تراجم

خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم

(تیسرا خطبہ)

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

خطبہ : ڈاکٹر محمد اقبال
ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات' جو آپ نے مدراس' حیدر آباد' علی گڑھ اور لاہور میں دیئے' کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے۔ پہلا خطبہ اقبالیات کے جولائی ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکا ہے۔ دوسرا خطبہ اقبالیات جنوری ۱۹۹۵ء میں چھپ گیا ہے۔ اب ان صفحات میں تیسرا خطبہ شائع کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح آئندہ شماروں میں بالترتیب یہ خطبات شائع کئے جائیں گے تاکہ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے استفادہ کر سکیں۔

(مدیر)

ہم نے دیکھا ہے کہ وہ مقدمہ جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہے عقلی معیار کی بھی کاملا" تشفی کرتا ہے ۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی نقطہ نظر رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے ایک قطعی سرزمین فراہم ہو جاتی ہے ۔ ہم نے اس تخلیقی خواہش کو بوجوہ عقلی طور پر آگاہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے ۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی تعریف یوں کرتا ہے ۔

بسم اللہ الرحمان الرحیم

قل ہو اللہ احد' اللہ الصمد' لم یلد و لم یولد' ولم یکن لہ کفوا" احد

(کہہ دو اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہرشے کا مدار ہے' نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے)

مگر یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ حقیقتاً" فرد کیا ہے ۔ جیسا کہ برگساں اپنی کتاب تخلیقی ارتقاء میں ہمیں بتاتا ہے ' فردیت کا تعلق مدارج سے ہے اور یہ ذات انسانی کی وحدت' بظاہر قریب ہونے کے باوجود مکمل طور پر سامنے نہیں آتی ۔ برگساں کے بقول فردیت کے بارے میں خاص طور پر صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس منظم دنیامیں ہرکہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے ۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کوئی بھی عضویہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے ۔ ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی ۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو' اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پناہ دیتی ہے ۔ تاہم اس پیرا کی روشنی میں یہ تو واضح ہے کہ ایک فرد مصدقہ جو انا سے بہت قریب' بے مثل اور یکتا ہے' اس کا تصور تو ایسے نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے ۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے ۔ ایک انائے مصدقہ کے خواص وہ ضروری عناصر ہیں جو قرآن کے تصور خدا میں بیان ہوئے ہیں اور قرآن انہیں بار بار دہراتا ہے ۔ اپنے فرد مصدقہ کے تصور کی تائید سے اس کا مقصد اس عہد کی مسیحیت جدیدہ کے تصور پر حملہ کرنا مقصود نہیں تھا ۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ انائے مطلق کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار کی مختلف راہوں

سے عبارت ہے جسے روشنی کی طرح مبہم' بے کراں اور سرایت کرنے والے عنصر کے طور پر خیال کیا گیا ہے ۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جسے اپنے گیفورڈ میں دیئے گئے خطبات میں فارنل نے اپنایا' جس کا موضوع صفات خدا تھا ۔ میں اس سے متفق ہوں کہ تاریخ مذہب میں فکر کے رجحانات وحدت الوجود کی طرف رہے ہیں ۔ مگر میں یہ سوچنے کی جرات کرتا ہوں کہ جہاں تک قرآن کے' خدا کو نور میں متشخص کرنے کا تعلق ہے فارنل کا نقطہ نظر درست نہیں ۔ وہ پوری آیت' جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا' یہ ہے :

اللہ نورالسموات والارض مثل نورہ کمشکوۃ فیھا مصباح' المصباح فی زجاجہ' الزجاجہ کانھا کوکب دری (۳۵:۲۴)

(اللہ ہی زمین اور آسمانوں کا نور ہے ۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو ۔)

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا فقرہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم اگلی آیات میں نور کا استعارہ دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے ۔ اس استعارے کے مزید آگے بڑھانے کا مطلب نور کے ایک شعلہ میں مرتکز ہونے کی وجہ سے بے ہیئت کونی عنصر کا اخراج ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک واضح طور پر بیان کیے گئے ستارہ کی مانند ہے ۔ ذاتی طور پر میری سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر تشریح یہودی' عیسائی اور اسلامی ادبیات میں بیان کی گئی ہے ۔ لہٰذا اب ہمیں اس کی توضیح مختلف انداز میں کرنی چاہیے ۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں نہ تو اضافہ ممکن ہے اور نہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہے' خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو ۔ پس تغیر کی دنیا میں نور ذات مطلق کے قریب ترین ہے ۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے تو اس کا تصور وہی ہونا چاہیے جو جدید علم بیان کرتا ہے اور جس کا مفہوم خدا کی مطلقیت ہے ۔ اس کا ہر جگہ موجود ہونا' ہمیں آسانی سے وحدت الوجود کی تشریح کی طرف لے جاتا ہے ۔

اب یہاں اسی سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت کا اطلاق محدودیت یا تشابہت پر نہیں ہوتا ۔ اگر خدا ایک انا ہے یا وہ فرد کی طرح ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں ۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے ۔ روحانی قدر کے تعین میں بے پایاں ہونا کوئی مفہوم نہیں رکھتا ۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں' زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی ۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن میں سے زمان و مکان کے تصورات کے باہمی روابط ابھرتے ہیں اور یہ دوسرا طریقہ ہے کہ زمان و مکان تشریحات ہیں جو انائے مطلق کی تخلیقی جد و جہد پر تفکر سے پیدا

سے پیدا ہوتی ہیں ۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جو ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی سمجھی جا سکتی ہے ۔ خدا سے مابعد اور اس کی خلاق صفت سے بعید دوسری اناؤں کے حوالے سے نہ تو مکان اور نہ ہی زمان اس کے قریب ہے انائے مطلق نہ تو مکانی لامتناہیت اور نہ متناہیت کے مفہوم میں مکانی حدود میں مقید انسانی انا ہے جس کا جسم دوسری اناؤں کے حوالے سے قریب ہے ۔ انائے مطلق کی لامتناہیت کائنات کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات پر قائم ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں یہ ایک جزوی اظہار ہے ۔ مختصراً" خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے ۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے ۔ خود کوئی تسلسل نہیں ۔

عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن کے تصور خدا میں دیگر اہم عناصر خالقیت، علم، قابلیت اور ابدیت ہیں ۔ جس کی میں بتدریج یہاں وضاحت کروں گا ۔

متناہی اذہان تو فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو اپنا نہیں سکتا' لہٰذا ہم عمل تخلیق کو خصوصی طور پر ماضی کا عمل گردانیں گے' لہٰذا کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دے گی جس کا اپنے خالق کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں ۔ خالق کا اس سے تعلق محض تماشا بین کا ہے۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث' جو نظریہ تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے' وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں جو کائنات کو خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ تصور کرتے ہیں' لہٰذا ان کے نزدیک یہ کائنات تخلیق نہیں کی گئی ۔ وہ حقیقی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیرذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جو پہلے اور بعد کا مفہوم رکھتا ہو ۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کی غیر ہو' کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی ذاتوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کے خالی پنجرے میں ایک دوسرے کے متقابل ہوں ۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ' خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی مختلف تعبیرات ہیں ۔ اس سے مافوق یہ خود اپنی ذات پر قائم ذات نہیں بلکہ یہ حیات خدا کے اظہارات کے عقلی پیرائے ہیں ۔ ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا ۔ ایک مرید نے نکتہ آفرینی کرتے ہوئے فہم عامہ کے نقطہ نظر سے کہا: ایک ایسا بھی لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا ۔ جواباً" حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: "اب بھی تو وہی صورت حال ہے جو پہلے تھی" یہ مادہ کی دنیا ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا ایک فاصلہ پر بیٹھا اسے چلا رہا ہے ۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے ۔ پروفیسر اڈنگٹن نے اس اہم مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی ہے ۔ میں چاہوں گا کہ اس موقع پر اس کی کتاب "زمان و مکان اور کشش ثقل" کا حوالہ دوں ۔

