اقبال اور اساسی اسلامی وجدان

از

عبد الحمید کمالی

مرتب

ڈاکٹر وحید عشرت

بزمِ اقبال ○ لاہور

اِقبال اور اساسِ اسلامی وجدان

از عبدالحمید کمالی

○

مرتب
ڈاکٹر
وحید عشرت

○

بزمِ اِقبال ○ لاهور

اِقبال اَور اساسی اِسلامی وجدان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر : پروفیسر ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اعزازی سیکرٹری بزم اقبال، لاہور

مطبع : اظہر سنز پرنٹرز لاہور

طابع : ایس ایم اظہر رضوی

اشاعت اول : نومبر ۱۹۹۷ء

صفحات : ۳۷۶

قیمت : ۱۳۰ روپے

خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
خودی کی خلوتوں میں کبریائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

(اقبالؒ)

فہرست مضامین

نمبر شمار		صفحہ نمبر
	دیباچہ — ڈاکٹر وحید عشرت	
۱۔	ماہیتِ خود آگہی اور خودی کی تشکیل	۱
۲۔	مرتبۂ ذاتِ حق ۔ فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان	۳۱
۳۔	مقولۂ صفات اور حقیقتِ اسماء	۶۷
۴۔	فلسفۂ خودی اور تاریخیت	۹۹
۵۔	مقولات زمان و مکاں کا اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام	۱۱۹
۶۔	اسلامی کونیاتی وجدان میں زمانِ حادث اور تصورِ لامتناہیت	۱۵۹
۷۔	اسلامی وجدان میں آنِ سیال اور کون و مکان	۱۹۵
۸۔	اقبال کا تصورِ شخصیت اور انائیت سے اس کا تقابل	۲۳۹
۹۔	فکرِ اقبال میں عمرانی ترقی کے نظریات	۲۵۹
۱۰۔	شپنگلر: اقبال اور مسئلۂ تقدیر	۲۹۳
۱۱۔	جناح، اقبال اور تصورِ پاکستان	۳۱۷

چند نیازمندانہ باتیں

عبدالحمید کمالی سے میرا تعارف اس وقت ہوا جب میں نے اپنے پی ۔ ایچ ۔ ڈی کے مقالے ''ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا عمرانی فلسفہ'' پر شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب میں محترم پروفیسر خواجہ غلام صادق (مرحوم) کی نگرانی میں کام شروع کیا ۔ میں اپنے مقالے کی کتابیات مرتب کر رہا تھا کہ مجھے اقبال ریویو کا خلیفہ عبدالحکیم نمبر دیکھنے کا موقع ملا جس میں کمالی صاحب کا خلیفہ عبدالحکیم کے عمومی فلسفے پر مقالہ شامل تھا ۔ مجھے اس مقالے سے اس لیے بھی دلچسپی تھی کہ کمالی صاحب کے بارے میں مجھے بتایا گیا تھا کہ آپ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے معتمد شاگرد اور قریبی دوست رہے ہیں ۔ ظاہر ہے مجھے یہ جاننے کا اشتیاق تھا کہ انھوں نے خلیفہ صاحب کا نظریۂ زندگی اور فلسفۂ حیات کس طرح سمجھا اور وہ اسے کس طرح بیان کرتے ہیں ۔ ان کے اس مقالے کو پڑھ کر مجھے بہت خوشی ہوئی ۔ میں نے مقالے سے بہت استفادہ کیا ۔ خلیفہ صاحب کی فکر کی رو اور ان کے پیرایۂ اظہار کو انھوں نے اتنے منطقی ، علمی اور استدلالی انداز میں اس طرح بیان کیا تھا کہ مجھے ان کی فکر کی قاموسیت اور جامعیت پر رشک آنے لگا ۔ چنانچہ میں نے ان کی تمام تحریروں کو بالاستیعاب پڑھنا شروع کیا اور مجھے خوشی ہوئی کہ اردو زبان میں ان کی تحریریں فلسفیانہ مزاج اور فہم کا مرقع ہیں اور وہ نہایت عمدگی سے مضامین کے ابلاغ پر قادر ہیں ۔

تقریباً اسی زمانے میں اقبال کی صد سالہ تقریبات کے سلسلے میں چھپنے والی کتب کی تدوین کے لیے ریسرچ فیلو کی ایک عارضی اسامی پر اقبال اکادمی میں میری ملازمت شروع ہو گئی ۔ یہ ۱۹۷۶ تا ۷۸ء

کی بات ہے۔ مجھے یہ جان کر بڑی خوشی ہوئی کہ کمالی اقبال اکادمی کے ریسرچ سکالر، ڈپٹی ڈائریکٹر اور ڈائریکٹر رہے تھے اور اسی طرح اقبال ریویو کے مدیر بھی تھے۔ ساتھ ہی دکھ بھی ہوا کہ اتنے عالی دماغ اور صاحب فکر ماہر اقبالیات سے اقبال اکادمی محروم ہو گئی۔ اقبال اکادمی کی بد قسمتی تھی کہ کمالی صاحب کی ڈائریکٹر شپ اسے راس نہ آئی۔ وہ اقبالیات کے ایک صاحب بصیرت اور جید عالم تھے۔ اگر اقبال اکادمی کو ان کی سربراہی میسر رہتی تو وہ اقبالیات کی جہت میں مزید سنجیدہ اور فکر انگیز ادب ضرور تخلیق کرتے رہے بہرحال وجوہات کچھ بھی ہوں اقبال اکادمی کی ان کی ذات سے محرومی میرے نزدیک ایک افسوسناک المیے سے کم نہیں۔

اگست ۱۹۸۳ء میں جب مجھے دوبارہ اقبال اکادمی میں بطور اسسٹنٹ ڈائریکٹر (اکیڈمک) خدمت کا موقع ملا تو میں نے جہاں اور بہت سے منصوبوں کو ترتیب دیا ذہن میں یہ منصوبہ بھی تھا کہ جب بھی موقع ملے گا میں محترم عبدالحمید کمالی کے مقالات کو یکجا کروں گا۔ میں نے ان کی خدمت میں اپنی خواہش عرض کی، میری خوشی کی انتہا نہ رہی کہ صرف انھوں نے مجھے اپنے مقالات مدون کرنے کی اجازت دے دی بلکہ میرے حق میں متعدد دعائیں بھی کیں۔ خدا کرے میں ان کی توقعات پر پورا اتروں۔ مجھے جس طرح ان کے مقالات میں. ان کی عالمانہ بصیرت کا ادراک ہوا اسی طرح ان کے خطوط میں بھی ایک سچے صاحب علم و عرفان انسان کی خوشبو بسی ہوئی محسوس ہوئی۔ میں اس مجموعہ کی تدوین میں ان کی رہنمائی اور شفقت کا ممنون اور خود ان کا احسان مند ہوں۔

اہل علم و فضل کے لیے عبدالحمید کمالی کا نام نیا نہیں۔ بقول ڈاکٹر وحید قریشی کمالی صاحب گہری فراست اور تخلیقی بصیرت کے حامل ماہر اقبالیات ہیں۔ انھوں نے نہایت سنجیدہ موضوعات پر فکر انگیز اور خیال افروز مقالات رقم فرمائے ہیں۔ اقبالیات کے قارئین ان کے نام سے بخوبی آگاہ ہیں، تاہم نئے قارئین کے لیے ان کا تعارف مفید ہوگا۔ اسی خیال سے ان کے بارے میں چند تعارفی کلمات درج کر رہا ہوں۔

عبدالحمید کمالی نے کنڈر گارٹن ، ابتدائی ، ثانوی اور اعلیٰ تعلیم حیدر آباد دکن میں حاصل کی ۔ آپ کے والد گرامی پروفیسر اللہ بخش کمالی (مرحوم) ڈی ۔ جے کالج ، کراچی اور این ۔ ای ۔ ڈی انجینرنگ یونیورسٹی ، کراچی اور آدم جی سائنس کالج ، کراچی میں ریاضی کے استاد تھے ۔ قیام حیدر آباد کے زمانے میں انھوں نے حیدر آباد میں بھی پڑھایا ۔ آپ جدید علوم ، سائنس اور ریاضی کے دلدادہ تھے اور مسلمانوں کی فلاح اسی میں گردانتے تھے کہ وہ جدید علوم و فنون کو حاصل کریں مگر اپنے مذہب سے گہری وابستگی بھی ان کے نزدیک بڑی اہم تھی ۔ یہی وجہ تھی کہ کمالی کے والد مرحوم صوم و صلوۃ کے پابند تھے ۔ وہ اعتدال پسند نظریات و خیالات کے سالک تھے ۔ وہ اپنی رائے کسی پر ٹھونسنے کے قائل نہ تھے ۔ انھوں نے اپنی اولاد کی تربیت میں بھی یہ اصول پیش نظر رکھا ۔ چنانچہ کمالی صاحب ایک ایسی علمی فضا میں پروان چڑھے جو آزادانہ نشو و نما کے لیے ضروری ہوتی ہے ۔ انھوں نے اپنے والد گرامی سے بہت کچھ سیکھا ، لیکن حیات اور کائنات کے بارے میں جو بھی نظریات قائم کیے وہ ان کی اپنی فکر اور اپنے تدبر کا نتیجہ ہے ۔ کمالی صاحب کے والد ماجد کا حلقۂ احباب بڑا وسیع تھا ۔ ان کے والد انھیں بھی اپنے دوستوں کے ہاں لے جاتے ، یوں انھیں شروع سے ہی پختہ فکر لوگوں کی صحبت میں بیٹھنے کا موقع ملا ۔ لسان العصر اکبر الہ آبادی کے ایک دوست مولانا قمرالدین جنھوں نے سب سے پہلے اکبر الہ آبادی کی سوانح لکھی اور جو ۱۹۳۶ء میں انجمن ترقی اردو ہند نے شائع کی ، کمالی صاحب کے والد کے بڑے دوست تھے ۔ انھیں کمالی صاحب کی تربیت میں گہرا دخل رہا ۔ ایک اور بزرگ جنھیں کمالی صاحب دادا کہا کرتے تھے اور جن کا انتقال ۱۹۷۰ء میں کراچی میں ہوا ، کمالی صاحب کی تعلیم و تربیت میں اہم رہے ہیں ۔ آپ نے تحریک خلافت میں حصہ لینے کے لیے سرکاری ملازمت ترک کر دی تھی ، مولانا محمد علی جوہر کے ، بمبئی سے نکلنے والے اخبار خلافت میں بھی انھوں نے کام کیا تھا ۔ یہ محترم شخصیت اگرچہ کمالی صاحب کے والد کی استاد تھی مگر انھوں نے کمالی صاحب کی تربیت میں بھی اہم کردار ادا کیا ۔ اسی طرح نظام کالج حیدر آباد کے آغا حیدر حسن مرزا بھی ان کے اہم اساتذہ میں شمار ہوتے ہیں ۔

اپنے زمانۂ تعلیم کے دوران میں انھیں جن مضامین سے زیادہ رغبت رہی ان میں فلسفہ کے علاوہ معاشیات، عمرانیات اور بشریات (انتھروپالوجی) شامل ہیں۔ آپ نے ان ہی مضامین میں گریجویشن کی۔ تمام عمر ان مضامین سے آپ کا تعلق خصوصی رہا۔ ۷۱-۱۹۷۰ء تک آپ ان مضامین میں ہونے والی تمام جدید ترقیات اور اضافوں سے خود کو آگاہ رکھتے رہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب آپ اقبال اکادمی کے ڈائریکٹر تھے۔

آپ نے جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے تعلیم حاصل کی تھی۔ وہاں شعبہ فلسفہ کے اہم اساتذہ سے تعلق رہا۔ قدیم ہندی فلسفہ کے مصنف پنڈت شیوا موہن لال ماتھر سے انھوں نے ہندی فلسفہ پڑھا۔ فلسفہ کے ممتاز استاد داس گپتا جنھوں نے تاریخ فلسفہ (ہسٹری آف فلاسفی) لکھی، ان کے فلسفہ کے استاد تھے۔ ڈاکٹر میر ولی الدین حیدر آباد دکن میں فلسفے کے ایک اور اہم استاد تھے، ان سے آپ نے کتاب قرآن اور تصوف سبقاً سبقاً پڑھیں جس سے قرآن، تصوف اور فلسفہ کے بارے میں کمالی کے نظریات پختہ ہوئے۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم سے بھی آپ نے فلسفہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نہ صرف ان کے استاد تھے بلکہ ان سے ان کے تعلقات دوستانہ بھی تھے، دونوں کے تعلقات تمام عمر رہے۔ خلیفہ صاحب ۳۰ جنوری ۱۹۵۹ء میں وہ فوت ہوئے۔ وہ کراچی میں ایک کلوکیم میں شرکت کے لیے گئے ہوئے تھے کہ انھیں دل کا دورہ پڑا اور وہیں انتقال فرما گئے۔ خلیفہ صاحب سے ان کی ملاقات ۲۹ جنوری کو آخری بار ہوئی۔

عبدالحمید کمالی کے دیگر اساتذہ میں کراچی یونیورسٹی کے محمد محمود احمد صاحب (مرحوم)، انیس الرحمن اور طیب انصاری صاحب بھی تھے۔ ایم۔ ایم شریف (مرحوم) جو فلسفہ کے ایک ممتاز محقق اور استاد تھے، ان سے بھی کمالی صاحب نے استفادہ کیا اور ان کی فرمائش پر مقالات لکھے جو پاکستان فلاسفیکل جرنل اور کانگریس کی رودادوں میں شائع ہوئے۔ آپ کے مقالات اقبال ریویو اور اقبال میں بھی شائع ہوتے رہے۔ اقبال اکادمی کے اولین ڈائریکٹر ڈاکٹر رفیع الدین (مرحوم) کا

بھی انھیں قرب حاصل تھا ۔ اقبالیات کے سلسلے میں ڈاکٹر صاحب کی خدمات نے کمالی صاحب کو متاثر کیا ۔ اسی طرح اکادمی کے دوسرے ڈائریکٹر (مرحوم) بشیر احمد ڈار کے ساتھ بھی انھیں کام کرنے کا موقع ملا ۔ بلکہ ڈار (مرحوم) کے زمانے میں آپ ڈپٹی ڈائریکٹر اور اس کے بعد ڈائریکٹر اقبال اکادمی بھی رہے مگر چند ناگزیر وجوہات کی بنا پر آپ نے یہ منصب چھوڑ دیا ۔

عبدالحمید کمالی نے تحصیل علم سے فراغت کے بعد اردو کالج کراچی میں ۱۹۵۴ء اور ۱۹۵۵ء میں تدریس کا پیشہ اپنایا اور نفسیات اور اخلاقیات پر لکچر دیتے تھے ۔ اسی زمانے کے رفقائے کار میں طبقات ابن سعد کے انگریزی مترجم غضنفر علی (مرحوم) ، خواجہ آشکار حسین (مرحوم) اور اردو ادب کے ممتاز استاد شجاع احمد زیبا سے گہرے تعلقات استوار ہوئے ۔ ممتاز حسین سے جو اردو کے ممتاز نقاد ہیں دوستی بھی اسی دور میں ہوئی ۔ کچھ عرصہ بعد آپ ایس ۔ ایم کالج میں چلے گئے ، پروفیسر فضل الرحمٰن (مرحوم) یہاں صدر شعبہ فلسفہ اور نفسیات تھے اور یورپ اور زنجبار میں بھی مقیم رہے تھے ۔ فضل الرحمٰن (مرحوم) نے کمالی صاحب کے سمند شوق کو اور بھی مہمیز لگائی اور انھیں کم پیریڈ دے کر لکھنے پڑھنے میں مشغول رہنے کا بھرپور موقع دیا ۔ فضل الرحمٰن کے ریٹائرڈ ہونے پر کمالی صاحب صدر شعبہ فلسفہ بن گئے ۔ ان کے زمانہ معلمی میں ان کے پرنسپل عبدالقادر کوھائی اور پروفیسر غلام مصطفیٰ رہے ہیں ۔ غلام مصطفیٰ شاہ بعد میں جامعہ سندھ کے وائس چانسلر بھی رہے ۔ ۱۹۶۲ء میں آپ اس وقت کے وفاقی وزیر تعلیم اے ۔ ٹی ۔ ایم ۔ مصطفیٰ (مرحوم) اور ڈاکٹر رفیع الدین (مرحوم) کے شدید اصرار پر اقبال اکادمی میں ریسرچ اسکالر (بمنزلہ ریڈر / ایسوسی ایٹ پروفیسر) مقرر ہوئے ، اس کے بعد ڈپٹی ڈائریکٹر اور ڈائریکٹر کے فرائض انجام دیتے رہے ۔ فروری ۱۹۷۳ء میں آپ نے اکادمی کی سربراہی سے سبکدوش ہونے کے لیے درخواست کی جو اکادمی کی مجلس حاکمہ نے بادل نخواستہ منظور کر لی ۔ غالباً اس کی وجہ اکادمی کے غیر علمی حالات اور وہاں کی سیاست تھی اور اس کے ساتھ ساتھ حکومت وقت کا رویہ تھا جس سے آپ دل برداشتہ ہوئے ۔

مئی ۱۹۷۳ء میں اکادمی سے فارغ ہونے کے بعد آپ نے مطالعہ کا ایک نیا پروگرام بنایا۔ مطالعہ کے اس لائحہ عمل میں آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر اب تک اسلام کے ارتقا کا مختلف حوالوں سے جائزہ شروع کیا۔ قدیم تہذیبوں اور تمدنوں کا تقابلی مطالعہ کرتے ہوئے آپ نئے مباحث سے آشنا ہوئے۔ اسی زمانے میں قرآن حکیم اور احادیث کو بھی حرز جان بنائے رکھا۔ اس مطالعہ نے ان کی فکر کی متعدد گرہیں کھول دیں۔ ان کی تحریروں میں علوم دینی کا مطالعہ اور تفکر پورے طور پر جلوہ گر ہے۔

عبدالحمید کمالی اپنے تفکر میں قاموسی جامعیت رکھتے ہیں۔ وہ معاملے کی جزئیات کو سمجھتے ہوئے حقیقت کو اس کے کلی تناظر میں سمجھتے اور پیش کرتے ہیں۔ ان کا وسیع علم اور منطقی استدلال اس قدر محکم اور دل نشین ہوتا ہے کہ قاری اختلاف رکھنے کے باوجود ان کے تبحر علمی کا معترف اور قدر دان ہو جاتا ہے۔ آپ نے اردو اور انگریزی دونوں زبانوں میں فکر اقبال پر متعدد اہم مقالات رقم کیے۔

میں بزم اقبال کے معتمد اعلیٰ اور ممتاز دانشور ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کا ممنون ہوں کہ انھوں نے محترم عبدالحمید کمالی کے اردو اور انگریزی مقالات کو بزم اقبال سے شائع کرنے کا بخوشی وعدہ کیا۔ اردو اور انگریزی مقالات الگ الگ شائع کیے گئے ہیں۔ زیر نظر مجموعہ اسی وعدے کی تکمیل ہے۔

اگرچہ میری خواہش ہے کہ میں کمالی صاحب کے ان مقالات کا علمی سطح پر جائزہ اور تنقیدی تجزیہ پیش کروں مگر شاید کتاب کے تعارف میں، میں ان سے انصاف نہ کر سکتا۔ میں نے اس کام کو دانستہ کسی اور فراغت پر چھوڑ دیا ہے۔ اس مختصر سے تعارف میں، میں ان کی فکر کی مختلف جہتوں اور ان کے علمی اور فکری عمق اور نظریات و تصورات کے وسیع دائروں کو زیر بحث نہ لا سکتا تھا — بات ادھوری رہ جاتی۔ بہر حال ان مقالات کی اشاعت سے ان کے قاری خود

کمالی صاحب سے براہ راست زیادہ بہتر تعلق استوار کر سکیں گے بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس دیباچے میں میرا انتقادی رویہ قارئین کے لیے پہلے سے متعین ایک ذہنی سانچہ بن جاتا جو انھیں براہ راست کمالی صاحب کی فکر سے آگہی کے سلسلے میں متعصب بنا دیتا اور یوں میں ان کے خیالات کی براہ راست اور درست تفہیم میں رکاوٹ بن جاتا۔

آخر میں کمالی صاحب کا پھر شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انہوں نے ان مقالات کو مرتب کرنے کی مجھے اجازت دی اور ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کا بھی کہ انہوں نے مقالات کو انگریزی اور اردو کی الگ الگ جلدوں میں شائع کرنے میں محبت اور خلوص سے سرپرستی فرمائی۔

ڈاکٹر وحید عشرت

☆ ☆ ☆

ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل

خود آگہی کا مسئلہ یوں تو تمام ادوار فلسفہ میں اہمیت کا حامل رہا۔ مگر مغرب میں دیکارت سے فلسفہ کی نظر موضوعی ہوگئی اس تغیر کی وجہ سے مسئلہ خود آگہی مرکز فکر سے قریب تر ہونے لگا یہاں تک کہ ہیگل میں سب اعتبارات وجود ہی خود آگہی کی ہیئت قائمہ میں تمام ہو جاتے ہیں۔ ہیگل کے بعد سے فکر مغرب کی سیل قاہرہ کی ساری روانی اسی مسئلہ کی مرہون ہے اور یہ سیل اپنی شاخ در شاخ تقسیم میں بھی اصول خود آگہی کے مختلف لمحات سے عبارت ہے۔ نو تصوریت اور برگسانیت وغیرہ قدرے مختلف صورتوں میں اسی اصول خود آگہی کے اثبات ہیں۔ مغربی فلسفیانہ فکر کا ارتقاء کچھ اس انداز سے ہوا ہے کہ اسی ایک مسئلہ اور اسکے اشکال کے متبادل تعین سے مختف اسالیب فکر کی اساس مرتب ہوتی ہے۔ ارباب تثلیث نے ہئیت خود آگہی میں ایک کو تین اور تین کو ایک دیکھا۔ ماضی پرستوں اور اہل تاریخیت نے اپنی فکر کی تمام جولانی اسی مسئلہ پر صرف کی اور ہیئت خود آگہی کی ایک تدوین مخصوص میں پوری حقیقت تاریخ کو مدون کیا۔

تمام فلسفیانہ مسئلوں کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر ہماری فکر کو اپنی انفرادیت اور ذاتی قدر کے بل پر نشاۃ پذیر ہونا ہے تو خود آگہی کے پورے مسئلہ کا جائزہ از بس ضروری ہے۔ یہ بات خاص طور پر اسلئے بھی لازم ہے کہ تصور خودی کے اکثر حاملوں اور مفکروں نے اس مسئلہ کے جائزہ میں کوتاہی کی۔ اسکی باریکیوں پر نظر نہیں رکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود آگہی کی ماہیئت کے ضمن میں انہوں نے ایسے تصورات و مقولات استعمال کئے جو ارباب تثلیث کے وضع کردہ تھے۔ یا ماضی پرستوں کے ساختہ پرداختہ۔ اس غلطی کا اثر یہ ہوا کہ جب اس خود آگہی کی ہئیت کا اطلاق زندگی وجود حیات معاشرہ سیاست اور ثقافت کے دائروں میں کیا گیا تو ایسے کلیات و قضایا تصورات و تعقلات کا سہارا لینا پڑ گیا جن سے تثلیث پرستی اور ماضی پرستی کی در پردہ تائید ہوتی ہے۔ اس وجہ سے ہیئت خود آگہی کا جائزہ تجزیہ اور انتقاد اولیں مسائل میں سے ہے۔ جسکے بغیر ایک خود آگاہ فلسفہ منصہ شہود پر آ ہی نہیں سکتا۔

خود آگہی کی ھئیت قائمہ کے مسئلہ تک معلومہ تاریخ عالم میں جس ثقافت نے سب سے پہلے رسائی حاصل کی۔ اسکا ادراک کیا اسکو فلسفیانہ شکل عطا کی اور پھر تمام کائنات پر اسکے واسطہ سے نظر کی وہ ھندی آریائی ثقافت ھے۔ جو تجارتی راھوں سے یونان تک پہنچی۔ چنانچہ آرفک تحریک کے زیر اثر پیدا ھونے والا فیثا غورثی فلسفہ یونانیوں کے لئے بالکل نئی چیز ھے۔ یونانی مفکر للی پٹ کے انسانوں کی طرح حقیر حشرات الارض سے زیادہ کچھ زیادہ بہتر نہ تھے۔ ان میں سقراط، افلاطون اور ارسطو کا اچانک ظہور ایسے دیو پیکر افراد کی پیدائش کے مترادف ھے جو یونانی تاریخ کے لئے فوق البشر سے کم نہیں۔ یہ ھندی آریائی تصورات تھے جنھوں نے وہ علمی اور فکری فضا یونان میں پیدا کی جس سے امپاڈو کلز اور انکسا غورث اور پارمنائی ڈز جیسے مفکرین پیدا ھوئے جنکا سرمایہ ذھنی تمام یونانیوں کے لئے اچھوتا تھا اور اسی بناء پر ناقابل فہم تھا۔ اسی فضا میں ان مقدمین کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو آئے۔ جنھوں نے خود شناسی کو مقصد علم قرار دیا۔ ارسطو نے خود شعوری کا وہ مقام متعین کیا جو ھندی فلسفہ کی روح ھے۔ اسکے بعد مغربی فلسفہ جو نوفلاطونیت اور نوفلاطونی ارسطاطالیسیت کی محض بقول وھائٹ ھیڈ تفسیر سے زیادہ کچھ نہیں ھے۔ انہیں راھوں پر گامزن ھوا۔ جسکی نشاندھی ھندی انداز فکر نے ماقبل کردی تھی۔ اسی وجہ سے یہ کہا جا سکتا ھے کہ یورپی فلسفہ دراصل حکمت ھند کی بازگشت ھے۔

ھندی اسالیب فکر میں بنیادی مسئلہ ''الم،، کا وجود ھے اور تمام ھندی ما بعد الطبیعیات اسی مسئلہ کا حل ھے۔ الم کا سرچشمہ عارفان ھند خواھش بتلاتے ھیں اور خواھش کا سرچشمہ جہل کو قرار دیتے ھیں۔ یہ جہل کا نتیجہ ھے کہ شعور پر تعینات عائد ھوتے ھیں اور اپنی چتا میں آپ جلتا ھے۔ جب اس جہل سے نجات مل جاتی ھے تو ھر تعین و تحدید سے رھائی نصیب ھوتی ھے۔ تفرید و تقسیم جزئیت و جانبیت کے جنجال کائی کی طرح چھٹ جاتے ھیں اور شعور اپنا کلی اثبات کرتا ھے۔ مندرجہ بالا بیان ھند کے فکری رجحانات کا خلاصہ ھے۔ جس میں شعور یا علم کو ما بعد الطبیعیاتی اصول کا درجہ حاصل ھے۔ یہ شعور ھی ھے جسکے تبدل و تغیر۔ شکست و ریخت سے عالم کل کی تعمیر ھوتی ھے۔ اسی کی خاکستری سے آکاش اور ویرانی سے ذھن انفرادی یا بدھی پیدا ھوتی ھے جو اپنے تجربات کے مایا جال میں گرفتار

ہو جاتی ہے۔ اپنے محدود شعور کی ظلمت میں ارتسامات کی کشش میں مبتلا ہو کر سامان الم پیدا کرتی ہے۔ جس سے فعل یا حرکیت کا آغاز ہوتا ہے۔ بس جس حد تک یہ اس طلسمات خیالی کی دریوزہ گری کرتی ہے اتنا ہی الم بڑھتا جاتا ہے اور اس جنجال میں پھنستی ہے۔ جینی فلسفہ بدھی فلسفہ ویدانت اسی بنیادی خیال کی جنا بندی اور تعقلاتی پچکاریاں ہیں نوفلاطونیت اشراقیت رومانیت ہیگلیت جدایت برگ سانیت وغیرہ اسی فکری لے کی رنگ برنگ سرتیاں ہیں جو ہماری علمی میراث کی ہر ہر نسیج میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ چنانچہ ہر نیا نغمہ جو پھوٹتا ہے اسی کے دبے ہوئے سر جاگ اٹھتے ہیں۔ ساہیت خود آگہی پر مغرب میں جتنی موشگافیاں ہوئی ہیں انکے گوشہ گوشہ میں اسی خیال کا سرگم ہے۔ اور ایسا کیوں نہ ہو زوال روما کے بعد علمی قیادت اسکندریہ کے ہاتھ میں آگئی تھی جو مشرق و مغرب کا سنگم تھا۔ افلاطون و ارسطو کی اعلی منازل سے گزر کر فکر یونان بالغ ہوچکی تھی اسکندریہ میں پھر ایک بار اسے مشرق سے واسطہ پڑا ایسے مفکرین کا سہارا ملا جنکے پاس ایک طرف یونان کے شہپارے تھے تو دوسری طرف ہند و ایران کے جواہر گرانمایاں۔ آرنگ تحریک سے لیکر عروج اسکندریہ تک ہندی فکر مختلف درجات سے گزر کر جینیت، سہایانہ بدھمت، ویدانت وغیرہ کی نازک خیالیوں سے مالا مال ہوچکی تھی۔ ادھر ایرانی فکر بھی ہندی اثرات اور مجوسی روایات کی قوت شاکلہ سے نئے سانچوں میں ڈھل رہی تھی۔ ان عظیم فکری قوتوں کا تماس یونانی فکر سے اسکندریہ میں ہوا جس سے نوفلاطونیت نے جنم لیا۔ نوفلاطونیت ہندی تعقلات اور یونانی تخیل کی تحدیدات کا زندہ شاہکار ہے۔ یہ تعقل و تصور کی حد تک ہندی ہے۔ مگر تخیلی تحدید کے اعتبار سے محض یونانی ہے۔

پوری ہندی فکر عالم ارتسام اور دنیائے الم سے ماورائیت پر قائم ہے جسکو کسی اثبات کے ذریعہ دائرہ فہم میں نہیں لایا جا سکتا۔ صرف نفی کے ذریعہ اس کا کچھ احساس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہ عالم جہل اور اگیان کے پرتو سے بہت بلند ہے۔ یہ شعور ہی شعور ہے۔ سرمدی ہے۔ لانہائیت ہے غیر محدود ہے۔ اس میں میں و تو کا وجود نہیں۔ نہ اس میں بدھی ہے نہ ذہن۔ نہ ادراک۔ نہ موضوع نہ معروض۔ یہ عالم اصلی عالم ہے۔ جس پر کوئی تشبیہ کوئی استعارہ موزوں نہیں ہوسکتا۔ نہ کوئی اشارہ کار گر ہوسکتا ہے۔ نہ کوئی وجدان اسکو احاطہ کرسکتا ہے۔ ہندی فلسفہ اسی لامحدود کو اصلی حقیقی وجود قرار دیتا ہے۔ اسکے ماسوا جو کچھ موجود ہے وہ محض اتباس ہے۔

اسکی وجه تفرید ہے جو جہل سے پیدا ہوتی ہے۔ التباسات کو ہم مختلف اشیاء سمجھتے ہیں اور ہر ایک کا ایک نام رکھتے ہیں۔ پھر اپنے ہی جہل کے سبب اسکی خواہش کرتے ہیں یہ خواہشات انکے تجربہ میں مزید استقلال و صلابت پیدا کرتی ہیں اور مزید قیود و شرائط میں ہم پھنس جاتے ہیں۔ ہر کثرت کی بنیاد قید و شرط ہے تفرید و حد بندی ہے۔ راہ معارفت یا گیان مارگ ان شرائط کو زیر و زبر کرنا ہے ان قیود کا پردہ چاک کرنا اور التباسات سے جھٹکارا پانا ہے۔ جہاں ہندی فکر کی اصل اساس غیر محدود کا وجدان یا احساس ہے۔ وہاں یونانی تخئیل کا ہیولیٰ ''محدود،، کا وجدان ہے۔ یونانی اساطیر سے لیکر فلسفہ تک وہ جسکی حد بندی نہیں ہوسکتی محض عدم ہے۔ وہ جو بے شرط ہے نہیں ہے۔ وہ جسکی کوئی نہائیت نہ ہو کچھ نہیں ہے۔ عدم تحدید گریز ہے۔ اسلئے قیام وجود استقلال حدود پر ہی موقوف ہے۔ جب کوئی شرط کم ہو تو یہ عدم کی طرف مراجعت ہے اور ہر شرط سے گزرنا معدوم ہو جانا ہے۔

یہ عجیب و غریب بات ہے کہ ہندی ذہن اور یونانی ذہن ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں۔ جہاں ہند کے لئے وجود حقیقی بے شرط و بے قید ہونے پر مبنی ہے وہاں یونانی ذہن کے لئے بیحد و بے حساب ہونا عدم ہے۔ وجود متعین اہل ہند کے مطابق التباسی اور وہمی وجود ہے تو اہل یونان کے ہاں حقیقی اور اصلی وجود ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہند اور یونان کا کوئی میل نہیں مگر آرفک اثرات کے ذریعہ ہندی خیال سے یونان متعارف ہو ہی گیا نہ صرف یہ بلکہ ہندی اثر یونانی یاسیت کے لئے تریاق ثابت ہوا۔ آرفک تحریک کی بنیاد میں مسئلہ الم ہے اور الم عالمگیر تجربہ ہے اس بناء پر آرفک رجحانات اور انکے ذریعہ جو کچھ آیا یونان میں قابل قبول بن گئے۔ اس تحریک کی جان یہ امر ہے کہ الم ناقابل علاج نہیں۔ چنانچہ اسکے زیر اثر جو ادب پیدا ہوا اس میں حیات کی کشمکش ہے جو زندگی کے الم انگیز تجربہ پر ہیرو کی کامیابی سے جگمگا اٹھتی ہے۔ مرکزی کردار ہر غم انگیز اندوہناک تجربہ سے گزرتا ہے مگر آخرکار نجات حاصل کر لیتا ہے۔ یونانی ادبیات میں یہ نیا عنصر ہے، نیا انداز خیال ہے، جس نے ہندی افکار کے لئے فضا ہموار کی۔ اس سے پیشتر یونانی ادب محض تقدیر اور جبریت کی تمثیل نگاری تھا۔ غلطی اور اسکے نتیجہ میں سزا ان سب کا تقدیر کے چکر سے تعلق تھا۔ یہ قسمت یا یونانی اصطلاح میں ''میزان،، ہی ہے جو ہر شئے کو اسکے اچھے برے کو متعین کرتی ہے۔ اگر ہیرو سے غلطی ہوتی ہے تو یہ بھی تقدیر ہے

اور اس غلطی کا نتیجہ المناک ہوتا ہے تو یہ بھی اسی کی وجہ سے ہے۔ اس سے کوئی مفر نہیں۔ یونانی المیہ ادب دراصل ایسے ہی حزنیوں کی عکسی کرتا ہے اسکے برخلاف آرفک اساطیر کے زیر اثر برے حالات اور ناگفتہ بہ مواقع سے نکلنے کا بھی امکان ہے گو حالات حوصلہ شکن ہوں تجربہ یاس انگیز ہو مگر جدوجہد صبر اور قوت عمل سے اس پورے ماحول کو شکست دی جاسکتی ہے۔ ناامیدی کے افق سے امید و فتح کا سورج طلوع ہوسکتا ہے۔ الم یاس اور حزن حیران اور گزران تجربوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ خالص ہندی تصور ہے۔ اولاً شاعری اور ڈراموں پھر ناچ وغیرہ کے ذریعہ اس تصور نے اپنے لئے فضا تیار کرلی اور اسکے بعد ہندی اعلی تعقلات کا نظام یونان میں آیا اپاڈوکلز نے اگر ''غیر محدود،، کا تذکرہ کیا تو وہ اسی ہندی اثر کے تحت۔ مگر یونانی فکر اس 'غیر محدود، کے تصور کو نہیں لے سکتی تھی۔ یونانی ادب نے الم اور تجربہ کی ماہیت سے متعلق ہندی تصور قبول ضرور کیا مگر اس کو اپنے اساسی خیال (یعنی غیر محدود عدم اور محدود وجود ہے) کے تابع رکھا۔ اسطرح افلاطون اور ارسطو پیدا ہوئے مگر افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں باریکی اور نفاست پیدا کرنا یونان یا روما کا منصب نہ تھا۔ یہ اعزاز اسکندریہ کے حصہ میں آیا۔ جہاں بدھی اور ویدانتی خیالات کے اعلی ترین ثمرات سے اس فلسفہ کو مرصع و مزین کیا گیا۔ یہ نیا امتزاج نوفلاطونیت و اشراقیت کی صورت میں کلیسا کا سرکاری فلسفہ بن گیا۔ موجودہ مغربی فلسفہ اس کی یادگار ہے۔

میں نے یہ تفصیل اسلئے لکھی کہ خود آگہی کے سارے مسئلہ میں جو اساسی ہندی اور یونانی اعتبارات ملتے ہیں انکو واضح کیا جائے۔ خود آگہی کی ماہیت کا جو تصور بھی مغرب سے ملتا ہے اور نوفلاطونیت کے زیر اثر بعض بڑے مسلم حکماء نے قائم کیا ہے اس میں یہی دو اعتبار ملتے ہیں۔ ہندی فلسفہ شعور و جہل اور یونان کا تخئیل وجود۔ یہ نہ صرف تاریخی حقیقت ہے بلکہ منطقی بھی۔

II

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی وجدان کے لئے یونانی تصور وجود بالکل ناقابل برداشت ہے۔ اسلامی فکر اساساً ہندی وجدان وجود کی ہمنوا ہے۔ ثقافت اسلامیہ کے تار و پود میں دو ہی تصور ہیں جو اساسی ہیں بلکہ دراصل وہ ایک ہی تصور ہیں (۱) وجود حقیقی ایک ہے اور (۲) وہ غیر محدود ہے۔

منقطع الاشارہ والوجدان ہے ۔ اسکی طرف کوئی نسبت درست نہیں ۔ کوئی توصیف اسکو تسخیر نہیں کرسکتی ۔ "غیر محدود وجود" کا شعور یا احساس اگرچہ اسلامی ثقافت کا اساسی وجدان ہے مگر اہل اسلام کو جس فلسفہ سے سابقہ پڑا اور جس فلسفہ کے سانچوں میں انہوں نے اپنی مابعد الطبیعیات استوار کرنی چاہی سیاسی و سماجی شعور کو متشکل و متداول کیا وہ اسکے بالکل برخلاف ہے ۔

اسکندریہ سے حاصل شدہ تصورات کے نظام میں اساسی امر "وجود متعین" کے وجدان کی کار فرمائی ہے ۔ بس مسلم فکر اس امر پر مجبور ہوگئی کہ اپنے "غیر محدود" کو "وجود متعین" کے مقولہ یا تصور کے مطابق بنا کر دیکھے ۔ یہ سب سے بنیادی غیر اسلامی حرکت تھی جو مسلم مفکرین سے سرزد ہوئی ۔ اگر اسکندریہ کا فلسفہ کچھ اس طور ہوتا کہ وہ ہندی حکمت سے "وجود غیر محدود" کا تصور لیتا اور اسکے فلسفہ التباس و مایا کو مسترد کرکے یونانی فلسفہ' اشیاء لیتا تو شاید ایک ایسا تصوری خاکہ اہل اسلام کو ملتا جسکے دائرہ میں وہ اپنی فکر کو مطابق اسلام مستدیر کر لیتے ۔ مگر ہوا اسکے برعکس ۔ نوفلاطونیت یونانی تصور وجود اور ہندی تصور کثرت پر قائم ہے ۔ مسلم حکماء مثلاً الکندی فارابی ابن سینا ابن العربی شہاب الدین سہروردی نے اس نظام کو قبول کرلیا جو ایک طرف اساسی ہندی وجدان سے دور تھا تو دوسری طرف اسلامی وجدان و شعور سے بعید تھا ۔ چنانچہ انہوں نے خود آگہی کی ماہیت جو بیان کی وہ اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکتی تھی اس میں ایسے فتنے پنہاں تھے جو جسد اسلامی کو خاک میں ملانے کے لئے کافی تھے ۔ مگر اسلام بہر حال دو باتوں کی وجہ سے زندہ ہے اور رہیگا ۔ ایک تو اسکے پاس "قرآن" ہے دوسرا مستند "روایات" کا سلسلہ ۔ 'وجود بالحدود' کے یونانی تصور میں فکر ہند کا جام اسطرح بھرا گیا کہ وجود کی کل ماہیت شعور کو قرار دیا گیا ۔ اور ہندی قاعدہ کے مطابق شعور کی تفرید کو اصل کائنات و باعث کثرت قرار دیا گیا ۔ چونکہ ایک دو اساسی تعقلات و مقولات کے ماسوا تمام ہی تصورات و فکری سانچوں کا تعلق کثرت کے عالم سے ہوتا ہے ۔ اسلئے تمام افکار پر ہندی رنگ چھا گیا ۔ شعور اور تحدید شعور سے انکی تشریح و توضیح کی جانے لگی ۔ زمان، مکان، جز، کل، تعدد، کیفیت، کمیت، اضافت، غرض ہر شئے عینیت، غیریت، جو ہر وصف ۔ عرض، حدث، محل وغیرہ سب ہی کا مایہ جہل یا تقید شعور سمجھا گیا ۔ یہ پورا فلسفہ بعد میں چلکر روحانیت یا تصوریت کہلایا ۔

نوفلاطونیت ہو یہ روحانیت یا اسکا کوئی اور خوبصورت نام دے لیجیئے مثلاً فلسفہ کمال ذات یا تصوریت ان سب کا اساسی خاکہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔ انکی اساس وجود بالحدود کے تصور پر ہے اور اسکے نظام ہائے تصورات کا ضابطہ تشکیلی تعین شعور ہے۔

ان ہر دو بنیادوں پر میرے خیال میں یہ فلسفے ایسے ہیں جو اساسی وجدان اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتے۔

III

جب شعور ماہیت وجود ہے تو یونانی وجدان میں محض شعور کو وجود قرار دینا ناقابل فہم بن جاتا ہے۔ یونانی طرز فکر کے مطابق اگر شعور میں کوئی نہائیت یا انتہا نہیں ہے تو وہ محض معدوم ہے۔ اس بناء پر ایک یونان زدہ جب شعور کو ماہیت وجود قرار دیتا ہے تو اسکو ہمیشہ اسکی تحدید کا سامان بھی کرنا پڑتا ہے۔ وہ حدود بیان کرنے پڑتے ہیں اس شکل نہائیت کی توضیح کرنی پڑتی ہے جو شعور کی ہے۔

اصول خود آگہی اسی شرط کی تکمیل ہے۔ یونانی وجدان کی طلب کی پیداوار ہے۔ چنانچہ کائنات کا قیام ایک ایسے شعور پر ہے جسکی صورت تمام صورتوں سے زیادہ کامل ہے اور وہ صورت ہے ''خود آگہی،، یا ''اپنے نظارہ میں آپ محو ہونا،،۔

مسلم مفکرین نے خداوند کے واحد ہونے کا اقرار تو کیا اسکی جناب میں سجدہ ریز بھی ہوئے مگر جب وجدان وایمان کے دائرہ سے اٹھکر علم و حکمت کی مجلسوں میں آئے تو وہ کچھ اور بن گئے یعنی فلاطی نوس کے پیرو۔ انہیں خداوند میں محض شعور نظر آیا اور اس شعور میں آرزو بھی دکھائی دی اور وہ آرزو خود اپنے آپ کو دیکھنا مدرک ہوئی۔ اسطرح سے وجود کا جو تصور قائم ہوتا ہے بلا شبہ وہ وجود غیر محدود کا تصور نہیں ہے۔ بلکہ ایک متعین وجود کا تصور ہے جو ایک آرزو سے مشروط و مقید ہے اور اسکی شکل اسی سے محصور ہے۔

ابن العربی اسی نظارہ ذات کو حقیقت مطلقہ بتلاتے ہیں۔ کائنات کی تشریح انہوں نے اسطرح کی کہ غیر کے آئینہ میں اس ذات مطلق نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا۔ پس غیریت کا پردہ اسی تجلی ذات و جمال آرائی کے لیے نمودار ہوا۔ منصور حلاج بھی ذرا دوسرے انداز میں اس آرزو کا ذکر

کرتے ھیں ۔ ذات کو اپنے سے ھم کلام ھونے کا شوق تھا اور اسی شوق میں اسنے اپنی ایک شبیہ پیدا کی ۔ تا کہ اس سے اپنی تنہائی دور کرے ۔ صوفیائے کرام شوق نظارہ اور اپنے ھی جمال کے شیدا ھونے کا تذکرہ بڑے خشوع و خزوع سے فرماتے ھیں ۔ یہ سب منصور حلاج اور ابن العربی کی پیروی ھے ۔ انکی راہ سلوک کی پیروی نہیں بلکہ ان کے خیالات کی ۔ اور یہ خیالات ان امور کے بارہ میں ھیں جو ذات مطلق سے متعلق ھیں ۔ اس بناء پر تجربات نہیں محض خیالات ھیں ۔ انکا تعلق قیاس و ظن سے ھے حال و تجربہ سے نہیں ۔ منطقی طور پر جو بات قابل گرفت ھے وہ یہ کہ خداوند یا ذات مطلق کا ایسا تصور 'متعین وجود' کا تصور ھے ۔ اور اپنی تشکیل میں یونانی ھے ۔ 'اپنے نظارہ میں آپ محو ھونا' یہ ایک مخصوص حال وجود یا شان حقیقت ھے ۔ کل حقیقت نہیں ھے ۔ اسلئے اسکو مطلقیت کے مترادف یا مساوی کسی طور نہیں قرار دیا جاسکتا ۔

ھمارے حکماء اشراق نے اسی حال یا شان وجود کو آخری حقیقت قرار دیا ۔ اسکا نتیجہ یہ ھوا کہ وجود کے باقی جتنے احوال و کوائف ھیں یہ ان سب کا ماخذ قرار پایا ۔ چنانچہ کثرت کا وجود بھی اس کے سبب سے ھے ۔ وہ آرزو جو براہ راست تجربہ یا شعور ذات پر مشتمل تھی اب اسنے بالواسطہ یا آئینہ دیگر میں اپنی تشفی چاھی اسلئے ماسوا کا وجود ھوا ۔ گویا تمام کثرت و موجودات کا مصدر اصلی شعور کی کیفیت کا تغیر ھے ۔ 'متعین وجود' کی اساس سے جب مسلم فکر کثرت کی تشریح کی طرف آئی تو اسنے وھی اصول موضوعہ اپنالیا جو ھندی فکر کا تھا ۔ اسی پیوند کو اشراق یا جدید نام تصوریت سے یاد کیا جا سکتا ھے ۔ آرزوئے نظارہ یا عرفان ذات کی خواھش اس ظلمت کے سبب سے ھے جو شعور کو متغیر کرکے کثرت و غیریت پیدا کرتی ھے ۔

IV

مقولہ غیریت یا ماسوا اپنی ماھیت میں کیا ھے ۔ اسکی اساس، اشراقیت کے لحاظ سے وھی بنیادی وجود بالتحدید ھے مگر اسپر ایک آرزو کی ظلمت کا پردہ پڑا ھے ۔ یہ ظلمت مقولہ' غیریت یا ماسوا کا نقاب ھے جس سے اس وجود بالتحدید کا چہرہ چھپ جاتا ھے اور کثرت نمودار ھوتی ھے ۔ اپنے آپ کو براہ راست دیکھنے کے مقابلہ میں بالواسطہ دیکھنا وجود اصلی یعنی شعور ذات کی حد بندی ھے ۔ اس سے شعور اور متعین ھوتا ھے ۔ یہ تحدید کثرت کا باعث ھے ۔

اسی تحدید علمی کا نام ظلمت یا اگیان ہے۔ یہ اگیان دوئیت پیدا کرتا ہے وحدت و کثرت۔ اس ظلمت کا اصطلاحی نام مادہ ہے۔

فلسفہ تصوریت میں مادہ کی اساس تعین یا تحدید اطلاق ہے۔ حقیقت مطلقہ کی تحدید اولی مادہ اولی یا ہیولیٰ ہے۔

ارسطو کے ہاں علت مادی کا تذکرہ موجود ہے۔ اس سے پیشتر افلاطون کے ہاں اسکا تذکرہ ہے۔ افلاطون مادہ کی کوئی تشریح نہیں کرسکا تھا۔ وہ صرف یہاں تک آکر رک گیا تھا کہ مادی استداد پر عالم صور کے انعکاسات ہوتے رہتے ہیں۔ مادہ ان انعکاسات کو قبول کرتا ہے صورت پذیر ہوتا ہے۔ جس حد تک یہ صورتیں یہاں ملتی ہیں اسی حد تک ہمیں ادراک ہوتا ہے۔ اسکے آگے ہم مادہ کو نہیں جانتے کیونکہ ہمارا علم ہمیشہ علم صورت ہوتا ہے۔

ارسطو نے مادہ کا تذکرہ اصطفاف علل اور نظریہ' کائنات کے سلسلہ میں کیا تھا۔ علت مادی علت فاعلی کے مقابل موجود ہے۔ پس ارسطو اپنی مابعد الطبیعیات میں دوئیت پر آکر ٹھہر گیا تھا۔ ایک طرف ارسطو کا خدا (محرک اول) تھا تو دوسری طرف مادہ (ہیولی)۔ لیکن خود مادہ کیا ہے اسکی تشریح ارسطو کے ہاں نہیں ملتی ممکن ہے وہ موحد ہو مگر خدا اور مادہ کا تعلق وہ واضح نہیں کر سکا تھا۔ اسلئے اسکا فلسفہ ثنویت ہے جس میں مادہ ابتدائی (ہیولی) اور فاعل حقیقی (محرک اول) کی قدامت لازم آتی ہے۔

تاریخ فکر مغرب اس مقام سے آگے نہیں بڑھ سکی مگر ہندی فکر نے اپنے لئے راہ نکال ہی لی تھی۔ ادویتا ویدانتا کا نظام مرتب ہو چکا تھا۔ اسکے ہاں مادہ ابتدائی اگیان ہے جو شعور کی تحدید ہے۔ نوفلاطونی وحدانیت نے اس اصول موضوعہ کی بنیاد پر ارسطو کی چاروں اقسام علل کو علت واحد میں سمو دیا۔ خود ارسطو نے علت صوری علت غائی اور علت فاعلی کو علت واحد قرار دیا تھا کہ صورت اور غائیت دونوں کاریگر یا علت فاعلی سے جدا نہیں ہیں مگر علت مادی اس سے جدا ہے۔ جس کو کام میں لا کر کاریگر صنعت گری کرتا ہے اور اپنی غائیت کی تکمیل کرتا ہے۔ نوفلاطونی فلسفہ میں سارا فلسفہ' وجود 'خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ' ہو جاتا ہے۔ یہ جو 'گل کوزہ' ارسطو کے لئے ناقابل تحلیل ثنویت ثابت ہوتی ہے تو نوفلاطونیت میں آکر قابل تحلیل ہو جاتی ہے۔ اسکی اساس تعین شعور ہے۔ شعور کا تعین شعور ذات ہے۔ شعور کا اپنے آپ کو بحیثیت ذات دیکھنا اپنے آپ کو محدود کرنا ہے۔

اس میں مزید تحدید غیر کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھنا ہے۔ ہر تحدید ظلمت یا اگیان ہے۔ پس مادۂ اولیٰ اسی کا نام ہے۔ یہی کائنات کی ہئیتِ اولیٰ ہے۔ اسکا مافیہ اگیان ہے۔ تعین و تحدید ہے۔ نقاب کے پیچھے سے دیکھنا ہے۔ پس ابن العربی کے مطابق ہیولیٰ کا جوہر غیریت ہے۔ اور یہ غیریت تجاہل ہے جو شعور ذات نے اختیار کیا ہے۔

۷

نوفلاطونیت، مشائیت اور اشراقیت میں شعور کو وجود یاتی اصول کا مرتبہ حاصل ہوگیا۔ یعنی شعور اور اسکی کوائف شیون و تغیر تمام حقیقت کے ماخذ قرار پائے۔ اسلئے وجود انتہائی کی شکل متعینہ 'شعور ذات'، ایک علمی تنویر نہیں بلکہ حقیقت وجود کی آخری صورت سر چشمہ و منبع مصدر و مبدأ متصور ہوئی۔ ان فلسفوں میں جو باہم فنی امتیازات ہیں میں ان کو اس عمومی مسئلہ کے سلسلہ میں نہیں اٹھاؤنگا۔ مگر کوشش یہ کرونگا کہ انکے فلسفیانہ مسلک کے مجرد خدو خال نمایاں ہو جائیں جو منطقی تحلیل و انتقاد سے واضح ہوتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا تھا کہ ارسطو کا ہیولیٰ ان فلسفوں میں آکر جدا علت باقی نہیں رہ سکا۔ بلکہ وہ بھی علت واحد میں ضم ہوگیا۔ یہ صورت انضمام اصول شعور کے وجود یاتی مرتبہ کو تسلیم کرکے فراہم کی گئی۔ چنانچہ بنظر غائیت دیکھنے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہیولیٰ اپنی ماہیت میں ان فلسفوں کے اندر مشروط شعور ہے۔ وہ شرط کیا ہے جس سے شعور پابند ہوا ہے۔ وہ شرط انداز غیریت ہے۔ جو حاصل اس طرح ہوتا ہے کہ 'شعور ذات عین ذات، سے صرف نظر کی جائے۔ اس سے اغماض برتا جائے۔ اسکو بھلایا جائے اور نظر انداز کیا جائے۔ جب بالارادہ یا غیر ارادی طور پر اسطرح اگیان تجاہل اور عدم شعور سے وجود (یعنی شعور ذات) مشروط ہوتا ہے تب غیریت پیدا ہوتی ہے اور یہ غیریت ہیولیٰ ہے۔ اسطرح مادہ ابتدائی کی ماہیت وہ شعور ہے جس میں ظلمت شامل ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مادہ ابتدائی کا مافیہ وہ شعور ذات ہے جو ظلمت یا عدم شعور میں چھپ گیا ہو۔ اسی وجہ سے مادہ ابتدائی کے جوہر میں شعور ذات امر واقعہ کے طور پر موجود نہیں بلکہ امر پوشیدہ یا حقیقت بالقواء کے طور پر موجود ہے۔ اسطرح سے اجمالاً غیریت کے پردہ عام میں جب شعور ذات خود کو پوشیدہ کر لیتا ہے تو یہ ظلمت عامہ ابتدائی مادہ ہے۔ حکیم اشراق شہاب الدین

سہروردی نے اس موقع پر مادہ ابتدائی کے لئے محدد للجہات کی اصطلاح استعمال کی ہے جو میری رائے میں اس پورے فلسفہ کی منطقی ساخت کے زیادہ مطابق ہے۔

اس محدد للجہات کو جب اور مشروط و متعین کیا جائے تو مکان حاصل ہوتا ہے۔ مکان گویا اپنے مرتبہ کے اعتبار سے حقیقی شعور ذات پر عدم شعور کی دوسری کھتا ہے۔ محدد للجہات ابتدائی اور عموسی نقاب عدم شعور یا اگیان سے معرض وجود میں آتا ہے۔ جب اس اگیان میں اور گہرائی پیدا ہوتی ہے۔ بے علمی کا نقاب دوہرا ہوتا ہے اور عدم شعور کی دوسری پرت شعور ذات پر قائم ہو جاتی ہے تو مکان متشکل 'خارجی اضافتوں کا عموسی نظام' حاصل ہوتا ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل اس موقع پر یہ بات عرض کرنا راقم الحروف کے نزدیک بے محل نہیں ہے کہ شہاب الدین سہروردی کا نظریہ مکان کہ یہ اضافتوں کا نظام ہے جدید فلسفہ کے عین مطابق ہے جو نیوٹن کے بجائے آئین سٹائین کے تصور کی حمایت کرتا ہے۔

اب اس مکان میں مزید تشخیص و تعین سے مادہ حاصل ہوتا ہے یہ مادۂ کائنات ہے۔ وہ طبعیئیت ہے جس پر عالم طبعی یعنی جہان رنگ وبو کی بنیاد ہے۔ اسطرح سے اس مادہ کی ماہیت میں مکان یا امتداد ہے اور اس امتداد کی ماہیت یعنی اصل اعلی محدد للجہات ہے۔ یہ مادہ جس سے دنیائے طبعی اور عالم خارجی کی ساخت ہوئی ہے اسطرح مزید ایک اور پردۂ تعین یا نقاب عدم شعور سے وجود پذیر ہے۔ یہ نقاب یا پردہ مکان عموسی پر پڑا ہوا ہے اسطرح شعور ذات سے یہ مادہ کئی منزل یا پرت دور ہے اور اسی لئے اس سے اجسام غیر نیرہ حاصل ہوتے ہیں جو محض تاریک ہیں۔ شہاب الدین سہروردی نے شعور کے مابعد الطبیعاتی یا وجوباتی اصول موضوعہ کا اعلان ان الفاظ میں کیا تھا کہ موجود وہی ہے جو شاعر بذات خود ہو۔ اور شاعر بذات خود کی مزید تشریح انہوں نے ان الفاظ میں کی کہ وہ شاعر بنفسہ لنفسہ ہو۔ اس طور پر انہوں نے نور الانوار کا تصور قائم کیا تھا۔ کہ یہ وہ مرتبہ ذات ہے جو ایک ہے اپنے آپ سے شاعر ہے اور اپنے لئے شاعر ہے۔ شعور ذات کو اسطرح انہوں نے وجود کی سب سے اولی اور سب سے انتہائی شکل قرار دی اس سے زیادہ بلند تصور وجود کا وہ قائم نہ کرسکے۔ وجود غیر محدود کے تصور تک وہ پہنچ نہ سکے کیونکہ جن مبدایات سے وہ چلے تھے ان پر یونانی تصور وجود کی چھاپ تھی۔ ذات جب اپنے ہونے کا مراقبہ کرتی ہے یا شعور ذات جب اپنا اثبات کرتا ہے تو اس سے عقل اول پیدا ہوتی ہے۔ یہ عقل اول

مزید مشروط یا محدود یا مشخص وجود ہے۔ ممکن ہے یہ جملے کچھ مبہم معلوم ہوں مگر ایسا نہیں ہے۔ شعور ذات تو موجود ہے مگر یہ بلا واسطہ ہے۔ جب شعور ذات بالواسطہ ہو جاتا ہے تو یہ شعور عقل اول کہلاتا ہے۔ ابن العربی کے مسلک کی طرح سہروردی حکیم اشراق بھی یہی تصور رکھتے ہیں کہ شعور ذات عین ذات جب اپنے مرتبہ سے نکل کر یا اس سے صرف نظر کرکے (یعنی معروضی طور پر) اپنے پر نظر کرتا ہے تو اس مرتبہ یا درجہ میں وہ عقل اول ہے۔ ملاحظہ ہو کہ عقل اول کی اساس شعور ذات ہے مگر ایسا شعور ذات جو ظلمت سے معمور ہے۔ یہ شعور حقیقی یا نور الانوار کی بالفعل نفی سے حاصل شدہ مرتبہ وجود ہے۔ چنانچہ عقل اول جب اپنے ہونے پر غور کرتی ہے تو بلاشبہ اپنی ماهیت میں یہ نور (یا شعور) ہے۔ مگر ایسا نور جسکا مدار اس سے باہر نور الانوار ہے۔ چنانچہ جب یہ اس حقیقت پر مطلع ہوتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔

عقل ثانی کا وجود میں آنا تعین کا ایک اور پردہ یا ظلمت ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقل اول کا شعور حقیقی اپنے آپ سے صرف نظر کرے اور اپنے آپ کو صورت غیر میں ملاحظہ کرے۔ یہ صورت غیر عقل ثانی ہے۔ جسکی اساس عقل اول کا اپنے براہ راست وجدان سے توجہ ہٹالینے پر ہے۔ اور بالواسطہ وجدان یا تامل کرنے پر ہے۔ چنانچہ جب یہ اپنے ممکن بالذات ہونے پر غور کرتی ہے تو نفس پیدا ہوتا ہے۔ اور جب یہ اپنے واجب بالغیر ہونے پر غور کرتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب یہ نور الانوار اور اپنا تقابل بطور غائیت کرتی ہے تو فلک اول (محدد للجہات) پیدا ہوتا ہے جس میں اس اعتبار کا جواب ہے کہ وجود کس کے لئے؟ غیر کے لئے جو عین حقیقت ہے۔ پھر عقل ثانی اپنے براہ راست شعور سے اجتناب کرکے ایک اور تاریکی کا باعث ہوتی ہے اپنے ممکن بالذات ہونے پر تامل کرتی ہے تو اسکا نفس پیدا ہوتا ہے۔ یہ نفس کیا ہے۔ اپنے بالمائیہ شعور ہونے کا وجدان ہے مگر ایسا شعور جو تعین در تعین کے پرت میں ہے اور محض امکانی ہے۔ اور پھر جب یہ قائم بالغیر ہونے پر تامل کرتی ہے تو عقل ثالث کا وجود ہوتا ہے جو دو پردوں کے درمیان شعور حقیقی یا نور الانوار ہے۔ اور جب یہ اسپر غور کرتی ہے کہ وجود کس کے لئے تو پھر دو منازل سے ہوکر نور الانوار کے لئے اپنا وجود معلوم کرتی ہے یہ روشنی فلک ثانی (یا مکان) ہے۔ وقس علی ہذا

اسطرح مسلسل پردہ پوشی کے ذریعہ سے زنجیرۂ وجود مرتب ہوتا ہے

جسکے آخری اعتبارات میں مادہ اجسام واجساد وغیرہ ھیں۔ یہی زنجیرہ وجود اس بات کو واضح کرتا ھے کہ تمام سلسلہ کی بنیاد تغیرات شعور ھیں اور پھر تغیر کا باعث ایک ظلمت یا تاریکی ھے۔

مشائیت اس سلسلہ میں قدرے تبدیلی کرتی ھے۔ نورالانوار یا وجود مطلق کی اپنے سے صرف نظر کرکے عقل اول کے ظہور کو اختیاری نہیں بلکہ لازمی اور منطقی سمجھتی ھے۔ جسکا نتیجہ یہ ھے کہ تمام سلسلہ وجود کو منطقی اور وجوبی قرار دینا پڑتا ھے۔ وجود مطلق یا شعور ذات اپنی ماھیت میں ایسی شکل ھے کہ اس میں علم غیریت کی صورت منطقاً اختیار کرنے پر مجبور ھے۔ اسلئے شعور دراصل اپنی منطقی ماھیت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت ھے جس میں معلوم اول عقل اول ھے۔ علم شعور و عدم شعور کی ترکیب ھے اور عالم موضوع مطلق ھے۔ عالم اور معلوم کا فرق جہل کی وجہ سے اور انکی عینیت علم کی وجہ سے ھے۔ اوپر کی پوری تفصیل لفظ تعین کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ھے اس میں یہ بھی بتایا گیا ھے کہ کسطرح تعین (شرط یعنی جہل) کے عائد ھونے سے وجود کے دائروں کی تشکیل ھوتی ھے۔ ابن العربی نے ان دوائیر وجود کا خاکہ وجود یانی اصول شعور کی اساس پر اشراقین اور مشائین کے مقابلہ میں نہایت سادہ مرتب کیا ھے۔ عقل اول انکے نزدیک حقیقت اجمالی ھے۔ جسکے بعد حقیقت تفصیلی کا دائرہ ھے۔ اسکے بعد حقیقت جامع ھے جو خلاصہ تفصیلات ھے۔ حقیقت اولی کا یہ اصلی معلوم مظہر یا مقابل ھے۔ اور یہ رتبہ انہوں نے انسان کو عطا کیا ھے۔ اس میں تمام تفصیلات آکر جمع ھوگئی ھیں۔ اور یہ تفصیلات ان پردوں کی وجہ سے ھیں جو حقیقت اجمالی پر پڑا ھوا ھے۔ اور حقیقت اجمالی اس پردہ کی وجہ سے ھے جو حقیقت الحقاء پر پڑا ھوا ھے۔ اب یہ انسان کا کام ھے کہ ان پردوں کو چاک کرکے اس حقیقت کبری کی معارفت کرے۔ اور وہ اسی طور ممکن ھے کہ اپنی غیریت سے گزر جائے اور عینیت کو پالے۔

VI

فلسفہ جدید کی اشراقیت جسے تصوریت کہا جاتا ھے اپنی پیش رو سے ایک اھم امر میں مختلف ھے۔ اور وہ امر شعور ذات کی ماھیت سے متعلق ھے۔ شہاب الدین سہروردی ابن العربی وغیرہ میں شعور ذات کی دو قسمیں ملتی ھیں ایک: بلا واسطہ اور دوسرا بالواسطہ۔ انکے ھاں شعور ذات بالواسطہ کی اساس شعور ذات بلا واسطہ میں ھے۔ اسطرح اس بات کا تصور ممکن ھے کہ

اگر شعور ذات بالواسطہ نہ ہوتا تو بلا واسطہ ہوتا۔ اگر تعینات کا ستر نہ ہوتا تو بھی شعور ذات یا حقیقت الحقاء کا وجود ہوتا۔ مگر مشائیت کے اس اصرار سے کہ شعور ذات بالواسطہ (یا عالم علم اور معلوم) کی شکل مخصوصہ منطقی حقیقت ہے شعور ذات بالواسطہ کا مرتبہ بلند ہو جاتا ہے۔ یہ محض ممکن نہیں رہتا بلکہ وجوبی بن جاتا ہے۔ گویا شعور ذات کا بالواسطہ یا باانداز غیر ہونا امر حق ہے۔ حقیقت کا ظلمت پوش ہونا ناگزیر ہے۔ اور یہی اسکی وجوبی شکل ہے۔

فلسفۂ جدید کی اس اشراقیت یعنی تصوریت میں اسی شکل کو ابتدائی ترین اور منتہا ترین صورت شعور کا درجہ ملا ہے۔ تصوریت میں شعور کی ماھیت سے بلا واسطہ شعور نہ صرف پس منظر میں چلا گیا ہے بلکہ ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس پورے فلسفہ میں شعور کی ایک ہی ماھیت ہے اور وہ یہ کہ اس میں موضوع اور معروض کی نسبت ہے۔ ہر حرکت شعور میں موضوع و معروض ایک دوسرے سے جدا ہوتے ممیز ہوتے اور پھر واسطہ علمی میں منسلک ہوتے ہیں شعور اپنی ماھئیت میں دوئیت لئے ہوتے ہے اس میں وجود دو اعتبارات میں منقسم و مجتمع ہوتا ہے یعنی عالم اور معلوم میں۔ شعور بلاواسطہ یا خود آگہی بلا غیریت بلا معروضیت کو یہ فلسفہ بالکل بےمعنی قرار دیتا ہے۔ ہر شعور اسوجہ سے بیک آن موضوعی اور معروضی دونوں ہے۔ محض موضوعی شعور یا نوارالانوار کوئی شئے نہیں۔ اسوجہ سے شعور ذات اپنی حقیقت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت یا صورت ہے یہی صورت حقیقت الحقاء ہے۔ یہ مسلک ایسا ہے جسکی تثلیث پرستوں کو ضرورت ہے انکی دینیاتی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ تمام کائنات کی بنیاد انکے نزدیک تثلیث علمی ہے جو شعور ذات کی ماھیت مطلق ہے۔

عبدالکریم الجیلی پہلے تصوریتی فلسفی ہیں اور اس بناء پر ان کو مشائین و اشراقین سے ممیز سمجھنا چاھئے۔ انہوں نے شعور بلا واسطہ کا تصور اپنے فلسفہ سے ختم کردیا تھا اور شعور ذات کو معروضی عمل قرار دیا تھا۔ دوسری اھم بات انہوں نے یہ کی کہ شعور ذات کو ایک ہی تجلی کے بجائے تدریجی عمل قرار دیا تھا۔ اسطرح تصوریتی فلسفہ ارتقائی ہے۔ بطون کی بے تہ تاریکی سے، ذات معروضیت یا خارجیت کی روشنی میں آتی ہے اور محو سفر ہے۔ اس پورے سفر میں نور و ظلمت کی دھوپ چھاؤں سے گزرتی ہے۔ یہاں تک کہ ظلمت پوری کی پوری مغلوب ہوتی ہے اور حضور مطلق پر آکر

اپنے آپ سے پورے طور پر مطلع ہوتی ہے۔ ذات کی داخلیت کو خارجیت کا سلہ حاصل ہو جاتی ہے یہی مرتبہ مطلق ہے۔ شعور ذات اسطرح سے داخلیت سے خارجیت کے طرف مسلسل حرکت ہے۔ تاریکی سے نور 'اگیان سے گیان، اندھیرے سے اجالے کی طرف تحریک ہے۔ عبدالکریم الجیلی اسطرح ہیگلیت کے پیشرو ہیں۔ انہوں نے بھی فلسفہ جدلیت اور فلسفہ ارتقائے روحانی کا خاکہ پیش کیا۔ احدیت حقیقت ابتدائی ہے جس میں مسلسل لہریں اٹھتی ہیں اور وہ اپنے وجود کا اثبات ھوا ھوا میں کرتی ہے۔ اس غیریت میں اثبات کرکے پھر عینیت میں اثبات کرتی ہے جو انائیت ہے۔ اسلئے ہر انائیت کے جوھر میں احدیت شعور ہے جس میں ھوّیت کی ظلمت ہے۔ پھر یہ انائیت بصورت ھوّیت حقیقت وجود کا اثبات کرتی ہے اور اسکی طرف پرواز کرتی ہے۔ اپنی ابتدائی انائیت سے گزرتی ہے اسکی نفی کرتی ہے اور غیرئیت کو اعلی تر انائیت کی صورت میں پا لیتی ہے۔ یہاں تک کہ انائیت مطلق میں یہ سفر تمام ہوتا ہے۔

اس فلسفہ تصوریت میں جو بعد میں ہیگلیت کی صورت میں پروان چڑھا انائیت غیریت کی محتاج ہے۔ اور یہ احتیاج انائیت وغیریت کی اس تفریق کی وجہ سے ہے جو احدیت شعور میں عدم شعور نے پیدا کی ہے۔ اسی عدم شعور کی وجہ سے احدیت اولاً غیریت میں اور پھر انائیت میں تبدیل ہوتی ہے۔ یہ انائیت اس ابتدائی عدم شعور یا ظلمت کی نفی ہے جسکی وجہ سے احدیت میں غیریت پیدا ہوئی تھی۔ انائیت اس عدم شعور یا جھل کا پردہ چاک کرتی ہے اور اثبات انا میں غیریت کی نفی کرتی ہے۔ مگر انائیت مائل بہ صفر ہے۔ ھوا ھوا کی صورت میں وجود کو اپنے سے باھر دیکھتی ہے اور جب وھاں تک پہنچتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ (ھوا ھوا) تو میں ہی تھی۔ اسطرح وجود کا ھر درجہ اگیان میں ملفوف ہے۔ وجود کے ابتدائی درجہ میں جب نور شعور پیدا ھوتا ہے تو اسی ملفوف کے سبب وجود غیر نظر آتا ہے اور جب غیریت دور ھوتی ہے یعنی ظلمت کی ایک پرت چاک ھوتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ تو میں تھا۔ مگر ظلمت کی اور پرتیں باقی ھیں ان گنت تہ در تہ ظلمتیں ھیں۔ اسلئے ھر نقاب کشائی ھوا ھوا کا نظارہ ہے۔ یہاں تک کہ جب سب اندھیرے مسخر ھو جاتے ھیں تو انائے مطلق یا وجود مطلق حاصل ھوتا ہے۔ اس وجود مطلق میں تمام غیریتوں کی نفی اور ان کا اجماع ہے۔ شعور مطلق وہ کلیت ہے، وہ شعور ذات ہے جس میں تمام امکانی تفریقات کی تفصیل و ترکیب ہے۔ یہ تمام فصلوں کی عینیت ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جسکا قیام کثرت پر ہے اور کسی کثرت کا وجود بلا ظلمت نہیں۔ چنانچہ

وحدت مطلقہ وہ حقیقت شعور ذات ہے جو تمام اعدام شعور ذات بالفاظ دیگر تمام غیریتوں کی ترکیب و عنیت پر محیط ہےاس میں تمام ظلمتیں تاریکیاں جمع ہیں اور انکے اندر یہ اصول عینیت ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شعور کا مابعد الطبیعاتی وصول کی حیثیت سے اعتراف و اثبات اشراق فلسفہ سے لیکر ارتقائی وجدلی فلسفہ تک امر مسلم ہے۔ اگرچہ نظام کثرت کی ترتیب و تدوین میں دونوں فلسفے ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر جہاں تک ماہیت وجود کا تعلق ہے شعور کو ہی اساس وجود قرار دیتے ہیں اور ہر تبدل و تغیر امتیاز و تفریق، ترکیب وتکون، تجاوز و مزاج کا حقیقی اصول موضوعہ شعور کو تسلیم کرتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل واضح ہوا عبدالکریم الجیلی کے فلسفہ کی صورت میں اشراقیت جدلیت میں، فلسفہ صدور فلسفہ ارتقاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ سفر ارتقاء کی ابتدائی منزل میں شعور ذات پورا کا پورا عدم شعور میں گھرا ہوا ہے۔ اسوجہ سے اس شعور میں ہر اثبات غیریت خارجیت کا اثبات ہے۔ بوجہ فقدان شعور وجود کا اثبات غیریت کا اثبات ہوتا ہے۔ مگر جب سفر تمام ہوتا ہے تو شعور ذات تمام اکیان یا فقدان شعورکو محیط ہو جاتا ہے۔اب ہر اثبات میں اسکا اثبات عینیت کا اثبات ہوتا ہے۔ کوئی اقرار عینیت وجود سے جدا نہیں ہوتا۔

VII

ماہیت خود آگہی یا شعور ذات کی صورت ابتدائیہ کے تصور میں اشراقیت سے گزر کر ارتقائیت میں جب یہ فلسفہ شعور یا ویدانت قدم رکھتا ہے تو ایسی تبدیلی آ جاتی ہے جس پر نظر رکھنا بہت ہی زیادہ اہم ہے۔

ابن العربی ابن سینا اور شہاب الدین سہروردی 'شعور ذات عین ذات، کو وجود کی صورت اصلی و حقیقی تسلیم کرتے ہیں۔ انکے نزدیک وجود حقیقی اسی سے عبارت ہے۔ اسکی ماہیت میں سوائے شعور کے کچھ نہیں یہ وہ بسیط حقیقت ہے جو قائم بالذات اور مستغنی فی الوجود ہے۔ اسی صورت علم پر علم کی صورت ثانیہ کا قیام ہے اور وہ صورت ثانیہ 'عالم معلوم کی نسبت، ہے جسکو ہم علم معروضی بھی کہ سکتے ہیں جبکہ اول الذکر علم کو علم موضوعی کا نام دیا جا سکتا ہے کہ اس میں موضوع و معروض کی دوئیت پیدا نہیں ہوتی عالم و معلوم کی تفریق کا یہاں گزر نہیں۔ اس صورت اولی کی اساس پر علم عقلی کا قیام ہے جسکی ساخت موضوع و معروض کی تفریق پر قائم ہے اس وجہ سے عقل اول کی ہئیت یا صورت 'عالم و معلوم کی اضافت، قرار

پاتی ہے - دائرہ عقل میں وجود کے جو سلسلہ قائم ہوتے ہیں ان میں یہی صورت انکا وجودی جوہر ہوتی ہے - اسلئے ان موجودات کو تعقل پذیر بھی کہا جاتا ہے -

مگر تصوریت صورت اول کے علم کو نظر انداز کر دیتی ہے - وہ وجود کی ابتدائی ماہیت 'عالم و معلوم کی اضافت، کو قرار دیتی ہے - اسلئے تصوریت میں شعور ذات عین ذات کا گزر نہیں - اس میں خود آگہی کی ماہیت شعور ذات غیر ذات ہے - چنانچہ فلسفہ اشراق میں عقل اول دوسرے درجہ کا وجود ہے تو تصوریت میں یہ پہلے درجہ کا - اور اسلئے یہی حقیقی اور اصلی وجود ہے - وجود ابتدائی جہاں سے کثرت کا ظہور ہوتا ہے ایسا دائرہ یا مرتبہ وجود ہے جہاں ایسا شعور ذات غیر ذات ہے کہ عینیت بالکل پوشیدہ ہے - میں یہاں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ اگرچہ کہ اشراقیت میں یونانی تصور وجود کہ وجود بالتحدید درتا ہے کارفرما ہے مگر یہ یونانیت تصوریت میں آ کر اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے وجود کی تحدید اور زیادہ گہری اور تنگ ہو جاتی ہے - چنانچہ شعور ذات عین ذات بالکل مسترد ہو کر رہ گیا ہے - تمام تصورین اسی بناء پر اس عقیدہ کے حامل پائے جاتے ہیں کہ شعور ذات بے شبہ آخری حققت ہے مگر یہ شعور، غیر ذات کا مبطقا محتاج ہے - چنانچہ انا کا وجود غیر انا کے بغیر نہیں -

اس فلسفہ میں بالکل صاف صاف طور پر منطقی انتقاد سے یہ امر متشرح ہو کر سامنے آتا ہے کہ اگر شعور وجود ہے اور عدم شعور عدم تو وجود و عدم ایک دوسرے کے مقابل ہیں وجود کا وجود بغیر عدم نہیں اور عدم کا وجود بغیر وجود نہیں - شعور اور جہل نور و ظلمت اسطرح سے دو واضح اصول حققت کے طور پر مستحضر ہوتے ہیں - عینیت اور غیریت کی ثنویت اور اس ثنویت میں اصول ترکیب شعور پوری حقیقت کا نہ صرف ابتدائی اور عام بلکہ آخری اور کلی خاکہ یا صورت ہے -

فلسفہ اشراق میں عدم کو وجود کا مقابل کبھی نہیں سمجھا گیا - نور اور ظلمت کو یکساں اصول کا درجہ کبھی نہیں دیا گیا - شعور ذات عین ذات میں یعنی اصلی خود آگہی میں کسی وجہ سے (ارادتاً مبطقاً یا وجوباً) ظلمت تاری ہو جاتی ہے تو معروضیت پیدا ہوتی ہے - اسطرح عدم، معروضیت کے مقابل ہے - چنانچہ عقل اول اپنی ماہیت میں ممکن بالذات ہے ان میں وجود طرف ظلمت ہے - مگر جہاں تک وجود اصلی یا حقیقی صورت خود آگہی کا تعلق

ہے وہ نور و ظلمت کی ملاوٹ سے پاک ہے۔ اسوجہ سے وجود حقیقی کے بالمقابل عدم محض کا وجود بالکل نہیں۔

VIII

اسکے برخلاف تصوریت میں وجود حقیقی کا مقابل عدم محض ہے۔ عدم وجود کو اور وجود عدم کو مشروط ہے۔ حقیقت اس طرح سے اضداد پر مشتمل ہے۔ اسی وجہ سے شعور ذات کی ماہیت میں غیر ذات کا شعور لازمی ہے۔ اور شعور ذات کا یہ ناگزیر واسطہ ہے جسکے بغیر شعور ذات کا وجود نہیں۔ شعور ذات کی ماہیت اسی بناء پر شعور ذات بغیر ذات ہے۔ حقیقت کے اس طور پر تصور کرنے سے ارتقاء کا تصور لازم آتا ہے۔ عبدالکریم الجیلی کی تعریف کرنی پڑتی ہے کہ اس نے یہ راز پالیا تھا کہ اگر علم و ضد علم، گیان اور اگیان ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کی شرط تو حقیقت کو ارتقائی تصور کرنا پڑے گا۔ اس راز کو عبدالکریم الجیلی کے بعد دوسروں نے نہیں سمجھا مگر ہیگل نے ابتدائی خود آگہی اور ابتدائی خود بے آگہی میں کیا فرق ہے؟ تصوریت کہے گی کچھ بھی نہیں۔ شعور ذات اور عدم شعور ذات یعنی ہستی ونفی ہستی دونوں ابتداً ایک دوسرے کی طرح ہیں۔ پہلا شعور ذات جو حاصل ہوتا ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا عدم شعور ذات۔ دونوں صورتوں میں ذات اپنا اقرار کرے یا نفی کرے برابر ہے۔ ذات کا یہ شعور کہ وہ ہے مگر نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر یہ گیان کہ اگیان ہے یا یہ گیان کہ، گیان اور اگیان دونوں میں سرمو فرق نہیں، گیان کا پہلا درجہ ہے بلکہ یہ حقیقت ابتدائی ہے۔ اس درجہ میں گیان اور اگیان ایک دوسرے سے ممیز نہیں بجز اسکے کہ اگیان میں گیان کا پلڑا بھاری ہے کہ اسے اگیان کی عمومیت کا گیان ہے۔ غلبہ اگیان غلبۂ ظلمت کا احساس ہے۔ یہ احساس اس میں حرکت پیدا کرتا ہے کہ اگیان سے اپنے آپ کو پالے۔ ذات کو یہ شعور کہ اسے اپنا شعور نہیں ذات میں خود شعوری کی حرکت پیدا کرتا ہے۔ پس آرزو کی بنیاد جہاں ایک طرف شعور ہے وہاں دوسری طرف عدم شعور ہے۔ ذات کو علم ذات بحیثیت غیر ذات وہ حقیقت ہے جو اسکی بے چینی وسیمابی کی تہ میں ہوتی ہے۔ ارادہ اور حرکت کا میلان اسلئے علم میں بے علمی، شعور میں فقدان شعور کی وجہ سے ہے۔

حقیقت کے اعلیٰ ترین تجربہ میں، جسکے اندر فقدان شعور کے جملہ تفرقات مستتر ہو جاتے ہیں، عینیت کاملہ حاصل ہوتی ہے۔ اور اس عینیت کاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ بے شعوری کے جملہ مراحل و مناظر اس میں مستحر ہیں اور

اسی لئے یہ علم حقیقت کی کلیت کا مرتبہ ہے ۔ جسکے اندر ذات کو اپنا شعور حاصل ہے ۔ اسکو اپنے شعور کے کسی حصہ یا درجہ سے غیریت نہیں محسوس ہوتی ۔ یہ علمیت کے مختلف ادوار اسکے شعور مطلق یعنی مرتبہ مطلق میں سما جاتے ہیں ۔

تمام کثرت اور رنگا رنگی شعور اور عدم شعور کے مختلف تجاوز و مزج سے ہے ۔ مرتبہ مطلق اس پوری رنگا رنگی کی نفی و اثبات ہے ۔ یہ وہ مرتبہ ہے جسکے اندر نور و ظلمت کی تمام نسبتوں کا قیام ہے ۔ ذات اسی مرتبہ سے ابتداء میں بے خبر تھی ۔ اب باخبر ہے ۔ اسکو ہر درجہ کا شعور حاصل ہے ۔ کہ کسی درجہ نف شعور (اگیان) پر اسکی کیا کیفیت و خاصیت ہوتی ہے ۔ ہر کیفیت و خاصیت خود اسکی اپنی ہے ۔ ذات اس سے مطلع ہوتی ہے اور اس اطلاع کو اپنی عینیت شعور میں جگہ دیتی ہے ۔ مرتبہ مطلق ایسی تمام اطلاعات کی ناقابل تقسیم شدت ہے ۔ ہر اطلاع ذات کا تجربہ ہے ۔ اور تمام اطلاعیں سلسلہ وار ذات کا تجربہ بنتی چلی جاتی ہیں ۔ ہر بعد میں آنے والی اطلاع میں اپنے سے ماقبل اطلاع کے مقابل میں شعور کا حصہ زیادہ اور نف شعور کا حصہ کم تر ہوتا جاتا ہے ۔ اس طرح شعور ذات صورت زماں میں تکمیل کو پہنچتا ہے ۔

اس تکمیل کے حصول پر تمام سلسلہ زماں کی نفی ہو جاتی ہے جب ذات کو اپنا کوئی تازہ شعور حاصل ہوتا ہے تو اپنے سابقہ شعور سے گزر جاتی ہے سابقہ درجہ جہل کو عبور کر جاتی ہے ۔ اسطرح ہر آن و ہر ساعت فنا ہوتی چلی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ مرتبہ نہائت آخری میں کوئی جہل باقی نہیں رہتا اور شعور کلی حاصل ہوتا ہے ۔ گویا سفر کے ابتدا میں جہل کلی تھا مگر ابتدائی شعور کی شعاع نے اس جہل کی ابتدائی نفی کی تھی ۔ اور شعور کلی میں جہل کی تمام نفی ہو جاتی ہے ۔ وجدان جہل یا خود وجود جہل ہی تمام حرکت کی بنیاد ہے ۔ اگر جہل نہ ہو شعور ہی شعور ہو تو کوئی آرزو اور کوئی حرکت باقی نہیں رہتی ۔

اسطرح سے اس فلسفہ کے ڈانڈے اپنی موجودہ شکل میں بھی بدھ مت اور ویدانت سے مل جاتے ہیں ۔

IX

مندرجہ بالا تشریح سے یہ بات منکشف ہوتی ہے کہ اس پوری فلسفیانہ

تحریک میں خواہ اسکا رنگ اشراق ہو مشائی ہو یا تصوریتی ہر تعین و تشخیص کے پس منظر میں جہل کی تاریکی ہے۔ اسی بناء پر وجود میں تعین پیدا ہوتا ہے۔ تمام تعینات زمانی بھی اسی سبب سے ہیں۔

ماہیت وجود شعور ہے۔ اس بنیاد پر جب ہم اوپر بیان کردہ اس کلیدی اصول کا اطلاق کرتے ہیں تو خود ماہیت خود آگہی یا شعور ذات معرض بحث میں آ جاتا ہے۔

یہ امر بالکل واضح ہے کہ شعور ذات (صورت اول کا ہو یا صورت ثانی کا) شعور بسیط کا ایک تعین ہے خواہ یہ تعین ابتدائی سہی مگر ہے تو تعین۔ اسی لئے اس سے وجود کی صورت معینہ حاصل ہوتی ہے۔ جسپر حقیقت کے جملہ مدارج کا قیام ہے۔ یہ وہ یونانیت ہے جو تمام اشراق، مشائی اور تصوریتی فلسفہ کا اساسی مسلک ہے۔

اب اگر ہر تعین و تشخیص بر بناء جہل و اگیان ہے تو خود یہ تعین ابتدائی، وجود کی شکل اساسی، بھی تعین و تشخیص ہونے کی وجہ سے بربناء جہل و اگیان ہے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ شعور ذات وہ مرتبہ ہے جو خود اگیان سے مشروط ہے۔ شعور بسیط پر اگیان کے غلبہ سے ذات کا تعین پیدا ہوتا ہے۔ ایسا شعور ذات اصلی حقیقت نہیں بلکہ مجازی وجود ہے۔

اور اگر ذات کا تعین اصلی حقیقت ہے اور اسپر یہ اصول عائد نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگیان تعینات کی شرط نہیں ہے اور علم کا وجود بانی اصول ہونا غلط ہے۔

ایک مرتبہ تعین کو اصول تغیر علم سے مستثنی قرار دینے کے بعد اسکا جواز نہیں رہتا کہ باقی دیگر تعینات کے لئے علم اور اسکی تحدید کو اصول کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اسکا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ یہ باقی تمام تعینات اپنے وجود میں صورت ابتدائی یا تعین اصلی کی ماہیت کا اعادہ و تکرار ہیں۔ اس بناء پر ہر تعین اگر تعین ذات کی مثال ہے اور تعین ذات ماورائے اصول علمیہ ہے بالفاظ دیگر اگر تعین ذات اپنی ماہیت میں ایسا ہے کہ اس میں علم یا شعور جہل سے مشروط نہیں ہوتا تو کسی درجہ تعین کا اصول علمیہ —— علم کا مشروط بہ جہل ہونا —— سبب تعین نہیں بن سکتا۔ اسطرح اس پوری فلسفیانہ تحریک کی بنیاد مسمار ہو جاتی ہے اور اصول علمی کی مابعد الطبیعاتی حیثیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت کے شرائط

و تعینات علم وجہل کی ترکیب کے علاوہ کچھ اور ہیں۔ اس انکشاف سے حقیقت کے فلسفہ کی بناء پڑتی ہے جو حقیقت کی تشریح اصول علم سے نہیں کرتا۔ علم اور وجود میں فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور ماہیت وجود شعور کو نہیں ٹھہراتا۔ اس فلسفہ کے مطابق شعور کو جہل محدود ضرور کرتا ہے مگر اس سے تحدید و تعین وجودی واقع نہیں ہوتی۔ محض تحدید علمی ہوتی ہے جسکا کوئی اثر وجود پر نہیں ہوتا۔

•

ذات کو بھی اگر تحدید علم کا کرشمہ قرار دیا جائے تو یہ ذات اپنے مرتبہ میں مجاز ٹھہرتی ہے۔ اگر حقیقت محض شعور ہے۔ تو جہاں اس میں تعین ذات پیدا ہوا یہ اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ یہ تشخص شعور کے مشروط بجہل ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس فلسفیانہ تعبیر میں تعین ذات کی تشریح ایسی ہو جاتی ہے جس سے منطقی ناہمواری نہیں پیدا ہوتی اور تحدید علم کی وجودیاتی حیثیت کا اطلاق وجود کے ہر دائرہ پر ہو جاتا ہے۔ اسلئے فلسفہ کی کلی تشکیل کے اندر کوئی تناقض باقی نہیں رہتا۔ مگر جب اسطرح ہم تناقض سے بچتے ہیں تو شعور ذات یا حقیقت ذات محض ایک طلسم خیال سے زیادہ باقی نہیں رہتا جو علم کے جہل سے بازیافت ہونے پر غائب ہو جاتا ہے۔ اگر یہ بات درست ہے تو شعور ذات مصدر حقیقت و منبع موجودات و سرچشمۂ تعینات نہیں باقی رہتی بلکہ یہ بھی سلسلۂ مجاز کی ایک کڑی بن جاتی ہے جو وجود حقیقی کے محاذی بوجہ غلبہ جہل و تاریکی موجود ہے۔

اسطرح تحلیل سے شعور حقیقی لا تعین غیر محدود بلا شرط اصل حقیقت متصور ہوتا ہے۔ جب یہ بات ہو تو اسکا کیا جواز رہ جاتا ہے کہ اسکا پہلا تعین لابدی یا ناگزیر طور پر شعور ذات ہی ہو۔ جب حقیقت اصلی بلا تعین ہے بلا صورت ہے اور ہر درجۂ حقیقت میں شرط و تعین محض بے علمی کی وجہ سے ہے تو اس استدلال سے شعور ذات کو شعور کا پہلا ناگزیر تعین قرار دینا یا ہونا ناقابل فہم ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ہر تعین کے پیچھے نہ صرف بے علمی کی شرط ہے بلکہ اس بے علمی سے پیدا شدہ آرزو بھی ہوتی ہے۔ وہ کون سی آرزو ہے جو اس حرکت کا باعث ہے جسکے نتیجہ میں لا تعین، غیر مشروط شعور سے شعور محدود کے طور پر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی حل کے بغیر رہ جاتا ہے۔ جو کچھ اس بحث سے برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اصلی بے صورت و لاتعین وغیرہ مشروط ہے تمام شرائط و تعینات کا قیام اس میں ہے۔ ان شرائط و تعینات کی نفی وجود حقیقی کا اثبات ہے۔ پس نہ تو شعور ذات ابتداء

میں ہے نہ انتہا میں۔ نہ تو یہ مصدر تعین ہے نہ غائیت نفی تعین۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر فلسفہ خودی کو اشراق یا تصوریتی فلسفہ کے مقولات میں مدون کیا جائے تو خود تصور خودی کی تردید ہو جاتی ہے۔

اسکا نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ کیا ضروری ہے کہ حقیقت اصلی یا شعور کا پہلا تعین شعور ذات ہی ہو۔ شعور غیر ذات کیوں نہ ہو۔ پھر یہ کیا ضروری ہے کہ تعین ذات و غیر ذات کی نسبتوں ہی میں تمام ہو کچھ اور بھی ہوسکتا ہے جو نہ ذات ہو نہ غیر ذات۔

اسطرح اشراق تصوریتی فلسفہ خود تصور ذات کی بحیثیت حقیقت الحقاء نفی کر دیتا ہے۔

اس بات کو ضروری قرار دینے کے لئے کہ شعور کا پہلا تعین، شعور ذات ہو پورے شعور کو کسی منطق یا ضابطۂ مقررہ کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ اسطرح کل حقیقت ایک تابع نظام بن جاتا ہے۔ اور اس نظام میں یہ تقدیر مبرم بن جاتی ہے کہ شعور اپنی اولین تحدید میں شعورِ ذات ہو یا شعور غیر ذات۔ یہ تقدیر مبرم چونکہ خود شعور و عدم شعور، آگہی و بے آگہی دونوں پر حکمران ہے اسلئے ماورائی اصول بن جاتی ہے۔ لیکن چونکہ اس ماورائی اصول کو کل حقیقت سے باہر نہیں قرار دیا جاسکتا اس بناء پر شعور کو مایہ وجود اور اس ماورائی تقدیر یا ضابطہ کو صورت وجود قرار دینا پڑتا ہے۔ گویا ہم تحلیل کے ایسے مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں خود اصول علم یا تحدید علم کے تشخص و تعین کی تشکیل ہوتی ہے اور وہ مقام تعین و تشکل ایسا ہے جو خود اصول علم و تحدید علم سے ماوری ہے۔ یہاں پھر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تعین کا سرچشمہ علم و جہل کی تحدید و ترکیب نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ مثلاً جدلیت ہے۔ اگر ہم جدلیت کو وہ اصول قرار دیں جسکے سبب شعور وجہل ایک دوسرے کو محدود و مشروط کرتے ہیں تو جدلیت اپنی وجودیاتی ماہیت میں ضرور ہے کہ شعور و جہل، گیان و اگیان سے مستغنی ہو۔ یہ گیان و اگیان کی نسبتوں کو معین کرنے والا اصول بن جاتا ہے۔ تعینات میں حقیقت تعین بن جاتا ہے اور تمام تعینات حقیقت کی غیر محدود تقدیر ہو جاتا ہے۔ یہاں فلسفہ اشراق و تصوریت دونوں اپنے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں اس حقیقت کے متعرف ہونے پر مجبور ہیں جو ماورائے علم وتعین علم ہے جس پر خود تمام تعینات و تشخصات علمی کا انحصار ہے۔ یہاں ایک مرتبہ پھر علم اور وجود کے امتیاز کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ شعور جدلیت کی پابندی

کرتے ہوئے شعور ذات میں مشخص ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص مزید تعینات میں اسی اعلی اصول کی پابندی کرتے ہوئے گزرتا ہے۔

اب خود یہ جدلیت لیا ہے میں نے جدلیت کو محض ایک مثال کے طور پر لیا ہے تا کہ بسہولت یہ بتایا جاسکے کہ شعور کے تمام تعینات کو ایک مخصوص سلسلہ کا پابند بنانے کے لئے کسی نہ کسی اعلی حقیقت کی ضرورت ہے جو اس بات کو منضبط کرے کہ شعور کسطرح مشروط ہوتا اور کسطرح اسکی پہلی تحدید شعور ذات یا شعور غیر ذات ہی ہوتی ہے۔ اگر ایسی کوئی اعلی حقیقت نہ ہو جو شعور وجہل پر تقدیر مبرم کی حیثیت سے حکمراں ہو تو پھر تعین کا ایک مخصوص سلسلہ میں ہونا ممکن نہیں رہتا۔ اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حقیقت کے اندر اگر علم وجود یاتی اصول ہے تو یہ اسوجہ سے کہ ماوری حقیقت نے اسکو ایسا ہی اصول بنایا ہے وہ حقیقت جو بنفسہ اپنی ماھیت میں علم کی وجود یاتی حیثیت سے ماوری ہے۔

جب اس اعلی تر حقیقت کا آپ اعتراف کرتے ہیں اور اسکو اصل تعین یا کلید تعین قرار دیتے ہیں تو پھر علم کی وجودیاتی حشت محض ضمنی اور قابل نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اور اسطرح سے اشراق تصوریتی فلسفہ ختم ہو جاتا ہے۔

اب اگر ہر تعین کے پیچھے کوئی تحریک ہے اور اس تحریک کے پیچھے کوئی نہ کوئی اگیان ہے تو یہ اسلئے کہ حقیقت اعلی کے شرائط ایسے ہی ہیں جو اس نے تعین پر عائد کئے ہیں۔ شعور ذات کو معرض وجود میں لانے والی تحریک جسکے بارے میں ابتداء میں کچھ نہیں کہا جاسکتا تھا اب قابل فہم بن جاتی ہے۔ لامحدود شعور یا شعور بلا شرط کو شعور ذات میں مشخص کرنے والی قوت خود شعور کی بھی عنان گیر ہے اور اسلئے کل حقیقت شعور نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہے۔

ہم ایک مرتبہ اور تصوریت اشراقیت کو مسترد کرکے حقیقت تک جا پہنچے ہیں ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ حقیقت اپنی ماھیت میں شعور پر مشتمل نہیں ہے بلکہ یہ شعور سے کچھ زیادہ ہے۔ اور شعور سے جو کچھ زیادہ ہے وہ شعور اور اسکے اشکال پر قاھر و متصرف ہے۔ پس شعور وجود کے اندر ہے نہ کو وجود شعور کے اندر۔ وجود سے شعور کا تعین ہوتا ہے نہ کہ شعور سے وجود کا تعین۔ شرط شعور جوھر وجود نہیں ہے بلکہ وجود، جوھر شعور ہے۔ اور وجود وہ شرط ہے جو شعور پر عائد ہوتی ہے۔ اسطرح سے ہم اشراقیت

و تصوریت کے پورے کے پورے فلسفه کو مسترد کرتے هیں اور علم محض ایک اصول کشف کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے ۔ علم وجود یاتی ضابطه نہیں بلکه محض انکشافی و ادراکی حقیقت ہے ۔ علم هماری معلومات کا سرچشمه ہے ۔ مگر ان معلومات کا وجود یاتی سرچشمه یا مصدر نہیں اسی فلسفه کا نام حقیقت ہے ۔

X

اب هم اپنی بحث کو سمیٹنے کی کوشش کرتے هیں ۔ هم اس اصول کو بیان کرتے هیں که شعور کی حیثیت کلید وجود نہیں ہے ۔ علم جوهر وجود نہیں ہے ۔

اشراق و تصوریتی فلسفه میں شعور ذات تعین ذات ہے ۔ ذات کا ایک هی بسیط جوهر ہے اور وہ شعور ہے ۔ اس بناء پر ذات پوری کی پوری پائے شعور پر قائم ہے ۔ اسی شعور کے تغیر سے ذات میں وجودیاتی تغیر واقع هوتے هیں وہ غیر ذات بنتی ہے پھر غیریت سے عینیت میں آتی ہے ۔ شعور کے قبض وبسط سے ذات میں تنگی و وسعت پیدا هوتی ہے ۔ یه پورا فلسفه اوپر کی تنقید سے قابل قبول باقی نہیں رهتا ۔ اسکی اساسی بے آهنگی ظاهر هو جاتی ہے ۔ اس فلسفه کو مسترد کرکے جب هم علم کی وجودیاتی حیثیت ختم کرتے هیں تو اس اس کو پهنچتے هیں که شعور ذات کا جوهر نہیں بلکه ذات شعور ذات کا جوهر ہے ان مقدمات کی انکے تمام مضمرات کے ساتھ مکمل یافت اشراقیت تصوریت کے طلسم خیال کو اسی طرح چھانٹ دیتی ہے جس طرح آفتاب عالمتاب کی اشعاع حرارت انگیز کهر کے دل بادل ریزہ ریزہ کر دیتی ہے ۔ ذات وجود کے اندر ہے نه که وجود ذات کے اندر اسلئے شعور ذات ذات کا شعور ہے نه که حقیقت ذات ۔ حقیقت ذات شعور سے اعلی تر اصول ہے ۔ فلسفه خودی اسی اصول پر استوار هوتا ہے ۔ ورنه تو یه پھر اشراق تصوری نظام هائے تعقلات میں گم هو کر رہ جاتا ہے ۔ خودی کی یه یافت اسکے متعلق ایسا وجدان حقیقت کا فلسفه ہے ۔ وہ اعلی تر اصول جس سے ذات عبارت ہے اور شعور ذات محض اسکا کشف کیا ہے اگر اس اصول کو ارادہ سے تعبیر کیا جائے تو اسکا مفهوم یه هوگا که ارادہ وہ اصلی حقیقت ہے جو شعور کو شعور ذات کی صورت میں متعین کرتا ہے اور اگر یه خود شعور پر حکمران ہے اسکی اصل حقیقت ہے تو خود شعور سے ماورای

ہے ۔ اور شعور سے ماوریٰ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ 'ارادۂ کور' ہے جسکے اندر شعور کا گزر نہیں ۔ یہاں 'ارادۂ بے نور' اپنی مسلسل تحریک سے سامان الم پیدا کرتا ہے اور پھر اس الم کی تسخیر کے لئے صورت شعور میں نمودار ہوتا ہے ۔ شعور کو ایک خاص سمت میں متصرف کرکے شعور ذات میں تبدیل کرتا ہے ۔ اور پھر اسکو مزید متعین کرکے شعور ذات بواسطہ غیر میں تبدیل کرتا ہے اور اسطرح 'عالم معلوم کی نسبت علمی' قائم ہوتی ہے جو اساس کائنات ہے ۔ بلاشبہ اس فلسفہ میں اساس علم نہیں بلکہ تحریک ہے ۔ مگر یہ تحریک خود کو پیدائش شعور میں گم کردیتی ہے شعور اور عدم شعور کی مسلسل ترکیب کے ذریعہ پھر اسی اشراق یا تصوریتی سلسلہ کی بنیاد ڈالتی ہے ۔ اسطرح سے اگرچیکہ ابتدائے حقیقت ماورائے شعور ہے مگر اسکے بعد ہر قدم شعور کے دائرہ میں ہے ۔ اس فلسفہ اور اشراقیت تصوریت میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا ۔ شوپن ہاور اور فان ہارٹ مان کا فلسفہ اسی انداز کا ہے ۔ خود ابن سینا میں ممکن الوجود کا پہلا تعین اسی طور ہوتا ہے کہ ارادۂ مطلق اپنی بے شرط حرکیت سے عقل اول کا باعث ہے اور اسوجہ سے ماورائے مقولات علمی ہے ۔ مگر ایک مرتبہ ممکن الوجود کی اساسی شکل بننے کے بعد پھر تمام سلسلۂ ممکنات اصول عقل و مقولات علمی کے تابع ہے ۔

مگر اس طرح کے نظریہ کے اندر دو قباحتیں ہیں اولاً یہ کہ 'ارادۂ بے شعور' اگر تمام اصل حقیقت ہے تو پھر وہ اپنے معلول کے ساتھ عینیت کاملہ کسطرح اختیار کرسکتا ہے ۔ شعور ذات کی صورت میں خود متعین ہوکر تمام کیونکر ہوسکتا ہے ۔ حقیقت عامہ ہونے کی وجہ سے جہاں وہ شعور ذات کا باعث ہے ۔ وہ اس سے ماوراٰی بھی ہے ۔ اور اسکی اختصاصی حرکیت حرف ایک تعین میں تمام ہونے کی بجائے ان گنت سلسلہ ہائے اختصاصی کی بناء ہونی چاہئے ۔ شعور ذات کے علاوہ اور بہت سے حقائق کی وہ براہ راست علت ہوسکتا ہے ۔ جب یہ صورت ہے تو شعور اور شعور ذات دونوں تعینات محض امور ممکنہ ہیں اور بہت سے امور کی طرح ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تعینات شعور کی جدلیات محض ایک امکانی سلسلہ ہو جاتی ہے اسکے اندر وجودی وجوبیت باقی نہیں رہتی ۔ تمام سلسلہ ہائے ارتقاء جو شعور ذات کی مسلسل سعی ہے کسی لزومیت کا حامل نہیں رہ جاتا ۔ یہ امر خود تصوریت کو منہدم کرنے کے لئے کافی ہے ۔ اور مقولات علمی کے حقیقت کے اصول خود مکتفی ہونے کا ابطال ہے ۔

اسلئے ارادۂ کور کا فلسفہ، سلسلہ ھائے شعور کی جدلیت کا فلسفہ خاص طور پر، بن نہیں سکتا جو محض ممکن سلسلوں میں سے ایک ھے - خود یہ ارادۂ کور کیا ھے اگر اسکی بھی صورت متعین ھے تو اسکا اصول تعین کیا ھے ؟ کیا یہ بھی 'موضوع ارادہ معروض ارادہ اور فعل ارادہ کی ترکیب، ھے ؟ اگر ارادہ کی اس صورت کو مانا جائے تو پھر اس صورت کا اصول وجود کیا ھے ؟ کیوں ارادہ یہی صورت خاص اختیار کرتا ھے ؟ بالفاظ دیگر ارادہ کی اس ھئیت کا کیا جواز ھے ؟ اسکا جواب، منطقی طور پر، ارادہ سے ماوری حقیقت میں ھوگا جو ارادہ کو اس صورت میں متشکل کرتی ھے - یہ کہا جا سکتا ھے کہ ارادہ موضوع و معروض ارادہ کے امتیاز سے قبل ایک تحریک ھے جسکے اندر موضوع و معروض کی تمیز نہیں یہ بلا واسطہ ارادہ ھے جو موضوع معروض اور نسبت کی تثلیث سے پیشتر کی صورت ھے - ارادہ کی اس اصلی صورت پر زور برگساں نے دیا ھے کہ یہ اپنے آپ کو موضوع و معروض ارادہ کی تقسیم میں نہیں لاتی بلکہ ایک کلیت کی صورت میں یا تقسیم ناپذیر حقیقت کی صورت میں عمل پیرا ھے -

مگر اس جواب سے تشفی نہیں ھوسکتی وجہ یہ ھے کہ ارادہ کی لاتعین شکل شعور کی لا تعین شکل کی طرح ناقابل فہم تصور ھے غیر متعین ارادہ تو وہ ھوا جسکا نہ کوئی متعین موضوع ھے نہ متعین معروض اگر اس معنویت سے در گزر کیا جائے تو اسکو فعلیت مسلسل کہا جائیگا - یہ فعلیت مسلسل اپنے آپ کو جزی فعلیتوں میں تقسیم کرتی ھے - اس سے جزی الگ الگ اعمال سرزد ھوتے ھیں - اور کل حقیقت ان ھی ممیز زو ممتاز اعمال سے عبارت ھے - پھر یہ اعمال (یا جزی ارادے) ایک دوسرے کی تحدید کا باعث ھوتے ھیں - یہ تحدید باھمی ان میں سے ھر ایک کے لئے باعث الم ھے اور اس ظلمت الم سے شعور اصول ناظمہ کی حیثیت سے منصہ شہور پر نمودار ھوتا ھے - جب ایک جزی ارادہ دوسرے جزی ارادہ پر تحدید عائد کرتا ھے - تو یہ دوسرا جزی ارادہ پہلے ارادہ کا معروض بن جاتا ھے اسطرح ارادہ کی صورت متعینہ کا ظہور ھوتا ھے - نعمت محضہ 'موضوع فعل فعلیت اور معروض فعلیت، کی صورت میں تبدیل ھو جاتی ھے - ھر ارادہ کے لئے اسکے مقابل کا ارادہ یا اس سے باھر کا ارادہ خارجی حقیقت رکھتا ھے - قوت شعور ارادہ اصلی یا فعلیت مطلقہ کا وہ عمل ھے جسکے ذریعہ ارادوں کی ان باھمی غیریتوں کو عینیت باھمی میں ضم کیا جاتا ھے اور تمام ارادے عین یک دیگر کی حیثیت سے متشکل ھوتے ھیں - اسی تشکیل پذیری کو ارتقائے ذات یا شعور ذات کہا

جاسکتا ہے ۔ حقیقت کے مندرجہ بالا خاکہ کا بنیادی اصول شعور یا عدم شعور نہیں بلکہ فعلیت مطلق اور اس فعلیت مطلق کا جزی فعلیتوں میں صدور پھر ان کا باہم محدود ہونا اصول حقیقت کے مقدمات متصور ہوتے ہیں ۔

لیکن یہ سوال اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ فعلیت مطلق کی جزی فعلیتوں میں صدور کس جبر و منطق کے تابع ہے ۔ اگر خود ارادہ کی خود ارادیت ہے تو تمام جزی فعلیتیں محض ممکن الوجود ٹھہرتی ہیں واجب الوجود نہیں ۔

ارادہ کی خود ارادیت وہ اصول اعلی ہے جس سے ارادہ قائم بالذات متصور ہوتا ہے ۔ اسکے بعد حقیقت کے کسی درجہ کی ضرورت بطور اساس باقی نہیں رہتی ۔ خود ارادیت کے تصور میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ ارادہ اپنی ماہیت میں خود کو متعین کرنے والا ارادہ ہے اور اس تعین میں وہ کسی طور کسی اعلی تر اساس یا بیرونی حد سے مجبور نہیں ہے ۔ چنانچہ ایسا ارادہ آزاد ارادہ ہے ۔

وہ ارادہ جو اس طور ہے کہ اپنی ہر صورت کو خود متعین کرے ارادۂ ماورائے صورت ہے ۔ خودی کا تصور اسی ارادہ پر استوار کیا جاسکتا ہے ۔

اگر اس ارادہ کی کوئی شکل خاص ہو تو یہ محدود ارادہ ہے ۔ اس محدود ارادے کے ظہور محدود تر ارادے ہونگے یا اگر جدلیت کائنات کا اصول ہے تو اسکا اختصاصی تعین اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ محدود ارادہ کی پیداوار ہے ۔ اور ارادۂ اصلی کا اس طرح حد بند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرور ہے کہ خود ارادہ سے ماورا کوئی اصول ہو ۔ اسطرح سوچنے سے اس اصول کی نفی ہوتی ہے کہ ارادہ قائم بالذات حقیقت ہے یا فعلیت محضہ مستغنی عن الغیر ہے ۔ اس سے تو اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ ارادہ یا فعلیت محضہ قائم بالغیر ہے ۔ اسوجہ سے یہ ماننا پڑیگا کہ اگر ارادہ قائم بالذات ہے فعلیت محضہ اصول خود مکتفی ہے تو یہ محض بے صورت ہے ۔ ہر شکل و تخصیص حد و تعین سے ماورا ہے ۔

مگر ارادہ کو ارادۂ تعین کرنے کے لئے شعور بنفسہ ہونا نہایت ضروری ہے ۔ خود ارادیت ارادہ اس وقت قابل فہم تصور ہے جب ارادہ کی خود ارادیت میں شعور ہو اور اپنی پوری بے مثل حرکت مین ارادۂ تعین کرے اور اس ارادۂ تعین سے خود آگاہ بھی ہو ۔

XI

یہ مقدمات ایسے اصول خود آگہی تک پہنچاتے ھیں جہاں ذات شعور ذات میں تمام نہیں ھوتی ذات محض احساس خودی پر مشتمل نہیں رہتی بلکہ ذات اپنے شعور ذات سے بڑھکر بہت کچھ ھوتی ھے - یہ ارادہ بھی ھوتی ھے یہ بے پابند بھی ھوتی ھے بے صورت بھی ھوتی ھے بیحد بھی ھوتی ھے - ایسی ذات یا ایسا وجود اصلی فلسفہ خودی کا موضوع ھے - اور ایسے وجود سے ھی ھم اصول کائنات و حقیقت اخذ ھوسکتے ھیں - ایسی ذات کے وجدان یا احساس کا اثبات یونانی مقولہ وجود کی تکذیب سے ھی ھوسکتا ھے - جب تک ھم یونانی مقولہ وجود کے اصل ''وجود بالتحدید،، سے نجات نہیں پاتے حقیقت کے تصور کے بارے میں یا تو دور میں مبتلا ھو جاتے ھیں یا ناھمواری میں - ھمیں اپنے فلسفہ کی تعمیر اس اصول عالیہ پر کرنی چاھئے کہ وجود لا نہایت ھے بیحد و بے روپ ھے - تمام اصوار تمام روپوں سے وہ ماوریٰ ھے - شعور اسکی فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ھے - کہ اس فعلیت میں وہ مطلع ھوتا رھتا ھے - ھر شئے سے ھر عدم سے اور ھر وجود سے - اسکی دوسری فعلیت ارادہ ھے - کوئی ارادہ بے شعور نہین اور نہ کوئی شعور یا آگہی بلا ارادہ ھے - ایسا ھی وجود کل کائنات کا اصول تشریح ھے -

ارادہ اور شعور ایسے وجود کی صرف دو فعلیتیں ھیں جنکا ھم نے تذکرہ کیا اور بھی فعلیتیں اسکی ھیں اور یہ تمام فعلیتیں جنکو ھم بظاھر ایکدوسرے سے مجرد دیکھتے ھیں اسکے نام روپ ھیں اس سے زیادہ نہیں صرف یہی وجود ایسا ھے جو قائم بالذات ھے خود مکتفی ھے غیر محدود ھے - اسی کے پیدا کردہ کوائف سے زمان مکان بنتے اور بگڑتے ھیں -

فلسفہ خودی کا مقدمہ کبری اسی وجود کے تصور سے قائم ھوتا ھے یہ وجود ھر صورت سے غنی ھونے کی وجہ سے صورت زماں سے غنی ھے اسطرح اپنے وجود کے لئے محتاج تاریخ نہیں - اسی طرح صورت مکان سے ماوریٰ ھے - اسلئے مکان پذیری اسکی صورت نہیں ھے -

زمان مکان تاریخ اور فطرت سے ماوریٰ وجود حقیقی تمام تاریخ اور فطرت تمام زمانوں اور محلات کا سبب حقیقی ھے - اسی وجود سے تمام زنجیرۂ کائنات قائم ھے - اسلئے نہیں کہ اسے کائنات یا دنیائے رنگ کی اسے ضرورت ھے بلکہ اسلئے کہ وہ ان سے مستغنی ھے - اسنے اپنی بے مثال حریت سے اس دنیا اور

تمام دنیاؤں کو بنایا ہے۔ چونکہ اس صنعت کے پیچھے اسکی کوئی آرزو نہیں ہے جسکو پورا کیا جائے اسلئے تمام خلقیت محض اسکا خلوص ہے۔

خود آگہی کی آخری صورت اسی خلوص کا احساس ہے۔ خود آگہی کی ماہیت اکتشاف و اثبات وجود ہے۔ اور اس خود آگہی کی وجہ سے وجود ذات نہیں ہے بلکہ وجود ذات سے خود آگہی ہے۔ یہ اصول تشکیل خودی ہے۔ جسکے مطابق کائنات کی اساس محکم وہ ذات یکتا ہے جس کے بے شمار نام روپ ہیں مگر کوئی اسکا بہروپ نہیں۔ کوئی اسکی صورت نہیں ہر صورت اسکی مخلوق ہے۔ ہر تحقیق کے پیچھے اسکا منشاء ہے۔ پھر وہ ذات حکیم ہے علیم ہے، مدبر ہے مصور ہے، بدیع ہے۔ اسکے بعد وہ مخلوق سے مختلف رشتوں میں منسلک ہے۔ رب ہے، رحیم، ہے کریم ہے، جبار ہے، ستار ہے، غفار ہے اور بہت کچھ ہے۔

مرتبہ ذات حق

فلسفہ خودی اور اساسی اسلامی وجدان

فلسفہ خودی کی اساسی اسلامی وجدان پر تشکیل کے سلسلہ میں جن کلیدی مسائل و نتائج پر گذشتہ مقالہ کا اختتام ہوا تھا ان کو مختصراً یوں رقم کیا جاسکتا ہے کہ علم اور وجود کی عینیت کے فلسفے ہماری فکر و نظر سے قطعاً غیر متجانس ہیں۔ اسلئے کہ ایسی عینیت صرف ''وجود بالتحدید،، ہی کے وجدان کو سزاوار ہے جو تمام ہیلان زدہ یا یونان پذیر ثقافتوں کی اصل حقیقی ہے۔ اگر فلسفہ خودی کی تعمیر اور اسکے نظام ہائے تعقلات کی تدوین اسلامی وجدان پر استوار کی جائے جسکا ابتدائیہ ''وجود غیر محدود،، کا احساس ہے تو یہ فلسفہ کبھی اس اصول موضوعہ کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ شعور وجود کی حقیقت ہے۔ اسکے برعکس وجود کی علم پر تقدیم ہی سے وہ مقدمہ کبریٰ حاصل ہوتا ہے جسکے ذیل میں تمام تفصیلات کی تدوین نظریہ خودی اور ایک جامع فلسفہ کے مناصب اصلی ہیں۔ ایسے فلسفہ کے جو اسلام کا فلسفہ کہلائے جانے کے استحقاق کا دعوی کر سکتا ہو۔

ان وجوہات کی بناء پر ماہیت خود آگہی کی تشریح کرے ہوئے راقم الحروف نے شعور ذات کو جوہر ذات حق کا رتبہ دینے سے انکار کیا ہے اور اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ جوہر ذات حق خود ''وجود ذات،، ہے اور شعور اسکی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اصوار کے قیود سے بالا و بلند ہے۔ وہ صورت علم کے تقید سے بھی* ارفع و اعلیٰ ہے۔ صرف اسی اصول پر ایک اصلی اور حقیقی فلسفہ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ اس سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔ اسکا موضوع براہ راست مرتبہ و رائے صورت یا ذات حق ہے۔ تاکہ ان اساسی مفاہیم کو واضح کیا جائے جو فلسفہ کے اس منصوبہ کی بنیاد ہیں جو یونانی مقولات کی نفی پر قائم ہے اور جو محدود وجود کے تصور سے چلنے کی بجائے وجود غیر محدود کے تصور سے آغاز کلام کی جرأت کرتا ہے۔

(۱)

راقم الحروف یہ واضح کردینا مناسب سمجھتا ہے کہ جب اول اول مسلم ذہن کو ذات حق کے بارے میں تعقلات و تصورات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑا تو ذات و صفات کی بحث چھڑ گئی - جن علمی سانچوں کو اس بحث میں استعمال کیا گیا وہ اساسی اسلامی وجدان سے قطعی طور پر متوافق نہیں تھے اسلئے کہ جیسا کہ مقالہ گذشتہ میں بیان ہوا ان کی بنیاد میں ہی موجود ہونے کے معنی کسی نہ کسی شرط سے مشروط ہونا یا کوئی نہ کوئی حد کا پابند ہونا تھے - زیادہ تر اس سبب سے مسلم مفکر ین اس بحث کے اندر ایسے گرداب میں پھنس گئے کہ اگر ایک انتہا پر جاتے ہیں تو وجود بالکل موہوم ہو جاتا ہے دوسری طرف جاتے ہیں تو توحید باری کے عقیدہ کا شیرازہ بکھر جاتا ہے - اسی وجہ سے اگر انہوں نے آپس میں اختلافات کئے اور ان اختلافات نے ناگوار صورت اختیار کی تو وہ واقعی بے بس تھے -

اب میں اس بے بسی کے حرکی سبب کی طرف آتا ہوں - اور وہ ہے منطق - جس پیرایہ میں فکر حرکت پذیر ہوتی ہے اور جن آلات کی مدد سے قضیات سے عبور کرکے نتائج تک رسائی حاصل کرتی ہے وہ منطق کہلاتے ہیں - بدقسمتی سے مسلم فکر کو جو منطق ملی وہ بھی یونانی تھی - اور یونانی منطق میں ذات باری تعالیٰ یا حقیقت الحقاء کی بحث ہی 'ذات و صفات، یا 'جوہر و عرض، کے مقولات میں اٹھائی جا سکتی ہے - اس سبب سے مسلم فکر ایک ایسے دوراہے پر آکر رک گئی جہاں ایک طرف عقل کی پابندی کی جاتی ہے تو ایمان ہاتھ سے جاتا ہے اور اگر ایمان کا دامن مضبوطی سے تھاما ہے* تو عقل کو خیر باد کہنا پڑتا ہے - یہ سب یونانی منطق کے کرشمے تھے - جسکے اندر ایمان اور عقل کی جنگ ناگزیر تھی - فلاسفہ یونان جس منطق پر چلے اور جسکی کتابی تدوین ارسطو نے کی اسکے مطابق اہل یونان اور انکی اتباع میں اسکندریائی اور بعد ازاں مسلم مفکرین نے یہ سمجھا کہ اگر منطق ہے تو یہی ہے اور عقل اس فعلیت کا نام ہے جو اسکے مطابق وقوع پذیر ہو - ذہن کی ہر وہ حرکت جس میں اسکا التزام نہ ہو خلاف عقل ہے - اسطرح یونانی فکر کی پیداوار عقل کا محدود تصور ہے اور اتنا مقامی کہ ساختہ* یونان قواعد کی پابندی کا نام ہی عقل ورنہ بے عقلی -

یہ خام خیالی ان نیم وحشیانہ توہمات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی

جسکے مطابق یونانیوں نے مہذب اور ''بربری،، یا آریوں نے ''منش،، اور ''چنڈال،، یا عربوں نے ''عرب و عجم،، کی تقسیم کر رکھی تھی کہ جو کچھ اپنا ھو وہ ٹھیک اور اسکے ماسویٰ سب غلط ۔

یونانی منطق کا اثباتی ضابطہ ذھن کی ایک مخصوص فعلیت ھے ۔ جس میں ذھن حقیقت کو موضوع و محمول کی صورت میں ادراک کرنے کی کوشش کرتا ھے ۔ یونانی منطق کی ھئیت قائمہ میں یہی فعلیت ھے ۔ منطق یونان میں خواہ ذھن کی حرکت صعودی ھو یا ھبوطی استقرائی ھو یا استخراجی بہر صورت وہ موضوع کے لئے کسی محمول کے اثبات یا انکار پر مشتمل ھوتی ھے ۔ پوری واردات تجربہ یا سیلان آگہی کو یہ انداز فکر دو امتیازاتؐ میں منقسم کردیتا ھے ۔ ان میں سے ایک موضوع یعنی ''محل،، کہلاتا ھے اور دوسرا ''محمول،، یا لاحقہ کہلاتا ھے ۔ تمام حقائق تجربہ کا ایک حصہ جوھر شئے یا ذات بن جاتا ھے اور باقی اس کی کوئی خصوصیت یا صفت یا ملحقہ یا متعلقہ بن جاتا ھے ۔ اسطرح مشاھدہ یا تجربہ ذھن کی ایک ایسی فعلیت متصور ھوتی ھے جس میں فکر یا شعور کسی معطیہؐ تجربہ یا مواد آگہی کو بطور لاحقہ گرفت کرے اور اسکو ایک محل یا ذات سے منسوب کرے ۔ اس فعلیت کو حکم لگانا یا تصدیق کرنا کہتے ھیں ۔

(۲)

ھر منطقی حکم یا تصدیق کی مندرجہ بالا بیان سے یہ ماھئیت قرار پاتی ھے کہ یہ ایسا وظیفہؐ شعور ھے جس میں ذھن اپنی تخلیقی قوت سے کام لیکر ایک ذات یا شئے وضع کرتا ھے ۔ یہ وضع کی ھوئی ذات یا شئے مختصراً موضوع کہلاتی ھے ۔ اسکو مرکز فکر قرار دیکر شعور اب مواد تجربہ کی طرف رجوع کرتا ھے ۔ اور انکو اپنے درک میں لا لا کر اس موضوع سے منسوب کرتا جاتا ھے ۔ یہ عمل تصدیق یا حکم کی مسلسل حرکیت یا فعالیت کہلاتا ھے جسکے نتیجہ میں قضایا بنتے چلے جاتے ھیں یعنی عرف عام میں کلام کے ایسے پارے (جملے) متشکل ھوتے چلے جاتے ھیں جنھیں ھم خبر یا اخبار کہتے ھیں ۔ ھر جملہ خبریہ یا قضیہ کے اسی سبب سے دو حصے قرار دئے جاتے ھیں ۔ ان میں سے ایک موضوع اور دوسرا محمول یا مسند اور مسند الیہہ کہلاتا ھے ۔ اس قسم کے تمام جملوں کے نظام اور ترکیب کو علم کا نام دیا جاتا ھے ۔ یہ ھے علم کی ماھیت جو یونانی منطق کی رو سے بنتی ھے ۔

اگر علم سے مراد حقیقت سے جیسی کہ وہ ہے باخبری ہے تو یونانی نظریہ جو کم از کم دو ہزار سال تک علمی کاوشوں کا رھنما رھا علم کو باخبری سے زیادہ جعل یا تخلیق بنا دیتا ہے۔ اسکے مطابق علم ایک بات ہے جس میں کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے یا انکار اور کل نظام علم موضوع کے بارے میں نظام محمولات پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ علم کی اس ماہیت کو مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ اسکے اندر ادراک حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ذہن یا علم حاصل کرنے والی ذات کے مطابق ہے۔ جو مواد حقیقت پر عمل پیرا ہوکر موضوع و محمولات کا نظام بنالیتی ہے۔ اسطرح سارا علم نمود حق ہونے کی بجائے منشائے ذہن کا وسیلہ ہو جاتا ہے۔ ذہن کی فعلیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ جعل یا تخلیق ہے عرفان یا تسلیم حقیقت نہیں۔

جعل کے الزام سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ کسی طور یہ مانا جائے کہ خود حقیقت موضوع اور محمول کی صورت کی پابند ہے۔ خواہ کوئی اسکو بالارادہ مانے یا نہ مانے بہر طور پھر وہ مفکر اور نظری تحریک جو موضوع و محمول کی منطق پر عمل پیرا ہے دراصل اس بات کو لازماً فرض کر لیتی ہے کہ کل حقیقت اس صورت کی پابند ہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی فلاسفہ خواہ وہ مادہ پرست ہوں یا روح پرست اس نظریہ کے قبل از پابند ہوتے ہیں کہ کل حقیقت ایک موضوع کلی (مادہ یا روح) ہے اور تمام عالم اسکا محمول ہے۔ انکا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ ذات یعنی مادہ یا روح موضوع کل حقیقت ہے اور یہ سب موجودات اسکے لاحقے یا صفات ہیں۔ اسطرح سے ہم ایسے تصور حقیقت تک پہنچتے ہیں جو کثرت کو ظاہری اور صفاتی خیال کرتا ہے۔ وحدت کو باطنی اور ذاتی خیال کرتا ہے۔

ایسے مفکرین کا نقطہ نظر قطعاً یہ ہوتا ہے کہ جیسے ہم جھاڑ پہاڑ عضویہ کو دیکھتے ہیں پوری حقیقت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک درخت میں درخت ہونا امر ذاتی اور باطنی تصور کیا جاتا ہے۔ جڑ تنہ پتے پھول اور پھل اسکے مختلف محمولات متصور ہوتے ہیں۔ یہی حال پہاڑ کا ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ اسکی صفات خیال کئے جاتے ہیں جن میں پہاڑ بحیثیت ذات شئے یا موضوع کے جاری و ساری ہے۔ یہی حال عضویہ کا بھی ہے کہ عضویت اسکا موضوع وجود ہے اور اسکی تمام خصوصیات اسکی صفات یا محمولات ہیں۔ موضوع و محمول کی منطق پوری حقیقت کے بارے میں بھی اسی قسم کے

تصورات تک لیجاتی ہے چنانچہ تمام مشاہدات صفات یا محمولات حقیقت کے تجربات بن جاتے ھیں جس کے اندر موضوع کلی جاری و ساری ہے۔

جو لوگ اس بات کو ماننے کیلئے قطعاً تیار نہیں ھیں کہ موضوع حقیقت بے جان خیال کیا جائے تو وہ اس سلسلہ میں حیاتیاتی یا روحانی ماہیت کو موضوع کل اور باقی تمام موجودات عالم کو اسکی صفات قرار دیتے ھیں۔ انکے تصور کی قریب ترین مثال عضویہ سے دی جا سکتی ہے۔ انسان بھی ایک عضویہ ہے موضوع و محمول کی منطق میں دیکھا جائے تو اسکے دو پہلو ھیں ایک ذات انسان یا موضوع اور دوسرا اسکے محمولات۔ اسکا باطن جو اسکے پورے وجود میں ہے وہ موضوع ہے اور اسکے تمام بدنی پہلو اسکے محمولات ھیں۔ اسطرح انسان کو روح اور بدن میں تقسیم کرسکتے ھیں جس میں روح محل اور اجزائے بدن محمولات قرار پاتے ھیں۔ وحدت الوجودی جو اسی منطق پر چلتے ھیں پوری حقیقت کو اسی طور خیال کرتے ھیں کہ پوری حقیقت ایک ''عضویت،، ہے کائنات اسکا جسد ہے بمنزلہ محمول ہے، اور روح کل بمنزلہ موضوع یا محل ہے۔ اسطرح کل وجود ایک ''شخصیت،، ہے۔ ظاھر میں محمولات اور صفات باطن میں موضوع اور ذات۔

اس پورے فلسفہ کی اصل الاصول یہ ہے کہ تمام حرکت شعور و ادراک میں مرکز ایک ھی موضوع ھوتا ہے۔ تمام قضایا اور تصدیقات میں موضوع واحد ھوتا ہے اور تمام محمولات اسکے گرد منظم ھوتے اور تدوین پاتے چلے جاتے ھیں اور نتیجتاً علم کلی یا نظام تصورات حاصل ھوتا ہے۔ اسطرح سے جو معلومات حاصل ھوتی ھیں وہ سب صفات وجود یا محمولات حقیقت کی ھوتی ھیں اور ان معلومات میں جو ''علم،، جاری و ساری ھوتا ہے جو اس کل نظام حکم تصدیقات یا تصورات کی جان ہے وہ خود ذات حقیقت یا موضوع کل سے آگہی پر مشتمل ھوتا ہے۔ یہ وہ نقطۂ نظر ہے جو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے : مثلاً یہی کہ ''ذات کا علم صفات سے ھوتا ہے،، اس جملہ میں وھی ''موضوع و محمول،، کی منطق پوشیدہ ہے۔ دیگر یہی کہ ''تصورات کا ایک اور صرف ایک کلی نظام ھوتا ہے،، : اس جملہ میں خواہ اسکا اثر کتنا ھی گہرا ھو وھی منطق پوشیدہ ہے جو وحدت الوجودی ہے اور جس میں حقیقت ایک شخص قرار پاتی ہے کہ عالم اسکا بدن ہے۔ باھر سے کائنات اندر سے روح۔ مشاھدہ میں محمول اور حقیقت میں موضوع۔

(۳)

اس منطق کی خصوصیت ھی یہ ہے کہ اس میں جب بھی کوئی نظام فکر مدون کیا جائیگا اور اسکے سہارے مشاھدات اور تجربات کو مربوط و متشکل کیا جائیگا تو وہ ھمیشہ وحدانی نظام پر ھی منتج ھوگا۔ یہی وجہ ہے کہ گذشتہ دو ھزار سال میں جہاں جہاں یہ منطق گئی ہے جملہ غالب عقلی اور علمی تحریکیں وحدت الوجودی ھی ھوا کی ھیں۔

ان سب تحریکوں میں اصالتا کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر ہے تو صرف اتنا کہ ایک تحریک پوری حقیقت کو سنگ و لعل و گوھر یعنی ''اشیائے جمادات،، کے نمونہ پر درک کرتی ہے۔ دوسری تحریک ''اشیائے نباتات،، کی تعمیم پر، تیسری تحریک 'افراد حیوانی،، کے انداز پر اور چوتھی تحریک ''ھستی نفس،، کی صورت پر۔ پوری منطق وھی ہے یعنی موضوع و محمول کی منطق۔ محمولات میں موضوع کی عینیت۔

ان ساری تحریکوں میں سب سے زیادہ اھم بات یہ ہے کہ موضوع یا ذات شئے ھمیشہ دائرہ مشاھدہ سے باھر رھتی ہے۔ تمام ادراک و تجربہ صرف محمولات تک محدود ھوتا ہے۔ اسلئے موضوع یا محل ایک وضعی یا عقلی خیال سے زیادہ کوئی اھمیت نہیں رکھتا۔ اسکا کام محل فراھم کرنا ھوتا ہے یہ جملہ ادراکات یعنی صفات ولا حقات کے سہارے یا مکان بطور متحق ھوتا ہے۔

موضوع و محمول کی اس منطق میں محمول کی یہ تعریف اجاگر ھوکر سامنے آتی ہے کہ محمول وہ مواد یا معطیہ' تجربہ ہے جسکا قیام اپنے آپ نہ پایا جائے اور موضوع کی یہ تعریف بنتی ہے کہ یہ حقیقت یا وجود کا وہ پہلو ہے جس میں ھوکر محمولات پائے جاتے ھیں۔ ان تعریفات سے تجربہ کی دلالت کا اصول وجود میں آتا ہے اور وہ اصول یہ ہے کہ مدرکات کا مدلول ان کا محل وجود ہے جس میں ھوکر وہ پائے جاتے ھیں۔ اس اصول پر ھر فلسفہ محل کی ماھیت کے بارے میں قیاسات دوڑاتا ہے کوئی اسکو ماھیت میں مثل سنگ خیال کرتا ہے کوئی اسکو مثل نباتی شئے اور کوئی مثال عضویہ خیال کرتا ہے۔

اس اصول میں مزید عمق اس بات سے پیدا ھوتا ہے کہ محل اور محمولات کے تعلق کو لازمی اور وجوبی سمجھا جائے۔ محل کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ محل کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں لازماً محمولات پائے

جائیں چنانچہ کسی محل کا وجود بلا محمولات نہیں ہوسکتا۔ اور محمول کی یہ تعریف تو خیر پہلے سے ہے ہی کہ اسکا وجود لازماً محل میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔

موضوع و محمول کی منطق میں اس نئی بات کا پیدا کرنا یا اگر پرانی بات ہے تو تاکید کرنا اشراقیت اور تصوریت کا کارنامہ ہے۔ یہ فلسفے ''حیویت،، والی اشیاء کے نمونہ پر کل حقیقت کی تعمیم کرتے ہیں۔ اسکے محل کو نفس وجود کہتے ہیں اور اسکے محمولات کی کلیت کو جسد وجود اور اسبات کو اصول قرار دیتے ہیں کہ ذات کا وجود بغیر صفات نہیں یعنی یہ کہ محل ہونے کے معنی بھی ہیں کہ اسمیں محمولات پائے جائیں گویا محل اور محمولات میں وجوبی تعلق ہے۔ ہر محل کے ساتھ محمولات کا وجود لازمی ہے۔ اسکو وہ انا اور غیر انا کی ثنویت سے تعبیر کرتے ہیں اور دعوی کرتے ہیں کہ انا کا وجود بلا غیر انا نہیں۔ اور غیر انا کا وجود تو انا کا محتاج ہوتا ہی ہے۔ اسطرح وہ اس نقطۂ نظر کو جنم دیتے ہیں کہ خود محل یا ذات بھی محتاج ہے۔ اسمیں یہ لزوم اور وجوب ہے کہ بلا محمولات یا صفات اسکا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ کلیہ دراصل متذکرہ بالا اصول کی مزید تدوین یا روحانی فلسفہ میں اطلاق ہے کہ ہر محمول محل پر دال ہے اور ہر محل محمول میں مدلول ہے اس نئی تدوین سے بہر طور یہ بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے کہ محل کا وجود وجوباً محمولات پر وجود سے وابستہ ہے اور محمولات کا وجود محل کے وجود سے ہے۔

(۳)

لیکن جیسا کہ میں نے اوپر واضح کیا سارا تجربہ اس منطق یا نظام تدوین کی رو سے محمولات بطور مستحضر ہوتا ہے جبکہ خود محل محض وضعی یا خیالی یا عقل سے مستنبط ثابت ہوتا ہے اور دائرہ ادراک سے باہر رہتا ہے۔ اس پہلو سے یہ منطق ایک اور ارتقائے خیال کا موجب ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ محل یا ذات شئے دراصل محمولات کی ترتیب و تنظیم ہے اسکے سوا کچھ نہیں۔ پوری ذات کی تحلیل محمولات میں ہو جاتی ہے اور یہ ذات محمولات میں ہوکر ہی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترتیب و تنسیخ ہے۔ اسکے ماسوا کچھ نہیں۔ یہ وہ ارتقائے خیال ہے جسکو مغرب کی تاریخ فکر میں اولاً برکلے کی ابطال مادیت اور ثانیاً ہیوم کی ابطال ''جوہر روح،، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان ابطالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو انکی تہ

میں وہی خیال ملتا ہے جسکا ماحصل یہ ہے کہ محل اور محمولات ایسے ہیں کہ محل بلا محمولات نہیں پایا جاسکتا۔ اسی سبب سے تمام ادراکات سے ماوریٰ کسی ''مادی محل،، کے وجود سے بر کلے منکر ہوا۔ مگر وہ دینیاتی تھا اسیؑ لئے رک گیا۔ ہیوم نے ہر محل کے ماوریٰ وجود سے انکار کردیا جسکے اندر ہوکر محمولات پائے جائیں۔ یہ انکار دراصل اس بات کا ہی اقرار ہے کہ محل محمولات میں ہوکر پایا جاتا ہے۔ اور اگر شئے کی کوئی ہستی ہے تو وہ یہی کہ اسکی ہستی تمام کی تمام اسکے محمولات اعراض و صفات میں ہوکر ہی پائی جاتی ہے۔ اس بات کو اسطرح بھی ادا کیا جاسکتا ہے کہ موضوع شئے سے مراد کوئی ایسا محل نہیں ہے جس میں ہوکر محمولات پائے جائیں اور وہ خود ان میں ہوکر نہ پایا جائے۔ وہ پورا کا پورا محمولات میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے اسوجہ سے حقیقت شئے اعراض یا صفات کا نظم ہے اسکے علاوہ کچھ نہیں۔ شئے کی پوری ذات اسکا وہ پہلو جسے کسی خبر یا قضیہ کا موضوع قرار دیا جاسکتا ہے اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ محمول ہوکر ہی موجود ہے اور محمول اسکے سوا کچھ نہیں کہ وہ محل میں ہوکر ہی موجود ہے۔ اسطرح موضوع یا محل و محمول کی عینیت کی بناء پڑتی ہے۔ اور موضوع و محمول کے اس رشتہ کا اقرار ہوتا ہے جو کل اور جز میں پایا جاتا ہے۔ ہیوم، ماخ، رسل، ذراتیت وغیرہ کے ارتقاء و مکاتیب میں یہی اصول کار فرما ہے۔

چنانچہ اس منطق کے مطابق علم الوجود کے اصلی مقولات کل اور جز ہو جاتے ہیں۔ موضوع و محمول دراصل ایک ہی ہیں۔ جو فرق ہے صرف یہی کہ موضوع سے مراد تمام محمولات کی کلیت ہے جبکہ محمول سے مراد اس کلیت کے انفرادی اجزاء۔ چنانچہ جب، کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے تو اسکا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی معطیہؑ کا اقرار کسی مجموعہ المعطیات میں کیا جائے۔ اسکو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ مثلاً ہماری ساحت مشاہدہ میں ایک کرسی موجود ہے۔ ازروئے منطق یونان اس کرسی کی ذات موضوع تجربہ ہے۔ جو کچھ مشاہدہ میں آتا ہے وہ محمولات ہیں مثلاً رنگ شکل حجم وغیرہ وغیرہ۔ موجودہ ذراتی فلسفوں کے مطابق کرسی ان ہی صفات کا مجموعہ یا بہتر الفاظ میں ایک نظم ہے۔ یہی نظم یا مجموعتہ الصفات ہمارے تجربہ کا موضوع ہے۔ منفرد تجربات یا جزاً جزاً رنگ شکل حجم اور دیگر خصائص کے تجربات سے اس مجموعی کلیت کے اجزائے تشکیلی حاصل ہوتے ہیں۔

(۵)

اس ارتقائے خیال میں کلیدی انقلاب یہ ہے کہ وجود موضوع دائرہ ادراک سے باہر کی چیز نہیں رہتا۔ یہ ایک ایسا مدلول نہیں ہے جسکی محمولات اس طور پر دلالت کریں کہ وہ اسمیں ہوکر پائے جاتے ہیں مگر وہ خود ان سے باہر ہو کہ ان کو اپنے محل میں تھامے ہوئے ہو۔ اس فکری انقلاب سے کل کی کل شئے ادراک پذیر خیال کی جاتی ہے۔ شئے کی ذات وہ کلیت ہے جسپر شئے مشتمل ہے۔ جسکے عناصر ترکیبی محمولات ہیں۔ چنانچہ کرسی کی حقیقت مجموعتہ الصفات ہونا ہے اور یہ حقیقت پوری کی پوری ادراک پذیر ہے۔

یہاں یہ اس واضح ہوتا ہے کہ پورا مغربی فلسفہ دو نہائیتوں کے درمیان ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اولاً یہ اس خیال سے چلا کہ موضوع کسی شئے کی وہ حقیقت ہے جسپر اس شئے کی صفات کا قیام ہوتا ہے۔ اور وہ حقیقت تجربات سے باہر رہتی ہے۔ صفات اپنے وجود سے اسپر دال ہیں۔ پھر خود اپنی باطنی تنقید سے مغربی فکر کم و بیش اکیس صدیوں میں آھستہ آھستہ اس خیال کی طرف آئی کہ ذات شئے یا موضوع دراصل مجموعتہ الصفات کا نام ہے اور ہر صفت شئے یا محمول اس مجموعہ کے جز کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے۔ اور یہ صفاتی مجموعہ جسے ہم شئے کا نام دیتے ہیں پورا کا پورا تجربہ کے دائرہ میں ہے۔ ارتقائے فکر کی اس دوسری نہایت میں فی الحقیقت یہ خیال بطور اصول راسخ ہے کہ محل کا وجود صفات میں ہی ہے۔ اسوجہ سے کسی شئے کی وہ حقیقت جو اسکی صفات کو تھامے ہوئے ہے پوری کی پوری صفات میں ان کی مجموعیت میں موجود ہے۔ جسطرح کہ صفات اس مجموعیت میں ہوکر پائی جاتی ہیں یہ موضوع یا ذات شئے بھی صفات کے اندر ہی ہوکر پائی جاتی ہے۔ تمام صفات اور ذات شئے میں عینیتِ کامل ہے۔ ہر جزی صفت اور ذات شئے میں جز اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ ھمہ ارتسامیت ھمہ بے طرفیت منطقی ایجابیت کے موجودہ دور کے فلسفوں میں اسی ارتقائی عمل اور کلیدی اصول کی غمازی ہے۔

(۶)

یہ ارتقائے فکر حقیقتاً وحدت الوجودی فلسفوں سے ساخت و منطق کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔ وحدت الوجودیت میں موضوع حقیقت کا وجود ھی بواسطہٗ صفات حقیقت پایا جاتا ہے۔ تمام کائنات کی اشیاء مرتبہ میں صفاتی ہیں

کسی شئے کا قیام اس کائنات سے باہر نہیں ہے اور یہ پوری کائنات ہی دراصل وہ محل ہے جس میں اشیاء مقیم ہیں۔ اور خود یہ کائنات تو اسکا وجود انہیں اشیاء میں ہوکر پایا جاتا ہے۔ یہ ہے وحدت الوجودی فلسفہ۔ کائنات ایک وجود واحد ہے۔ تمام اشیائے موجود اسکے عناصر ترکیبی ہیں کائنات انہیں میں ہوکر وجود پذیر ہے اور یہ اشیاء کائنات میں ہوکر موجود ہیں۔ اسلئے کائنات اور اشیائے کائنات میں موضوع و محمول کل اور جز کا ایسا تعلق ہے کہ ایک کے بغیر دوسرا نہیں۔

روحانی وحدیت اس پوری کائنات کو ایک عضوی وحدت یا کلیت قرار دیتی ہے جسکے اندر ذات کائنات کا وجود اشیائے کائنات میں ہے اور اشیاء اس ذات واحد میں مقیم ہوکر موجود ہیں۔ محل کا قیام بغیر محمول نہیں اور محمول کا قیام بغیر محل نہیں۔ یہ وہ دوضربی اصول ہے جو وحدتیت کے جملہ فلسفوں نیز موجودہ دور کی ارتسامیت میں منطق یونان کی ایک ذیلی شق کی حیثیت سے موجود ہے۔

اب تک مغرب کے جملہ فلسفوں کا ماوی و ملجی انکی آغاز و نہائت ابتدا اور انتہا یہی منطق رہی ہے۔ اس منطق کے مختلف گوشے ان مختلف فلسفوں میں اجاگر ہوئے ہیں وحدت الوجودی فلسفے مغرب کے موجودہ فلسفوں کے لئے عبوری منزل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مال کار فکر اس منطق کے سبب اسی بات کے بار بار اصرار و ظہور پر آکر رکتی ہے کہ ذات صفات میں اور صفات ذات میں مخفی ہیں۔ اس اصول کو ہر فلسفہ کے نسیج میں پڑھ لیجئے۔ روحانی وحدتیت میں مادیت میں ارتسامیت میں۔

(۷)

