عالم خوند میری

سرسیّد سے اقبال تک ذہنی سفر

دانش وری کی روایت

انیسویں صدی کے دوسرے نصف حصّے میں اسلامی ہندمیں ابھرنے والی جدیدیت کی تحریک کا بنیادی اور اہم وصف اس کی جامعیت تھا جو انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تقریباً تمام شعبوں پر محیط تھی۔ اس تحریک نے تعلیم، سیاست، قانون، عقل اور فکری آزادی، انسان کی باطنی اور روحانی زندگی، انسان اور خدا کے ربط، اور انسان اور انسان کے ربط، ان تمام عناصر کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔ اس وجہ سے اس دَور کے فکری اور علمی مباحث، تیسری اور چوتھی صدی کی اسلامی دُنیا کے مباحث کی یاد دلاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ اس تحریک کے علم برداروں میں ہمیں الفارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، نظّام، جاحظ، ابن رشد کی سی بلند شخصیتیں نظر نہیں آتیں، جن کے افکار اور جن کے طرزِ فکر میں مجموعی انسانی تہذیب کو متاثر کرنے کی طاقت اور صلاحیت تھی۔ لیکن اس امر میں بھی شبہے کی گنجائش نہیں کہ اس دَور کے اسلامی اہلِ فکر نے "ہندوستانی اسلام" کو ذہنی اور تہذیبی حیثیت سے ایک خود مختار (AUTONOMOUS) درجہ عطا کیا ہے۔ جہاں اُنھوں نے اسلام کی عالم گیر حیثیت کو برقرار رکھا، وہیں اُنھوں نے اپنی فکر کو ان خاص تقاضوں سے مربوط بھی کیا جن سے اس دور میں اسلامی ہند دوچار تھا۔ آفاقیت اور عالم گیری محض ایک نعرہ یا مجرد تصوّر بن جاتے ہیں، اگر یہ مخصوص زمانی، مکانی اور تاریخی تقاضوں سے بے نیاز ہوجائیں۔ ایسی ابدیت جس کا زمانے کے بہاؤ سے ربط نہ ہو، عدم محض کے قریب تر پہنچ جاتی ہے۔ زمانے سے ربط ہی ابدیت کو معنی اور مفہوم عطا کرتا ہے۔ ابدیت، زمانے اور تاریخ ہی میں اپنا اظہار

کرتی ہے اور اسی اظہار میں" زمانہ " وجود کی ایک شان اور اس کا ایک مظہر بن جاتا ہے۔ ابدیت کا ادراک انہی لمحوں میں ہوتا ہے، جب یہ زمانے کو کاٹتا ہوا گزرتا ہے۔ ابد اور زمانی نظام، ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں رہتے، یہ ہمیشہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن ہمارا ادراک اس اتصال اور تقاطع کو پہچانتا نہیں، اور اسی لیے ہمارا شعور یا تو ابد کی ایک سیر میں محو ہوجاتا اور زمانے سے بے نیاز ہوجاتا ہے یا پھر گردش ایام میں اسیر ہوجاتا ہے اور اعلیٰ ترین اقدار اور مقاصد سے کنارہ کش ہوجاتا ہے۔ یہ دونوں احوال بہر حال محرومی پر ختم ہوتے ہیں، ہر چند کہ محرومی کے انداز مختلف ہوتے ہیں۔

ابد اور زمانے کے گہرے ربط کا شعور ہی زمانے کے ادوار، ماضی، حال اور مستقبل کو معنویت عطا کرتا ہے۔ اگر یہ شعور ایک طرف ان ادوار کو باہم دگر متحد اور مربوط کرتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسے ماورا سے زمانے کے بہاؤ کو مربوط کرتا ہے جن سے زمانہ باہر نہیں ہوتا بلکہ جو زمانے کی رفتار کا ایک اعتبار سے منبع اور سرچشمہ ہوتا ہے۔ جس لمحے زمانے کا ادراک ابد کے شعور سے اپنا رشتہ جوڑ لیتا ہے، انسان اپنے وجود کو کائناتی جبر میں گرفتار محسوس کرتا ہے اور اس طرح جب ابد کا عرفان زمانے کے ادراک پر محیط نہیں ہوتا، آزادی کا ادراک لمحاتی ہوجاتا ہے اور تاریخ کے STURCTURE سے نہ صرف بے تعلق ہوجاتا ہے بلکہ تاریخ پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت بھی کھو دیتا ہے۔

یہاں اس امر کا ذکر ضروری ہے کہ زمانے کے ادراک اور ابد کے شعور کا کامل ربط (یا مشہور شاعر ٹی ایس ایلیٹ کے الفاظ میں ان دونوں کے تقاطع کے عرفان کا منصب) صرف انبیا ہی کی شخصیت میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے انبیا کی زندگی ابد کی سیر اور زمانے پر فتح کی عبارت بن جاتی ہے۔ انبیا کے اس اسوے پر عمل کرنے کا اصلی مفہوم یہی ہوگا کہ انسان اس صلاحیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

اس تمہید کا مقصد اس سوال پر غور کرنا ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو کسی تحریک کو باطنی طور پر" اسلامی " کا وصف عطا کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس تحریک کا " اسلامی " ہونا ایک نصب العین ہے جو پوری طرح امر واقعہ نہیں بنتا۔ یہیں شخصی زندگی، اجتماعی نصب العین

سے الگ ہوجاتی ہے اور تحریک کا معیار وہ مقاصد بن جاتے ہیں جن کی تکمیل اور جن کا حصول تحریک کا مدعا ہوتے ہیں۔

انیسویں صدی کی تحریک جدیدیت کے اثرات

انیسویں صدی کی جدیدیت کی تحریک مجموعی طور پر ان مقاصد کے حصول پر مشتمل تھی جو اسلامی ہند کے معاشرے کو ایک نئی فکری سمت اور روایت عطا کر سکتے ہیں۔ اسی لیے اس تحریک نے روایت زدہ اور ماضی اسیر ماحول میں ایک تلاطم پیدا کر دیا اور اس کے مخالف اور حامی ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہو گئے۔ ہر چند کہ اس تحریک نے زندگی کے تمام شعبوں کو متحرک کیا لیکن اس کی باطنی خصوصیت اس کا وہ جوشِ حیات اور وفورِ شوق تھا جس نے فکری اور روحانی زندگی کے مسائل کو اپنے ہم عصروں کے سامنے ایک پُرجوش طریقے سے پیش کیا۔ فکری مسائل ایک عرصے سے خوابیدگی کا شکار تھے۔ روایت کی طاقت نے نمو اور ارتقا کے میلانات کو تقریباً بے اثر کر دیا تھا۔ فکری اور روحانی اقدار کو اولیت دینے کا رجحان اس نئے عصری روایت کا آفریدہ تھا کہ انسانی ذہن ہی ترقی اور تبدیلی کا کام کرتا ہے۔

یہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کا غالب رجحان تھا۔ ارتقا کے ہمہ گیر نظریوں نے انسانی ذہن کو ایک نئی طاقت عطا کر دی تھی۔ اس عصری رجحان کے مطابق تصورات کی کشمکش ہی میں نئی دُنیا اور نئے انسان کی تخلیق کی طاقت پنہاں تھی۔

انیسویں صدی کے آخری دور میں، کارل مارکس نے ایک "نئی قدر" کی دریافت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بیسویں صدی میں سماجی، معاشی انقلاب کو ذہنی اور فکری انقلاب کی اصلی علت قرار دیا گیا۔ لیکن جس دور کا یہاں ذکر ہے وہ ابھی تک مارکس کے اس نقطۂ نظر سے آشنا نہ تھا۔ یورپ کے صنعتی اور سیاسی انقلابات ہی اس کا مطمح نظر تھے۔

جملہ معترضہ کے طور پر اس مقام پر اس جانب اشارہ بے محل نہیں کہ فکری تاریخ کی PERIODICITY میں، ذہنی انقلاب اور تبدیلی کا تصور بہر حال معاشی اور سماجی

انقلاب پر تقدم رکھتا ہے۔ اسی لیے فکری اور ذہنی انقلاب کی تحریک تہذیب کی تاریخ میں" انسانی شعور کو آنے والے دَور کے عظیم تر اور عمیق تر انقلاب کے لیے تیار کرتی ہے۔ انسانی شعور وہ نقطۂ منور ہے جو ایک طرف تو پیچھے کی طرف یا ماضی کا عرفان حاصل کرتا ہے تو آگے کی طرف مستقبل کے امکانات کا فکری اور روحانی سطح پر احاطہ کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شعور کی اسی مجموعی حرکت کا نام تاریخی شعور ہے۔

یہی تاریخی شعور، جدیدیت کی اس تحریک کا اہم عنصر تھا۔ اگر اس تاریخی شعور کا عمل مسلسل اور متواتر رہتا تو اسلامی ہند کی تاریخ آج شاید مختلف ہوتی۔ لیکن یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس شعور نے بالآخر روایت کے آگے ہتھیار ڈال دیے اور تجربے اور روایت کی کشمکش میں روایت نے تجربے کو مات دے دی۔

