔ ان کی تشكیک نہ فلسفیانہ ہے نہ لا ادریت اور اضافیت کی شکار۔ اس کی نوعیت مختلف دعویداروں کے دعاویٰ کو پر کھنے کی ہے اس پس منظر کے ساتھ کہ حقائق الامور، اور علم اليقین، کس طبقے یا کس منہاج علم سے حاصل ہوتا ہے؟ اس طرح غزالی کبھی بھی مذہبی تشكیک میں بتلانہیں ہوئے۔^{۲۵} اسی المنقذ من الضلال میں وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ:

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

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

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

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

پانچواں خطبہ

حوالی

- (۱) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (انگریزی)، اقبال اکادمی / ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء ص۔ ۹۹
- (۲) لطائف قدوسی، مرتبہ شیخ رکن الدین، (اطیفہ نمبر ۷۹) میں یہ قول شیخ عبدالقدوس گنگوہی علیہ الرحمۃ کا بیان کیا گیا ہے۔ علامہ نے بھی یہ قول ان سے منسوب کیا ہے۔ تاہم یہ قول بہت پہلے کے ایک عرب صوفی کے ہاں بھی ملتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے محمود محمود الغراب۔ شرح کلمات الصوفیہ، دمشق، ۱۹۸۱ء ص، ۱۳۳۔
- (۳) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (اردو)، ترجمہ سید نذرینیازی، بزم اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء ص، ۱۸۸۔
- (۴) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۰۰۔
- (۵) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۹۰۔
- (۶) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۹۹۔
- (۷) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۹۱۔ ۱۹۰۔
- (۸) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۰۰۔
- (۹) تشکیل جدید..... (اردو) محو بالہ، ص، ۱۹۱۔
- (۱۰) تشکیل..... (انگریزی) محو لہ بالا، ص، ۱۰۰۔
- (۱۱) تشکیل جدید..... (اردو) محو لہ بالا، ص، ۱۹۱۔
- (۱۲) قرآن مجید۔ ۵:۹۹۔
- (۱۳) ایضاً۔ ۱۲:۶۱۔
- (۱۴) ایضاً۔ ۱۸:۶۲۔

- (۱۵) ایضاً۔ ۸:۱۶۔
- (۱۶) ایضاً۔ ۷:۲۸۔
- (۱۷) ایضاً۔ ۱۱:۵۔
- (۱۸) ایضاً۔ ۳۲:۵۔
- (۱۹) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۰۱۔
- (۲۰) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۹۳۔
- (۲۱) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۳۔ ۱۹۳۔
- (۲۲) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۹۵۔
- (۲۳) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۰۱۔
- (۲۴) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۹۵۔
- (۲۵) قرآن مجید۔ ۲:۱۲۹۔
- (۲۶) ایضاً۔ ترجمہ از مولانا محمود الحسن۔ مطبوعہ سعودی عرب، ۱۹۸۹ء۔
- (۲۷) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۰۱۔
- (۲۸) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۱۹۳۔
- (۲۹) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۰۱۔
- (۳۰) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۶۔ ۱۹۵۔
- (۳۱) اس نکتے کی تفصیل کے لیے دیکھیے، سلیم احمد "اقبال اور ہند اسلامی تہذیب"، مشمولہ نیادور، کراچی، شمارہ ۲۲۹، ۲۵، ۲۶، ص، ۲۲۹۔
- (۳۲) تشکیل..... (انگریزی) محوالہ بالا، ص، ۱۰۱۔
- (۳۳) تشکیل جدید..... (اردو) محوالہ بالا، ص، ۳۔ ۱۹۳۔
- (۳۴) یہ لفظ بعض مصنفین کی تحریروں میں ایک منفی اور تحقیری مفہوم کا حامل بن کر اجرا ہے۔ ہم اسے اس کے لغوی معنی میں برتر ہے ہیں اور اس سے صرف ایک طرز حکمرانی کی شناخت مقصود جانتے ہیں جو اچھی بھی ہو سکتی ہے اور برابری بھی۔

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

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

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

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

یہ ان مکاتب فکر کی مثالیں ہیں جو عقلیت پرستی سے قریب ترین روایہ رکھتے تھے ورنہ اشرافی، متصوف، کلامی اور متألهین کے مکاتب فکر تو اور بھی عارفانہ جہات کے حامل تھے۔

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

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

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

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

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

(۲۸) یہ نکتہ کہ اسلامی سائنس کا منہاج جدید مغربی سائنس سے الگ تھا اور اسلامی تہذیب کے طبق سے پھونٹا تھا، سید حسین نصر نے بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔

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

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

40) Ibid, p. 28

41) Ibid.

42) Ibid. p. 15-16.

(۲۹) رک تشکیل۔ (انگریزی) ص، ۱۸ (نومبر ۱۰)۔ نیز سیر فلسفہ در ایران، ترجمہ ا۔ ج آریان پور، تهران، ص، ۲۸۔

44) Descartes, "Principles, pt. 1,1" in *The Philosophical Works of Descartes*, trans. E.S. Haldane and G.R.T. Ross, (Newyork, 1955).

(۳۰) تفصیل کے لیے رک عثمان بکر، "غزالی....." "محول بالا، حاشیہ ۳۲۔

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

الاجتہاد فی الاسلام

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

علامہ کے اپنے الفاظ میں وحی کی ماہیت کچھ یوں ہے:-

The world-life intuitively sees its own needs, and at critical moments defines its own direction. This is what, in the language of religion, we call prophetic revelation. It is only natural that Islam should have flashed across the consciousness of a simple people untouched by any of the ancient cultures, and occupying a geographical position where three continents meet together¹

حیات عالم وجود انی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کر لے۔ چنانچہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحی نبوت سے تعبیر کیا ہے۔ پھر یہ بھی ایک طبعی امر تھا کہ اسلام کا ظہور ایک ایسی سادہ مزاج قوم میں ہوتا ہے جو قدیم تہذیبوں کے اثرات سے یکسر پاک اور اور ایک ایسی سر زمین پر آباد تھی جہاں تین برا عظیم آپس میں مل جاتے ہیں۔

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اس ضمن میں سب سے پہلا حل طلب مسئلہ یہ ہے۔ حقیقت مطابق جو 'الحسی القیوم'،¹⁶ ہے و کل یوم ہوفی شان،¹⁷ کے مطابق اختلاف و تغیر میں جلوہ گر ہے۔ اس تصور پر مبنی معاشرہ ثبات ('الحسی القیوم') اور تغیر (کل یوم ہوفی شان) دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے گا۔ سوال یہ ہوا کہ کیا 'کل یوم ہوفی شان' سے تغیرات عالم طبعی مراد لیا جا سکتا ہے۔ یا یہ صفات و افعال الہیہ سے متعلق ہے؟ دوسرا نکتہ یہ کہ مذکورہ بالا تصور وہ ہے جو کم و بیش اور بہ اختلاف اسالیب ہر روایتی تہذیب کا تصور ہے اور اسی پر تمام روایتی معاشرے اپنی بنیاد رکھتے ہیں۔ اگر دونوں خصوصیات (ثبات و تغیر) کا لحاظ رکھنا لازم آتا ہے تو سابقہ تمام معاشروں کو بھی یہ حیثیت حاصل ہو گی اور اجتہاد، جو اس تو ازان کا اصول ظاہری ہے اسلام کا اختصاص نہیں رہ جائے گا اور اگر ان دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھنے کے باوجود بھی وہ مظاہر جنم لے سکتے ہیں جو عیسائیت میں پیدا ہوئے یا اسلام کے دور زوال میں پیدا ہوئے تو پھر یہ تصور اسلام کے اصول حرکت کی ضمانت بننے سے قاصر ہے گا۔

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

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

اسلامی معاشرے کے زوال کی وجہ جو علامہ نے بیان فرمائی ہے اس پر بھی غور کرنا مقصود ہے۔ زوال کے جتنے ذیلی، ضمنی اسباب بیان کئے جاتے ہیں ان کو ایک مرکزی سبب میں مرکوز کیا جا سکتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کے مقصود سے غفلت اور اس کے حصول کے لیے شعوری کوشش کا فقدان۔ اسلامی معاشرہ بالفعل موثر نہیں رہا جب اس نے اپنے منصب (شهادۃ علی الناس) ^{۱۸} سے گریز کیا اور اس نے اپنے منصب سے روگردانی تباہ کی جب اسلام کے اس مقصود کے حصول سے غفلت کی جو دین کی طرف سے عائد ہوتا تھا۔

یہ نکتہ بھی غور طلب ہے کہ اسلام کا سیاسی پہلو و سیلہ ہے یا مقصود؟ قرآن میں اس کی تین جہات ملتی ہیں۔ اولاً یہ کہ انسان کو دنیا میں خدا کے خلیفہ کے طور پر پیدا کیا گیا ہے۔ اس منصب کی تکمیل کے لیے اسلامی ریاست کی تشكیل اور قیام بھی ایک درجے میں مقصود قرار پاتا ہے اور صرف وسیلہ نہیں رہتا۔ دوسرا طرف قرآنی اصولوں پر ریاست کا قیام ایک لازمی وسیلہ بنتا ہے۔ ترویج اخلاق و احکام اس وقت تک ناممکن ہوتا ہے جب تک فضائل اخلاق کے حصول کی راہ میں حائل خارجی موانع رفع نہ ہوں۔ اس کے لیے ریاست کی قوت ضروری ہے۔ نیز اللہ نے خلافت کا وعدہ ایمان اور عمل صالح سے مشروط کیا ہے۔ ^{۱۹}

نتیجہ یہ کہ اسلام ایسے افراد کا معاشرہ تخلیق کرنا چاہتا ہے جو روحانیت کے حامل اور فضائل اخلاق کے لیے کوشش ہوں اور جو حضرت عیسیٰ کے الفاظ میں اس دنیا میں اللہ کا حکم نافذ کرنا چاہتے ہوں۔ بنابریں اہل اسلام کی ترقی کا دار و مدار اس آدرش کے حصول کے لیے جدوجہد پر ہو گا اور ان کے زوال کا سبب اس سے غفلت قرار دیا جائے گا۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو مسلم دنیا کا زوال اس چیز کا شاخانہ ہے کہ انہوں نے اسلام کو ایک ذاتی شخصی معاملہ بنا کر رکھ دیا اور، علامہ کے الفاظ میں، خلافت کو صرف ضرورت اور مصلحت کی چیز بنالیا۔

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

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

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

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

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

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

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

کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف سکھنے لگے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈورا ب متوسط درجے کے افراد، یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی تا آنکہ ایسا کوئی باہمت اور ادلو العزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہذا انہیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہب فتنہ کی اندھا و حند تقلید کرتے چلے جائیں۔²³

مثال:-

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

یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال اور انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرکوز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات میں ایک یک رنگ اور یکسان صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہو گا۔ انہوں نے اس کا مدارک اس طرح کیا کہ فقہاء متفقہ میں نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعتات سے پاک رکھا۔²⁵

ابن تیمیہ اور محمد ابن عبد الوہاب اس کا ایک اشتبہ تھے مگر:

While it rises in revolt against the finality of the schools, and vigorously asserts the right of private judgement, its vision of the past is wholly uncritical, and matters of law it mainly falls back on the traditions

اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور اس لیے آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شدید سے زور دیا، لیکن ماٹی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطہ نظر سرتاسر غیر تنقیدی رہا، لہذا امور قانون میں

of the Prophet.²⁶

اس نے اپنادار و مدار صرف احادیث پر رکھا۔ ۲۷

اجتہاد کے زوال کے اسباب میں ایک بڑا سبب جو بیان کیا جاسکتا ہے وہ خلافت کا امور دنیا تک محدود ہو جانا تھا۔ اس سے اسلام کے لیے بھی عیسائیت جیسا خطہ پیدا ہو سکتا تھا۔

آگے چل کر علامہ نے اجتہاد کے ضمن میں ایک حقیقی مسئلے پر گفتگو کی ہے اور ترکی کے مسئلہ خلافت کو بطور مثال پیش کیا ہے۔²⁸ کیا خلافت ایک شخص کی ہونی چاہیے یا یہ منصب ایک گروہ، منتخب ائمبلی کے پرہبھی کیا جاسکتا ہے؟ علامہ اس ضمن میں ترکی کے اجتہاد یعنی ائمبلی کی خلافت کے حامی ہیں۔ ترکی نے یہ فیصلہ مغرب جدید کی جمہوریت یاری پبلیکن فلکر کی نقلی میں کیا تھا لہذا اس مسئلے پر ذرا مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ نے اس نکتے کو بھانپ لیا تھا لہذا انہوں نے کہا کہ:

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

اس لیے کہ ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے، ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں، تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔³⁰

اب یہاں سوال یہ ہے کہ دنیا کی سیاسی فکر بھی ارتقا پذیر ہے اور رہی ہے اور سیاسی فلکر کی نشوونما کی تعبیر بھی اسی اصول پر کی جاسکتی ہے جس پر فلسفیانہ فلکر کی ترقی مبنی ہے۔

سیاسی فلکر کی پہلی سطح پر شہنشاہی استبداد کو جائز بتایا جاتا تھا اور ایک شخص کو حاکمیت کا اتحاق دیا جاتا تھا۔ اس سے آگے بڑھے تو دوسری انتہا کے نظر یہ پہنچ جو جزوی حقیقت ہی تھا اور اس کے پچھے تین انقلاب تھے۔ ایک نظر یہ تھا کہ حاکمیت عوام کا حق ہے۔ اس رد عمل کو رہی پبلیکن یا اصول جمہوریت کہا گیا۔

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

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

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

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

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

علامہ ان میں کسی نظریے کے بارے میں وضاحت سے تائید یا تردید کا روایہ ظاہر نہیں کرتے۔ تاہم ترک شاعر ضیاء گوكپ کی نظم کے حوالے سے اور میں السطور مفہوم سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ دوسرے نظریے کے زیادہ قریب ہیں۔ نظم یوں ہے۔

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

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

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

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

آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے کل دوسرے بلاد اسلامیہ کو پیش آنے والا ہے اور اس لیے سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی قانون میں کیا فی الواقع مزید نشوونما اور ارتقا کی گنجائش ہے۔ لیکن اس سوال کے جواب میں ہمیں بڑی زبردست کاوش اور محنت سے کام لینا پڑے گا، گوڑاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ اس کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا ہے۔^{۳۶}

لیکن اس عمل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ آزاد خیالی اور آزادی رائے میں خطرات بھی مضمراں ہیں اور ان کے جانب تاریخ عالم کا مطالعہ خصوصاً یورپ میں ہونے والے واقعات اشارہ کرتے ہیں۔ مسلم زعماء کو اس ضمن میں بہت محتاط رویہ اپنانا چاہیے کہ اجتہاد کہیں انتشار فکر میں نہ بدلتے ہیں۔^{۳۷}

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

سے بھی پیش کی ہے کہ اسلام کے طول تاریخ میں اور خصوصاً ابتدائی ادوار میں چونکہ متعدد مکاتب فقہ ابھرتے رہے ہیں لہذا اس تعداد اور کثرت کو اسلامی فقہ کی لچک، ہمہ گیری اور استعداد نمودتری کی دلیل جاننا چاہیے۔^{۲۹} ان کا مطالعہ یہ بات واضح کرتا ہے کہ اسلامی فقہ جامد نہیں ہے۔ تاہم فقہ کی تدوین نویا تنقیدی جائزے سے عوام میں ایک رد عمل کا خدشہ ہے۔ پھر علامہ اسلامی فقہ کے چار مأخذ بیان کرتے ہیں اور ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کرتے ہیں۔ دو نکتے بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ اول یہ کہ اجماع کی حیثیت ناخ قرآن کی ہے یا نہیں۔ اس کی علامہ تردید کرتے ہیں۔ اسی ضمن میں علامہ نے صحابہ کے اجتماعی فیصلوں کی حیثیت پر بھی بحث کی ہے اور بہت محتاط رائے دی ہے۔ علامہ کی نظر اس معاملے میں اس نزاکت کو ملحوظ رکھتی ہے جو قرآن، سنت ثابتہ، احادیث اور اطلاق بر فروع کے چار دائروں کے تقاضے سے پیدا ہوئی ہے۔ علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کا مأخذ قطعی ہیں۔ احادیث کی حیثیت دورخی ہے۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اخلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور صورت ہائے احوال پر کیے۔ اول الذکر صورت میں احادیث خود ہی تبعاً متعلق ہے اصول و نصوص ہو جائیں گی اور موخر الذکر صورت میں یہ دائرہ اطلاق ہو گا جہاں تغیر کو دخل ہے، زمانے کے تقاضے اور عرف اور کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے، عین یہی منشاء علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئیں۔^{۳۰} کسی منتخب ادارے، اسمبلی یا پارلیمنٹ یا شوریٰ کو اجتہاد کا حق دینے کے بارے میں بھی علامہ کا موقف بڑا محتاط ہے اور غالباً اسی احتیاط کے کارن قدرے مبہم بھی رہ گیا ہے۔ مگر یہ ابهام ان کے دور کی مجبوری ہے۔ دور غلامی، فکری جمود اور تعلیمی کمزوری کی موجودگی میں اس سے زیادہ اور کیا کہا جا سکتا تھا کہ ”علماء کو اسلامی مجلس قانون ساز کا ایک موثر جزو بنایا جائے جو قانونی مسائل پر آزادانہ بحث کے لیے رہبری اور تعاون کا فریضہ انجام دے۔“ باطل تعبیرات کے امکان کا واحد موثر سد باب یہ ہے کہ مسلم ممالک کے تدریس قانون کے نظام کی تشکیل نوکی جائے۔ اس کے دائرے کو وسعت دی جائے۔ اور اسے جدید اصول قانون کے بالاستیعاب مطالعے سے مزدوج کیا

احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا نکتہ بہت اہم ہے۔ اس ضمن میں ہم ایک بات کی طرف اشارہ کرنا چاہتے جو بہت سے مقامات پر خلط مبحث کا سبب بنی رہی ہے۔ علامہ نے اس نکتے کی وضاحت کے لیے شاہ ولی اللہ کے اس فکری مقدمے کو پیش کیا ہے کہ شریعت بالجملہ اور شریعت بالاطلاق میں فرق کیا جانا چاہیے۔ شریعت بالاطلاق میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے۔ اور وہ ما بعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔ یہ عبارت حجۃ اللہ البالغہ سے ہے۔ شیخ سعید صاحب نے اپنے حواشی اور نوٹس میں اس بحث کا جو حوالہ نقل کیا ہے وہ جلد اول صفحہ ۱۱۸ کا ہے۔^{۳۳} اس جلد اور صفحے پر یہ مبحث موجود نہیں ہے۔ ازالہ بعد شیخ صاحب نے اصل عربی عبارت نقل کی ہے جوان کے بقول علامہ نے الکلام از شبی نعمانی میں دیکھی اور سید سلیمان ندوی کے نام خط میں اس کا حوالہ بھی دیا۔^{۳۴} شیخ صاحب کے پیش کردہ متن کی عبارت غالباً الکلام سے ماخوذ ہے کیونکہ عبارت کے درمیان سے چھ سطریں اور آخر سے دو سطریں جو شبی نے حذف کیں^{۳۵} وہی شیخ صاحب کی عبارت میں بھی محذف ہیں اور کوئی اشارہ نہیں ہے کہ یہاں عبارت مسلسل نقل نہیں کی گئی۔ حجۃ اللہ البالغہ کے عربی متن میں اگر یہ مبحث دیکھا جائے تو واضح ہو جاتا ہے کہ شاہ صاحب کا مقصود وہ نہیں ہے جو ان سطور کے حذف کرنے سے برآمد ہوتا ہے^{۳۶} اور جو شبی نے اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اردو میں بطور استنباط نتائج کے پیش کیا ہے۔ اس امر کی داخلی شہادت اس بات سے بھی ملتی ہے کہ شاہ صاحب نے اسی کتاب کی دوسری جلد میں الحدود کے عنوان سے سزاوں کے مبحث پر مفصل بات کی ہے۔ اگر وہ اسے اپنی اصطلاح میں شریعت بالجملہ میں سے نہ جانتے تو اسے شامل کیسے کر سکتے تھے۔^{۳۷} مزید یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے غیر داعی نہیں جانا۔ ان کے نفاذ کا طریقہ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ مقصود یہ کہ شبی کے اس غیر صحیح استدلال سے ہمارے ہاں جو ایک نتیجہ نکالا گیا کہ کچھ اجزاء اسلام شریعت نہیں ہیں، صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں اور ان اجزاء میں دائرہ اصول و نصوص کی چیزوں کو بھی گھیث لیا گیا ہے وہ درست نہیں ہے۔

