حکمتِ ولی اللّٰہی میں تاریخ کا مرتبہ

ڈاکٹر مسیح احمد کمالی[1]

قدرت عادت اور رحمت

ایام اللہ کے تصور کا ذکر مختلف وجہوں سے ضروری تھا۔ اوّل تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ شاہ صاحب فلسفۂ تاریخ کو بالواسطہ یا بظاہر بعید و مختلف عنوانات کے تحت لاتے ہیں۔ دوسری چیز یہ بھی قابل غور ہے کہ وہ روایتی مواد کو .... روایتی طریقے سے استعمال کرتے ہوئے ان راہوں میں آنکلتے ہیں جو علم و حکمت کی جولانگاہ ہیں۔ مثلاً انسانی زندگی کے مقاصد کو مطلق طور سے "حکم دورہ" مان کر وہ اس (Anthropocentrism) طرز فکر سے ہم عنان ہو جاتے ہیں جس پر فلسفۂ تاریخ کی اساس ہے۔

بہر حال ابھی ہم اس سوال کی طرف نہیں آئے ہیں کہ شاہ صاحب تاریخ کے خصوصی اور جزوی مسائل کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ بلکہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابھی اس سوال کو کچھ دیر کے لئے ملتوی کر دیا جائے تاکہ ہم تاریخ فکر اسلامی کے چند اہم سوالوں کا تذکرہ کر لیں۔ شاہ صاحب کے نظریۂ تاریخ کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم تاریخ اسلام میں تعلیل (Causality) اور انکار تعلیل کے نزاع کو ذہن میں رکھیں۔ یہ ایک مشہور و معروف امر ہے کہ اشاعرہ کے حلقے میں اللہ تعالے کی قدرت کا اثبات کرنے کے لئے اسباب اور نتائج کے باہم تلازم سے انکار کو ضروری سمجھا گیا۔ اس انکار میں انہوں نے جس شدت سے کام لیا تھا اس کا ردعمل یہ ہوا کہ "فلاسفۂ اسلام" نے ان کی بات کو

---

[1] ڈاکٹر مسیح احمد کمالی ریڈر ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ۔ یہ مضمون مجلہ علوم اسلامیہ علی گڑھ بابت دسمبر ۱۹۶۳ء سے بشکریہ نقل کیا جاتا ہے۔

لغو سمجھا اور انہیں اصحاب جدل کا نام دے کر علم اور سچائی کے طلب گاروں کی فہرست سے خارج کر دیا۔ پھر خود ان فلاسفہ نے نظریۂ اسباب کو از سر نو منضبط کیا۔ یہ لوگ بھی انتہا پسند نکلے۔ ان کے "شیخ رئیس" ابن سینا نے اسباب کو اس طرح سے ثابت کیا کہ اس نے علت اور معلول اور تعلیل سب کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا۔ ابن سینا یہ سمجھتا تھا کہ علت و معلول کے درمیان کچھ ایسا عمل ([illegible]) واقع ہوتا ہے جس کے ذریعے سے ایک ہی طبیعت جو یہاں فعالیت کے حال میں تھی، وہاں منفعل ہو کر اُبھرتی ہے۔ اس وحدت کی بنا پر اس نے دعویٰ کیا کہ کسی سبب کے بروئے کار ہونے پر اس کے مناسب اثر کا ظاہر نہ ہونا یا کسی غیر مناسب اثر کا ظاہر ہو جانا محال ہے۔ اس نظریے کی زد میں الٰہیات کے بہت سے مسلّمات آتے تھے۔ اگر اسباب کا بذات خود منظم اور مکمل ہونا ہی اثرات کے متحقق ہونے کا باعث ہے (بلکہ اس سے عبارت ہے) تو سبب اولین (یعنی ذات باری تعالیٰ) اور معلول اول (یعنی کائنات) کی ہستیاں بھی بغیر کسی تقدیم و تاخیر کے ایک دوسری کے ساتھ رہی اور رہتی ہوں گی۔ گویا الٰہیات کی یہ تعلیم کہ

"نہ تھا کچھ تو خدا تھا ..."