ہم ایک ایسی دنیا رکھتے ہیں جس میں خاط حوادث اساسی طور پر مربوط ہیں ۔ ان بہت زیادہ اور ان گنت پیچیدہ ارتباطوں اور خاصیتوں کے باوجود ہم کائنات کے بے شمار پہلوؤں کو حسابی طور پر بیان کر سکتے ہیں ۔ ان ارتباطات اور خاصیتوں کی موجودگی کی نوعیت اسی طرح ہے جیسے کہیں بے شمار پگڈنڈیاں موجود ہوں ۔ لیکن وہ موجود تو ہیں جیسی کہ وہ تھیں تاہم وہ اس وقت تک پوشیدہ ہیں جب تک کوئی ان پر چل کر انہیں معنویت نہ دے ۔ اور اسی طرح صفات عالم میں سے کسی صفت کی موجودگی اس وقت معنویت حاصل کرتی ہے جب کوئی ذہن اس کو اپنا کر معنویت دے ۔ صفات کے بے معنی مجموعے سے ذہن مادے کی تطہیر کرتا ہے ۔ جس طرح منشور سفید روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس و قزح کے رنگ تطہیر کر لیتا ہے ۔ ذہن مستقل اشیا کو تو باقی رکھتا ہے مگر عارضی چیز کو نظرانداز کر دیتا ہے ۔ اور یہ نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طریقہ جس سے ذہن اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے وہ قابل ادراک دنیا کے مستقل جوہر کو بطور ایک خاص صفت کے لیتا اور پھر ان کو زمان اور مکان کے ادراکات میں تقسیم کرتا ہے تاکہ ان میں دوریت آ سکے ۔ اور جس کے لازمی نتیجے کے طور پر ہاس کا چناؤ کشش ثقل ، میکانکیت اور جیومیٹری کے قوانین کی ایجابیت ہوئی ہے ۔ کیا یہ کہنا مبالغہ ہو گا کہ ذہن کی طرف سے دوامیت کی تلاش ہی طبیعیات کی کائنات کا تخلیق کار ہے ۔

اس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب میں گہری سوچ کی حامل چیز ہے ۔ کیونکہ ماہرین طبیعیات نے اپنے طریق کار سے ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ کیا بظاہر دکھائی دینے والی طبیعیات کی دوام دنیا' جسے ذہن نے دوامیت کی تلاش میں تخلیق کیا ہے' کی جڑیں کہیں اور زیادہ دوام ہستی سے پیوست ہیں ۔ جو ایک ذات کی حیثیت سے قابل ادراک ہے صرف اسی میں تغیر اور اثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں ۔ استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں ۔

تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے' جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے ۔ اس طرح سے خدا کی تخلیقی فعالیت سے کار تخلیق وقوع پذیر ہوتا ہے ۔ الہٰہات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر' میری مراد اشاعرہ سے ہے' اس کا یہ نظریہ ہے کہ الہٰہاتی توانائی کا تخلیقی طریق جواہراتی ہے ۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے :

و ان من شئی الا عندنا خزائنه و ماننزله الا بقدر معلوم (۲۱:۱۵)

اسلام میں تصور جواہریت (ایٹم) کا نشو و نما پانا' ارسطو کے ساکن و صامت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے ۔ اس نے اسلامی فکر کی تاریخ کا ایک سب سے اہم اور دلچسپ باب رقم کیا ۔ اس نقطہ نظر کی سب سے پہلی صورت گری بصرہ کے مکتبہ فکر میں سے ابو ہاشم (م ۹۳۳)اور بغداد کے مکتبہ فکر کے سب سے جرات مند اور سلامت فکر کے مالک الہٰہاتی فلسفی ابوبکر باقلانی (م ۱۰۱۲) نے کی ۔ بعد میں تیرھویں صدی کے آغاز میں ہمیں اس کی ایک مربوط توضیح دلیل الحائر از موسیٰ میمونڈس کی کتاب میں ملتی ہے ۔ وہ ایک یہودی الہٰہاتی تھا

جس نے چین کی مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی۔ اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۶ میں مونک نے کیا۔ حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ نے اس کے مشمولات کی عمدہ توضیح آئی سس میں کی جہاں سے ڈاکٹر زومر نے اسے لیکر جنوری ۱۹۲۸ء کے مسلم ورلڈ رسالے میں شائع کیا۔ تاہم پروفیسر میکڈونلڈ نے دریافت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسیاتی قوتیں ہیں جو مسلم علم کلام میں تصور جواہر کے نشو ونما کا تعین کرتی ہیں۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلام کے تصور جواہر جیسی کوئی شے نہیں مگر چونکہ وہ مسلمان مفکرین کو کسی طبع زاد نظریے کے خالق ہونے کا اعزاز نہیں دینا چاہتا لہٰذا وہ نیم ولانہ طور پر ایک بڑی ہی سطحی قسم کی مشابہت اسلامی تصور اور بدھوں کے فرقے کے خیالات کے مابین لانے کی کوشش کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس تصور کا طبع زاد ہونا اسلامی فکر پر بدھ مت کے اثرات کے باعث ہے۔ بدقسمتی سے اس خطبے میں اس انتہائی متشککانہ تصور کے منابع پر مکمل بحث ممکن نہیں۔ میں یہاں اس کے چند نمایاں پہلوؤں کے بارے میں تجویز کرتے ہوئے ان خطوط کی طرف اشارہ کروں گا جن پر میری رائے میں جدید طبیعیات کی روشنی میں نئی تشکیل کا کام آگے بڑھنا چاہیے۔

اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے تھے۔ لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق ناقابل انقطاع ہے لہٰذا ذرات کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آتے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

واللہ یزید فی الخلق ما یشاء

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔

جواہر کا عمل اپنے وجود میں خودمختارانہ ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ وجود ایک صفت ہے جو جوہر پر خدا کی طرف سے قائم کی گئی ہے۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی کے طور پر خوابیدہ پڑا ہوا تھا۔ اس کے وجود میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی غیر مرئی تخلیق توانائی مشاہدہ ہو گئی ہے۔ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتے۔ ان کی حالت ایسی ہے جس میں مکان کا کوئی دخل نہیں۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے اور مکانیت پاتے ہیں۔ ابن حزم' جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا' اس کا دراصل اعتراض یہ تھا کہ قرآن حکیم کی زبان فعل خلق اور خلق شدہ اشیا میں تمیز نہیں کرتی۔ جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلیہ میں جواہر ہی کا عملی اجتماع ہے۔ عمل جواہر کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی۔ جدید طبیعیات بھی جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے۔ جو بطور جوہر اصلی کی مخصوص طبیعی کیت کے' سامنے آتا ہے۔ مگر جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن نے نشاندہی کی ہے' جہاں تک ایک اکمل نظریہ مقادیر عمل کا تعلق ہے' وہ ناممکن ہے گرچہ اس کا ایک غیر واضح تعین موجود ہے کہ عمل کی حرکت خود ایک عام قانون ہے۔ لہٰذا الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر ہی منحصر ہے۔

پھر ہم نے دیکھا کہ ہر جوہر ایک حالت رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں، لہٰذا ہم سوائے اس کے کچھ نہیں جان سکتے کہ جوہر کا مکان میں مرور کس طرح ہے جبکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا ہے۔ مگر وہ اس امر کی وضاحت نہ کر سکے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اول سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے کس طرح گذرتی ہے۔ کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔ خالی جگہ کی مشکل پر قابو پانے کے لیے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت تصور کی جو خلا میں تمام منفعل حالتوں سے نہیں گذرتی بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت کے درمیان موجود خلا سے پھلانگتی ہوئی گذرتی ہے۔ اب نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ اس کی رفتار ایک سی ہوگی، تاہم موخر الذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ اس مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔ تاہم میں یہ واضح کردوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے، تاہم پروفیسر وائٹ ھڈ نے اپنی کتاب "سائنس اور جدید دنیا" میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گذرتا بلکہ اس کا وجود اس متبادل تصور پر ہے کہ وہ خلا میں مختلف غیر مسلسل حالتوں کے سلسلے میں ظاہر ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے مختلف زمانی صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو اوسطاً "۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جاری ہو مگر وہ سڑک پر سے مسلسل نہ گذر رہی ہو مگر وہ یکے بعد دیگرے مسلسل کرنے والے سنگ میلوں سے پاس ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل کے پاس دو منٹ کے لیے ٹھہرے۔

اس نظریہ تخلیق کا ایک اور اہم پہلو اس کا تصور "اعراض" ہے جس کی دوامی تخلیق کا انحصار جواہر کے تسلسل وجود پر ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھانا چاہتا ہے تو جوہر بطور جوہر وجود پذیر ہونا بند ہو جائیں گے۔ جوہر علیحدہ علیحدہ منفی یا مثبت صفات رکھتے ہیں جو متضاد جوڑے کی صورت میں ہوئی ہیں مثلاً" زندگی اور موت، حرکت و سکون، مگر ان میں خاص بات یہ ہے کہ امتداد نہیں ہوتی چنانچہ دو قضیئے نیچے درج ہیں:

الف۔ اپنی فطرت میں کسی کو بقا نہیں

ب۔ جواہر کا محض ایک ہی نظام ہے۔

جو یا تو وہ ہے جسے ہم روح کہتے ہیں یا وہ مادہ کی کوئی عمدہ صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔ میں یہ سوچتا ہوں کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے، ان کے ہاں ابتدائی طور پر کسی قدر سچائی موجود تھی۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی رو یونانی کلاسکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نقطہ نظر کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود محض ایک ایسی عقلی کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مثبت، مطلق یا توانائی کا نظریہ تخلیق ہے۔ اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی

بنیاد مثبت ' مطلق یا توانائی کا نظریہ تخلیق ہے ۔ اور جو سائن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے ۔ میرے نزدیک اب اسلام کے ماہرین الٰہیات کا فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً" مشکک نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھ رہی ہے ۔ دوسری شق خالصتاً" مادی دکھائی دیتی ہے ۔ میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے' ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کا وجود مسلسل ' عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے ۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ حرکت' زمان کے بغیر ناقابل تصور ہے اور زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے ۔ اب موخرالذکر' حرکت سے زیادہ بنیادی ہے ۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور نہ کوئی حرکت ہے ۔ پس وہی حقیقی ہے جسے اشاعرہ عرض کہتے ہیں' جو جواہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے ۔ یہ جواہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ وجود کی صفت پالیتے ہیں ۔ جو قدرت الٰہی کا کرشمہ شمار ہوں گے اور لازمی طور پر روحانی ہوں گے ۔ نفس خالصتاً" ایک عمل ہے' جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیائش ہے ۔ درحقیقت اشاعرہ نے نقطے اور لمحے کے جدید ترین نظریے کی ایک دھندلی سی پیش بینی کی' مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے ۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطہ' لمحہ سے' اپنی ہستی کے اعتبار سے' ناقابل انقطاع ہے ۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے ۔ رومی' غزالی سے زیادہ اسلامی روح کے قریب ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ :

پیکر از ما ہست شد' نے ما ازو
بادہ از ما ہست شد' نے ما ازو

کیونکہ حقیقت تو اپنی بنیاد میں روح ہے' تاہم یقینی طور پر روح کے درجات ہیں ۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں ظاہر ہوا ۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریبی زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن کی کتاب "اضافیت کا دور" ' جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی' میں پاتے ہیں ۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو "انا" کے طور لیا ہے ۔ اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے ہی اناؤں کا متسلسل کا صدور ہو رہا ہے ۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں' انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے ۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں اپنی میکانکی حرکت سے جسے ہم مادے کے جوہر کہتے ہیں' انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت ہے ۔ جو "عظیم میں ہوں" کا فی نفسہ انکشاف ہے ۔ قدرت حقہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنے وجود میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے ۔ تاہم اس کی انائیت کے اظہار کے درجات ہیں ۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کی تان بتدریج پورے طور پر اس

وقت تک گونجتی ہے جب تک انسان اپنی تکمیل کو نہیں پہنچتا ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انساں کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے ۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاو میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی اور حرکت کرتی ہے ۔

لہٰذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقیدی تحریک سے اشاعرہ کی جوہریت کی اسکیم روحانی تکثیریت میں بدل گئی ۔ جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے ۔ تاہم یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے ۔ خالصتاً" سائنسی نقطہ نظرسے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس سوال کا کیا جواب ہے ۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں وہ یہ کہ اگر ہم بہت ہی احتیاط سے بھی کہیں تو حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے ' حقیقت کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں ۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ اس کے باوجودیکہ اس میں دوسری خودیوں کا ردعمل ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے وہ اپنی بذاتہ مرکزیت رکھتی ہے اور اپنا انفرادیت کا ایک ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے وہ اپنے علاوہ دیگر تمام اناوں کو خارج کر دیتی ہے اور انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقہ میں اپنا صحیح مقام پالیتی ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے وہ اعلیٰ مدارج طے پالیتی ہے جو اس کے اردگرد کی اشیا کو نصیب نہیں ۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انساں ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقہ میں شعوری کردار رکھتا ہے ۔ جس میں ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے ۔ اور جو اسے جیسا چاہے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے ۔ اس کی خودی تحریک پاتی ہے کہ وہ انفرادیت کی طرف بڑھے اور یکتائی حاصل کرے ۔ اور اس تمام ماحول سے استفادہ کرے جس پر اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے ۔ مگر میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ آپ اس لمحے کا انتظار فرمائیں جب میں اپنے خطبے میں خودی کی ابدیت اور اس کی آزادی کے بارے میں اظہار خیال کروں گا ۔ اس عرصے میں چند الفاظ جوہر زماں کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے ۔ یہ اس لیے ضروری ہے تاکہ ہم خدا کی صفات کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنا سکیں ۔

زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا میں ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے ۔ اس کی جزوی وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کی روشنی میں دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے ۔ اور جس کی دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبر اسلام نے خدا کی شناخت دہر (زماں) کے طور پر کرائی جو ایک مشہور حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہے ۔ یقیناً" کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ صفات کے قائل تھے ۔ محی الدین ابن عربی کے بقول "دہر" خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انہیں لفظ "دہر" دھر' دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا ۔ اشاعرہ کا

نظریہ زماں تاریخ فکر اسلامی میں اسے فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اولین کوشش تھی ۔ اشاعرہ کے مطابق زماں مفرد آنات کا تسلسل ہے ۔ زماں کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے ۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوع تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے ۔ انہوں نے یونانی فکریات کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا ۔ اس نے بھی یہی نقطہ نظر اختیار کیا اور اس طرح کسی نتیجہ تک نہ پہنچا ۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے ۔ نیوٹن کی طرف سے اسے ندی سے تشبیہ دینا بھی متعدد اعتراضات کا باعث ہے کیونکہ یہ بھی زمان کے بارے میں اس کا ایک معروضی انداز نظر ہے ۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ شدہ پر اثر انداز ہوتی ہے اور کس طرح ان اشیا سے مختلف ہے جو اس بہاو میں شریک نہیں ہیں اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز' انجام اور اس حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ اگر بہاو' حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہو گا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا ۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا ۔ لہٰذا زماں کا مکمل معروضی تصور مشکلات سے اٹا ہوا ہے ۔ لہٰذا یہ مسلم ہے کہ عمل پر یقین رکھنے والے عرب' یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتے تھے ۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ گو ہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زماں کا ادراک کیا جا سکے ۔ یہ ایک طرح کا بہاو ہے جو اپنے مناسب معروض رکھتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ وہ جوہر ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنسوں کا نقطہ نظر بھی وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کا مفروضہ بھی مادے کے عدم تسلسل کی طرف ہی ہے ۔ اس سلسلے میں پروفیسر رونگنھو کی کتاب "فلسفہ اور طبیعیات" کی یہ عبارت قابل غور ہے " قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ " فطرت جست نہیں لگاتی" اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل ہوتا ہے ۔ بظاہر نظر آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا ۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص حالتوں کے متناہی اعداد کی اہلیت پر ہی منحصر ہے ۔ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں میں کائنات غیر حرکت پذیر ہوگی اور وقت معطل ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت بذاتہ غیر متسلسل ہے اور وقت کا بھی ایک جوہر ہے ۔ اب نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تاویلی کوشش ہویا جدید مفکرین کی ' دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیہ سے محروم ہیں اور اس کمی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں ۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جوہر اور زمانی جوہر کے نظامات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہ رہا ۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق نہیں کر سکتے اور خدا کو ہم اس طرح سارے عمل تشکیل میں