چھٹا خطبہ

حوالی

- (۱) تشیل (انگریزی) ص، ۷۱۔
- (۲) تشیل جدید (اردو) ترجمہ از نذرینیازی، ص، ۷۔ ۲۲۶۔
- (۳) صحیح بخاری، کیف بدایۃ الوجہ۔ ۱: ۳۔
- (۴) الیضا
- (۵) ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، و مصنف فلڈ ایڈیشن، ص، ۱۵۔
- (۶) بخاری، محوہ بالا۔
- (۷) قرآن مجید ۹۲: ۱۔ ۵۔
- (۸) ابن اسحاق، محوہ بالا۔
- (۹) بخاری، محوہ بالا۔
- (۱۰) یوتانی لفظ Nomos بمعنی قانون خداوندی یا کتاب الہی کو یہاں فرشتوہی کے ہم معنی کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔
- (۱۱) ابن اسحاق، محوہ بالا، ص، ۲۔ ۱۵۳۔
- (۱۲) بخاری، محوہ بالا۔
- 13) Martin Lings, *Muhammad, his Life according to the Earliest Sources*, The Islamic Texts Society, Cambridge, England, 1991, p-43-44
- (۱۴) تشیل (انگریزی) ص، ۷۱۔
- (۱۵) تشیل جدید (اردو) ص، ۲۸۔ ۲۲۷۔
- (۱۶) یہ سید نذرینیازی کا نوٹ ہے جو انہوں نے اس جگہ ترجمے پر دیا ہے۔

(۱۷) ایضاً_نوت ۳۱۔

(۱۸) قرآن مجید ۲:۱۲۳

(۱۹) قرآن مجید ۲۳:۵۵

(۲۰) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۱۱۹۔)

(۲۱) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۳۱۔ ۲۳۰۔)

(۲۲) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۲۰۔ ۱۱۹۔)

(۲۳) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۳۲۔ ۲۳۱۔)

(۲۴) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۱۲۰۔)

(۲۵) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۲۳۲۔)

(۲۶) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۱۲۱۔)

(۲۷) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۲۳۵۔)

(۲۸) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۲۲۔ ۱۲۱۔)

(۲۹) ایضاً_ص، ۲۹۔

(۳۰) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۲۳۳۔)

(۳۱) برطانیہ ۱۶۳۶ء۔ امریکہ ۷۰ء۔ فرانس ۱۷۸۹ء۔

(۳۲) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۱۲۶۔)

(۳۳) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۲۳۳۔)

(۳۴) یہ ترجمہ علامہ نے فشر کے جرم ترجی سے لیا ہے۔

(۳۵) تشکیل.....(انگریزی)(ص، ۱۲۶۔)

(۳۶) ایضاً_ص، ۱۲۹۔

(۳۷) تشکیل جدید.....(اردو)(ص، ۲۵۱۔)

(۳۸) ایضاً

(۳۹) ایضاً_ص، ۳۱۔ ۱۳۰۔

- (۲۰) اس سلسلے میں کچھ عرصہ پہلے ایک اخباری بحث چلی تھی جس میں طرفین نے یہ اساسی امتیازات ملحوظ نہیں رکھے۔ دیکھیے یوسف گورا یہ، ”علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار“، روزنامہ جنگ، ۱۸ فروری، ۱۹۸۷ء؛ محمد یوسف لدھیانوی، ”علامہ اقبال اور جدید اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کا اختیار“، جنگ، ۲۵-۲۷ اپریل ۱۹۸۳ء۔ ۱۲۹-۳۰ اپریل، کیم مسی، ۲۳ مسی، ۶ مسی اور ۹ مسی، ۱۹۸۷ء ”اقبال اجتہاد اور پارلیمنٹ“، جنگ، ۱۹ مسی ۷ ۱۹۸۷ء، ۲۱ مسی ۷ ۱۹۸۷ء؛ وارث میر ”عصر حاضر کے تقاضے اور اقبال“، جنگ، ۱۸ مسی ۷ ۱۹۸۷ء؛ یوسف گورا یہ ”پاکستان، اقبال اور اجتہاد“، نوابِ وقت، ۹-۸ جون، ۱۸-۲۱ جون، ۱۹۸۳ء؛ محمد امین ”اسلامی ریاست میں تعبیر شریعت کے مجاز“، نوابِ وقت ۱۳-۱۱ جولائی، ۷ ۱۹۸۷ء؛ یوسف گورا یہ ”اقبال کا نظریہ اجتہاد اور پاکستان“، نوابِ وقت ۱۲۳ اگست ۱۹۸۷ء۔
- (۲۱) تشکیل (انگریزی) محوالہ بالا ص، ۱۳۰۔
- (۲۲) ایضاً
- (۲۳) ایضاً ص، ۱۹۶۔
- (۲۴) ایضاً ص، ۷۱۔
- (۲۵) شیخ عطاء اللہ اقبال نامہ، اول، ص، ۲۳-۱۶۰۔
- (۲۶) رک، شبی نعمانی، علم الکلام والکلام، نسیس اکڈیمی، کراچی، ۷ ۱۹۸۷ء، محوالہ بالا، ص، ۸-۲۳۷۔
- (۲۷) شاہ ولی اللہ، جیۃ اللہ البالغ، عربی، دارالکتب الحدیثہ، قاہرہ، ت-ن، جلد اول، ص، ۸-۲۲۷۔
- (۲۸) ایضاً۔ جلد دوم، صفحات ۷۷-۷۷-۵۶۔ اسلامی سزاوں کے نفاذ کے ضمن میں اس نکتے کی وضاحت کے لیے کتاب کے آخر میں ملاحظہ کیجیے ضمیر نمبر ۳ ”سزا یا ناسزا“

ساتوالي خطبه

کیا مذہب کا امکان ہے؟

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

علامہ کہتے ہیں کہ:

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

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

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

سیاسی اور ملی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ طرز عمل قوموں کی تاریخ میں بڑے بڑے دور رہ اور وقوع نتائج کا باعث ہوتا ہے لیکن جہاں تک افراد کے اندر وہی نشوونما اور وسعت ذات کا تعلق ہے اس پر اس سے کوئی خاص اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ نظم و ضبط کی پوری پوری اطاعت کے بعد وہ زمانہ آتا ہے جب لوگ عقلًا اس پر غور کرتے اور سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس کا حقیقی سرچشمہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مذہب کو کسی ایسی ما بعد الطبعیات کی جستجو رہتی ہے جو اس کے لیے ایک اساس کا کام دے سکے۔ یعنی منطقی اعتبار سے کائنات کے کسی ایسے نظریے کی جو تضاد و تناقض سے پاک ہو اور جس میں خدا کے لیے بھی کوئی جگہ ہو۔ لیکن تیرا دور آتا ہے تو ما بعد الطبعیات کی جگہ نفیات کے لیے خالی ہو جاتی ہے اور انسان کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ چنانچہ یہی مرحلہ ہے جس میں مذہب کا معاملہ زندگی اور طاقت و قدرت کا معاملہ بن جاتا ہے اور جس میں انسان کے اندر یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ ایک آزاد اور با اختیار شخصیت حاصل کر لے، شریعت کے حدود و قیود کو توڑ کر نہیں بلکہ خود اپنے اعماق شعور میں اس کے مشاہدے سے۔^۲

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

کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ اس استدلال کو آگے بڑھانے کی راہ میں فوری طور پر کچھ اشکالات درپیش ہوتے ہیں۔ پہلے تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ”خیر القرؤں قرنی“ کی حدیث اور دیگر ارشادات نبوی جو اپنے دور اور اس دور کے لوگوں کی دینی کیفیت کو ما بعد کے ہر زمانے سے بہتر قرار دیتے ہیں ان کو اس استدلال سے کیسے مطابقت دی جائے گی۔ دوسرا نکتہ یہ ہو گا کہ اگر اسے من و عن اور محمول علی الظاہر قبول کر لیا جائے تو مولا ناروم (یا ما بعد کے کسی بھی بڑے آدمی) کو بے اعتبار ”و سعْتَ ذَاتَ اُولَئِيْ نَشْوَنَمَا“، ابو بکر و عمر (رضی اللہ عنہما) سے فائق مانا لازم آئے گا۔

علامہ اس مشکل سے نا آشنا نہیں تھے۔ لہذا ہماری رائے میں اس نکتے کو فتحی اور زمانی طور پر قبول کرنے کے بجائے عمودی اور بہیک آن شمار کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ یہ تین درجات بیک وقت مختلف لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔ اگر اس طرح نہ مانا جائے تو یہ حدیث ہی سے نہیں قرآن سے بھی ملکرا جائے گا جو ”ثُلَّهُ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَ قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ“ کے الفاظ سے اس کمال باطنی کی اکثریت اور فور کو پہلے ادوار سے منسوب کرتا ہے۔ نیز عقائد کے مسلمہ مسئلے یعنی فضیلت صحابہ برآخرين کے بھی خلاف جائے گا۔ بنابریں اس نکتے پر دوسرے انداز سے نظر کرنے کی ضرورت ہے کہ مذہبی زندگی اور کتاب و سنت پر ایمان نبی کی ملہم باللہ شخصیت سے پیدا ہوا۔ اہل ایمان کو جتنا بعد زمانی ان کے سرمدی سرچشمہ ایمان سے ہوتا جائے گا اتنا ہی ضعف ایمان کا عموم ہوتا جائے گا۔ ایمان و ایقان کے ضعف کے ساتھ مذہبی زندگی کا دور تفکر جنم لیتا ہے۔ اس مرحلے پر معاشرہ اپنے سرچشمہ، فیض کی عقلی توجیہ تلاش کرنا شروع کرتا ہے تا کہ عملی زندگی میں ایک نیا تحرک پیدا ہو سکے۔ یہ زوال کا آغاز ہوتا ہے۔ عقلی بنیادوں کی یہ تلاش اصول اختباریت، وجدان یا عقلیت پرستی میں سے کسی پر بھی مبنی ہو سکتی ہے۔ اس مرحلے پر نظریہ سازی ہوتی ہے۔ یہ نظریہ سازی کسی ترقی کی علامت نہیں بلکہ اس کے برعکس ایک کمزوری کا اظہار ہوتی ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے مندرجہ ذیل اقتباس دیکھیے۔

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

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

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

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

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

—کیا نہ بہ کامکان ہے؟ —

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

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

دوسرے خطبے میں وجود باری کی معروف دلیلوں کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ اس نتیجے پر پہنچتے ہے کہ اگر وجود اور فکر یا معقول و محسوس کی دولی ختم ہو جائے تو یہ دلائل نتیجہ خیز ہو سکتے ہیں۔ بنابریں علامہ نے اس دولی کو ختم کرنے کے لیے انانے مطلق کاظمیہ پیش کیا۔ اس کاوش میں ایک چیز مضمر تھی کہ اگر فکر اور وجود واحد الاصل ہوں تو فکر حقیقت تک رسائی کے لیے کفايت کرے گی اور وحدت مان لی جائے تو کائنات کی تردید کسی اور بنیاد پر کرنا ہو گی اور صرف ایک ایسے تجربے (واردات) کا امکان کافی نہ ہو گا جو حصول علم کا سبب ہو۔

ممکن ہے علامہ نے اس الگ نوع کے تجربے کی بنیاد پر وحدت فکر و وجود کی بات کی ہو۔ وہ خودی کے دو پہلوؤں کا تذکرہ کرتے ہیں۔ Efficient اور Appreciative مخراذ کا تعلق تخلیقی اور جمالیاتی شعور سے ہے، وہ رویہ جو کسی شاہکار ہنس کے مشاہدے میں رو بہ عمل ہوتا ہے۔ یہاں پھر ہم جمالیاتی شعور اور علمی شعور میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ کسی حسین شے کے مشاہدے میں ہم اپنے آپ سے باہر چھلک پڑتے ہیں، اس کا مظاہرہ اپنی خودی سے بے خود کر دیتا ہے اور ہم ایک طرح سے اپنے آپ سے اوپر اٹھ جاتے ہیں۔ ان مشاہدات میں منظور پر ارتکاز توجہ کی وجہ سے ناظر گویا غائب ہو جاتا ہے۔ ناظر و منظور کی دولی ختم نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس عالم و معلوم کی دولی حصول علم کی شرط ہے۔ بنابریں Appreciative کا لاحقہ فنون و ہنس کی داد دینے سے متعلق ہے، حصول علم کے معاملے میں اس کی نسبت قائم نہیں ہوتی۔

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

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

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

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

لہذا جب صرف مذہبی واردات پر قناعت کرتے ہوئے ہم حقیقت تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ہمارا نقطہ نظر لازماً انفرادی ہو جاتا ہے اور اس لیے ناممکن ہے، ہم دوسروں کو بھی اس شرکی کر سکیں۔⁵

اعتراف کا جواب علامہ نے یہ دیا کہ بہر حال مذہبی واردات کو اگر دوسروں تک پہنچانا ممکن نہیں تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ اہل مذہب کی جتو سرتاسر عربث اور لا حاصل ہے، کیونکہ ان واردات کی یہی تودہ خصوصیت ہے جس سے ہمیں خودی کی حقیقت کا تھوڑا بہت سرا غم جاتا ہے۔¹⁰

اور یہ بھی کہ:

ان کے اندر بھی صاحب واردات کے لیے تعلق کا ایک عضر شامل رہتا ہے۔ لیکن یہاں جوبات اہم ہے وہ یہ کہ یہی مشاہدات ہیں جن کی بدولت صاحب مشاہدات اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لاتا اور اس طرح ایک نئی شخصیت کی تعمیر کر لیتا ہے۔¹²

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

دوسری اعتراض جو علامہ بدلاں رکرتے ہیں یہ ہے کہ مذہبی واردات مخفی، مبہم اور نفیاتی مرض کا شاخانہ ہے اور آنحضرت نفیاتی مریض تھے لہذا اس واردات کی صداقت مشکوک ہے۔ علامہ نے کہا کہ چلیے اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ نفیاتی مرض تھا تو بھی کچھ ایسے ہی نظریے نفیاتی اعتبار سے آنحضرت صلم کی ذات والاصفات کے بارے میں بھی قائم کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذرا سوچیے تو کہ:

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

جب کوئی انسان تاریخ عالم کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے ایک نئی صفت پر ڈال دے تو نفیات کے لیے اس سے زیادہ اہم مسئلہ اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہم ان واردات کی سنجیدگی سے تحقیق کریں جن کی بدولت غلاموں کے اندر وہ صفات پیدا ہوئیں کہ انہوں نے دنیا کی امامت اور رہنمائی کا فریضہ ادا کیا اور جن کی زیر اثر قوموں اور نسلوں کے اخلاق و کردار اس طرح بدلتے کہ ان کی زندگی نے ایک بالکل نئی شکل اختیار کر لی۔¹⁵

یہاں بھی یہ بات پیش نظر ہے کہ علامہ نے اپنے مخاطبین کی رعایت سے یہ بات تسلیم کی کہ اگر تمہارے مفروضے پر ہی چلیں تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ یہ شخصیت اپنے ذہن کے تانے بانے کی اسی نہیں تھی بلکہ خارجی معروضی حقیقت سے رابطے کی وجہ سے کارنامہ انجام دے رہی تھی۔ تاہم یہ بات غور طلب ہے کہ علامہ نے قرآن کا صریح دعویٰ کہ ”وَ مَا صاحبُكُمْ بِمُجْنونٍ“ دلیل میں پیش نہیں کیا اور یہ نہیں بتایا کہ اس طرح کی عضویاتی خرابی کی شکار شخصیات میں منتشر شخصیت ضرور ہوتی ہے جبکہ آنحضرت کی شخصیت میں کسی طرح بھی اس کا شایبہ نہیں تھا۔ آگے چل کر علامہ نے اس نکتے کو مزید وسعت دی ہے اور اپنے پرانے استدلال کی توسعہ کے لیے استعمال کیا ہے۔ استدلال یہ تھا کہ ایک الگ نوع اور مرتبے کے تجربے کا امکان ہے کیونکہ اس کے نتائج تاریخ نے بلا تردید ثابت کئے ہیں۔ اس تجربے کے اثبات فراہم ہوتا ہے۔ اس نکتے کے تحت وہ کہتے ہیں کہ

ممکن ہے نفیات جن افراد کو بظاہر دماغی مریض تصور کرتی ہے ان میں فی الواقع کوئی ایسی ہستی بھی نکل آئے جے عقل و فکر سے غیر معمولی بہرہ ملا ہو اور جو

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

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

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

یہاں ایک اشکال ہے کہ ایک عام آدمی کی زندگی میں یہ روحانی طلب ہوتی ہے اور ایک نبی کی زندگی میں اس طلب کی تکمیل ایک مابعد الطیعتی دلیل سے ہوتی ہے۔ ان میں فرق کیا جانا چاہیے۔ وہ ناطشے کو نبی آساقر ارادتیتے ہیں کیونکہ:-

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

great a longing for such.¹⁸

پورے خلوص سے کام نہیں لیا، حالانکہ میں ان کے
لیے ترپ رہا ہوں،^{۱۹}

سطور ماقبل میں مذکور استدلال کو قبول کرنے میں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس تجربے کے عملی نتائج کو اس کی صداقت کی دلیل بنایا جائے تو وہ تمام انبیاء اس زمرے سے خارج ہو جائیں گے جو معاشرے میں تبدیلی نہ لاسکے یا جن پران کی قوم غالب آ گئی۔ اور اگر ان کو بھی ناکامی کے باوجود شامل کیا جائے تو پھر ناکام نظریے بھی امیدوار بن سکتا ہے۔ یہ التباس اس لیے ہو رہا ہے کہ علامہ کے استدلال سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ شاید وہ نبوت کا جو ہر اس نوع کے سوالوں کو قرار دے رہے ہے ہیں جو نظریے کے ذہن پر طاری تھے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جو ہر نبوت ان سوالوں کے ناقابل خطاطل میں مضر ہے جو ایک مابعد الطبيعیاتی منع سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف سوالوں کا وجود اس جو ہر کے ہونے کی دلیل نہیں۔ علامہ نے اس خطبے میں اور قبل از یہ اور مقامات پر بھی نظریہ ارتقاء کا حوالہ دیا ہے اور قدیم مسلمان حکماء اور مصنفوں کے ہاں اس نظریے کے مماثل نظریات کی نشاندہی کی ہے۔ اس سلسلے میں اخوان الصفا^{۲۰} اور ابن مسکو^{۲۱} اور مولانا روم کا تذکرہ بھی آیا ہے۔ یہ بات بھی درست کہ ان کے خیالات اور ڈارون والے فرضیہ ارتقاء میں ظاہری مشابہت بھی نظر آتی ہے اور اس بنا پر ہمارے بعض ثقہ مفکرین نے بھی ان حضرات کے خیالات کو ڈارون سے مشابہ قرار دیا ہے۔^{۲۲} تاہم اگر غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مشابہت بالکل سطحی ہے اور اسلام میں کسی بھی مفکر نے اس معنی میں ارتقاء کا اثبات نہیں کیا جس میں مغرب کے مفکرین نے کیا اور جو آج سائنسی دنیا کا سکھ رانج الوقت ہے۔ اخوان الصفاء کے ہاں اس نظریے کے بارے میں سید حسین نصر لکھتے ہیں۔

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

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

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

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

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

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

"Providential wisdom stipulates that an animal be given on other

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

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

Consequently, the purpose of the study of Nature is to see these "vestiges of God" — the *vestigia Dei* as the medieval Latinists used to express it — so that, thanks to the analogy existing between the Universe and man, the soul through this knowledge of cosmic realities can come to know itself better and ultimately be able to escape from the earthly prison into which it has fallen.