اس نظریے کی رُو سے باطل ہو جاتی ہے۔ الٰہیات کا دوسرا مسئلہ جس پر اس نظریے کا اثر پڑتا تھا اَرادہ یا مشیئت کا سوال تھا۔ اشاعرہ کی انتہا پسندی سے ہٹ کر الٰہیات میں یہ عقیدہ قابل قبول تھا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اشیاء کے وجود کا سبب ہے (اس لئے کہ چیزیں بے سبب نہیں ہوتی ہیں) لیکن کبھی کبھی اس کا ارادہ خالص طبیعی تعلیلات سے بالا بالا بھی ایجاد کرتا ہے۔ ابن سینا کے نظریے میں استثناء کے لئے کوئی گنجائش نہ تھی۔ چنانچہ الٰہیات کے ترجمان بن کر غزالی ابن سینا کے مقابلے میں آئے۔ انہوں نے "شیخ رئیس" کے نظریۂ اسباب پر بعض اٹل قسم کے اعتراض کیے، اور یہ محسوس کیا کہ یہ نظریہ مذہبی اعتقادات کے لئے ایک بہت بڑا فتنہ ہے۔ اسباب و اثرات کے باہمی تعلق کی معقولیت اپنی جگہ پر مستحکم سہی، لیکن اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھنا بھی تو معقولیت سے عاری نہیں ہے۔ اور اس ایمان کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ دنیا کا نظام اپنے بل بوتے پر جس ڈھنگ سے چلتا رہتا ہے، اللہ اس ڈھنگ کو کبھی کبھی بدل بھی دیتا ہے۔ اس قسم کی تبدیلی کی تفصیلات کچھ بھی ہوں، لیکن اس کے قاعدے کو قبول کر لینے پر خدا پرستی کا دار و مدار ہے اس لئے کہ اگر کائنات اپنے معبود کے اشارے پر نہ چلے

تو وہ خود معبود بن جائے گی۔ لیکن انسان کا ضمیر اور انسانیت کی تاریخ گواہی دیتی ہے کہ اگر عبادت کی ان دو قسموں میں سے (یعنی خدا پرستی اور کائنات پرستی میں سے) انتخاب کرنے کی ضرورت آپڑے تو پہلی قسم قابل ترجیح اور افضل ہے۔

انکار تعلیل کی ضرورت کو اس پہلو سے مقرر کرنے کے بعد غزالی نے ابن سینا کے نظریۂ اسباب میں یہ عیب پایا کہ وہ تعریف (Definition) اور توجیہ (Explanation) یا تحلیلی (Analytical) اور ترکیبی (Synthetical) قضایا میں التباس کرتا ہے۔ عقل اس ضرورت کو تسلیم کرتی ہے کہ جب ہم انسان کا ذکر کریں تو اس کا دانشمند ہونا بھی ہمارا مفہوم ہو۔ اس لئے کہ انسانیت اور دانشمندی کے درمیان تعلق کی نوعیت تحلیلی ہے۔ لیکن علت و معلول کے درمیان تعلق تحلیلی نہیں بلکہ ترکیبی ہوتا ہے۔ یہ تو تجربے میں آنے والے (لیکن آنے سے باز رہ سکنے والے) حوادث ہمیں سکھاتے ہیں کہ ایک خاص قسم کی ساخت رکھنے والے اجسام پر آگ ایک خاص طریقے سے اثر کرتی ہے ورنہ جہاں تک عقل کا تعلق ہے وہ آگ کی حقیقت کو ایسے اثرات سے اعراض کرتے ہوئے بھی سمجھ لیتی ہے چنانچہ یہ قول ناقابل قبول ہے کہ آگ اور اس کے اثرات کے درمیان تقدم و تاخر محال ہے جہاں آگ ہوگی وہاں ایک آتشیں طبیعت کا ہونا تو صحیح ہے، لیکن اثرات آتش کا حصول دوسری بہت سی شرطوں پر موقوف ہو سکتا ہے۔ ان اثرات کے حصول کو غزالی فیضان طبیعت (Influence Phenomena) کا نام نہیں دیتے۔ چنانچہ وہ اس دعوے کو ٹھکراتے ہیں کہ علت اور تعلیل اور معلول ایک ہی حقیقت یا طبیعت کے متعدد شیون و مظاہر ہیں اشاعرہ کے علی الرغم، وہ یہ کہنے کے لئے تیار ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت بھی اس حد تک نہیں پہنچتی کہ وہ طبیعت اشیاء کو منقلب اور مختل کر دے۔ مثلاً آگ جب تک آگ ہے اس وقت تک وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہو سکتی جس کو طبیعت آتش سے تضاد ہے اگر اس قسم کے انقلاب کو کوئی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا موضوع یا اسکی آیت سمجھتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کی بڑائی بیان نہیں کرتا۔ اس لئے کہ جو الفاظ مفہوم سے خالی ہوں ان سے کسی قسم کی بڑائی ثابت نہیں ہوتی اس طرح سے قدرت کو قاعدۂ تناقض اور قاعدۂ تعین - Laws of Contradiction - dictum of Identity کے سانچے میں ڈھال لینے کے بعد غزالی اس کے موارد میں ان تمام علوم کو شامل کر لیتے ہیں جن کو ہم (یعنی نوع انسانی) تجربے کے ذریعے سے سیکھتے ہیں۔ ہم اسباب