مزید براں ان میں سے ہر فلسفہ ارتقائے خیال کی اس دوسری نہائت ہی کو ظاہر کرتا ہے کہ موضوع وجود تمام محمولات وجود کی کلیت ہے۔ اب جو فلسفہ اسبات کا مدعی ہو کہ تمام عالم وجود واحد ہے تو وہ اس بات کا قائل ہے کہ ذات یا موضوع تمام محمولات عالم کی کل تنظیم ہے۔ ان کا مجموعہ ہے اسلئے خود موضوع یا ذات عالم دائیرہ ادراک وجدان میں ہے۔ ان سب کے اندر ایسے محل کا انکار ہے جو محمولات کو تھامے ہوئے ہو اور خود محمولات سے باہر ہو۔ اسوجہ سے یہ فلسفے سریانی یا تشبیہی ہیں۔ تمام وجود محمولات میں تمام ہو جاتا ہے۔ حقیقت کی ذات اور اسکے محمولات

یا صفات میں عینیت ہے۔موجودات اجزائے حقیقت ھیں۔چنانچہ کرسی کی تشریح کے بارے میں یہ خیال کہ کرسی کی ذات اسکے مجموعہ صفات پر مشتمل ہے اسی سریانیت تشبیہیت یا اصول کی غماض ہے جس میں ذات کرسی اور صفات کرسی میں عینیت ثابت ہوتی ہے۔ روحانی وحدتیت میں جسکے دعویٰ کی شق یہ ہے کہ عالم واحد ہے ماہیت میں عضویت ہے اس میں بھی سریانیت ثابت ہے کہ ذات عالم اور محمولات عالم کی عینیت کامل ھی کل وجود کی حقیقت ہے۔

اوپر کا بیان اس بات کی وضاحت ہے کہ موضوع و محمول کی منطق کیا کل کہلاتی ہے۔اور مغربی فلسفوں کے ارتقاء کیونکر اسی منطق کے مختلف لمحوں کی بازگشت ھیں۔اور کسطرح وحدت الوجودی فلسفے اسی منطق کا ثمر ھیں۔

(۸)

اس پوری منطق کی تہ میں بحیثیت اسکے وجہ جواز یہ تصور مفروضہ کا فرما ہے کہ وجود یا ھونا ایک ''طرح خاص،، رکھتا ہے اور وہ ''طرح خاص،، موضوع و محمول کی صورت ہے۔اس منطق کی جملہ انواع و اصنفات علوم و قوف مشاھدات واردات و تجربات پر تعمیم، اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وجود کا مصداق جہاں کہیں بھی ہے جو کچھ بھی ہے اور جس درجہ صف یا مرتبہ میں ہے بہرحال اس صورت کا ہے۔چنانچہ ھر مواد آگہی کو اس طور نظام تصور میں مرتب کرنا چاھئے کہ وجود کا علمی قائم مقام ذھن میں اسطور حاصل ھو کہ موضوع و محمول کا نظام بن جائے۔

جیسا کہ پچھلے مقالہ میں میں نے اس امر کو واضح کیا تھا کہ یونان کا وجدان ھی ایسا ہے کہ وہ وجود کو بالتحدید ھی درک میں لاتا ہے تو ایسی منطق صرف اسی کیلئے مناسب ہے جو وجود کو اسکی ایک صورت تک محدود کردے۔موضوع و محمول کی یہ منطق ایسی ھی ہے۔چنانچہ اس میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا نہیں ھوسکتی کہ وہ اساسی اسلامی وجدان سے ھم آھنگ ھوسکے۔

اساسی اسلامی وجدان اور عقیدۂ توحید کا رجحان ماورائیت کی طرف ہے جبکہ اس منطق کا ھر لمحہ سریانیت اور تشبیہیت کی طرف ہے۔چنانچہ جب

وحدت الوجودی طرز تفکر سے مسلم ذہن بغاوت کرتا ہے اور اس کوشش میں ہوتا ہے کہ وہ اس ماورائیت کا اثبات کرے تو چونکہ یہی منطق اس کا آلہ وجدان و ادراک اور وسیلہ تعقل و تصور ہوتی ہے اس بناء پر وہ اپنی سعی میں ناکام ہو جاتا ہے ۔ اور ان ہی نتائج سے ہمکنار ہوتا ہے جو اس منطق کی فتنہ سامانیوں میں پوشیدہ ہیں ۔ میرا اشارہ صاف صاف غزالی کی سعی کی طرف ہے ۔ اس سعی کا ماحصل یہ ہے کہ منطق یونان—موضوع و محمول کی منطق—میں ایک بار پھر اساسی اسلامی وجدان کی تجدید کی جائے اور ایسا نظام تصورات مرتب کیا جائے جو شروع سے آخر تک اپنی ابتدا اور جامعیت میں خالصتاً پیکر اسلامی ہو ۔ مگر یہ سعی بھی بہت خطرناک انداز میں ناکام ہوتی ہے اور غزالی کو عقل کی بجائے عشق کے اصول میں پناہ ڈھونڈھنی پڑتی ہے اور مسلک تصوف اختیار کرنا پڑتا ہے ۔ اس سعی اور اسکے مانیہ کا جائزہ لینا ضروری ہے ۔

غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جسطرح کوئی اور مسلمان وہ ذات باری کو تمام امور جزئیہ سے ماورای خیال کرتے ہیں ، مگر انکی فکر کی حرکیت جس منطق کے ہاتھ میں ہے وہ وہی موضوع و محمول کی منطق ہے ۔ ارباب وحدت الوجودیت کی طرح وہ خدا کو ذات اور کائنات کو جسد یا اسکے محمولات کا سلسلہ قرار نہیں دیتے ۔ اس بارے میں انکی پوری کوشش یہی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سرمو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے ۔ مگر انکی اس آرزو اور حرکیت ذہن میں بڑا تفاوت ہے ۔ جس اسلوب پر ان کا ذہن عمل پیرا ہے وہ تو کائنات کو خدا کا لاحقہ یا اسکی صفات ہی بنا دینا چاہتا ہے ۔ غزالی اس موقع پر ایک ندرت سے کام لیتے ہیں ۔ اور موضوع و محمول کے دائیرہ میں کچھ اور تفصیلی دائیرے بنا لیتے ہیں ۔ وہ اسطرح کہ ذات حق موضوع کلی ہے جسکا وجود محمولات کلی میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے ۔ یہ محمولات ذات حق کے ازلی و ابدی صفات ہیں ۔ ان صفات سے باہر ان صفات کے تابع فعلیت ہے ۔ گویا ہر صفت ایسی ہے کہ وہ بجائے خود موضوع ہے اور فعلیت جو اسکے تابع ہے وہ محمول ہے ۔

ہر فعلیت ایک امر حادث ہے ۔ گزران ہے آن واحد میں ہے اور نہیں ہے ۔ انہیں سے یہ پوری کائنات عبارت ہے ۔ اس پورے تصور کو اپنی کسی عام تجربہ کی مثال پر ڈھالا جائے تو وہ یہ ہے کہ ایک عضویہ ہے ۔ جاندار

وجود ہے ۔ دور کیوں جائیں ؟ اپنی ہی مثال لیں ۔ مثلاً ایک انسان ہے ۔ اب اس انسان میں ایک تو اسکی ذات ہے اور دوسری اسکی صفات جن سے اسکی شخصیت مرکب ہے ۔ مگر اسکی شخصیت کے علاوہ ایک اور دائرہ ہے اور وہ عمل کا دائرہ ہے ۔ ایک شخص کی زندگی اسکی ذات اور صفات پر ہی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ افعال و اعمال حرکات و سکنات پر مشتمل ہوتی ہے ۔ غزالی نے اس پہلو کو اجاگر کرکے کائنات پر اسکا اطلاق کیا ہے۔ پوری کائنات خدا کی فعلیت کا سلسلہ ہے ۔ یہ نظریہ تجدد امثال کی صورت میں یوں بیان ہوتا ہے کہ کائنات آنی اور جانی ممد لمحات سے عبارت ہے ۔ اور یہ لمحات خدا کی فعلیت ہیں ۔

غزالی اور جملہ اہل اشعریت نے یہ سمجھا کہ اسطور انہوں نے کائنات کی بلکہ کل حقیقت کی تشریح کردی ۔ لیکن غور کیا جائے کہ یہ تشریح کیا ہوئی ؟ پوری کائنات ذات حق کی سوانح حیات بن جاتی ہے ۔ لاریب اس تصور میں ذات کا حرکی تصور بہت نمایاں ہے اور غزالی سے پیشتر کے تمام فلسفیوں میں اس حرکیت کو تصوریت پر واقعتاً قربان کیا گیا ہے ۔ لیکن اس وقت حرکی اصول یا جمود زیر بحث نہیں ہے ۔ اصل بات جو اہم ہے اور جسکو آشکارا کرنا یہاں مقصود ہے وہ ذات حق اور کائنات کا وجودی نقشہ ہے ۔ وحدت الوجودیوں کے دوسرے مکاتیب میں کائنات ذات کل کا محمول ہے ۔ غزالی میں اس مرتبہ کا براہ راست اقرار نہیں ہے ۔ ان کے ہاں یہ مرتبہ کائنات سے بالا صفات ذات کو ملا ہے ۔ خود کائنات سوانح ذات سے عبارت ہے ۔ لیکن کوئی سوانح حیات اس ذات سے ممیز و علیحدہ نہیں ہوتی جسکی وہ سوانح اور سرگذشت ہے ۔ ذات و صفات کا تصوری خاکہ غزالیت میں ''ذات، صفات اور فعل،، کے خاکہ میں آکر مقرون ہوگیا ہے ۔ اور سچ مچ یہی خاکہ ہے جو عام ادراک میں استعمال ہوتا ہے ۔ غزالی کا وحدت الوجودی تحریک میں یہ مقام ہے کہ انہوں نے صفات سے آگے فعل کے مقولہ کا اضافہ کیا ۔ مگر بات وہیں کی وہیں رہی ۔ اس معنی میں کہ کائنات ذات حق کا مجموعتہ الصفات یا جسد نہ سہی اسکے افعال و اعمال کا تو مجموعہ بن جاتی ہے ۔ اسکی سرگذشت کہانی اور زندگی کی تاریخ تو ہو جاتی ہے ۔ کائنات کا وجود اسطرح ہے کہ یہ بھی ''مجموعتہ الحمولات،، ہے جیسا کہ دیگر وحدیتوں کا خیال ہے مگر غزالی میں ان کا موضوع ''ذات،، نہیں ''صفات ذات،، ہیں ۔ اور یہ صفات ذات خود ذات کے محمولات ہیں ۔ ہر فعل کی یہی تعریف ہوتی ہے کہ فعل محمول اور صفت ذات اسکا موضوع ہوتی ہے ۔ جبکہ صفت اپنی

باری میں ذات کا محمول اور ذات اسکی موضوع ہوتی ہے۔ بہرحال تصوری خاکہ چاہے صرف ''ذات اور صفات،، پر مبنی ہو یا اس میں تفصیل پیدا کی جائے اور ''ذات صفات اور افعال،، کی صورت میں اسے مرتب کیا جائے اصلی بات میں فرق نہیں آتا۔ غزالی بھی اسطرح وحدتی ہیں اور انکے فلسفہ کے منطقی نتائج کے مطابق کائنات خدا کے وجود کے اجزا پر مشتمل ہے۔ کیونکہ ہر فعل جز زندگی ہوتا ہے۔ کل زندگی کی مقرونیت میں کل ذات کی واقعیت میں افعال و اعمال اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں۔ غزالی اپنی فلسفیانہ تشکیل میں اسی تصور کا اقرار و اعتراف کرتے ہیں اور اسطرح اساسی اسلامی وجدان جو ماورائیت ذات حق کو کلیدی امر قرار دیتا ہے اسکا حق ادا نہیں کرتے۔

یہ بات صرف اسوجہ سے ہوئی کہ انکی ساری فلسفیانہ تشکیل میں موضوع و محمول کی منطق ہی کارفرما ہے جو سریانی اور تشبیہی ہے۔ اور اسطرح غزالی فلسفیانہ معنوں میں وحدت الوجودیوں کی صف میں آکر کھڑے ہوجاتے ہیں جن کے ہاں خدا روح اور کائنات جسم ہے۔ اور کل حقیقت اسطرح ''ایک شخص،، ہے۔ محل کا وجود محمولات میں ہوکر ہے اور محمولات محل میں ہوکر پائی جاتی ہیں۔ ذات بلا صفات نہیں اور صفات بلا ذات نہیں۔

(۹)

المختصر یہ ساری فلسفیانہ تگ و دو جو بار بار اس کشمکش سے پیدا ہوتی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے مگر عملاً ناکام ہوتی ہے تو اسکے پس منظر میں موضوع و محمول کی منطق ہے۔ اور یہ منطق ایسی ہے کہ اس میں اسلامی وجدان اثبات پذیر نہیں ہوسکتا۔

اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ یہ وجود کو اسکی ایک شکل یعنی ''ذات و صفات،، ''جوہر و عرض،، یا ''موضوع و محمول،، کا ہی عین قرار دیتی ہے اور اس منطق کے مطابق ادراک و تعقل میں ذہن کا وظیفہ صرف یہی ہے کہ وہ اسی صورت کا مسلسل اثبات کرے۔ اسکی وجہ سے کائنات ہمیشہ ذات حقیقت کا وجودی یا تجربی لاحقہ یا محمول یا عرض ہی ثابت ہوتی ہے اور ذات حق کیلئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اسکا وجود ان ہی اعراض و محمولات میں ہی مثبت مدون ہو۔

(۱۰)

اس منطق کا اگر انتقاد کیا جائے تو صرف اس بنیاد پر کہ یہ وجود بالتحدید ''کے اصل موضوعہ پر قائم ہے اسکو کل حقیقت کی منطق کا درجہ کبھی دیا نہیں جاسکتا۔ ہر وہ علم الوجود جو اس منطق پر استوار ہوتا ہے اسکو بھی اس بنیاد پر کل وجود کے فلسفہ کا درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ ایک صوری تنقید ہے اور اسکا ماحصل یہ ہے کہ وحدت الوجودی مکاتیب فکر خواہ انکی تدوین ''ذات و صفات،، پر کی جائے یا ''ذات صفات و اعمال،، پر کی جائے جیسے غزالی، شوپن ھاور، برکساں وغیرہ کے فلسفے فی الحقیقت وجود بالتحدید کے فلسفے ہیں۔

موضوع و محمول کی صورت کے علاوہ وجود کی اور بھی صورتیں ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں۔ مشاھدات و ادراکات کے جائزہ سے تو یہ بات بلا تکلف پائے ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ موضوع محمول کی منطق کا ماخذ شعور اور ادراک کا انداز حرکیت نہیں ہوسکتا۔ بہت سے عام اور روز مرہ کے تجربات یعنی معطیات شعور و آگہی ایسے ہیں کہ جو اس منطق کی حدوں کو قبول ہی نہیں کرتے مگر ہمارے واردات علم و فہم کا جز ہیں۔

موضوع محمول کی منطق میں سارے معطیات کی حقیقت یک قطبی ہوتی ہے تمام مواد علم و آگہی موضوع کے گرد مرتب ہونے لگتا ہے جبکہ ہمارا ادراک فی الحقیقت کثیر القطبی ہوتا ہے۔ تجربہ کی پوری ساخت کی ترتیب و تنظیم اکثر اخبار و تجربات میں تعداد مراکز کا ثبوت دیتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ علم میں حرکت شعور موضوع و محمول کی صورت پر کاربند نہیں ہوتی بلکہ اس سے آزاد ہوتی ہے۔ اب یہی تجربہ لیجئے کہ الف ب سے بڑا ہے۔ اس میں ہرگز تجربہ کی صورت ''ذات و صفات،، کے سے علم کی نہیں ہے۔ ادراک موضوع و محمول کے انداز پر یہاں متحرک بہ تصدیق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر الف کو موضوع اور ''ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار دے لیا جائے تو اس تمام ادراک اور آگہی کی صورت مسخ ہو جاتی ہے۔ الف ذات اور مابقی تجربہ یعنی ''ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار پاتے ہیں یعنی۔ خود ''ب،، کا وجود جو بذات خود فرد ہے الف کے اجزائے صفات سے ہو جاتا ہے۔ اس ساری منطق میں خرابی یہی ہے کہ یہ تجربات اور اخبار کو اپنی یک قطبیت میں اسطرح توڑ موڑ کر پیش کرتی ہے کہ بات کچھ کی کچھ ہو جاتی

73858

ہے۔ ارسطا طالیس سے لیکر زمانہٴ حال تک مفکرین نے کبھی اس بات کی طرف دھیان ہی نہیں دیا کہ ہمارا ادراک اور علم اس صورت ——— یعنی موضوع و محمول کی وضع حرکت و اثبات ——— کی نہ تو پابندی پر مجبور ہے اور نہ اپنے معمولات میں واقعتاً اسکے لحاظ سے عمل پیرا ہوتا ہے۔ اس بناء پر اس منطق کو قبول کرنے کا جواز ماہیت علم سے نکلتا ہی نہیں ہے۔

تجربہ کا کثیر القطبی ہونا ایک ایسا امر عام ہے کہ یک قطبیت محض اسکی ایک ذیلی شاخ کی حیثیت سے نمود پاسکتی ہے۔ اس سے زیادہ اسکو مقام نہیں مل سکتا۔ ہمارے تجربات بہت سی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے صرف چند تجربات ''جوہر و عرض،، ''ذات و صفات،، یا ''موضوع و محمول،، کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ سارے تجربات کو ان تجربوں میں توڑ موڑ کر پیش کرنا تلبیس حق اور خود فریبی کے سوا اور کیا پیدا کرسکتا ہے جسکا انجام وحدتیت کے سریانی اور تشبیہی نظریات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

جب خود تجربات کی تحلیل سے عصر حاضر کے ممتاز منطقین کو اس بات کا پتہ چلا کہ ایسے امور جیسے ''بڑا ہونا،، ''درمیان ہونا،، ''تعامل میں ہونا،، وغیرہ وغیرہ ایسے اخبار ہیں کہ ان کے ایک حصہ کو ذات اور دوسرے کو صفت نہیں قرار دیا جاسکتا تو انہوں نے موضوع و محمول کی روائتی منطق کو چھوڑ کر ایسی منطق کا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جسے میں کثیر القطبی کہتا ہوں۔ اسکے مطابق قضیہ یا خبر موضوع و محمول پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ حدوں کے درمیان اضافتوں یا نسبتوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ حدوں سے مراد اشیاٴ افراد یا موجودات لے لیجئے۔ چنانچہ ماہیت علم جوسامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علم حدوں کے درمیان نسبتیں اور اضافتیں دریافت کرنے کا عمل ہے۔ اور ہر وقوفی تصدیق مشتمل اسی بات پر ہوتی ہے کہ وہ ایک حد اور دوسری حد کے درمیان کسی رشتہ کے وجود کا اقرار یا انکار کرتی ہے۔ اور تصدیق کا یہ عمل صرف دو حدوں تک ہی محدود نہیں ہوتا اس عمل میں ہوسکتا ہے کہ کئی حدیں شریک ہوں۔ تب تصدیق ان حدوں کے درمیان کسی رشتہ کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہوتی ہے۔ یہ نئی منطق موضوع و محمول کی منطق سے کہیں زیادہ عمومی، وسیع اور عمیق ہے۔ اسکے اندر موضوع و محمول کی روائتی شکل بہت ہی ادنی درجہ کی ایک ذیلی صورت کی حیثیت رکھتی ہے۔ علم الوجود کی تدوین کے لئے ضرورت ایسی ہی منطق کی ہے جو خود کسی ایک مخصوص صورت کی پابند نہ ہو۔ اور اسی لئے امکانات

غیر محدود کی مالک ہو۔ ایسی منطق کا سہرا بولے، پیانو، وھائٹ ھیڈ، رسل، ھلبرٹ وغیرہ کے سر ھے۔

جدید منطق کے اکتشاف سے مابعد الطبیعات کو ابھی تک کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا ھے کیونکہ ابھی تک صوفیانہ مظہریاتی ارتسامی اور وجودیاتی فکر پرانے ڈگر پر چل رہی ھے۔ مگر اب ھم اھل اسلام کا کام ھے کہ وہ اس منطق کو آلہٗ فکر بنا کر فکر اسلامی کی تشکیل نو کریں۔ ابتک طرز یورپ پر جتنے نظام ہائے فکر مرتب ھوئے ھیں وہ روائتی منطق کے اسکے اپنے باطنی تعینات کی وجہ سے وحدتیت اور سریانیت تک ھی لے گئے ھیں۔ اب ایسی منطق ملی ھے جس میں ماورائیت کا حق ادا ھوسکے۔ اور عقیدہ اسلامی کے گرد افکار کے نظام نو مرتب ھوسکیں۔

اگرچہ، کہ ھمعصر مغرب میں اب تک وجودیات کی تشکیل نو کی کوئی ایسی قابل ذکر کوشش نہیں ھوسکی جو روائتی منطق سے آزاد ھو۔ مگر دنیائے اسلام ایسی کوششوں سے خالی نہیں ھے۔ اور یہ کوششیں ھندوستان میں ھوئی ھیں۔ ھند میں مسلم فکر کا ارتقاء شیخ احمد سرھندی، مظہر جان جانان، شاہ ولی اللہ، شاہ اسمعیل وغیرہ کے واسطوں سے ھوکر گزرا ھے۔ اور ان میں سے ھر واسطہ عمل تطہیر ھے جو دریائے فکر کو موضوع و محمول کی گردشوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد کرکے نئے رخ عطا کرتا ھے۔ مسلم ھند کا فلسفیانہ ارتقاء فکر کی بے انتہا امکانات لئے ھوئے نئی نشاۃ ھے جو سترھویں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں جاری رھی پھر اس میں ٹھہراؤ آگیا۔ فضل حق خیر آبادی، معین الدین، اشرف علی تھانوی سے گزر کر ھمارے زمانہ میں آتے آتے تک فکر کی یہ نہر محض روایت ماضی بنکر رہ گئی۔ اسکی ایک وجہ تو یہ ھے کہ شاہ اسمعیل کے بعد مفکرین کی گدیوں پر وہ لوگ بیٹھے جو خلاق نہیں تھے۔ تقلید اور سند پر اکتفا کرنا ان کا مسلک تھا۔ مگر اس سے بھی بڑا سبب مغربی افکار کی رو تھی انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آتے آتے علم و فلسفہ کی باگ ڈور ایسے افراد کے ھاتھ میں آگئی جو افکار مغرب کے خوشہ چیں تھے۔ یہ خوشہ چینی کوئی بری بات نہ تھی مگر بات اس حد تک محدود نہیں رھی۔ مغربی فکر کی پوری روایات ھمارے ھاں سے ھوکر گزرنے لگیں اور اپنی روایات کے نئے زاوئے طاق نسیان کا شکار ھوگئے اور اسطرح ھند کی فکر کا منفرد ارتقاء تقلید مغرب میں گم ھوگیا۔

مغربی فلسفہ اس ھندی مسلم روایت فکر سے اسوجہ سے پس افتادہ ھے

کہ ھندی مسلم فکر موضوع و محمول کی قیود مقولات سے بہت عرصہ ہوا بڑی حد تک آزاد ھوچکی تھی جبکہ مغربی افکار خواہ وہ نطشے سے منسوب ھوں یا شوپن ھاور سے یا برگسان سے یا میک تاگرت سے انکی تنظیم ھی موضوع و محمول کی منطق میں ھوئی ھے۔ چنانچہ جن لوگوں نے ان سے خوشہ چینی کی انکے فلسفے سریانی اور تشبیہی ھوگئے ٹھیک اسطرح سے جیسے انکے مغربی قائدین کے تھے۔ چنانچہ جو کچھ ھندوستانی فکر نے گذشتہ تین صدیوں میں حاصل کیا تھا اس میں ترقی تو کیا ھوتی بالکل ھاتھ سے نکل گیا۔ مفکرین کی جماعت میں اس روائیت کو بطور یاد ماضی زندہ رکھنے والے بھی ناپید ھوگئے۔ ایک بار پھر مسلم ذھن کو انحطاط پذیر ھوکر وحدتیت، ھمہ منم، ھمہ ارتسامیت، تصوریت وغیرہ کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا پڑا۔ مگر اب ان بھول بھلیوں سے صحیح سلامت لوٹ آنے کی راھیں نکل رھی ھیں۔ برھان احمد نے شیخ احمد سرھندی کے فلسفہ کو نئے سرے سے پیش کیا ھے گوکہ انہوں نے اسے پیش کانت کے رنگ میں کیا ھے مگر بھر حال مفکرین کو اسکی طرف متوجہ ضرور کیا ھے۔ مظھر جان جانان کے افکار کو پیش کرنے کی سعی بھی شروع ھوچکی ھے۔ چنانچہ خلیق انجم نے ان کے خطوط کو جمع اور ترجمہ کرکے شائع کیا ھے۔ ابو سعید غلام مصطفے السندی نے شاہ ولی اللہ کی سطعات، پر تشریحی حاشئیے لکھکر شائع کرنے کا بندوبست کیا ھے۔ انہوں نے شاہ موصوف کی ''لمحات،، سے بھی پھلی مرتبہ دنیائے علم کو واقف کروایا ھے۔ اسی طرح مناظر حسن گیلانی نے شاہ اسمعیل کی ''عبقات،، ترجمہ کرکے چھپوائی ھے۔ علاوہ ازیں ایم ایم شریف کی ادارت میں جو ''تاریخ مسلم فکر،، مرتب ھوئی ھے اس میں بھی ھندی مسلم فکر کے ارتقاء پر توجہ دی گئی ھے۔ اب آثار و قرائن ایسے ھیں کہ ھماری فکر ان گمشدہ خزانوں سے پھر مستفید ھوگی۔ اور اس روایت کے تعمیری عناصر اور مہمات تازہ کو اپنے اندر ضرور سمو لیگی جنکی یادگار اب محض ایک اصطلاح رہ گئی ھے یعنی ''وحدت شہود،،۔

۱۱

مسلم ھند کے فکر ارتقاء کا حاصل وحدت شھود کا نظریہ ھے۔ تمام دنیا کے فلسفوں سے منفرد وہ ھندی مسلم مفکرین جن کا تذکرہ اوپر گزرا شھودئے کھلاتے ھیں جبکہ وحدت الوجودی مفکرین یہاں ''وجودیوں،، کی اصطلاح سے موسوم رھے ھیں۔

وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی ادراک کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں اگر تحلیل کی جائے تو ماہیت علم کے بارے میں فرق ملتا ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ وجودیوں کے ہاں ادراک اور شعور کا کام ''لاحقات،، تلاش کرنا ہے۔ محرک جستجو شئے کے ''ملحقات،، و متعلقات،، کی یافت ہے۔ یہ وہی موضوع و محمول کے انداز کی فکر ہے۔ جبکہ شہودیوں کے ہاں، فکر شعور اور ادراک کی فعلیت، نسبتوں کی یافت میں، نمایاں ہوتی ہے۔

تمام تجربات کا ایک ہی وجود سے ''الحاق،، وجودیوں کے نزدیک اصل حقیقت ہے جبکہ شہودیوں کے نزدیک یہ محض ادراکی امر ہے نہ کہ حقیقی یعنی وحدت شہود کا فلسفہ وحدت وجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے سے انکاری ہے۔ وحدت وجود کا ہر تجربہ فی الاصل انضمامی تجربہ ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اس تجربہ کی نفی کرتے ہیں۔

اس نفی میں صاف صاف جو کشف کار فرما ہے اسکی اصل ''نسبت،، کا وجدان و احساس ہے۔ ایمانی وجوہات سے شیخ احمد اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور ہوئے کہ باری تعالی بدیع اور فاطر ہے۔ اور یہ امور حقائق ہیں نہ کہ مجاز یا واہمات۔ پھر ان کے سبب سے جو کچھ موجود ہے وہ بھی حقیقی اور واقعی امر ہے نہ کہ توہم اور محض تجربہ۔ اسطرح اللہ تعالی اور کائنات میں جو رشتہ ہے وہ حقیقت فاطرہ اور کائنات مفطورۂ بدیع اور بدعت کا رشتہ ہے نہ کہ ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا۔ یہ وہ برہان ایمانیہ ہے جو انکے کشف و نظام تعقلات کی اساسی تکوین میں جاری ہوتی ہے اور اسکا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔

یہاں پر جس امر خاص پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ نظریہ وحدت شہود نہیں ہے بلکہ علم و آگہی کی نئی ماہیت ہے۔ جسکے اس نظریہ میں پورے نہ سہی مگر خاصے آثار ملتے ہیں۔ اور وہ ہے علم کا نسبتوں پر مشتمل ہونا۔ شیخ احمد وحدت وجود کا تجربہ ہونے سے منکر نہیں ہیں مگر اسکو سالک کی حالت سے منسوب کرتے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ سالک کا ذہن اور شعور اس طور پر متحرک ہے کہ ہر شئے اور معطیۂ علم کو وہ وجود واحد سے واصل کرتا ہے۔ جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اسلئے اس تجربہ کی حقیقت ''وحدت شہود،، ہے نہ کہ وحدت وجود۔ مطلب یہ ہے کہ یہ توحید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔

امر حقیقی کا تجربہ اس تجربہ سے ماوریٰ جا کر ہوتا ہے - اور وہاں پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ذات خالق ذوات مخلوق سے ممتاز ہے - ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے - اور یہی سچا علم ہے جسکی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا اکتشاف کرنا ہے -

شیخ احمد سرہندی میں علم کی یہ ماہیت ابھی پورے طور پر اجاگر نہیں ہوئی - مظہر جان جاناں میں بھی یہ نئی رو پورے طور پر جلوہ گر نہیں ہے - مگر رفتہ رفتہ شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی جب یہ فکر جدید شاہ اسمعیل تک آتی ہے تو نسبت فکر کا اساسی ترین مقولہ بن چکی ہوتی ہے - شاہ اسمعیل نے بہت تفصیل کے ساتھ نئی نسبتوں سے بحث کی ہے جو اشیاء کے مابین پائی جاتی ہیں - انکی یہ بحثیں بلا رو رعائیت علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اسکی نظیر نہیں ملتی - ''واسطہ فی العروض،، ''واسطہ فی الثبوت،، ''علم بالکنہ،، علم بالوجہ،، اضمحلال ''محاکاۃ،، ''عنوان،، معنون،، ''تجلی،، ''مظاہر،، اور ''مبدأ،، وغیرہ کی بحثیں ایسے دور رس نتائج کی حامل ہیں کہ اسلامی وجودیات میں مستقل مرتبہ کی حامل ہونے کے لائق ہیں - ان کا جائزہ پھر کسی مناسب موقع کے لئے اٹھا رکھا جائے تو بہتر ہے - یہاں پر صرف اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ''ہندوستانی فکر،، کی اس روائت میں نادر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ فلاطونیت نے سریہ انعکاس و مراتیت کا قوام شامل رہا ہے - جس کے سبب اسکے ممکنہ مضمرات پر ہمیشہ قیود عائد ہوتے رہے ہیں -

۱۲

فلاطونی تصور کہ ''ایک عالم اعیان ہے اور کائنات اسکا عکس ہے،، ایک ایسے نقطۂ نظر کا حامل ہے جس میں الحاقیت اور انضمامیت کا شائبہ نہیں ہے - اور اسلئے ''عالم اعیان،، اور ''عالم محسوس،، آپس میں ایک دوسرے سے اسطرح ممیز ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی صفت نہیں ہے - چونکہ شہودیت کی پوری تحریک میں اساسی محرک ماورائیت یا کم از کم خالق باری کی کائنات سے تنزیہ ہے اور ایسے تنزیہی نقطۂ نظر کا اظہار سابقین کے ہاں ''فلاطونی تصور،، میں ملتا ہے اسلئے فلاطونی تعقلاتی نظام شہودیوں کے افکار کا جز ہے - اور انکے افکار کا یہی وہ پہلو ہے جو انکی جدت نظر کا حرف گیر ہے -

وہ شعور جو شہودی نظام فکر میں جاری ہوتا ہے اگرچہ کہ ''ذات و

صفات،، کے مقولات سے رہائی پاچکا ہوتا ہے مگر ''اضافاتی منطق،، کی وسعتوں میں سائیر ہونے کی بجائے اسکی ایک فرع میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس فکر کے ادراکی سانچہ میں اصول حرکیت ذات و صفات سے بدل کر کلیات و جزئیات ہو جاتا ہے۔ ہر معطیہ آگہی میں ذات شاعر ''عکس،، کا اثبات کرتی ہے۔ اور اس ''اثبات،، سے اس حقیقت یا کلیہ کا اثبات کرتی ہے جسکا وہ عکس ہے۔ چنانچہ عمل تصدیق یا منطق حکم کی ماہیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ''معطیہ تجربہ،، کو بطور عکس کسی ''امر عامہ،، یا کلیہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس انتساب کا نام علم قرار پاتا ہے۔ اس انتساب سے معطیہ کلیہ کا جز نہیں ہو جاتا۔ دونوں کی ذات اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے۔ کوئی کسی کا محمول نہیں ہوتا اور اسطرح دونوں میں آپس کی ماورائیت باقی رہتی ہے۔ یہی وہ ماورائیت کا عنصر ہے جو ان فلاسفہ کو جو ذات خداوند کو روح اور کائنات کو جسد قرار دینا نہیں چاہتے اس فلسفہ کی طرف متوجہ کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ ان شہودیوں نے مقولہ ''ضلال،، میں کائنات کے حقائق کا اثبات کیا۔ کائنات جزئیات کا عالم ہے۔ یعنی ان اشیاء کا جنکی حقیقت اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ مثالیں، نقلیں یا آئینہ ہیں کلیات کی وہ عالم کلیات جسکا یہ کائنات آئینہ ہے، اسکا اثبات شہودی ''عالم عقلی،، کے مقولہ میں کرتے ہیں۔

انعکاسیت و مراتیت کا یہ نظام سلسلہ وار اسطرح قائم ہے کہ ''خود شعوری،، یا ''شعور ذات،، کی ہئیت کل حقیقت کی تقویم بن جاتی ہے۔ جسطرح تشبیہیں یا وجودیوں میں کل حقیقت یا تمام وجود ''خود شعوری،، سے محصور ہے۔ اسی طرح ان تنزیہیں یا شہودیوں میں بھی اسی ہوئیت میں تمام ہو جاتا ہے۔

۱۳

اسلامی ایمانیات نہ صرف ذات حق کی ماورائیت کے احساس پر مشتمل ہے بلکہ اسکے ہر ''ہوئیت،، یا ''صورت،، ''ہیکل،، ''حصر،، یا ''تحدید،، سے بری ہونے پر بھی مشتمل ہے۔ اسلامی وجدان جیسا کہ گزشتہ مقالہ میں بالتفصیل واضح کیا گیا ہے ''وجود غیر محدود،، کے احساس سے عبارت ہے۔ کلیات و جزئیات کی منطق جو شہودیوں کے تعقلات کی تکوینی کلید ہے ماورائیت کا تو اثبات کرتی ہے مگر اساسی اسلامی وجدان سے یوں متناقض ہو جاتی ہے کہ اسکے خمیر میں بہر طور ''وجود محدود،، کا وجدان ہی دبا ہوا ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ہندی مسلم فکر کو باوجود ماورائیت کے اس قابل

نہیں رہنے دیتا کہ وہ اسلامی ایمانیات کی قرار واقعی تصور بندی کرسکے۔

''انعکاسیت اور مراتیت،، کے فلسفہ کو دور جدید میں ایک اور بنیاد پر ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اور وہ ہے اس میں ''جہان تازہ،، کا فقدان اس میں کائنات کلیات کی بازگشت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر ''مقرون،، کسی نہ کسی ''مجرد،، کا عکس ہے۔ ''عالم نا محسوس،، ''عالم محسوس،، کی اصل ہے۔ یہ تنقید دراصل ہیگل نے اپنی ''سائنس منطق،، نامی شہرہ آفاق کتاب میں کی ہے بعد میں اس تنقید کو نطشے اور برگسان نے بھی اپنا لیا۔ اب یہ تنقید تمام ھمه منم یا ''انا مرکزی،، فلسفوں کا جز ہے۔

کائنات میں ''جدت،، اور نوبنو ''واردات،، کا کوئی سلسلہ باقی نہیں رہتا۔ تصوریت جدیدہ اس کمی کو خود ذات حق کا مافیہ ''حرکت،، ''عمل،، یا ''فعل،، متصور کرکے دور کرتی ہے۔ جسکے سبب تجلیات جو ''عالم کلی،، سے انعکاس پذیر ہوتی ہیں ان میں تازگی ہوتی ہے۔ وہ تکرار یا اعادہ نہیں بلکہ خرق عادت کا مظہر اور بے نظیر ہوتی ہیں دراصل یہی یعنی ہر تجلی کا ''بے مثل ہونا،، ہندی مسلم فکری ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔

مگر اس حل میں کائنات باوجود واردات تازہ سے عبارت ہونے کے اس سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ''مراۃ النور،، ہے اور اسوجہ سے خود اسکی ذات میں ''واردات تازہ،، کی کوئی گنجائش نہیں یہ بازگشت کی بازگشت ہی رہتی ہے۔

تصوریت جدیدہ جسکا آغاز مغرب میں ہیگل سے ہوتا ہے کائنات کی اس درجۂ انفعال سے باز تثمین ہے۔ وہ اسطرح کہ یہ کائنات اور ذات حق کی عینیت قائم کرتی ہے۔ کائنات ذات واحد کا معروضی رخ ہے جبکہ خود ذات اسکا باطن ہے۔ وجودی وحدیت کے ذریعہ تصوریت جدیدہ کائنات کو بازگشت یا نقل ہونے کے رتبہ سے بلند کرکے حقیقت اور اصل کے رتبہ پر لے آتی ہے۔

اسطرح تصوریت فی الاصل ''ذات و صفات،، کی منطق کی تجدید ہے۔ مگر یہ ایسی تجدید ہے جو کلیات و جزئیات کی منطق کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ ہر ''مقرون واقعہ،، اس سبب سے نہ صرف جزو حقیقت ہے بلکہ عکس حقیقت بھی ہے۔ اس میں حقیقت متجلی ہے۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو صفات ذات اگر جزئیات کے مرتبہ میں ہیں تو خود ذات کلیہ ہے۔ اگر

کائنات کے مقرون حقائق ان صفات کے محمولات ہیں تو یہ جزئیات بھی ہیں جبکہ صفات کلیات ہیں۔ منطق کی یہ نئی شکل جس میں "موضوع و محمول" اور "کلیات و جزئیات" کی منطقوں کو ایک دوسرے میں مزج کردیا گیا ہے "جدلیات" کہلاتی ہے۔ جدلی منطق کے مطابق یہ کائنات نہ صرف ذات کے انعکاسات بلکہ اپنی حقیقت میں اجزائے ذات پر بھی مشتمل ہے۔

جدلی منطق میں جزئیات مقرون تو کلیات مقرون تو ہوتے ہیں اور ذات کل مقرون۔ ہر جزو کائنات اسی کل مقرون کا عکس اور مظہر ہے۔ مظہر ہونے کی وجہ سے جز اور عکس کی وجہ سے جزئیہ ہے۔ ہر شئے ذات کا آئینہ ہے اور خود ذات کا محمول یا حصہ ہونے کی وجہ سے اظہار ذات ہے۔ ذہن کے اس طور پر مرتب ہونے سے سالک یا مفکر معطیات تجربہ کو نہ صرف محمولات بطور گرفت ادراک میں لاتا ہے بلکہ ان کو کلیات کے تحقق یعنی جزئیات بطور بھی محسوس کرتا ہے۔ اور جب وہ ان معطیات کو ذات سے منسوب کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسکے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات سے مثالوں کو اعیان سے تفصیلات کو اجمالات سے موجودات کو تصورات سے منسوب کر رہا ہے۔ جدید تصوریت اس ادراکی سانچہ سے حقیقت کے اس نقطۂ نظر تک پہنچتی ہے کہ کل حقیقت ایک "فرد کلی" ہے "ذات مقرون" ہے جسکے تمام واقعات عالم جزئیات اور تجلیات ہیں اور اسطرح وہ فرد کلی "تصور کلی" "کلیہ عمومی" بھی ہے۔ الحاصل تصوریت جدیدہ افلاطونیت کے "کلیات مجردہ" کو مسترد کرکے "کلیات مقرون" کا نیا نظام قائم کرتی ہے جس میں جز اور مراۃ محمول اور جزئیہ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

اسطرح سے تصوریت میں آکر گو کہ ہم کائنات کو "واردات نو" سے عبارت مان لیتے ہیں مگر دو اساسی اسلامی تصورات کو قربان کر دیتے ہیں ایک تو ماورائیت اور دوسرے "وجود غیر محدود"۔ تصوریت کے "فرد کلی" کی حقیقت یہ ہے کہ "خود آگہی" کی ہوئیت میں یہ تمام ہو جاتا ہے جو ظہور در ظہور معروض انعکسیت اور مراتیت کلیات و جزئیات پر مشتمل ہے اسطرح کہ پوری ذات ان محمولات و مظاھرات میں ہے اور یہ سب محمولات و مظاھرات ذات میں ہیں۔

۱۴

اساسی اسلامی وجدان کی علمی تنویر "صمدیت" کے جامع ترین مقولہ

میں ناشی ہوتی ہے ۔ یہ وہ مقولہ ہے جسکے ذریعہ مسلم ذہن وجود حق اورماسوی کے امتیازمیں بارآور ہوتا ہے ۔

صمد کے معنی ہیں ''سہارے،، کی ضرورت سے بے نیاز ہونا ۔ ''صمد،، اور ''لا صمد،، اساسی اسلامی وجدان کے زیر تشکیل وجودیات کے اندر اصطفاف حقیقت کے اصول ہیں ۔ وجود باری تعالی کے لئے صمدیت ہے ۔ بقول شاہ عبدالحق وہ ''نرادھار،، ہے ۔ اسکا انحصار کسی پر نہیں ۔ باقی تمام موجودات ہستیاں اشیاء وغیرہ ایسے ہیں کہ ہر ایک کا انحصار کسی نہ کسی پر ہے ۔

تمام حقیقت کا صوری بیان اسطرح مرتب ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسرے کے ''سہار،، پر قائم ہیں ۔ چنانچہ ایک شئے دوسری کو سہارتی ہے ۔ اور اس ''سہار،، پر اس دوسری شئے کا قیام ہوتا ہے ۔ یہ سلسلہ چلتا ہے یہاں تک کہ آخری ''سہارے،، پر سلسلہ وجود تمام ہو جاتا ہے ۔ وہ سہارا خداوند ہے ۔ خود وجود خداوند ایسا ہے کہ وہ ''بے سہارا،، ہے ۔ اور اسطرح ان تمام اشیاء کے سلسلوں سے باہر ہے جو سہارے بغیر قیام پذیر نہیں ہوتیں ''بے سہارا،، ہونے کا بھی سلسلہ مترتب ہوتا ہے جو اسی صوری نظام میں جاری و ساری ہے ۔ وہ اس طرح کہ ایک شئے دوسری کا سہارا ہے مگر خود اس دوسری چیز کے ''سہارے،، کی محتاج نہیں بلکہ کسی اور تیسری چیز کے سہارے پر قیام پذیر ہے ۔ اسطرح ہر شئے کی ذات میں دو اعتبار ہوتے ہیں وہ بعض چیزوں کے سہارے سے بے نیاز اور بعض چیزوں کے سہاروں کی محتاج ہوتی ہے ۔ اسطرح ہر شئے صمدیت اور لا صمدیت کے اعتبارات کی حامل ہے ۔ مگر خدا کے وجود میں ہر شئے کے حساب سے صرف صمدیت ہے ۔

ان مفہومات کو جو ''بے سہارا،، اور ''سہارا والا،، ہونے میں چھپے ہوئے ہیں اچھی طرح سمجھ کر برتنے پر اسلامی وجودیات کا خاکہ تعقل میں آسکتا ہے ۔ ان مفہومات میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب الف کا جز ہے ۔ یہ بات اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''سہارے،، کے مفہوم کو ''حصہ،، یا ''جز،، کے مفہوم سے گڑ بڑا دیتا ہے ۔ انتقاد سے یہ امر منشرح ہوتا ہے کہ وحدیت کی اٹھان میں اسی گڑ بڑ کو دخل ہے ۔ اور یہ اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''موضوع و محمول،، کی منطق پر ''ذات و صفات،، کی تعبیر لیکر حرکت پذیر ہوکر وجودیات پر توھمات کاری کرتا ہے ۔

سہار کی حقیقت میں یہ بات دی ہوئی ہے کہ جس شئے کو سہار ملا ہے وہ سہارا دینے والی شئے سے وجوداً ممیز ہے ۔ اسکی ''ہوئیت،، اور ''مافیہ،، اپنا اسی کی ذات کا ہے ۔ سہارا دینے والی شئے کا نہیں ہے ۔ پس اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب کا وجود خود ب کا وجود ہے اس سے جو مفہوم و معانی ناشی ہوتے ہیں خود اسی کی ذات ان کا مصداق ہے ۔ چنانچہ اسکا ہونا الف کے ہونے سے جداگانہ مفہوم رکھتا ہے ۔ اسی طرح الف کا وجود خود اسکا اپنا ذاتی وجود ہے ۔ چنانچہ الف اور ب وجوداً ایک دوسرے سے ممیز و ممتاز ہیں ۔ ہر ایک کا اپنا اپنا مفہوم و مصداق ہے ۔ اسی بات کو ہم وجودی ماورائیت کہتے ہیں ۔ ہر وجود دوسرے سے ماوریٰ ہے ۔ ہر ایک کی ذات اور حقیقت اسکی اپنی ہے ۔ اسی ماورائیت کو ہم یوں بھی ادا کرسکتے ہیں ہر شئے جو ہے اپنے ہونے میں وجود بنفسہ ہے ۔ اسکے ہونے سے جو منشأ ذہن پر وارد یا منتزع ہوتا ہے خود اس شئے کی شئیت ہے ۔ وجود فی نفسہ کی ماورائیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نہ صرف وجود خداوند بلکہ ہر شئے دوسرے سے ماوریٰ ہے ۔ اس ماورائیت میں اسکا وجود ہے اس سے مراد وہ خود ہے اسکا اقتضاء خود اسکی ذات حقیقت اور ''دیا ہوا،، ہونا ہے ۔ اس امر عامہ کو ہم وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت کا نام دیتے ہیں ۔

۱۵

وحدیت کی تمام صورتوں میں وجود فی نفسہ اور وجود بنفسہ کے مقولات کا خلط مبحث پایا جاتا ہے اور اسی سبب سے وحدیت کا کوئی فلسفہ خواہ وہ مادی ہو یا روحانی، ھانکل کا، ہو یا ھیگل کا، مارکس اسکا شارح بنے یا برگسان وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت سے کبھی متمتع نہیں ہوسکتا ۔ ''وجود بنفسہ،، ایسے وجود کا اثبات ہے جو خود اپنے آپ سے قائم ہو ۔ اور وجود فی نفسہ ایسے امر کا اعتراف ہے جو خود ''مصداق وجود،، ہو ۔ وجود بنفسہ اسلامی وجدان کے مطابق صرف خدا کو سزاوار ہے ۔ اور وجود فی نفسہ کا مصداق ہر شئے ہے جو موجود ہو خواہ اسکا قیام اپنی ذات پر ہو یا کسی اور ذات پر ۔

''صمدیت،، کا مقولہ وجود بنفسہ اور ''لا صمدیت،، کا مقولہ،، وجود بغیرہ،، کی اصطلاحوں میں مداومت اختیار کرسکتا ہے مگر وحدانی فلسفے ''وجود بنفسہ،، اور ''وجود فی نفسہ،، کے امتیاز معانی کو گرفت میں لانے

سے قاصر رہتے ہیں - اور اسلئے جو ''وجود بنفسہٖ،، نہ ہو اسکو وہ ''وجود فی نفسہٖ،، سمجھنے سے معذور ہیں۔ ان کے نزدیک ''وجود لابنفسہٖ،، دراصل اس وجود کا حصہ ہے جس کے سہارے وہ قائم ہے - یعنی ''وجود لا بنفسہ،، اس ''وجود فی نفسہٖ،، کا جز ہو جاتا ہے جسپر اسکے ''وجود بغیرہ،، کا قیام ہو - چنانچہ کسی شئے کے وجود کو اہل وحدیت اس طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ صرف روپ کا امتیاز ہے - مثلاً مٹی ہے - اس مٹی سے بہت سے برتن بنے ہیں - اب ان برتنوں میں سے ہر ایک کا امتیاز صرف اس روپ کیوجہ سے ہے جو اس میں ودیعت کیا گیا ہے - اسوجہ سے مٹی وجود واحد ہے - ان برتنوں کا عین وجود ہے اور خود یہ برتن اپنے روپوں کے اختلاف کی وجہ سے باہم ممیز ہیں - بدیں وجہ جب ہم کسی برتن کا نام لیتے ہیں مثلا لوٹا تو جہاں تک صورت کا تعلق ہے ایک مخصوص روپ اس ''لفظ،، یا نام کی مراد ہے مگر جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو عین وجود یعنی مٹی اسکی مراد ہے - دوسرے برتنوں کے وجود کی بھی یہی حقیقت ہے - لوٹا، ہنڈیا، بدھنا وغیرہ یہ سب اسی حقیقت واحدہ کے مختلف روپ ہیں اور اسی لئے وہی ہیں -

روحانی وحدت وجودیت ہو یا مادی وہ دراصل مندرجہ بالا مثال کی تعمیم پر ہی کل حقیقت کو درک کرتی ہے - اور اسی ادراک کے مطابق ''صمدیت،، ''لا صمدیت،، اور ''وجود بنفسہٖ،، ''وجود بغیرہ،، اور ''وجود فی نفسہٖ،، کے معانی فراہم کرتی ہے -

اس فلسفہ کے مطابق ''وجود،، اور ''صورت،، کا امتیاز قائم و دائم حقیقت ہے - اور یہ فلسفہ کل حقیقت کے بارے میں فکر کو اسطرح گردش میں لاتا ہے کہ وجود ایک ہے اور سارا اختلاف صورتوں کا ہے - ''صورت،، کے بارے میں وہ فلسفی جو وحدت وجودیوں میں زیادہ دقت نظر کے مالک ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہر دوسری صورت سے ''مسلوب الوجود،، حالت میں بھی مختلف ہے - یہ امر ظاہر کرتا ہے کہ ہر صورت میں خاص مراد مستتر ہوتی ہے جو کسی اور صورت کی مراد سے الگ ہوتی ہے - اس بناء پر صورتوں کو ان فلاسفہ نے ''ثبوتی،، کہا ہے کہ غیر موجودہ ہوکر بھی ہر صورت ''ثابت،، ہے - ان کے ہاں ''وجود،، کے بالمقابل امتیازی اصطلاح ''ثبوت،، ہے - چنانچہ صورت یا روپ کی حقیقت یہ ہے کہ ''ثبوت فی نفسہٖ،، ہے - اسکے وجود کو لاحق ہونے سے ''وجود،، میں اضافہ ہوتا ہے نہ الحاق ختم ہونے سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے - ہاں وجود کو لاحق ہونے سے

''ثبوت،، ''وجودی،، ھو جاتا ھے جبکه ''وجود،، سے منتزع ھونے پر محض ''ثبوت،، ھی ثبوت ھوتا ھے۔

ثبوت کے وجودی ھونے یا وجود میں قرار پکڑنے کا مطلب اس سے زیادہ کیا ھوسکتا ھے که وه وجود ھی ہے جو ''ثابت،، ھوا ھے۔ پس مٹی کے برتن میں مٹی کا تحقق ھوا ھے اور مٹی کی ذات سے اس برتن کا کوئی الگ وجود نہیں ھے۔ مٹی اس صورت سے متصف ھوئی ھے اور یه اتصاف مٹی کے وجود میں کسی بیشی کا باعث نہیں ھے۔ اس کے وجود مستمر کو ''ثبوت،، سے آراسته کرتا ھے اور بس۔

کل حقیقت کو اس انداز پر دیکھنے کا حاصل یه ھے که کل حقیقت وجود واحد ھے جو بے شمار صورتوں میں متحقق و ''مثبت،، ھوتا ھے۔ ان صورتوں سے اسکی ذات میں کمی و بیشی نہیں ھوتی۔ فقط اسکے ''ثبوت،، میں تغیر کمی یا زیادتی واقع ھوتی ھے۔

یه سریانیت ھے۔ خواه اس کی تعبیر آپ روحانی کریں یا مادی۔

اس سریانیت کے باعث تمام اشیاء اپنی ''شئیت،، کھو کر محض روپ یا صورت بن جاتی ھیں جن کی اصل حقیقت محض ثبوت ھے۔ 'وجود، عین واحد کو حاصل ھے اور یه اشیاء محض عین واحد کا ''ثبوت،، ھیں۔ صمد ھونے کے معنی اس تعبیر میں ھر شئے میں ''عین وجود،، ھونا ھو جاتے ھیں۔ چنانچه ''صمد،، سے مراد بجائے ''وجود بنفسهه،، ھونے کے ''وجود فی نفسهه،، بن جاتے ھیں۔ اس لئے میں نے اوپر یه بیان کیا که ان فلسفوں میں مقوله ''صمدیت،، کے اصل معنی ھی دوسرے معنوں کے ساتھ خلط ملط ھو جاتے ھیں اور اسی لئے یه مقوله ان کی گرفت سے قطعاً باھر ھے۔

۱۶

جیسا که اوپر کہیں گزرا ان فلسفوں میں وجود اور صورت کا امتیاز ناگزیر ضرورت ھے۔ مگر کوئی ناگزیر ضرورت وجود کے لئے آئین سازی کا حکم نہیں ھوسکتی۔ کسی شئے میں صورت اور مافیه صورت یا یوں کہنے که اسکے وجود اور اسکی صورت کا امتیاز نه تو تحلیلی اغراض پورے کرتا ھے نه تشکیلی ممکن ھے که کچھ بشری تقاضے اور احتیاجات ان سے پورے ھو جائیں۔ وجود اور صورت کے امتیاز کی اساس حقیقت کے اندر قائم ھونے کی بجائے جذبات

انسانی میں قائم ہے۔ علم الوجود کو اس امتیاز سے گزر جانا ہے۔ اس امتیاز کو قائم کرکے تمام سریانی فلسفے وجود کو واحد اور صورت کو مسلوب الوجود کثرت کہتے ھیں۔ اور ہر شئے کے بارے میں یہ تصور کرتے ھیں کہ یہ وجود لا فی نفسہ ہے یعنی ثبوت فی نفسہ ہے۔ جبکہ اس صورت میں جو وجود متصور ہوا ہے وہ وجود فی نفسہ ہے۔ اور وجود فی نفسہ تمام ثبوتات فی نفوسہم میں عین واحد ہے۔

۱۷

اصول حقیقت یا اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ہر شئے کا وجود اسکا اپنا وجود ہے۔ اس میں صورت اور وجود کی تقسیم بے معنی ہے۔ چنانچہ ہر شئے وجود فی نفسہ ہے۔ اگر کوئی فیلسوف صورت اور وجود کے امتیاز پر اصرار ہی کرے تو اسکی زبان میں یوں کہیے کہ نہ صرف ہر شئے کی صورت بلکہ مافیہ صورت اسکا اپنا ہے۔ ''فی نفسہ،، ہے کوئی دوسری شئے اسکی شریک نہیں۔ نہ وہ کسی دوسری شئے کی شئیت میں شریک ہے۔ یہ بات صورتاً بھی ہے اور وجوداً بھی۔ اسطرح بیان کرنے سے بلا شبہ نقص پیدا ہوتا ہے۔ بہتر بیان یہی ہے کہ ہر شئے جو ہے وہی صورت ہے اور وہی وجود ہے۔ اسکی شئیت میں صورت اور وجودی امتیاز ہوتا ہی نہیں ہے۔ اسوجہ سے مختلف اشیاء میں عینیت صوری یا عینیت وجودی کی رعایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر شئے دوسری شئے سے ماوریٰ ہے۔ ہر شئے وجود میں اور ہونے میں ظاہر میں باطن میں صورت میں اور مافیہ صورت میں ''فی نفسہ،، وہی شئے ہے کوئی اور شئے نہیں ہے۔ صرف اسی فلسفہ میں ''صمدیت،، اور ''لا صمدیت،، ''وجود بنفسہ،، اور ''وجود لا بنفسہ،، یعنی ''وجود بغیرہ،، کے مقولات اپنے اصلی معنوں پر مستقل و مقرر رہتے ھیں۔ چنانچہ حقیقت تمام کی تمام وجودات پر مشتمل ہے۔ ہر وجود اپنی ذات اور حقیقت میں فی نفسہ ہے اسکی وجودیت میں کسی اور شئے کی ''وجودیت،، شریک نہیں ہے۔ اسطرح ہر شئے یا ہر وجود کو دوسرے سے تنزیہ حاصل ہے اسکی ذات کا اقرار خود اسی کی ذات کا اقرار ہے کسی اور ذات کا اقرار نہیں۔

۱۸

اب اس موقف کے بعد اسلامی وجدان کی منطق حقیقت کو مزید اسطور پر متعین کرتی ہے کہ ان تمام حقائق میں صرف خداوند ہی وہ وجود ہے جو

وجود بنفسہه ہے باقی تمام وجودات ''وجود بغیرہ'' ہیں۔ یہ فلسفہ بلا شبہ کثرت وجودی کا فلسفہ ہے۔ اس میں بہت کھلے ہوئے طور پر اس بات کا اعلان ہے کہ جو کچھ ہے وہ فی نفسہہ ہے محض ثبوتی نہیں ہے وجودی ہے۔ اس سبب سے کسی ذات واحد کا نہ تو وہ جز ہے۔ اور نہ ذات واحد اسکی عین ہے۔ ذات خداوند تمام اشیاء کی طرح یعنی تمام وجودات کی طرح اپنے سوا ہر وجود سے بری منفرد اور ماوری ہے۔ کوئی اسکا شریک نہیں۔ اور یہی حال ہر وجود کا ہے۔ حقیقت کے اس اثبات میں اسلامی وجدان کی منطق ''وجود'' کے امتیاز کی پیش روئی میں فعال ہوتی ہے۔ خداوند ''قیوم'' ہے جبکہ اور وجودات ''مقوم'' ہیں۔ اوپر کی توضیح کے مطابق خداوند قائم بالذات اور باقی تمام اشیاء ''قائم بالغیر'' ہیں اور وہ غیر جس پر وہ قائم ہیں خود خداوند ہے۔ یہ غیریت محض ثبوتی نہیں وجودی ہے۔ ثبوتی غیریت وجودی عینیت کو ثابت کرتی ہے۔ جو سریانیت ہے۔ وجودی غیریت ہی ہے جسکی بناء پر یہ بات با معنی بنتی ہے کہ خدا تعالی ان وجودات کا قیوم ہے۔ حقیقی قیومیت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس چیز کا کوئی قیوم ہو وہ واہمی ثبوتی نہ ہو بلکہ وجودی حقیقی ہو۔ ان اشیاء کا روپ انکا اپنا روپ ہو اور ان کا وجود ان کا اپنا ذاتی وجود ہو۔ اسی وجہ سے خدا اور ان اشیاء کے مابین وہ مثال ساقط ہو جاتی ہے جو مٹی اور مٹی کے برتنوں، دریا اور موج دریا سے حاصل ہوتی ہے۔ مٹی اور مٹی کے برتنوں میں جو تعلق ہے وہ ذات شئے اور صفات شئے کا تعلق ہے مٹی کا ہر برتن مٹی کی ذات کا جز ہوتا ہے۔ یہ تعلق قیوم اور مقوم کا نہیں ہے۔ اسی طرح نفس اور خواہشات میں جو تعلق ہے وہ بھی قیوم اور مقوم کا تعلق نہیں ہے ہر خواہش میں نفس موجود ہے اسی طرح جس طرح ہر برتن میں مٹی وجود ہے۔ ہر خواہش صورت ہے جس میں نفس ثابت ہے۔ تمام خواہشات میں عین وجود نفس اور اس نفس کے اصوار وجود تحققات وجود یا ثابنات وجود یہ خواہشیں ہیں۔ صمدیت اور لا صمدیت کے جامع مقولات میں حقیقت کل ان مثالوں سے مصدق نہیں ہوتی۔ قیوم اور مقوم کی تقویم میں وجودات کا حقیقی اثبات ان کی باہم ماورائیت اور پھر قیام میں ایک کا دوسرے پر مقیم ہونا حقیقت کی اصل توضیح ہیں۔

١٩

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیومیت وجود خداوندی کی صفت ہے اور قومیت دیگر اشیاء کی۔ اگرچہ کہ گفتگو کی حد تک اس سوال کا جواب

یقیناً اثبات میں ہے ۔ مگر اس جواب میں منطقی صحت نہیں ہے ۔ قیومیت اور مقومیت کے فہم کے لئے منطقی سانچہ میں تغیر کی ضرورت ہے ۔ اور وہ تغیر ''ذات و صفات،، کے مقولات کی ''حدود میں نسبت یا ربط،، کے مقولات سے تبدیلی ہے ۔ جب ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے اور دیگر اشیاء کا بھی وجود ہے تو اس صورت میں قیومیت یا مقومیت سے اس رشتہ کا اظہار ہوتا ہے جو خدا اور ان اشیاء کے مابین پایا جاتا ہے ۔ قیومیت نہ تو خدا کی صفت ہے نہ مقومیت اشیائے دیگر کی ۔ بلکہ یہ رشتے یاربط ہیں قیومیت کا رشتہ خدا سے چلکر دیگر اشیاء میں تمام ہوتا ہے ۔ اسکے بالعکس مقومیت کا رشتہ ان اشیاء سے شروع ہوکر خدا تک پہنچتا ہے ۔ وہ روابط کی منطق ہے جو اسلامی وجدان کو حقیقت کے مطابق تصورات اور تعقلات میں ڈھالتی ہے ۔ یہاں پر قیومیت کے ربط یا نسبت میں یہ لزوم ہے کہ یہ کم از کم دو حدوں کے درمیان جو الگ الگ تحقق پذیر ہیں ایک رشتہ ہے ۔ یہی حال مقومیت کا بھی ہے ۔ روابط کی منطق حدوں یا اشیاء یا وجودات کی ماورائیت پر مبنی ہے اور اس ماورائیت کو نقصان پہنچائے بغیر کل حقیقت کو ذہن کے سامنے پیش کرتی ہے ۔

اس منطق کے نفاذ سے وہ دعاوی علامات اشارات تخیلات اور احساسی ترجیحات متزلزل ہو جاتی ہیں جن سے ھیلان زدہ یا پروردہ مغرب نظام ادراک و مرکب ہوتا ہے اور ایک ایسے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے جو اس ذہن سے شعور اپنے تعقلات و تصورات، وجوہات و مقولات کے بہاؤ میں قطعی مختلف ہوتا ہے جسکا سرمایہ حیات ذات و صفات موضوع و محمول جوہر و عرض کے خول ہیں ۔ ذہن کی اس اضافاتی منطق میں حرکیت وقوف کی نئے ڈھب سے تعمیر ہے ۔ بجائے ذات اور قوام ذات کی وادیوں میں بھٹکنے کے شعور ذات اور ذات، وجود اور وجود، شئے اور شئے کے درمیان مصروف بہ سعی ہوتا ہے ۔ وہ ان علاقوں اور رشتوں پر اپنا ارتکاز کرتا ہے جو حدوں کے درمیان پائے جاتے ہیں ۔ ہر دو یا دو سے زیادہ اشیاء جنکے درمیان یہ رشتے ہوتے ہیں وجودات فی نفوسھم ہیں جو ساحت شعور کی نہائیتوں پر واقع ہوتی ہیں جبکہ خود ساحت شعور کی وسعت اور پھیلاؤ میں وہ روابط پائے جاتے ہیں جو ان وجودات فی نفوسھم کے مابین ہوتے ہیں چنانچہ ان کے ادراک و احساس تعقل و تصور سے جو نظام وقوف یا مافیہ ذہن وجود پذیر ہوتا ہے اسکی دلالتوں اور مرادوں اشارات و اداؤں محرکات و مشعورات کا دائرہ اطلاق ہمیشہ یہ بین الاشیاء نظام ہائے رشتہ جات ہوتا ہے جسکے مختلف اطراف میں خود یہ وجودات

پائے جاتے ھیں جو اپنا وجود ذاتی رکھتے ھیں چنانچہ اس اصول عامہ کی رو سے خداوند قدوس ان تمام اشیاء سے ماوریٰ ھے جو اس نظام اضافات کے دیگر اطراف میں متحقق ھیں ۔ یہی ماورائیت اس کے غیر محدود ھونے کی کم سے کم شرط ھے ۔

اساسی اسلامی وجدان نظام ھائے اضافات سے اشیاء کی یا وجودات کی باھم ماورائیت کے ادراک کے ذریعہ اپنے وجود غیر محدود کے احساس کو مستقل کرتا ھے ۔ خداوند تعالی ان اشیاء سے ماوریٰ اور غیر محدود ھے ۔ اسکی ذات کسی حد میں نہیں آتی ۔ اسکی حقیقت ھر قید سے آزاد ھے ۔ یہ بات اسی وقت تعقل پذیر ھوسکتی ھے جبکہ اصول ماورائیت پر ذھن قائم رھے ۔

(١٨)

اصول ماورائیت خود ایک نسبتی اصول ھے ۔ اس میں ذھن شاعر جب کسی شئے یا وجود کے بارے میں اقرار کرتا ھے کہ یہ ماوریٰ ھے تو اس اقرار میں دیگر اشیاء یا وجودات سے ماورائیت اسکے مفہوم کی حقیقت ھوا کرتی ھے ۔ اس اصول میں ماورائیت یک جانبی اقرار نہیں ھے بلکہ دو جانبی ھے ۔ الف ب سے ماوری ھے اس اقرار کا صاف مطلب یہ ھے کہ ب الف سے ماوریٰ ھے ۔ چنانچہ وجود باری نہ صرف ھر وجود ماسویٰ سے ماوری ھے بلکہ ھر وجود ماسویٰ وجود باری سے ماوریٰ ھے ۔ ماورائیت کی حقیقت کا یہ لازمی حاصل ھے ۔ اسکی شرح یہ ھے کہ خدا تعالی کی شان ھے کہ اسکے قبضہ و قدرت میں ھر شئے کا وجود و عدم ھے ۔ ھر شئے اسکے منشاء سے ثبات پذیر یا عدم آغوش ھے ۔ کسی شئے کا اسکی قدرت سے وجود ھونا اس بات کی دلیل ھے کہ اس شئے کی خدا تعالی سے ماورائیت جو ثابت ھے تو وہ بھی اسی کی قدرت و منشاء سے ھے ۔ اسلئے اسبات میں کوئی منطقی تجربی یا وجودی سقم نہیں کہ ھر شئے موجود کو ھم وجود باریٰ سے ماوریٰ قرار دیں ۔

دراصل وجود کا اساسی ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ھی ھے ۔ وجود ھونے کا مفہوم اس سے کم نہیں ھوسکتا کہ وہ شئے جسکی بابت ھم وجود کا اقرار کر رھے ھیں ماورائیت کی حامل ھے ۔ بغیر ماورائیت کے مقولہ کے وجود جو حقیقت کا سب سے بڑا مقولہ عامہ ھے کسی مفہوم و معنی میں نہیں آتا ۔

خداوند قدوس نہ صرف خود ماوری ہے بلکہ اسکی یہ فعلیت ہے کہ وہ اور ماورائیتوں کو اثبات پذیر کرتا ہے اور کرسکتا ہے۔ اسی فعلیت کی وجہ سے تمام وجودات ماسوی ''ہونے،، کے مقولہ پر پورے اترتے ھیں۔ اور یہ پوری فعلیت اپنی شکل اور مائیہ میں ماورائیت کے جہان کے قائم کرنے کا سبب ہے۔ اسی طرح اللہ تعالی بدیع ہے۔ چنانچہ بدعت کی فعلیت کے ذریعہ وہ ایک عالم کو جنم دیتا ہے۔ یہ عالم اپنی حقیقت میں خدا سے ماوری ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ خالق ہے اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ موجودات خلق کرتا ہے۔ یہ موجودات اس سے ماوری ھیں۔ ان کی ماورائیت خود اسکے ارادۂ و فعل تخلیق سے ہے۔ اسی طرح خدا تعالی فاطر ہے عمل فطر کے ذریعہ بعض چیزوں کو باھر کرتا ہے۔ اور فطرت کا عالم وجود میں آتا ہے۔ یہ بھی ماورائیت ہے۔

(۱۹)

صرف اسی اساسی نکتہ کی فہم نہ رکھنے کی وجہ سے کہ وجود کا اقل ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہے فکر وحدیت کے تھپیڑوں کی نذر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ایک طرف قدرت خداوند کی منکر ہوتی ہے اور دوسری طرف خود خداوند کو تعینات میں گرفتار دکھاتی ہے۔

ھمارا روائیتی فلسفہ ھمیشہ نظریہ تعینات ھی رہا ہے۔ اور یہ نظریہ وجود بے حصر کا نہیں بلکہ وجود محصورہ کا فلسفہ ہے۔ جس میں وجود رکھنا اور محصور ہونا مترادفات سے زائد معنویت کے حامل کبھی نہ ہوسکے۔ پورے فلسفہ تعینات پر اصول ماورائیت سے خط نسخ پھر جاتا ہے۔ تعینات کا فلسفہ یہی ہے کہ ایک ھی وجود یا ذات واحد اپنے پر شرطوں پر شرطیں عائد کرتی ہے۔ ھر شرط پر ایک تعین عائد ہوتا ہے جسکے نتیجہ میں وجود حالت ماقبل سے مختلف ھو جاتا ہے۔ اسی اختلاف کو مختلف مقولات اور شرطوں کی آخری کثرت پر مختلف اشیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ پورے فلسفہ تعین میں وجود واحد ھر شئے کی ذات ہے مگر ایک خاص مجموعہ شرائط کے جلو میں۔ یہ وہ فلسفہ ہے جسکا جام ذات خداوند کی ماورائیت سے ھمیشہ خالی رہا اور اسی وجہ سے کسی اور شئے کی حقیقت اور وجود کا بھی اعتراف نہ کرسکا۔ خود ذات حق کے قیام اور وجود کو اسنے محتاج شرائط سمجھا اور اسی بناء پر یہ وجود محدود کے تعقل و ادراک سے کبھی قدم آگے نہ رکھ سکا۔

اصول ماورائیت اس فلسفہ کے طلسمات خیالی سے رھائی ہے۔ اور اسی رھائی کے بعد نظریہ خودی کی درست تشکیل ممکن العمل ھوتی ہے۔ جن لوگوں نے فلسفہ خودی کو بنا اثبات ماورائیت پڑھنا چاھا انھوں نے تصور خودی کے نئے پن کو ضائع کردیا۔ خودی کے نظریہ کا اصولی بیان یوں ہے (۱) ھر شئے جو موجود ہے اپنی ماھیت میں خودی ہے (۲) ایسی شئے کو فرد بھی کہتے ھیں (۲) افراد لاتعداد ھیں (۳) ان کا وجودی ضابطہ توسیع خودی ہے۔ اس پورے نظریہ سے ماورائیت کی شرط اٹھا لیجئے۔ تمام خودیاں یعنی سب افراد ایک دوسرے میں شریک ھو جاتے ھیں۔ ان کی یہ شرکت 'خودی کبریٰ' میں گم ھو جاتی ہے۔ اسطرح 'خودی واحد' کا تصور قائم ھوتا ہے۔ یہ خودی واحد تمام خودیوں کی اصل حقیقت قرار پاتی ہے۔ اور تمام خودیاں اسکے اجزائے تفصیلی۔ چونکہ کسی خودی میں ماورائیت نہیں ہے اسلئے اسکا وجود بھی ثابت نہیں ہے۔ اور اسطرح سے فلسفہ خودی بغیر اصول ماورائیت شکست ھوکر ھمہ منم کا فلسفہ بن جاتا ہے۔

اصول ماورائیت اصل الوجود ہے۔ اسلئے انسانی خودی ھو یا ذات الٰہی اسکے بارے میں نظریہ سازی اسی اصول کے مدنظر کی جاسکتی ہے۔

(۲۰)

اساسی کلیہ کے طور پر اصول ماورائیت کا وجدان ھی اسی سبب سے علم الوجود کا ضابطہ ہے جسکا ایک مخصوص اطلاق فلسفہ خودی ہے۔ اسی ضابطہ کی بناء پر نہ صرف وجود خداوند کا اثبات ممکن ہے بلکہ ھر اس شئے کا جسکا وجود ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کی ذات سے دیگر اشیاء کی ماورائیت کا عقل میں آنا مشکل مرحلہ ہے۔ مگر دراصل اسی بات پر خداوند کی خدائی کا مدار ہے۔ اگر خدا اور کائنات کے رشتہ کو مصور اور تصویر کی تشبیہات میں بیان کیا جائے تب بھی ماورائیت کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے۔ وہ اسطرح کہ تصویر سازی مصور کا فعل ہے اور فعل بیشک جز ذات ھوتا ہے اور ایسے ھی افعال سے مصور کی ظاھرا زندگی بنی ھوتی ہے۔ پس یہ فعل مظہر ذات ھوا۔ تصویر سازی* وہ تجلیات ھیں جو مصور کے وجود سے سرزد ھوتی ھیں مگر اسکے نتیجہ میں جو نقش بنتا ہے وہ مصور کی ذات سے الگ اور ماوریٰ وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ وہ نقش مصور کا جلوہ اسکا حصہ ذات نہیں رھتا نہ اسکا مظہر ھوتا ہے۔ خود نقش کی قیمت اسکے موضوع و پیکر

صورت و رنگ تناسب و موزونیت پر مبنی ہوتی ہے۔ بنانے والی ذات کا حوالہ نقش کی ذات کا حصہ نہیں ہوتا اسطرح نقش بھی اپنے بنانے والے سے ماوری ہوتا ہے۔ گو اپنی ولادت کے لئے وہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح تخلیق شعر کا مسئلہ ہے۔ کتنے ایسے اشعار زبانِ زد خاص و عام ہیں جن کے اوراد میں شاعروں کی ذات حوالہ میں آتی ہی نہیں شعر کی شعریت اس ماورائیت میں قائم ہے جسکے ذریعہ وہ شاعر سے آزاد اپنا وجود رکھتا ہے۔ شعر کی قدر اسکے ذاتی معانی و گہرائیوں سے ہوتی ہے الفاظ بیان کی ان خوبیوں سے پرکھا جاتا ہے جن میں وہ پیکر وجود سے آراستہ ہوتا ہے۔ نہ کہ اس بناء پر کہ وہ فلاں شاعر سے منسوب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض بیانات یا یوں کہئیے اشعار صرف شاعر اور شاعر کا مظہر ہوتے ہیں۔ دراصل ایسے مجموعہ الفاظ کو شعر کہنا ہی غلط ہے اسلئے کہ ان کے وجودی مفہوم میں شاعر کا وجود اسطرح شامل ہے کہ بلا شاعر کی ذات کی تفصیل بتائے ہوئے اور بلا اس واردہ زندگی کا پتہ چلائے ہوئے وہ مجموعہ الفاظ مفہوم پذیر نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اسکی اپنی کوئی ذاتی لفظی یا معنوی خوبی نہیں ہوتی کہ اسے یاد رکھا جائے اسلئے اسکا وجود اپنا وجود نہیں ہے۔ اس وجود کا حصہ ہے جسے متکلم کہتے ہیں جس نے اسکو جنم دیا ہے اس تخیل سے ظاہر ہے کہ ایسے مجموعہ الفاظ کا کوئی شعری وجود نہیں۔ وہ محض کہنے والے کا اظہار ہے اور اسی کی زندگی کے جلوہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلئے دنیائے شاعری میں اس کا وجود حقیقی نہیں محض مظہری ہوتا ہے۔ اصل وجود تو اسکا ہے جس سے وہ سرزد ہوا۔ جب یہ صورت ہو تو وہ بنفسہ شعر نہیں ہے۔ کسی مجموعہ الفاظ کا اظہار اور جلوۂ ذات متکلم کی بجائے 'شعر' ہونا ایک ماورائیت کی دلیل ہے وہ اپنی ذاتی خوبیوں، معنویت، 'ڈھلن' اور چاپ سے پہچانا جائیگا۔ شاعر یعنی وہ ذات جس سے وہ صادر ہوا کا حوالہ اسکے وجود میں نہیں آئیگا اسلئے اسکا اپنا مستقل وجود ہوا۔ شعر کے بارے میں یہ جاننا کہ غالب کا ہے یا اقبال کا ایک امر زاید کا جاننا ہے جس سے اسکے وجود ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے خدا اور ماسویٰ خدا کے تعلق پر پوری تو نہیں مگر ایک حد تک کافی روشنی پڑتی ہے۔ اور وہ یہ کہ ہمیں ذات حق اسکی فعلیت اور اسکی فعلیت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی اشیاء کے درمیان فرق و امتیاز رکھنا چاہئے۔ ذات حق وجود ہے اسکی فعلیت اسکا اظہار یا جلوہ ہے۔ مگر اس فعلیت کا نتیجہ جو تعین شعر یا کائنات ہے ماوریٰ ہے۔ وہ

اظہار یا جلوہ نہیں ہے بلکہ اپنا وجود ذاتی رکھتی ہے ۔ ہر تخلیق، ابداع، اختراع کا ماحصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ان افعال کے نتیجہ میں وجود میں آئیں اور آتی ہیں ماوریٰ وجود ذاتی ہیں جنکا مرتبہ جلوہ آرائی یا مظہری سطح سے بالا ہے ۔ وہ اپنے خالق کی ذات سے الگ ماوریٰ وجود رکھتی ہیں ۔ ان کی 'ہوئیت، میں اسکی ذات کی شمولیت نہیں ہوتی اور نہ اپنی 'ہوئیت، میں وہ اسکی ذات میں شامل ہوتی ہیں ۔

اس بحث سے کسی ذات یا وجود زندہ کے افعال و اعمال کی دو واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں ایک تو وہ اعمال جو صرف اظہار ذات ہوتے ہیں دوسرے وہ اعمال جو اپنے وجود میں اظہار ذات ہوتے ضرور ہیں اور اس پہلو سے پہلے اقسام کے اعمال سے وجودی دائرہ میں مختلف نہیں ہوتے مگر ان کا حاصل یا نتیجہ ماوریٰ ذات وجودات کی خلقیت ہے ۔ وہ مختلف ماورائیتوں کی تشکیل و تکوین و تقویم پر منتج ہوتے ہیں ۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کی حقیقت محض جلوہ آرائی یا اظہار ذات نہیں بلکہ تخلیق و ابداع و جعل ہے وہ اشیاء جو ان سے وجود میں آتی ہیں اپنی ذاتیت رکھتی ہیں وجود فی نفسہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے مظہری نہیں ہوا کرتیں ۔ وہ ذات خالق سے اور ذات خالق ان سے ماوریٰ ہوتی ہے ۔ خدا کے سوا جو کچھ موجود ہے ۔ وہ خدا کی وجہ سے موجود ہے ۔ مگر وہ خدا سے اور خدا اس سے ماوریٰ ہے ۔ اور اسی وجہ سے وہ 'وجود حقیقی، ہے نہ کہ وجود مظہری اور واہمی ۔

فلاسفۂ سابقین نے ''ذات، صفات اور افعال،، کے مقولات میں وجدان اسلامی کی تشکیل کی کوشش کی ۔ اور اسی لئے کائنات یا تمام اشیاء ماسویٰ کی یہ توضیح کی کہ وہ خدا کے افعال ہیں ۔ اور اس طور اپنے وجود میں مظہری اور واہمی ہیں ۔ اگر وہ مندرجہ بالا نظام مقولات میں ایک اور مقولہ کا اضافہ کرلیتے تو اسلامی وجدان درستگی کے ساتھ فلسفیانہ تشکیل میں آ جاتا اور وہ مقولہ ہے ''نتیجہ،، ۔ کائنات افعال کا مجموعہ نہیں ہے ۔ یا شئے فعل خدا نہیں ہے ۔ بلکہ فعل خدا کا ''نتیجہ،، ہے ۔ اور تمام اشیائے کائنات، تمام موجودات، تمام جہانوں اور گیتیوں کا وجود یوں ہے کہ خدا کے مسلسل اعمال و افعال کے یہ نتائج ہیں ۔ اور چونکہ اعمال و افعال الٰہی اپنی حقیقت میں تخلیقی ہیں ۔ اسلئے یہ نتائج اپنی حقیقت میں مخلوق ہیں ۔ اور چونکہ یہ وجود ذاتی رکھتے ہیں ماورائے ذات خداوند ہیں ۔ اسکا مظہر یا جلوہ نہیں ہیں ۔ اسلئے اسکی ذات کا جز نہیں ہیں ۔ ان کا اثبات ذاتی اس طور پر ہے کہ ان کے

خالق کا حوالہ ان کی ذاتیت کا عنصر نہیں ہے۔ یہ وہ اثبات حقیقت ہے جو ہر اس وجود کا جسے خدا نے پیدا کیا ہے اصلی اور حقیقی ادراک ہے۔

اسی اثبات حقیقت سے وجود خداوند ہر تعین سے بالا رہتا ہے۔ بلا حصر رہتا ہے ہر اس اشارہ سے ماوریٰ رہتا ہے جسکے ذریعہ ہم اسکے تعین کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے وہ تخئیل اور مثال سے بلند ہے۔

مقولۂ صفات اور حقیقت اسماء

اساسی اسلامی وجدان کے عناصر ممیزہ کی توضیح ، ان کے مضمرات کی تشریح ' نیز ان کی روشنی میں اولیات فلسفۂ خودی کی ضابطہ بندی میں پہلے تو ''وجود غیر محدود'' اور پھر ''ماورائیت'' سے بحث کی گئی تھی کہ یہ اس وجدان کے دو ممیزہ اصول ھیں ۔ اس مقالہ میں تصور ربط یا '' نسبت '' سے صفات اور اسماء کے تحت بحث کی جائے گی کیونکہ اس سے اساسی اسلامی وجدان کے تیسرے رکن کی تشکیل ھوتی ھے ۔ اس ضمن میں مقالۂ گزشتہ میں اھم ترین مقام ''وجود فی الحقیقت کی ھوئیت'' کی یافت ھے جس میں ھماری رسائی اس تنویر تک ھوتی ھے کہ ''ماورائیت فی الوجود'' اس کی شرط ھے ۔ جس وجود کی عینیت میں ماورائیت کا التزام ھے اسی کو عینیت ''وجود فی الحقیقت'' حاصل ھے ۔ '' وجود فی الحقیقت '' سے کوئی نئے معنی مراد نہیں ھیں ۔ مسلم حکماء نے اس کو '' وجود خارجی '' کہا ھے اور جدید مغربی فکر میں اس کے لیے '' وجود معروضی '' یا '' معروضیت '' کی اصطلاح مروج ھے ۔ اس سلسلہ میں ھم اس نتیجہ تک پہنچ چکے ھیں کہ وجود خارجی یا معروضی وہ ھے جس کا وجود ھر دوسرے وجود سے ماورائیت ذاتی رکھتا ھو ۔ جس وجود میں یہ بات نہ ھو وہ ''وجود فی الحقیقت'' ، ''وجود خارجی'' اور ''وجود معروضی'' نہیں کہلا سکتا ۔

مغربی فلاسفہ بالخصوص امریکی حقیقیت جدیدہ نے وجود خارجی یا معروضی کی جو تعریفات و شرائط متعین کی ھیں وہ اعتباری نوعیت کی ھیں ، اس لیے ناقص ھیں ۔ ان میں ذھن شاعر کو معیار بنایا گیا ھے کہ جو ذھن سے آزاد ھو وہ معروضی اور جو ذھن سے خارج میں وجود رکھے وہ حقیقی ، وغیرہ وغیرہ ۔ ان تعریفات میں اعتراض کا پہلو یہ ھے کہ در اصل کسی ایسی شے کے بارے میں جو احاطۂ ذھنی یا وسعت شعور سے باھر ھو کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا ۔ چنانچہ اس اس کو بنیاد بنا کر اھل تصوریت دبستان حقیقیت پر وار کرتے ھیں ۔[۵] واقعہ یہ ھے کہ خارجیت یا معروضیت کی شرط اس بات کو قرار دینا کہ جو اپنے وجود میں شعور کا محتاج نہ ھو وہ وجود خارجی ھے ایک لفظی تعریف تو

ہو سکتی ہے مگر واقعاتی نہیں۔ مغربی دبستان حقیقیت کی وضع کردہ تعریف اسی وجہ سے پوچ بنیادوں پر قائم ہے، مگر ہم نے اوپر جو تعریف کی ہے وہ اس اشکال سے پاک ہے ۔ دائرۂ علمیہ کی بجائے دائرۂ وجود میں رہ کر شرط وجود خارجی کا تعین کیا ہے ؟ وہ یہ کہ وجود خارجی یا وجود معروضی وہ ہے جو اپنی ذات میں ماورائیت کا حامل ہو ، یعنی جس کا مفہوم ذاتی ہر دوسری شے کے مفہوم ذاتی سے ممیز اور منفرد ہو ۔ اسی اساسی ضابطہ کی بنیاد پر ہمہ گیر حقیقیتی فلسفہ استوار ہوتا ہے ۔

(۱)

وجود حقیقی کی اس تعریف و علمی تشکیل کے ذریعہ اساسی اسلامی وجدان کی معنویت یوں واضح ہوتی ہے کہ خداوند قدوس اپنی ذات میں نہ صرف وجود غیر محدود ہے بلکہ ماوریٰ ہے اور اس ماوریٰ ہونے کی وجہ سے وجود حقیقی ہے ۔ دوسری طرف کائنات اور اس میں پائی جانے والی اشیاء اگرچہ ''محدود فی الذات'' ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک ''ماوریٰ فی الذات'' ہے اور اسی سبب وہ بھی ''وجود فی الحقیقت'' ہیں ۔

ماورائیت کے باب میں اس امر کو بھی ہم پا چکے ہیں کہ یہ دو طرفی اور عکسی ضابطہ ہے ' یعنی اگر الف ب سے ماوریٰ ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ ب بھی الف سے ماوریٰ ہو ۔ اس امر کی روشنی میں راقم الحروف نے کہا تھا کہ اگر خدا کائنات سے ماوریٰ ہے تو کائنات بھی خدا سے ماوریٰ ہے ۔ یہ بہت نازک مقام ہے کہ اگر چند خصوصی امتیازات سے آگہی نہ ہو تو توحید شرک میں بدل سکتی ہے ۔ وہ امتیازات یہ ہیں کہ ماورائیت کا مصداق صرف وجود فی ذاتہ ہوتا ہے جب کہ وجود کے بارے میں دو سوال اور اٹھتے ہیں : ایک تو یہ کہ وہ بذاتہ ہے یا بغیرہ ہے ؛ دوسرا یہ کہ لذاتہ ہے یا کہ لغیرہ ہے ۔

فرداً فرداً اشیاء کو لیں تو ہر شے کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ وجود فی نفسہ ہے یعنی ہر شے دوسری سے ماوریٰ موجود ہے ' لیکن صرف خدا ہی ہے جس کے بارے میں مزید دو امور کا اعتراف کرنا پڑتا ہے اور یہ اعتراف اساسی اسلامی وجدان سے مترشح ہوتا ہے—پہلا یہ کہ وہ وجود بنفسہ ہے اور دوسرا یہ کہ وہ ساتھ ہی ساتھ وجود لنفسہ ہے ۔ یہ دونوں باتیں اس پایہ کی ہیں کہ ان میں سے پہلی بات تو کسی شے کے بارے میں سوائے خدا کے نہیں کہی جا سکتی اور رہی دوسری بات تو نور ایمانیہ اس آیت پر مشتمل ہے '' اناللہ و انا الیہ راجعون '' ۔ پہلی بات کا اثبات صمدیت و

لا صمدیت کے مقولات میں ہوتا ہے: اللہ صمد ہے، ماسویٰ لا صمد ہے۔ مسئلۂ شرک کا تعلق ان ہی مقولات سے ہے یعنی وجود کے بارے میں بنفسہ اور بغیرہ کے معاملہ سے۔ وہ تمام افراد جو بنفسہ کے معاملہ میں خدا کے سوا کسی اور کو شریک کریں زمرۂ مشرکین میں آ جاتے ہیں۔

مسلم حکماء کا ایک بڑا کارواں ان راہوں سے آسانی کے ساتھ نہ گزر سکا اور وہ اس فرق میں ڈگمگا گئے جو فی نفسہ اور بنفسہ کے مابین ہے۔ مگر بہر حال اساسی اسلامی وجدان پر تعمیر ہونے والے فلسفۂ خودی کی تشکیل میں اس خط فارق کو ضرور موجود ہونا ہے جس سے فی نفسہ کا مفہوم بنفسہ کے مفہوم سے ممیز ہوتا ہے۔ کئی مسلمان حکماء ایسے گزرے ہیں جو اس مغالطہ میں مبتلا رہے کہ معناً بنفسہ اور فی نفسہ ایک ہیں۔ چنانچہ اس معنوی مغالطہ کی وجہ سے چونکہ صرف خدا ہی وجود بنفسہ ہے اس لیے وہی اور صرف وہی وجود فی نفسہ قرار پاتا ہے۔ ہم اس پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں کہ اس مغالطہ کی وجہ سے انضمامیت کی منطق جاری ہو جاتی ہے جس کے سبب اگر الف کا سہارا ب ہے تو ذہن یہ سمجھتا ہے کہ الف ب کا جزو ہے یا اس کے اندر ضم ہے اور اسی سبب سے وحدت الوجود کا خیال جنم لیتا ہے۔ تمام وحدتی فکر میں، خواہ مادئین سے منسوب ہو یا روحانیین سے، یہی مغالطہ جو بنفسہ اور فی نفسہ کے مابین شکست امتیاز سے پیدا ہوتا ہے، کار فرما ہے۔ اسی کے سبب یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ کائنات چونکہ خدا کے سہارے قائم ہے اس لیے کائنات خدا کا جزو ہے یا یہ کہ کائنات میں خدا جاری ہے۔

اساسی اسلامی وجدان کے لحاظ سے "لا موجود الا باللہ" کا مقولہ متشکل ہوتا ہے مگر اس مقولہ سے "لا موجود الا اللہ" کا استنباط نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن وحدتی فکر محض بنفسہ اور فی نفسہ میں فک امتیاز کرکے کائنات کو خدا کا حصہ بنا دیتی ہے۔ چنانچہ "خدا کے سوا کوئی موجود نہیں" کے ضابطہ کو بنیاد بنا کر اپنے جملہ نظام ہائے نظر و عمل مرتب کرتی ہے۔

اسی مغالطہ یا فک امتیاز کا نتیجہ یہ ہے کہ روحانیت کے افکار دو متبادل صورتوں ہی میں گردش کرتے رہتے ہیں۔ یا تو وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ کائنات اور خدا ایک ہیں۔ ایسے لوگ "عینی" کہلاتے ہیں۔ جو لوگ عینی وحدیت کے الزام سے بچنا چاہتے ہیں وہ اپنا مسلک تنزیہ مع التشبیہ بتلاتے ہیں اور اس طرح مسلک وحدت وجود پر قائم رہتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق کائنات میں عین وجود خدا ہے اور یہ عین وجود کائنات سے ماوریٰ بھی ہے

اس لیے تشبیہ اور تنزیہ دونوں برحق ہیں ۔ مرتبۂ تشبیہ میں خدا تعینات کے ساتھ ہے اور مرتبۂ تنزیہ میں لا تعین کے ساتھ ۔ نتیجتاً کائنات خدا سے ماوریٰ نہیں اور نہ خدا کائنات سے کاملاً ماوریٰ ثابت ہوتا ہے ' جزواً وہ کائنات ہے ۔ یہ وہ مسلک ہے جس پر اکثر اہل وحدیت کا مدار ہے ۔ ابن العربی بھی اسی مسلک کے داعی ہیں ۔ ہندوستانی مسلم فکری ارتقاء میں خیر آبادی دبستان کا بھی یہی مسلک ہے ۔ ان کے نزدیک زندقہ صرف یہ ہے کہ حقیقت واحدہ میں مرتبۂ اطلاق کے اسم کا اطلاق مراتب تعین پر یا مراتب تعین کے اسماء کا اطلاق مرتبۂ اطلاق پر کیا جائے ۔ فضل حق خیر آبادی کہتے ہیں : " حقیقت الحقہ جامعة بین التنزیہ والتشبیہ " ۔ چنانچہ کائنات اور اس کی اشیاء اپنی حقیت میں ذات خداوند کا تعین ہیں ۔ " الحقیقت المطلقة واجبة وتعینا تہا ممکنة فالواجب واجب والممکن ممکن ۔ والحقیقة الواجبة مطلقة لا مبہمتہ لانہا مصداق للوجود بذا تہا والممکنات قیود لہا و تعینات لانہا افرادھا و حقاق الاشیاء عبارات عن تعینات الحقیقة الواجبة وھی مرتبه فی العموم والخصوص ۔ "[1] ابو برکات احمد جو خیر آبادی دبستان کے دوسرے بزرگ ہیں یوں تشریح کرتے ہیں: "واجب تعالیٰ ذات دارد و ممکن ذات ندارد و ایں مخالف شرع نیست ۔ " آگے چل کر لکھتے ہیں : " مرتبۂ اعلیٰ مرتبۂ همه اوست بایں معنی وجود است و همه را وجود انتسابی است یعنی وجود اوهمه منتسب است ۔ ممکنات وجود اصلی ندارند بلکه محض وجود اضافی است ۔"[2] ابو برکات نے ممکنات کو وجود ظلی کہا ہے اور ان کے بارے میں یہ تشریح کی ہے کہ یہ " معدوم الوجود و معلوم الآثار " ہیں ۔ سبب اس کا یہ ہے کہ یہ قائم بالذات نہیں ہیں ۔ چنانچہ شاہ محمد حسین الہ آبادی بالکل صاف طور پر کہتے ہیں : "ممکن میں اور واجب میں دونوں میں وجود پایا جاتا ہے ۔ اس وجود سے ہونا مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جس کی بناء پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں ۔ یہ حقیقت اپنی جگہ ہر کسی موجود کرانے والے کے موجود ہے ، اس لیے کہ یہی ذریعۂ وجود ہے ۔ لہٰذا اسے پہلے خود موجود ہونا چاہیے اور یہی وجود تمام چیزوں کو حاوی ہے ۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے ۔ اب جو چیزیں اس وجود کے علاوہ مخلوقات میں

1 - فضل حق خیر آبادی: "روض المجود: رسالہ فی تحقیق وحدت الوجود ."

2 - ابوبرکات احمد : "رسالہ وحدت الوجود" (قلمی) ۔

پائی جائیں وہ اعتباری ھیں ۔"[1] مطلب یہ ھے کہ وہ وجود اصلی ھے جو سب موجودات کا سہارا ھے ۔ باقی خود یہ موجودات چونکہ بنفسہ قائم نہیں ھیں وجود اعتباری ، ظلی یا غیر حقیقی ، غیر خارجی ، غیر معروضی وغیرہ ، ھیں ۔ اس تشریح کی اساس وھی مغالطہ ھے جو فی نفسہ اور بنفسہ میں خلط مبحث پیدا کرتا ھے ۔ محمد قاسم دیوبندی کا بیان بھی اسی قبیل سے ھے : "ھم اسی کو خدا جانتے ھیں جو بے عیب اور بے نقصان ھے اور اسی سے وجود کون و مکان ھے ۔" اس مقدمہ کے بیان کرنے کے بعد وہ کہتے ھیں : "سب چیزیں اسی کے سہارے اور بھروسے قائم ھیں ۔ وہ کسی کے سہارے کا محتاج نہیں ، وہ سب کی اصل ھے اور سب اس کی فرع ھیں ۔"[2]

ان حوالوں سے پتہ چلتا ھے کہ حال تک حکمائے اسلام میں جو وجودی فکر رھی ھے وہ تشبیہ مع التنزیہ کو ھی حقیقت یعنی خدا اور کائنات کے امتیازات کا کا ضابطہ قرار دیتی رھی ھے اور اس کی تہ میں ھمیشہ بنفسہ اور فی نفسہ کے مفاھیم میں خلط مبحث رہا ھے ۔ چنانچہ یہ مسلم حکماء اس خیال پر ھی قائم رھے ھیں کہ چونکہ خدا سب کا سہارا ھے لہٰذا سب اسی کے تعینات اور تفصیلات ھیں ۔ منطق انضمام ھمیشہ ان کے افکار کو اسی انداز میں متعین و مرتب کرتی رھی ھے ۔ ان حکماء میں جو تھوڑے بہت اختلافات ھیں وہ صرف اس قدر ھیں کہ خیر آبادی دبستان تشبیہ کے مقامات کو وھمی یا علمی قرار دینے کی طرف مائل ھے ۔ اس سے تنزیہ یعنی مرتبۂ لاتعین وجودی ٹھہرتا ھے اور تعین کے مراتب وھمی ۔ وحدت الوجودیوں کے دیگر افکار میں خصوصیت کے ساتھ ابن العربی میں تنزیہ اور تشبیہ دونوں مراتب وجودی ھیں ۔ محمد قاسم دیوبندی کی تشریحات میں جزئیہ اور کلیہ کی منطق ھے جس سے فرد نوع میں نوع جنس اعلیٰ میں اور اس طرح ھوتے ھوتے تمام حقائق وجود عام میں تمام ھو جاتے ھیں ۔ اسی تصور سے ان کے ھاں اصل و فرع کی تمثال (Imagery) ملتی ھے ۔

لیکن تشبیہ کے مراتب کی خواہ کوئی تعبیر کی جائے ، وجودی یا وھمی ھر دو صورتوں میں تنزیہ مع التشبیہ کا مسلک وحدت فی نفسہ و بنفسہ میں باھم مغالطہ کا شکار ھونے پر ھی وجود میں آتا ھے جس کی وجہ سے کائنات

---

1 ۔ بحوالہ پروفیسر ضیا : "وجود کی بحث" ۔ "الرحیم" جلد ۱ ، شمارہ ۱۱ ، اپریل ۱۹۶۴ ، ص ۶۵ ۔
2 ۔ محمد قاسم دیوبندی : "تقریر دلپذیر" ۔

اور اشیائے مخلوقہ کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا ، سب کچھ وجود واحد میں گم ہو جاتا ہے - علاوہ ازیں خود خدا کی ماورائیت تشبیہ میں آ کر عینیت ذاتی سے محروم ہو جاتی ہے -

اگر افراد انسانی ''وجود فی الحقیقت'' ہیں تو ان کو ماورائیت حاصل ہے - ہر فرد نہ صرف دوسرے فرد سے اور ہر شے سے ماوریٰ ہے بلکہ خود خدا سے بھی ماوریٰ ہے - اسی طرح اگر خدا کو عینیت ذاتی حاصل ہے اور وہ وجود حقیقی ہے تو ہر دوسری شے اور فرد سے وہ ماوریٰ ہے - کسی طور بھی تشبیہ کا مسلک ثابت نہیں ہوتا - مسلک تشبیہ سے یا تو خدا نہیں رہتا یا افراد انسانی نہیں رہتے یا پھر دونوں نہیں رہتے - اس کے باوجود محض اس مغالطۂ متذکرہ بالا کی وجہ سے مسلم فکر تشبیہ مع التنزیہ کے دائرے سے نہیں نکل سکی - اس نے کائنات اور خدا پر اس انداز سے مراقبہ کیا کہ اگر کائنات کا اثبات کرتی ہے تو خدا نہیں رہتا ' اگر خدا کا اثبات کرتی ہے تو کائنات اور ماسویٰ ذات باری کچھ نہیں رہتا -

اساسی اسلامی وجدان کی رہنمائی میں اس مخمصہ سے نکلا جا سکتا ہے اور ایسی ممیز اسلامی فکر کی تعمیر ممکن ہے جو دیگر نظام ہائے فکر سے منفرد ہو اور ذات خداوندی کا اس میں اس طرح اقرار ہو کہ کسی پہلو سے نقص کا باعث نہ ہو - تشبیہ مع التنزیہ کے عمومی مسلک میں نقص یہی ہے کہ یہ وجود واحد کے تصور میں خدا کو ہمیشہ تنہا اور اکیلا ''فرد'' بنا دیتی ہے جس کی قیومیت حقیقی ، قدرت کاملہ ، خلاقیت ، بداعت ، مصوری ، تدبر ، غرض ایسی بہت سی باتوں پر صاف حرف آ جاتا ہے - اساسی اسلامی وجدان میں خدا کی ماورائیت کا اثبات بنیادی رکن ہے - اسی اثبات کی وجہ سے خدا ہر شے سے ماوریٰ اور ہر شے خدا سے ماوریٰ ٹھیرتی ہے اور اسی اثبات سے بایں وجہ اس کی قیومیت ، قدرت ، خلاقیت ، اور بداعت ، وغیرہ وغیرہ کا اثبات ہوتا ہے -

ماورائیت کے نکتہ کو شعور کا جزو بنانے کے بعد ہمارے ادراکات تشبیہی مقولات کے جال میں گرفتار نہیں ہو سکتے - شعور کے سامنے نئی وسعت خیال کے دروازے کھل جاتے ہیں اور ایک نئے مقولہ سے روشناسی نصیب ہوتی ہے جسے ''نسبت'' کا نام دے سکتے ہیں - ''نسبت'' کی اصطلاح بھی نئی نہیں ہے ، تاہم دور جدید میں اس کے لیے ''ربط'' یا ''علاقہ'' کی اصطلاح مروج ہوئی ہے - جب دو وجود ایک دوسرے سے منفرد یا ماوریٰ ہوں تو پھر ان کے باہمی ربط و تعلق کا مسئلہ موضوع شعور بنتا ہے - ''نسبت'' کے

تصور سے یہاں بھی مسئلہ مراد ہے۔

(۲)

• ذاتی ماورائیت جو "وجود فی الحقیقت" کی اصل شرط ہے بعض حضرات کو متردد کرتی ہے۔ ان کے خیال میں تو خدا اس طرح کائنات سے خارج ہو جائے گا اور خدا سے کائنات۔ نکلسن نے اسی تردد کا اظہار کیا ہے جب وہ کہتا ہے کہ مذہب تنزیہ میں خالص مہجوری اور لاتعلقی ہے۔[1] دنیا الگ، خدا الگ۔ ذہین شاہ تاجی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ کائنات کا ایسا تصور بالکل ان لوگوں کا سا ہے جو خدا کو نہیں مانتے؛ چنانچہ سوال کرتے ہیں کہ ایسے تصور کائنات اور اشتراکیوں کے تصور کائنات میں کیا فرق رہ جاتا ہے۔[2]

اس تردد کی بنیاد یہ قید خیال ہے کہ یا تو خدا اور کائنات ایک ہیں یا پھر کائنات خدا کا جزو ہے۔ یہ مقدمات کہ خدا کائنات ہے اور ماورائے کائنات بھی ہے اس مسئلہ کا ایک ہی حل نہیں ہیں۔ اساسی اسلامی وجدان سے ایک دوسرا ہی حل سامنے آتا ہے جس میں مذہب تشبیہ کو جزواً یا کلاً ماننے کا کوئی پہلو پیدا نہیں ہوتا۔ اگر خدا حقیقی ہے تو وہ ماوریٰ ہے اور اگر کائنات کا بھی وجود ذاتی ہے تو اسے بھی ماورائیت حاصل ہے۔ وجودی ماورائیت سے ہی دونوں کا وجود برحق ثابت ہوتا ہے۔ محض ہستیٔ واحد کے فرق مراتب سے دونوں ایک دوسرے سے ممیز نہیں ہو پاتے۔ ان کی حقانیت الگ الگ وجود ذاتی سے ہی ثابت ہو سکتی ہے، ورنہ نہیں۔

خدا اور کائنات کی وجودی ماورائیت سے جو مسئلہ پیدا ہوتا ہے وہ "نسبت" کا مسئلہ ہے۔ بے تعلقی یا لاتعلقی ماورائیت سے ثابت نہیں ہوتی۔ ذہن تشبیہ کے کلیات میں کام کرنے کی بجائے نسبت کے کلیات میں کام کرنے لگتا ہے۔ اس تبدیلی سے وہ اس حقیقت سے ہمکنار و سرفراز ہو سکتا ہے جو خدا اور کائنات کی باہم ماورائیت سے موجود ہے اور وہ حقیقت ہے ربط و تعلق کا عظیم نظام جو کل حقیقت میں جاری و ساری ہے کہ اس نظام کی ایک انتہا خدا ہے اور دوسری اس کی مخلوق۔ اسی وجہ سے اساسی اسلامی وجدان

---

1 - *The Idea of Personality in Sufism*, Introduction

2 - "ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل" — ماہنامہ "تاج" جنوری ۱۹۶۳ -

کا تیسرا رکن نسبت کا شعور ہے کہ اس شعور سے تہی ہو کر حقیقت کے بارے میں صحیح تصور قائم ہی نہیں کیا جا سکتا۔

خدا کا کائنات سے اولین تعلق یہ ہے کہ یہ پوری کائنات اور اس کے جملہ افراد، سب کے سب، اس کے ارادہ کے سہارے قائم ہیں اور وجودات فی نفوسہم ہیں۔ علاوہ ازیں خدا ان میں سے ہر ایک کا رب ہے۔ اس کی ربوبیت کاملہ ہر وجود فی نفسہ کی پرورش کر رہی ہے۔ اس منزل پر اب ہم اس موضوع پر آگئے ہیں جس کو روایتی فلسفہ ذات و صفات کی بحث سے تعبیر کرتا ہے۔ راقم الحروف کے نزدیک مسئلۂ صفات دراصل مقولۂ ''نسبت'' کے ناکافی وجدان سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی مقولہ پر تامل کرنے سے یہ مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

(۳)

سوال یہ ہے کہ خداوند قدوس کے بارے میں ذات و صفات کا مسئلہ کیسے پیدا ہوتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنیادیں عالم حقیقت میں پوشیدہ نہیں ہیں، صرف ہمارے ادراکات کی عام عادتیں ہیں جس کے سبب یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ جب ہم خدا کی ذات کو معروض توجہ بناتے ہیں تو ہماری عام عادتیں اس عمل میں جاری ہو جاتی ہیں۔ یہ عادتیں ہمارے ان ادراکات سے پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعہ ہم اپنے اردگرد کی اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہمارے مشاہدہ میں اشیاء ''مجموعۂ صفات''، کی حیثیت سے سامنے آتی ہیں۔ ممکن ہے اس قسم کے وقوف کی کچھ حیاتیاتی وجوہات ہوں مگر بہر حال ہوتا یہی ہے کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کی صفات سے واقفیت ہوتی ہے اور نتیجۃً ہم کہتے ہیں کہ فلاں شے ہے اور یہ اس کی صفات ہیں۔ اسی انداز پر ہم خدا کو بھی ادراک میں لانے کی کوشش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ہے اور فلاں فلاں اس کی صفات ہیں۔ اس طرح سے خدا کی ذات تک عام ادراکات کے انداز کو وسعت دینے سے مسئلۂ ذات و صفات پیدا ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ سارا مسئلہ صورت ادراک یا انداز خیال کی پیداوار ہے۔ جب تک ہم خدا پر عام اشیائے تجربہ کے مقولات کے واسطوں سے غور کرتے رہیں گے اور اس کی حقیقت کو اس طرح اشیائے ماحول تک خفیف کرکے معروض فکر بناتے رہیں گے، ہمیں یہی معلوم ہوگا کہ مسئلۂ ذات و صفات بڑا حقانی مسئلہ ہے اور اس کی اصل حقیقت کبریٰ میں قائم ہے۔

حالانکہ اس کی اپنی اصلیت کے اعتبار سے انسانی مشاہدوں کے سانچوں کے علاوہ اور کہیں اس کا مقام نہیں ۔

اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ادراکی سانچوں میں تغیر کی ضرورت ہے ۔ اس تغیر سے یہ مسئلہ ہی ختم ہو جاتا ہے ۔

جہاں تک خود قرآن شریف کا تعلق ہے اس میں خود بھی عام ادراکی انداز نہیں پایا جاتا ۔ اس وجہ سے خدا کے بارے میں ذات و صفات کی اصطلاحات اس میں نہیں ملتیں ۔ خداوند قدوس کے لیے اس میں '' اللہ '' کا لفظ آیا ہے ۔ اس کے علاوہ جگہ جگہ اس کے لیے رحمن ' رحیم ' رب ' کریم ' غفار ' ستار ' قہار ' باری ' حلیم ، قدیر ' حکیم ' مصور ' وغیرہ وغیرہ نام آئے ہیں ۔ اپنی ادراکی عادتوں سے مجبور عام انسان اور فلاسفہ ان کو صفات باری تعالیٰ کہتے ہیں ' مگر خود قرآن مجید انہیں اسمائے حسنیٰ کہتا ہے کہ یہ خدا کے اچھے نام ہیں ۔ اسی ایک نکتہ سے پتہ چلتا ہے کہ قرآن کا ادراکی انداز مختلف ہے ' لیکن مسلم حکماء ذات و صفات کی بحث میں الجھ گئے اور ایسے الجھے کہ یہ مسئلہ ایک چیستان بن کر رہ گیا ۔ سابقین میں ابن حزم ایسے مفکر ہیں جنہوں نے یہ محسوس کیا کہ قرآن میں اسماء الٰہیہ کا تذکرہ ہے ' صفات کا نہیں ۔ انہوں نے صرف اتنا ہی بیان کرکے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ' مگر یہ مسئلہ فی الحقیقت بہت گہرا ہے ۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صفت اور اسم میں کیا نوعی اور وجودی فرق ہے کہ قرآن اسماء کہتا ہے اور عام لوگ اور فلاسفہ کا کثیر گروہ '' صفات '' کے نام سے پکارتا ہے ۔ جہاں تک توصیف کا تعلق ہے ' قرآن شریف صاف کہتا ہے کہ وہ اس سے پاک ہے ۔ نیز قران پاک میں یہ بھی آیا ہے کہ اس کے مثل کوئی شے نہیں ۔ قرآن کریم کے مقولات ہیں '' اللہ اور اس کے نام '' جب کہ عام مقولات کی صورت میں لوگ یوں غور کرتے ہیں '' اللہ اور اس کے صفات '' ۔ اس لیے بحث طلب بات یہی ہے کہ اسم اور صفت میں کیا فرق ہے ۔ اس بحث سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ اساسی اسلامی وجدان جس کے سوتے قرآن شریف سے جاری ہیں اپنے ادراکی نظم میں عام ادراکی عادتوں سے کس حد تک مختلف ہے اور اس سے کیسے کیسے حقائق پر سے پردہ اٹھتا ہے ۔

جہاں تک انسانی تجربات کا تعلق ہے تو شعور انسانی کو دونوں سے غائت درجہ کی مناسبت ہے، اسماء سے بھی اور صفات سے بھی ۔ مسئلہ صرف ان کی وجودی ہوئیت کے عرفان کا ہے ۔ اسم کا وجود دائرۂ لغت میں ہوتا ہے ' اس لیے اسماء کا وجود '' وجود لسانی '' ہے جب کہ صفات کا تعلق خود دائرۂ

وجود سے ہے ، اس لیے کسی نہ کسی درجہ میں یہ موجود فی الحقیقت ہیں ۔ اسماء اور صفات دونوں کے وجود اگرچہ الگ الگ دائروں پر مشتمل ہیں مگر ایک بات ان میں مشترک ہے ۔ دونوں سے انتساب پیدا ہوتا ہے ، دونوں کا وجود دلالت کا حامل ہے ۔ دلالت صفت کو توصیف اور دلالت اسمی کو تسمیہ کہا جاتا ہے ۔ توصیف سے موصوف اور تسمیہ سے مسمیٰ '' مدلول '' قرار پاتے ہیں ۔ اس لیے مسئلہ ایک طرف اسم تسمیہ اور مسمیٰ اور دوسری طرف صفت ، توصیف اور موصوف کے نظام ہائے وجود کی اختصاصی منطق کی تحقیق و تدقیق سے متعلق ہو جاتا ہے ۔ مسلم فلاسفہ نے ذات و صفات کے مسئلہ پر بحث کرتے وقت اس بات کو بالعموم محسوس نہیں کیا کہ یہ دونوں نظام ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور ہر ایک کی باطنی منطق اس کی اپنی ہے ۔ اشاعرہ نے '' اسم تسمیہ اور مسمیٰ '' کے نظام کو یکسر نظر انداز کرکے اسماء کو صفات سمجھ کر سارا فلسفہ ''صفات'' ، ''توصیفات'' اور ''موصوف'' کے نظام پر تعمیر کیا ۔ یہی نظام بعد میں تمام وجودیاتی فکر کا مثل اعلیٰ بن گیا ۔

دونوں نظاموں میں بہر حال ایک قدر مشترک ہے ۔ بات اسم اور صفت سے نکل کر مسمیٰ اور موصوف تک پہنچتی ہے ۔ چنانچہ جس کو اسم کا علم ہو اس کو مسمیٰ کا علم کم از کم اس اسم کی حد تک ہوتا ہے اور جس کو صفت کا علم ہو تو اس کو بھی کم از کم اس صفت کی حد تک موصوف کا علم ہوتا ہے ۔ ان نظاموں میں دوسری قدر مشترک باری تعالیٰ کے مسئلہ میں یہ ہے کہ اسم بہت سے ہیں اور مسمیٰ واحد ۔ چنانچہ جو علم مرتب ہوتا ہے وہ '' وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء '' ہے ۔ اسی طرح صفت کے مقولہ سے جو علم مرتب ہوتا ہے وہ بھی ''وحدت موصوف فی الکثرت الصفات'' ہوتا ہے ۔ لیکن ان دونوں کی معنویت ایک دوسرے سے مختلف ہے ۔ چنانچہ ان میں کیفیت شعور اور ادراکی سانچے آپس میں مختلف ہوجاتے ہیں ۔

اگرچہ ان دونوں میں '' وحدت فی الکثرت '' کا مقولہ یا تنصیب جاری و ساری ہے لیکن دونوں میں سیل شعور ، بداہت ، معنی اور منتہاء الگ الگ ہو جاتے ہیں ۔ نظام تسمیہ میں جو منطق کار فرما ہے وہ بے نظیر اور فقیدالمثال یعنی خود اسی نظام میں پائی جانے والی ہے ۔ یہ اسم دھی کی منطق ہے جس کے مطابق اسم مسمیٰ سے انتساب ضرور رکھتا ہے لیکن اس کا جزو نہیں ہوتا ۔ ہر اسم کا اپنا وجود ذاتی صرف دائرۂ لغات میں ہوتا ہے اور یہ وجود ذاتی کسی طرح مسمیٰ سے منسلک نہیں ہوتا ۔ اسم اور مسمیٰ میں باہم تنزیہ ہوتی ہے ۔ اس طرح چاہے ایک شے کے ایک ہزار نام

ہوں چاہے ایک لاکھ ' اس شے کی ذاتیت ان سے بالا ہوتی ہے ۔ اسم اپنی حقیقت میں اختراعات ہوتے ہیں ۔ عالم اسماء ایسا اختراعی عالم ہے جس کا سرچشمہ اعتبار علمیہ سے باہر نہیں ہوتا ۔ اسم کے ذریعہ کسی شے کے وجود کے علم کا اثبات کیا جاتا ہے ۔ تمام اسماء کا قیام اس اثبات میں ہے ۔ جس طرح اثبات کرنے والا چاہے ایک ہو یا بے شمار ' اس واقعہ سے امر مشاہدہ منزہ ہوتا ہے ' اسی طرح تسمیہ میں ہوتا ہے کہ مسمیٰ اس سے پاک اور ماوریٰ ہوتا ہے ۔ تسمیہ استقرار علم کا وظیفہ انجام دیتا ہے ۔ اس لیے وحدت مسمیٰ فی الکثرت الاسماء کا ضابطہ اعتبار علمیہ میں قائم ہے ' وجود پر اس کا اثر نہیں ۔ اسماء کا جملہ انتساب علمی انتساب ہے ۔ ان کی دلالت دلالت معرفت ہے ۔

نظام توصیف کو بحیثیت ہیئت فکر جس طرح استعمال کیا گیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کا دائرہ وجود ہے ۔ '' رسالۂ غوثیہ'' کے مضامین کی شرح میں ملوک شاہ نے جو امور بیان کیے ہیں ان سے صوفیائے وجودیہ کے مسلک کی توضیح ہوتی ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذات و صفات کے بارے میں ان کا زاویۂ فکر کیا تھا ۔ وہ فرماتے ہیں : '' لاہوت کو ذات ' جبروت کو صفات' ملکوت کو افعال ' ناسوت کو آثار اور افعال کہتے ہیں ۔ اے عزیز ! لاہوت تخم جیسا ہے ۔ جبروت و ملکوت و ناسوت ڈالی' پتے اور پھول جیسے ہیں ۔ اے عزیز ! ظہور سے پہلے سارا درخت تخم میں تھا ' درخت کا نام تھا نہ نشان ۔ درخت کے ظہور کے بعد تخم درخت میں ہوتا ہے لیکن نہ تخم کا نام ہوتا ہے نہ نشان'' ۔[1] یہ گفتگو دائرۂ وجود میں ہے جہاں دلالت توصیفی وجودی دلالت ہے ۔ کوئی صفت اپنے موصوف سے ماوریٰ نہیں ہوتی' نہ کوئی موصوف اپنی صفت سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ موصوف اپنی ہر منفرد صفت سے تشبیہ ذاتی رکھتا ہے مگر اس سے ماوریٰ بھی ہوتا ہے ۔ اس طرح اگر وجود کے بارے میں فرداً فرداً ہر صفت کے لحاظ سے غور کریں تو تشبیہ مع التنزیہ کا مقولہ صادق آئے گا ' لیکن اگر تمام صفات کے لحاظ سے غور کریں تو موصوف اور صفات میں تشبیہ کامل ثابت ہوگی جیسا کہ متذکرہ بالا حوالہ میں ہے کہ تخم درخت کے اندر ہے ۔ اس تشریح سے یہ بات اجاگر ہوتی ہے کہ نظام تسمیہ اور نظام صفات میں بین فرق ہے ۔ جہاں

---

1 ۔ ملوک شاہ صدیقی : ''نشاط العشق یعنی شرح الہامات غوث الاعظم'' مقام اول ۔ ترجمہ قاضی محمد عبدالصمد فاروقی قادری چشتی ۔

اول الذکر نظام کا دائرہ شہود و معرفت ہے وہاں آخر الذکر کا وجود وہستی ہے، گو یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کو ہم "وحدت فی الکثرت" اور "عینیت فی الاختلاف" جیسے مقولات میں ظاہر کریں۔ ایک کی ماہیت میں انفصالی منطق اور دوسرے کی انضمامی منطق ہوتی ہے۔

(۳)

قرآن مجید کا نظام فکر نظام تسمیہ سے مرتب ہے۔ خواہ خدا کے نام کتنے ہی ہوں وہ ایک ہی بسیط خدا ہے۔ اس کے برخلاف ایسا وجود جو ماہیت میں "وحدت فی الکثرت الصفات" ہو اس کی حقیقت "وجود مرکب" ہوتی ہے۔ ہر صفت اپنے موصوف کے کسی نہ کسی حصۂ وجود کی تشکیل کرتی ہے۔ ہم افراد انسانی اپنی حقیقت میں "وجود مرکب" ہیں۔ ہماری شخصیت کے اندر بہت سے محرکات ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزاء ہیں جن سے ہمارا وجود شخصی مرکب ہوتا ہے۔ ہماری شخصیت کی عینیت میں ان اجزاء کے انفرادی رنگ جھلکتے رہتے ہیں اور انہی سے ہماری شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے۔ ان کا جزواً جزواً ادراک ہماری صفات کا ادراک ہے، خواہ یہ ادراک براہ راست ہو یا آثار کے واسطہ سے۔ اس طرح سے ہمارا وجود فی نفسہ کیا ہے؟ صرف صفات کی کلیت!

صفت اور موصوف میں جو وجودی انتساب ہوتا ہے وہ اتنا اتصالی ہے کہ نہ صرف صفت اپنے موصوف میں ہو کر موجود ہے بلکہ موصوف بھی اپنی صفت میں ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر صفات یکے بعد دیگرے معدوم ہوں تو موصوف علی حالہ نہیں رہتا، وہ بھی عدم اور استحالہ کا شکار ہو جاتا ہے یہاں تک کہ پورے صفات کے خاتمہ سے اس کا پورا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے صفات کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ "معدوم الوجود اور معلوم الآثار" ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صفات اپنے وجود میں نہ صرف معلوم الآثار ہیں بلکہ موجود بھی ہیں۔ مگر ان کے وجود میں ایک امتیازی بات یہ ہوتی ہے کہ ان کی وجودیت اپنے آپ سے تمام نہیں ہوتی، کسی نہ کسی ہستی میں ہو کر تمام ہوتی ہے۔ دیکھا جائے تو موصوف کی بھی یہی صورت ہے۔ اس کے وجود فی نفسہ میں صفت کا ہونا ضروری ہے ورنہ تو وہ معدوم الوجود ہو جاتا ہے۔ تب صفت اور موصوف کا فرق جزو اور کل کا فرق ہے اور بس۔ مگر وہ کلیت جس پر صفت اور موصوف کے مقولات کا اطلاق ہوتا ہے

وجود مرکب ہے کہ اس کی اصلیت سب کی سب صفات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ایک خاصۃ العین بھی ہے کہ اس کے بغیر اس کی ہوئیت اس محال ہے۔ چنانچہ جزو جزو صفات کے گن دینے سے اس کی حقیقت پوری نہیں ہو جاتی۔ ان صفات میں باہم پیوستگی، امتزاج اور سریانیت بھی ہونی چاہیے۔ اس ہیئت سے ہی اس کی ذات مقرر ہو کر فرد واحد کی صورت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ اس کی ذاتیت پر ''عینیت فی الاختلاف'' کا مقولہ صادق آتا ہے۔

(۵)

یہاں پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ صفات کسی شے کے اجزائے قیومیہ نہیں ہوتیں، اس کے اجزائے قوام ہوتی ہیں۔ تشریحاً ہم پانی کی مثال لے سکتے ہیں۔ پانی کے اجزائے قیومیہ آکسیجن اور ہائیڈروجن ہیں۔ ان کو ہم عناصر ترکیبی بھی کہتے ہیں۔ ان عناصر ترکیبی سے اگر صفات مراد لیں تو بات غلط ہو گی؛ یہ تو وہ اجزاء ہیں جن پر پانی کا قیام ہے۔ پانی کا وجود ان کے سہارے ہے۔ ایک خاص میزان میں ان کی ترکیب سے وہ سالمہ ولادت میں آتا ہے جسے ہم پانی کا جوہر فرد کہ سکتے ہیں۔ اس سالمہ کے جو خواص ہوتے ہیں پانی کا وجود فی نفسہ انہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہی پانی کے صفات ہیں جن سے پانی موصوف ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ ہمیں موالید اور آثار، ''قیوم و قوام'' ''بنفسہ اور فی نفسہ'' اساس وجود اور صفات ذات کے فرق میں ابہام کا سامنا نہ کرنا پڑے۔ موالید یا قیومی عناصر کا تعلق ''بالذات'' کے مسئلہ سے ہے اور صفات کا تعلق ''فی ذات'' کے مسئلہ سے۔ ہر صفت شے کی موالید میں کوئی نہ کوئی وجہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ان موالید اور ان کی ترکیب سے یہ صفات معرض وجود میں آتی ہیں اور اس طرح ذات شے کی تشکیل کرتی ہیں۔ آبی سالمہ کے صفات کی بھی یہی حقیقت ہے۔ افراد انسانی کی صفات اور ذات کی بھی یہی حقیقت ہے کہ ان کا منبع اجزائے قیومیہ ہوتے ہیں۔

اس طرح مقولۂ ذات و صفات ایک مخصوص معنویت پر دلالت کرتا ہے جو وجود بالترکیب کے لیے مخصوص ہے۔ جب ذات و صفات کی تنصیبات کو خدا کے بارے میں تامل و تفکر کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے تو اس عمل سے اس کا وجود ''وجود مرکب'' کی تلبیس میں فکر کے سامنے آتا ہے۔ اس وجہ سے اہل اعتزال نے درست کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدما لازم آئے گا۔ اشاعرہ نے ''تعدد فی الذات'' کے اعتراض کو رفع کرنے کے لیے

ذات و صفات کے مسئلہ میں ''لا عین و لا غیر'' کے اصول کو جگہ دی اور یہ بیان کیا کہ صفات اپنے مرتبہ میں ایسی ہیں کہ نہ تو وہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ دراصل اس تعین سے یہ مشکل حل ہونے کی بجائے پھر ابہام کا شکار ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو نہ عینیت میں شمار کیا جائے اور نہ غیریت میں شمار میں آئے تو پھر وہ ہے کیا؟ دائرۂ وجود میں کسی ایسی شے کا اثبات محالات سے ہے جس پر عینیت اور غیریت دونوں کی نفی صادق آئے اور وہ موجود بھی ہو۔

واقعہ یہ ہے کہ ہر صفت جزواً عین ذات ہوتی ہے۔ کثرت صفات تکثر حیثیت کا ثبوت دیتی ہے کہ ہر عینیت اپنی مخصوص اثبات ذاتی کی حامل ہے۔ اب ان مختلف عینیتوں کا وجود اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ ذات بسیط نہیں، مرکب ہے۔ ذات کی ہوئیت کی تقویم میں ان امتیازات کے لیے فرداً فرداً اسباب موجود ہیں اور اس وجہ سے ذات ان امتیازات کے اقتضاء کا حاصل ہے۔ اس بناء پر بعض حکماء نے صفات کو بالقواء وجود کہا ہے۔ وحدیت پرستوں نے صفات کو ذات الٰہی میں مندمج بتایا ہے جو بالفعل ہونے کی صورت میں آثار سے آراستہ ہو جاتی ہیں۔ اگر ہم یہ سوچیں کہ تمام عالم بالقواء طور پر وجود واحد یا مرتبۂ لا تعین میں مندمج ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وجود واحد مرکب ہے اور اس کی حقیقت ان بالقوہ حالتوں کا بالفعل ہو جانا ہے۔ جو لوگ ذات و صفات کے بارے میں تخم و شجر کی تمثال لاتے ہیں دراصل وہ اسی خیال کے حامل ہیں۔ ایسے لوگوں میں ارتقائی مفکرین کی تعداد زیادہ ہے۔ مندرجہ بالا وجوہات سے ذات و صفات کے نظریہ کی رو سے خدا کا تصور ایسا بن جاتا ہے کہ وہ گویا اجزاء سے مرکب معلوم ہوتا ہے اور یہ اجزاء دراصل تمام وجود کی بسیط حقیقتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس طرح اس کی صمدیت کی تردید و توہین ہوتی ہے۔ عقیدۂ ذات و صفات میں ایک اہم بات عمل و اثر کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم ہستی یا ذات کے مختلف دائروں کا تعین اس طرح کریں کہ ایک ذات ہے، اس کے صفات ہیں، پھر اعمال ہیں، تو لا محالہ اعمال کا سبب صفات کو قرار دینا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ذات اپنے اعمال کی خالق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اعمال اس کی صفات سے ہیں۔ اس خیال میں ذات صفت کی محتاج ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مخصوص صفت ہے تو اس کے تابع اعمال وقوع میں آتے ہیں، ورنہ نہیں۔

ہماری عام تصدیقات کی تو یہ خیال اصلی جان ہے ، مثلاً جب کوئی شخص میدان چھوڑ بھاگتا ہے تو ہم بلا تامل پکار اٹھتے ہیں کہ وہ بزدل تھا ، بہادری کی صفت تو اس میں تھی ہی نہیں ، دشمن کے سامنے کیونکر ٹکتا ؟ اگر کوئی شخص جم کر دشمن کا مقابلہ کرتا ہے تو اس کا یہ عمل پورے کا پورا منسوب ہوتا ہے اس صفت بہادری کی طرف جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہے ، یعنی اس کے وجود میں امتیازاً موجود ہے ۔ اس پورے خیال میں یہ مضمر ہے کہ ذات بذات خود اگر کوئی شے ہو بھی تو اس کی چنداں اہمیت نہیں سوائے اس کے کہ وہ (اصلی یا خیالی) محل صفات ہے ۔ ہر ذات اور وجود اپنی صفات سے مجبور ہے ۔ جب ہم اسی خیال کو پھیلا کر خدا کو بھی اس کے دائرہ میں لے آتے ہیں تو خدا کے بارے میں بھی اسی قسم کی باتیں ذہن میں آنے لگتی ہیں کہ خدا ہے ، اس کی ذات و ہستی ہے ، مگر وہ بس مرتبہ میں اتنی ہی ہے کہ وہ محل صفات ہے ، اس کی ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہے ، اس کے سارے اعمال اس کی صفات کے مظاہر ہیں اور ذات صفات کی پابند۔ اس تصور کے نتیجہ میں دنیا میں اس کے ارادہ کی کارفرمائی اس کی صفات کے تابع ہو جاتی ہے اور اس کی صفات وہ ازلی و ابدی حقیقتیں متصور ہوتی ہیں جن سے اس کے اعمال مرتبؔ ہوتے ہیں ۔ ایسا تصور ایک جامد اور مجبور شخصیت کا تصور ہے ۔ ایسی شخصیت کی مثال فی الحقیقت ہم انسانوں پر صادق آتی ہے کہ ہمارے تمام وجود کی تعمیر ان داعیات کے سنگ و خشت سے ہوئی ہے جو ہماری ذات میں موجود ہیں ، ہم ان سے باہر شاذ ہی جاتے ہیں ۔ چنانچہ ہم اپنے احوال کے پابند ہیں ، اپنی کیفیات میں محصور ہیں جو سب کی سب ہمارے داعیات ، ان کے مزج باہمی سے ناشی ہوتی رہتی ہیں ۔ یہی ہماری تقدیر ہے ۔ اس خیال کے مطابق خدا کی بھی اسی طرح ایک تقدیر ہو جاتی ہے جو اس کی ازلی و ابدی صفات کے مزج سے تعمیر شدہ ہے ۔ جو کچھ ہے ، جو ہو رہا ہے اور جو ہوگا ۔ اس میں اس شخصیت کی کارفرمائی ہے جو اس کی صفات کے اجزاء سے مرتب ہوئی ہے ، بے چارے خدا کا کیا دخل ؟ اس کی ذات کی حریت کے کیا معنی ؟ اس کا ارادۂ مطلق کیا شے ہے؟ ذات و صفات کا تصور ان سوالات تک پہنچا دیتا ہے ۔

(۶)

حقیقت یہ ہے کہ ذات و صفات کا نظام ایک انجمادی تصور ہے جو اس

خدا کے لیے جس کے لیے ''کل یوم ھوا فی شان'' کہا جاتا ھے کبھی موزوں نہیں ھو سکتا ۔ خدا کیا معنی ، یہ تصور تو انسان تک پر پورا پورا نہیں اترتا ۔ ایسے آدمی دیکھے گئے ھیں جنھوں نے اپنے مزاج کو مسخر کرکے اور شخصیت جاریہ کو شکست دے کر کوئی نہ کوئی کارنامہ انجام دیا ، نئی عادتیں پیدا کیں ، پرانے انداز بدلے اور کچھ سے کچھ ھو گئے ۔ ازلی و ابدی صفات کا عقیدہ خدا کے لیے اتنی گنجائش بھی تو نہیں چھوڑتا ۔

خدا کا جو تمثال اس اصول سے ذھن پر وارد ھوتا ھے وہ ایک شخص کا سا ھے جس کی ایک مزاجی ساخت ھے ، طبیعت ھے اور ان سب کی تہ میں اس کی ھستی کے اندر پائے جانے والے محرکات و داعیات کے تعاملات ھیں ۔ اس کے سارے اعمال و آثار انھی محرکات و داعیات اور ان سے مرتب ھونے والے مزاج و کردار ، طبیعت و رجحانات کا آئینہ و پرتو ھیں ۔ نظریۂ ذات و صفات میں اس تمثال کے سوا کچھ بھی نہیں ۔ نتیجۃً ھمارا خدا ایسا قرار پاتا ھے جو خود اپنی ذات سے کچھ نہیں ، محض ھستی کا ایک مجرد مصداق ھے ۔ حقیقی اھمیت اس کی شخصیت کی ھے جس کا اصول حرکت ، اس کے مزاج و کوائف ، تناؤ اور تعاملات سے ''مجبور'' محض ھے ۔ ازل سے ابد تک وہ اسی طرح ھے ۔

اب اس تمثال میں اگر ''خود آگہی'' کے نظریہ کو اصول حرکیت کی حیثیت سے شامل کیا جائے تو سلسلۂ وجود کچھ یوں مرتب ھوتا ھے : قدم القدوم سے خود آگہی کی تحریک مرتبۂ اجمالی ، مرتبۂ تفصیلی اور پھر مرتبۂ جامع تک لے جاتی ھے ۔ چنانچہ بطون میں معرفت ذات محض احساس پر مشتمل تھی ۔ جب اس مقام سے باھر اس نے قدم رکھا تو حقیقت اجمالی وجود الہی کے پیش نظر تھی ۔ اس مرتبہ میں ھر صفت اپنی فردیت میں اس پر آشکار ھوئی ۔ مرتبۂ قدم القدوم میں یہی صفات اوجھل تھیں ؛ محض غیر معروف قوتیں تھیں ۔ مرتبۂ ثانی میں ذات اپنی قوتوں سے آگاہ ھوئی ، پھر اس مرتبہ سے تحریک آگہی نے باھر قدم رکھا تو یہ قوتیں (یا صفات) وجود سے آشنا ھوئیں ۔ آثار و افعال کا عالم تفصیلی ملاحظہ میں آیا ۔ اس ملاحظۂ تفصیل نے پھر مرتبۂ جامع میں مرکز حقیقت کی طرف رفعت اختیار کی ۔ اس طرح سے شخصیت کل ''عینیت فی الاختلاف'' کی صورت میں مرتبۂ مطلق بطور متحقق ھوئی ۔ یہی مرتبہ تمام حقیقت کا مصداق و منشاء ھے ۔ اھل شہود کے نظریاتی اسلوب میں بھی یہی مفروضہ عمل کرتا ھے ۔ چنانچہ ان کا جو نظام مترتب ھوتا ھے اس کی تفصیل مظہر جان جاناں سے سنیے ۔

بیان کرتے ھیں : ''حقائق ممکنات علم الٰہی کے مرتبہ میں عدم اور وجود سے عبارت ھیں اس طرح کہ اعدام اضافیہ یعنی عدم‌العلم جو جہل سے عبارت ھے اور عدم القدرت جسے عجز کہا جائے گا ، وغیرہ جو الگ الگ مفہوم رکھتے ھیں ان سے مرتبۂ الٰہی کا ثبوت پیدا ھوتا ھے ، اور صفات حقیقیہ کے آئینے جو عدمات کے مقابل ھیں اور ان صفات کے عکس ان آئینوں میں منعکس ھوتے ھیں اور یہ مخلوط تعینات عالم کے مبادی ھیں ۔ پس ان کے (شہودیوں کے) نزدیک اعیان ثابتہ فی العلم اعدام اضافیہ اور صفات حقیقیہ کے پرتو سے مرکب ھیں اور خارج ظلی کے آئینوں میں جو خارج حقیقی کا ظل ھے آثار خارجیہ کے مصدر بن گئے ھیں ۔ پس ان کے نزدیک اعیان خارجیہ وجود ظلی میں موجود ھیں نہ کہ وجود حقیقی میں اور خارج ظلی میں متحقق ھیں جو وجود حقیقی کے تحقیق کی منزل ھے ۔ اور دنیا میں جو کچھ موجود ھے اور اس کے توابع سب ظلاً یا انعکاساً خدا کی ذات سے مستفاد ھیں کیونکہ وجود حقیقی کے ساتھ خارج میں سوائے خدا کے کوئی شے موجود نہیں ھے ۔ فھوا ھوا لتوحید ۔''[1] وجود ظلی کی انھوں نے یوں شرح کی ھے : '' اگر وہ [صوفیاء] وحدت‌الشہود کے ماننے والے ھیں تو اس نسبت کو اصل اور ظل کے تعلق سے ثابت کرتے ھیں جیسے سورج سے نکلنے والی روشنی کو سورج سے نسبت ھے ۔ یہاں ظل سے مراد تجلی ھے یعنی مرتبۂ ثانی میں کسی چیز کا ظاھر ھونا ، اور ظاھر ھے کہ یہ کثرت وجودات ظلی ، وحدت وجود حقیقی میں مخل نہیں ھو سکتی'' ۔[2] مزید تفصیل انھوں نے یوں کی ھے : ''حضرت مجدد کا مکشوف یہ ھے کہ واحدیت کے مرتبہ میں جو خانۂ علم الٰہی میں کمالات الٰہیہ کی تفصیل سے عبارت ھے ھر صفت کمال کے مقابل میں اس صفت کے عدم اضافی نے ثبوت اور تمائز پیدا کیا ھے ، جیسے علم کی صفت کے تقابل میں عدم العلم جسے جہل سے تعبیر کیا جاتا ھے ، وقس علی ھذا ۔ اور وہ متمائز کرنے والے اعدام آئینوں کے مقابلہ کی وجہ سے ان صفات کے انوار یا پرتو بن گئے ھیں اور تعینات عالم کے مبادی اور ممکنات کے حقائق بن گئے ھیں ۔ یہ اعدام ان حقائق کے مواد کی جگہ ھیں اور ان کے عکوس و ظلال صور حالہ کی جگہ ھیں ۔''[3]

---

1 ۔ شفیق انجم (مرتب) : ''مظہر جان جاناں کے خطوط'' ، مکتوب ۳ ۔
2 ۔ ایضاً ۔
3 ۔ ایضاً ، مکتوب ۸ ۔

واضح رہے کہ مرتبۂ اجمالی کو یہاں اصطلاحاً ''واحدیت'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ یہ خانۂ علم الٰہی میں صفات کمالیہ سے عبارت ہے ، یعنی خداوند قدوس واحدیت میں اپنے صفات سے آگاہ ہوتا ہے۔ یہ صفات اس کے وہی بالقوہ تسویقات ہیں جو مبداء انوار ہیں۔ اس کے علم کی ماہیت یہ ہے کہ ان صفات کا ثبوت ان کے عدم سے پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ صفت علم کے بالمقابل جہل ہے ، قدرت کے مقابل عجز ہے۔ یہ صفات متقابلہ عدم کو ظاہر کرتی ہیں۔ جب عدم پر صفات کمالیہ چمکتی ہیں تو عدم مادہ اور صفات صور حالہ ہوتی ہیں۔ یہی مسلوب الوجود ثابتہ ہیں جو مصادر اشیاء ہیں۔ ان کا سرچشمہ صفات ہیں جو احدیت مطلقہ میں خفتہ ہیں۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں : ''یاد رکھو کہ شہود کی بہت سی قسمیں ہیں اور ہر ظہور کے بالمقابل ایک اندماج ہے۔ اس پر غور کریں۔''[1] اس اصول عام کا مفروضۂ عین یہ ہے کہ خداوند قدوس یا مرتبۂ احدیت بہت سے اندماجوں کا مرکب ہے۔ مرتبۂ ثانی میں حقائق علمیہ کے طور پر ان ہی کا اظہار ہوتا ہے اور اعدام پر ان کی ضوفشانی سے مسلوب الوجود حقائق صوریہ کا ظہور ہوتا ہے۔ مرتبۂ ثانی ان ہی حقائق صوریہ کا عالم ہوتا ہے۔

(۷)

الغرض ذات و صفات کا فلسفہ جس کا مفروضۂ بدائیہ ''وجود مرکب'' کا شعورہ ہے مسلم افکار کے تن من میں دوڑتا رہا ہے۔ جدید ترین اصلاحی اقدامات جن سے نظریۂ وحدت شہود وجود میں آیا مسلم فکر کے ارتقاء کے لیے نوید نجات ثابت نہ ہو سکے۔ چنانچہ وجود کے مقابل ثبوت کی اصطلاح ذات و صفات کے نظریہ کے اسی ان مٹ اثر و نفوذ کی طرف جلی اشارہ ہے۔

تمام ''اسلامی تاملات'' جو دور حاضر تک پھلتے پھولتے رہے ہیں ذات و صفات کے وجودی مقولات سے مایۂ حیات حاصل کرتے رہے ہیں جس کے سبب ایسا تصور بنتا ہے کہ ذات صفات سے اور صفات ذات سے مشروط ہیں۔ اگر ذات و صفات دونوں کو وجودی حقائق متصور کیا جائے تو اس تصور سے راہ نہیں ، کیونکہ وجود کا انحصار اگر صفات پر ہو تو وجود فی نفسہ مجموعۃ الصفات ہی ہوتا ہے جس سے صفات وجود سے متقدم حقائق قرار پاتی ہیں خواہ خود سے موجود ہوں یا ان کا سبب کچھ اور ہو۔

1۔ شاہ ولی اللہ : ''لمحات'' (اردو ترجمہ) ، مجلہ ''اقبال'' جلد ۱۲ ، شمارہ ۴ ، ص ۷۷۔

اس طرح ذات و صفات کا عقیدہ ایک خطرناک نظریہ ہے جو اساسی اسلامی وجدان سے کوئی میل نہیں رکھتا ۔ اس کی حرکیت کا اسلوب کچھ اس قسم کا ہے کہ '' وجود مرکب '' ہی اس کا مصداق اصلی بن سکتا ہے ۔ خدا کے بارے میں یہ تصور کہ اس کا وجود بے شمار قوتوں پر مشتمل ہے اس نظریہ کی طرف لے جاتا ہے کہ ان قوتوں کے باہمی تعامل و توازن سے اس کی ہستی عبارت ہے ۔ چنانچہ جو کچھ اس سے صادر ہوتا ہے وہ اس کی ساخت ، شخصیت ، طبیعت ، وغیرہ کا مظہر و تفاعل ہوتا ہے ۔ بایں وجہ ان صفات کا درجہ بنیادی حقائق کا سا ہو جاتا ہے کہ ہستیٔ باری کو نہیں بلکہ ان صفات کو تقدم منطقی حاصل ہے ۔ وجود و ہستیٔ کون و فساد کا مصدر و ماخذ یہی ہیں ؛ وجود خداوندی محض ان کا محل یا مہبط ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارے تصور شخصیت کی اس سے تشفی ہوتی ہے مگر اس نظریہ میں وہ بساطت ، قدوسیت ، ماورائیت اور لا انتہائیت نہیں ہے جس کے ذریعہ وجود خداوندی کے بارے میں گفتگو ممکن ہے ۔ اس کی تہ میں ایسی جبریت ہے کہ اگر یہ صحیح ہو تو ہم اور آپ کیا ، خود خدا بھی اس کے طناب سے بری نہیں ہو سکتا ، مگر اساسی اسلامی وجدان کے مطابق یہ بداھتاً غلط ہے ۔

اسی سے قرآن کریم کے مقولات کی گہرائی اور معنویت سامنے آتی ہے ۔ اس کے بیانات میں ناشی مقولات '' اللہ اور اس کے اسماء '' ہیں ۔ انہی مقولات میں وہ ارادت ہے جو اساسی اسلامی وجدان کا بار اٹھا سکتی ہے ۔ اس لیے اسلامی فلسفیانہ فکر اور فلسفۂ خودی کی تشکیل جدید کو انہی مقولات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے ۔

(۸)

'' ذات و صفات '' کے مقولات کی تحدید جس سے ان کے مشرکانہ مضمرات اور اساسی اسلامی وجدان سے متناقض مشعورات واضح ہوتے ہیں دراصل اس امر پر مبنی ہے کہ ذات بھی امر وجودی ہے اور صفت بھی ۔ اس طرح دونوں مقولات کا دائرہ وجود کا دائرہ ہے ۔ مسلم فکر کی غالب ترین تحریکات میں یہ امر مفروضہ کے طور پر کام کرتا رہا ہے ۔ اسی لیے یہ تحریکات اساسی اسلامی وجدان سے انحراف پر منتج ہوتی رہی ہیں

مگر چیدہ چیدہ ایسے مفکرین بھی آتے رہے ہیں جو اگرچہ ان تحریکات سے وابستہ رہے ہیں مگر خاص اس باب میں ان کی نظر زیادہ دقیق تھی ۔ وہ