"Thy soul, oh Brother, is one of the pure forms. Use your efforts then to know it. Thou willst succeed probably in saving it from the ocean of matter to raise it from the abyss of the body and deliver it from the prison of Nature".

یہی معاملہ ابن مسکویہ کی الفوز الاصغر کا ہے اور اسی کا اطلاق مولانا روم پر ہوتا ہے۔ متنوی میں مولانا نے جو تمام مراتب سے گزرنے کا ذکر کیا ہے ۲۲ اس کی معنویت مغربی ارتقائی نظریات سے بالکل جدا گانہ ہے اس ضمن میں ڈاکٹر نصر لکھتے ہیں۔

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

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

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

The sapiential schools of Islamic thought all believed in the vertical movement, towards perfection in a Universe in which all the possibilities of the higher states of being are present here and now and not in some imagined time in the future. They, therefore, stand totally opposed to evolution in its modern sense, whatever may be the appearances. They reject completely the views of those modernised Muslims who themselves have been affected by the psychosis of evolution and progress.²⁵

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

۔ ۔ ۔

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

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

اختامیہ

اختتامیہ

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

جیسا کہ ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب نے اپنے صدارتی خطبے میں وضاحت کی تھی ۔ علامہ نے علم الکلام کے پرانے اسالیب سے ہٹ کر ایک تیرسا اسلوب استدلال اختیار کیا ہے جو اساساً اس نکتے پر مشتمل ہے کہ فلسفہ مذہب اور شعر عالی میں بنیادی طور پر کوئی تفاوت نہیں کیونکہ ان کا ہدف مشترک ہے اور یہ ہدف ہے علم ما بعد الطبيعیات۔ اس ما بعد الطبعیات کی تشکیل کے لیے علامہ نے کہا کہ یہ امر ممتنع ہوتا اگر ہم ایک نئے تجربے، ایک الگ واردات (وجدان) کے حامل نہ ہوتے۔ یہ وجدان ان کے ہاں کبھی عقل جزوی کی بالاتر شکل قرار پاتی ہے اور کبھی ایک داخلی تجربے یا باطنی مشاہدے کے مترادف۔ ساتھ ہی یہ مسئلہ بھی دوسرے خطبے میں ابھرتا ہے کہ اس خطبے کے استدلال کے مطابق یہ وجدان، ایک قضیہ زائد ضرورت بن جاتا ہے۔ اولاً اس لیے کہ علامہ یہ کہتے ہیں کہ عام تجربہ حقیقت کے اسی تصور تک رہنمائی کرتا ہے جہاں تک وجدان پہنچتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ جان کیڑہ کے دلائل کی بنیاد پر وہ یہ کہتے ہیں کہ وجود خداوندی کے فلسفیانہ دلائل اطمینان بخش ہو سکتے ہیں اگر فکر اور وجود یا معقول و موجود کی وحدت متصور ہو جائے اور پھر پورا زور استدلال، فکر اور وجود کی

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

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

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

شور مذہبی کے نزدیک کمال خداوندی کا تقاضاً آزاد تصرف و تخلیق سے متصف ہونا بھی تھا۔ مذکورہ بالا استدلال کے مضرات میں ایک دوسری بات ظاہر ہوئی کہ ذات باری، ظہور ذات یا خود دمیدگی کے عمل میں ہے اور چونکہ ظہور کائنات بھی اسی ظہور ذات کے عمل کا حصہ ہے لہذا جو بھی چیزیں وجود میں آ رہی ہیں وہ خلقتی طور پر اس ذات Ego کی ماہیت کے مطابق اسیروں مجبور ہیں اور، بنابریں، آزاد تصرف و تاثیر کی گنجائش ختم ہوتی نظر آتی ہے۔

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

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

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

اسی طرح تخلیق کے تصور کی طرف آئیے۔ جب اس کوئی اصطلاح میں حیاتیاتی تصورات کی مثال پر "نمہ" یا "خود دمیدگی" کے الفاظ سے بیان کیا جائے گا اور ان تصورات کو اصول تعلیل قرار دیا جائے گا تو اس کا وہ مذہبی سیاق و سبق مجرور ہو گا جس کے حوالے سے افادیت دعا اور امور دنیا میں تصرف خداوندی متصور ہوتے ہیں۔

وہی یا تنزیل الہی بھی اسی طرح شور مذہبی کے مضرات میں سے ہے۔ اسے جب ایک معروضی حقیقت کے بجائے کائناتی صفت حیات کی اصطلاح سے بیان کیا جائے گا تو کچھ مسائل جنم لیں گے۔

علامہ نے فلسفے اور مذہب کے مشترک ہدف کو آغاز استدلال بلکہ اساس استدلال کے طور پر

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

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

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

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

اختامیہ

حوالی

- (۱) ڈاکٹر ظفر الحسن "نواز" العارف، شمارہ، خصوصی ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور۔ خطبہ صدارت کے مکمل ترجمے کے لیے دیکھیے ضمیرہ ۲۔
- (۲) اسلامک ریسرچ انٹیڈیوٹ کی جانب سے کیم مارچ ۱۹۳۳ء کو ٹاؤن ہال لاہور کے باہر باغ میں علامہ سر محمد اقبال کے اعزاز میں ایک شاندار دعوت چائے دی گئی جس میں معززین شہر نے شرکت کی۔ مولانا عبدالجید سالک نے انٹیڈیوٹ کی طرف سے علامہ اقبال کا ایک مختصری تقریر میں شکریہ ادا کیا۔ روزنامہ انقلاب ۲، مارچ ۱۹۳۳ء۔

ضمیمه - ۱

خطبہ صدارت

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

مصنف: ڈاکٹر سید ظفر الحسن

مترجم: محمد سعیل عمر

جناب دائیں چانسلر صاحب اور حضرات گرامی!

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

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

شعر مرائبہ مدرسہ کہ برد!

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

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

دین کی تشكیل نویا، بالفاظ دیگر، ایک نئے علم کلام کی تخلیق۔ اقبال وہ کام کر کے علی گڑھ لائے ہیں جو اس ادارے کے عظیم بانی کی دلی خواہش تھی۔ سر سید کے مزار پر اس سے بہتر نذر رانہ عقیدت اور کیا پیش کیا جا سکتا ہے۔

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

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

۲۔ یا یہ ”دکھایا“ جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے۔ جہاں جہاں مذہب ان امور پر کلام کرتا ہے جو فلسفہ و سائنس کا موضوع ہیں تو مذہب کا مقصود بیان وہ نہیں ہوتا جو فلسفہ و سائنس کا ہے یعنی وہ فلسفہ و سائنس کی طرح ہمیں یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان کی اشیاء کی ماہیت کیا ہے۔ اس کا مقصود اخلاقی یا مذہبی نتائج ہیں یا وہ ہدایت جوان سے حاصل کی جاسکتی ہے۔ پہلا خطبہ سنتے ہوئے استدلال کا رخ دیکھ کر چندے میرا یہ خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنا میں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال کو اسلام اور جدید فلسفہ و سائنس کے اصولوں کی جو گھری بصیرت حاصل ہے ان کے مالہ و ماعلیہ کے بارے میں نہیں جیسی تازہ ترین اور وسیع معلومات حاصل ہیں، ایک جدید نظام فکر تعمیر کرنے کی جیسی مہارت اور استعداد انہیں میر ہے بالفاظ دیگر فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کو جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے رو برو ہمارے عظیم علماء مثلاً نظام اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔ اپنے ان خطبات میں انہوں نے ہمارے لیے ایک جدید علم کلام کی نیور کھدی ہے۔ حضرات! یہ کام صرف وہی انجام دے سکتے تھے۔

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

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

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

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

بداتے ایک "زندگی" ہے جو ایک بامقصود توانائی ہے۔ خارج سے نظر کیجیے تو یہ افعال اشیاء زمانی اور حادث زمانی سے عبارت ہیں۔ ان افعال میں سے بعض، اس عمل ظہور کے دوران ذی شعور ہو جاتے ہیں یا شعور ذات حاصل کر لیتے ہیں۔ یہ ہم اور آپ ہیں۔

ڈاکٹر اقبال نے یہ اکٹھاف کیا ہے کہ تجربی امور..... یعنی تجرباتی شواہد کا سامنہ اور جدید فلسفے کے اصولوں پر تفصیلی محاکمہ..... ایسے ہی تصور کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ امر برگسائیں کے افکار میں بالخصوص نمایاں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مذہبی تجربہ جس پر اسلام کی بنیاد ہے وہ بھی اسی تصور حقیقت کی تائید کرتا ہے۔ تخلیق خیر و شر، شعور کی وحدت، خدا سے باطنی وصال، حیات بعد الموت، جنت، دوزخ اور اسلام کے نظام میں اصول حرکت یعنی اجتہاد جیسے مشکل ترین تصورات پر ان کی ذہن کو جلا بخشنے والی توضیحات سب اسی سے صادر ہوتی ہیں۔ تا ہم وقوف مذہبی کو اگر وقوف حسی کے برابر لا کر یہاں سطح پر رکھا جائے تو اس سے فرق کی اہمیت ختم ہو جائے گی جو ان دونوں تجربات کے درمیان پایا جاتا ہے کیونکہ ایک تجربہ تو سب کو حاصل ہے۔ عمومی ہے جبکہ دوسرا تجربہ نادر الوقوع ہے، نہایت ہی نادر الوقوع اور نایاب۔ نیز وقوف مذہبی کی دوسری خصوصیت یعنی اس کی کلیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں موضوع و معروض یا عالم و معلوم کی تمیز اٹھ جائے۔ مزید براں اگر اسے ایک کیفیت احساس قرار دیا جائے تو اس سے وحی متلوں کے عقیدے کے خلاف ماننا پڑے گا جبکہ یہ پیغمبر اسلام کے وقوف مذہبی کا امتیازی نشان ہے۔ زمان کی بحث کے سلسلے میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ زمان اپنی ماہیت میں "تو اتر پیغم" (ترتیب مسلسل / تسلسل علی الاتصال) سے عبارت ہے۔ وہ نظریہ جو ساری مدت زمان کو خدا کے لیے "آن واحد" یا "حاضر مکانی" قرار دیتا ہے اس میں ماہیت زمان کا پہلا عصر یعنی تو اتر و تسلسل مفقود ہو گا اور جبکہ یہ خدا کے علیم و خبیر ہونے کے لیے ضروری بھی نہیں ہے۔ وہ اس کے بغیر بھی عالم الغیب والشهادۃ ہو سکتا ہے جیسا کہ نفوس فانی پر قیاس کر کے کہا جا سکتا ہے۔ جدید مابعد الطبیعتیات میں یہ نظریہ گویا یونانی تصور ابدیت کا عکس ہے۔ اسے ہم زمانیت لازماں یا ابدیت زمانی کہ سکتے ہیں۔ یہ ایک تناقض تصور ابدیت کا عکس ہے۔ مزید براں، زینو سے کینٹر اور سل تک سائنسی فلک مفکرین زمان کے تسلسل کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کا تصور ایک کیت غیر مسلسل کے طور پر کرتے رہے ہیں جیسے عدد کا تصور۔ ان کی مشکلات

فکر کا کوئی اثر ماضی، حال اور مستقبل کے امتیازات یعنی وقت کے دوسرے جزو ترکیبی، تو اتر و تسلیل پر نہیں پڑتا۔

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

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

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

ڈاکٹر سر محمد اقبال!

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

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

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

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

”مدعا مختلف ہے“

ڈاکٹر ظفر الحسن صاحب کے شاگرد اور علی گڑھ یونیورسٹی ہی میں ان کے بعد صدر شعبہ فلسفہ کا منصب پانے والے فلسفی ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب کا ایک مقالہ مجلہ اقبال میں "Testing Iqbal's Philosophical Test of the Revelations of the Religious Experience" کے عنوان سے چھپا ہے۔ مقالے کے مرعوب کن عنوان اور مقالہ نگار کی سابقہ شہرت کو مد نظر رکھتے ہوئے خوش گمانی یہ تھی کہ صاحب مقالہ نے اپنے استاد گرامی کے رشتہ فکر کو تھام کر انہی خطوط پر اپنے تجزیے کی بنارکھی ہو گی اور تشکیل جدید کے منہاج علمی کے داخلي اور خلفي تقاضوں کے سياق و سبق میں اور علامہ کے طریق تطبيق کے دائرے میں رہتے ہوئے اپنے اشکالات پیش کئے ہوں گے۔ اس کے برعکس ہوا کیا؟ موصوف نے اپنے تجزیے میں تشکیل جدید کی نہاد میں موجود اس اصول تطبيق اور اس کے فکری لوازم کو تو سرے سے نظر انداز کر دیا اور ایک رجز یہ آہنگ سے مقالے کا آغاز کرنے کے بعد دوسرے پیراگراف ہی میں وہ طرز استدلال اپنالیا ہے جو تشکیل جدید کے بنیادی منہاج فکر اور اصول تطبيق ہی کے خلاف پڑتا ہے۔ وہ مخاطب جس کو اس کے مسلمات فکر کے حوالے سے وحی کے امکان پر اور ذرائع علم میں سے ہونے پر قائل کیا جا رہا ہو، اس کے سامنے یہ دلیل کیسے مؤثر ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں فلاں سورہ میں آیت نمبر فلاں پر یوں آیا ہے کہ یہ مخاطب وحی کے وجود یا اس کے ممکن ہونے کے بارے ہی میں متشکل ہے اور ان مقولات فکر ہی کو تسلیم نہیں کرتا جو وحی کا جواز ثابت کرنے کے لیے ضروری ہیں اور علامہ اس کو ان بنیادی مقدمات کا قائل کرنے کے لیے کوشش ہیں جن کو مان کرو جی خداوندی اور تنزیلات ربانية کا رشتہ و پیوند انسانی فکر و عمل سے جوڑا جاسکتا ہے تو ایسی صورتحال میں اسی وحی سے دلیل دینا کہاں

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

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

مقالہ نگار کو علامہ پردو بنیادی اعتراضات ہیں۔ پہلا یہ کہ علامہ نے تشکیل جدید میں نوع انسانی کے مذہبی تجربے یا وقوف مذہبی و سری ۱ کا دفاع صرف اسلام کے نقطہ نظر سے کیا اور اس محدود نقطہ نظر کی وجہ سے دیگر ادیان اس دفاعی اور ثبوتی عمل کے فوائد سے محروم رہ گئے اور یہ اس وجہ سے ہوا کہ علامہ نے اپنے طرز استدلال میں وحدت ادیان کے تصور پر زور نہیں دیا اور مختلف ادیان کے مشترکہ عناصر کو نمایاں نہیں کیا۔ ۲

دوسری اعتراض یہ ہے کہ تاریخ انسانی میں وحی کے مافوق الطبعی مظہر کے عمل دخل کو ثابت کرنے کے جو تین ممکنہ دلائل ہو سکتے ہیں ان میں سے علامہ نے صرف ایک استعمال کیا ہے جبکہ دوسرے بھی اس کے دفاع اور ثبوت کے لیے موثر دلیل فراہم کر سکتے تھے۔ ۳ پہلا طریقہ یہ ہے کہ علوم طبعی کے انکشافات سے مذہبی تجربے کی مطابقت دکھائی جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم الاذہان ۴ کے اعتبار سے یہ معلوم کیا جائے کہ اس تجربے کی تائید ہوتی ہے یا تردید۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ فکر دینی کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے اور وقوف سری و مذہبی یا بالفاظ دگر، وحی کو اس ساری تاریخ میں زمان و مکان کے اختلاف کے باوجود ایک مشترکہ عضر کے طور پر دیکھا جائے اور اس اشتراک کو بطور دلیل بردا جائے۔ ۵

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

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

دوسری اعتراض بھی اسی وجہ سے علامہ کی منہاج پروار نہیں کیا جا سکتا کہ موخر الذکر دونوں دستہ دلائل اصول تطبیق کے دائرے میں نہیں آتے لہذا نہیں اس طرز استدلال میں موثر طور پر برداشت نہیں جا سکتا۔ اگر مخاطب حیث پرست ہو تو اسے یہ کہنا کیا معنی رکھتا ہے کہ یوگا کی ذہنی مشق کے نتائج سے وحی کا ثبوت ملتا ہے۔ ^۷ وہ تو ایسے تمام مظاہر کو اختلال ہوا سے تعبیر کر رہا ہے۔ اسی طرح نوع انسانی کے مشترکہ روحانی تجربے کو بطور دلیل پیش کرنا بھی اگر چہ ممکن ہے اور علامہ نے خود اس کی طرف اشارے بھی کئے ہیں ^۸ لیکن اصول تطبیق کے لحاظ سے یہ بھی موثر طرز استدلال نہیں ہے کیونکہ یہ اس مخاطب کے لیے تو دلیل بنے گی جو اس مظہر خداوندی کا امکان تسلیم کرتا ہو اور پھر اس کی کثرت و قوع کو بطور اضافی دلیل قبول کر سکے۔ وہ مخاطب جو وحی کو نفیا تی مرض، ذہنی مغالطہ یا خود فریبی قرار دیتا ہو اس کے لیے یہ دلیل غیر موثر اور بے محل ہو گی کہ اس کا ذہنی سانچہ اسے قبول کرنے سے عاری ہے اس کے لیے یہ دلیل مع الفارق ہے۔ علامہ نے اس کی رعایت تشکیل جدید کے ہمراحل پر رکھی ہے۔ عشرت حسن انور صاحب نے اس بنیادی امتیازی خصوصیت پر نظر نہیں کی اور اپنی بات کی دھن میں چل دیئے۔ اس میں امتحان نظری کو بھی لپیٹ لیا اور مآل تحریر و بآں پہنچے جس کا تذکرہ سطور ماقبل میں ہو چکا ہے۔

اپنے مقالے کے عنوان میں عشرت صاحب نے علامہ کے خطبے کے عنوان میں وارد ہونے والے انگریزی لفظ Revelations کو صحیح نقل کیا ہے ^۹ لیکن اس کے بعد سارے مقالے میں اس لفظ کو صیغہ واحد میں استعمال کیا ہے۔ اس تغیر سے معانی کے رنگ جس طرح تبدیل ہوتے ہیں وہ انگریزی خواں قارئین سے مخفی نہیں رہے ہوں گے۔ علامہ کا مدلول اور مشارالیہ اس لفظ سے وہ معلومات، اطلاعات یا اکشافات ہیں جو وحی کے ویلے سے حاصل ہوتی ہیں یا دوسرے الفاظ میں علم بالوجی۔ عشرت حسن انور صاحب نے ازاں تا آخر ^{۱۰} میں صیغہ واحد میں استعمال کرتے ہوئے

اس سے عمل انکشاف مراد لیا ہے یعنی عمل وحی کی ماہیت اس کی فعلیت اور اس عمل کے مالہ و ماعلیہ۔ اسی بنیاد پر تنقید کرتے چلے گئے۔ ان کے دوسرے اعتراض کی طرح یہ بھی اپنے ہدف سے اسی لیے ہٹ گیا ہے۔ علامہ کے مفہوم کو گرفت میں لانے کے لیے جوازی مخت در کار تھی وہ انجمام نہیں دی گئی۔

