

فکرِ اسلامی کی تشکیل نو

علامہ اقبالؒ کے شہرہ آفاق انگریزی خطبات کا ایک مطالعہ

پروفیسر محمد عثمان



فکرِ اسلامی کی تشریحیں

جنید

علامہ اقبال کے شہرہ آفاق انگریزی خطبات

ایک مطالعہ

پروفیسر محمد عثمان

سینک میٹل پبلیشرز

چوک اردو بازار ، لاہور

297.29 Muhammad Usman, Professor
Fikr-e-Islami Ki Tashkeel-e-Nau/
Prof. Muhammad Usman. - Lahore :
Sang - e - Meel Publications, 2001.
222p.
1. Islam. 2. Islamic Philosophy.
I. Title.

اس کتاب کا کوئی بھی حصہ سنگ میل پبلی کیشنز/مصنف سے باقاعدہ
تحریری اجازت کے بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا اگر اس قسم کی
کوئی بھی صورت حال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے

✓
۲۹۷۲۹۱
۵۸۲۹۱
۵۸۲۹۱
۵۸۲۹۱

2001.

نیاز احمد نے

سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

DATA ENTERED

Sang-e-Meel Publications

25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN

Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101

<http://www.sang-e-meel.com> e-mail: smp@sang-e-meel.com

Chowk Urdu Bazar, Lahore, Pakistan. Phone 7667970

زاہد بشیر پرنٹرز، لاہور

DATA ENTERED

۵۲-۵۳-۲۵

فکرِ سرِ ہلالی
تشیلِ سرِ منور

علامہ اقبال کے شہرہ آفاق

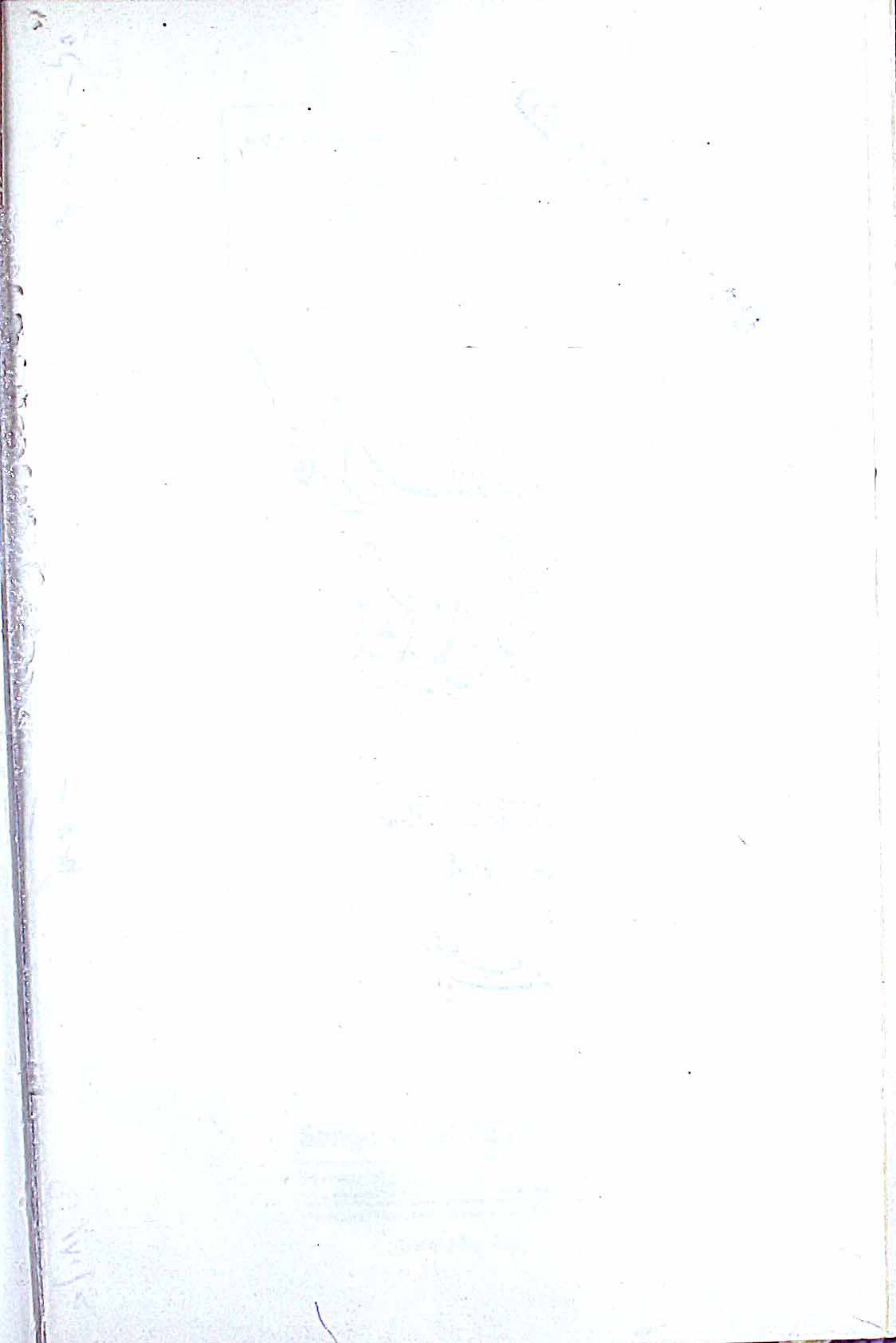
انگریزی خطبت

کا

ایسٹنٹ

۵۲-۵۳-۲۵

۱۲



انتساب

اپنے والدِ مکرم شیخ فضل کریم شہید
اور

والدہ ماجدہ سیدہ ابریکم مرحومہ و مغفورہ
کی

آرواحِ حبیلہ

کے

حضور!

ترتیب

- ۹ حرفِ آغاز
- ۳۱ پہلا خطبہ : علم اور روحانی واردات
- ۴۹ دوسرا خطبہ : روحانی واردات کی فلسفیانہ پرکھ
- ۷۱ تیسرا خطبہ : تصورِ باری تعالیٰ اور حقیقتِ نماز
- ۹۵ چوتھا خطبہ : انسانی انا : بقا اور آخرت یار
- ۱۲۳ پانچواں خطبہ : اسلامی ثقافت کی رُوح
- ۱۵۱ چھٹا خطبہ : اسلام میں اجتہاد
- ۱۹۵ ساتواں خطبہ : کیا مذہب ممکن ہے؟

فصل في بيان
الصفات
التي
يجب
ان
يكون
عليها
العلماء
والدعاة
الذين
يؤتمرون
بهم
في
الدين
والدنيا
والآخرة
والعلماء
الذين
يؤتمرون
بهم
في
الدين
والدنيا
والآخرة
والعلماء
الذين
يؤتمرون
بهم
في
الدين
والدنيا
والآخرة

حرفِ آغاز

انسان کا شعور جو نہی آنکھ کھولتا ہے، اُس کی سوچ اُن سوالوں کا جواب تلاش کرنے لگتی ہے، جن کو ہمارے آبا و اجداد ہزاروں سال سے اٹھاتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ کائنات کیسی ہے؟ کسا کوئی ہستی خاص اس کی خالق و مالک ہے یا یہ یوں ہی آپ سے آپ چلتی چلی جا رہی ہے؟ اگر کوئی ہستی اس کی خالق و مالک ہے تو وہ ہستی کون ہے؟ کیا ہم اس کو جان سکتے ہیں؟ کیا ہماری رسائی اس تک ممکن ہے؟ انسان کا اس ہستی سے کیا تعلق ہے؟ اس تعلق کو جاننے پہچاننے اور استوار کرنے کے ہمارے پاس کون سے ذرائع ہیں؟ انسان کا اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی کائنات سے کیا رشتہ ہے؟ کیا انسان کی تخلیق کسی مقصد کے تحت ہوئی ہے؟ وہ مقصد کیا ہے؟ الغرض انسان اپنی اور کائنات کی غایت جاننے کے لیے بے تاب رہتا ہے تاکہ وہ اپنے کردار کو مناسب طور پر ڈھال سکے اور اپنی زندگی کو زیادہ سے زیادہ بامعنی بنانے میں کامیاب ہو۔ یہ سوالات یوں تو کسی بھی ذی فہم انسان کے دل و دماغ میں اٹھ سکتے ہیں اور بالعموم اٹھتے ہیں، مگر علم و تجربہ کے تین شعبے ان سے براہ راست متعلق ہیں۔ دوسرے لفظوں میں فلسفہ، شاعری اور مذہب کے یہ مشترک مسائل ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ شاعروں نے ان سوالوں کو بلاقاعدہ اور باضابطہ حل کرنے کی بجائے اپنے ذوقِ جمال اور

اپنی پروازِ تخیل سے ان پر نگاہ ڈالی اور فلسفے نے ان گتھیوں کو سلجھانے کے لیے بڑے بڑے نظام ہاتے فکر پیدا کیے اور ان میں بہت سرکھپایا۔ اس راہ میں کہیں کسی فلسفی کو کچھ کامیابی ہوئی اور بعضوں نے اپنے عجز و ناکامی کا صاف صاف اعتراف کر لیا اور کہا کہ وہ زندگی کی اصل کو پانے اور جاننے سے قاصر ہیں۔ فکرِ انسانی کی پوری تاریخ کو سامنے رکھیے تو معلوم ہوگا کہ فلسفیوں نے بہت دماغ سوزی کی، بڑی جان ماری، لیکن ان سوالوں کا جواب ڈھونڈ لانے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کی نیز تاریخِ فکر سے یہ بھی عیاں ہے کہ فلسفہ فلسفی کی ذات کو تو کسی حد تک بناتا، سنوارتا اور متاثر کرتا ہے، مگر عام انسانوں نے فلسفی کی ریاضت سے بہت کم فائدہ اٹھایا ہے اور معاشرے بھی بڑی حد تک فلسفیانہ نظاموں سے کوئی گہرا اثر قبول نہ کر سکے۔ اس کے مقابلے میں مذہب نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ اپنی ذمہ داریوں کو نبھایا اور بنیادی انسانی سوالوں کے ایسے جوابات مہیا کیے جن سے لاکھوں کروڑوں نہیں بلکہ اربوں کھربوں انسانوں نے گہرے اور قومی اثرات قبول کیے۔ مذہب نے افراد ہی کو نہیں، قوموں کی قوموں کو بدل کر رکھ دیا اور ان میں سیرت و اخلاق کی ایسی قوت پیدا کی اور انھیں جمال و جلال کے ایسے اوصاف بخشے کہ تاریخ میں کسی دوسری انسانی سرگرمی کو یہ فخر و اعزاز حاصل نہیں ہے۔ تاریخ اور فلسفے پر مذہب کو جو برتری حاصل ہے، اُس میں ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ مذہب نہ صرف ان سوالوں کا مثبت جواب دیتا ہے اور انسانوں کے کردار میں منفی تلاب برپا کر کے اپنی صداقت پر عملی شہادت لاتا ہے، بلکہ مذہب انسان کی ترقی کو لامحدود قرار

۱۱۔ مثلاً مرزا غالب نے یوں استفسار کیا :

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا! کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں؟
عشوہ و عنبرہ داد کیا ہے؟
سزہ گل کہاں سے آتے ہیں؟
ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟

دے کر یہ دعویٰ بھی کرتا ہے کہ (اس کے ذریعے) انسان حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست مشاہدہ کرنے کے اہل ہے۔

(۲)

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے، انسانی غایت اور کائنات کے بارے میں ازلی اور ابدی تجسس سے اعلیٰ شاعری بھی متعلق ہے، فلسفہ بھی اور مذہب بھی۔ شاعری حقائق کا ادراک بیشتر جذبات اور جمالیات کے ذریعے کرتی ہے۔ فلسفہ فلسفیانہ و عقلی استدلال سے کام لیتا ہے اور جو اس پر انحصار کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذہب کا مدعا کس پر ہے؟ ظاہر ہے کہ مذہب کی تمام عمارت وحی کی اساس پر قائم ہوتی ہے۔ یہ حضرت ابراہیمؑ ہوں یا حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ ہوں یا حضور نبی کریمؐ خاتم النبیینؑ، سب کا دعویٰ ہے کہ ان کو ہدایت خدا کی جانب سے موصول ہوئی اور خدا نے ان سے کلام کیا اور خدا کا جو کلام (فرشتے کے ذریعے) ان پر پیراں برحق تک پہنچا وہی ان کی شریعت اور دین ٹھہرا۔ اگر مذہب کا علمی رنگ میں جائزہ لینا مقصود ہو (قرآن حکیم میں خدا تعالیٰ نے مسلمانوں پر بار بار زور دیا ہے کہ وہ آیاتِ قرآنی پر غور و فکر کریں، تدبر کریں، تعقل کریں) تو سب سے پہلا سوال وحی کی حقیقت کے بارے میں اٹھایا جانا چاہیے۔ اور یہی کام اقبالؒ نے اپنے انگریزی خطبات کے آغاز میں کیا۔ انھوں نے وحی اور اس کے ذریعہ علم کو جسے وہ دینی یا روحانی واردات کہتے ہیں، اپنے پہلے اور دوسرے خطبے کا موضوع بنایا ہے۔ لیکن ابتدا ہی میں یہ بات صاف کر دی ہے کہ مذہب کی عقلی یا فکری جانچ پرکھ سے یہ مراد نہیں کہ فلسفہ مذہب سے کوئی برتر شے ہے یا مذہب کے بارے میں کوئی فتویٰ صادر کرنے کی پوزیشن میں ہے۔ ایسا ہرگز نہیں۔ مذہب پر استدلالی گفتگو ہو سکتی ہے اور ہونی بھی چاہیے مگر اس کی مناسب صورت یہ ہے کہ مذہب کے حقائق کا

۱۱

جن پر ہزاروں برس کی تاریخ شاہد ہے، پورا لحاظ رکھا جاتے اور دینی صداقتوں کی محض اس بنا پر نفی نہ کر دی جاتے کہ فلسفہ کے آلات تنقیح ان صداقتوں کی جانچ پرکھ سے عاجز و معذور ہیں۔ یہ اس لیے کہ مذہب نہ تو محض کیفیت ہے نہ محض فکر اور نہ محض عمل۔ یہ تو پورے انسان اس کی تمام شخصیت کا ترجمان اور منظر ہے۔ پھر یہ باور کرنے کے لیے بھی ہمارے پاس کوئی جواز نہیں کہ فکر اور الہام میں کوئی بنیادی تضاد پایا جاتا ہے۔ فکر اور الہام و حقیقت ایک ہی اصل سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ ایک دوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ فکر (فلسفیانہ فکر) حقیقت کو خانوں میں بانٹ کر دکھاتا ہے اور الہام حقیقت کا بصورت کل ادراک کرتا ہے

(۳)

اقبالؒ نے مغربی تہذیب و تمدن پر جو تنقید اپنے کلام میں کی ہے، اُس سے بعض لوگوں نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ مثلاً خلیفہ عبد الحکیم جیسے اقبال شناس کو بھی یہ شکایت ہے کہ علامہ مغربی تہذیب پر جاوے جا رہے ہیں اور اسے کبھی معاف نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ شکایت اقبالؒ کے شعری کلام کے محتاط مطالعہ سے بھی دور ہو سکتی ہے لیکن انگریزی خطبات سامنے رکھے جاتیں تو متذکرہ شکایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اول تو یہی بات دیکھیے کہ اقبالؒ نے مغربی ذہن اور اس کی فکری کامیابیوں کو اس قدر اہمیت دی کہ اسلام کے پورے فکری ڈھانچے کو اُنھی کی زبان اور سوچ کے محاورے میں پیش کرنے کو بڑا اہم اور ضروری کام خیال فرمایا اور اُسے بڑی محنت اور تحقیق و عرق ریزی کے ساتھ سرانجام دیا دوسرے انھوں نے ان خطبات میں گوسٹے، کانٹ، برگسان، واٹس ہیڈ، اوٹنگٹن، آئن سٹائن، ہالڈین، کلسے، نطشے، فرائڈ، مینگ، ولیم جمیز، برٹریٹ ڈرسل اور مادام پال و بیٹسکی کے خیالات و افکار پر کہیں تنقید کی ہے، کہیں اُن سے اپنے افکار کی وضاحت میں مدد لی ہے

اور کہیں ان کے افکار کو سراہا اور ان کی تائید فرماتی ہے۔ اس سارے عمل سے عیاں ہے کہ ان تمام مصنف کترین اور محققین کے لیے مرحوم کے دل میں ایک گونہ احترام پایا جاتا تھا۔ انھوں نے ان مغربی فلسفیوں کے افکار کا بغور مطالعہ کیا تھا اور وہ ان کی قدر و منزلت کا ایک واضح اور مخصوص تصور رکھتے تھے۔ تاہم ان خطبات میں ایک اور شہادت بھی ملتی ہے جو اقبالؒ اور مغرب کے باہمی تعلق پر خصوصی روشنی ڈالتی ہے۔ پہلے لیکچر کے ابتدائی صفحات میں موضوع گفتگو کا قدرے تفصیل سے تعارف کرانے کے بعد اقبالؒ ایک پیراگراف میں مسلمانوں کی نئی نسل کا یورپ کی طرف بہ سرعت مائل ہونے کا جائزہ لیتے ہیں۔ یہاں اقبالؒ نے نہ صرف اسلامی ثقافت اور یورپی ثقافت کے باہمی رشتوں کا ذکر کیا ہے، بلکہ مسلمانوں کی پسماندگی اور یورپ کی ترقی کے اسباب بھی گنوائے ہیں اور اس کے بعد وہ یورپی تہذیب اور مسلمانوں کی نئی نسل کے درمیان ایک صحت مند تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہ پیراگراف چونکہ نہایت اہم ہے اور خطبات کے ذہنی پس منظر کو سمجھنے میں ہماری صحیح رہنمائی اور گراں قدر امداد کر سکتا ہے لہذا میں یہاں اس کے مطالب کو اپنے لفظوں میں پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

فرماتے ہیں گزشتہ پانچ سو سال سے اسلام کے اندر مذہبی فکر جامد رہا ہے۔ ایک زمانہ تھا جب یورپ کا فکر دنیا سے اسلام سے کسب فیض کرتا تھا، لیکن آج کی صورت حال کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ دنیا سے اسلام روحانی طور پر تیزی کے ساتھ یورپ کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اس حرکت میں بظاہر کچھ قباحت نہیں، کیونکہ یورپی ثقافت فکری سطح پر دراصل اسلامی تمدن ہی کے بعض اہم پہلوؤں کی مزید توسیع ہے۔ یہیں تشویش ہے تو اس بات کی کہ یورپی تہذیب کی ظاہری چمک دمک ہمیں راستے ہی میں نہ روک لے اور ہم اس تہذیب کی حقیقی روح تک نہ پہنچ پائیں۔ اس کے بعد اقبالؒ کہتے ہیں کہ ہمارے فکری جمود کی ان تمام صدیوں میں یورپ ان بڑے بڑے مسائل پر سوچتا رہا، جن میں ہمارے

منفکر اور سائنس دان خصوصی دلچسپی رکھتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے بعد جب ہمارے فقہی مکاتب پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے، انسانی فکر و تجربہ کے میدان میں بے انتہا ترقی ہوتی ہے۔ فطرت پر انسان کے قابو نے اسے ایک نیا اعتماد اور اپنے ماحول پر ایک تازہ احساس برتری عطا کیا ہے۔ نئے نقطہ نظر سے نظر پیدا ہوتے ہیں۔ پرانے مسائل کو تازہ تجربات کی روشنی میں اسلوبِ نو میں بیان کیا گیا ہے اور نئے مسائل ابھرے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی ذہنِ زمان و مکان کی حدود کو پھلانگ رہا ہے۔ سائنسی فکر میں ترقی کی بدولت ہمارا تصورِ ذہانت تک تبدیل ہو گیا ہے۔ آئن سٹائن کے نظریے نے ہمیں کائنات کا شعور نو بخشا ہے اور اس سے مذہب اور فلسفے کے مشترک مسائل کو ایک نئے زاویے سے دیکھنے کی تحریک ہو رہی ہے۔ لہذا اس میں اچھی طرح کی کوئی بات نہیں کہ ان حالات میں ایشیا اور افریقہ میں اسلام کی نوجوان نسل اپنے دین کی ایک نئی تعبیر کی خواہشمند ہے۔ سلسلہ گفتگو کو جاری رکھتے ہوئے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کی بیداری نو کے ساتھ یہ ضروری ہو گیا ہے کہ جو کچھ یورپ نے سوچا ہے ہم اس کا آزادانہ اسلوب میں جائزہ لیں اور یہ دیکھیں کہ اس کے نتائج سے ہمیں اسلام کے مذہبی فکر پر نظر ثانی میں اور اگر لازمی ہو تو اس کی تشکیل نو میں کتنی مدد مل سکتی ہے۔ یہاں اقبالؒ نے وسط ایشیا میں خلافِ مذہب اور بالخصوص خلافِ اسلام اٹھنے والی تحریک کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔ اور اس ضمن میں ترکی کے ایک شاعر کا نام بھی لیا ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ یہی وقت ہے جب ہمیں اسلامی اصولوں پر ایک نئے نظر ڈالنی چاہیے۔ یہاں اقبالؒ نے بتایا ہے کہ ان خطبوں میں ان کا یہی ارادہ ہے کہ وہ اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر فلسفیانہ بحث کریں، اس امید پر کہ یہ کوشش اسلام کو انسانیت کے نام ایک پیغام کے طور پر سمجھنے میں

(۲)۔ خطبات : ص ۸۷

مددگار ثابت ہوگی۔^(۲)

آگے بڑھنے سے پہلے میں چاہتا ہوں کہ مندرجہ بالا نکات کا خلاصہ پیش کر دوں۔
متذکرہ پیراگراف میں جو بہت سوچ سمجھ کر بڑے خوبصورت اور دلنشین انداز میں لکھا
گیا ہے، اقبالؒ نے حسبِ ذیل باتیں رستم فرمائی ہیں: (۱) مغربی تہذیب کا ایک حکمدار
ظاہر ہے اور ایک حقیقی باطن۔ حقیقی باطن بڑی حد تک اسلامی ثقافت کی توسیع اور ترقی یا
صورت ہے۔ (۲) گزشتہ چند صدیوں کے دوران میں جبکہ اسلامی فکر پر جمود طاری رہا
ہے، یورپ نے سائنس اور حکمت میں حیرت انگیز ترقی کی ہے جسے ہم نظمِ انداز
نہیں کر سکتے۔ مناسب یہ ہے کہ ہم یورپی فکر کا آزادانہ اسلوب میں جائزہ لے کر
یہ دیکھیں کہ اس کے نتائج فکرِ اسلام کو از سر نو سمجھنے اور پیش کرنے میں بہاری کتنی اور
کیسی مدد کر سکتے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انسانی فکر ایک
واحد دھارا ہے جس سے کسی قوم کا کٹ جانا اس قوم کے لیے کوئی محفوظ یا قابلِ رشک
طرزِ عمل نہیں ہے۔ (۳) بدلے ہوئے حالات میں اور انسانی فکر و تجربہ کی موجودہ ترقی
کے پیشِ نظر مسلمانوں کی نئی نسل اسلام کی ایک تازہ تعبیر چاہتی ہے اور ان کی اس
خواہش میں کوئی خرابی یا قباحت نہیں ہے۔ لہذا اقبالؒ ان خطبات میں بڑی حد تک مسلمانوں
کی اس نوجوان نسل کی طلب و ضرورت کو سامنے رکھتے ہوئے اسلام کے بنیادی تصورات
کو نئی زبان (علمی) اور جدید اسلوب (فلسفیانہ) میں پیش کریں گے تاکہ اسلام کے
اندر نسلِ انسانی کے لیے جو پیغام موجود ہے، اس کی وضاحت ہو سکے اور اس کی تفہیم
بڑھے۔

علامہ نے ان خطبات کا ایک مختصر دیباچہ بھی لکھا ہے اور اس کا ذکر بھی اس مقام

(۳) خطبات، ص ۸

پر مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں مذہبی ایقان کا آخر کار انحصار باطنی وجدان پر ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ بے شمار انسان طبعاً اس قابل نہیں ہوتے کہ انھیں وہ روحانی تجربہ نصیب ہو جو دین مذہب کی جان اور اساس ہے۔ مزید برآں عہد حاضر کے انسان میں اس ٹھوس (مادی) اسلوب فکر کے باعث جس کا وہ عادی ہو چکا ہے روحانی استعداد اور بھی کمزور ہو گئی ہے۔ بلاشبہ سچے اور عظیم صوفیاء نے اپنے عہد میں عم انسانوں کی ہب سری کی اور ان کے اندر روحانی صلاحیت کو زندہ و بیدار رکھا، مگر بعد میں آنے والے اہل تصوف اپنے قدیم اسلوب فکر و تاثر کے ساتھ چمٹے رہے اور جدید انسانی علم و تجربہ سے انھوں نے کچھ استفادہ نہ کیا۔ نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ جدید ذہن سے ان کا رشتہ ٹوٹ گیا۔ آج ہمیں اس رشتے کو دوبارہ استوار کرنا ہے۔ آج کے ذہن کا سب سے بڑا تقاضا یہ ہے کہ علم دین کو سائنسی طریق پر پیش کیا جائے۔

علامہ نے اس ضمن میں جو الفاظ استعمال کیے ہیں، ان کا ذکر بھی یہاں دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ فرماتے ہیں: ریلیجس نالج (RELIGIOUS KNOWLEDGE) کی سائنٹیفک فارم (SCIENTIFIC FORM) آج کے انسان کا فوری مطالبہ (URGENT DEMAND) ہے، جسے پورا کرنے کے لیے یہ خطبات تحریر کیے گئے ہیں؟

ڈیڑھ صفحے کے اس ویباچے میں اور بھی کئی اہم باتیں بیان ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ فکر اسلامی کی اس تشکیل نو میں ایک طرف تو علامہ نے مسلم فلسفے کی روایات کو ملحوظ رکھا ہے اور دوسری طرف انسانی علم کے مختلف شعبوں میں تازہ ترین انکشافات ان کے پیش نظر رہے ہیں۔ دوم علامہ نے یہ بات بڑی بے تکلفی سے کہی ہے کہ فلسفیانہ غور و فکر

(۴) خطبات ، ویباچہ ، ص ۲

میں کوئی قول حرفِ آخر نہیں ہوتا۔ آج انسانی علوم اور خود علامہ حسن مہتمم پر کھڑے ہیں، وہاں سے انہوں نے اسلام کے بارے میں یہ افکار پیش کیے ہیں۔ جب انسانی علم مزید ترقی کرے گا تو آنے والی نسلیں ان افکار سے مختلف اور غالباً بہتر تصورات پیش کر سکیں گی اور اس طرح غور و فکر اور اجتہاد و تشکیل نو کا یہ عمل سدا جاری رہے گا۔

اور آخری بات جو دیا ہے میں نہایت اہم کہی گئی ہے، وہ اس طریق کار کے بلکہ میں ہے جو ان کی راتے میں مسلمانوں کی نئی نسلوں کو جدید علوم اور آئندہ کے انسانی تجربات کے بارے میں اختیار کرنا چاہیے۔ فرمایا ”ہمارا فرض ہے کہ ہم انسانی فکر کی ترقی پر پوری اہمیت کے ساتھ نگاہ رکھیں۔ اور اس کی جانب تعصب اور معوبت سے پاک ناقدانہ رویہ اختیار کیے رہیں۔“ یہاں اقبالؒ نے ایک تو انڈی پنڈنٹ (

کا لفظ استعمال کیا ہے اور دوسرا کٹرٹیکل (کا۔ علامہ نے یہ

بات متعدد بار زور دے کر کہی ہے کہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کو جدید اور آئندہ کے انسانی علم و تجربہ کی طرف لا تعلق، بے نیازی تعصب یا احساس کمتری کا رویہ ہرگز نہیں اپنانا چاہیے۔ ان کا رویہ اہمیت، ذمہ داری، حریت اور تنقید پر مبنی ہونا چاہیے۔

(۴)

علامہ سے میرا تعلق بھی عجیب ہے۔ سکول میں تھا تو ”بانگِ درا“ پر جان دیا تھا کالج میں پہنچا تو ”بالِ جبریل“ اور ”زبورِ بسم“ نے جذبات میں آگ لگا دی۔ علی گڑھ ایم اے کی خاطر گیا تو ”پیامِ مشرق“، ”جاوید نامہ“ اور ”ضربِ کلیم“ سے عشق ہو گیا۔ زندگی میں داخل ہوا تو معلوم نہیں کیسے ”پس چہ باید کرد؟“ اور ”اسرار و رموز“ توجہ کا مرکز بن گئیں۔ پھر نشرِ اقبالؒ کی باری آتی تو ان کے مضامین و مقالات اور بعض خطوط نے بہت متاثر کیا۔ لیکن انگریزی خطبات کی بات ہی اور ہے۔ اس کتاب کو سب سے پہلی مرتبہ میں نے ۱۹۴۲ء میں مزے

۱۷

لے لے کر پڑھا اور بعض مقامات پر سرشاری محسوس کی اور یہ پتہ چلا کہ فکر کی دنیا میں اقبالؒ کا
 سب سے بڑا کارنامہ انگریزی میں مقفل پڑا ہے۔ پھر جب بھی یہ کتاب پڑھی تو بے اختیار جی چاہا
 کہ اس کے لطف و کیف اور نور و نظر میں ان لوگوں کو بھی شریک کروں جو انگریزی سے
 ناواقف (مگر اردو سے آشنا) ہیں۔ اس کاوش میں یہ خواہش بھی شامل رہی ہے کہ پاکستان
 کے علماء اور اسلام کے مستقبل سے سچی دلچسپی رکھنے والے دیگر حضرات کو یہ سمجھنے میں
 مدد دی جائے کہ جس اقبالؒ کا ہر طرف چرچا اور غوغا ہے اور جس کے ہر کوئی گیت گاتا ہے،
 اسلام کے بنیادی حقائق و تصورات میں اس کی بصیرت کا عالم کیا تھا اور اس کی سوچ
 کے حقیقی زاویے کیا تھے۔ یہ خواہش اس یقین سے پیدا ہوئی کہ اسلامی فکر کو آگے بڑھنا
 ہے تو اسے بہت حد تک اس سمت میں بڑھنا ہوگا، جس کی نشاندہی علامہ اقبالؒ نے
 (بالخصوص ان خطبات میں) کی ہے۔ سچی بات یہ ہے کہ روحانی واردات، وحی و علم،
 تصورِ باری تعالیٰ، حقیقتِ نماز، انسانی بصیرت و اختیار، اسلامی ثقافت اور اسلام میں اجتہاد
 ایسے موضوعات پر جس علم و فضیلت، اعتماد و یقین، وسعتِ مطالعہ، گہرائیِ نظر اور قدرتِ
 بیان کے ساتھ علامہ نے گفتگو کی ہے، اس کی نظیر اسلامی لٹریچر کی گزشتہ کئی صدیوں میں
 نہیں ملتی۔ بلاشبہ آئندہ نسلیں بعض امور میں اقبالؒ سے مختلف اور بہ قول اقبالؒ شاید ان
 سے بہتر تصورات پیش کرنے کے قابل ہوں گی، مگر جس دور سے آج عالم اسلام گزر رہا ہے
 اور جو علمی، معاشرتی، اخلاقی اور سیاسی مسائل آج مسلمانوں کو درپیش ہیں، ان کے حل میں
 اقبالؒ کی بصیرت سے بہتر اور زیادہ قابلِ اعتماد رہنا ناممکن ہے۔ کم از کم مجھے تو بیسویں
 صدی میں اقبالؒ سے بڑا صاحبِ نظر مسلمان کوئی اور دکھائی نہیں دیتا۔ یہاں ذرا سی وضاحت
 ضروری ہے۔ ایک تو اقبالؒ کے خیالات ہیں، دوسرا ان کا اندازِ نظر یا اسلوبِ فکر۔ ان کے
 خیالات بھی بڑی حد تک آج کی صورتِ حال میں بر محل ہیں اور اس پر منطبق ہوتے ہیں اور
 ان کا طرزِ فکر تو بے حد قابلِ عمل ہے۔ بنیاد میں محکم اور فروعات میں وقت کا ساتھ دینے والا!

ان خطبات کا مواد حضرت علامہ کئی سالوں سے اکٹھا کر رہے تھے یا یوں کہیے کہ یہ مسائل برسوں سے ان کے زیرِ غور تھے، لیکن ان کے لکھنے کی تحریک ۱۹۲۸ء میں ہوئی جب مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن نے جس کے رُوح رواں سیٹھ محمد جمال تھے، علامہ کو بہ کمال عقیدت و اصرار دعوت دی کہ وہاں تشریف لے جا کر ان موضوعات پر خطاب فرمائیں۔ علامہ نے یہ تجویز منظور کر لی۔ چنانچہ ۱۹۲۹ء کے ابتدائی دنوں میں وہ مدراس پہنچے اور پہلے تین خطبے وہاں کے جلسوں میں پڑھے۔ پھر ہی خطبے میسور اور حیدرآباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ اس کے بعد تین خطبے اور لکھے گئے۔ چنانچہ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن (لاہور: ۱۹۳۰ء) میں چھ خطبے ہی تھے۔ آخری (ساتواں) خطبہ کچھ سال بعد (۱۹۳۲ء) لندن کی ارسٹو سوسائٹی کی فرمائش پر لکھا گیا۔ اس طرح جو ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی سے شائع ہوا (۱۹۳۲ء) وہ سات خطبوں پر مشتمل تھا۔

اس کتاب کا مشرق و مغرب میں نہایت پُر جوش خیر مقدم کیا گیا ہے۔ اکثر مبصرین کا کہنا ہے کہ جدید عہد میں فکرِ اسلامی کے عمق و ارتقا کی جو تصویریں اس کتاب میں ملتی ہے، وہ کہیں اور نظر نہیں آتی اور کچھ عجیب نہیں کہ آئندہ چل کر یہی کارنامہ اقبال کا عظیم ترین کارنامہ تسلیم کیا جائے۔

یوں تو ہر خطبہ اپنی جگہ اہم ہے اور اقبالؒ نے ان تحریروں میں جا بجا فکر و خیال کے انمول موتی بکھیرے ہیں تاہم میں حرفِ آغاز کے ختام پر اقبالؒ کے ایک خیال، ایک مشاہدے کا خصوصی ذکر کرنا چاہتا ہوں، جسے انھوں نے چھٹے خطبے کی آخری سطور میں بیان کیا۔ ان کے نزدیک آج دُنیا کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ اول، کائنات کی رُوحانی تعبیر، دوم، فرد کی رُوح کی ہر طرح کی بندش سے رہائی یعنی فرد کی رُوحانی آزادی اور سوم، آفاقی نوعیت کے ایسے بنیادی اصولوں کی دریافت و تشکیل، جن کی بدولت، انسانی سماج کا رُوحانی بنیاد پر ارتقا ممکن ہو۔ اقبالؒ نے کہا یقین

جانیے، آج یورپ انسان کی اصلاحی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے،
اور آج کے مسلمان کو اپنی حیثیت اور ذمہ داری کو جاننا چاہیے۔ اُس کا فرض ہے کہ وہ
حتمی اصولوں کی روشنی میں اپنی معاشرتی زندگی کی تشکیل نو کرے اور اسلام کے اندازے
جس کی غایت تا حال جزوی طور پر منکشف ہوئی ہے، ایک ایسی روحانی جمہوریت پیدا کرے،
جو اسلام کی غایت اولیٰ ہے۔

علم اور روحانی واردات

یہ واقعہ ۱۹۳۶ء کا ہے۔ میں امرتسر میں اپنی ننھیال میں ٹھہرا ہوا تھا اور نویں جماعت کا طالب علم تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان بھر میں صوبائی انتخابات کی تیاریاں زوروں پر تھیں۔ امرتسر کے مسلم حلقے سے مجلس احرار اسلام کے امیدوار شیخ حسام الدین تھے اور مسلم لیگ کے امیدوار شیخ محمد صادق۔ میرا قیام کٹرہ ماہا سنگھ میں تھا۔ یہ محلہ احرار کا گڑھ تھا، لیکن اس پاس مسلم لیگ کا بھی بڑا زور تھا۔ سبھی جانتے ہیں کہ امرتسر کے مسلمان سیاسی طور پر بہت بیدار تھے۔ شہر کا بچہ بچہ سیاسی معاملات میں دلچسپی لیتا تھا۔ لوگ سارا سارا دن اور رات گتے تک اپنی اپنی سیاسی جماعتوں کے لیے کام کرتے۔ جلسے ہوتے، جلوس نکلتے اور کبھی کبھی کارکنوں کے درمیان مڈھ بھڑ بھی ہو جاتی۔ مرد تو مرد، عورتوں کی زبان پر بھی شیخ حسام الدین، شیخ محمد صادق، احرار، مسلم لیگ، الیکشن، ووٹ، بس، انھی باتوں کا تذکرہ ہوتا۔ میری عمر اس وقت کوئی پندرہ برس کی ہو گی، لیکن ہمارے زمانے

تک سکول کی بڑی جماعتوں کے طلباء کا سیاسی شعور خاصا ترقی کر چکا تھا، لہذا میرے لیے یہ پُرجوش ماحول، لوگوں کا یہ انہماک، یہ ہمہ سہی بڑی دلکشی رکھتی تھی۔ میں صبح سویرے بہت سے اخبار دیکھتا۔ کوئی قریب جلسہ ہوتا تو مقررین کو سُننے چلا جاتا اور اگر گھر میں یا اڑوس پڑوس میں کوئی بحث مباحثہ یا تکرار ہوتی تو اس کے مزے لیتا۔ میں انھی دیکھنے والوں میں منہمک تھا کہ اچانک ایک اور دلچسپی میری توجہ کا مرکز بن گئی۔

مجھے معلوم ہوا کہ محلے میں ایک بزرگ خاتون ہیں۔ پوتوں اور نواسوں والی۔ بڑی نیک، پارسا، پابندِ صوم و صلوة، نہایت پردہ دار، میرے گھر والوں نے بتایا کہ اس خاتون پر کبھی کبھی ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ اُس کی زبان، لب و لہجہ اور گفتگو کے موضوعات یکسر بدل جاتے ہیں۔ محلے کی خواتین ایسے موقع کی انتظاری میں رہتی تھیں اور اگر وہ خاتون منظور کر لیتیں تو کبھی کبھی ایسا موقع پیدا کرنے کا خاص اہتمام کیا جاتا اور خواتین کے ساتھ اُن کے محرم مرد بھی وہاں پہنچ کر موصوفہ سے ذاتی و اجتماعی دلچسپی کی بہت سی باتیں کرتے اور بہت سی باتیں پوچھتے۔ میں یہ سُن کر بہت حیران ہوا اور دل ہی دل میں آرزو کرنے لگا کہ اگر کوئی ایسا موقع مجھے بھی نصیب ہو تو بڑا لطف رہے۔ خدا کا کرنا کہ چند روز کے بعد جمعہ المبارک تھا اور جمعے کی نماز سے پہلے مجھے یہ خوشخبری ملی کہ ہمارے گھر کے ایک کمرے میں چاندنی بچھ رہی ہے۔ خوشبو کا اہتمام ہو رہا ہے اور دیگر لوازمات مہیا کیے جا رہے ہیں اور تقریب یہ ہے کہ خاتون موصوفہ ہمارے یہاں آئیں گی اور میلاد ہوگا۔ میرے

اشتیاق اور ذوقِ تحسُّس کا کچھ نہ پُوچھیے۔ دوپہر کا کھانا کھا کر نمازِ جمعہ کے لیے گیا اور جس قدر جلد ہو سکا، گھر واپس پہنچا اور تقریب کا انتظار کرنے لگا۔ کوئی آدھ گھنٹہ گزرا ہو گا کہ مجھے اس کمرے میں بلایا گیا جو میلاد کے لیے مخصوص کیا گیا تھا۔ میں نے دیکھا کہ چاندنی پر لڑکیوں کے جُھرمٹ میں ایک باوقار معمر خاتون بیٹھی ہیں، جن کا چہرہ (ان کے کشمیری نژاد ہونے کے باعث) اس عُمر میں بھی سُرخ و سفید اور جیاداز تھا۔ میں نے جھک کر سلام کیا اور ایک طرف ہو کر بیٹھ گیا۔ پانچ سات محلے کی لڑکیوں کے علاوہ آٹھ دس کے قریب خواتین تھیں اور چند مرد جو ہمارے گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اور وہ خاتونِ عزیز جان کُر ان سے پردہ نہ کرتی تھیں۔

کچھ دیر کے بعد بچپوں نے پہلے حمد اور پھر نعت پڑھنا شروع کی اور جب سلام کی باری آئی تو میں نے دیکھا کہ موصوفہ پر ایک وجد کی کیفیت طاری ہونے لگی ہے۔ ابھی چند ہی لمحے گزرے تھے کہ وہ ”هُو حق، هُو حق“ کرتی ہوتی زمین پر تڑپنے لگیں۔ اُن کے مُنہ سے ”هُو حق، هُو حق“ کی صدا بلند ہو رہی تھی اور اُن کے ہاتھوں کی انگلیاں بھینچ گئی تھیں۔ سلام جاری رہا اور موصوفہ کے وجد و حال میں اضافہ ہوتا گیا۔ کچھ دیر کے بعد بچپوں نے سلام پڑھنا بند کر دیا۔ خاتون پر بھی وجد کا کیف کم ہوا اور پھر وہ بڑی تمکنت کے ساتھ گاؤ تکیے سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئیں اور بڑی گھمبیر آواز میں ”السلام علیکم“ کہا۔ حاضرین نے نہایت ادب اور احترام کے ساتھ ”وعلیکم السلام“ عرض کیا اور ذرا قریب ہو کر

بیٹھ گئے۔ میں جب کمرے میں داخل ہوا تھا تو موصوفہ دوپٹے اچھی طرح اوڑھے ہوئے تھیں۔ اب دوپٹے ایک طرف پڑا ہوا تھا اور وہ اپنی انگلیوں سے اپنے بالوں میں کنگھی سی کر کے انہیں ایک شان بے نیازی کے ساتھ کھول رہی تھیں۔ تمام گفتگو کے دوران وہ اسی طرح بالوں میں اپنی انگلیوں سے آہستہ آہستہ کنگھی کرتی رہیں۔ میری حیرت کا آئینہ اس سے ہوا کہ لوگ موصوفہ کو ”شاہ جی“ کہہ کر مخاطب کر رہے تھے اور ”شاہ جی“ نہایت رواں اور شستہ اردو میں جواب دے رہے تھے، جو خالص امرتسری پنجابی بولنے والی اس خاتون کے بس کی نہ تھی۔ چونکہ میرے گھرانے کے افراد کی ”شاہ جی“ سے ”ملاقات“ پرانی تھی، لہذا گفتگو کا نہج ایسا تھا جیسے عزیز آپس میں ملتے ہیں۔ ”شاہ جی“ نے بتایا کہ صبح کو وہ جالندھر میں تھے، لیکن انہیں اس ”ملاقات“ کا اندازہ ہو چکا تھا، لہذا انہوں نے جمعے کی نماز مسجد خیر دین (امرتسر کی معروف جامع مسجد) میں آکر ادا کی اور نماز سے فارغ ہوتے تو اجباب کے بلاوے پر یہاں ”حاضر“ ہو گئے۔

اس کے بعد خواتین نے اپنے اپنے بچوں کی علالت و صحت کے مسائل چھیڑ دیے۔ ”شاہ جی“ ہر ایک کی درخواست پر دعا کرتے یا کوئی ورد کرنے کا مشورہ دیتے۔ بیماریوں کا ذکر تمام ہوا تو خواتین نے اپنی اولاد کی شادی بیاہ اور رشتہ داروں کے بارے میں پوچھنا شروع کیا۔ یہاں بھی ”شاہ جی“ اپنے موثر اور پر وقار مردانہ لہجے اور شستہ اردو میں خواتین کی تسلی و تسخنی فرماتے رہے۔

جب یہ بھی ہو چکا تو مردوں نے جو سبھی کے سبھی احرارِ اسلام سے تعلق رکھتے تھے ،
سیاست کی بات چھیڑ دی اور دریافت کرنا چاہا کہ شیخ حسام الدین اور شیخ محمد صادق
میں سے کون کامیاب ہوگا؟ ”شاہ جی“ پہلے تو اس سوال کو ہوں ہاں میں ٹلتے رہے
اور یوں کہتے رہے کہ ”جو خدا کو منظور ہوگا“، ”جسے خدا چاہے گا“، لیکن جب سوال کو
بصدِ عجز و نیاز دہرایا گیا اور اصرار کیا گیا تو ”شاہ جی“ نے فرمایا ”بھائیو! ان میں سے
کوئی کیا کامیاب ہوگا۔ شاید کوئی تیسرا بازی لے جائے“ اس پر سب کو
حیرت ہوئی، مگر مزید استفسار کو سوہرا دُب جان کر کچھ اور باتیں شروع کر دی
گئیں اور پھر ”شاہ جی“ نے کہا ”اب مجھے اجازت دیجیے۔“ حاضرین نے ان کا
بہت بہت شکر یہ ادا کیا اور آئندہ کسی ملاقات کی خواہش ظاہر کی۔ اس
پر بچپوں نے دوبارہ نعتِ خوانی شروع کی۔ تھوڑی دیر کے بعد خانائوں پر
پھر وجہ کی کیفیت طاری ہو گئی اور ”ھو حق، ھو حق“ کا کلمہ اُن کی زبان پر
جاری ہو گیا اور وہ چپند لمحوں کے لیے زمین پر گر پڑیں اور جب اٹھیں، تو
سب سے پہلے انھوں نے اپنے دوپٹے کی فنکر کی اور اب وہ محض ایک
پنجابی بولنے والی حیات دار خائون تھیں، جو لاکھ کوشش کے باوجود رواں
اور شستہ اُردو بولنے کے قابل نہ ہو سکتی تھیں۔

میں نے بارہا اس واقعے پر غور کیا ہے۔ وہ خانائوں ایک قطععی گھر لو اور
سیدھی سادی عورت تھیں۔ کسی فوقِ افطرت مظاہرے کے لیے اُن کے مزاج میں
ہرگز کوئی لالچ، کوئی طمع، کوئی غرض نہ تھی۔ اس واردات کو وہ ہمیشہ ایسا ایک

ذاتی معاملہ سمجھتی تھیں اور اس کی تشہیر ان کو سخت ناپسند تھی۔ اس خاص معاملے میں ان سے بات کرنا ہر کسی کی ہمت اور بس میں نہ تھا۔ ایسا بہت کم اور بڑی مشکل سے ہوتا کہ وہ کسی عزیز کی درخواست اور منت سماجت پر اس کے ہاں آنے پر رضامند ہوتیں۔ انھوں نے کبھی کوئی شے کسی سے قبول نہ کی اور برادری سے باہر کی کوئی عورت تو شاید ان کی محفل میں بار پا جاتی لیکن کسی غیر مسلم مرد کے لیے یہ ممکن نہ تھا۔ دوم، اردو زبان اور اس کے محاورے پر انھیں کچھ قدرت نہ تھی، لیکن جب ان پر یہ واردات گزرتی تو ان کی فصیح و بلیغ اور بامحاورہ اردو کسی بھی اصل زبان کے لیے باعث رشک ہوتی۔ سوم، طبعاً وہ خاتون بہت کم گو تھیں اور محلے کے بچوں کو مشکل پہچانتی تھیں، لیکن اس واردات کے دوران اگر کسی نئے بچے یا بچی کو ان کے سامنے لایا جاتا، تو وہ بلا تامل نہ صرف اس کے والدین کی نشاندہی کر دیتیں بلکہ ان کے بارے میں کوئی ایسی سچی اور محکم بات کہہ دیتیں کہ واقف حال حیران رہ جاتے۔ چہاں چہاں اس واردات کے دوران وہ ایسے موضوعات پر اعتماد اور بصیرت کے ساتھ گفتگو کرتیں، جن کے متعلق وہ عام حالات میں ایک لفظ بھی نہ کہہ سکتی تھیں۔ پنجم، اس واردات میں کسی ہوتی باتیں جن کا تعلق مستقبل سے ہوتا، اکثر و بیشتر درست ثابت ہوتیں۔ مثال کے طور پر ان کی اسی بات کو لیجیے کہ ”بھائیو! ان میں سے کوئی کیا کامیاب ہوگا، شاید کوئی تیسرا بازی لے جائے!“ ان کا یہ بیان اس وقت لوگوں کی سمجھ میں نہ آیا اور حیرانی کا سبب بنا کہ جب امیدوار ہی میدان

میں دو ہیں اور ان کے حامی دن رات ان کے لیے کام کر رہے ہیں اور الیکشن سر پر ہیں تو پھر یہ کیونکر ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی کامیاب نہ ہو۔ آخر ایک نہ ایک کو تو ہونا ہی تھا۔

خود میرے لیے یہ بات اچنبھے کی تھی، مگر جب سال ڈیڑھ سال کے بعد ”شاہ جی“ کی بات سچی ثابت ہوتی تو وہ حیرانی تو رفع ہو گئی اور ایک اور حیرانی بڑھ گئی، جو آج تک باقی ہے۔ ہوائیوں کے شیخ حسام الدین اور شیخ محمد صادق میں بڑے معرکے کا رن پڑا اور جب دو ٹوں کی آخری گنتی ہوئی تو شیخ محمد صادق کامیاب نکلے، لیکن احراری اس فیصلے کو آسانی سے کب ماننے والے تھے۔ انھوں نے مسلم لیگ کے خلاف عذر داری کر دی جو منظور ہو گئی اور شیخ محمد صادق کی کامیابی کا عدم قرار پائی۔ پھر باقی الیکشن (ضمنی انتخاب) ہوا۔ اس موقع پر ایک آزاد امیدوار بھی میدان میں کود پڑا۔ یہ ڈاکٹر سیف الدین کچلو تھے اور اب جو ووٹ پڑے تو ڈاکٹر کچلو کامیاب قرار دیے گئے اور یوں تیسرا بازی لے گیا۔

میں نے یہ واقعہ یہاں دو وجوہ سے درج کیا ہے۔ اول، اس لیے کہ اس سے ہمیں علامہ اقبال کے پہلے لیکچر کے موضوع کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور دوم، اس لیے کہ یہ میری شبہ نہیں، میری دید، میرا مشاہدہ ہے اور میں اس کا ایک ایسا عینی شاہد ہوں کہ اس واقعے کی ایک ایک بات اور ایک ایک گوشہ میرے حافظے اور تاثر کی لوح نقش ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے میں اس نوع کے

”روحانی تجربے“ کا کچھ مزید تجزیہ کرنا مناسب خیال کرتا ہوں۔ اس ضمن میں پہلی بات مجھے یہ کہنی ہے کہ بظاہر یہ واقعہ غیر معمولی ہے، لیکن یہ انوکھا یا اپنی نوعیت کا واحد واقعہ نہیں۔ ہمارے ہاں اور مغرب کے جدید نفسیاتی ادب میں ایسی ایک نہ نہیں بیسیوں بلکہ سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں جہاں کوئی رُوح یا فوق الفطرت طاقت کسی عورت یا مرد میں ”حلول“ کر آتی ہے اور جتنی مدت تک یہ عمل جاری رہے، معمول کی زبان اور ارادہ کامل طور سے عامل یا قابو پانے والی رُوح کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔ لندن کی سائیکل ریسرچ سوسائٹی ایسے لوگوں کے احوال پر درجنوں رسالے شائع کر چکی ہے اور ان مٹا ہروں میں دلچسپی لینے والوں کے لیے یہ باتیں اب قطعاً حیرانی یا اچھے کا باعث نہیں بنتیں۔ میں لندن یا نیویارک سے شائع ہونے والی کسی کتاب سے بھی کچھ مثالیں بہ غرض وضاحت یہاں درج کر سکتا تھا لیکن میں نے اپنے مشاہدے میں آئے ہوئے مندرجہ بالا واقعے کو ان سب پر ترجیح دی۔ اگر آپ غور کریں گے تو آپ اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ

۱۔ اس قسم کا صاحبِ حال اپنے ”حال“ اور اپنی واردات سے بیگانہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس عمل کے دوران میں اس کا اپنا احساس ”اپنا ذہن“، اپنا حافظہ اور تاثر بالکل معطل ہو کر رہ جاتا ہے۔

۲۔ اس حالت میں اس کے مُنہ سے جو حقیقتیں ادا ہوتے ہیں وہ سُننے والے کے دل و دماغ یا زندگی پر تو اثر ڈال سکتے ہیں، لیکن ”معمول“ یا صاحبِ حال پر ضروری نہیں کہ اس تجربے کا کوئی نمایاں اثر مترتب ہو۔ یہ اس لیے کہ ان حقائق

کا اس کو براہِ راست علم حاصل نہیں ہوتا۔ جب اس کی زبان اُن حقتائق کی ترجمان بنتی ہے تو خود اس پر کمال بے خودی کی حالت طاری ہوتی ہے، لہذا یہ تجربہ صاحبِ تجربہ کا تجربہ نہیں بن پاتا۔

۳۔ ان واقعات سے یہ بات بخوبی ثابت ہوتی ہے کہ ہمارے ذاتی شعور سے بالاتر اور قوی تر شعور کا وجود ممکن ہے۔ اگر یہ شعور بالاتر نہ ہو تو اس کی گفتگو ایسی مربوط، نامعنی اور سچی کیونکر ہو سکتی ہے اور اگر یہ شعور قوی تر نہ ہو تو انسانی شعور پر چھا جانے اور اپنے سامنے اس کو عضوِ معطل بنا دینے کی صلاحیت اس میں کہاں سے آتی ہے اور

