یعنی میز کی طرف سے نگاہ ہٹالوں۔ اُس وقت یہ سوال ہوگا کہ آیا وہ شے اب بھی موجود ہے اور اُنہی صفات کے ساتھ جن کے ساتھ میں نے اُسے دیکھا تھا؟ انسان کا جواب، اُس کے شعور عامہ، اس کے جبلی ایقان کا جواب، بالکل صاف ہے۔ وہ یہ کہ ہاں وہ شے اب بھی موجود ہے اور اُنہی صفات کے ساتھ موجود ہے۔ شے غائب کے وجود کا یہ اقرار انسان کا نہایت راسخ عقیدہ ہے۔

اب اس سوال کو لیجئے کہ ادراکِ حسی کی صحت کا معیار کیا ہے؟ کیا حاسّہ ہمیشہ صحیح انکشاف کرتا ہے؟ اس کا جواب وجود خارجی کا جبلی ایقان نفی میں دیتا ہے۔ تمام محسوسات قابل اعتبار نہیں ہوتے بلکہ صرف محسوساتِ صحیحہ کے ذریعہ سے صحیح حالات میں، صاف صاف اور واضح طور پر ہو۔ ان کے علاوہ باقی صورتوں میں حاسّہ غلطی کرتا ہے۔ لیکن محض اس بنا پر کہ بعض حالات میں جو حواس غلطی کرتے ہیں، محسوساتِ صحیحہ کی خارجیت کی بابت شک نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ غلطی تو قوتِ فکریہ سے بھی ہوتی ہے۔ مگر اس غلطی کی وجہ سے مفکورات اور معقولات کی صحت کو ہم شبہ کی نظر سے نہیں دیکھتے اور مانتے ہیں عقل سلیم پر حقائق منکشف ہوتے ہیں، یعنی ذہن صحیح کے جو ادراکات اور مفکورات صاف اور واضح ہوتے ہیں اُن کی خارجیت، یعنی اُن کا حق ہونا، مسلّم ہے۔ ممکن ہے کہ حسِّ صحیحہ اور فکرِ صحیح یا عقلِ صحیح کی تعریف منطقی ناممکن ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انسان کو محسوساتِ صحیحہ اور معقولاتِ صحیحہ شاذ و نادر میسّر آئیں تاہم جبلی ایقانِ وجودِ خارجی، حاسہ اور مفکرہ (عقل) کے ادراکاتِ صحیحہ کی خارجیت یعنی حق ہونے کو شبہ کی نظر سے نہیں دیکھتا، بلکہ یہ ادراکات اُس کے لئے بمنزلہ معیار کے ہیں جس سے وہ قوائے مذکور کے دوسرے ادراکات کی صداقت کی جانچ کرتا ہے[1]۔

---

[1] جہاں تک قوت کا تعلق ہے، قوتِ حسیہ اور قوتِ فکریہ کی حالت بالکل ایک سی ہے۔ چنانچہ جس طرح یہ کہنا درست ہے کہ وہ معقولات جو عقلِ صحیح پر منکشف ہوں حقائق ہیں، اسی طرح یہ بھی درست ہے کہ وہ محسوسات جو حسِ صحیحہ کو دکھائی دیں وجود خارجی رکھتے ہیں۔

وہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو دقتیں ہیں وہ اصل میں معروض یعنی محسوس کے باب میں ہیں۔ اس امر کا فیصلہ کیوں کر کیا جائے کہ فلاں محسوس کا وجود خارجی اور مستقل ہے اور فلاں کا نہیں، فلاں محسوس ہست ہے اور فلاں محض نمود، فلاں صحیح ہے فلاں غیر صحیح۔

پس وہ محسوس جو معیاری یعنی صحیح ہو وجودِ خارجی رکھتا ہے۔ وہ حقیقتہً موجود ہوتا ہے اور ایک اپنے سے زیادہ مخلوط و مرکب وجود واقعی کا، جسے ہم شے کہتے ہیں، ایک رُخ یا جزو ہوتا ہے یہ شے اُن تمام محمولات کا موضوع یا اُن تمام صفات کی حامل ہے۔

(بقیہ نوٹ صفحہ ۔۔)

اس سوال کو حل کرنے کے لئے مختلف قسم کے محسوسات کو الگ الگ لو۔ محسوسات اوّلیہ مثلاً مقدار، شکل وغیرہ کے معاملہ میں کوئی اہم دقت پیش نہیں آتی۔ لامہ کی بابت بالاتفاق یہ مان لیا گیا ہے کہ کہ اس کے ذریعہ سے محسوسات اوّلیہ کا صحیح ادراک ہوتا ہے، یعنی اُس کے محسوسات مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں، گو اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ باصرہ سے بھی ایک حدِ خاص تک محسوسات اولی کا احساس ہوتا ہے جو مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں، مثلاً جسامت، صورت وغیرہ

محسوسات ثانویہ کی تین قسمیں قرار دی جا سکتی ہیں:

(۱) ذائقہ اور لمس (۲) آواز اور بُو (۳) الوان۔

محسوساتِ اوّلیہ کی طرح مذوقات اور ملموسات کوئی خاص دقت پیش نہیں کرتے۔ اُن کی خارجیت محض قوت (ذائقہ اور لامہ) کے صحیح ہونے پر مان لی جاتی ہے۔

آواز اور بو کا مسئلہ اتنا سہل نہیں ہے، عموماً ان پر یہ اعتراض نہیں کیا جاتا کہ یہ محض اضافی یا اعتباری ہیں لیکن یہ سوال ضرور ہو سکتا ہے کہ کونسی آواز خارجی وجود رکھتی ہے؟ وہ جو آواز کنندہ کے بالکل قریب سے مسموع ہوتی ہے یا وہ جو کچھ فاصلہ سے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آوازیں خارجی وجود رکھتی ہیں۔ آواز شئے مذکور کے اندر بھی ہے اور باہر بھی اور ذائقہ اور لمس کی طرح اس کی صحت کا دار و مدار بھی قوتِ حسیّہ کی صحت پر ہے۔ آواز اشیاء کی ایک خاص قوت کے بروز کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جو اُن اشیاء کی ظاہری جائے قیام تک محدود نہیں ہوتا۔ آواز، گویا کسی شئے کا اپنی حد سے تجاوز کرنا ہے، وہ شئے اپنے آپ کو پھیلاتی اور اپنی جسامت یا حجم کو بڑھاتی ہے، یا اگر اُس طرزِ خیال سے اور ہٹنا نہیں چاہتے جس کے ہم عادی ہیں، تو یہ تصور کر سکتے ہیں کہ مذکورہ بالا بروز متعدی ہے۔ اس صورت میں ہم یوں کہیں گے کہ کسی شئے کی آواز جو کچھ فاصلہ سے مسموع ہوتی ہے حقیقتہً اُس کی آواز نہیں ہوتی بلکہ دوسری چیزوں کی آواز ہوتی ہے۔ اُس کو اُس شئے کی آواز اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تعدی کی ابتداء اسی سے ہوئی اور وہی اس کا مبدأ ہے ورنہ اس کی اصلی آواز وہ ہوگی جو بالکل قریب سے سنائی

جن کو سائنس وجود خاص کی ماہیت بتاتا ہے۔ سالمہ، برقیہ، ذرہ رجوہر فرد) یہ سب اس شے کی لطیف ماہیت کی تعریفیں ہیں، جو ہماری نظر سے پوشیدہ ہے مگر خود سالمہ اور برقیہ وغیرہ کی حقیقت حسی ہے۔ سائنس ہم کو کبھی حس اور محسوسات کے دائرہ سے باہر نہیں لے جاتا۔ زیادہ سے زیادہ سائنس یہ کرتا ہے کہ حاسہ کی قوت ممیزہ کو آلات کے ذریعہ سے بڑھا دے جس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ حاسہ کی کمزوری کو حاسہ ہی سے رفع کرتا ہے[1]

(بقیہ نوٹ صفحہ ۲۰) ۔ بُو کی بابت بھی اصولاً وہی کہنا چاہیئے جو آواز کی بابت۔

رنگ کا مسئلہ سب سے مشکل ہے۔ ذائقہ اور لمس کی طرح یہ اشیاء کے اندر ہوتا ہے اور آواز اور بُو کی طرح فاصلہ پر محسوس ہو سکتا ہے۔ محسوسات کے اضافی ہونے کا اعتراض خاص طور پر بصریات کی بابت کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کسی شے کا رنگ فاصلہ کے ساتھ ساتھ مختلف نظر آتا ہے۔ لہٰذا یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان مختلف محسوسات لونی میں سے کونسا محسوس خارجی اور صحیح ہے اور اصلی رنگ ہے؟ تاہم یہ سوال اتنا مایوس کن نہیں ہے۔ جتنا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ معین حدود کے اندر محسوسات لونی میں بھی حقیقۃً کوئی فرق نہیں ہوتا چنانچہ جب تک کوئی شے صاف اور واضح طور پر نظر آتی ہے اُس وقت تک فاصلہ کا گھٹنا اور بڑھنا احساس لونی میں کوئی نمایاں فرق نہیں پیدا کرتا۔ پس یہی صحیح رنگ ہے ان حدود کی تعیین نفسیات کا کام ہے اور بعض فلسفی مثلاً ریڈ کہتے ہیں کہ یہ حدود آنکھ سے چھ سات فٹ سے لے کر اٹھارہ بیس فٹ تک ہوتی ہیں۔

[1] جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سائنس حاسۂ صحیح کی تصحیح کر رہا ہے۔ مثلاً خوردبین سے دیکھنا وہاں بھی وہ حاسہ کی سرحد سے تجاوز کرتا ہے، یعنی بہرصورت استناد حاسہ ہی سے رہتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سائنس حاسۂ صحیح کی تصحیح نہیں کرتا، کیونکہ غور کرو خردبین کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ اصلیت کو بڑھا کر دیکھنے کا ایک آلہ ہے، وہ قدرتی نگاہ کی کمزوری کو دور کر کے اس قابل بناتا ہے کہ باریک باریک فرقوں میں امتیاز پیدا کر سکے، یعنی وہ نگاہ کو معزول یا برطرف نہیں کر دیتا۔ اب دیکھو کہ جو جسامت وہ دکھاتا ہے وہ اصلی جسامت نہیں ہوتی۔ پھر ہم یہ کیوں کر کہہ سکتے ہیں کہ جو رنگ وہ دکھاتا ہے وہ اصلی رنگ ہے پس واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ خردبین چیزوں کو صرف بڑھاتا ہی نہیں بلکہ ان کی تحلیل بھی کرتا ہے۔ خون کا چھوٹا سا قطرہ نگاہ کے لئے ایک شے واحد ہے۔ نگاہ کا عمل مسلّم قطرہ پر ہوتا ہے۔ یہ قطرہ مرکب ہے اجزاء کا وہ سُرخ رنگ جو نگاہ کو محسوس ہوتا ہے ان اجزاء کے مختلف قوا، لونیہ کا مُرکّب یا اجتماعی ہے۔ خردبین گویا نگاہ کو اس قابل بناتا ہے کہ اُس قطرہ کی تحلیل کر سکے اور اُس حالت میں دیکھ سکے جو ہر جزو منفرداً رکھتا ہے۔ یہ تحلیل کیمیاوی تحلیل کے مماثل ہوتی ہے۔