ہم عرض کر چکے ہیں کہ علم بالوچی کے وسیلے کو جس طرح علامہ نے ثابت کیا اس تطبیقی طریقے کو اختیار کرنے میں کچھ مسائل پیدا ہوتے تھے اور وحی کا تجربہ بھی عام انسانی تجربات کے زمرے میں آ جاتا تھا لہذا اس دشواری کے حل کے لیے علامہ نے یہ تجویز کیا کہ دو آزمائشیں ہو سکتی ہیں جو اس تجربے کو عام انسانی تجربے سے ممتاز کرتی ہیں۔ اولًا یہ کہ اس وسیلہ علم کے حاصلات اور معلومات سے جو تعبیر کائنات اور تصور حقائق ابھرتا ہے اسے معاصر فلسفہ و سائنس کے نظریات سے ملا کر دیکھا جائے اور ان میں توافق وہم آہنگی کو مخاطب کے لیے بطور دلیل استعمال کیا جائے۔ عشرت حسن انور صاحب نے یہ بات تو نظر انداز کر دی اور اعتراض کر دیا کہ ”مذہبی تجربے اور اس کے عمل انکشاف میں موزوں تعلق قائم نہیں کیا گیا“،^۱ اور بنا بریں علامہ اقبال ان کے خیال میں اس کائناتی اور ہمہ گیر تناظر سے محروم^۲ ہو گئے جو وحدت ادیان کی طرف ان کی رہنمائی کر سکتی تھی۔^۳ یہ کہ کرانہوں نے بات کا رخ اس طرف موز دیا ہے کہ اگر چہ علامہ نے وقوف سری اور وقوف مذہبی کے مابین امتیاز کیا ہے^۴ اور ہم سردست اسے تسلیم کیے لیتے ہیں تاہم یہ وقوف مذہبی تمام ممالک اور تمام معاشروں میں پایا جاتا رہا ہے اور قرآن نے صراحتاً اس کا بیان کیا ہے۔

یہ کہ کر عشرت صاحب نے قرآنی آیات درج کر دی ہیں اور پھر قاری کو ان نتائج کی طرف متوجہ کیا ہے جو ان کی دانست^۵ میں ان آیات سے مستنبط ہوتے ہیں۔ ہماری گزارش یہ ہے کہ ان کی آراء سے اب بحث کا موضوع یہ ہو گیا کہ کیا اسلام کے علاوہ بھی دیگر ادیان منزل من اللہ ہیں؟ یہ علامہ کے موضوعِ شخص سے الگ بحث ہے اور یہاں بے محل ہے۔ جو مخاطب اقلیمِ رباني کا وجود نہ مانے اور تنزیل کی کسی نوع کا قائل نہ ہو، اسے ایک سے زائد تنزیلات کی خبر دینا اور اس پر آخری تنزیل سے دلیل قائم کرنا مہمل بات ہے۔ دوسری طرف یہ دیکھیے کہ علامہ سے یہ منسوب کیا ہے کہ وہ وقوف سری و مذہبی میں امتیاز کرتے ہیں۔ یہ بات کو اٹ دینے کے مترادف ہے۔ امتحانِ عملی اور امتحانِ نظری کی ضرورت ہی اس لیے پیدا ہوئی تھی کہ علامہ نے اصولِ تطبیق کے تحت مخاطب کی

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

انہی آزمائشوں کے ذکر میں عشرت حسن انور صاحب نے اس کے بعد پہلے خطبہ کے آخری پیر اگراف کی عبارت نقل کی ہے ۱۱ اور یہاں بھی اس عبارت کو علامہ کے دیگر بیانات ۱۸ سے ملائے بغیر اور بعض کلیدی الفاظ و مصطلحات کا واضح مفہوم متعین کئے بغیر علامہ پر تضاد فی البیان اور قیاس منفصل کے اعتراضات عائد کر دیئے ہیں اور بحث کا رخ اس بات کی طرف موزدیا ہے کہ وحی کے تجربے کا ابلاغ فی نفس ممکن ہے یا نہیں۔

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

آفتاب معرفت را نقل نیست
مشرق او غیر جان و عقل نیست
خاصہ خورشید کمالی کان سریست
روز و شب کردار او روشن گریست
مطلع نہش آئی اگر اسکندری
بعد از آن ہر جا روی نیکو فری
بعد از آن جا روی مشرق شود
شرقا بر مغربت عاشق شود

— مدعی مختلف ہے —

حس خفاقت سوی مغرب دوان
حس درپاشت سوی مشرق روان
راہ حس راہ خرانت اے سوار
اے خران را تو مزاحم شرم دار
پنج حسی ہست جز این پنج حس
آن چو زر سرخ دین صہا چومس
اندر آن بازار کاٹشان ماہرند
حس مس را چون حس زرگی خرند
حس ابدان قوت ظلمت می خورد
حس جان از آفتالی می چرد
ای ببردہ رخت صہا سوی غیب
دست چون موی بروں آور زجیب
اے صفات آفتاپ معرفت
و آفتاپ چرخ بند یک صفت



گر بدیدے حس حیوان شاہ را
پس بدیدی گاؤ و خر اللہ را
گر نبودے حس دیگر مر نtra
جز حس حیوان زیرون ہوا
پس بنی آدم مکرم کی بدی
کی بحس مشترک محروم شدی



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

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



گفتہ آخر آئینہ از بہر چیت
تابداند ہر کسی کو چیت و کیت
آئینہ آہن برای پوستہ است
آئینہ سیمای جان سنگی بہاست
آئینہ جان نیست الا روی یار
روی آن یاری کہ باشد زآن دیار
گفتہ اے دل آئینہ کلی بجو
رو بدریا کار برناید بجو



مولانا روم نے "حس در پاش" ، "حس جان" اور "حس دیگر" کی تراکیب سے جس مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا ترجمہ علامہ نے feeling کے لفظ سے کیا ہے۔ یہ اصطلاح اگرچہ پوری طرح ابلاغ مفہوم نہیں کر سکتی، تاہم جس طرح مماثلت مقلوب کے اصول کے تحت مولانا روم نے حس کے لفظ کو جو ایک نچلے مرتبہ وجود کی چیز ہے، اٹھا کر دوسرے مرتبہ وجود کے حقائق کے بیان کے لیے استعمال کیا ہے اس کے تحت علامہ کے اس استعمال کی گنجائش بھی پیدا کی جاسکتی ہے۔ پرانے علوم اور ما بعد الطبيعیات کے وسائل بیان کا یہ ایک عام اصول تھا اور اس میں موجود اشتراک لفظی کی وجہ سے اس کے مدلول حقیقی کے بارے میں اشتباہ نہیں ہونا چاہیے تھا لیکن انور صاحب کے اعتراضات سے لگتا ہے کہ انہوں نے صرف اس کے چلتے ہوئے سامنے کے معنی ہی ملحوظ رکھے ہیں اور علامہ کے دیگر بیانات کی روشنی میں اس کے اصطلاحی اور مرادی معنی متعین کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسی وقوف سرے کی وندہبی کو علامہ نے کئی جگہ "حس" یا "احساس" کے لفظ کے بجائے دوسرے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے:

The Total reality, which enters our awareness and appears on

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

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

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

There is a sense in which the word is also revealed²⁴

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

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

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

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

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

نہ ہبی تجربہ بحثیت تجربہ ناقابل ابلاغ کہا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ابلاغ بلا مقدمات ہے جبکہ حصول مع مقدمات ہے۔ یعنی صاحب وحی عمل وحی میں دوسروں کو شریک نہیں کر سکتا، اس عمل وحی کے حاصلات / معلومات / انکشافات کو زبان کے مشترک ویلے سے دوسروں تک البتہ قابل ابلاغ بنایا جاتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ علامہ کے خیال میں وحی کے الفاظ بھی منزل من اللہ ہیں اور اس طرح مدرکات کو لفظ و خیال میں ڈھال کر ابلاغ کے عمل سے گزارنے کا اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ انور صاحب کو اس نکتے پر اعتراض یہ تھا کہ علامہ یہاں قیاس منفصل کے مرتبہ ہوئے ہیں۔ پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ نہ ہبی تجربہ فی نفسہ ناقابل ابلاغ ہے پھر اس عموم اور اس اصول میں استثناء بیان کیا ہے ”الابه شکل قضایا حکمیہ یا قضایا مرکب“۔ اس طرح انور صاحب کے خیال میں علامہ کی فکر میں اضدادا بھرتا ہے اور اصطلاحاً وہ قیاس منفصل میں پھنس گئے ہیں۔ مراتب وجود کا لحاظ نہ رکھنے سے اس طرح کے مغالطے پیدا ہونا عجب نہیں ہے جیسا کہ انور صاحب کو یہاں پیدا ہوا ہے۔ غور فرمائیے کہ علامہ نے ابلاغ کا انکار اس تجربے کے ایک مرتبے کے لیے کیا ہے اور اس کی ایک خاص صورت میں ابلاغ کا اثبات ایک دوسری سطح کے لیے کیا ہے۔ وحی کی ایک سطح مخلی ہے اور ایک سطح ثبوت یا انکار۔ وحی کا تجربہ فی نفسہ سطح مخلی میں ہے۔ یہاں اس میں دوسرا کوئی شریک نہیں ہے۔ بصورت قضایا مرکب اور بلا مقدمات اس کا ابلاغ سطح ثبوت و انکار میں ہے اور وہاں اس کو قابل ابلاغ قرار دینے سے قیاس منفصل نہیں ہو گا۔ اسے جامعیت یا عمل تالیف کہیں گے۔

حوالی

(۱) اقبال، سماںی مجلہ بزم اقبال، لاہور، جلد ۳۱، شمارہ ۳، (جولائی ۱۹۹۳ء)، ص، ۱۷۷۔

(۲) جو امر ابھی محتاج ثبوت ہو، اس کے وجود سے استدال کرنا فلسفیانہ تضاد کے مترادف ہے۔ جو چیز اپنے آپ پر منحصر ہوتی ہو، اسے اصطلاحاً "دور" کہا جاتا ہے۔ عشرت حسن انور صاحب کی دلیل میں بھی یہاں یہی خامی ہے کہ اس سے "دور" لازم آتا ہے۔

(۳) یہ اصطلاحات بالترتیب نذرینیازی صاحب اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب نے استعمال کی ہیں (مذہبی مشاہدہ، واردات مذہبی، واردات باطنی، وقوف سری، وقوف مذہبی) اور ان سب کا مدول وہی ہے جو پرانی اصطلاح میں وحی یا علم بالوہی کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ نیز Religious Experience کا ترجمہ علم بالوہی کے الفاظ سے کرنے کی تجویز خود علامہ اقبال کی تھی (دیکھئے نذرینیازی تخلیل جدید (اردو) متن۔ ص ۱، نیز مقدمہ)۔ اس سے واضح ہوا کہ یہاں جو امر زیر بحث ہے اور جسے ثابت کرنا مقصود ہے وہ وحی خداوندی کا مافق الطبعی مظہر ہے جسے ان کے مخاطب، نفیات جدید کے اثرات کے تحت، اختلال حواس یا ذہنی مرض سے تعبیر کر رہے تھے۔

(۴) رک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص، ۱۳۔ "اقبال کا، مذہبی تجربے کے اکشافات کی نظری آزمائش، ایک دفاعی نظام ہے جس سے وہ ان تمام کاؤشوں کو روک دینا چاہیتے ہیں جن سے تمام ادیان کی اساسی وحدت (کے شعور) کو فروغ ملتا ہے"..... مزید دیکھئے ص، اسٹر ۸، ۲۶، ۱۷، ص ۲۵، ۳۲، ۳۸، ص ۸، سطر ۲۵، ۲۱، ۲۵، ۱۲۔ آخری پیر اگراف۔ ص ۱۲، اسٹر ۵۔

(۵) رک: عشرت حسن انور، محولہ ماقبل، ص، ۱۳۔ اسٹر ۱۳۔

(۶) انور صاحب نے اس جگہ Mental Science کا لفظ برتا ہے اور اس کی مثال کے طور پر یوگ کا نام لیا

ہے۔ اس پر گفتگو اپنے مقام پر ہو گی۔

(۷) دیکھئے نوٹ نمبر ۵۔

(۸) یہ عشرت حسن انور صاحب کا موقف ہے۔

(۹) مثلاً دیکھئے تشکیل جدید (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و دیگر۔ اسی طرح شور کے مراتب اور عقل جزئی کے علاوہ اسالیب شور کا ذکر بھی تشکیل جدید میں بارہا آیا ہے لیکن ان دونوں نکات کو باقاعدہ مفصل اور مدلل انداز میں استعمال نہ کیا جانا اس بات کا ثبوت نہیں کہ علامہ ان سے بے خبر تھے۔ وہ اپنے اختیار کردہ اصول قطبیق کے قاضے مخونظر رکھتے ہوئے مخاطب کی عقل کی رعایت سے کلام کر رہے تھے اور یہ نکتہ ڈاکٹر عشرت حسن انور صاحب کی بات اس حد تک البتہ درست ہے کہ اگر کوئی تجربہ نسل انسانی کا اس کی ساری معلومہ تاریخ میں مشترکہ ورثہ اور مشترکہ تجربہ رہا ہے تو اس تاریخی اشتراک کو اس کے وجود، صداقت و جیت کے لیے بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر اولاد آدم ساری تاریخ میں عہد حاضر سے پہلے فریب کاشکار تھی اور اپنی نفیاتی خود فریبی (جنہی داعیات کا ترفع، لا شور کے سائے وغیرہ وغیرہ) کو مذہب کارنگ دیتی رہی تھی یا مختلف سماجی، جغرافیائی اور اس نوع کی دیگر ضروریات کی وجہ سے مذہب کے اختراع و اختیار کا عمل کرتی رہی تھی تو آج انسان بدل نہیں گیا۔ اگر کل تک کی ساری معلومہ تاریخ میں وہ ایک اجتماعی مغالطے کاشکار تھا تو اب آئندہ بھی اس کے لیے اس سے نکلنے کی کوئی امید نہیں کی جاسکتی۔

(۱۰) رُك: عشرت حسن انور، محوالہ ماقبل، ص، ۱۔

(۱۱) حوالہ بالا ص، ۱، ۲، ۲، ۲، ۸۔

(۱۲) حوالہ بالا، ص، ۱۔

(۱۳) یہاں انور صاحب نے انگریزی کی ترکیب Narrow escape استعمال کی ہے جو اس معنی میں صحیح معلوم نہیں ہوتی بلکہ صریحاً خلاف محاورہ ہے۔

(۱۴) عشرت حسن انور، محوالہ بالا، ص، اسٹر ۸۔ ۹۔

(۱۵) ایضاً۔ سطر ۱۲

(۱۶) ”ان کی دانست میں“ کے الفاظ سے ہمارا اشارہ اس نزاکت کی طرف ہے جو اس بحث میں پائی جاتی ہے۔ دیگر ادیان کی حدیثت، حقانیت اور ظہور اسلام کے بعد جیت کا مسئلہ اس طرح کی پیش پا افادہ با توں

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

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

(۱۸) ہمارا اشارہ ان خطوط، مکالمات اور اشعار کی طرف ہے جن میں علامہ نے وحی لفظی کا اثبات کیا ہے اور یہاں ہم ان کی تفصیلات پیش نہیں کر سکتے۔

(۱۹) یہ لفظ اس اقتباس ہی میں نہیں کئی اور مقامات پر بھی اسی حقیقت یا اسی عمل کو ظاہر کرنے کے لیے برتاؤ گیا ہے۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص، ۱۶، ۱۷، ۱۸۔ ان سب مقامات پر اس لفظ سے ایک اشتباه پیدا ہوتا ہے جسے علامہ کے مجموعی موقف اور پورے تناظر کے حوالے سے حل کرنا ضروری ہے۔

(۲۰) نذرینیازی صاحب نے اس پر مفصل نوٹ لکھنے اور متعدد امکانات کا تذکرہ کرنے کے بعد (ص ۳۵۷) اس کا ترجمہ کیفیت احساس، کی ترکیب سے کیا ہے: جبکہ علامہ کے دیگر اقتباسات کی روشنی میں اس کا ترجمہ ”مرتبہ افعال“ یا ”مرتبہ احساس“ بھی ہو سکتا تھا۔

(۲۱) نصراللہ پور جوادی / نکسن ”مثنوی مولانا روم“، تهران ۱۳۶۳۔ دفتر دوم، اشعار ۲۳-۵۲، ۶۷-۷۲، ۹۲، ۹۷۔

(۲۲) تشکیل جدید (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص، ۱۳، اسی عبارت میں آگے چل کر علامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”دیگر درجات شعور“ کوئی مہم، مخفی اور جذباتی چیز نہیں ہیں۔ اس سے بھی واضح اشارہ ملتا ہے کہ feeling کے لفظ سے ان کی مراد کیا ہو سکتی ہے۔

(۲۳) تشکیل جدید (انگریزی) ص، ۱۳۔

(۲۴) ایضاً ص، ۱۸۔

(۲۵) صوفیاء کی اصطلاح میں اسی مفہوم کو ذوق (چکھنا) کے لفظ سے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کیونکہ اس عمل کی مہماں تھوڑے کے برادر اسست میں سے زیادہ اور خرد یا عقل جزوی کے بالا واسطہ اور محتاج غیر و میلے سے کم ہے۔

(۲۶) تشکیل جدید (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص، ۱۳۳۔

(۲۷) حوالہ بالا، ص، ۱۲۔ یہ سب سے گہری اور چند خاص انسانوں تک محدود سطح شعور (فلسفہ کی اصطلاح میں اسی کو شاید عقل مستفاد کہا جاتا ہے) میں وحی کے لیے آلا حصول کی حیثیت رکھتی ہے جیسا کہ قرآن مجید کی

متعلقہ آیات سے پتہ چلتا ہے۔

(۲۸) حوالہ بالا، ص، ۱۳۳۔ اگر نقل، عقل اور کشف کے تین ادوار کو زمانی تسلیم کیا جائے اور ان کا ظہور بالترتیب مانا جائے تو اس اقتباس میں کچھ مسائل جنم لیتے ہیں جن کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔

(۲۹) دو ذیلی نکات کی تنتیح البتہ مناسب ہوگی۔ مقالے کے آخری پیراگراف میں انور صاحب نے تشکیل جدید (ص ۱۳۳) سے علامہ کے اس فقرے کا حوالہ دیا ہے جو اصل میں ان کے والد کا قول تھا لیکن اسے ”ایک صوفی کا قول“ کہا گیا تھا۔ اس فقرے کو انور صاحب نے اس معنی میں لیا ہے کہ اس کیفیت مقصودہ سے علامہ کا اشارہ یوگا کی طرح کی ذہنی مشقوں یا ارتکاز توجہ کے عمل کی طرف ہے جبکہ اس سے متعلق متون دیکھنے اور اسے علوم دینی کے حوالے سے جانچنے سے یہ کہنا زیادہ قرین حقیقت ہو گا کہ یہاں علامہ یہ بتا رہے ہیں کہ قرآن کی ایک جہت محسوس ہے اور ایک جہت معقول۔ اس کا فہم پیدا کرنا بھی مطلوب ہے اور اسے محسوس کرنا بھی مقصود ہے۔ ان دونوں جہات میں رسول کی ذات امر زائد نہیں ہے۔ قرآن کو سمجھنے اور محسوس کرنے کے تمام سانچے، اپنی تاریخی سند کے ساتھ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دے دیئے۔ ان میں مشارکت کرنا ان دونوں جہات عمل کی سطح بلند کرنا ان کو معتبر بنانے کے متراffد ہے۔ مقام تعجب بلکہ مقام افسوس ہے کہ انور صاحب نے اس سلسلے میں ہندو یوگ کے تصور سے بھی انصاف نہیں کیا۔ پہلے تو اس کے بیان کے لیے رادھا کرشمن کی سند لے آئے جو مغربی فلسفے کے سانچوں اور معیارات کے مطابق ہندو مت کے روایتی تصورات کو توڑ مر وڑ کر پیش کرنے کی پاداش میں ناقابل اعتبار ہو چکے ہیں۔ پھر یوگ کا مقصد یہ بتایا کہ ”اس سے عام انسانی تجربے کی حدود سے باہر نکلا ممکن ہو جاتا ہے۔“!