یہ طے کرنا مشکل ہے کہ آیا اس شکست میں تاریخی جبریت کا عنصر کارفرما تھا، اور یہ بحث فکری سفر سے متعلق ہے۔ اسی لیے اس شکست کو ایک امرِ واقعہ کے طور پر قبول کیا جا سکتا ہے اور اسباب کے مسئلے کو کسی دوسرے موقع کے لیے اُٹھا رکھا جا سکتا ہے۔

تحریک جدیدیت کا آغاز سر سیّد سے ہوا۔

جدیدیت کی اس تحریک کا، جس کا آغاز سر سید احمد سے ہوا، ایک اہم بلکہ غالب پیش مفروضہ (PRESUPPOSITION) یہ تھا کہ اسلام یعنی کتاب اور پیغمبر اسلام کی زندگی صداقت یا TRUTH کا ازلی اور ابدی سرچشمہ ہیں اور انہی SOURCES کی روشنی میں اور ان کی نئی تعبیر ہی سے ذہنی اور فکری تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے۔ سر سید اس عالمی رجحان سے پوری طرح متاثر اور متفق تھے کہ انسان تبدیلی پذیر ہے اور انسانی موقف کو بدلا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ تبدیلی اس طرح ہونی چاہیے کہ تاریخی تشخص یا HISTORICAL IDENTITY برقرار رہے۔ ان کے وہ ہم عصر جو ان سے متفق نہ تھے شاید ان سے تعارض نہ کرتے، اگر ان کی بات صرف اس حد تک مجردات کی سطح پر رہتی۔ لیکن اُنھوں نے تاریخی تشخص کا ایک ایسا مفہوم پیش کیا جو روایت سے نہ صرف یہ کہ مختلف تھا بلکہ ٹکراتا بھی

رکھتا تھا ۔ تاریخی تشخص کا ایک طریقہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حال اور ماضی کے فرق اور اختلاف کو نظر انداز کر دیا جائے اور یہ فرض کر لیا جائے کہ ماضی اور حال کا تعلق، ابد کے لمحات کا ہے یعنی کیفیت اور کمیت میں یہ ایک دوسرے سے منفرد نہیں ہیں۔ سر سید نے تشخص کی اس تعبیر کو رد کر دیا ۔ اس کے برخلاف اُنھوں نے تاریخی IDENTITY کو مقاصد، اقدار اور نصب العین کی IDENTITY کے مرادف قرار دیا، جن کے اظہارات مختلف تاریخی ادوار میں مختلف انداز سے ہوتے ہیں ۔ یعنی یہ کہ مقاصد اور اقدار جن افکار اور جن ادارات کے توسط سے اپنے اظہارات کرتے ہیں وہ مقاصد کے مقابلے میں صرف ثانوی اہمیت رکھتے ہیں اور اسی لیے تاریخی IDENTITY ان ادارات اور افکار کے تحفظ پر منحصر نہیں رہتی ۔

IDENTITY یا تشخص کا اصول ایک ایسی کائنات میں کارفرما ہے جس کا اصول تبدیلی اور تغیّر ہے اور اسی لیے تاریخی عمل میں IDENTITY کا ادراک تغیر اور تبدیلی ہی کے وسیلے یا MEDIUM میں ممکن ہے یعنی یہ کہ IDENTITY کا تصوّر ایک جدلیاتی یا DIALECTICAL نوعیت رکھتا ہے، یقیناً اس IDENTITY کا ایک موضوعی یا SUBJECTIVE پہلو بھی ہے، لیکن اس موضوعی پہلو کی تعین اور تقدیر تہذیبی عمل یا CULTURAL PROCESS کے دوران ہی ہوتی ہے ۔ اسی طرح تہذیب بھی "وجود" کی ایک شان یا ایک MODE کے طور پر اپنے آپ کو پیش کرتی ہے اور یہی اس کا وجودیاتی رُخ ONTOLOGICAL ASPECT ہے ۔

سر سید احمد تہذیب کے اس پہلو کا شعور رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ اُنھوں نے اسلامی ہند میں شاید پہلی بار تہذیبی کثریت یا CULTURAL PLURALISM کا اعتراف کیا ۔ مذاہب کے تقابلی مطالعے کی جانب ان کا رجحان ان کے اساسی اکثریتی نقطۂ نظر کا اظہار تھا ۔ اسلام کا تاریخی مطالعہ ایک بالکل نیا رجحان نہیں تھا ۔ اسلام کے دورِ عروج میں شہرستانی، ابنِ حزم اور البیرونی نے اس کی بنیاد رکھی تھی لیکن تہذیبی موضوعیّت کا جو انیسویں صدی کی پیداوار ہے، پرتو ، ہمیں پہلی بار سر سید کی تحریروں میں نظر آتا ہے ۔ اسی تقابلی مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ سر سید نے اسلام اور عصری عالمی کلچر کے ربط کے اہم سوال

کو جذبات سے عاری ایک سائنٹیفک انداز میں پیش کیا۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اسی اہم سوال نے اُنھیں مذاہب کے تقابلی مطالعہ پر ابھارا۔ سبب کچھ ہی ہو، اُنھوں نے دو امور کے درمیان ربط کو محسوس کیا۔ یہ مسئلہ آج بھی ہندوستانی اسلامی ذہن کے لیے الجھن کا باعث ہے کہ اسلام کلی عالمی کلچر سے نہ صرف یہ کہ بے نیاز نہیں رہ سکتا بلکہ ایک زندہ اور نمو پذیر مذہب کی حیثیت سے اس کے لیے اس عالمی کلچر سے تطابق کی کوشش بھی ضروری ہے۔

انسان کے مختلف دنیاؤں میں رہنے کے باوجود باہم ربط کی ضرورت

یہ صحیح ہے کہ انسان بہ یک وقت کئی دُنیاؤں میں رہ سکتا ہے، لیکن یہ ضروری ہے کہ ان مختلف دُنیاؤں کے درمیان ایک ایسا اندرونی ربط بھی قائم کیا جائے کہ یہ مختلف دُنیا میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے سے منسلک رہیں اور انسانی ذہن اپنی وحدت کو منقسم کیے بغیر ان مختلف دُنیاؤں میں سفر کرنے کے قابل رہے۔ یقیناً سائنس، مذہب اور سیاست کے عوالم مختلف ہیں اور ان کی نوعیتیں بھی جداگانہ ہیں، لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ زندگی کی منطق کچھ ایسی ہے کہ ایک ہی انسان کو بہ یک وقت ان مختلف عوالم میں زندگی بسر کرنا ہوتی ہے۔ اگر ان دُنیاؤں کے درمیان رابطہ ٹوٹ جائے تو پھر انسانی زندگی ایک شعورِ الم آمیز کا شکار ہو جاتی ہے، اور انسان کی مذہبی فکری تاریخ بھی اس امر کی گواہ ہے کہ اکثر ان مختلف عوالم کے درمیان ربط قائم کرنے کی کوشش میں انسانی فکر ایک عظیم سانحہ سے دوچار ہو جاتی ہے۔ یہ سانحہ، اس وقت ظہور پذیر ہوتا ہے جب ربط کی تلاش میں کسی ایک عالم کو مختلف عوالم پر تسلط قائم کرنے کی اجازت دے دی جاتی ہے۔ علمائے دین، سائنس اور سیاست پر مذہب کو مسلط کر دیتے ہیں تو سائنس کے شیدائی مذہب اور سیاست پر سائنسی طرزِ فکر کو حاوی بنا دیتے ہیں۔ اور سیاست داں مذہب اور سائنس کو عارضی سیاسی ضرورتوں کا تابع کر دیتے ہیں، ان تینوں صورتوں میں ایک استبدادی اور آمرانہ صورتِ حال پیدا ہو جاتی ہے۔

یہی رجحانات ہیں جو ازمنۂ وسطیٰ میں مذہبی آمریت کا سبب بنے تھے اور جو دورِ جدید میں سائنسی اور سیاسی آمریت کے لیے جواز فراہم کرتے ہیں۔ سر سید نے اسلامی فکری تاریخ میں شاید پہلی بار اس ذہنی تسلط کے خطرناک نتائج کا ادراک کیا اور یہی ادراک ان کی جدیدیت یا MODERNITY کی بنیاد بن جاتا ہے۔ انہیں قرونِ وسطیٰ کے مکتبی دینیاتی ذہن کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا تھا ۔ بلکہ اُنھوں نے اسی SCHOLASTIC THEOLOGIAN روایت میں تربیت حاصل کی تھی لیکن ۱۸۵۷ء کے بعد ہندوستانی معاشرے میں جو انقلاب آیا، اس نے ان کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب کیا۔ اس لحاظ سے سر سیّد اُن پہلے ہندوستانیوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے اس تبدیلی کے ہمہ گیر اور دُور رس نتائج کا ادراک کیا اور ایک اثباتی ردِ عمل کے لیے اپنے ذہن کو تیار کیا۔ اقبال نے ٹھیک کہا ہے :