واقعات کے درمیان بار بار جس ایک قسم کے تعلق کو دیکھنے کے عادی ہو جاتے ہیں اس کے قائم رہنے کی توقع ہماری عادت ہی کا شاخسانہ ہے۔ لبعض ضروری شرطوں کی تکمیل کے ساتھ ہماری توقعات پوری ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن کبھی کبھی مستقبل کے حوادث ان توقعات کو غلط ثابت کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ کہنا بھی حماقت ہے کہ ہمیں اپنی جھٹلائی ہوئی توقعات کے پھندے میں نہیں پڑنا چاہیئے تھا۔ (اس لئے کہ انہیں توقعات سے علم کی تشکیل ہوتی ہے) اور یہ فعل بھی لغو ہوگا کہ ہم توقعات کے جھٹلائے جانے ہی کا انکار کرنے لگیں۔ ان دونوں چیزوں کے برخلاف سچا اور صحیح راستہ یہ ہے کہ ہم اپنے علم کی اصلاح کریں تاکہ اب اس کی بنیاد اشیاء کے ایک زیادہ صحیح اور وسیع تر اندازے پر رکھی جا سکے۔ جس قاعدے کی رو سے ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اپنے ناقص علم پر مصر نہ ہوں بلکہ اسے مستقبل کے چہرے سے یکے بعد دیگرے ہٹتے ہوئے حجابات کے حوالے سے بدلنے یا چھانٹنے یا بڑھانے کے لئے تیار رہیں، وہی قاعدہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کا شاہد یا مبلغ یا مفسر بھی ہے۔

غزالی اشاعرہ کے عام طریقہ انکار تعلیل سے بہت کچھ ہٹ کر چلے تھے۔ انہوں نے تعلیل پر تنقید کرنے کے وقت اس بات پر زور دیا کہ اس مسئلے میں ہم جن بہت سی چیزوں کو خارجی حقائق سے تعبیر کر لیتے ہیں، دراصل ان کی اساس ہمارے اپنے ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے ابن سینا کے یہاں علت و معلول کی ہم رفتاری (Simultaneity of Cause and effect) کے نظریئے پر اعتراض کرنے میں اس علمی تصور سے کام لیا جس کا اعتراف ارسطو نے "تعریف" اور "توجیہہ" کی بحثوں میں کیا تھا (اور جس کو بعد والوں نے تحلیلی اور ترکیبی قضایا کے درمیان تفریق کا معیار بنایا) اور جس کے سہارے سے غزالی نے اپنی تنقید کا رخ تعلیل کی ذہن پر ورگی (Subjectivity) کی طرف موڑ دیا۔ سب سے زیادہ قابل ذکر یہ بات ہے طبائع کو تھوڑی بہت ردوکد کے بعد مان لینے کے ذریعے، غزالی نے انکار تعلیل کو اس غیر ذمہ داری اور عقل دشمنی سے بچایا جس کی طرف اشاعرہ کے جوش عقیدت نے ان کی اکثریت کو جا پہنچایا تھا۔

اب ہمیں دیکھنا ہے کہ اس نزاع سے شاہ صاحب کیا سبق لیتے ہیں۔ اس مسئلے میں (اور دوسرے بہت سے مسائل میں) وہ جب دو فریقوں کا جھگڑا چکانے کے لئے بیٹھتے ہیں تو وہ فیصلہ کرنے کا ایک خاص قاعدہ یا نصب العین اختیار کر لیتے ہیں جس کو انہوں نے "تطبیق" کا نام دیا ہے۔

