تصورات

سیاست ، تہذیب اور موت
داری سرپرواز ؟

احمد جاوید

بدقسمتی سے ہمارے قومی کردار اور شعور کے تقریباً تمام مظاہر اپنی تشکیل کے لیے سیاست کے محتاج ہیں۔ ہماری سیاست اور اس کے اکثر ادارے پچھلے چار عشروں سے جس تحت انسانی کارکردگی کا مظاہرہ کرتے آ رہے ہیں، یہ اسی کا اثر ہے کہ قومی زندگی کی ہر سطح پر ہم ایک ہولناک دنیا پرستی میں مبتلا ہیں۔ ذہن کی تمام صلاحیتوں اور ارادے کی ساری قوتوں کا بس ایک ہدف رہ گیا ہے: دنیا۔ باقی سب چیزیں اگر اس مقصد کے حصول میں ہماری معاونت کرتی ہیں تو فبہا، ورنہ ان کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں۔ زندگی کا وہ پھیلاوء جس میں دنیا بہت تھوڑی جگہ گھیرتی تھی، سمٹتے سمٹتے بالاخر غائب ہو چلا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت حال کی ذمہ داری تنہا سیاست پر ہے۔ البتہ اجتماعی نفسیات میں بنیادی تبدیلیاں لانے والے جن اسباب کا نتیجہ یہ صورت حال ہے، ان کا بڑا اظہار سیاست ہی میں ہوا۔

ایک نارمل قوم کے لیے سیاست، آزادی کی سائنس ہے ---- مثبت، منظم اور نظریاتی آزادی۔ نارمل قوم سے کوئی آئیڈیل قوم نہیں بلکہ ایک ایسی قوم مراد ہے جس میں بناوء اور صحت کے عناصر، بگاڑ اور مرض کی تمام صورتوں پر حاوی ہوں۔ اس کی کلی ساخت کسی غیر متغیر اصول اور ایسے مستقل مگر متنوع معیارات پر مرتب ہوئی ہو جو کسی بھی تاریخی یا تمدنی صورت حال میں اجنبی ہو کر نہیں رہ جاتے۔ یہ نہیں کہ ایسی قوم میں خرابی نہیں پیدا ہو سکتی۔ ضرور ہو سکتی ہے بلکہ ہوتی رہتی ہے لیکن اس کی نوعیت ہمیشہ عارضی، جزوی اور سطحی ہوتی ہے اور اس کے ازالے کی قوت کبھی کمزور نہیں پڑتی۔ سیاست ایک اجتماعی انتظامی سطح پر جو داخلی بھی ہو سکتی ہے اور بین الاقوامی بھی، اسی قوت کا ظہور ہے

۔ ایک نظریاتی معاشرے میں جہاں نظریہ ، عمل سے نہیں بلکہ عمل ، نظریے سے پیدا ہوتا ہے ، کسی سیاسی نظام اور اس کی کارکردگی کا تجزیہ جن معیارات کی روشنی میں کیا جانا چاہیے وہ اپنی غایت کے اعتبار سے دنیاوی نہیں ہوتے ۔ ایسے معاشروں کا مقصود آدم سازی ہوتا ہے ، اور ایک موثر معاشرتی قوت کی حیثیت سے سیاست کا کام یہ ہے کہ اس مقصود کے حصول کا وہ راستہ جو دنیاوی زندگی سے ہو کر گزرتا ہے ، اسے ہموار رکھے ۔ اقبال نے اس اصول کو کئی طرح سے بیان کیا ہے :

" اگر ہندوستان میں مسلمانوں کا مقصد سیاسیات سے ، محض آزادی اور اقتصادی بہبودی ہے اور حفاظت اسلام اس مقصد کا عنصر نہیں ہے --- تو مسلمان اپنے مقاصد میں کبھی کامیاب نہ ہوں گے " ۱

" ------ اور اس آزادی سے ہمارا مطلب یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں ، بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقت ور بن جائیں ۔۔ "۲

کھویا نہ جا صنم کدہ ء کائنات میں
محفل گداز ! گرمی محفل نہ کر قبول۳

زندگی خواہی خودی را پیش کن
چار سو را غرق اندر خویش کن ۴

مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم ؟ ۵

حال ہی میں جنرل ڈیگال کی حکومت کے آخری وزیر تعلیم ایڈگرفاورے (Edgar Faure) کی کتاب " The Heart of the Battle : for a new social contract " نظر سے گزری ۔ اس کا لفظ لفظ قابل تردید ہے مگر

انصاف کی بات ہے کہ سیاست کی نظری اور عملی جہات کا جیسا تقابلی مطالعہ اس کتاب میں کیا گیا ہے ' کم ہی کہیں نظر آتا ہے ۔ ھیگل کی ' مطلقیت ' اور مارکس کی ' مغایرت ' کا ایک جدید سیاسی ہیومنزم کی بنیاد پر تقابل کرنے کے بعد فاورے جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ معاشرہ ایک تہذیبی ' معاشی اور انتظامی کل ہے جو ہر آن متغیر ہے ۔ بعض نقائص کے باوجود یہ مغربی جمہوریت ہی ہے جس کی بدولت آدمی اس تغیر مسلسل کو اپنی ترقی کا ذریعہ بنانے پر قادر ہوا ۔ گو کہ فلسفہ ' سائنس اور فنون لطیفہ بھی اس ہمہ گیر تغیر سے سازگاری کی صورتیں نکالتے ہیں مگر ان کا دائرہ جتنا بھی وسیع ہو جائے ' بہرحال محدود ہی رہتا ہے ۔ ان میں ایک اصولی مغائرت پائی جاتی ہے جو ان کے حاصلات و نتائج کو آپس میں مدغم نہیں ہونے دیتی ۔ تاریخ میں پہلی مرتبہ جمہوریت کی شکل میں وہ نقطہ وحدت نمودار ہوا جس نے انسان کے عقلی ' حسی اور عملی انتشار میں تنظیم پیدا کی اور انھیں اپنے اندر سمیٹ کر وہ وحدانی اور آفاقی تناظر تخلیق کیا جو آدمی کو نوع اور فرد دونوں حیثیتوں میں ' دنیا سے جوڑے رکھتا ہے ۔ فاورے کے نزدیک جدید عملی سیاسیات کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے انسان کی افسانوی تعریفوں کو ہمیشہ کے لیے رد کر دیا اور اس کی انفرادیت و اجتماعیت کو ایک حقیقی بنیاد پر استوار کر کے انھیں ٹھوس انداز میں نشو و نما پانے کا موقع فراہم کیا ہے ---- The heart of the Battle کا یہ جزوی خلاصہ ذہن میں رکھیں ۔ سردست ہم اپنی بات وہیں سے شروع کرتے ہیں' جہاں سے چھوڑی تھی ۔

نظریاتی معاشروں میں فرد و اجتماع کا باہمی تعلق ایک خاص نوعیت رکھتا ہے : مغائرانہ عینیت یا عینیتی مغائرت ۔ وہاں آدمی کا تصور کسی غیر مشروط اور لا محدود انفرادیت یا اجتماعیت پر منتج نہیں ہوتا جو عمرانی اور قانونی معنی میں بھی اس دہری کلیت (یعنی فرد و معاشرہ) کو دو لخت کر کے رکھ دیتی ہے جو اپنی فعلیت کے لحاظ سے ایک ہے اور حقیقت کے اعتبار سے متفاوت ۔ فرد اور معاشرے کو بلحاظ فعلیت ایک کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کا اصول حرکت (جو انھیں زمان و مکاں کے ناسوتی تعینات سے ہم آہنگ رکھتا ہے) یکساں ہے --- اور باعتبار حقیقت ان کا

