نسبت رکھتا ہے۔

علامہ اقبال کائنات کی حقیقت اور اس کی خودی کی تائید میں فرماتے ہیں۔

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

ھو الاوّل والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیئٍ علیم ۔

وہی ذات اوّل ہے وہی آخر وہی ظاہر ہے وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے۔

اسی آیت سے چاروں مراتبِ وجودی اوّل و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالٰی ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے۔

ذیل کی آیہ کریمہ میں اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اس کی نشانیاں نہ صرف انسان کے دل میں بلکہ کائنات میں بھی موجود ہیں۔

سنریھم ایاتنا فی الافاق وفی انفسھم حتی یتبیّن لھم انہ الحق۔

ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے گرد ونواح میں دکھائیں گے اور خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی حق ہے۔

یہ نشانیاں جس کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں وہ متغیر اور سیال ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ حرکتیں جو کائنات کی اجزاء ترکیبی ہیں افعال اور تاثیرات ہیں۔ ان ہی افعال اور حرکات سے وہ مادہ اور رُوح کی توجیح کرتے ہیں ان کے نزدیک کائنات کے ان دونوں حصوں میں کوئی نوعی فرق نہیں کہ مادہ ایک نوع ہو اور روح دوسرا مختلف الحقیقت عنصر۔ بلکہ یہ دونوں نوعاً ایک ہیں۔ فرق کیفیت کا ہے۔ بعض حرکتیں اور افعال کامل اور لطیف و نُورانی ہیں، بعض ناقص کثیف اور ظلمانی ہیں۔ پھر ان میں بھی کمال ونقصان اور لطافت وکثافت کے اعتبار سے درمیانی مدارج ہیں۔ ناقص اور ظلمانی وکثیف حرکات کا مرکب مادہ ہے اور کامل اور لطیف و نُورانی حرکات کا مرکب روح ہے

اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود
کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دُود

ڈاکٹر الطاف جاوید

اسلام میں نشاۃِ ثانیہ کا مسئلہ

موضوع کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر ہم "اسلامی تعلیم" کی آئندہ کسی اشاعت میں اس مضمون پر تبصرہ کریں گے نیز ارباب علم و دانش کیلئے صلائے عام ہے کہ وہ اس موضوع پر اظہار خیال کرنا چاہیں تو صفحات حاضر ہیں (مدیر)

اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کا مسئلہ اس عہد کا ایک ممتاز اور اہم مسئلہ ہے۔ کیونکہ کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی ملت اسلامیہ کی خفتہ قوتیں عصرِ جدید کے تقاضوں کے تھپیڑوں سے بتدریج بیدار ہو رہی ہیں اور ان میں اپنی تعمیر نو کیلئے ایک پُرجوش عزم ابھر رہا ہے تاکہ وہ تاریخ میں اپنے کھوئے ہوئے پُرعظمت مقام کو حاصل کر سکے اور ایک بار پھر دنیا کی اقوام و ملل کی امامت و راہنمائی کا فرض انجام دے سکے۔

قرآن حکیم نے ابتدا ہی سے ملت کو اپنی ایمانی قوتوں کا بار بار جائزہ لیتے رہنے کی تلقین کر دی تھی تاکہ ایمان کی تازگی سے اس کی عملی قوتیں کمزور نہ ہونے پائیں۔ سورۂ صف میں ہے کہ

اے لوگو! جو ایمان لائے ہو میں تمہیں ایسی تجارت بتاتا ہوں جو تمہیں عذاب الیم سے بچائے تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کے رستے میں اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو۔ یہ تمہارے لئے بہتر ہے۔ اگر تم علم رکھتے ہو۔

لفظ نشاۃِ ثانیہ پر ایک نظر

میرے نزدیک قرآن حکیم کے اس تجدید ایمان کے تصوّر کے مفہوم کو نشاۃِ ثانیہ کا لفظ صحیح طور پر ادا نہیں کرتا۔ نشاۃِ ثانیہ دراصل یورپ کے RENAISSENCE کا ترجمہ ہے۔ یورپ صنعتی انقلاب سے پہلے معاشی پسماندگی، تہذیبی زوال اور ذہنی افلاس کے جذام میں مبتلا تھا۔ یہاں تک کہ سپین کے راستہ عرب مسلمانوں کی علم و حکمت کی روشن کردہ شمع سے نورانی کرنیں یورپ کی اس تاریکی میں پہنچنا شروع ہوئیں۔ جن کی وجہ سے پہلے اصلاح کلیسا کی جدوجہد، پھر علمی تحریک اور آخر میں صنعتی انقلاب اور سائنسی تفکر و منہاج نے قدم جمائے۔ مگر یورپ کی اس پسماندہ صورت حال کا مقابلہ اسلام اور ملتِ اسلامیہ کی حالت سے نہیں کیا جا سکتا۔ چودہ سو برس کی تاریخ میں

اسلام اور ملت پر کبھی کوئی ایسا وقت نہیں آیا کہ وہ مغرب کی طرح جہالت اور معاشرتی پژمردگی کی وجہ سے حالتِ نزاع میں مبتلا ہوگئے ہوں۔ ملت روزِ اوّل سے بتدریج ارتقاء و عروج کی طرف بڑھتی رہی ہے۔ راستہ کے نشیب و فراز یا شکست و تعمیر کے واقعات کو مکمل تباہی اور ناقابلِ مدافعت شکست سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا میرے نزدیک اسلام اور ملت کے لیے نشاۃِ ثانیہ کی اصطلاح قطعاً غلط ہے۔ اس کی جگہ نشاۃِ نو یا نشاۃِ جدیدہ کا لفظ زیادہ بہتر ہے۔ مگر نشاۃِ نو سے بھی موزوں ترین لفظ جو آج کل عام طور پر مروج ہے ثقافتی انقلاب ہے۔ یہ لفظ اپنے اندر ان تمام معانی کو رکھتا ہے جو تجدیدِ ایمان سے قرآن حکیم کا مقصود ہے۔

نشاۃ کیلئے پودے کی مثال

نشاۃِ ثانیہ کی جگہ نشاۃِ نو یا ثقافتی انقلاب کے الفاظ اختیار کرنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن حکیم نے اسلام کے فکری غلبہ اور ملت کے استحکام کے لیے پودے کی مثال دی ہے۔ سورۂ فتح میں ہے کہ

> محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)، اللہ کا رسول ہے اور جو اس کے ساتھ ہیں کافروں کے مقابلہ میں قوی، آپس میں رحم کرنے والے، تو انہیں رکوع کرتے ہوئے سجدہ کرتے ہوئے دیکھتا ہے، وہ اپنے رب کا فضل اور اس کی رضا چاہتے ہیں۔ اُن کا نشان ان کے چہروں پر سجدوں کے اثر سے ظاہر ہے۔ یہ ان کی مثال توریت میں ہے اور ان کی مثال انجیل میں، کھیتی کی طرح جس نے اپنی سوئی نکالی پھر اسے مضبوط کیا سو وہ موٹی ہوئی، پھر اپنی نالوں پر سیدھی کھڑی ہوگئی کسانوں کو خوش کرتی ہے۔

یعنی کونپل کے پھوٹنے سے لے کر اس کے ایک مضبوط پودے یا ایک تناور درخت کی شکل اختیار کرنے تک کے تمام ارتقائی مراحل میں جو مختلف ارضی و سماوی آفات اور امراض پودے پر اثر انداز ہوتے ہیں اور جس طرح ہر مرحلہ پر پودے کی حفاظت اور پرورش کے لیے ان کے ازالہ اور تدارک کی تدابیر کا عمل میں لانا ایک ضروری امر ہے اسی طرح اسلام اور ملت کو اس کی تکمیل اور دوسری اقوام پر اس کے فکری اور تہذیبی تغلب و استیلاء کے لیے بھی ہر مرحلہ پر بار بار ایمان کی تازگی اور تجدید کے ذریعے ثقافتی و تہذیبی انقلاب لاتے رہنے کی ضرورت ہے۔

ایمان باللہ و ایمان بالرسالت کا مفہوم

اللہ اور رسول پر ایمان لانے کا مقصد محض زبان سے اقرار کر لینا کافی نہیں ہے بلکہ ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت

کے مضمرات، متضمنات اور تقاضوں کو عملی طور پر اجتماعی اور معاشرتی سطح پر حاصل کرنا مقصود ہے کیونکہ ان مضمرات اور تقاضوں کا حصول ہی اسلام اور ملت کی کونپل کو ایک مضبوط پودے یا تناور درخت کی شکل میں تبدیل کر سکتا ہے۔ قرآن کا منشا یہ ہے کہ جب کبھی اور جس مرحلہ پر بھی ملت کا عمل ان مضمرات اور تقاضوں کو اجتماعی اور ملی سطح پر حاصل کرنے میں سست روی اور غفلت شعاری کا شکار ہونے لگے تو ملت کے بیدار ذہن اور بالغ نظر افراد کا فرض ہے کہ اپنے ایمان کی پختگی میں پیدا ہونے والے جھول کا جائزہ لیں اور ایسی تدابیر اختیار کریں کہ یہ ڈھیلا پن جاتا رہے اور ملت مضبوط قدم کے ساتھ اپنے نصب العین کی طرف گامزن ہو جائے۔

اسلام اور ملت کا نصب العین

سورہ صف میں ہی اس نصب العین کو بھی بیان فرما دیا گیا ہے۔ جس کے حصول کے لئے افرادِ ملت کو بار بار تجدید ایمان اور اپنے نفس اور مال کے ساتھ جہاد کرنے کی ضرورت پیش آتی رہی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ

(اللہ) وہی ہے کہ جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تاکہ اسے سب دینوں پر غالب کر دے اگرچہ مشرک برا منائیں۔

قرآنی انقلاب کی کونپل اپنی تکمیل کو اسی وقت پہنچے گی، جب تمام ادیان اور افکار کے مختلف نظاموں پر قرآنی نظامِ فکر کی برتری ثابت ہو جائے گی، جب معاشرتی اور نفسیاتی ارتقاء کا عمل قرآن حکیم کی منشاء اور غایت کی طرف جانے والے راستوں کے سوا کسی دوسرے راستہ کو اختیار نہ کرنے پر مجبور ہو گا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اور اس منزل پر پہنچنے کے لئے ملتِ اسلامیہ کے ہر فرد اور ہر ادارہ کو بار بار اپنے ایمان کی تجدید کرنا ہو گی۔ اور اپنے نظریہ اور عمل کے باہمی تطابق اور ربط کی صحت مندی اور پائیداری کا جائزہ لیتے رہنا ہو گا۔

نظریہ و عمل میں باہمی رشتہ

اسی سورہ جلیلہ کے ابتداء میں نظریہ و عمل کے باہمی ربط و تطابق کی پائیداری اور سلامتی پہ زور دیا گیا ہے ارشاد ہے۔

"اللہ کے نزدیک یہ سخت بیزاری کی بات ہے کہ تم وہ کہو جو تم کرتے نہیں۔"

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے کہ تجدید ایمان کا مفہوم محض لسانی اقرار یا تصدیقِ قلب تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ ایمان کے مضمرات اور مقاصد کو اجتماعی سطح پر حاصل کرنا مقصود ہے اور ان مقاصد کا حصول اس وقت تک

ناممکن ہے جب تک کہ ایمان اور عمل میں کامل تطابق موجود نہ ہو۔ تاریخ بتاتی ہے کہ انقلابی عمل کی رفتار اس وقت سست ہوتی ہے اور انقلابی تبدیلیوں کے قدم اس وقت رُکتے ہیں جب انقلابی نظریہ اور عمل میں خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ اسلام میں مجدّد کے تصوّر کا مقصد بھی یہی ہے کہ ایک صدی کے بعد ایمان اور اس کے مضمرات و مقاصد پر وقت کی گرد پڑنے سے مسلمانوں کی نظریاتی اور عملی قوتوں میں جو انتشار و زوال کے اثرات نمودار ہوں اور اسلامی انقلاب کے قدم سست ہو جائیں تو مجدّد از سرِ نو تجدید ایمان کے ذریعہ ان میں نظریاتی صعوبت پیدا کر دے اور ان کی قوت عمل کو مہمیز لگائے تاکہ ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت کے مقاصد و غایات کو حاصل کرنے کے لئے حرارتِ ایمانی پیدا ہو جائے۔

اسلامی تاریخ میں نشاۃِ کے عمل پر ایک نظر

اسلامی تاریخ میں نشاۃِ نو یا ثقافتی انقلاب کے عمل کی رفتار کا اس کے راستہ کی نظری اور عملی رکاوٹوں اور ان رکاوٹوں یا دشواریوں کو دُور کرنے کی تدابیر کا جائزہ لینا اس لئے ضروری ہے کہ سابقہ نظری اور عملی غلطیوں اور کوتاہیوں کا پھر اعادہ نہ ہونے پائے۔ کیونکہ نفس ہائے رمیدہ سے تازگی حاصل کرنے اور اپنی تاریخ کو ضبط کئے بغیر حال اور اس کے تقاضوں کو اپنانے کی کوشش کرنے سے وہ تاریخی تسلسل ٹوٹ جاتا ہے جو کسی ملت یا قوم کے وجود کے قیام، اس کی بقا اور اس کے نشو و ارتقا کے لئے لابُدی ہوتا ہے۔

دراصل تاریخ کے تمام انقلابوں کا یہ بنیادی اور مشترک قانون رہا ہے کہ وہ رجعت پسند سیاسی اور معاشی قوتیں جنہیں انقلاب شکست دے کر زندگی کو نکھارتا، ترقی دیتا اور از سرِ نو منظم کرتا ہے مختلف شکلوں کا نقاب پہن کر اور مختلف لبادوں میں ملبوس ہو کر انقلابی صفوں میں آگھستی ہیں اور انقلاب کے تعمیری اور ترقی پذیر عمل کے تیز دھاروں کو روکنے کی کوشش کرتی ہیں۔ انقلابی ذہنوں میں فکری انتشار پیدا کرتیں اور حرکت کو جمود میں بدلنے کی سعی کرتی ہیں۔

ان شکست خوردہ رجعت پسند قوتوں کا انقلابی فکر و عمل پر یہ حملہ کبھی تو باہر سے ہوتا ہے جس سے انقلابی سوسائٹی باقاعدہ جنگ کی تخریب کاری میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ کبھی معاشرہ کے داخلی حوالی سے، جس سے انقلاب کو داخلی بغاوتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور کبھی دوسری اقوام کے غیر انقلابی افکار کی درآمد سے انقلابی ذہن فکری انتشار اور نظری بے راہ روی کا شکار ہو جاتا ہے۔ انقلاباتِ عالم کے اس عالمگیر قانون کے مطابق اسلام بھی اپنی انقلابی جدوجہد معاشرتی تعمیر میں ان انقلاب دشمن قوتوں کا شکار ہوتا رہا ہے۔