وہ محسوس جو معیار کے مطابق نہ ہو اس کی نسبت یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ وجودِ خارجی رکھتا ہے اس لئے کہ وہ کسی شئے خارجی کا جزو نہیں ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایسے محسوس کی حقیقت کیا ہے؟ اس کا جواب بھی نہایت صاف ہے وہ یہ کہ محسوس مذکورہ محض نمود ہے، وجودِ خارجی نہیں رکھتا مگر یہ نمودِ بے بود ایسی ہے جو وجودِ خارجی سے بہت زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ اس نمود کی اصلیت اور حیثیت کیا ہے؟ آیا اس کی ہستی خارجی ہے یا ذہنی؟ واقعہ یہ ہے کہ اس کی ہستی نہ خارجی ہے نہ ذہنی، بلکہ محض نمود ہے جو اپنی نوعیت کی ایک جداگانہ ہستی ہے۔ وہ حقیقت نہیں اور اس لئے نہ خارجی ہے نہ ذہنی۔ لیکن اگر ہم یہ تجویز کر لیں کہ ہستی کی دو ہی نوعیتیں ہیں، خارجی اور ذہنی اور اور کوئی تیسری نوعیت نہیں، تو اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ یہ نمود ذہنی کم ہے اور خارجی زیادہ۔ یہ نمود اصل میں ایک وجود خارجی ہے جو ہم کو نظر آرہا ہے گو ہماری نگاہ کے قصور سے اس کی اصلی ہیئت بدلی ہوئی نظر آتی ہے، مثلاً جو شخص بلندی سے چھوٹا نظر آرہا ہے وہ ایک وجود خارجی ہے جسے میں دیکھ رہا ہوں۔ جو صورت مجھے دکھائی دیتی ہے وہ اسی کی صورت ہے۔ پس یہ نمود اول سے آخر تک حقیقت پر مبنی ہے، محض میرے ذہن کا تصور یا میرے دماغ کا اختراع نہیں ہے لیکن چونکہ میری قوت باصرہ محدود ہے، وہ زیادہ دور دور تک ٹھیک نہیں دیکھ سکتی جب دور کی چیزوں کو دیکھتی ہے تو اُن کی بعض خصوصیتوں کو نظر انداز اور بعض کو مسخ کر دیتی ہے اور اس طرح نمود یا صورت محض کی تخلیق میں شریک ہو جاتی ہے[1] اور اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمود ایک خارجی ذہنی شئے ہے۔ مگر وہ خود خارجی ذہنی شئے نہیں ہے بلکہ فقط اپنی علل کے اعتبار سے خارجی ذہنی کہلا سکتی ہے۔ یعنی جن اسباب نے ان کو پیدا کیا وہ خارجی ذہنی ہیں، وہ خود خارجی ذہنی نہیں ہے وہ تو محض نمود ہے۔ بیش ازیں اس کی نسبت کچھ بھی نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ اس کی یہ ایک خصوصیت ضرور ہے کہ وہ اس معنی میں وجود حقیقی رکھتی ہے جس میں حکیم کانٹ اس اصطلاح کو استعمال کرتا ہے، یعنی یہ کہ وہ ایک معروض ہے جو سب کو مشاہدہ ہوتا ہے اور لازمی طور پر مشاہدہ ہوتا ہے، لیکن اس معنی میں وہ وجود حقیقی نہیں رکھتا جو متداول ہیں یعنی وہ وجود خارجی نہیں رکھتا

---

[1] یہ واقعات ہیں جن میں جوڑیں ہیں نظریۂ تخلیق کی یعنی اُس نظریہ علم کی جو کہتا ہے کہ معلوم مخلوق ہے عالم کا۔

اور اس کی ہستی ایسی نہیں جو اپنے وجود کے لئے ہماری محتاج نہ ہو۔ جب کوئی عام مفہوم کے مطابق اُسے خارجی یا طبعی سمجھے تو جان لو کہ وہ دھوکہ میں مبتلا ہے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مذہب وجودِ خارجی محض تو ضیح ہے انسان کے جبلی ایقانِ وجودِ خارجی کے مفہوم اور ما فیہ کی، یعنی جن امور پر آدمی ذہنی طور پر مستقلاً یقین رکھتا ہے اُن کو صاف الفاظ میں بیان کر دینا۔ آگے چل کر واضح ہو گا کہ یہی نظریہ ہے جس کی طرف وجود خارجی کی بحث گام زن ہے۔ چنانچہ یہ عقیدہ کہ خارجی اشیاء بذات خود قائم ہیں اور اپنے وجود کے لئے کسی محدود ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔ ڈیکارٹ، لاک اور ریڈ سے لے رسل اور مُور تک تمام قائلینِ وجود خارجی میں مشترک ہے۔ اور یہ عقیدہ کہ خارجی اشیاء براہ راست محسوس ہوتی ہیں، کُک وِلسن پرِیچارڈ، جوزف، الیگزینڈر، رسل، ہولٹ، مور، نیز شوپے، مُنخ، اوے ناریئس یعنی زمانۂ حال کے تمام قائلینِ وجودِ خارجی میں مشترک ہے رہا یہ عقیدہ کہ صرف محسوسات صحیحہ خارجی اور مستقل وجود رکھتے ہیں، تو یہ غالباً ایک قدم آگے رکھنا ہے، لیکن یہ اضافہ کُک ولسن اور ان کے مقلدین کے مذہب وجودِ خارجی میں موجود ہے (ملاحظہ ہو KANT'S . THEORY OF KNOWLEDGE P 83 الگزینڈر کے جدید مذہب وجود خارجی میں بھی پایا جاتا ہے (ملاحظہ ہو PACE TIME AND DEITY 2ND. VOL. P P 186 اور نمود اور حقیقت، کی تفریق میں بھی جس کی جانب مُور کا رجحان ہے، یہ چیز محض ہے۔ مائی نونگ نے بھی اپنی کتاب WAHRNCHMUNGOFORUM میں اسے تسلیم کیا ہے، اور لاری نے تو جو کچھ لکھا ہے وہ بصراحت اس کی تائید ہے۔

یہی حال حکماء روحانی کا ہے جو عالم کو خدا کی ذہنی چیز سمجھتے ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اگر مذہب وجود خارجی میں ایک غیر محدود ذہن کے مفروضہ کا اضافہ کر دیا جائے تو اس میں اور حکماء روحانی کے مذہب ذہن وجودی میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اس مذہب کی رو سے تمام اشیاء ذہن لامتناہی کے احضارات ہیں اور اپنے وجود کے لئے اُس ذہن کے محتاج ہیں، مگر محدود اذہان کے محتاج نہیں اور چونکہ اپنی ماہیت اور اصلیت کے لحاظ سے وہ احضارات ہیں، اس لئے محدود اذہان کو ان کا براہ راست ادراک ہو سکتا ہے۔ اصولاً کوئی امر اس میں مانع نہیں اور بنا بریں یہی ادراکات محدود اذہان کے محسوسات صحیحہ ہو سکتے ہیں، ان کے علاوہ تمام ادراکات محض نمود کی حیثیت رکھتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حکماء روحانی

نے کبھی عالم خارجی کے علم کے مسئلہ کو کھول کر بیان نہیں کیا اور ہمیشہ ابہام میں رکھا ہے، حتیٰ کہ کہیں کہیں تو مثلاً اسٹاوٹ نے مذکورہ بالا قضایا کا انکار بھی کر دیا ہے۔ مگر واقعہ ہے کہ مذہب وجود کے سارے عقائد کھلم کھلا اُن کے مذہب میں مستتر ہیں۔

یہاں تک تو ہم نے یہ بحث کی کہ شعور عامہ کیا کہتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ عالم اپنے وجود کے لئے ہمارا محتاج نہیں ہے، ہم کو اُس کا ادراک براہ راست ہوتا ہے۔ وہ صفات اوّلیہ اور صفات ثانویہ دونوں رکھتا ہے، محسوسات میں نمود اور حقیقت کا فرق ہے اور صرف محسوس صحیح شئے معروض کا جزو ہوتا ہے۔ شعور عامہ کی اس شہادت میں کوئی تناقض نظر نہیں آتا۔ پس فلسفہ کا فرض ہے کہ ان کو بے چون و چرا تسلیم کرے۔ اب دوسرے سوال کو لیں کہ مذہب وجود کا ثبوت کیا ہے امور مذکورہ منطقی معنوں میں اُس کی صداقت کا ثبوت نہیں ہیں اس وجہ سے کہ اس مذہب کے تمام عقائد اور مفروضات سے بغیر کسی منطقی استحار کے انکار کیا جا سکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ مگر غور طلب یہ ہے کہ آیا ہمارے عقائد اوّلیہ میں سے کسی ایک کا بھی کوئی ثبوت دیا جا سکتا ہے۔ جب ہیوم نے علت اور جوہر کی صداقت کی بابت شبہے ظاہر کئے تھے تو بجز اُس کے کیا ثبوت دیا جا سکا کہ علت اور جوہر کی صداقت کے بغیر تمام علوم اور ادراکِ عالم ناممکن ہو جائے گا اس لئے کہ وہ تمام علوم اور ادراکِ عالم کی بنیاد ہیں۔ پس اگر ہم علوم اور ادراکِ عالم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ اصولِ علت و معلول وغیرہ کی واقفیت یا حق ہونے کی صداقت کو تسلیم کریں۔ یہی استدلال کانٹ کے استخراج مقولات کا لب لباب بھی ہے ظاہر ہے کہ یہ ثبوت احتمالی ہے، قطعی نہیں۔ مگر سوائے اس کے کوئی اور صورت بھی ثبوت کی نہیں ہے۔ چنانچہ کانٹ نے یہ فرض کر لیا کہ سائنس اور ادراکِ عالم ایسے واقعات ہیں جن سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تم چاہو تو اس مفروضہ سے انکار کر دو مگر کانٹ کو تمہارے انکار کی پرواہ نہ ہو گی اس لئے کہ خود شعور عامہ اُس کی تائید پر ہے۔

کانٹ کے استخراج مقولات ہی کی نوعیت کا ثبوت مذہب وجود خارجی کا بھی دیا جا سکتا ہے" اور دعویٰ یہ ہے کہ اگر محسوسات میں نمود اور حقیقت کی تفریق نہ کی جائے تو ہم تمام محسوسات کو محض نمود ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ادراکِ مستقیم (بلا واسطہ) غائب ہو جائے گا۔ جیسا کہ لاک کے فلسفہ میں اس کا حشر ہوا۔ لیکن اگر ادراکِ مستقیم غائب ہو گیا تو اُس کے ساتھ نہ صرف

صفات ثانویہ بلکہ صفات اوّلیہ بھی معدوم ہو جائیں گے اور جیسا کہ برکلے کہتا ہے، صفات کے ساتھ ذات یعنی اشیاء کا وجود بھی غائب ہو جائے گا۔ جب اشیاء گئیں تو ان کے ساتھ ایک مشترکہ عالم بھی فنا ہو گیا، حالانکہ انسان سمجھتا ہے کہ قائم بالذات اشیاء کا ایک مشترکہ عالم ہے جس کا وجود ہر شخص کے لئے عام ہے اور بنی نوع انسان کے باہمی تعلقات اور اشتراک زندگی، نیز علم جمالیات اخلاق اور مذہب کا دارو مدار اسی پر ہے۔ اس اشتراک زندگی کی واقعیت کی بابت کوئی شخص واقعی طور پر شبہ نہیں کر سکتا، للذا ہم اُن تمام امور کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں جو اس اشتراک کے اندر مضمر ہیں اور وہ امور یہی عقائد ہیں کہ اشیاء کا وجود واقعی اور مستقل ہے، ہمیں ان کا ادراک براہ راست ہوتا ہے اور محسوسات میں نمود اور حقیقت کا فرق ہے۔

یہ استدلال بہ درجۂ اولیٰ توجیہہ ہے محسوسات میں نمود و حقیقت کی تفریق کی، اگرچہ یہی استدلال اشیاء کے وجود مستقل اور اُن کے ادراک مستقیم کا بھی ثبوت ہے۔ بہر حال ہم چاہتے ہیں کہ اشیاء کے وجود مستقل اور ان کے ادراک مستقیم کی بابت کچھ اور بھی کہیں، اس لئے کہ یہ دونوں قضیے وجودِ خارجی کے اساسی مسائل ہیں۔

وجود مستقل ایک خالص عقلی تصوّر ہے، یہ حواس کے ذریعہ سے نہ حاصل ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ حواس کے ذریعہ سے صرف احضارات ہوتے ہیں، یعنی اشیاء کو ہم محسوس کرتے ہیں کہ احضارات کے وجودِ مستقل کا انکشاف حواس کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ وجودِ مستقل حقیقتہً ایک عقیدہ ہے جو احضارات کے ساتھ ساتھ پیدا ہوتا ہے مگر اُن سے بخیر ہوتا ہے، یہ ایک عقلی تصوّر ہے اور اوّلیات سے ہے اس لئے کہ عام اور لازمی ہے۔ عام اس لحاظ سے کہ بنی نوع بالا تفاق اشیاء خارجی کا وجود مستقل تسلیم کرتے ہیں اور لازمی اس وجہ سے کہ جو مذاہب علانیہ طور پر اس سے انکار بھی کرتے ہیں اُن کو بھی معاً اس سے گریز نہیں۔

وجود اشیاء کی نسبت دو مذہب ہو سکتے ہیں، ایک خارجی، دوسرا ذہنی۔ اول الذکر تو بے دھڑک اشیاء کے مستقل وجود کا اقرار کرتا ہے۔ ثانی الذکر کی دو قسمیں ہیں، ایک ذہنی وجودی دوسرا محض ذہنی۔ ذہنی وجودی تو اشیاء کا مستقل وجود مانتے ہیں، وہاں وہ ایک قدم آگے بھی بڑھتے ہیں اور ایک لامتناہی ذہن کا وجود پیش کرتے ہیں جس پر اُن کے خیال کے مطابق ہر شئے کے وجود کا

انحصار ہے۔ البتہ محض ذہنی کو اشیاء کے وجود مستقل سے انکار معلوم ہوتا ہے مگر غور سے دیکھو تو اُس کو بھی انکار نہیں ہے کیونکہ وہ بھی مستقل بالذات اشیاء کے وجود کا اقرار کرتا ہے اور انہیں محسوسات کی علت بتاتا ہے [۱]