آپس میں متفاوت ہونا اس معنی میں ہے کہ فرد کی حقیقت ' سکون ' اور وحدت ہے اور معاشرے کی ' حرکت ' اور ' کثرت ' ۔ معاشرہ اپنی تکمیل کے لیے کائناتی قوانین کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ یہ قوانین اس کے وجود اور بقا کی لازمی اساس کا درجہ رکھتے ہیں ۔ معاشرہ خواہ کتنا ہی مکمل کیوں نہ ہو جائے ' مکمل فرد اس کی سمائی سے کچھ نہ کچھ باہر رہ جاتا ہے ۔ یہ اس لیے کہ معاشرے کی تکمیل کا اصول تاریخ ہے جبکہ فرد کی تکمیل کا ' ابدیت ' ۔ البتہ جس طرح تاریخ اپنی روح میں ' وقت ' اور ' ابدیت ' کے نوعی فاصلے کو کم سے کم کرنے کی کوشش کا نام ہے ' اسی طرح معاشرہ بھی کثرت و وحدت یا دنیا اور آدمی کے درمیان حقیقی طور پر موجود تصادم میں ' وحدت ' یا آدمی کو غالب رکھنے کی سعی سے وجود میں آتا ہے ۔ کسی معاشرے کا نقص و کمال جانچنے کے لیے یہ دیکھنا لازمی ہے کہ اس کا رخ آدمی کی طرف ہے یا دنیا کی طرف ! اس کے مجموعی حدود میں آدمی ' دنیا پر غالب ہے کہ دنیا ' آدمی پر ! ---- معاشی خوشحالی ' فوجی طاقت ' سائنسی ترقی حتیٰ کہ آزادی یا غلامی ---- سب چیزیں ثانوی ہیں ۔ ایک خط میں اقبال نے یہی کہا ہے :

> "سلطنت ہو ' امارت ہو ---- کچھ ہو ' بجائے خود کوئی مقصد نہیں بلکہ یہ ذرائع ہیں اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول کے جو شخص ان کو بجائے خود مقصد جانتا ہے وہ رضوابالحیواۃ الدنیا میں داخل ہے" ۶

یہاں ہاب ہاوس (Hob Hourse) کا بھی ایک اقتباس دیکھتے چلیں جو علامہ کا ہم عصر تھا :

> " In the 20th century' however' particularly under the influence of the philosophy of Nietzche and Bergson the radical relativization of thought in terms of life has introduced a really serious danger. According to George Soret and Vilfredo pareto' every pronouncement of Political Science is merely the sublimation of a highly indiridualized' thoronghly irrational life Sitnahion; every item of knowledge

in the political sphere' merely the derivative of a moment of time the socio-hirtorical and personal sense above which thought is incapable of rising to any unified point of view.[8]

یہ تجزیہ ہمارے سیاسی کلچر اور اس سے رونما ہونے والی عموی صورت حال پر بھی حرف بحرف صادق آتا ہے ۔

سیاست ، خصوصاً اس کی عملی صورتوں کو موضوع بنا کر کالم نگاری یا تقریر بازی کا شوق پورا کرنا ہو تو الگ بات ہے ، کام کی گفتگو بہرحال نہیں ہو سکتی ۔ یہ کسی پہلو سے ارادہ و شعور کی مرکزی **فعلیت** سے مناسبت نہیں رکھتی ۔ بلکہ فکر و عمل اپنی معیاری ساخت پر برقرار ہوں تو یہ سارا تماشا سرے سے ناقابل التفات ہے ۔ سیاست میں انسانی عنصر اس حد تک غائب ہو چکا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آدمی ہونے پر اصرار ہو ، اس سے لاتعلق رہنے پر مجبور ہے ۔ ارادہ و شعور کی وہ خاصیت جو کمال انسانی کے اصول اور ان سے ہم آہنگ اوضاع و تصورات کو زندہ حالت میں اور حتمی ترجیح کے ساتھ زندگی کی ہر سطح پر موجود رکھتی یا رکھ سکتی ہے ، اس کی ذرا سی جھلک بھی ہماری سیاسی صورت حال میں نظر نہیں آتی ۔ انسانی نفسیات میں گراوٹ اور کجی کی جتنی شکلیں ہو سکتی ہیں ، سب کی سب یہاں موجود ہیں ۔ تفصیل میں تو کیا جانا مگر اتنا ضرور کہوں گا کہ سیاست نے ہماری زندگی میں اس نظریے کے لیے کوئی جگہ نہیں چھوڑی جس کی بنیاد پر ہم ایک ملت ہیں ۔ اس نے ہر طرح سے ثابت کر دیا ہے کہ اسلام کو مدار حیات نہیں بنایا جا سکتا ۔ ترقی وغیرہ کے نام پر مقاصد کا ایسا پرکشش نظام کھڑا کر دیا گیا ہے جس سے موافقت پیدا کرنے کے لیے احکام حق سے بے وفائی ناگزیر ہو گئی ہے ۔ ایک ایسے ماحول میں جہاں کامیابی کا ہر دروازہ جھوٹ اور حب جاہ کی کنجی سے کھلتا ہے ، دین کو نظام زندگی بنانے کی کوشش اقدام خودکشی ہی متصور ہو گی ۔

ایک پاکستانی کی حیثیت سے مجھے اپنے وطن میں ہونے والی سیاسی پیش رفت کا سخت سے سخت جائزہ لینے کا حق حاصل ہے ۔ اسی استحقاق کو استعمال کرتے ہوئے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہماری مجموعی سیاسی لیڈر شپ ، نیچے سے اوپر تک ، ایسا ایک آدمی بھی پیش نہیں کر سکتی جو بلحاظ فکر و عمل ،

تہذیبی ، سیاسی ، قانونی اور معاشی اسلامائزیشن کے عمل میں کم سے کم درجے پر بھی شریک ہونے کی اہلیت رکھتا ہو"۔ اگر ہماری قوم ایک نظریاتی قوم ہے تو پھر یہ فطری بات ہے کہ اس کے نظام نمائندگی کی ہر سطح پر انھی افراد کو موجود ہونا چاہیے جو اس حقیقی تشخص کا شعور رکھتے ہوں اور تاریخ کی خوے تصادم سے آنکھیں چرائے بغیر اس تشخص کی اطلاقی جہات اور ان کے امکانات کو ایک مرتکز اور منضبط تنوع کے ساتھ بروے کار لانے کی صلاحیت رکھتے ہوں ۔

سیاست بلاشبہ ایک ایسی قوت ہے کہ قومی تمدن کی تراش خراش کا ہر عمل ، بلا واسطہ یا بالواسطہ ، اسی سے رونما ہوتا ہے ۔ ہماری زندگی کا کوئی گوشہ اس کے دائرہ اثر سے باہر نہیں ۔ ہمیں بنانے اور بگاڑنے کی تقریباً ساری طاقت سیاست دانوں کے ہاتھ میں ہے ۔ یہ کوئی اچنبھے کی چیز نہیں ۔ ہمیشہ سے ایسا ہی ہوتا آرہا ہے تاہم فکر کی بات یہ ہے کہ تبدیلی کے اسباب ایک ہی سطح اور ایک ہی سمت سے کیوں نمودار ہوتے ہیں ؟ ماضی بعید میں بھی سیاست ، معاشرتی تبدیلیوں کا بڑا سبب ہوا کرتی تھی مگر اسے پورے نظام اسباب سے الگ نہیں کیا جا سکتا تھا ۔ معاشرے کی تشکیل اور رد تشکیل کے تقریباً تمام عناصر کا ایک ہی دائرے میں سمٹ آنا ، ایک عجیب و غریب واقعہ ہے جس کی مثال ماضی میں نہیں ملتی ۔