اس [illegible] کی رو سے، بالعموم وہ اس بات کو ضروری سمجھتے ہیں کہ دونوں فریقوں کے مرکزی تصورات قبول کریں یا ان پر صاد کریں، لیکن ان کے تعارض یا ٹکراؤ کو اسلام کے لئے غیر ضروری بلکہ خطرناک کہہ کر ٹال دیں یا اس کو متعارض اشخاص کے ذاتی جوش و خروش پر محمول کریں۔ اس طرز کار کی بجاآوری کا بہترین موقع موجودہ (مسئلہ تعلیل سے تعلق رکھنے والے) نزاع نے مہیا کیا ہے۔ اس لئے کہ یہاں پر لڑنے والوں نے ایک دوسرے کی طرف جو پتھر پھینکے ہیں، ان کو زمین پر سے اٹھا کر شاہ صاحب نے اس طرح سے رگڑ دیا ہے کہ اب ان کے اندر سے شعلہ برآمد ہوتا ہے۔ اس استعارے کی تفصیل یہ ہے کہ شاہ صاحب ابن سینا کو اس کی عقل پرستی پر داد دیتے ہیں اور غزالی کی اس اعتبار سے تائید کرتے ہیں کہ انہوں نے مذہبی فکر کے تقاضوں کی ترجمانی کی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ ان دونوں پر ان کا اپنا اعتراض یہ ہے کہ ان دونوں نے جن حدود کے اندر بحث کی ہے، وہ خالص مذہبی فکر کے افق سے نیچی اور الگ اور دور ہیں۔ ان دونوں کا موضوع علم طبیعی تھا۔ اس علم کے خصوصی مسائل کو موجودہ (یعنی شاہ صاحب کی رائے میں ان کے اپنے) زمانے میں الہیات کے ساتھ کوئی بہت گہرا ربط بھی باقی نہیں تھا۔ اس کے اندر جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے وہ اچھے اور سچے سہی، تاہم ان کے اثرات ایسے نہیں ہیں کہ وہ حقائق کی مکمل طور سے نشان دہی کر سکیں۔ اس امر کی وضاحت کے لئے شاہ صاحب ایک عمدہ اسلوب اختیار کرتے ہیں۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کی مختلف قسمیں بتائی ہیں۔ ان قسموں میں سے ایک، جو تقدم زمانی سے بہرہ مند بھی ہے، یہ ہے کہ اللہ اشیاء کو عدم سے وجود میں لے آئے۔ یہ فعل جو (تخلیق کائنات کے وقت) صرف ایک ہی بار ظہور میں آیا اللہ کی "قدرت" کا اظہار ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اللہ نے اسباب کا ایک سلسلہ مرتب کر دیا ہے۔ چنانچہ اب آگ جلاتی ہے اور بھاری اجسام زمین کی طرف جھکتے ہیں اور غذا پا کر جاندار چیزیں پھلتی پھولتی ہیں۔ اس قسم کے سب کاموں کا سلیقے کے ساتھ پورا ہونا اللہ کی "عادت" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ تیسری قسم میں اللہ کے وہ افعال ہیں جن کے ذریعے سے کسی مقصد یا غایت کی تکمیل ہوتی ہے۔ جس طرح انسانی زندگی میں عادت اپنے استمرار اور تسلسل سے اپنے وجود کو قائم رکھتی ہے اور اپنی جڑوں کو مضبوط بنا لیتی ہے اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کی عادت کا استمرار اور تسلسل ان نوامیس (Laws of Nature) کی تشکیل کرتا ہے جو کائنات پر چھائے ہوئے ہیں

اور جو علم طبیعت (Physics) کا موضوع ہیں انسان کی اور خدا کی عادت میں مماثلت کا دعویٰ یہ ہے کہ جس طرح انسان اپنی زندگی میں معنویت پیدا کرنے کے لئے اپنے ارادے کی تحریک اور تائید سے ایسا اوقات عادت کو موقوف یا متغیر کردیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنی عادت کی تخفیف کے ذریعے سے اپنے ارادے کو کام میں لاکر حوادث عالم کو نئے معانی کا مظہر یا نئے مقاصد کی دلیل بناتا ہے معاملہ انسان کا ہو یا خدا کا، بہر صورت یہ ایک اٹل حقیقت ہے کہ ارادہ جو شخصیت (Personality) کا سب سے زیادہ مناسب اور اہم منصب یا مصرف ہے کوئی اتفاقی یا عارضی چیز نہیں ہے، لہٰذا اگر عادت ارادے سے شکست پاتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اب کام اہمال یا اتفاقات یا عوارض کو سونپ دیا گیا۔ چنانچہ انسانی زندگی میں عادت کا مسترد ہونا نئی عادتوں کے ظہور کی تمہید ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادے سے قوانین طبیعت کا برطرف ہونا قانون شکنی نہیں ہے، بلکہ یہ واقعہ بجائے خود ایک قانون یا عادت ہے[1]۔

"ولذلک اقول خرق العادة عادة مستمرة"

گویا اب یہ ثابت ہوا کہ خرق عادت کا قاعدہ تو شاہ صاحب کی نظر میں مسلّم ہے لیکن اس سے معجزے یا کرامت کا استخراج کرنے کی بجائے وہ اسے طبیعی تعلیلات سے صرف معنویت اور مقصدیت کے اعتبار سے ممتاز سمجھنے پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ نکتہ بہت اہم اور قابل توجہ ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی عادت کو ایک معقول علم (Physics) کا موضوع سمجھتے ہیں، اسی طرح ان کی دانست میں اس عادت سے اعراض بھی (جو بجائے خود ایک عادت ہے) ایک معقول علم کا موضوع ہو سکتا ہے (اور ہے) یہ آخر الذکر علم تاریخ ہے، اور اللہ تعالیٰ کی جس صفت کے کارنامے اس علم کا موضوع ہیں اس کا نام رحمت ہے۔ قدرت اور عادت کی طرح یہ صفت بھی اپنے اظہار کے لئے ایک بالکل الگ میدان رکھتی ہے۔ لیکن چونکہ یہ تینوں ایک ہی ذات اقدس کی صفات ہیں، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو دوسری صفتوں کے اندر نفوذ بھی حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً رحمت میں (خرق عادت کی) عادت متضمن ہے، اور عادت کا قیام بغیر قدرت کے ممکن نہیں، اور قدرت کا کارنامہ (یعنی تخلیق عالم)