اب تک ہم نے یہ کہا کہ اشیاء کا وجودِ مستقل ایک تصور اوّلیہ ہے جس کا ثبوت کانٹ کے اصول استخراج پر دینا چاہیئے، جیسا کہ دیا گیا۔ مگر بہ نظر غور دیکھو تو وجود مستقل حقیقت میں تصور ہے جوہر یا قائم بالذات کا پس جو ثبوت کانٹ مقولہ مذکور کی صداقت کا پیش کرتا ہے وہی ثبوت اشیاء کے وجود مستقل کا بھی ہے۔

اب ادراک مستقیم کو لو۔ اُس کا ثبوت ہے موجودات کا علم۔ علم نام ہے حقیقت سے براہ راست اتصال کا۔ لہٰذا وثوق کا احساس اس کے ساتھ ساتھ دو اصناف پر مشتمل ہے۔ جزئیات اور کلیات۔ مفکرہ یا عقل سے معقولات یا کلیّات کا علم ہوتا ہے اور حاسہ سے موجودات یا جزئیات کا۔ لہٰذا بغیر ادراکِ حسی، موجود لیعنی جزئی کا علم ناممکن ہے اور سچ تو یہ ہے کہ موجود ہونے کے معنی بھی یہ ہیں کہ وہ کوئی شے ہو اور شے ہونے کے باعث مدرک ہو سکے لہٰذا اگر ادراک مستقیم کی صداقت سے انکار کیجئے تو موجودات لیعنی جزئیات کا علم فوت ہو جاتا ہے۔ مگر ہم یہ بھی کر نہیں سکتے کہ موجودات لیعنی جزئیات کے علم سے دست بردار ہو جائیں اور معقولات لیعنی کلیّات کے علم پر قناعت کر لیں، کیونکہ کلی بغیر جزئی کے یعنی مفکرہ بغیر حاسہ کے ناممکن ہے۔ بے شک عقل یا مفکرہ سے معقولات یا کلیّات کا ادراک ہوتا ہے اور کلی اپنی ماہیت کے لحاظ سے موجودہ لیعنی جزئی سے مختلف ہے اور اپنے قیام کے لئے اس کا محتاج نہیں، مگر ہماری ساخت کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ کلّی ہماری فہم میں صرف اس وقت آتا ہے جب کہ وہ مشخصات کی صورت میں آئے لیعنی وہ جزئی، لیعنی وجودِ شخص میں پایا جائے۔ پس حواس سے علیحدہ عقل یا فکر کوئی معنی نہیں رکھتا۔ چنانچہ بقول کانٹ معقولات جو عقل یا مفکرہ

---

[۱] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذہب وجود خارجی اور مذہب وجود ذہنی کے مابین امر متنازعہ، اشیاء کا وجود مستقل نہیں بلکہ صرف محسوسات وجود مستقل ہے۔

کا بہترین سرمایہ ہیں اس وقت کار آمد بنتی ہیں جب وہ زبان (یعنی حس) کی زبان میں منتقل کرلی جائیں اور کانٹ ہی کے قول کے مطابق کلیات کا مفاد ہی یہ ہے کہ موجودات یا جزئیات کی نظم و ترتیب کا کام دیں۔ لہٰذا نہ صرف جزئی کا علم بلکہ کلی کا بھی، یعنی علم تمامہ ادراک کی صحت پر منحصر ہے اور علم یعنی حقیقت سے دو بدو ہونے کے لئے ادراک کا ادراکِ مستقیم ہونا ضروری ہے۔

اصلیت یہ ہے کہ حواس یا ادراک مستقیم کی صحت علم کے اصولِ موضوعہ میں سے ہے یہ بات علمیات کے تمام نظریوں کا اصول موضوعہ ہے کہ حقیقت کی ماہیت ایسی ہے کہ ہم کو اس کا علم ہو سکے یعنی ہمارے قوا ءِ علمیہ ایسے ہیں کہ حقیقت کا علم حاصل کر سکیں۔ یہ ایک مفروضہ ہے جس کے بغیر نہ کوئی علم پیدا ہو سکتا ہے نہ تحقیق حق اور تلاش حقیقت ممکن ہے یہ مفروضہ مفروضات اولیہ میں سے ہے اس لئے کہ اس کی مزید تشریح یا ثبوت ناممکن ہے اس مفروضہ کو ثابت کرنے کی کوشش حقیقت کے پہلو سے بھی گئی ہے اور علم کے پہلو سے بھی بزعم بعض کانٹ نے یہ سوال اٹھایا کہ حقائق میں معلوم ہونے کی قابلیت کیوں ہے۔ اس کے جواب پر غور کرو تو وہ خود ایک مفروضہ پر مبنی ملے گا[ل] اور وہ مفروضہ ایسا ہے کہ اس میں مذکورہ بالا اصول موضوعہ بھی شامل ہے دوسری طرف ڈیکارٹ نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہمارے قوا ءِ علمی قابلیت رکھتے ہیں حقیقت کو معلوم کرنے کی، بالفاظ دیگر ان کی صحت وصداقت کو ثابت کرنا چاہا۔

اُس کے ثبوت کو دیکھو تو وہ تمام تر ایک عظیم مغالطہ دوری ہے یعنی وہ اسی اصول موضوعہ پر مبنی ہے پس اس اصول کی توجیہ یا اثبات کسی طرح ممکن نہیں۔ علاوہ بریں اس اصول کو شبہ کی نظر سے دیکھنا گویا علم کے سارے نظام کو معرض خطر میں ڈالنا ہے۔ شعورِ عامہ اس اصول کی بابت کبھی بھی شک

[ل] کانٹ کی نسبت سمجھا جاتا ہے کہ اس نے یہ سوال اٹھایا کہ حقیقت یا عالم کیوں ان قوانین کا پابند ہے جنہیں ہم بغیر مشاہدہ وجدانی طور پر جانتے ہیں (اور جو علم کی حقیقت وماہیت ہیں) مثلاً قانون علت ومعلول یا جوہر عرض اور اس کا جواب یہ دیا کہ یہ قوانین ہمارے قوا ءِ علمی کی ماہیت ہیں اور حقیقت یا عالم مخلوق ہے ہمارے قوا ءِ علمی کا پس لازمی طور پر عالم پابند ہے ان قوانین کا۔ اس تقریر کا یہ مفروضہ ہے کہ عالم ہمارا مخلوق ہے جو ایک نہایت مشتبہ امر ہے اور اس مفروضہ میں یہ مفروضہ پنہاں ہے کہ ہم عالم کی حقیقت کو جان سکتے ہیں یعنی عالم کی حقیقت ایسی ہے کہ ہمارے قوا ءِ علمیہ اسے سمجھ سکیں۔ کیونکہ جو سوال اٹھایا گیا وہ بغیر اس اصول موضوعہ کے اٹھایا ہی نہیں جا سکتا پس یہ کوشش عبث ہے کہ ہم پوچھیں حقیقت یا عالم کیوں ایسا ہے کہ ہم اسے جان سکیں

نہیں کرتا بلکہ اس کی صحت کی تصدیق کرتا ہے اور حاسہ اور عقل یا مفکرہ دونوں کے باب میں اس اصول کی صحت کا معترف لیکن فلاسفہ (مثلاً ڈیکارٹ) اس کو صرف مفکرہ یا عقل تک محدود رکھتے ہیں اور حاسہ کے لئے اس کا انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ مذہب وجود خارجی سے ان کی مخالفت اور انجام کار ان کے متشکک ہو جانے کا اصلی راز یہی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ حاسہ حصول علم کا ایک وسیلہ یا شعور کی ایک صورت ہے اور شعور رکھتے ہیں کسی شے کے وقوف کو۔ پس اگر ہم علم کے اس وسیلہ کو شبہ کی نظر سے دیکھیں تو ڈیکارٹ کی طرح دوسرے وسائل یعنی عقل یا مفکرہ کی بابت بھی شک کرنے لگیں گے، کیونکہ جو شبہات حاسہ کی نسبت پیدا ہوتے ہیں وہی عقل یا مفکرہ کی نسبت بھی پیدا کئے جا سکتے ہیں۔

مثلاً اگر وہ علم محدود ہے جو حواس کے ذریعے حاصل ہو تو وہ علم بھی تو محدود ہے جو عقل یا مفکرہ کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے اور اگر محسوسات کی خارجیت تسلیم کرنے میں زحمتیں پیش آتی ہیں تو معقولات کی صداقت کا تسلیم کرنا بھی خالی از زحمت نہیں چنانچہ ڈیکارٹ کو یہی پیش آیا۔[1]

بقیہ نوٹ صفحہ (۵)

البتہ شاید یہ سوال اٹھانا بے جا نہ ہوگا (جو کانٹ کی تقریر سے واقعی پیدا ہوتا ہے) کہ ہم کیوں وجدانی طور پر بداہۃً یہ بات جانتے ہیں کہ حقیقت یا عالم ان قوانین کا پابند ہے اس کا جواب غالباً یہ ہے کہ حقیقت اصل میں قوت یا فعلیت ہے اور ان قوانین کے مطابق عمل کرتی ہے ہم یعنی محدود اذہان بھی وہی قوت یا فعلیت ہیں جو باشعور ہو گئی ہے ہم کو ان قوانین کا وجدانی اور بدیہی علم اس لئے ہے کہ ہم خود بھی نوعین وہی حقیقت ہیں جو عالم کی حقیقت ہے فقط بدیں اضافہ کہ اس حقیقت میں اپنا وقوف یا علم بھی پیدا ہو گیا ہے لیکن یہ توجیہ فقط اس کے ہے کہ ہمیں حقیقت کے قوانین کا وجدانی و بدیہی علم کیوں ہے اس کی نہیں کہ حقیقت کیوں ان قوانین کی پابند ہے۔

[1] اس دعویٰ کا کہ ادراک براہ راست ہوتا ہے، یہ منشاء نہیں ہے کہ اس ادراک میں عقل یا مفکرہ کے فعل کو مطلقاً کوئی دخل نہیں ہے۔ محسوسات میں وجود و نمود کی تفریق محسوسات صحیحہ و صادقہ کے وجود مستقل کا تصور اور یہ خیال کہ محسوسات صحیحہ اشیاء کی جہتیں ہیں جو ان کے علاوہ اور بھی جہتیں رکھتی ہیں، جن کا ادراک نہیں ہوتا، یہ سب باتیں عقل یا مفکرہ کا فعل ہیں۔ پس ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ ادراک کا ایک عنصر ایسا بھی ہے جو مفکرہ یا عقل کی وساطت کے بغیر حواس کے ذریعہ براہ راست منکشف ہوتا ہے

اب ہم تیسرے سوال کی طرف آگئے، کیونکہ ہمارے اس عقیدہ سے کہ عالم موجود فی الخارج ہے اور اس کا ادراک مستقیم ہے، علم اور ادراک کا ایک خاص نظریہ مستخرج ہوتا ہے جو کہتا ہے کہ :-

علم یا ادراک، حقائق کا براہ راست شہود ہے
جب ہمیں کسی شے کا علم یا ادراک ہوتا ہے تو وہ شے بذات خود اور بلا واسطۂ غیرے ہمارے سامنے ہوتی ہے
شۓ مذکورہ یعنی معروض اپنے آپ کو ہم پر عقل اور حواس دونوں سے منکشف کرتی ہے۔
عقل اور حواس کی نظر خود حقیقت پر پڑتی ہے؛
عالم اور معلوم کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا جس کو ہٹانا پڑتا ہو۔
حقائق پہلے سے موجود ہوتے ہیں، علم یہ ہے کہ ہم ان کا مشاہدہ کریں۔ دوسرے الفاظ میں اجمالاً نظریہ یہ ہے کہ علم کہتے ہیں شے کے انکشاف کو، نہ کہ شے کی تصویر کو یا اس کی تخلیق کو۔ نظریۂ انکشاف کے دو رخ ہیں، یعنی اگر معروض کے اعتبار سے علم کی حقیقت پر نگاہ ڈالی جائے تب تو علم نام ہے انکشاف کا اور اگر ناظر یا معروض علیہ کے اعتبار سے اس پر نظر کی جائے۔ تب علم نام ہے ناظر کی از خود روی، یعنی" اپنے آپ سے باہر آجانے" کا۔ لفظ انکشاف سے متبادر ہوتا ہے کہ معروض کی حالت عاملہ ہوتی ہے اور گویا وہ اپنے چہرے سے نقاب ہٹا دیتا ہے؛ اور "از خود روی" سے یہ پہلو نکلتا ہے کہ ناظر یا ذہن کی حالت عاملہ ہوتی ہے اور وہ اپنی ذات سے تجاوز کرکے ایک شعاع نور کے مانند معروض تک پہنچتا ہے۔ مگر انکشاف اور از خود روی دونوں محض استعارے ہیں جن کے ذریعہ سے ایک حقیقت اولیٰ کو امور مادی کی زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ "کیونکہ جس طرح وجود ایک حقیقت اولیٰ ہے، اسی طرح علم بھی ایک حقیقت اولیٰ ہے اس کی مزید تحلیل ناممکن ہے" وہ امر واقعہ ہے۔ اس کی بابت آگے کچھ نہیں کہا جاسکتا[1]

