فکرِ اسلامی کی تشکیل نو

علامہ اقبالؒ کے شہرۂ آفاق انگریزی خطبات کا ایک مطالعہ

پروفیسر محمد عثمان

Marfat.com

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو جدید

علامہ اقبالؒ کے شہرۂ آفاق انگریزی خطبات
کا
ایک مطالعہ

پروفیسر محمّد عثمان

سنگِ میل پبلی کیشنز
چوک اُردو بازار ، لاہور

Marfat.com

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 جا سکتا اگر اس قسم کی کوئی بھی صورتحال ظہور پذیر ہوتی ہے تو قانونی کاروائی کا حق محفوظ ہے

۵۸۲۹۸

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

Marfat.com

DATA ENTERED

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

علامہ اقبالؒ کے شہرۂ آفاق
انگریزی خطبات
کا
ایک مطالعہ

Marfat.com

Marfat.com

اِنتساب

اپنے والدِ مکرّم شیخ فضل کریم شہیدؒ
اور
والدۂ ماجدہ سردار بیگم مرحومہ و مغفورہ
کی
اَرواحِ جلیلہ
کے
حضور!

Marfat.com

Marfat.com

ترتیب

حرفِ آغاز ۹

پہلا خُطبہ : علم اور رُوحانی واردات ۳۱

دُوسرا خُطبہ : رُوحانی واردات کی فلسفیانہ پرکھ ۴۹

تیسرا خُطبہ : تصورِ باری تعالیٰ اور حقیقتِ نماز ۷۱

چوتھا خُطبہ : اِنسانی اَنا : بقا اور اِختیار ۹۵

پانچواں خُطبہ : اسلامی ثقافت کی رُوح ۱۲۳

چھٹا خُطبہ : اِسلام میں اِجتہاد ۱۵۱

ساتواں خُطبہ : کیا مذہب ممکن ہے ؟ ۱۹۵

8 7 خالی

Marfat.com

Marfat.com

حرفِ آغاز

اِنسان کا شعور جُونہی آنکھ کھولتا ہے، اُس کی سوچ اُن سوالوں کا جواب تلاش کرنے لگتی ہے، جن کو ہمارے آبا و اجداد ہزاروں سال سے اُٹھاتے چلے آ رہے ہیں۔ یہ کائنات کیسی ہے؟ کیا کوئی ھستیِ خاص اس کی خالق و مالک ہے یا یہ یُوں 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؟ اِنسان کا اُس ہستی سے کیا تعلق ہے؟ اس تعلّق کو جاننے پہچاننے اور استوار کرنے کے ہمارے پاس کون سے ذرائع ہیں؟ اِنسان کا اپنے اِرد گرد پھیلی ہوئی کائنات سے کیا رشتہ ہے؟ کیا اِنسان کی تخلیق کسی مقصد کے تحت ہوئی ہے؟ وہ مقصد کیا ہے؟ الغرض اِنسان 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 اِنسان کے دل و دماغ میں اُٹھ سکتے ہیں اور بالعموم اُٹھتے ہیں، مگر علم و تجربہ کے تین شعبے ان سے براہِ راست متعلّق ہیں۔ دُوسرے لفظوں میں فلسفہ، شاعری اور مذہب کے یہ مشترک مسائل ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ شاعروں نے اِن سوالوں کو باقاعدہ اور باضابطہ حل کرنے کی بجائے اپنے ذوقِ جمال اور

Marfat.com

اپنی پروازِ تخیّل سے ان پر نگاہ ڈالی[1] اور فلسفے نے ان گتھیوں کو سلجھانے کے لیے بڑے بڑے نظام ہائے فکر پیدا کیے اور ان میں بہت سر کھپایا۔ 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 وُہ زندگی کی اصل کو پانے اور جاننے سے قاصر ہیں۔ فکرِ انسانی کی پُوری 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 ذمّہ داری قبول نہیں کی نیز تاریخِ فکر سے یہ بھی عیاں ہے کہ فلسفہ فلسفی کی ذات کو تو کسی حد تک بناتا، سنْوارتا اور مُتاثر کرتا ہے، مگر عام انسانوں نے فلسفی کی ریاضت سے بہت کم فائدہ اُٹھایا 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 ذمّہ داریوں کو نبھایا اور بنیادی انسانی سوالوں کے ایسے جوابات مہیّا کیے جن سے لاکھوں کروڑوں نہیں بلکہ اربوں کھربوں انسانوں نے گہرے اور قوی 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 قوّت پیدا کی اور انھیں جمال و جلال کے ایسے اوصاف بخشے کہ تاریخ میں کسی دُوسری انسانی سرگرمی کو یہ فخر و اعزاز حاصل نہیں ہے۔ شاعری اور فلسفے پر مذہب کو جو برتری حاصل ہے، اُس میں ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ مذہب نہ صِرف ان سوالوں کا مثبت جواب دیتا ہے اور انسانوں کے کردار میں انقلاب برپا کر کے اپنی صداقت پر عملی شہادت لاتا ہے، بلکہ مذہب انسان کی ترقی کو لامحدُود قرار

۱۔ مثلاً مرزا غالب نے یُوں استفسار کیا:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خُدا! کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں؟ — غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟
سبزہ و گل کہاں سے آتے ہیں؟ — ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟

Marfat.com

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

(۲)

جیسا کہ میں نے اُوپر کہا ہے، انسانی غایت اور کائنات کے بارے میں ازلی اور ابدی تجسّس 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 حواس پر انحصار کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ مذہب کا مدار کس پر ہے؟ ظاہر ہے کہ مذہب کی تمام عمارت وحی کی اساس پر قائم ہوتی ہے۔ یہ حضرتِ ابراہیمؑ ہوں یا حضرتِ موسیٰؑ، حضرتِ عیسیٰؑ ہوں یا حضورِ نبی کریمؐ خاتم النبییّنؐ سب کا دعوٰی ہے کہ ان کو ہدایت خدا کی جانب سے موصول ہوتی اور خدا نے ان سے کلام کیا اور خدا کا جو کلام (فرشتے کے ذریعے) ان پیغمبرانِ برحق تک پہنچا، وہی اُن 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، تدبّر کریں، تعقّل کریں) تو سب سے پہلا سوال وحی کی حقیقت کے بارے میں اُٹھایا 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 رُوحانی واردات کہتے ہیں، اپنے پہلے اور دُوسرے 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 مُراد نہیں کہ فلسفہ مذہب سے کوئی برتر شے ہے یا مذہب کے بارے میں کوئی فتوٰی صادر کرنے کی پوزیشن میں ہے۔ ایسا ہرگز نہیں۔ مذہب پر استدلالی گفتگو ہو سکتی ہے اور ہونی بھی چاہیے مگر اس کی مناسب صُورت یہ ہے کہ مذہب کے حقائق کا

Marfat.com

جن پر ہزاروں برس کی تاریخ شاہد ہے، پورا لحاظ رکھا جاتے اور دینی صداقتوں کی محض اس بنا۔ پر نفی نہ کردی جاتے کہ فلسفہ کے آلاتِ 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 مظہر 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 درحقیقت ایک ہی اصل سے تعلّق رکھتے ہیں اور وہ ایک دُوسرے کے معاون و مددگار ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ فکر (فلسفیانہ فکر) حقیقت کو خانوں میں بانٹ کر دیکھتا ہے اور الہام حقیقت کا بصورتِ کل ادراک کرتا ہے

(۳)

اقبالؒ نے مغربی تہذیب و تمدّن پر جو تنقید اپنے کلام میں کی ہے، اُس سے بعض لوگوں نے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ مثلاً خلیفہ عبدالحکیم جیسے اقبال شناس کو بھی یہ شکایت ہے کہ علامہ مغربی تہذیب پر جا و بے جا برستے ہیں اور اسے کبھی معاف نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ شکایت اقبالؒ کے شعری کلام کے محتاط مطالعہ سے بھی دُور ہو سکتی ہے لیکن انگریزی خطبات سامنے رکھے جائیں تو متذکرہ شکایت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اوّل تو یہی بات دیکھیے کہ اقبالؒ نے مغربی ذہن اور اس کی فکری کامیابیوں کو اس قدر اہمیّت دی کہ اسلام کے پورے فکری ڈھانچے کو اُنھی کی زبان اور سوچ کے محاورے میں پیش کرنے کو بڑا اہم اور ضرُوری کام خیال فرمایا اور اسے بڑی محنت اور تحقیق و عرق ریزی کے ساتھ سرانجام دیا دُوسرے انھوں نے ان خطبات میں گوئٹے، کانٹ، برگسان، وائٹ ہیڈ، اڈنگٹن، آئن سٹائن، ہالڈین، ہکسلے، نطشے، فرائڈ، ینگ، ولیم جیمز، برٹرینڈ رسل اور مادام پال ویٹ سکی کے خیالات و افکار پر کہیں تنقید کی ہے، کہیں اُن سے اپنے افکار کی وضاحت میں مدد لی ہے

Marfat.com

اور کہیں ان کے افکار کو سراہا اور ان کی تائید فرمائی ہے۔ اس سارے عمل سے عیاں ہے کہ ان تمام مفکرین اور محققین کے لیے مرحوم کے دل میں ایک گونہ احترام پایا جاتا تھا۔ انھوں نے ان مغربی فلسفیوں کے افکار کا بہ غور مطالعہ کیا تھا اور وہ ان کی قدر و منزلت کا ایک واضح اور مخصوص تصوّر رکھتے تھے۔ تاہم ان خطبات میں ایک اور شہادت بھی ملتی ہے جو اقبالؒ اور مغرب کے باہمی تعلّق پر خصوصی روشنی ڈالتی ہے۔ پہلے لیکچر کے ابتدائی صفحوں میں موضوعِ گفتگو کا قدرے تفصیل سے تعارف کرانے کے بعد اقبالؒ ایک پیراگراف میں مسلمانوں کی نئی نسل کا یورپ کی طرف بہ سُرعت 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 ترقّی کے اسباب بھی گنوائے ہیں اور اس کے بعد وہ یورپی تہذیب اور مسلمانوں کی نئی نسل کے درمیان ایک صحت مند تعلّق 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 لہٰذا 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 دنیائے اسلام سے کسبِ فیض کرتا تھا، لیکن آج کی صورتِ حال کا ایک نمایاں پہلو یہ ہے کہ دنیائے 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 تمدّن ہی کے بعض اہم پہلوؤں کی مزید توسیع ہے۔ ہمیں 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 رُوح تک نہ پہنچ پائیں۔ اس کے بعد اقبالؒ کہتے ہیں کہ ہمارے فکری جمود کی اُن تمام صدیوں میں یورپ ان بڑے بڑے مسائل پر سوچتا رہا، جن میں ہمارے

Marfat.com

مفکّر اور سائنس دان خصوصی دلچسپی رکھتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے بعد جب ہمارے فقہی مکاتب پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے، انسانی فکر و تجربہ کے میدان میں بے انتہا ترقّی ہوتی ہے۔ فطرت پر انسان کے قابو نے اسے ایک نیا اعتماد اور اپنے ماحول پر ایک تازہ احساسِ برتری عطا کیا ہے۔ نئے نقطہ ہائے نظر پیدا ہوتے ہیں۔ پرانے مسائل کو تازہ تجربات کی روشنی میں اسلوبِ نو میں بیان کیا گیا ہے اور نئے مسائل اُبھرے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی ذہن زمان و مکان کی حدُود کو پھلانگ رہا ہے۔ سائنسی فکر میں ترقّی کی بدولت ہمارا تصورِ ذہانت تک تبدیل ہو گیا ہے۔ آئن سٹائن کے نظریے نے ہمیں کائنات کا شعورِ نو بخشا ہے اور اس سے مذہب اور فلسفے کے مشترک مسائل کو ایک نئے زاویے سے دیکھنے کی تحریک ہو رہی ہے۔ لہٰذا اس میں اچنبھے 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۔ سلسلۂ گفتگو کو جاری رکھتے ہوئے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اسلام کی بیداریٔ 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 نظرِ ثانی میں اور اگر لازمی ہو تو اس کی تشکیلِ نو میں کتنی مدد مل سکتی ہے۔ یہاں اقبالؒ نے وسطِ 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 غائر نظر ڈالنی چاہیئے[2]۔ یہاں اقبالؒ نے بتایا ہے کہ ان خطبوں میں ان کا یہی ارادہ ہے کہ وہ اسلام کے بعض بنیادی تصوّرات 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 ۷، ۸

Marfat.com

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 دلنشیں انداز میں لکھا گیا ہے، اقبالؒ نے حسبِ ذیل باتیں رقم فرمائی ہیں: (۱) مغربی تہذیب کا ایک چمکدار ظاہر ہے اور ایک حقیقی باطن۔ حقیقی باطن بڑی حد تک اسلامی ثقافت کی توسیع اور ترقی یافتہ 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 نظرانداز 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 ازسرِ نو سمجھنے اور پیش کرنے میں ہماری 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 اِس خواہش میں کوئی خرابی یا قباحت نہیں ہے۔ لہٰذا 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

---

(۲) خطبات، ص ۸

Marfat.com

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 رُوحانی تجربہ نصیب ہو جو دین و مذہب کی جان اور اساس ہے۔ مزید برآں عہدِ حاضر کے انسان میں اس ٹھوس (مادی) اسلوبِ فکر کے باعث جس کا وہ عادی ہو چکا ہے روحانی استعداد اور بھی کمزور ہو گئی ہے۔ بلاشبہ سچّے اور عظیم صوفیاء نے اپنے عہد میں عام انسانوں کی رہبری کی اور اُن کے اندر رُوحانی صلاحیّت کو زندہ و بیدار رکھا، مگر بعد میں آنے والے اہلِ تصوّف اپنے قدیم اسلوبِ فکر و تاثّر 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 اُن کا رشتہ ٹوٹ گیا۔ آج ہمیں اس رشتے کو دوبارہ استوار کرنا ہے۔ آج کے ذہن کا سب سے بڑا تقاضا یہ ہے کہ علمِ دین کو سائنسی طریق پر پیش کیا جائے۔

علامہ نے اس ضمن میں جو الفاظ استعمال کیے ہیں، اُن 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 (۴)۔

ڈیڑھ صفحے کے اس دیباچے میں اور بھی کئی اہم باتیں بیان ہوئی ہیں۔ اوّل یہ کہ فکرِ اسلامی کی اس تشکیلِ 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 تر انکشافات ان کے پیشِ نظر رہے ہیں۔ دوم علامہ نے یہ بات بڑی بے تکلفی سے کہی ہے کہ فلسفیانہ غور و فکر

---

(۴) خطبات، دیباچہ، ص ۲

Marfat.com

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

اور آخری بات جو دیباچے میں نہایت اہم کہی گئی ہے، وہ اس طریقِ کار کے بارے میں ہے جو اُن کی رائے 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 ترقّی پر پُوری احتیاط کے ساتھ نگاہ رکھیں۔ اور اس کی جانب تعصّب اور مرعوبیّت سے پاک ناقدانہ رویّہ اختیار کیے رہیں"۔ یہاں اقبالؒ نے ایک تو انڈی پنڈنٹ ( ) کا لفظ استعمال کیا ہے اور دُوسرا کرِٹیکل ( ) کا۔ علامہ نے یہ بات متعدّد بار زور دے کر کہی ہے کہ مسلمانوں کی نئی نسلوں کو جدید اور آئندہ کے انسانی علم و تجربہ کی طرف لاتعلّقی، بے نیازی، تعصّب یا احساسِ کمتری کا رویّہ ہرگز نہیں اپنانا چاہیے۔ ان کا رویّہ احتیاط، ذمّہ داری، حرّیت اور تنقید پر مبنی ہونا چاہیے۔

(۴)

علّامہ سے میرا تعلّق بھی عجیب ہے۔ سکول میں تھا تو "بانگِ درا" پر جان دیتا تھا کالج میں پہنچا تو "بالِ جبریل" اور "زبورِ عجم" 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" توجّہ کا مرکز بن گئیں۔ پھر نثرِ اقبالؒ کی باری آئی 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 مُرے

Marfat.com

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 اُردو 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 بقا و اختیار، اسلامی ثقافت اور اسلام میں اجتہاد ایسے موضوعات پر جس علم و فضیلت، اعتماد و یقین، وسعتِ مطالعہ، گہرائی 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 قولِ اقبالؒ شاید ان سے بہتر تصورات پیش کرنے کے قابل ہوں گی، مگر جس دور سے آج عالمِ 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 رہنما ملنا محال 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 اُن کا اندازِ نظر یا اسلوبِ فکر۔ اُن کے خیالات بھی بڑی حد تک آج کی صورتِ حال میں برمحل ہیں اور اس پر منطبق ہوتے ہیں اور اُن کا طرزِ فکر تو بے حد قابلِ عمل ہے۔ بنیادیں محکم اور فروعات میں وقت کا ساتھ دینے والا!

Marfat.com

اِن خطبات کا مواد حضرتِ علّامہ کئی سالوں سے اکٹھا کر رہے تھے یا یوں کہیے کہ یہ مسائل برسوں سے ان کے زیرِ غور تھے، لیکن اُن کے لکھنے کی تحریک ۱۹۲۸ء میں ہوئی جب مدراس کی مسلم ایسوسی ایشن نے جس کے رُوحِ رواں سیٹھ محمّد جمال تھے، علّامہ کو بہ کمال عقیدت واصرار دعوت دی کہ وہاں تشریف لے جاکر ان موضوعات پر خطاب فرمائیں۔ علّامہ 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 یہی خطبے میسور اور حیدر آباد (دکن) میں پڑھے گئے۔ اِس 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 ارسطو سوسائٹی کی فرمائش پر لکھا گیا۔ اِس طرح جو ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی سے شائع ہوا (۱۹۳۲ء) وہ سات خطبوں پر مشتمل تھا۔

اِس کتاب کا مشرق و مغرب میں نہایت پُرجوش خیر مقدم کیا گیا ہے۔ اکثر مبصّرین کا کہنا ہے کہ جدید عہد میں فکرِ اسلامی کے عمق و ارتقا کی جو تصویر ہمیں اِس کتاب میں ملتی ہے، وہ کہیں اور نظر نہیں آتی اور کچھ عجب نہیں کہ آئندہ چل کر یہی کارنامہ اقبالؒ کا عظیم ترین کارنامہ تسلیم کیا جائے۔

یُوں تو ہر خطبہ اپنی جگہ اہم ہے اور اقبالؒ نے اِن تحریروں میں جا بجا فکر و خیال کے انمول موتی بکھیرے ہیں تاہم مَیں حرفِ آغاز کے اختتام پر اقبالؒ کے ایک خیال، ایک مُشاہدے کا خصُوصی ذِکر کرنا چاہتا ہوں، جسے اُنھوں نے چھٹے خُطبے کی آخری سطُور میں بیان کیا۔ ان کے نزدیک آج دُنیا کو تین چیزوں کی ضرُورت ہے۔ اوّل، کائنات کی رُوحانی تعبیر، دوُم، فرد کی رُوح کی ہر طرح کی بندش سے رہائی یعنی فرد کی رُوحانی آزادی اور سوم، آفاقی نوعیّت کے ایسے بُنیادی اُصُولوں کی دریافت و تشکیل، جن کی بدولت اِنسانی سماج کا رُوحانی بنیاد پر اِرتقا ممکن ہو۔ اِقبالؒ نے کہا یقین

Marfat.com

جاننیے، آج یوَرپ اِنسان کی اخلاقی ترقّی کی راہ میں سب سے بڑی رُکاوٹ ہے، اور آج کے مُسلمان کو اپنی حیثیّت اور ذِمّہ داری کو جاننا چاہیے۔ اُس کا فرض ہے کہ وُہ حتمی اُصُولوں کی رَوشنی میں اپنی مُعاشرتی زندگی کی تشکیل نَو کرے اور اسلام کے اندر سے جس کی غایت تاحال جزوی طور پر منکشف ہُوئی ہے، ایک ایسی رُوحانی جمہوریت پیدا کرے، جو اسلام کی غایتِ اُولیٰ ہے۔

Marfat.com

پہلا خطبہ

علم اور رُوحانی واردات

یہ واقعہ ۱۹۳۶ء کا ہے۔ مَیں امرتسر میں اپنی ننھیال میں ٹھہرا ہُوا تھا اور نویں جماعت کا طالب علم تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان بھر میں صُوبائی انتخابات کی تیاریاں زوروں پر تھیں۔ امرتسر کے مُسلم حلقے سے مجلسِ احرارِ اسلام کے امّیدوار شیخ حسامُ الدّین تھے اور مُسلم لیگ کے امّیدوار شیخ محمّد صادق۔ میرا قیام کٹڑہ مہاں سنگھ میں تھا۔ یہ محلّہ احرار کا گڑھ تھا، لیکن آس پاس مُسلم لیگ کا بھی بڑا زور تھا۔ سبھی جانتے ہیں کہ امرتسر کے مُسلمان سیاسی طور پر بہت بیدار تھے۔ شہر کا بچّہ بچّہ سیاسی مُعاملات میں دلچسپی لیتا تھا۔ لوگ سارا سارا دِن اور رات گئے تک اپنی اپنی سیاسی جماعتوں کے لیے کام کرتے۔ جلسے ہوتے، جلوس نکلتے اور کبھی کبھی کارکنوں کے درمیان مُڈھ بھیڑ بھی ہو جاتی۔ مرد تو مرد، عورتوں کی زبان پر بھی شیخ حسامُ الدّین، شیخ محمّد صادق، احرار، مُسلم لیگ، الیکشن، ووٹ، بس اِنھی باتوں کا تذکرہ ہوتا۔ میری عُمر اُس وقت کوئی پندرہ برس کی ہو گی، لیکن ہمارے زمانے

Marfat.com

تک سکول کی بڑی جماعتوں کے طلباء کا سیاسی شعور خاصا ترقی کر چکا تھا، لہٰذا میرے لیے یہ پُرجوش ماحول، لوگوں کا یہ انہماک، یہ ہمہ ہمی 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 دلچسپیوں میں منہمک تھا کہ اچانک ایک اور دلچسپی میری توجّہ کا مرکز بن گئی۔

مجھے معلوم ہُوا کہ محلّے میں ایک بزرگ خاتون ہیں۔ پوتوں اور نواسوں والی۔ بڑی نیک، پارسا، پابندِ صوم وصلوٰۃ، نہایت پردہ دار، میرے گھر والوں نے بتایا کہ اس خاتون پر کبھی کبھی ایسی کیفیت طاری ہوتی ہے کہ اُس کی زبان، لب ولہجہ اور گفتگو کے موضوعات یکسر بدل جاتے ہیں۔ محلّے کی خواتین ایسے موقع کی انتظار 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 ہُوا 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 جمعۃ 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 مہیّا کیے جا رہے ہیں اور تقریب یہ ہے کہ خاتونِ موصوفہ ہمارے یہاں آئیں گی اور میلاد ہو گا۔ میرے

۵۸۲۹۸

Marfat.com

اشتیاق اور ذوقِ تجسّس کا کچھ نہ پوچھیے۔ 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 جھرمٹ میں ایک باوقار معمّر خاتون بیٹھی ہیں، جن کا چہرہ (ان کے کشمیری نژاد ہونے کے باعث) اس عمر میں بھی سُرخ و سفید اور حیادار تھا۔ میں نے جھک کر سلام کیا اور ایک طرف ہو کر بیٹھ گیا۔ پانچ سات محلّے کی لڑکیوں کے علاوہ آٹھ دس کے قریب خواتین تھیں اور چند مرد جو ہمارے گھرانے سے تعلّق رکھتے تھے اور وہ خاتُون عزیز جان کر اُن سے پردہ نہ کرتی تھیں۔

کچھ دیر کے بعد بچّیوں نے پہلے حمد اور پھر نعت پڑھنا شروع کی اور جب سلام کی باری آئی تو مَیں نے دیکھا کہ موصُوفہ پر ایک وجد کی کیفیّت طاری ہونے لگی ہے۔ ابھی چند ہی لمحے گزرے تھے کہ وہ "ھُوحق، ھُوحق" کرتی ہُوئی زمین پر تڑپنے لگیں۔ اُن کے مُنہ سے "ھُوحق، ھُوحق" کی صدا بلند ہو رہی تھی اور اُن کے ہاتھوں کی اُنگلیاں بھنچ گئی تھیں۔ سلام جاری رہا اور موصُوفہ کے وجد و حال میں اضافہ ہوتا گیا۔ کچھ دیر کے بعد بچّیوں نے سلام پڑھنا بند کر دیا خاتُون پر بھی وجد کا کیف کم ہُوا اور پھر وُہ بڑی تمکنت کے ساتھ گاؤ تکیے سے ٹیک لگا کر بیٹھ گئیں اور بڑی گھمبیر آواز میں "السّلام علیکم" کہا۔ حاضرین نے نہایت ادب اور احترام کے ساتھ "وعلیکم السّلام" عرض کیا اور ذرا قریب ہو کر

Marfat.com

بیٹھ گئے۔ میں جب کمرے میں داخل ہُوا تھا تو موصُوفہ دوپٹہ اچھی طرح اوڑھے ہُوئے تھیں۔ اب دوپٹّہ ایک طرف پڑا ہُوا تھا اور وُہ اپنی اُنگلیوں سے اپنے بالوں میں کنگھی سی کر کے انھیں ایک شانِ بے نیازی کے ساتھ کھول رہی تھیں۔ تمام گفتگو کے دوران وہ اِسی طرح بالوں میں اپنی اُنگلیوں سے آہستہ آہستہ کنگھی کرتی رہیں۔ میری حیرت کا آغاز اِس سے ہُوا کہ لوگ موصُوفہ کو ”شاہ جی“ کہہ کر مخاطب کر رہے تھے اور ”شاہ جی“ نہایت رواں اور شُستہ اُردُو میں جواب دے رہے تھے، جو خالص امرتسری پنجابی بولنے والی اِس خاتُون کے بس کی نہ تھی۔ چونکہ میرے گھرانے کے افراد کی ”شاہ جی“ سے ”مُلاقات“ پُرانی تھی، لہٰذا گفتگو کا نہج ایسا تھا جیسے عزیز آپس میں ملتے ہیں۔ ”شاہ جی“ نے بتایا کہ صُبح کو وہ جالندھر میں تھے، لیکن انھیں اِس ”مُلاقات“ کا اندازہ ہو چکا تھا، لہٰذا اُنھوں نے جُمعے کی نماز مسجد خیر دین (امرتسر کی معرُوف جامع مسجد) میں آکر ادا کی اور نماز سے فارغ ہُوتے تو احباب کے بُلاوے پر یہاں ”حاضر“ ہو گئے۔

اِس کے بعد خواتین نے اپنے اپنے بچّوں کی علالت و صحت کے مسائل چھیڑ دیے۔ ”شاہ جی“ ہر ایک کی درخواست پر دُعا کرتے یا کوئی وِرد کرنے کا مشوَرہ دیتے۔ بیماریوں کا ذکر تمام ہوا تو خواتین نے اپنی اولاد کی شادی بیاہ اور رشتہ داروں کے بارے میں پُوچھنا شروع کیا۔ یہاں بھی ”شاہ جی“ اپنے مؤثّر اور پُر وقار مردانہ لہجے اور شُستہ اُردُو میں خواتین کی تسلّی و تشفّی فرماتے رہے۔

Marfat.com

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 اِس سوال کو ہُوں ہاں میں ٹالتے رہے اور یُوں کہتے رہے کہ "جو خُدا کو منظور ہوگا"، "جسے خُدا چاہے گا"، لیکن جب سوال کو بصد عجز و نیاز دُہرایا گیا اور اصرار کیا گیا تو "شاہ جی" نے فرمایا "بھائیو! ان میں سے کوئی کیا کامیاب ہوگا۔ شاید کوئی تیسرا بازی لے جائے!" اِس پر سب کو حیرت ہوئی، مگر مزید استفسار کو سوءِ ادب 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 شکریہ ادا کیا اور آئندہ کسی "مُلاقات" کی خواہش ظاہر کی۔ اِس پر بچیوں نے دوبارہ نعت خوانی شرُوع کی۔ تھوڑی دیر کے بعد خاتون پر پھر وجد کی کیفیت طاری ہوگئی اور "ھُو حق، ھُو حق" کا کلمہ اُن کی زبان پر جاری ہوگیا اور وُہ چند لمحوں کے لیے زمین پر گر پڑیں اور جب اُٹھیں، تو سب سے پہلے اُنھوں نے اپنے دوپٹے کی فکر کی اور اَب وُہ محض ایک پنجابی بولنے والی حیادار خاتون تھیں، جو لاکھ کوشش کے باوجود رَواں اور شُستہ اُردُو بولنے کے قابل نہ ہو سکتی تھیں۔

مَیں نے بارہا اس واقعے پر غور کیا ہے۔ وُہ خاتون ایک قطعی گھریلو اور سیدھی سادی عورت تھیں۔ کسی فوق الفطرت مظاہرے کے لیے اُن کے مزاج میں ہرگز کوئی لالچ، کوئی طمع، کوئی غرض نہ تھی۔ اِس واردات کو وہ ہمیشہ اپنا ایک

Marfat.com

ذاتی معاملہ سمجھتی تھیں اور اس کی تشہیر ان کو سخت ناپسند تھی۔ اِس خاص مُعاملے میں اُن سے بات کرنا ہر کسی کی ہمّت اور بس میں نہ تھا۔ ایسا بہُت کم اور بڑی مشکل سے ہوتا کہ وہ کسی عزیز کی درخواست اور منّت سماجت پر اُس کے ہاں آنے پر رضامند ہوتیں۔ اُنھوں نے کبھی کوئی شے کسی سے قبول نہ کی اور برادری سے باہر کی کوئی عورت تو شاید اُن کی محفل میں بار پا جاتی لیکن کسی غیر محرم مرد کے لیے یہ ممکن نہ تھا۔ دوم، اُردُو زبان اور اُس کے محاورے پر انھیں کُچھ قدرت نہ تھی، لیکن جب اُن پر یہ واردات گزرتی تو ان کی فصیح و بلیغ اور بامحاورہ اردو کسی بھی اہلِ زبان کے لیے باعثِ رشک ہوتی۔ سوم طبعًا وہ خاتوُن بہُت کم گو تھیں اور محلّے کے بچّوں کو بمُشکل پہچانتی تھیں، لیکن اِس واردات کے دوران اگر کسی نئے بچّے یا بچّی کو اُن کے سامنے لایا جاتا، تو وُہ بلا تامّل نہ صرف اُس کے والدین کی نشاندہی کر دیتیں بلکہ اُن کے بارے میں کوئی ایسی سچّی اور محکم بات کہہ دیتیں کہ واقفِ حال حیران رہ جاتے۔ چہارم، اِس 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، اِس واردات میں کہی ہُوئی 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!" اُن کا یہ بیان اُس وقت لوگوں کی سمجھ میں نہ آیا اور حیرانی کا سبب بنا کہ جب امّید وار ہی میدان

Marfat.com

ہیں دو ہیں اور اُن کے حامی دِن رات اُن کے لیے کام کر رہے ہیں اور الیکشن سر پر ہیں تو پھر یہ کیونکر ہوگا کہ اُن 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 سچّی ثابت ہُوئی تو وہ حیرانی تو رفع ہوگئی اور ایک اور حیرانی بڑھ گئی، جو آج تک باقی ہے۔ ہُوا یُوں کہ شیخ حسامُ الدّین اور شیخ محمّد صادق میں بڑے معرکے کا رن پڑا اور جب ووٹوں کی آخری گنتی ہُوئی تو شیخ محمّد صادق کامیاب نکلے، لیکن احراری اِس فیصلے کو آسانی سے کب ماننے والے تھے۔ اُنھوں نے مُسلم لیگ کے خلاف عُذرداری کر دی جو منظُور ہوگئی اور شیخ محمّد صادق کی کامیابی کالعدم قرار پائی۔ پھر بائی الیکشن (ضمنی انتخاب) ہُوا۔ اِس موقع پر ایک آزاد اُمّیدوار بھی میدان میں کُود پڑا۔ یہ ڈاکٹر سیف الدّین کچلُو تھے اور اب جو ووٹ پڑے تو ڈاکٹر کچلُو کامیاب قرار دیے گئے اور یُوں تیسرا بازی لے گیا۔

میں نے یہ واقعہ یہاں دو وُجوہ سے درج کیا ہے۔ اوّل، اِس لیے کہ اِس سے ہمیں علّامہ اقبالؒ کے پہلے لیکچر کے موضُوع کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور دوم، اِس لیے کہ یہ میری شُنید نہیں، میری دید، میرا مشاہدہ ہے اور میں اس کا ایک ایسا عینی شاہد ہُوں کہ اِس واقعے کی ایک ایک بات اور ایک ایک گوشہ میرے حافظے اور تاثّر کی لوح پر نقش ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے میں اس نوع کے

Marfat.com

"رُوحانی تجربے" کا کچھ مزید تجزیہ کرنا مُناسب خیال کرتا ہُوں - اِس ضمن میں پہلی بات مجھے یہ کہنی ہے کہ بظاہر یہ واقعہ غیر معمُولی ہے، لیکن یہ انوکھا یا اپنی نوعیّت کا واحد واقعہ نہیں - ہمارے ہاں اور مغرب کے جدید نفسیّاتی ادب میں ایسی ایک دو نہیں، بیسیوں بلکہ سینکڑوں مثالیں ملتی ہیں جہاں کوئی رُوح یا فوق الفطرت طاقت کسی عورت یا مرد میں "حلول" کر آتی ہے اور جتنی مدّت تک یہ عمل جاری رہے، معمُول کی زبان اور ارادہ کامل طَور سے عامل یا قابُو پانے والی رُوح کے قبضے میں چلا جاتا ہے - لندن کی سائیکیکل ریسرچ سوسائٹی ایسے لوگوں کے احوال پر درجنوں رسالے شائع کر چکی ہے اور ان مظاہروں میں دلچسپی لینے والوں کے لیے یہ باتیں اب قطعاً حیرانی یا اچنبھے کا باعث نہیں بنتیں - میں لندن یا نیویارک سے شائع ہونے والی کسی کتاب سے بھی کچھ مثالیں بہ غرضِ وضاحت یہاں درج کر سکتا تھا لیکن میں نے اپنے مشاھدے میں آئے ہُوئے مندرجہ بالا واقعے کو ان سب پر ترجیح دی - اگر آپ غور کریں گے تو آپ اِس نتیجے پر پہنچیں گے کہ

۱ - اِس قسم کا صاحبِ حال اپنے "حال" اور اپنی واردات سے بیگانہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس عمل کے دَوران میں اس کا اپنا احساس، "اپنا ذہن"، اپنا حافظہ اور تاثّر بالکل معطّل ہو کر رہ جاتا ہے -

۲ - اِس حالت میں اس کے مُنہ سے جو حقائق ادا ہوتے ہیں وُہ سُننے والے کے دل و دماغ یا زندگی پر تو اثر ڈال سکتے ہیں، لیکن "معمُول" یا صاحبِ حال پر ضرُوری نہیں کہ اس تجربے کا کوئی نمایاں اثر مترتّب ہو - یہ اس لیے کہ اِن حقائق

Marfat.com

کا اس کو براہِ راست علم حاصل نہیں ہوتا۔ جب اس کی زبان اُن حقائق کی ترجمان بنتی ہے تو خود اس پر کامل بے خودی کی حالت طاری ہوتی ہے، لہٰذا 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، بامعنی اور سچّی کیونکر ہوسکتی ہے اور اگر یہ شعور قوی تر نہ ہو تو انسانی شعور پر چھا جانے اور اپنے سامنے اس کو عضوِ معطّل بنا دینے کی صلاحیّت 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 ماوراء حقائق کے اظہار کا ذریعہ بن سکتی ہے۔

(۲)

اب میں پروفیسر ولیم جیمز کی شہرۂ آفاق تصنیف "نفسیّاتِ وارداتِ رُوحانی" سے ایک اِقتباس ایسا پیش کرتا ہُوں، جو اُوپر بیان کیے گئے رُوحانی تجربے سے ایک بلند تر سطح کا تجربہ ہمارے سامنے لاتا ہے۔ مغرب کا ایک صُوفی ٹرِیور اپنے خود نوشت سوانح میں لکھتا ہے۔

"اتوار کی ایک صبح کو جب کہ موسم خوشگوار تھا۔ میری بیوی اور بیٹے میکلس فیلڈ میں موحّد عیسائیوں کے گرجے میں جانے کے

Marfat.com

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 رُوحانی خودکشی معلوم ہوتی تھی۔ میری رُوح وسعتِ فکر و تاثّر کی طالب تھی اور زندگی کی نسبت کسی جدید کشف کی متمنّی 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 محسُوس کیا کہ میں جنّت میں ہُوں۔ یہ حالت اس قدر سکون و اطمینان اور لُطف و یقین کی تھی کہ بیان نہیں ہو سکتی۔ میں نے محسُوس کیا کہ میرے گرداگرد 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 محسُوس کر رہا تھا کہ میں اپنے جسم میں نہیں ہُوں۔ 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 ہُوں کہ اہلِ حال کے لیے تو رُوحانی زندگی حقیقی ہوتی ہے، لیکن جو اہلِ حال نہیں، انھیں ہم اس کی نسبت کیا کہہ سکتے ہیں؟ اُن کو اِس 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

Marfat.com

بے اصل نہیں سمجھتے - یہ محض ذاتی خواب وخیال نہیں ہو سکتا۔ جب کوئی شخص خواب سے بیدار ہوتا ہے تو بیداری کے عالم سے اپنے سپنوں کا موازنہ کر کے ان کو مقابلۃً بے بنیاد قرار دیتا ہے، لیکن رُوحانی کیفیات کی یہ صُورت، نہیں۔ صاحبِ حال ان کو کبھی عالمِ مادّی کے مقابلے میں محض وہمے کا عمل نہیں سمجھتا، بلکہ مادّی عالم کے مقابلے میں عالمِ رُوحانی کو زیادہ حقیقی یقین کرتا ہے۔ مجھے خدا کے حضور جو تجربے ہُوئے ہیں، وہ شاذ تھے اور دیرپا نہ تھے، لیکن مجھے حق الیقین تھا کہ خدا یہاں موجود ہے۔ میں نے ان احوال کو خود کئی مرتبہ گہری نظرِ تنقید سے دیکھا ہے، لیکن ان کی حقیقت کسی تنقید و تشکیک سے بھی متزلزل نہیں ہو سکی۔ اِن تجربات نے میرے لیے باقی تمام زندگی کے مسائل بھی حل کر دیے۔ میرے لیے ان کی حقیقت اور ان کی دُوررس اہمیت زیادہ واضح ہوتی گئی۔ جب یہ احوال مجھ پر طاری ہُوئے 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۔ دُوسری 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 اچھّی حالتوں اور سمتوں میں مَیں نے خُدا کا حضور پُوری شدّت اور یقین کے ساتھ محسوس کیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں ذاتِ الٰہی کے بحرِ بے پایاں میں غوطہ زن ہُوں"۔[۱]

---

(۱) "نفسیاتِ وارداتِ رُوحانی" از ولیم جیمز ترجمہ خلیفہ عبدالحکیم صفحات ۵۷۹-۵۸۱ مطبوعہ مجلسِ ترقّیِ ادب، لاہور

Marfat.com

ولیم جیمز نے بے شمار لوگوں کے رُوحانی احوال اپنی کتاب میں درج کیے ہیں، جو زیادہ تر صاحبانِ حال کے اپنے قلم کے لکھّے ہوتے ہیں۔ایک اور صاحبِ حال اپنی کیفیتِ قلب یُوں بیان کرتا ہے:۔

"میں کسی شخص، کسی شے اور کسی خیال کو اس قدر حقیقی نہیں سمجھتا، جتنا کہ خدا کو سمجھتا ہُوں۔میں اُس کے وجود کو یقینی طور پر محسُوس کرتا ہُوں۔میرے نفس و بدن میں اس کے جو قوانین ثبت ہیں، جب اُن کے مُطابق زندگی بسر کرتا ہُوں تو اِس احساس میں اور تقویت پیدا ہو جاتی ہے۔میں اس کی ہستی کو بارش میں بھی محسُوس کرتا ہُوں اور دھوپ میں بھی۔اگر رُعبِ عظمت کے ساتھ پُر لُطف سکون کی آمیزش ہو تو اس سے میرا احساس کسی قدر بیان ہو سکتا ہے۔ میں حمد اور نماز میں اُس کے ساتھ اِس طرح باتیں کرتا ہُوں جس طرح کوئی اپنے ساتھی کے ساتھ باتیں کرتا ہے اور ہمارا باہمی ربط بہُت پُر سرُور رہتا ہے۔بار بار مجھے اُس کے ہاں سے جواب ملتا ہے۔بعض اوقات اِس قدر صاف الفاظ میں کہ مَیں سمجھتا ہُوں کہ میرے کان بھی سُن رہے ہیں، لیکن عام طور پر یہ قوی ذہنی اثرات کی صُورت میں ہوتا ہے۔عام طور پر وہ انجیل کی کوئی آیت ہوتی ہے، جس سے خدا اور اُس کی محبّت کی نسبت کوئی نیا انداز مجھ پر منکشف ہوتا ہے اور مجھے سلامتی کا احساس ہوتا ہے۔مدرسے کے مُعاملات، سماجی مسائل، مالی مشکلات وغیرہ اسی قسم کی سَیکڑوں باتوں میں مجھے براہِ راست مدد ملتی ہے۔یہ احساس کہ وہ میرا ہے اور میں اس کا ہُوں، کبھی میرے دل سے غائب نہیں ہوتا اور

Marfat.com

میرے لیے یہ سُرورِ دائمی کا باعث ہے۔ اس کے بغیر زندگی ایک لق ودق بیابان رہ جاتی گی"۔(۲)

مجھے شاید ولیم جیمز کی کتاب سے استفادے کی ضرورت ہی نہ پڑتی لیکن اس راہ میں ایک دِقّت 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 رکھّا 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 یُوں کہنا چاہیے کہ انسان کی زبان ان احوال وکیفیّات کو بیان کرنے سے قاصر ہے لیکن اس سے بڑی وجہ غالبًا یہ رہی کہ ہمارے صُوفیاء اپنے اخلاص کے باعث اپنی تشہیر کو ناپسند کرتے تھے اور "رازِ عشق" کو راز رکھنے کے قائل تھے۔ ان دو وجوہ کی بناء پر ہمارے ہاں خود نوشتہ احوالِ قلب کا ذخیرہ قریب قریب ناپید ہے۔ مکتوباتِ مجدّدِ الفِ ثانیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہؒ کی بعض کتابوں میں رُوحانی مقامات و واردات کا بیان ہے' لیکن ان پر محققانہ کام کا ابھی آغاز نہیں ہُوا 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 شخصیّت موجُود ہے' جنھوں نے اپنے رُوحانی سفر پر باقاعدہ ایک کتاب لکھّی اور اُن احوال کو بڑے دلنشیں انداز میں بیان کیا، جو انھیں اس سفر میں پیش آئے۔

---

(۲) ایضًا۔ ص ۱۰۶

Marfat.com

اُن کی کتاب "المنقذ عن الضلالہ"[۳] اُردو سمیت دُنیا کی متعدد علمی زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہے
یہاں ایک اقتباس پیش کرتا ہوں :۔

"صُوفی کا علم و عمل یہ ہے کہ خُدا کے سوا ہر چیز سے دل کو الگ کیا جائے اور صرف خدا کی ذات وصفات 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 یا دُوسروں سے سُن کر یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے، اُس حد تک مَیں سمجھ گیا، لیکن میں اس نتیجے پر پہنچا کہ تصوّف کی اصلیت خاص قسم کے عمل کے بغیر واضح نہیں ہو سکتی۔ حال اور وجد و مستی 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 علّتوں 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 نشّہ پیدا نہیں کر سکتا۔ نشّہ 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 انقطاع 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 ترقّی کر کے خاص طریقوں سے ایک خاص حال تک پہنچنے کے بعد ہی انسان اِس

(۳) امام غزالیؒ کی اہم کتابوں میں سے ایک، جو بیک وقت ایک خوِد نوشت سوانح بھی ہے اور ایک نادر روحانی سفر نامہ بھی۔

Marfat.com

حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے۔ جب میں نے اپنی حالت پر غور کیا، تو دیکھا کہ مَیں ہر طرف سے علائق دُنیا میں پا بہ زنجیر ہُوں اور نفسیاتی تحریکیں ہر طرف سے حملہ آور ہوتی ہیں۔ مَیں جو درس دیتا تھا، وہ بھی خدا کے نزدیک کوئی پاکیزہ شے نہ تھی۔ کیونکہ مَیں نے دیکھا کہ میری علمی کوششیں شہرت وعظمتِ دنیوی کی خاطر ہیں۔ مَیں بغداد کی بڑی درسگاہ میں بڑا امام اور معلّم تھا۔ اِس کام اور عہدے کو یک بہ یک چھوڑ دینا آسان نہ تھا۔ کوئی چھ ماہ تک میں شدید باطنی کش مکش میں مُبتلا رہا۔ یہاں تک کہ میری زبان بند ہو گئی۔ اپنے آپ کو عاجز پاکر اور اپنے ذاتی اِرادے سے دستبردار ہو کر مَیں نے اپنے آپ کو پُوری طرح خُدا کے حوالے کر دیا۔ کیونکہ مجھے اب اُس 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 وجلال اور مال وعیال کو ترک کرنے میں کوئی مشکل محسُوس نہ ہوتی تھی۔ چنانچہ میں بغداد سے نکل کھڑا ہُوا۔ فقط اشد ضروری اور ناگزیر زادِ راہ اپنے پاس رکھ کر باقی جو کچھ بھی تھا تقسیم کر ڈالا۔ مَیں شام چلا گیا، جہاں میں دو سال تک رہا۔ مَیں نے وہاں کوئی شغل اختیار نہیں کیا۔ سب سے الگ تھلگ خلوت میں مَیں نے اپنی خواہشوں اور نفسِ امّارہ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور تزکیۂ نفس سے اپنی سیرت کی تکمیل میں لگا رہا تاکہ میرا دل پُوری طرح ذاتِ الٰہی کی طرف متوجّہ ہو سکے۔ اس کار زارِ نفس میں مَیں نے وُہی طریقے اختیار کیے

Marfat.com

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

اس گریز سے میرا ذوقِ خلوت بڑھتا گیا اور میں تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو مراقبے کے لیے تیار کرتا رہا، لیکن غمِ روزگار نے پوری طرح میری خلاصی نہ کی۔ کبھی اہل و عیال 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 اِدھر اُدھر بھٹکا دیتے، میں سنبھل کر واپس ہونے کی کوشش کرتا۔ اس سعیٔ تکمیل میں مَیں نے کوئی دس برس گزار دیے۔ اس خلوت میں مجھ پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوا جنھیں بیان کرنا تو درکنار، اُن 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 اوّل 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 رُوح کی گہرائیوں میں سے اُبھریں اور خدا کی طرف ایسی توجّہ کی جائے کہ دل کسی اور طرف مائل نہ ہو سکے، لیکن یہ ابتدائی منازل ہیں۔ انتہائی منزلِ مقصود کلیتہً خدا کے اندر جذب ہو جانا ہے۔ اِس سے پہلے تمام وجدانات و احوال داخلے

