مس ممتاز مرزا

خلیفہ عبدالحکیم بحیثیت اسلام کا مفکر

(۲)

وحدت الوجود حیات و کائنات پر غور کرنے اور باطنی کیفیات کی ٹوہ لگانے سے جو مسائل سامنے آئے، ان میں سے ایک مسئلہ وحدت الوجود کا بھی تھا۔ بہ الفاظ دیگر کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلہ کو فلسفہ اور تصوف نے جنم دیا۔ جہاں تک اسلامی افکار میں اس کے وجود کا تعلق ہے، یہ سراسر تصوف کا رہین منت ہے۔ مسلمان مفکرین کے ہاں اس مسئلہ کی فلسفیانہ موشگافیوں کی بہ نسبت صوفیانہ تعبیریں اور توجیہیں زیادہ ہیں۔ فلسفیانہ بحثوں میں اس مسئلے نے آگے چل کر دو مکاتب فکر پیدا کیے۔ ایک گروہ اس خیال پر قائم تھا کہ خالق اور مخلوق دونوں کو تسلیم کر کے ان پر علیحدہ علیحدہ افکار کی عمارت تعمیر کی جائے۔ دوسرا گروہ سرے سے دوئی کا حامی نہ تھا (وہ وحدانیت کو حیات و کائنات کی اصل اور اساس گردانتا تھا) لیکن حیات و کائنات کی ہیئت کذائی پر حکم لگانے میں یہ گروہ مزید دو شاخوں میں بٹ گیا۔ ایک طبقہ یہ کہتا تھا کہ مادہ ہی کائنات کی اصل ہے۔ اس کا پھیلاؤ اپنے اندر وہ تمام صلاحیتیں رکھتا ہے جنھیں اذہان کی کارکردگی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ گروہ روح کو بھی مادے کی لطیف صورت گردانتے تھے۔ اس طرح وحدت الوجود ان کی یہ ایک ایسی تعبیر تھی، جس کا سرتاسر مادے سے تعلق تھا۔ لیکن دوسرا طبقہ مادے پر روح کو فوقیت دیتا ہے۔ یہ طبقہ مادے کی حیثیت مسلمہ طور پر مانتے ہوئے روح کے بارے میں کہتا ہے کہ مادے اور روح میں خیال کی ایک لکیر بار رستہ ہے۔ روح کا عمل میکانکی نہیں، اسے مادے کی طرح سمجھا اور سمجھایا نہیں جا سکتا۔ وہ اپنے لطیف اعمال کی بنا پر مادے سے اس حد تک تجاوز کر جاتی ہے کہ معناً اس پر مادہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ان وجوہات کی بنا پر قرآن مجید نے اسے "من امر ربی" کہا ہے۔ ان مکاتب فکر کے علاوہ ایک مکتب فکر اس خیال کا حامی تھا کہ مادہ سے قطع نظر روح ہی کو حیات و کائنات کی اصل مان لیا جائے۔ یہ گروہ اپنے نظریات میں راسخ العقیدہ ہونے کی بنا پر IDEALISM کا شکار ہو گیا۔ اس گروہ کا آخری فرد شیلنگ ہے، جس کے ہاں ان نظریات کی تکمیل ہوتی نظر آتی ہے۔ ایک گروہ اس خیال کا حامی تھا کہ وجود فی الحقیقت "وجود مطلق" ہے اور وجود مطلق ہی اصل کے اجزا ہیں۔ ادھر منطقیوں کا

بھی یہی نظریہ ہے - کہ کلیات کا اپنا ایک وجود ہوتا ہے - ان کے نزدیک انسان دو الگ الگ حقیقتیں ہیں انسان سے الگ "نفس انسان" کا اپنا ایک وجود ہوتا ہے - اس نظریہ کی بنا پر یہ کلیہ سامنے آیا ہے - آیا کہ موجودات میں ایک نفس موجود ہے - نفس کی اس تعبیر نے آگے چل کر وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے سارے مسائل پیدا کر دیئے -