، زمانہ ماقبل جمہوریت میں مسلمانوں کو خانقاہ اور دربار کی صورت میں ایک تہذیبی توازن میسر تھا جس کی وجہ سے بادشاہت اور حکمرانی کے دیگر ادارے معاشرتی تشکیل میں محض ایک معاون عنصر کی حیثیت رکھتے تھے ۔ اس معاملے میں ان کا کردار اثر اندازی کی قوت رکھنے کے باوجود لامحدود نہیں تھا ۔ اس معاشرے کا مثالی فرد علاء الدین خلجی نہیں تھا بلکہ نظام الدین اولیاء ۔ تہذیب کا مہر کمال دربار سے نہیں 'درگاہ سے طلوع ہوتا تھا اور اس کی روشنی زندگی کے ان حصوں کو بھی جگمگاتی تھی جو بادشاہت وغیرہ کے حدود سے باہر ہوتے تھے ۔ مسلم تہذیب اپنے امتیاز مراتب کے ساتھ انفس و آفاق کی یکجائی کا جو دائرہ بناتی ہے ، خانقاہ اس کی بالائی قوس تھی اور دربار ، زیریں ۔ صوفی ، حب دنیا سے روکتا تھا اور بادشاہ ، ترک دنیا سے ۔ گو عملی صورتوں میں یہ قطبینی تعامل اتنا

سادہ اور اتنا مثالی نہیں تھا لیکن بھلا برا جب تک موجود رہا ، ایک بنیادی تہذیبی محرک کا کردار ادا کرتا رہا ۔ اس کے زیر اثر زندگی کی کوئی بھی حرکت اس مقصود اعلیٰ کی نسبت سے خالی نہیں تھی جو تہذیبوں میں وہ حرکی یکسوئی پیدا کرتی ہے جس کی بدولت ان کے داخلی تضادات کچھ مسلمہ ترجیحات کی روشنی میں کسی تہذیبی انتشار کا سبب نہیں بننے پاتے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شرف انسانی کے انکار کی جتنی صورتیں ہیں ، ملوکیت ان میں بدترین شکل ہے ۔ مگر ایک سوال پھر بھی جان نہیں چھوڑتا --- -- شرف انسانی کی تعریف کیا ہے اور کیا ہمارا موجودہ نظام اس کا اثبات کرتا ہے ؟

انسان دیگر مظاہر زندگی پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ اس کے لیے اس کا عدم بھی بامعنی ہے ۔ اسی وجہ سے اس میں ایسی وسعت ہے جو دنیاوی یا جسمانی وجود کے تنگ حدود کو کسی بھی سطح پر قبول نہیں کرتا ۔ حتیٰ کہ تجربیات کی سطح پر بھی نہیں ۔ عدم یا موت کی معنویت کا ادراک اور اثبات کرنے والا شعور ، چیزوں کو دیکھنے کا ایک خاص زاویہ رکھتا ہے جہاں عقلی و حسی اور ذہنی و خارجی کی تقسیم اپنے فلسفیانہ معنی میں باقی نہیں رہتی بلکہ ایک ترکیبی ہیئت میں ڈھل جاتی ہے ۔ یہیں سے وہ علامتی انداز نظر پیدا ہوتا ہے جو ادنیٰ سے ادنیٰ شے کو بھی اس علوی نسبت سے خالی نہیں دیکھتا جسے اصطلاح میں تشبیہ کہتے ہیں ۔ یہ علامتی انداز نظر چیزوں کی بے لچک واقعیت کو توڑ کر ان میں وہ ارفع تہ داری پیدا کرتا ہے جو انھیں مذکورہ بالا شعور کے طریق اثبات سے ہم آہنگ ہونے کے قابل بناتی ہے ۔ یہ شعور اور اس کے عملی مظاہر ، شرف انسانی کی بنیاد ہیں ، ان سے کائنات میں بھی وہ رفعت پیدا ہوتی ہے جو اسے انسانی معنی میں موجود ہونے کے لائق بناتی ہے ۔

تہذیب ایک لحاظ سے تصور مرگ و زیست کی Actualization ہوا کرتی ہے ۔ دنیا اور وقت کا باہمی تعلق جو اصل تہذیب ہے ، اس کی تمام سطحیں اسی تصور سے منکشف اور متعین ہوتی ہے ۔ موت اور زندگی ، باعتبار حقیقت ، وجود ہی کے مظاہر ہیں جس کی مثال ایک ذو معنی لفظ کی سی ہے ۔ تہذیب کا بھی ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے ۔ ظاہر انسان

کی متحرک وقوعیت سے عبارت ہے جو دنیا اور وقت کی شرائط ہستی کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنے سے مشروط ہے ۔ اس کے ذریعے آدمی کائنات میں 'ہونے' کے حدود میں توسیع کرتا ہے تاکہ یہاں اپنی جگہ بنا سکے --- دوسری طرف تہذیب کا باطن ' انسان کی مستقل موجودیت سے نسبت رکھتا ہے جس کی بنیاد پر وہ دنیا اور وقت سے اوپر اٹھ کر وجود کی اس سطح تک رسائی حاصل کرتا ہے جہاں ' نہ ہونے' یا ' کچھ اور ہو جانے ' کا امکان معدوم ہے ۔ دنیا ظرف وجود نہیں ہے بلکہ ظرف حیات --- اسی طرح زمانہ بھی مقدار زندگی ہے نہ کہ مقدار وجود ' بدیں سبب زمانیات کے دائرے میں انسان ہونے کی حقیقی معنویت کی وہ جہت جو تہذیبوں کے ظاہر کو تخلیق کرتی ہے اور اس عمل کو مسلسل جاری رکھتی ہے ' حیات اور مظاہر حیات میں Situated ہے ---- مگر دوسری جہت جو تہذیبوں کے باطن کی تشکیل کرتی ہے ' موت اور حقائق موت میں کار فرما ہے ۔ زندگی ' موت کا ظاہر ہے اور موت ' زندگی کا باطن ۔ وجود ' انسانی حوالے سے ' انھی دونوں کی یکجائی بلکہ اتحاد کا نام ہے ۔ ہر تہذیب اپنے ظاہر و باطن کی متوازیت رفع کر کے یا ان میں حسب مرتبہ توازن پیدا کر کے اسی اتحاد تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے ۔ یہ کوشش گویا ' موجود ' ہونے کی کوشش ہے ۔ اپنی معیاری حالت میں تمام تہذیبی قوی اس کوشش میں کم و بیش شریک ہوتے ہیں اور یہ شرکت ہی (انفرادی امتیازات کے باوجود) انھیں ایک ھیئت وحدانی بناتی ہے ۔ اس میں کبھی رخنہ پڑتا ہے تو ایک سبب سے --- اور وہ ہے انسان کی ' وقوعیت ' کا اس کی 'موجودیت' پر غالب آجانا ۔ دنیا پرستی کا بیج یہیں سے پھوٹتا ہے ۔

ملوکیت کی ایک طویل تاریخ سے گزرنے کے بعد دو سو سال کی غلامی نے ہمارے اندر آزادی کا ایک ایسا تصور پیدا کر دیا جس سے ہم مانوس نہ تھے ۔ وہ اجتماعی طرز احساس جو کسی گہرے قانونی اور روحانی مفہوم میں تو نہیں البتہ ایک ذوقی اور نفسیاتی معنی میں دین کے عمومی اسالیب حیات کو معاشرتی سطح پر غائب نہیں ہونے دیتا ' اس غلامی سے اتنا متاثر نہیں ہوا تھا کہ آزادی کی طلب دینی محسوسات کے دھارے سے پھوٹتی ۔ فرنگی دور حکومت میں مغلیہ سلطنت کی زوال آمادگی کا زمانہ بھی