"غالباً سر سیّد احمد خاں دورِ جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی۔ لیکن اُن کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی نئی تعبیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔"

اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں

اقبال کے اس بیان کے پہلے جزو کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ سر سیّد نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی صرف ایک جھلک ہی نہیں دیکھی تھی بلکہ اُنھوں نے اس مزاج کے بے پناہ امکانات کا پورا پورا اندازہ کر لیا تھا۔ یہیں سے اسلامی ہند کی فکر دو مخالف سمتوں میں بٹ جاتی ہے ۔ ایک تو مزاحمت کا راستہ ہے جسے علمائے عصر نے اپنایا اور جس کی کمال یافتہ شکلیں دارالعلوم دیوبند اور ندوۃ العلما ہیں۔ دوسرا راستہ سر سیّد کا تھا، جسے ہم تشکیلِ جدید اور تعمیرِ نو کے راستے کا نام دے سکتے ہیں۔ بعد کو شبلی نعمانی نے ایک درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی جس کو ہم مصالحت کا راستہ کہہ سکتے ہیں

مصالحت کا یہی تصور تھا جو ندوۃ العلما کی تشکیل میں شبلی کا راہ نما بنا ۔ لیکن بالآخر اس درمیانی راستے کا وہی حشر ہوا جو عام طور پر درمیانی راستوں کا ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا ماضی کی دریافت اور پھر ماضی کے بارے میں فخر سے ہوئی، جس نے بہت جلد اعتذار کا راستہ اختیار کر لیا اور بالآخر ندوہ اور دیوبند کے راستے اور اُن کی منزلیں ایک ہو گئیں۔ دونوں مختلف انداز میں مزاحمت کے راستے پر چل پڑے ۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی تصنیف "ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین" (قاہرہ ۱۹۵۱ء) اسی مزاحمت کی مکمل اور نسبتاً سنجیدہ تر تصویر پیش کرتی ہے۔ سرسید اور علما دونوں کے پیش مفروضے یکساں تھے۔ یعنی یہ کہ انسانی ذہن ہی انسانی تبدیلی میں فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہے۔ ایک نے جدید یونیورسٹی کے تصور کو اپنایا تو دوسرے نے قدیم درس گاہ کے نمونے میں مراجعت تلاش کی ۔ اسی لیے ایک کی منزل مستقبل کی سمت میں تھی تو دوسرے گروہ کی ماضی کی جانب ۔

سرسید اپنی تصنیف "تفسیر القرآن" کے دیباچے " تحریر فی اصول التفسیر" میں اپنے MOTIF یا مدّعا کو صاف الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ وہ اپنے دور کے چیلنج کا ذکر کرتے ہیں اور پھر اپنی اس خواہش کا اظہار کرتے ہیں کہ :

> "جس طرح اگلوں نے مذہب کی حمایت کی فلسفہ یونانی کا مقابلہ کیا اور یا تو مسائل مذہبی کو فلسفہ یونان کے مطابق کر دکھایا یا اُن دلائل کو غلط کر دیا یا مشتبہ، اسی طرح آج جدید حکمت اور فلسفے کے چیلنج کا مقابلہ کرتا ہے۔"

سرسید پرانی تطبیق کی ناکامی سے واقف ہیں۔ کیونکہ فلسفہ اور طبیعاتِ یونانی بھی جس کی بنا پر اس زمانے کے علما نے بہت سے مذہبی مسائل قائم کیے تھے، علومِ جدیدہ سے غلط ثابت ہوا ہے اور علوم جدیدہ کے دلائل صرف قیاسی اور فرضی نہیں رہے بلکہ تجربے اور عمل نے ان کو درجۂ مشاہدہ تک پہنچا دیا ہے ۔

ابن رشد اور سرسید کی فکر میں فرق

جدید سائنس اور حکمت کے اس امتیازی وصف کے بارے میں ان کے پختہ ادراک

نے انھیں قرونِ وسطیٰ کے اسلام کے سب سے بڑے عقلیت پسند مفکر ابن رشد کے دو صداقتوں کے راستے کو اپنانے سے بچالیا - ابن رشد عقل کی روشنی سے عامۃ الناس کو اس لیے محفوظ یا محروم رکھنا چاہتا تھا کہ وحی کی علامتی صداقت، اس کے نزدیک ان کے لیے کافی تھی - ابن رشد کے اس اشرافی یا ARISTOCRATIC نقطۂ نگاہ کا محرک اس کا اپنا SOCIAL APRIORI تھا کہ خواص یا ELITE اور عوام میں فاصلہ ہمیشہ معیّن اور مستقل رہتا ہے - لیکن سرسیّد کو زمانے کی تبدیلی اور جمہوری رو کا ادراک تھا -

سورۃ الاعراف کی تفسیر کے ضمن میں ایک مقام پر وہ اشارہ کرتے ہیں، علم و حکمت کی فراوانی اور عام لوگوں تک ان کی رسائی نے ایک اہم تبدیلی پیدا کر دی ہے، اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ اب خواص اور عوام کے درمیان فاصلہ معیّن اور مستقل نہیں رہا اور اسی لیے اس متغیر پذیر فعل یا FLUCTUATING GAP نے پُرانے موقف کو بھی تبدیل کر دیا ہے - اب شکوک و شبہات تیزی کے ساتھ ایک ذہن سے دوسرے ذہن تک سفر کرتے ہیں - اور یہ ضروری نہیں رہا کہ یہ سفر دانستہ اور شعوری سطح ہی پر رہے یعنی سائنٹیفک مزاج، اب عالمی انسانی کلچر کا ایک جزو بن رہا ہے - اور اسی لیے علامات کی تعبیر مزید علامتوں کے ذریعے نہیں ہونی چاہیے بلکہ ان علامتوں کی تعبیر جن کے ذریعے مذہبی ذہن حقائق کا ادراک کرتا ہے، معروضی اور معقولی زبان میں پیش کی جانی چاہیے -

اس حقیقت کا ادراک کہ مذہب یا وحی کی زبان علامتی یا SYMBOLIC ہے، پہلے ہی دور کے فلسفیوں، ابن سینا اور الفارابی نے کر لیا تھا - لیکن اُنھوں نے مذہب اور حکمت یا وحی اور عقل کے ربط کو اسی علامتی سطح پر باقی رکھنے کی کوشش کی جس کا نتیجہ تاویل کی فراوانی کی صورت میں نمودار ہوا - یہ راستہ فلسفیوں، باطنیوں اور اخوان الصفا کے مصنفوں کا تھا - اس کا ایک اثر یہ ہوا کہ اس علامتی زبان کی بنیاد پر ایک سرّی نظام OCCULT SYSTEM یا قریب قریب ایک مائتھالوجی کی عمارت کھڑی ہوگئی -

اسلام کی تاریخ میں مائتھالوجی کی تعمیر دو راستوں سے ہوئی

اسلام کی دینیاتی تاریخ میں دو راستوں سے مائتھالوجی کی تعمیر اور تشکیل ہوئی ۔ ایک راستہ اہلِ باطن کا تھا جنھوں نے ظاہری EXOTERIC اور باطنی ESOTERIC کے فرق کو اس طرح پاسداری عطا کر دی کہ ہر باطن کا ایک ظاہر اور ہر ظاہر کا ایک باطن قرار پایا اور اسی لیے ہر ظاہر کے ایک باطنی معنی ضروری قرار دیے گئے ۔ دوسرا راستہ جس سے مائتھالوجی کی تشکیل ہوئی وہ اہلِ روایت کا تھا جنھوں نے روایت کو FOLK RELIGION کی نوعیت عطا کی اور قرآن کی تفسیر میں اور تعبیر میں نہ صرف احادیث کے ادب کو بغیر کسی امتحان کے قبول لیا بلکہ قدیم اساطیری خرافات کو بھی ایک ماخذ تسلیم کر لیا ۔ اہلِ باطن نے جس سری نظام کی تعمیر کی تھی وہ ایک منتخب گروہ یا ELECTIVE ELITE تک محدود رہا اور رفتہ رفتہ متصوفانہ ادب میں جگہ پانے لگا اور ظاہر ہے کہ یہ بھی ELITE ہی کا سرمایہ رہا ۔ لیکن اہلِ روایت نے جس مائتھالوجی کی تعمیر کی تھی ، اس نے بہت جلد عمومی مذہب کی صورت اختیار کر لی ۔ اسلامی دینیاتی ادب کا گہرا مطالعہ اس امر کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ ان دونوں مکاتیب میں ایک عجیب انداز سے لین دین شروع ہو گیا ۔ ابن تیمیہ جیسے محتاط اور فعّال مذہبی عالم کی کوششیں بھی اس سرمایے کو دھکّا نہ پہنچا سکیں ۔