وحدت الوجود کی ان فلسفیانہ اور منطقیانہ موشگافیوں کے بعد جن حضرات نے اس مسئلہ کو باطن کے وسیلہ سے سمجھا، انہیں اہلِ تصوف کہا جاتا ہے - اسی گروہ کے سرخیل محی الدین ابن عربی ہیں، جنھوں نے اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں جا بجا اس امر کا اظہار کیا ہے کہ خدا کی محبت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی بسیط حقیقت کے سامنے تمام موجودات کی نفی کی جائے - بصورتِ دیگر کائنات میں جو کچھ بھی موجود ہے، اسے وجودِ مطلق ہی سمجھا جائے، ابنِ عربی اور ان کے ہم خیال صوفیائے کرام کا یقین ہے کہ اوّل کائنات کی کسی شئے میں شر موجود نہیں - لیکن فرض کیا جائے کہ یہاں شر کی بھی کارفرمائی ہے تو اسے اپنی ذات سے منسوب کرنا چاہیئے نہ کہ خدا کی ذات سے -

جہاں تک وحدت الوجود کے مذکورہ بالا نظریات کی روشنی میں خلیفہ عبدالحکیم صاحب کے نظریات کا تعلق ہے، بلا تردید کہا جا سکتا ہے کہ وہ پوری طرح کسی مکتبِ خیال کے حامی نہیں - ان کے افکار میں مادہ و روح، خیر و شر، جبر و قدر اور اسی قسم کے دیگر مسائل کسی افراط و تفریط کا شکار نہیں ہوئے - انھوں نے ان مسائل کو عقل و وجدان کی مدد سے قرآنی تعلیمات کی روشنی میں حل کیا ہے - وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے بارے میں وہ اقبال اور مولانا روم کے ہم خیال ہیں - جہاں تک مسئلہ اوّل یعنی وحدت الوجود کا تعلق ہے خلیفہ صاحب اس بات کی تردید کرتے ہیں - کہ تمام موجودات ایک ہی وجود کا حصہ ہیں - ان کے نزدیک اس نظریہ پر عمل پیرا ہو کر "شر" کو بھی وجود کا حصہ سمجھنا ہوگا - جو سراسر غلط ہے - اپنی کتاب "افکارِ غالب" میں وہ غالب کے نظریات وحدت الوجود کے باب میں ایک جگہ تحریر کرتے ہیں -

"اخلاق کا تمام تر دار و مدار اس یقین پر ہے کہ انسان صاحبِ اختیار ہستی ہے اور اس کو اختیار اس لئے عطا کیا گیا ہے کہ شر کو ترک کرے اور خیر کو اختیار کرے - لیکن وحدت الوجود سے منطقی نتیجہ جبر ہی حاصل ہوتا ہے - فرد کا اگر کوئی مستقل وجود نہیں تو اس وہمی وجود کا اختیار وہم در وہم ہے"[1]

[1] افکارِ غالب طبع دوم، ص ۶۷ - ۶۸

اس نظریہ کی وضاحت کے بعد اب رہا خالق و مخلوق کا رشتہ تو خلیفہ صاحب مولانا روم کے وسیلہ سے اس کا یوں اظہار کرتے ہیں۔

"ہستی مطلق یعنی ذاتِ باری تعالیٰ اور مخلوقات و موجودات کی باہمی نسبت کچھ اس انداز کی ہے جو سورج اور اس کے سائے میں پائی جاتی ہے۔ اگر آفتاب نہ ہو تو سائے کا وجود بھی نہیں ہو سکتا۔ کائنات اس طرح خدا کا پتہ دیتی ہے جس طرح سایہ آفتاب کی نشان دہی کرتا ہے۔ اگرچہ سایہ بھی ایک طرح سے آفتاب کی دلیل ہے۔ لیکن اس سے کم تر ہے۔ جس طرح کہ خود طلوع آفتاب آفتاب کی دلیل ہے۔ اگر کوئی پوچھے کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ سورج نکلا تو اس کا جواب یہی ہے کہ آنکھیں کھول کر اس کی طرف رخ کرو۔ اس کے لئے کسی استدلال کی ضرورت نہیں۔

آفتاب آمد دلیل آفتاب[1]