Marfat.com

سے قبل محض دہلیز 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 سُنتے اور اُن سے برکات حاصل کرتے ہیں۔ اس کے بعد رُوح صُورتوں 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 لازمًا اس کے الفاظ میں کفر و گناہ کا انداز پیدا ہو جائے گا۔

جس شخص کو اس بے خودی کا تجربہ نہیں ہُوا، اُس نے نبوّت کا فقط نام سُنا ہے مگر اُس کی حقیقت سے قطعًا نابلد ہے۔ صُوفیاء کے بیان کو سچّا سمجھ کر وُہ اِس کا قائل ہو سکتا ہے کہ ایسی حالت کا حقیقی وجُود ہے۔ جیسے بعض لوگوں میں محسُوسات سے گزر کر مجرّد معقولات کے فہم کی صلاحیّت نہیں ہوتی، اِسی طرح بعض معقولی ایسے ہوتے ہیں، جو اِن احوال کے مُنکر ہیں، جن کا اِدراک ملکۂ نبوّت سے ہوتا ہے۔ ایک مادرزاد اندھے کو رنگوں کا کیا علم ہو سکتا ہے؟ رنگوں کی نسبت وہ فقط سُنی سُنائی باتیں دُہراتا ہے، مگر اُن کی حقیقت سے قطعًا ناآشنا ہے۔ نبوّت کے مماثل ایک حالت تک عام انسانوں کی رسائی ممکن کر کے خُدا نے نبوّت کے مقام کا سمجھنا ممکن بنا دیا ہے۔ میری مُراد نیند کی حالت سے ہے۔ فرض کرو کہ کسی شخص کو نیند کا کوئی تجربہ نہ ہو اور کوئی اُس سے کہے کہ ایک حالت ایسی ہوتی ہے کہ اِنسان بظاہر مُردہ 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 وُہ اِس حالت کو ناممکن سمجھ کر اس کا مُنکر ہو گا اور

Marfat.com

اِس سے انکار کی دلیلیں دے گا، مگر خود ایک مرتبہ سو جانا اُس کے تمام دلائل کو باطل کر دے گا۔ یہ سمجھ لیجیے کہ جس طرح محسوسات سے اُوپر عقل کا ایک مقام ہے جس سے انسان کو ان معقولات کا ادراک ہوتا ہے جو محسوسات سے ماورا ہیں، اِس طرح مقامِ نبوت میں عقل سے بلند تر ایک ملکۂ ادراک ہے جس میں نُورِ معرفت سے ایسے حقائق منکشف ہوتے ہیں جو عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ نبوت کی خاص صفات، صُوفیا 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 مستی میں صُوفی کو ماورائے عقل و حس حقائق کا اِدراک ایسا ہی براہِ راست اور یقینی ہوتا ہے جیسا کہ کوئی شخص ہاتھ سے کسی چیز کو چھُو کر اس کے وجود کو حقیقی سمجھتا ہے۔(۴)

اِس موضوع پر بے شمار ایسے بیانات اور درج کیے جا سکتے ہیں جو انسانوں کے رُوحانی احوال اور مذہبی تجربے پر مزید روشنی ڈالتے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ اُوپر 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 بغرضِ موازنہ سامنے رکھیں، جو اِس 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 صاحبِ تجربہ کا ذہن، ارادہ اور اس کے سب حواس برابر کام کرتے ہیں۔ یہ

(۴) سرگزشتِ غزالیؒ: ترجمہ از مولینا محمد حنیف ندوی۔ صفحات ۱۵۴ - ۱۶۷

Marfat.com

الگ بات ہے کہ ایک بلند تر ہستی کے قرب کا گہرا احساس ان کے پورے وجود کو بہ شدّت متاثّر 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 حواس اس تجربے میں شرکت کرتے اور بالعموم اس سے ایک ایسا سرُور، ایک ایسی مستی و کیف حاصل کرتے ہیں جو ان کے احساسِ وجود کو کمزور یا زائل کرنے کی بجائے اُسے تیز تر اور عمیق تر کر دیتا ہے۔

دوسری خصوصیّت اس تجربے کی یہ ہے کہ اس کی کیفیّت و لذّت کو بیان کرنا صاحبِ حال کی قدرت سے باہر ہوتا ہے۔ اس میدان میں زبان احساسات کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ بلاشبہ بہُت سے لوگوں نے ان احوال کو قلمبند کرنے کی کوشش کی ہے اور اُن کے بارے میں ایک مجمُوعی سا تأثّر دُوسروں تک پہنچانے میں کامیاب بھی ہُوتے ہیں لیکن ان میں سے ہر کسی نے عجزِ بیان کا اعتراف کیا ہے اور کہا ہے کہ احوالِ رُوحانی کی اصل کیفیات کے سامنے ان کے بیان کو حقیر اور سخت ناقص خیال کرنا چاہیے۔

تیسری خصُوصیّت اِس 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 ترقّی اور تقوٰی کی نئی منزلوں سے آشنا ہو کر اپنی زندگی کو ایک نئے سانچے میں ڈھالتا ہے۔

(۳)

علامہ اقبالؒ نے اس مسئلے سے جو بحث کی ہے، اس کو سمجھنے کی خاطر دو حصّوں میں

Marfat.com

تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلے حصّے میں انھوں نے اس سوال کی اہمیت اور اسلامی فکر کی تاریخ میں اُسے جس دلچسپی اور توجّہ کا مستحق سمجھا گیا ہے، اس کا کچھ حال بیان کیا ہے اور دُوسرے حصّے میں اُنھوں نے مذہبی تجربے یا رُوحانی واردات کی پانچ خصوصیات گنوائی ہیں جو اُن کے نزدیک بنیادی حیثیّت رکھتی ہیں۔ اوپر کے صفحات میں جو گفتگو آپ کی نظر سے گزر چکی ہے، اُس کے پیشِ نظر (اور سلسلۂ کلام کو جاری رکھنے کے لیے) مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ میں پہلے ان خصوصیّات کو بیان کر دُوں اور علامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے فاضلانہ لیکچر میں جو دُوسری اہم باتیں ارشاد فرمائی ہیں، اُن کا ذکر بعد میں کروں۔ یہاں البتّہ 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 تشفّی نہیں ہو سکتی جب تک وہ وحی والہام اور کشف والقاء 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 لہٰذا یہ دیکھنا قطعی درست ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان نامہ و پیام کی نفسیّاتی اور علمی نوعیّت کیا ہے۔ چنانچہ علامہ نے جب اسلامی افکار کے بعض اہم پہلوؤں کا جائزہ لینے یا بقول ان کے اسلام کے مذہبی افکار کی تشکیلِ نو کا کام ہاتھ میں لیا تو انھوں نے اوّل دو لیکچر اسی موضوع پر دیے۔ ان میں سے پہلے لیکچر کا عنوان ہے "علم اور رُوحانی واردات" جس میں انھوں نے اس سوال کا جائزہ لیا ہے کہ خاص خاص انسانوں کو عقل و حواس سے ماوراء یا بالاتر جو ذریعۂ علم (الہام) عطا ہوتا ہے علمی اور سائنسی نقطۂ 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

Marfat.com

خصوصیات بیان کیں۔ ان میں سے بعض خصوصیات ایسی ہیں جو مجھے یقین ہے کہ اُوپر 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 اُن کو سمجھنے کے قابل ہو جائیں۔ علامہ کی بیان کردہ خصوصیات مختصراً حسبِ ذیل ہیں :۔

۱۔ پہلی قابلِ ذکر بات اس تجربے کی سُرعت 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 تخیّل 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 کوندجاتا ہے یا کسی شاعر کا تخیّل ایک لمحے میں کسی نادر خیال سے آشنا ہو جاتا ہے۔ صُوفی کے تجربے کی تیزی اور سرعت اس میں ہے کہ خدا تعالیٰ کے وجود اور قرب کا احساس اُسے آناً فاناً گھیر لیتا ہے)۔ خدا کی ذات کوئی ریاضی کا سوال یا باہم مربُوط تصورات کا سلسلہ نہیں کہ پچھلی کڑیوں کو جانے بغیر اگلی کڑیوں کا جاننا غیر ممکن ہو۔ خدا کی ذات ایک ایسی حقیقت ہے جو ایک نادر خیال یا عظیم سچّائی کی طرح صاحبِ حال پر یک لخت منکشف ہوتی ہے۔

(۲) دُوسرا نکتہ یہ ہے کہ صوفیانہ تجربے کی وحدت ناقابلِ تجزیّہ ہے۔ جب میں ایک میز دیکھتا ہُوں تو میرے تجربے کے بے شمار پہلو میرے میز دیکھنے کے واحد تجربے میں ناقابلِ تقسیم طور سے سموئے 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،

Marfat.com

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

(۳) تیسرا نکتہ یہ ہے کہ صوفی کے لیے صوفیانہ کیفیت ایک دوسری بے مثل ہستی سے قرب و 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 سچّائی کو کم کرنے کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتا، اس لیے کہ سائنس اور علم کے دوسرے شعبوں میں بھی ایسے انہماک اور کھو جانے کی مثالیں مہیا کی جا سکتی 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 آ سکتی ہے؟

(۴) چونکہ صوفیانہ تجربے کا جوہر براہِ راست تجربے ہی سے سمجھ میں آ سکتا ہے، لہٰذا 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 رُوحانی تجربے کو احکام یا اصُولوں کے رنگ میں تو پیش کیا جا سکتا 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 تعلّق ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اِس میں علم بخشی کا کوئی عنصر نہیں ہوتا۔ احساس بنیادی طور سے علم ہی کی ایک لطیف صُورت ہے اور صوفیانہ تجربے میں علم بخشی کا یہ پہلو بدرجۂ غایت موجود ہوتا ہے، جس طرح خیال بغیر لفظ کے جنم نہیں لیتا، اسی طرح اعلیٰ رُوحانی تجربے میں احساس اور فکر ناگزیر طور سے باہم منسلک

Marfat.com

ہوتے ہیں اور صُوفیانہ کیفیّت ایک ناقابلِ بیان طریق سے خیال کی صُورت میں ڈھل جاتی ہے۔

(۵) ہستیٔ باری تعالیٰ کے قرُب و وصال کے شعوُر میں صُوفی سلسلۂ روز و شب کو بے حقیقت سمجھنے لگتا ہے لیکن زمان و مکان سے اس کا تعلّق منقطع نہیں ہوتا۔ اپنی کیفیّتِ قلب کی تمام نُدرت اور عظمت کے باوجود اس کا یہ تجربہ ایک عام انسانی اور زمینی تجربہ ہی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صُوفی اور پیغمبر دونوں اپنے قلب و رُوح کی اس کیفیّت سے باہر آتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ پیغمبر کا اس رُوحانی واردات سے واپس آنا انسانوں کی دُنیا کے لیے بے پایاں امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

اس ساری گفتگو کو سمیٹتے ہوُئے علامہ اقبالؒ کہتے ہیں:۔

"پس علم کے مقاصد کے لحاظ سے صُوفیانہ تجربے کا میدان اتنا ہی حقیقی اور سچّا ہے جتنا کہ انسانی تجربے کا کوئی دُوسرا میدان، اور ہم اس کو محض اس لیے نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اس کے ڈانڈے کالأحواس سے ملے ہوُئے نہیں ہوتے۔"

لیکچر کے ابتدائی حصّے میں اقبالؒ نے جن باتوں کو بطور مقدّمہ کے پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اُن 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 مفکّرین زور دیتے ہیں اور نہ وہ بے تعلّقی ہے جو افلاطون اور بعض دُوسرے یُونانی حکماء خیال کرتے تھے۔ قرآنِ حکیم کے نزدیک کائنات حق اور سچّائی کے ساتھ قائم ہوئی ہے اور انسان کو وہ مادّی اور رُوحانی وسائل عطا کیے گئے ہیں، جن سے کام لے کر وہ اپنے اور کائنات کے درمیان حقیقی آہنگ تلاش کر سکتا

Marfat.com

ہے۔ قرآنِ حکیم نے فطرت کے مظاہر کا بار بار ذکر کر کے اور صبح شام، زمین و آسمان، بدلتے ہوئے موسموں، گرجتے ہوئے بادلوں، چاند سورج اور ستاروں، پہاڑوں اور دریاؤں اور سمندروں 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 طریقِ کار سے تعبیر کر کے حواس اور عقل کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کی تصدیق کی، لیکن ساتھ ہی وحی کی صداقت اور خدا کی جانب سے براہِ راست ہدایت کے حاصل ہونے کے ازلی نظام کا بھی پتہ دیا اور اس پر زور دیا۔ گویا قرآنِ حکیم ایک طرف تو مادی ذرائعِ علم کی نفی نہیں کرتا بلکہ اس کی اہمیت کا نقش ہمارے ذہنوں پر بٹھانا چاہتا ہے اور دوسری طرف وہ وحی کے ذریعۂ علم کو بھی ایک نارمل ذریعے کے طور پر ہمارے سامنے لاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے بعض متکلّمین اور صوفیاء سے اختلاف کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وجدان جو وحی و الہام اور کشف و القاء کا ذریعہ ہے، دراصل عقل ہی کی ایک اعلیٰ اور ارتقاء 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 ذرائعِ علم پر یقین رکھتے ہیں اور وجدان اور وحی کی تکذیب پر تُلے رہتے ہیں یا صرف وحی و الہام اور باطنی واردات ہی کو کُل علم سمجھتے ہیں اور حواس اور عقل اور آفاق کو جنھیں قرآن نے حق سے تعبیر کیا ہے اور جن کے استعمال کے لیے انسان کو جوابدہ قرار دیا ہے، غیر حقیقی خیال کرنے کی سنگین لغزش کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اسلام کے نزدیک عقل و حواس اور وحی و الہام دونوں اپنی اپنی جگہ حقیقت ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وحی کے احکام کو عقل کے معیار

Marfat.com

پر پرکھنے اور فرمودات الٰہی پر فکر و تدبّر کرنے کی اس قدر بہ تکرار دعوت کیوں دی جاتی ؟
اس بحث کے دَوران میں اقبالؒ نے امام غزالیؒ اور جرمن فلسفی کانٹ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان دونوں نے عقلِ 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 فرانسیسی مفکّر برگساں کے ہم خیال نظر آتے ہیں کہ وجدان کو عقل سے بالکل الگ اور مختلف ملکہ سمجھنے کی بجائے اُسے عقل کی ایک ارتقاء 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 دُوسرے کے مُمدّ و معاون ہیں۔ قرآنِ حکیم کا بڑا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر خدا اور کائنات کے ساتھ اس کے پہلُودار تعلّق کا اعلیٰ شعور بیدار کیا جاتے۔ اور قرآنِ حکیم کا موقف یہ ہے کہ اس کام میں انسان کو عقل اور وحی، دونوں ذرائع کی ضرُورت ہے۔ اور یہ دونوں ذرائع مل کر اور ہم آہنگ ہو کر ہی اس غایت کی اعلیٰ ترین صُورت میں تکمیل کر سکتے ہیں۔ علاّمہ اقبالؒ نے اس امر پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ قرآنِ حکیم کے اس موقف کو دُوسری اور تیسری صدی ھجری کے بیشتر مسلمان مفکّرین صحیح تناظر میں نہ دیکھ سکے اور یُونانی فلسفے کے زیرِ اثر انھوں نے "خارج" سے اپنے تعلّق کو استوار کرنے کی طرف خاطر خواہ توجّہ نہ دی۔ یُونانی فلسفہ جو خارجی دُنیا پر نگاہ رکھنے کو رُوحانی ترقّی کے لیے بے کار خیال کرتا تھا، قرآنی بصیرت کو مسلمانوں میں عام کرنے کی راہ میں رُکاوٹ بن گیا اور مسلمانوں میں سائنس کی ترقّی کا دَور اُس وقت تک شروع نہ ہو سکا جب تک وہ یونانی اثر کو جھٹک دینے اور قرآنِ کریم کی بخشی ہوئی بصیرت سے دوبارہ فیضان حاصل کرنے کے قابل نہ ہُوتے۔ قرآن کی رُوح آفاقی ہے، جس

Marfat.com

میں انفس 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 فکر و 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 بربنائے بصیرت شاہد ہیں، تو جدید فلسفے اور جدید نفسیات کی یہ کس قدر کوتاہی اور گمراہی ہے کہ وہ اس کی طرف مناسب طور سے اعتنا نہ برتے اور اس کے حقائق کو اپنے نظام میں جگہ نہ دے کر خود اپنے نقص اور اُدھورے پن کا بزبانِ حال ڈھنڈورا پیٹتی رہے۔ علامہ اقبالؒ نے اُمّید 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 زیرِ اثر اب اُس نے اپنی حدوں سے نکل کر دعوے کرنے کی روش ترک کر دی ہے بلکہ طبیعیات سے ماورا حقائق کا دبی 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 ہو گی۔ نفسیات انسانی نفس کے ایسے اہم ترین حقائق سے صرفِ نظر کر کے اپنی ترقّی کا خواب کیونکر دیکھ سکتی ہے؟

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

Marfat.com

قابلِ ذکر ہیں۔ ایک تو مُستشرقین کی نئی نسل نے اسلام اور اسلامی تعلیمات کے ساتھ وحی کے تصوّر کو بہتر طریق سے سمجھنے کی صلاحیّت کا ثبوت دیا ہے۔ آج سے سو برس پہلے کسی مغربی (عیسائی) مُستشرق کے لیے وحی کے قرآنی تصوّر کے ساتھ ذہنی مُناسبت پیدا کرنا غیر ممکن سی بات نظر آتی تھی، لیکن گزشتہ بیس پچّیس برس کی مدّت میں نکلسن، گب، آربری اور بالخصوص منٹگمری واٹ نے جو اندازِ نظر اختیار کیا ہے اُس میں اور مُسلمانوں کے عام نقطۂ نظر میں بہت معمُولی سا فرق باقی رہ گیا ہے۔ منٹگمری واٹ جیسے فرنگی اب وحی کی صداقت کو تسلیم کرنے میں چنداں دِقّت محسُوس نہیں کرتے۔ متذکرہ بالا سبھی مُستشرقین نے صُوفیانہ واردات اور اِسلامی تصوّف میں بڑی دلچسپی کا اظہار کیا ہے اور اپنے آپ کو صُوفیانہ طرزِ فکر کے بہت قریب لے آتے ہیں۔

جہاں تک فلسفہ اور نفسیّات کا تعلّق ہے رُوحانی واردات اور اس نوع کے دُوسرے نفسیّاتی مظہروں میں نہ صرف پہلے سے زیادہ دلچسپی لی جارہی ہے بلکہ امریکہ، جرمنی اور انگلستان وغیرہ میں بعض تحقیقی اِداروں نے اس شعبے میں باقاعدہ کام کیا ہے اور اس کے نتیجے میں صُوفیانہ واردات کے لیے ہمدردانہ مُطالعے کا رُجحان روز بروز بڑھ رہا ہے۔ اگرچہ ہمیشہ کی طرح یہ راہ اب بھی اُلجھنوں اور مشکلات سے پُر ہے اور اکثر انسانوں کے ذہن اس میدان میں افراط و تفریط کا شکار ہو جاتے ہیں تاہم یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ نفسیّات اور فلسفے کے ماہرین کی ایک خاصی تعداد رُوحانی واردات کو سچّا اور معرفت کا یقینی ذریعہ ماننے کی طرف مائل ہے۔

الغرض علّامہ اقبالؒ نے اپنے پہلے لیکچر میں جو سوالات اُٹھائے اور جو جوابات مہیّا کیے، علمی دُنیا اب اُن کی طرف پہلے سے کہیں زیادہ متوجّہ ہے۔

۱۹۸ خالی

Marfat.com

Marfat.com

دُوسرا خُطبہ

رُوحانی واردات کی فلسفیانہ پرکھ

علامہ اقبالؒ نے پہلے خطبے میں رُوحانی واردات کی موٹی موٹی خصوصیات بیان کی ہیں۔ دُوسرے خطبے میں وہ اس واردات کی عقلی اور فلسفیانہ پرکھ کا بیڑا اُٹھاتے ہیں۔ یہ کام کئی مرحلوں میں طے پاتا ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ یورپی علمِ کلام (جسے ایک حد تک اسلامی علمِ کلام بھی کہہ سکتے ہیں) کا ناقدانہ جائزہ لیتے ہیں، جو اُن کے نزدیک وجودِ باری تعالیٰ کو ثابت کرنے میں ناکام رہتا ہے۔ اس کے بعد وہ تجربے کی تین واضح سطحوں مادّہ، حیات اور شعور کا مطالعہ کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر ایک طرف مادّے کے روایتی میکانکی تصوّر کے پاؤں تلے سے زمین نکل چکی ہے تو دُوسری طرف موجودہ سائنس کا میکانکی طرزِ تعلیل، حیات اور شعور کو اپنی گرفت میں لانے اور اسے بیان کرنے سے قاصر ہے، لہٰذا ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم کوئی اور ذریعہ ڈھونڈیں جو یقین کے ساتھ ہمیں زندگی کی ماہیّت کا پتہ دے سکے۔ اس غرض کے لیے وہ ہمیں اپنے

Marfat.com

اندر جھانکنے[1] اور اپنی ذات کے طریقِ کار (PROCESS) پر ایک غائرانہ نظر ڈالنے کی دعوت دیتے ہیں اور نہایت مدلّل انداز میں ہمیں اس نتیجے تک سے آتے ہیں کہ زندگی کی اصل کا سُراغ ہمیں اپنے آپ ہی سے مِل سکتا ہے اور اپنی ذات کے (یقینی) ذریعے اور راستے سے کائنات تک رسائی پانا، فلسفیانہ اعتبار 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 خدائی، بامقصد خلّاقانہ سرگرمیوں کی وحدتوں کا نام ہے۔

(۱)

عیسائیت کا علمِ کلام ہستیٔ باری تعالیٰ کے ثبوت میں تین بڑی دلیلیں پیش کرتا ہے جو حسبِ ذیل ہیں:۔

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

۲ غایتی دلیل، جو کائنات میں ہر کہیں غایت اور مقصود کی کارفرمائی دیکھ کر اُس کی بنا پر وجودِ مطلق کو ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

۳ وجودیاتی دلیل، جس کا ماحصل یہ ہے کہ ہستیٔ مطلق کا ہمارے ذہنوں

(۱) خطبات۔ ص ۴۵

Marfat.com

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

یہ تین دلائل اگرچہ انسانی فکر و حکمت کی تاریخ میں بڑی شہرت اور مقبولیّت رکھتے ہیں اور صدیوں سے مختلف طبقوں اور طبائع نے ان سے تسلّی اور طمانیت حاصل کی ہے مگر امرِ 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، کانٹ اور متعدد دُوسرے 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 کانٹوں کو ہٹاتے چلے جائیں۔

فرماتے ہیں، تعلیلی استدلال یہ ہے کہ دنیا میں ہر شے علّت و معلول کے بندھن میں بندھی معلوم ہوتی ہے۔ جو واقعہ پیش آتا ہے، اس کی کوئی وجہ ہوتی ہے[(۲)]۔ جو شے ہم 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۔ حتّٰی 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 ہستیٔ 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 طرزِ استدلال سے یوں کام لیا ہے ؎

ہوئی تاخیر تو کچھ باعثِ تاخیر بھی تھا　　　آپ آتے تھے مگر کوئی عناں گیر بھی تھا!

Marfat.com

اس کی کوئی علّت بھی ہوگی، لہٰذا کائنات اور مظاہرِ حیات اس امر کا ثبوت ہیں کہ ان کا کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ اقبالؒ 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 بُنیاد ہے آخر میں اس بُنیاد ہی سے ہمیں صرفِ نظر کرنا پڑتی ہے۔ سوال اُٹھایا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شے بغیر وجہ کے نہیں اور ہر معلول کے پیچھے ایک علّت ہے تو پھر ہستیِ مطلق کے پیچھے بھی تو کوئی علّت ہوگی؟ اگر ہر شے کے لیے کوئی پیدا کرنے والا ماننا ضروری ہے تو کیا ہستیِ مطلق کا بھی کوئی پیدا کنندہ ہے؟ اس مقام پر یہ استدلال ہم سے ایک اور طرح کی اپیل کرتا ہے اور کہتا ہے، ہم آخر کب تک پیچھے کو ہٹتے رہیں گے کہیں نہ کہیں تو رُکنا ہوگا۔ پس جہاں بالآخر رُکتے ہو، اُسی کو تمام علّتوں کی علّت مان لو۔ ظاہر ہے کہ یہ پوزیشن منطقی لحاظ سے قابلِ قبول نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ جس بُنیاد کو لے کر آپ اُٹھتے ہیں اور جس پر آپ دلائل کی عمارت کھڑی کرتے ہیں، آخر میں آپ اُسی سے منحرف ہو جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ کیونکر ہوسکتا ہے؟ علاوہ ازیں عِلّت و معلُول کا رِشتہ خدا اور کائنات کو اضافی بنا دیتا ہے۔ عِلّت معلُول کی وجہ سے علّت ہے اور معلُول عِلّت کے باعث معلُول۔ اِس طرح خدا کائنات کا محتاج ہو جاتا ہے اور ہستیِ مطلق نہیں رہتا۔ مزید یہ کہ اصل لامتناہی وہ نہیں، جس سے ہستیِ محدود خارج ہو حقیقی لامتناہی میں تمام موجودات شامل و داخل ہیں اس لیے یہ تعلیلی استدلال جس ہستیِ مطلق تک پہنچانے کی سعی کرتا ہے، اس کی مطلقیت ہی میں خلل پڑ جاتا ہے۔ لہٰذا بقولِ اقبالؒ ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ طرزِ استدلال اپنے مقصد میں قطعی ناکام رہتا ہے۔

Marfat.com

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 تصوّر اُبھرتا ہے۔ اس میں یہ معنی مضمر 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 ہُوا ایک صانع اور ناظم 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 خلّاق قوّت میں صانع اور مصنوع کا تعلّق نہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال انسان اور اُس کے مواد کی نظیر پر استوار کیا گیا ہے، حالانکہ انسانی کاریگری اور فطرت کی کارگزاری میں نوعیّت اور طریقِ کار کا بیّن فرق پایا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ غایتی استدلال بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوتا۔

وجودیاتی استدلال کی طرف آئیے تو صورتِ حال اور بھی مضحکہ خیز معلوم ہوتی ہے تصوّرِ باری تعالےٰ کو وجودِ باری تعالیٰ کا ثبوت مان لینا نہایت بودا استدلال ہے جیسا کہ کانٹ نے کہا ہے۔ تصوّر تو عجیب و غریب چیزوں کا بھی ممکن ہے۔ سونے کے پہاڑ کا تصوّر تو ہم کر سکتے ہیں، لیکن کیا اس سے سونے کے پہاڑ کا وجود بھی لازم آتا ہے؟ اپنی جیب میں تین سو اشرفیوں کے تصوّر سے جیب میں تین سو اشرفیاں تو نہیں بھر جائیں؟ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہستیِ کامل کے تصوّر میں اس کے وجود کا تصوّر بھی شامل ہے، لیکن اس سے وجود لازم نہیں ٹھہرتا۔ تصوّر اور وجود میں ناقابلِ عبور خلیج

Marfat.com

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

اس طرح ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ تینوں مشہور و معروف عقلی و منطقی دلیلیں وجودِ باری تعالےٰ کو تسلی بخش طور سے ثابت کرنے میں ناکام رہی ہیں۔ علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس ناکامی کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس تمام طرزِ 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 دُوسرے سے خارج نہیں۔ فکر مظاہر کے اندر اساس اور تخلیقی قوّت ہے، لیکن موجودہ حالت میں انسانی نفس کا یہ تقاضا معلوم ہوتا ہے کہ زندگی کی وحدت کو دُوئی میں منقسم کر کے نفس اور اُس کے موضوع کو ایک دُوسرے سے خارج تصوّر کرے۔ اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے، لیکن اندازِ فکر ان کو الگ الگ کر دیتا ہے۔ مذکورۂ بالا دلائل میں قوّت اُس صُورت میں آسکتی ہے، اگر ہم یقین کریں کہ موجودہ انسانی زاویۂ نگاہ جو دُوئی پیدا کرنے پر مُصر ہے ملکوتی آخری اور حتمی حقیقت نہیں، (بلکہ ارتقائے حیات میں ایک مرحلہ ہے) اور فکر اور وجود اساسی طور پر ایک ہیں۔ اقبالؒ کہتے ہیں، اس مقام پر قرآنِ حکیم ہماری رہنمائی کرتا ہے جس نے ہستیٔ باری تعالیٰ کو "وہ اوّل 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 زیرِ نظر خطبے کا پہلا حصّہ ختم ہوتا ہے۔

Marfat.com

(۲)

دُوسرے حصّے کو، جیسا کہ میں اُوپر اشارہ کر آیا ہوں، ہم بآسانی دو تین حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ یہاں ہم اس بحث کا ذکر کریں گے جو علاّمہ نے مادّے اور اُس کی ماہیّت کے بارے میں کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ مادّہ کیا ہے؟ عالمِ مادّی کا مطالعہ طبیعیات کے دائرے میں آتا ہے اور طبیعیات کے ماہرین نے اکثر یہ دعوٰی کیا ہے کہ جو کچھ حواس کے ذریعے ممکن نہیں وہ گویا مطالعۂ طبیعیات کے احاطے سے خارج ہے، خواہ وہ جمالیاتی تجربہ ہو یا دینی تجربہ، اس لیے کہ طبیعیات مادّی دُنیا تک محدُود ہے اور مادّی دُنیا وُہ ہے جس کا اِدراک ہمیں دیکھنے، سُونگھنے، چکھنے، ناپنے، تولنے اور اُلٹنے پلٹنے سے ہوتا ہے۔ اب اگر کسی ماہرِ طبیعیات سے پُوچھا جائے کہ تم کن چیزوں کا اِدراک کرتے ہو؟ تو وہ عام طور سے اپنے آس پاس کی چیزوں کا نام لے گا، مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کُرسیاں، میزیں۔ اور اگر مزید پوچھا جائے کہ ان چیزوں سے تم کس کا اِدراک کرتے ہو؟ تو وہ کہے گا، اِن کی خاصیّتوں کا۔ اِس کا صاف مطلب یہ ہُوا کہ معاملہ حواس تک نہیں بلکہ حواس کے ذریعے جو اِدراک ہو گا، اُس کی توجیہہ و تعبیر بھی کی جائے گی۔ جب توجیہہ و تعبیر کی جائے گی تو لامحالہ ہمیں اشیا اور اُن کی خاصیّتوں میں فرق کرنا اور ماننا پڑے گا۔ اِس سے مادّے کے متعلّق ایک نظریۂ علم جنم لے گا، جس میں ہمیں حواس کی بخشی ہُوئی معلومات کی ماہیّت، اُن کا اِدراک کرنے والے ذہن سے تعلّق اور اُس کے بنیادی اسباب سے بحث کرنا ہو گی، تو پھر طبیعیات کس برتے پر یہ دعوٰی کرتی ہے

Marfat.com

کہ وہ فقط عالمِ مادّی سے ہی سروکار رکھتی ہے۔ طبیعیات کا یہ دعویٰ تو پہلے ہی قدم پر باطل قرار پاتا ہے۔

ذرا وضاحت کے لیے بیان کر دُوں کہ مادّے کا جو کلاسیکی نظریہ مروّج رہا ہے اور جسے لاک نے نہایت عمدگی کے ساتھ پیش کیا ہے، اُس کی رُو سے طبیعی اشیاء کی خاصیّتوں کو دو زُمروں میں تقسیم کیا گیا تھا؛ بُنیادی اور ثانوی۔ لاک کے مطابق جسمیّت، پھیلاؤ، گنجائش اور صُورت شکل وغیرہ مادّے کی بنیادی، مگر رنگ، آواز اور ذائقہ وغیرہ ثانوی خاصیّتیں ہیں۔ یہ اس لیے کہ رنگ اور آواز وغیرہ کا انحصار ادراک کرنے والے کے ذوق و ذہن پر ہوتا ہے۔ اِس نظریے کی رُو سے شکل، حجم، ٹھوس پن اور سختی مادّی اشیا کی معروضی خوبیاں ہیں، جن کا انحصار ادراک کرنے والے ذہن پر نہیں ہوتا لیکن آگے چل کر فلسفی برکلے نے مادّے کے اِس نظریے کے پرخچے اُڑا دیے۔ اُس نے واضح کیا کہ بنیادی اور ثانوی خاصیّتوں کا یہ فرق من مانا اور بے جواز ہے۔ اگر ثانوی خاصیّت یعنی رنگ، ذائقہ اور آواز وغیرہ موضوعی (SUBJECTIVE) ہیں، تو بنیادی خاصیّتیں بھی موضوعی ہیں، یعنی وہ بھی مشاہد پر ہی منحصر ہیں۔ انھیں ثانوی خاصیّتوں سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ علامہ اقبالؒ برکلے کا ذکر کرنے کے بعد پروفیسر وائٹ ہیڈ کا موقف بیان کرتے ہیں، جس کے نزدیک مادّیت کا روایتی نظریہ اپنی ساری آب و تاب کھو چکا ہے۔ بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ کے اِس نظریّے نے فطرت کے نصف حصّے 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 شٹائن

Marfat.com

کے ہاتھوں لگی۔ بقول رسل "نظریۂ اضافیت نے مکان کو زمانی مکان میں بدل کر روایتی تصوّرِ مادّہ کو وہ نقصان پہنچایا ہے، جو فلسفیوں کے مجموعی دلائل بھی نہ پہنچا سکے تھے عام سُوجھ بُوجھ میں مادّہ وہ شے ہے، جو زمان میں قائم رہتا اور مکان میں حرکت کرتا ہے، لیکن جدید اضافی طبیعیات نے اِس نظریّے کو جھٹلا دیا ہے۔ مادّے کا وہ ٹکڑا (ایٹم یا ذرّہ) اب بدلتی ہوئی کیفیات والی کوئی قائم و برقرار شے نہیں، بلکہ باہم مرُبوط وقوعات کا نظام ہے۔ یُوں مادّے کا پُرانا ٹھوس پن غائب ہُوا اور اس کے ساتھ ہی یہ اِصرار بھی کہ مادّہ پرست کے نزدیک "تیز خرام خیالات کے مقابلے میں (بنا بنایا) مادّہ زیادہ حقیقی تھا"۔[۳]

مادّے کے جدید تصوّر سے بات فطرت کی ماہیّت تک پہنچی۔ جن اربابِ سائنس نے جدید عہد میں سائنس کی مادّہ پرستی کی کمر توڑ دی اور اس کے بڑھتے ہُوئے اعتماد اور ہٹ دھرمی کا پول کھولا، اُن میں آئن سٹائن اور پروفیسر وائٹ ہیڈ پیش پیش تھے۔ وائٹ ہیڈ نے یہ موقف اختیار کیا کہ فطرت کسی غیر متحرّک خلا میں موجود کوئی جامد واقعہ نہیں، بلکہ وقوعات کا تانا بانا ہے، جس میں ایک مسلسل خلّاقانہ بہاؤ ہے اور جب ذہن اسے سمجھنے کی خاطر ساکن حصّوں میں بانٹتا ہے، تو ان کے باہمی رشتوں سے زمان و مکان کے تصوّرات پھُوٹتے ہیں۔ آئن سٹائن نے ثابت کیا کہ مکان حقیقی ہے، مگر مشاہد کی نسبت سے اضافی۔ اُس نے مکانِ مطلق کے تصوّر کو مسترد کر دیا، جسے نیوٹن نے پیش کیا تھا۔ آئن سٹائن نے کہا، جس چیز کا مشاہدہ

---

(۳) خطبات : ۳۴

Marfat.com

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 موقف سے مادے کے قائم بالذات ہونے کا تصور اور مکانِ مطلق کا تصور پاش پاش ہو جاتے ہیں۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کے علمی انکشافات سے ہمیں دو نتائج حاصل ہوئے ہیں۔ اوّل یہ کہ مادے کا وہ تصور، جس نے کلاسیکی طبیعیات کے لیے مادہ پرستی MATERIALISM کی بنیاد مہیّا کی تھی، تباہ ہو گیا ہے۔ دوم، اب مکان مادّے پر منحصر قرار پایا ہے۔ عالمِ مادّی 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 بتلاتا ہے، لیکن آئن سٹائن کی طبیعیات نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ تصوّر باطل ہے۔ اگر اس میں سے تمام اشیا نکال لی جائیں تو کیا مکان تب بھی ویسا ہی رہے گا، جیسا کہ اشیا کی موجودگی میں ہے؟ نہیں، وہ ایک نقطے کی حد تک سُکڑ کر رہ جائے گا۔ لہٰذا مکان ایک معروضی (یعنی خارجی) حقیقت نہیں ہے۔ مکان کے یوں غیر حقیقی ثابت ہونے سے اِس میں واقع جامد جواہر کی حقیقت بھی باطل ہو گئی۔ اِس طرح کلاسیکی طبیعیات کی جامد مادّیت ناپید ہو جاتی ہے۔ مادّہ کوئی مستقل چیز نہیں، جو مکان میں پڑی ہوئی ہو۔ وہ صرف باہم مربُوط وقوعات کا ایک نظام ہے یا پھر وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں ایک عضویّہ نامیہ (ORGANIC PART) ہے۔[۴]

(۴) خطبات : ۴۷ ؛ اقبالؒ کی مابعد الطبیعیات از عشرت حسن انور ترجمہ شمس الدین صدیقی : ۵۸، ۵۸ۂ

Marfat.com

(۳)

عالمِ مادّی سے بحث کا رُخ حیات وشعور کی طرف مُڑتا ہے۔ مادّے کی ماہیّت پر جو گفتگو اُوپر گزری ہے، اس سے عیاں ہے کہ غرور اور تحکّم کا جو رویّہ ماہرینِ طبیعیّات نے اپنا رکھا تھا، وہ بے جواز تھا، لیکن ستم بالائے ستم کہ سائنسدانوں کی یہ روش صرف مادّی اشیا تک محدُود 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 میکانکی پیمانوں پر فِٹ کرتے تھے۔ حتّٰی کہ وہ حیات اور شعور کو بھی مادّے کی ایک ترقّی یافتہ صورت سمجھنے پر اصرار کرتے اور اِس سے آگے سوچنے کے لیے تیّار نہ تھے۔ نیوٹن نے مادّے کے شعبے میں اور ڈارون نے تاریخِ فطرت کے میدان میں جو کارنامے انجام دیئے، وہ بالآخر میکانکی انداز کو عام کرنے کا سبب بنے۔ یہ سمجھا جانے لگا کہ تمام مسائل بس طبیعیّات کے مسائل ہیں لہٰذا توانائی اور جواھر کی مدد سے جو قائم بالذّات خصائص کے حامل ہیں، زندگی، فکر، ارادہ اور احساس غرض ہر چیز کو بیان کیا جا سکتا ہے اور اس کی توجیہہ ممکن ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ حیاتیات کی قلمرو میں یہ نزاع اب تک زور شور سے جاری ہے کہ کیا زندگی کو میکانکی طریق سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں علّامہ نے عہدِ جدید کے ایک نہایت ممتاز ماھرِ حیات کی رائے درج کر کے گفتگو کو اس کی روشنی میں آگے بڑھایا ہے۔ پروفیسر ہالڈین کے درج شدہ اقتباس کا لُبّ لباب یہ ہے:۔

Marfat.com

"......پس اس سے عیاں ہے کہ اگرچہ ایک زندہ جسم میں کئی مظاہر ایسے ہیں کہ اگر ان کو غور سے نہ دیکھا جائے 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 بناء 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 مظہر ہے اور میکانیت کے پیمانے اس 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) نشو و نما کے عمل میں یا ماحول میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش میں جو نیا طریق کار ظہور میں آتا ہے یا قدیم عادات میں تبدیلی رونما ہوتی ہے، یہ سب کچھ بے جان عناصر کی تنظیم سے ممکن نہیں۔ ان اعمال کی توجیہہ یا تو آئندہ کے مقاصد سے ہو سکتی ہے یا قدیم میلانات سے، جن کی اصلیت روحانی حقیقت میں تلاش کرنا ہو گی۔ پھر یہ بھی ماننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ میلانِ حیات

Marfat.com

ہستی کے اندر ایک اساسی چیز ہے اور طبیعی و کیمیائی اعمال دوران ارتقا میں پیدا شدہ عادات ہیں، جنھیں زندگی نے اپنی مدد کے لیے پیدا کیا ہے۔ میکانکی نظریۂ وجود نے عقل کو بھی میکانکی ارتقا کی پیداوار قرار دیا ہے، لیکن اس کا اعتقاد خود اُس کے بنیادی اصولِ تحقیق سے متصادم ہے۔ ایک طرف عقل کو ارتقائے حیات کی پیداوار اور ایک ہنگامی ضرورت کا نتیجہ سمجھنا اور دوسری طرف اس کے متعلق حقیقتِ کلّی کے عرفان کا دعویٰ۔ یہ کس قدر متضاد موقف ہے۔(۵)

بحث اب قدرتاً زمان کی طرف مُڑتی ہے۔ یہاں اقبالؒ پہلے قرآنِ حکیم سے رجُوع کرتے ہیں اور اس کے بعد وُہ برگساں کے تصوّرِ زمان پر ایک غائر نظر ڈالتے ہیں۔ قرآنِ حکیم سے مندرجہ ذیل آیاتِ مبارکہ درج کی گئی ہیں :۔

"یقیناً دِن اور رات کے اِنقلابات یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور خدا نے زمین و آسمان میں جو کچھ پیدا کیا ہے، متّقیوں کے لیے نشانیاں ہیں۔" (۱۰ : ۶)

"اللہ ہی کے حکم سے دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے تاکہ لوگ خدا کی ہستی پر تفکّر کریں اور شکر گزار ہوں۔"

(۶۳ : ۲۶۵)

"کیا تم نہیں جانتے کہ خُدا دن اور رات کو یکے بعد دیگرے لاتا ہے اور شمس و قمر اُس کے مقرّر کردہ قانون کے مطابق اپنی مقررہ

(۵) فکرِ اقبالؒ از خلیفہ عبدالحکیم : ۷۰۴

Marfat.com

منزلوں کی طرف دوڑ رہے ہیں۔" (۸ : ۳۱)

"یہ خدا ہی کی مرضی سے ہے کہ دن اور رات یکے بعد دیگرے آتے ہیں۔" (۷ : ۳۹)

"دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا اُس کی طرف سے ہے"۔ (۸۲ : ۲۳)

آیات درج کرنے کے بعد اقبالؒ سلسلۂ کلام کو برگساں کے تصوّرِ زماں سے شروع کرتے ہیں۔ بلاشبہ مظاہرِ کائنات میں واقعات زمانے کے اندر ظہور پذیر ہوتے ہیں اور کائنات قائم بالزّماں (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 بالزّمان ہونے کا کوئی براہِ راست اور یقینی تجربہ ہونا چاہیے، جس سے وقت کے متعلّق 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 تعلّق حقیقتِ ہستی سے براہِ راست محسُوس ہوتا ہے اور یہیں سے کنہِ وجود پر روشنی پڑتی ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ میں اپنے شعور پر نظر ڈالتا ہُوں تو یہ جانتا ہُوں 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 گردوپیش پر نظر ڈالتا ہوں اور کبھی کچھ اور سوچنے لگتا ہوں محسُوسات، تاثّرات، ارادے اور تصوّرات۔ میری زندگی انھی تغیّرات میں بٹی ہوتی ہے اور انھی کے رنگ میں رنگی جاتی ہے۔ ایک مسلسل تغیّر کا احساس ہے۔ پس میری باطنی

Marfat.com

زندگی میں کسی حالت کو قرار نہیں۔ حالتوں کا ایک مسلسل بہاؤ ہے، جس میں کہیں ٹھہراؤ نہیں، مگر مسلسل تبدیلی کا تصوّر وقت کے بغیر ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ (ہمارے باطنی تجربے کے قیاس پر) شعوری وجود کے معنی حیات فی الزّمان (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 نفسِ مستعد (نفسِ فعّال) اور دُوسرا نفسِ حق شناس (قدر شناس)۔ نفسِ مستعد کا تعلّق دنیائے مکان سے ہوتا ہے اور نفسیّات اُس کی کارگُزاریوں کا مطالعہ کرتی ہے۔ یہ ہماری روزمرّہ زندگی کے عملی معاملات سے تعلّق رکھتا ہے اور نفسی حالتوں کا تعیّن کرتا اور ان پر اپنی چھاپ لگاتا ہے۔ اس پہلو سے نفس خود سے باہر رہتا ہے اور مختلف اور رنگارنگ حالتوں میں اپنا مظاہرہ کرتا ہے۔ گویا نفسِ مستعد جس مکان میں رہتا ہے، وُہ تمام تر مکان سے رِشتہ بپا ہے۔ یہاں ہم وقت کا تصوّر 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 جعلی سی ہوتی ہے۔ ذرا گہرے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ نفسِ حق شناس کیا ہوتا ہے۔ روزمرّہ کی خارجی زندگی میں کھو جانے کے باعث ہمارے لیے نفسِ حق شناس کی کوئی جھلک دیکھ لینا نہایت دُشوار ہو جاتا ہے۔ بیرُونی دُنیا کی خواہشات کی تلاش میں ہم گویا اپنے نفسِ حق شناس کے اردگرد شر کا ایک جال بُن لیتے ہیں، جس سے وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ بس یہ سچّی عبادت اور گہرے تفکّر

Marfat.com

کے وہ خوش قسمت لمحات ہوتے ہیں کہ جب نفسِ مستعد 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 دُوسرے میں ضم ہو جاتی ہیں۔ یہاں تبدیلی بھی ہے اور حرکت بھی، مگر یہ تبدیلی اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہوتی ہیں۔ ان کے عناصر ایک دُوسرے میں پیوست اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے غیر فانی ہوتے ہیں۔ یُوں لگتا ہے کہ نفسِ حق شناس کا زمان ایک واحد 'آن' ہے اور یہ وہ خالص زمان ہے، جو مکان آلود نہیں۔ قرآنِ 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 خالق کی حمد کرو، جس نے چھ دِن میں زمین و آسمان اور اُن کے درمیان سب اشیا کو پیدا کیا۔ پھر وُہ اپنے عرش پر متمکن ہو گیا۔ وُہ خدا رحیم ہے۔" (۶۰ : ۹۶)
>
> "ہم نے ہر شے کو ایک متعین اندازے سے پیدا کیا ہے۔ ہمارا حکم تو ایک طرفۃ العین تھا۔" (۵۰ : ۲۵)

جیسا کہ قرآنِ حکیم میں ہے اور تورات میں بھی مذکور ہُوا ہے کہ خدا کا ایک دن ہمارے ہزار سال کے برابر ہے۔ ایک دُوسرے زاویۂ نگاہ سے ہزارہا سال کا عملِ تخلیق ایک ناقابلِ 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