اسلام جو دراصل ایک انقلابی تحریک تھی، جس کا مقصد انسانی معاشرہ سے معاشی استحصال کی وجہ سے پیدا ہونے والے بلند و پست طبقات اور ان کی باہمی آویزش کو، ذات پات اور رنگ و نسل کی بناء پر باہمی تفرقہ انگیزی اور منافرت کو، حاکم طبقوں کے استبداد اور لسانی و تہذیبی اختلافات کو ختم کر کے انسانوں کے درمیان فکری، معاشرتی مذہبی اور ثقافتی یکسانیت اور وحدت پیدا کرنا تھا۔ جس نے اپنی بعثت کے بعد، ابھی ربع صدی بھی گزرنے نہ پائی تھی کہ نہ صرف اپنے عہد کے دو خونخوار سامراجوں یعنی ایران اور روم کی غلام ساز سلطنتوں کو، جن کا شرق و غرب کے بیشتر ممالک پر تسلط تھا، شکست فاش دی۔ بلکہ مکّہ اور عرب کے دوسرے حصوں میں مالدار طبقوں کی بالادستی اور غلاموں پر اُن کے ظلم و ستم کو بھی ختم کر دیا۔ انہی کامیابیوں کی وجہ سے اسلام ان شکست خوردہ داخلی اور خارجی قوتوں کی سازش کا شکار ہوا، اور تیس برس کے اندر اندر اسلامی تحریک کا اپنے تاریخی نصب العین اور تعلیمی رُوح سے بہت حد تک رابطہ ختم ہو گیا۔ ملّت کے اندر مضبوط سیاسی جماعتیں ایک دوسرے کے خلاف سازشوں میں مبتلا ہو گئیں اور مسلمانوں کی جمعیت جسے اپنے لیے "رحماءُ بینھم" اور دشمن کے لئے "اشداءُ علی الکفار" بن جانے کا حکم ملا تھا، پہلے داخلی طور پر پارہ پارہ ہوئی اور بعد میں سیاسی اور فکری لحاظ سے ہزال و ادبار کے بھنور میں پھنس گئی۔ اس طرح اسلام اس نصب العینی معاشرہ کو، خلافت راشدہ کے بعد، قائم رکھنے میں ناکام رہا، جو استحصال، بھوک اور جنگ و جدال سے پاک ہو۔ جس میں فرد کو اپنی تکمیل ذات تہذیب نفس اور بہیمیت سے مَلکیت کی طرف ارتقاء کرنے کے وافر مواقع اور ذرائع مہیّا ہوں، تاکہ وہ اپنی نوعی غایت کو حاصل کر کے حیاتِ دنیا و آخرت میں سرفراز ہو سکے۔

صدیق اکبرؓ

چنانچہ ملّت میں نشاۃِ نو اور تجدید ایمان کی سرگزشت ہمیں بتاتی ہے کہ اسلام کی انقلابی تحریک کا سب سے پہلا نشانہ عرب کا مالدار طبقہ بنا۔ جس کے لئے قرآن نے مترفین کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ طبقہ بڑے بڑے تاجروں، جاگیرداروں اور آقاؤں پر مشتمل تھا، اسلام نے اپنی معاشرتی اور فکری اصلاحات کی اساس چونکہ عوامی معاشی نظام پر قائم کی تھی، اس لیے سب سے زیادہ مخالفت ہی مترف طبقہ نے کی۔ مدینہ منورہ میں منتشر قوتوں کو منظم کر لینے کے بعد، اسلام نے مکّہ کو فتح کر کے عرب کے مرکزی معبد خانہ کعبہ پر قبضہ کر لیا تو عرب قبائل کے سرداروں نے سمجھ لیا کہ اب وہ اسلام کو شکست نہیں دے سکتے بلکہ اپنے منصوبوں کی کامیابی کے لئے

اگر کوئی راستہ ہو سکتا ہے تو یہی کہ وہ اسلام کی برتری کو تسلیم کرلیں اور اس کے اندر داخل ہو کر اس کی صفوں میں انتشار پیدا کریں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات نے انہیں یہ اُمید دلائی کہ شاید مسلمان اپنے مقدس پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رہنمائی سے محروم ہو جانے سے قابل تسخیر ہو گئے ہوں، لہذا صدیق اکبرؓ کے خلافت کی ذمہ داری سنبھالتے ہی ان ہزیمت خوردہ استحصالی قوتوں نے مسیلمہ کی قیادت میں علم بغاوت بلند کر دیا اور مطالبہ کیا کہ وہ اسلام کی قیادت اسی وقت قبول کریں گے جب زکوٰۃ کو ختم کر دیا جائے۔

مسیلمہ کے اس چیلنج نے مسلمانوں کو ایک کڑے امتحان میں مبتلا کر دیا۔ اکابر صحابہ جن میں حضرت عمر بن خطاب بھی شامل تھے، حضرت صدیق اکبرؓ کو نرم رویہ اختیار کرنے اور وقتی طور پر ان شرائط کو تسلیم کر لینے کا مشورہ دے رہے تھے۔ مگر اسلامی ریاست کے پہلے خلیفہ نے اس مشورہ پر عمل کرنے سے انکار کر دیا اور باغیوں کی سرکوبی کے لئے پا بہ رکاب ہو گئے۔ صدیق اکبرؓ اسلام کی اس اساسی تعلیم کو سب سے بہتر طور پر سمجھتے تھے کہ تمام سیاسی، اخلاقی اور نظریاتی پاکیزگی اور صحت مندی کا انحصار دولت اور سرمایہ کے مالدار طبقوں سے پسماندہ محنت کش طبقوں کی طرف منتقل ہونے پر ہے۔ جس کا آخری مقصد ذرائع دولت یا رزق کے سرچشموں سے تمام طبقوں کو مساویانہ طور پر استفادہ کرنے کا حق دینا اور ان کے معاشرتی مرتبہ میں غیر فطری تفاوت کو ختم کر کے یکسانیت پیدا کرنا ہے۔

اگر زکوٰۃ کو معاف کر دیا جاتا تو اسلام کے پاس کوئی ایسا جبری ٹیکس نہیں تھا جس سے وہ اپنی اس معاشی اور معاشرتی غایت کو حاصل کر سکتا اور اس طرح وحدت انسانیت اور وحدت دین و فکر، حفظِ خودی اور اخلاقی پاکیزگی جیسی بلند اقدار کو حاصل کرنے کے لئے راستہ ہموار نہ ہو سکتا۔ ایک شدید اور قدرے طویل خونریز کشمکش کے بعد باغی قوتوں کو کچل دیا گیا اور اسلام اپنی تاریخ کے ایک انتہائی المناک بحران سے ثابت و سالم نکل آیا۔

عمر بن خطاب

اسلام کے معاشی نظریات اور مقاصد کو دوسری بار حضرت عمر فاروقؓ کو اپنے دورِ خلافت میں ایک بار پھر بچانے کے لئے جدوجہد کرنا پڑی۔ جب عراق و شام کی مفتوحہ زمینوں کا معاملہ خلافتِ مدینہ کو درپیش ہوا، اس وقت بھی بیشتر صحابہ نے جن میں بلالؓ پیش پیش تھے، قبل از اسلام کے قانون کا تتبع کرنے پر زور دیا۔ مگر اب کے بھی فاروقِ اعظم کی فراستِ دینی نے اس بحران کا حل تلاش کر لیا۔ قرآن حکیم کی نص صریح کے مطابق مفتوحہ زمینوں کو فوج میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا گیا۔ اسلامی ریاست نے انہیں اپنی تحویل میں لے کر

عوامی ملکیت قرار دے دیا۔

خلافتِ مدینہ کے ان دو جلیل القدر خلفاء کی ان کامیابیوں نے اسلام کی عمرانی رُوح کو اس قدر محفوظ کر دیا کہ اموی عہد میں جب مدینہ کی شورائی جمہوریت کو شخصی بادشاہت کے ادارہ میں بدل دیا گیا۔ ایک اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک نے کہا تھا کہ " میں ایک بادشاہ ہوں مگر میری سلطنت میں کوئی بیوہ نہیں جس کا وظیفہ نہ مقرر ہو اور کوئی اندھا نہیں جس کے لئے عصاکش مقرر نہ کیا گیا ہو۔ (ابوذر)

حضرت ابوذر غفاریؓ صدیق اکبر اور فاروقِ اعظم کے عہد میں مدینہ میں سکونت پذیر رہے اور دونوں خلفاء مالدار طبقوں پر ان کی تیز تنقید کو برداشت کرتے رہے۔ حضرت عثمان کے عہد میں شام کی طرف ہجرت کر گئے۔ اور وہاں کنز کے مسئلہ پر امیر معاویہ اور ان کے دولت مند معاون طبقوں کے ساتھ تصادم شروع ہو گیا۔ بلادِ اسلامیہ میں دولت اور ذرائع دولت کا چند ہاتھوں میں اجتماع بڑی سرعت کے ساتھ ہو رہا تھا حضرت عثمان نے انہیں مدینہ بلا لیا مگر یہاں بھی ان کی تنقید جاری رہی اور حضرت عثمان کے ساتھ تصادم سے بچنے کیلئے وہ مدینہ کی بجائے ربذہ کے مقام میں قیام پذیر ہو گئے۔

ابوذر غفاری کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت خاص میں تربیت یافتہ فراست جس خطرہ کو بھانپ رہی تھی اور اس سے محفوظ رہنے کے لئے وہ منحرفین اسلام پر تنقید کیا کرتے تھے۔ ان کی ربذہ میں ہجرت کے بعد ایک حقیقتِ ثابتہ بن کر سامنے آ گیا اور اسلامی تاریخ عوام پرور اور انسان دوست صاحبِ اقتدار افراد کے خاک و خون میں ڈوب گئی۔

لہٰذا فاروق اعظم کے بعد ایسے سیاسی حالات پیدا ہو گئے کہ خلافت راشدہ کا عوامی اور شورائی کریکٹر شخصی بادشاہت میں بدل گیا۔ خلافت کے عوامی اور شورائی کریکٹر کے بدل جانے کے بعد اسلام کے معاشی مقاصد کو بروئے کار آنے سے روک دینے میں کوئی وقت باقی نہ رہی۔ اموی خلافت کے عہد میں بیت المال خلیفہ کی ذاتی تحویل میں آ گیا اور وہ دولت کے استعمال میں عوام کے سامنے جواب دہ نہ رہا۔ خلافتِ راشدہ کی روایتی سادگی کی جگہ قیصر و کسریٰ کے تتبع میں زبردست جاہ و حشم، بیش قیمت تخت و تاج قیمتی سامانِ تعیش، دیبا و اطلس کی پوشاکوں، جڑاؤ کمر بندوں اور امراء کی پُرشکوہ عمارات نے لے لی۔

اب کہ اسلام کی انسان دوست اور عوام پرور رُوح کو سمجھنے اور ریاست کو خلافت راشدہ کے خطوط

پر بحال کرنے والی قوتوں نے اپنا آخری مورچہ، امام حسینؓ کی قیادت میں کربلا کے دشت میں قائم کیا۔ چند نفوس قدسی نے خلافت راشدہ کی ہیئت اور مافیہ FORM AND CONTENT سے بغاوت کرنے والی ریاست کے خلاف سر دھڑ کی بازی لگا دی، ایک ایک کر کے کھیت رہے مگر یزید بن معاویہ کی حکومت سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا۔ یہ مقدس افراد اگرچہ اپنے مقصد میں ناکام رہے مگر اپنے خون شہادت سے ملت اسلامیہ کی آنے والی نسلوں کے لئے ایک قابل تقلید روایت قائم کر گئے، کہ جب کبھی مسلم ریاست اسلام کی عوام پرور روح اور خلافتِ راشدہ کے منہاج سے پہلوتہی کرے تو وہ اپنا خون دے کر اسے راہ راست پر لانے کی کوشش کریں۔

واقعہ کربلا کے بعد تھوڑے ہی عرصہ میں اسلامی روح نے ایک بار پھر خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کی شکل میں اموی خلفا کے اسلام کی راہِ راست سے انحراف اور بے راہ روی کی روش کو چیلنج کر دیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے خلافت راشدہ کی سادگی، خدا پرستی اور عوام دوستی کو دوبارہ واپس لانے کے لئے ریاست کے تمام شعبوں میں بنیادی تبدیلیاں لانے کے لئے جدوجہد شروع کر دی۔ مگر اب کے اسلامی روح کو زخمی کرنے والی قوتیں اپنے پاؤں کافی مضبوط کر چکی تھیں۔ اڑھائی برس کے اندر ہی اس روشن نفس اور عوام پرور خلیفہ کو زہر دے کر راستہ سے ہٹا دیا گیا اور اموی ریاست اپنی پہلی ڈگر پر آگے بڑھنے لگی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کی کوشش اسلامی روح کو بحال کرنے کی ایک بہت کمزور کوشش تھی جس کی ناکامی کے بعد ریاست کے خلاف مختلف فقہی اور نظریاتی مسالک رکھنے والی تحریکوں نے جنم لینا شروع کر دیا۔ ان تحریکوں کی وجہ سے، جو مسلم ریاست کے راہِ حق اور مقاصد نبوت سے لاپرواہی اور انحراف کا نتیجہ تھیں۔ ملی قوتوں میں اضمحلال، تشتت اور انتشار پیدا ہوتا چلا گیا۔

خلافت راشدہ اسلام کے آفاقی، انسان دوست اور عوام پرور اقدار کی حامل تھی۔ مگر اموی ذہن نے خلافت کی سیاسی ہیئت کو بدلنے کے بعد ریاست کی فکری اساس عربی قومیت کے تصور پر قائم کی اور معاشی استحصال کے خلاف محنت کش طبقوں کی بغاوتوں، شاہانہ طرز زندگی کے لئے اسراف بے جا اور اخلاقی بے راہ روی پر تنقید سے بچنے کے لئے فلسفہ جبریت (DETERMINISM) کو اپنایا۔

اموی ریاست کے خلاف کچلے ہوئے محنت کش طبقوں کی فکری نمائندگی اعتزالی دانشوروں نے کی۔ انہوں نے فلسفہ جبریت کی جگہ قدریت (OPTIMISN) کے نظریہ کی اشاعت کی اور اموی فرمانرواں کو

ان کے ظلم اور بے راہ رویوں کے لئے ذمہ دار ٹھہرایا۔ یہ تاریخی المیہ ہے کہ اس فلسفہ پر کسی عوامی ریاست کے قیام کی بجائے، بنو عباس کے طالع آزماؤں نے اعتزالی دانشوروں کی پشت پناہی کر کے اموی اقتدار کا تختہ تو الٹ دیا مگر ریاست کو اسی سیاسی اور معاشی نہج پر چلاتے رہے، جس پر اموی بادشاہت قائم تھی، حتیٰ کہ مامون الرشید کے بعد عباسی خلفاء نے فلسفہ قدر کے حامل اعتزالی دانشوروں کو قتل و غارت کا نشانہ بنایا اور عملاً عباسی ریاست اموی فلسفہ جبریت پر پھر سے قائم ہو گئی اور اموی ریاست کی طرح بالآخر یہ عباسی ریاست بھی اپنی داخلی اور نظریاتی کمزوریوں کی وجہ سے تاتاری حملوں کی تاب نہ لا کر تباہ و برباد ہو گئی اور بغداد کی پُرشکوہ تہذیب نے ہمیشہ کے لئے دم توڑ دیا۔

اسلام کی معاشی، سیاسی اور فکری رُوح پر ان داخلی حملوں کے ساتھ باہر سے بھی ایک زبردست حملہ ہوا، یہ حملہ عباسی عہد میں یونانی عقلیت کا تھا۔ اس حملہ نے اسلام کے تصورِ حیات و کائنات کے متعلق مسلم دانشوروں، فلسفیوں اور مفکروں کو نظریاتی الجھاؤ میں مبتلا کر دیا۔