خدا کی وحدت حکمت کا سرچشمہ

انسانی اذہان کی فکر کا اقتضا یہ ہے کہ وہ کسی ایسی ہستی کو اپنا محور قرار دے، جس کے ماننے سے وہ ایک طرف تنظیم کے دائرہ میں آجائے اور دوسری طرف اس کی فعالی قوت لامتناہی ارتقائی منزلیں طے کر سکے۔ سطحی غور و فکر سے ہٹ کر اس مسئلے پر حکیمانہ غور و خوض سے پتہ چلا ہے کہ انسانی فکر کے لیے طبعاً لازم تھا کہ وہ کسی ایسے نقطے پر منتج ہوتا جو نہ صرف اس کی شیرازہ بندی کی راہیں متعین کرتا، بلکہ اس کے لئے دلیل راہ بھی ہوتا۔ یہ نقطہ اور یہ راز خدا کی وحدت میں مضمر تھا۔ خلیفہ صاحب اس نکتہ کے حقائق یوں بیان فرماتے ہیں۔

" خدا کی وحدت سے جو چیز بطور نتیجہ طبعاً پیدا ہوتی ہے وہ نہ صرف وحدتِ کائنات ہے۔ بلکہ وحدتِ انسانیت بھی ہے . . . تمام مذاہب کی حقیقی وحدت اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ یہ بھی خدا کی وحدت کا منطقی نتیجہ ہے۔ اسلام خدا کی وحدت سے ایک اور نتیجہ، وحدتِ انسانیت

---

[1] تشبیہاتِ رومی، ص ۲۰

وحدت الوجود کی اس بحث میں ان کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔ (۱) عقلیات ابن تیمیہ (۲) تعلیماتِ غزالی از مولانا حنیف ندوی صاحب (۳) تصوف اسلام از عبدالماجد دریا بادی۔

اخذ کرتا ہے۔ قرآن نے بار بار اس کا اظہار کیا ہے کہ انسانیت ایک ہے اور تمام نوعِ انسانی ایک وجود سے ظہور پذیر ہوئی ہے اور یہ کہ خدا نے اپنی روح آدم میں پھونکی۔ مختلف مقامات پر قرآن میں آدم سے مراد انسانیت یا نوعِ انسانی ہے۔ اسلام انسانیت کو ہر حیثیت سے یک رنگ بنانے کا تصور نہیں کرتا۔ وہ تاکیداً کہتا ہے کہ انسان یا مختلف قوموں کے طریقہ ہائے زندگی کے اختلاف خدا کی معنی خیز نشانیاں ہیں اور اس دعویٰ پر اسے اصرار ہے کہ بنیادی طور پر تمام انسانیت ایک ہے۔"[1]

خدا جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے، لیکن اُس کا ارادہ پُراز مصلحت ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ بھی تخلیق کرتا ہے، اُس کے سببِ عقلی کو ظاہر کرتا ہے تخلیق نطقِ الٰہی کو معروضی شکل دیتی ہے۔ اصلاً ناممکن اور متناقض بالذات کو قدرتِ کاملہ وجود نہیں بخشتی[2]

شر کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ صاحب پھر فرماتے ہیں :-

"فطرت عالم گیر قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے اور وہ اس میں کسی شخص کا لحاظ نہیں کرتی۔ یہ قوانین معقول ہوتے ہیں اور بھلائی کے لئے کام کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کا عمل ہمارے مفید مطلب نہیں ہوتا تو ہم اس کو شر کا نام دیتے ہیں۔ کائنات میں شر کا مسئلہ خود کائنات سے پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ ہماری کوتاہ نظر تشبیہیت اور انسانی جذبات کو خدا سے متصف کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔"[3]

عبادت کی حقیقت

اِسلام میں عبادت کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ لیکن اس کی سب سے بڑی غایت یہ ہے کہ انسان اپنے معبودِ حقیقی کی یاد میں ہمہ وقت مصروف رہے۔ بہ الفاظِ دیگر اس کے ہاں قوانینِ الٰہیہ کی عملی تشکیل کا اعادہ ہوتا رہے اور وہ ایک لمحہ بھی اپنے فرائض سے غافل نہ ہو۔ عبادات کی دوسری بڑی غایت یہ ہے کہ خود انسان میں مادی اور روحانی تنظیم پیدا ہو۔ اس میں اخلاقِ حسنہ پروان چڑھیں اور وہ صراطِ مستقیم سے نہ بھٹکے۔ خلیفہ صاحب نے عبادات کے اِس مفہوم کو اپنے مخصوص انداز میں واضح کیا ہے۔ ان کا مطمحِ نظر