Marfat.com

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

زمانِ مکانی اور زمانِ 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 قرآنِ حکیم جس کو "تقدیر" یا قسمت کہتا ہے، وہ یہی وقت بحیثیت ایک "جاندار کُل" کے ہے وہ وقت ہے، جو علّت و معلُول کے دام سے رہا شدہ اور آزاد و بالا ہے۔ دُوسرے لفظوں

Marfat.com

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 ہمعصر تھے؟ تو اس کا ایک ہی جواب ممکن ہے کہ حقیقت کی ماہیّت ہی ایسی ہے کہ اس کے لامحدود ممکنات میں سے دو ایسے امکان، جنھیں 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: "خُدا نے تمام اشیا کو بنایا اور 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 کارفرما 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 مضمر ہیں اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے قوت سے فعل میں آجاتے ہیں، لہٰذا جب زمانِ خالص کو ایک وحدتِ نامیہ (جاندار کُل) ٹھہرایا جاتا ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ تمام وقوعات مکمّل صورت میں حقیقت کی کوکھ میں پڑے ہُوتے ہیں اور وہاں سے ایک ایک کر کے ٹپک رہے ہیں۔ اگر زمانہ سچ مچ ایک حقیقت ہے اور محض مربُوط لمحوں کی تکرار نہیں، تو پھر حقیقتِ مطلقہ کی حیات کا ہر لمحہ خلّاق لمحہ ہے، جس سے نادر اور ناقابلِ پیش بینی واقعات جنم لیتے ہیں۔ قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے: "کُلَّ یَوۡمٍ ھُوَ فِیۡ شَاۡنٍ"۔ زمانِ خالص میں جینا، مکانی زمان کی زنجیروں سے مخلصی حاصل کرنا اور لمحہ بہ لمحہ تازہ کاری اور نُدرت آفرینی کو جاری رکھ کر اپنی کامل آزادی کا ثبوت مہیّا کرنا ہے۔ درحقیقت تمام خلّاقانہ سرگرمیاں آزاد سرگرمیاں ہوتی ہیں۔ تخلیق تکرار کی ضد ہے جو میکانکی عمل کی خاصیّت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے تخلیقی

Marfat.com

عمل (خلاقانہ سرگرمیوں) کو میکانکی انداز میں بیان کیا ہی نہیں جا سکتا۔ سائنس تجربے کی یکسانیاں تلاش کرتی ہے، مگر زندگی بے ساختگی کے شدید احساس کے ساتھ بے تعیّنی اور آزادی کا مرکز بن کر رہتی ہے اور اِس طرح وہ جبر و لزوم کے دائرے میں آتی ہی نہیں۔ لہٰذا سائنس زندگی کو نہیں سمجھ سکتی۔ وہ زندگی کو اپنے احاطۂ اِدراک میں لانے سے قاصر ہے۔ ماہرِ حیاتیات زندگی کی میکانکی تشریح میں ہاتھ پاؤں مارتا ہے، اِس لیے کہ وہ حیات کی کمتر صُورتوں میں کردار کو میکانکی عمل کے قریب تر پاتا ہے اور اِس میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اگر وُہ زندگی کی اُس اعلیٰ صُورت کو دیکھے، جو خُود اُس کے اندر جاری و ساری ہے کہ کس طرح اُس کا ذہن آزادانہ طور سے (چیزوں کا) اِدراک کرتا، رَدّ کرتا، سوچتا، ماضی و حال کا جائزہ لیتا اور مستقبل کا پُرجوش طریق سے تصوّر کرتا ہے، تو یقین کرنا چاہیے کہ وہ اپنے میکانکی تصوّرات کی نارسائی کا قائل ہو جائے گا۔

آگے بڑھنے سے پہلے مُناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب تک کی طویل اور پیچیدہ بحث کا ملخّص یہاں پیش کر دیا جائے تاکہ قارئین سلسلۂ گفتگو کی کڑیاں ملانے اور اِستدلال کو ایک مربُوط انداز میں دیکھنے کے قابل ہو سکیں۔ تاریخِ فکر و مذاہب میں خُدا کی ہستی کو ثابت کرنے کے لیے تین بڑی شہرۂ آفاق دلیلوں سے کام لیا جاتا رہا ہے۔ اقبالؒ نے تینوں دلائل پر جرح و تعدیل کر کے ان کا غیر تسلّی بخش ہونا ثابت کیا ہے۔ اس سے یہ ظاہر کرنا مقصُود تھا کہ حقیقتِ مطلقہ (زندگی کی اصل) کو پانے اور سمجھنے کے جو منطقی اسلُوب رائج و مقبُول تھے، اب وہ مؤثّر و کارگر نہیں رہے۔

Marfat.com

منطق کے بعد اقبالؒ سائنس کی طرف آتے ہیں اور عہدِ جدید کے بہترین سائنسی اِکتشافات 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۔ لہٰذا وہ بھی اس پوزیشن میں ہرگز نہیں کہ زندگی کی ماہیّت کا راز ہمارے سامنے کھول سکے اور جب منطق، طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے جُملہ علُوم ایک ایک کر کے اِس میدان میں ناکام ہو جاتے ہیں تو عقل و دانش مایُوس ہونے کے بجائے آخری سوال اُٹھاتی ہے؛ تو کیا پھر کوئی ذریعہ بھی حقیقتِ مُطلقہ اور حیات کی اصل کو پانے کا ہمارے پاس تسلّی بخش حد تک موجُود نہیں؟ یہاں اقبالؒ اِس ذریعے کی نشاندہی کرتے ہیں اور اِس کی کچھ خصوصیّات بیان کر کے ایک نئے اِستدلال کی بُنیاد اُٹھاتے ہیں اور یُوں خُودی سے خُدا تک اور انسانی باطن سے کائنات تک پہنچنے کی ایک یقینی راہ ہموار کرتے ہیں۔ علّامہ اقبالؒ کا موقف یہ ہے کہ زندگی کی ماہیّت منطق یا سائنس کی بدولت نہیں، خود اپنی زندگی کے اندرُون پر ایک عمیق نگاہ ڈالنے سے سمجھ میں آتی ہے۔

آپ ذہن میں تازہ کر لیں کہ اِس خطبے کا عنوان و مقصود یہ ہے کہ دینی واردات کو فلسفیانہ معیار پر پرکھا جائے تو کیا وہ اِس (عقلی) معیار پر پُوری اُترتی 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 عُذر ہو سکتا ہے جس کا علم ہمیں براہِ راست حاصل ہوتا ہے اور جس پر یقین کرنا کائنات میں کسی بھی دُوسری شے پر یقین کرنے سے زیادہ معقول

Marfat.com

اور آسان تر ہے۔ مَیں کسی بھی شے سے انکار کر سکتا ہوں، مگر اس سے انکار نہیں کر سکتا کہ مَیں ہُوں۔ مَیں گرمی محسُوس کرتا ہوں، مَیں سردی محسُوس کرتا ہوں۔ مجھے غصّہ آتا ہے، مجھے خوشی ہوتی ہے۔ مَیں سوچتا ہُوں، غور کرتا ہُوں، محبّت کرتا ہُوں، نفرت کرتا ہُوں۔ اگر مَیں نہیں ہُوں، تو یہ سب کچھ کیونکر ہے؟ مجھے نفرت و محبّت کا جُدا جُدا احساس کیسے ہوتا ہے؟ لہٰذا مَیں کسی طور اپنے آپ سے، اپنے وجود سے انکار نہیں کر سکتا، کیونکہ مجھے اپنے ہونے کا قطعی اور یقینی (کما حقّہٗ) تجربہ حاصل ہے۔ اقبالؒ 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 معقولیّت پر مبنی ذی ہدایت تخلیقی زندگی ہے۔ زندگی کو ایک ایغو (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 ہیُولیٰ (سیّال) نہیں، بلکہ ایک نظم پسند اصولِ وحدت اور مربُوط فعلیّت ہوتی ہے، جو کسی تعمیری مقصد کی خاطر خود کو مجتمع رکھتی اور بدلتی ہوئی کیفیّتوں میں برقرار رہتی ہے۔ فکر کا عمل، جو اپنی نوعیّت میں علامتی ہوتا ہے، زندگی کی اصل پر پردہ ڈال دیتا ہے اور پھر اس کو فقط ایک لہر کے طور پر تصوّر کر سکتا ہے۔ جو تمام اشیا میں جاری و ساری ہو، لہٰذا زندگی کے عقلی تصوّر کا نتیجہ لازماً ہمہ اوستی ہو گا، لیکن ہمارے پاس تو زندگی کے قدر شناس پہلو کا براہِ راست علم موجود ہے۔ وجدان ہمیں بتاتا ہے کہ زندگی ایک مرکز نواز انا ہے۔ یہ علم ہمیں ایک نئے رُخ کی طرف موڑنے کے لحاظ سے

Marfat.com

خواہ نامکمل ہی ہو، تاہم یہ حقیقت کی کنہ کا ایک براہِ راست انکشاف ہے۔ اس طرح تجربے کی صداقتیں اس نتیجے کو حق بجانب ثابت کرتی ہیں کہ حقیقت کی ماہیت رُوحانی 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 تصوّر ہے۔ اس لحاظ سے اسے تجربے کی رنگا رنگی کو ایک نظام کی صُورت میں ڈھالنے سے زیادہ کوئی دلچسپی نہیں۔ وہ حقیقت کو دُور سے دیکھتا ہے۔ مذہب حقیقت کا قرب چاہتا ہے۔ فلسفہ نظریہ ہے، مذہب تجربہ اور قربت۔ اس قُربت کے لیے ضرُوری ہے کہ فکر خود سے اُوپر اُٹھے تاکہ حصولِ مدّعا کے لیے ذہن کو وُہ رویّہ نصیب ہو، جسے مذہب کی زبان میں دُعا وصلٰوۃ کہتے ہیں اور جو پیغمبرِ اسلام کے لبوں پر آخری الفاظ بن کر آئی تھی۔

Marfat.com

تیسرا خطبہ

تصوّرِ باری تعالیٰ اور حقیقتِ نماز

پہلے دو خطبوں میں رُوحانی واردات کی ماہیت 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 دُنیاؤں کا غالباً سب سے مہتم بالشّان مسئلہ ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں انسان کس قسم کا تصوّر قائم کرے؟ کیا خدا کی ذاتِ پاک اپنی ایک بے مثل "انفرادیّت" رکھتی ہے؟ یا وہ ایک ذاتِ بسیط و لاصورت ہے جو پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے؟ یہ صرف مسلمانوں کے تصوّف پر ہی موقوف نہیں بلکہ دُنیا کے اکثر مذاہب کا صُوفیانہ میلان وحدۃ الوجود کی طرف رہا ہے جس کی رُو سے ذاتِ باری تعالیٰ کو ایک بے مثل و مطلق "انا" تسلیم کرنے کے بجائے ایک ایسی قوّت مانا جاتا ہے جو کائنات کے ذرّے ذرّے میں موجود اور جاری و ساری ہے اور جسے ایک "ایغو" کے طور پر تصوّر میں لانا محال ہے۔ اقبالؒ وحدۃ الوجودی تصوّر کو قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگ نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک قرآنِ حکیم ہمیں ذاتِ باری کا جو تصوّر دیتا ہے،(۱) اس کا واضح جھکاؤ "انفرادیّت" کی طرف ہے۔ لہٰذا اقبالؒ اللہ تعالےٰ کی

Marfat.com

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

فرد کی تعریف کیا ہے؟ کمالِ فردیّت کو کن لفظوں میں بیان کیا جا سکتا ہے؟ ابتدائے خطاب ہی میں اقبالؒ سورۃ الاخلاص اور برگساں کی پیش کردہ تعریفِ فردیّت کا حوالہ دیتے ہیں۔ برگساں اپنی شہرۂ آفاق تصنیف 'تخلیقی ارتقا' میں لکھتا ہے :-

"انفرادیّت کے بارے میں خصوصیّت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ عالمِ حیات میں جہاں ہر کہیں استحکامِ فردیّت کا رجحان پایا جاتا ہے، وہاں اسے توالد و تناسل کے مخالف رُجحان کا بھی ہمیشہ سامنا رہا ہے۔ فرد کا کمال یہ ہے کہ اس کا کوئی حصّہ اس سے الگ ہو کر علیحدہ طور سے جی نہ سکے، لیکن ایسی صُورت میں افزائشِ نسل ناممکن ہو جائے گی۔ اس لیے کہ تناسل اس کے سوا اور کیا ہے کہ ایک پُرانے جسم کا کوئی حصّہ اس سے الگ ہو کر ایک نئے جسم کی صُورت اختیار کر لیتا ہے، لہٰذا انفرادیّت خود اپنا دشمن اپنے گھر میں پالتی ہے"۔ (۱)

اِس تعریف کی رُو سے فردِ مطلق وہ ہوگا، جو (بہ شکلِ توالد) اپنا دُشمن اپنے گھر میں نہ پالے یعنی وہ توالد کے عیب سے پاک ہے۔ اقبالؒ کو برگساں کے اس خیال سے پُورا پُورا اتّفاق ہے اس لیے کہ خود قرآنِ حکیم بھی تو اللہ تعالیٰ کی اِس صفت پر بہت زور دیتا ہے۔ سُورۂ اخلاص کا ترجمہ یُوں ہے :-

(۱) خطبات - ص ۶۳، ۶۲

Marfat.com

"کہہ دو، اللہ ایک ہے

اللہ بے نیاز ہے۔

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

نہ وُہ کسی کی اولاد ہے) اور نہ اُس کا کوئی ہمسر ہے"۔

آج تک ہمارے مفسّرین بالعموم اس سُورۃ کی تیسری آیت کو مسیحیت کے اس عقیدے کی تردید خیال کرتے تھے کہ حضرت عیسیٰؑ خُدا کے بیٹے ہیں۔ اقبالؒ نے کہا ہے کہ ان آیاتِ مُبارکہ کو عیسائی تصوّرات کے پس منظر میں دیکھنے کے بجائے "فردیت" کے جدید فلسفیانہ اور نفسیاتی تصوّرات کی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔ یہ سُورۃ مُبارکہ اللہ تعالےٰ کی بے مثل "فردیّت" کا اعلان ہے۔ وہ ذات ایک ہے۔ تمام حاجات سے بے نیاز ہے۔ اس کا کوئی ہمسر نہیں اور اس کا کمالِ انفرادیّت تولید کے نقص سے پاک ہے۔

یہاں ایک سوال اُٹھایا جاسکتا ہے، جیسا کہ میں نے اُوپر اشارہ کیا ہے، مذاہب عالم کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ تصورِ باری تعالیٰ کو "انفرادیّت" سے موصُوف کرنے کے بجائے اسے اکثر و بیشتر ایسی کائناتی طاقت سے تعبیر کیا گیا ہے جو مبہم اور غیر متعیّن ہو مثلاً بعض صحائف میں اسے "نُور" کہا گیا ہے۔ خود قرآنِ حکیم نے بھی اللہ تعالیٰ کو نُورُ السّمٰوٰت والارض کہا ہے اور نور کا استعارہ کئی مقامات پر بیان ہوا ہے۔ علّامہ جن دنوں اپنے لیکچر ترتیب دے رہے تھے، اُس زمانے میں ایک فرنگی مفکّر فارنل نے اپنے گفرڈ خطبات میں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ذاتِ باری کو نُور سے تعبیر کرنا صحت کے قریب تر ہے۔ اس ضمن میں فارنل نے قرآنِ حکیم سے بھی استدلال کیا تھا۔ علّامہؒ کو فارنل سے اتّفاق

Marfat.com

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

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نُور ہے ۔ اُس کے نُور کی مثال ایسی ہے جیسا کہ ایک طاق میں ایک چراغ ۔ چراغ ایک شیشے میں ۔ وہ شیشہ ایسا شفّاف، گویا کہ وہ چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔"

(۳۵ : ۲۴)

اقبالؒ لکھتے ہیں: اِس آیتِ مبارکہ کے اِبتدائی حصّے سے تو بلاشبہ یہی تأثر ملتا ہے کہ یہاں بھی ذاتِ خداوندی کو اِنفرادیت سے دُور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن جب ہم اِس استعارے کا آخر تک مطالعہ کرتے ہیں، تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ اس کا مقصد اِس کے بالکل برعکس ہے ۔ اس لیے کہ جُوں جُوں یہ استعارہ آگے بڑھتا ہے، اس خیال کی نفی ہوتی جاتی ہے کہ ذاتِ الٰہی کو کسی لاصورت آفاقی قوّت پر قیاس کیا جائے، کیونکہ اوّل تو اس استعارے نے نُور کو شعلے میں مرتکز کیا ہے پھر اس کی اِنفرادیت کو مزید اس طرح بڑھایا ہے کہ یہ شعلہ شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند، جس سے ظاہر ہے کہ لاصورت تصوّر کی نفی ہوتی ہے ۔ "میری ذاتی رائے یہ ہے کہ ان آسمانی کتابوں قرآن، انجیل اور تورات میں جہاں ذاتِ باری تعالےٰ کو نُور سے تعبیر کیا گیا ہے، اس کی تشریح اب ہم کو مختلف طریق سے کرنا ہوگی طبیعیات جدیدہ کی رُو سے نور کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور اس لیے ناظر کا تعلق خواہ کسی

Marfat.com

نظامِ حرکت سے ہو، اُس کی یکسانی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔ دُوسرے لفظوں میں یُوں کہنا چاہیے کہ تغیّر کی اِس دُنیا میں نُور ہی وہ شے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ لہٰذا اگر نور کا اِطلاق ذاتِ الٰہی پر کیا جائے تو ہمیں جدید علم کی روشنی میں سمجھنا چاہیے کہ اِس کا اشارہ ذاتِ الٰہی کی مطلقیّت کی طرف ہے، نہ کہ اُس کی ہر کہیں موجُودگی کی طرف، کہ جس سے ہمارا ذہن بآسانی وحدۃ الوجود کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔(۲)

لیکن یہاں ایک سوال اور پیدا ہوگا اور وہ یہ کہ انفرادیّت کے معنی کیا متناہیت کے نہیں؟ اگر خدا ایک "انا" ہے اور اس لیے ایک "فرد" تو پھر ہم اسے مطلق و لامتناھی کس طرح تصوّر کر سکتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی کی لامتناہیّت کا قیاس مکانی لامتناہیّت پر نہیں کیا جا سکتا۔ رُوحانی مراتب کی تعیین میں وُسعت اور پہنائی کچھ معنی نہیں رکھتے۔ یُوں بھی ہم دیکھ آتے ہیں کہ لامتناہیّت خواہ مکانی ہو خواہ زمانی، اُس کو مطلق ٹھہرانا غلط ہے۔ علمِ حاضر کی رُو سے عالمِ فطرت کوئی ساکن شے نہیں اور نہ کسی لامتناہی خلا میں واقع، بلکہ باہمدگر مربُوط حوادث کی ایک ترکیب کہ جن کی باھمی نِسبتوں سے مکان و زمان کے تصوّرات پیدا ہوتے ہیں۔ دُوسرے لفظوں میں مکان و زمان وُہ تعبیریں ہیں جو انسانی ذہن ذاتِ مطلق کی تخلیقی فعالیّت کے لیے روا رکھتا ہے۔ مکان و زمان ذات کے وہ ممکنات ہیں، جن کا تھوڑا سا فہم ہم کو اپنے ریاضیاتی مکان و زمان کی صورت میں حاصل ہوتا رہتا ہے۔ اُس کی ذات سے ہٹ کر اور اُس

(۲) ص: ۶۳، ۶۴

Marfat.com

کی تخلیقی فعالیت کے بغیر نہ مکان ہے اور نہ زمان، جو اُس کی ذات اور دُوسری مخلوقات کے درمیان حائل ہو سکے۔ لہٰذا ذاتِ مطلق نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے اور نہ ان معنوں میں متناہی جن معنوں میں انسانی جسم پابندِ مکان ہو کر دُوسروں سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے۔ ذاتِ مطلق کی لامتناہیت اُس کی تخلیقی فعالیت کے لامحدُود 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 سلسلۂ لامتناہیہ پھوٹتا ہے لیکن وُہ خود یہ سلسلہ نہیں۔

اللہ تعالیٰ کی صفتِ کمال فردیت کے بعد علامہ کے نزدیک قرآن کے دِیے ہُوئے 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 ہُوئے علامہ نے دو نکتوں کی خاص طور سے وضاحت کی ہے۔ اوّل اس نسبت یا تعلّق 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 خُدا نے کائنات کو ماضی میں کسی وقت تخلیق کیا تھا، جو اَب بنی بنائی شے کے طور پر اس کی ذات سے الگ اپنی راہ پر گامزن ہے اور خالق کی موجُودہ حیثیت بس ایک تماشائی کی ہے۔ اِس خیال سے صدیوں

Marfat.com

تک بے کار بحثوں نے جنم لیا اور لاکھوں انسان اِن مُوشگافیوں کے صحراؤں میں بھٹکتے رہے۔ حالانکہ اِس ضمن میں بُنیادی سوال یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے الگ اس کی کوئی "غیر" ہے کہ جن کے درمیان مکان حائل ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی ذات سے الگ کائنات کی کُچھ حقیقت نہیں۔ یہاں کوئی مخلوق ایسی نہیں، جو ایک واقعے کے طور پر یُوں وجود میں آئی، جس کا کوئی "قبل" اور کوئی "مابعد" ہو۔ کائنات کو ہم قائم بالذّات تسلیم نہیں کر سکتے کہ وہ خُدا کے مدِ مقابل کھڑی ہے اور اُس کی توجّہ، رحمت اور ربُوبیّت کے بغیر موجُود ہو، کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذاتِ خداوندی کی آزاد تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں، جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے قائم رہ سکیں۔ وہ محض عقل کے تعیّنات ہیں، جن کے ذریعے ہمیں ذاتِ الٰہی کا اِدراک ہوتا ہے۔

یہاں اقبال نے حضرتِ بایزید بسطامیؒ کا ایک واقعہ نقل کر کے اپنے نقطۂ نظر کی مزید وضاحت کی ہے۔ حضرتِ بسطامیؒ کے حلقے میں ایک روز تخلیق کا مسئلہ زیرِ بحث تھا کہ ان کے ایک مُرید نے کہا، ایک وقت وہ بھی تھا جب صرف خُدا کا وجود تھا، اُس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرتِ شیخؒ نے برجستہ فرمایا: "اور اب کیا ہے؟ اب بھی صرف خدا ہی کا وجود ہے۔" لہٰذا عالمِ مادیّات کی یہ حیثیت نہیں کہ ذاتِ باری تعالےٰ کے ساتھ شروع ہی سے موجود ہو یا بعد میں تخلیق ہو کر قائم بِالذّات ہو گئی ہو اور جس پر گویا وُہ اب دُور سے عمل کر رہا ہے، بلکہ تخلیق ایک مسلسل عمل ہے، جس کو

Marfat.com

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

(۲) دُوسرا سوال یہ ہے کہ ذاتِ الٰہی کی تخلیقی فعالیت کس طریق پر رُوبہ عمل آتی ہے؟ علّامہ کی رائے میں اس سوال پر اشاعرہ کا فکر حقیقت کے قریب ترین ہے۔ مسلمانوں کے اس مقبول مگر راسخ العقیدہ گروہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خلّاقانہ مشیّت جواہر کے ذریعے کام کرتی ہے۔ اسے ہم جوہری یا اٹیمی نظریۂ تخلیق کا نام دے سکتے ہیں۔ اِس نظریے کی رُو سے جس کے بانیوں میں ابوھاشمؒ (۹۳۳ء) اور ابوبکر باقلانیؒ (۱۰۱۲ء) شامل ہیں، دُنیا جواہر (ATOMS) پر مشتمل ہے۔ جواہر اشیا کے وُہ نہایت چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہیں، جن کو مزید کسی حصّے میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا اور ننگی آنکھ سے دِکھائی نہیں دیتے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی خلّاقانہ توانائی کی کوئی حد نہیں، لہٰذا جواہر کا کُچھ شمار نہیں ہو سکتا۔[۳] ہر لمحے تازہ جواہر وجود میں آ رہے ہیں، لہٰذا 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 ہُوا 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 خلّاقانہ مشیّت میں سویا پڑا ہوتا ہے اور اس کے معرضِ وجود میں آجانے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مشیّت حرکت میں آگئی ہے۔ جوہر اپنی اصل کے اعتبار سے کوئی پھیلاؤ نہیں رکھتا، لہٰذا اس کی حیثیت غیر مکانی ہے، مگر جب متعدد جواہر اکٹھے ہو جاتے

(۳) وان من شیءٍ الا عندنا خزآئنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم۔ (۱۵ : ۲۱)

(۴) یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکُون (ضربِ کلیم)

Marfat.com

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

باقلانی اور بعض دوسرے مسلمان مفکّرین کے اس نظریۂ تخلیق پر گفتگو کے دوران اقبالؒ نے "حرکت" اور "حادثہ" پر بھی مختصر بحث کی ہے، جو جدید طبیعیات کی تحقیقات میں بھی خاص اہمیّت کے مسائل ہیں۔ اس بحث سے جو نتیجہ نکلتا ہے، وہ یہ ہے کہ جوہری نظریّہ جس نے بیسویں صدی میں پہنچ کر نہ صرف سائنس بلکہ پوری انسانی زندگی کو بے حد متاثّر کیا ہے، ایک زمانے میں مسلمان مفکّرین کی توجّہ کا مرکز رہا ہے اور دراصل تخلیق کے مسئلے کو حل کرنے میں جس سمت میں انھوں نے کام کا آغاز کیا، جدید سائنس اسی سمت میں آگے بڑھی ہے۔ مسلمان سائنس دانوں اور مفکّرین کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے یونان کے کلاسیکی نقطۂ نظر کا طلسم توڑا، جو کائنات میں حرکت کے بجائے سکون اور جمود کا قائل تھا اور اپنی نابغانہ سرگرمیوں سے تغیّر اور ارتقا کے تصوّرات کے لیے راہ ہموار کی۔

اِن تصوّرات سے ایک اور تصوّر یہ پھوٹتا ہے کہ پوری کائنات میں جواہر کا ایک ہی نظام جاری وساری ہے۔ اگرچہ ان کے درجے اور مرتبے مختلف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا جاسکتا ہے کہ خود رُوح بھی مادّے کی ایک نہایت لطیف صورت ہوگی۔ یہ اس لیے کہ ذرہ جب ذاتِ الٰہی کی توجہ سے بہرہ اندوز ہو کر الیکٹرون کی صُورت اختیار کرتا ہے تو اس کی نوعیت بھی تو اصلاً روحانی ہوتی ہے۔ ذرّے سے بنی آدم تک ارتقا کے ہزاروں مرحلے حاصل ہیں تاہم زندگی کے اس سلسلے کی ہر کڑی، ہر رُکن نعمتِ "انا" سے سرفراز ہے اور جو شے جس قدر اپنی ذات یا انانیّت کا گہرا احساس رکھتی ہے، اُسی قدر

Marfat.com

وہ زندگی کے نظام میں بلند تر مرتبے کی حقدار ہے۔ چونکہ انسان کا شعورِ ذات جملہ مظاہرِ حیات میں سب سے تیز اور شدید ہے، لہٰذا انسان کائنات میں ایک افضل ترین مقام کا حامل ہے جس کی گواہی خود قرآنِ حکیم نے اُسے "خَلِیفَۃُ اللّٰہِ فِی الْاَرْض" کہہ کر دی ہے۔ تمام مخلوق میں یہ انسان ہی ہے جو اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصّہ لینے کے قابل ہو سکتا ہے، کیونکہ اس میں یہ استعداد ودیعت کی گئی ہے کہ وہ ایک بہتر دُنیا کا تصوّر کر سکے اور "جو کچھ ہے" اس کو "جیسا کچھ ہونا چاہیئے" میں بدلنے کی خاطر اپنے ماحول کے وسائل سے کام لے اور اس عملِ خیر کے ذریعے اپنی ذات کو بے مثل انفرادیت عطا کرے۔

اِس ضمن میں اقبال نے وقت کے سوال کو بھی چھیڑا ہے جس پر ہمارے مفکّرین اور صُوفیا نے ہمیشہ خاص توجّہ دی ہے۔ قرآنِ حکیم نے رات اور دن اور موسموں کے تغیّر و تبدّل کو خدا کی ایک نشانی کہا ہے اور ایک حدیثِ پاک میں زمانے (العصر) کو اسمائے حسنہ میں شمار کیا ہے۔ ابنِ عربیؒ کا خیال تھا کہ لفظ "دہر" صُوفیانہ اسرار کا حامل ہے۔ بہت سے مفکّرین وقت کو معروضی انداز میں دیکھنے کے قائل تھے۔ اشاعرہ بھی اسی زمرے میں آتے ہیں۔ علّامہؒ کا خیال ہے کہ وقت کو اِس انداز پر دیکھنے سے متعدد مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے لیے اِس کی ماہیّت کو جاننا محال ہو جاتا ہے جس کا تعلّق ذاتِ باری کے وقت سے ہے۔ انھوں نے ایک طرف جلال الدّین دَوّانی، شاعر عراقی اور فخر الدّین رازی کے تصوّرات اور دُوسری طرف جدید طبیعیات کے نتائج کو پیشِ نظر رکھ کر یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وقت کی ماہیّت کو جاننے کے لیے ایک مُحتاط نفسیاتی تجزیے کی ضرورت ہے جو ہمارے شعوری تجربے پر مبنی ہو۔ کیونکہ زمانے کی حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے تو ہماری وارداتِ شعور

Marfat.com

ہیں۔ انھوں نے نفسِ بصیر اور نفسِ فعّال میں خطِ امتیاز کھینچتے ہُوئے بتایا کہ نفسِ بصیر (سوچنے اور ادراک کرنے والا نفس) استدامِ محض میں رہتا ہے، جہاں تغیّر سے تواتر وقوع پذیر ہوتا ہے، لیکن جب یہی نفس قدر 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 اِس 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 ابدیّت سے بھی بالاتر ہے۔ خدا کی آنکھ تمام مرئیات کو اور اس کی قوّتِ سماعت تمام مسموعات کو ایک غیر منقسم عملِ ادراک کی صُورت میں دیکھتی اور سُنتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے زمانِ خداوندی کو "اُمُّ الکتاب" کہا ہے، جس میں تمام عالمِ تاریخ علّت و معلول کے دام سے رہا ہو کر ایک فوق الابدیّت آنِ واحد میں جمع ہو جاتا ہے۔

(۳)

خالقیّت کے بعد اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم اور قدرتِ کاملہ زیرِ بحث آتی ہے، اور پہلا سوال یہاں بھی وُہی ہے جو خالقیّت پر گفتگو میں اُٹھا 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 اُن کی خبر اُسی 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 یُوں

Marfat.com

"غیر" ہونا ممکن نہیں۔ ذاتِ لامتناہی کا علم نفسِ لامتناہی 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 اشیا 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 مُہر 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 خُدا علیم و بصیر اور قادرِ مطلق ہے تو پھر انسان ضرور مجبورِ محض ہے، کیونکہ خُدا کا علمِ بسیط اور انسان کی آزادی باہم مربُوط نہیں ہو سکتے۔ علّامہ 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 دُور کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُن کی رائے میں ذاتِ اقدس نے خود اپنی رضا سے انسان کو عقل و فہم کی ایسی طاقت بخش کر اُسے اِس 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 مشیّت کا مظہر ہے کہ وہ اپنی ایک مخلوق کو مقامِ اختیار 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 دُکھ درد اور شر و فساد کیوں ہے؟ اقبالؒ اِس سوال کو بڑا سنجیدہ اور نہایت مشکل سوال تسلیم کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اگر کائنات

Marfat.com

میں فقط خیر پر نظر رکھی 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 دردسامانیوں اور اندوہناکیوں پر نگاہ اٹک جاتے تو آدمی جرمن فلسفی شوپن ہار ہو کر رہ جاتا ہے جو عصرِ جدید میں قنوطیّت کا پیامبر تھا۔ اقبالؒ کی رائے میں قرآنِ حکیم کا موقف نہ قنوطیّت (PESIMISM) کا ہے اور نہ رجائیّت (OPTIMISM) کا بلکہ فلاح کا، جس کا لُبِّ لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور اس بات کی قوی اُمّید ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر ضرور غالب آ جاتے گا۔

(۳) اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کی مزید وضاحت کے لیے اس مقام پر علامہؒ نے قصّۂ آدمؑ کی معنویت پر نہایت دلچسپ اور خیال انگیز بحث کی ہے جس کو اختصار کے ساتھ ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔ ہبوطِ آدمؑ کا قصّہ صرف یہودی، مسیحی اور اسلامی ادب ہی کا ایک اہم موضوع نہیں بلکہ ایشیا اور یورپ کی دُوسری کئی تہذیبوں میں یہ داستان اپنے اپنے رنگ میں مروّج 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 معصومیّت کی جنّت سے نکالا گیا تو اپنے ابتدائی جنسی گناہ کی پاداش میں۔ بائبل میں اس قصّے 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 قصّے کو خالص جنسی فضا سے الگ کر لیا گیا ہے۔ پھر حوّا کا نام بھی اس میں نہیں آیا اور آدمؑ کا لفظ کسی مخصوص فرد کے طور پر نہیں بلکہ بشر اور انسان کے

Marfat.com

مفہوم میں استعمال ہُوا ہے۔ اِس سے قصّے کا پس منظر تاریخی قیود سے نکل کر فلسفیانہ وسعتوں کا حامل بن گیا۔

بائبل میں قصّے کے تمام پس منظر پر گناہ اور اُس کی پاداش میں سزا، زوال اور یاس کی گہری کیفیت چھائی ہُوئی ہے۔ قرآن نے اس قصّے کو دو حصّوں میں تقسیم کر کے پہلے حصّے میں آدم کی ذہنی برتری کی داستان سُنائی ہے اور دُوسرے میں گناہ و پاداش کی شدّت 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 "لعنت" قرار دینے کے بجائے اس میں ایک مُدت تک قرار کو انسانوں کے لیے نفع بخش بتایا ہے۔

اب ہم قصّۂ آدم کے دونوں حصّوں کو جیسا کہ وہ قرآنِ حکیم میں بیان ہُوتے ہیں، ایک نظر دیکھتے ہیں۔ سُورۂ اعراف کے مُتعلقہ رُکُوع کا ترجمہ یہ ہے:۔

"ہم نے تمھاری پیدائش ٹھہرائی اور پھر تمھاری شکل بنائی۔ پھر ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے کہ وہ سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا۔ اللہ نے اُس سے پُوچھا 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 ہُوں تو نے مجھے آگ سے بنایا اور اُس کو خاک سے پیدا کیا ہے۔ اللہ نے فرمایا، یہاں سے اُتر جا۔ یہ تیری شایاں نہیں کہ تو یہاں شیخی مارے۔ یہاں سے باہر نکل جا کہ تُو ذلیلوں میں سے ہے۔ اُس نے کہا مجھے ان کے اُٹھا کھڑا کرنے کے دِن تک مُہلت دے۔ اُس نے فرمایا، تو اُن میں سے ہے جن کو مُہلت دی گئی۔ اُس

Marfat.com

نے کہا کہ اس وجہ سے کہ تو نے مجھے گمراہ ٹھہرایا، میں تیرے سیدھے رستے پر اُن کی تاک میں بیٹھوں گا اور تُو اُن میں سے اکثر کو شُکر گزار نہیں پائے گا۔ اُس نے فرمایا، جہاں میں راندہ و خوار ہو کر نکل جا، اور اُن میں سے جو تیری پیروی کرے گا، میں تم سب سے جہنّم بھر دُوں گا۔ اور اے آدم! تم اور تمھاری بی بی باغ میں رہو اور جہاں سے چاہو، کھاؤ اور اس درخت کے پاس نہ جاؤ، ورنہ اپنے نفس پر مشقّت 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، تمھارے 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 اُٹھائی کہ میں تمھارے خیر خواہوں میں سے ہُوں۔ پس دھوکے سے اُن کو لالچ میں ڈال دیا تو جب انھوں نے درخت چکھا، اُن پر اُن کے پردے کی چیزیں ظاہر ہو گئیں اور باغ کے پتّوں کو اپنے اُوپر چپکانے لگے اور ان کے پروردگار نے اُن کو پکارا کہ میں نے تم کو اِس درخت سے منع نہیں کیا تھا؟ اور میں نے تم سے نہیں کہا تھا کہ شیطان تمھارا کُھلا دشمن ہے؟ دونوں کہنے لگے، اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا اور اگر تُو ہم کو معاف نہ کرے اور ہم پر رحم نہ کھائے تو ہم نقصان اُٹھانے والوں میں سے ہو جائیں گے۔ اللہ نے فرمایا، یہاں سے اُتر جاؤ، تم ایک دُوسرے کے دُشمن رہو گے اور

Marfat.com

"تمھارے لیے ایک وقت تک اس زمین میں رہنا اور زندگی کا سامان برتنا ہوگا۔
کہا، اِس میں زندگی بسر وگے اور اسی میں مروگے اور اس سے تم نکالے جاؤ گے"

(۷ : ۱۱ تا ۲۵)

دُوسرے حصّے کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے :

"اور جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ آدم کو سجدہ کرو تو اُنھوں 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 بھوکا رہے گا اور نہ ننگا اور یہ کہ نہ تو اس میں پیاسا رہے گا اور نہ دھوپ اُٹھائے گا۔ تو شیطان نے اُس کے دل میں وسوسہ ڈالا۔ اس نے کہا اے آدم! کیا میں تم کو ہمیشگی کے درخت کا پتہ بتادوں؟ 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 ہوگئیں اور باغ کے پتّے اپنے اُوپر چپکانے لگے اور آدم نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی تو اپنی عیش برباد کرلی۔ 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)

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

Marfat.com

قصے میں جس جنّت کا ذکر ہے، وہ اس احساسِ فراغت کی علامت ہے جو اخلاقی ذمّہ 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۔ قرآنِ حکیم میں آدم کا قصّہ بالعموم اس تمہید سے شروع ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو "اسماء" کا علم دیا جو فرشتوں کو حاصل نہ تھا اور آدم اپنے علم کی برتری کی بنا پر مسجودِ ملائک ٹھہرا۔ علّامہ نے "درخت سے کھانے" کو مزید علم حاصل کرنے یا حصولِ علم میں بے تابی سے تعبیر کیا ہے۔

بائیبل کے برعکس قرآنِ حکیم نے اس واقعے میں گناہ و سرتابی کے پہلو پر زیادہ زور نہیں دیا۔ اقبالؒ نے اس پر یوں تبصرہ کیا ہے کہ اگر انسان نیکی اور خیر کے لیے پیدا کیا گیا تو اس کی اوّلین 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 مشین کی پیداوار ہوگی۔ آزادی کے بغیر نیکی کا تصوّر ممکن نہیں۔ لہٰذا آدم کا اس مرحلے سے گزرنا ازبس ضروری تھا۔ دوسرے لفظوں میں آدم کا شجرِ ممنوعہ سے کھانا سرتابی کم اور امکانات کی تلاش زیادہ تھا۔

آگے چل کر علّامہ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ قصّۂ آدم کے پہلے حصّے سے جہاں انسان کے شوقِ علم و تجسّس کا پتہ چلتا ہے، وہاں دوسرے حصّے سے اس جبلّت کا اظہار ہوتا ہے کہ بطور ذات کے وہ اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتا ہے اور اپنی افزائش اور قوّت کا آرزومند ہے۔ انسان کے علم کی یہ کیفیّت ہے کہ اپنے تجربے اور مشاہدے کی بنا پر وہ اپنی معلومات کو

Marfat.com

آہستہ آہستہ اُستوا، کرتا اور بڑی محنت اور عرق ریزی سے ان سے نتیجے نکالتا ہے۔ اس عمل کے لیے ایک دو نسلوں کی زندگی قطعاً ناکافی ہے۔ پس علم کا سچا اشتیاق افزائش و دوامِ نسل پر دلالت کرتا ہے۔ اُدھر انسان (بلکہ ہر جاندار) کی سرشت اور جبلت میں ہے کہ وہ اپنی ذات کا استقرار چاہے۔ چنانچہ ابلیس انسان کو حسن "لازوال بادشاہی" کی طرف متوجہ کرتا ہے، وہ بھی دراصل انسان کے باطن کا فہم ہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ آدم کی اس بے ارادہ "سرتابی" سے ایک تو اس پر اس کی آزادی اور علم کے امکانات منکشف ہوتے ہیں اور دُوسرے نسل کی افزائش و استقرار کا دروازہ کھلتا ہے۔ قرآنِ حکیم اپنے بیان میں بعض دُوسری 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 عُریانی کو پتوں سے ڈھانپنا بہت معنی خیز ہے۔ اقبالؒ کا ذہن اس واقعے سے بہرحال جنسی آلودگی یا گناہ کی طرف نہیں جاتا بلکہ وہ اس کے اندر انسان کی آرزوئے ثبات کا جلوہ دیکھتے ہیں: "جنس کے بے داغ عمل سے انسان گویا موت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر کہتا ہے۔ تم مجھے ختم کرنا چاہتی ہو؟ میں تمھارے مُقابلے میں اپنی اگلی نسل کا لشکر لے آؤں گا۔"

حاصلِ کلام یہ کہ اقبالؒ نے قصۂ آدم کو از رُوئے قرآنِ 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 دلچسپ اور یقین افروز سرگزشت بنا دیا ہے۔

اس مقام پر وہ گفتگو بھی اختتام پذیر ہوتی ہے جو علامہؒ نے تصورِ باری تعالیٰ پر کی ہے۔ اگر ہم اس تصور کو جو علامہؒ نے قرآنِ حکیم کی روشنی میں پیش کیا ہے، اختصار کے ساتھ

Marfat.com

بیان کرنا چاہیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک بے مثل و مُطلق ذات "دانا" ہے' جو کل کائنات کا خالق ہے اور جو اپنی مخلوق سے کہیں دُور بیٹھا اس کا تماشا نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ اپنی تخلیقی فعالیّت 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 ذرّے ذرّے پر حاوی اور محیط ہے۔ انسان کو اُس نے جو آزادی بخشی ہے' تو اُس سے اُن کے قادرِ مطلق ہونے میں (نعوذ باللہ) کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ انسان کی آزادی خود اُس کی مشیّت ہے تاکہ انسان اس کے بخشے ہُوئے قوائے فکری و عملی سے کام لے کر اس جہاں کو اس کی اور اپنی مرضی کے مطابق ڈھالے اور اس طرح اپنی ذات کا اِستحکام کرے۔

(۴)

اِس خطبے کے آخری حصّے میں علّامہ 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 بیٹھتا۔ فلسفے کے لیے ذہنی تصوّرات کافی ہیں۔ مذہب علم و معرفت کی منزل سے گزر کر حقیقت سے براہِ راست رابطہ قائم کرنے کی تمنّا اور صلاحیّت رکھتا ہے۔ مذہب کی یہ تمنّا جس وسیلے سے پُوری ہوتی ہے' وُہ نماز اور عبادت ہے' جس سے انسان کا باطن منوّر ہوتا ہے تاہم درجے کے اعتبار سے نماز (عبادت) مُختلف اذہان پر مُختلف اثرات مرتّب کرتی ہے۔ پیغمبر کا شعور اس کی بدولت تخلیقی بنتا ہے۔ صُوفی کا شعور ادراکی لیکن اقبالؒ نے یہاں پیغمبر کے شعور پر نہیں بلکہ صُوفی یا یُوں کہیے

Marfat.com

کہ عام اِنسان کے شعور پر اظہارِ خیال کیا ہے (پیغمبر کے شعُور سے بحث اسلامی ثقافت کی رُوح کے باب میں دیکھیے گا)۔

آغازِ گفتگو میں علاّمہ نے ولیم جیمز کی نفسیّاتِ وارداتِ رُوحانی سے ایک اقتباس درج کرکے اِس امر پر زور دیا ہے کہ عبادت کی خواہش ہماری فطرت میں ہے۔ پہلے مرحلے پر عبادت صرف اظہارِ عبودیّت ہے۔ اگلے قدم پر یہ تدبّر و فکر کا رنگ اختیار کرلیتی ہے لیکن عبادت کا قدم جب آگے بڑھتا ہے تو اُس کو ایسی طاقت نصیب ہوتی ہے جس سے فکر و تدبّر کبھی آشنا نہیں ہوسکتے۔ فکر میں ذہن حقیقت کے جلووں کو دیکھتا بھالتا اور ان کے پیچھے پیچھے چلتا ہے۔ عبادت میں یہ آہستہ روی کو چھوڑ کر اُوپر اُٹھتا ہے اور حقیقت کو براہِ راست اپنی گرفت میں لے کر اُس کی زندگی اور منصُوبے میں حصّہ لینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس میں کوئی اسراریّت نہیں ہے۔ رُوحانی طور پر کسبِ نور کے لیے عبادت ایک نارمل انسانی ذریعہ ہے جس کی بدولت شخصیت کا ننھا سا جزیرہ زندگی کے ایک وسیع کُل میں اپنی جگہ پاتا ہے۔

یہاں علاّمہ نے مولانا رُومیؒ کے چند اشعار درج کرکے عشق اور عقل، ذکر اور فکر اور عام لفظوں میں صُوفی اور فلسفی کے فرق کو بڑے دلنشیں انداز میں واضح کرنے کی سعی کی ہے۔ مولانا رُومیؒ فرماتے ہیں: صُوفی کی کتاب حرف و دَوات پر مشتمل نہیں ہوتی۔ یہ فقط برف کی طرح سفید اور بے داغ دل ہوتا ہے۔ دانشمند کا زادِ راہ قلم اور کاغذ ہے اور صُوفی کا زادِ سفر؟ (محبوب کے) نقشِ قدم! صُوفی اُس شکاری کی طرح ہے جو ہرن کا کھوج اُس کے پاؤں کے نشانات سے لگاتا ہے اور اُن کا تعاقب کرتا ہے۔ وہ تھوڑی دیر تک اُن نشانات کے سہارے چلتا ہے۔ اس کے بعد خود مشکِ آہو اس کی رہبری کرتی ہے۔ رُومیؒ فرماتے

Marfat.com

ہیں، نافۂ آہو کی مدد سے طے کی ہوئی ایک منزل نقوشِ قدم کے سہارے طے کی ہوئی سیکڑوں منزلوں سے افضل و برتر ہے۔ رومیؒ کے اشعار یہ ہیں :۔

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست | جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست
زادِ دانشمند آثارِ قلم | زادِ صوفی چیست ؟ آثارِ قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد | گامِ آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گامِ آہو در خور است | بعد ازاں خود نافِ آہو رہبر است

راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزلِ 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 سائنس دان نقوشِ قدم کے سہارے چلتا ہے مگر اُس کی پیاس اُسے اُس مقام پر بھی لے جا سکتی ہے جہاں مشکِ آہو نقشِ قدمِ آہو سے بہتر رہنما ثابت ہوتی ہے سائنس دان جب کبھی تصوّف کی سرحدوں میں داخل ہوتا ہے تو اس پر لاانتہاہی 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

Marfat.com

اور دُوسرے 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 پیرایۂ عبادت وجہِ نزاع 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 ملّت کے لیے اس کا طریقِ عبادت اسم ہوگا۔ تاہم طریقِ عبادت ذریعۂ عبادت ہے مقصودِ عبادت نہیں۔

نماز کا مقصود نمازِ باجماعت میں بہتر طور سے حاصل ہوتا ہے۔ تمام عبادت کی اصل رُوح انفرادی نہیں اجتماعی ہے۔ نمازِ باجماعت کیا ہے؟ ایسے افراد کا اجتماع جو ایک ہی مقصد کی خاطر یعنی ایک ہی معبود کے حضور اظہارِ نیازمندی اور کسبِ ہدایت و نور کے لیے یک دل و یک زبان ہو کر اپنے سینے وا کرتے ہیں۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ اجتماع اور جلوت میں انسانی جذبات اور ارادوں کو ایسی بلندی اور پختگی نصیب ہوتی ہے جو کسی فرد کو تنہائی میں کبھی حاصل نہیں ہوسکتی۔ دراصل نفسیات ابھی تک اس گتھی کو حل نہیں کرسکی 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 صُورت نمازِ باجماعت ہے۔ پھر جُمعے 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 ہوسکتا ہے کہ اسلام نے کس طرح اجتماعیت کے دائرے کو آہستہ آہستہ پھیلا کر اس میں پُورے عالمِ انسانی کو سمیٹ لیا ہے، جس میں رنگ، نسل، زبان اور قومیت کے تمام امتیازات گُم ہوجاتے ہیں۔

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

Marfat.com

بھی اور رہنمائی کے لیے بھی۔ جیسا کہ قرآن حکیم نے واضح طور سے فرمایا ہے، ہر قوم اور مذہب کا طریقِ عبادت خُدا کی طرف سے مقرر کیا گیا ہے لہٰذا طرزِ عبادت پر جھگڑنا قطعی نامناسب ہے۔ ارشادِ ربانی ہے :۔

"ہم نے ہر اُمت کے لیے عبادت کے طریقے مقرر کیے، جن پر وہ چلتے ہیں، تو وُہ اِس امر میں تُم سے جھگڑا نہ کریں اور تُو اپنے پروردگار کی طرف بُلا، بلا شبہ تُو سیدھی راہ پر ہے۔ اور اگر تُم سے جھگڑا کریں تو اُن سے کہہ دو کہ جو تُم کرتے ہو، اللہ اُسے بخُوبی جانتا ہے۔ جن باتوں میں تُم باہم اختلاف کرتے ہو، قیامت کے دن اللہ تُم میں فیصلہ کرے گا" (۲۲ : ۶۷ تا ۶۹)

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

"یہ نیکی نہیں کہ اپنے مُنہ مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لو بلکہ نیکی تو اُن 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، مُسافروں اور مانگنے والوں کو اور غلاموں کے آزاد کرنے میں خرچ کرتے ہیں اور نماز قائم

Marfat.com

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 : ۱۷۷)

تاہم نماز کے آداب میں بعض عظیم الشّان حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ سب مسلمانوں کا قبلہ رُو ہوکر نماز ادا کرنا ہمارے اتّحاد و یکدلی کی علامت بھی ہے اور اس کا سبب بھی۔ اسی طرح جب نمازی شانہ بشانہ اور قدم بہ قدم کھڑے ہوکر 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 اخوّت و مساوات کو معاشرے میں عملاً رائج کرنا بھی قرآن کی نگاہ میں عبادت ہی کا حصّہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نماز انسان اور انسان کے درمیان حائل تمام دیواروں کو گرانے والی اور انسانی اخوّت کو ایک زندہ حقیقت بنانے والی طرزِ عبادت ہے۔

Marfat.com

چوتھا خُطبہ

اِنسانی اَنا: بقا اور اِختیار

علّامہ اقبالؒ کو انسانی انا یا خُودی میں کس قدر دلچسپی تھی، اس کا اندازہ اس امر سے لگائیے کہ اُن کے فکر کا مرکزی نقطہ ہی خُودی ہے اور اُن کے نظامِ افکار کو اکثر نقّادوں نے فلسفۂ خُودی سے موسُوم کیا ہے۔ اِنسانی نفس، رُوح یا انا کیا چیز ہے؟ اور بُنیادی طور سے وہ کن اوصاف سے متّصف ہے؟ کیا وہ جسم سے الگ کوئی حقیقت رکھتی ہے کہ نہیں؟ کیا وہ ذی اِختیار 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 اِن کے جوابات کا متلاشی ہے۔

(۱)

اقبالؒ شرُوع ہی سے اِنسان کی عظمت و برتری کے قائل تھے۔ "بانگِ درا" کے ابتدائی دَور کی ایک نظم کے چند اشعار مُلاحظہ ہوں۔

Marfat.com

پریشاں ہوں میں مُشتِ خاک، لیکن کچھ نہیں کھُلتا
سکندر ہوں کہ آئینہ ہوں یا گردِ کدورت ہوں!
یہ سب کچھ ہے مگر ہستی مری مقصد ہے قدرت کا
سراپا نور ہو جس کی حقیقت، مَیں وہ ظلمت ہوں!