عباسی عہد میں جب یونانی کتب کے تراجم ہوئے تو عربوں کو پہلی بار ایک عقلی اور ذہنی قوت سے دوچار ہونا پڑا، جو اپنے مطالعہ اور مشاہدہ سے نتائج اخذ کرتے وقت بالکل آزاد اور کافی حد تک غیر جانبدار تھی۔ یونانی فلسفہ میں آزاد ذہنیت سے حیات انسانی اور کائنات کے حقائق پر غور و فکر کرنا ایک اساسی قدر تھی۔ اس کے برعکس مذہب کے پیرو اپنی مقدس کتب اور مذہبی پیشواؤں کی رائے کے پابند تھے۔ انہیں وہی کچھ ماننا پڑتا، جیسے یہ ذرائع تلقین کرتے۔ ان مآخذ سے آزاد ہو کر اپنے ذاتی غور و فکر سے کام لینا اور اس کے نتائج کی صحت پر یقین کرنا مذہبی پیشوائیت کے نزدیک جرم عظیم تصوّر کیا جاتا تھا۔

یونانی فکر میں مجموعی طور پر ہیراقلیطس کی حرکیت (DYMONISM) اور سقراط کی جدلیات (DIALECTIES) کے وجود کائنات کا تصور غیر حرکی اور جامد تھا اور کائنات و حیات کے حقائق کو معلوم کرنے کے لئے استخراجی اور مابعد الطبیعیاتی منہاج کو اہمیت حاصل تھی۔ ان دونوں باتوں یعنی تصور کائنات اور نظریہ علم کا تعلق تجربہ و مشاہدہ سے نہیں تھا بلکہ ان کی اساس قیاس محض (SYLLOGISM) پر تھی۔ یہ استخراجی اور مابعد الطبیعیاتی نظریہ علم اپنے نتائج کی صحت مندی کو جانچنے کے لئے فکر کے داخلی روابط کی سالمیت اور استحکام کو معیار تو بناتا تھا مگر خارجی حقیقت اور امر واقع سے اس کی مطابقت کو کوئی اہمیت نہ دیتا تھا۔ نتیجہ یہ تھا کہ یونانی فکر کی اساس ٹھوس خارجی حقائق پر مبنی ہونے کی بجائے ظنی و تخمینی اساس پر استوار ہوئی،

جہاں تک یونانی عقلیت کے آزاد اور غیر جانبدار ذہن کے ساتھ مطالعۂ کائنات کا تعلق ہے یہ بات قرآن حکیم کی دعوت کے عین مطابق تھی۔ قرآن پاک نے بار بار عقل و فکر کی قوتوں کے آزادانہ استعمال پر زور دیا ہے اور اس طرز مطالعہ کے لئے تجربہ و مشاہدہ کو کام میں لانے کی تلقین کی ہے۔ قرآن کائنات اور حیات کے ساتھ ظنی و قیاسی تعلق کی بجائے عملی اور تجربی تعلق قائم کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ اس لئے یونانی فکر کے دونوں اساسی عناصر یعنی کائنات کا غیر حرکی تصور اور مطالعۂ حقائق کے لئے استخراجی و مابعد الطبیعیاتی منہاج METHOD قرآنی رُوح کے قطعاً مخالف تھے۔

یونانی عقلیت جب بغداد اور قرطبہ میں پہنچی تو عام طور پر مسلم دانشوروں نے اس کے آزاد اور غیر جانبدار طرزِ تفکر کے ساتھ اس کے تصورِ کائنات اور نظریۂ علم کو بھی اپنا لیا۔ ان دونوں غلط عناصر کی وجہ سے آزاد اور غیر جانبدار تفکر کی افادیت کو مسلم ذہن میں ابھرنے کا موقع نہ ملا اور مسلمانوں میں روحِ قرآن کے خلاف غیر تجربی اور قیاسی منہاجِ تحقیق راہ پانے لگا اور اس غیر قرآنی منہاجِ تحقیق کی وجہ سے قیل و قال پر مبنی علم الکلام معرضِ وجود میں آنا شروع ہوا، کیونکہ مذہبی حقائق تک رسائی اور ان کے وقوف کے لئے محض عقل کافی نہیں ہوتی، اس کیلئے وجدان سے مدد لینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور وجدان بغیر ضبطِ نفس اور اخلاقی تیاری کے محض ذہنی ورزش سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے مذہبی حقائق کے متعلق گہرے وجدان کے بغیر جو کچھ بھی کہا جائے گا وہ محض ظن و تخمین ہو گا۔ چونکہ اس عمیق وجدان تک ہر ایک فلسفی یا دانشور کی رسائی ممکن نہیں، لہٰذا مذہبی حقائق کے متعلق عام شکوک و شبہات پیدا ہونے شروع ہو جاتے ہیں۔ ذہن میں ایسے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا صحیح جواب قیاسی عقل کے پاس نہیں ہوتا۔ اس طرح مذہب کے متعلق عام بے چینی اور بد اعتمادی پیدا ہونے لگتی ہے۔

آزاد تفکر جہاں تخلیقی اور اجتہادی قوتوں کو اُبھارتا ہے وہاں ذہنی انتشار بھی پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے ان عام معیاروں کو رد کر دیا جاتا ہے جو قومی اور ملی زندگی میں پہلے سے رائج ہوتے ہیں اور اسکے اتحاد و سالمیت کے ضامن ہوتے ہیں۔ چونکہ ہر مفکر اپنے مخصوص معاشرتی حالات اور ذہنی اُفتاد کی وجہ سے مختلف نتائج تک پہنچتا ہے، اس لئے طے شدہ مذہبی اور اخلاقی حقائق اور معیاروں کی جگہ مختلف فکری تحریکات ترویج پاتی ہیں اور متضاد نظاماتِ فکر تدوین پانا شروع ہو جاتے ہیں۔ ان تمام باتوں اور سارے عمل کا نتیجہ بے یقینی کی صورت میں سامنے آتا ہے اور بے عملی، بے چینی، فکری بے راہ روی، ذہنی انتشار اور سیاسی

طوائف الملوکی جیسے رجحانات جنم لیتے ہیں۔

یونانی عقلیت کی وجہ سے مسلمانوں کی حیاتِ ملی میں ان تمام خرابیوں نے سر اٹھانا شروع کر دیا۔ نظریاتی استحکام اور ملی سالمیت کو شدید نقصان پہنچنے لگا۔ اس صورت حال سے عہدہ برآ ہونے کے لئے امام غزالیؒ نے فکری جہاد شروع کیا۔ امام غزالی جہاں زبردست ذہنی صلاحیتوں کے حامل تھے وہاں دس برس کی ریاضت اور ذکر و فکر نے ان کے وجدان کو بیدار کرنے اور جلا دینے میں مدد دی تھی جس کی وجہ سے وہ مذہبی حقائق کو کما حقہٗ اور علیٰ وجہ البصیرت سمجھنے کے قابل ہو گئے تھے۔ امام غزالی نے جہاں فلسفیانہ تفکر اور آزاد ذہنیت سے کائناتی حقائق کے مطالعہ کی افادیت اور اہمیت پر روشنی ڈالی۔ وہاں انہوں نے عقل محض کی نارسائی اور اس کے حدود کو بھی واضح کیا اور بتایا کہ تجربہ و مشاہدہ اور عمیق وجدان جب تک عقل کی مدد نہ کریں وہ صحیح نتائج تک نہیں پہنچ سکتی۔ اگرچہ امام ابن تیمیہ نے منطق پر تنقید کر کے اس کی خامیوں کو اجاگر کیا مگر تصوف کے انکار کی وجہ سے وہ خود خشک اور غیر عملی عقلیت کا شکار ہو گئے۔

یونانی عقلیت پر امام غزالی کی زبردست تنقید نے مسلم ذہن میں بتدریج خود اعتمادی پیدا کرنی شروع کر دی۔ محدثین نے فلسفہ کی بے جا مخالفت ترک کر دی اور اسے اپنے نظام تعلیم میں جگہ دے دی۔ علم اور عقل کو نور قرار دیا گیا اور ان سے روشنی حاصل کرنا ایک مذہبی فریضہ قرار دیا گیا۔ حیاتِ ملی کے استحکام و سالمیت کے لئے قرآن و سنت کی پیروی کی افادیت اور اہمیت کا احساس عام ہو گیا۔ فلسفیانہ تفکر اسلام کے خلاف نہ رہا۔

اگرچہ ابن رشد نے امام غزالی کی مخالفت کی۔ فلسفہ اور اس کے مآخذات کے متعلق ان کے بعض غلط تصورات اور عدم واقفیت کو بھی واضح کیا مگر اس کے باوجود فلسفہ کی وجہ سے مسلمان دانشوروں میں قرآن و سنت سے جو بُعد اور علاحدگی تدریج پاتی جا رہی تھی، اس کے نقصانات کو وہ پوری طرح نہ سمجھ سکا۔ مسلم ذہن کا قرآن و سنت سے دوبارہ تعلق اور رابطہ قائم کرنے اور اس کی تباہ کاریوں کے ازالہ کی سعادت امام غزالی کے حصہ میں ہی آئی۔ امام موصوف کی کوششوں سے فلسفہ اور اسلام دو متضاد اور متباین باتیں نہ رہیں بلکہ قرآنی حقائق کی تشریح و تفسیر کا فریضہ فلسفہ کے سپرد کر دیا گیا۔

سقوطِ بغداد کے بعد مغرب میں غرناطہ اور قرطبہ اور مشرق میں نیشا پور، شیراز، غزنی اور دہلی کے علمی مراکز ابھرے، جنھوں نے مسلمانوں میں سیاسی زوال کی وجہ سے پیدا ہونے والے نظریاتی، اخلاقی اور معاشی انتشار و ہزال کے ازالہ میں قابلِ قدر حصہ لیا۔

زوالِ بغداد کے بعد اسلامی دُنیا میں اُندلس کے علمی مراکز نے بہت ممتاز مقام حاصل کیا۔ انہی مراکز سے ایک بلند پایہ حکیم اور فلسفی صوفی محی الدین ابن عربی کی شخصیت ابھری۔ عباسیہ کے عہد میں اور علوم کے ساتھ یونان کے آرفیسی اور افلاطون، یہودیت کے مرمسی، ہند کے ویدانتی، ایران کے زرتشتی اور مصر و سکندریہ کے فلاطینوسی تصوف کے مسالک بھی بغداد میں پہنچے، مگر وہاں پر تو کوئی قابلِ قدر کام نہ ہو سکا، مگر یہ متصوفانہ نظاماتِ فکر جب اندلس میں پہنچے تو ابن عربی نے ان تمام متصوفانہ نظاماتِ فکر کا مطالعہ کیا اور قرآن حکیم کے نظریہ توحید کی روشنی میں اُن کی اصلاح کی اور اسلامی ادب میں تصوف کو ایک منفرد مدرسۂ فکر کی حیثیت میں پیش کیا۔ کیونکہ یونانی عقلیت کے ساتھ یہ متصوفانہ افکار بھی مسلمانوں میں پھیلتے جا رہے تھے اور آہستہ آہستہ ان کے منفی اور حیات گریز تصورات بھی اثر انداز ہو رہے تھے۔ ابن عربی سے پہلے کسی صوفی مفکر نے تصوف کی اساس پر کوئی مکمل نظریہ حیات و کائنات مرتب نہیں کیا تھا۔

ان آرفیسی، مجوسی، ویدانتی اور فلاطینوسی تصورات کے علاوہ ابن عربی تک معتزلہ کے حقیقتِ مطلقہ کا متشدد تنزیہی تصور، جسے ہم اس عہد کا DEISM کہہ سکتے ہیں، نظام کا نظریہ طفرہ جو ایک جدلیاتی قدر ہے، حلاج اور دوسرے متصوفین کا عینیت پسند وحدت الوجودی تصور، اشعریت کا نظریہ جوہری حرکیت اور علماء ظواہر کی تشبیہی تعبیر بھی پہنچ چکی تھی، ان نظاماتِ فکر میں ویدانتی اور فلاطینوسی نظام بہت منظم و جامع تھے۔

ایک محتاط مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عربی نے عقیدۂ توحید کے پیرو کی حیثیت سے فلاطینوس کی روحانی جدلیات، نظام کا نظریہ طفرہ اور اشاعرہ کی جوہری حرکیت کو تو اخذ کر لیا مگر شنکراچاریہ کے وحدت الوجود کے علمی پہلو (PANTHEISM) کو رد کر دیا اور ایک ایسا نظامِ کائنات مرتب کیا جو قرآنی توحید کے مضمرات کا بہت حد تک حامل تھا۔ ہمارے عہد میں اس نوع کے تصورِ کائنات کو ہیگل نے جسے وہ PAN-ANTHEISM کہتا ہے، زیادہ جامع طور پر مدون کیا ہے۔ کیونکہ ہیگل کے تصورِ وحدت نے DEISM کی ماورائیت اور PANATHEISM کی سریانیت کے مثبت پہلوؤں کو اپنے اندر سمو لیا ہے۔ مادہ اور روح دونوں تصورِ مطلق سے مستخرج ہوتے ہیں۔

ابن عربی کے تصورِ وحدت میں بھی ماورائیت اور سریانیت دونوں پائے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا نظریہ وحدت الوجود ان تمام نقائص سے پاک ہے جو ویدانتی وحدت الوجود کے تصور میں پائے جاتے تھے۔

ابن عربی کے نزدیک حقیقت فعلیت مطلقہ ABSOLUTE ACTION ہے۔یعنی باشعور، بیدار زندہ اور فعال ہے۔جو ہر دم تخلیقی تقاضوں کو مکمل کرنے میں مصروف رہتی ہے۔کائنات حق ہے، لہذا ہر شے حقیقی ہے۔علم بالحواس التباس محض نہیں ہے۔یعنی انسانی تجربہ اور اس کے نتائج حقیقی ہیں، لہذا سائنسی تحقیق کے لئے میدان کھلا رہتا ہے۔انسانی ارادہ اور اختیار باطل نہیں ہے۔فرد کی شخصیت اور انفرادیت ایک حقیقتِ ثابتہ ہے۔لہذا فرد، زندگی اور اس کے مسائل کی طرف منفی رویہ اختیار نہیں کرسکتا اور ان مسائل کی وجہ سے اس پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں سے وہ پہلو تہی نہیں کرسکتا اور اسی اختیار وارادہ کی وجہ سے وہ تکالیف شرعیہ کا مکلف ہے۔اگرچہ یہ کائنات حق تعالیٰ کا ظہور وشہود ہے مگر اس کی ذات متعال اس کائنات میں محصور نہیں ہے۔وہ ایسی بے شمار کائناتیں پیدا کرسکتا اور انہیں فنا کرسکتا ہے۔مگر وہ اس کائنات سے اتنا ماورا اور بے تعلق بھی نہیں ہے، کہ انسان اپنی محدود انا کا تعلق اس کے لامحدود وجود سے قائم نہ کرسکے، چونکہ وجود اور اس کے مظاہر میں وہ خود موجود INDWELLING ہے اور وہ ایک تخلیقی، ایک منتظم اور مکمل کرنے والی قوت ہے اور ہمارے تمام مذہبی، اخلاقی اور جمالیاتی اقدار اور نصب العینوں کا نہ صرف سرچشمہ ہے بلکہ ان کا قیوم اور محافظ بھی ہے۔لہذا فرد اس کے ساتھ اپنا نامیاتی رشتہ قائم کرسکتا ہے۔اپنی دعاؤں کا جواب پاتا اور ان کی مقبولیت کا ثمر حاصل کرتا ہے۔اس طرح فرد کا مذہبی حاسہ RELI-GIOUS SENTIMENT - مکمل تشفی پانے کے لوازمات سے بہرہ ور ہوسکتا ہے۔