شامل کر لیں تو صاف دکھائی دیتا ہے کہ ان تین صدیوں میں ہند اسلامی تہذیب کو دھیرے دھیرے گھن لگنا شروع ہو چکا تھا ۔ حب دنیا اور ہوس جاہ کی دیمک اس کے تمام ستونوں کو چاٹتی جا رہی تھی گوکہ دینی تعلیمی ادارے کسی قدر کامیابی کے ساتھ اپنا روایتی کردار نبھا رہے تھے لیکن دنیاوی خوش حالی اور محفوظ مستقبل کی ضمانت نہ رکھنے کی وجہ سے ان کی کشش ماند پڑ چلی تھی ۔ جو چیزیں اپنی کشش کھو دیں وہ تہذیبی پیش رفت کے عمل سے خارج ہو جایا کرتی ہیں ۔ اہل مدرسہ اس اصول کا ادراک تو رکھتے تھے مگر ان کی مجبوری یہ تھی کہ وہ دین کی اس عملی اور عقلی جہت کے ترجمان تھے جسے بروئے کار آنے کے لیے بجا طور پر مکمل غلبہ درکار تھا ۔ اس غلبے کی ناموجودگی نے فقہ و کلام پر اساس رکھنے والے علماء کو معاشرے میں اجنبی سا بنا دیا ۔ خانقاہوں کی کشش البتہ کسی حد تک باقی رہی ۔ اس کا سبب غالباً یہ تھا کہ صوفی دین کے حسی پہلو کا نگہدار تھا۔ تاہم محض اسی پر تکیہ کر کے زوال کی راہ نہیں روکی جا سکتی تھی ۔ حس بہر صورت فوری متقابلات کے تابع ہوتی ہے ۔ تصوف میں اتنی سکت نہیں تھی کہ وہ متقابلات میں تصرف کر سکتا ۔ اس کے لیے بھی اقتدار لازم تھا ۔ غرض دینی اور تہذیبی اداروں کی بے دست و پائی نے ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ ہندوستانی مسلمان اپنے مستقبل کو دنیاوی نقطہ نظر ہی سے دیکھنے لگا ۔ نماز روزے کی آزادی نے اس کے دینی وجود کو احساس غلامی کی شدت سے بڑی حد تک بیگانہ کیے رکھا ۔ اسے زیادہ تر دنیا سے محرومی کا تجربہ تھا جو رفتہ رفتہ دنیا کی محبت میں تبدیل ہو گئی ۔ اسی محبت نے فقہ پر جمود و فرسودگی اور تصوف پر رہبانیت کا الزام لگا کر اپنے راستے کی آخری رکاوٹیں بھی گرا دیں ۔

بیسویں صدی کو عام آدمی کی صدی بھی کہا جاتا ہے ۔ یہ عام آدمی ' انسانیت کے نظری و حسی مشترکات کا نمائندہ نہیں بلکہ اس کا عموم حیات محض پر استوار ہے ۔ کسی مابعدالطبیعی اور دینی اساس پر قائم روایتوں میں اپنے تاریخی دوران کے تقاضوں کے پیش نظر ' زمانی اور ارضی عناصر کو بعض مستقل شرائط کے تحت قبول کرنے کی ایک جہت ضرور پائی جاتی ہے ۔ عام آدمی اسی جہت کا عملی مظہر ہوتا ہے یا ہوا کرتا تھا۔

یہ مظہریت یقیناً بڑی حد تک ناقص اور خام ہے مگر تمامتر خرابیوں کے باوجود اس کی دلالت کا رخ اسی نظام کی طرف ہے جو نقص و کمال کی ساری صورتوں اور حالتوں کو پوری معروضیت کے ساتھ متعین کرتا ہے۔ یہیں سے قانون پیدا ہوتا ہے جو در اصل ارادے کو غایت اور ایک معاشرتی سطح پر شعور کو حقیقت سے انحراف یا تجاوز کرنے سے روکتا ہے، اور ایک ایسا "ضابطہ سازگاری" فراہم کرتا ہے جس میں، روسو کی اصطلاح کے مطابق "ارادے اور اشیاء کی عمومیت" متحد ہو جاتی ہے۔ آج کا عام آدمی ایسا نہیں۔ انیسویں صدی کی فضا سے نکل آنے کے باوجود یہ بنیادی طور پر حیاتیات ہی کی "پروڈکٹ" ہے جس میں نٹشے اور برگساں ایسے 'پیغمبروں' اور 'صوفیوں' نے تقدس اور عظمت کا رنگ بھر کر اسے وجودی معیار بنا دیا۔ حیات محض کو انسانی وحدت اور کلیت کا مبدء و مرجع ماننے سے جہاں اور بہت سے نتائج برآمد ہوئے وہاں ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ زندگی میں اصول حرکت کو قائم رکھنے والا اثرونفوذ کا دائرہ محض ایک نقطے کے گرد گھومنے لگا ----- طبعی تسکین کا نقطہ۔ بیسویں صدی کا عام آدمی اسی تسکین کا جویا ہے۔ یہ ایک ایسی عمومیت یا وحدت ہے جو پوری انسانی تاریخ میں پہلی مرتبہ ظاہر ہوئی ہے۔ کسی انسانی رویے اور کردار کا اتنا قطعی کل جس نے زمین و آسمان کو اپنے اندر سمو رکھا ہو، پہلے کبھی وجود میں نہیں آیا۔ آدمی کے دیگر وجودی تعینات اگر اس کے ساتھ غیر مشروط انفعالی نسبت نہیں رکھتے تو ان کی موجودگی ایک معدوم موجودگی ہے۔ لائق نفی نہ قابل اثبات۔ سیاست اور اس کے تمام اوضاع بھی دراصل مسکنات ہیں جو کم از کم موجودہ صدی میں اپنا کارگر ہونا ثابت کر چکے ہیں۔ زندگی کے فوق الانسانی محرکات کا دباؤ جو شعور اور ارادے کو چند متعین حدود میں رکھتا ہے اور محسوس کا انکار کیے بغیر اسے معقول پر غالب نہیں آنے دیتا، سیاست کے ذریعے بڑی حد تک درمیان سے ہٹ گیا۔ ان محرکات کو یا تو آدمی (یعنی عام آدمی) کی سطح تک گھسیٹ لایا گیا یا پھر انھیں زندگی کی مجموعی فضا سے خارج کر دیا گیا۔ اس کا سب سے بڑا اظہار جمہوریت میں ہوا جو ایک سیاسی نظام ہی نہیں بلکہ مکمل تصور انسان ہے، اور اس اعتبار سے منفرد ہے کہ اس کی بنیاد پر تمام مابعدالطبیعی حقائق، امتیازات، اصول اور معیارات کو عالم گیر سطح پر

یکسر انسانی بنا دیا گیا۔ بقول محمد حسن عسکری : " اس کا عملی نتیجہ یہ ہوا کہ نہ صرف " انسان کو بلکہ "عام آدمی " کو ہر چیز کا آخری معیار بنا لیا گیا ہے ۔ شعر و ادب ہو یا فلسفہ یا مذہب ' بیسویں صدی میں ہر جگہ یہی مطالبہ ہے کہ جو بات ہو " عام آدمی " کی سمجھ کے مطابق ہو اور اس کی جسمانی اور ذہنی ضروریات کو پورا کرتی ہو ۔ چونکہ "عام آدمی" اپنی سطح سے اوپر اٹھنے کی استعداد نہیں رکھتا ' اس لیے دوسروں سے کہا جاتا ہے کہ سب کے سب نیچے اتر کے " عام آدمی " کی سطح پر آجائیں ۔ --- جو چیز " عام آدمی " کی سمجھ میں نہ آئے وہ گردن زدنی ہے ۔ اصرار اس بات پر ہے کہ جس طرح معاشرتی دائرے میں کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں سمجھا جانا چاہیے ' اسی طرح ذہنی دائرے میں بھی بہتر یا کمتر کا سوال نہیں اٹھنا چاہیے ۔ اسی لیے بیسویں صدی کو "عام آدمی کی صدی" کا نام بھی دیا جاتا ہے ---- " عام آدمی " کی پرستش کے ساتھ ساتھ " عام سمجھ بوجھ (Common Sense) کی پرستش ہو رہی ہے ۔ کہا یہ جا رہا ہے کہ جو چیز " عام سمجھ بوجھ " کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو وہ غلط ہے یا توجہ کے لائق نہیں -- اس لیے مطالبہ کیا جا رہا ہے کہ جو چیزیں " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے سے باہر ہوں انھیں یا تو ختم کر دیا جائے یا کاٹ چھانٹ کر " عام سمجھ بوجھ " کے دائرے میں لے آیا جائے ۔ ہمارے اکثر سننے میں آتا ہے کہ اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں جو عام آدمی کی سمجھ میں نہ آئے ' یا عام آدمی کو بھی اسلام کے سمجھنے کا اتنا ہی حق ہے جتنا علماء کو ' تو اس کے پیچھے یہی ذہنیت کار فرما ہے ----- غرض ' جمہوریت اور مساوات کے اصولوں کو سیاست ' معیشت اور قانون کے دائرے میں محصور نہیں رکھا گیا ' بلکہ ان دائروں میں بھی عائد کیا گیا ہے جہاں ان کا دخل نہیں ہونا چاہیے ۔" (جدیدیت ص ۵۲ - ۵۳)