(۳۰) یہ تقاضے کئی طرح کے ہو سکتے ہیں مثلاً ہندو معاشرے کا سماجی دباؤ، یونیورسٹی کی نوکری کے مسائل، سیاسی مصلحت یا شخص اپنی بقا کی قیمت۔

(۳۱) یہ شعر افتخار عارف کا ہے جو ان کی اجازت سے استعمال کیا جا رہا ہے۔

ضمیمه - ۳

سزا یانا سزا

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

(یہ ضمیمه مجلہ اقبالیات جلد ۳۶ شمارہ ۲ جنوری ۱۹۹۶ء میں بصورت مقالہ چھپ چکا ہے۔ اپنے مبحث
کی اہمیت کی وجہ سے اسے یہاں شامل کیا جا رہا ہے)

چند برس ادھر کی بات ہے کہ ایم فل (اقبالیات) کے تکمیلی مقالے کی تیاری کے لیے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ کا از سرنو مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کتاب کے چھٹے خطے ”اسلام میں اصول حرکت“ کے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نئی چیز سامنے آئی۔ اس خطے میں مرکزی موضوع یعنی ”اجتہاد“ سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ذیلی مبحث کے طور پر فقه اسلامی کے چار مأخذ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے۔ یہاں آکر علامہ نے ایک نکتہ انٹھایا ہے اور وہ ہے احکام شرعی کے تعین میں الف، عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا معاملہ۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے علامہ نے شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ سے ایک حوالہ دیا ہے اور اس میں بیان کردہ فلکری مقدمے پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ تشکیل جدید کے متداول انگریزی ایڈیشن کی تصحیح متن اور تعلیقات نویسی جناب شیخ محمد سعید صاحب نے انجام دی تھی۔ ان کے تعلیقات کے دلیل سے شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت کی جستجو کی گئی تو یہ بات پہلی مرتبہ سامنے آئی کہ حجۃ اللہ البالغہ کے مذکورہ سفح پر اس مضمون کی کوئی متعلقہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس تعلیقہ میں عربی عبارت بھی دی گئی تھی اور الکلام میں اس کے اقتباس کا ذکر بھی تھا۔ الکلام کا متعلقہ صفحہ دیکھا گیا تو یہ کھلا کہ اقتباس کردہ عبارت اور تعلیقے کی عبارت میں فرق ہے۔ مزید پر چول کی تو شاہ صاحب کی اصل عبارت بھی مل گئی۔ ^۵ الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر ذیکھا تو واضح ہوا کہ شبی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبی کے بھروسے پر بنیاد بنا یا اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبی نے اپنے مخصوص انداز تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں اور اس کے

بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباط نتائج کے طور پر اردو میں جو خلاصہ یا مقصود کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعہ قرار پاتا ہے۔ شاہ صاحب کی تصنیف کے اصل مبحث کو دیکھتے ہوئے ہمارے لیے یہ قبول کرنا دشوار تھا کہ شبیلی نے اس مقام پر شاہ صاحب کے استدلال کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اس دشواری کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ شاہ صاحب نے ججۃ اللہ البالغہ ہی کی دوسری جلد میں ”الحدود“ کے عنوان کے تحت حدود و تعزیرات کے بارے میں مفصل بحث کی ہے۔ اس بحث کو پڑھنے سے یہی سمجھ آتا ہے کہ شاہ صاحب ان سزاویں کو شریعت باجملہ میں شمار کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں ”شریعت باجملہ“ وہ عناصر دین ہیں جو داعی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔ ۵ یہ مفہوم صراحتاً وہ نہیں ہے جو شبیلی کی عبارت سے مبادر ہوتا ہے۔ دوسری دشواری یہ تھی کہ اگر شبیلی کا بیان کردہ خلاصہ افکار تسلیم کر لیا جائے تو شاہ صاحب کے مبحث کا تناظر ہی بدل جاتا ہے جو ”شریعت باجملہ“ اور ”شریعت بالاطلاق“ کی دو اصطلاحات کی شرح اور ان کے باہمی تعلق کے بیان پر مبنی ہے۔ اس تغیری کی طرف سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال سے مکاتبت کرتے ہوئے اشارہ بھی کیا تھا۔ ۶ اس تغیری معانی کا شاخانہ یہ ہوا کہ بعض حلقوں میں اس سے استدلال کیا جانے لگا کہ کچھ اجزاء اسلام شریعت نہیں ہیں صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں۔ جب ان اجزاء کو متعین کرنے کی نوبت آئی تو ان میں وہ چیزیں بھی شامل کر دی گئیں جو دائرہ اصول و نصوص سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کی ایک مثال حدود و تعزیرات کو وقتی اور عرب کے جاہلی معاشرے تک محدود قرار دینے والے بیانات میں دیکھی جا سکتی ہے۔

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

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

جاوید احمد غامدی صاحب¹¹ کا تبصرہ یہ تھا کہ شبیلی کا نقطہ نظر نہ تو شاہ صاحب کے عمومی فلکری اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے نہ اس خاص مسئلے پر ان کے موقف کی صحیح ترجمانی کرتا ہے کہ شرعی احکام کے نفاذ و اطلاق میں زمان و مکان کے بعد کی کیا رعایت متصور ہو گی؟ اس ضمن میں انہوں نے دونکات کی طرف توجہ دلائی۔ اولاً یہ کہ احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس کو بنیاد بنا کر شاہ صاحب نے امور شرعی کی دو اقسام بیان کی ہیں ”شریعت بالجملہ“ اور ”شریعت بالاطلاق“، اول الذکر داعی اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہے جبکہ موصوف الذکر میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ ما بعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہوتی۔ خلط مبحث وہاں پیدا ہو جب اول الذکر کے مدلولات کو موصوف الذکر کی تغیر پذیراً قلم سے متعلق کر کے انہیں بھی قابل ترمیم و تفسیخ قرار دے دیا گیا، مثلاً شرعی سزا نئیں، جبکہ شاہ صاحب کی تحریروں کی داخلی شہادت یہ بتاتی ہے کہ وہ ان اجزائے شریعت کو بالجملہ، کی قبیل میں رکھتے ہیں۔

دوسرائنتہ یہ تھا کہ اگر علامہ کی اس بحث کا بغور جائزہ لیا جائے جو فقه کے مأخذ کے تحت انہوں نے کی ہے تو اس سے ان کی محتاط رائے کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے۔ اجماع کو ناسخ قرآن کی حیثیت نہ دینے کے بعد علامہ نے صحابہ کے اجتماعی فیصلوں کی شرعی حیثیت پر کلام کیا ہے۔ ان کا تجزیہ اس مسئلے کو چار دائروں میں تقسیم کر دیتا ہے، قرآن، سنت ثابتہ، احادیث اور اطلاق بر弗روع۔ علامہ کی

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

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

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

اقتباس اول

— ٤٤٧ —

باب الحاجة الى دين ينسخ الاديان

استقرىء الملل الموجودة على وجه الأرض ، هل ترى من فاوت عما أخبرتك في الأبواب السابقة ؟ كلا والله ، بل الملل كالها لا تخلو من اعتقاد صدق صاحب الملة وتعظيمه ، وأنه كامل منقطع النظير لما رأوا منه من الاستفامة في الطاعات أو ظمور الخوارق واستجابة الدعوات ، ومن الحدود والثراء والمزاجر مما لا تنظم الملة بغيرها ، ثم بعد ذلك أمور تفيد الاستطاعة الميسرة مما ذكرنا وما يضاهيه ، ولكل قوم سنة وشريعة يتبع فيها عادة أو ائتمانهم ، ويختار فيها سيرة حملة الملة وأئمتها ، ثم أحكم ببيانها ، وشدد أركانها حتى صار أهلها ينصرونها ، ويداضلون دونها ، ويدللون الأموال والماجر لأجلها ، وما ذلك إلا لتدبرات حكمة ومصالح متقدمة لا تبلغها نفوس العامة .

ولما انفرز كل قوم بحملة ، وانتهوا سنتا وطراقي ، ونافحوا دونها بالسنتم ، وقاتلوا عليها بأسنتهم ، ووقع فيهم الجور : إما لقيام من لا يستحق إقامة الملة بها ، أو لاختلاط الشرائع الابتداعية ، ودسها فيها ، أو لتعاون حملة الملة ؛ فأهلوا كثيراً مما ينبغي ، فلم تبق إلا دمنة^(١) لم تتكلم من أمْ أرقى ، ولامت كل ملة أختها ، وأنكرت عليها ، وقاتلتها ، واحتق الحق – مست الحاجة إلى إمام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد مع الملوك الجائزة .

ولك عبرة فيها ذكره ناقل كتاب الكليلة والدمنة من الهندية إلى الفارسية من اختلاط الملل ، وأنه أراد أن يتحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء بسيئ ، وفيها ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية واضطراب أدبياتهم .

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

(١) من آثاره ومتنازع .

— ٢٤٨ —

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراسدة ، ويزكيهم ، ويصلح شأنهم ، ثم
يستخدم بمنزلة جوارحه ، فيجاهد أهل الأرض ، ويغزفهم في الآفاق ، وهو
قوله تعالى :

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرِجْتَ لِلأَنَّمِ^(١))

وذلك لأن هذا الإمام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة ،
وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شربنته ما هو بمنزلة المذهب
الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وبعدهم ، ثم ما عند قومه من العلم
والارتفاقات ، ويراعى فيه حالمهم أكثر من غيرهم ، ثم يحمل الناس جميعا
على اتباع تلك الشريعة لأنها لا سبيل إلى أن يفوتض الأمر إلى كل قوم
أو إلى أئمة كل عصر ، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا ، ولا إلى أن ينظر
ما عند كل قوم ، ويمارس كل منهم ، فيجعل لكل شريعة : إذ الإحاطة
بعادائهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتبين أدبائهم كالممتنع ، وقد عجز
جمهور الرواية عن رواية شريعة واحدة ، فما ظلم ذلك بشرائع مختلفة ، والأكثر
أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد لا يطول عمر النبي إليها ،
كما وقع في الشرائع الموجودة الآن فإن اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن
من أولئك إلا جمع ، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من
أن يعبر في الشعر والحدود والارتفاعات عادة قومه المبعث فيهم ،
ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد ، ويبقى عليهم في
الجملة ، والأولون يتيسر لهم الأخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم ،
والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير أئمة الملة والخلفاء ، فانها كالامر
ال الطبيعي لكل قوم في كل عصر قدیما أو حديثا .

(١) سورة آل عمران آية ١١٠ .

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

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پنیبر جس قوم میں مبouth ہوتا ہے، اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے، لیکن جو پنیبر تمام عالم کے لیے مبouth ہو، اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے ہو، اس کے شریعتیں بناسکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے، یہ قوم اس کے اعضا اور جوارج کا کام دیتی ہے اور اسی نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرة وسیع کرتا جاتا ہے، اس کی شریعت میں اگر چہ زیادہ تر وہ قواعد کا یہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو قریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں۔ تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن جو اس کا کام ان عادات اور حالات کی بناء پر فائز ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور ان پر چند اس زور دیا جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کی تحریر سے شلی نعمانی نے جس طریقہ اقتباس دیا اس کا انداز ذیل میں دیئے گئے عکس میں دیکھا جاسکتا ہے۔^{۱۶}

اقتباس دوم

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ ابیالغہ (صفہ ۱۲۳) میں ہدایت تفییل سے لکھا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

<p>یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذهب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاءہ ہیں حاجت پڑتی ہے ان میں سے اکی یہ ہے کہ وہ ایک قوم کو راہ راست پر ملاتا ہے اس کی ملاح کرتا ہے اس کو پاک بنادیتا ہے پھر اسکو پناہ واباز و فرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہبھیں سکتا کیہے امام تمام دنیا کی قوموں کی ملاح میں جان کھپائے</p>	<p>وَهُدَىٰ لِإِلَمَّا مِنَ الْذِي يَعْلَمُ يَخْتَاجُ إِلَى أُصْنَوِلٍ أُخْرَىٰ غَيْرِ لَا مُؤْلِلٍ المُذَوَّلَةِ نِبَّا سَبَقَ مِنْهَا أَنْ تَدْعُ عُوْنَوْنَىٰ إِلَى الْمُسْتَنَدِ الرَّاشِدِ تَدْعِيْزَ حَيْثِمَ وَ يَضْلِعُ شَانَحَمْرَ ثُمَّ يَتَحِذَّلُ مُهْرِبَنْزَ لَهُ جَوَارِحِهِ - وَذَالِكَ لِكَثَّ هُنَّ لَا مَآمَهَ لَفْسَهُ لَا يَتَأَنِّ مِنْهُ مُجَاهِدَةٌ أُمَّهُ غَيْرِ مُحْصُورَةٌ كَادَا كَ</p>
---	--

لَكَنَ الْإِلَهُ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ مَادَّةً لِّشَرِّيْعَةٍ
 مَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَذَمُومِ الْبَحْرِ الْأَكْلِ
 إِلَّا قَاتِلُ الْيَمِّينِ الْمَحْتَاجِةِ عَنِ الْمُجْمِعِ وَالْمُجْمِعُ مُثْمَرٌ
 مَا عِنْدَهُ قَوْمٌ مِّنَ الْعِلْمِ وَالْأَدْنَى فَاتَّاتَهُ
 وَجَوَّا عَنِ الْمِنْدَارِ حَالَمَهُ الْكُنْدُرُ مِنْ غَيْرِهِ وَهُوَ شَرٌ
 يَمْجُلُ أَنَّا مَسْجِيْمًا عَلَى إِيمَانِ عِنْدِكُمْ الْشَّرِيعَةِ
 كَلَّا لَكَ سَيْفٌ إِلَّا أَنْ يُنْدُصَقَ كَلَّا لَكَ هَرَبٌ إِلَّا
 كُلُّ قَلْبٍ قَدَّا إِلَيْكُمْ كُلُّ فَصْوَرٍ دَكَّمَ كَمْجُولٍ
 مِنْهُ نَائِيْدُ الْمُسْتَقْبَلَعَ أَهْمَلَدَ كَلَّا لَكَ إِلَّا أَنْ

يَسْتَبِّرُ فِي اسْتَعْلَمْ دَالْحُدُودِ وَمِنْ قَالَ رَفَقَاتِ
 مَاهَّةً قَوْمَهُ الْمُبْتَغُونَ فَنَيْمَمِيْدَ وَكَلَّا كَيْفَيْتَ كُلَّ
 أَكْنَضْتَهُ عَلَى الْأَخْيَرِ بَيْتَ الدِّيْنِهِ يَا تَرَدَّ
 بَغْدُ

کیا جائے اور ہر ایک کے ۲ الگ الگ شریعت
 بنائی جائے اس بنا پر اس سے بہر اور آسان کرنے
 اور ہر یونہ نہیں کا خاص تحریک کا ملکہ لٹا اٹھا دیا جائے
 قوم کی مادت کا لاملا کیا جائے جن میں پر امام پیاسا ہے
 ہے اسکے ساتھ آئندہ ولی نسلیں پر ان احکام کے متعلق
 چندلیں بخت گپڑیاں کی جائے۔

اس اصل سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری - زنا - قتل - دینیوں کی جرمیات میں
 مقرر کی گئی ہیں اُن میں کہاں بھک مرد کی رسم و رواج کا لاملا کر کا گیا ہے اور یہ کہ اُن مزراوں ۳
 بینہما اور نہ صوصا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے۔

پہلے آئیے متن میں تغیر کے مسئلے پر۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت سطور ماقبل میں پیش کی جا
 چکی۔ اس کے ذیل میں علامہ شبیلی کی تحریر اور اقتباس بھی پیش کر دیا گیا۔ دونوں متون کے مقابل سے
 پہلا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ شبیلی نے شاہ صاحب کی عبارت میں سے کئی جگہ فقرے حذف کئے ہیں۔
 ”اقتباں اول“، صفحہ ۲ کی دوسری سطر کا نصف آخر اور تیسرا چوتھی سطر میں ”اقتباں دوم“، میں نہیں
 ہیں۔ آگے چلئے تو ”اقتباں اول“، ص ۲ کی دسویں سطر صحیح نقل کرنے کے بعد پھر ”اقتباں اول“،
 کی آخری ساری ہیں سطر میں ”اقتباں دوم“، میں سے ازادی گئی ہیں۔ باس ہمہ ”اقتباں دوم“،
 کی عبارت مسلسل عبارت کی طرح لکھی گئی ہے اور سیاق و سبق میں عبارت کے اندرج میں یا
 ترجمے و تمهید میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ ”اقتباں دوم“، کی عبارت مسلسل نہیں ہے بلکہ اسے
 ”اقتباں اول“، کی حسب ضرورت ”کتبیونت“، کر کے مسلسل عبارت کی شکل دی گئی ہے۔ آگے
 چلنے سے پہلے یہ بھی دیکھیجئے کہ جتنا حصہ نقل ہو کر ”اقتباں دوم“، میں بار پاس کا ہے اس میں بھی چھ

مقامات پر کہوتا بت موجود ہے۔ ۱۸

اب آئے تغیر معانی کی جانب۔ یہ بحث ذرا نازک ہے اور اپنے دامن میں فقه و قانون اسلامی کے پیچیدہ مباحث سمیٹے ہوئے ہے۔ اس لیے ہم ترجیح اس بات کو دیں گے کہ بحث کا دائرة ہمارے ”وطن مالوف“، یعنی اقبالیات کی حدود سے تجاوز نہ کرے اور فقه و قانون کی خن گسترانہ باتوں کی نوبت نہ آنے پائے۔ ویسے بھی اس وضاحتی تحریر میں ہمارا مقصود صرف اتنا ہے کہ علامہ اقبال کی تحریر کے حوالے سے جو بحث اقبال شناسوں میں چل رہی ہے اور جس میں شاہ ولی اللہ کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے اس کے دلائل کو صحت و سقلم کی کسوٹی پر پکھ کر دیکھ لیا جائے اور یہ طے کر لیا جائے کہ جس بات کو شاہ صاحب کا موقف قرار دیا جا رہا ہے وہ ان سے منسوب کیا جاسکتا ہے یا نہیں!