---

[1] علم تجرید ہے اور عین ثابت "ناظر"۔ وجود تجرید ہے اور عین ثابت "جوہر" عالم شہادت میں مقدم الذکر "ذہن" ہے اور موخر الذکر "مادہ"

لیکن چونکہ علم حقیقت اولی ہے لہٰذا وہ ایک حیرت انگیز شے ہے جس طرح وجود ایک حیرت انگیز شے ہے۔ ہم اُس کے سامنے حیرت زدہ کھڑے رہ جاتے ہیں، اور اس کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اُس کو سمجھنے کے معنی ہیں۔ اس کو اولی تر عناصر میں تحویل کرنا، یعنی اُس کی ذات سے ماورا جانا مگر چونکہ ہم اُس کو نہیں سمجھتے، ٹھیک اسی وجہ سے ہم اُسے سمجھنے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اُس کو اُن واقعات کے طرز پر بیان کرنے لگتے ہیں جن سے ہم زیادہ مانوس ہیں، وجود زیادہ مانوس معلوم ہوتا ہے لہذا ہم علم کو وجود کی اصطلاحات میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ کہنا کہ معروض خود کو منکشف کرتا ہے، یا معروض علیہ اپنی ذات سے تجاوز کرتا ہے، اسی طرز بیان کا تتبع ہے اور فی الحقیقت صحیح نہیں۔ مگر علم کو انکشاف یا از خود روی کہنے کا یہ نفع ضرور ہے کہ ان الفاظ سے ذہن علم کے بعض ایسے خواص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جن کی طرف دوسرے نظریوں یعنی نظریۂ تصویری یا نظریۂ تخلیقی میں نہیں ہوتا۔

نظریۂ انکشاف کے علاوہ جو نظریے ہیں وہ فی الحقیقت علم کو ایک قسم کا وجود تصور کرتے ہیں اور اُسے ایک ایسا واقعہ سمجھتے ہیں جس کی توجیہہ وجود (یا عالم مادی) کی ایک ہیئت کے طور پر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ نظریۂ تصویری، ناظر یا ذہن کو ایک وجود مادی تصور کرتا ہے جس پر معروض کا جو ایک دوسرا وجود مادی ہے، عمل صادر ہوتا ہے۔ اس عمل سے جو تغیرات ذہن میں واقع ہوتے ہیں۔ وہ معروض کی تصویریں ہیں۔ گویا علم معروض کی تصویر کا نام ہے جو ذہن کے اندر ہوتی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے علم کا یہی مفہوم ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ جب ذہن مذکورہ بالا تغیرات کے سوا کچھ نہیں رکھتا اور ان سے باہر نہیں جا سکتا تو پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ یہ تغیرات کسی شئے خارجی کی تصویریں ہیں۔ آخر ان تغیرات کا اس شے سے مقابلے کرنے کا ذریعہ کیا ہے۔ نیز خود شئے کے وجود کی تصدیق کیونکر کی جا سکتی ہے، اس لئے کہ نظریہ تصویری صرف ذہن اور اس کے تغیرات کا ذکر کرتا ہے اور اسی صورت میں ان تغیرات کی علت کی بابت کوئی رائے زنی نہیں کی جا سکتی پس علم کو کسی شئے خارجی کی تصویر ذہنی سے تعبیر کرنا ایک بے معنی دعویٰ ہے۔ البتہ نظریۂ تخلیق اس نقص سے پاک ہے۔ ذہن میں تغیرات کے واقع ہونے کا تو وہ بھی قائل ہے مگر یہ نہیں کہتا کہ یہ تغیرات کسی شئے خارجی کی تصویریں ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ ذہن اپنے تغیرات کو باہم مربوط کر کے خود

ایک شئے پیدا کرتا ہے۔ گویا شئے انہی تغیرات کی مربوط صورت کا نام ہے جو خود ذہن کی مخلوق یا اختراع ہے نظریۂ تخلیق کے مطابق علم کا یہی مفہوم ہے۔ (باقی آئندہ)

؎ ڈیکارٹ۔ امام ہے نظریہ تصویری کا (دیکھو باب دوم) لاک کا بھی یہی مذہب ہے گو اس کا عقیدہ کہ محسوسات یا معلومات کے اضافات اور روابط باہمی کا وجود محض ذہنی ہے اس کو نظریہ تخلیق سے قریب تر کر دیتا ہے مگر نظریۂ تخلیق کو فروغ کانٹ سے ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ کانٹ سے پہلے علمیات یعنی نظریۂ علم چند مسائل پر مشتمل تھا جنہیں فلاسفہ بے چون و چرا تسلیم کرتے چلے آتے تھے۔ چنانچہ قائلین عقلیت اور قائلین مشہودیت یا تجربیت دونوں کا یہ عقیدہ تھا کہ:۔

(۱) اشیاء کا وجود خارجی اور مستقل ہے۔

(۲) علم انہی اشیاء کی تصویر یا انعکاس یا نقل کو کہتے ہیں جو ہمارے ذہن میں واقع ہوتی ہے۔

مگر اس طرح علم ناممکن الوجود ہو جاتا ہے کیونکہ نقل کا اصل سے مقابلہ کرنے کی کوئی صورت ہی باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا کانٹ نے مذکورہ بالا مسلمات سے انکار کیا اور کہا کہ حقیقت علم کی تحقیق و تفتیش، معلوم سے نہیں شروع کرنی چاہیئے جیسا کہ اس وقت تک ہوتا آیا تھا۔

قرآن حکیم کی تلاوت —— باعث اجر و ثواب
قرآن حکیم میں تفکر و تدبر —— موجب فوز و فلاح
قرآن حکیم کی تبلیغ —— شہادت حق و رسالت
قرآن حکیم کی اشاعت —— اعلائے کلمۃ اللہ
قرآن حکیم کی تعلیم و تدریس —— فروغ اتحاد ملی
ماہنامہ حکمت قرآن لاہور
سالانہ چندہ:۔ تین روپے (3/=)
خود مطالعہ فرمائیے۔ عزیزوں دوستوں کو تحفۃً جاری کروائیے
نمونے کا پرچہ مفت طلب کیجئے
سیکرٹری قرآن حکیم فاؤنڈیشن
آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس
۷۔ فرینڈز کالونی، ملتان روڈ لاہور

ڈاکٹر بُرہان احمد فاروقی

قرآن مجید سے کیا ہدایت میسّر آتی ہے؟

قرآن مجید کی روشنی میں کائناتی قانون اخلاقی قانون اور تاریخی قانون

جب ہم قرآن حکیم سے اپنی زندگی کے مسائل کے سلسلے میں ہدایت اخذ کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے پیش نظر یہ ہوتا ہے کہ جو نصب العین ہمارے سامنے قرآن مجید نے رکھا ہے اور ہماری زندگی میں اس نصب العین کے حصُول کا تقاضا پایا جاتا ہے۔ وہ نصب العین کسی جدوجہد سے بھی صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب کائنات کی بناوٹ اور ساخت ایسی ہو جو اس نصب العین کے حاصل ہونے کی جدوجہد میں ہماری کامیابی کے ساتھ سازگار ہو اور قرآن مجید کا یہی موقف ہے۔ اگر سازگار نہ ہو تو نصب العین کبھی حاصل نہیں ہو سکتا اور اس کے سازگار ہونے کی شرط یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو ایک ہی مقصد کے لیے پیدا کیا ہے کہ بعثت بھی اسی مقصود کے حصُول کے لیے ہوئی ہے اور نزولِ قرآن کی غایت یہی ہے کہ بعثت کا مقصود حاصل ہو کر رہے۔ اِس کائنات کا اپنی بناوٹ اور ساخت سازگار ہونا تب ہی ممکن ہوگا جب ہم اس نصب العین کو جس کا تقاضا ہماری فطرت میں بھی موجود ہے قرآن مجید کی ہدایت سے اور اس ہی مقصود کے حاصل کرنے میں ہمارا اکمال مضمر ہو۔ اس کے لیے ہم صرف اسی صورت میں جدوجہد کر سکیں گے جب جدوجہد سے پہلے ہمیں اس کے حاصل ہونے کا یقین ہو اس کی شرط یہ ہے کہ ہمیں معلوم ہو کہ کائناتی سطح پر کوئی قانون ہے جو نتائج کو متعیّن کر رہا ہے۔ اس طرح تجرباتی شہادت سے پہلے بھی ایک گونہ یقین حاصل ہوگا اور تجربے اور مشاہدے سے اس نتیجہ کے حاصل ہونے کی شہادت بھی بہم پہنچے گی۔ جو کائناتی قانون قرآن مجید کی زبان میں تو ربوبیّت کا قانون ہے اور سائنس کی زبان میں ارتقاء بالنشو و نما کا قانون ہے۔ ربوبیت کے قانون سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ رب ہے، ایسی ذات جو تدریج ہر مخلوق کو اس کی مناسبت سے اسی کی تربیت کرتی رہے اور کمال پر پہنچا دے تو ایسا قانون جسے مذہب کی زبان میں ربوبیت کا قانون کہا جائے اور سائنس کی زبان میں ارتقاء بالنشو و نما کا قانون

کہا جائے تضاد کا قانون ہے۔ اگر ہم سائنس کی طرف سے چلیں تو ہمارے حیطۂ ادراک کے اندر جو مسائل
ہیں ان کے اعتبار سے غور کریں تو ہم یہ پائیں گے کہ ارتقا یا نشوونما کا تصور ہمارے سامنے سب سے پہلے
ایک وجود نامی کے حوالے سے آتا ہے۔ آپ ایک بیج کیاری کے اندر ڈالتے ہیں وہ بیج سب طرف سے
گھر جاتا ہے پھر وہ پھوٹتا ہے اور تدریج بڑھتا ہے یہاں تک کہ اس کے سارے امکانات بروئے کار
آجائیں اور وہ اپنے ہی جیسا درخت پیدا کرنے کی حیثیت میں آجائے کیونکہ وجود نامی کی خاصیت یہ ہے
کہ ایک تو اس میں انفرادیت پائی جاتی ہے دوسرے از خود حرکت پائی جاتی ہے، تیسرے اس کے اندر
انجذاب کی صفت پائی جاتی ہے۔ چوتھے اس میں یہ صفت ہے کہ کل سے جز اور جز سے کل پیدا کرتا ہے۔
مثلاً اگر آپ کسی درخت کی چھال چھیل دیں تو کچھ عرصے کے بعد وہ چھال پیدا ہو جاتی ہے اور شاخ کاٹیں
تو شاخ پیدا ہو جاتی ہے اور پتا توڑیں تو پتا پیدا ہو جاتا ہے اور جیسا درخت جو اس کے بیج سے پیدا ہوتا
ہے اس درخت کا ایک حصہ ہے۔ یہ تمام خاصیتیں از خود حرکت، انجذاب PRODUCTION اور
دوبارہ انجذاب RE-PRODUCTION ایک مقصد کے تحت ہے اور ارتقا اس کا نام ہے کہ ہر وجود نامی
تدریجاً اپنے مقصد کے قریب تر ہوتا جائے اگرچہ اس ارتقا کا شعور، عمل کی سطح پر اس میں موجود نہیں

ہوتا۔ ماحول کی طرف سے وجود نامی کی نشوونما کی راہ میں جو مزاحمت پیدا ہوتی ہے وہ مزاحمت
کی مزاحمت سے نشوونما پاتا ہے اور مزاحمت کا ہونا مزاحمت کے تقاضے کو بیدار کرتا ہے اس سے مزاحمت
کی مزاحمت وجود میں آتی ہے اور یہ مزاحمت نشوونما کے لئے ایک سازگار شرط کی حیثیت
رکھتی ہے۔ ہمارے عام مشاہدے میں بھی یہ بات آتی ہے اور اگر قرآن مجید کے اوپر غور کریں تو
یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو اس کے کمال پر فائز کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا جو
نظام بنایا ہے اس میں بھی تضاد کا قانون اس کے نشوونما کی شرط کے طور پر رکھا ہے کہ آدم کے
بالمقابل ابلیس کا وجود ہے جو مزاحمت پیدا کرتا ہے اور حضرت آدم کی لغزش کے سلسلے میں
قرآن مجید کے سولہویں پارے میں یہ نشاندہی کی ہے کہ عزم کی کمی کی وجہ سے لغزش ہوئی اور ایک
دفعہ ہونے کے بعد دوبارہ نہیں ہوئی تو کسی مزاحمت یا اپوزیشن کا موجود ہونا نشوونما کے لئے ایک
سازگار شرط کی حیثیت رکھتا ہے اور اب انسان کے بالمقابل شیطان ہے اور ہر پیغمبر کی نسبت
قرآن مجید میں کہا ہے کہ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ ۝ ہم نے ہر پیغمبر