نہ صہبا ہوں، نہ ساقی ہوں، نہ مستی ہوں، نہ پیمانہ
مَیں اِس میخانۂ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں!

یہ طرزِ فکر و احساس کہ انسان اِس "میخانۂ ہستی" میں "ہر شے کی حقیقت" ہے، وقت کے ساتھ بڑھتا ہی گیا۔ اُوپر 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 باد! سِرِّ عیاں ہے تُو کہ مَیں؟
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اُس کا جہاں ہے تُو کہ مَیں؟
وہ شبِ درد و سوز و غم، کہتے ہیں زندگی جسے
اُس کی سحر ہے تُو کہ مَیں؟ اُس کی اذاں ہے تُو کہ مَیں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرمِ سیر
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے تُو کہ مَیں؟

Marfat.com

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

یہی آدم ہے سُلطاں بحر و بر کا؟ کہُوں کیا ماجرا اس بے بصر کا!
نہ خُود بیں، نے جہاں بیں، نے خُدا بیں! یہی شاہکار ہے تیرے ہُنر کا؟

اور پھر یہ شکایت :

ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل! کیا تُجھ کو خُوش آتی ہے آدم کی یہ اَرزانی؟

لیکن اپنی نثر میں اور بالخصوص زیرِ مُطالعہ انگریزی خطبات میں علاّمہؒ نے انسان کے منصب و مقام کے بارے میں جو کُچھ کہا ہے، اُس میں نشیب و فراز نہیں۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہاں اُنھوں نے براہِ راست قرآنِ حکیم سے استدلال کیا ہے اور وُہی بات اور اتنی ہی بات کہی ہے جو قرآنِ پاک پیش کرتا ہے۔ بہ قولِ اقبالؒ کتاب اللہ سے تین باتیں بدیہی طور سے ثابت ہیں :

(۱) اوّل یہ کہ اِنسان اللہ تعالےٰ کا مُنتخب کیا ہُوا اور اُس کی طرف سے ہدایت یافتہ ہے :

"پھر اُس کے رَبّ نے (اپنے فضل کے لیے) اُسے چُن لیا۔ پس اُس کی طرف مُلتفت ہُوا 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 تمھارے ربّ نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں اپنا

Marfat.com

نائب بنانے والا ہُوں تو وُہ بولے، کیا آپ وہاں ایسے کو بنائیں گے، جو اس میں فساد کرے اور خُون بہاتے اور ہم آپ کی پاکیزگی اور بڑائی بیان کرتے ہیں رب تعالیٰ نے جواب دیا "مَیں وُہ جانتا ہُوں، جو تُم نہیں جانتے۔" (۲ : ۳۰)

(۳) سوم یہ کہ وُہ ایک آزاد شخصیّت کا امین ہے، جسے اُس نے خود کو خطرے میں ڈال کر قبُول کیا:

"ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے پیش کیا، سو اُنھوں نے اسے اُٹھانے سے اِنکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اِس (بارِ امانت) کو اُٹھا لیا۔ وہ در اصل زیادتی کرنے والا اور بے سمجھ تھا۔"

(۳۳ : ۷۲)

علّامہ اقبالؒ نے اس امر پر افسوس اور حیرت کا اظہار کیا ہے کہ رُوحِ انسانی میں اپنی خاص دلچسپی کے باوجود بہت کم مسلمان حکما ہمیں ایسے نظر آتے ہیں، جنھوں نے انسانی شعور کی وحدت کو سنجیدہ غور و فکر کا موضوع بنایا ہو۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ایرانی تصوّرات جن کو یُونانی افکار کے بعد مُسلمانوں کے اذہان کو متاثّر کرنے کا سب سے زیادہ موقع ملا، خود وحدت کے بجائے ہمیشہ دُوئی کی طرف مائل رہے ہیں۔ اسلامی فکر کی مُختلف شاخوں میں یہ تصوّف 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 بارآور ثابت نہ ہُوئی۔ اوّل یہ کہ باطنی واردات کے ذریعے سے باکمال صُوفیا نے جن عمیق ترین تجربات کو بیان کیا، اُن کے قارئین اکثر سُوءِ فہم اور دقّتِ زبان کا شکار ہو گئے۔ دُوسرے وُہ

Marfat.com

تمام لٹریچر جو صُوفیائے کرام کی بدولت پیدا ہُوا، آج جدید ذہن کے لیے کُچھ زیادہ قابلِ فہم نہیں رہا۔ نہ صِرف زبان و بیان کی مشکلات اس راہ میں حائل ہیں بلکہ خود واردات کی جانچ پرکھ کا کوئی علمی اور قابلِ اعتماد ذریعہ اب تک نہ مُسلمانوں نے دریافت کیا ہے اور نہ جدید علوم نے۔ یہاں علّامہؒ نے منصورؒ حلّاج کی مثال پیش کی ہے۔ حلّاجؒ نے "انا الحق" کا جو نعرہ بلند کیا تو اُس کے معاصرین اور بعد میں آنے والوں نے بالعموم اُس کی تعبیر وحدۃ الوجودی تصوّرات کی روشنی میں کی اور یہ سمجھے کہ حلّاج کو ذاتِ باری تعالےٰ کے ورائی الورٰی ہونے سے اِنکار تھا۔ حالانکہ فرانس کے نامور مستشرق موسیو مے سنیوں نے حلّاجؒ کے جو بکھرے ہُوئے مضامین مرتّب کر کے شائع کیے ہیں، اُن سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ حلّاجؒ کا باطنی تجربہ قطرے کے سمندر میں مِل 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۔ منصورؒ کا نعرہ "انا الحق" درحقیقت اِنسانی انا کی حقیقت کا برملا اظہار تھا، جسے اُس عہد کے متکلّمین نے نا سمجھی کی بنا پر کُفر و الحاد قرار دے دیا۔ باطنی واردات کے سلسلے میں ایک بڑی مشکل یہی ہے کہ شرُوع شرُوع 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 قابلِ اعتماد ذریعہ ہمارے ہاتھ نہیں آتا، ہم صُوفیا کے باطنی واردات کو ایک ذریعۂ علم کے طور پر چنداں کارآمد نہیں بنا سکتے۔ اِس مرحلے پر یعنی اس خطبے کے آغاز ہی میں علامہ نے مُسلمانوں کی نئی نسل کو تلاشِ حق اور تحقیقِ علمی کے سلسلے

Marfat.com

میں جو نصیحت فرمائی ہے یا زیادہ واضح لفظوں میں ان کے لیے جو طرزِ عمل تجویز کیا ہے، وہ بڑی حد تک انقلابی ہے۔ علامہؒ چاہتے ہیں کہ ہم افکارِ سلف سے رشتہ توڑے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور و فکر کریں اور اس کوشش میں جو نتائج ہم اخذ کریں، اُن کو دیانتداری کے ساتھ اپنائیں۔ اس حصّہ خطاب کی اہمیت کے پیشِ 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 حلاجؒ کے اعلان میں مضمر تھی، اس لیے ہم ان تجربات سے بطور ایک علم کے فائدہ اُٹھانے سے قاصر ہیں۔ اسی طرح وہ دینیاتی تصوّرات، جو عملاً ایک مُردہ مابعدُالطّبیعیات کی اصطلاحوں میں ملبوس ہیں، اس نسل کے لیے کسی کام کے نہیں، جو ایک مختلف ذہنی پس منظر کی حامل ہے، لہٰذا عصرِ جدید کے مُسلمان کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اس کو ماضی سے پوری طرح رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام کے پورے نظام پر از سرِ نو غور کرنا ہے۔ غالباً شاہ ولی اللہؒ پہلے شخص تھے، جنھوں نے اپنے اندر ایک نئی رُوح کا تقاضا محسوس کیا۔ تاہم وہ شخص جسے اس کام کی اہمیّت اور وُسعت کا پُورا پُورا 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 الدینؒ افغانی تھا۔ اگر اُس کی انتھک مگر منقسم

Marfat.com

توانائی اسلام کو بطور ایک انسانی نظامِ فکر و عمل کے پیش کرنے کی خاطر وقف ہو جاتی تو آج دُنیا تے اسلام ذہنی اعتبار سے زیادہ مضبوط قدموں پر کھڑی ہوتی۔ ہمارے لیے اب فقط یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علم کی طرف مؤدب مگر آزادانہ رویّہ 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 زیرِ نظر موضوع کے بارے میں یہی طریقِ عمل اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہوں۔"(۱)

اِس اقتباس سے علّامہ اقبالؒ کے علمی موقف کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے اور اُن 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 رویّہ اختیار کرنے کا بار بار مشورہ دیتے ہیں، جس کے اجزائے ترکیبی سنجیدگی، احترام اور آزادی ہوں اور چاہتے ہیں کہ ہم جدید مسلّمات کی روشنی میں اپنے صُوفیانہ اور فقہی تصوّرات 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)

یُوں کہنا چاہیے کہ اِن تمہیدی بیانات کے بعد علّامہ اقبالؒ خودی یا اِنسانی

(۱) انگریزی خطبات۔ صفحہ: ۱۳۶

Marfat.com

انا کی ماہیّت پر قدرے تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اِس بحث کو جو کتاب کے تقریباً اٹھارہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے، خاصا خیال انگیز اور دلچسپ قرار دینا چاہیے۔ آغاز میں وہ ایک انگریز فلسفی بریڈلے کے تصوّرات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پھر امام غزالیؒ کے خیالات پر تنقید کرتے ہیں اور آخر میں جدید نفسیات کے ماہر ولیم جیمز کی باری آتی ہے اور اس کے نتائجِ فکر پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ علّامہ اقبالؒ کے ان انگریزی خطبات میں ایک دو نہیں بلکہ درجن بھر مقامات ضرور ایسے ہیں کہ قاری ان کی نظر کی گہرائی اور اُن کے خیالات کی نُدرت پر عش عش کر اُٹھتا ہے اور اُن کے لُطفِ بیان پر سر دُھنتا ہے۔ کتاب کے یہ دس بارہ صفحات جن میں خودی کی حقیقت و ماہیّت کا بیان ہے، ایک ایسا ہی مقام ہے جہاں علّامہ کی عظمتِ فکر اور قدرتِ 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، لہٰذا میں مختصراً وہ نکات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، جن کو علّامہؒ 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 مقرّر کر کے اس کی صداقت سے بچنے کی سعی کرے، اسے کامیابی نصیب نہیں ہوتی اور بالآخر اُسے کسی نہ کسی صُورت 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

Marfat.com

ہوئیں۔ پہلی کتاب ''مطالعۂ اخلاق'' میں اُس نے خودی کو بلاتحیص ایک حقیقت کے طور پر قبول کرلیا۔ دُوسری کتاب ''منطق'' میں اُس نے اِسے ایک کارآمد مفرُوضے کے طور پر استعمال کیا، لیکن اپنی تیسری کتاب ''حقیقت وشہود'' میں اُس نے اس سوال کا بڑی گہرائی اور دِقّتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ بریڈلے کے نزدیک حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ احساسات و تجربات کا متناہی مرکز ہو، مگر تعارض و تناقص سے پاک۔ اور پھر اُس نے اِس بات پر زور دیا ہے کہ اِنسانی نفس مجمُوعۂ اضداد ہے اور تغیّر و ثبات کے مسلسل تضاد میں گرفتار، لہٰذا خودی کی حقیقت فریب سے زیادہ نہیں، لیکن اِس کتاب میں وہ ذرا آگے چل کر یہ بھی لکھتا ہے کہ زندگی کی خواہ کوئی بھی صُورت 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 لہٰذا اپنی تمام بے دردانہ منطق کے باوجود بالآخر بریڈلے کو اعتراف کرنا پڑا کہ خودی کسی نہ کسی صُورت میں حقیقت ضرور ہے۔ یعنی ایک ناقابِل انکار امرِ واقعی۔

یہاں علّامہؒ نے یہ دلیل بھی دی ہے کہ خودی اپنی ابتدائی اور ناپختہ حالت میں بلاشبہ بہُت سے تضاد و تعارض کا شکار ہوتی ہے، لیکن دیکھنا تو یہ ہے کہ اس کی رسائی کہاں تک ہے اور اس کی آرزو اسے 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 (۲) اور جہاں پہنچ کر وہ ایسی مستحکم اور قوی ہو جاتی ہے کہ کوئی ہیجان اُس کی

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

خودی کی خلوتوں میں کبریائی
خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

Marfat.com

وحدت کو درہم برہم نہیں کرسکتا۔

خودی کی پہلی خصوصیّت جو اس بحث کے نتیجے میں سامنے آتی ہے یہ ہے کہ خودی کا اظہار ان وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیاتِ نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس ضمن میں علامّہ نے اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ خودی پر زمان و مکان کی اِن بندشوں کا اطلاق نہیں ہوتا جن کی اشیا و اجسام پابند ہیں۔ اس لیے کہ جسم کا تعلّق جب بھی ہو گا، ایک مکان سے ہو گا، دوسے نہیں ہوسکتا۔ اِس کے مُقابلے میں خودی کو یہ قُدرت حاصل ہے کہ وہ کئی نظامات مکانی کا تصوّر کرسکے۔ پھر عالمِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکان کچھ اور ہوتا ہے عالمِ خواب میں کچھ اور۔ نہ ان میں باہم کوئی نسبت ہوتی ہے، نہ وہ ایک دُوسرے میں مخل، نہ ایک دُوسرے پر حاوی، لہٰذا خودی کو اُن معنوں میں مکاناً محدُود نہیں ٹھہرایا جاسکتا، جن معنوں میں جسم کو یہی صُورت زمان کی ہے۔ طبیعی واقعات کی مُدّتِ زمانی تو ایک حقیقتِ حاضرہ ہے اور مکان پر منحصر لیکن خودی کی مُدّتِ زمانی اُس کے باطن میں جاگزیں اور اپنے ہی انداز میں حال اور مُستقبل 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 مُدّتِ زمانی کا اندازہ کرلیتے ہیں۔ اگرچہ یہ نشانات خود مُدّتِ زمانی نہیں، بلکہ اُن کی علامت ہوں گے۔ حقیقی مدّتِ زمانی کا تعلّق بہ قولِ علاّمہ خُودی اور صرف خُودی سے ہے۔

خُودی کی دُوسری خصُوصیّت اُس کی مخصوص خلوت ہے، جس کی بدولت خُودی کی اپنی ایک یکتا حیثیّت ہے۔ فرض کیجیے آپ کوئی نتیجہ اخذ کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے ضرُوری ہے کہ اس نتیجے سے متعلّق امُور ایک ذہن میں جمع ہوں۔ مثلاً اگر یہ مان لیا جائے کہ

Marfat.com

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 ہو گی اور اس کی تکمیل میری ہی خواہش کی تکمیل ہو گی اور اُس کا لُطف مجھی کو حاصل ہو گا۔ حتیٰ کہ اگر ساری دُنیا اس چیز کی خواہش رکھتی ہو اور وُہ شے دُنیا بھر کو حاصل ہو جائے لیکن مجھے حاصل نہ ہو تو میری خواہش ناآسُودہ 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 ہو گا لہٰذا میری خوشی، میری تکلیف اور اس طرح میرا احساسِ ندامت، میری افسردگی اور میرا احساس جوش و خروش، یہ سب احساساتِ حظ و کرب میرے احساسات ہی ہوں گے۔ کسی دُوسرے کے نہیں ہو سکتے اور یہی میری خودی کی خلوت و یکتائی کا ثبوت ہے۔ میری نفرت میری نفرت ہے میری محبّت میری محبّت ہے۔ اِسی طرح میرے عزائم میرے عزائم اور میرے فیصلے میرے فیصلے ہیں جو صرف میری انفرادی خودی کے تار و پود ہوں گے۔ خدا بھی تو ایسا نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسُوس کرنا اور حکم لگانا شروع کردے یا یہ کہ اگر ایک کے بجائے دو راستے میرے لیے کھلے ہوں تو خُود 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 ہُوں۔ لہٰذا میرا کسی شخص یا کسی مقام کو پہچاننا میری ہی گزشتہ واردات پر مبنی ہو گا۔ دُوسروں کے تجربات و واردات پر تو نہیں ہو سکتا۔ کیفیّاتِ نفس کا یہی بے مثل ربطِ باہمی ہے جس کا

Marfat.com

اظہار ہم لفظ "میں" سے کرتے ہیں[۲]۔

وحدت و خلوت کے بعد علامہؒ 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 ارتقاء کی راہ میں اس کی ہدایت و رہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ خود قرآنِ حکیم نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔ اِرشادِ ربانی ہے:۔

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝ (۱۷ : ۸۷)

ترجمہ: لوگ آپ سے رُوح کے بارے میں پُوچھتے ہیں۔ کہہ دیں کہ رُوح میرے رب کا امر (ہدایت و حُکم) ہے اور تم لوگوں کو زیادہ علم نہیں دیا گیا ہے۔

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

أَلَا 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 ۱۴۰

Marfat.com

اگر آپ اُوپر کی آیت (۱۷: ۸۷) پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ خالقِ کائنات نے رُوح کے بارے میں کسی حقیقت کا انکشاف فرمایا ہے تو وُہ اُس کا امرِ ربّی ہونا ہے۔ "وہ میرے ربّ کا ایک حُکم، ایک ہدایت، ایک رہنمائی ہے"۔ کیا اس سے خودی کی ہدایت کاری اور رہبرانہ کارفرمائی کا پتہ نہیں چلتا؟ اس حصّۂ گفتگو کو اقبالؒ نے یُوں سمیٹا ہے: لہٰذا میری شخصیّت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں۔ میں شے نہیں عمل ہُوں۔ میرے محسوسات و مدرکات کیا ہیں؟ اعمال و افعال کا وہ سلسلہ جس میں ہر عمل دُوسرے پر دلالت کرتا ہے اور جو ایک دُوسرے سے وابستہ ہیں تو اس لیے کہ ان میں کوئی رہنما مقصد کارفرما ہے۔ میری ساری حقیقت میرے اس امر آفرین رویّے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا اِدراک مجھے ایک شئے مکانی سمجھ کر یا وقت کی ترتیب میں واقعات کا کوئی مجموعہ جان کر نہیں کر سکتے۔ میں کوئی شے نہیں ہوں کہ آپ یُوں کریں۔ آپ اگر سچ مُچ مُجھ کو جاننا چاہتے ہیں تو آپ کو مجھے دیکھنا ہو گا۔ آپ کو یہ دیکھنا ہو گا کہ میں جب کسی شے پر حکم لگاتا یا کوئی ارادہ کرتا ہوں، تو اس میں میرا رویّہ کیا ہوتا ہے؟ میرے مقاصد کیا ہیں اور تمنّائیں کیا؟ صرف اس صورت میں آپ مجھے سمجھ سکتے ہیں، جان سکتے ہیں اور میری قدر و قیمت متعیّن کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

(۳)

دُوسرا اہم سوال یہ ہے کہ زمان و مکان کی اس دُنیا میں خُودی معرضِ وجود میں کیونکر آتی ہے؟ اس ضمن میں بھی قرآنِ حکیم کے اِرشادات بہت واضح ہیں۔ فرمایا:

Marfat.com

وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا الۡاِنۡسَانَ مِنۡ سُلٰلَۃٍ مِّنۡ طِیۡنٍ ۚ ثُمَّ
جَعَلۡنٰہُ نُطۡفَۃً فِیۡ قَرَارٍ مَّکِیۡنٍ ۪ ثُمَّ خَلَقۡنَا النُّطۡفَۃَ
عَلَقَۃً فَخَلَقۡنَا الۡعَلَقَۃَ مُضۡغَۃً فَخَلَقۡنَا
الۡمُضۡغَۃَ عِظٰمًا فَکَسَوۡنَا الۡعِظٰمَ لَحۡمًا ٭
ثُمَّ اَنۡشَاۡنٰہُ خَلۡقًا اٰخَرَ ؕ فَتَبٰرَکَ اللّٰہُ اَحۡسَنُ
الۡخٰلِقِیۡنَ ﴿ؕ﴾ (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 نُطفہ ۔ پھر بنایا ہم نے نطفے کو خونِ بستہ پھر بنایا ہم نے خونِ 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 ۔

اِس "خلقِ آخر" (نئی مخلوق) کی نشو و نما نظامِ جسمانی کی بنا پر ہوتی ہے اور نظامِ جسمانی کیا ہے؟ کمتر خودیوں کی وہ بستی جس کے اندر سے ایک عمیق تر خودی اُبھرتی ہے ۔ یہاں اقبالؒ دو تصوّرات سے بحث کرتے ہیں ۔ ایک تصوّر ڈیکارٹ کا ہے جو رُوح اور جسم کو جُدا جُدا اور ایک دُوسرے سے آزاد خیال کرتا تھا، مگر سمجھتا تھا کہ یہ دونوں کسی پُراسرار طریق سے باہم وابستہ بھی ہیں اور دُوسرا لائب نٹس کا ہے جس میں بدن کو مرکزی حیثیّت حاصل ہوتی ہے ۔ علاّمہؒ نے ان دونوں تصوّرات کی

Marfat.com

معقول تردید کی۔ رُوح اور جسم کی علیحدگی اور ایک دُوسرے سے آزادی کا تصوّر اِس لیے قابلِ قبُول 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۔ رہا لائب نِتس کا نظریّہ، جس میں بتایا گیا ہے کہ رُوح بدن سے اور بدن رُوح سے اثرات قبول کرتا ہے، لیکن یہاں بدن کا پلّہ یُوں بھاری رہتا ہے کہ اس تأثّر و تعامل میں پہل بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ علامہؒ کا کہنا یہ ہے کہ ہمارے اعمال و تجربات میں بُنیادی بات یہ ہے کہ ہم کس جذبے یا محرّک 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 مُلتفت ہیں اور اِلتفات جو ہماری رضا و رغبت کا دُوسرا نام ہے، دراصل ذہن کا عمل ہے، بدن کا ہرگز نہیں۔ اس بحث کو سمیٹتے ہُوئے اقبالؒ کہتے ہیں: لہٰذا تعامل ہو یا متوازیت، یہ دونوں نظریّے اپنی اپنی جگہ پر ناکافی ہیں، اِس لیے کہ جب کوئی فعل سرزد ہوتا ہے تو اس میں ذہن اور جسم ایک ہو جاتے ہیں۔ مَیں جب میز سے کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل ایک ہی فعل ہوگا۔ نہ ہم اس کا تجزیہ کرسکتے ہیں، نہ ایسا کوئی خط کھینچ سکتے ہیں جس سے پتہ چلے کہ اس میں ذہن کا دخل کتنا ہے اور جسم کا کتنا، لہٰذا کسی نہ کسی رنگ میں دونوں کا تعلّق ایک ہی نظام سے ہے۔ "خلق" بھی اس کے ہاتھ میں ہے اور "امر" بھی اس کے ہاتھ میں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم اس حقیقت کا تصوُّر کیونکر کریں؟ ہمیں معلوم ہے، جسم کوئی شے نہیں کہ ہم اسے خلائے مطلق میں واقع سمجھیں بلکہ ایک نظامِ اعمال یا نظامِ حوادث جس سے رُوح اور بدن کا اِمتیاز تو دُور

Marfat.com

نہیں ہوتا، مگر جس سے وُہ ایک دُوسرے کے قریب ضرور آجاتے ہیں۔ خودی کی خصوصیّت ہدایت و اختیار ہے۔ برعکس اس کے بدنی افعال ہمیشہ اپنے آپ کو دُہراتے رہتے ہیں۔ لہٰذا بدن کو رُوح کے افعال کا حاصل جمع کہیے یا اُسے اس کی "عادت" قرار دیجیے، وُہ اِس سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔

اِس بحث کے ضمن میں ذرا آگے چل کر علّامہ نے 'مادّہ کیا ہے؟ اور علّت و معلُول کے مسلّمات کی روشنی میں خودی کی حیثیت کیا ہوتی ہے'؟ ان سوالات کو بھی اُٹھایا ہے اور ان کے نہایت خیال انگیز جوابات مہیّا کیے ہیں۔ مادّہ کیا ہے؟ کے جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ گویا ادنیٰ خودیوں کی ایک بستی ہے، جن کا میل جول اور باہمی عمل و ردِّعمل جب ایک خاص مقام 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 علّامہؒ اس سے اعلیٰ کی قدر و قیمت اور مرتبے میں کوئی فرق نہیں آتا، کیونکہ یہاں اہم بات یہ نہیں کہ کسی چیز کی ابتدا کیونکر ہوئی؟ اصل بات تو یہ دیکھنا ہے کہ جو چیز صادر ہوئی اس کی صلاحیتیں کیا ہیں؟ اس کا معنی و مطلب کیا ہے؟ اس کی انتہا کیا ہے؟ اس کی رسائی کہاں تک ہے؟ لہٰذا اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ حیات ذی رُوح کی اساس خالصًا طبیعی ہے۔ جب بھی یہ کہاں ثابت ہوتا ہے کہ جس چیز کا ظہور و صدور ہُوا وہ پھر اس چیز میں گُم ہوجائے گی، جس سے وہ صادر ہُوئی۔ کسی شے کی قدر و قیمت اس کی ابتدا سے نہیں، اس کے امکانات اور اس کی کامیابیوں سے طے ہوتی ہے۔

Marfat.com

علّت و معلول کے ضمن میں اصل سوال یہ اُٹھایا گیا ہے کہ کیا خُودی اپنی فعالیّت آپ متعیّن کرتی ہے؟ یہ سوال دراصل خُودی کی آزادی کے سوال ہی کا ایک پہلو ہے، جس کا جواب اقبالؒ نے یُوں دیا ہے کہ خُودی کو ایک صلاحیّت "بصیرت" کی بھی نصیب ہے، جس کی بدولت وُہ بعض فیصلے علّت و معلُول کے عمل سے بے تعلّق یا بے نیاز ہو کر کرتی ہے۔ خُودی حیات کا وُہ ترقّی یافتہ مظہر ہے جس کے سامنے بعض مقاصد ہوتے ہیں اور یُوں کہنا چاہیے کہ ان مقاصد کی کشش یا ان کی تکمیل کا شوق اسے کشاں کشاں لیے جاتا ہے۔ یہ شوق، یہ جذبۂ تکمیلِ مقاصد، یہ "بصیرت" خُودی کی فعالیّت کا سرچشمہ اور اس کی تمام سرگرمیوں کا راز ہے جو کسی خارجی علّت و معلُول کا پابند ہونے کے بجائے خُود خُودی ہی کی داخلی قوّت سے جوش و نمو پاتا ہے، لہٰذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خُودی کی کارگزاریوں میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرّف کے دونوں پہلو کام کرتے ہیں، تو اس امر کے تسلیم کرنے میں کچھ تامّل نہیں کرنا چاہیے کہ خُودی خُود بھی ایک آزاد علّت ہے اور اس مطلق خُودی (یعنی ذاتِ باری تعالیٰ) کی آزادی و اختیار میں حصّہ دار، جس نے خود اپنی آزادانہ مشیّت سے اس مُتناہی خُودی کے تصرّف و اختیار کو گوارا کیا۔ ہمارے شعُوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن حکیم کے اس نظریّے سے بھی ہوتی ہے، جو اس نے خُودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ (۱۸ : ۲۹)

Marfat.com

(ترجمہ) اور کہہ دیجیے، حق تو وہی ہے، جو تمھارے ربّ کی طرف سے ہے، پس جو چاہے، ایمان لائے اور جو چاہے انکار کرے۔

اور

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ قف وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا ط (۱۷ : ۷)

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

(۴)

جب جبر و اختیار کا ذکر چھڑ جائے تو بات لامحالہ تقدیر پر جا پہنچتی ہے زیرِ نظر خطبے کے اِس حصّے میں بھی یہی کچھ ہُوا۔ علّامہؒ یہ کہہ رہے تھے کہ اسلام انسانی نفسیات کی اس صداقت کو تسلیم کرتا ہے کہ آزادانہ عمل کی اہلیّت انسان میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے اور اسلام چاہتا ہے کہ خُودی کی زندگی میں یہ اہلیت ایک مُستقل اور برقرار عنصر کی حیثیّت حاصل کرلے۔ از رُوئے قرآن نمازِ پنجگانہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ خُودی کو زندگی اور آزادی کے اصل منبع کے قریب تر لا کر اسے نیند اور کاروبار کے مشینی اثرات سے پاک کرے۔ اسلام میں عبادت دراصل خُودی کا پابندیوں (میکانیّت) سے نکل کر آزادی کی طرف بڑھنے کا نام ہے اور اقبالؒ جب اس بلیغ نکتے کو بیان کر چکے تو تقدیر کا سوال اُن کے سامنے تھا۔ درحقیقت

Marfat.com

اُن دِنوں اسپنگلر کی "زوالِ مغرب" کا بڑا چرچا تھا اور اُس نے یہ غلط نظریہ قائم کرکے اُسے عام کرنے کی کوشش کی تھی کہ اِسلام تقدیر پرست ہے، لیکن ساتھ ہی اُس نے اِس حقیقت کو بھی تسلیم کیا تھا کہ زندگی کو جاننے اور اُس پر اپنی گرفت کو مضبُوط کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک ذہنی اور دُوسرے کو زیادہ مناسب لفظ نہ ملنے کی بنا پر ہم حیاتی کہہ سکتے ہیں۔ ذہنی طریقہ علّت و معلُول کے کڑے نظام 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 قبُول کریں، جو اپنی باطنی ثروت کو بڑھاتی ہوئی زمانِ مسلسل کو پیدا کرتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ قرآن جسے "ایمان" کہتا ہے، وہ در اصل 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 مضبُوط شخصیتیں ہی پہنچ سکتی ہیں اور اِس اعلیٰ درجے کی 'راضی برضا' کیفیّت کو پاتی ہیں، جسے کم فہمی کی بنا پر لوگ "تقدیر پرستی" بھی کہہ سکتے ہیں۔ اِسلامی تصوّف کی تاریخ میں یہ تجربہ جو حضور رسالتمآبؐ کے ارشاد کے مُطابق "انسان میں اَخلاقِ الٰہی پیدا کرتا ہے" (تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللہِ: حدیث شریف) اِس طرح کے جُملوں میں اِظہار پذیر ہُوا ہے: "مَیں حق ہُوں" (اَنَا الْحَق: منصُورؒ حلّاج) "مَیں زمانہ ہوں" (حدیثِ قدسی)، "مَیں قرآنِ ناطق ہُوں" (حضرت علیؓ)، "میری بڑی شان ہے" (بایزید بسطامیؒ)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوّف میں قربِ الٰہی کے تجربے کے یہ معنی نہیں کہ انسانی خُودی لامحدُود خُودی میں جذب ہو کر اپنی ہستی فنا کر دیتی ہے بلکہ یہ ہیں کہ ذاتِ لامحدُود

Marfat.com

ازرہِ فضل وکرم اِنسانی خودی کی آغوشِ محبّت سے ہمکنار ہوتی ہے۔ مولانا رُومیؒ نے کہا ہے:

علمِ حق در علمِ صُوفی گُم شوَد! ایں سخن کے باورِ مرُدم شوَد

(ترجمہ: خُدا کا عِلم صُوفی کے عِلم میں گُم ہو جاتا ہے، مگر عام لوگوں کے لیے اسے باور کرنا آسان نہیں۔)

اِس "راضی برضا" کیفیّت کو آپ خودی کی نفی یا اس تقدیر پرستی سے کیونکر تعبیر کر سکتے ہیں، جو اسپنگلر کا مطلب ہے۔ یہ تو سراسر زندگی اور بے پایاں قوّت ہے جو گولیوں کی بوچھاڑ میں انسان کو باطمینان ادائے نماز کے قابل بناتی ہے

لیکن یہاں اقبالؒ نے پھر ایک سوال اُٹھایا ہے، جو بلاشبہ ہر قاری یا سامع 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 گردوپیش میں جو کچھ ہوتا ہے اُسے وہ یہ کہہ کر کیوں قبول کر لیتا ہے کہ خدا کی مرضی یُونہی تھی؟ اِقبالؒ کہتے ہیں، اس صُورتِ حال کی ذمّہ داری کُچھ 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 اِبتداءً ان کے دلوں میں بھڑکایا تھا۔ فلسفیانہ غور و فکر جو علّت و معلول کا پابند تھا، اس نے ایک ایسے خُدا کا تصوّر اُجاگر کرنا شرُوع کیا، جو زندگی کے روزمرّہ کاروبار سے وراء الورا، کائنات پر باہر سے حکُومت کرتا ہے اور دُنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے، بس اس کے اشارۂ ابرُو سے ہوتا ہے۔ اُدھر بنی اُمیّہ نے

Marfat.com

کربلا میں جو قیامت ڈھائی تھی، اُس کی وجہ سے اُنھیں عوام کی طرف سے بغاوت کا دھڑکا لگا رہتا تھا، لہٰذا 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 پردہ ڈالنا مقصود تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ معبد نے حسن بصریؒ سے کہا کہ اُمّویوں نے مُسلمانوں کو قتل کیا اور اس کی ذمّہ داری خُدا پر ڈال دی۔ حسن بصریؒ نے جواب دیا: "خُدا کے یہ دشمن جھُوٹے ہیں"۔ اس طرح صُوفیا کی مُخالفت کے باوُجود 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 ضرُورت نہیں۔ کیا بعض مغربی دانشور ابھی کل تک سرمایہ دارانہ نظامِ مَعیشت و مُعاشرت کو ایک قدُرتی اور پُر جواز مُعاشرہ ثابت نہیں کر رہے تھے؟ اِسی طرح اگسٹ کامٹے کا خیال تھا کہ سوسائٹی میں ہر فرد کا نصاب اور کام ازلی و ابدی طور سے مُقرّر ہے۔ اور یہی کُچھ مُسلمان سوسائٹی میں بھی ہُوا۔

(۵)

ایک اور نہایت اہم سوال جو اس لیکچر کے آخر میں اُٹھایا گیا، انسانی خودی کی بقاء و دَوام کا سوال تھا۔ اقبالؒ کو انسانی زندگی کے اس پہلو میں بھی ابتدائے فکر ہی سے دلچسپی تھی۔ بانگِ درا کے پہلے حصّے (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 ملّاح زیادہ مستعدی اور چابکدستی سے موجوں کا مقابلہ کرتے ہُوئے کشتی کو آگے

Marfat.com

لے جا رہا ہے۔ شاعر کنارے پر کھڑا یہ دلفریب منظر مشاہدہ کر رہا ہے کشتی پہلے اس کے عقب میں تھی۔ پھر وہ اس کے سامنے آئی 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، لہٰذا:

جہازِ زندگیٔ آدمی رواں ہے یُونہی　　ابد کے بحر میں پیدا یُونہی نہاں ہے یُونہی
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا　　نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

پھر ایک جگہ فرمایا:

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا　　ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے

وجود کا یہی مرکز جو فرشتۂ 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 "والدۂ 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 سُنیے:

زِندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں　　ٹُوٹنا جس کا مقدّر ہو یہ وُہ گوہر نہیں
زِندگی محبُوب ایسی دیدۂ قُدرت میں ہے　　ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے

Marfat.com

موت کے ہاتھوں سے مِٹ سکتا اگر نقشِ حیات
عام یُوں 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 سُن لیجیے: آسمان کی طرف دیکھو۔ ستارے ہی ستارے ہیں۔ یہ ستارے کروڑوں بلکہ اربوں سال سے چمک رہے ہیں۔ انسان ان سے بڑی ہستی ہے، اس لیے کہ وہ دانا و بِینا ہے، خودگر و خودنگر ہے۔ خدا بین و جہاں بیں ہے، لہٰذا اگر ان چمکنے والے ستاروں کی عُمر کروڑوں برس ہو سکتی ہے تو انسان جو رُتبے اور مقاصد میں ان سے بڑھ کر ہے، اس کے لیے قدرت نے اُن سے زیادہ عُمر کیوں نہ رکھّی ہو گی؟

آہ! اسیماب پریشاں، انجمِ گردُوں فروز
شوخ یہ چنگاریاں، ممنُونِ شب ہے جن کا سوز
عقل جس سے سربزانُو ہے وُہ مدّت ان کی ہے
سرگزشتِ نوعِ انساں ایک ساعت ان کی ہے
پھر یہ انساں آں سُوئے افلاک ہے جس کی نظر
قدسیوں سے بھی مقاصد میں ہے جو پاکیزہ تر!
جو مثالِ شمعِ روشن محفلِ قدرت میں ہے
آسماں اِک نقطہ جس کی وُسعتِ فطرت میں ہے
جس کی نادانی صداقت کے لیے بے تاب ہے
جس کا ناخن سازِ ہستی کے لیے مضراب ہے!

Marfat.com

شعلہ یہ کمتر ہے گردُوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنا ستاروں سے بھی کیا؟

اِس نظم کے دو شعر بطرزِ قطعہ یہ بھی ہیں جن کا ہمارے موضوع سے براہِ راست تعلق ہے :

آدمی تابِ شکیبائی سے گو محرُوم ہے
اِس کی فطرت میں یہ اک احساسِ نامعلوم ہے
جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں!
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے، فنا ہوتا نہیں!