۴۔ یہ کہ انسان ایک ایسی ہستی ہے جو اپنی ذات، اپنے ذہن اور اپنی عقل و شعور سے ماوراءِ حقائق کے اظہار کا ذریعہ بن سکتی ہے۔

(۲)

اب میں پروفیسر ولیم جیمز کی شہرہ آفاق تصنیف ”نفسیات و ارادات روحانی“ سے ایک اقتباس ایسا پیش کرتا ہوں، جو اوپر بیان کیے گئے روحانی تجربے سے ایک بلند تر سطح کا تجربہ ہمارے سامنے لاتا ہے۔ مغرب کا ایک صوفی ٹریور اپنے خودنوشت سوانح میں لکھتا ہے۔

”اتوار کی ایک صبح کو جب کہ موسم خوشگوار تھا۔ میری بیوی اور

بیٹے میکلس فیلڈ میں متحد عیسائیوں کے گرجے میں جانے کے

۲۹

لیے تیار ہوتے، لیکن میری طبیعت اس پر آمادہ نہ ہوئی کہ میں بھی ان کے
 ہمراہ چلوں۔ کہسار کی سہانی دھوپ کو چھوڑ کر گرجے کے اندر جانا مجھے
 روحانی خودکشی معلوم ہوتی تھی۔ میری روح وسعتِ فکر و تاثر کی طالب تھی۔
 اور زندگی کی نسبت کسی جدید کشف کی متمنی تھی۔ بصد حسرت و افسوس میں
 بیوی اور بیٹوں کو چھوڑ کر چھڑی ہاتھ میں لیے پہاڑ کی طرف چل دیا۔ صبح کی
 دلکشی اور وادی و جبل کے جمال سے میری تمام غمگینی و پشیمانی رفع ہو گئی۔
 کوئی ایک گھنٹہ سیر کرنے کے بعد میں گھر کی طرف لوٹا۔ واپسی پر یکایک
 میں نے محسوس کیا کہ میں جنت میں ہوں۔ یہ حالت اس قدر سکون و اطمینان
 اور لطف و یقین کی تھی کہ بیان نہیں ہو سکتی۔ میں نے محسوس کیا کہ میرے
 گرد و گرد تمام فضا نور ہی نور ہے گویا کہ اس خارجی فضا نے میرے باطن میں
 یہ اثر پیدا کیا ہے۔ حالانکہ گرد و پیش کی تمام چیزوں کو میں مزید وضاحت سے
 دیکھ رہا تھا، مگر میں محسوس کر رہا تھا کہ میں اپنے جسم میں نہیں ہوں۔ یہ کیفیت
 رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی۔ یہاں تک کہ میں گھر پہنچ گیا۔ لیکن کچھ عرصہ بعد تک
 بھی اس کا اثر باقی تھا۔ اس قسم کے اور تجربات کے بعد میں اس نتیجے پر
 پہنچا ہوں کہ اہل حال کے لیے تو روحانی زندگی حقیقی ہوتی ہے، لیکن جو
 اہل حال نہیں، انہیں ہم اس کی نسبت کیا کہہ سکتے ہیں؟ ان کو اس
 کی حقیقت کا یقین دلانے کے لیے ہم بس یہی کہہ سکتے ہیں کہ جن لوگوں نے
 اس کا تجربہ کیا ہے، وہ گرد و پیش کے عالم سے اس کا مقابلہ کر کے اس کو

بے اصل نہیں سمجھتے۔ یہ محض ذاتی خواب و خیال نہیں ہو سکتا۔ جب کوئی شخص
 خواب سے بیدار ہوتا ہے تو بیداری کے عالم سے اپنے سپینوں کا موازنہ
 کر کے ان کو مقابلہ بے بنیاد قرار دیتا ہے، لیکن روحانی کیفیات کی یہ
 صورت، نہیں۔ صاحب حال ان کو کبھی عالم مادی کے مقابلے میں محض و اعمیٰ
 کا عمل نہیں سمجھتا، بلکہ مادی عالم کے مقابلے میں عالم روحانی کو زیادہ حقیقی
 یقین کرتا ہے۔ مجھے خدا کے حضور جو تجربے ہوتے ہیں، وہ شاذ تھے اور
 دیرپا نہ تھے، لیکن مجھے حق یقین تھا کہ خدا یہاں موجود ہے۔ میں نے ان
 احوال کو خود کئی مرتبہ گہری نظر تنقید سے دیکھا ہے، لیکن ان کی حقیقت کسی تنقید
 تشکیک سے بھی متزلزل نہیں ہو سکی۔ ان تجربات نے میرے لیے باقی تمام
 زندگی کے مسائل بھی حل کر دیے۔ میرے لیے ان کی حقیقت اور ان کی دور
 اہمیت زیادہ واضح ہوتی گئی۔ جب یہ احوال مجھ پر طاری ہوتے تو میں جسمانی
 اور دماغی دونوں حیثیتوں سے نہایت مضبوط اور تندرست تھا۔ کسی قسم کے
 عارضے کا کوئی شائبہ بھی نہ تھا کہ میں ان کو عصبی یا دماغی اختلال کی
 طرف منسوب کر سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ میں ان احوال کا طالب
 بھی نہ تھا۔ میں فقط اپنی زندگی کو عمدگی سے بسر کرنا چاہتا تھا۔ ایسی ہی اچھی
 حالتوں اور سمتوں میں میں نے خدا کا حضور پوری شدت اور یقین کے ساتھ محسوس
 کیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں ذات الہی کے بحر بے پایاں میں غوطہ زن ہوں۔^(۱)

(۱) نفسیات و ادات روحانی، از ولیم جیمز ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم صفحات ۵۶۹-۵۸۱۔ مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور

ولیم جمیز نے بے شمار لوگوں کے رُوحانی اسوال اپنی کتاب میں درج کیے ہیں ، جو زیادہ تر صاحبانِ حال کے اپنے قلم کے لکھے ہوتے ہیں۔ ایک اور صاحبِ حال اپنی کیفیتِ قلب یوں بیان کرتا ہے :-

” میں کسی شخص ، کسی شے اور کسی خیال کو اس قدر حقیقی نہیں سمجھتا ، جتنا کہ خدا کو سمجھتا ہوں۔ میں اُس کے وجود کو یقینی طور پر محسوس کرتا ہوں۔ میرے نفس و بدن میں اس کے جو قوانین ثابت ہیں ، جب اُن کے مطابق زندگی بسر کرتا ہوں تو اس احساس میں اور تقویت پیدا ہو جاتی ہے۔ میں اس کی ہستی کو بارش میں بھی محسوس کرتا ہوں اور دُھوپ میں بھی۔ اگر رعبِ عظمت کے ساتھ پُر لطف سکون کی آمیزش ہو تو اس سے میرا احساس کسی قدر بیان ہو سکتا ہے۔ میں حمد اور نماز میں اُس کے ساتھ اس طرح باتیں کرتا ہوں جس طرح کوئی اپنے ساتھی کے ساتھ باتیں کرتا ہے اور ہمارا باہمی ربط بہت پُر سرور ہوتا ہے۔ بار بار مجھے اُس کے ہاں سے جواب ملتا ہے۔ بعض اوقات اس قدر صاف الفاظ میں کہ میں سمجھتا ہوں کہ میرے کان بھی سن رہے ہیں ، لیکن عام طور پر یہ قوی ذہنی اثرات کی صورت میں ہوتا ہے۔ عام طور پر وہ انجیل کی کوئی آیت ہوتی ہے جس سے خدا اور اُس کی محبت کی نسبت کوئی نیا انداز مجھ پر منکشف ہوتا ہے اور مجھے سلامتی کا احساس ہوتا ہے۔ مدرسے کے معاملات ، سماجی مسائل ، مالی مشکلات وغیرہ اسی قسم کی سیکڑوں باتوں میں مجھے براہِ راست مدد ملتی ہے۔ یہ احساس کہ وہ میرا ہے اور میں اس کا ہوں ، کبھی میرے دل سے غائب نہیں ہوتا اور

میرے لیے یہ سرورِ ذاتی کا باعث ہے۔ اس کے بغیر زندگی ایک لوق و دوق
بیابان رہ جاتے گی۔“ (۱)

مجھے شاید ولیم جمیز کی کتاب سے استفادے کی ضرورت ہی نہ پڑتی، لیکن اس اُ
میں ایک وقت تھی۔ وہ یہ کہ جہاں مغرب کے بے شمار صاحبانِ حال نے اپنی رُوداد
اور رُوحانی تجربات کو بہ وضاحت بیان کرنے کی کوشش کی ہے وہاں مسلمان صوفیاء جو
اگرچہ رُوحانیت کے بلند ترین مرتبوں پر فائز ہوتے ہیں مگر انھوں نے اپنے دل کی بات
کو بیشتر اپنے دل میں رکھا اور قلم کی زبان سے ادا کرنے سے گریز کیا۔ اس کی
ایک وجہ تو یہی تھی کہ رُوحانی واردات کو زبان کی گرفت میں لانا آسان نہیں بلکہ یوں
کہنا چاہیے کہ انسان کی زبان ان احوال و کیفیات کو بیان کرنے سے قاصر ہے لیکن
اس سے بڑی وجہ غالباً یہ رہی کہ ہمارے صوفیاء اپنے اخلاص کے باعث اپنی تشہیر کو
نا پسند کرتے تھے اور ”رازِ عشق“ کو راز رکھنے کے قابل تھے۔ ان دو وجوہ کی بنا پر ہمارے
ہاں خود نوشتہ احوالِ قلب کا ذخیرہ قریب قریب ناپید ہے۔ مکتوباتِ مجددِ الفِ ثانیؒ
اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض کتابوں میں رُوحانی مقامات و واردات کا بیان ہے،
لیکن ان پر محققانہ کام کا بھی آغاز نہیں ہوا اور ان حضرات کے بیشتر بیانات کو
عام فہم زبان میں ادا کرنا محال ہے۔ ہماری خوش قسمتی ہے کہ ہماری تاریخ میں امام غزالیؒ
جیسی عظیم شخصیت موجود ہے جنھوں نے اپنے رُوحانی سفر پر باقاعدہ ایک کتاب لکھی اور
اور ان احوال کو بڑے دلنشیں انداز میں بیان کیا، جو انھیں اس سفر میں پیش آئے۔

(۲) ایضاً - ص ۶۱۰

اُن کی کتاب ”المنقذ عن الضلالہ“^(۳) اُردو سمیت دُنیا کی متعدد علمی زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہے
یہاں ایک استباس پیش کرتا ہوں :-

”صوفی کا علم و عمل یہ ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز سے دل کو الگ کیا جائے
اور صرف خدا کی ذات و صفات پر غور کیا جائے۔ علم عمل کے مقابلے میں آسان ہے
اس لیے میں نے کتابوں میں اُس کا مطالعہ کیا اور جہاں تک کتابوں سے یاد دوسروں
سے سُن کر یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے، اُس حد تک میں سمجھ گیا، لیکن میں اس نتیجے
پر پہنچا کہ تصوف کی اصلیت خاص قسم کے عمل کے بغیر واضح نہیں ہو سکتی۔ حال اُو
وجد وستی اور رُوح کی قلبی ماہیت سب عمل کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً صحت اور سیری کی
نسبت باتیں بہت کچھ کر سکتے ہیں اور سُن سکتے ہیں۔ اُن کی علتوں اور شرائط کا
علمی طور پر احاطہ کر سکتے ہیں، لیکن صحت کی کتاب پڑھ کر کوئی شخص تندرست نہیں
ہو جاتا اور نہ ہی بھوکا انسان سیری کا حال سُن کر سیر ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شراب
کا کتابی علم کسی شخص میں نشہ پیدا نہیں کر سکتا۔ نشہ شراب میں کوئی شرابی نہ سُکر
کی منطقی تعریف جانتا ہے اور نہ شراب کی نسبت اس کو وہ علم ہے جو طبیب کو
ہے۔ تمام علائق و شہوات سے نطفہ ساع کے بعد رُوح کی کیا کیفیت ہوتی ہے،
اس کا علم نہ کسی تحریر سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی تقریر سے۔ فقط پارسائی میں ترقی
کر کے خاص طریقوں سے ایک خاص حال تک پہنچنے کے بعد ہی انسان اس

(۳) امام غزالیؒ کی اہم کتابوں میں سے ایک، جو بیک وقت ایک خودنوشت سوانح

بھی ہے اور ایک نادر روحانی سفرنامہ بھی۔

حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے۔ جب میں نے اپنی حالت پر غور کیا، تو
 دیکھا کہ میں ہر طرف سے علاقہ دنیا میں پابہ زنجیر ہوں اور نفسیاتی تحریکیں ہر
 طرف سے حملہ آور ہوتی ہیں۔ میں جو درس دیتا تھا، وہ بھی خدا کے نزدیک
 کوئی پاکیزہ شے نہ تھی۔ کیونکہ میں نے دیکھا کہ میری علمی کوششیں شہرت
 و عظمت و نبوی کی خاطر ہیں۔ میں بغداد کی بڑی درسگاہ میں بڑا امام اور معلم
 تھا۔ اس کام اور عہدے کو یک بہ یک چھوڑ دینا آسان نہ تھا۔ کوئی چھ ماہ
 تک میں شدید باطنی کش مکش میں مبتلا رہا۔ یہاں تک کہ میری زبان
 بند ہو گئی۔ اپنے آپ کو عاجز پا کر اور اپنے ذاتی ارادے سے دستبردار ہو کر
 میں نے اپنے آپ کو پوری طرح خدا کے حوالے کر دیا۔ کیونکہ مجھے اب
 اس کے سوا نہ کوئی چارہ نظر آتا تھا اور نہ یار و مددگار۔ خدا نے مجھے جواب
 دیا جیسا کہ وہ ہر اس مصیبت زدہ کو جواب دیتا ہے جو اس کو پکارتا ہے۔ اب
 مجھے جاہ و جلال اور مال و عیال کو ترک کرنے میں کوئی مشکل محسوس نہ ہوتی
 تھی۔ چنانچہ میں بغداد سے نکل کھڑا ہوا۔ فقط اشد ضروری اور ناگزیر زاد راہ
 اپنے پاس رکھ کر باقی جو کچھ بھی تھا تقسیم کر ڈالا۔ میں شام چلا گیا، جہاں میں
 دو سال تک رہا۔ میں نے وہاں کی تہنیتیں اختیار نہیں کیا۔ سب سے الگ تھلگ
 خلوت میں میں نے اپنی خواہشوں اور نفسِ امارہ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی
 اور تزکیہ نفس سے اپنی سیرت کی تکمیل میں لگا رہا تا کہ میرا دل پوری طرح ذاتِ الہی
 کی طرف متوجہ ہو سکے۔ اس کارزارِ نفس میں میں نے وہی طریقے اختیار کیے،

جو صوفیاء کی تعلیم سے میں نے اخذ کیے تھے، جنہیں میں نے اپنے مطالعے سے حاصل کیا تھا۔

اس گریز سے میرا ذوق خلوت بڑھتا گیا اور میں تزکیہ نفس سے اپنے آپ کو مراقبے کے لیے تیار کرتا رہا، لیکن عینِ موسمِ روزگار نے پوری طرح میری صلاحیت نہ کی۔ کبھی اہلِ وعیال کی فکر دامن گیر ہوتی، کبھی روزی کی فکر ہوتی، کبھی کوئی اور دھندے مجھے پریشان کرتے، جو میرے اصل ارادے اور خلوت گزینی میں خلل انداز ہوتے۔ وجد و مستی کی کیفیت کبھی کبھار چند ساعتوں کے لیے طاری ہوتی، لیکن مجھے اُمید تھی کہ میں اس حالت کے حصول میں کامیاب ہو جاؤں گا۔ جب کبھی حوادث مجھے ادھر ادھر بھٹکا دیتے، میں سنبھل کر واپس ہونے کی کوشش کرتا۔ اس سعیِ تکمیل میں میں نے کوئی دس برس گزار دیے۔ اس خلوت میں مجھ پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوا جنہیں بیان کرنا تو درکنار ان کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں۔ مجھے یہ یقین ہو گیا کہ صوفیاء کا راستہ خدا کا راستہ ہے وہ اپنے عمل اور اپنے سکون، اپنے ظاہر اور اپنے باطن میں نورِ نبوت سے مستنیر ہوتے ہیں۔ اس راہ میں شرطِ اول یہ ہے کہ خدا کے سوا ہر خواہش اور ہر خیال سے دل کو پاک کیا جائے۔ اُس کے بعد خشوع و خضوع سے دُعائیں کی جائیں جو روح کی گہرائیوں میں سے ابھریں اور خدا کی طرف ایسی توجہ کی جائے کہ دل کسی اور طرف مائل نہ ہو سکے، لیکن یہ ابتدائی منازل ہیں۔ انتہائی منزل مقصود کلمتہ خدا کے اندر جذب ہو جانا ہے۔ اس سے پہلے تمام وجدانات و احوال دا

سے قبل محض دلہیز کی طرح ہیں، ابتدا ہی سے عجیب انکشافات شروع ہو جاتے ہیں۔ بیداری ہی میں ملائکہ اور انبیاء کے ارواح نظر آنے لگتے ہیں۔ صوفیاء ان کی آوازیں سنتے اور ان سے برکات حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد روح صورتوں کے ادراک کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتی ہے اور ایسی حالت میں پہنچ جاتی ہے جو بیان میں نہیں آسکتی۔ اگر کوئی شخص بیان کرنے کی کوشش کرے تو لازماً اس کے الفاظ میں کفر و گناہ کا انداز پیدا ہو جاتے گا۔

جس شخص کو اس بے خودی کا تجربہ نہیں ہوا، اس نے نبوت کا فقط نام سنا ہے مگر اس کی حقیقت سے قطعاً نااہل ہے۔ صوفیاء کے بیان کو سچا سمجھ کر وہ اس کا قائل ہو سکتا ہے کہ ایسی حالت کا حقیقی وجود ہے۔ جیسے بعض لوگوں میں محسوسات سے گزر کر مجرہ معقولات کے فہم کی صلاحیت نہیں ہوتی، اسی طرح بعض معقولی آئسے ہوتے ہیں جو ان احوال کے منکر ہیں، جن کا ادراک ملکہ نبوت سے ہوتا ہے۔ ایک ماورزاوندے کو رنگوں کا کیا علم ہو سکتا ہے؟ رنگوں کی نسبت وہ فقط سُنی سُنائی باتیں دہراتا ہے، مگر ان کی حقیقت سے قطعاً نا آشنا ہے۔ نبوت کے مثال ایک حالت تک عام انسانوں کی رسائی ممکن کر کے خدا نے نبوت کے مقام کا سمجھنا ممکن بنا دیا ہے۔ میری مراد بنیاد کی حالت سے ہے۔ فرض کرو کہ کسی شخص کو بنیاد کا کوئی تجربہ نہ ہو اور کوئی اُس سے کہے کہ ایک حالت ایسی ہوتی ہے کہ انسان بظاہر مردہ معلوم ہوتا ہے۔ اُس میں نہ ہوش ہوتا ہے اور نہ حرکت، لیکن وہ دُور دراز سیریں کرتا اور خفیہ چیزوں کو دیکھتا ہے۔ تو وہ اس حالت کو ناممکن سمجھ کر اس کا منکر ہو گا اور

اس سے انکار کی دلیلیں دے گا، مگر خود ایک مرتبہ سوچنا اس کے تمام دلائل کو باطل کر دے گا۔ یہ سمجھ لیجیے کہ جس طرح محسوسات سے اوپر عقل کا ایک مقام ہے جس سے انسان کو ان معقولات کا ادراک ہوتا ہے جو محسوسات سے ماورای ہیں، اس طرح مقام نبوت میں عقل سے بلند تر ایک ملکہ ادراک ہے جس میں نور معرفت سے ایسے حقائق منکشف ہوتے ہیں جو عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ نبوت کی خاص صفات صوفیاء پر وجد و مستی کی حالت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ نبی کی صفات و ملکات عام انسانوں میں نہیں ہوتیں، اس لیے وہ ان کو سمجھ بھی نہیں سکتے۔ جس بات کے سمجھنے کے لیے کسی میں صلاحیت ہی نہ ہو وہ اسے سمجھ کیسے سکتا ہے؟ حالتِ مستی میں صوفی کو ماورائے عقل و جس حقائق کا ادراک ایسا ہی براہ راست الٰہی ہوتا ہے جیسا کہ کوئی شخص ہاتھ سے کسی چیز کو چھو کر اس کے وجود کو حقیقی سمجھتا ہے^(۴)۔

اس موضوع پر بے شمار ایسے بیانات اور درج کیے جاسکتے ہیں جو انسانوں کے روحانی احوال اور مذہبی تجربے پر مزید روشنی ڈالتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ اوپر کے دو تین بیانات اس امر کے لیے کافی ہیں کہ ہم اس تجربے کے بارے میں بنیادی اور موٹی موٹی باتوں کو سمجھ سکیں۔ سمجھنے کے اس عمل کے دوران میں اگر ہم اس واقعے کو بغرض موازنہ سامنے رکھیں جو اس مضمون کے آغاز میں بیان کیا گیا ہے تو مجھے یقین ہے کہ ہمارے لیے کچھ آسانی پیدا ہو جائے گی۔ اعلیٰ روحانی تجربے کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں صاحب تجربہ کا ذہن، ارادہ اور اس کے سب حواس برابر کام کرتے ہیں۔ یہ

(۴) سرگزشتِ غزالی: ترجمہ از مولانا محمد حنیف ندوی۔ صفحات ۱۵۲-۱۶۷

اگ بات ہے کہ ایک بلند تر ہستی کے قرب کا گہرا احساس ان کے پوسے وجود کو بہ شدت متاثر کرتا ہے۔ اس تجربے میں صاحبِ حال امرتسر کی اس خاتون کی طرح اپنے اپنے تجربے سے بیگانہ اور منقطع نہیں ہوتا بلکہ صاحبِ حال کا قلب و ذہن اور جو اس اس تجربے میں شرکت کرتے اور بالعموم اس سے ایک ایسا سرور، ایک ایسی ہستی و کیفیت حاصل کرتے ہیں جو ان کے احساس وجود کو کمزور یا زائل کرنے کی بجائے اُسے تیز تر اور عمیق تر کر دیتا ہے۔

دوسری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ اس کی کیفیت ولذت کو بیان کرنا صاحبِ حال کی قدرت سے باہر ہوتا ہے۔ اس میدان میں زبان احساسات کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ بلاشبہ بہت سے لوگوں نے ان احوال کو قلمبند کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کے بارے میں ایک مجموعی سا تاثر دوسروں تک پہنچانے میں کامیاب بھی ہوتے ہیں لیکن ان میں سے ہر کسی نے عجزِ بیان کا اعتراف کیا ہے اور کہا ہے کہ احوالِ روحانی کی اصل کیفیات کے سامنے ان کے بیان کو حقیر اور سحت ناقص خیال کرنا چاہیے۔

تیسری خصوصیت اس تجربے کی یہ ہے کہ صاحبِ حال کو نہ صرف اس کی سچائی پر غیر متزلزل یقین ہوتا ہے بلکہ ان تجربات کی بدولت اس کی زندگی ایک بڑے انقلاب سے گزرتی ہے۔ بالعموم وہ ترقی اور تقویٰ کی نئی منزلوں سے آشنا ہو کر اپنی زندگی کو ایک نئے سانچے میں ڈھالتا ہے۔

(۳)

علامہ اقبال نے اس مسئلے سے جو بحث کی ہے، اس کو سمجھنے کی خاطر دو حصوں میں

تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلے حصے میں انھوں نے اس سوال کی اہمیت اور اسلامی فکر کی تاریخ میں اُسے جس دلچسپی اور توجہ کا مستحق سمجھا گیا ہے، اس کا کچھ حال بیان کیا ہے اور دوسرے حصے میں انھوں نے مذہبی تجربے یا روحانی واردات کی پانچ خصوصیات گنوائی ہیں جو ان کے نزدیک بنیادی حقیقت رکھتی ہیں۔ اوپر کے صفحات میں جو گفتگو آپ کی نظر سے گزر چکی ہے، اُس کے پیش نظر (اور سلسلہ کلام کو جاری رکھنے کے لیے) سبب یہی معلوم ہوتا ہے کہ میں پہلے ان خصوصیات کو بیان کر دوں اور علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے فاضلانہ لیکچر میں جو دوسری اہم باتیں ارشاد فرمائی ہیں، ان کا ذکر بعد میں کروں۔ یہاں البتہ میں موضوع کے بارے میں ذرا سی وضاحت ضروری خیال کرتا ہوں۔ دین و مذہب کی کوئی بحث ہو، انسانی ذہن کی اس وقت تک تشفی نہیں ہو سکتی جب تک وہ وحی و الہام اور کشف و القام کے بنیادی تجربے یا بنیادی حقیقت کو واضح طور سے نہ سمجھ لے۔ یہ اس لیے کہ دینی افکار کی ساری عمارت وحی پر قائم ہے لہذا یہ دیکھنا قطعی درست ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان نامہ و پیام کی نفسیاتی اور علمی نوعیت کیا ہے۔ چنانچہ علامہ نے جب اسلامی افکار کے بعض اہم پہلوؤں کا جائزہ لینے یا بقول ان کے اسلام کے مذہبی افکار کی تشکیل نو کا کام ہاتھ میں لیا تو انھوں نے اول دو لیکچر اسی موضوع پر دیے۔ ان میں سے پہلے لیکچر کا عنوان ہے ”علم اور روحانی واردات“ جس میں انھوں نے اس سوال کا جائزہ لیا ہے کہ خاص خاص انسانوں کو عقل و حواس سے ماوراء یا بالاتر جو ذریعہ علم (الہام) عطا ہوتا ہے علمی اور سائنسی نقطہ نظر سے اس کی قدر و قیمت، اس کا رتبہ و مقام کیا ہے اور جب وہ اس مسئلے میں اپنے خیالات کا اظہار کر چکے تو انھوں نے مذہبی تجربے یا روحانی واردات کی پانچ

خصوصیات بیان کیں۔ ان میں سے بعض خصوصیات ایسی ہیں جو مجھے یقین ہے کہ اوپر کے بیانات اور اقتباسات کی مدد سے آپ اب تک بخوبی سمجھ چکے ہیں اور اوپر کے قدرے طویل اقتباسات سے میری غرض بھی یہی تھی کہ جن خیالات کو علامہ نے فلسفیانہ اور خاصے مشکل اسلوب میں بیان کیا ہے آپ مثالوں کی مدد سے ان کو سمجھنے کے قابل ہو جائیں۔ علامہ کی بیان کردہ خصوصیات مختصر حسب ذیل ہیں :-

۱۔ پہلی قابل ذکر بات اس تجربے کی سرعت ہے جو حقیقت اس کے ذریعے سے آپ پر منکشف ہونا ہوتی ہے، فی الفور صادر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ کیفیت شاعر، فلسفی اور صاحبِ تخیل سائنسدان کی کیفیت سے ملتی جلتی ہے۔ عقل و تخیل کے ذریعے سے بعض حقائق بعض لوگوں پر یکدم منکشف ہو جاتے ہیں (جیسے کسی موجد کے ذہن میں یکدم کوئی خیال بجلی کی طرح کوند جاتا ہے یا کسی شاعر کا تخیل ایک لمحے میں کسی نادر خیال سے آشنا ہو جاتا ہے۔ صوفی کے تجربے کی تیزی اور سرعت اس میں ہے کہ خدا تعالیٰ کے وجود اور قرب کا احساس اُسے آنا فانا گھیر لیتا ہے) خدا کی ذات کوئی ریاضی کا سوال یا باہم مربوط تصورات کا سلسلہ نہیں کہ پھلی کڑیوں کو جانے بغیر اگلی کڑیوں کا جاننا غیر ممکن ہو۔ خدا کی ذات ایک ایسی حقیقت ہے جو ایک نادر خیال یا عظیم سچائی کی طرح صاحبِ حال پر یک لخت منکشف ہوتی ہے۔

(۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ صوفیانہ تجربے کی وحدت ناقابل تجزیہ ہے۔ جب میں ایک میز دیکھتا ہوں تو میرے تجربے کے بے شمار پہلو میرے میز دیکھنے کے واحد تجربے میں ناقابل تقسیم طور سے سموتے جاتے ہیں۔ میں اپنے تجربے کے بے انتہا پہلوؤں میں سے چند کو منتخب کر کے اور ان کو زمان و مکان کی ایک خاص رعایت سے ترتیب دے کر میز کا مشاہدہ کرتا ہوں

لیکن اس عمل کا تجزیہ میرے لیے ممکن نہیں۔ صوفی کے لیے اس کی واردات بھی اصلاً ایسی ہی ناقابل تجزیہ ہوتی ہے تاہم یہ صورت ذہن کی متعدد دوسری صورتوں سے مختلف نہیں اور تجربے کا ناقابل بیان ہونا اس کے غیر یقینی ہونے پر دلالت نہیں کر سکتا۔ عام حالات میں مشاہدہ حسن اور بعض دوسری لطیف کیفیات قلب کا بیان بھی تو از حد محال ہے۔

(۳) تیسرا نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ کیفیت ایک دوسری بے مثل ہستی سے قُرب

وصال کی ایک ایسی گھڑی ہے جہاں اُس کی اپنی شخصیت عارضی طور پر محذوف ہو جاتی ہے لیکن یہ انہماک یا استغراق اس تجربے کی سچائی کو کم کرنے کی دلیل بہرگز نہیں بن سکتا، اس لیے کہ سائنس اور علم کے دوسرے شعبوں میں بھی ایسے انہماک اور کھوجانے کی مثالیں مہیا کی جاسکتی ہیں۔ یہ انہماک اور اپنے گم ہو جانے کا یہ احساس دراصل خدا تعالیٰ کے وجود کی ایک زندہ اور قوی دلیل ہے۔ کیا کوئی غیر حقیقی شے کسی حقیقی شے پر یوں غالب آسکتی ہے؟

(۴) چونکہ صوفیانہ تجربے کا جوہر براہ راست تجربے ہی سے سمجھ میں آسکتا ہے، لہذا

اس کا ابلاغ دوسروں تک اس کیفیت کا پہنچانا ممکن نہیں ہوتا۔ صوفیانہ تجربہ خیال کی نسبت احساس سے زیادہ ملتا جلتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی یا پیغمبر کے روحانی تجربے کو احکام یا اصول کے رنگ میں تو پیش کیا جاسکتا ہے لیکن خود تجربے کے تمام کیف و کم کو بیان کرنا غیر ممکن ہوتا ہے تاہم اس تجربے کا احساس یا جذبے سے زیادہ تعلق ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں علم بخشی کا کوئی عنصر نہیں ہوتا۔ احساس بنیادی طور سے علم ہی کی ایک لطیف صورت ہے اور صوفیانہ تجربے میں علم بخشی کا یہ پہلو بدرجہ غایت موجود ہوتا ہے جس طرح خیال بغیر لفظ کے جنم نہیں لیتا، اسی طرح اعلیٰ روحانی تجربے میں احساس اور فکر ناگزیر طور سے باہم منسلک

ہوتے ہیں اور صوفیانہ کیفیت ایک ناقابل بیان طریق سے خیال کی صورت میں ڈھسل جاتی ہے۔

(۵) ہستی باری تعالیٰ کے قُرب و وصال کے شعور میں صوفی سلسلہ روز و شب کو بے حقیقت سمجھنے لگتا ہے لیکن زمان و مکان سے اس کا تعلق منقطع نہیں ہوتا۔ اپنی کیفیتِ قلب کی تمام ندرت اور عظمت کے باوجود اس کا یہ تجربہ ایک عام انسانی اور زمینی تجربہ ہی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی اور پیغمبر دونوں اپنے قلب و روح کی اس کیفیت سے باہر آتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ پیغمبر کا اس روحانی واردات سے واپس آنا انسانوں کی دنیا کے لیے بے پایاں امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

اس ساری گفتگو کو سمیٹتے ہوئے علامہ اقبالؒ کہتے ہیں:-

”پس علم کے مقاصد کے لحاظ سے صوفیانہ تجربے کا میدان اتنا ہی حقیقی اور

سچا ہے جتنا کہ انسانی تجربے کا کوئی دوسرا میدان اور ہم اس کو محض اس لیے نظر انداز

نہیں کر سکتے کہ اس کے ڈانڈے کا ملاحواس سے ملے ہوتے نہیں ہوتے۔“

لیکچر کے ابتدائی حصے میں اقبالؒ نے جن باتوں کو بطور مقدمہ کے پیش کرنے کی کوشش کی ہے، ان میں پہلی یہ ہے کہ انسان اور اس کے خارجی ماحول (کائنات) میں نہ تو اس طرح کا کوئی کھلا تصادم ہے جس پر جدید مغرب کے بعض مفکرین زور دیتے ہیں اور نہ وہ بے تعلقی ہے جو افلاطون اور بعض دوسرے یونانی حکماء خیال کرتے تھے۔ قرآن حکیم کے نزدیک کائنات حق اور سچائی کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور انسان کو وہ مادی اور روحانی وسائل عطا کیے گئے ہیں جن سے کام لے کر وہ اپنے اور کائنات کے درمیان حقیقی آہنگ تلاش کر سکتا

ہے۔ قرآن حکیم نے فطرت کے مظاہر کا بار بار ذکر کر کے اور صبح شام، زمین و آسمان بدلتے
 ہوتے موسموں گرجتے ہوتے بادلوں چاند سورج اور ستاروں پہاڑوں اور دریاؤں اور سمندوں
 اور زمین کی تہ سے نکلنے والے خزانوں کی طرف ہماری توجہ دلا دلا کے ہمیں اس کی تسخیر پر
 آمادہ کیا ہے۔ تسخیر کے اس عمل کو علم اور نام جاننے کے طریق کار سے تعبیر کر کے جو اس اور
 عقل کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کی تصدیق کی، لیکن ساتھ ہی وحی کی صداقت
 اور خدا کی جانب سے براہ راست ہدایت کے حاصل ہونے کے ازلی نظام کا بھی پتہ دیا اور
 اس پر زور دیا۔ گویا قرآن حکیم ایک طرف تو مادی ذرائع علم کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کی اہمیت
 کا نقش ہمارے ذہنوں پر بٹھانا چاہتا ہے اور دوسری طرف وہ وحی کے ذریعے علم کو بھی ایک
 نادر ذریعے کے طور پر ہمارے سامنے لاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے بعض متکلمین اور صوفیاء سے
 اختلاف کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وجدان جو وحی والہام اور کشف و القاء کا ذریعہ
 ہے، دراصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ اور ارتقا یافتہ صورت ہے۔ عقل اور وجدان میں اگر دونوں
 سلامت روی کے ساتھ اپنی حدود میں رہیں تو کسی طرح کے تصادم کا اندیشہ نہیں
 تصادم تو ان ذہنوں کی پیداوار ہے جو انتہا پسند اور توازن کی نعمت سے محروم ہوتے ہیں
 وہ یا تو صرف مادی ذرائع علم پرستی میں رکھتے ہیں اور وجدان اور وحی کی تکذیب پر تلے رہتے
 ہیں یا صرف وحی والہام اور باطنی واردات ہی کو کل علم سمجھتے ہیں اور جو اس اور عقل اور
 آفاق کو جنھیں قرآن نے حق سے تعبیر کیا ہے اور جن کے استعمال کے لیے انسان کو جو ابده قرار
 دیا ہے غیر حقیقی خیال کرنے کی سنگین لغزش کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اسلام کے نزدیک عقل و وحی اور
 وحی والہام دونوں اپنی اپنی جگہ حقیقت ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وحی کے احکام کو عقل کے معیار

پر پرکھنے اور فرموداتِ الہی پر فکر و تدبیر کرنے کی اس قدر تہ تکرار دعوت کیوں دی جاتی؟
 اس بحث کے دوران میں اقبالؒ نے امام غزالیؒ اور جرمن فلسفی کانت کا بھی ذکر
 کیا ہے اور ان دونوں نے عقل محض کی نارسائی کا جو پول اپنے اپنے زمانے اور اپنے
 رنگ میں کھولا تھا، اس کی تعریف کی ہے، لیکن اس ضمن میں وہ فرانسسیسی مفکر برگساں کے
 ہم خیال نظر آتے ہیں کہ وجدان کو عقل سے بالکل الگ اور مختلف بلکہ سمجھنے کی بجائے اسے
 عقل کی ایک ارتقا یافتہ اور زیادہ لطیف صورت سمجھنا چاہیے۔ یہ اس لیے کہ عقل اور وجدان
 میں اصلاً کوئی تضاد نہیں بلکہ گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ ایک دوسرے کے مُد و معاد
 ہیں۔ قرآن حکیم کا بڑا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے
 پہلو دار تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کیا جائے! اور قرآن حکیم کا موقف یہ ہے کہ اس کام میں انسان
 کو عقل اور وحی دونوں ذرائع کی ضرورت ہے۔ اور یہ دونوں ذرائع مل کر اور ہم آہنگ ہو کر
 ہی اس غایت کی اعلیٰ ترین صورت میں تکمیل کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اس امر پر افسوس
 کا اظہار کیا ہے کہ قرآن حکیم کے اس موقف کو دوسری اور تیسری صدی ہجری کے بیشتر
 مسلمان منکرین صحیح تناظر میں نہ دیکھ سکے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر انھوں نے "خارج" سے
 اپنے تعلق کو استوار کرنے کی طرف خاطر خواہ توجہ نہ دی۔ یونانی فلسفہ جو خارجی دنیا پر
 نگاہ رکھنے کو روحانی ترقی کے لیے بے کار خیال کرتا تھا، قرآنی بصیرت کو مسلمانوں میں عام
 کرنے کی راہ میں رکاوٹ بن گیا اور مسلمانوں میں سائنس کی ترقی کا دور اُس وقت تک
 شروع نہ ہو سکا جب تک وہ یونانی اثر کو جھٹک دینے اور قرآن کریم کی بخشی ہوئی بصیرت
 سے دوبارہ فیضان حاصل کرنے کے قابل نہ ہوتے۔ قرآن کی روح آفاقی ہے، جس

میں نفس و آفاق دونوں کو ان کا مقام حاصل ہے۔ یونانی فلسفے کی رُوح غیر آفاقی، محض
 باطنی اور یک رُخی تھی اور یہی حال جدید مغرب کے فسکرو نظر کا ہے۔ قرآن کریم حیات
 و کائنات کی ایک جامع تعبیر پیش کرتا ہے، جس میں عقل بھی ہے اور وحی بھی، لیکن
 جدید مغرب حیات و کائنات کی اُدھوری، ناقص اور یک رُخی تعبیر پر قانع ہے۔ اگر
 رُوحانی واردات ایک انسانی واقعہ ہے، جس پر لاکھوں کروڑوں انسانوں نے شہادت
 دی ہے اور جس کے بارے میں آج بھی لاکھوں انسان بر بتاتے بصیرت شاہد ہیں، تو جدید
 فلسفے اور جدید نفسیات کی یہ کس قدر کوتاہی اور گمراہی ہے کہ وہ اس کی طرف مناسبت
 طور سے اقلتاً نہ برتتے اور اس کے حقائق کو اپنے نظام میں جگہ نہ دے کر خود اپنے نقصان و
 اُدھورے پن کا بزبان حال ڈھنڈورا پیٹتی رہے۔ علامہ اقبالؒ نے اُمید ظاہر کی ہے کہ
 جس طرح جدید طبیعیات اپنی ہٹ اور ضد سے باز آ کر اپنے بہت سے مفروضوں سے
 دستکش ہو چکی ہے اور آئن سٹائن جیسے سائنس دانوں کے زیر اثر اب اُس نے اپنی
 حدود سے نکل کر دعوے کرنے کی روش ترک کر دی ہے بلکہ طبیعیات سے ماوراء حقائق
 کا دینی زبان سے اعتراف کرنا شروع کر دیا ہے۔ اسی طرح جدید فلسفہ اور بالخصوص
 نفسیات جو ابھی ابتدائی مراحل میں ہے، جلد ہی اس راہ پر چل نکلے گی، جہاں سب قسم
 کے حقائق اور بالخصوص رُوحانی واردات اور باطنی تجربات کو اس کے ساز و سامانِ علم
 میں ممتاز جگہ حاصل ہوگی۔ نفسیات انسانی نفس کے ایسے اہم ترین حقائق سے
 صرف نظر کر کے اپنی ترقی کا خواب کیونکر دیکھ سکتی ہے؟

گزشتہ تیس چالیس برسوں میں مغرب کی علمی دُنیا میں دو اہم تبدیلیاں

قابل ذکر ہیں۔ ایک تو مُستشرقین کی نئی نسل نے اسلام اور اسلامی تعلیمات کے ساتھ وحی کے تصور کو بہتر طریق سے سمجھنے کی صلاحیت کا ثبوت دیا ہے۔ آج سے سو برس پہلے کسی مغربی (عیسائی) مُستشرق کے لیے وحی کے قرآنی تصور کے ساتھ ذہنی مناسبت پیدا کرنا غیر ممکن سی بات نظر آتی تھی، لیکن گزشتہ بیس پچیس برس کی مدت میں نیکلسن، گب، آبری اور بالخصوص فنشگری واٹ نے جو انداز نظر اختیار کیا ہے، اُس میں اور مسلمانوں کے عام نقطہ نظر میں بہت معمولی سا فرق باقی رہ گیا ہے۔ فنشگری واٹ جیسے فرنگی اب وحی کی صداقت کو تسلیم کرنے میں چنداں وقت محسوس نہیں کرتے۔ متذکرہ بالا سبھی مُستشرقین نے صوفیانہ واردات اور اسلامی تصوف میں بڑی دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اپنے آپ کو صوفیانہ طرز فکر کے بہت قریب لے آتے ہیں۔

جہاں تک فلسفہ اور نفسیات کا تعلق ہے، روحانی واردات اور اس نوع کے دوسرے نفسیاتی منظروں میں نہ صرف پہلے سے زیادہ دلچسپی لی جا رہی ہے بلکہ امریکہ، جرمنی اور انگلستان وغیرہ میں بعض تحقیقی اداروں نے اس شعبے میں باقاعدہ کام کیا ہے اور اس کے نتیجے میں صوفیانہ واردات کے لیے بہتر و اذہان مُطلعے کا رجحان روز بروز بڑھ رہا ہے۔ اگرچہ ہمیشہ کی طرح یہ راہ اب بھی الجھنوں اور مشکلات سے پر ہے اور اکثر انسانوں کے ذہن اس میدان میں افراط و تفریط کا شکار ہو جاتے ہیں تاہم یہ بات یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ نفسیات اور فلسفے کے ماہرین کی ایک خاصی تعداد روحانی واردات کو سچا اور معرفت کا یقینی ذریعہ ماننے کی طرف مائل ہے۔

الغرض علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے لیکچر میں جو سوالات اٹھائے اور جو جوابات مہیا کیے، علمی دنیا اب اُن کی طرف پہلے سے کہیں زیادہ متوجہ ہے۔

[Faint, illegible handwritten text in Urdu script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

روحانی واردات کی فلسفیانہ پرکھ

علامہ اقبالؒ نے پہلے خطبے میں روحانی واردات کی موٹی موٹی خصوصیات بیان کی ہیں۔ دوسرے خطبے میں وہ اس واردات کی عقلی اور فلسفیانہ پرکھ کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔ یہ کام کئی مرحلوں میں طے پاتا ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ یورپی علم کلام (جسے ایک حد تک اسلامی علم کلام بھی کہہ سکتے ہیں) کا ناف تدا نہ جائزہ لیتے ہیں، جو ان کے نزدیک وجود باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ تجربے کی تین واضح سطحوں مادہ، حیات اور شعور کا مطالعہ کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر ایک طرف مادے کے روایتی میکاکی تصور کے پاؤں تلے سے زمین نکل چکی ہے تو دوسری طرف موجودہ سائنس کا میکاکی طرزِ تعلیل، حیات اور شعور کو اپنی گرفت میں لانے اور اسے بیان کرنے سے قاصر ہے، لہذا ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم کوئی اور ذریعہ ڈھونڈیں جو یقین کے ساتھ ہمیں زندگی کی ماہیت کا پتہ دے سکے۔ اس غرض کے لیے وہ ہمیں اپنے

اندر جھانکنے اور اپنی ذات کے طریق کار (PROCESS) پر ایک غائرانہ نظر ڈالنے کی دعوت دیتے ہیں اور نہایت مدلل انداز میں یہیں اس نتیجے تک آتے ہیں کہ زندگی کی اصل کا سراغ ہمیں اپنے آپ ہی سے مل سکتا ہے اور اپنی ذات کے (یقینی) ذریعے اور راستے سے کائنات تک رسائی پانا، فلسفیانہ اہمیت بارے سے قطعی درست اور عقلی لحاظ سے انتہائی حق بجانب ہے۔ اس ضمن میں وہ زمان کی حقیقت، انسانی اختیار اور تقدیر کے مسئلے سے بحث کرتے ہیں اور اپنی خیال انگیز گفتگو کو سمیٹتے ہوئے اس امر پر زور دیتے ہیں کہ زندگی خواہ انسانی ہو یا حشراتی، بامقصد خلاقانہ سرگرمیوں کی وحدتوں کا نام ہے۔

(۱)

عیسائیت کا علم کلام ہستی باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین بڑی وسیلیں پیش کرتا ہے جو حسب ذیل ہیں :-

۱۔ تعلیلی دلیل، جو کائنات میں علت و معلول کے اصول پر ہستی باری تعالیٰ کا ثبوت قائم کرتی ہے۔

۲۔ غایتی دلیل، جو کائنات میں ہر کہیں غایت اور مقصود کی کار فرمائی دیکھ کر اس کی بنا پر وجود مطلق کو ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

۳۔ وجودیاتی دلیل، جس کا حاصل یہ ہے کہ ہستی مطلق کا ہمارے ذہنوں

(۱) خطبات - ص ۴۵

میں تصور ہی اس امر کی کفایت کرتا ہے کہ ایسی ہستی موجود ہے، کیونکہ
 اگر وہ ہستی موجود نہ ہوتی تو اس کا تصور ہمارے ذہنوں میں کیونکر پیدا
 ہو سکتا تھا؟

یہ تین دلائل اگرچہ انسانی فکر و حکمت کی تاریخ میں بڑی شہرت اور مقبولیت
 رکھتے ہیں اور صدیوں سے مختلف طبقوں اور طبائع نے ان سے تسلی اور طمانیت حاصل
 کی ہے مگر امر واقع یہ ہے کہ یہ تینوں دلیلیں خالص منطق کے سامنے ٹھیر نہیں سکتیں اور ان
 کی خامیاں عیاں ہو جاتی ہیں۔ اقبالؒ سے پہلے غزالیؒ، کانتھ اور متعدد دوسرے فلاسفہ
 ان دلائل کی کمزوریوں سے بحث کر چکے ہیں تاہم علامہ اقبالؒ نے دوسرے خطبے کے آغاز
 میں اس بحث کا خلاصہ بڑی عمدگی سے پیش کیا ہے تاکہ آگے بڑھنے سے پہلے اپنی راہ کے
 کانسٹوں کو ہٹاتے چلے جائیں۔

فرماتے ہیں، تعلیلی استدلال یہ ہے کہ دنیا میں ہر شے علت و معلول کے بندھن
 میں بندھی معلوم ہوتی ہے۔ جو واقعہ پیش آتا ہے اس کی کوئی وجہ ہوتی ہے۔ جو شے شمس
 دیکھتے ہیں اس کا کچھ باعث ہوتا ہے۔ پھر اس کی جو وجہ ہوتی ہے اس کی اپنی کوئی وجہ
 ہوتی ہے۔ اس طرح ہم پیچھے کو ہٹتے چلے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ
 کائنات اور اس میں جو کچھ موجود ہے اسے (آخر کار) کسی ہستی نے بنایا ہوگا۔ بس وہ ہستی
 ہستی پر مطلق اور خدائے واحد کی ہستی ہے۔ از خود کوئی شے وجود میں نہیں آتی۔ وجود ہے تو

(۲) مرزا غالب نے ایک جگہ اس طرز استدلال سے یوں کام لیا ہے۔

ہوتی تاخیر تو کچھ باعث تاخیر بھی تھا آپ آتے تھے مگر کوئی عنایاں گیر بھی تھا!