---

[1] اِسلام کا نظریہ حیات ص ۸۳ - ۸۴

[2] اِسلام کا نظریہ حیات ص ۱۱۸

[3] ایضاً ص ۱۲۳

یہ ہے کہ دعائیں اور عبادت بھی انسان کی فطرت ایمانیہ کا ایک جز ہیں۔ وہ ایسے مدعیانِ ایمان سے اتفاق نہیں رکھتے، جو یہ کہتے ہیں کہ خدا کسی کو خوش کرنے کے لیے فطرت کا طریقِ کار نہیں بدل سکتا۔ ان کے نزدیک یہ خیال کسی حد تک صحیح ہے مگر اپنی بسیطیت کے تصور میں غلطی کرتا ہے۔ عبادات کے حقائق کو خلیفہ صاحب سیدھے سادے الفاظ میں یوں بیان کر جاتے ہیں کہ پیچیدگیاں سامنے کی باتیں معلوم ہونے لگتی ہیں۔ کہتے ہیں

"عبادت روحانی نظام کی زندگی سے تعلق رکھتی ہے جو ایسے افراد کی اعانت کرنا اور زندگی بخشنا ہے جو اپنا حیاتی رشتہ مرکزی تخلیقی محرک کے ساتھ برقرار رکھنے کی جدوجہد کرتا ہے۔ جو شاخ اپنا رشتہ درخت سے توڑ لیتی ہے، وہ مرجھا جاتی ہے۔ ایسے ہی ہم بحیثیت ارواح پژمردہ ہو جاتے ہیں اگر ہم اپنا تعلق شجرِ حیات یعنی خدا سے منقطع کریں۔ عبادت خدا کے ساتھ ہماری یگانگت کا احساس ہے اور اس احساس سے ہم حقیقی غذا پاتے ہیں۔ خدا پالنے والا اور پرورش کرنے والا ہے۔ لیکن یہ پرورش یا پرداخت صرف اس صورت میں ممکن ہے جب ہم اپنی زندگی کا رشتہ اس کے ساتھ قائم رکھیں۔ وہ جز جو کل کے ساتھ یگانگت حاصل کرتا ہے، وہ کل کی زندگی میں شریکِ کار ہوتا ہے۔ اس شرکت کے نتائج ہمارے وجود کے ہر عضو سے نمایاں ہوتے ہیں۔ عبادت ایک کیفیت ہے، جس میں ایک محدود غیر محدود سے ربط پیدا کرتا ہے۔ جب ہم قرآن میں پڑھتے ہیں کہ جس وقت خدا نے ہم کو پیدا کیا تو اپنی روح ہم میں پھونکی تو اس کا صرف یہی مفہوم ہوتا ہے کہ روحانی نظام کی روح یعنی روحِ حق تعالیٰ نے اپنا قلبی اور جانی رشتہ ہر فرد و بشر کے ساتھ قائم کر لیا ہے۔"[1]

خلیفہ صاحب عبادت کی حقیقت کو واضح کرنے کے بعد اس کی کیفیت و کمیت کی طرف آتے ہیں اور اسلامی تعلیمات کے آئینہ میں اس بات کا بھی ذکر کرتے ہیں کہ ایک انسان کی عبادت دوسرے انسان کی عبادت سے مختلف ہوتی ہے۔ نیز اس میں مدارج کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔

علمی نقطۂ نظر سے وحشی قبیلوں سے لے کر تہذیب یافتہ معاشرے تک عبادت کے درجے اور ان کا مفہوم واضح کیا جا سکتا ہے۔ خلیفہ صاحب ایسے اشخاص کے نظریات کو بھی اپنے دلائل کی روشنی میں رد کرتے ہیں، جن کا خیال یہ ہے کہ مذہب غلامی کا طوق انسانوں کی گردنوں میں ڈالتا ہے۔ یا ایسی خواب آور