زندگی کی حیثیت سے دیکھیں گے جس طرح مکاں' زماں اور تقدیر پر اپنے ایک خطبہ میں پروفیسر انگیزنڈر دیکھتے نظر آتے ہیں۔ متاخرین مسلمان الٰہیین ان مشکلات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ ملا جلال الدین دوانی اپنی کتاب "زورا" کے ایک پیرے میں' جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور وقت کی یاد دلاتا ہے' ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم وقت کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گذر رہی ہے۔ مگر ملا دوانی یہاں جلوس کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ صوفی شاعر عراقی کا بھی تقریباً" یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ زماں کی لا تعداد انواع کا ادراک کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود میں اضافی ہیں۔ مگر مادیت اور خالص روحانیت سے مربوط ہیں۔ تاہم گردش افلاک سے متحرک ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گذرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہے مگر اس کا طریق یہ ہے کہ ٹھوس اجسام کا تمام سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجے میں ہم اوپر اٹھیں گے تو ہم زمان الٰہی کے درجے میں پہنچ جائیں گے۔ جہاں وقت مرور کی کسی خاصیت کا پابند نہیں بلکہ کلیتاً" آزاد ہے۔ نتیجہ اس زماں میں تقسیم' تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کیے جا سکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اولیت زماں کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس سے الگ۔ وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زماں الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن "ام الکتاب" کے نام سے بیان کرتا ہے۔ جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ہے اور وہ ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔ تمام مسلمان متکلمین میں سے فخرالدین رازی نے وقت کے مسئلے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے موضوع بحث بنایا۔ اپنی کتاب "مباحث مشرقیہ" میں امام رازی نے اپنے معاصر نظریات زمان پر بحث کی مگر چونکہ وہ اپنی منہاج فکر میں معروضی تھے لہٰذا کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچ سکے۔ حتیٰ کہ انہیں کہنا پڑا:

> "میں اس قابل نہیں ہوا ہوں کہ وقت کی ماہیت کے بارے میں کوئی حقیقی چیز دریافت کر سکوں۔ میری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ میں کسی کی جانبداری کیے بغیر وہ سب کچھ بیان کردوں جو نظریے کے حق میں یا خلاف کہا جا سکتا ہے۔ وقت کے مسئلہ پر دانستہ کسی کی طرف داری کرنے سے خود کو باز رکھا ہے"۔

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خالص معروضی انداز فکر جزوی طور پر ہی وقت کی ماہیت کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے ۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو وقت کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے ۔ میں تجویز کروں گا کہ اس امتیاز کو دیکھئے جو میں نے نفس کے حوالے سے نفس ادراکی اور نفس فعالی میں قائم کیا ہے ۔ نفس ادراکی خالص دوران میں رہتا ہے جو تسلسل کے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہے ۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے ادراکی سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے ۔ اسی حرکت سے زمان جوہری پیدا ہوتا ہے لہٰذا ہمارے شعوری تجربے کا کردار ہمارے تمام علوم میں داخل ہونے کا نقطہ آغاز ہمیں ان تصورات کا سراغ دیتا ہے جو عضویاتی وحدت یا ابدیت اور جوہر کے بطور وقت شمار کرنے کے حلقے میں ثبات اور تغیر کی اضداد میں تطبیق پیدا کرتے ہیں ۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انا کی زندگی کو انائے مطلق کے استدلال پر قیاس کر لیں تو خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہی کچھ ہے جو میر داماد اور ملا باقر کے پیش نظر ہے' جب وہ کہتے ہیں کہ وقت عمل تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق جانچ اور پیمائش کرتی ہے ۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا کی لامحدود قوت و ثروت لا تعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے ۔ دوسری طرف خودی ابدیت میں رہتی ہے ۔ اس اصطلاح سے میری مراد یہ ہے کہ تواتر تغیر یا دوسرے الفاظ میں وہ زمان متسلسل میں رہتی ہے ۔ جب کہ میں اسے عضویاتی سطح پر ابدیت سے متعلق سمجھتا ہوں اس مفہوم میں کہ یہ باتواتر تغیر کا ایک پیمانہ ہے ۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں :

له اختلاف الليل و النهار

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب ہے ۔ یہ اس مسئلے کا مشکل ترین پہلو ہے جس پر میں اپنے پچھلے خطبہ میں بات کر چکا ہوں ۔ اب یہ موقع ہے کہ ہم خدا کے علم اور اس کی صفات قدرت پر بات کریں ۔ علم کا اطلاق اگر متناہی خودی پر کیا جائے تو ہمیشہ اس سے مراد استدلالی علم ہو گا جو ایک زمانی طریق پر ہے' جس کا انحصار دوسروں پر ہوتا ہے مگر عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ وہ نفس مدرکہ کے دو بدو ہے ۔ اب اس مفہوم میں بھی اگر اس کی توضیح خدا کی قدرت کاملہ تک کی جائے تو پھر بھی وہ دوسروں کے روبرو رہے گا ۔ اور خدا سے اس کا جواز نہ لایا جا سکے گا ۔ جو ہر لحاظ سے کامل ہے ۔ لہٰذا اس کا ایک متناہی خودی کی حیثیت سے ادراک نہیں کیا جا سکتا ۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود اپنی ذات پر قائم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں ہے ۔ یہ ایسی محض اس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو دیکھتے ہیں جو خدا کے ہاں ایک خاص واقعہ ہے' تو یہ کائنات ہمیں ایک خود مختار شے نظر آتی ہے ۔ مگر لامحدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں ۔ کیونکہ خدا کا جاننا اس کے عمل کرنے کے مترادف ہے ۔ خدا کے جاننے اور عمل کرنے میں کوئی فرق نہیں ۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں ۔

یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لا محدود وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر سمجھی جا سکتی اور اگر خودی مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی ۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے تو تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک عقلی طور پر بیدار زندگی ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے سوائے ایک کلی وجود کے جانی نہیں جا سکتی ۔ اس کی بنت بڑی مہارت سے ہوتی ہے اور جو ایک بنیادی حوالے کی حیثیت رکھتی ہے اس کی ہستی سے ہی زندگی کا کردار ہے ۔ حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے ۔ علم اپنے استدلالی علم کے مفہوم میں لا محدود ہونے کے باوجود وہ ایک ایسی خودی میں استناد نہیں کیا جا سکتا جو جانتی ہے ۔ اور اس وقت وہ ایک جانے گئے موضوع کے لیے زمین ہموار کرتا ہے ۔ بدقسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی ۔ ہمارے پاس کوئی لفظ ایسا نہیں جو علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو اپنے موضوع میں تخلیقی ہو ۔ علم الٰہی کے متبادل کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو واقعات کے خصوصی نظام کی حیثیت سے ایک ابدی آن کی صورت میں خدا کو تاریخ کے تمام عمل سے فوری طور پر آگاہ رکھتا ہے ۔ یہ ہے وہ جو جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس خدا کے علم کے بارے میں تفہیم رکھتے ہیں ۔ اس بات میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ منجمد ' متعین مستقبل والی اور پہلے سے بنائی گئی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے ۔ وہ تقدیر اعلیٰ ہے جو خدا کی تخلیقی فعالیت کو ایک پہلے سے متعین سمت کی طرف ہٹاتی ہے ۔ اس سے درحقیقت علم الٰہی ایک طرح کی فعالیت ہمہ دانی بن جاتا ہے جو آئن سٹائن سے قبل کی طبیعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے جس سے جملہ موجودات قائم ہیں مگر ان کے اندر کسی قسم کی کوئی حقیقی وحدت موجود نہیں ۔ علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس میں اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیا نامیاتی طور پر وابستہ ہیں ۔ بلاشبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے ۔ خدا کی حیات تخلیق کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہے مگر یہ اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر گھڑے بندھے اور متعین نظام و واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے ۔ جو کچھ میں بتانا چاہتا ہوں ' ایک مثال اس بات کو سمجھانے میں مفید ثابت ہو سکتی ہے ۔ فرض کرو جیسا کہ انسانی فکر کی تاریخ میں ہوتا ہے ' کہ آپ کے نور شعور میں ایک ایسا بارآور تصور پیدا ہوتا ہے جو اپنے اندر اطلاق کی بے پناہ باطنی قوت بھی رکھتا ہے ۔ آپ اس تصور سے جو ایک پیچیدہ کل کے طور پر فوری طور پر آگاہ ہو جاتے ہیں ۔ مگر تعقلاتی طور پر اس کو کرنا اور اس کے مختلف اعمال کا ہونا وقت کا مقتضی ہے ۔ یہ تصور