صفات کو امور علمیہ میں داخل سمجھتے رہے، نہ کہ امور وجودیہ میں ۔ ایسا خیال اساسی اسلامی وجدان سے قریب تر ہو جاتا بشرطیکہ اس کے مضمرات واضح کیے گئے ہوتے اور ان کی پابندی کی جاتی ۔ بہر حال ذات کو امر وجودی اور صفات کو امر علمی قرار دینے سے یہ اصول موضوعہ قائم نہیں رہتا کہ ذات صفات سے شروط ہے اور صفات ذات سے ۔ اس کے برخلاف یہ اصول قائم ہوتا ہے کہ ذات دائرۂ وجود میں حقیقت ہوتی ہے ، مگر ادراک و مشاہدہ میں صفات کی گونا گونی میں شہود ہوتی ہے ۔ بساطت ذات پر کوئی حرف نہیں آتا ۔ بعض مفکرین نے اسی اصول کے ذریعہ کثرت کی توجیح کرکے تمام ماسویٰ کو امر علمی قرار دے دیا ۔ اس طرح سے انہوں نے وحدت وجود کا اثبات کیا ۔ اس توجیح کو مسلم فکر میں ایک بڑی روایت کا درجہ حاصل رہا ہے ۔ چنانچہ ہندی مسلم فکری ارتقاء میں یہ طریق عمومی مسلک کی حیثیت سے ملتا ہے ۔ خواجہ خرد جو ایک بڑے مفکر ہیں لکھتے ہیں : ''اے سید ! وحدت باطن کثرت ست و کثرت ظاہر وحدت و حقیقت ہر دویکے ست ۔ اے سید ! موجودیکے ست کہ بصورت کثرت موہوم می نماید''۔ مزید ارشاد ہے : '' اے سید ! عابد اوست و معبود اوست ۔ عابدست در مرتبہ تقید و معبودست در مرتبۂ اطلاق و مراتب و تمیز در مراتب از امور عقلیہ ست و موجود نیست مگر یک حقیقت کہ ہستی صرف ست''۔ نتیجہ میں سلوک کی تشریح کرتے ہیں: '' اے سید ! این ہمہ اشغال ، اذکار و مراقبات و توجہات و طریق سلوک کہ مشایخ وضع فرمودہ اند برائے رفع اثنیت موہومہ است ۔ پس بدانکہ فاصل میان وحدت کہ حق ست و کثرت کہ خلق ست جزوہم و خیال نیست و بہ‌حقیقت وحدت کہ بصورت کثرت می نماید یکی ست کہ بسیار در نظر می در آید''[1] ۔ اس تعبیر سے صفات کی حقیقت مشاہدہ بیان کرنے والا نظریہ اساسی اسلامی وجدان سے منحرف ہو جاتا ہے کیونکہ در پردہ صفات پھر ''اصول وجود'' قرار پاتی ہیں ، خدا کا نہ سہی ، ماسویٰ کا تو وجودی ضابطہ بن جاتی ہیں جس کے سبب پھر اسی مشرکانہ رجحان کی تاسیس ہو جاتی ہے جس سے بچنے کے لیے صفات کو ایجابات علمیہ قرار دیا گیا تھا ۔

جب ذات کے امور وجودی ہونے کا اقرار کیا جائے اور صفات کے اعتبارات علمیہ تو اس اقرار کی پوری پابندی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی سطح پر

---

1 ۔ خواجہ عبید اللہ المعروف بہ خواجہ خرد: '' نور وحدت'' ص۱۰۵ ۔

صفات کو وجودیاتی اصول کے طور پر نہ لیا جائے ۔ صرف اسی صورت میں ان اعتراضات سے بچا جا سکتا ہے جن کا ہدف بالکل بجا طور پر وجودی نظریۂ صفات بنتا ہے ، مگر مسلم فکر کے ارتقاء میں اس شرط کا التزام نہیں ملتا ۔ بہر حال ان کا آغاز اچھا تھا کہ ذات امر حقیقی ہے اور صفات مشاہدۂ ذات کے اعتبارات ہیں ، لیکن پھر انہوں نے صفات کو تمام کثرت کے ضابطہ کی حیثیت سے استعمال کرکے ان کے علمی اثبات کو وجودی اثبات میں بدل دیا اور اس طرح وہ قرآنی بصیرت سے دور ہو گئے اور تمام کائنات کی حقیقت محض مشاہدہ قرار پائی ۔

(۹)

صفات کی حقیقت علمی قرار دینے کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ذات مشاہدہ کرنے والے کے لیے صفات کی صورت میں نظر آتی ہے ۔ اس سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کا یہ بیان فکر انگیز ہے کہ ”صفات کے باب میں زیادہ سے زیادہ جو بات صحت و استواری لیے ہوئے ہے وہ یہ ہے کہ ایسی حقیقت موجود ہے جسے عرفاً اور لغتاً سمیع و بصیر کہا جا سکتا ہے ، لیکن یہ کہ یہاں صفات متمائیزہ کا بھی وجود ہے اور یہ صفات ذات سے علیحدہ رہ کر مستقل حیثیت کی حامل ہیں اس کی طرف قلب و ذہن ملتفت نہیں ہو پاتے ۔“

اس کے ثبوت میں شاہ ولی اللہ یہ دلیل لاتے ہیں : ”چنانچہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں کہ متحرک ہے ، چل رہی ہے اور اپنے اعمال و افعال کو حسن و جمال کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی ہے تو ہم بغیر ذات و صفات کے چکر میں پڑے کہ دیتے ہیں کہ وہ زندہ ہے اور حیات و شعور سے بہرہ مند ہے، اور قطعی یہ نہیں سوچتے کہ یہ صفات ذات سے زائد اور علیحدہ ہیں یا عین ذات ۔“[1]

”جہاں تک عقل و شعور کا تعلق ہے “۔ شاہ ولی اللہ واضح کرتے ہیں،— ”اس کی ذات گرامی سے آثار و نتائج کا برابر صدور ہوتا رہتا ہے ۔ یہ بات کہ یہ صفات ذات سے الگ وجود رکھتی ہیں تو اس کا کوئی تعلق عقل و خرد کے تقاضوں سے نہیں بلکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو کہا جائے گا کہ صفات کو بمنزلہ اعراض قرار دینا اور یہ کہنا کہ صفات اعراض کی طرح اپنے عمل و موصوف کے ساتھ وابستہ ہیں اچھی خاصی تشبیہ کا مرتکب

---

1 ۔ شاہ ولی اللہ : ”مکتوب مدنی“ (اردو ترجمہ) اقبال ، لاہور، اکتوبر ۱۹۶۳ ۔

ہوتا ہے۔"[1]

ان دو بنیادوں پر شاہ ولی اللہ ابن العربی کے نظریہ کو درست قرار دیتے ہیں کہ صفات عین ذات ہوتی ہیں۔ فرماتے ہیں: " ابن العربی کے اس قول میں بھی ہمیں کوئی اعتراض کا پہلو نظر نہیں آتا کہ صوفیاء صفات ثمانیہ میں تمیز و اختلاف کے قائل نہیں بلکہ ان کے نزدیک صفات عین واجب الوجود ہیں۔" ابن العربی کے اس نظریہ سے قطع نظر کہ جملہ عالم اعراض ہے جہاں تک ان کا نظریۂ صفات و ذات ہے بلا شبہ قابل تحسین ہے، اور شاہ ولی اللہ نے ان کی درستگی کے ثبوت میں جو نکات قلم بند کیے ہیں وہ بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔ انہی نکات سے اس انداز فکر کو تقویت ملتی ہے کہ صفات کے وجود کو " علمی " سمجھا جائے۔ بالفاظ دیگر "ذات" مشاہدہ میں " صفات" نظر آتی ہے۔ وجوداً یہ صفات عین ذات ہیں مگر علماً " موجود " ہیں۔ ان کا اقرار ذات کا علمی اثبات ہے۔ اس سے زیادہ انہیں درجہ و مقام تمیز و امتیاز حاصل نہیں۔

اس انداز فکر پر صرف ایک ہی اعتراض وارد ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ اس میں لفظ " صفت " کے منشاء و مفہوم میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ جبکہ یہ اصطلاح دراصل انہیں " اشیاء " کے لیے بولی جاتی ہے جو ذات میں اجزائے متمائزہ کی حیثیت سے موجود ہوں، ٹھیک اسی طرح جس طرح " عرض " کی اصطلاح ہے۔ صفات اور عرض کے تعلق پر جتنا غور کیا جائے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صفت عوض کا مبداء ہے یا صورت حالہ۔ ذات سے صفات اور صفات سے اعراض ظہور پاتے ہیں۔ ذات ان کی کایت ہے لیکن جب صفات کے دائرۂ وجود* میں مقام سے انکار کیا جائے تو نفس معاملہ کی نوعیت بدل جاتی ہے۔ " صفت " کی معنویت مصدری میں تغیر آ جاتا ہے، وہ اس وجودی نہیں بلکہ اس ادراکی کی حیثیت سے اثبات پذیر ہوتی ہے۔ یہ وہ تبدیلی ہے جس کے سبب صفت اسم کے ہم معنی یا مترادف ہو جاتی ہے کہ عینیت ذات بسیط پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اگرچہ اصطلاحات میں کیا جھگڑا، مگر پھر بھی یہ بات کچھ کم وزنی نہیں ہے کہ اصطلاحات کے استعمال میں معنیٔ مصدری کا لحاظ ضرور کرنا چاہیے۔ چنانچہ لفظ " صفت " جن مقامات و مفاہیم کے لیے بولا جاتا ہے انہی مقامات و مفاہیم کو ادا کرنے کے لیے اسے قائم رہنا چاہیے۔

1۔ ایضاً۔

(۱۰)

بہر حال اگر صفات کو حقیقتاً عین ذات محسوس کیا جائے تو اس احساس میں یہ امر مضمر ہے کہ صفات کا معاملہ دائرہ ادراک و آگاہی سے متعلق ہے۔ جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو حق یہ ہے کہ ان کا وجود نہیں۔ اس لیے جن مکاتیب فکر نے اس خیال کی تائید کی کہ صفات عین ذات ہیں تو وہ اس نقطۂ نظر سے قریب ہیں جو اسلام کے تصورات "ذات و اسماء" میں پوشیدہ ہے۔ ان مکاتیب سے وابستہ اہل علم گویا "ذات و اسماء" کے سانچوں میں ہی سوچنے کی طرف مائل ہیں۔ ان کا تصور صفت تصور اسم سے متفارق نہیں ہے۔

اس ضمن میں اگر "اسم مجرد" اور "صفت مطلقہ" کی تعریفات پر نظر ڈالی جائے جو الجیلی نے کی ہیں تو حیرت انگیز مشابہت نظر آئے گی۔ الجیلی نے اسم مجرد کی جو تعریف کی ہے وہی عین بعین صفت مطلقہ کی کی ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "صفت" اسلامی ادب کے بڑے حصہ میں "اسم" کے مترادف اور "اسم" "صفت" کے مترادف استعمال ہوا کیا ہے۔

ذات کے بیان میں وہ کہتے ہیں کہ "مطلق ذات اس چیز کا نام ہے جس کی طرف اسماء و صفات کی نسبت کی جاتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ہر اسم یا صفت کی جس شے کی طرف نسبت کی جاتی ہے وہی شے ذات ہے۔" اسم مجرد کی تعریف وہ اس طرح کرتے ہیں: "مراد اسم سے وہ شے ہے جو مسمیٰ کو فہم میں معین، خیال میں مصور، وہم میں حاضر کرے، فکر میں اس کو ترتیت دے، قوت حافظہ میں اس کو محفوظ رکھے، عقل میں اسے موجود کرے۔" صفت کی تعریف بھی وہ قریب قریب انہیں الفاظ سے کرتے ہیں: "صفت وہ چیز ہے جو تجھ کو موصوف کی حالت پر پہنچاتی ہے، یعنی جو حال موصوف کی معرفت کو تیرے ذہن تک پہنچاتی ہے اور تجھ میں اس کی کیفیت پیدا کرتی ہے اور تیرے وہم میں اس کو جمع کرتی ہے اور تیری فکر میں اس کو واضح کرتی ہے اور تیری عقل میں اسے قریب کرتی ہے، پھر تو حالت موصوف کا ذائقہ اس کی صفت سے چکھتا ہے۔"[1] مندرجہ بالا بیانات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حکیم الجیلی نے، مسلم مفکرین کے بہت سے دیگر

1۔ عبد الکریم بن ابراہیم الجیلی: "انسان کامل" (اردو ترجمہ فضل میران)، کراچی ۱۹۶۲، ص ۳۱، ۳۸، ۶۰۔

طائفوں کی طرح ، اسم اور صفت کا فرق محسوس نہیں کیا ۔ ان کی دانست میں دونوں کا ماویٰ و ملجیٰ ، منشا ، مفہوم ، اصل اور نظم ایک ہی ہے ۔یہی وجہ ہے کہ اسم کے زیر عنوان صفات سے اور صفات کے زیر عنوان اسم سے وہ بحث کرتے ہیں ۔ ان مباحث میں بنیادی سقم یہ ہے کہ '' اسم '' کے مفہوم میں جگہ جگہ '' صفت '' کا شائبہ ہوتا ہے ۔ چنانچہ جب وہ یہ کہتے ہیں '' اسم کو مسمیٰ سے وہ نسبت ہے جو ظاہر کو باطن سے ہے اور وہ اس اعتبار سے عین مسمیٰ کا ہے''[1] تو دائرۂ اسم عین بعین دائرۂ صفت بن جاتا ہے اور تسمیہ کی منطق بالکلیہ توصیف کی منطق میں مدغم ہو جاتی ہے جس سے ایسی وجودیاتی شکلیں پیدا ہوتی ہیں جن سے حلول اور ماورائیت کے درمیان جگہ جگہ ٹھوکریں لگتی ہیں ۔ یہی سبب ہے کہ اسم اور مسمیٰ کے تعلق کو ظاہر اور باطن کے تعلق کا مترادف قرار دینا عظیم ترین منطقی مغالطہ ہے ۔

اس لیے یہ کبھی نہ فراموش کرنا چاہیے کہ مسمیٰ اپنے وجود کے ہر پہلو اور اپنی ذات کی جملہ تفصیل کے ساتھ ہمیشہ '' اسم '' سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ منطقی طور پر '' اسم '' ذات سے جدا اس ہے اور کسی پہلو سے جزو ذات نہیں ہوتا ۔ تشبیہ اور جزو ذات کا مرتبہ تو صفت کو حاصل ہوتا ہے ۔ علاوہ ازیں صفت میں شان ظہور بھی پائی جاتی ہے ۔ صفت سے ذات ظاہر ہوتی ہے جبکہ اسم بجائے '' ذات '' کے اظہار کے عالم یا شاہد کا اظہار ہے ۔ اسم کے ذریعہ ایک فرد ذی شعور کسی اور شے کے علم کا اثبات کرکے اس کے وجود (یا عدم) پر گواہ ہوتا ہے ۔ اس وجہ سے اسم کا وجود ہمیشہ اسم دہندہ کے لیے ہوتا ہے ، نہ کہ مسمیٰ کے لیے ۔

اسم اور ذات میں ایک اور نسبت کا انکشاف ہو سکتا ہے اور اس نسبت کے لیے لازمی ہے کہ ذات مسمیٰ بذات خود زندہ و بیدار و آگاہ ہو ۔ ہر ذی شعور وجود اس اسم سے با خبر ہو سکتا ہے جس سے دوسرے اسے یاد کرتے ہیں ۔ اس طرح سے اس کا نام '' اس کی ذات اور دوسروں '' کے درمیان نامہ و پیام کا وسیلہ بن سکتا ہے ۔ جب کوئی فرد اس نام سے اسے یاد کرتا ہے یا پکارتا ہے تو فوراً وہ پکارنے والے کی طرف متوجہ ہو سکتا ہے ۔ نام ذات کے ساتھ اس طور پر متعلق ہو جاتا ہے کہ نام کے ساتھ ہی اس کی ذات متوجہ ہو جاتی ہے ۔ یہ نسبت ہرگز صفت و موصوف کی نسبت کی طرح نہیں ہے ، نہ ظاہر و باطن کی طرح ہے ۔

---

1 - ایضاً ، ص ۴۸ ۔

ایک اور امر جو اسم اور مسمیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے ۔ ہر خود آگاہ ذات نہ صرف دوسری اشیاء کو ناموں کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز کرتی ہے بلکہ خود اپنا نام رکھ کر اپنے آپ کو اپنے ماسویٰ سے ممتاز کرتی ہے ۔ اس طرح اپنا ''نام آپ رکھنا'' یا ''کوئی نام اختیار کرنا'' خود شعوری یا شعور ذات کا منطقی وظیفہ معلوم ہوتا ہے ۔ لیکن ان تمام انکشافات اور نسبتوں میں اساسی امر کہ مسمیٰ اسم سے تنزیہ ذاتی کا حامل ہوتا ہے اصلی منطقی امر کی حیثیت سے غیر متزلزل رہتا ہے ۔

اسم اور مسمیٰ ایک دوسرے سے ہر طرح غیر اور ممیز ہوتے ہیں ۔ اسم ذات سے ماوریٰ ذات کا نشان ہے جبکہ صفت کا مقام جدا ہے ۔ صفت خود ذات میں شریک یا مشاہدہ کرنے والے کے لیے ذات کا حال ہوتی ہے ، اس لیے صفت کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ موصوف سے اس کا تعلق ایسا ہے جو ظاہر کا باطن کے ساتھ ہے ۔ یہ تعلق اسم اور مسمیٰ میں نہیں پایا جاتا ۔ مندرجہ بالا بحث میں ہم نے یہ واضح کیا ہے کہ اسماء کا مرتبہ و مقام ، وظیفہ و دستور ایسا ہے کہ ''صفات و ذات'' کے مقولات ان کا بار اٹھانے سے قاصر رہتے ہیں ۔ نیز اس سے پیشتر ہم نے یہ بھی واضح کیا ہے کہ قرآن کریم نے ''اسمائے الٰہی'' کا ذکر کیا ہے نہ کہ ''صفات'' کا ۔ اس روشنی میں بحث کو آگے بڑھانے سے ہم کئی تنویروں سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں ۔

تسمیہ کی پوری منطق یہی ثابت کرتی ہے کہ اسم مسمیٰ کے تابع ہوتا ہے جبکہ توصیف میں ذات صفت کے تابع ہوتی ہے ۔ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو اس کی صفات میں ہوتا ہے ۔ اس طرح جہاں صفات کا اقرار تعینات ذات و تحدیدات وجود کا غماض ہے ، اسماء کا اقرار و انتظام ذات و وجود کو محدود و محصور نہیں کرتا ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم ذات الٰہی کے لیے صفات کے مقولات کے بجائے اسماء کے مقولات استعمال کرتا ہے ۔ اس استعمال میں یہ امر پوشیدہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات سے اسماء کا عین و وجود ہے ، خود خدا کا ان اسماء پر انحصار نہیں ہے ۔ خدا کی جیسے جیسے شان ہے ویسے ہی اس کے غیر محدود اسماء ہیں ، اس لیے کہ اسماء ذات کا اتباع کرتے ہیں ۔

ذات اور اسماء میں اس طرح وہی علاقہ ہے جو علم اور وجود میں پایا جاتا ہے ۔ علم اپنی ماہیت میں موخر بالوجود ہوتا ہے ۔ علم اور وجود کے تقابل سے یہ امر مستحضر ہوتا ہے کہ جس طرح وجود افعال و آثار میں اظہار پاتا ہے اسی طرح علم اسماء میں ظہور پذیر ہوتا ہے ، اس لیے علم شے

کا حاصل اسم شے ہے - چنانچہ جس طرح علم پر کوئی منطقی تحدید ممکن نہیں ، ہر شے اور امر احاطت علمیہ میں ہو سکتا ہے ، اسی طرح احاطت اسمی سے کسی کو مفر نہیں - ہر امر کا ایک اسم ممکن ہے - اس اصول پر جملہ حقیقت علماً اسماء کے نظام کی صورت میں ظاہر ہو سکتی ہے جس کے اندر یہ اصول نافذ رہتا ہے کہ اسم موخر بالوجود ہے نہ کہ مقدم - اس طرح وجود کی اولیت کا فلسفہ اسماء کی حقیقت میں پوشیدہ ہے - یہی سبب ہے کہ قرآن حکیم میں ''اسمائے الٰہی'' کا تذکرہ ہے ، اس کا بیان ''صفات'' کے تصورات سے بری ہے - یہ وہ امر ہے جس کا مسلم حکماء نے بالعموم ضروری لحاظ نہیں کیا - اقرار صفات سے ہمیشہ تحدید وجود لازم آتا ہے ، اس لیے کہ ذات سے وہی ظاہر ہوتا ہے جو صفت کے تعین میں موجود ہوتا ہے - نتیجہ میں صفت کو وجود پر تقدم معنوی حاصل ہوتا ہے اور یہ ایسا تصور ہے جو اسلامی الٰہیات کی تشکیل کے لیے نہایت مضر ہے -

بہر حال ''اسم'' کے بارے میں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ اس کی حقیقت ''علامت'' کی سی ہے - یہ ذہن شاعر کے لیے وجود کی وہ ''علامت'' ہے جس کے ذریعہ اول الذکر اپنے علم کو مستحضر کرتا ہے ، راسخ کرتا ہے اور استعمال کرتا ہے - تمام اسماء اس وجہ سے کہ وہ وجود کے نام ہیں کسی فرق کے روادار نہیں ہیں - مگر چونکہ خود وجود میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اسی لیے اسماء کی بھی اتباع وجود میں درجہ بندی عمل میں آتی ہے -

جب اسم کسی وجود من حیثیت وجود کی علامت ہو تو وہ اسم ذات ہے - اسم خود آگہی کا نشان ہے ، اثبات ذات کا علم ہے - یہ وہ اسم ہے جس کو ذات اپنا قائم مقام قرار دیتی ہے - حقیقت زندہ میں اس کا وجود یوں ہے کہ خود ذات خود آگاہ اپنی خود شعوری میں اپنے آپ کو ایک اسم سے نوازتی ہے - یہ اسم ذات تمام دیگر ذوات پر متجلی ہوتا ہے اور اپنے مسمیٰ کو معروف کرتا ہے - اس امر کا تقابل اشیائے بے جان کے نام سے کیا جائے تو بہت سا فرق واضح ہوتا ہے - ہر بے جان شے یا وجود بے حس کا نام دوسرے رکھتے ہیں اور ذات خود آگاہ اپنا نام آپ رکھتی ہے ، اپنا نشان آپ مقرر کرتی ہے اور دیگر ہستیاں اس کے نام و نشان سے بہرہ مند ہوتی ہیں -

اسم ذات چونکہ خود ذات کا علم ہوتا ہے اس لیے اس میں ذات کے کسی حال کی دلالت نہیں پائی جاتی - اس میں ذات کے کسی فعل کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اور اس میں اس کے کسی اثر سے التفات خاص نہیں ہوتا -

ذات من حیث ذات اس کا مفہوم و مصداق ہوتی ہے ۔ اس لیے اسم ذات وجود کے تمام اسماء پر حاوی ہے ۔ منطقی طور پر اس امر میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اسمائے ذات بے شمار ہوں لیکن اس صورت میں اسماء کا سارا اختلاف محض زبان و لفظ کا اختلاف ہوگا۔مثلاً خواہ آپ تفاح کہیے ، ایپل کہیے یا سیب ، ان اسمائے ذات میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے ۔ اس لیے ان کی منطقی کثرت بے فائدہ ہے ۔ اسمائے ذات کے بعد مرتبہ ان اسماء کا ہے جو ذات کے مختلف احوال ظاہر کرتے ہیں ۔ ان میں اشارہ خود ذات کی طرف ہوتا ہے ، مگر اس اشارہ کا واسطہ وہ حال ہوتا ہے جس میں ذات ہے ۔ ان کو اسمائے توصیفی کہا جاتا ہے ۔

اسمائے توصیفی اور اسمائے ذات کے فرق کے مابین اگر " ذات و صفات " کا فلسفہ ہو تو سلسلۂ اسماء اس فلسفہ کا محض اظلال بن جاتا ہے ۔ مسلم مفکرین کے ساتھ واقعۃً ہوا بھی یہی ہے ۔ انہوں نے اسماء کی تقسیم اسمائے ذات اور اسمائے صفات میں کی اور جیسا کہ اوپر گزرا اس تقسیم کی بنیاد وجود میں " ذات اور صفات " کے امتیاز پر رکھی ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا نظریۂ اسماء محض ذات و صفات کی مابعد الطبیعیات کا ایک ورق بن کر رہ گیا ۔ وجود کے اس نقشہ میں ذات مجموعۃ الصفات متصور ہوئی اور جب یہی تصور ذات باری پر عائد کیا گیا تو بے خبری میں وہ ذات وری الوریٰ ایسی قرار پائی گویا کہ وہ کوائف سے مرکب ہے اور ان سے معین و محدود ہے ۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصور اسماء کو اس اظلال سے بچایا جائے ۔ اس وجہ سے اسمائے ذات کے ماسویٰ دیگر جو اسماء ہیں ان کی نوعیت متعین کرنا اسلامی الہیات کی تشکیل میں نہایت ضروری مسئلہ ہے ۔

اس ضمن میں اسی بنیادی اصول سے رہبری حاصل ہو سکتی ہے کہ اسم موخر بالوجود ہوتا ہے ۔ اس رہبری سے یہ قضیۂ ثانی حاصل ہوتا ہے کہ وجود جس قسم کا ہو اسی کے لحاظ سے اس کے اسماء کی درجہ بندی عمل میں آتی ہے۔مثلاً اگر انسانی وجود ایک خاص " وجود " ہے اور اس کی حقیقت کی قواعد یوں منضبط ہو سکتی ہے کہ انسان ایک " ذات " ہے ، اس کی صفات ہوتی ہیں ، ان صفات سے اعمال پیدا ہوتے ہیں اور عالم خارج میں ان اعمال سے آثار پیدا ہوتے ہیں ، تو خود اسمائے حقیقت انسانیہ کی درجہ بندی یوں ہوتی ہے : (۱) اسمائے ذات ، (۲) اسمائے صفات ، (۳) اسمائے افعال اور (۴) اسمائے آثار ۔ اس بحث میں جو نکتہ سب سے زیادہ زور دینے کے لائق ہے وہ یہی ہے کہ اسماء کی یہ درجہ بندی صرف اسی نوع کے وجود کے حسب حال ہے جیسی

کہ نوع انسانی مفروض کی گئی ہے ۔ اگر وجود کی نوع دوسری قسم کی درجہ بندی کی متقاضی ہو تو ہمیں اس کے دریافت کرنے ، نیز اختیار کرنے میں پس و پیش نہیں کرنا چاہیے ۔ ذات باری تعالیٰ کے بارے میں بھی "اسماء" کے نظام میں یہی بات صادق آتی ہے ۔ ذات باری کا واضح تصور ہی اسماء کے نظام کی اصل روح ہے اور اسی وجدان میں وہ درجہ بندی متجلی ہو سکتی ہے جو اسمائے الٰہی کے مناسب ہے ۔

(۱۱)

ذات باری کا وجدان عامہ اس کے ہونے ، نہ صرف ہونے بلکہ ایسی ہستیٔ مطلق ہونے پر مشتمل ہے جس پر کوئی حد عائد نہیں ہو سکتی ۔ جو اسم خود اس ذات باری کا نشان ہے اور شعور کے لیے اس کا قائم مقام ہے وہ اسم ذات ہے ۔ ذات باری کا دوسرا وجدان اس کی فعلیت کا احساس ہے ۔ اس وجدان سے ذات باری حرکی اور فعال حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ اسم ذات کے ماسویٰ جتنے اسمائے الٰہی ہیں ان کا سر چشمہ یہی وجدان ہے ۔ تمام افعال الٰہی جو ایک نوع کے تحت ہوتے ہیں ، ذہن ان کو ایک اسم کے زیر عنوان لاتا ہے ۔ اس اسم میں مسمیٰ خود ذات باری ، اور اس کا معطیۂ انتساب وہ افعال ہوتے ہیں جو اس کے زیر عنوان ہوتے ہیں ۔ یہ افعال حقیقی مقرون واقعات ہیں ۔ جو واقعات آپس میں مشابہت کے حامل ہوتے ہیں وہ ایک مشابہت کلی میں ذہناً جمع ہوتے ہیں اور اسی بناء پر ایک نام مشترک سے منسوب ہوتے ہیں جو اسم مجرد کہلاتا ہے ۔ چنانچہ رحم ، کرم ، غضب ، وغیرہ اسمائے مجردات ہیں ۔ ان اسمائے مجردات سے جو اسمائے وجود اخذ ہوتے ہیں وہ اسمائے بیانیہ ہوتے ہیں ۔ ان میں مسمیٰ کا بیان محفوظ ہوتا ہے کہ وہ ایسے ایسے کام کرتا ہے ۔ اس طور پر ذات باری کے بے شمار نام خود اس کے وجود کی فعالیت سے ظہور میں آتے ہیں مگر ہم انسانوں کو صرف تھوڑے سے ناموں کا علم ہے اس لیے کہ ہمارے دائرۂ تجربہ میں اس کے کم و بیش سو سے کم نوعیت کے کام آتے ہیں ۔

اسمائے ذات اور اسمائے بیانیہ کا اصول فارقہ "ذات اور فعل" کا وجودیاتی خاکہ ہے ۔ اس خاکہ میں ذات اور فعل کے درمیان "صفت" کی قسم سے کوئی واسطہ نہیں ہے ۔ اس لیے یہ وجود کے فعل و حرکی تصور کے مطابق ہے جس کے اندر ذات ایک خلاق قوت ہے ۔

سچی بات یہ ہے کہ ذات یا وجود کا یہ تصور دور جدید کی پیداوار ہے ۔

چنانچہ فعالیت یا حرکیت کا جیسا ھمہ گیر شعور دور جدید کی فلسفیانہ تحریکوں کی بدولت حاصل ہوا ہے پچھلا کوئی عہد اس کی گرد پا کو بھی نہیں پہنچ سکا۔ استمرار، سیلان، انجرار، کے مقولات میں دور حاضر کے حکماء اصل حقیقت کا وجدان پاتے ہیں جبکہ روائتی فکر ''دوام'' ''جمود'' میں حقیقت وجود کی غواصی کرتی تھی۔ چنانچہ اسمائے بیانیہ کو روائتی فلسفہ میں اسمائے صفات سمجھا گیا کہ ذات چند خصائص سے مرکب ہے۔ ان خصائص کی تجلیات سے عالم عبارت ہے۔ یہ تخیل اسمائے الٰہی کے جمودی تصور پر منتج ہوتا ہے اور ہر اسم کسی نہ کسی خصوصیت کا نام ٹھیرتا ہے ازمنۂ وسطہ میں اسی نظریہ پر مبنی اسلامی الٰہیات کی تشکیل کی کوششیں کی گئیں جو اصل قرآن سے مغائر ہے۔

دور جدید میں صفات کی بجائے ''افعال'' ' خصائص کی بجائے ''حرکیات'' کی طرف فلسفیانہ فکر مبذول ہوئی اور کل حقیقت کو مقولۂ ''فعل'' میں یافت کرنے کی کوشش کی گئی۔ اس کے نتیجہ میں ''جمودی'' فلسفوں کی جگہ ''حرکی'' فلسفوں نے رواج حاصل کیا۔ یہ انسانی فکر میں واقعی اگلا قدم تھا۔ اقبال نے اپنی ''الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید'' میں بطور خاص اس کا لحاظ کیا ہے۔ انہوں نے جمودی الٰہیات کو مسترد کرکے حرکی الٰہیات کا نظام پیش کرنے کی کوشش کی۔ ان کے تیسرے لیکچر کا عنوان ہے ''تصور باری اور عبادت کا مفہوم''۔ اس میں انہوں نے خدا کے بارے میں اپنا مرکزی خیال پیش کیا ہے: ''ایغوئے برترین کی لا نہائیت اس کی خلاق حرکیت کے لا محدود امکانات پر مشتمل ہے، جس کا جزواً ظہور یہ کائنات ہے جس سے ہم واقف ہیں۔ زمان، مکان اور مادہ وہ تعبیرات ہیں جو ہمارا ذھن الٰہی توانائی کی خلاق و ظہور پذیری پر منطبق کرتا ہے۔ چنانچہ یہ کوئی آزاد حقائق نہیں ہیں جن کا ذاتی وجود ہو بلکہ صرف عقلی شکلیں ہیں جن کے ذریعہ ہم حیات خداوندی کو اپنے فہم و درک میں لے آتے ہیں۔''[1] اس سلسلہ میں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ اسپی نوزا نے ''مادہ'' کی حقیقت ''امتداد'' معین کی تھی اور امتداد کو خدا کی صفتوں میں سے ایک قرار دیا تھا۔ لیکن اقبال نے زمان، مکان اور مادہ تینوں کے بارے میں یہ تنقید کی کہ یہ محض عقلی سانچوں کی قبیل سے ہیں جن کے ذریعہ ذات باری کی خلاقیت کے عظم سلسلہ کو ہم خارجاً ادراک پذیر بناتے ہیں۔ اس

- Iqbal, *Reconstruction of Religous Thought in Islam*, p. 83 - 1

طرح اصل مواد حقیقت ''فعل'' ربانی ہے ، اس کی ''خلاقیت'' ہے جس کو ہم لخت لخت لمحوں اور نقاط میں دیکھتے ہیں اور انجمادی انداز فکر کی وجہ سے ''مادہ'' سے بنا محسوس کرتے ہیں۔

فکر کے ان سانچوں کو منہدم کر دینا چاہیے کہ یہ سب سے بڑا حجاب ہیں۔ ان کے سقوط کے بعد جملہ حقیقت ربانی ''ذات اور فعل'' یعنی ''استمرار مطلق'' کے وجدان میں اثبات پذیر ہوگی۔ اس استمرار مطلق کو اقبال ''دوران محض'' کہتے ہیں۔

خدا کا یہ فعال تصور ہے جو کسی اور تصور کی نسبت قرآنی معارف سے زیادہ قریب ہے۔ بہر طور خدا عمل ہی عمل ہے ، فعل ہی فعل ہے ، خلاقیت ہی خلاقیت ہے

اس وجدان کو ہستیء باری کے ظہور کا وجدان قرار دیا جائے تو نہایت مناسب ہے۔ چنانچہ کل عرفان الٰہی میں دو تصدیقات ممیز معلوم ہوتی ہیں : ایک تو یہ کہ ہستیء باری تعالیٰ ہے اور دوسری یہ کہ وہ فعال ہے۔ بالفاظ دیگر اس کا وجود حرکیت ہے۔ اس کی تمام حرکیت و فعلیت بلاواسطہ اسی کی ذات اور ہستی سے منسوب ہے۔ اپنے ہر فعل کا وہی سبب ہے۔ اسی تنویر کے مطابق اسمائے الٰہیہ کے مفہومات کا تعین ہونا چاہیے۔ چنانچہ اسم ذات کے علاوہ دوسرے جو اسماء ہیں جیسے رحیم، کریم ، غفار ، بدیع ، خالق، باری، وغیرہ تو ان کے معطیات افعال الٰہی ہیں اس لیے یہ بیانیہ ہیں۔ ہر اسم بیانیہ کی نسبت ایک مخصوص سلسلۂ افعال سے ہوتی ہے جو خود اس کی ذات سے براہ راست ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی لیے ہر اسم بیانیہ میں وہی مسمیٰ ہے اور وجہ تسمیہ وہ سلسلۂ فعل ہوتا ہے جس کے افراد باہم مشابہ ہوتے ہیں۔

(۱۲)

اسمائے الٰہیہ کا یہ نظریہ اقبال میں مضمر ہے اور قرآنی معارف کے مطابق فلسفۂ خودی کی تشکیل کا لازمی جزو ہے۔ اس تصور کے مطابق جملہ عالم ہست و بود ہستیء باری کی حرکیت پر مشتمل ہے۔ اس پوری کونا گوں حرکیت میں وہ خود ہی بلا واسطہ محرک ہے ، اسی لیے تمام کائنات اس کی آزاد اور بے قید فعلیت ہے۔ ذات کے اس تصور کا تقابل ذات کے ایک اور تصور سے کیا جائے تو اس کی معنویت میں مزید جلا پیدا ہوتی ہے۔ اس متقابل تصور میں ذات بہت سے تقاضوں اور محرکات کی آماجگاہ ہے اور ایغو ہر

وقت حالت طناب رهتا ھے ۔ تمام فعلیت اسی طناب کے ارتعاشات سے پیدا ہوتی رهتی ھے ۔ دراصل اس بیان میں کسی حد تک صداقت ھے ۔ ایغوئے انسانی پر یہ بیان کافی حد تک موزوں ہوتا ھے مگر ایغوئے الٰہی یا هستیٔ باری اس قسم کی خیال آرائیوں سے بلند و بالا ھے ۔ ہر فعل و عمل کی وجہ وہ خود ھے ۔ وهی اس کا محرک و مصدر ھے ۔ اس کے وجود میں کسی روحانی جدلیات کی گنجائش نہیں ، کوئی تناؤ نہیں ۔ نہ تو احدیت ایک ممیز تقاضۂ ذات ھے نہ واحدیت کہ ان کی باہم پیکار سے هستی و نیستی کا عالم برپا ہو ، نہ وحدت هی ایک محرک ھے کہ اس کے مقابل دوسرا محرک کثرت ہو ۔ خداوند کی ذات بسیط ھے ، محرکات کے صنم خانہ سے کہیں بلند ھے ۔ مگر اسمائے الٰہیہ سابقہ فلسفوں میں '' بتوں '' کا سا درجہ رکھتے تھے اور ذات باری وہ بت خانہ ہوا کرتی تھی جس میں انہیں سجایا جاتا تھا ۔ یہی وجہ ھے کہ اسلامی الٰہیات جس کی تاسیس اس آذری پر ہوئی تھی قرآنی الہامات کا ساتھ نہ دے سکی ۔

ذات باری کا بنفسہ فعال تصور اس صنم کدہ میں زلزلہ کا باعث ھے ۔ '' کل یوم ھوا فی شان '' ۔ اس لیے کہ وہ خود ایسا هی ھے ، نہ کہ اس لیے کہ مختلف محرکات کے زیر و بم میں وہ گرفتار ھے ۔ خلاقیت اسی کو سزاوار ھے ، اس کی حرکیت نرمل ھے ، تشبیہ و مثال سے ماوریٰ ھے ، اعادہ و تکرار سے پاک ھے ۔ اس کی ہر جنبش '' خلق جدید '' کا منظر ھے ۔ حقیقت اسما کے نئے تصور میں اس انکشاف و شعور سے مطابقت ہونی چاهیے ۔ چنانچہ ہم نے جو فلسفۂ اسماء پیش کیا ھے وہ اسی سمت میں ایک کوشش ھے ۔ ہر اسم بیانیہ کا مادہ انتساب فعل الٰہی سے حاصل ہوتا ھے اور اس کا منشاء خود ذات الٰہی ہوتی ھے ۔ اس طرح اسم الٰہی حرکیت کی مطابقت میں اثبات حقیقت ھے ۔

جب ہم عالم پر نظر دوڑاتے ہیں تو پورا عالم ان نسبتوں میں ڈوبا ہوا معلوم ہوتا ھے جن سے وہ موجود بالحق ھے ۔ تمام افعال الٰہی اس موجود بالحق عالم اور ذات حق کے درمیان متحرک نسبت اور فعال سلسلہ ہیں ۔ ان نسبتوں کا عرفان اسمائے الٰہی کے اثبات میں پوشیدہ ھے ۔ اسم ذات کے علاوہ خدا کے جتنے نام ہیں ، یعنی اسمائے بیانیہ ، ان کو اسمائے نسبت بھی کہا جا سکتا ھے اور یہی اصطلاح بہتر ھے ، کیونکہ اس میں ایک طرف حق کا اور دوسری طرف موجود بالحق کا اعتراف ھے اور کل حقیقت کے نقطۂ نظر سے یہ رعایت اول درجہ کی اهمیت کی حامل ھے ۔

جب شعور انسانی سے نسبتوں کا احساس محو ہو جاتا ھے ، مثلاً موجود

بالحق کا دھیان نہیں رہتا، تو یہی نسبتیں بصورت صفات جلوہ آرا، معلوم ہوتی ہیں - یہ شعور میں بداھتاً عیب پیدا ہونے کا ثبوت ہے - چنانچہ حالت سکر میں عارف کی نظر سے نسبتیں اٹھ جاتی ہیں اور ذات ایسی جلوہ آرا، معلوم ہوتی ہے جیسے کہ یہ اشیائے مجموعۃ الصفات یا موجودات مجموعۃ الآثار ، وغیرہ - یہ رنگینی، نظارہ جس میں کیف ہی کیف ہے ، اس میں ذات اور ماسوی٘ا دونوں غائب ہیں ، یہ تنزل عرفان ہے ، حال غیر مشخص ہے جس میں کوئی تصدیق معتبر نہیں -

نسبتوں کے اٹھنے کا ایک اور راستہ ہے - جب حق نظر سے محو ہو جاتا ہے تو سقوط نسبت عمل میں آتی ہے اور جملہ موجودات محض وجود بالآثار یا آثار عین وجود بن جاتے ہیں - دور جدید کے مغربی فلسفے ، خاص طور پر منطقی ایجابیت ، برٹرنڈرسل بلکہ سیانتک وغیرہ میں یہ صورت پیدا ہوئی ہے - یہ بھی حالت سکر ہے - سکر کی یہ دونوں حالتیں ایک دوسرے کے محاذی ہیں - ان دونوں حالتوں میں '' اسمائے ذات '' '' صفات '' کے درجہ میں تنزل کر جاتے ہیں - جدید ارتسامیت اور روایتی وحدیت میں یہ قدر مشترک ہے -

جب انسانی روح حق اور موجود بالحق دونوں پر گواہ ہو تو اسمائے الٰہیہ کل حقیقت میں نسبتوں کے وجداں کی حیثیت سے معروف ہوتے ہیں اور اس وجدان کے نشاۃ میں خود ذات الٰہی مراد حقیقی ہوتی ہے -

فلسفہ خودی اور تاریخئیت

سیل مغرب نے کاروانِ انسانیت کو جو کچھ دیا ہے۔ اس کا خلاصہ صرف ایک لفظ میں بیان کیا جا سکتا ہے اور وہ ہے ''ایجابیت،،۔ ہر تہذیب حقیقت پسندی سکھاتی ہے۔ ایجابیت بھی حقیقت پسندی کا ایک روپ ہے۔ یہ ایک ایسا روپ ہے جو حقیقت کے دائرہ کو محدود کرتا ہے اور محض 'وقوع، اور واقعیت (Factuality) میں تمام حقیقت (Reality) کو محصور کر دیتا ہے۔ اس حصار میں استقبال واقعہ ہی حکمت و دانش کی منزل قرار پاتا ہے۔ پہلے بھی انسان حقیقت پسند تھا۔ مگر حقیقت کے دائرہ میں عوالم، ممکنات، اقدار و اعیار سب ہی داخل تھے اور انسان کا مذھب تنقید واقعات تھا۔ واقعات کا موازنہ انکی باھمی قدر و قیمت اور ان کے درجہ' حقانیت کا تعین مشعل راہ تھے۔ اب علم صرف تحصیل معطیات و متادرت ارتسام کے سوا کچھ نہیں۔ یہ صرف واقعہ پرستی ہے۔

(۱)

حکمت مغرب کے بحر زخار سے جو در شہوار برآمد ہوتا ہے وہ اصول ایجاب ہے۔ جسمیں شئے محض بر بناء شئیت قابل قبول بن جاتی ہے۔ اور اقرار بالموجود اتمام حکمت قرار پاتا ہے۔ یہ اصول محض علمی نہیں بلکہ اخلاقی و عملی ہے۔ اس لئے یہ عصر حاضرہ کا طریق حیات ہے۔ یہ طریق حیات اپنے جملہ مقتضیات کے جلو میں دو ممیز اسالیب کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، جن میں سے ایک ''تجربیت،، اور دوسرا ''تاریخئیت،، ہے۔ اول الذکر کو طبیعیات، کیمیا و حیاتیات میں سائنسی تفکر کا نام دیا جاتا ہے۔ اور آخرالذکر کو روحانی زندگی کے اصول حرکیت کا۔ یہ عجیب بات ہے کہ بسا اوقات تجربیت و تاریخئیت کو مادیت و روحانیت کی طرح ایک دوسرے کا مقابل خیال کیا جاتا ہے اور اس بات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ دونوں کی اصل بنیادی و طرح اندازی ایک ہے۔ تجربیت عالم حواس میں اور تاریخیت عالم نفس میں تسلیم و رضا کا مسلک ہے۔ چنانچہ اصول قانون، معاشیات، سیاسیات و عمرانیات میں تاریخی مکاتیب کی ترویج سائنسی روایات میں تجربی طریق کے اجرا سے وابستہ ہے۔ بیرڈ اور ہولمس نے تاریخی

منہاج کو سماجی علوم میں سائنسی انقلاب سے تعبیر کیا ہے ۔ اور جان ڈیوی نے بالکل صاف صاف کہا ہے کہ تاریخی طریق تحقیق فردی و اجتماعی زندگی کے مظاہر کے علمی انکشافات کے لئے کیمیا و حیاتیات میں رائج شدہ اختباری منطق کا نعم البدل ہے ۔ انسان سے متعلق علوم میں شماریاتی انداز فکر کی اشاعت بھی اس امر کی نشاندھی کرتی ہے کہ تجربیت و تاریخیئت ایک ہی مسلک کے دو رخ ہیں اور وہ ہے 'ایجابیت'۔

اس مسلک میں ہر قدر کی سند حدث سے لی جاتی ہے ۔ اور ہر آدرش کا سر چشمہ وقوع میں تلاش کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ 'عیار' ہمیشہ بارزات (Emergents) کی بازگشت ہوتا ہے۔ تتالت واقعات (Recursion of events) کو اصل تقدیر ٹھیرایا جاتا ہے ۔ مستقبل کا خاکہ ماضی کے رنگوں سے بھرا جاتا ہے۔ اچھائی کی پرکھ 'ریت' سے کی جاتی ہے اور امکان تازہ کو تکرار حادثات سے ختم کیا جاتا ہے ۔ المختصر ایجابیت وہ طریق زندگی ہے، جس میں ''کیا ہونا چاہئے،، کو ''کیا ہوتا ہے،، میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔

زندگی کی تمام شاخوں و فروعات میں اس کا کلیدی اصول استدلال بالواقعہ ہے خواہ یہ تجربیت کی صورت میں نمایاں ہو یا تاریخیئت کی۔

(۲)

تاریخیئت ایجابیت کی سب سے زیادہ بھیانک شکل ہے جس کا ادعائے عام ہے کہ سلسلہ واقعات ہو یا نیرو حیات، ترتیب زمانی سے خالی نہیں ۔ اور ترتیب زمانی ہی ماھئیت وجود یا جوھر حقیقت ہے ۔ یہی انفاس و آفاق کی صورت نشاۃ ہے ۔ تاریخئیت در اصل مذھب دھریت ہے۔

حقیقت چونکہ اپنے بطون میں از روئے تاریخئیت زمانی ترتیب ہے، اسلئے ہر ظہور کا علمی اثبات در اصل استدلال بالماضی پر موقوف ہے ۔ ہر وجود اپنے ماضی کا مرہون منت ہے ۔ جو کچھ ہے، وہ جو کچھ تھا کی جلوہ پیمائی ہے ۔ اس بناء پر ہر موجود سعی و کاوش سے بالا ہے ۔ کوئی ایسی مثال نہیں، نہ کوئی ایسی قدر ہے جسپر موجود کو ڈھالا جائے۔ کیونکہ ہر موجود اپنے ماضی سے ڈھلتا ہے۔ ہر شئے کی تقدیر اس کا ماضی ہے ۔ اس لئے تمام سعادت و شقاوت ازلی ہے ۔ الحاصل یا تو کسی قدر کا وجود نہیں یا تمام اقدار ماضی کے انعکاسات ہیں۔

فلسفہ خودی کے لئے اس قسم کے مذہب سے جنگ کرنا قدرتی امر ہے۔ کیونکہ خودی کی فطرت میں کسی ایسی تقدیر سے پابجولاں ہونا منظور نہیں جو اس کے دست رس سے باہر ہو۔ اور وہ کسی ایسے مستقبل پر رضا مند نہیں ہو سکتی جسکی وہ خالق نہ ہو۔

تاریخیت قدامت پسندوں کا سب سے بڑا حربہ ہے۔ روایات پرستوں اور آثار سابقہ کے سالکوں نے اپنی تمام تر توجہ اس کو اور موثر بنانے میں صرف کردی ہے۔ کہ اسکے ذریعہ پیام نو کو بے اثر اور تشکیل جدید کو ناکام بنایا جا سکے۔ ایام جاہلیت میں اسلام کے خلاف جو سب سے بڑی قوت صف آرا ہوئی وہ یہی تاریخیت تھی۔ گو اسکی نظریاتی اساس کمزور تھی۔ بلاخر اسلام کی عظیم قوت نے اسکے تراشیدہ صنم مسمار کر دئے۔ مگر بہر حال یہ باقی رہی۔ ور پھر بعد میں اسلام کی ہمہ گیری کے خلاف مزاحمتیں قائم کرتی رہی ہے یورپ کے فکری ارتقاء نے بلاخر تعقلات کا ایسا سرمایہ فراہم کردیا ہے جس سے تاریخیت یعنی استدلال بالماضی کی ایک عمیق فلسفہ کی صورت میں نمود ممکن ہو سکی ہے۔ اسلام کی راہ میں عصر حاضر کی جو سب سے شدید مزاحمت ہے، تو وہ یہی ہے جو حال کو ماضی کی پیداوار قرار دیتی ہے، اور آئندہ کی تفہیم کے لئے گذشتہ کی طرف دیکھتی ہے۔

اسلام کا اساسی پیام ہے کہ توبہ کا دروازہ ہر وقت کھلا ہوا ہے، اور توبہ ایک ایسی شکست عادت ہے جسکے ذریعہ حیات کا از سر نو آغاز کیا جا سکتا ہے۔ توبہ کو اسلام نے پیدائش جدید سے تعبیر کیا ہے۔ یہ ایک ایسا عمل ہے جسکے ذریعہ ماضی سے رشتہ ختم ہو جاتا ہے۔ انسان نومولود کی طرح منزہ و پاکیزہ بن جاتا ہے۔ کہ اسکے اوپر گزرے ہوئے واقعات کا کوئی بار نہیں ہوتا۔ مگر تاریخیت اسلام کے بالمقابل آکر کہتی ہے کہ ماضی سے رشتہ منقطع کرنا ممکن نہیں۔ ماضی حقیقت زندہ ہے۔ اور حال کے ظہور میں ہویدا و پائندہ ہے۔ گذشتہ مستقبل کا صانع ہے اور بطن ماضی سے آنے والے کل کی نمود ہے۔ تاریخیت در اصل مسیحی یورپ کا فلسفہ ہے۔ مسحیت تاریخیت کے سہارے قائم ہے۔ اور خود تاریخیت کلیسا کے زیر سایہ ہی پروان چڑھ سکتی ہے۔ کلیسا کا عقیدہ کہ ہر نومولود اپنے ساتھ اصلی گناہ (Original Sin) کا بار لاتا ہے، تاریخیت پر مبنی ہے۔ یسوع مسیح کی الوہیت و نجات دہندہ حیثیت کا پرچار ممکن ہی اس وقت ہے جب کہ انسانی خودی کو یہ بتا دیا جائے کہ وہ ایسے ماضی کے ہاتھوں گرفتار ہے جس سے

وہ خود نکل نہیں سکتی۔ نا کردہ گناہ کی پاداش اسے بھگتنی ہے۔ ایسی بے کسی و بے بسی میں خداوند کے بیٹے کا موجود ہونا از بس ضروری ہے۔ جس نے باپ سے انسانوں کے لئے رحمت (Grace) حاصل کی اور خود انسانوں کے اصل گناہ کے پاداش میں تختہ٫ دار پر مصلوب ہوا۔ عیسائی عقائد کو معقولات کی صورت میں پیش کرنے کے لئے لابدی ہے کہ تاریخیت کو عیسائیت کے باطن میں جگہ دی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مسیحی یورپ کا نقطہ٫ عروج تاریخیت(Historicism) ہے۔

(۳)

تاریخیت تمام درجات حقیقت و مراتب وجود کو زمانی متصور کرتی ہے۔ چنانچہ اسکی نظر میں کوئی عرش حقیقت ایسا نہیں جو قانون تاریخ سے ماوریٰ ہو۔ خود مسیحیت کے اصول رحمت (Grace) کو بھی یہ بالآخر ختم کر دیتی ہے۔ نتیجتاً مغرب میں مسیحیت کا عقلی زوال اسکی اپنی باطنی وجوہات سے ہے، جن میں خود منطقی تناقض ہے۔

تاریخیت جدیدہ (جسکو ما بعد الطبیعیات میں 'تصوریت مطلقہ، اور کونیات میں 'مادی جدلیت، کہنا مناسب ہے) دین و مذہب کو شکست دینے کے لیے اعلان کرتی ہے کہ حقیقت تمام کی تمام روحانی ہے اور روحانی ہونے کے معنی بقول کروچے (Croce) تاریخی ہونا ہیں۔ اسکے موجب وجود مادی غیر متحرک، تاراج و ریختہ، منفعل و منجمد ہے۔ اسی بناء پر اس میں تفرید ہے اور ہر تفرید دوسرے سے منفک ہوکر اپنا سلسلہ قائم کرتی ہے۔ بر خلاف اسکے وجود روحانی جو مادی ظہور کا باطن ہے، غیر منفک ہے۔ اس میں تحریک و جوش ہے۔ روحانی عمل جمود میں ارتعاشات پیدا کرتا ہے۔ ہر زرہ نہ صرف دوسرے سے واصل ہوتا ہے بلکہ نفوذ باہمی میں گم ہو جاتا ہے۔ اسطرح تمام موجود ایک ہے۔ کوئی کسی سے جدا نہیں۔ حال کا وجود بے ماضی نہیں اور کوئی مستقبل خارج از حال نہیں۔ یہ فلسفہ تشبیہات و استعارات کا ایسا سماں باندھتا ہے کہ ممکن نہیں کہ ایک عام منکر اسکی طلسم بندیوں کو کاٹ کر باہر آسکے۔ حقیقت کو روحانی قرار دیکر اپنے آپ کو دینداروں کا معاون ثابت کرتا ہے۔ اور پھر روح کو تاریخ کا ثمر قرار دیکر خود دین کی بنیادوں پر حملہ آور ہوتا ہے۔ یہ بڑا کارگر ہتیار ہے جس سے مسلح ہوکر نسلی، جغرافیائی اور ثقافتی عصبیتیں اسلام کی بے پناہ تاثیر سے اپنا بچاؤ کرتی ہیں اور کوئی نہ کوئی وجہ جواز

خود اہل اسلام کے درمیان اپنی بقا کے لئے تراش لیتی ہیں ۔ اگر اسلام کو انسانی ترقی میں کوئی اہم حصہ لینا ہے۔ تو فکری دنیا سے اس مذہب کا قلع قمع کرنا ہوگا جسکے اندر اسلام کے اصول اعلی توبہ و برأت کی کوئی گنجائش نہیں ۔ اگر یہ سچ ہے کہ تمام حقیقت اپنی ماہیت وجود اور اثبات کماھیہ میں تاریخی پیش رفت ہے تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا نذیر و بشیر ہونا بالکل بے معنی ہوجاتا ہے۔ کفار مکہ کا آنحضرت اور دیگر ما سبق انبیائے کرام پر یہ اعتراض کہ وہ ہمیں اپنے آبا و اجداد کے آثار و روایات سے ہٹانے ہیں ایک برہان قاطع کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے ۔ مخالفین اسلام کا اعتراض بالکل تاریخیت پر مبنی تھا۔ گو مخالفین اسلام نے تاریخ کو ایک شیئہ وجود کے بجائے خود جوہرِ وجود بہت بعد میں سمجھا۔ اور اسکے لئے مغرب کو ہیگل جیسے مفکر کا انتظار کرنا پڑا ۔ ہیگل کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے وجود کے تاریخی اعتبار کا اکتشاف کیا ۔ اور پھر اسی اعتبار کو حقیقت کا قالب مطلقہ بنادیا۔ چنانچہ یہ اس تاریخیت کا منطقی نتیجہ ہے کہ جہاں ابن العربی کا مرتبہ لا تعین دائم و قائم حقیقت ہے، وہاں ہیگل کا موجود مطلق صرف مستقبل کا خواب ہے ۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ ہمارا خدا رگ جاں سے زیادہ قریب ہے ۔ مگر سموئیل الگزینڈر کا 'الہ' حالت موجودہ میں صرف مستقبل کی گونج ہے۔

(۳)

مسلک تاریخیت کے ائمہ کبار میں ہیگل کے بعد اشپرانگر، مارکس، میناٹکہ، کالنگ ووڈ، کیسرر اور منہائم کا بڑا اہم مقام ہے ۔ یہی وہ مفکرین ہیں جنہوں نے اسکو رائج الوقت ہیگل بخشا کہ رجعت پسندوں کی ما بعد الطبیعات، قومی عصبیتوں کی پناہ گاہ اور اضافی اقداریات کی وادی ہے ۔ فلسفہ خودی اس مسلک کا ابطال ہے ۔

فلسفہ خودی کی جوہری اصل اثبات خودی میں مضمر ہے ۔ اثبات ذات ماورائے تاریخ حقیقت کا ساحل ہے ۔ جسکے بحر بے کنار میں وہ تلاطم ہے جو بندش تاریخ کو متزلزل کر دیتا ہے ۔ خودی اس تموج مسلسل کا نام ہے جسکو ماضی حال اور مستقبل صرف شان تجلی بطور زیب دیتے ہیں۔

بقول اقبال

سلسلہ روز و شب تار حریر دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلہ روز و شب ساز ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیروبم ممکنات

اسی لئے فلسفہ خودی کا اہم وظیفہ تاریخئیت کا ابطال و استیصال ہے۔ یہ وظیفہ ان امور عالیہ سے ہے جو فلسفہ خودی اور معروضی تصوریت میں حد امتیاز قائم کرتے ہیں۔ بلکہ اسکے ابعاد کو جدلیاتی مادیت و نیچریت سے علیحدہ کرتے ہیں۔

فلسفہ خودی کی اپنی منطق ہے اس کا رخ تنزیہ (Transcendance) کی طرف ہے جبکہ تصوریت مطلقہ کی منطق تشبیہ (Immanence) لازم کرتی ہے۔ تنزیہ و تشبیہ کا یہ فرق اساسی ہے۔ جسکے سبب خودیت و تصوریت کی راہیں ایک دوسرے سے ابتداءً ہی میں جدا ہو جاتی ہیں۔ اکثر مفکرین اس اہم فرق کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ در اصل ان کی نگاہ اس بات کو گرفت میں لانے سے قاصر رہتی ہے۔ جسکا نتیجہ اس افسوس ناک صورت میں نمودار ہوتا ہے کہ خودی کی تشریح وہ بالکل اس انداز میں کرتے ہیں کہ خودی محض ایک اختراع لفظی بنکر رہ جاتی ہے۔ اس میں اور ہیگلیت میں کوئی فرق نہیں رہ جاتا۔ کوئی شک نہیں کہ ہیگل سفر ہستی کا آغاز مقام خود آگاہی سے کرتا ہے، اور تمام اقسام حرکیت و فعالیت کو خود آگہی کے مختلف مراتب میں شمار کرتا ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کا مرتبہ مطلق وجود کا وہ درجہ حاوی ہے جسکے اندر تمام مکان لامکاں موجود و متحقق ہے۔ مگر اس فلسفہ کو خودی کا فلسفہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیسرر کا جامع بیان کہ خود آگہی اپنا پیراہن خود تیار کرتی ہے اور ہر مقولہ در اصل ایک تنذیب ہے جسکے دائرہ میں خودی اپنے کوائف کو منظم کرتی ہے بڑا دلنشین بیان ہے۔ لیکن ہاں! یہ جوہر خودی سے تہی ہے۔ مختلف مفکرین نے جن میں ڈاکٹر یوسف حسین قابل ذکر ہیں خودی کو نو فلاطونی لباس سے یوں پیراستہ کیا ہے کہ فلسفہ خودی و فلسفہ خود آگہی میں رمق برابر فصل باقی نہیں۔ خود آگہی کو اہل نو فلاطونیت خواہ وہ انجیلی ہوں یا من ہائم، ہیگل ہوں یا کیسرر، وجود کا ایک ایسا مرتبہ کہتے ہیں جو حتمی ہے۔ ان کے خیال میں خودی کبھی اس مرتبہ سے اوپر نہیں جا سکتی، یعنی خودی اور ہئیت خود آگہی میں تشبیہ کا صل ہے۔ یہ وہ استدلال ہے جس سے جبریت کی بناء پڑتی ہے۔

ہیگل اور جملہ نو فلاطونیوں کے ہاں وجود ایک صورت کا پابند محض ہے۔

اور وہ ہے موضوع اور معروض کی نسبت، موضوع و معروض وجود کے جانبین یا اطراف ہیں اور تمام ہستی انہیں اطراف کی ترکیب یا اضافت ہے۔ یہ انضباط ہستی ایک منطقی و عقلی جبر ہے۔ خودی اپنے اثبات میں، ذات اپنے اقرار میں، اسی ہیگل کی پابند ہے۔ اسکا یہی قالب ہے۔ اس قالب سے باہر نہیں آ سکتی، نہ ماوراء جا سکتی ہے۔ یہ قالب اس کی ہوئیت محضہ کی صورت حقیقت ہے۔

اس صورت حقیقت کو ہیگل نور (Notion) سے موسوم کرتا ہے اور ارتقاء اسی نور کی ترقیم ہے۔ اس جبری فلسفہ میں اثبات خودی ایک صورت پر منحصر ہے اور یہ صورت اسکا جوہر ہے۔ موضوع و معروض کی نسبت کے علاوہ اسکی کوئی صورت قیام نہیں۔ فلسفہ خودی کے اکثر پیرو اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ خودی کے لئے ایسی پابندی اور اس قسم کا وجوب اسکی فطرت کے خلاف ہے۔ چنانچہ وہ ہیگل کے بیان کو رموز خودی کا بیان سمجھ بیٹھتے ہیں۔ ہیگل کے ہاں موضوع و معروض کی نسبت یا قضیہ، جو اب قضیہ و ترکیب کا قانون تقدیر ہستی ہے۔ ہیگل سے قبل حکیم الجیلی نے اس جدلی اصول کو سفر ہستی کے قانون کی حیثیت سے بدیں الفاظ بیان کیا تھا احدیت، ہوئیت اور انائیت مقامات معارفت یا اسفار وجود ہیں۔

معارفت ذات کا یہ فلسفہ جو حکمت خودی کی نفی ہے تاریخئیت کا جنم داتا ہے۔ چنانچہ تمام مذاہب و مکاتیب نو فلاطونیت فی الحقیقت تاریخئیت کے کشت زار ہیں۔ خواہ ان کے سرخیل ابن العربی ہوں یا بو علی سینا، ہیگل ہوں یا مارکس۔ اور خودی کے نظام فلسفہ ان کی واقعی تردید ہے۔

تاریخئیت کا مجرد بیان اس طرح پیش کیا جا سکتا ہے کہ اگر ایک سلسلہ واقعات ا ب ج د ہو تو ا اور ج میں ب واسطہ ہے ب اور د میں ج واسطہ ہے ب کا وجود ناممکن ہے اگر ا پہلے نہ گزرا ہو۔ اور ج کا وجود ہو نہیں سکتا اگر اس سے پہلے ب نہ ہو۔ یہ مجرد بیان مطلقاً درستی کے لئے جس فلسفہ کا محتاج ہے وہ قالب خود آگہی کی صورت میں اوپر پیش کیا جا چکا ہے۔ انائیت کا مرتبہ ہوئیت کا محتاج ہے اور ہوئیت کا مرتبہ احدیت کا۔ یہ تسلسل ایک ربط زمانی قائم کرتا ہے۔ احدیت اور انائیت کے درمیان ہوئیت کی منزل لازمی ہے۔ اسطرح تمام وجود اپنے باطن میں ایک صورت زمانی کا پابند ہے۔

صورت وجود جسکو ہم نے زمانہ کا نام دیا ہے در اصل اصطلاحات جدید

میں موضوع کے معروض میں آنے کا نام ہے۔ اور آمد مسلسل قدم بہ قدم ہے ایک قدم سے اگلا قدم ہے اور ہر اگلا قدم پچھلے قدم کے بعد ہے ۔ یہ تقدم و تالی اس وجویت کی حامل ہے جس سے نجات ممکن نہیں ۔ یہ ایک مشیئت ہے جسکے تعین مین کل وجود ہے۔

اس نظریہ کی دو تعبیریں ممکن ہو سکتی ہیں ۔ اولاً یہ کہ تقدم و تالی (Antecedence and Consequence) خارج سے عائد شدہ مجرد ماھئیت ہے۔ وجود محض پر یہ بیرونی اطلاق ہے ۔ یہ نظریہ دھریت ہے ۔ اھل یونان کا تخیل کہ زیوس دیوتا بھی میزان (Dike) سے بالا نہیں، اور وہ بھی اسکے قانون کے پابند ھیں، اس نظریہ کا آئینہ دار ہے ۔ جسکے مطابق زمانہ وجود سے خارج کوئی کالبد ہے ۔ اور وجود اسکے اندر سے ھوکر گزرتا ہے ۔ لیکن اگر ھستی سے باھر کوئی صورت نہیں تو مجرد زمانہ کا وجود کس طور ممکن ہے یہ ایک غیر معمولی سوال ہے جسکا دھریت کے پاس کوئی جواب نہیں۔ نو فلاطونیت بدیں وجہ بجائے اسکو خارجی قرار دینے کے داخلی قرار دیتی ہے کہ زمانہ یعنی تقدم و تالی خود وجود کی صورت ذاتی ہے اور اس صورت سے مفر نہیں ۔ خود آگہی کی ماھئیت ھی یہ ہے کہ یہ ایک معروض کی محتاج ہے ۔ معروض کے وجود پر موضوع موقوف ہے۔ اور ان اطراف کی اضافت باھمی سے انا کا تعین ھوتا ہے ۔ اور یہ تعین وسعت پذیر عمل ہے۔ اس لئے زمانہ اس کی صورت ہے ۔ وجود مقام ا سے حرکت کرکے ب تک پہنچتا ہے اور ب سے ج تک ۔ یہاں تک کہ وہ اس مقام تک رسا پذیر ھوتا ہے جسکے بعد کوئی مقام نہیں ۔ یہ اتمام خود آگہی ہے ۔ تمام احدیت انائیت میں، تمام موضوعیت معروضیت میں متحقق ھو جاتی ہے ۔ حقیقت اپنی کلیت کے ساتھ مظھر مطلق ہے ۔ زمانہ اسکی کلی صورت ہے جس سے رھائی ممکن نہیں۔

میں نے کہیں اوپر عرض کیا ہے کہ ھیگلی فلسفہ یا تصوریت مطلقہ تشبیہی فلسفہ ہے ۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ اسمیں حقیقت اپنی ایک نمط (Type) یا صورت کے عین بن جاتی ہے۔ لیکن فلسفہ خودی تنزیہی ہے یعنی اس صورت یا کسی صورت کی وجوبیت سے منکر ہے ۔ ذات اپنی ھر صورت سے آزاد ہے۔

(٥)

تصوریت مطلقہ مین کل حقیقت تمام اجزا کی ترکیب ہے۔ جسمیں موضوع بھی جز معروض بھی اور نسبت بھی جز ہے بالفاظ دیگر تضیہ، جواب قضیہ

اور ایک سے دوسرے تک انتقال سب ہی مختلف اجزا' ہیں ۔ اس تشبیہی یا سریانی مسلک میں یہ ترکیبی کلیت کسی اور مرتبہ عالیہ میں قائم نہیں ۔ بلکہ اپنی ذات سے موجود ہے۔ اس طرح سے ہیگلیت اور تصوریت جدیدہ (کروچے ۔ جنٹائل) میں اس مرتبہ کا انکار ہے۔ جیسے حکماء اسلام قدم القدوم یا منقطع الوجدان قرار دیتے ہیں ۔ اس انکار کی بنا' پر تمام حقیقت محض زبانی شیرازہ بندی متصور ہوتی ہے ۔ وجود مقرون زماں کے سوا کچھ نہیں ۔ کروچے اور دیگر حکماء تاریخیت نے جو تشریح اپنے مذہب کی کی ہے! اسکے مطابق حقیقت وجود شعور ہے ۔ وہ شعور کو فعال نہیں مانتے ہیں بلکہ فعل مانتے ہیں۔ اس طرح سے تاریخیت یا حاضرہ کی نوفلاصویت کا مقولہ' بدائیہ فعل یا حرکت ہے۔ جنٹائل فعلیت (Act) کو اساسی امر قرار دیتا ہے ۔ اور اسی امر کو عین شعور قرار دیتا ہے ۔ دراصل یہ صورت وجود کا مواد (Content) معطیہ یا ما فیہ ہے۔

عمل کی مسلسل اور بے شمار اکائیوں سے زماں مقرون بنتا ہے ۔ زماں مجرد محض اصل زماں کا تصور بعید ہے۔ ورنہ زماں بذات خود فی الاصل مقرون ہے۔ آن واقعات سے بنتا ہے جو اسکے اندر ترتیب پاتے ہیں ۔ فعلیت ایک غیر مختتم و یک سمتی تسلسل ہے ۔ سلسلہ اعداد وجود، فعلیت، حرکیت، کی صورت منطقی ہے ۔ ایک فعل کے بعد دوسرا فعل اسکے بعد تیسرا فعل ۔ یہی شان وجود ہے۔ نہ صرف شان وجود بلکہ خود وتجود ۔ فعل کے اندر فاعل و مفعول کے امتیازات محض اضافی ہیں ۔ اور یہ اضافی امتیازات صورت فعل ہئیت فعل سے مشتق ہیں۔ بقول جنٹائل فعلیت کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں دو اطراف قائم ہوتے ہیں۔

دراصل فاعل وقوع پذیر اعتبار فعلیت اور مفعول نا تمام اعتبار فعلیت ہے۔ اور یہ دونوں اعتبارات فعلیت کے رشتہ سے باہم منسلک ہیں ۔ اسطرح فعل میں فاعل و فعلیت و مفعول مجرد لمحات ہیں۔ غیر تجریدی یا مقرون صورت ہیں۔ وہ 'زمانیہ' ہیں ۔ ہر فعل 'زمانیہ' ہے ۔ ایک فعل کو ایک ساعت سمجھنا چاہئے اور کوئی ساعت ماضی، حال، مستقبل سے خالی نہیں ۔ کل زماں ساعتوں کا زنجیرہ ہے ۔ جو کل فعلیت کا صوری یانمطی وجدان ہے ۔ ہر فعل میں ایک ماضی کا اعتبار ہوتا ہے ۔ ایک مستقبل کا اور خود اس میں مجرد فعلیت جو بظاہر متاثر معلوم ہوتی ہے 'حال' ہے ۔ ماضی 'فاعل' حال 'فعلیت' اور مستقبل 'مفعول' ہے۔ اس حقیقت کو اصطلاح شعور میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ ماضی 'موضوع' ہے مستقبل 'معروض' ہے اور حال ان کی 'نسبت' ہے ۔ اس طرح کل حقیقت موضوع و معروض کی ترکیب ہے اور یہ زماں معروض ہے۔

(٦)

ان مجرد تعقلات کو انسانی ھستی پر عائد کرکے زیادہ قرین مطلب کیا جا سکتا ھے۔ انسانی وجود کا وجدان ارباب تاریخیت کے نزدیک فی الاصل ایک تاریخی حقیقت کا عرفان ھے۔ انسانی ھستی بے شمار اعمال و افعال پر مشتمل ھے۔ انواع و اقسام کے کوائف کا سلسلہ ھے۔ ھر کیفیت ایک فعل ھے۔ جس پر ماضی حال و مستقبل کے تعقلات مکمل طور پر چسپاں ھوتے ھیں۔ انسانی انا ان افعال کا وہ اعتباری پہلو ھے جو محرک و فاعل ھے۔ یہ کیا ھے؟ در اصل ماضی ھے۔ تمام ارادہ جن سے فعلیتوں کا صدور ھوتا ھے، تمام فیصلے جو حرکت و سکنات میں نافض ھوتے ھیں، در اصل اسی انا یا ماضی کے انعکاسات ھیں۔ نفسیات کی عام اصطلاحوں میں اس کو لا شعور بھی کہا جاتا ھے۔ لاشعور ماضی کی تدوین ھے اور مستقبل کی تکوین کرتا ھے۔ فعلیت و حرکیت محض اسکا مظھری پہلو ھے۔ جو مستقبل کو ماضی میں بدلتا جاتا ھے۔ حاصل شدہ مقامات انائے انسان کے واقعاتی اجزا' ھیں۔ اور غیر حاصل شدہ مقامات و منازل غیر انا یا مستقبل ھیں۔ ھستی یا حیات کی منطق یہ ھے کہ غیر انا، انا میں تحویل ھوتا جاتا ھے۔اس تحویل کا عرصہ حال ھے۔ حال وہ اعتبار وجود ھے جس میں انا و غیر انا جمع ھیں۔ اسطرح تمام ذات انسانی اپنے تمام پہلوؤں کے ساتھ ھمیشہ حال پر مشتمل ھوتی ھے جو (۱) احتیاج (۲) خواھش (۳) عمل، یا۔(۱) ارادہ (۲) حرکت (۳) مقصد، کی صورت میں ھمیشہ وجدان میں آتی رھتی ھے۔

ھر احتیاج اظہار ذات ھے اور تشفی کی طرح متحرک ھوتی ھے۔ مقام احتیاج سے مقام تسکین تک رسائی کے درمیان ناگزیر طور پر مقام عمل ھے۔ یہ احتیاج وقتی انا ھے، قوت فاعلہ ھے اور سکون و قرار اس سے خارج ھیں، اور غیر انا یا غیر ذات ھیں۔ احتیاج عمل یا حال کے واسطہ سے تشفی و تسکین میں بدل جاتی ھیں، اور تسکین و تشفی انا کی وسعت کا حصہ ھوجاتی ھیں۔ اپنی غیریت ختم کرکے جز وجود ھو جاتی ھیں۔ یہ تمام مقامات سلسلہ زمانی ھیں۔

زمانہ کے تمام متناظر مقامات مجموعاً مکان ھیں جس میں تمام وجود کی سمائی ھے۔ انسانی انا کے باطنی وجدان میں وہ تمام کوائف جو ایک دوسرے کی معیت میں واقع ھیں انا ان کے سوا کچھ نہیں، اور یہ 'مکان' ھے جس میں تمام انا موجود ھے۔ لیکن یہ مکان تبدیل پذیر حقیقت ھے اس لئے انائے انسانی 'زمانی-مکانی' حقیقت

ہے ۔ مکان کو ہم موجودہ زمانہ بھی کہہ سکتے ہیں ۔ انا کی وجدانی گرفت جملہ کوائف اور ان کی پیہم موجودگی کی گرفت ہے ۔ یہ ایک لمحاتی مکان کا ادراک ہے ۔ زماں کی ہر اکائی میں پورا مکان موجود ہوتا ہے ۔ اس طرح فلسفہ زمانیت یا تاریخیت میں زماں سب سے عظیم حقیقت ہے ۔ جسکے سکونی ادراکات مکان مقرون ہیں ۔ مکان ایک لمحاتی صورت ہے جس میں تغیر ہے اور موجودہ مکانیت آنے والی مکانیت میں بدل جاتی ہے ۔ اس طرح تمام مکان صورت زماں میں تغیر پذیر ہے ۔ اور جب مستقبل کا لمحہ یا مقام آجاتا ہے تو وہ پورے مکان یا وجود کی سمائی بن جاتا ہے ۔

موجودہ لمحہ تمام وجود کی سمائی ہے، تو پھر ماضی کا کیا بنتا ہے ۔ گذشت کہاں چلا جاتا ہے؟ کیا وہ فنا ہو جاتا ہے؟

ماضی ارادہ کی صورت میں نمودار ہوتا ہے ۔ احتیاج کی صورت میں ذات کا عین ہے ۔ یہ حقیقی وجود ہے جو محرک اور فاعل ہے ۔ ماضی فنا نہیں ہوتا بلکہ ہر موجودہ لمحہ میں سما جاتا ہے ۔ وجود غیر فنا پذیر ہے ۔ تغیر وسعت گیر حقیقت ہے ۔ اس کا منصب توسیع ذات ہے ۔ تغیر کے دو اعتبارات موضوع و معروض "ہیں" اور "نہیں ہیں" کے مقولات میں جاری و ساری رہتے ہیں ۔ ہر موقتی ارادہ کے عقب پورا ماضی ہوتا ہے ۔ ماضی ہر ارادہ کا مادہ ہے ۔ حال اسکی صورت ہے اور مستقبل اسکی نشاۃ ہے ۔ اس بنا پر ماضی کا وجود ہر لمحہ ہے ۔ ماضی وہ زمین ہے جس سے عمل کا پودا اگتا ہے اور مستقبل ثمر آور ہوتا ہے ۔

جس حقیقت کو ہم وجداناً 'انا' محسوس کرتے ہیں، وہ حقیقت مقرون کا جز ہے ۔ حقیقت مقرون اگر ادراک ہے تو اسکے تین پہلو ہیں، مدرک، درک اور مدرک، اور انا ہر ادراک میں مدرک ہے ۔ حقیقت مقرون اگر حرکت ہے تو اس میں تین امتیازات ہیں ۔ محرک، تحرک، محرک ۔ ان میں انا محرک ہے ۔ اس طرح کل ہستی میں ماضی حال اور مستقبل کے تین رخ باہم ممیز ہوتے ہیں ۔ ماضی حاکم ہے، حال حکم اور مستقبل محکوم ۔ کل ہستی تاریخ میں مدون و مرتب ہوئی ہے ۔ ماضی حال اور مستقبل کی نمط قائمہ اسکی کیت کی وجدانی صورت ہے ۔ اس صورت کا نام جدلیت ہے ۔

وجدان ہستی میں تمام وجود انسانی 'حال' کے لمحہ متعینہ وغیر متعینہ

میں معلوم ہوتا ہے ۔ حال ماضی و مستقبل کا مقام جمع ہے۔ اس بناء پر حال سیران پذیر ہے ۔ اور مقرون وجدان میں ہستی محض تغیر سے عبارت ہے ۔ اور ہر تغیر ماضی کا اثبات اور مستقبل کا تشاکل ہے۔

(٦)

ماضی کا وجدان فاعل یا انا کا وجدان ہے ۔ فاعل، جو شعور بسیط میں ناقابل تحلیل حقیقت نظر آتا ہے ، سلسلہائے ماضیہ کا دباؤ ہے جو حال کی ہر صورت میں نمایاں ہے ۔ ہمارے جملہ فیصلے، احکامات، محرکات کیفیات، تصورات تعقلات اس طرح سے ماضی عظیم کا پرتو ہیں ۔ یہی فعلی صورت میں احوال ہستی ہیں۔ اور استقبالی پہلو میں آنے والے مقام کا پتہ دیتے ہیں ۔ یہ ہے انسانی ہستی کی کل حیثیت ۔ مقامات کا غیر مختتم سلسلہ!

ہستی کی حرکیات میں استقبالی رخ غیر ذات ہے جو (ہستی کی جدلیات میں) ذات میں جذب ہوتا جاتا ہے ۔ اس انجذاب کا مقام تشخص حال کہلاتا ہے اور تحویل شدہ امر ماضی بن جاتا ہے جسکے مقابل پھر ایک مستقبل ہوتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کو جوڑنے والا حال ان کے درمیان ہوتا ہے جس میں محض تحویل انجذاب یا تغیر ہے ۔ ہمارے مقاصد، آورش، محرکات مستقبل کی پرچھائیں ہیں ۔ لیکن خود ان کا تعلق و تعین اس ماضی سے ہے جن کے بالمقابل یہ موجود ہیں۔

سفر ہستی میں ہر حال، یا مقام کا ایک ماضی؛ اور مستقبل ہوتا ہے ۔ ایک طرف ''حکم،، موضوعات، محرکات، فاعلات، متخیلات، کا سلسلہ ہوتا ہے اور اسکے مقابل مقصودات، محرکات، خیالات، معروضات کا مخصوص سلسلہ ہوتا ہے۔

اس بناء پر ہر مقصود و معروض کی توجیع وہ قاصد و موضوع ہے جسکے محازی (Corresponding) وہ موجود ہے اور ہر قاصد و موضوع ایک گذرے ہوئے لمحہ میں مستقبل تھا، یعنی بنفسہ مقصود و معروض تھا۔ اسکے محازی اسکا اپنا تعین کرنے والا قاصد و موضوع تھا۔ سفر ہستی میں موضوع و معروض اضافی مقامات میں ۔ ہر مقام اپنے سے پہلے گزرے ہوئے مقام کا معروض اور اپنے بعد میں آنے والے مقام کا موضوع ہوتا ہے ۔ گزرے ہوئے کل کا مقصود آنے والا کل ہے ۔ اور آنے والا کل جب سویرا ہو جاتا ہے تو وہ موضوع ہے جسکے نئے اسکے

بعد میں آنے والا کل معروض ہو جاتا ہے ۔ بچپن موضوع ہے ۔ جوانی اس کا معروض ہے ۔ جوانی کے دور میں خود جوانی موضوع ۔ اسکے فیصلے اور اعمال فاعلات اور ان کا معروض بڑھاپا۔ ہر مقصد اپنے حصول کے بعد جز قاصد ہو جاتا ہے اور اپنے بعد میں آنے والے مقصد کے وجودی تعین میں حصہ لیتا ہے ۔ 'قصد، زمانی وجود ہے ۔ ماضی سے مستقبل کی طرف رواں ہے ۔ کمسنی کا معروض تعلیم ہے ۔ حصول تعلیم کے بعد تعلیم موضوع یا فاعل ہے جو ما بعد مقاصد کا تعین کرتی ہے۔ کل انسانی زندگی کا یہی فلسفہ جدلیت ہے ۔ جس میں واضح طور پر گزرا ہوا لمحہ انا یا ذات ہے، اور آنے والا لمحہ غیر انا و غیر ذات ہے۔ اور موجودہ لمحہ نہ ذات ہے نہ غیر ذات، نہ انا ہے نہ غیر انا، بلکہ انا بھی ہے غیر انا بھی۔ ذات بھی ہے اور غیر ذات بھی، اس میں ماضی و مستقبل جمع ہیں، اور متفرق ہیں ۔ صورت عمل میں قاصد و مقصود ایک ہیں، اور اسی صورت میں باہم متفرق ہیں۔ یہ جمع و تفریق جو ہر عمل ہے، اور یہی مقرون زماں ہے۔

(۷)

ارباب تاریخیت کے ہاں تاریخ کا موضوع 'حال، ہے ۔ حال کے دو رخ۔فاعل و مفعول، مصورو تصور، موضوع و معروض، فوراً ایک دوسرے سے ممیز ہوتے ہیں۔ اسطرح تاریخ کی بحث میں کل مقرون یا تمام ہستی آجاتی ہے اور تاریخی طریقہ ہی پوری ہستی اسلوب حرکت و نہج نشاۃ پر محوی ہے ۔ اسلئے اگر فلسفہ کل حقیقت کا وجدان ہے تو یہ محض عین تاریخ ہے مکتب تاریخیت (Historicism) تاریخ اور فلسفہ میں مکمل عینیت قرار دیتا ہے۔

کارل مارکس کی تاریخیت کا یہ حاصل ہے کہ ہمارے تمام فیصلے ، معتقدات، تصورات، نظریات در اصل اسی ماضی کی اضافت سے موجود ہیں جو ہمارا قالب ماهیت وجسد ہے ۔ ہر معاشرت اپنے مخصوص عقائد و نصب العین رکھتی ہے۔ ان کا وجود محض زمانی ہے ۔

یہ حال کے احوال ہیں۔ اسکی استقبالی سمت کا پتہ دیتے ہیں لیکن ان احوال کی تشریح میں وہ ماضی ہے جسکی نسبت سے وہ موجود ہیں ۔ یہ احوال اپنے جدلی مخالف فاعلات کا تعین ہیں ۔ حال کے اندر جو ماضی پنہاں ہے۔ یہ اسکے استقبالی عکس ہیں ۔ اس لئے ان کی توجیہ بالکلیہ ماضی سے کرنی چاہیئے۔ ایک انسان کے کیا نصب العین ہیں؟ اگر ان کی ماہیت و اندرونی حقیقت معلوم

کرنی ہے تو اس انسان کے ماضی کا پتہ چلانا چاہئے۔ محض ماضی کے استقبالی باز گذشت کے سوا وہ کچھ نہیں۔ تحلیل نفس کا اسکول اسی فلسفہ پر قائم ہے۔ اس مکتب کی پشت پر الجیلی، ہیگل اور مارکس ہیں۔ اسکی دفاع و توسیع کیلئے کیسرر، کالنگ ووڈ اور منہائم ہیں۔ اقدار جو ایک فرد یا سماج کی زندگی میں سب سے زیادہ قیمتی خزانہ ہیں۔ در اصل اسکی ذات کا آئینہ ہیں اور ذات ماضی کا پرتو ہے۔ اسطرح سے فلسفہ زمانیت اضافی اقداریات میں انجام کو پہنچتا ہے جو آخرکار محض ایجاب واقعہ ہے۔

مارکس کا یہ بیان کہ ہر تصور مصور کو ظاہر کرتا ہے اور ہر مصور ایک لمحاتی قیقت ہے جو اپنے سے پہلے لمحات کا تصور تھا جب کہ وہ لمحات فاعل و مصور تھے در اصل ہر نظریہ کی تاریخی و جبری تشریح ہے۔ ہر تعقلہ کے پیچھے عاقل موجود ہے۔ اور عاقل خود اپنے سے ماسبق عاقلات کا تعقلہ ہے، جدلی فلسفہ کا ماحصل ہے۔

مارکس کے فلسفہ اور کل جدلیاتی نظریہ میں مستقبل معروض و مقصود کی ماورائیت کا کوئی مقام نہیں ہے۔ اس فلسفہ میں یہ ماضی کی شبیہات ہیں۔ یہ ماضی ہی ہے جسے وجداناً ہم قومی یا فردی انا کہتے ہیں۔ وجودی مقولات میں یہ ماضی ہے۔ اور علمیاتی مقولات میں ذات یا انا۔

یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہر شے دو عتبارات عالیہ کی حامل ہوتی ہے۔ ایک وجود شئی اور دوسرا علم شئی۔ وجودیاتی بیان اور مشاھداتی بیان کم و بیش دو ممیز سلسلوں کا باعث معلوم ہوتے ہیں۔ مگر ان سلسلوں میں اصلاً فرق نہیں ہے۔ اگر پورا علم شئی ہو تو معلومات اور سلسلہ وجود میں فرق بھی کیا رہ جاتا ہے؟ یا تو ہم شے کو ادراکات و علمیات کے سانچوں میں بیان کر سکتے ہیں یا پھر اسکے عناصر وجود و ھیئت اثباتیت کے مقولات و تعقلات کی صورت میں۔ اس طور پر ہمیں معلومات کو مرتب کرنے اور ان کو آپس میں مربوط کرنے کے لئے دو اصول ناظمہ حاصل ہوتے ہیں جن میں سے ایک کو ہم علمیاتی (Epistemical) اور دوسرے کو وجودیاتی (Ontological) کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح تصورات کے دو گروہ حاصل ہوتے ہیں ایک علمیاتی تصورات اور دوسرے وجودیاتی تصورات ـ

مقصد ارادہ، تحریک، نیت، خوشگوار و نا خوشگوار علمیاتی تعقلات ہیں۔ ہر

انسان اپنی نیت ارادہ، لذت و الم وغیرہ کا فوری ادراک کرتا ہے۔ یہ ایسے تصورات ھیں جن میں ھستی انسان کا علمیاتی بیان مدون کیا جا سکتا ہے اس علمیاتی اعتبار سے 'ذات، فعل مقصد، کا وہ تشریحی مثالیہ(Explanatory Model) حاصل ھوتا ہے جو پوری تاریخ پر پھیلایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ھم عام تاریخی واقعات کو مختلف ھستیوں کا عمل قرار دے سکتے ھیں۔ ھیگل اور مینہائم یہاں تک کہ 'مارکس، کو بھی اس اسلوب بیان میں کوئی پہلوئے اعتراض نظر نہیں آتا۔ مگر یہ بات ان کے یہاں مضمر ہے کہ ''ذات، فعل،، محض علمی مقولات (Categories) ھیں۔ وجودی نہیں۔ وجودی بیان میں محض وجودی مقولات مستعمل ھوں گے۔ ''ماضی و حال،، وجودی مقولات ھیں لفظ انا وجودی دائرہ میں لفظ ماضی سے بدل جاتا ہے۔ تاریخئیت کے اس نکتہ کو نظر کے سامنے رکھنا از بس ضروری ہے۔ اس مرکزی خیال کے، جو تاریخئیت میں اساسی ہے، بہت دور رس مفاھیم ھیں۔ اولاً یہ کہ مقصد اپنی ماھیت میں قاصد سے مختلف نہیں۔ ثانیاً یہ کہ انا کوئی ماورائی ھستی نہیں ہے بلکہ ھردم سائیر و تبدیل پذیر ہے۔ ثالثاً یہ کہ اس کا وجود علماً ہے محض ایک احساس سے زیادہ وقعت کا حامل نہیں۔ زیادہ جامع معقولات ھمیشہ وجود کے ھونے ھیں اسلئے ذات کی بجائے ماضی کا مقولہ ھی استعمال کرنا چاھئے۔ بسیط احساس ذات تفصیلی احساس میں وجدان ماضی سے مشابہ ھوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ذات کا مکمل عرفان اور تمام ماضی کی سیر ھم معنی لفظ ھیں۔ فوری و بدیہی احساس انا میں یہ تفصیل چونکہ نہیں ھوتی اس لئے وجودی بیان میں ''انا،، کی اصطلاح کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ اسکے استعمال سے بصیرت حاصل نہیں ھوتی۔ اسلئے گہرائی و بینائی کے لئے 'ماضی، کی اصطلاح کی ترویج ناگزیر ہے۔

(۸)

میری ذاتی رائے ہے کہ یہ پورا فلسفہ سکونی ہے، جو تمام حقیقت کو ایک نقطہ یعنی حال میں مرتکز کر دیتا ہے۔ اسکی سکونی ماھیت کا اندازہ صرف اس بات سے ھو جاتا ہے کہ تمام وجود موجود الوقت لمحہ میں بصورت مکان سمٹ آتا ہے۔

دوسری اھم بات یہ ہے کہ اس میں ماورائیت کا فقدان ہے۔ ماوریٰ کا مطلب ہے بروز یا نیا پن۔ اگر یہ بات سچ ہے کہ ھر لمحہ کا استقبالی پہلو اپنے ماضی کا ھی مظہر ہے تو پھر کسی لمحہ کے اندر اسکی اپنی ماھیت میں

کوئی حدث نہیں ہے ۔ مارکس کا فلسفہ تاریخ اور ہیگل کا جدلی سفر دراصل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ہر مقصود کی مکمل تشریح ذات قاصد سے کریں، اور ہر ارادہ کی مزید ہے ۔ ارادہ کا معطیہ کوئی نئی شے نہیں ہے بلکہ پہلے ہی سے وہ مقام وجود کے لحاظ سے متعین ہے ۔ مگر اس نظریہ کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں ہے کہ ہر مستقبل دراصل ماضی ہے ۔ ہیگل کا بیان کہ جملہ تغیرات حالت موضوع سے حالت معروض میں آنے کا نام ہیں ۔ اور معروض میں کچھ نہیں ہوتا جو موضوع میں نہ ہو ۔ دراصل اس بات کا اعلان ہے کہ موضوع میں تمام امور مندمج ہیں ۔ جملہ حقیقت فاعل میں پہلے سے موجود ہے ۔ اس بناء پر ہر نیا مقام جو حاصل ہوتا ہے محض علماً نیا ہے ۔ ورنہ دراصل وہ قدیم ہے ۔ اس پورے فلسفہ تاریخیت میں میرے خیال میں ساری تاریخ کا انکار ہے جو نئے نئے جلووں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ ہر صبح زندگی میں ایک اضافہ ہے مگر تاریخیت میں ہر صبح زندگی کا اعادہ ہے یعنی تکرار ہے ۔ اس بناء پر میں نے ہیگل اور مارکس کے فلسفہ کو رجعت پسندوں کا سب سے بڑا ہتیار قرار دیا ہے ۔

(۹)

اس پورے فلسفہ میں زمانے کا انکار ہے ۔ نقطۂ اول ساعت آغاز ہی میں پورا زمانہ مجتمع ہے ۔ دراصل اس فلسفہ کے مطابق زمانہ ایک کڑی کے بعد دوسری کڑی نہیں ہے، بلکہ ربر ہے ۔ ربر کو جتنا کھینچئے کھنچتا جائے گا ۔ طول میں اضافہ ہوگا مگر ایک بھی مقام نیا نہیں آئے گا ہئیت و معطیات میں کوئی تبدیلی نہیں ہوگی ۔ تاؤ سے پیشتر جتنا مادہ موجود تھا اتنا ہی مادہ اس میں ہوگا اور اسکے نقاط میں جو ترتیب ہے وہی رہے گی ۔ ہیگلی نظریہ دراصل نظریہ تحفظ قوت (Conservation of Energy) ہی کی مثال ہے ۔ اور عالم نفس پر اس کا اطلاق ہے ۔ اس فلسفہ کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کوئی حکیم بصیر ہو اور اسے صرف ایک ساعت برائے مشاہدہ فراہم کردی جائے تو اپنی بصیرت سے وہ تمام ماضی اور مستقبل کا پتہ چلا لیگا ۔ مثلاً اگر آج کے دن کے واقعات اس کے مطالعہ میں پیش ہوں تو وہ کھول دیگا کہ آئندہ کیا ہونے والا ہے اور ماضی میں کیا ہو گزرا ہے ۔ زمانی وجود کا بھی مفہوم ہے ۔ اور زمانہ کا یہ تصور کہ اسکی ہر ساعت میں سابقہ ساعت ہوتی ہیں اسکے سوا کسی اور نتیجہ تک نہیں لے جاتیں ۔

اس موقع پر اهل عجد امثال کے نظریہ' زمان کا تذکرہ ناگزیر ہے - اشاعرہ زمانہ کو لمحات پر مشتمل جانتے تھے - ان کے خیال میں هر لمحہ دوسرے سے میز و ممتاز ہے - ایک لمحہ آتا ہے اور فنا هو جاتا ہے - اسکے بعد دوسرا لمحہ آتا ہے اور فنا هو جاتا ہے - پھر تیسرا اور چوتھا - اس طرح کل زمانہ بنتا ہے- هر ساعت نئی هوتی ہے اور ما سبق ساعت سے ماوریٰ هوتی ہے - یہ نظریہ بہت عمیق ہے - زمانہ کی هر ساعت طول زمانہ میں واقعی اضافہ ہے - اور یہ ایسا اضافہ ہے جسکی پیش بینی ممکن نہیں - نہ یہ کسی پچھلی ساعت میں مندمج ہے اور نہ کسی اگلی ساعت کا مادہ (ناعل) ہے - حرکت کے بارے میں اشعری نظریہ تھا کہ یہ ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک 'اچک، ہے - هر نقطہ دوسرے نقطہ سے غیر ماوث ہے - تمام نقاط ایک دوسرے سے منفرد و منزہ هیں اس لئے حرکت در اصل ایک بروز ہے اور واقعی نقل مقام کا نام ہے-

زمانہ کو واقعی زندہ صورت جاننا صرف اسی نظریہ کے توسط سے ممکن ہے- جب تک هم یہ نہ مان لیں کہ وجود میں جدت یا نیا پن ہے اور اسکی هر فعلیت ایک ایسا مقام متعین کرتی ہے جو سابقہ مقامات سے ماوریٰ ہے اور اس بناء پر سابقہ مقامات کے تعین سے باهر ہے، خود فعلیت کا کوئی مقام نہیں رہ جاتا اور تمام تاریخ بے معنی هوکر رہ جاتی ہے - تغیر یا حال کو حقیقی وجود سمجھنے کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ اسکے دو نقاط ماضی و حال ایک دوسرے سے ماوریٰ هوں اور متفرق هوں اور یہ تفریق اٹل اور حقیقی هو- موجودہ لمحہ سے پیش بینی مستقبل کے لمحہ کی نہ کی جا سکے - اس طرح هر فعلیت دوسری فعلیت سے ماوریٰ اور غیر متعین متصور هوتی ہے - اور یہی حقیقی هستی کی حیات پر دلالت کرتی ہے-

اسی طرح شعور ذات شاعر کا تعین نہیں ہے - شعور ایک ماوریٰ حرکت ہے- اس کا معروض همیشہ ذات سے ماوریٰ هوتا ہے - شعور ایک حقیقی ربط ہے جو ایک دوسرے سے ماوریٰ حدوں کو مربوط و متصل باعتبار علم کرتا ہے- شعور نہ صرف ماوریٰ ذات کا مظہر ہے، بلکہ ماوریٰ معروض کا بھی - اس معروض کا جو ذات سے متعین نہیں ہے - هر ارادہ نہ صرف مرید پر دلالت کرتا ہے بلکہ مقصود ارادہ کا بھی اشارہ ہے - اس بناء پر ارادہ کی مکمل تشریح مرید کی تحلیل سے نہیں کی جا سکتی - هیگل مارکس اور ان کے هم قبیلہ کا یہ نقطہ' نظر صریحاً باطل ہے کہ ارادہ کی کل حقیقت مرید سے اور حال کی ماضی سے معلوم کی جا سکتی ہے - همارے فیصلے ، همارے حرکات و سکنات، همارے ماضی کا پرتو هی نہیں

بلکہ ہمارے مستقبل کا پرتو ہیں ۔ اور ہمارا مستقبل ہمارے ماضی سے ماوریٰ ہے۔ یہ ماورائیت ماضی حال و مستقبل یا زمان حقیقی کا اصلی جوہر ہے ۔ زمانہ کے اس اصلی جوہر کی وجہ سے اسلام کے فلسفہ توبہ کی اصلیت کا وجدان ہوتا ہے۔ توبہ کا وجود اس طور پر ممکن ہے اور آغاز نو کا منطقی جواز ہی اس طرح ملتا ہے کہ ماضی اور مستقبل بالباطن ایک دوسرے کا عین نہیں ہیں ۔ وہ ایک دوسرے سے حال کے واسطہ سے متصل ہیں مگر اپنے اپنے تعین میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں ۔ اس بناء پر حالیہ ساعت میں میری توبہ ایک نئے دور کا آغاز کر سکتی ہے ۔ جو ماضی کے اعادہ سے مبریٰ ہو۔

'میری توبہ، کسی 'ماضی، کا عمل نہیں ہے ۔ جیسا کہ تاریخیت کا اصرار ہے کہ ''میں،، محض 'ماضی، کا علمی احساس ہے ۔ بلکہ زندۂ جاوید حقیقت ہے۔ جو خود ماضی سے ماوریٰ ہے ۔ میرا فیصلہ میرا حکم میرا ادراک، میرا وجدان، ایک ایسی ذات کے وجدان و کیف ہیں جسکا ماضی محض ایک گوشہ ہے ۔ انا اپنے فیصلوں، احکمات و الفرامات میں ماضی سے ماوریٰ ہو جاتا ہے ۔ اس ماروائیت میں انا یہ سوچتا ہے کہ ماضی کے تجربات کو کس حد تک جاری رہنے دیا جائے۔ اور کس حد تک ان کو منسوخ کیا جائے ۔حاصل تامل ایک ماوریٰ نتیجہ ہوتا ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ مختلف درجوں میں وہ ماضی کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن اہم بات یہ ہے کہ خواہ وہ مشابہ ہی کیوں نہ ہو ماوریٰ فیصلہ ہے ۔ اور اسی ماورائی فیصلہ کی بناء پر انا پر اپنے جملہ اعمال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

اس وجدانی تجربہ کا فائدہ یہ ہے ۔ کہ انا کی تحلیل ماضی میں نہیں کی جا سکتی ۔ ماضی کی مکمل معارفت انا کی مفارقت نہیں ہے ۔ اس لئے ہیگل کا فلسفہ جدلیت انفرادی انا کی بھی تشریح نہیں ہے ۔ اس فلسفہ میں اندماج حقیقت بنیادی ہے ۔ جب کہ انا یا خودی کی ماہیت میں تازہ بہ تازہ تجربات کی جد و جہد ہے۔ انا خود زمانہ نہیں ہے بلکہ زمانہ ساز ہے ۔ اسکے ماوریٰ اعمال و احکام اس زمانے کی کڑیاں تیار کرتے ہیں اور اسکے مختلف عہد کی تشکیل کرتے ہیں جسکو اقبال نے ''قبائے صفات،، سے تعبیر کیا ہے۔

منہائم نے شعور کی اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے کہ اس میں ماورائیت پائی جاتی ہے ۔ اس طرح منہائم، ہیگل اور مارکس دونوں سے آگے ہے ۔ اسکے بیان کے بموجب فعل کے دو رخ ہیں، معین اور غیر معین ۔ ہر فعل ماضی سے معین ہوتا ہے ، لیکن اس کی ماہیت میں ماورائیت ہوتی ہے اور یہ ماورائیت مستقبل

ہوتی ہے۔ اس طرح انا کے ہر فیصلہ میں ماضی پورے طور پر شامل ہوتا ہے۔ لیکن ہر فیصلہ ماضی پر اضافہ بھی ہے۔ اس بناء پر وہ نیا اور تازہ ہوتا ہے۔ اپنی ماورائیت کی بنا پر مستقبل کی تدوین کرتا ہے۔ ایسے مستقبل کی جو ماضی سے کسی نہ کسی حد تک مختلف ضرور ہوتا ہے۔ منہائم آگے چل کر واضح کرتا ہے کہ ہر مقام کے اعتبار سے ایک ماورائیت ہوتی ہے۔ مگر وہ اضافی یا اعتباری ماورائیت ہے۔ انسان مختلف مراتب کے ہیں۔ ہر انسان کا خزانۂ علم اسکے مرتبہ وجود کے مطابق ماوریٰ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت زمانی ہے۔ اور زمانہ کی ہر ساعت دوسرے سے ماوریٰ ہے۔ مگر یہ ماورائیت اضافی ہے۔ اپنی ما قبل ساعت کی نسبت سے وہ ماوریٰ ہے اور یہ نسبت لازمی شرط ہے جو ماوریٰ کو ماحضر سے ملاتی ہے۔ اگرچہ کہ منہائم میں مارکس کی سی تشبیہ کامل نہیں مگر اسکے باوجود اگر اس اضافی ماورائیت کی منطقی تحلیل کی جائے تو اسکے سوا کچھ مفہوم نہیں نکلتا کہ ہر ماضی کے آگے اس کا اپنا مستقبل ہوتا ہے۔ ہر زمن کا اپنا افق ہے۔ یہ جبریت آخر کار اس اضافی اقدار کے نظریہ، مجبوری اعمال و ارادہ کی طرف لی جاتی ہے جو کل تاریخیت کا خاصہ ہے۔ اس بناء پر فلسفہ خودی کے لئے منہائم کی اضافی ماورائیت بھی نا قابل قبول بن جاتی ہے۔

(۱۰)

مجھے امید ہے کہ میں نے اوپر فلسفۂ تاریخیت کی جو تشریح کی ہے اسکے مضمرات جو واضح کئے ہیں وہ اس امر کی دلالت کرتے ہیں کہ ہیگل منہائم اور الجیلی کی اصطلاحات میں فلسفہ خودی کا بیان نا ممکن ہے خودی کے فلسفہ کے مطابق ایک علیحدہ فلسفہ تاریخ کی ضرورت ہے۔ میں نے تاریخیت (Historicism) کے بنیادی امور کی طرف اشارہ کیا ہے جن سے ہمیں فلسفہ خودی کے لحاظ سے تاریخی وجود کے فلسفہ کی تشکیل میں ضرور مدد مل سکتی ہے۔

تاریخ خود کل حقیقت نہیں ہے اور نہ زمانہ دونوں کا قیام ایک ماوریٰ مرتبہ وجود میں ہے۔ کل تاریخ اور زمانہ کی تشریح اس کے واسطہ سے ممکن ہے در اصل ہمیں اس نظریہ کی بنیاد پر فلسفۂ تاریخ مرتب کرنا چاہئے۔

[illegible]

مقولاتِ زمان و مکاں
کا
اسلامی کونیاتی وجدان میں مقام

زمان و مکان کا مسئلہ انسان اور کائنات کے باہمی رشتوں کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ ہر تہذیب زمان و مکان کے بارے میں اپنا زاویۂ نگاہ واضح کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ خود ثقافتِ اسلامیہ میں یہ مسئلہ اس وقت سامنے آیا جب اسلام کا اساسی شعور ہی ایسے خطرے میں پڑ گیا تھا کہ قریب تھا کہ مسخ ہو جاتا، مگر مسلم فکر حرکت میں آئی، اس نے زمان و مکان کے اپنے مقولات وضع کیے تا کہ اساسی اسلامی وجدان آلودگی سے محفوظ رہے۔ چنانچہ زمان و مکان کا مسئلہ اس طرح اساسی اسلامی وجدان کا مسئلہ بن گیا۔

(۱)

شرح اس اجمال کی کچھ اس طرح ہے:
فارابی (وف ۳۳۹ھ) اور ابن سینا (وف ۴۲۸ھ) کے افکار نے تعقلات کا ایک ایسا ہیولی تیار کیا تھا۔ جس میں اسلام کے کونیاتی ادراک کو اصول توسل اور اس کے مقدمات سے ہاہجولاں کر کے ایسے نقطۂ نظر کی تبلیغ کرنے کی کوشش کی تھی کہ جس میں ساری کائنات واسطوں در واسطوں کے نظام کے علاوہ کچھ اور متصور نہ ہوتی تھی۔ اسلام کا اپنا بنیادی رویہ (جو اس کے باطن سے ابھرنے والی تحریکوں مثلاً اشعریت و اعتزالیت سے ہویدا ہوا) وسیلہ گریز ہے۔ چنانچہ اسلامی ادراک کے مطابق خدا اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہو سکتا۔ غرض اسلام کے منزہ ادراک کا نظام ہائے توسلات سے کوئی سمجھوتہ ممکن نہیں۔

فارابی اور ابن سینا نیز ان کے رفقاء کرامتیہ و باطنیہ کے ہاں اسلام کے اس ادراک بت شکن پر کاری ضرب پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ غزالی (وف ۵۰۵ھ) کی ''تہافت الفلاسفہ'' بنیادی طور پر اسلامی اساسی وجدان کے دفاع میں لکھی گئی ہے۔ اس کا منشائے عظیم ان ''اہل حکمت'' کا رد ہے جو وسیلوں کو وجود کی حقیقت قرار دے کر اسلام کی قلب ماہیت کرنا چاہتے تھے۔ غزالی نے اشعریت کے مقدمات کو نئے سرے سے مرتب کیا اور نظام ہائے توسل کا ابطال کیا۔ مگر غزالی اپنے ابطال میں اس حد تک آگے بڑھ گئے کہ کائنات سے ہر قسم کے نظم و ضابطہ کا خاتمہ ہوتا نظر آیا۔ اس میں کسی ناقابل تردید قانون عامہ کی کار فرمائی محال بن گئی۔ اسلام کے کونیاتی ادراک میں اس قسم کی خیال آرائی کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی تھی۔

ایسا خیال جس میں ہر معقولیت کا انکار ہو، جس میں تمام کائنات اور اس سلسلۂ حوادث کو ہر قسم کے قاعدہ و قانون سے بری کیا گیا ہو اور جس میں تمام مظاہر کو ایک ارادۂ کور کی آماجگاہ سمجھ لیا گیا ہو، اسلامی الٰہیات کے نقطۂ نظر سے کوئی جواز نہیں رکھ سکتا۔ غزالی کے مقدمات و انتاج سے کائنات ایک ایسا مجموعۂ حوادث یا اعراض دکھائی دیتی ہے جو بلا کسی اصول کے کبھی یہاں، کبھی وہاں، کبھی اب، کبھی جب نہاں اور عیاں ہوتے رہتے ہوں۔

صورت حال یہ تھی کہ ابن سینا کے ہاں نظم و ترتیب کا وجود کائنات کا سنگ بنیاد تھا۔ مگر اس تحقیق کا ادراک انہوں نے واسطہ در واسطہ نظام کی صورت میں کیا تھا؛ نتیجتاً ان کے ہاں وجود کا اصول اعلیٰ (یعنی باری تعالیٰ) ایک ایسی عمومیت اور کلیت تھا جو فلک قمر کے زیر سایہ دنیائے حوادث سے براہ راست سروکار نہیں رکھ سکتا تھا۔ درمیان میں واسطوں کا ہونا ضروری تھا، چنانچہ اصول اول سے معلول اول صادر ہوا جس سے معلول ثانی کا ظہور ہوا۔ یہاں تک کہ زیر فلکِ قمر عناصر کا وجود اثر پذیر ہوا اور دنیائے دوں یعنی تغیر و استحالہ کا عالم وجود میں آیا۔ اس طرح ابن سینا کے ہاں باری تعالیٰ اپنی مخلوق سے بہت دور ہے۔ کئی وسیلوں کے فاصلہ کی وجہ سے وہ مقرون افراد اور زمانی حوادث سے الگ تھلگ ہے۔ ارباب باطنیہ اس طرح سے کائنات کو ایک ایسے معقول

و مرتب نظام کی صورت میں دکھاتے ہیں جس کی اساس عامہ یہ مقدمہ عقلیہ ہے کہ:

''لا یصدر عن الاول الا الاول''

نتیجہ یہ ہے کہ بندہ اپنے خدا سے صرف بہت سے واسطوں کے ذریعہ ہی تعلق رکھ سکتا ہے[۲]۔ جبکہ غزالی کے ہاں ہر فرد اور ہر حادثہ براہ راست مشیت ربانی کا گزرتا ہوا لمحہ ہے اور مشیت الٰہی کے لیے کسی حد و بند، قانون و قاعدہ کا وہ تصور نہیں کر سکتے تھے۔

(۲)

اس طرح سے ہم ابن سینا اور غزالی کو ایک دوسرے کے مقابل دیکھتے ہیں۔ ایک کے ہاں نظم و قاعدہ ہے مگر وہ ادراک نہیں جو اسلام کی اساسی خصوصیت ہے۔ دوسرے نے اساسی اسلامی وجدان کی پاسداری کی مگر اس طرح کہ ہر نظم و قاعدہ کا خاتمہ ہو گیا۔ الغرض مسلم فکر بہت بڑے بحران کے بطن سے زمان و مکان کا مسئلہ فکر اسلامی میں نمودار ہوا۔ ابو المعالی عبداللہ بن محمد بن علی بن الحسن الہمدانی (وف ۵۲۵ھ) نے اسی دور میں اپنا رسالہ ''غایت الامکان فی درایت المکان'' لکھا۔ اس رسالہ میں ان کا موضوع یہی گھمبیر مسئلہ ہے جس کا مختصر سا ذکر ہم نے اوپر کیا۔ ہمدانی کے ہاں زمان و مکان کا مسئلہ ایسے اصول کے طور پر سامنے آتا ہے جس کے ذریعے ایک طرف خدا اور اس کی کائنات میں واسطوں کا نظام خیال محال بن جاتا ہے اور دوسری طرف نظم و ترتیب کا سلسلہ بھی قائم رہتا ہے، چنانچہ ابوالمعالی عبداللہ الہمدانی کے اس رسالہ میں جو بحث ہے اس کا تعین ان دو سوالات سے ہی ہوتا ہے:

۱۔ دائم کلی یا اصول اول سے کیونکر حادث زمان کا سلسلہ قائم ہے، اور

۲۔ اصول اول (دائم کلی) جزئیات پر کس طرح محیط ہے۔

یہی مذکورہ بالا دو سوالات غزالی کی ''تہافت الفلاسفہ'' کا بھی محور تھے۔ غزالی سے کم و بیش ایک سال بعد ابن رشد کی 'تہافت التہافتہ' کا موضوع بھی یہی سوالات ہوئے۔ ہمدانی نے زمان و مکان کے مختلف

انواع کا نظریہ پیش کر کے اور اس نظریہ کے ذریعے ان سوالات کا جواب دے کر مسلم فکر میں فقید المثال خلاقیت کا ثبوت دیا ہے ۔ ان کے مطابق اجسام کے زمان و مکان اور ہیں ، ارواح کے اور ، خداوند قدوس کے اور ۔

ابوالمعالی ہمدانی ، ابو حامد غزالی کے بھائی احمد غزالی (وف ۵۲۰ھ) کے شاگرد تھے ، احمد غزالی نے ابو حامد غزالی کے بعد اپنے دبستان کی مسند ارشاد سنبھالی اور اپنے برادر بزرگ کی تصنیف 'احیا العلوم الدین' کا ایک عمدہ خلاصہ بھی تالیف کیا ۔ ابوالمعالی ان کے ممتاز تلامذہ میں سے تھے[۲] ۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ ہمدانی ، غزالی کے مکتب خیال کی پوری روایات اور افکار پر براہ راست عبور رکھتے تھے ۔ وہی معرکہ آرا مسائل ان کی فکری زندگی کا حاصل تھے ، جن کے لیے ابو حامد غزالی نے اپنی شہرۂ آفاق 'تہافت الفلاسفہ' مرتب کی تھی ۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان و مکان کے بارے میں ابوالمعالی کے افکار تازہ کا منشاء ان نقائص پر قابو پانا تھا جن سے غزالی کے افکار میں جھول پیدا ہو گیا تھا اور جو 'تہافت' میں بہت زیادہ ابھر کر سامنے آتے تھے جس کے نتیجہ میں یہ تصنیف کون و مکان کی ساخت میں نظم و ضبط اوز تمام علل مؤثرہ کی تکفیر سے ملوث نظر آتی ہے ۔

(۳)

حکما (فارابی اور ابن سینا) اور اشعریوں (متکلمین بشمول غزالی) کے درمیان جو مبحث تھا جو غزالی کے مسئلہ نمبر ۱۳ ''تہافتہ الفلاسفہ'' میں اس طرح مرتکز ہو جاتا ہے :

''ان کے بقول تمام (اہل حکمت) کا اس پر اتفاق ہے ، ان لوگوں کا بھی جو سمجھتے ہیں کہ خدا کو صرف اپنی ذات کے علاوہ کوئی علم نہیں ہے اور ان لوگوں کا بھی جو خدا کے لیے علم غیر کا اثبات کرتے ہیں جیسے کہ ابن سینا ۔ غرض دونوں قسم کے حکماء اس سے متفق ہیں کہ وہ ایک ایسے کلی علم سے عالم ہے جو زمان سے ماورای ہے اور جو ماضی ، حال و مستقبل (کے تعینات) سے نہیں بدلتا ۔ اس اتفاق رائے کے باوجود ابن سینا کہ دوسرے گروہ کی نمائندگی کرتے ہیں یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی شے — حتی کہ

کوئی ذرہ خواہ زمین میں ہو ، آسمان میں ہو —— اس کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے - وہ (باری تعالیٰ) جزئی کو کلی علم کے "ذریعہ جانتا ہے"[۳] -

الغزالی کا اس نظریہ پر جو اعتراض ہے وہ بجا ہے - غزالی کے بعد ابن رشد نے بھی اس پر اعتراض کیا :

"غزالی نے کہا کہ اگر حادث زمانی اور گریزپا شے کا علم خداوندی زمان و تغیر سے متاثر نہیں ہوتا تو کیا واقعی خدا اس شے کا علم رکھتا ہے ؟ اگر خدا کا علم (ماورائے زمان و مکان) کلیات پر مشتمل ہے اور اس طرح علم کلی ہے تو (سورج ، چاند کے) گہن کے وقت یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا اب اس واقعہ کو جان رہا ہے ، نہ ہی گہن چھٹنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ جان رہا ہے کہ اب کیا ہو گیا ہے - کیونکہ ہر وہ وقوعہ جو زمان کی نسبت سے بیان ہوتا ہے اس کے علم میں نہیں آ سکتا ، اس لیے کہ ایسا علم صاحب علم کے تغیر پذیر ہونے پر دلالت کرے گا[۴] -"

اگر ہم جدید افکار کا سہارا لیں تو یوں تشریح کریں گے کہ ابن سینا کے خیال میں خدا کا علم اپنی کیفیت میں ناموسیہ (Nomothetic) (یعنی خیالی و تعمیمی) ہوتا ہے : حکائیتیہ (Idiographic) نہیں ہوتا - ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزالی نے ابن سینا پر وہی اعتراض کیا جو ونڈل بانڈ نے سائنسی علم پر کیا تھا کہ یہ علم ٹھوس ، مقرون اور منفرد واقعات کو گرفت میں نہیں لا سکتا ، کیونکہ اس کا منشأ و ماوی عمومی قوانین ہوتے ہیں[۹] - غزالی ابن سینا کے اس دعوے پر کہ "وہ (باری تعالیٰ) اپنے علم کلی سے سب کو جانتا ہے" اس طرح تنقید کرتے ہیں :

"جہاں تک شخص زید کا تعلق ہے وہ شخص عمر سے جو اس کے لیے تو ممیز ہے ، عقل کے لیے نہیں - کیونکہ اس ممیز میں ایک مخصوص بُعد یا جہت کا تعین داخل ہے جبکہ عقل کا معروض مطلق و کلی بُعد یا مکان عامہ ہوتا ہے - جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ اور یہ (شے)" تو ہمارے اس اشارے میں ذات عالم اور شئے مدرکہ میں نسبت قریب ، نسبت بعید یا طرفِ معینہ کا اظہار ہوتا ہے -

لیکن (ابن سینا کے دعوے کے مطابق) باری تعالیٰ کو اس قسم کی نسبت میں خیال کرنا محال ہے۔''۔

کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا نے جو مؤقف اختیار کیا اس کا محرک بہت ہی نیک تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ذات خداوندی کے اپنے جوہر ذات کی مناسبت سے یعنی تغیر سے بالا تر ہونے اور تعینات سے اس کی ہستی کے ماورائی ہونے کے لحاظ سے، اس کے علم کی نوعیت کو ''یہاں'' ''وہاں'' ''اب'' اور ''جب'' کے اتصاف سے بلند بیان کیا جائے، لیکن جو حل لے کر وہ آئے اس سے علم باری تعالیٰ پر ایک نیا تعین عاید ہو جاتا ہے۔ اس کا علم صرف کلیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ چنانچہ جزئیات (واقعات و حوادث) کو (جیسے کہ یہ ہوتے ہیں) جاننے سے وہ عاری ہو جاتا ہے۔

اس لیے غزالی نے علم الٰہی کے بارے میں ابن سینا کے خیال کی تردید کی اور اس مقدمہ کو استوار کیا کہ باری تعالیٰ جزئیات کو علم جزئی (علم محاکاتی) کے ذریعہ جانتا ہے۔ غزالی نے یہ مقدمہ بھی بیان کیا کہ فنا پذیر حادثات آنی جانی اشیا کے علم سے جوہر خداوندی میں تغیر لازم نہیں آتا۔ لیکن خود غزالی کا یہ حل اس فلسفیانہ دقت سے نہیں بچ سکتا کہ زمانی و مکانی وجودات کا علم ان موجودات کا ذات عالم سے زمانی و مکانی رشتہ طلب کرتا ہے، چنانچہ اشیائے مدرکہ اور صاحب ادراک میں زمانی و مکانی اضافتوں کا ہونا لازم ہے۔ اگر خدا کا علم جزئی ہے تو خدا کو جزئیات کی نسبت سے یہاں، وہاں، اب یا جب ہونا چاہیے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا اور غزالی دونوں اپنے اپنے نظریات کی دقتوں کو محسوس نہ کر سکے۔ چنانچہ اصول اول (باری تعالیٰ) کا محسوسات جزئیہ و افرادِ مقرون سے کیا تعلق ہے؟ یہ سوال جوں کا توں رہا۔ ابن رشد نے اپنی ''تہافت التہافتہ'' میں ان دونوں مفکروں کے خیالات کی مذکورہ دقتوں کو واضح کیا اور اپنا وہ حل پیش کیا جس سے تعدد زمان و مکان کا شعور اساسی وجدان کے مضمرات میں سے بن جاتا ہے۔

باری تعالیٰ کے بارے میں اشیائے جزئی یا افراد کے جاننے سے یعنی علم محاکاتی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ جہاں یہ امر بالکل ہی بین ہے

نہ علم کلی یہ شعور ناموسیہ سے اس قسم کے جاننے کی شرائط پوری نہیں ہو سکتیں اور نہ یہ کبھی ٹھوس مقرون ادراک کی جگہ لے سکتا ہے، وہاں یہ امر بھی اتنا ہی واضح ہے کہ اس مقرون ادراک یا علم محاکاتی کے لیے زمان و مکان کا ایک ایسا ہیکل اشارات (Frame of Reference) درکار ہے جو اشیائے ادراک اور صاحب ادراک (عالم و معلوم) کے درمیان نسبت و ربط قائم کر دے۔ جب ہم اس بنیادی شرط پر توجہ دیتے ہیں تو ابو المعالی ہمدانی کا یہ وجدان نہایت عمیق فکر کا غماز ہوتا ہے کہ الٰہی زمان و الٰہی مکان کا اپنا وجود ہے۔ اس زمان و مکان کی وجہ سے ما بعد الطبیعیاتی طور پر منفرد و ٹھوس واقعات کے بارے میں باری تعالیٰ کا براہ راست مقرونِ علم قطعی نظریہ بن جاتا ہے۔ خیر قبل اس کے کہ ہم ابو المعالی کے افکار کے مافیہ و مالہ، پر غور کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے افکار کا احصأ، انتقاد اور تجزیہ کریں تاکہ ہم اس مسئلہ کی پوری نزاکتوں کو محسوس کر سکیں۔

(۴)

ابن رشد کو غزالی کے اس نتیجہ فکر سے پورا اتفاق ہے کہ مقرون آگہی (محاکاتی علم) کی معرہ آگہی (ناموسی علم) میں تحویل ممکن نہیں ہے چنانچہ ابن رشد نے غزالی کی طرح اس بنیاد پر ابن سینا اور فارابی کے اس خیال کی تنقیص کی کہ علم کلی کے واسطہ سے جزئیات کا علم ممکن ہے لیکن پھر ابن رشد، غزالی پر بھی تبصرہ کرتے ہیں کہ ان کے نتائج محض سوفسطائیت اور جدلیت سے عبارت ہیں جو روایات (اسناد مکتبی) پر مبنی ہیں یا عام تعصبات پر۔ انہیں اصولِ اولی یا بدیہات اور استدلال سے سروکار نہیں۔ ابن رشد نے اپنا نظریہ اس طرح واضح کیا کہ اشیائے مقرون کے بارے میں علم الٰہی اور ادراک انسانی میں مماثلت ڈھونڈنا اور مقابلہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"حکماء کے خیال میں یہ محال ہے کہ علم الٰہی، علم انسانی کی نظیر پر ہو۔ جو اسے (اس قسم کی نظیر پر) خیال کرتا ہے وہ خدا کو ایک دائم انسان بنا دیتا ہے اور انسان کو ایک فانی خدا بنادیتا ہے"[۸]۔

ابن رشد نے اس بات پر خاص زور دیا ہے کہ علم الٰہی محکم کلیات کی طرح کا نہیں ہوتا کیونکہ اس علم تعممی کا منبع بھی (انسانی)

عقلی درک ہے ۔ نیز وہ علم جزئی کے انداز کا بھی نہیں ہو سکتا کہ آخر کار جزئی علم بھی محض انسانی ادراک ہے ۔

ابن رشد کا کہنا ہے کہ :

''جید حکماء اس لیے خدا کے علم کو نہ تو جزئیاتی قرار دیتے ہیں نہ کلیاتی ۔ کیونکہ ایسا علم جس میں جزئیات یا کلیات کے تصورات ہوں وہ ''عقل منفعل'' کے لیے سزاوار ہے ، لیکن عقل اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام کی تمام فعالیت و علیت ہے ۔ اس وجہ سے اس کے علم اور علم انسانی میں کوئی تقابل نہیں ہے[۹]''۔

ابن رشد کی یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ انسانی ادراک اپنے مقابل کسی ٹھوس شے اور واقعہ کے نمود سے حرکت میں آتا ہے ۔ اس وجہ سے یہ ادراک شئے مدرکہ و مقابل کا ایک اثر یا نتیجہ ہوتا ہے ۔ چنانچہ علم انسانی خواہ وہ جزئیات کا ہو یا کلیات کا شئے مدرکہ کا معلول ہوتا ہے مگر الٰہی معلول نہیں ہوا کرتا ۔ یہ فعال (یعنی بالفاعلیت) ہوتا ہے یعنی اپنی ماہیت میں علت و سبب ہوتا ہے اور اس سے معروضات مقرون اشیائے معلومات دراصل ''معلولات'' کی نسبت میں ہوتے ہیں ۔ یہ اس لیے کہ ''علم'' ایک ایسا وجودی واقعہ ہوتا ہے جو ہمیشہ معروضات سے متعلق ہوتا ہے اور یہ امر خود ماہیت علم کے لیے لاینفک اور اساسی ہے ۔ چنانچہ علم الٰہی کا بھی علاقہ موجودات سے ہوتا ہے ۔ اب دو صورتیں ہیں :

''یا تو یہ موجودات سے اس طرح علاقہ رکھے جیسے ہمارا (انسانی) علم یا پھر کسی برتر طریقہ سے علاقہ ہو ۔ لیکن چونکہ اول الذکر محال ہے اس لیے علم الٰہی کا اشیائے موجودات سے برتر نوعیت کا تعلق ہے[۱۰]''۔

ابن رشد تشریحاً کہتے ہیں کہ اصلی علم وہ ہے جو وجود کے موافق (مطابق) ہوتا ہے ۔ مگر خود وہ نفس وجود جو علم کا ''معلوم'' ہوتا ہے دو طرح سے ہوتا ہے ، ایک برتر طرح وجود ہوتی ہے اور دوسری فروتر ۔ اول الذکر مؤخر الذکر کا باعث ہوتی ہے :

''یہ ممکن بات ہے کہ علم الٰہی (بشمول ارادہ الٰہی) خود معلومات

الٰہی کا باعث ہو اور پھر ان معلومات الٰہی کا اس طرح موجود ہونا اس امر کا باعث ہو کہ ان کا علم باری تعالیٰ (جس طرح کہ وہ ہیں) کو ہوتا ہے''۔!