یہ تو شعر کی بات تھی۔ اب آپ خطبے کے زیرِ نظر حصّے کی طرف آئیے۔ علامہؒ نے پہلے تو ابنِ رُشدؒ، کانٹ اور نطشے کے بعض تصوّرات سے بحث کی ہے، جو اُنھوں نے موت کے بعد انسانی زندگی کی ممکنہ صُورتوں 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۔ بقولِ اقبالؒ تین باتیں قرآنِ مجید سے نہایت واضح ہیں:

۱ یہ کہ خُودی 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 کرۂ ارض پر واپس آئے۔ (ماخوذ از ۲۳ : ۹۹-۱۰۰، ۵۶ : ۵۹-۶۱)

Marfat.com

۴ یہ کہ متناہیّت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔ (ماخوذ از ۱۹ : ۹۳ - ۹۵)

تیسرے نکتے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ متناہی خُودی لامتناہی خُودی کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیّت کو ساتھ لیے، کیونکہ اس صُورت میں وُہ اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کرسکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا (ماخوذ از ۱۷ : ۱۳ - ۱۴) لہٰذا انسان کا انجام کچھ بھی ہو، اُس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیّت کھو دے گا۔ قرآنِ حکیم کی نظروں میں انسان کی انتہائی مسرّت وسعادت یہ نہیں (جیسا کہ ہندو ازم اور بعض صُوفیانہ گروہوں کا خیال ہے) کہ اپنی متناہیّت سے محروم ہو جائے۔ اس کے اجرِ غیر ممنون کا مطلب ہے اس کے ضبطِ نفس، اس کی یکتائی اور ایک خودی کی حیثیّت سے اس کی فعالیّت کا زیادہ سے زیادہ شدّت اختیار کرتے جانا۔ حتّٰی کہ عالمگیر تباہی کا وہ منظر بھی، جس سے قیامت کی ابتدا ہوگی، اس قسم کی توانا اور ارتقا یافتہ خُودی کے سکُون و اطمینان پر ذرّہ برابر اثر انداز نہیں ہوگا (ماخوذ از ۳۹ : ۹۶) لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کے استثناء کا اطلاق اُنھی شخصیّتوں پر ہوسکتا ہے، جس میں خُودی کی شدّت انتہا کو پہنچ چکی ہو۔ لہٰذا اس کی نشو و ارتقا کی معراج یہ ہے کہ ہم اس خُودی سے براہِ راست اتّصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم و برقرار رکھ سکیں، جیسا کہ قرآن نے حضورؐ رسالتمآب کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی. (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیّتِ کامل کا تصوّر، جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو جنابِ رسالتمآب کے واقعۂ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں

Marfat.com

نہیں ہُوا :

موسیٰؑ ز ہوش رفت بیک جلوہ صفات　　　تو عینِ ذات می نگری در تبسمے

اقبالؒ کہتے ہیں، یہ تینوں حقائق ذہن نشین ہو جائیں تو اسلام کا نقطۂ نظر بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ قرآنِ حکیم کی رُو سے یہ عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے مقصود و مدّعا میں حصّہ لیتے ہُوئے غیر فانی ہو جائیں (ماخوذ از ۷۵ : ۳۶-۴۰) اور یُوں بھی جس ہستی کے ارتقا میں لاکھوں کروڑوں برس صرف ہُوئے، اُس کے متعلّق یہ کہنا کچھ غیر اغلب سا نظر آتا ہے کہ وہ ایک عبث اور لاحاصل سی شے کی طرح ضائع ہو جائے گی۔

یہاں اقبالؒ ایک بار پھر اِس امر پر زور دیتے ہیں کہ کائنات کے مقاصد میں انسان کی شرکت بحیثیت ایک اِرتقا یافتہ خُودی ہی کے ممکن ہے۔ انسانی خودی باشعور اور پُختہ ہو کر ہی اِن مقاصد کے حصُول میں قدرت کا ہاتھ بٹا سکتی ہے جو اس کے سامنے ہیں۔ (ماخوذ از ۹۱ : ۷ - ۱۰) لہٰذا آخری اور نہایت اہم سوال یہ ہے کہ خُودی اپنے آپ کو کس طریق سے مستحکم اور مقاصدِ قدرت سے ہم آہنگ بنا سکتی ہے۔ اقبالؒ کے پاس اس کا سیدھا سادہ جواب ہے عمل سے۔ عمل سے خُودی پُختہ کار اور مقاصدِ حیات میں مددگار بن کر اپنے آپ کو غیر فانی بناتی ہے۔ اقبالؒ یہاں اس آیۂ شریفہ سے استدلال کرتے ہیں :-

تَبٰرَكَ الَّذِيْ بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرُ ۙ الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۭ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْغَفُوْرُ　(۶۷ : ۲)

Marfat.com

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

اقبالؒ کہتے ہیں زِندگی گویا وُہ فرصت ہے، جس میں خُودی کو عمل کے بے اِنتہا مواقع میسّر آتے ہیں اور جس میں موت اس کا پہلا اِمتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اُسے اپنے اعمال کی شیرازہ بندی میں کہاں تک کامیابی نصیب ہُوئی ہے۔ اعمال کا حاصل نہ تو لُطف و مسرّت ہے نہ درد و اذیّت۔ اعمال یا تو خودی کی تقوِیت کا باعث ہوتے ہیں یا اس کی تباھی و ہلاکت کا سامان پیدا کرتے ہیں لہٰذا یہ امر کہ خُودی فنا ہو جائے گی یا اس کا کوئی مُستقبل ہے، عمل پر موقُوف ہے اور خُودی کو تقوِیت دینے والے اعمال کا اصُول یہ ہے کہ میں اپنی اور دُوسروں کی خُودی کا احترام کرُوں۔ دُوسرے لفظوں میں یُوں کہیے کہ اِنفرادی بقا انسان کا حق نہیں، بلکہ اس کی جِدّ و جہد کا صلہ ہے۔ اِنسان بقائے دوام کا اُمّیدوار ہے اور قدرت اُسے اپنی اہلیّت ثابت کرنے کے لیے ھمدردانہ مواقع فراہم کرتی ہے۔ ہماری کامیابی اور بقا کا راز ہماری اہلیّت میں مضمر ہے۔

Marfat.com

Marfat.com

پانچواں خطبہ

اِسلامی ثقافت کی رُوح

اِسلامی ثقافت پر گفتگو کا آغاز بالعموم نظریۂ توحید سے ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اِسلامی فکر و کردار کی ساری عمارت توحید پر قائم ہے۔ قرآنِ حکیم کی بُنیادی تعلیم یہ ہے کہ خدا ایک ہے۔ وُہ پُوری کائنات کا خالق و مالک اور ربّ ہے۔ اِس دُنیا یا کسی اور دُنیا کی کوئی شے اُس کے قبضۂ قدرت سے باہر نہیں۔ سب اِنسان ایک آدمؑ کی اولاد ہیں اور سب خدائے واحد کی مخلوق ہیں۔ اِسلام سے پہلے کے بعض مذاہب نے بلاشبہ خُدا کے واحد ہونے کی تعلیم دی تھی، مگر یہ اِسلام ہی ہے جس نے توحید سے اِنسانی وحدت کا بُنیادی اصول اخذ کر کے اسے ایک مُعاشرتی حقیقت بنایا۔ جب ساری کائنات کا، سب اِنسانوں کا بنانے والا ایک ہے، تو پھر اِنسانوں کے درمیان رنگ، نسل، قومیّت یا زبان کی بنا پر امتیاز کیسا؟ کالے بھی اس کی مخلوق ہیں اور گورے بھی۔ سامی بھی اُس نے پَیدا کیے ہیں اور آریا بھی۔ اِسی طرح سب زبانیں اُس کی دین ہیں۔ لہٰذا انسان ہونے کی حیثیّت سے تمام نسلوں، تمام رنگوں اور تمام زبانوں کے انسان برابر

Marfat.com

ہیں۔ انسانوں کی اِس برابری کو مُعاشرے میں عملاً نافذ کرنا اسلامی ثقافت کا نقطۂ آغاز ہے۔

انسانوں کی مساوات کے بعد اسلامی ثقافت جس بات پر زور دیتی ہے، وُہ 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 فنونِ لطیفہ کو جنم دیا اور پروان چڑھایا، اُن میں عُریانی، فحاشی اور جنسی کشش کا کم سے کم عمل دخل تھا۔ جنسی مُعاملات میں اسلام کا روّیہ دراصل جدید مغربی روّیے کی عین ضد ہے۔ اسلام ضبطِ نفس، عصمت اور جنسی طہارت کو انسان کی اخلاقی و رُوحانی ترقّی کے لیے لازمی قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس مغرب نے جنسی بے رہروی کی آخری حدوں کو چھُو لیا ہے۔ وہاں کوئی بے حیائی اب بے حیائی نہیں رہی۔

انسانی مساوات اور جنسی پاکیزگی کے ساتھ اسلامی ثقافت کی ایک اہم ترین خصوصیّت اس کا عدل و انصاف پر زور ہے۔ انصاف کی تلقین دُوسرے مذاہب اور معاشروں میں بھی ملتی ہے مگر اسلامی ثقافت کا امتیاز یہ ہے کہ وہ دوستوں کے ساتھ ہی نہیں دُشمنوں کے ساتھ بھی انصاف کیے جانے پر مُصر ہے۔ قرآنِ حکیم (جو اسلامی ثقافت کا سرچشمہ اور اوّلین ماخذ ہے) مُسلمانوں کو تعلیم دیتا ہے کہ "کسی قوم کی دُشمنی تمھیں 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 علّامہ اقبالؒ نے اس مسئلے کو قدرے نئے زاویۂ نگاہ سے دیکھا ہے اور اس زاویۂ نگاہ کی غیر معمولی افادیّت اور حکمت آفرینی اُن کے زیرِ نظر خُطبے کے ایک ایک جُملے سے عیاں ہے۔ "اسلامی

Marfat.com

ثقافت کی رُوح' بلاشُبہ علّامہؒ کے انگریزی خطبات کا ایک نہایت بصیرت افروز حصّہ ہے
علّامہ اقبالؒ اپنی گفت گو کا آغاز مقامِ نبوّت سے کرتے ہیں۔ نبی کی ذات ایک ولی' ایک صُوفی کی ذات سے کہاں اور کیسے مُختلف ہے؟ حضرتِ شیخ عبدالقدوّس گنگوہیؒ کا ایک قول مشہُور ہے کہ "محمّدؐ عربی فلکُ الافلاک پر تشریف لے گئے اور واپس چلے آئے۔ خُدا کی قسم! اگر مَیں گیا ہوتا تو ہرگز لَوٹ کر نہ آتا!" ایک جلیل القدر صُوفی کا یہ قول نبی اور صُوفی کی شخصیّتوں کے بُنیادی فرق کو بڑی عُمدگی سے واضح کرتا ہے۔
صُوفی اپنے رُوحانی تجربے میں کھو جاتا ہے' اُس میں مست رہنا چاہتا ہے۔ وہ اپنے تجربے کے کیف وکم کو اپنی معراج سمجھتا ہے۔ اس کے برعکس نبی کے لیے اُس کا رُوحانی تجربہ اس کی معراجِ کمال نہیں۔ وُہ اِس تجربے کی لذّات سے باہر نکلتا ہے اور اپنی واردات کو اپنے معاشرے میں ایک زندہ حقیقت بنانے کی سعی کرتا ہے۔ صُوفی کا تجربہ' خواہ اُس کا درجہ کیسا ہی بلند ہو' اصلاً اُس کی ذاتی کیفیّت' اُس کے لیے ایک انفرادی نعمت و کامرانی ہے نبی کا تجربہ اپنی سرِشت میں اجتماعی نوعیّت رکھتا ہے۔ صُوفی کی واردات دُوسروں کے لیے قطعی غیر اہم ہوسکتی ہیں۔ نبی کی واردات دُوسروں کے لیے غیر معمولی اہمیّت کی حامل ہوتی ہے۔ نبی زمانے میں انقلاب لانا چاہتا ہے۔ وُہ دُوسروں کی زندگی میں تبدیلی لائے بغیر' تاریخ کو ایک نیا موڑ دِیے بغیر' اپنے مشن کی تکمیل نہیں کرسکتا۔ لہٰذا 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۔

Marfat.com

اس تمہید کے ساتھ، لیکن اسلامی ثقافت کے بعض بُنیادی تصوّرات کے بیان سے پہلے، علّامہ نے ختمِ نبوّت کی حقیقت پر رَوشنی ڈالی ہے۔ ختمِ نبوّت 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 جُزوِ لاینفک رہا ہے۔ جن دِنوں علّامہ اقبالؒ اپنے انگریزی خطبات مرتّب کر رہے تھے، شمالی ہند اور بالخصوص پنجاب میں اس سوال نے ایک نئی اہمیّت اختیار کر لی تھی اور لوگ بالعموم ختمِ نبوّت پر وعظ و ارشاد سُننا اور مجلسیں برپا کرنا پسند کرتے تھے۔ ممکن ہے، وقت کے ایک اہم تقاضے کے طور پر بھی علّامہؒ نے اپنے پانچویں خُطبے میں اس بُنیادی نکتے کی وضاحت ضروری خیال کی ہو۔ وجہ خواہ کچھ بھی ہو، حقیقت یہ ہے کہ اس ضمن میں جو سطریں علّامہ کے قلم سے نکلی ہیں، فکر کی گہرائی اور دلائل کی نُدرت کے لحاظ سے اپنی نظیر آپ ہیں۔ یہ دو پیراگراف اقبالؒ ہی کے ادب میں نہیں، کُل اسلامی ادب میں ایک ممتاز مقام کے مُستحق ہیں۔ اُن کی غیر معمُولی اہمیّت کے پیشِ نظر ذیل میں اُن کا مکمّل اُردُو ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:۔

"ہم نبی کی تعریف یُوں بھی کر سکتے ہیں کہ وُہ ایک طرح کا صُوفیانہ شعور ہے جس میں "وارداتِ وصل" اپنی سرحدوں سے باہر نکل آنے اور اجتماعی زِندگی کی قوّتوں کو ایک نیا رُخ اور نئی صُورت دینے پر مائل ہوتی ہے۔ نبی کی شخصیّت میں زِندگی کا محدُود مرکز خُود اپنی اتھاہ گہرائیوں میں ڈُوب کر ایک ولولۂ تازہ کے ساتھ اُبھرتا ہے تاکہ فرسُودگی کا خاتمہ کر کے زندگی کی نئی راہوں کو دریافت کر سکے۔ یہ اپنی ہی ذات کی جڑ کے ساتھ رابطہ انسانوں کے

Marfat.com

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 اس 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 عضوِ بدن تراش لینا اور انسان کا زندگی کی باطنی گہرائیوں سے روشنی حاصل کرنا، یہ سب وحی والہام کے پیرائے ہیں، جو حاصل کرنے والے کی جنس اور ضرورت کے مطابق مختلف شکلیں اختیار کر لیتے ہیں۔ حقیقت یوں ہے کہ نوعِ بشر کی نابالغی کے دوران میں نفسی توانائی نے وہ استعداد بہم پہنچائی، جسے میں پیغمبرانہ شعور کہتا ہوں، یعنی ایک ایسا ذریعہ جو تیار شدہ فیصلے اور طے شدہ طرزِ عمل مہیا کر کے انفرادی سوچ اور انتخاب کی ذمہ داریوں سے بچا لے جاتا ہو۔ تاہم استقرائی عقل اور قوتِ تنقید کی پیدائش کے بعد زندگی کا مفاد اسی میں تھا کہ وہ شعور کے اُن ورائے عقل دھاروں کی مزید تشکیل و فروغ کو روک دے جن کے ذریعے نفسی توانائی انسانی ارتقا کے ابتدائی مرحلے میں اظہار پاتی رہی۔ انسان زیادہ تر جذبات اور جبلتوں 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 جائے تو اس کو مستحکم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علم کے دوسرے ذرائع کی ترقی کو روک دیا جائے۔ بلاشبہ

Marfat.com

قدیم زمانے نے، جبکہ اِنسان ابھی تہذیب کے اِبتدائی مرحلے میں تھا اور سُنی سُنائی باتوں پر اِیمان لے آتا تھا، فلسفے کے بعض عظیم نظام پیدا کیے، لیکن ہمیں یہ نہیں بھُولنا چاہیے کہ قدیم دُنیا کے یہ نظام ہائے فلسفہ مُجرّد فکر کا نتیجہ تھے جو مبہم مذہبی عقائد اور روایات کی ترتیب سے آگے نہیں بڑھ سکتا اور ہمیں زندگی کے ٹھوس احوال پر گرِفت مہیّا کرنے سے قاصر ہے۔

"اِس لحاظ سے دیکھا جائے تو یُوں نظر آئے گا جیسے پیغمبرِ اِسلام کی ذاتِ گرامی کی حیثیّت دُنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک سنگھم کی سی ہے۔ باعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپؐ کا تعلق دُنیائے قدیم سے ہے، لیکن باعتبار اس کی رُوح کے دُنیائے جدید سے۔ یہ آپؐ ہی کا وجُود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وُہ تازہ سرچشمے منکشف ہُوئے، جو اُس کے آئندہ رُخ کے عین مُطابق تھے، لہٰذا اِسلام کا ظہور، جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کیا جائے گا، اِستقرائی عقل کا ظہور تھا۔ اِسلام میں نبوّت چُونکہ اپنی معراجِ کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضرُوری ہو گیا۔ اِسلام نے خُوب سمجھ لیا تھا کہ اِنسان ہمیشہ سہاروں پر زِندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعُورِ ذات کی تکمیل اس صُورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ اِسلام نے اگر مذہبی پیشوائیّت کو تسلیم نہیں کیا یا خاندانی بادشاہت کو جائز نہیں رکھّا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا ہے اور عالمِ فطرت اور تاریخ کو علمِ اِنسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا ہے تو اس لیے کہ اِن

Marfat.com

سب کے اندر یہی نکتہ مُضمر ہے کہ یہ سب تصوّرِ خاتمیّت ہی کے مُختلف پہلو ہیں تاہم یہاں یہ غلط فہمی پیدا نہیں ہونی چاہیے کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطنی سے، جو باعتبارِ نوعیّت انبیا کی واردات سے مُختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محرُوم ہو چکی ہے۔ قرآنِ حکیم نے آفاق و انفس دونوں کو علم کا ذریعہ ٹھہرایا ہے اور اُس کا اِرشاد ہے کہ آیات اللہ کا ظہُور محسُوسات و مُدرکات میں، خواہ اُن کا تعلّق خارج کی دُنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ اِس کے ہر پہلُو کی قدر و قیمت کا اندازہ کریں اور دیکھیں کہ اِس سے حصُولِ علم میں کہاں تک مدد مل سکتی ہے۔ حاصِلِ کلام یہ کہ تصوّرِ خاتمیّت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صِرف 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۔ اِس کا مطلب صِرف یہ ہے کہ وارداتِ باطن کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فِکر سے کام لیتے ہُوئے اُس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ختمِ نبوّت کو مان لیا تو گویا عقیدۃً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلّق چونکہ کِسی فوق الفطرت سرچشمے سے ہے، لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔ اِس لحاظ سے دیکھا جائے تو خاتمیّت کا تصوّر ایک طرح کی نفسیاتی قوّت ہے، جس سے اِس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے اور جس سے

Marfat.com

مقصود یہ ہے کہ انسان کی باطنی واردات اور احوال کی دُنیا میں بھی علم کے نئے نئے راستے کُھل جائیں۔ بعینہٖ جس طرح اسلامی کلمے کے جُزوِ اوّل نے انسان کے اندر یہ رُوح پیدا کی کہ عالمِ خارج کے مُتعلق اپنے محسوسات و مُدرکات کا مُطالعہ نگاہِ تنقید سے کرے اور قوائے فطرت کو الُوہیّت کا رنگ دینے سے باز رہے، جیسا کہ قدیم تہذیبوں کا چلن تھا۔ لہٰذا مُسلمانوں کو چاہیے کہ صُوفیانہ واردات کو خواہ اُن کی حیثیّت کیسی بھی غیر معمُولی اور غیر طبیعی کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبیعی سمجھیں جیسے اپنی دُوسری واردات، اور اس لیے ان کا مُطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کا طریقہ بھی یہی تھا۔ چنانچہ ابنِ صیّاد کے احوالِ نفسی کو دیکھتے ہُوئے آپؐ نے جو طرزِ عمل اختیار فرمایا، وُہ اِس کا بیّن ثبُوت ہے۔ اِسلامی تصوّف بھی دراصل صُوفیانہ مشاہدات کے نظم و ترتیب ہی کی ایک کوشش ہے۔ گو یہ صرف ابنِ خلدونؒ تھا، جس نے اِس سلسلے میں خالص علمی نہج پر قدم اُٹھایا۔"

اِس طویل اقتباس کے لیے کسی قدر معذرت خواہ ہُوں، لیکن جیسا مَیں نے اُوپر کہا ہے، یہ دو پیراگراف علّامہ کے ادب میں ایسی غیر معمُولی اہمیّت رکھتے ہیں کہ قارئین کا اِن سے بتفصیل واقف ہونا مجھے نہایت ضرُوری معلُوم ہُوا۔ آپ نے دیکھا، علّامہ اقبالؒ نے کس نظر و بصیرت کے ساتھ ختمِ نبوّت کو حُرّیّتِ ذہنی اور آزادیٔ فکر کا منبع و سرچشمہ قرار دیا ہے۔ تصوّرِ خاتمیّت انسان کی آزادیٔ فکر کا وُہ منشُور ہے جو انسان کو دُوسروں کے خارجی

Marfat.com

احوال ہی سے نہیں، اُن کے باطنی واردات سے بھی آزاد کرتا ہے۔ ختمِ نبوّت ہر قسم کے ذہنی و رُوحانی استحصال کے خلاف ایک مضبوط حصار ہے، جس سے مُسلمانوں نے بحیثیّتِ مجموعی بہت کم فائدہ اُٹھایا ہے۔

(۲)

عُمر بھر علّامہ اقبالؒ کو علم کے سوال سے گہری دلچسپی رہی۔ اُن کے کلام میں عقل و دِل، عِشق و خرد اور علم و معرفت کا جو ذِکر اور موازنہ بار بار ملتا ہے، وہ دراصل اُن کی اسی کاوِش اور ذہنی کرید کا نتیجہ ہے۔ کیا اِنسان کو سچّا اور قابلِ اعتماد علم حاصل ہو سکتا ہے؟ اگر ہو سکتا ہے تو اس کے حصُول کا ذریعہ کیا ہے؟ یُونانیوں کا خیال تھا کہ سچّا علم عقلِ محض اور منطق کی بدولت ہاتھ آتا ہے۔ جدید سائنس بالعمُوم حواس پر تکیہ کرتی ہے اور کسی دُوسرے ذریعۂ علم کو ماننے پر آمادہ نہیں ہوتی۔ علّامہ اقبالؒ نے قرآنِ حکیم کی روشنی میں یہ گُتھّی بڑی عُمدگی کے ساتھ سُلجھائی ہے کہ علم کا ایک یقینی سرچشمہ تو وحی و الہام (پیغمبرانہ) ہے لیکن اِس سرچشمے کے علاوہ دو ذرائعِ علم کی طرف خُود قرآنِ حکیم ہماری توجّہ بار بار مبذول کراتا ہے اور اُن سے اِستفادہ کرنے پر زور دیتا ہے۔ وُہ یہ ہیں: (۱) فطرت اور (۲) تاریخ۔

علّامہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اِسلامی ثقافت کی ایک اوّلین خصُوصیّت یہ ہے کہ اُس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائعِ علم سے کام لیا اور دُوسروں کو ان ذرائع سے علم حاصل کرنے کا سبق دیا۔ بالفاظِ دیگر سائنسی طرزِ تحقیق اور اندازِ نظر کا آغاز کرنے والے مُسلمان ہی تھے، جنھوں نے قرآن کی تلقین و تحریک کے زیرِ اثر علمِ جدید کی بُنیاد رکھّی۔ علّامہ اقبالؒ نے

Marfat.com

زیرِ نظر خطبے کے پہلے آٹھ دس صفحوں میں اسلامی ثقافت کے اِسی پہلو سے بحث کی ہے، جس کی کچھ تفصیل ھم ذیل میں درج کرتے ہیں۔

اپنی تاریخ کے پہلے سو برس ہی میں اسلامی ثقافت کو ایک طرف ایران کی قدیم تہذیب سے اور دُوسری طرف رُوما کی "عیسائی اور رِلی جُلی رومن ثقافت" سے واسطہ پڑا ان میں سے یُونانی علم و حکمت سے مسلمانوں نے غیر معمُولی دلچسپی کا اظہار کیا۔ یُونانی فلسفہ و دانش کی بے شمار کتابیں عربی میں ترجمہ ہُوئیں اور مسلمانوں کے ایک ذہین طبقے نے اِن تحریروں کا شغف کے ساتھ مُطالعہ کیا، لیکن اِس کا نتیجہ اسلامی ثقافت کے حق میں کسی طور مُفید ثابت نہ ہُوا۔ اِس کی وجہ یہ تھی کہ یُونانی علم نظری تھا۔ وہ حواس کے بجائے منطق سے کام لیتا تھا اور زندگی کے محسُوس اور ٹھوس حقائق سے چنداں سروکار نہ رکھتا تھا۔ اِس کے مقابلے میں قرآنِ حکیم نے سُورج اور چاند، سایوں کے گھٹنے اور بڑھنے، رات دِن کے اختلاف، رنگ اور زبان کے فرق اور قوموں کے عُرُوج و زوال کے حقائق کو اللہ تعالیٰ کی آیات اور نشانیاں بتایا ہے اور اِن پر غور کرنے اور اِن سے سبق سیکھنے اور نتائج اخذ کرنے کی تاکید فرمائی ہے۔

یُونانی حکمت سے دلچسپی کے باعث مُسلمان حُکماء کو یہ نقصان پہنچا کہ قرآن کا عطا کردہ زاویۂ نگاہ وقتی طور سے اُن کی نظروں سے اوجھل ہوگیا۔ فطرت کے مظاہروں کو کھُلی آنکھوں دیکھنے اور اِن پر قلبِ سلیم کے ساتھ غور کرنے کے بجائے وہ منطق اور تعقلِ مجرّد کی دلدل میں پھنس گئے، لیکن یُونہی اُن کی راست فکری نے یُونانی ذہن کے خلاف ردِّ عمل ظاہر کیا، وہ قرآنِ حکیم کے طرزِ فکر کی طرف لَوٹ آئے اور اُنھوں نے ٹھوس اور محسُوس

Marfat.com

حقائق کا جائزہ لے کر ان سے نتائج استقرا کیے اور اس طرح یہ مسلمان ہی تھے، جن کی خالص علم دوستی کی بدولت نسلِ انسانی خشک منطق اور نارسا عقلِ مجرّد کے چنگل سے نکل کر تجربے اور مشاہدے کے ذریعے سے علم حاصل کرنے کی راہ پر ہولی۔

یورپ کے محقّقین کی آنکھوں پر اب تک تعصّب کے چشمے لگے ہوئے ہیں۔ اپنے سوا دوسری قوموں کا حق تسلیم کرنا، خواہ اس کا تعلّق سیاست و معیشت سے ہو یا علم و نظر سے، اُن 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 ستّر برس اُدھر، بہت گرما گرم بحث کا موضوع تھا اور بالآخر چند دیانت دار علماءِ مغرب نے اس امر کو پایۂ ثبوت تک پہنچایا کہ نسلِ انسانی پر یہ غیر معمولی احسان عربوں کا تھا اور یہ کارنامہ اسلامی ثقافت کی بدولت سرانجام پایا۔ مغرب کے جن تہذیب دانوں نے مسلمانوں کی اس خدمت کا کھلے بندوں اعتراف کیا، اُن میں "تشکیلِ انسانیت" کا شہرۂ آفاق مصنف بری فالٹ خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔ جن دنوں علامہ اپنے انگریزی خطبات رقم کر رہے تھے، اُس زمانے میں اس بے لاگ اور فکر انگیز تصنیف کا ساری دُنیا میں چرچا تھا۔[1] چنانچہ علامہؒ نے زیرِ 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، لہٰذا تجربی طریقے

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

Marfat.com

(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 طریقۂ علم کو عیسائی یورپ تک پہنچانے والوں میں سے ایک تھا۔ اور یہ اعلان کرتے وہ کبھی نہ تھکتا تھا کہ اس کے ہمعصروں 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 تجربی 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 تجربی طریقہ کافی مشہور ہو چکا تھا اور تمام یورپ میں اسے شوق سے قبول 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 عفریت (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 زندگیٔ نو بخشی۔ اسلامی ثقافت کے دیگر اور متنوع اثرات نے بھی یورپ کے حق میں اکسیر کا کام کیا۔" (ص : ۲۰۲)

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

Marfat.com

اسلامی تہذیب کے فیصلہ کن اثرات اُس نے قبول نہ کیے ہوں، تاہم سب سے واضح اور زبردست اثر وہ ہے جو اس طاقت کی پیدائش کی صورت میں قبول کیا گیا جو عصرِ حاضر کا امتیازی نشان اور اس کی کامرانیوں کا سرچشمہ ہے یعنی سائنس اور سائنسی نقطۂ نظر۔" (ص : ۱۹۰)

"پھر اگر ہم طبیعی علوم میں عربوں کے احسان مند ہیں تو اس لیے نہیں کہ انھوں نے بڑے بڑے انقلاب آفرین نظریات کی بنیاد رکھی، بلکہ اس سے بڑھ کر کسی اور چیز یعنی سائنس کے وجود کے لیے۔ قدیم دُنیا کو، جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، عہدِ قبل از سائنس کی دنیا تصوّر کرنا چاہیے۔ اہلِ یونان کے یہاں فلکیّات اور ریاضی کی حیثیّت ایک باہر سے لائی ہوئی چیز کی تھی، جسے یونانی تہذیب و تمدّن نے ہمیشہ اجنبیّت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی مفکّرین خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے، تعمیمات اور نظریوں سے کام لیتے لیکن یہ امر کہ وُہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اُٹھاتے اور مشاہدے اور تجربے کی بنا پر آہستہ آہستہ اثباتی اور قطعی علم کا سرمایہ جمع کرتے، یہ باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔.......... یہ نئی رُوح اور نیا طریقۂ علم عربوں کی بدولت یورپ کو نصیب ہُوا۔" (ص : ۱۹۰)

کچھ عرصہ مسلمان حکماء یونانی افکار کے طلسم میں گرفتار رہے، لیکن جب اُن پر اس طرزِ فکر کا کھوکھلا پن ظاہر ہُوا تو انھوں نے اس کے خلاف ایک ہمہ گیر اور

Marfat.com

مکمّل بغاوت کی اور ریاضی، فلکیّات اور طب سے لے کر نفسیات اور منطق تک کوئی شعبۂ علم ایسا نہ تھا کہ مُسلمان اہلِ 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 ہُوا۔ غالباً یہ نظّام تھا، جس نے "تشکیک" کو تمام علم کا سرچشمہ قرار دیا۔ امام غزالیؒ نے "احیاء العلوم" میں، اس کے بعد اشراقیؒ اور امام ابنِ تیمیہؒ نے یونانی منطق کی باقاعدہ تردید کا بیڑا اُٹھایا اور پھر امام ابوبکر رازیؒ اور ابنِ حزمؒ نے اس کے پرخچے اُڑا دیے۔ منطق کی حُدُود سے بحث کرتے ہُوئے ابنِ حزمؒ نے اِدراک بالحواس پر بحیثیت ایک سرچشمۂ علم کے زور دیا اور "اَلرَّدُّ عَلَی الْمَنْطِق" میں امام ابنِ تیمیہؒ نے بھی استقراء ہی کو بطورِ حُجّت قابلِ اعتماد ٹھہرایا۔ یُوں اس منہاج کی ابتدا ہُوئی، جس کا تعلق مشاہدے اور تجربے سے ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ تجربی منہاج کی دریافت کا سہرا مغرب کے سر ہے، سر تا سر غلط ہے۔ ڈورنگ کا قول ہے کہ راجر بیکن کے تصوّراتِ سائنس اُس کے مشہور ہمنام 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؟ علّامہ اقبالؒ اِس سوال کے ضمن میں پھر فرماتے ہیں کہ اِس کا ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ کہ اَندُلس کی اِسلامی درسگاہوں سے۔ چُنانچہ اُس کی تصنیف "اوپس ماژس" کے باب پنجم کا مُطالعہ کیجیے، جس کا تعلق عدسوں سے ہے تو صاف نظر آجائے گا کہ یہ ابن الہیثم ہی کی بصریات کا چربہ ہے۔ پھر اِس تصنیف پر ابنِ حزمؒ کے اثرات بھی نمایاں ہیں۔ یورپ نے اِس حقیقت کو اگرچہ

Marfat.com

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 اُن کے وہ تصوّرات ہیں جو انھوں نے زمان و مکان کی حقیقت کے بارے میں پیدا کیے اور جن کی بدولت وہ کائنات کو ایک متحرّک اور فروغ پذیر حقیقت تسلیم کرتے تھے۔ یہ تصوّرات پھر جدید عہد کے بہترین سائنسی تصوّرات کے پیشرو اور صحیح سمت کی طرف انسانی ذہن کی رہنمائی کرنے والے تھے۔ ثقافت میں یونانیوں کا مقصودِ نگاہ تناسب تھا۔ انسانی جسم ہو یا کوئی اور شے، وہ سڈول بدن، متناسب اعضاء اور واضح خطوط کے قائل تھے۔ اِس کے مقابلے میں مسلمانوں نے علم و نظر کے دائرے میں بھی اور تصوّف میں بھی "لامحدود" کو اپنا نصب العین قرار دیا۔ لامتناہی کا قرب و حضور ہماری مذہبی اور فکری کاوشوں کا مقصود ٹھہرا۔ چنانچہ جو قوم محدود طبیعی تناسب سے منہ موڑ کر لامحدود کی تلاش میں نکلے، اُس 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 تصوّرات کا جو سرمایہ اِس میدان میں مسلمانوں نے بہم پہنچایا، جدید عہد سے پہلے وہ سرمایہ اسلامی ثقافت کے سوا کسی اور کو نصیب نہ تھا۔

Marfat.com

یونانی کائنات کو ساکن و جامد اور مکمّل مانتے تھے۔ ہمارے ہاں اشعری مکتبۂ فکر اور نصیر الدّین طوسیؒ نے اِن تصوّرات کی تردید میں پہلا قدم اُٹھایا اور پھر البیرونیؒ نے خالص علمی نقطۂ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کا یہ نظریّہ کہ ہم اسے ایک وجودِ ساکن ٹھہرائیں، بڑا ناقص ہے۔ بیرونیؒ ثابت کو متغیّر 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 تصوّر مزید سائنسی تحقیق کے بعد جدید مغربی ذہن کا جزوِ لاینفک قرار پایا ہے۔ اسی طرح خوارزمیؒ اور بیرونیؒ نے حساب سے جبر و مقابلہ کی طرف قدم بڑھایا تو یہ تصوّر قدر کے بجائے نسبت سے بدل گیا۔ حالانکہ یونانیوں کے یہاں عدد کا تصوّر بھی محض قدر کا تصوّر تھا۔ پھر آگے چل کر بیرونیؒ نے واضح طور پر وہ تصوّر 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 مسئلۂ ارتقاء ایک واضح سائنسی نقطۂ نظر بن چکا ہے اور مشہور اہلِ علم اور سائنس دانوں نے بے شمار شواہد اور سائنسی تحقیق کے ساتھ اسے پایۂ ثبوت تک پہنچانے کی کوشش کی ہے۔ اپنے زمانے میں بعض مسلمان حکماء نے بھی اس طرف توجّہ دی تھی۔ چنانچہ علّامہ اقبالؒ نے اپنے ایک تحقیقی مقالے[2] میں مولانا رومیؒ کے ایسے بہت سے اشعار درج کیے ہیں، جو ارتقائے حیات پر بڑی دلچسپ روشنی

(۲) "ایران میں مابعد الطبیعیاتی فکر کا ارتقاء" از علّامہ اقبالؒ۔

Marfat.com

ڈالتے ہیں۔ زیرِنظر خطبے میں علّامہ نے ارتقاء کے متعلق ابنِ مسکویہؒ اور حقیقتِ مکان کے بارے میں عراقیؒ کے تصوّرات کا خلاصہ پیش کیا ہے، جسے ہم ذیل میں درج کرتے ہیں :۔

"ابنِ مسکویہؒ کہتے ہیں، نباتات کی زندگی پر نظر ڈالیے تو ارتقاء کے اوّلین مراحل میں نہ تو اُن 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 لہٰذا اس مرحلے پر ہم نباتات کی زندگی اور معدنیات میں یونہی فرق کریں گے کہ یہ وُہ مرحلہ ہے جس میں نباتات کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مِل جاتی ہے اور پھر اعلیٰ تر انواع کی صُورت میں برابر بڑھتی رہتی ہے تاآنکہ اس کا اظہار اِس طرح ہوتا ہے کہ پودے شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے سے اپنی نوع کا تسلسل قائم رکھتے ہیں، لیکن پھر حرکت کی اِس قوّت میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا رہتا ہے حتّٰی کہ درخت پیدا ہو جاتے ہیں۔ اُن کے تنے ہوتے ہیں اور وہ برگ و بار لاتے ہیں۔ اب اِس 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۔ انگور اور کھجور نباتاتی ارتقا کی آخری منزل ہیں، جس کے ڈانڈے گویا حیوانی زندگی سے جا ملتے ہیں۔ چنانچہ کھجور کے اندر تو جنسی اختلاط بھی صاف طور پر نمایاں ہو جاتا ہے، کیونکہ کھجور میں جڑوں اور ریشوں کے علاوہ

Marfat.com

وُہ شے بھی نشو و نما پالیتی ہے، جس کا وظیفہ کچھ ویسا ہی ہوتا ہے جیسے دماغ کا اور جس پر گویا اِس کی سلامتی اور حفظ و بقا کا دار و مدار ہے۔ یہ نباتات کی زندگی میں اِرتقاء کا آخری درجہ ہے یا یُوں 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 آغاز کہیے، جس میں اوّل حِسّ لامسہ اور بالآخر حِسّ باصرہ کی نشو و نما ہوتی ہے۔ مگر پھر جب حواس نشو و نما حاصل کر لیتے ہیں، تو حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً حشراتُ الارض، رینگنے والے جانور، چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں۔ چوپایوں میں گھوڑا حیوانیّت کا مظہرِ اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ آخر کار جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیّت گویا انسانیّت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے، اِس لیے کہ بندر باعتبارِ ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔ اِرتقاء کے مزید مراحل میں کچھ اور عضویاتی تبدیلیاں رُونما ہوتی ہیں، جن کے پہلُو بہ پہلُو انسان کی قوّتِ تمیز اور رُوحانیت میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے تا آنکہ وحشت کی زندگی ختم ہو جاتی ہے اور انسان تہذیب و تمدّن کی دُنیا میں قدم رکھتا ہے۔"

"عراقی کے نزدیک مکان کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا تعلّق مادّی اشیاء سے ہے، دُوسری جو غیر مادّی اشیاء سے متعلّق

Marfat.com

ہے اور تیسری جو ذاتِ الٰہیّہ سے نسبت رکھتی ہے، لیکن پھر اس نے مادّی اشیاء کے مکان کو مزید تین قسموں میں منقسم کیا ہے: اوّل، بڑے بڑے اَجسام کا مکان، جس میں ہم وُسعت اور پہنائی کا اِثبات کرتے ہیں اور جس میں حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اِس مکان میں ہر جسم کی اپنی ایک جگہ ہے، جسے اگر دُوسری جگہ منتقل کیا جائے تو مزاحمت کے ساتھ ہی ہوگا۔ دوم، لطیف اَجسام کا مکان ہے، مثلاً ہَوا اور آواز کا، جس میں پھر اَجسام ایک دُوسرے کے مزاحم تو ہوتے ہیں اور اُن کی حرکت کے لیے وقت بھی درکار ہوتا ہے، لیکن ان میں اور بڑے بڑے اَجسام کے وقت میں نمایاں فرق ہے۔ جب تک ہم کسی نلکی سے اس کے اندر کی ہوا نکال نہیں لیتے، اس میں دُوسری ہوا داخل نہیں ہو سکتی۔ آواز کی لہروں کو دیکھیے تو مادّی اجسام کے وقت کے مقابلے میں ان کا وقت بے حد کم ہوتا ہے۔ سوم، نُور یا روشنی کا مکان ہے۔ سُورج کی روشنی دیکھتے ہی دیکھتے ساری دُنیا پر پھیل جاتی ہے۔ پس روشنی کی رفتار کے سامنے وقت تقریبًا صِفر رہ جاتا ہے۔ لہٰذا ثابت ہُوا کہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے مختلف ہے۔ اِسی بات کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ چراغ کی روشنی باوجود ہوا کی موجُودگی کے سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے یعنی نُور کا مکان ہوا کے مکان سے لطیف تر ہے، کیونکہ اس مکان کا داخلہ

Marfat.com

نُور کے مکان میں مُمکن نہیں۔ تاہم نور کے مکان میں مزاحمتِ باہمی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دِیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے، لیکن آپ اسی کمرے میں چاہیں تو سَو دِیے اور جلا لیں۔ سب کی روشنی ایک دُوسرے میں مل جاتے گی اور ایک روشنی کی موجُودگی کے لیے دُوسری روشنی کے اخراج کی ضرُورت پیش نہیں آئے گی۔"

"یُوں باعتبارِ لطافت مادّی اَجسام کے مکانات کی تشریح کرتے ہُوئے عراقیؒ نے اِختصار کے ساتھ اُس مکان کی وضاحت کی ہے جس کا تعلّق غیر مادّی ہستیوں مثلاً فرشتوں سے ہے۔ اِس مکان میں بھی بُعد کا عنصر جیسا جیسا کسی ھستی کا مرتبہ ہے، قائم رہتا ہے، کیونکہ غیر مادّی ھستیاں اگرچہ سنگ وخشت سے گزر سکتی ہیں، بایں ہمہ اُن کی حرکت وقت کی پابند ہے۔ لیکن عراقیؒ کے نزدیک حرکت چُونکہ نقص کی علامت ہے، اِس لیے یہ صرف رُوح ہے جس کو مکان سے آزادی کا آخری مرتبہ حاصل ہے لہٰذا ہم اسے متحرّک نہیں گے نہ ساکن۔ مکان کے یہ لاتناہی اختلافات ہیں جن سے گزر جائیے تو آخر کار مکانِ الٰہیّہ کی نوبت آئے گی۔ وہ ہر قسم کے اِبعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لاتناہییں آپس میں مل جاتی ہیں۔"

اقبالؒ کہتے ہیں، عراقیؒ کے اِس نظریے کی تلخیص سے آپ بخوبی اندازہ کرسکتے

Marfat.com

ہیں کہ ایک ایسے زمانے میں جب ابھی ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصوّرات کا کسی کو علم نہیں تھا، ایک روشن خیال صُوفی نے زمان و مکان کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدات کی توضیح کس رنگ میں کی۔ عراقیؒ چاہتے تھے، مکان کا تصوّر ایک حرکی مشہُود کے طور پر کریں۔ معلُوم ہوتا ہے اُن کا ذہن مبہم طور سے یہ سعی کر رہا تھا کہ ہمیں مکان کا تصوّر لا متناہی مکانی، زمانی تسلسل کی شکل میں کرنا چاہیے، لیکن عراقیؒ نے اِس سلسلے میں جو خیالات قائم کیے، وہ خود ان کے نتائج تک پہنچنے سے قاصر رہے، جس کی ایک وجہ تو ریاضی سے اُن کی ناواقفیت تھی۔ دُوسری یہ کہ اُن کا ذہن بھی ارسطُو کے اس نظریے کی طرف مائل تھا کہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود ہے بہر حال اُن کا یہ کہنا کہ حقیقتِ مطلقہ میں فوق المکان "یہاں" اور فوق الابد "اب" ایک دُوسرے میں مِل جاتے ہیں، کچھ ویسی ہی بات ہے جیسے عہدِ حاضر کا تصوّرِ زمان مکان، جسے پروفیسر الیگزنڈر نے اپنے خطبات "مکان و زمان اور ذاتِ باری" کی بحث میں ہر شے یعنی موجوداتِ عالم کا بطن اور سرچشمہ ٹھہرایا ہے۔

(۴)

ابنِ مسکویہؒ اور عراقیؒ کے افکار کا ذِکر کرنے کے بعد علامہؒ نے اس نظریّہ تاریخ سے مختصراً بحث کی ہے جو قرآنِ حکیم کے سرچشمے سے پھُوٹا اور جس کی نہایت مُوثّر علمی صُورت ہمیں ابنِ خلدونؒ کے ہاں ملتی ہے۔ علامہ اقبالؒ کی زندگی کے آخری سالوں میں جہاں علمی دُنیا پروفیسر وائٹ ہیڈ اور آئن سٹائن کی تحریروں کے باعث

Marfat.com

زمان و مکان کی حقیقت و ماہیّت میں غیر معمولی دلچسپی لے رہی تھی، وہاں کارل مارکس اور بعض نامور یورپی تاریخ دانوں کی بدولت نظریۂ تاریخ کا موضوع بھی خاص اہمیّت اختیار کر گیا تھا۔ چنانچہ علّامہؒ نے اپنے زیرِ نظر خطبے میں قرآنِ حکیم کی روشنی اور ابنِ خلدونؒ کے نقطۂ نظر کی وضاحت میں تاریخ کے اسلامی تصوّر پر بھی نہایت گراں قدر خیالات کا اظہار کیا ہے جن کو اختصار کے ساتھ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔

قرآنِ حکیم نے تاریخ کو "ایّامُ 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 بداَعمالی کی سزا اس دُنیا میں بھی ملتی ہے اور اس بات کے ثبوت میں اُس نے بار بار تاریخ کا حوالہ دیا ہے اور ہماری توجّہ گزشتہ واقعات اور پہلی قوموں کے حالات کی طرف مبذول کرائی ہے۔ فرمایا:

"ہم نے اپنی نشانیوں کے ساتھ موسیٰؑ کو بھیجا تھا کہ وُہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لائے اور ان کو اللہ کے دِن یاد دِلائے بے شک صبر و شکر کرنے والوں کے لیے اس میں بڑی ہی نشانیاں ہیں۔"

(۱۴ : ۵)

"اگر تم لوگوں پر کوئی مُصیبت آتی ہے تو تم سے پہلوں پر بھی ایسی ہی مُصیبتیں آئی تھیں اور (کامرانیوں 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)

Marfat.com

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

پھر یہی نہیں بلکہ قرآنِ حکیم نے تاریخ کی تنقید اور ہر قسم کی اطّلاع کو جانچنے پرکھنے 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 جمعِ احادیث اور اسماء الرّجال کے وہ علوم پیدا کیے جو صدیوں سے ان کے لیے ہدایت اور فیضان کا سرچشمہ ہیں۔ اس ضمن میں قرآنِ مجید کا ارشاد ہے :-

"اے مسلمانو! جب کوئی جھوٹا شخص تمھارے پاس کوئی خبر لائے تو تم اس کی خوب چھان پھٹک کر لیا کرو۔" (۴۹ : ۶)

قرآنِ حکیم کا تاریخ اور تنقیدِ تاریخ پر یہ زور ہی تھا جس کے زیرِ اثر ابنِ اسحٰقؒ، طبریؒ اور مسعودیؒ جیسے شہرۂ آفاق مؤرّخ پیدا ہوئے اور جس کی بدولت مسلمانوں نے اپنے آخری دور میں ابنِ خلدونؒ جیسے فلسفی مؤرّخ کو جنم دیا۔ اس حصّۂ گفتگو کو سمیٹتے ہوئے علّامہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کی تاریخ فہمی کے غیر جانبدار مطالعے سے دو تصوّرات نمایاں طور سے سامنے آتے ہیں :-

Marfat.com

اوّل یہ کہ تمام زندگی کا مبدأ و منبع ایک ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے:
"اور ہم نے تمھیں نفسِ واحد سے پیدا کیا"۔ انسانی مساوات کا خیال جیسا کہ میں اِس مضمون کے شروع میں کہہ آیا ہوں، دُوسری تہذیبوں میں بھی ملتا ہے، لیکن یہ امر کہ نوعِ انسانی ایک جسمِ نامی ہے، نہ پُوری طرح عیسائیّت کی سمجھ میں آیا، نہ جدید مغربی تہذیب کا اِس پر دِل سے ایمان ہے۔ یہی حال دُوسرے معاشروں کا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اِس اصول کو اگر کسی ثقافت نے عملاً سچّا کر دِکھایا ہے تو وہ صرف مسلمان ہیں۔ "وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا، برابر دَب رہا ہے۔ لیکن اِس سے کس قدر مختلف ہے عالمِ اسلام کی تاریخ! یہاں وحدتِ انسانی کا تصوّر نہ تو محض کوئی فلسفیانہ خیال ہے اور نہ کسی شاعر کا خواب بلکہ روزمرّہ زندگی کا ایک زندہ اور فعّال عنصر ہے جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طریق پر اپنا کام کرتا رہا"۔

دوم اِس امر کا نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے، لہٰذا زندگی مُسلسل اور مُستقل حرکت سے عبارت ہے۔ زمانے کا یہی تصوّر ہے، جو ابنِ خلدونؒ کے نظریۂ تاریخ میں خصوصی دلچسپی کا سبب ہے اور فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللّسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا اگسٹائین، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ ابنِ خلدونؒ کی ہمسری کا دعوےٰ کر سکے۔ رہے دُوسرے مفکّرینِ تاریخ، سو ان کا ذکر ہی کیا۔ اقبالؒ کہتے ہیں یہاں یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ہمیں ابنِ خلدونؒ کی فکری اُپچ سے انکار ہے

Marfat.com

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 تصوّر بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا۔ گویا ہمیں ابن خلدونؒ کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدونؒ کا وہ تصوّر ہے، جو اُس نے تغیّر کے باب میں قائم کیا اور یہ تصوّر بڑا اہم ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ وہ حرکت نہیں، جس کا راستہ پہلے سے متعیّن ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدونؒ کو مابعد الطبیعیات سے چنداں دلچسپی نہ تھی بلکہ ایک طرح سے وہ اِس کا مخالف تھا، بایں ہمہ اُس نے زمانے کا تصوّر جس رنگ میں کیا، ہم اُس کے پیشِ نظر اُس کا شمار برگساں کے پیشروؤں میں کریں گے۔

آگے چل کر علامہ لکھتے ہیں کہ قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ "اختلافِ لیل و نہار" کو اللہ کی ایک نشانی تصوّر کرنا چاہیے، اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رُجحان کہ زمانہ ایک معروضی حقیقت ہے، ابنِ مسکویہؒ کا یہ نظریہ کہ زندگی ارتقائی حرکت کا دُوسرا نام ہے اور البیرونیؒ کا یہ واضح اقدام کہ کائنات کا تصوّر بطور ایک عملِ تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابنِ خلدونؒ کو ذہنی ورثے میں ملی تھیں، لہٰذا اُس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس ثقافت کی رُوح کو خُوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ ذہین اور تابناک مظہر تھا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی بڑی مرتّب اور مُؤثّر صُورت پیش کی۔

چنانچہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن حکیم کی رُوح، جو سر تا سر یُونانیّت

Marfat.com

کے منافی ہے حکمتِ یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آگئی۔ یونانیوں کے نزدیک زمانے 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 رواقیین نے اس کا تصور کیا، حالانکہ ہم کسی تخلیقی حرکت کے پیش رس اقدامات پر جس معیار سے بھی حکم لگائیں، اس حرکت کا تصور بطور ایک دائرے کے کریں، تو اس کی خلاقی کالعدم 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 نظامِ اخلاق کو زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے۔ مسلمانوں نے معاشی امور میں جو نقطۂ نظر اپنایا اور اس شعبۂ زندگی میں جن اقدار کو اختیار کیا، وہ ایک الگ باب ہے، جو ضروری بھی ہے اور ایمان افروز بھی۔ اسی طرح قرآنِ حکیم اور سنتِ نبویؐ کے زیرِ فرمان اسلامی ثقافت نے حقوقِ نسواں اور غلامی کے مسائل کو جس حسنِ نظر اور حسنِ عمل سے سلجھایا، وہ بھی جاذبِ توجہ ہے۔ ایک اہم گوشہ اسلامی ثقافت کا وہ ہے جس کا تعلق سیاست اور امورِ سلطنت سے ہے۔ یہ اور اس قبیل کے دوسرے کئی پہلو ہیں، جن پر اسلامی ثقافت کے حوالے سے اظہارِ خیال ہو سکتا ہے، لیکن علامہ اقبالؒ نے ان پہلوؤں سے تعرض نہیں کیا۔ انھوں نے آغازِ گفتگو