وجدانی طور پر تمام امکانات کے ساتھ ذہن میں موجود ہے ۔ کوئی خاص امکان جسے آپ عقلی سطح پر نہیں جانتے کسی خاص لمحہ وقت میں یکایک آپ کے ذہن میں کوند سکتا ہے ۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ آپ کے علم میں کوئی نقص ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی اس مکان کے جان جانے کی صورت نہیں تھی ۔ تجربے کے ساتھ ساتھ کسی تصور کے اطلاق کے امکانات ظاہر ہوتے جاتے ہیں ۔ بعض دفعہ تو اس تصور کے اطلاق کے امکانات جاننے کا علم مفکرین کی کئی نسلیں گذر جانے پر ہوتا ہے' تاہم خدا کے علم کے حوالے سے یہ ممکن نہیں کہ بطور انفعالی معرفت کے خالق کے تصور تک رسائی ہو سکے ۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ سامنے آ رہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعت کا خاتمہ ہو جائے گا ۔ نتیجتہ" ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کر سکیں گے ۔ جس کا مفہوم ہمارے نزدیک ہمارے اپنے حوالے سے طبع زاد عمل کا ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے تمام انتہائی مباحث کے اختلافات کا تعلق خالصتا" تشکیک سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جو یک بیک وجود میں آتی ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خودیوں کا جنم یکایک ہوتا ہے جو ایک ناقابل مشاہدہ عمل ہے جس سے انائے کل کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے 'مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خدا کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے ۔ جہاں وہ ایک ایسی لا محدود خودی کا انتخاب کرتا ہے جو اس کی زندگی' قوت اور آزادی میں حصہ لیتی ہے ۔

مگر یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ کے ساتھ اس تحدید کی تطبیق کیونکر کی جا سکتی ہے ۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں قرآن مجرد مطلقات یا کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو وہ ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک ٹھوس فعال خودی کے دیکھ سکیں ۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی بے راہ طاقت ہو گی جس کی کوئی بھی حد نہیں ہے ۔ جبکہ قرآن حکیم کا فطرت کا ایک صاف اور یقینی تصور ہے جو آپس میں باہم دگر مربوط قوتوں کے ایک کرہ کا ہے پس اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت کاملہ سے مربوط ہے جو خدا کی لامحدود طاقت کو دیکھتی ہے کہ وہ اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار اور متواتر نظام میں کرتی ہے ۔ ایسے ہی لمحے میں قرآن خدا کو تمام نیکیوں کا سرچشمہ قرار دیتا ہے کہ ہر خیر اسی کی دسترس میں ہے ۔ اب اگر حکیمانہ طور پر خودی اپنی متعین کردہ راہ پر چلنے والی مشیت ایزدی سرتا سر خیر ہے تو ایک اہم مسئلہ سامنے آئے گا کہ جیسا کہ جدید سائنس میں بھی ہے ۔ ارتقا کی راہ میں ہمہ گیر درد و مصائب اور گناہوں کی نوعیت کیا ہو گی ۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ گناہوں کا تعلق صرف انسانوں سے ہے مگر درد و مصائب تو تقریبا" سب کے لیے ہیں ۔ گرچہ یہ بات درست ہے کہ انسان مصائب جھیلتا ہے اور جھیلتا رہے گا تاکہ وہ منزل یا مقام حاصل کر سکے جو اس کے پیش نظر ہے مگر یہ ایک

کھلی صداقت ہے کہ دنیا کی زندگی میں ہمیں اخلاقی اور طبیعی دو طرح کی برائیوں سے سابقہ پڑتا ہے ۔ شر کی اضافیت اور ان قوتوں کی موجودگی جو ہمارے دکھ میں موجب تسکین بنتی ہیں، بھی اس اذیت کا مداوا نہیں، کیونکہ یہ ایک اٹل حقیقت ہے ۔ اب کیا خدا کی قدرت کاملہ اور خیر کی خلقت میں بدی کے عنصر سے کسی قسم کی کوئی تطبیق ممکن ہے ۔ در حقیقت یہ المناک مسئلہ ہی دین و مذہب کے لیے سب سے سنجیدہ عقدہ ہے ۔ جدید مصنفین میں نادمن سے بڑھ کر کسی نے بھی اس مسئلہ پر روشنی نہیں ڈالی ۔ اس نے اپنے ایک مختصر مذہبی مکتوب میں لکھا ہے کہ " ہم دنیا کا علم رکھتے ہیں جو تمہیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا قوت ور اور طاقتور ہے جو بیک وقت زندگی اور موت کو اس طرح بھیجتا ہے جس طرح روشنی اور تاریکی ۔ وحی جس پر ہمارا ایمان ہے ہماری نجات کا باعث ہے ۔ جو خدا کو باپ کی طرح بتاتی ہے ۔ خدائے دنیا کی پیروی میں دیکھیں کہ اس نے زندہ رہنے کی جدوجہد کی اخلاقیات پیدا کی ۔ اور حضرت مسیح علیہ السلام کے باپ کی خدمت، زحمت کی اخلاقیات کا باعث ہے ۔ اب خدا دو تو نہیں ہیں بلکہ خدا تو ایک ہی ہے تاہم کسی نہ کسی طرح دونوں آپس میں گھلے ملے ہوئے ہیں مگر کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے گھلے ملے کی نوعیت کیسی ہے ۔ رجائیت پسند براونگ کے خیال میں دنیا میں سب کچھ ٹھیک ٹھاک ہے مگر یاسیت زدہ شوپنہار کے نزدیک دنیا سردیوں کی ایک اندھی ہوئی یخ بستہ نہ ختم ہونے والی رات ہے ۔ جس میں لاتعداد مخلوقات چند ثانیوں کے لیے نمودار ہوتی ہیں اور پھر غائب ہو جاتی ہیں ۔ قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا فیصلہ ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے ۔ ہماری عقلی تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں ۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں ۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں وہ نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں وہ تو ایک بڑھتے رہنے والی کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کر لے گا ۔

تاہم اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس مشکل کو کسی بہتر انداز میں سمجھ سکیں تو ہمیں اس روایت کی طرف دیکھنا چاہیے جو حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے زمین پر اترنے سے متعلق ہے، قرآن نے جسے ہبوط آدم کہا ہے ۔ اس واقعے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم اشاروں کو باقی رکھا ہے مگر اپنے مواد میں وہ بالکل تازہ معنوں میں بیان ہوئی ہے ۔ قرآن حکیم جزوی یا کلی تبدیلی کے اپنے طریق کار سے روایت کو بالکل ہی بدل دیتا ہے تاکہ اس میں نئے افکار پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیتا ہے ۔ یہی بات ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے ۔ ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا

ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے قرآن ان واقعات سے ان افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں اپنے معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جا سکتی ہیں۔ کسی روایت اور واقعہ کے ساتھ ایسا کرنا کوئی غیر معمولی اور انوکھا عمل نہیں بلکہ یہ غیر مذہبی ادب میں بھی ایک عام سی بات ہے۔ اس کی مثال فاوسٹ سے آپ سمجھ سکتے ہیں جس میں گوئٹے کی غیر معمولی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پیدا کیے ہیں۔

ہبوط کے واقعے کی طرف لوٹتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم دنیا کے ادب میں اس قصے کی مختلف شکلیں ہیں۔ یقیناً یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس واقعے کے ارتقا کی مختلف سطحوں کا تعین کر سکیں۔ اور نہ ہی ہم جنت سے زمین پر تبدیلی یا ہبوط کے اس عمل میں کام میں آنے والے مختلف انسانی محرکات کی مختلف سطحوں کی نشاندھی واضح طور پر کر سکتے ہیں جنھوں نے لازمی طور پر اس آہستہ خرام عمل تغیر میں کام کیا ہے۔ لیکن ہم خود کو سامی ضمیمات تک محدود کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ انسان کی اس ابتدائی آرزو سے نمو پذیر ہوا ہوگا جس کا تعلق ایک ایسے نامانوس اور غیر متشخص انسانی ماحول سے رہا ہے جس میں موت اور بیماری عام تھی اور جس میں اپنا آپ باقی رکھنے کے لیے ہر طرف سے رکاوٹیں ہی رکاوٹیں تھیں۔ اور فطرت پر بھی انہیں کوئی اختیار نہیں تھا لہٰذا وہ فطری طور پر زندگی کا قنوطی اور مایوسانہ انداز نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ ایک پرانے بائبل سے ملنے والے کتبے میں ہم سانپ (لنگ) درخت اور عورت کو ایک سیب (علامت بکر) ایک مرد کو دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس دیومالا کے مطالب واضح ہیں کہ خوشی اور انبساط کے ایک مفروضہ مقام جنت سے انسان کے نکلنے کا سبب اس انسانی جوڑے کا جنسی عمل ہے۔ جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے اس کا تقابل اگر ہم عہد نامہ قدیم کے باب پیدائش سے کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کا بائبل میں بیان کردہ قصے سے اختلاف کس قدر واضح ہے اور یہ واضح ہے کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کے مقاصد بائبل کے مقاصد سے کس قدر مختلف ہیں۔