---

[1] اسلام کا نظریہ حیات ص ۱۵۸ ـ ۱۵۹ ۔

دوا ہے جو انسانیت کی رُوح کو کھائے جا رہی ہے۔ آپ اطاعت کے اِس غلط مفہوم کا ایک ہی جملے میں جواب دیتے ہیں۔

"جب ہم سے کہا جاتا ہے کہ ہم اس کی اطاعت کریں تو گویا ہم کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ ہم زندگی میں عقل و انصاف کی اطاعت کریں"۔[۱]

اخلاق

حیات و کائنات کے تعلق پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ ان میں ایک ایسا رابطہ ہے جو معیّن اصولوں ہی سے استوار رہ سکتا ہے۔ اس رابطے یا معیّن اصولوں کو اخلاق کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ حیاتِ انسانی ارتقا کے نقطۂ نظر سے دیگر اشیائے عالم کی بہ نسبت زیادہ مکمل اور ترقی یافتہ ہے۔ اُن میں آزادی نہیں پائی جاتی۔ وہ پابند اور اپنے اپنے دائرہ ہائے عمل میں مقید ہیں۔ یہ شرف صرف حیاتِ انسانی کو حاصل ہے کہ اس کی تکمیل آزادی سے ہوگی۔ لیکن جس طرح حیات کے نچلے طبقے یا حیات خود آئینِ ضوابط کی پابند ہے، اس طرح وہ بلند ترین درجوں میں بھی ضابطوں اور پابندیوں سے رہائی نہیں پا سکتی۔ اخلاقی اصول اور اخلاقی قدریں (MORAL VALUES) اپنے اعلیٰ ترین مفہوم میں حیات کو اس کے ارتقائی سفر میں صراطِ مستقیم سے بھٹکنے نہیں دیتی۔ اگر دریا کناروں کے اندر بہنا چھوڑ دے اور قدرت کی تنظیم سے انحراف کر جائے تو اس سے استفادہ کی تمام صورتیں کالعدم ہو جائیں۔

خلیفہ صاحب اِس مسئلے پر روشنی ڈالنے سے پہلے اخلاقیات کے بارے میں دو باتوں کا حل ضروری سمجھتے ہیں۔ اوّل یہ کہ "اخلاقیاتِ اسلام" اسلام سے الگ کوئی شئے نہیں۔ دوسرے حکمیاتی اخلاقیات جس کو خیرِ اعلیٰ کی تلاش، نصب العین، مقصد یا مقصدِ اولیٰ کا نام دیتی ہے، وہ دراصل مذہب میں تلاشِ حق کے مترادف ہے۔ یہ محض اصطلاحات کا فرق ہے۔ دراصل افلاطون جس شئے کو خیر کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ اس نے اِسلام میں خدا کا رُوپ دھار لیا ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک اخلاقیات کو اسلام سے الگ کر کے سمجھایا یا پرکھا ہی نہیں جا سکتا۔ اخلاقیات جیسا کہ پچھلی سطور میں ذکر کیا گیا ہے، ایک ضابطے ایک پابندی کا نام ہے۔ اُدھر اسلام خود ایک ضابطہ اور پابندی ہے۔ لہٰذا اخلاقیات اور اسلام الگ الگ ضابطے قرار

---

[۱] اسلام کا نظریۂ حیات ص ۱۸۱

نہیں دئیے جا سکتے۔ اسلام کی روح اخلاقیات ہے اور اخلاقیات کی جان اسلام ہے۔ خلیفہ صاحب اسلام کے آئینہ میں اخلاقیات کی روح کو ایسے دلنشین انداز میں پیش کرتے ہیں کہ مطالب و مفاہیم پر بہ آسانی دسترس حاصل ہو جاتی ہے۔ انھوں نے جس طرح خدا کی یگانگت کو واضح کیا ہے کہ یہ یگانگت موجوداتِ عالم کی بھی رُوحِ رواں ہے، اس طرح اخلاق کے بارے میں یہ نکتہ پیدا کیا کہ اخلاق بھی قوانین اور ضابطوں کی یگانگت سے اپنا رشتہ جوڑے ہوتے ہیں۔ خلیفہ صاحب اِس مسئلے کو کچھ اس طرح واضح کرتے ہیں۔