عالم کون و مکان میں انسانی علم اس کم تر طرح کے مطابق ہے جب کہ باری تعالیٰ کا حقیقتاً علم برتر طرح کے مطابق ہے۔

غرض ابن رشد نے ابن سینا اور غزالی دونوں کا ابطال کیا اور کہا کہ وہ دونوں علم انسانی کی دو مختلف قسموں کے درمیان قید ہو کر رہ گئے۔ ابن سینا تصورات انسانی یعنی کلیات کے علم مجرد میں اور غزالی محسوسات انسانی کے بیے مقرون علم جزئی میں۔ چنانچہ ابن سینا نے علم کلیات سے اصول اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) کو متصف کیا اور غزالی نے مدرکات کے علم جزئی سے حالاں کہ اصول اولیٰ (باری تعالیٰ) تمام وجود کا فعال اصول ہے جبکہ کلیات و جزئیات دونوں ہی ادنیٰ طرحیں ہیں اور معلول ہیں اور اپنے وجود میں معلومات کی محتاج ہیں۔ اس طرح دونوں اقسام اس جناب باری کے شایان شان نہیں۔ دونوں ہی تعینات کے تابع ہیں۔

جزئیات کا تعین یہ ہے کہ یہ مخصوص زمان و مخصوص مکان میں موجود و مستحضر ہوتی ہیں جبکہ کلیات کا تعین یہ ہے زمان عامہ و مکان عامہ ان کا محل ہیں۔ زمان عامہ محض زمان مخصوص کی تقسیم ہے اور زمان مخصوص (جزئی) زمان عامہ کی تخصیص۔ اسی طرح مکان عامہ، مکان جزئی کی تقسیم ہے اور مکان جزئی (مخصوص) مکان عامہ کی تخصیص ہے۔

بالفاظ دیگر کلیات و جزئیات کا محیط زمانِ حادث ہے اور یہ وہ زمان ہے جو اپنے اجزاء میں تقسیم پذیر ہے۔

(۵)

جو مسئلہ ان مباحث سے بنیادی طور پر سامنے آتا ہے وہ ماہیت علم کا ہے۔ علم کی وجودیاتی ماہیت حضوری ایک ایسی وجودیاتی شرط ہے جو صاحب علم اور شئے معلوم کے درمیان نسبت علم کے لیے نا گریز اور ضروری ہے۔ اس شرط کی تکمیل بغیر کسی علم کا وجود نہیں۔ خود

حضوری کے دو رخ معلوم ہوتے ہیں جن میں سے ایک زمان اور دوسرا مکان ہے ۔ چنانچہ علم الٰہی کے لیے بھی اس وجودیاتی شرط کے مضمرات پر غور کیا جا سکتا ہے جو خود ماہیت علم میں شامل ہے ۔

چونکہ باری تعالیٰ کو تمام اشیاء وجودات کا علم حضوری حاصل ہے ، اس وجہ سے اس کی شرط کے طور پر زمان الٰہی اور مکان الٰہی کا بھی ضرور وجود ہے ، جو زمان طبعی و مکان اجسام سے اپنی نوع ، ماہیت وغیرہ میں قطعاً مختلف ہے ۔ اس استدلال سے کثرت زمان و مکان کا ثبوت ملتا ہے جو ابو المعالی ہمدانی کا نظریہ ہے ۔

انسانی علم کی تو یہ خصوصیت ہے کہ یہ جزو کی تعمیم سے کلیات بناتا ہے یا کلیات کی تخصیص سے جزئیات تک پہنچتا ہے علم الٰہی تعمیم و تخصیص سے پاک ہے ۔ اصول اولیٰ (باری تعالیٰ) سب کو بلا واسطہ اور بلا عمل تعمیم و تخصیص جانتا ہے ۔ اس امر سے الٰہی زمان و الٰہی مکان کی ہیئت کے بارے میں کچھ نہ کچھ درک حاصل ہوتا ہے ۔

خدا کو جو بلا واسطہ جزئیت و کلیت سب معروضات و اشیاء و افراد کا علم حضوری حاصل ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ باری تعالیٰ تمام اشیاء سے معیت و قربت رکھتا ہے ۔ اس قرب و معیت کا اصول تحقیق اسی زمان و مکان الٰہی کی ساخت ہے ؛ ابو المعالی ہمدانی کے وجدان کے مطابق الٰہی مکان تمام موجودات پر اور الٰہی زمان تمام لمحات پر براہ راست محیط ہے ، یہ احاطہ سب کچھ بالفعل ہے بالقوہ نہیں ۔ الٰہی زمان کا کوئی لمحہ ایسا نہیں جو 'ابھی' شروع نہیں ہوا اور کوئی لمحہ ایسا نہیں جو 'ابھی تک' نہیں گزرا ۔ چنانچہ اس میں تمام تغیر ''ہم زمانہ'' ہے اس میں موجود ہونے سے ہر حادثہ علم الٰہی کے براہ راست حضور میں ہے ۔ مکان الٰہی کی ساخت و ہئیت بھی اسی طرح سے ہے : عالم کا کوئی ذرہ ایسا نہیں ہے جو اس مکان میں قربت الٰہی سے دوسرے کے مقابلہ میں دور ہو ، سب کو یکساں قرب و معیت و حضوری حاصل ہے ، چنانچہ ''دایاں'' ''بایاں'' ''نیچے'' ''اوپر'' جیسے مفہومات و امتیازات مکان الٰہی پر عاید نہیں ہوتے ۔

اسی طرح "اب اور "جب" کے امتیازات بھی زمانِ الٰہی پر عاید نہیں ہوتے۔ یہی سبب ہے کہ علم الٰہی تقسیم و تکثیر قبول نہیں کرتا۔ وہ علم واحد ہے جس کی حضوری میں سب حاضر ہیں اور انسانی علم اپنی نوعیت میں ہرگز اس کے تقابل میں نہیں آ سکتا۔

(۹)

ابن سینا کے ہاں اگرچہ کسی برتر مکان کا تصور نہیں ملتا مگر ایک برتر زمان کا احساس ضرور ملتا ہے۔ اسے وہ سرمدیت سے تعبیر کرتے ہیں، لیکن ابن سینا کے تصور سرمدیت کا ابو المعالی کے نظریۂ زمان الٰہی سے کوئی موازنہ نہیں ہے۔ کیونکہ سرمدیت محض مجردات کے سلسلہ سے ہے جیسے اعیان افلاطونیہ۔ چنانچہ سرمدیت میں ایسی کلیت معریٰ پائی جاتی ہے کہ یہ اپنے بلا واسطہ احاطہ میں محسوس اجسام و افراد کو نہیں لے سکتی، اس سرمدیت کو عقلی مراقبہ کے ذریعے ہی تصور میں لا سکتے ہیں، وہ بھی اس شرط پر کہ آپ فلسفہ صدور کو آئندہ حقیقت باور کریں۔

دراصل سرمدیت کا خیال کوئی وجدانی امر نہیں ہے بلکہ ایک ماخوذ تصور ہے جس کو اخذ کرنے کے لیے مشائی، اشراقی نظریہ تکوین کے مسلمات کی ضرورت پڑتی ہے۔ مشائی اشراقیت کے مطابق فاعلِ مطلق یعنی علت اولیٰ سے جو حقیقت صدور میں آتی ہے وہ تعین اول اور معلول اول ہے۔ چونکہ فاعلِ مطلق "فعل محض" ہے اس لیے معلول اول بھی دائم حقیقت ہے۔ اس کا یہ پہلو سرمدیت ہے جو اپنی ذات میں "ممکن الوجود" ہے اور اپنے ہونے میں "واجب الغیر" ہے۔ اپنی اصلی 'منطقی' اور حقیقی صورت میں حقیقت کبریٰ "عالم، معلوم اور ان کی باہمی اضافت" کی تثلیث پر مشتمل ہے۔ یہی اضافت سرمدیت کی حقیقت ہے۔ یہاں عالم سے مراد ذاتِ مطلق اور معلوم سے مراد معلولِ اول، معقول اول تعین اول ہے۔ پھر معلول اول سے معلول ثانی، معلول ثانی سے معلول ثالث وغیرہ وغیرہ درجہ بدرجہ صادر ہوتے ہیں۔ سرمدیت کا محل صرف تثلیث اول ہے۔ زمان الٰہی اس کے برخلاف تمام حقائق عالم کا محل ہے، تمام وجود سیمیائی، تمام تغیر و تبدل، استحالہ و حدوث سب بلا واسطہ اسی میں موجود ہیں۔ تمام زمانِ الٰہی "بالفعل" ہے جس کے اجزا میں اب، جب، آج، کل، پرسوں وغیرہ نہیں ہو سکتے۔

(۷)

ہمدانی کا نظریہ تعدد زمان و مکان ان مشکلات کو بھی پار کر لیتا ہے جن کو غزالی کا فلسفہ عبور نہ کر سکا۔ غزالی کے جدلی دلائل کے تناقضات سب سے زیادہ اس مبحث میں نمایاں ہیں جہاں وہ زمان کے مسئلہ سے دو چار ہوتے ہیں۔ فارابی اور ابن سینا یعنی حکماء کا دعویٰ تھا کہ زمانہ کی کوئی حد اول نہیں ہے اور نہ ہی حد آخر ہے۔ غزالی نے اس خیال کے ابطال کی کوشش کی۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ کائنات کی حرکت و زمان کے دوام ابطال میں غزالی کو اسلامی ثقافت میں کسی مفکر نے لائق توجہ نہیں سمجھا۔ فخر رازی (وف ۶۰۶ھ) اور ابن رشد جیسے اہل دانش نے فارابی اور ابن سینا سے اتفاق کیا کہ زمانہ کی نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ مگر اس اتفاق کا یہ مطلب نہیں تھا کہ وہ ان امور سے بھی متفق تھے جن کی وجہ سے فارابی اور ابن سینا زمانہ کے ازلی و ابدی ہونے کے قائل تھے۔

زماں کے ازلی ہونے کے تصور میں غزالی نے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بے جا طور پر عقیدۂ اسلام کے لیے خطرہ محسوس کیا، کہ خداوند کے علاوہ کسی کے لیے ایسا تصور محال ہے۔ چنانچہ اس کی تردید میں وہ سوفسطائیت اور جدلیت تک اتر آئے۔ اس ضمن میں انہوں نے جو کچھ کہا اس کا ایک حصہ ضرور معنی خیز ہے۔ ہر فلسفی و مفکر اسلام کو ان مسائل سے ضرور دو چار ہونا پڑتا ہے جو غزالی کے پیش نظر تھے مگر بنیادی بات یہ ہے کہ غزالی نے یہ بات محسوس نہیں کی کہ اس سارے مسئلہ کا تعلق ایک ایسے ''محل گفتگو'' سے ہے جو اسلام کے کونیاتی شعور سے کسی طور متصادم نہیں ہے۔ لیکن خود غزالی کی بھی اس میں چنداں خطا نہیں ہے۔ اصل یہ ہے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس مسئلے کو کچھ ایسے مقدمات کے ساتھ اٹھایا کہ غزالی اس مسئلے کا ابطال کرنے بیٹھ گئے۔ جہاں تک ابو المعالی ہمدانی کا تعلق ہے انہوں نے ان مباحث سے غالباً یہ محسوس کر لیا کہ عالم کے ازلی یا غیر ازلی ہونے کا مسئلہ ایسا ہے کہ اگر زمان کے مختلف انواع کا وجدان نہ کیا جائے تو اس کا حل ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ انہوں نے زمانِ مخلوقات (اجسام و ارواح) اور زمانِ الٰہی کا جو امتیاز قائم کیا تو اس کا بنیادی محرک یہ مسئلہ بھی تھا۔

اس ابتدائی گفتگو کے بعد غزالی جن تناقضات سے اس مسئلہ میں دو چار ہوئے اب ان کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جانا چاہیے - یہ کام دراصل ابن رشد نے انجام دیا ہے اور بہت دقت نظر سے یہ بتایا کہ جب غزالی یہ ثابت کرتے ہیں کہ زمانہ کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہوتی ہے تو وہ عالم حادث کی منطقی نوعیت اور وجود کی مختلف اجسام کا لحاظ نہیں کرتے اور اس طرح سوفسطائیت میں پڑ جاتے ہیں - غزالی کہتے ہیں کہ جس طرح کسی لامتناہی سلسلہ کا وجود بالفعل نہیں ہوتا ، نہایت زمان کا بھی وجود بالفعل نہیں ہو سکتا - چونکہ لامتناہی استداد کا وجود بالفعل نہیں ہوتا اس لیے (حکماء کے بقول) مکان کی حدیں ہوتی ہیں ، چنانچہ مکان سے باہر نہ تو کوئی خلا ہے اور نہ ہی استداد - زمان بھی مکان کی طرح ہے ، یہ لامتناہی نہیں ہو سکتا :

"زمانہ کی ابتداء ہے اور اس کا ابداع ہوا ہے چنانچہ زمان سے پہلے کوئی زمانہ نہ تھا" -۱۳

غزالی کہتے ہیں کہ زمانہ کے ماضی ابتدائی سے پہلے ایک اور ابتدائی حد ، پھر اس حد سے پہلے ایک اور حد ماضی کا سر چشمہ واہمہ انسانی کا عجز ہے :

"وہم انسانی کسی شئے کی ابتداء کو مستحضر نہیں کر سکتا جب تک اس ابتداء سے پہلے ایک اور حد ابتدائی کا توہم نہیں کر لیتا - اس لیے حد ابتدائی سے بھی پہلے وہ ایک اور حد ابتدائی کو موجود فی الحقیقت سمجھ بیٹھتا ہے -"

چنانچہ اسی واہمہ کی پیداوار یہ توہم ہے کہ حد مکان کے آگے ایک اور حد ہے جو خلا ہے یا ملا ہے - غزالی اس کے بعد یوں استدلال کرتے ہیں :

"لیکن مکان کے باہر واہمہ کے مفروضہ خلا یا ملا یا خود اس کے لا نہایت استداد کا انکار ممکن ہے - جس طرح سے مکان میں استداد یا پھیلاؤ جسم کی متابعت میں ہوتا ہے اسی طرح زمان کا تسلسل حرکت کی متابعت میں ہوتا ہے - چنانچہ جس طرح جسم کا مشروط بالحدود استداد مکان کی (لا نہایت) توسیع کی تصدیق کے مانع ہے ،

اسی طرح حرکت کی ابتداء و آخر میں نہایت کا ہونا امتداد زمان کے لا نہایت ہونے کے تصور کے مانع ہے" ۔[۱۴]

غزالی اپنے استدلال کی یہ کہہ کر تکمیل کرتے ہیں کہ امتداد و انتہا اور تحت و فوق کے درمیان چنداں (نوعی) فرق نہیں ہے :

"اگر آپ کہیں کہ ایک ایسا وجود جس کے شروع ہونے سے پہلے کچھ نہ ہو، ناقابل فہم ہے تو (ہمارا) جواب یہ ہوگا کہ ایک جسم محدود جس کے آگے مزید کچھ نہ ہو وہ بھی ناقابل فہم ہے۔ اگر آپ کہیں کہ اس جسم کے آگے خود اس کے اپنے حدود ہیں جن سے وہ محدود ہے تو ہم کہیں گے کہ بالکل اسی طرح اس شئے کی حد ابتدائی اس کے وجود کا آغاز ہے جس سے وہ شئے اس سمت (یعنی ماضی) میں محدود ہے" ۔[۱۵]

غزالی اپنے استدلال کے بارے میں کہتے ہیں :

"کہ ہم نے جو موازنہ کیا ہے اس سے ہم حکماء کے ابطال کرنے کے قابل ہیں ۔ چنانچہ زمانہ متناہی ہے جو ایک طرف حد ابتداء سے محدود ہے اور دوسری طرف حد انتہا سے" ۔[۱۶]

اب غزالی کے اس دعویٰ کی صداقت کو آزمانے کے لیے یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا خدا کے لیے یہ ممکن تھا کہ دنیا کو وہ کچھ وقت پہلے پیدا کرتا ؟ غزالی کے خیال کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ سوال ہی بے فائدہ ہے کیونکہ عالم کے کسی معطیہ (واقعہ) سے اس کا علاقہ نہیں ہے ۔ ان کے خیال میں زمانہ کا ابداع ہوا ہے اور وہ متناہی بالوجود ہے، چنانچہ اس کی ابداع سے پہلے اور کوئی زمانہ نہ تھا ۔ غزالی کا یہ دعویٰ دو مقدمات پر مبنی ہے :

۱ ۔ زمانہ حرکت ہے یا مقدار حرکت ہے اور

۲ ۔ سلسلہ علت و معلول ہونے کی وجہ سے ہر حرکت کی ایک علت ابتدائی ہوتی ہے جس سے وہ شروع ہوتی ہے ۔[۱۷]

اس غزالوی استدلال میں مغالطہ آرائی یہ ہے کہ کل حقیقت کو استمرار و استقلال کی ایک ہی سطح پر تحویل کر دیا گیا ہے اور وہ ایسی ہے کہ

اس کے ابتدائی سلسلہ میں ایک علت اول یا محرک اول ہے ، چنانچہ وہی حد ابتدائی ہے ۔ اس محرک اول سے عبور و مرور کا ایک دوران جاری ہوتا ہے جو استحالہ و تکون کے مختلف حالات و ادوار سے گزرتا ہوا ایک حد انتہا تک پہنچتا ہے ۔ اس دوران میں تاریخ عالم کی صورت گری ہے ، یہی زمانہ ہے ۔ چنانچہ اب اگر زمانے کی ساری کڑیوں کو دیکھا جائے تو محرک اول پہلی کڑی بن جاتا ہے ۔ یہ علتِ اول ہے جس سے علت و معلول کے سلسلہ کی وہ رو چل پڑی ہے جو آخرکار معلولِ آخر پر آ کر منتہی ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ انِ دو حدوں کے یعنی علت ابتدائی اور معلول آخری کے درمیان عرصۂ زمان ہے جس کے اندر اضافی علت و معلولات کا تسلسل محض پایا جاتا ہے یعنی ہر فرد سلسلہ اپنے ما قبل کا معلول اور اپنے ما بعد کی علت ہے ۔ اس اضافی مؤتف سے صرف فرد ابتدائی اور فرد آخری بچے ہوتے ہیں ۔ سلسلہ کا فرد ابتدائی محض علت ہے ، کہ اس سے پہلے کچھ نہیں اور فرد آخری محض معلول ہے کہ وہ کسی کی علت نہیں ۔ اس طرح سے غزالی کی یہ کوشش کہ عالم کو محدود بالابتداء و مسدود بالانتہا ثابت کیا جائے اس امر پر منتج ہوتی ہے کہ خود باری تعالیٰ اپنے مرتبہ سے اتر کر سلکِ زمان کا ایک سرا (خواہ ابتدائی سہی) بن جاتا ہے اور اس طرح خود سلسلۂ عالم کا ایک فرد ہو کر رہ جاتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں غزالوی افکار کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ خداوند خود زمانِ تقویمی کی ساعت اول ہے اور وہی اس کے استحالہ و عبور میں حرکتِ اولیٰ ہے ، گویا ذات باری زمانوں کی مختلف ساعتوں کی قسم سے ہے ، ان کی ہم سطح ہے ، اور محض ایک نقطۂ ماضی ہے ۔

(۸)

غزالوی افکار کے مذکورہ نتائج یا مضمرات سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ وہ یہ گتھی سلجھا نہ سکے کہ دائم الوجود سے کیونکر موجودات زمان کا سلسلہ جاری ہوتا ہے ۔ ابو المعالی کے نظریہ کے ذریعہ جو زمان و مکان کی قسموں اور کثرت پر دلالت کرتا ہے ، ان مغالطوں پر عبور ممکن ہے جن کی وجہ سے غزالی 'الٰہی علیت' اور 'علیت زمانی' کے امتیازات ملحوظ نہ رکھ سکے ۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر قسم زمان میں اس کے اپنے انداز کی علیت کارفرما ہوتی ہے جو دوسری قسم زمان کی علیت سے ممتاز ہوتی ہے ۔ افکار ابن رشد سے ہماری رہنمائی اسی نتیجہ تک ہوتی

ہے۔ انھوں نے سب سے وقیع نکتہ یہ واضح کیا کہ موجودات زمانی سے ما قبل بھی موجودات زمانی ہوتے ہیں اور ان کے ما بعد بھی اور یہ کہ اس سلسلۂ موجودات میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیت حدوثی ہوتی ہے جبکہ مرتبہ الٰہی میں جو علیت کارفرما ہوتی ہے وہ علیت جوہری ہوتی ہے۔

ابن رشد نے اس امر کو بھی واضح کیا کہ علیت حدوثی کے محل میں ایک سے دوسری شئے کا سلسلۂ لا نہایت تک حدوث کوئی مستبعد امر نہیں۔ اس سے عالم حادث کی تشکیل ہوتی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں :

''جاننا چاہیے کہ حکماء لا نہایت وجود زمانی کو بطریقہ حادث تسلیم کرتے ہیں۔ اس کا خاصہ یہ ہے کہ ما قبل اس میں فنا ہو جاتا ہے، ما بعد اس ما قبل سے حادث ہوتا ہے اور اس عمل کو آپ سلسلۂ لا نہایت کے طور پر جان سکتے ہیں۔ اس پورے عمل اور اس کے دوران کا ایک مخصوص مرتبہ و سطح ہے جو کسی اور مسلمہ اصول مثلاً جسم کے محدود بالانتہا ہونے سے متصادم نہیں ہے۔ اصولِ کون و فساد مسلسل تغیرات کا سلسلہ پیدا کرتا ہے۔ اور اس سلسلہ کا محل جسم ہوتا ہے جو فی نفسہ محدود ہوتا ہے۔ لا نہایت سے لا نہایت تک ایسا ہو سکتا ہے۔ یہ علیت حدوثی کا عالم ہے۔ اس کی اپنی سطح ہے، جہاں ہر حرکت اپنے سے ما قبل حرکت سے حادث ہوتی ہے اور اپنے سے ما بعد حرکت کی علت بن جاتی ہے[۱۸]۔''

اس قسم کی حرکتوں کی کلیت یہ عالمِ حادث ہے جو بطریق حدوث ایک سلسلۂ لا نہایت متصور کیا جا سکتا ہے[۱۹]۔ اگر زمانہ حرکت ہے یا مقیاسِ حرکت ہے تو زمانِ حادث کے لیے ضروری نہیں ہے کہ ایسی حد ہو جس سے پہلے کوئی اور حد نہ ہو یا ایک ایسی حد ہو جس کے بعد کوئی اور حد نہ ہو۔ مگر اصول اول (باری تعالیٰ) یا اس کی فعلیت حادثات کی اسی کلیت کی فرد نہیں ہے۔ یہ تھا ابن رشد کا تجزیہ اور خیال۔ اصولِ اولیٰ (جناب باری) اس تمام سلسلہ میں کسی کی کڑی نہیں، وہ ان سے بالا ہے۔

ابن رشد کے نتائجِ فکر کے عمیق مضمرات میں سے ایک یہ اصول تامہ ہے کہ عالم ایک ایسا نظامِ حدوث ہے جس کے افراد واقعات میں اسباب و نتائج یعنی علت و معلول کے جو تانے بانے ہوتے ہیں وہ 'ہم رتبہ و متجانس' ہوتے ہیں، بالفاظ دیگر مظاہر عالم کی تشریح میں ان متجانس علل کے سوا کوئی اور فوق فطرت ''عامل'' یا بالا تر ''اسباب'' کے ذکر یا استعمال کی گنجائش نہ ہوگی۔ یہ اصول ابن رشد تمام طبیعی یا سائنسی علوم کا سنگِ بنیاد اور قاعدہ ہے اور ان کے مقصد و منہاج کی ضابطہ بندی کرتا ہے۔ اس اصول کے مطابق عالم کے زمانی سلسلے اور ان کی کلیتیں ایک دوسرے کی متجانس ہوتی ہیں۔ کون و فساد اور تاریخی رد و بدل، علت و معلول، استمرار و تغیرات کو شکل دیتی ہیں۔ اسباب و علل کے ان سلسلوں میں نہ تو خداوند کے افعال بطور افراد شامل ہوتے ہیں اور نہ ہی ان کی جملہ کلیت کو الٰہی دائمیت یا الٰہی علیت سے کوئی تشابہ حاصل ہوتا ہے، خواہ ان کی کوئی ابتدائی حد ہو نہ آخری۔ ابن رشد کے تجزیہ سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ الٰہی دائمیت ایسا زمان ہے جو اپنی نوع میں زمانِ عالم سے مختلف ہے جیسا کہ ہمدانی کا وجدان تھا۔ عالم کون و فساد کا اصول انجرارِ زمان حادث ہے چنانچہ یہ ممکن ہے کہ زمان حادث کی ہر حد سے پہلے ایک حد ہو اور ہر حد کے بعد ایک حد ہو اور اس طرح یہ اپنی دونوں طرفوں میں قید حدود سے باہر ہو مگر یہ زمان الٰہی یا دائمیت الٰہی کا متشابہ نہیں ہو سکتا۔

ابن رشد کا خاص الخاص فلسفیانہ کارنامہ ان زمانوں کے مختلف النوع ہونے کا احساس نہیں، یہ احساس تو ہمدانی کو اپنے واردات وجدانی کی بناء پر حاصل ہوا تھا۔ ان کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ان کے سلسلۂ علل کے نوعی امتیاز کو وانشگاف کیا، جس کے سبب زمانِ عالم لا نہایت ہونے پر بھی زمانِ الٰہی کے مرتبہ کا حامل نہیں بن سکتا۔ چنانچہ زمان الٰہی یعنی دائمیت ربانی اور عرصۂ کون یعنی زمان عالم کے مقولات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ زمان الٰہی میں علیتِ جوہری کارفرما ہوتی ہے تو آخر الذکر میں علیتِ حادث۔ اس طرح سے ابن رشد، غزالی کی تصحیح کرتے ہیں اور ابن سینا کی بھی۔ ان کی تصحیح یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی علیت یعنی محرکِ اول (علتِ اول) کی فعلیت اپنی ماہیت

میں علیت جوہری ہوتی ہے جو علیت حادث سے مختلف ہوتی ہے اور سلسلۂ کائنات کا اس طرح رکن اول نہیں ہوتی جس طرح کوئی حد (ابتداء یا انتہا) کسی واقعہ کا جزو ہوتی ہے۔

انھوں نے یہ نکتہ واضح کیا کہ خدا کی فعلیت جوہری کا خاصہ یہ ہے کہ:

''حقیقی فاعل (باری تعالیٰ) ہر شئے متحرک کے ساتھ ہوتا ہے جب کہ وہ (متحرک) حرکت میں ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ فاعل جو شئے کو فعل میں لانے کے لیے ما قبل موجود ہو...... جیسا کہ آدمی سے آدمی کی ولادت میں ہوتی ہے...... شئے کو حرکت میں حادثتاً لاتا ہے، جوہراً نہیں، لیکن وہ فاعل جو وجود انسانی کی اول تا آخر شرط ہے فاعلِ اول (باری تعالیٰ) ہے[۲۰]۔''

اور فاعل اول کا اس طرح ہونا تمام موجوداتِ زمین و آسمان اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب کی شرط ہے۔ الٰہی فاعل، عالم اور اس کی حرکت سے اس طور متعلق نہیں ہے جیسے کہ عدد ایک تمام دوسرے اعداد سے متعلق ہے جو اس کے عقب میں ما بعد آتے ہیں۔ چنانچہ باری تعالیٰ کا عالم سے تعلق ایک دوسری ہی شان کا ہے۔ وہ نہ صرف سلسلۂ عالم کی ابتداء سے تعلق رکھتا ہے، بلکہ اس سلسلہ کے ہر فرد سے، یہاں تک کہ سلسلہ کے آخری فرد سے بھی۔ چنانچہ وہ اس پورے سلسلہ کی جوہری شان سے علیت ہے۔ اس وضاحت سے پتہ چلتا ہے کہ الٰہی دائمیت کا اشیائے زمانی سے علاقہ کس انداز کا ہے؟ دائمیت الٰہی، زمان حادث کے انجرار میں اشیائے زمان کے وجود کو جوہراً متعین کرتی ہے۔ ان کے استرار و تسلسل کی وہ شرط قائم ہے۔ ابن رشد نے وجود کے بارے میں کہا کہ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس کی ماہیت حرکت ہے اور جس کو زمان سے تمیز نہیں کیا جا سکتا، دوسری وہ وجود ہے جو حرکت میں نہیں ہے اور جو ''دائم'' ہے اور جس کو زمان کے حدود میں نہیں بیان کیا جا سکتا[۲۱]۔ چنانچہ ان میں ایک کا دوسرے سے تقدم نہ تو زمان کے تقدم پر مبنی ہے اور نہ علت و معلول کے اس تقدم پر مبنی ہے جو اشیائے زیرِ حرکت میں پائی جاتی ہے جیسے کہ انسان اور اس کا سایہ۔ جو شخص

اشیائے زیر حرکت سے محرک اول کے تقدم کو اسطور لیتا ہے جیسے کہ دو اشیائے زیر حرکت کے درمیان ہوا کرتی ہے ، غلطی پر ہے - 'ان اشیاء میں ایک دوسرے سے قبلیت ، معیت یا بعدیت کی نسبت ہوتی ہے'' - محرکِ اول اور اشیائے متحرک میں ایسی نسبت نہیں ہوتی بلکہ قطعی مختلف نوع کی ہوتی ہے :

''اہل اسلام سے متاخرین حکماء نے یہی غلطی کی کہ انھوں نے بالائے تغیر وجود زمانی کے موجود زمانی سے تقدم کو کسی شئے زیر حرکت کے تقدم کی مثال پر قیاس کیا جبکہ اس فعل کی قسم اور ہی ہے''۔''

جہاں تک غزالی کے ہاں مکانی امتداد و زمانی عرصہ کے موازنہ کا تعلق ہے ، ابن رشد کو کہنا پڑا کہ یہ محض سوفسطائی دلائل میں سے ہے - ایک ایسے مکانی امتداد کا تصور جو ایک امتداد سے شروع ہو اور دوسرے امتداد (کے شروع ہونے) میں منتج ہو ، اس ذات (یعنی امتداد) کی تعریف و ماہیت کے مناف ہے'' - امتداد محدود بالجہات ہوتا ہے اس کے برخلاف زمان کی ابتداء سے ما قبل اور زمان کی انتہا کے ما بعد کا جو تصور ہے وہ خود ان ''حدود'' میں تفکر کرتا ہے جو اس ذات (زمان) کی فطرت کے عین مطابق ہیں'' -

''زمانہ میں کسی ایسی ابتدائی حد کا تصور نہیں کیا جا سکتا جو کسی دوسرے زمانہ کی انتہائی حد نہ ہو - چنانچہ لمحہ کی تعریف ہی یہی ہے کہ وہ ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتداء ہوتا ہے اور یہ حال ہوتا ہے جو ماضی اور مستقبل کے وسط میں ہے اور کسی ایسے حال کا تصور جس ہے ما قبل کوئی ماضی نہ ہو ، محض لغو ہے''۔''

اس کے برخلاف ایک ایسے نقطہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جس سے ایک خط کی ابتداء ہوتی ہو ، بلا لحاظ اس امر کے کہ وہ کسی اور خط کی بھی انتہا ہے :

''چنانچہ لمحہ کا وجود بلا ماضی و مستقبل کے نہیں ہو سکتا - اس کی وجوبیت میں داخل ہے کہ وہ ماضی کے بعد اور مستقبل کے قبل موجود ہو - مزید برآں یہ اپنے آپ سے مستقبل کی ابتداء میں موجود

نہیں ہو سکتا تا آنکہ ماضی کا وجود نہ ہو ۔ اور وہ اس ماضی کی حد انتہا نہ ہو[۲۶] ۔''

ابن رشد نے نقطہ اور لمحہ کو باہم متشابہ خیال کرنے کی غلطی کو (جیسا کہ غزالی میں پائی جاتی ہے) اس اس سے منسوب کیا ہے کہ دونوں میں یہ خاصا مشترک ہے کہ غیر قار ہیں چنانچہ دو نقطے کبھی ہمجا نہیں ہوتے اور نہ دو لمحات ایک ساتھ (معیت باہمی میں) آتے ہیں ۔ لیکن فرق یہ ہے کہ نقطہ اپنی ذات سے ثابت ہوتا ہے ۔ اس کی ذات میں کسی اور نقطہ کی طلب مضمر نہیں ہوتی ۔ جبکہ ہر لمحہ دیگر لمحات کے بعد اور آنے والے لمحات سے قبل پایا جاتا ہے ۔ اس طرح سے اپنی ذات میں (فی نفسہ) وہ ایسا ہوتا ہے کہ اپنے سے گزرنے کا طلبگار ہوتا ہے اور یہ مطلب اس کے جوہر وجود کا حصہ ہوتی ہے :

"چنانچہ ہر وہ شخص جو ایسے لمحہ کو جائز خیال کرتا ہے جو ایسا حال ہو کہ اس سے پہلے ماضی نہ ہو یا ایسا حال ہو جس کے بعد مستقبل نہ ہو تو وہ اصل میں زمان اور لمحہ دونوں کا منکر ہے[۲۷] ۔"

اس بحث کے بعد غالباً اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ عالم سے قبل کیا تھا ؟

ابن رشد کے نقطۂ نظر سے اس کا جواب یہ ہے : تخلیق کائنات سے قبل خدا نہیں ، بلکہ عدم تھا ۔ اشاعرہ کے ہاں ''عدم'' سے مراد لا شئے محض ہے مگر فی الحقیقت یہ ان اسباب و علل کا اجتماع تھا جو تخلیق عالم میں فنا ہو گئے ۔ ایک وقت تھا کہ عالم نہیں تھا ، اس کے بعد یہ ایک وقت ہے جبکہ عالم ہے ، پھر اس کے بعد ایک وقت آئے گا کہ عالم نہیں ہوگا ۔ چنانچہ زمانہ تھا ، زمانہ ہے ، اور زمانہ ہوگا ۔ اور عالم اس میں عدم سے وجود ، وجود سے عدم کے تغیر میں ہے ۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود و عدم تخالفات ہیں جو زمانی تغیر کے حوادث کے طور پر ایک دوسرے کے بعد آتے جاتے ہیں ۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ اس تغیر زمانی کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہے لیکن اس کو "لا زمان دائمیت'' خیال کرنا بالکل ہی لغو بات ہے[۲۹] ۔ دائمیت وجوداً اس سے

مختلف امر ہے۔ زمانِ حادث میں اس کی کوئی بھی مثال نہیں ملتی۔

(۹)

فلسفیانہ اعتراض کہ 'لا متناہی بالفعل' کا وجود محال ہے، حقیقت زمانی پر وارد نہیں ہو سکتا کہ اس کے سبب ماضی یا مستقبل کی کوئی حد ضروری ہو۔ زمانِ حادث کی ماہیت یہ ہے کہ اس کے حادثاتِ ماضی فنا ہو چکے ہوتے ہیں اور حادثاتِ مستقبل ہنوز ابھی بالفعل نہیں ہوئے، اس لیے یہ اعتراض یہاں وارد نہیں ہوتا۔ زمانہ بالفعل حال ہے جو ماضی اور مستقبل سے محدود ہوتا ہے، مگر امتداد مکانی پر یہ اعتراض وارد ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے نقاط بالفعل ہوتے ہیں۔ چنانچہ مکان کا وجود بلا تحدید ناقابل تصور ہے اس لیے مکان اپنی جملہ جہات میں محدود یا بالحدود ہوتا ہے۔ جس طرح کوئی لا متناہی عہد بالفعل نہیں ہو سکتا، مکان لا متناہی بھی بالفعل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لا متناہی بالفعل مکان ناقابل وجود ہے۔ زمان اس شرط میں مکان کے ساتھ اپنی کسی طرف بھی مشارکت کا حامل نہیں ہے اس لیے کہ اس کے حال بالفعل کے سوا کوئی لمحہ بالفعل نہیں ہے۔ اس وجہ سے

''زمانہ ایک کل نہیں ہے گو کہ اس کے مختلف حصے (اپنی اپنی جگہ) کلیتیں ہوتے ہیں[۴۰]۔''

زمان کے صرف وہ حصے جو اپنی دونوں طرفوں میں مشروط بالحدود ہوں ماضی کے زمرہ میں آتے ہیں[۴۱]۔ لیکن (اس) کے لا متناہی سلسلوں کے وجود سے کسی لا متناہی بالفعل کا وجود نہیں ہو سکتا[۴۲]۔

ابن رشد نے مرتبہ الٰہی کی ماہیت کے بارے میں یہ خیال ظاہر کیا کہ

''دائم الوجود حقیقت ماضیہ کے زمرہ میں داخل نہیں کیونکہ کوئی زمان اس کو محدود نہیں کرتا[۴۳]۔''

(۱۰)

ابن رشد نے اس پر زور دیا کہ ''فعل'' اور ''وجود'' میں چنداں فرق نہیں ہے۔ اس وجہ سے فعل الٰہی بھی دائرہ زمان کا فرد (کڑی یا رکن) نہیں بنتا۔ چنانچہ فعل ربانی ماورائے زمان ہے، دائم ہے اور اس طرح نوعاً زمانِ حادث سے مختلف ہے، گو مؤخر الذکر کا امتداد ماضی میں لا متناہی ہو سکتا ہے۔

ابن رشد کے خیال میں اہل فکر کو سب سے بڑا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ باری تعالیٰ سے عالم کے ''صدور کو زمانوی حرکتوں'' کے مثل تشکیل دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ یوں سمجھنے لگتے ہیں گویا کہ وجودِ مطلق نے معلولِ اول صادر فرمایا جس سے معلولِ ثانی صادر ہوا وقس علیٰ ھذا۔ یہاں تک کہ یہ عالم (جو فلکِ قمر کے نیچے ہے) وجود میں آیا۔ چنانچہ خود ابن سینا کے فلسفہ میں یہ مغالطہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس میں خدا اور عالم میں کئی صادرات کا فاصلہ ہے، یہ خیال کہ ان صادرات میں زمانی سلسلہ و ترتیب نہیں منطقی ترتیب وجود کا لحاظ ہے۔ اس مشکل کا مداویٰ نہیں بن سکتا کہ یہ کل کا نظریہ خالق اور مخلوق کے درمیان بہت سے فاصلے اور توسطات پیدا کرتا ہے۔ چنانچہ ابن رشد نے اس نظریہ کی تکذیب میں پورے طور پر غزالی کا ساتھ دیا اور یوں تبصرہ کیا:

''اس (جناب باری) کا فعل جیسے زمان اپنے حساب میں لانے یا اپنی دونوں طرفوں میں لانے سے قاصر ہے (دائرۂ) زمان میں ادراک پذیر نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی دورانِ محدود میں قیاس پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو یہ خیال کرتا ہے کہ اس دائم الوجود سے ایک عمل زمانی کا صدور ہوا دراصل اس کے عمل کو ایک مخصوص طور پر محدود کر دیتا ہے[۳۳]۔''

ابن رشد کی تنقید کے اہم اجزاء اس لائق ہیں کہ انہیں یہاں پر ذرا مفصل بیان کیا جائے۔ وہ کہتے ہیں:

''اس قول پر تمام حکمائے قدیم نے اتفاق کیا کہ 'لا یصدور عن الواحد الا الواحد'۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ انہوں نے تمام عالم کے اصولِ اول کے بارے میں جو تحقیق کی وہ جدلی طور پر تھی، چنانچہ انہوں نے اس تحقیق کو اصلی انکشافِ حقیقت سمجھا اور وہ سب اس نتیجے پر پہنچے کہ ہر شئے اور تمام اشیاء کا اصول اول ایک ہے اور یہ کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے۔''

لیکن جب ہمارے مذہب کے حکماء مثلاً فارابی اور ابن سینا نے اپنے مخالفین کے اس اصول کو مان لیا کہ مرتبہ الٰہی میں فاعل ایسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ عالمِ محسوس میں اور یہ کہ ایک فاعل سے صرف ایک ہی

معروض ظاہر ہو سکتا ہے (حالانکہ سب ہی کو اس سے اتفاق تھا کہ اصول اول مطلق الوجود ہے) تو یہ بات ان کے لیے مشکل ہو گئی کہ واضح کریں کس طرح اس سے کثرت کا وجود ہوتا ہے[۳۵]۔ چنانچہ انھوں نے سوچا کہ معلولِ اول اس فاعلِ مطلق سے صادر ہوا اور اس معلول میں ثنویت اعتباری تھی یعنی یہ کہ وہ ممکن بالذات اور واجب بالغیر تھا۔ اب یہ ثنویت ایسی تھی کہ اگر یہ فعل الٰہی میں موجود نہ ہوتی تو غیر مخلوق ہوتی۔ چنانچہ غزالی نے ان کے خلاف آسانی سے اپنے مؤقف کی برتری ثابت کر دی۔ فارابی اور ابن سینا کی بنیادی غلطی یہی تھی کہ اولاً تو انھوں نے یہ قول اختیار کیا کہ واحد سے صرف واحد صادر ہوتا ہے اور پھر یہ فرض کیا کہ کثرت واحد سے ناشی درجہ بدرجہ ہوتی ہے۔ ان کی دوسری غلطی یہ تھی کہ انھوں نے یہ سوچا کہ معلولِ ثانی اپنی جملہ کثرت کے ساتھ معلولِ اول سے صادر ہوا وغیرہ وغیرہ[۳۶]۔

(۱۱)

ابنِ رشد نے کونیات کی نئے سرے سے تشکیل کی۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ تشکیلِ نو اس مفکر عظیم کی ندرت خیال کا جیتا جاگتا نشان ہے۔ انھوں نے نظریہ بالا کی قلب ماہیئت اس طرح کی کہ اس کو اسلام کے اساسی عقائد پر استوار کیا۔ چنانچہ انھوں نے یہ بیان کیا کہ:

> ''فاعلِ ربانی سے صرف ایک معلولِ مخصوص نہیں بلکہ معلول مطلق یعنی ساری کثرت کا اپنی تمام کلیت کے ساتھ صدور ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مرتبہ الٰہی میں جو ذاتِ فاعل ہے وہ فاعلِ مطلق ہے جب کہ عالمِ محسوسات میں جو فاعل ہوتا ہے وہ فاعلِ اعتباری ہوتا ہے، اور فاعلِ مطلق سے فعلِ مطلق ہی، جس کا کوئی جزوی مخصوص منفرد معلول نہ ہو، صادر ہوتا ہے۔''[۳۷]

اس تشریح کے مطابق ہر وہ شخص جو سمجھتا ہے کہ فعلِ الٰہی سے صرف، لوگاس، یعنی کلمہ یا عقلِ اول یا بقول ابنِ عربی ''نور محمدیہ'' کا ظہور ہوا غلطی پر ہے۔ فاعلِ حقیقی و اولٰی کے فعل کا کوئی مخصوص معطیہ نہیں ہوتا۔ تمام عالم اپنی جملہ نیرنگیوں کے ساتھ اس کا معلول ہے۔ یہ فعل مطلق ہی ہے کہ اشیا ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور اس کی وحدت میں پروئی ہوئی ہیں۔ چنانچہ فاعلِ اولٰی اپنے فعلِ مطلق سے سبب

کثرت کا بلاواسطہ سبب ہے اور ان کی وحدت و کلیت کا بھی بلاواسطہ سبب ہے۔

ابن رشد کہتے ہیں کہ:

''ہر شے جو دوسری سے ارتباط رکھتی ہے اسی وحدت کے ذریعہ سے رکھتی ہے، مگر چونکہ خود یہ وحدت ایسی ہے کہ اس کا انحصار ایک ایسی وحدت پر ہونا چاہیے جو قائم بالذات ہو اور اس سے علاقہ رکھتی ہو، اس لیے ایک ایسی وحدت کا وجود ہمیشہ بالفعل ہے جو قائم بالذات ہے اور اپنی وحدت کا سبب خود اپنی ذات سے ہے۔ اسی وحدت نے تمام انواع اشیاء میں جلوہ کیا ہے اور اسی وحدت سے منفرد اشیاء کی اپنی وحدت وجود پذیر ہوتی ہے جب کہ وہ وجود میں آتی ہیں۔''[۲۸]

اس بیان سے ظاہر ہے کہ ایک ایسی ہستی کا وجود ہے جس سے ایک ایسی قوت کا ظہور ہوتا ہے جس کے سبب تمام اشیائے کثرت کا وجود ہے۔ چنانچہ ابن رشد اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ:

''تمام اشیاء میں ایک ہی روحانی (باطنی) قوت ہے جو تمام بدنی و روحی قوتوں کو مربوط کرتی ہے اور جو اپنے ایک ہی واحد غلبہ کے ساتھ تمام عالم میں مستمر ہے۔''[۲۹]

هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن

یہ بات نہ ہو تو عالم میں کوئی نظم رہے نہ تناسب۔ غرض اس طرح باری تعالیٰ ہر شے کا خالق و رب ہے اور اسی امر پر یہ کلام الٰہی صادق آتا ہے کہ:

''اور بے شک اللہ ہی آسمانوں اور زمینوں کو سنبھالے ہوئے ہے ورنہ تو یہ گر جاتے۔''[۳۰]

ابن رشد نے خالق اور مخلوق یعنی دوامیت اور زمانیت کے تعلق کو مزید یوں واضح کیا ہے:

''فاعلوں کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ فاعل ہیں جن سے اپنے بننے تک کوئی شے وابستہ رہتی ہے اور دوسرے وہ فاعل ہیں جن سے

سوائے فعل کے اور کچھ صادر نہیں ہوتا ، نیز ان کا معلول (شے) اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ فعل ہے ۔''[۳۰]

اللہ تعالیٰ ، خالقِ عالم ، فاعل کے پہلے مفہوم کے اعتبار سے نہیں ہے :

''اس قسم کا صحیح مصداق تو صناع ہوتے ہیں جن سے ہم اپنے روزمرہ کے معمولات میں واقف ہیں ۔ قصہ یہ ہے کہ جوں ہی صنعت گری پوری ہوئی ، صناع اور مصنوع میں پھر کوئی رشتہ باقی نہیں رہتا اور وہ مصنوع اپنا آزاد وجود اختیار کر لیتا ہے ۔ چنانچہ اس سبب سے صناع دراصل فاعلِ حادث ہے جو اپنی مصنوع سے تقدمِ زمانی رکھتا ہے ، اس کے کام پر ''تخلیق'' کے الفاظ کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس کی صنعت اپنا وجود رکھ سکتی ہے جب کہ خود وہ معدوم ہو گیا ہو ، لیکن باری تعالیٰ وہ فاعل ہے جس کا فعل 'غیر مطلق' اور 'دائم' ہے اور جس کا معروض اس کے فعل کا عین ہے ۔''[۳۱]

(ہم اس کی مثال گائیک سے دے سکتے ہیں کہ ''گانے کا کام'' اور ''گانا جو گایا جاتا ہے'' بالکل عین ہیں ۔ گانا بمعنی فعل اور گانا بمعنی معروض دونوں میں کوئی فرق نہیں ۔ باہم تحویلِ کامل رکھتے ہیں) ۔ چنانچہ خلقت اپنے خالق کے مقابل اس کے غیر کی طرح نہیں ہے بلکہ یہ فعلِ الٰہی ہے اور اسی نسبت میں اپنے خالق سے مسلسل وابستہ ہے ۔ ابنِ رشد الٰہی فعالیت کو کوئی جبلی عمل قرار نہیں دیتے ۔ وہ کہتے ہیں کہ :

''فعلِ الٰہی علمِ الٰہی کے ساتھ ہے ۔ اس کا باعث کوئی داخلی یا خارجی اقتضا نہیں بلکہ محض لطف و عنایت ہے ۔''[۳۲]

چنانچہ کائنات پر لفظِ صنعت کا اطلاق بالکل غلط ہے :

''کیونکہ صناع کی صناعت کے برخلاف جو اس کے مقابل ہے 'تخلیق' کا وجود صرف فعل سے ہے اور فعل میں ہے ۔ اس طور سے عالم ، خدا کی مخلوق بمعنی فعل ہے ۔ چنانچہ اس پر خلقت کا اطلاق لفظ قدامت (ہمیشگی) کے اطلاق سے زیادہ درست ہے ۔''[۳۳]

یہاں پر ابن رشد نے اس مسئلہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عالم قدیم ہے یا نہیں ۔ ان کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالم کو خلقت الٰہی کہنا صحیح ترین ہے ، بجائے اس کے کہ اسے قدیم بتایا جائے ۔ عالم اپنی حقیقت میں فعل الٰہی میں تحویل کامل رکھتا ہے اور فعل الٰہی محض لطف و عنایت ہے اور غیر مخلوق ہے ۔

ابن رشد خالق اور مخلوق کے رشتہ کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ فاعل علی ہے ۔ اور ''فاعل علی'' وہ ہوتا ہے جو اپنے معلول سے ہمیشہ وابستہ رہے :

"یہ عالم اپنے وجود کے دوران (مسلسل) اپنے فاعل کے وجود کا دو وجوہ سے محتاج ہے ، ایک وجہ تو یہ کہ ذات عالم مسلسل حرکت میں ہے ۔ دوسری وجہ اس کی ذات و وجود کی ایک خاص صورت ہے اور یہ صورت اپنی ماہیہ میں اضافت یا ربط کی مصداق ہے نہ کہ کیف جیسے شکل و حال وغیرہ کی مصداق ۔ وہ صورت جس کا کیف کے زمرہ سے تعلق ہوتا ہے جب وجود میں آ جاتی اور پھر فنا ہوجاتی ہے تو (اس تمام عرصہ بقا و فنا میں) فاعل کی محتاج نہیں ہوتی ۔''[۳۴]

ابن رشد کہتے ہیں کہ اس وضاحت سے تمہیں بات کے سمجھنے میں مدد ملے گی کہ تمام خلقت فعلیت ہے ۔

(۱۴)

ہمارے زمانہ میں اسی قسم کے خیالات کا اظہار محمد اقبال نے کیا ہے ۔ اقبال کم و بیش حقیقت کے اسی تصور تک پہنچے جو ابن رشد نے پیش کیا تھا ۔ ان کی کونیات اس لیے اشعریت اور غزالیت سے مختلف ہے ، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ :

''اس کائنات کا معاملہ جو ہمیں اشیاء کا ایک مجموعہ معلوم ہوتی ہے ایسا نہیں ہے کہ ایک ٹھوس مواد ہے جو ایک خلا کو گھیرے ہوئے ہے ۔ یہ (کائنات) شے نہیں بلکہ فعل ہے ۔''[۳۵]

''یہ واقعات کا ایک نظم ہے ، ایک شان عمل ہے ، اور اس طرح سے انائے برترین سے عضواً مربوط ۔''[۳۶]

اس کے مقابل ملاحظہ ہو کہ ابن رشد نے کہا تھا:

''اس قوت یعنی (علیت ربانی) کے ناشی ہونے سے کائنات اپنی کلیت میں ایک وحدت بن جاتی ہے ۔ ۔ ۔ ۔ اور اسی قوت سے اس کے جملہ اجزاء باہم مربوط ہوتے ہیں چنانچہ اس کائنات کا موضوع ایک ہی فعل ہے جیسا کہ جسم نامیہ ہوتا ہے۔''۵۸

ان بیانات سے کائنات کا خدا سے زندہ رشتہ مفہوم پذیر ہوتا ہے۔ اب اس کے بعد اقبال کا بیان سنیے۔ کہتے ہیں کہ:

''محدود ذہنوں کو عالم فطرت اپنے مقابل ایک غیر نظر آتا ہے جو خود سے موجود ہے کہ جس کو ذہن محسوس تو کرتا ہے مگر بنا نہیں سکتا۔''

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہم تخلیق (کائنات) کو ایک گزرا ہوا واقعہ سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں تیار شدہ مصنوعہ کے طور پر دکھائی دیتی ہے جس کا اپنے بنانے والے سے کوئی عضوی (زندہ) رشتہ نہیں ہے اور اب وہ (صناع) اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس کا تماشا بین ہے۔ نظریہ تخلیق کے بارے میں تمام بے سروپا الہیاتی بحثیں محدود اذہان کی اس تنگی نظر سے ہی پیدا ہوئی ہیں:

''اصل سوال جس کا جواب ضروری ہے یہ ہے کہ کیا کائنات باری تعالیٰ کے اس طرح مقابل ہے کہ دونوں کے درمیان ایک فاصلہ ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے نقطہ نظر سے تخلیق اس مفہوم میں کوئی ایسا ''معین واقعہ نہیں ہے جس کا کوئی ماقبل و مابعد ہو''۔ کائنات ایک ایسی حقیقت کے طور پر نہیں تصور کی جا سکتی کہ جو اس کے مقابل ہو۔ ایسا خیال خدا اور عالم کو ایسی علیحدہ علیحدہ اشیا میں تحویل کر دے گا جو لامتناہی خلا میں ایک دوسرے کے محاذی ہیں۔ درحقیقت اپنی ماہیت میں (کائنات) ایک مسلسل عمل ہے جس کو (ہمارا) شعور ایک دوسرے سے علیحدہ مختلف اشیائے کثرت میں توڑ کر دیکھتا ہے۔''۵۹

اس بیان پر ابن رشد کے ان الفاظ کا اضافہ مناسب معلوم ہوتا ہے:
''قدیم کی بجائے تکون مدام کی اصطلاح کا عالم پر اطلاق انسب ہو گا۔''۹۴

اس وضاحت کو مسئلہ قدر مقدر پر اقبال کے تاملات سے ملا کر دیکھا جائے تو حقیقت عالم پر ایک نئی روشنی پڑتی دکھائی دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

''عالم کو اگر اس طرح دیکھا جائے کہ (اس کی) تاریخ پہلے سے معین و مقدر واقعات کا ایک آہستہ آہستہ ظاہر ہونے والا تصویری سلسلہ ہے تو پھر اس میں ندرت اور ابداع کی گنجائش نہیں ہو سکتی چنانچہ اس میں لفظ خلاقیت کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے کیوں کہ جیسا کہ ہم جانتے ہیں ندرت فعل خود اس لفظ (یعنی خلاقیت) کے مفہوم میں شامل ہے۔ (اس ضمن میں) مسئلہ مقدرات پر جو الٰہیاتی بحث و مباحثہ ہوتے ہیں سچ تو یہ ہے کہ ان میں حیات کے امکانات خفتہ پر نظر رکھنے کی ضرورت ہی نہیں سمجھی گئی''۹۵۔

تکون مدام کی حیثیت سے کائنات خدا کا فعل نا تمام ہے اور فعل الٰہی کسی مقدر کا پابند نہیں۔ چنانچہ یہ تکون مدام جو ہمیں بقول ابن رشد کائنات کی صورت میں نظر آتا ہے بقول اقبال کسی تصور ما قبل کا رفتہ رفتہ پیکر وجود میں نہیں آتا۔ یہ تو باری تعالیٰ کی تخلیق مسلسل و نا تمام ہے جو ہر لحظہ بالکل نادر و جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ افکار ابن رشد اور تاملات اقبال کے ڈانڈے مل گئے ہیں۔ یہاں پر عالم فانی ہے یا قدیم، اس مسئلہ نے ایک نئی صورت اختیار کرلی ہے جس کو مادیت، دہریت اور ثنویت سے کوئی علاقہ نہیں۔ اب یہ مسئلہ اساسی اسلامی وجدان کے مطابق نئے سرے سے ترتیب پا کر ''تخلیق ناتمام'' اور ''تکون مدام'' کی شکل اختیار کر گیا ہے۔ اس خیال نو کی اقبال نے جو شاعرانہ حکایت کی ہے ملاحظہ ہو:

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود

(بال جبریل، ص ۱۰۰)

جب ہم اس کو علیتِ حادث کے خاکہ میں دیکھتے ہیں تو یہ تکوینِ ناتمام یکے بعد دیگرے لا متناہی حادثات کی شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ ہمارے اپنے زمانِ حادث کی ماہیت ہے:

جو تھا نہیں ہے، جو ہے نہ ہوگا، یہی ہے اک حرف محرمانہ
قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ
مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ماضی میں اس سیلِ حوادث کی کوئی ابتداء نظر نہیں آتی مگر زمانی لا متناہیت قائم بذاتِ خود نہیں ہے۔ ابنِ رشد کے خیال میں یہ خود مکتفی کلیت نہیں بن سکتی۔ خود اقبال بھی یہی کہتے ہیں اور اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ:

''اگر ماہیتِ زمان کے بارے میں بہاؤ، حرکت، گزران، الفاظِ فیصل ہیں تو پھر ایک دوسرا زمان ہونا چاہیے جو اس زمان کے عرصہ کا تعین کرے اور پھر ایک تیسرا زمان ہونا چاہیے جو اس دوسرے کے عرصہ کا تعین کرے الالا نہایت(۵)''۔

غزالی بھی اس مسئلہ سے دو چار ہوتے تھے۔ جب انھوں نے زمان کو مشروط بالابتداء قرار دیا تو یہ سوال اٹھتا تھا کہ اس ابتدا سے پہلے کون سا زمان تھا؟ مگر اس سوال کو انھوں نے انتشارِ وہم قرار دے کر مسترد کردیا تھا۔ انھوں نے کہا تھا کہ ایسے توہم کو اس عقلی نتیجہ کے ذریعے قابو میں رکھنا چاہیے کہ جس طرح مکانی امتداد لامتناہی نہیں ہو سکتا عرصہ زمان بھی لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ابنِ رشد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں زمان و مکان کے اس موازنہ کو اس بنیاد پر غلط ثابت کر چکے ہیں کہ نقطہ مکان فی نفسہٖ جمود گرفتہ ہوتا ہے مگر ہر ساعتِ زمان حرکت پذیر ہوتی ہے اور اپنے سے گزر جاتی ہے۔ مزید دوسری بات یہ کہ زمان میں صرف حال بالفعل ہوتا ہے جب کہ مکان میں تمام نقاط بالفعل ہوتے ہیں، اس لیے اول الذکر لامتناہی ہو سکتا ہے جب کہ آخر الذکر متناہی ہوتا ہے کیوں کہ کوئی لامتناہی، جو بالفعل ہو، ناممکن ہے۔

(۱۴)

زمانِ حادث بلا شبہ ماضی میں لامتناہیت کی طرف جاتا ہوا دکھائی دیتا ہے کہ حادثہ سے پہلے ایک حادثہ ۔ مگر اس میں خاصیت یہ ہے کہ یہ بذاتِ خود مستغنی عن الغیر کیت نہیں بن سکتا اور اس وجہ سے خود اس کی فطرت میں یہ تقاضہ مضمر ہے کہ کسی ایسے زمان میں یہ وجود رکھے جو اس پر محیط ہو اور نوعاً اس سے مختلف ہو ۔ ورنہ اگر یہ اپنے ہی جیسے دوسرے ذرا زیادہ وسیع زمان کا ایک حصہ ہوا تو وہی سوال لا نہایت تک باقی رہے گا کہ ایک زمان پھر کسی اور زمان میں ؟ قیام پذیر ہوگا ؟ تب سوال صرف ایک ہی بنتا ہے : یعنی وہ کونسا زمان ہے جو اس زمانِ لامتناہی یعنی زمانِ حادث کا محل ہے ؟ ابنِ رشد کی تنقیحات کی روشنی میں اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ وہ زمان ہے جس میں علتِ جوہری یعنی حقیقی کارفرما ہے اور یہ علتِ جوہری صرف الٰہی علیت ہے جو اشیاء کو جوہراً متعین کرتی ہے نہ کہ حادثاً ۔ چنانچہ وہ اشیاء کے صرف ابتداء میں موجود نہیں ہوتی بلکہ ان کے ساتھ ان کے ہر حال میں قربتِ فاعلی کی عامل ہے ۔ اس اصول سے جو دائرہ بنتا ہے وہ زمانِ جوہری و فاعلی ہے ۔ زمانِ جوہری اور فعلِ مطلق عین یک دیگر ہیں ۔ جب کہ زمانِ حادث اور عللِ حادث میں باہم عینیت ہوتی ہے ۔ فعلِ الٰہی تمام عالم کا فعال اصول ہے اس کا محل زمانِ جوہری ہے ۔ یہ وہی زمان ہے جسے ابوالمعالی ہمدانی زمانِ الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں ۔ یہ ہرقسم کی تفریق ، کم و کیف سے ماوریٰ ہے ، اسی لیے فعلِ مطلق ، فعلِ کلی جو اس میں ہے بالکل بے مثل ، یکتا و یگانہ ہے ۔

اقبال نے اس حقیقتِ الٰہی کو کسی قدر دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے :

''یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم زمان کو خارجی نظر سے دیکھیں (یعنی ابن رشد کے الفاظ میں حادثاتی نقطۂ نظر سے ۔ مؤلف) تو بہت ہی نازک وقتوں کا سامنا ہوتا ہے اس لیے کہ باری تعالیٰ سے ہم زمانِ ایتمی (زمانِ ذراتی) کا انتساب نہیں کر سکتے اور اس (جناب باری) کو جیسا کہ پروفیسر سیمویل الگزینڈر نے اپنے خطبات 'زمان ، مکان اور اللہ ، میں کیا ہے خدا کو ایسی زندگی سے بالکل متصف نہیں کرسکتے جو ابھی حالتِ تکون میں ہو ۔ متاخرین مسلم

مفکرینِ الٰہیات کو ان مشکلات کا پورا پورا احساس تھا ۔ ملا جلال‌الدین دوانی کی 'زورا' ، میں ایک اقتباس ہے جس سے ہمیں پروفیسر رائیس کے نظریۂ زمان کا خیال گزرتا ہے ۔ (ملا کہتے ہیں کہ) اگر زمان کو امتداد کی قسم سے مانا جائے تو اس میں واقعات کا ظہور متحرک تعاقبات کے طور پر معلوم ہوتا ہے ، لیکن اگر اس امتداد کو ایک وحدت خیال کریں تو پھر اس بیان کے سوا یارا نہیں کہ اس کو فعلِ الٰہی کی اصلی کیفیت قرار دیں جو اپنی تمام کوائفِ متواترہ پر محیط ہے ۔ ملا نے یہاں یہ اضافہ کرکے پورے حزم و احتیاط کا ثبوت دیا کہ تواتر کی ماہیت میں غواصی کی جائے تو یہ تمام تر محض اعتباری نظر آتا ہے ۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے معاملہ میں یہ باقی نہیں رہتا کہ اس کے مرتبہ میں تمام واقعات ادراکِ واحد میں حاضر ہیں ۔''

اقبال اس کے بعد لکھتے ہیں کہ :

''صوفی شاعر عراقی نے بھی اس مسئلہ پر ایسا ہی نقطۂ نظر اختیار کیا تھا (یہاں پر اقبال سے تسامح ہوا ہے کہ وہ ابوالمعالی ہمدانی کو صوفی شاعر عراقی سمجھتے ہیں ۔ مولف) چنانچہ اس نے جسمانیات اور روحانیات کے درمیان مختلف مدارج وجود کی نسبت سے بے شمار انواعِ زمان کا تصور کیا تھا ۔ ۔ ۔ غیر جسمی موجودات کے مراتب میں بلند سے بلند ہوتے ہوتے ہم زمانِ الٰہی تک پہنچتے ہیں ، ایسے زمان تک جو عبور سے مستغنی ہے اور اس وجہ سے جس میں تفرید ، تعاقب اور تغیر کا گزر نہیں ہوتا ۔ یہ ازل اور ابد سے ماوریٰ ہے ، چنانچہ ایک ایسے ادراکِ واحد میں جو انقسامِ نا پذیر ہے اس کی آنکھ ہر دکھائی دینے والی شے کو دیکھتی ہے اور اس کا کان ہر سنائی دینے والی شے کو سنتا ہے ۔ خدا کا تقدم زمان کے تقدم کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ خود خدا کے تقدم کی وجہ سے زمان کا تقدم ہے ۔ زمانِ الٰہی وہ (حقیقت) ہے جسے قرآن (مجید) امّ‌الکتاب قرار دیتا ہے اسباب و علل کے سلاسل سے آزاد ہوکر اس کے اندر تمام تاریخ ورائے فطرت آنِ واحد میں جمع ہے[۵۲]''۔

(۴۱)

اس سارے مباحثے سے زمان نیز حقیقتِ عالم کے بارے میں چند اہم معنی خیز اور بنیادی بصیرتوں تک ہماری رہنمائی ہوتی ہے۔ ان کو ہم فکر اسلامی کی تاریخ کے حوالہ سے اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ اشاعرہ اور غزالی نے باری تعالیٰ کو ہر شے کا سببِ حادث بنادیا تھا، چنانچہ کون و فساد کے ہر مرحلہ پر خداوندِ قدوس کی دخل اندازی ان کی مابعد الطبیعیات کا لازمی عنصر بن گئی تھی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ تمام مراتبِ وجود ان کی کونیات میں ایک ہی سطح پر آ گئے اور وہ سطح تھی زمانِ حادث اور علیتِ حادث کی۔ مگر اشعری و غزالوی فکر کا یہ بہت بڑا افلاس تھا۔ اس میں جس حقیقت کی کمی تھی وہ زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث سے اس کے نوعی امتیاز کا ادراک تھا۔ ان کی فکر چونکہ علیتِ حادث اور مشیت الٰہی میں فرق کرنے سے قاصر تھی اس لیے غزالی کے لیے اس کے سوا اور چارۂ کار نہ رہا کہ خود زمانِ حادث کا ایک خارجی حقیقت کی حیثیت ہی سے انکار کر بیٹھیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا اور کہا کہ 'تھا' 'ہے' اور 'ہوگا' کسی نظمِ وجود کو ظاہر نہیں کرتے، یہ صرف ہمارے ذہن کے قائم کردہ امتیازات ہیں جن کا خارج میں کوئی مصداق نہیں ہے اور نہ ہی اعتبار ہوتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہے کہ انھوں نے اپنے نتائج فکر سے کانٹ کی پیش بینی کی تھی۔ مگر اس قسم کی تحلیل جو زمان کو عالمِ خارجی کا اعتبار نہیں قرار دیتی خود روایاتِ اسلام کے خلاف ہے۔ اس علمی ماحول میں ابنِ رشد کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے زمان کے حقیقت خارجی ہونے کے خیال کی پھر سے فکر اسلامی میں تاسیس کرنے کی کوشش کی۔ ابن رشد نے کہا کہ 'تھا'، 'ہے' اور 'ہوگا' میں جو امتیازات ہیں وہ عالمِ خارجی میں موجود حقیقی امتیازات ہیں۔ چنانچہ وہم انسانی ان کا سرچشمہ نہیں ہے۔ اس لیے (ہمارا) زمان، وہمی یا ذہنی موجودات کی قبیل سے نہیں ہے۔ ابنِ رشد نے اس امر پر زور دیا کہ یہ تفرقات یعنی ماضی، حال اور مستقبل، زمانِ حادث کے اجزاء ہیں جو لا متناہی ہے۔ اس کی لامتناہیت اس سبب سے ممکن الوجود ہے کہ بجز ''حال'' اس کا کوئی جزو بالفعل نہیں ہے۔

غرض ابنِ رشد کے افکار کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ الٰہی نہ تو زمانِ حادث کا کل تصور ہے نہ اس کے مختلف عرصوں کی کوئی کلیتِ عامہ

ہے اور نہ ہی کسی طور وہ اس زمان کا کوئی پہلو ہے بذاتِ خود نوعاً اس سے ماوریٰ ایک مرتبہٴ حقیقت ہے جہاں جوہری علیت ہے اور یہ مرتبہ وہ ہے جس سے آگے عالمِ حقائق کا کوئی اور مرتبہ نہیں۔ زمانِ الٰہی اس مرتبہِ عالی کی صورت ہے۔ اقبال نے دوانی کے جس اقتباس کا حوالہ دیا ہے اس میں یہ نکتہ نہیں آ پایا، بلکہ سچ پوچھئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ دوانی کے خیال میں زمانِ حادث اپنے باطنی رخ میں زمانِ الٰہی یا فعلِ الٰہی ہے جس میں تواتر کا گزر نہیں۔ دوانی کے خیالات کا دھارا در اصل وحدت الوجودی فکر میں جا گرتا ہے گو ان کے ہاں زمان کی حقیقت کا اثبات موجود ہے مگر وہ خیال کرتے ہیں کہ اس زمان کا ایک پہلو تواتر ہے جس سے عالمِ خارجی عبارت ہے اور اسی زمان کا دوسرا پہلو اندرونی ہے جو زمانِ الٰہی ہے اور اس میں کم و کیف کا گزر نہیں۔ ابنِ رشد کے افکار نیز ہمدانی کے وجدانات کا رخ اس خیال آرائی سے قطعی مختلف ہے۔ وہ زمانِ حادث کا اثبات بجائے خود ایک مرتبہٴ وجود کی حیثیت سے کرتے ہیں نیز زمانِ الٰہی کو اس کا باطن نہیں قرار دیتے بلکہ اعلیٰ ترین نوعِ زمان بتاتے ہیں جس کے اندر ایک مخصوص علیت کارفرما ہے جو زمانِ حادث کے اندر پائی جانے والی علیت سے مختلف ہے۔ جہاں تک سیموریل الگزینڈر کا (جن کا حوالہ اقبال نے دیا ہے) تعلق ہے وہ زمان کو خارجی قرار دیتے ہیں مگر چونکہ وہ زمان کو ایک ہی خیال کرتے ہیں اور وہ بھی زمانِ حادث کے انداز کا اور پھر اس کو وہ خود الٰہ کی شانِ وجود بھی قرار دیتے ہیں اس لیے وہ الٰہ کے بارے میں یہ کہنے پر مجبور ہوئے کہ وہ حالتِ تکون میں ہے۔ غزالی کا اقتضائے فکر بھی اس سے زیادہ مختلف نہیں تھا۔ وہ بھی الگزینڈر کی طرح زمان کو صرف زمانِ حادث کی نوع کا سمجھتے ہیں مگر چونکہ وہ یہ سوچ بھی نہ سکتے تھے کہ الٰہ حالتِ تکون میں ہے اس لیے انہوں نے خود زمان کی خارجیت کا انکار کردیا اور اسے وہمی قرار دے دیا۔ اس تفصیل سے ہمارا مقصود یہ دکھانا ہے کہ زمان کے یک نوعی ہونے کا نظریہ کتنے اشکال و تناقضات میں پہنچا کر وجودیات کے مسائل کو الجھا دیتا ہے۔ اس نظریہ سے مشروط ہوکر اسلامی وجدان اپنے اساسی تقاضے نہیں پورے کرسکتا۔ غزالوی افکار کے افلاس کی یہی وجہ ہے۔ مگر ہمدانی نے زمان کی مختلف انواع کا وجدان کرکے اور ابنِ رشد نے زمانِ الٰہی اور زمانِ حادث

میں سلسلۂ علل کے انواع کے امتیازات کا استحضار کرکے اسلامی مابعد الطبیعاتی افکار کی غیر معمولی خدمت انجام دی ۔ جہاں تک ہمدانی کی ندرتِ فکر کا تعلق ہے اس کی قدر و قیمت کا اندازہ صرف ابن رشد کی 'تہافت التہافہ' کے مباحث کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے ۔ کیونکہ اسی 'تہافت' ہی سے یہ پتہ چلتا ہے کہ مسلم فکر کو کس قسم کے مسائل سے دو چار ہونا پڑا تھا اور اسلامی وجدان کے اعتبار سے وہ کتنے اہم تھے ۔

(۱۵)

غزالی نے زمان کے حقیقی ہونے سے انکار کرکے در اصل تاریخ کے حقیقی ہونے سے انکار کیا تھا ۔ سارے واقعات کا دارومدار انھوں نے مشیتِ ایزدی کی ہر آن دخل اندازی پر قرار دیا تھا ۔ چنانچہ ان کے افکار کے پھیلاؤ نے جس مسلم ذہن کی پرورش کی وہ تاریخی حقائق ، اسباب و علل سے بے پروا تھا ، اس کی نظر ہمیشہ خدائی دخل اندازی کی منتظر رہتی تھی ، وہ کرامتوں اور معجزوں کا ہر آن تقاضا کرتا تھا ۔

ابنِ رشد نے یہ بتایا کہ عالم کون و فساد کا اصول زمانِ حادث ہے ۔ ماضی ، حال ، مستقبل کے حرکی علاقے اس کی منطقی ساخت ہیں ۔ اس کے اندر وہ فطری علیت پائی جاتی ہے جو غیر نامیاتی (بے جان) اشیاء کا خاصہ ہے اور وہ علیت بالاختیار بھی پائی جاتی ہے جو انسانوں کا خاصہ ہے ۔ چنانچہ مادہ اور صورت اس عالمِ کون و فساد کے اصول ہیں ۔ تمام اسباب و صورت ہوتے ہیں جو اپنے سے مابعد واقع ہونے والے امور کا مادہ بنتے ہیں ۔ ان تبدیلیوں کے بھی اپنے اعتباری اصول ہیں مگر تمام کون و فساد اور اس کے اندر پائے جانے والے ان اصولوں کا براہ راست قیام اصولِ اول (باری تعالیٰ) پر ہے ۔ وہ اصولِ اعلیٰ تمام اشیاء اور ان کے اصول کون و فساد کو بلا واسطہ اپنے علمی احاطہ میں لیے ہوتے ہیں ۔ وہ مرتبۂ حقیقت جو اس باری کے فعل اور اس کی علمی قاہریت سے مناسبت رکھتا ہے الٰہی زمان و مکان ہے ۔

ابنِ رشد کے حوالہ سے واضح طور پر کہا جا سکتا ہے کہ الٰہی علیت ہر طرح دوسری طرح کی علیت سے ممیز و برتر ہے ، نہ تو اس کو فطرت خارجی کی علیت سے مشابہت ہے اور نہ انسانوں کی علیتِ بالاختیار ہی سے ۔ اس آخرالذکر علیت کی تو یہ اصلیت ہے کہ احتیاج و تشفی

کا داعیہ اس کو گردش میں رکھتا ہے اور ذاتِ باری اس داعیہ سے ماوریٰ ہے۔ ابنِ رشد کا قول ہے کہ:

''فاعلِ اول کے بارے میں یہ انتساب غلط ہے کہ اس کے افعال ان دو (عامل بالفطرت اور عامل بالاختیار) میں سے کسی نہ کسی قسم میں شامل ہیں۔ کیوں کہ ایسا عامل جو کسی شے کا طالب ہوتا ہے اور عمل کرتا ہے اس شے سے تہی دامن ہوتا ہے جس کا وہ طلب گار ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کے پاس کسی چیز کی کمی نہیں ہے کہ وہ تقاضا و طلب کرے۔ عملِ الٰہی، عمل بالفطرت سے اور بھی بعید ہے کیونکہ کسی شے فطرت کا عمل ۔۔۔ اس کی غایتِ نہائی کے تابع ہوتا ہے[۵۲]''۔

ابنِ رشد مزید کہتے ہیں:

''عمل کی صرف یہ دو ہی قسمیں نہیں ہیں، چنانچہ فعلِ الٰہی نہ تو اس سے فطرت کے طریق پر صادر ہوتا ہے اور نہ ہی بالاختیار طریق پر صادر ہوتا ہے جیسا کہ (آخرالذکر کا مفہوم) اس زیرِ قمر دنیا میں سمجھا جاتا ہے ۔۔۔ باری تعالیٰ سے جو صادر ہوتا ہے وہ ایک برتر طریق پر صادر ہوتا ہے جس کو سوائے اس ذات باری کے کوئی نہیں سمجھ سکتا[۵۳]''۔

اور اس کا ثبوت کہ وہ (باری تعالیٰ) ارادہ کرتا ہے یہ ہے کہ:

''وہ تضادات کا علم رکھتا ہے اور اگر وہ مؤید اسی معنی میں ہے (یا اسی طور ہے) جس معنی میں عالم ہے، تو پھر متضاد افعال کو ایک ساتھ ہی وقوع پذیر ہونا چاہیے اور یہ محال ہے۔ اس لیے وہ ضرور ان میں سے کوئی ایک اپنے ارادہ سے انتخاب کر کے انجام دیتا ہے۔[۵۴]''

یہاں پر ابنِ رشد نے جو بات کہی ہے وہ قدرے نازک ہے۔ اللہ تعالیٰ مؤید ہے، اس لیے اس کے افعال بالارادہ ہیں۔

بعض مفکرینِ اسلام ''علم اور ارادہ'' کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھ سکے، بالخصوص وحدت الوجودی مفکر اور صوفیا اس امتیاز سے

محروم ہیں جس کے ذریعہ علم اور ارادہ ایک دوسرے سے ممیز حقائق کے طور پر اثبات پاتے ہیں ۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ ''فعل الٰہی اپنی ماہیت میں علم الٰہی کے مترادف نہیں ہے''، کیونکہ علم الٰہی میں تو تمام تضادات کو بلاتخصیص حضوری حاصل ہے ۔ اگر یہ بات نہیں اور علم و ارادہ میں فرق نہ ہو تو فعل الٰہی تضادات کا شکار ہو جاتا ہے ۔ باری تعالٰی اپنے ارادۂ محض سے ان تضادات میں سے جسے چاہے اپنے فعل سے صادر فرماتا ہے ۔

ابن رشد واضح کرتے ہیں کہ ''خدا کا فعل بالارادہ ہونے کے باوجود ہمارے ادراک و فہم سے ماوریٰ ہے'' کیونکہ ہمارے اختیاری و ارادی اعمال کا اصول حرکت ''احتیاج، حصول و تشفی'' کے کوائف ہوتے ہیں جب کہ باری تعالٰی ان سب سے منزہ ہے ۔ الٰہی علیت اپنی نوع آپ ہے، اس کی شان بے مثال ہے ۔ وہ فعل مطلق ہے جس کے اپنے زمان و مکان ہیں ۔ علیت حادث کی اقسام سے کسی حادث ارادی یا غیر ارادی، اختیاری یا فطری علیت سے اس کو تشبیہہ نہیں دی جا سکتی اور نہ ہی وہ علیت الٰہی، زمان حادث کی کڑیوں میں سے کوئی کڑی بن سکتی ہے ۔ چنانچہ زمان حادث کے اپنے احوال و تغیرات ہیں، اس کی اپنی حادث و متجانس علتیں ہیں جو اس کی مختلف صورتوں کا مادہ بنتی ہیں اور اس طرح اس کا سلسلۂ کون و فساد برپا رہتا ہے ۔ مگر اس تمام تقویم، اس کے زمانی اور مکانی پھیلاؤ پر الٰہی زمان و مکان اپنی بے مثل علیت کے ساتھ احاطہ کیے ہوئے ہیں ۔ اس طرح سے الٰہی زمان و مکان ایک خاص مرتبۂ وجود پر دال ہیں، جو مخلوقات کے مراتب سے برتر ہے ۔ چنانچہ ارادۂ الٰہی تقسیم ناآشنا اور تفرید ناپذیر ہے اور اپنے مخصوص زمان و مکان کے ساتھ ان مخلوقات سے زیادہ ظاہر و خارج و حقیقت ہے : ھو الظاہر ۔ اس کے زمان و مکان میں تمام اشیا کے زمان و مکان ہیں، وہ سب کا محل ہے، اور ہر شے بلاواسطہ اس میں موجود ہے ۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ باری تعالٰی سے تمام اشیا و حوادث کو قرب ذاتی حاصل ہے مگر اس کے باوجود دوانی کی تائید نہیں کی جا سکتی کہ الٰہی زمان و مکان، زمان حادث اور مکان حادث کے داخلی یا روحانی پہلو ہیں ۔ زمان الٰہی و مکان الٰہی خارجی، حقیقی اور ہمہ محیط اصول ہیں ۔ زمان حادث کی

لامحدود امکانیت جس کی ماضی میں ابتدا ہے نہ مستقبل میں انتہا ، صرف زمانِ الٰہی کے ذریعہ قائم رہ سکتی ہے ۔ اس انتاج سے ہم اس دور سے بچ سکتے ہیں جو اس سوال سے پیدا ہوتا ہے کہ زمانِ موجود سے پہلے کون سا زمان تھا ، اور اس کے بعد کون سا زمان ہو گا ؟

ایک زمان کا اپنے ہی طور کے دوسرے زمان میں قیام نہیں ہوسکتا ۔ اس لیے الٰہی زمان کی حقیقت وجودیہ سے ہی زمانِ موجود و حادث کا استقرار ہو سکتا ہے ۔ چنانچہ اسی دلیل پر ہمارے زمانِ گزران کا مابعدالطبیعیاتی اور خارجی اثبات ممکن ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں تک ہمدانی اور ابنِ رشد کے تاملات نے اسلامی فکر کو پہنچا دیا تھا ۔ یہی تاملات اسلام کے اساسی وجدان کی سقف کے متون ہیں ۔ اس بحث کے بعد ان آیات الٰہی کی سمجھ میں ضرور اضافہ ہو گا ؛ ایک یہ کہ اللہ کی کرسی تمام ارض و سما پر پھیلی ہوتی ہے اور دوسری یہ کہ 'وہ رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہے' ۔ یہ دونوں آیاتِ الٰہی زمان و مکان کی ماہیت کی گواہ ہیں ۔

اب ہماری اگلی بحث ، بطورِ خاص ، ابتدا و انتہائے زمانِ حادث کے مسئلہ پر ایک دوسرے زاویہ سے مرکوز ہو گی ۔ اس بحث کا تعلق زیادہ تر خود لامتناہیت کے تصور سے ہوگا ۔

☆ ☆ ☆

کتابیات

۱ - علاءالدین علی الطوسی ، ''کتاب الذخیرہ'' (حیدر آباد ، اشاعت اول) ، ص ۷۱ - ۸۶ -

۲ - ابن سینا ، ''کتاب النجات'' ، (مصر ، ۱۹۳۸ء) ، ص ۳۴۸ تا ۳۵۵ -

۳ - رحیم فرمنش ، ''احوال و آثار عین القضاء'' ، (تہران ۳۳۸ ش) ، ۱۲ - ۲۷ -

۴ - ابو حامد غزالی ، ''تہافت الفلاسفہ'' ، (مصر ، ۱۹۵۸ء) ، ۲۰۳ -

۵ - ایضاً ، ۲۰۵ - ۲۰۶ -

۶ - ہنرش ریکرٹ ، ''سائنس اینڈ ہسٹری'' ، انگریزی ترجمہ جارج ریزمن ، (نیویارک ، ۱۹۶۲ء) ، ص ۵۶ - ۶۱ -

۷ - ''تہافت الفلاسفہ'' ، ص ۲۰۶ -

۸ - ابن رشد ، ''تہافت التہافہ'' ، ترجمہ سائمن فان ڈن برگ ، جلد اول ، (لندن ، ۱۹۵۴ء) ، ص ۲۸۵ - بحث کے لیے مزید حوالہ ابن رشد ، ضمیمہ -

۹ - ''فصل المقابل'' ، اردو ترجمہ عبید اللہ قدسی ، (کراچی ، ۱۹۶۸ء) -

۹ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۲۸۰ -

۱۰ - ایضاً ، ص ۲۸۱ -

۱۱ - ایضاً ، مزید بحث کے لیے ''مجموع الرسائل ابن رشد'' ، (حیدرآباد ، ۱۳۶۵ھ) ، ص ۱۱۹ - ۲۰۶ -

۱۲ - سہیل افنان ، ''اوی سینا ، ہز لائف اینڈ ورکس'' ، (لندن ، ۱۹۵۸ء) ،
ص ۲۱۵ -
۱۳ - ''تہافت الفلاسفہ'' ، ص ۱۰۸ -
۱۴ - ایضاً ، ص ۱۰۹ -
۱۵ - ''تہافت الفلاسفہ'' ، ص ۱۱۱ -
۱۶ - ایضاً ، ص ۱۱۳ تا ۱۲۱ -
۱۷ - علاءالدین علی طوسی ، ''کتاب الذخیرہ'' ، ص ۱۵ تا ۳۹ -
۱۸ - ''مجموع الرسائل ابن رشد ، مذکورہ سابقہ ، از ۴۶ -
۱۹ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۳۳ -
۲۰ - ''تہافت التہافہ'' ، مذکورہ سابقہ ، ص ۳۴ -
۲۱ - ایضاً ، ص ۳۸ -
۲۲ - ایضاً ، ص ۳۸ -
۲۳ - ایضاً ، ص ۳۹ -
۲۴ - ایضاً ، ص ۴۴ -
۲۵ - ایضاً ، ص ۴۴ -
۲۶ - ایضاً ، ص ۴۵ -
۲۷ - ایضاً ، ص ۴۴ -
۲۸ - ایضاً ، ص ۴۴ -
۲۹ - ایضاً ، ص ۵۰ تا ۵۴ ، ۷۰ - اشعری نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے
ملاحظہ ہو ''کتاب الذخیرہ'' مذکورہ سابقہ ، ص ۶۵ - ۷۱ -
۳۰ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۷۱ -
۳۱ - ایضاً
۳۲ - ایضاً ، ص ۱۶۳ -
۳۳ - ایضاً ، ص ۷۲ -
۳۴ - ایضاً ، ص ۵۶ -
۳۵ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۱۰۶ -
۳۶ - ایضاً ، ص ۱۰۶ - ۱۰۸ -
۳۷ - ایضاً ، ص ۱۰۸ -
۳۸ - ایضاً ، ص ۱۰۸ - ۱۲۷ -
۳۹ - ایضاً ، ص ۱۲۷ -

۴۰ - ایضاً ، ص ۱۵۶ -

۴۱ - ایضاً ، ص ۱۵۷ -

۴۲ - ایضاً ، ص ۹۰ -

۴۳ - ایضاً ، ص ۹۷ -

۴۴ - ایضاً ، ص ۱۰۱ -

۴۵ - محمد اقبال ، ''ری کنسٹرکشن آف ری لی جیس تھاٹ ان اسلام''، (لاہور ، ۔ ۔ ۔) ، ص ۵۱ -

۴۶ - ایضاً ، ص ۵۶ -

۴۷ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۱۳۶ -

۴۸ - ''ری کنسٹرکشن'' ، ص ۱۶۵ ، ۱۶۶ -

۴۹ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۴۰۱ -

۵۰ - ''ری کنسٹرکشن'' ، ص ۷۹ -

۵۱ - ایضاً ، ص ۷۴ -

۵۲ - ایضاً ، ص ۷۵ -

۵۳ - ''تہافت التہافہ'' ، ص ۸۸ -

۵۴ - ایضاً ، ص ۷۲ -

۵۵ - ایضاً ۔

نوٹ :

عزیز احمد صاحب نے اپنے فاضلانہ مضمون ''کلاک پیراڈاکس ۔ ۔ ۔'' اشاعت اقبال ریویو شمارہ اپریل تا ستمبر ۱۹۸۶ء ، جلد ۲۷ ، میں صفحہ ۱۱۶ پر رسالہ ''غایت الامکان فی معرفت الزمان و المکان'' کا حوالہ دیا ہے جو کسی شیخ تاج الدین محمود اشنوی کی تصنیف ہے ۔ یہ وہ رسالہ نہیں ہے جسے اقبال نے عراق کا سمجھا تھا جیسا کہ عزیز احمد صاحب نے خیال ظاہر کیا ہے ۔ اگر یہ وہی رسالہ ہے جسے اقبال نے عراق کا سمجھا تھا تو وہ رسالہ ابوالمعالی ہمدانی کا ہے جسے غلطی سے نذر صابری صاحب نے اشنوی سے منسوب کر کے ۱۴۰۱ھ میں شائع کیا ۔ اصل نام اس ''رسالہ'' کا اگر یہ ہمدانی کا ہے تو یہ ہے : ''غایت الامکان فی درایت المکان'' ۔

جیسا کہ میرے اس مضمون میں ذکر ہے یہ رسالہ طہران سے احوال و آثار عین القضاۃ ابوالمعالی عبداللہ بن علی بن الحسن الہمدانی کے نام سے عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے (غالباً ۱۳۳۶ شمسی میں) -

اسلامی کونیاتی وجدان میں زمان حادث اور تصور لا متناہیت

جدید مسلم افکار بالخصوص 'اقبالیات' میں 'تخلیق نا تمام' کلیدی وجودیاتی تصور ہے۔ اس طور پر جدید مسلم فکر اشعری ذراتیت سے بالکل مختلف اور تاملات ابن رشد سے بے حد قریب ہے۔ مؤخرالذکر نے اسلامی کونیاتی تفکر کی تشکیل تو ہی اس مقدمے پر کی تھی کہ اصل کائنات تکون مدام ہے۔ فارابی، ابن سینا نیز غزالی سے 'تہافت التہافہ' میں ابن رشد کی معرکہ آرائی کا منشا یہی تھا کہ اس تصور کو تناقضات سے مبرا ثابت کیا جائے تاکہ اس پر کائنات کی استواری امر محال معلوم نہ ہو۔

یوں بھی اساسی اسلامی وجدان میں حق تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ کا تمام و کمال اثبات کہ ان اسماء میں الخالق، الباری، المصور، البدیع، المحی، الممیت وغیرہ شامل ہیں بذات خود ایسا ہی وجدان ہے جس میں تکون مدام کے علاوہ اور کوئی تصور قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر کائنات کی اصل حقیقت تکون مدام ہے تو اس سے اصول زمان پر کیا روشنی پڑتی ہے؟ یہ ایک بنیادی سوال ہے —— مگر اس سوال کا تعلق ایک اور سوال سے ہے کہ اگر واقعی تکون مدام کا تصور اسرار کائنات کی گرہ کشائی کرتا ہے تو یہ کیوں کر توقعات کائنات کے مطابق ہے؟

(۱)

تمام اسلامی فکر کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حق الحقائق ایک اصلی ہمہ گیر حی و قیوم ارادہ ہے۔ چنانچہ تکون مدام اور اصول زمان کو اس حتی و قیوم ارادے کی اساس محکم پر تشکیل کرنا اور ان کے تضمنات کو واضح کرنا مسلم فکر کا بنیادی مسئلہ بن جاتا ہے۔

ابن رشد نے 'ارادہ' کی کارفرمائی کی وضاحت یوں کی کہ ارادے کے

دائرے میں صرف یہی نہیں آتا کہ متخالف حدوں (یا اشیاء) میں سے کس کو اختیار کیا جائے ، بلکہ یہ بھی آتا ہے کہ اس اختیار کو اختیار کیا جائے یا نہیں' ۔ چنانچہ بقول ابن رشد اختیار ارادے کی اصل ماہیت اور جوہر ہے ۔

اگر ارادے کا اختیارِ اختیار اصلی جوہر ہے تو تکونِ مدام کی ماہیت پر ایک خاص روشنی پڑتی ہے ۔ تکونِ مدام کو اختیارِ اختیار کا مظہر ہونا چاہیے ، بصورتِ دیگر وہ ارادہ ایک بے اختیارانہ شہوت کے سوا کچھ قرار نہیں پاتا ۔ خود زمانِ غیر متناہی کو بھی اسی اختیار اختیار کے مطابق ہونا چاہیے ۔ ورنہ یہ زمانِ حادث اس ارادے کا غیر محدود راکب بن جاتا ہے ـــــ یہ ہیں وہ مبہمات مسائل جن سے مسئلہ فکر کو نمٹنا ہے ۔

(۲)

اس ضمن میں ابنِ حزم (۴۵۶ھ وفات) کے افکار سے مسلم فکر نئی روشنی حاصل کرتی ہے ۔ سب سے پہلے ہم اس فقیہہ ، متکلم اور فیلسوف کے ان تاملات پر غور کریں گے جو 'ارادے' اور 'فعل' کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں ۔ ان تاملات کے سلسلے میں ابنِ رشد کا یہ قول مفید معلوم ہوتا ہے کہ حیات ، ارادہ اور انتخاب (کا عمل) حقیقتاً باری تعالیٰ کے لیے ہیں ، دوسرے موجودات کی طرف ان کو صرف نظیراً منسوب کیا جاتا ہے'. اب اس کے بعد ابنِ حزم کا یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ "فاعلِ بشری کا کسی فعل سے اجتناب کرنا بھی ایک فعل ہے مگر جہاں باری تعالیٰ کا تعلق ہے ، وہ اجتناب مکمل نفی ہے"'۔

اس بیان کی تشریح یہ ہے کہ انسان کے ارادہ و اختیار کا دائرہ تضادات پر مشتمل ہے ، وہ ہمیشہ کام کے دائرے میں رہتا ہے ۔ ایک کام پھر اس کے بعد دوسرا یا کوئی اور کام ، پھر تیسرا کام پھر اور اگلا کام و قس علیٰ ہذا ۔ چنانچہ شغل و فرصت ، دونوں کام ہی ہیں جو ارادہ انسانی کے بدلتے ہوئے شیڈولوں میں ایک دوسرے کے متخالف ہیں اور وارث ہیں ۔ انہی کے اعادہ و تکرار سے حیاتِ انسانی جاری و ساری ہے ۔ لیکن جہاں تک حیات و ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے ، اس پر یہ دائرہ اور اس کی شرائط عائد نہیں ہوتیں ۔ اس کا ارادہ نہ صرف ارادۂ عمل ہے بلکہ امر

ارادۂ عمل کو اختیار کرنے یا نہ کرنے پر بھی محیط ہے۔ انسانی فعل اور الٰہی فعل کے اس جوہری فرق کو ابن حزم نے یوں اجاگر کیا کہ "خداوند کا منشاء کہ فعل ہو فعل ہے ، اور یہ منشاء کہ کچھ فعل نہ ہو عدمِ فعل ہے ، دوسرا فعل نہیں"[۳]۔ چنانچہ فعل اور عدمِ فعل ارادۂ الٰہی کے اعتباری نہیں ، اصلی حقائق ہیں ۔ الحاصل ، ارادۂ الٰہی تمام دیگر ارادوں سے مختلف النوع ہے[۴]۔

جب مخلوق میں سے کوئی کسی ایک عمل سے باز آتا ہے تو صرف اس لیے کہ کوئی دوسرا عمل کرے ، چنانچہ اس کے کسی ایک عمل کے ختم پر کسی دوسرے عمل کی ابتداء ہوتی ہے ؛ یعنی اس کے ہر عمل کی ابتدا کسی دوسرے (ما قبل) عمل کی انتہا میں پوشیدہ ہوتی ہے اور اس طرح ایک عمل دوسرے عمل کا وارث ہوتا ہے ۔ چنانچہ کام کی انتہا میں سکون کی ابتدا ہے اور سکون کی انتہا میں کام کی ابتدا مندرج ہے ۔ خلقت کی مجال نہیں کہ اس دائرے سے تجاوز کرے مگر فعلِ الٰہی پر یہ قید عائد نہیں ہوسکتی ۔ اس کے کسی ارادے کا مادہ اس کا کوئی اور ارادہ نہیں ہوتا - اس کے ایک عمل کو دوسرے عمل کا وارث یا نتیجہ نہیں سمجھا جاسکتا ۔ خداوند کا ارادہ کرنا اور اس کا ارادہ نہ کرنا دونوں مطلق حقائق ہیں ، ایک دوسرے کا حاصل نہیں ۔ ان میں تولید وتوارث نہیں پایا جاتا ۔

ابن حزم نے اس امر کی مزید وضاحت اس طرح کی ہے کہ فعل الٰہی یکتا ویگانہ ہے ۔ نہ تو اس کو اس کے تقاضۂ فطری کا ثمر سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس کے لیے کسی جلبِ منفعت کا ذریعہ ۔ خلقت سے جب افعال سرزد ہوتے ہیں تو وہ بہ اندازِ فطرت مجبور ہوتے ہیں ، بوجۂ حالتِ نقص ہوتے ہیں یا بغرضِ تکمیلِ ذات[٦] ۔ باری تعالیٰ کے ساتھ ان میں سے کوئی بات منسوب نہیں کی جا سکتی ۔ اس کا ہر فعلِ مطلق دوسرے فعل سے مستغنی ہے ۔ جب خلقت کے اعمال کا محل ایسا ہے کہ اپنی ماہیت میں اس کو بالقوہ سلسلۂ توارث ہونا ضروری ہے اور اس توارث کے استمرار و تواتر سے کوئی خلقت باہر نہیں جا سکتی ۔ اس وضاحت کے بعد یہ امر مشخص کرنا آسان ہے کہ فعلِ الٰہی کے لیے تواتر عمل کے

سلسلے یا دور کا ہونا محال ہے ۔ وجہ یہ کہ کوئی فعلِ الٰہی کسی عدمِ فعل کو ختم کرنے کے لیے وجود میں نہیں آتا اور نہ خدا کا عدم فعل ہی کسی فعل کو ختم کرنے کے لیے ہوتا ہے ۔ اس لیے اس کے فعل و عدمِ فعل میں مادہ و صورت کا تعلق اعتباری نہیں ہے اور نہ وہ ایک کے بعد ایک کے رشتے ہی میں آکر آپس میں وارث ہوتے ہیں کہ ان کے لیے زمانِ توارث کا محل متعین کیا جائے ۔ یہ زمانِ توارث ہی ہے جس کو زمانِ حادث کہا جاتا ہے ۔

یہ زمانیت اپنے اعراض و حوادث اور اپنے تعاقب و تواتر کے ساتھ ہمارے عالمِ تجربی کی خصوصیت ہے نہ کہ فعلِ الٰہی کے محلِ وجود کی ۔ ہمارے اس عالم کی ماہیتِ عامہ کے بارے میں ابنِ حزم نے یہ اصول وضع کیا کہ ''عالم اُن اشیاء کے مجموعے سے زیادہ نہیں جن سے یہ عبارت ہے''۔ یہ ابنِ حزم کی اپنی ذراتیت کا سادہ ترین بیان ہے مگر اس سے حکمت کی ایک مہتم بالشان عمارت تیار ہوتی ہے ۔ چنانچہ ابنِ حزم ، زمان کے بارے میں اسی اصول پر مبنی یہ خیال پیش کرتے ہیں کہ ''زمان ان زمانوں سے عبارت ہے جن کا یکے بعد دیگرے اختصاص ہوتا ہے''۔ ہم مخصوص زمانوں کو عصروں یا عہدوں سے یاد کرتے ہیں ؛ چنانچہ ابنِ حزم کی ذراتیت کے مطابق زمان ، عصروں کا اسمِ کلی ہے ۔ تمام مختلف عصروں کی جمع بندی اس کی وجودی ماہیت ہے ۔ ابنِ حزم کی یہ تجربیت پسندی ، ہمیں ہیوم اور ماخ کے فلسفوں کی طرف متوجہ کرتی ہے ۔ علاوہ ازیں برٹرینڈرسل اور وٹگنشٹائن کے اصولِ طریقیات کی بھی یاد دلاتی ہے ۔ ان جدید افکار کا رجحانِ تحلیلی یہ ہے کہ ہر شے کی حقیقت اور مراد اس کے اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتی ہے ۔ اسی سبب سے ان فلسفوں کی ذراتیت (یعنی ایٹمیت) کے مطابق ہر کل اپنے اجزا کا مجموعہ ہوتا ہے ، اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا ہے ۔ ابنِ حزم نے اس اصول کو عالم اور زمان پر عائد کیا ۔

ابنِ حزم نے اس اطلاق کے سلسلے میں ایک عموسی کلیہ وضع کیا کہ ''عالم کی ہر شے اور ہرشے کا ہر عرض اور ہر زمانہ ۔ ۔ ۔ ان میں سے ہر ایک محدود ہے اور ایک نہ ایک حدِ ابتدا کے ساتھ ہے ۔ انفرادی اشیاء کا محدود ہونا ان کی پہلی اور آخری حد کے محسوب ہونے سے ثابت

ہو جاتا ہے ۔ جہاں تک عرض کا تعلق ہے تو وہ کسی نہ کسی مقرون شے پر محمول ہوتا ہے (اور اس طرح اپنے موضوع سے زیادہ محدود ہوتا ہے[9]، یہ فلسفہ ابن حزم کی ذراتیت کی مخصوص وضاحت ہے۔ اس کو زمانے پر عائد کرتے ہوئے وہ مندرجہ ذیل نتائج تک پہنچتے ہیں :

''زمانہ کا محدود ہونا بھی بالکل صریح ہے۔ مستقبل ، ماضی کے بعد شروع ہوتا ہے اور وقت اپنے ہونے کے بعد فنا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ہر وقت کا اختتام ایک لمحے پر ہوتا ہے اور لمحہ دو اوقات کے درمیان ایک حدِ متوسط ہوتا ہے نہ کہ اس ایک وقت کے درمیان ایک نقطہ۔ اسی طرح ایک لمحے پر ایک ماضی ختم ہوتا ہے اور اس کے بعد جو آتا ہے ، وہ 'مستقبل وقت' ہوتا ہے۔[10]''

(۴)

ابن حزم نے ابن رشد کے نظریۂ زمانِ حادث سے کوئی ڈیڑھ صدی قبل اپنا نظریہ بیان کیا تھا۔ اس نظریے میں واقعتاً زمان پر ایک نئے پہلو سے روشنی پڑتی ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے جب زمان کو (شے فی نفسہٖ کی مثال پر) ایک جوہر کے طور پر لیا جائے جو بالقوہ غیر متناہیہ ہے تو جزوی زمانے جو اپنی ابتدا وانتہا ، دونوں میں محدود ہیں ، اس میں بمنزلہ اعراض معلوم ہوتے ہیں۔ ان کے ہاں زمان کا یہی کچھ تصور تھا۔ لیکن غزالی نے یہ کیا کہ زمان کے اس تصور کو صحیح سمجھ کر خود وجودِ زمان کا ابطال کرنا چاہا کہ عالمِ حقیقت میں اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ انھوں نے 'تھا'، 'تھے' اور 'ہوگا' کے ان تمام معنوں سے انکار کردیا جو اس تصور سے وابستہ تھے۔ الا اس کے کہ ان سے مراد وہ اشیا ہیں جو ان کے ذریعے باہم ربط یا علاقے میں لائی جاتی ہیں مثلاً احمد کے بعد اکبر آیا ، اس واقعے میں احمد اور اکبر تو حقائق ہیں مگر غزالی کے خیال میں وہ اتفاقی علاقہ (بمنزلہ توہم) ہے ، اس سے الگ زمانی علاقہ فی نفسہٖ کوئی شے نہیں[11]۔ ابن رشد نے ، جیسا کہ ہم پہلے جان چکے ہیں ، اس خیال کی تردید کی۔ تھا ، ہے اور ہوگا کو انھوں نے حقائق سے تعبیر کیا۔ ان حقائق کے لیے انھوں نے ایک ایسا محل تجویز کیا جس کے اندر مادہ و صورت کا ختم نہ ہونے والا استمرار پایا جاتا ہے۔ اسی غیر متناہی محل بالقوہ میں ، 'تھا'، 'ہے' اور 'ہوگا' حقیقی امتیازات ہیں[12]۔

جب ہم تکونِ مدام کو اس طور دیکھتے ہیں کہ اس کا عمل مادہ و صورت کا ایک اختتام ناپذیر سلسلہ بالقوہ ہے تو لا محالہ یہ خیال گزرتا ہے کہ یہ تکونِ مدام یا تخلیقِ تا تمام مجبوریِ ناشاد ہے ، اپنی ذات میں بے اختیار میل ہے ۔ اس خیال کے آتے ہی اس کا شکوہ ختم ہو جاتا ہے اور تمام سلسلۂ تکونِ لا متناہیہ ایک فطرتِ مجہول معلوم ہونے لگتا ہے جس کا مداوا صرف ہندی حکمت کے ان پند و نصائح میں ملتا ہے کہ اس جال سے کس طرح چھٹکارا پایا جائے ۔

یہاں یہ بات پورے طور پر ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ ابنِ رشد نے واشگاف انداز میں متنبہ کیا ہے کہ فطری علیت (جس کی وضاحت اوپر گزری ہے) کا انتساب اصولِ اولیٰ (یعنی باری تعالیٰ) پر نہ کیا جائے[۲۱]۔ اس تنبیہ کے مقابلے میں جب ہم ہیگلیت ، برگسانیت اور ان سے ملتے جلتے فلسفوں مثلاً سیموئل الگزینڈر ، جو شوا رائس کے افکار پر نظر ڈالتے ہیں تو یہی محسوس ہوتا ہے کہ اس فطری علیت کا انھوں نے تمام کی تمام حقیقت پر اطلاق کیا ہے ۔ نتیجہ یہ ہے کہ ابتدائے تنویر سے لے کر مطلقیت تک کا سفر ، نیز برگساں کا 'ارتقائے تخلیقی' ، ایک ایسے سیلانِ وجود یا حرکیت کی عکاسی کرتے ہیں جس کا ہر نیا قدم بے اختیارانہ ہے ، جبلتاً سرزد ہوتا ہے ناصبور اور تقاضۂ عمل ہے ۔

(۴)

یہ فلسفے در اصل اس طلسمِ خیال میں گرفتار ہیں کہ کل حقیقت زمانی ہے اور حقیقتِ کبریٰ بھی ایسی ہی ہے ؛ چنانچہ یا تو زمانہ مثلِ ذات ہے یا مثلِ شے ۔ حادثات لا متناہی اور اعراض نا اختتام پذیر اور آنات و لمحات اس کے محمولات و صفات ہیں ۔

باری تعالیٰ کو اس انداز پر لینے سے جنابِ باری تعالیٰ ایک تاریخی شخصیت بن جاتی ہے ، جس کا ارتقا منزل بہ منزل ہوا اور یہ فلسفے اس کی سوانحِ عمری کے خاکے فراہم کرتے ہیں ۔ اس کے وجود میں فطری علیت لاشئے معلوم ہوتی ہے اور وہ زمانِ حادث کے جال اور بہاؤ میں بس بہا چلا جاتا معلوم ہوتا ہے ۔

اساسی اسلامی وجدان اس قسم کے تصورات کا متحمل نہیں ہوسکتا ۔

اس لیے ابن رشد کی تنبیہ اسلامی تفکر میں کلیدی اہمیت کی حامل ہے کہ فطری علیت ذاتِ باری سے منسوب نہیں ہو سکتی۔ یہ علیت حقیقتِ ارادہ سے متصادم ہے۔ اس لیے افکارِ اسلامی، ہیگلیت، برگسانیت اور ہمہ تاریخیت سے میل نہیں کھا سکتے۔ فطری علیت کا محل عالمِ خلقت ہے جس میں تقدم و تاخر کی علیت پائی جاتی ہے۔

(۵)

اس گفتگو کے بعد جب ہم ابنِ حزم کے افکار کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو حقیقتِ زمان کے بارے میں ان کے تاملات کے باوزن ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ ابنِ حزم نے زمان کے ذات، محل یا شے ہونے کے تصور کی تردید کی۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ بات غلط ہے کہ گزرتے ہوئے لمحات و ساعات اعراض ہیں یا محمول ہیں جو ایک ایسے موضوع یا محل میں قائم ہیں جس کو زمان کہتے ہیں۔ انھوں نے یہ کہا کہ زمانیت اپنی حقیقت میں جزوی زمانوں سے ماورا کوئی حقیقت نہیں ہے کہ وہ ان جزوی زمانوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہو۔ اس کے بعد ابنِ حزم نے جزوی زمانوں کی خصوصیت کو واضح کیا اور کہا کہ یہ زمانے اپنی دونوں حدوں (ابتدا اور انتہا) میں معین و محدود ہوتے ہیں اور زمان ان کا مجموعہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ''تمام زمانوں کا حاصل جمع ایسے متناہی زمانوں پر مشتمل ہوتا ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں''[۱۴]۔ نظمِ عالم اس بنیادی خاکے میں پورا پورا آ جاتا ہے کیونکہ خود عالم کی بھی یہی ہیئت نامہ ہے کہ ''اس کا مجموعہ ان اشیا سے حاصل ہوتا ہے جن کے خود اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں''[۱۵]۔

ان دو کلیات سے جو کلیۂ اطلاق حاصل ہوتا ہے، ابنِ حزم نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے:

''ہر وہ شے جو متناہی اجزا سے (جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں) مل کر بنتی ہے، بذاتِ خود اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ وہی اجزا ہیں جن میں اس کی تحلیل ہو جاتی ہے۔ ایک کلیت جو ایسے متناہی اجزا سے مرکب ہو جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں خود بھی ایک ایسی شے ہے جس کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں''[۱۶]۔

اس کلیے کو بیان کرنے کے بعد ابنِ حزم نے کائنات کے بارے میں

نظریہ پیش کیا :

"عالم اپنی تمامیت کے ساتھ ان افراد ، مکان اور صفات کے سوا کچھ نہیں جن سے یہ عبارت ہے۔ عالم اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ خود ان اشیا کا بیان ہے۔ اس کے افراد، مکان ، زمان اور صفات غرض تمام کے تمام چونکہ ایسے ہیں کہ ان کے حدود ہیں ، اس لیے عالم لازماً محدود ہے کہ اس کے ابتدائی حدود ہیں[۱۷]"۔

اس امر پر حجت اس طرح قائم ہوتی ہے اگر عالم کے اجزا ابتدائی حدود ہیں ، جیسا کہ ہم نے شواہد سے ثابت کیا ہے ، مگر یہ بذاتِ خود بلا حدِ ابتدائی ہو تو اس دعوے سے فرار کی کوئی صورت ممکن نہیں کہ عالم حدِ ابتدائی کے ساتھ ہے بھی اور حدِ ابتدائی کے ساتھ نہیں بھی۔ مگر یہ امر محال ہے۔ اس قسم کی دلیل سے یہ صورت بھی نکلتی ہے کہ اجزائے عالم کے تو مخصوص حدود ابتدائی ہوں اور جب کہ عالم انہی اجزا کا مجموعہ ہے ، مگر اس کے لیے یہ دعویٰ ہو کہ ابتدائی حد کے بغیر ہے ، تو پھر یہ اجزا بھی بہر طور ایسے ہوں گے کہ ان کے حدودِ ابتدائی نہیں ہوں گے۔ چنانچہ جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ یہ ہوگا کہ اجزائے عالم ابتدائی حدود کے ساتھ ہیں بھی——اور نہیں بھی اور یہ بات محال ہے۔ اس لیے ثابت یہی ہوتا ہے کہ عالم کی بھی حدِ ابتدائی ہے کیونکہ وہ اجزا جن سے یہ مرکب ہے ، ابتدائی حدوں کا حاصل ہیں۔ عالم ان اجزا ہی کے مجموعی انتساب یا نام ہے ، اس سے زیادہ کچھ نہیں[۱۸]۔

(۹)

ابنِ حزم نے اشیا یا افرادِ عالم کے متناہی بالحدود ہونے کو اس دلیل سے بھی ثابت کیا ہے کہ اعداد و ماہیت ان کا احصا کر لیتے ہیں۔ ہر شے جو وجود رکھتی ہے ، اپنے عدد و ماہیت میں محصور ہے۔ ماہیت اس شے کی وہ حقیقت ہے جو اس شے میں ہوتی ہے اور جس سے اس شے کے احوال کا صدور ہوتا ہے۔ آپ چاہیں تو مختصراً ماہیت سے کسی شے کی وہ قوت مراد لے سکتے ہیں جو اس شے کو اس کی حالت میں قائم رکھتی ہے۔ اشیا کا اپنی ماہیت سے مشروط ہونا اور اپنے عدد میں محصور ہونا ان کے متناہی ہونے کی دلیل ہے۔ جس شے کے حدود نہ ہوں ، نہ تو اس کا حصر اعداد میں ہوگا اور نہ احصا احوال میں[۱۹]۔ ابنِ حزم واضح کرتے ہیں کہ "احصا و حصر کے معنی ہیں ، احصا کرنے والے حدود اور احصا و

حصر کی جانے والی اشیا میں باہم مطابقت کا پایا جانا——اس سے ثابت ہوا کہ اشیا زیرِ احصا و حصر محدود و متناہی ہوتی ہیں[۲۰]"۔

عالم کے وجود پر ابنِ حزم یوں حکم لگاتے ہیں :

"عالم واقعتاً وجود رکھتا ہے اور ہر شے جو عدد میں محصور اور ماہیت سے متعین ہو ، ایسی شے ہوتی ہے جس کے حدود ہوتے ہیں۔ خود عالم بھی ایک شے ہے جس کے حدود ہیں[۲۱]" ۔ اس اعتبار سے وہ وہ سب کچھ جو ایک زمانے میں وجود رکھتا ہے اور وہ سب کچھ جو متعدد زمانوں میں وجود رکھتا ہے ، برابر ہیں ۔ بہت سے زمانوں کا ہونا فی الواقعہ ایک ایسے زمانے کا ہونا ہے جس کے حدود ہیں ۔ وجہ یہ ہے کہ ایک زمانہ یا عہد کئی زمانوں یا عہدوں کے مجموعے پر مشتمل ہوا کرتا ہے اور ہر وہ شے جو اشیا کی کثرت پر مبنی ہو ، وہ کثرت اشیا ہے جن پر وہ مشتمل ہوتی ہے——اس طور تمام زمانے یا عہد محدود ہیں اور اسی طور وہ زمانہ بھی جو ان کی کثرت سے بنا ہے ۔

ابنِ حزم ایک اور دقیق دلیل لاتے ۔ "کسی ایسی شے کا وجود محال ہے جو کسی غیر متناہی (موجود) کے بعد وجود میں آئے اور وہ بلا ابتدا ہو یا دائمی ہو ، کیوں کہ یہ واقعہ کہ ایک شے کسی اور کے بعد میں آئی ، اس اول الذکر کی ابتدا پر دال ہے ۔ جو شے اصلاً غیر متناہی ہو وہ بعدیت سے بڑی ہوتی ہے ؛ چنانچہ ہر وہ شے جو دوسری شے کے بعد آئے ایسی ہے کہ وہ دائمی یا بلا ابتدا نہیں ہوسکتی ۔ تمام اشیا کا وجود اسی حال پر ہے ؛ چنانچہ تمام اشیا کی نہایتیں ہوتی ہیں اور ابتدائی حدیں بھی[۲۲]"۔

(۷)

ابنِ حزم نے غیر متناہیت کی جو تشریح کی ہے ، اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کوئی ایسی شے جو اپنی کسی نہ کسی طرف میں معین و محدود ہو غیر متناہیت میں شامل نہیں ہو سکتی ۔ غیر متناہیت کے مسئلے پر ابنِ حزم کی بحث ایک اچھا خاصہ اضافہ ہے جس کی وجہ سے خود تصور غیرِ متناہیت ، فکر کا ایک ایسا معقول موضوع بن جاتا ہے جس پر عقلی طور پر غور کیا جا سکتا ہے ۔ ابنِ حزم کہتے ہیں

"یہ شئے غیر متناہیہ" حامل امتداد نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ اس صورت یہ ماننا پڑے گا کہ اس شئے پر ، کچھ اور اس کے ہم جنس اضافہ ہوسکتا ہے۔ اضافے کا مطلب یہ ہوگا کہ یا تو اس کے حدود یا اس کی قامت میں اضافہ ہوا[۲۳]" ۔ اس وضاحت کی روشنی ابن حزم نے ماہیت زمان کا مسئلہ اٹھایا ہے۔

زمان اگر غیر متناہیہ ہے تو ابن حزم کہتے ہیں ۔ "اس پر کسی شے کا اضافہ نہیں ہوگا اور نہ زمان مستقبل ہی سے اس کی مقدار میں اضافہ ہوگا۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ ہمارے عہد یعنی ہشام المعتمد باللہ (پانچویں صدی ہجری) کے زمانے تک جتنے برس گزر گئے ، ان کی تعداد عہد ہجرت نبوی تک گزرے ہوئے برسوں کی تعداد سے زیادہ ہے۔"[۲۴] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ از روئے تعریف زمانہ ہر طرف غیر متناہی نہیں ہے - ابن حزم نے اس مغالطے کو کہ زمانے کی کوئی حد ابتدائی نہیں ہے ، خود فلک اول کی حرکات دوری کا آس جرم فلکی کی حرکات سے موازنہ کر کے آجاگر کیا جو ہر تین سال میں اپنا دور پورا کرتا ہے ۔ ابن حزم کہتے ہیں کہ ان تین سال کے عرصے میں فلک اعظم گیارہ ہزار دور پورے کر لیتا ہے ۔ اگر اپنی ابتداء میں ان دونوں کے ادوار غیر متناہی ہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایک لامتناہی اپنے گیارہ ہزار ادوار کے ساتھ اس لامتناہی سے بڑا نہیں ہے جس کا عرصہ گردش اس کے مقابلے میں صرف ایک ہو۔۔۔۔مگر یہ محال ہے ۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانے کی حد ابتدائی ہے ۔ اگر ایک شے غیر متناہی ہو تو ابن حزم کہتے ہیں : "تو ایسے عدد کا ہونا جو اس سے بڑا ہو ، ایک مہمل بات ہے۔"[۲۵] چنانچہ ابتدا کی سمت میں زمانے پر کوئی نہ کوئی حد ضرور عائد ہوتی ہے اور اس حد سے کوئی فرار ممکن نہیں ہے ۔ اس دلیل کی شرح یہ ہے کہ ابن حزم کی تاکید اس امر پر ہے کہ اگر سلسلہ زمان ہے تو اس کی کوئی نہ کوئی حد (جو حد ابتدا ہے) ضروری ہوگی ورنہ اس کا سلسلہ موجود نہیں ہو سکتا ۔ ابن حزم اس کو ایک مثال سے یوں واضح کرتے ہیں کہ اگر آدمیوں کا زمرہ (مجموعہ) لامتناہی ہو اور گھوڑوں کا زمرہ (مجموعہ) بھی لامتناہی ہو تو یہ بات ناقابل تصور ہے کہ ان زمروں کی جمع انسانوں کے زمرے یا گھوڑوں کے زمرے سے بڑی ہوگی جو خود غیر متناہی ہیں ۔

لیکن زمروں کا یہ مجموعہ اپنے اجزا سے ضرور بڑا ہوگا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مجموعے میں شامل زمرے غیر متناہی نہیں ہیں اور ان کی ابتدا ضرور ہے۔[۲۶] ابن حزم اس مقام پر مختلف 'سلسلوں' سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "جو سلسلے آپس میں موازنہ رکھتے ہیں، وہ بالضرور متناہی ہوتے ہیں اور ان کی ابتدائی حدیں ہوتی ہیں۔ چنانچہ یا تو وہ ایک دوسرے سے کم یا ایک دوسرے کے مساوی یا ایک دوسرے سے زیادہ ہوتے ہیں۔ سلسلوں میں تناسبات کا اتنا تقابل نہیں ہو سکتا اگر ان کو غیر متناہی سمجھا جائے۔"[۲۷]

اس میں کوئی شک نہیں جو عرصۂ زمان ہجرت تک گزرا، وہ اس عرصۂ زمان کا حصہ ہے اب تک گزر چکا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو زمان گزرا ہے وہ ایک کلیت ہے جس کا وہ زمانہ حصہ ہے جو ہجرت تک گزرا تھا اب اس پر تین باتوں میں سے کوئی ایک بات صادق آنے گی یعنی اب تک کا یہ زمانہ ہجرت تک گزرے ہوئے زمانے سے یا تو کم ہوگا یا زیادہ یا اس کے مساوی ہوگا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ زیادہ ہوگا۔[۲۸] اس حکم کی صداقت کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہجرت تک جو زمانہ گزرا، متناہی ہے اور محدود بالحد ابتدائی ہے چونکہ کسی شے کا اجزا وہ افراد ہوتے ہیں جن سے ان کی کلیت وجود میں آتی ہے، اور چونکہ کلیت بجائے خود کوئی شے نہیں مگر انھی افراد کا مجموعہ ہے، اس لیے کلیت اور اس کے افراد خود ایسی اشیاء پر مشتمل ہوتے ہیں جن کے اپنے ابتدائی حدود ہوتے ہیں چنانچہ عالم اس سبب سے متناہی بالوجود ہے — اپنے افراد، اعراض اور زمان کے ساتھ — یہ عالم انھی اشیا کی کلیت ہے اور وہ اشیا اس کا حصہ ہیں — اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے، ہر شے جو کلیت کی حامل ہوتی ہے یا اجزا پر مشتمل ہوتی ہے، وجوباً متناہی ہوتی ہے۔"[۲۹]

ابن حزم کے اس نظریے کو خالصتاً یوں بیان کر سکتے ہیں کہ:

۱۔ عالم ایک مرکب وجود ہے۔

۲۔ جس کی حقیقت اس کے اجزا و افراد پر مشتمل ہے اور

۳۔ وہ افراد متناہی بالوجود ہیں۔ اس لیے عالم متناہی بالوجود ہے۔ اس کی ابتدا ہے، اس کے اجزا میں زمانہ بھی ہے۔ اس لیے اس کا زمانہ محدود بالابتدا ہے اور متناہی ہے۔

ابن حزم، زمان کی حقیقت کے بارے میں مزید استدلال یوں کرتے ہیں:

"زمانہ کسی شے کے عرصۂ حرکت یا جمود کا نام ہے۔ اگر زمانے کو شے (یا جسم) سے جدا کر دیا جائے تو وہ شے اور زمانہ، دونوں معدوم ہو جائیں گے۔ لیکن زمانہ اور شے، دونوں موجود ہیں اور ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے، اس لیے دونوں کے ابتدائی حدود ہیں۔ چنانچہ وہ عرض یا شے جو ابھی تک حیطۂ زمان میں داخل نہیں ہوئی، محض لا شے ہے۔ یعنی اس شے سے نہ تو حد، نہ صفت کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔"[۳۰]

(۸)

ابن حزم نے زمانے کی ایک اور خصوصیت کا ذکر اس طرح کیا ہے:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ اب تک جو زمانہ گزرا ہے، وہ اس عرصۂ زمان کے مساوی ہے جو اب سے اس کے ماضی تک ہے۔ یہ یقینی ہے کہ مستقبل کے اضافے سے اس میں اضافہ ہوگا۔ یہ علاقۂ مساوات صرف ان متقابلات میں ممکن ہے جو متناہی ہوں۔ اس سے ثابت ہوا کہ زمانہ متناہی ہے۔"[۳۱] (یعنی اب سے ابتدائی زمانے تک دونوں عرصے (حال سے ماضی تک) اور ابتدائی زمانے سے اب تک (ماضی سے حال تک) متناہی بالوجود ہیں)۔

ابن حزم کا مذکورہ بالا بیان ایک انقلابی او راچھوتا تصور ہے۔ اس بیان میں اس خیال کا بہت پرزور اور واضح ابطال کیا گیا ہے کہ زمانہ مثل ایک ظرف کے ہے یا اس کا وجود مثل ایک محل کے ہے کہ اشیاء معدوم ہو جائیں تو بھی زمانہ جاری رہتا ہے۔ ابن حزم نے ان اشیا اور زمانے کے رشتے کو لاینفک بتایا کہ اشیا میں زمانہ اور زمانے میں اشیا اس طرح داخل ہیں کہ دونوں کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا[۳۲]۔ آپ انہیں الگ الگ تصور کریں تو دونوں لاشے محض ہو جائیں گے۔ ابن حزم کے اس دقیق خیال کے مطابق زمانہ اشیا کا ناگزیر رخ ہے۔ اس خیال میں ہمارے دور کے نظریۂ اضافیت کی کچھ نہ کچھ پیش بینی نظر آتی ہے جس کے مطابق زمانہ اشیا کے تعینات کا ایک بُعد

(ضلع) ہے نہ کہ کوئی مجرد ظرف ـــ یہ ان کا چوتھا بُعد (ضلع) ہے ۔ وہ پرانے نظریات جن کے مطابق زمانہ ایک ظرف ہے جو اشیا کی ماہیت میں داخل نہیں ، اس بات کے مجاز ہیں کہ اشیا لازمانی و لامکانی ہوسکتی ہیں ۔ ابنِ حزم نے اس کی پورے طور پر تردید کی اور کہا کہ جو شے زمان میں نہیں ، وہ لاشے ہے جس سے کوئی کیف و کم منسوب نہیں ہو سکتا ۔ اس طرح ابنِ حزم کے افکار بہت واضح طور پر مثلِ افلاطونیہ کی تردید کرتے ہیں ۔ وہ اشیا کے ہر 'ہونے' کو جو زمانے سے معریٰ ہو لاموجود قرار دیتے ہیں ۔ موجود ہونے کے معنی ان کے ہاں زمانے میں ہونے کے ہیں ۔

(۹)

اس بحث کے ساتھ ہی ابنِ حزم الٰہیات میں قدم رکھتے ہیں اور باری تعالیٰ کے بارے میں منفی انتسابات کی مدد سے اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں ۔ اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ عاجز آ گئے ہیں ۔ لیکن یہ بات بھی صاف ظاہر ہے کہ ماہیتِ زمان کا وہ تصور جو انہوں نے واضح کیا ، ذاتِ باری پر عائد نہیں ہو سکتا ۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں باری تعالیٰ زمانے میں نہیں ہے نہ زمانے کے کسی عرصے میں ہے ۔ زمانے کا اطلاق اس ذاتِ باری پر ہوتا ہی نہیں کیونکہ زمانے کا اطلاق کسی شے کی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک حرکت پر ہوتا ہے یا ایک جگہ پر اس کے جمود کے عرصے پر ہوا کرتا ہے ۔ باری تعالیٰ نہ تو (ایسی) حرکت میں ہے نہ جمود میں ؛ چنانچہ اس کے لیے نہ تو عرصہ زمانہ ہے نہ مقام نہ مکان ؛ نہ تو وہ جسم ہے نہ جسد ، نہ ہی وہ عرض یا جوہر ہے ـــ نوع اور جنس کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا ، نہ تو وہ کسی طرح میں ہے نہ کسی طرح کا فرد ہے ۔ وہ نہ تو حرکت میں ہے نہ سکون میں ـــ وہ اپنی تمام مخلوق سے غیر متجانس ہے ۔[۳۴] ابنِ حزم کے اس بیان کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام مقولات جو ہم نے وضع کیے ہیں ، صرف خلقت سے متعلق ہیں ـــ باری تعالیٰ سے نہیں ۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمانۂ عالم جو عالم کی ماہیت میں داخل ہے ، خداوند پر اطلاق پذیر نہیں ہوتا ۔ اس حاصل بحث سے سبھی مسلم مفکرین متفق ہوں گے ۔

ابنِ حزم نے ماہیتِ عالم کے بارے میں ایک اور نکتہ واضح کیا ہے کہ اگر اس کی کوئی حدِ ابتدائی نہیں ہے اور یہ غیر متناہی ہے تو

کوئی عدد ، مقدار یا ماہیت ایسی نہیں ہوگی جو اس پر محیط ہے۔[۴۴] اگر ماضی کے سلسلے احاطۂ شمار و ماہیت میں لائے جا سکتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی معین کی گئی ہے۔ مگر اس حد کی تردید خود اس خیال (یعنی مفروضۂ اوّلی) سے ہو جاتی ہے کہ ماضی میں کوئی ابتدائی حد نہیں۔ اس سے جو ثابت ہوتا ہے وہ غیر متناہیتِ عالم کا صرف مفہوم ہے کہ کوئی علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہ علم ہر مقدار اور ماہیت سے باہر ہے۔ ایسا کوئی عدد ذہن میں نہیں آتا جو ماضیِ لایزال کو اپنے حصر میں لے آئے اور ہمارے عہد کے زمانے کا پورا حساب بتا دے۔

ابنِ حزم اس کے بعد ، علمیاتی منہاج پر مبنی ، تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

”ہمارا یہ یقین کہ عالم کے سوا ہر شے کا ماضی میں کوئی نہ کوئی نقطۂ آغاز ہے ، متزلزل نہیں ہوتا۔ ہم یہ بات ایقان کے ساتھ جانتے ہیں کہ کسی شے کے بارے میں ہماری جستجو اس شے کے ماضی میں نقطۂ ابتداء پر ختم ہوتی ہے۔ جب ہمارا یہ ایقان عالم کی ہر شے کے بارے میں درست ٹھہرتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ اس ایقان کی جملہ عالم پر تعمیم نہ کریں کیونکہ عالم فی الجملہ انہی اشیا پر مشتمل ہے جن کے ابتدائی حدود ہوتے ہیں اور جن کی ماہیتیں متعین ہوتی ہیں۔“[۴۵]

دوسرے الفاظ میں ابنِ حزم کے ہاں علمیاتی اصول یہ مقرر ہوا کہ کل عالم کے بارے میں ہماری تحقیق عالم کی ابتدائی حدود اور اشیا کے بارے میں جستجو پر مبنی ہو گی۔ اس علمیاتی اصول سے ابنِ حزم نے منہاجِ علوم میں یہ تصور منہدم کر دیا کہ عالم کی کوئی اور حقیقت مقرونِ اشیا سے ماورٰی فرض کی جائے۔ اس سِری تصور کو جس سے اشیا کے پردوں میں خواہ مخواہ ایک غیر معروف انجرار یا لاتمایز طبقِ وجود کا احساس ہوتا ہے ، ختم کر کے ابنِ حزم نے تصورِ عالم کو ایک معقول اور تعریف پذیر مفہوم عطا کیا۔ ان کے مطابق اشیا کی حقیقتِ کونیہ کے اجزا ، ماہیت ، مقدار اور ابتدائی حد ہیں اور انہی کی اصطلاحوں یا مقولات میں ان کے حقائق کا بیان ہو سکتا ہے۔ ان حقائق کے مجموعے کا نام خود

حقیقتِ عالم کا بیان ہے۔ ابنِ حزم کا یہ منہاجی اصول، نظمِ عالم اور زمان کے سِرّی نظریات کے خلاف بہت بڑا محاذ ہے۔ اس نظریے کے منطقی مضمرات میں سے اہم ترین یہ ہے کہ زمانِ کلی کی تحویل ایک ایسے سیٹ میں ہو جاتی ہے جو جزئی زمانوں پر مشتمل ہے اور یہ جزئی زمانے جزئی اشیاء کے سلسلوں کے، ان کے ابتدائی حدوں کے ساتھ، بیان پر مشتمل ہوتے ہیں۔

ایسے جملہ مجموعوں کو جن میں ایسے سلسلے دیے ہوتے ہیں کہ ہر سلسلہ اپنی ابتدائی حد سے شروع ہے، ایسی حقیقت کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے جو بقول ابنِ رشد اپنی ماہیت میں 'وجود غیر متناہی بالقوہ' ہے۔ اس تصور سے ابنِ حزم اور ابنِ رشد کے افکار یعنی متناہیتِ عالم اور تلونِ مدام میں مغائرت ختم ہو جاتی ہے۔ تمام مخصوص اور جزئی زمانوں سے جو مجموعہ حاصل ہوگا، وہ ایک باقاعدہ سیٹ یا منظم مجموعہ ہوگا کہ اس کے افراد قبلیت و بعدیت کے ایک لازمی سلسلے میں پروئے ہوئے ہوں گے۔ آنے والے زمانے اس سیٹ میں بعد میں درج ہوں گے، اور پہلے آنے والے زمانے پہلے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس باقاعدہ قسم کے نظم سے کبھی بھی کوئی تناقض پیدا نہیں ہوتا۔ بعد میں آنے والے بعد اور پہلے آنے والے پہلے، افراد کا یہ سلسلہ دونوں طرف سے کھلا ہوا ہے۔ وہ سلسلۂ حقیقت جس کی یہ تعریف کی گئی ہے، بالقوہ غیر متناہی ہے اور بقول ابنِ رشد، زمانِ حادث اسی پر مشتمل ہے۔ اس سلسلے میں ابنِ حزم کی دقتِ نظر سے جو نکتہ واضح ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہر زمانہ (یعنی ہر جزئی زمان) ایک نہ ایک حدِ ابتدائی یا نقطۂ آغاز سے شروع ہوتا ہے۔ اس خیال سے غیر متناہی بالقوہ وجود کی کوئی نفی نہیں ہوتی۔ دوسرا نکتہ جو ابنِ حزم کی تحریروں سے روشن ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ سلسلہ (جس کی ماضی میں ایک حدِ ابتدائی ہے)، وہ مجردات کے قبیل سے نہیں بلکہ موجود قبیل سے ہے۔ ہر شے جو موجود ہے اور جس پر ہستی کا اطلاق ہوتا ہے، اس کا یہ لاحدی اور لاینفک پہلو ہے۔ اس لیے ایک مخصوص یا جزئی زمانہ کسی نہ کسی ہستی کے سلسلۂ وجود (یعنی اس کے آغاز سے انتہا تک) پر مشتمل ہوتا ہے۔[۴۶]

ابنِ حزم اور ابنِ رشد کے اصولوں میں موافقت کو اور زیادہ

کھرے انداز میں دیکھا جا سکتا ہے۔ قدامتِ عالم کے اصول پر دو مختلف اعتبارات سے غور ہو سکتا ہے اور وہ ہے وجوب اور امکان کے اعتبار سے۔ اس کا ہونا اگر واجب ہے تو اپنے سے اعلیٰ اصول یعنی [اصولِ اولیٰ (باری تعالیٰ)] سے واجب ہے۔ مگر بذاتِ خود (فی نفسہ) یہ اس امکانی ہے تب اس کی قدامت بھی ممکن الوجود واقعے سے زیادہ وقیع نہیں۔ اس کے سلسلوں کا یکے بعد دیگرے ہونا فی الحقیقت ایک کھلا امکان ہے جو عمل الٰہی کے کھلے امکان کا عین ہے اس لیے مرتبے میں تمام عالم ''غیر متناہی امکان'' یا 'بالقوہ غیر متناہیہ' کی تعریف میں آتا ہے۔ یہی تعریف دراصل حقیقتِ زمان کی ہے، کم از کم موجودہ ساعت تک یہ محدود ہے——— اس لیے بالفعل غیر متناہی نہیں، بلکہ متناہی ہے؛ البتہ یہ بالقوہ غیر متناہی ہے اور چونکہ بقول ابنِ حزم اس کا وجود دراصل خود موجودات کا ایک اعتبار (پہلو) ہے، اس لیے یہ ماضی میں ایک نہ ایک حد سے شروع ہوا — اسی حد سے جس حد سے کوئی سلسلۂ خلقت شروع ہوا تھا۔ اس بحث کی روشنی میں قدامتِ عالم کے بارے میں ہم یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ عالم کا وجود منطقی طور پر ایک امکانی واقعہ ہے۔ خود اس کی قدامت (خواہ کسی حد کی ہو یا اس کی کوئی حد نہ ہو)، بھی امکانی واقعہ ہے۔ اس کی ہر کڑی کے بعد ایک اور کڑی ہوتی ہے۔ خود یہ امر بھی ایک امکانی واقعہ ہے۔

(۱۰)

ان ملاحظات کے بعد عالم کی صورت وجودِ امکانی (یعنی یکے بعد دیگرے کی غیر متناہیت) کے سوا اور کچھ نہیں ٹھہرتی۔ اس صورت وجود کا جہاں بالواقعہ ہونا اور بالفعل ہونا ثابت ہوتا ہے، وہاں ہمیشہ اس کے سامنے کھلا امکان بھی ثابت ہوتا ہے۔ ابنِ حزم اور ابنِ رشد کے اس فکری امتزاج سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ 'حدِ ابتدائی' کسی منطقی اصول سے اخذ نہیں کی جا سکتی۔ اس حدِ ابتدائی سے واقفیت شواہد کی محتاج ہے اس لیے تاریخی تحقیق کا موضوع ہے۔

ابنِ حزم کی کوشش یہ ہے کہ 'حد ابتدائی' کو ایک مبین قاعدہ و قانون کا درجہ دیا جائے خواہ اصولِ قدامت صحیح ہو یا نہ ہو، یعنی چاہے واقعتاً عالم قدیم ہو یا نہ ہو۔ اشیائے عالم اس ابتدائی حد کے قاعدے کی

پابند ہیں ۔ تمام اشیا اور ان کے اعمال و مظاہر سبھی کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع ہوتے ہیں ۔ وہ یوں استدلال کرتے ہیں :

''دوم کا وجود اول کے بغیر نہیں ہو سکتا اور سوم کا وجود دوم کے بغیر ناممکن ہے ۔ چنانچہ اگر اجزائے عالم کے لیے کوئی اول نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہیں ہوگا اور اگر کوئی سوم نہ ہو تو کوئی دوم بھی نہ ہوگا ۔ اس صورت میں نہ تو کوئی عدد ہوگا نہ معدود ؛ جب کہ ہمارے دائرۂ وجود میں تمام اشیا پر اعداد کا اطلاق ہوتا ہے ۔ اس سے یہ ثابت ہے کہ سوم ، دوم کے بعد ہے اور اول دوم سے قبل ہے ۔''

ابن حزم اپنی دلیل کو نص قرآنیہ سے بھی مستحکم کرتے ہیں باری تعالیٰ نے اس دلیل اور دیگر دلیلوں کی طرف قرآن حکیم کی اس آیۂ مبارکہ سے رہنمائی فرمائی ہے : کہ ہم نے "تمام اشیا کا احصا اعداد میں کیا ہے (۲۷ - ۲۸)"۲۷ ۔ ابن حزم نے اول اور آخر کے بارے میں یہ کہا کہ ''یہ اعتباری اشیا ہیں کیونکہ جو آخر ہے وہ اول کے اعتبار سے ہے ، اور جو اول ہے وہ آخر کی نسبت سے ہے ۔ چنانچہ اگر اول نہ ہو تو آخر نہ ہو ۔''۲۸ اس بیان میں ابن حزم نے اس امر کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے کہ اول اور آخر یا حد ابتدائی اور حد آخری ، کائنات میں کوئی مطلق حدود نہیں ہیں ۔ ان کا تعلق کسی نہ کسی سلسلے سے ہوتا ہے اور صرف اسی سلسلے کے دائرے میں اول اور آخر کی حدوں کے تعینات ہوتے ہیں ۔ چنانچہ فی نفسہ نہ تو کوئی اول بذات خود ہے اور نہ کوئی آخر بذات خود ہے ۔ اول و آخر کا اعتبار صرف کسی مخصوص دائرے میں، کسی مخصوص زنجیر حوادث میں ہوتا ہے ۔ اس سے باہر اس کی حد اول کا کوئی اطلاق نہیں نہ اس سے باہر اس کی حد آخر کا کوئی اطلاق ہے ۔

ابن حزم نے ذکر کیا ہے کہ ان کے ایک دوست عبدالرحمٰن بن عقبہ نے ایک زندیق عبداللہ بن عبداللہ بن شریف سے اسی مذکورہ دلیل کے ذریعے اہل جنت و دوزخ کے خلود کے بارے میں مجادلہ کیا تھا ۔ عبدالرحمٰن نے کہا تھا کہ ''ہم جنت و دوزخ اور ان کے مکینوں کے خلود کو اس طریق پر درست سمجھتے ہیں کہ باری تعالیٰ مسلسل ان کے لمحات حیات میں لذت یا الم یکے بعد دیگرے بدع کرتا رہتا ہے ۔

اس طرح جب ان کے حدودِ اولین کا تعین ہو گیا تو پھر مابعد (ان کے) وقت یا زمان کا اختتام ناپذیر طور پر قائم رہنا محال نہیں رہتا ۔''[۳۹] اس دلیل سے ابنِ حزم کے افکار ابنِ راشد کے تکونِ مدام سے بہت ہی قریب آ گئے ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تصورِ تکونِ مدام کی مشکلات حل ہو گئی ہیں ۔ مگر اس کے باوجود ان دونوں کے حکیمانہ انداز میں ایک ناقابلِ بیان فرق نظر آتا ہے جس کی وضاحت کی ہم کوشش کریں گے ۔ ابنِ رشد نے غیر متناہیتِ زمان کا بیان ماضی کے رخ سے مدون کیا تھا ۔ ان کا تصور لایزالیتِ زمان کا حامل ہے جب کہ ابنِ حزم کا تصور غیر متناہیت مستقل کے رخ سے ہے اور لانہایتِ زمان پر دال معلوم ہوتا ہے ۔ جب ہم زمان کو لایزال کے مقولے میں رکھ کر دیکھتے ہیں تو لامحالہ یہ ناقابلِ حصر بن جاتا ہے ۔ جب ہم زمان کی لامتناہیت کو اس طرح بیان کریں جس طرح ابنِ حزم نے کیا تو وہ فی الفور قابلِ حصر بن جاتا ہے ۔ ان کے نظریے کے مطابق زمان میں ہر لمحے کے بعد دوسرا لمحہ ہے ۔ زمان کا یہی تصور معقول ہے ۔ اس تصور سے ہر موجود کی شرح ہو سکتی ہے ۔ اسی سے مترشح ہوتا ہے کہ حقیقت اپنے استقبالی رخ میں کھلا ہوا امکان ہے ۔ اس بیان سے جو ضابطۂ ہیئتِ زمان حاصل ہوتا ہے ، اس کے نتیجے میں ہم سلسلۂ زمان کی علمی تشکیل کر سکتے ہیں اور کسی نہ کسی ابتدائی حد سے شروع کر کے موجودہ حد تک پہنچ سکتے ہیں ۔ یہ فوائد ہمیں اس نظریے میں حاصل نہیں ہوتے کہ ہر حد سے پہلے ایک حد ہے ۔ اس نظریے کی ناکامی یہ ہے کہ ہم غیر متناہیِ ماضی سے موجودہ حد تک پہنچ ہی نہیں سکتے اور نہ ہی اس سے کسی موجودِ زمانی کی تشریح ہو سکتی ہے ۔ اس وجہ سے یہ نظریہ عسرّیت میں لے جاتا ہے یا محالات میں ۔ چنانچہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حقیقتِ زمانی اس طرح سے ہے کہ ایک کے بعد دوسری ، دوسری کے بعد تیسری و قس علیٰ ھذا ۔ اس کو اگر ہم اس طرح بیان کرنا چاہیں کہ ایک حد سے پہلے دوسری حد ، دوسری سے پہلے تیسری حد ، تو یہ بیان پہلے بیان کا عکسِ مساوی نہیں ہوگا ۔ واضح رہے کہ غزالی جو زمان کے موجودِ حقیقی ہونے کے منکر ہو گئے تو ان میں اس تصور کا کافی حصہ ہے کہ انھوں نے زمان کو اس طور لیا کہ ایک حد سے پہلے دوسری حد اور دوسری سے پہلے تیسری حد وقس علیٰ ھذا ۔

ابن حزم اپنے دوست عبدالرحمٰن سے اس امر میں متفق ہیں کہ سلسلۂ زمان مثل سلسلۂ اعداد ہے۔ "اگر اعداد میں کوئی حدِ ابتدائی نہ ہو تو کوئی ان کو محسوب نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے حدِ ابتدائی کا وجود اعداد کی ناگزیر شرط ہے۔ یہی اعداد کا مبداء ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی عدد نہیں ہے۔ اعداد میں اضافہ پایا جاتا ہے اس لیے کہ کوئی حد ان کی آخری حد نہیں ہوتی۔ ان کے سلسلے کا کوئی رکن بالفعل ہوتا ہے تو وہ اس سلسلے کے تعین وحد میں آ جاتا ہے، اور یہ بات وہ ہے جو تمام اعداد پر عائد ہوتی ہے"[۳۰]۔ یہ استدلال جس میں استمرارِ زمان کا سلسلۂ اعداد سے موازنہ پایا جاتا ہے، غیر متناہیتِ زمان کے تصور کو معقول و معروضِ سخن کا رتبہ عطا کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس استدلال میں اعداد کی منطقی ساخت کی تحلیل میں بڑی کامیابی سے جدید نظریاتِ اعداد کی پیش بینی کی گئی ہے۔ ابن حزم نے قریب قریب سلسلۂ اعداد کے انھی منطقی اجزا کو پا لیا جن کو بعد میں پیانو نے نظریۂ اعداد کے علومِ متعارفہ کا درجہ دیا۔ اعداد کی منطقی ساخت کے یہی عناصر زمان کے سلسلے کی منطقی ساخت کے بھی عناصر ہیں۔ عقبہ اور ابن حزم یہ واضح کرتے ہیں کہ ان کی حدِ ابتدائی (پرائم) جس کو ہم عام طور پر واحد یا ایک سے تعبیر کرتے ہیں، سلسلے کا وجوبی مگر ناتعریف پذیر مبدا ہوتا ہے۔ اگرچہ پیانو نے صفر (زیرو) کو بھی ایک عدد بتایا، لیکن اپنے چوتھے بنیادی مفروضے میں انھوں نے یہ بھی بیان کیا کہ یہ ایسا عدد ہے جو پرائم تو نہیں ہے مگر کسی اور عدد کے مابعد بھی نہیں ہے۔ سلسلۂ اعداد میں اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) مکمل استخلاف یا توارث کا ہے۔ دوسرا اہم ترین افتراضیہ (حاکمانہ اصول) یہ ہے کہ یہ استخلاف یا توارث بے قاعدہ نہیں ہوتا بلکہ حدِ ابتدائی (پرائم) کے ساتھ ایک مثبت عمل کے واقع ہونے پر نمودار ہوتا ہے۔ یہ عمل عرفِ عام میں جمع کا عمل کہلاتا ہے جس کی تحویل کسی اور عمل میں نہیں ہو سکتی۔ ایک پر اس عمل کے واقع ہونے سے دو حاصل ہوتا ہے اور دو پر اسی کی تکرار سے تین حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر عدد اپنے مقام پر حاصل ہوتا ہے۔[۳۱]

یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ابن حزم اور ہمارے عہد میں پیانو

وغیرہ اس بحث میں نہیں پڑے کہ عدد کیا ہے؟ حکمائے قدیم نے عدد کو مقولۂ مقدار کے تحت تصور کیا تھا۔ اگرچہ اعداد کے ذریعے مقداروں کی پیائش کی جا سکتی ہے مگر اعداد بجائے خود مقداریں نہیں ہیں کیونکہ ان کے ذریعے کیفیتوں کا بھی شمار کیا جا سکتا ہے۔ اعداد سے مختلف کام لیے جاتے رہے ہیں۔ پھر اعداد کیا ہیں؟ بعض مفکرین مثلاً پوئنکارے نے ان کو وجدانی اس قرار دیا کہ یہ کسی اور اس سے ماخوذ نہیں ہیں۔ ایک اور اس کے بعد کا سلسلۂ اعداد انسانی وجدان کے بلاواسطہ معروض ہیں۔ مگر ڈیڈی کنڈ (۱۹۱۶ء وفات) اور فریگے (۱۹۲۵ء) نے تخیلیاتی منہاج سے کام لے کر ان کے ماقبہ کو پانے کی کوشش کی۔ رسل نے ان کے کام کو آگے بڑھایا اور اس طرح تعریف کی: ایک عدد سے مراد اشیا کی وہ کلاس (زمرہ) ہے جو اس کی رکن ہے؛ مثلاً دو ان تمام اشیا کی کلاس (زمرہ) ہے جو زوج زوج ہیں۔ گویا عدد کا تصور ایک کلاس یا زمرے کا تصور ہے۔"[۲۲]

(۱۱)

سلسلہ اعداد کی تحلیل کو زمان پر عائد کیا جا سکتا ہے۔ زمانِ حادث کو ہم سلسلۂ ساعت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی ہر ساعت، ہر عدد کی طرح صرف اور صرف اپنے مخصوص مقامِ سلسلہ ہی میں پائی جا سکتی ہے اور کہیں نہیں۔ ہم کسی ساعت کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ یہ ایک زمرہ ہے، ان اشیائے موجود کا جو ایک ساتھ ایک مخصوص مقامِ سلسلہ (زمان) میں پائی جائیں۔

ابنِ حزم نیز پیانو کے بیانات کی روشنی میں یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ سلسلۂ اعداد کی طرح سلسلۂ زمان میں بھی ایک ساعتِ ابتدائی (پرائم) کا ہونا ناگزیر ہے اور اسی سے سلسلۂ ساعت چلتا ہے۔ کوئی نہ کوئی مثبت عمل ہوتا ہے جس سے ایک ساعت کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری ساعت آتی ہے اور یہ عمل ان تمام اشیا پر ہوتا ہے جو باہم موجود ہیں جن کے کل زمرے کو اس ساعتِ مخصوص سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جو اگلی ساعت پر منتج ہوتا ہے۔ چنانچہ ہر سلسلۂ زمان کا نقطۂ آغاز ایک ساعتِ اول ہے۔ ساعتوں کا پورا سلسلہ چلتا ہے۔ مگر یہ ساعتِ اول خود کیا ہے؟

اعداد کے نظریات جدید (جو افکار ابن حزم ہی کے تسلسل میں ہیں)، ان کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ان تمام 'ہم موجود' حوادث (اعراض) کا مجموعی نام ہے جن سے مابعد کے واقعات کا آغاز ہوتا ہے۔

اس نظریے کی قدر و قیمت کا اندازہ اشعری ذراتیت کے ساتھ اور اس کے تقابل سے ہو سکتا ہے۔ اشعری ذراتیت کے عناصر ترکیبی کا خلاصہ اس طرح کیا جا سکتا ہے: (۱) تمام اشیائے عالم ذرات (جوہر فرد، اجزائے لایتجزیٰ یا سالمات) پر مشتمل ہوتی ہیں۔ (۲) ہر ذرہ (یعنی جوہر فرد، سالمہ، جزو لایتجزیٰ) کا وجود اس کے اعراض کی خلقت کا عین بعین ہے یعنی ان اعراض کے ماسوا اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ (۳) اس طرح تمام عالم مجموعۂ اعراض ہے۔ (۴) اور یہ اعراض اپنی خلقیت اور وجود کے ساتھ ہی معدوم اور لاموجود ہو جاتے ہیں۔ اگر خداوند تعالیٰ ان اعراض کی متواتر تخلیق بند کر دے تو یہ ذرات اور ان کے تمام مجموعے (جملہ اشیائے عالم) معدوم ہو جائیں جو ان اعراض و حوادث کا محل و مہبط متصور اور معلوم ہوتے ہیں۔

(۱۲)

اقبال نے اشعری ذراتیت پر جو تبصرہ کیا، اس سے ان محرکات کا اندازہ ہوتا ہے جو اس نظریے کا باعث ہوئے۔ وہ اس کو ایک ایسی نادر مساعی قرار دیتے ہیں جس کا منشا ''ایک ارادۂ مطلق یا ہمہ گیر طاقت کی بنیاد پر خلقت کا نظریہ پیش کرنا تھا۔''[۳۲] یہ نظریہ ارسطاطالیسی نظریے کے مقابلے میں کہیں زیادہ روح قرآن سے قریب ہے کہ مؤخرالذکر ''ایک جامد و ساکن کائنات کا تصور پیش کرتا ہے۔'' اقبال نے اس اشعری ذراتیت میں جو خاص کشش محسوس کی وہ یہ ہے کہ اس میں اس خیال کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ کائنات کا پہلے سے کوئی نصب کیا ہوا یا طے شدہ نقشہ ہے جس کے مطابق وہ ڈھل ڈھل کر وجود آشنا ہو رہی ہے۔ اس طرح یہ افلاطونیت کی بھی ضد ہے۔ چنانچہ اس ذراتیت میں تخلیق عالم (جو اصل میں ہر دم تخلیق و تہلیک اعراض ہے) ایک آزاد خلاقیت کی مظہر ہے۔ اقبال کو اس میں کائنات کا کھلا امکان نظر آیا۔[۳۳] مگر یہ امکان کچھ بھی وسعت کا حامل نہیں تھا۔

غزالی نے ہر شرط سے آزاد تخلیق و تہلیک کو یہاں تک آگے بڑھایا

کہ جو قوانین کائنات میں کارفرما نظر آتے ہیں ، ان کے خیال میں وہ کسی معینہ اصول اور وجوب کے غماض نہیں ، محض مشاہداتی ہیں اور ان میں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ جو وقوعہ پہلے ان کے مطابق ہوا وہ آئندہ بھی ان کے مطابق ہی ہوگا یا اس وقوعے سے پہلے جو کچھ ہوا وہ ان کے مطابق ہوا ۔ اشعریت اور غزالیت میں پوشیدہ افکار کے مطابق ہر ذرہ جو بھی پیدا ہوتا ہے ، فنا ہو جاتا ہے ، وہ ان ذرات میں کوئی لزومی ربط یا علاقہ نہیں دیکھ پائے ۔ ان کے نزدیک ہر ایک ذرہ فرداً فرداً پیدا ہوتا ہے اور فنا ہوتا جاتا ہے ، دوسرے الفاظ میں کوئی جوہر۔ فرد کسی دوسرے جوہر۔ فرد کا پیش خیمہ نہیں بنتا ۔ چنانچہ ہر عرض یا ذرے کی آمد و رفت دوسرے سے لاتعلق مطلق اس ہے ۔ قبل و بعد اور تقدم و تاخر کے جو رشتے ان کے مابین معلوم ہوتے ہیں ، وہ محض اتفاقات ہیں ، اس وجہ سے سب ذرات وجوداً اکیلے اور تنہا ہیں کہ ایک سے دوسرے کا انتاج نہیں کیا جا سکتا نہ ایک کا وجود دوسرے کی دلیل یا سبب ہوتا ہے ۔ وجودی اصول کے طور پر ایک ذرے سے دوسرے ذرے تک کسی حرکت کا ہونا ممکن نہیں ہے ۔ اس قسم کی حرکت سے یہ لازم ہوجاتا ہے کہ مقدم ذرہ مؤخر ذرے کا کسی نہ کسی اعتبار سے سبب ہو ۔ اس وجہ سے اشعری ذراتیت اور غزالوی افکار کا ماحصل یہ ہے کہ ہر منظر دوسرے سے آزاد اور لاتعلق اکائی ہوتا ہے اور بس ۔ اس کا نظارہ ادھر وجود میں آیا اور ادھر فنا ہوا ، پھر دوسرا منظر وجود میں آیا اور فنا ہوا ۔ اس طرح کائنات میں نظارے کے تسلسل یا حرکت کا فریب قائم ہو جاتا ہے ۔ اگرچہ اس نظریے میں 'لمحے' کی تعریف اور اس کی وجودی ماہیت کے اثبات کی گنجائش (جیسا کہ اوپر بیان ہوا) نکالی جا سکتی ہے اور یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ کسی لمحے سے مراد ایک ساتھ وجود میں آنے والے مناظر یا جواہر۔ فرد کے مجموعے ہیں ۔ مگر اس میں زمانیت ، تسلسل ، تغیر اور استحالے کی گنجائش کہیں سے نہیں نکالی جا سکتی ۔ کسی اکائی کا کوئی معین ، وجودی مقام اس کے سلسلہ ہائے مناظر میں نہیں ہے ۔ جب ہر اکائی اپنے تقدم و تاخر کے اعتبار سے لاتعلق ہوکر موجود و لاموجود ہو سکتی ہے تو وہ سلسلہ' تقدم و تاخر میں خواہ کسی مقام پر ہو ، کیا فرق پڑ سکتا ہے ! اس سے صاف ظاہر ہے کہ اشعری ذراتیت و غزالیت میں زمانیت یا تاریخیت کا شعور سرے سے مفقود و ناپید ہے ۔

اسی وجہ سے ان کے ہاں 'تھا'، 'ہے' اور 'ہوگا' کا کوئی وجودی مقام نہیں۔

(۱۴

اس نظریے کا تقابل جب واقعاتِ عالم سے کرتے ہیں تو فی الفور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ واقعات وجوداً ماضی، حال اور مستقبل کے رشتے میں منسلک ہیں۔ آج جو کچھ ہے، وہ جو کچھ کل ہو گزرا، اس کا نتیجہ ہے اس لیے آج کے واقعات صرف آج ہو سکتے ہیں، سو دو سو سال بعد نہیں۔ اس امر کو ہم واقعات میں تاریخیت کا وجود کہتے ہیں۔ افرادِ عالم تقدم و تاخر کے رشتے میں بندھے ہوئے ہیں اور یہ امر ایسا ہی ہے جیسا کہ سلسلۂ اعداد میں پائے جانے والے انفرادی اعداد کا رشتہ۔ اشعریت و غزالیت کے برخلاف اس ناگزیر بندھن کا شعور ابنِ حزم کی ذراتیت کی جان ہے۔ اشعری ذراتیت کی رو سے جوہری جنگ، پتھر کے زمانے ہی میں چھڑ جاتی تو کوئی بات نہ تھی، اس طرح صبحِ ازل سے پیشتر اگر صورِ اسرافیل پھنک جاتا اور قیامت برپا ہو جاتی تو واقعات کے ہونے میں کوئی فرق نہ پڑتا ـــــ اس لیے کہ تمام واقعات انفرادی اکائیاں ہیں، اکائی کی صورت میں پیدا ہوتے اور فنا ہو جاتے ہیں۔ تقدم و تاخر ان کے کسی باہمی داخلی تعلق کو ظاہر نہیں کرتے۔ مگر ابنِ حزم کی ذراتیت میں یہ ناممکن بات ہے۔ اس کے مطابق ہر واقعہ صرف اسی مقام پر ہوا جہاں اس کو ہونا چاہیے تھا۔ اس کا رونما ہونا صرف اس سے پہلے گزرے ہوئے واقعات کے بعد ہی ممکن تھا اور اس کے بعد جو واقعات آئے وہ اس کے گزرنے کے بعد ہی آ سکتے تھے۔ اس امرِ حقیقت کو چاہے سلسلۂ اعداد کی وجوبیت کہا جائے یا زمانوی تعینیت، کائنات اور اور اس کے افراد اس کے تابع ہیں اور اسی بنا پر ذراتِ عالم، وجودی اعراض و حوادث، اپنی حقیقت و عین میں زمانوی اشیا و ماہیات ہیں۔ وہ ایک مخصوص نظم کے پابند ہیں بدیں وجہ ان کا وقوع بے ترتیب و بے طور نہیں ہے۔ تمام حال کی پشت پر تمام ماضی ہوتا ہے اور تمام مستقبل کے عقب میں تمام حال ہوتا ہے، اشیا ایک دوسرے سے نسبتِ لاتعلقی میں رہ کر وجود میں نہیں آتیں، حال سے زمانہ مستقبل کی طرف سرکتا ہے۔ تکونِ مدام کا یہ اصول وجود ہے اور اس سے اشیائے زمانہ نیز جملۂ تاریخ کی تقویم ہوتی ہے۔

اپنے ایک مکتوب میں اقبال نے یہودی مفکر موسیٰ بن میمندوس کا حوالہ دیا ہے کہ اس کے خیال میں خدا کے سامنے کوئی دیا ہوا مستقبل نہیں ہے ، اور یہ کہ خدا لمحہ بہ لمحہ زمانہ پیدا کرتا ہے ۔ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں کہ میمندوس قرطبہ میں پیدا ہوا اور اس نے قاہرہ میں تعلیم پا کر مسلمانوں کی ملازمت میں زندگی گزار دی ۔ نیز اس نے متکلمین کے افکار سے بھی بحث کی ہے اور ان پر نقد و جرح کی ہے ، اس لیے ان کا خیال ہے کہ میمندوس نے اپنا (مذکورہ بالا) نظریہ کسی مسلم مفکر ہی سے لیا ہوگا ۔[۳۵] اقبال کا یہ قیاس صحیح رخ پر ہے ۔ وہ مسلم مفکر جس سے میمندوس نے یہ خیال اخذ کیا ، ابنِ حزم ہی ہو سکتے ہیں ۔ ابنِ حزم کا شمار بھی متکلمین ہی میں کیا جاتا تھا ۔ جنت اور اس کے باسیوں کے خلود کے بارے میں عقبہ و ابنِ حزم کے خیالات ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ، وہ عین بعین یہی ہیں کہ جنابِ باری یکے بعد دیگرے لمحاتِ مستقبل کو پیدا کرتا ہے اور اس طرح جنت و اہلِ جنت کا خلود قائم ہے ۔ کائنات کی زمانیت کے سلسلے میں بھی ابنِ حزم کے افکار اس مقام تک آ گئے ہیں جہاں وہ زمان کی اس ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہر لمحے کے بعد مستقبل کا لمحہ ہے ؛ چنانچہ ہر لمحہ قبلیت و بعدیت کے اپنے مخصوص مقام پر ہی ہوتا ہے اور اس طرح تکون کا سلسلہ جاری رہتا ہے ۔ اس خیال سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوئی پہلے سے دیا ہوا مستقبل نہیں ہے ۔

ابنِ حزم ، غزالی کے عہدِ طفولیت کے اندلسی مفکر ہیں ۔ مسلم اندلسی فکر نے زمانے کا شعور باقی رکھا ، جب کہ اشعریت (جس کا فروغ عراق ، ایران اور ہند میں ہوا) اس شعور سے تہی دامن ہوتی چلی گئی ۔ چنانچہ تھا ، ہے اور ہوگا کے مصداق کے حقیقی ہونے کے انکار پر یہ غزالی میں منتج ہوئی ، جب کہ اندلسی فکر کے ارتقا کا انتہائی مقام ابنِ رشد ہے جس نے تہافت التہافہ میں آ کر باضابطہ طور پر واضح کیا کہ تکونِ مدام کائنات کی حقیقت ہے ۔ اسلامی بلادِ مشرق میں غزالی کے شاگرد ابوالمعالی عبداللہ الہمدانی (عین القضاۃ) اسی فکر کے نمائندہ ہیں اس لیے ان کے خیالات اور ان کے اشعریت زدہ ماحول کے خیالات میں باہم تصادم ہے ۔[۳۶]

جیسا کہ ہم نے محسوس کیا اشعریت زمانے کو ریزہ ریزہ کر کے ذراتی لمحات کے ایسے غبار میں تبدیل کر دیتی ہے جس میں ہر لمحہ محض ایک یکہ و تنہا ، بے تعلق واقعہ معلوم ہوتا ہے ، جس کا دوسرے واقعات یا لمحات سے کوئی ربط نہیں ۔ اشعری لمحہ از روئے حقیقت زمان ناشناس ہے ، وجوداً غیر تاریخی ہے ۔ اس لمحے میں صرف ''ہونا'' پایا جاتا ہے ، زمانیت نہیں پائی جاتی ۔[۳۷] دوسری طرف ابن حزم کا خیال ہے کہ نہ صرف منفرد حادثات ، اعراض ، حالات یا جواہر پائے جاتے ہیں بلکہ ان کے مجموعات بھی ہیں اور یہ مجموعات اپنے اجزا سے اس امر میں زائد ہیں کہ ان میں ایک نظم پایا جاتا ہے ۔ اسی نظم سے ان کے مخصوص اور ذاتی جوہر کی تشکیل ہوتی ہے ۔

ارادۂ الٰہی جب ان کو تشکیل فرماتا ہے تو ان کے نظم کی شرائط اور تعینات اس ارادے میں شامل ہوتی ہیں ، اسی لیے ان شرائط و تعینات کی وجہ کوئی خارجی حقیقت یا عمل نہیں بلکہ خود ارادۂ الٰہی ہے ۔ ہمدانی نے شرائط تعین چار بیان کی ہیں جو اس ارادۂ الٰہی میں پائی جاتی ہیں اور جس کی مراد اشیائے کائنات ہیں ۔ مراد کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اس وقت یا ساعت میں وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کی گئی ہو — دوسری یہ کہ وہ اس مقام پر وقوع میں آئے جو اس کے لیے مختص کیا گیا ہو — تیسری یہ کہ جو دوران اس کی تقویم کے لیے متعین ہو وہ پورا ہو — اور چوتھی یہ کہ وہ ان خصائص کے ساتھ وقوع میں آئے جو اس سے مخصوص ہوں ۔[۳۸] یہ وہ شرائط وجود ہیں جن سے موجودات زمانی کی تکوین عمل میں آتی ہے ۔ ہمدانی کا یہ انقلابی بیان اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ارادۂ الٰہی سے جن وقوعات کا قصد کیا گیا ، وہ زمان ، مکان ، دوران ، تکوین سے آزاد لازمانی ، لامکانی ، لاتغیر حقائق ہیں ۔ اس انقلابی فکر سے ارسطاطالیسی فلاطونیت کی پوری روایت اپنی جڑ اور بنیاد سے اکھڑ جاتی ہے ۔ ارسطاطالیسی فلاطونیت کی روایت میں جو بات سب باتوں کی اصل ہے ، وہ یہ ہے کہ اس میں اشیاء کو صرف ان کے خصائص (عرف عام میں صفات) سے عینیت دی جاتی ہے اور حقیقت شے یا ثبوت شے سے باقی تمام اعتبارات یا عناصر وجود کو خارج تصور کیا جاتا ہے ۔ چنانچہ عالم ثبوت میں کسی شے کے خصائص (صفات یا اعراض) کا بیان