اس کی کوئی علت بھی ہوگی، لہذا کائنات اور مظاہر حیات اس امر کا ثبوت ہیں کہ ان کا کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ بظاہر یہ استدلال بہت خوب اور نہایت معقول دکھائی دیتا ہے مگر اس میں خرابی یہ ہے کہ اس دلیل کی جو بنیاد ہے آخر میں اس بنیاد ہی سے ہمیں صرف نظر کرنا پڑتی ہے۔ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شے بغیر وجہ کے نہیں اور ہر معلول کے پیچھے ایک علت ہے تو پھرستی مطلق کے پیچھے بھی تو کوئی علت ہوگی؟ اگر ہر شے کے لیے کوئی پیدا کرنے والا ماننا ضروری ہے تو کیا ہستی مطلق کا بھی کوئی پیدا کنندہ ہے؟ اس مسام پر یہ استدلال ہم سے ایک اور طرح کی اپیل کرتا ہے اور کہتا ہے ہم آخر کب تک پیچھے کو بٹھتے رہیں گے کہیں نہ کہیں تو رکنا ہوگا۔ پس جہاں بالآخر رکتے ہو، اسی کو تمام علتوں کی علت مان لو۔ ظاہر ہے کہ یہ پوزیشن منطقی لحاظ سے قابل قبول نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ جس بنیاد کو لے کر آپ اٹھتے ہیں اور جس پر آپ دلائل کی عمارت کھڑی کرتے ہیں، آخر میں آپ اسی سے منحرف ہو جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ علاوہ ازیں علت و معلول کا رشتہ خدا اور کائنات کو اضافی بنا دیتا ہے۔ علت معلول کی وجہ سے علت ہے اور معلول علت کے باعث معلول۔ اس طرح خدا کائنات کا محتاج ہو جاتا ہے اور ہستی مطلق نہیں رہتا۔ مزید یہ کہ اصل لامتناہی وہ نہیں جس سے ہستی محدود خارج ہو۔ حقیقی لامتناہی میں تمام موجودات شامل و داخل ہیں اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستی مطلق تک پہنچانے کی سعی کرتا ہے، اس کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہذا بقول اقبال ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ طرز استدلال اپنے مقصد میں قطعی ناکام رہتا ہے۔

کائنات میں غایت پسندی اور مقصد کوشی سے جو استدلال کیا جاتا ہے اُس میں خامی یہ ہے کہ اس کی بنا پر ہمارے ذہنوں میں صانع اور مصنوع کا تصور ابھرتا ہے۔ اس میں یہ معنی مضمحل ہیں کہ کائنات گویا ایک بے جان و جامد مواد ہے جس کے اندر اپنی تشکیل کی کوئی صلاحیت نہیں اور ایک زیرک صانع ایک جامد مواد میں زندگی اور تنظیم پیدا کرتا ہے۔ اس استدلال سے خدا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ کائنات کے کارخانے سے باہر بیٹھا ہوا ایک صانع اور ناطق رہ جاتا ہے۔ محض خارج میں مزاحمت پیش کرنے والے مواد کی تنظیم سے خدا خدا نہیں بن سکتا۔ فطرت کے مظاہر اور ان کے اندر خلاق قوت میں صانع اور مصنوع کا تعلق نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال انسان اور اہل کے مواد کی نظیر پر استوار کیا گیا ہے، حالانکہ انسانی کارگیری اور فطرت کی کارگزاری میں نوعیت اور طریق کار کا بے فرق پایا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ غایتی استدلال بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوتا۔

وجودیاتی استدلال کی طرف آتے تو صورت حال اور بھی مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے۔ تصور باری تعالیٰ کو وجود باری تعالیٰ کا ثبوت مان لینا نہایت بودا استدلال ہے جیسا کہ کائنات نے کہا ہے۔ تصور تو عجیب و غریب چیزوں کا بھی ممکن ہے۔ سونے کے پہاڑ کا تصور تو ہم کر سکتے ہیں، لیکن کیا اس سے سونے کے پہاڑ کا وجود بھی لازم آتا ہے؟ اپنی جیب میں تین سوا شرفیوں کے تصور سے جیب میں تین سوا شرفیاں تو نہیں بھر جائیں؟ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستی کا اہل کے تصور میں اس کے وجود کا تصور بھی شامل ہے، لیکن اس سے وجود لازم نہیں ٹھہرتا۔ تصور اور وجود میں ناقابل عبور علیج

حائل ہے (جو دولت کے خیال اور خود دولت میں حائل ہے)۔ یہ استدلال دوری استدلال ہے کہ جس چیز کو ثابت کرنے نکلنا ہے اس کی حقیقت کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے مقصد تصور سے وجود کی طرف عبور کرنا تھا، لیکن وجود کو پہلے ہی تصور میں لازمی طور پر حاصل سمجھ لیا گیا ہے۔

اس طرح ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ تینوں مشہور و معروف عقلی و منطقی دلیلیں وجود باری تعالیٰ کو تسلی بخش طور سے ثابت کرنے میں ناکام رہی ہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس ناکامی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس تمام طرز استدلال میں عقل و فکر کو موجودات پر خارج سے عائد کیا جاتا ہے حالانکہ فکر اپنے موضوع اور مواد کا خالق بھی ہو سکتا ہے۔ فکر اور اشیا و حوادث ایک دوسرے سے خارج نہیں۔ فکر مظاہر کے اندر اساس اور تخلیقی قوت ہے، لیکن موجودہ حالت میں انسانی نفس کا یہ تضا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی وحدت کو دوئی میں منقسم کر کے نفس اور اس کے موضوع کو ایک دوسرے سے خارج تصور کرے۔ اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے، لیکن انداز فکر ان کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ مذکورہ بالا دلائل میں قوت اس صورت میں آسکتی ہے، اگر ہم یقین کریں کہ موجودہ انسانی زاویہ نگاہ جو دوئی پیدا کرنے پر مہم ہے، محکوتی آخری اور حتمی حقیقت نہیں، بلکہ ارتقاء حیات میں ایک مرحلہ ہے) اور فکر اور وجود اساسی طور پر ایک ہیں۔ اقبال کہتے ہیں اس مقام پر قرآن حکیم ہماری رہنمائی کرتا ہے جس نے ہستی باری تعالیٰ کو وہ اول ہے، وہ آخر ہے، وہ ظاہر ہے، وہ باطن ہے، کہہ کر پکارا ہے اور ہمیں زندگی کی گتھی سلجھانے کی راہ بتائی ہے۔ اس گفتگو پر گویا زیر نظر خطبے کا پہلا حصہ ختم ہوتا ہے۔

دوسرے حصے کو جیسا کہ میں اوپر اشارہ کر آیا ہوں ہم باسانی دو تین حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم اس بحث کا ذکر کریں گے جو علامہ نے مادے اور اُس کی ماہیت کے بارے میں کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مادہ کیا ہے؟ عالمِ مادی کا مطالعہ طبیعیات کے دائرے میں آتا ہے اور طبیعیات کے ماہرین نے اکثر یہ دعویٰ کیا ہے کہ جو کچھ حواس کے ذریعے ممکن نہیں وہ گویا مطالعہ طبیعیات کے احاطے سے خارج ہے، خواہ وہ جمالیاتی تجربہ ہو یا دینی تجربہ، اس لیے کہ طبیعیات مادی دنیا تک محدود ہے اور مادی دنیا وہ ہے جس کا ادراک ہمیں دیکھنے، سونگھنے، چکھنے، ناپنے، تولنے اور اُلٹنے پلٹنے سے ہوتا ہے۔ اب اگر کسی ماہرِ طبیعیات سے پوچھا جائے کہ تم کن چیزوں کا ادراک کرتے ہو؟ تو وہ عام طور سے اپنے اُس پاس کی چیزوں کا نام لے گا، مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، گریباں، میزیں۔ اور اگر مزید پوچھا جائے کہ ان چیزوں سے تم کس کا ادراک کرتے ہو؟ تو وہ کہے گا، ان کی خاصیتوں کا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ معاملہ حواس تک نہیں بلکہ حواس کے ذریعے جو ادراک ہوگا، اُس کی توجیہ و تعبیر بھی کی جاتے گی۔ جب توجیہ و تعبیر کی جاتے گی تو لامحالہ ہمیں اشیا اور ان کی خاصیتوں میں فرق کرنا اور ماننا پڑے گا۔ اس سے مادے کے متعلق ایک نظر تہ علم جنم لے گا، جس میں ہمیں حواس کی بخشتی ہوتی معلومات کی ماہیت، ان کا ادراک کرنے والے ذہن سے تعلق اور اُس کے بنیادی اسباب سے بحث کرنا ہوگی، تو پھر طبیعیات کس برتے پر یہ دعویٰ کرتی ہے

کہ وہ فقط عالم مادی سے ہی سر و کار رکھتی ہے۔ طبیعیات کا یہ دعویٰ تو پہلے ہی قدم پر باطل قرار پاتا ہے۔

ذرا وضاحت کے لیے بیان کر دوں کہ مادے کا جو کلاسیکی نظریہ مروج رہا ہے اور جسے لاک نے نہایت عمدگی کے ساتھ پیش کیا ہے، اُس کی رُو سے طبیعی اشیا کی خاصیتوں کو دو زمروں میں تقسیم کیا گیا تھا؛ بنیادی اور ثانوی۔ لاک کے مطابق جسمیت، پھیلاؤ، گنجائش اور صورت، شکل وغیرہ مادے کی بنیادی، مگر رنگ، آواز اور ذائقہ وغیرہ ثانوی خاصیتیں ہیں۔ یہ اس لیے کہ رنگ اور آواز وغیرہ کا انحصار ادراک کرنے والے کے ذوق و ذہن پر ہوتا ہے۔ اس نظریے کی رُو سے شکل، حجم، ٹھوس پن اور سختی مادی اشیا کی معروضی خوبیاں ہیں، جن کا انحصار ادراک کرنے والے ذہن پر نہیں ہوتا لیکن آگے چل کر فلسفی برکلی نے مادے کے اس نظریے کے پرچے اڑا دیے۔ اُس نے واضح کیا کہ بنیادی اور ثانوی خاصیتوں کا یہ فرق من مانا اور بے جواز ہے۔ اگر ثانوی خاصیت یعنی رنگ، ذائقہ اور آواز وغیرہ موضوعی (SUBJECTIVE) ہیں، تو بنیادی خاصیتیں بھی موضوعی ہیں، یعنی وہ بھی مشاہد پر ہی منحصر ہیں۔ انھیں ثانوی خاصیتوں سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ اقبالؒ برکلی کا ذکر کرنے کے بعد پروفیسر واٹس ہٹیڈ کا موقف بیان کرتے ہیں جس کے نزدیک مادیت کا روایتی نظریہ اپنی ساری آب و تاب کھو چکا ہے۔ بقول پروفیسر واٹس ہٹیڈ کے اس نظریے نے فطرت کے نصف حصے کو خواب اور باقی کے نصف کو وہم و گمان بنا کر رکھ دیا ہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ سائنسی مادہ پرستی (SCIENTIFIC MATERIALISM) پر کاری ضرب ممتاز سائنسدان آئن سٹائن

کے ہاتھوں لگی۔ بقول رسل ”نظریۃ اضافیت نے مکان کو زمانی مکان میں بدل کر روایتی تصورِ مادہ کو وہ نقصان پہنچایا ہے جو فلسفیوں کے مجموعی دلائل بھی نہ پہنچا سکے تھے عام سوجھ بوجھ میں مادہ وہ شے ہے جو زمان میں قائم رہتا اور مکان میں حرکت کرتا ہے لیکن جدید اضافی طبیعیات نے اس نظریے کو جھٹلایا ہے۔ مادے کا وہ ٹکڑا (ایٹم یا ذرہ) اب بدلتی ہوئی کیفیات والی کوئی قائم و برقرار شے نہیں بلکہ باہم مربوط واقعات کا نظام ہے۔ یوں مادے کا پرانا ٹھوس پن غائب ہوا اور اس کے ساتھ ہی یہ اصرار بھی کہ مادہ پرست کے نزدیک ”تیز خرام خیالات کے مقابلے میں (بنابنایا) مادہ زیادہ حقیقی تھا“ (۳)

مادے کے جدید تصور سے بات فطرت کی ماہیت تک پہنچی۔ جن ارباب سائنس نے جدید عہد میں سائنس کی مادہ پرستی کی کمر توڑ دی اور اس کے بڑھے ہوئے اعتماد اور ہیٹ دھرمی کا پول کھولا، ان میں آئن سٹائن اور پروفیسر وائٹ ہیڈ پیش پیش تھے۔ وائٹ ہیڈ نے یہ موقف اختیار کیا کہ فطرت کسی غیر متحرک حقل میں موجود کوئی جامد واقعہ نہیں بلکہ واقعات کا تانا بانا ہے جس میں ایک مسلسل خلا فانیہ ہوتا ہے اور جب ذہن اسے سمجھنے کی خاطر ساکن حصوں میں بانٹتا ہے، تو ان کے باہمی رشتوں سے زمان و مکان کے تصورات پھوٹتے ہیں۔ آئن سٹائن نے ثابت کیا کہ مکان حقیقی ہے، مگر مشاہد کی نسبت سے اضافی۔ اُس نے مکانِ مطلق کے تصور کو مسترد کر دیا، جسے نیوٹن نے پیش کیا تھا۔ آئن سٹائن نے کہا، جس چیز کا مشاہد

(۳) خطبات : ۳۲

کیا جاتا ہے اس کا پھیلاؤ، شکل اور وزن مشاہد کی پوزیشن اور اختیار کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ حرکت اور سکون بھی مشاہد کے تعلق سے اضافی ہیں۔ الغرض اس قسٹ سے مادے کے قائم بالذات ہونے کا تصور اور مکان مطلق کا تصور پاش پاش ہو جاتے ہیں۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ واٹس ہیڈ اور آئن سٹائن کے علمی اکتشافات سے ہمیں دو نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ مادے کا وہ تصور جس نے کلاسیکی طبیعیات کے لیے مادہ پرستی MATERIALISM کی بنیاد مہیا کی تھی، تباہ ہو گیا ہے۔ دوم، اب مکان مادے پر منحصر قرار پایا ہے۔ عالم مادہ کے بارے میں قدیم تصور یہ تھا کہ عالم ایک تکمیل شدہ شے ہے جو خلا یعنی مکان میں واقع ہے۔ یہ تصور عالم کو طے شدہ اور ناقابلِ نمو بتاتا ہے، لیکن آئن سٹائن کی طبیعیات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ تصور باطل ہے۔ اگر اس میں سے تمام اشیاء نکال لی جائیں تو کیا مکان تب بھی ویسا ہی رہے گا، جیسا کہ اشیاء کی موجودگی میں ہے؟ نہیں، وہ ایک نقطے کی حد تک سکڑ کر رہ جائے گا۔ لہذا مکان ایک معروضی (یعنی خارجی) حقیقت نہیں ہے۔ مکان کے یوں غیر حقیقی ثابت ہونے سے اس میں واقع جامد جو اہر کی حقیقت بھی باطل ہو گئی۔ اس طرح کلاسیکی طبیعیات کی جامد مادیت ناپید ہو جاتی ہے۔ مادہ کوئی مستقل چیز نہیں، جو مکان میں پڑی ہوئی ہو۔ وہ صرف ہبسم مرئوبہ و قوعات کا ایک نظام ہے یا پھر واٹس ہیڈ کے الفاظ میں ایک عضوئیہ نامیہ (ORGANIC PART) ہے۔^(۴)

(۴) خطبات : ۳۷؛ اقبالؒ کی مابعد الطبیعیات از عشرت حسن انور ترجمہ شمس الدین صدیقی: ۵۸۵

(۳)

عالمِ مادّی سے بحث کا رُخ حیات و شعور کی طرف مڑتا ہے۔ مادّے کی ماہیت پر جو گفتگو اوپر گزری ہے، اس سے عیاں ہے کہ غرور اور تحکم کا جو رویہ ماہرینِ طبیعیات نے اپنا رکھا تھا، وہ بے جواز تھا، لیکن ستم بالائے ستم کہ سائنسدانوں کی یہ روش صرف مادّی اشیاء تک محدود نہ رہی تھی۔ شدہ شدہ انھوں نے یہ انداز اختیار کر لیا تھا کہ زندگی کے وہ مظاہر جو بظاہر مادّی نہیں بھی تھے، ان کو بھی وہ اپنے میکاکی پیمانوں پر فٹ کرتے تھے۔ حتیٰ کہ وہ حیات اور شعور کو بھی مادّے کی ایک ترقی یافتہ صورت سمجھنے پر اصرار کرتے اور اس سے آگے سوچنے کے لیے تیار نہ تھے۔ نیوٹن نے مادّے کے شعبے میں اور ڈارون نے تاریخِ فطرت کے میدان میں جو کارنامے انجام دیئے وہ بالآخر میکاکی انداز کو عام کرنے کا سبب بنے۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ تمام مسائل بس طبیعیات کے مسائل ہیں لہذا توانائی اور جوہر کی مدد سے جو قائم بالذات خصائص کے حامل ہیں، زندگی، فکر، ارادہ اور احساس غرض ہر چیز کو بیان کیا جاسکتا ہے اور اس کی توجیہ ممکن ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ حیاتیات کی فکرو میں یہ نزاع اب تک زور شور سے جاری ہے کہ کیا زندگی کو میکاکی طریق سے بیان کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں علامہ نے عہدِ جدید کے ایک نہایت ممتاز ماہرِ حیات کی رائے درج کر کے گفتگو کو اس کی روشنی میں آگے بڑھایا ہے۔ پروفیسر ہالڈین کے درج شدہ اقتباس کا ٹیپ لبا ب یہ ہے :-

۵۹

.....” پس اس سے عیاں ہے کہ اگرچہ ایک زندہ جسم میں کئی مظاہر

ایسے ہیں کہ اگر ان کو غور سے نہ دیکھا جاتے تو ان کی تعبیر طبیعی اور کیمیائی میکانکی

انداز میں تسلی بخش معلوم ہوتی ہے تاہم جسم میں کئی اور مظاہر ایسے بھی ہیں (مثلاً

خود برقراری اور تولید) جن کی تعبیر اس انداز پر ہرگز ممکن نہیں ہے۔ علمائے

حیات اکثر بے معنی اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں، لیکن میکانکی تولید سے

بڑھ کر بے معنی اصطلاح اور کوئی نہیں۔ اس لیے کہ والدین کے جسم میں جو بھی

میکانیت ہو، تولید کے عمل میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ یہ عمل تو ہر

جسم (یا ہر جرثومے) کو خود اپنے طور پر انجام دینا پڑتا ہے۔ اس بنا پر

تناسل اور تولید کی کوئی میکانیت ہے اور نہ ہو سکتی ہے۔“

نتیجہ اخذ کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں، پس ثابت ہوا کہ زندگی ایک

بے مثل منظر ہے اور میکانیت کے پہلے اُس کی حقیقت کی تشریح و توضیح کرنے سے

قاصر ہیں۔ زندگی ایک کلیت ہے جو ایک پہلو سے وحدت اور دوسرے سے کثرت

دکھائی دیتی ہے۔ یہاں وحدت کثرت سے ہم آغوش ہے اور ان میں کوئی تضاد نہیں

بقول دریش (مشہور ماہر حیاتیات) نشوونما کے عمل میں یا ماحول میں مطابقت پیدا

کرنے کی کوشش میں جو نیا طریق کار ظہور میں آتا ہے یا تنظیم عادات میں تبدیلی

رونا ہوتی ہے، یہ سب کچھ بے جان عناصر کی تنظیم سے ممکن نہیں۔ ان اعمال کی توجیہ

یا تو آئندہ کے مقاصد سے ہو سکتی ہے یا تنظیم میلانات سے جن کی اصلیت

روحانی حقیقت میں تلاش کرنا ہوگی۔ پھر یہ بھی ماننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میلان حیات

ہستی کے اندر ایک اساسی چیز ہے اور طبیعی و کیمیائی اعمال دوران ارتقا میں
 پیدا شدہ عادات ہیں جنہیں زندگی نے اپنی مدد کے لیے پیدا کیا ہے۔ میکاکی نظریہ وجود
 نے عقل کو بھی میکاکی ارتقا کی پیداوار قرار دیا ہے، لیکن اس کا اعتقاد خود اس
 کے بنیادی اصول تحقیق سے متصادم ہے۔ ایک طرف عقل کو ارتقا تے حیات کی
 پیداوار اور ایک ہنگامی ضرورت کا نتیجہ سمجھنا اور دوسری طرف اس کے متعلق
 حقیقت گئی کے عرفان کا دعویٰ۔ یہ کس قدر متضاد موقف ہے۔^(۵)

بحث اب قدرتنا زمان کی طرف مڑتی ہے۔ یہاں اقبالؒ پہلے قرآن حکیم سے
 رجوع کرتے ہیں اور اس کے بعد وہ برگساں کے تصور زمان پر ایک غائر نظر ڈالتے
 ہیں۔ قرآن حکیم سے مندرجہ ذیل آیات مبارکہ درج کی گئی ہیں :-

”یقیناً دن اور رات کے انقلابات یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور

خدا نے زمین و آسمان میں جو کچھ پیدا کیا ہے، متقیوں کے لیے نشانیاں

(۱۰ : ۶)

ہیں۔“

”اللہ ہی کے حکم سے دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے

تاکہ لوگ خدا کی ہستی پر تفکر کریں اور شکر گزار ہوں۔“

(۲۶۵ : ۶۳)

”کیا تم نہیں جانتے کہ خدا دن اور رات کو یکے بعد دیگرے لاتا

ہے اور شمس و قمر اس کے مقرر کردہ فتانون کے مطابق اپنی مقررہ

(۵) فخر اقبالؒ از خلیفہ عبدالحکیم : ۷۰۲

۶۱

منزلوں کی طرف دوڑ رہے ہیں۔“ (۳۱ : ۸)

”یہ خدا ہی کی مرضی سے ہے کہ دن اور رات یکے بعد دیگرے

آتے ہیں۔“ (۳۹ : ۷)

”دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا اُس کی طرف سے

ہے۔“ (۲۳ : ۸۲)

آیات درج کرنے کے بعد اقبالؒ سلسلہ کلام کو برگساں کے تصورِ زمان سے شروع کرتے ہیں۔ بلاشبہ مظاہرِ کائنات میں واقعاتِ زمانے کے اندر ظہور پذیر ہوتے ہیں اور کائنات قائم بالزمان (وقت میں قائم) ہے، لیکن کائنات چونکہ ہمارے نفس سے خارج ہے، اس لیے اس کی حقیقت کے متعلق شک پیدا ہو سکتا ہے۔ ہمارے پاس قائم بالزمان ہونے کا کوئی براہِ راست اور یقینی تجربہ ہونا چاہیے، جس سے وقت کے متعلق کوئی بلا واسطہ یقین پیدا ہو۔ اب دیکھیے کہ میرا ادراکِ اشیا تو سطحی اور خارجی ہے، لیکن میرا اپنے نفس کا باطنی احساس قریبی اور عمیق ہے۔ شعور کا تعلق حقیقتِ ہستی سے براہِ راست محسوس ہوتا ہے اور ہمیں سے کنبہ وجود پر روشنی پڑتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ میں اپنے شعور پر نظر ڈالتا ہوں تو یہ جانتا ہوں کہ وہ ایک حالت کو عبور کر رہا ہے۔ کبھی گرمی کا احساس ہوتا ہے، کبھی سردی کا۔ کبھی خوش ہوں، کبھی ناخوش۔ کبھی باکار ہوتا ہوں، کبھی بے کار۔ کبھی گرد و پیش پر نظر ڈالتا ہوں اور کبھی کچھ اور سوچنے لگتا ہوں۔ محسوسات، تاثرات، ارادے اور تصورات۔ میری زندگی انھی تغیرات میں بٹی ہوئی ہے اور انھی کے رنگ میں رنگی جاتی ہے۔ ایک مسلسل تغیر کا احساس ہے۔ پس میری باطنی

زندگی میں کسی حالت کو قرار نہیں۔ حالتوں کا ایک مسلسل بہاؤ ہے جس میں کہیں ٹھہراؤ نہیں، مگر مسلسل تبدیلی کا تصور وقت کے بغیر ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ (ہمارے باطنی تجربے کے قیاس پر) شعوری وجود کے معنی حیات فی الزمان (وقت کے اندر جینا) ہیں۔ شعور کے تجربے کو اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ نفس اپنی باطنی زندگی میں مرکز سے باہر کی طرف حرکت کرتا ہے اور اُس کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک نفس مستعد (نفس فعال) اور دوسرا نفس حق شناس (قدر شناس)۔ نفس مستعد کا تعلق دنیا سے ہے اور نفسیات اُس کی کارگزاریوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ یہ ہماری روزمرہ زندگی کے عملی معاملات سے تعلق رکھتا ہے اور نفسی حالتوں کا تعین کرتا ہے اور ان پر اپنی چھاپ لگاتا ہے۔ اس پہلو سے نفس خود سے باہر رہتا ہے اور مختلف اور رنگ رنگ حالتوں میں اپنا مظاہرہ کرتا ہے۔ گویا نفس مستعد جس مکان میں رہتا ہے وہ تمام تر مکان سے رشتہ بنا ہے۔ یہاں ہم وقت کا تصور ایک سیدھی لکیر کی طرح کر سکتے ہیں جس کے مختلف نقطوں پر مختلف واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں، لیکن برگساں کے نزدیک اس نوع کا وقت حقیقی وقت نہیں ہوتا۔ مکان آلودہ وقت میں زندگی جبری ہوتی ہے۔ ذرا گہرے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ نفس حق شناس کیا ہوتا ہے۔ روزمرہ کی خارجی زندگی میں کھوجانے کے باعث ہمارے لیے نفس حق شناس کی کوئی جھلک دیکھ لینا نہایت دشوار ہو جاتا ہے۔ بیرونی دنیا کی خواہشات کی تلاش میں ہم گویا اپنے نفس حق شناس کے ارد گرد و شر کا ایک جال بن لیتے ہیں، جس سے وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ بس یہ سچی عبادت اور گہرے تفکر

کے وہ خوش قسمت لمحات ہوتے ہیں کہ جب نفس متعدد معطل سا ہو جاتا ہے اور ہم نفس کی گہرائیوں میں ڈوب کر تجربے کے باطنی مرکز تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔

یہاں شعور کی حالتیں ایک دوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ یہاں تبدیلی بھی ہے اور حرکت بھی، مگر یہ تبدیلی اور حرکت ناقابل تقسیم ہوتی ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں پیوست اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر فانی ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے کہ نفس حق شناس کا زمان ایک واحد آن ہے اور یہ وہ خالص زمان ہے، جو مکان آلود نہیں۔ قرآن حکیم اپنی قدرتی سادگی کے ساتھ دو زمانوں کا ذکر کرتا ہے

”اُس خدا پر ایمان لاؤ، جو زندہ ہے اور جس کے لیے

موت نہیں اور اُس حقائق کی حمد کرو، جس نے چھ دن میں زمین

و آسمان اور اُن کے درمیان سب اشیا کو پیدا کیا۔ پھر وہ

اپنے عرش پر متمکن ہو گیا۔ وہ خدا رحیم ہے۔“ (۹۶ : ۶۰)

”ہم نے ہر شے کو ایک متعین انداز سے پیدا کیا ہے۔

ہمارا حکم تو ایک طرفۃ العین تھا۔“ (۲۵ : ۵۰)

جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے اور تورات میں بھی مذکور ہوا ہے کہ خدا کا ایک دن

ہمارے ہزار سال کے برابر ہے۔ ایک دوسرے زاویہ نگاہ سے ہزار ہا سال کا

عمل تخلیق ایک ناقابل تقسیم عمل ہے، جو سرعت میں آنکھ جھپکنے کے برابر ہے، تاہم

خالص زمان کے باطنی تجربے کو زبان بیان کرنے سے قاصر ہے۔ البتہ ایک

مثال سے یہ کیفیت کسی حد تک واضح ہو سکتی ہے۔ طبیعی سائنس کے مطابق ہمیں جو

سُرخ رنگ دکھائی دیتا ہے، وہ روشنی کی لہروں کے اس ارتعاش کا نتیجہ ہے جس کی
 سرعت کی رفتار چار کھرب فی سیکنڈ ہے اور جس کا مشاہدہ بحساب دو لاکھ ارتعاشات
 فی سیکنڈ اگر حارج سے کیا جائے، جو ادراک نور کی آخری حد ہے تو ان کی گنتی
 میں چھ ہزار برس صرف ہوں گے۔ لیکن ادراک کے اس آئی فعل میں جس کا تعلق
 نفس انسانی سے ہے، ہم روشنی کی لہروں کے اس ارتعاش کو آنا فانا دیکھ لیتے ہیں۔
 اس سے کچھ اندازہ ہو سکتا ہے کہ خارجی زمان کی طویل مدت کو ذہن کس طرح زمان
 خالص کے اندر لے آتا ہے۔ نفس حق شناس کم و بیش نفس مستعد کے لیے اصلاح کنندہ
 ہے، کیونکہ وہ زمان و مکان کی چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں یعنی ہر این و آن کو جو نفس مستعد کے
 لیے ناگزیر ہیں، شخصیت کے ایک مربوط کل میں سمو دیتا ہے۔ اس طرح ہمارے
 شعوری تجربے کے عمیق تجزیے کی رُو سے زمان خالص کوئی الگ الگ اور رحبت پذیر
 لمحات کا تار نہیں، بلکہ ایک ایسا جاندار کل (ORGANIC WHOLE) ہے، جس میں ماضی
 کہیں پیچھے نہیں رہ گیا ہوتا، بلکہ ساتھ ساتھ حرکت کر کے حال میں موثر کردار
 انجام دیتا ہے اور مستقبل کوئی آگے پڑی ہوئی چیز نہیں، جس کو ابھی ہمیں عبور کرنا ہے،
 بلکہ وہ ایک کھلے امکان (POSSIBILITY) کے طور پر موجود ہے۔

زمان مکانی اور زمان خالص کی بحث یہاں پہنچ کر قدرتی طور پر "تقدیر" کے
 مسئلے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے اور یہ علامہ کا خاص موضوع ہے۔ ان کے نزدیک
 قرآن حکیم جس کو "تقدیر" یا قسمت کہتا ہے، وہ یہی وقت بحیثیت ایک "جاندار کل" کے ہوتے
 وہ وقت ہے، جو علت و معلول کے دام سے رہا شدہ اور آزاد و بالا ہے۔ دوسرے لفظوں

میں قسمت وہ وقت ہے جو نفس ہے سوچ یا شمار نہیں۔ اگر کوئی ہم سے یہ پوچھے
 کہ شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیوں ہم عصر تھے؟ تو اس کا ایک ہی جواب ممکن ہے کہ
 حقیقت کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ اس کے لامحدود ممکنات میں سے دو ایسے امکان
 جنہیں ہم شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کے طور پر جانتے ہیں، ایک ساتھ ظہور میں
 آئے۔ تقدیر کے معنوں میں وقت ہی ہر شے کی اصل ہے۔ جیسا کہ قرآن نے کہا ہے
 ”خُذَانِیْ تَمَامِ اَشْیَاکُمْ بِنَایَا اُوْر ہر کسی کی تقدیر اُسے تفویض کر دی۔“ لیکن کسی چیز
 کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کار فرما
 ہو، بلکہ یہ ہر شے کی اندرونی پہنچ ہے یعنی اس کے اپنے امکانات جن کا حصول ممکن ہے
 اور جو اس کے وجود کی گہرائیوں میں مضمحل ہیں اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے قوت سے فعل
 میں آجاتے ہیں لہذا جب زمانِ خالص کو ایک وحدت نامیہ (جاندار کل) ٹھہرایا جاتے
 تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ تمام وقوعات مکمل صورت میں حقیقت کی کوکھ میں پڑے
 ہوتے ہیں اور وہاں سے ایک ایک کر کے ٹپک رہے ہیں۔ اگر زمانہ سچ مچ ایک
 حقیقت ہے اور محض مربوط لمحوں کی تکرار نہیں تو پھر حقیقت مطلقہ کی حیات کا ہر لمحہ خلاق
 لمحہ ہے جس سے نادر اور ناقابلِ پیش بینی واقعات جنم لیتے ہیں۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے
 ”کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَکَانَ“۔ زمانِ خالص میں جینا، مکانی زمان کی زنجیروں سے محنت لسی
 حاصل کرنا اور لمحہ بہ لمحہ تازہ کاری اور ندرت آفرینی کو جاری رکھ کر اپنی کامل آزادی کا
 ثبوت مہیا کرنا ہے۔ درحقیقت تمام خلا فائدہ سرگرمیاں آزاد سرگرمیاں ہوتی ہیں۔
 تخلیق تکرار کی ضد ہے جو میکانیکی عمل کی خاصیت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی

عمل (خلاقانہ سرگرمیوں) کو میکانکی انداز میں بیان کیا ہی نہیں جاسکتا۔ سائنس تجربے کی یکسانیاں تلاش کرتی ہے، مگر زندگی بے سختگی کے شدید احساس کے ساتھ بے تعین اور آزادی کا مرکز بن کر رہتی ہے اور اس طرح وہ جبر و لزوم کے دائرے میں آتی ہی نہیں۔ لہذا سائنس زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ زندگی کو اپنے احاطہ اور اک میں لانے سے قاصر ہے۔ ماہر حیاتیات زندگی کی میکانکی تشریح میں ہاتھ پاؤں مارتا ہے، اس لیے کہ وہ حیات کی کمتر صورتوں میں کردار کو میکانکی عمل کے قریب تر پاتا ہے اور اس میں بھنپ کر رہ جاتا ہے۔ اگر وہ زندگی کی اُس اعلیٰ صورت کو دیکھے، جو خود اُس کے اندر جاری و ساری ہے کہ کس طرح اُس کا ذہن آزادانہ طور سے (چیزوں کا) اور اک کرتا، رد کرتا، سوچتا، ماضی و حال کا جزا تازہ لیتا اور مستقبل کا پرجوش طریق سے تصور کرتا ہے، تو یقین کرنا چاہیے کہ وہ اپنے میکانکی تصورات کی نارسائی کا قائل ہو جائے گا۔

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب تک کی طویل اور پیچیدہ بحث کا ملخص یہاں پیش کر دیا جائے تاکہ قارئین سلسلہ گفتگو کی کڑیاں ملانے اور استدلال کو ایک مربوط انداز میں دیکھنے کے قابل ہو سکیں۔ تاریخ فکر و مذاہب میں خدا کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیے تین بڑی شہرہ آفاق دلیلوں سے کام لیا جاتا رہا ہے۔ اقبال نے تینوں دلائل پر جرح و تعدیل کر کے ان کا غیر تسلی بخش ہونا ثابت کیا ہے اس سے یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ حقیقتِ مطلقہ (زندگی کی اصل) کو پانے اور سمجھنے کے جو منطقی اسلوب رائج و مقبول تھے، اب وہ متاثر و کارگر نہیں رہے۔

منطق کے بعد اقبالؒ سائنس کی طرف آتے ہیں اور عہدِ جدید کے بہترین سائنسی
 اکتشافات کی روشنی میں ثابت کرتے ہیں کہ سائنس بھی زندگی کی اصل کو اپنے روایتی
 آلاتِ علم و تحقیق کی گرفت میں لانے سے قاصر ہے۔ لہذا وہ بھی اس پوزیشن میں سرگرم
 نہیں کہ زندگی کی ماہیت کا راز ہمارے سامنے کھول سکے اور جب منطق، طبیعیات، حیاتیات
 اور نفسیات کے جملہ علوم ایک ایک کر کے اس میدان میں ناکام ہو جاتے ہیں تو عقل و
 دانش مایوس ہونے کے بجائے آخری سوال اٹھاتی ہے؛ تو کیا پھر کوئی ذریعہ بھی حقیقت
 مطلقہ اور حیات کی اصل کو پانے کا ہمارے پاس تسلی بخش حد تک موجود نہیں؟ یہاں
 اقبالؒ اس ذریعے کی نشاندہی کرتے ہیں اور اس کی کچھ خصوصیات بیان کر کے ایک
 نئے استدلال کی بنیاد اٹھاتے ہیں اور یوں خودی سے خدا تک اور انسانی باطن سے کائنات
 تک پہنچنے کی ایک یقینی راہ ہموار کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کا موقف یہ ہے کہ زندگی کی
 ماہیت منطق یا سائنس کی بدولت نہیں خود اپنی زندگی کے اندرون پر ایک عمیق نگاہ
 ڈالنے سے سمجھ میں آتی ہے۔

آپ ذہن میں تازہ کر لیں کہ اس خطبے کا عنوان و مقصود یہ ہے کہ دینی واردات
 کو فلسفیانہ معیار پر پرکھا جائے تو کیا وہ اس (عقلی) معیار پر پوری اترتی ہے؟ سوال یہ
 ہے کہ جب فلسفیانہ تنقید کے سامنے نہ منطق ٹھہری اور نہ سائنس کے جملہ علوم تو پھر
 ایک ایسے ذریعے کو مان لینے میں کیا عذر ہو سکتا ہے جس کا علم ہمیں براہِ راست حاصل
 ہوتا ہے اور جس پر یقین کرنا کائنات میں کسی بھی دوسری شے پر یقین کرنے سے زیادہ معقول

اور آسان تر ہے۔ میں کسی بھی شے سے انکار کر سکتا ہوں، مگر اس سے انکار نہیں کر
 سکتا کہ میں ہوں۔ میں گرمی محسوس کرتا ہوں، میں سردی محسوس کرتا ہوں۔ مجھے
 غصہ آتا ہے، مجھے خوشی ہوتی ہے۔ میں سوچتا ہوں، غور کرتا ہوں، محبت کرتا ہوں،
 نفرت کرتا ہوں۔ اگر میں نہیں ہوں تو یہ سب کچھ کیونکر ہے؟ مجھے نفرت و محبت کا
 جدا جدا احساس کیسے ہوتا ہے؟ لہذا میں کسی طور اپنے آپ سے اپنے وجود سے انکار
 نہیں کر سکتا، کیونکہ مجھے اپنے ہونے کا قطعی اور یقینی (کما حقہ) تجربہ حاصل
 ہے۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ ہم اس یقینی تجربے کو علم کی بنیاد کیوں تسلیم نہ کریں؟
 اس طرح تجربے کی تمام صداقتوں کی ایک جامع فلسفیانہ تنقید سے یہ نتیجہ نکلتا ہے
 کہ حقیقت ایک معقولیت پر مبنی ذی ہدایت تخلیقی زندگی ہے۔ زندگی کو ایک ایفو (انا)
 کے طور پر تعبیر کرنا خدا کو انسان کی صورت پر ڈھالنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہ تو
 فقط تجربے کی اس سیدھی سادی صداقت کو تسلیم کرنا ہے کہ زندگی کوئی بے صورت
 ہیولی (سیال) نہیں، بلکہ ایک منظم پسند اصول وحدت اور مربوط فعلیت ہوتی
 ہے جو کسی تعمیری مقصد کی خاطر خود کو مجتمع رکھتی اور بدلتی ہوتی کیفیتوں میں برقرار
 رہتی ہے۔ فکر کا عمل، جو اپنی نوعیت میں علامتی ہوتا ہے، زندگی کی اصل پر پردہ ڈال
 دیتا ہے اور پھر اس کو فقط ایک لہر کے طور پر تصور کر سکتا ہے۔ جو تمام اشیا میں
 جاری و ساری ہو، لہذا زندگی کے عقلی تصور کا نتیجہ لازماً ہمہ اوستی ہوگا، لیکن ہمارے
 پاس تو زندگی کے قدر شناس پہلو کا براہ راست علم موجود ہے۔ وجدان ہمیں بتاتا ہے
 کہ زندگی ایک مرکز نواز انا ہے۔ یہ علم ہمیں ایک نئے رخ کی طرف موڑنے کے لحاظ سے

خواہ ناممکن ہی ہو، تاہم یہ حقیقت کی کسوٹی کا ایک براہ راست انکشاف ہے۔ اس طرح تجربے کی صداقتیں اس نتیجے کو حق بجانب ثابت کرتی ہیں کہ حقیقت کی ماہیت روحانی ہے اور اسے لازماً ایک انا کے طور پر سمجھنا چاہیے، لیکن مذہب کی آرزو فلسفے سے کہیں آگے ہے۔ فلسفہ اشیا کا ایک ذہنی یا عقلی تصور ہے۔ اس لحاظ سے اسے تجربے کی رنگارنگی کو ایک نظم کی صورت میں ڈھالنے سے زیادہ کوئی دلچسپی نہیں۔ وہ حقیقت کو دور سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت کا قرب چاہتا ہے۔ فلسفہ نظریہ ہے، مذہب تجربہ اور قربت۔ اس قربت کے لیے ضروری ہے کہ فکر خود سے اُپر اُٹھے تاکہ حصول مدعا کے لیے ذہن کو وہ رویہ نصیب ہو جسے مذہب کی زبان میں دعا و صلوة کہتے ہیں اور جو سنجیدہ اسلام کے لبوں پر آخری الفاظ سن کر آئی تھی۔

تصویر باری تعالیٰ اور حقیقت نماز

پہلے دو خطبوں میں روحانی واردات کی ماہریت اور اس کی عقلی جانچ پرکھ کے بعد اقبالؒ جس موضوع کو اپنی گفتگو کے لیے انتخاب کرتے ہیں وہ فکر و فلسفہ اور دین و مذہب کی دنیاؤں کا غالباً سب سے مہتمم باطنی مسئلہ ہے حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں انسان کس قسم کا تصور قائم کرے؟ کیا خدا کی ذات پاک اپنی ایک بے مثل "انفرادیت" رکھتی ہے؟ یا وہ ایک ذاتِ بسیطہ و لاصورت ہے جو پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے؟ یہ صرف مسلمانوں کے تصوف پر ہی موقوف نہیں بلکہ دنیا کے اکثر مذاہب کا صوفیانہ میلان و وحدۃ الوجود کی طرف رہا ہے جس کی رو سے ذاتِ باری تعالیٰ کو ایک بے مثل و مطلق "انا" تسلیم کرنے کے بجائے ایک ایسی قوت مانا جاتا ہے جو کائنات کے ذرے ذرے میں موجود اور جاری و ساری ہے اور جسے ایک "ایگو" کے طور پر تصور میں لانا محال ہے۔ اقبالؒ وحدۃ الوجودی تصور کو قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگ نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک قرآن حکیم میں ذاتِ باری کا جو تصور دیا ہے اس کا واضح جھکاؤ "انفرادیت" کی طرف ہے۔ لہذا اقبالؒ اللہ تعالیٰ کی

بے مثل و مطلق 'انفرادیت' اور 'انا' کے قائل ہیں۔ تمیرے خطبے میں اس موقف کی وضاحت کی گئی ہے۔

فرد کی تعریف کیا ہے؟ کمالِ فردیت کو کن لفظوں میں بیان کیا جاسکتا ہے؟ ابتدائی خطاب ہی میں اقبالؒ سورۃ الاخلاص اور برگساں کی پیش کردہ تعریفِ فردیت کا حوالہ دیتے ہیں۔ برگساں اپنی شہرہ آفاق تصنیف 'تخلیقی ارتقاء' میں لکھتا ہے:-

"انفرادیت کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ عالم

حیات میں جہاں ہر کہیں استحکامِ فردیت کا رجحان پایا جاتا ہے، وہاں اسے توالد

و تناسل کے مخالف رجحان کا بھی ہمیشہ سامنا رہا ہے۔ فرد کا کمال یہ ہے کہ

اس کا کوئی حصہ اس سے الگ ہو کر علیحدہ طور سے جی نہ سکے، لیکن ایسی

صورت میں افزائشِ نسل ناممکن ہو جائے گی۔ اس لیے کہ تناسل اس کے

سوا اور کیا ہے کہ ایک پرانے جسم کا کوئی حصہ اس سے الگ ہو کر ایک

نئے جسم کی صورت اختیار کر لیتا ہے، لہذا انفرادیت خود اپنا دشمن اپنے

گھر میں پالتی ہے۔" (۱)

اس تعریف کی جو سے فردِ مطلق وہ ہوگا، جو (بہ شکلِ توالد) اپنا دشمن اپنے گھر

میں نہ پالے یعنی وہ لوالد کے عیب سے پاک ہے۔ اقبالؒ کو برگساں کے اس خیال

سے پورا پورا اتفاق ہے اس لیے کہ خود قرآن حکیم بھی تو اللہ تعالیٰ کی اس صفت پر بہت زور

دیتا ہے۔ سورۃ اخلاص کا ترجمہ یوں ہے:-

(۱) خطبات - ص ۶۲، ۶۳

”و کہہ دو، اللہ ایک ہے“

اللہ بے نیاز ہے۔

وہ کسی کو جنتا نہیں، نہ اُسے کسی نے جنتا ہے (اس کی کوئی اولاد نہیں،

نہ وہ کسی کی اولاد ہے) اور نہ اُس کا کوئی ہمسر ہے۔“

آج تک ہمارے منہ میں بالعموم اس سورۃ کی تفسیری آیت کو مسیحیت کے اس

عقیدے کی تردید خیال کرتے تھے کہ حضرت عیسیٰؑ خدا کے بیٹے ہیں۔ اقبالؒ نے کہا ہے کہ

ان آیات مبارکہ کو عیسائی تصورات کے پس منظر میں دیکھنے کے بجائے ”فردیت“ کے جدید

فلسفیانہ اور نفسیاتی تصورات کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔ یہ سورۃ مبارکہ اللہ تعالیٰ

کی بے مثل ”فردیت“ کا اعلان ہے۔ وہ ذات ایک ہے۔ تمام حاجات سے بے نیاز

ہے۔ اس کا کوئی ہمسر نہیں اور اس کا کمال انفرادیت تولید کے نقص سے پاک ہے۔

یہاں ایک سوال اٹھایا جاسکتا ہے، جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے، مذاہب

عالم کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ تصورِ باری تعالیٰ کو ”انفرادیت“ سے موصوف کرنے

کے بجائے اسے اکثر و بیشتر ایسی کائناتی طاقت سے تعبیر کیا گیا ہے جو مہم اور غیر متعین ہو

مثلاً بعض صحائف میں اسے ”نور“ کہا گیا ہے۔ خود قرآن حکیم نے بھی اللہ تعالیٰ کو نور اسموات

والارض کہا ہے اور نور کا استعارہ کئی مقامات پر بیان ہوا ہے۔ علامہ جن دنوں آج

لیکچرز ترتیب دے رہے تھے، اُس زمانے میں ایک فرنگی مفکر فارنل نے اپنے گفرڈ

خطبات میں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ذاتِ باری کو نور سے تعبیر کرنا صحت کے قریب تر

ہے۔ اس ضمن میں فارنل نے قرآن حکیم سے بھی استدلال کیا تھا۔ علامہ کو فارنل سے اتفاق

نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ قرآن حکیم کی جس آیت کے آدھے حصے سے فارغ نے
 نے استنباط کیا ہے، اگر پوری آیت کو سامنے رکھا جائے تو نتیجہ اس کے برعکس
 نکلے گا۔ آیت یہ ہے :- (ترجمہ)

”اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اُس کے نور کی مثال
 ایسی ہے جیسا کہ ایک طاق میں ایک چراغ۔ چراغ ایک شیشے
 میں۔ وہ شیشہ ایسا شفاف، گویا کہ وہ چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔“

(۲۴: ۳۵)

اقبال لکھتے ہیں: اس آیت مبارکہ کے ابتدائی حصے سے تو بلاشبہ یہی تاثر ملتا
 ہے کہ یہاں بھی ذاتِ خداوندی کو انفرادیت سے دُور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن
 جب ہم اس استعارے کا آخر تک مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے
 کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس لیے کہ جوں جوں یہ استعارہ آگے
 بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہوتی جاتی ہے کہ ذاتِ الہی کو کسی لاصورت آفاقی قوت
 پر قیاس کیا جائے، کیونکہ اول تو اس استعارے نے نور کو شعلے میں مرکوز کیا ہے
 پھر اس کی انفرادیت کو مزید اس طرح بڑھایا ہے کہ یہ شعلہ شیشے میں ہے اور شیشہ
 ستارے کی مانند جس سے ظاہر ہے کہ لاصورت تصور کی نفی ہوتی ہے۔ میری ذاتی
 رائے یہ ہے کہ ان آسمانی کتابوں قرآن، انجیل اور تورات میں جہاں ذاتِ باری تعالیٰ
 کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے، اس کی تشریح اب ہم کو مختلف طریق سے کرنا ہوگی طبعیات
 جدیدہ کی رُو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور اس لیے ناظر کا تعلق خواہ کسی

نظام حرکت سے ہو، اُس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ تغیر کی اس دُنیا میں نُور ہی وہ شے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہذا اگر نور کا اطلاق ذاتِ الہی پر کیا جائے تو ہمیں جدید علم کی روشنی میں سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذاتِ الہی کی مطلقیت کی طرف ہے، نہ کہ اُس کی ہر کہیں موجودگی کی طرف، کہ جس سے ہمارا ذہن باسانی وحدۃ الوجود کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔^(۲)

لیکن یہاں ایک سوال اور پیدا ہوگا اور وہ یہ کہ انفرادیت کے معنی کیا مثنویت کے نہیں؟ اگر خدا ایک "انا" ہے اور اس لیے ایک "فرد" تو پھر ہم اسے مطلق و لائقناہی کس طرح تصور کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الہی کی لائقناہیت کا قیاس مکانی لائقناہیت پر نہیں کیا جاسکتا۔ روحانی مراتب کی تعیین میں وسعت اور پہنائی کچھ معنی نہیں رکھتے۔ یوں بھی ہم دیکھ آتے ہیں کہ لامتناہیت خواہ مکانی ہو خواہ زمانی، اُس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ علم حاضر کی رُو سے عالم فطرت کوئی ساکن شے نہیں اور نہ کسی لائقناہی خلا میں واقع، بلکہ باہدگر مربوط حوادث کی ایک ترکیب کہ جن کی باہمی نسبتوں سے مکان و زمان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں مکان و زمان وہ تعبیریں ہیں جو انسانی ذہن ذاتِ مطلق کی تخلیقی فعالیت کے لیے روا رکھتا ہے۔ مکان و زمان ذات کے وہ ممکنات ہیں، جن کا تھوڑا سا ہم ہم کو اپنے ریاضیاتی مکان و زمان کی صورت میں حاصل ہوتا رہتا ہے۔ اُس کی ذات سے ہٹ کر اور اُس

کی تخلیقی فعالیت کے بغیر نہ مکان ہے اور نہ زمان، جو اُس کی ذات اور دوسری مخلوقات کے درمیان حائل ہو سکے۔ لہذا ذاتِ مطلق نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے اور نہ ان معنوں میں متناہی جن معنوں میں انسانی جسم پابند مکان ہو کر دوسروں سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے۔ ذاتِ مطلق کی لامتناہیت اُس کی تخلیقی فعالیت کے لامحدود باطنی ممکنات پر مشتمل ہے اور ہماری کائنات اس کا ایک جزوی کرشمہ ہے۔ الغرض خدا کی لامتناہیت اُس کی قدرتِ کاملہ میں ہے جس سے ایک سلسلہ لامتناہیہ ٹھوٹتا ہے لیکن وہ خود یہ سلسلہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ کی صفتِ کمالِ فردیت کے بعد علامہ کے نزدیک قرآن کے دیے ہوئے تصورِ خدا میں خالص فکری لحاظ سے زیادہ اہم صفات یہ ہیں: خالقیت، علم، قدرتِ کاملہ اور ابدیت۔ علامہ نے ان پر الگ الگ گفتگو کی ہے۔

(۲)

اللہ تعالیٰ کی صفتِ خالقیت پر گفتگو کرتے ہوئے علامہ نے دو نکتوں کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ اول اس نسبت یا تعلق کی جو خالق کو اپنی مخلوق سے ہے اور دوم اس نہج کی، جس پر اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفتِ تخلیقی کام کرتی ہے (۱) اکثر ذہنوں میں یہ خیال جاگزیں ہے کہ خدا نے کائنات کو ماضی میں کسی وقت تخلیق کیا تھا، جو اب بنی بناتی شے کے طور پر اس کی ذات سے الگ اپنی راہ پر گامزن ہے اور خالق کی موجودہ حیثیت بس ایک تماشائی کی ہے۔ اس خیال سے صدیوں

تک بے کار بحثوں نے جنم لیا اور لاکھوں انسان ان مُوشگافیوں کے صحراؤں میں بھٹکتے رہے۔ حالانکہ اس ضمن میں مُنہ بیاوی سوال یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے الگ اس کی کوئی ”غیر“ ہے کہ جن کے درمیان مکان حاصل ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی ذات سے الگ کائنات کی کچھ حقیقت نہیں۔ یہاں کوئی مخلوق ایسی نہیں جو ایک واقعے کے طور پر یوں وجود میں آئی، جس کا کوئی ”قبل“ اور کوئی ”مابعد“ ہو۔ کائنات کو ہم قائم بالذات تسلیم نہیں کر سکتے کہ وہ خدا کے مدِّ مقابل کھڑی ہے اور اُس کی توجہ رحمت اور ربوبیت کے بغیر موجود ہو؛ کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ آتے ہیں، زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذاتِ خداوندی کی آزاد تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر میں ہیں، جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے قائم رہ سکیں۔ وہ محض عمتل کے تعینات ہیں، جن کے ذریعے ہمیں ذاتِ الہی کا ادراک ہوتا ہے۔

یہاں اقبال نے حضرت بایزید بسطامیؒ کا ایک واقعہ نقل کر کے اپنے نقطہ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ حضرت بسطامیؒ کے حلقے میں ایک روز تخلیق کا مسئلہ زیرِ بحث تھا کہ ان کے ایک مُرد نے کہا، ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا، اُس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرت شیخ نے جرتہ فرمایا: ”اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔“ لہذا عالمِ مادیات کی حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو یا بعد میں تخلیق ہو کر قائم بالذات ہو گئی ہو اور جس پر گویا وہ اب دُور سے عمل کر رہا ہے، بلکہ تخلیق ایک مسلسل عمل ہے، جس کو

فکر نے الگ الگ اشیا کی کثرت میں (بغرض فہم) تقسیم کر رکھا ہے۔

(۲) دوسرا سوال یہ ہے کہ ذاتِ الہی کی تخلیقی فعالیت کس طریق پر رُوبہ عمل آتی ہے؟ علامہ کی رائے میں اس سوال پر شاعرہ کا فکر حقیقت کے قریب ترین ہے۔ مسلمانوں کے اس مقبول مگر راسخ بعقیدہ گروہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خلاقانہ مشیت جواہر کے ذریعے کام کرتی ہے۔ اسے ہم جوہری باہمی نظریہ تخلیق کا نام دے سکتے ہیں۔ اس نظریے کی رُو سے جس کے بانوں میں ابوہاشم (۳۳۹ء) اور ابو بکر باقلانی (۱۰۱۲ء) شامل ہیں، دُنیا جواہر (ATOMS) پر مشتمل ہے۔ جواہر اشیا کے وہ نہایت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہیں جن کو مزید کسی حصے میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا اور نگلی آنکھ سے دکھائی نہیں دیتے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی خلاقانہ توانائی کی کوئی حد نہیں، لہذا جواہر کا کچھ شمار نہیں ہو سکتا۔ ہر لمحے تازہ جواہر وجود میں آ رہے ہیں، لہذا کائنات لمحہ بہ لمحہ بڑھ رہی ہے (۴) ارشادِ ربّانی ہے کہ ”اللہ اپنی تخلیق میں جس طرح چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔“ جوہر (ایٹم) کی اصل اس کے وجود سے آزاد ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود کی صفت جوہر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہوتی ہے۔ اس صفت کے حصول سے پہلے جوہر (ایٹم) گویا اللہ تعالیٰ کی خلاقانہ مشیت میں سویا پڑا ہوتا ہے اور اس کے معرضِ وجود میں آجانے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت حرکت میں آگئی ہے۔ جوہر اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی پھیلاؤ نہیں رکھتا، لہذا اس کی حیثیت غیر مکانی ہے، مگر جب متعدد جواہر اکٹھے ہو جاتے

(۳) وان من شیء الا عندنا خزائنه وما نزلہ الا بقدر معلوم۔ (۲۱: ۱۵)

(۴) یہ کائنات ابھی نام ہے شاید کہ آ رہی ہے و ماد صدائے کون فیکون (ضرب کلیم)

ہیں تو اس اجتماع سے مکان کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ اس بنا پر ابن عزم کا یہ قول مشہور ہے کہ قرآن عمل تخلیق اور مخلوق شے میں کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا ہے۔

باقلائی اور بعض دوسرے مسلمان مفکرین کے اس نظریہ تخلیق پر گفتگو کے دوران اقبال نے ”حرکت“ اور ”حادثہ“ پر بھی مختصر بحث کی ہے، جو جدید طبیعیات کی تحقیقات میں بھی خاص اہمیت کے مسائل ہیں۔ اس بحث سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ یہ ہے کہ جوہری نظریہ جس نے بیسویں صدی میں پہنچ کر نہ صرف تناسل بلکہ پوری انسانی زندگی کو بے حد متاثر کیا ہے، ایک زمانے میں مسلمان مفکرین کی توجہ کا مرکز رہا ہے اور دراصل تخلیق کے مسئلے کو حل کرنے میں جس سمت میں انھوں نے کام کا آغاز کیا، جدید تناسل اسی سمت میں آگے بڑھی ہے۔ مسلمان تناسل دانوں اور مفکرین کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے یونان کے کلاسیکی نقطہ نظر کا طلسم توڑا، جو کائنات میں حرکت کے بجائے سکون اور جمود کا قائل تھا، اور اپنی نابغا نہ سرگرمیوں سے تغیر اور ارتقا کے تصورات کے لیے راہ ہموار کی۔

ان تصورات سے ایک اور تصور یہ پھوٹتا ہے کہ پوری کائنات میں جو اہر کا ایک ہی نظام جاری و ساری ہے۔ اگرچہ ان کے درجے اور مرتبے مختلف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ خود روح بھی مادے کی ایک نہایت لطیف صورت ہوگی۔ یہ اس لیے کہ ذرہ جب ذات الہی کی توجہ سے بہرہ اندوز ہو کر الیکٹرون کی صورت اختیار کرتا ہے تو اس کی نوعیت بھی تو اصلاً روحانی ہوتی ہے۔ ذرے سے بنی آدم تک ارتقا کے ہزاروں مرحلے حاصل ہیں تاہم زندگی کے اس سلسلے کی ہر کڑی، ہر رکن نعمت ”انا“ سے سرفراز ہے اور جو شے جس قدر اپنی ذات یا انانیت کا گہرا احساس رکھتی ہے، اسی قدر