"فلسفیانہ اخلاقیات کی طرح اسلام کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ تمام مقاصد ایک آخری مقصد میں جاکر مل جاتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے؟ اسلام کے پاس اس کا ایک سادہ جواب ہے۔ موجودات کی وحدت سے زندگی کی نمود ہوتی ہے، جو خدا کی یگانگت کا ظہور ہے۔ مادی کائنات بھی ایک وحدت ہے کثرت نہیں۔ کائنات وحیات اور نفسِ وحدت بھی کثرت سے متصف ہے۔ باوجود اس تمام رنگا رنگی کے موجودات کا مقصد یک رنگ ہے اور یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ تمام قوانینِ فطرت کسی ایک ہی قانونِ وحدت کے برگ وبار ہیں۔ اخلاقیات کو بھی کسی ایک قانون، قانونِ وحدت وکثرت کے موافق ہونا چاہیئے"[۱]

اخلاق کی اس فلسفیانہ توجیہہ کے بعد خلیفہ صاحب نیکی و بدی کی حقیقت ان الفاظ میں آشکار کرتے ہیں۔

"اسلام کی رو سے نیکی اور بدی کا مسئلہ نقد و نسیہ دونوں پر مشتمل ہے۔۔۔ نیکی و بدی کے بدلہ کے متعلق قرآن کہتا ہے کہ یہ ہر لحظہ ضبطِ تحریر میں لائے جاتے ہیں۔ اور اس ترازو سے وزن کر لیے جاتے ہیں، جس میں ذرا برابر غلطی کا امکان نہیں۔ انسان کی زندگی کا تعین کسی خاص گناہ سے نہیں ہوتا بلکہ گناہ و ثواب کے اس میزان سے ہوتا ہے جو اس سے سرزد ہوتے ہیں"[۲]

فلسفہ خیر و شر

حیات وکائنات کے مظاہر پر غور کرنے کے بعد صوفیائے کرام فلاسفہ اور حکما نے اس مسئلہ پر مختلف نقطہ ہائے نظر سے بحث کی ہے۔ پہلے گروہ کے بیشتر حکما اس خیال کے حامی ہیں کہ حیات وکائنات خیر و شر کے مجموعے سے تشکیل پاتی ہے۔ اسی گروہ کے بعض حکما کا نظریہ ہے کہ حیات فی نفسہٖ رنج والم اور دُکھوں

---

[۱] اسلام کا نظریہ حیات ص ۲۰۲

[۲] اسلام کا نظریہ حیات ص ۲۱۴ — ۲۱۵

کا دوسرا نام ہے۔ مہاتما بدھ جب یہ کہتا ہے کہ "پیدائش دکھ ہے" تو وہ سراسر حیات کے اِس تصور کا ابطال کرتا ہے، جسے خیر کہتے ہیں۔ تمام ہندو فلاسفہ جب تک کہ وہ خدائی وحدانیت کے تصور سے دوچار نہیں ہوتے خیر و شر کی حقیقت واضح کرنے میں قاصر رہے ہیں۔ خیر و شر کے اسلامی تصور سے قطع نظر مسلمان صوفیا کا یہ مسلک رہا ہے کہ حیات و کائنات کی ہر شے "خیر" کا آئینہ ہے۔ دنیا میں موت کی کارفرمائی، زلزلوں اور آندھیوں کی تباہ کاری، بیماریوں اور دکھوں کی یورشیں سطحی فکر کے لیئے یقیناً "شر" کا حکم رکھتی ہیں۔ مگر سوچ کی یہ سطح اتنی پست اور حقیر ہے کہ فطرت کی اس مشیت کا سراغ نہیں لگا سکتی، جو سرتا سر حکمت سے پُر ہے۔ "انسان" اور "نفس انسان" فرد اور اجتماع کے مصداق ہیں۔ ذات واحد اور وہ بھی محض محسوسات کی حد تک حقائق اشیا کا اندازہ لگانے میں یقیناً ٹھوکر کھائے گی۔ چنانچہ صوفیائے کرام نے بڑے شدّ و مد سے یہ بات دُہرائی کہ حیات کائنات میں ہر جگہ خیر ہی خیر کارفرما ہے۔ لیکن اگر کہیں شر کا وجود ہے تو وہ ذاتِ خداوندی سے معرضِ وجود میں نہیں آیا۔ بلکہ اس کی ذمہ داری ہمارے نفوس پر عائد ہوتی ہے اِس باب میں خلیفہ صاحب یوں رقمطراز ہیں۔