عقل پرستی یعنی انسان مرکزی سے شروع ہو کر حیات پرستی یعنی حیوان مرکزی تک پہنچنے والا گراوٹ کا یہ عمل ایسا نہیں تھا کہ اُسے کسی خاص حد پر روکا جا سکتا ۔ حیات کے مدار میں داخل ہو کر بھی یہ حرکت زوال تھمی نہیں بلکہ اور تیز ہو گئی ۔ اگلا مرحلہ نفی حیات ہے ' یعنی نہ ہونے کا داعیہ -- جمہوریت کی مختلف عملی اور سیاسی تعبیرات سے قطع نظر '

' اپنی نظری اور اصولی جہت سے یہ اس داعیے کو ایک نوعِ عموم کی حیثیت دینے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے ۔ اپنی وجودی ساخت میں انسان برزخ ہے کہیں دو نقطوں کو ملانے والے خط کی طرح ' جس کے دونوں سرے محض اعتباری دوئی رکھتے ہیں حقیقتہ ان میں مغائرت نہیں پائی جاتی ---- اور کہیں سہ منزلہ عمارت کی درمیانی منزل کی طرح ' جس کی پہلی منزل دنیا ہے اور تیسری ' خدا ۔ یہاں سے نیچے بھی اترا جا سکتا ہے اور اوپر بھی پہنچا جا سکتا ہے ۔ یہ برزخیت چونکہ انسان کی حقیقت ہے للذا اس سے پیچھا چھڑانا تو محال ہے ' البتہ اس کی فعلیت کا رخ ضرور تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔ انسان کو اس کے اول و آخر اور تحت و فوق سے منقطع کر کے دیکھا جائے تو وہ فی الاصل معدوم ہے اور کثرت ' زمانیت اور مکانیت اس کے اعتبارات ۔ یہیں سے داعیہ نمودن پیدا ہوتا ہے جو اس قدیم فطری اقتضا کی بگڑی ہوئی صورت ہے جو انسان کی حقیقی ساخت کا لازمہ ہے ۔ اس برزخیت کی اصل ذاتی انفعال ہے ---- یعنی بلند تر مراتب وجود کے ساتھ غیر مشروط موافقت ۔ اس غیر مشروط موافقت کو ختم نہیں کیا جا سکتا ۔ نتشے سے دریدا تک ایک پوری لا تشکیلی روایت نے بھی زور مار کر دیکھ لیا مگر کامیابی نہ ہوئی ۔ تاہم اسے یکسر ناکامی کہنا بھی درست نہیں ۔ جو آئینہ سورج کے رخ پر رکھا ہوا تھا وہ اب کسی اور طرف گھوم چکا ہے بلکہ مسلسل گھومتا جا رہا ہے ۔ اس نامرتکز انعکاس نے جسے انفعال کی بے جہتی یا ہمہ سمتی کہنا چاہیے ' اس وجودی ٹھہراؤ کو غائب کر دیا جس کی بنیاد پر آدمی کو اپنے ہونے کا اطمینان حاصل ہوتا ہے ' اپنی موجودیت کو ٹھیک سے تجربہ کرنے کا موقع ملتا ہے ۔ حقیقت جوئی کا فطری تقاضا جو اپنی تشکیل و تکمیل کے لیے ایک فوق تجربی تعین سے نسبت رکھنے پر مجبور ہے ' ہستی کے سیاق و سباق میں اس تعین کی غیر موجودگی کی وجہ سے اپنا راستہ بدل لیتا ہے اور ایک بالکل مختلف ہدف تراش لیتا ہے : معدومیت -- یہی تغیر کی حقیقت اور منتہا ہے ۔ آئینہ اتنی تیزی سے گھوم رہا ہے کہ کوئی عکس ٹکنے ہی نہیں پاتا ۔ تصوف میں ایک اصطلاح بہت استعمال ہوتی ہے : فنا ۔ ابھی جس انفعال کا ذکر ہوا ' اس کی حد کمال یہی ہے ۔ انسان کو میڈیم بنا کر وجود کے معنی کا صورت پر ' وحدت کا کثرت پر اور ثبات کا تغیر پر غالب آ جانا --- یہی فنا ہے ۔

اس کی طلب انسان کا جوہر ہے ۔ اس کے بغیر انسان ہونے کا کوئی مطلب نہیں ۔ تصوف میں اس کے کیا معنی ہیں ؟ یہاں سرکھپانا فضول ہے ۔ میں نے تو یہ بات ایک خاص مقصد سے کی تھی اور وہ یہ کہ آدمی کا وجودی کردار دو اصولوں پر مبنی ہے : عینیت اور غیریت ۔ انھیں محض امتیاز پیدا کرنے کے لیے دو کہہ دیا ورنہ یہ الگ الگ نہیں ۔ ایک کا تحقق (Realization) دوسرے سے مشروط ہے اور اس میں شامل ۔ یعنی صرف عینیت اور صرف غیریت کوئی چیز نہیں بلکہ عینیت مع غیریت اور غیریت مع عینیت ۔ محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں پہلے کی کارفرمائی مرتبہ ثبوت میں ہے اور دوسرے کی مرتبہ وجود میں ۔ عینیت ، ثابت قطبین کو جوڑتی ہے اور غیریت کا ایک سرا مستقل اور دوسرا متحرک ہوتا ہے ۔ اس اصول کو انسانی حدود میں رکھ کر دیکھیں تو پہلا عمل ذہنی ہے اور دوسرا خارجی (خارج میں مستقل قطبین کا وجود محال ہے ۔ اسی لیے عینیت محض اور غیریت مطلق ، فی الخارج متحقق نہیں) ۔ آج کے آدمی کا ایک بہت بڑا مسئلہ یہ ہے کہ خود اس کے ذہن اور تجربے کے درمیان وہ لکیر جو ایک جہت سے خطِ واصل ہے اور دوسرے پہلو سے خطِ فاصل ، مٹتی سی جا رہی ہے ۔ زندگی ، جو ان دونوں کا مشترک موضوع ہے ، اس کی رفتار اتنی تیز ہو گئی ہے کہ ذہن کی گرفت میں آتی ہے نہ تجربے کی ۔ ۔۔۔ یہ تند رفتاری چیزوں میں وہ پورا پن پیدا ہی نہیں ہونے دیتی جس کے بغیر ذہن معطل ہے اور تجربہ خام ۔ ان دونوں کے پاس اپنے فوری متقابلات سے نسبت استوار کرنے ، اسے محفوظ رکھنے اور نشو و نما دینے کا کوئی نظام موجود نہیں ۔ حتیٰ کہ وہ اسباب بھی غائب ہو گئے جو ذہن اور تجربے میں دوری یا نزدیکی پیدا کرتے تھے ۔ ذہن ، ذہن نہیں ہو پا رہا کہ سکون و ثبات کا نقطہ کھو گیا ہے ۔ تجربہ ، تجربہ نہیں بن پا رہا کہ حرکت و تغیر کی رفتار ، انسان میں تبدیلی کی جتنی سکت پائی جاتی ہے ، اس سے کہیں زیادہ تیز ہے ۔ حرکت و تغیر ، سکون و ثبات کے بغیر ناقابل ادراک ہے اور سکون و ثبات ، حرکت و تغیر کے بغیر ناقابل تجربہ ۔ اسی نہ ہو سکنے کی حالت نے انھیں متحد کر رکھا ہے ۔ انھیں وہ نقطہ درکار ہے جس میں ثبات اور تغیر دونوں جمع ہوں تاکہ ان کی عینیت و غیریت کا فطری تعین بحال ہو جائے ۔