---

[1] تفہیمات ۱ - ۹۹

بجائے خود رحمت کی دلیل ہے۔ لیکن ان متقارب اثرات میں رحمت کی تاثیریں سب سے زیادہ بالیقین اور دور رس ہیں، اس لئے کہ یہ جب دوسری صفتوں میں نفوذ پاتی ہے تو ان کے مفہوم میں وسعت بھی پیدا ہوتی ہے اور ان کے لئے مقاصد بھی مہیا ہوتے ہیں (رحمت کی اس ہمہ گیری کا دوسری شکل میں اس طرح سے ہوتا ہے کہ تاریخ جو دوسرے علوم سے میز ہے ان سب کے اندر نفوذ بھی کرتی ہے، اس لئے کہ دیگر موجودات کی طرح ہر علم خود اپنی تاریخ رکھتا ہے)

مقصد و معنی اور ان کے ٹھکانے

جس معنی میں تاریخ کو ایام اللہ کا نام دیا گیا ہے اس کی رو سے وہ ان کوششوں کا مجموعہ ہے جن کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا ارادہ "عادت" کی جاری اور اس کے میکانکی تسلسل کو توڑ دیتا ہے تاکہ ایک طرف تو حوادث عالم قوانین طبیعت کے ساتھ بعض روحانی محرکات او مصالح کے بھی پابند ہو جائیں۔ اور دوسری طرف خود صاحب ارادہ شخصیت کے ضمیر میں انفعال اور انکار کی وہ کیفیات پیدا نہ ہوں جو عادت سے مغلوب ہو جانے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اس نظریئے کو فطرت انسانی کے ان تصورات سے ملا دیجئے جو شاہ صاحب نے تصوف سے اخذ کئے ہیں تو واضح ہو جائے گا کہ تاریخی علل طبیعی تعلیلات سے جن مقاصد کی بنا پر ممتاز ہوتا ہے ان کا سرچشمہ شخصیت اور (Nature[1]) میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ یہ دونوں چیزیں انسان اور پروردگار عالم کے درمیان رابطۂ اتحاد ہیں لہٰذا مجموعی طور پر شخصیت یا Nature کی خودداری ان مقاصد کی کفیل ہے جن پر تاریخ کا امتیاز قائم ہے

اس حد تک شاہ صاحب کے فلسفۂ تاریخ کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں وہ تصوف کے بنیادی عقائد و بصائر سے ہم آہنگ ہیں۔ لیکن اب جب کہ ہم تاریخ کے ضروری مسائل کی طرف گریز کر رہے ہیں ہم شاہ صاحب کو ان تصورات سے استفادہ کرتے ہوئے پائیں گے جو اسلام کے فلسفۂ قانون میں

---

[1] اس لفظ سے نظام وجود کا وہ حصہ مراد ہے جو طبیعت (Nature) کا جواب اور اس کی ضد ہے اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے اس لفظ کا مروج اردو ترجمہ روح یا اردو رسم الخط میں اس کی تحریر نیچر دونوں ناکافی ہوں گے۔

متضمن ہیں۔ شاہ صاحب نے اپنی تصانیف میں بار بار یہ جتایا ہے کہ انہیں اس تجاوز کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر تصوف کے مباحث کو تاریخ کے فلسفے اور اخلاقیات کے مسائل سے ہم رشتہ نہ کر دیا جائے تو علمی تحقیق کے تشنہ رہ جانے کے ساتھ ساتھ روحانی ارتقاء کے معطل بلکہ معکوس ہو جانے کا بھی احتمال ہے[1]

اس دعوے کے ثبوت میں کتابوں کے حوالے کے ساتھ ساتھ بعض تشریحات کی بھی ضرورت ہے تفہیمات میں شاہ صاحب نے تصوف کے بعض نظریات کو ان عوارض سے تعبیر کیا ہے جو اسلام کے بنیادی جوہر پر طاری ہوئے۔ ان کا خیال ہے کہ جس طرح سورج کی روشنی پھل پھول کے ساتھ خار و خس کی پرورش بھی کر دیتی ہے اسی طرح کلام اللہ بھی ان سب اضافی چیزوں کو سہارا دے دیتا ہے جو اسلام کی مرکزی اور خالص تعلیمات کے ساتھ آ ملی ہیں۔ تصوف کے بہت سے نظریات کو شاہ صاحب اسی قسم کے اضافوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ خاص طور سے اس ایک نظریئے پر تو انہیں شدید اعتراض ہے جو انمٹ طریقے سے بار بار تصوف میں ظاہر ہوتا رہا ہے اور جس کی رو سے عالم اور پروردگار عالم کا اتحاد ہو جاتا ہے چونکہ شاہ صاحب کی دانست میں اس نظریے کے اندر اخلاقی قدروں کا اور مقاصد شریعت کا انکار متضمن ہے اس لئے وہ اس کے قائل کی تکفیر میں تامل نہیں کرتے (حالانکہ اس حربے کا استعمال انہیں بہت زیادہ مرغوب نہیں ہے)