اس شے کا پورا بیان سمجھا جاتا ہے ۔ یہ تاریخ گریز انداز فکر ہے ۔ یہ کم از کم ان تین عناصر وجود کی نفی سے عبارت ہے جو ہر وجود زمانی کے جوہر ذات میں شامل ہیں یعنی زمانیت ، مکانیت اور دوران وجود ۔ روایت ہر شے میں لازمانی ، لامکانی ، لاتعلق ، عین ، ثبوت یا تصور شے کی تکرار دیکھتی ہے ۔

ابن حزم اور ہمدانی کے نتائج فکر وہ اساس فراہم کرتے ہیں جس کے مطابق کوئی شے کسی عین ثبوت یا تصور کی تکرار نہیں ۔ ہر شے ایک ابداع جدید ہے اور ہر شے وہی شے ہے کوئی اور شے نہیں ۔ یہ نتیجۂ فکر اس امر کو ناگزیر بنا دیتا ہے کہ کسی شے کی ساعت ابداع اس کی ماہیت میں شامل ہو ، اس کا محل وقوع بھی اس کی وجودیت میں شامل ہو اور اس کا دوران تکوین بھی اس کی اپنی ذاتی حقیقت کی ماہیت ہو ۔ اس کے بعد اس کی خصوصیات و مظاہر بھی امر کی تقویم کی بافت ہوں ۔

ارسطاطالیسی فلاطونیت کی طرح اشعریت اور غزالوی مابعدالطبیعیات جب ارادۂ الٰہی کی فعالیت کا ذکر کرتی ہے تو وہ بھی ان تمام باتوں کو نظر انداز کر دیتی ہے ۔ اس کے ہاں کسی واقعے کا ہونا ہر محل میں ہو سکتا ہے ، ہر ساعت میں ہو سکتا ہے ، بلا دوران ہو سکتا ہے — سارا کرشمہ ارادۂ الٰہی کا ہے ۔ ہر ذرہ ارادۂ الٰہی کا بلاواسطہ معروض ہے جس کا ماقبل و مابعد سے کوئی وجودی علاقہ نہیں ۔ اسی لیے اشعریت و غزالویت تاریخ گریز فلسفے ہیں ۔ وہ سلسلۂ زمان کو محض اتفاق ، حادثاتی اور خارجی ترتیب خیال کرتے ہیں جس کے اپنے کوئی مصداق حقیقی موجود نہیں ہوتے — یعنی کوئی شے کسی بھی شے کے بعد یا پہلے ہو سکتی ہے ۔

ہمدانی نے اشعریت کی درس گاہ میں تعلیم پائی مگر اس کے زمان گریز قوام اور مقدمات سے بغاوت کر کے انھوں نے حقیقت زمان کا اثبات کیا اور ہر موجود زمانوی کی اصل اور مخصوص جوہری ساخت کی شرائط واضح کیں ۔ شے زمانی کی اسی وجودی ماہیت سے ثابت ہے کہ ہر شے کا وجود تاریخی وہی شے ہے کوئی دوسری شے نہیں ، وہ نہ کسی اور حقیقت ثابتہ کی

تکرار ہے ، اس لیے وہ مشیتِ الٰہی (جو اس شے کے وجود میں درفرما ہے) ایسی مشیت ہے جو منفرد و بے مثل ہے اور اسی لیے باری تعالٰی پر "بدیع" کے نام کا اطلاق ہوتا ہے اور ہر شے ابداع کی تعریف میں آتی ہے جسے عرفِ عام میں ہم "تخلیقِ جدید" کہتے ہیں - ہر شے جس مقام پر ہے ، جس زمانے میں ہے ، جو وقت اپنی تقویم میں لیتی ہے اور جن صفات کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے ، سب کا سب اس کے وجود میں داخل ہے - چنانچہ یہ عناصرِ تشکیلی و تخلیقی کسی اور شے کے عناصرِ تشکیلی نہیں ہوتے - اسی بنا پر ہر شے منفرد ، یگانہ ، بے مثل اور یکتا ہے -

ارسطاطالیسی فلاطونیت جملہ عالم اور اس کے نو بہ نو واقعات اور ایام و استحالہ کو صرف کلیات کی بازگشت قرار دیتی تھی - نتیجے میں کائنات میں کسی ہوالجدید کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی - اس فکر میں زماں و مکاں محض خارجی تعینات ہوتے تھے - ان کا وجودِ شے یا ماہیتِ وجود سے کوئی داخلی رشتہ نہیں ہوتا تھا - مسلم فکر کے اس ارتقا نے جسے ہم ابنِ حزم میں صاف صاف ابھرتا ہوا دیکھ سکتے ہیں ، اس طلسمِ خیال کا خاتمہ کر دیا جس سے ایک حد تک مسحور ہو کر غزالی بھی روحِ انسانی کو لافانی کہتے ہیں - گویا ان کے خیال میں روح غیر زمانی و غیر مکانی ہے - مگر وہ فلسفے جو اصلِ روحِ اسلام کے مطابق ہیں اور جو وجودِ تاریخی کی اصل ماہیت کے وجود سے اکتسابِ شعور کرتے ہیں ، اس خیال آرائی کے دام میں نہیں آ سکتے جن سے عالم ایک طلسمِ خیال بن جاتا ہے اور اصلِ انسان تغیر ناآشنا ہو جاتا ہے -

(۱۳)

ابنِ حزم اور ہمدانی کے مقدمات ہی سے ہم اس حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں کہ ہر انسان ایک منفرد و یکتا اور تاریخی ہستی ہے - وہ کسی تصور کی نقل نہیں — نہ پہلے سے مقرر کیے ہوئے کسی عین کی تصویر ہے - ہر انسان کے وجود میں اس کے اپنے لمحاتِ زمان نقاطِ مکان نیز دورانِ تکوین شامل ہیں - اس کے ہونے کا ارادہ ، اصلی اور مثبت ارادۂ الٰہی ہے اور اس کے نہ ہونے کا ارادہ بھی مطلق نفی ہے - روحِ انسانی کے اس خیال کو ہمارے دور کے حکیم علامہ اقبال نے اس طرح بالوضاحت بیان کیا ہے : "انسانی انا کی ابتدا زمان میں ہوتی ہے اور زمان و مکان

کے تانے بانے میں ہونے سے پہلے وہ وجود نہیں ہوتا۔" اس بیان سے یہ عقدہ کھلتا ہے کہ انسان اور اس کا مستقبل کسی پہلے سے متعین خاکے کے مطابق نہیں ہوتا۔ ہر آدمی ابداعِ ربانی کا مصداق ہے، اور ہر ایک کے سامنے مستقبل تازہ ہوتا ہے۔ اس طرح تمام عالمِ انسانی تاریخی ہے اور تاریخ کا ہر لمحہ تکوینِ جدید ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی ثقافت کی اصل روح ابنِ حزم، ہمدانی اور ابنِ رشد میں محفوظ و مفصل ہو کر آگے بڑھی اور فکرِ اقبال میں اب اس کا پھر سے احیا ہوا ہے۔

ثقافتِ اسلامیہ کی روح ذاتِ شے اور وجودِ شے کی دوئیت کی متحمل نہیں ہو سکتی کہ یہ دوئیت ہیلانی اور اسکندریائی روایات کا طرۂ امتیاز ہے۔ چنانچہ ذاتِ شے اور وجودِ شے ایک ہی ہیں۔ اقبال کا مذکورہ بیان کہ زمان و مکان کی نسیج میں آنے سے قبل انائے انسانی موجود نہیں ہوتا اور یہ کہ اس کا ابداع زمان میں ہوا ہے، اس حقیقت کی طرف بھی اشارہ ہے کہ خود زمان کے لمحات سے پہلے کوئی ذاتِ زمان نہیں کہ ہستیِ زمان کا اس پر اضافہ ہو۔

اسکندریائی طرزِ فکر میں ذات اور وجود کی ثنویت اور تخلیق کی یہ تعبیر کہ یہ ذات پر صفتِ وجود کا لاحق ہونی ہے، ہستی، وجود اور زمان کو ابداع کا مصداق نہیں ہونے دیتا۔ جو کچھ موجود و ہست ہے اس طرزِ فکر میں وہ پہلے سے ثبوت میں ہے۔ انسان اپنے ہونے سے پہلے ثبوت (تصور یا عین) میں (ہر زمانے سے پہلے سے) موجود ہے۔ ہر واقعے کا یہی حال ہے، تمام لمحات کا، تمام زمانوں کا۔ یہ عالمِ ثبوت (عالمِ اعیان) لا زمان و مکان ہے اس وجہ سے تمام مستقبل عالمِ ثبوت میں گویا ماضی ہے۔ ثقافتِ اسلامیہ کی روح اس خیال آرائی کی تنگنائے میں محصور نہیں ہو سکتی۔

ابنِ حزم تمام حقائقِ عالم کو تخلیقِ اصلی قرار دیتے ہیں نہ کہ محض کسی عین کی نقل یا ثبوت پر صفتِ ہستی کا اضافہ۔ وہ کہتے ہیں کہ "شے اور اس شے کی ذات یا عین ایک دوسرے سے متبائن ہستیاں نہیں ہیں۔ شے میں بعینہ وہی ذات و جوہر ہے اور وہ جوہر و ذات عین بعین وہ شے ہے۔"[۳۹] چنانچہ اساسی ثقافتِ اسلامیہ کے دامن میں عینیت یا ثبوتیت کا کوئی فلسفہ برگ و بار نہیں لا سکتا۔ خود یہ خیال کہ اشیا کی ساخت

میں زمانی و مکانی قوام داخل ؛ ہیں یعنی ، زمانی و مکانی باقتیں ان کے فی‌مافیہ کی تعین و تشکیل کرتی ہیں ، ان اشیا کو ایک ایسی انفرادیت عطا کرتا ہے کہ ہر شے یا تخلیق اپنے زمرہ ، کلاس یا صفت کی خود ہی اور صرف خود ہی رکن قرار پاتی ہے ۔ اس طرح زمان و مکان کوئی بیرونی فرما (چوکٹھے) نہیں کہ ان کے تانوں بانوں سے بنے ہوئے خانوں سے دائیں بائیں آگے پیچھے اوپر نیچے یہ موجودات پار ہوتے چلے جائیں ۔

زمان کا ہونا ایک سلسلے کا ہونا ہے ۔ یہ خود ان اشیا کا سلسلہ ہے جو اپنی ماہیت میں زمانوی ہیں ، ان کے تقدم و تاخر کا زنجیرہ ہی مقرون زمان حادث ہے اور یہ زنجیر نہایت غیر متناہی ہوسکتا ہے ۔

لانہایتیت یا غیرمتناہیت کا ایک تصور تو وہ ہے جو اس جناب باری کے لائق ہے ، جو ہر جہت اور ہر پہلو سے ماورا ہے ، کوئی حد اس کو احاطے میں نہیں لا سکتی اور اس کا شعور ہر نہایت کی شکست ہی سے ہوتا ہے ۔ اس جناب کے مثبت علم کی شرط ہر تعین و تحدید کا ترک ہے ۔

لانہایتیت اور غیر متناہیت کا دوسرا تصور وہ ہے جو خلقت پر چسپاں ہوتا ہے ۔ زمان حادث اس دوسرے تصور کے مطابق لانہایت اور غیر متناہی ہے ۔ لامتناہی ہی صفوں کی باقاعدہ ریاضیات موجود ہے ۔ ان تمام صفوں میں کم از کم ایک حد کا وجود ضروری ہے اور اس عمل اساسی کا وجود جس سے ایک حد سے دوسری حد حاصل ہوتی ہے اور صف کے اراکین کا سلسلہ دراز ہوتا ہے ۔

فی نفسہ ایک سلسلہ لامتناہیہ ہونے کے باوجود ، زمان حادث ، ایک انتہائی حد پر جا کر ٹھہرتا سکتا ہے اور اس سے اس کی بالذات ماہیت پر کوئی حرف نہیں آ سکتا ۔ اس حد کے بعد ایک نیا زمانہ شروع ہو سکتا ہے اور وہ بھی کسی نہ کسی حد پر ختم ہو سکتا ہے زمانے کی حد ابتدائی وہ ہے جس کا کوئی ماضی نہیں ، سب کچھ مستقبل ہے ، اور اس کی حد انتہائی وہ ہے جس کا کوئی مستقبل نہیں ، سب کچھ ماضی ہے — اشیائے موجودات میں کسی نہ کسی ابتدائی حد کا ہونا ان کے وجودی تعین کی لازمی شرط ہے ۔ لیکن حد آخری محض امر اتفاق یا

حادث ہوا کرتا ہے جس سے ان کے سلسلے کے بالذات لامتناہی ہونے کی تنقیض نہیں ہوتی۔

ہمارا یہ عالم جس کی وسعت کروڑوں نوری سالوں سے محسوب ہوتی ہے اور جس میں ہزاروں کہکشائیں اور شہابیوں پھیلے پڑے ہیں، اس کی ساعتِ اول تو وہ ہے جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے: سورہ انبیاء۔ آیت ۳۰۔ ان السموات و الارض کانتارتقا (آسمان اور زمین جڑے ہوئے تھے) یعنی جو کچھ تھا وہ مرتکز تھا، سب ملا ہوا تھا۔ سحابیوں، کہکشانوں بلکہ امواجِ نور، غرض برقیوں وغیرہ کی بھی تمیز پیدا نہ ہوئی تھی۔ اس ساعتِ اولٰی سے دوسری ساعتیں اور ہمارے عالم کا زمانِ حادث شروع ہوا۔" اس کی ساعتِ آخر وہ ہوگی جس پر اس عالم کی مکمل نفی ہو جائے گی۔ ساعتِ اولٰی سے ساعتِ آخر تک اس زمان کا تسلسل ہے۔ ہماری کونیاتی (فلکیاتی) تحقیقات بتاتی ہیں کہ یہ زمان بہت سے ذیلی زمانوں میں بٹ گیا ہے، مثلاً ہر کہکشاں ایک مخصوص زمانوی نظام ہے، پھر یہ بھی شاخ در شاخ تقسیم ہو گیا ہے، بہت سی بے شمار دنیائیں ہیں اور ہر ایک کا اپنا مقرونِ ذاتی زمان ہے۔ یہ بیان اضافیتِ زماں کا اساسی بیان ہے۔ ہمارے عالم کا زمانِ حادث ان اضافیتوں کے نظام در نظام کی حیثیت ہی سے وجود پذیر ہے۔ اس ساعتِ اولٰی سے پہلے کیا تھا جس کو "کانتارتقا" کہا گیا ہے؟ بیشتر بھی وہی ساعت ہے کیونکہ اس پر ماقبل کے مقولے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ہمارا یہ کل عالم اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ باری تعالیٰ کا فعلِ واحد ہے تو اس عالم کے تمام زمانوں اور مکانوں کا اطلاق اس کے اندر پائے جانے والے وقوعات و حادثات پر ہوگا، ان سے باہر نہیں ہوگا۔ نیز خود اس ارادے یا فعل الٰہی کے اندر یہ سب کچھ مع اپنے زمانوں اور مکانوں کے بشکلِ کن فیکون موجود ہوگا۔

فعلِ الٰہی (نیز اس فعل کے باطن میں جو مخصوص ارادۂ الٰہی ہے) کے بارے میں ابن حزم کا یہ ہم تجزیہ پڑھ چکے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کا فعل مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں اور اس کا نفسی ارادہ یا فعل بھی مطلق ہوتا ہے، اعتباری نہیں۔ اس لیے ہمارا یہ عالم اپنے تمام نوری

پھیلاؤ ، کہکشانوں اور شہابیوں کے ساتھ خدا تعالیٰ کا مطلق فعل ہے اور مطلق فعل وہ ہے جو نہ کسی اور فعل کا محتاج ہے نہ وہ کسی اور فعل کی علت یا غایت ہے۔ اس لیے وہ کسی اور فعل سے علت و معلول، مادہ و صورت، کے اعتباری رشتوں میں منسلک نہیں ہے۔ اس بنا پر 'کانتارتقا' یہی ہمارے اس عالم کی مطلق ابتدائی نہایت ہے۔

خداوند تعالیٰ کے اس ارادۂ مطلق یا فعلِ مطلق کے اقرار کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس ذاتِ باری کے اور ارادات یا افعال مطلق نہیں ہیں۔ جیسا کہ سبھی جانتے ہیں، وہ بے حد و حساب، حی و قیوم، خالق، باری، قاہر، مدبر، مصور وغیرہ ہے۔ اس لیے اس کے ارادات مطلق بے حد و شمار ہیں اور مرادات مطلق بے حد و شمار۔ اس لیے لامتناہی عالموں (جس کی ایک مثال ہمارا یہ عالم ہے) کا ہونا نہ صرف حقیقی امکان ہے بلکہ ان کا واقعتہً ہونا صائب ترین رائے ہے۔ قرآنِ حکیم نے اس ذاتِ باری کو رب العالمین کہا ہے۔ کوئی عالم (بوجہ اپنی ماہیت میں فعل مطلق ہونے کے) دوسرے عالموں سے وسیلہ و غایت یا سبب و نتیجہ کے رشتے میں نہیں ہے۔ وہ براہِ راست تجلیِ الٰہی ہے کیونکہ اس جنابِ باری پر اضافی افعال (جو مخلوق کو سزا وار ہیں) کا انطباق نہیں ہوتا۔

ہمارے ملاحظات اب ایسی جگہ پر آ گئے ہیں جہاں کئی دقیق مقالات اور لطیف مباحث کے ابواب کھلتے نظر آتے ہیں، مگر ان کی دہلیز پار کرنے سے قبل زمانِ حادث کا اندرونی مشاہدہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ زمان بظاہر ماضی، مستقبل اور حال میں تقسیم ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ باب ۵ کا موضوعِ سخن یہی اس ہوگا۔

☆ ☆ ☆

کتابیات

۱ - تہافت التہافہ - انگریزی ترجمہ زیمن خان ڈان برگ (آکسفورڈ ، ۱۹۵۴ء) ، ص ۸۸ ، ۲۷۲ -

۲ - ایضاً

۳ - ابو محمد علی بن احمد بن حزم - کتاب الملل و النحل ، جلد اول - مصر ، ص ۱۸ -

۴ - ایضاً

۵ - ایضاً ، ص ۲۳ -

۶ - ایضاً ، ص ۲۸ -

۷ - ایضاً ، ص ۲۶ -

۸ - ایضاً ، ص ۲۷ -

۹ - ایضاً ، ص ۲۷ تا ۲۸ -

۱۰ - ایضاً

۱۱ - غزالی ، تہافت الفلاسفہ ، انگریزی ترجمہ صبیح احمد کمالی ، ص ۳۶ -

۱۲ - ابن رشد - کتاب السماء طبیعی ، (حیدر آباد ، ۱۳۶۶ھ) ، ص ۴۱ -

۱۳ - ابن رشد - تہافت التہافہ - ص ۸۸ ، نیز ص ۱۳۶ -

۱۴ - ابن حزم ، الملل و النحل ، ص ۲۷ -

۱۵ - ایضاً

۱۶ - ایضاً

۱۷ - ایضاً

۱۸ - ایضاً

۱۹ - ایضاً ، ص ۲۹ -

۲۰ - ایضاً ، ص ۲۹ - ۳۰ -

۲۱ - ایضاً
۲۲ - ایضاً
۲۳ - ایضاً ، ص ۳۱ -
۲۴ - ایضاً
۲۵ - ایضاً ، ص ۳۲ -
۲۶ - ایضاً
۲۷ - ایضاً
۲۸ - ایضاً
۲۹ - ایضاً ، ص ۳۳ -
۳۰ - ایضاً
۳۱ - ایضاً
۳۲ - ایضاً ، ص ۳۳ -
۳۳ - ایضاً ، ص ۳۴ -
۳۴ - ایضاً ، ص ۳۵ -
۳۵ - ایضاً
۳۶ - ایضاً ، ص ۳۶ -
۳۷ - ایضاً ، ص ۳۰ -
۳۸ - ایضاً ، ص ۳۶ - ۳۷ -
۳۹ - ایضاً
۴۰ - ایضاً

۴۱ - یہ تشریحات کسی بھی فلسفۂ ریاضیات اور اس کی تاریخ کے بارے میں معیاری کتاب میں مل سکتی ہیں - بطور خاص حوالوں کی ضرورت نہیں ہے - ویسے کارل جی ہمپل کا مقالہ ''ریاضیاتی صداقت کی ماہیت'' جو فلاسفی آف میتھیمیٹکس مرتبہ ہنیاکر آف ڈیٹن (آکسفورڈ ۱۹۶۴ء) ص ۲۷۰ سے دیکھا جا سکتا ہے -

۴۲ - برٹرنڈرسل 'انٹروڈکشن ٹو میتھیمیٹکل فلاسفی' (نیویارک ، ۱۹۱۹ء) ص ۱۷ - علاوہ ازیں مصنف موصوف کی مشہور ''ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی'' کا آخری باب دیکھا جا سکتا ہے -

۴۳ - علامہ اقبال ، 'ری کنسٹرکشن آف ریلیجیس تھاٹ' (شیخ اشرف ، لاہور) ، ص ۷۰ -

۴۴ - ایضاً ، ص ۷۰ و مابعد -

۴۵ - مکتوب کا حوالہ راقم الحروف سے گم ہوگیا -

۴۶ - ان کا تعلق بنیادی طور پر غزالوی فکر سے ہے اس لیے کہ مقرون اشیا کا علم محاکاتی جو اپنی نوعیت کا خود علم ہے ، غزالی کے ہاں ان کی فکر کا بنیادی عنصر ہے اور اسی کی بنا پر خداوند تعالیٰ کے علم مقرون کے ممکن ہونے کے لیے انھوں نے زمان الٰہی و مکان الٰہی کا نظریہ پیش کیا - یہ پیشکش غزالی اور اشعریت کے مقابلے میں نئی چیز تھی - اس کو ہم نے غزالویت اور اشعریت سے تصادم و بغاوت کا نام دیا -

۴۷ - اشعریت کے حوالوں کے لیے : ابوالحسن اشعری (رسالہ استحسان الخوض فی العلم الکلام) انگریزی ترجمہ میکارتھی (بیروت ، ۱۹۵۳ء) ؛ ابن حزم ، الملل و النحل جلد اول میں ابوبکر باقلانی سے زیر عنوان عقائد قرامتیہ سے اقتباس کہ کوئی عرض کسی دو لمحات تک بھی باقی نہیں رہتا - نیز اے گارڈ ، انٹروڈکشن آلا تھیالوجیئس مسلمان (پیرس ۱۹۴۸ء) ص ۶۰ - ۵۲ - اور ص ۱۵۴ و مابعد - علاوہ ازیں اقبال کی محولہ بالا تشکیل جدید میں بھی -

۴۸ - ابوالمعالی الہمدانی ، غایت الامکان فی درایت المکان ، فصل زماں -

۴۹ - تشکیل جدید کے تیسرے اور چوتھے لکچر میں اس مضمون کا تفصیلی بیان ہے - اصل یہ ہے کہ عین اور وجود کی دوئیت نیز عین (ثبوت) کی وجود پر اولیت کے خلاف تحریک مغربی فلسفے میں بہت زور و شور سے شیلنگ اور ہیگل کے عہد سے شروع ہو چکی تھی - عینیت کے خلاف خود ہیگل کے بیانات 'سائنس آف لاجک' میں ہیں جو اپنی طرز میں بہت نادر اور تازہ ہیں - انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں ادبیات اور فلسفے میں یہ بہت مشہور زمانہ بات بن گئی تھی - ایکسپرشنزم (اظہاریت) ، آئیڈیل ازم

(تصوریت) نیز ارادیت (ولنٹرزم) مابعد برگسانیت وغیرہ اور پھر وجودیت میں وجود کو عین پر تقدم حاصل ہے ۔ اقبال اسی مغربی ادبیات کے نمائندے کی حیثیت سے آئے ہیں اور اس لیے وہ یہ کہنے کے قابل ہیں کہ زمان و مکان میں نمود (خلق) ہونے سے پیشتر کوئی انسان ، کسی عنوان موجود نہیں ہوتا ۔ ان کو یہ جان کر بے حد خوشی ہوئی کہ مسلم فکر کے بعض اہم ستون وجود کے تقدم کے قائل تھے ۔ اگرچہ مسلم کلچر کے بہت بڑے حصے پر علمائے عینیت ہی کی چھاپ تھی مگر بنیادی اسلامی فطرت عینیت کے خلاف تھی ۔

۴ ۔ الملل و النحل ، ص ۱۴

۵ ۔ ان السموات والارض کانتا رتقاً ۔

⋆ ⋆ ⋆

(۷)

اسلامی وجدان میں آنِ سیال اور
کون و مکان

اب تک کے تاملات و مباحث سے اس امر کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے کہ زمان و مکان دونوں واقعات کی ترتیب سے ہویدا ہیں۔ واقعات کا اس طرح وقوع پذیر ہونا کہ وہ ہم عصر ہوں ، بالفاظ دیگر ایک ساتھ موجود ہوں ، تو یہ ان کی مکانی ترتیب ہے۔ ہم اس ترتیب کو ترتیب قار کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح جب واقعات اس طرح وجود میں آئیں کہ ان کا ایک زمرہ آئے اور جائے تو دوسرا آئے اور جائے ، تب یہ ترتیب غیر قار ہے۔ ترتیب زمانی و زمانے ، اسی کا نام ہے۔ مگر بات یہاں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی۔ غیر قار ہونا ہی زمانے کی دلیل نہیں۔ جب تک واقعات کے ان زمروں میں علت و معلول ، سبب اور نتیجہ کا علاقہ نہ ہو ، اس کو زمانی علاقے میں مربوط نہیں کیا جا سکتا اس لیے زمان اپنی حقیقت میں علت و معلول ، سبب و نتیجہ کا سلسلہ غیر قار ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا اس سلسلے کو چھوٹے چھوٹے حصوں میں بانٹا جا سکتا ہے ؟ اس سوال میں بنیادی مفروضہ کسی تقسیم کرنے والے یا بانٹنے والے کا وجود ہے۔ اسباب اور نتائج کی ایک رو جاری ہے۔ تشبیہاً یہ ایک سیل ہے (پر تشبیہ صرف ایک حد تک صحیح ہے)۔ جب کوئی تقسیم کرنے والا اس سیل رواں کو تقسیم کرتا ہے تو اس کا ، اس طرح اجزاء میں بانٹنا محض ایک ذہنی عمل ہو جاتا ہے ، اور اس طرح کا ہر ذہنی عمل کسی نہ کسی قسم کی اس کی اپنی (عملی یا نظری) غرض سے وابستہ ہوتا ہے۔ اس لیے زمانے کی ایک سے زیادہ نوعیتوں کی تقسیم ممکن

ہے اور ہر نوع تقسیم کسی نہ کسی ادنیٰ یا اعلیٰ قدر یا مقصد کی مظہر ہو سکتی ہے۔ تاہم اس موضوع پر ہم بعد میں غور کریں گے۔ پہلے ہم اس اساسی حقیقت پر غور کر لیں کہ اصلاً اگر زمانے کی تقسیم یا قار کی کوئی اپنی ذاتی تقسیم پذیری یا امتیازی نشان زدگی ممکن ہے تو وہ اس کی اپنی ذاتی اکائیوں پر مشتمل ہوگی۔ چنانچہ سبب حاضر (خواہ اس کو زمرۂ واقعات ہی کہا جائے) ایک اکائی ہے اور نتیجہ دوسری اکائی ہے۔ یہ نتیجہ سبب بنتا ہے جس کے بعد ایک اور نتیجہ نکلتا ہے۔ عالم واقعات میں یہ تیسری اکائی ہے، و قس علیٰ ہذا۔ ان وجودیاتی اکائیوں سے زمانہ (یعنی زمانِ حادث) سے مراد لیا جا سکتا ہے۔ پھر ان میں سے ہر اکائی کو اصطلاحاً ایک آن کہا جا سکتا ہے، چنانچہ زمانے کی یہ تعریف ممکن ہے کہ زمانہ سلسلۂ آنات ہے۔ ہیئت زمانی میں اہم ترین بات تو یہی ہے کہ ہر آن زمانے کے اندر ہی پائی جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ کوئی آن ایسی نہیں جو اس سے باہر ہو۔ ——————— دوسری بات یہ ہے کہ کوئی آن ایسی نہیں جو پچھلی آن کا نتیجہ نہ ہو اور اگلی آن کا سبب بنے بغیر موجود ہو۔ ہاں آنِ اول وہ ہے جس کے بعد ہی دیگر آنات کا وجود ہے اور آنِ آخر وہ ہے جس سے پیشتر ان آنات کا وجود ہے۔ اس طرح زمانۂ حقیقی کی ہر آن حقیقتاً موجود ہوتی ہے اور اپنا ذاتی وجود رکھتی ہے۔ ذاتِ عالم کا کام تو محض اس کا گواہ بننا اور شاہد ہونا ہے۔ یہ خود مشاہدہ یا ملاحظہ کی پیداوار نہیں ہوتی۔

اب ذرا ایک شخص کی زندگی پر غور کیا جائے۔ اول تا آخر اس کا وجود آنات غیر قار پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کی زندگی کے ابتدائی واقعات آئندہ کے واقعات کا سبب بنتے ہیں اور آخر تک یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اس کی سوانح حیات اس سلسلہ آنات کی ترقیم ہے۔ یہ اس شخص کا حقیقی زمانہ تھا جو کسی اور شخص کا نہیں ہو سکتا تھا۔ یہی حال ایک قوم اور اس کی سوانح حیات کا ہے۔ ہر قوم کا اپنا زمانہ اور اس کے آنات ہوتے ہیں۔ پھر قوم سے بڑھ کر خود عالمِ انسانی کی بات آ جاتی ہے۔ آدمِ اول سے لے کر آدمِ آخر تک جو کچھ اسباب و علل اور معلول نتائج انسانی حادثات کی شکل میں گزرے ہیں، وہ آنات عالم انسانی ہیں۔ یہی بنی نوع انسان کا زمانِ حادث ہیں۔

اسی اصول پر تمام عالمِ طبعی کے زمانِ حقیقی کو رقم کیا جا سکتا ہے۔ یہاں جو بات قابلِ ذکر ہے، وہ یہ ہے کہ زمان کی اس تفصیل میں کسی گھڑیال سے مدد نہیں لی گئی۔ کسی زمانے کے طولان کو ناپنے کے لیے کوئی (خارجی) پیمانہ ضروری محسوس نہیں ہوا، چنانچہ سبب اور نتیجہ یا علت و معلول کے معقولات ہی زمانے کی شرح و بسط کے لیے کافی ثابت ہوتے ہیں۔ اسباب اور نتائج کا یہ سلسلۂ غیر قار جتنا دراز ہے، وہی اس زمانہ کا طولان ہے۔

پوچھا جا سکتا ہے کہ ایک شخص کی زندگی دوسرے کے مقابلے میں کتنی طویل ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ شخص مذکورہ کی زندگی کے آنات کا دوسرے شخص کی آناتِ زندگی سے موازنہ کیا جائے۔ جس شخص کے آناتِ زیادہ ہوں گے، اس کی زندگی طویل تر ہوگی۔ ہو سکتا ہے کہ گھڑیال (یعنی کسی خارجی مقیاس الوقت) سے ایک شخص کی زندگی نوے سال معلوم ہو اور دوسرے شخص کی زندگی محض ساٹھ برس، مگر جس شخص کی زندگی نوے سال دکھائی دیتی ہے، اس کے آناتِ زندگی اس شخص کے مقابلے میں کہیں کمتر ہوں جس کی زندگی محض ساٹھ سال دکھائی دی۔ یہ آناتِ حقیقی ہی ان کی زندگیوں اور ان کے حقیقی زمانے کے طولان کو ظاہر کرتے ہیں، لہذا کسی بیرونی، مصنوعی یا اختراعی مقیاس الوقت کی ضرورت نہیں۔ اس بات کو ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہر شخص کا اعمال نامہ اس کی زندگی کی طوالت کا مظہر ہوتا ہے۔

ہر آنِ حقیقی ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہوتی ہے۔ یہ وہ ہے جو پہلے نہیں تھی، چنانچہ ہر آن ایک نشأۃِ نو ہے، ایک حدثۂ تازہ۔

فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ھ) نے اپنی ایک معرکۃ الآراء تصنیف ''مباحثِ مشرقیہ'' میں اس مسئلے پر دور رس بحث کی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ یونانی منطق و ما بعدِ الطبیعیات کی گرفت میں یہ حقیقتِ آنات نہیں آ سکتی۔ اس ہیلانیائی روایت فکر کے بنیادی معقولات ''بالقواء'' اور ''بالفعل'' ہیں اور حرکت بالقواہ سے بالفعل ہونا ہے۔ ان معقولات اور ان سے وابستہ نظریہ حرکت کی تنگ نائے میں زمانِ حقیقی اور سیلِ آنات نہیں آ سکتے۔

رازی نے یہ سوال اٹھایا کہ جب کوئی شے نشاۃ پذیر ہوتی ہے تو کیا وہ بالقواء سے بالفعل ہوتی ہے'؟ اس طرح کا سوال اٹھانا ہی اس فکری روایت، میراث یونان اور ہیلانیت سے بھرپور بغاوت کا نشان ہے۔ یہ غیر ہیلانیاتی سوال اس وجدان کا ایک مرتبہ پھر اظہار تھا جو روح اسلام سے قریب تر ہے اور جس پر صدیوں سے مجوسی، یونانی تخیلات و استعارات کے پرت جم چکے تھے۔

بالقواء اور بالفعل ایسے معقولات جن سے حرکت کی ایک ہی نوع متشکل ہوتی ہے۔ اور وہ ایسی ہے کہ زمان حقیقی کو گرفت میں لانے سے معذور ہے۔ اس میں یوں ہے کہ جو کچھ بالقواء موجود تھا، وہ بالفعل موجود ہو گیا اور اس طرح سے ہر حرکت گویا پہلے سے مقدر و متعین تھی۔

رازی کہتے ہیں:

"متفکرین کا اس پر اجماع (معلوم ہوتا) ہے کہ حرکت بالقواء سے بالفعل ہونے کا نام ہے مگر مجھے اس بات میں تردد ہے"۔

وہ حرکت کے اس تصور کی بالکل نفی کرتے ہیں۔ ان کے نظریے کے مطابق جب کسی شے میں کوئی تغیر واقع ہوتا ہے تو اس میں یا تو کچھ اضافہ ہوتا ہے یا فساد۔ اگر اس میں کچھ کمی یا بیشی نہیں ہوتی تو وہ آن حاضر میں ایسی ہی ہے جیسی کہ وہ آن گزشتہ میں تھی۔ لیکن اگر اس میں اس طرح تغیر ہوا کہ کوئی نشاۃ نو ہوئی ہے تو:

"اس کا مطلب یہ ہے کہ اب سے پہلے یہ نشاۃ نو لا موجود تھی۔ ایسی شے جو پہلے نہیں تھی اور اب ہے، اسی کو کہتے ہیں، اس کی براعت ہوتی ہے یعنی وہ (تازہ بہ تازہ) وجود میں آئی ہے"۔

رازی اس کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس وجود نو کا غیر منقسم الاجزاء ہونا ضروری ہے:

"اگر صورت اس کے برخلاف ہو کہ کچھ تو اس کا نمود ہو اور کچھ نہ ہو تو اس کو نمود نہیں کہا جا سکے گا"۔

اس لیے اگر کسی نمودِ نو کو منقسم الاجزاء سمجھا جائے تو وہ وجود میں آئی ہی نہیں۔ رازی اس استدلال سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ

وہ سب کچھ جو کسی آن میں نشاۃ پذیر ہوتا ہے ، پچھلی آنوں سے مختلف ہوتا ہے ۔ اور یک آن نشاۃ پذیر ہوتا ہے ۔ اس طرح اس کی نمود میں وقت نہیں لگتا ۔

''جو کچھ نمودار ہوا یا تو اس آنِ واحد میں نمود پذیر ہوا یا نہیں ہوا ۔ اگر آن واحد میں نمودار نہیں ہوا تو اس کی نمود بعد میں ہوئی''۔

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ جس میں انھوں نے ''بالقوائیت'' اور بالفعلیت کے مفہومات کی بے معنویت واضح کی ہے ۔ جو بھی وقوعہ وجود پذیر ہوا تو وہ دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں تھا ۔ اس کا کچھ حصہ بالقوائیت میں تھا یا نہیں تھا ۔ اگر وہ بالقوائیت میں تھا تو جو کچھ وقوع پذیر ہوا ، وہ عین بعین بالقوائیت تھا یا نہیں تھا ۔ پہلی صورت محال ہے (کہ ایک شے بالقواء بھی ہو اور بالفعل بھی ہو) اس لیے جو معرض وجود میں آیا وہ فی الفور وجود میں آیا ، تمام کا تمام ایک ساتھ وجود پذیر ہوا ۔ چنانچہ جو وجود پذیر نہیں ہوا ، وہ پورا کا پورا عدم واقعہ ہے اور قطعاً لا موجود ہے۔ اس استدلال سے وجود بالقواء اور وجود بالفعل جیسے تخیلات کی بیخ کنی ہوتی ہے ۔

رازی کہتے ہیں :

''ایک ہی عینیت رکھنے والی نمود کے لیے یہ نا ممکن ہے کہ وہ نمود میں آئے اور ایک امر واحد میں وجود میں نہ آئے''[۶] ۔

'ور یہ وجود میں آنا فی الفور ہو ۔ یوں سمجھیے پلک جھپکتے میں ۔

ہاں اگر کوئی ایسی شئے ہو جو وجوداً مرکب ہو تو تب کہا جا سکتا ہے کہ وہ تدریجاً وجود میں آئی ۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے اجزائے وجود کچھ کے بعد کچھ نمودار ہوئے ۔ اصل بات یہ ہے کہ اس کا ہر جز ایک وجود بسیط ہے جو فوراً ہی تمام کا تمام وجود میں آتا ہے ۔ اور جو کچھ وجود میں نہیں آیا ، وہ حقیقتاً لا موجود ہی ہے ۔ یہ ہے میری رائے اس مسئلے پر۔

رازی کے اس بیان کی شرح یوں ہے کہ بے شمار اشیاء ایسی ہیں جن کو ہمارا مشاہدہ امر واحد کی حیثیت سے لیتا ہے مگر ان میں سے کوئی بھی شے امر واحد نہیں ہوا کرتی ۔ دراصل وہ اشیاء اسمائے اجتماعی کی مصداق ہوا کرتی ہیں ۔ وہ کچھ نہیں ہوتیں مگر مجموعہ ، بہت سی بسیط اشیاء (جن کو عرفِ عام میں اجزاء کہا جاتا ہے) کا مجموعہ ہوتی ہیں ۔ یہ بسیط اشیاء ناقابلِ تقسیم موجودات ہوتی ہیں اور جب وہ نمود پذیر ہوتی ہیں تو تدریجی نمود کی محتاج نہیں ہوتیں ۔ جب بھی وجود میں آتی ہیں ، بیک جست وجود میں آتی ہیں ، اس لیے واقعتاً ان کی نمود میں وقت لگتا ہی نہیں ۔ دوسرا نکتہ ، جو انھوں نے واضح کیا ، وہ یہ تھا کہ وجود میں آنے سے پیشتر یہ ناقابل تقسیم موجودات کہیں بھی نہیں ہوتے ، بالکل غیر موجود ہوتے ہیں ۔ ان کی خفتہ یا خوابیدہ حالت فرض نہیں کی جا سکتی ۔ اس لیے ہر وجود واحدہ (بسیطہ) کا وجود میں آنا ایک ابداء ہے ، خلقت تازہ ، چنانچہ اس کا اس طرح وجود میں آنا اور اس کی بداعت یا ابتداء دونوں بالکل ایک ہی امر ہیں اور بالکل ہی نیا پن ہیں ۔

یہ رازی اس طرح ارتقائے بارز (ارتقائے تخلیقی اور امرجنٹ اولیوشن) کی کامیاب پیش بینی کرتے ہیں اور اپنے اس نظریے میں انھوں نے قبل مقدر کا گویا ابطال کیا ، یعنی جو موجود نہیں ہے ، وہ کہیں موجود نہیں ہے ۔ جو کچھ وجود میں آتا ہے وہ بالکل نیا ہوتا ہے ۔ رازی کا یہ ادعا ہی غیر روایتی ، غیر مجوسی اور غیر ہیلاناتی ہے جو ان کو مفکرین میں اعلیٰ مقام دلانے کے لیے کافی ہے ۔ بہر حال سر دست ہماری توجہ کا مرکز آن کا مسئلہ ہے ۔

رازی کا یہ کہنا کہ وقوعہ واحد کی نمود میں کوئی وقت صرف نہیں ہوتا ، محلِ نظر ہے ۔ اگر ہم وقت سے کوئی بیرونی مقیاسِ حرکت مراد لیں تو ہو سکتا ہے کہ ان کا بیان صحیح ہو اور وہ نمود پذیری اس کی گرفت سے ماوراء ہو ۔

لیکن ہم غور کریں تو یہ بات بدیہی معلوم ہوتی ہے کہ جب کوئی شے نمودار ہوتی ہے یعنی موجوداتِ بسیط میں سے کسی کا اضافہ ہوتا ہے تو یہ خود ان موجودات کی آنات میں ایک نئی آن کا اضافہ ہے ، چنانچہ

ہر بروز ایک آن ہے۔ وہ آن واحد ہے جو نمودار ہوئی ہے۔ وہ آن واحد اور جو وقوعہ نمود میں آیا دراصل عین یک دگر ہیں۔ اس طرح زمانے کی آنات میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور آنات میں یہ اضافہ حقیقت نو میں اضافہ ہے، جس کو ناپنے کے لیے کسی بیرونی مقدار حرکت کی ضرورت نہیں ہے۔ یہی زمانے کا آگے بڑھنا ہے۔ اس طرح زمانہ کوئی امر وہمی یا انتزاعی نہیں ہے۔ آنِ نو اور بروزِ نو ایک ہی امر ہیں اور یہی مقرون زمان کی تشکیل کرتے ہیں۔

واضح ہو کہ ہمیں تین طرح کی چیزوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ امور حقیقی، امور ذہنی یا وہمی اور امور انتزاعی۔ امور حقیقی تو عالم حقیقت میں موجود ہوتے ہیں۔ امور ذہنی یا وہمی وہ ہیں جو ہمارے ذہن کی (کسی نہ کسی وجہ سے) اختراعات ہیں، وہ ہمارے ذہن میں ہوتے ہیں، خارج میں موجود نہیں ہوتے۔ اور امور انتزاعی وہ ہیں جو امور مشاہدہ سے ہمارا ذہن بطور انتاج (نتیجہ) اخذ کرتا ہے۔ ان امتیازات کے بیان کے بعد زمان کے بارے میں یہ حکم لگایا جا سکتا ہے کہ مقرون زمان امور حقیقیہ میں سے ہے۔

فخر الدین رازی کے اس نظریے سے کہ جب بھی کوئی نمود ہوتی ہے، کوئی وقت نہیں لیتی، تمام سلسلہائے بداعت و بروز وقت نا آشنا بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں زمان یا وقت امر وہمی بن جاتا ہے یا زیادہ سے زیادہ امر انتزاعی۔ مگر جیسا کہ ہماری وضاحتوں سے ظاہر ہوتا ہے، یہ اس صورت میں ہے جب ہم خود وقت کا کوئی وہمی یا اختراعی پیمانہ خارج سے ''سلسلہ'' بروز پر عائد کریں ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تمام سلسلہائے بداعت و تخلیق، ابدا و ایجاد جس کی ہر کڑی کے بعد دوسری کڑی اور ہر حادث کے بعد دوسرا حادث ہے، خود ہی عین وقت و زمان ہے۔ اس کا ہر بروز نو ایک نئی آن ہے جس کے ذریعے یہ آگے بڑھتا ہے۔ اپنے اندرون میں یہ سلسلہ ہائے نو بہ نو سلسلہ'' آنات ہے جو حقیقت خارجی و مقرون ہے۔ چنانچہ وقت و زمان کسی طور امور وہمیہ یا انتزاعیہ نہیں ہیں۔ یہ زمانِ حادث ہے جس کی ہر آن اس کی ٹھوس اور مقرون اکائی ہے اور ایک آن کے بعد دوسری آن کا ہونا زمانے کا آگے بڑھنا ہے۔ یہی حرکت زمان ہے۔

زمانے کا ہر ادراک آن حاضر کا ادراک ہے ۔ آن حاضر کے محیط میں تمام موجودات وقت حاضر ہیں ۔ اس کے محیط کی بحث اگر اگلے موقعوں کے لیے اٹھا رکھی جائے تو مناسب ہے ۔ یہاں صرف اس کی گیرائی پر بحث ہوگی ۔

چنانچہ اس کو ذرا اپنی زندگی کے حوالے سے جاننے کی کوشش کی جائے ۔ ہم نے اپنے آپ کو جب بھی پایا ، آن حاضر ہی میں پایا اور یہی آنِ حاضر آگے بڑھتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ سارا زمانہ اسی آن حاضر کا آگے بڑھنا ہے ۔ یہی ہے جو حرکت میں ہے اور اس کا خط حرکت زمان متشکل نظر آتا ہے ۔ اسی لیے اس کو آن سیال بھی کہتے ہیں ۔ تمام آناتِ گزشتہ اسی آن سیال کی راہ کا گوشوارہ اور اس کے سفر کی ترسیم ہے اور بس ۔ اس آن کے بارے میں مختلف خیال آرائیاں کی جا سکتی ہیں ۔

ایک تو یہ کہ وہ ایک ہی آن ہے ۔ آن سیال جو اپنی 'جرکیت' کی وجہ سے ایک طولان یعنی زمانہ نظر آتی ہے ۔ چنانچہ محسوس ہونے والا تمام زَمان حادث صرف آن سیال کی عکس بندی ہے ۔ اس لیے اصل حقیقی آنِ سیال ہے اور اصل مشاہدہ طولانیِ زمان ہے جو خارج میں موجود نہیں ۔ یہ بات اس مثال سے بہت خوبی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ ایک روشن شہابیہ ہے جو دور تک آسمان پر لکیر ڈالتا ہوا نظر آتا ہے ، یا پھر ہماری آتش بازی میں ایک جلتا سلگتا انگارا ہے ۔ جب تیزی سے گردش میں آئے تو ایک تیز روشن لکیر یا گھیرا سا نظر پڑتا ہے ۔ مگر حقیقت میں موجود تو سلگتا چھوٹا سا انگارا ہے ، نہ کہ روشن گھیرا یا لمبی لکیر ۔ آنِ سیال بھی محض ایک نقطۂ منورہ ہے جو حرکت میں ہونے کے سبب ایک طویل سے طویل تر زمانہ نظر آتا ہے ، صرف ایک نقطہ ہی اور وہی نقطہ اس تمام طولان میں ہے جس کا وجود صرف مشاہدہ میں ہے ، حقیقت میں نہیں ۔ چنانچہ اصل واقعہ یہ ہے کہ جو تھا وہ ہے اور جو تھا وہی ہوگا بھی ، ایک عینیت واحدہ ۔ دوام صرف آن سیال کو حاصل ہے اور اس کے مافیہ کو ۔ آن سیال اور اس کے مافیہ کے سوا کچھ تھا نہ کچھ ہے اور نہ کچھ ہوگا ۔ باقی جو کچھ ہے وہ فریبِ نظر ہے یا التباسِ محض ۔

تشکیلِ جدید میں اقبال نے بھی ایک مقام پر قریب قریب ایسی ہی بات کہی ہے :

''باری تعالیٰ کا خلاق عمل کہ داخلاً وہ ایک چشم زدن (یا اس سے بھی کم) ہے ، خارجاً یعنی (ہمارے) تعقل میں ہزاروں سال پر پھیلی ہوئی یہ کائنات نظر آتا ہے^۸''۔

ہم اس قسم کے بیان کے مضمرات کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے ۔ یہ تمام عالم خارجی جس میں ہم موجود ہیں ، کروڑوں ، اربوں سال سے ہے ۔ اگر یہ سب کچھ تمام کائنات اپنے کروڑوں اربوں سالوں کے ساتھ خداوند کے ناقابلِ تقسیم واحد خلاق عمل میں (اپنی حقیقت میں) پلک جھپکنے یا اس سے بھی کم میں ہے تو یہ جناب باری کی آن واحد ہے ۔ جو کچھ کائنات میں گزرا اور گزرنے والا ہے ، سب سحابیوں کے کہکشاں بننے تک اور کہکشانوں سے اجرام تاریک ہونے تک وہ سب کا سب اسی آن حقیقی میں موجود مندرج ہے ۔ دراصل یہی نظریہ قدر مقدر ہے ۔ تمام تاریخ عالم صرف امر ادراکی قرار پاتی ہے اور پہلے سے موجود ہے ۔مگر وہ ہمیں شمار میں نہ آئے ، وقتوں سے سکون مسلسل اور اس کا زمان حادث نظر آتی ہے ۔

اس کے جواب میں ابن حزم کا ہم زبان ہو کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کائنات محض ایک اسم اجتماعی ہے ، کوئی شئے واحد نہیں ، منفرد اور واحد واحد اشیاء ۔ نیز واقعات بے حد و حساب ہیں ۔ یہ کائنات ان سب پر اجتماعاً یا اجمالاً بولا جانے والا نام ہے ، اس سے زیادہ نہیں ۔ ہم اس ضمن میں قرآن حکیم کا حوالہ دیتے ہیں جس میں صاف صاف ایک سے زیادہ مقامات پر کہا گیا ہے کہ جب باری تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ فرماتا ہے تو اس کو کہتا ہے ''کن'' اور وہ ہو جاتی ہے ۔ اس طرح کائنات ہرگز خداوند کے واحد امر کن کی مظہر نہیں ۔ اس لیے قرآن حکیم کے نقطۂ نظر سے قبل مقدر کے نظریے کا ، اس کے ہونے والے واقعات و حوادث اور بروز پر اطلاق نہیں ہوتا ۔ خیر ، اس مبحث کو یہیں چھوڑیے ۔

اگر آنِ سیال کے سوا کچھ موجود نہیں تو مطلب یہ ہے کہ اس آن اور اس کے مافیہ کے علاوہ کچھ موجود نہیں ، وہی مدام ہے ۔ اس لیے

ماضی ، حال اور مستقبل ایک عینیت ہی ہیں ، محض امور وہمیہ یا انتزاعیہ۔ اپنے مرتبے میں آن سیال حقیقت اور باقی سب ، اپنے مرتبے میں واہمہ ۔ اس تشریح میں بہت سے حقائق کی جو بیخ کنی ہوتی ہے وہ تو صاف ظاہر ہے مگر اس کے سارے طلسم کا اصل بھید یہ ہے کہ خود حرکت کی ، اس میں تشریح نہیں ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ آن سیال حرکت میں ہے تو اس سے کیا مراد ہے ؟

اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ خود حرکت کا تصور آن سیال کے لیے استعارآً استعمال ہوا ہے ۔ اصلاً آنِ حاضر کے علاوہ زمانے میں کچھ موجود نہیں ۔ اس میں سیلانیت تو صرف اس امر واقعی کا پرتو ہے کہ عالم کی اشیائے حوادث وجود میں آتی اور گزر جاتی ہیں ۔ تعاقب و توارث اور تولید و تہلیک صرف حادثات میں جاری ہے ۔ آن حاضر ان سب پر محیط ہے ۔ واقعات کا یہ گزران آن حاضر کو ، جو خود دائم و قائم ، ہر حرکت سے بالا تر اور تغیر و تبدل سے نا آشنا ہے توہم میں آن سیال بنا کر دکھاتا ہے جس سے زمان حادث کی ترسیم وجود میں آتی ہے ۔ اس خیال آرائی میں آن سیال تمام حادثات اور وقوعات سے ممیز موجود ہے اور ایک بالا تر سطح پر ہے ۔ وہ ایک ذاتِ شاہد و عارف کے مقام پر ہے ۔ خود واقعات کے بننے بگڑنے میں اس کا کوئی حصہ نہیں ۔ اس میں صرف وقوف و ادراک ہے ۔ یہ آنِ حاضر وہ ہے جو خود غیر متحرک ہے ، مگر چیزیں اس کے سامنے سے یا نیچے سے گزر جاتی ہیں ۔

اس آن حاضر میں واقعات کی آمد و رفت (یا گزران) کی مناسبت سے قیاسی نشانات و لمحات فرض کیے جا سکتے ہیں ۔ چنانچہ ان قیاسی لمحوں ، ساعتوں اور ایام وغیرہ کا تشخص رفتار واقعات کے ذریعے سے قائم کیا جا سکتا ہے ۔ مگر اس طرح سے ہم آن حاضر کے حوالے سے بات نہیں کرتے بلکہ خود واقعات و حادثات کا ایک دوسرے کے حوالے سے ایک خیالی وقت اور اس کا پیمانہ ایجاد کرتے ہیں ۔ اور آن حاضر ایک ایسا پل ٹھہرتا ہے جس کے نیچے سے واقعات کا دریا بہتا ہوا گزرتا رہتا ہے ۔

اس خیال آرائی کو یہاں تک پہنچا کر ہم اب ایک دوسرے خیال کی طرف آتے ہیں ۔ وہ یہ ہے کہ خود واقعات کو اور یکے بعد دیگرے

ہونے والے حوادث کو ، جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے ، ایک سیل یا بڑھتے ہوئے دریا سے تشبیہ دیں اور پھر یہ کریں کہ آن حاضر کو اس میں ایک کشتی کے طور پر فرض کریں کہ دریائے حوادث میں اس کا سفینہ بالکل اگلی موج پر سوار ہے ، تو پھر یہ آن سیال وہ ہے جس کے آگے بڑھنے سے واقعات رفت گزشت یا ماضی بن جاتے ہیں اور آنے والے واقعات مستقبل ٹھہرتے ہیں ۔ اس تمثیل میں سب سے زیادہ کلیدی نکتہ یہ ہے کہ سیلِ حوادث اور سفینۂ آنِ حاضر ایک ہی سطح پر ہیں ۔ آنِ حاضر ان واقعات سے بالا تر نہیں ۔ چونکہ حوادث ہی کی سطح پر اس کا وجود ہے اس لیے اس کے ماضی ، حال اور مستقبل کا فرق قائم ہوتا ہے ۔ مگر اس تمثیل کے استرداد کے لیے یہ کافی ہے کہ اس میں آن حاضر کا متحرک ہونا کچھ ذاتی حرکت کی وجہ سے نہیں ہے ۔ اس میں سیالیت خود سیل حوادث کی وجہ سے آئی ہے ، جبکہ زمان کی ماہیتِ ذات میں یہ شامل ہے کہ اس میں حرکیت ذاتی ہوتی ہے ۔ زمان کی ہر آن اپنے آپ سے گزر جاتی ہے اور دوسری آن نمودار ہوتی ہے ۔ اس لیے سیلِ زمان کا عین سیلِ حوادث اور خود سیل حوادث کا عین سیلِ زمان ہونا ضروری ہے ۔

آناتِ زمان میں پھر آنِ سیال کیا ہے ؟

اگر ہم آنِ سیال کے مسئلے پر فخرالدین رازی کے خیالات کا یہاں جائزہ لیں تو مناسب ہوگا ۔ وہ آنِ سیال کو حرکتِ مکانی کے حوالے سے واضح کرتے ہیں ۔ حرکت کو وہ ایک ایسا عرض قرار دیتے ہیں کہ ماہیتاً وہ ایک متوسطیت ہے جو مسافت کی ابتداء سے انتہاء تک موجود رہتی ہے ۔ اس عرض کا محل ایک آنِ سیال ہوتی ہے جو آن آنات کے گزران میں مستمر و مستقر رہتی ہے جو اس مسافت کی ابتدا سے لے کر انتہا تک کے واقعات و حوادث سے مملو و عبارت ہوتی ہے[۹] ۔

جس طرح طۓ مسافت میں رازی کے نظریے کے مطابق گزرتے ہوئے آنات ہوتے ہیں اسی طرح گزرتے ہوئے حوادث بھی ہوتے ہیں مگر حوادث و آنات کے اس تمام گزران میں حرکت کی عددی وحدت برقرار رہتی ہے اور عددی وحدت کا یہ استقرار آنِ سیال کے ساتھ ہم موجود ہوتا ہے بلکہ خود

اسی میں ہوتا ہے۔ رازی واضح کرتے ہیں :

''کہ طئے مسافت کے دوران جو متوسطیت ہوتی ہے ، وہ اصل میں متحرک کی خصوصیت (یا عرض) بن جاتی ہے جو ایک خاص حالت (یعنی طئے مسافت کی حالت) میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کا تشخص ایک ایسے موضوع کی حیثیت سے ہوتا ہے جو اس حرکت کی عددی وحدت کا محمول ہو اور جو مسافت کی اول تا آخر تمام حدوں سے گزرتا ہے''۔''

رازی کی اس وضاحت میں دور رس تعلیمات کی بہت گنجائش ہے۔ مثلاً ہر حرکت (متحرک) کا اپنا آنِ سیال ہوتا ہے۔ دوسری تعمیم یہی کہ ہر منفرد و نشاۃ پذیر شے (مثلاً نباتات ، حیوانات اور انسان وغیرہ) کا اپنا منفرد آنِ سیال ہوتا ہے جو اس کی اپنی ذات کے ساتھ عینیت رکھتا ہے۔ مگر ان تعمیمات اور ان کے مضمرات پر ہم آئندہ غور کریں گے کیونکہ خود رازی ان کی طرف آتے ہوئے معلوم نہیں ہوتے۔ ان کے فکری سانچوں کے ابعاد صرف مکان ، حرکت (مکانی) مسافت نیز نشانات ، حوادث ، دورانِ مسافت پر مشتمل ہیں۔

حرکت کے بارے میں وہ مزید کہتے ہیں :

''جب کوئی شئے متحرک ایک حد کو عبور کرتی ہے تو اس متوسطیت (یعنی حرکت) کا اس حد پر ہونا بھی فنا ہو جاتا ہے۔ . . . اور جب تک یہ متوسطیت برقرار ہے۔ . . . یہ حرکت بھی برقرار ہے اور اس کے حوادث (یعنی حدود) بھی فنا پذیر ہیں۔ . . . حرکت اس طرح ایک ساتھ زمان (شماریاتی زمانِ حادث) اور ایک آن (آنِ حاضر یا سیال) میں ہوتی ہے ، اس طریق پر جیسا ہم نے واضح کیا۔'''

اس بیان سے رازی کا یہ موقف سامنے آتا ہے کہ جب تک حرکت موجود ہے وہ ابتدائے مسافت اور اس کی انتہا کے درمیان واقع ہے۔ اس طرح متوسطیت ، ابتدا اور انتہا کے دوران جو حوادث ہیں وہ محض فنا پذیر احوال ہیں جن کا نفسِ حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ وہ اس سے خارج ہیں اور گزرتے ہوئے لمحات (آنات) سے وابستہ ہیں۔ حرکت کی وجود باقی

ماہیت گویا ان سے ممیز ہے ، چنانچہ حرکت لمحاتی حوادث کی یکے بعد دیگرے آمد و رفت ، بود و نابود سے اپنا امتیازی وجود رکھتی ہے اور جب تک وہ موجود ہے اس کی وجودیت ناقابلِ انفکاک ہوتی ہے ۔ حرکت کے اس تصور میں گزرتے ہوئے لمحات والے زمان کا بنیادی حوالہ ہے جس کے دورانیہ میں حرکت (گویا متحرک) رہتی ہے جب کہ وجوداً حرکت بذاتِ خود آنِ سیال میں ہوتی ہے ۔ اس لیے یہ ایک ساتھ شماریاتی زمان اور آنِ سیال میں ہوا کرتی ہے ۔ اب آنِ سیال کی ، اس بیان سے ، یہ خصوصیت واضح ہوتی ہے کہ وہ خود گزرتے ہوئے لمحات میں مستمر ہے اور ان لمحات میں سے گزرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے ۔ جب کہ یہ لمحات اپنی اپنی جگہ پر بود سے نابود ہو کر ماضی بنتے چلے جاتے ہیں ۔

یہاں پر یہ بات فراموش نہ کرنی چاہیے کہ رازی کے ہاں حرکت کی دو واضح انواع ملتی ہیں ، ایک حرکت نمو و تبنیت جس کا ذکر ہم نے سب سے پہلے کیا ۔ اس کا ہر نمو ایک جست اور ماورائے وقت ہے ۔ گویا لاموجود سے موجود ہونے کے دوران جو حرکت ہے ، وہ شماریاتی زمان میں نہیں آ سکتی ۔ عزیز احمد نے اپنی دقیق تصنیف چیخ ''ٹائم اینڈ کازالٹی'' میں جہاں رازی کا حوالہ دیا ہے وہاں اس حرکت کو مکانی حرکت پر منطبق کیا ہے جو مناسب نہ تھا ۔''۲۲

رازی کے ہاں مکانی حرکت میں ، جیسا کہ ہم نے بانوضاحت اوپر کی سطروں میں بیان کیا ، شماریاتی زمان کا وجود اس کی شرائطِ ماہیت میں شامل ہے ۔ وہ نفسِ حرکت کے ناقابلِ تقسیم ہونے کے بھی قائل ہیں اور اس کی عددی وحدت پر بھی زور دیتے ہیں ۔

لمحاتی شماریاتی زمان کے اثبات کی ، وہ بڑے شد و مد سے وکالت کرتے ہیں اور اس غرض سے وہ ان تمام نظریات کو مسترد کرتے ہیں جن سے اس زمان کی ماہیتِ تقویم وقوعات میں تحویل ہو جاتی ہے ۔ ان کے تجزیے کے مطابق اس قسم کی تقویم میں مرکزی تصور ہم وقوعیت کا ہوا کرتا ہے ۔ اسی سے مابعد و ماقبل کے تصورات اخذ کیے جا سکتے ہیں ۔ اس تقویم واقعات کے مطابق اگر یہ پوچھا جائے کہ فلاں واقعہ کب ہوا تو اس کب کا جواب اس طرح دیا جاتا ہے کہ وہ اس دوسرے واقعے کے

ساتھ ہوا یا اس سے قبل ہوا یا اس کے بعد ہوا۔ اس طرح سے تقویم کا سارا تانا بانا وقوعات کے ذریعے بنا جاتا ہے اور مابعد و ماقبل و ماحضر کا زنجیرہ تیار کیا جاتا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ یہ زمان نہیں ہے۔ ہم وقوعیت سے پیدا شدہ اضافتیں زماں ساز نہیں ہوا کرتیں۔

ان کا پہلا اعتراض ان نظریات پر یہ ہے کہ ایک وقت میں بہت سی ہم وقوعیتیں ہو سکتی ہیں، جب کہ ایک وقت میں بہت سے اوقات نہیں ہو سکتے[۱۴] (اس وقت وہی وقت ہوتا ہے)۔ ہم اپنے طور پر اس طرح اس اعتراض کو بیان کر سکتے ہیں کہ جب کوئل کوک رہی تھی تو پروا چل رہی تھی اور آسمان پر کالی بدلیاں تیر رہی تھیں اور اسی وقت یہ بھی تھا کہ (دور ریگستان میں) سورج آب و تاب سے چمک رہا تھا، بگولے گھوم رہے تھے، ہر طرف دھول اڑ رہی تھی۔ یہ ایک سے زیادہ ہم وقوعیتوں کا ذکر ہے جو ایک ہی وقت میں ہیں مگر وقت (جو زمان کا حصہ ہے) ایک وقت میں صرف ایک ہی ہوتا ہے دوسرا نہیں۔

ان کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہم وقوعیت کسی بھی شے کی ذاتی خصوصیت نہیں ہو سکتی۔ ایک تو اس سبب سے کہ اس میں اشیا کی تبدیلیٔ مقام سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا اور دوسرا اس سبب سے کہ یہ ایک ایسی اضافت ہے جو شے میں اپنے آپ ہی موجود نہیں بلکہ اپنے وجود میں غیر کے موجود ہونے سے وابستہ ہے۔ اس لیے ہم وقوعیت ایک ایسا عرض ہے جو ان میں سے کسی بھی شے کے لیے واجب نہیں ٹھہرا جن کے درمیان یہ حادث ہوا ہے: چنانچہ کسی شے کی ہم وقوعیت (دوسری شے کے ساتھ) اس وقت ختم ہو جاتی ہے جب بعدیت کا اس شے پر اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے ہم وقوع ہونا اور اشیا اور واقعات کا واسطہ محض ایک حادثہ ہے جو اس بنا پر ہوتا ہے کہ دو اشیا ایک وقت میں ہوئیں (یعنی خود وقت کا پہلے سے موجود ہونا، اپنی ذات میں، اس کے لیے ضروری ہے)۔

ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر وقت سے مراد وہ امر ہے جو کسی شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوتا ہے تو آنے والا کل وہ متعین وقت ہوا جو کسی اور شے کے منصۂ وجود میں آنے سے متعین ہوگا

لیکن وہ شئے دیگر آج ہی ظہور میں آ جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آنے والا کل آج ہی واقع ہو گیا ۔ (اور یہ انتہائی مہمل بات ہوئی) اس طرح اس شخص کا دعوئ باطل ٹھہرا جو وقت یا زمان کو تقویم واقعات قرار دیتا ہے ۔[۱۴]"

رازی اس سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وقت یا زمانہ ان حوادث (اشیا اور وقوعات) سے ممیز ہے جو آتی جاتی رہتی ہیں ۔ یہ زمانہ ہی ہے بذاتِ خود اس کے لمحات و آنات جن کے حوالے سے واقعات و حوادث کی ماقبل ، ماحضر اور مابعد کے رشتوں میں منظم و مرتب کر کے تقویم وقوعات تیار کی جا سکتی ہے ۔ سیلِ حوادث ، القصہ ، از خود زمانہ نہیں ہے ۔ یہ ہے رازی کا اساسی نظریہ ۔

"زمانہ اور حرکت کی یہ مشابہت کہ اول الذکر میں آنات اور آخر الذکر میں نشاناتِ مسافت قبل اور بعد کے رشتے میں آتے ہیں ، رازی کے خیال میں اس کا ثبوت نہیں ہو سکتا کہ زمانہ، حرکت یعنی سیلِ حوادث ایک ہی ہیں ۔ اس ضمن میں وہ معلمِ اول ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے مشہور دلائل دہراتے ہیں ۔ زمانہ اور حرکت میں فرق کرنے کی چار بنیادی وجوہات ہیں ۔"[۱۵]

(۱) حرکت کبھی تو سست ہوتی ہے اور کبھی تیز ۔ زمانے میں یہ بات نہیں پائی جاتی اگرچہ کہ ایک زمانہ چھوٹا ہو سکتا ہے اور ایک بڑا (مگر ان کا گزران یکساں رفتار سے ہوتا ہے) ۔

(۲) دو حرکتیں تو ایک وقت میں پائی جا سکتی ہیں مگر دو وقت ایک وقت یا دو زمانے ایک زمانے میں نہیں پائے جا سکتے ۔

(۳) دو مختلف حرکتیں ایک ہی وقت میں باہم تماس میں آ سکتی ہیں یا تعامل میں ۔ ان کے اس تماس یا تعامل کی وجہ اُس کے ذاتاً مختلف ہونے کے سوا کچھ اور ہے (اور ظاہر ہے ، وہ زمانے کا اشتراک ہے) ۔

(۴) وقت میں یہ وسعت ہے کہ خواہ کوئی رفتار ہو، اسی میں واقع ہوتی ہے (چنانچہ خود تیز رفتاری وسعتِ رفتار کا تعین

اسی کے حوالے سے ہوتا ہے) تیز رفتار وہ ہے جو دوسرے کے مقابلے میں وہی مسافت کم وقت میں طے کرے۔ حرکت بنفسہ اس کم و بیش کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

وقت اور حرکت کے امتیاز کو اس طرح واضح کرنے کے بعد ، اب وہ ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو اثباتِ زمان کے لیے پیش کیے جاتے ہیں۔ وہ ان دلائل کی دوری نوعیت کو واضح کر کے مسترد کرتے ہیں کہ ان میں جو مطلوب ہے ، وہی مفروض ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خود زمان کی حقانیت کو بھی مسترد کرتے ہیں۔

ان کا دعویٰ ہے کہ زمان کا شعور و ادراک بدیہیات میں سے ہے۔ کسی ثبوت و دلیل کا محتاج نہیں ، چنانچہ یہ اپنے مرتبے میں اولیات میں سے ہے۔ ان کے مزید استدلال و تفکر کا منشاء وجودِ زمان کو ثابت کرنا نہیں بلکہ اس کے خواص کا جائزہ لینا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ وہ اربابِ فکر جو وقت یا زمانے کو مقدارِ حرکت کہتے ہیں ، وہ محض دور کا شکار ہیں۔[۱۶] یہ دعویٰ کہ وقت یا زمان مقدار حرکت ہے ، وجودِ زمان کے براہِ راست شعور کا طلب گار ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ زمان کا ذاتی جوہر ہے جو اس کے مقدار حرکت ہونے سے پیشتر ہے۔ جو لوگ زمان کو مقدار حرکت ماننے کے علاوہ کچھ ماننے کو تیار نہیں ، وہ دراصل زمان کو ایک امرِ ذہنی یا وہمی بنا دیتے ہیں۔ اس طرح وہ زمان کی خارجی حقیقت ہونے کے منکر ہو جاتے ہیں۔ یہاں لفظ خارجی سے مراد ، ذہن سے باہر موجود ہونے کے ہیں۔ اس سلسلے میں رازی کہتے ہیں کہ جہاں تک خود حرکت کا تعلق ہے ، وہ بھی کہاں ہمارے مشاہدے میں آتی ہے۔ ہم شے متحرک کو کبھی ایک نقطے پر دیکھتے ہیں ، پھر کسی دوسرے پر ، اس کے بعد پھر کسی تیسرے پر۔ ان حدودِ (نقاط) مسافت سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ شے مذکورہ مسافت طے کرتی ہوئی ایک نقطے سے دوسرے پھر تیسرے تک پہنچی۔ اس طرح حرکت بھی ایک امرِ ذہنی قرار پائی اور اس کی مقدار حرکت (پیمانہ حرکت) بھی اسی قبیل سے ہوئی۔

اس ضمن میں رازی کہتے ہیں کہ غور طلب بات یہ ہے کہ واقعات

از خود ماقبل و مابعد کے نظم میں آتے رہتے ہیں ۔ وہ اپنے اس طرح وقوع پذیر ہونے میں آنات زمان کے ماقبل و مابعد کے محتاج نہیں ہیں ۔ چونکہ زمان ایک لازمی عنصر یا پہلو کی حیثیت سے ان وقوعات کے ماقبل و مابعد میں شریک نہیں ہے تو زمان کا ان وقوعات کی مقدار حرکت ہونا محل نظر ہے ۔ سیل حوادث رفتار وقت کی پابند نہیں کہ وقت اس کی مقدار حرکت ہو ۔ اگرچہ یہ لازمی ہے کہ وقت کے اپنے آنات ماقبل و مابعد ہوں جو اس کے وجود میں وجوباً شامل ہوں ۔

زمان کی مقدار حرکت والے نظریے کو ہندی مشائین (پیروان ارسطاطالیسی فلاطونیسی روایت) میں قبولیت حاصل ہے ۔ ان کے متاخرین میں خیرآبادی مکتب ، جس کے ممتاز ترین آخری شارح برکات احمد ٹونکی ہیں ، میں بھی یہی زمان کا نظریہ ہے ۔ مسلم کلچر میں اس کے سب سے بڑے علم بردار اور شارح بو علی سینا ہیں جو شیخ الرئیس کی حیثیت سے مشہور ہیں ۔ رازی اس نظریے کے ابطال میں شیخ الرئیس تک جا پہنچے ۔ رازی کا ابطال یہ ثابت کرنے پر مذکور ہے کہ مقدار حرکت والا نظریہ ، زمان کے لیے محض ایک حادث یا فاضل تصور ہے جس کا عین زمان اور حقیقت زمان سے کوئی ذاتی علاقہ نہیں اس لیے یہ اس کی ماہیت میں بھی داخل نہیں ۔

ابن سینا کی اقسام زمان کا جائزہ لے کر وہ دکھاتے ہیں کہ یہاں بھی یہ تصور کہ زمان مقدار حرکت ہے ، ایک فضول سا خیال ثابت ہوتا ہے ۔ ابن سینا کے ہاں زمان کی تین قسمیں ہیں ۔ زمانہ (جسے ہم نے زمان حادث کہا ہے) ، دہر اور سرمدیہ ۔ تغیر پذیر کا تغیر پذیر سے علاقہ زمانوی ، غیر متغیر کا تغیر پذیر سے علاقہ دہری اور غیر متغیر کا غیر متغیر سے علاقہ سرمدی ہے ۔ اس طرح زمان سے اوپر دہر اور دہر سے اوپر سرمدیت ہے ۔

اب اگر زمان مقدار حرکت ہے تو ابن سینا (شیخ الرئیس) پر رازی اس طرح تنقید کرتے ہیں :" دہر یا تو ایک امر ذہنی ہے یا موجود خارجی (یعنی حقیقی) ۔ اب اگر یہ ذہنی ہے تو زمان کا موجود خارجی ہونا بھی باطل ٹھہرا کیونکہ اس صورت میں غیر متغیر اور متغیر کے درمیان

تعلق ایک ایسے واسطے کے ذریعے قائم ہوتا ہے جو خود وجودِ خارجی نہیں رکھتا ۔ بایں صورت متغیر کا متغیر سے علاقہ بھی ایک ایسے ہی واسطے کے ذریعے جائز متصور ہوگا جو وجودِ خارجی نہیں رکھتا ۔

لیکن اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ دہر وجودِ خارجی ہے تو پھر ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ دہر لامتغیر (گزران ناپذیر ہے) یا متغیر (گزران پذیر) ۔ اگر یہ لامتغیر ہے تو اس کا زمان پر اطلاق محال ہے کہ یہ تغیر پذیر ہے ، لیکن اگر اس (اطلاق) کو درست مان لیا جائے اور زمانِ گزران پذیر کی پیمائش دہر ناگزران پذیر سے ہو سکتی ہے تو پھر اشیائے متغیرہ (یعنی کون و مکان کی ہر شے اور حرکت) کی بھی اسی دہر سے پیمائش ممکن ہے ۔ (یعنی خود دہر مقدارِ حرکت بن جاتا ہے) اس صورت میں زمان کا تصور فاضل ٹھہرتا ہے ۔ ورنہ زمان کو مقدارِ حرکت قرار دینے والا نظریہ باطل ہو جاتا ہے ۔

''لیکن اگر دہر تغیر پذیر ہے تو پھر اس کا اطلاق تغیر ناپذیر (لامتغیر) پر نہیں ہو سکتا ۔ لیکن اگر دعویٰ کیا جائے کہ ہو سکتا ہے ، تو ماننا پڑے گا کہ زمان جو تغیر پذیر (گزران آمادہ) ہے ۔ وہ بھی لامتغیر کی تقدیر (مقدارِ حرکت معلوم کرنے کا عمل) کے لیے کافی ہے ۔ پھر وجودِ دہر کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ۔ چنانچہ (شیخ الرئیس) ابنِ سینا کے تخیلات کی یہ عمارت منہدم ہو جاتی ہے ۔''

اسی طرح رازی ایک ایک کر کے ان سب نظریات کی نفی کرتے ہیں جو زمان کو ماہیتاً مقدارِ حرکت گردانتے پر مصر ہیں ۔ اس نفی و ابطال کے بعد وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ زمان ایک ناقابلِ تردید وجودِ خارجی ہے اور مرتبے میں اولیات میں سے ہے :

''یہ ناقابلِ شکست ، خارجی اور حقیقی وجود ہے ۔''

اور اپنی ہوئیت میں یہ حرکت اور اس کی متوسطیت کے مثل ہے کہ وہ (حرکت) بھی ناقابلِ شکست (یا انفکاک) خارجی اور حقیقی ہوتی ہے :

''زمانِ حقیقی ایک آنِ سیال ہے اور اپنی سیالیت میں یہ زمانِ خطی

ہے ۔ بالکل اسی طرح جس طرح حرکت کی متوسطیت ماقبل و مابعد (کے خط یا ترسیم) کا باعث ہوتی ہے ۔''[۱۸]

رازی اس بات پر زور دیتے ہیں :

''زمانِ خطی اس طرح سے خارجاً دیا ہوا نہیں ہوتا جیسے دوسری اشیاء دی ہوئی ہوتی ہیں ۔ اس خصوصیت میں یہ بالکل خطِ حرکت کی طرح ہے کہ یہ بھی دیا ہوا نہیں ہوتا ۔ جس طرح حرکت ایک طے شدہ فاصلے کے طور پر خارج میں دی ہوئی نہیں ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی لہ کسی نقطے پر ہی نظر آتی ہے ، زمان بھی اسی طرح ہے ۔ وہ آنِ حاضر کی صورت میں ہی نظر آتا ہے ۔ اس لیے آنِ سیال ہی زمان ہے ۔''[۱۹]

آن بھی وجودِ حقیقی اور اس کی سیالیت بھی موجودِ حقیقی ۔

چنانچہ آنِ سیال کے اس نظریے کو ، جو رازی نے پیش کیا ہے ، اس تمثیل میں نہیں بیان کیا جا سکتا کہ ایک نقطۂ منورہ ہے جو اپنی سرعتِ رفتار سے ایک ایسا خط بناتا ہے جو سارے کا سارا فریبِ نظر ہے ۔ رازی کے تصور کے مطابق جب اس نقطۂ منورہ کی حرکیت اصلی و حقیقی ہے تو پھر وہ خطِ مستقیم ، جو زمان کہلاتا ہے ، فریبِ نظر نہیں رہتا ، اس کے باوجود کہ ماضی اب موجودہ آنِ حاضر میں موجود نہیں ، کبھی تھا ، اپنے تمام حادثات کے ساتھ تھا ، اس لیے وہ حقیقی ہے ۔

اس آنِ سیال کے مسئلے پر اختتامی محاکمہ اُس وقت کریں گے جب ہم نہایتِ زمان کے موضوع پر گفتگو کریں گے ۔ بہرحال اساسی اسلامی وجدان ہی اس مسئلے پر آخری اور قطعی میزان کی حیثیت رکھتا ہے ۔

یہاں پر یہ جاننا کافی ہے کہ رازی کے نقطۂ نظر سے زمانِ گزران (زمانِ حادث) تمام کا تمام آنِ سیال کی حرکیت ہے ۔ آنِ سیال کے استمرار میں زمانِ گزران کے تمام آنات فرداً فرداً آنِ حاضر بنتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں ۔ اس سارے نظریے میں آنِ سیال اور فنا پذیر لمحات ہم سطح ہیں ۔ اس لیے یہ تصور اس کے اندر روا نہیں ہو سکتا کہ آنِ سیال

جوہر اور آنِ گزران اس کے اعراض ہیں ۔ بہرحال آنِ سیال آگے کی طرف متحرک ہے اور اسی سے آنے والے کل اور اس کے لمحات کی نمود ہے ۔"

رازی کے اس نظریۂ زمانِ حادث کے جلو میں ان کا نظریۂ مکان بھی ہے ۔ اس مسئلے کے آغاز میں ہی وہ منہاجِ علم و طریقیات کا مسئلہ اٹھاتے ہیں ۔ ان سے پیشتر غزالی نے بھی یہی کہا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طریقیاتِ علمی اور منہاجِ انتاج کے مسئلہ کا زمان و مکان کے مسائل سے نازک سا تعلق ہے ۔ مگر رازی کے نتائجِ فکر غزالی سے مختلف ہیں ۔ منہاج و طریقیات کے معاملے میں بھی دونوں مختلف الرائے ہیں اور فطرتِ انسانی کی شہادت کے بارے میں ان کا رویہ ایک دوسرے سے متضاد ہے ۔

غزالی اپنے (زمان و مکان کے بارے میں) دعوے کے ثبوت میں فطرتِ انسانی کی بدیہی شہادت کے مقابلے میں عقلِ انسانی کے فیصلوں کو حکم بناتے ہیں ۔ گو یہ دوسری بات ہے کہ عقلِ انسانی (جیسا کہ ابنِ رشد اور دوسروں نے ثابت کیا) وہی فیصلے نہ کرے جو غزالی چاہتے تھے ۔

مگر رازی اپنے نظریے کی بنیاد سر تا سر خود فطرتِ انسانی کی (بدیہی) شہادت پر رکھتے ہیں ۔

غزالی کے استدلال پر ایک مرتبہ اور نظر ڈالیں تو یہ موازنہ بخوبی واضح ہو جائے گا ۔ وہ کہتے ہیں کہ فطرتِ انسانی کی قوتِ متخیلہ کا تو یہ حکم ہے کہ ہر نقطے کے آگے ایک اور نقطہ ہے ، لیکن متخیلہ کا یہ حکم دوسری وجوہات پر کالعدم ہو جاتا ہے ۔ اہلِ علم کو استدلالِ عقلی مجبور کرتا ہے کہ وہ اس حکم کو خاطر میں نہ لائیں ۔ مکان کی طرح زمان کے معاملے میں بھی ہم کو متخیلہ کے اس بدیہی حکم کو ہر آن کے بعد دوسری آن (لامتناہیت) کو مسترد کر دیں ۔ جس طرح صاحبانِ عقل فطرتِ انسانی کی بدیہات کے برخلاف مکان کو محدود گردانتے ہیں ۔ اسی طرح انھیں زمان کو بھی متناہی ماننا چاہیے ۔

رازی کہتے ہیں :

''بدیہات اور اولیات کا دار و مدار فطرتِ انسانی کی شہادت پر ہوا

کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کریں کہ متخیلہ کی شہادت کو ایک طرف تو ہم اپنے ایقان کی بنیاد بنائیں اور دوسری طرف جب جی چاہے (اہی عقل کے حوالے سے یا کسی اور وجہ سے) اس کے برخلاف فیصلوں پر زور دیں، تو استدلال و بدیہات کی تمام عمارت ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ رازی کا پرزور موقف یہ ہے کہ جو چیز فطرتِ انسانی سے بداہتاً معلوم ہوتی ہے اس پر شک لاحاصل ہے اور تمام اولیات بھی اسی فطرت سے بداہتاً معلوم ہوئیں۔''[۲۱]

''اگر فطرتِ انسانی کا یہ حکم قبول کیا جاتا ہے، (خود غزالی بھی قبول کرتے ہیں) کہ ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت موجود نہیں ہو سکتا تو یہ بھی قبول کر لینا چاہیے کہ ہر مکانی حد کے آگے ایک اور حد ہے (اگر اس کا ایسا کوئی حکم ہے)''[۲۲]۔ اگر فطرتِ انسانی کو آخر الذکر میں ناقابلِ اعتبار قرار دیا جا سکتا ہے تو اول الذکر دعوے میں بھی اس کو ناقابلِ اعتبار ہی ٹھہرانا چاہیے[۲۳]۔ مگر ہم کون ہوتے ہیں جو یہ فیصلہ کریں کہ ایک حکم تو فطرتِ انسانی کی شہادت پر جاری رہ سکتا ہے مگر دوسرا حکم اس فطرت کی شہادت کے باوجود جاری نہیں رہ سکتا۔

لیکن اصل بات یہ ہے کہ فطرتِ انسانی کے پہلے حکم (یعنی ایک جسم دو مقامات پر بیک وقت نہیں ہو سکتا) کی تنقیص ناقابلِ تصور ہے جب کہ دوسرے حکم (یعنی ہر مکانی حد کے آگے دوسری حد ہے) کی تنقیص ناقابلِ قبول نہیں ٹھہرتی۔ ابنِ رشد کی طرح رازی کی بھی یہی سوچ ہے ''ایک حد کے آگے دوسری حد (یعنی ایک آن کے بعد دوسری آن)'' یہ تو زمان کے جوہر میں شامل ہے مگر ''جو ایک مکان کے بارے میں ایک نقطے کے آگے اگلے نقطے کا دعویٰ کرتا ہے وہ ہمارے احتساب سے بچ نہیں سکتا۔''[۲۴]

وہ تمام لوگ جو مکان کی لامتناہیت کے مدعی ہیں، کم و بیش انسانی فطرت (اس کی قوتِ متخیلہ) کا حوالہ دیتے ہیں مگر قوتِ متخیلہ کا یہ حوالہ خود فریبی کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ایک حرکت کو ایک حد کے بعد دوسری حد عبور کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا خیال میں

لاتے ہیں تو اس وقت ان کا واسطہ مکان سے نہیں بلکہ زمان سے ہوتا ہے ۔ اس کی حد سے آگے دوسری حد تو زمانِ گزران کا خاصہ ہے ۔ امتداد مکان کا نہیں ۔ اگر ہم غزالی کے براہین کو دوبارہ یادداشت میں لائیں تو ان میں یہ خود فریبی بہت ہی زیادہ غالب نظر آئے گی ، چنانچہ وہ اپنے اس قول میں کہ فطرتِ انسانی کا حکم ہے کہ ایک امتداد کے آگے ایک اور امتداد مکان کے آگے ایک اور مکان ، تو اس حکم کے وقت وہ صرف زمان کے تجربے میں تھے جس کے لیے مکان کا لفظ استعمال کر رہے تھے ۔ زمان کے اس تجربے کو انھوں نے مکان کا تجربہ خیال کیا اور اس فریب میں آ گئے کہ یہ تو فطرتِ انسانی کی شہادت ہے ۔ پھر انھوں نے الٹا استدلال کیا کہ جب فلاسفہ فطرت انسانی کی شہادت کے برخلاف مکان کو متناہی مانتے ہیں تو زمان کو متناہی کیوں نہیں مانتے ؟

ابنِ رشد اور فخر رازی نے اس فرق و امتیاز کو پوری قوت سے محسوس کیا جو تجربۂ زمان اور تجربۂ مکان میں ہے ۔ فطرتِ انسانی تجربۂ زمان میں ایک حد کے بعد دوسری حد کو خیال میں لاتی ہے مگر تجربۂ مکان میں ایسا نہیں ہوتا ۔ مکان کی کوئی حد اپنے سے باہر کو نہیں مانگتی ، چنانچہ ہر مکان اپنی حد بندیوں میں محصور و محدود ہوتا ہے ، جب کہ زمانہ ہر وقت کو توڑ کر آگے سرک جاتا ہے ۔ یوں لگتا ہے کہ مکان تو عالم حقیقت کا اصولِ حفظِ وجود ہے اور زمان اس کا اصولِ تغیرِ وجود ۔

ابنِ رشد اور فخر رازی فطرتِ انسانی کے بدیہی احکام کو ہی لامتناہیتِ زمان اور متناہیتِ مکان کی اساس بناتے ہیں ۔ رازی واضح طور پر منہاج و طریقیات میں ایک ہی اصول و قاعدے کی پابندی پر زور دیتے ہیں اور بدیہات و اولیات کو فطرتِ انسانی کی بدیہی شہادت سے قائم بتاتے ہیں ، جب کہ غزالی میں یہ ہمواری نہیں ہے ۔ وہ ادھر اُدھر کی حجتوں کا سہارا بعنوان عقل و دانش لیتے ہیں ۔

لامتناہیتِ مکان کے دعویداروں کی دوسری دلیل میں بھی خود فریبی جو ان کی پہلی دلیل میں تھی ۔ نمایاں طور پر مرتکز ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ فرض کرو کائنات کے کناروں پر ایک آدمی کھڑا ہے تو وہ اگر اپنا پورا ہاتھ آگے کرے تو اس سے نصف ہاتھ آگے کرنے کے مقابلے میں دگنا فاصلہ

ہونا ۔ یہ کائنات کے آگے مزید امتداد کی دلیل ہے ۔ ایسا امتداد جس کی ہم پیمائش بھی کرسکتے ہیں (آدھا ہاتھ ، ایک ہاتھ ، دو ہاتھ و قس علیٰ ہذا) اور ہر امتداد کے کنارے پر اسی تجربے کا اعادہ ہو ۔ اور اگر ہم اپنا ہاتھ آگے نہ نکال سکے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کائنات کی اس حد سے آگے بھی مزاحمتی جسم ہے ۔ یہ اس حد سے آگے امتداد کے ہونے کی دلیل ہے ۔

اس استدلال کا رازی یہ جواب دیتے ہیں :

''وہ آدمی حدِ کائنات پر کھڑا ہو کر آگے ہاتھ نہیں بڑھا سکتا ۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ آگے کوئی مزاحمت ہے بلکہ اس لیے بڑھا نہیں سکتا کہ اس عمل کے لیے جو ابتدائی شرط درکار ہے ، وہی موجود نہیں ۔ آگے کوئی ہے ہی نہیں (کہ وہ ہاتھ آگے بڑھائے) کسی عمل کی انجام دہی میں بیرونی رکاوٹ ہی مزاحم نہیں بنتی بلکہ شرطِ ابتدائی کا نہ ہونا بھی بنتی ہے ۔[۲۵]''

ان لوگوں کی تیسری دلیل بھی پہلی دو دلیلوں کی طرح ہی ہے ۔ رازی ان کی دلیل اس طرح پیش کرتے ہیں :

''اگر کائنات محدود بالجہات ہے ، اس کے کنّرے کو ایک ہاتھ بڑا خیال کرسکتے ہیں ۔ پھر دو ہاتھ وغیرہ ، اس طور اس کنّرۂ محدود بالجہات سے باہر بھی کم اور زیادہ (یعنی امتداد) کا اطلاق ہوگا جو لامتناہیت مکان کا ثبوت بنتا ہے ۔ مطلب یہ کہ کائنات سے بھی بڑے کنّروں کا وجود ہو سکتا ہے ۔[۲۶]''

اس سلسلے میں وہ لوگ ایک مابعدالطبیعیاتی دلیل بھی لاتے ہیں ۔ ایسی دلیل جس کی اساس قوتِ متخیلہ نہیں بلکہ ایک تصورِ وجود ہے ۔ وہ کہتے ہیں :

''جسمانیت ایک امر کلی ہے ۔ یا تو وہ ایک جزئیہ (شے) میں متجسم ہے یا بہت سے جزئیات میں ۔ ہمارا تجربۂ حسی پہلے متبادل کی تردید کرتا ہے لہٰذا دوسرا صحیح ہے یعنی جزئیات کی کثرت ہے کہ جسمانیت ان میں متجسم ہے ۔ علاوہ ازیں ہر مقرون شے یا جزئیہ کا

خود اپنے جسم سے محدود ہونا اس کا ثبوت ہے کہ دوسرے اجسام بھی اس سے باہر موجود ہیں ، چنانچہ ان بہت سے اجسام میں جسم کی کلیت (جسمانیت) مشترک ہے ۔ اس طرح ایک کلیت بہت سے جزئیات میں موجود ہو سکتی ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس اعتبار سے ان میں سے کسی ایک کو (یا چند کو) دوسرے جزئیات پر ترجیح دی جائے کہ عالمِ امکان میں یہ تو ہو اور وہ نہ ہوں چنانچہ کلیت بے شمار جزئیات میں ممکن الوجود ہو سکتی ہے اور ان کی تعداد پر تحدید عائد نہیں ہو سکتی ۔"[۲۷]

رازی اس تیسری دلیل کی مذمت کرتے ہیں ۔ اس میں پہلی بات تو بھی لغو ہے کہ کائنات ، جتنی بڑی وہ ہے ، اس سے بڑی کو خیال میں لانا ہے ۔ (ہر شے اتنی ہی اس وقت ہے ، جتنی وہ ہے) پھر وہ کہتے ہیں :

"جسمانیت ایک کمیت ہونے کی بنا پر تو اجسام کی تعداد پر کوئی پابندی نہیں لگتی مگر اس کا یہ مطلب کیوں کر ہوا کہ اجسام کی تعداد لامحدود ہے یا کثرے لامتناہی تعداد میں ہیں ۔ ایک کلیہ سے اس کے جزئیات کی تعداد پر قید تو لگتی مگر ہر جزئیہ پر ، اس کی اپنی نوع کی بنا پر ، تعداد میں پابندی لگ سکتی ہے ۔"[۲۸]

رازی کی اس دلیل کی ذرا ہم اپنے طور پر وضاحت کریں ۔ ہر محدود بالجہات کثرہ کی اپنی ہندسی شکل ہوتی ہے جو اپنی اس شکل کی وجہ سے ہی محدود بالجہات کی حیثیت سے مشخص ہوتا ہے ۔ یہ نوعی وجہ ہے جس سے اس میں متناہیت ہونا لازم ہے ۔ کائنات پر اسی وجہ سے متناہیت کا اطلاق ہوتا ہے ۔[۲۹]

ان کی پانچویں دلیل تکون کا بلاحد ہونا ہے ۔ لیکن اگر تکون مسلسل بلا حد و قید ہے تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اس کا مادہ بھی بلا حد و قید ہے ۔ ایک مادہ محدود یا مادہ اولی کے بار بار شکلیں بدلنے سے بھی تکونِ مدام کا منشاء پورا ہو جاتا ہے ، اور اس سے مکان کا لامحدود ہونا مطلق لازم نہیں آتا ۔ ان لوگوں کی چھٹی دلیل مکان کو مقدار کی مثال پر لینا ہے یا مکانیت کو مقداریت میں تحویل و تخفیف کرنے پر مشتمل ہے ، اگرچہ کہ کچھ علماء کا یہ خیال ہے کہ کسی مقدار کی کمی

کی سمت میں اور بیشی کی سمت میں بھی اسی طرح کوئی حد لگانا ممکن نہیں ہے ، چنانچہ کوئی مقدار ایسی نہیں جس سے آگے بڑی مقدار نہ ہو اور کوئی مقدار ایسی نہیں ہے جس سے پہلے اس سے کمتر مقدار نہ ہو۔ اس دلیل کے جواب میں رازی شیخ الرئیس (ابن سینا) کے حوالے سے بات کرتے ہیں۔ شیخ کا کہنا یہ ہے کہ مندرجہ بالا دعویٰ صرف ایک طور پر صحیح اور دوسرے طور پر غلط ہے۔ ایک جسم کی تو کم تر مقداروں میں تحویل ممکن ہے ، لانہایت تک ، مگر اسی جسم کی لانہایت توسیع ممکن نہیں ہے۔ اس کو اس طرح دیکھیں کہ ایک جسم ہے ، اس کا نصف کیجیے پھر نصف کا نصف کیجیے ، پھر اس نصف کا نصف۔ یہ سلسلہ لانہایت تک جاری رہ سکتا ہے اور صغیر سے صغیر مقدار اس جسم کی حاصل ہو سکتی ہے۔ صغیر سے صغیر ہونے کے اس عمل کو بآسانی ہم ہندسی طریقے سے اس طور ظاہر کر سکتے ہیں :

۱/۲ + ۱/۴ + ۱/۸ + ۱/۱۶ .... + ۱/۱۵۶ ....   7 ۱/۱

یہاں پر   علامت ہے لامتناہی عمل کی اور 7 علامت ہے کمتر ہونے کی۔

مندرجہ بالا لامتناہی سلسلہ ہر صورت میں ایک متعینہ مقدار یعنی ایک بٹہ ایک (گرام ، مکعب ، سم یا کچھ اور) سے کم ہے۔ بایں صورت لانہایت ہونے کے باوجود یہ مقدار معین ہے جس کو ہم ظاہر کرسکتے ہیں۔ الحاصل کسی بھی جسم کو مسلسل چھوٹے سے چھوٹے حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اور اس عمل پر کوئی حد نہیں لگائی جا سکتی۔ مگر توسیع کا معاملہ تو قطعاً مختلف ہو جاتا ہے۔ یہ تو جسم میں ایسا اضافہ چاہتی ہے جو اس جسم میں ہے ہی نہیں۔ اس لیے دیے ہوئے متعینہ اور محدود جسم کی بنیاد پر لانہایت اضافہ بعد اضافہ محالات میں سے ہے۔ اس لیے اس جانب تو اس پر ضرور حد عائد ہو جاتی ہے۔ جب کہ اعدادِ خالص کا یہ حال ہے کہ ہر عدد کے بعد دوسرا عدد۔[۳۰]

اب جو مسئلہ سامنے آتا ہے وہ ہے رقبہ و ابعاد کا۔ تو اس سلسلے میں مثالاً ہم یوں فرض کریں کہ ایک نقطہ ہے اور اس نقطہ سے دو خطوط (آج کل کی ریاضیاتی اصطلاح میں دو شعاعیں) جیسے کہ ایک مثلث کے

دو ضلعے (یا بُعد) ہوتے ہیں ، خارج ہوئے۔ یہ خطوط یا ابعاد جیسے جیسے آگے بڑھتے جاتے ہیں ، ان کے دامن میں رقبہ بھی بڑھتا جاتا ہے ۔ رازی کہتے ہیں کہ ابعاد و رقبہ میں اس طرح کا اضافہ بعد اضافہ (بلا قید) مانا جا سکتا ہے"[۳] ۔ مگر اس اضافہ مسلسل سے رقبے یا حجم کا لا متناہی ہونا کب لازم ہوا ؟ چاہے وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہو ، تب بھی محدود و متعین ہوا ۔

اگر کسی بُعد (یا خط) کو لا متناہی فرض کر لیا جائے تو سوال یہ ہوگا کہ اس کا محقق یا امر واقعی بننا کہاں ہوا ۔ خود اسی کے اندر ہوا یا باہر ہوا ؟ صاف ظاہر ہے کہ اگر خود اسی کے اندر ہوا تو یہ اس کے لامتناہی ہونے کی قطعی نفی تو ہے ہی ۔ اس وجہ سے لامتناہی خط یا بُعد ایک متناقص تصور ہے ۔ بُعد کی ہر مثال پر یہ دلیل اس طرح صادق آتی ہے جس طرح ایک مثال پر ۔

ہر خط یا بعد کو امر واقعی بننے کے لیے کسی اور بُعد یا خط کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ بفرضِ محال اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر بُعد یا خط اپنے سے بڑے بُعد یا خط میں تحقیق پذیر ہوا کرتا ہے تو اس سے بھی یہ لازم آتا ہے کہ چھوٹے اور بڑے ابعاد و خطوط ایک دوسرے کو محدود کردیتے ہیں ۔ اس امر سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بعد و خط کی لا نہایت کا خیال بے ہود ہے ۔

اگر امتداد (مقادیر و حجم وغیرہ) پر غور کیا جائے تو یہاں بھی واضح طور پر یہ پایا جائے گا کہ کم یا زیادہ امتداد ایک دوسرے کو حصر و متعین بالحدود کرتے ہیں ۔ مزید برآں امتداد کی ساری مثالیں اسی اور ایک ہی امتداد کی مثالیں ہیں اور وہ ایک دوسرے کی حد بندی کرتی ہیں ۔ مثلاً امتداد کی دس اکائیوں میں امتداد کی ایک سے لے کر نو اکائیاں بھی شامل ہیں اور ان میں سے ہر اکائی کی حد بندی اپنے سے کم تر اکائی سے ایک طرف اور اپنے سے زیادہ تر سے دوسری طرف ہوگی ۔ اگر امتدادات لا متناہی ہیں تو اسی ایک امتداد میں واقع ہوں گے اور ان میں سے ہر ایک کی حد بندی اپنی سے چھوٹی اکائی سے ایک طرف اور اپنی سے بڑی اکائی سے دوسری طرف ہوگی ۔ جس سے ان کا لا نہایت

ہونا لغو قرار پاتا ہے۔ خود امتداد کبیر کا لا نہایت ہونا بھی اسی کی مثال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ سارے امتدادات ایک امتداد میں نہیں ہوتے بلکہ علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں تب بھی وہ ایک دوسرے کو اپنے وجود سے محدود کریں گے اور ان کی لا متناہیت کے خیال کو رخصت کرنا پڑے گا[۳۲]۔

رازی اس طرح مباحث میں دلائل دیتے ہوئے ایک ایسے سلسلے کی طرف آتے ہیں جو بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک خط ہے جو بڑھتا ہی چلا جاتا ہے لا نہایت کی طرف۔ اب اس خط میں اولاً ایک نقطہ لگایا، ا۔ پھر اس کے بعد ایک دوسرا نقطہ لگایا گیا، ب۔ لا نہایت کی طرف کو ہم نے کہا، ج تو رازی کہتے ہیں کہ ب ج ہمیشہ بڑا ہوگا، ا ج سے لا نہایت کی طرف۔ کم و بیش کے پیمانوں کے اطلاق سے یہ دونوں سلسلے (ا ج لا نہایت تک اور ب ج لا نہایت تک) خالی نہیں ہیں۔ ان دونوں سلسلوں میں کوئی آخری حد نہیں ہے اور اس کے باوجود یہ کم و بیش کے سانچوں میں آ جاتے ہیں[۳۳]۔

اس ضمن میں ہم ابن حزم کی بحث کو تازہ کریں تو خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ ابن حزم نے یہ مثال دی تھی کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا، اس زمانے سے کم ہے جو اب تک گزرا۔ اس کو انہوں نے بہت ہی بدیہی بات بتایا اور اس کے بعد انہوں نے یہ استدلال کیا کہ پھر تو زمانے کی ماضی میں کوئی نہ کوئی حد ابتدائی ہونی چاہیے، ورنہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہجرتِ نبوی تک جو زمانہ گزرا وہ اس سے کم ہے جو آج تک گزرا۔ اس استدلال سے انہوں نے زمانے کے محدود بالحدِ ابتدائی ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ گویا ابنِ حزم کی دانست میں کم و بیش کے اطلاق کے لیے زمانے میں نہ صرف موجودالوقت حدوں کا ہونا لازمی ہے بلکہ سلسلوں میں حدِ ابتدائی کا ہونا بھی لازمی ہے۔ اس طرح سے دونوں جانب سے حد بند ہونا ضروری ہے۔

رازی کا استدلال اس سے بالا تر ہے۔ وہ زمانہ یا سلسلہ کی لا نہایت کی طرف کوئی حد متعین نہیں کرتے اور بتلاتے ہیں کہ لا نہایت سلسلوں

پر بھی کم و بیش کا اطلاق ہو سکتا ہے جس سے ابن حزم کی دلیل زمانے کی حدِ ابتدائی کے بارے میں بے وقعت ہو کر رہ جاتی ہے۔

رازی کے استدلال میں ایک اور بات یہ ہے کہ وہ جن سلسلوں کا ذکر کر رہے ہیں ، ان میں زیر بحث مسئلہ مکان ہے ؛ چنانچہ خود مکان وہ اس پر زور دیتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ چاہے سلسلے مکانی ہوں یا زمانی ، کم و بیش کا ان پر بخوبی اطلاق ہوتا ہے۔ اس اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ کوئی (شئے) متناہی ہے یا لا متناہی بلکہ یہ ایک منطقی اصول کے تابع ہے : ''کوئی کثرت جو ایک فطری یا وضعی ترتیب کی پابند ہوتی ہے اس کو غیر حد بند قرار دیا جا سکتا . . . . . جو معطیات (سلسلہ ہائے وقوعات) فطری ترتیب میں ہوتے ہیں ، ان کی مثال علت و معلول کا سلسلہ ہے اور جو وضعی ترتیب میں ہوتے ہیں ، ان کی مثال مقادیر کا سلسلہ ہے۔ ''البتہ جو کثرت کسی بھی ترتیب میں نہ ہو (یعنی بے نظم ہوں) اس کے اجزاء فرداً فرداً تو ایک دوسرے سے کم و بیش کے موازنے میں آ سکتے ہیں ، مگر بحیثیت مجموعی اس پر کسی حد (کم یا زیادہ) کا اطلاق ہو ہی نہیں سکتا''[۴۳]۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ایک سلسلہ دوسرے سے چھوٹا ہے تو اس سے مراد کیا ہے ؟

رازی کہتے ہیں کہ :

''ایک چھوٹا سلسلہ ہو اور ایک بڑا سلسلہ تو اگر دونوں سلسلوں کے اجزاء میں یہ بات ہو کہ ایک کا ایک جزو دوسرے کے ایک جزو کی معیت میں ہو تو چھوٹا سلسلہ ایک حد پر آ کر ختم ہو جائے گا۔ کم و بیش کے موازنے میں یہی طریقہ رو بہ عمل آتا ہے ؛ چنانچہ اس میں یہ ناممکن ہے کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے ایک جزو سے مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو اور پھر وہی جزو اس کے کسی اور جزو کی مطابقت (یا معیت) و تماس میں ہو''[۴۴]۔

اس طرح سے کوئی نہ کوئی ایسی حد ضرور موجود ہوگی کہ چھوٹے سلسلے کا کوئی جزو بڑے سلسلے کے کسی جزو کی معیت میں یا اس سے تماس و مطابقت میں نہیں ہوگا ۔ یہاں اس منطقی اصول کی وضاحت کردی گئی ہے جو ان امتدادات ، مقادیر اور خطوط وغیرہ پر عائد ہوتا ہے جن کی

کوئی نہ کوئی سمت لا نہایت ہے ۔ بالکل واضح طور پر اس اصول کا اطلاق ان سلسلوں پر بھی ہوتا ہے جن کی کوئی ابتدائی حد نہیں ہوتی اور ایک حد سے پہلے دوسری حد کا تصور ہوتا ہے ؛ چنانچہ ہجرت تک جو زمانے گزرا ، ماضی میں اس کی طرف لا نہایت ہونے کے باوجود وہ اس زمانے سے کمتر ہے جو آج تک گزرا ۔ اس طرح سے ابنِ حزم کا یہ استدلال محض پوچ قرار پاتا ہے جو کم و بیش کے اس معاملے میں تقابل کے بدیہی ہونے کی بنیاد پر یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ماضی میں زمانے کی کوئی نہ کوئی حدِ ابتدائی لازم ہے ۔ در اصل انہوں نے لا متناہی سلسلوں کی منطقی ساخت سے لا علمی کا ثبوت دیا ۔ اس منطقی ساخت کی وضاحت رازی کا ایک عظیم کارنامہ ہے جس سے مسلم ریاضیاتی تفکر نے کبھی بھی خاطرخواہ فائدہ نہ اٹھایا ۔ ورنہ لا متناہی کی ریاضیات کا ارتقاء بہت پہلے ہو جاتا ۔

ان توضیحات کے بعد رازی ماہیتِ مکان کے مسئلے کی طرف آتے ہیں ۔ اس میں ان کا یہ کارنامہ ہے کہ مکان کے تصور کو انہوں نے مادے کے تصور سے آزاد کیا ۔ چنانچہ مکان والا ہونے سے لازم نہیں آتا کہ وجود زیر بحث مادی ہے ۔ اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ عام انسانی تجربے میں یوں آتا ہے کہ مکان وہ ہے جس میں کوئی جسم مقیم ہو ۔ پھر وہ اس عام تجربے سے ہی جسم کا غیر مادی ہونا ثابت کرتے ہیں[۳۹] ۔

(۱) جسم مکان چاہتا ہے ۔ اگر مکان بھی جسم ہے تو اس کو بھی مکان چاہیے ۔ پھر تو یہ دور مسلسل ہے (ایک جسم دوسرے جسم میں ، دوسرا تیسرے میں لا نہایت تک) ۔

(۲) اگر مکان جسم ہے تو پھر اجسام کا قیام ایک اور جسم میں ہو جاتا ہے (نہ کہ اپنے سے مختلف کسی اور شئے میں) ۔

(۳) اگر مکان جسم ہے تو یہ مرکب ہوگا یا بسیط ۔ مگر کائنات میں کوئی ایسا مرکب یا بسیط (عنصر یا جوہر) موجود نہیں ہے جس کو ہم مکان کہہ سکیں ۔

تو پھر کیا مکان ایک عالمِ معقول (روحانی عالم) کا جوہر ہے ؟

رازی کہتے ہیں کہ اگر مکان ذاتاً معقول (جوہر روحانی) ہے تو اس کا اطلاق مادی اور جسمانی اشیاء پر نہیں ہو سکتا اور پھر اس معقول کی طرف ہاتھ سے اشارہ بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ جبکہ مکان کی طرف ایسا اشارہ کیا جاتا ہے اور مادی اشیاء بھی اس میں ہوتی ہیں[۳۷]۔ پس ثابت ہوا کہ مکان عالمِ معقول کا بھی کوئی جوہر نہیں ہے۔ اس موقع پر ہمیں عین‌القضاۃ ابن علی ہمدانی کا یہ خیال یاد آ جاتا ہے جس کے مطابق مکان وہ ہے جس کا اطلاق مادی، غیر مادی، روحانی اشیاء سب پر ہو جاتا ہے۔

اگر یہ جوہر نہیں ہے تو کیا عرض ہے؟ رازی کہتے ہیں کہ یہ عرض بھی نہیں۔ عرض کے لیے محل درکار ہے۔ اگر مکان کو جسم کا عرض قرار دیا جائے تو جب وہ جسم اپنا مقام تبدیل کرے تو اس عرض کو چاہیے کہ وہ بھی اپنا مقام بدلے (جبکہ مکان وہیں کا وہیں رہ جاتا ہے اور جسم مقام بدل دیتا ہے)۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کوئی جوہر ایسا نہیں جو عرض میں قیام کرے۔ مگر جسم، (جو مادی جوہروں میں سے ہے) مکان میں قیام پذیر ہوتا ہے۔ یہی کافی ثبوت ہے کہ مکان عرض نہیں۔ اس طرح مکان جسموں کی حالتوں میں سے کوئی حالت بھی نہیں[۳۸]۔

تو پھر کیا مکان حرکت کا کوئی عرض یا اثر ہے؟ رازی اس کی بھی تردید کرتے ہیں۔ مکان کا وجود حرکت کے سبب نہیں ہے اس لیے حرکت کے نہ ہونے کی صورت میں بھی مکان موجود ہوتا ہے، بلکہ خود حرکت کے لیے مکان کا ہونا لازم ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خود مکان حرکت کی علت ہے۔ اس لیے کہ خود حرکت اپنی عددی وحدت برقرار رکھتی ہے اور اس کا وجود اسی میں ہوتا ہے؛ چنانچہ مکان ان مشہور عقلی رشتوں میں سے کسی میں بھی حرکت کا سبب نہیں ہوتا۔ نہ وہ حرکت کی علتِ فاعلی ہے، اس لیے مکان حرکت کا سببِ فاعلی نہیں ہو سکتا۔ ایسا سبب تو متحرک ہوتا ہے۔ پھر مکان نہ حرکت کی علتِ غائی ہو سکتی ہے نہ علتِ صوری۔ مگر اس کے باوجود مکان حرکت کی شرط ہے[۳۹]۔

ایسے بھی ہیں جو مکان کے وجود پر ہی معترض ہیں۔ وہ کچھ

اس طرح حجت کرتے ہیں ؛ اگر ہر جسم کے لیے مکان درکار ہے تو حیوانات و نباتات بھی جسمانیت رکھتے ہیں ۔ چنانچہ وہ کسی نہ کسی مکان میں ہوں گے مگر نباتات و حیوانات دونوں میں بڑھوتری یا نشاۃ پذیری پائی جاتی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مکان ، ان کا مکان بھی بڑھوتری میں ہو اور نشاۃ پذیر ہو ۔ رازی اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ بڑی ہوتی ہوئی اشیاء کے ساتھ ان کا مکان بڑا نہیں ہوتا بلکہ یہ اشیاء اپنی ہر نشاۃ پذیری یا بڑھوتری کے ساتھ اپنا مکان تبدیل کرتی رہتی ہیں ۔ مکان تو وہی کا وہی رہتا ہے ۔

پھر وہ بڑی دور کی کوڑی لاتے ہیں ۔ یہ ضروری ہے کہ ہر شئے کا مکان اس کے پھیلاؤ یا حجم کے برابر ہو ، چنانچہ ہر شئے کا مکان وہی ہے جس میں اس کے علاوہ کوئی اور شئے سما نہیں سکتی ، چنانچہ نقطے کا مکان بھی نقطے کے برابر ہوگا ۔ مگر نقطہ کا حجم نہیں ہوتا ۔ اس لیے کوئی نقطہ خود مکان ہو سکتا ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے ۔ اور خط کیا ہے ؟ کسی نقطے کا حرکت میں ہونا ۔ چنانچہ خط بھی مکان ہے نہ مکان میں ہو سکتا ہے ، لہذا اس کا کوئی حجم نہیں ہوتا (اس دلیل میں تمام اجسام نقاط و خطوط میں مکمل تحویل پذیر ہو جاتے ہیں اس لیے ان کے لیے بھی مکان کی قطعی نفی ہو جاتی ہے) ۔ رازی اس دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ نقاط اور خطوط کا قیام جسم میں بلاواسطہ نہیں ہوتا ، بلکہ وہ کسی جسم ہی کے نقاط و خطوط ہوتے ہیں (اور اس جسم میں ہوتے ہوئے وہ مکان میں پائے جاتے ہیں) اور حرکت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی جسم نے مکان چھوڑا تو اس کے نقاط نے بھی چھوڑا اور وہ خط بن گئے ۔ چنانچہ معترضین جو اپنی دلیل سے عدمِ وجودِ مکان ثابت کرنا چاہتے تھے ، وہ تو نہیں ہوا[۴۰] ۔ مگر نقاط و خطوط کے بارے میں ، واقعہ یہ ہے کہ ، رازی کا بیان تسلی بخش نہیں ہے اس لیے کہ وہ ان کو کسی نہ کسی جسم میں ہوکر ہی موجود مانتے ہیں ۔ اس طرح سے علم ہندسہ (یعنی نقاط و خطوط کا علم) جسمانیت و مادیت سے پورے طور پر وابستہ علم بن جاتا ہے ۔ دورِ جدید کے ارتقائے علوم سے (تقریباً گزشتہ ڈیڑھ سو سال میں) جو جواب نمودار ہوتا ہے ، وہ یہ ہے کہ نقاط و خطوط کی ترتیب و تنظیم اور ان کی مختلف اشکال کا علم نہ تو جسمانیت کا علم ہے نہ مکانیت کا ،

بلکہ یہ عقلی اور اختراعی علم ہے ۔ تمام نقاط و خطوط موجوداتِ ذہنی ہیں ۔ ہاں اپنی ضروریات کے لیے اس کا اطلاق ہم اشیا و مکان وغیرہ پر کر لیتے ہیں ۔ اس لیے یہ علومِ مادیات یا روحانیات کسی عالم سے از خود وابستہ نہیں ہیں بلکہ ان سے ماوریٰ و مجرد ہیں ۔ علم ہندسہ کی یہ تعمیم اس کو اجسام سے حتمی طور پر آزاد کر دیتی ہے اور ذہن کے سامنے ہندسی علوم میں نئے نئے افق سامنے آتے ہیں ۔

بہر حال یہ صحیح ہے کہ اجسام یا اشیاء کا مکان میں ہونا ہماری اصلی اور حقیقی مراد ہوتی ہے ۔ جبکہ نقاط کا مکان میں ظاہر ہونا ہماری ثانوی مراد ہوتی ہے ، چنانچہ نقاط و خطوط میں بذاتہا جسمیت نہیں ہوتی اور ان کا مکان میں ہونا بھی ہماری اصلی مراد نہیں ہوتا ، چنانچہ ان سے مکان کے عدم وجود کی کوئی دلیل بھی قائم نہیں ہوتی ۔

مکان کے وجود کی تین مثبت دلیلیں رازی نے پیش کی ہیں :

(۱) "کسی شئے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ۔ اس کے جوہر میں نہ عرض میں ، نہ آثار میں ، نہ احوال میں اور نہ اس کے حجم و قامت میں مگر اس کا نقلِ مکانی ممکن ہے ۔ اس کے برخلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے تمام آثار و احوال حجم و قامت ، اعراض و صفات بلکہ جوہر میں تبدیلی ہو جائے مگر وہ نقلِ مکانی نہ کرے ۔ یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ مکان کا اپنا وجود ہے[۳۱]۔

(۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک مقام پر ایک چیز آتی اور نابود ہو جاتی ہے ۔ پھر دوسری بھی نمودار ہوتی ہے اور بے بود ہو جاتی ہے ۔ یہ سلسلہ جاری رہتا ہے ۔ اس سلسلے کے لیے ضروری ہے کہ کوئی واسطہ ہو ، وہ واسطہ مکان ہے[۳۲]۔ (اور خود ایک مقام پر بود و نابود کا مسلسل ہونا اس کی دلیل ہے) ۔

(۳) "تیسری دلیل بلند و پست کا بدیہی تجربہ ہے ۔ اس سے مکان کا وجود بداہتاً ثابت ہے[۳۳]۔

وہ اہلِ فکر جو مادہ اولیٰ اور مکان کو ایک دوسرے کا مترادف قرار دینا چاہتے ہیں ان کی رائے میں مجرد مکان ہیئت اولیٰ ہے یعنی مادہ اولیٰ۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ مادہ اولیٰ بھی مسلسل صورتوں (صفات و اعراض) کا محل بنتا ہے اور مکان بھی۔ طرح طرح کے آثار و اعراض اس میں نمودار ہوتی چلی جاتی ہیں اس لیے مادۂ اولیٰ اور مکان ایک ہی ہیں جو ہر طرف سے حوادث و اعراض کا حامل ہے (اس قسم کے خیالات کا عکس سموئل الگزینڈر کے ہاں دور جدید میں بھی ملتا ہے)۔ پھر رازی کہتے ہیں کہ کچھ اور ہیں جو مکان کو صورتِ عامہ محض قرار دینا چاہتے ہیں جو ہر صورت کو محیط ہے۔ مغربی فکر جدید میں اس خیال آرائی کا نمائندہ کامل کانت ہیں (اور وہ اس کو ادراک کی صورت میں تبدیل کر دیتے ہیں)۔ ان کے خیال میں زمان و مکان دونوں صورتیں ہیں اور وہ بھی ہمارے ادراک و مشاہدے کی صورت میں۔

رازی کہتے ہیں کہ یہ دونوں سلسلۂ افکار غلط ہیں۔ نہ تو مکان مادۂ اولیٰ ہے نہ ہی صورت عامہ۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام مادہ و صورت جگہ چھوڑتے ہیں مگر مکان نہیں چھوڑتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ مکان کو نقلِ مکانی کے ذریعے چھوڑا جا سکتا ہے اور یہ انتقال صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ مادہ و صورت کا تغیر و تبدل اور ایک شکل سے دوسری شکل میں منتقلی کا طور بالکل ہی دوسرا ہے۔ دوسرا سلسلۂ فکر کہ یہ صورتِ عامہ ہے سو یہ بھی غلط ہے اس لیے کہ اگر کوئی دروازہ ہمیں دکھائی دے تو ہم اسے لکڑی کا دروازہ تو کہہ سکتے ہیں مگر کوئی اس کو مکان کا دروازہ نہیں کہہ سکتا (اس معنی میں کہ مکان بمفہوم صورتِ عامہ کی جزئی شکل ہے)[۳۳]۔

پھر رازی اس امر کا بھی جائزہ لیتے ہیں کہ کیا مکان وہ ہے جو ابعاد کے درمیان پایا جائے۔ ایک برتن ہے، اس میں پانی ہے۔ برتن کی تمام صورت ابعاد پر مشتمل ہوتی ہے، کیونکہ ابعاد اس قسم کے ہیں کہ ان کے اندر اشیاء پائی جاتی ہیں۔ پھر اس مکتبِ فکر میں بعض کا خیال ہے کہ یہ ابعاد خلائے محض کو ایک شکل دیتے ہے، جبکہ بعض اس سے منکر ہیں۔ رازی کو ان دونوں سے اختلاف ہے۔ وہ نہ صرف

اس بات کو باطل قرار دیتے ہیں کہ مکان خلا ہے بلکہ اس سے بھی انکار کرتے ہیں کہ مکان ایک ابعاد رکھنے والا ظرف ہے۔

ایسے ظرفِ خالی کے نظریے کو جس کے ابعاد (لا نہایت) کائنات سے بھی باہر جاتے ہیں، ایک توہم سے زیادہ وہ وقیع نہیں سمجھتے۔ یہ توہم مکان کو ایک جسم قرار دیتا ہے[۲۸] اور مکان جسم نہیں۔ یہ تو اجسام ہیں جن کے ابعاد ہوتے ہیں۔ اگر مکان کے بھی ابعاد فرض کر لیے جائیں تو اجسام کے مکان میں ہونے کا مطلب ایک جسم کے اندر دوسرے جسم کا ہونا ہے۔ پھر یہ مکان نہ ہوا۔ اس کا مطلب یہ بھی ہوا کہ ابعادِ محیط اس میں پائے جانے والے اجسام سے بڑے ہوئے حالانکہ ہر جسم کا مکان اسی جسم کے برابر ہوتا ہے۔

اگر یوں کہا جائے کہ ایک جسم جب ایک مکان میں ہوتا ہے تو اس جسم اور مکان دونوں کے ابعاد ساقط ہو جاتے ہیں، تو یہ سقوطِ ابعاد کا نظریہ ایسا ہے جس کے نتیجے میں نہ مکان باقی رہے گا نہ وہ جسم۔ اگر یہ کہا جائے کہ دونوں کے ابعاد ایک ہی ہو جاتے ہیں تو اس دلیل سے مکان اور اس جسم کا فرق ختم ہو جاتا ہے۔ یہ بھی ان ہونی بات ہوئی[۲۹]۔

اس طرح مکان کے ایک ظرف ہونے کے نظریے کو مسترد کرتے ہوئے رازی مکان کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ یہ ایسا نظریہ ہے کہ جس میں مکان کے ایک ارتباطی یا نسبتی نظریے کے امکانات پورے طور پر موجود ہیں۔

''کم متصل کی چار قسمیں ہیں۔ خط، سطح، جسم اور زمانہ''۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مکان پانچویں قسم ہے مگر یہ باطل ہے؛ کیوں کہ جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطحِ باطن ہے جو جسم محوی کی سطح کو مماس (چھونے والی) ہے''۔

اس تعریف میں دو تصورات رو بہ کار آتے ہیں: ایک گھیرنے والا (محیط) اور دوسرا گھرنے والا (محاط)۔ تو گھیرنے والے کی وہ سطح جو گھرنے والی کی (ظاہری یا بیرونی) سطح کو ہر طرف سے چھو رہی ہے، وہ اس کا جو گھرا ہوا (محاط) ہے۔

کیا ہم محاط (جو گھرا ہوا ہے) کی سطح بیرونی و ظاہری کو بھی مکان کہہ سکتے ہیں ۔ رازی اس کا یہ جواب دیتے ہیں : ''شیخ نے اس (بسیط محاط) کو اس (یعنی مکان) کے نام سے اس بنا پر موسوم کرنے سے انکار کیا ہے کہ ایک جسم کا ایک ہی مکان ہوتا ہے (جبکہ یہاں محیط کی محاط کو چھونے والی سطح ایک مکان ہوا اور خود محاط بہ کی چھوئی جانے والی سطح بیرونی دوسرا مکان ہوا)'' ۔ ''مکان وہی سطح حاوی ہے ؛ کیونکہ اس میں چاروں صفتیں (مکان کی) موجود ہیں ۔ جسم اس میں حائل ہوتا ہے ، اس کے ساتھ کوئی اور اس میں سما نہیں سکتا ، اس سے علیحدگی بذریعہ حرکت ہوتی ہے اور وہ منتقل ہونے والوں کو قبول کرتی ہے ۔ مکان کے متعلق یہی مذہب حق ہے''[۴۸] ۔ رازی نے یہاں شیخ الرئیس ابن سینا کا حوالہ دیا ہے ۔ اس طرح مکان کے معاملے میں ابن سینا اور فخر رازی ہم مسلک ہیں ۔ مکان کی مندرجہ بالا تعریف کو آسانی سے سمجھا نہیں جا سکتا ۔ اس تعریف کو کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے تماس میں ہے اسے اصل میں ان تمام سلبی و ایجابی دلائل و براہین کی معیت میں ہی دیکھنا اور سمجھنا چاہیے جو رازی نے دی ہیں ۔ ان دلائل و براہین سے رازی نے اس تعریف کی معنویت میں اضافہ کیا ہے جو شیخ الرئیس سے گویا انہیں علمی ورثے میں ملی تھیں ۔

اس تعریف میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ مکان اس طرح موجودات بالذات نہیں ہے جس طرح اجسام موجود ہیں یا ماورائے اجسام ہستیاں موجود ہیں ؛ بلکہ یہ اس وقت وجود میں آتا ہے جب ایک محیط اور ایک محاط موجود ہو اور ایک کا محیط سطح دوسرے کو ہر طرف سے چھو رہی ہے ۔ جہاں یہ رشتہ ختم ، مکان بھی ختم ۔ در اصل یہ مکان کے ارتباطی نظریے کا قدیم حکیمانہ اصطلاحات میں بیان ہے ۔ جب تک اشیاء میں ایک خاص نسبت کا وجود موجود نہ ہو ، مکان نہیں ہوتا ۔ یہ اس نسبت یا ربط میں ہونے کا خاصہ ہے کہ مکان موجود ہوتا ہے ۔ اس نظریے کی تعمیم یہ ہے کہ اشیائے کبیر ایک دوسرے سے اس نسبت میں مسلسل ہیں کہ ماحول اور شئے یا محیط اور محاط کا رابطہ ان پر صادق آتا ہے ۔ اس طرح سے وہ مکان ان کے باہمی رابطوں کا ایک جال بن جاتا

ہے۔ ایک شئے کا جملہ ماحول نہیں بلکہ اس جملہ ماحول کی وہ سطح جو اس شئے کے ظاہر کو ہر طرف سے چھو رہی ہے، اس شئے کا مکان بنتی ہے اور بس۔ اس طرح سے اشیائے کثیر کے سلسلہ مکان کا اندازہ ہوسکتا ہے: چنانچہ رازی نے جو یہ کہا کہ یہ جسم نہیں ہے تو درست کہا۔ اس کی نوعیت اجسام سے بالکل مختلف قرار پاتی ہے۔ یہ ظرف بھی نہیں۔ مثلاً ایک خالی برتن مکان نہیں ہوا کرتا۔ اس میں مکانیت اس وقت آتی ہے جب اس برتن میں کوئی شئے ہو اور اس شئے کو چھونے والی سطح اس کا مکان بن جاتی ہے۔ خیال رہے کہ یہاں یہ خیال نہ آنے پائے کہ جسم کے اندر جسم ہے۔ یہ خیال تصور مکان کے (بقول رازی) خلاف ہے۔ اس قسم کی تمام نازک شرائط کے ساتھ ہمیں مکان کا ادراک یا عرفان کرنا چاہیے۔

کائنات کی ہیئت ایسی ہے کہ اس کی بیرونی سے بیرونی سطح کسی سے بھی گھری نہیں ہے کہ یہ سطح محاط کہلائے اور گھیرنے والی سطح اس کا محیط۔ اس لیے کائنات کسی مکان میں نہیں ہے بلکہ، چونکہ کائنات کے اندر اشیائے کثیر ہیں اور ہر شئے کا ماحول ہے جس کی اندرونی سطح اس سے تماس میں ہے، لہذا مکانیت کا جال ساری کائنات میں ہر طرف پھیلا ہوا ہے اور کائنات کا محدود للجہات یا اس کی بیرونی سے بیرونی سطح اعظم وہی محیطِ اعظم ہے جو سب موجوداتِ عالم کو اپنے گھیرے میں لیے ہوئے ہے۔ اس لیے مکان اس محیط کے اندر ہے، اس سے باہر نہیں۔ تمام طرفین اور سمتیں اس محیط اعظم محدد للجہات پر آ کر ختم ہو جاتی ہیں۔ کائنات کی تمام اشیائے موجودات اس طرح نسبتوں میں مسلسل جڑی ہوئی ہیں جن کو ہم مکان سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ یہ کوئی بسیط پھیلاؤ یا استداد نہیں ہے۔

محدد للجہات جو محیط اعظم ہے، خواہ اس میں وقت کے ساتھ کتنا ہی پھیلنے یا سکڑنے کا رجحان ہو، لا نہایت نہیں ہے۔ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ کسی حد پر ختم نہیں ہوتا۔ تاہم اگرچہ وہ کسی حد پر تمام نہیں ہوتا مگر وہ حد بند ضرور ہے۔

تخیل جہاں تک کام کرتا ہے، محدد للجہات کو تصور کترہ کی شکل

ہی میں خیال میں لاتا ہے۔ یونانی اور مسلم کونیات میں کائنات اپنی تمام نہایتوں میں کروی و مدور شکل کی ہے۔ (یہ نہ بھولنا چاہیے کہ خود قرآن حکیم نے کائنات کی انتہائی شکل کے بارے میں کچھ نہیں کہا ہے)۔ بہر حال اس تخیل کے مطابق تمام اطراف و سمتوں کو بھی دائروی یا کروی شکل کا ہونا لازم ہے۔

کائنات کا یہ کروی شکل ہونے کا تصور ایسا بلیغ ہے کہ اس ضمن میں اس سے زیادہ صاف اور صریح بات نہیں معلوم ہو سکتی تھی، کہ کائنات میں کہیں خطِ مستقیم کا وجود ممکن نہیں ہے۔ جتنے بھی خطوط (لکیریں) ہیں وہ نوعاً سب کی سب کروی یا دائروی ہیں، چنانچہ ہر خط ایک قوس کی طرح ہے۔ اس تصور سے علم ہندسہ میں نئی راہیں کھل جاتیں اور خود کائنات کی احصائی ریاضیات میں بھی بڑا انقلاب آ جاتا بلکہ مکانی رابطوں کے سلاسل کے بارے میں حیرت انگیز باتیں معلوم ہوتیں۔ مگر اقلیدسی علم ہندسہ کے وضع کردہ ایک بہت بڑے التباس نے خطوط و نقاط کے بارے میں اس اتنی صاف اور صریح بات کو نمو اور ہونے سے روک کر ہندسی علوم کی بھی ترقی کے دروازے صدیوں تک بند رکھے۔

وہ التباس یہ ہے کہ کسی دائرے کو بے شمار ایسے مثلثوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جن میں سے ہر ایک کی دو جانبیں (ساقیں یا ضلعے) تو اس دائرے کے مرکز سے اس کے محیط تک نکلے ہوئے خطوط پر مشتمل ہوں اور اس کا قاعدہ محیط کے چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مشتمل ہو۔ جتنا چھوٹے سے چھوٹا یہ حصہ ہوگا اتنا ہی یہ خط مستقیم ہوگا۔ اس طرح سے تمام دائرہ بے شمار مساوی الساقین مثلثوں میں تحویل میں ہو جاتا ہے۔ (کسی دائرے کے مرکز سے اس کے محیط تک کھینچے جانے والے خطوط مساوی ہوتے ہیں) اور یہ تمام مثلثیں پھر بآسانی اپنے سے دگنی قائم الزاویہ مثلثوں میں تحلیل ہو جاتی ہیں۔ دراصل یہ طریقہ کسی دائرے کی پیمائش کے لیے استعمال کیا گیا اور یہی قاعدہ علم احصائے مثلث (یعنی ٹرگنومیٹری) کی بنیاد ہے۔ اس طرح سے ایک قوس (محیط کا کوئی سا حصہ) کی تعریف یہ قرار پائی کہ وہ ان گنت خطوط مستقیم کا ایک مرتب (یا وضعی) زمرہ ہے۔ جتنے زیادہ سے زیادہ خطوں میں اس کو تحویل کیا جائے گا، اسی

قدر زیادہ مستقیم خطوط حاصل ہوں گے۔ اس اصول احصاء کا یہ نتیجہ نکلا کہ نقطہ، خط مستقیم، مثلث اور مثلث قائم الزاویہ ہی سے تمام علم ہندسہ عبارت ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس التباس سے باہر آنے کے لیے علمائے ہندسہ نے انیسویں صدی کی چند ابتدائی دہائیوں کے بعد سے کوششیں کیں اور اس بات پر زور دینا شروع کیا کہ ہر خط مستقیم دراصل کسی نہ کسی قوس ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس اصول پر ہندسی علوم کے لیے نئے افق وا ہوئے۔

یہ خیال مسلم افکارِ مکان میں ایک ممتاز مقام رکھتا ہے کہ اگر کوئی کائنات کی آخری سرحد پر ہو تو اس کا ہاتھ باہر نہیں جا سکتا، اس لیے کہ اس سرحد سے باہر مکان ہی نہیں ہے۔ مگر اس خیال کی وضاحت پورے طور پر نہ ہو سکی، کیونکہ وہ "ہر خط (خواہ منحنی و دائروی کیوں نہ ہو) بالآخر خطِ مستقیم ہے" جیسا التباس ذہنوں پر حاوی تھا اور ذہن اس طرف گیا ہی نہیں کہ خود ہاتھ کی حرکت کائنات کی ہندسی شکل کی پابند ہے، یعنی جب بھی ہاتھ بڑھتا، وہ خطِ مستقیم کی بجائے خط دائروی (منحنی) میں ہوتا اور گھوم کر کائنات کے اندر ہی رہتا۔ نیز کائنات کے اندر ہونے والی ہر حرکت، کائنات کے اندر ہی سمتیں اختیار کرتی۔ علم ہندسہ کا اس تصور پر ارتقاء نہ ہونے کی وجہ سے طبیعیاتی علوم بشمول فلکیات اور طبعی کونیات میں کوئی خاطر خواہ اضافہ نہ ہو سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ طبیعیات اقلیدسی اشکال اور خطِ مستقیم کی پابند رہی۔

خطِ مستقیم کے دونوں طرف سے لا نہایت ہونے کے تصور سے غیر محدود خلائے مطلق کا تصور خود بخود قائم ہوتا ہے اور یہ خلائے مطلق تمام کائنات کا ظرف بن جاتا ہے۔ پھر اسی خلائے مطلق کو ظرف مکان بھی کہا جاتا رہا ہے۔ کافی عرصے تک بطلیموسی نظام فلکیات کی حکمرانی رہی جس کی اساس یہی تصور خلائے مطلق و ظرف مکان ہے۔ پھر جب نیوٹنی فلکیات کا انقلاب آیا تو اس بنیاد میں کسی تبدیلی کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کہ تمام عالمِ محسوس اس خلائے مطلق میں ہے جس کا پھیلاؤ ہر طرف یکساں ہے۔

صرف یہ سوچ کر تسلی کی گئی کہ لامتناہی خلا (یا مکان) جو ہر

طرف لامحدود طور پر یکساں ہے ، وہ جناب باری کی لاستناہی ذات کی عالم محسوس میں تجلیٔ مطلق ہے ۔ جہاں مسلم اہلِ معرفت و تصوف نے اس تجلی کے خیال میں قلبی سکون محسوس کیا وہاں نیوٹن جیسے ماہرِ ریاضیات و طبیعیات کے لیے سامانِ اطمینان بھی بنا ، چنانچہ سوخرالذکر نے بھی اپنی کائناتی طبیعیات کے لیے مکان کی یہ تعریف کی کہ یہ ایک امتدادِ محض ہے جو ہر طرف یکساں ہے ۔ امتدادِ محض اور خلائے محض ایک ہی تصور کے دو نام ہیں جن کے کسی بھی دو وہمی مقامات کا نزدیک ترین فاصلہ خطِ مستقیم ہوتا ہے ۔ اس طرح سے اقلیدسی ہندسہ اپنے جملہ علم احصائے مثلث کے ساتھ اس نیوٹنی کائنات (یا نظام کائنات) کی کلید و اساس بن گئی ۔ مگر اس سلسلے میں جو معرکتہ الآرا مسائل پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم کبھی پھر کسی اور عنوان کے تحت آٹھائیں گے (انشاءاللہ تعالٰی) ۔ یہاں صرف اتنا کہنے پر اکتفا کریں گے کہ اس غیر اقلیدسی علوم ہندسہ اور نیوٹن کے نظریۂ اضافیت نے ساری عبارت ہی کو منہدم کر دیا ۔ یہ انقلاب اس قیاس آرائی سے ایک حد تک قریب ہے جو کائنات کو کروی الشکل قرار دیتا رہا ، اگرچہ اس کا کوئی تجربی ثبوت نہ تھا ۔ اور اس سے بھی زیادہ اس تصور سے قریب ہے جس کے مطابق مکان کا تصور خلا یا ظرف کا تصور نہیں ہے ۔

حقیقی وجود اشیائے موجود کا ہے ، خواہ وہ مرکب ہوں یا بسیط ۔ مکان تو ان کی خارجی باہمی نسبتوں کا اظہار ہے اس لیے مکان کا وجود اشیا کے وجود کا پابند ہے ۔ جہاں تک کائنات اور اس کی اشیا ہیں ، وہیں تک مکان ہے ۔ سارا مکان کائنات کے اندر ہے اور وہ ان اشیا کی باہمی نسبتوں پر مشتمل ہے ۔ ان نسبتوں پر جن کو ہم کسی شے کی سرحدِ ذات اور اس شے کے ماحول کی ایسی اندرونی سطح (یا سطحوں) سے وجود میں آتی ہیں جو ایک دوسرے سے تماس میں ہیں ۔ ان نسبتوں سے کیا مسائل پیدا ہوتے ہیں ، ان کو ہم اگلی بحث میں جگہ دیں گے ۔ (بتوفیقِ الٰہی)

عالمِ طبعی کے مکان کی اصل کو اس حد تک بیان کرنے کے بعد ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ وہ جنابِ باری تعالٰی ہی ہے جو کاملاً ہر شے اور ہر موجود کا احاطہ کیے ہوئے ہے ۔ ہر شے کا محیط بھی وہی ہے

اور ماحول بھی وہی - چنانچہ ہر ہستی ، خواہ وہ بسیط ہو یا مرکب ، جوہر ہو یا عرض اور اثر سب کے حدودِ وجود سے مکانِ الٰہی اسی قسم کی نسبتوں پر مشتمل ہے جو جنابِ باری اور اس کی جملہ خلقت کے درمیان براہِ راست موجود ہیں - اس سے ہم اندازہ لگا سکتے ہیں کہ یہ مکانِ الٰہی کوئی ایسا گھر نہیں ہے جس میں باری تعالیٰ قیام پذیر ہے ، بلکہ یہ اضافتوں اور نسبتوں کا نظام ہے جس میں خالقِ کائنات اپنی تمام مخلوق کا مجموعاً اور ان میں سے ہر ایک کا فرداً فرداً ماحول ہے لیکن خود اس کا کوئی ماحول نہیں ہے - اس لیے وہ مکان میں نہیں ہے بلکہ وراءالوراء ہے اور تمام کائنات و مخلوقات اور وہ سب عالم جن کا ہمیں علم بھی نہیں ہے اسی مکانِ الٰہی کے اندر ہے - یہاں پر بلاشبہ ہم نے عین القضاء ابن علی ہمدانی کے تصورِ مکانِ الٰہی کی اوپر کے مباحث کی روشنی میں مزید وضاحت کی ہے - ورنہ بہت سے علماء و حکماء جن تک یہ تصور (مکانِ الٰہی) پہنچا ، اس کو سمجھ نہیں سکے - وجہ یہی رہی کہ ان کے ذہنوں میں مکان کا خلا امتدادِ محض کے تصور سے وابستہ رہا - اس لیے ان میں سے بعض نے (جیسا کہ روایت ہے خواجہ نظام الدین دہلوی نے بھی) مکان کی مختلف قسموں کا ذکر جب بھی کیا تو مکانِ الٰہی کے تصور کو حذف کر دیا -

رازی کی یہ دلیل جو اوراقِ گزشتہ میں گزر چکی کہ ایک مکان میں دوسرا مکان نہیں ہو سکتا ، صرف اس حد تک درست قرار پاتی ہے کہ ایک مکان کے اندر اسی طرح یا نوع کا دوسرا مکان نہیں ہو سکتا - یہ اس حد تک غلط بھی ہے کہ ایک مکان اپنے سے ادنیٰ نوع کے مکان کو محیط ہوتا ہے - دوسرے الفاظ میں اعلیٰ نوع کے مکان کے اندر ادنیٰ نوع کا مکان ہوتا ہے - اسی لیے مکانِ الٰہی ہر نوع و قسم کے جملہ مکانات پر محیط ہے - یعنی تمام انواع کے مکانات کے اندر ہیں -

☆ ☆ ☆

کتابیات

فخر الدین رازی کی شہرۂ آفاق تصنیف ''المباحث المشرقیہ'' سے اس تحریر میں حوالے دیے گئے ہیں - جس اشاعت سے یہ حوالے ہیں ، وہ دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن سے ۱۳۴۳ھ میں شائع ہوا تھا - اس متن کے ساتھ ساتھ اس تحریر میں اس کا ترجمہ جو نہایت لیاقت سے عبدالباق شطاری قادری صاحب نے بعنوان مباحث مشرکیہ کیا اور دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے ۱۳۶۸ھ بمطابق ۱۹۴۹ء شائع ہوا ، پیش نظر رہا - راقم الحروف نے متن اور ترجمے کا موازنہ کر کے یہ سعی کی کہ اس تحریر میں سلیس ترجمہ خود کیا جائے - نیز جہاں دلائل بہت پیچیدہ ہوں ، وہاں ان کو پیچیدگیوں سے نکال کر براہ راست پیش کیا جائے - بہت غور و خوض کے بعد یہ فیصلہ راقم نے کیا کہ اردو داں کے لیے اردو ترجمے سے ہی حوالہ تحریر کیا جائے - شطاری صاحب نے خود بھی اگرچہ کسی قدر آزادی سے ترجمہ کیا ہے ، میں نے البتہ ان کو متن کے مفاہیم کے عین مطابق پایا ، لیکن یہ ترجمہ جامعہ عثمانیہ کی اس قدیم روایت کے مطابق تھا جس کا رواج اردو میں اب کم سے کم ہوتا جا رہا ہے ، اس لیے میں نے کسی قدر نئے اور مروجہ انداز میں مفہوم پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کا مقابلہ اصل ترجمہ متن سے کیا جا سکتا ہے -

۱- مباحث مشرقیہ ، جلد اول ، حصہ دوم ، ص ۱۴۹ -

۲- ایضاً

۳- ایضاً ، ص ۱۴۹ - ۱۵۰

۴- ایضاً

۵- ایضاً

۶- ایضاً

۷- ایضاً

۸- ری کنسٹرکشن (شیخ اشرف ایڈیشن) ص ۴۸ -
۹- مباحث ، جلد اول ، حصہ دوم ، ص ۱۵۴ -
۱۰- ایضاً ، ص ۱۵۵ -
۱۱- ایضاً ، ص ۱۵۵ -
۱۲- عزیز احمد : چینج ٹائم اینڈ کازالیٹی ، (لاہور ، ۱۹۷۴ع)
ص ۹-۱۰
۱۳- مباحث ، جلد اول ، حصہ دوم ، ص ۳۳۴ -
۱۴- ایضاً ، ص ۳۳۴ -
۱۵- ایضاً ، ص ۳۳۸ -
۱۶- ایضاً ، ص ۳۴۰ -
۱۷- ایضاً ، ص ۳۲۸ -
۱۸- ایضاً ، ص ۳۲۸ -
۱۹- ایضاً ، ص ۳۳۲ -
۲۰- ایضاً ، ص ۳۳۲-۳۳۴ -
۲۱- ایضاً ، ص ۳۰۹-۳۱۰ -
۲۲- ایضاً -
۲۳- ایضاً -
۲۴- ایضاً ، ص ۳۱۱ -
۲۵- ایضاً ، ص ۳۱۱-۳۱۲ -
۲۶- ایضاً ، ص ۳۱۰-۳۱۱ -
۲۷- ایضاً -
۲۸- ایضاً -
۲۹- ایضاً -
۳۰- ایضاً ، ص ۳۲۲ -
۳۱- ایضاً -
۳۲- ایضاً ، ص ۳۱۴-۳۱۶ -
۳۳- ایضاً ، ص ۳۱۷ -
۳۴- ایضاً ، ص ۳۱۹ -
۳۵- ایضاً ، ص ۳۲۰-۳۲۱ -

۳۶ - مباحث ، جلد اول ، حصہ اول ، ص ۳۴۲ -
اس عام تجربے میں حرکت کے ذریعے اس میں منتقل ہونا اور اس سے نکلنا بھی شامل ہے -
۳۷ - ایضاً ، ص ۳۴۳ -
۳۸ - ایضاً -
۳۹ - ایضاً ، ص ۳۴۲ - ۳۴۳ -
۴۰ - ایضاً ، ص ۳۴۴ - ۳۴۵ -
۴۱ - ایضاً ، ص ۳۴۶ -
۴۲ - ایضاً ، ص ۳۴۶ -
۴۳ - ایضاً ، ص ۳۴۶ - ۳۴۷ -
۴۴ - ایضاً ، ص ۳۴۸ - ۳۴۹ -
۴۵ - ایضاً ، ص ۳۵۰ -
۴۶ - ایضاً -
۴۷ - ایضاً ، ص ۳۸۷ - (تیسری فصل - زیرِ عنوان مقدار کی تقسیم ، متصل و منفصل کی طرف) -
۴۸ - ایضاً ، ص ۳۸۷ - ۳۸۸ -