"فطرت میں ہم تعمیر کے ساتھ تخریب بھی دیکھتے ہیں۔ یہاں حیات کے ساتھ موت اور فنا موجود ہے خود حیاتِ انسانی، طبعی اور اخلاقی خرابیوں سے مملو ہے۔ جب خدا ہمہ تواں اور ہمہ خیر ہے تو پھر شر کسی صورت میں بھی کیوں باقی ہے؟ . . . . قرآن یہ دعوے کرتا ہے کہ خدا کو یہ اختیار ہے کہ وہ جو چاہے اور جس چیز کا ارادہ کرے وہ پورا کرے۔ کوئی چیز ایسی نہیں جو اس کے ارادے کی مخالفت کر سکے۔ جب وہ کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ صرف لفظِ کُن" کہہ دیتا ہے اور وہ موجود ہو جاتی ہے لیکن قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ اس کا ارادہ اس کے قوانین کے تابع ہے۔ یہ عقلی ارادہ ہے۔ یہ قدرتِ کاملہ قیود عائد کرتا ہے جو سنتِ الٰہی اور ضروریاتِ تخلیق کے مدِّنظر خود عائد کردہ ہیں"[1]

خدا کے پاس ہر چیز کے بے انتہا ذخیرے ہیں۔ لیکن وہ اُن کو ایک انداز سے ظاہر اور پیدا کرتا ہے۔
"تم سنتِ الٰہی میں کبھی تبدیلی نہ پاؤ گے۔ . . . حقیقی تضاد کوئی شے نہیں۔ اس لیئے وہ خدا کے بارے میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر ہمہ تواں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بلا کسی قانون کے کوئی کام کیا جائے یا قانون

۱؎ اسلام کا نظریہ حیات ص ۱۱۷

بنا کر اسے خود سرانہ طور پر توڑ دیا جائے تو اسلام ایسے ہمہ تواں تصور کی تردید کرتا ہے۔ کائنات یک رنگیوں کا نظام ہے اور عقل خود اپنے ممکنات اور ناممکنات رکھتی ہے۔ خدا کی فطرت اور عقل بے بصر اور خود سرانہ نہیں ہے۔ خدا جو چاہتا ہے وہ پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس کا ارادہ پُر از مصلحت ہوتا ہے۔ وہ جو کچھ بھی تخلیق کرتا ہے اس کے سببِ عقلی کو ظاہر کرتا ہے۔ تخلیق نطقِ الٰہی کو معروضی شکل دیتی ہے۔ اصلاً ناممکن اور متناقض بالذات کو قدرتِ کاملہ وجود نہیں بخشتی۔"[1]

شر کی وضاحت کرتے ہوئے خلیفہ صاحب پھر فرماتے ہیں۔

"فطرت عالم گیر قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے اور وہ اس میں کسی شخص کا لحاظ نہیں کرتی۔ یہ قوانین معقول ہوتے ہیں اور بھلائی کے لئے کام کرتے ہیں۔ بعض اوقات ان کا عمل ہمارے مفید مطلب نہیں ہوتا، تو ہم ان کو شر کا نام دیتے ہیں۔ کائنات میں شر کا مسئلہ خود کائنات سے پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ ہماری کوتاہ نظر تشبیہیت اور انسانی جذبات کو خدا سے متصف کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔"[2]

علت و معلول کے آئینے میں حیات کا تصوّر

کائنات کی ہر شے علت و معلول کی زنجیر میں جکڑی ہوئی ہے۔ کسی واقعہ یا کسی شے کو اس سے الگ کر کے نہ تو اس کے بارے میں کوئی حکم لگایا جا سکتا ہے اور نہ مقدمات پیدا کئے جا سکتے ہیں۔ دیگر کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ کسی بھی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتا۔ جہاں فطرت کے ظواہر میں اس کا تسلسل ملتا ہے، وہاں اس کے باطن میں بھی یہی قرینہ پایا جاتا ہے۔ علت و معلول کا یہ سلسلہ بالآخر تمام علتوں کی علت یعنی خالق مطلق پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ حیات و کائنات میں ان علتوں کی حیثیت کیا ہے اور پسِ پردہ یہ کن حکمتوں کو آشکارا کرتی ہیں، اس کے بارے میں خلیفہ صاحب یوں رقمطراز ہیں۔