وہ زندگی کے لطف م میں بلند تر مرتبے کی حقدار ہے۔ چونکہ انسان کا شعور ذاتِ جملہ مظاہر حیا میں سب سے تیز اور شدید ہے لہذا انسان کائنات میں ایک افضل ترین مقام کا حامل ہے جس کی گواہی خود قرآن حکیم نے اُسے "خَلِيفَةُ اللّٰهِ فِي الْاَرْضِ" کہہ کر دی ہے۔ تمام مخلوق میں یہ انسان ہی ہے جو اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ لینے کے قابل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں یہ استعداد و ولعیت کی گتی ہے کہ وہ ایک بہتر دنیا کا تصور کر سکے اور جو کچھ ہے اس کو "جیسا کچھ ہونا چاہیے" میں بدلنے کی خاطر اپنے ماحول کے وسائل سے کام لے اور اس عمل خیر کے خریعے اپنی ذات کو بے مثل انفرادیت عطا کرے۔

اس ضمن میں اقبال نے وقت کے سوال کو بھی چھیڑا ہے جس پر ہمارے مفکرین اور صوفیاء نے ہمیشہ خاص توجہ دی ہے۔ قرآن حکیم نے رات اور دن اور موسموں کے تغیر و تبدل کو خدا کی ایک نشانی کہا ہے اور ایک حدیث پاک میں زمانے (العصر) کو اسمائے حسنہ میں شمار کیا ہے۔ ابن عربیؒ کا خیال تھا کہ لفظ "دہر" صوفیانہ اسرار کا حامل ہے۔ بہت سے مفکرین وقت کو معروضی انداز میں دیکھنے کے قائل تھے۔ اشاعرہ بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ علامہ کا خیال ہے کہ وقت کو اس انداز پر دیکھنے سے متعدد مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے لیے اس کی ماہیت کو جاننا محال ہو جاتا ہے جس کا تعلق ذاتِ باری کے وقت سے ہے۔ انھوں نے ایک طرف جلال الدین دوانی، شاعر عراقی اور فخر الدین رازی کے تصورات اور دوسری طرف جدید طبیعیات کے نتائج کو پیش نظر رکھ کر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وقت کی ماہیت کو جاننے کے لیے ایک محتاط نفسیاتی تجزیے کی ضرورت ہے جو ہمارے شعوری تجربے پر مبنی ہو۔ کیونکہ زمانے کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے تو ہماری وارداتِ شعور

میں۔ انھوں نے نفسِ بصیر اور نفسِ فعال میں خطِ امتیاز کھینچتے ہوئے بتایا کہ نفسِ بصیر (سوچنے اور اوراک کرنے والا نفس) استدامِ محض میں رہتا ہے، جہاں تغیر سے تو اثر وقوع پذیر ہوتا ہے، لیکن جب یہی نفس قدرِ آشنائی سے کارفرمائی کی طرف اور وجدان سے فکر کی طرف بڑھتا ہے، تو زمانِ جوہری پیدا ہو جاتا ہے۔ اب اگر ہم اس حقیقت پر قیاس کریں تو ہمیں اس زمان کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے، جس کو اللہ تعالیٰ سے نسبت ہے اور جس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا اور جو دیومت اور ابدیت سے بھی بالاتر ہے۔ خدا کی آنکھ تمام مرتبات کو اور اس کی قوتِ سماعت تمام مسموعات کو ایک غیر منقسم عملِ اوراک کی صورت میں دکھتی اور سننتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے زمانِ خداوندی کو اُمّ الکتاب کہا ہے، جس میں تمام علم تاریخِ علت و معلول کے دام سے رہا ہو کر ایک فوق الابدیت آئن واحد میں جمع ہو جاتا ہے۔

(۳)

خالقیت کے بعد اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم اور قدرتِ کاملہ زیرِ بحث آتی ہے، اور پہلا سوال یہاں بھی وہی ہے جو خالقیت پر گفتگو میں اٹھا تھا۔ انسان کی ذات اور اُس کے علم میں ایک فاصلہ حائل ہے۔ کائنات میں ہزاروں اشیاء جاننے کی ہمارے علم سے باہر اپنی اپنی جگہ پر پڑی ہیں اور ہمیں ان کی خبر اسی حد تک اور فقط اس وقت ہوتی ہے، جب وہ ہماری آگاہی اور علم میں آتی ہیں۔ بہ صورتِ دیگر وہ ہماری ذات سے الگ ہماری ”غیر“ کے طور پر ہوتی ہیں، لیکن کسی شے کے لیے اللہ تعالیٰ کا یوں

۸۱

”غیر“ ہونا ممکن نہیں۔ ذاتِ لاقتناہی کا علم نفسِ لاقتناہی کا سا نہیں ہے۔ اُس کی ذات میں خیال اور عمل اور کسی شے کے جاننے اور تخلیق کرنے کا فعل سب ایک اور یکجا ہیں۔ بدقسمتی سے انسانوں کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں جو اُس علم کے لیے بولا جائے جو اشیاء معلوم کا خالق بھی ہو اور اللہ کے علم کو کائنات سے یہی نسبت ہے۔ تاہم اللہ تعالیٰ کے علیم و بصیر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ کائنات یا مستقبل پر مہر لگ چکی ہے اور اب اس میں کسی اضافے یا تبدیلی کی گنجائش نہیں، خدا کا علم انسانوں کی پہلے سے طے شدہ تقدیر پر دلالت نہیں کرتا۔ اس بحث میں صدیاں بیت گئیں کہ اگر خدا علیم و بصیر اور قادرِ مطلق ہے تو پھر انسان ضرور مجبورِ محض ہے، کیونکہ خدا کا علم بسیط اور انسان کی آزادی باہم مربوط نہیں ہو سکتے۔ علامہ اقبالؒ کے نزدیک یہ مسئلہ ہمیشہ بڑی اہمیت کا حامل تھا اور انھوں نے اپنی شاعری اور اپنی نثر میں جہاں موقع ملا، اس بحث کی تاریکیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُن کی رائے میں ذاتِ اقدس نے خود اپنی رضا سے انسان کو عقل و فہم کی ایسی قوت بخش کر اُسے اس قابل بنایا ہے کہ وہ نیکی اور بدی، روشنی اور اندھیرے میں تمیز کر کے ان میں سے جس کو چاہے اختیار کرے۔ انسان کا یہ اختیار اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا بلکہ خالق کی اس مشیت کا منظر ہے کہ وہ اپنی ایک مخلوق کو مقامِ خلیفہ پر دیکھنا چاہتا ہے۔

یہاں سے گفتگو ایک اور سوال کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اگر خدا کی ذات اُس کا علم اور اس کی قدرت خیر ہے تو پھر دنیا میں اس قدر دکھ درد اور شر و فساد کیوں ہے؟ اقبالؒ اس سوال کو بڑا سنجیدہ اور نہایت مشکل سوال تسلیم کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اگر کائنات

میں فقط خیر پر نظر رکھتی جاتے تو انسان انگریز شاعر براؤننگ بن جاتا ہے جس کا قول ہے کہ خدا آسمان پر ہے اور کائنات میں ہر شے ٹھیک ٹھاک ہے اور اگر زندگی کی درد سامانیوں اور اندوہنا کیوں پر نگاہ اٹک جاتے تو آدمی جرمن فلسفی شوپن ہار ہو کر رہ جاتا ہے جو عصر جدید میں قنوطیت کا پیام بر تھا۔ اقبالؒ کی راستے میں قرآن حکیم کا موقف نہ قنوطیت (PESIMISM) کا ہے اور نہ رجائیت (OPTIMISM) کا بلکہ فلاح کا، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور اس بات کی قوی اُمید ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر ضرور غالب آجاتے گا۔

(۳) اللہ تعالیٰ کی صفت علم کی مزید وضاحت کے لیے اس مقام پر علامہ نے قصہ آدمؑ کی معنویت پر نہایت دلچسپ اور خیال انگیز بحث کی ہے جس کو اختصار کے ساتھ ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔ یہوڈی اور مسیحی اور اسلامی ادب ہی کا ایک اہم موضوع نہیں بلکہ ایشیا اور یورپ کی دوسری کئی تہذیبوں میں یہ داستان اپنے اپنے رنگ میں مروج و مقبول رہی ہے۔ قدیم بابل کے بعض کتبوں میں سانپ اور درخت کے ساتھ ایک عورت ایک مرد کو سیب پیش کرتی دکھائی گئی ہے۔ سانپ مردانگی اور سیب دوشیزگی کی علامت سمجھا جاتا تھا اور ایسے کتبوں کا مطلب یہ تھا کہ انسان مسرت اور معصومیت کی جنت سے نکالا گیا تو اپنے ابتدائی جنسی گناہ کی پاداش میں۔ بابل میں اس قصے کے بنیادی عناصر جنس آلودگی اور گناہ ہی پر مشتمل ہیں مگر قرآن نے اس کی معنویت کو یکسر بدل دیا ہے۔ قرآن میں سانپ اور سیب کہیں مذکور نہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ اس قصے کو خالص جنسی فضا سے الگ کر لیا گیا ہے۔ پھر حوا کا نام بھی اس میں نہیں آیا اور آدمؑ کا لفظ کسی مخصوص فرد کے طور پر نہیں بلکہ بشر اور انسان کے

مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ اس سے قصے کا پس منظر تاریخی قیود سے نکل کر فلسفیانہ
 وسعتوں کا حامل بن گیا۔

بائبل میں قصے کے تمام پس منظر پر گناہ اور اُس کی پاداش میں سزا، زوال اور یاں
 کی گہری کیفیت چھائی ہوئی ہے۔ قرآن نے اس قصے کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے حصے میں
 آدم کی ذہنی برتری کی داستان سنائی ہے اور دوسرے میں گناہ و پاداش کی شدت کو نہایت
 کم کر کے اس میں اولادِ آدم کے تسلسل اور دوام کے مفہوم کو نمایاں کیا ہے اور زمین پر انسان کے
 قیام کو "لغت" قرار دینے کے بجائے اس میں ایک مدت تک قرار کو انسانوں کے لیے نفع بخش
 بتایا ہے۔

اب ہم قصہ آدم کے دونوں حصوں کو جیسا کہ وہ قرآن حکیم میں بیان ہوتے ہیں، ایک نظر
 دیکھتے ہیں۔ سورۃ اعراف کے متعلقہ رکوع کا ترجمہ یہ ہے :-

”ہم نے تمہاری پیدائش ٹھہرائی اور پھر تمہاری شکل بنائی۔ پھر ہم نے فرشتوں
 سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو انہوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے کہ وہ سجدہ کرنے
 والوں میں شامل نہ ہوا۔ اللہ نے اُس سے پوچھا کہ جب میں نے تم کو حکم دیا، تو
 کس نے تم کو سجدہ کرنے سے روکا؟ اُس نے جواب دیا، میں اُس سے بہتر ہوں
 تو نے مجھے آگ سے بنایا اور اُس کو خاک سے پیدا کیا ہے۔ اللہ نے فرمایا، یہاں
 سے اتر جا۔ یہ تیری شایاں نہیں کہ تو یہاں شیخی مارے۔ یہاں سے باہر نکل جا، کہ
 تو ذیلیوں میں سے ہے۔ اُس نے کہا مجھے ان کے اٹھا کھڑا کرنے کے دن تک
 مہلت دے۔ اُس نے فرمایا، تو ان میں سے ہے جن کو مہلت دی گئی۔ اُس

نے کہا کہ اس وجہ سے کہ تو نے مجھے گمراہ ٹھہرایا، میں تیرے سیدھے رستے
 پر اُن کی تاک میں بیٹھیوں گا اور تو اُن میں سے اکثر کو شکر گزار نہیں پائے گا۔
 اُس نے فرمایا، جہاں میں راندہ و خوار ہو کر نکل جا، اور اُن میں سے جو یہی
 پیروی کرے گا، میں تم سب سے جہنم بھر دوں گا۔ اور اے آدم! تم اور تمہاری
 بی بی باغ میں رہو اور جہاں سے چاہو، کھاؤ اور اس درخت کے پاس نہ جاؤ،
 ورنہ اپنے نفس پر مشقت ڈالنے والوں میں سے ہو جاؤ گے۔ پس شیطان نے اُن
 دونوں کے دلوں میں وسوسہ ڈالا تاکہ اُن کے وہ عیب جو اُن کی نظروں سے
 مخفی تھے، اُن پر ظاہر کرے اور کہا، تمہارے پروردگار نے جو اس درخت
 کے پاس جانے سے تم کو منع کیا ہے تو صرف اس واسطے کہ ایسا نہ ہو تم دونوں
 فرشتے بن جاؤ یا ہمیشہ زندہ رہنے والوں میں سے ہو جاؤ اور اُن کے آگے
 قسم اٹھاتی کہ میں تمہارے خیر خواہوں میں سے ہوں۔ پس دھوکے سے اُن کو
 لالچ میں ڈال دیا تو جب انہوں نے درخت چکھا، اُن پر اُن کے پردے کی
 چیزیں ظاہر ہو گئیں اور باغ کے پتوں کو اپنے اوپر چپکانے لگے اور ان کے
 پروردگار نے اُن کو پکارا کہ میں نے تم کو اس درخت سے منع نہیں کیا تھا؟ اور
 میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ شیطان تمہارا کھلا دشمن ہے؟ دونوں کہنے لگے،
 اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہم کو معاف نہ کرے
 اور ہم پر رحم نہ کھائے تو ہم نقصان اٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے۔
 اللہ نے فرمایا، یہاں سے اتر جاؤ۔ تم ایک دوسرے کے دشمن رہو گے اور

تمہارے لیے ایک وقت تک اس زمین میں رہنا اور زندگی کا سامان برتنا ہوگا۔
 کہا، اس میں زندگی بسر و گے اور اسی میں مرو گے اور اس سے تم نکالے جاؤ گے۔“

(۷ : ۱۱ تا ۲۵)

دوسرے حصے کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے :

”اور جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ آدم کو سجدہ کرو تو انہوں نے سجدہ کیا
 سوائے ابلیس کے۔ اُس نے انکار کیا تو ہم نے کہا اے آدم! یہ ابلیس تیرا اور
 تیری بی بی کا دشمن ہے۔ ایسا نہ ہو کہ تم دونوں کو باغ سے نکال دے تو تم تکلیف
 میں پڑ جاؤ۔ یہاں تیرے لیے یہ ہے کہ نہ تو مجھو کار ہے گا اور نہ ننگا اور یہ کہ نہ تو
 اس میں پیاسا رہے گا اور نہ دھوپ اٹھائے گا۔ تو شیطان نے اُس کے دل میں
 وسوسہ ڈالا۔ اس نے کہا اے آدم! کیا میں تم کو ہمیشگی کے درخت کا پتہ بتا دوں؟
 اور ایسی پادشاہی کا جو پُرانی نہ ہو۔ پس اُن دونوں نے اُس درخت سے کھایا
 تو اُن کے ستر کی چیزیں اُن پر ظاہر ہو گئیں اور باغ کے پتے اپنے اوپر چپکانے لگے
 اور آدم نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی تو اپنی عیش برباد کر لی۔ پھر اُس کے پروردگار
 نے اُس کو برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اس کو سیدھا راستہ بتایا۔“

(۲۰ : ۱۱۶ تا ۱۲۲)

علامہ نے ان دونوں بیانیوں کو سامنے رکھ کر جو نتیجہ اخذ کیا ہے اُس میں نافرمانی،
 گناہ، سزا اور ان سب کے نتیجے میں مایوسی اور زوال کے عناصر کم ہیں اور ان کے برعکس
 انسان کی آزادی اور اپنے افعال کے نتائج کو مٹھگتنے اور قبول کرنے کے پہلو نمایاں ہیں۔

قصے میں جس جنت کا ذکر ہے وہ اس احساس فراغت کی علامت ہے جو اخلاقی ذمہ داری قبول کرنے سے پہلے انسان کو نصیب تھی۔ آدم کا وہ فعل جو ایک طرح سے نافرمانی ہی تھا، اپنے اندر مستقبل کے بے پناہ امکانات رکھتا تھا۔ یہ فعل نافرمانی کے جذبے سے نہیں بلکہ علم اور تجربے کے شوق میں آدم سے سرزد ہوا۔ قرآن حکیم میں آدم کا قصہ بالعموم اس تمہید سے شروع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو "اسما" کا علم دیا جو فرشتوں کو حاصل نہ تھا اور آدم اپنے علم کی برتری کی بنا پر مسجود ملائک ٹھہرا۔ علامہ نے "دخت سے کھانے" کو مزید علم حاصل کرنے یا حصول علم میں بے تابی سے تعبیر کیا ہے۔

بائبل کے برعکس قرآن حکیم نے اس واقعے میں گناہ و سرتابی کے پہلو پر زیادہ زور نہیں دیا۔ اقبال نے اس پر یوں تبصرہ کیا ہے کہ اگر انسان نیکی اور خیر کے لیے پیدا کیا گیا تو اس کی اولین شرط یہ ہے کہ خیر کرنے والے کو یہ آزادی حاصل ہو کہ اگر وہ چاہے تو خیر سے متضاد راہ اختیار کر سکے۔ اگر کسی کو خیر اور شر میں سے انتخاب کرنے کا حق نہیں تو اس کی نیکی کچھ معنی نہیں رکھتی، کیونکہ یہ نیکی ایک آزاد ذہن کی نہیں بلکہ ایک بے جان شین کی پیداوار ہوگی۔ آزادی کے بغیر نیکی کا تصور ممکن نہیں۔ لہذا آدم کا اس مرحلے سے گزرنا از بس ضروری تھی دوسرے لفظوں میں آدم کا شجر ممنوعہ سے کھانا، سرتابی کم اور امکانات کی تلاش زیادہ تھا۔

اگے چل کر علامہ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قصہ آدم کے پہلے حصے سے جہاں انسان کے شوق علم و تجسس کا پتہ چلتا ہے وہاں دوسرے حصے سے اس جبلت کا اظہار ہوتا ہے کہ بطور ذات کے وہ اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور اپنی افزائش اور قوت کا آرزو مند ہے، انسان کے علم کی یہ کیفیت ہے کہ اپنے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر وہ اپنی معلومات کو

آہستہ آہستہ استواء کرتا اور بڑی محنت اور عرق ریزی سے ان سے نتیجے نکالتا ہے۔ اس عمل کے لیے ایک دو نسلوں کی زندگی قطعاً کافی ہے۔ پس علم کا سچا اشتیاق افزا توش و دوام نسل پر دلالت کرتا ہے۔ ادھر انسان (بلکہ ہر جاندار) کی سرشت اور جبلت میں ہے کہ وہ اپنی ذات کا استقرار چاہے۔ چنانچہ ابلیس انسان کو جس "لازوال بادشاہی" کی طرف متوجہ کرتا ہے وہ بھی دراصل انسان کے باطن کا فہم ہے لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ آدم کی اس بے ارادہ "سربانی" سے ایک تو اس پر اس کی آزادی اور علم کے امکانات منکشف ہوتے ہیں اور دوسرے نسل کی افزائش و استقرار کا دروازہ کھلتا ہے۔ قرآن حکیم اپنے بیان میں بعض دوسری روایات کے خلاف جنسی عمل کو قصے کے پیش منظر پر غالب آنے کی اجازت نہیں دیتا۔ لیکن وہ جنسی عمل کو اپنے بیان سے خارج بھی نہیں کرتا۔ شرم کے مارے اپنی عریانی کو پتوں سے ڈھانپنا بہت معنی خیز ہے۔ اقبال کا ذہن اس واقعے سے بہر حال جنسی آلودگی یا گناہ کی طرف نہیں جاتا بلکہ وہ اس کے اندر انسان کی آرزو سے ثبات کا جلوہ دیکھتے ہیں جنس کے بے داغ عمل سے انسان کو یا موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کہتا ہے۔ تم مجھے ختم کرنا چاہتی ہو؟ میں تمہارے مقابلے میں اپنی اگلی نسل کا لشکر لے آؤں گا۔"

حاصل کلام یہ کہ اقبال نے قصہ آدم کو آرزو سے قرآن حکیم اس کی تمام آلودگیوں اور یاس آفرینیوں سے پاک کر کے اسے انسانی ذات کے باطنی امکانات اور اس کے نفسیاتی محرکات کی ایک وکھپ اور یقین افروز سرگزشت بنا دیا ہے۔

اس مقام پر وہ گفتگو بھی بہت تمام پذیر ہوتی ہے جو علامہ نے تصور باری تعالیٰ پر کی ہے۔ اگر ہم اس تصور کو جو علامہ نے قرآن حکیم کی روشنی میں پیش کیا ہے، اختصار کے ساتھ

بیان کرنا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک بے مثل و مطلق ذات "انا" ہے جو کل کائنات کا خالق ہے اور جو اپنی مخلوق سے کہیں دور بٹھا اس کا تماشائ نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ اپنی تخلیقی فعالیت سے لمحہ بہ لمحہ اس میں جس طرح چاہتا ہے اضافہ اور تبدیلی کرتا ہے، وہ بہ نفسِ کائنات کی ہر شے میں موجود نہیں بلکہ اس کا علم اور قدرتِ کاملہ کائنات کے ذرے ذرے پر حاوی اور محیط ہے۔ انسان کو اس نے جو آزادی بخشی ہے تو اس سے اُن کے قادرِ مطلق ہونے میں (نعوذ باللہ) کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ انسان کی آزادی خود اس کی مشیت ہے تاکہ انسان اس کے بخشے ہوئے قوتِ فکری و عملی سے کام لے کر اس جہاں کو اس کی اور اپنی مرضی کے مطابق ڈھالے اور اس طرح اپنی ذات کا استحکام کرے۔

(۴)

اس خطبے کے آخری حصے میں علامہ نے نماز کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ فرماتے ہیں: مذہب کی آرزو فلسفے سے بلند تر ہے۔ فلسفہ حقیقت پر غور و فکر کرنے سے مطمئن ہو جاتا ہے۔ مذہب حقیقت کا مشاہدہ کیے بغیر چین سے نہیں بٹھتا۔ فلسفے کے لیے ذہنی تصورات کافی ہیں۔ مذہب علم و معرفت کی منزل سے گزر کر حقیقت سے براہِ راست رابطہ قائم کرنے کی تمنا اور صلاحیت رکھتا ہے۔ مذہب کی تیسرے اُجس و وسیلے سے پوری ہوتی ہے، وہ نماز اور عبادت ہے جس سے انسان کا باطن منور ہوتا ہے تاہم درجے کے اعتبار سے نماز (عبادت) مختلف اذہان پر مختلف اثرات مرتب کرتی ہے۔ پیغمبر کا شعور اس کی بدولت تخلیقی بنتا ہے۔ صوفی کا شعور اور اکی لیکن اقبال نے یہاں پیغمبر کے شعور پر نہیں بلکہ صوفی یا یوں کہیے

کہ عام انسان کے شعور پر اظہار خیال کیا ہے (پیغمبر کے شعور سے بحث اسلامی ثقافت کی روح کے باب میں دیکھیے گا)۔

آغاز گفتگو میں علامہ نے ولیم جیمز کی نفسیات و ادواتِ روحانی سے ایک اقتباس درج کر کے اس امر پر زور دیا ہے کہ عبادت کی خواہش ہماری فطرت میں ہے۔ پہلے مرحلے پر عبادت صرف اظہارِ عبودیت ہے۔ اگلے قدم پر یہ تدبیر و فکر کا رنگ اختیار کر لیتی ہے لیکن عبادت کا قدم جب آگے بڑھتا ہے تو اس کو ایسی طاقت نصیب ہوتی ہے جس سے فکر و تدبیر کبھی آشنا نہیں ہو سکتے۔ فکر میں ذہن حقیقت کے جلووں کو دیکھتا بھالتا اور ان کے پیچھے پیچھے چلتا ہے۔ عبادت میں یہ آہستہ روی کو چھوڑ کر اوپر اٹھتا ہے اور حقیقت کو براہِ راست اپنی گرفت میں لے کر اس کی زندگی اور منصوبے میں حصہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس میں کوئی اسراریت نہیں ہے۔ روحانی طور پر کسبِ نور کے لیے عبادت ایک مارل انسانی ذریعہ ہے جس کی بدولت شخصیت کا ننھا سا جزیرہ زندگی کے ایک وسیع کُل میں اپنی جگہ پاتا ہے۔

یہاں علامہ نے مولانا رومی کے چند اشعار درج کر کے عشق اور عقل، ذکر اور فکر اور عام لفظوں میں صوفی اور فلسفی کے فرق کو بڑے دلچسپ انداز میں واضح کرنے کی سعی کی ہے۔

مولانا رومی فرماتے ہیں: صوفی کی کتابِ حرف و ادوات پر مشتمل نہیں ہوتی۔ یہ فقط برف کی طرح سفید اور بے داغ دل ہوتا ہے۔ دانشمند کا زاہدِ راہِ قلم اور کاغذ ہے اور صوفی کا زاہدِ سفر؟

(محبوب کے نقش قدم! صوفی اس شکاری کی طرح ہے جو ہرن کا کھوج اس کے پاؤں کے نشانات سے لگاتا ہے اور ان کا تعاقب کرتا ہے۔ وہ تھوڑی دیر تک ان نشانات کے سہارے چلتا ہے۔ اس کے بعد خود مشک آہو اس کی ہر سبری کرتی ہے۔ رومی فرماتے

ہیں، نافہ آہو کی مدد سے طے کی ہوتی ایک منزل نقوش قدم کے سہارے طے کی ہوتی سیکڑوں
منزلوں سے افضل و برتر ہے۔ رومیؒ کے شعر یہ ہیں :-

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست جز دل سپید مثل برف نیست
زاودا نشمند آثارِ قلم زادِ صوفی چسپیت؛ آثارِ قدم
بہم جو صیادے سوتے اشکار شد گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است

راہ رفتن یک نفس بر بوتے ناف

خوشتر از صد نزل گام و طواف!

اقبالؒ ان اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ سچ تو یہ ہے کہ علم کی ساری تلاش
اصلاً ایک نوع کی عبادت ہی ہے۔ فطرت کا سائنسی طریق سے مطالعہ کرنے والا عبادت گزار
صوفی ہی کی طرح ہے۔ اگرچہ سانس ان نقوش قدم کے سہارے چلتا ہے مگر اُس کی پیاس اُسے
اُس مقام پر بھی لے جاسکتی ہے جہاں مشک آہو نقوش قدم آہو سے بہتر رہنما ثابت ہوتی ہے۔
سائنس ان جب کبھی تصوف کی سرحدوں میں داخل ہوتا ہے تو اس پر لائقناہی کے وہ اسرار کھلتے
ہیں جن تک فلسفے کی فقط آرزو ہے رسائی نہیں۔ طاقت کے بغیر بصیرت اخلاقی برتری کا
باعث تو ہو سکتی ہے، لیکن پائیدار ثقافت پیدا نہیں کر سکتی اور بصیرت کے بغیر طاقت تباہ کاری
اور انسانیت سوزی کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ انسان کی سچی روحانی ترقی کے لیے ان دونوں
کا یکجا ہونا ضروری ہے۔

اس کے بعد علامہ نے ایک تو نماز باجماعت کی فضیلت اور حکمت پر روشنی ڈالی ہے

اور دوسرے اس نکتے کو بیان کرنا ضروری خیال کیا ہے کہ مختلف مذاہب و اقوام کے لیے اللہ تعالیٰ نے عبادت کے پیرائے مختلف مقرر کیے ہیں اور پیرایہ عبادت و جہ نزع نہیں ہونا چاہیے۔ ہر قوم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنے خالق کے سامنے عبادت گزار اور سجدہ ریز ہو۔ ہر ملت کے لیے اس کا طریق عبادت مسم ہوگا۔ تاہم طریق عبادت ذریعہ عبادت ہے۔ مقصود عبادت نہیں۔

نماز کا مقصود نماز باجماعت میں بہتر طور سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام عبادت کی اصل روح انفرادی نہیں، اجتماعی ہے۔ نماز باجماعت کیا ہے؟ ایسے افراد کا اجتماع جو ایک ہی مقصد کی خاطر یعنی ایک ہی معبود کے حضور اظہارِ نیاز مندی اور کسبِ ہدایت و نور کے لیے یک دل و یک زبان ہو کر اپنے سینے واکرتے ہیں۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ اجتماع اور جلوت میں انسانی جذبات اور اردوں کو ایسی بلندی اور پختگی نصیب ہوتی ہے جو کسی فرد کو تنہائی میں کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ دراصل نفسیات ابھی تک اس گتھی کو حل نہیں کر سکی کہ اجتماعی عبادت میں انسان کے دل و دماغ پر اتنا گہرا اثر کیونکر ہوتا ہے اور اسلام نے تو اس پہلو پر خاص زور دیا ہے۔ پنجگانہ نماز کی افضل ترین صورت نماز باجماعت ہے۔ پھر جمعے کی نماز کا اجتماع ہے۔ اس کے بعد عیدین ہیں اور آخر میں حج کا فریضہ ہے۔ اس نظام پر ایک نظر ڈالنے سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ اسلام نے کس طرح اجتماعیت کے دائرے کو آہستہ آہستہ پھیلا کر اس میں پورے عالم انسانی کو سمیٹ لیا ہے جس میں رنگ، نسل، زبان اور قومیت کے تمام امتیازات گم ہو جاتے ہیں۔

غرض، نماز انسان کی انفرادی اور اجتماعی انا کی ایک پکار ہے۔ مدد کے لیے

بھی اور سنائی کے لیے بھی۔ جیسا کہ قرآن حکیم نے واضح طور سے فرمایا ہے ہر قوم اور مذہب کا طریق عبادت خدا کی طرف سے مقرر کیا گیا ہے لہذا طرز عبادت پر جھگڑنا قطعی نامناسب ہے۔ ارشادِ باری ہے :-

”ہم نے ہر امت کے لیے عبادت کے طریقے مقرر کیے، جن پر وہ چلتے ہیں، تو وہ اس امر میں تم سے جھگڑانہ کریں اور تو اپنے پروردگار کی طرف بلا، بلا شبہ تو سیدھی راہ پر ہے۔ اور اگر تم سے جھگڑا کریں تو ان سے کہہ دو کہ جو تم کرتے ہو، اللہ اُسے بخوبی جانتا ہے۔ جن باتوں میں تم باہم اختلاف کرتے ہو، قیامت کے دن اللہ تم میں فیصلہ کرے گا۔“

(۲۲ : ۴۷ تا ۴۹)

قرآن کے نازل کرنے والے کی نگاہ میں رسم پرستی کی کوئی اہمیت نہیں۔ اصل چیز ایمان اور عملِ صالحہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں مقصود عبادتِ انسانی کر دار ہے۔ قرآن عبادت اور نماز کے ذریعے سے انسانی کر دار کو پاکیزگی اور بلندی کے اُس مقام پر دیکھنا چاہتا ہے، جہاں وہ اپنے لیے اور دوسروں کے لیے رحمت و راحت بن جاتا ہے۔ قرآن حکیم جس نیکی کا علمبردار ہے، اُس کی نوعیت زیادہ تر معاشرتی اور اجتماعی ہے۔ قرآن حکیم اعلان کرتا ہے :-

”یہ نیکی نہیں کہ اپنے منہ مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لو بلکہ نیکی تو

ان کی ہے جو اللہ اور روزِ آخرت اور فرشتوں اور کتابوں اور پیغمبروں پر ایمان لاتے ہیں اور اپنا مال اللہ کی محبت میں رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور مانگنے والوں کو اور غلاموں کے آزاد کرنے میں خرچ کرتے ہیں اور نماز قائم

کرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور جب عہد کر لیتے ہیں تو اپنا قول پورا کرنے
والے ہوتے ہیں اور سختی اور بیماری اور جنگ کے وقت صبر کرنے والے

ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو سچے اور پرہیزگار ہیں۔“ (۲ : ۱۷۶)

تاہم نماز کے آداب میں بعض عظیم الشان حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ سب مسلمانوں کا قبلہ رو ہو کر
نماز ادا کرنا ہمارے اتحاد و یکجہلی کی علامت بھی ہے اور اس کا سبب بھی۔ اسی طرح جب
نمازی شانہ بستانہ اور قدم بہ قدم کھڑے ہو کر نماز ادا کرتے ہیں تو رنگ و نسل اور دولت و
افلاس کے تمام امتیازات مٹ جاتے ہیں۔ نماز کے دوران میں پیدا ہونے والے
جذباتِ اخوت و مساوات کو معاشرے میں عملاً رائج کرنا بھی قرآن کی نگاہ میں عبادت
ہی کا حصہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نماز انسان اور انسان کے درمیان حامل تمام
دیواروں کو گرانے والی اور انسانی اخوت کو ایک زندہ حقیقت بنانے والی طرزِ عبادت ہے۔

چوتھا خطبہ

انسانی انا: ہمت اور اختیار

علامہ اقبالؒ کو انسانی انا یا خودی میں کس قدر دلچسپی تھی، اس کا اندازہ اس امر سے لگائیے کہ اُن کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خودی ہے اور اُن کے نظام افکار کو اکثر نقادوں نے فلسفہ خودی سے موسوم کیا ہے۔ انسانی نفس، رُوح یا انا کیا چیز ہے؟ اور بنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے مشصف ہے؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں؟ کیا وہ ذی اختیار اور اپنی سوچ اور عمل میں آزاد ہے؟ اور کیا موت کے بعد اُسے بقا نصیب ہے؟ یہ ہیں وہ سوالات جن پر انسان ہمیشہ سے غور و فکر کر رہا ہے اور ان کے جوابات کا متلاشی ہے۔

(۱)

اقبالؒ شروع ہی سے انسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے۔ ”بانگِ درا“ کے ابتدائی دور کی ایک نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

۹۵

پریشیاں ہوں میں مُشتِ خاک، لیکن کُچھ نہیں کھُلتا
 سکندر ہوں کہ آتینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں!
 یہ سب کُچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
 سرِ ایا نور ہو جس کی حقیقت، میں وہ ظلمت ہوں!

نہ صہبا ہوں نہ ساقی ہوں نہ مستی ہوں نہ مہمپا نہ
 میں اس مہمپا نہ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں!

یہ طرزِ فکر و احساس کہ انسان اس مہمپا نہ ہستی میں "ہر شے کی حقیقت" ہے، وقت کے
 ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ اوپر کے اشعار ۱۹۰۴ء کے ہیں۔ اب آپ "بالِ جبریل" کی ایک غزل
 دیکھیے جو ۱۹۳۰ء کے بعد کی یادگار ہے۔ انسان کائنات سے مخاطب ہے:

عالمِ آب و خاک و بادِ سرِ عیاں ہے تو کہ میں؟
 وہ جو نظر سے ہے نہاں اُس کا جہاں ہے تو کہ میں؟
 وہ شہِ درد و سوز و غم کہتے ہیں زندگی جسے
 اُس کی سحر ہے تو کہ میں؟ اُس کی ازاں ہے تو کہ میں؟
 کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرم سیر
 شانہ روزگار پر بارگراں ہے تو کہ میں؟

تاہم جہاں تک شعر کا تعلق ہے انسان کو ہر شے کی حقیقت ماننے والا اور اُسے کشتِ وجود کے لیے آپ رواں تسلیم کرنے والا اقبالؒ کبھی کبھی اُس کی طرف سے مایوس بھی ہو جاتا تھا۔ ایسے ہی ایک لمحے کا تاثر مندرجہ ذیل رباعی ہے :

یہی آدم ہے سلطانِ بحر و بر؟ کہوں کیا جاہل اس بے بصر کا!
 نہ خود ہیں نہ جہاں ہیں، نخلدہیں! یہی شاہکار ہے تیرے ہنر کا؟

اور پھر یہ شکایت :

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل! کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ رزانی؟
 لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیر مطالعہ انگریزی خطبات میں علامہؒ نے انسان کے منصبِ مقام کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اُس میں نشیب و فراز نہیں۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں اُنھوں نے براہِ راست قرآن حکیم سے استدلال کیا ہے اور وہی بات اور اتنی ہی بات کہی ہے جو قرآن پاک پیش کرتا ہے۔ بہ قولِ اقبالؒ کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں۔
 (۱) اول یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا مُنتخب کیا ہوا اور اُس کی طرف سے ہدایت یافتہ ہے :

”پھر اُس کے رب نے (اپنے فضل کے لیے) اُسے چُن

لیا۔ پس اُس کی طرف مُلفت ہوا اور اُسے راہ دکھائی۔“ (۲۰ : ۱۲۲)

(۲) دوم یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ زمین پر اللہ تعالیٰ کا خلیفہ اور اُس کا

نائب ہے :

”اور جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں اپنا

نائب بنانے والا ہوں تو وہ بولے، کیا آپ وہاں ایسے کو بناتیں گے جو اس
 میں فساد کرے اور خون بہاتے اور ہم آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے ہیں۔
 رب تعالیٰ نے جواب دیا ”میں وہ جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے“ (۲ : ۳۰)
 (۳) سوم یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے جسے اُس نے خود کو خطرے میں
 ڈال کر قبول کیا :

”ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے پیش کیا،
 سو انہوں نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان
 نے اس (بار امانت) کو اٹھا لیا۔ وہ دراصل زیادتی کرنے والا اور بے سمجھ تھا۔
 (۲۳ : ۷۲)

علامہ اقبالؒ نے اس امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ رُوح انسانی میں
 اپنی خاص پچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکماء ہمیں ایسے نظر آتے ہیں جنہوں نے انسانی
 شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی
 تصورات جن کو یونانی افکار کے بعد مسلمانوں کے اذہان کو متاثر کرنے کا سب سے زیادہ
 موقع ملا، خود وحدت کے بجائے ہمیشہ دُوتی کی طرف مائل رہے ہیں۔ اسلامی فکر کی مختلف
 شاخوں میں یہ تصوف ہی ہے جس نے عبادت و ریاضت کے ذریعے سے وارداتِ باطنی
 کی وحدت تک پہنچنے کی کوشش کی، لیکن یہ کوشش بھی دو وجوہ سے چنداں بار آور ثابت
 نہ ہوئی۔ اول یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے سے باکمال صوفیاء نے جن عمیق ترین تجربات
 کو بیان کیا، اُن کے قارئین اکثر سُورِ فہم اور وقتِ زبان کا شکار ہو گئے۔ دوسرے وہ

تمام لٹریچر جو صوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہوا، آج جدید ذہن کے لیے کچھ زیادہ قابل
 فہم نہیں رہا۔ نہ صرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات
 کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابل اعتماد ذریعہ اب تک نہ مسلمانوں نے دریافت کیا ہے
 اور نہ جدید علوم نے۔ یہاں علامہ نے منصور حلاج کی مثال پیش کی ہے۔ حلاج نے
 ”انا الحق“ کا جو نعرہ بلند کیا تو اس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اس
 کی تعبیر و ہدۃ الوجودی تصورات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلاج کو ذاتِ باری تعالیٰ
 کے درتی الوری ہونے سے انکار تھا۔ حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق موسیوے سنیوں
 نے حلاج کے جو بکھرے ہوئے مضامین مرتب کر کے شائع کیے ہیں، ان سے یہ امر
 پایہ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلاج کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں بل جانے کی تمثیل
 کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ وہ تو دراصل اس بات کا اعلان تھا کہ انسانی انا تلاشِ حق میں ایک
 ایسے مقام پر پہنچ سکتی ہے جہاں وہ محکم ہو کر اپنے استحکام و ثبات کا شعور حاصل کر لیتی
 ہے۔ منصور کا نعرہ ”انا الحق“ درحقیقت انسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا جسے اس عہد
 کے متکلمین نے نا سمجھی کی بنا پر کفر و الحاد قرار دے دیا۔ باطنی واردات کے سلسلے میں
 ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شروع شروع میں اس کے تجربات نارمل اور سیدھے سادے
 ہوتے ہیں، لیکن اگلی منزلوں کا حال اس سے مختلف ہے اور جب تک اگلی منزلوں کو
 جاننے سمجھنے کا کوئی قابل اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا، ہم صوفیا کے باطنی واردات
 کو ایک ذریعہ علم کے طور پر چننا کارآمد نہیں بنا سکتے۔ اس مرحلے پر یعنی اس خطبے
 کے آغاز ہی میں علامہ نے مسلمانوں کی نسلی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے

میں جو نصیحت فرماتی ہے یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرز عمل تجویز کیا ہے، وہ بڑی حد تک انقلابی ہے۔ علامہ چاہتے ہیں کہ ہم افکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں، ان کو دیانتداری کے ساتھ اپنائیں۔ اس حصّہ خطاب کی اہمیت کے پیش نظر اس میں کچھ کمی بیشی کیے بغیر اسے ترجمے کی صورت میں یہاں پیش کرتا ہوں :-

”چونکہ ہمارے پاس کوئی ایسا علمی طریقہ نہیں جن سے ہم ان باطنی تجربات کی قدر و قیمت طے کر سکیں جیسی مثلاً علاج کے اعلان میں مضمون تھی، اس لیے ہم ان تجربات سے بطور ایک علم کے فائدہ اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اسی طرح وہ ذہنیاتی تصورات جو عملاً ایک مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے، لہذا عصرِ جدید کے مسلمان کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سر نو غور کرنا ہے۔ غالباً شاہ ولی اللہ پہلے شخص تھے جنہوں نے اپنے اندر ایک نئی روح کا تقاضا محسوس کیا۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیت اور وسعت کا پورا پورا احساس تھا اور جسے اسلامی فکر و تاریخ میں گہری بصیرت نصیب تھی اور جو ان اوصاف کے علاوہ انسانوں اور انسانی آداب کا نہایت وسیع تجربہ رکھنے کی بدولت ہمارے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک زندہ تعلق کا کام دے سکتا تھا، جمال الدین افغانی تھا۔ اگر اس کی انتھک مگر منقسم

توانائی اسلام کو بطور ایک انسانی نطفہ فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر
 وقف ہو جاتی تو آج دنیا تے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر
 کھڑی ہوتی۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی طرف
 متوجہ ہو کر آزادانہ رویہ اختیار کریں اور اس علم کی روشنی میں اسلامی
 تعلیمات کا جائزہ لیں۔ خواہ اس کوشش میں ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف
 نتائج کیوں نہ اخذ کرنا پڑیں اور زیر نظر موضوع کے بارے میں یہی طریق عمل
 اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔^(۱)

اس اقباس سے علامہ اقبالؒ کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور ان کے
 تمام خطبات ان کے اس موقف کا واضح ثبوت ہیں۔ وہ جدید علم سے کنارہ کش رہنے اور
 اس کی تحقیقات کو بغیر سوچے سمجھے جھٹلانے کے قائل نہ تھے۔ وہ جدید علوم کی طرف
 ہمیں ایک ایسا رویہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں جس کے اجزائے ترکیبی
 سنجیدگی، احترام اور آزادی ہوں اور چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلمات کی روشنی میں اپنے
 صوفیانہ اور فقہی تصورات کا نئے سرے سے جائزہ لیں اور اگر اس کوشش میں
 ہمیں اپنے اسلاف سے مختلف نتائج اخذ کرنا پڑیں، تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

(۲)

یوں کہنا چاہیے کہ ان تمہیدی بیانات کے بعد علامہ اقبالؒ خودی یا انسانی

(۱) انگریزی خطبات - صفحہ : ۱۳۶

۱۰۱

ان کی ماہیت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، خاصاً خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے کے تصورات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پھر امام غزالیؒ کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جمیز کی باری آتی ہے اور اس کے نتائج فکر پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں بلکہ درجن بھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور ان کے خیالات کی ندرت پر عیش عیش کر اٹھتا ہے اور ان کے لطف بیان پر سر دھنتا، کتاب کے یہ دس بارہ صفحات جن میں خودی کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہے، ایک ایسا ہی صدمہ ہے جہاں علامہ کی عظمت فکر اور قدرت اظہار اپنی انتہا پر ہے۔

چونکہ یہ بحث خالص فلسفیانہ ہے اور عام قاری کے لیے شاید اس کی تفصیلات میں چنداں دلچسپی نہ ہو، لہذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں جن کو علامہ نے اپنی بحث کے دوران میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بریڈلے کے خیالات کے جائزے کے بعد یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہم جسے انسانی انا، خودی یا نفس کہتے ہیں، کوئی لاکھ چاہے کہ اس کی حقیقت سے انکار کر دے اور بڑے بڑے فلسفیانہ فارمولے اور معیار مقرر کر کے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے، اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور بالآخر اسے کسی نہ کسی صورت میں یہ ماننا ہی پڑتا ہے کہ انسانی خودی ایک حقیقت ایک سچائی ہے۔

بریڈلے نے ایک لمبے عرصے میں تین کتابیں لکھی تھیں جو بہت مشہور

ہوتیں۔ پہلی کتاب ”مطالعہ اخلاق“ میں اُس نے خودی کو بلا تھمیں ایک حقیقت کے طور پر قبول کر لیا۔ دوسری کتاب ”منطق“ میں اُس نے اسے ایک کارآمد مفروضے کے طور پر استعمال کیا، لیکن اپنی تیسری کتاب ”حقیقت و شہود“ میں اُس نے اس سوال کا بڑی گہرائی اور وقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ بریڈے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا تقناہی مرکز ہو، مگر تعارض و تناقص سے پاک۔ اور پھر اُس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ انسانی نفس مجموعہ اضداد ہے اور تغیر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار، لہذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں، لیکن اس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صورت ہو، اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی سے ممکن ہے، لیکن فکر کا دار و مدار نسبتوں پر ہے اور نسبتوں کے لیے تعارض ناگزیر ہے لہذا اپنی تمام بے دردانہ منطق کے باوجود بالآخر بریڈے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صورت میں حقیقت ضرور ہے۔ یعنی ایک ناقابل انکار امر واقعی۔ یہاں علامہ نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلاشبہ بہت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو سے کس منزل تک لے جانے کے لیے بے قرار ہے۔ خودی کے سلسلے میں ان امکانات کو بھی تو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، جو اس کی زد میں ہیں اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ کوئی ہیجان اُس کی

خودی کی خلوتوں میں کسب ریائی
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

(۲) خودی کی جلوتوں میں مصطفائی
زمین و آسمان و کرسی و عرش

وحدت کو درہم برہم نہیں کر سکتا۔

خودی کی پہلی خصوصیت جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے یہ ہے کہ خودی کا اظہار وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں علامہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکان کی ان بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا، جن کی اشیاء و اجسام پابند ہیں۔ اس لیے کہ جسم کا تعلق جب بھی ہوگا، ایک مکان سے ہوگا، دوسرے نہیں ہو سکتا۔ اس کے مقابلے میں خودی کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ کسی نظامِ مکانی کا تصور کر سکے۔ پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعور مکان کچھ اور ہوتا ہے عالمِ خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دوسرے میں مخل، نہ ایک دوسرے پر حاوی، لہذا خودی کو ان معنوں میں مکاناً محدود نہیں ٹھہرایا جاسکتا، جن معنوں میں جسم کو یہی صورتِ زمان کی ہے۔ طبیعی واقعات کی مدتِ زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر منحصر لیکن خودی کی مدتِ زمانی اُس کے باطن میں جاگزیں اور اپنے ہی انداز میں حال اور مستقبل سے وابستہ۔ یہ اس لیے کہ جب کوئی طبیعی حادثہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے کئی نشانات چھوڑ جاتا ہے، جن کو دیکھ کر ہم اس کی مدتِ زمانی کا اندازہ کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ نشانات خود مدتِ زمانی نہیں بلکہ اُن کی علامت ہوں گے۔ حقیقی مدتِ زمانی کا تعلق بہ قول علامہ خودی اور صرف خودی سے ہے۔

خودی کی دوسری خصوصیت اُس کی مخصوص خلوت ہے، جس کی بدولت خودی کی اپنی ایک یکتا حقیقت ہے۔ فرض کیجئے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس نتیجے سے متعلق امور ایک ذہن میں جمع ہوں۔ مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ

انسان فانی ہے اور یہ بھی تسلیم ہو کہ سُقراط انسان ہے، تو ان دونوں باتوں کا کوئی منطقی نتیجہ اُس وقت تک برآمد نہیں ہو سکتا، جب تک دونوں باتیں ایک ذہن میں جمع نہ ہو جائیں۔

اس نتیجے پر پہنچنے کے لیے کہ سُقراط فانی ہے پہلے دونوں حقیقتوں کا ایک ہی ذہن سے تسلیم کیا جانا ضروری ہے۔ اس طرح اگر مجھے کسی چیز کی خواہش ہے تو یہ میری ہی خواہش ہوگی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہوگی اور اُس کا لطف مجھی کو حاصل ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر ساری دُنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وہ شے دُنیا بھر کو حاصل ہو جائے لیکن مجھے حاصل نہ ہو تو میری خواہش نا اُسودہ رہے گی یا پھر اگر میرے دانت میں درد ہے تو ممکن ہے کہ اس درد میں دندان ساز مجھ سے ہمدردی کا ثبوت دے لیکن درد کا احساس صرف مجھے ہی ہوگا لہذا میری خوشی، میری تکلیف اور اس طرح میرا احساسِ ندامت، میری افسردگی اور میرا احساسِ جوش و غرور، یہ سب احساساتِ حَظ و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے۔ کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور یہی میری خودی کی خلوت و یکتائی کا ثبوت ہے۔ میری نفرت میری نفرت ہے، میری محبت میری محبت ہے۔ اسی طرح میرے عزائم میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں جو صرف میری انفرادی خوری کے تار و پود ہوں گے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا اور حکم لگانا شروع کر دے یا یہ کہ اگر ایک کے بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خود ان سے ایک کا انتخاب کر دے۔ میں اگر آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں پہلے بھی آپ سے مل چکا ہوں۔ لہذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہوگا۔ دوسروں کے تجربات و واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیاتِ نفس کا یہی بے مثل ربطِ باہمی ہے جس کا

اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں۔^(۲)

وحدت و خلوت کے بعد علامہ نے خودی کی جس خصوصیت پر زور دیا ہے، وہ گویا اُس کی ہدایت کاری ہے۔ خودی اپنی وحدت و انفرادیت کے ساتھ زندگی کی فلاح و ترقی کے لیے منصوبے بناتی اور ارادت کی راہ میں اس کی ہدایت و رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ خود قرآن حکیم نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ ارشادِ ربّانی ہے:-

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ

رَبِّي ۚ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ (۱۷: ۸۷)

ترجمہ: لوگ آپ سے رُوح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ

دیں کہ رُوح میرے رب کا امر (ہدایت و حکم) ہے اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے۔

اس آیت شریفہ کی معنویت کو جاننے کے لیے ہمیں اس فرق کو ملحوظ رکھنا ہوگا، جو قرآن حکیم کے نزدیک خلق اور امر میں ہے۔ خلق کے معنی ہیں تخلیق و پیدائش اور امر کے معنی ہیں ہدایت و رہنمائی۔ قرآن حکیم نے ایک جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:-

إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (۷: ۵۴)

ترجمہ: بلاشبہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے خلق بھی اور امر

بھی (پیدائش بھی اور ہدایت بھی)۔

(۲) خطبات - صفحہ ۱۲۰

اگر آپ اُوپر کی آیت (۸۷:۱۷) پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ خالق کائنات نے رُوح کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وہ اُس کا امر رزقی ہونا ہے۔ ”وہ میرے رب کا ایک حکم، ایک ہدایت ایک رہنمائی ہے۔“ کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور رہبرانہ کارفرمائی کا پتہ نہیں چلتا؟ اس حجتہ گفتگو کو اقبالؒ نے یوں سمیٹا ہے: لہذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں عمل ہوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جس میں ہر عمل دوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارنما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اس امر آفرین رویے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک مجھے ایک شے مکانی سمجھ کر یا وقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجسمہ جان کر نہیں کر سکتے۔ میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یوں کریں۔ آپ اگر سچ مچ مجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہوگا۔ آپ کو یہ دیکھنا ہوگا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں، تو اس میں میرا رویہ کیا ہوتا ہے؟ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنا تیں کیا؟ صرف اس صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں، جان سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعین کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

(۳)

دوسرا اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دُنیا میں خودی معرض وجود میں کیونکر آتی ہے؟ اس ضمن میں بھی قرآن حکیم کے ارشادات بہت واضح ہیں۔ فرمایا:

۱۰۷

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلْسَلَةٍ مِّنْ طِينٍ ۝ ثُمَّ
 جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ
 عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
 الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ۝
 ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۝ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
 الْخَالِقِينَ ۝

(۲۳: ۱۲-۱۴)

(ترجمہ) اور ہم نے پیدا کیا انسان کو مٹی کے خلاصے سے۔ پھر بنایا ہم
 نے اس کو محفوظ قرار گاہ میں نطفہ۔ پھر بنایا ہم نے نطفے کو خون بستہ۔
 پھر بنایا ہم نے خون بستہ کو لوتھڑا گوشت کا۔ پھر بنا دیں ہم نے لوتھڑے
 کی ہڈیاں۔ پھر پہنا دیا ہم نے ہڈیوں کو گوشت۔ پھر پیدا کر دیا ہم نے
 اس کو ایک نئی مخلوق۔ پس بڑا بابرکت ہے اللہ، سب سے بہتر
 خالق۔