ابن عربی کا تصورِ حقیقت اگر ایک طرف ویدانت اور اس کی شنکراچاری تعبیر کی خامیوں سے پاک اور سپینوزا، ہارٹ مان، بریڈلے اور میک ٹیگرٹ وغیرہ کے PANTHEISM کی غلطیوں سے مبرا ہے تو دوسری طرف معتزلہ، عبدالوہاب نجدی اور بعض مغربی مفکرین کے DEISM کے متشدد ماورائی غلو سے بھی پاک ہے۔ابن عربی کا خدا کائنات کا من کل الوجوہ عین نہیں ہے بلکہ صرف ایک لحاظ اور پہلو سے عین ہے جب کہ وہ دوسرے پہلو اور حالت میں غیر محض ہے۔

ابن عربی اپنے فکر کی جدلیاتی احساس کی وجہ سے اقوام عالم میں ملتِ اسلامیہ کی قائدانہ حیثیت اور مذاہب عالم پر اسلام کی فکری برتری کا قائل ہے، کیونکہ جدلیات میں حرکت ایک دائرہ سے دوسرے وسیع تر دائرہ کو تشکیل دیتی ہے مگر افسوس ہے کہ ابن عربی کے ساتھ بھی وہی المیہ ہوا جو ہندو سوسائٹی میں ویدانت کے ساتھ ہوا۔ویدانت میں ادویتا کے ساتھ دویتا کا پہلو بھی موجود تھا، مگر ہندوستان کے مخصوص

مذہبی اور فلسفیانہ مزاج اور معاشرتی ماحول کی وجہ سے عینیت کا پہلو زیادہ واضح تشکل اختیار کر گیا اور وہ ماورائی پہلو پر غالب آ گیا۔ جس کی وجہ سے لارڈ کرشنا کی بھگوت گیتا کے فلسفہ عمل کی جگہ حیات گریز رہبانیت، جبریت اور قدر پرستی کے نظریات نے رواج پا لیا۔ کیونکہ حقیقت کے ماورائی تصور کے بغیر عینیت اور سریانیت منفی اقدار کی ترویج کا باعث بنتی ہیں اور انہیں منفی اقدار نے بالآخر ہندو سوسائٹی کے قوائے عمل کو مفلوج کر کے اسے تباہ و برباد کر دیا۔

تاتاری اور عیسائی قوتوں کی عالم اسلام میں تاخت و تاراج نے بھی کچھ ایسے ہی حالات پیدا کر دیئے۔ اس سیاسی، معاشرتی اور تہذیبی تباہی نے ابن عربی کے تصورات کو منفی حیثیت میں پیش کرنے میں بہت مدد دی اور ان کے تصور وحدت الوجود کی عینیت پسند تعبیر ہر طرف رائج ہو گئی۔ اقبالؒ جب ابن عربی کی مخالفت کرتا ہے تو یہ مخالفت دراصل وحدت الوجود کی عینیت پسند تعبیر کی ہوتی ہے جب کہ اقبال نے اپنے کلام میں ابن عربی کے جدلیاتی پہلو کو واضح بھی کیا ہے۔

حضرت محی الدین ابن عربی کے بعد اندلس کی عظیم الشان عربی تہذیب کے آخری دنوں میں امام ابن حزم غرناطہ کی تباہی کے بعد اپنے آبائی قصبہ میں سکونت پذیر ہو گئے اور اندلس کے سیاسی زوال کے معاشی اسباب کو معلوم کرنے کی کوشش کی۔ زوال اندلس تک اسلامی تاریخ میں خلفائے راشدہ کے بعد ابن حزم دوسری شخصیت تھے جنہوں نے معاشرہ کی معاشی اساس پر غور و فکر سے کام لیا اور کارل مارکس سے ایک ہزار برس پہلے عوامی معیشت کے بنیادی قوانین کو منکشف کیا۔ یہی وہ معاشی نظریات تھے جن پر آگے چل کر سید محمد جونپوری اور امام ولی اللہ محدث دہلوی نے معاشی تصورات اور نظریۂ تاریخ کو مرتب کیا۔

ابن حزم سے پہلے بغداد میں عوامی معیشت کی حمایت میں حضرت امام ابو حنیفہ نے قید و بند کی صعوبتیں برداشت کی تھیں۔ مگر اس وقت مامون کی عظیم سلطنت اعتزالی عقلیت پر اپنی بنیادیں استوار کر چکی تھی۔ اس لئے امام ابو حنیفہ کے معاشی نظریات واضح اور مدوّن تشکل نہ اختیار کر سکے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کو عباسی ملوکیت کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑا، مگر امام ابن حزم کے وقت سلطنت زوال پذیر تھی۔ لہذا انہیں اپنے انقلابی معاشی نظریات کو مرتب کرتے ہوئے کوئی دقت محسوس نہ ہوئی۔

زوال اندلس کے بعد اگر ایک طرف ابن رشد کے فلسفہ نے یورپ کے ذہن کو حیات تازہ عطا کی اور وہاں نشاۃ جدیدہ کی صبح طلوع ہوئی تو دوسری طرف ابن عربی اور امام ابن حزم کے فلسفیانہ اور معاشی

نظریات نے ایشیا اور افریقہ میں مسلم دانش کو متاثر کیا۔ چنانچہ اسلام و قرآن کی حفاظت کے وعدہ کے مطابق عنایت ایزدی نے غزنی کے علمی مرکز سے ایک زبردست فلسفی، شاعر اور صوفی شخصیت کو پیدا کیا۔ جس نے ابن عربی کی جدلیات کی اساس پر اپنے نظامِ فکر کو مرتب کیا۔ حضرت جلال الدین رُومی اگرچہ قونیہ میں سکونت پذیر ہوئے مگر ان کی عقلیت کا سارا مواد غزنی کے علمی مرکز سے مہیا ہوا۔ اس عہد میں غزنی نہ صرف اسلامی علوم کا مرکز تھا بلکہ ہندو فلسفہ بھی وہاں پہنچ چکا تھا۔ اسی وجہ سے مثنوی معنوی میں لارڈ مہابیرا کی اندھے اور ہاتھی کی مثال نے جگہ حاصل کی۔ عمیق فلسفیانہ مسائل پر جتنا مواد اس وقت تک جمع ہو چکا تھا، رُومی نے جدلیاتی اور عملی نقطہ نظر سے اس کا تنقیدی مطالعہ کیا۔ اس میں اضافے کیئے اور حیات انسانی کے تمام پہلوؤں پر اس کے انطباق سے ایک نئے علم الکلام اور فلسفہ حیات کو مرتب کیا جو یونانی، مجوسی، ہندو اور بدھ معاشروں سے ابھرنے والے تصوّف اور افکار کے منفی تصورات اور رجحانات سے پاک تھا۔ رومی کے اس فلسفہ حیات اور علم الکلام کی اساس ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود پر تھی اور تصوّر وحدت الوجود کائنات کے تخلیقی عمل کو جدلیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتا تھا اور رُومی کا یہی فلسفہ حیات و کائنات بعد میں اقبالؒ کے نظامِ فکر کی اساس بنا۔

غزنی کا علمی مرکز جب ختم ہوا تو دہلی نے اس کی جگہ حاصل کی۔ ہندوستان میں مغل تسلط کے بعد بیرم خان جیسے زبردست سیاست دان اور مدبر کے تربیت یافتہ اکبر اعظم کو جب احساس ہوا کہ سلطنت کی بنیادیں اس وقت تک مضبوط نہیں ہو سکتیں، جب تک ہندو راجاؤں کے ساتھ صلح و اتحاد کا رشتہ استوار نہ کیا جائے اور ہندو اور مسلم ذہن کے درمیان کچھ مشترک نظریاتی رشتے نہ تلاش کیئے جائیں۔ اس صلح و اتحاد اور نظریاتی رشتہ کی استواری کے لئے محی الدین ابن عربی کے تصوّر وحدت الوجود کو اساس بنایا گیا۔ کیونکہ انسان دوستی اور وحدت الادیان کی قدریں اس تصوّر کے مضمرات میں سے ہیں۔

اکبر سے پہلے اسلامی توحید کے فکری اثرات کی وجہ سے ہندو معاشرہ میں ایسے اذہان پیدا ہو چکے تھے جو بت پرستی اور اس کے مشرکانہ اثرات کی ہندو معاشرہ پر تخریب کاری کو محسوس کر رہے تھے، انہیں احساسات نے بھگتی تحریک کو جنم دیا اور اس تحریک نے انسان دوستی اور وحدت الٰہ کی بنیاد پر اس عہد کے ذہن پر بہت بُرا اثر ڈالا تھا۔ جب شہنشاہ اکبر نے ہندو مسلم اتحاد کے مشن کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی، تو اکبر کے ابوالفضل، فیضی اور شیخ مبارک جیسے فاضل صلاح کاروں نے ابن عربی کے وحدت الوجود کے نظریہ کی بھگتی تحریک

کے تصورات کے تحت تعبیر کی۔ اس تعبیر میں مذاہبِ عالم کی مشترک فکری اساسوں کو اپنانے کے ساتھ ان کے ظاہری شعار و رسوم کو بھی نظر انداز کر دیا گیا جس سے ہندو اور مسلم معاشروں میں زبردست ذہنی اور تہذیبی انتشار پیدا ہو گیا۔ اور اس طرح بھگتی تحریک اور نظریہ وحدت الوجود کے مثبت پہلوؤں پر ان کے منفی اثرات نے غلبہ حاصل کر لیا اور بھگتی تحریک کے عظیم دانشوروں کی نیک خواہشات عملی جامہ پہننے سے قاصر رہیں۔

مسلم معاشرہ کو اس نظری اور تہذیبی انتشار اور خلفشار سے بچانے کے لئے رحمتِ ایزدی نے مجدّد سرہندی کو متعین کیا۔ آپ نے شریعتِ مطہرہ کی پابندی اور ملّتِ اسلامیہ ہند کی سالمیت اور انفرادیت کی حفاظت پر زور دیا۔ حضرت مجدّد نے وحدت الوجود کی غلط تعبیر کے اثرات کو مٹانے کے لئے ایک نیا فلسفہ وجود مدّون کیا۔ جسے وحدت الشہود کا نام دیا جاتا ہے۔ جو بظاہر ابنِ عربی کے تصوّرِ وحدت الوجود سے مختلف اور متبائن نظر آتا ہے۔ مگر دونوں میں ہستی BEING کا انتزاع وجودِ باری سے کیا جاتا ہے۔ جس سے عینیت کے ساتھ ذاتِ مطلق کی ماورائیت بھی ثابت ہو جاتی ہے اور اس ماورائیت سے اسلام کی فکری برتری، ملّتِ اسلامیہ کی سالمیت، انفرادیت اور شریعتِ مطہرہ کی اطاعت کا جواز ثابت ہو جاتا ہے۔ اکبر کے دینِ الٰہی کی اس کمزوری کو مدِ نظر رکھتے ہوئے آگے چل کر امام ولی اللہ نے شعائر و رسوم کو ملّتوں کی مرکزی قوّت قرار دیا۔

یہ نظری اور تہذیبی انتشار بظاہر رُک گیا اور مغل سلطنت نے اکبر کے بعد جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب جیسے انسان دوست، روشن ذہن اور اسلام کی عظمت اور ملّت کی سالمیت کا شدید احساس رکھنے والے بادشاہ پیدا کئے۔ مگر یورپ میں نشاۃِ ثانیہ کی آمد، سائنسی تفکّر، فطرت کی تسخیر اور صنعتی انقلاب نے تاریخ کے جاگیرداری عہد کو ختم کر کے نئے صنعتی اور مشینی دور کی ابتدا کر دی۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد ہندوستان کے جاگیرداری معاشرہ کے تضادات واضح طور پر سامنے آ گئے۔

یونانی عقلیت کے بعد اسلام پر دوسرا عقلی و علمی حملہ یورپ کی نشاۃِ ثانیہ کے بعد ہوا۔ اب کے جو عقلیت حملہ آور ہوئی وہ یونان کی غیر تجربی اور قیاسی عقلیت سے قطعاً مختلف تھی۔ اس نئی عقلیت کی اساس تجربہ و مشاہدہ پر مبنی تھی۔ اس نے نتائج کی صحت مندی کے لئے فکر کے داخلی روابط کی سالمیت کی جگہ معروضی حقیقت سے ان کی مطابقت کو معیار قرار دیا۔ اس نے تحقیق کے استقرائی یا سائنسی منہاج مدد سے فطرت اور حیات کے تمام گوشوں کی نقاب کشائی کا فریضہ بڑے اعتماد کے ساتھ سر انجام دیا۔ زمان و مکان کی قوتوں کو گرفت میں لے کر وقت اور فاصلہ کی بالادستی کو ختم کر دیا گیا۔ اس عقلیت نے تحقیق کے استخراجی اور مابعد الطبیعیاتی منہاج کو

جس نے بقول برٹرینڈرسل دوہزار برس سے انسان کی ذہنی ترقی کو روک رکھا تھا، رد کر دیا۔ تسخیر فطرت کے عمل سے کائنات میں آدمی کے صحیح مقام کے تعین میں مدد ملی اور وہ حقیقی معنوں میں کائنات کا آقا قرار پایا۔

یہ جدید عقلیت، ان تمام اختلافات اور امتیازات کے باوجود یونانی عقلیت سے بعض باتوں میں مماثل تھی۔ یونانی عقلیت کی طرح اس کی اساس بھی آزاد اور غیر جانبدار تفکر پر تھی۔ اس نے بھی کائنات کے میکانکی تصور کو پیش کیا جو اپنی فطرت اور مزاج میں یونانی عقلیت کے جامد اور غیر حرکی تصور کے مترادف تھا۔ کیونکہ حرکت کے نہ ہونے یا حرکت کے ایک ہی دائرہ میں چکر لگاتے رہنے کے نتائج یکساں ہوتے ہیں۔

اس جدید میکانکی عقلیت نے بھی اپنی پیشرو یونانی عقلیت کی طرح مذہب کی رسوماتی، ادعائی، غیر علمی اور رجعت پسند تعبیر پر تنقید کی، مگر اس تنقید کے ذریعہ مذہب کو نکھرنے، حیات کی جوئے رواں کے قریب آنے، اس کے ساتھ مثبت تعلق قائم کرنے اور معروضی حقیقت کے ساتھ فعال ربط استوار کرنے میں مدد دینے کی بجائے نئی نسلوں میں مذہب سے بیگانگی اور بیزاری پیدا کرنے میں ایک شعوری کردار ادا کیا۔ کیونکہ یہ عقلیت بھی اپنی افتادِ طبع میں مذہبی حقائق کے انکار اور فلسفہ دھریت MATERIALISM پر مبنی تھی۔