کے راستے میں سے ایک دشمن پیدا کر دیا ہے اگر پیغمبر کی مخالفت ایک مفاد پرست مجرم کی طرف سے پیغمبر کے مقاصد کو پانے کے لئے ضروری نہ ہوتی تو ان کے رستے میں یہ مشکل پیدا نہ کی گئی ہوتی یہ کائناتی قانون جو ہے تضاد کا قانون ہے اور کائناتی نظامِ تکوین میں ودیعت کیا گیا ہے اور ہر نشوونما تضاد کے قانون کے تحت ہو رہی ہے۔ یہی قانون تاریخی سطح پر نتائج پیدا کر رہا ہے اور اگر اسے قانون کی شکل میں بیان کرنا چاہیں تو یہ ہوگا کہ دو گروہ ہوں اُن کے دو مقاصد ہوں، ان کے پیچھے دو وفاداریاں ہوں، ان کے پیچھے دو منظم ارادے ہوں ان کے ارادوں کے درمیان تصادم ہو، اس تصادم کو کامیاب بنانے کے لئے دو پروگرام ہوں ایک مزعومہ مفادات کو توڑ کر نفع بخشی کا دوسرا مزعومہ مفادات کی حفاظت اور نشوونما کو روکنے کا۔ قرآن مجید ان دو گروہوں کو حزب اللہ حزب شیطان، اہل جنّۃ اور اہل النار، اصحاب حق اور اصحاب باطل، اصحاب یمین اور اصحاب شمال، اور اصحاب میمنۃ اور اصحاب شمۃ اور خیر البریہ اور شر البریہ کے ناموں اور صفتوں سے ظاہر فرماتا ہے یہ قانون، تاریخی سطح پر جو نتائج پیدا کر رہا ہے اس کے پیدا ہونے کی شرط یہ ہے کہ تضاد کے اندر التباس پیدا نہ ہونے پائے تب ہی اس تضاد سے صحیح قسم کے نتائج پیدا ہوں گے۔ اور اگر متضاد قسم کے تضاد پیدا کر کے کہیں زندگی کے کسی پہلو میں تضاد ہو اور کسی پہلو میں تضاد نہ ہو سازگاری ہو تو اس طرح التباس CONFUSION اور تعطل پیدا ہوگا وہ نشوونما کی راہ روکے گا جس کی وجہ مقصود کا متعین نہ ہونا ہوگا۔ اور مقصود کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے مفاد پرست لوگوں کے ردِ عمل کچھ اور پیدا ہوں گے اور جو تضاد ضروری ہے وہ اس طرح نمایاں نہیں ہو سکے گا اور زندگی التباس کا شکار رہے گی اور جدوجہد کی سمت متعین نہیں ہونے پائے گی۔ اس لئے ضروری ہے کہ کوئی خاص تضاد ایسا ہو جس میں تحریک پیدا کرنے کی ضمانت ہو کہ ان دو گروہوں کے سلسلہ میں اس سے وفاداریاں متعین ہوں گروہ منضبط ہوں اور تصادم فیصلہ کن ہو۔ اب یہ قانون تاریخی قانون پیغمبرانہ قیادت کے عطا کردہ اخلاقی قانون پر عمل کرنے کے لئے ایک محرک کی حیثیت رکھتا ہے وہ اخلاقی قانون ہے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا قَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا۔ "ھا" کی ضمیر نفس کی طرف ہے مطلب یہ ہے کہ وہ فلاح پا گیا جس نے اپنے نفس کو پاک کیا یعنی حرص و لالچ سے پاک کیا اور جب نفس حرص و لالچ سے پاک ہو جائے تو وہ نشوونما کا راستہ کھولتا اور نفع بخشی پیدا کرتا ہے اور اس کے عمل سے فیض رسانی

کا وجود میں آنا ضروری ہے اس کا نتیجہ نکل کر رہتا ہے ٹل نہیں سکتا اور اگر مزعومہ مفاد غالب ہو اور نفس حرص و لالچ سے پاک نہ ہو تو وہ تخلیقی جدوجہد میں تعطل پیدا کرتا ہے اور مفاد پرستانہ تخریب میں نفس منہمک رہتا ہے۔ اگر اس اخلاقی قانون کو سامنے رکھیں اور یہ دیکھیں کہ نوع انسانی کی پوری تاریخ میں صرف اس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی سے قوموں اور تہذیبوں کا زوال ہوا اور اس کے اتباع سے انہیں عروج حاصل ہوا اور اُس پر عمل کرنے کے لئے جو استقامت درکار ہے اس کا محرک وہ تاریخی قانون ہے کہ وہ متضاد وفاداریاں رکھنے والے گروپ پیدا ہوں، اور ان کے درمیان کش مکش ہو، تصادم ہو تو اس کی خاطر خیر کی جدوجہد میں استقامت نصیب ہو گی اور اُس کے بغیر استقامت ناممکن ہے۔ اب اگر ہم نے اپنے غور و فکر کے انداز میں نیکی کو ایک واعظ کے طور پر ہمیشہ پیش کیا ہو اور کائناتی قانون اور تاریخی قانون کے ساتھ اس اخلاقی قانون کا اس قدر گہرا تعلق کہ اس کے حوالے کے بغیر اس سے نتائج پیدا نہیں ہو سکتے اگر ہم نے اس سے صرف صرفِ نظر کر لی ہو تو پھر ہمارا یہ اعتماد مضمحل ہو جائے گا کہ اخلاقی جدوجہد میں کامیابی حاصل ہونے کی کوئی ضمانت بھی ہے؟ اور دین کی حیثیت صرف ایک فقہی ضابطے کی رہ جائے گی اور ذمہ داری تلقین کرنے والوں کو اپنی ذمہ داری اتنی ہی محسوس ہو گی کہ اگر کسی نے اس کے اوپر عمل کیا تو اس سے نتیجہ پیدا ہو گا اور اگر نہیں کیا تو نتیجہ نہیں پیدا ہو گا۔ لیکن اتنی بے تعلقی کا انداز انبیاء کی جدوجہد میں نہیں پایا جاتا۔ بلکہ انہیں تو اللہ پاک کی طرف سے اس بات کی تسکین اور تسلی دی جاتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ "تم اپنے آپ کو اس میں ہلاک نہ کرو" کہ تمہاری جدوجہد سے نتائج پیدا نہیں ہو رہے۔ انبیاء کا طریقہ کار تو یہ ہے کہ انہیں اس میں انتہائی شغف ہے اور وہ آپ کو احساس میں اس ذمہ داری سے عہدہ برا نہیں سمجھتے کہ جب ایک چیز بیان کر دی تو جس کا جی چاہے اس پر عمل کرے اور جس کا جی نہ چاہے عمل نہ کرے۔ ہم نے جو یہ لفظ زاویہ نگاہ اختیار کیا ہے اس وجہ سے کیا ہے کہ ہم نے قرآن مجید کو فقہی اور مراسم پرستی کے زاویہ نگاہ کے تابع تصور کیا ہے اور دین کی تکمیل کو فقہ کی تکمیل میں مضمر سمجھا ہے۔ فقہ انسانی ذہن کا تراشیدہ ہے اگر اُسے قرآن مجید کا بدل SUBSTITUTE قرار دے دیا جائے اور اُس کے بعد اس سے نتائج پیدا نہ ہوں اور پھر جن کی زندگی میں اس سے نتائج پیدا نہ ہوں اُن کو یہ کہا جائے کہ یہ لوگ تو مسلمان ہی نہیں یہ اس ضابطے پر عمل ہی کب کرتے

ہیں اس کے اوپر عمل کرتے تو نتیجہ پیدا ہوتا یہ بے انصافی کی بات ہے۔ دراصل ہمارا تکمیل دین کا تصور مسخ ہو گیا ہے ہم نے احکام فقہیہ کے EXHAUSTIVE CODE سمجھا ہے حالانکہ وہ فقہی اس کی تکمیل کر رہا ہے قرآن نہیں کر رہا ہے۔ قرآن جس مرحلے پر تکمیل دین کا دعویٰ کر رہا ہے تکمیل دین کا دعویٰ کرنے والے تو صرف اس چوتھائی آیت کے حوالے سے بیان کرتے ہیں اَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ اور اس کے آگے نہ پیچھے کچھ بھی نہیں کہنا چاہتے کہ تکمیل کس چیز کا نام ہے کس بات سے تکمیل ہوگی اور سورۃ مائدہ کی آیتوں میں جہاں پہلے ایک دو چیزوں کے حرام، حلال ہونے کا ذکر ہے بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے دین کی تکمیل ہوگی کہ مردے کا گوشت سؤر کا گوشت اور خون حرام ہے حلال نہیں حالانکہ اگر اس سے پہلے ایک ٹکڑا ہے اس پر غور کریں وہ یہ ہے اَلْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ آج کے دن وہ لوگ مایوس ہو گئے جنہوں نے تمہارے دین سے انکار کیا اگر یہ سمجھ میں نہ آئے کہ کفار کی مایوسی کس لئے ہے تو تکمیل دین کا مفہوم ہرگز سمجھ میں نہیں آسکتا۔ کفار کو مایوسی اس لئے ہوئی ہے کہ قرآن کا یہ چیلنج هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ پورا ہو گیا اور کفار کو مایوسی یہ ہے کہ اب اسلام مغلوب نہیں ہو سکتا ہے اور وہ غالب نہیں آسکتے۔ یہ مایوسی حرام اور حلال کے متعین ہونے سے پیدا نہیں ہوئی یہ کائناتی، تاریخی اور اخلاقی قانون کے ربط کو ہمارے سمجھنے سے کافروں میں پھر پیدا ہو سکتی ہے بشرطیکہ ہم یہ سمجھ سکیں نئی بعثت کے احتیاج سے نوع انسانی کو بے نیاز کر دیا گیا ہے۔ اگر ہم ان تینوں قوانین پر عمل کریں گے تو زندگی اگر زوال پذیر بھی ہو جائے تو نئی بعثت کی احتیاج نہیں رہے گی۔ قرآن مجید ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع و نفوذ سے تمام پسندیدہ نتائج کے پیدا کرنے میں موثر ہوگا۔ تکمیل دین کا مفہوم ہم نے یہ سمجھا ہے کہ چند مابعد الطبیعی عقائد، چند اخلاقی اسباق چند تمدنی ضوابط اور چند عدالتی قوانین اور چند رسوم و قواعد کا نام دین کامل ہے۔ یہ نقطۂ نظر قرآن مجید کو صرف اس آیت کے زاویۂ نگاہ سے سمجھنے کا نتیجہ ہے لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ اور اس دعوے سے غافل ہونے کا نتیجہ ہے "ان ہو الا ذکر للعالمین" بین الاقوامی سطح پر ہمارے اضمحلال نے آج کافروں کو نہیں ان کو مایوسی میں مبتلا کیا ہے جن کے غلبے کے بعد کافر اپنے غلبے سے مایوس ہو گئے تھے۔ تمام دشواری یہ بات نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے کہ ہم وحی قرآنی سے تمدنی مسائل کا حل تلاش کریں اور کیونکر؟ اور مقصدی غایت نزول پر ذہن کے التباس کا شکار ہو جانے کی وجہ سے ہے۔

ڈاکٹر سید محمد عبداللہ

نوائے شاعرِ فردا

افکار کی گردش کا یہ اہم اُصُول ہے کہ اس میں توانا تصوّرات، حکیم کے اپنے عصر کے بعد بھی دیکھے اور پرکھے جاتے ہیں۔ یہ دیکھا جاتا ہے کہ فکر کی اگلی منزل میں نئے حکما اپنی پیش قدمی میں اپنے پیشرو سے کتنا آگے بڑھے، پرانے فکر کا کتنا حصہ جوں کا توں رہا، اور نئے تصورات و افکار میں نسلِ انسانی کے اجتماعی شعور کی دریافت اور ترقی کے لحاظ سے، کیا ان کا پیش رو اب بھی فکراً ان کا پیش رو ہے اور یہ بھی دیکھنا ہوتا ہے کہ نیا عصر اس پیش رَو سے کن معنوں میں مختلف ہے؟