اس "خلقِ آخر" (نئی مخلوق) کی نشوونما نظامِ جسمانی کی بنا پر ہوتی ہے اور
 نظامِ جسمانی کیا ہے؟ کم تر خودیوں کی وہ بستی جس کے اندر سے ایک عمیق تر خودی
 ابھرتی ہے۔ یہاں اقبال دو تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ ایک تصویر ڈیکارٹ کا
 ہے جو روح اور جسم کو جدا جدا اور ایک دوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا، مگر سمجھتا
 تھا کہ یہ دونوں کسی پر اسرار طریق سے باہم وابستہ بھی ہیں اور دوسرا لائب نلس کا ہے
 جس میں بدن کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ علامہ نے ان دونوں تصورات کی

معقول تر دید کی۔ رُوح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دوسرے سے آزادی کا تصور اس
 لیے قابل قبول نہیں کہ اس کے نتیجے میں رُوح اور جسم کے دو متوازی نظامات
 تسلیم کرنے پڑیں گے، جو تجربے اور مشاہدے سے ثابت نہیں ہوتے۔ رُوح
 لائٹنس کا نظریہ، جس میں بتایا گیا ہے کہ رُوح بدن سے اور بدن رُوح سے اثرات
 قبول کرتا ہے، لیکن یہاں بدن کا پلہ ٹوں بھاری رہتا ہے کہ اس تاثر و تعامل میں پہل
 بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ علامہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بنیادی
 بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محرک کے تحت کوئی کام کرتے یا اثر لیتے ہیں اور اس
 کا انحصار اس امر پر ہے کہ ہم کس حد تک اس کام کی طرف ملفت ہیں اور التفات جو
 ہماری رضا و رغبت کا دوسرا نام ہے دراصل ذہن کا عمل ہے، بدن کا ہرگز نہیں۔ اس
 بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال کہتے ہیں: لہذا تعال ہو یا متوازیت، یہ دونوں
 نظریے اپنی اپنی جگہ پر نا کافی ہیں، اس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس
 میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ میں جب میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا
 یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کر سکتے ہیں، نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکتے
 ہیں جس سے پتہ چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا، لہذا کسی نہ
 کسی رنگ میں دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ "خلق" بھی اس کے ہاتھ
 میں ہے اور "امر" بھی اس کے ہاتھ میں، لیکن شکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصور
 کیونکر کریں؟ ہمیں معلوم ہے جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلاتے مطلق میں واقع
 سمجھیں بلکہ ایک نظام اعمال یا نظام حوادث جس سے رُوح اور بدن کا امتیاز تو دور

نہیں ہوتا، مگر جس سے وہ ایک دوسرے کے قریب ضرور آجاتے ہیں۔ خودی کی خصوصیت ہدایت و اختیاریہ ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو ڈھراتے رہتے ہیں۔ لہذا بدن کو روح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اسے اس کی عادت قرار دیجیے، وہ اس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔

اس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علامہ نے مادہ کیا ہے؟ اور علت و معلول کے مسلمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کیا ہوتی ہے؟ ان سوالات کو بھی اٹھایا ہے اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات مہیا کیے ہیں۔ مادہ کیا ہے؟ کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے، جن کا میل جوں اور باہمی عمل و رد عمل جب ایک خاص معتام پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی صدور میں آتی ہے اور رہی یہ بات کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے ہوتا ہے۔ سو بقول علامہ اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہاں اسم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتداء کیونکر ہوتی؟ اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوتی اس کی صلاحیتیں کیا ہیں؟ اس کا معنی و مطلب کیا ہے؟ اس کی انتہا کیا ہے؟ اس کی رسائی کہاں تک ہے؟ لہذا اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاتے کہ حیات ذمی روح کی اساس خالصاً طبعی ہے۔ جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور و صدور ہوا وہ پھر اس چیز میں گم ہو جاتے گی، جس سے وہ صادر ہوتی۔ کسی شے کی قدر و قیمت اس کی اہستہ سے نہیں، اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے ہوتی ہے۔

عُلّت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اٹھایا گیا ہے کہ کیا خودی اپنی فعالیت
 آپ متعین کرتی ہے؟ یہ سوال دراصل خودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو
 ہے جس کا جواب اقبالؒ نے یوں دیا ہے کہ خودی کو ایک صلاحیت "بصیرت" کی
 بھی نصیب ہے جس کی بدولت وہ بعض فیصلے عُلّت و معلول کے عمل سے بے تعلق
 یا بے نیاز ہو کر کرتی ہے۔ خودی حیات کا وہ ترقی یافتہ منہر ہے جس کے سامنے
 بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل
 کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے۔ یہ شوق، یہ جذبہ تکمیل مقاصد "بصیرت"
 خودی کی فعالیت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی حیرت
 عُلّت و معلول کا پابند ہونے کے بجائے خود خودی ہی کی داخلی قوت سے جوش و نمونہ
 پاتا ہے لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور مقصد
 ضبط و تصرف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں، تو اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ
 تامل نہیں کرنا چاہیے کہ خودی خود بھی ایک آزاد عُلّت ہے اور اس مطلق خودی
 (یعنی ذات باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصّہ دار جس نے خود اپنی آزاد
 مشیت سے اس متناسی خودی کے تصرف و اختیار کو گوارا کیا۔ ہمارے شعوری
 کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے اس نظریے سے بھی ہوتی ہے جو اس
 نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ

شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

(۲۹: ۱۸)

۱۱۱

(ترجمہ) اور کہہ دیجیے سچی تو وہی ہے جو تمہارے رب کی طرف سے ہے، پس جو چاہے ایمان لاتے اور جو چاہے انکار کرے۔

اور

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا

(۱۷ : ۷)

(ترجمہ) اگر نیکی کی تم نے تو نیکی کی اپنے لیے اور اگر تم نے بُرا کیا تو اپنے لیے۔

(۲)

جب جبر و اختیار کا ذکر چھڑ جاتے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے زیر نظر خطبے کے اس حصے میں بھی کچھ ہوا۔ علامہؒ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی اہلیت انسان میں گھٹی بڑھتی رہتی ہے اور اسلام چاہتا ہے کہ خودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مستقل اور برقرار عنصر کی حیثیت حاصل کرے۔ از روئے قرآن نماز پنجگانہ کا مقصد بھی یہی ہے کہ خودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لا کر اسے بنیاد اور کاروبار کے مشینی اثرات سے پاک کرے۔ اسلام میں عبادت دراصل خودی کا پابندیوں (میکانیت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے اور اقبالؒ جب اس بلوغت نکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال ان کے سامنے تھا۔ درحقیقت

۱۱۲

اُن دنوں اسپینگلر کی ”زوالِ مغرب“ کا بڑا چرچا تھا اور اُس نے یہ غلط نظریہ قائم کر کے اُسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلام تقدیر پرست ہے، لیکن ساتھ ہی اُس نے اس حقیقت کو بھی تسلیم کیا تھا کہ زندگی کو جاننے اور اُس پر اپنی گرفت کو مضبوط کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک ذہنی اور دوسرے کو زیادہ مناسب لفظ نہ ملنے کی بنا پر ہم حیاتی کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی طریقہ علت و معلول کے کڑے نطنام کے ذریعے سے عقلاً زندگی کے حقائق کو جاننا اور اُن سے کام لینا ہے۔ حیاتی طریقہ یہ ہے کہ آپ بطور کل کے زندگی کی ناگزیر ضرورت کو انشراحِ قلب کے ساتھ قبول کریں، جو اپنی باطنی ثروت کو بڑھاتی ہوئی زمانِ مسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ قرآن جسے ”ایمان“ کہتا ہے، وہ دراصل کائنات کو حیاتی طریقے سے سمجھنے کا نام ہے، محض عقائد کو بے جان طور پر مان لینا نہیں۔ ایمان تو ایک نادر تجربے کی بدولت حاصل ہونے والا زندہ یقین ہے۔ اس تجربے تک صرف مضبوط شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اس اعلیٰ درجے کی ”راضی برضا“ کیفیت کو پاتی ہیں جسے کم فہمی کی بنا پر لوگ ”تقدیر پرستی“ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کی تاریخ میں یہ تجربہ جو حضور رسالت ص کے ارشاد کے مطابق ”انسان میں اخلاقِ الہی پیدا کرتا ہے“ (تَخْلَقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰهِ: حدیث شریف) اس طرح کے جلوں میں اظہار پذیر ہوا ہے: ”میں حق ہوں“ (اَنَا الْحَقُّ: منصور حلاج) ”میں زمانہ ہوں“ (حدیث قدسی) ”میں قرآنِ ناطق ہوں“ (حضرت علیؓ) ”میری بڑی شان ہے“ (بازید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں قربِ الہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خودی لا محدود خودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے بلکہ یہ ہیں کہ ذاتِ لا محدود

ازرہ فضل و کرم انسانی خودی کی آغوشِ محبت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ مولانا رومیؒ نے کہا ہے:

علمِ حق در علمِ صوفی گم شود! این سخن کے باورِ مردم شود
(ترجمہ: خدائی علمِ صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے باور کرنا آسان نہیں۔)

اس "راضی برضا" کیفیت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکر تعبیر کر سکتے ہیں، جو اسپینگلر کا مطلب ہے۔ یہ تو سر اسر زندگی اور بے پایاں قوت ہے جو گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو باطمینان ادا تے نماز کے قابل بناتی ہے لیکن یہاں اقبالؒ نے پھر ایک سوال اٹھایا ہے، جو بلاشبہ ہر قاری یا مسیح کے دل میں پیدا ہو سکتا تھا۔ اگر اسلامی فکر کا نہج یہ ہے تو صدیوں سے عام مسلمان ایک پست درجے کی تقدیر پرستی میں مبتلا کیوں ہے؟ اور اس کے گرد و پیش میں جو کچھ ہوتا ہے اُسے وہ یہ کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یونہی تھی؟ اقبالؒ کہتے ہیں، اس صورتِ حال کی ذمہ داری کچھ تو فلسفیانہ فکر پر ہے اور کچھ سیاسی مفاد پرستی پر اور کچھ اس امر پر کہ مسلمانوں کے دلوں میں زندگی کا وہ جوش رفتہ رفتہ ٹھنڈا پڑتا گیا جسے اسلام نے ابتداءً ان کے دلوں میں بھڑکایا تھا۔ فلسفیانہ غور و فکر جو علت و معلول کا پابند تھا، اس نے ایک ایسے خدا کا تصور اجاگر کرنا شروع کیا جو زندگی کے روزمرہ کاروبار سے وراہ الورا، کائنات پر باہر سے حکومت کرتا ہے اور دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے بس اس کے اشارہ ابرو سے ہوتا ہے۔ ادھر بنی امتیہ نے

کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی، اُس کی وجہ سے انھیں عوام کی طرف سے بغاوت کا
 دھڑکا لگا رہتا تھا، لہذا سیاسی مصلحتوں کی بنا پر اس خیال کو عام کیا گیا کہ جو کرتا
 ہے خُدا کرتا ہے۔ بندوں کا اس میں کیا عمل دخل ہے؟ اس سے کربلا کے گناہوں پر
 پر وہ ڈالنا مقصود تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد نے حسن بصریؒ سے کہا کہ اُمویوں نے
 مُسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمہ داری خُدا پر ڈال دی۔ حسن بصریؒ نے جواب دیا:
 ”خُدا کے یہ دشمن جھوٹے ہیں۔“ اس طرح صوفیا کی مخالفت کے باوجود مُسلمانوں کے
 اندر عمل کو شل کر دینے والی تقدیر پرستی رفتہ رفتہ جڑ پکڑتی گئی۔ اقبالؒ کہتے ہیں: اس
 روش پر ہمیں حیران ہونے کی چنداں ضرورت نہیں۔ کیا بعض مغربی دانشور ابھی کل تک
 سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت و معاشرت کو ایک قدرتی اور پُر جواز معاشرہ ثابت نہیں کر رہے
 تھے؟ اسی طرح اگسٹ کا مٹے کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا نصاب اور کام ازلی و
 ابدی طور سے مُقرر ہے۔ اور یہی کچھ مُسلمان سوسائٹی میں بھی ہوا۔

(۵)

ایک اور نہایت اہم سوال جو اس لیکچر کے آخر میں اٹھایا گیا، انسانی خودی
 کی بقا و دوام کا سوال تھا۔ اقبالؒ کو انسانی زندگی کے اس پہلو میں بھی ابتدائے فکر ہی سے
 دلچسپی تھی۔ بانگِ درا کے پہلے حصے (۱۹۰۰ء - ۱۹۰۵ء) کی ایک نظم ہے ”کنارِ راوی“۔ اس
 نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ سہ پہر کے سمے راوی میں ایک کشتی چل رہی ہے۔ پانی کا بہاؤ تیز ہو
 رہا ہے اور ملاح زیادہ مستعدی اور جابجاستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے کشتی کو آگے

۱۱۵

لے جا رہا ہے۔ شاعر کنارے پر کھڑا یہ دل فریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے۔ کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی۔ پھر وہ اس کے سامنے آتی اور اس کے بعد آہستہ آہستہ آگے بڑھی۔ حتیٰ کہ وہ اس کی نظروں سے اوجھل ہو گئی۔ شاعر کے دل میں اس منظر سے انسانی رُوح کی بقا کی ایک دلیل پیدا ہوتی۔ کیا کشتی ٹوٹ چکی ہے؟ پاش پاش ہو چکی ہے؟ نہیں، ایسا تو نہیں۔ وہ تو پانی میں پہلے کی طرح رواں ہے۔ ہاں، جہاں سے شاعر کھڑا اُسے دیکھ رہا تھا، بس وہاں سے دکھائی نہیں دیتی۔ کسی شے کا دکھائی نہ دینا، نظر نہ آنا، اُس کے خاتمے، اُس کی فنا کی دلیل نہیں ہو سکتی، لہذا:

جہازِ زندگی آدمی رواں ہے یونہی
 ابد کے بحر میں پیدا یونہی نہاں ہے یونہی
 شکست سے کبھی آشنا نہیں ہوتا
 نظر سے چھپتا ہے لیکن فن نہیں ہوتا
 پھر ایک جگہ فرمایا:

فرشتہ موت کا چھوٹا ہے گو بدن تیرا
 ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے
 وجود کا یہی مرکز جو فرشتہ موت کی زد سے باہر ہے، اقبالؒ اسے خودی کا نام دیتے ہیں۔ اس طرح جو بلند پایہ نظم انھوں نے اپنی والدہ کی وفات پر لکھی اور جو ”بانگِ درا“ میں ”والدہ مرحومہ کی یاد میں“ کے عنوان سے شامل ہے، اس میں بھی وہ موت کی حقیقت سے بحث کرتے ہوئے انسانی رُوح کی بقا پر متعدد دلیلیں پیش کرتے ہیں۔
 پہلے اس نظم کے چند اشعار سنئے:

زندگی کی آگ کا انجم خاکستر نہیں
 ٹوٹنا جس کا مستدر ہو یہ وہ گوہر نہیں
 زندگی محبوب ایسی دیدہ فطرت میں ہے
 ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے

موت کے ہاتھوں سے مٹ سکتا اگر نقشِ حیات
 عام ٹیوں اس کو نہ کر دیتا نظامِ کائنات!
 ہے اگر ارزاں تو یہ سمجھو اجل کچھ بھی نہیں!
 جس طرح سونے سے جینے میں خلل کچھ بھی نہیں!
 اس نظم میں پیش ہونے والی ایک اور دلیل بھی سن لیجیے: آسمان کی طرف دیکھو۔ ستارے
 ہی ستارے ہیں۔ یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں۔ انسان ان
 سے بڑھی ہستی ہے اس لیے کہ وہ دانا و بینا ہے، خود گرد و خود نگر ہے۔ خدا بین و جہاں بین
 ہے لہذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان جو رتبے اور
 مقاصد میں ان سے بڑھ کر ہے اس کے لیے قدرت نے ان سے زیادہ عمر کیوں
 نہ رکھی ہوگی؟

آہ! سیما پریشاں، انجم گردوں فروز
 شوخ یہ چنگاریاں، ممنون شب ہے جن کا سوز
 عقل جس سے سر بزاؤ ہے وہ مدت ان کی ہے
 سرگزشتِ نوبع انساں ایک ساعت ان کی ہے
 پھر یہ انساں اس سوتے افلاک ہے جس کی نطشہ
 قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ ترا
 جو مثالِ شمع روشن، محفلِ قدرت میں ہے
 آسماں اک نقطہ جس کی وسعتِ فطرت میں ہے
 جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
 جس کا ناخن ساز ہستی کے لیے مضراب ہے!

شعلہ یہ کھتر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟

کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

اس نظم کے دو شعر بطور قطعہ یہ بھی ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہ راست تعلق

ہے :

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محروم ہے

اس کی فطرت میں یہ اک احساسِ نامعلوم ہے

جو ہر انسانِ عدم سے آشنا ہوتا نہیں!

اسکھ سے غائب ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں!

یہ تو شعر کی بات تھی۔ اب آپ خطبے کے زیرِ نظر حصے کی طرف آئیے۔ علامت نے

پہلے تو ابنِ رشد، کانت اور لٹشے کے بعض تصورات سے بحث کی ہے جو انھوں نے موت

کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صورتوں کے بارے میں پیش کیے ہیں اور اس کے بعد

قرآنِ حکیم کی روشنی میں اس اہم سوال پر اسلام کے موقف کی وضاحت فرمائی ہے۔ بقول

اقبالؒ تین باتیں قرآنِ مجید سے نہایت واضح ہیں:

۱ یہ کہ خودی کا ظہور اگرچہ زمان سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زمانے

سے متقدم نہیں۔ (ماخوذ از ۶ : ۳۸)

۲ یہ کہ قرآنِ مجید کی رُو سے ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کُرۃ ارض پر واپس

آئے۔ (ماخوذ از ۲۳ : ۹۹ - ۱۰۰ ، ۵۶ : ۵۹ - ۶۱)

۳ یہ کہ تقناہیت کو بد بختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔ (ماخوذ از ۱۹: ۹۳-۹۵)

تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ تقناہی خودی لا تقناہی خودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے، کیونکہ اس صورت میں وہ اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا (ماخوذ از ۱۴: ۱۳-۱۲) لہذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو، اس کے معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ قرآن حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرت و سعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی تقناہیت سے محروم ہو جاتے۔ اس کے اجر غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیت سے اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا۔ حتیٰ کہ عالمگیر تباہی کا منظر بھی جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی، اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر قدرہ برابر اثر انداز نہیں ہوگا (ماخوذ از ۳۹: ۹۶) لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے شہناہ کا اطلاق انہی شخصیتوں پر ہو سکتا ہے جس میں خودی کی شدت انتہا کو پہنچ چکی ہو۔ لہذا اس کی نشو و ارتقا کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں، جیسا کہ قرآن نے حضور رسالتا ب کے مشاہدہ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ. (۱۴: ۵۳)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیتِ کامل کا تصور، جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو جناب رسالتا ب کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں

نہیں ہوا:

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوہ صفتا تو عین ذات می نگری در سے

اقبالؒ کہتے ہیں، یہ تینوں حصت آتی ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطہ نظر
بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود
و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں (ماخوذ از ۷۵: ۳۶-۴۰) اور یوں بھی جسستی
کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہوتے، اُس کے متعلق یہ کہنا کچھ غیر اعلیٰ نظر
آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔

یہاں اقبالؒ ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں
انسان کی شرکت بحیثیت ایک ارتقا یافتہ خودی ہی کے ممکن ہے۔ انسانی خودی باشعور
اور سُچپت ہو کر ہی ان مقاصد کے حصول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے
سامنے ہیں۔ (ماخوذ از ۹۱: ۷-۱۰) لہذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خودی
اپنے آپ کو کس طریق سے محکم اور مقاصد قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے۔ اقبالؒ
کے پاس اس کا سیدھا سا وہ جواب ہے عمل سے عمل سے خودی سُچپت کر اور مقاصد حیات
میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر فانی بناتی ہے۔ اقبالؒ یہاں اس آیت شریفہ سے استدلال
کرتے ہیں:-

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَنَكُمْ

أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ

(۲: ۶۷)

(ترجمہ) برکت والی ہے وہ ذات جس کے ہاتھ میں حکومت ہے اور
 وہ ہر شے پر قادر ہے۔ وہ ذاتِ اقدس جس نے موت اور زندگی پیدا کی تاکہ
 تم لوگوں کو آزمائے کہ کون تم میں سے اچھے عمل کرتا ہے اور وہ ذات
 قوت والی اور بخشنے والی ہے۔

اقبال کہتے ہیں زندگی گویا وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے بے انتہا
 مواقع میسر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے اسے
 اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں کہاں تک کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ اعمال کا حاصل
 نہ تو لطف و مسرت ہے نہ درد و اذیت۔ اعمال یا تو خودی کی تقویت کا باعث ہوتے
 ہیں یا اس کی تباہی و ہلاکت کا سامان پیدا کرتے ہیں لہذا یہ امر کہ خودی فنا
 ہو جاتے گی یا اس کا کوئی مستقبل ہے، عمل پر موقوف ہے اور خودی کو تقویت دینے
 والے اعمال کا اصول یہ ہے کہ میں اپنی اور دوسروں کی خودی کا احترام کروں۔
 دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ انفرادی بقا، انسان کا حق نہیں بلکہ اس کی جدوجہد کا
 صلہ ہے۔ انسان بقا کے دوام کا اُمیدوار ہے اور قدرت اُسے اپنی اہمیت ثابت
 کرنے کے لیے درد و اذیت کا موقع فراہم کرتی ہے۔ ہماری کامیابی اور بقا کا راز ہماری
 اہمیت میں مضمر ہے۔

[Faint, illegible handwritten text in Urdu script, likely bleed-through from the reverse side of the page.]

۱۱۱

اسلامی ثقافت کی رُوح

اسلامی ثقافت پر گفتگو کا آغاز بالعموم نظریۃ توحید سے ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسلامی فکر و کردار کی ساری عمارت توحید پر قائم ہے۔ قرآن حکیم کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ خدا ایک ہے۔ وہ پوری کائنات کا خالق و مالک اور رب ہے۔ اس دنیا یا کسی اور دنیا کی کوئی شے اُس کے قبضۃ قدرت سے باہر نہیں۔ سب انسان ایک آدم کی اولاد ہیں اور سب خدائے واحد کی مخلوق ہیں۔ اسلام سے پہلے کے بعض مذاہب نے بلاشبہ خدا کے واحد ہونے کی تعلیم دی تھی، مگر یہ اسلام ہی ہے جس نے توحید سے انسانی وحدت کا بنیادی اصول اخذ کر کے اسے ایک معاشرتی حقیقت بنایا۔ ساری کائنات کا سب انسانوں کا بنانے والا ایک ہے، تو پھر انسانوں کے درمیان رنگ، نسل، قومیت یا زبان کی بنا پر امتیاز کیسا؟ کالے بھی اس کی مخلوق ہیں اور گورے بھی۔ ساری بھی اُس نے پیدا کیے ہیں اور آریا بھی۔ اسی طرح سب زبانیں اُس کی دین ہیں۔ لہذا انسان ہونے کی حیثیت سے تمام نسلوں، تمام رنگوں اور تمام زبانوں کے انسان برابر

ہیں۔ انسانوں کی اس برابری کو معاشرے میں عملاً نافذ کرنا اسلامی ثقافت کا نقطہ آغاز ہے۔

انسانوں کی مساوات کے بعد اسلامی ثقافت جس بات پر زور دیتی ہے وہ جنسی پاکیزگی ہے۔ وہ بے حیائی اور فحش کاری کو شیطانی عمل اور بدترین فعل سمجھتی ہے اور اسلامی معاشرے کو اس سے پاک رکھنا چاہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے جن فنون لطیفہ کو حنبم دیا اور پروا نہ کی، ان میں عریانی، فحاشی اور جنسی شیش کام سے کم عمل دخل تھا۔ جنسی معاملات میں اسلام کا رویہ دراصل جدید مغربی رویے کی عین ضد ہے۔ اسلام ضبط نفس، عصمت اور جنسی طہارت کو انسان کی اخلاقی و روحانی ترقی کے لیے لازمی قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس مغرب نے جنسی بے رہروی کی آخری حدوں کو چھو لیا ہے۔ ہاں کوئی بے حیائی اب بے حیائی نہیں رہی، انسانی مساوات اور جنسی پاکیزگی کے ساتھ اسلامی ثقافت کی ایک اہم ترین خصوصیت اس کا عدل و انصاف پر زور ہے۔ انصاف کی تلقین دوسرے مذاہب اور معاشروں میں بھی ملتی ہے مگر اسلامی ثقافت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ دوستوں کے ساتھ ہی نہیں دشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کیے جانے پر مصر ہے۔ قرآن حکیم (جو اسلامی ثقافت کا سرچشمہ اور اولین ماخذ ہے) مسلمانوں کو تعلیم دیتا ہے کہ کسی قوم کی دشمنی تمہیں اس بات پر آمادہ نہ کر دے کہ تم اس کے ساتھ انصاف نہ کر پاؤ۔ انصاف کرو، کیونکہ اللہ کو انصاف پسند ہے“ (المائدہ: ۸)

اسلامی ثقافت کی ان اقدار سے بحث یقیناً بہت دلچسپ اور اہم ہے، لیکن علامہ اقبال نے اس مسئلے کو قدرے نئے زاویہ نگاہ سے دیکھا ہے اور اس زاویہ نگاہ کی غیر معمولی افادیت اور حکمت آفرینی ان کے زیر نظر خطبے کے ایک ایک جملے سے عیاں ہے۔ اسلامی

ثقافت کی رُوح بلاشبہ علامہ کے انگریزی خطبات کا ایک نہایت بصیرت افروز حصہ ہے علامہ اقبالؒ اپنی گفتگو کا آغاز مقام نبوت سے کرتے ہیں۔ نبی کی ذات ایک ولی، ایک صوفی کی ذات سے کہاں اور کیسے مختلف ہے؟ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ کا ایک قول مشہور ہے کہ ”محمدؐ عربی فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور وہیں چلے آئے۔ خدا کی قسم! اگر میں گیا ہوتا تو ہرگز لوٹ کر نہ آتا!“ ایک حلیل القدر صوفی کا یہ قول نبی اور صوفی کی شخصیتوں کے بنیادی فرق کو بڑی عمدگی سے واضح کرتا ہے۔ صوفی اپنے روحانی تجربے میں کھو جاتا ہے، اُس میں مست رہنا چاہتا ہے۔ وہ اپنے تجربے کے کیفیت و کم کو اپنی معراج سمجھتا ہے۔ اس کے برعکس نبی کے لیے اُس کا روحانی تجربہ اس کی معراجِ کمال نہیں۔ وہ اس تجربے کی لذات سے باہر نکلتا ہے اور اپنی واردات کو اپنے معاشرے میں ایک زندہ حقیقت بنانے کی سعی کرتا ہے۔ صوفی کا تجربہ خواہ اُس کا درجہ کیسا ہی بلند ہو، اصلاً اُس کی ذاتی کیفیت، اُس کے لیے ایک انفرادی نعمت و کامرانی ہے نبی کا تجربہ اپنی سرشت میں اجتماعی نوعیت رکھتا ہے۔ صوفی کی واردات دوسروں کے لیے قطعی غیر اہم ہو سکتی ہیں۔ نبی کی واردات دوسروں کے لیے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ نبی زمانے میں انقلاب لانا چاہتا ہے۔ وہ دوسروں کی زندگی میں تبدیلی لاتے بغیر، تاریخ کو ایک نیا موڑ دینے بغیر اپنے مشن کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ لہذا اُس کے تجربے کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کا ایک سیدھا اور معقول طریقہ یہ ہے کہ آپ یہ دیکھیں کہ اس کے پیغام نے کس طرح کے انسان پیدا کیے اور اس کے فکر و عمل کی بدولت کس قسم کی ثقافت نے جنم لیا۔

اس تمہید کے ساتھ، لیکن اسلامی ثقافت کے بعض بنیادی تصورات کے بیان سے پہلے علامہ نے ختم نبوت کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ ختم نبوت کا مسئلہ اسلامی فکر و نظر کے اہم ترین مسائل میں سے ہے جس پر ہر زمانے میں غور و فکر کیا گیا اور جو عام مسلمانوں کے ایمان کا ہمیشہ جزو لاینفک رہا ہے۔ جن دنوں علامہ اقبالؒ اپنے انگریزی خطبات مرتب کر رہے تھے، شمالی ہند اور بالخصوص پنجاب میں اس سوال نے ایک نئی اہمیت اختیار کر لی تھی اور لوگ بالعموم ختم نبوت پر وعظ و ارشاد سننا اور مجلسیں برپا کرنا پسند کرتے تھے۔ ممکن ہے، وقت کے ایک اہم تقاضے کے طور پر بھی علامہ نے اپنے پانچویں خطبے میں اس بنیادی نکتے کی وضاحت ضروری خیال کی ہو۔ وجہ خواہ کچھ بھی ہو، حقیقت یہ ہے کہ اس ضمن میں جو سطور علامہ کے قلم سے نکلی ہیں، فکر کی گہرائی اور دلائل کی ندرت کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ نہیں۔ یہ دو پیرا گراف اقبالؒ ہی کے ادب میں نہیں، کل اسلامی ادب میں ایک ممتاز مقام کے مستحق ہیں۔ ان کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر ذیل میں ان کا مکمل اردو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے :-

”ہم نبی کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ وہ ایک طرح کا صوفیانہ شعور ہے جس میں ”وارداتِ وصل“ اپنی سرحدوں سے باہر نکل آنے اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کو ایک نیا رخ اور نئی صورت دینے پر مائل ہوتی ہے۔ نبی کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز خود اپنی اتھاہ گہرائیوں میں ڈوب کر ایک ولولہ تازہ کے ساتھ ابھرتا ہے تاکہ فرسودگی کا خاتمہ کر کے زندگی کی نئی راہوں کو دریافت کر سکے۔ یہ اپنی ہی ذات کی جڑ کے ساتھ رابطہ انسانوں کے

لیے مخصوص نہیں۔ دراصل قرآن میں ”وحی“ کے لفظ کو جس طرح استعمال
 کیا گیا ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اس کو زندگی کا عمومی خاصہ خیال
 کرتا ہے، اگرچہ ارتقائے حیات کے مختلف مراحل میں اُس کی نوعیت مختلف
 ہوتی ہے۔ کسی پودے کا مکان کی حدود میں آزادانہ پھلنا پھولنا، کسی جانور
 کا ایک نئی صورتِ حال میں کوئی نیا عضو بدن تراش لینا اور انسان کا زندگی
 کی باطنی گہرائیوں سے روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی و الہام کے پیرائے
 ہیں جو حاصل کرنے والے کی جنس اور ضرورت کے مطابقت مختلف
 شکلیں اختیار کر لیتے ہیں۔ حقیقت یوں ہے کہ نوع بشر کی نابالغی کے
 دوران میں نفسی توانائی نے وہ استعداد ہم پہنچائی، جسے میں سنمیرا نہ شعور
 کہتا ہوں، یعنی ایک ایسا ذریعہ جو تیار شدہ فیصلے اور طے شدہ طرزِ عمل مہیا
 کر کے انفرادی سوچ اور انتساب کی ذمہ داریوں سے بچالے جاتا ہو۔
 تاہم استقرائی عقل اور قوتِ تنقید کی پیدائش کے بعد زندگی کا مفاد اسی میں
 تھا کہ وہ شعور کے اُن وراثے عقل و صاروں کی مزید تکمیل و فروغ کو روک دے
 جن کے ذریعے نفسی توانائی انسانی ارتقا کے ابتدائی مرحلے میں اظہار پاتی رہی
 انسان زیادہ تر جذبات اور ہمتوں کے تحت کام کرتا ہے۔ استقرائی عقل جو
 انسان کو اس کے ماحول پر غالب کرتی ہے، بڑی مشکل اور محنت سے حاصل
 ہوتی ہے اور جب یہ ایک بار حاصل ہو جاتے تو اس کو مستحکم کرنے کے
 لیے ضروری ہے کہ علم کے دوسرے ذرائع کی ترقی کو روک دیا جائے۔ بلاشبہ

قدیم زمانے نے، جبکہ انسان ابھی تہذیب کے ابتدائی مرحلے میں تھا اور
 سنی سنائی باتوں پر ایمان لے آتا تھا، فلسفے کے بعض عظیم نظام پیدا کیے،
 لیکن یہیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ قدیم دنیا کے یہ نظام ہائے فلسفہ مجرور فکر
 کا نتیجہ تھے جو مبہم مذہبی عفت اند اور روایات کی ترتیب سے آگے نہیں بڑھ
 سکتا اور یہیں زندگی کے ٹھوس احوال پر گرفت مہیا کرنے سے قاصر ہے،
 ”اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے سنی پیر اسلام
 کی ذات گرامی کی حیثیت دنیا سے قدیم اور جدید کے درمیان ایک سنگم
 کی سی ہے۔ باعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیا سے قدیم
 سے ہے، لیکن باعتبار اس کی روح کے دنیا سے جدید سے۔ یہ آپ
 ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوتے جو
 اس کے آئینہ رُخ کے عین مطابق تھے، لہذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر
 خاطر خواہ طریق پر ثابت کیا جائے گا، استقرانی عقل کا ظہور تھا۔ اسلام میں
 نبوت چونکہ اپنی معراج کمال کو پہنچ گئی، لہذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام
 نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے
 شعور ذات کی تکمیل اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے
 کام لینا سکھے۔ اسلام نے اگر مذہبی پیشوائیت کو تسلیم نہیں کیا یا خاندانی
 بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا ہے اور
 عالم فطرت اور تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا ہے تو اس لیے کہ ان

سب کے اندر یہی نکتہ مضمر ہے کہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں تاہم یہاں یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہیے کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطنی سے جو باہر نبعثتِ انبیاء کی واردات سے مختلف نہیں ہمیشہ کے لیے محروم ہو چکی ہے۔ قرآن حکیم نے آفاق و انفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اس کا ارشاد ہے کہ آیات اللہ کا شہور محسوسات و مدركات میں خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہذا ہمیں چاہیے کہ اس کے ہر پہلو کی قدر و قیمت کا اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اس سے حصولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔ حاصلِ کلام یہ کہ تصورِ خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے۔ جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے اور نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وارداتِ باطن کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور سکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ختمِ نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدہ یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی فوق الفطرت سرچشمے سے ہے لہذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی ثبوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے

مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دنیا میں بھی علم کے
 نئے نئے راستے کھل جائیں۔ بعینہ جس طرح اسلامی کلمے کے جزو اول نے
 انسان کے اندر یہ روح پیدا کی کہ عالم خارج کے متعلق اپنے محسوسات
 و مدركات کا مطالعہ نگاہ تنقید سے کرے اور قوت فطرت کو الوہیت
 کارنگ دینے سے باز رہے، جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا چلن تھا۔ لہذا مسلمانوں
 کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کو خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر
 کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں جیسے اپنی دوسری واردات، اور
 اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابن صبیح کے احوال نفسی
 کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو طرز عمل اختیار فرمایا، وہ اس کا بین ثبوت
 ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات کے نظم و ترتیب ہی کی
 ایک کوشش ہے۔ گو یہ صرف ابن حنبلہ و ابن تہائم جس نے اس سلسلے
 میں خالص علمی نہج پر قدم اٹھایا۔“

اس طویل اقتباس کے لیے کسی قدر معذرت خواہ ہوں، لیکن جیسا میں نے اوپر
 کہا ہے، یہ دو پیرا گراف علامہ کے ادب میں ایسی غیر معمولی اہمیت رکھتے ہیں کہ قارئین کا
 ان سے تفصیل واقف ہونا مجھے نہایت ضروری معلوم ہوا۔ آپ نے دیکھا، علامہ اقبالؒ
 نے کس نظر و بصیرت کے ساتھ ختم نبوت کو حُریتِ ذہنی اور آزادیِ فکر کا منبع و سرچشمہ قرار
 دیا ہے۔ تصویرِ حاکمیت انسان کی آزادیِ فکر کا وہ منشور ہے جو انسان کو دوسروں کے خارجی

احوال ہی سے نہیں، ان کے باطنی واردات سے بھی آزاد کرتا ہے۔ ختم نبوت ہر قسم کے ذہنی و روحانی استحصال کے خلاف ایک مضبوط حصار ہے جس سے مسلمانوں نے بحیثیت مجموعی بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔

(۲)

عمر مہر علامہ اقبالؒ کو علم کے سوال سے گہری دلچسپی رہی۔ ان کے کلام میں عقل و دل، عشق و خرد اور علم و معرفت کا جو ذکر اور موازنہ بار بار ملتا ہے، وہ دراصل ان کی اسی کاوش اور ذہنی کرید کا نتیجہ ہے۔ کیا انسان کو سچا اور قابل استناد علم حاصل ہو سکتا ہے؟ اگر ہو سکتا ہے تو اس کے حصول کا ذریعہ کیا ہے؟ یونانیوں کا خیال تھا کہ سچا علم عقل محض اور منطق کی بدولت ہاتھ آتا ہے۔ جدید سائنس بالعموم جو اس پر تکیہ کرتی ہے اور کسی دوسرے ذریعہ علم کو ماننے پر آمادہ نہیں ہوتی۔ علامہ اقبالؒ نے قرآن حکیم کی روشنی میں گہری بڑی عمدگی کے ساتھ سلجھاتی ہے کہ علم کا ایک یقینی سرچشمہ تو وحی والہام (پیغمبرانہ) ہے لیکن اس سرچشمے کے علاوہ دو ذرائع علم کی طرف خود قرآن حکیم ہماری توجہ بار بار مبذول کراتا ہے اور ان سے استفادہ کرنے پر زور دیتا ہے۔ وہ یہ ہیں: (۱) فطرت اور (۲) تاریخ۔

علامہ کا کہنا یہ ہے کہ اسلامی ثقافت کی ایک اولین خصوصیت یہ ہے کہ اُس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا اور دوسروں کو ان ذرائع سے علم حاصل کرنے کا سبق دیا۔ بالفاظ دیگر سائنسی طرز تحقیق اور انداز نظر کا آغاز کرنے والے مسلمان ہی تھے جنہوں نے قرآن کی تلقین و تحریک کے زیر اثر علم جدید کی بنیاد رکھی۔ علامہ اقبالؒ نے

۱۳۱

زیر نظر خطبے کے پہلے آٹھ دس صفحات میں اسلامی ثقافت کے اسی پہلو سے بحث کی ہے جس کی کچھ تفصیل ہم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

اپنی تاریخ کے پہلے سو برس ہی میں اسلامی ثقافت کو ایک طرف ایران کی قدیم تہذیب سے اور دوسری طرف روم کی عیسائی اور ملی جلی رومن ثقافت سے واسطہ پڑا۔ ان میں سے یونانی علم و حکمت سے مسلمانوں نے غیر معمولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ یونانی فلسفہ و دانش کی بے شمار کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں اور مسلمانوں کے ایک ذہین طبقے نے ان تحریروں کا شغف کے ساتھ مطالعہ کیا، لیکن اس کا نتیجہ اسلامی ثقافت کے حق میں کسی طوٰ مفید ثابت نہ ہوا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یونانی علم نظری تھا۔ وہ حواس کے بجائے منطق سے کام لیتا تھا اور زندگی کے محسوس اور ٹھوس حقائق سے چنداں سروکار نہ رکھتا۔ اس کے مقابلے میں قرآن حکیم نے سورج اور چاند، سالوں کے گھٹنے اور بڑھنے، رات دن کے اختلاف رنگ اور زبان کے فرق اور قوموں کے عروج و زوال کے حقائق کو اللہ تعالیٰ کی آیات اور نشانیاں بتایا ہے اور ان پر غور کرنے اور ان سے سبق سیکھنے اور نتائج اخذ کرنے کی تاکید فرمائی ہے۔

یونانی حکمت سے دلچسپی کے باعث مسلمان حکماء کو یہ نقصان پہنچا کہ قرآن کا عطا کردہ زاویہ نگاہ وقتی طور سے ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ فطرت کے مظاہروں کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے اور ان پر قلب سلیم کے ساتھ غور کرنے کے بجائے وہ منطق اور عصبانیت کی دلدل میں پھنس گئے، لیکن یونانی ان کی راست فکری نے یونانی ذہن کے خلاف رد عمل ظاہر کیا، وہ قرآن حکیم کے طرز فکر کی طرف لوٹ آئے اور انھوں نے ٹھوس اور محسوس

حقائق کا جائزہ لے کر ان سے نتائج استخراج کیے اور اس طرح یہ مسلمان ہی تھے جن کی
 خاص علم دوستی کی بدولت نسل انسانی خشک منطوق اور نارسانا عمل مجرّد کے کھیل سے نکل کر
 تجربے اور مشاہدے کے ذریعے سے علم حاصل کرنے کی راہ پر ہوئی۔
 یورپ کے محققین کی آنکھوں پر اب تک تعصب کے چشمے لگے ہوتے ہیں۔ اپنے
 سوادِ دوسری قوموں کا حق تسلیم کرنا، خواہ اس کا تعلق سیاست و معیشت سے ہو یا علم و نظر
 سے، ان کے لیے بہت مشکل ہے تاہم یہ سوال کہ جدید سائنس کا بانی کون ہے اور نئے
 علوم کے آغاز کا سہرا کس ثقافت کے سر باندھنا چاہیے؟ آج سے ساٹھ ستر برس اُدھر،
 بہت گرامر بحث کا موضوع تھا اور بالآخر چند دیانت دار علماء مغرب نے اس امر کو
 پایہ ثبوت تک پہنچایا کہ نسل انسانی پر یہ غیر معمولی احسان عربوں کا تھا اور یہ کارنامہ اسلامی
 ثقافت کی بدولت سر انجام پایا۔ مغرب کے جن تہذیب دانوں نے مسلمانوں کی اس
 خدمت کا کھلے بندوں اعتراف کیا، ان میں ”تشکیل انسانیت“ کا شہرہ آفاق مصنف
 بری فالٹ خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ جن دنوں علامہ اپنے انگریزی خطبات و قسم
 کر رہے تھے، اُس زمانے میں اس بے لاگ اور فکر انگیز تصنیف کا ساری دنیا میں
 چرچا تھا۔ چنانچہ علامہ نے زیر نظر خطبے میں اس کتاب سے چند اقتباسات لیے ہیں،
 جن کا ترجمہ یوں ہے :-

”یہ آکسفورڈ سکول میں ان (عربوں) کے جانشین ہی تھے جن

سے راجر بیکن نے عربی اور عربی سائنس کی تعلیم پائی، لہذا تجربی طریقے

(۱) بری فالٹ کی اس کتاب کا اردو ترجمہ مجلس ترقی ادب لاہور سے شائع ہو چکا ہے۔

(سائنسی طریقے) کی ابتدا کا فخر نہ تو راجر بیکن کو حاصل ہے اور نہ اس کے ہم نام فرانسس بیکن کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ وہ مسلم سائنس اور طریقہ علم کو عیسائی یورپ تک پہنچانے والوں میں سے ایک تھا۔ اور یہ اعلان کرتے وہ کبھی نہ تھکتا تھا کہ اس کے معصروں کے لیے سچے علم تک رسائی حاصل کرنے کا بس یہی ایک راستہ ہے کہ وہ عربی زبان اور عربی علوم سیکھیں۔ یہ بحث کہ تجزیاتی طریقے کا آغاز کرنے والا کوئی یورپی تھا، ان زبردست غلط بیانیوں میں سے ایک ہے..... جن سے یورپی تہذیب کی ابتدا کے بارے میں کام لیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بیکن کے زمانے تک عربوں کا تجزیاتی طریقہ کافی مشہور ہو چکا تھا اور تمام یورپ میں اسے شوق سے مقبول کیا جا رہا تھا۔ (ص: ۲۰۲)

”سائنس عربوں کا بہترین تحفہ ہے جو انھوں نے جدید دنیا کو عطا کیا، لیکن اس عطیے کے ثمرات پکنے میں دیر لگی۔ اندلس میں عربوں کی تہذیب کا سورج تاریکیوں میں ڈوب چکا تو جب جا کر وہ حضرت (سائنس) جس کو انھوں نے جنم دیا تھا، پوری قوت کے ساتھ ظاہر ہوا۔ یہ صرف (عرب) سائنس ہی نہ تھی، جس نے یورپ کو زندگی نو بخشی۔ اسلامی ثقافت کے دیگر اور متنوع اثرات نے بھی یورپ کے حق میں کسیر کا کام کیا۔“ (ص: ۲۰۲)

”اور اگرچہ یورپ کی زندگی کا کوئی گوشہ ایسا نہیں، جہاں

مکمل بغاوت کی اور ریاضی، فلکیات اور طب سے لے کر نفسیات اور منطق تک کوئی شعبہ علم ایسا نہ تھا کہ مسلمان اہل نظر نے اپنے مشاہدے اور تجربے پر انحصار کر کے اس میں نئی راہ تلاش نہ کی ہو۔ تاہم اس بغاوت اور ندرتِ فکر کا سب سے واضح اور پُر زور اظہار یونانی منطق کی تنقید و تردید میں ہوا۔ غالباً یہ نکتہ تھا جس نے ”تشکیک“ کو تمام علم کا سرچشمہ قرار دیا۔ امام غزالیؒ نے ”احیاء العلوم“ میں اس کے بعد اشرافیؒ اور امام ابن تیمیہؒ نے یونانی منطق کی باقاعدہ تردید کا بیڑا اٹھایا اور پھر امام ابو بکر رازیؒ اور ابن حزمؒ نے اس کے پرچے اڑا دیے۔ منطق کی حدود سے بحث کرتے ہوئے ابن حزمؒ نے ادراکِ باحواس پر بحیثیت ایک سرچشمہ علم کے زور دیا اور ”الرُّؤُوعَلَى الْمُنْطِقِ“ میں امام ابن تیمیہؒ نے بھی استقرار ہی کو بطور حجتِ قابلِ اعتماد ٹھہرایا۔ یوں اس منہاج کی ابتدا ہوئی، جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے سے ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ تجربی منہاج کی دریافت کا سہرا مغرب کے سر ہے، سرتاسر غلط ہے۔ ڈورنگ کا قول ہے کہ راجر بیکن کے تصورات سائنس اُس کے مشہور مہنام کی نسبت کہیں زیادہ قطعی اور واضح ہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ راجر بیکن نے علم و حکمت کا درس لیا تو کہاں سے؟ علامہ اقبالؒ اس سوال کے ضمن میں پھر فرماتے ہیں کہ اس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ کہ آندس کی اسلامی درسگاہوں سے۔ چنانچہ اُس کی تصنیف ”اپس ماثرس“ کے بابِ پنجم کا مطالعہ کیجئے، جس کا تعلق عدسوں سے ہے تو صاف نظر آجاتے گا کہ یہ ابن الہیثمؒ ہی کی بصریات کا چر بہ ہے۔ پھر اس تصنیف پر ابن حزمؒ کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ یورپ نے اس حقیقت کو اگرچہ

بہت دیر میں تسلیم کیا کہ سائنس کا منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے، لیکن بالآخر اسے اس کا اعتراف کرنا ہی پڑا۔ بری فالٹ جیسے محققین نے اسے اس پر مجبور کر دیا۔

(۳)

یونانی منطق کی تردید کے بعد مسلمان حکماء کا دوسرا بڑا کارنامہ ان کے وہ تصورات ہیں جو انہوں نے زمان و مکان کی حقیقت کے بارے میں پیدا کیے اور جن کی بدولت وہ کائنات کو ایک متحرک اور فروغ پذیر حقیقت تسلیم کرتے تھے۔ یہ تصورات پھر جدید عہد کے بہترین سائنسی تصورات کے پیشرو اور صحیح سمت کی طرف انسانی ذہن کی رہنمائی کرنے والے تھے۔ ثقافت میں یونانیوں کا مقصود نگاہ تناسب تھا۔ انسانی جسم ہو یا کوئی اور شے، وہ سڈول بدن متناسب اعضاء اور واضح خطوط کے قائل تھے۔ اس کے مقابلے میں مسلمانوں نے علم و نظر کے دائرے میں بھی اور تصوف میں بھی ”لامحدود“ کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ لائق تہنیتی کا قرب و حضور ہماری مذہبی اور فکری کاوشوں کا مقصود ٹھہرا۔ چنانچہ جو قوم محدود طبیعی تناسب سے مستر موڑ کر لامحدود کی تلاش میں نکلے، اس کے لیے مکان و زمان کی حقیقتوں پر غور کرنا اور ان کو اپنی گرفت میں لانا لابدی ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تصورات کا جو سرمایہ اس میدان میں مسلمانوں نے بہم پہنچایا، جدید عہد سے پہلے وہ سرمایہ اسلامی ثقافت کے سوا کسی اور کو نصیب نہ تھا۔

۱۳۷

یونانی کائنات کو ساکن و جامد اور مکمل مانتے تھے۔ ہمارے ہاں اشعری مکتبہ فکر اور نصیر الدین طوسی نے ان تصورات کی تردید میں پہلا قدم اٹھایا اور پھر بیرونی نے خاص علمی نقطہ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کا نیٹ ورک کہ ہم اسے ایک وجود ساکن ٹھہرائیں، بڑا ناقص ہے۔ بیرونی ثابت کو متغیر قرار دیتا ہے اور کائنات کو کسی بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے جو ابھی بن رہی ہے، یعنی اس کی نگاہیں "کون" کے بجائے "تکوین" پر تھیں۔ اور اب یہی تصور مزید سائنسی تحقیق کے بعد جدید مغربی ذہن کا جزو لاینفک قرار پایا ہے۔ اسی طرح خوارزمی اور بیرونی نے حساب سے جبر و مقابلہ کی طرف قدم بڑھایا تو یہ تصور قدر کے بجائے نسبت سے بدل گیا۔ حالانکہ یونانیوں کے یہاں عدد کا تصور بھی محض قدر کا تصور تھا۔ پھر آگے چل کر بیرونی نے واضح طور پر وہ تصور قائم کیا، جسے اسپینگلر سنینی عدد سے موسوم کرتا ہے اور جس سے ہمارا ذہن "کون" کے بجائے "تکوین" کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

جدید عہد میں مسئلہ ارتقاء ایک واضح سائنسی نقطہ نظر بن چکا ہے اور مشہور اہل علم اور سائنس دانوں نے بے شمار شواہد اور سائنسی تحقیق کے ساتھ اسے پایہ ثبوت تک پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ اپنے زمانے میں بعض مسلمان حکام نے بھی اس طرف توجہ دی تھی۔ چنانچہ علامہ اقبال نے اپنے ایک تحقیقی مقالے^(۲) میں مولانا رومی کے ایسے بہت سے اشعار درج کیے ہیں جو ارتقاء تہ حیات پر بڑی دلچسپ روشنی

(۲) "ایران میں مابعد الطبیعیاتی فکر کا ارتقاء" از علامہ اقبال۔

ڈالتے ہیں۔ زیر نظر خطبے میں علامہ نے ارتقاء کے متعلق ابن مسکویہ اور حقیقتِ مکان کے بارے میں عراقی کے تصورات کا خلاصہ پیش کیا ہے، جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں :-

”ابن مسکویہ کہتے ہیں، نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیں تو ارتقاء کے اولین مراحل میں نہ تو ان کی پیدائش اور نمو کے لیے بیج کی ضرورت ہوتی ہے نہ اپنی نوع کے تسلسل کے لیے انھیں اس سے کام لینا پڑتا ہے لہذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وہ مرحلہ ہے جس میں نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انواع کی صورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے تاکہ اس کا اظہار اس طرح ہوتا ہے کہ پودے شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے سے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں، لیکن پھر حرکت کی اس قوت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے حتیٰ کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ ان کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اس سے بھی آگے بڑھیے تو نباتات کے ارتقاء کا آئندہ مرحلہ وہ ہے جس میں ایسی انواع کا ظہور ہوگا، جن کے لیے زیادہ بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوگی۔ انکو اور کھجور نباتاتی ارتقاء کی آخری منزل میں جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جاملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاط بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے، کیونکہ کھجور میں جڑوں اور ریشوں کے علاوہ

وہ شے بھی نشوونما پالیتی ہے جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اس کی سلامتی اور حفظ و بقا کا دار و مدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں ارتقاء کا آخری درجہ ہے یا یوں کہیے کہ حیوانی زندگی کی تمہید۔ حیوانی زندگی کا پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے، جسے گویا شعوری حرکت کی ابتدا سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اسے حیوانی زندگی کا کا آئینہ از کہیے جس میں اول حس لامسہ اور بالآخر حس باصرہ کی نشوونما ہوتی ہے۔ مگر پھر جب حواس نشوونما حاصل کر لیتے ہیں، تو حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشرات الارض، ریگنے والے جانور، چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں۔ چوپایوں میں گھوڑا حیوانیت کا منظر اتم ہے اور پرندوں میں عفتاب۔ آخر کار جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آکھڑی ہوتی ہے، اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔ ارتقاء کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں، جن کے پہلو بہ پہلو انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھتا ہے۔

”عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا تعلق مادی اشیاء سے ہے، دوسری جو غیر مادی اشیاء سے متعلق