"اگر ہم لفظ علیت کو ضروری اور ناگزیر نتائج کے لئے بھی استعمال کریں تو ہم کو قرآن کے موجب یہ ماننا پڑے گا کہ تمام علیت کی حقیقت خالق کی مشیت ہے۔ ایک منظم کائنات کی تخلیق کے بعد اپنی مشیت سے دست بردار نہیں ہو گیا۔ مادی طبیعیات اس پر زور دیتی ہے کہ طبیعی علت بھی اندھی اور

---

[1] اسلام کا نظریہ حیات ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸

[2] اسلام کا نظریہ حیات ص ۱۲۳

میکانی ہے اور اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ حیات اور نفس کو بھی میکانی علیت کے طریقوں پر بیان کیا جائے ان کوششوں کا ناکام ہونا قطعی ہے کیونکہ عضویت اور اس کے بالارادہ افعال کی تشفی بخش تشریح میکانی قوانین کے ذریعہ نہیں کی جاسکتی۔ عضویت کے فعل و اثر کی محض میکانی فعل و اثر سے اب قطعی طور پر تفریق کی جاچکی ہے۔ عضویاتی تخلیق و نمو کا مقصد تلاش اعمال ہیں مگر تمام عضویاتی زندگی مادی عالم میں کارفرما رہتی ہے۔ اس لیے ہم کسی عضویت میں دونوں کے فعل و اثر باہم پیوستہ اور پہلو بہ پہلو کارفرما دیکھتے ہیں۔ لیکن چونکہ حیات میزان وجود میں مادہ سے زیادہ وزن رکھتی ہے اس لئے مادی فعل و اثر حیاتی فعل و اثر کے تابع ہوتا ہے۔ میکانیت غایتی اور مقصد تلاش حرکات کے تابع ہوتی ہے۔ اگر تسلسل و ترتیب مادی حوادث میں مطلق اور واقعی فعل و اثر کا نتیجہ ہے تو ان میں حیات کا وجود نہیں ہوسکتا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ طبقہ وجود کا فعل و اثر ادنیٰ طبقہ کے وجود کے فعل و اثر میں تبدیلی اور تغیر پیدا کرسکتا ہے[1]

خلیفہ عبدالحکیم کی فکری شخصیت کا دوسرا اہم پہلو اس جگہ ظاہر ہوتا ہے۔ جہاں وہ اسلامی تصوف کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اہم بات یہ ہے کہ خلیفہ صاحب نے تصوف کی شرح مغربی فلسفے کی مدد سے نہیں کی۔ بلکہ ان کی معلومات اور تحریک کا منبع صوفیائے اسلام کے اقوال و تعلیمات ہیں خلیفہ صاحب کے ہاں تصوف کا مقام معلوم کرنے کے لئے ان اصطلاحوں کا مطالعہ ضروری ہے۔ جو صوفیانہ تجربات کی علامتیں ہیں۔ خلیفہ صاحب نے ان اصطلاحوں کی تفسیر کے لئے کوئی الگ کتاب تو نہیں لکھی، البتہ حکمت رومی، تشبیہات رومی اور فکرِ اقبال میں جہاں ان مسلمان فلسفیوں کے خیالات کی تشریح کی گئی ہے۔ وہاں بین السطور میں تصوف کے بعض رموز و اسرار کے بارے میں خلیفہ صاحب کی اپنی آرا بھی موجود ہیں۔ جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ خلیفہ صاحب جدید علوم سے بہرہ یاب ہونے کے باوجود مغربی مفکرین سے متاثر نہیں ہیں، اور اسلامی تصوف کو مسلمان صوفیا کے اقوال و ملفوظات کے درمیان رکھ کر ہی دیکھنا پسند کرتے ہیں۔ بے وجہ تاویلوں اور ذہنی تجدد سے اصطلاحوں کو مجروح نہیں کرتے۔

---

[1] اسلام کا نظریہ حیات ص ۵۲