سرسید کی تفسیر اور اُن کی اہم مذہبی تصنیف الخطبات الاحمدیہ کے مطالعہ سے ان کے ایک غالب جذبہ یا PASSION کا اظہار ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اسلام کو DEMYTHOLOGIZE کیا جائے یا اسلام میں نفیِ خرافات کی جائے ۔ نفیِ خرافات یا DEMYTHOLOGIZATION یہ عمل سائنسی نقطۂ نظر کا مذہب کے مطالعہ میں ایک موزوں اظہار ہے ۔ اس سے ایک طرف تو یہ کہ صحیفہ آسمانی صداقت کا ایک سرچشمہ برقرار رہتا ہے لیکن صداقت کسی MYTH کی محتاج نہیں رہتی تو دوسری طرف یہ فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ ابدی صداقت ، اپنے اظہار کے لیے خرافات کے لبادے کو اختیار کرنے پر پابند ہے اس عمل میں اُنھوں نے اپنی تفسیر میں دو اہم رہنما اصول مدون کیے ۔ ایک یہ کہ قرآن کو قرآن کی

مدد سے سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اسی سے دوسرا رہنما اصول انھوں نے یہ بنایا کہ اسرائیلی خرافات کو یکسر رد کیا جائے ....

قرآن کو قرآن کی مدد سے سمجھنے کے عمل میں سر سید نے فنی تعبیر یا TEXTUAL INTER PRETATION کے جدید سائنٹیفک اصول کی بنیاد رکھی اور اہم بات یہ ہے کہ اس معاملے میں اُنھوں نے اہل التاویل کی تقلید نہیں کی بلکہ ابن حزم کے اصولوں کو اپنا راہ نما بنانے کی کوشش کی، اور اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ نوعی عقل جسے وہ عقل کلی بھی کہتے ہیں، مذہبی صداقتوں کے فہم و ادراک میں غیر اہم یا IRRELEVANT نہیں ہے۔

اس مقام پہ اس اہم امر کی طرف اشارہ بے محل نہیں ہوگا کہ جن مذاہب میں منشاء الٰہی کا اظہار، لفظ یا زبان کے وسیلے سے ہوتا ہے، وہاں عقل انسانی کو معطل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہی ذریعہ علم، لفظ کی تعبیر اور تشریح پہ قادر ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی عقل خود ایک REVELATORY FUNCTION کی حامل ہوتی ہے۔ اسی لیے روایت اور عقل یا وحی اور عقل کے ربط کا سوال دینیاتی فکر میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

اقبال کی وضاحت

اقبال نے اپنے پہلے خطبے "علم اور مذہبی تجربہ" میں اس مسئلے کو مزید وضاحت سے پیش کیا ہے کہ خود مذہبی تجربہ اپنی تعبیر کے لیے عقلی معیار کا تقاضا کرتا ہے۔ لیکن بدبختی سے اسلامی فکر میں الغزالی کی روایت کی کامیابی نے عقل کو ہمیشہ کے لیے فکر بدر کر دیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقل کی جلاوطنی، اہم اور سنگین خطرات کی حامل بن جاتی ہے۔

اسی جلاوطنی سے NON MYTHOLOGICAL مذہب میں پچھلے دروازے سے خرافاتی نظام در آتا ہے۔ اور یہی اسلام کی دینیاتی تاریخ علم کلام میں ہوا۔ چونکہ سر سید کا ذہنی افق، عصری ایجابی ذہن ہے، اسی لیے وہ عقل کی حد کے قائل ہیں اور اپنی تفسیر میں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ شے کی حقیقت کا جاننا فطرتِ انسانی سے خارج ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب یہ نہیں لیتے کہ وحی کی علامتی تعبیر میں عقل انسانی کو یکسر غیر متعلق قرار دیا جائے۔

علامتی زبان کی تعبیر ایک کلید خود زبان ہے اور اسی لیے وحی کی تعبیر میں لسانی مسئلہ اہم بن جاتا ہے۔

سرسید نے چند اہم قرآنی امور میں اس طریقے کو خاصی مہارت سے استعمال کیا ہے۔ مثلاً حضرت مسیح کے بارے میں قرآن کے موقف کے تعین میں۔ اسی ضمن میں سرسیّد کے خالص دینی محرک کا اندازہ ہوتا ہے۔ اگر انھیں عیسائی اہلِ کتاب کی خوشنودی منظور ہوتی تو وہ قرآن کی آیات کی ایسی تعبیر بھی کر سکتے تھے جو مسیحی موقف کے قریب یا APPROXIMATE ہوتی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، سرسید کا جذبہ چونکہ DEMYTHOLOGIZATION کا تھا اسی لیے انھوں نے آیاتِ مسیح کی ایسی تعبیر پیش کی جو مسیحی موقف سے تاریخ اسلام کے فاصلے کو کم نہیں کرتی بلکہ بڑھا دیتی ہے۔ ....

سرسیّد کے اسی ایجابی ذہن کا ایک اور اہم پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مصری عالم علی عبدالرازق سے بہت پہلے اس تصور کو اپنی تفسیر میں پیش کیا کہ بعثتِ انبیا کا اصل مقصد نفسِ انسانی کی تہذیب ہے، ارضی سلطنت کا قیام نہیں۔ مثلاً سورۃ الانعام کی تفسیر کے ایک مقام پر اپنے اس نقطۂ نظر کو انھوں نے واضح الفاظ میں پیش کیا کہ نبوت کو دنیوی امور سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس مقام پر اور خصوصاً "اسلامی خلافت" سے انکار میں انگریزوں کی خوشنودی ملحوظ رہی ہو تو ہو لیکن سرسید DEMYTHOLOGIZATION PROCESS کو اس حد تک لے جانا چاہتے تھے جہاں دین اور دنیا کے ربط کو صرف سیاسی اور ارضی اصطلاحات میں تلاش نہ کیا جائے بلکہ دین، دنیا کے لیے ایک استوار اخلاقی بنیاد بنے۔ انھوں نے دین اور دنیا کو دو متضاد عوالم میں تقسیم نہیں کیا بلکہ ان دو عوالم کے ربط کے لیے نفسِ انسانی کو ایک مشترک حد یا MIDDLE TERM قرار دیا۔ نفسِ انسانی، ان کے نزدیک اعتباری اور اضافی طور پر ایک ایسا خود مختار (AUTONOMOUS) وجود ہے جو کسی اجماع کا پابند نہیں، جو وحی الٰہی کے سوا دوسرے انسانی ارادوں کو شخصی تجربے اور عقل پر غالب آنے کی اجازت دیتا ہو۔ شخصی تجربے کی خود مختاری اور عقل کی کارفرمائی کے خلاف اسلام کی فکری تاریخ میں جس اصول نے سب سے زیادہ اہم حصہ ادا

کیا ہے وہ "اجماع" کا اصول ہے، جس نے تاریخی عمل میں بالآخر ایک محدود گروہ کے اجماع کی حیثیت اختیار کر لی۔ تاریخی طور پر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام میں ایک غیر مرئی کلیسا کی بنیاد پڑ گئی۔ ایک ایسے کلیسا کی جس کا صدر الوہی اختیار رکھنے والا پاپائے مقدس تو نہیں تھا لیکن عملاً ہر عالم پاپائے مقدس بن جانے کے ارمان کا حامل بن گیا۔

دوسری طرف تاریخ کے مشیتی تصور نے ایسی INFALLIABLE یا غیر خطا پذیر اُمت کے تصور کو جنم دیا جو بالآخر خود مشیّت الٰہی کا مظہر قرار پائی ـــــ اُمت ـــــ کا جمود ان تین قضیوں کے ارتباط کا نتیجہ بن گیا۔ اُمت غیر خطا پذیر ہے، اجماع امت، مشیت الٰہی ہے اور اجماعِ امت، اجماعِ علمائے اُمت ہے۔ یعنی عملاً اجماعِ علمائے اُمت غیر خطا پذیر ہے۔ اس تصوّر نے ملّتِ اسلام میں شخصی آزادی کو پوری طرح سلب کر لیا۔ علما سے فرار حاصل کرنے والے اہل حال شیخ کے گرفتار بن گئے۔ اور ظاہر نے علما کو جس مقام پر سرفراز کیا تھا، اہل حال نے وہی مقام شیخ کو عطا کیا، نتیجہ ظاہر تھا۔ اہل ظاہر اور اہل باطن دونوں نے فرد کے شخصی تجربے اور فرد کے شخصی فہم کو دین کے لیے بے معنی یا IRRELEVANT بنا دیا۔ سرسیّد کی اہمیت یہ ہے کہ اُنھوں نے شخصی تجربہ، شخصی عقل اور وحی الٰہی کے درمیان عالم یا شیخ کو حکم بنانے کے بجائے عقل نوعی اور عقل تجربی کو حکم قرار دیا اور اس طرح اسلام کی ایک بنیادی اخلاقی تعلیم یعنی شخصی ذمہ داری کے تصوّر کو مرکزی اہمیت دی جس کی بنیاد پر ایجابی اخلاقیات یا POSITIVE ETHICS کی عمارت تعمیر کی جا سکتی ہے۔