افسوس ہے کہ ابھی فکرِ اقبال کے معاملے میں، دریافت کی اس منزل کی طرف زیادہ توجہ نہیں ہوئی۔ یعنی ہم اقبال کو ۱۹۳۸ تک کے افکار کے حوالے ہی سے پڑھ رہے ہیں اور شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ ہم نے اب اس اقبال کو پڑھنا بھی چھوڑ دیا ہے۔ کیونکہ یارانِ شہر نے انہیں محض غزل خوان قرار دے لیا ہے۔ ع مرا یاراں غزل خوانے شمردند۔ اور بحث صرف یہ رہ گئی ہے کہ اس نے غزل اچھی لکھی ہے یا نظم؟ وہ رجعت پسند تھا یا ترقی پسند، وہ مغرب سے متاثر تھا یا مشرق سے؟ وغیرہ وغیرہ۔ حالانکہ اقبال نے خود فرمایا تھا کہ میرا کلام نوائے شاعرِ فردا ہے، اور شاعرِ فردا وہ ہوتا ہے جو آئندہ کے افکار کی بھی سمت نمائی کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں یہ سمت نمائی موجود ہے مگر ہم متوجہ نہیں۔

اس فقدانِ مطالعہ یا نقصانِ مطالعہ کا ایک سبب میری نظر میں یہ ہے کہ ہم اقبال کو صرف مفکرِ پاکستان کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ اس مفکرِ پاکستان کی کچھ غایت بھی تھی، چونکہ پاکستان اسلام کے مقاصد کے لئے تعمیر ہوا تھا، پس فکرِ اقبال میں اسلام کے مقاصد و غایات کی جستجو لازمی تھی۔ صرف وہ اسلام نہیں جو عبادات بالانفرادی

تزکیہ نفس تک محدود ہے بلکہ وہ اسلام جو کل اجتماع انسانی کے مستقل مصالح و مقاصد کے حل بھی پیش کرتا ہے اور ہمیشہ پیش کرتا رہے گا۔

فکر اقبال کی توسیعی تنقید بھی ممنوع ہوئی اور جتنی ہوئی وہ غلط ہاتھوں میں چلی گئی اس لئے اقبال سے متعلق توسیعی فکر کی تحریک تقریباً بند ہو گئی تعجب ہے کہ جس قوم نے امام غزالی کی تھافتہ الفلاسفہ کے بعد ابن رشد کی تھافتہ التھافہ کو برداشت کیا وہ اقبال کے بارے میں توسیعی مطالعہ کی تحریک کو گوارا نہ کر سکی۔

اقبال کی وفات ۱۹۳۸ء میں ہوئی۔ ان کے بعد مغرب کی علمی تحریک بہت آگے بڑھی اور انسانی معاشرے پر نئے نقوش ثبت ہو گئے۔ انقلاب آفریں خیالات نے ہزاروں مسئلے اور ہزاروں سوال پیدا کیے، جن کے ہزاروں جواب اور ہزاروں توضیحیں ہوئیں۔ اور اب وہ خیالات مغرب کے علاوہ، مشرق کو بھی متاثر کر رہے ہیں اور عالم اسلام پر تو ان کا اثر اتنا گہرا ہوا ہے کہ ان سے بے اعتنائی خودکشی کے برابر ہو گی۔

یورپ کے چند ہمہ گیر افکار اور توانا اثرات علامہ کی زندگی ہی میں اپنا نقش بٹھا چکے تھے جن پر حضرت علامہ نے تنقید بھی کی لیکن بعض تحریکیں جو اس وقت اپنی ابتدائی منزلوں میں تھیں ۱۹۳۸ء کے بعد، ان کا دھارا اور تیز ہو گیا۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ ان تحریکات و نظریات کی روشنی میں اقبال کا مطالعہ از سر نو کیا جائے۔ مثلاً نظریہ اضافیت کی آئن سٹائنی تعبیر بھی نئے رخ اختیار کر چکی ہے۔ اور اب نظریہ اضافیت (خصوصی) سامنے آ رہا ہے۔ اس نئے فکر کے اثرات کا معائنہ کرنا چاہیئے، خلا کی تسخیر نے عقائد کی نئی صورتیں ہمارے سامنے رکھ دی ہیں، ان کا بھی تجزیہ ہونا چاہیئے۔ عمران بشری کے پرانے فلسفے اب فرسودہ ہوتے جا رہے ہیں اور سورکن (SOROKIN) اور دوسرے حکماء نے اجتماع کے تصورات میں انسانی جبلت رفاقت پر زور دینا شروع کر دیا ہے۔ مغربی معاشروں میں اخلاقی نراجیت (انارکی) نے ہپی ازم اور ٹیڈی ازم کو رواج دیا اس کے اسباب پر اقبال کی حکمت سے رہنمائی حاصل کی جائے اس کے برعکس مغرب میں ایک خوشگوار اخلاقی انقلاب کے آثار بھی نظر آتے ہیں۔ ڈارون کے نظریہ پیکار کی حیاتیاتی تعبیر پر مبنی اخلاقیات کی بے اخلاقی کے

برعکس یہ ثابت کیا جارہا ہے کہ انواع کے معاملے میں طاقتور اور کمزور کی بحث نے انسانی معاشرے کو غلط راہوں پر چلایا ہے۔ نئی اخلاقیات یہ کہتی ہے کہ نظریہ ڈارون کی یہ تعبیر غلط مشاہدے کا نتیجہ تھی۔ مثلاً ہم ہر روز مشاہدہ کرتے ہیں کہ فضائے آسمانی میں جہاں طاقتور پرندے اڑتے پھرتے ہیں وہاں ہزاروں کمزور پرندے بھی آزادی سے اڑ پھر رہے ہیں جنہیں قدرت نے پورا تحفظ دے رکھا ہے۔ اسی طرح زمین پر اور سمندر کی تہ میں، تو گویا نظام قدرت کے بارے میں خدا کی حکمت و رحمت کی تعبیر کی از سر نو ضرورت ہے وہ تعبیر عقیدہ ربّ العالمین اور تصور رحمت للعالمین کی روشنی میں کی جائے۔

سارتر اور رسل کی لادینی اور بے یقینی کے خلاف شدید ردّ عمل پایا جاتا ہے اور فرائڈ، ینگ اور اڈلر کے خیالات کے بارے میں قبول عام کے باوجود شدید تشکیک پیدا ہو چلی ہے۔ اس ردّعمل کو انسانی وجدان کی فتح سمجھ کر ہدایت ربّانی کی دعوت کیوں عام نہ کی جائے جس نے ایمان و یقین کو کلّ زندگی کی اساس قرار دیا تھا۔ انسانی معاشرے کی تنظیم میں حیاتیاتی نظریوں نے جو خلل پیدا کر دیا تھا اس سے نسل اور زبان اور رنگ کے حوالے سے مکروہ نیشنلزم پیدا ہوا اور اُس کے سامنے سوشلزم اور کمیونزم بھی بے بس ہو گیا یہاں تک کہ روس اور چین دونوں اشتراکی ملک قوم پرست پہلے ہیں اور آفاقی بعد میں، تو اس پر دنیا حیرت زدہ ہے کہ عالمگیر انسانیت کے مدعی خُود اپنی محدود نیشنلزم میں کس طرح سمٹ آئے ہیں۔ اور خوئے پلنگی کیونکر انسانیت پر غالب آرہی ہے۔ پھر کیا اس قلب ماہیت اور ماہیت قلب کو سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت نہیں؟ مغرب کی بے لگام آزادی نے بزرگ اور خورد کا فرق مٹا دیا ہے۔ اب خود بڑی دریدہ دہنی سے بزرگوں کے سامنے (GENERATION GAP) کی باتیں کرتا ہے۔ اور شماریات کے حوالے سے خاندانی زندگیاں جس طرح خلل پذیر ہو رہی ہیں ان کا حال سب پر روشن ہے مگر اب مغرب کے بہت سے مفکر، اسے شیطانی قوتوں کی ریشہ دوانی خیال کرنے لگے ہیں تو کیا ہمیں ان کی اس رجعت سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیئے۔

اقبال نے ہمارے سامنے ۱۹۳۸ء تک کے زمانے کی ایک شرح پیش کر کے اس ابدی دستور کے معارف روشن کئے تھے، جس کا نام اسلام ہے۔ کیا اب یہ صورت واضح نہیں کہ اقبال

کے افکار کو ۱۹۳۸ء کے انکشافات کے حوالے سے پھر پڑھا جائے؛ اور اس طرح حاشیہ خیالی برشرح ملا عبد الحکیم کے مانند، ایک اور حاشیہ خیالی برشرح حکیم الامت، نوجوان ترنسل کے لئے، علمی انداز میں مرتب کیا جائے۔ اس طرح اقبال کی روح، زیبا تر اور جدید تر پیکر میں متشکل ہوگی اور یہ ثابت ہو سکے گا کہ قرآنی و اسلامی حکمت کے مکتب کا یہ دانش یافتہ۔۔اقبال ۔ ۔ ۔ ان راہوں کی نشاندہی بھی کر گیا ہے جن تک مغرب کے حکماء اب پہنچنے کی کوشش کر رہے ہیں، بہرحال آگے کی منزل کے کسی مسافر کا انتظار ہے جو شاعرِ فردا کی نوا کو نئے حوالوں کی مدد سے سمجھ کر، اوروں کو بھی سمجھا سکے۔ میرا ذاتی خیال ہے کہ گذشتہ چالیس پچاس سال اسلامی عقیدوں کی فتح کے سال تھے۔ لہذا حکمت کے اس دور کو فکر کی مدد سے پڑھنا نہایت مفید ہوگا۔

اسلامی تحقیق مفہوم مدعا اور طریق کار

ہمارے تحقیق اسلامی کے اداروں کے سامنے کرنے کا اصل کام

— تالیف —

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

"..... محترم ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب کے اس مقالے سے میرے دل کو سب سے زیادہ اطمینان حاصل ہوا ہے۔ میرے نزدیک اسلامی ریسرچ کا صحیح تصور یہی ہے جو اس مقالے میں پیش کیا گیا ہے ......"

(مولانا امین احسن اصلاحی)

"..... اس موضوع پر میری نظر سے اس سے زیادہ تشفی بخش تحریر اب تک نہیں گزری ..... اسلامی موضوعات پر کام کرنے والوں کے لئے یہ کتابچہ ایک دستور العمل کا درجہ رکھتا ہے ......"

(ڈاکٹر سید عبداللہ، سابق پرنسپل یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور)

محصول ڈاک قیمت کے علاوہ ہوگا

شائع کردہ: مرکزی انجمن خدام القرآن، افغانی روڈ سمن آباد لاہور
فون: ۶۹۵۲۲

محمد یوسف

شعائر اللہ، حُرُمات اللہ اور قرآن کی تعظیمی قسمیں

اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی قسمیں تعظیماً کھائی ہیں ان میں سورہ التینؔ کی قسمیں بھی ہیں۔

وَالتِّیۡنِ وَالزَّیۡتُوۡنِ ۙ وَطُوۡرِ سِیۡنِیۡنَ ۙ وَهٰذَا الۡبَلَدِ الۡاَمِیۡنِ ۙ (پارہ ۳۰ سورہ التینؔ آیات ۱ تا ۳)

(قسم ہے کوہ انجیر کی اور کوہ زیتون کی اور کوہ سینا کی، طور کے معنی پہاڑ کے ہیں) اور اس امن والے شہر (مکہ معظمہ کی) ایک ہی سورۃ میں اللہ تعالیٰ نے چار قسمیں کھائی ہیں۔ یہ چاروں چیزیں واجب التعظیم ہیں، ان کی قسم کھا کر اللہ تعالیٰ نے چند حقائق بیان کئے ہیں۔

انجیل مقدس میں کوہ انجیر (MOUNT OF FIG) اور کوہ زیتون (MOUNT OF OLIVE) کا ذکر ہے۔ ان پہاڑوں پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام دعوتِ تبلیغ و ہدایت دیا کرتے تھے۔ طور سینا یا کوہ سینا وادی سینا کی وہ مخصوص پہاڑی ہے جس پر موسیٰ علیہ السلام کا آنا جانا، اللہ تعالیٰ سے ہمکلام ہونا اور احکام حاصل کرنا قرآن حکیم سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے احکام کا پابند ہونے کا وعدہ لینے سے پہلے ان پر طور سینا مسلط کر دیا۔ یہ ذکر قرآن حکیم میں موجود ہے۔ غرض یہ وہ پہاڑی ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعوت و تبلیغ سے متعلق ہے۔ یہ تین پہاڑیاں ہیں اور چوتھا پہاڑیوں میں گھرا ہوا البلد الامین ہے (امانت دار) امن والا شہر ہے جہاں ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہٖ وسلم ترپن سال رہے۔ جہاں اول الذکر دو نے مل کر اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے سب سے پہلی عبادت گاہ بنائی۔ جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وعلی آلہٖ وسلم مصروف تبلیغ رہے، جس شہر میں ہزاروں پیغمبر حج کے لئے تشریف لاتے رہے، جہاں ایک روایت کے مطابق منیٰ کی مسجد خیف میں ہی اسی ۸۰ پیغمبرانِ خدا دفن ہیں۔ جہاں میدانِ عرفات میں مسجد نمرہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کردہ ہے جہاں مزدلفہ میں مشعر الحرام کی پہاڑی کے پاس نماز پڑھنے اور اللہ تعالیٰ کی یاد کرنے کا قرآن کریم میں حکم ہے۔ وہیں مسجد مشعر الحرام