Marfat.com

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

علّامہؒ نے اس خطبے میں اِسلامی ثقافت اور یُونانی حکمت کی آویزش کو مرکزِ بحث بناتے ہُوئے ہمیں بتایا ہے کہ یہ کہنا پرلے درجے کی غلط بیانی ہے کہ مُسلمانوں کا جوہرِ علمی یُونانی حکمت کے زیرِ اثر نمو پذیر ہُوا۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ جب اُنھوں نے یُونانی حکمت کے کھوکھلے پن کو جان کر اس سے کنارا کشی اختیار کی اور قرآنِ مجید کے عطا کیے ہُوئے آفاقی اور عملی نقطۂ نظر کو اپنایا تو وُہ علم و حکمت کی دُنیا میں ایسا کارنامہ انجام دینے کے قابل ہُوئے، جس کی نظیر اُن سے پہلی تہذیبوں میں ملنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ سائنسی علوم کا پودا تجربے اور مشاہدے کی سرزمین میں لگانے والے مُسلمان ہی تھے، جو آج یورپ میں جا کر برگ و بار لایا ہے اور ایک عظیم تناور درخت کی صُورت اِختیار کر چکا ہے۔ مُسلمانوں نے یُونانیوں کے نظری اور مابعد الطّبیعیاتی اندازِ نظر کو چھوڑ کر محسُوس اور مُتناہی پر نظریں گاڑ دیں اور پھر استقرائی طریقۂ استدلال دریافت کر کے زمان، مکان، اِرتقائے حیات اور تاریخِ انسانی کے بارے میں ایسے سچّے اور انمول تصوّرات نسلِ انسانی کو بخشے کہ جب اُن میں سے چند یورپ کی تاریکیوں میں لے جائے گئے تو ان کی بدولت مغرب کی پُوری فضا جگمگا اُٹھی۔ یورپ مانے یا نہ مانے،

Marfat.com

سائنس کا ابتدائی سبق اس کو مسلمانوں سے نصیب ہُوا تھا اور اب عالمِ اسلام کا نہایت اہم فریضہ ہے کہ وہ اپنے کھوئے ہُوئے ورثے کو دوبارہ حاصل کرے، کیونکہ از رُوئے قرآنِ حکیم محسُوس اور مُتناہی کے علم ہی سے وُہ قوّت ہاتھ آتی ہے، جس کی بدولت زندگی کے بگڑے کاج سنورتے ہیں اور سچّی اِنسانیّت کی شمع روشن ہوتی ہے۔

Marfat.com

چھٹا خطبہ

اِسلام میں اِجتہاد

اِجتہاد کا اصُول اِسلامی فکر کا ایک نہایت اہم پہلو ہے' جسے صدیوں تک مُسلمانوں نے یُوں نظر انداز کیا ہے' جیسے اِنھیں اِس اصُول سے کچُھ سروکار نہ تھا۔ اور جب کوئی قوم اپنے بُنیادی اصُولوں کی طرف سے غافل ہو جاتی ہے اور اُن سے کام نہیں لیتی تو اُسے اپنی غفلت کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔ ہم یہ قیمت ادا کر رہے ہیں' لیکن اب وقت آگیا ہے کہ ہم آنکھیں کھولیں اور ماضی میں کی ہُوئی غلطیوں کا عِلم حاصِل کر کے اُن کی تلافی کریں اور اِصلاحِ اَحوال کی طرف صحیح قدم اُٹھائیں۔

جو لوگ صدی' نِصف صدی زندہ رہنے کی خواہش رکھتے ہوں' اُن کی بات اور ہے' مگر جو قومیں اور تہذیبیں صدیوں تک یا تا قیامت صفحۂ ہستی پر اپنے آپ کو قائم و دائم دیکھنے کی آرزُومند اور دعویدار ہوں' اُن کے لیے اور باتوں کے علاوہ ایک نہایت اہم بات یہ ہے کہ وُہ ثبات اور تغیّر کے باہمی ربط اور اُن کی حقیقت کو واضح طور پر جانیں۔ زندگی نہ محض ثبات اور نہ محض تغیّر ہے۔ اِس کے کچُھ عناصر

Marfat.com

ابدی اور غیر متبدّل ہیں اور کچھ وقت کے ساتھ بدلنے والے اور تغیّر پذیر۔ اِن دونوں عناصر پر نگاہ رکھنا، مستقل اَقدار کی مُسلسل حفاظت کرنا اور بدلنے والے پہلوؤں میں حالات اور ضرورت کے مُطابق تبدیلی لانا اور تبدیلی قبول کرنا بقا و دوام کی شرطِ اوّل ہے۔ محمد عربی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیہِ وَآلِہٖ وَسَلَّم کا لایا ہُوا دین اِن معنوں میں بھی مکمّل ہے کہ اِس کے نِظام میں ثبات و تغیّر دونوں پہلو، اِستقلال اور حرکت کے دونوں رُخ موجود ہیں، لیکن افسوس کہ اہلِ اسلام نے اِس حقیقت کو نہ پُوری طرح سمجھا اور نہ اِس سے فائدہ اُٹھایا۔ ہمارے زمانے میں حضرت علاّمہ اقبالؒ جو اِسلام کی بقاء اور اِستحکام کے ایک پُرجوش مبلّغ اور علمبردار تھے، نظامِ اِسلامی کے اندر تغیّر کے اِس عنصر میں خصُوصی دِلچسپی رکھتے تھے اور چاہتے تھے کہ مُسلمانوں کے اَربابِ فکر اِس سے پُوری طرح آگاہ ہو کر اس کو کام میں لائیں۔ چنانچہ اُن کا چھٹا خُطبہ اِسی موضُوع پر ہے، جس کے آغاز میں وُہ لکھتے ہیں :۔

"اِسلام کی رُو سے تمام زِندگی کی رُوحانی اصل ابدی ہے، جو اپنا اظہار تنوّع اور تبدیلی میں کرتی ہے۔ لہٰذا جو مُعاشرہ حقیقت کے ایسے تصوّر پر مبنی ہو اُس کے لیے لازم ہے کہ وُہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیّر میں توافُق پیدا کرے۔ ضرُوری ہے کہ اُس کے پاس اجتماعی زِندگی کو منظّم کرنے کے لیے ابدی اصُول ہوں، کیونکہ مسلسل تبدیلی کی اِس دُنیا میں ابدی قدروں سے وابستگی ہی ہمیں استقامت بخشتی ہے لیکن ابدی اصُولوں کو جب اِس طرح سمجھا اور برتا جائے کہ ان سے تبدیلی کے

Marfat.com

تمام امکانات جو ازروئے قرآن اللہ تعالیٰ کی عظیم نشانیوں میں سے ایک ہے، ختم ہو جائیں، تو یہ اصولِ زندگی کو، جو کہ فطرتاً حرکت اور قوت ہے، جامد اور بے جان بنا دیتے ہیں۔ سیاسی اور معاشرتی علم میں یورپ اِس لیے ناکام ہُوا کہ اُس نے اَبدی اصولوں کی قدر و قیمت نہ جانی اور گزشتہ پانچ سو سال سے اسلام پر اِس سبب سے جمود طاری ہے کہ مسلمانوں نے تغیّر کی اہمیت کو نہ سمجھا۔"(۱)

علّامہ اقبالؒ نے اجتہاد کے موضوع پر جن قیمتی خیالات کا اظہار فرمایا ہے، اُن کو بآسانی چند حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ہم اِن کو آئندہ صفحات میں ایک خاص ترتیب سے مطالعہ کرتے ہیں، لیکن اِس مطالعے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ لفظِ "اجتہاد" پر تھوڑی سی روشنی ڈال دی جائے۔ "اجتہاد" کے لغوی معنی اِنتہائی کوشش کرنے کے ہیں، لیکن اِسلامی فکر کی اصطلاح میں اِس کا مطلب اِسلامی تعلیمات کی رُوح کے مطابق کوئی قانون وضع کرنا یا کسی نئی صورتِ حال میں آزادانہ فیصلہ (فتویٰ) دینا ہے۔ قرآنِ حکیم کی ایک آیتِ مبارکہ اِس طرف ہماری رہنمائی کرتی ہے: "جو لوگ ہمارے بارے میں کوشش کرتے ہیں، ہم اُن کو اپنے راستے دِکھلائیں گے۔" (۲۹ : ۶۹)۔ لیکن ایک حدیث سے اِس مسئلے پر بہت واضح روشنی پڑتی ہے۔ حضرتِ معاذؓ کو جب یمن کا حاکم مقرّر کیا گیا، تو اُن کی روانگی کے وقت حضورِ نبیِ کریمؐ نے اُن سے دریافت فرمایا کہ اے معاذ! معاملات کا فیصلہ

(۱) خطبات۔ ص ۱۴۷

Marfat.com

کیسے کیا کروگے؟" حضرت معاذؓ نے عرض کیا "یا رسول اللہ! اللہ کی کتاب کے مطابق۔" آپؐ نے فرمایا "اگر کتاب اللہ سے تمہاری رہنمائی نہ ہو تو؟" معاذؓ نے جواب دیا "تو رسول اللہ کی سنّت کے مطابق۔" آپؐ نے فرمایا "اور اگر سنّتِ رسولؐ سے بھی رہنمائی میسّر نہ آئے، تو؟" حضرت معاذؓ نے جواب دیا "پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا۔"(۲) دوسرے لفظوں میں نئے حالات اور نئی ضروریات میں کتاب و سنّت 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 ترقّی و ارتقاء میں بھی خلل 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 مفتوح ہو کر مملکتِ اسلامیہ میں شامل ہوئے تو اسلامی قانون ہر قسم کے نئے حالات کا سامنا کرنے کے پوری طرح اہل ثابت ہوا۔ تھوڑی ہی مدّت میں اہلِ سنّت کے چار بڑے فقہی مدرسے وجود میں آ گئے اور قانون سازی کا کام ایسی احتیاط، قابلیّت، اعتماد اور آزادئ 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 لیکن ایک مدّت کے بعد قانون سازی اور اجتہاد

---

(۲) ایضاً۔ ص ۱۴۸۔ روایت ابن عبدالبرؒ۔

Marfat.com

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

اسلامی قانون وفقہ 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 فقہ کی حدود کے اندر ہی کام میں لائی جا سکتی ہے اور (۳) وہ مخصوص آزادی، جو محض اُن مسائل میں استعمال کی جا سکے، جن کا فقہ کے بانیوں نے خود کوئی حل تجویز نہ کیا ہو۔ یہ بات یہاں قابلِ ذکر ہے کہ علامہ اقبالؒ کی تمام گفتگو اجتہاد کے پہلے درجے یعنی کامل آزادی کے حق کے استعمال سے تعلق رکھتی ہے۔

(۱)

علّامہ اقبالؒ نے اپنے خطبے کے ابتدائی حصّے میں ایک اہم سوال اُٹھایا 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 قرآنِ حکیم کا جو متحرّک نقطۂ نظر ہے اُس کی موجودگی میں مسلمانوں کا یہ رویّہ تعجب خیز معلوم ہوتا ہے خود علّامہؒ نے اس صورتِ حال کے تین اسباب بیان کیے ہیں، جو مختصراً یوں ہیں:

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

Marfat.com

اختیار کیا، اُس سے عام مُسلمان اُنھیں شُبے کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔ مثلاً قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کی بحث نے جو طُول کھینچا اور جو تلخی پیدا کی، اُس نے مُسلمانوں کے سوادِ اعظم کو عقلیّت پسندوں سے بدظن کر دیا۔ نظّام جیسے بعض عقلیّت پسندوں نے حجّیتِ حدیث سے اِنکار کر دیا اور حضرتِ ابُوہریرہؓ جیسے حدیث بیان کرنے والے بزرگ صحابی کو ضعیف قرار دینے میں تامّل نہ کیا۔ اس بے روک سوچ بچار سے قدیم طرزِ فکر کے عُلما یہ سمجھے کہ تحریکِ عقلیّت مُسلمانوں میں محض اِنتشار اور ضُعف پھیلانے کا مُوجب ہوگی۔ لہٰذا اِسلام کو بطور ایک نظامِ اجتماعیت محفُوظ و مستحکم بنائے رکھنے کی فقط یہ صورت ہے کہ شریعت کی سختی کے ساتھ پابندی کا مُطالبہ کیا جائے اور نئے قوانین وضوابط وضع کرنے سے اجتناب برتا جائے۔ یہ اِحتیاط پسندی قُدرتاً اجتہاد کی راہ میں ایک زبردست رُکاوٹ بن گئی۔

(۲) صُوفیانہ تحریک کا فروغ اِس رَویّے کا دُوسرا بڑا سبب تھا۔ اِس تحریک کے بعض عناصر غیر اِسلامی بھی تھے، لیکن جہاں تک اِس کے خالص مذہبی پہلوؤں کا تعلّق ہے، یہ گویا حرف پرستی اور چھوٹی چھوٹی باتوں پر بحث و تکرار کے خلاف اعلانِ بغاوت تھی۔ حضرتِ سُفیان ثوریؒ کی مثال یہاں قابلِ ذکر ہے۔ وُہ ایک بہُت بڑے فقیہہ تھے اور قریب تھا کہ خُود ایک فِقہ کے مدرسے کے بانی بن جاتے، مگر اُن کی طبیعت میں تصوّف کا میلان بھی زبردست تھا، لہٰذا وہ فِقہ کی خُشک بحثوں سے تنگ آکر صُوفیانہ مشاغل کی طرف ایسے مُتوجّہ ہُوئے کہ بالآخر تصوّف ہی کے ہو کر رہ گئے اور اِس تحریک کے لیے بڑی قوّت ثابت ہُوئے۔ جہاں تک فِکری پہلو کا تعلّق ہے

Marfat.com

تصوّف آزادیٔ خیال ہی کی ایک صورت ہے جو عقلیت سے ایک گُونا مماثلت رکھتی ہے۔ تصوّف نے ظاہر اور باطن کے فرق پر جو اِس قدر زور دیا، تو اس کی بدولت ایک ایسا رَویّہ پیدا ہُوا، جو ظاہر سے تعلّق رکھنے والی ہر بات کو غیر اہم اور بے حقیقت خیال کرتا تھا اور عام مُسلمانوں کی نگاہ میں فِقہ بھی بڑی حد تک ظاہر سے تعلّق رکھتی تھی۔ اِس تحریک میں آزادیٔ فکر اور علائقِ دُنیا سے بے تعلقی کی جو کشش تھی، اُس نے مُسلمانوں کے بہترین دماغوں کو اپنی طرف کھینچ لیا۔ اس طرح مُعاشرت، قانون اور سیاست کے میدان میں دُوسرے درجے کے لوگ رہ گئے۔ اِن حالات میں مملکت اور عُلماء نے عافیت اِس میں دیکھی کہ فِقہ کے پُرانے دستوروں پر سختی سے کاربند رہیں۔

(۳) اِس پر مُستزاد یہ کہ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں بغداد کی تباہی کا سانحہ پیش آیا۔ جن مُسلمان مُورِّخین نے اِس داستانِ غم کو قلمبند کیا ہے، اُن سب کے دلوں کی مایُوسی اور اِسلام کے مستقبل کے بارے میں اُن کی نااُمّیدی اُن کی تحریروں سے ظاہر ہے۔ لہٰذا اِس ڈر سے کہ کہیں مُسلمان مُعاشرے میں مزید انتشار اور افتراق راہ نہ پا جائے، ذِمّہ دار لوگوں نے اُس شریعت سے وابستگی کو اپنا شعار بنا لیا، جو فِقہ کے قدیم مدرسوں نے پیش کی تھی۔ وُہ مُعاشرتی تنظیم کی بقا چاہتے تھے اور اِس میں شک نہیں کہ وہ اپنے طرزِ عمل میں ایک حد تک حق بجانب تھے، کیونکہ مروّجہ قانون سے وابستگی قومی تنظیم کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتی ہے، لیکن اس طرزِ عمل کے نقصانات اِس کے فائدوں سے کم نہیں ہوتے۔ اس نکتے کی وضاحت میں علّامہؒ لکھتے ہیں:۔

”اُس وقت کے عُلماء یہ نہ سمجھے اور آج کے عُلماء بھی اِس بات

Marfat.com

کو نہیں سمجھتے کہ کسی قوم کی آخری تقدیر کا انحصار تنظیم پر اتنا نہیں ہوتا جتنا اُس کے افراد کی ذاتی صلاحیّت اور انفرادی قوّت پر ہوتا ہے۔ ایک بے حد منظّم مُعاشرے میں فرد کی انفرادیّت کچلی جاتی ہے۔ وہ اپنے اردگرد کے تمام مُعاشرتی فکر کا تو سرمایہ دار بن جاتا ہے لیکن اِس لین دین میں اپنی خُودی، 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 مُورّخ لکھتا ہے "تاریخ کا فتویٰ یہ ہے کہ پُرانے خیالات کسی ایسی قوم میں دوبارہ قوّت حاصل نہیں کر سکتے جس نے ایک دفعہ انھیں استعمال کر کے بوسیدہ کر دیا ہو"۔ لہٰذا کسی قوم کو زوال کے چنگل سے چھڑانے کے لیے صرف ایک ہی مُؤثّر صُورت ہے اور وہ ہے خُود 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 دِکھائی دینے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول کُلّیّۃً غیر مُتبدّل نہیں اور اُس پر نظرِ ثانی کی ضرُورت ہے۔ تیرھویں صدی اور بعد کے فُقہا میں ماضی کے ساتھ جُھوٹی عقیدت کی بنا پر حد سے زیادہ تنظیم کا میلان اسلام کی داخلی رُوح کے منافی تھا، جس کے خلاف امام ابنِ تیمیّہؒ نے جو بغداد کی تباہی کے کوئی پانچ سال بعد ۱۲۶۳ء میں پیدا ہُوئے زبردست ردِّعمل کا مُظاہرہ کیا اور اسلام کے اَن تھک مُبلّغین کی صفِ اوّل میں

Marfat.com

جگہ پائی"۔(۳)

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

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

(۳) ایضاً۔ ص ۱۵۲، ۱۵۲

Marfat.com

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 نقطۂ نظر بھی بالکل غیر ناقدانہ ہے اور فقہی (قانونی) مسائل میں یہ زیادہ تر احادیث پر تکیہ کرتی ہے۔"(۴)

(۲)

علامہ اقبالؒ نے اپنے اس نہایت فکر انگیز خطبے میں اگرچہ اسلامی تاریخ اور بالخصوص اجتہادِ اسلامی کی تاریخ کو پیشِ نظر رکھا ہے تاہم مضمون کے مجموعی مطالعے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اُن کی زیادہ تر دلچسپی ہمارے جدید مسائل اور اسلامی ممالک کی نئی صورتِ حال میں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے اس مضمون میں جدید ترکی پر خصوصی توجہ دی ہے اور اُس کے فکری رجحانات کے قدرے مفصّل جائزے کو ضروری خیال کیا ہے۔ وہ اس حصۂ مضمون کے آغاز میں ہمیں بتاتے ہیں کہ ترکیہ کی حالیہ تاریخ ہمیں اجتہاد کی رُوح کو سمجھنے میں خاصی مدد دے سکتی ہے اور اگر اس اسلامی مُلک کی نئی صورتِ حالات کا گہری نظر سے تجزیہ کیا جائے تو اُس کی روشنی میں جدید اسلام کے بہت سے مسائل ہماری سمجھ میں آسکتے ہیں۔

جنگِ عظیم اوّل سے کچھ عرصہ پہلے کی سلطنتِ عثمانیہ پر نظر ڈالنے سے ہمیں معلوم ہوگا کہ وہاں دو مدرسہ ہائے فکر خصوصیت کے ساتھ سرگرمِ عمل تھے۔ پہلا گروہ

(۴) ایضاً۔ ص ۱۵۲

Marfat.com

قوم پسندوں کا تھا اور دُوسرا گروہ اصلاحِ مذہب کے علمبرداروں کا۔ قوم پسند گروہ (نیشنل پارٹی) مذہب کے مُقابلے میں ریاست اور سلطنت کو زیادہ اہمیّت دیتا تھا اور ریاست کے استحکام کی خاطر چاہتا تھا کہ مذہبی مُعاملات کو مُلکی اور ریاستی امُور میں دخل انداز ہونے کا کم سے کم موقع دیا جائے۔ آخری تجزیے میں یہ مدرسۂ فکر دراصل مذہب اور ریاست کی علیحدگی کا قائل تھا۔ اِس مدرسۂ فکر پر تنقید کرتے ہُوئے علاّمہ اقبالؒ نے پہلے تو اسلامی نقطۂ نظر سے دین اور دُنیا کی تفریق سے بحث کی ہے اور پھر اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ ترکیہ کے اِن قوم پسندوں نے مذہب سمیت باقی تمام امُورِ زندگی پر ریاست کی فوقیت کا تصوُّر کہاں سے اخذ کیا اور کیوں؟

حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ حکیم اور حضُورِ رسالتمآبؐ کا اُسوۂ حسنہ مذہب کی تاریخ میں اس لیے بھی غیر معمُولی اہمیّت کے حامل ہیں کہ انُھوں نے دین و دُنیا کی قدیم تفریق کو بیک قلم مٹا کر زندگی کی وحدت کا ایک روشن اور توانا تصوُّر دُنیا والوں کو عطا کیا۔ قدیم زمانوں سے یہ خیال انسانی ذہنوں میں راسخ چلا آتا تھا کہ عبادت اور پُوجا پاٹ کرنا، مندروں، کلیساؤں اور خانقاہوں میں جاکر چڑھاوے چڑھانا، چلّے کاٹنا، دُنیا سے مُنہ موڑ کر تلاشِ حق میں جنگلوں کی طرف نکل جانا اور اس طرح کی دُوسری مذہبی رسُوم کا ادا کرنا تو دینداری ہے لیکن دُنیا کے دھندوں میں مصرُوف ہونا، محنت و مشقّت کرکے اپنی مادّی زندگی کو آسُودہ و خُوشحال بنانا، بال بچّوں کی دیکھ بھال اور بیوی کی رفاقت کو عزیز جاننا اور دوستوں اور عزیزوں پر توجُّہ دینا دینداری نہیں، دُنیاداری (مادّہ پرستی) ہے۔ اس تفریق کی تہ میں دراصل دُنیا کے نجس اور ناپاک ہونے کا تصوُّر کام کرتا تھا۔ اسلام

Marfat.com

نے اِس تصوّر کو جڑ سے اُکھاڑ پھینکا۔ اُس نے دُنیا کو عمل گاہ قرار دے کر اِس کی حیثیت کو یکسر بدل دیا۔ اسلامی تعلیمات نے ہمیں بتایا کہ عمل کی اصل نیّت ہے۔ جس شخص کا عقیدہ درُست اور نیّت نیک ہے، اُس کا ہر کام، ہر دُنیاوی فعل دینداری کا عمل ہوگا۔ ایک خُدا پرست مُوحّد کا شادی کرنا، روزی کمانے کے لیے مشقّت ہونا، بیوی بچّوں کی نگہداشت کرنا، حتیٰ کہ اُس کا بازار سے سَودا سلف خرید کر لانا بھی عبادت میں داخل ہو سکتا ہے اور ایک ریاکار اور نمائش پسند انسان کی نماز اور خیرات بھی اصل دینداری سے کوسوں دُور ہو سکتی ہے۔ اِس لحاظ سے ریاست کا قیام اور اُس کا اِستحکام (اگر امن اور بہبُودِ عامّہ کی نیّت سے ہو) خُود ایک دینی کارگزاری ہے، کیونکہ ایسی ریاست اَخلاقی و رُوحانی قدروں کے نفاذ کا ذریعہ ہی تو ہے۔ لہٰذا اسلام کے اندر ریاست اور مذہب کی تفریق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہماری تمام دُنیاداری (بشرطیکہ اُس کا مُحرّک رُوحانی و اَخلاقی ہو) دینداری کا حُکم رکھتی ہے۔

یہاں اقبالؒ نے اِس نُکتے کی بھی وضاحت کی ہے کہ اِسلام میں اگر "مذہبی ریاست" (تھیوکریسی) ممکن ہے تو انھی معنوں میں کہ اِسلامی ریاست کے اَغراض و مقاصِد اَخلاقی و رُوحانی ہیں ورنہ اِسلام میں کسی ایسی مذہبی ریاست کی ہرگز گنجائش نہیں، جس پر مذہبی گروہ (عُلَما) کا قبضہ ہو یا جس کا سربراہ خلیفۃُ اللہ بن کر اپنی معصُومیّت کا جواز پیدا کرلے۔

اِس کے بعد علّامہؒ نے بتانے کی کوشش کی ہے کہ دِین و دُنیا کی علیحدگی کا جو تصوُّر آہستہ آہستہ ترکیہ میں جڑ پکڑ رہا ہے، اُس کا مولد و منشا یورپ ہے۔

Marfat.com

یورپ کا یہ ذہن اُس کی صورتِ احوال میں ایک بنیادی تضاد کی بدولت پیدا ہُوا تھا، لیکن اسلام میں وُہ تضاد موجود نہیں، لہٰذا مسلمانوں کے لیے اس قسم کے کسی تصوّر کو اپنانے کا جواز نہیں نکل سکتا۔ لکھتے ہیں :

"حقیقت یہ ہے کہ ترکی کے قوم پسندوں نے دین اور دُنیا کے الگ ہونے کا تصوّر یورپ کی تاریخِ افکارِ سیاسی سے لیا ہے۔ قدیم عیسائیت کی بنیاد ایک سیاسی یا مدنی نظام کی حیثیت سے نہیں رکھی گئی تھی، بلکہ اس نجس و ناپاک دُنیا میں اس کی صورت ایک خانقھی سلسلے کی تھی، جس کا مُلکی اُمور سے کوئی تعلق نہ تھا اور جو عملی طور پر تمام امُور میں رُومی حاکمیت و اقتدار کو قبول کیے ہوئے تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہُوا کہ حکومت کے عیسائی ہو جانے پر کلیسا اور حکومت دو جُداگانہ طاقتوں کی حیثیت میں اقتدار کی خاطر ایک دُوسرے کے حریف بن گئے ایسی صورتِ حال اسلام میں کبھی پیدا نہیں ہو سکتی تھی، اس لیے کہ اسلام کی ابتدا ہی ایک مُعاشرتی نظام کی حیثیت سے ہُوئی، جو قرآن کے سیدھے سادے قانُونی اصُولوں پر مبنی تھا۔ یہ اصُول رُومیوں کے بارہ اصُولوں کی مانند، جیسا کہ بعد کے تجربے نے پُوری طرح ثابت کر دیا، تشریحی اور توضیحی اعتبار سے اپنے اندر نشوونما کی عظیم صلاحیتیں رکھتے تھے۔ لہٰذا سلطنت کا قوم پرستانہ نظریہ اس لحاظ سے غلط ہے کہ وُہ ایک ایسی ثنویّت کا قائل ہے، جو اسلام

Marfat.com

میں موجود نہیں"۔(۵)

اُوپر جو کچھ بیان ہُوا ہے وُہ ترکی کے قوم پسندوں کے متعلّق تھا۔ اِس کے برعکس سلطنتِ عُثمانیّہ میں دُوسرا طاقتور نقطۂ نگاہ مجلسِ اصلاحِ مذہب کا تھا، جس کی قیادت اُس زمانے میں سعید حلیم پاشا (سابق وزیرِ اعظم ترکیّہ) کے ہاتھ میں تھی۔ یہ حضرات اِس حقیقت پر زور دیتے تھے کہ آزادی، مساوات اور اتّحاد جیسی غیر فانی سچّائیوں کی آفاقیّت کے لحاظ سے اِسلام کا کوئی مخصُوص 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 رُوسی کیمیا نہیں کہہ سکتے، اِس طرح ہم عالمگیر اسلام کو، جو زمان و مکان کی قیوُد سے بالاتر ہے، ترکی اِسلام، ایرانی اسلام یا ہندوستانی اسلام میں منقسم نہیں کر سکتے۔ مجلسِ اصلاحِ مذہب، جدید مغربی تہذیب کو، جس کی بُنیادیں قوّمی خُود غرضی کے تصوُّر پر قائم ہیں، محض بربریّت خیال کرتی تھی۔ اِس کے نزدیک صنعتی نظام کا فروغ ایسی بد اندیشی سے ہو رہا تھا، جس سے انسانیّت مُتصادم گروہوں میں بَٹ گئی تھی اور مقامی اور غیر انسانی وفاداریاں قوّت کے ساتھ اُبھر رہی تھیں۔ سعید حلیم پاشا نے اپنی بعض تحریروں میں اِس امر پر سخت افسوس ظاہر کیا ہے کہ خُود اِسلامی مُعاشرے مقامی اثرات اور قبل از اِسلام کی بعض توہُّم پرستیوں سے مُتاثّر ہو کر انسانی اِتّحاد کے رِشتے کو کمزور کر رہے ہیں اور اِس سے اِسلام کی حقیقی رُوح خُود مُسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہو

(۵) ایضاً۔ ص ۱۵۵، ۱۵۶

Marfat.com

گئی ہے۔ اس حصّۂ مضمون میں علامہؒ نے سعید حلیم پاشا کی تحریر کا جو اقتباس درج کیا ہے، اُس کی آخری سطریں یُوں ہیں :۔

"اصُولِ توحید کی بے داغ پیشانی پر کم و بیش "بُت پرستی" کی مُہر ثبت کر دی گئی ہے اور اسلام کی اَخلاقی قدروں کی عالمگیر اور غیر شخصی خصُوصیّت 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 نوچ پھینکیں، جس نے ایک حرکی نظریّۂ حیات کو ساکن و جامد بنا رکھا ہے اور پھر سے آزادی، مَساوات اور استحکام کی صداقتوں کو معلوم کریں تاکہ اُن کی سادگی اور عالمگیریّت کی روشنی میں ہم اپنے اَخلاقی، مُعاشرتی اور سیاسی نصبُ العین کی دوبارہ شیرازہ بندی کر سکیں" (۶)

اِس بحث کو سمیٹتے ہُوئے علاّمہؒ نے یہ رائے دی ہے کہ سعید حلیم پاشا اور اُن کی مجلسِ اصلاحِ مذہب کے آخری نتائج قوم پسندوں کے آخری نتائج سے چنداں مُختلِف نہیں، لیکن اوّل الذّکر کی راہِ فکر اِسلامی رُوح سے پُوری طرح ہم آہنگ ہے کیونکہ اُس کا مَنشا یہ ہے کہ جدید اَفکار و تجربات کی رَوشنی میں قانونِ اِسلامی (شریعت) کی از سرِ نو تدوین کی جائے۔ دُوسرے لفظوں میں مجلسِ اِصلاحِ مذہب کسی انقلاب کی نہیں، بلکہ آزادیٔ اجتہاد کی علمبردار تھی۔

متذکّرہ بالا دو سیاسی جماعتوں کے علاوہ علاّمہ اقبالؒ نے اپنے اس لیکچر

(۶) ایضاً۔ ص ۱۵۶

Marfat.com

میں ترکی کی اعلیٰ قومی اسمبلی (GRAND NATIONAL ACSEMBILY) کے بعض اجتہادی کارناموں کا بھی جائزہ لیا ہے۔ قومی اسمبلی کے سامنے ایک سوال یہ تھا کہ سُنّی فقہ کی رُو سے جب امام یا خلیفہ کا تقرّر قطعی لازمی ہے تو کیا منصب خلافت کی ذمّہ 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 لائے جاسکتے ہیں۔ علاّمہؒ 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 نئی قوتیں کام کر رہی ہیں، اُن کے پیشِ نظر یہ ایک قطعی ضرورت بن گیا ہے:

اسلام کے پہلے فلسفی مؤرّخ ابنِ خلدونؒ نے اپنے شہرۂ آفاق "مقدّمہ" میں خلافت کے تین نظریّات پیش کیے ہیں: (۱) خلافت ایک امرِ شرعی ہے لہٰذا اس کا قیام واجب ہے۔ (۲) خلافت کا تعلّق ضرورت اور مصلحت سے ہے اور (۳) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ ان تینوں نظریوں کا حوالہ دینے کے بعد علاّمہ اقبالؒ نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ترکی کا موجودہ فکری رُجحان پہلے نظریّے سے ہٹ کر دوسرے کی طرف آگیا ہے اور جو صورتِ حال عالمِ اسلام کو آج درپیش ہے، اُسے دیکھتے ہُوئے ترکی کا مُعتزلہ کا ہم خیال ہو جانا تعجّب کی کوئی بات نہیں۔ ترکوں کا کہنا تھا کہ انھیں اپنے سیاسی تجربات سے سبق سیکھنا چاہیے اور بدلے ہُوئے حالات میں مرکزِ خلافت کو قائم رکھنے پر ہرگز اصرار نہیں کرنا چاہیے۔ جب مُسلمان طاقتور اقوام کی ایک جمعیّت

Marfat.com

تھے تو مرکزِ خلافت کا جواز تھا اور اُس کی افادیّت بھی مُسلّم تھی سلطنت کے زوال کے بعد مرکزِ خلافت مُسلمانوں کے لیے سُود مند ہونے کے بجائے اُن کے سچّے اتّحاد کی راہ میں اُلٹا حائل ہوسکتا 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 کُچھ ایسا ہی تھا۔ اُدھر عرب تُرکوں سے الگ برگشتہ تھے اور عُثمانی مرکزِ خلافت کو اپنی آزادی اور احیا کے راستے میں ایک رُکاوٹ خیال کرنے لگے تھے۔ ان حالات میں اقبالؒ نے یُوں استدلال کیا ہے کہ اگر تُرکوں نے خلافت کے بارے میں مُعتزلہ کا نقطۂ نظر اپنا لیا ہے تو کچھ بُرا نہیں کیا۔ اس بہادر قوم نے صدیوں تک خلافت کے ادارے کو زندہ رکھّا اور اِس کی زبردست خدمت کی، مگر جب موجُودہ حالات اس کے لیے سازگار نہیں ہیں تو اُن کو حق پُہنچتا ہے کہ ایک ایسے ادارے کو ختم کر دیتے جو محض نشان رہ گیا تھا اور جس کی شان وشوکت جاتی رہی تھی۔ اور جس کا باقی رہنا مصلحت اور ضرُورت کے خلاف تھا۔ آخر ایک وقت میں قاضی اُبوبکر باقلانیؒ نے بھی تو ایک ایسے دستُور کے خلاف فتوٰی دیا تھا، جو صدیوں ہمارے قانُون کا جزوِ اعظم رہا تھا۔ جب حالات دِگرگوں ہوئے اور قُریش کی طاقت اور صلاحیّت ختم ہوتی نظر آئی، تو قاضی اُبوبکرؒ نے فتوٰی دے دیا کہ اب ضرُوری نہیں رہا کہ خلافت اور امامت کی ذِمّہ داریاں کِسی قُریشی ہی کے ہاتھ میں رہیں۔ اگر کوئی غیر قُریشی زیادہ صلاحیّت اور طاقت کا حامل ہو تو وُہ بلاشُبہ مُسلمانوں کا امام، رہبر اور خلیفہ ہوسکتا ہے۔ اِس کے نتیجے میں خلافت کے لیے قُریشیّت کی شرط جو صدیوں تک ضرُوری تسلیم کی گئی تھی، ختم ہو کر

Marfat.com

رہ گئی۔ ایسے ہی مختلف حالات کا اندازہ کر کے ابنِ خلدونؒ نے خلافت کے دُوسرے نظریّے کی حمایت کی تھی (متذکرّہ بالا تیسرا نظریّہ خلافت خوارج کا تھا) کہ اگر وقت کی ضرُورت اور مصلحت خلافت کے قیام کے حق میں ہو تو مرکزِ خلافت جائز اور ضرُوری، اور اگر مصلحت اور ضرُورت اُس کے خلاف ہو تو خلافت کے نہ ہونے میں کچھ بُرائی نہیں۔ اِس طرزِ استدلال کے ساتھ علاّمہ اقبالؒ نے ترکوں کے اس قدم کو حق بجانب قرار دیا، جو اُنھوں نے جنگِ عظیم اوّل کے بعد (۱۹۲۱ء میں) مصطفےٰ کمال کی قیادت میں اُٹھایا اور بامرِ مجبُوری خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا۔

علاّمہ اقبالؒ نہایت دُور رس نگاہ رکھتے تھے اور جو نتائج واقعات کی تہ میں ابھی مُضمر و مخفی ہوتے تھے، بسا اوقات وُہ اُن کو دیکھ لیتے تھے۔ خلافت کے خاتمے میں بھی اُنھیں عالمِ اسلام کے لیے ایک نیک شگُون دِکھائی دیا۔ خُود تُرکوں کے بعض حسّاس افراد یہ اُمّید رکھتے تھے کہ رفتہ رفتہ سب مُسلمان مُلک آزاد اور طاقتور ہوں گے اور جلد ایک وقت آئے گا، جب اُن کے اندر اتّحاد کی ضرُورت شِدّت سے محسُوس کی جاتے گی اور پھر وُہ ایک نئی اور مُوثّر جمعیّت قائم کرنے کے قابل ہوں گے۔ علاّمہؒ کو اِس تصوّر سے ہمدردی ہی نہیں، والہانہ لگاؤ تھا اور وُہ اس پر یقین رکھتے تھے وُہ تُرکی کے مشہُور شاعر ضیا کی ایک نظم کا انگریزی ترجمہ پیش کر کے اپنے اِس خیال کو مزید واضح کرتے ہیں۔ مذکُورہ نظم کا اُردُو ترجمہ یُوں ہے:

”مُسلمانوں میں کوئی مُوثّر سیاسی اتّحاد پیدا ہو گا تو جب ہی کہ بلادِ اِسلامیہ آزاد ہو جائیں اور پھر سب کے سب مِل کر ایک خلیفہ کی اطاعت

Marfat.com

اختیار کرلیں لیکن کیا اس امر کا آج کوئی امکان ہے؟ اگر نہیں ہے تو پھر بجز انتظار کے چارۂ کار ہی کیا ہے؟ لہٰذا خلیفہ کو چاہیے کہ اور نہیں تو اس اثنا میں اپنا گھر ہی درست کرلے۔ وہ ایک ایسی ریاست کی تاسیس کا بیڑا اُٹھائے جو زمانہ حال میں چلنے کے قابل ہو۔ بین الاقوامی دُنیا میں کمزوروں سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتا۔ یہاں صرف طاقت کا احترام کیا جاتا ہے۔"(۷)

یہ نظم درج کرنے کے بعد اقبالؒ لکھتے ہیں کہ اشعارِ بالا سے صاف ظاہر ہے کہ عہدِ حاضر میں مُسلمانوں کا رُجحان کس طرف ہے۔ بحالتِ موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ ممالکِ اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈُوب جانا چاہیے۔ انھیں چاہیے کہ اپنی ساری توجّہ اپنے آپ پر مرکوز کر دیں حتّٰی کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کرلیں۔ قوم پرست زعما ٹھیک کہتے ہیں کہ عالمِ اسلامی کا ایک حقیقی اور مؤثر اتّحاد اتنا آسان نہیں کہ محض ایک خلیفہ کے نمائشی تقرّر سے وجود میں آجائے۔ اس کا ظہور ہوگا تو آزاد اور خود مختار وحدتوں کی ایک ایسی کثرت میں جن کی نسلی رقابتوں کو ایک مُشترک رُوحانی نصب العین نے توافق و تطابق سے بدل دیا ہو۔ "مَیں تو یُوں دیکھ رہا ہُوں کہ اللہ تعالیٰ کی قُدرتِ کاملہ شاید ہم مُسلمانوں کو بتدریج سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیّت ہے اور نہ شہنشاہیّت بلکہ ایک انجمنِ اقوام جس نے ہماری اپنی پیدا کی ہُوئی قومی حُدود اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولتِ تعارف کے لیے نہ اس لیے کہ اُس کے ارکان اپنا

(۷) ایضاً۔ ص ۱۵۹

Marfat.com

اجتماعی مطمح نظر محدود کرلیں"۔(۸)

زیرِ 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 اظہارات میں بھی خاصی دلچسپی تھی، بالخصوص انھوں نے ضیا اور شاید اُس کے بعض معاصرین کا مطالعہ کیا اور اُن کی نئی اور اختلافی آواز کو توجہ اور ہمدردی کے ساتھ سننے کی کوشش کی تھی۔ وہ ضیا کی ایک اور نظم "مذہب اور سائنس" کا انگریزی ترجمہ اس غرض سے پیش کرتے ہیں کہ اس سے اُس مذہبی طرزِ فکر کا اندازہ ہوسکتا ہے جو بتدریج دُنیائے اسلام میں پرورش پا رہا تھا۔ نظم کا ایک حصّہ یہ ہے:۔

"نوعِ انسانی کے اوّلین رہنما کون تھے؟ انبیاء اور انبیاء کی طرح کی مقدّس 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 مقدّس انسان غائب ہوجاتے ہیں اور نام کی رُوحانی قیادت علمائے فقہ کی وراثت بن جاتی ہے۔ ان فقہا کے لیے روایت ہی اصلی رہبر ہے اور یہ مذہب کو اسی راہ پر گھسیٹتے ہیں لیکن فلسفہ کہتا ہے "میری رہنما عقل ہے تم دائیں طرف جاؤ۔ میں بائیں طرف جاتا ہوں"۔ مذہب و فلسفہ دونوں انسانی رُوح کے مدّعی ہیں۔ ایک اُسے اپنی طرف کھینچتا ہے دُوسرا اپنی طرف۔

(۸) ایضاً۔ ص ۱۵۹۔

Marfat.com

جب یہ کشمکش جاری ہوتی ہے تو بار آور تجربات کے بطن سے علم قطعی (سائنس)
کا ظہور ہوتا ہے اور فکرِ 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 ناقابلِ بیان شے تک پہنچنا چاہتے ہیں
مگر یہ ناقابلِ بیان شے کیا ہے؟ ایک روحانیت بھرا دل!"