دوسری اہم روایت جو سرسیّد کی رہین منّت ہے یہ ہے کہ اُنھوں نے تشریعی احکام کے بارے میں ان اخلاقی اور روحانی اصولوں کو اہمیت دی جو ان احکام کا منشا و مدعا ہیں۔ یہاں صرف اس دَور کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ خود قرآن مجید نے تشریعی احکام کے ساتھ ان مقاصد کی بھی صراحت کی ہے جن کی تکمیل ان احکام کا مقصودِ اصلی ہے۔ انہی مقاصد کو قرآن نے "حکمت" کا نام دیا ہے۔ مقاصد اور احکام کا یہی وہ فرق ہے جو تصوف کی اصطلاح میں شریعت اور طریقت کا فرق بن جاتا ہے۔ - - - - - -

مقاصد اور تشریعی احکام میں فرق اور ارتباط کی سطح وہی ہے جو ابدیت اور زمانے

کے ربط کی ہے۔ اسی فرق اور ارتباط کا اظہار ایک اعلیٰ سطح پر اس تناؤ یا TENSION میں ہوتا ہے۔ جو اخلاقی شعور اور قانون کی سطح کے درمیان ایک حساس ذہن کا روحانی تجربہ ہے۔ روایت کے تنقیدی امتحان کے اس رجحان نے عصری موضوعی اور معروضی زندگی، دونوں پر اپنا گہرا اثر مرتب کیا۔

فنی روایت میں حالی کا کردار

موضوعی رجحانات کی تبدیلی میں سب سے اہم فنی روایت کی بنیاد حالیؔ نے رکھی۔ یہ بات ناقابلِ قیاس ہے کہ جدیدیت کی نئی تحریک کے بغیر محض حالیؔ کا فن کارانہ جینئیس، ادب اور ادبی محاورے میں اتنے دور رس انقلاب کا سبب بن سکتا تھا، اگر صرف ادبی محاورے یا LITERARY IDIOM میں تبدیلی پر، یہ ادبی انقلاب رک جاتا تو شاید اس کے اتنے دور رس اثرات نہ ہوتے۔

حالی نے اس تحریک کے زیرِ اثر تہذیبی اور فنی تناظر یا PERSPECTIVE کو بدلنے کی کوشش کی۔ پہلی بار اردو ادب میں زمانے کا ادراک حالیؔ کا ایک اہم تہذیبی کارنامہ ہے۔ زمانہ جو قدیم روایات میں صرف تخریب کا پیامبر تھا، اب "شانِ رحمانی" کے طور پر جلوہ گر ہوتا ہے[۱] اگر زمانے کا یہ عرفان اُنھیں حاصل نہ ہوتا تو شاید وہ واقعی بے بسی کے نوحہ خواں شاعر بن جاتے اور تاریخ کی تبدیلیوں کو فلکِ ناہنجار کے ستم سے موسوم کر دیتے۔ اس کے برخلاف ان تبدیلیوں کو وہ انسانی عمل کا ایک لازمی نتیجہ تصوّر کرتے ہیں۔

اس تحریک کا یہ پیش مفروضہ کہ انسان تبدیلی کے قابل ہے اور انسانی عمل اپنے تاریخی حدود میں AUTONOMOUS ہے۔ حالیؔ کے بعد غدر، شاعری میں نمایاں عنصر بن جاتا ہے۔ زمانے کے تعمیری اور تخلیقی پہلو کے ادراک میں حالیؔ، اقبال کے پیش رو بن جاتے ہیں اور اسلام کی اس خصوصیت کا کہ وہ فطرت اور تاریخ کا اقرار کرتا ہے کم از کم اسلامی ہند میں حالیؔ کو پہلی بار بھرپور احساس ہوا۔ زمانے کا اتنا شدید احساس غالباً ان کے رہبر سرسید کو بھی نہ تھا۔ سرسید اور حالیؔ کے پاس عقلیت مشترک ہے اور زمانے کی تبدیلیوں کا احساس بھی

مشترک ہے ۔ لیکن حالیؔ، شاعرانہ وجدان کی مدد سے اس حقیقت تک پہنچے اور بصیرت نے انھیں یہ بات سجھائی کہ زمانہ ہمیشہ آگے کی طرف بڑھتا ہے، ماضی کو سمجھا سکتا ہے، اس سے بصیرت حاصل کی جاسکتی ہے، قوتِ عمل اور جوشِ حیات حاصل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن ماضی کو پھر سے واپس نہیں لایا جاسکتا ۔ ان کے اسی وجدان نے انھیں ماضی کو پھر سے زندہ کرنے کی سعی لاحاصل سے بچالیا ۔ ان کی نظر، ان اقدار تک پہنچی جنھوں نے ماضی میں مسلمانوں کو تبدیلی کا موثر AGENT بنایا تھا ۔ وہ قوتِ عمل کا رُخ مستقبل کی طرف موڑ دینا چاہتے ہیں تاکہ عالمِ امکان میں انہی امکانات پر نظر رہے جو اس دور کے تاریخی امکانات بن سکتے ہیں ۔

تاریخی امکانات کے اس ادراک نے اس تحریک کے ایک اور پہلو کو اجاگر کیا اور اس تحریک کے ایک اہم رکن چراغ علی نے اس مکتب کی بنیاد رکھی جس کو اصطلاحاً قانونی جدیدیت یا LEGAL MODERNISM کا نام دیا جاتا ہے۔[۲] ان کے پیشِ نظر، نہ صرف تشریحی احکام کی حکمت تھی بلکہ وہ تاریخی اور SITUATIONAL بھی تھے جن میں قوانین کی تدوین ہوئی تھی ۔ اگر انسانی موقف تبدیلی پذیر ہے اور واقعی تبدیل ہوتا رہتا ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ تشریعی اور قانونی عمل بھی اس تبدیلی سے متاثر ہو۔ انسیت پسند رجحان یا HUMANIS-TIC IMPULSE کو اگر قانونی عمل سے کلیتہً خارج کردیا جائے تو پھر قانون تاریخ کے استبداد کا دوسرا نام بن جاتا ہے ۔ اس رجحان کی وکالت، اور اجتماعی اور انفرادی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کے نفوذ کی کوشش اس تحریک جدیدیت کا ایک ایسا عنصر ہے جس کے احیا کے بغیر عصری ذہن کو مذہب کی ابدی صداقتوں کو قبول کرنے کی طرف مائل نہیں کیا جاسکتا ۔ لیکن یہ بھی ایک المیہ تھا کہ اس تحریک کا یہ عنصر ایک ایسی مستقل روایت نہ بن سکا جو عصری ذہن کا غالب رجحان بن جاتا ۔ شاید اس کا ایک سبب یہ تھا کہ قریبی ماضی کے آثار ابھی طاقت ور تھے، اور ذہنی تبدیلی کے ساتھ سماجی تبدیلیوں کی رفتار سُست تر تھی ۔

ماضی اور حال کو مربوط کرنے کی ایک کوشش جس نے مستقبل پر ردِ عمل کے گہرے اثرات مرتب کیے اور جدید کے خلاف مزاحمت کی کوششوں کی طاقت عطا کی وہ شبلی نعمانی کی وہ تحریک تھی جس کا محرک روایت کے ذریعے اصلاح یا REFORM

THROUGH TRADITION تھا۔ اس رجحان کا ایک اہم منشا، تبدیلی میں تسلسل یا CONTINUITY IN CHANGE کو برقرار رکھتا تھا لیکن اس اصول کے ساتھ سب سے بڑی دِقّت یہ ہے کہ روایتوں کے ہجوم میں ردو قبول کا عمل ایک موضوعی نوعیت اختیار کر لیتا ہے اور یہ روایت کے عقلی تنقیدی امتحان کا بدل ثابت نہیں ہوتا۔ روایت سے تجربے کی طرف یا ماضی سے حال کی جانب "عبور" ذہنی موضوعی سطح پر اتنا مشکل تو نہیں، لیکن تاریخی عمل کے دوران اس وقت مشکل پیش آتی ہے جب عصری تجربے کو ماضی کے سانچوں میں ڈھالنے کی یا حال کو ماضی کے پیمانوں سے ناپنے کی کوشش ایک غالب رجحان کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ اس دِقّت میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ جب روایت کو تجربات کے جانچنے کا وسیلہ یا MEDIUM بھی قرار دے لیا جائے۔