نوٹ : حرکت اور زمانے کا امتیاز : اس کے دلائل اصل میں ارسطاطالیس نے ہی پیش کیے تھے - شیخ الرئیس ابنِ سینا نے بھی یہی دلائل دیے ہیں اور فخر رازی نے بھی - نیز مسلم متکلمین و مشائین نے بھی انہی دلائل کو بنیاد بنایا ہے -

☆ ☆ ☆

اقبال کا تصور شخصیت

اور

انائیت سے اس کا تقابل

انائیت توسیع ذات کا فلسفہ ہے، اپنے اچھے اور برے دونوں معنوں میں۔ معاشیات میں یہ مفاد کوشی کے مترادف ہے، سیاسیات میں جنون اقتدار کے، اور وجودیات میں اس سے مراد کلیت پسندی ہے یا حب ذات۔ اقبال کے افکار اقتصادیات میں لذت پرستی، سیاسیات میں جلب اقتدار اور روحانیات میں فنائے وجود یا استیصال ہستی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ ان کا فلسفہ' خودی فلسفہ' انائیت سے ہر طرح منفرد و مختلف ہے۔ چنانچہ اقبال کے تصور شخصیت اور محبوس بہ انا شخصیت میں مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہے۔

عام محاورہ میں شخصیت کا مصداق جیتا جاگتا چلتا پھرتا آدمی ہے۔ اس کے مقابلہ میں انا کا احساس ایک مجرد اندرونی کیفیت یا حال ہے، جو خواہ کتنی ہی گھمبیر ہو، بھرپور شخصیت کا پاسنگ بھی نہیں ہوتا۔ جیتا جاگتا آدمی بجائے خود ایک عالم ہے۔ انگنت میلانات، تموجات، ہیجانات، تصورات، تخئیلات، ارتسامات اور اعمال کی ایک دنیا جو اصلی اور ٹھوس ہے۔ شخصیت اس کے عناصر کا مرتب نظام ہوتی ہے۔ اگر انا سے مراد 'میں ہوں' ہے تو شخصیت عرف عام میں 'میں کیا ہوں؟' کا جواب ہے۔

•ہندی دانش کا شمار دنیائے قدیم کے سب سے زیادہ معزز افکار میں ہوتا ہے مگر عجیب بات ہے کہ اس دانش کے وسعت خیال میں "شخصیت" کی قدر سرے سے ناپید ہے۔ اس کی بلند ترین معنی آفرینی میں بھی شخصیت زیادہ سے زیادہ مایا کا ایک داؤں معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ شخص ہونا ہی وہ شئے ہے جو رات دن کے چکر میں مبتلا کرتی ہے۔ جو سعور اس کے دام سے نکل گیا وہ لامحدود ہو جاتا ہے اور جب پرم آتما یا برھما کے حضور پہنچتا ہے تو اس سے یوں کہتا ہے "جو تو ہے وہ میں ہوں"۔ اور پھر اس سے آگے نہ تو نہ میں۔ یہ نروان ہے۔ سب کرشمہ' خیال تھا یا پھر آشاؤں کا ٹوٹا۔

یونانی فلسفہ دوسرا دریائے فکر ہے، اس کے مد و جزر میں حقیقت کبریٰ کی طرف بھی غواصی ہو سکی کہ وہ "سرمدی شعور" ہے۔ یہاں بھی تصور شخصیت کا گوہر شہوار ہاتھ نہیں لگتا۔ صرف اسلام نے ہی ایسے جیتے جاگتے خدا کا تصور پیش کیا جس پر شخصیت کا پورا اطلاق ہوتا ہے اور شخصیت بھی کیسی؟۔ تمام اچھے نام اس کا نشان ہیں۔

دراصل انسانی دانش کی تاریخ میں اسلام ایک عظیم الشان ذہنی انقلاب کا سرچشمہ ہے جس نے ھندی، مجوسی، یونانی، اسکندریائی اسالیب کی طرح شعور ذات پر نہیں بلکہ تصور شخصیت پر مذہبی واردات، جمالیاتی احساسات اور اقدار حیات کی تاسیس کی اور بنی آدم کے لئے فکر و عمل کے نئے افق روشن کئے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کا فکری نظام نظریہ تنزلات کا متحمل نہیں بن سکتا۔ خواہ یہ نظریہ ھندی تپسیہ کی آگ میں پختہ ہوا ہو یا یونانی اکادیمی کی بھٹی میں ڈھلا ہو، اسکندریائی صناعت ہو یا جدید مغربی طرح اندازی۔ چنانچہ اس کے ادراکات میں 'نرگن پرم آتما' اور 'سگن پرم آتما' کی تفریق نہیں در آسکتی۔ سگن پرم آتما، نرگن پرم آتما کا نیچے اترنا ہے۔ اسی طرح احدیت، واحدیت، اور وحدت کے امتیازات پر بھی ہبوط خداوندی کے سے افکار کا پرتو ہے۔ اللہ تعالیٰ ان سے پاک ہے۔ وہ ایسی غیور شخصیت ہے کہ جسکا پیمانہ نہیں چھلکتا۔ یہ خیال کہ اس نے احدیت سے واحدیت کے کوچہ میں قدم رکھا اور پھر وہاں سے وحدت میں نزول اجلال فرمایا اسلام کے گلشن معانی میں ہوائے پریشان کا ایک جھونکا ہے۔ دراصل ذات باری کے لئے "اوتار" کے تصور کا ابطال اسلام کے لائے ہوئے ذہنی انقلاب کا سنگ بنیاد ہے۔ ہبوط و صعود کی کمندیں ذات حق کے کاخ بالا حصار تک نہیں پہنچتیں۔ وہ ذات ہر قسم کے مدارج سے بہت بلند اور سب اتار چڑھاؤ سے ماوریٰ ہے۔ اس کی شخصیت کو کسی سہارے کی ضرورت نہیں۔ یہ اسلام کا نظریہ' صمدیت ہے جو دلالت کرتا ہے کہ شخصیت ذات باری کسی اکتساب کا پھل نہیں ہے اور نہ وہ خود اس کے اپنی ذات پر فیضان کا نتیجہ ہے۔ اس صمدیت کے برعکس خود ہم بھی شخصیت ہیں مگر کیسی؟ ہماری شخصیت اکتساب کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہ حاصل فیضان ہے، خود ہمارا اپنے اوپر فیضان اور پھر دوسروں کا فیضان۔ اس طرح ہماری شخصیت اور شخصیت ذات باری مین وجودی فرق ہے۔ اس کے اعمال اس کی شخصیت کے آیات ہیں۔ جب کہ ہمارے اعمال شخصیت کے وسائل۔

من و تو ناتمامیم او تمام است

(سوال ھفتم گلشن رازِ جدید)

اگرچہ شعور ذات پوری شخصیت کا صرف ایک اعتبار بلکہ یوں کہئیے ایک نشان ہے مگر عجمی افکار نے اس کے باب میں بہت غلو کیا ہے۔ اس کا مرتبہ بڑھاتے بڑھاتے اس کو پوری ذات کا سنگ بنیاد قرار دے دیا۔ جدید مغربی فکر بھی جو اپنے میلان میں عجمیت سے چنداں مختلف نہیں بلکہ اسی کی ایک ترقی یافتہ شرح و تدوین ہے اسی مبالغہ-آرائی کا شکار ہے۔ ھیگل شعور ذات میں صبح ازل کی نمود دیکھتا ہے جس کی شام ظہور شخص مطلق کا اتمام ہے۔ گویا شعور ذات بیج ہے اور تمام وجود درخت۔ ھیگلی انداز کے جملہ فلسفے جو در اصل پوری جدید مغربی فکر کے بلند بام سحابیے ھیں تمام حقیقت کو ایک شخصیت واحدہ ظاہر کرتے ھیں۔ یہ شخصیت کلی ابھی حالت تکون میں ہے جو پہ بہ پہ منزل بہ منزل اپنی وحدت کی تشکیل و تحقیق کر رہی ہے۔ جب یہ اپنی نہایت کو پہنچ جائے گی تو کل وجود ذات مطلق کہلائے گا۔ ظاہر ہے کہ جب پوری حقیقت ایک ھی ذات یا شخصیت مطلق ھو تو اس میں متعدد اشخاص کی گنجائش نہیں ھو سکتی۔ چناں چہ انسان بحیثیت شخص اس میں بار نہیں پا سکتا یہ فلسفہ دور حاضرہ کا وحدت الوجود ہے۔ شوپن ھاور اس میں یوں پیوند لگاتا ہے کہ اصل بیج شعور ذات نہیں بلکہ ارادہ بے کیف ہے باقی ساری منطق وھی ہے۔ ھارٹ مین اس میں یہ اضافہ اور کرتا ہے کہ اس تقویم سے سوائے الم میں اضافہ کے اور کچھ حاصل نہیں۔ چناں چہ ارادہ جوں جوں سمجھ دار ھوتا جائے گا ویسے ویسے اس جنجال سے نکلنے کے لئے بیکل ھوگا اور آخر کار بحر سکوت میں ڈوب جائے گا۔ یہ ہے سب حقیقت کا انجام خیر! ان نظریاتی کاوشوں میں بہر حال واحد شخصیت کے تصور میں ھی حقیقت کے تمام رنگ نکھارے جاتے ھیں اور اسی سبب سے ان میں سے کسی کے اندر انسان کے لئے شخصیت کے تصور کی گنجائش نہیں ہے۔

اقبال کا فلسفہ جیسے جیسے ارتقا پذیر ھوتا ہے رفتہ رفتہ اس قسم کے فلسفوں کے اثرات سے نکلتا جاتا ہے اور بجائے خود افکار کا ایک دریا بنتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی تہ سے ایک ایسا در نایاب ابھر کر سطح پر آتا ہے جس کی جوت سے انسان اس احساس سے جاگ اٹھتا ہے کہ حقیقت متعدد اشخاص پر مشتمل ہے: خدا بھی شخصیت ہے اور ھم انسان بھی۔ یہ احساس ہے یا شعور؟ فلسفۂ اقبال میں در اصل یہ ایک وجودیاتی کشف ہے۔ یہ ایسا ناقابل تردید اور تشریح ناپذیر وجودیاتی کشف ہے جس کے دامن میں تمام حقیقت آ جاتی ہے۔ چوں کہ اس فلسفہ میں یہ فکر کی انتہا ہے اس لئے اس کے بارے میں اقبال زیادہ سے زیادہ جو کہہ سکے وہ یہ ہے کہ شخص ھونے میں یہ لطیفہ موجود ہے کہ متعدد اشخاص کا اس سے فیضان ھو، اکیلا پن اس کی نورانیت سے میل نہیں کھاتا اس لئے کثرت

اشخاص سے وجود کی بزم کا آراستہ ہونا اسے پسند ہے۔ فلسفہ جب اپنی انتہائی بلندیوں کو چھوتا ہے یعنی اصول عامہ میں قدم رکھتا ہے تو استدلالی نہیں رہتا، بیانی بن جاتا ہے، اسی کو ہم فلسفہ کا وجدانی افق کہتے ہیں۔ اقبال نے ''گلشن راز جدید'' میں اپنے فلسفہ کے متذکرہ بالا رخ بیانیہ کو اس طرح ادا کیا ہے '' میں اور وہ کیا ہیں؟ الٰہی اسرار ہیں۔ میں اور وہ (کا وجودیاتی فرق) میرے دوام پر شہادت ہیں۔ جلوت میں خلوت نور ذات ہے انجمن کے درمیان ہونا حیات ہے۔'' آگے چل کر کہتے ہیں '' خدائے زندہ ذوق سخن سے کورا نہیں ہے (چناں چہ) اس کی تجلیاں بے انجمن نہیں ہیں۔ اگر ہم ہیں تو ساقی کا پیمانہ گردش میں ہے (اور) اس کی بزم کی گرمی ہنگامہ باقی ہے''۔ اس کے بعد اقبال بڑے لطیف پیرائے میں اس نکتہ کو کھولتے ہیں کہ انسان کو تعمیر ذات کے لئے کیوں سرگرم ہونا چاہئے۔ '' میرا دل اس کی تنہائی سے راکھ ہو جاتا ہے اس لئے اس کی بزم آرائی کا سامان کرتا ہوں۔ دانے کی طرح میں خودی کی کاشت کرتا ہوں۔ اس کے لئے اپنی خودی کی نگہداشت کرتا ہوں۔'' اگر منطقی سطح کا تعین کیا جائے تو اس قسم کے بیان کو فلسفہ اقبال کے اعتبار سے علوم متعارفہ کا درجہ حاصل ہوگا۔ یعنی افکار اقبال میں یہ وہ اولیات ہیں جن سے اس کے تمام حقائق کی عقدہ کشائی ہوتی ہے مگر ان کا خود کوئی عقدۂ کشود نہیں ہوتا۔ بالفاظ دیگر وہ بسیط ترین وجدانی اساس ہیں جن پر جملہ مقدمات اور تصورات کی عمارت کھڑی ہوتی ہے اور اس طرح اقبال کی صوری وجودیات کا خاکہ مکمل ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس وجودیات کا مافیہ کیا ہے؟ وہ کونسی حقیقت ہے جو اس صوری خاکہ میں از خود سما جاتی ہے یا جس کی سرو قامتی پر اس کی قبائے نو تراش اس طرح پوری اترتی ہے کہ چار سو اجالا پھیل جاتا ہے اور اس کی نور افشانی سے آنکھیں خیرہ ہو جاتی ہیں۔ فلسفۂ اقبال میں وہ لالہ رخ '' عشق '' ہے۔ ہم اپنے وجدانات و مشاہدات کے گوشہ گوشہ میں تلاش کریں۔ ہر اس تجربہ کو اٹھائیں جو اساسی معلوم ہو اور اس وجودیات کے خاکے میں اسے جمانے کی کوشش کریں، حق یہ ہے کہ کسی تجربہ میں وہ آہنگ نہیں جو اس میں درست ہو۔ ہاں مگر حقیقت عشق میں ہمیں ایسی واردات کا تجربہ ہوتا ہے جو بے محابا اس خاکہ میں بار پاتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ نوفلاطونیوں نے حقیقت کی کنہہ کو '' تجربہ نور '' میں دریافت کیا تھا، ہیگل نے '' شعور '' میں، شوپن ہاور نے '' ارادہ '' میں، برگسان نے ''خلاق عمل'' میں، لیکن اقبال نے ''عشق محض'' کے التہاب میں اس کو دریافت کیا۔ بالفاظ دیگر اقبال کا کشف یہ ہے کہ تمام تجربات میں صرف عشق کا تجربہ ہی وہ اصل الاصل ہے جو تمام کائنات کا عقدہ کشود ہے جو تمام موجود کی حقیقت ہے، جو تمام گیتی کا سر اول و آخر ظاہر و باطن ہے، صرف اسی کے وجودیاتی فکر و تامل سے ہستی کی گرہ کشائی ہوسکتی

ہے۔ اس اعتبار سے اقبال تمام مشہور فلسفیوں سے، جیسا کہ اوپر گزرا، ممتاز ہیں، فرفریوس سے، برکلے سے، ہیگل سے، شوپن ہاور سے اور برگساں سے۔

ہماری شاعرانہ روایات میں عشق سب سے پائمال اصطلاح ہے۔ درویش مولا مست سے لے کر رند بازاری اور شاھد خردہ گیر تک ہر ایک کی زبان پر عشق کا کلمہ جاری ہے۔ مگر تاریخ فکر اسلام میں اقبال پہلے مفکر ہیں جنھوں نے اس پائمال اصطلاح کو ما بعد الطبیعیات اور علم الوجود کے صدر میں جگہ دی۔ خواہ صوفی کی خانقاہ ہو، یا کوچۂ شہر، عام استعمال میں عشق ایک کیفیت کا نام ہے جس کا جوش و جذبہ سے تعلق ہے۔ کسی کو دل کی گہرائیوں سے چاھنا یا کسی کے جلووں میں محوگشت ہو جانا یہ عشق ہے۔ ہمارے داناؤں نے کچھ اور ترقی کی تو اس کو چاہت و لگن کے مفہوم سے بلند کر کے ایک وسیلۂ علم یا باب معرفت قرار دیا۔ روحانی سلسلوں میں یہ زیادہ تر اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ ان کے اداب میں گو عقل علم کا ذریعہ ہے مگر عشق کہیں بڑے اور گہرے علم کا ذریعہ ہے۔ اقبال کے ہاں بھی اس مفہوم کے شعر ملتے ہیں مگر ان کے ہاں علم و عشق کا معرکہ یہاں آکر ختم نہیں ہو جاتا۔ وہ سنائی اور عراقی سے کہیں دور کی بات کرتے ہیں۔ چناں چہ وہ عشق کو علم تک نہیں بلکہ خود عین وجود یعنی سرکائنات تک لے جاتے ہیں۔ تمام بود و نابود کے پیچھے جو قوت سرگرم کار ہے وہ عشق ہے۔ ہو سکتا ہے یہ کہا جائے کہ افلاطون، ارسطو، اور ان دونوں سے زیادہ واضح بو علی سینا نے اس قسم کی مفہوم آرائی کی ہے کہ ان کا ایک رسالہ خاص عشق پر موجود ہے۔ ان کے افکار کے مطابق کائنات کی ہر شیٔ میں آرزو یا عشق ہے چناں چہ ہر شیٔ حسن کامل کی طرف بڑھ رہی ہے۔ پیر رومی جو اپنے ارتقائی خیال کے لئے بہت مشہور ہیں وہ بھی کائنات میں ارتقاء کو حسن کامل کی طرف تیز گامی تصور کرتے ہیں۔ پھر اقبال نے کون سا نیا خیال پیش کیا؟ یہ ایک اچھی تنقید ہے اس لئے کہ اس کی وجہ سے اقبال اور دوسرے آئمۂ فلسفہ کا فرق پورے طور پر جاننے میں مدد ملتی ہے۔ جواب یہ ہے کہ اقبال یوں منفرد ہیں کہ ان کی مابعد الطبیعیات اپنے افکار میں "حسن خداوندی" کی وجودیات اور کائنات کے شوق پرواز کی دوئی پسند وجودیات سے کہیں یکجائی اختیار نہیں کرتی۔ ان کا اصول موضوعہ اس ضمن میں بہت واضح ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خود باری تعالی اپنے عین وجود میں "عشق" ہے۔ اس طرح عشق باب علم سے نہیں بلکہ باب وجود سے ہے۔ ذات باری عشق خالص ہے اور یہی عشق تمام وجودیاتی لمحات کی قوت شاکلہ ہے، مظاہر میں حقیقت فعال، اور جملہ ہست و نیست میں سر الاسرار ہے۔

یہ عشق ہی ہے جس کے پیمانہ میں تعدد پسندی کا لطف ہے اور جس کے

سبب حقیقت تامه متعدد اشخاص پر مشتمل ہے۔ اس کثرت میں ہر شخص اپنی نہایت میں عشق کا ایک نقطہ نورانی بنتا ہے، چناں چہ خود اس کی سرشت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ حقیقت کثرت ہو اور متعدد اشخاص پر مشتمل ہو۔ غرض اس بے غرض اور بے ھمہ نامتناھی ذات سبحانہ لاشریک لہ نے جو خود عشق نامتناھی ہے عشق کے بے شمار چراغ روشن کئے ھیں۔ ہر چراغ ناصبوری کا ایک شعلہ ہے۔ اپنی فطرت میں تب و تاب، سوز و گداز ہے۔ اقبال کہتے ھیں :

جہان از عشق و عشق ازتست   سرورش از مئے دیرینہ تست

ان کے فلسفہ میں تمام تفرید اور تشخص کا جوھر اور وجودیاتی اصول عشق ہے چناں چہ تمام افراد اپنے باطن میں عشق ھیں۔ تموج شوق انہیں زبر و زیر کرتا رہتا ہے۔ اقبال کہتے ھیں کہ "میں اور تو یزدان کا لگایا ھوا کھیت ھیں۔ بس سب کا یہی حاصل ہے۔ یہی زندگی کی دلہن کا محمل ہے۔ محبت بے انجمن دیکھنے والی نہیں بنتی اور نہ انجمن بنا اپنے کو پہچاننے والی ھوتی ہے"۔ لا متناھی عشق کے زیر قدم ھم سب انسان، من و تو کا یہ ھنگامہ وجود کے متناھی مراکز یا دھکتے ھوئے عشق کی چنگاریاں ھیں اس لئے کسی کو قرار نہیں ہے۔ اس خیال کو اقبال نے یوں رقم کیا ہے "تو کہتا ہے کہ دل خاک اور خون سے ہے۔ کاف و نون کے طلسم میں گرفتار ہے۔ (میں کہتا ھوں) دل اگرچہ میرے سینہ میں ہے لیکن میری دنیا سے باھر ہے۔" دل کی یہ ماورائیت اپنے نہاں خانہ سے باھر کی طرف لپک عشق کی بدولت ہے۔ **اس کا رقص** بسمل پکار کر کہتا ہے :

ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی   اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ھو طے

اسی لئے ٹھیراؤ فطرت وجود سے بعید ہے۔ اقبال نے عشق عین الوجود کے بہت سے نکتے واضح کئے ھیں۔ اس کی جدلیت سے شخصیت کی تعمیر ھوتی ہے، جیتے جاگتے انسان کا ضمیر اٹھتا ہے۔ وہ کہتے ھیں کہ "جدائی اس کے مقامات وصال میں سے ہے اور وصال اس کی جدائی کے مقامات سے ھوتا ہے۔" اس جدلیت کا بدیہی شعور مامتا کے احوال سے ھوتا ہے۔ ہر ماں میں یہ تڑپ ہے کہ اس کا بچہ خود اس کا محتاج نہ رہے، اپنے آپ چلنے پھرنے کے قابل بنے، پھلے پھولے اور بڑھے۔ یہ محبت ھی ہے اور محبت کے سوا کوئی شے نہیں ھو سکتی جس کے وصال کا کمال مقامات جدائی اور جس کی جدائی میں مقامات وصال ھوتے ھیں۔ اس محبت کا تجربہ ماں باپ میں ھوتا ہے نیز سچے عزیزوں اور دوستوں میں ھوتا ہے۔

محبت کی اس جدلیت کا بار افلاطون و ارسطو اور فرفریوس کے نظریات سے لے کر ھیگل، شیلنگ اور برگساں کے فلسفوں تک کوئی نہ اٹھا سکا۔ ھمارا

صوفیانہ ذوق اور زہد شکن شاعری بھی اس کا حق ادا نہ کر سکے ۔ ان کے ہاں محبت فنا کاری کا عمل ہے " تاکس نہ گوئید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری۔" حالاں کہ عشق کی مظہری تحلیل ہی سے یہ رمز روشن ہو جاتا ہے کہ محبت وجود ساز عمل ہے جو محبت کرنے والی ذات کو عظمت عطا کرتی ہے اور جن سے محبت ہوتی ہے ان کو سرفراز کرتی ہے اور شکوہ عطا کرتی ہے۔ یہ ایک سوز ناتمام ہے جو ذات محب کو خود اپنے خیال میں گم رکھتا ہے کہ کیا کرے دوسری طرف یہ ذات محبوب کے خیال میں گم رکھتا ہے کہ کون کون سی شان اس میں ہو۔ وجوداً محبت یا عشق متعدد اشخاص کی جدلیت ہے اور اسی جدلیت سے جملہ شخصیت کی تاسیس و تعمیر ہوتی ہے۔

اس جدلیت کا دوسرا رخ لامتناہیت ہے۔ فلسفۂ اقبال میں کائنات ہمیشہ ناتمام ہے۔ یہ ارتقاء کا نہ صرف ظاہری بلکہ باطنی رخ ہے اس لئے کہ عشق سرد نہ ہونے والی آگ ہے۔ اور کائنات اپنے بطون میں عشق ہے۔ وہ کون سا تجربہ ہے جو تمام نہیں ہوتا ۔ معلومات کے حصول پر علم تمام ہو جاتا ہے۔ چناں چہ اگر ذات خداوند علم ہی علم ہے تو اس کی ذات کی ضرور انتہا ہے۔ جو لوگ انا کو شعور قرار دیتے ہیں ان کو جاننا چاہیے کہ شعور تمام چیزوں کے شعور سے کمال کو پہنچ جاتا ہے، اگر انا ارادہ ہے تو اپنی مراد کو پہنچ کر تمام ہو جاتا ہے۔ اصل کائنات اگر ایک کارفرما ارادہ ہے تو کائنات کی انتہا دور نہیں اپنی مراد کو پہنچ کر ٹھہر جائے گی۔ صرف عشق ہی وہ برق آسا تجربہ ہے جس کو کوئی انتہا چھو نہیں سکتی۔ کسی مقام پر وہ تمام نہیں ہوتا۔ وہ ہر آن سکون ناآشنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بزم کائنات کے امکانات لامحدود ہیں۔ اقبالی تصور کائنات میں عشق کا وجودی اصول ہی اس بات کا ضامن ہے کہ کائنات کی کوئی منزل نہیں اور نہ اس کے احوال کی کوئی انتہا یا نہایت ہے۔ " اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے ۔" یہی عالمگیر وجودیاتی اصول اقبال کے تصور شخصیت کی بنیاد ہے۔

عشق اور خودی عین یک دیگر ہیں ۔ جہاں کہیں عشق کا تجربہ ہے وہ در اصل خودی کا تجربہ ہے یعنی عشق کی وجودی صورت ایک اور صرف ایک ہی ہے اور وہ خودی ہے ۔ اس کے علاوہ کوئی صورت اس کا پیکر نہیں بن سکتی ۔ نفس عشق اور صورت عشق کی یہ تفریق صرف سمجھنے سمجھانے کے لئے ہے ورنہ تو نفس اور صورت عشق ایک ہی حقیقت ہے ۔ آپ اسے خودی کہیئے یا عشق کوئی فرق نہیں ہے۔ چناں چہ عشق کا ہر تجربہ فعال خودی کا تجربہ ہے اور عشق وجوداً خود خودی ہے۔ بالفاظ دیگر میں کا جوہر عشق پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور سب سے بڑا میں ، سب سے بڑا عشق خود ہستی خداوند ہے جو اصلی ذات مقرون

ہے اور وہ نور ہے جو انجمن آرائی کرتا ہے۔ یوں ایک چراغ سے دوسرا چراغ روشن ہوتا ہے۔ اور بزم کائنات کا نقشہ جمتا ہے۔ بزم کائنات اسی عشق کی مقرون صورت ہے۔

ع در دو عالم ہر کجا آثار عشق ابن آدم سرے از اسرار عشق

(جاوید نامہ : خلافت آدم)

ان وجودیاتی افکار کا مقابلہ ہم ہیگلی جدلیت سے کرتے ہیں تاکہ علم الوجود کے نقطۂ نظر سے اس کی امتیازی خصوصیات اور اجاگر ہوں۔ نٹشے اور ہیگل کا فلسفہ بھی در اصل انائیت کا فلسفہ ہے اور شوپن ہاور کا فلسفہ بھی در اصل انا کی جدایت ہے۔ ہیگلی وجودیات میں علم کو اصل وجود قرار دیا گیا ہے اس لئے اس میں انا کی تمام حقیقت در اصل علم کی جدلیت یا منطق کا عین ہے وہ اس طرح کہ علم اپنے جدلی عمل میں حقیقت کی دو طرفوں کا تعین کرتا ہے : عالم اور معلومات۔ عالم ایک فاعلانہ قوت ہے اور معلومات محض انفعال پذیر معطیات جو عالم کے حضور میں سر نگوں ہوتے ہیں۔ ذات عالم ان میں نافذ ہوتی ہے ان کو تسخیر کرتی ہے اور اپنے قالب کا جزو بناتی ہے۔ چناں چہ اس فلسفہ میں عالم اگر ذات ہے تو معلومات اپنے اثبات اور انجام میں غیر ذات۔ ان کا وجود ہی اس طور ہے کہ وہ ذاتیت سے محروم صرف عالم سے وابستہ ہوکر ہی موجود ہو سکتی ہیں۔ چناں چہ وہ عالم کی شخصیت کا اساسۂ وجود ہیں اور اس کی توسیع ذات کا سامان۔ تصوریتی یا ہیگلی فلسفہ میں اس امر کو تحقق ذات اور تکمیل وجود کہا جاتا ہے یعنی فردیت یا شخصیت کا ارتقاء جس میں آگہی کے جملہ معطیات اور شعور کے ہر معروض کا کام ذات عالم یا موضوع میں فنا ہو کر اس کی شان میں اضافہ کرنا ہے۔ اہل تصوریت میں یہی امر ساری کائنات اور اس کی تمام اشیاء کی ماہیت ہے، اس کو وہ غیریت سے عینیت میں تحویل کرنا کہتے ہیں۔ کائنات کے زیر و بم تازہ بہ تازہ حادثوں میں یہ عمل ان کے افکار کے مطابق پوری آب و تاب کے ساتھ جاری ہے۔ شکست و ریخت تعمیر و تشکیل کا یہ بے پناہ عمل سب کو رفتہ رفتہ انائے واحد کے منظم مظہر میں متغیر کر رہا ہے۔ یہ انائیت کا ارتقاء ہے جس سے کائنات عبارت ہے۔

عقل و شعور کے اس عمل پر اگر ہم معلومات کی طرف سے نظر ڈالیں تو ایسا نظر آئے گا کہ سب معطیات اپنی جگہ سے سرک رہے ہیں، حال سے بے حال ہو رہے ہیں، کوئی قوت انہیں کھینچ رہی ہے، چناں چہ ان کی حدیں ٹوٹتی جاتی ہیں، ان پر ہلاکت کا عالم طاری ہوتا ہے اور بالآخر وہ معطیات فنا ہو جاتے ہیں اور فنا ہوکر وجود فاعل کی سیمیائی اس کی اپنی کیفیت یا حال بن جاتے ہیں۔

چناں چہ عالم معروض کے ہر آن تجدد و تکسیر میں انشقاق حدود ہی جدلیت تامہ ہے جو سب کو انائے واحد کے احوال میں رفتہ رفتہ مرتب کر رہی ہے۔ کائنات کا ارتقاء اسی میلان سے عبارت ہے اس کی نہایت وحدت مطلق ہے۔ اقبال ان فلسفیانہ مقدمات و استخراجات سے گزر کر حقیقت کا نیا کھوج لگاتے ہیں۔ اور عمل و جود کے اندرون میں وہ ایسی منطق کا ادراک کرتے ہیں جو سر تا سر فردیت پسند اور شوق کثرت سے گرم سیر ہے۔ چناں چہ حقیقت تامہ شعور مطلق یا ارادہ بے ہمہ کا سلسلہ صفات و احوال نہیں بلکہ افکار اقبال میں ایک ایسی بے نظیر جدلیت ہے جو صرف عشق سے مخصوص ہے اور جس کا منشاء ہر آن استحکام حدود ہے۔ نتیجتاً کائنات اپنی ساخت میں ایک مجلسی نظام ہے جس میں ہستی غیر محدود، شخصیت لامتناہی، عشق لایزال خود میر مجلس ہے اور تمام کون و مکان عشق کی بزم آرائی ہے۔

عشق میں علم کی سی جدلیت یا موضوع و معروض کے انداز کی ترکیب نہیں ہوتی، بلکہ نسبت ہم جلیسی کی حرکی تقویم ہوتی ہے۔ گردش ایام کا راز بھی تقویم ہے اس لئے تمام ارتقائے کائنات تالیف بزم ہے اور کن فیکون کا ہر تموج اس تحصیل سے رنگین ہے، اسی لئے کائنات ناتمام ہے۔ جو لبریز ہوگیا وہ عشق ہی کیا؟ جو سیر ہو گئی وہ محبت ہی کہاں؟ چناں چہ ارتقاء ہر مقام پر ناصبوری ہے۔ یہ اقبال کی ما بعد الطبیعیات کا حاصل ہے۔

واحدیت پسند فلسفوں کے لحاظ سے اگر کائنات ارتقاء میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ابھی ناقص ہے کمال کو نہیں پہنچی اور جب کمال کو پہنچ جائے گی تو تمام ہو جائے گی۔ اقبال کے ہاں ارتقاء کا تصور اس طرح کا نہیں بلکہ ارتقاء ہونا ان کے ہاں عین دلیل کمال ہے اس لئے کہ خوگر حد نہ ہونا اصل وجود ہے۔ چوں کہ کائنات اپنے باطن میں عشق ہے حقیقی عشق وہی ہے جس میں ناتمامیت کی نسبت ہو اس لئے کائنات کی کوئی منزل نہ ہونا اس کمال عشق کا ثبوت ہے جو اس کا راز دروں ہے۔ علاوہ ازیں محبت اپنی فطرت سے حفظ شخصیت ہے، سلب شخصیت اس کی فطرت سے بعید ہے، چناں چہ اس کا سوز درون دلداری و دلنوازی ہے۔ اس لئے کائنات کا ارتقائی نصب العین شخصیتوں کا استحکام ہے اور اس کی اعلیٰ ترین وجودی شکل انجمن سازی ہے، ایسی انجمن جس کے امکانات لامحدود ہوں، جو کسی منزل پر آ کر تمام نہ ہو جائے۔ عشق کہیں تمام نہیں ہوتا۔ یہ راز کن فیکوں ہے۔

خودی کا تار نفس اسی عشق سے قائم ہے۔ ہر خودی عشق کا ہنگامہ ہے اس لئے کہ خدا عشق ہے اور ہر پیکر میں وجود کا دم اسی نے پھونکا ہے۔ چناں چہ

تمام ہستیوں میں جوہر ہستی عشق کی ناصبوری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ذات انسان حرکی اعتبار سے عشق کی جدلیت ہے۔ اسی جدلیت سے اس کی شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے جو اپنے لامحدود امکانات کے ساتھ ہنگامہ کارزار میں قدم رکھتی ہے۔

ہیگل، براڈلے بلکہ برگسان اور الگزینڈر کے ہاں ہر نعرۂ ''من ہستم''، جو انائے مطلق یا دوران محض سے کم رتبہ کا ہے ایک گذراں پذیر لمحہ ہے محض آنی جانی سرسراہٹ ہے۔ ایک تناقض ہے جو اپنی شکست آپ کی آواز ہے۔ چناں چہ کائناتی جدلیات میں ہر ادعائے ہستی ان کے انکار کی رو سے ایک حادث ارتکاز ہے جس کو کاروان وجود پائمال کرتا ہوا اپنا سفر طے کرتا ہے، صرف انائے مطلق عبور نا پذیر حقیقت ہے۔ تمام ارتکازات اس حقیقت مطلق کے زمانی شیون و آثار میں تحویل ہو جاتے ہیں جو خود اپنی ذات سے ایک کلی فعال تجربہ ہے چناں چہ تمام تجربات اس کی صرف گریز پا کیفیات ہیں۔ کثرت کا کیا ہے؟ ہر ادراک یہ کہتا ہے کہ میں ہوں، ہر آرزو جھنڈا گاڑتی ہے کہ من بودم۔ مگر میدان وجود میں ہر تجربہ تناقض سے مملو ہوتا ہے اور ہر آرزو مرغ بسمل ہے۔ ادراکات اور تمناؤں کی کثرت جو بظاہر ذوات کی کثرت معلوم ہوتی ہے وہ شکست و ریخت، تغیر تبدل سے دو چار ہوکر ایک وسیع تر ارتسام اور عمیق تر آرزو کے کوائف و صفات ہوکر مفہوم آشنا ہوتی ہے۔ ایسے وسیع تر شعور یا عمیق تر آرزو کی ایک مثال خرد انائے انسانی ہے لیکن یہ انا بھی کوئی قابل اعتبار ہستی نہیں، اس کا تشخص سراپا تناقص ہے اور اس کا حصول تضادات میں گرفتار۔ انجام کار اس کے ادعائے ذات کے لئے مسماری ہے۔ چناں چہ اس کے حدود ذات متزلزل ہو جاتے ہیں۔ حرکیت وجود اس کو اجتماعی انا کا ایک گزرتا ہوا لمحہ یا صفت فعلی بنا دیتی ہے۔ ذاتیت سے محروم اسی طور اس کا احاطت وجود میں مقام ہے۔ خود انائے اجتماعی بھی کوئی مستقل بالذات فردیت نہیں ہے۔ حیات کائنات کا یہ صرف ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے جو اس کے نقش ہا سے زیادہ دقیع نہیں۔ ہستی مطلق کے علاوہ آخر کار کوئی انا موجود نہیں ہے۔ ان تاملات میں انسانی شخصیت کا تکوینی اصول اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ ہر چھوٹی اکائی بڑی اکائی میں تحویل ہو جاتی ہے اور ہر ذات انجام کار بڑی ذات کی صفت بطور قیام حاصل کرتی ہے۔

اس ساری تگ و تاز میں جو ہیگل، شیلنگ، شوپن ہاور سے لے کر بوسانکے، براڈلے، برگسان بلکہ الگزینڈر تک ہے شخصیت کے نقطۂ نظر سے اصل نکتہ یہ ہے کہ ہم بزم کائنات کے تصور سے کبھی دو چار نہیں ہوتے۔ بزم کائنات محض کوئی تشبیہ یا اشارہ نہیں ہے بلکہ فلسفۂ اقبال میں یہ ہیکل وجود ہے اور اساسی مقولہ ہے۔ مذکورہ بالا فلسفوں میں ''شہر آرزو'' اور ''محشر خیال'' کے تصورات تک رسائی ضرور ہوتی ہے۔ مگر ان سے سنسار سبھا نہیں بنتی۔ اس لئے

کہ ان کے ہاں تمام تجربات اور آرزوؤں کا عالم ایک قوت فاعلی کی کاہ ربائی میں ہے، خود انسان میں یہ قوت فاعلی انسانی انا کے روپ میں ہے۔ پیکر انسانی میں ہیجانات کے سب طوفان اصلاً اور وجوداً اس انائے انسانی کے صفات آثار و احوال ہی معلوم ہوتے ہیں جب کہ انجمن صفات و آثار کی کثرت نہیں بلکہ ہستیوں اور اناؤں کی کثرت ہوا کرتی ہے۔

ہیگلی برگسانی وجودیات میں افراد انسانی کی کثرت پر بھی "بزم" کا مقولہ صادق نہیں آ سکتا۔ اس لئے کہ ان کے تعقلات کے مطابق یا تو افراد ایک دوسرے سے لاتعلق ہیں یا پھر اگر وہ ایک دوسرے سے مربوط ہیں تو ایک فائق تر انا یعنی ذہن اجتماعی کے پیکر وجود کے اعضائے مختلفہ بن کر۔ یہ انائے مافوق، کثرت سوز اور تن تنہا حقیقت ہے باقی سب اس کے احوال و آثار ہیں۔ خود اس کا خاتمہ بالخیر، ارتقائے کائنات میں، ارادۂ مطلق کے نمود کامل میں ہوتا ہے۔ غرض اس پورے طرز فکر میں حقیقت کا کوئی مقام ایسا نہیں ہے جس پر بزم یا مجلس کا مقولہ صادق آ سکے۔ تمام ارتقاء حلوث و شکست کا بے پناہ زمانی سیلاب ہے جس میں چھوٹی اکائیاں ٹوٹ کر بڑی اکائیوں میں تبدیل ہوتی جاتی ہیں اور آخر کار ایک مطلق اکائی کے مظاہر میں تبدیل ہو جائیں گی۔ چناں چہ ہر شخصیت اپنی ذات میں اسی ارتقاء کا عمل ہے وجوداً نزاعی امر ہے اور انجام کار انفکاک آمادہ۔

اقبال کا فلسفیانہ وجدان جیسا کہ اوپر گذرا ان افکار کی تردید کرتا ہے۔ ان کے ہاں ارتقاء مستحکم اکائیوں اور ان کی فردیت کے استمرار پر مشتمل ہے اور وجہ یہی ہے کہ کائنات کا سر حقیقی عشق ہے، اور عشق محافظ فردیت ہوتا ہے۔ عشق کی جدلیت ہی ہر انا میں جاری ہے۔ اس لئے انا نزاعی امر نہیں ہو سکتا وہ ذاتاً ایسا امر ہے جو اپنی فطرت سے پائیدار ہے۔

عشق کی حرکیت کا فاعلانہ وجدان "من بودم" ہے۔ یہ فاعلانہ وجدان 'میں'، "خودی" یا "شخصیت" کی روح ہے۔ اس کا ارتکاز شخصیت کی کاشت کاری ہے۔ ابتداء میں یہ ایک کمزور کونپل ہوتی ہے جو شروع سے ہی ناصبوری سے رنگین رہتی ہے اور اسی ناصبوری سے پرورش پاکر رفتہ رفتہ تناور درخت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہ ارتقاء اس طرح نہیں ہوتا کہ وجود ذات سے صفات میں آیا، صفات سے آثار میں آیا۔ ارتقاء کا ایسا تصور واحدیت پسندوں کے افکار سے ہم آہنگ ہے۔ عشقی وجودیات کے نقطۂ نظر سے شخصیت کا نمود ایک عمیق جدلیت کا ارتقاء ہے۔ اس کا مابعدالطبیعی قانون "ہم جلیسی" کا مضراب ہے۔ چناں چہ ہر خودی ایک مرکز ذات ہے جو بہت سے مراکز ذات کے درمیان

غلطاں پیچاں ہوتی ہے۔ اس کی رگ جان میں من و تو واو وغیرہ کے آثار ہوتے ہیں - بے قراری ، التہاب ، سوز و ساز سے اس کا بڑھاوا ہوتا ہے۔ چناں چہ ارتقائے ذات موضوع و معروض کی جدلیت نہیں ہے بلکہ اناؤں کا تعامل ہے اس لئے خودی کا راز دروں انفرادیت کا تجربہ ہے تنہائی کا تجربہ نہیں - اس کی نشاۃ غیریت کو عینیت میں تحویل کرنا نہیں ، بلکہ احترام عینیت اور احترام غیریت ہے اور اسی سے شخصیت انسان کا ارتقاء ہوتا ہے ، اس شخصیت کا ارتقاء جس کی استواری مفہوم ارتقاء ہے منشائے وجود ہے - اس کی شخصیت ایسی ہوتی ہے کہ اس میں تناقص بالذات نہیں ہوتا اور اس میں بزم کائنات کی پائیدار رکن بننے کی غیر محدود صلاحیت ہوتی ہے - اس کا وجود عشق کا وجود ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہر روح میں دوسری ارواح کا سودا ہوتا ہے۔ یہی سودائیت خودی کی حقیقت فعال اور منطق سیال ہے ، جدلیت کون و مکاں ہے ، سجدہ ملائک ہے ، ہبوط آدم ہے ، صور اسرافیل ہے اور یوم الحساب ہے - یہی تو وہ حقیقت ہے جس کے سامنے موت ایک دنبہ کی شکل میں لائی جائے گی اور قربان کر دی جائے گی -

صوفیانہ پیغام عمل میں انسانی خودی کو تمام ہنگامہ ہست و بود سے بے نیاز ہو کر محبت خداوند کریم کی دعوت دی جاتی ہے - چوں کہ محبت انسان کا عین الوجود اور اس کی شخصیت کا جوہر ہے اس لئے یہ پیغام عین اپنی فطرت کی طرف لوٹ جانے کی دعوت معلوم ہوتا ہے۔ یہ دعوت توجہ کی یکسوئی سے اپنے ہر سانس میں ایک ذات کا خیال جاری کرنا ہے۔ سالک باری تعالی کے ذکر کو اپنے قلب میں جاری کرتا ہے ، پھر اور ترقی کرتا ہے یہاں تک کہ اس کے انگ انگ سے یہ ذکر جاری ہو جاتا ہے - یہ کیسا عشق ہے ؟ اس میں اور عشق لیلی میں کیا فرق ہے ؟ دونوں میں یکسوئی ہے ، دونوں میں ترک ماسوا ہے ، دونوں میں خیال جاناں مثل بوئے گل ہر پتی میں ہے۔ غرض اگر سالک ذکر و اذکار میں کھو جاتا ہے تو اس تذکر میں خدا ایسا شخص ٹھیرتا ہے جیسا کہ اور دنیاوی محبوب ہیں ، ایک مخصوص ہستی جس کے چاہ زنخداں میں سارا جہاں گم ، جس کے خال رخ کے عوض سمر قند و بخارا کیا ساری کائنات قربان - باری تعالی سے اس طور محبت گویا کہ وہ کثرت افراد میں سے ایک فرد ہے کھلی ہوئی آزری ہے ، خدا کا صنم بنا کر دل کے مندر میں بٹھانا ہے ، اس لا محدود غیر متناہی سبحانہ کو محدود ذات و محصور شعور کے طور پر پہچاننا ہے جو اس کی ذاتی شان کے خلاف ہے۔ باری تعالی عشق لامتناہی ہے - اگر انسانی قلب کی واردات درست ہوں تو اس عشق مطلق یعنی ذات سبحانہ کی صد ہردوں میں ہلکی سی تجلی بھی سالک کو پوری کائنات کے اس پار اتار سکتی ہے ! کائنات کے اس پار ہے کیا؟ عشق کی ناصبوری ، عرش عظیم پر رحمن کا استوا ، جو تمام ہستیوں کا بار اٹھائے ہوئے ہے۔ یہ وہ ذات بے پایاں

و بے کنار ہے جس کی کوئی انتہا نہیں ۔ لطیفۂ قلب میں اگر تمام ارواح کا سوز دروں جاری ہو جائے تو بھی اس بے پایاں ذات سے قربت ہے ، اس کی معرفت ہے ، افراد ہستی سے بے پایاں محبت ان کی تکمیل سے بے پناہ غرض ۔ یہ مرتبہ اور شخصیت ' انسان کامل ' ہے ۔ اعلیٰ ترین خودی یا شخصیت اسی سوز دروں کی اپنے محدود مرکز وجود میں تنظیم و ترکیب ہے جو اصل کائنات ہے ، اسی کو اللہ کے اخلاق کے ساتھ زندہ ہونا کہتے ہیں ۔ وہ روح جس نے خدا کو ایسے ہی منتخب کیا جیسے بہت سے افراد میں سے کسی ایک فرد سے خصوصیت برتی جاتی ہے ۔ پھر اسی کے دھیان گیان میں لگ گئی ۔ وہ نہ اپنے تک پہنچ سکی نہ خدا تک اس نے خدا کو انسان کی صورت پر اٹھایا ۔ وہ ہوش و حواس میں بھی ہو تو کیا حاصل؟ اس کا وظیفۂ زندگی تو اسمائے الٰہی کا اٹھتے بیٹھتے ورد ہے ۔ یہ ہر آن ایک کیف ہے ۔ یہ تذکر در اصل اچھائی اور برائی کا سقوط ہے اور ایسے شخص کی کمائی بہت ادنیٰ شخصیت ہے ۔ وہ شخص محض جمال پرست ہے عارف صادق نہیں ۔ وجودیات کے نقطۂ نظر سے اس کی زندگی " انائیت " کا اشتہار ہے کیوں کہ اس کا حیاتی نصب العین انائے واحد کے جلووں کی ایک علامت میں تحویل ہو جاتا ہے ۔ اس کا وجود گو اصلاً ایک ذات ایک ہستی کا وجود ہوتا ہے مگر اس کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنے وجود کو آثار میں بدل دے ، آثار وجود واحد میں ۔ وہ ذات کی بجائے جلوہ بننا چاہتا ہے ۔ یہ نصب العین اسرار حیات کی تذلیل ہے ، عشق کی جدلیت سے فرار ہے ، ماہیت وجود سے بغاوت ہے ، اور جوہر حق سے تبر آزمائی ہے ۔ وہ شعلۂ طور تو بن سکتا ہے مگر عشق موسیٰ کلیم اللہ ہے ۔ جلوۂ خاکستر کو کیا خبر کہ ذات کیا ہے اور عشق کیا؟

آثار ذات محبوب میں تحویل پذیری جو صوفیانہ طریق میں ملتی ہے اس کو ہم جذبی انائیت سے تعبیر کر سکتے ہیں ۔ اس سے جو شخصیت تعمیر ہوتی ہے وہ انسان کو سنگ کا ہم سنگ بنا دیتی ہے ۔ اس پورے طریق پر اگر ذات جاذبہ کی طرف سے نظر ڈالی جائے ، جیسا کہ اس سے پہلے تذکرہ آچکا ہے ، تو یہ ذات جاذبہ کی وسعت پذیری ہے ، جذب کرنے والی ہستی کی فتوحات اور عالمگیری ۔ ہیگلی جدلیت اس کو فاعلانہ عقل و شعور کی توسیع قرار دیتی ہے ۔ ہم اس فلسفہ کو ذات فاعلہ کی جانب سے عقلی انائیت سے موسوم کریں گے ۔ عقلی انائیت ایسا طریق حیات ہے جس میں ذات فاعلہ سب عالم پر اس طرح نظر ڈالتی ہے گویا کہ جو کچھ ہے وہ سب اس کا امکان ہستی ہے ۔ اس میں عقل سے مراد ایک مخصوص رویہ ہے جو شخصیت اس رویہ سے پرورش پاتی ہے ، اس کی ایک جہت میں اگر قوت فاعلہ یا انائے ذات ہوتا ہے تو دوسری جہت میں انفعال پذیر ہیئات یعنی غیر انا کا سلسلہ ہوتا ہے ۔ ان دو جہتوں میں یہ شخصیت تمام ہو جاتی ہے ۔ اس

تصور شخصیت میں اپنے سوا ہر موجود غیر انا ہے یعنی محض خارجی موجود ہے جو انا کے سامنے صرف اس لئے ہے کہ اس کے دام وجود میں گرفتار ہوکر اس کا سنگ آستاں بن جائے۔ ہیگلیت انا اور غیر انا کی اسی جدلیت پر تعمیر شخصیت کرتی ہے اس میں افراد انسانی مابعدالطبعی مستقبل کے لحاظ سے شخصیت اجتماعی کے لئے غیر انا ہیں۔ اور اسی کے مطابق ان کی وجودیاتی اٹھان ہوتی ہے۔ اسی بنا پر تو اقبال نے کہا ہے " ہیگل کا صدف گوہر سے خالی "۔ ہیگلی جدلیت سے ممیز انفرادیت پسند اوادیتی فلسفہ ہے جو مابعدالطبعی مستقبل کی پیشین گوئی نہیں کرتا اور صرف حال پر نظر رکھتا ہے۔ اس میں ہر انسان انا ہے اور اس کا تمام ماحول غیر انا۔ ہر شخص ہوس نمود میں گرفتار ہے گویا عقل اور شعور ایک ایسے تدبر کا نام ہے جس کے ذریعے غیر انا مظہر انا میں تبدیل ہوکر ذات کا سامان عیش و نشاط، وجہ نمود و نمائش بن جائے۔ ماہیت عقل کی یہ مخصوص تالیف خاص الخاص مغربی فلسفوں کا پھل ہے خواہ ان کا تعلق واحدیتی نظام سے ہو یا ایجابی کثرتیت کے نظام سے۔ بہر حال اس عقل سے ایک ایسی شخصیت کا ہیکل تعمیر ہوتا ہے جس کا اندرون تاریک ہے، جس کی تقدیر بے حضوری ہے جس کا خانۂ دل عشق کی تپش سے خالی ہے۔ اس کے شعور میں نہ شفقت پدری کا گزر ہوسکتا ہے نہ مہر مادری کا۔ اس میں نہ دلنوازی ہے نہ پاس داری دوست۔ اس لئے اس شعور کی سزا تنہائی کا عذاب ہے۔

دور حاضر مست چنگ و بے سرور بے ثبات و بے یقین و بے حضور
کیا خبر اس کو کہ ہے یہ راز کیا دوست کیا ہے دوست کی آواز کیا
آہ یورپ با فروغ و تاب ناک نغمہ اس کو کھینچتا ہے سوئے خاک

(بال جبریل پیر و مرید)

ایسے شعور کی سزا تنہائی کا عذاب ہے۔ اس کی ذات کے ساتھ بہت سا سامان تو ہوتا ہے مگر کوئی ہم جلیس نہیں ہوتا وہ آخر کار بکھر کر پائمال ہوتا ہے اور ایک نئے عذاب تک اس کا ارتقا ہوتا ہے اور وہ ہے زندگی کے بے معنی ہونے کا احساس۔ یہ اس کی خود نمائی و خود پرستی کا انجام ہے۔ اقبال نے جس عقلیت کے خلاف اپنے فلسفۂ خودی میں جہاد کیا وہ یہی اور صرف یہی عقلیت ہے جو کبھی دامن حقیقت تک نہیں پہنچ سکتی اور جس کا انجام آخر کار بے معنویت کا دردناک عذاب ہے۔ اس کے بر خلاف خودی زندگی کا گہرا شعور ہے:

نگاہ عشق دل زندہ کی تلاش میں ہے شکار مردہ سزاوار شاہباز نہیں

(بال جبریل، ۱۵)

ذات کو ذات سے راہ ہے غیر ذات سے نہیں ۔ خودی کا دھارا اصل حیات کے سوتے سے پھوٹتا ہے اس لئے یہ حیات کا بھر پور احساس ہے اور سراپا رہین عشق

جوہر زندگی ہے عشق ، جوہر عشق ہے خودی
آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگی نیام ابھی
(بال جبرائیل : فرشتوں کا گیت)

حقیقت کی جھلک علم میں بھی نظر آتی ہے اور ارادہ میں بھی ۔ مگر حقیقت کا بھرپور احساس صرف عشق کی تڑپ میں ہوتا ہے عشق کی کوئی منزل نہیں ہوتی۔ اس لئے خودی کسی مقام پر جامد نہیں ہوتی ۔ اس کی فطرت ہر دم فعال ہے سراپا انقلاب ہے ۔ اس کی واردات نو بنو ہوتی ہیں چناں چہ اس کی وسعتیں اتنی بے پناہ ہیں کہ

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں غلغلہ ہائے الاماں بتکدہ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقشبند میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
(بال جبریل : ۱)

خودی حیات ہے ، حیات آفریں اور حیات پرور ہے ۔ اس کے وجود میں سب کا حال اور اس کی نظر میں سب کا مستقبل ہوتا ہے ۔

جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں؟

اقبال کہتے ہیں کہ " زمین و آسماں و کرسی و عرش ، خودی کی زد میں ہے ساری خدائی " ۔ یہ عشق کی بدولت ہے کہ اس کے جمال میں نوازش اور جلال میں بے نیازی ہوتی ہے ۔ خودی کی اس بے میل اور انمول ناصبوری کا تذکرہ جو باعث حیات ہے انہوں نے اس طرح کیا ہے :

کبھی میں ڈھونڈتا ہوں لذت وصل خوش آتا ہے کبھی سوز جدائی
پریشاں کاروبار آشنائی پریشاں تر میری رنگین نوائی
(بال جبریل ، ۱۱۷)

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دل ہر جگہ موجود ہے ۔ ہر ایک کا ہمساز و ہمدم ہے ۔

ہر ایک ذرہ میں ہے شاید مکین دل اسی جلوت میں ہے خلوت نشین دل
اسیر دوش و فردا ہے ولیکن غلام گردش دوراں نہیں دل

اسی دل ، اس کے احساسِ دروں ، سوزِ نہاں ، تب و تاب سے وہ شخصیت تعمیر ہوتی ہے جو اقبال فکر کا مطمحِ نظر ہے ۔ یہی حقیقت کائنات کی راز داں ہے ۔ انسانی خودی عشق کا محدود مرکز ہے مگر اس کے مقامات لا محدود ہیں ۔

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوزِ دم بدم

(بال جبریل ، ۹)

یہ عشق ہی ہے جس کی وجہ سے پورے وجود میں تلاطم ہے :

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات ۔۔۔ تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود ۔۔۔ کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

(بال جبریل ، ساقی نامہ)

بال جبریل کا " ساقی نامہ " اقبال کی وجودیات کو سمجھنے کے لئے مشعلِ راہ ہے ۔ اس میں اس حکیم کے وہ افکار قلمبند ہیں جو اس کی پوری فکری زندگی کا نچوڑ ہیں ۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ زندگی میں مزاق دوئی پایا جاتا ہے ۔ مذاق دوئی سے فلسفہ یورپ میں مراد " عالم و معلوم " " موضوع و معروض " کی دوئیت ہے ۔ مگر یہاں ساقی نامہ میں ، کثرت مراد ہے اور عشق کی طرف اشارہ ہے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ " زندگی فراقِ دوئی سے بنی زوج زوج " ۔ آب و گل کی صحبت گر چہ اس کے لئے گراں ہے مگر " خوش آئی اسے محنتِ آب و گل " ۔ چناں چہ یہ اسی کی بے پایاں محبت کا نتیجہ ہے کہ آب و گل کے قوام سے انسان پیدا ہوئے ۔ اقبال اس کے بعد جذبی انانیت اور عقلی انانیت کے بر خلاف حقیقتِ وجود اس طرح بیان کرتے ہیں :

یہ عالم یہ بت خانۂ شش جہات ۔۔۔ اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں ۔۔۔ کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں ۔۔۔ مگر عینِ محفل میں خلوت گزیں

پھر وہ کہتے ہیں :

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات ۔۔۔ تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

اس وجودیاتی پس منظر میں وہ انسانی خودی پر سے پردہ اٹھاتے ہیں ۔ جیسا کہ اوپر کے افکار سے واضح ہو جاتا ہے عشق لامحدود ، محدود مرکزوں میں آ کر اپنی تکرار نہیں کرتا بلکہ محدود مرکز کو اس کی اپنی ہستی سے نوازتا ہے ۔

چناں چہ وہ ایسے زندہ نوری مرکز بن جاتے ہیں جن میں لامحدود کی تکرار نہیں ہوتی۔ یہ محدود مرکز اپنی گہرائی میں بذات خود عشق اور شوق سے عبارت ہیں۔ چناں چہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے اور اپنے ہونے کا احساس اس تلوار کی دھار ہے۔ اقبال مزید کہتے ہیں :

خودی کیا ہے راز درون حیات | خودی کیا ہے بیداری کائنات
خودی جلوہ بد مست و خلوت پسند | سمندر ہے اک بوند پانی میں بند
اندھیرے اجالے میں ہے تابناک | من و تو میں پیدا من و تو سے پاک

خودی محض من بودم من بودم کی تکرار نہیں ہے نہ اس سے پیدا ہو سکتی ہے۔ محض من بودم تو انائیت ہے وجودی تنہائی۔ خودی کا تار نفس "من و تو" ہے، نسبت "ہم جلیسی" سے اس کی نمود ہوتی ہے۔ اسی لئے یہ عشق ہے۔ عشق میں ایک جدلیت ہوتی ہے وہ من و تو سے عبارت ہوتا ہے مگر من و تو میں ناتحویل پذیر۔ اس کی یہ ماورائیت ہی اس کو من و تو میں گرم سیر رکھتی ہے چناں چہ:

سفر اس کا انجام و آغاز ہے | یہی اس کی تقویم کا راز ہے

ایک دوسری نظم میں اقبال نے اس مفہوم کو اور بھی واضح کیا ہے۔ فرشتے آدم کو رخصت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تجھے روز و شب کی بے تابی عطا ہوئی ہے۔ اگرچہ تیری نمود خاک سے ہوئی ہے مگر کوکبی و مہتابی تیری سرشت میں رکھی گئی ہے۔ تیری میٹھی نیند ہزار ہوشمندی سے بہتر ہے اس لئے کہ تیرا گریۂ سحر گاہی گراں بہا ہے۔

تیری نوا سے ہے بے پردہ ضمیر کائنات
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

" نوائے سروش " جاوید نامہ میں زاھد ظاہر بین سے خطاب ہے کہ تو خودی کو فانی دیکھتا ہے لیکن تو طوفان کو اس حباب کے اندر نہیں دیکھتا۔ یہ وہ سحاب ہے جس میں بجلیاں بھری ہوئی ہیں مہاتما بدھ کی زبان فیض ترجمان سے ایک پیغام عالی شان دلواتے ہیں ۔

در طریقے کہ بنوک مژہ کاویدم من
منزل و قافلہ و ریگ رواں چیزے نیست

بگذر از غیب که این وهم و گماں چیزے نیست
در جہاں بودن و رستن ز جہاں چیزے ہست
آں بہشتے کہ خدائے بتوبخشد ہمہ ہیچ
تا جزائے عمل تست جناں ، چیزے ہست
راحت جاں طلبی؟ راحت جاں چیزے نیست
در غم ہم نفساں اشک رواں چیزے ہست

جس ذات میں وہ تقدیر بیدار ہو جاتی ہے کہ جس کے سامنے منزل و قافلہ اور گرد سفر (سے امتیازات) بے معنی ہو جاتے ہیں جس میں یہ شان استغنا پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ جہاں میں رہتی ہے مگر اس سے صاف گزر جاتی ہے کہ بخشش پر زندہ رہنے کی بجائے اپنے عمل سے اپنی جنت تعمیر کرتی ہے اور جو آرام کوشی کو نہیں جانتی بلکہ ہم نفسوں کے درد سے اشک رواں معلوم ہوتی ہے وہی ذات ہستی کا مصداق ہے اور اسی ذات پر اس شخصیت کا اطلاق ہوتا ہے جو فلسفۂ اقبال کا موضوع ہے۔ یہ وہ خودی ہے جو نیستی پر غلبہ پالیتی ہے۔ اس کے تجربات عمیق اور اس کی واردات بے مثال ہوتی ہیں۔ انائیت پر اٹھائی ہوئی شخصیت کے تجربات محض سطحی ہوتے ہیں اس کی واردات میں یا تو خود سپردگی ہوتی ہے یا دیگر اندوزی۔

خودی کی گہرائیوں سے جس شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے اس کی واردات اور تجربات پر اسمائے ہستی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے شعور میں تقدیس ہوتی ہے سلامتی ہوتی ہے ، جباری ہوتی ہے ، قہاری ہوتی ہے۔ خلاقیت ہوتی ہے۔ عزت ہوتی ہے۔ جس انسان میں یہ خودی زندہ ہوتی ہے وہ خلاق ہوتا ہے۔ فاتح ہوتا ہے ، باری ہوتا ہے۔ مرید اور حافظ ، قادر ، محصی ، قوی ، ودود ، راشد ، ہادی، رقیب ، رحیم و کریم ہوتا ہے گویا سب اسمائے حسنی کی اسمیں تجلیات ہوتی ہیں۔ اور اسمائے حسنی ہیں کیا؟ عشق بیکراں کے نشان ہائے بیکراں۔ انسان کے نقطۂ نظر سے یہ اللہ کے اخلاق پر اٹھایا جاتا ہیں۔

عشق بیکراں صرف گداز کا نام نہیں ہے نہ ہی رقت قلبی کا۔ اس کی وجودی گہرائیوں کا اندازہ اسمائے حسنی سے ہوتا ہے۔ اسمائے حسنی جن کا لامحدود اطلاق صرف باری تعالی پر ہوتا ہے المنتقم سے لے کر الرحیم تک ہیں۔ الجبار و القہار سے لے کر الحلیم تک ہیں۔ والصبور تک ہیں۔ وہ المانع ہے اور الباسط ہے۔ ان کو الگ الگ دیکھیں تو نعوذ باللہ خداوند قدوس کسی نواب کی طرح من موجی

معلوم ہوتا ہے ، جب چاہا الجبار جب چاہا الرقیب اور جب چاہا الودود - لیکن اگر ان اسما کو حقیقت عشق کی تجلیات کے طور پر سمجھنے کی کوشش کی جائے تو یہ سب عظیم ترین حیاتی حقائق معلوم ہوتے ہیں۔ الممیت ہونا بھی ثبوت عشق ہے اور المحی بھی - المحیط بھی عشق ہے المجیب بھی عشق ، العزیز بھی عشق اور القوی بھی عشق - یہ اسلام کا تصور شخصیت ہے - اور جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسی عشق کے عمیق تجربہ پر زندگی کی استواری اخلاق باللہ پر شخصیت کی تقویم ہے ، زندگی میں ان ہی اسمائے عظمیٰ کی کاشت کاری ہے - یہ ایک ایسی عظیم شخصیت کی تعمیر ہے جو زمین اور آسماں میں نہیں سماتی بلکہ زمین و آسماں اس میں سما جاتے ہیں ع

شرع محبت میں ہے عشرت منزل حرام
شورش طوفاں حلال ، لذت ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال ، عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب ، عشق ہے ام الکتاب
(ضرب کلیم : علم و عشق)

آں چہ در آدم بگنجد عالم است   آں چہ در عالم بگنجد آدم است
(جاوید نامہ خلافت آدم)

فکر اقبال میں عمرانی ترقی کے نظریات

حکمت شرقیہ کو خاص نسبت ''انا'' کے موضوع سے ہے ۔ غزالی اور رومی ، الجیلی و شبستری جس حقیقت کی نقاب کشائی کرتے ہیں وہ اسی چراغ سے روشن ہے ۔ شریعت ، طریقت ، ریاضت ، سلوک ، عشق ، مقامات ، توکل ، حیرت ، فنا وغیرہ عروج انا کے مختلف مدارج ہیں جو تمام کے تمام فردی واردات سے عبارت ہیں ۔ مگر اقبال کا منشہ ''گلشن راز جدید'' ہے ۔ گو اس کے ہاں بھی ''من ہستم'' ہے مگر وہ ایک ایسا چھپا ہوا خزانہ ہے جس کا جوہر عمرانی ہے اور جس کے عروج و ارتقا کا راز اجتماعی عروج و خروج میں پنہاں ہے ۔ ثقافت اسلامیہ میں چھٹی صدی ہجری سے نیو کلاسیکی ادب کے دور کا آغاز ہوتا ہے ۔ اس دور میں المنقذ من الضلال اور مثنوی معنوی نے ایک مخصوص مزاج کی تہذیب کی جس کے مطابق شریعت و معاشرت ابتدائی شرائط و احوال ہیں ، جن کے بعد عروج کے جملہ درجے انفرادی ، باطنی اور روحانی ہیں ۔ اقبال جس راز کا انکشاف کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ تمام تعلیم و تربیت اور سلوک و تزکیہ کا مقصود شریعت معاشرت ہے اور انا کا تمام سفر اور عروج عمرانی سیر و سلوک ہے ۔ اس وجہ سے وہ اپنے فلسفہ کے لیے نئے نام کی تلاش میں حق بجانب تھے اور کسی بہتر نام کی عدم موجودگی میں ''فلسفہ خودی'' کا نام انہوں نے پسند کیا ۔

اقبال کے ہاں بھی ''فنا'' یا بیخودی کا مقام آتا ہے مگر خود اس مقام کا بھی موضوع ان کے ہاں عمرانی یعنی ''تاسیس ملت'' ہے جب کہ ثقافت اسلامیہ کے نیو کلاسیکی ادب میں جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا بیخودی ایک ایسی منزل ہے جس میں شرائط و امتیازات سے سالک بے نیاز ہو جاتا ہے ۔ کیفیت و سرمستی کا یہ ایک روحانی مقام ہے جو بعضوں کے نزدیک آخری اور بعضوں کے نزدیک درمیانی ہے ۔ اس تقابل سے اقبال کے تصور بے خودی اور نیو کلاسیکی تصور بے خودی کا فرق نمایاں ہو جاتا ہے اور اس ضرورت کو واضح کر دیتا ہے کہ کیوں فکر اقبال کو نیا نام دیا جائے ۔

جس ثقافت کی بنیاد منطق الطیر ، مثنوی معنوی ، لمعات عراق ، لوائح جامی ،

عوارف المعارف ، کشف المحجوب ، مکتوبات امام ربانی اور لطائف اشرفی پر کھڑی کی گئی اس کا رخ ولایت کی طرف ہے ۔ اس کے دامن میں تمام پند و نصیحت ، دانش و حکمت اور علم الکتاب کا نصب العین محبوبیت اور فردیت کے تحقق میں مرکوز ہے جب کہ فلسفہ اقبال کا جیشان منصب نبوت کی طرف ہے ۔ نبوت کی غایت ''امت کی تشکیل'' یا معاشرہ کی تعبیر نو ہے ۔ اس کی حقیقت متحققہ مدینۃالفاضلہ کا قیام و انصرام ہے جب کہ ولایت کی غایت معرفت و جلوہ نمائی ہے اور اس کی منزل آخری محبوب سبحانی اور معشوق ربانی ہے ۔ وہ سب لوگ جو خلوتوں میں ، ریاضتوں میں ، مراقبوں میں ، اوراد و اذکار میں مستغرق کیے ہوئے ہیں اولیا کے پیرو ہیں اور وہ سب لوگ جو ابراہیم علیہ السلام اور موسیٰ علیہ‌السلام اور مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح رات دن بے خوف بری طاقتوں سے نبرد آزما ہیں ، اور ایسے سماج کے لیے جد و جہد کر رہے ہیں جس کی بنیادیں حق میں مضبوطی سے قائم ہوں ، وہ پیروان انبیا ہیں ۔ تاریخ امت اسلامیہ میں یہ بحث وسیع پیمانہ پر چلتی رہی ہے کہ نبوت افضل ہے یا ولایت ۔ عوام کی ایک بڑی جماعت نے اس بحث کا یہ مطلب لیا کہ تکرار اس بات پر ہے کہ محبوب سبحانی افضل ہیں یا پیغمبر علیہ السلام ۔ زمانوں کے فرق کو نظرانداز کر دیا جائے تو ابن العربی اور ابن تیمیہ غرض سب ہی کا اس امر پر اجماع ہے کہ جناب سرور کائنات کو سب پر فضیلت حاصل ہے ۔ دراصل بحث طلب امر یہ تھا کہ انبیا علیہم السلام کو یہ مرتبہ فضیلت ان کی ولایت کی وجہ سے ہے یا وظیفہ نبوت کی وجہ سے ۔ ہماری ثقافت کے روحانی اجماع نے جس کے مظاہر غزالی ، رومی ، جامی ، عراقی ، سنائی ، ابن‌العربی ، الجیلی ، یحیٰ منیریؒ ، شیخ احمد سرہندی وغیرہم ہیں اس خیال کی تائید کی کہ یہ فضیلت بوجہ ولایت ہے ۔ نبی کو اتنے مراتب ولایت کے حاصل ہوتے ہیں کہ غیر نبی کی رسائی وہاں تک ناممکن ہے ۔ پس اس بنا پر صاحب نبوت ولی بہر صورت دوسرے اولیاء مقربین سے افضل ہے ۔ یہاں مقصد اس بحث کی تفصیل میں جانا نہیں بلکہ اس امر کو تاکیداً واضح کرنا ہے کہ ثقافت اسلامیہ کی اصل سبل دانش میں جس ملی مزاج اور روح نے پرورش پائی اس کے نزدیک ولایت کو نبوت پر فضیلت تامہ حاصل ہے ، جس کا مطلب اقدار کی صورت میں یہ ہے کہ خلوت کو جلوت پر ، خانقاہ کو مجلس پر ، اوراد کو معاملات پر ، ریاضت کو جہاد پر ، تزکیہ نفس کو تقاضہ عمرانی پر فوقیت حاصل ہے ۔ بیسویں صدی میں اقبال کا فلسفہ ایک نئی کروٹ ہے ۔ ہمارے عہد کے اس حکیم کے افکار میں ایک واضح رست خیزی کا تجربہ ہوتا ہے کہ نبوت ، منصب نبوت اور اتباع نبوت کو بذات خود ، بوجہ خود اور بمقام خود ،

تمام ولایت اور اس کے سدرۃالمنتہا پر فضیلت حاصل ہے ۔ اور اس اعتبار سے یہ طرز فکر ثقافت اسلامیہ کی روح میں بنیادی انقلاب کی پہلی واضح اور روشن ترین قوس قزح ہے ۔ ولی ، نبض کائنات کے زیر و بم کو اپنے نفس میں محسوس کرتا ہے اور نبی حقیقتِ وجود کو اس حبل اللہ میں دیکھتا ہے جس کو سب مل کر تھام لیں ۔ واضح رہے و اعتصمو بحبل اللہ ایک سماجی علامت ہے ۔ چنانچہ نبی اور ولی کا یہ فرق ہے کہ نبی کوہ فاران سے اتر کر سوئے قوم آتا ہے ، یہی اس کی بیخودی ہے ۔ اور ولی کی بیخودی نعرۂ اناالحق ہے ، وہ شہر سے ویرانہ کی طرف جاتا ہے ۔ نبوت اور اتباع نبوت میں ابراہیم اور نمرود ، موسیٰ اور فرعون کا مقابلہ ہے اور ولایت میں، فقط اللہ اللہ ۔ اپنے پانچویں خطبہ میں خود اقبال نے نبی اور ولی کے فرق پر یوں اظہار خیال کیا ہے :

”محمد عربی بر فلک الافلاک رفت و باز آمد ۔ واللہ اگر من رفتمی ہرگز باز نیامدمے“ مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے یہ الفاظ ہیں جن کی نظیر تصوف کے سارے ذخیرہ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی ۔ شیخ موصوف کے اس ایک جملے سے ہم اُس فرق کا ادراک نہایت خوبی سے کر لیتے ہیں جو شعور ولایت اور شعور نبوت میں پایا جاتا ہے ۔ واردات اتحاد میں جو لذت اور سکون حاصل ہوتا ہے ، صوفی نہیں چاہتا اسے چھوڑ کر واپس آ جائے ۔ لیکن اگر آئے بھی جیسا کہ وہ ضرور آتا ہے تو اس سے بنی نوع انسان کے لئے کوئی خاص نتیجہ مترتب نہیں ہوتا ۔ برعکس اس کے نبی کی باز آمد تخلیقی ہوتی ہے ۔ وہ ان واردات سے واپس آتا ہے تو اس لیے کہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کے صورت گر ہیں ، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے“ ۔

مقاصد کی نئی دنیا کی آفرینش اور ان کے جلو میں نئی تاریخی قوتوں کا اجراء ، معاشرہ انسانی کی تشکیل نو ، مجلسی دائروں کی باز استواری اور انسانیت کے لیے نئے نئے امکانات کی عقدہ کشائی یہی نبوت اور بعد از نبوت اتباع نبوت و سنت ہے ۔ اقبال کا فلسفہ اپنے محرکات ، ادراکات اور تصورات میں اسی جادہ نبوت پر فکر اور تعقل کی تعمیری کوشش ہے ۔ اسی بنا پر سوچنے کے وہ انداز ، ابلاغ کے وہ طریقے ، رموز و علامات کے وہ برتاوے اقبال کے ہاں نہیں ملتے جو ہماری ولایت مدار ثقافت سے مخصوص ہیں اور اس کے اسباب زیب و زینت ہیں ۔ مثلاً عالم امثال

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ مترجم نذیر نیازی (لاہور ۱۹۵۸) صفحہ ۱۸۸-۱۸۹ (کسی قدر لسانی تبدیلی کے ساتھ) ۔

و لاہوت ، طوطی و آئینہ ، جلوہ طور و از ہوش رفتن وغیرہ وغیرہ -

نبوت مدار تمدن کی ہر پرت عمیق عمرانی واقعہ ہے - یہاں سجدہ ملائک سے لے کر ہبوط آدم ، دنیا و عقبیٰ ، حشر و نشر وغیرہ تمام امور اجتماعی اور مجلسی تجربات ہیں - اس لیے ولایت تماس مدنیت کے آلات و ظروف ، مشکوۃ و فانوس ، استعارے اور علامتیں اس میں ساقط الاعتبار ہو جاتے ہیں - اقبال کے کلام و افکار میں نو بہ نو ادراکات و تخئیلات و استعارات کی ایک دنیا ہے جو ولایت سے نبوت کی طرف انقلاب مدار پر دال ہے - انقلاب کا یہ عمل اقبال میں مکمل ہوا یا نہیں یہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے جس پر پھر کبھی غور کیا جائے گا - یہاں جو نکتہ قابل غور ہے ، وہ یہ ہے کہ نبوت مدار تمدن کی لغات ، علامات ، اور تشبیہات اس لیے مختلف ہوتی ہیں کہ اس کی اپنی اخلاقیات ہوتی ہے ، جس کو ولایت مدار معاشرت سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی - یہی اخلاقیات اقبال کے عمرانی افکار کی اساس فراہم کرتی ہے - چنانچہ رفتہ رفتہ وہی اقدار ان کے وجودیاتی خیالات کی رکن رکین بنتی ہیں جن کا منبع شعور نبوی ہے - ان ہی اقدار سے ان کے تصور خودی کی تکمیل ہوتی ہے -

نبوت مدار تمدن کا مایۂ خمیر حیاتی تجربہ ہے - ہماری حیات دراصل نیت و ارادہ اور عمل و حرکت کا استمرار پیہم ہے - چنانچہ شعور نبوت اسی حقیقت پر تمدن کی تاسیس کرتا ہے - ولایت مدار تمدن میں حقیقت انسانی "علم" کو سمجھا جاتا ہے -

آدمی دید ست باقی پوست است　　　دید آن باشد کہ دید دوست است

شعور نبوی کا تکوینی وجدان "لیس الانسان الا ما سعیٰ" ہے - یہ وجدان نیت ، ارادہ اور جہد کا حضوری تجربہ ہے جس سے شخصیت ، کردار ، زاویہ نگاہ ، دنیا اور کائنات سے تعلق کی تعمیر ہوتی ہے -

نیت و ارادہ فاعلانہ کوائف ہیں جو "حالت علمی" اور کیفیت شہود سے مختلف ہیں - موخرالذکر تجربات ولایت مدار رویہ حیات کی اصل الاصل ہیں - جادہ علم کی برترین قدر توجہ و انجذاب ہے - اس کا سنگھاسن وادی حیرت میں ہے - اس کا چتر چشم حیراں ہے - پھر یہ خالصتاً نجی تجربہ ہے - ہر ایک صرف یکہ و تنہا جلوہ گاہ کے سروپ میں ڈوبتا ہے اور ابھرتا ہے - چنانچہ کیفیت علم کو ماسوا سے گریز ہے - اس کی نہایت پولاد پائمال کی طرح وجود منفعل ہے - محویت علم میں ارادہ کا معمولی سا خطرہ بھی کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے - چنانچہ اس تمدن میں نفی ارادہ ، انفعالیت ، ترک بلکہ ترک ترک تشکیلی اخلاقیات ہیں - نبوت مدار

کردار کے ہے یہی اخلاقیات زہر ناب ہے۔ جس حیات و شعور کی پرورش اس کی آغوش میں ہوتی ہے وہ کائنات کا ایک گزرتا ہوا لمحہ تو بن سکتی ہے مگر تقدیر کائنات اور وقت کی شیرازہ بند نہیں بن سکتی۔

نبوت مدار تمدن زندگی کے بارے میں ایک انقلابی رویہ ہے جو اثبات ارادہ اور اس کے نظم و نسق پر حیات انسانی کو استوار کرتا ہے۔ ارادہ اور اس کے تغیر آفرین کوائف حیاتی تجربات ہیں۔ ان تجربات کا تحفظ، ان کا ارتقا و استحکام، ان کا عروج و تصفیہ، اس تمدن کے عناصر ترکیبی ہیں۔ اس تمدن کے تقویمی نقطہ نظر کے مطابق چونکہ زندگی کی اکائی ''ارادہ'' اور نیت ہے اس لیے زندہ وہی ہے جو صاحب ارادہ یعنی مرید ہو، اور اللہ سے بڑھ کر کون مرید ہے۔ پس اللہ کے اخلاق پر اٹھایا جانا اس تمدن کا نصب العین ہے۔ چنانچہ اس کے جانفزا ماحول میں جو شخصیت پرورش پاتی ہے اس کا جوہر استقلال، ارادہ، فعالیت، اختیار اور اختیار اختیار ہوتا ہے۔ اسی شخصیت کو اقبال نے خودی سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا شعور ذات ارادہ کا شعور ہے۔ اس فلسفہ حیات میں انسان فاعلانہ قوت ہے جو فطرت نہیں فاطر ہے۔ اس کے وجودی احوال کیفیت علم کی طرح منفعل نہیں۔ وہ ارادہ جس میں بے اختیاری کا غلبہ ہو اور جو ایسا معلوم ہو کہ خود بخود طاری ہو رہا ہے، دراصل وہ ارادہ ہی نہیں بلکہ کیفیت علم کی کوئی قسم ہے اور اس کا حامل ہرگز مرید یعنی صاحب ارادہ نہیں۔ اسی وجہ سے ہوش رفتن سب سے بڑی منفی قدر یا شر ہے جس سے یہ پورا تمدن بتاشے کی طرح بیٹھ سکتا ہے۔ حفظ ہوش و تمکنت، اس تمدن کی ناموس اکبر ہے۔ ارادہ اور نیت وہی ہے جو خود اختیاری سے عبارت ہو۔ چنانچہ خود اختیاری کا استحکام اس تمدن کی ہیئت قایمہ ہے۔

اقبال اسرار و رموز میں دین اسلام کے نظام ہائے عبادات کا تذکرہ کرتے ہیں اور واضح کرتے ہیں کہ وہ کس طرح استحکام خودی کی صورت گری کرتے ہیں۔ کمزور ارادہ جلد ہی مرجھا جاتا ہے یا ذرا سے دباؤ سے ٹوٹ جاتا ہے۔ اسلام کا نظام عبادات ارادہ کو صیقل کرتا ہے اور اس میں زندگی کی رو قایم رکھتا ہے۔ ارادہ حیات ہے اور حیات ہی کی طرح زندگی کی منزلیں طے کرتا ہے۔ چنانچہ جس طرح ابتدا میں ہر نو مولود کی زندگی کا انحصار ایک دوسری ہستی پر ہوتا ہے اور وہی اس کی زندگی کے اوقات کو متعین کرتی ہے، تب کہیں جا کر یہ نو مولود اپنے آپ چلنے پھرنے کے قابل ہوتا ہے۔ یہی حال ارادیت کا ہے۔ اس کی ابتدائی تربیت اختیار غیر کی مرہون منت ہوتی ہے۔ ہر آدمی ابتداءً یہ محسوس کرتا ہے کہ صوم و صلواۃ کا نظام ایک خارجی نظام ہے۔ اس نظام کی طاعت گویا اپنے اختیار کو غیر کے اختیار میں دے دینا ہے۔ مگر اسی سے

خود اختیاری کا تناور درخت دیگر اختیاری سے تغذیہ حاصل کرکے پروان چڑھتا ہے۔ اسلام کا نظام عبادت انسانی ارادے کو نظم و ضبط کا پابند بنا کر مستحکم صورت عطا کرتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ خارجی دباؤ کی کمی ایک شئے کو کوئلے میں تبدیل کرتی ہے جبکہ اسی دباؤ کی زیادتی اسی شئے کو ہیرے میں تبدیل کر دیتی ہے۔ ارادہ صوم و صلواۃ کی پابندی کرکے اپنی آزمائش بھی کرتا ہے اور تربیت بھی۔ نیز اپنا رزق بھی اسی سے پاتا ہے۔

حالتِ سکر نماز کو باطل کر دیتی ہے۔ نیند خود وضو کو توڑ دیتی ہے۔ اسلامی فلسفۂ انسانیت میں یہ امور جہاں شرعی ہیں، وہاں رمز و کنایہ بھی لیے ہوئے ہیں۔ نیند اور سکر دونوں سے ارادے میں رخنہ اندازی ہوتی ہے اور ہوش و خرد کا سقوط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ان دونوں حادثات سے اسلام کے حکم شرعی کے مطابق عابد دائرۂ صلواۃ سے خارج ہو جاتا ہے۔ واردات سکر کے سلسلے میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ بعض اہل صلواۃ یہ کہتے سنے گئے ہیں کہ انہیں نماز میں بڑی لذت ملتی ہے اور یہ روحانی لذت انہیں اوقات صلواۃ کے لئے بیقرار رکھتی ہے۔ در اصل اس قسم کی وارداتِ لذت بھی سکر کی قبیل سے ہیں۔ وہ لوگ جو صلواۃ اس لئے پڑھتے ہیں کہ اس میں لذت ہے، سو یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے ابھی تک صلواۃ کی بو تک نہیں سونگھی۔ وہی لوگ فائز اور مرام ہیں جو نماز اس لئے پڑھتے ہیں کہ یہ جناب رب العزت کی خدمت میں حاضری ہے اور ان قاعدوں کے مطابق حاضری ہے جو اس نے مقرر کئے ہیں۔ پھر وہ لوگ ہیں جو صلواۃ اس لئے پڑھتے ہیں کہ انہیں اس کی پابندی کی عادت ہو گئی ہے۔ عادت بھی انحطاطِ ارادہ ہے اور مبینہ طور پر حالتِ سکر ہے۔ پہاڑ اور دریا، چاند اور سورج، تارے اور کہکشاں سب حالتِ سکر میں ہیں۔ یہ نمازی ان سے بہتر نہیں ہیں۔ غرض صوم و صلواۃ کے پابند بہت سے ملیں گے مگر عبادت سچی اور اصلی صرف ان کی ہو گی جو اس میں نہ کسی لذت کے متلاشی ہوں، نہ کسی وقت گزاری کے، نہ اس پر اس لئے مجبور ہوں کہ عادت ہے، نہ اس لئے کہ زمانہ خراب ہے، خدا کو خوش کر لیں گے تو وہ ہماری مدد کرے گا۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کی عبادت میں نور ہے، پورے ہوش و گوش کے ساتھ حاضری دینے والے ہیں اور یہی وہ لوگ ہیں جن کے ارادے کو فولاد کا سا استحکام حاصل ہو جاتا ہے۔

اسلام کا نظام عبادات اجتماعی ہے۔ صوم و صلواۃ، حج وغیرہ یہ سب کے سب گروہی اور اجتماعی بندوبست ہیں۔ یہ امر بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ استحکامِ خودی کوئی انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی واقعہ ہے۔ خودی کی اجتماعی

ساخت اسلام کا نظریہٗ حیات ہے اور فلسفہٗ خودی کا سنگ بنیاد ہے ۔ اسلام نے اپنے نظریہٗ انسانیت کو ایک پاکیزہ حکایت سے واضح کیا ہے ۔ تمام بنی آدم کی ارواح کو جمع کیا گیا اور ان سے اس حقیقی پوچھنے والے نے پوچھا ''کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں ؟'' ان سب نے اقرا کیا ''بے شک''[1] ۔ یہ حکایت میثاق الست ہے ۔ انسانوں نے جماعت کی شکل میں یہ میثاق کیا تھا اس لئے اس کی تعمیل بھی اجتماعی معاملہ ہے ، انفرادی نہیں ۔ اس میثاق کا مطلب ہماری موجودہ معاشرت اور اس کے نظامِ انصرام کو زیر و زبر کرنے والا ہے ۔ بے شمار اشیا اور حاجت روا انسان کو پکار پکار کر بلاتے ہیں کہ ہم تمہارے رب ہیں مگر میثاق الست کے مطابق حق تعالیٰ ہی انسانوں کی پرورش کرنے والا ، ان کا رازق ، ماویٰ اور ملجیٰ ، حاجت روا اور ناخدا ہے ۔ پس اس میثاق سے تمام انسان تمام مدعیان ربوبیت سے بری ہو گئے ۔ میثاق الست انسانوں کے لئے پروانہٗ حریت ہے ۔

ولایت مدار تمدن میں یہ میثاق الست محض ایک ہالہٗ علم بن جاتا ہے ۔ اس تمدن کا ذہنی رویہ ''وحدت الوجود'' ہے جو انسان سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اس کیفیت تک پہنچے کہ اسے ہر رازق کے پیچھے خدا رازق محسوس ہو ، ہر حاجت روا کے پیچھے خدا حاجت روا معلوم ہو مگر یہ ایک شہودی کیفیت ہے جو وجود اور زندگی میں، ہستی اور کائنات میں کسی انقلاب کا باعث نہیں ہوتی۔ دنیا تو اپنی اصلی حالت پر، جیسی کہ وہ ہے، قایم رہتی ہے، صرف سالک کے محسوسات میں تبدیلی آ جاتی ہے ۔ یہ تبدیلی اس قسم کی ہوتی ہے کہ ہر بات میں ، ہر حادثے میں ، ہر ذرے میں ، ہر روا نا روا تغیر میں سالک کو خدا اور اس کا ہاتھ مشہود ہوتا ہے ۔

وہ تمدن جس کی بنیاد یہ ہو کہ وہ علمی کوایف کے تبدل و تغیر کو دنیا و آخرت سمجھے، اس مشاہدے کو یقیناً معراج قرار دے گا اور اس کی شہادت دینے والوں کو ابدال و ابرار و اقطاب قرار دے گا ۔ مگر نبوت مدار تمدن کوائف علمی کے فریب میں نہیں آ سکتا ۔ اس کی نشاۃ و نسیج ان کوائف وجود یا امور واقعی سے ہوتی ہے جن سے دنیائے حادثات کی تشکیل ہوتی ہے ۔ سب سے بڑا ستر جو میثاق الست میں پوشیدہ ہے، یہ ہے کہ سب انسانوں نے اقرار کیا تھا کہ اللہ تعالیٰ ہی ان کا رب ہے ۔ اب اگر دنیا کی حالت یہ ہو کہ سچ مچ چند لوگ انسانوں کے رب بن گئے ہوں، ان کے ہاتھ میں پرورش اور رزق کے سامان آ گئے ہوں اور پھر حاجت روائی کے لئے لوگ ان کی طرف رجوع ہونے پر مجبور ہوں

---

۱ - قرآن مجید، ۷ ، ۱۷۲-

تو جاننا چاہیے کہ انسان میثاق الست سے پھر گئے اور دنیا میں فرمانِ کفر جاری ہو گیا ۔ پس جہاد فرض ہو گیا ۔

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

اس جہاد کا منشا تازگی حیات ہے اوز اس کا واضح نصب العین یہ ہے کہ کوئی فرد دوسروں سے یہ نہ کہہ سکے ''انا ربکم الاعلیٰ'' ۔ سب انسانوں کا رب وہی ہو عملاً اور واقعتاً جس کی ربوبیت کا سب نے اقرار کیا تھا اس طرح ربوبیت الٰہی کوئی عقیدہ اور خیال کا معاملہ نہیں بلکہ حقیقی دنیا کا معاملہ ہے ، وہ دنیا جس کی تعمیر حادثات پیہم اور موج در موج ہنگاموں سے ہوتی ہے ۔ یہ ایک عمرانی اور سماجی مظہر ہے' ایک ایسے نظام کی مسلسل تقویم ہے جس میں کسی فرد یا افراد کی ایک دوسرے پر اجارہ داری کا خاتمہ ہو ، وسائل ربوبیت پر کسی کی بالا دستی نہ ہو اور پرورش کے لئے لوگ اپنے میں سے چند کے محتاج نہ ہوں ، تا کہ تمام حالات اللہ تعالیٰ کی شہادت دیں کہ وہ ہی سب انسانوں کا پرورش کرنے والا اور پالنے والا ہے ۔ یہ ایک عملی انقلاب ہے جس کا بدل ولایت مدار حضرات خانقاہ میں تلاش کرتے ہیں اور محض خیالی وحدت الوجود کی واردات تک پہنچ کر فنا ہو جاتے ہیں ۔ یہ حضرات اہل علم ہیں ۔ اقبال کہہ گئے ہیں :

لا کھ حکیم سر بجیب ایک کلیم سر بکف

وہ کہتے ہیں : ''خودی کی زندگی اطناب کی ایک حالت ہے . . . میں (یعنی خودی) شئے نہیں ، عمل ہوں . . . اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جس میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کام کر رہا ہے''[1] ۔ نظام زندگی کی وہ تاسیس جس میں کوئی انسان دوسرے کا رب نہ ہو ، ایسی زندگی کا طاب گار ہے جس میں انسانی خودی ہر لمحہ چاق و چوبند ہو اور ناروا سے ہمیشہ ٹکراتی رہے ۔ اسی ٹکراؤ پر حیات انسانی کے امکانات کا مدار ہے ۔ مضبوط ارادہ اور عمل کی بے پناہ قوتیں انسانوں کو انسانوں سے مغلوب و مقہور ہونے سے بچاتی ہیں اور اس نظام کو جاری و ساری رکھتی ہیں جس میں میثاق الست کی تکمیل ہوتی رہتی ہے ۔ اسی لئے زندگی مسلسل جہاد ہے اور سعی ناتمام ہے ورنہ تباہی ہے ۔ قرآن حکیم (۱۰۳ ، ۲-۳) نے بیان کیا ہے : ''ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنو و عمل الصالحات'' (یقیناً انسان گھاٹے میں ہے ، سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے صالح عمل کیا)

۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، مترجمہ نذیر نیازی ، ۱۵۴-۱۵٦

ایمان اور اعمال صالحہ وہی ہیں جن کا زندہ رشتہ میثاق الست سے قائم ہو۔ جو حقیقت میثاق الست میں پوشیدہ ہے ، وہی کلمہ طیبہ کی مصداق ہے : لا الہ الا اللہ۔

جس ایمان یا نیک عمل کا رشتہ حکایت میثاق یا کلمۂ طیبہ سے باقی نہیں رہتا وہ خزاں رسیدہ پتوں کی طرح شجرِ حیات سے کٹ جاتا ہے اور اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ وہ چٹان پر ریت کی طرح ہوتا ہے۔ زور کا مینہ برستا ہے اور پھر بنجر چٹان رہ جاتی ہے[1]۔

ہماری صوم و صلواۃ ، صنعت و زراعت ، سیاست و حکومت ، رسل و رسائل ، آمد و خرچ وغیرہ وغیرہ ایک عضویاتی "کلّیت" میں مفہوم آرا ہوتے ہیں۔ اسی کلیت کو ہم نظام اجتماعی کہتے ہیں اور یہ نظم اپنے افراد کے ساتھ ایک جماعت "ملت" یا معاشرہ کہلاتا ہے۔

اقبال نے اس مسئلے پر بہت تفصیلی بحث کی ہے کہ معاشرہ یا جماعت کوئی مجردات عقلیہ کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جو اپنے افراد کے مجموعے سے زائد ہوتی ہے۔ وہ زائد اس کیا ہے؟ حیات ہے ، رہنما توانائی ہے۔ جو ہر ہر فرد میں کام کرتی ہے اور اس طرح سے اس کلیت کے ہر ہر پہلو ، جزو اور عمل میں جاری اور ساری ہوتی ہے۔ یہی رہنما توانائی اس کی میزان ہے ، اس کی قدرالاقدار ہے۔ ملت بیضا کی رہنما توانائی کلمۂ طیبہ یا میثاق الست ہے ، اس سے باہر ہماری عبادات ، ہماری سیاست ، ہماری صنعتی و معاشی جد و جہد ، تعلیم و تربیت کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتیں۔ اس سے ہٹ کر وہ ایک دوسرے کی کمزوری کا باعث ہو جاتی ہیں اور ایسی ناہمواریاں پیدا کرتی ہیں جو شرفِ انسانیت پر دھبا ہیں۔ ان کی مثال ایسی ہے کہ لوگوں نے باغ لگایا ، جو دیکھنے میں بڑا خوشنما ہو ، پھر انھوں نے سوچا کہ صبح آ کر اس کے پھل جمع کریں گے ، پھر وہ سو گئے اور راتوں رات آندھی چلی اور سارا باغ اُجڑ گیا[2]۔ یا پھر ان کی مثال وہی ہے جو اوپر بیان ہوئی کہ ان کے سارے کام بس چٹان پر بکھری ہوئی ریت کی طرح ہو جاتے ہیں جسے بارش بہا لے جاتی ہے۔ سو جب اعمال میں عضویاتی کلیت باقی نہیں رہتی اور رہنما توانائی سے کٹ جاتے ہیں تو پھر کوئی بھی عمل زندہ یا صالح نہیں رہتا۔ عبادات رسومات بن جاتی ہیں ، صنعت و حرفت قہر و جبر میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ سیاست کاری

۱۔ تمثیل ، ماخوذ از قرآن مجید ۲ ، ۲٦۴۔

۱۔ تمثیل ، ماخوذ از قرآن مجید ٦۸ ، ۱۷-۱۳۔

چھوٹے چھوٹے خداؤں کا استھان اور مجلسی زندگی ان چھوٹے خداؤں کی کھوٹی حمد و ثنا کا شوالہ بن جاتی ہے ۔ پھر تمام ملی فائدے اور متاعِ قومی چند ہاتھوں میں سمٹ آتے ہیں ، وہی اجارہ دار مذہب سازی اور آئین سازی کرتے ہیں اور اس طرح ظلم و ستم کے جھکڑ چلتے رہتے ہیں ۔

زندگی سے فرار سکھانے والے مذاہب کی تعلیم یہ ہے کہ مظلومیت بڑی نیکی کی چیز ہے ، ظلم پر چپ رہنے والے کے لیے آخرت کی زندگی ہے ۔ اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ جو یہاں اندھا ہے وہاں بھی اندھا ہوگا[1] ۔ اقبال کہتے ہیں کہ حیات بعد ممات کوئی از خود ملنے والی نعمت نہیں ۔ یہ جد و جہد اور فضل الٰہی کا ثمرہ ہے ۔ یہ نظریہ اس خیال خام کی تردید کرتا ہے کہ جناب خداوندی میں مار کھانے والے ، سر جھکانے والے ، کمزور روحوں کے مالک کسی خاطر مدارات کے مستحق ہوں گے ۔ اگر آپ دیکھیں تو یہ وہ لوگ ہیں جو خوف و ڈر میں مبتلا ہوئے اور اگر آپ اور گہرا جائیں تو معلوم ہو کہ کلمۂ طیبہ پر ان کا ایمان حلق سے نیچے نہیں اترا تھا ۔ حکایت الست کے باوجود ڈھور ڈنگروں کی طرح سواریوں کا کام دیتے تھے اور چپ چاپ خود ساختہ خداؤں کے لیے سامان دنیا فراہم کرتے تھے ۔ موت اور حیات دونوں زندگی کی نعمتوں میں سے ہیں مگر یہ وہ لوگ ہیں جنھیں موت تھی نہ زندگی ۔ قرآن حکیم میں حالات بعد از وفات کے سلسلے میں ایسے لوگوں کا بیان ہے اور ایسی جہنم کا بیان ہے جہاں نہ موت ہوگی نہ حیات[2] ۔ حیات بعد ممات کا تعلق سخت کوشی اور جہد مسلسل سے ہے ۔ جو یہاں کار زارِ حیات میں زندگی کی بازی لے گئے وہ وہاں بھی لے جائیں گے اور فنا پر غلبہ پائیں گے ، ان کے لیے ہی آخرت کے انعام ہوں گے ۔

ان عمومی فلسفیانہ خیالات کی روشنی میں اقبال نے اپنے تفکر عمرانی کو زمانۂ حاضرہ کے مسائل پر مرکوز کیا ۔ قدرتی طور پر ان کے نتائج تمام ایسے تمدنوں سے متناقض ہیں جن میں ''ارادیت'' کو حیاتی اور وجودیاتی قدر برترین کا رتبہ حاصل نہیں ۔ بالخصوص وہ جدید مغربی تمدن کو انسانیت کے لیے سب سے بڑی تباہی کا باعث سمجھتے تھے ۔ اس کی دونوں طرحوں اور شاخوں ، سرمایہ داری نظام اور اشتراکیت ، میں وہ انسانی خودی کا حال اور مستقبل تیرہ و تار محسوس کرتے تھے کہ ان کی تسیج میں افراد انسانی معدودے چند آدمیوں کے ضمیمے یا لاحقے بن

۱۔ قرآن مجید ، ۱۷ ، ۷۲ ۔

۲۔ قرآن مجید ۸۷ ، ۱۲-۱۳ ؛ ۲۰ ، ۷۴ ۔

جاتے ہیں ۔ اقبال کا فلسفہ ستر فراق ہے ۔ وہ اتصال و اتحاد میں وجود اور ہستی کی نفی پر استدلال کرتے ہیں ۔ فراق ، تمیز ، امتیاز و فرقان میں استحکام ہستی محسوس کرتے ہیں ۔ یورپ کا مشینی نظام ، سرمایہ داری کے واسطے سے ، افراد کی خودی کو کمزور کر کے ان کی انفرادیت مٹا دیتا ہے اور وہ دراصل چند آدمیوں کی حکمت عملی کے غلام بن جاتے ہیں ۔ نظام اشتراکی جس کو اقبال مزدکیت نو سے تعبیر کرتے ہیں ، انسانوں کو ایک غیر ممیز کل میں ڈھال دیتا ہے جس کے اندر کوئی حیات پرور و حیات آفرین قدر باقی نہیں رہ سکتی ۔ اس لیے وہ انسانیت کا مستقبل اور اس کی ترقی کے روشن امکانات اسلام کے نظام میں دیکھتے ہیں اور اسی لیے انھوں نے اپنی ساری کوششوں کا مطمح نظر یہ بنایا کہ اسلام کو بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ کیا جائے کہ اسی میں ناموس حیات پائی جاتی ہے ۔ چنانچہ وہ ہرگز اس بات پر آمادہ نہ تھے کہ اس عظیم تاریخی قوت کو وقتی مصالح کی خاطر قربان کر دیا جائے ۔ اس سے تمام عالم انسانیت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا ۔ اسلام کا طبعی میلان واسطوں اور توسل کی نفی کی طرف ہے ۔ خدا اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں اس لیے اس کے دامن میں کوئی طاغوتی نظام نہیں پنپ سکتا ۔ مگر شرط یہی ہے کہ اسلام کے اس نظام کو رو بہ کار لایا جائے ۔ طاغوت قرآن شریف کی لغت میں سے ایک لفظ ہے ۔ جلال الدین سیوطی نے ''اتقان القرآن'' میں لکھا ہے کہ یہ حبشہ کی زبان کا لفظ ہے اور اس کے معنی ہیں پروہت ۔ چناں چہ طاغوتی نظام سے مراد ایسا نظام ہے جس میں لامائیت پائی جائے جو سماج میں فرمان دہی کے اہرام قائم کرے اور جس میں احکامات اوپر سے صادر ہوں اور عوام کا کام بس ان کی اطاعت ہو ۔ یہ ایسا نظام ہے جس میں طاغوت اعظم اس امر کا دعویدار ہوتا ہے کہ روح کائنات سے اس کا اتصال قائم ہے یا یہ کہ عقل کل اس کی ذات میں آگئی ہے یا یہ کہ پوری روح ملت اس میں حلول کر گئی ہے ۔ پھر وہ قوم کو آئین دیتا ہے ، اس توقع کے ساتھ کہ کوئی اس آئین پر چون وچرا نہیں کر سکتا ۔ اور پھر وہ اپنے پروہتوں کے درمیانی سلسلے قائم کرتا ہے یہاں تک کہ ہر چھوٹی چھوٹی آبادی یا آبادی کے حلقوں میں ایک مقامی پروہت یا پیشوا ہوتا ہے جو قوم کو اس کے معاملات میں اپنے حکم اور احکام بالا کے مطابق چلاتا ہے ۔ یہ واسطہ در واسطہ نظام ہے ۔ اسلام میں ایسے کسی نظام کی گنجائش نہیں ۔ یہ ستر ختم نبوت ہے جس پر اقبال نے بہت زور دیا ہے ۔ اس ستر کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو اس بات کا مدعی ہو کہ وہ آئین ساز ہے اور اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس امت پر خود ساختہ آئین کا نفاذ کرے ، انسان کاذب اور امام باطل ہے ۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب

اس امت میں کوئی شخص نہیں ہوگا جو وحی منْ جانب اللہ یا کسی اور قسم کے حق و امتیاز یا قوت و استیلا کی بنا پر یہ دعوی کر سکے کہ وہ آئین دینے والا ہے اور جو اس کے دیے ہوئے آئین پر چلنے سے انکار کر دے مستحق سزا ہے ۔ در اصل امت محمدیہ میں بذریعہ اجماع اپنا آئین خود بنانے ، اپنے ادارون میں تبدیلی کرنے ، اور نئے جماعتی قالب اختیار کرنے کا حق ودیعت کیا گیا ہے ۔ جس نے اس حق کی پاسداری کی وہ فلاح کے راستہ پر چلا اور جس نے اس کی حفاظت نہیں کی وہ خسارے میں رہا اور جس نے اس کو غصب کیا وہ فرعون اور ہامان کے زمرے میں شمار ہوا ۔

احکام عمرانی کی نئی تدوین ، واجبات اور محرمات کا تعینِ نو ، فرائض و حقوق کا حیات پرور نظام عقلی استدلال و استخراج کے ذریعہ وجود میں نہیں آ سکتا ۔ جو عقل اس کے لیے درکار ہے وہ ایسی عقل ہے جو اپنے جوہر میں خود نقش حیات ہو اور حیات ہر وقت متحرک ، متغیر اور فعال ہے ، اس کی فطرت میں بالیدگی ہے ، وہ تا دیر یکساں حالت پر قائم نہیں رہ سکتی ۔ وہ عقل جو حیات کی اس ماہیت کا ساتھ دے سکتی ہے عقل تجرباتی ہے جو تغیر پر کمند پھینکتی ہے اور اس کو انسانی ضابطہ میں لاتی ہے ۔ اور یہ عمل مسلسل ہے ۔ اسلام کی بھی یہی ماہیت ہے ۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ''اسلام ایک سماجی تجربہ ہے''[1] ۔ اور یہ کام عقل تجرباتی کا ہے ۔ نہ کہ عقل مجرد کا ، کہ اس تجربے کو آگے بڑھائے ۔ یہ عقل زندہ اور فعال حیات کا حرکی اور تدبیری پہلو ہے ۔ اس کی سوزن کاری سے ماضی اور مستقبل کا اتصال قائم رہتا ہے اور رود زندگی میں تازگی ملتی رہتی ہے ۔ چنانچہ یہ عقل ہی تمام سماجی تجربہ کی روح ہے ۔ یہ عقل غلطی بھی کر سکتی ہے ۔ اس کی راہ سنگلاخ بھی ہے ۔ لیکن یہ اور صرف یہی عقل تمام غلطیوں کے درمیان سیدھی راہ نکال بھی لیتی ہے ۔ اس کی لغزش میں بھی خیر و برکت کے پہلو ہوتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں :

غلط خرامئی ما نیز لذتے دارد خوشم کہ منزل ما دور و راہ خم بخم است

ہماری زندگی ایسے نظام العمل ادارون اور سماجی اختراعات سے محروم ہے جن کے ذریعے ہم اسلام کے مثبت اصولوں کی تجسیم کر سکیں اور اخوت انسانی ، مساوات ، زندگی ، احترام آدمیت کا نمونہ دنیا کو دکھا سکیں مگر اس عقل تجربی میں وہ خلاقیت پوشیدہ ہے جو ہماری معاشرت میں ایسا انقلاب لے آئے جو اس وقت اس دنیا کی کہ سرمایہ داری و اشتراکیت کی کشمکش میں مبتلا ہے' رہنائی کر سکے ۔

---

1. See B.A. Dar (ed.), Letters and Writings of Iqbal (Karachi, 1967), p. 81.

اسلام جو ہر قسم کی اجارہ داری کے خلاف اعلان جہاد ہے، ہرگز اس کا متحمل نہیں ہو سکتا کہ کوئی فرد یا طبقہ اس عقل کا اجارہ دار بن جائے۔ مفاد پرست افراد اور طبقے ہمیشہ اس کی اجارہ داری پر نظر رکھتے ہیں اور ان کا پہلا داؤں اس پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ اسلام اس عقل کو سب کا سرمایہ قرار دیتا ہے۔ اللہ کے سامنے ہر شخص جواب دہ ہے۔ حیات ملی میں یہ مثل خون گردش کرتی ہے اور یہ گفتگو اور مکالمہ کی صورت میں حیات کو آگے بڑھاتی ہے۔ لوگ ملتے ہیں، بحث مباحثہ کرتے ہیں اور اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں، ایک دوسرے کی بات سنتے ہیں۔ اہل مفاد ان ہی باتوں کے دشمن ہوتے ہیں۔ وہ رسل و رسائل کے ذرائع پر اجارہ جماتے ہیں، اخبار و جرائد پر قبضہ کر لیتے ہیں اور ان راہوں کو مسدود کر دیتے ہیں جن کے ذریعہ یہ عقل تجرباتی اپنے مطالب کا اظہار کر سکے، کچھ سنا سکے، کچھ سن سکے۔ پھر اس کے بعد یہ اہل اجارہ اپنی مرضی کے مطابق رائے عامہ کو شکل دینے کی کوشش کرتے ہیں، ہرگز لوگوں کو جمع نہیں ہونے دیتے، ان کو مل بیٹھنے اور اجتماعی غور و خوض سے روک کر ان کی روح تنقید ختم کر دیتے ہیں۔ یہ سب باتیں ایسی محرمات ہیں جو خود اسلام کے خلاف اعلان جنگ ہیں۔ ان محرمات کی ترویج سے حیات ملی کا ربط ٹوٹ جاتا ہے، خوب و نا خوب کی پہچان ختم ہو جاتی ہے اور مردنی چھا جاتی ہے۔ اس صورت میں کوئی قوم ترقی نہیں کر سکتی۔ خود ملت اسلام میں کسی قسم کا اجتہاد پرورش نہیں پا سکتا۔ ان کی فقہ و شریعت، قانون و دستور، رسم و رواج سب جمود کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جب کوئی قوم اس حال میں ہو تو پوری سماجی زندگی تیزی سے انحطاط کا شکار ہو جاتی ہے۔ قیاس و اجماع اسلامی ثقافت کے اصول حرکیت ہیں۔ ان کی بحالی مومن کا دینی فریضہ ہے۔ چنانچہ ملت اسلام کو کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہیں کرنا چاہیے تا آں کہ وہ اجارہ داریاں ٹوٹ جائیں، جو ان کی راہ میں سنگ گراں کی طرح حائل ہیں اور رائے کی حرمت پھر سے قایم ہو جائے تاکہ قیاس و اجماع اپنا وظیفہ انجام دے سکیں۔ عقل تجرباتی قیاس اور اجماع کے ذریعے عمل آرا ہوتی ہے، اور اپنے احکامات کو حیات ملی کا جزو بناتی ہے۔ اقبال نے ملت بیضا کی تمام تاریخی قوتوں کو جو اس عقل کے کام میں حارج ہیں اور اس کے ارتقا میں مزاحمت کا باعث ہوتی رہی ہیں، تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے: ۱۔ ملائیت ۲۔ صوفیت ۳۔ ملوکیت۔[۱]

'ملائیت' سے مراد ایسی تمام قوتیں ہیں جو مہارت علم و فن اور تعلیم و

۱۔ لطیف احمد شروانی (مرتب)، حرف اقبال (لاہور ۱۹۵۵ء) صفحہ ۱۵۰۔

تربیت کی بنیاد پر اس عقل کی اجارہ داری اور حیات ملی کے لیے خوب و نا خوب کی پرکھ ، اچھے اور برے احکامات کا تصفیہ اپنا حق سمجھتی ہیں ۔ در اصل اجارہ دار قوتیں ملت اسلام کے ہر دور میں عامۃالمسلمین کو اسی عنوان بالغ رائے دہی سے محروم کرتی رہی ہیں اور ان کو عقل کے استعمال سے روکتی رہی ہیں ۔

صوفیت سے مراد وہ تمام آدم بیزار روحانیت آمیز قوتیں ہیں جو اس دنیا اور کاروبار دنیا کا ذوق و شوق ختم کرکے قوم کے افراد کو بے حس اور بے بود بنا دیں ۔ یہ قوتیں پچھلے ادوار میں منفی کردار ادا کرتی رہی ہیں اور کاروبار عالم کو خود غرض ابلیسی طاقتوں کے حوالہ کرنے میں ممد و معاون رہی ہیں ۔

ملوکیت سے وہ نظام ہائے امور مابہ مراد ہیں جن میں ولایت امور عامۃالخلق پر بیجا، جابرانہ، غاصبانہ، یا تشدد آمیز تسلط سے داغدار ہو۔ ایسے نظام قیاس و اجماع کی فعال قوتوں کو اپنا حریف سمجھتے ہیں اور بعنوان وحدت ملی یا نزاکت حالات تشکیل اجتہاد پر طرح طرح کی پابندی لگاتے ہیں تاکہ اس امت کے اداروں میں کوئی تازہ خون دوڑنے نہ پائے اور اس کے شب و روز میں امید کی کوئی نئی کرن نہ در آئے ۔ ان طاقتوں کے ملے جلے عمل سے ملت بیضا میں جو خطرناک رجحان پرورش پاتے ہیں وہ یہ ہیں :

۱۔ معاملات سے لا تعلقی : خواہ معاملات اور واقعات انفرادی یا قومی حیثیت سے کتنے ہی اہم ہوں لوگوں میں دلچسپی کا فقدان ہوتا ہے ۔ ان میں وہ جیتے جاگتے محرکات نہیں ہوتے جو ان کو معاملات کے اکھاڑے کا جاندار کردار بنا دیں ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ معاملات بگڑی ہوئی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور معاشرہ ہر طرح کھوکھلا ہو جاتا ہے ۔ افراد اتنے پست ہو جاتے ہیں کہ ترقی کے لیے قریباً ہر شعبۂ حیات میں محرکات پیدا کرنے پڑتے ہیں ۔

۲۔ تعاون عمل و تعامل آرا سے عدم رواداری : اس کے مظاہرے آئے دن ہوتے رہتے ہیں ۔ ہم اپنی آنکھوں سے دیکھتے اور کانوں سے سنتے ہیں کہ بہت سے مقامات پر جب لوگ کسی کو سننے کے لیے جمع ہوں تو ان کے مخالفین جلسوں کو درہم برہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ اس سے بجا طور پر امن عامہ کو خطرہ پیدا ہو سکتا ہے ۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر اخباروں یا رسالوں میں کسی نے اپنے زاویۂ نگاہ کا اظہار کیا تو جو لوگ اپنے پیشوایان کی باتوں میں مگن ہیں وہ مظاہرے شروع کر دیتے ہیں ۔ یہ سب حادثات جہاں اس بات کا آئینہ ہیں کہ لوگوں میں وہ محرکات ہی نہیں جو ان کو نئی باتوں یا اجتہاد کی طرف متوجہ کریں وہاں دوسری طرف جبروتشدد کی طاقتوں کے ہاتھ مضبوط کرتے ہیں اور مآل کار اس بات پر منتج ہوتے ہیں کہ اس امت کی باگ ڈور اور

ولایتِ امور غاصبین کے ہاتھ میں ہی رہے۔ اور اس کی تدبیر منازل میں کوئی خیر و خوبی کی بات نہ پیدا ہو۔

ابن نجیم نے جو اسلامی فکر کی تاریخ میں بہت بلند مقام رکھتے ہیں اور پانچویں صدی ہجری میں گزرے ہیں، بڑی دقت نظر سے ان سب لوگوں کو خاموش کر دینے والا جواب دیا ہے۔ وہ اس عمومی سماجی مظہر کو تسلیم کرتے ہیں کہ لوگوں کی اکثریت اتباع پر قانع ہوتی ہے۔ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ اہل اجتہاد فکرو نظر بہت کم ہوتے ہیں۔ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اہل دانش و ماہرین فن کا ہی یہ حق ہے کہ وہ قیاس کریں۔ غرض ان سب مسلمات کو تسلیم کرتے ہیں جو آج کل کے ملائیت پسند اور مشاورت فی الامر (رائے دہی) کو محدود کرنے والے دیتے ہیں مگر اس کے بعد وہ بتلاتے ہیں کہ قیاس و اجتہاد خود بخود احکام شرع نہیں بن جاتے اور منہاج ملی کا جزو نہیں ہو جاتے۔ مختلف اہل اجتہاد، اجتہاد کرتے ہیں مگر کسی اجتہاد کو ترجیح سند قبولیت سے حاصل ہوتی ہے۔ وہی معتبر حکم شرعی ہو جاتا ہے جس کی اتباع عامۃالخلق کرنے لگیں۔ حکم شرعی سے مراد ایسا حکم ہے جس کا کرنا اچھا اور چھوڑنا ترک خیر اور مستوجب سزا ہے۔ ہر قیاس اور اجتہاد بلا اجماع غیر معتبر ہوتا ہے۔ غیر معتبر اجتہاد و اختراع کا نفاذ مداخلت فی الدین اور تحریف شریعت ہے۔ اسی بنا پر یہ ہر مجتہد کا فرض ہے کہ وہ اپنا اجتہاد عامۃالمسلمین تک پہنچائے اور یہ عامۃالمسلمین کا کام ہے کہ اس اجتہاد فی الدین کو دین کا جزو بنائیں یا نہ بنائیں، اس پر چلنے کا فیصلہ کریں یا نہ چلنے کا۔ اس بنا پر عامۃالمسلمین کے جلسے اور مجالس، اخبار و جرائد ایسے واجبی اور ضروری شرعی وسائل و آلات ہیں جن میں مداخلت نا روا اور حرام ہے۔ وہ سب اہل اختیار جو لوگوں کو مختلف پیشوایان اور قائدین کو سننے کا موقع نہیں دیتے اور عامۃالمسلمین کے اس شرعی کام میں رکاوٹ ڈالتے ہیں کہ فیصلہ کریں کہ کس کی بات پر چلیں اور کس کی بات پر نہ چلیں، دراصل زمین پر فساد پھیلاتے اور ملت بیضا کے مستقبل سے کھیلتے ہیں۔ ان کو اس مذموم کھیل میں صوفیت اور ملائیت سے ہمیشہ تقویت پہنچتی رہتی ہے۔ عمرانی ترقی کی راہ استوار کرنے کے لیے ملت بیضا کا فرض ہے کہ وہ ملوکیت، صوفیت اور ملائیت کا قلع قمع کرنے کے لیے جدوجہد کرے تاکہ قیاس و اجماع اس کے تشکیلی ادارے بن جائیں اس لیے کہ ثقافت اسلامیہ اپنے ہر ہر ادارہ اور مجلسی دائرہ میں خود ارادیت کو کار فرما کرتی ہے اور اس کے جملہ وظائف میں استحکام خودی غایت و مقصود ہے۔ اس کا فلسفہ اتباع و اطاعت اسی کے وجدان خود ارادیت کا ایک شعبہ ہے۔ اس کے اجتماعی

نظام میں اسی کی اطاعت جائز و ضروری ہے جس کی اطاعت خود ارادیت کی شان سے اس نے اپنے اوپر واجب و ضروری قرار دی ہو ۔ وہ اطاعت جس میں اس شان کی توہین ہوتی ہو انحطاط خودی ہے۔ پس چہ باید کرد میں زیر عنوان ''حکمت کلیمی'' اقبال فرماتے ہیں :

تا نبوت حکم حق جاری کند　　　پشت پا بر حکم سلطاں می زند
در نگاہش قصر سلطان کہنہ دیر　　　غیرت او بر نتابد حکم غیر

اس کے مقابل حکمت فرعونی ہے جو اپنی تاویلات اور حیلہ سازیوں سے ایسا طلسم باندھتی ہے کہ خوئے غلامی کو پختہ کرتی ہے ۔ خضر راہ میں فرماتے ہیں :

خواب سے بیدار ہوتا ہے ذرا محکوم اگر
پھر سلا دیتی ہے اس کو حکمراں کی ساحری
جادوی محمود کی تاثیر سے چشم ایاز
دیکھتی ہے حلقۂ گردن میں ساز دلبری

اقبال کی نظر تاریخ عالم پر ہے ، سماجی اختراعات کے بے شمار نمونے ان کے سامنے ہیں ، خود ملت اسلام کی تاریخ ان کے سامنے ہے کہ طاغوتیت کس طرح عقل و خرد اور قلب و جگر پر اپنا قبضہ جماتی ہے ، فطرت انسانی و مظاہر عمرانی میں تبدیلی کر دیتی ہے اور نیا دین جاری کرتی ہے ، اپنے جواز کے لیے نئے نئے مسئلے اور نظریے تراشتی ہے ۔ مگر (حکمت فرعونی ، پس چہ باید کرد) :

حکمتے از بند دین آزادۂ　　　از مقام شوق دور افتادۂ
مکتب از تدبیرِ او گیرد نظام　　　تا بکام خواجہ اندیشد غلام
شیخِ ملت باحدیث دل نشیں　　　بر مراد او کند تجدیدِ دیں

اقبال کے ان افکار میں بڑی بصیرت کی باتیں ہیں ۔ اگر ہم خود اپنے مذہبی ادبیات کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ دفتر کے دفتر ایسے مسائل سے اٹے پڑے ہیں جو ان طاغوتی قوتوں کی تقویت کا باعث ہوتے تھے ۔ پھر اس ادب نے مدرسوں پر قبضہ جمایا ۔ طاغوتی نظام کا سب سے پہلا نشانہ نظام تعلیم ہوا کرتا ہے ۔ اس کے ذریعے سے یہ روح پر قبضہ کرتا ہے اور نظر بندی کرتا ہے ۔ اقبال کا خیال ہے کہ صرف چوب کلیم ہی اس نظام سے صف آرا ہو سکتی ہے :

کس حریفش نیست جز چوبِ کلیم

اقبال اس قوم پر ماتم کرتے ہیں جس کی کار سازی خود اس کے اپنے

ہاتھ میں نہیں ہوتی

وائے قومے کشتۂ تدبیر غیر کار او تخریب خود تعمیر غیر

اس قوم کے ضمیر سے لاکھوں آرزوئیں ابھرتی ہیں اور مر جاتی ہیں ، غیرت مند اولاد سے یہ محروم ہو جاتی ہے اور یہ اس طرح زندگی گزارتی ہے جیسے مردہ قبر میں ۔ اقبال اس نکتے کو وا کرتے ہیں کہ بے حیائی ، بد چلنی اور آبرو باختگی وغیرہ وغیرہ ایسی قوم میں سرایت کر جاتے ہیں (پس چہ باید کرد ، ۱۷) :

از حیا بیگانہ پیران کہن نوجواناں چوں زنان مشغول تن

در دل شاں آرزوہا بے ثبات مردہ زایند از بطون امہات

دختران او بزلف خود اسیر شوخ چشم و خود نما و خردہ گیر

ساختہ پرداختہ دل باختہ ابرواں مثل دو تیغ آختہ

اقبال دور جدید کے پہلے مفکر ہیں جنھوں نے آوارہ گردی ، عیاشی ، تضیع اوقات اور بے حیائی جیسے سماجی رزائل کا سبب اولی خود ارادیت سے محرومی ، غلامی اور طاغوتیت کو قرار دیا ۔ بعترضین یہ کہیں گے کہ اقوام یورپ تو آزاد ہیں ، پھر ان میں حیا سوزی اور آبرو باختگی دیگر اقوام سے کہیں زیادہ ہے ۔ اقبال کا جواب یہ ہے کہ اقوام مغرب میں جمہوریت کا نام ہی نام ہے ۔ سرمایہ دارانہ نظام کے تحت وہاں کے عوام اس طرح پس رہے ہیں کہ آزادی اور حریت ، خودی و غیرت کا ان میں خاتمہ ہو گیا ہے ۔ محض چند رسمی اداروں کے قیام سے جمہوریت نہیں آ جاتی ۔ خود ارادیت ایک طرز حیات ہے جو حیات کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے ۔ یہ ایک خاص مجلسی زندگی چاہتا ہے ۔ اسی کے ہم آہنگ معاشی زندگی ، اسی کے مماثل آئین اور قانون ۔ اقبال کہتے ہیں :

ہے وہی ساز کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے ، یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے ، اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری

اپنے عمرانی افکار میں اقبال اس حقیقت تک پہنچ چکے تھے جس کو بہت سے مغربی مفکر اور ماہران سیاست چھپاتے پھرتے ہیں کہ سلطانی جمہور اور نظام سرمایہ داری ایک ساتھ نہیں چل سکتے ۔ سرمایہ دارانہ استحصال بہت آسانی

سے جمہوریت کا روپ دھار لیتا ہے اور اس روپ سے عوام کو دھوکہ دے کر روح کو کچل دیتا ہے ۔ مغرب کا موجودہ طرزِ حیات اور سماجی ڈھانچہ اسی لیے بے حیائی اور بے غیرتی کے گرداب میں ہے ۔ وہاں نوجوانوں میں بے راہ روی اور بالغوں میں اخلاق بے حسی فروغ پا رہی ہے ۔ اس نظام میں خودی پارہ پارہ ہو چکی ہے اور مغربی انسان سرمایہ دارانہ مشین کا ایک کل پرزہ بن کر انفرادی اثبات ، استحکام اور سوز دروں کھو چکا ہے ۔ چنانچہ عائلی زندگی کا انتشار روز افزوں ہے ۔ محبت و مودت ، اپنے اور بیگانوں کا خیال ، یہ سب جذبات عالیہ رفتہ رفتہ ناپید ہوتے جاتے ہیں ۔ دیکھیے پس چہ باید کرد (صفحہ ۷۱) :

ملتے خاکستر او بے شرر — صبح او از شام او تاریک تر
ہر زمان اندر تلاش ساز و برگ — کار او فکر معاش و ترسِ مرگ

اقبال مارکسی انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں ۔ ان کو اس انقلاب کا یہی پہلو پسند ہے کہ یہ سرمایہ داری کی نفی ہے (پس چہ باید کرد ، صفحہ ۲۱-۲۲) :

روس را قلب و جگر گردیدہ خون — از ضمیرش حرف لا آمد برون
کردہ ام اندر مقاماتش نگہ — لا سلاطین ، لا کلیسا ، لا الہ

مگر مارکسی انقلاب نے اقبال ، کا خیال تھا ، ابھی اثبات کے کوچہ میں قدم نہیں رکھا ۔ اس لیے اس انقلاب کو وہ ناتمام خیال کرتے تھے اور ایک اور عظیم انقلاب کا دیباچہ سمجھتے تھے ۔ وہ عظیم انقلاب قرآنی انقلاب ہوگا ۔ چنانچہ ملت روسیہ کو جمال الدین افغانی کے واسطے سے ایک پیغام دیتے ہیں اور مسلمانوں کی مثال دے کر متنبہ کرتے ہیں کہ (جاوید نامہ صفحہ ۸۷) :

منزل و مقصود قرآن دیگر است — رسم و آئین مسلمان دیگر است
در دلِ او آتش سوزندہ نیست — مصطفٰی در سینۂ او زندہ نیست
بندۂ مومن ز قرآن بر نخورد — در ایاغِ او نہ مے دیدم نہ درد
خود طلسمِ قیصر و کسریٰ شکست — خود سر تخت ملوکیت نشست
تا نہالِ سلطنت قوت گرفت — دین او نقش از ملوکیت گرفت
از ملوکیت نگہ گردد دگر — عقل و ہوش و رسم و رہ گردد دگر

ان کو اندیشہ ہے کہ کہیں یہ انقلاب تاسیس آمریت کا باعث نہ ہو اور معاشی مساوات کے لیے سیاسی جبریت کی ترویج کا سبب نہ بنے ۔ یہ صورت بھی افراد اور اقوام کی موت ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے قیصر و کسریٰ کا طلسم توڑا تھا مگر خود ملوکیت کی تجدید کا باعث ہو گئے ۔ ہماری اس داستان سے عبرت لو ۔ جانو کہ اس جہان کو ایسی ملت کی ضرورت ہے

جو ایک دوسرے کے لیے بشیر ہوں اور نذیر ہوں ۔ موجودہ اشتمالی آمریت کا کمزور ترین رخ یہی ہے کہ بشارت اور نذارت کے وظیفے سے عوام اور جمہور محروم ہیں ۔ ان کا کام آمنا و صدقنا سے زیادہ نہیں ہے ۔ یہ مزدکیت تو سماجی اختراعات و ایجادات کا ایک ایسا نظام ہے جس میں افراد رسل و رسائل، ربط و ضبط، تنقید و نظر، اور ان تمام بین الافرادی وسیلوں سے محروم ہیں جن کے ذریعے وہ ایک دوسرے کی اصلاح کر سکتے ہوں، اپنے حکمرانوں کا احتساب کر سکتے ہوں ۔ چنانچہ اس مزدکیت میں ایک اور انقلاب کے اسباب جمع ہو رہے ہیں:

اے کہ می خواہی نظامِ عالمے   جستہ ای او را اساس محکمے؟

انسان سے اس کی پوری شخصیت محض روٹی کے معاوضہ میں لے لینا شکست آدمیت ہے ۔ اس شکست سے پھر ایک مرتبہ استیصال کی راہیں ہموار ہوتی ہیں ۔ ایسی اختراعات اور اعمال و تدابیر سے روک کا کوئی سامان نہیں ہو سکتا جو باندازِ دیگر طاغوتی نظام کی تجدید ثابت نہ ہوں ۔ انقلاب اکتوبر سنہ ۱۹۱۷ع سے ابتک اشتراکیت نے جہاں سرمایہ داری کے خلاف ایک بڑی ریاستی اور ملی ضمانت کی حیثیت سے ثابت قدمی کا ثبوت دیا ہے، وہاں عمرانی اور سیاسی حیثیت سے وہ صرف ایک طاغوتی نظام کا ہی درجہ رکھتی ہے ۔ اس کے ادارے انتظامی اور مملکتی طاقت کے ایسے اہرام ہیں جن میں افراد قوم صرف اینٹ اور گارے کا کام دیتے ہیں ۔

اقبال اس لیے مغربی سرمایہ داریت اور اشتراکی مزدکیت دونوں راستوں سے ہٹ کر اسلام کی دعوت دیتے ہیں ۔ انھوں نے کوئی تفصیلی خاکہ تو پیش نہیں کیا مگر چند بنیادی باتیں اس نظام کی پیش کی ہیں ۔ سب سے پہلی تو یہ ہے کہ تمام بنی نوع انسان کو ایک سمجھا جائے ۔ دوسری یہ کہ تمام مال و متاع کا مالک خدا کو سمجھا جائے اور انسانوں کو محض امین اور تیسری اہم بات نظام رباً کا خاتمہ ہے ۔ سرمایہ داری کی بنا صرف ان دو فریب کاریوں پر قائم ہے: ایک تو یہ کہ انسان مال و متاع کے مالک ہیں اور دوسری یہ کہ سود خواری ایک جائز قانونی اور انسانی حق و عمل ہے ۔ جب اقبال یہ بیان کرتے ہیں کہ تمام بنی نوع انسان کو ایک سمجھا جائے اور مال و متاع کو محض ایک امانت سمجھا جائے تو وہ ہرگز عقیدہ یا خیال کی درستگی کی بات نہیں کہتے ۔ اس دائرے میں وہ معتقدات کی حد میں نہیں بلکہ سماجی دائرے میں ہیں ۔ یہاں وہ ایسے نظام کی تشکیل اور ایسے سماجی اختراعات کی دعوت دیتے ہیں جن کو ہم مذکورہ بالا کلیات کی شکل میں بیان کر سکیں ۔

اقبال نے بہرحال فقہ اسلام اور آئین اسلام کا ایک واضح معیار معاشی زاویہ نگاہ سے ضرور بیان کیا اور تاکیداً بیان کیا کہ اس سے عوام کے معاش کا مسئلہ

حل ہو گا - انہوں نے ایک خط میں قائداعظم سے کہا کہ میں نے اسلام اور قانون اسلام کا مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجہ تک پہنچا ہوں کہ اس کے نفاذ سے عامۃ الناس کے روٹی پانی کا مسئلہ حل ہو گا - انہوں نے اپنے کلام میں جگہ جگہ اس کا اشارہ کیا ہے کہ اسلامی ادبیات کا بڑا حصہ "سلطانی و ملائی و پیری" کے مفادات کے مطابق مدون ہوا ہے اس لیے قطعی طور پر نظر ثانی کا محتاج ہے - وہ تمام فقہ جو "غیر مکتسب آمدنیوں" کا جواز فراہم کرے، محنت پیشہ کو اس کی محنت کے پھل سے محروم کرے، افلاس میں اضافہ کا باعث ہو اور دولت کے ارتکاز کے لیے شرعی وسیلے فراہم کرے دین اسلام میں بہت بڑا دجل ہے - یہ ایسی ہی فقہ ہے جس نے اسلام کا اقتدار غاصبین اور جابرین کے حوالے کیا اور مسلمانوں کے سامنے ان کو امام ملت وغیرہ کے عنوان سے پیش کیا - اس لیے اقبال شدت سے قانون اسلام کی تشکیل جدید کی ضرورت محسوس کرتے تھے - اسلام صرف ایسے آئین اور فقہ کا متحمل ہو سکتا ہے جو انسانی خودی کے استحکام کے لیے سامان فراہم کر سکے، اس کے بنیادی حقوق کی تکمیل کے حقیقی وسیلے فراہم کر سکے، کسی ایک قدر کی خاطر زندگی کی دوسری اقدار واپس نہ لے لیے اور جس میں ترقی کا یہ پیمانہ رائج ہو کہ ان اقدار کی کس درجہ تکمیل اور توسیع ہوئی۔

بزم حیات کی آراستگی اور اس کی خاطر استحکام خودی، انسانوں کے لیے ارضی معاملہ ہے - زندگی کی خلاق قوتیں صحت مند اور توانا اداروں کا تجربہ کرتی رہتی ہیں اور ان میں فعال تغیر و تبدل کرتی رہتی ہیں مگر اس سارے تغیر و تبدل پر جس پر سارے حال و مستقبل کا انحصار ہوا کرتا ہے ذرائع اور وسائل کی بھی حدیں عائد ہوتی ہیں - جن قوموں کے پاس ذرائع اور مسائل کی کمی ہوتی ہے، وہ صرف افلاس اور آفات کی ہی اپنے افراد میں منصفانہ تقسیم کر سکتی ہیں - بزم وجود میں افراد کی باہمی ہم آہنگی اور مساوات زندگی کا منشأ، جو خیرو برکت کی فضا سے معمور ہو صرف اس صورت میں پیدا ہو سکتا ہے کہ ضرورتوں کے پورا کرنے کے سائل میں توسیع اور ضروری پیداوار میں اضافہ ہو - ان ہی ذرائع اور وسائل سے طبعی ماحول ہماری تمدنی زندگی کا ایک حصہ بنتا ہے اس لیے سماجی زندگی کا اہم ترین وظیفہ ان ذرائع اور وسائل کی ترقی ہے، عددی اور کیفی ترقی - اس کو اصطلاح عام میں آج کل سرمایہ کاری کہتے ہیں - سائنسی نقطۂ نظر سے یہ قیاتی اطلاق اور ارتکاز ہے، فلسفیانہ انداز میں اس کو تسخیر کائنات کہتے ہیں - ویسے حیاتی نقطۂ نظر سے یہ انجذاب و باز آفرینی فطرت ہے - سرمایہ کاری ان تمام ایجادات، اختراعات، کل پرزوں، آلات و اوزار، تنصیبات، مواصلات وغیرہ وغیرہ پر مشتمل ہوتی ہے جن سے کوئی معاشرہ ذخیرۂ قدرت کو کام میں لا کر اشیائے ضرورت حاصل کرتا

ہے - تمام پیداوار اور ثروت اس سرمایہ کاری کے تناسب سے معین ہے - چنانچہ ایک ملک اور دوسرے ملک میں سالانہ پیداوار کا فرق اسی سرمایہ کاری کے فرق سے ہوتا ہے - مشرقی اقوام میں سرمایہ کاری کی سطح بہت گری ہوئی ہے - اس سطح کو مسلسل بلند کرنا قومی زندگی کے لیے از بس ضروری ہے - اسی سے بیماری ، افلاس اور جہالت کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے - اس لیے مقرون اجتماعی نصب العین سرمایہ کاری کے تیز سے تیز تر اضافہ کو قرار دیا جا سکتا ہے - یہ کوئی مادی نصب العین نہیں ہے - اس کا منشا بہتر انسانوں کی تخلیق اور انسانوں کے لئے بہتر ماحول فراہم کرنا ہے - اس وجہ سے یہ ایک روحانی نصب العین ہے - سرمایہ کاری اسی لیے ارضی حیات کی مستقل قدر ہے جس کو کسی حال ملتوی نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس میں کمی آنے دی جا سکتی ہے - عام الفاظ میں یہ تمام سماجی اور عمرانی تدابیر کا یوں سمجھیے کہ ارضی یا مادی پہلو ہے - اسلام اس پہلو کو صاد کہتا ہے - اقبال نے اپنے ایک مشہور شعر میں اس حدیث رسول اکرم کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تمام روئے زمین میری مسجد ہے - اس طرح یہ پوری زمین مقدس ہے - مومن کی حیات اور شعور اس کا داخلی پہلو ہے - چنانچہ اقبال نے یہ بحث مدلل کی ہے کہ اسلام میں روح اور مادہ کی ثنویت نہیں ہے - وہ ان کے باہم تسلسل کے قائل ہیں[1] - اس بحث کو زیادہ مقرون طور پر یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ خارجی نقطۂ نظر سے سرمایہ کاری سماج کا محسوس و مجسم سلسلہ ہے جب کہ داخلی طور پر سماج حیات شعور اور عمل کا ایک دریائے بیکراں ہے - جس طرح کسی روح کا وجود جسم کے بغیر نہیں اور جہاں کہیں روح ہے وہاں اس کا جسد خارجی بھی وجود رکھتا ہے ، اسی طرح بزم عمرانی بھی ایک خیال بے پیکر نہیں - نظام سرمایہ کاری اس کا جسم ہے ، حیات بیزار مذاہب جسم بیزار ہیں اور سرمایہ کاری کو نری مادیت قرار دے کر اقوام و ملل کو کمزور کرتے ہیں - اسلام نے بار بار یہ جتلا کر کہ ہم نے زمینوں ، آسمانوں ، چاند ، سورج ، چوپایوں ، دریاؤں پہاڑوں وغیرہ کو تمہارے لیے مسخر کیا ہے سرمایہ کاری کی دعوت دی ہے -

اسلام عینی طور پر دوسری ثقافتوں سے اس لیے ممیز ہے کہ سرمایہ کاری کا اپنا منفرد طریقہ ایجاد کرنے پر مامور ہے - شریعت اسلام میں واضح طور پر افراد انسانی کو کفایت شعاری کی تعلیم دی گئی ہے - تمام سرمایہ کاری کفایت شعاری کا تفاعل ہے - جتنی زیادہ صرف میں کفایت ہو گی ، وہ کفایت مال و اسباب کو سرمایہ کاری میں مشغول کر سکے گی اور اس ازدیاد سرمایہ کاری سے

۱- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ، مترجمہ نذیر نیازی ، ۱۵۹-۱۶۰ -

کلی پیداوار میں اضافہ ہوگا جو سب کے کام آئے گا ۔ اس لیے کفایت شعاری کو منہاج اسلام کا درجہ حاصل ہے ۔ مسلم معاشرہ اسی سے توانائی حاصل کرتا ہے اور اپنے استحکام میں اضافہ کرتا ہے ۔ انفرادی کفایت شعاری اجتماعی سرمایہ کاری ہے اور مجموعی فلاح و بہبود ہے ۔ یہ ملت اسلام کی دائمی حکمت عملی کا اصول ہے جس سے سماجی ترقی کے ہر وقت تازہ امکانات پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اپنی تنظیمی شکل میں ملت اسلام نظم و ضبط کا مربوط سلسلہ ہے جو تعیش اور اسراف کی تادیب کرتی رہتی ہے اور کسی کو جادۂ مستقیم سے ہٹنے کی اجازت نہیں دیتی۔

سرمایہ کاری کے طریقوں' پیداوار کی نوعیت و مقدار اور تقسیم دولت میں باطنی ربط و تعلق ہوتا ہے ۔ صحت مند نظام عمرانی ایسے میکانزم پیدا کرتا رہتا ہے جو ان طریقوں اور اداروں کو وجود میں لاتے ہیں جن سے پیداوار کی نوعیت اور مقدار احتیاجات عامہ کو منصفانہ طور پر پورا کرتی ہے اور نیز اسباب زندگی اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ لازمی طور پر کم و بیش ایک عام مساوات قائم ہو جاتی ہے ۔ اہل طاغوت کے ہاں سرمایہ کاری کا ہر اضافہ صرف چند افراد کے ہاتھ میں جو ایک مخصوص طبقہ بن جاتے ہیں' وسائل دنیا مرتکز کر دیتا ہے' دوسرے طبقات محتاج سے محتاج تر ہوتے چلے جاتے ہیں ۔ اقبال کے عمرانی افکار ایسے تمام مدنی نسیجوں ، اجتماعی تنصیبوں ، اداری سانچوں اور آئینی تعاملوں کو متزلزل کرتے ہیں جو ان کی ابلیسیت کے مظاہر ہیں ۔

مسلم سماجی فکر کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ اس نے ثقافت اسلام کے انمٹ نقوش کی خود غلط تعبیر و تاویل کرکے ان کی وجودیاتی قدر و قیمت گھٹا دی ۔ ہمارے افکار کے افلاس کا یہ عالم ہے کہ ایسے بیشتر واقعات کو جو ثقافت اسلامیہ کی علامت بن چکے ہیں ہم شخصی اخلاق کی بلندی کی مثال قرار دے کر انفرادی واقعات میں شمار کرتے ہیں ۔ مثلاً یہ واقعہ کہ ایک شخص نے برملا کھڑے ہو کر کہا کہ ہم حکم نہیں مانیں گے اور بات نہیں سنیں گے جب تک ہمیں یہ بتلایا نہ جائے کہ ہم یہ جو تم لمبا کرتا پہنے ہوئے ہو یہ کس طرح بنا ، ایک چادر سے تو بن نہیں سکتا اور جب تک اس سوال کا جواب تسلی بخش نہ مل سکا کام نہ بنا ۔ پھر یہ واقعہ کہ بیت المقدس کے فاتح کا اس حال میں استقبال ہوتا ہے کہ اس کا خدمت گار اونٹ پر سوار ہے اور وہ خود اونٹ کی نکیل ہاتھ میں تھامے ہوئے چلا آتا ہے ۔ احتساب و مساوات کے ایسے بہت سے واقعات یادگار ہیں مگر ہم ان کی تاویل ان بزرگوں کے علو اخلاق سے کرتے ہیں اور ان کی نفسی پاکیزگی پر محمول کرتے ہیں ۔ پھر اس کے بعد ان کو انفرادی کردار کے نمونوں کے طور پر بیان کرتے ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ واقعات ایک خارجی اور معروضی نظام کے جزوی اور

داخلی مظاہر ہیں ۔ اگر ایک شخص برملا احتساب کر سکا تو اس لیے کہ وہ عمرانی ماحول ایسا ہی تھا اور اجتماعی معاملات کی تالیف اسی طرح ہوئی تھی کہ ایسے واقعات کا ظہور ان کے تمدن کا فطری تقاضہ تھا۔ چنانچہ یہ کوئی بے مثل واقعات نہیں ہیں ۔ یہ تو روزمرہ کے معمولات میں سے تھے ۔ مجلسی ، آئینی ، معاشی زندگی کی کشیدہ کاری ان سے ہوتی تھی اور پورا سماجی ڈھانچہ ان سے بنتا تھا ۔ چنانچہ ہر شخص اپنا رویہ اس کے مطابق رکھتا تھا ۔ یہ وہی نظام ہے جہاں مال و متاع حلال واسطوں سے آنے کے باوجود اہل متاع و دولت کے پاس امانت خدائی یا اجتماعی ہوتی تھی ۔ مجال نہ تھی کہ ایک آدمی کو جو کی نان خشک بھی نہ ملے اور دوسرا آدمی میدہ کی روٹی کھاتا ہو ، ایک کے بدن پر حریر ہو اور دوسرے کے بدن پر روئی کا چیتھڑا بھی نہ ہو ۔ یہ وہی نظام ہے جس میں ہر والی اس کو ہر بات کا جواب دینا پڑتا تھا اور سب سے بڑا حاکم سب کے سامنے اپنے اعمال کا حساب پیش کرنے پر مجبور تھا ۔ جن باتوں کو ہم ان اصحاب کی ذاتی فضیلتیں کہتے ہیں وہ اس نظام کی اجتماعی فضیلت کا لازمی جز تھیں اور وہ لوگ ہر آن اپنے اس نظام کی حفاظت کرتے تھے جس میں رزق سب کو بہم پہنچتا تھا ۔ بلال یا ابو ہریرہ یا ابوذر ایسا ہی کھاتے پیتے اور اوڑھتے تھے جیسا سعد بن وقاص یا عمرو بن عاص یا علی بن ابی طالب یا عمر بن خطاب ۔ یہ کسی کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ حرام راستوں پر اپنے اکل حلال کو لگائے یا دولت کے انبار لگائے ۔ احتساب معاملات ہر شخص کا فریضہ تھا ۔ جب کبھی اور جہاں کہیں سے اس جادۂ مستقیم سے انحراف کی خبریں آتی تھیں فوراً حاکمانہ اختیارات کے ذریعہ یہ معاشرہ اپنے اس انحراف پر قابو پا لیتا تھا ۔ اس اجتماعی سنت سے اسلام کا یہ نکتہ مدون ہوتا ہے کہ قانون اور حکومت فعال ادارے ہیں جو حسب ضرورت اپنا اظہار کرتے ہیں اور یہ کہ ضرورت کا تعین اجتماعی مساوات زندگی سے ہوتا ہے ۔ جب تک عبدالرحمن بن عوف ایسا ہی کھاتے پیتے ہیں ، اسی معیار پر زندگی گزارتے ہیں جس پر دوسرے تمام اور لوگ ، لگ بھگ ایسے ہی مکان میں رہتے ہیں جیسے کہ دوسروں کے پاس ہیں اور دولت جمع نہیں کرتے بلکہ صرف کر دیتے ہیں جو ان کی ضرورت سے زائد ہو دوسروں کی ضرورتوں پر ، تب تک ان سے بذریعہ حکومت یا قانون دولت لے لینے کی کوئی وجہ نہیں ہے ۔ حاکم کوفہ کی حویلی نذر آتش کر دی گئی اور یہ کام حکومت نے کیا اس لیے کہ یہ تمدن کسی فرد کو اسراف کی اجازت نہیں دے سکتا تھا ۔ ہم ان اسباب کا یہاں تجزیہ نہیں کریں گے کہ کس طرح یہ تمدن تباہ ہو گیا ۔ مگر اس بات کا ہمیشہ اعادہ کرتے رہیں گے کہ یہی تمدن اسلام ہے اور اسی کا احیا اسلام کا اخلاقی' روحانی اور سیاسی