تعبیر شدہ۔ فَاِذَآ اَفَضۡتُمۡ مِّنۡ عَرَفٰتٍ فَاذۡكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ۔ (پھر جب تم عرفات سے لوٹو تو اللہ کا ذکر مشعر الحرام کے پاس کرو) پارہ ۲ سورہ البقرہ آیت: ۱۹۸

ان پہاڑیوں اور شہر کی قسم کھانے سے مقصد ان کی عظمت کی طرف اشارہ کر کے اس دعوت ہدایت و تبلیغ ارشاد کی نشاندہی کرنا ہے جو اللہ تعالیٰ کے جلیل القدر پیغمبر بنی نوع انسان کو دیتے رہے جس کا التزام اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ سے لے کر حضرت محمد رسول اللہ علیہ و علیٰ آلہ وسلم تک ایک لاکھ چوبیس ہزار پیغمبر بھیج کر کیا۔ انہوں نے دین حق، اسلام اور محض اسلام کی تبلیغ کی، یہودیت اور عیسائیت کے نام ان پیغمبروں کے گمراہ متبعین نے رکھ دیئے تھے دین فطرت، اسلام ہے۔ ہر نبی اور پیغمبر نے اپنے اپنے دور میں اسلام ہی کا پیغام بنی نوع انسان تک پہنچایا۔ اللہ تعالیٰ نے اسی اسلام کی تعلیمات کی طرف توجہ دلانے کے لیے ان جگہوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جو ان جلیل القدر انبیاء کی مذہبی سرگرمیوں کے مراکز رہے ہیں۔ یہ جگہیں فرضی نہ تھیں بلکہ فی الواقع موجود تھیں اور اب بھی ہیں۔ ان جگہوں پر چل پھر کر پیغمبران خدا، اللہ تعالیٰ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے رہیں۔ یہ پیغمبر خدانخواستہ فرضی ہیرو نہ تھے بلکہ زندہ جاوید انسان تھے۔ جس طرح وہ پہاڑ قائم ہیں، جس طرح مکہ معظمہ کا شہر قائم ہے اسی طرح اُن انبیاء کرام کا پیغام بھی قائم و دائم ہے۔ وہ پیغام ہر دور میں واجب ہے کیونکہ اس کا بھیجنے والا خود اللہ تعالیٰ ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ ان پہاڑوں اور شہر کی قسم یہ بتانے کے لئے کھاتا ہے کہ مختلف انبیاء کرام اور ان کی تعلیمات ایک واہمہ (MYTH) نہ تھا، فرضی باتیں نہ تھیں، ہومر اور فردوسی جیسے شاعروں کی تصنیفات کی طرح گھڑے جانے والے فرضی بہادروں کے خیالی قصے اور کہانیاں نہ تھیں بلکہ ازلی و ابدی سچائیاں تھیں۔

دعوت تبلیغ و ہدایت سے متعلق و منسلک ان مذہبی اور تاریخی مقامات کو شعائر اللہ (اللہ تعالیٰ کی یادگاریں) کہا گیا ہے۔ ان شعائر اللہ پر لوگ حج کے ایام میں جمع ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ سے دعائیں مانگتے ہیں، (ٹائن بی کا یہ کہنا غلط ہے کہ بیت اللہ کی مسلمان پوجا کرتے ہیں اور حجر اسود سے دعائیں مانگتے ہیں) انبیاء کی زندگیوں کے مختلف پہلوؤں اور اسباق سے بہ حواس خود واقفیت حاصل کرتے ہیں۔ یہ مقصد قطعاً نہیں ہے کہ ان شعائر اللہ کی عبادت شروع کر

دی جائے۔ ایسا کرنا تو شرک ہوگا۔ قرآن حکیم میں ہے۔ اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ ج وَمَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰہِ فَقَدِ افْتَرٰٓی اِثْمًا عَظِیْمًا ہ (پارہ ۵ سورۃ النسا آیت ۴۸)

اللہ تعالیٰ اس کو تو بے شک نہ بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے لیکن اس کے علاوہ جس کسی کو چاہے گا بخش دے گا اور جو کوئی کسی کو اللہ کا شریک ٹھہراتا ہے اس نے یقیناً ایک بڑا گناہ سمیٹا)

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ ط وَمَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰہِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا م بَعِیْدًا ہ (پارہ ۵ سورہ النسا آیت ۱۱۶)

(یقیناً اللہ اس کو نہیں بخشے گا کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اور اس کے سوا سے اور گناہوں کو بخش دے گا جس کے لئے منظور ہوگا اور جو کوئی اللہ کے ساتھ شرک کرتا ہے وہ یقیناً بڑی دور کی گمراہی میں پڑے گا۔)

اِنَّہٗ مَنْ یُّشْرِکْ بِاللّٰہِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّٰہُ عَلَیْہِ الْجَنَّۃَ وَمَاْوٰہُ النَّارُ ط وَمَا لِلظّٰلِمِیْنَ مِنْ اَنْصَارٍ ہ (پارہ ۶۔ سورۃ المائدہ آیت ۷۲)

(جو کوئی اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرے گا سو اللہ اس پر جنت حرام کر دے گا اور اس کا ٹھکانا دوزخ کی آگ ہے اور ایسے ظالموں کا کوئی مددگار نہ ہو)

اسلام نے کبھی ان شعائر اللہ کی پرستش کرنے کا حکم نہیں دیا۔ یہ کبھی نہیں ہوا کہ مسیحیت کی طرح جو گرجاؤں میں مسیح علیہ السلام، مریم علیہا السلام اور حواریوں کی تصویریں روا رکھنی ہے۔ اسلام میں بھی ایسی تصویروں کو روا رکھا گیا ہو۔ مسلمان اگر ان شعائر اللہ پر جاتا ہے تو ان سے کسی نبی اور اس کے پیغام سے وابستگی کی محض یاد تازہ کرتا ہے۔ وہ ان جگہوں کو کبھی اپنا حاجت روا نہیں سمجھتا۔

تعظیم اور عبادت میں کوسوں فرق ہے۔ ان مقامات کا مقصد زندہ انسانوں کی ایک زندہ حقیقت، ایک زندہ تبلیغ اور زندہ ہدایت کی طرف رہنمائی کرنا ہے تاکہ وہ اس ہدایت کی روشنی میں عمل صالح کر سکیں اور فوز و فلاح سے ہمکنار ہو سکیں۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ ۚ وَمَنْ يُّشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا بَعِيْدًا ۝

(یقیناً صفا اور مروہ اللہ تعالیٰ کی یادگاروں میں سے ہیں۔ سو جو کوئی بیت اللہ کا حج کرے یا عمرہ کرے اس پر ذرا بھی گناہ نہیں کہ ان دونوں کے درمیان سعی (آمد و رفت) کرے اور جو کوئی خوشی سے کوئی امر خیر کرے سو اللہ تعالیٰ تو بڑا قدر دان ہے، بڑا علم رکھنے والا ہے)

آخر صفا اور مروہ بھی تو پہاڑیاں ہیں۔ انہیں حضرت ہاجرہ علیہا السلام سے نسبت ہے اور یہ انہی کی یادگار ہیں۔ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ سلم کی تبلیغ سے بھی متعلق ہیں بیت اللہ سے ملحق پہاڑیوں پر آپؐ نے کئی بار دعوت و تبلیغ کا اہتمام فرمایا۔ جب آپؐ کو اسلام کی دعوت دینے کا حکم ملا تو آپؐ نے کوہ صفا پر چڑھ کر پکارا "یا صباحاہ"! یہ الفاظ شدید خطرے کے موقع پر کہے جاتے ہیں اور خاص طور پر اس وقت جب کہ کوئی قبیلہ کسی دوسرے قبیلے پر اچانک حملہ کر دے، لوٹ اور غارت گری شروع ہو اور لٹنے والے قبیلے کا کوئی فرد اپنے قبیلے کے افراد کو پکارے۔ پھر اس قبیلے کے سب افراد خطرے کے مقام کی طرف بھاگے چلے آتے ہیں۔ چنانچہ مکہ کے اہل قریش بھی بھاگے آئے اور آپؐ کے گرد جمع ہو گئے۔ آپؐ نے ان سے فرمایا "بتاؤ اگر میں تمہیں یہ کہوں کہ اس پہاڑی کے پیچھے سے ایک فوج تم پر حملہ آور ہونا چاہتی ہے تو کیا تم مجھ پر یقین کر لو گے؟" سب نے جواب دیا "کیوں نہیں؟ اب تک آپؐ کی نسبت ہم کو کسی دروغ گوئی کا تجربہ نہیں ہوا"۔ اس پر آپؐ نے فرمایا "میں تم کو ایک ایسے عذاب سے ڈراتا ہوں جو تم پر آنے والا ہے" یہ پہاڑی اللہ کو محبوب ہے کیونکہ اللہ کے محبوب پیغمبرؐ اس پر کھڑے ہو کر اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے رہے۔ لہٰذا یہ ہمارے لئے بھی واجب العزت ہے۔ یہی حال مروہ کا ہے۔ نبیوں اور ان کے پیغام سے وابستگی کی بنا پر ہم صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتے ہیں۔ ہم قطعاً ان پہاڑیوں کو خدا نہیں مانتے۔ خدا کا شریک نہیں جانتے۔

بیت اللہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت اسماعیل علیہ السلام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم سے خاص نسبت ہے وہ بیت الحرام ہے بیت المحرم ہے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا

رَبَّنَآ اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ۙ رَبَّنَا لِيُقِيْمُوا الصَّلٰوةَ فَاجْعَلْ اَفْـِٕدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِيْٓ اِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُوْنَ (پارہ ۱۳، سورہ ابراھیم آیت ۳۷)

(اے رب میرے میں نے بسایا اپنی ایک اولاد کو ایک میدان میں جہاں کھیتی نہیں تیرے محترم گھر کے پاس اے رب میرے تاکہ قائم رکھیں نماز کو۔ سو لوگوں کے دل ان کی طرف مائل رکھ اوران کو میووں سے روزی دے شاید وہ شکر کریں)

اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا۔ (پارہ ۲۱ سورہ العنکبوت آیت ۶۷)

کیا ان لوگوں نے اس پر نظر نہیں کہ ہم نے (اپنے شہر کو) امن والا حرم بنایا ہے)

فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (پارہ ۱ سورہ البقرہ آیت ۱۵۰)

(سو اپنا منہ مسجد الحرام کی طرف پھیر)

وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ۔ (پارہ ۲ سورۃ البقرہ آیت ۱۹۱)

(اور نہ لڑو ان سے مسجد الحرام کے پاس جب تک وہ تم سے اس جگہ نہ لڑیں)

وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا ؕ وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهٖمَ مُصَلًّى ؕ وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِيْلَ اَنْ طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِيْنَ وَالْعٰكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ (پارہ ۱ سورۃ البقرہ آیت ۱۲۵)

(اور وہ وقت بھی یاد کرو جب ہم نے خانہ کعبہ کو لوگوں کے لئے ایک مقام رجوع اور مقام امن مقرر کیا اور مقام ابراہیم کو نماز کی جگہ بنایا اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل کی طرف حکم بھیجا کہ تم دونوں میرے گھر کو پاک صاف رکھو، طواف کرنے والوں اعتکاف کرنے والوں اور رکوع کرنے والوں کے لئے)

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ۚ

(پارہ ۱۰ سورۃ التوبہ آیت ۲۸)

(اے ایمان والو! مشرکین تو نرے ناپاک ہیں سو اس سال کے بعد مسجد حرام کے پاس بھی نہ آنے پائیں)

اس آیت کریمہ سے واضح ہے کہ شعائر اللہ مقام رجوع ہیں، مقام عبادت ہیں اور مقام امن ہیں۔ برکت حرمت اور عظمت والی پاک جگہیں ہیں۔ جہاں مشرکین کے ناپاک قدم نہیں آ سکتے۔

اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ ۚ فِيْهِ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ ۚ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ۭ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا ۭ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ

غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ - (پارہ ۴ سورہ آل عمران آیات ۹۶-۹۷)