"اگر یہ بات درست ہے تو پھر میرا آخری فیصلہ سُن 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 قرآنِ پاک کی تلاوت ترکی
زبان میں کی جاتی ہے۔ جہاں ہر چھوٹا بڑا احکامِ الٰہی سے واقف ہے۔ اے
فرزندِ ترکی! یہ ہے تمہارا آبائی وطن!"(۱۰)

علامہ اقبالؒ کو نماز، اذان اور تلاوتِ قرآن کا عربی کے بجائے ترکی میں ادا
کیا جانا قابلِ اعتراض معلوم ہوتا ہے اور انھیں یہ بھی احساس ہے کہ "مسلمانانِ ہند"
کی غالب اکثریت کے نزدیک یہ تبدیلی ناواجب ہے۔ اس کے باوجود وہ یہ

(۹) ایضاً۔ ص ۱۵۹۔ ۱۶۰

(۱۰) ایضاً۔ ص ۱۶۰ (ترجمہ سید نذیر نیازی "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" ص ۲۴۸)

Marfat.com

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 نہیں جگا سکتے لیکن ضیا کی حمایت میں علامہ اقبالؒ نے ایک اور دلیل بھی دی ہے، جسے آپ انھی کی زبان میں (بصورتِ ترجمہ) سُنیے۔ کہتے ہیں :۔

"پھر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال بھی موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلامی اندلس کے مہدی محمدؐ ابنِ تومرت نے، جس کی قومیت بربر تھی، جب اقتدار حاصل کیا اور موحدین کی زبردست حکومت قائم کی، تو حکم دیا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہے لہٰذا اُن کی خاطر سے قرآنِ مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان ہی میں کی جائے۔ اذان بھی بربری ہی میں ہو حتیٰ کہ علماء و فقہاء بھی اس کی تحصیل کریں (۱۱)۔"

ایک اور بند میں ضیا نے مردوں اور عورتوں کی مساوات کے خیال کو بڑے پُرجوش اسلوب میں بیان کیا ہے۔ یہ حصۂ نظم ہمارے لیے بڑی دلچسپی اور خیال انگیزی کا موجب ہو سکتا ہے۔ عورت کی زبردست وکالت کرتے ہوئے جدید ترکی کا یہ شاعر کہتا ہے :۔

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

(۱۱) ایضاً ص ۱۶۰-۱۶۱۔ (ترجمہ سید نذیر نیازی، کتابِ مذکور، ص ۲۴۸)

Marfat.com

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۔ اس نے مجھے زندگی سے آشنا کیا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مقدس قانون اس حسین و جمیل مخلوق کو قابل نفرت ٹھہرائے۔ علماء نے قرآن کی تفسیر و تعبیر میں ضرور ٹھوکر کھائی ہے۔

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

خاندان کی پرورش عدل و انصاف کے مطابق ہونی چاہیے۔ لہٰذا تین چیزوں میں مساوات لازمی ہے: (۱) طلاق (۲) خلع اور (۳) وراثت۔ جب تک وراثت میں عورت کو مرد کا نصف اور ازدواجی لحاظ سے ایک چوتھائی کا حصہ دار سمجھا جائے گا، نہ تو ملک سربلند 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 مذاہب فقہ 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 اس کی سوئی ایک تیز سنگین میں بدل جائے، وہ انقلاب برپا کر دے اور اپنے حقوق ہمارے ہاتھوں سے چھین لے۔"(۱۲)

(۱۲) ایضاً۔ ص ۱۶۱

Marfat.com

جیسا کہ میں نے اُوپر کہا ہے، علّامہ اقبالؒ کو خلافتِ عثمانیہ اور تُرکوں سے تو دلچسپی تھی ہی، مگر انھوں نے جدید ترکی کے سیاسی، مذہبی اور ادبی افکار کو جس ہمدردی اور حُسنِ نظر کے ساتھ دیکھا، اُس کی مثال ملنا بھی مُشکل ہے۔ اِس خُطبے کے زیرِ نظر حصّے کے لفظ لفظ سے عیاں ہے کہ بطورِ ایک زندہ اور مُسلسل جدّ وجہد کرنے والی قوم کے جو مُشکلات کا مردانہ وار مُقابلہ کرتی ہُوئی قومی تشخّص کی حفاظت کی راہ میں بدستور آگے بڑھ رہی ہے، علّامہ اقبالؒ کو اس سے بے پناہ دلچسپی تھی۔ ایک اس وجہ سے کہ صدیوں سے آلِ عُثمان یورپ کے سامنے اسلام کی عظمت و اقتدار کو قائم و سربلند کیے ہُوئے تھی، لیکن یہ تو ماضی کا قصّہ تھا۔ حال کے ترکی میں اقبالؒ کی دلچسپی کی دُوسری وجہ اور بھی اہم ہے۔ تُرکی جن سیاسی، معاشرتی اور فکری احوال سے گُزر رہا تھا، اقبالؒ کو یقین تھا کہ کُچھ عرصے بعد دیگر اسلامی ممالک کو بھی انھی راہوں سے انھی آزمائشوں سے گُزرنا ہوگا۔ لہٰذا وُہ ترکی کے احوال کا تجزیہ اِس لیے بھی کرنا چاہتے تھے تاکہ باقی اسلامی ممالک اِس سے فائدہ اُٹھائیں اور سبق سیکھیں۔ تُرکی کی جدّ و جہد میں اقبالؒ کو ایک نیا، حقیقت پسند اور طاقتور اسلام اُبھرتا ہُوا نظر آتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ترکوں کے جدید تجربات اور طرزِ عمل سے اقبالؒ نہ خائف ہُوئے اور نہ بدظن۔ تُرک قوم پر اقبالؒ کا یقین غیر متزلزل اور اس کے اسلامی مُستقبل پر اُن کا ایمان محکم تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ علّامہؒ نے جدید ترکی کے "اجتہادات" کو جس نظر سے دیکھا اور جس اعتماد کے ساتھ بیان کیا، وُہ ہمارا ایک نہایت قیمتی ذہنی ورثہ ہے جس سے ہمیں فائدہ اور فیض اُٹھانا چاہیے۔ چُونکہ ترکی کے جدید فکری رُجحان کی اہمیت ابھی تک برقرار ہے اور ہم خُود رفتہ رفتہ انھی مسائل سے دوچار ہوتے جا رہے

Marfat.com

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

"دراصل یہ صرف ترک ہیں جو مسلم اقوام میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعورِ ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔ یہ صرف ترک ہیں جنھوں سے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے اور جو ایک خیالی دُنیا سے نکل کر اب عالم حقیقت میں آ گئے ہیں لیکن یہ وُہ تغیّر ہے جس کے لیے انسان کو ایک بڑے دماغی اور اخلاقی کشاکش سے گزرنا پڑتا ہے، لہٰذا یہ قدرتی بات تھی کہ ہر دم متغیّر زندگی کی روز افزوں پیچیدگیوں سے انھیں نئے نئے حالات اور نئے نئے نقطہ ہائے نظر سے سابقہ پڑتا اور وُہ اپنے نظامِ زندگی کا نئے سرے سے بند وبست کرتے۔ یہ شاید انگریز فلسفی ہابس (HOBBES) 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 بلادِ اسلامیّہ کی اکثریّت کو دیکھیے تو اُن پر یہ قول حرف بحرف صادق آتا ہے۔ وہ طوطے کی طرح پُرانی قدروں کی رٹ لگاتے جا رہے ہیں جبکہ ترک نئی اَقدار تخلیق کرنے کی راہ پر گامزن ہیں۔ آج جو مسئلہ ترکوں کو درپیش ہے مُستقبل قریب میں وُہ دُوسرے اسلامی مُلکوں کو پیش آئے گا اور یہ سوال اُٹھے گا کہ کیا اسلامی فقہ میں ارتقا کی اہلیّت موجود ہے؟ اس کا مثبت جواب دینے کے لیے بڑی ذہنی کاوش اور قابلیّت کی ضرورت ہوگی اور حضرتِ عمر فاروقؓ کا ذہن اور جذبہ درکار

Marfat.com

ہوگا، جنھوں نے رسُولِ اکرم صلّی اللہُ علیہ وآلہٖ وسلّم کے آخری لمحات میں یہ یادگار الفاظ کہے تھے "ہمارے لیے خُدا کی کتاب کافی ہے۔"(۱۳)

لیکن اِس مرحلے پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اپنی تمام ہمدردیوں اور دلچسپیوں کے باوجُود اقبالؒ ترکی کے سیاسی و مذہبی فکر کی ہر لہر کا ساتھ دینے اور اُس کی تائید کرنے کو تیّار نہ تھے۔ وُہ اِس مُجاہد قوم کے شعورِ زندگی جذبۂ عمل اور انقلاب پسندی کے تو مُعترف تھے، لیکن فکر و عمل کی آزادی اور انقلابی جوش و خروش میں جو خطرات پنہاں ہوتے ہیں، اقبالؒ اُن سے بھی باخبر تھے، لہٰذا ذوقِ تجدید کی داد کے ساتھ ساتھ اُنھوں نے بہُت واشگاف لفظوں میں مُسلمانوں کو اُن خدشات سے بھی آگاہ و خبردار کیا، جو جوشِ تجدید میں بالعمُوم پائے جاتے ہیں۔ مُسلمانوں کی حد تک ایک خطرہ تو اُنھیں نسلی اور جغرافیائی قومیّت کا محسُوس ہوتا تھا، جس کے خلاف اُنھوں نے زندگی بھر جنگ لڑی تھی اور دُوسرا خطرہ اُن کے دل میں یہ اُٹھتا تھا کہ حُرّیت اور اجتہاد کی اسلامی تحریک کہیں اپنی جائز حدُود سے تجاوُز نہ کر جائے۔ چُونکہ یہ انتباہ بھی اُسی قدر ضرُوری ہے جس قدر کہ تُرکوں کے جوشِ عمل اور حُرّیت پسندی کی تعریف و تائید، اس لیے یہ خیال بھی، مَیں سمجھتا ہُوں، آپ کو اقبالؒ ہی کی زُبان سے سُننا چاہیے۔ فرماتے ہیں:۔

"بہرحال ہم اِس تحریک کا، جو حُرّیت اور آزادی کے نام پر عالمِ اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی

(۱۳) ایضاً۔ ص ۱۶۲

Marfat.com

کی یہی تحریکِ اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رُجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف لے جاتا ہے، لہٰذا انسلیت اور قومیت کے یہی رُجحانات جو اِس وقت دُنیائے اسلام میں اُبھرتے نظر آ رہے ہیں، آخر کار اِس انسانی وسیع النظری کو ملیامیٹ 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، اِصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ ۔ ۔ ۔ لہٰذا عالمِ اسلام کی قیادت اِس 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 اوّل یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔" (۱۴)

(۳)

یہاں تک علامہؒ نے دُنیائے اسلام میں اجتہاد کے عمل اور تاریخ پر روشنی ڈالی تھی۔ اِس کے بعد وہ ایک اور اہم سوال اُٹھاتے ہیں۔ کیا فقہِ اسلامی کی ساخت اپنے اصولوں کی نئی تعمیر کی اجازت دیتی ہے؟ دُوسرے لفظوں میں کیا اِسلامی قانون میں اِرتقاء کی صلاحیت ہے؟ علامہؒ نے بعض یورپی مستشرقین کے حوالے

(۱۴) ایضاً۔ ص ۱۶۲، ۱۶۳

Marfat.com

سے اس امر پر زور دیا ہے کہ رُوحِ اسلام میں بے اندازہ وُسعت اور لچک پائی جاتی ہے۔ سوائے کُفر و الحاد کے، فکر و نظر کا شاید ہی کوئی گوشہ صحّت مند ایسا ہو گا کہ مُسلمانوں کے آس پاس کے مُعاشروں میں موجُود ہو اور انھوں نے اسے جذب کرنے کی کوشش نہ کی ہو۔ اسلام کی یہ خُوبی اور صلاحیّت قانُون کے شعبے میں اور بھی نمایاں رہی ہے، لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ آج کے نئے اور متغیّر حالات میں دینِ حق کی اس خصُوصیّت کو برُوئے کار نہ لایا جائے اور اسلام کے ان ناقدوں کی علمی تردید مہیّا نہ کی جائے، جو یہ کہتے ہیں کہ اسلامی قانُون جامد و ساکن ہے۔ اپنے اس یقین کے باوصف علّامہ اقبالؒ نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا ہے کہ مُسلمان عوام فقہ پر ناقدانہ بحث سُننے کے لیے ابھی تیّار نہیں اور اس قسم کی علمی کوشش ان کی ناراضگی اور ناخُوشگوار فرقہ وارانہ بحث و تمحیص کا مُوجب ہو سکتی ہے" تاہم مَیں اس بارے میں اپنی رائے پیش کرنے کی جُرأت کرتا ہُوں"۔ اس مقام پر پہلے تو علّامہؒ نے تین بُنیادی نُکتے بیان کیے ہیں اور اُس کے بعد اسلامی قانُون کے سرچشموں سے بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ فقہِ اسلامی کے جن مآخذ پر اقبالؒ نے بحث کی ہے، وُہ ترتیب وار یُوں ہیں : (۱) قرآنِ حکیم (۲) احادیث (۳) اجماع (۴) قیاس، اور جو تین نُکتے بطورِ تمہید کے بیان کیے ہیں، وہ حسبِ ذیل ہیں :-

(۱) پہلی بات جو ہمیں اپنے ذہن میں رکھنی چاہیے، یہ ہے کہ ابتدائی دور سے عہدِ عباسیّہ کے آغاز تک قرآنِ حکیم کے سوا اسلامی قانون تحریری شکل میں موجُود نہ تھا

(۲) دُوسرے یہ کہ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی کے آغاز تک

Marfat.com

اسلام میں قریب قریب اُنتیس(۱۹) فقہی مذاہب اور آراء کا ظہور ہُوا۔ یہی ایک واقعہ اِس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے کہ ایک بڑھتی اور پھیلتی ہُوئی تہذیب کی ضرُوریات کو پُورا کرنے کے لیے ہمارے فُقہائے متقدّمین نے کس طرح لگاتار محنت سے کام لیا۔ فتوحات کے پھیلاؤ اور اُس کے نتیجے میں اسلامی نقطۂ نظر میں پیدا شدہ وُسعت نے اِن فُقہاء کو مجبُور کر دیا کہ وہ اشیاء کو وسیعُ النّظری کے ساتھ دیکھیں اور جو لوگ دائرۂ اسلام میں داخل ہو گئے ہیں، اُن کے مقامی حالات و عادات و خصائل کا مُطالعہ کریں۔ مختلف فقہی مذاہب کو اگر ہم اِس عہد کی عمرانی اور سیاسی تاریخ کے پس منظر میں بنظرِ غائر دیکھیں تو صاف معلُوم ہوتا ہے کہ یہ فُقہاء اپنی تشریحی کوششوں میں بتدریج اِستخراجی اسلُوب سے اِستقرائی رُجحان تک جا پُہنچے ہیں۔

(۳) تیسرے جب ہم اسلامی قانُون کے چار مُسلّمہ مآخذوں اور اُن سے پیدا شدہ اختلافات کا مُطالعہ کرتے ہیں، تو ہمیں تسلیم شدہ مذاہبِ فقہ کی مزعُومہ سختی اور تشدّد کا کہیں نشان نہیں ملتا اور ارتقائے مزید کا امکان صاف صاف نظروں کے سامنے آ جاتا ہے ـــــ آئیے! اب ہم فقہِ اسلامی کے مآخذوں کے بارے میں اقبالؒ کے خیالات سے آگاہی حاصل کریں۔

(الف) قرآنِ حکیم : زیرِ نظر خُطبے کے علاوہ اپنی نظم و نثر میں کئی مقامات پر اقبالؒ نے قرآن کی حکمتِ لازوال اور ہدایتِ لاریب کے مُتعلّق پُرجوش اور ایمان افروز خیالات کا اظہار کیا ہے۔ خُطبے کا یہ حصّہ بھی اپنی خیال انگیزی اور تازگیٔ نظر کے لحاظ سے بہت وقیع اور لائقِ توجّہ ہے۔ کہتے ہیں، اسلامی قانُون کا اوّلین مآخذ قرآنِ حکیم

Marfat.com

ہے، تاہم قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔ اِس کتاب کی غایت اِنسان کے اندر خالِق کائنات اور کائنات کے ساتھ اُس کے تعلّق کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔ اِس کے ساتھ قرآنِ حکیم میں بعض قوانین اور ضابطے بالخصوص خاندانی زندگی کے بارے میں جو مُتمدّن اِنسانی زندگی کی اساس ہے، بیان ہُوئے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ایک ایسی کتابِ ہدایت میں، جس کا مقصُود اِنسان کے دِل میں خُدا اور کائنات کا شعُورِ اعلیٰ بیدار کرنا ہے، یہ ضابطے اور قانُون اور اِس نوع کے دیگر احکام کیوں صادر فرمائے گئے ہیں؟ اس سوال کے متعدّد معقُول جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک سیدھا سادا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اِنسان کی رُوحانی تربیت و ترقّی کے لیے ضرُوری خیال کیا کہ اس کی عائلی اور مُعاشرتی زندگی بھی درُست بُنیادوں پر استوار ہو، لہذا اُن ضابطوں کو بیان فرمایا، جو اِس غرض کے لیے بُنیادی حیثیّت رکھتے ہیں۔ دُوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ آخری وحی ہونے کی حیثیّت سے قرآنِ حکیم کو جامع ہدایت بنانا مقصُود تھا۔ علّامہ اقبالؒ نے اصلاً تو یہی جواب دیا ہے، لیکن ایک مُختلف پس منظر اور اسلُوب میں۔ اُن کا کہنا ہے کہ اِس سوال کا جواب ہمیں عیسائیّت کی ناکامی میں تلاش کرنا چاہیے۔ ایک مغربی مُبصّر کا قول ہے کہ قدیم عیسائیّت کی نظروں میں ریاست، قانُون، تنظیم اور پیداوار کی کوئی قدر و قیمت نہیں، لہٰذا اِس کو قبُول کرنے کی صُورت میں ہم پر لازم آتا ہے کہ اپنے مذہبی عقیدوں کے ساتھ ساتھ ایک علیٰحدہ سیاسی مسلک پر بھی ایمان لائیں۔ لہٰذا قرآن نے اِس بات کو ضرُوری سمجھا کہ مذہب و ریاست اور اَخلاق و سیاست کو ایک ہی وحی میں سمو دے تاکہ اُس پر ایمان لانے کے بعد کسی اور مسلک پر ایمان

Marfat.com

لانے کی حاجت باقی نہ رہے۔

اقبالؒ نے اس امر پر زور دیا ہے کہ قرآن کا نقطۂ نظر حرکی ہے اور یہ بات بدیہی ہے کہ حرکی نقطۂ نگاہ رکھتے ہوئے قرآنِ حکیم ارتقاء کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ یاد رکھنے کی بات صرف یہ ہے کہ زندگی محض تغیّر کا نام نہیں ہے۔ اس میں دوام کے عناصر بھی ہیں۔ اس بات کو دُوسرے لفظوں میں یُوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ زندگی ماضی کا بوجھ اپنی پُشت پر اُٹھائے آگے بڑھتی ہے۔ کوئی قوم اپنے ماضی کو پُورے طور پر رَدّ نہیں کر سکتی، کیونکہ یہ ماضی ہی ہے جو اِسے اُس کی ذات کی شناخت عطا کرتا ہے اور اسلام جیسی سوسائٹی میں اس بات کا خیال رکھنا اور بھی ضرُوری ہے۔ اسلام اپنی خصُوصیّات کے لحاظ سے ایک "غیر مقامی" مُعاشرہ ہے۔ اس کا مقصُود انسانی اِتّحاد کا ایک ایسا نمُونہ پیش کرنا ہے جس میں نسل، رنگ اور زبان کے تمام امتیازات مِٹ چُکے ہوں۔

اسلام کا کوئی سنجیدہ طالب علم جب زیرِ نظر خُطبے کے اس حصّے کا بغور مطالعہ کرے گا اور لکھنے والے کے مقصُود کو دیانتداری کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کرے گا، تو وُہ لامحالہ اس نتیجے پر پُہنچے گا کہ:

(ا) علاّمہؒ نے اسلام کے فقہی نظام میں تبدیلی کے آرزُومند مُسلمان کو خبردار کیا ہے کہ اوّل تو خُود زندگی کی خُو ماضی کو ساتھ لے کر چلنے کی ہے لیکن اسلام کا مزاج اس بارے میں کُچھ اور بھی مُحتاط واقع ہُوا ہے۔ نیکی اور خیر کو آپ محض اس لیے نہیں چھوڑ سکتے کہ اس کا تعلق ماضی سے ہے۔ گُزشتہ دَور کی اچھّائیوں اور صحّت مندیوں کو

Marfat.com

برقرار رکھنا کم سے کم اسلام کا منشا ضرور ہے۔ پھر کوئی قوم ماضی کو پورے طور پر رد نہیں کر سکتی"

(۲) اس انتباہ کے بعد اقبالؒ نے جو باتیں کہی ہیں، وہ ایسی ہیں جو عام طور سے اُن کی طرف بہت کم منسوب کی جاتی ہیں اور بالعموم اُن کو تبدیلی اور حریّتِ فکر و عمل کا ایسا بڑا داعی خیال نہیں کیا جاتا جتنا کہ وہ دراصل تھے اور جس کا ثبوت اُن کے چھٹے خطبے کے زیرِ نظر حصے سے بخوبی ملتا ہے۔ ذیل میں ہم دو تین اقتباسات (۱۵) پیش کرتے ہیں جو علامہؒ 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 برکنار، خود اِن اُصولوں کی بے پایانی فکرِ انسانی کے لیے مہمیز کا کام کرتی ہے"۔

"فقہائے متقدمین نے اس اصل سے سُراغ پاکر متعدد فقہی نظام کھڑے کر دیے اور تاریخ اِسلام کا طالب علم خوب جانتا ہے کہ معاشرتی اور سیاسی قوت کے اعتبار سے اسلام کی نصف کامیابی اور غلبہ انہی فقہا کی قانونی ذہانت پر منحصر تھا"

"لیکن اپنی تمام جامعیت کے باوجود یہ فقہی نظام آخر کار انفرادی تشریحات ہیں اور اِس لحاظ سے حرفِ آخر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے"۔

"میں جانتا ہوں کہ عُلمائے اسلام مقبول فقہی مذہب کی قطعیت کا دعویٰ کرتے ہیں، حالانکہ اُن کے لیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ مکمل اجتہاد کے نظری

(۱۵) ایضاً۔ ص ۱۶۸

Marfat.com

امکانات کا انکار کر دیں"۔

"میں اُن وجُوہ کو بالوضاحت بیان کرنے کی کوشش کر چکا ہُوں جو میری رائے میں عُلماء کے اس طرزِ عمل کا باعث ہیں۔ چونکہ اب زمانہ بدل چُکا ہے اور دُنیائے اسلام اُن قوّتوں سے جن کو انسانی عقل کی حیرت انگیز ترقّی نے پیدا کیا ہے لاچار ہے اس لیے مجھے اس طرزِ عمل کے مزید برقرار رکھنے کی کوئی وجہِ نظر نہیں آتی ہے"۔

"کیا ہمارے ائمّہ مذاہب نے کبھی اپنے استدلال اور تشریحات کے بارے میں قطعیّت کا دعویٰ کیا تھا؟ ہرگز نہیں!"

"میرے خیال میں موجُودہ نسل کے آزاد خیال مُسلمانوں کا یہ دعویٰ بالکل جائز اور درست ہے کہ انھیں اپنے تجربات اور زندگی کے بدلے ہُوئے حالات کی روشنی میں فقہ کے بُنیادی اصُولوں کی تشریحِ جدید کا حق حاصل ہے۔ قرآن کی یہ تعلیم کہ زندگی ارتقاء پذیر تخلیقِ مُسلسل کا نام ہے اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ ہر نسل کو اپنے مسائل خود ہی سُلجھانے کی اجازت ہونی چاہیے۔ مُتقدّمین کا کام نئی نسلوں کا رہبر تو ہو سکتا ہے لیکن اس کام کو اُن کے راستے کی رُکاوٹ نہیں بننا چاہیے"۔

اس حصّہ بحث کو سمیٹتے ہُوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ علاّمہ اقبالؒ کا مقصُود یہ تھا کہ موجُودہ نسل کے مُسلمان قرآنِ حکیم کے بُنیادی اصُولوں کو سامنے رکھ کر اپنے تجربات اور احوال کی روشنی میں اپنے لیے اسلامی قانُون اس طرح وضع کریں کہ قدیم فقہ اُن کی

Marfat.com

مددگار تو ہو، لیکن وُہ اُن کے پاؤں کی زنجیر نہ بننے پائے۔ بطورِ مُسلمان ہم فقہائے متقدمین کی فِکر و نظر کے پابند قرار نہیں دِیے جا سکتے۔

(ب) **اَحادِیث:** احادیثِ رسُولؐ کا مُعاملہ اِسلامی فِکر کی تاریخ میں ہمیشہ اہم اور نازک رہا ہے۔ علّامہ اقبالؒ نے اپنے اصل موضُوع سے اِدھر اُدھر ہٹے بغیر یہاں صِرف ایک سوال اُٹھایا ہے اور وُہ یہ کہ جہاں تک قانُون سازی (فِقہ) کا تعلّق ہے احادِیث کی حیثیّت کیا ہے؟ اِس ضمن میں علّامہؒ نے حضرتِ شاہ ولی اللہؒ اور امام ابُوحنیفہؒ کا ذِکر کیا ہے اور بڑی احتیاط مگر اعتماد کے ساتھ یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ شاہ صاحبؒ اور بالخصُوص امام ابُوحنیفہؒ نے فقہی اُمُور میں حدیث سے بالالتزام اِستفادہ نہیں کیا۔ علّامہؒ لِکھتے ہیں:-

"کہا جاتا ہے کہ امام ابُوحنیفہؒ نے اَحادِیث سے محض اِس لِیے اِستفادہ نہیں کیا کہ اُن کے زمانے میں کوئی باقاعدہ مجمُوعہ احادیث موجُود نہ تھا۔ اوّل تو یہ بات ہی غلط ہے کہ اُن کے زمانے میں ایسا کوئی مجمُوعہ موجُود ہی نہ تھا کیونکہ اُن کی وفات سے تیس برس پہلے عبد الملکؒ اور زہریؒ کے مجمُوعے مُرتّب ہو چُکے تھے، لیکن اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ یہ مجمُوعے اُن تک نہیں پہنچے یا یہ کہ اُن میں فقہی مفہوم کی اَحادِیث نہیں تھیں، پھر بھی وُہ اپنے مُتاخرین یعنی امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح بڑی آسانی کے ساتھ خُود اِس طرز کا مجمُوعہ مُرتّب کر سکتے تھے، بشرطیکہ وُہ اس کو اہم اور ضرُوری خیال کرتے۔ میں سمجھتا ہُوں کہ خالص فقہی مفہوم کی اَحادِیث کے

Marfat.com

متعلق امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نگاہ مجموعی حیثیت سے درست ہے اور جدید آزاد خیالی اگر قانونی ماخذ کی حیثیت سے ان کے بلا امتیاز استعمال کو غیر محفوظ سمجھتی ہے تو ایسا کرنا سُنّی مذہب کے قانونِ محمدی کے ایک بزرگترین شارح کی پیروی ہوگا۔"[۱۶]

(ج) **اجماع:** اسلامی قانون سازی میں قرآن و سُنّت کے بعد جس اصول یا ماخذ کو اہمیت حاصل رہی ہے وہ اجماع (اربابِ علم کا متفقہ یا قریب قریب متفقہ فیصلہ) ہے۔ علامہ اقبالؒ کی نظر میں اس ماخذ کی قرآن حکیم کے بعد خصوصی اہمیت تھی۔ اور انھوں نے اس امر پر ہمیشہ افسوس کا اظہار کیا کہ عملاً یہ اصول ہماری ملّی زندگی میں اس قدر مؤثر اور کارگر ثابت نہ ہوا جس قدر کہ اُسے ہونا چاہیے تھا۔ اُن کے نزدیک اس کی وجوہ سیاسی تھیں۔ خلفائے راشدینؓ کے بعد جو خاندان اور افراد مسلمانوں میں اقتدار کے مالک بنے، اُن کا مفاد اس میں تھا کہ مسلمانوں کی رائے عامّہ اور بالخصوص اربابِ علم کی آواز طاقتور نہ بننے پائے۔ لہٰذا انھوں نے اجماع کی روایت کو کسی باقاعدہ ادارے کی صورت اختیار نہ کرنے دی، لیکن آج کے جمہوری اور بیداریِ 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 کر دیں تاکہ اس اصول کو ہماری اجتماعی زندگی میں باضابطہ کام کرنے کا موقع ملے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں:۔

(۱۶) ایضاً۔ ص ۱۷۲

Marfat.com

"اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ 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 اموی اور عباسی خلفاء کے مفاد کے عین حق میں تھی کہ وہ قوت 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"[17]

پھر موجودہ حالات میں اجماع کی اہمیت اور ممکنات پر اظہار رائے کرتے ہوئے لکھتے ہیں :۔

"یہ امر قابل اطمینان ہے کہ نئی عالمگیر قوتیں اور اقوام 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 نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا تدریجی قیام ترقی کی راہ میں

(۱۷) ایضاً۔ ص ۱۷۳

Marfat.com

ایک بہت بڑا قدم ہے۔ عصرِ حاضر میں اجماع کی ایک ہی صورت ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قوتِ اجتہاد کو فقہی مذاہب کے انفرادی نمائندوں کے ہاتھوں سے لے کر ایک مسلم مجلسِ 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 نظام کی خوابیدہ روح کو فعالیت پر ابھار کر اسے ایک ارتقائی رنگ دے سکتے ہیں۔"(۱۸)

اجماع کے ضمن میں اقبالؒ نے دو بنیادی سوال اٹھائے ہیں اور اُن کے نہایت تسلّی بخش جوابات مہیّا کیے ہیں۔ پہلا سوال اسلام کے ایک مغربی نقّاد کے حوالے سے اٹھایا گیا ہے۔ اگرچہ ایک خالص مسلم معاشرے میں اس کے بارے میں دو رائیں قائم کرنا ممکن نہیں ہے: "کیا اجماع قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کر سکتا ہے؟" مغربی نقّاد کسی غلط فہمی کی بناء پر یہ کہنے کی کوشش کر رہا تھا کہ بعض حنفی اور معتزلہ اہلِ قلم کے نزدیک اجماع قرآن کی تنسیخ کر سکتا ہے۔ اقبالؒ کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اسلام کے سارے فقہی سرمائے میں اس بیان کے لیے قطعًا کوئی جواز نہیں ہے لیکن یہ بات یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس لیے کہ بعض نامور فقہاء نے صحابہؓ کے اجماع کو خصوصی وزن دیا تھا اور اُن کا کہنا تھا کہ صحابہؓ 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

Marfat.com

بعد کے فقہا نے 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۔ علامہؒ 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 نقطۂ نظر سے اس سوال کی اہمیت شاید زیادہ نہیں کہ صحابہؓ کے پاس ایسا شرعی جواز موجود تھا کہ نہیں، جس کی رُو سے وہ قرآن کے کسی فقہی اصول کے اطلاق کی حدود میں کمی وبیشی کر سکتے تھے۔ آج اہم تر سوال یہ ہے کہ آیا آنے والی نسلیں صحابہؓ کے اجماع (کسی متفقہ رائے) کی مکلّف ہوں گی یا نہیں؟ یہاں پھر اقبالؒ نے واقعاتی اور قانونی امور میں تمیز وتفریق کرنے پر زور دیا ہے۔ اگر کوئی واقعہ دورِ صحابہؓ میں پیش آیا، تو اس کے غلط یا صحیح کو جاننے کے لیے اجماعِ صحابہؓ نہایت قابلِ اعتماد ذریعہ ہے، لیکن جو امور متغیر زندگی کے احوال سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں مسلمانوں کی نئی نسلیں صحابہؓ کے اجماع کی پابند نہیں ہو سکتیں۔ یہاں اقبالؒ علامہ کرخیؒ کے موقف کو صحیح مانتے ہیں: "کرخیؒ کی سند پر میں یہ کہنے کی جرأت کرتا ہوں کہ مابعد کی نسلیں اجماعِ صحابہؓ کی پابند نہیں ہیں"۔ اس کے ساتھ علامہ نے کرخی کا یہ اقتباس دیا ہے۔ کرخیؒ کہتے ہیں: "سنّتِ 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، ان میں کسی کی پابندی لازمی نہیں ہے"۔(۱۹)

(۱۹) ایضاً۔ ص ۱۷۵

Marfat.com

دُوسرا سوال شاید پہلے سے بھی نازک تر ہے۔ کسی جدید اسلامی مُلک میں جو مجلسِ قانُون ساز مُنتخب ہوگی، اُس کے بارے میں یہ اندیشہ ہوسکتا ہے کہ اُس کے بیشتر ارکان فقۂ اسلامی کی باریکیوں سے واقف نہ ہوں اور قانُون سازی کی راہ میں اُن سے کچھ لغزشیں سرزد ہوجائیں، اس کے تدارک کی کیا صُورت ہوسکتی ہے؟ جو راستہ ایران نے اختیار کیا تھا، اقبالؒ اُس سے مُطمئن نہ تھے۔ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستُور کے مُطابق "دُنیاوی اُمُور سے واقف عُلمائے مذہب کی ایک علیٰحدہ کمیٹی بنادی گئی تھی، جسے مجلس کے عملِ قانُون سازی کی نگرانی اور دیکھ بھال کا اختیار تھا۔"[20] اقبالؒ کے نزدیک یہ التزام "خطرناک" تھا۔ کہتے ہیں:۔

> "میری رائے میں یہ خطرناک التزام شاید ایرانی نظریّہ قانُون کی رُو سے ضرُوری سمجھ کر کیا گیا ہے۔ اس نظریّہ قانُون کی رُو سے بادشاہ مُلک و سلطنت کا محض امین ہے، جو درحقیقت امامِ غائب کی مِلک ہے۔ عُلماء امامِ غائب کے نمائندوں کی حیثیت سے پُوری زندگی کی نگرانی اور دیکھ بھال اپنا حق سمجھتے ہیں۔ اگرچہ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ امامِ غائب کے سلسلۂ جانشینی کی غیر موجُودگی میں وہ کس طرح نیابتِ امام کا حق ثابت کرتے ہیں۔"[21]

بہرحال ایران کا یہ بندوبست اور عُلماء کی اِس نوع کی بالادستی اقبالؒ کے نزدیک جدید زمانے کی رُوح اور خُود اسلام کی مَنشا کے مُنافی تھی اور وُہ نہیں چاہتے تھے کہ دُوسرے اسلامی مُلک اپنے ہاں اسی طرز کا کوئی "نگران" ادارہ قائم کریں۔ ان

(۲۰) ایضاً ص ۱۷۵ (۲۱) ایضاً۔ ص ۱۷۵-۱۷۶

Marfat.com

کے خیال میں بہترین صورت یہی ہو سکتی ہے کہ خود علماء خاصی تعداد میں مجلسِ 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 رائے عامّہ اور ووٹ کے ذریعے سے منتخب ہونے والی مجلس کے اختیارات پر کسی مخصوص طبقے یا مفاد کی بہرہ داری کو اسلامی فقہ اور جمہوریّت کی آزادانہ نشو و نما میں رکاوٹ سمجھتے تھے۔ علّامہ اقبالؒ کی فکر کا یہ پہلو بڑی دور رس اہمیّت کا حامل ہے، بالخصوص ایک ایسے دور میں جبکہ پاکستان کی ملّتِ اسلامیہ جمہوریّت کے حصول اور جمہوری اداروں کی بحالی کے لیے سر توڑ کوشش میں مصروف ہے۔ علّامہ اقبالؒ کا یہ واضح موقف اُن کی طرف سے عوامی جمہوریّت کی یہ بے لاگ حمایت، منتخب افراد پر اُن کا یہ پختہ اعتماد ہمارے لیے روشنی کے مینار کی حیثیّت رکھتا ہے۔ اِس ضمن میں انھوں نے اسلامی ممالک کے نظامِ تعلیم کی اصلاح پر بھی توجّہ دلائی ہے تاکہ اہلِ سیاست اور عام تعلیم یافتہ مسلمان اسلام کی روح کو بہتر طور سے سمجھنے کے قابل ہو سکیں۔ اُن کے الفاظ یہ ہیں:۔

"بہرحال ایران کا دستوری نظریہ چاہے کچھ ہی ہو، یہ التزام خطرے سے خالی نہیں۔ اگر حنفی ممالک میں اس تجربے کو دُہرایا بھی جائے تو وہ محض عارضی اور وقتی ہونا چاہیے۔ علماء کو خود مجلسِ 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 مؤثر علاج صرف یہی ہے کہ اسلامی ممالک میں قانون کے رائج الوقت نظامِ تعلیم کی اصلاح کی جائے، اس کا دائرہ وسیع کیا جائے اور اس کی تحصیل

Marfat.com

کے ساتھ جدید اصولِ قانون کا گہرا مطالعہ بھی شامل کر دیا جائے۔"[22]

(د) **قیاس :** فقہِ اسلامی کا چوتھا مآخذ "قیاس" یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینا ہے۔ علامہؒ کا خیال ہے کہ مفتوحہ علاقوں کی بڑھتی ہوئی قانونی ضروریات کو پورا کرنے میں جب ذخیرۂ احادیث سے چنداں مدد نہ ملی[23]، 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 فقیہوں کی نگاہ واقعات سے ہٹ کر محض تصوّرات اور منطق پر جا ٹھہری اور اس بناء پر عراق اور حجاز کے فقہاء میں اختلاف اور باہمی تنقید و تنقیص کا ایک وسیع سلسلہ شروع ہو گیا۔ تاہم اس بحث و تمحیص اور نزاع کا بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہبِ فقہ اپنے اساسی اصولوں میں خاصا آزاد اور وسیع النظر ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہ میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام فقہی مذاہب سے زیادہ ہے[24] 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 پیشِ نظر حنفی اہل الرّائے کو احادیث میں مذکورہ نظائر سے کچھ روشنی و رہنمائی نہ ملی۔"
(ایضاً۔ ص ۱۷۶)

(۲۴) "نتیجہ یہ ہے کہ مذہب ابو حنیفہؒ جس نے اس نزاع کو پورے طور پر جذب کر لیا تھا، اپنے اساسی اُصولوں میں بالکل آزاد ہے۔ اس میں تخلیقی مطابقت کی قوت باقی تمام مذاہب فقہ سے زیادہ ہے۔" (ایضاً۔ ص ۱۷۷، ۱۷۸)

Marfat.com

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

یہاں اقبالؒ نے قاضی شوکانیؒ اور سرخسیؒ کے حوالے سے اِس بات پر پھر اپنے تعجّب اور افسوس کا اظہار کیا ہے کہ صدیوں سے عام مسلمانوں میں یہ "عقیدہ" راسخ کیا جا رہا ہے کہ اِسلام میں مزید اِجتہاد کی گنجائش اور ضرورت نہیں ہے حالانکہ اِجتہاد کا اصُول ہماری ترقّی اور اِرتقاء کی ضمانت ہے اور اِس بات پر زور دیا کہ جو لوگ اِجتہاد کی راہ میں سنگِ گراں بن کر حائل ہو رہے ہیں، اُن کا کردار منفی اور نقصان دِہ ہے۔ قاضی شوکانیؒ کا جو اِقتباس علامّہ نے درج کیا، اُس کا اُردو ترجمہ یُوں ہے:

"بابِ اِجتہاد کا بند ہو جانا ایک خالص افسانہ ہے جسے کچھ تو اسلام میں فکرِ قانُونی کے جمُود نے پیدا کیا اور کچھ اُس ذہنی کاہلی نے گھڑ لیا جو خاص طور پر رُوحانی زوال کے دَور میں بڑے بڑے مفکرین کو قابلِ پرستش سمجھنے لگتی ہے" (۲۶)

(۲۵) "لیکن آج کل کے حنفیوں نے خُود اپنے مذہب کی رُوح کے عین برعکس امام ابُوحنیفہؒ اور اُن کے جانشینوں کی تصریحات کو ٹھیک اُسی طرح اٹل اور ناقابلِ ردّ و بدل تسلیم کر لیا ہے، جس طرح امام ابُوحنیفہؒ کے اِبتدائی ناقدین نے ٹھوس واقعات پر دِیے ہُوئے فیصلوں کو ابدی بنا لیا تھا۔" (ایضاً۔ ص ۱۷۷)

(۲۶) ایضاً۔ ص ۱۷۸۔

Marfat.com

خطبے کے آخر میں علّامہ اقبالؒ نے جہاں مسلمانوں کو حرّیتِ فکر اور جراَتِ عمل کا مشورہ دیا ہے، وہاں ترکی کی بیداری کا پھر ذکرِ خیر کیا ہے اور دوسری قابلِ توجّہ بات یہ ہے کہ رُوس کا نام لیے بغیر اُس کے ہاں پیدا ہونے والے معاشی انقلاب کی طرف اِشارہ کر کے اپنے اِس یقین کو دُہرایا ہے کہ اِن احوال و انقلابات سے اسلام کا داخلی مفہوم روشن تر ہو کر سامنے آنے والا ہے اور مسلمانوں کو اِس صُورتِ حالات کے لیے پُوری طرح تیّار رہنا چاہیے۔ بحث کو سمیٹتے ہُوئے لکھتے ہیں:

"اِس مختصر سی بحث سے آپ پر واضح ہو گیا ہو گا کہ نہ تو اساسی اصُولوں میں اور نہ ہی فقہی نظاموں کی ساخت میں ہمارے موجودہ طرزِ عمل کے لیے کوئی وجہِ جواز موجود ہے۔ عقل و فکر کی تیز روشنی اور نئے تجربات کی قوّت سے مسلّح ہو کر دُنیائے اسلام کو چاہیے کہ جراَت و ہمّت کے ساتھ تشکیلِ جدید کا کام سر انجام دے، لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تشکیلِ نَو زندگی کے جدید حالات و کوائف کے تحت محض مُطابقت پیدا کرنا ہی نہیں، بلکہ اِس سے کہیں زیادہ اہم کام ہے۔ یورپ کی پچھلی جنگِ عظیم (اوّل) سے جو اپنے جلو میں ترکوں کی بیداری کو لے کر آئی، جو ایک فرانسیسی اہلِ قلم کے نزدیک اسلامی دُنیا کے لیے استحکامی عنصر ہے، نیز مُسلم ایشیا کے پڑوس میں ایک نئے اقتصادی نظام کے تجربے سے اِسلام کا داخلی مفہوم اور اُس کا مستقبل ہم پر واضح اور آشکارا ہو جانا چاہیے۔"

(۲۷) ایضاً۔ ص ۱۷۹

Marfat.com

خطبۂ اجتہاد کی بات اُس وقت تک مکمّل نہیں ہو سکتی جب تک اقبالؒ کی ایک اَور عمیق مُبصّرانہ رائے یہاں درج نہ کر دی جائے۔ اِس خُطبے کی آخری سطروں میں اقبالؒ نے انسانی ارتقاء کے لیے بعض اُمُور کو ضرُوری قرار دیتے ہُوئے کہا ہے کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی اشد ضرُورت ہے؛ اوّل، کائنات کی رُوحانی تعبیر۔ دوُم، فرد کی آزادی اور سوم، ایسے آفاقی قوانین کی تدوین، جو رُوحانی بُنیادوں میں انسانی مُعاشرے کے ارتقاء کا سامان کر سکیں۔

اقبالؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ "یقین جانیئے آج کا یُورپ انسان کی اخلاقی ترقّی میں سب سے بڑی رُکاوٹ ہے، کیونکہ وُہ ایسی ناروا جمہُوریتوں پر مشتمل ہے جن کی غایت امیروں کے مفاد میں اور غریبوں کے استحصال میں ہے۔

الغرض علّامہ اقبالؒ نے مسئلۂ اجتہاد پر تاریخ اور جدید حالات و مقتضیات کی رَوشنی میں جس قدر ایمان افروز اور فکر انگیز بحث کی ہے اُس کی نظیر جدید اسلامی لٹریچر میں ملنی مُحال ہے۔ میری رائے میں پاکستان کے اربابِ علم و قیادت کا یہ نہایت اہم فریضہ ہے کہ وُہ اپنے لیے فکر و عمل کی راہیں مُتعیّن کرتے وقت علّامہؒ کے افکارِ عالیہ کو سامنے رکھیں اور جہاں تک مُمکن ہو اُن سے فائدہ اور فیضان حاصل کریں۔

Marfat.com

ساتواں خطبہ

کیا مذہب مُمکن ہے؟

علّامہ اقبالؒ نے اپنے انگریزی خطبوں میں اب تک جن موضوعات پر اظہارِ خیال کیا ہے اُن کی اہمیّت و افادیّت آپ پر روشن ہے۔ رُوحانی واردات، ذاتِ خداوندی کا تصوّر، حقیقتِ خودی، اسلامی ثقافت اور اسلام میں اجتہادِ فکر و نظر، یہ ایسے عنوانات ہیں کہ ایک سے ایک بڑھ کر اہم اور بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور خود علّامہؒ نے ان کے بارے میں اپنے جن پختہ اور بلند افکار کا اظہار فرمایا ہے، ان کی عظمت میں کوئی کلام نہیں تاہم اس مجمُوعے کا آخری خطبہ شاید ان سب پر فوقیّت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں جس سوال سے بحث کی گئی ہے وُہ ہر دُوسرے سوال پر مقدّم اور زیادہ بنیادی ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ انسانی زندگی میں مذہب کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ اس کی ضرُورت 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؟ آخر

Marfat.com

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

علامہؒ 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'، دُوسرے کو 'فکر' اور تیسرے کو 'معرفت' کا نام دیا جا سکتا ہے۔ 'ایمان' مذہبی زندگی کا پہلا اور ابتدائی دور ہے، جب اقوام اور افراد مذہب کے اوامر و نواہی کو بلا چون وچرا اور بلا استفسار و تامّل قبول کرتے ہیں۔ انھیں جو حکم دیا جائے، اُسے بجا لاتے ہیں۔ انھیں جس بات سے روکا جاتے، اُس سے رُک جاتے ہیں۔ انھیں جس ایثار و قربانی کی طرف بلایا جائے، وُہ اُس پر بجوشی لبّیک کہتے ہیں۔ یہ وہ مرحلہ ہے جہاں احکام کی حکمت اور اس کی مصلحت زیرِ 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 سُرخرُوئی اور سعادت یقین کرتا ہے۔ نظم وضبط کا یہ رویّہ قوموں کی سیاسی و معاشرتی تاریخ میں بلاشبہ مفید نتائج پیدا کرتا ہے، مگر جہاں تک فرد کی باطنی نشو ونما اور وُسعت کا تعلّق 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

Marfat.com

اُن کے بارے میں ذہنی کُرید سے کام لینے کی عادت پڑتی ہے۔ اِس دَور میں ذہنی زندگی اپنے لیے ایک مابعد الطّبیعیات پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے جو خُدا کے ساتھ کائنات کا ایک مربُوط اور منطقی تصوّر پیش کر سکے۔

تیسرے دَور میں مابعد الطّبیعیات کی جگہ نفسیّات کو حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں مذہبی زندگی حقیقت کا براہِ راست مشاہدہ کرنے کو بے قرار ہوتی ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں مذہب انسانی شخصیّت میں قوّت اور زندگی جذب کرنے کا دُوسرا نام قرار پاتا ہے۔ اِس مرحلے پر خودی اختیار اور آزادی کی راہ میں آگے بڑھتی ہے۔ نہ اِس طرح کہ وُہ شریعت اور قانُون 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 علّامہ اقبالؒ کے نزدیک اِتنا اہم ہے کہ اسے انھوں نے اپنی نظم و نثر دونوں میں متعدّد بار دُہرایا ہے۔ یہاں صرف ایک شعر پر اِکتفا کی جاتی ہے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف!