جدید سائنس، نفسیات اور سیاست نے زندگی کی افقیت کو اتنا طول دے دیا ہے کہ اور بہت سی حقیقتوں کے ساتھ انفرادیت اور موت کے معنی بھی یا تو گم ہو گئے ہیں یا اتنے بدل گئے ہیں کہ پہچانے ہی نہیں جاتے ۔ روز مرہ کی زندگی میں ایسی غیر انسانی کشش پھونک دی گئی کہ آدمی اوپر اٹھنا بھی چاہے تو نہیں اٹھ سکتا ۔ دنیا میں ایسا لا محدود پھیلاوء اور تنوع پیدا کر دیا گیا ہے کہ انسانی زمان و مکان کے حقیقی حدود ٹوٹ چلے ہیں اور اگلا پھر اس سے اگلا منظر دیکھنے کی خواہش یا ہوس یا مجبوری نے اولاد آدم کو حیات کے سر عظیم یعنی موت کی معرفت سے محروم کر رکھا ہے ۔ موت ہو یا انفرادیت، دونوں اوپر اٹھنے کا نام ہیں ۔ خود سے بھی، دنیا سے بھی ---- یہ ابدیت کی جڑواں بیٹیاں ہیں ۔

تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم
گزر اس عہد سے ممکن نہیں بے چوب کلیم (اقبال)

یہ شعر نہیں، ہماری قومی بقا کا واحد امکان ہے ۔ زمانے کے ضمیر میں اتر جانے والی یہ نگاہ، آدمی کو ششدر کر دینے والی یہ کثیر الجہاتی --- خدا کی نشانیوں میں ایک نشانی ہے ۔ اس پر انگشت بدنداں ہونے کے لئے بھی شعور، احساس اور ارادے کی بلندی درکار ہے جس سے محرومی کا پچھتاوا تو دور کی بات ہے، ہمیں تو اپنا گرنا بھی یاد نہیں رہا ۔

" دانش حاضر " اور "سحر قدیم" میں بنیادی مماثلت ہے ۔ ان کا موجود ایک غیر حقیقی وجود سے موجود ہے اور 'معدوم' ایک جھوٹے عدم سے معدوم ۔ الٰہیات کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو دونوں ایک بات پر متفق ہیں : ذات کا انکار ۔ اس رویے کا دائرہ وجود کے تمام مراتب تک پھیلا ہوا ہے ۔ گفتگو کو صرف کونیات تک محدود رکھیں تو بھی ذات، شے کا ساکن مرکز ہے جو زمانے میں ہونے کے باوجود اپنے دوران ہستی میں کسی تغیر کو قبول نہیں کرتا ۔ یہی اشیاء کی وہ مابعدالطبیعی جہت ہے جسے تسلیم کرنے کا مطلب خدا کو ماننے کے سوا کچھ نہیں ۔ کیونکہ شعور اگر " ہونے " کی ایک ایسی سطح کا امکان بھی قبول کر لے جو وقت کے زیر اثر یا حرکت و تبدیلی کی لازمی زد میں نہیں ہے تو وجود باری تعالیٰ کو نہ

ماننے یا نہ مان سکنے کا کوئی جواز نہیں رہتا ۔ وجود فی الزمان میں حرکت ناپذیری کے عنصر کے اثبات سے چونکہ حدوث و قدوم وغیرہ کا مسئلہ ذہنی ادراک کے فطری سانچے کو بدلے بغیر سمجھ میں آجاتا ہے اور کائناتی زمان و مکاں کی ناگزیریت لا محدود اور مطلق نہیں رہتی لہذا انسانی ترجیحات میں عالم خارجی ثانوی ہو جاتا ہے ۔ عالم خارجی اور اس کے تمام قوانین ، انسان کے لیے علامتی اور اعتباری حیثیت تو ضرور رکھتے ہیں لیکن اپنے اندر کوئی مستقل نقطہ ارتکاز نہ رکھنے کی وجہ سے ان کے پھیلاوء میں لامتناہیت کا جو التباس پیدا ہو سکتا ہے ، وہ زائل ہو جاتا ہے ۔ کائنات کے حدود مقرر ہو جاتے ہیں اور اصول کی سطح پر اس کی ماہیت متعین ہو کر اسے ارادہ و شعور کا حتمی ہدف نہیں بننے دیتی ۔ آدمی اس کی کچھ تجربی اور غیر تجربی تعبیرات پر متفق ہو کر ایک لاطائل تفتیش میں اپنے وقت کو ضائع ہونے سے بچالیتا ہے ـــ اس تفتیش در تفتیش نے انسانی نفسیات میں جو پستی پیدا کر دی ہے وہ اتنی واضح ہے کہ کسی ثبوت کی بھی ضرورت نہیں ۔" سحر قدیم " ہو یا " دانش حاضر " یعنی تمام جدید علوم اور ان سے تشکیل پانے والی ذہنیت ، دونوں کا تصور وجود تقریباً ایک ہے اور اس ' ساکن ' مرکز سے خالی ، جس کا اوپر ذکر ہوا ۔ اشیاء کے حقیقی اور ذاتی تعین کو نظر انداز کر کے ان کی ماہیت کو نری طبیعیات میں منحصر گردانے کا جو رجحان آج کے تمام علوم و فنون پر غالب ہے ، اس کے ڈانڈے قدیم سحری روایات سے جا ملتے ہیں ۔ شعور کے تجزیی میلانات کی جھوٹی تسکین کے لیے جادو نے طبیعیات میں سریت پیدا کی تھی ، جدید سائنس اور دیگر علوم بھی کچھ ظاہری رد و بدل اور تکنیکی اضافوں کے ساتھ یہی کام کر رہے ہیں ۔ کائنات کے فطری نظام سبب واثر میں رخنہ ڈال کر انھوں نے ایک متوازی فطرت ' ایجاد ' کر رکھی ہے جس میں علت و معلول کا کوئی امتیاز اٹھ گیا ہے اور دونوں افقی فعلیت کی ایک نامختتم لکیر بن کر رہ گئے ہیں جس کا ہر نقطہ بیک آن اور بیک ظرف علت بھی ہے اور معلول بھی ۔ اس طرح اشیاء کو اس ' سماویت ' سے کاٹ دیا گیا جس کی کشش انھیں کسی خلا میں معلق ہونے سے محفوظ رکھتی تھی ـــــ اس کے جو نتائج نکلے ان کی ہولناکی کا اگر ہمیں ذرا بھی اندازہ ہوتا تو ہماری قومی زندگی کا دھارا اپنا رخ بدل لیتا ۔ محمد حسن