علامہ شبی نے تین جگہ عبارت میں قطع و برید کی ہے۔ ان میں سے پہلے دو مقامات پر عبارت کے کچھ الفاظ حذف کرنے سے استدلال اور تسلسل کلام پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا۔ لیکن تیسرا مقام پر حذف شدہ فقرے اتنے اہم ہیں کہ ان کے ہونے یا نہ ہونے سے استدلال کا سارا تناظر بدلتا ہے۔ لہذا متعلقہ عبارت دوبارہ درج کی جاتی ہے۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ^{۱۸} چنانچہ اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں کہ شعائر، حدود اور اتفاقات میں اسی قوم کی عادات کا اعتبار کیا جائے جس میں وہ مبجوض ہوا ہے اور بعد میں آنے والے دوسرے لوگوں کے لیے بالکل ہی تنگی نہ کر دی جائے۔ ان کے لیے ان (شعائر، حدود اور اتفاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے۔ پہلے لوگوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اس لیے آسان ہوا کہ ان کے دل اور ان کی عادات اس کے شاہد تھے۔ پچھلوں کے لیے اس کو اختیار کرنے میں آسانی اس لیے ہو گئی کہ ان کے لیے آئندہ ملت اور خلفاء کی سیرت کا اتباع مرغوب چیز تھا۔ پس یہ شریعت ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبعی کی طرح ہے۔^{۱۹}

اگر شبی اپنے قارئین کو یہ بتا دیتے کہ شاہ صاحب کا بیان اصل میں یہ ہے کہ..... وہ نبی جس کی لائی ہوئی شریعت کا مادہ عرب و عجم کی ساری اقلیم صاحب کے لیے مذهب طبعی کی طرح تھا اور

اس نے اپنی قوم کے الف و عادات کا لحاظ رکھتے ہوئے اس مادہ شریعت کے تحت جو شعائر حدد و داور ارتقا قات مقرر کئے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ ان پر عمل کرنا بعد والوں کے لیے بھی اتنا ہی آسان ہے جتنا پہلے والوں کے لیے تھا البتہ اس آسانی کے اسباب دونوں کے لیے مختلف ہیں اور یہ تینوں اجزاء شریعت (یعنی شعائر، حدود اور ارتقا قات) ہر عہد اور ہر قوم کے لیے ایک امر طبیعی کی طرح ہیں..... اگر یہ بات شبلی کے تیار کردہ "اقتباس دوم،" میں آ جاتی تو کیا ان کے پاس ایسے فقرے لکھنے کی گنجائش رہ جاتی جو انہوں نے تمہید، خلاصہ کلام اور استنباط نتائج کی ذیل میں بے اطمینان نذر قارئین کر دیئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جو ادکام ان عادات و حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چندال زور دیا جاتا ہے ۲۰

آنے والی نسلوں پر ان ادکام کے متعلق چندال سخت گیری نہ کی جائے اس اصول سے یہ بات ظاہر ہو گی کہ شریعت اسلامی میں چوری، قتل، زنا وغیرہ کی جو سزا میں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاوں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے؟ ۲۱

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

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

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

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

شرع لازمی جن کو خدا تعالیٰ نے بمنزلہ خلقی امور کے مقرر کیا ہے ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ مؤثر بالنا صیت کی طرح کبھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے اس کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سی تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔
یہ سزا میں کوئی ہی جنہیں مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے؟ شاہ صاحب کا جواب مندرجہ ذیل ہے۔^{۲۵}

زن..... سنگسار کرنا۔ کوڑے لگانا

سرقة..... قطع ید

رہزني..... قطع اعضاء، تصلیب، جلاوطنی، قتل

شرب خمر..... چالیس درے

قذف..... اسی درے

قتل..... قصاص یادیت

اس محفل فہرست سے ہمارے سوال کے پہلے جزو کا جواب تو سامنے آ گیا۔ یہ جواب اثبات میں ہے۔ یہ سزا میں وہی ہیں (بعینہا) جو نبی علیہ السلام کے زمانہ مبارکہ میں تھیں۔ گویا شاہ صاحب کا موقف یہ ہے کہ ان جرائم کی جو شرعی سزا میں صدر اول میں معین کی گئی تھیں وہی آج بھی باقی ہیں۔ (یتیقی علیہم بالجملہ)، واجب العمل ہیں، خلقی امر کی طرح ہیں اور جزو شریعت ہیں۔ ان کی اس حیثیت پر اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان سزاوں کے مقرر کرنے میں بنی اسماعیل کے

عرف و عادت کا لحاظ کیا گیا تھا کیونکہ یہ لحاظ اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ عرف و عادت بنو اہماعیل کا خود ساختہ نہ تھا بلکہ متوارث تھا اور اپنے مبداء و آغاز میں سابقہ تنزیلات ربیانی کا مر ہوں منت تھا۔ عناصر زوال و انحراف نے اس عرف و رواج میں جو تغیرات کر دیئے تھے اسے صاحب وحی نے ہدایت خداوندی کی مدد سے دور کر دیا۔ یوں یہ ضابطہ اخلاق و احکام متین ہو کر دوبارہ نافذ العمل ہو گیا۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ترمیم و تفسیخ کے اس عمل کے دونوں فریق اپنی حیثیت میں منفرد اور یکتا ہیں۔ نہ تو نبی علیہ السلام کے بعد کسی کو دوبارہ وحی ربیانی سے مشرف ہو کر قانون سازی کی حیثیت نصیب ہوئی نہ کسی دوسرے ضابطہ احکام کو اس مادہ شریعت کی حیثیت ملی جس میں ترمیم، تغیر اور تفسیخ کے سہ پہلو عمل کے ذریعے شریعت اسلامیہ کی صورت گردی ہوئی تھی۔ لہذا شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جا سکتا کہ آج اتنی صدیاں گزرنے کے بعد اور اقوام و ملل کی رنگارنگی اور تنوع کے رو برو اسلام کی شرعی سزاوں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے؟ یہ سوال ہمارے اقبال شناسی کے حلقوں کا ہوتا ہو شاہ صاحب کا نہیں ہے۔ واضح رہے کہ یہاں گفتگو نفس احکام کے بارے میں ہو رہی ہے۔ درجہ نفاذ کا معاملہ ذرا بعد میں آئے گا۔ نفس احکام کے بارے میں ان کا دوٹوک جواب ہم دیکھے چکے ہیں۔ اس کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ شبی نے اس نکتے پر شاہ صاحب کی غلط ترجیحی کی ہے اور قارئین کو یہ تاثر دینے میں غلطی کی ہے کہ شاہ صاحب کی رائے میں زمان نبوت سے بعید زمانوں اور مختلف اقوام کے لیے شرعی سزا میں اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں جو فقه اسلامی میں مذکور ہیں۔ ہمارے اس دعویٰ کو ایک دلیل سے بھی تقویت ملتی ہے۔ یہ دلیل خود شبی کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ایک داخلی تضاد سے فراہم ہوتی ہے۔ شبی نے لکھا ہے کہ ”اس کی شریعت میں اگرچہ زیادت روہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنی پرقائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی.....“ (دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۵)۔ گویا شبی نے خود اس عبارت میں جدا گانہ نوعیت کے دو امور کو تسلیم کیا ہے:-

ایک وہ قواعد کلیہ اور اصول عام جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں اور

دوسرے کسی خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنابر قائم ہونے والے ادکام۔ یہ نکتہ شاہ صاحب کے حوالے سے بھی درست ہے۔ دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسلامی سزاوں کو ان دونیں سے کس کے تحت شمار کیا ہے؟ شاہ صاحب کی جو عبارتیں ہم نے نقل کیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سزاوں کو ”قواعد کلیہ“ اور ”أصول عام“ کی قبیل سے جانتے ہیں جبکہ شبی کی تشرع، جس کا حوالہ سابق میں آچکا ہے، یہ بتاتی ہے کہ شرعی سزا میں قواعد کلیہ اور اصول عام نہیں بلکہ ”عادات اور حالات کی بنابر قائم ہونے“، والی ایک غیر مقصود بالذات چیز ہیں۔ اسی تشرع کو آگے چل کر جب شبی نے، شاہ صاحب کی عبارت کا ”مرادی“ ترجمہ کرنے کے بعد، دہرا یا ہے تو تضاد کھل کر سامنے آگیا ہے اور شاہ صاحب کے اصول کے تحت جو چیز ”تقریباً ساری دنیا کی قوموں میں مشترک ہے، ہونے کی وجہ سے قواعد کلیہ اور اصول عام کے درجے کی مستحق تھی اس کی ”بعینہا“، و ”بخصوصہا“ پابندی کا سوال پوچھنے کی نوبت آگئی!

یہاں تک کی معروضات سے ”بعینہا“ کی گردہ کشائی تو ہو چکی، اب لیجئے ”بخصوصہا“ کے مسئلے کو۔ اگر ”خصوص“ کے لفظ سے شبی کی مراد وہی ہے جو ”عین“ کے لفظ سے تھی اور اسے متراff کے طور پر برداشت کیا ہے تو پھر تو اس کا معاملہ سطور سابقہ میں طے ہو چکا۔ اگر اس کے علاوہ معنی مراد ہیں تو پہلے اس لفظ کے مدلول کو طے کرنا ہوگا۔ یہ لفظ منطق، کلام اور فلسفے میں اصطلاحاً استعمال ہوتا ہے۔ اصول فقہ میں بھی اس کا فتنی استعمال موجود ہے۔ قرآن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شبی نے یہاں اس لفظ کو ان اصطلاحی معنی میں نہیں برتا۔ عام بول چال اور محاورے کے مطابق استعمال کیا ہے۔ اس صورت میں اس سے مراد ہوگا ان سزاوں کے خاص اجزاء ترکیبی اور مخصوص بیتیں یا پھر ان کا طرز نفاذ۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ خصوص سے اشارہ ان سزاوں کے اطلاق میں شدت برتنے یا تخفیف کرنے کی طرف ہو۔ اس امکان کی طرف ذہن یوں منتقل ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے^{۲۷} اور حال ہی میں ڈاکٹر خالد مسعود صاحب^{۲۸} نے شبی کے حوالے سے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بہر کیف ”بخصوصہا“، کے اس مرکب اضافی کے تین ممکنہ مفہوم ہو سکتے ہیں۔

۱۔ سزاوں کے خاص اجزاء ترکیبی اور مخصوص بیتیں^{۲۹}

۲۔ سزاوں کا طرز نفاذ^{۳۰}

۳۔ سزاوں کے اطلاق میں تخفیف / شدت

اول الذکر دونوں مفاتیح کو اگر شبی کا مراد قرار دیا جائے تو ان کا جواب شاہ صاحب کی تصانیف کی روشنی میں معلوم کرنا مشکل نہیں۔ شاہ صاحب کے ہاں ان دونوں نکات پر کوئی ابہام نہیں ہے۔ ہیئت بد لئے کا ان کے ہاں ذکر نہیں۔ رہاطر زنفاذ تو اس کے وسائل کے اعتبار سے ساتویں صدی عیسوی اور اٹھارویں صدی عیسوی میں کوئی بڑا فرق نہیں تھا۔ سوبطوار ایک فقہی اجتہاد کے یہ بھی شاہ صاحب کا مسئلہ نہیں بنتا۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مسائل شاہ صاحب کے فکری تناظر میں اور ان کے عہد کےسائل کے حوالے سے کسی ترمیم یا تبدیلی کے لیے موضوع بحث نہیں بنتے اور ان کو شاہ صاحب کی تحریروں میں تلاش کرنا ایک طرح سے اپنے افکار کا عکس شاہ صاحب کے ہاں دیکھنے کے متراود ہے۔

سزاوں کے اطلاق میں تخفیف برتنے یا سزاوں کی انتہائی حد نافذ کرنے کے معاملے پر البتہ شاہ صاحب نے ”الحدود“ والے باب میں مفصل بحث کی ہے۔ سابقہ سطور میں ہم نے ان کا ایک فقرہ نقل کیا تھا کہ ”..... ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔“ اس سے متصل ان کا فقرہ ہے:

مگر شریعت مصطفویہ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسرا وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہو گی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہو..... ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا، شرائع سماویہ وابتدائیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحمت ہے اور سرقة میں عذاب دینا اور اس سے دو چند تاوں لینا چاہیے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اور نیز اس شریعت میں ظلم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شرب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیونکہ یہ بھی بعزم لدانہی معاصی کے ہیں اور رہنمی کی سزا زیادہ مقرر کی۔

اگر ”بخصوصہا“ سے شبی کی مراد سزاوں کی مذکورہ بالا درجہ بندی کو قرار دیا جائے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ شبی کا اشارہ درست ہے۔ شبی کے بھروسے پر علامہ اقبال نے جو لکھا اس کی گنجائش بھی

نکل آتی ہے نیز ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا بیان بھی درست ٹھہرتا ہے کہ ”شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاوں میں اصول تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے“۔ لیکن ہمیں بوجوہ اس تاویل کو قبول کرنے میں تامل ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ تخفیف اور درجہ بندی کے ضمن میں شاہ صاحب کی ساری گفتگو اس بحث ہی سے غیر متعلق ہے جو شبلی، علامہ اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے ہاں ملتی ہے۔ یہاں ایک اطیف سا خلط بحث واقع ہو رہا ہے اور اس کے سہارے شاہ صاحب کے بیان کو اس بحث سے متعلق کر دیا گیا جس سے اس کا استدلالی یا موضوعاتی ربط موجود نہیں۔ ہمارے اس نکلنے کو سمجھنے کے لیے قارئین غور فرمائیں کہ یہ تینوں حضرات کہہ رہے ہیں کہ شاہ صاحب تخفیف اور درجہ بندی کے قائل اس لیے ہیں کہ حدود و تعزیرات عہد نبوی اور عربوں کے عرف و عادات پر مبنی ہیں اور ما بعد کی نسلوں کو بعد زمانی کی وجہ سے اور اس پر اనے عرف و عادات کا حامل نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور تیسیر کا مستحق جانا چاہیے۔ ”الحدود“ کے باب کا تجزیہ کیجیے تو یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ جو سبب ان حضرات نے درجہ بندی اور تخفیف کی علت کے طور پر شاہ صاحب سے منسوب کیا ہے وہ ان کی تحریر میں موجود نہیں ہے۔ وہ سزاوں میں درجہ بندی کے قائل ضرور ہیں مگر اس کے لیے ”الحدود“ کے باب میں جتنی علتمیں بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی ان دو اسباب (بعد زمانی + عرف و عادات سے اجنبیت) پر مبنی نہیں ہے۔ شاہ صاحب نے درجہ بندی اور تخفیف کو جس اصول پر مبنی قرار دیا ہے وہ صدر اول سے لے کر آج تک یکساں ہے نیز انہوں نے جتنی مثالیں دی ہیں ان کی علتمیں اور اسباب تخفیف اسی زمانے میں متعین ہو چکے تھے۔ ان کے ہاں بعد زمانی یا عرف و عادات سے اجنبیت اس درجہ بندی کی علت سرے سے ہے ہی نہیں۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس درجہ بندی میں شاہ صاحب منفرد کب ہیں۔ یہ تو فقہ اسلامی کا عام مبحث ہے اور فقہ کی کتب میں بھی اس درجہ بندی کی علت بعد زمانی کو یا عرف و عادات کے فرق کو قرار نہیں دیا گیا۔ بنابریں ہم یہ عرض کریں گے کہ اگر ”بخصوصہا“ سے سزا نافذ کرنے میں تخفیف اور شدت کی جانب اشارہ بھی مراد لیا جائے تو بھی اسے اس معنی میں اور ان اسباب کی بنا پر شاہ صاحب سے منسوب کرنا درست نہیں جو ہمارے محترم مصنفوں نے باور کیا اور قارئین کو کروایا۔ شاہ صاحب کے ہاں درجہ بندی کا تصور تو موجود ہے مگر اس کا جواز وجود اور علت غالی ان مزعومہ مصلحتوں سے بالکل الگ ہیں جو

اقباليات کے بحثوں میں بیان ہوتا چلا آ رہا ہے۔

اقباليات کے میدان میں جو نکتہ مورد بحث ہے وہ فی الحقيقة درجہ بندی، اعتدال، تیسیر یا تنخیف کا ہے ہی نہیں۔ وہاں تو یہ بحث ہو رہی ہے اور برسر جلسہ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ سزا کیس قابل ترمیم و تغییر ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں۔^{۲۱} یہ سزا کیس قابل ترمیم و تغییر ہیں یا نہیں یا نصوص میں ترمیم و تغییر جائز ہے یا نہیں اس نکتے کو طے کرنے کا نہ موقع ہے نہ استعداد۔ ہمیں صرف اتنا دیکھنا تھا کہ شاہ صاحب سے اس رائے کا انتساب درست ہے یا نہیں اور معروضات ماقبل کی روشنی میں ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ شاہ صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہ تو شلی کی عبارت آ رائی بلکہ عبارت سازی سے ہوتی ہے نہ اس کی بنیاد پر استوار ہونے والے اس استدلال سے جسے علامہ اقبال نے اختیار کیا۔

علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت دارد ہوتی ہے اپنی اولین شکل میں ۱۹۲۳ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا۔^{۲۲} موجودہ شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا۔ علامہ کی حیات نے اس خطبے کے ترجمے کی نظر ثانی یا اصل متن کی نظر ثانی شدہ اشاعت مکر تک وفا نہ کی۔ سو آج ہمارے پاس جو متن ہے وہ ۱۹۲۸ء تک کی فکر کا آئینہ دار ہے۔ علامہ کی عبارت کا متن ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔^{۲۳}

اقتباس سوم

For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shah Wali Allah has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shah Wali Allah, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes

especial notice of the habits, ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal *Shari'ah*. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The *Shari'ah* values (*Ahkam*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.

اقتباس کا آخری فقرہ، جو اسلامی سزاوں سے متعلق ہے، اس کا موازنہ شاہ ولی اللہ کی عبارت (اقتباس اول) سے اور پھر شبیلی کی تحریر (اقتباس دوم) سے کیجیے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تحریر میں "اقتباس دوم،،، ہی کے متن پر انحصار کیا ہے۔ یہ اقتباس "الذین یا توں بعد" کے فقرے پر ختم ہو جاتا ہے۔ علامہ کا شخص انگریزی ترجمہ بھی اسی فقرے تک جاتا ہے۔ پھر یہ کہ انگریزی الفاظ کا انتخاب شہادت دے رہا ہے کہ یہاں مفہوم متعین کرنے میں شبیلی کے الفاظ "پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی" اور "چند اس سخت گیری نہ کی جائے" ہی کا اثر کار فرمایا اور انہی کی ترجمانی کی گونج انگریزی عبارت میں بھی سنائی دے رہی ہے۔ علامہ نے اگر شبیلی کی پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا ہوتا یا ججۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتاں کر لی ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کسی اور طرح رقم کرتے کیونکہ ہم دیکھے چکے ہیں کہ اقتباس دوم سے تبادر ہونے والا موقف شبیلی کا تو ہو سکتا ہے شاہ ولی اللہ کا نہیں۔ آخری بات یہ کہ شاہ صاحب کی عبارت (اقتباس اول) کے آخری فقرے، جو شبیلی کے ہاں محفوظ ہیں، اس استدلال کے خلاف پڑتے ہیں، جو علامہ نے مذکورہ بالا اقتباس سوم میں قائم کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ کے تحریری آثار میں اس بحث پر تشکیل جدید کی تصنیف یعنی ۱۹۲۸ء کے بعد کچھ اور مواد میسر آتا ہے جسے اس موضوع پر ناسخ یا ترمیم کننہ کی حیثیت

دی جا سکے؟ سید سلیمان ندوی سے اقبال کی مکاتبت کا جو حصہ محفوظ ہے اس میں موضوع زیر بحث سے متعلق دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں۔ ایک تو وہ جواجتہاد پر علامہ کی پہلی تحریر^{۳۵} کے زمانہ تصنیف سے لے کر سفر جنوبی ہند تک کے زمانے کی ہیں۔ ان میں جمیت حدیث، حدیث و قرآن کے ربط اور بالخصوص احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں عمومی استفسارات ہیں۔ دوسری تحریریں وہ ہیں جو حیدر آباد کن میں خطبات پیش کرنے کے بعد کی ہیں اور ان میں تخصیص کے ساتھ شبی کی تحریر اور شاہ ولی اللہ صاحب کے اقتباسات کے بارے میں استفسارات ہیں۔ اول الذکر مکاتیب میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کے انداز اور ان کے موضوعات پر ایک نظریہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ علامہ کو اس بحث کی نزاکت، پیچیدگی، تدریث مسائل اور مصالح ملیہ سے ان کے ربط کا بخوبی اندازہ تھا۔^{۳۶} ان کا اسلوب تحریر خطوط میں بھی احتیاط کا مظہر ہے اور یکچھ میں بھی۔ یہاں تک کہ یکچھ تیار ہونے کے بعد بھی علامہ نے اسے چھپوانے سے گریز کیا۔ اس موضوع پر اپنے نتائج فکر سے بے اطمینانی ان کے خطوط سے واضح ہے۔ سید سلیمان ندوی ہی کو لکھتے ہیں :-

میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا، مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا، آپ کو یاد ہو گا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا۔^{۳۷}

ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا^{۳۸} گیا۔

بہر کیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعہ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انہیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدر آباد اور بعد ازاں علی گڑھ میں پیش کیا۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گزر گئے۔ انہی ایام میں علامہ کے خطوط سے ہمیں خاص اس مسئلے کے بارے میں استفسارات کا سراغ ملنے لگتا ہے جو ہماری تحریر میں زیر بحث ہے۔ ان خطوط کو دیکھیے تو یوں لگتا ہے کہ ابتداء میں علامہ کی بے اطمینانی عمومی نوعیت کی تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ اور مزید تحقیق کے نتیجے میں علامہ کی بے اطمینانی خاص ان اقتباسات پر مرکوز ہوتی نظر آتی ہے جو شبی نعمانی نے ان سوالات کے ایک ممکنہ جواب کے طور پر شاہ صاحب کی تحریر سے پیش کیے

تھے جو اس زمانے میں علامہ کا ہدف تحقیق تھے۔

۲ ستمبر ۱۹۲۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں: ۳۹

جس باب میں مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے اسی باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذر اجو پہلے نظر سے نہ گذر اتا ہے۔

و شعائر الدین امر ظاهر تخصیص بہ و یمتاز صاحبہ بہ فی سائر الادیان

کالختان و تعظیم المساجد والاذان والجمعة والجماعات

یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریع ہے، جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علی ہذا القیاس ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریع کے مطابق تمام تدبیر جو سوچل اعتبار سے نافع ہوں داخل ہیں۔ مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ، اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریع صحیح ہے تو حیرت انگلیز ہے۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سو سائٹ کا کوئی نظام نہ رہے گا۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے۔

اس مکتوب کے آخری دو فقروں پر غور کیجیے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو اس تشریع کے بارے میں تحریر ہے جو شبلی نے پیش کی اور اس کے وہ مضمرات ان کے سامنے عیاں ہیں جو اسے قبول کرنے سے ظاہر ہو سکتے تھے اور اقبالیات کے عصری مباحثت اس کی شہادت دے رہے ہیں کہ اسی نتیج پر یہ نکات ابھرے اور انہی منطقی نتائج تک پہنچ جن کا خدشہ علامہ نے ظاہر کیا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ علامہ کی تحریر صرف حیرت ہی ظاہر نہیں کرتی۔ اس کا اسلوب شاہد ہے کہ وہ اس تعبیر کو قبول بھی نہیں کر سکے تھے۔

اس تحریر کے ۲۰ دن بعد سلیمان ندوی صاحب کے نام خط میں دوبارہ اسی مبحث کو اٹھایا گیا ہے۔ ۴۰ اس مرتبہ الکلام کا وہی اقتباس زیر بحث ہے جو تشکیل جدید میں نقل ہوا اور جسے آج تک شاہ ولی اللہ کا موقف قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اقتباس درج ذیل ہے:-

الکلام (یعنی علم کلام جدید) کے صفحہ ۱۱۲۔ ۱۱۳ پر مولانا شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے ججۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے، جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ

میں بھی دیا ہے۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے۔

”اس بناء پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے، جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے، اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان ادکام کے متعلق چند اس سخت گیری نہ کی جائے“

مہربانی کر کے یہ فرمائیے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یادستور آتے ہیں۔ اس لفظ کی مفصل تشریع مطلوب ہے۔

سید سلیمان ندوی صاحب نے علامہ کے اس خط کا جواب دیا ہو گا جواب ہمارے سامنے نہیں ہے۔ اس میں شعائر کے میں ضمن شاہ صاحب کے موقف کی شرح کی گئی تھی اور گمان ہے کہ اس تعبیر کی تردید بھی کی گئی ہو گی جو شبلی نے شاہ صاحب سے منسوب کی۔ علامہ نے اس خط کے جواب میں ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو مکتوب روانہ کیا اس سے مندرجہ بالانکات کی تائید ہوتی ہے۔ خط کی عبارت یوں ہے:-

مخدومی، والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گذار ہوں۔ لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے جنتہ اللہ البالغہ میں شعائر کی تشریع کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتقا قات استعمال کیا ہے، مولا ناشبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، اردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے کل سیالکوٹ میں جنتہ اللہ البالغہ مطابع سے گذری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتقا قات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں، کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے، مہربانی کر کے اسے واضح فرمائیے۔

علامہ کے موقف کے بارے میں ان دونوں خطوط کی بنیاد پر کوئی حتمی یا ہمہ گیر رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم دور کی کوڑی لائے بغیر یہ کہا جاسکتا ہے کہ:-

۱۹۲۹ء کے اوآخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے

مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور اس لیے شاہ صاحب کے اصل موقف کے تعین کی کوشش کی جا رہی تھی۔ شبی کے کئے ہوئے اردو ترجمے کی نارسانی کی جانب اشارہ اور ”شاہ صاحب کا مطلب سمجھنے“، کی سعی اسی احساس کی شہادت دیتے ہیں۔

ہماری تحریر میں اٹھائے گئے بنیادی مسئلے کا جواب تو یہاں پہنچ کر ہمیں مل جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں شبی کے بھروسے پر جو موقف شاہ صاحب سے منسوب کیا تھا کیا اسے شاہ صاحب کا مقصود قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہماری تلاش کا حاصل یہ ہے کہ خود اقبال کو بعد میں اس انتساب کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔^{۳۲}

اب ہمارے سامنے ایک اہم سوال ہے:-

اگر اس مسئلے پر اقبال کی رائے تبدیل ہو گئی تھی تو تشکیل جدید کی دوسری اشاعت ۱۹۳۳ء میں علامہ نے اس مقام پر عبارت میں ترمیم کیوں نہیں کی؟^{۳۳}

اس کا حصہ جواب دینا ممکن نہیں۔ چند امکانات کی جانب اشارہ البتہ کیا جا سکتا ہے۔

پہلا امکان یہ ہے کہ شاید پروف پڑھنے وقت، عجلت میں یا سہوأ، اس مقام پر مطلوبہ ترمیم ہونے سے رہ گئی ہو۔

دوسرा امکان یہ ہے کہ ۱۹۳۳ء تک (پروف پڑھنے کے زمانے تک) ابھی علامہ نے اس معاملے میں کوئی حصہ قائم نہیں کی تھی لہذا ترمیم قبل از وقت قرار پائی۔

تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حصہ جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوت فکر اور تعین مسائل سمجھنا چاہیے یا تلاش و تفہص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اسی نوعیت کی تحریر پر بنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ہے۔

اگر ۱۹۳۳ء تک علامہ نے ترمیم نہیں کی تھی تو کیا اس کے بعد اس رائے میں کوئی تبدیلی نظر آتی ہے؟ ۱۹۳۳ء کے ایک خط سے کسی حد تک قیاس کیا جا سکتا ہے۔ یہ خط بھی سید سلیمان ندوی صاحب کے نام ہے اور ۲۳ جنوری ۱۹۳۳ء کو لکھا گیا ہے۔^{۳۴}

میں نے آپ کا پہلا خط پھر دیکھا ہے، آپ نے جو کچھ لکھا ہے درست ہے۔ مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے پرورد ہے۔ جرام

میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے؟

وہ جرائم جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے اور جن کے بارے میں امام رائے نہیں دے سکتا، وہی تو ہیں جن کے لیے شاہ صاحب نے فرمایا تھا کہ:-

ان کے لیے ان (حدود، شعائر و ارتقا و ارتقاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے..... کیونکہ "یہ ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبیعی کی طرح ہے،" نیز یہ کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے۔" ۲۵

اس میں اور علامہ کی ۱۹۳۲ء کی مذکورہ بالا رائے میں انداز بیان سے قطع نظر کیا فرق ہے؟
ہمارے سوالات کا جواب شاید اسی استفسار میں مضمرا ہے!

ضمیرہ۔ ۳

حوالی

- (۱) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (انگریزی) تدوین و تعلیقات از محمد سعید شیخ، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان، ادارہ اتفاقات اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء۔
- (۲) محول بالا، ص، ۱۳۲۷ء۔
- (۳) ایضاً، ص، ۱۹۶۰ء۔
- (۴) شبلی نعمانی اکاڈمی مشمولہ علم اکاڈم اور اکاڈم، مسعود پیشنس ہاؤس، کراچی، طبع اول، ۱۹۶۳ء، ص۔ ۲۳۷-۲۳۹۔ گمان یہ گذرتا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت ملاحظہ نہیں کی تھی ورنہ شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرنے اور اس کے خلاصہ افکار کو قبول کرنے کی کوئی وجہ سمجھ نہیں آتی۔
- (۵) شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، تحقیق و مراجعت از السید سابق، دارالکتب الحدیث، قاہرہ، ت۔ ان، طبع مکرر عکسی، سانگکری، پاکستان جلد اول، ص۔ ۲۳۷-۲۳۸۔
- (۶) دیکھئے تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص۔ ۱۳۶۔
- (۷) شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل، جلد دوم، صفحات ۲۵۶ تا ۷۷۷، نیز حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، آیات اللہ اکاملہ، از مولوی خلیل احمد صاحب، کتب خانہ اسلامی پنجاب، لاہور، ۱۸۹۷ء، طبع مکرر عکسی، ادبیات، لاہور، ت۔ ان، صفحات، ۵۳۸ تا ۵۵۳۔ اس بحث کا مفصل اقتباس آگے چل کر دیا جائے

(۸) یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ ہماری معلومات کی حد تک حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیر نے عارضی، مقید ہے زمان نبی اور آپ کے معاشرے تک محدود نہیں جانا۔ ان کا طریقہ نفاذ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے۔

(۹) سید سلیمان ندوی صاحب نے اگرچہ شبی کے طرز اقتباس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا لیکن اس مفہوم اور اس ترجمانی کی تردید کی ہے جو شبی کی عبارت پڑھ کر اخذ کیا جاسکتا ہے۔ ان کی تحریر کے لیے دیکھیے علامہ کے مکاتیب، شیخ عطا اللہ، اقبال نامہ، لاہور، ۱۹۵۱ء، جلد اول، ص، ۱۶۰-۱۶۳-۲۲ ستمبر، ۲۸ ستمبر کے مکاتیب میں علامہ نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے۔ تینوں مکاتیب میں موضوع استفسار شاہ صاحب کی وہی عبارتیں ہیں جو شبی نے الکام میں نقل کیں اور ان کی اس تشریع پر انہمار حیرت ہے جو شبی نے پیش کی۔ سید سلیمان ندوی کا تبصرہ یہ تھا کہ ”مولانا شبی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیے ہیں وہ صحیح نہیں“، (پاورتی، ص، ۱۶۱) واضح رہے کہ اس وقت تک علامہ اپنے خطبات لکھ کر پیش کر چکے تھے اور یہ استفسارات تحریر کے بعد کئے گئے تھے۔ ”الاجتہاد“، الخطبہ تو ۱۹۲۳ء کے لگ بھگ تیار ہو چکا تھا۔ ندوی صاحب کے نام ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے مکتوب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ جمیۃ اللہ البالغہ کا اصل متن ۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کو پہلی مرتبہ علامہ کی نظر سے گذرنا (کل سیالکوٹ میں جماعۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری،)

(۱۰) ایسوی ایسٹ پروفیسر و نگران شعبہ سماجی علوم، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔ ڈاکٹر غزالی صاحب شاہ ولی اللہ کے افکار و تعلیمات کے متخصص ہیں لہذا اتنا زدہ امور میں ہم انہی سے رجوع کرتے ہیں۔

(۱۱) جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے معاصرین میں علوم عربیہ و اسلامیہ، زبان و ادب اور فقہ اسلامی کی تفہیم میں منفرد مقام کے حامل ہیں۔ جدید علوم اور عصر حاضر کے مسائل پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ مشکل مسائل میں ہم ان سے اکثر ہنماںی حاصل کرتے ہیں۔

(۱۲) دیکھئے سہ ماہی فکر و نظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، جلد ۳۲ شمارہ ۲۵۔ اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص۔ ۵۹-۷۳۔

(۱۳) دیکھئے فکر و نظر محوالہ بالا، جلد ۳۲ ص۔ ۶۳-۸۰۔

(۱۴) شاہ ولی اللہ، جماعۃ اللہ البالغہ (عربی) محوالہ سابق، ص۔ ۲۳۸-۲۳۷۔ ۲۲۷ عبارت کا ترجمہ شامل ذیل ہے۔ عکس خلیل احمد صاحب کے اردو ترجمے آیات اللہ الکاملہ، محوالہ سابق سے لیا گیا ہے ص۔ ۱۸۲-۳۔

بانت

ابن سینہ کے اکیلیے ذہب کی ضرور بھاکنی ہر چوں ذہب کا نامخ ہو۔

بنت ذہب۔ وہ دن پر جو دیں سب کو جان میں کرو جا پہنچ میں ہم نے جو کچھ یاد کر رہے تھے اُنکے خلاف نہ ہوا۔
اُن خوبیاں یاد ہوں گیں ایسا لالہ فہرست کی تیاریوں ہی زیر ہوتیں کافی تھے میں کافی تھے جو اُنکے خلاف ہوتا ہے
اوہ بڑا کمال صیغہ خود ہے اسے اُن تلاویں جو ہیں ہر آنکھ کو بند کر دیں تو اُنکے خلاف کو دیکھتے ہیں وہ بکھل اس
کی خصوصیت ہے اس کی تیاری ختم ہوں گے اسی تیاری میں ہم ایک حصہ تھے اسی تیاری کو تھاں کو ہوتا ہے
جسکے مقصود ہے میں کافی تھام پس پوکتا۔ نکھل کر کھدک، بھروسے میں میں اسی بھال میں ہوں گے۔

ہر کی دو ہمیکی دو حصہ میں اُن ستر بھتی جعل ہے جس کی دو پانچ بھگوں کے مطابق کا اعلیٰ حکم تھا اس پانچ بھگوں کی دو
ٹیکیں اسیکی دو ٹیکیں کو پنکھتے ہیں۔ میکس نہ ہوں گی دو ٹیکیں خاتم کھم ہو جائیں میں ہم کافی خوب کپڑا کر کے
پشت پر پہنہ ہو جائیں اسکی علیت ہے نیکی کو نسبت پانی ہاؤں میں میکس کا پر قریں۔ ... کہ تھیں میں جانبازیں
ذیت میں بھتی جائیں پہنچ میں میکس کا ہے اسی پر کہتے ہیں ملامٹ کا نکے خانج ہوئیں کہ کتنے۔

صیغہ ہر کیک فوکا نہ ہم خدا تو پھاتا ہے لکھا رہے ہیں جس میں میکس بن سکتے ہیں جس میں سیدنے ایک طی بنتے
ہیں میکس بھتیک اسی دعے بات مالہ پر جعل ہے جسکے خصہ ذہب مالم کو سنکڑا مل میں ہو جائے میر کا
سر پڑا کا ہے جا ہے۔ یا نیکتے ہم خدا ہیں ملا ملا ہو جاتے ہیں یا میکس میں شامت ذہب میکس تھے ہم جسکے میں میکس
میکس سعدہ گھٹ ہے کوئی میکس میکس کو چونہ نہیں ہو جائیں اس میں مالم من ہم مولی صوفی نہیں تھے اسی
ٹھافت میں جھم جھم ہے کہ میکس نہیں جلتے ہیں اسکی ذہب میکس دوستے خلائق ہے پس کو پڑا جدا کہتے ہے اس کا نکار
کر کیا ہے اس سے تکلیف کرتے ہیں تہ بکیتے ہے کاں پر ہندہ دلہم کی ضرورت ہو جائی ہے جو قائم فوجی خاصی
حلاکتے ہیں کیکی سدا شاہیں سے خیزہ سلاکر ہے جسکے خلق تھما ہے کے خلائق کے خلائق کے خلائق کو خلائق
کیلئے میکس کے خلائق
حلفیں نہیں نہیں

میں ملکہ جنم زرقوں کو ایک ذہب پرچ کرنا پاہتا ہے مددہ ہر ایک شریت میں کوئی کوئی مصلحت کی ہی ضرورت نہیں
ہے۔ ایک کوئی میکس نہیں ہو جو کچھ یعنی دوست کرے جس نے خدا کو تکلیف کرے اسی میکس کو دوست کرے جس نے
چڑا کر پانے مضبوط کیا اس کے ساتھ پلکنام و کوئی تبلیغ کرے جس کا ہاتھ کوئی ہاتھ کے خلائق کو خلائق کے خلائق
فرمادے ہے تم بڑیں نہیں ہو جو کچھ کیا تھا کیا تھا

بے شہاد فرقوں سے جدی دیں کر سکتا ہے میکس ضرورت ہے کافی کیشی شریت کا کامہ و بی جو جو نام مدد ایک میکس کے
اسنے دل کیتے بزرگ قسل میکس کے ہے چھلام کو ان مالم و مایہ پنکھ کرن پاہے جو اسکی قدم میں ہائی بھل بھڈک کی جبت
پنی وہ کی رہت رہت نادہ کر کی چاہیہ بہت قدم کی شریت خرچ ہے۔ قدم بھلوں کو اسکی پریکر را لدہ کرے
اس کا سر تھیس بہر کرنا ایک تو اسکی میکس اسی کو خوش لکھو جائے ہے۔ کے اسیں اسکی چونچیں میں کو
شریت قدم بے سود ہجھل ہے لامیں جسیں نہیں ہے کہ اس ایک کیک قدم نے جو ۱۵ مان کر کے ہے جس کے
شریت ترا رہت۔ بہت میکس نہیں کیتھا کہ میکس اسی کو خوش لکھو جائے ہے۔ ملا کر اس شہزادہ اسیہ بخت ہوتے ہیں۔ ایکن
کے کوئی دیں ہے اسی پسخہ شریت کے نقل کرنے میں تمام نیلیں کو دا جنی ویں نال ہے وہ لذت فخر کی نسبت قدر کی خیال
کر سکتے ہیں میکس کیشی شریت جس ہو کر رہت اس کے بعد اس فرستے ہیں ہا کر تے ہیں۔ میکس نے کی مدد دیں میکس کی اکلی
بجھو شریتیں بکی کیے جو یہ وہ دنخاری اوسیلہ فرنگ میں سے دو زمود دست پنی ہیں ایمان اسے چھ۔ میکس کو اسی جعل
ہے میا تھلتو اس سخنی اور مدد دلہ میکس بے کشانہ مدد دار تیر میں اپنی ہمی توہن کا کامہ کر کے ہیں کہ دست
بمعت خدا ہے دعویٰ خدا فرقوں کے نے بھی یہ سو جھتی نکل۔ جعل بپڑا مکونظر تھوڑے تھے کوئی ٹھٹھے پنی دل شہادت
میکس کی بہنائی سے اس شریت کا ختیار کرے ہیں مادر پچھے تو کس ذہب کے آمدہ خنکی سرتوں اور
زہب جاگر تباخ ریا کرے ہیں بہنائی میں قسمیہ ہیٹھا اسی کیپ توہن کا سماں ہو گیا ہے۔