اسی طرح وحدت وجود اور وحدت شہود کی تطبیق کی کوشش میں بھی شاہ صاحب اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگرچہ اول الذکر مسلک تصوف کی جان ہے، تاہم اس کا اخلاقیات کو ٹھکرا دینا یا ان سے بالا بالا گذرنا ایک ایسی چیز ہے جس کو تطبیق کے ذریعے سے سنبھال لینا یا سدھار دینا ضروری ہو جاتا ہے "تفہیمات" کے مذکورہ بالا حصے میں (جو مکتوبات مدنی کے نام سے مشہور ہے) شاہ صاحب کی تطبیق بہت سے گول مول لفظوں میں الجھ گئی ہے۔ لیکن اس کتاب میں ایک اور جگہ شاہ صاحب نے ایک مراسلہ نگار کے جواب میں بات بہت صاف اور محکم طریقے سے کہہ ڈالی ہے۔ ان سے پوچھا گیا تھا کہ مکہ اور ہردوار کے درمیان کیا فرق ہے۔ جواب میں وہ اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ اگر

---

[1] دیکھئے تفہیمات ۱- ۲۰۵، ۲- ۲۱۶، ۱۸۷، ۱۸۵

وحدت وجود کے بنیادی تصورات سے کام لیا جائے تو دو امتوں کے ان مقدس مقامات میں تفریق کرنا واقعی مشکل ہوگا۔ لیکن وہ مُصر ہیں کہ وحدت وجود کے معیاروں کو اخلاقی اصول اور تاریخی بصائر کے ساتھ ملا دینے پر مسلمان ملک کی افضلیت کو علمی نقطۂ نظر سے ثابت کر سکتا ہے۔

رحمت کی کارفرمائیوں کو (یعنی تاریخ کے عمل کو) سمجھنے کے لئے ان چند اصطلاحوں کے تجزیئے اور تاویل کی ضرورت ہے جن کو شاہ صاحب نے مختلف مقامات وجود کے لئے استعمال کیا ہے ان میں سے پہلی اصطلاح "عالم مثال" ہے اس اصطلاح میں افلاطونی فلسفے کی جھلک تو ملتی ہے لیکن اس کا مفہوم ذرا بدلا ہوا ہے۔ کسی چیز کی مثال سے شاہ صاحب کوئی ایسا واحد اور منفرد جوہر مراد نہیں لیتے جس کا ایک ٹھوس اور مادی شکل میں ڈھل جانا اس چیز کے وجود کا باعث ہو۔ بلکہ وہ تو فرداً فرداً اس ایک چیز کی یا اس ایک چیز کی مثال کی بجائے "عالم مثال" کا تذکرہ کرتے ہیں جس سے یہ بھی نسبت رکھتی ہے اور وہ بھی' بہر حال یہ عالم وہ جگہ ہے جہاں دنیا کے تمام حوادث روئے زمین پہ نازل ہونے سے پہلے ہی نمودار ہوتے ہیں۔ یوں سمجھئے کہ بالفرض ایک تاریخی واقعہ دنیا میں پہلی جنوری ۱۹۶۵ء کی صبح میں ہونے والا ہے۔ شاہ صاحب کا عقیدہ ہے کہ یہ (یا کوئی اور) واقعہ محض اتفاقی نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اس کا کوئی سبب ہوگا۔ لیکن جس معنی میں اللہ تعالیٰ سبب الاسباب ہے یہ لازم ہے کہ ہم اس واقعہ کے سبب کو کسی اکیلے یا اکہرے اور دور افتادہ جوہر سے تعبیر نہ کریں اس لئے کہ اللہ تعالےٰ کے مسبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پورا نظام وجود اس واقعہ کا سبب ہے۔ یعنی اس واقعہ کے ہونے سے پہلے، ساری کائنات کی جو سج دھج (۳۱ دسمبر ۱۹۶۴ء کے ختم پر) ہوگی وہی اس واقعہ کا سبب ہوگی۔ کائنات کی اس مستعد ہیئت کے اندر اس ہونے والے واقعے کے جو سرشتے پائے جاتے ہیں (ان کا مجموعہ (اس واقعہ کے حق میں ہیں) عالم مثال ہے۔