الہلال اور البلاغ کا کردار

روایت کے ذریعہ اصلاح کا یہ رجحان بیسویں صدی کے اوائل میں خود جدیدیت کی تحریک سے اُبھرنے لگا، جو بالآخر ایک اہم اور ناقابلِ حل تضاد یا CONTRADICTION کی صورت اختیار کر گیا۔ اس تقاضے نے عصری سیاسی موقف سے بھی طاقت حاصل کی اور بالآخر جدیدیت کی تحریک کو خود مدافعت کے لیے مجبور کر دیا۔ تاریخی طور پر "الہلال" اور "البلاغ" کے نوجوان ابوالکلام نے ماضی کے سحر کو جگانے میں کامیابی حاصل کی اور ان استعاروں اور تخیلی پیکروں IMAGINATIVE SYMBOLS کو اُبھارا جو اجتماعی لاشعور کو خوابیدگی کے عالم سے بیدار کر سکتے اور شعور پر حملہ کرنے کی طاقت عطا کر سکتے تھے۔ روایت کے ذریعے اصلاح کی "تحریک" روایت اور طاقت عطا کرنے میں بالآخر کامیاب ہو گئی۔ اور اس کا حزنی پہلو یا TRAGIC ELEMENT اس وقت نظروں کے سامنے آیا جب ابوالکلام آزاد نے اپنی فکری زندگی کے دوسرے اور علمی فنی اعتبار سے زیادہ ثمر آور دور میں، وحی الٰہی کی تجلیوں سے کسبِ نور کی کوشش کی اور اعلان کیے بغیر روایت کے ہجوم سے اپنا دامن بچانے کی کوشش میں مصروف ہو گئے، جہاں پہلے دَور کے آزاد نے ماضی کے احیا کی کوششوں کو

ایک نیا عملی اور نظریاتی یا IDEOLOGICAL جوش بخشا، وہیں آزاد کے دوسرے دور کے فکری اجتہاد نے حیات اجتماعی پر اپنا کم زور نقش ثبت کرنے میں بھی کامیابی حاصل نہیں کی۔

آزاد نے روایت کے IDIOM یا محاورے کی تمام طاقت کو اپنے پہلے دور میں استعمال کر لیا تھا اور شاید اسی کا نتیجہ تھا کہ اگلا عرفان خود ان کے عصر کے لیے نامانوس سا تھا لیکن علمی نقطۂ نظر سے ترجمان القرآن میں ۔۔۔ آزاد نے قرآنی اصطلاحوں، ربوبیت، رحمت اور عدالت کی روشنی میں مذہبی کثرتیت یا RELEGIOUS PLURALISM کی اہمیت کو واضح کیا اور دین اور شرع یا منہاج کے فرق کو اجاگر کرنے میں بالواسطہ قانونی جدیدیت کے لیے ایک نظریاتی بنیاد فراہم کی، لیکن مشکل یہ ہے کہ قانونی جدیدیت عصری حیات انسانی کا صرف ایک پہلو ہے اور جب تک مذہبی فکر کو ایک انقلابی جہت عطا نہ کی جائے اس وقت تک انسیت پسندی کی عمارت کو مذہبی بنیادوں پر قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اس مہم کو سرانجام دینے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک انقلابی بنیاد پر مذہبی فلسفے کی تعمیر اور تشکیل کی شعوری کوشش کی جائے اور عصری IDIOM یا محاورے کو فکری وسیلہ بنایا جائے۔

آزاد کی مذہبی فکر اپنی تمام حسن و رعنائی کے باوجود ایک ایسے IDIOM میں پیش ہوئی جس کی بنیادیں کم از کم نظری اور فلسفیانہ اعتبار سے کمزور ہیں۔ مثلاً ان کا ذہنی افق علت و معلول اور غائی نقطۂ نظر TELEOLOGICAL سے اونچا نہ ہو سکا۔ جہاں ان کے نتائج فکر، پرکشش اور جاذبِ نظر دکھائی دیتے ہیں، وہاں جن بنیادوں پر وہ ان نتائج تک پہنچتے ہیں ان کو قبول کرنے میں عصری ذہن تامل کرتا ہے۔ ان کی انسیت پسندی واضح اور شبہے سے بالاتر ہے لیکن عصری انسان کی طاقت، قوت اور چیلنج قبول کرنے کی صلاحیت ہمیں ان کے انسانی پیکر میں نظر نہیں آتی۔ اسی لیے ان کی انسیت پسندی جمالیاتی سطح تو رکھتی ہے لیکن وجودی سطح ONTOLOGICAL BASIS سے محروم ہے۔ ایک عصری مذہبی تشکیل کے لیے فلسفیانہ بشریت یا PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY کی بنیادیں لازمی ہیں جس کے بغیر اس کائنات میں خدا اور انسان کے ربط کی تعبیر ممکن نہیں۔

سر سید نے اپنی بے رنگ نثر میں ایک بنیاد رکھی تھی، ہر چند کہ ان کی بشریت یا

ANTHROPOLOGY انیسویں صدی کے فلسفے کی رہین منت رہی، لیکن ان کی تحریروں کا انسانی پیکر ایک ایسا خود مختار فعال وجود ضرور ہے جو وحی کی روشنی میں اور خاص تاریخی حالات میں اپنے لیے ایک جادہ ضرور تراش سکتا ہے۔ مذہبی دائرے میں رہتے ہوئے یا مقصد عمل کے لیے ان دونوں یعنی وحی الٰہی اور خاص تاریخی حالات میں ربط قائم کرنا ضروری ہے کیونکہ مذہبی اصطلاح میں اگر ایک قطب "ابد" کی نمائندگی کرتا ہے تو دوسرا "زمانہ" کی، اور ظاہر ہے کہ انسان ایک درمیانی اصطلاح یا MIDDLE TERM ہے۔ اس انسانی وجود کو ان دو اقطاب کے درمیان عمل کرنا ہے۔

ذہنی سطح پر یہ فرض کر لینا آسان ہے کہ یہ درمیانی وجود صرف مطیع ہے اور ابد صرف مطاع، لیکن زیست کی سطح پر یہ مفروضہ اثر پذیر نہیں ہوتا، اگر بات اتنی آسان ہوتی تو انسانی وجود ابد کے پرسکون ماحول میں ہمیشہ سرور اور سکون کی زندگی بسر کر سکتا اور جنتِ گم شدہ کی آرزو نہ کرتا لیکن اس کی تقدیر کچھ ایسی ہے کہ زمانے کی رفتار اس کے لیے پہلا چیلنج بن جاتی ہے۔ اور اسی لیے وہ بسا اوقات وحی الٰہی کی روشنی سے اپنے آپ کو محروم بھی کر لیتا ہے۔ دراصل ابد اور زمانے کا رشتہ صرف انسانی وجود ہی کے لیے ایک چیلنج ہے عالمِ فطرت اس چیلنج سے بے نیاز ہے۔ اگر انسان کو صرف مطیع مطلق مان لیا جائے تو پھر عالمِ انسانی اور عالمِ فطرت کا فرق بے معنی ہو جاتا ہے اور جنگ کی تباہ کاری اور زلزلے یا سیلاب کی آفتوں میں فرق باقی نہیں رہتا۔ یہی وہ سبب ہے کہ ایک بشری فلسفے کے بغیر مذہبی فکر کی تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔

اسلامی فکر میں اقبالؔ کا مقام

اسلامی فکر میں اقبالؔ کی سب سے بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے اپنی فکر کی بنیاد انسانی وجود کے بارے میں غور و تعمق پر رکھی۔ خدا، اس کی فکر کا منتہی اور مبدا ہے، لیکن انسانی وجود اس کی فکر کا مرکز ہے۔ خدا کے پیغام کا مخاطب انسان ہے اور وہی مکلّف بھی ہے، اسی لیے مذہبی فکر کے لیے انسانی وجود، مرکزی وجود اختیار کر لیتا ہے۔ بیسویں

صدی کی عالمی مذہبی فکر کا امتیازی وصف یہی ہے کہ وہ انسانی وجود کو اپنے سفر کا نقطۂ آغاز بتاتی اور خدا تک پہنچتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس کی منزل ہے۔ در اصل یہ سفر معدوم سے موجود تک نہیں بلکہ موجود سے موجود تک ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سفر کی ابتدا زمانے سے ہوتی ہے اور ابد منزل قرار پاتی ہے۔ جہاں نظر ابد پر ہوتی ہے وہیں قدم وقت کے ریگ زار پر حرکت کرتے ہیں۔ اگر یہ قدم اس ریگ زار پہ اپنا اثر مرتب نہ کر سکیں تو پھر یہ عالم خواب کا سفر بن جائے گا۔ آنے والے مسافران نقوش پا سے رہنمائی اور ہدایات ضرور حاصل کرتے ہیں۔ لیکن سفر کرتے ہوئے ہی منزل تک پہنچ پاتے ہیں، یہ نقوشِ پا روایت کی علامت بن جاتے ہیں لیکن ان کو دور سے دیکھتے رہنا منزل تک رسائی کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر انسانی زیست کی ایک دقت یہ بھی ہے کہ انسان اس ریگ زارِ وقت پہ سفر کرتے ہوئے تاریخ بھی بناتا جاتا ہے جس سے اس ریگ زار کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے۔