ا۔ قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو یکسر حذف کر دیا۔ سانپ کے ذکر کو نظر انداز کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس قصے کو جنسی باتوں سے پاک کر دیا جائے اور اس طرح زندگی کے بارے میں یاسیت کے نقطہ نظر کو ختم کیا جائے۔ پسلی کے ذکر کو حذف کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کا اس قصے سے مقصود کسی تاریخی واقعہ کا بیان نہیں جیسا کہ بائبل کے عہد قدیم میں اس قصے کے اظہار کا مقصد اسرائیلی قوم کی تاریخ کو محفوظ کرتے ہوئے ایک نئے تاریخی واقعے کا بیان ہے جو ہمیں پہلے انسانی جوڑے کے آغاز کے بارے میں بتاتا ہے۔ قرآن میں بالعموم نوع انسانی کے آغاز سے متعلق آیات میں آدم کی بجائے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ آدمی کا مفہوم اس روئے ارض پر خدا کے خلیفہ یا نائب کے تصور سے مخصوص ہے۔ آدم اور حوا جیسے

معرفہ ناموں کو جو بائبل میں آئے ہیں، حذف کرنے سے قرآن کا مزید مقصد اصل موضوع پر توجہ کو محفوظ کرنا تھا۔ آدم کا لفظ باقی رہا اور مستعمل بھی رہا مگر یہ محض کسی خاص مرد کے نام کے طور پر نہیں بلکہ محض نسل آدم کے تصور کے طور پر باقی رہا۔ قرآن پاک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ذیل کی آیت اس کا ایک واضح ثبوت ہے:

ولقد خلقنکم ثم صورنکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لادم

فسجدوا الا ابلیس (۷:۱۰)

ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں صورت دی پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا۔

۲۔ قرآن نے اس واقعے کو دو الگ الگ قصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک وہ جس میں محض درخت کا ذکر ہے۔ اور دوسرا جس میں ابدیت کے شجر کا بیان ہے اور جس میں " ملک لایبلی " کا تذکرہ ہے۔ پہلے کا ذکر قرآن کی ساتویں اور دوسرے کا تذکرہ قرآن کی بیسویں سورہ میں ہوا ہے۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے بہکاوے میں آگئے۔ شیطان کا تو کام ہی انسانوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنا ہے۔ انہوں نے دونوں درختوں کا پھل چکھا۔ بائبل کے عہد نامہ قدیم کے مطابق آدم کو اس نافرمانی کے فعل کے نتیجے میں فوری طور پر باغ عدن سے نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرقی حصے میں فرشتوں کو تعینات کر دیا۔ ایک آتشیں تلوار اس باغ کے گرد گردش کرتی رہتی تاکہ زندگی کے درخت تک رسائی ممکن نہ رہے۔

۳۔ عہد نامہ قدیم میں آدم کی نافرمانی کے عمل پر زمین پر پھٹکار کی گئی ہے۔ قرآن نے زمین کو انسان کا ٹھکانا ظاہر کیا ہے جو اس کے لیے فائدہ رسانی کا ذریعہ ہے۔ جس پر قیام کے لیے اسے چاہئے کہ خدا کا شکر گذار ہو:

ولقد مکنکم فی الارض و جعلنا لکم فیھا معایش قلیلا" ما تشکرون (۷:۹)
(اعراف)

اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لیے یہاں زندگی گزارنے کا سامان رکھا مگر تم شکر گزاری کم ہی کرتے ہو۔

اس بات کا بھی کوئی تک نہیں کہ یہ تصور کر لیا جائے کہ جنت کا لفظ جو یہاں استعمال ہوا ہے، اس سے مراد بالائے حواس کوئی مقام ہے جہاں سے انسان کو زمین پر پھینکا گیا تھا۔ قرآن حکیم کے مطابق انسان زمین پر اجنبی نہیں تھا:

واللہ انبتکم من الارض نباتا (۸۳)

اور اللہ نے زمین سے تمہیں افزائش دی

قرآن نے اس قصے میں جس جنت کا تذکرہ کیا ہے وہ نیکو کاروں کا ابدی مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ نیکو کاروں کے ابدی مسکن کے طور پر جس جنت کا قرآن میں ذکر ہے اس کے لیے قرآن نے یہ الفاظ استعمال کیے ہیں:

یتنازعون فیھا کاسا" لا لغو فیھا ولا تاثیما" (۸۵)

اور

لا یمسھم فیھا نصب و ماھم منھا بمخرجین

نیک لوگوں کے لیے ابدی ٹھکانے کے طور پر جس جنت کا قرآن نے ذکر کیا ہے وہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے پیالہ پکڑ رہے ہوں گے ۔ جس میں نہ یاوہ گوئی ہو گی نہ غلط کاری کے لیے کوئی محرک ہوگا ۔ پھر قرآن پاک نے مزید کہا کہ وہ ایسی جگہ ہو گی جہاں نہ کوئی مشقت ہوگی اور نہ کسی کو وہاں سے خارج کیا جائے گا ۔ قصہ ہبوط آدم میں جس جنت کا تذکرہ ہے وہاں تو پہلا واقعہ ہی انسان کی طرف سے نافرمانی کا گناہ ہے ۔ جس کے نتیجے کے طور پر وہ وہاں سے نکال باہر کیا گیا ۔ درحقیقت قرآن ان الفاظ کے مطالب خود بیان کرتا ہے جو اس واقعہ کے لیے اس نے خود بیان کئے ہیں ۔ اس قصے کے دوسرے حصے میں جنت کا لفظ محض جگہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے ۔ جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس جہاں نہ گرمی ہے اور نہ ہی عریانی ۔ پس میری سوچ کا رجحان اس طرف ہو جاتا ہے کہ قرآنی بیان میں جنت ایک ایسی ابتدائی حالت ہے جہاں انسان اپنے ماحول سے بیگانہ تھا اس کے نتیجے میں وہاں انسانی خواہشات کا دباو نہ تھا جس کی پیدائش ہی انسانی ثقافت کے آغاز کا واحد نشان تھا ۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور سے کچھ تعلق نہیں رکھتا ۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزاد خودی کی شعوری سطح تک بلندی کو ظاہر کرتا ہے ۔ جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا ۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراوٹ نہیں ۔ بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی ایک جھلک ہے ۔ یہ ایک قسم کی خواب فطرت سے بیداری ہے کہ خود اس کی ذات میں اسباب و علل موجود ہیں ۔ قرآن کی نظر میں یہ زمین اذیت گاہ نہیں جہاں اسے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لیے قید کیا گیا ہے ۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی ۔ اب نیکی جبری چیز نہ تھی بلکہ یہ آزاد نفس کا اخلاقی کمال کے سامنے جھکاو تھا ۔ جو آزاد خودیوں کے تعاون سے بہ تسلیم و رضا سرافگندگی تھی ۔ انسانی وجود' جس کی تمام حرکات و سکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ۔ نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے ۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو چناو کی قوت رکھتی ہو یہ جانتے ہوئے کہ اس پر اضافی اقدار کے مختلف راستوں پر عمل کے امکانات کھلے ہوں گے' ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے ۔ کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے ۔ خدا کا انسان کے بارے میں خطرہ مول لینا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی بھی علامت ہے ۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے ۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے' ان کو

آزمائے جو اسے "احسن التقویم" کے طور پر عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اسفل سافلین کی منزل کی طرف دھکیل دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے "**و نبلو کم بالشر و الخیر فتنہ**" کہ ہم نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔ (۳۵:۲۱) نیکی اور بدی گرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں۔ حقائق کلی کے نظم کا حصہ ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ منطقی علم سے حقائق کے حصے بخرے ہوتے ہیں مگر وہ بھی یہی بات ظاہر کرتے ہیں کہ حقائق ایک دوسرے کے اپنے وجود اور اثبات کے لیے محتاج ہیں۔

یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بطور خودی قائم رکھتی ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ علم کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے اپنی نسل کی برتری قائم رکھتی ہے اور قوت حاصل کرتی ہے یا قرآن کے الفاظ میں **ملک لا یبلی** یہ سلطنت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ پہلی سطح پر ہبوط آدم کے قصے کو قرآن پاک نے انسان کے علم حاصل کرنے کی خواہش سے اور قوت حاصل کرنے کی خواہش سے منسلک کیا ہے۔ اس پہلے قصے کے حوالے سے دو چیزوں کا بیان ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا ذکر اس کے فوراً بعد آتا ہے جہاں آدم کی فرشتوں پر فضیلت جتائی جا رہی ہے کہ انساں یاد رکھتا ہے اور چیزوں کے نام دوبارہ بیان کر سکتا ہے۔ یہ ان آیات کے بیان کا مقصد' جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے' انسانی علم کے تصوری کردار کی تفہیم ہے۔ دوسرے مادام بلواتسکائی جو قدیم علامات اور رموز و اوقاف کا بے نظیر علم رکھتی ہیں' اپنی کتاب " پر اسرار عقائد " میں بتاتی ہیں کہ قدماء کے نزدیک درخت سری اور رمزی علم کی مخفی علامت ہے۔ آدم کو اس درخت کے پھل کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ اس کی وجہ یقینی طور پر اس کی خودی کی متناہیت تھی جو اس کے آلات حواس اور اس کی عقلی استعداد کی وجہ سے ایک مختلف قسم کے علم کے لیے موزوں تھی۔ اس قسم کا علم جو صبر آزما مشاہدے کی مشقت کے ساتھ بتدریج اضافے کا حاصل تھا مگر شیطان نے اسے اکسایا کہ وہ ممنوع پھل کھائے جو سری علم سے عبارت تھا اور آدم نے ایسا ہی کیا۔ آدم نے اس لیے ایسا نہیں کیا کہ بدی اس کی فطرت میں داخل تھی بلکہ اس کی فطری عجلت اس کے آڑے آئی۔ اس نے علم کے حصول کے لیے اپنا راستہ مختصر کرنے کی خواہش میں ایسا کیا۔ اس کی اس عجلت پسندی کی اصلاح کے لیے محض ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں تکلیف ہو اور جو اس کی عقلی استعدادوں کو پروان چڑھانے میں معاون ہو۔ چنانچہ آدم کو ایک تکلیف دہ طبیعیاتی ماحول میں رکھا گیا مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کر کے کوئی سزا دی گئی۔ یہ تو شیطان کے مقاصد کی شکست تھی جو انساں کے عیار دشمن کی حیثیت سے اسے اپنی متسلسل' وسعت پذیر افزائش نسل کے لازوال لطف سے محروم رکھنا چاہتا تھا۔ مگر ایک محدود و متناہی ایغو اس متزاحم ماحول میں ایسے وسعت پذیر علم پر منحصر ہے جس کی اساس حقیقی تجربے پر ہو۔ اور متناہی ایغو کے تجربے کے سامنے لاتعداد امکانات کھلے ہیں جو سعی و خطا کے طریقے سے آگے بڑھتے ہیں غلطی یا خطا جس کو عقلی شر کی ایک قسم کہا جا

سکتا ہے' انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناقابل فراموش محرک ہے ۔ قرآن کے اس قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے :

فوسوس الیہ الشیطن قال یا آدم ھل ادلک علی شجرۃ الخلد و ملک لا یبلی فاکلا منھا فبدت لھما سواتھما و طفقا یخصفن علیھما من ورق الجنۃ وعصی آدم ربہ فغوی ثم اجتبہ ربہ فتاب علیہ وھدی (طہ(۲۰) : ۱۲۰ ۔ ۱۲۲)

مگر شیطان نے اسے بہکایا ۔ کہنے لگا : اے آدم ! میں تم کو بتاؤں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال حکومت ملتی ہے ۔ چنانچہ دونوں نے اس درخت کے پھل کو کھایا جس کی بنا پر فوراً ہی ان کے پردے ایک دوسرے کے سامنے عیاں ہو گئے اور دونوں میاں بیوی اپنے آپ کو جنت کے درختوں کے پتوں سے چھپانے لگے ۔ آدم نے اپنے رب کا کہنا نہ مانا وہ ٹھیک راہ سے ہٹ گیا پھر اس کے رب نے اسے فضیلت دی' اس کی توبہ منظور فرمائی اور اسے ہدایت سے نوازا ۔

یہاں جو بنیادی خیال ظاہر کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ زندگی کی لازوال خواہش یہ ہے کہ اس کے پاس اب نہ ختم ہونے والی حکومت کا اختیار ہو اور ٹھوس فرد کے بطور اس کا لامتناہی کردار ہو ۔ ایک عارضی ہستی جسے موت کے ذریعے اپنے تمام کردار کے ملیامیٹ ہو جانے کا خوف ہے ۔ اس سے نجات کی ایک واحد راہ یہ ہے کہ وہ اپنی نسل کو بڑھا کر ایک اجتماعی لافانیت حاصل کرتا رہے ۔ ابدیت کے درخت کے ممنوعہ پھل کو کھانے سے جنسی تمیز پیدا ہوئی جس کے ذریعے فرد اپنی کثرت یعنی کئی افراد میں بڑھا اور اپنی مکمل فنا سے نجات پا سکا ۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح زندگی موت سے کہتی ہے ۔ "اگر تم زندہ اشیا کی ایک نسل کا صفایا کرو گی تو میں دوسری پیدا کر دوں گی " قرآن نے فنون کی اساس لنگ (تناسل کی علامت) کے نظریے کو مکمل طور پر رد کر دیا ۔ مگر اصلی جنسی عمل کی طرف اشارہ کر کے شرم و حیا کے احساس کی پیدائش بھی واضح کر دی کہ آدم کو اپنے جسم کی برہنگی چھپانے میں کس قدر تشویش کا سامنا ہوا ۔ اب زندگی کرنا ایک خاص ٹھوس انفرادیت کی طرز اختیار کرنا ہے جو ایک ٹھوس انفرادیت ہی ہے جو زندگی کی لاتعداد جہتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے جس سے خودی مطلق اپنی ذات کی لامتناہی دولت کا اظہار کرتی ہے ۔ تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور ان میں وسعت و کثرت کا انحصار ان کے اپنے امکانات پر ہے اس سے وہ اپنی ہی منزل کی تلاش کرتی ہے جو لازمی طور پر اپنے پہلو میں صدیوں کی جدوجہد لیے ہوتی ہے ۔ قرآن بھی یہی کہتا ہے کہ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو ۔ چنانچہ ان متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ دنیائے الم ہے جو زندگی کے روشن اور تاریک وقتی کردار کے دونوں پہلوؤں سے عبارت ہے ۔ انسان کے معاملے میں جس کی انفرادی کا انحصار اس کی شخصیت پر ہے جو اس پر غلط کاری کے امکانات بھی وا کرے ۔ اس پر زندگی کے المیہ کا احساس زیادہ منکشف ہوتا ہے مگر زندگی کی شکل میں خودی کی قبولیت کا مطلب خودی کی متناہیت سے جنم لینے والے ہر طرح کے ادھورے پن کو قبول کر لینا ہے ۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے

اپنی شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا ۔ جبکہ آسمانوں ' زمین اور پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔

انا عرضنا الا مانۃ علی السموات والارض و الجبال' فا بین ان یحملنھا واشفقن منھا و حملھا الانسان انہ کان ظلوما" جھولا"

الاحزاب (۳۳ : ۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انسان نے اس امانت کو اٹھا لیا بے شک انسان بڑا ظالم اور جاہل ہے ۔

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کا اقرار کریں یا انکار' جو لاتعداد مصائب سے گھری ہوئی ہے ۔ قرآن کے نزدیک یہی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے ۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوت درد سے وجود پاتا ہے ۔ شاید وہ اپنے ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتا ہے مگر اوپر اٹھنے والے سوال کے پیش نظر ہم خالص فلسفیانہ حدود میں داخل ہو گئے ہیں ۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں ہمارا ایمان نیکی کی بالآخر فتح کے عقیدے کی شکل میں مذہبی بن جاتا ہے ۔ خدا اپنے مقصد میں پورا ہے مگر بہت سے انسان اس کو نہیں جانتے :

واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون (۱۲:۲۱)