شاہ صاحب کی دوسری اصطلاح "ملاء اعلیٰ" ہے۔ درحقیقت عالم مثال کا تصور "ملاء اعلیٰ" کے نظریئے سے اسی طرح ملا ہوا ہے جس طرح لمحۂ موجودہ کے حوالے سے ماضی اور مستقبل ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاہ صاحب کے فلسفۂ تاریخ میں "ملاء اعلیٰ" کو زیادہ اہمیت حاصل ہے، لیکن چونکہ مستقبل کے مقامات پر (جن میں سے ایک "ملاء اعلیٰ" ہے) علمی دلیل قائم نہیں ہوسکتی، اس لئے بالواسطہ اس کو ثابت کرنے کے لئے شاہ صاحب ماضی

کی طرف رجوع کرتے ہیں جو مستقبل کے برخلاف علمی دلیل کا موضوع ہے ، لیکن جو عقلی تعریفات میں مستقبل کا پیمانہ یا نمونہ ہی سمجھا جاتا ہے ۔ بہرحال شاہ صاحب کے یہاں "ملاء اعلیٰ" کا مفہوم یہ ہے کہ جس طرح آنے والے واقعات کا نقش ساری کائنات پر مرتسم ہوتا ہے ۔ اسی طرح حال سے ماضی کی طرف جاتے ہوئے واقعات بھی تمام وجود پر ایک گہرا اور راسخ نشان چھوڑ کر جاتے ہیں اس نشان کی تفصیل کو سمجھنے سے پہلے ہمیں یاد کرنا چاہیئے کہ انسان کا دنیا میں ظہور شاہ صاحب کے نزدیک تاریخ عالم کا سب سے بڑا نقطۂ انقلاب ہے ۔ اس نقطہ تک پہنچنے سے پہلے دنیا ہر اس واقعہ کا نشان قبول کر لیتی تھی جو ہو چکا ہوتا تھا لیکن انسان کے ظہور کے بعد سے قاعدہ یہ ہو گیا ہے کہ صرف وہ واقعات اپنا نشان چھوڑتے ہیں جنہوں نے انسان کے وجود کو تقویت پہنچائی ہے اور جو اس وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رحمتوں کے حامل اور ناقل رہے ہیں ۔ باقی ہر قسم کے واقعات جو انسان کے لئے بے فائدہ یا مضر ہوتے ہیں اور جو رحمت باری کے بروئے کار آنے میں مزاحم ہوتے ہیں اس طرح سے جاتے ہیں کہ کائنات ان کی چھیڑی ہوئی کہانی کو دہرانے یا انجام تک پہنچانے کا بوجھ اپنے سر نہیں رکھتی بلکہ اسے فراموش کر دیتی ہے ۔ "فاما الزبد فیذھب جفآء واما ماینفع الناس فیمکث فی الارض"[1]

اچھائیوں کو اس طرح سے رفتہ رفتہ اپنے اندر جذب اور محفوظ کر لینے کی وجہ سے "ملاء اعلیٰ" کی حیثیت ایک ایسے خزانے کی سی ہے جس سے تاریخ کے ہر دور میں انسانی افراد اور جماعتیں خیر و شر کا معیار حاصل کرتی ہیں ۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس کے اندر آدمی اپنی ہی شکل کو دیکھ کر اپنی انفرادیت کی تعریفوں سے آگاہ اور اس کے تقاضوں پر عامل ہو جاتا ہے البتہ اصل اور عکس میں فرق صرف اتنا ہے کہ اصل تو زندگی کے مسائل کے ساتھ بالفعل نبرد آزما ہونے کی وجہ سے کچھ دھندلی ہیں یا گرد و غبار میں اٹی ہوئی سی ہوتی ہے ۔ لیکن دوسری طرف آئینہ سامنے آئینے کے اندر اپنے آپ کو صاف ستھرا رکھنے کے کچھ ایسے گُن ودیعت کئے ہیں کہ اس کے اندر غبار آلود

---

[1] سورہ رعد ۱۳: ۱۷، سو وہ جو جھاگ ہے سو جاتا ہے سوکھ کر، اور وہ جو کام آتا ہے لوگوں کے سو رہتا ہے زمین پر۔

(ترجمہ شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ)

انسانی چہرے کا عکس صرف چہرے کے محاسن کو پیش کرتا ہے، عیوب کو نہیں۔ بالفاظ دیگر "ملاء اعلیٰ" میں جو کچھ ہے وہ اس اعتبار سے Empirical ہے کہ اس کے اندر (انسانی) تجربات کا لب لباب ہے لیکن انتخاب کے وہ قاعدے جن کے اثر سے تجربات چھن چھن کر یہاں تک پہنچتے ہیں (اور پہنچے بغیر رہتے بھی نہیں) تجرید یا تنزیہہ کا کرشمہ ہیں یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب "ملاء اعلیٰ" کے ساکنوں میں فرشتوں کو بھی شمار کرتے ہیں اور ان انسانی نفوس کو بھی جنہوں نے اپنی دنیوی زندگی میں ہدایت پائی اور سعادت حاصل کی اور اب جن کا نقشِ قدم ہدایت اور سعادت کی جستجو کرنے والوں کے لئے نشان راہ ہے[1]۔