کبھی کبھی نقوشِ پا بھی مٹ جاتے ہیں جنھیں تاریخ کے گرد و غبار میں تلاش کرنا ہوتا ہے۔ یہاں انفرادی بصیرت ہی رہنمائی کا فرض انجام دے سکتی ہے، اس لیے اقبال کا یہ اصرار بے جا نہیں کہ وہ "موثر طاقت" جو انحطاط اور زوال کی قوتوں کا مقابلہ کر سکتی ہے اور ان کے لیے جواب فراہم کر سکتی ہے خود مرتکز SELF CONCENTRATED افراد کی پرداخت ہی سے ممکن ہے۔ صرف ایسے ہی افراد زندگی کی گہرائیوں کا کشف حاصل کر سکتے ہیں اور وہی ان نئے معیارات کا انکشاف کر سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہمیں اس واقعہ کا ادراک ہوتا ہے اور ہمارا ماحول نا قابلِ تنسیخ نہیں ہے بلکہ تبدیلی کا متقاضی ہے۔

اقبال کا یہ بیان STATEMENT انتہائی اہمیت کا حامل ہے، اگر اقبال کے فکری متن سے اس کو علیحدہ کر لیں تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں اقبال نوعِ انسان اور ملتِ اسلامی کی تقدیر چند خود معلنہ، خود مرتکز افراد کے حوالے کرنے کی ترغیب تو نہیں دے رہے ہیں۔ یہ ان کا منشا نہیں ہے بلکہ ان کی مذہبی فلسفیانہ بشیریت کا ماحصل یہ ہے کہ اجتماع کا یہ فرض ہے کہ وہ ایسے افراد کی حوصلہ افزائی کرے اور ایک ایسے تہذیبی ماحول کو فراہم کرے

جس میں ایسے خودمرتکز افراد کی نشوونما ممکن ہو۔ یہی ان کی سیاسی فکر کا پیش مفروضہ ہے اور رہنما اصول۔ اس فکر میں انسانی وجود اپنی بنیاد دریافت کرلیتا ہے اور فکر و عمل میں اعتباری طور پر خود مختاری کا حامل بن جاتا ہے۔ نئے انسان کی تخلیق کی تمنّا، ان کی فلسفیانہ بشریت کی بنیاد ہے اور اساسی پہلو۔

اقبال کے نزدیک نئی تہذیب کا بنیادی اصول توحید ہے۔ ان کی مذہبی فکر کے لحاظ سے ایسے ہی انسان کی تخلیق اسلامی تہذیب کا مقصود تھا اور اس لیے وہ اس تہذیب کو ایک نئی تہذیب کا نام دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کا بنیادی اصول توحید ہے جو یقیناً خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے۔ لیکن چونکہ خدا تمام زیست کی آخری روحانی بنیاد ہے، اسی لیے خدا کی اطاعت دراصل انسان کی اصلی وجودی ماہیت کی اطاعت کا نام ہے۔ زیست کی یہ روحانی بنیاد ہے تو ابدی لیکن تنوع اور تبدیلی میں یہ اپنا اظہار کرتی ہے۔ اس لیے اس کا اصرار یہ بھی ہے کہ ایک ایسے اجتماع کے لیے جس کی بنیاد حقیقت کے اس تصور پر ہو، یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں دوام اور تبدیلی کے دونوں اصولوں کو مربوط کرنے کی کوشش کرے، لیکن ابدی اصولوں کا یہ مطلب نہیں کہ وہ تبدیلی کے امکانات کو خارج کردیں کیونکہ اس طرح انسانی وجود اپنی ماہیت سے محروم ہوجائے گا۔

اجتہاد

تبدیلی اور دوام، تغیّر اور ثبات کے درمیان ربط کی تلاش کا نام اقبال کی فکری لغت میں اجتہاد ہے۔ اس لغت میں اجتہاد، صرف ایک فقہی اصطلاح نہیں ہے بلکہ انسانی وجود اور اس کی ماہیت سے اس کا گہرا اور راست تعلق ہے۔ کیونکہ جہد یا EXERTION ہی انسانی وجود کی ماہیت ہے۔ اسی لیے ان کی نظر میں اجتہاد، اسلامی تہذیب کا ایک تخلیقی اور تشکیلی عنصر ہے جس نے اس تہذیب کو عالمی تاریخی سطح پر ایک نئی تہذیب بنادیا تھا۔

اقبال کی نثر اور اشعار میں فرق

یہاں اس امر کی جانب اشارہ ضروری ہے کہ اقبال نے جن تصورات کو وضاحت اور بڑی حد تک فلسفیانہ اور فکری سلیقے کے ساتھ اپنی نثر اور خصوصاً خطبات کی نثر میں پیش کیا ہے، وہاں ان کے اشعار سے مدد لینا اور ان کے تصورات کی تنقیص کرنا علمی دیانت داری کے خلاف ہوگا۔ ان کے نزدیک اس نئی تہذیب کی تعمیر اور تشکیل اس لیے ممکن ہو سکی کہ قرآن نے جن اساسی اصولوں کو یا ان کی زبان میں FUNDAMENTAL PRINCIPLES کو پیش کیا تھا، ان کی روشنی میں انسان کو قانون سازی کی حد تک مکمل اختیار حاصل تھا، جس کو انھوں نے اجتہاد کی اولین سطح یا FIRST DEGREE OF IJTIHAD کہا ہے۔ اس لیے ان کا یہ اصرار ہے کہ فرد سے اس اختیار کا سلب کر لینا، اس حرکی نقطۂ نظر کے مغائر ہے جس کو قرآن نے پیش کیا ہے اور سلب کر لینے کے اس تاریخی عمل نے عملاً قانونِ اسلام کو انجماد کے درجے تک پہنچا دیا ہے . . .

انھیں اس بات کا بھی اندازہ ہے کہ ایک ضرورت سے زیادہ منتظم اجتماع، فرد کی تمام تخلیقی صلاحیتوں کو ختم کر دیتا ہے اور اسی لیے ماضی کی تاریخ کا غلط احترام اور اس کے تنِ مردہ میں نئی جان ڈالنے کی کوشش (RESURRECTION) کسی زوال یافتہ ملّت کا علاج نہیں ہے، اس کا علاج صرف یہی ہے کہ خود مرتکز افراد، حقیقت کی گہرائی تک رسائی حاصل کریں۔ اور اپنے فکری اجتہاد کے ذریعے بدلے ہوئے حالات میں ابد سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے نئی حقیقتوں تک پہنچیں۔ یہی سبب ہے کہ یہ سوال کہ کس طرح ماضی کو اپنی گرفت میں لیا جا سکتا ہے یا ماضی تک اپنی قدرت کی توسیع ممکن ہے، اقبال کے فکر کا نہ صرف اولین رجحان تھا بلکہ دمِ آخر تک اُن کے شعور پر چھایا رہا۔

ماضی کی اہمیت اس لیے کہ اس تاریخی ماضی میں ابد کی روشنی چمکی تھی اور اسی ماضی کے ایک منور نقطے میں ابد، حال یا زمانے کو کاٹتا ہوا گزرا تھا، نام نہاد احیائیت پسندی کا رجحان ان کے فکر کے اسی عنصر سے وابستہ ہے۔ لیکن اقبال کی متجسس فکر احیائیت پسندی کے آسان حل کو مطلقاً قبول کرنے پر مائل نہ ہو سکی، ابد اور زمانے کا تضاد ان کے فکری محرکات

یں سب سے زیادہ بلکہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، جہاں شعر میں وہ اس تضاد کو حل نہ کر سکے، شاید حل کرنا چاہا بھی نہیں، کیونکہ شعری زبان PARADOXES کی زبان ہے، وہیں اپنے خطبات میں اُنھوں نے اس تضاد کو حل کرنے کی بڑی حد تک کامیاب کوشش کی ہے۔ عام مذہبی فکر کا رجحان یہ ہے کہ ابد اور زمانے کے تقاطع کے عمل کو تاریخ کے صرف مثالی لمحے میں فرض کیا جائے۔ مثلاً مسیحی نقطۂ نظر سے ولادت ایک ایسا منوّر زمانی لمحہ تھا اور روح اسلامی نقطۂ نظر سے نزولِ قرآن کے لمحات، حیاتِ پیغمبرؐ کے لیے ایسے ہی منوّر لمحات تھے جن کے بعد ابد کی حکمرانی شروع ہوئی اور زمانہ غیر حقیقی یا محض اعتباری بن گیا۔ لیکن ان دو یعنی مسیحی اور اسلامی نقاطِ نظر کے فرق کو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ مسئلہ ایک نئی سطح پر سامنے آتا ہے۔ مسیحی نقطۂ نظر سے صرف ایک ایک لمحہ لمحۂ منوّر تھا۔ لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے خدا نے کسی ایک لمحے کو اپنے لیے منتخب نہیں کیا بلکہ کئی لمحات ایسے آئے جہاں ابد زمانے کو کاٹتا ہوا گزر گیا۔