ہے اور تیسری جو ذات الہیہ سے نسبت رکھتی ہے، لیکن پھر اس نے
 مادی اشیا کے مکان کو مزید تین قسموں میں منقسم کیا ہے: اول،
 بڑے بڑے اجسام کا مکان، جس میں ہم وسعت اور پہنائی کا اثبات
 کرتے ہیں اور جس میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس
 مکان میں ہر جسم کی اپنی ایک جگہ ہے، جسے اگر دوسری جگہ منتقل کیا جائے،
 تو مزاحمت کے ساتھ ہی ہوگا۔ دوم، لطیف اجسام کا مکان ہے، مثلاً
 ہوا اور آواز کا، جس میں پھر اجسام ایک دوسرے کے مزاحم تو ہوتے
 ہیں اور ان کی حرکت کے لیے وقت بھی درکار ہوتا ہے، لیکن ان میں
 اور بڑے بڑے اجسام کے وقت میں نمایاں فرق ہے۔ جب تک ہم
 کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوائی نکال نہیں لیتے، اس میں دوسری
 ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ آواز کی لہروں کو دیکھیے تو مادی اجسام کے
 وقت کے مقابلے میں ان کا وقت بے حد کم ہوتا ہے۔ سوم، نور یا
 روشنی کا مکان ہے۔ سورج کی روشنی دیکھتے ہی دیکھتے ساری دنیا پر
 پھیل جاتی ہے۔ پس روشنی کی رفتار کے سامنے وقت تقریباً صفر
 رہ جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز کے
 مکان سے مختلف ہے۔ اسی بات کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ چراغ
 کی روشنی باوجود ہوا کی موجودگی کے سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے
 یعنی نور کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے، کیونکہ اس مکان کا خلو

نور کے مکان میں ممکن نہیں۔ تاہم نور کے مکان میں مزاحمت باہمی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے، لیکن آپ اسی کمرے میں چاہیں تو سو دیے اور جلا لیں۔ سب کی روشنی ایک دوسرے میں مل جاتے گی اور ایک روشنی کی موجودگی کے لیے دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔“

”یوں باعزت بارِ لطافت مادی اجسام کے مکانات کی تشریح کرتے ہوئے عراقی نے اختصار کے ساتھ اس مکان کی وضاحت کی ہے جس کا تعلق غیر مادی ہستیوں مثلاً فرشتوں سے ہے۔ اس مکان میں بھی بعد کا عنصر جیسا جیسا کھستی کا مرتبہ ہے قائم رہتا ہے، کیونکہ غیر مادی ہستیاں اگرچہ سنگ و خشت سے گزر سکتی ہیں، بایں ہمہ ان کی حرکت وقت کی پابند ہے۔ لیکن عراقی کے نزدیک حرکت چونکہ نقص کی علامت ہے، اس لیے یہ صرف روح ہے جس کو مکان سے آزادی کا آخری مرتبہ حاصل ہے لہذا ہم اسے متحرک کہیں گے نہ ساکن۔ مکان کے یہ لائقناہی اختلافات ہیں جن سے گزر جاتیے تو آخر کار مکان الہیہ کی نوبت آئے گی۔ وہ ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لائقناہیں آپس میں مل جاتی ہیں۔“

اقبالؒ کہتے ہیں عراقیؒ کے اس نظریے کی تلخیص سے آپ بخوبی اندازہ کر سکتے

ہیں کہ ایک ایسے زمانے میں جب ابھی ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصورات کا کسی کو علم نہیں تھا، ایک روشن خیال صوفی نے زمان و مکان کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدات کی توضیح کس رنگ میں کی۔ عراقی چاہتے تھے، مکان کا تصور ایک حرکی مشہود کے طور پر کریں۔ معلوم ہوتا ہے ان کا ذہن مبہم طور سے یہ سعی کر رہا تھا کہ ہمیں مکان کا تصور لائٹنا ہی مکانی، زمانی تسلسل کی شکل میں کرنا چاہیے، لیکن عراقی نے اس سلسلے میں جو خیالات قائم کیے، وہ خود ان کے نتائج تک پہنچنے سے قاصر رہے، جس کی ایک وجہ تو ریاضی سے ان کی ناواقفیت تھی۔ دوسری یہ کہ ان کا ذہن بھی ارسطو کے اس نظریے کی طرف مائل تھا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے، بہر حال ان کا یہ کہنا کہ حقیقت مطلقہ میں فوق المکان "یہاں" اور فوق الابد "اب" ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں، کچھ ویسی ہی بات ہے جیسے عہد حاضر کا تصور زمان مکان، جسے پروفیسر الیکزنڈر نے اپنے خطبات "مکان و زمان اور ذات باری" کی بحث میں ہر شے یعنی موجودات عالم کا بطن اور سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔

(۲)

ابن مسکویہ اور عراقی کے افکار کا ذکر کرنے کے بعد علامہ نے اس نظریہ تاریخ سے مختصراً بحث کی ہے جو قرآن حکیم کے سرچشمے سے پھوٹا اور جس کی نہایت مؤثر علمی صورت ہمیں ابن خلدون کے ہاں ملتی ہے۔ علامہ اقبال کی زندگی کے آخری سالوں میں جہاں علمی دنیا پر فیسروائٹ بریڈ اور آئن سٹائن کی تحریروں کے باعث

۱۲۳

زمان و مکان کی حقیقت و ماہیت میں غیر معمولی دلچسپی لے رہی تھی، وہاں کارل مارکس اور بعض نامور یورپی تاریخ دانوں کی بدولت نظریہ تاریخ کا موضوع بھی خاص اہمیت اختیار کر گیا تھا۔ چنانچہ علامہ نے اپنے زیر نظر خطبے میں قرآن حکیم کی روشنی اور ابن خلدون کے نقطہ نظر کی وضاحت میں تاریخ کے اسلامی تصور پر بھی نہایت گراں قدر خیالات کا اظہار کیا ہے جن کو اختصار کے ساتھ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

قرآن حکیم نے تاریخ کو "ایام اللہ" سے تعبیر کیا ہے اور اسے علم کا سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔ اس کی ایک اور بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اقوام کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ انھیں اپنی بد اعمالی کی سزا اس دنیا میں بھی ملتی ہے اور اس بات کے ثبوت میں اُس نے بار بار تاریخ کا حوالہ دیا ہے اور ہماری توجہ گزشتہ واقعات اور پہلی قوموں کے حالات کی طرف مبذول کرائی ہے۔ فرمایا:

”ہم نے اپنی نشانیوں کے ساتھ موسیٰ کو بھیجا تھا کہ وہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لاتے اور ان کو اللہ کے دن یاد دلاتے۔ بے شک صبر و شکر کرنے والوں کے لیے اس میں بڑی ہی نشانیاں ہیں۔“

(۱۴: ۵)

”اگر تم لوگوں پر کوئی مصیبت آتی ہے تو تم سے پہلوں پر بھی ایسی

ہی مصیبتیں آتی تھیں اور (کامرازیوں اور ناکامیوں کے) یہ دن ہم

انسانوں کے درمیان پھیرتے رہتے ہیں۔ (۳: ۱۳۹)

”اور ہر قوم کے لیے ایک وقت مقرر ہے۔“ (۷: ۳۴)

۱۲۲

ان آیات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ قرآن حکیم کی نگاہ میں گزرے ہوئے واقعات اور قوموں کے عروج و زوال کی داستانیں محض قصے کہانیاں نہیں ہیں کہ وقت گزارنے کے لیے ان کو سنا جائے بلکہ ان کے اندر زندگی کے مقاصد اور ان کے حصول کی جدوجہد کا وہ سراغ ملتا ہے جو خود ہماری زندگی کو جاوہ استقامت پر آگے بڑھنے میں بے پناہ مدد دے سکتا ہے اور ان میں اقوام کی غفلت اور عدم جدوجہد کے وہ نشان ملتے ہیں جو ہمارے لیے لاکھ عبرت و معنویت کا سامان مہیا کر سکتے ہیں۔

پھر یہی نہیں بلکہ قرآن حکیم نے تاریخ کی تنقید اور ہر قسم کی اطلاع کو جانچنے پر کھنے کا ایک واضح اور بنیادی اصول عطا کیا، جس پر عمل پیرا ہو کر مسلمانوں نے نہ صرف تاریخ نویسی میں عظیم سرمایہ جمع کیا بلکہ اس سے کام لے کر جمع احادیث اور اسماء الرجال کے وہ علوم پیدا کیے جو صدیوں سے ان کے لیے ہدایت اور فیضان کا سرچشمہ ہیں۔ اس ضمن میں قرآن مجید کا ارشاد ہے :-

”اے مسلمانو! جب کوئی مجھوٹا شخص تمہارے پاس کوئی خبر لائے

تو تم اس کی خوب چھان بھٹک کر لیا کرو۔“ (۶ : ۴۹)

قرآن حکیم کا تاریخ اور تنقید تاریخ پر یہ زور ہی تھا جس کے زیر اثر ابن اسحاق، طبری اور مسعودی جیسے شہرہ آفاق مؤرخ پیدا ہوئے اور جس کی بدولت مسلمانوں نے اپنے آخری دور میں ابن خلدون جیسے فلسفی مؤرخ کو جنم دیا۔ اس حصہ گفتگو کو سمیٹتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ فہمی کے غیر جانبدار مطالعے سے دو تصورات نمایاں طور سے سامنے آتے ہیں :-

اول یہ کہ تمام زندگی کا مبداء و منبع ایک ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے: ”اور ہم نے تمہیں نفس واحد سے پیدا کیا۔“ انسانی مساوات کا خیال جیسا کہ میں اس مضمون کے شروع میں کہہ آیا ہوں، دوسری تہذیبوں میں بھی ملتا ہے، لیکن یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامی ہے نہ پوری طرح عیسائیت کی سمجھ میں آیا، نہ جدید مغربی تہذیب کا اس پر دل سے ایمان ہے۔ یہی حال دوسرے معاشروں کا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس اصول کو اگر کسی ثقافت نے عملاً سچا کر دکھایا ہے تو وہ صرف مسلمان ہیں۔ ”وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا، برابر دب رہا ہے۔ لیکن اس سے کس قدر مختلف ہے عالم اسلام کی تاریخ! یہاں وحدت انسانی کا تصور نہ تو محض کوئی فلسفیانہ خیال ہے اور نہ کسی شاعر کا خواب بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک زندہ اور فعال عنصر ہے جو چمکے چمکے اور غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا۔“

دوم اس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے، انداز زندگی مسلسل اور مستقل حرکت سے عبارت ہے۔ زمانے کا یہی تصور ہے، جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں خصوصی دلچسپی کا سبب ہے اور فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے اَفلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائین، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ ابن خلدون کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے مفکرین تاریخ، سوان کا ذکر ہی کیا۔ اقبال کہتے ہیں یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہمیں ابن خلدون کی فنکاری اُچھ سے انکار ہے

اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راستہ اختیار کیا، اُس پر نظر رکھیے، تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا۔ گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اُس نے تغیر کے باب میں قائم کیا اور یہ تصور بڑا اہم ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر لہذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعد الطبیعیات سے چنداں دلچسپی نہ تھی بلکہ ایک طرح سے وہ اس کا مخالف تھا، بائیں ہمہ اُس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں کیا، ہم اُس کے پیش نظر اُس کا شمار برگساں کے پیشرووں میں کریں گے۔

آگے چل کر علامہ لکھتے ہیں کہ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ ”اختلاف لیل و نہار“ کو اللہ کی ایک نشانی تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک معروضی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی ارتقائی حرکت کا دوسرا نام ہے اور البیرونی کا یہ واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنی ورثے میں ملی تھیں، لہذا اُس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس ثقافت کی رُوح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ ذہین اور تابناک منظر تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی بڑی مرتب اور مؤثر صورت پیش کی۔

چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن حکیم کی رُوح جو سرتاسر یونانیت

کے منافی ہے، حکمتِ یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آگئی۔ یونانیوں کے نزدیک
 زہلے کی یا تو کوئی حقیقت ہی نہ تھی جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا، یا یہ کہ وہ
 ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے، جیسا کہ ہراق لیطس اور رواقیہ نے اس
 کا تصور کیا، حالانکہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس اقدامات پر جس معیار سے بھی
 محکم لگائیں، اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کریں تو اس کی خلاقیت کا عدم ہو
 کر رہ جاتی ہے۔ دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار کہا جائے گا۔

(۵)

جیسا کہ میں نے اس مضمون کے شروع میں کہا ہے، اسلامی ثقافت ایک
 نہایت وسیع موضوع ہے اور اس پر گفتگو کے بے شمار پہلو ہو سکتے ہیں۔ اسلامی ثقافت
 پر عقائد کے پہلو سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ اس کے نظام حلقہ کو زیر بحث لایا جاسکتا ہے
 مسلمانوں نے معاشی امور میں جو نقطہ نظر اپنایا اور اس شعبہ زندگی میں جن اقدار
 کو اختیار کیا، وہ ایک الگ باب ہے، جو ضروری بھی ہے اور ایمان افروز بھی۔ اسی طرح
 قرآن حکیم اور سنت نبوی کے زیر فرمان اسلامی ثقافت نے حقوق نسواں اور غلامی
 کے مسائل کو جس حسن نظر اور حسن عمل سے سلجھایا، وہ بھی جاؤب توجہ ہے۔ ایک اہم
 گوشہ اسلامی ثقافت کا وہ ہے جس کا تعلق سیاست اور امور سلطنت سے ہے۔ یہ
 اور اس قبیل کے دوسرے کئی پہلو ہیں جن پر اسلامی ثقافت کے حوالے سے اظہارِ حیا
 ہو سکتا ہے، لیکن علامہ اقبال نے ان پہلوؤں سے تعرض نہیں کیا۔ انھوں نے آغازِ گفتگو

ہی میں اس بات کی وضاحت کر دی تھی کہ وہ اسلامی ثقافت پر کوئی سیر حاصل بحث کرنے کے بجائے اس کے چند ایسے تصورات کو سامنے لائیں گے جن سے قارئین کو اسلامی ثقافت کی رُوح تک پہنچنے میں مدد مل سکے۔ یہ فریضہ انھوں نے کمال بصیرت اور انتہائی وسعتِ نظر کے ساتھ انجام دیا۔

علامہ نے اس خطبے میں اسلامی ثقافت اور یونانی حکمت کی آویزش کو مرکزِ بحث بناتے ہوئے ہمیں بتایا ہے کہ یہ کہنا پر لے درجے کی غلط بیانی ہے کہ مسلمانوں کا جوہر علمی یونانی حکمت کے زیر اثر نمود پذیر ہوا۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ جب انھوں نے یونانی حکمت کے کھوکھلے پن کو جان کر اس سے کنار کشی اختیار کی اور قرآن مجید کے عطا کیے ہوئے آفاقی اور عملی نقطہ نظر کو اپنایا تو وہ علم و حکمت کی دنیا میں ایسا کارنامہ انجام دینے کے قابل ہوئے، جس کی نظیر ان سے پہلی تہذیبوں میں ملنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سائنسی علوم کا پورا تجربے اور مشاہدے کی سرزمین میں لگانے والے مسلمان ہی تھے جو آج یورپ میں جا کر برگ و بار لایا ہے اور ایک عظیم تناور درخت کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ مسلمانوں نے یونانیوں کے نظری اور مابعد الطبیعیاتی اندازِ نظر کو چھوڑ کر محسوس اور تنہا ہی پر نظریں گاڑیں اور پھر استقراتی طریقہ استدلال دریافت کر کے زمان، مکان، ارتقائے حیات اور تاریخ انسانی کے بارے میں ایسے سچے اور انمول تصورات نسل انسانی کو بخشے کہ جب ان میں سے چند یورپ کی تاریکیوں میں لے جاتے گئے تو ان کی بدولت مغرب کی پوری فضا جگمگا اٹھی۔ یورپ مانے یا نہ مانے،

سائنس کا ابتدائی سبق اس کو مسلمانوں سے نصیب ہوا تھا اور اب عالم اسلام
کا نہایت اہم فریضہ ہے کہ وہ اپنے کھوتے ہوئے ورثے کو دوبارہ حاصل
کرے، کیونکہ از روئے قرآن حکیم محسوس اور متناسی کے علم ہی سے وہ قوت ہاتھ
آتی ہے جس کی بدولت زندگی کے بگڑے کاج سنورتے ہیں اور سچی انسانیت
کی شمع روشن ہوتی ہے۔

چہٹا خطبہ

اسلام میں اجتہاد

اجتہاد کا اصول اسلامی فکر کا ایک نہایت اہم پہلو ہے جسے صدیوں تک مسلمانوں نے یوں نظر انداز کیا ہے جیسے انھیں اس اصول سے کچھ سروکار نہ تھا۔ اور جب کوئی قوم اپنے بنیادی اصولوں کی طرف سے غافل ہو جاتی ہے اور ان سے کام نہیں لیتی تو اسے اپنی غفلت کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔ ہم یہ قیمت ادا کر رہے ہیں، لیکن اب وقت آ گیا ہے کہ ہم آنکھیں کھولیں اور ماضی میں کی ہوئی غلطیوں کا علم حاصل کر کے ان کی تلافی کریں اور اصلاح احوال کی طرف صحیح قدم اٹھائیں۔

جو لوگ صدی نصف صدی زندہ رہنے کی خواہش رکھتے ہوں، ان کی بات اور ہے، مگر جو قومیں اور تہذیبیں صدیوں تک یا تا قیامت صفحہ ہستی پر اپنے آپ کو قائم و دائم دیکھنے کی آرزو مند اور وعویدار ہوں، ان کے لیے اور باتوں کے علاوہ ایک نہایت اہم بات یہ ہے کہ وہ ثبات اور تغیر کے باہمی ربط اور ان کی حقیقت کو واضح طور پر جانیں۔ زندگی نہ محض ثبات اور نہ محض تغیر ہے۔ اس کے کچھ عناصر

ابدی اور غیر متبدل ہیں اور کچھ وقت کے ساتھ بدلنے والے اور تغیر پذیر۔ ان دونوں
 عناصر پر نگاہ رکھنا، مستقل اقدار کی مسلسل حفاظت کرنا اور بدلنے والے پسلوں
 میں حالات اور ضرورت کے مطابق تبدیلی لانا اور تبدیلی قبول کرنا بقا و دوام کی
 شرطِ اول ہے۔ **محفلِ عربی، صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم،** کا لایا ہوا دین ان معنوں میں بھی
 مکمل ہے کہ اس کے نظام میں ثبات و تغیر دونوں پسلوں، استقلال اور حرکت
 کے دونوں رخ موجود ہیں، لیکن افسوس کہ اہل اسلام نے اس حقیقت کو نہ پوری
 طرح سمجھا اور نہ اس سے فائدہ اٹھایا۔ ہمارے زمانے میں حضرت علامہ اقبالؒ
 جو اسلام کی بے تامل اور استحکام کے ایک پرجوش مبلغ اور علمبردار تھے، نظام
 اسلامی کے اندر تغیر کے اس عنصر میں خصوصی دلچسپی رکھتے تھے اور چاہتے تھے کہ
 مسلمانوں کے اربابِ فکر اس سے پوری طرح آگاہ ہو کر اس کو کام میں لائیں۔ چنانچہ
 ان کا چھٹا خطبہ، اسی موضوع پر ہے جس کے آغاز میں وہ لکھتے ہیں :-

”اسلام کی رو سے تمام زندگی کی روحانی اصل ابدی ہے، جو
 اپنا اظہار تنوع اور تبدیلی میں کرتی ہے۔ لہذا جو معاشرہ حقیقت کے
 ایسے تصور پر مبنی ہو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات
 اور تغیر میں توافقی پیدا کرے۔ ضروری ہے کہ اس کے پاس اجتہادی
 زندگی کو منظم کرنے کے لیے ابدی اصول ہوں، کیونکہ مسلسل تبدیلی کی اس
 دنیا میں ابدی قدروں سے وابستگی ہی ہمیں استقامت بخشتی ہے، لیکن
 ابدی اصولوں کو جب اس طرح سمجھا اور برتا جائے کہ ان سے تبدیلی کے

تمام امکانات جو از روئے قرآن اللہ تعالیٰ کی عظیم نشانیوں میں سے ایک ہے ختم ہو جائیں تو یہ اصول زندگی کو جو کہ فطرتاً حرکت اور قوت ہے جامد اور بے جان بنا دیتے ہیں۔ سیاسی اور معاشرتی علم میں یورپ اس لیے ناکام ہوا کہ اُس نے ابدی اصولوں کی قدر و قیمت نہ جانی اور گزشتہ پانچ سو سال سے اسلام پر اس سبب سے جمود طاری ہے کہ مسلمانوں نے تغیر کی اہمیت کو نہ سمجھا۔^(۱)

علامہ اقبال نے اجتہاد کے موضوع پر جن قیمتی خیالات کا اظہار فرمایا ہے ان کو باسانی چند حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ لہذا ہم ان کو آئندہ صفحات میں ایک خاص ترتیب سے مطالعہ کرتے ہیں، لیکن اس مطالعے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "اجتہاد" پر تھوڑی سی روشنی ڈال دی جائے۔ "اجتہاد" کے لغوی معنی انتہائی کوشش کرنے کے ہیں، لیکن اسلامی فکر کی اصطلاح میں اس کا مطلب اسلامی تعلیمات کی روح کے مطابق کوئی قانون وضع کرنا یا کسی نئی صورت حال میں آزادانہ فیصلہ (فتویٰ) دینا ہے۔ قرآن حکیم کی ایک آیت مبارکہ اس طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے: "جو لوگ ہمارے بارے میں کوشش کرتے ہیں، ہم ان کو اپنے راستے دکھلائیں گے"۔ (۶۹: ۲۹)۔ لیکن ایک حدیث سے اس مسئلے پر بہت واضح روشنی پڑتی ہے۔ حضرت معاذؓ کو جب مین کا حاکم مقرر کیا گیا، تو ان کی روانگی کے وقت حضور نبی کریمؐ نے ان سے دریافت فرمایا کہ اے معاذ! معاملات کا فیصلہ

(۱) خطبات - ص ۱۲۷

۱۵۳

کیسے کیا کرو گے؟“ حضرت معاذ نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! اللہ کی کتاب کے مطابق“ آپ نے فرمایا ”اگر کتاب اللہ سے تمہاری رہنمائی نہ ہو تو؟“ معاذ نے جواب دیا ”تو رسول اللہ کی سنت کے مطابق“ آپ نے فرمایا ”اور اگر سنت رسول سے بھی رہنمائی میسر نہ آئے، تو؟“ حضرت معاذ نے جواب دیا ”پھر میں خود ہی کوئی راستے قائم کرنے کی کوشش کروں گا“ (۲) دوسرے لفظوں میں نئے حالات اور نئی ضروریات میں کتاب و سنت کی روح کی مطابقت میں قانون سازی کرنا اور اجتماعی تنظیم کے نئے ضوابط مقرر کرنا اجتہاد ہے تاکہ زمانے اور ماحول کے اختلاف کے باوجود اسلام کے بنیادی تقاضے پورے ہوتے رہیں اور زندگی کے نظم و ضبط اور ترقی و ارتقاء میں جھی سائل واقع نہ ہو۔ اجتہاد کی یہی افادیت و معنویت تھی، جس کی بدولت پہلی صدی ہجری میں جب اسلام کا دائرہ تیزی سے وسیع ہوا اور بڑے بڑے علاقے منقوع ہو کر مملکت اسلامیہ میں شامل ہوئے تو اسلامی قانون ہر قسم کے نئے حالات کا سامنا کرنے کے پوری طرح اہل ثابت ہوا۔ تھوڑی ہی مدت میں اہل سنت کے چار بڑے فقہی مدرسے وجود میں آگئے اور قانون سازی کا کام ایسی احتیاط، قابلیت، اعتماد اور آزادی فکر کے ساتھ انجام پایا کہ جہاں جہاں مسلمانوں کا قدم پہنچا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی پھیلی، ساتھ ساتھ نظم و تنظیم اور قاعدے قانون کی نعمت بھی عام ہوتی چلی گئی بلکہ ایک مدت کے بعد قانون سازی اور اجتہاد

(۲) ایضاً۔ ص ۱۴۸۔ روایت ابن عبد البر۔

کی یہ زندگی بخش لہر رک گئی اور جو کام پہلے ہو چکا تھا، بعد میں آنے والوں نے اُس کو کافی وشافی سمجھ لیا۔

اسلامی قانون و فقہ کی تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے بزرگوں کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے تھے: (۱) کامل آزادی کے ساتھ قانون سازی۔ (۲) محدود آزادی، جو کسی مخصوص مذہبِ فہر کی حدود کے اندر ہی کام میں لاتی جا سکتی ہے اور (۳) وہ مخصوص آزادی جو محض اُن مسائل میں استعمال کی جاسکے، جن کا فقہ کے بانیوں نے خود کوئی حل تجویز نہ کیا ہو۔ یہ بات یہاں قابل ذکر ہے کہ علامہ اقبالؒ کی تمام گفتگو اجتہاد کے پہلے درجے یعنی کامل آزادی کے حق کے استعمال سے تعلق رکھتی ہے۔

(۱)

علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبے کے ابتدائی حصے میں ایک اہم سوال اٹھایا ہے کہ وہ کیا اسباب تھے جن کے باعث مسلمانوں کے اربابِ فکر و عمل نے یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہونا چاہیے، فقہ کے چار بڑے ائمہ کے بعد عملاً اُسے ایک شجرِ ممنوع قرار دے لیا، حالانکہ زندگی کے بارے میں قرآن حکیم کا جو متحرک نقطہ منظر ہے، اُس کی موجودگی میں مسلمانوں کا یہ رویہ تعجبِ خیر معلوم ہوتا ہے خود علامہؒ نے اس صورتِ حال کے تین اسباب بیان کیے ہیں جو مختصراً یوں ہیں:

(۱) عیسائیوں کے دور میں معتزلہ اور دوسرے عقلیت پسندوں نے جو طرزِ عمل

۱۵۵

اختیار کیا، اُس سے عام مسلمان اُنھیں شبے کی نگاہ سے دیکھنے لگے مثلاً قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی بحث نے جو طول کھینچا اور جو تلخی پیدا کی، اُس نے مسلمانوں کے سوا عظیم کو عقلیت پسندوں سے بظن کر دیا نظام جیسے بعض عقلیت پسندوں نے حجیت حدیث سے انکار کر دیا اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے حدیث بیان کرنے والے بزرگ صحابی کو ضعیف قرار دینے میں تامل نہ کیا۔ اس بے روک سوچ بچار سے قدیم طرز فکر کے علماء یہ سمجھے کہ تحریک عقلیت مسلمانوں میں محض انتشار اور ضعف پھیلانے کا موجب ہوگی۔ لہذا اسلام کو بطور ایک نظمِ اجتماعیت محفوظ و مستحکم بناتے رکھنے کی فقط یہ صورت ہے کہ شریعت کی سختی کے ساتھ پابندی کا مطالبہ کیا جائے اور نئے قوانین و ضوابط وضع کرنے سے اجتناب برتا جائے۔ یہ احتیاط پسندی قدرتا، اجتہاد کی راہ میں ایک زبردست رکاوٹ بن گئی۔

(۲) صوفیانہ تحریک کا فروغ اس رویے کا دوسرا بڑا سبب تھا۔ اس تحریک کے بعض عناصر غیر اسلامی بھی تھے، لیکن جہاں تک اس کے خالص مذہبی پہلوؤں کا تعلق ہے یہ گویا عرف پرستی اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر بحث و تکرار کے خلاف اعلانِ بغاوت تھی۔ حضرت سقیان ثوریؒ کی مثال یہاں قابل ذکر ہے۔ وہ ایک بہت بڑے فقیہ تھے اور قریب تھا کہ خود ایک فقہ کے مدرسے کے بانی بن جاتے، مگر ان کی طبیعت میں تصوف کا میلان بھی زبردست تھا، لہذا وہ فقہ کی خشک بحثوں سے تنگ آ کر صوفیانہ مشاغل کی طرف ایسے متوجہ ہوتے کہ بالآخر تصوف ہی کے ہو کر رہ گئے اور اس تحریک کے لیے بڑی قوت ثابت ہوتے۔ جہاں تک فکری پہلو کا تعلق ہے

تصوّف آزادی خیال ہی کی ایک صورت ہے جو عقلیت سے ایک گونا گونا مٹا کھتی ہے۔ تصوّف نے ظاہر اور باطن کے فرق پر جو اس قدر زور دیا، تو اس کی بددلت ایک ایسا رویہ پیدا ہوا، جو ظاہر سے تعلق رکھنے والی ہر بات کو غیر اہم اور حقیقت خیال کرتا تھا اور عام مسلمانوں کی نگاہ میں فہم بھی بڑی حد تک ظاہر سے تعلق رکھتی تھی۔ اس تحریک میں آزادی فکر اور علاقوں دنیا سے بے تعلقی کی جو شش تھی، اُس نے مسلمانوں کے بہترین دماغوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ اس طرح معاشرت، قانون اور سیاست کے میدان میں دوسرے درجے کے لوگ رہ گئے۔ ان حالات میں مملکت اور علماء نے عافیت اس میں دیکھی کہ فقہ کے پرانے دستوروں پر سختی سے کاربند رہیں۔ (۳) اس پر مستزاد یہ کہ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں بغداد کی تباہی کا

سانحہ پیش آیا۔ جن مسلمان متوہّجین نے اس داستانِ غم کو قلب بند کیا ہے اُن سب کے دلوں کی مایوسی اور اسلام کے مستقبل کے بارے میں اُن کی ناامیدی اُن کی تحریروں سے ظاہر ہے۔ لہذا اس ڈر سے کہ ہمیں مسلمان معاشرے میں مزید انتشار اور افتراق راہ نہ پاجائے، ذمہ دار لوگوں نے اُس شریعت سے وابستگی کو اپنا شعار بنا لیا، جو فقہ کے قدیم مدرسوں نے پیش کی تھی۔ وہ معاشرتی تنظیم کی بقا چاہتے تھے اور اس میں شک نہیں کہ وہ اپنے طرزِ عمل میں ایک حد تک حق بجانب تھے، کیونکہ مروجہ قانون سے وابستگی قومی تنظیم کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتی ہے، لیکن اس طرزِ عمل کے نقصانات اس کے فائدوں سے کم نہیں ہوتے۔ اس نکتے کی وضاحت میں علامہ لکھتے ہیں:-

”اُس وقت کے علماء یہ نہ سمجھے اور آج کے علماء بھی اس بات

کو نہیں سمجھتے کہ کسی قوم کی آخری تقدیر کا انحصار تنظیم پر اتنا نہیں ہوتا
 جتنا اُس کے افراد کی ذاتی صلاحیت اور انفرادی قوت پر ہوتا ہے۔
 ایک بے حد منظم معاشرے میں فرد کی انفرادیت کچلی جاتی ہے۔ وہ اپنے
 ارد گرد کے تمام معاشرتی فکر کا تو سرمایہ دار بن جاتا ہے، لیکن اس لین دین
 میں اپنی خودی، اپنی رُوح کھو بیٹھتا ہے۔ پس ماضی کی تاریخ سے جھوٹی
 عقیدت اور اُس کا مصنوعی احیا کسی قوم کے زوال کا علاج نہیں ہو
 سکتا، جیسا کہ عہدِ حاضر کا ایک مؤرخ لکھتا ہے: "تاریخ کا فتویٰ یہ ہے
 کہ پُرانے خیالات کسی ایسی قوم میں دوبارہ قوت حاصل نہیں کر سکتے جس
 نے ایک دفعہ انھیں استعمال کر کے بوسیدہ کر دیا ہو۔ لہذا کسی قوم کو
 زوال کے چنگل سے چھڑانے کے لیے صرف ایک ہی مؤثر صورت ہے اور
 وہ ہے خود شناس انسانوں کی پرورش اور افزائش۔ ایسے افراد ہی زندگی
 کی گہرائیوں کا راز کھولتے ہیں۔ یہی ہم پر وہ نئے معیار آشکار کرتے ہیں جن
 کی روشنی میں ہمیں دکھائی دینے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول کلیتہً غیر متبدل نہیں
 اور اُس پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔ تیرھویں صدی اور بعد کے فقہاء میں
 ماضی کے ساتھ جھوٹی عقیدت کی بناء پر حد سے زیادہ تنظیم کا میلان اسلام
 کی داخلی رُوح کے منافی تھا، جس کے خلاف امام ابن تیمیہؒ نے جو بغداد
 کی تباہی کے کوئی پانچ سال بعد ۷۲۶ھ میں پیدا ہوئے، زبردست
 ردِ عمل کا مظاہرہ کیا اور اسلام کے ان تھک مبلغین کی صفِ اول میں

اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے اجتہاد کی تاریخ پر ایک سرسری سی نظر ڈالتے ہوئے ہمیں بتایا کہ کس طرح امام ابن تمیمیہؒ علامہ ابن عزم، علامہ سیوطیؒ اور علامہ عبد الوہابؒ نے بندھے ٹکے فقہی خیالات کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور شدید مخالفت کے باوجود اپنے لیے اجتہاد کا حق منوایا اور فکر نو کے لیے راہیں کھولنے کی عظیم جدوجہد کی۔ ابن تمیمیہؒ کی تربیت حنبلی فقہ کے ماحول میں ہوئی تھی، مگر جب وہ فارغ التحصیل ہو کر علمی بلوغت کو پہنچے تو انہوں نے اس بات کے ماننے سے انکار کر دیا تھا کہ فقہ اسلامی کی تکمیل ہو چکی ہے اور جو کچھ ائمہ کبار لکھ چکے ہیں، ہمارے لیے بس وہ کافی ہے۔ انہوں نے نئے حالات میں نئی فقہ بدو کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ سوٹھویں صدی میں علامہ سیوطیؒ نے بھی اصول اجتہاد پر زور دیا، لیکن امام ابن تمیمیہؒ کے اثرات کا سب سے اہم اور شوٹگوار نتیجہ نجد میں عبد الوہابؒ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ علامہ عبد الوہابؒ ۱۷۰۰ء میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی اور ایران کی سیاحت کی۔ پھر انہوں نے اپنی بے تاب روح کا کچھ ایسے خلوص اور ولولہ انگیزی سے اظہار کیا کہ اس کی بدولت عالم اسلام میں بیداری اور زندگی کی لہر دوڑ گئی۔ تاہم اس تحریک پر اقبالؒ کی ناقدانہ رائے کا آخری حصہ نہایت غور طلب ہے۔ لکھتے ہیں:

”داخلی طور پر یہ تحریک بھی ایک قسم کی قدامت پسندانہ تحریک

تھی۔ اس لیے کہ ایک طرف تو یہ فقہی مذاہب کی قطعیت کے خلاف بغاوت
 کرتی ہے اور ذاتی فیصلے کے حق کی شدت سے حامی ہے، لیکن دوسری طرف
 ماضی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بھی بالکل غیر ناقدانہ ہے اور فقہی (قانونی)
 مسائل میں یہ زیادہ تر احادیث پر تکیہ کرتی ہے۔ (۴)

(۲)

علامہ اقبال نے اپنے اس نہایت فکر انگیز خطبے میں اگرچہ اسلامی تاریخ
 اور بالخصوص اجتہاد اسلامی کی تاریخ کو پیش نظر رکھا ہے تاہم مضمون کے مجموعی مطالبے
 سے صاف پتہ چلتا ہے کہ ان کی زیادہ تر دلچسپی ہمارے جدید مسائل اور اسلامی مملکت
 کی نئی صورت حال میں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس مضمون میں جدید ترکی
 پر خصوصی توجہ دی ہے اور اس کے فکری رجحانات کے قدرے مفصل جائزے کو ضروری
 خیال کیا ہے۔ وہ اس حصہ مضمون کے آغاز میں ہمیں بتاتے ہیں کہ ترکیہ کی حالیہ تاریخ
 ہمیں اجتہاد کی روح کو سمجھنے میں خاصی مدد دے سکتی ہے اور اگر اس اسلامی مملکت
 کی نئی صورت حالات کا گہری نظر سے تجزیہ کیا جائے تو اس کی روشنی میں جدید اسلام
 کے بہت سے مسائل ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں۔

جنگ عظیم اول سے کچھ عرصہ پہلے کی سلطنت عثمانیہ پر نظر ڈالنے سے ہمیں
 معلوم ہوگا کہ وہاں دو مدرسہ ہاتے تھے خصوصیت کے ساتھ سرگرم عمل تھے۔ پہلا گروہ

(۴) ایضاً - ص ۱۵۲

قوم پسندوں کا تھا اور دوسرا گروہ اصلاح مذہب کے علمبرداروں کا۔ قوم پسند گروہ (نیشنل پارٹی) مذہب کے مقابلے میں ریاست اور سلطنت کو زیادہ اہمیت دیتا تھا اور ریاست کے استحکام کی خاطر چاہتا تھا کہ مذہبی معاملات کو ملکی اور ریاستی امور میں دخل انداز ہونے کا کم سے کم موقع دیا جائے۔ آخری تجربے میں یہ مدرسہ فکر دراصل مذہب اور ریاست کی علیحدگی کا قائل تھا۔ اس مدرسہ فکر پر تنقید کرتے ہوئے علامہ اقبال نے پہلے تو اسلامی نقطہ نظر سے دین اور دنیا کی تفریق سے بحث کی ہے اور پھر اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ ترکیب کے ان قوم پسندوں نے مذہب سمیت باقی تمام امور زندگی پر ریاست کی فوقیت کا تصور کہاں سے اخذ کیا اور کیوں؟

حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم اور حضور رسالت کا اسوۂ حسنہ مذہب کی تاریخ میں اس لیے بھی غیر معمولی اہمیت کے حامل ہیں کہ انھوں نے دین و دنیا کی قدیم تفریق کو بیک قلم مٹا کر زندگی کی وحدت کا ایک روشن اور توانا تصور دنیا والوں کو عطا کیا۔ قدیم زمانوں سے یہ خیال انسانی ذہنوں میں راسخ چلا آتا تھا کہ عبادت اور پوجا پاٹ کرنا، مندروں، کلیساؤں اور خانقاہوں میں جا کر چڑھاوے چڑھانا، چلے کاٹنا، دنیا سے منہ موڑ کر تلاشِ حق میں جنگوں کی طرف نکل جانا اور اس طرح کی دوسری مذہبی رسوم کا ادا کرنا تو بیداری ہے لیکن دنیا کے دھندوں میں مصروف ہونا، محنت و مشقت کر کے اپنی مادی زندگی کو آسودہ و خوشحال بنانا، بال بچوں کی دیکھ بھال اور بیوی کی رفاقت کو عزیز جاننا اور دوستوں اور عزیزوں پر توجہ دینا بیداری نہیں، دنیا داری (مادہ پرستی) ہے اس تفریق کی تہ میں دراصل دنیا کے نجس اور ناپاک ہونے کا تصور کام کرتا تھا۔ اسلام

نے اس تصور کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا۔ اُس نے دُنیا کو عمل گاہ قرار دے کر اس کی حقیقت کو یکسر بدل دیا۔ اسلامی تعلیمات نے ہمیں بتایا کہ عمل کی اصل نیت ہے۔ جس شخص کا عقیدہ درست اور نیت نیک ہے، اُس کا ہر کام ہر دُنیاوی فعل وینداری کا عمل ہوگا۔ ایک خُدا پرست مُوحد کا شادی کرنا، روزی کمانے کے لیے مشقت ہونا، بیوی بچوں کی نیت کرنا، حتیٰ کہ اُس کا بازار سے سو اسلف خرید کر لانا بھی عبادت میں داخل ہو سکتا ہے اور ایک ریاکار اور کماش پسند انسان کی نماز اور خیرات بھی اصل وینداری سے کوسوں دُور ہو سکتی ہے۔ اس لحاظ سے ریاست کا قیام اور اُس کا استحکام (اگر امن اور بہبودِ عامہ کی نیت سے ہو) خود ایک دینی کارگزاری ہے، کیونکہ ایسی ریاست اخلاقی و روحانی فتدروں کے نفاذ کا ذریعہ ہی تو ہے۔ لہذا اسلام کے اندر ریاست اور مذہب کی تفریق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہماری تمام دُنیا داری (بشرطیکہ اُس کا محرک روحانی و اخلاقی ہو) وینداری کا حکم رکھتی ہے۔ یہاں اقبال نے اس جگہ کی بھی وضاحت کی ہے کہ اسلام میں اگر مذہبی ریاست (تھیوکریسی) ممکن ہے تو انھی معنوں میں کہ اسلامی ریاست کے اغراض و مقاصد اخلاقی و روحانی ہیں ورنہ اسلام میں کسی ایسی مذہبی ریاست کی ہرگز گنجائش نہیں جس پر مذہبی گروہ (علماء) کا قبضہ ہو یا جس کا سربراہ خلیفۃ اللہ بن کر اپنی معصومیت کا جواز پیدا کرے۔

اس کے بعد علامہ نے بتانے کی کوشش کی ہے کہ دین و دُنیا کی علیحدگی کا جو تصور آہستہ آہستہ ترکیہ میں جڑ پکڑ رہا ہے، اُس کا مولد و منشأ یورپ ہے۔

یورپ کا یہ ذہن اُس کی صورتِ احوال میں ایک بُنیادی تضاد کی بدولت پیدا ہوا تھا، لیکن اسلام میں وہ تضاد موجود نہیں، لہذا مسلمانوں کے لیے اس قسم کے کسی تصور کو اپنانے کا جواز نہیں نکل سکتا۔ لکھتے ہیں:

”حقیقت یہ ہے کہ ترکی کے قوم پسندوں نے دین اور دنیا کے الگ ہونے کا تصور یورپ کی تاریخ افکار سیاسی سے لیا ہے۔ قدیم عیسائیت کی بُنیاد ایک سیاسی یا مدنی نظام کی حیثیت سے نہیں رکھی گئی تھی بلکہ اس شخص و ناپاک دنیا میں اس کی صورت ایک خانقہ سلسلے کی تھی، جس کا ملکی امور سے کوئی تعلق نہ تھا اور جو عملی طور پر تمام امور میں رومی حاکمیت و اقتدار کو قبول کیے ہوتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکومت کے عیسائی ہو جانے پر کلیسا اور حکومت دو جداگانہ طاقتوں کی حیثیت میں اقتدار کی خاطر ایک دوسرے کے حریف بن گئے۔ ایسی صورت حال اسلام میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی تھی، اس لیے کہ اسلام کی ابتدا ہی ایک معاشرتی نظام کی حیثیت سے ہوتی، جو قرآن کے سیدھے سادے قانونی اصولوں پر مبنی تھا۔ یہ اصول رومیوں کے بارہ اصولوں کی مانند جیسا کہ بعد کے تجربے نے پوری طرح ثابت کر دیا، تشریحی اور توضیحی اہمیت بار سے اپنے اندر نشوونما کی عظیم صلاحیتیں رکھتے تھے۔ لہذا سلطنت کا قوم پرستانہ نظریہ اس لحاظ سے غلط ہے کہ وہ ایک ایسی ثنویت کا قائل ہے، جو اسلام

میں موجود نہیں، (۵)

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے وہ ترکی کے قوم پسندوں کے متعلق تھا۔ اس کے برعکس سلطنت عثمانیہ میں دوسرا طاقتور نقطہ نگاہ مجلس اصلاح مذہب کا تھا، جس کی قیادت اُس زمانے میں سعید سلیم پاشا (سابق وزیر اعظم، ترکیہ) کے ہاتھ میں تھی۔ یہ حضرات اس حقیقت پر زور دیتے تھے کہ آزادی، مساوات اور اتحاد جیسی غیر فانی سچائیوں کی آفاقیت کے لحاظ سے اسلام کا کوئی مخصوص وطن نہیں ہے۔ جس طرح ریاضی کو ہم جرمن ریاضی اور برطانوی ریاضی میں تقسیم نہیں کر سکتے اور جس طرح ہم کیمیا کو فرانسیسی کیمیا اور روسی کیمیا نہیں کہہ سکتے۔ اس طرح ہم عالمگیر اسلام کو، جو زمان و مکان کی قیود سے بالاتر ہے، ترکی اسلام، ایرانی اسلام یا ہندوستانی اسلام میں منقسم نہیں کر سکتے۔ مجلس اصلاح مذہب جدید عربی تہذیب کو، جس کی بنیادیں قومی خود غرضی کے تصور پر قائم ہیں، محض بربریت خیال کرتی تھی۔ اس کے نزدیک صنعتی نظام کا فروغ ایسی بداندیشی سے ہو رہا تھا، جس سے انسانیت متصادم گروہوں میں بٹ گئی تھی اور امتی اور غیر انسانی وفاداریاں قوت کے ساتھ ابھر رہی تھیں۔ سعید سلیم پاشا نے اپنی بعض تحریروں میں اس امر پر سخت افسوس ظاہر کیا ہے کہ خود اسلامی معاشرے مقامی اثرات اور قبل از اسلام کی بعض توہم پرستیوں سے متاثر ہو کر انسانی اتحاد کے رشتے کو کمزور کر رہے ہیں اور اس سے اسلام کی حقیقی روح خود مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہو

(۵) ایضاً۔ ص ۱۵۵، ۱۵۶

گتی ہے۔ اس حصہ مضمون میں علامہ نے سعید حلیم پاشا کی تحریر کا جو اقتباس درج کیا ہے، اس کی آخری سطریں یوں ہیں :-

”اصول توحید کی بے دانغ پیشانی پر کم و بیش ”بت پرستی“ کی مہر ثبت کر دی گئی ہے اور اسلام کی اخلاقی قدروں کی عالمگیر اور غیر شخصی خصوصیت مقامی رنگوں کی تہ میں غائب ہو گئی ہے۔ اب ہمارے لیے ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ ہم اسلامی رُوح سے اُس کے غلاف کو نوج پھینکیں، جس نے ایک عمر کی نظریہ حیات کو ساکن و جامد بنا رکھا ہے اور پھر سے آزادی، مساوات اور استحکام کی صداقتوں کو معلوم کریں تاکہ اُن کی سادگی اور عالمگیریت کی روشنی میں ہم اپنے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی نصب العین کی دوبارہ شیرازہ بندی کر سکیں“^(۶)

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے علامہ نے یہ راتے دی ہے کہ سعید حلیم پاشا اور اُن کی مجلس اصلاح مذہب کے آخری نتائج قوم پسندوں کے آخری نتائج سے چنداں مختلف نہیں، لیکن اول الذکر کی راہِ فکر اسلامی رُوح سے بوری طرح ہم آہنگ ہے، کیونکہ اُس کا منشا یہ ہے کہ جدید افکار و تجربات کی روشنی میں قانونِ اسلامی (شرعیات) کی از سر نو تدوین کی جائے۔ دوسرے لفظوں میں مجلس اصلاح مذہب کسی انقلاب کی نہیں، بلکہ آزادی، اجتہاد کی علمبردار تھی۔

متذکرہ بالا دو سیاسی جماعتوں کے علاوہ علامہ اقبال نے اپنے اس لکچر

(۶) ایضاً - ص ۱۵۶

میں ترکی کی اعلیٰ قومی اسمبلی (GRAND NATIONAL ASSEMBLY) کے بعض

اجتہادی کارناموں کا بھی جائزہ لیا ہے۔ قومی اسمبلی کے سامنے ایک سوال یہ تھا کہ سُنی فقہ کی رُو سے جب امام یا خلیفہ کا تقرر قطعی لازمی ہے تو کیا منصبِ خلافت کی ذمہ داریاں کسی فردِ واحد کے بجائے چیدہ افراد کی جماعت یا منتخبہ اسمبلی کے سپرد کی جاسکتی ہیں؟ قومی اسمبلی کا فیصلہ یہ تھا کہ موجودہ زمانے کے حالات میں خلافت کے اختیارات منتخبہ اسمبلی کے ذریعے سے کام میں لاتے جاسکتے ہیں۔ علامہ نے اس فیصلے کو بالکل صحیح اور معقول قرار دیا ہے، کیونکہ جمہوری طرزِ حکومت نہ صرف اسلامی رُوح کے مطابق ہے بلکہ عالمِ اسلام میں جو نسبی قوتیں کام کر رہی ہیں، ان کے پیش نظر یہ ایک قطعی ضرورت بن گیا ہے:

اسلام کے پہلے فلسفی مؤرخ ابن خلدون نے اپنے شہرہ آفاق "مقدمہ" میں خلافت کے تین نظریات پیش کیے ہیں: (۱) خلافت ایک امر شرعی ہے لہذا اس کا قیام واجب ہے۔ (۲) خلافت کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے اور (۳) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ ان تینوں نظریوں کا حوالہ دینے کے بعد علامہ اقبال نے یہ راستے ظاہر کیے ہیں کہ ترکی کا موجودہ فکری رجحان پہلے نظریے سے ہٹ کر دوسرے کی طرف آ گیا ہے اور جو صورت حال عالمِ اسلام کو آج درپیش ہے، اسے دیکھتے ہوئے ترکی کا معتزلہ کاہم خیال ہو جانا تعجب کی کوئی بات نہیں۔ ترکوں کا کہنا تھا کہ انہیں اپنے سیاسی تجربات سے سبق سیکھنا چاہیے اور بدلے ہوئے حالات میں مرکزِ خلافت کو قائم رکھنے پر ہرگز اصرار نہیں کرنا چاہیے۔ جب مسلمان طاقتور اقوام کی ایک جمعیت

تھے تو مرکزِ خلافت کا جواز تھا اور اُس کی افادیت بھی مُسَلَّم تھی۔ سلطنت کے زوال کے
بعد مرکزِ خلافت مُسلمانوں کے لیے سُود مند ہونے کے بجائے اُن کے سچے اتحاد
کی راہ میں اُلٹا حائل ہو سکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ عقیدے کے اختلاف کی بنا
پر ایران نے عثمانی مرکزِ خلافت کو جی جان سے کبھی قبول نہ کیا تھا۔ مراکش کا طرزِ عمل
بھی کچھ ایسا ہی تھا۔ اُدھر عرب ترکوں سے الگ برشتہ تھے اور عثمانی مرکزِ خلافت
کو اپنی آزادی اور احیا کے راستے میں ایک رُکاوٹ خیال کرنے لگے تھے۔ ان
حالات میں اقبال نے یوں استدلال کیا ہے کہ اگر ترکوں نے خلافت کے بارے
میں معتزکہ کا نقطہ نظر اپنا لیا ہے تو کچھ بُرا نہیں کیا۔ اس بہادر قوم نے صدیوں تک
خلافت کے ادارے کو زندہ رکھا اور اس کی زبردست خدمت کی، مگر جب موجودہ حالات
اس کے لیے سازگار نہیں ہیں تو اُن کو حق پہنچتا ہے کہ ایک ایسے ادارے کو ختم کر دیتے
جو محض نشان رہ گیا تھا اور جس کی شان و شوکت جاتی رہی تھی۔ اور جس کا باقی رہنا
مصلحت اور ضرورت کے خلاف تھا۔ آخر ایک وقت میں قاضی ابوبکر باقلانی نے
بھی تو ایک ایسے دستور کے خلاف فتویٰ دیا تھا، جو صدیوں ہمارے قانون کا جزوِ اعظم
رہا تھا۔ جب حالات دگرگوں ہوئے اور قریش کی طاقت اور صلاحیت ختم ہوتی نظر
آئی، تو قاضی ابوبکر نے فتویٰ دے دیا کہ اب ضروری نہیں رہا کہ خلافت اور امامت
کی ذمہ داریاں کسی قریشی ہی کے ہاتھ میں رہیں۔ اگر کوئی غیر قریشی زیادہ صلاحیت اور
طاقت کا حامل ہو تو وہ بلاشبہ مُسلمانوں کا امام رہے اور خلیفہ ہو سکتا ہے۔ اس کے نتیجے
میں خلافت کے لیے قریشیت کی شرط جو صدیوں تک ضروری تسلیم کی گئی تھی، ختم ہو کر

رہ گئی۔ ایسے ہی مختلف حالات کا اندازہ کر کے ابنِ خلدون نے خلافت کے دوسرے نظریے کی حمایت کی تھی (متذکرہ بالا تیسرا نظریہ خلافتِ خوارج کا تھا) کہ اگر وقت کی ضرورت اور مصلحتِ خلافت کے قیام کے حق میں ہو تو مرکزِ خلافت جائز اور ضروری، اور اگر مصلحت اور ضرورت اُس کے خلاف ہو تو خلافت کے نہ ہونے میں کچھ بُرائی نہیں۔ اس طرزِ استدلال کے ساتھ علامہ اقبال نے ترکوں کے اس قدم کو حق بجانب قرار دیا جو انھوں نے جنگِ عظیمِ اول کے بعد (۱۹۲۱ء میں) مصطفیٰ کمال کی قیادت میں اٹھایا اور بامجبوری خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔

علامہ اقبال نہایت دُور رس نگاہ رکھتے تھے اور جو نتائج واقعات کی تہ میں ابھی مضموم و مخفی ہوتے تھے بسا اوقات وہ اُن کو دیکھ لیتے تھے۔ خلافت کے خاتمے میں بھی انھیں عالمِ اسلام کے لیے ایک نیک شگون دکھائی دیا۔ خود ترکوں کے بعض حساس افراد یہ اُمید رکھتے تھے کہ رفتہ رفتہ سب مسلمان ملک آزاد اور طاقتور ہوں گے اور جلد ایک وقت آئے گا، جب اُن کے اندر اتحاد کی ضرورت شدت سے محسوس کی جاتے گی اور پھر وہ ایک نئی اور موثر جمعیت قائم کرنے کے قابل ہوں گے۔ علامہ کو اس تصور سے بہرہ رومی ہی نہیں، والہانہ لگاؤ تھا اور وہ اس پر یقین رکھتے تھے وہ ترکی کے مشہور شاعر ضیا کی ایک نظم کا انگریزی ترجمہ پیش کر کے اپنے اس خیال کو مزید واضح کرتے ہیں۔ مذکورہ نظم کا اردو ترجمہ یوں ہے:

”مسلمانوں میں کوئی موثر سیاسی اتحاد پیدا ہوگا تو جب ہی کہ بلاؤ

اسلامیہ آزاد ہو جائیں اور پھر سب کے سب مل کر ایک خلیفہ کی اطاعت

اختیار کر لیں۔ لیکن کیا اس امر کا آج کوئی امکان ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر مجھ
انتظار کے چارہ کار ہی کیا ہے؟ لہذا خلیفہ کو چاہیے کہ اور نہیں تو اس اثنا
میں اپنا گھر ہی درست کر لے۔ وہ ایک ایسی ریاست کی تاسیس کا بیڑا
اٹھائے جو زمانہ حال میں چلنے کے قابل ہو۔ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں
سے کوئی عہدہ دی نہیں رکھتا۔ یہاں صرف طاقت کا احترام کیا جاتا ہے۔^(۷)

یہ نظم درج کرنے کے بعد اقبالؒ لکھتے ہیں کہ اشعار بالا سے صاف ظاہر ہے
کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کا رجحان کس طرف ہے۔ بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ
ممالک اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے۔ انھیں چاہیے کہ
اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرکوز کر دیں حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے
کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔ قوم پرست زعماء
ٹھیک کہتے ہیں کہ عالم اسلامی کا ایک حقیقی اور موثر اتحاد اتنا آسان نہیں کہ محض ایک
خلیفہ کے نام نشی تقرر سے وجود میں آجائے۔ اس کا ظہور ہو گا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں
کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مشترک روحانی نصب العین نے
توافق و اطابق سے بدل دیا ہو۔ میں تو یوں دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ
شاید ہم مسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے اور نہ شہنشاہیت
بلکہ ایک انجمن اقوام جس نے ہماری اپنی پیدا کی ہوئی قومی حدود اور نسلی امتیازات
کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولت تعارف کے لیے نہ اس لیے کہ اس کے ارکان اپنا

(۷) ایضاً - ص ۱۵۹

اجتماعی مصلح نظر محدود کر لیں، (۸)

زیر نظر خطبے کے مطالعے سے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ ترکی کے سیاسی اور مذہبی فکر کے ساتھ ساتھ علامہ کو ترکوں کے ادبی اور فنی اطہارات میں بھی خاصی دلچسپی تھی، بالخصوص انہوں نے ضیاء اور شاید اُس کے بعض معاصرین کا مطالعہ کیا اور ان کی نئی اور اختلافی آواز کو توجہ اور بہادری کے ساتھ سننے کی کوشش کی تھی۔ وہ ضیاء کی ایک اور نظم ”مذہب اور سائنس“ کا انگریزی ترجمہ اس غرض سے پیش کرتے ہیں کہ اس سے اس مذہبی طرز فکر کا اندازہ ہو سکتا ہے جو بتدریج دُنیا سے اسلام میں پرورش پا رہا تھا۔ نظم کا ایک حصہ یہ ہے :-

”نوع انسانی کے اولین رہنما کون تھے؟ انبیاء اور انبیاء کی طرح کی مقدس ہستیاں۔ ہر دور میں مذہب نے فلسفے کو راستہ دکھایا ہے ادب و اخلاق اسی سے روشنی حاصل کرتے رہے لیکن مذہب میں کمزوری آجاتی ہے۔ اُس کے ابتدائی جوش و خروش کا شعلہ بجھ جاتا ہے مقدس انسان غائب ہو جاتے ہیں اور نام کی روحانی قیادت علمائے فقہ کی وراثت بن جاتی ہے۔ ان فقہاء کے لیے روایت ہی اصلی رہبر ہے اور یہ مذہب کو اسی راہ پر گھسیٹتے ہیں لیکن فلسفہ کہتا ہے میری رہنمائی عقل ہے تم دایئہ طرف جاؤ۔ میں بائیں طرف جاتا ہوں۔“ مذہب و فلسفہ دونوں انسانی رُوح کے مدعی ہیں۔ ایک اُسے اپنی طرف کھینچتا ہے دوسرا اپنی طرف۔

(۸) ایضاً۔ ص ۱۵۹۔

جب یہ کشمکش جاری ہوتی ہے تو بار آور تجربات کے لطن سے علم قطعاً (عقل سے) کا ظہور ہوتا ہے اور فکر انسانی کا یہ جواں سال رہنما کہتا ہے ”دیکھو! روایات کی حیثیت محض تاریخ کی ہے اور تاریخ کی پرکھ کا معیار عقل ہے۔ یہ دونوں تعبیر سے کام لیتے ہیں اور کسی ناقابل بیان شے تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ مگر یہ ناقابل بیان شے کیا ہے؟ ایک روحانیت بھرا دل!“

”اگر یہ بات درست ہے تو پھر میرا آخری فیصلہ سن لو۔ مذہب بھی ایک مثبت علم ہے جس کا مقصد انسانی دل کو پاکیزگی اور روحانیت سے بھر دینا ہے۔“ (۹)

اس کے ساتھ اقبالؒ نے ضیا کی ایک اور نظم کا مندرجہ ذیل اقتباس دیا ہے

”وہ سرزمین جہاں ترکی میں اذان دی جاتی ہے۔ جہاں نمازی اپنے مذہب کو جانتے اور سمجھتے ہیں۔ جہاں قرآن پاک کی تلاوت ترکی زبان میں کی جاتی ہے۔ جہاں پر چھوٹا بڑا احکام الہی سے واقف ہے۔ آفریندہ ترکی! یہ ہے تمہارا آبائی وطن!“ (۱۰)

علامہ اقبالؒ کو نماز، اذان اور تلاوت قرآن کا عربی کے بجائے ترکی میں ادا کیا جانا قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے اور انھیں یہ بھی احساس ہے کہ ”مسلمانانِ سندھ“ کی غالب اکثریت کے نزدیک یہ تبدیلی نا واجب ہے۔ اس کے باوجود وہ یہ

(۹) ایضاً - ص ۱۵۹-۱۶۰

(۱۰) ایضاً - ص ۱۶۰ (ترجمہ سید نذیر نیازی) ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ ص ۲۴۸

کہے بغیر نہیں رہ سکے کہ اگر مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان کا دل پاکیزگی اور روحانیت سے بھر جائے تو پھر ترک شاعر کا یہ کہنا غور طلب ضرور ہے کہ جب تک مذہب کے روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جاتے، وہ اپنا جادو ہمیں جگا سکتے۔ لیکن ضیا کی حمایت میں علامہ اقبال نے ایک اور دلیل بھی دی ہے جسے آپ انہی کی زبان میں (بصورت ترجمہ) سنئے۔ کہتے ہیں :-

”پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلامی اندلس کے مہدی محمد ابن تو مرت نے جس کی قومیت برابر تھی، جب اقتدار حاصل کیا اور موحّدین کی زبردست حکومت قائم کی، تو حکم دیا کہ برابر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہے لہذا ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ہی میں کی جاتے۔ اذان بھی بربری ہی میں ہو چیتی کہ علماء و فقہاء بھی اس کی تحصیل کریں“^(۱)

ایک اور بند میں ضیا نے مردوں اور عورتوں کی مساوات کے خیال کو بڑے پر جوش اسلوب میں بیان کیا ہے۔ یہ حصّہ منظم ہمارے لیے بڑی دلچسپی اور خیال انگیزی کا موجب ہو سکتا ہے۔ عورت کی زبردست و کالت کرتے ہوتے جدید ترکی کا یہ شاعر کہتا ہے :-

”اور پھر عورت میری ماں، میری بہن، میری بیٹی ہے۔ یہ عورت

(۱) ایضاً ص ۱۶۰-۱۶۱۔ (ترجمہ سید نذیر نیازی، کتاب مذکور، ص ۲۴۸)

ہی تو ہے جس کی بدولت میری زندگی کی گہرائیوں سے مقدس ترین
 آرزوئیں بیدار ہوتی ہیں۔ وہ میری محبوبہ ہے، میرا آفتاب، میرا مہتاب۔
 اُس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا
 مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابلِ نفرت ٹھہراتے۔ علمائے
 قرآن کی تفسیر و تعبیر میں ضرور ٹھوکر کھاتی ہے۔

جب تک عورتوں کی صحیح قدر و قیمت کا احساس نہیں ہوگا، حیات
 بلی نامکمل رہے گی۔

خاندان کی پرورش عدل و انصاف کے مطابق ہونی چاہیے۔
 لہذا تین چیزوں میں مساوات لازمی ہے: (۱) طلاق (۲) حیل اور
 (۳) وراثت۔ جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف اور زوجی حیا
 سے ایک چوتھائی کا حصہ دار سمجھا جائے گا، نہ تو ملک سر بند ہو سکتا ہے
 اور نہ خاندان۔ ہم نے دوسرے حقوق کے لیے عدالتیں قائم کر رکھی ہیں
 لیکن گھریلو زندگی کی باگ ڈور ابھی تک مذاہبِ مفتیہ کے ہاتھوں میں ہے
 میں نہیں سمجھتا کہ ہم نے عورتوں کو کس لیے بے بس بنا رکھا ہے؟
 کیا وہ ملک کی کوئی خدمت بجا نہیں لائیں؟ یا پھر ہم یہ چاہتے ہیں کہ
 اُس کی سوتی ایک تیز سنگین میں بدل جائے، وہ انقلاب برپا کرے
 اور اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے۔“ (۱۲)

(۱۲) ایضاً۔ ص ۱۶۱

۱۷۳

جیسا کہ میں نے اوپر کہا ہے علامہ اقبالؒ کو خلافتِ عثمانیہ اور ترکوں سے تو
 دلچسپی تھی ہی مگر انہوں نے جدید ترکی کے سیاسی مذہبی اور ادبی افکار کو جس ہمدردی
 اور حسن نظر کے ساتھ دیکھا اُس کی مثال ملنا بھی مشکل ہے۔ اس خطبے کے زیر نظر جھٹے
 کے لفظ لفظ سے عیاں ہے کہ بطور ایک زندہ اور مسلسل جدوجہد کرنے والی قوم کے
 جو مشکلات کا مردانہ وار مقابلہ کرتی ہوئی قومی تشخص کی حفاظت کی راہ میں بدستور آگے
 بڑھ رہی ہے، علامہ اقبالؒ کو اس سے بے پناہ دلچسپی تھی۔ ایک اس وجہ سے کہ صدیوں
 سے آلِ عثمان یورپ کے سامنے اسلام کی عظمت و اقتدار کو قائم و سر بلند کیے ہوتے
 تھے، لیکن یہ تو ماضی کا قصہ تھا۔ حال کے ترکی میں اقبالؒ کی دلچسپی کی دوسری وجہ اور
 بھی اہم ہے۔ ترکی جن سیاسی معاشرتی اور فکری احوال سے گزر رہا تھا، اقبالؒ
 کو یقین تھا کہ کچھ عرصے بعد دیگر اسلامی ممالک کو بھی انہی راہوں سے انہی آزمائشوں
 سے گزرنا ہوگا۔ لہذا وہ ترکی کے احوال کا تجزیہ اس لیے بھی کرنا چاہتے تھے تاکہ باقی اسلامی
 ممالک اس سے فائدہ اٹھائیں اور سبق سیکھیں۔ ترکی کی جدوجہد میں اقبالؒ کو ایک نیا
 حقیقت پسند اور طاقتور اسلام ابھرتا ہوا نظر آتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ترکوں کے جدید تجربات
 اور طرز عمل سے اقبالؒ نہ خائف ہوتے اور نہ بدظن۔ ترک قوم پر اقبالؒ کا یقین غیر متزلزل اور
 اس کے اسلامی مستقبل پر ان کا ایمان محکم تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ علامہ نے جدید ترکی کے
 "اجتہادات" کو جس نظر سے دیکھا اور جس اعتماد کے ساتھ بیان کیا، وہ ہمارا ایک نہایت
 قیمتی ذہنی ورثہ ہے جس سے ہمیں فائدہ اور فیض اٹھانا چاہیے۔ چونکہ ترکی کے جدید فکری
 رجحان کی اہمیت ابھی تک برقرار ہے اور ہم خود رفتہ رفتہ انہی مسائل سے دوچار ہوتے جا رہے

ہیں لہذا میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اقبالؒ کے لیکچر کا یہ قدرے طویل حصہ آپ کے سامنے لاؤں

”در اصل یہ صرف ترک ہیں جو مسلم اقوام میں قدامت پرستی کے خواب سے

بیدار ہو کر شعور ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنہوں سے

ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دنیا سے نکل کر اب عالم

حقیقت میں آگئے ہیں، لیکن یہ وہ تغیر ہے جس کے لیے انسان کو ایک برو

دماغی اور اخلاقی کشاکش سے گزرنا پڑتا ہے، لہذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہر دم

متغیر زندگی کی روز افزوں پیچیدگیوں سے انہیں نئے نئے حالات اور

نئے نئے نقطہ ہائے نظر سے سابقہ پڑتا اور وہ اپنے نظام زندگی کا نئے سرے

سے بند و بست کرتے۔ یہ شاید انگریز فلسفی ہابس (HOBBS) ہے جس

نے نہایت پتے کی بات کہی ہے کہ ایک ہی قسم کے خیالات اور احساسات

کے تسلسل کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہمارے کوئی خیالات

و احساسات ہی نہیں۔ چنانچہ بلا و اسلامیہ کی اکثریت کو دیکھیے تو اس پر

یہ قول حرف بجز صادق آتا ہے۔ وہ طوطے کی طرح پرانی قدروں کی

رٹ لگاتے جا رہے ہیں جبکہ ترک نئی اقدار تخلیق کرنے کی راہ پر گامزن

ہیں۔ آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے، مستقبل قریب میں وہ دوسرے

اسلامی ملکوں کو پیش آئے گا اور یہ سوال اٹھے گا کہ کیا اسلامی فقہ میں ارتقا

کی اہلیت موجود ہے؟ اس کا مثبت جواب دینے کے لیے بڑی ذہنی کاوش

اور قابلیت کی ضرورت ہوگی اور حضرت عمر فاروق کا ذہن اور جذبہ درکار

ہوگا، جنہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آخری لمحات میں
یہ یادگار الفاظ کہے تھے ”ہمارے لیے خدا کی کتاب کافی ہے“ (۱۳)

لیکن اس مرحلے پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اپنی تمام
بہمد رویوں اور کھسپیوں کے باوجود اقبالؒ ترکی کے سیاسی و مذہبی فکر کی ہر لہر کا
ساتھ دینے اور اس کی تائید کرنے کو تیار نہ تھے۔ وہ اس مجاہد قوم کے شعورِ زندگی
جذبہ عمل اور انقلاب پسندی کے تو معترف تھے، لیکن فکر و عمل کی آزادی اور انقلابی
جوش و خروش میں جو خطرات پہنا ہوتے ہیں، اقبالؒ ان سے بھی باخبر تھے، لہذا
ذوقِ تجدید کی داد کے ساتھ ساتھ انہوں نے بہت دوشگاف لفظوں میں مسلمانوں
کو ان خدشات سے بھی آگاہ و خبردار کیا جو جوشِ تجدید میں بالعموم پاتے جاتے ہیں۔
مسلمانوں کی حد تک ایک خطرہ تو انہیں نسلی اور جغرافیائی قومیت کا محسوس ہوتا تھا
جس کے خلاف انہوں نے زندگی بھر جنگ لڑی تھی اور دوسرا خطرہ ان کے دل میں
یہ اٹھتا تھا کہ حریت اور اجتہاد کی اسلامی تحریک کہیں اپنی جاتز حد و دوسے تجاوز
نہ کر جاتے۔ چونکہ یہ اعتبار بھی اسی قدر ضروری ہے جس قدر کہ ترکوں کے جوشِ عمل و
حریت پسندی کی تعریف و تائید، اس لیے یہ خیال بھی نہیں سمجھتا ہوں، آپ کو
اقبالؒ ہی کی زبان سے سننا چاہیے۔ فرماتے ہیں :-

”بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام

میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ آزادی کی

(۱۳) ایضاً - ص ۱۶۲

کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان باہم تفرقہ اور انتشار کی طرف لے جاتا ہے، لہذا نسلیت اور قومیت کے یہی رجحانات جو اس وقت دُنیا سے اسلام میں ابھرتے نظر آ رہے ہیں، آخر کار اس انسانی وسیع النظری کو ملیا میٹ کر سکتے ہیں جو مسلمانوں نے اپنے دین سے حاصل کی ہے۔ پھر یہ خطرہ بھی ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں اگر اس پر کوئی روک نہ عائد کی گئی، اصلاح کی جائز حد و دوسے تجاوز کر جائیں۔۔۔۔۔ لہذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے، اُن کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں انھیں چاہیے کہ اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظام مذہبیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں“ (۱۴)

(۳)

یہاں تک علامہ نے دُنیا سے اسلام میں اجتہاد کے عمل اور تاریخ پر روشنی ڈالی تھی اس کے بعد وہ ایک اور اہم سوال اٹھاتے ہیں۔ کیا فقہ اسلامی کی نسبت اپنے اصولوں کی نسبتی تعمیر کی اجازت دیتی ہے؟ دوسرے لفظوں میں کیا اسلامی قانون میں ارتقاء کی صلاحیت ہے؟ علامہ نے بعض یورپی مستشرقین کے حوالے

(۱۴) ایضاً۔ ص ۱۶۲، ۱۶۳

۱۷۷

سے اس امر پر زور دیا ہے کہ رُوحِ اسلام میں بے اندازہ وسعت اور لچک پائی جاتی ہے۔ سوائے کفر و احماد کے فکر و نظر کا شاید ہی کوئی گوشہ صحت مند ایسا ہوگا کہ مسلمانوں کے آس پاس کے معاشروں میں موجود ہو اور اُنھوں نے اسے جذب کرنے کی کوشش نہ کی ہو۔ اسلام کی یہ خوبی اور صلاحیت قانون کے شعبے میں اور بھی نمایاں رہی ہے، لہذا کوئی وجہ نہیں کہ آج کے نئے اور متغیر حالات میں دینِ حق کی اس خصوصیت کو بروئے کار نہ لایا جاتے اور اسلام کے ان ناقذوں کی علمی تردید مہیا نہ کی جاتے، جو یہ کہتے ہیں کہ اسلامی قانون جامد و ساکن ہے۔ ایسے اس یقین کے باوصف علامہ اقبالؒ نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا ہے کہ مسلمان عوام فقہ پر ناقذانہ بحث سُننے کے لیے ابھی تیار نہیں اور اس قسم کی علمی کوشش ان کی ناراضگی اور ناخوشگوار فرقہ وارانہ بحث و تھویس کا موجب ہو سکتی ہے تاہم میں اس بارے میں اپنی رائے پیش کرنے کی جرات کرتا ہوں، اس مقام پر پہلے تو علامہؒ نے تین بنیادی نکتے بیان کیے ہیں اور اُس کے بعد اسلامی قانون کے سرچشموں سے بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ فقہِ اسلامی کے جن ماخذ پر اقبالؒ نے بحث کی ہے، وہ ترتیب وار یوں ہیں: (۱) قرآن حکیم (۲) احادیث (۳) اجماع (۴) قیاس اور جو تین نکتے بطور تمہید کے بیان کیے ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:۔

- (۱) پہلی بات جو ہمیں اپنے ذہن میں رکھنی چاہیے یہ ہے کہ ابتدائی دور سے عہدِ عباسیہ کے آغاز تک قرآن حکیم کے سوا اسلامی قانون تحریری شکل میں موجود نہ تھا
- (۲) دوسرے یہ کہ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک

اسلام میں قریب قریب اٹنیس (۱۹) فقہی مذاہب اور آراء کا ظہور ہوا۔ یہی ایک واقعہ اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ ایک بڑھتی اور پھیلتی ہوئی تہذیب کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ہمارے فقہائے متقدمین نے کس طرح لگاتار محنت سے کام لیا۔ فتوحات کے پھیلاؤ اور اُس کے نتیجے میں اسلامی نقطہ نظر میں پیدائش و وسعت نے ان فقہاء کو مجبور کر دیا کہ وہ اشیاء کو وسیع النظری کے ساتھ دیکھیں اور جو لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے ہیں، اُن کے مقامی حالات و عادات و خصائل کا مطالعہ کریں، مختلف فقہی مذاہب کو اگر ہم اس عہد کی عمرانی اور سیاسی تاریخ کے پس منظر میں بنظرِ غائر دیکھیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ فقہاء اپنی تشریحی کوششوں میں بتدریج استخراجی اسلوب سے استقراتی رجحان تک جا پہنچے ہیں۔

(۳) تیسرے جب ہم اسلامی قانون کے چار سگمہ ماخذوں اور اُن سے پیدائشہ اختلافات کا مطالعہ کرتے ہیں، تو ہمیں تسلیم شدہ مذاہبِ فقہ کی مزعومہ سختی اور تشدد کا کہیں نشان نہیں ملتا اور ارتعائے مزید کا امکان صاف صاف نظروں کے سامنے آجاتا ہے۔ آئیے! اب ہم فقہِ اسلامی کے ماخذوں کے بارے میں اقبالؒ کے خیالات سے آگاہی حاصل کریں۔

(الف) قرآن حکیم: زیر نظر خطبے کے علاوہ اپنی منظم و نشر میں کئی مقامات پر اقبالؒ نے قرآن کی حکمتِ لازوال اور ہدایتِ لاریب کے متعلق پرجوش اور ایمان افروز خیالات کا اظہار کیا ہے۔ خطبے کا یہ حصہ بھی اپنی خیال انگیزی اور تازگی نظر کے لحاظ سے بہت وقیع اور لائق توجہ ہے۔ کہتے ہیں، اسلامی قانون کا اولین ماخذ قرآن حکیم

ہے تاہم قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اس کتاب کی غایت انسان کے اندر
 خالق کائنات اور کائنات کے ساتھ اُس کے تعلق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔ اس کے
 ساتھ قرآن حکیم میں بعض قوانین اور ضابطے بالخصوص خاندانی زندگی کے بارے میں جو
 متمدن انسانی زندگی کی اساس ہے بیان ہوتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسی کتاب
 ہدایت میں جس کا مقصود انسان کے دل میں خدا اور کائنات کا شعور اعلیٰ بیدار کرنا ہے،
 یہ ضابطے اور قانون اور اس نوع کے دیگر احکام کیوں صادر فرماتے گئے ہیں؟ اس
 سوال کے متعدد معقول جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک سیدھا سا جواب یہ ہے کہ
 اللہ تعالیٰ نے انسان کی روحانی تربیت و ترقی کے لیے ضروری خیال کیا کہ اس کی
 عالمی اور معاشرتی زندگی بھی درست بنیادوں پر استوار ہو، لہذا ان ضابطوں کو بیاں
 فرمایا، جو اس غرض کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے
 کہ آخری وحی ہونے کی حیثیت سے قرآن حکیم کو جامع ہدایت بنانا مقصود تھا۔ علامہ
 اقبالؒ نے اصلاً تو یہی جواب دیا ہے، لیکن ایک مختلف پس منظر اور اسلوب میں۔
 ان کا کہنا ہے کہ اس سوال کا جواب ہمیں عیسائیت کی ناکامی میں تلاش کرنا چاہیے۔
 ایک مغربی مبصر کا قول ہے کہ قدیم عیسائیت کی نظروں میں ریاست قانون تنظیم اور
 پیداوار کی کوئی قدر و قیمت نہیں، لہذا اس کو قبول کرنے کی صورت میں ہم پر لازم آتا
 ہے کہ اپنے مذہبی عقیدوں کے ساتھ ساتھ ایک علیحدہ سیاسی مسلک پر بھی ایمان
 لائیں۔ لہذا قرآن نے اس بات کو ضروری سمجھا کہ مذہب و ریاست اور اخلاق و سیاست
 کو ایک ہی وحی میں سمو دے تاکہ اُس پر ایمان لانے کے بعد کسی اور مسلک پر ایمان

لانے کی حاجت باقی نہ رہے۔

اقبال نے اس امر پر زور دیا ہے کہ قرآن کا نقطہ نظر حرکی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ حرکی نقطہ نگاہ رکھتے ہوئے قرآن حکیم ارتقاء کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ یاد رکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ زندگی محض تغیر کا نام نہیں ہے۔ اس میں دوام کے عناصر بھی ہیں۔ اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنی نیشیت پر اٹھاتے آگے بڑھتی ہے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو پورے طور پر رد نہیں کر سکتی، کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جو اسے اس کی ذات کی شناخت عطا کرتا ہے اور اسلام جیسی سوسائٹی میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضروری ہے۔ اسلام اپنی خصوصیات کے لحاظ سے ایک "غیر مقامی" معاشرہ ہے۔ اس کا مقصود انسانی ارتقاء کا ایک ایسا نمونہ پیش کرنا ہے جس میں نسل، رنگ اور زبان کے تمام امتیازات مٹ چکے ہوں۔

اسلام کا کوئی سنجیدہ طالب علم جب زیر نظر خطبے کے اس حصے کا لغو مرتط کرے گا اور لکھنے والے کے مقصود کو دیانتداری کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرے گا، تو وہ لامحالہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ:

(۱) علامہ نے اسلام کے فقہی نطام میں تبدیلی کے آرزو مند مسلمان کو خبردار کیا ہے کہ اول تو خود زندگی کی جو ماضی کو ساتھ لے کر چلنے کی ہے، لیکن اسلام کا مزاج اس بارے میں کچھ اور بھی محتاط واقع ہوا ہے۔ نیکی اور خیر کو آپ محض اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ اس کا تعلق ماضی سے ہے۔ گزشتہ دور کی اچھائیوں اور صحت مند یوں کو

برقرار رکھنا کم سے کم اسلام کا منشا ضرور ہے۔ پھر کوئی قوم ماضی کو پورے طور پر دہنیں کر سکتی
 (۲) اس اعتبار کے بعد اقبال نے جو باتیں کہی ہیں، وہ ایسی ہیں جو عام طور سے
 ان کی طرف بہت کم منسوب کی جاتی ہیں اور بالعموم ان کو تبدیلی اور حریتِ فکر و عمل کا
 ایسا بڑا داعی خیال نہیں کیا جاتا جتنا کہ وہ دراصل تھے اور جس کا ثبوت ان کے چھٹے
 خطبے کے زیر نظر حصے سے بخوبی ملتا ہے۔ ذیل میں ہم دو تین اقتباسات پیش کرتے ہیں،
 جو علامہ کے انگریزی جملوں کا گویا لفظی ترجمہ ہیں:

”جب ہم قرآن میں فقہی اصولوں کی اصل بنیاد پر غور کرتے ہیں تو ہمیں
 صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسانی فکر و عمل کی راہیں بند کرنا تو بزرگناہ خود
 ان اصولوں کی بے پایانی فکر انسانی کے لیے ہمیشہ کا کام کرتی ہے۔“
 ”فقہائے متقدمین نے اس اصل سے سراغ پا کر متعدد فقہی نظام
 کھڑے کر دیے اور تاریخ اسلام کا طالب علم خوب جانتا ہے کہ معاشرتی اور
 سیاسی قوت کے اعتبار سے اسلام کی نصف کامیابی اور غلبہ انہی فقہاء کی قانونی
 ذہانت پر منحصر تھا“

”لیکن اپنی تمام جامعیت کے باوجود یہ فقہی نظام آخر کار انفرادی تشریحات
 ہیں اور اس لحاظ سے صرف آخر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔“
 ”میں جانتا ہوں کہ علماء اسلام مقبول فقہی مذہب کی قطعیت کا دعویٰ
 کرتے ہیں حالانکہ ان کے لیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ مکمل اجتہاد کے نظری

(۱۵) ایضاً - ص ۱۶۸

امکانات کا انکار کریں۔“

”میں اُن وُجُوہ کو بالوضاحت بیان کرنے کی کوشش کر چکا ہوں جو میری راتے میں علماء کے اس طرزِ عمل کا باعث ہیں۔ چونکہ اب زمانہ بدل چکا ہے اور دُنیا تے اسلام اُن قُوَّتوں سے جن کو انسانی عقل کی حیرت انگیز ترقی نے پیدا کیا ہے لاچار ہے اس لیے مجھے اس طرزِ عمل کے مزید برقرار رکھنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی ہے۔“

”کیا ہمارے ائمہ مذاہب نے کبھی اپنے استدلال اور تشریحات کے بارے میں قطعیت کا دعویٰ کیا تھا؟ ہرگز نہیں!“

”میرے خیال میں موجودہ نسل کے آزاد خیال مسلمانوں کا یہ دعویٰ بالکل جائز اور درست ہے کہ انھیں اپنے تجربات اور زندگی کے بدلے ہوتے حالات کی روشنی میں فقہ کے بنیادی اصولوں کی تشریح جدید کا حق حاصل ہے۔ قرآن کی تعلیم کہ زندگی ارتقاء پذیر تخیلی مسلسل کا نام ہے اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سلجھانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ متقدمین کا کام نئی نسلوں کا رہبر تو ہو سکتا ہے لیکن اس کام کو اُن کے راستے کی رکاوٹ نہیں بننا چاہیے۔“

اس حصّہ بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبالؒ کا مقصود یہ تھا کہ موجودہ نسل کے مسلمان قرآن حکیم کے بنیادی اصولوں کو سامنے رکھ کر اپنے تجربات اور احوال کی روشنی میں اپنے لیے اسلامی قانون اس طرح وضع کریں کہ قدیم فقہ اُن کی

مددگار تو ہو، لیکن وہ اُن کے پاؤں کی زنجیر نہ بننے پاتے۔ بطورِ مسلمان ہم فقہاءِ مشرقیہ میں
 کی فکر و نظر کے پابند قرار نہیں دیے جاسکتے۔

(ب) احادیث: احادیثِ رسولؐ کا معاملہ اسلامی فکر کی تاریخ میں ہمیشہ
 اہم اور نازک رہا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنے اصل موضوع سے ادھر ادھر ہٹے بغیر یہاں
 صرف ایک سوال اٹھایا ہے اور وہ یہ کہ جہاں تک قانون سازی (وِقتہ) کا تعلق ہے
 احادیث کی حیثیت کیا ہے؟ اس ضمن میں علامہؒ نے حضرت شاہ ولی اللہ اور امام ابو حنیفہؒ
 کا ذکر کیا ہے اور بڑی احتیاط مگر اعتماد کے ساتھ یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ شاہ صاحبؒ
 اور بالخصوص امام ابو حنیفہؒ نے فقہی امور میں حدیث سے بالائے تزام استفادہ نہیں کیا۔ علامہؒ
 لکھتے ہیں :-

”کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے احادیث سے غرض اس لیے استفادہ
 نہیں کیا کہ اُن کے زمانے میں کوئی باقاعدہ مجموعہ احادیث موجود نہ تھا۔ اول
 تو یہ بات ہی غلط ہے کہ اُن کے زمانے میں ایسا کوئی مجموعہ موجود ہی نہ تھا
 کیونکہ اُن کی وفات سے بیس برس پہلے عبد الممالکؒ اور زہریؒ کے مجموعے
 مرتب ہو چکے تھے، لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجموعے اُن تک
 نہیں پہنچے یا یہ کہ اُن میں فقہی مفہوم کی احادیث نہیں تھیں، پھر بھی وہ
 اپنے متاخرین یعنی امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح بڑی آسانی کے
 ساتھ خود اس طرز کا مجموعہ مرتب کر سکتے تھے، بشرطیکہ وہ اس کو اسم و
 ضروری خیال کرتے ہں سمجھتا ہوں کہ خالص فقہی مفہوم کی احادیث کے

متعلق امام ابو حنیفہؒ کا نقطہ نگاہ مجبوری حیثیت سے درست ہے اور جدید
 آزاد نیالی اگر قانونی ماخذ کی حیثیت سے ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ
 سمجھتی ہے تو ایسا کرنا سنی مذہب کے قانون محمدی کے ایک بزرگترین شارح
 کی پیروی ہوگا۔ (۱۶)

۱ (ج) اجماع: اسلامی قانون سازی میں قرآن و سنت کے بعد جس اصول
 یا ماخذ کو اہمیت حاصل رہی ہے وہ اجماع (ارباب علم کا متفقہ یا قریب قریب متفقہ
 فیصلہ ہے۔ علامہ اقبالؒ کی نظر میں اس ماخذ کی قرآن حکیم کے بعد خصوصی اہمیت تھی۔
 ورنہ انھوں نے اس امر پر ہمیشہ افسوس کا اظہار کیا کہ عملاً یہ اصول ہماری ملی زندگی میں
 اس قدر متواتر اور کارگر ثابت نہ ہوا جس قدر کہ اُسے ہونا چاہیے تھا۔ اُن کے نزدیک
 اس کی وجوہ سیاسی تھیں۔ خلفائے راشدین کے بعد جو خاندان اور افراد مسلمانوں میں
 اقتدار کے مالک بنے، اُن کا مفاد اس میں تھا کہ مسلمانوں کی رائے عامہ اور بالخصوص
 ارباب علم کی آواز طاقتور نہ بننے پاتے۔ لہذا انھوں نے اجماع کی روایت کو کسی باقاعدہ
 ادارے کی صورت اختیار نہ کرنے دی، لیکن آج کے جمہوری اور بیداری عوام کے
 دور میں مسلمانوں کے لیے بے حد ضروری ہے کہ وہ اجماع کی حقیقت پر غور کریں اور
 قانون سازی کے کام کو فقہاء کے انفرادی ہاتھوں سے لے کر قوم کے نمائندوں کی مجلس
 قانون ساز کے سپرد کریں تاکہ اس اصول کو ہماری اجتماعی زندگی میں باضابطہ کام
 کرنے کا موقع ملے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں :-

(۱۶) الضأ - ص ۱۷۲

۱۸۵

”اسلامی قانون کا تفسیر اٹاخذ اجماع ہے جو میری رائے میں شاید
 اسلام کا سب سے بڑا اہم قانونی نظریہ ہے مگر عجیب بات ہے کہ اسلام
 کے ابتدائی دور میں تو یہ اہم نظریہ بڑی علمی بحثوں کا مرکزی موضوع بنا رہا
 مگر عملی طور پر اس کی حیثیت محض ایک تصور سے آگے بڑھی نہ ہی اس نے
 کبھی کسی اسلامی ملک میں ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کی۔ ممکن ہے اس
 تصور کا کسی مستقل قانونی ادارے کی شکل اختیار کر لینا اس مطلق العنان شہنشاہیت
 کے مفاد کے خلاف ہو جس کا قیام خلیفہ چہارم کے فوراً بعد عمل میں آچکا
 تھا۔ میرے خیال میں یہ بات اُموی اور عباسی خلفاء کے مفاد کے
 عین حق میں تھی کہ وہ قوتِ اجتہاد کو انفرادی مجتہدین کے ہاتھوں میں رہنے
 دیں، اور کسی ایسی مستقل مجلس کی تشکیل و قیام کی حوصلہ افزائی نہ کریں،
 جو بعد میں ان کی اپنی ذات ہی کے لیے ایک طاقتور خطرہ بن جاتی“^(۱۶)
 پھر موجودہ حالات میں اجماع کی اہمیت اور ممکنات پر اظہارِ رائے
 کرتے ہوتے لکھتے ہیں :-

”یہ امر قابلِ اطمینان ہے کہ نئی عالمگیر قوتیں اور اقوامِ یورپ کا
 سیاسی تجربہ موجودہ دور کے مسلمانوں پر اجماع کے تصور کی قدر و قیمت
 اور اس کے امکانات کو عیاں کر رہا ہے۔ اسلامی ممالک میں جمہوریت
 کی روح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا تدریجی قیام ترقی کی راہ میں

(۱۶) ایضاً - ص ۱۶۳

ایک بہت بڑا قدم ہے۔ عصر حاضر میں اجماع کی ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قوت اجتہاد کو فقہی مذاہب کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک مسلم مجلس قانون ساز کے سپرد کر دیا جائے، جو فقہی مباحث پر ایسے اشخاص کی معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے جو ماہرین نہ ہونے کے باوجود معاملات میں گہری بصیرت کے حامل ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہم اپنے فقہی نظم کی خوابیدہ رُوح کو فعالیت پر ابھار کر اسے ایک ارتقائی رنگ دے سکتے ہیں۔^(۱۸)

اجماع کے ضمن میں اقبال نے دو بنیادی سوال اٹھاتے ہیں اور ان کے نہایت تسلی بخش جوابات مہیا کیے ہیں۔ پہلا سوال اسلام کے ایک مغربی نقاد کے حوالے سے اٹھایا گیا ہے۔ اگرچہ ایک خالص مسلم معاشرے میں اس کے بارے میں دو رائے قائم کرنا ممکن نہیں ہے، کیا اجماع قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مغربی نقاد کسی غلط فہمی کی بنا پر یہ کہنے کی کوشش کر رہا تھا کہ بعض حنفی اور معتزلہ اہل قلم کے نزدیک اجماع قرآن کی تفسیح کر سکتا ہے۔ اقبال کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ اسلام کے سارے فقہی سرمائے میں اس بیان کے لیے قطعاً کوئی جواز نہیں ہے لیکن یہ بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس لیے کہ بعض نامور فقہاء نے صحابہ کے اجماع کو خصوصی وزن دیا تھا اور ان کا کہنا تھا کہ صحابہ کا اجماع قرآن کے کسی فقہی اصول کو منسوخ تو نہیں کر سکتا، البتہ اس کے اطلاق کی حدود میں کمی و بیشی کر سکتا ہے۔

(۱۸) ایضاً۔ ص ۱۷۳ - ۱۷۴

بعد کے فقہائے متقدمین کے اس خیال کی تائید میں یہ دلیل پیش کی ہے کہ ممکن ہے صحابہؓ کے پاس اس امر کا کوئی شرعی جواز موجود ہو جو ہم تک نہیں پہنچا ہے۔ علامہ نے ایک دقیق نظر قانون دان کی حیثیت سے اس بحث کو ایک نئے زاویے سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ آج کے زمانے کے نقطہ نظر سے اس سوال کی اہمیت شاید زیادہ نہیں کہ صحابہؓ کے پاس ایسا شرعی جواز موجود تھا کہ نہیں جس کی رو سے وہ قرآن کے کسی فقہی اصول کے اطلاق کی حدود میں کمی و بیشی کر سکتے تھے۔ آج اہم تر سوال یہ ہے کہ آیا آنے والی نسلیں صحابہؓ کے اجماع (کسی متفقہ رائے) کی مکلف ہوں گی یا نہیں؟ یہاں پھر اقبالؒ نے واقعاتی اور قانونی امور میں تمیز و تفریق کرنے پر زور دیا ہے۔ اگر کوئی واقعہ دور صحابہؓ میں پیش آیا، تو اُس کے غلط یا صحیح کو جاننے کے لیے اجماع صحابہؓ نہایت قابل اعتماد ذریعہ ہے، لیکن جو امور متغیر زندگی کے احوال سے تعلق رکھتے ہیں، اُن میں مسلمانوں کی نئی نسلیں صحابہؓ کے اجماع کی پابندی نہیں ہو سکتیں۔ یہاں اقبالؒ علامہ کرخیؒ کے موقف کو صحیح مانتے ہیں: ”کرخیؒ کی سند پر میں یہ کہنے کی جرات کرتا ہوں کہ مابعد کی نسلیں اجماع صحابہؓ کی پابندی نہیں ہیں۔“ اس کے ساتھ علامہ نے کرخیؒ کا یہ اقتباس دیا ہے۔ کرخیؒ کہتے ہیں ”سنت صحابہؓ اُس وقت ناسخ ہو سکتی ہے جب کوئی مسئلہ قیاس کے ذریعے سے صاف نہ ہو سکے۔ لیکن جو مسائل قیاس کے ذریعے ثابت ہو سکتے ہیں، اُن میں کسی کی پابندی لازمی نہیں ہے۔“ (۱۹)

(۱۹) اضواء - ص ۱۷۵

دوسرا سوال شاید پہلے سے بھی نازک تر ہے۔ کسی جدید اسلامی ملک میں جو مجلس قانون ساز منتخب ہوگی، اُس کے بارے میں یہ اندیشہ ہو سکتا ہے کہ اُس کے بیشتر ارکان فقہ اسلامی کی باریکیوں سے واقف نہ ہوں اور قانون سازی کی راہ میں اُن سے کچھ لغزشیں سرزد ہو جائیں، اُس کے تدارک کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ جو راستہ ایران نے اختیار کیا تھا، اقبالؒ اُس سے مطمئن نہ تھے۔ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور کے مطابق ”دنیاوی امور سے واقف عملتے مذہب کی ایک علیحدہ کھٹی بنا دی گئی تھی، جسے مجلس کے عمل قانون سازی کی نگرانی اور دیکھ بھال کا اختیار تھا۔“ اقبالؒ کے نزدیک یہ التزام ”خطرناک“ تھا۔ کہتے ہیں :-

”میری رائے میں یہ خطرناک التزام شاید ایرانی نظریہ قانون کی رُو سے ضروری سمجھ کر کیا گیا ہے۔ اس نظریہ قانون کی رُو سے بادشاہ ملک و سلطنت کا محض امین ہے، جو حقیقت امام غائب کی ملک ہے۔ علمائے امام غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے پوری زندگی کی نگرانی اور دیکھ بھال اپنا حق سمجھتے ہیں۔ اگرچہ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ امام غائب کے سلسلہ جانشینی کی عیر موجودگی میں وہ کس طرح نیابت امام کا حق ثابت کرتے ہیں۔“^(۲۱)

بہر حال ایران کا یہ بند و سبب اور علمائے کی اس نوع کی بالادستی اقبالؒ کے نزدیک جدید زمانے کی رُو اور خود اسلام کی منشا کے منافی تھی اور وہ نہیں چاہتے تھے کہ دوسرے اسلامی ملک اپنے ہاں اسی طرز کا کوئی ”نگران“ ادارہ قائم کریں۔ اُن

(۲۱) ایضاً۔ ص ۱۶۵-۱۶۶

(۲۰) ایضاً ص ۱۶۵

کے خیال میں بہترین صورت یہی ہو سکتی ہے کہ خود علماء خاصہ تعداد میں مجلس قانون ساز کے باقاعدہ اور منتخب رکن ہوں تاکہ اسلامی ملکوں میں بھی مسائل پر آزادانہ بحث کے ساتھ بہتر فیصلوں پر پہنچنے کی جمہوری روایت قائم ہو سکے۔ دوسرے لفظوں میں اقبالؒ راتے عالمہ اور ووٹ کے ذریعے سے منتخب ہونے والی مجلس کے اختیارات پر کسی مخصوص طبقے یا مفاد کی پھرہ داری کو اسلامی فقہ اور جمہوریت کی آزادانہ نشوونما میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ علامہ اقبالؒ کی فکر کا یہ پہلو بڑی دور رس اہمیت کا حامل ہے، بالخصوص ایک ایسے دور میں جبکہ پاکستان کی ملت اسلامیہ جمہوریت کے حصول اور جمہوری اداروں کی بجالی کے لیے سر توڑ کوشش میں مصروف ہے۔ علامہ اقبالؒ کا یہ واضح موقف ان کی طرف سے عوامی جمہوریت کی بے لاگ حمایت، منتخب افراد پر ان کا یہ سچے اعتماد ہمارے لیے روشنی کے مینار کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے اسلامی ممالک کے نظام تعلیم کی اصلاح پر بھی توجہ دلائی ہے تاکہ اہل سیاست اور عام تعلیم یافتہ مسلمان اسلام کی روح کو بہتر طور سے سمجھنے کے قابل ہو سکیں۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:-

”بہر حال ایران کا دستوری نظریہ چلے ہے کچھ ہی ہو، یہ التزام خطرے سے

خالی نہیں۔ اگر حنفی ممالک میں اس تجربے کو دہرایا جاتے تو وہ محض عارضی

اور وقتی ہونا چاہیے۔ علماء کو خود مجلس آئین ساز کا اہم اور مرکزی عنصر ہونا چاہیے

تاکہ قانونی مسائل پر آزادانہ مباحث کی معاونت و رہنمائی کر سکیں۔ غلط تشریحات

کو روکنے کا موثر علاج صرف یہی ہے کہ اسلامی ممالک میں قانون کے راج الوقت

نظام تعلیم کی اصلاح کی جاتے، اس کا دائرہ وسیع کیا جاتے اور اس کی تحصیل

کے ساتھ جدید اصول قانون کا گہرا مطالعہ بھی شامل کر دیا جائے۔“

(د) قیاس : فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ قیاس یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینا ہے۔ علامہ کا خیال ہے کہ مفتوحہ علاقوں کی بڑھتی ہوئی قانونی ضروریات کو پورا کرنے میں جب ذخیرہ احادیث سے چنداں مدد نہ ملی، تو فقہائے متقدمین نے خالص عقلی استدلال سے بھی کام لینے کی طرح ڈالی۔ اگرچہ اس اصول میں کچھ پیچیدگیاں بھی تھیں اور بعض صورتوں میں فقہیوں کی نگاہ واقعات سے ہٹ کر محض تصورات اور منطق پر جا ٹھہری اور اس بنا پر عراق اور حجاز کے فقہاء میں اختلاف اور باہمی تنقید و تنقیص کا ایک وسیع سلسلہ شروع ہو گیا۔ تاہم اس بحث و تحقیق اور نزاع کا بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب فقہ اپنے اساسی اصولوں میں خاصا آزاد اور وسیع نظر ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام فقہی مذاہب سے زیادہ ہے (۲۴) لیکن اقبالؒ کو اس امر

(۲۲) ”خطبات“ ص ۱۷۶

(۲۳) ”یوں معلوم ہوتا ہے کہ مفتوحہ اسلامی ممالک میں مختلف معاشرتی اور زرعی حالات کے پیش نظر حنفی اہل الرائے کو احادیث میں مذکورہ نظائر سے کچھ روشنی و ہنس مائی نہ ملی۔“

(ایضاً۔ ص ۱۷۶)

(۲۴) ”نتیجہ یہ ہے کہ مذہب ابوحنیفہؒ جس نے اس نزاع کو پورے طور پر جذب کر لیا تھا، اپنے اساسی اصولوں میں بالکل آزاد ہے۔ اس میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام مذاہب فقہ سے زیادہ ہے۔“

(ایضاً۔ ص ۱۷۷، ۱۷۸)

کا نہایت افسوس ہے کہ حنفی فقہ کے موجودہ علمبرداروں کی تنگ نظری اور بے جا تقلید پسندی نے اس فقہ کی وسعت کو محدود کر دیا اور اس کے اندر کی تخلیقی قوت اپنے ملنے والوں کے ہاتھوں فنا ہو کر رہ گئی۔ (۲۵)

یہاں اقبال نے قاضی شوکانیؒ اور سرخشیؒ کے حوالے سے اس بات پر پھر اپنے تعجب اور افسوس کا اظہار کیا ہے کہ صدیوں سے عام مسلمانوں میں یہ عقیدہ راسخ کیا جا رہا ہے کہ اسلام میں مزید اجتہاد کی کنجائش اور ضرورت نہیں ہے، حالانکہ اجتہاد کا اصول ہماری ترقی اور ارتقاء کی ضمانت ہے اور اس بات پر زور دیا کہ جو لوگ اجتہاد کی راہ میں سنگ گراں بن کر حائل ہو رہے ہیں، ان کا کردار منافی اور نقصان دہ ہے۔ قاضی شوکانیؒ کا جو اقتباس علامہ نے درج کیا، اُس کا اردو ترجمہ یوں ہے:

”باب اجتہاد کا بند ہو جانا ایک خالص افسانہ ہے جسے کچھ تو اسلام میں فکر قانونی کے جمود نے پیدا کیا اور کچھ اُس ذہنی کاہلی نے گھڑ لیا جو خاص طور پر روحانی زوال کے دور میں بڑے بڑے مفکرین کو قابل پرستش سمجھنے لگتی ہے۔“

(۲۵) ”لیکن آج کل کے حنفیوں نے خود اپنے مذہب کی رُوح کے عین برعکس امام ابوحنیفہؒ اور ان کے جانشینوں کی تصریحات کو ٹھیک اسی طرح اٹل اور ناقابل رد و بدل تسلیم کر لیا ہے، جس طرح امام ابوحنیفہؒ کے ابتدائی ناقدین نے ٹھوس واقعات پر دیے ہوئے فیصلوں کو ابدی بنا لیا تھا۔“ (ایضاً۔ ص ۱۷۷)

(۲۶) ایضاً۔ ص ۱۷۸۔

خطبے کے آخر میں علامہ اقبالؒ نے جہاں مسلمانوں کو حریتِ فکر اور جرأتِ عمل کا مشورہ دیا ہے وہاں ترکی کی بیداری کا پھر ذکر خیر کیا ہے اور دوسری قابلِ توجُّہ بات یہ ہے کہ روس کا نام لیے بغیر اُس کے ہاں پیدا ہونے والے معاشی انقلاب کی طرف اشارہ کر کے اپنے اس عیتین کو دہرایا ہے کہ ان احوال و انقلابات سے اسلام کا داخلی مفہوم روشن تر ہو کر سامنے آنے والا ہے اور مسلمانوں کو اس صورتِ حالات کے لیے پوری طرح تیار رہنا چاہیے۔ بحث کو سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اس مختصر سی بحث سے آپ پر واضح ہو گیا ہو گا کہ نہ تو اساسی اصولوں میں اور نہ ہی فقہی نظاموں کی ساخت میں ہمارے موجودہ طرزِ عمل کے لیے کوئی وجہ جواز موجود ہے۔ عقل و فکر کی تیز روشنی اور نئے تجربات کی قوت سے مسلح ہو کر دنیائے اسلام کو چاہیے کہ جرأت و بہت کے ساتھ تشکیلِ جدید کا کام سرانجام دے، لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تشکیلِ نو زندگی کے جدید حالات و کوائف کے تحت محض مطابقت پیدا کرنا ہی نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ اہم کام ہے۔ یورپ کی پھلی جنگِ عظیم (اول) سے جو اپنے جلو میں ترکوں کی بیداری کو لے کر آئی جو ایک فراسیسی اہل قلم کے نزدیک اسلامی دنیا کے لیے استحکامی عنصر ہے، نیز مسلم ایشیا کے پڑوس میں ایک نئے اقتصادی نظام کے تجربے سے اسلام کا داخلی مفہوم اور اس کا مستقبل ہم پر واضح آشکارا ہو جانا چاہیے۔“

(۲۶) ایضاً۔ ص ۱۷۹

۱۹۳

خطبہ اجتہاد کی بات اُس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک اقبالؒ کی ایک اور عمیق
 مبصرانہ رائے یہاں درج نہ کر دی جاتے۔ اس خطبے کی آخری سطروں میں اقبالؒ نے انسانی
 ارتقار کے لیے بعض امور کو ضروری قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی اشد
 ضرورت ہے؛ اول، کائنات کی روحانی تعبیر۔ دوم، فرد کی آزادی اور سوم، ایسے آفاقی
 قوانین کی تدوین جو روحانی بنیادوں میں انسانی معاشرے کے ارتقار کا سامان کر سکیں۔
 اقبالؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ ”یقین جانیے آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی میں
 سب سے بڑی رکاوٹ ہے، کیونکہ وہ ایسی ناز و اجہورتوں پر مشتمل ہے جن کی غایت امیروں
 کے مفاد میں اور غریبوں کے استحصال میں ہے۔“

الغرض علامہ اقبالؒ نے مسئلہ اجتہاد پر تاریخ اور جدید حالات و مقتضیات
 کی روشنی میں جس قدر ایمان افروز اور فکر انگیز بحث کی ہے اُس کی نظیر جدید اسلامی
 لٹریچر میں ملنی محال ہے۔ میری رائے میں پاکستان کے ارباب علم و قیادت کا
 یہ نہایت اہم فریضہ ہے کہ وہ اپنے لیے فکر و عمل کی راہیں متعین کرتے وقت
 علامہؒ کے افکار عالیہ کو سامنے رکھیں اور جہاں تک ممکن ہو ان سے فائدہ اور فیضان
 حاصل کریں۔

کیا مذہب ممکن ہے؟

علامہ اقبالؒ نے اپنے انگریزی خطبوں میں اب تک جن موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے ان کی اہمیت و افادیت آپ پر روشن ہے۔ روحانی واردات، ذاتِ خداوندی کا تصور، حقیقتِ خودی، اسلامی ثقافت اور اسلام میں اجتہاد و فکر و نظر، یہ ایسے عنوانات ہیں کہ ایک سے ایک بڑھ کر اہم اور بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور خود علامہؒ نے ان کے بارے میں اپنے جن سخنچہ اور بلند افکار کا اظہار فرمایا ہے، ان کی عظمت میں کوئی کلام نہیں۔ تاہم اس مجموعے کا آخری خطبہ شاید ان سب پر فوریّت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں جس سوال سے بحث کی گئی ہے، وہ ہر دوسرے سوال پر مقدم اور زیادہ بنیادی ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ انسانی زندگی میں مذہب کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ اس کی ضرورت و امکان کیا ہے؟ مذہب حیاتِ انسانی کے کس خلا کو پُر کرتا اور اس کی کون سی ضرورت کی تکمیل کا سامان بہم پہنچاتا ہے؟ آئندہ

سائنس، فلسفے اور نفسیات کے ہوتے ہوئے بنی آدم کو مذہب کی حاجت کیا ہے؟ کیا یہ سوال مذہب کے ضمن میں اٹھاتے جانے والے تقریباً ہر دوسرے سوال پر مستم نہیں ہے؟

علامہ فرماتے ہیں کہ اگر انسانی تاریخ اور مختلف انسانوں کے نفسی احوال کو سامنے رکھا جائے تو ہم اپنی مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ ان میں سے پہلے دور کو 'ایمان'، دوسرے کو 'فکر' اور تیسرے کو 'معرفت' کا نام دیا جاسکتا ہے۔ ایمان مذہبی زندگی کا پہلا اور ابتدائی دور ہے، جب اقوام اور افراد مذہب کے اوامرو نواہی کو بلاچون و چرا اور بلا استفسار و تامل قبول کرتے ہیں۔ انہیں جو حکم دیا جائے اُسے بجالاتے ہیں۔ انہیں جس بات سے روکا جائے، اُس سے رک جاتے ہیں۔ انہیں جس ایثار و قربانی کی طرف بلایا جائے وہ اُس پر بخوشی لبیک کہتے ہیں۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں احکام کی حکمت اور اس کی مصلحت زیر بحث نہیں لائی جاتی، بس ان پر عمل کیا جاتا ہے۔ حکم کیوں دیا گیا اور اس کی تعمیل سے اُسے کیا فائدہ پہنچے گا، ایمان والے کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ وہ تو احکام کو عملی جامہ پہنانا اپنی سُرخروئی اور سعادت یقین کرتا ہے۔ نظم و ضبط کا یہ رویہ قوموں کی سیاسی و معاشرتی تاریخ میں بلاشبہ مفید نتائج پیدا کرتا ہے، مگر جہاں تک فرد کی باطنی نشوونما اور وسعت کا تعلق ہے یہ چنداں کارگر ثابت نہیں ہوتا۔

اس مرحلے سے گزر کر اقوام اور افراد 'فکر' کی منزل میں داخل ہوتے ہیں، جہاں مذہبی احکام کی حکمت اور افادیت کو سمجھا جاتا ہے اور ان پر غور کیا جاتا ہے اور

ان کے بارے میں ذہنی گریڈ سے کام لینے کی عادت پڑتی ہے۔ اس دور میں ذہنی زندگی اپنے لیے ایک مابعد الطبیعیات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے جو خدا کے ساتھ کائنات کا ایک مربوط اور منطقی تصور پیش کر سکے۔

تیسرے دور میں مابعد الطبیعیات کی جگہ نفسیات کو حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں مذہبی زندگی حقیقت کا براہ راست مشاہدہ کرنے کو بے قرار ہوتی ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں مذہب انسانی شخصیت میں قوت اور زندگی جذب کرنے کا دوسرا نام قرار پاتا ہے۔ اس مرحلے پر خودی اختیار اور آزادی کی راہ میں آگے بڑھتی ہے۔ نہ اس طرح کہ وہ شریعت اور قانون سے بے نیاز ہو جاتے بلکہ اس طرح کہ شریعت اور قانون کا منبع اس کے شعور کی گہرائیوں سے دریافت ہو۔ یہ آخری خیال علامہ اقبال کے نزدیک اتنا اہم ہے کہ اسے انھوں نے اپنی نظم و نثر دونوں میں متعدد بار دہرایا ہے۔ یہاں صرف ایک شعر پر اکتفا کی جاتی ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب

گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف!