آگے چل کر اس جدید میکانکی عقلیت سے بھی مسلمانوں میں وہی نتائج برآمد ہوئے جو کسی وقت یونانی عقلیت نے قرطبہ و بغداد میں پیدا کئے تھے۔ جدید تعلیم یافتہ مسلمان دن بدن قرآن و سنت سے دور ہوتا چلا گیا اور اسلام سے بے اعتنائی بڑھتی گئی۔ چنانچہ عالمگیر کے عہد تک سائنسی تفکر اور منہاج نے یورپ میں اپنے قدم مضبوط کر لئے تھے۔ اس تفکر اور منہاج کی وجہ سے ارض و سما میں پھیلے ہوئے وجود کے تمام پہلو زیر مطالعہ آ چکے تھے جس کی وجہ سے انتہائی سرعت کے ساتھ طبیعی اور عمرانی علوم کی تدوین شروع ہوگئی اور کئی ایک فلسفیانہ نظامات مدون ہوگئے۔ قدیم جاگیرداری معاشرہ کی جگہ صنعتی معاشرہ کی تشکیل وجود میں آنے لگی اور تاریخ میں یہ ایک ایسا عمرانی واقعہ تھا کہ جس نے جاگیرداری معاشرہ میں مرتب کئے جانے والے علم الکلام اور تصورِ حیات و کائنات کو از کارِ رفتہ کر دیا۔ اب انسانی تاریخ میں ایک ایسا عہد سر اٹھا رہا تھا جس میں ذرائع مواصلات کی ترقی، پریس کی ایجاد اور تحقیق کے سائنسی منہاج کی وجہ سے مختلف لسان و ادب اور مذاہب و افکار کا ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ لابدی تھا۔ ان تمام واقعات کے پیشِ نظر مسلمانوں کو اب ایک ایسے علم الکلام کی ضرورت تھی جو انسان کے ان آفاقی اور عالمگیر تقاضوں کو پورا کر سکے۔

اس علم الکلام کی تدوین کرنے والی شخصیت کی نمود، اس عہد میں، صرف دہلی کے مسلم معاشرہ میں ہی وجود میں آ

سکتی تھی، کیونکہ دہلی اب بغداد، غرناطہ اور غزنی کے علوم کی وارث تھی۔ اگرچہ عثمانی سلطنت کافی مضبوط ہو چکی تھی، اور اس کے سربراہ کے نام کا خطبہ مسلم ممالک میں پڑھا جا رہا تھا مگر قسطنطنیہ کا دامن دہلی جیسی علمی پُرمائیگی سے تہی تھا۔ اب صورت حال یہ تھی کہ بغداد و غرناطہ کی مسلم تہذیب کا شکوہ قصہ پارینہ بن چکا تھا۔ غزنی اپنا سارا علمی اثاثہ دہلی کے سپرد کر چکی تھی اور خود دہلی کی پُرجلال سلطنت بھی اونگھ رہی تھی۔ یورپ اپنی پوری ذہنی اور مادی توانائیوں کے ساتھ مسلم ایشیا، مغرور افریقہ پر حملہ آور ہونے کے لئے پر تول رہا تھا۔ اس جدید میکانکی عقلیت سے بھی مسلمانوں میں وہی نتائج برآمد ہوئے جو کسی وقت یونانی عقلیت نے بغداد و قرطبہ میں پیدا کئے تھے جو تعلیم یافتہ ایسے شکست خوردہ اور مایوس کن ماحول میں دہلی کی علمی سوسائٹی نے قطب الدین ولی اللہ جیسے حکیم، صوفی اور عمرانی مفکر کو پیدا کیا۔ اس وقت کانٹ اپنا فلسفہ مرتب کر کے اس دنیا سے جا چکا تھا اور ہیگل نے آنکھ کھولی تھی۔

امام ولی اللہ نے ایسے ادب کی تالیف کی جس میں ابتدائی اسلامی ریاست کی نظریاتی اور سیاسی بنیاد عمل کو استوار کرنے کے لئے صدیق اکبر اور فاروق اعظم کے اجتہادات، فلسفہ کے غیر اسلامی رجحانات کے خلاف غزالی کے علمی جہاد، ابن عربی کے تصور وحدت الوجود، ابن حزم کی عوامی معاشیات، رشد کے فلسفہ حیات و کائنات، ابن خلدون کے نظریہ عصبیت اور مجدد سرہندی کی شریعت اور ملت کی سالمیت پر اثر انداز ہونے والے نظریات کے خلاف جدوجہد نے اپنی تکمیل حاصل کی۔ امام موصوف نے کاشت کاروں، کاریگروں اور سپاہیوں یعنی عوامی قوتوں کے راست مطالعہ کے لئے قرآن حکیم کا اپنے عہد کی علمی زبان میں ترجمہ کیا۔ قرآن کے علوم کی ایسی تدوین کی، جس سے تفسیر بالرائے کی ضرورت نہ رہی اور قرآنی فکر ایک منضبط و منظم آئیڈیالوجی کی صورت میں مرتب ہونے کی صلاحیت مل گئی۔ انسانی معاشرہ اور تاریخ کے عروج و زوال کے معاشی اسباب کو اساس بنا کر تاریخ کا اپنا نظریہ مرتب کیا۔ مذہب، فکر اور معاشرہ کے تمام مظاہر میں پیدا ہونے والی تبدیلیوں کو ان کے موجب یعنی معاشرتی ماحول کا نتیجہ قرار دیا۔ کائنات کا حرکی تصور پیش کیا۔ اخلاق کے تزکیہ و تہذیب کو معاشرہ کے تزکیہ و تہذیب پر مبنی قرار دیا، دو نئے علوم کی تدوین کی، جس میں پہلا علم، علم اسرار الدین تھا، جس کی اساس تحقیق کے مابعد الطبیعیاتی منہاج اور منطق قیاسی سے ہٹ کر ابن عربی اور رومی کے فلسفہ جدلیات اور ابن خلدون، ابن ماجہ اور فارابی کی عمرانیات پر رکھی، دوسرا علم، علم تطبیق الآرا تھا۔ جس سے مذاہب عالم، حکمت و شریعت، فقہ کے مختلف مذاہب، حدیث و قرآن اور کلامی مباحث میں پائے جانے والے تضادات کے

درمیان نامیاتی ربط و تعلق کے رشتوں کو تلاش کر کے انہیں ایک وحدت میں سمونے کی کوشش کی۔ اسلام کو ایک عالم گیر مذہب اور فلسفہ حیات کی حیثیت سے پیش کرنے کے لئے اس کے نظریات کی ابدی اور سرمدی بنیادوں کو اجاگر کیا اور اسے تمام ادیان کے لئے دین ناسخ قرار دیا۔ ان تمام باتوں کے ساتھ جس چیز نے امام موصوف کو اسلامی فکر کی تاریخ میں نمایاں جگہ عطا کی وہ ان کی اپنے تصورات و نظریات کو سیاسی قوت میں تحویل کے لیے مسلح تحریک کو قائم کرنے کے لئے بھرپور فکری کوشش ہے۔

مگر جاگیرداری معاشرہ اتنی تیزی سے زوال پذیر ہو رہا تھا کہ امام ولی اللہ کے افکار سے مسلم معاشرہ خاطر خواہ طور پر مستفید نہ ہو سکا۔ اگرچہ ولی اللہی فکر کی جدلیاتی اساس نے اسلامی روح سیاسی قوت میں تبدیل کرنے کے لئے ایک سیاسی تحریک بھی پیدا کی، مگر اس تحریک نے بھی بالاکوٹ میں دم توڑ دیا۔ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ میں بسنے والی اقوام مغربی ساہوکاروں کی سامراجی گرفت میں آتی چلی گئیں، قرآن، اسلام پر ایمان و یقین کی کمزوری سے ہندوستان اور دوسرے ممالک میں مسلم معاشرہ کے قوا مضمحل ہو کر بکھر گئے۔ ہندوستان میں بالاکوٹ کے بعد ۱۸۵۷ء میں مسلمانوں کی دوسری تحریک آزادی بھی شکست کھا گئی۔ اس انتشار و زوال کے ازالہ کے لئے سرسید دہلوی اور حضرت محمد قاسم نانوتوی نے دو متضاد کوششیں کیں۔ سرسید اگر ماضی کی طرف پشت کر کے مستقبل کو دیکھ رہے تھے تو حضرت محمد قاسم نانوتوی مستقبل کو نظر انداز کر کے ماضی کی طرف منہ کئے ہوئے تھے۔ علی گڑھ اور دیوبند ملت کے زخم خوردہ جسم کے علاج دو متضاد طریقوں سے سوچ رہے تھے۔ یورپ کی پہلی جنگ عظیم میں ترکی کی خلافت بھی ختم ہو گئی، جس کی وجہ سے کسی حد تک مسلم معاشرہ میں مرکزیت موجود تھی۔ اب بغداد اور غرناطہ کے ساتھ غزنی، دہلی اور قسطنطنیہ کی عظمتیں بھی ماضی کی داستانِ الم بن چکی تھیں۔ سارے کرۂ ارض پر ملتِ اسلامیہ کے تمام واحدے (UNITS) ادبار و شکست سے دوچار تھے۔ امام ولی اللہ کے وقت میں اسلامی معاشرہ کا جو تھوڑا بہت بھرم موجود تھا وہ اب مکمل طور پر ختم ہو چکا تھا۔ مسلم اقوام کے ساتھ ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی غیر مسلم اقوام بھی مغرب کے عسکری اور تہذیبی تسلط میں آچکی تھیں۔

ایسے مایوس کن حالات میں رحمت ایزدی کی نسیم جانفزا ایک بار پھر حرکت میں آئی اور انیسویں صدی کی آٹھویں دہائی میں نومبر کی ایک درخشندہ صبح کو دہکتا ہوا عنابی رنگ آفتاب یہ مژدہ لے کر ابھرا کہ آدمی کو اپنی چارہ سازیوں کے لئے عنایات الہٰی نے ایک آتش نوا شاعر، ایک حکیم و فلسفی، ایک سیاستدان و مدبر، ایک SAINT PHILOSOPHER عطا کیا ہے۔ اقبال نے سیالکوٹ کے قصبہ میں آنکھ کھولی۔ اس عظیم مفکر نے

مشرق و مغرب کے علوم حاصل کرنے کے بعد اپنی آنکھوں میں مدینہ و نجف کی خاک کا سرمہ لگایا، جس نے ان میں وہ فراست پیدا کی، جو اللہ کے نور سے دیکھتی ہے۔

تیرہ سو برس میں مدوّن ہونے والے اسلامی علوم پر اپنے عہد کی روشنی میں غور و تامل کے وافر سامان میسر آئے۔ حضرت علامہ کی مومنانہ فراست کو تہذیب مغرب کی، جس کا خمیر تسخیر فطرت اور سائنسی منہاج سے ابھرا تھا، ظاہری چمک دمک ایک لمحہ کے لئے بھی مرعوب نہ کر سکی۔ آپ نے اس تہذیب کے ساہوکارانہ مزاج اور اس سے پھوٹنے والی جنسی بے راہ روی، عورت کی غیر فطری آزادی، عریانی، طبقاتی کش مکش، انفس و آفاق میں پھیلے ہوئے وجود کے تمام مظاہر کو بے مقصد اور بے غایت قرار دینے، مذہب کی عالمگیر قدروں سے بیگانگی، وحدتِ انسانیت کو پارہ پارہ کرنے والے وطنیت اور قومیت کے جارحانہ تصور کو بھانپ لیا۔ آپ نے حرکت کے میکانکی تصور کے خلاف آواز بلند کی، زمان کے نفسیاتی پہلو کی نشان دہی کی، تحقیق کے استخراجی اور مابعدالطبیعیاتی منہاج کی جگہ استقرا اور جدلیات کی حمایت کی اور سب سے بڑھ سے اسلامی ثقافت کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ایک آزاد وطن کے تصوّر کو پیش کیا تاکہ نئی اجتہادی قوتوں کے ساتھ اسلام کے تعلیمی، معاشرتی اور نفسیاتی غایات اور روح کو زندہ قوت میں تبدیل کر دیا جائے۔ کیونکہ اقبال نے سمجھ لیا تھا کہ عباسی ملوکیت کے زیر سایہ پروان چڑھنے والی فقہ اور فکر اس عہد کے مسلمانوں کے مسائل کما حقہٗ حل نہیں کر سکتی۔ اقبال سے پہلے مولوی چراغ علی، سر سید، امیر علی، مولانا محمد علی لاہوری، حضرت محمد قاسم نانوتوی اور احمد رضا خاں بریلوی جیسے اکابر اصحاب نے اسلام کی مدافعت میں جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر مذہبی نقطۂ نظر کا حامل تھا۔ ان کا مقصود عیسائیت، آریہ سماج اور مستشرقین کے اسلام پر اعتراضات کا جواب دینا تھا یا زیادہ سے زیادہ مغربی تہذیب کے آفاقی اور سائنسی تصورات، انکشافات اور تقاضوں کے مدنظر اسلام کی نئے سرے سے تشریح و توضیح کرنا تھی۔ مگر اقبال نے مغربی تہذیب کے ان پہلوؤں کو سامنے لانے کی کوشش کی جو اسلام کی ثقافتی، عمرانی اور نظریاتی روح سے متصادم تھے۔ اقبال کی ذہنی کاوش، ان کی گہری فلسفیانہ بصیرت پر مبنی تھی اور اسلام کو بحیثیت ایک منضبط فلسفہ حیات کے پیش کرنا مقصود تھا، ان کا لہجہ اپنے پیشرو مسلم اسکالروں کی طرح مناظرانہ، معذرت خواہانہ (APOLOGETIC) اور دفاعی نہیں تھا، بلکہ فلسفیانہ، تقابلی اور جارحانہ تھا، جو اس بات کی دلیل تھی کہ ان کی نظر میں اسلام مغرب کے نظامات فلسفہ کے مقابلہ میں محض ایک "مذہب" کی حیثیت نہیں رکھتا، بلکہ بذاتِ خود ایک مکمل ہدایت نامہ، ایک مربوط نظریہ حیات اور معاشرہ کو بدلنے اور

اس کی نئی تشکیل کے لئے ایک راہنما لائحہ عمل بھی ہے۔ سرسید کے مکتبہ فکر کے نقیب مولانا حالی نے ملت کو مشورہ دیا تھا کہ " چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی " مگر اقبال کی ژرف نگاہی نے پکار کر کہا کہ

حدیثِ بے خبراں ہے تو بازمانہ بساز
زمانہ با تو نہ سازد تو بازمانہ ستیز

اقبال نے بھی ملت کے تمام عوارضات کا علاج تجدید ایمان کو ہی قرار دیا اور تجدید ایمان کے تقاضوں کی تکمیل کے لئے ایک نئے فلسفہ حیات کو مدوّن کیا۔ اقبال کا نظریہ خودی ایک ائتلاف تھا، جو نتیجہ تھا، اقبال کے ذہن میں عصری افکار کے دھاروں کے ساتھ علی گڑھ اور دیوبند کے رجحانات کا باہم مل کر ایک نئی وحدت کی شکل اختیار کرنے کا۔