اپنے آخری اور ساتویں خطبے میں اقبالؒ نے جس "مذہب" سے بحث کی ہے، وہ یہی تیسرے دور کا مذہب ہے۔ جب صاحبِ مذہب، صاحبِ دل، صاحبِ نظر اور صاحبِ واردات ہوتا ہے۔ جب مذہب اپنے صحّت مند اور سچّے رُوپ میں جلوے دکھاتا ہے۔ جب مذہب حقیقی معنوں میں مذہب ہوتا ہے تاہم اقبالؒ کو احساس ہے کہ جن معنوں میں وہ مذہب کا لفظ (یا اِصطلاح)

Marfat.com

استعمال کر رہے ہیں، بے شمار انسانوں کے نزدیک وہ تصوّف ہی ہے، کیونکہ تصوّف میں بھی تو مشاہدہ و واردات بُنیادی حیثیّت رکھتے ہیں۔ علامہؒ نے یہاں وضاحت کر دی ہے۔ اُن کا کہنا یہ ہے کہ اگر تصوّف کے معنی عافیت کوشی، گوشہ نشینی اور زندگی کے ہنگاموں سے گریز ہے تو ایسا تصوّف ان کی گفتگو کا موضوع نہیں۔ ہاں، اگر تصوّف کے معنی زِندگی کے چیلنج کو قبول کرنا اور فرار کے بجائے فطرت سے مقابلہ کرنا ہے تو ان کے "مذہب" کو آپ تصوّف بھی کہہ سکتے ہیں۔ علامہؒ نے اِس بات پر زور دیا ہے کہ اعلیٰ مذہب جو درصل ارفع اور وسیع تر زندگی کی تلاش ہے مشاہدے اور اس کی ناقدانہ پرکھ کا اس وقت سے علمبردار ہے، جب سائنس نے ابھی آنکھ بھی نہ کھولی تھی۔ اِس 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 اقبالؒ نے کانٹ کے ایک مضمون کی رعایت سے قائم کیا ہے۔ کانٹ کے مضمون کا عنوان ہے "کیا مابعد الطّبیعیّات ممکن ہے؟" اس میں کانٹ نے مابعد الطّبیعیّات کی ماہیّت اور اس کے تقاضوں سے بحث کر کے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی تھی کہ مابعد الطّبیعیّات ممکن نہیں۔ اِس سے کانٹ کی غالباً یہ مُراد تھی کہ انسانی ذہن اِن حقائق کا ادراک کرنے کے قابل ہی نہیں، جن پر مابعد الطّبیعیات کی عمارت اُٹھائی جاتی ہے۔ اقبالؒ کو اس سے اتفاق نہیں۔ بالخصوص جب سے جدید سائنس کا مادّہ پرستانہ زور ٹوٹا ہے اور ایٹم، توانائی کی لہروں کی صُورت اختیار کر چکا ہے اور زمان و مکان کی لامتناہیّت کا تصوّر بھی زائل ہو چکا ہے، ایسی صُورت میں یہ گمان کرنا کہ

Marfat.com

عقل اور حواس کے علاوہ کوئی اور ذریعۂ علم ممکن نہیں، علّامہ اقبالؒ کے نزدیک محض ہٹ دھرمی ہے۔ ہاں اِس راہ میں ایک دقّت ضرور ہے۔ مذہبی واردات کو اَلفاظ کا جامہ پہنانا آسان نہیں۔ یہ واردات محض احساسات نہیں ہوتے، ان کا معانی میں بدل جانا ممکن ہے، لیکن ان کا کماحقّہٗ دُوسروں تک ابلاغ محال، شاید ناممکن ہے لیکن کیا کوئی ایسی حقیقت، کوئی ایسا واقعہ، کوئی ایسی کیفیّت جو لفظوں میں بیان نہ ہو سکے جو زبان کی گرفت میں نہ آسکے، لازماً غیر ممکن یا غیر حقیقی ہوتی ہے؟ علّامہ کی رائے میں اس طرح کا کوئی نتیجہ نکالنا عقلِ سلیم اور جدید سائنسی علم دونوں کے مُنافی ہے۔ کسی شے کا اِمکان یا واقعیّت محض اِس بات پر منحصر قرار نہیں دی جا سکتی کہ وہ پُوری طرح احاطۂ بیان میں لاکر دُوسروں تک پہنچائی جا سکے۔

یہاں اقبالؒ ایک اور دِقّت کی طرف اِشارہ کرتے ہیں۔ صدیوں پہلے ہمارے بزرگ صُوفیا نے رُوحانی تجربات و واردات کے میدان میں جو کمالات حاصل کیے، اِس میں ان کی نُدرتِ فکر و عمل کو بہت دخل تھا۔ وُہ نئے راستوں پر چلے، انھوں نے نئی منزلیں دریافت کیں اور وہ ایسے تجربات سے گُزرے جن کی کوئی مثال اور نظیر اُن کے سامنے نہ تھی۔ دُوسرے لفظوں میں اعلیٰ تصوّف اور اعلیٰ مذہب نے جو کچھ حاصل کیا، اِس میں تقلید کا عنصر کم اور جدّتِ فکر و نظر اور اجتہادِ عمل کا حصّہ زیادہ تھا، مگر بعد میں آنے والوں میں یہ کیفیّت باقی نہ رہی اور وہ اگلوں کے تجربات ہی کے پابند اور نقّال ہو کر رہ گئے اور یُوں تازگیٔ فکر و نظر ہم سے رُخصت ہو گئی۔ یہاں علّامہؒ نے ہماری "قدامت پرستی" کو ہمارے راستے کی سب سے بڑی رُکاوٹ قرار

Marfat.com

دیا ہے اور کہلے ہے کہ جب تک صُوفیا ان طور طریقوں سے باہر قدم نہیں رکھیں گے جو روایتہً چلے آرہے ہیں، مذہب کی اصل معنویت جدید تمدّن پر روشن نہیں ہوگی اور اس پر طرح طرح کے اعتراضات وارد ہوتے رہیں گے۔ اس ضمن میں علّامہؒ فرماتے ہیں :-

"قدامت پرستی کوئی اچھی چیز نہیں۔ اس سے مذہب کی دُنیا میں بھی وُہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں، جو اعمالِ انسانی میں کسی اور پہلو سے اس سے خُودی کی تخلیقی آزادی سلب ہو جاتی ہے اور اُس میں یہ جُرأت ہی نہیں رہتی کہ عالمِ رُوحانیات میں کسی دُوسرے راستے سے قدم بڑھا سکے یہ جو سلوک و عرفان کے اُن طور طریقوں سے جو عہدِ متوسّط میں صُوفیا نے وضع کیے تھے، اب اس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے جو قدیم حق و صداقت کا پھر سے انکشاف کریں تو اس کی سب سے بڑی وجہ بھی ہماری یہی قدامت پسندی ہے۔"(۱)

اقبالؒ کو تازہ کاری اور نادرہ کاری سے زندگی بھر دلچسپی رہی۔ انھوں نے اپنی ایک رُباعی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ انسان کو اپنی انفرادی حیثیّت میں کچھ ایسے بے مثال کام انجام دینے چاہییں اور ان کی بدولت ایک ایسی منفرد شخصیّت پالینی چاہیے کہ اگر خُدا (قدرت) اُس کو فنا کرنا چاہے تو اسے اپنے کیے پر افسوس ضرور ہو۔ اعلیٰ مذہب کی دُنیا میں بھی اقبالؒ اس نادرہ کاری کے آرزومند

(۱) خطبات ۔ ص ۱۸۳

Marfat.com

تھے۔ اُن کے خیال میں قدرت کی وُسعتوں میں اِس 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 تصوّف کی راہ کے مُسافر اپنی انفرادیّت اور زندگی کی بے پایاں وُسعت کو بھول کر اس ڈگر پر چلنے کی کوشش کرتے ہیں، جس پر پہلے لوگ چل چکے تھے، تو اُن کا دامنِ مُراد زندگی کے گوہرِ یکتا سے خالی رہ جاتا ہے۔ یہاں اقبالؒ ایک بار پھر اِس اَمر پر زور دیتے ہیں کہ اگر مذہبی تجربے کو تمام و کمال بیان کرنا ممکن نہیں، تو اِس سے یہ کہاں ثابت ہُوا کہ مذہب کی طلب اور حق کی تلاش کارِ بے سُود ہے؟ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ مذہبی واردات کا ناقابلِ بیان ہونا خُودی یا رُوح کی ماہیّت کی طرف ایک بلیغ اشارہ ہے۔ روزمرّہ کی زندگی میں ہم بالعموم ایک دُوسرے کو اس کی ظاہری شکل و صُورت 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 صُورت اور عام عادات و خصائل شخصیّت کی سطحی پہچان ہے، اُس کی معرفت نہیں۔ معرفت ہم کو اُس سے تب حاصل ہوتی ہے جب ہم کسی شخص کو اُن تصوّرات کی سطح سے گُزر کر جاننے پہچاننے کی سعی کرتے ہیں، جو اُس کی ظاہری شکل و صُورت اور عادات کی وجہ سے ہم نے اُس کے بارے میں قائم کر رکھے ہیں۔ یہی کیفیّت اعلیٰ مذہب کی ہے۔ مذہبی زندگی کی معراج دراصل خُودی کو اس عُمق کے ساتھ جاننا پہچاننا ہے جو فرد کے بارے میں آسانی کے ساتھ بیان ہونے والے تصوّرات کی سطح سے گزر کر نصیب ہو۔ یہ ذاتِ حقیقی سے براہِ راست ربط ہی کی بدولت ہے کہ

Marfat.com

خُودی پر اُس کی بے مثل انفرادیت، اُس کا رُوحانی شرف اور اُس کی ترقّی کا راز کھلتا ہے۔ سچّی بات تو یہ ہے کہ جس رُوحانی تجربے سے یہ راز منکشف ہوتا ہے، وہ قابلِ بیان تصوّراتی حقیقت ہے ہی نہیں، وہ تو ایک حیاتی حقیقت ہے، جو باطنی انقلاب کے ساتھ ایک ایسے رویّے کی صُورت میں جلوہ گر ہوتی ہے جسے منطقی اصطلاحات کے جال میں گرفتار نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صرف دُنیا کو بدلنے یا دُنیا کو ہلا دینے والے عمل ہی میں ظاہر ہو سکتی ہے اور فقط اُسی صُورت میں اُس کے بے زبان تجربے کے مشمولات وقت کے دھارے میں رُونما ہوتے اور تاریخ کی آنکھ کو مؤثر طریق پر دکھائی دیتے ہیں۔ اِس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت کو تصوّراتی 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۔ یہ محض ایک سمبل ایک علامت، ایک روایت بھی ہو سکتا ہے۔ اِس کے برعکس مذہب، جو اصلاً زندگی کرنے کا ایک طریقہ ہے، حقیقت سے آشنا ہونے کا بھی واحد سنجیدہ ذریعہ ہے۔ بطور ایک اعلیٰ تجربے کے یہ ہمارے مذہبی تصوّرات کی اِصلاح کرتا ہے یا کم از کم اِس عقلی طریقے پر سے ہمارے یقین کو متزلزل تو کر دیتا ہے، جس سے تصوّرات بنتے ہیں۔ سائنس چاہے تو مابعد الطّبیعیّات سے بے نیاز ہو جائے یا اِسے ایک گُونہ شاعری خیال کرے، لیکن ایک سچّا دین دار، جو کائنات میں اپنے مقام کا متلاشی ہے، اِس طرزِ عمل سے مطمئن نہیں ہو سکتا۔ جہاں تک حقیقتِ مطلقہ کی ماہیّت کا تعلّق ہے، سائنس کا کچھ بھی داؤ پر نہیں، لیکن مذہب کی دُنیا میں خُودی کی پُوری زندگی کا انحصار اِس تلاش اور کشف پر ہے۔ انسانی کردار کو جس سے انجام کار صاحبِ کردار کی تقدیر بنتی ہے

Marfat.com

مفروضوں پر نہیں اُٹھایا جاسکتا۔ ایک غلط تصوّر 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 جزوًا متاثّر کرتا ہے۔ عمل کا تعلّق زندگی سے بہت گہرا اور ہمہ گیر ہوتا ہے۔ اِس تعلّق کی ابتدا بلا شُبہ انفرادی ہوتی ہے لیکن جب اِسے دُوسرے افراد حقیقت تک پہنچنے کے وسیلے کے طور پر اختیار کر لیتے ہیں تو اِس کی صُورت اجتماعی ہو جاتی ہے۔ ہر عہد اور ہر خطّے میں پیدا ہونے والے سچّے مذہبی لوگوں کی مجموعی شہادت یہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہے کہ ہمارے نارمل شعور کے پہلو میں شعور کی کچھ اور قسمیں خفتہ رہتی ہیں۔ اگر شعور کی اِن قسموں سے زندگی اور علم بخشنے والے تجربوں کے اِمکانات پھُوٹتے ہیں تو بطور ایک برتر تجربۂ حقیقت کے مذہب کا سوال ایک نہایت حق بجانب اور سچّا سوال ہے۔

سائنس اور اعلیٰ مذہب کے مقام و مرتبہ پر اس خیال انگیز گفتگو کے بعد علّامہؒ نے دو سبب اور بیان کیے ہیں جن کے پیشِ نظر ہمارے لیے اِس کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں کہ ہم سنجیدگی کے ساتھ اِس اَمر پر غور کریں کہ کیا علم کا جو ذریعہ ہمیں سائنس کے طور پر حاصل ہوا ہے اِس کے سوا کوئی اور ذریعہ بھی حقیقت تک پہنچنے کا ہے کہ نہیں اور کیا تمام کی تمام حقیقت عقلی اور سائنسی ذریعۂ علم کے دائرے میں سمٹ آئی ہے؟ علّامہؒ فرماتے ہیں کہ کوئی قابلِ ذکر تہذیب ایسی نہیں گزری جس نے ایٹم کے مسئلے پر گہری سوچ بچار سے کام نہ لیا ہو اور مادّے کی آخری صُورت ـــــ ذرّہ یا جوہر ـــــ کا کوئی نہ کوئی تصوّر قائم نہ کیا ہو۔ اِس طرح ہمارے

Marfat.com

سامنے ایک یونانی ایٹم اِزم (جواہریّت یا جوہری تصوّر) ہے ۔ ایک ہندو ایٹم اِزم ہے، ایک اِسلامی ایٹم اِزم ہے اور ایک تصوّر وُہ ہے جو عہدِ حاضر نے جوہری ہئیتات یا جوہری طاقت کے بارے میں قائم کیا ہے ۔ ریاضی کی بے اندازہ ترقّی اور دُوسرے وسائل کی موجُودگی نے اِس باب میں جو مرتبہ عہدِ حاضر کو بخشا ہے ۔ ظاہر ہے وُہ مرتبہ اِس سے پہلے کسی تہذیب کو نصیب نہیں ہُوا، لیکن اِس سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا کہ اپنے وسائلِ علم و اِستدلال کے باعث دورِ جدید حقیقت کے قریب تر ہے ۔ ابھی کل تک ایٹم کے بارے میں اس کے جو تصوّرات تھے اور جن پر انحصار کرکے سائنس اور سائنسی ذہن مادّہ پرستی پر فخر کر رہا تھا، آج اِس عبادت گاہ کے کئی بُت، خُود جدید تر تحقیقات کے ہاتھوں پاش پاش ہو چکے ہیں ۔ حتّٰی کہ ہم ایک ایسے مرحلے پر پہنچ چکے ہیں، جہاں اِس سوال نے ایک نئی معنویّت اختیار کر لی ہے کہ کیا عالَم کائنات کی واقعی حقیقت یہی ہے کہ وُہ بس ایک سلسلہ ہے عِلّت و معلُول کا ۔ کیا ایسا نہیں کہ حقیقتِ مُطلقہ کسی اور راستے سے بھی ہمارے شعُور میں در آتی ہو؟ کیا فطرت کی تسخیر کا ایک ہی ذریعہ ہے، یعنی عقل و اِستدلال کا ذریعہ؟ علّامہ اقبالؒ یہاں مشہُور ریاضی دان پروفیسر اڈنگٹن کا ایک قول نقل کرتے ہیں ۔ اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

"ہم تسلیم کر چکے ہیں کہ طبعیات کا مواد حقیقت کا صرف ایک رُخ پیش کر سکتا ہے حقیقت کے دُوسرے رُخ سے آشنا ہونے کے لیے ہمیں کیا کرنا چاہیے؟ یہ نہیں کہا سکتا کہ طبعیّات کے رُخ کے مقابلے میں دُوسرا رُخ ہم سے کم تعلّق رکھتا ہے ۔ احساسات، مقاصد اور اقدار بھی ہمارے

Marfat.com

شعور کا اُسی طرح جُزوِ لاینفک ہیں، جس طرح کہ حواس کے ذریعے اُبھرنے والے نقوش۔ اگر ہم حسّی اثرات کا پیچھا کریں تو ہم سائنس کی خارجی دُنیا میں پہنچ جاتے ہیں اور اگر ہم اپنے وجُود کے دُوسرے رُخ کا تعاقب کریں تو ہمیں معلُوم ہوگا کہ ہم زمان و مکان کی دُنیا میں نہیں بلکہ یقیناً کہیں اور پہنچ چکے ہیں۔(۲)

اعلیٰ مذہب کے امکان پر غور کرنے کا ایک سبب (جیسا کہ اُوپر بیان ہُوا ہے) تو یہ ہے کہ ہمارا تصوّرِ جوہر ایک ایسے مقام پر پہنچ گیا ہے، جہاں سے رُوحانیّت کی راہ صاف صاف اور بار بار دکھائی دیتی ہے۔ غور و فکر کرنے والے اصحاب خواہ اُن کا تعلّق ریاضی و طبیعیات سے ہے، خواہ فلسفہ و نفسیات سے، حقیقت کے اُس محدُود جلوے سے مطمئن نہیں ہیں، جو اُنھیں طبیعیات کی آنکھ سے نظر آتا ہے۔ دُوسرا محرّک اِس سوال پر غور کرنے کا یہ ہے کہ سائنس کے بعض نظریّات نے انسانوں میں زندگی کا جوش سرد کر کے انھیں یاس کی تاریکیوں میں دھکیل دیا ہے۔ اِن حالات میں مذہب گویا ایک عملی ضرُورت ہے، جس کی بدولت جدید انسان کو اُس کی یاسیّت سے نجات دِلائی جا سکتی ہے۔ یہاں اقبالؒ نظریّۂ اِرتقاء کی مثال سامنے لاتے ہیں۔ مُتعدّد مُسلمان حکماء نے اِرتقائے حیات کے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔ ان میں مولانا رُومیؒ ایک ممتاز حیثیّت رکھتے ہیں۔ اُنھوں نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی میں کئی بار اِس سوال پر اظہارِ خیال کیا ہے کہ ہم پہلے جمادات کی

(۲) صفحہ: ۱۸۶

Marfat.com

حالت میں تھے۔(۳) اُس سے نکلے تو نباتات میں داخل ہوتے۔ 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 قدرتاً انسان کے دل میں خوشی اور اُمید کی لہر دوڑ جاتی ہے اور وہ تازہ

(۳) آمد اوّل بہ اقلیمِ جماد | وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد | وز جمادی یاد ناورد از نبرد
وز نباتی چوں بحیوانی فتاد | نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت | تا شد اکنوں عاقل و دانا و زفت
عقلہائے اولینش یاد نیست | ہم ازیں عقلش تحوّل کردنیست
جز ہمیں میلی کہ دارد سوئے آن | خاصہ در وقتِ بہار و ضیمران
ہمچو میلِ کودکان با مادران | سرِّ میلِ خود نداند در لبان
جزوِ عقلِ این از آن عقلِ کلست | جنبشِ این سایہ زاں شاخِ گلست
سایہ اش فانی شود آخر درو | پس بداند سرِّ میل و جست جو
سایۂ شاخِ دگر ای نیکبخت | کی بجنبد گر نجنبد این درخت
باز از حیوان سوئے انسانیش | می کشید آن خالقی کہ دانیش
تا رہد زین عقلِ پُرحرص و طلب | صد ہزاران عقل بیند بوالعجب

Marfat.com

ولولوں اور نئی اُمنگوں سے آشنا ہوتا ہے۔ اِس کے برعکس ڈاروِن کا نظریۂ ارتقاء زیادہ جامع اور سائنسی مُشاہدات کے لحاظ سے زیادہ قرینِ قیاس ہے۔ تاہم یورپ کی نئی نسل کے اَذہان پر اِس کا اثر ولولہ انگیز اور حیات بخش نہیں، بلکہ مایُوس کُن ثابت ہُوا ہے۔ ڈاروِن اور اُس کے ہمعصر انسانوں کو کسی نئی اور برتر منزل سے رُوشناس کرانے میں ناکام رہے ہیں۔ لہٰذا اعلیٰ مذہب، جو انسانوں کو ابدی اور اعلیٰ ترین نصبُ العین عطا کرتا ہے اور اُن کے دِلوں کو گرماتا اور اُن کی قوّتِ عمل کو تازہ دم کرتا ہے، آج کے اِنسانوں کی ایک فوری اور اہم ضرُورت ہے۔ ایسا مذہب ہی جدید انسان کا نجات دہندہ ثابت ہو سکتا ہے۔

اِس مرحلے پر علّامہ اقبالؒ نے ایک طویل پیراگراف میں مغرب اور مشرق، زمانۂ متوسّط کے تصوّف، جدید عہد کی وطنیّت اور لادین اشتراکیّت پر انسان کی رُوحانی زندگی کے نقطۂ 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 نمائندہ قرار دیے جانے کا مُستحق ہے۔ ذیل میں ہم ان موضُوعات پر اقبالؒ کے ناقدانہ تبصرے کو مختصراً بیان کرتے ہیں:۔

مغرب: عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتّب ہُوئے ہیں، اُن کے زیرِ اثر (مغرب کے) اِنسان کی رُوح مُردہ ہو چُکی ہے اور وُہ اپنا ضمیر کھو چکا ہے۔ فکری لحاظ سے وہ خود اپنے وجود سے متصادم ہے اور سیاسی اعتبار سے وُہ دُوسروں سے برسرِ پیکار، یعنی اُس کے باطن میں بھی تصادم برپا ہے اور اُس کے

Marfat.com

خارج میں بھی سیاسی اور سائنسی وسائل سے حاصل ہونے والی انانیّت کے ہاتھوں وُہ بے بس ہے اور اِقتدار اور سرمائے کی ہوَس اُس کی تمام رُوحانی پیاس نگل چُکی ہے۔ اُس کی نظر محض اُن حقائق پر ہے، جو حواس کے ذریعے اُسے دِکھائی دیتے ہیں، لہٰذا اُس کا تعلّق اپنے وجُود کی گہرائیوں سے مُنقطع ہوچکا ہے۔ ہیکسلے نے یہ اندیشہ ظاہر کیا تھا کہ مادّیّات کی یہ بے دریغ نشوونما کہیں اِنسانیّت کے رگ و پے کو مفلوُج نہ کر دے۔ آج کا مغرِب اِس اندیشے کو سچ ثابت کر رہا ہے۔

مشرِق: کُچھ ایسی ہی کیفیّت مشرِق کی ہے۔ زمانۂ متوسّط میں وضع کیے جانے والے سلوک و عرفان کے وُہ طَور طریق جن کی بدولت کبھی مذہبی زندگی میں رِفعت اور تازگی تھی، آج مُرورِ ایّام کے ہاتھوں عملاً بے کار ہو چکے ہیں۔ بجائے اِس کے کہ یہ طَور طریق اِنسانی قوّتوں کو مجتمع کریں اور انھیں زندگی کی جِدّوجہد کے قابل بنائیں، اُن کی تعلیم اب یہ ہے کہ ہم دُنیا سے مُنہ موڑ لیں اور تاریخ کے دھارے سے الگ ہو جائیں۔ اِس کا نتیجہ یہ ہے کہ مشرِق والے اور بالخصُوص مُسلمان اِس طرزِ تصوّف کے زیرِ اثر جہالت اور غُلامی جیسی بُرائیوں پر قانع ہیں۔ (اب یہ صُورتِ حال بدل رہی ہے۔ مُرتّب)

مُسلمان: اِن حالات میں مُسلمان سچّے اور اعلیٰ مذہب کی طرف لَوٹنے کے بجائے وطنیّت 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 و

Marfat.com

ثقافت کا اور کوئی دشمن نہیں۔ تاہم مُسلمانوں کی یہ روِش تعجّب خیز نہیں، اِس لیے کہ وُہ اپنی رُوحانی زندگی کی طرف سے مایُوس ہو چُکے ہیں اور کہتے ہیں کہ مذہب کے ذریعے اب اِس کا احیا ممکن نہیں۔ حالانکہ مذہب ہی وہ ذریعہ ہے جس سے افکار و خیالات کی دُنیا میں وُسعت پیدا ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم زندگی اور قوّت کے دائمی سرچشموں تک پُہنچتے ہیں، مگر نیشنلزم کا سہارا لینے والا مُسلمان اپنے افکار و خیالات اور احساسات و جذبات کی دُنیا تنگ کرتا جا رہا ہے اور مذہب کے بجائے دُوسری وفاداریوں کے پیچھے ہے۔

اِشتراکیّت: بے دین اِشتراکیّت کا مطمحِ نظر بلاشبہ نسبتہً زیادہ وسیع ہے اور اُس کے جوش و سرگرمی کا وُہی عالم ہے، جو کسی مذہب کا ہوتا ہے، لیکن ہیگل کے جدلیاتی تصوّرات، جو اُس کے لیے اَساس مُہیّا کرتے ہیں، اصلاً منفی قدروں کے علمبردار ہیں، لادین اِشتراکیّت اور مغرب کی مُتشدِّد وطنیّت کے ساتھ ایک بڑی خرابی یہ ہے کہ بے اعتمادی، بے زاری اور نفرت کو ہوا دیے بغیر اُن کا کام نہیں چل سکتا اور یہ اوصاف رُوحانی طور پر پہلے سے قلّاش اِنسان کے دُکھ درد کا کوئی علاج نہیں۔ بلکہ نفرت اور حقارت (خواہ اِس کا سبب کچھ بھی ہو) رُوحانی قوّت کے تمام دروازے بند کر دیتی ہے۔

اِس فکر انگیز تبصرے کے آخری حصّے میں علاّمہؒ فرماتے ہیں کہ نہ تو زمانۂ مُتوسّط کے صُوفیانہ مشاغل اور نہ جدید قومیّت اور لادین اِشتراکیّت مایُوس اِنسانیّت کے دُکھوں کا مداوا ہو سکتی ہے۔ جدید عہد جو ایک شدید بُحران

Marfat.com

سے دوچار ہے، ایک حیاتیاتی اِنقلاب کا تقاضا کرتا ہے اور اُسے اگر کوئی چیز تباہی سے بچا سکتی ہے تو وُہ مذہب ہے، جو اپنی اعلیٰ صُورت میں نہ تو عقائد پرستی ہوتا ہے نہ پیشوائیت اور نہ رسُوم وظواہر۔ ایسا مذہب ہی جدید اِنسان کو اُن اَخلاقی ذِمّہ داریوں کا اہل بنا سکتا ہے، جو سائنس کی بے اندازہ ترقّی نے اُس کے کاندھوں پر ڈال دی ہیں اور ایسے مذہب ہی کی بدولت اُس کے اندر وُہ طرزِ عمل اور رویّہ پیدا ہو سکتا ہے، جو اُسے دُنیا میں 'شخصیّت' سے اور عاقبت میں 'بقا' سے بہرہ وَر کر سکے۔ تہذیبِ حاضر کو جس کے محرّکات عمل غیر اِنسانی، جس کی رُوحانی وَحدت پارہ پارہ اور جس کی نفسی کیفیّت مذہب در سائنس کی قدروں کے باہمی تصادم سے ابتر ہے، مذہب کی اَشد ضرُورت ہے۔

ذرا آگے چل کر اقبالؒ ایک اور سوال اُٹھاتے ہیں یا یُوں کہیے کہ مذہبی واردات کا ایک اور پہلُو سے جائزہ لیتے ہیں۔ یہ بات بارہا دیکھنے میں آتی ہے کہ مذہب کے معترض بعض صاحبانِ مذہب کے کسی وقتی عارضے کو اُن کے مُستقل ذہنی خلل سے تعبیر کر کے یہ تاثّر پیدا کرنے کی سعی کرتے ہیں جیسے تمام رُوحانی واردات ذہنی خلل کا دُوسرا نام ہیں۔ اِنگلستان کی مذہبی تاریخ میں کوئیکرز تحریک کے بانی جارج فاکس کو بڑی اہمیّت حاصل ہے، مگر یہ زبردست مصلحِ اَخلاق ایک وقت میں ذہنی طور پر بیمار بھی تھا۔ اِقبالؒ پُوچھتے ہیں کہ کیا کوئیکرز تحریک کے عظیم الشّان کارنامے پر یہ کہہ کر پانی پھیر دیا جائے کہ اِس تحریک کا بانی ایک وقت کسی ذہنی عارضے میں مبتلا تھا؟ اِس طرح بعض دُشمنانِ اسلام حضُورِ رسالتمآب صلّی اللہ

Marfat.com

علیہ و آلہٖ وسلّم کے بارے میں (خاکم بدہن) طرح طرح کی باتیں بناتے ہیں (خود قرآن نے ان معترضین کا ذکر کیا ہے)، لیکن حضورِ رسالتمآب صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی سیرت اور کردار سے زندگی کے جو دھارے پھُوٹے ہیں، آپؐ نے جس طرح تاریخ کا رُخ موڑا ہے، آپؐ کی مقدّس زندگی نے جس طرح کروڑہا انسانوں کو حیاتِ نو بخشی ہے، آپؐ کے طفیل انسانیّت کو جو درجہ و مقام، انسانی جذبات کو جو رفعت، انسانی کردار کو جو عظمت، انسانی فکر کو جو گہرائی نصیب ہوئی ہے، آپؐ کی بدولت جس طرح غُلام آقا اور مُنتشر قبائل وقت کے شہنشاہ بنے! کیا اس کی یہ تعبیر کرنا مُمکن ہے کہ یہ سب کچھ آپؐ کے اندرُونِ ذہن کا (نعوذُ باللہ) خلفشار 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 اندرُونی تصادم سے نہیں بلکہ اپنی بے پناہ حقائق پسندی اور خارج پر اپنی گہری نظر کی بناء پر یہ مُعجزے سرانجام دے سکا۔

اُوپر کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس کوئی طرزِ تحقیق ایسا ضرُور ہونا چاہیئے جو اِس قسم کے واقعات و واردات کی ماہیّت کے سمجھنے میں ہماری مدد کر سکے غالباً ابنِ خلدُونؒ پہلا مُفکّر تھا، جس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا جسے بیسویں صدی کی نفسیّات نے بہُت واضح صُورت میں پیش کیا ہے۔ ہماری مُراد نفسِ تحت الشّعُور اور نفسِ لاشعُور سے ہے، جن کو سگمنڈ فرائڈ نے خصوصاً اپنی تحقیق کا موضُوع بنایا۔ فرائڈ نے اگرچہ نفسِ تحت الشّعُور اور نفسِ لاشعُور پر خاصی روشنی ڈالی ہے، مگر جہاں تک مذہبی واردات کا تعلق ہے، اس مُعاملے میں اُس کا ذہن اپنے ابتدائی

Marfat.com

تعصّب سے باہر نہ نکلا۔ البتّہ اُس کے ساتھی یُونگ نے اِنسانی قلب و ذہن کے اِس پہلو کو نسبتًہ زیادہ احتیاط اور دلچسپی سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یُونگ تحلیلی نفسیّات اور فنِ شاعری پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اقرار کرتا ہے کہ نفسیات فن کے فقط اُسی حصّے کو زیرِ بحث لا سکتی ہے، جو صُورت اور فارم سے تعلّق رکھتا ہو، مگر جہاں تک ماہیّتِ فن کا تعلّق ہے، اُس کے سمجھنے میں نفسیات ہماری مدد کرنے سے قاصر ہے۔ یہی اِمتیاز وُہ مذہب کے بارے میں روا رکھنا چاہتا ہے۔ چُنانچہ وُہ لکھتا ہے :۔

"کچھ ویسا ہی اِمتیاز ہمیں مذہب کے باب میں بھی قائم کرنا ہوگا
یہاں بھی اگر نفسیّاتی لحاظ سے بحث کی جا سکتی ہے، تو مذہب کے جذباتی
پہلو سے یا اِس کے کنایات سے۔ لیکن یہ وُہ باتیں ہیں جن سے نہ مذہب
کی اصل حقیقت کا اِنکشاف ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے، ورنہ مذہب
ہی نہیں، ہم فن کو بھی نفسیّات کی ایک شاخ قرار دیتے"

تاہم علّامہ اقبالؒ کو حیرت ہے کہ یہ کچھ کہہ چکنے کے باوجود یُونگ اپنی بعض تحریروں میں یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ مذہب دراصل اعصاب کی کمزوری یا بیماری ہی کا دُوسرا نام ہے اور کہتا ہے کہ بحیثیّتِ مذہب عیسائیّت مُدّت سے اپنا کام ختم کر کے جدید اِنسانیّت کے لیے بے کار ہو چکی ہے۔ علّامہؒ نے اُس کا جو اقتباس اِس ضمن میں درج کیا ہے، اُس کا آخری حصّہ یہ ہے :۔

"ہماری رائے میں اب وُہ تقاضے ہی موجود نہیں، جن کی بناء

Marfat.com

پر کبھی عیسائیت کا ظہور ہُوا 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 رُکاوٹیں عائد کر دی ہیں، جن سے
ہماری گنہگاری ہماری نگاہوں سے چھُپی رہتی ہے۔"

اس اقتباس پر کڑی تنقید کرتے ہُوئے علامہؒ نے کہا ہے کہ اس کا تو مطلب یہ ہے کہ ژُنگ مذہبی زندگی کی اصل کو بالکل سمجھتا ہی نہیں۔ جنسی ضبطِ نفس بلاشُبہ مذہبی تربیت کے ابتدائی مرحلے میں ایک ضروری امر ہے، لیکن اُس کے یہ معنی تو نہیں کہ اس نوع کا ضبطِ نفس مقصودِ مذہب ہے۔ مذہب کا مقصود اس سے کہیں بلند و برتر ہے۔ اس کی غایت تو خُودی کی کمزور وحدت کو استحکام بخشنا ہے اور مُعاشرے اور فرد کی زندگی میں ایسے حالات پَیدا کرنا ہے جس سے خُودی کی وحدت کا شیرازہ بکھرنے نہ پائے اور وُہ اِس قابل ہو کہ فنا کے خدشات سے ہمیشہ کے لیے محفُوظ ہو جائے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ جدید نفسیات مذہبی زندگی کی حقیقت کو سمجھنے کی ابھی بالکل اہل نہیں۔ یہاں علامہؒ نے مذہبی واردات کی بے پایاں وسعت، گُوناگُونی اور ثروت پر زور دیا ہے اور ایک مثال بھی پیش کی ہے۔ حضرتِ شیخ احمد سرہندی مجدّدِ الفِ ثانیؒ کی خدمت میں اُن کے ایک عقیدت مند عبدالمومن نے خط کے ذریعے اپنے رُوحانی تجربات کا حال بیان

Marfat.com

کرتے ہوئے لکھا:

"میرے لیے نہ زمین و آسمان کا وجود باقی ہے اور نہ عرشِ الٰہی اور جنّت و دوزخ کا۔ جب میں اپنے آس پاس نظر ڈالتا ہوں تو وہ مجھے کہیں دِکھائی نہیں پڑتے۔ جب میں کسی شخص کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں، تو مجھے وہ شخص دِکھائی نہیں دیتا بلکہ خود میرا وجود مجھے نظر نہیں آتا۔ ذاتِ خداوندی لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ یہی منتہا ہے رُوحانی مشاہدات کا۔ کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا۔"

حضرتِ مجدّدِ الفِ ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے، جو اپنے عہد کے ایک نہایت بلند پایہ صاحبِ واردات بزرگ اور اِسلامی تصوّف کے بالغ نظر نقّاد تھے اور جن کے فیض سے اِسلامی تصوّف میں سِلسِلۂ مجدّدیہ کا آغاز ہوا، اِس خط کو دیکھ کر، جواباً 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۔ رُوحانی زندگی کے مقامِ اوّل کی تکمیل کی غرض سے اُس کے باقی تین چوتھائی مقامات سے گزرنا ضروری ہے۔ اِس مقام سے آگے دُوسرے مقامات ہیں، جن کو ہم اپنی اصطلاح میں 'رُوح'، 'سِرِّ خفی' اور 'سِرِّ اخفیٰ' کہتے ہیں۔ یہ سب مل کر 'عالمِ امر' بنتا ہے، جس کے ہر درجے کی خصوصیات اور مشاہدات

Marfat.com

الگ الگ ہیں۔ جب سالک ان مقامات سے بھی گزر جاتے تو پھر اسے ''اسمائے الٰہی''، ''صفات الٰہی'' اور آخر کار ''ذاتِ الٰہی'' کے انوار نصیب ہوتے ہیں''۔

علامہ فرماتے ہیں، شیخ سرہندیؒ نے ان فرمودات میں جو امتیازات قائم کیے ہیں، اُن کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو، اس سے یہ تو واضح ہے کہ اسلامی تصوّف کے اس عظیم مُصلح کی نظروں میں ہماری اندرونی واردات اور مُشاہدات کی دُنیا کس قدر وسیع ہے۔ اسی بناء پر یہ کہنا درست ہے کہ جدید نفسیات بیچاری تو مذہبی زندگی کے بیرُونی دروازے تک بھی نہیں پہنچی، اس کے باطن میں جھانک کر کیا دیکھے گی۔ جدید نفسیات ہو یا حیاتیات، اُن کا تمام تر طرزِ تحقیق جنسی تشبیہوں 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 تعلّق نہیں رکھتیں۔ مذہب کا باطن تو ہماری اُس کاوش سے متعلق ہے جس کی رُو سے ہم اپنی مُتناہی خودی کو زندگی کے دائمی اور سرمدی عمل سے قریب تر لاتے اور پھر اس کی از سرِ نو تعمیر کرتے ہیں، حتّٰی کہ رُوحانی طور سے ہمیں وہ مقام و مرتبہ مل جاتا ہے جس کا ہم اپنے موجودہ ماحول کی تنگ فضا میں صرف ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر نفسیات کو اس میدان میں کارگر ہونا ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وُہ اپنے موجودہ طرزِ تحقیق پر نظرِ ثانی کرے۔ ایک آزاد اور حقائق سے زیادہ مناسبت رکھنے والی منہاج ہی علم کی اس جدید شاخ کو مؤثر بنا سکتی ہے۔

Marfat.com

(۴)

اب ہم علامہ اقبالؒ کے اِس ساتویں اور آخری خُطبے کے آخری دو پیراگرافوں تک پُہنچ گئے ہیں۔یہاں پھر اُن کا علوِّ فکر اور قدرتِ بیان اپنی انتہا پر ہے۔شاید اِس لیے کہ انھیں خیال ہوگا کہ وُہ نہ صِرف اپنے ایک اہم مضمُون کے اِختتام پر ہیں، بلکہ ایک عظیم کتاب کے آخری پیراگراف لکھ رہے ہیں۔شاید اِس لیے بھی کہ اِن دو پیراگرافوں میں خُودی، مذہب اور سائنس کی بحث اپنے عرُوج اور فیصلہ کُن مرحلے میں داخل ہو چکی تھی۔وجہ خواہ کُچھ بھی ہو، یہ دو پیراگراف اِنسانی سوچ کے بعض ایسے باریک نُکتے پیش کرتے ہیں کہ اِن کی نظیر آسانی سے دستیاب نہیں ہوسکتی۔ہم ذیل میں علامہؒ کے مَطالِب کو، جہاں تک مُمکن ہُوا صحّت کے ساتھ درج کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

علامہؒ فرماتے ہیں، حقیقت تو یہ ہے کہ مذہب اور سائنس کے راستے اگرچہ الگ الگ ہیں، مگر اِن کا مقصُود ایک ہے: حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا اور اُس کی کُنہ دریافت کرنا۔ذرا گہری نظر سے دیکھا جائے تو معلُوم ہوگا کہ اس تلاش میں مذہب کا اِشتیاق سائنس سے بھی بڑھ کر ہے۔پھر دونوں کے لیے کامیابی کی صُورت یہ ہے کہ وُہ اپنے اپنے تجربات کی چھان بین اور تزکیہ و تنقیح کرتے رہیں، لیکن یہاں ہمیں اِن دونوں قسم کے تجربات میں ایک امتیاز ضرور قائم کرنا پڑے گا۔تجربات کی ایک قسم طبیعی ہے، جس سے ہمیں حقیقت کا خارجی اور قابِلِ نظّارہ کردار سمجھ میں آتا ہے

Marfat.com

اور تجربے کی دُوسری قسم وُہ ہے جس سے ہمیں حقیقت کے باطن کا قرب نصیب ہوتا ہے۔ جو چیز ایک طبیعی اَمر ہے اُس کی تشریح ہم نفسیّاتی اور عضویّاتی واقعات کی روشنی میں کرتے ہیں مگر جو واقعہ طبیعی نہیں اُس کا مفہُوم واضح کرنے کے لیے ہمیں نفسیّاتی یا عضویاتی طریقِ استدلال سے کوئی مُختلف طریقہ اختیار کرنا ہوگا۔ سائنس کے میدان میں کسی شے کا مفہُوم سمجھنے کے لیے حقیقت کے خارجی کردار کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ مذہب کی دُنیا میں واقعات کو حقیقت کے باطنی مفہُوم 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 طریقِ کار میں خُودی بے تعلّق رہتی ہے اور مذہبی طریقِ کار میں خُودی باہم متصادم رُجحانات میں ایک آہنگ پیدا کر کے تجربات کی مُختلف صُورتوں کو ایک وحدت میں پرونے کی سعی کرتی ہے۔ اگر دونوں طریقہ ہائے کار کا بغور مُطالعہ کیا جائے تو پتہ چلے گا کہ دونوں اپنے اپنے تجربات کی چھان بین اور تزکیے میں مصرُوف رہتے ہیں۔ سائنس کے طرزِ عمل کی مثالیں تو ہر شخص کے ذہن میں ہوں گی۔ مذہب کے اندر یہ عملِ تنقیح کیونکر ظاہر ہوتا ہے اس کی مثال حضرتِ شیخ احمد سرہندیؒ کی وُہ تحریر ہے جو اُوپر 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 ضرُوری ہے کہ اِس کے تجربات میں کون سی چیز محض داخلیّت کی بدَولت ہے یا اُس کے اپنے نفس کا عکس ہے۔ حضرتِ شیخؒ جب عبد المومنؒ کے تجربات پر کڑی تنقید کرتے ہیں اور راہِ سلُوک کے مُختلف مقامات گنواتے ہیں اور

Marfat.com

اُن کی مختلف خصوصیات پر زور دیتے ہیں تو اس کا مطلب صاف ہے کہ یہ راہِ طلب بھی تنقید و تنقیح کی زد میں ہے اور سالک کو ایک سائنس دان کی طرح مسلسل اپنی قوّتِ تنقید اور حُسنِ معروضیّت سے کام لینا پڑتا ہے۔ وُہ ایک مقام سے دُوسرے مقام تک اور ایک واردات سے دُوسری واردات تک محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقدانہ چھان پھٹک کرنے والے مبصّر کی حیثیّت سے راہِ سفر طے کرتا ہے جو اپنی مخصُوص تکنیک سے کام لے کر ہر قسم کی داخلی چیزوں کو الگ کرتا رہتا ہے تاکہ وُہ حقیقت کا مُشاہدہ خالص معرُوضی انداز میں کر سکے۔ یہ آخری مقام واردات دراصل ایک نئی طرزِ زندگی کا کشف و آغاز ہے جس میں نُدرت ہے، تخلیق ہے اور بے ساختہ پن ہے۔ خُودی کا ایک سرمدی راز یہ ہے کہ جب وُہ اِس مقام پر پُہنچتی ہے تو اُس کے پہچاننے، اپنانے اور اُس کے سچّا جاننے میں اُسے ذرہ برابر تردّد نہیں ہوتا۔ تاہم یہ حقیقت بذاتِ خُود پُراسرار نہیں۔ نہ ہی اِس میں جذباتیّت کارفرما ہوتی ہے۔ اسلام میں جو یہ موسیقی کو شاملِ عبادت نہیں کیا گیا اور باجماعت نماز پر اس قدر جو زور ہے، اُس کی غایت بھی تو یہی ہے کہ مُسلمان کی رُوحانی ترقّی میں جذبات اور خلوت گزینی کے سماج دُشمن اثرات کو بیجا دخل حاصل نہ ہو، لہٰذا اِس طرح جو تجربہ حاصل ہوتا ہے، وُہ حد درجہ فطری ہوتا ہے اور حیاتیاتی نقطۂ نظر سے بھی خُودی کے لیے نہایت اہم۔ خُودی کے لیے یہ مقام محض فکر سے گزر کر ذاتِ سرمدی کے قُرب میں اپنی بے ثباتی کا مُداوا کرنا ہے۔ اِس مقام پر اگر کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ خُودی اپنی تگ و دو ترک کر کے کہیں اس

Marfat.com

نشاطِ قرب میں کھو نہ جائے، جو اُسے یہاں مُیسّر آتی ہے۔ مشرقی تصوّف کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ خطرہ حقیقی ہے۔ شیخ احمد سرہندیؒ کی تحریکِ اصلاح درا صل اس خطرے سے بچاؤ کی ایک تحریک تھی۔ اس کے دلائل واضح ہیں: خُودی کا مُنتہا کُچھ دیکھنا نہیں، کُچھ ہونا ہے۔ خُودی کے اندر کُچھ ہونے، کُچھ بننے کی یہ تڑپ اور سعی ہے جس کی بدولت اسے بالآخر وُہ موقع میسّر آتا ہے، جو اس کی معرُوضیّت کو تیز کر کے اسے ایک پُختہ "انا" سے بہرہ اندوز کرتی ہے۔ خُودی کی جدّ وجہد کا مقصد انفرادیّت کی حدّوں سے نجات حاصل کرنا نہیں ہے، بلکہ ان حدّوں کو واضح تر اور روشن تر کرنا ہے۔ آخری مرحلہ ذہنی مرحلہ نہیں بلکہ حیاتی مرحلہ ہے، جس سے خُودی کا وجُود گہرائی پاتا ہے اور اس کا عزم اس یقین کے ساتھ مُحکم تر ہوتا ہے کہ دُنیا کوئی دیکھنے یا تصوّرات کی بناء پر جاننے کی چیز نہیں، بلکہ وُہ چیز ہے، جسے عمل پیہم کے ذریعے ایک بار اور پھر بار بار بنایا جانا چاہیے۔ یہ انتہا درجے کی سرخُوشی اور سُرور کا لمحہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی خُودی کے لیے انتہائی آزمائش کی گھڑی بھی۔ ان الفاظ کے ساتھ علاّمہؒ اپنی اس عظیم کتاب کی آخری سطریں ختم کر کے اپنی گفتگو کو "جاوید نامہ" کے ان اشعار پر ختم کرتے ہیں:

زندۂ یا مُردۂ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہدِ اوّل شعُورِ خویشتن
خویش را دیدن بنُورِ خویشتن

Marfat.com

شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے
خویش را بینی بہ نُورِ دیگرے

شاہدِ ثالث شعُورِ ذاتِ حق
خویش را دیدن بنُورِ ذاتِ حق

پیشِ ایں نُور ار بمانی استوار
حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

بر مقامِ خُود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

مردِ مومن در نسازد با صفات
مصطفےٰ راضی نشد اِلّا بذات

چیست معراج؟ آرزُوئے شاہدے
امتحانے رُو برُوئے شاہدے

شاہدِ عادل کہ بے تصدیقِ اُو
زندگی مارا چو گل بے رنگ و بُو

در حضورش کس نماند استوار
ور بماند، ہست او کامل عیار

ذرّہ ، ازکف مدہ تابے کہ ہست!
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست

Marfat.com

تابِ خود را بر فزودن خوشتر است
پیشِ خورشید آزمودن خوشتر است
پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش
امتحانِ خویش کُن "موجُود" باش!
ایں چنیں "موجُود" محمُود است و بس
ورنہ نارِ زندگی دُود است و بس!

ذیل میں ان اشعار کا اردو ترجمہ پیش کیا ہے:
تم زندہ ہو یا مُردہ ہو یا جاں بلب
اِس امر کی شہادت تین گواہوں سے طلب کرو
پہلا گواہ تمہارا اپنا شعور ہے
اپنی ذات کے نُور سے اپنے آپ کو دیکھو
دُوسرا گواہ کسی اور کا شعور ہے، کسی مردِ کامل کا شعور
دُوسرے مرحلے پر کسی ایسے ہی بزرگ کے نور سے خود کو دیکھو
تیسرا گواہ ذاتِ حق تعالیٰ کا شعُور ہے
خُود کو نُورِ الٰہی سے دیکھو
اگر اِس نُور کے سامنے تُم ٹھہرے رہے
تو خُود کو (خُدا کی طرح) زندہ و پایندہ سمجھو!

Marfat.com

اپنی ذات میں قائم رہنا ہی زندگی ہے
جلوۂ حق کی تاب لانا ہی زندگی ہے!
مردِ مومن مقامات پر کہاں رُکتا ہے؟
مصطفیٰؐ ذاتِ حق سے کم پر کب راضی ہوئے!
معراج کیا ہے؟ ایک سچّے گواہ کی تلاش
پھر اُس کی گواہی کے معیار پر پُورا اُترنا
ایک ایسے سچّے گواہ کی تلاش جس کی تصدیق کے بغیر
ہماری زندگی بے رنگ و بُو پھُول کی مانند ہے
اُس کے سامنے کون ٹھہر سکتا ہے؟
مگر جو ٹھہرتا ہے، وُہی خالص سونا ہے!
اپنی روشنی کو بڑھانا کیسی عُمدہ بات ہے!
خُورشید کی تاب لانا کتنی عُمدہ بات ہے!
اک ذرّہ حقیر ہو، تو اپنی چمک کو ہاتھ سے مت دو
جتنی بھی چمک ہے اُسے گرہ میں باندھے رکھّو
(زندگی کے) فرسُودہ ڈھانچے کو نئے سرے سے تراشو
اپنی آزمائش کرو اور 'موجُود' رہو!
بس یُوں زندہ و موجُود رہنا قابلِ تعریف ہے
ورنہ زندگی کی آگ محض دُھواں ہی دُھواں ہے!

Marfat.com

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

علامہ اقبالؒ کے شہرۂ آفاق انگریزی خطبات کا ایک مطالعہ

پروفیسر محمد عثمان

Marfat.com