اپنے آخری اور ساتویں خطبے میں اقبال نے جس "مذہب" سے بحث کی ہے، وہ یہی تیسرے دور کا مذہب ہے۔ جب صاحب مذہب صاحب دل، صاحب نظر اور صاحب واردات ہوتا ہے۔ جب مذہب اپنے صحت مند اور سچے روپ میں جلوے دکھاتا ہے۔ جب مذہب حقیقی معنوں میں مذہب ہوتا ہے۔ تاہم اقبال کو احساس ہے کہ جن معنوں میں وہ مذہب کا لفظ (بیا اصطلاح)

استعمال کر رہے ہیں، بے شمار انسانوں کے نزدیک وہ تصوف ہی ہے، کیونکہ تصوف میں بھی تو مشاہدہ و واروات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ علامہ نے یہاں وضاحت کر دی ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ اگر تصوف کے معنی عاقبت کوئی گوشہ نشینی اور زندگی کے ہنگاموں سے گریز ہے تو ایسا تصوف ان کی گفتگو کا موضوع نہیں۔ ہاں اگر تصوف کے معنی زندگی کے چیلنج کو قبول کرنا اور فرار کے بجائے فطرت سے مقابلہ کرنا ہے تو ان کے ”مذہب“ کو آپ تصوف بھی کہہ سکتے ہیں۔ علامہ نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اعلیٰ مذہب جو دراصل ارفع اور وسیع تر زندگی کی تلاش ہے مشاہدہ اور اس کی ناقدانہ پرکھ کا اس وقت سے علمبردار ہے، جب سائنس نے ابھی آنکھ بھی نہ کھولی تھی۔ اس لحاظ سے مذہب سائنس کا حریف نہیں بلکہ اس کا پیشرو ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خطبے کا عنوان ”کیا مذہب ممکن ہے؟“ علامہ اقبال نے کانٹ کے ایک مضمون کی رعایت سے قائم کیا ہے۔ کانٹ کے مضمون کا عنوان ہے ”کیا مابعد الطبیعیات ممکن ہے؟“ اس میں کانٹ نے مابعد الطبیعیات کی ماہیت اور اس کے تقاضوں سے بحث کر کے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی تھی کہ مابعد الطبیعیات ممکن نہیں۔ اس سے کانٹ کی غالباً یہ مراد تھی کہ انسانی ذہن ان حقائق کا ادراک کرنے کے قابل ہی نہیں، جن پر مابعد الطبیعیات کی عمارت اُٹھانی جاتی ہے۔ اقبال کو اس سے اتفاق نہیں۔ بالخصوص جب سے جدید سائنس کا مادہ پرستانہ زور ٹوٹا ہے اور ایٹم توانائی کی لہروں کی صورت اختیار کر چکا ہے اور زمان و مکان کی لامتناہیت کا تصور بھی زائل ہو چکا ہے، ایسی صورت میں یہ گمان کرنا کہ

عقل اور حواس کے علاوہ کوئی اور ذریعہ علم ممکن نہیں، علامہ اقبالؒ کے نزدیک محض بہت دھرمی ہے۔ ہاں اس راہ میں ایک وقت ضرور ہے۔ مذہبی واردات کو الفاظ کا جامہ پہنانا آسان نہیں۔ یہ واردات محض احساسات نہیں ہوتے، ان کا معنی میں بدل جانا ممکن ہے، لیکن ان کا کما حقہ دوسروں تک ابلاغ محال، شاید ناممکن ہے، لیکن کیا کوئی ایسی حقیقت کوئی ایسا واقعہ کوئی ایسی کیفیت جو لفظوں میں بیان نہ ہو سکے، جو زبان کی گرفت میں نہ آئے، لازماً غیر ممکن یا غیر حقیقی ہوتی ہے؟ علامہ کی رائے میں اس طرح کا کوئی نتیجہ نکالنا عقل سلیم اور جدید سائنسی علم دونوں کے منافی ہے۔ کسی شے کا امکان یا واقعیت محض اس بات پر منحصر قرار نہیں دی جاسکتی کہ وہ پوری طرح احاطہ بیان میں لا کر دوسروں تک پہنچائی جاسکے۔

یہاں اقبالؒ ایک اور وقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ صدیوں پہلے ہمارے بزرگ صوفیائے روحانی تجربات و واردات کے میدان میں جو کمالات حاصل کیے، اس میں ان کی ندرتِ فکر و عمل کو بہت دخل تھا۔ وہ نئے راستوں پر چلے، انھوں نے نئی منزلیں دریافت کیں اور وہ ایسے تجربات سے گزرے جن کی کوئی مثال اور نظیر ان کے سامنے نہ تھی۔ دوسرے لفظوں میں اعلیٰ تصوف اور اعلیٰ مذہب نے جو کچھ حاصل کیا، اس میں تفتلید کا عنصر کم اور جدتِ فکر و نظر اور اجتہادِ عمل کا حصہ زیادہ تھا، مگر بعد میں آنے والوں میں یہ کیفیت باقی نہ رہی اور وہ اگلوں کے تجربات ہی کے پابند اور نقال ہو کر رہ گئے اور یوں تازگیِ فکر و نظر ہم سے رخصت ہو گئی۔ یہاں علامہ نے ہماری قدامت پرستی کو ہمارے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ قرار

دیا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک صوفیا ان طور طریقوں سے باہر قدم نہیں رکھیں گے جو روایت چلے آ رہے ہیں، مذہب کی اصل معنویت جدید تمدن پر روشن نہیں ہوگی اور اس پر طرح طرح کے اعتراضات وارد ہوتے رہیں گے۔ اس ضمن میں علامہ فرماتے ہیں :-

”قدامت پرستی کوئی اچھی چیز نہیں۔ اس سے مذہب کی دنیا میں بھی وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اعمال انسانی میں کسی اور پہلو سے اس سے خودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور اس میں یہ حجرات ہی نہیں رہتی کہ عالم روحانیت میں کسی دوسرے راستے سے قدم بڑھائے۔ یہ جو سلوک و عرفان کے ان طور طریقوں سے جو عہد متوسط میں صوفیانے وضع کیے تھے، اب اس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صدا کا پھر سے انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری ہی قدامت پرستی ہے۔“ (۱)

اقبالؒ کو تازہ کاری اور نادرہ کاری سے زندگی بھر دلچسپی رہی۔ انہوں نے اپنی ایک رباعی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ انسان کو اپنی انفرادی حیثیت میں کچھ ایسے بے مثال کام انجام دینے چاہئیں اور ان کی بدولت ایک ایسی منفرد شخصیت پالینی چاہیے کہ اگر خدا (قدرت) اُس کو فنا کرنا چاہے تو اسے اپنے کیے پر افسوس ضرور ہو۔ اعلیٰ مذہب کی دنیا میں بھی اقبالؒ اس نادرہ کاری کے آرزو مند

(۱) خطبات - ص ۱۸۳

تھے۔ اُن کے خیال میں قدرت کی وسعتوں میں اس قدر گنجائش موجود ہے کہ ہر سالک کو کچھ نئی منزلوں سے کچھ تازہ کیفیتوں کی دولت سے مالا مال کر سکے۔ جب مذہب والے، جب تصوف کی راہ کے مسافر اپنی انفرادیت اور زندگی کی بے پایا وسعت کو بھول کر اس ڈگر پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں، جس پر پہلے لوگ چل چکے تھے، تو اُن کا دامن مراد زندگی کے گوہر بکیتا سے خالی رہ جاتا ہے۔ یہاں اقبالؒ ایک بار پھر اس امر پر زور دیتے ہیں کہ اگر مذہبی تجربے کو تمام و کمال بیان کرنا ممکن نہیں، تو اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ مذہب کی طلب اور حق کی تلاش کا بے سود ہے؟ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ مذہبی واردات کا ناقابل بیان ہونا خودی یا رُوح کی ماہیت کی طرف ایک بلیغ اشارہ ہے۔ روزمرہ کی زندگی میں ہم باہموم ایک دوسرے کو اس کی ظاہری شکل و صورت اور عادات و خصائل کی وجہ سے پہچانتے ہیں مگر فرد کی رُوح میں جھانکنے کا ہم کو شاید ہی کبھی خیال آتا ہے۔ حالانکہ ظاہری شکل و صورت اور عام عادات و خصائل شخصیت کی سطحی پہچان ہے، اُس کی معرفت نہیں۔ معرفت ہم کو اُس سے تب حاصل ہوتی ہے جب ہم کسی شخص کو اُن تصورات کی سطح سے گزر کر جاننے پہچاننے کی سعی کرتے ہیں، جو اُس کی ظاہری شکل و صورت اور عادات کی وجہ سے ہم نے اُس کے بارے میں قائم کر رکھے ہیں۔ یہی کیفیت اعلیٰ مذہب کی ہے۔ مذہبی زندگی کی معراج دراصل خودی کو اس عمق کے ساتھ جاننا پہچاننا ہے جو فرد کے بارے میں آسانی کے ساتھ بیان ہونے والے تصورات کی سطح سے گزر کر نصیب ہو۔ یہ ذات حقیقی سے براہ راست ربط ہی کی بدولت ہے کہ

خودی پر اُس کی بے مثل انفرادیت اُس کا روحانی شرف اور اُس کی ترقی کاراز کھلتا ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جس روحانی تجربے سے یہ راز منکشف ہوتا ہے وہ قابلِ بیان تصور اتنی حقیقت ہے ہی نہیں، وہ تو ایک حیاتی حقیقت ہے جو باطنی انقلاب کے ساتھ ایک ایسے رویے کی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے جسے منطقی اصطلاحات کے خیال میں گرفتار نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صرف دنیا کو بدلنے یا دنیا کو ہلا دینے والے عمل ہی میں ظاہر ہو سکتی ہے اور فقط اُسی صورت میں اُس کے بے زبان تجربے کے مشمولات وقت کے دھارے میں رونا ہوتے اور تاریخ کی آنکھ کو موثر طریق پر دکھائی دیتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت کو تصوراتی طریق سے جاننے پہچاننے کا طریقہ کوئی سنجیدہ طریقہ نہیں سائنس کو اس کی پروا کہاں ہے کہ الیکٹرون کوئی حقیقی شے ہے کہ نہیں۔ محض ایک سمبل ایک علامت، ایک روایت بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس مذہب جو صلاً زندگی کرنے کا ایک طریقہ ہے، حقیقت سے آشنا ہونے کا بھی واحد سنجیدہ ذریعہ ہے بطور ایک اعلیٰ تجربے کے یہ ہمارے مذہبی تصورات کی اصلاح کرتا ہے یا کم از کم اس عقلی طریقے پر سے ہمارے یقین کو متزلزل تو کر دیتا ہے جس سے تصورات بنتے ہیں۔ سائنس چاہے تو مابعد الطبیعیات سے بے نیاز ہو جائے یا اسے ایک گونہ شاعری خیال کرنے، لیکن ایک سچا دیندار جو کائنات میں اپنے مقام کا متلاشی ہے، اس طرز عمل سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ جہاں تک حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کا تعلق ہے، سائنس کا کچھ بھی داؤ پر نہیں، لیکن مذہب کی دنیا میں خودی کی پوری زندگی کا انحصار اس تلاش اور کشف پر ہے۔ انسانی کردار کو جس سے انجام کار صاحبِ کردار کی تفتیر بنتی ہے۔

مفروضوں پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔ ایک غلط تصور فقط ذہن کو گمراہ کرتا ہے۔ ایک غلط فعل پوری شخصیت کو بے آبرو اور انسانی خودی کے پورے ڈھانچے کو مسمار کر رکھ دیتا ہے۔ خیال زندگی کو جزو امتاثر کرتا ہے۔ عمل کا تعلق زندگی سے بہت گہرا اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ اس تعلق کی ابتدا بلاشبہ انفرادی ہوتی ہے، لیکن جب اسے دوسرے افراد حقیقت تک پہنچنے کے وسیلے کے طور پر اختیار کر لیتے ہیں تو اس کی صورت اجتماعی ہو جاتی ہے۔ ہر عہد اور ہر خطے میں پیدا ہونے والے سچے مذہبی لوگوں کی مجموعی شہادت یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ ہمارے نارمل شعور کے پہلو میں شعور کی کچھ اور قسمیں خفت رہتی ہیں۔ اگر شعور کی ان قسموں سے زندگی اور علم بخشنے والے تجربوں کے امکانات پھوٹتے ہیں تو بطور ایک برتر تجربہ حقیقت کے مذہب کا سوال ایک نہایت حق بجانب اور سچا سوال ہے۔

سائنس اور اعلیٰ مذہب کے مقام و مرتبہ پر اس خیال انگیز گفتگو کے بعد علامہ نے دو سبب اور بیان کیے ہیں جن کے پیش نظر ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہیں کہ ہم سنجیدگی کے ساتھ اس امر پر غور کریں کہ کیا علم کا جو ذریعہ ہمیں سائنس کے طور پر حاصل ہوا ہے، اس کے سوا کوئی اور ذریعہ بھی حقیقت تک پہنچنے کا ہے کہ نہیں اور کیا تمام کی تمام حقیقت عقلی اور سائنسی ذریعہ علم کے دائرے میں سمٹ آتی ہے؟ علامہ فرماتے ہیں کہ کوئی قابل ذکر مذہب ایسی نہیں گزری جس نے اٹیم کے مسئلے پر گہری سوچ بچار سے کام نہ لیا ہو اور مادے کی آخری صورت — ذرہ یا جوہر — کا کوئی نہ کوئی تصور قائم نہ کیا ہو۔ اس طرح ہمارے

سامنے ایک یونانی ایٹم ازم (جو اہریت یا جوہری تصور) ہے۔ ایک ہندو ایٹم ازم ہے، ایک اسلامی ایٹم ازم ہے اور ایک تصور وہ ہے جو عہد حاضر نے جوہری ہریت یا جوہری طاقت کے بارے میں قائم کیا ہے۔ ریاضی کی بے اندازہ ترقی اور دوسرے وسائل کی موجودگی نے اس باب میں جو مرتبہ عہد حاضر کو بخشا ہے۔ ظاہر ہے وہ مرتبہ اس سے پہلے کسی تہذیب کو نصیب نہیں ہوا، لیکن اس سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا کہ اپنے وسائل علم و استدلال کے باعث دور جدید حقیقت کے قریب تر ہے ابھی کل تک ایٹم کے بارے میں اس کے جو تصورات تھے اور جن پر انحصار کر کے سائنس اور سائنسی ذہن مادہ پرستی پر فخر کر رہا تھا، آج اس عبادت گاہ کے کئی بُت، خود جدید تحقیقات کے ہاتھوں پاش پاش ہو چکے ہیں۔ حتیٰ کہ ہم ایک ایسے مرحلے پر پہنچ چکے ہیں جہاں اس سوال نے ایک نئی معنویت اختیار کر لی ہے کہ کیا عالم کائنات کی واقعی حقیقت یہی ہے کہ وہ بس ایک سلسلہ ہے علت و معلول کا۔ کیا ایسا نہیں کہ حقیقت مطلقہ کسی اور راستے سے بھی ہماری شعور میں درآتی ہو؟ کیا فطرت کی تسخیر کا ایک ہی ذریعہ ہے یعنی عقل و استدلال کا ذریعہ؟ علامہ اقبالؒ یہاں مشہور ریاضی دان پروفیسر اڈنگٹن کا ایک قول نقل کرتے ہیں۔ اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”ہم تسلیم کر چکے ہیں کہ طبیعیات کا مواد حقیقت کا صرف ایک رُخ

پیش کر سکتا ہے حقیقت کے دوسرے رُخ سے آشنا ہونے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ یہ نہیں کہا سکتا کہ طبیعیات کے رُخ کے مقابلے میں دوسرا رُخ ہم سے کم تعلق رکھتا ہے۔ احساسات، مقاصد اور اقدار بھی ہمارے

شعور کا اسی طرح مجزولائیفک ہیں جس طرح کہ حواس کے ذریعے ابھرنے
 والے نقوش۔ اگر ہم حسّی اثرات کا پیچھا کریں تو ہم سانس کی خارجی دنیا
 میں پہنچ جاتے ہیں اور اگر ہم اپنے وجود کے دوسرے رُخ کا تعاقب کریں
 تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہم زمان و مکان کی دنیا میں نہیں بلکہ یقیناً کہیں
 اور پہنچ چکے ہیں۔ (۲)

اعلیٰ مذہب کے امکان پر غور کرنے کا ایک سبب (جیسا کہ اوپر بیان
 ہوا ہے) تو یہ ہے کہ ہمارا تصوّر جو ہر ایک ایسے مقام پر پہنچ گیا ہے جہاں سے
 روحانیت کی راہ صاف صاف اور بار بار دکھائی دیتی ہے۔ غور و فکر کرنے والے
 اصحاب خواہ ان کا تعلق ریاضی و طبیعیات سے ہے خواہ فلسفہ و نفسیات سے، حقیقت
 کے اُس محدود جلوے سے مطمئن نہیں ہیں جو انہیں طبیعیات کی آنکھ سے نظر آتا ہے۔
 دوسرا محرک اس سوال پر غور کرنے کا یہ ہے کہ سانس کے بعض نظریات نے
 انسانوں میں زندگی کا جوش سرد کر کے انہیں یاس کی تاریکیوں میں دھکیل دیا ہے۔
 ان حالات میں مذہب گویا ایک عملی ضرورت ہے جس کی بدولت جدید انسان کو
 اُس کی یاسیت سے نجات دلائی جاسکتی ہے۔ یہاں اقبالؒ نظریہ ارتقاء کی مثال
 سامنے لاتے ہیں۔ متعدد مسلمان حکماء نے ارتقاء حیات کے مسئلے پر روشنی
 ڈالی ہے۔ ان میں مولانا رومیؒ ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ انہوں نے اپنی شہرہ
 آفاق مثنوی میں کئی بار اس سوال پر اظہار خیال کیا ہے کہ ہم پہلے جادات کی

(۲) صفحہ : ۱۸۶

۲۰۵

حالت میں تھے۔ اُس سے پہلے تو نباتات میں داخل ہوئے۔ اپنی کشمکش اور جوشِ فلاح کی بدولت نباتات کی سرحدوں کو پار کیا تو حیوانات کے دائرے میں آئے۔ حیوانات سے آگے بڑھے، تو انسانیت کے مقام پر پہنچے اور اب اس منزل سے گزریں گے تو فرشتہ و خدا کی منزل سامنے ہوگی۔ انسان اس وقت جو کچھ ہے آئندہ اس سے بھی بڑا اور زیادہ صاحبِ حیات ہوگا۔ اس قسم کے اشعار پڑھ کر قدرتنا انسان کے دل میں خوشی اور اُمید کی لہر دوڑ جاتی ہے اور وہ تازہ

وزجبا دی در نباتی اوفتا	(۳) آمد اول بہ تسلیم جبا
وزجبا دی یاد ناورد از نبرد	سالہ اندر نباتی عمد کرد
نامدش حال نباتی ہیج یاد	وز نباتی چوں حیوانی فتا
تا شد اکنوں عاقل دانا و رفت	ہم چہیں تسلیم تا تسلیم رفت
ہم ازین عفتش تحول کرد نیست	عقلہائے اولینش یاد نیست
خاصہ در وقت بہار و ضمیران	جز بہیں میلی کہ دار و سوتے آن
سیر میل خود نداند در لبان	ہمچو میل کو دکان با مادران
جنبش این سایہ زان شاخ گلست	جزو عقل این از آن عقل گلست
پس بداند سیر میل و جست جو	سایہ اش فانی شود آن درو
کی جنبد گر جنب بد این درخت	سایہ شاخ دگر امی نیکیخت
و کشید آن خالق کہ نہتیش	باز از حیوان سوتے انستیش
صد ہزاران عقل بنید بوالعجب	تا ہرزین عقل پر حرص و طلب

ولولوں اور نئی اُمنگوں سے آشنا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس ڈارون کا نظریہ ارتقاء
 زیادہ جامع اور سائنسی مشاہدات کے لحاظ سے زیادہ قرین قیاس ہے۔ تاہم یورپ
 کی نئی نسل کے اذہان پر اس کا اثر ولولہ انگیز اور حیات بخش نہیں، بلکہ مایوس کن ثابت
 ہوا ہے۔ ڈارون اور اُس کے معاصر انسانوں کو کسی نئی اور برتر منزل سے رُوشناس
 کرانے میں ناکام رہے ہیں۔ لہذا اعلیٰ مذہب جو انسانوں کو ابدی اور اعلیٰ ترین
 نصب العین عطا کرتا ہے اور اُن کے دلوں کو گرماتا اور اُن کی قوتِ عمل کو تازہ دم
 کرتا ہے آج کے انسانوں کی ایک فوری اور اہم ضرورت ہے۔ ایسا مذہب ہی
 جدید انسان کا نجات دہندہ ثابت ہو سکتا ہے۔

اس مرحلے پر علامہ اقبالؒ نے ایک طویل پیراگراف میں مغرب اور مشرق،
 زمانہ متوسط کے تصوف، جدید عہد کی وطنیت اور لادین اشتراکیت پر انسان کی
 روحانی زندگی کے نقطہ نظر سے ایک ایسا جامع اور خیال انگیز تبصرہ رقم کیا ہے، جو
 اُن کی بہترین تحریروں میں جگہ پانے اور اُن کے اعلیٰ ترین افکار کا نامزدہ قرار دیے
 جانے کا مستحق ہے۔ ذیل میں ہم ان موضوعات پر اقبالؒ کے ناقدانہ تبصرے
 کو مختصراً بیان کرتے ہیں :-

مغرب : عصر حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے ہیں،
 اُن کے زیر اثر (مغرب کے) انسان کی رُوح مُردہ ہو چکی ہے اور وہ اپنا ضمیر کھو
 چکا ہے۔ فکری لحاظ سے وہ خود اپنے وجود سے متصادم ہے اور سیاسی اعتبار سے
 وہ دُوسروں سے برسِ پیکار، یعنی اُس کے باطن میں بھی تصادم برپا ہے اور اُس کے

خارج میں بھی سیاسی اور سائنسی وسائل سے حاصل ہونے والی انسانیت کے ہاتھوں وہ بے بس ہے اور اقتدار اور سرمائے کی ہوس اُس کی تمام روحانی پیاس ننگل چکی ہے۔ اُس کی نظر محض اُن جہت اتق پر ہے جو جو اس کے ذریعے اُسے دکھائی دیتے ہیں، لہذا اُس کا تعلق اپنے وجود کی گہرائیوں سے منقطع ہو چکا ہے۔ سیکسلس نے یہ اندیشہ ظاہر کیا تھا کہ ماویات کی یہ بے دریغ نشوونما کہیں انسانیت کے رگ و پے کو مفلوج نہ کر دے۔ آج کا مغرب اس اندیشے کو سچ ثابت کر رہا ہے۔

مشرق: کچھ ایسی ہی کیفیت مشرق کی ہے۔ زمانہ متوسط میں وضع کیے جانے والے سلوک و عرفان کے وہ طور طریق جن کی بدولت کبھی مذہبی زندگی میں رفعت اور تازگی تھی، آج مُرورِ ایام کے ہاتھوں عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ بجا اس کے کہ یہ طور طریق انسانی قوتوں کو مجتمع کریں اور انہیں زندگی کی جدوجہد کے قابل بنائیں، اُن کی تعلیم اب یہ ہے کہ ہم دنیا سے مُنہ موڑ لیں اور تاریخ کے دھارے سے الگ ہو جائیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مشرق والے اور بالخصوص مُسلمان اس طرزِ تصوف کے زیر اثر جہالت اور غلامی جیسی بُرائیوں پر قانع ہیں۔ (اب یہ صورتِ حال بدل رہی ہے۔ مُرتب)

مُسلمان: ان حالات میں مُسلمان سچے اور اعلیٰ مذہب کی طرف لوٹنے کے بجائے وطنیت کا سہارا لے رہے ہیں، جسے نطشے نے بیماری اور پاگل پن سے تعبیر کیا تھا اور جس کے بارے میں اُس کا کہنا تھا کہ اس سے بڑھ کر تہذیب

ثقافت کا اور کوئی دشمن نہیں۔ تاہم مسلمانوں کی یہ روش تعجب خیز نہیں، اس لیے کہ وہ اپنی روحانی زندگی کی طرف سے مایوس ہو چکے ہیں اور کہتے ہیں کہ مذہب کے ذریعے اب اس کا احیا ممکن نہیں۔ حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دنیا میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم زندگی اور قوت کے دائمی سرچشموں تک پہنچتے ہیں، مگر شینلزم کا سہارا لینے والا مسلمان اپنے افکار و خیالات اور احساسات و جذبات کی دنیا تنگ کرتا جا رہا ہے اور مذہب کے بجائے دوسری وفاداریوں کے پیچھے ہے۔

اشتراکیت: بے دین اشتراکیت کا مطمح نظر بلاشبہ نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور اس کے جوش و سرگرمی کا وہی عالم ہے، جو کسی مذہب کا ہوتا ہے، لیکن ہیکل کے جدلیاتی تصورات جو اس کے لیے اساس مہیا کرتے ہیں، اصلاً منفی قدروں کے علمبردار ہیں، لادین اشتراکیت اور مغرب کی متشدد وطنیت کے ساتھ ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ بے اعتمادی بے زاری اور نفرت کو ہوا دیے بغیر ان کا کام نہیں چل سکتا اور یہ اوصاف روحانی طور پر پہلے سے قلاش انسان کے دکھ درد کا کوئی علاج نہیں۔ بلکہ نفرت اور حقارت (خواہ اس کا سبب کچھ بھی ہو) روحانی قوت کے تمام دروازے بند کر دیتی ہے۔

اس سکرانگیز تبصرے کے آخری حصے میں علامہ فرماتے ہیں کہ نہ تو زمانہ متوسط کے صوفیانہ مشاغل اور نہ جدید قومیت اور لادین اشتراکیت مایوس انسانیت کے دکھوں کا مداوا ہو سکتی ہے۔ جدید عہد جو ایک شدید بحران

سے دوچار ہے، ایک جیسا تیا تی انقلاب کا تقاضا کرتا ہے اور اُسے اگر
 کوئی چیز تباہی سے بچا سکتی ہے تو وہ مذہب ہے جو اپنی اعلیٰ صورت میں نہ
 تو عقائد پرستی ہوتا ہے نہ پیشوا بیت اور نہ رسوم و ظواہر۔ ایسا مذہب ہی جدید
 انسان کو اُن اخلاقی ذمہ داریوں کا اہل بنا سکتا ہے جو سائنس کی بے اندازہ
 ترقی نے اُس کے کاندھوں پر ڈال دی ہیں اور ایسے مذہب ہی کی بدولت اُس
 کے اندر وہ طرزِ عمل اور رویہ پیدا ہو سکتا ہے جو اُسے دُنیا میں شخصیت سے
 اور عاقبت میں بقا سے بہرہ ور کر سکے۔ تہذیبِ حاضر کو جس کے محرکات عمل
 غیر انسانی، جس کی روحانی وحدت پارہ پارہ اور جس کی نفسی کیفیت مذہب و
 سائنس کی فتدروں کے باہمی تصادم سے ابتر ہے، مذہب کی اشد ضرورت ہے
 ذرا آگے چل کر اقبالؒ ایک اور سوال اٹھاتے ہیں یا یوں کہیے کہ مذہبی
 واردات کا ایک اور پہلو سے جائزہ لیتے ہیں۔ یہ بات بار بار دیکھنے میں آتی ہے کہ
 مذہب کے معترض بعض صاحبانِ مذہب کے کسی وقتی عارضے کو اُن کے مستقل ذہنی
 خلل سے تعبیر کر کے یہ تاثر پیدا کرنے کی سعی کرتے ہیں جیسے تمام روحانی واردات ذہنی
 خلل کا دوسرا نام ہیں۔ انگلستان کی مذہبی تاریخ میں کوئی مرکزِ تحریک کے بانی
 جارج فاکس کو بڑی اہمیت حاصل ہے، مگر یہ زبردست مصلحِ اخلاق ایک وقت
 میں ذہنی طور پر بیمار بھی تھا۔ اقبالؒ پوچھتے ہیں کہ کیا کوئی مرکزِ تحریک کے عظیم الشان
 کارنامے پر یہ کہہ کر پانی پھیر دیا جاتے کہ اس تحریک کا بانی ایک وقت کسی ذہنی
 عارضے میں مبتلا تھا؟ اس طرح بعض دشمنانِ اسلام حضورِ رسالتؐ، صلی اللہ

عَلِيهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ کے بارے میں (خاکم بدہن) طرح طرح کی باتیں بناتے ہیں (خود قرآن
 نے ان مُعْتَرِضِينَ کا ذکر کیا ہے) لیکن حضور رسالت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی
 سیرت اور کردار سے زندگی کے جو دھارے پھوٹے ہیں، آپ نے جس طرح تاریخ
 کا رُخ موڑا ہے، آپ کی مُفتَسِّدَسِ زندگی نے جس طرح کروڑوں انسانوں کو حیاتِ نو
 بخشی ہے، آپ کے طفیل انسانیت کو جو درجہ و مستقام انسانی جذبات کو جو رفعت
 انسانی کردار کو جو عظمت انسانی فکر کو جو گہرائی نصیب ہوئی ہے، آپ کی بدولت جس
 طرح غلام آقا اور مُنتَشِرِ قِبَالِ وقت کے شہنشاہ بنے! کیا اس کی تعبیر کرنا ممکن
 ہے کہ یہ سب کچھ آپ کے اندرونِ ذہن کا (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) خَلْقِشَار تھا؟ جس انسان سے
 زمان و مکان کی دُنیا میں اس قدر ہمہ گیر اور عظیم نتائج برآمد ہوتے ہوں، اس کے
 لیے یہ ماننا پڑے گا کہ اُس کا ذہن کسی اندرونی تصادم سے نہیں بلکہ اپنی بے پناہ
 حقائق پسندی اور خارج پر اپنی گہری نظر کی بناء پر یہ مُعْجَزے سرانجام دے سکا۔
 اوپر کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی طرزِ تحقیق ایسا ضرور ہونا
 چاہیے جو اس قسم کے واقعات و واردات کی ماہیت کے سمجھنے میں ہماری مدد کر سکے۔
 غالباً ابنِ خلدون پہلا مُفکر تھا جس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا جسے بیسویں
 صدی کی نفسیات نے بہت واضح صورت میں پیش کیا ہے۔ ہماری مُبراد نفس
 تحت اشعور اور نفس لا شعور سے ہے، جن کو سگمنڈ فرائیڈ نے خصوصاً اپنی تحقیق کا موضوع
 بنایا۔ فرائیڈ نے اگرچہ نفس تحت اشعور اور نفس لا شعور پر خاصی روشنی ڈالی ہے مگر
 جہاں تک مذہبی واردات کا تعلق ہے، اس معاملے میں اُس کا ذہن اپنے ابتدائی

تصنُّب سے باہر نہ نکلا۔ البتہ اُس کے ساتھی مینگ نے انسانی قلب و ذہن کے اس پہلو کو نسبتاً زیادہ احتیاط اور چسپی سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ مینگ تحلیلی نفسیات اور فنِ شاعری پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اقرار کرتا ہے کہ نفسیات فن کے فقط اسی حصے کو زیرِ بحث لاسکتی ہے جو صورت اور فارم سے تعلق رکھتا ہو، مگر جہاں تک ماہیتِ فن کا تعلق ہے، اُس کے سمجھنے میں نفسیات ہماری مدد کرنے سے قاصر ہے۔ یہی امتیاز وہ مذہب کے بارے میں روار کھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

”کچھ ویسا ہی امتیاز ہمیں مذہب کے باب میں بھی قائم کرنا ہوگا
یہاں بھی اگر نفسیاتی لحاظ سے بحث کی جاسکتی ہے تو مذہب کے جذباتی
پہلو سے یا اس کے کنایات سے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں جن سے نہ مذہب
کی اصل حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے، ورنہ مذہب
ہی نہیں، ہم فن کو بھی نفسیات کی ایک شاخ قرار دیتے“

تاہم علامہ اقبالؒ کو حیرت ہے کہ یہ کچھ کہہ چکنے کے باوجود مینگ اپنی بعض تحریروں
میں یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ مذہب دراصل اعصاب کی کمزوری یا بیماری ہی کا
دوسرا نام ہے اور کہتا ہے کہ بحیثیتِ مذہب عیسائیتِ مدت سے اپنا کام ختم کر
کے جدید انسانیت کے لیے بے کار ہو چکی ہے۔ علامہ نے اُس کا جو اقتباس
اس ضمن میں درج کیا ہے، اُس کا آخری حصہ یہ ہے :-

”ہماری رائے میں اب وہ تقاضے ہی موجود نہیں، جن کی بناء

پر کبھی عیسائیت کا ظہور ہوا تھا۔ ہم نہیں سمجھتے کہ عیسائیت ہمیں کس چیز سے محفوظ رکھنا چاہتی ہے؟ اب تو ہر روشن خیال انسان یہی سمجھتا ہے کہ مذہبیت بڑی حد تک فسادِ اعصاب کا ایک کرشمہ ہے گزشتہ دو ہزار برس میں البتہ عیسائیت نے اپنا وظیفہ ضرور ادا کیا۔ اُس نے کچھ ایسی بندشیں اور رکاوٹیں عائد کر دی ہیں جن سے ہماری گنہگاری ہماری نگاہوں سے چھپی رہتی ہے۔“

اس اقباس پر کڑی تنقید کرتے ہوئے علامہ نے کہا ہے کہ اس کا تو مطلب یہ ہے کہ نیک مذہبی زندگی کی اصل کو بالکل سمجھتا ہی نہیں۔ جنسی ضبط نفس بلاشبہ مذہبی تربیت کے ابتدائی مرحلے میں ایک ضروری امر ہے، لیکن اُس کے یہ معنی تو نہیں کہ اس نوع کا ضبط نفس مقصودِ مذہب ہے۔ مذہب کا مقصود اس سے کہیں بلند و برتر ہے۔ اس کی غایت تو خودی کی کمزور وحدت کو استحکام بخشنا ہے اور معاشرے اور فرد کی زندگی میں ایسے حالات پیدا کرنا ہے جس سے خودی کی وحدت کا شیرازہ بکھرنے نہ پاتے اور وہ اس قابل ہو کہ فنا کے خدشات سے ہمیشہ کے لیے محفوظ ہو جاتے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جدید نفسیات مذہبی زندگی کی حقیقت کو سمجھنے کی ابھی بالکل اہل نہیں۔ یہاں علامہ نے مذہبی واردات کی بے پایاں وسعت، گونا گونی اور ثروت پر زور دیا ہے اور ایک مثال بھی پیش کی ہے۔ حضرت شیخ احمد سرہندی مجددِ الف ثانیؒ کی خدمت میں ان کے ایک عقیدت مند عبدالمومن نے خط کے ذریعے اپنے روحانی تجربات کا حال بیان

کرتے ہوئے لکھا:

”میرے لیے نہ زمین و آسمان کا وجود باقی ہے اور نہ عرشِ الہی

اور جنت و دوزخ کا۔ جب میں اپنے آس پاس نظر ڈالتا ہوں تو وہ مجھے

کہیں دکھائی نہیں پڑتے۔ جب میں کسی شخص کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں،

تو مجھے وہ شخص دکھائی نہیں دیتا بلکہ خود میرا وجود مجھے نظر نہیں آتا۔ ذاتِ

خداوندی لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی منہا ہے

روحانی مشاہدات کا۔ کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔“

حضرت مجددِ الفِ ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو اپنے عہد کے ایک نہایت

بلند پایہ صاحبِ واردات بزرگ اور اسلامی تصوف کے بالغ نظر نقاد تھے اور جن

کے فیض سے اسلامی تصوف میں سلسلہ مجددیہ کا آغاز ہوا، اس خط کو دیکھ کر،

جو ابا فرمایا:-

”جو تجربہ یہاں بیان کیا گیا ہے، قلب کی ہمیشہ بدلنے والی

زندگی اس کا منبع ہے اور مجھے یوں لگتا ہے کہ صاحبِ مشاہدہ قلب کے

بے شمار مقامات میں سے ایک چوتھائی سے بھی نہیں گزرا۔ روحانی زندگی

کے مقامِ اول کی تکمیل کی غرض سے اس کے باقی تین چوتھائی مقامات

سے گزرنا ضروری ہے۔ اس مقام سے آگے دوسرے مقامات ہیں، جن کو

ہم اپنی اصطلاح میں ’روح‘، ’سرخھی‘ اور ’سرخھی‘ کہتے ہیں۔ یہ سب

مل کر ’عالمِ امرِ بنتا‘ ہے، جس کے ہر درجے کی خصوصیات اور مشاہدات

الک الک ہیں۔ جب سالک ان مقامات سے بھی گزر جاتے تو پھر اسے
 اسمتے الہی، صفات الہی اور اسمکار ذات الہی کے انوار نصیب
 ہوتے ہیں۔“

علامہ فرماتے ہیں، شیخ سرسند نے ان فرمودات میں جو امتیازات قائم
 کیے ہیں، ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو، اس سے یہ تو واضح ہے کہ اسلامی
 تصوف کے اس عظیم مصلح کی نظروں میں ہماری اندرونی واردات اور مشاہدات
 کی دنیا کس قدر وسیع ہے۔ اسی بنا پر یہ کہنا درست ہے کہ جدید نفسیات بیچاری
 تو مذہبی زندگی کے بیرونی دروازے تک بھی نہیں پہنچی، اس کے باطن میں جھانک
 کر کیا دیکھے گی۔ جدید نفسیات ہو یا حیاتیات، ان کا تمام تر طرز تحقیق جنسی شبیہوں
 اور استعاروں کا تجزیہ و تحلیل ہے یا اس امر پر اعتراض کہ بعض مذہبی اذہان زندگی
 سے گریز اور فرار کی راہ ڈھونڈتے رہے ہیں۔ حالانکہ یہ باتیں مذہب کے باطن سے
 کچھ تعلق نہیں رکھتیں۔ مذہب کا باطن تو ہماری اس کاوش سے متعلق ہے جس کی رو
 سے ہم اپنی متناہی خودی کو زندگی کے دائمی اور سردی عمل سے قریب تر لاتے
 اور پھر اس کی از سر نو تعمیر کرتے ہیں، سچی کہ روحانی طور سے ہمیں وہ مہتمم و مرتبہ مل
 جاتے جس کا ہم اپنے موجودہ ماحول کی تنگ فضا میں صرف ہلکا سا تصور ہی کر سکتے
 ہیں۔ لہذا اگر نفسیات کو اس میدان میں کارگر ہونا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے
 کہ وہ اپنے موجودہ طرز تحقیق پر نظر ثانی کرے۔ ایک آزاد اور حمت آلق سے زیادہ مناسبت
 رکھنے والی منہاج ہی علم کی اس جدید شاخ کو متاثر بنا سکتی ہے۔

(۴)

اب ہم علامہ اقبالؒ کے اس ساتویں اور آخری خطبے کے آخری دو پیراگرافوں تک پہنچ گئے ہیں۔ یہاں پھر ان کا علو فکر اور قدرت بیان اپنی انتہا پر ہے۔ شاید اس لیے کہ انھیں خیال ہو گا کہ وہ نہ صرف اپنے ایک اسم مضمون کے اختتام پر ہیں، بلکہ ایک عظیم کتاب کے آخری پیراگراف لکھ رہے ہیں۔ شاید اس لیے بھی کہ ان دو پیراگرافوں میں خودی، مذہب اور سائنس کی بحث اپنے عروج اور فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔ وجہ خواہ کچھ بھی ہو، یہ دو پیراگراف انسانی سوچ کے بعض ایسے باریک نکتے پیش کرتے ہیں کہ ان کی نظیر آسانی سے دستیاب نہیں ہو سکتی۔ ہم ذیل میں علامہ کے مطالب کو جہاں تک ممکن ہو، صحت کے ساتھ درج کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

علامہ فرماتے ہیں، حقیقت تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے راستے اگرچہ الگ الگ ہیں، مگر ان کا مقصود ایک ہے۔ حقیقت مطلقہ تک پہنچنا اور اس کی گنہ دریافت کرنا۔ ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس تلاش میں مذہب کا اشتیاق سائنس سے بھی بڑھ کر ہے۔ پھر دونوں کے لیے کامیابی کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنے اپنے تجربات کی چھان بین اور تزکیہ و تنقیح کرتے رہیں، لیکن یہاں یہ ان دونوں قسم کے تجربات میں ایک امتیاز ضرور قائم کرنا پڑے گا۔ تجربات کی ایک قسم طبعی ہے جس سے ہمیں حقیقت کا خارجی اور قابل نظارہ کردار سمجھ میں آتا ہے

اور تجربے کی دوسری قسم وہ ہے جس سے ہمیں حقیقت کے باطن کا قرب نصیب ہوتا ہے۔ جو چیز ایک طبعی امر ہے اُس کی تشریح ہم نفسیاتی اور عضو یاتی واقعات کی روشنی میں کرتے ہیں، مگر جو واقعہ طبعی نہیں، اُس کا مفہوم واضح کرنے کے لیے ہمیں نفسیاتی یا عضو یاتی طریق استدلال سے کوئی مختلف طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔ سائنس کے میدان میں کسی شے کا مفہوم سمجھنے کے لیے حقیقت کے خارجی کردار کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ مذہب کی دنیا میں واقعات کو حقیقت کے باطنی مفہوم کے طور پر سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے مذہبی اور سائنسی طریقے متوازی طریقے ہیں، دونوں ایک ہی حقیقت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ سائنسی طریقہ کار میں خودی بے تعلق رہتی ہے اور مذہبی طریقہ کار میں خودی باہم متصادم رجحانات میں ایک آہنگ پیدا کر کے تجربات کی مختلف صورتوں کو ایک وحدت میں پروانے کی سعی کرتی ہے۔ اگر دونوں طریقہ ہائے کار کا بغور مطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ دونوں اپنے اپنے تجربات کی چھان بین اور تزکیے میں مصروف رہتے ہیں۔ سائنس کے طرز عمل کی مثالیں تو ہر شخص کے ذہن میں ہوں گی۔ مذہب کے اندر یہ عمل تنقیح کیونکر ظاہر ہوتا ہے، اس کی مثال حضرت شیخ احمد رشتی کی وہ تحریر ہے جو اوپر درج کی گئی ہے۔ مذہب کی راہ سے حق کی تلاش کرنے والے کو بھی قدم قدم ہشیار رہنا پڑتا ہے اور اُس کے لیے یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اس کے تجربات میں کون سی چیز محض داخلیت کی بدولت ہے یا اُس کے اپنے نفس کا عکس ہے۔ حضرت شیخ جب عبدالمومن کے تجربات پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور راہ سلوک کے مختلف مقامات گنواتے ہیں اور

ان کی مختلف خصوصیات پر زور دیتے ہیں تو اس کا مطلب صاف ہے کہ یہ راہ طلب
 بھی تنقید و تنقیح کی زد میں ہے اور سالک کو ایک سائنس دان کی طرح مسلسل اپنی
 قوت تنقید اور حسن معروضیت سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ ایک مقام سے دوسرے
 مقام تک اور ایک واردات سے دوسری واردات تک محض ایک تماشائی کے
 طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک نافت دانہ چھان بھٹک کرنے والے مبصر کی حیثیت
 سے راہ سفر طے کرتا ہے جو اپنی مخصوص تکنیک سے کام لے کر ہر قسم کی داخلی چیزوں کو
 الگ کرتا رہتا ہے تاکہ وہ حقیقت کا مشاہدہ خالص معروضی انداز میں کر سکے۔ یہ آخری
 مقام واردات دراصل ایک نئی طرز زندگی کا کشف و آغاز ہے جس میں ندرت ہے
 تخلیق ہے اور بے ساختہ پن ہے۔ خودی کا ایک سرمدی راز یہ ہے کہ جب وہ
 اس مصمت پر پہنچتی ہے تو اس کے پہچاننے، اپنانے اور اس کے سچا جاننے میں
 اسے ذرہ برابر تردد نہیں ہوتا۔ تاہم یہ حقیقت بذات خود پراسرار نہیں۔ نہ ہی اس
 میں جذباتیت کارفرما ہوتی ہے۔ اسلام میں جو یہ سوسیتی کو شامل عبادت نہیں کیا
 گیا اور باجماعت نماز پر اس قدر جو زور ہے اس کی غایت بھی تو یہی ہے کہ مسلمان
 کی روحانی ترقی میں جذبات اور خلوت گزینی کے سماج دشمن اثرات کو بیجا دخل
 حاصل نہ ہو، لہذا اس طرح جو تجربہ حاصل ہوتا ہے، وہ حد درجہ فطری ہوتا ہے اور
 حیاتیاتی نقطہ نظر سے بھی خودی کے لیے نہایت اہم۔ خودی کے لیے یہ مقام
 محض فکر سے گزر کر ذات سرمدی کے قرب میں اپنی بے ثباتی کا ندا اور آواز ہے۔
 اس مقام پر اگر کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ خودی اپنی تنگ و دو ترک کر کے کہیں اس

نشاطِ قرب میں کھونہ جاتے، جو اُسے یہاں میسر آتی ہے۔ مشرقی تصوف کی تاریخ سے
 پتہ چلتا ہے کہ یہ خطرہ حقیقی ہے۔ شیخ احمد سرہندی کی تحریک اصلاح دراصل اس
 خطرے سے بچاؤ کی ایک تحریک تھی۔ اس کے دلائل واضح ہیں: خودی کا منتہا
 کچھ دیکھنا نہیں، کچھ ہونا ہے۔ خودی کے اندر کچھ ہونے، کچھ بننے کی یہ تڑپ اور سچی
 جس کی بدولت اسے بالآخر وہ موقع میسر آتا ہے جو اس کی معرفت کو تیز کر کے اسے
 ایک نچیت "انا" سے بہرہ اندوز کرتی ہے۔ خودی کی جدوجہد کا مقصد انفرادیت
 کی حدود سے نجات حاصل کرنا نہیں ہے بلکہ ان حدود کو واضح تر اور روشن تر کرنا
 ہے۔ آخری مرحلہ ذہنی مرحلہ نہیں بلکہ حیاتی مرحلہ ہے جس سے خودی کا وجود گہرائی
 پاتا ہے اور اس کا عزم اس عین کے ساتھ محکم تر ہوتا ہے کہ دنیا کوئی دیکھنے یا تصور
 کی بنا پر جاننے کی چیز نہیں، بلکہ وہ چیز ہے جسے عملِ بہیم کے ذریعے ایک بار اور پھر
 بار بار بنایا جانا چاہیے۔ یہ انتہا درجے کی سرخوشی اور سرور کا لمحہ ہوتا ہے اور ساتھ
 ہی خودی کے لیے انتہائی آزمائش کی گھڑی بھی۔ ان الفاظ کے ساتھ علامہ اپنی اس
 عظیم کتاب کی آخری سطریں ختم کر کے اپنی گفتگو کو "جاوید نامہ" کے ان شعرا
 پر ختم کرتے ہیں:

زندة یا مردة یا جاں بلب

از سہ شاہد کن شہادت را طلب

شاہد اول شعورِ خوشستن

خویش را دیدن بنورِ خوشستن

شاہدِ ثمانی شعورِ دیگرے
خویش را بینی بہ نورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیشِ ایں نورِ ارمانی استوار

حقیقت تم چون خدا خود را شمار
برصفتِ خود رسیدن زندگی است
ذاتِ را بے پروہ دیدن زندگی است

مردِ مومن در ناز و باصفات
مصطفیٰ راضی نشد الا بذات
چسیت معراج ہ آرزوتے شاہدے

انتھانے روبروتے شاہدے
شاہدِ عادل کہ بے تصدیق او
زندگی مارا چو گل بے رنگ و بو

در حضورش کس نہ اند استوار
وربہ اند ہست او کامل عیار
ذوق ہ از کف مدہ تابے کہ ہست!

پہنختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
۲۲۰

تائب خود را بر فرودن خوشتر است
 پیش خورشید آزمون خوشتر است
 پیکر فرسوده را دیگر تراش
 امتحان خویش کن "موجود" باش!
 این چنین "موجود" محمود است و بس
 ورنہ نارِ زندگی دود است و بس!

ذیل میں ان اشعار کا اردو ترجمہ پیش کیا ہے :

تم زندہ ہو یا مردہ ہو یا جاں بلب
 اس امر کی شہادت تین گواہوں سے طلب کرو
 پہلا گواہ تمہارا اپنا شعور ہے
 اپنی ذات کے نور سے اپنے آپ کو دیکھو
 دوسرا گواہ کسی اور کا شعور ہے، کسی مردِ کامل کا شعور
 دوسرے مرحلے پر کسی ایسے ہی بزرگ کے نور سے خود کو دیکھو
 تیسرا گواہ ذاتِ حق تعالیٰ کا شعور ہے
 خود کو نورِ الہی سے دیکھو
 اگر اس نور کے سامنے تم ٹھہرے رہے
 تو خود کو (خدا کی طرح) زندہ و پایندہ سمجھو!

اپنی ذات میں قائم رہنا ہی زندگی ہے
 جانِ حق کی تاب لانا ہی زندگی ہے !
 مردِ مومن معصمات پر کہاں رکتا ہے ؟
 مصطفیٰ ذاتِ حق سے کم پر کب راضی ہوتے !
 معراج کیا ہے ؟ ایک سچے گواہ کی تلاش
 پھر اُس کی گواہی کے بغیر پر پورا اترنا
 ایک ایسے سچے گواہ کی تلاش جس کی تصدیق کے بغیر
 ہماری زندگی بے رنگ و بُو پھول کی مانند ہے
 اُس کے سامنے کون ٹھہر سکتا ہے ؟
 مگر جو ٹھہرتا ہے، وہی خالص سونا ہے !
 اپنی روشنی کو بڑھانا کیسی عمدہ بات ہے !
 خورشید کی تاب لانا کتنی عمدہ بات ہے !
 اک ذرہ حقیر ہو، تو اپنی چمک کو ہاتھ سے مت دو
 جتنی بھی چمک ہے اُسے گرہ میں باندھے رکھو
 (زندگی کے) فرسودہ ڈھانچے کو نئے سرے سے تراشو
 اپنی آزمائش کرو اور 'موجود' رہو !
 بس یوں زندہ و موجود رہنا قابلِ تعریف ہے
 ورنہ زندگی کی آگ محض دھواں ہی دھواں ہے !

فکرِ اسلامی کی تشکیل نو

علامہ اقبالؒ کے شہرہ آفاق انگریزی خطبات کا ایک مطالعہ

پروفیسر محمد عثمان