نظریہ خودی اپنے اندر مابعد الطبیعی اور نفسیاتی پہلوؤں کے ساتھ عمرانی پہلو بھی رکھتا ہے اور یہ دونوں پہلو ایک دوسرے کے ساتھ نہ صرف مربوط و ملزوم ہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں۔ یہ نیا فلسفہ حیات جہاں انسانی فطرت کی ماہیت اور اس کی تخلیقی غایت کی تشریح کرتا ہے، وہاں ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی محکوم قوموں کے لئے ایک درس انقلاب بھی ہے۔ فلسفہ خودی صرف ملتِ اسلامیہ کی نشاۃِ نو کے لئے ہی ایک نسخہ اکسیر نہیں بلکہ یہ ساری اقوام عالم کے لئے ایک آفاقی اور سرمدی فلسفہ حیات ہے۔ یہ فلسفہ انسان کو خودشناسی اور خود شعوری کا سبق دیتا ہے۔ اس فلسفہ کی رُو سے انسان کی تقدیر یہ ہے کہ وہ اپنے ممکنات اور پنہاں قوتوں POTENTIALITIES کے تقاضوں اور ان کی غایت کی تکمیل کے لئے جدوجہد کرے۔ اس جدوجہد میں کسی قسم کی نظری اور عمرانی غلامی قبول نہ کرے۔ فلسفہ خودی کے اس پیغام کے کئی پہلو ہیں۔ یہ محنت کش عوام کو استحصال کے خلاف ابھارتا ہے، ملتِ اسلامیہ کو حق تعالیٰ کے نوع انسان کے نام آخری فرمان کا حامل ہونے کی حیثیت سے مذہبی عصبیت، فکری صلابت اور ملی سالمیت کے حصول کی تلقین کرتا ہے اور کرۂ ارض کی تمام محکوم اقوام کا لہو سامراجی غلامی کی زنجیروں کو توڑنے کے لئے سوزِ یقین سے گرماتا ہے۔ اس عہد میں آدمی اپنے نوعی تقاضوں کی تکمیل کے لئے جس شکل اور جس نہج پر جدوجہد کر رہا ہے اس کے روابط فلسفہ خودی کے مضمرات پر مبنی ہیں۔

اقبال کے عہد میں سب سے بڑا واقعہ روس میں اشتراکی انقلاب کی کامیابی تھی۔ یہ انقلاب محض ایک سیاسی اور معاشی واقعہ نہیں تھا، بلکہ اپنی ماہیت میں اسلام کے لئے تاریخ انسانی کا سب سے بڑا چیلنج بھی تھا،

اور ایک لحاظ سے یونان میں مابعد الطبیعیاتی عقلیت اور مغرب کی میکانکی عقلیت کے بعد اس مادیت پسند جدلیاتی عقلیت کا اسلام پر تیسرا حملہ تھا۔

کارل مارکس نے اشتراکی دھریت کے فلسفہ کو فیور باخ کی مادیت، ہیگل کے فلسفہ جدلیات اور فرانس کے پرودھن اور سینٹ سائمن کے سوشلسٹ تصورات سے اخذ کیا تھا۔ مارکس اور اینگلز کی مشترکہ کوششوں سے ان تینوں مآخذوں کی مدد سے ایک نہایت منضبط اور مکمل فلسفہ حیات و کائنات مدون ہوگیا۔ جدلیاتی مادیت (DIALECTICAL MATERIALISM) میں حیات اور کائنات کے مظاہر اور معرضات (PROCESSES) کے علاوہ ایک نظریہ علم کو بھی نئی بنیادوں پر استوار کیا گیا۔ اس مادی جدلیاتی نظام فلسفہ کے تاریخ پر اطلاق سے تاریخی مادیت (HISTORICAL MATERIALISM) کا نظریہ وجود میں آیا اور معاشرہ کے معاشی پہلو پر اطلاق سے مارکسی معاشیات مرتب ہوئی، جس کی اساس قدر زائد (SURPLUS VALUE) کے نظریہ پر رکھی گئی ہے۔ لہٰذا جدلیاتی مادیت، تاریخی مادیت، قدر زائد کے معاشی قوار، اور نظریہ علم کو مجموعی حیثیت سے مارکسزم (MARXISM) سے موسوم کیا جاتا ہے۔

مارکسزم ایک نظام حکمت بھی ہے، ایک منہاج تحقیقی بھی اور ایک نظریہ علم بھی ہے۔ اس مارکسی نظام حکمت میں جہاں بہت سے مثبت اور حیات افروز تصورات موجود ہیں، وہاں دہریت (ATHEISM) کو اساس بنالینے سے انسان کے سات ہزار برس کے تہذیبی اور علمی ورثہ کا اسے انکار کرنا پڑا، کیونکہ ان سات ہزار برسوں میں انبیاء کے افکار اور جدوجہد کو، جنھیں عام طور پر "مذہب" کہا جاتا ہے، تمام معاشرتی تبدیلیوں میں مرکزی اور بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اس تصورِ دہریت کی وجہ سے مارکسی نظام حکمت کو کائنات اور حیات کے تخلیقی عمل کو بے مقصد اور بے غایت قرار دینا پڑا، اور حیات بعد الموت کے عقیدہ کی نفی کرنی پڑی جو حیات کے ارتقائے مسلسل، اخلاقی پابندی، ضبط نفس اور ذکر الٰہی کی مدد سے بہیمیت سے ملکیت کی طرف ارتقار کرنے اور اپنے ضمیر اور معاشرہ کے سامنے جوابدہ ہونے کی اقدار اپنے اندر پنہاں رکھتا تھا۔ اس نظام حکمت کو علم کے مآخذ کی حیثیت سے وجدان کا انکار کرنا پڑا، جس سے ان تمام ذہنی تخلیقات اور واردات کی تعبیر محال ہوگئی، جن کا حواس سے راست تعلق نہیں ہے۔ دھریت کو اساس بنالینے سے مارکسی فلسفہ کی ساری قیمتوں کا حاصل جمع صفر آتا ہے۔ فکر و عمل اور رنگ و بُو کا یہ سارا سلسلہ عدم محض NOTHINGNESS پر منتج ہوتا ہے۔

کانٹ نے شے بذاتِ خود THING ITSELF یعنی حقیقت مطلقہ تک عقلِ محض کی رسائی کو ناممکن ثابت کر دیا تھا۔ اس نے بتایا تھا کہ عقلِ وجدانی PRACTICAL REASON ہی، جو اخلاقی پاکیزگی اور ضبطِ نفس سے پرورش پاتی ہے، 'ذات' SELF تک پہنچ سکتی ہے۔ وہ عقل جس کا مدار محض حواس کی اطلاعات پر ہے، حقیقت یا ذات کے مظاہراتی PHENOMENON پہلو تک ہی محدود رہتی ہے۔ کانٹ کی تنقیدات نے تحقیق کے استخراجی اور مابعد الطبیعیاتی منہاج کی نارسائیوں اور خامیوں کو اُجاگر کر دیا جو یورپ کی نشاۃِ ثانیہ تک ادراکِ حقیقت کا ایک اہم آلۂ فہم کی حیثیت رکھتا تھا۔

مابعد الطبیعیاتی منہاجِ تحقیق کی تردید کے بعد مغرب کے پاس سائنسی یا استقرائی منہاجِ تحقیق تھا جس سے وہ فہمِ حقیقت کے لئے کام لے رہا تھا۔ مگر سائنسی منہاج کی سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ وہ 'شے' کو بحیثیتِ کُل کے مطالعہ نہیں کرتا، بلکہ اُسے اجزاء میں منتشر کر کے ہر جزو کا الگ الگ مطالعہ کرتا ہے۔ جس سے شے کا کُل اور غایتی تصوّر نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور نتیجہ سوائے دہریت اور انکارِ مذہب کے اور کچھ صادر نہیں ہوتا۔ ہیگل کی جدلیات نے سائنسی منہاج کی اس خامی کو دُور کرنے کی کوشش کی تھی، مگر مارکس نے جدلیات کے فلسفہ کا دہریّت کے ساتھ پیوند لگا کر ان نتائج کو برآمد ہونے سے روک دیا، اب جدلیاتی فلسفہ اور منہاج بھی خالص مادیّت کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ سے شے کے کلّی اور غایتی تصوّر کا منکر ہو گیا اور اس نے وجدان کو بحیثیت ذریعہ علم کے ردّ کر دیا، ہیگل کی تنقید اور مخالفت سے فلسفہ کے جتنے مسائل وجود میں آئے، بریڈلے کے بعد وہ سب دہریت پر مبنی ہیں۔

ہیگل نے TRUTH IN REALITY REALITY TRUTH کہہ کر کانٹ کی شے بذاتِ خود اور شے فی المظاہر کے درمیان ثنویت کی خلیج کو پاٹ دیا تھا۔ مگر مارکس نے فلسفہ دہریت کو اپنا کر اس خلیج کو دوبارہ زندہ کر دیا۔

ہمارے ہاں ایسے دینی عالم موجود ہیں، جن کا مارکسی فلسفہ حیات کی طرف وہی روّیہ ہے جو یونانی عقلیّت کے متعلق امام غزالی سے پہلے محدثین نے اور مغربی فلسفہ کے متعلق مسلم علماء نے اختیار کر رکھا تھا۔ یہ روّیہ فلسفیانہ ہے، مارکسی فلسفہ بھی، یونانی عقلیّت اور مغرب کے جدید فلسفہ و سائنس کی طرح محض منفی پہلو ہی نہیں رکھتا بلکہ بہت سے مثبت پہلوؤں کا بھی حامل ہے۔ اقبال نے اس مارکسی فلسفۂ حیات کے مثبت اور ارتقائے حیات کے لئے نفع مند پہلوؤں کی پُرزور حمایت کی، مگر اس کے منفی اور

مذہب دشمن تصورات کی شدّت سے تردید بھی کی، اقبال مادیت پسند، مغربی تہذیب کے اِس نقطۂ عروج کے تخریبی اور ناقص پہلوؤں پر روشنی ڈالنے والی پہلی شخصیت ہے۔ اقبال رجعت پسند مذہبیت اور دہریت نواز مذہب دشمن ترقی پسندیت، دونوں کا مخالف ہے۔ وہ اسلام کو ایک ترقی پسند فلسفۂ حیات کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔

پچھلے پانچ ہزار برس سے مذہب کی، جس میں اسلام بھی شامل ہے، جو تعبیر کی گئی ہے اور اُس کی بنا پر جس علم الکلام کی تدوین عمل میں آئی ہے۔ وہ تعبیر اور علم الکلام دونوں بیکار ہو چکے ہیں۔ عہدِ حاضر کے انسان کے فکری، معاشی، معاشرتی اور تہذیبی مسائل اِن کی مدد سے سلجھائے نہیں جا سکتے۔ مارکسی فلسفہ کے بعد کسی عقیدہ یا نظریہ کی صحت مندی کا دارومدار محض علمی دلائل پر نہیں رہا۔ بلکہ اس کے ساتھ اُس کی معاشرتی قیمت کے تعین کو بھی شامل کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ فرد کے انفرادی کیریکٹر، اخلاق اور نظریات کا سرچشمہ اس کا "معاشرتی ماحول" ہوتا ہے۔ جس میں وہ پیدا ہوتا، پرورش پاتا اور مر جاتا ہے۔ لہذا انسانی افکار کو اس کے معاشرتی ماحول سے جدا کر کے مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ جس میں وہ تخلیق ہوتے، پروان چڑھتے اور ختم ہو جاتے ہیں۔

حقیقت چونکہ حرکت پذیر ہے اور یہ حرکت مستدیر CYCLIC نہیں بلکہ ترقی پسند SPIRAL ہے، یعنی ایک دائرہ سے وسیع تر دائرہ میں قدم رکھتی ہوئی چلی جاتی ہے، اِس لئے تاریخ کا ہر عہد اپنے ماقبل عہد سے وسیع تر، عمیق تر اور پُرمایہ ہوتا ہے۔ لہذا یہ بات قطعی اور لابدی ہے کہ اسلام کی پچھلے جاگیردارانہ اور صنعتی عہد کی تعبیریں آج کام نہیں دے سکتیں، آج بحث محض اتنی نہیں کہ عقلاً خدا کا وجود ثابت کیا جا سکتا ہے یا نہیں بلکہ یہ بھی کہ ہمارے معاشرتی وجود کو اپنے تزکیہ و ارتقار کے لئے اس عقیدہ سے کتنی مدد مل سکتی ہے؟

اِس نئی حقیقت کا سامنا ہمارے عہد میں صرف اقبال اور اس کا فکر ہی کر سکتا ہے۔ کیونکہ اقبال جس عظیم شخصیت کو اپنا آقا بھی تصور کرتا ہے اُس کے نزدیک حقیقت تک رسائی محض تسخیرِ فطرت یا اخلاقی و نفسیاتی پاکیزگی کے ذریعہ ہی نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لئے ایک راستہ معاشرتی عمل بھی ہے۔ محمد مصطفٰے صلی اللہ علیہ وسلم تاریخِ انسانی کی پہلی شخصیت ہیں جو فکر کی تاسیس سے لے کر اُس پر ریاست قائم کرنے تک بہ نفسِ نفیس خود شامل رہے ہیں، بلکہ قرآن بتاتا ہے کہ یہ بات صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک ہی محدود نہیں ہے

بلکہ تمام انبیاء اسی راستہ کے راہی ہیں، اگرچہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم ان سب میں سے کامیاب و کامران رہے لہذا مارکس نے جس عمرانی حقیقت کو دریافت کیا ہے، اقبال کے لئے کوئی نئی بات نہیں تھی۔ اور یہی وجہ ہے کہ اقبال نے کانٹ کی طرح حقیقت تک رسائی کے لئے محض اخلاقی تیاری پر ہی زور نہیں دیا، بلکہ اس نے ایک خود مختار خطہ ارضی کا تصوّر پیش کیا، جس میں مسلمان معاشرتی تجربہ سے حق تک رسائی حاصل کر سکتا ہے، کیونکہ اقبال اس بات کو سمجھتا ہے کہ کانٹ کی عملی عقل کو جس اخلاقی پاکیزگی کی ضرورت ہے، وہ صرف پاکیزہ معاشرہ میں ہی پروان چڑھ سکتی ہے وہ معاشرہ جس کی نظریاتی اساس رنگ ونسل اور قومیت وطن پر ہو یا محنت کش عوام کے استحصال کی وجہ سے شدید طبقاتی کش مکش کے جزام میں مبتلا ہو، ایسے معاشرہ میں آدمی اپنی غایت حیات کو نہ تو حاصل کر سکتا ہے اور نہ ہی اُسے سمجھے کی صلاحیت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اور اقبال اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کر سکا کہ رنگ ونسل اور استحصال سے پاک معاشرہ صرف اور صرف حقیقتِ مطلقہ کے ماورائی تصور پر قائم ہو سکتا ہے، مادی تصوّر پر نہیں، قرآن بتاتا ہے کہ اس بات کو تاریخ انسانی بار بار اپنے تجربہ سے ثابت کر چکی ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال نے وطن و قومیّت کے جارحانہ تصوّر (CHARISMA) کی جہاں مخالفت کی ہے وہاں وطن و قومیّت کے فطری تقاضا کو قبول کیا ہے اور ملتِ اسلامیہ ہندیہ کے لئے ایک علیحدہ وطن کا مطالبہ بھی کیا جہاں وہ اپنے تہذیبی اور مذہبی تقاضوں کو عملی جامہ پہنا سکے۔