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا ہے کہ خدا نے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن کیا ہے مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے "مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں ۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا ۔ یہ تعلق باللہ زیادہ گہرے وقوف کا جویا ہے ۔ یہ تعلق باللہ جس ذریعے سے پیدا ہوتا ہے وہ عبادت یا نماز ہے جو روحانی تنویر پیدا کرنے کا باعث بنتی ہے مگر عبادت کا عمل مختلف طریقوں سے شعور کی گوناگونی کو متاثر کرتا ہے ۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ اپنی تخلیقی انتہا پر ہوتا ہے ۔ یہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر کلام کرتا ہے جس سے اس کی وحی پر ایک نتائجی معیار کا اطلاق ہوتا ہے ۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے "مسلم ثقافت کا مفہوم" میں ڈالوں گا ۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ گہرے وقوف کا معاملہ ہے ۔ وقوف کے نقطہ نظر ہی سے میں نماز کے معنی کے دریافت کی کوشش کروں گا ۔ نماز کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے ۔ میں آپ کی توجہ اس اقتباس کی طرف دلانا چاہوں گا جو ایک عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز نے اختیار کیا :

" یوں نظر آتا ہے کہ شاید تمام سائنس کے علی الرغم انسان آخری وقت تک دعا کو جاری رکھے گا ۔ جب تک اس کی ذہنی حالت میں کسی طور تبدیلی نہیں ہوتی' تاہم ابھی اس امکان کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں کہ ایسا کب ہو ۔ دعا کی تحریک کے پیچھے ہماری تجربی ذاتوں میں

سے ہماری عمرانی ذات کی حقیقت کار فرما ہے جسے صحیح رفاقت عالم ارفع کی مثال دنیا میں ہی میسر ہے۔"

بہت سے انسان مسلسل یا بعض مواقع پر اس کی گرمی اپنے سینوں میں محسوس کرتے ہیں۔ اس برتر وقوف کے ذریعے سب سے گھٹیا ذات کا انسان بھی جو اس زمین پر موجود ہو سکتا ہے خود کو موزوں اور حقیقی تصور کرتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے زیادہ تر کے لیے یہ دنیا ایک ایسی باطنی پناہ گاہ نہیں ہے۔ جب خارجی سماجی خودی کا کام ہو جائے اور ہمیں اپنے مقام سے گرا دے تو ہمارے اندر کے پاتال تک دہشت گھولنے لگتی ہے۔ میرا کہنا یہ ہے کہ ہم میں سے زیادہ تر افراد شاید ایک مثالی ناظر کی صف کے لحاظ سے مختلف درجات میں ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں۔ یہ دوسرے لوگوں کی نسبت کچھ افراد کے شعور کا زیادہ ضروری حصہ ہیں جو یہ شعور رکھتے ہیں وہ ممکنہ حد تک زیادہ مذہبی لوگ ہو سکتے ہیں۔ مگر مجھے یقین ہے کہ دوسرے لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس سے کوئی تعلق واسطہ نہیں وہ خود کو مکمل دھوکے اور فریب میں مبتلا کئے ہوئے ہیں کیونکہ ایسا ممکن نہیں کہ وہ کسی نہ کسی درجے میں شعور کی کوئی سطح نہ رکھتے ہوں۔

/اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے' علم کے مقاصد کے حوالے سے دعا کرنے کا عمل تفکر ہے۔ یہاں تک کہ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر سے بڑھ کر ہے۔ بلکہ تفکر کی طرح یہ اپنے عمل میں قدرے انجذاب و اکتساب ہے۔ تاہم دعا کا یہ اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی یہ حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن حقیقت کے عمل پر غور کرتا اور اس کی پیروی کرتا ہے۔ وہ دعا کے عمل میں ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس میں متصوفانہ کوئی چیز نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اپنا مقام پالیتا ہے لہٰذا یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ کارگر نہیں جب تک کہ روحانی تابندگی' جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے' اس کے چھوڑ جانے کے بعد مستقل زندگی کی کوئی کوشش باقی نہیں رہتی۔ نہ ہی میں کسی مخفی خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراؤں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی سطحوں کو منکشف کرتا ہے۔ اس کا ادب تابندہ ہے' تاہم اس نے ایسی شکل بنا رکھی ہے جو ایک فرسودہ مابعدالطبیعات کے نظام تفکر سے متشکل ہوئی ہے۔ جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے۔ اب ذہن جدید جسے ٹھوس اور حقیقت پسندانہ غور کی عادت ہے' خدا کے

بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے جو اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور ازکار رفتہ نو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ذہنی رویہ اس تجربے کے لیے ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کی حتمی تکمیل تصور کی جانی چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔ میں یہاں صوفی مولانا روم کے خوبصورت اشعار کو بیان کیے بغیر نہیں رہ سکتا:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں ہوتی، یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے، جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے۔

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام منزلیں دعا ہی کی ایک صورت ہیں۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے کیونکہ اپنے عمل میں انہماک اسے عبادت کے درجے میں لے جاتا ہے۔ گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکی ہرن کے نقش قدم پر چلتا رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہو گی اور اسے وہ مکمل لامتناہیت حاصل ہو گی جس کی فلسفے کو تلاش تو ہے مگر اسے پا نہیں سکتا۔ قوت کے بغیر بصیرت اخلاقی بلندی کو پہنچ سکتی ہے مگر کسی

پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی - البتہ طاقت بصیرت کے بغیر تباہی اور انساں کشی کے سوا کچھ نہیں - انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے -

دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو - ہر سچی دعا کی روح عمرانی ہے - حتی کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو - انسانوں کا اجتماع جو عبادت کے لیے یکجا ہوا ہو وہ بھی ایسی ہی تحریک پاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لیں اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لیں - یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے - اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک محرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہو سکتا - یقیناً" ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے - ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی - اسلام کے لیے اجتماعی دعا سے روحانی تابندگی کا عمرانی پہلو خصوصی دلچسپی رکھتا ہے - جیسا کہ ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا عمل کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے -

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے - یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی کا جویا اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتا ہے اور کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتا ہے - عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں - تاہم نوع انسانی کی عبادات کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی عمل مختلف متنوع صورتوں میں ظاہر ہوا ہے - قرآن حکیم میں ہے:

لکل امتہ جعلنا منسکا" ھم نا سکوہ فلا ینازعنک فی الامر و ادع الی ربک انک لعلی ھدی مستقیم و ان جٰدلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون اللہ یحکم بینکم یوم القیمتہ فیما کنتم فیہ تختلفون (الحج (۲۲) ۶۷ - ۶۹)

ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں - اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو - یقیناً" تم راہ راست پر ہو - اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے - اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو -

عبادت کی صورت میں جھگڑا عبث ہے جس طرف بھی آپ اپنا چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے ۔ قرآن نے مکمل طور پر اس نقطے کو واضح کر دیا ہے :

وللہ المشرق و المغرب فا ینما تولوا فثم وجہ اللہ (بقرہ (۲) : ۱۵)

مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں' جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے ۔

لیس البر ان تولوا وجو ھکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن باللہ والیوم الاخر والملئکتہ والکتب والنبین واتی المال علی حبہ ذوی القربی والیتمی و المسکین وابن السبیل والسائلین و فی الرقاب واقام الصلوہ و آتی الزکوہ والموفون بعہد ھم اذا عا ھدوا والصبرین فی الباساء والضراء و حین الباس اولئک الذین صدقواط و اولئک ھم المتقون

(سورہ بقرہ (۲: ۱۷۶)

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کر لو' بلکہ نیکی یہ ہے کہ انساں اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں تیموں' مسکینوں' مسافروں کی مدد کے لیے' ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے ۔ نماز قائم کرے اور زکوہ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں ۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں

ہم اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کے تعین کرنے میں بڑی اہم ہے ۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناو اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لیے ہے ۔ اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے ۔ چنانچہ بغیر کوئی وقت ضائع کیے کس قدر بڑا روحانی انقلاب برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اشرافیہ اچھوتوں کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر روزانہ عبادت کرے ۔ وہ خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انھیں برقرار رکھتی ہے' اس کے نزدیک تمام نوع انسانی برابر ہے ۔ انسانوں کے رنگ و نسل قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے ۔ اسلام میں عبادت میں اجتماعیت اپنی وقوفی قدر کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی ایک کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دینا ہے جو انساں اور انسان کے درمیان کھڑے ہیں ۔