- (۱۵) شبلی نعمانی، الکام، محوالہ ماقبل، ص۔ ۷۔ ۲۳۶۔
- (۱۶) ایضاً، ص۔ ۸۔ ۲۳۷۔
- (۱۷) مقامات سہو کتابت درج ذیل ہیں:
- تکون مادہ = یکون مادہ
- شرعیتہ = شرعیتہ
- المذهب = المذاہب
- الطبعی = الطبعی
- لایضیق = لایضیق
- التضییق = التضییق
- (۱۸) یہاں ترجمہ ہمارا اپنا ہے کیونکہ بھی تک جنت اللہ البالغہ کا کامل فصیح اور صحیح ترجمہ ہماری نظر سے نہیں گذرتا۔ اپنے ترجمے کے بارے میں دعویٰ فصاحت تو ہمیں بھی نہیں ہے۔ صحت ترجمہ کی ذمہ داری البتہ قبول کی جاسکتی ہے۔
- (۱۹) شاہ ولی اللہ جنت اللہ البالغہ محوالہ ماقبل، ص۔ ۲۲۸۔
- (۲۰) الکام، محوالہ ماقبل، ص۔ ۷۔ ۲۳۷۔
- (۲۱) ایضاً ص۔ ۲۳۸۔
- (۲۲) ایضاً
- (۲۳) شاہ ولی اللہ، جنت اللہ البالغہ، محوالہ ماقبل، جلد دوم، ص۔ ۵۶۔ ۵۷۔ اردو ترجمہ خلیل احمد صاحب کا دیا گیا ہے، دیکھیے آیات اللہ الکاملہ، محوالہ ماقبل ص۔ ۵۳۸۔
- (۲۴) آیات اللہ الکامل، محوالہ بالاص۔ ۵۳۱۔
- (۲۵) حوالہ بالا، ص۔ ۵۲۸۔ ۵۲۷۔ یہ فہرست شاہ صاحب کے "باب الحدود" میں سے تیار کی گئی ہے۔
- (۲۶) تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، محوالہ ماقبل، ص۔ ۱۳۶۔
- (۲۷) "ہمارے خیال میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاویں میں تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے، "اسلامی احکام اور عادات" محوالہ ماقبل، ص۔ ۶۲۔
- (۲۸) مثلاً ہاتھ کاٹنے کی سزا کی ہیئت یعنی بدن سے ہاتھ کو کاٹ کر جدا کرنے کے بجائے ہاتھ مظلوم کر دینا، کسی

ترکیب سے اسے عضو معطل کر دینا اس طرح ہاتھ اپنا طبعی و نظیفہ تو انعام نہیں دے سکے گا جو قطع یہ کی صورت میں بھی انعام نہیں دیا جا سکتا تاہم اس نتیجے تک پہنچنے کا وسیلہ یعنی اس عمل کی ہیئت بدل جائے گی یا کوڑوں کی سزا کی قید با مشقت سے بدل دینا اعلیٰ ہذا القیاس۔

(۲۹) مثلاً تلوار سے کاٹ کر تیل سے داغ دینے یا کلہاڑا چلا کر بدن سے جدا کرنے کی بجائے دو اسے سن کر کے عمل جرأتی سے بدن سے الگ کرنا۔ یادیت کے مقدار کو اونٹوں کے ذریعے طے کرنے کے بجائے اپنے معاشرے کے عرف کے مطابق یا کسی اور پیمانے سے مقرر کرنا۔

(۳۰) دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۳۔

(۳۱) آیات اللہ الکاملہ، محولہ ماقبل، ص۔ ۵۳۸۔

(۳۲) اس اعلان کی تازہ ترین مثال ۹ نومبر ۱۹۹۳ء کا جلسہ یوم اقبال ہے جہاں مقررین میں سے کچھ حضرات نے تقریر کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا تھا۔ نجی حلقوں میں اس نتیج کی گفتگو تو اکثر دیکھنے میں آتی ہی ہے۔ اس ضمن میں ایک قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ ۳۳۔ ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ ہندوستان کے علمی حلقوں میں حدیث و قرآن کے باہمی ربط اور احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں جو بحثیں چلی تھیں کیا ان کو علامہ کی تحریر اور اس کے اثرات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے؟ اس زمانے کی عمومی ذاتی فضایے تشکیل جدید میں انھائے گئے سوالوں کا کیا تعلق بتا ہے اور عمل اور رد عمل کی اس زنجیر کا تجزیہ کرنے سے بر صغیر کی فلکری تاریخ کے کونے اہم پہلو سامنے آتے ہیں؟ ان موضوعات پر تحقیق مزید سے اہم نتیج حاصل ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے۔ موضوع زیر غور سے متعلق مباحثوں کا ایک عکس اور ذائقہ اسلام جیرا چپوری، غلام احمد پروین، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کی معاصر تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مشتبہ نمونہ کے طور پر دیکھئے ابوالاعلیٰ مودودی۔ حدیث اور قرآن، مکتبہ چراغ راہ، کراچی، ۱۹۵۷ء۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی خالی از معنی نہ ہو گا کہ ۱۹۲۳ء، ۱۹۲۴ء اور اس کے بعد کے سالوں میں علامہ جن سوالات سے نبرد آزماتھے اور سید سلیمان ندوی سے حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں اپنے خطوط میں جو استفسارات کر رہے تھے کم و بیش وہی مسائل روپ بدل کریا اسی لباس میں ان مباحثت میں جلوہ گر نظر آتے ہیں جو مولانا مودودی اور پروین یاد گیر حضرات کے درمیان ۱۹۳۳ء کے زمانے میں چھڑے ہوئے تھے۔

(۳۳) تفصیلات اور پس منظر کے مباحثت کے لیے ر۔ ک، ڈاکٹر محمد خالد مسعود، علامہ اقبال اور تصور اجتہاد کی تشکیل نو، (انگریزی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۵ء باب چہارم، ص۔ ۸۰۔ نیز دیکھئے رفع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء ص۔ ۳۱۳۔

(۳۲) تشکیل جدید (انگریزی) محوالہ ماقبل، ص۔ ۱۳۶۔

سید نذرینیازی صاحب نے عبارت کا ترجمہ یوں کیا ہے۔

شاد ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاد ولی اللہ کہتے ہیں ان بیانات کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبouth ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و روانہ 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 مل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تہبید کا مام لیتا ہے (۱۵۸)۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انہیں اصولوں کو حركت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرمائیں، 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 ادکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب نہ ہرایا جائے۔

۱۵۸۔ یہاں شاد صاحب کی عبارت سے ایک فاطمہ نبی کا اندیشہ ہے، لہذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی عالمگیر شریعت، نازل ہوئی جس کی طرف شاد صاحب اشارہ فرمائے ہیں۔ رہا اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے، شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و سریع ارشاد ہے شرع لكم من الدين ما وصى به سوحا والذى او حينا البال و ما وصينا به ابراهيم و موسى و عيسى ان افيمو الدين ولا تفتر فواديه (۱۳:۲۷) مترجم

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (اردو) بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص۔ ۲۶۵-۲۶۶) مترجم کے حاشیہ سے یہ تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انہیں اصل عبارت میں کچھ کھٹک رہا تھا لیکن ان کی تحریر اس اشکال کی طرف رہنمائی نہیں کر سکی جو علامہ کے آخری فقرہوں سے پیدا ہو سکتا تھا۔ مزید برائی نذرینیازی صاحب نے ”آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب نہ ہرایا جائے“، کے فقرے میں ترجمہ کرتے ہوئے انگریزی متن پر توجہ نہیں کی۔ انگریزی میں وجوب اور عدم وجوب کا توذکرہ نہیں۔ وہاں نفاذ میں شدت یا لختی کا تذکرہ ہے۔ اس عبارت کا ایک اور ترجمہ خورشید احمد صاحب نے بھی کیا تھا موازنے کے لیے اقتباس درج ذیل ہے۔

شاد ولی اللہ نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افراد بحث کی ہے۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں۔ شاد ولی اللہ کے نزدیک یہ پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عمومی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت

میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملاحظہ رکھا جاتا ہے جن کی طرف و خصوصاً مأمور کئے گئے ہوں۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطیع نظر ہمہ گیر اصول ہوں نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی روشن کے اصول خود وضع کرنے کی محلی چھٹی دے سکتا ہے۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء تشكیل میں مرکز کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کار فرمائیں، اور ان کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً سزاۓ جرم سے متعلقہ قانون) اور چونکہ ان کی قبیل و پابندی بجاے خود ایک مقصد نہیں ہے۔ اس لیے آنے والی نسلوں پر چھٹی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا۔

چراغ راہ، جلد ۱۲، نمبر ۷، کراچی، ۱۹۵۸ء ص ۸۲۔

(۳۵) دیکھئے مکتوب بنا م سعید الدین جعفری (۱۳۔ اگست، ۱۹۲۲ء) اور اق گم گشتہ، مرتبہ رحیم بخش شاہین، اسلامک پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۷۵ء ص ۱۱۸۔ میں ایک مفصل مضمون انگریزی میں لکھ رہا ہوں۔

"The Idea of Ijtihad in the law of Islam"

یہ مقالہ دسمبر ۱۹۲۳ء میں جیبیہ ہال لاہور میں منعقدہ ایک اجلاس میں پڑھا گیا۔

(۳۶) مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان کی نوعیت معلوم کی جاسکتی ہے۔ تمام اقتباسات اقبال نامہ، جلد اول سے لئے گئے ہیں۔ صفحات کا حوالہ ہر اقتباس کے آخر میں دیا گیا ہے۔ نقطہ دار لکھر سے پہلے علامہ کی تحریر ہے۔ اس کے بعد سلیمان ندوی صاحب کے حواشی دیے گئے ہیں۔ اقتباس کے اختتام پر خط مسلسل کی علامت ہے۔

اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسون کر سکتا ہے..... آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟
امر دیگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے؟

۱۔ اجماع سے نص قرآنی کے منسون ہونے کا کوئی قابل نہیں۔

امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے۔ آمدی احکام میں لکھتے ہیں مذهب الجمهوران الاجماع لا ينسخ به خلاف بعض المعتزلہ، ج ۳، ص ۲۲۹۔ بعض معتزلہ ایسا کہتے تھے مگر ان کی رائے مقبول نہیں ہو سکی، آمدی

نے حصہ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے۔ پھر اس کا جواب دے دیا ہے اس امریکی مصنف کا استدال غلط تھا ہے۔ (مورخہ ۱۸ اگست ۱۹۲۳ء ص ۱۳۲)

۱۔ آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ فقہاء اجماع سے نص کی تخصیص جائز تھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعیم کی مثال اگر کوئی ہو تو اس سے آگاہ فرمائیے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو اس سے بھی آگاہ فرمائیے، یعنی یہ کہ کس مسئلہ میں صحابہ نے یا علمائے امت نے نص کے حکم کی تخصیص و تعیم کر دی۔ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ تخصیص یا تعیم حکم سے آپ کی کیا مراد ہے۔

۲۔ دیگر آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی ناخ حکم ان کے علم میں ہو گا۔ جو ہم تک روایتا نہیں پہنچا۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہوا اور وہ کون سا حکم ہے۔

یہ بات کہ کوئی ناخ حکم ان کے علم میں ہو گا تھا حسن ظن پر منی ہے۔ یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں ”لیگل فلشن“ ہے۔ علامہ آمدی کے قول سے تو بظاہر امریکن مصنف کی تائید ہوتی ہے گوصرف کسی حد تک کہ اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا، بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے علم میں کوئی ناخ حکم نہیں ہو سکتا۔

۳۔ اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناخ حکم کی بنا پر ہوا ہے۔ وہ ناخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے اور غالباً آپ کو بھی ہو گا، مجھے افسوس ہے کہ میں آپ کو دوبارہ زحمت دینے پر مجبور ہوا۔

۱۔ ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ نص قرآنی کے خلاف کوئی حکم صحابہ نے دیا ہے۔ (مورخہ ۲۷ اگست ۱۹۲۳ء ص ۲۷۰)

(۱۳۵-۱۳۲)

آپ نے کسی گذشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات سے جب کوئی مستلد دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کا حوالہ کوئی کتاب میں ملے گا؟ کیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے۔ دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امت پر جلت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا وہ بھی تمام امت پر جلت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں۔

(موری ۱۹۲۳ء۔ ص ۱۳۱-۱۳۲)

دیگر امر دریافت طلب یہ ہے کہ آیہ توریت میں حصہ بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدہ توریت میں جو اصول مضر ہے صرف وہی ناقابل تبدیل ہے اور حصہ میں حالات کے مطابق تبدیل ہو سکتی ہے؟^۲ آیہ وصیت پر بھی جو ارشادات ہیں میری سمجھ میں نہیں آئے، اس زحمت کے لیے معافی چاہتا ہوں۔ جب فرصت ملے جزیات سے بھی آگاہ فرمائیے۔ اس احسان کے لیے ہمیشہ شکر گذار رہوں گا۔

(موری ۱۹۲۶ء۔ ص ۱۳۵)

۱۔ بیٹک

۲۔ کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی

آپ کے بعض خطوط میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ آخری خط بھی جو نہایت معنی خیز ہے اور جس کے مضمون سے مجھے بحیثیت مجموعی پورا اتفاق ہے محفوظ ہے گا۔ عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تفسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے، بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہال معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں اس ضمن میں چونکہ شریعت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے۔ قاعدہ میراث کے حصہ کے متعلق میں نے مضمون اجتہاد میں یہی طریق اختیار کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لڑکی کو لڑکے سے آدھا حصہ ملنا یعنی انصاف ہے۔ مساوی حصہ ملنے سے انصاف قائم نہیں رہتا ہے، بحث کا محرك ترکی شاعر

ضیا بک کی بعض تحریریں تھیں جن میں وہ اسلامی طلاق اور میراث کا ذکر کرتا ہے میں نے جو حصہ کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ میں حصہ میں ترمیم چاہتا ہوں، بلکہ خیال یہ تھا کہ شاید ان حصہ کی ازلیت و ابدیت پر آپ کوئی روشنی ڈالیں گے۔

آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک اور سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور مقرر کردے اور اس اختیار کی بناء کون سی آیت قرآنی ہے؟ حضرت عمر نے طلاق کے متعلق جو مجلسِ ستّ قائم کی ہے۔ اس کا اختیار ان کو شرعاً حاصل تھا۔ میں اس اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں، زمانہ حال کی زبان سے یوں کہیں کہ آیا اسلامی کافی ثیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ 'امام' ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی 'امام' کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

(۷۔ اپریل ۱۹۲۶ء ص۔ ۱۳۹-۱۴۰)

۱۔ ترک کر دے کا الفاظ صحیح نہیں، ملتوی کر دے صحیح ہے۔ جیسے میدان جنگ میں جب اسلامی فوج دار الحرب سے قریب ہو جاؤ بمحاذِ ملتوی کر دیجے جاتے ہیں۔

۲۔ میری عبارت کے سمجھنے میں یا اقبال نے خود اپنے مطلب کی تعبیر میں غلطی کی ہے حضرت عمر سے پہلے ایک مجلس یعنی ایک ہی نشست میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا حضرت عمر نے اس کو تین قرار دیا۔ بات یہ تھی۔

۳۔ حنفیہ کا قول ہے کہ حضرت عمر کو آنحضرت صلیم کا کوئی حکم معلوم ہوا جس کی اشاعت عبد اول میں نہیں ہو سکی تھی اور حضرت عمر نے اپنے عبد میں کی۔ حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے تعزیر ایسا کیا تھا اور امام کو تعزیر ایسا کرنے کا اختیار ہے۔

شریعت احادیث کے متعلق جو لٹک میرے دل میں ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں، ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باہ جو دا پتی ترقی و تعالیٰ کے اب تک ان کی بلند یوں تک نہیں پہنچی۔ مثلاً ملکیت شامات دہ کے متعلق المرئی اللہ و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے، بہر حال چند امور اور دریافت طلب ہیں، اگرچہ آپ اس وقت سفر جاز کی تیاریوں میں مصروف ہوں گے، تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ از راہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ

روشنی ڈالیں گے ۲

آپ فرماتے ہیں کہ بنی کریم کی دو صیحتیں ہیں، نبوت اور امامت۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے انتباط داخل ہیں، اجتہاد کی بناء محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے یا یہ بھی وحی میں داخل ہے۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں گے؟ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتقاد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ وحی غیر مخلوقی تعریف فیضیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی مخلوق اور غیر مخلوق کے امتیاز کا پڑ رسول اللہ صاحم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں گے؟

حضور نے اذان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا، کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں ہے؟

فتحہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جاسکتا ہے، اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث ۷؟

امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچے کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جاسکتا، اس مسئلہ کی اساس کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدہ شہادت ہے یا جزو قانون ہے۔ (مورخہ ۲۳۔ اپریل ۱۹۲۶ء ص ۱۵۲۔ ۳۔ مص ۱۹۲۶ء)

۱۔ میں نے ان کو اس کا تسلی بخش جواب لکھ کر بھیجا تھا۔

۲۔ ان تمام امور کے جواب بیرت النبی جلد چہارم کے مقدمہ میں مذکور ہیں۔ مختصر اجواب یہاں بھی حوالہ قلم ہیں۔

۳۔ اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ پر نہیں، بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے جو عقل بشری سے مافوق ہے اور جس میں عقل بشری و تجربہ و مشاہدہ کو دخل نہیں، اور نبی کی ہر غلطی کی اصلاح کا اللہ تعالیٰ ذمہ دار ہے۔ پس اجتہاد نبوی کے نتائج بھی اگر غلط ہوتے تو اللہ تعالیٰ اصلاح فرماتا جیسا کہ چار پانچ مقام پر اصلاح فرم دی ہے۔ پس جب اقیہ اجتہادات نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو تقریر اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحیح قرار دیئے گئے اور اس لیے وہ واجب القبول ہیں۔

۴۔ اصلاح بعد میں پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ آنحضرت کو بعض روایات کے رو سے خود بھی اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ کی تعلیم دی تھی اور دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں دیکھا تھا، البتہ اس باب میں صحابہ سے مشورہ کرنا باب امامت سے تھا نہ کہ نبوت سے کہ

ادکام نبوت میں مشورہ نہیں۔

۶۔ تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔

۷۔ اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہ کا قول ہے جو دارقطنی میں ہے۔ دوسرے طبقی تجربہ ہے۔ امام شافعی کے زادیک اکثر مدت حمل چار برس ہے۔ (ہدایہ)

۳۷) رک اقبال نامہ، محوالہ ماقبل، ص، ۱۲۳۔

۳۸) حوالہ بالا ص، ۱۲۷۔

۳۹) ایضاً ص، ۱۲۰۔

۴۰) ایضاً ص، ۱۲۱۔

۴۱) ایضاً ص، ۱۲۲۔

۴۲) جبکہ ہمارا ذاتی میلان اس رائے کی طرف ہے کہ شاہ صاحب کا موقف اس ہم من میں شبیلی کی بیان کردہ اور علامہ کی اختیار کردہ تشریع سے مختلف ہے۔

۴۳) دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پرنس نے ۱۹۳۲ء میں شائع کیا۔ اس کے پروف علامہ نے خود پڑھتے تھے۔ (دیکھئے ہائی، تصانیف اقبال.... محوالہ ماقبل، ص، ۳۲۰)

۴۴) اقبال نامہ، محوالہ ماقبل، ص، ۱۸۲۔ خط کی باقی عبارت بھی قابل توجہ ہے۔

۱۰ آپ فرماتے ہیں کہ تو اتر مل کی ایک مثال نماز ہے۔ مالکیوں اور خیغوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورت نماز میں ہے وہ کیوں کر ہوا؟

۱۱ ایک اور سوال پوچھنے کی جرأت کرتا ہوں۔ (۱) ادکام منصوصہ میں توسعی اختیارات امام کے اصول کیا ہیں؟ (۲) اگر امام توسعی کر سکتا ہے تو کیا ان کے مل کو محمد و دہبی کر سکتا ہے، اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو داشع فرمائیے۔ (۳) زین کا مالک قرآن کے زادیک کون ہے؟ اسلامی فقہا کا نہ ہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتوی ہے۔ وہ فتوی کیا ہے؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے متوافق ہوگی یا مخالف؟ اس مسئلہ کا سیاست اور اجتماعی معاشرت سے گہر اعلق ہے، کیا یہ بات بھی امام کی رائے کے پرداز ہوگی؟ (۵) صدقات کی کتنی دفعیں اسلام میں ہیں؟ صدقہ اور نیرات میں کیا فرق ہے؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب میں ہوگی، مگر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے۔

۴۵) دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۹ نیز ۲۳



قبال اکادمی پستان