حضرت صدیق اکبرؓ سے لے کر اقبالؒ تک اس تاریخی جائزہ سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ معاشی سیاسی اور نظریاتی اعتبار سے ملّتِ اسلامیہ پر جب بھی کوئی حملہ ہوا تو ہر بار تجدید و احیاء کے فرائض انجام دینے والوں نے اس کی مدافعت اور ازالہ کے لئے سورۂ صف کے بتائے ہوئے نسخہ تجدید ایمان کو آزمانے کی تلقین کی، یونانی متھیالوجی کی ایک حکایت کے مطابق جب ہرکولیس کی ایک دیو کے ساتھ لڑائی ہوئی تھی۔ اور ہرکولیس جب بھی اس دیو کو پچھاڑ کر زمین پر گرا دیتا وہ نئی قوّت اور توانائی سے بھرپور ہو کر پھر لڑنا شروع کر دیتا۔ ہرکولیس نے جب غور کیا تو اُسے معلوم ہوا کہ وہ زمین سے نئی قوّت اور توانائی حاصل کر لیتا ہے۔ اب کے بار ہرکولیس نے اُسے زمین پر گرانے کی بجائے اپنے بازوؤں میں تھام لیا اور اس طرح وہ تازہ قوّت حاصل کرنے سے محروم رہا اور ختم ہو گیا۔

اس طرح تاریخ کے بار بار کے تجربہ نے ہمیں سبق دیا ہے کہ جب کبھی ملّت میں شکست و ہزال کے

آثار پیدا ہوں اور اس کی قوتوں میں انتشار پیدا ہونے لگے تو اُسے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کرنے اور اُن پر اپنے ایمان کی تجدید سے اُس کے سارے روگ شفایاب ہوجائیں گے اور وہ نئی توانائیوں سے بھرپور ہوکر جہد حیات میں پا بہ عمل ہوجائے گی۔

مجھے اس بات کا احساس ہے کہ اس عہد میں تجدید ایمان کا نسخہ تجویز کرنے پر نوجوان ترقی پسند ذہن سوچتا ہے کہ یہ عہد تو سوشلزم کا عہد ہے۔ محنت کش عوام کی تنظیم اور استحصال کے خلاف جد وجہد کا عہد ہے ایسے عہد میں ملت کی توجہ معاشی اور سیاسی مسائل سے ہٹا کر خدا اور رسولؐ پہ تجدید ایمان کی تلقین کرنا دراصل اُسے افیون دینا ہے۔ مگر میں نوجوان ذہن سے کہوں گا کہ ایمان کسی نظریۂ حیات سے اس بنا پر یقین واثق اور شدید تعلق کا نام ہے کہ وہ نظریۂ حیات انسان کی تمام محرومیوں اور ناکامیوں کا واحد علاج ہے۔

جس طرح ایک کمیونسٹ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ مارکسزم محنت کش عوام کے تمام مسائل کا واحد حل ہے۔ اس طرح ایک مسلم اپنے جملہ نظریاتی، تہذیبی اور معاشرتی الجھاؤ اور مشکلات کے لئے قرآنِ حکیم کے فکر اور لائحہ عمل کے نجات دہندہ ہونے پر مکمل اعتماد رکھتا ہے۔

ترقی پسند اشتراکی ذہن کو سمجھنا چاہیئے کہ مارکس نے محنت کش عوام کے معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کائنات، تاریخ، سماج اور علم کی نئی تعبیر پر مشتمل ایک مکمل نظام فلسفہ مدوّن کیا تھا، کیونکہ معاشی مسئلہ محض معاشی اساس پر حل نہیں کیا جاسکتا، معاشی مسئلہ ایک مکمل نظام فلسفہ کا حصّہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محنت کش عوام کے معاشی مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کارل مارکس، اینجلز، لینن اور ماؤزے تنگ نے حیات اور کائنات کے مظاہر اور ان میں کام کرنے والی ارتقائی اور تخلیقی حرکت کے متعلق اپنے مخصوص فلسفیانہ نقطہ نظر کی روشنی میں ایک گراں قدر لٹریچر تخلیق کیا ہے۔ لینن نے بار بار اپنی تحریروں میں کمیونسٹ پارٹی کے ممبروں کو اپنی نظریاتی صفائی، نظریہ پر عبور حاصل کرنے اور اپنے شعور کو نظریہ سے مسلح کرنے کی تلقین کی ہے۔

اسی طرح قرآن حکیم بھی کائنات وحیات، سماج، ذہن اور تاریخ کے متعلق ایک مخصوص رویّہ اور نقطہ نظر رکھتا ہے۔ اس نے علم کا اپنا تصور پیش کیا اور فلسفہ کے تمام مقولات (CATEGORIES) کے متعلق اپنا نقطہ نگاہ پیش کیا ہے۔ ایک مسلمان کا یقین کامل ہے کہ اس کرہ ارض پر آدمی اور اس کے مسائل کا صحیح اور جامع حل صرف اور صرف قرآنِ حکیم کے پاس ہے، ایک مسلمان کے نزدیک قرآنِ حکیم نے حیات کے تمام پہلوؤں اور شعبوں کے متعلق ایسے معیار CRITERIA اور اساس تنقید NORMS پیش کئے ہیں، جن کی وجہ

سے قرآن مجید تمام انسانی نظریات و افکار کو پرکھنے کے لئے نہ صرف کسوٹی کی حیثیت رکھتا ہے بلکہ وہ ان سب کے لئے ایک چیلنج بھی ہے، کہ اس کے پیش کردہ فکر سے زیادہ ترقی یافتہ، جامع اور صحت مند فکر نہ موجود ہے اور نہ ہی ہو سکتا ہے۔

لہذا یہ سمجھنا کہ ہمیں صرف محنت و سرمایہ کی باہمی آویزش کے متعلق ہی بات کرنی چاہیئے خود مارکسزم کی تعلیم کے خلاف ہے۔

آج کامل وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کی نشاۃِ نو محض سائنسی علوم اور ٹیکنالوجی کو حاصل کر لینے یا سوشلزم کو اپنا لینے سے وقوع پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر اس بات کا امکان ہوتا تو مغربی تہذیب ان سارے سامان کی وارث ہونے والی زوال پذیر نہ ہوتی۔ اقبال نے مغرب سے کہا تھا۔

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا — اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا — زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا — آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا

آدمی کے سارے مسائل حیات آج بھی اسی طرح اپنا حل تلاش کر رہے ہیں جس طرح یورپ کی نشاۃِ ثانیہ سے پہلے سرگرداں تھے۔ یہ بات قطعی ہے کہ جسم کے مسائل اس وقت تک حل نہیں ہو سکتے جب تک کہ ذہن اور روح کے مسائل اپنا حل نہ پالیں۔

آج ملّتِ اسلامیہ کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ تجدیدِ ایمان اور اس کے ثمرات کو کس طرح حاصل کر سکتی ہے اور اس کی نوجوان نسل تجدیدِ ایمان کی معاشرتی اور نظریاتی اہمیت کو کیسے سمجھ سکے تاکہ وہ مغرب کی طرف دیکھنے کی بجائے اپنی ثقافت اور اس کے مضمرات کو اپنانے کی کوشش کرے۔

اس سوال کا حل بھی قرآنِ حکیم نے خود ہی پیش کر دیا ہے۔ سورۂ مدثر میں ہے:۔

"وہ لوگ جو بہشتوں میں ہوں گے۔ مجرموں سے پوچھیں گے کہ تمہیں کیا چیز دوزخ میں لائی۔ وہ کہیں گے کہ نہ تو ہم نماز پڑھتے تھے نہ مسکین کو کھانا کھلایا، آتے تھے، ہم بے ہودہ باتیں کرنے والوں کے ساتھ مل کر بے ہودہ باتیں بنایا کرتے تھے اور جزا و سزا کے دن کو جھٹلاتے تھے"

اِن آیاتِ مقدسہ کی رُو سے صلوٰۃ اور طعامِ مسکین یعنی انفاقِ رزق اسلامی معاشرہ کی تشکیل میں دو اساسی عناصر ہیں۔ صلوٰۃ آدمی کی اپنی غائتِ نوعی کو حاصل کرنے کے لیے اپنے منبعِ حیات کی طرف منہ کرنے اور اس سے تعلق قائم کرنے

کا نام ہے مصدرِ حیات کی طرف رجعت کے لیے اپنی فطرت کی ساری خفتہ قوتوں کو بیدار کرنے اور اپنے ممکنات کے عملی اظہار کے لیے صلوٰۃ ہی ایک بنیادی ذریعہ ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے صلوٰۃ مومن کے چند ارکان کی ادائیگی کا ہی نام نہیں ہے بلکہ یہ کائنات کی ایک عالمگیر حقیقت ہے۔ (فطرت کی ہر نامیاتی اور غیر نامیاتی شے اور انسانی امتوں کا ہر فرد اپنے مقصد تو عی یعنی اپنے منبع وجود کی طرف رجعت کے لیے اس کے ساتھ ربط و تعلق کو شعوری یا غیر شعوری طور پر حاصل کرنے کے لیے جو وظیفہ بجا لا رہا ہے، قرآن اسے صلوٰۃ کہتا ہے) سورۃ نور میں ہے کہ ہر شے کو اس کی صلواۃ اور تسبیح بتا دی گئی ہے۔ یہ تسبیح زبانِ حال سے بھی ادا ہو رہی ہے اور قال سے بھی،

انسانی فرد کو اپنی صلوٰۃ کی ادائیگی یعنی اپنے منبع حیات سے ربط و تعلق قائم کرنے کے لیے جس کثرتِ عبادت اور ذکر و فکر کی ضرورت ہے اور اس کے لیے جس فرصت، سکون، اخلاقی بلندی اور پاکیزہ معاشرتی ماحول درکار ہے اسے ایک ایسا معاشی نظام ہی مہیا کر سکتا ہے کہ جس کی اساس طعام مسکین یا انفاق رزق کے تصوّر پر مبنی ہو اسلام میں انفاقِ رزق اس لیے ضروری ہے کہ یہ قیام صلوٰۃ میں مدد دیتا ہے، اور صلوٰۃ، جس کا مفہوم خودی کے محدود واحدوں کا انائے مطلق کے ساتھ تعلق و ربط قائم کرنا ہے کیوں کہ انا۔ کے محدود واحدے انائے مطلق کی طرف رجعت پر مجبور ہیں اور اسی بات کو حیات اخروی کا تصوّر واضح کرتا ہے یعنی انفاقِ رزق اور ادائیگی صلوٰۃ اس لیے ضروری ہیں کہ مرنے کے بعد بھی زندگی موجود رہتی ہے اور اس دنیوی زمان و مکان میں جو اچھے یا برُے اعمال وافکار اختیار کیے جاتے ہیں، ان کے اثرات سے حیات بعد الموت میں دو چار ہونا پڑتا ہے۔ حیات بعد الموت بھی دوسرے طبیعی قوانین کی طرح ایک عالمگیر قانون ہے۔ جسے سائنس ابھی تک دریافت یا منکشف نہیں کر سکی۔ مگر مارکسی فلسفہ میں چونکہ صلوٰۃ اور حیات بعد الموت کا کوئی تصوّر نہیں اس لیے انفاقِ رزق محض انسان کے حیوانی تقاضوں کو پورا کرنے کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ لہٰذا قرآن حکیم کی رو سے حیاتِ انسانی میں سارا خلفشار، جنگ و جدل اور فرسودگی اس لیے پائی جاتی ہے کہ انسانی تاریخ کے ہر عہد میں قیام صلوٰۃ، انفاقِ رزق اور حیات بعد الموت کے تصوّرات کو نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔

ایمان کی سلامتی، پختگی اور بقا ان مذکورہ عقائد و نظریات کی بجا آوری پر منحصر ہے۔ لہٰذا نشاۃِ نو کے لیے سب سے پہلی بات جو ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی معاشرہ کے نظام تعلیم اور نظام معیشت کو ان عقائد اور نظریات کے تقاضوں کے مطابق استوار کیا جاتے۔ اگر نظام معیشت پسماندہ طبقوں کو ترقی نہیں دے سکتا۔ اور ہر فرد کی جسمانی ضروریات مہیا نہیں کر سکتا تو وہ صحت مند معاشی نظام نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح اگر نظام تعلیم اسلامی نظریہ حیات کو نوجوان نسل کے ذہنوں میں منتقل نہیں کر سکتا تو وہ نظام تعلیم بھی فاسد در اصل اپنی نظریاتی حیثیت میں

نظامِ معیشت بھی نظامِ تعلیم کا ہی ایک حصّہ ہوتا ہے۔ کیوں کہ معاشی نظریات نظامِ تعلیم ہی کے ذریعہ ذہنوں تک پہنچائے جا سکتے ہیں۔ نظامِ تعلیم یونیورسٹی اور مدرسہ دونوں پر مشتمل ہے۔ اور دونوں جگہ کے نصابوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ انفاقِ رزق، قیامِ صلوٰۃ اور تصوّرِ آخرت کے تقاضوں کو طالبِ علم تک کماحقہٗ پہنچا دیں۔ تاکہ تجدیدِ ایمان کا مفہوم اور مقصد مکمّل ہو سکے۔

اسلامی نشاۃِ نو کے لیے دوسری ضروری بات یہ ہے کہ ملّی ذہن کا اپنے ماضی کے ساتھ ایک تخلیقی اور نامیاتی ربط و تعلق ہونا چاہیئے۔ جس حال کی بنیاد ماضی پر نہیں وہ بہتر مستقبل نہیں پیدا کر سکتا۔ ماضی کو تنقیدی نگاہ سے دیکھنا اور اس کے صحت مند حصّہ کو غیر صحّت مند حصّہ سے علیحدہ کرنا تو ضروری ہے۔ مگر محض تنقید ہی کافی نہیں اور یہ تنقید بھی جب تخریب زا استہزا کا پہلو لیے ہوئے ہو، بلکہ ایسی تنقید کی ضرورت ہے جو تخلیقی بھی ہو اور جدلیاتی بھی۔ تخلیقی تنقید زیرِ مطالعہ موضوع یا ادب پارہ کی پوشیدہ خوبیوں اور حُسن کو کرید کر باہر لے آتی ہے۔ ملتِ اسلامیہ کا ماضی بے حد پُر مایہ اور وقیع ہے۔ مگر جدید ملی دانش کی غفلت اور کم نگاہی کی وجہ سے اس سے پوری طرح استفادہ حاصل نہیں کیا جا سکا مثال کے طور پر مسلم ذہن نے جہاں یونان کے غیر تجربی منہاج اور کائنات کے غیر حرکی تصوّر کو رد کیا وہاں ہیراقلیطس کے تصوّرِ حرکت و تغیّر اور حقیقت تک رسائی کے لیے سقراط کے جدلیاتی منہاج کو اپنایا اور اسے ترقی دی۔ چنانچہ فلسفۂ جدلیات، جسے ہیگل نے منظم و مرتب شکل ہی پیش کیا، اور جو مابعد الطبیعیات کے مقابلہ میں اصح تر اور موزوں ترین تحقیق کا منہاج ہے، ابن خلدون، ابن عربی، رومی، امام ولی اللہ اور اقبال کے افکار و نظریات کی اساس بنتا رہا ہے۔ اگر ماضی کی طرف تخلیقی تنقیدی رویّہ اپنا لیا ہوتا تو آج ہم فلسفہ جدلیات کے لئے ہیگل کی طرف نہ دیکھتے۔