عسکری نے "جدیدیت" میں ان خرابیوں کی ایک طویل فہرست بنائی ہے جو مغرب کے زیر اثر دنیا بھر میں پھیل چکی ہیں یا پھیلتی جا رہی ہیں۔ افسوس! تاریخ سازی کی قوت رکھنے والی یہ کتاب ہماری کم اوراکی، بے حسی اور ادبی گروہ بندی کا شکار ہو گئی۔ ہم بھی یہاں اسی نہج پر چلتے ہوئے "عذاب دانش حاضر" کے کچھ پہلوؤں کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں:

۱۔ کائنات کی ایسی لا محدودیت کا تصور جس کی بنیاد تغیر محض پر ہے۔ یہ خیال نہ رکھنا کہ تغیرات کے قابل کوئی چیز ایک مستقل تحدید و تخصیص کے بغیر عارضی معنوں میں بھی موجود نہیں رہ سکتی۔ تغیر محض ایک مہمل تصور ہے کیونکہ یہ موجود سے نسبت نہیں رکھتا۔ حقیقی لا محدودیت 'موجود' کے مفہوم میں نہیں بلکہ اس کی ذات میں ہوتی ہے۔ یہ واجب الوجود کا دائرہ ہے جہاں وجود اور موجود میں دوئی نہیں۔ ممکن الوجود کی ذات، زمان و مکاں سے نسبت رکھنے کے سبب، تحدید اور تعین کا تقاضا کرتی ہے جس سے ایک دقیق معنی میں وجود حقیقی کی لا محدودیت کا بھی اثبات ہوتا ہے۔ یہ نہ ہو تو ہستی کا سارا نظام مہمل ہے، اور مہمل ہمیشہ لا محدود ہوتا ہے۔

۲۔ لامحدود کی یہ تعریف کرنا کہ اس میں اور۔ اور رہا۔ یا کی کا لا انتہا اور دائمی گنجائش موجود ہے جبکہ لا محدود کے معنی یہ ہیں کہ جس میں اور رہا کا امکان نہ ہو۔

۳۔ خدا کے بارے میں تمام تصورات کو فطرت میں کھپا دینا۔

۴۔ انسانی شعور میں تیقن کی حالت پیدا کرنے والی تمام بنیادوں کو ڈھا دینا۔

۵۔ سادہ محسوسات کا انکار۔

۶۔ انسان اور کائنات کے تعلق کو کسی بھی سطح پر متعین نہ ہونے دینا۔

۷ ۔ کائنات کی مخفی قوتوں اور اس کی سریت وغیرہ پر اندھا یقین پیدا کر دینا تاکہ ایمان بالغیب کی ضرورت باقی نہ رہے ۔

۸ ۔ مذہب کے دوٹوک انکار کی بجائے عقائد کو امکانی حقائق کہنا اور اس کی تکذیب و تصدیق کو ایک غیر متعین مستقبل پر موقوف کر دینا ۔ اس کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ دین کو ایک غائب دماغی کے عالم میں مانتے تو ہیں مگر اس کے احکام پر عمل نہیں کرتے یا اپنی مرضی سے عمل کرتے ہیں ۔ جو حضرات جدید تعلیم یافتہ اور زیادہ روشن خیال ہیں وہ ماننے میں بھی اپنی مرضی چلاتے ہیں اور دینی اعمال کے بارے میں تحقیری رویہ رکھتے ہیں ۔

۹ ۔ معنی کو صورت اور صورت کو معنی سے الگ کر دینا ۔ مصوری اور لسانیات کے نئے رجحانات اس پر شاہد ہیں ۔

۱۰ ۔ تخلیقی فنون میں بعض بامعنی وجوہ کی بنا پر "کیا کہا جا رہا ہے" کی اہمیت کم ہوتی ہے اور "کیسے کہا جا رہا ہے" کی زیادہ ۔ اس اصول کو سیاق و سباق سے کاٹ کر عام کر دینا ۔ اس طرح حقیقت ایک اضافی ۔ وضعی چیز بن کر رہ گئی ، اس کی قائم بالذات حیثیت غائب ہو گئی ۔

باقی تفصیل "جدیدیت" میں دیکھیں ۔

انسان اور ہستی کے دیگر مظاہر میں مماثلت و مغایرت کا دہرا تعلق کار فرما ہے ۔ انسان کا ہونا نہ ہونا ، کائنات کے ہونے نہ ہونے سے مختلف ہے ۔ کائنات 'نہ ہونے' کی سمائی نہیں رکھتی ۔ یہ ہونے کی جس سطح پر ہے اسے نہ تو سکیڑا یا پھیلایا جا سکتا ہے اور نہ یہ اس کو عبور کر سکتی ہے ۔ اس کا وجود وعدم تکمل غیریت کا مظہر ہے ۔ اسی لیے اس کا ہونا بھی غیر حقیقی ہے اور نہ ہونا بھی ۔ جبکہ آدمی کے لیے ترتیبی امکان مرگ کی تشکیل و تکمیل کا عمل ہے ۔ اسی امکان کا مستقل استحضار

اور مسلسل تجربہ ہی وہ سیڑھی فراہم کرتا ہے جس کے ذریعے انسان ' وجود کی اشیائی سطح سے بلند ہو سکتا ہے ۔ اسی کے پر تو سے زندگی ' انا اور وقت کا اکراپن دور ہوتا ہے ۔ مگر یہ موت ' وجودیوں کی موت نہیں ہے ۔ یہ عارفوں کا نقطہ معرفت اور عاشقوں کی ساعت وصال ہے ۔ دوست کو دوست سے ملانے والا پل ہے ' گھر کی طرف واپسی کا راستہ ہے ۔ اس کے انکشاف سے ہائڈگر کا فلسفہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ رومی کی مثنوی ' میر کی شاعری اور اقبال کی مسجد قرطبہ --

" جھلکیاں " میں محمد حسن عسکری اور "اقبال ۔ ایک شاعر " میں سلیم احمد نے موت کو اقبال کا بنیادی مسئلہ بتایا ہے لیکن انھوں نے اس مسئلے کو نفسیاتی نقطہ نظر سے دیکھا ۔ ہم کسی اور دریچے سے دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں ۔ ہم اقبال کے بنیادی مسئلے کو توسیع وجود کا نام دیں گے ۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے :

" میرے نزدیک بقاء ' انسان کی بلند ترین آرزو اور ایسی متاع گراں مایہ ہے جس کے حصول پر انسان اپنی تمام قوتیں مرکوز کر دیتا ہے " --- (فلسفہ سخت کوشی " مضامین اقبال " ص ۲۸) ۔

یہ بقا جو انسان کی شدید ترین آرزو ہے ' ہونے کی عارضی فضا سے بلند ہو کر اس سطح وجود تک پہنچنے کا نام ہے جو زمان و مکاں کے موجودہ حدود میں نہیں سما سکتی ۔ اس کی آرزو ممکن ہی نہیں جب تک شاہ ولی اللہ کے الفاظ میں انسان کا ملکی عنصر (Angel element) فعال حالت میں نہ ہو ۔ اس کے لیے دنیا کی بے وقعتی کا احساس ہی نہیں بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ زندگی کے تمام رویے اسی احساس سے تشکیل پائیں ' مگر سوال یہ ہے کہ وہ دوا کہاں سے ملے گی جو ہمارے اندر یہ احساس پیدا کر دے ؟

اسے ترک دنیا کا پرچار نہ سمجھا جائے ۔ اقبال کے مرشد اور عارفوں کے امام ' مولانا روم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

این جہاں خود حبس جانہای شما ست
ہیں دوید آں سو کہ صحرای خدا ست ۳

انبیا در کار دنیا جبری اند
کافراں در کار عقبیٰ جبری اند
انبیا را کار عقبیٰ اختیار
کافراں را کار دنیا اختیار
کافراں چوں جنس سجیں آمدند
سجن دنیا را خوش آئیں آمدند ۴