(سب سے پہلے مکان جو لوگوں کے لئے وضع کیا گیا وہ ہے جو مکّہ میں ہے۔ سب کے لئے برکت والا اور سارے جہان کے لئے رہنما ہے۔ اس میں کھُلی نشانیاں ہیں۔ ان میں سے ایک مقام ابراہیم ہے اور جو کوئی اس میں داخل ہو جاتا ہے وہ امن سے ہو جاتا ہے اور لوگوں کے ذمہ ہے حج کرنا اللہ کے اس مکان کا یعنی اس شخص کے ذمہ ہے جو وہاں تک پہنچنے کی طاقت رکھتا ہو، اور جو کوئی کفر کرے تو اللہ سارے جہان سے بے نیاز ہے)

مکّہ معظمہ مبارک شہر ہے بلد امین ہے، مقام ابراہیم اس کی واضح نشانیوں میں سے ایک ہے۔ بیت اللہ بھی جائے امن ہے، واجب العزت عبادت گاہ ہے، یہ مسجد حرام ہے مکّہ معظّمہ شہر اور اس میں واقع بیت اللہ یا مسجد حرام اور مسجد حرام میں واقع مقام ابراہیم، عزت، حرمت اور تعظیم کے لائق ہیں جو شخص ان شعائر اللہ کا منکر ہے وہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے اس کا کفر اللہ تعالیٰ کو اور اس کے پیغام کو کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا اس لئے اللہ تعالیٰ اس کی کچھ پرواہ نہیں کرتا۔

حجۃ الوداع کے موقع پر جبل رحمت پر آپؐ نے لوگوں سے فرمایا "کیا جانتے ہو آج کونسا دن ہے؟" لوگوں نے کہا "اللہ اور اس کے رسول کو اس کا علم ہے۔" آپؐ نے فرمایا "یہ یوم الحرام (حرمت و تعظیم کے لائق حج کا دن) ہے۔"

پھر آپؐ نے فرمایا "یہ بلد الحَرَام (حرمت و تعظیم کے لائق شہر مکّہ) ہے" پھر استفسار فرمایا "جانتے ہو یہ کون سا مہینہ ہے؟" اس پر لوگوں نے پھر کہا "اللہ اور اس کے رسول کو اس کا علم ہے۔" آپؐ نے فرمایا "لوگو! سنو یہ (حرمت و تعظیم کے لائق مہینہ۔ ذی الحجہ) ہے" اس کے بعد آپؐ نے فرمایا "لوگو! سنو! شاید اس سال کے بعد اس جگہ اس مہینہ میں اس شہر میں میں تم سے نہ مل سکوں۔" واجب العظیم دن، مہینہ اور شہر کی حرمت کی یاد تازہ کر چکنے کے بعد آپ نے فرمایا "خدا نے تمہارا خون، تمہارا مال اور تمہاری آبرو تم پر اس مہینہ میں، اس شہر میں اس دن کی حرمت کی طرح حرام (ناقابل عزت) کئے ہیں۔ میرے بعد کافر نہ ہو جانا کہ تم میں سے ہر ایک دوسرے کی گردن مارے" افسوس! مسلمانوں نے گذشتہ ایام میں حرمت

والے دنوں کا خیال کیا، نہ واجب التکریم شہر کا نہ لائق عزت مہینے کا، نہ ایک دوسرے کی عزت کا نہ جان کا نہ خون کا اور نہ مال کا۔ ابھی حال ہی میں مسلمانوں نے انڈونیشیا میں کمیونسٹ کہہ کر چالیس لاکھ مسلمان شہید کر دیئے۔ مسلمانوں نے بہاری، پنجابی اور مغربی پاکستانی کہہ کر لاکھوں مسلمانوں کو مشرقی پاکستان میں شہید کر دیا۔ مسلمانوں نے پچیس ہزار جانباز غازیوں کو فدائی فلسطینی تخریب پسند کہہ کر اردن میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ سلسلہ جاری ہے۔ نہ جانے کب یہ ستم رانی اور خونریزی رکے۔ دن، مہینہ، شہر اور مسلمانوں کی جان، مال اور آبرو بھی واجب التعظیم ہیں۔ شعائر اللہ کی طرح تاریخی اور مذہبی یادگاروں کی طرح دوسری چیزیں بھی واجب العزت و تکریم ہیں۔ ان میں سرفہرست انسانی جان و مال ہے۔ یہاں تک کہ جہاد فی سبیل اللہ میں بھی بچے، بوڑھے اور عورتوں پر ہاتھ اٹھانا درست نہیں۔ جنگ اس دشمن سے جائز ہے جو مقابلہ میں آئے اور امن میں بغیر کسی وجہ کے کسی انسان کو قتل کر دینا تو سخت گناہ کی بات ہے۔

مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا ط وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَا اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا ط (پارہ ۶ سورۃ المائدہ آیت: ۳۲)

(جو کوئی کسی کو کسی جان کے (عوض کے) یا زمین پر فساد کے (عوض کے) بغیر مار ڈالے تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو مار ڈالا اور جس نے ایک کو بچا لیا تو گویا اس نے سارے آدمیوں کو بچا لیا) یہ تو محض کسی انسان کو قتل کرنے کے بارے میں ذکر ہے، کسی مسلمان کو قتل کرنا اس سے بھی سخت تر جرم ہے۔

وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهٗ وَاَعَدَّ لَهٗ عَذَابًا عَظِيْمًا (پارہ سورہ النسا آیت ۹۳)

(جو کوئی مومن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ پڑا رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لئے عذاب تیار رکھے گا۔)

احادیث نبوی میں ہے کہ ایک کلمہ گو کا قتل ہو جانا اللہ کے ہاں ہزاروں کافروں کے زندہ بچ جانے سے بلکہ ساری دنیا کے فنا ہو جانے سے شدید تر ہے۔

جو ان شعائر اللہ کا منکر ہے وہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے۔ جس طرح مکہ معظمہ کی حدود حرم شریف

(حرمت و عزت و شرف والی) ہیں اس طرح مدینہ منورہ کی حدود بھی حرم شریف ہیں۔ مکہ معظمہ میں بیت اللہ ہے اور مدینہ منورہ میں روضۃ النبیؐ۔ رسول پاکؐ کی آمد سے یثرب، مدینۃ النبیؐ اور مدینۃ المنورہ بنا۔ مدینہ منورہ میں مسجد نبویؐ، مسجد قبا، روضۃ النبیؐ، مسجد ذو قبلتین، جبل احد، قبور شہدائے بدرؓ احد، جنت البقیع، مسجد علیؓ، مسجد ابوبکرؓ، مسجد عمرؓ، مسجد غمامہ، مسجد فاطمہؓ جنگ خندق کی خمسہ مساجد (مسجد فتح مسجد ابوبکرؓ، مسجد عمرؓ، مسجد علیؓ، مسجد سلمانؓ فارسی، بیت حسنینؓ، غار سجدہ، بئر عثمانؓ، بئر اشعار مبارک، مسجد شمس، مسجد فصیح، بئر حُرثیث، مسجد ماریہ قبطیہؓ سبھی مذہبی اور تاریخی مقامات ہیں۔ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی حدود حرمین شریفین ہیں اور اس لئے لائق تعظیم، واجب التحریم اور باعزت و بابرکت ہیں۔ اسی طرح مسجد اقصیٰ یا بیت المقدس بھی واجب التعظیم ہے اور اس پاک گھر کی وجہ سے اس کے گرد کا علاقہ بھی باعزت و بابرکت ہے۔

• سُبْحٰنَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا الَّذِیْ بٰرَکْنَا حَوْلَہٗ لِنُرِیَہٗ مِنْ اٰیٰتِنَا اِنَّہٗ ھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ ۔ (پارہ ۱۵ سورہ بنی اسرائیل آیت: ۱)

(پاک ذات ہے وہ جو اپنے بندہ کو راتوں رات مسجد حرام (بیت اللہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) تک لے گئی جس کے اردگرد کو ہم نے بابرکت بنا رکھا ہے تاکہ اپنے بندہ کو اپنی بعض عجائبات قدرت (شعائر اللہ) دکھائیں۔ بے شک سننے والا اور دیکھنے والا وہی اللہ ہے)

غور کیجئے مسجد اقصیٰ کے اردگرد یہی جبل التین اور جبل زیتون بھی تو ہیں، تو کیا وہ برکت والے نہیں ؟ کیا وہ شعائر اللہ میں سے نہیں ؟ کیا جب اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر انعام خاص فرمایا کہ انہیں اپنے آیات یا شعائر کی سیر کرائی تو باقی شعائر اللہ پر جانے سے منع کر دینا کون سا اسلام ہے۔ ان شعائر اللہ پر بقول شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (حجۃ اللہ البالغہ) انوار الٰہی کی بارش ہوتی رہتی ہے یہ بابرکت جگہیں ہیں۔ ان پر جانا سنت ہے اور ثواب کا باعث ہے وہاں نماز پڑھنا، دعا مانگنا کار خیر ہے۔

سینٹ جان فلبی آئی سی ایس، سابق پولیٹیکل افسر حکومت ہندوستان، جو برطانیہ کا پچیس سال سعودی عرب میں سفیر رہا جس نے امریکہ سے سعودی عرب میں تیل دریافت کرنے کا معاہدہ کرایا اور جس کے نتیجے میں آرامکو (دمام کی عرب امریکن آئل کمپنی) وجود میں آئی۔ جو بظاہر مسلمان بن کر شاہ

ابن سعود کا معتمد مشیر بنا رہا، ایک طرف تو خود شعائر اللہ کو شرک کہہ کر پکارتا رہا اور نجدی بدوؤں میں اپنے گماشتوں کے ذریعے شعائر اللہ کے خلاف نفرت کی مہم کو ہوا دے کر ان کے جذبات بھڑکاتا رہا اور دوسری طرف ہندوستانی حکومت کے ذریعہ ہندوستانی مولویوں کو وظائف نذرانے اور انفدرقوم کے تحفے دے کر ان سے ان شعائر اسلام کے گرانے کے فتوے حاصل کرکے، ان کو گروانا رہا۔ کرنل لارنس نے بھی تو انہی ایام میں آٹے، چاول، چائے اور سنہری دیناروں کے عوض عربوں کی وفاداریاں خریدی تھیں، ان کے شیوخ کو نوازا تھا۔ اور ان سے گہرے تعلقات و روابط رکھا تھا۔ لارنس کے ساتھ اور بے شمار جاسوس اور تخریب کار انگریزان دنوں عرب دنیا میں مصروف تخریب تھے۔ برطانوی خفیہ سروس کے یہ ارکان خلافت ترکیہ کے خلاف شدید جذبات پیدا کرتے تھے۔ انہوں نے عربوں کی مدد سے شام، مدینہ ریلوے لائنوں کو بے شمار جگہوں سے اکھاڑ دیا۔ ترک فوجیوں اور عرب شہریوں سے لدی ہوئی ٹرینوں کو ڈائنامیٹ سے اڑا دیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ ایک حکومت میں بسنے والے عرب، متعدد چھوٹے چھوٹے ممالک میں بٹ گئے۔ عربوں کا ایک متحد ملک نہ بن سکا۔ انہیں فلسطین سے نکلنا پڑا۔ انگریزوں نے وہاں یہودی وطن قائم کردیا۔ عربوں کے چھوٹے چھوٹے ملک بڑی طاقتوں میں سے کسی ایک کے دست نگر ہو گئے اور یوں اسلام کا شیرازہ بکھیر دیا گیا۔

اس طرح شرک کی تلوار مسلح کرکے، ان پڑھ، جاہل، نجدی بدوؤں کو شعائر اسلام اور تاریخی اور مذہبی یادگاروں کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔ انہیں یہ بھی خیال نہ رہا کہ وہ شعائر اللہ کی بے حرمتی کر رہے ہیں۔ ان شعائر اللہ کو اس دور میں گرایا گیا جب ہزاروں سال پرانے کھنڈرات کی کھدائی تاریخی آثار دریافت کرنے کے لئے دوسری جگہوں پر کی جارہی تھی۔ لیکن مسلمانوں کے تاریخی آثار کو مٹانے کی مہم عرب میں شروع تھی۔ بقول علامہ اقبالؒ تاریخ قوموں کا حافظہ ہے۔ تاریخی آثار مٹا کر مسلمانوں کو ان کے حافظہ سے محروم کردینا مقصود ہے۔ اگر ان شعائر اللہ کو خود مسلمانوں کے ہاتھوں گروایا نہ جاتا تو آج مسلمان بیت المقدس کی یہودیوں کے ہاتھوں بے حرمتی کبھی برداشت نہ کرتے۔ جبل نور پر واقع غار حرا پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم تشریف لے جاتے رہے، وہیں اسلام، نبوت اور وحی کی ابتداء ہوئی، غار ثور میں آپ نے تین دن تین راتیں