گر تو اپنی خودی نہ کھوتا

زنّاری برگساں نہ ہوتا

لہٰذا ماضی کی طرف نامیاتی تعلق اور تخلیقی رویّہ ہمیں دانشِ مغرب کی دریوزہ گری سے مستغنی کر دے گا اور یہ استغنا ایمان کی تجدید کا باعث بنے گا اور ایمانی قوتوں کے لیے مہمیز کا کام دے گا۔ اس ایمانی قوّت کی مدد سے ملت اپنی خودی یا ذات کو پہچانے گی اور اپنی بے پناہ صلاحیتوں کو کام میں لا سکے گی، چونکہ ملّت قرآنی فکر کی حامل ہے اور عہدِ حاضر کی ترقی یافتہ دانش اسی ذہنی فکر سے اعلےٰ و ارفع فکر تخلیق نہیں کر سکی، اس لیے وہ اپنی خودی، اپنی ذات اور اس میں پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر اقوام کی رہنمائی اور قیادت کا بلند مرتبہ حاصل کر سکے گی۔

اسلامی نشاۃ نو کے لیے تیسری بات میرے نزدیک قرآنی فکر کو ایک مکمل آئیڈیالوجی اور ایک منضبط اور منظّم

نظام فلسفہ کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ ایک ایسا نظامِ فلسفہ جو ایک تصورِ کائنات، اس کائنات میں آدمی کے مقام کے تعین، ایک نظریہ تاریخ، ایک نظامِ معیشت اور نظریۂ علم پر مشتمل ہو، ہمارا عہد منظم نظاماتِ فلسفہ کا ہے آئیڈیالوجی کا مقابلہ آئیڈیالوجی ہی کر سکتی ہے۔ امام ولی اللہ نے خود نوز الکبیر میں علوم پنجگانہ کی شکل میں ایک مکمل نظامِ فلسفہ کا خاکہ پیش فرمایا ہے۔ اس خاکہ میں اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین نے رنگ بھرنے اور اس کے خط و خال اجاگر کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین نے شارحِ اقبال کی حیثیت سے اپنے کام کی اساس فکرِ اقبال کو ہی قرار دیا ہے۔ اس اساس پر انہوں نے بہت بڑا تخلیقی کام سرانجام دیا ہے جب تک ہمارے پاس فلسفہ کا ایک مکمل نظام نہ ہوگا۔ ہم آنے والی نسلوں کے لیے نہ تو ذہنی خوراک مہیا کر سکتے ہیں اور نہ ہی موجودہ نسل کے ذہنی افلاس اور غیر اسلامی افکار کی دریوزہ گری کا علاج کر سکتے ہیں۔ اس سلسلہ میں جس نمونہ کو ہمہ وقت ہمیں اپنے سامنے رکھنا چاہیئے وہ سرسیدؒ اور مفتی محمدؒ عبدہٗ کے معذرت خواہ رویّہ کی بجائے اقبالؒ کا خود شناس اور جارحانہ منہاج مدِنظر رہنا چاہیئے۔ یہ منہاج مغرب کی اقلیت سے متاثر ہو کر احساس کمتری میں مبتلا نہیں ہے۔ اقبالؒ نے خود ہی کہا ہے کہ :-

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق
کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است

اسلامی نشاۃِ ثانیہ کے لیے چوتھی ضروری بات یہ ہے کہ علم بالحواس اور علم بالوحی کی ثنویت کو ختم کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس ثنویت کا سب سے بڑا سبب سائنس کی وہ فلسفیانہ اساس ہے، جسے مغرب کے لادینی اذہان مرتب کرتے ہیں۔ سرسیدؒ، اقبال اور رفیع الدین نے اپنی تحریروں میں اس فلسفۂ سائنس کے دہریت پسند پہلو کی تردید میں بھرپور کوشش کی ہے۔ ہمیں ان تمام کوششوں سے فائدہ اٹھا کر سائنسی علوم کو اس الزام سے بری کرنا چاہیئے کہ یہ محض انسانی ذہن کی کاوش کا نتیجہ ہیں اور ان کا علم حق کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ حالانکہ ایک صاحبِ ایمان کی نظر میں موضوعِ مطالعہ بننے والی شے اور اس میں کام کرنے والی قوتیں اور قوانین اور صاحبِ مطالعہ کا ذہن اور اس کی ادراکی صلاحیتیں دونوں حق تعالیٰ کی تخلیق کردہ ہیں۔ پھر سائنسی علوم غیر حق کیسے بن سکتے ہیں۔ وحی الٰہی تو دراصل اس غایت کی نشان دہی کرتی ہے جو کائنات اور حیات میں کام کرنے والی تخلیقی حرکت اپنے اندر رکھتی ہے اور غایت کو حاصل کرنے کے لیے جن لوازمات و اسباب کی ضرورت ہے۔ سائنسی علوم انہیں حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ علم بالحواس یا سائنسی علم بھی اتنا ہی محترم اور معرفتِ ذات اور تعلق باللہ کے لیے اتنا ہی ضروری

ہے جتنا علم بالوحی، بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ علم وحی اپنی غایات کو سائنسی علم کے بغیر حاصل کر ہی نہیں سکتا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کے ممد و معاون ہیں ایک کے بغیر دوسرا ادھورا ہے۔ دونوں علوم میں ثنویت کی وجہ سے اسلام اور دوسرے مذاہب میں ایک غلطی یہ رائج ہوگئی ہے کہ سائنس کے انکشافات کو ہم اپنی کتب مقدسہ میں تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ بات ان کتب الٰہیہ کے مقصدِ نزول کے دائرہ سے باہر ہے۔

نشاۃ ثانیہ کے لیے پانچویں بات میرے نزدیک یہ ہے کہ سامی اقوام سے باہر آرین اور زرد اقوام میں بھی وحی الٰہی کے سوتے تلاش کرنے کی کوشش کی جاتے۔ کیوں کہ اس کے بغیر ہم اتحادِ بشریت اور وحدت اجتماعیہ انسانیہ کو عملی طور پر قائم نہیں کر سکتے۔ خلافتِ آدم کا تصوّر اسی وقت عملی جامہ پہن سکے گا جب ہم عملی طور پر ساری اقوام عالم کے اندر انبیاء کے وجود کی واضح نشان دہی کریں گے۔

قرآن حکیم نے اجمالی طور پر تو یہ بات واضح کر دی ہے۔ مگر مسلمانوں نے عملی طور پر اسے ثابت کرنے کے لیے کوئی مثبت کوشش نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ اقوام عالم کو متحد کرنے کے لیے دہریت فکری اساس بنتی چلی جا رہی ہے اور نوجوان نسلیں مذہب سے بیگانہ ہوتی جا رہی ہیں۔ اگر مسلم ذہن سقراط، کرشن، رام، مہابیرا، بدھا اور کنفیوشس کی انبیاء کی حیثیت سے تسلیم کرنے تو جہاں دہریت کی اساس پر مبنی نظامات فکر جیسے مارکسزم یا دوسرے جدید فلسفیانہ نظریات ہیں اپنی معاشرتی افادیت کھو دیں گے وہاں مسلم ذہن ساری اقوامِ عالم کے لیے ایک رہنما حیثیت حاصل کرے گی۔

قرآن اپنے متن (TEXT) کے محفوظ رہ جانے کے باعث اس پوزیشن میں ہے کہ وہ مذاہب عالم کی تعلیمات سے کھرا کھوٹا الگ الگ کرنے کے لیے معیار تنقید کا کام دے سکے اور اس عظیم کام کو سرانجام دینے کے لیے اقوام عالم کی طرف بے حد سنجیدہ، مشفق اور علمی روّیہ اختیار کرنا پڑے گا۔ اس روّیہ کے لیے خود قرآن نے حکمت موعظت حسنہ اور کے الفاظ میں وضاحت کر دی ہے۔ اور یہ قطعی ہے کہ یہی روّیہ دنیا کی امامت کے لیے ملّی ذہن کو تیار کر سکتا ہے اور اقوام عالم کے علمی ورثہ کی ساری شرافتوں کا وارث بنا سکتا ہے۔ کیوں کہ بانیٔ اسلام کا فرمان ہے کہ حکمت مومن کا گمشدہ مال ہے۔ لہذا حکمت جہاں بھی ہو وہ مسلم کا اپنا ورثہ ہے اور اس کی حفاظت و صیانت اس کے فرائض میں داخل ہے۔

عقلیت کے جس سیلاب نے حرم یعنی ناموس اسلام کو خطرہ میں ڈال دیا ہے وہ جسم ملّی کے روگوں کا علاج کیسے قرار پا سکتی ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ ایک آئیڈیالوجی اور ایک نظام فلسفہ کی شکل میں ہی اسلام دنیا سے اپنی

آفاقی اور عالمگیر قدروں کی رہنما حیثیت منوا سکتا ہے۔

اسلامی نشاۃ نو کے لیے چھٹی ضروری بات قرآن حکیم کا اجتماعی مطالعہ COLLECTIVE STUDY ہے۔ آج تک قرآن حکیم کا مطالعہ انفرادی طور پر کیا جاتا رہا ہے۔ مگر اس طریق مطالعہ نے ہمارے تعلیمیافتہ نوجوان ذہنوں کو قرآنی مطالعہ سے بیگانہ کر دیا ہے۔ امام ولی اللہ نے عوامی کاشت کار۔ دستکار اور سپاہی یعنی محنت کش طبقوں کے سہولت مطالعہ کے لیے قرآن پاک کا ترجمہ کیا تھا۔ اس ترجمہ کی اساس پر کئی ایک اردو زبان میں بھی تراجم کئے گئے مگر تجربہ نے بتایا ہے کہ محض ترجمہ کر دینا ہی کافی نہیں ہے بلکہ اس مقصد کے لیے ایک زبردست تحریک اور ترغیب کی ضرورت ہے۔ ہمارے مدرسے اور خطبات تعلیمیافتہ نوجوان ذہن کو تنقید کا نشانہ تو بناتے ہیں اور ہماری اسلامی تحریکیں اقتدار پر قابض ہو کر ریاست کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرنے کے منصوبے تو تیار کرتی ہیں مگر اس مقصد کو عمل میں لانے کے لیے جن لوازم کی ضرورت ہے انہیں نظرانداز کر دیتی ہیں۔ میرے نزدیک قرآن حکیم کے مطالعہ کے لیے عربی زبان کا جاننا لازمی امر نہیں ہے۔ دنیا نے کارل مارکس کی تعلیمات کو جرمن زبان میں نہیں پڑھا اور ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے باوجود سارا کرۂ ارض مارکسی فکر کی لپیٹ میں آ چکا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی تحریک برپا کی جائے جس کی وجہ سے نوجوان اذہان یونیورسٹیوں کالجوں اور گھروں میں اکٹھے ہو کر قرآن حکیم کا خود مطالعہ کریں۔ نوجوان ذہن اپنے عہد کی روح عصر کے تقاضوں سے شعوری یا غیر شعوری طور پر آگاہ ہوتا ہے۔ وہ جب بھی معاملات و مسائل کو دیکھتا ہے تو یہ تقاضے اس کے مطالعہ کی اساس بنتے ہیں۔ اس لیے عام طور پر اس کا ذہن صحیح نتائج تک پہنچتا ہے۔ اس سلسلہ میں اسلامی ادب کا سکالر اپنے نوجوان ذہن کی اس صورت میں مدد کر سکتے ہیں کہ وہ قرآن حکیم کی لغت، اس کے جغرافیہ اس کی شخصیات و قصص، اس کے احکامات، اس کے تصور کائنات، اس کے فلسفیانہ مقولات اس کا نظریہ تاریخ، اس کی اصطلاحات اس کے تاریخی پس منظر اور دوسرے موضوعات پر قدیم و جدید مواد سے کام لے کر تخلیقی اور تحقیقی لٹریچر مدوّن کر دیں۔ ہمارا نوجوان تعلیمیافتہ ذہن قرآن حکیم کے متعلق اس تاریخی لٹریچر کی مدد سے اپنی عصری ذمہ داریوں کی روشنی میں غور و خوض کرے گا۔ اور ہم دیکھیں گے کہ وہ کتنی جلد قرآن حکیم کے اوریجنل فکر تک پہنچ جاتا ہے۔ جب تک ہمارے مفسر اور فاضل حضرات نوجوان ذہن کو پہلے سے تیار شدہ READY MADE تصوّرات دیتے رہیں گے وہ قرآن حکیم سے حقیقی لگاؤ پیدا نہیں کر سکے گا۔ اور جدید ایمان کی اساس پر نشاۃ نو کا کام ادھورہ رہ جائے گا۔ ہمیں سمجھ لینا چاہیئے کہ نوجوان اس روّیہ سے

لاشعوری طور پر اپنی توہین محسوس کرتا ہے اور چاہتا ہے کہ اس کے مطالعہ کو احترام اور پر اعتماد نظروں سے دیکھا جاتے۔

علامہ عنایت اللہ خاں المشرقی نے تذکرہ میں بتایا ہے کہ روم کے گرجوں میں حضرت مسیحؑ کی تصویر کو روشن کرنے کے لیے عقیدت منداس کے نیچے شمعیں جلا کر رکھ دیتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ چند روز بعد دھوئیں سے تصویر تو غائب ہو جاتی ہے مگر شمعیں اور ان کی روشنی رہ جاتی ہے۔ یہی حال ہماری تفسیری کوششوں اور اپنے ذاتی مطالعہ کے نتائج کو قطعیت کی شکل میں پیش کرنے کا نکلا ہے کہ تفاسیر اور ذاتی مطالعے تو موجود ہیں مگر قرآن کا اوریجنل فکر غائب ہو چکا ہے جس کی نورانی شعاعوں نے عہدِ اوّل کے ظلمت زاروں کو روشن کر دیا تھا اور جب کبھی ہم کبھی یونانی عقلیت، کبھی مغرب کی میکانکی عقلیت اور کبھی مارکسی دھریت کے چراغ لے کر اس اوریجنل فکر کی تلاش میں سرگرداں ہوتے ہیں تو نتیجہ ہر بار صِفر نکلتا ہے۔

ذاتی مطالعہ کو FINAL اور ادعائی حیثیت سے پیش کرنے کے نتائج بہت نقصان دہ ثابت ہوتے ہیں کہ ہمارے فاضل اور دانشور اصحاب کا ذہن ایک ہی راستہ پر چلتا چلا جا رہا ہے۔ وہ پہلی تفاسیر میں کچھ ردّو بدل کر کے نئی تفسیر پیش کر دیتے ہیں۔ مگر یہ نئی تفسیر بھی ملّت کے اُلجھے ہوئے مسائل کا کوئی تسلی بخش حل پیش کرنے سے قاصر رہتی ہے۔

ہماری تفاسیر سے معاشرہ کو اسلامی معاشرہ میں تبدیل کرنے کی جدوجہد میں بہت کم نظری و عملی مدد ملی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآنِ حکیم کے عالمی پروگرام پر جامعہ بشریت اور خلافتِ آدم قائم نہیں ہو سکی۔ جس کے بغیر قرآنی فکر کی ابدی اور عالمگیر حیثیت کو اقوامِ عالم سے منوانا ناممکن ہے۔

اسی وجہ سے اجتہاد کی انفرادی کوششیں تو موجود ہیں مگر اُمت کی مرکزی قوت اور ہیئت اس سے ناآشنا ہے۔ اسی وجہ سے ملت اپنے تضادات کو وحدت میں نہیں سمو سکی اور اسی وجہ سے ہمارا نوجوان ذہن اپنی فطرت کی تجلّی زار سے منوّر ہونے کی بجائے غیروں کی روشنی کو مستعار لے کر اپنی زندگی کی راہوں کو روشن کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔

لہٰذا وقت کا سب سے اہم تقاضا یہ ہے کہ ملتِ اسلامیہ اپنی نظر سے دنیا اور اس کے مسائل کو دیکھے