نصب العین ہے ۔

جاوید نامہ میں جمال الدین افغانی کی زبانی اقبال نے روس کو جو پیغام دیا تھا، وہ اسی طرز زندگی کا تھا ۔ اس تمدن اور روسی تمدن کا فرق عیاں ہے ۔ اشتراکیت جدید احتساب اور دار و گیر کا کوئی موثر طریقہ اپنے نظام میں پیدا نہیں کر سکتی اور یہی برائی اس کو ایک ایسے طبقاتی نظہر میں تبدیل کر دیتی ہے جس میں نہ تو آمدنی کی مساوات ہے ، نہ معیار زندگی کی مساوات ، نہ اختیار و احتساب کی مساوات و تنظیم ۔ چینی انقلاب ابھی تک معیار زندگی کی ایک عام مساوات پر کار بند ہے مگر اس مساوات کو استقلال دینے کے ذرائع سے وہ بھی محروم ہے یعنی وہ کوئی ایسا سماجی میکانزم نہیں پیدا کر سکا ہے جس کے ذریعہ عوام میں سے ہر فرد اپنے کو اتنا طاقتور پائے کہ وہ احتساب کا وسیلہ اختیار کر سکے اور اس کے واسطے سے اہل انحراف کو اپنی مرضی سے برخواست کرسکے یا کروا سکے اور تعمیری تبدیلی کے لیے جدوجہد کر سکے ۔ اس لئے یہ نظام آب حیات سے محروم ہے ۔ یہ تعمیر نو ہے مگر اس میں خود گری و خود نگری کا سامان نہیں ہے ۔ اقبال کے عمرانی فکر کا پیام یہ ہے (مسافر) :

برخور از قرآن اگر خواہی ثبات　　در ضمیرش دیدہ ام آب حیات
می دہد ما را پیام لا تخف　　می رساند بر مقام لا تخف

وہ عصر حاضر کو دعوت انقلاب دیتے ہیں ۔ وہ ساری انسانی کائنات اور تمام نظم عمرانی میں قیامت خیز انقلاب چاہتے ہیں ۔ وہ ملت اسلامیہ کے کہنہ نظام اور تمدن مغرب کو یکسر ملیامیٹ کرنا چاہتے ہیں تا کہ پائدار مدنیت کی تعمیر ہو سکے ۔ اس باب میں وہ کسی سمجھوتے کے قائل نہیں ہیں ۔ ان کا فلسفہ ہے کہ (پس چہ باید کرد ۱۹-۲۰) :

در جہاں آغاز کار، از حرف لا ست　　این نخستیں منزل مرد خداست
ملتے کز سوز او یک دم تپید　　از گل خود خویش را باز آفرید
لا مقام ضرب ہائے پے بہ پے　　این غو رعد است نے آوازِ نے
ضرب او ہر بود را سازد نبود　　تا بروں آئی ز گرداب وجود

ثقافت اسلامیہ کے مسائل کا تجزیہ کرتے ہوئے اقبال فقر و درویشی کو واضح کرتے ہیں جو اس کے نظام وجود میں ابھی سوئی ہوئی ہے اور اس کا تقابل اس درویشی سے کرتے ہیں جو اس غیر اسلامی ثقافت میں ہے جس کو ہم نے ولایت مدار تمدن کہا ہے ۔ وہ درویش جس کا سر چشمۂ ہدایت شعور نبوت ہے ایسا ہوتا ہے کہ (پس چہ باید کرد ، ۲۳) :

برگ و ساز او ز قرآن عظیم　　مرد درویشے نہ گنجد در گلیم

وہ کہتے ہیں کہ درویش وہ نہیں ہے جو گلیم کے اندر دبکا ہوا ہو بلکہ درویش وہ شخص ہے جس کے ایک نفس سے سینکڑوں انجمنوں میں گرمی پیدا ہو، جو پر پرواز سے محروم لوگوں کو ذوق پرواز عطا کرے اور معمولی حقیر جانور کو شہبازی سکھلائے۔ درویش وہ ہے جو خلق کو جبر و قہر سے نجات دلوائے اور سلطان کے سامنے لا ملوک کا نعرہ بلند کرے۔ قرآن جس فقر و درویشی کی تعلیم دیتا ہے وہ ہست و بود کا احتساب ہے۔ یہ وہ فقر ہے جس کی تاثیر سے بندہ مولا صفات ہو جاتا ہے۔ کافر کا فقر خلوت دشت و صحرا ہے، مومن کا فقر یہ ہے کہ بحر و بر پر لرزہ طاری ہو جائے۔ اقوام حاضر کا علاج انقلاب ہے کہ وہ لا کی ضرب کلیم سے پورے سماجی ڈھانچے کو تہ تیغ کر دیں۔ درویش کافر کے لیے زندگی غار کوہ کے سکون میں ہے مگر درویش قرآن کے لیے مرگ باشکوہ میں ہے۔ اقبال ماتم کرتے ہیں کہ (پس چہ باید کرد):

وائے ما اے وائے این دیر کہن   تیغ لا در کف نہ تو داری نہ من

پھر کہتے ہیں:

تا کجا بے غیرت دین زیستن   اے مسلمان مردن است این زیستن
بر عیار مصطفیٰ خود را زند   تا جہانے دیگرے پیدا کند

اقبال اس قوم پر آہ کھینچتے ہیں جس میں میر و سلطان تو ہیں مگر درویش کوئی نہیں۔ ''مسلم قوت دین سے بدظن ہے اور اپنے کاروان کا خود رہزن ہے۔ اس کی زندگی میں سوز ہے نہ سرور باطنی۔ وہ پست فکر، دوں نہاد اور کور ذوق ہے۔ اس کے مکتب و ملا کور ذوق ہیں، وہ کج اندیشی سے خوار ہے اور اس میں ذوق انقلاب مردہ ہے۔ مفلس قلاش و بے پرواہ ہے۔ اس کے شیخ فرنگی مالکوں کے مرید ہیں اگرچہ مقام بایزید سے گفتگو کرتے ہیں اور محکومی کو رونق دیں بتلاتے ہیں۔''[۱]

اقبال مرد حر کے شمائل میں یوں رنگ بھرتے ہیں: ''مرد حر کو استحکام لاتخف سے ہے۔ ہم میدان میں سر جھکائے ہوتے ہیں، وہ سر بکف ہوتا ہے۔ لا الہ سے اس کا ضمیر روشن ہوتا ہے۔ وہ سلطان و میر سے بندھا نہیں ہوتا۔ ہم سب فرنگ کے بندے ہیں مگر وہ خدا کا بندہ ہوتا ہے۔ ہمارے صبح و شام ساز و برگ کی فکر میں بسر ہوتے ہیں لیکن انجام کار ہمارے لیے تلخی موت ہے۔ مگر اس جہان بے ثبات میں اس کو ثبات حاصل ہوتا ہے، اس کی موت بھی حیات کے مقامات میں سے ہوتی ہے۔ اس کی ضرب سے کوہ گراں پاش پاش ہو جاتا ہے جب کہ ہم خس و خاشاک کی طرح اسیر گرد

۱- پس چہ باید کرد، ۲۳-۳۱-

ہوتے ہیں"[1] -

اقبال کے افکار میں مرد درویش اور مرد حر سماجی علامتیں ہیں - ان سے مراد وہ انقلابی انسان ہیں جو نظام کہنہ میں لرزہ پیدا کرتے ہیں اور اپنی ضرب سے اس کو پاش پاش کر دیتے ہیں - یہ وہ لوگ ہیں جو نئی ثقافت کی طرح اندازی کرتے ہیں جس کی بنیاد امتیاز خوب و ناخوب اور اکل حلال پر ہوتی ہے - اقبال "یورپ پر افسوس کرتے ہیں کہ وہ اس مقام سے آگاہ نہیں ہے جسے حلال حرام کا علم کہتے ہیں - کمزوروں سے روٹی چھین لینے اور تن سے جان نکال لینے کو وہ حکمت جانتا ہے - تہذیب نو کا شیوہ آدم دری ہے جو سوداگری کے پردے میں ہوتی ہے - چنانچہ اس کی فکر چالاک نے نظام بینکاری ایجاد کیا ہے اور نور حق کو انسان کے سینے سے اڑا لیا ہے - جب تک اس نظام کو تہ و بالا نہیں کیا جاتا تہذیب اور دین سب سودائے خام ہیں[2]" - واضح ہو کہ بینکاری ایسا نظام ہے جس میں چپکے چپکے ساری قوم کا مال و متاع جمع کر لیا جاتا ہے یا اکٹھا ہوتا ہے اور پھر یہ مال و متاع اہل تمول کے لیے ذریعہ اضافہ دولت و اقتدار بنتا ہے - وہ اس کو مشغول کرکے اپنی دولت میں اور اضافہ کرتے ہیں - اس کا نام انھوں نے نظام اعتبار و سوداگری و شغل سرمایہ رکھا ہوا ہے - اس نظام میں جو جتنا زیادہ مال و متاع کا مالک ہو وہ اتنا ہی صاحب اعتبار ہوتا ہے اور اس سے کہیں زیادہ بینکرز کے بہتے مال سے مستفید ہوتا ہے - سرمایہ دارانہ مدنیت جس کا مقصد ارتکاز دولت ہے ، وہ اسی نظام کے وسیلہ سے ترقی پاتا ہے - اقبال کہتے ہیں :

تا تہ و بالا نہ گردد این نظام ✱ دانش و تہذیب و دین سودائے خام

اقبال کہتے ہیں کہ حیات کی گہرائیوں سے شریعت یعنی آئین عمرانی کی اساس ہونی چاہیے اور اس کا پہلا فلسفہ خوب و ناخوب کی پرکھ ہے - اگر دنیا کو حلال و حرام کی تمیز ہو جائے اور اپنے نظام میں وہ اس پر کار بند ہو تو قیامت تک کے لیے استواری پیدا ہو جائے - فقیہان امت کو یہ درک حاصل نہیں ہے کہ وہ حرام و حلال کا فرق بتا سکیں - اس کے لیے ایک نئی بصیرت درکار ہے جس کی بنیاد عدل و تسلیم و رضا پر ہو اور جس کا سرچشمہ مصطفیٰ (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کا ضمیر ہو - امت اسلامیہ کو نصیحت کرتے ہیں کہ یاد

۱- پس چہ باید کرد ، ۲۲-۳۱ -

۲- ایضاً ۳۷-۳۸ -

رکھو ہجر (ہجر خداوند) سے جان لب پر ہی کیوں نہ آ جائے ، وصل تلاش کرنے کی بجائے اس کی رضا جوئی تلاش کرو ۔ اقبال کی اس نصیحت میں سّرِ نبوت ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مصطفیٰ کو اس کی رضا کی خبر ہے اور دین اس رضا جوئی کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔ اس شریعت کے ذریعے احسن تقویم حاصل کرو اور اپنے آپ کو ابراہیم کے ایمان کا وارث بناؤ ۔ اور :

در جہان اسرار دین را فاش کن　　　نکتۂ شرع مبین را فاش کن

اقبال اس نتیجے تک پہنچے ہیں کہ :

کس نہ گردد در جہان محتاج کس　　　نکتۂ شرع مبین این است و بس

اقبال کی نظر فقیہوں کی طرفہ طرازیوں پر ہے جو صدیوں سے جاری ہیں ۔ انھوں نے طرح طرح کی تاویلات سے دین اسلام کو بدل دیا ہے ۔ انھوں نے مفت خور خواجاؤں کو امرائے اسلام اور عیش کوش فرعونوں کو شکوہ اسلام قرار دیا اور مسلمانوں پر بہت ہی کرب ناک پست کنندہ نظام ہائے روز گار کو مسلط کرنے کے لیے حیلے حوالے پیدا کیے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مکتب وملا بڑی سخن طرازیاں کرتے ہیں مگر مومنوں کو اسی نکتہ کی شناخت پیدا نہیں ہونے دیتے ۔ زندہ قومیں تاویلوں سے مردہ ہو جاتی ہیں ۔ چنانچہ وہ جو علم قرآن و حدیث کے مدعی ہیں شریعت میں کم سواد و بے نظر ہیں ، ان کی عقل و نقل اور دلیل و پسند محض ہوس کی بندش میں ہیں ، ان کا منبر دراصل نان کی تپائی ہے ۔ یہ وہ کلیم ہیں جن کے ہاتھ میں ید بیضا نہیں ۔

سیاسیات حاضرہ سے اقبال بہت مایوس ہیں ۔ یہ سیاست اس قسم کی ہے کہ غلاموں کی ڈوریوں کو اور مضبوط کرتی ہے ۔ ہنگامۂ جمہوری صرف ملوکیت کے چھرہ پر نقاب ہے ۔ اس کی فضا میں بال و پر پیدا نہیں ہو سکتے ۔ یہ سیاست کاری ایسی ہے کہ طائر قفس سے کہتی ہے ”اے دردمند ، صیاد کے آشیاں میں خانہ بند ہو جا“ ۔ ایسے سیاست کار کی گرمی گفتار سے الحذر ، اس کی لچھے دار باتوں سے الحذر جو بندہ مجبور کو اور مجبور بنانے والا ہے ۔ اس کے جام شراب سے الحذر ۔ اے مردِ آزاد اپنی خودی سے غافل نہ ہو اور فرعون کے سامنے حرف کلیم بلند کر یہاں تک کہ تیری ضرب سے دریا دو نیم ہو جائے ۔ کاروان اسلام کے بارے میں کہتے ہیں کہ ”اس کی رسوائی ہے (دل) داغ داغ ہے اس کے قائد میں نور نہیں ہے ، وہ تن پرست ، جاہ مست اور کم نگاہ ہے ۔ اس کا اندرون لااللہ سے بے نصیب ہے ۔ حرم میں قیام رکھتا ہے مگر کلیسا کا مرید ہے ۔ اس کا دامن پکڑنا ابلیہی ہے ۔

جب تک مسلمانوں میں انقلابی روح پیدا نہیں ہوتی مسلم قیادت پر اقبال کا عمومی تبصرہ ہمیشہ درست رہے گا ۔ تن پرست ، جاہ مست اور کم نگاہ لوگ اس

امت کی زمام قیادت سنبھالتے رہیں گے - کلیسا کی مریدی یا "زنارِ فرنگی" کلام اقبال میں بہت معنی خیز استعارے ہیں - مریدان کلیسا سے وہ سب اہل اختیار مراد ہیں جو مغرب کے انسانیت کش استبدادی نظام کو ملت اسلام کی ہئیت اجتماعی پر ٹھونسنا چاہتے ہیں - ان مریدان کلیسا نے زندگی کے ہر شعبہ میں ان ہی حالات کو پیدا کر دیا ہے جن سے مغرب کی فضا مسموم ہے اور انکا نظام مدنیت متزلزل ہے -
"لاالہ" کے نور سے خالی ہونے کی وجہ سے ہم نے وسیع پیمانے پر صنعتی ترقی ، سرمایہ کاری ، زر کاری ، اعتبار اندوزی ، مالیاتی منصوبہ بندی وغیرہ وغیرہ کی ان ہی تنظیمی اور اداراتی ساختوں کی اپنی ملی ہئیت میں وسیع پیمانہ پر پیوند کاری کی ہے جو خاص الخاص مغربی تمدن کی پیداوار ہیں اور ان کے بے نور استیصالی نظام کا جز ہیں - یہ پورا نظام ابلیسانِ خاکی کی ایجاد و اختراع ہے - اس کو وہ تجارت و سوداگری کا نام دیتے ہیں - اقبال پوچھتے ہیں : "اے رب یہ جادو ہے یا تجارت ؟" -
ہم نے روح اسلام کے لحاظ سے تجربات نہیں کیے - اقبال ایسی پوری قیادت کو ابلہی قیادت کہتے ہیں جو ہمہ طور اس ملت کا چہرہ بگاڑنے پر لگی ہوئی ہے مگر حرم میں مقیم ہونے کی دعویدار ہے - اس کی کم نگاہی اور سیاست بندِ غلامی کو اور مضبوط بنانے والی ، جمہورت کی آڑ میں ملوکیت کو مستحکم کرنے والی اور مرغ قفس کو اور اسیر کرنے والی ہے - اس سے پیشتر اقبال یہ بتا چکے ہیں کہ وہ فقیہ جن کی پشت پر ماضی کا انبار ہے وہ بھی کم سواد ہیں کہ حلال و حرام کا فرق کرنے سے قاصر ہیں ، ان کے ضمیر میں شعور عدل کا فقدان ہے اور اس لیے وہ "احسن تقویم" کے تقاضوں سے عاری ہیں - ان کی زیادہ تر میراث وہ تاویلات اور مسائل ہیں جن کے ذریعہ قرون وسطیٰ کے طاغوتی نظام ہائے جبر و قہر پر ، جن کے اعماق فرعونی میں افلاس و نامرادی کے سوا کچھ نہ تھا ، مذہب و شریعت کا ٹھپہ لگایا گیا - حقیقت یہ ہے کہ بقول اقبال (بندگی نامہ ، مذہب غلاماں) :

دین و دانش را غلام ارزان دہد — تا بدن را زندہ دارد جان دہد
گرچہ برلب ہائے او نام خدا ست — قبلۂ او طاقت فرمانرواست
طاقتے نامش دروغ با فروغ — از بطونِ او نزاید جز دروغ
مذہبِ او تنگ چون آفاقِ او — از عشا تاریک تر اشراق او

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے فقیہان طاغوت پرست انسانی خودی کے وجدان سے محروم تھے اسی لیے عظمت انسانی کا انہیں درک نہیں تھا - ویسے اقبال کی بصیرت سے مزید یہ نکتہ بھی واضح ہوتا ہے کہ

محکوم ہے بیگانۂ اخلاص و مروت
ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک

خود محکومیت ایک ایسا وجودی تجربہ ہے جو اس کے احوال و کوائف کو بدل دیتا ہے ۔ آدمیت کی رمق ، ہمدردی و مروت ، نازک خیالات اور لطیف جذبات سے پورا شعور خالی ہو جاتا ہے ۔ ان اعلی عاطفون سے رہنمائی حاصل کیے بغیر ہم کوئی مفید ادارہ سازی یا آئین بندی یا تصفیہ مسائل نہیں کر سکتے جو فلاح انسانی پر منتج ہوں ۔ اقبال وقت کی رفتار دیکھتے ہیں اور پیغام دیتے ہیں کہ (پیام مشرق ، نقش فرنگ) :

وقت آن است کہ آئین دگر تازہ کنیم
لوح دل پاک بشوئیم و ز سر تازہ کنیم

اقوام مشرق کے تلاطم سے اقبال پر امید ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ :

کوہکن تیشہ بدست آمد و پرویزی خواست
عشرت خواجگی و محنت لالائی رفت
یوسفی را ز اسیری بہ عزیزی بردند
ہمہ افسانہ و افسون زلیخائی رفت
راز ہائے کہ نہان بود ببازار افتاد
آن سخن سازی و آن انجمن آرائی رفت

فرماتے ہیں کہ میں اس پرانی خاک میں حیات کا موتی دیکھ رہا ہوں ۔ ہر ذرے کی آنکھ تارے کی طرح روشن معلوم ہوتی ہے ۔ ہر وہ دانہ جو ابھی زمین میں پڑا ہے مجھے شاخ در شاخ گھنا اور تنومند پیڑ معلوم ہوتا ہے ۔ پہاڑوں کو پر کاہ کی طرح ہلتا ہوا محسوس کر رہا ہوں اور پر کاہ کو پہاڑوں کی طرح مضبوط ۔ وہ انقلاب جو افلاک میں بھی نہ سمائے دیکھ رہا ہوں گو کہ میں جانتا نہیں کہ کس طرح دیکھ رہا ہوں[۱] ۔ اقبال کہتے ہیں کہ زندگی جوئے رواں ہے اور رواں ہی رہنا چاہتی ہے ۔ یہ پرانی شراب ہمیشہ جوان ہے اور جوان ہی رہنا چاہتی ہے ۔ جو کچھ ہے ، چاہتی ہے کہ گزر جائے اور جو موجود نہیں ہے اس کو موجود کرنا چاہتی ہے . . . مژدہ ہو کہ میری تاریک راتوں کی صبح نظر آنے لگی ہے ، شمع بجھ رہی ہے اور خورشید کا نشان دکھائی دینے لگا ہے ۔

جاوید نامہ میں ایک مقام ہے فلک مریخ کی سیر ، وہاں ان کا گزر ایک شہر سے ہوتا ہے ۔ اس کا نام ہے مرغدین ، وہ عجیب و غریب شہر ہے ۔ اس کا نظام زندگی ایسا ہے کہ حکیم مریخی اس کی بابت کہتا ہے کہ اس جگہ کوئی سائل و

۱۔ یہ تمام تفصیلات پیام مشرق میں نقش فرنگ (صفحہ ۲۲۵-۲۳۳) کے عنوان کے تحت درج ہیں ۔

محروم قہین ہے ، عبد و مولا ، حاکم و محکوم نہیں ہے ۔ یہ سن کر زندہ رود سے نہیں رہا جاتا ۔ وہ کہتا ہے :

سائل و محروم تقدیر حق است   حاکم و محکوم تقدیر حق است
جز خدا کس خالق تقدیر نیست   چارۂ تقدیر از تدبیر نیست

حکیم مریخی اس کا جو جواب دیتا ہے سننے کے قابل ہے ۔ اگر ایک تقدیر سے جگر خون ہو ، تو حق سے دوسری تقدیر کا حکم چاہو ۔ اگر تو نئی تقدیر چاہتا ہے تو یہ درست ہے اس لیے کہ تقدیرات حق لا انتہا ہیں ۔ اہل ارض نے نقدِ خودی کو ضائع کر دیا ہے اور تقدیر کے اصل نکتہ کو فراموش کر دیا ہے ۔ اس کے بحر میں ایک لطیف رمز پوشیدہ ہے ۔ اگر تو بدل جائے تو تقدیر بھی بدل جاتی ہے ۔ اگر تو خاک ہو تو ہوا کی نذر ہو جاتا ہے اور اگر سنگ ہوا تو شیشہ کو توڑ دیتا ہے ۔ اگر تو شبنم ہے تو گراوٹ تیری تقدیر ہے اور اگر تو قلزم ہے تو بقا تیری تقدیر ہے ۔

اقبال یہاں ماہیت تقدیر کی عقدہ کشائی کرتے ہیں ۔ وہ تقدیر کے وجود سے انکار نہیں کرتے ۔ وہ صرف اس سے انکار کرتے ہیں کہ کائنات میں ایک ہی تقدیر ہے ۔ حق یہ ہے کہ تقدیرات حق لا محدود ہیں ۔ گویا انسان جیسا سماجی روحانی نظام اختیار کر لیتے ہیں اسی کے مطابق اُن کی تقدیر سازی ہونے لگتی ہے ۔ اس کے جبر سے وہ نہیں نکل سکتے ۔ یہ تقدیر انسانی کی عمرانی منطق ہے ۔ اگر اصل دین یہ ہو کہ محتاج اور زیادہ محتاج بن جائے تو بقول حکیم مریخی اس دین خواب آور ہر وائے ہے ۔

سحر و افسون است یا دین است این   حب انیون است یا دین است این

اقبال حکیم مریخی کی زبان سے بہت باریک نکتہ کہلواتے ہیں : زندگانی دراصل جواہرات کی کان ہے جس کا تو امین ہے مگر مالک دوسرا ہے ۔ مرد حق کے لیے طبع روشن آبرو ہے ۔ یہ طبع روشن بتلاتی ہے کہ خدمت خلق مقصود خداوندی ہے ۔ یہی رسم و راہ نبوت ہے ، جو اس خدمت کے عوض کا خواہش مند ہو وہ سوداگری کرتا ہے ۔ یہ ہوا ، مٹی ، بادل ، کھیت ، باغ ، کوٹھی ، حویلی ، اینٹ اور پتھر وغیرہ کو اگر یوں جانے کہ مجھ سے ہے تو اے مرد نادان ! جان کہ یہ خداوند کی ملک ہیں ۔ یہ حق کی زمین ہے اس کو اپنی زمین کہنا تو پھر آیت شریفہ ''زمین پر اصلاح کے بعد فساد مت پھیلاؤ'' (لاتفسدو فی الارض بعد اصلاحہا) کی تفسیر کیا ہوگی ؟ مطلب یہ کہ ایسا کرنا یا یا کہنا اللہ کی زمین میں فساد پیدا کرنا ہے ۔ ابن آدم اپنا دل ابلیسی نہاد بناتا ہے اور ابلیسیت میں سوائے فساد کے کچھ نہیں ۔ جو شخص اس امانت کو اپنے

اغراض پر نہیں لگاتا سو وہ خوش نہاد ہے ۔ اس نے امانت اس کے مالک کے سپرد کی مگر وہ بندہ جو آب و گل سے باہر نہیں جا سکتا ایسا ہے کہ جس نے اپنا شیشہ آپ توڑ لیا ۔

اقبال نے ان مقامات پر دراصل مقصود شریعت واضح کیا ہے اور وہ اساس فراہم کی ہے جس کی بنیاد پر فقہ کی تدوین جدید ہونی ہے تاکہ نظام اسلام زندگی کی حرکیت کا جز بن سکے ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام ایک عمرانی آئین ہے ، عقیدہ یا رویہ کا نام نہیں ۔ یہ ایک سماجی تجربہ ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ ''اگر علماء اپنے ماضی کے علم کے ساتھ ساتھ درست طور پر ان مسائل کے مفہوم کو سمجھیں جن سیاسی اور معاشی مسائل سے آج اسلام دو چار ہے تو یہ بہت بڑی خدمت ہوگی . . . میں اپنی توجہ فقہ پر صرف کر رہا ہوں کہ علماء نے صدیوں سے اس کو نظر انداز کیا ہوا ہے ۔ اب قرآن مجید کا ایسی کتاب کی حیثیت سے مطالعہ کرنا چاہیے جو اقوام و ملل کے آغاز ، نشاۃ اور موت پر روشنی ڈالتی ہے ۔ تمام الہامی ادب میں قرآن غالباً پہلی کتاب ہے جو معاشرہ الناس کا تذکرہ 'زندہ نامیہ' کی طرح کرتی ہے ۔ قرآن باور کرتا ہے کہ معاشرۃ الناس مخصوص قوانین یا نوامیس کا پابند ہوتا ہے''[1] ۔ قرآن حکیم کے بارے میں اس قسم کا ذہنی انقلاب فقہ یعنی آئین و دستور و قانون کی تشکیل نو کا پیش خیمہ ہے ۔ اقبال اس تشکیل نو کے لیے اپنی ''تشکیل جدید الہیات'' کو محض ایک دیباچہ قرار دیتے ہیں ۔ اس میں انھوں نے اس مندرجہ ذیل تصور حیات کا فلسفہ بیان کیا ہے (زبور عجم) :

خدائے زندہ بے شوق سخن نیست ۔ تجلی ہائے او بے انجمن نیست
الست از خلوت نازے کہ برخاست ۔ بلٰی از پردۂ سازے کہ برخواست
اگر مائیم گردان جام ساقی است ۔ بہ بزمش گرمیٔ ہنگامہ باقی است
مثال دانہ می کارم خودی را ۔ برائے او نگہ دارم خودی را

ہمارے عہد میں قوموں کے اندرونی تلاطم بڑے معنی خیز ہیں ۔ اب دنیا تیزی سے اس حقیقت کی طرف آ رہی ہے کہ افزایش حیات اور استحکام خودی تمام صوری تنظیم اور عمرانی بافتوں کے اصول ناظمہ ہیں جو حیات اجتماعی کی توانائی اور تسلسل قائم و دائم رکھتے ہیں ۔ جب کبھی اور جہاں کہیں محرکات حیات میں زوال آ جاتا ہے اور ایسا نظام مسلط ہو جاتا ہے جو انفکاک خودی کا باعث ہو اور افراد کی شخصیتیں انشقاق کا شکار ہو جائیں تو پھر تمام حیات پرور عناصر رفتہ رفتہ فنا ہو جاتے ہیں اور حیات ملی کا تسلسل جس کو مرور ایام کے ساتھ ترقی پذیر رہنا

---

1. Letters and Writings of Iqbal, p. 61.

چاہیے دور اور تکرار کے ابتلا میں گرفتار ہو جاتا ہے ۔ تاریخ کا بہاؤ رک جاتا ہے ۔ سماجی تعامل کو مستمر کرنے والی شریانیں سخت ہو جاتی ہیں اور جسد اجتماعی سرد پڑ جاتا ہے ۔ پھر اس پر کرگس جمع ہو جاتے ہیں جو تن مردہ سے ماس نوچ کر جشن مناتے ہیں ۔

جو مفکر حیات ملی کو نباتی حیات پر قیاس کرتے ہیں ان کی ایک بڑی مثال اشپنگلر ہے ۔ موت کے بعد حیات کے وہ قائل نہیں ۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ ہر تمدن موت کے بعد داستان پارینہ بن جاتا ہے ۔ یہ ایسی تقدیر ہے کہ پھر لوٹ کر آنے والی نہیں مگر اقبال دوسرے انداز کے مفکر ہیں ۔ وہ دوبارہ جی اٹھنے کے قائل ہیں ۔ خود کلام مجید میں جگہ جگہ ارشاد ہے کہ دوبارہ بھی حیات ہے ۔ موت کے بعد زندگی ہے اور اس امر کے ثبوت میں پہلی آفرینش کو پیش کیا گیا ہے ۔ خداوند نے زمین اور آسمان جس طرح پہلی مرتبہ بنائے اور جس نے سب کو ایک مرتبہ بنایا وہ دوسری مرتبہ بھی کر سکتا ہے ۔ حیات بعد ممات مسلم طرز فکر کا بنیادی عنصر ہے اس لیے کوئی مسلم مفکر جس کا قلب سلیم ہو اس سے لوٹ نہیں سکتا کہ تن مردہ میں بھی جان پڑ سکتی ہے اور جو کچھ دیر پہلے بے حس و حرکت تھا اپنے پیروں پر اٹھ کھڑا ہو سکتا ہے ۔ مسلم افکار میں یہ زمانہ کی منطق ہے جو اس کی مابعدالطبعی ہیئت کو لازم ہے ۔

بقول اقبال عالم اسلامی نے ۱۷۹۹ء کے بعد زندگی کی کروٹ لی ہے ۔ وہ لوگ جو اس کے دوبارہ جی اٹھنے پر یقین نہیں رکھتے اور جنہیں زمانے کی ساخت کا وجدان نہیں وہ یہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ کاروان اسلام دوبارا اپنی زندگی کا آغاز کر سکے گا ۔ یا یہ کہ دوبارہ اس ثقافت کے قدم کار گاہ عالم میں نظر آئیں گے ۔ وہ خلوص سے افراد اسلام کو مشورہ دیتے تھے کہ وہ اس پرانے اور شکستہ جہاز کو چھوڑ دیں اور مغربی ثقافت کی پناہ میں چلے جائیں کہ یہ کشتی نوح ہے ۔ ان کے لباس ، وضع قطع ، آرٹ و ادب ، سماجی ریت ، کاروبار کے ادارے ، بھیس بھاؤ ، سرمایہ کاری کی تکنیک وغیرہ نیز مجلسی اداروں کو اختیار کر لیں ۔ ان اصحاب میں بہت سے مسلم قائدین بھی شامل ہیں ۔ ان میں سے بعض مصلحت جاریہ کے عنوان سے ان کے جواز کا فتوی دینے کے لیے آمادہ بھی رہتے ہیں مگر میں ان کا ذکر نہیں کروں گا ۔ میرے پیش نظر تو ٹائن بی Toynbee ہیں جو کہتے ہیں کہ اب کی دنیا آخری آرام گاہ (آماج گاہ) مغربی تمدن ہے ۔ یہ صاحب اسپنگلر کے مخالف کی حیثیت سے شہرت رکھتے ہیں ۔ مگر زمانے کی اسی منطق پر ان کا دھرم ہے جو اسپنگلر نے پیش کی تھی ۔ اقبال کا زمانی وجدان اور ان کی عمرانی فکر ایسے تمام مشوروں کو باطل سمجھتی ہے ۔ وہ ثقافت اسلامیہ کے روشن و تاباں مستقبل کو روز روشن

کی طرح دیکھتے ہیں اس لیے جہاں تک ''جدیدیت'' کا مطلب مغربیت ہے وہ اسے مسترد کرتے ہیں اور جہاں تک جدیدیت کا مطلب ''نئے زندگی اور نئے تجربہ'' سے ہے تو اسے وہ اقوام مشرق اور عالم اسلامی کی تقدیر سمجھتے ہیں - جو لوگ اس تجدد کے مخالف ہیں وہ تن مردہ کے پرستار ہیں - اگر آپ غور سے دیکھیں تو یہ ان خون آشام پرندوں کے ساتھی ہیں جن کا گزر بسر تن مردہ پر ہوتا ہے - چنانچہ جب کوئی گدھ منڈلاتا ہے تو یہ نعرہ زن ہوتے ہیں کہ ''غیب سے کوئی مرد آیا ہے''- بہرحال جو کچھ بھی ہو عالم اسلامی میں ہنگامہ حیات شروع ہے - وہ دن دور نہیں جب مختلف طوفانوں اور نہنگ و اژدہا سے گزر کر تجربہ حیات کے طاقتور اور فعال اداروں کے قائم کرنے میں یہ کامیاب ہو جائے گا - اس کی عقل تجربانی قیاس و اجماع کے ذریعہ اپنی صورت گری کرے گی اور نئے نئے عمرانی اختراعات کی موجد ہو گی - اسی سے اس کے تار نفس کا تسلسل قائم ہو گا اور ترقی کے روشن افق اس کے سامنے ہوں گے -

شپنگلر، اقبال اور مسئلہٴ تقدیر

شپنگلر اور اقبال دونوں ایسے مفکران ہیں جن کا موضوع فکر تقدیر اہم ہے۔ ہمارے عہد سے پیشتر مسئلہٴ تقدیر کو انفرادی شخصی حیات کا مسئلہ سمجھا جاتا تھا۔ حیات ملی پر تقدیر کے تصور کا بہت ہی شاذ و نادر اطلاق ہوتا تھا۔ چنانچہ اقبال مندی، ظفریابی، نکبت و بدبختی اقوام سے نہیں، افراد سے وابستہ کی جاتی تھیں، اور مشاہیر پرستی کو ایک ہمہ گیر رواج کا درجہ حاصل تھا۔ مگر فکر انسانی کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خیال رفتہ رفتہ صورت پزیر ہوا کہ خود اقوام نوامیس کی پابند ہوا کرتی ہیں اور کوئی نہ کوئی تقدیر ان میں بھی جاری و ساری ہوتی ہے۔ اس خیال کے فروغ پانے کی بنیادی وجہ مظاہر عمرانی کی بابت انسانی علم میں اضافہ ہے۔ جب مفکرین پر یہ بات عیاں ہوئی کہ حیات ملی افراد کی ذاتی حیات سے ایک کافی حد تک ممتاز امر ہے تب سے ہی تقدیر ملی کے مسئلہ کی بھی اہمیت محسوس کی جانے لگی۔

قدیم مورخین بلکہ ان سے بھی پیشتر غالباً قبل تاریخی زمانہ سے ہی انسان اس بات سے آگاہ تھے کہ قوموں کو عروج حاصل ہوتا ہے، اسکے بعد ان پر زوال طاری ہوجاتا ہے اور پھر وہ مٹ جاتی ہیں۔ چنانچہ عروج و انحطاط و فنا کے تصورات کا قوموں پر اطلاق کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی ندرت پر کوئی مورخ یا مفکر فخر کرے یا جسکی اختراع کو وہ اپنی جانب منسوب کرے۔ قدیم سے تاریخیں انھی تصورات کے وسیلہ سے لکھی جاتی رہی ہیں۔ ابن خلدون البتہ پہلا مفکر ہے جس نے ان سارے مظاہر انسانی میں ایک خاص تقدیر کی کارفرمائی محسوس کی۔ یہ ایک ایسی بصیرت ہے جو اہل فکر میں اس سے پیشتر کہیں نہیں ملتی۔ وہ اس بصیرت پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ تقدیر امم کی وجودیاتی ہیئت، اسکے اجزائے ترکیبی، اسکی زمانی حرکیات وغیرہ کی ایک مکمل تحلیل پیش کرتا ہے جو اس بصیرت میں پوشیدہ ہے اور جو اسکے فلسفہٴ تاریخ کے نام سے مشہور رہے۔ دراصل ابن خلدون نے پہلی مرتبہ ''کہنگی'' یا ''عمر رسیدگی'' (Ageing) کے تصور کا مصداق استوں کو قرار دیا۔ اس سے پہلے ''کم سنی''، ''بلوغت'' اور ''پیرانہ سالی'' جیسے تصورات کے مصداق صرف افراد ہوا کرتے تھے۔ مورخین یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک مدت ابھی تو آغاز ہے یا قدیم

ہے ، مگر اسپر "کم سنی" یا "خرد سالی" کے مقولہ کا اطلاق بالکل نئی بات تھی ۔ اسی طرح وہ یہ تو کہہ سکتے تھے کہ ایک قوم یا دولت روبہ زوال ہے، مگر یہ کہ اسپر ایام کی گردش کا اثر ہوا ہے یا یہ کہ اس پر بڑھاپا طاری ہو گیا ہے ان کی سمجھ میں نہیں آسکتا تھا ۔ ابن خلدون کا بے مثال کارنامہ یہی ہے ' جس سے فکر انسانی میں بیش بہا اضافہ ہوا ، کہ اس نے اقوام اور دول کو بھی عمر رسیدگی یا کہنگی سے متصف اور گردش ایام کے قانون کی پابند خیال کیا ۔ گردش ایام سے ایک نومولود جماعت ابتدائی مدارج طے کرتی ہے ۔ وہ دولت بنتی ہے ، پھر وہ بالغ ہوتی ہے ، اس کے سارے کمالات ظاہر ہوتے ہیں ۔ پھر اس پر موٹاپا چڑھ جاتا ہے ، پھر اسے بڑھاپا آگھیرتا ہے ، پھر وہ ربودگی کا شکار بن جاتی ہے ۔ ابن خلدون کا دوسرا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس قانون کو کوئی ماورائی یا سری طلسم بنا کر پیش نہیں کیا ۔ بلکہ خود ہیئت اجتماع سے اسے اخذ کیا ۔ وہ عمرانی عناصر ترکیب جن سے ہر "دولت" کا خمیر تیار ہوتا ہے ان ہی کے عمل و رد عمل سے یہ قانون صورت پکڑ جاتا ہے اور قوم اپنے مدارج حیات طے کرتی ہے ، یہاں تک کہ وہ فنا ہو جاتی ہے ، اور کوئی دوسری دولت اس کی جگہ لے لیتی ہے ۔ اس طرح ابن خلدون نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ کسی ملک یا دولت کی تقدیر کا راز خود اس کے خمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے ۔ ایک مخصوص عمرانی حرکیت ہے جس کے ذریعہ کوئی ملک وجود میں آتا ہے ۔ اسی کے جسد کے اندر پائے جانے والے سماجی عناصر اسباب و علل کے طور پر کام کرتے ہیں ۔ پھر وہ بلوغت میں قدم رکھتا ہے ۔ بلوغت کے بعد لازماً اس پر بڑھاپا آجاتا ہے اور اور پھر اس کا سقوط ہو جاتا ہے ۔ ابن خلدون اس عالمگیر تقدیر سے کسی دولت کو مستثنیٰ نہیں کرتا ۔ اس نے ۱۴۰۵ء میں وفات پائی ۔ اس کے تقریباً پانچ سو سولہ سال بعد سپنگلر نے اسی موضوع پر قلم اٹھایا ۔ سپنگلر کی فکر بھی بڑی حد تک ابن خلدون کی فکر کے سے انداز پر ہے ، مگر ایک بین فرق بھی دکھائی دیتا ہے ۔ جہاں ابن خلدون ملک یا دولت کو سماجی اکائی کے طور پر موضوع فکر قرار دیتا ہے سپنگلر اقوام و ملل بلکہ بڑے بڑے تمدنوں کو موضوع فکر قرار دیتا ہے ۔ دول تو آنی جانی چیزیں ہیں ۔ برطانیہ میں کتنے خاندان آئے گئے ، کتنے درباروں نے حکومت کی مگر برطانوی مزاج اور تمدن ایک مستقل چیز ہے ، جو تاریخ انسانی میں زیادہ پائیدار مظہر ہے ۔ خود اس مظہر کی کیا تقدیر ہے جس کے اندر خاندانوں اور درباروں کا عروج و زوال ایک گریز پا سلسلہ حوادث ہے؟ ۔ در اصل سپنگلر کا موضوع اس قبیل کا بڑا مظہر تھا ، بلکہ اس سے بھی بڑا جیسے کل مغربی تمدن یا کل اسلامی تمدن و غیرہ ۔ وہ اس بڑے مظہر پر کہنگی کے تصورات کا اطلاق کرتا ہے ۔ یہ دائرہ اطلاق بہت وسیع ہے ۔ اس میں علم، آرٹ ، فن، سائنس و غیرہ سب آجاتے ہیں ۔ ابن خلدون کے دائرہ اطلاق

میں صرف قبیلوں کا یا اجتماع کا قوت پکڑنا ، وسعت اختیار کرنا ، ملک گیری کرنا ، پھر بدنظمی کا شکار ہونا ، ٹکڑے ٹکڑے ہوجانا وغیرہ آتے ہیں ۔ سپنگلر کی فکر اپنے عظیم مظہر کے ساتھ ساتھ اس کے جملہ روحانی مظاہر اور انسانی عمل کے جملہ ثمرات کا احاطہ کرتی ہے اور ان سب پر تقدیر کے ان مقامات کا اطلاق کرتی ہے جن کا عام یقین ابن خلدون نے کیا تھا ۔ وہ بالکل شروع ہی میں تمام تمدنوں کو حیاتیاتی مظاہر قرار دیتا ہے اور بہت واضح طور پر ان پر خرد سالی ، جوانمردی ، پیرانہ سالی کا اطلاق کرتا ہے ۔ جس طرح ایک حیوان ان مدارج سے گزرتا ہے ، ٹھیک اسی طرح ایک تمدن بھی ان سے گزرتا ہے ۔ یہ ایک ایسی تقدیر ہے جس سے اس کو کوئی مفر نہیں اور بالآخر وہ فنا ہو جاتا ہے ۔ بہر حال ابن خلدون اور سپنگلر دونوں کا کارنامہ یہ ہے کہ "عمر" جیسی وجودیاتی حقیقت جس کو اہل فکر صرف حیوانات بشمول انسان سے ہی مخصوص سمجھتے تھے یا پھر انسانی مصنوعات سے ، اس کو انہوں نے وسعت عطا کی اور قوموں اور ثقافتوں کو بھی اس کے دائرہ میں لے آئے ۔ ان دونوں کے براہ راست یا بالواسطہ اثرات سے دانش ور اب اس بات کو جاننے پر مجبور ہوئے کہ عروج و زوال تاریخی اتفاقات نہیں بلکہ تقدیری قانون کے نتائج ہوتے ہیں ، اور تاریخ کا کوئی واقعہ یونہی نہیں ہو گیا بلکہ اس کی تہ میں ایک ہی مخصوص تقدیر ہے جو اس کے ہر ایک معاملہ کے ساتھ لگی ہوئی ہے ۔ اقبال کی فکری تربیت میں ان دونوں مفکرین کو بڑا دخل ہے ۔ چنانچہ ان کی فکر میں قوموں کی تقدیر اہم ترین موضوعات میں سے ہے بلکہ یوں کہیئے کہ ان کی آخری دور کی شاعری اور فلسفیانہ کاوشیں ہر جہت سے اسی موضوع سے متعلق ہیں ۔ اگرچہ وہ ابن خلدون اور سپنگلر سے متاثر ہیں اور ان کے کئی ایک بیانات ان مفکرین کے نقش ثانی یا ثالث معلوم ہوتے ہیں ، مگر ایک بات ہے جو ان دونوں سے انکی فکر کو ممتاز کرتی ہے وہ ان کا یہ احساس ہے کہ گو تقدیر کا عمل ہر ملت اور سماج میں جاری ہے ۔ مگر یہ ضروری نہیں کہ سب کے لئے ایک ہی تقدیری قانون ہو ۔ چنانچہ اسی بنیاد پر وہ ان نتائج سے اتفاق نہیں کرتے کہ آخر کار ہر دولت کو دور ایام کے ہاتھوں فنا ہے یا یہ کہ ہر قوم یا تمدن انجام کار فنا ہو جاتا ہے ۔

بعض اہل قلم یہ سمجھتے ہیں کہ اقبال کسی تقدیر کے قائل نہیں ہیں اور یہ کہ ان کے فلسفہ میں سارا زور تقدیر سازی پر ہے ۔ اس طرح وہ "جبر" کے مقابلہ میں "اختیار" کا مسلک رکھتے ہیں ۔ مسلم افکار کی تاریخ میں ، اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو وہ معتزلہ کے جانشین معلوم ہوتے ہیں ، نہ صرف معتزلہ کے بلکہ ماتریدیین کے غرض وہ اس بلت میں اشعریوں کے مخالف معلوم ہوتے ہیں ۔ انسان کوئی کام اختیار سے کرتا ہے یا مشیت سے ؟ ماتریدیوں کا جواب یہ تھا

که اختیار ہے ۔ اشاعرہ بشمول غزالی کا جواب یہ تھا کہ مشئیت ہے۔ نظریہ اکتساب کے ذریعہ غزالی نے اپنے جواب کو پر تکلف تو بنا لیا تھا، مگر تھا ان کا مسلک جبر ہی ۔ مذکورہ بالا اہل قلم کے خیال میں اقبال کا تعلق پہلے گروہ سے ہے جو اختیار کا قائل ہے ۔

مگر اصل یہ ہے کہ اقبال مشئیت کے قائل ہیں ۔ واقعات میں مشئیت کا قانون جاری و ساری ہے ۔ مگر خود مشئیت اقبال کے خیال میں کسی ایک سلسلہ کی پابند نہیں ، اس کے بہت سے سلسلے ہیں ۔ اس بارے میں کہ ان سلسلوں میں سے کون سا سلسلہ ایک فرد انسانی میں نمودار ہوتا ہے یا ایک قوم کا وجود ظاہر کرتا ہے ۔ اقبال اس نتیجہ تک پہنچے کہ اس کا انحصار خود اس فرد یا قوم کی ماہیت پر ہے ۔ دوسرے الفاظ میں ہر انفرادی یا قومی حادثہ کے پیچھے انفرادی اختیار یا قومی اختیار سبب نہیں ہوتا بلکہ ایک مخصوص جبریت ہوتی ہے جو اس فرد یا قوم کی فطرت میں ہوتی ہے ، جس کے سبب اس کی زندگی کے حادثات اور واقعات نمودار ہوتے ہیں ۔ مگر کیا کوئی فرد یا قوم اپنی فطرت بدل سکتی ہے ؟ حادثات کا ایک سلسلہ متروک ہو کر کوئی دوسرا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے ؟ اقبال اس امکان کے بارے میں رجائی ہیں ، ان کا جواب اثبات میں ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں وہ اختیار کے قائل ہیں ۔ اس طرح ان کے نظریہ جبرو اختیار میں ایک تازگی ہے ، ایک ایسی گہرائی ہے جو ماتریدیت میں نہیں ، نہ اشعریت میں ہے ۔ نیز ان کی خیال آرائی ابن خلدون و سپنگلر کے مقابلہ میں زیادہ طرح دار ہے وہ ان کی طرح جبری ہیں اور نہیں بھی ۔ یہ ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر فلسفہ میں چاہے اس کا موضوع وجود ہو یا اخلاق ایک پہلو پیغام کا ہوتا ہے ۔ سپنگلر اور اس کے پیش رو ابن خلدون آخر کیا پیغام دیتے ہیں ؟ ان کا پیغام آخر کار موت کے علاوہ کیا ہے ؟ انکے افکار دولت یا قومی حیات کے لیے "موت" کو آخری منزل قرار دیتے ہیں اور فنا کو وجوب کا درجہ دیتے ہیں ۔ اقبال فنا کے منکر نہیں ، مگر اس سے انکار کرتے ہیں کہ فنا ایک وجوب یا لازمی انجام ہے چناں چہ وہ اس کو وجوب کے درجے سے سرکا کر امکان کے درجے میں رکھتے ہیں ۔ اس امکان کے پہلو بہ پہلو "زندگی" اور "احیا" کا بھی امکان ہے ۔ دونوں امکانات ایک ملت کے سامنے ہوتے ہیں ، مگر ہر امکان ایک منزل ہے جس تک جانے والے راستے خاص اسی سے مخصوص ہوتے ہیں ۔ جو قوم حیات پرور راہ پر چلے گی اس کے لئے ایک احیا کے بعد دوسرا احیا ہوگا اور جو مرگ افزا راہ پر چلے گی وہ فنا ہو جائے گی ، ایک موت کے بعد دوسری موت اس کی منتظر ہوگی ۔ قوموں کا نہیں بلکہ راہوں کا تعین ہر قوم کے دائرہ اختیار میں ہے ، خواہ وہ اس اختیار کا مقام حاصل کرے یا نہ کرے ۔ راہ میں قدم قدم پر پیش آنے والے واقعات اس راہ

کے نشیب و فراز کا نتیجہ ہوتے ہیں ۔ ان پر اختیار نہیں ہوا کرتا ، نہ افراد کا نہ قوموں کا ۔

ابن خلدون اور سپنگلر صرف ایک تقدیری قانون کو اٹل مانتے ہیں جو اس کا غماض ہے کہ ان کے خیال میں انسانوں کی فطرت ایک عالمگیر کلیہ ہے جو اٹل ہے اور جس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ۔ اسی بنیادی مقدمہ سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ سب کی تقدیر ایک ہے ۔ تمام افراد اور اقوام منزل بہ منزل ایک ہی نصیب سے دو چار ہوتے ہیں ۔ فلسفہ اقبال میں "نا تغیر پذیر فطرت" کے تصور سے ابا پایا جاتا ہے ۔ خود عام انسانی تجربہ بھی ہے کہ طرح طرح کے آدمیوں سے واسطہ پڑتا ہے ۔ کوئی تو آدمی کی جون میں شیر ہوتا ہے ، کوئی چوہا ، کوئی سانپ تو کوئی کچھ اور مثلاً شاہین ۔ پھر آدمی اپنے آپ کو بدلتا ہوا بھی دیکھا گیا ہے ۔ یہ جون بدلنا ہے ، فطرت کی تبدیلی ہے ۔ یہ تبدیلی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہے مگر پھر مستقبل کے اعمال کا سبب بھی بنتی ہے ۔ صحیفہ آسمانی میں ایسے لوگوں کا عبرت آموز بیان ہے جو انسان سے گر کر ریچھ اور بندر بن گئے ۔ آپ اس کو اواگون کہہ سکتے ہیں ۔ اواگون کے سلسلے میں مظہر جان جاناں جو ایک مشہور صوفی اور دانش ور تھے ان کا ایک بیان یہاں بر بے محل نہ ہوگا ۔ "مقامات مظہریہ" میں فرماتے ہیں : " جہاں تک مسئلہ تناسخ کا تعلق ہے اس پر اعتقاد رکھنے سے کفر لازم نہیں آتا "۔ در اصل مسئلہ تناسخ اس حقیقت کا بیان ہے کہ فطرت ایک حال پر نہیں رہتی ، وہ تغیر پذیر شے ہے اور اس کی تبدیلی سے انسان کچھ کا کچھ ہو جاتا ہے ۔ جیسی اس کی فطرت ہو جاتی ہے اس کے اعمال اسی فطرت کے مطابق ڈھل جاتے ہیں ۔ یہی اس کی تقدیر ہے اور جب اس کی فطرت کچھ اور بن جاتی ہے تو اس نئی فطرت کے مطابق اس کے اعمال ہونے لگتے ہیں اور وہ نئی تقدیر کا مالک ہو جاتا ہے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ بہت پرانے زمانے سے انسانیت کی میراث تھا ، مگر پھر اس میں اس طرح بگاڑ ہوا کہ اس کی اصل روح فنا ہوگئی ۔ مثلاً مہا بھارتی تہذیب میں یہ ورنوں یا جاتیوں کے نظام سے نتھی کیا گیا اور پھر اس کو سنسار چکر کے نظریہ سے ملایا گیا ۔ حالاں کہ یہ عقیدہ اس قابل تھا کہ اس کو روز مرہ کی زندگی کا جزو بنایا جاتا ، حیات بعد ممات کے طویل سلسلے سے تو اس کا مطلب فوت ہو جاتا ہے ۔ اول اور آخر کی جدل یہیں ہماری زندگی میں ہر آن برپا ہے ۔ ہر لمحہ ایک اول ہے اور ہر لمحہ ایک آخر ہے ۔ بحیثیت اول وہ نیا امکان ہے اور بحیثیت آخر وہ ثمر ہے گزرے ہوئے واقعات کا ۔ اس کے علاوہ یہیں اسی زندگی میں لوگوں اور قوموں کی کایا پلٹ ہوتی ہے ، افراد جون بدلتے ہیں تاریخ کے صفحات نے ممولوں کو شاہین بنتے دیکھا ہے ، اور شاہینوں کو لقا کبوتر ۔ اقوام کی ہر جون ایک تقویم اور ہر تقویم ایک تقدیر ہے ۔

ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ ہو یا سپنگلر کا نظریۂ تقدیر دونوں اس عمیق بصیرت سے خالی ہیں جو کسی نہ کسی طرح بہت ہی پرانے عصروں سے کل انسانیت کی میراث تھی ۔ اسلام کے سب سے بڑے تہذیبی کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے عقیدے کو نہایت خالص کرکے ، ہر کھوٹ اور میل سے پاک کرکے، دوبارہ انسانیت کے حوالے کیا ۔ غالباً اس میں سب سے بڑا کھوٹ یہ ملایا گیا تھا کہ خود وجود انسان کو '' گناہ '' قرار دیا گیا تھا ۔ ایسے مذاهب نمودار ہوئے جنھوں نے انسانی فطرت کی پستی کا عقیدہ راسخ کرنے کی کوشش کی ۔ اسلام نے اس کو باطل کیا اور یہ تعلیم دی کہ '' ہم نے انسان کو اچھی تقویم پر اٹھایا پھر اس کو پستیوں کی پستی میں رد کیا ، مگر ہاں سوائے ان کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کئے ۔'' یہ آیات الٰہیہ در اصل انسان کا فلسفۂ تقدیر ہیں، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اچھی تقویم تمام انسانیت کی اصلی میراث ہے ۔ لیکن اس میراث کے ثمرات اس طرح زائل ہو سکتے ہیں کہ انسان پستیوں کی پستی تک پہنچ جاتا ہے اور کچھ سے کچھ ہو جاتا ہے ، مگر ہاں جو لوگ اپنا ایمان تازہ کریں اور نیک کام کریں ان کے لئے ہر وقت مژدہ ہے کہ وہ اس تقدیر سے استثنیٰ پا جاتے ہیں اور اچھی تقویم ان کو کہیں اور بلندیوں پر لے جاتی ہے ، بہتر سے بہتر تقویم ان کی تقدیر ہوتی ہے ۔ ابن خلدون کے نظریۂ تقدیر کی روح میں ایک ہی تقویم کا تصور ہے ، سب اجتماعات یا دول کا ایک ہی قانون پارینہ ہے ، سب ایک ہی سلسلۂ حوادث کی منزلوں سے گزرتے ہیں ۔ یہ ایسی تقویم ہے کہ ان کی تخریب کا سامان خود ان ہی میں ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک منزل پر آکر وہ پارہ پارہ ہو جاتے ہیں ۔ ابن خلدون اسی قانون تقویم کے سہارے وہ سب کچھ جو تاریخ ملت اسلام میں ہوا اس کا جواز پیش کرتا ہے ۔ مثلاً خلافت سے ملوکیت میں تبدیلی اس کے خیال میں اسی تقویمی قانون اجتماع یا دولت کے سبب سے ہوئی ۔ پھر دولت اسلام کا ٹکڑوں میں بٹ جانا بھی اسی کے سبب سے ہوا ۔ یہ تقویم ایک کلی قانون ہے ۔ سب اجتماعات اسی طرح بنتے ہیں کہ ایک فائق قبیلہ ، فائق تر خاندان اپنے فائق ترین فرد کی رہنمائی میں دوسرے قبیلوں پر سیادت قائم کرکے ایک اجتماع کی بنیاد ڈالتا ہے ۔ یہ اصول عصبیہ ہے ۔ اسی سے قوموں ، دولتوں، اور سلطنتوں کی تشکیل ہوتی ہے ۔ اس کے بعد ابن خلدون اس ہیکل اجتماع کے عناصر کی تحلیل کرتا ہے ۔ اور ان کے مدارج کی تفصیل مرتب کر کے ان کے فنا ہونے تک کے ادوار کی تقویم تیار کرتا ہے ۔ مگر ہماری تاریخی اور عمرانی معلومات ابن خلدون کے عہد سے کئی گنا زیادہ ہیں ۔ ہم جانتے ہیں کہ کئی اجتماعات اسی تقویم پر بنے جن کا خاکہ ابن خلدون نے پیش کیا ہے ۔ مگر ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ پچھلے زمانوں اور بالخصوص قرون وسطیٰ کے بعد سے جو بہت سی قومیں اور اجتماعات انسانی وجود میں آئے ، ان کی تقویم کی طرح دوسری رہی ہے ۔ خود

پاکستان ایک خاص تقویم پر وجود میں آیا ہے۔ ابن خلدون کی بصیرت پر کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس نے جس تقویم کی تفصیل کی اور جس تقویم کے واقعات و حادثات کی پیش بینی کی بلا شبہ اس تقویم میں ایسا ہی ہوتا ہے۔ جو اجتماعات اسی تقویم، پر اٹھائے گئے ان کو اسی تقدیر کا سامنا کرنا پڑا جس کا حال اس مفکر نے لکھ دیا تھا، مگر جو اجتماعات اس تقویم پر نہیں اٹھائے گئے، جن کی طرح اندازی دوسرے قوانین وجود کے تحت ہوئی تھی، جن کے خمیر اور قالب میں دوسرے اجزا' شامل تھے وہ اس تقدیر کے اعادہ سے بچ گئے چناں چہ ان کی تقدیر کے جلو میں نئی قسم کے واقعات اور حادثات ظہور میں آئے۔ یہ ساری تنقید سپنگلر پر بھی صادق آتی ہے۔ اس کے ہاں تمام تہذیبیں ایک ہی تقویم سے اٹھتی ہیں۔ ایک ہی طرح کی منازل سے گزرتی ہیں، ایک ہی مقسوم کا اعادہ کرتی ہیں اور آخر کار ایک ہی طرح فنا ہو جاتی ہیں، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا یہ افکار اس قسم کے ہیں کہ وہ خیال جو بہت قدیم سے انسانوں کی میراث تھا اس کے سراسر خلاف ہیں۔ اگر تم شاہین ہو تو تمہاری تقدیر وہی ہے جو شاہین کی تقدیر ہے۔ اگر تم ممولہ ہو تو ممولے کے احوال تمہارا مقسوم ہیں۔ تم شاہین بھی ہو سکتے ہو ممولہ بھی، شیر بھی اور شتر مرغ بھی، یہ سب کچھ تم پر موقوف ہے۔ اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے اس خیال کی ترویج کی پوری کوشش کی۔ چناں چہ ان کے ہاں شاہین، کبوتر، ممولہ، ریچھ، چیونٹی، چمگادڑ وغیرہ کا جو ذکر ہے وہ شعری ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ اس کا عمیق فکری پس منظر ہے جو ان کو ابن خلدون اور سپنگلر سے جدا کرتا ہے، اور ان کو اس ابدی صداقت کا ترجمان بناتا ہے جس کی تعلیم دینے والے ہر زمانے میں آتے رہے ہیں۔ گو ہر زمانے میں ایسے افکار بھی پیدا ہوتے رہے ہیں اور ایسی ملاوٹیں بھی ہوتی رہیں جو ان تعلیمات کو بے اثر بناتی رہیں۔ یہ کیسی بات ہے کہ جب کوئی اجتماع نکبت و پستی میں گرفتار ہو اور وہ اس تلاش میں ہو کہ اس کا کوئی علاج بھی ہے تو ابن خلدون اور سپنگلر یہ تعلیم دیں کہ مزید پستی کے سوا کوئی علاج نہیں، عمر رفتہ کو آواز نہ دو، گردش ایام نہیں رک سکتی؟ تعلیمات الہیہ کے مطابق اس قسم کی تعلیم اس " احسن تقویم " سے ٹکراتی ہے جس پر اصلا انسان کو اٹھایا گیا تھا۔ پستی کے اندھیرے میں بھی ایمان کے چراغ سے روشنی ہو سکتی ہے اور نیک اعمال سے دنیا بدل سکتی ہے، آنے والی قضا کو ٹالا جا سکتا ہے، قضا و قدر کا نیا سلسلہ جاری ہو سکتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ " ایمان " ہے کیسی شے جو قضا کو بھی معطل کر سکتی ہے؟ اس بلب میں پہلے ہم سپنگلر سے رجوع کریں گے جو ہر تہذیب کی تقویم میں ایک مخصوص روحانیت کو اساسی خیال کرتا ہے۔ اس کی دانست میں ہر تہذیب

کی تہ میں کوئی نہ کوئی بدیہی ، وجدانی اور تحلیل ناپذیر شبیہہ ذات یا ذاتی صورت ہوتی ہے ، جس پر وہ تہذیب استوار ہوتی ہے ، اپنے جملہ اداروں ، مظاہر فنون ، مجلسی ہئیتوں میں وہ اسی شبیہہ کو مجسم کرتی ہے ، یہاں تک کہ اس کے جتنے ممکنات ہیں وہ سب کے سب ظاہر و باہر ہو جاتے ہیں اور اس تہذیب کے پھیلاؤ کا جسد بن جاتے ہیں ۔ بعد ازاں اس میں کوئی بات ایسی نہیں رہ جاتی جو نئی ہو ۔ تب اس تہذیب میں ٹھہراؤ آ جاتا ہے ۔ پھر اس کے ہر ہر ادارہ پر پر تکلف ملمع کاری ہونے لگتی ہے ۔ اس کے فن ، آرٹ فلسفہ اور علم بھی اسی تصنع اور بے جان ہئیت کا شکار ہو جاتے ہیں ۔ پھر وہ تہذیب اپنے بوجھ تلے آپ دبنے لگتی ہے اور اس کی روح سخت گھٹن میں آ جاتی ہے ، اس کی شریانیں اور نالیں سخت ہو جاتی ہیں اور آخر کار وہ بے جان ہو کر فنا ہو جاتی ہے ۔ اس نظریہ' تقدیر میں ایک طرح کی روحانیت ہے ، کیوں کہ اس میں تہذیبی تقویم کی اساس ایک خیال ، ایک شبیہ وغیرہ کو قرار دیا گیا ہے ۔ کیا شبیہ ذات جو کسی تہذیب کی بنیاد میں ہوتی ہے ایمان ہے ؟ یہ ایمان ضرور ہے مگر بہت ادنیٰ معنی میں ایمان ہے ۔ ایمان در اصل ارادہ و نیت کی تہذیب ہے جو ہر بات میں رہنما اصول ہوتا ہے ۔ سپنگلر جس بسیط استعارہ ، بدیہی وجدان ، یا شبیہ ذات کو تہذیب کی اساسی ہئیت قرار دیتا ہے وہ محض جبلی عنصر معلوم ہوتی ہے ۔ چنانچہ اس کے خیال میں تہذیب کا ہر حصہ ، ہر واقعہ ، ہر ادارہ ، ہر تجسم بے اختیار اس جبلت کی تشفی کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے شعور اور لا شعور دونوں پر حکمران معلوم ہوتی ہے ۔ یہ ایک ایسی داخلیت ہے جس سے اس تہذیب کا کوئی حصہ ماوریٰ نہیں جاسکتا نہ کوئی فرد اس کے تصرف سے باہر ہوسکتا ہے ۔ اصل ایمان اس کے برعکس روح کی بیداری ہے ، جبلتوں پر حکمرانی ہے ، ایک شعوری تجربہ ہے ، ایک نور ہے جس سے برائی بھلائی کی تمیز ہوتی ہے اور یہی ایمان وہ قوت ہے جو کسی جبلی تقویم میں جو تقدیر خفتہ ہوتی ہے ، اس کو معطل کر دیتا ہے اور ایسی تقدیر سے ہمکنار کرتا ہے جو صرف اس نور سے ہی پیدا ہو سکتی ہے جس سے احسن تقویم سجدہ' ملائک ہے ۔

ابن خلدون اور سپنگلر دونوں میں جبلی قانون کی سی جو کارفرمائی نظر آتی ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ در اصل ان کے نظریہ' تقدیر میں انسان کو ایک طبعی مظاہر کے طور پر لیا گیا ہے ۔ آسمان ، تارے ، زمین، پتھر وغیرہ سب طبعی مظاہر ہیں ۔ ان کی ایک مخصوص تقویم ہے ۔ ان کا ہر حادثہ اسی تقویم کی پیداوار ہے ۔ طبعیت کی قسم سے انسان کے لیے " جبلت " ہے جو انسان میں اس کی تغیر ناآشنا فطرت کو فرض کرتی ہے ۔ اس خیال کے مطابق جو کچھ ہوگا وہ بالقوہ اس فطرت میں پوشیدہ ہے ۔ فطرت انسانی کے اس نظریہ میں نور ایمان کا کوئی مقام

نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس میں تمام ظہور، تمام تاریخ انسانی ایک مجبور یقین یا جبلی خیال کا سلسلہ تعینات ہے۔

اقبال اپنے فلسفہ انسانیت کی بنیاد " عالم امر " کے تصور پر استوار کرتے ہیں جو " عالم فطرت " سے بلند اور ارفع ہے۔ عالم فطرت کے نقطہ نظر سے انسان کے سب اعمال جبلی ہیں۔ مگر عالم امر کے نقطہ نظر سے اس کے اعمال ارادی ہیں۔ انسان کی تقویم " امر " پر ہوئی ہے۔ جب کہ افلاک و نجوم و جمادات و نباتات کی تقویم " فطرت " پر ہوئی ہے۔ امر پر مبنی تقویم "احسن تقویم" ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان جس کی تقویم " امر " پر ہوئی تھی وہ گر کر محض ایک خلقت بن جائے اور جس طرح عالم فطرت میں تقدیر کا اعادہ ہوتا ہے اسی طرح اعادہ تقدیر اس میں بھی جاری ہو جائے۔ ابن خلدون اور سپنگلر کے نظریات تقدیر کی بنیادی کمزوری یہی ہے کہ ان کے سامنے عالم طبعیت تو ہے مگر " عالم امر " ان کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ عالم امر کی ایک جھلک بھی اگر وہ کہیں دیکھ لیتے تو ایک ہی تقویم پر وہ سب اجتماعات کی تقدیر نہ رقم کرتے۔ ان کی ترقیم کی بے مائیگی کا اس سے بڑھ کر کیا ثبوت ہوگا کہ وہ ہبوط آدم کی داستان سے خالی ہے۔ ان کے ہاں سب عالم، عالم طبعیت ہے، مگر کوئی مذہبی شعور ایسا نہیں جو ہبوط آدم کے قصہ، یا اس کے امکان سے لرزہ براندام نہ ہو۔ ہبوط آدم تو ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت ہے، اسی طرح صعود آدم بھی۔ وہ اس لئے کہ انسان فطرت مجبور نہیں امر مختار ہے۔ ابن خلدون کی کوتاہ نظری کہ اسے ظہور اسلام، معاشرہ نبوی کا قیام، خلافت اور خلافت سے ملوکیت میں تغیر میں ایک ہی فطرت یا عالمگیر قانون یعنی " عصبہ " کی کارفرمائی نظر آئی۔ اسے یہ دکھائی نہیں دیا کہ فاران کی چوٹیوں سے لے کر خلافت راشدہ تک عالم امر کے ارتسامات ہیں۔ اور خلافت سے ملت اسلام کی ملک میں تبدیلی ایک ہبوط آدم ہے۔ ہبوط آدم کے بڑے واقعہ کو دیگر مذاہب انسان کی ازلی پستی کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ گناہ کا بار انسان کی گردن پر ہے۔ اسلام نے اس واقعہ کو ازلی پستی کے تصور سے پاک کیا۔ اس نے نہ صرف یہ بتایا کہ ہر بچہ معصوم پیدا ہوتا ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ زندگی، خود ہبوط کی زندگی بھی، ایک مہلت ہے، اپنے کام سے انسان بلند ہو سکتا ہے، کسی گناہ کا بوجھ (وجوداً) ازلی و ابدی نہیں، انسان اچھے حالات سے برے حالات میں ہبوط کر سکتا ہے، مگر برے حالات بھی انسان کے ایسے مہبط ہیں جہاں سے وہ پھر صعود کر سکتا ہے۔ چناں چہ وہ مہلت ہیں اور ہر مہلت قابل قدر ہے۔ قدر کا یہ احساس عالم امر کا شعور ہے جو اس تقدیر کے سلسلے کو کاٹ دیتا ہے جس سے پستی سے مزید پستی، بد بختی سے اور زیادہ بد بختی پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ممکن ہے کہ پستی سے

بلندی اور آتش نمرود سے گلزار ابراھیمی پیدا ہو - اقبال کی مشہور نظم میلاد آدم کا موضوع یہی خیال ھے - اس کے علاوہ اقبال نے موت یا فنا کے فلسفہ پر بطور خاص غور کیا ھے جس سے ان کے نظریۂ تقدیر پر بڑی روشنی پڑتی ھے - قبل اس کے کہ ھم اس کو بیان کریں یہ کہدینا نامناسب نہیں کہ فکری زندگی کے ابتدائی دنوں میں ان کے خیالات اس قبیل کے دوسرے اسالیب فکر سے بہت زیادہ مختلف نہیں تھے جو ھر عروج کے بعد زوال کو عالمگیر قانون قدرت قرار دیتے ھیں اور جو اھل فارس میں ضرب المثل کے طور پر یوں مشہور ہے کہ ''ھر کمالے را زوالے'':

زندگی اقوام کی بھی ھے یونہی بے اعتبار
رنگہائے رفتہ کی تصویر ھے ان کی بہار

اس زیاں خانہ میں کوئی ملت گردوں وقار
رہ نہیں سکتی ابد تک بار دوش روزگار

اس قدر قوموں کی بربادی سے خوگر ھے جہاں
دیکھتا بے اعتنائی سے یہ منظر ھے جہاں

آہ! مسلم بھی زمانہ سے یونہی رخصت ھوا
آسماں سے ابر آزادی اٹھا ، برسا ، گیا

(بانگ درا: گورستان شاھی)

مگر اس خیال سے جلد ھی ان کے ھاں ایک خاص قسم کے گریز کی نشاندھی ھوتی ھے - " بزم انجم " میں تاروں سے خطاب کرتے ھوئے التجا کرتے ھیں :

اے شب کے پاسبانو! اے آسماں کے تارو
تابندہ قوم ساری گردوں نشیں تمہاری

چھیڑو سرود ایسا ، جاگ اٹھیں سونے والے
رھبر ھے قافلوں کی تاب جبیں تمہاری

یہ التجا اس امر کی طرف رھنمائی کرتی ھے کہ فنا اور زوال قوموں کی آخری تقدیر نہیں ھو سکتی ، گو اقبال کے خیال میں یہ بات درست تھی کہ

یہ کاروان ھستی ھے تیز گام ایسا
قومیں کچل گئی ھیں جس کی رواروی میں

شدت احساس نے اقبال کی رہنمائی اس خیال کی طرف کی جو تقدیر کے دوسرے رخ کو ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہر عروج کے بعد زوال ہے تو زوال کے بعد عروج بھی ہو سکتا ہے۔ چناں چہ شمع اور شاعر منظومہ ۱۹۱۲ء میں جہاں وہ یہ کہتے ہیں :

تھا جنھیں ذوق تماشا وہ تو رخصت ہوگئے
لے کے اب تو وعدۂ دیدار عام آیا تو کیا؟

اور

بجھ گیا وہ شعلہ جو مقصود ہر پروانہ تھا
اب کوئی سودائی سوز تمام آیا تو کیا؟

وہاں اس احساس سے بھی ان کا دل لبریز ہوتا ہے کہ

شام غم لیکن خبر دیتی ہے صبح عید کی
ظلمت شب میں نظر آئی کرن امید کی

اور کہتے ہیں کہ

نغمہ پیدا ہو، کہ یہ ہنگام خاموشی نہیں
ہے سحر کا آسماں خورشید سے مینا بدوش

مزید ع

راز اس آتش نوائی کا مرے سینے میں دیکھ
جلوۂ تقدیر میرے دل کے آئینے میں دیکھ

اس سارے معاملے، یعنی زوال، پستی، پھر آرزوئے عروج، شعلہ نوائی، پر اقبال ''وجودیات،، کے نقطۂ نظر سے غور کرتے ہیں۔ اس کی اعلیٰ ترین مثال والدۂ محترمہ کی یاد میں،، ان کا مشہور مرثیہ ہے۔ اس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ جب ہم دنیا کو دیکھتے ہیں تو یہی حکمت محکم معلوم ہوتی ہے کہ دھر کا ذرہ ذرہ تقدیر کا زندانی ہے، آسمان مجبور ہے، شمس و قمر مجبور ہیں اور گلزار میں غنچے کے سبو کا شکست ہو جانا انجام ہے۔ غرض

نغمۂ بلبل ہو یا آواز خاموش ضمیر
ہے اسی زنجیر عالمگیر میں ہر شے اسیر

لیکن اس تمام حکمت محکم کی تردید گریۂ پیہم سے ہوتی ہے جو والدہ کی یاد میں رواں ہے۔ یہ گریۂ سرشار بذات خود وہ عرفان ہے (وہ ترجمان حقیقت ہے)

جس کے سامنے عقل سنگ دل شرمسار ہے۔ چناں چہ مرا آئینہ دود آہ سے روشن ہوا۔ تری تصویر (یاد) عجیب شے ہے کہ " جس نے وقت کی پرواز کا رخ بدل ڈالا ہے۔ اس عرفان سے معلوم ہوتا ہے اے غافل! کہ موت کا راز نہاں کچھ اور ہے۔ پانی کی سطح پر ہوا کا نقش یعنی حباب جنت نظارہ ہے مگر ہوا کتنی بیدردی سے اپنا نقش مٹا دیتی ہے؟ لیکن ع

پھر نہ کر سکتی حباب اپنا اگر پیدا ہوا
توڑنے میں اس کے یوں ہوتی نہ بے پروا ہوا

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موت اس کی قوت تعمیر کی دلیل ہے اور انسان ان مظاہر فطرت سے کہیں بلند ہے۔ یہ تو وہ ہستی ہے جس کی نظر افلاک کی طرف ہے، جس کے مقاصد قدسیوں کے مقاصد سے بھی پاکیزہ تر ہیں، جو محفل قدرت میں مثل شمع روشن ہے، جس کی وسعت فطرت میں آسمان ایک نقطہ سے زیادہ نہیں پھر اس کے لئے تخریب محض تخریب کے لئے کیوں کر ہو سکتی ہے؟

شعلہ یہ کمتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

پھر اقبال گل سے تشبیہہ لاتے ہیں کہ تخم گل کی آنکھ زیر خاک ہوتی ہے مگر بیدار رہتی ہے۔ جس طرح خاک میں دب کر بیج اپنا سوز نہیں کھوتا اور پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے اسی طرح انسان کا حال ہے کہ یہ موت سے قبائے زندگی پاتا ہے۔ لحد اس کی اس پراگندہ قوت کی شیرازہ بند ہے جو گردن گردوں پر کمند ڈالتی ہے۔ چناں چہ موت ایک تجدید ہے، یہ تجدید مذاق زندگی ہے اور خواب کے پردے میں بیداری کا پیغام ہے۔ پھر اقبال شب تار کے بعد سپیدۂ سحر کی نمود کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ قانون بیان کرتے ہیں:

یہ اگر آئین ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقد انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح؟

صرف اس موت تک یہ خیال آرائی محدود نہیں ہے جس کا ذائقہ ہر انسان کو چکھنا ہے بلکہ در اصل اسلام کے کل نظریۂ تقدیر کی تفسیر ہے۔ انسان اسفل السافلین کی طرف رد کیا گیا، مگر یہ رد انسان کے مستقبل پر مہر نہیں ہے، اس کی خفتہ قوتوں کی بیداری کا سامان ہے۔ پستی وہ لحد ہے جو قوت تعمیر کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ یہ ایسی نشاۃ جدید ہے جو نشاۃ سابقہ سے زیادہ شان دار ہوا کرتی ہے۔ ابن خلدون کو آئین زندگی کی صرف یہی حد معلوم ہے کہ اجتماعات پستی کے

غار میں جا گرتے ہیں ، ان کا سبو ٹوٹ کر چکنا چور ہو جاتا ہے ، تاریخ عالم ہلاکت کی کارگاہ ہے۔ سپنگلر اس ہلاکت خیزی کو حیاتی خصوصیت قرار دیتا ہے تہذیبیں نباتاتی مظاہر کی طرح ہیں ۔ ہر پودا بڑا ہوتا ہے ، برگ و بار لاتا ہے ، پھر خزاں رسیدہ ہو جاتا ہے ، اور قوت نمو سے محروم ہوکر ٹھنٹھ کا ٹھنٹھ رہ جاتا ہے۔ اسلام کے نزدیک یہ مشاہدہ محض ظاہری اور سطحی ہے ، چناں چہ ہر خزاں بہار کا پیش خیمہ ہے۔ ہر قعر لحد میں زندگی کی جوت ہے کہ حیات خوابیدہ میں آثار زندگی پوشیدہ ہوتے ہیں ۔ چناں چہ وہ نشاۃ جدید سے آراستہ ہوتی ہے۔ یک بارگی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ تھم گیا ہے۔ یہ موت ہے۔ مگر پھر زمانہ رواں دواں ہونے لگتا ہے۔ یہ نشاۃ جدید ہے۔ جو لوگ زمانہ کا ایسا تصور رکھتے ہیں کہ پے بہ پے ایک آن کے بعد دوسری آن ہے اور ہر آن دوسری کے مماثل ہے ، وہ زمانہ کے وجدان سے محروم ہیں ۔ حیاتی زمان کی انہیں خبر نہیں ہے حیاتی زمان میں کوئی آن دوسری آن کے مماثل نہیں ہوتی او زمانہ کی رفتار کبھی یکساں نہیں رہی، وہ ٹھہر بھی جاتا ہے اور ٹھہرنے کے بعد پھر رواں بھی ہو جاتا ہے۔ چناں چہ اگر عناصر کا اعتدال بگڑ جاتا ہے اور قوتوں کا شیرازہ بکھر جاتا ہے تو پھر حیات کی اسی خاکستر میں سے زندگی کی چنگاریاں نکلنے لگتی ہیں ، مرنے والا اٹھ کر بیٹھ جاتا ہے ، اور یہ تخلیق نو پہلی تخلیق سے زیادہ شان دار ہوتی ہے۔ ہر مقام سافل انسان کے لئے چیلنج ہے اور اس چیلنج کا وہی حیات پرور جواب دے سکتے ہیں جنھوں نے ایمان کو تازہ کیا اور اپنے اعمال کو صالح کیا ۔

اسلام نے اپنے آئین تقدیر کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

فلا اقسم بالشفق . و الیل و ما وسق . و القمر اذا اتسق . لترکبن طبقاً عن طبق . لیکن نہیں! شفق کی قسم ہے۔ (یعنی میں شفق کو گواہ کرتا ہوں) اور رات کی قسم جو اس پر چلی آتی ہے۔ اور چاند کی قسم جیسا کہ وہ بڑھ کر پورا ہو جاتا ہے کہ تم (بے شک) ایک طبق کے بعد دوسرے طبق پر چڑھوگے (القرآن:۸۴:۱۶—۱۹)۔ یہ آیات تقدیر انسانی (افراد و اقوام) کا ضابطہ معین کرتی ہیں ۔ اس زمان حیاتی کی منطق کو بیان کرتی ہیں جس میں تاریخ انسانی کے اوراق پلٹے جاتے ہیں ۔ ان آیات معظمہ کی شان کا اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کہ ان کے فوری بعد خداوند قدوس یہ دریافت کرتا ہے کہ " فلما لھم لا یومنون. و اذا قری علیھم القرآن لا یسجدون. اور کیا بات ہے کہ وہ (اس پر) ایمان نہیں لاتے؟ اور جب ان پر قرآن پڑھا جاتا ہے وہ سجدہ نہیں کرتے؟ " یہ آیت سجدہ ہے جس کے سننے کے بعد مومنین پر سجدہ واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں پر اتنا بڑا علم خداوند قدوس نے دیا ہے کہ اس علم کی عظمت اس کو واجب کرتی ہے کہ اس کی تلاوت کے بعد انسان سر بسجود ہو جائیں ۔ یہ علم

تقدیر کا علم ہے اور اس پوری سورۃ کا نام " انشقاق " ہے جس کی یہ آیات حصہ ہیں - خود اس نام یعنی انشقاق میں علم کی کتنی معنویت پوشیدہ ہے ، عارفان تقدیر کا کام ہے کہ وہ اس پر بھی غور کریں -

یہ بات قابل ذکر ہے کہ مکی سورتوں کا ایک کافی بڑا حصہ علم تقدیر پر مشتمل ہے اور الہامی فلسفہ' تاریخ ہے - چناں چہ ان میں کئی سورتوں میں کسی نہ کسی ساعت ، پہر یا وقت کے حصے کو گواہ بنایا گیا ہے - بالخصوص ان سورتوں میں تقدیر کا کوئی نہ کوئی پہلو روشن کیا گیا ہے - یہاں تک کہ قوموں کے جنگ و جدل فتوحات وغیرہ میں پوشیدہ تقدیر کو یوں بیان کیا گیا ہے - قسم ہے دوڑتے ہوؤں کی اور (قسم ہے) آگ جلانے والوں کی اور (قسم ہے) صبح صبح اچانک حملہ کرنے والوں کی - رات اڑاتے ہوئے کہ اس طرح وہ در آتے ہیں ، بے شک انسان اپنے خدا کا ناشکر گزار ہے اور بے شک وہ (خود انسان) اس کا شاہد ہے اور بے شک فوائد (منافع) کی محبت اس میں شدید ہے - وہ اس کو نہیں جانتا کہ کس طرح وہ کہ جو قبر میں ہے پھر اٹھ کھڑا ہوتا ہے اور جو کچھ سینوں میں ہے وہ باہر آجاتا ہے - یہ بے شک تیرا رب آج (کے دن بھی) اس سے خبیر ہے - یہ سورہ' عادیات کا ترجمہ ہے - ابتدائی آیتوں میں حملہ آوروں کی آمد کا جیتا جاگتا مرقع کھینچا گیا ہے - کہ کس طرح وہ فلک شگاف نعرے لگاتے ہوئے بڑے جوش و خروش سے روانہ ہوتے ہیں - خدا نے اس امر کو بھی گواہ بنایا ہے - پھر کس طرح وہ آگ روشن کرتے ہیں (غالباً پڑاؤ کی طرف اشارہ ہے) ، یہ امر بھی گواہ بنایا گیا ہے - پھر اس بات کو بھی گواہ بنایا گیا ہے کہ کس طرح وہ صبح صبح حملہ شروع کر دیتے ہیں اور در آکر چھا جاتے ہیں - یہ سب کچھ صحیح مگر انسان ، نکتے کی بات ہے ، بڑا ناشکرا ہے ، ناشکرا پن بڑی جامع بات ہے اس میں انسان کے بے پروا ہونے سے بے حس ہونے تک سب ہی بات آجاتی ہے ، مذکورہ سورہ میں اس پر خود انسان کو شاہد کیا گیا ہے - نیز یہ بیان کیا گیا ہے کہ اس کی فتوحات اور حب دولت ہے جو اس کو متشدد (سخت) بنا دیتی ہے - پھر کیا ہوتا ہے ؟ اس سختی میں ، بے لوچی میں ، نا شکرے پن میں وہ اس تقدیر کو نہیں دیکھتا کہ جو مردہ ہوتا ہے اور قبر کے طبق میں ہے ، وہ کس طرح اٹھایا جاتا ہے اور وہ نہیں جانتا کہ سینوں میں جو مستور ہے وہ کیسے ظاہر ہوکر حقیقت بن جاتا ہے - یہ عضوی تقدیر ہے - جمادات ، نباتات کی نہیں بلکہ انسان کی - کوئی شک نہیں کہ جنگ پلاسی اور بکسر سے لے کر تسخیر و زنگا پٹم اور ۱۸۵۷ء کی تسخیر و فتح باب تک حملہ آوروں کے لئے فتح و ظفر کا زمانہ تھا - اور کوئی شک نہیں کہ اقوام ہند نے ۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۵ء تک ایسی زندگی بسر کی جیسی قبر کی اندھیری رات میں ہوتی ہے - اسی شب تار کی تیرہ بختیوں سے یہ اقوام بیدار

ہوئیں اور یہ ہوا کہ جو سینہ میں چھپا ہوا تھا وہ روز روشن کی طرح پورے ملک میں بکھرا ہوا تھا ۔ چناں چہ خزاں رسیدہ چمن میں باد بہاری نیا پیام لائی ۔ فاتحین و مفتوحین کے عضوی رشتوں کی یہ منطق پوری تاریخ عالم میں کارفرما رہی ہے ۔ دور ملوکیت میں بھی ایک خاندان کے بعد دوسرا خاندان اسی طرح ابھرتا رہا ہے ۔ عضوی تقدیر کا ایک بنیادی عنصر یہ ہے کہ ارباب اختیار ، اقوام و حشم و دولت پر بے علمی کم آگہی اور بے خبری ضرور طاری ہو جاتی ہے وہ متشدد ہو جاتے ہیں اور بھول جاتے ہیں کہ لحد سے بھی زندگی کے عناصر ترکیب پا کر ان کا تختہ الٹ سکتے ہیں ۔ حیات کی یہ منطق تاریخ کی ہر مرتبہ نئی جلد ترتیب دیتی ہے ۔ سورۂ تکاثر میں فراوانی کا تذکرہ ہے ، نری فراوانی صرف فراوانی (جو ہمیشہ قلت سے مقابل ہوتی ہے) ۔ ہم یہاں اس سورت کی ترجمانی کرتے ہیں ۔ یہ سورۃ اس بات سے آگاہی کرتی ہے کہ " فراوانی تم کو (جادہ سے) ہٹا دیتی ہے یہاں تک کہ تم قبر تک پہنچ جاتے ہو ۔ مگر تم جلد دیکھو گے ۔ نہیں بلکہ تم ضرور دیکھو گے (کلا سوف تعلمون. ثم کلا سوف تعلمون)۔ یہاں پر ثم کی تاکید اس بات کی دلیل ہے کہ یہ منظر تم بار بار دیکھو گے۔ کیا دیکھو گے؟ ممکن تھا کہ اس سے پیشتر بھی تم اس بات کو ایک علم الیقین سے پا لیتے (اور اپنے کو بدل لیتے بصورت دیگر) تم ضرور جحیم دیکھو گے اور اس دن تم سے تمہاری نعمتوں کے بارے میں پوچھا جائے گا ۔ ان آیات میں اتنی عمومیت ہے اور کچھ اس انداز سے دیکھنے کی تکرار ہے کہ جحیم کے لئے حیات بعد ممات کا انتظار کچھ لازمی نہیں معلوم ہوتا ۔ جحیم کا تجربہ بار بار ہو سکتا ہے ہاں اس تجربے سے بچ سکتے ہو اگر اس کا پہلے سے اندازہ کرکے تم راہ تبدیل کرلو۔ جحیم کا تجربہ ایسا ہوگا کہ اس کثرت کا اور ان نعمتوں کے لئے تمہیں جواب دہ ہونا پڑے گا ۔

اقوام و ملل کی یہ تقدیر ہے۔ تمول وجاہ والی قوموں اور جماعتوں کے لئے حیاتی منطق یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان کا یوم الحساب بار بار آ سکتا ہے اور جحیم ان کا نصیبہ ہو سکتی ہے ۔ ایسے منظر تاریخ انسانی نے کئی بار دیکھے ہیں کہ موخر فراوانی لے ڈوبی ۔ انسان کو اب غالباً پہلے سے بہتر طور پر علم ہے کہ کس طرح ان کے لئے جحیم تیار ہوتی ہے ، وہ انقلابی قوتیں پیدا ہوتی ہیں جو اہل کثرت اور تمول سے باز پرس کرتی ہیں اور ان کو جحیم کے حوالے کر دیتی ہیں ۔ سورۂ علق میں جس کی پہلی پانچ آیات کو سب سے پہلی وحی ہونے کا شرف حاصل ہے اولاً انسان کی طبعی بشریات کا ذکر ہے ۔ پھر اس کے تہذیبی ارتقاء کا ۔ انسان کو وہ سکھایا گیا جو وہ نہیں جانتا تھا ۔ مگر انسان طغیا کرنے والا بن گیا ۔ وہ اس طرح کہ اپنے کو ہر طرح کافی سمجھنے لگا ۔ طغیا کرنے والے رکاوٹ ڈالتے ہیں ، وہ خیر کے راستے میں روڑے اٹکاتے ہیں ۔ اس سورہ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ

اگر وہ باز نہیں آئے تو ان کے سر کے سامنے کے بالوں سے خدا ان کو پکڑتا ہے۔ اور ان کے یہ بال (جو وقار اور مرتبہ کی علامت ہیں) چھوٹی اور باپی زلفیں ہیں۔ وہ سازشیں کرتے ہیں، ندوے منعقد کرتے ہیں۔ لیکن ان کے مقابلے میں بہادر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ خدا کی پکار ہے جس پر یہ بہادر جمع ہو جاتے ہیں۔ اس سورۃ کا اختتام اس تنبیہ پر ہے کہ طغیان کرنے والے کی پیروی نہ کرو بلکہ اپنے خدا کو سجدہ کرو اور اس سے قریب ہو جاؤ۔ (یہ آیت سجدہ ہے)۔ امتوں کی تقدیر ان آیات سے سے یوں معلوم ہوتی ہے کہ طغیان کرنے والے جب معتبر ہو جاتے ہیں تو وہ اس گھمنڈ میں ہوتے ہیں کہ وہ ہر صورت حال کے لئے کافی ہیں اور اپنے ذرائع و وسائل سے سب سے نمٹ سکتے ہیں۔ چناں چہ وہ اچھی راہوں پر رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ باز آجائیں یا ان میں سے چند اچھی توفیق پر آجائیں۔ مگر جب وہ نہیں آتے تو حیات کی منطق اس طرح عمل کرتی ہے کہ پیشانیوں کے بل ان کی پکڑ ہوتی ہے۔ گو وہ آپس میں مشاورت کرتے ہیں، کانفرنسیں کرتے ہیں مگر تقدیر کا کارواں آگے بڑھتا ہے۔ خبر پر جمع ہونے والے بہادر فوج در فوج جمع ہو جاتے ہیں اور ان سے ٹکر لیتے ہیں۔

ثروت کا نتیجہ جب طغیان ہو تو طغیان کا نتیجہ خدائی قوتوں کا اجتماع ہوتا ہے جو طغیان سے ٹکراتی ہیں۔ یہ تاریخ انسانی کی وہ تقدیر ہے جس کے چند اور پہلو سورہ طارق میں نمایاں کئے گئے ہیں۔ اس سورۃ کی ابتداء میں خدا نے سماء کو گواہ ٹھہرایا ہے۔ سماء سے عام مفہوم بلندیاں ہے۔ پھر طارق کو گواہ ٹھہرایا ہے اور کہا ہے کہ تو کیسے ادراک کرے گا کہ طارق کیا ہے؟ پر فرمایا کہ " طارق برما دینے والی روشنی کا ستارہ ہے"۔ عرف عام میں طارق ستارہ سحر کو کہتے ہیں جو رات کی تاریکی میں نمودار ہوتا ہے، جس کی روشنی بڑی تیز ہوتی ہے، اور جو آمد صبح کا پیام دیتا ہے۔ ان گواہیوں کے بعد تقدیر کا یہ نکتہ واضح کیا گیا کہ ہر نفس پر حافظ (حفاظت کرنے والا) مقرر کیا گیا ہے (ان کل نفس لما علیہا حافظ)۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہر نفس مظاہر انسانی میں تحفظ کا قانون جاری ہے جس سے انسان (فرد یا گروہ) استقامت اختیار کرتا ہے۔ مگر پھر ایک دن ایسا بھی آجاتا ہے جب یہ قانون استقامت غیر موثر ہو جاتا ہے اور اس دن وہ سب کچھ جو پوشیدہ تھا ظاہر و باہر ہو جاتا ہے۔ تب نہ تو انسان کے پاس قوت ہوگی اور نہ کوئی مدد کرنے والا ہوگا۔ اس امر کے بیان کے بعد خداوند قدوس نے یوں بیان کیا کہ " برستے ہوئے بادل گواہ! روئیدگی سے پھٹتی ہوئی زمین گواہ! یہ قول فیصل ہے، ہرگز ہزل نہیں۔ بے شک وہ تدبیریں کرتے ہیں مگر میں بھی تدبیریں کرتا ہوں۔ (چناں چہ) اہل انکار کو مہلت دو، ان کو کچھ دیر کے لئے چھوڑ دو"۔ حفاظت کا قانون جو تمام نفوس میں جاری ہے وہی

اس کا باعث ھے کہ اھل انکار کے اداروں یا تدابیر کو بھی استقلال حاصل ھوتا ھے - وہ منصوبے بناتے ھیں مگر قانون استقامت یا آئین حفاظت ان کے لئے غیر موثر ھونے والا ھے - حیاتی منطق ھے کہ جہاں وہ تدبیریں کرتے ھیں ، کید میں مبتلا ھوتے ھیں ، وھاں خود خدا بھی تدبیر کرتا ھے اور کید کرتا ھے - صرف تھوڑے سے وقت کی بات ھے کہ خدائی قوتیں ان کو مغلوب کر لیتی ھیں - تقدیر کی منطق یہ ھے کہ ان کے تنصیبات ، اداروں ، تدبیروں کا توڑ ھونے لگتا ھے - الٰہی طریقے کے طور پر دوسرے تدابیر اور سلسلے وجود میں آتے ھیں- ان کا باھمی تصادم وقت لیا کرتا ھے مگر آخرکار یہ ابھری ھوئی قوتیں غلبہ پا لیتی ھیں - یہ بات فیصلہ کن بات ھے - کوئی ھزل وغیرہ نہیں - اس پر گواھی برستے ھوئے بادلوں کی ھے جو ابر رحمت ھیں اور روئیدگی سے سینہ چاک زمین کی ھے - جس سے ھر طرف تر و تازگی ، سرسبزی و شادابی کا دور دورہ ھوتا ھے - یہ ابھرنے والی قوتوں کی علامت ھیں - اس عضوی تقدیر پر اولی گواھی بلندیوں کی ھے ، ستارۂ سحر کی ھے - سورۂ فجر میں خود آمد صبح کو گواہ بنایا گیا ھے - یہی نہیں بلکہ دس راتوں نیز طاق و جفت کو گواہ بنایا گیا ھے - " دس راتیں " اور "طاق و جفت" تہذیبی علامتیں ھیں - ان کا عام مصداق عشرۂ حج کی راتیں اور عبادات ھوسکتی ھیں - اس صورت میں بھی یہ تہذیبی ادارے ھیں اور اس مدنی رسم پر اشارت ھیں جو اتنی پرانی ھے کہ اس کی تاریخ کا بھی حساب نہیں - چناں چہ استقامت یافتہ تمدن کی یہ سنجیدہ ترین علامتیں ھیں - ان کی گواھی کے بعد خداوند نے بڑی قوموں کا حال بیان کیا ھے اور بطور خاص ان پہلوؤں کی طرف اشارہ کیا ھے جو ان کی مدنیت و تہذیب کی بڑی علامتیں ھیں - پرشکوہ عمارتوں کے سلسلے پہاڑوں کو کاٹ کر آبادیاں بنانا اور صاحب اوتاد ھونا - اوتاد سے مراد جاہ و حشم ، وسائل و ذرائع کی تنظیم ، عہدیدار و منصب دار ، عمال و اعوان ، فوج و دربار وغیرہ سب ھی کچھ ھیں- خدا نے فرمایا "کیا تو نے نہیں دیکھا کہ تیرے رب نے کیا کیا عاد کے ساتھ ، جن کی بڑی بڑی عمارتیں تھیں ، ثمود کے ساتھ جنہوں نے وادی میں پہاڑوں کو کاٹ کر آباد کیا تھا اور فرعون صاحب اوتاد کے ساتھ - یہ وہ تھے جو بستیوں میں طغیان کو ھوا دیتے تھے اور اکثر مفسدہ کرتے تھے - خدا نے عذاب کا ایک حصہ ان پر نازل کیا - بے شک تیرا رب نگاہ رکھنے والا ھے "- طغیان ظلم و نافرمانی میں حد سے زیادہ گزر جانے کو کہتے ھیں - عذاب کے نزول کے تذکرہ اور نیز یہ بتانے کے بعد کہ خدا سب پر نگہ رکھنے والا ھے ان خاص باتوں کا اس سورۃ میں ذکر کیا گیا ھے جو طغیان کی لکیریں ھیں اور فساد زدہ تہذیب کی ذیل میں آتی ھیں - فرمایا کہ " تم یتیم کی تکریم نہیں کرتے - مسکینوں کے طعام کے لئے ایک دوسرے کو نہیں اکساتے - اور سب کو چٹ کرتے ھوئے

میراث چٹ کر جاتے ہو اور مال سے تمہاری محبت بہت زیادہ ہے -" ان آیتوں میں خداوند قدوس نے ان تمدنوں کو مشخص کیا ہے جن کی نہاد ہی میں طغیان اور فساد داخل ہے - سب سے پہلا مسئلہ بچوں اور سرپرستوں کے محتاج نابالغوں کا ہے - بچوں اور نابالغوں کی دو ہی قسیں ممکن ہیں - ایک وہ جن کے سرپرست ہوں اور ان کے رہن سہن ، حقوق کی نگہبانی اور تعلیم و تربیت کا انتظام ہو - ظاہر ہے یہ انتظام ماں باپ کے ذمہ ہوتا ہے - اور دوسرے وہ جو یتیم ہیں کہ جن کے حقوق کا کوئی ذمہ دار نہیں ہوتا ، نہ ان کے رہن سہن ، تعلیم و تربیت کا کوئی انصرام ہوتا ہے - فساد زدہ مدنیت میں یتیموں کو اپنے حال بلکہ زمانہ کی ٹھوکروں پر چھوڑ دیا جاتا ہے - اس کی دوسری بڑی خصوصیت مسکینوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا ہے - لوگ ایک دوسرے پر ان کی احتیاج روائی کے انتظام کے لئے زور نہیں دیتے - اور تیسری بڑی خصوصیت اس تہذیب کی یہ ہوتی ہے کہ لوگ ایک دوسرے کو چٹ کرنے کی کوشش میں ہوتے ہیں - مقصود تمام میراث (اجتماعی و انفرادی) پر اپنا قبضہ جمانا ہوتا ہے - اور چوتھی خصوصیت جو سب پر دال ہے وہ مال و متاع سے بے لگام محبت کا عام دستور ہے - ہمارے دور کے بے لگام معاشروں اور تمدنوں میں ان امور و خصائص کو معاشی مسابقت کا خوبصورت نام دیا جاتا ہے - یتیموں اور مسکینوں کا مسئلہ ایسے ہی تمدنوں اور ان کے عنصری خصائص کی پیداوار ہے -

مسکین سے بھوکا ننگا مراد نہیں ، و بھوکے ننگے مسکین کی تعریف میں آتے ہیں - مسکین فی الاصل قرآن شریف کی ایک بہت جامع اصطلاح ہے جو ایک پورے معاشی سماجی مظہر کو احاطہ کئے ہوئے ہے - " مسکین " کا مادہ " سکن " ہے ہے جس کے معنی ہیں " ٹھیرنا " جو حرکت کے مقابل ہے - مسابقت کی زندگی دوڑ کی زندگی ہے مگر جہاں مال و متاع کے لئے ہر طرف دوڑ ہو رہی ہو وہاں گروہ کے گروہ ایسے لوگوں کے پیدا ہوتے ہیں جو مختلف مقامات پر ٹھیر گئے ہوں - پھر جہاں لوگ اس فکر میں ہوں کہ سب میراث پر ہی ہاتھ صاف کریں تو بے شمار دوسرے لوگوں کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرتے ہیں یا وہ رکاوٹیں از خود کھڑی ہو جاتی ہیں - چناں چہ ہجوم کے ہجوم ایسے لوگوں کے ہوتے ہیں جن کے آگے روک ہے پیچھے روک ہے - وہ مغلوب ہو جاتے ہیں ، وہ حرکت نہیں کر سکتے - وہ محض پھنس کر رہ جاتے ہیں - یہ دوسری بات ہے کہ یہ لوگ مختلف مدارج میں ہوں اور ان کے طبقے بن گئے ہوں ، مگر عام حالت یہ ہوتی ہے کہ ان پر مسکنت طاری ہو جاتی ہے - یہ مسکنت محتاجی اور مغلوبیت ہے - چناں چہ لغت عرب میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے - جو اس مسکنت کے شکار ہوں وہ مسکین ہیں -

یہ ایک معاشی مظہر ہے۔ مسکنت کو دور کرنا سیدھی سادی زبان میں مسکینوں کے طعام کا انتظام کرنا ہے۔ مگر فساد نہاد مدنیت کی نمایاں خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ لوگ طعام مسکین کے لئے ایک دوسرے پر زور نہیں دیتے بلکہ ان کا مثبت قدم تو یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کو کھا جائیں اور سب میراث ، تمام اجتماعی و انفرادی مال و دولت پر تصرف حاصل کریں - اللہ تعالی نے اس مدنیت کی یہ تقدیر بیان کی ہے کہ اس پر عذاب نازل ہوتا ہے۔ اس کے کر و فر ، مختار اور کارندے ، یعنی اس کے اوتاد بھی اس کو نہیں بچا سکتے - یہ تقدیر اٹل ہے جس پر خدا نے نمود سحر کو یہاں (یعنی اس سورہ فجر میں) گواہ کیا ہے۔ اس تقدیر سے صرف وہی تمدن بچ سکتے ہیں جو یتیموں کی نگہداشت پر آمادہ ہوں اور مسکینوں کے طعام کا بند و بست کریں ، بالفاظ دیگر ان رکاوٹوں کو دور کریں جو مغلوبیت اور محتاجی پیدا کرکے ٹھیراؤ پیدا کر دیتی ہیں اور نہ صرف ان اجاروں کا خاتمہ کریں جو لوگوں کو حرکت پذیر نہیں رہنے دیتے بلکہ مثبت تدبیر منزل کریں ، یعنی یہ کہ لوگ طعام مسکین کے بنیادی اصول پر زور دیتے رہیں اور اس کو حقیقت بنائیں - یہ امر مشکل راستہ ہے اس کو خداوند نے سورۃ بلد میں عقبہ کہا ہے۔

ایسی مدنیت جس میں یہ مقاصد پورے ہوں کہ لوگ ایک دوسرے کو کھانے کی فکر میں نہ ہوں ، مال و دولت کی بے لگام محبت میں دیوانے نہ ہوں ، یتیموں اور مسکینوں کے طعام کو پالیسی بنائیں مشکل نظام ہے۔ مگر سورہ بلد میں خدا نے صاف صاف مشکل پسندی کو انسانی فطرت یعنی تخلیق انسانی سے منسوب کیا ہے - اس کا فرمان ہے کہ " بے شک ہم نے انسان کو مشکلات میں گھرا پیدا کیا ہے (لقد خلقنا الانسان فی کبد)" - اس تقدیر کا حاصل یہ ہے کہ انسان کا نظام زندگی ، سفر حیات ، مشکل پسندی پر مشتمل ہے - خدا نے فرمایا " کیا یہ آدمی سمجھتا ہے کہ کوئی اسے دیکھنے والا نہیں؟ کیا اسے ہم نے دو آنکھیں نہیں دیں؟ اور ایک زبان اور دو لب نہیں دئیے؟ اور کیا ہم نے اسے دو راستے نہیں دئیے؟ لیکن وہ عقبہ (پہاڑی پر جانے والی مشکل راہ) کی طرف کوشاں نہیں ہوتا اور تو کیسے درک میں لائے گا کہ عقبہ کیا ہے؟ - سورہ بلد کی ان آیتوں کے ترجمہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے لئے دو راستے ہیں ، ایک آسان اور دوسرا مشکل - یہ دوسرا راستہ مشقت طلب اور صبر آزما ہے - مگر جیسا کہ خدا نے کہا کہ انسان کو پیدا ہی مشکلات میں کیا ہے - اس کے لئے سیدھا راستہ وہی ہے جو پیچیدہ معلوم ہوتا ہے اور مثل چڑھائی کے نظر آتا ہے ساتھ ہی ساتھ وہ دشوار گذار بھی ہے چناں چہ اچھے راستے کے لئے "عقبہ" کی بلیغ اشارت سے بہتر کوئی اشارت اصل میں ممکن نہیں - یہ کہنے کے بعد کہ تو کیسے جانے گا کہ عقبہ کیا ہے ؟ " خدا نے خود ہی ارشاد فرمایا کہ عقبہ (یعنی راہ مشکل پسند) یہ ہے " فک رقبۃ. او اطعم فی

یوم ذی مسغبہ۔ یتیما ذا مقربہ۔ او مسکیناً ذا متربہ۔ ثم کان من الذین آمنوا و تواصو بالصبر و تواصو بالمرحمہ۔ ارشاد خداوند کے مطابق عقبہ کی پہلی تعریف فک رقبہ ہے۔ رقبہ گردنوں میں رسیاں ڈالنے کو کہتے ہیں۔ رقبہ کی معنویت ان بندھنوں کو محیط ہے جو انسانوں کو مجبور و مقہور بنا دیتی ہیں۔ رقبے وہ ادارے ہیں، اکاس بیل ہیں، نظام ہائے روزگار ہیں، مجلسی نظام ہیں جو آدمیوں پر بندگی اور مسکنت طاری کر دیتے ہیں اور فک رسی کھولنے یا گرہ کھولنے کو کہتے ہیں۔ ارشاد الٰہی کے مطابق " فک رقبہ " عقبہ کا لازمی جزو ہے۔ فساد پرور اور طغیاں یافتہ تمدن میں مختلف اقسام کے رقبے قائم ہوکر انسانوں کو پابند سلاسل کر دیتے ہیں۔ ان کا انفکاک وہ مشکل راستہ ہے جس پر انسانوں کو چلنا ہے۔ عقبہ کے بارے میں مزید ارشاد ہے کہ وہ " یا پھر، بھوک کے دن پیٹ بھرنا ہے اس یتیم کا جو قربت میں ہو۔ یا (پھر) اس مسکین کا جو خاک بسر ہوگیا ہو " یہاں پر حرف " یا " پر یوں غور کرنا چاہئے کہ ایک متنوع مظہر کے مختلف اجزاء کے بیان کو حرف ربط " یا " کے ذریعے جوڑا جاتا ہے۔ چناں چہ " یا " استثنائی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ یہاں یتیم کو جو پاس میں ہو، مسکین کو جو خاک پر پڑا ہوا ہو کھلانا صرف انفرادی فعل نہیں ہے، کیوں کہ اس کے بعد ہی ارشاد ہوتا ہے کہ " تب ہی وہ (یعنی ایسے کام کرنے والا) ان لوگوں میں سے ہے جو ایمان لائے اور جنھوں نے ایک دوسرے کو صبر کے لئے تواصو کیا اور باہمی مرحمت کے لئے تواصو کیا " " تواصو " عام تلقین یا نصیحت سے مختلف امر ہے۔ یہ ایک ایسا عہد لینا ہے جس کی پابندی لازمی ہے۔ تواصو میں قانونی وجوب پایا جاتا ہے۔ چناں چہ یہ قوت نافذہ کا مالک ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی صورت ادارہ، قانون، یا دستور ہے۔ وہ ان عظیم ذرائع میں سے ایک ہے بلکہ خیر کا واحد محمود ذریعہ ہے جس کے ذریعے کوئی ادارہ خیر یا نظام حق یا نظام حل و عقد وجود میں آکر منصرم ہوتا ہے۔ ماہیت میں تواصو باہمی قرار داد ہے، ارادہ اجتماعی ہے جو تہذیب و تمدن کی ہیئت سالمہ میں صورت پکڑتا ہے اور مدنیت جدید کی طرح اندازی کرتا ہے۔ چناں چہ یتیم کا پیٹ بھرنا ہو یا مسکینوں کے کھانے پینے کا انتظام اس سب مظہر کا "تواصو بالصبر، اور تواصو بالمرحمت" سے انتساب اس کو نئی شکل عطا کرتا ہے۔ جس تہذیب کی بنیاد ایک دوسرے کے حق میں قرار داد صبر اور قرار داد مرحمت پر ہو، جس کے آئین و دستور کا یہ لازمی جزو ہو کہ کسی پر مسکنت طاری نہیں ہونے دی جائے گی تو یہ وہ تہذیب ہے جس میں لوگ حب دولت میں ایک دوسرے سے سبقت نہیں لے جاتے، ایک دوسرے کو کھا جانے کی کوشش نہیں کرتے، بلکہ صبر سے کام لیتے ہیں، قربانی کے لئے آمادہ

رہتے ہیں ۔ ذاتی ، اختیاری ، خانگی یا نجی قربانی نہیں بلکہ آئینی ، قانونی اور وجوبی قربانی جس کا درجہ " عہد عمرانی " یا " وصیت باہمی " کا ہوتا ہے ۔ اس طرح ان کا نظام زندگی مرحمت کی تاکید اجتماعی پر قائم ہوتا ہے ۔ چناں چہ وجوباً اور حقاً یتیم کا پیٹ بھرتا ہے اور مسکین کی خبرگیری کرتا ہے ۔ مذکورہ آیت الہی میں " مسکین " کو ذی متربت کہا گیا ہے یعنی مسکنت زدہ کو خاک بسر ہونے سے موصوف کیا گیا ہے ۔ اس کی شرح یہ ہے کہ اہل طغیٰ کی تہذیب کی خصوصیت ہے کہ جہاں جہاں ان کے رقبے محیط ہوتے ہیں لوگ ناتواں ہوکر خاک ہونے لگتے ہیں ان کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے ۔ روز بروز زندگی کا دائرہ ان کے لئے تنگ ہونے لگتا ہے ۔ رہے سہے ذرائع سے بھی وہ محروم ہوتے جاتے ہیں اور اس طرح آئے دن مٹی ہوتے جاتے ہیں ۔ ان کے لئے مثبت اقدام یعنی پیٹ بھرنے کے ذرائع کی وجوباً فراہمی عقبہ کا لازمی جزو ہے جو مشکل راہ ہے ۔ اس لئے عقبہ کی زاد راہ صبر کی وصیت ہے اور باہمی مرحمت کی وصیت ہے ۔ جن کی تہذیب عقبہ نہاد ہو وہ اہل ایمان ہیں اور یہ وہ ہیں کہ " اولئک اصحب المیمنۃ و الذین کفروا بایتنا ہم اصحب المشئمۃ علیھم نار موصدۃ (یہ وہ لوگ ہیں جو سیدھے بازو والے ہیں ۔ اور وہ لوگ جو ہماری آیتوں کو جھٹلاتے ہیں وہ الٹے بازو والے ہیں ۔ ان کے لئے آگ نزدیک ہے) ۔ مطلب یہ کہ طغیٰ زدہ اور فساد آمادہ تہذیب الٹی راہ والوں کی تہذیب ہے ، ان لوگوں کی جو آیات الہی کو جھٹلاتے ہیں اور ان کے لیے تقدیر جلانے والی آگ کا نزدیک ہونا ہے چناں چہ ان کی تہذیب میں آگ لگتی ہے ۔ سب کچھ تہ و بالا ہو جاتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ عقبہ سے مختلف راستے کی تہذیب ہے ، کتنی دل فریب اور آسان راہ معلوم ہوتی ہے ؟ ۔ نہ اس میں صبر کی ضرورت ہے ، نہ مرحمت کی ۔ ہر انسان اپنا مرکز ہے ۔ ہر ایک دوڑ میں ہے ۔ ناتواں ہو ہوکر گرنے والے خاک میں ملتے ہیں تو ملنے دو ۔ مگر انجام کار اس تہذیب کے لئے بد بختی ہے بھڑکتی ہوئی آگ ہے جو اس کے رقبوں کو جلاکر بھسم کرنے والی ہے ۔ خداوند نے ایک سورۃ میں ایک اور قانون بیان فرمایا ہے " کہ ہر مشکل کے لئے آسانی ہے اور ہر آسانی کے لئے مشکل " ۔ کوئی شک نہیں کہ عقبہ کی راہ دشوارگزار ہے مگر آسانی اسی میں ہے اور کوئی شک نہیں کہ صبر ناآشنا تہذیب کی راہ آسان مگر اصل میں بھی مصیبت والی ہے ۔

اقبال انسانی تقدیر کے اس پہلو سے کماحقہ آگاہ معلوم ہوتے ہیں ۔ اسی لئے ان کے کلام میں مشکل کوشی کی تعلیم ہے ۔ بے مہار مسابقتی تہذیب سے انہوں نے جا بجا خبر دار کیا ہے اس لئے کہ یہ آئین حیات کے خلاف ہے ۔ چناں چہ اقبال

کا فلسفہ' تقدیر تعلیم کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ انہیں عقبہ کا شدید احساس ہے۔ خضر راہ میں زندگی کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں زندگی سود و زیاں کے اندیشہ سے برتر ہے۔ کبھی تو یہ جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے۔ ان کا یہ خیال در اصل تواصوا بالصبر کا شعور ہے۔ عقبہ کا تصور اس شعر میں کیسا منظوم ہوا ہے؟ دیکھا چاہئے!

زندگانی کی حقیقت کوھکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگ گراں ہے زندگی

اسی سلسلے کا ایک دوسرا شعر ہے جو کہ ارشاد الٰہی "لقد خلقنا الانسان فی کبد" کا ترجمہ معلوم ہوتا ہے۔

قلزم ہستی سے تو ابھرا ہے مانند حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

اس نظم یعنی خضر راہ میں انہوں نے سلطنت، سرمایہ و محنت اور دنیائے اسلام پر اپنے خیالات قلمبند کئے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے رقبے کے مختلف پہلو نیز " فک رقبہ " کے اصول بیان کئے ہیں۔ ان کی آنکھ ہمارے عہد میں تقدیر کی کارفرمائی کو اس طرح دیکھتی ہے:

آفتاب تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرت انساں نے زنجیریں تمام
دوری' جنت سے روتی چشم آدم کب تلک
باغبان چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار
زخم گل کے واسطے تدبیر مرہم کب تلک

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کید کرنے والوں کے مقابل اللہ تعالیٰ بھی کید کرتا ہے۔ یہ تقدیر امم ہے جس کو اقبال نے اس طرح دیکھا ہے۔

عقابی شان سے جھپٹے تھے جو بے بال و پر نکلے
ستارے شام کے خون شفق میں ڈوب کر نکلے
ہوئے مدفون دریا زیر دریا تیرنے والے
طمانچے موج کے کھاتے تھے جو، بن کر گہر نکلے

" ضرب کلیم " میں ناظرین سے خطاب کرتے ہوئے وہ یہ درس دیتے ہیں ع

جب تک نہ زندگی کے حقائق پہ ہو نظر
تیرا زجاج ہو نہ سکے گا حریف سنگ
یہ زور دست و ضربت کاری کا ہے مقام
میدان جنگ میں نہ طلب کر نوائے چنگ
خون دل و جگر سے ہے سرمایۂ حیات
فطرت لہو ترنگ ہے غافل، نہ جل ترنگ

یہ تعلیم عقبہ نہاد تہذیب کی روح ہے جو زندگی کو نئے اقدار سے آشنا کرتی ہے :

پابندی تقدیر کہ پابندیٔ احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مرد خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی نا خوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند

(ضرب کلیم: احکام الٰہی)

عقبہ نہاد تہذیب اپنے آپ کو تقدیر کے حوالے نہیں کرتی ۔ وہ اپنے آپ کو احکام الٰہی کے حوالہ کرتی ہے ۔ چناں چہ خود تقدیر اس کی پابند ہو جاتی ہے ۔ ایسی تہذیب کی تقدیر ایک طبق کے بعد دوسرا بلندی کا طبق ہے ۔ اس سے ان مدارج کا انکشاف ہوتا ہے جو خود عین زندگی ہے ۔ اقبال کہتے ہیں " در اصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے ۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے " ۔ اس قول کی شرح ہم یوں کر سکتے ہیں کہ نباتات و جمادات کی تقدیر میں زمانہ کی ترتیب ، علت و معلول کی ترتیب ہے ۔ مگر عقبہ نہاد تہذیب جس کی استواری حادثات بے مہار کی بجائے احکام الٰہی پر ہوتی ہے اس کا زمانہ اس ترتیب سے آزاد ہو جاتا ہے ۔ اس میں عضوی ترتیب کام کرنے لگتی ہے ۔ اقبال آگے چل کر کہتے ہیں ۔ " بحیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کی تقدیر ہے ۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے کہ ہم ہی نے

ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا (۱۹۰ : ۴) - لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ ہر شے کی حد وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آ جاتے ہیں . . . حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاق نا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بدعت کا اظہار ہوتا ہے "

(تشکیل جدید ، دوسرا لکچر ، صفحہ ۷۶ - ۷۷ ترجمہ نذیر نیازی)

خواجہ غلام السیدین کے ایک خط کا جواب دیتے ہوئے اقبال نے انہیں لکھا:

" زمانہ بہت بڑی برکت ہے - (لا تسبو الدھر ان الدھر ھو اللہ) جہاں یہ ھلاکت آفریں اور تباہی خیز ہے وہاں یہ وسعت افزا اور امکانات خفتہ کو آشکارا کرنے والا بھی ہے - تغیر کا امکان اس کے اپنے موجودہ ماحول میں انسان کا سب سے بڑا سرمایہ ہے " (بنام السیدین مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۶ء - انگریزی از Letters and Writings of Iqbal ادارت B. A. Dar)

جناح، اقبال اور تصوّر پاکستان

اس عنوان کے انتخاب کے معاملے میں تین باتوں نے میرے لئے مہمیز کا کام کیا۔ ان میں سب سے اہم تاریخ کا یہ لطیفہ غیبی ہے کہ لالہ لاجپت رائے کا سی آر داس کے نام ایک خط دیکھتے دیکھتے ہمارے ملی و مذہبی شعور کا سرچشمہ بن گیا۔ دوسری اہم بات قائد اعظم جناح کی پاکستان مجلس دستور ساز میں صدارتی تقریر ہے جو اس قسم کے مذہبی شعور سے بالکل مبّرا ہے۔ تیسری اہم بات ایک بڑا التباس ہے جس کے ذریعہ اقبال کو وطن نا آشنا قومیت کا امام قرار دیا گیا۔ ایک چوتھی بات بھی ہے، وہ یہ کہ ہر قوم کے چند اساطیر ہوتے ہیں جن میں اس کی صنمیات کی داستان ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ کہاوتوں کا روپ دھار لیا کرتی ہے۔ ہمارے ہاں بھی ایسی کہاوتوں کا رواج ہو گیا ہے۔ گو تخلیق پاکستان کے بارے میں ان سے گمراہ کن تاثر پیدا ہوتا ہے مگر یہی ہماری ملی یاد داشت کا جزو بنتی جاتی ہیں۔

لاجپت رائے کا وہ مشہور خط جو ہمارے ملی شعور کا جزو بن گیا ہے اس طرح ہے: ".... گذشتہ چند ماہ سے میں نے اپنا بہت سا وقت مسلم قانون اور مسلم تاریخ پڑھنے میں صرف کیا ہے اور اب میں یہ محسوس کرنے لگا ہوں کہ ہندو مسلم ایکا حاصل ہونا ممکن نہیں ہے۔ یہ تسلیم کرلینے کے بعد بھی کہ موجودہ مسلم قائدین جو عدم تعاون کی تحریک میں شریک ہیں بہت نیک نیت ہیں، میں یہ سمجھتا ہوں کہ ان کا مذہب اس اتحاد میں مطلقاً حارج ہے۔ کلکتہ میں، میں نے آپ کو اپنی گفتگو جو حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر کچلو سے ہوئی تھی، سنائی تھی۔ حکیم صاحب سے زیادہ شریف النفس مسلمان ہندوستان میں کوئی نہیں۔ مگر کیا کوئی مسلمان قرآن سے انحراف کرسکتا ہے؟ میری آرزو صرف یہی ہو سکتی ہے کہ (کاش) میں نے قرآن کا مفہوم غلط سمجھا ہو"۔[1]

اجتہاد تو تھا یہ لاجپت رائے کا، مگر ہمارے ملی تخیلات میں اس کا پیوند اس طرح لگا ہے کہ گویا ہمارے دین کا یہی روحانی اصل اصول ہے۔ کسی عالم دین بلکہ خود اقبال نے کبھی اس قسم کی رائے کا اظہار نہیں کیا کہ اسلام اور قرآن برادران وطن کے ساتھ اتحاد کی راہ میں حارج ہیں۔ کسی سیاسی قائد مثلاً جوہر یا جناح نے بھی یہ نہیں کہا کہ ہندو مسلم اتحاد کے نہ ہونے کا سبب قرآن اور اس کے احکامات ہیں۔

دوسری بات چودھری خلیق الزماں کی زبان سے سنئے۔ وہ کہتے ہیں کہ:

"۱۱ اگست سنہ ۴۷ء کو بحیثیت نامزد گورنر جنرل اور صدر مجلس

دستور ساز پاکستان مسٹر جناح نے اولین موقع پر دو قومی نظریہ کو ترک کردیا''۔[۲]
قائد اعظم نے اس مجلس میں یہ خطبہ دیا تھا: ''اب اگر ہم مملکت پاکستان کو خوش حال اور فارغ البال دیکھنا چاہتے ہیں تو ہم کو کلیۃً عوام کی خدمت میں خصوصاً غریبوں کی خدمت میں لگ جانا چاہئیے ...... خواہ تمہارا رنگ، ذات، اور دین کچھ ہی ہو مگر اب تم میں سے ہر ایک پاکستان کا شہری ہے جس کے وہی تمام حقوق اور ذمہ داریاں ہیں جو کسی اور کی ہوسکتی ہیں ...... ہم کو اسی جذبہ سے کام کرنا ہے۔ تھوڑے عرصہ میں اکثریت اور اقلیت، ہندو قوم اور مسلم قوم کے قصے ختم ہوجائیں گے۔ خود مسلمانوں میں پٹھان، پنجابی، اور شیعہ، سنی وغیرہ ہیں۔ اسی طرح ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری، بنگالی، مدراسی وغیرہ ہیں۔ یہ سب (تفرقات) دور ہوجائیں گے۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں تو یہ حقیقت ہے کہ ہندوستان کی آزادی میں بھی مختلف حالات حارج رہے، ورنہ ہم بہت پہلے آزاد ہوچکے ہوتے۔ آپ کسی مذہب یا عقیدہ کے ہوں، اس کو ریاست کے کام سے واسطہ نہیں''۔

تیسرا اہم عامل جس سے ملّی شعور متاثر ہوا اقبال کے چند ابیات ہیں جن کی نشر و اشاعت، اقبال کے تمام ملّی و مدنی نظریات سے کہیں زیادہ ہوئی ہے اور جن کی روشنی میں عامتہ الناس سے ''بے وطن قوم'' بننے کو کہا جاتا ہے۔ وہ ابیات یہ ہیں:

عجم ہنوز نداند رموز دین ورنہ
ز دیوبند حسین احمدؒ این چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمّد عربی است
بمصطفےٰ برسان خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است[۳]

یوں نظر آتا ہے کہ ہم نے اقبال سے بس ان ہی شعروں کی حد تک استفادہ کیا ہے اور ان شعروں کو بھی ہم لالہ لاجپت رائے کے ارشادات کی روشنی میں معانی پہناتے ہیں اور ملت اسلامیہ میں وطن ناشناس قومیت کی آبیاری کرتے ہیں۔ مزید برآں یوں معلوم ہوتا ہے کہ لاجپت رائے اور ان کے قماش کے غیر مسلم مفکر خدانخواستہ ہمارے آئمہ دین ہیں۔ ہم اپنی پوری سیاست، اجتماعی حرکیت، داعیات قومی، اور شعور مذہبی کی شرح و تاویل ان ہی کے ڈالے ہوئے خطوط پر کرتے ہیں اور ان ہی کے مجوزہ قاعدوں اور مفروضات پر ہمارے مورخ آج کل تاریخ سازی کر رہے ہیں۔ چنانچہ ہماری ملی تاریخ کو یہ مسلم مورخین، بالخصوص پاکستان کے نئے مورخین، اس طرح پیش کرتے ہیں کہ گویا امت محمدیہ اپنی تاسیس میں ایسی ہے کہ:

۱- دوسری ملتوں سے تعاون اس کی فطرت کے خلاف ہے، وہ بباطن اتحاد دشمن اور ہمسایہ آزار ہے -

۲- اس کی پوری تاریخ تعاون کی شکست و ریخت سے عبارت ہے، جہاں کہیں اسلام نے غلبہ حاصل کیا اقوام سے برادری اور مساوات رخصت ہوگئی -

۳- یہودیوں کی طرح مسلم شعور تمدن کو وطن سے کوئی نسبت نہیں ہے: ہر وطن میں غیریت اس کا منصب ہے، اس لئے ناموس وطن اس کے لئے وقعت نہیں رکھتی -

آخری بات جو اس مضمون کے عنوان کی وجہ ہے یہ ہے کہ' جیسا میں پہلے عرض کر چکا ہوں، ہر قوم کے اپنے آغاز و نشاۃ سے متعلق کچھ نہ کچھ بصائر ہوتے ہیں جو اساطیر کی شکل اختیار کرلیتے ہیں - اس کی حقیقت یا روح دوچار کہاوتوں یا ضرب الامثال میں مجسم ہوکر دوام اختیار کرلیتی ہے - قیام پاکستان کے چوبیس پچیس برس بعد جب ہم اپنے ہاں کے امثال کا جائزہ لیتے ہیں تو کچھ اس قسم کی باتیں سنتے ہیں: ''پاکستان کی بنیاد اسی دن پڑگئی تھی جس دن محمد بن قاسم نے دیبل کی بندرگاہ میں قدم رکھا''- ''شاعر مشرق نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائد اعظم نے اس کو حقیقت بنایا''- ایک کہاوت خود شاعر مشرق کے بارے میں ہے: ''پہلے وہ وطن پرست تھے مگر بعد میں اسلام پرست ہوگئے''- اسی طرح قائد اعظم کے بارے میں یوں ہے کہ ''وہ پکے قوم پرست تھے، اقبال نے ان کی کایا پلٹ دی، جس سے وہ پاکستان کے داعی بن گئے''-

پاکستان، اقبال اور جناح کے بارے میں اس قسم کے عامیانہ تخیلات دراصل اس دور کے صحافیانہ پروپیگنڈے کی یادگار ہیں جب ملت اسلامیہ' ہند سنہ ۱۹۴۰ء اور سنہ ۱۹۴۶ء کے درمیان تحریک پاکستان چلا رہی تھی - اس قسم کی پرکشش اور ڈرامائی کہاوتیں عوام میں بہت جلد پھیل جاتی ہیں - اس لئے اس دور کا صحافی اور سیاسی پروپیگنڈہ آسان راہوں پر چل پڑا تو کیا تعجب ہے؟

ہم اپنے موضوع سے کسی قدر گریز کرتے ہوئے حالات کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ یوں تو عبدالجبار خیری نے ۱۹۱۷ء میں اسٹاکھوم کی بین الاقوامی سوشلسٹ کانفرنس میں تقسیم ہند کا خیال پیش کیا تھا' مگر اس کا سب سے زیادہ واضح اور معین خاکہ عبدالقدیر بدایونی نے ۱۹۲۰ء میں پیش کیا جب کہ خلافت اور سوراج کے لئے ہند و مسلم اتحاد کے تھپیڑے اٹھ اٹھ کر ایوان حکومت سے ٹکرا رہے تھے - عبدالقدیر بدایونی نے ایک کھلے خط میں جو دراصل ایک مقالہ تھا گاندھی جی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''اگر آپ یہ چاہتے ہوں کہ ہندو مسلمانوں کا اتفاق ہو تو آپ کو افراد کی ذاتی رائے چھوڑ کر ہمارے قومی و اسلامی نقطہ' خیال پر نظر ڈالنی ہوگی - جس بات کی ضرورت ہم محسوس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مذہب کو سیاسیات سے بالکل علیحدہ رکھا جائے تاکہ

جانبین کے معتقدات ناجائز دخل اندازی سے محفوظ رہیں۔ علاوہ بریں جو تہوار اور رسوم و جلوس آپ کے مخصوصات میں سے ہیں ان میں قطعاً مسلمانوں کو شریک نہ کیا جائے۔ نہ آپ لوگ ہمارے مذہبی امور میں مخل ہوں، بلکہ لکم دینکم ولی دین پر عامل رہیں۔ اگر کچھ عرصہ ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا اور مسلمانوں کی مذہبی آزادی میں، چاہے وہ قربانی کے متعلق ہو یا نماز، اذان وغیرہ کی بابت، مداخلت نہ کی جائے تو اس کا یہ اثر ہوگا کہ آج جو کشمکش ان دو قوموں میں موجود ہے وہ کم ہو جائے گی اور ملکی معاملات میں دونوں ایک دوسرے کے شریک ہوسکیں گے۔

" یہاں پر میں یہ گذارش کرنا چاہتا ہوں کہ مخالفت کی بنا صرف گاؤکشی نہیں ہے بلکہ اردو ہندی جھگڑے، انتظام سلطنت میں حقوق کی مزاحمت، انتخاب جداگانہ سے انکار، سرکاری ملازمت کی کشمکش وغیرہ بھی اپنی اپنی جگہ پر اتحاد کے موانع ہیں۔ اس لئے یہ اصول تسلیم کرلینے کے بعد کہ مذہب کو سیاسیات سے علنحدہ رکھا جائے اور جانبین کے معتقدات سے تعارض نہ کیا جائے اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ ایک زبردست کمیشن مساوی التعداد ہندوؤں اور مسلمانوں کے معتمد علیہ اشخاص کا مقرر کیا جائے جو حسب ذیل اسکیم پر غور کرنے کے بعد ایک قابل قبول اور ممکن العمل فیصلہ کرے۔

" ۱۔ ہندوستان کی تقسیم از سر نو قومیت کی بنا پر اس طرح کی جائے کہ ہر قوم کا بڑے سے بڑا حصہ ـــ اس کی آبادی کا علنحدہ کردیا جائے اور یہ حصہ اس قوم کا حلقہ اثر قرار دیا جائے۔ مثلاً مسلمانوں کے لئے حسب ذیل تین صوبہ جات بنائے جاسکتے ہیں:

(ا) صوبہ سرحدی و مغربی پنجاب کے دس اضلاع: راولپنڈی، اٹک، جہلم، گجرات، شاہ پور، میانوالی، جھنگ، مظفر گڑھ، ڈیرہ غازی خاں اور ملتان یکجا کر کے ایک صوبہ بنا یا جائے۔

(ب) بنگال میں بوگرہ، رنگپور، دیناج پور، جیسور، ندیا، فرید پور، ڈھاکہ، راج شاہی، میمن سنگھ، باقر گنج، نواکھالی اور پبنا کے اضلاع کا دوسرا صوبہ بنا یا جائے۔

(ج) سندھ کو بمبئی پریسیڈنسی سے جدا کر کے تیسرا صوبہ بنایا جائے۔

(۲) یہ بات اصولاً تسلیم کرلی جائے کہ اس تقسیم کے بعد ہر حصہ ملک کا نظم و نسق اس کی کثیر التعداد رعایا کے مفاد کے لئے کیا جائے گا۔

(۳) قلیل التعداد اقوام کی حفاظت و ادائے مراسم مذہبی و حقوق ملازمت وغیرہ کے لئے قواعد مرتب کئے جائیں اور ان کی قومی، سیاسی اہمیت کی بنا پر حسب ضرورت دارالامن قائم کئے جائیں مثلاً پنجاب میں سکھ قوم ایک با اثر

قوم ہے لیکن کسی واحد ضلع میں وہ بلحاظ آبادی ہندوؤں یا مسلمانوں سے زیادہ نہیں ہے جو اس کا حلقہ اثر بنایا جاسکے اس لئے قومی اور پولیٹیکل اہمیت کی بناپر ان کے لئے ایک دارالامن قائم کیا جائے ۔ لدھیانہ اور امرت سر اس کے لئے بہت موزوں ہیں ۔ ان مقامات کا نظام حکومت سکھوں کے مفاد کے لحاظ سے ترتیب دیا جائے ۔ سیالکوٹ سکھوں کا ماویٰ و ملجیٰ قرار دیا جائے اور ان کو وہاں وہی حقوق دئے جائیں جو سکھوں کو امرت سر ، لدھیانہ میں حاصل ہیں ۔ اسی طرح ممالک متحدہ آگرہ و اودھ میں جو اسلامی تمدن کا گہوارہ ہے مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے خاص انتظام کی ضرورت ہوگی ۔

(۴) تبادلہ آبادی کے لئے سہولتیں بہم پہنچائی جائیں تاکہ قلیل التعداد اقوام کے افراد جو کسی خاص وجہ سے ترک وطن کرکے خود اپنی قوم کے حلقہ اثر میں جانا چاہیں وہ بغیر زیادہ نقصان کے تبدیل سکونت کرسکیں ۔

(۵) مجوزہ کمیشن کا فیصلہ قومی معاہدہ کی صورت میں ترتیب دیا جائے اور گورنمنٹ کے سامنے بطور ملکی مطالبہ کے عمل درآمد کے لئے پیش کیا جائے ۔

(۶) جس وقت تک اس طرح کا معاہدہ نہ ہوجائے ۔

(أ) مسلمانوں کے انتخاب جداگانہ کی مخالفت نہ کی جائے ۔

(ب) پنجاب اور بنگال میں مسلمانوں کی نمائندگی کا تناسب آبادی کی بناء پر قرار دیا جائے ۔

(ج) مذہبی مناقشات کے انسداد کے لئے قومی پنچائتیں قائم کی جائیں جن میں ہندو مسلمانوں کے نمائندوں کی تعداد مساوی ہو اور ہر قوم کی پنچائت کے لئے وہی لوگ منتخب کئے جائیں جو درحقیقت معتمد علیہ ہوں ۔"

عبدالقدیر بدایونی کی یہ تجاویز مارچ اور اپریل ۱۹۲۰ء میں ذوالقرنین ، بدایوں میں شائع ہوئیں ۔ پھر ان کو مسلم یونیورسٹی پریس علی گڑھ سے باہتمام مقتدا خان شروانی ۱۹۲۵ء میں شائع کیا گیا[۲] ۔ بدایونی کی سیاسی بصیرت حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے ۔ ان تجاویز کے ستائیس برس بعد وی پی مینن ۔ ماؤنٹ بیٹن ۔ اسکیم کے تحت جو پاکستان معرض وجود میں آیا وہ بحیثیت مجموعی ان خطوں پر مشتمل تھا جو انہوں نے مسلم آبادی کے اقتدار کے لئے مشخص کئے تھے ۔ ان کی تجاویز میں تبادلہ آبادی کی بھی پیش بینی کی گئی تھی ۔ پھر سکھوں کے لئے ایک دارالامن بھی تجویز کیا گیا تھا ۔ سکھوں نے مشرقی پنجاب کو تقسیم کروا کر ایک صوبہ اپنے لئے وضع کیا ۔ یہ بات ۱۹۶۵ع میں ہوی گویا ان کے لئے دارالامن کی ایک شکل ہوئی ۔ عبدالقدیر بدایونی ایک بڑے عالم تھے ، لیکن عملی سیاست کی دنیا سے دور تھے ۔ ۱۹۲۲ء سے وہ حیدرآباد کے مفتی عدالت العالیہ رہے ۔ بہرحال بات آئی گئی ہوگئی ۔ یہ اسکیم سیاسی اقدامات کا جزو نہ بنی ، تاآنکہ مسلم سیاست ۱۹۳۷ء کے بعد خود

ایسے ڈھرّے پر آ گئی کہ بالآخر دو وفاقوں کی تجویز کی صورت میں پاکستان کا قیام اس کا نصب العین بن گیا۔ نصب العین کے اس تعین میں جناح اور اقبال کا فیصلہ کن حصہ ہے گو دیگر قائدین مثلاً شعیب قریشی اور خلیق الزمان کے حصہ سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ تحریک پاکستان اس طرح بہرحال ہندوستان کے سیاسی تعامل کی پیداوار ہے۔ اس تحریک کو اس بات سے کوئی علاقہ نہیں کہ محمد بن قاسم نے دیبل میں قدم رکھا تھا۔ اس خصوص میں اس سچی بات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہندو سماج نے عرب اور بعد ازاں ترک، افغان، اور مغل ادوار حکومت میں اپنی انفرادیت، مزاج اور تمدن کی کم و بیش پوری طرح حفاظت کی۔ دوسری طرف مسلمانوں کا بھی یہی حال رہا۔ ہندوستان میں وہ ہندو تہذیب کی وسعتوں میں کھوئے جانے سے بچ گئے۔ ہر دور میں انہوں نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا۔ ان سے قبل یہاں یہ ہوا کیا ہے کہ جو تہذیب بھی باہر سے آئی یا جو قوم بھی وارد ہوئی وہ ہندو۔ بدھی تہذیب کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ گم ہوگئی۔ اس طرح ایک اور صرف ایک ملک گیر تمدنی بہاؤ اس برصغیر کی تاریخ میں تمام مزاحمتوں اور دشواریوں کے باوجود جاری رہا۔ اسلام کی آمد سے اس تاریخی سیل کی ماہیت میں انقلاب آفریں تبدیلی ہوئی۔ دو ایسے تہذیبی دائروں کا باہمی تعامل شروع ہوا، بالخصوص شہاب الدین غوری (۱۲۰۶ء) کے زمانہ سے، کہ ان میں سے ہر ایک اتنا طاقتور تھا کہ دوسرے میں جذب نہ ہوسکا۔ مگر اس سے پاکستان کا تصور اخذ نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ ان ہر دو تہذیبوں نے باہمی میل جول کے ذریعہ ایسے کردار و اخلاق کو بھی نشو و نما پانے کا موقع دیا کہ ان کا باہمی تعمیری تعامل بحیثیت مجموعی مختلف شکلوں سے آگے بڑھتا گیا۔ مغلوں کا دور آنے تک یہ اتنی ترقی کرگیا تھا کہ سیاسی اور سماجی اعتبار سے نئے دور کا آغاز ہوا۔ ایبک (۱۲۱۰ء) سے شیر شاہ (۱۵۴۵ء) تک سیاسی اقتدار کی لگام ہمیشہ ایک قبیلہ یا قوم کے ہاتھ میں ہوا کرتی تھی۔ فیروز تغلق (۱۳۸۸ء) کے زمانہ تک یہ اقتدار ترک قبائل کا تھا۔ ان کے اقتدار میں کوئی اور گروہ شریک نہیں ہوتا تھا۔ اس کے بعد سے یہ اقتدار کسی قدر مخلوط رہا۔ پھر افغانوں کا ہوگیا۔ مغلوں کے عہد میں ہمایوں (۱۵۵۵ء) کے دور سے اقتدار کے ہیکل میں فیصلہ کن تبدیلی ہوئی۔ یہ دو طاقتی اقتدار ہوگیا۔ تورانی اور ایرانی اس کے شریک بن گئے۔ پھر اکبر (۱۶۰۵ء) کے زمانے میں یہ متغیر ہوکر سہ طاقتی اقتدار بن گیا۔ راجپوت بھی اس کے شریک ہوگئے۔ یہ رجحان اکبر کے بعد اور بھی نمایاں ہوگیا۔ اس طرح مغل عہد سہ طاقتی اقتدار و حکومت کا مظہر تھا۔ خود اورنگ زیب (۱۷۰۷ء) کے عہد میں بھی تورانی، ایرانی اور راجپوت اقتدار میں فرق نہیں آیا۔ صرف اتنا ہوا کہ مرہٹوں نے بھی جن کا رتبہ ورنوں کے نظام میں بہت نیچے تھا بحیثیت قوم اس اقتدار میں شریک ہونا چاہا۔ چنانچہ اس سہ طاقتی اقتدار سے ان کا ٹکراؤ ہوا۔ مرہٹوں

کو مٹانے میں یہ اقتدار ناکام رہا ۔ اورنگ زیب کے کچھ عرصہ بعد وہ پھر پوری قوت سے ابھرے ۔ اس دور میں عام مسلمانوں اور ھندوؤں کے لئے کوئی خاص بات نہ تھی ۔ وہ محض رعیت تھے ۔ ان کا کام تو بس لگان دینا تھا یا سپاھی فراھم کرنا یا پھر منشی گری کرنا ۔ مغل دور میں اقتدار سہ طاقتی ھونے کے سبب درباری سیاست پچھلے ادوار کے مقابلہ میں زیادہ پیچیدہ تھی ۔ اس میں ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء کے مختلف جتھے ھوجاتے تھے اور اس طرح طاقت کا توازن اندرونی طور پر بدلتا رھتا تھا ۔ اھل ھند کا کام ، عام اس سے کہ وہ ھندو ھوں یا مسلمان، محض اتنا ھوتا تھا کہ اس توازن کے بدلتے ھوئے برجوں کا تماشہ دیکھا کریں ۔

آج ھمارے مورخین کا ایک گروہ ان درباری چپقلشوں میں ھندوستان کی ساری تمدنی ، فکری ، عمرانی اور مذھبی تاریخ کو محصور کردینا چاھتا ھے اور وھاں سے پاکستان کا تصور اخذ کرنا چاھتا ھے ۔ ان کے مقدمات اور نتائج کا ذخیرہ بڑا بودا ھے ۔ اصل قصہ یہ ھے کہ ملت اسلامیہ ھند اس اقتداری سیاست سے ایسے ھی باھر تھی جیسے ھندو جاتی ۔ خواہ ترک قبائل کا قبضہ ھو یا افغان قبائل کا یا مغل سہ طاقتی سیاست ، اس پورے عہد میں اقتدار نہ اسلامی تہذیب کا مظہر تھا ، نہ اسلام کے سماجی نظام کا اور نہ ھندی مسلمانوں کی حکمرانی کا۔ جب حکومت ترک خاندانوں کی تھی تب بھی مسلمانان ھند رعایا تھے اور جب اقتدار سہ طاقتی ھوگیا اور ایرانی ، تورانی ، اور راجپوت امراء اس کے اجزائے ترکیبی بن گئے تب بھی وہ محض رعایا ھی رھے ۔ جب مغل حکومت کا شیرازہ بکھر گیا تو بعض علاقوں میں ایرانی امراء نے اقتدار سنبھالا اور بعض علاقوں میں تورانیوں نے ، اور راجپوت اپنے صحرا کی وسعتوں میں گم ھوگئے ۔ صرف مرھٹے میدان میں رہ گئے ۔ وہ واقعی ایک قوم تھے ۔ ان کے حوصلے بلند تھے ۔ ان کی تاخت و تاراج کے ھاتھوں پوری رعیت دکن سے بنگالہ تک پراگندہ تھی ۔ وہ اقتدار چاھتے تھے اور مغل بادشاہ کی دیوانی کے فرائض اور وکالت ان کا آئینی نصب العین تھا ۔ فرنگی سیاست تورانی اور ایرانی امراء کو بساط کے مہروں کی طرح استعمال کرتی ھوئی بازی لے گئی اور کمپنی مغلوں کے وسیع علاقوں میں دیوان دار ھوگئی۔ **یہ سب کچھ ایسے ماحول میں ھوا جب کہ ھندوستان میں سوائے مرھٹوں اور سکھوں کے نہ تو ھندوؤں میں اور نہ مسلمانوں میں قومیت کا احساس تھا چہ جائیکہ آزادی کا خیال ھوتا ۔**