ایکہ صبرت نیست از دنیای دوں
چونت صبراست از خدا اے دوست چوں
چونکہ صبرت نیست زیں آب سیاہ
چوں صبوری داری از چشمہ الہ ۵

ان اشعار کو ھیگل کے مشہور قصے Realizing the Ideal vs. Idealizing the real کی روشنی میں پڑھیں تو اس عظیم الشان بصیرت کا قدرے ادراک میسر آ سکتا ہے جو ان میں پوشیدہ ہے ۔ انسانیت جس لازمی نظام ترجیحات کے تحت فرد اور معاشرے کی سطح پر چند اقدار و تعینات کو قبول یا تخلیق کرتی ہے ' اس میں ایک ترجیح بہرحال مطلق ہوتی ہے ۔ باقی تمام ترجیحات اس کے تابع ہوتی ہیں ۔ اسی کے حوالے سے تمام انسانی سرگرمیوں کی قدر و قیمت اور ان کے حدود کا تعین ہوتا ہے ۔ فرد و اجتماع اپنی نشو و نما کے لیے بعض جدا گانہ مطالبات رکھتے ہیں ' یہ مطلق ترجیح یا اصلی مقصود اپنے اندر ان مطالبات کو بھی پورا کرنے کی ضمانت رکھتا ہے ۔ چونکہ مطلقیت ' منتہائی حالت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا بیچ کی کوئی چیز مطلق نہیں ہو سکتی ۔ جس نظام ترجیحات کا ذکر ہو رہا ہے ' اس کی دو انتہائیں ہیں : اعلیٰ اور اسفل ۔ دونوں اپنی اپنی مناسبت سے اس 'مکمل اتمام' کی حامل ہیں جو مطلقیت کے لیے لازماً درکار ہے ۔ ایک

مقصود بن جائے تو دوسرا اسی میں کھپ جاتا ہے ۔ مولانا روم اس پس منظر میں یہ بتا رہے ہیں کہ مجبوری در اصل لا تعلقی سے پیدا ہوتی ہے اور اختیار ' شدت تعلق سے ۔ جیسے مچھلی ' پانی میں مختار ہے اور خشکی پر مجبور ۔ اعلیٰ سے تعلق ہے تو اسفل ایک جبر ہے اور اسفل سے تعلق ہے تو اعلیٰ ایک جبر ہے ۔ وہ نظام مراتب جو اپنی متضاد انتہاؤں کو اعلیٰ اور اسفل کا درجہ دیتا ہے ' اس کا علوی منتہا ' خدا ہے اور سفلی منتہا ' دنیا ۔ اصول کی سطح پر آدمی ایک ہی سے متعلق ہو سکتا ہے ---- یعنی اس کا مقصود حقیقی یا تو خدا ہو گا یا دنیا ۔ پھر زندگی اپنے تمام مظاہر اور نسبتوں کے ساتھ ان شرائط کی پاسداری کرے گی جنھیں پوری طرح ملحوظ رکھے بغیر اس مقصود کے حصول کی کوئی کوشش کامیاب نہیں ہو سکتی ۔

اگر پوچھا جائے کہ بیسویں صدی کا رتھ کن دوپہیوں پر چل رہا ہے تو بلا تکلف کہوں گا : تجربیت اور جمہوریت ۔ ایک شعور کی صورت گر ہے اور دوسری ارادے کی ۔ ایک کا موضوع ' حقیقت ' ہے اور دوسری کا 'انسان' ۔ فعل دونوں کا ایک ہے ' اور وہ ہے ' تحدید ' ۔ تجربیت ' حقیقت کو محدود کر کے ایک حسی معنی میں ' انسانی ' بناتی ہے ' اور جمہوریت ' انسان کو سکیڑ کر ایک طبیعی مفہوم میں دنیاوی ۔ دونوں حس کی عقل پر ' شہود کی غیب پر ' انسان کی خدا پر اور دنیا کی 'انسان' پر فتح کا اعلان ہیں ۔ ایڈگر فاورے نے مارکس کا ایک قول نقل کیا ہے جو کسی کا معتزلی کا معلوم ہوتا ہے :

" One must not imagine that man thinks with one part of his being and wills with the other part. The idea that man keeps thaught in one pocket` and will in the other is totally meaningless" 6

سیاق و سباق سے قطع نظر ' یہ بات روایتی تصور انسان ہی پر دلالت کر رہی ہے ۔ عقل و شعور محرک ارادہ و عمل ہے ۔ ان میں علت و معلول کی نسبت ہے ۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ شعور یا فکر کا ہدف کچھ اور ہو اور ارادے یا عمل کا کچھ اور ۔ ارادے کی ترجیحات وہی ہوں گی جو عقل کی ہیں ۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ بعض رکاوٹوں اور کمزوریوں کی

وجہ سے ان پر عمل نہ کیا جا سکے بلکہ کسی کسی وقت ان کی خلاف ورزی بھی ہو جائے ۔ تجربی اثبات کے خوگر ذہن سے جو ارادہ اور اس ارادے سے جو کامل یا ناقص عمل پیدا ہو گا وہ بہرحال اس ' دنیاویت ' پر منتج ہو گا جو دین کی ضد ہے ۔

آدمی کے حدود کا تعین اس کے انکار و اثبات کے حدود سے ہوتا ہے ۔ تجربی ذہن کا اثبات محدود ہے ۔ جبکہ فوق تجربی یعنی ایمانی اساس رکھنے والی عقل کا معاملہ اس کے برعکس ہے ۔ اپنی استقرائی جہت میں بھی اس کا اثبات لا محدود ہوتا ہے اور انکار محدود ۔ بالفاظ دیگر تجربیت ' محدود کی قائل اور لا محدود کی منکر ہے ۔ نتیجاً وہ یقین جو نفی و اثبات کا مقصود ہے ' اس کا پھیلاؤ زیادہ سے زیادہ اتنا ہی رہ جاتا ہے کہ محض سامنے کی چیزوں کا احاطہ کر سکے ۔ یہیں سے اس افقی اور مقداری طریق ادراک کی بنیاد پڑتی ہے جس کا ایک مظہر کمپیوٹر ہے اور ایک جمہوریت ۔ بلکہ قبلاً مذکورہ داعیہ ء نبودن کے حوالے سے دیکھیں تو دنیا پرستی نے آج کے آدمی کے لیے اس کے سوا کوئی راستہ نہیں چھوڑا کہ وہ شرائط انسانیت یعنی ذہن اور ارادے سے دست بردار ہو کر ان کے ایسے بہتر ' وسیع تر اور محکم تر متبادل ایجاد کرے جو اس تنقیدی حس سے پاک ہوں جس کی بنیاد پر ایک غیر دنیاوی معیار کی روشنی میں خوب و ناخوب اور صحیح و غلط کو خلط ملط نہیں ہونے دیا جاتا ۔ ذہن کو کمپیوٹر اور ارادے کو جمہوریت کی نذر کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ان کی Universalizability پر اصرار کیا جائے تاکہ انسان کی حقیقت یعنی وہ انفعال جو عقل و اختیار کی اصل ہے بالفعل منقلب ہو جائے اور یوں تجربیت کا دائرہ اپنی منطقی تکمیل کو پہنچے ۔ گویا کمپیوٹر Universal mind بن جائے اور جمہوریت Universal will ۔ پھر جو صورت حال پیدا ہو گی اس کا تھوڑا بہت اندازہ تو اب بھی لگایا جا سکتا ہے ۔

(جاری ہے)

اقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی نئی پیش کش،

بہ اشتراک بزمِ اقبال، لاہور

کُلّیاتِ اِقبال

اُردُو

(سستا ایڈیشن)
(نیوز پرنٹ)

- اغلاط سے پاک
- معیاری کتابت
- مضبوط جِلد
- دیدہ زیب ٹائیٹل

قیمت : ۴۵ روپے