دوسرا اہم فرق یہ ہے کہ جہاں پہلے یعنی مسیحی نقطۂ نظر سے ابد نے ایک شخص کے وسیلے MEDIUM میں اپنا اظہار کیا وہیں دوسرے نقطۂ نظر سے خدا نے گفتنی لفظ SPOKEN WORD کے ذریعے یا زبان کے وسیلے سے اپنا نہیں بلکہ اپنی مشیئت کا اظہار کیا۔ اسی ابد اور زمانے کا تقاطع ان تمام امکانی لمحات میں ہو سکتا ہے جب انسان اس کلام کو پڑھے یا اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ یعنی یہ کہ یہ واقعہ یعنی INTERSECTION یا تقاطع کا یہ عمل ایک متواتر عمل بن سکتا ہے اور اقبال کے لیے بصیرت کے حصول کی اسی کوشش کا نام اجتہاد ہے۔

ایک ایسے مذہب کے ماننے والوں کے لیے جن کے نزدیک خدا نے اپنی مشیئت کا اظہار صرف ان امور کی حد تک نہیں رکھا جنھیں ہم اعتقادات کہتے ہیں بلکہ وہ امور بھی اظہار کی اس روشنی میں آئے جن کا تعلق انسان کے انفرادی اور اجتماعی عمل سے ہے۔ اجتہاد کا یہ عمل واقعی موت و زیست کا سوال بن جاتا ہے اور اقبال کی فکر کا یہ پہلو کہ اجتہاد کے عمل کو صرف ماضی کے چند لمحات کے حوالے نہ کیا جائے، اجتماعی زندگی کے تقاضوں

کے لیے بڑا معنی خیز اور اہم بن جاتا ہے۔ یہی سرسید کی فکر کا ماحصل، اقبال کے ہاں ایک گہری فلسفیانہ بنیاد حاصل کر لیتا ہے۔ اس کا تعلق انسانی وجود اور زیست کی ماہیت سے ہو جاتا ہے، یعنی یہ سوال صرف ایک مذہب کا داخلی مسئلہ باقی نہیں رہتا بلکہ انسانی فکر کا ایک ضروری موضوع بن جاتا ہے۔ انسانی وجود کی ایسی ماہیت کی روشنی میں، سیکولر اور مقدس کے معانی اور ان کے ربط کی تلاش کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ کوئی اصطلاح، انسانی وجود کے لیے اس وقت تک کلید نہیں بنتی جب تک کہ خود انسانی وجود اس کا مصدر نہ ہو۔ یہیں قرونِ وسطیٰ کی فکر سے اقبال کا راستہ الگ ہو جاتا ہے اور وہ اسلام میں وجودی فکر کے پیش رو بن جاتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، انسانی وحدت کو تقسیم نہیں کرتے بلکہ اس وحدت کے دو مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ سیکولر اور مقدس، اشیا کی حفاظت نہیں بلکہ انسانی افعال کی جانب اشارہ کرتی ہیں۔ اسی لیے اس بات کا دار و مدار کہ کوئی عمل سیکولر ہے یا مقدس یا روحانی، اس بات پر ہے کہ فاعل یا AGENT کا کلی نقطۂ نظر کیا ہے۔

اقبال کے الفاظ میں ایک عمل دنیوی یا سیکولر ہے۔ اگر اس عمل کے پس منظر میں زندگی کی ساری پیچیدگی اور تنوع کا ادراک موجود نہیں ہے۔ اور مقدس یا روحانی ہے اگر اس پیچیدگی یا تنوع کا ادراک عمل کے پس منظر میں موجود اور اس کا راہ نما ہو۔ اسی لیے ہر ادارہ اپنے دو پہلو رکھتا ہے مثلاً اگر مملکت کا مقصود ان ابدی اقدار کا حصول ہو جو توحید کے پیچھے کارفرما ہیں یعنی مساوات، انسانی وجود کی صیانت اور آزادی تو ایسی مملکت روحانی ہو گی، کیونکہ اس کا مقصد ان اقدار کی زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیلی کرنا ہو گا۔ قانون کا مدعا ان کے اقدار کے حصول کو منتظم کرنا ہے اور اسی لیے ایک غیر متبدل قانون، ان اقدار کو زمانی، مکانی قوتوں میں تبدیل کرنے سے قاصر رہے گا۔

ظاہر ہے کہ غیر متبدل اور زمانی مکانی قوتیں باہم دگر متضاد اصطلاحیں ہیں۔ اسلامی فقہی مکاتب پر اقبال کی تنقید ان کے اس مطلب کی وضاحت ہے۔ اگر عراق کے مکتب فکر یعنی حنفی مذہب نے تصور یا NOTION کو ابدی قرار دیا اور اسی بنا پر ارسطوئی یعنی قیاس کو اپنا آلہ

یا TOOL بنایا تو حجازی مذہب یعنی حنبلیوں اور پھر وہابیوں نے منفرد واقعہ یا -CON CRETE کو ایک لحاظ سے ابدیت کا حامل قرار دیا۔ کیونکہ ان کی نظر نظریا PRECEDENT پر رک گئی ۔ اگر ایک مذہب نے قیاس کی بنیاد پر حاصل شدہ فتوے کو ابدی بنا دیا تو دوسرے مذہب نے مخصوص حالات میں دیے گئے CONCRETE فیصلوں پر اپنی عمارت قائم کردی۔ دونوں مذاہب نے ابدیت اور زمانے کے تخلیقی عمل کو نظر انداز کر دیا۔ اسی لیے اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے مقصودِ اصلی کا ابھی پوری طرح اور مکمل اظہار نہیں ہوا اور یہ مقصودِ اصلی ایک ایسی روحانی جمہوریت کا قیام ہے جس میں فرد، روحانی قدر کا مسکن یا LOCUS ہے ۔

اپنی اس فلسفیانہ بشریت کی بنیاد پر اقبال نے اجماع کے مروّجہ تصوّر اور معیار کو رد کیا۔ کیونکہ یہ تصوّر فرد کی بجائے ایک گروہ یا مختصر سی جماعت کو آخری قدر و قیمت کا حامل قرار دیتا ہے۔ سر سید نے اجماع کا انکار کیا اور اقبال نے افراد کے ایک ایسے مجموعے یا تنظیم کو جس کی بنیاد ARBITRARY نہیں ہے اجماع کا اہل قرار دیا۔ لیکن دونوں کا مشترک نقطہ یہ ہے کہ حرکت کا اصول اجماع نہیں بلکہ اجتہاد ہے۔ اجماع ایک اجتماعی ضرورت ہے تاکہ افراد کے پیش نظر اجتماعی مقاصد کا حصول، مخصوص تاریخی حالات میں جو ایک اعتبار سے عمل کی حد یا LIMIT میں ممکن ہو سکے ۔

اقبال نے جدیدیت کی اس روایت کو جس کا آغاز سر سید سے ہوا۔ ایک قابل عمل فلسفیانہ بنیاد فراہم کی ۔ لیکن اس بنیاد کا مطالعہ شعر اقبال میں نہیں، خطباتِ اقبال میں ممکن ہے۔ ان کے شعر کے فلسفیانہ متن کے راہ نما ان کے خطبات ہیں، اس کا عکس نہیں کہ شعر کی روشنی میں خطبات کا مطالعہ ہو۔

آخر میں اس ضمن میں یہ اشارہ ضروری ہے کہ اقبال کا جمالیاتی فن افق غزل سے آگے تو گیا لیکن اس حد کو توڑ نہ سکا۔ اسی لیے ان کی شاعری، فلسفیانہ جمال اور جلال تو ضرور رکھتی ہے لیکن فکر کی ترسیل کے لیے وہ روایت MEDIUM میں انقلاب لانے میں کامیاب نہ ہو سکے ۔ اسی لیے اقبال کی فکر کے مطالعے میں اگر صرف شعر ہمارا راہنما ہو تو ہم اضداد کی کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور ان کی طرح ہمیں بھی عقدۂ اضداد کو حل کرنے کی کاوش تڑپاتی رہتی ہے ۔

حواشی

۱؎ اشارہ ہے حالی کی نظم "اُمید" کے اس شعر کی جانب ۔

سنتے ہوں گر نہ معنی لاتسبوا الدھر کے تم نے
تو اب سُن لو کہ ہوں میں شانِ رحمانی مجھے جانو

۲؎ تفصیلات کے لیے دیکھیے ۔

THE PROPOSED LEGAL, POLITICAL AND SOCIAL REFORMS IN THE OTTOMAN EMPIRE (1808) OR

TRADITIONS OF ISLAM, GUILLAUME, OXFORD 1924