ان دو منزلوں کی طرح، شاہ صاحب کے یہاں "حظیرۃ القدس" اور "حملۃ العرش" کو بھی اصطلاحات کی سی اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن فلسفۂ تاریخ میں جن مسائل کو ملاء اعلیٰ کے مقابل رکھا جا سکتا ہے وہی "حظیرۃ القدس" اور "حاملین عرش" کے لئے بھی کفایت کریں گے۔ بہرحال ان سب منزلوں میں جو قدریں قرار پاتی ہیں انہیں اخلاقیات کی مروجہ اقدار سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ دنیا کا رواج یہ ہے کہ (انسانی) افعال کی قدر و قیمت ان نتائج کی روشنی میں مقرر ہوتی ہے جن کو پہلے سے مقصد بنا کر سامنے رکھا گیا ہو اور جن کی وسعتیں افعال مذکورہ کے ذہنی اور قلبی محرکات کے مساوی (Commensurate) ہوں لیکن عمل تاریخی کی نشان دہی کے سلسلہ میں شاہ صاحب نے ایک ایسی صورت کا تصور بھی کیا ہے جو مروجہ اقدار اخلاقی کو توڑ دیتی ہے یا انہیں بالائے طاق رکھتی ہے۔

اس صورت کا ظہور وجود کی اس سطح پر ہوتا ہے جو عالم مثال یا "ملاء اعلیٰ" وغیرہ سب سے ارفع ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بسا اوقات خود انسان انسانی زندگی کے کمالات کو ٹھکرا دیتے ہیں۔ مثلاً کسی فاتح عالم کی قیادت میں کچھ غیظ و غضب سے بھرے ہوئے آدمی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک اس طرح قتل و غارت کا بازار گرم کرتے ہوئے

---

[1] دیکھئے حجۃ اللہ البالغہ حصہ اول، پہلا مبحث تیسرا باب۔
(اور دیگر متفرق صفحات)

جاتے ہیں کہ انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی بنیادیں ہل جاتی ہیں، اللہ کی زمین اس کے بندوں کے خون سے رنگین ہوجاتی ہے، ملک کی ساری آبادیاں خانماں برباد ہوجاتی ہیں، حکومتوں کا شیرازہ بکھر جاتا ہے، قانون کے اصول اور اس کے ادارے دم توڑتے ہوئے نظر آتے ہیں، اور تمدن کا نظام ایسی بری طرح سے گھائل ہوتا ہے کہ اب مدتوں تک اس کے زخموں کے اندمال کا کوئی آسرا بھی نہیں ہوتا اور یہ سب کچھ ایسے اندھے اور فرومایہ اشخاص کے ہاتھوں سے ہوتا ہے جن کی ذاتی اغراض اور ان عالمگیر نتائج کے درمیان مساوات نہیں ہوتی یہ لوگ دنیا کو سر پر اٹھا لیتے ہیں، لیکن ان کے سر کے اندر جہالت کے سوا، اور ان کے دلوں کے اندر بہت ہی چھوٹی قسم کی خودغرضی یا شہوت پرستی یا خونخواری کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا اس تفاوت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اس عالم آزار اور انسانیت سوز فعل کا فاعل درحقیقت کوئی اور ہے جو ان کو اس طرح سے استعمال کرتا ہے۔ جس طرح کوئی افسانہ نگار اپنی کہانی کے اشخاص *Dramatis Personae* سے کام لے۔ یہ فاعل اللہ تعالیٰ ہے جو ایسے موقع پر سفینۂ عالم کی ناخدائی خود کرتا ہے۔ چنانچہ یہی ایک موقع ایسا ہے جب تاریخ کی معنی خیزیاں اور مقصد روائیاں موقوف کردی جاتی ہیں اس لئے کہ اس قسم کے واقعات کو اخلاقیات کے مروجہ پیمانوں سے ناپا نہیں جاسکتا۔ ان سے ڈرنا نو برحق ہے لیکن ان پر تنقید کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر کوئی تنقید پر اتر بھی آئے تو حاصل کیا ہوگا؟ بجلی کے کڑاکے یا زمین کے بھونچال یا دریاؤں کی طغیانی پر کس کی تنقید کا اثر ہوتا ہے؟ چنانچہ جب تاریخی واقعات ان آخرالذکر حوادث کا رنگ ڈھنگ اختیار کرلیں، تو کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے باب خلق کو باب تدبیر پر مقدم کر دیا ہے[1]

لہذا تاریخی عمل اب گھٹ کر اور سمٹ کر طبیعی تعلیلات کی سادہ اور معنویت سے استغناء رکھنے والی شکلوں میں رونما ہو رہا ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ۱ - ۱۷