آزادی اور قومیت کے محرکات ھندوستان کے لئے بالکل جدید تھے ۔ یہاں کی آبادیوں اور مختلف علاقوں میں یہ محرکات اس وقت پیدا ھونے شروع ھوئے جب فرنگی تسلط پورے طور پر قائم ھوچکا تھا ۔ ان محرکات کی تخم ریزی ھمارے سیاسی قائدین کا سب سے بڑا کارنامہ ھے ۔ اس کی آبیاری بھی انھوں نے ھی کی ۔ نیا برصغیر ان ھی کا سینچا ھوا باغ ھے ۔ پاکستان کا تصور اسی باغ کا ثمر شیریں ھے ۔ چنانچہ تحریک پاکستان ایسی تحریک ھے جو ھندوستان کے مخصوص حالات

اور حصول آزادی یعنی جمہوری اداروں کے قیام و انصرام کے باہم تصادم و تطابق سے وجود میں آئی ۔ اس تحریک سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ زندہ قوتوں کا عمل ہے جس میں کوئی دوسرے لمحہ کی بازگشت نہیں ۔ پاکستان کا قیام تاریخ ہند کا تازہ نقش ہے ۔ اس لئے اس کے محرکات کو پچھلے اور ادوار میں تلاش کرنا فضول ہے اور محض ایک رومانوی رجعت ہے ۔

عبدالقدیر جیسے عالم اگر ہندوستان کی سیاسی تنظیم نو یا تقسیم کا نظریہ ۱۹۲۰ء میں پیش کرنے کے قابل ہوئے تو یہ صرف اسی وقت ہوسکا جب جمہوریت ، اتحاد اور آزادی کے سے محرکات تکوینی قوت بنتے جارہے تھے اور وہ س لئے کہ ہمارے سیاسی قائدین اور بیدار مغز مفکرین نے اس برصغیر کی خاک سے ایک نیا عالم خلق کیا جو اپنی تقویم میں پرانی دنیا سے قطعاً مختلف تھا ۔ اس آفرینش میں جناح اور اقبال کا مقام بہت بلند ہے ۔ جناح کی پوری زندگی اسی انقلاب کے آغاز ، نشاۃ ، اور انصرام و انجام سے آخر تک وابستہ رہی ۔ سیاسی جد وجہد کے آغاز سے آزادی کے حصول تک وہ امیر کارواں رہے ۔ جناح ۱۸۷۶ء میں پیدا ہوئے ، جب کہ ابھی یہاں کوئی سیاسی ہل چل نہیں تھی ۔ ۱۸۸۵ء میں کانگریس قائم ہوئی ۔ اس کا مقصد حکومت اور تعلیم یافتہ طبقوں کے درمیان رابطہ پیدا کرنا اور ملازمتوں کو سودیشی بنانا تھا ۔ جناح اس زمانہ میں سندھ مدرسۃ الاسلام کراچی میں زیر تعلیم تھے ۔ ۱۸۹۲ء میں انہوں نے انٹرینس کیا اور بیرسٹری کے لئے انگلستان گئے ۔ وہاں چار سال رہے ۔ بیس سال کی عمر میں سند حاصل کی اور ۱۸۹۶ء میں وطن لوٹ آئے ۔ یہاں پر ان کا سب سے پہلی بار ذکر ایک اپیل کے سلسلے میں آتا ہے ۔ ۱۸۹۷ء میں تلک اور بمبئی کے دوسرے زعما نے ہندو مسلمان اتحاد کی اپیل شائع کی ۔ اس میں اس نو عمر بیرسٹر کا بھی نام تھا ۔ ان کو وکالت کے پیشہ میں جمنے کے لئے سخت جد وجہد کرنا پڑی ، مگر اس عرصہ میں وہ قومی کاموں کی طرف بھی متوجہ رہے ۔ ان کی ابتدائی سیاسی تربیت دادا بھائی نوروجی اور گوکھلے کی صحبت میں ہوئی ۔ یہ برصغیر ان پرانے مدبروں کا بہت ہی زیادہ زیر بار احسان ہے ۔ انہوں نے ہی انگریزی شہنشاہیت کو سیاسی اصلاحات کے راستہ پر ڈالا تھا ۔ ۱۹۰۶ء تک ان جیسے لوگوں کی وجہ سے کانگریس اتنی ترقی کر چکی تھی کہ خود ارادیت کو اپنا نصب العین قرار دے دیا ۔ جناح کانگریس کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے ۔ یہاں تک کہ ۱۹۱۰ء میں منٹو ۔ مارلے اصلاحات کا نفاذ ہوا ۔ جناح کا مقام اتنا بلند ہوچکا تھا کہ بمبئی کے مسلمانوں نے انہیں کونسل کے لئے منتخب کر کے بھیجا ۔

اقبال ، جناح کے ہمعصر ہیں ۔ دونوں میں ایک آدھ سال کا فرق ہے ۔ اقبال سیالکوٹ میں ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے ۔ انٹر تک وہیں تعلیم حاصل کی ۔ اس کے بعد لاہور آگئے ۔ گورنمنٹ کالج لاہور سے انہوں نے بی ۔ اے اور ایم ۔ اے کیا ۔ وہ ادبیات اور فلسفہ کے طالب علم تھے ۔ اسی تعلیم و تربیت ہی کا نتیجہ

تھا کہ آئندہ چل کر ان کو قوموں کی باطنی زندگی ، اور ثقافتوں کی ماہیت ، نیز تاریخ کی حرکیت کے بارے میں گہری بصیرت حاصل ہوئی ۔ اُن کی بصیرت بڑے نازک موقعوں پر ہندوستان بالخصوص مسلمانان ہند کی رہنمائی کا باعث ہوئی ۔ ایم ۔ اے کرنے کے بعد وہ استاد مقرر ہوئے اور اس طرح حلقۂ ملازمت میں داخل ہوئے ۔ وہ شاعر تھے ۔ ان کی پہلی مشہور نظم ہمالہ ۱۹۰۱ء میں شائع ہوئی تھی ۔ اس نظم کی لے یہ بتاتی تھی کہ یہ فطری شاعری سے کچھ زیادہ ہے ، محض مناظر فطرت کی عکاسی نہیں بلکہ ایک پیام ہے ۔ اگرچہ وہ ملازمت میں آگئے تھے مگر شاعری ان مقاصد کی بالکل ضد تھی جو اُس غیر ملکی حکومت کے مفید مطلب تھے ۔ ان کے کلام میں بالکل نئے انداز کا سوز و گداز تھا ، نیا عشق اور نئی مہجوری تھی ۔ وہ ایک انسان تازہ کی شاعری تھی جو بیداری ، حریت ، خود ارادیت ، غیرت قومی ، اور وطن دوستی سی قدروں کے قوام سے نئے آدم کا ہیولا تیار کر رہی تھی ۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۰۵ء میں یورپ کی روانگی تک ان کی کئی نظمیں مثلاً '' تصویر درد '' ، '' سرگذشت آدم '' ، '' ترانۂ ہندی '' ، ''جگنو'' ، '' ہندوستانی بچوں کا قومی گیت '' اور '' نیا شوالہ '' ملک گیر بیداری کا رجزیہ نشان بن چکی تھیں ۔ وہ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک انگلستان اور جرمنی میں رہے ۔ بیرسٹری کی سند اور ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ۔ اس دور میں بھی ان کا کلام اہل وطن کے لئے غذائے روح تھا ۔ '' محبت '' ، '' پیام '' ، '' طلبۂ علی گڑھ کے نام'' ، '' چاند اور تارے '' ، '' کوشش ناتمام '' ، '' پیام عشق '' ، نیز ان کی غزلیات مثلاً '' زمانہ آیا ہے بے حجابی کا عام دیدار یار ہوگا '' وغیرہ وغیرہ باشندگان ہند کے لئے جد وجہد ، ذوق نمو ، حرکت مسلسل ، اور خلاقیت کا پیغام تھے ۔ ان کا کلام ، خیال اور وجدان کے سانچے تبدیل کر رہا تھا ۔ آنے والے سیاسی اور قومی انقلاب کے لئے نئے استعاروں ، میزانوں ، پیمانوں ، کنایوں ، اشاروں اور علامتوں سے روحانی تہذیب کر رہا تھا ۔ یورپ کے قیام نے انہیں اقوام مغرب کے ذوق لطیف ، روحانی اساسے ، تہذیبی عوامل ، نیز قوائے محرکہ کے باطنی تجربہ کا موقع فراہم کیا ۔ کیوں نہ ہو ؟ مفکر تھے ، شاعر تھے ، اور ضروری تربیت سے آراستہ تھے ۔

ان کی دوربیں نظر اس تہذیب کے ان گوشوں تک پہنچی جن سے اس کے کارخانۂ وجود میں ہمہ ہمی قائم ہے ۔ انہوں نے محسوس کیا کہ یورپ میں جہاں احترام آدمیت ہے وہاں جلب منفعت کی بھٹی میں پوری آدمیت جل رہی ہے اور مفاد پرستی کو ہیئت اجتماعی کے اصول کا درجہ حاصل ہے ۔ چنانچہ سیاست و معیشت میں وہ ایک طرف جمہوریت پسند ہے تو دوسری طرف استعماریت کا دبو استبداد ۔ ملکوتی صفات اور ابلیسی خصائص کا یہ سنگم ، اقبال نے محسوس کیا ، '' وطنیت '' کو اعلیٰ ترین قدر اور دیوتا بنانے سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ انہوں نے اب اپنے کلام کے ذریعہ قوموں کی تشکیل جدید پر زور دیا ۔ وہ ہندوستان کو وطنیت سے بچاناچاہتے تھے ، وطن دوستی سے نہیں ۔ انسانی آبادیوں کی روحانی اور

اخلاقی اصولوں پر نظم نو ان کی فکر کا نصب العین بن گئی۔ "شکوہ" و "جواب شکوہ"، "شمع و شاعر" اور "اسرار و رموز" کی بنائے تصنیف یہی محرک ہے۔ آخر الذکر میں انہوں نے ملت اسلامیہ کی روحانی اساس واضح کی۔ وہ چاہتے تھے کہ نئے ہندوستان کی تشکیل وطنیت پر نہ ہو بلکہ روحانیت پر ہو:

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

جناح کی طرح اقبال بھی "ہندو مسلم اتحاد" کو برصغیر کی ترقی، سیاسی اٹھان، اور آزادی کے لیے بنیادی شرط سمجھتے تھے۔ شروع ہی سے اقبال کا یہ لک تھا۔ جناح اور اقبال کے اس مسلک اور ان کی بعد کی سیاسی و فکری زندگی میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

تمام قومی رہنما جو اس برصغیر کو غیر ملکی استعمار سے نجات دلانا چاہتے تھے وہ اس اتحاد کے لئے پورے طور پر کوشش کر رہے تھے۔ آج ہم اس نصب العین کی اہمیت کا اندازہ شاید پورے طور پر نہ کر سکیں لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ پوری جد و جہد آزادی کئی ارتقائی منزلوں سے گذری ہے۔ اس کی پہلی منزل تو یہ تھی کہ غیر ملکی حکومت باشندگان ملک کو، آہستہ آہستہ سہی، حکومت کے کاروبار میں شریک کرے۔ دوسری منزل یہ تھی کہ نمائندہ ادارے قائم ہوں۔ تیسری یہ تھی کہ ان اداروں کے اختیارات میں اضافہ ہو۔ ان منازل کے بعد کہیں یہ منزل آتی تھی کہ آزاد ہند اور اس کی آئینی صورتوں کو اس طرح متعین کیا جائے کہ تمام اقوام ہند آزادی سے مستفیض ہوسکیں۔

ان منازل کا حصول صرف اس صورت ہی میں ممکن ہوسکتا تھا کہ متحدہ عوامی طاقت اس غیرملکی حکومت سے ٹکرلے اور ہر مرحلہ میں کچھ نہ کچھ اختیار و اقتدار حاصل کرے۔ اسی لئے ہمارے بیدار مغز رہنما اس اتحاد کے لئے کوشاں تھے۔ عبدالرشید گنگوہی جو قاسم نانوتوی کے بعد دیوبند کے صدر ہوئے انہوں نے ۱۸۸۵ء میں ہی مسلمانوں کو کانگریس میں شرکت کا مشورہ دے دیا تھا۔

غیر ملکی حکومت جس نے ۱۸۵۷ء میں مغل تخت و تاج کے سقوط سے آئینی استحکام حاصل کیا، اپنی ایک مخصوص منطق رکھتی تھی۔ یہ حکومت دفتر شاہی کا ایک بہت بڑا نظام تھی جس میں دیسی ملازمین کی بھی بہت بڑی تعداد ہوا کرتی تھی۔ یہ نظم ہی اس کے استحکام کا بہت بڑا ذریعہ تھا۔ ان ملازمین کے ذریعہ ہر جگہ اس نے یہ عام خیال کم از کم ۱۸۳۳ء سے ہی وسیع پیمانہ پر پھیلانا شروع کردیا تھا کہ انگریزوں کا وجود ہندوستان میں ازبس ضروری ہے اور یہ کہ ان کی آمد نے ہندو تہذیب کو دوبارہ جی اٹھنے کا موقع دیا۔ مسلمانوں میں یہ عام خیال پھیلایا کہ اگر فرنگی نہ آتے تو مرہٹہ اور سکھ انہیں

نیست و نابود کر دیتے ۔ سقوط بنگالہ کے بعد سے ہی ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنے نظام تعلیم کا جال پھیلانا شروع کردیا تھا ۔ اس نظام میں کئی خوبیاں تھیں ۔ سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ لوگ یورپی خیالات اور تصورات سے واقف ہوئے مگر اس میں پچھلے ادوار کی تاریخ کو مسخ کیا گیا تھا ۔ اس پورے نظام کا سیاسی منشا اس خیال کی اشاعت و ترویج تھی کہ انگریزی راج اس ملک کی مختلف آبادیوں کے لئے خیر و برکت ہے ۔ ۱۸۷۰ء تک تعلیم یافتہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں اس خیال کی اِس شدت سے تبلیغ کی گئی کہ انگریزی مدرسوں کے یہ پڑھے ہوئے لوگ اس حکومت کو باعث خیر و برکت سمجھتے تھے ۔ اسی دور میں جو فورٹ ولیم کالج سے شروع ہوا شمالی ہندوستان کے عام باشندوں کی زبان کو جو سب ہی لوگ بلا لحاظ مذہب اور قوم بولتے تھے دو رسم الخط میں لکھوایا گیا ، ایک دیوناگری اور دوسرا فارسی۔ اس طرح سے دو مختلف زبانوں کی ترویج کی گئی، ایک ہندوؤں کے لئے ، دوسری مسلمانوں کے لئے ۔ جہاں اس ترویج کا منشاء یہ تھا کہ پرانے نظام حکومت و سیاست سے رشتہ توڑا جائے وہاں یہ بھی تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے بالکل جدا کیا جائے تاکہ انگریزی راج کا وظیفہ بحیثیت ثالث کے اور بھی زیادہ نمایاں ہو ۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق تھا ان کے خیال میں جو کچھ تبدیلی ہوئی تھی وہ بس اتنی تھی کہ ایک بادشاہت گئی اور دوسری آئی ۔ ان وفاداریوں کا معیار ''حق نمک'' ہوا کرتا تھا ۔ اسی حق نمک پر جو بسلسلۂ ملازمت ہوتا تھا دیسی ملازموں نیز دیسی فوجیوں کی وفاداری استوار ہوا کرتی تھی ۔ اسی کے ذریعہ کمپنی نے اپنا اقتدار اس اجنبی ماحول میں نہ صرف قائم رکھا بلکہ آگے بڑھایا اور اب یہی اس حکومت کے استحکام کا بھی ذریعہ تھا جو قیصر ہند کے نام سے قائم تھی ۔ اس ماحول میں جو سیاست سمجھ میں آتی تھی وہ بس یہ تھی کہ ہر فرد اور طبقہ زیادہ سے زیادہ حکمرانوں کا اعتماد حاصل کرے ، ان کے دربار میں رسوخ پیدا کرے ، عہدوں اور مرتبوں کا طالب ہو ۔ سرکاری ملازمین قوم میں یہی سیاست پھیلاتے تھے ۔ اس طرح سے دیسی شرفاء کا ایک نیا طبقہ جنم لے رہا تھا جس کا ایمان تھا کہ انگریزی اقتدار دائمی ہے ۔ اس کے خلاف کوئی کارروائی ملک میں فساد ڈالنا ہے ۔ سارا اختیار فرنگی کے ہاتھ میں ہونا چاہئے تاکہ ہر گروہ کے ساتھ انصاف ہوسکے۔ ایسی عام فضا میں کسی سیاسی اور قومی ترقی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوسکتا تھا ۔

مگر اسی خاک سے بلند ہمت لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اس کے زمین اور آسمان بدلنے کا فیصلہ کیا ۔ یہ قومی رہنما تھے ۔ انہوں نے مختلف اصلاحی تحریکیں چلائیں ، اخبارات جاری کئے ، قومی تعلیم کو قومی ہاتھوں میں لینے کے لئے مدرسے قائم کئے ، نیز بلدیاتی اور شہری اداروں میں عوامی نمائندوں کو شریک کرنے کے لئے بھی جدوجہد کی ۔ ہندو مسلم اتحاد کو انہوں نے قومی نصب العین قرار دیا تاکہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی سمجھ میں یہ بات آئے کہ

ان کے زندہ رہنے کے لئے کسی تیسری طاقت کی ضرورت نہیں ہے - یہ نصب العین ۱۸۸۵ء سے قومی بیداری کا حصہ بنتا جا رہا تھا - جب جناح ۱۸۹۷ء کے بعد ملکی سیاسیات میں آئے اور کانگریس کے ۱۹۰۵ء سے سرگرم کارکن بن گئے تو بھی نصب العین ان کی جدوجہد کا رہنما تھا - قومی شاعر اقبال کا بھی یہی نصب العین تھا - قومی امنگوں کے سامنے اہل دربار کو پہلی شکست ۱۸۹۲ء کی اصلاحات سے ہو چکی تھی - دوسری شکست کے آثار ۱۹۰۲ء سے ہی ہویدا تھے ، ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۹ء کے درمیان گوکھلے اور دادا بھائی نوروجی کی سیاست نے منٹو اور مارلے کو مزید اصلاحات دینے کے لئے مجبور کر دیا تھا - یہ ایک انقلابی ارتقاء تھا - ۱۹۰۵ء تک کانگریس اس قابل ہو چکی تھی کہ وہ "سوراج" کو اپنا نصب العین قرار دے - اب مسلمانوں کے ان قائدین کی آنکھیں کھلیں جو انتخابات کے خلاف تھے ، جو انگریزی اقتدار کو لاینفک سمجھتے تھے اور جن کا خیال تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا ایک دوسرے سے تحفظ صرف انگریزی حکومت کے استحکام پر مبنی ہو سکتا ہے - یہ لوگ وقار الملک اور محسن الملک تھے جو حیدرآباد میں بہت اونچے عہدوں پر فائز رہ چکے تھے - ان لوگوں نے بھاگ دوڑ کی ، نواب سلیم اللہ ، آغا خان اور دیگر معززین کے ساتھ مل کر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد ڈالی اور حکومت سے مل کر بالآخر ۱۹۰۹ء میں اصلاحات سے قبل مسلمانوں کے لئے علٰحدہ انتخابات کا حق منوالیا - اس سلسلہ میں امیر علی نے لندن میں بہت کام کیا - لندن میں اس مسلم لیگ کی ایک شاخ ۱۹۰۸ء میں قائم کی گئی جو امیر علی کی رہنمائی میں علٰحدہ انتخابات کے لئے کوشاں ہوئی - اقبال اس زمانہ میں لندن ہی میں تھے چنانچہ لندن کی شاخ کے وہ رکن ہو گئے - بہرحال اس گروہ نے جس کی بنیاد سرسید نے ڈالی تھی اس طرح مسلمانوں کی ایک تاریخی خدمت انجام دی - اس کے بعد اس گروہ کا زوال ہوتا گیا - مسلم لیگ میں بیدار مغز لوگ آتے گئے یہاں تک کہ ۱۹۱۳ء تک اس میں تبدیلی آگئی اور اس نے بھی سوراج کو اپنا نصب العین قرار دیا - محمد علی جناح اس تبدیلی کے بڑے محرکوں میں سے تھے وہ مسلم لیگ کے اجلاس میں پہلی مرتبہ شریک ہوئے تھے - اس اجلاس کی عدد قراردادوں پر وہ اثر انداز ہوئے - اب مسلم لیگ ان شرفاء کے مقاصد سے ہم آہنگ نہ تھی جو سمجھتے تھے کہ مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے رشتۂ الفت زیادہ مستحکم رکھنا چاہئے تا کہ ان کا مرتبہ بلند ہو - ہندو مسلم اتحاد کے ذریعہ خود ارادیت کا حصول اب نوجوان مسلمانوں کا نصب العین تھا - جناح ۱۹۱۳ء میں گوکھلے کے ساتھ انگلستان چھٹیاں گذارنے گئے - وہاں اصلاحات کے مسئلہ پر بھی ارباب حکومت سے بات چیت کی اور مسلم لیگ کے بھی رکن بن گئے - وہاں سے واپسی پر انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس کو اور قریب لانے کے لئے اپنی کوششیں مرکوز کر دیں - ان ہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۵ء میں کانگریس اور مسلم لیگ کے اجلاس ایک ساتھ بمبئی میں ہوئے - یہ ہندو مسلم اتحاد کی علامت تھا - حکومت اور رجعت پسند اور جاگیردار، تعلقدار اور درباردار اس اشتراک

و تعاون کے خلاف تُل گئے ۔ مگر یہ اجلاس کامیابی سے ہوئے ۔ ۱۹۱۶ء میں لکھنو میں اسی طرح ساتھ ساتھ اجلاس ہوئے ۔ وہاں مشہور و معروف میثاق لکھنو وجود میں آیا ۔ اب اہل ہند زیادہ زور دار طریقہ پر حکومت خود اختیاری کے حصول کی گفتگو کرنے لگے تھے ۔ اہل ملک کے تیور بتاتے تھے کہ وہ کچھ کر کے رہیں گے۔ فساد پسند طاقتیں بہت تیزی سے دب رہی تھیں ۔ آخرکار ۲۰ اگست ۱۹۱۷ء میں مانٹیگو نے نئی پالیسی کا برطانوی پارلیمان میں اعلان کیا کہ حکومت چاہتی ہے کہ ہندوستان کو اس طرح بتدریج حکومت خود اختیاری دی جائے کہ آخرکار ایسی حکومت قائم ہو جو وہاں کے عوام کے سامنے جوابدہ ہو ۔ اس سے صرف سات برس پہلے منٹو۔ مارلے اصلاحات کے موقع پر ۱۹۱۰ء میں مارلے نے پارلیمان میں کہا تھا کہ اصلاحات سے ہمارا ہرگز یہ منشا نہیں ہے کہ ہندوستان میں پارلیمانی نظام حکومت یا خود مختاری کا نظام رائج کیا جائے ۔ میں آخری شخص ہوں گا جو اس قسم کی بات سوچے ۔ ہم تو صرف اتنا موقع دے رہے ہیں کہ لوگ کونسلوں کے ذریعہ اپنی آواز ہم تک پہنچائیں ، حکومت اور دانشور طبقے کے درمیان ربط و ضبط میں اضافہ شہنشاہیت کو مزید استحکام دینے اور تقویت بخشنے کا باعث ہو ۔ آٹھ سال کے قلیل عرصہ میں مانٹیگو کا یہ اعلان کہ آخرکار حکومت ہندوستانیوں کو سونپنی ہے دراصل ہندو مسلم اتحاد کی عظیم الشان فتح تھی ۔ مگر جولائی ۱۹۱۸ء میں جو اصلاحات آئیں وہ بہت ہی زیادہ مایوس کن تھیں ۔ نومبر ۱۹۱۸ء تک انگریز اور ان کے اتحادی جنگ عظیم جیت چکے تھے۔ دسمبر ۱۹۱۸ء کے کانگریس کے اجلاس نے ان اصلاحات کو پورے طور پر مسترد کردیا ۔ حکومت کا رویہ سخت ہوگیا ۔ یہ اس لئے بھی ہوا کہ ترکی سالمیت کی بابت ہندوستانی مسلمانوں سے کئے ہوئے وعدوں سے برطانوی حکومت پھر جانا چاہتی تھی ۔ چنانچہ جنوری ۱۹۱۹ء میں رولٹ بل مرکزی اسمبلی کے سامنے آیا ۔ عوامی نمائندوں کی آواز کے خلاف یہ قانون بن گیا ۔ جناح ، نائڈ ، مالویہ اور مظہر الحق نے مرکزی اسمبلی سے استعفیٰ دیدیا ۔ اس طرح جناح پہلے ترک موالات کے ارباب میں سے ہیں ۔

اگر انقلاب فرانس کا آغاز بیسٹیل کے پٹ کھولنے سے ہوا تو برصغیر کا حقیقی انقلاب رولٹ ایکٹ کے خلاف پورے ملک اور اس کے عوام کے اٹھ کھڑے ہونے سے ہوا ۔ ہندو مسلم اتحاد نے واضح طور پر برطانوی استبدادیت سے بھرپور ٹکرلی ۔ اور اس کے بعد تو عوامی اتحاد اور جوش و خروش کے ایسے نظارے دیکھنے میں آئے کہ اس فلک کج رفتار نے کم دیکھے ہوں گے ۔ اب خلافتی سوراجی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا جس کی قیادت علی برادران ، موہن داس کرم چند گاندھی ، خلیق الزماں ، محمد اکرم خاں اور ظفر علی خاں کر رہے تھے ۔

اس اتحاد کو پارہ پارہ کرنے کے لئے حکومت ، تعلقداروں ، اور راجاؤں کے گروہ نکل آئے ۔ ان کی تائید میں فرسودہ ذہنیت کے صوفیا اور علما اٹھ کھڑے

ہوئے۔ ایسے خرقہ پوش جن کے مریدوں کی تعداد لاکھوں تک پہنچتی تھی فرنگی راج سے مسلمانوں کو راضی کرنے کے لئے فتوؤں سے مسلح ہو کر آگے بڑھے۔ دوسری طرف تخریب پسند عناصر اور فرقہ پرست ادیب اور شاعر ہندوؤں کو سنبھالنے کے لئے بڑھے اور انہیں مسلمانوں سے ڈرایا ، اس کے لئے سیاسی افواہیں استعمال کی گئیں ، توہمات اور لالچ کے ہتیار استعمال کئے گئے کہ مسلمانوں کا خروج غلبہ حاصل کرنے اور افغانوں وغیرہ سے مل کر تخت دھلی پر قبضہ کرنے کے لئے ہے - ۱۹۳۰ء تک جو صوفیا اور علما مسلم عوام کو بھٹکانے کے لئے کام کرتے رہے ان کے بالمقابل عبدالباری فرنگی محلی اور اجمیری مدرسہ کے ناظم معین الدین مذھب اسلام کو واضح کرتے تھے - ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک کا دور مسلمانوں پر بڑا قیامت کا تھا - "مذھب" کے نام پر انگریزوں سے وفاداری اور مذھب کے نام پر قومی تحریکوں سے وابستگی ، وہ ان دو متضاد روؤں کے درمیان گھر گئے تھے - ایسے مشکل وقت پر اقبال نے مسلمانوں کی فکری قیادت کی۔ جناح اپنی صاف سیدھی ، جچی تلی سیاست میں مصروف تھے۔ جس کا مقصد ھندو مسلمانوں میں آئینی اور دستوری سمجھوتوں اور پائیدار اتحاد کا قیام تھا۔ اقبال نے اپنے مدراس کے خطبات کے ذریعہ دین کی روح واضح کی اور ثقافت اسلامیہ کے اصول حرکیت بیان کئے - یہ ۱۹۲۹ء کی بات ہے - نیز ۱۹۳۰ء کے خطبہ کے ذریعہ قومیت اور اتحاد پر اپنے افکار روشن دلائل کے ساتھ واضح کر کے رھنمائی کی - برصغیر اور بالخصوص مسلمانان ھند جس روحانی بحران اور کشمکش میں مبتلا تھے اس میں جہاں جناح کی سی سیاست کی ضرورت تھی وھاں اس فکری رھنمائی کی بھی ضرورت تھی جو آخرکار اقبال سے حاصل ہوئی -

قبل اس کے کہ ہم برصغیر میں اتحاد واشتراک کے موضوع پر اقبال کے نظریہ کو واضح کریں یہ پس منظر بھی پورے طور پر پیش نظر رکھنا چاھئے کہ صوفیا اور علما کا جو معتدبہ گروہ اپنی نادانی سے یا حکومت کے اشارہ پر جس قسم کے خیالات اور نظریات نیز مذھبی فتوؤں کی نشر و اشاعت میں مشغول تھا وہ کچھ اس قسم کے ہوتے تھے : "کافر کے ساتھ صرف اس وقت اتحاد مذھباً جائز ہے جب اس کی چٹیا مومن کے ھاتھ میں ہو"۔ اس سلسلہ میں وہ "سیر الکبیر" ، "المبسوط" "فتاوی قاضی خان" "فتاوی عالمگیری" وغیرہ وغیرہ سے سندیں لاتے تھے۔ "کفار کے ساتھ ایسے معاملات میں شرکت کی شرط یہ ہے کہ وہ ھمارے تابع ہوں اور اگر وہ ھمارے تابع نہ ہوں خواہ متبوع ہوں یا دونوں (مسلمان اور وہ) قوت و عمل میں برابر ہوں تو ان کے ساتھ شرکت جائز نہیں -" کوئی تعجب نہیں کہ اس قسم کے مذھبی فتوؤں نے اچھے اچھے ھندوؤں کو مسلمانوں کے مذھب سے دھشت زدہ کردیا ہو اور انہیں مہاسبھائی بنا دیا ہو - ۵

انگریزی مال کے بائیکاٹ کے خلاف ان علما نے یہ فتویٰ دیا کہ تجارت مباح ہے اور اگر ترک مباح پر کوئی مجبور کرے تو اس مباح پر عمل کرنا اور

زیادہ تاکیدی ہو جاتا ہے۔ تحریک آزادی کے خلاف یہ فتویٰ دیا " چونکہ قدیم سے مذہب اور قانون جملہ مسیحی لوگوں کا یہ ہے کہ کسی کی ملت اور مذہب سے پرخاش اور مخالفت نہیں کرتے اور نہ کسی مذہبی آزادی میں دست درازی کرتے ہیں اور اپنی رعایا کو ہر طرح سے امن و حفاظت میں رکھتے ہیں' لہٰذا مسلمانوں کو یہاں ہندوستان میں ، جو کہ مملوکہ اور مقبوضہ اہل مسیح ہے ، رہنا اور ان کی رعیت بننا درست ہے "۔ مطلب یہ کہ ان کے خلاف اٹھنا نادرست ہے۔ پھر ان حضرات نے مزید یہ بیان کیا کہ " جو آزادی شارع کو مطلوب ہے وہ یہ کہ " خالص مسلمانوں کی قوت و شوکت کے حصول کی امید ہو اور یہاں ایسی آزادی کی ہرگز امید نہیں۔ جو آزادی حاصل ہوگی وہ کفر اور اسلام کے معجون مرکب کو ہوگی جو ہرگز مطلوب شارع نہیں اور اصولئین و فقہا کا مسئلہ مسلمہ ہے کہ ..... مجموعہ حلال و حرام کا حرام ہی ہوتا ہے اور یہی مسئلہ عقلی بھی ہے بلکہ اگر صرف جزو مباح پر نظر کی جاوے مگر وہ ذریعہ ہو جاوے کسی مقصود غیر مباح کا سو بقاعدہ شرعیہ مقدمہ الحرام حرام خود وہ جزو مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے"۔ "چونکہ مسلم و مشرک کے معجون مرکب سے تسلط کفار بھی حاصل ہوتا ہے اس لئے یہ مرکب خلاف مطلب شرعیہ ہے۔ مسلمانوں کی اس میں شرکت غیر مباح ہے"۔ "موالات مطلقاً ہر کافر ہر مشرک سے حرام ہے اگرچہ ذمی مطیع الاسلام ہو"۔ دین کی یہ تشریح مسلمانوں کو فرنگیوں کی غلامی پر راضی کرتی تھی ، حصول آزادی کو خلاف شرع بتاتی تھی اور مسلمانوں کو صرف یہ باور کرواتی تھی کہ مقصود شریعت غلبہ و شوکت اسلام حاصل کرنا ہے تاکہ کافر مطیع و فرمانبردار ہو اور وہ بھی اس وقت جب کہ بزور اسے مقصود حاصل کرنے کی قدرت ہو ورنہ خاموشی اور اطاعت اس حکومت نصرانی کی عین شرع ہے۔ ان فتوؤں اور ارشادات سے یقیناً مسلمانوں کا نفسی انتشار اور مذہبی نراج میں مبتلا ہو جانا ضروری تھا۔ ۱۹۲۰ء سے ۱۹۳۰ء تک ایسا ادب بار بار ان میں گردش کرتا تھا جس پر اس زمانہ کے بڑے عظیم الشان علما و مشائخ کے دستخط ہوتے تھے۔[6] " تبدیل احکام الرحمن و اختراع احکام الشیطان سے ہاتھ اٹھاؤ اور مشرکین سے اتحاد توڑو ، دیوبند وغیرہم مرتدین کا ساتھ چھوڑو کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن پاک تمہیں اپنے سایہ میں لے۔ دنیا نہ ملے نہ ملے دین ملے تو ان کے صدقہ میں ملے "۔ جمعیت علمائے ہند اور ایسے حضرات جیسے عبدالماجد دریاآبادی ، عبدالباری فرنگی محلی ، معین الدین اجمیری وغیرہ تھے وہ ان تحریروں اور تقریروں کا جواب دیتے رہتے تھے۔ مگر ضرورت اس بات کی تھی کہ اسلام کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی جائے۔ آزادی کے حامی علمائے کرام زیادہ سے زیادہ یہ بات بتاتے تھے کہ ہندوستان میں انگریزوں کا قبضہ ختم ہونے سے بلاد اسلامیہ مشرق وسطیٰ سے برطانیہ کی گرفت ختم ہو جائے گی اور یہ اس شوکت اسلام کا باعث ہوگا۔ اس وجہ سے

آزادیٔ ہند کی تحریک عین شرع شریف کے مطالبہ میں سے ہے ۔ لیکن یہ بالواسطہ فائدہ مسلمانوں کے لئے کافی وجہ تسلی نہیں ہوسکتا تھا ۔ اس سلسلہ میں اور بھی بہت سے مبہمات مسائل پیدا ہوتے تھے ۔ ان کے حل کے لئے اقبال کے سے مفکر کی ضرورت تھی ۔ اقبال کے چھ لکچروں کی اہمیت اگرچہ اپنی جگہ مستقل ہے مگر اس کا اندازہ کچھ اس زمانہ کے مذہبی ادب سے ہی ہوسکتا ہے جب یہ لکچر دیے گئے تھے ۔ ان لکچرس میں اقبال نے دین کے بنیادی رویہ کی وضاحت کی اور آزادی کے مقصد کو براہ راست دین اسلام کی اساسات سے ثابت کیا ۔ انہوں نے بتلایا کہ خداوند نے انسان کو آزاد شخصیت کا مالک بنایا ہے اور اس کو ذمہ داری سے مکلف کیا ہے ۔ انسان کا معاشرتی نظام از روئے شریعت جمہوریت ہے جو آزاد بالذات انسانوں کا مدینۃ الفاضلہ ہے ۔ نیز انہوں نے اسلام کے قانون (فقہ) کی تشکیل جدید پر زور دیا ۔ فقہ کی سابقہ طرفہ طرازیاں تو پادشاہان کے کام آتی تھیں اور ان ہی کے ذریعہ صوفیا اور علما کا یہ بڑا گروہ ہندوستان پر انگریزی حکومت کی درستگی ثابت کر رہا تھا ۔ اقبال نے فقہ کی نئے سرے سے تدوین ، اجتہاد اور انتاج کے اصول واضح کئے تاکہ فقہ اسلامی پھر سے اپنا رشتہ دور اول کے اسلام سے جوڑ سکے اور اس کے دائمی اصولوں سے حیات حاصل کر سکے اور ملت اسلام اپنے ضمیر سے ہم آہنگ ہو کر صواب و ناصواب کا شرعی اندازہ لگا کر اپنے مستقبل کا فیصلہ کر سکے ۔ نیز حصول آزادی کی مذہبی فرضیت اور معاشرتی نظم کی صحت مند بنیادوں پر استقلال کے لئے جدوجہد کرسکے ۔ ان کے یہ خطبات سچ پوچھیے تو فقہ اکبر اور اصول فقہ کے ابواب پر مشتمل تھے ۔ ان پر ان کو بجا طور پر ناز تھا ۔ ان کے انتاج کا اہم ترین حصہ خود کلام پاک (قرآن مجید) ، احادیث رسول اور مستند افکار اسلامی سے ماخوذ تھا ۔ اس اصولی کام کے بعد وہ ہندو مسلم اتحاد کے مسائل پر متوجہ ہوئے اور ۱۹۳۰ء کے اجلاس مسلم لیگ میں انہوں نے نظریۂ قومیت پر اپنا معرکۃ الآرا خطبہ پڑھا ۔ ان کے نظریہ میں ان تمام خدشات کا حل تھا جو رجعت پسند مسلمہ مذہبی ادب اس زمانہ میں پیش کرتا تھا اور جس کی بنیاد پر فرنگی حکومت سے مسلمانوں کی وفاداری کا جواز پیش کیا جاتا تھا ۔ اس طرح اقبال کے وجود سے تحریک آزادی اور مسلمانوں کی سیاسی جدوجہد کی معنویت میں اضافہ ہوا ۔

اقبال کا نظریہ وہی تھا جس کا اظہار بعد میں جناح نے پاکستان مجلس دستور ساز میں کیا ۔ اقبال نے اپنے خطبۂ الہ آباد سنہ ۱۹۳۰ء میں زیادہ جامعیت کے ساتھ اسی نظریہ کو واضح کیا تھا ۔ یہ نظریہ نامیاتی تھا ۔ میں اسے کثیر الجواہر یا سالماتی نظریۂ قومیت کہوں گا ۔ آج بیالیس سال بعد بھی حالات کے بہاؤ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا یہ نظریۂ قومیت دائمی قدروں کا حامل ہے ۔ یہی ہندوستان کی پناہ گاہ بن سکتا تھا ۔ بھارت اور پاکستان ، دونوں مملکتوں میں ، قومی استحکام کے لئے کام ہو رہا ہے مگر ہنوز دلی دور است ۔ صرف اقبال کے

سالماتی نظریہ* قومیت سے ان مملکتوں میں وہ نصب العین تحقق پذیر ہو سکتے ہیں، تحریک آزادی جن کا مظاہر تھی۔

قومیت کی تاسیس دو نظریات پر ممکن ہے۔ ایک تو وہ جس کی روح خالص جمہوری ہو اور دوسرا وہ جس کا باطن استبداد ہو۔ پہلا نوری اور دوسرا ناری نظریہ* قومیت ہے۔ نوری نظریہ میں تمام جائز تفرقات کی رعایت ہے جب کہ ناری نظریہ سب کو سوخت کردیتا ہے۔ ناری نظریہ دراصل قوم کو ایک دھارا تصور کرتا ہے اور افراد کو قطرہ۔ اور سب کو اس دھارے میں فنا ہونے کی دعوت دیتا ہے۔ "قطرہ و دریا" کی تشبیہ کو ھند کی روحانی تہذیب میں مرکزی مقام حاصل رہا ہے۔ اور نیشنل کانگریس نے اسی تشبیھہ کو گویا ھندوستانی قومیت کی نمود نیز دستور سازی کا قالب قرار دیا چنانچہ کانگریسی جدوجھد میں "قومی دھارے" کی اصطلاح خاص کر سنہ ۱۹۳۰ء سے مرکزی مقام حاصل کرتی گئی مگر اسی نسبت سے ھندوستانی قومیت کا حصول ناممکن سے ناممکن تر ہوتا گیا۔

* اقبال کا الہ آباد کا خطبہ دراصل سالماتی قومیت کے نظریہ کی بعرکہ الآرا اور کلاسیکی تشریح ہے۔ وہ فرماتے ھیں: "ھندوستانی قوم کی وحدت کی تلاش کثرت کی نفی میں نہیں بلکہ اس کثرت کے توافق اور تعاون میں کرنی چاھئیے۔ حقیقتیں خواہ وہ کیسی ھی ناگوار معلوم ہوں صحیح تدبر ان کو نظر انداز نہیں کرسکتا۔ عملی راہ یہ نہیں کہ ھم اشیا کی ایسی حالت فرض کریں جو ناپید ہو بلکہ یہ ہے کہ ھم ان کو ایسا ھی تسلیم کریں جیسے کہ وہ واقعتاً ھیں۔ پھر اس کے ذریعہ سے خیر کثیر کے لئے کوشش کریں۔" حقیقت یہ ہے کہ وہ کیفیت جسے ایک "قومی دھارا" کہتے ھیں ھندوستان میں وجود ھی نہیں رکھتی تھی چنانچہ نہ تو یہ کبھی مہم جو بادشاھوں کے راستہ میں حائل ہوئی نہ ھی اس نے فرنگی سامراجیت کی مزاحمت کی۔ لیکن بعد از غلامی حصول آزادی کے شعور نے اس کی اھمیت کو واضح کیا کہ حریت کے حصول نیز خود جمہوری اداروں کو چلانے کے لئے ایک عمومی مدنی اتصال و اتحاد ناگزیر شرط ہے۔ اقبال آگے چل کر کہتے ھیں: "اگر ھندوستان میں تعاون کا کوئی موثر اصول دریافت ہوسکا تو یہ اس قدیم سر زمین میں امن اور باھمی خیرسگالی کا باعث ہوگا"۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقوام یورپ کی تشکیل پہلے ہوئی اور ان میں جمہوریت بعد میں آئی۔ ذمہ دار اور عوامی نظام سیاست سے بہت پہلے "انگریز"، "فرانسیسی"، "جرمن"، "ولندیزی" وغیرہ اقوام کا وجود ہوچکا تھا۔

---

* یہ مشہور خطبہ ہے اس کے کئی اردو تراجم ہوئے۔ اصل انگریزی متن کے لئے ملاحظہ ہو *Thought and Reflection of Iqbal*, ed. S.A. Vahid (Lahore, 1964), p 161-94 اردو ترجمہ کے لئے ملاحظہ ہو: خطبات اقبال، مرتبہ رضیہ فرحت بانو (دہلی، ۱۹۳۶)، ص ۳۵ تا ۶۰۔

چنانچہ قومی شعور کی نمود کے بعد ان میں سلطانی' جمہور کا عہد آیا ۔ ہندوستان کی حالت بہت مختلف تھی۔ یہاں کی زرعی معاشرت جس میں ہرگاؤں ایک اکائی تھا انسان کو بالعموم اپنی زمین، اپنے کھیت، اپنے پیشے اور اپنے گاؤں تک محدود رکھتی تھی ۔ اس قصباتی دائرہ سے زیادہ وسیع اس کی زندگی کا کوئی مجلسی دائرہ نہ ہوتا تھا ۔ اگر یہاں مختلف زبانوں ، مذہبوں ، اور ثقافتوں کا وجود نہ بھی ہوتا تو بھی ایک قومی دھارا نہ ہوتا ۔ ہندوستان کا مسئلہ یہ تھا کہ یہاں پر اجتماعی وحدت کے وسیع تر شعور اور جمہوریت کی ترویج ایک ساتھ ہونی تھی بلکہ خود جمہوریت اور اس کے اداروں کے ذریعہ ہی سے اس کو وجود میں آنا تھا ۔ اس کے مسلسل و متواتر عمل و نفوذ سے وہ وحدت خیال ، آہنگ اور تعاون فروغ پا سکتا تھا جو اس سر زمین میں ایسا اجتماعی شعور پیدا کرتا کہ اس کے خوش آئند مستقبل کا ضامن ہوتا ۔

کانگریس کی یہ خواب پسندی تھی کہ وہ ایک قومی دھارا فرض کر کے سب کو اس میں بلا رو رعایت ڈال دینا چاہتی تھی اور اس طرح کانگریس کی تدبیر منزل میں محسوس طور پر جمہوریت کی بجائے استبدادیت کی روح کارفرما ہوگئی تھی جس سے فرقہ واریت میں اور زیادہ تناؤ پیدا ہوجاتا تھا ۔ چنانچہ اقبال نے کہا کہ ”یہ مشاہدہ کرنا بڑا تکلیف دہ ہے کہ ہم آہنگی کے کسی اصول کو دریافت کرنے میں ہماری کوششیں ناکام رہی ہیں ۔ وہ کیوں ناکام رہی ہیں؟ شاید اس لئے کہ ہم ایک دوسرے پر شک کرتے ہیں اور اندر ہی اندر ایک دوسرے پر غلبہ پانے کی کوشش کرتے ہیں“ ۔ اقبال ایک رجائیت پسند مفکر تھے ۔ اسی خطبہ میں انہوں نے آگے چل کر کہا : ”ہماری ناکامیوں کے اسباب خواہ کچھ بھی کیوں نہ ہوں ، میں اب بھی پر امید ہوں کہ حالات کا رخ کسی نہ کسی قسم کے داخلی آہنگ کے پیدا کرنے کی طرف ہے ۔ مجھے یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کرلیا جائے کہ ہندی مسلمانوں کو اپنی ثقافت اور روایات کے خطوط پر اپنے اقطاع وطن میں پورا اور مکمل ترقی کرنے کا حق حاصل ہے تو وہ اپنا سب کچھ آزادی' ہند کے لئے داؤں پر لگا دیں گے ۔“

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ہندوستان میں جمہوریت کی آمد محض سیاسی مسئلہ نہیں تھی کہ حکومت کے اداروں کو بہتر بنایا جائے ۔ یہاں جمہوریت کا عمل دراصل ایک ایسا مجلسی و مدنی نظام لانے کی کوشش تھی جس میں وہ پیش رفت اور تعاون گردش میں آجائے جو پورے ذیلی براعظم کی تمام آبادیوں کو ایک نرم میں پرو دے ۔ اسلامیان ہند کے ارباب فکر نے سنجیدگی سے اس مسئلہ کی طرف توجہ دی اور انہوں نے اس کا حل اس اصول میں دریافت کیا کہ ہر گروہ کو اپنی مخصوص انفرادیت کو مٹائے بغیر جمہوری اداروں کے واسطہ سے قومیت ہند میں مجتمع کیا جائے ۔ اس اصول کی نظریاتی تکمیل و تشریح کا سہرا

اقبال کے سر ہے ۔ یہ ایسا حیات پرور اصول تھا کہ مختلف اقطاع ہند اور ان کی آبادیاں ایک لڑی میں آسکتے تھے ۔ نیزمختلف ملتیں اس سیاسی وحدت میں آسکتی تھیں جن کا تانا بانا اصول جمہوریت و خود ارادیت سے تیار ہوتا تھا ۔ سیاسی زاویہٴ نگاہ سے مسلم مدبرین کو یہ اصول بصورت وفاق نظر آتا تھا ۔ چنانچہ ۱۹۲۴ء میں ہی مسلم لیگ نے وفاقیت کو وحدت قومی کی آئینی شکل قرار دیا تھا ۔ اقبال کا سنہ ۱۹۳۰ء کا خطبہ اسی وفاقیت کے تمام امکانات کی شرح و بسط پر مشتمل تھا ۔ اس میں انہوں نے سالماتی قومیت کو اس کا اصول حرکیت قرار دیا تھا ۔ میثاق لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے نہرو رپورٹ سنہ ۱۹۲۸ء تک خود کانگریس بھی کسی نہ کسی قسم کی سالمیت سے بے بہرہ نہیں تھی ۔ وہ خود بھی اسی کی ضرورت محسوس کرتی تھی چنانچہ نہرو رپورٹ کو سالماتی قومیت کی کانگریس کی جانب سے آخری دستاویز کہا جاسکتا ہے جس میں آبادیوں کا ثقافت و زبان و مذہب کی بنیاد پر ایک دوسرے سے علٰحدہ علاقائی وحدت بنانے کا اصول تسلیم کیا گیا تھا ۔ اس کا نقطہٴ نظر اس کے ایک اقتباس سے ظاہر ہے جس کا حوالہ اقبال نے اپنے اس خطبہ میں دیا تھا ۔ "قومیت کے وسیع نقطہٴ نظر سے اگر یہ کہا جائے کہ فرقہ وارانہ صوبے نہ مشخص کئے جائیں تو یہ ایسا ہی ہے کہ کہا جائے کہ بین الاقوامی نقطہٴ نظر سے علٰحدہ قوموں کا وجود نہیں ہونا چاہئیے ۔ اس قسم کے ادعات اگرچہ صداقت سے خالی نہیں ہیں مگر بڑے سے بڑا بین الاقوامیت پسند بھی یہ اعتراف کئے بغیر نہیں رہ سکتا کہ بلا مکمل قومی خود اختیاری بین الاقوامی ریاست کا حصول ناممکن ہے ۔ اسی طرح سے مکمل ثقافتی خود ارادیت کے بغیر --- اور فرقہ واریت اپنے مستحسن پہلوؤں کے لحاظ سے خود ثقافت ہے --- ایک ہم آہنگ قوم کا حصول ناممکن ہے ۔" مسلمانوں کی وفاقیت پسندی کی اس سے بہتر وکالت شاید نہیں ہوسکتی ۔ چنانچہ اس خطبہ میں اقبال کہتے ہیں کہ "اس طرح سے یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کے کہ ہندوستان میں آب و ہوا ، نسلوں ، زبانوں ، عقائد ، اور سماجی ڈھانچے کا بے شمار تنوع پایا جاتا ہے خود اختیار ریاستوں کا زبان ، نسل تاریخ ، مذہب اور اقتصادی مفادات کی عینیت کی اساس پر قیام ہی ایک اور صرف ایک راہ ہے جس کے ذریعہ ہندوستان ایک پائیدار دستوری ہیئت اختیار کرسکتا ہے ۔" اس ضمن میں یہ قابل ذکر ہے کہ اس قسم کی دستوری ہیئت ہندوستان کو ایک وحدانی شکل میں نہیں بلکہ نامیاتی کلیت میں تبدیل کرسکتی تھی جہاں ایک متوافق اور متوازن اجتماعیت کا پودا برگ و بار لاتا ۔ جیسا کہ معلوم ہوتا ہے کہ پنڈت موتی لال نہرو تک کانگریس کے نصب العین میں اس قسم کے عضوی کل کی گنجائش موجود تھی جو ہندوستان کی مختلف لسانی ، مذہبی ، خطہ واری آبادیوں کو ایک بے رنگ یکسانیت کی بجائے سب رنگ کلیت میں لے آئے ۔ اس میں شک نہیں کہ نہرو رپورٹ سے مسلمانوں کو شکایات تھیں مگر وہ اس قسم کی تھیں کہ تھوڑے بہت تغیر و تبدل سے دور ہوسکتی تھیں ۔ سب سے

اہم بات اس میں یہ تھی کہ یہ آپس کے سمجھوتے کی ٹھوس بنیاد بن سکتی تھی اس لئے کہ اس میں وسعت قلبی سے ثقافتی، فرقہ واری اور تمدنی بنیادوں پر صوبوں یا ریاستوں کے قیام کو تسلیم کرلیا گیا تھا مگر سنہ ۱۹۳۰ء کے اجلاس لاہور میں جہاں پنڈت جواہر لال نہرو کو سالانہ صدر بنایا گیا تھا کانگریس نے اس رپورٹ کو رَدّی برد کردیا اور ایک مفروضہ "قومی دھارے" میں سب کو جذب کرنے کی بنیاد پر کانگریس کی سیاست کی داغ بیل پڑگئی۔ اسی دور میں اقبال نے اپنے الہ آباد والے خطبہ کے ذریعہ مسلم نقطہ نظر کی نہ صرف وضاحت و ترجمانی کی بلکہ اس کی مستحکم نظریاتی اساس واضح کی۔

کانگریسی زعما مخلوط انتخابات کو متحدہ قومیت کے حصول کے لئے ضروری خیال کرتے تھے۔ تمام روشن خیال مسلمانوں کا بھی یہی خیال تھا۔ صوبوں کی ثقافتی و لسانی بنیادوں پر تقسیم کے اصول پر زور دیتے ہوئے اقبال نے کہا "اس سے یہ مباحثہ کہ انتخابات فرقہ وارانہ بنیاد پر ہوں یا مخلوط، غیر ضروری ہو جائے گا"۔ انہوں نے مزید فرمایا کہ "مسلمانان ہند کو اس امر میں کوئی اعتراض نہ ہوگا کہ انتخابات صرف علاقہ واری بنیاد پر ہوں اگر صوبے اس طرح بنائے جائیں کہ ان میں زبان، نسل و ثقافت اور مذہب کی وحدت کی علی العموم یکساں آبادیاں ہوں۔" یہاں اقبال نے ایسی بات کہدی کہ جو اس شفیع لیگ کے مسلک کے خلاف تھی جس نے سنہ ۲۸-۱۹۲۹ء میں مسلمانوں کی کل جماعتوں کا کنونشن دہلی بلایا تھا اور جس نے فرقہ وارانہ انتخابات کو ہندوستان کی دستوری زندگی نیز آئندہ دستور سازی کے لئے سنگ بنیاد بنایا تھا اور اس طرح اصل مسلم لیگ سے جس کے قائد جناح تھے رشتہ توڑ لیا تھا۔ شفیع لیگ سرکار پرستوں کے حلقے کی جانب نے قائم ہوئی تھی۔ اس حلقے کا قومی تحریکوں سے بہت کم واسطہ تھا۔ آج تک تحریک آزادی اور تحریک پاکستان کے مجاہدین اقبال کو اس بات پر دوش دیتے ہیں کہ وہ شفیع لیگ میں بھرتی ہوگئے تھے اور انہوں نے کل جماعتی کنونشن دہلی سنہ ۲۹-۱۹۲۸ء میں شرکت کی تھی۔ اقبال دراصل عملی سیاست داں نہیں تھے۔ وہ اس کنونشن میں ضرور شریک ہوئے لیکن اس کنونشن میں کلکتہ سے واپسی پر محمد علی جوہر بھی شریک ہوئے تھے۔ مگر محمد علی جوہر کو بہت جلد معلوم ہوگیا کہ اس کنونشن اور اجتماع کا ملی تحریک سے کیا ربط ہے اور آزادی ملک سے اس کو کتنی دلچسپی ہے۔ جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے وہ کبھی کنونشن کے بانیوں کے ہاتھ میں نہیں کھیلے اور تقریباً ایک سال بعد انہوں نے مذکورۂ بالا الہ آباد کے تاریخی خطبہ میں مخلوط انتخابات کی تائید کرکے گویا اصل مسلم لیگ کی حمایت کی اور آزادی کی جدوجہد کرنے والے مجاہدین سے اپنا رشتہ جوڑ لیا۔ اس بات سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ علٰحدہ انتخابات کبھی عوام کو غیر فرقہ وارانہ انداز میں سوچنے کا موقع نہیں دے سکتے اور ایسی سیاسی جماعتوں کے قیام کو ناممکن بنادیتے ہیں

جن میں تنگ فرقہ واری سطح سے بلند ہو کر عام اور ہمہ گیر مسائل پر انسانی یا ملک گیر سطح پر سوچا جائے ۔ یہی وجہ تھی کہ جناح نے ہمیشہ مخلوط انتخابات کی حمایت کی اور اقبال جیسے مفکر نے بھی ان کی ضرورت کو محسوس کیا ۔ اقبال نے اپنی سیاسی زندگی میں عملاً ہمیشہ سرکار پرستوں کو مایوس کیا اور قومی مجاہدین کا ساتھ دیا ۔ چنانچہ گول میز کانفرنس کے موقع پر بھی ایسا ہی ہوا ۔ اس کانفرنس میں جہاں چند اصلی لیڈروں کو مدعو کیا گیا تھا وہاں بہت ہی بھاری تعداد ایسے لوگوں کی بلائی گئی تھی جو ہندوستان میں بدیسی حکمرانوں کے آلہ' کار تھے ۔ سر فضل حسین نے اقبال کو بھی نامزد کروایا ۔ اقبال اگرچہ بہت بڑے سیاسی قائد نہیں تھے مگر ہندوستان میں عظمت کی نظر سے دیکھے جاتے تھے اور مسلمانوں میں بہر حال ان کا بہت وزن تھا ۔ انہوں نے محمد علی جوہر اور محمد علی جناح کی طرح ایمانداری سے ہندوستان کا نقطہ' نظر پیش کیا اور جب انہوں نے کانفرنس کا مایوس کن رنگ' دیکھا تو واپس آگئے ۔ سر فضل حسین نے جو ان کے طالب علمی کے زمانے سے ہم جماعت اور دوست تھے بڑے تاسف کا اظہار کیا کہ اس شخص کی ترقی کے لئے ہم کوشش کرتے رہتے ہیں اور یہ ہمیں مایوس کرتا رہتا ہے ۔ اقبال کے ذاتی ارتقا میں ان کانفرنسوں کی اہمیت بہت عظیم ہے ۔ اقبال کو عمیق نظر سے ''سیاسی زندگی'' کو جاننے، سمجھنے اور تجزیہ کرنے کا موقع ملا اور وہ عظیم سیاسی مفکر کی حیثیت سے نمودار ہوئے ۔

بہر حال اقبال کا یہ قطعی خیال تھا کہ صوبوں اور ریاستوں کو کامل خود اختیاری حاصل ہو تاکہ وہ اپنی ثقافت اور روایت اور اخلاقی شعور کے مطابق پھل پھول سکیں اور کل ملک گیر وفاق میں حیات پرور حصہ لے سکیں کہ ان اکائیوں کی ایک وفاقی جمعیت سے جسد اجتماعی کا وہ خمیر اٹھ سکتا ہے جو گوناگوں نزاکتوں اور امتیازات سے رچا ہوا ہو کر ہم آہنگ قوم پیدا کرے ۔ اقبال سے پیشتر مسلم زعما اس اصول کو اقلیتوں کے لئے تحفظات کا نام دیتے تھے ۔ اس طرح سے غیر محسوس طور پر وہ اکثریت کو ''قومی دھارا'' مانے لیتے تھے ۔ اقبال کی فکر نے پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ ہندوستان میں حالات ایسے ہیں جہاں ''اکثریت'' اور ''اقلیت'' جیسے تصورات ساقط الاعتبار ہوجاتے ہیں ، ان کا کوئی دائرہ' اطلاق باقی نہیں رہتا ، چنانچہ ان کے ذریعہ سے مدنی صورت گری کا حاصل محض استبدادیت ہے ۔ فکر اقبال کی رہنمائی میں ملت اسلامیہ' ہند یہ سمجھنے کے قابل ہوئی کہ جہاں ایسے امتیازات اور ممیز آبادیاں ہوں جیسے کہ ہندوستان میں ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے مقابلے میں اکثریت و اقلیت قرار دینا ناقابل عبور مشکلات کا باعث ہو کر صرف فساد و تراج ہی پیدا کرسکتا ہے ۔ اس سے قومی یکانگت کا تخیل کبھی پروان نہیں چڑھ سکتا ۔ رفتہ رفتہ اقبال کے ان ہی خیالات نے مدبران ہند بالخصوص مسلم اہل سیاست کو اپنی طرف متوجہ کیا اور انہوں نے بہت واضح طور پر اپنے موقف کو مرتب و منظم کرکے اس کو مثبت شکل دی ۔

"متوافق قومیت" جس کے لئے مسلم حلقے شروع ہی سے سرگرم عمل تھے چونکہ جمہوریت کی پیداوار تھی اس لئے جمہوریت کے ذریعہ ہی سے حاصل ہوسکتی تھی چنانچہ یہ حلقے ایسے ہندوستان گیر میثاق کو کل قومی ارتقا کی بنیاد قرار دیتے تھے جو، ہندو مسلم راضی نامہ کی صورت میں ہو اور جس کو ہر قسم کے دستوری تبدل و تغیر اور آئینی ردوبدل پر فوقیت حاصل ہو۔ اس قسم کا میثاق عمومی، سوچا سمجھا ہوا کل ہند راضی نامہ --- یہ مسلمانوں کی تصوریت پسندی یا یوں کہئے عقلیت پسندی تھی۔ محمد علی جناح اس دستوری عقلیت پسندی یا میثاقیت کے بہت بڑے علمبردار تھے۔ سنہ ۱۹۱۶ء کا لکھنؤ پیکٹ ان ہی کی کوششوں کا ثمر تھا۔ دراصل ملت اسلامیہ کے رہنما اس مفروضہ پر کام کر رہے تھے کہ ایک دائمی سمجھوتہ ممکن ہے حالانکہ جماعتوں کے درمیان تمام سمجھوتے عارضی، موقتی یا میعادی ہوا کرتے ہیں، وہ نوامیسں فطرت یا تاریخ کی خود کار قوتوں کی جگہ نہیں لیا کرتے۔ مسلم قائدین بلا شبہ خلوص سے سمجھوتہ چاہتے تھے مگر واقعتاً کسی دائمی سمجھوتے یا تصفیہ کا خیال دنیائے تاریخ میں غیر حقیقت پسندی سے زیادہ کچھ مفہوم نہیں رکھتا۔

یہ بڑی زیادتی ہوگی اگر اس قسم کے سمجھوتہ کو جیسا کہ یہ رہنما چاہتے تھے ایک عام معاہدہ تصور کیا جائے۔ مسلم قائدین فی الحقیقت ایک "معاہدۂ عمرانی" کی قسم کے میثاق کے لئے سرگرداں تھے مگر خود معاہدۂ عمرانی ایک منطقی مفروضہ ہے جو سماجی اداروں کو عقلی جواز بخشتا ہے۔ از خود یہ معاہدہ اس طرح وجود میں نہیں آیا کہ لوگ یا ان کے نمائندے جمع ہوئے اور انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ امن سے رہنے اور اس کے لئے ایک نظم عمرانی کرنے کے لئے راضی نامہ کرلیا ہو۔ اسی وجہ سے معاہدۂ عمرانی ایک قانونی فسانہ ہے اور محض ذہنی وجود ہونے کی وجہ سے ناقابل تغیر واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا نئے جمہوری دور اور متحدہ قومیت کے آغاز و انصرام کے لئے مسلم قائدین اسی سطح اور معیار کے معاہدہ کے لئے کوشاں تھے۔ مگر چونکہ اس قسم کا معاہدہ محض منطقی وجود ہی کا متحمل ہو سکتا ہے سوائے عقلی جواز کے اس کو ناقابل تغیر یا دائمی بنانے کے لئے ان کے پاس کچھ نہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی ان کاوشوں کو میں نے عقلیت پسندی سے تعبیر کیا ہے۔ یہ پورا دور مسلم سیاست پر کسی نہ کسی شکل اور درجہ میں سنہ ۱۹۴۶ء تک چھایا رہا۔

میثاق لکھنؤ سنہ ۱۹۱۶ء سے مسلمانوں نے ایک فائدہ یہ حاصل کیا کہ سارے ہندوستان کی مجالس قانون ساز میں اقلیتی صوبوں کی حد تک ان کا پاسنگ بڑھ گیا۔ کانگریس اور دوسری غیر مسلم جماعتوں سے اپنے لئے علیحدہ انتخابات کا حق منظور کروایا مگر ان کے پاس صرف دو اکثریتی صوبے تھے اس پاسنگ کے عوض ان صوبوں مین اپنی اکثریت قربان کردی۔ بنگال میں اقلیت میں آگئے اور

پنجاب میں محض مساوات پر۔ اس طرح سے وہ خود ہی پورے ملک میں خود ساختہ اقلیت بن گئے۔

لیکن بہرحال یہ تاریخی حقیقت ہے کہ بڑی سیاسی جماعتوں کے اس معاہدہ کے بعد پورے ملک میں ایک خوشگوار فضا قائم ہوگئی اور خلافت و سوراج کی تحریکیں ۲۱-۱۹۲۰ء میں ایسا دور لے آئیں کہ معلوم ہوتا تھا کہ اختلاف ثقافت و مذہب کے باوجود ایک ہی روح ہے جو سارے عوام میں جاری و ساری ہے اور وہ ہے روح ہند۔ محض باہمی خیرسگالی کے ذریعہ جس میں کوئی لین تھا نہ دین ایسا عظیم اور ملک گیر اتحاد اس خطہ زمین کی چار ہزار سالہ تاریخ میں کبھی دیکھنے میں نہیں آیا تھا۔ مگر اس اتحاد میں ایک دشنہ بھی پنہاں تھا جس نے اس کے سارے وجود کو آئندہ پارہ پارہ کردیا۔ ملک کی سیاست میں اب تک مذہب کو دخل نہیں تھا۔ مسلمانوں نے خلافت کی تحریک مذہب کی بنا پر چلائی اور ہندوؤں نے ان سے تعاون کیا۔ مسلمانوں نے اپنی طرف سے گاؤکشی پر پابندی لگانا بخوشی منظور کیا اور پھر سوراج کو بھی اس تحریک میں شامل کرلیا گیا۔ اس طرح سے خلافت۔ سوراج تحریکیں ایک ساتھ سارے ہندوستان میں چلیں چنانچہ ہر گروہ کا اپنا اپنا مذہب اس تعاون کی بنیاد تھا۔ یہ نیم سیاسی نیم مذہبی فضا تھی جو ساری ملت پر چھا گئی۔

اس اتحاد میں ایک ماورائیت تھی۔ تمام رعایتوں، تنازعوں، تقاضوں اور حقیقتوں سے بلند یہ ایسا ہی ماوری اتحاد تھا جیسا صوفیانہ حال جس میں کوئی "سدھ" نہ ہو۔ اس کا مادہ محض "باہمی خیرسگالی" کا سریاں تھا۔ خیرسگالی ایک جذبہ بن سکتی ہے مگر جب حال سے انسان قال میں لوٹتا ہے تو اس وقت ماورائیت، بے غرضی اور خلوص ٹھوس باتوں کا جواب نہیں ہوتے۔ روح وحدت کی بے مثال پرواز کے اس خلافتی۔ سوراجی دور میں دنیائے حقیقت جوں کی توں تھی صرف جذبہ کی تاثیر سے ہندی عوام ایک جان دو قالب بلکہ ایک جان و ایک قالب ہوگئے تھے۔

اصلی اور حقیقی اتحاد روزمرہ کی زندگی میں اتحاد ہے۔ یہ باہمی تعامل و کشمکش میں ہم آہنگی پیدا کرنے سے عبارت ہوتا ہے۔ جب مختلف وجوہات سے تحریکیں کمزور پڑگئیں یا واپس لے لی گئیں تو عوام روزانہ کی زندگی میں لوٹ آئے۔ یہ زندگی جس میں زبانوں، ذاتوں، رہن سہن، ثقافتوں اور علاقوں کے فصل تھے۔ یہ دنیا تقسیم و افتراق کی دنیا تھی۔ اس دنیا میں صرف حقائق کی بنیاد پر ہی اتحاد پیدا کیا جاسکتا تھا۔

سیاسی قائدین سیاسی سمجھوتے کو اس کا حل سمجھتے تھے لیکن ہر سیاسی سمجھوتہ صرف اس وقت تک قیمت رکھتا ہے جب تک وہ سیاسی جماعتیں جنہوں نے اس کو اختراع کیا تھا عوام میں مقبول ہوں یا جب تک کہ وہ جماعتیں اپنی

حکمت عملی میں تبدیلی نہ کریں - جب عوام میں ان کی مقبولیت گھٹ جاتی ہے یا ان کی حکمت عملی میں فرق آجاتا ہے تو اس کی کوئی ضمانت نہیں رہتی کہ وہ سمجھوتہ قائم رہے گا - اس لئے سیاسی سمجھوتہ کبھی اس معاہدۂ عمرانی کی جگہ نہیں لے سکتا جو عقلی مفکرین یا رومان پسندوں کے نزدیک پرکشش نصب العین کی حیثیت رکھتا ہے -

جب مظاہرے ختم ہوگئے اورحالات معمول پر آگئے تومسلمانوں میں لکھنؤ پیکٹ سے بے اطمینانی پیدا ہوئی - اس کی وجہ شدھی اور شنگھٹن کی تحریکیں تھیں - کہتے ہیں کہ سوامی شردھانند وائسرائے سے مل کر آئے اور انہوں نے یہ تحریکیں شروع کردیں - عوام مذہب کے لئے قربانی دینا خلافتی و سوراجی دور میں سیکھ چکے تھے اس لئے دونوں تحریکیں خوب چلیں - اور یہ دونوں ہی مسلمانوں کے خلاف چلائی گئیں - اگر شدھی کا مقصد صرف تبلیغ ہوتا اور شنگھٹن کا مقصد صرف فوجی جذبہ اور فوجی تربیت ہوتی تو غالباً مسلمانوں کو اعتراض نہ ہوتا - مگر یہ تحریکیں صرف نفرت ، مسلمانوں سے نفرت اور ان کو نیچا دکھانے کے لئے چلائی گئیں - نتیجہ یہ ہوا کہ فرقہ واریت تیز ہوئی - آپس کے فاصلے بڑھ گئے اور بڑھ کر دشمنی میں تبدیل ہوگئے اور یہاں وہاں جگہ جگہ بلوے اور فساد ہونے لگے -

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے صرف جمہوریت اور اس کے اداروں میں مسلسل وجود میں آنے والے باہمی تعامل کے ذریعہ سے ان بٹے ہوئے آدمیوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جا سکتا تھا - چنانچہ جو عوامی قائدین قومی سطح پر سوچتے تھے انہوں نے محسوس کیا کہ "فرقہ وارانہ انتخابات" اس تعامل میں سب سے بڑی رکاوٹ ہیں - عوام کے نمائندے فرقہ وارانہ بنیادوں پر منتخب ہوتے ہیں - اس بنا پر سیاسی پیش رفت میں مختلف مذہبی و لسانی گروہوں کو آپس میں تعامل کا موقع نہیں ملتا نیز ان انتخابات سے یہ شہ ملتی ہے کہ امیدوار یا سیاسی جماعتیں فرقہ وارانہ جذبات کو ابھار کر ووٹ حاصل کریں چنانچہ ۲۸-۱۹۲۷ء تک قومی رہنما اس نتیجہ تک قطعی طور پر پہنچ گئے کہ اس رکاوٹ کو دور کر کے مخلوط انتخابات رائج کرنا چاہئیے -

مخلوط انتخابات کے لئے ایسے ضابطہ کی تلاش جو سب کے لئے قابل اطمینان ہو جناح کا اس زمانہ میں سب سے بڑا کارنامہ ہے - اس ضابطہ کی ہیئت اگرچہ تصوریت پر قائم تھی مگر اس کے مافیہ میں حقیقت پسندی کا بھی بڑا عنصر شامل تھا - جناح تجاویز میں یہ تھا کہ اگر مجالس قانون ساز میں مسلمانوں کا آبادی نیز کسی قدر پاسنگ کے ساتھ تحفظ کردیا جائے تو مسلمان مخلوط انتخاب قبول کرلیں گے بشرطیکہ پنجاب اور بنگال میں آبادی کے لحاظ سے ان کی نشستیں اس طرح محفوظ کردی جائیں کہ وہاں پر ان کی اکثریت میں فرق نہ آئے نیز مرکزی مقننہ میں ان کے لئے ایک تہائی نشستوں کا تحفظ ہو - ۱۹۲۷ء میں

کانگریس نے ان تجاویز کو منظور کرلیا ۔ یوں سمجھئے کہ میثاق لکھنؤ کے بعد یہ دوسرا میثاق وجود میں آیا ۔

مخلوط انتخابات کی یہ تجویز سچ پوچھئے تو سالماتی یا کثیر الاضلاعی قومیت کی طرف بہت بڑا اقدام تھا۔ اس کی کثیرالجواہری ہیئت قائمہ میں مسلمانوں کی نشستوں کے تحفظ سے مسلمانان ہند کے ملی و انفرادی وجود کی صیانت کا بندوبست تھا اور مخلوط انتخابات کے ذریعہ سیاسی پیش رفت کی بنا ڈال کر مشترکہ قومیت کے حصول کا موقع نکلتا تھا ۔ ان انتخابات کا تیسرا پہلو مدنی توازن تھا ۔ اگر مختلف صوبوں یا ریاستوں میں مسلمان اقلیت میں نمائندگی پاتے تھے تو چند ایک میں اکثریت میں بھی آتے تھے ۔ اس طرح سے اگر مسلمان اپنے آپ کو ملت واحدہ جانیں تو پورے ملک میں وہ دو متضاد یا متخالف موقف میں تھے اور اس طرح بحیثیت مجموعی بر بنائے حالات اعتدال اور افہام و تفہیم کی راہ اختیار کرنے پر مجبور تھے ۔ یہی حال ہندوؤں کا بھی تھا ۔ اور یہ سب بر بنائے آبادی اور علاقہ واری نمائندگی تھا ۔ اس طرح سے جو قومیت وجود میں آسکتی تھی وہ " قومی دھارا والی " ہونے کی بجائے " باھمی توازن والی " قومیت ھوتی ۔ جناح نے اپنی ان تجاویز کے ذریعہ ، جن کے اندر مخلوط انتخاب کے یہ سب پہلو ایک دوسرے سے لاینفک طور پر منسلک تھے ، ایک حقیقی اور واقعاتی قومیت کے ارتقا کے لئے راہ ھموار کی تھی ۔ ان تجاویز میں نکتہ کی بات یہ تھی کہ خالی خولی " معاھدہ عمرانی " کو نہیں بلکہ " طاقتوں کے توازن " کو معاشرتی اور قومی نظم کی اساس بنایا گیا تھا ۔ یوں خیال کیجئے کہ اس طرح مسلم سیاست جناح کی قیادت میں سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بجائے آھستہ آھستہ " طاقتوں کے توازن " والی حقیقت کی طرف چل پڑی ۔ جناح اسی دور میں سفیر امن کے خطاب سے یاد کئے گئے ۔ سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کے ایک سال بعد نہرو کمیٹی نے ہندوستان کا کل جماعتی بنیاد پر دستور تیار کیا ۔ اس نے مسلم اکثریتی صوبوں کی تشکیل منظور کرلی مگر مخلوط انتخابات سے مختلف گروھوں کی نشستوں کے تحفظ کا اصول خارج کردیا نیز مرکز میں سب کو صرف آبادی کے لحاظ سے نشستیں دینے کے اصول کو ملحوظ رکھا۔ یہ سنہ ۱۹۲۷ء کے میثاق کی کھلی ہوئی خلاف ورزی تھی۔ اس تاریخی واقعہ سے سیاسی جماعتوں کے سمجھوتے کی بے وقعتی سامنے آتی ھے نیز یہ بھی معلوم ھوتا ھے کہ یہ سمجھوتے خواہ کتنے ھی معقول دلائل سے کئے جائیں " طاقت " اور اس کے " توازن " کی جگہ نہیں لے سکتے ۔

اگر سنہ ۱۹۲۷ء کا میثاق مسلم سیاسیات میں توازن طاقت کے اسی اصول کی طرف پہلا قدم تھا تو اقبال کا خطبہ سنہ ۱۹۳۰ء دوسرا بڑا موثر قدم تھا ۔ اس میں انہوں نے نہایت مدلل طور پر بتایا تھا کہ اتحاد کیونکر حاصل کیا جاسکتا ھے ۔ اس کے حصول کے لئے شمال مغربی ریاست کی تشکیل کو جس میں بلحاظ آبادی مسلمان اکثریت میں ہوں ناگزیر قرار دیا ۔ اقبال کا خیال تھا کہ یہ

ریاست وفاق ہند میں ایسے سیاسی توازن کا باعث ہوگی جس میں ہر فریق کے غلبہ و استیلا کی تعدیل ہو سکے گی ۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ''کل جماعتی مسلم کانفرنس دہلی کا مطالبہ کہ ہند کے حدود میں ایک مسلم ہند وجود میں آئے بالکل درست ہے ۔ وہ اسی ہم آہنگ قومیت کے شریفانہ جذبہ کی پیداوار ہے جو اپنی تشکیلی اکائیوں کی فردیت کو نہیں کچلتی بلکہ انہیں ابھرنے اور اپنے وجود کے امکانات کو روبہ کار لانے کا موقع فراہم کرتی ہے ۔ مجھے امید ہے کہ یہ ایوان اس قرارداد کی تائید کرے گا ۔ بلکہ میں یہ دیکھنا پسند کروں گا کہ پنجاب ، شمال مغربی سرحدی صوبہ ، سندھ اور بلوچستان ایک واحد ریاست میں ضم ہو جائیں* ۔'' اقبال نے اس طرح وفاق ہند کے دائرہ میں وحدت مغربی پاکستان کا تصور پیش کیا جس کا عملی جامہ پہننا قیام پاکستان کے بعد ممکن ہو سکا اور متذکرۂ بالا تمام صوبے ایک واحد صوبے کی شکل میں نمودار ہوئے ۔ اس سلسلے میں انہوں نے یہاں تک کہا کہ '' حکومت خود اختیاری خواہ سلطنت برطانیہ کے حدود کے اندر حاصل ہو یا اس سے باہر مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک مربوط شمال مغربی مسلم ریاست مسلمانوں بالخصوص شمال مغربی ہند کے مسلمانوں کی قطعی تقدیر معلوم ہوتی ہے** ۔ یہ تجویز نہرو کمیٹی کے سامنے بھی پیش کی گئی مگر اس نے یہ کہہ کر مسترد کردی کہ اس کو عملی جامہ پہنایا گیا تو ایک ناقابل انتظام وسیع ریاست قائم ہو جائے گی'' ۔ اس سلسلہ میں واضح رہے کہ جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں اس میں دستوری و آئینی تجاویز کے اندر وفاق میں شامل اکائیوں کے لئے ریاست کی اصطلاح استعمال ہوتی تھی ۔ اقبالؒ نے نہرو کمیٹی کے اس استرداد کے بارے میں یوں تبصرہ کیا کہ ''اگر ریاست کے رقبہ کو ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات درست ہے ۔ مگر جہاں تک آبادی کا تعلق ہے یہ ہند کے کئی دوسرے موجودہ صوبوں کی آبادیوں سے کم ہے'' ۔ اس صوبہ یا ریاست کے وجود کی ضرورت کو واضح کرتے ہوئے انہوں نے کہا: '' اس کے تصور سے ہندوؤں یا انگریزوں کو خوفزدہ ہونے کی ضرورت نہیں ۔ ہندوستان دنیا کا سب سے بڑا اسلامی ملک ہے ۔ بحیثیت ایک تمدنی قوت اسلام کی زندگی کا یہاں بڑی حد تک مدار اس کے ایک مخصوص خطے میں ارتکاز پذیر ہو جانے پر ہے ۔'' ہند کی قوت کے توازن کے تصور کو اقبال نے اس طرح بہت بین طور پر واضح کیا ۔ ہند کی دستوری سیاست میں واقعتاً یہ ایک بڑی اختراع اور نیا وجدان تھا جس میں معاہدوں اور میثاقوں کی بجائے تمدنی و سیاسی قوتوں کے توازن پر آئندہ دستوری نظام کا رخ معین کرنے کی سعی کی گئی تھی ۔ ان کے نظریہ کے مطابق مسلمانوں کی

* "I would like to see the Punjab, the North West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single state".

** "Self-government within the British Empire or without the British Empire, the formation of a consolidated North-West Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India."

قوت کا ہندوستان کے ایک بڑے خطے یعنی شمال مغربی ہندوستان میں ارتکاز سے وفاق ہند میں ایک ایسا توازن قوت پیدا ہوتا جس کے بعد نہ توہندوؤں سے مسلمانوں کو نہ ہی ہندوؤں کو مسلمانوں سے ڈرلگتا- نیز اس کے بعد یا اس کے ذریعہ سے یہ ممکن ہو سکتا تھا کہ محض آبادی کی بنیاد پر انتخابات کے اصول پر عمل درآمد کر کے شریفانہ قومیت کو مقرون حقیقت بنایا جائے - خود شریفانہ قومیت کے تصور کو اقبال نے بہت عمیق اور بلیغ بنا دیا اور اس طرح ہند کے سیاسی و مدنی افکار میں اضافہ کا باعث ہوئے - انہوں نے اس کو منفی احساسات و عاطفات سے پاک کر کے مثبت جذبات و محرکات پر استوار کیا -

ہندو اور مسلم زعما " متوافق قومیت " کو صرف خوف اور عدم اعتماد کا مداوا سمجھتے تھے - ان کی دانست میں متوافق قومیت ناخوشگوار حالات میں " وحدانی قومیت " کا ثانوی بدل تھی - عام خیال یہ تھا کہ باشندگان ہند میں ایک دوسرے کے خلاف شکوک و شبہات پائے جاتے ہیں اور مختلف گروہوں میں بے اعتمادی کی فضا ہے اس لئے وحدانی قومیت فی الحال ناقابل عمل ہے - اس کا بدل صرف وفاقی قومیت فراہم کر سکتی ہے جس میں تحفظات کے وسیع نظام کے ذریعہ ایسی خوشگوار فضا پیدا کی جا سکتی ہے جو رفتہ رفتہ وحدانی قومیت کی تخم ریزی کرے - چنانچہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ ہند کے باسی رفتہ رفتہ قومیت شناس ہوتے جا رہے ہیں - اس قومیت شناسی کی اولین منزل وفاقی قومیت ہے اور نہایت وحدانی قومیت - اقبال کی فکر نے اس خیال کا ابطال کیا - وفاقی قومیت کو ثانوی یا عبوری منزل قرار دینے کی بجائے انہوں نے اس کو قومیت کی آخری ' اعلیٰ اور ارفع منزل قرار دیا جس کی بنیاد ڈر ، خوف ، تعصب یا بے اعتمادی جیسے عارضی جذبات پر نہیں بلکہ مثبت عاطفات ، عالیہ محرکات اور شریف جذبات پر ہے - ہر ملت ، ہر امتیازی جماعت یا آبادی خواہ مذہبی ہو لسانی ہو یا علاقائی مثبت حیات کے داعیہ سے منور ہے - اس کے اپنے امکانات وجود ہیں جو اس کو مستمر رکھتے ہیں -چنانچہ اس کی اپنی عینیت' منفرد ثقافت' مخصوص تاریخ ہوتی ہے ، اس کی اپنی گہرائیاں ہوتی ہیں اور اپنے باطن کے شعور سے اس کی ہستی جگمگاتی ہے - جب تک اس کی ذات میں اپنے وجود کا التزام ہے اس میں عمرانی خلاقیت موجود ہوتی ہے - چنانچہ اس کو اپنی " اجتماعی خودی " کے لئے نئے نئے تجربات کر کے روحانیات ، اخلاقیات ، مودت ، مروت ، انسانی فلاح و بہبود کے نئے نئے تجربات کا موقع ملتا رہنا چاہیئے - وفاقیت اس طرح کی زندہ منفرد آبادیوں کی مربوط اور حرکی تنظیم ہے - چنانچہ وفاقی قومیت ہی ہندوستان کی خلاق قوتوں کا سرچشمہ بن سکتی تھی کہ اس کے سوتے کبھی خشک نہیں ہوسکتے- اس کے برخلاف وحدانی قومیت سراسر شکست و تخریب پر قائم ہے- یہ ایک منفی رویہ ہے جو ہر گروہ کا قاتل ہے اور مدنیت کو اندر سے کھوکھلا کردیتا ہے - اس کا مستقبل بھیانک ہے اور انجام کار پورے ملک کی روحانی

خود کشی ہے ۔

اقبال ہندو سماج کی باطنی قوتوں سے واقف تھے ۔ جاوید نامہ میں روح ہند بھی ہے اور ہندی رشی کے ارشادات بھی ۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندو سماج اپنی باطنی قوتوں کو رو بہ کار لائے اور اپنی ثقافتی قوتوں کو مثبت انداز میں مستقبل کی صورت گری کی طرف متوجہ کرے ۔ اس پر ان کی بھرپور تنقیدیں ہیں مگر ان کا ہدف اس کا موجودہ ڈھانچہ ہے اس کے مثبت تغیر اور اس میں سے شریف انسانیت کی نمود سے وہ کبھی مایوس نہیں ہوئے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے انہوں نے ان کے موجودہ سماجی ڈھانچہ پر اس سے بھی زیادہ سخت تنقیدیں کیں اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ اسلام اپنا اطلاق چاہتا ہے ، مسلمانوں کو اس کے عمرانی مضمرات واضح کر کے دنیا کے سامنے لانے ہیں ، اس کا اپنا سماجی انصاف کا نظام ہے ۔ چنانچہ وفاق ہند میں ایک بڑی ریاست ، شمال مغربی مسلم ریاست ، کی تجویز سے ان کا منشا جہاں توازن قوت پیدا کرنا تھا وہاں اس سے بھی بلند مقصد ان کے پیش نظر تھا اور وہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنی تمدنی خودی کے نئے سرے سے وجدان کا موقع ملے وہ خود شناسی کی منزل میں قدم رکھیں اور اسلامی نظام حیات ، طرز معیشت ، اور عدل عمرانی کا تجربہ کر کے دنیا کے سامنے پیش کریں ۔

اقبال کے ہاں کثیر المراکز وفاقی قومیت کا نقشہ کچھ اس طرح تھا کہ وفاق کے ایک حصہ میں مسلمان اپنی اخلاقی اور روحانی قوتوں کو آزما رہے ہیں اور ہندو ، اپ نیشدہ اور بھگوت گیتا کے وارث ، دوسرے حصوں میں ۔ اس طرح سے پورا وفاق ہند اپنی اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لا کر دنیا کو نئے نئے تجربات سے مالا مال کر رہا ہے ۔ بھارت اور پاکستان کے قیام کے بعد اقبال کے خیالات از کار رفتہ نہیں ہو گئے ۔ دونوں مملکتوں میں موقع ہے کہ عوامی قیادت اپنے اپنے ہاں اقبال کے نظریات کی روشنی میں قومی استحکام پیدا کرنے کی کوشش کرے ۔ اگر یہ بات ہو جائے تو یہ بر صغیر سماجی و اخلاقی قوتوں کی خلاقیت کی سب سے بڑی تجربہ گاہ ہوگا جہاں سے انسانوں کو نئی راہیں اور نئی منزلیں مل سکتی ہیں ۔ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے اقبال کے افکار سے عملی زندگی کی راہیں متعین ہوتی تھیں اور اب بھی ہو سکتی ہیں ۔

اپنے ان نئی نظریات کے سبب اقبال پنڈت جواہر لال نہرو کی سوشلزم کو پورے ہند کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔ جواہر لال نہرو کی سوشلزم ہند کے عظیم الشان امکانات کے ساتھ میل نہیں کھاتی تھی ان کی اشتراکیت بس اتنی ہی تھی کہ سب مسئلوں کی تہ میں اقتصادی مسئلہ ہے ۔ اہل ہند میں جو باہم اختلافات اور امتیازات پائے جاتے ہیں وہ تاریخ ساز قوتوں کی وجہ سے نہیں ہیں اور نہ ہی مثبت آدرشوں اور محرکات پر مبنی ہیں بلکہ وہ محض اقتصادی ناہمواری اور

مسابقت کی وجہ سے ہے ۔ ہندوستان میں عدم اعتماد اور شک جو

میں ایک دوسرے کے بارے میں پائی جاتی تھی ایک عبوری بات ہو سکتی تھی لیکن نہرو اس کو اصلی بات سمجھ کر ایک اچھی معاشی پالیسی کو اس کا علاج تصور کرتے تھے ۔ مگر بات صرف اتنی نہ تھی ، بہت تہ دار تھی ۔ ہر جماعت ایک بھرپور ماضی کی وارث تھی ۔ ہر گروہ ایک خاص اخلاقی قوت کا نشان تھا اور مستقبل کے لئے عظیم امکانات کا حامل تھا ۔ نہرو نے ہندوستان کی اخلاقی و روحانی قوتوں کے مختلف سرچشموں اور ان کی منفرد حیثیتوں کے تاریخی و عینی پس منظر کی اہمیت محسوس نہیں کی اور نہ ان کے مختلف امکانات کا پورے طور پر جائزہ لیا ۔ اس لئے ان کی تشخیص اور خیالات کو اقبال بڑی تشویش کی نظر سے دیکھتے تھے ۔

نہرو کا اپنے خیالات میں غلو کا یہ عالم تھا کہ انہیں محض تعصب کے علاوہ فرقہ وارانہ مسئلہ کا کوئی جاندار پہلو نظر نہ آتا تھا ۔ بس ایک مضبوط معاشی حکمت عملی یا منصوبہ بندی کی انہیں دھن تھی جس کے لئے مضبوط مرکزی حکومت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ غالباً اسی لئے وہ ایک قومی دھارا والی سیاست پر چل پڑے ۔ اپنی دانست میں وہ یہ سمجھے کہ میں ایک "اقتصادی قومیت" کی طرح اندازی کر رہا ہوں ۔ ان کی یہی سیاست کہ ہند میں سب ایک ہیں ، ایک دوسرے کی طرح ہیں ، انہیں صرف معاشی یوجناؤں (منصوبوں) کی ضرورت ہے ، ہند کی آئندہ سیاست اور موجودہ عمرانی ، مدنی ، اور فرقہ وارانہ تراج کا باعث ہوئی ۔

وفاقی یا نامیاتی قومیت ، ان کی "اقتصادی قومیت" کے برخلاف ایک حقیقت پسندانہ رویہ تھا جس میں ایک طرف عارضی تعصبات و تنگ نظری اور تنگ انسانیت قسم کے تعاملات کے خلاف قوت کے اصول کی تعمیل تھی تو دوسری طرف تمام اخلاقی و روحانی انفرادیتوں کی رعایت تھی جس سے ایک شریفانہ مدنی تعامل ناشی ہو سکتا تھا ۔ اس نامیاتی قومیت کی لازمی شکل ایک ایسی دستوری ہیئت تھی جس میں مرکز کے پاس بین الریاستی امور ہوں اور باقی تمام شعبے اور اختیارات وفاق میں شامل اکائیوں یا ریاستوں کے پاس ہوں ۔ مسلم سیاستداں اس وفاقی آئین کو ناگزیر جان چکے تھے ۔ چنانچہ سنہ ۱۹۲۴ء سے وہ اسی انداز میں سوچ رہے تھے جب مسلم لیگ نے اس کے بارے میں ایک قرارداد پاس کی تھی ۔ سنہ ۱۹۲۸ء میں کل جماعتی موتمر (کلکتہ کنونشن) میں جناح نے نہرو رپورٹ پر یہ ترمیم پیش کی کہ جو محکمے وفاق کے لئے بیان کئے گئے ہیں ان کے علاوہ تمام امور پر اختیارات وفاقی ریاستوں کے لئے گردانے جائیں ۔ اس موتمر نے ان کی دیگر تجاویز کی طرح اس کو بھی ماننے سے انکار کر دیا ۔ اقبال کے تاریخی خطبہ کا باقی حصہ اسی مسئلہ سے متعلق تھا اور صاف صاف انہوں نے بیان کیا کہ ہندوستان کی آئندہ ہیئت میں وفاقی ریاستوں کے لئے تمام ماتقی اختیارات تسلیم

کر لئے جائیں۔ صرف اسی سے طاقت کا وہ توازن پیدا ہو سکتا ہے جو حقائق کے مطابق ہے اور غلبہ و استیلا کی فرقہ وارانہ کوششوں کا توڑ ہے۔ نیز اسی اصول کے ذریعہ تمام وفاقی ریاستوں کو اپنے روحانی ورثہ کی بنیاد پر پروان چڑھنے کا موقع مل سکتا ہے۔

سنہ ۱۹۳۰ء میں نہرو رپورٹ کو دریا برد کر دینے کے بعد طاقتور مرکزی حکومت گویا کانگریس کا بنیادی نصب العین بن گئی۔ اس طرح سے مسلم قیادت اور کانگریس دونوں نے اپنے آپ کو ایک دوسرے کی مخالف سمتوں میں پایا۔ دستوری سطح پر یہ ایک جنگ تھی جو دو مکاتیب خیال کی جنگ معلوم ہوتی تھی۔ کانگریس بااختیار مرکز کی حامی تھی اور مسلمان خود مختار ریاستوں کے۔ بااختیار مرکز سے مراد ایسی وفاقی حکومت تھی جس کے پاس وہ تمام اختیارات ہوں جو وفاقی ریاستوں کو تفویض نہ کئے گئے ہوں۔ جب کہ خود مختار صوبوں یا ریاستوں سے مراد ایسی وفاقی اکائیاں تھیں جن کے پاس وہ اختیارات ہوں جو بین الریاستی امور کے زمرہ میں نہ آتے ہوں۔ کانگریس سندھ کی علاحدگی، سرحد میں اصلاحات وغیرہ کی حمایت کرتی تھی، اس کا رویہ مسلم صوبوں کے قیام کے بارے میں الغرض ہمدردانہ تھا، مگر بااختیار مرکز سے نیچے آنے کو وہ تیار نہ ہوتی تھی۔ فرقہ واری مسئلہ کے حل کے لئے اس طرح وہ ایک مقتدر مرکز کے گرد لسانی و تمدنی و مذہبی بنیادوں پر ریاستوں کے قیام کو کافی سمجھتی تھی۔ مگر اس صورت میں مقتدر مرکز کے سامنے ریاستوں کی اہمیت سوائے کاغذی پیرہن کے کچھ نہیں رہتی جس کو پہن کر لوگ مرکز کے پاس آیا کریں۔ چنانچہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد مسلم زعما نے مبینہ طور پر اپنی دستوری منزل فعال ریاستوں یا صوبوں کا قیام قرار دیا کہ صرف اس اصول پر کل ہند وفاق وجود میں آئے۔

بااختیار مرکز کو قومی نصب العین قرار دے کر گویا کانگریس نے نامیاتی قومیت کو بے اثر بنا دیا تھا اور مقرون طور پر وحدانی قومیت کو اپنا لیا تھا۔ جس کے صاف معنی یہ تھے کہ جس گروہ کی مرکز میں اکثریت ہو وہی پورے ہندوستان کا اصلی اور حقیقی مالک ہوگا۔ اس طرح سے اس دھارمک سیاست میں اتحاد کی بجائے افتراق کا بھرپور انتظام ہو گیا۔ چنانچہ کانگریس کی سیاست کاری تنگ نظر ہندوؤں کا شیوالہ بن گئی اور روشن خیال مسلمان اس سے سخت بد دل ہونے لگے۔ یہ سنہ ۱۹۳۰ء اور اس کے بعد کی سیاست بالخصوص سنہ ۱۹۳۷ء کی سیاست کا خصوصی رجحان تھا۔

کانگریس کے نقطۂ نظر سے قومی دھارا عوام کی امنگوں سے عبارت معلوم ہوتا تھا جو معاشی شعور پر مبنی ہو سکتا تھا لیکن چونکہ عوام میں معاشی شعور کی کمی تھی اس قسم کی امنگوں کا زندگی میں فعال ہونا صرف ہوائی بات تھی۔

اصل حقیقت یہ تھی کہ یہ قومی دھارا جس کے آگے پیچھے کوئی اور سماجی مواد نہ تھا سوائے اس ٹھوس حقیقت کے کچھ نہ ہو سکتا تھا کہ لوگ اسے ایک زبان بولنے، ایک قسم کے تہوار منانے، ایک طرح کے رواج، میل جول، لوک زیت وغیرہ وغیرہ سے تعبیر کریں - اس کا واضح مطلب یہ تھا کہ غالب آبادی کے تمدنی پہلاؤ میں سب تمدن غائب ہو جائیں اور اسی کے سماجی سیلاب میں بہہ جائیں - چنانچہ ایک قومی دھارے کی تحریک ملک ہیر، جارحیت پسند ہندویت کی علامت بن گئی - اس طرح اندر ہی اندر کانگریس مہاسبھائی ذہنیت کے لوگوں کا اڈا بن گئی - ایک ”اقتصادی قومیت“ کے جنم دینے کی کوشش میں کانگریس نے یوں مہاسبھائی قومیت کے عفریت کو پروان چڑھایا جس کے سامنے گاندھی جی اور نہرو جی بھی بعد میں بے بس ہو گئے - کانگریس نے تطہیر کی کوشش نہیں کی - ”اقتصادی قومیت“ کے تصوری خاکے کے پیچھے اس نے ہند و تہذیب کی روحانی قدروں کو واضح کر کے عوام کے سامنے پیش کرنے کی کبھی پروا نہیں کی کیونکہ اس سے اس کے ہر مذہب و ملت وغیرہ سے بالا ہونے کے نام پر بٹا لگتا - اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو عوام جن میں اپنے ملی وجود کے اثبات کے لئے بے قراری تھی تشنہ کام رہ گئے اور محض جارحیت و نفرت کے عاطفات کو مہابھارت کا احیا سمجھ بیٹھے - گاندھی جی کبھی کبھی رام راج کا ذکر کرتے تھے مگر کانگریسی مفکرین نے اس کے عمیق تصورات کو واضح کرنے اور عوام میں عام کرنے کا بیڑا نہیں اٹھایا - یہ سنہ ۱۹۳۷ء تک کے حالات ہیں - اس دور میں اقبال کے خیالات نے ایسی فضا مسلمانوں میں پیدا کردی تھی کہ اسلامی نظام حیات پر غور کرنے کی ان میں لگن پیدا ہوئی اور مسلم دانشوروں کا ایک بڑا حصہ اس کام میں لگ گیا کہ اسلام کی روحانیت کو واضح کریں - اس اعتبار سے مسلم عوام فرقہ واریت کی شریفانہ منزل میں قدم رکھ چکے تھے- اس کا آئندہ فائدہ یہ ہوا کہ تقسیم ہند کے ابتدائی جنونی دور کے بعد پاکستان میں فرقہ واری صورت حال قابل فخر رہی - کم از کم ایسے بلوے اور فسادات نہیں ہوئے جو بد قسمتی سے ہندوستان کی روزمرہ زندگی کا حصہ ہیں؟ - اس کا پہلا تجربہ اس وقت ہوا جب سنہ ۱۹۳۷ء میں کانگریس کی حکومتیں متعدد صوبوں میں قائم ہوئیں اور ان صوبوں میں ہر طرف کانگریس کے لباس میں مہاسبھائی ذہنیت کے افراد چلتے پھرتے نظر آنے اور انہوں نے پنچایت سے لے کر بلدیہ اور بلدیہ سے لے کر صوبائی حکومت تک ایسے ایسے کام کئے کہ ہر طرف مسلمان بلبلا اٹھے- کانگریس کی پوری تنظیم میں ہر طرف نیچے سے ثانوی بلکہ صوبائی سطح تک ایسے افراد چھا گئے تھے جنہیں خود کانگریس کے نظریہ حیات کی لاج نہ تھی - اس پر بھی کانگریس نے اپنے داخلی تزکیہ کی بجائے کوشش یہ کی کہ مسلمانوں میں کانگریس اور اس کے نصب العین کو مقبول بنایا جائے - مشکل سے کوئی عام مسلمان ایسا ہوگا جس کو کانگریس کے ان مقاصد سے اختلاف ہو کہ ملک آزاد ہو، کسانوں اور مزدوروں کی بہبود

کے لئے کام کئے جائیں اور صنعتی ترقی دی جائے ۔ یہ معاشی شعور تھا اور اسی پر کانگریس سارے لوگوں کو متحد کرنے کی مدعی تھی مگر توجہ اس نے زیادہ تر مسلمانوں پر دی کہ ان ھی میں یہ شعور جگایا جائے ۔ ہندوؤں کی حد تک وہ اس سے مطمئن تھی کہ اسے ان کے اندر مقبولیت حاصل تھی ۔ چنانچہ اپنی اس پالیسی کے تحت اس نے یہ کوشش بڑے پیمانے پر شروع کی کہ مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں لایا جائے ۔ ہندوستانی عوام کو وہ متجانس بنا کر ایک ھی پلیٹ فارم پر اکھٹا کرنا چاھتی تھی ۔ ۱۹ مارچ سنہ ۱۹۳۷ء اس برصغیر کی تاریخ میں اھم موڑ کی حیثیت رکھتا ھے جب کہ تمام کانگریسی اراکین اسمبلی کا آل انڈیا نیشنل کنونشن طلب کر کے نہرو نے کہا ” تعجب ھے کہ ابھی تک ایسے لوگ موجود ھیں جو مسلمانوں کو علنحدہ گروہ تصور کر کے ہندوؤں سے سمجھوتے کا خواب دیکھتے ھیں۔ یہ انداز فکر قرون وسطیٰ میں رائج ہو تو ہو موجودہ زمانے میں اسے کوئی نہیں پوچھتا ۔ آج کل ھر چیز پر اقتصادی نقطہ نظر سے غور کیا جاتا ھے۔ جہاں تک افلاس، بیکاری اور قومی آزادی کا سوال ھے ہندوؤں، سکھوں، مسلمانوں اور مسیحیوں میں کوئی فرق نہیں ۔ چوٹی کے فرقہ پرست لیڈر ھر وقت حصے بخرے اور بٹوارے کی باتیں کرتے ھیں ھمیں تو وھی مشترکہ مسائل کارفرما نظر آتے ھیں ۔ “ ۸

اقبال نے ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کو اس کے ردعمل کے طور پر جناح کو لکھا : ” بلاشبہ ھم ملک کی دیگر ترقی پسند جماعتوں کے ساتھ اشتراک و تعاون پر آمادہ ھیں لیکن ھمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کردینا چاھئے کہ ایشیا میں اسلام کی اخلاقی اور سیاسی طاقت کے مستقبل کا انحصار بڑی حد تک خود ہندوستان کے مسلمانوں کی قومی تنظیم پر ھے ... آل انڈیا نیشنل کنونشن کا جواب دینا بہت ضروری ھے ... آپ کو چاھئے کہ فوراً ... ایک آل انڈیا مسلم کنونشن منعقد کریں ... اس میں یہ حقیقت بیان کریں کہ ہندوستان کے مسلمان ایک جداگانہ ھستی کے مالک ھیں ... “ ۹ ۔ جون سنہ ۱۹۳۷ء کو انہوں نے ایک اور معرکۃ الآرا خط لکھا: ”میں سمجھتا ھوں کہ نیا آئین جس کی رو سے ہندوستان میں ایک متحدہ فیڈریشن قائم ہوگا بالکل مایوس کن ھے ... جب تک مسلم اکثریت کے صوبوں کا علنحدہ فیڈریشن قائم نہ ہو ہندوستان میں امن قائم نہیں رہ سکتا ... ذاتی طور پر ”میں سمجھتا ھوں کہ بحالت موجودہ شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کے مسلمانوں کو چاھئے کہ وہ اقلیت کے صوبوں کو نظر انداز کردیں ۔ اکثریت اور اقلیت کے صوبوں کے مسلمانوں کے باھمی مفاد کے لئے یہ بہترین طرز عمل ثابت ہوگا “۔ ۱۰ یہ خط بڑی تاریخی اھمیت کا حامل ھے ۔ دراصل اس خط میں نہ کہ سنہ ۱۹۳۰ء کے خطبہ میں اقبال نے پاکستان کی تجویز پیش کی ۔ اس میں اقبال نے سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کا تجزیہ کیا تھا اور اس کے سیاسی مضمرات واضح کر کے فلسفیانہ بصیرت سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا

کہ فیڈرل اسکیم ضرور نافذ ہوگی اور مسلمانوں کو اس کے لئے ہندوستان میں دو فیڈریشن کا مطالبہ کرنا چاہئیے اور اس کے لئے جدوجہد کرنی چاہئیے ۔ اقبال کا یہ پورا خط سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے حدود میں ہے اور آنے والے دو تین سال کی سیاسی سرگرمیوں نے ثابت کردیا کہ وہی آئینی خطرات سامنے آئے جن کا ذکر اقبال نے کیا تھا اور اگرچہ اقبال ۲۱ اپریل سنہ ۱۹۳۸ء کو دنیا سے رخصت ہوگئے مگر مسلم زعما انہیں کے خطوط پر سوچنے پر مجبور ہوگئے۔ نظریہ پاکستان اسی دور کا ایک بروزی ارتقا ہے جس کے انکشاف سے مسلم قیادت نے اپنے ان مفروضات سے نجات حاصل کی جن پر سنہ ۱۹۱۶ء سے اس کی قیادت اور آئین مدنی کا مدار تھا ۔ یہ بروزی ارتقا ۱۹۳۷-۱۹۳۸ء میں وقوع پذیر ہوا ۔

کانگریس کی مسلم رابطہ تحریک مسلمانان ہند کے ان مسلمات کے خلاف تھی کہ ہندو اور مسلم نمائندہ قائدین جمع ہوں اور ایک مستقل معاہدہ کرلیں جس کی بنیاد پر اتحاد کی مضبوط عمارت کھڑی کی جائے اور پھر مشترکہ جدوجہد کر کے ہندوستان کو آزاد کروایا جائے ۔ اس نئی پالیسی نے جو جواہر لال کی قیادت میں بڑے زور شور سے شروع کی گئی تھی کہ بلاکسی معاہدہ کے مسلمانوں کو کانگریس میں ضم کیا جائے کانگریس کے وقار کو مسلمانوں میں مجروح کیا ۔ کانگریس کے اس طرز عمل نے ہی جو سر تا سر مسلم سیاسی مسلمات کے خلاف تھا نئے دور سیاست کا آغاز کیا ۔ اسی دور نے جناح کو قائداعظم بنایا اور مسلمانوں کو نیا نصب العین دیا ۔ کانگریس کی یہ پالیسی سیاسی آداب کے بھی خلاف تھی ۔ جناح نے مرکزی اسمبلی میں سنہ ۱۹۳۴ء سے لے کر سنہ ۱۹۳۷ء تک اپنے گروپ کے ساتھ کانگریس کا ساتھ دیا تھا ۔ اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات کے بعد کانگریس ، جناح اور ان کی جماعت سے تعاون کرے گی ۔ صوبائی انتخابات میں جو مسلم نمائندے منتخب ہوئے تھے ان کی ۸۰ فیصد سے زیادہ تعداد جناح کی قیادت پر مجتمع ہو چکی تھی۔ خود انتخابات کے دوران اکثر مقامات پر کانگریس نے مسلم لیگ کی حمایت کی تھی اور مسلم لیگ نے کانگریس کی ۔ دونوں نے یہ انتخابات سرکار پرستوں کے خلاف جیتے تھے۔ توقع تھی کہ یہ سیاسی اتحاد ملک کی ترقی کا باعث ہوگا ۔ یہ بات خاص طور پر اس لئے بھی متوقع تھی کہ جناح اپنی جماعت کے ساتھ خود کانگریس کی طرح ہی ترقی پسند تھے مگر جب کانگریس نے صوبوں میں حکومت بنانا منظور کرلیا تو حکومت تنہا بنائی اور مسلم نمائندوں کی اس بڑی جماعت کو حزب اختلاف میں بیٹھنے پر مجبور کردیا ۔ پھر مسلم رابطہ تحریک چلا کر حکومت کے خلاف نہیں بلکہ اس مسلم نمائندہ جماعت کے خلاف محاذ کھول دیا ۔ یہ محاذ ایک جماعت کے خلاف نہیں تھا بلکہ خود اس تصور کے خلاف تھا کہ مسلمانوں کی کوئی علاحدہ تنظیم ہو ۔

اس طرح سے اس عظیم جنگ کا آغاز ہوا جو کانگریس اور مسلمانوں کے

درمیان ہوئی اور اس جنگ میں کانگریس نے رجعت پسندوں بلکہ سرکار پرستوں سے بھی اتحاد کرنے میں عار محسوس نہیں کیا جس سے ملک کے سیاسی اخلاق میں بہت بڑی گراوٹ پیدا ہوئی جس کا نقصان آئندہ ہندوؤں اور مسلمانوں نیز بعد میں بھارت اور پاکستان کو اٹھانا پڑا ۔ کانگریس نے اس بات کی کوشش کی کہ خالص مسلم صوبوں میں سرکار پرستوں اور مقامی انداز میں سوچنے والوں کے ساتھ مخلوط حکومت بنائے ۔ اس کوشش میں کانگریس ناکام نہیں ہوئی ۔ ایسے موقع پر محمد علی جناح گویا فریق ثانی کے سپہ سالار تھے ۔ مسلمانان ہند کی نظریں ان پر مرکوز ہوگئیں کہ وہ کس طرح اس غیر معین اور بےشرط قومیت سے نجات دلاتے ہیں جس کے لئے کانگریس نے اپنی تمام مہم کا آغاز کیا تھا ۔

جناح نے اس جنگ کے لئے دو اصول وضع کئے ۔ مسلمانوں کی نمائندہ ایک اور صرف ایک سیاسی جماعت یعنی مسلم لیگ ہو ، مسلمان اس کی صورت میں جمع ہوں اور اسی کے ذریعہ سے اپنی قوت کے بل پر کوئی پائیدار سمجھوتہ کریں ۔ یہ وہی اصول ہے جس کی طرف مسلم قیادت شروع ہی سے مائل رہی ۔ جناح نے اس کو باقاعدہ اصول کار بنا لیا اور قرار دیا کہ مسلم لیگ ہی مسلمانوں کی نمائندہ جماعت ہے اس کے علاوہ کسی مسلمان کو کسی فریق سے گفتگو کرنے کا حق نہیں ہے ۔ اس اصول پر انہوں نے سختی سے عمل کیا اور ہندی سیاست میں یہ ان کی غیر معمولی اختراع ہے ۔ مخالفین اس کو مسٹر جناح کی ہٹ قرار دیتے تھے ۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے میثاقیت کی بنیاد پر اپنا مقام متعین کروانے کی جو شروع سے پالیسی اختیار کی تھی یہ اصول اسی کا لازمی نتیجہ اور عملی شکل تھا ۔ یعنی چوٹی کے مسلمان جو مسلم لیگ میں نہیں تھے مثلاً ابوالکلام آزاد ، حسین احمد مدنی ، رفیع احمد قدوائی وغیرہ بیشک قابل لحاظ ہستیاں تھیں مگر ہندوستان گیر ”میثاق مدن“ کو عملی جامہ پہنانے کا طریقہ یہی تھا کہ مسلمان ایک اور صرف ایک ”جماعت“ کی صورت میں منظم ہوکر ہی ایسے میثاق کے فریق بنیں جس پر مستقبل کے ہندوستان کی اساس رکھی جائے ۔ اس لئے نہایت غیر جذباتی انداز میں جناح نے ابوالکلام آزاد جیسے پرانے بیاس کو کوئی حیثیت دینے سے انکار کردیا اور ان کے بارے میں ہمیشہ سنہ ۱۹۳۷ء کے بعد سے یہ کہا کہ انہیں مسلمانوں کی ترجمانی کرنے یا ان کی طرف سے بولنے کا حق نہیں ہے ۔

جس وقت کانگریس نے سنہ ۱۹۳۷-۳۸ء میں مسلم رابطہ تحریک شروع کی وہ میثاقی مدنیت کو اپنے نصب العین سے خارج کر چکی تھی ۔ جیسا کہ اوپر گذرا جواہر لال کی ترقی پسند سیاست کا یہ منطقی حاصل تھا ۔ اب میں کانگریس کی اس پالیسی کی نسبت کچھ بیان کروں گا ۔ جیسا کہ سب ہی لوگ جانتے ہیں جواہر لال بجائے خود بہت بڑے مفکر تھے ۔ ان کی فکر بہت زیادہ جدید تھی ۔ سیاست میں ان کی نظر بہت گہری تھی ۔ یہ صحیح ہے کہ ان کو فرقہ واری مسئلہ کہیں نظر نہیں آتا تھا اور اس بات نے واقعی مسلم عوام کو چراغ پا کر

دیا تھا مگر کانگریس کو غیر میثاق پسند قومیت کی طرف لا کر گویا انہوں نے درحقیقت ایک بڑی تاریخی بصیرت کا ثبوت دیا تھا - قومیں میثاقوں سے نہیں بنا کرتیں اس لئے وہ کسی "معاهدهٔ عمرانی" کے بغیر متحدہ ہند اور ہندی قومیت چاہتے تھے - ان کی مسلم رابطہ تحریک اسی بات کا مظہر تھی - اس قسم کا "معاهدهٔ عمرانی" جیسا کہ مسلم عوام اور ان کے قائدین چاہتے تھے، سچ پوچھئیے تو، ایک بنیادی بات چاہتا تھا وہ یہ کہ دونوں فریق اس معاهده پر عمل کرتے ہیں یا نہیں یہ دیکھنے کے لئے ایک تیسرا فریق ہمیشہ موجود رہے - دراصل میثاقی قومیت کا یہ تخیل ایک خیال سے زیادہ حقیقت سمجھا جائے تو اس کی تہہ میں یہ نظریہ کار فرما تھا، خواہ کتنا ہی لاشعوری کیوں نہو، کہ انگریز اس ملک میں ہمیشہ رہیں گے اور وہ ہمیشہ ہی ثالث کے فرائض انجام دیتے رہیں گے - ریمزے میکڈ انلڈ کا فرقہ واری اوارڈ اس کی مثال تھا لیکن جب کہ تمام سیاسی جماعتیں عرصے سے مکمل سوراج کو ہندوستان کا قومی نصب العین قرار دے چکی تھیں یہ تصور خود بخود ناقابل عمل اور فرسودہ ہو گیا تھا - خود مختاری کے حصول کے بعد میثاقی قومیت کی کوئی وقعت یا واقعاتی قیمت نہیں ہو سکتی تھی - اس وجہ سے کانگریس کی نئی ابھرتی ہوئی قیادت جو موجودہ زمانہ اور اس کے تقاضوں سے خوب واقف تھی وہ ٹھیک ہی راستہ پر تھی - اس نے مسلمانوں کو براہ راست کانگریس میں بھرتی کرنے اور پوری ملت کو کانگریس میں جذب کرنے کا بیڑا اٹھایا تو وہ سیاسی حقیقت کے عین مطابق تھا - مگر کانگریس کی یہ غیر میثاقی اور غیر مشروط انضمامی پالیسی ہی سبب مسلمانوں کو تقسیم ہند کے تصور کی طرف لے گئی -

مسلم رابطہ تحریک کے ساتھ ساتھ اب کانگریس کی نظریں صوبائی حکومتوں کے علاوہ مرکزی حکومت پر بھی تھیں - یہ بات قابل ذکر ہے کہ اقبال، جناح، گاندھی وغیرہ نیز مسلم لیگ اور کانگریس نے گول میز کانفرنس میں فیڈرل حکومت کے دستوری خاکہ کی جس میں ریاستوں کے والیان کو بھی نامزد نمائندہ بھیجنے کا حق دیا گیا تھا مذمت کی تھی - اس کے ذریعہ کبھی روشن خیال حکومت نہ بن پاتی اور ہندوستان کے مرکز پر فرنگی راج کے حامیوں اور رجعت پسندوں کا غلبہ ہوتا - اس لئے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جب تک مرکزی دستور میں تبدیلی نہیں کی جاتی مرکز کی آئینی اسکیم (وفاقی حکومت) کو ہندوستان کی قومی جماعتیں نافذ نہ ہونے دیں گی، کیونکہ ریاستوں کو وفاقی اسکیم میں ایک تہائی کا حصہ حاصل تھا - مگر کانگریس نے اپنی پالیسی میں لچک پیدا کی اور وہ اس طرح کہ سنہ ۱۹۳۷ء کے انتخابات سے کانگریس نے اندازہ لگایا کہ ریاستوں میں کانگریس کی تحریک چلا کر والیان ریاست کو منتخبہ نمائندے بھیجنے کے لئے مجبور کیا جا سکتا ہے - چنانچہ اس نے ریاستوں میں اصلاحات کی تحریک تیز کی - والیان ریاست ان تحریکوں کا بہت دنوں تک مقابلہ نہیں کر سکتے

تھے ، خود ریاستوں کے اندر وہ نمائندہ حکومتیں قائم کرنے پر مجبور ہو جاتے نیز وفاقی ایوان میں منتخبہ نمائندوں کو بھیجنے پر مجبور ہو جاتے ۔ اس معاملہ میں واقعی کانگریسی نیتا قابل تحسین ہیں کہ انہوں نے سنہ ۱۹۳۵ء کی رجعت پسند آئینی اسکیم ہی میں سے حکومت خود اختیاری کا راستہ ڈھونڈ نکالا تھا ۔ کانگریس اب اس کا انتظار بھی نہ کرنا چاہتی تھی جب سے کہ وفاقی اسکیم میں ریاستوں کے نمائندے منتخب ہو کر آنے لگیں ۔

اب وہ اس مرکزی حکومت میں آنے کی سوچنے لگی تھی جو وائسرائے کونسل پر مشتمل ہوتی تھی اور جس کا دائرۂ اقتدار برطانوی ہند کے صوبوں پر تھا ۔ مسلمانوں کو کانگریسی حکومت کا صوبوں میں تجربہ تھا ۔ جیسا کہ اوپر گزرا کانگریس کے روپ میں یعنی اقتصادی قومیت کی آڑ میں یہاں مہاسبھائیت سے مسلمانوں کا سامنا ہوا ۔ اب مرکزی حکومت یعنی وائسرائے کونسل پر کانگریس کے قبضہ کے تصور ہی سے طرح طرح کے اندیشے مسلمانوں میں پیدا ہوتے تھے ۔ وہ سمجھیے کہ مرکزی حکومت کے طاقتور وسیلے کو بھی کانگریس اس قومی دھارے میں ان کو جذب کرنے کے لئے استعمال کرے گی جو ان کی انفرادی حیثیت کو بالکل ختم کردے گا ۔ یہ پوری پالیسی ان کو میثاقی قومیت کے بنیادی تخیل کے خلاف ایک محاذ معلوم ہوئی تاکہ تمام مسلم سیاسی جماعتوں کو جڑ پیڑ سے اکھاڑ کر ان کو اقتصادی قومیت کے نام پر مہاسبھائی قومیت کی بھینٹ چڑھا دیا جائے ۔ چنانچہ مسلم نمائندوں ، جماعتوں ، بلکہ کل ملت اسلامیہ کی یہ پالیسی ہوگئی کہ وفاقی اسکیم میں مزاحمت پیدا کی جائے اور اس کے نفاذ کو جہاں تک ہوسکے ملتوی کروایا جائے ۔ ان کا ذہن اس طرف کام کرنے لگا کہ مسلم صوبوں سے کہا جائے کہ اگر کانگریس وائسرائے کونسل میں اپنا ڈیرا جماتی ہے تو مسلم اکثریت کے صوبے مزاحمت کریں گے ۔ مطلب یہ کہ اول تو ایسی حکومت نہ بننے دی جائے لیکن اگر ایسی حکومت بنے تو وائسرائے پھر ان کے لئے کوئی دوسرا انتظام کریں یعنی یا تو انتظام خود سنبھالیں یا دوسری انتظامیہ کونسل ترتیب دیں ۔ اسی طرح اگر وفاقی اسکیم کے نفاذ کا وقت آگیا تو وائسرائے ایک نہیں بلکہ دو یا تین وفاق قائم کریں ، بہرحال ایک وفاق پر وہ کسی طرح راضی نہ ہوں ۔ مستقبل کا انہوں نے اس راہ سے یہ نصب العین مقرر کیا کہ جب انگریز ہندوستان چھوڑ کر جائیں تو ان وفاقوں کو اقتدار سونپ کر جائیں ۔ یہ ساری فکر جو ۱۹۳۷ء سے شروع ہوئی سنہ ۱۹۴۰ء تک پختہ ہوئی اور ۲۳ مارچ سنہ ۱۹۴۰ء کو قرارداد پاکستان کی صورت میں مدون ہوکر مسلم ہند کا نصب العین قرار پائی ۔

یہ بات کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی تھی کہ نصب العین نے علاوہ موجود الوقت سیاسی ماحول سے نمٹنے کے لئے بھی ایک باضابطہ پروگرام یا نظریہ کی ضرورت تھی جس سے مرکزی حکومت کے مسئلہ سے نمٹا جاسکے کیونکہ آئین

سنہ ۱۹۳۵ء کا مرکز سے متعلق حصہ کا نفاذ ہی آئندہ کے لئے اقلیم ہند کی مقرون منزل تھی۔ اس سلسلہ میں پالیسی وضع کرنے کا سہرا جناح کے سر ہے۔ انہوں نے یہ حکمت عملی قرار دی کہ مرکز میں قومی حکومت کے قیام پر زور دیا جائے جو سارے ہندوستان کے ممیز گروہوں یا ملتوں کی نمائندہ حکومت ہو۔ صرف یہی تجویز سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کی موجودگی میں چل سکتی تھی تاکہ مسلمان کانگریس یا واحد قومی دھارے والے اقتدار سے بچ سکیں۔ اس تجویز میں ایک خوبی تھی وہ یہ کہ اس طرح جو حکومت قائم ہوتی وہ سب فرقوں کی نمائندہ ہوتی۔ اس میں دو نقص بھی تھے وہ یہ کہ اس عام اصول سے مطابقت نہیں رکھتی تھی کہ اکثریتی پارٹی کے قائد کو بلا کر کہا جائے کہ وہ کابینہ ترتیب دے۔ یہ مخلوط حکومت ہوتی کہ اس میں یک جہتی ہونا بھی ضروری نہ ہوتا یا اس کی شکل کونسل کی سی ہوتی جس میں یک جہتی پیدا کرنے کا کام سربراہ حکومت یعنی وائسرائے کے ہاتھ میں ہوتا۔ اس طرح سے خود "قومی حکومت" کا یہ تصور اس اصول پر مبنی تھا کہ اقتدار اصلاً وائسرائے کے ہاتھ میں ہے جو اپنے اراکین کونسل کو نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے نیز اراکین کونسل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے وہ اختیارات خاص کا بھی حامل ہے۔ بہرحال ایک خود مختار جمہوری ملک میں یہ تصور نہیں چل سکتا تھا۔ اس میں معنویت صرف اسی وقت تک رہ سکتی تھی جب تک کہ ملک کا اقتدار غیروں کے پاس ہو۔ قومی حکومت کا یہ تصور اس لئے قرین صحت تھا کہ یہ سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے عین مطابق تھا۔ چونکہ آئینی انتشار کی اجازت نہیں ہوسکتی تھی اور کوئی صوبہ وائسرائے کونسل کے اقتدار سے منحرف نہیں ہوسکتا تھا اور جب تک ایسے ایک سے زیادہ وفاق قائم ہوتے ہندوستان میں مرکز میں ایک ہی حکومت کا اقتدار ہوتا اس لئے جناح نے قومی حکومت کا تصور ایجاد کرکے مثبت تدبیر منزل کا ثبوت دیا۔ اس تدبیر پر انہوں نے یہ کہ نہ صرف سختی سے عمل کیا بلکہ پوری دیانت سے عمل کیا۔ چنانچہ جب کانگریس سنہ ۱۹۴۲ء کی "ہندوستان چھوڑ دو" کی مہم کے بعد نظربند کردی گئی تھی تب بھی انہوں نے مرکز میں مسلم لیگ کے اشتراک سے کونسل بنوانے کی کوشش نہیں کی۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ ستمبر سنہ ۱۹۳۹ء میں جب جنگ کا آغاز ہوا تو برطانوی حکومت خود اس کی کوشاں ہوئی کہ ہندوستان کے مرکز میں نمائندہ حکومت قائم ہو جائے جو اس ملک کے کل وسائل کو انصرام جنگ میں لگادے۔ جوں جوں جنگ کی صورت حال اتحادیوں کے خلاف ہوتی جاتی تھی برطانیہ کی مرکز میں نمائندہ حکومت کے قیام کی کوشش بھی بڑھتی جاتی تھی۔ فرانس کے جون ۱۹۴۰ء میں سقوط کے بعد لندن کے ایوان حکومت میں اس کی ضرورت اور زیادہ شدت سے محسوس کی گئی کہ ہندوستان میں ایک حد تک نمائندہ حکومت وجود میں آجائے۔ اس عرصہ میں کانگریس نے صورت حال سے فائدہ اٹھانے کی کوشش

کی اور مرکز میں کانگریس کی حکومت قائم کرنے کے لئے تگ و دو کی۔ مگر بہرحال کانگریس ایک ذمہ دار جماعت تھی۔ اس نے مستقبل کے بارے میں برطانوی حکومت سے کوئی پختہ وعدہ لیے بغیر حکومت قبول کرنا مناسب نہیں سمجھا۔ علاوہ ازیں وہ یہ بھی چاہتی تھی کہ جو حکومت بنائی جائے اسے تمام و کمال اقتدار حاصل ہو۔ مگر حکومت برطانیہ دفاعی مسائل کو وائسرائے کا محفوظ اختیار ہی رکھنا چاہتی تھی اور وہ اسے کسی طور حوالہ کرنا نہ چاہتی تھی۔ چونکہ اس قسم کی حکومت کا اقتدار جو دفاعی مسائل پر حاوی نہ ہو جب کہ پوری حکومت اپنے پورے وسائل دفاع یا جنگ کے لئے وقف کر رہی ہو برائے نام ہوتا کانگریس نے ایسی حکومت بنانا پسند نہیں کیا۔ سر کرپس مشن سنہ ۱۹۴۲ء بھی اسی لئے ناکام ہوا۔ پورے عرصہ میں جناح نے عظیم الشان کامیابی یہ حاصل کی کہ قومی حکومت نہ کہ اکثریتی پارٹی کی حکومت قائم کرنے کے اصول پر خود کانگریس بھی آگئی۔ چنانچہ سر کرپس سے بات چیت کے دوران کانگریس نے ''**قومی حکومت**'' کا نظریہ ہی سامنے رکھا۔ علاوہ ازیں جب شملہ کانفرنس سنہ ۱۹۴۵ء میں ہوئی تو بھی اسی اصول کی بنیاد پر کانگریس بات چیت کے لئے آگے بڑھی۔ کرپس مشن کے وقت بہت سے سیاست دانوں کا خیال تھا کہ مسلم لیگ کرپس مشن کے منصوبہ کو قبول کر کے مرکز میں حکومت قائم کرنے کے لئے قدم آگے بڑھائے۔ کرپس منصوبہ میں اس کی پوری گنجائش تھی کہ آئندہ جو صوبے ہندی وفاق میں شامل نہ ہونا چاہیں وہ علٰحدہ وفاقی حکومت بنا سکتے ہیں۔ یہ خوش آیند بات تھی مگر جناح نے بحیثیت مجموعی تنہا ہی یہ فیصلہ کیا کہ وہ ایسی کسی حکومت کی کوشش نہیں کریں گے جس میں کانگریس نہ ہو یا بالفاظ دیگر جو قومی حکومت نہ ہو اور اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے نمائندے شریک نہ ہوں۔ بہرحال خود قومی حکومت کے تصور کو کانگریسی سیاست میں تسلیم کر لیا جانا جناح کی بہت بڑی سیاسی فتح تھی۔ یہ ایسی فتح تھی جس کا مطلب یہ تھا کہ ہندوستان میں سنہ ۱۹۳۵ء کے آئین کے تحت ایسی کوئی نمائندہ حکومت قائم نہیں کی جائے گی، کسی بھی سیاسی جماعت کی نہیں، جس کو ملک پر اقتدار کی اجارہ داری حاصل ہو جائے۔ چنانچہ وہ وقت آیا جب گست سنہ ۱۹۴۶ء میں نہرو نے عبوری حکومت بنائی تو مسلم لیگ یا مسلمانوں کے لئے اس حکومت میں جگہ مخصوص کرنی پڑی جس کو بعد میں مسلم لیگ نے پر کیا۔

مسلمانوں کے حق میں ''قومی حکومت'' کا اختراع اور اس کی قبولیت مثبت تبدیلی تھی جس کی پناہ میں تحریک پاکستان زوروں سے جاری تھی۔ پاکستان کی اس تحریک کو مہاسبھائی ذہنیت نے سنہ ۱۹۴۱-۴۲ء سے ہی تیزی سے قبول کرنا شروع کردیا۔ دراصل ہندوؤں میں اس زمانہ میں کئی طبقے ہوتے تھے۔ ایک وسیع المشرب طبقہ بھی تھا جس کی نمائندگی راج گوپال آچاری کرتے تھے۔

اس طبقہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر مسلمان ساتھ نہیں رہنا چاہتے تو تقسیم کی بنیاد پر ان سے سمجھوتہ کرلیا جائے تاکہ آزادی کی منزل قریب آئے۔ یہ طبقہ قریب قریب بے اثر تھا۔ دوسرا طبقہ روشن خیالوں کا تھا جو سچ مچ اقتصادی قومیت کو ہی بامعنی شئے سمجھتا تھا۔ اس کی علامت نہرو تھے۔ یہ تقسیم کو فرقہ وارانہ زہر کی پیداوار قرار دے کر بہر نوع مخالفت کرتا تھا۔ تیسرا طبقہ اکھنڈ بھارتی مہاسبھائیوں کا تھا جو زمانہ کی رو کو سمجھنے سے قاصر تھے وہ ہندوستان کو عہد مہابھارت میں لیجانا چاہتے تھے۔ مگر ایسے مہاسبھائیوں کی بہرحال زیادہ تعداد تھی جن کا خیال تھا کہ چند زمین کے ٹکڑے مسلمانوں کر دے دینے کے بعد کل بھارت میں اپنی اجارہ داری بڑی سہولت سے قائم ہوجائے گی۔ ان سمجھداروں کا گڑھ کانگریس تھی اگرچہ ہندو مہاسبھا میں بھی ان کی تعداد خاصی تھی۔ ان لوگوں میں اقتصادی قومیت کی خو بو تک نہ تھی۔ اس طبقہ کی بعد میں علامت سردار ولبھ بھائی پٹیل بنے۔ یہی طبقہ رفتہ رفتہ کانگریس پر غالب آگیا اور نظریہ٭ تقسیم کا حامی بن گیا۔ مسلمانوں کا نظریہ٭ پاکستان ان چاروں اقسام سے مختلف تھا۔ اقبال، جناح اور مسلم قیادت اس کو میثاقی قومیت کا لعم البدل تصور کرتے تھے۔ نہرو کی طرح مسلم قیادت کی سمجھ میں یہ بات آگئی تھی کہ فرنگی راج کے رخصت ہونے کے بعد میثاقی قومیت ناممکن بات ہوگی اس لئے انہوں نے تقسیم کا اصول ایجاد کیا تاکہ مملکتوں کی صورت میں میثاقیت کو زندہ رکھا جائے۔ اور وہ قوت فراہم کی جائے جو ایک طرف مسلمانوں کے لئے روک ہو کہ ہندوؤں یا غیر مسلموں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں اور دوسری طرف ہندوؤں کے لئے یہ ممکن نہ ہو کہ وہ مسلمانوں کو اپنے تہذیبی دائرہ میں جذب کریں۔

اگر میثاقیت ہوتی تو اس سے بلند چیز یعنی فرنگی اقتدار اس کی بقا کا سرچشمہ ہوتا۔ لیکن آزادی کے بعد مسلمانوں کے نزدیک یہ دو مملکتیں یا وفاق ہی ہوسکتے تھے جو اقلیم ہند میں وجود میں آتے اور ہندوؤں کو مسلمانوں میں اور مسلمانوں کو ہندوؤں میں تحلیل و فنا کے عمل سے بچاکر انفرادی ارتقا اور باہمی تعاون کا موقع فراہم کرتے۔ ان وفاقوں کا اثر پورا ہندوستان گھیر ہوتا اور اس طرح سے دونوں مملکتوں کے اندر رفتہ رفتہ روشن خیال نامیاتی قومیت یا وحدت اجتماعی وجود میں آتی۔ یہی سبب ہے کہ پوری تحریک پاکستان کا ملتی نقطہ٭ ماسکہ وحدت ہند کا تصور تھا کہ پورا برصغیر ایک ہے کیوں کہ اس میں ایک ہی قسم کی متبائن ثقافتی و تمدنی قوتوں کا یہاں سے وہاں تک پھیلاؤ ہے مگر سیاسی اور مذہبی اعتبار سے اس وحدت کی تقویم دو مملکتوں سے ہوتی ہے اور یہ دونوں مملکتیں ایک دوسرے سے باہمی تعامل کے ذریعہ ان تہذیبی انفرادیتوں کی ضمانت دے سکتی ہیں جو یہاں کی آبادیوں میں پائی جاتی ہیں۔

پاکستان کی مندرجہ بالا نظریاتی اساس ہی تھی جس کی بنیاد پر آزاد ہند کے لئے جناح اور مسلم لیگ نے ۱۶ مئی سنہ ۱۹۴۶ء کا وزارتی منصوبہ قبول کرلیا تھا ۔ اس منصوبے کی جان تین ذیلی وفاق تھے ۔ ان وفاقوں کو اپنا دستور بنانے کا حق دیا گیا تھا اور اس کے بعد مرکز کا دستور بنانے کی نوبت آتی تھی ۔ یہ دستور انگریزی راج کے رخصت ہونے کے دس برس بعد تک نافذ رہتا اور تب اس پر صوبوں یا وفاقوں کی خواہش پر نظر ثانی ہوسکتی تھی ۔ جیسا کہ ظاہر ہے نظریہ پاکستان ہند کی سیاسی تقسیم کا نظریہ تھا نہ کہ اس برصغیر کو الگ الگ ٹکڑوں میں بانٹنے کا ۔ اس کا مقصد اس کی انفرادی خصوصیت کا تحفظ تھا ۔ چنانچہ مسلم لیگ کو یہ وزارتی منصوبہ منظور کرلینے میں کوئی عار نہ ہوا جب کہ اس کا منشا ایسے میثاقی مرکز کا قیام تھا جس میں ذیلی وفاقوں کو اتنا وزن حاصل ہوکہ مرکز ان ذیلی وفاقوں پر حاوی نہ ہوسکے ۔

اس موقع پر نہرو نے حقیقت پسندی سے کام لیا ۔ انہوں نے بڑی صفائی سے اس خیال کی اشاعت کی کہ ایک مقتدر اعلیٰ دستور ساز مجلس کو اپنی مرضی سے آئین سازی سے کون روک سکتا ہے اور وہ کیسے وزارتی منصوبے کے قائم کردہ تعینات میں ہی کام کرنے کے لئے مجبور کی جاسکتی ہے ۔ یہ بات آئندہ کے ہندوستان کے بارے میں جامع اشارہ تھی ۔ ہندوستان کو ایک ہی سیاسی وحدت رکھنے کے بعد یہ توقع رکھنا کہ یہاں کے دستور ساز وزارتی پلان پر صحیفہ آسمانی کی طرح عمل کریں گے ایک غیر حقیقت پسندانہ نقطہ نظر تھا ۔ اگر پہلی دستور سازی میں وہ اس کی پابندی کرتے اور دستور بنانے کے بعد اقتدار منتقل ہوجاتا تو اس کے بعد دوسری دستور سازی میں کون سی رکاوٹ ہوسکتی تھی ؟ دستور جو پہلے سے مختلف ہوتا نافذ کیا جاسکتا تھا ۔ اس نفاذ کو روکنے کے لئے کون سے ذیلی وفاق کے پاس طاقت ہوتی ؟

نہرو نے پہلی دستور ساز اسمبلی کے لئے جو بات کہی وہ بہت بصیرت افروز تھی ۔ یا تو آئندہ ہندوستان کی مستقل ضمانت اور اس کی دستوری شکل کو ایک معین لہج پر رکھنے کا تیقن اپنی طاقت و دستوری انتظامات کے ذریعہ خود فرنگی دیتے ورنہ ایمانداری کی بات یہ ہے کہ اعلیٰ دستوری اسکیم ایک واحد مملکت کے قیام کی صورت میں خواہ وہ کتنی ہی وفاقی ہو از کار رفتہ اور بے بود ہوجاتی اور دستوری تبدیلیوں کے ذریعہ تبدیل کردی جاتی ۔ مرکزی حکومت اپنی طاقت کے بل پر اس کو نافذ کرتی ۔ نہرو کے بیانات اور کانگریس کی طرف سے ان کی تائید دراصل بہت بڑے اخلاقی مظاہر میں سے ایک ہیں ۔ انہیں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حقیقت پسندی کا راستہ یہی تھا کہ اس ذیلی بر اعظم میں دو مملکتیں قائم کی جاتیں نہ کہ ایک ۔ صرف بین المملکتی میثاق ہی کو سیاسی دوام حاصل ہوسکتا تھا اور دو مملکتی نظریہ سے ہی ہندوستان میں خودکار قوتوں کی ایسی رو قائم ہوسکتی تھی جو آئندہ کے لئے فرنگی ضمانت کی محتاج نہیں ہوتی اور اس میں

اتنی قوت ہوتی کہ وہ ان مملکتوں کی اندرونی پالیسیوں نیز آئین و دستور کو ان معینہ خطوط پر رکھتی جو یہاں کی مختلف آبادیوں ، علاقائی ، لسانی اور مذہبی گروہوں کے لئے اطمینان بخش ہوتیں جیسا کہ اقبال کے نظریۂ سالماتی قومیت کا تقاضہ تھا ۔

کانگریس نے تعطل دور کرنے کے لئے وزارتی منصوبہ پر مارچ ۱۹۴۷ء کے لگ بھگ تقسیم کو ترجیح دو محرکات کے ماتحت دی ایک تو وہی کہ مہاسبھائی ذہنیت کے ہندو اس کو بہترین بات سمجھنے لگے تھے کہ تقسیم سے تھوڑے سے علاقہ کی قربانی دے کر باقی پورے ہندوستان کو صرف ہندوجاتی ، اس کی عینیت اور تمدن کے لئے محفوظ کرلیا جاسکے گا ۔ دوسرا محرک ترقی پسندانہ تھا ۔ وہ یہ کہ ''وزارتی منصوبہ'' یا وفاق کی ہر اسکیم ، جس میں مرکز کمزور ہو اور وفاقی اکائیاں طاقتور ، جدید مملکت کے تصور سے ہم آہنگ نہیں ۔ جدید مملکت کے فرائض اور ذمہ داریاں بہت وسیع اور گوناگوں ہوتی ہیں جن کا تقاضہ ایک مضبوط مرکز اور طاقتور مرکزی حکمت عملی ہے ۔ آج کی حکومت کا کاروبار صرف دفاع یا رعایا کی جان و مال کی حفاظت تک محدود نہیں کیا جاسکتا ۔ اس کے کام لازمی طور پر اجتماعی زندگی کے ہر ہر شعبہ کو متاثر کرتے ہیں ۔ زر پر کنٹرول ، معاشی پیداوار کی شرح کے استقرار سے لے کر روزگار میں استحکام نیز پیچیدہ بین الاقوامی تعلقات و تجارت وغیرہ بھی حکومت کے لازمی فرائض ہیں ۔ وزارتی منصوبہ سے بہرصورت ایک بہت ہی مذبذب کل ہند مملکت قائم ہوتی جس سے خود ہندوستان کو داخلی اور خارجی نقصان پہنچتا ۔ اس لئے کانگریس کی یہ پالیسی جو اس نے نہرو رپورٹ کے زمانہ سے رکھی جدید مملکت کے تصور و تقاضہ سے ہم آہنگ تھی ۔ اقتصادی قومیت کے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بھی یہ نہایت ضروری تھی ۔ خود قائد اعظم سے مارچ سنہ ۱۹۴۶ء میں لندن کرانیکل کے نمائندہ نے پوچھا تھا کہ تقسیم پر وفاق کو کیوں نہ ترجیح دی جائے تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ تمام وفاقی مملکتوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ یونیٹس آہستہ آہستہ وفاقی مرکز میں جذب ہوتی جاتی ہیں اور وفاقی مرکز کا اقتدار بڑھتا جاتا ہے ۔

دراصل جدید مملکتوں کی تقویم میں لابدی ہے کہ مرکز کے اختیارات و اقتدار میں اضافہ ہی ہوتا جائے ۔ خود دفاعی ضروریات مرکز کے وظائف میں اضافہ کردیتی ہیں نیز موجودہ زمانہ کے اقتصادی، مالیاتی، تجارتی نظامات بغیر وسیع مرکزی اختیارات کے قائم نہیں رہ سکتے اس لئے مرکزی ارتکاز میں ترقی ہی ہوتی جاتی ہے ۔ اگرچہ مسلمانوں نے ہر دور میں کمزور وفاقی مرکز کے لئے ہی جدوجہد کی کیونکہ ملّی تحفظ اسی کے ذریعہ ممکن تھا ، مگر کانگریس ، دیکھا جائے تو ، اس معاملہ میں صحیح راستہ پر تھی ۔ وفاقیت فی الحقیقت دور ماضی کی یادگار تھی جو موجودہ زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ نہیں دے سکتی تھی ۔ چونکہ

خود مختار اکائیوں کی وفاقیت ممکن نہ تھی ، اس کا متبادل راستہ صرف دو مملکتوں کا قیام ھی ھو سکتا تھا ۔ چنانچہ کانگریس کی قیادت نے اس کو آگے بڑھ کر قبول کر لیا ۔ یہ قدرت کی ستم ظریفی ھے کہ جو امر جدید زمانہ کے مطابق تھا اور ترقی پسندی و روشن خیالی بلکہ اقتصادی شعور کا مظہر تھا وھی امر ھند میں رجعت قہقری اور مہاسبھائیت کا بھی مظہر تھا۔ چنانچہ سردار پٹیل اور نہرو دونوں تقسیم پر رضامند ھوگئے ۔ اس تقسیم سے دو مملکتیں وجود میں آئیں جن کو معقول مرکزیت حاصل تھی اور ایک ساتھ یہ واقعہ روشن خیالی اور رجعت پسندی کی بہت بڑی فتح تھا ۔ ان دو متضاد حقیقتوں نے آزادی کے بعد سے برصغیر کی تاریخ سازی کی ھے ۔

بانیان پاکستان ، اقبال اور جناح روشن خیال قیادت کی علامت تھے ۔ انہوں نے سالماتی نظریۂ قومیت کو استقامت دینے کے لئے نظریہ پاکستان بطور دستوری حل پیش کیا تھا ۔ چنانچہ پاکستان کا روحانی نصب العین حدود پاکستان میں ایک ایسی ھمہ امتزاج قوم کا حصول ھے جس میں سب متفرق گروہ، امتیازی اور منفرد ا[illegible]ات ، علاقے اور خطے زندہ و سرزندہ رہ کر وحدت پاکستان کو متشکل کریں ۔ [illegible]رت بھی اس نصب العین کے علاوہ دوسرا راستہ اختیار نہیں کر سکتا ۔ مگر اس وقت برصغیر رجعت پسند قوتوں کے جوار بھاٹے میں ھچکولے لے رھا ھے ۔ یہ رجعت پسند قوتیں منفی قسم کی قومیں پیدا کرنے کی کوشش میں ھیں ۔ بھارت میں بجائے مثبت عاطفوں اور جذبات کے ذریعہ تمام منفرد علاقوں، خطوں اور اقوام کو متحد کرنے کے، یہ قوتیں ڈر اور خوف کے ذریعہ مصنوعی اتحاد لاگو کئے ھوئے ھیں ۔ اس قسم کا اتحاد صرف طوائف الملوکی کا باعث ھو سکتا ھے ۔ پاکستان میں بھی اس قسم کے ڈر اور خوف کے ذریعہ اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کوئی پائیدار قوم نہیں بنا سکتی ۔ ھمیں زندہ رھنے کے لیے مثبت عاطفوں کی شدید ضرورت ھے ۔

کنایات

۱۔ یہ خط بہت کثرت سے اشاعت پذیر ہوا ھے۔ یہاں صرف بغرض سہولت حوالہ دیا جاتا ھے ۔
Foundation of Pakistan: All India Muslim League Documents; ed. Sharifuddin Pirzada; (Karachi, 1970); p. 336-37.

۲۔ چودھری خلیق الزمان : شاھراہ پاکستان ، (کراچی ، ۱۹۶۷) ، ص ۹۲۳۔

۳۔ ارمغان حجاز ، ص ۲۸۷ ۔

۴- یہ تحریریں اب نایاب ہیں ۔ مگر ان کا اہم ذخیرہ رئیس احمد جعفری نے زمانہ کے دستبرد سے بچاکر "اوراق گم گشتہ" کے نام سے ۱۹۶۸ء میں زیر اہتمام محمد علی اکادیمی لاہور شایع کیا ۔ یہاں پر اور آئندہ کے صفحات میں اسی مجموعہ سے حوالے دئے گئے ہیں ۔ ص ۳۵۱

۵- ایسے فتووں اور شرعی آرا' کا کافی و شافی مجموعہ اوراق گم گشتہ میں صفحات ۲۲۲ تا ۲۳۳ شامل ہے جن کا یہاں خلاصہ کیا گیا ہے ۔

۶- ایضاً

۷- حادثہ' مسلم بنگال سے یہ باتیں غلط نہیں ہو جاتیں

۸- عاشق حسین بٹالوی ' اقبال کے آخری دو سال ' (کراچی ' ۱۹۶۹) ص ۲۹۲-

۹- ایضاً ' ص ۲۹۶ -

۱۰- ایضاً ' ص ۵۸۷ -