

اقبالیہ

از
شیخ احمد خاں غوری
علی گڑھ

خدا بخش اور سنٹرل پبلک لائبریری، پٹنہ

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

**پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ**



اقبالیہ

از
شیخ احمد خاں غوری
علیہ السلام

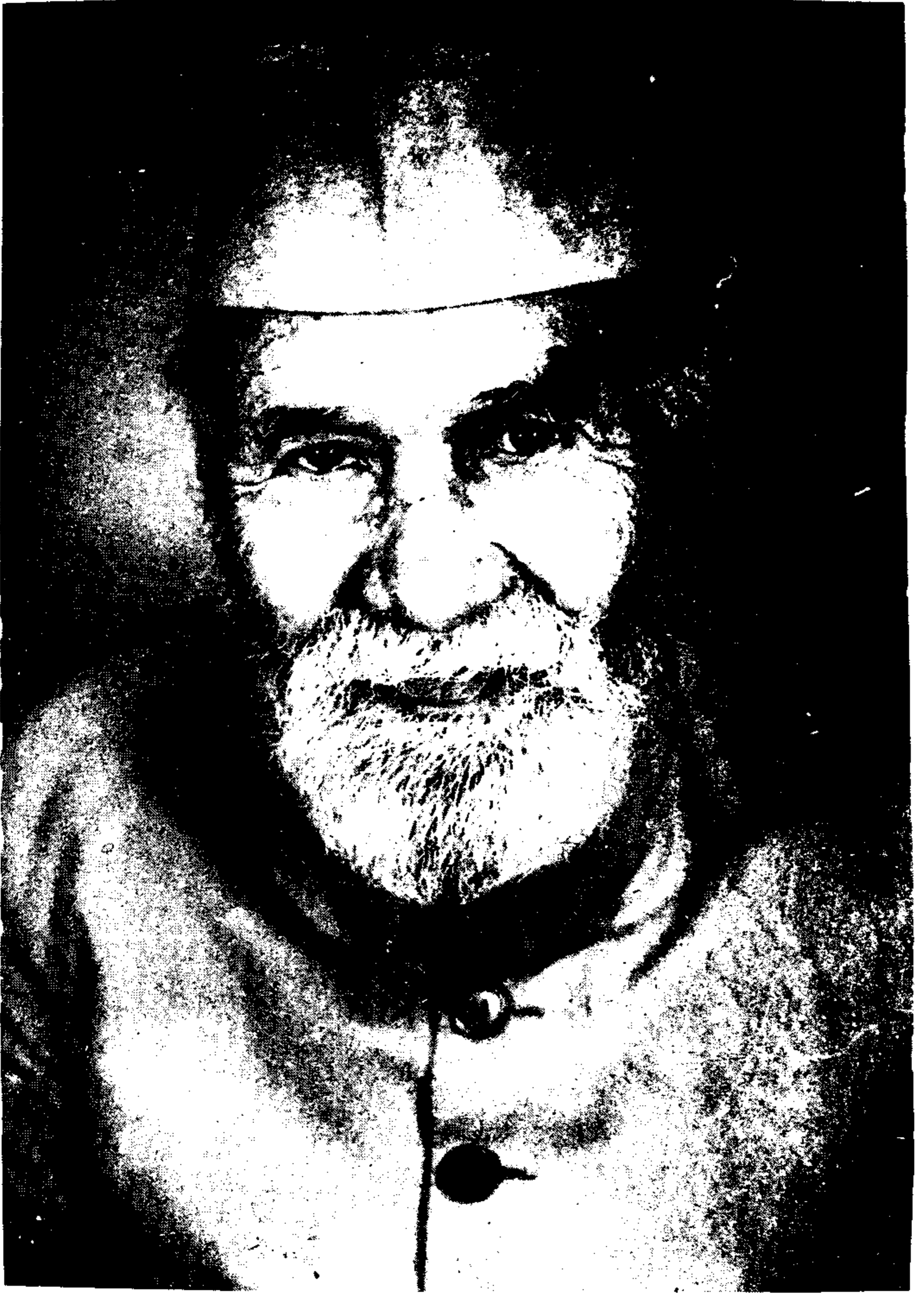


خدا بخش اور پبلک لائبریری، پٹنہ

131249

اشاعت ۱۹۹۸ء
قیمت : ۶۰ روپے
غیر ملکی: ۴ ڈالر

طالیق و ناشر: خدا بخش اور سنٹرل پبلک لائبریری لاہور



شہیر احمد خاں غوری



شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لکچر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپلین انزائمیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لکچر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء جمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ پونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی

فہرست

۱	اقبال کے تصور زمان کے مآخذ
۲۳	علامہ اقبال اور تالیفِ زمان
۷۰	علامہ اقبال اور مسئلہ زمان
۱۲۰	علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی
۱۳۹	علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی
$\frac{۱۶۱}{۱۸۲}$	اقادات اقبال پر ایک نظر

اقبال کے تصور زمان کے ماخذ

اقبال فطرتاً ایک فلسفی تھے۔ ایک بہت بڑے فلسفی۔ قدرت نے انھیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا۔ فرماتے تھے :

بے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنسر ہے اس کی رگ رگ سے باخبر ہے
فلسفیانہ تفکر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے اور آخر میں تو ان کا یہ رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، چنانچہ ان کے عہدِ آخر کا ارشاد ہے :

بمصطفیٰ برسوں خویش را کردی ہر اوست وگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اور اسلام کے ساتھ یہ دلہانہ عشق ہی مسئلہ زمان کے ساتھ ان کے اعتقادِ مفرط کا سبب بنا۔ انھوں نے فلسفہ میں محض اعلیٰ اسناد ہی حاصل نہیں کیں، اُس کے مختلف مکاتبِ فکر کا بشمول عہدِ حاضر کی مختلف فلسفیانہ تحریکوں کے غائر مطالعہ بھی کیا۔ یورپی فلسفہ سے ان کی واقفیت آخری دم تک جاری رہی اور اس کی بے مانگی کے احساس کے باوجود، وہ خود کو جدید ترین فکری تحریکوں سے باخبر بنائے رہے۔ البتہ اسلامی فلسفہ سے باوجود خواہش اور ارادے کے انھیں تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انھیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ ان کے خزانہٴ لا شعور میں جگمگاتے ہو گئیں اور بعد میں جب انھوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی افکار کے ایک لا شعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ ان کا اُن پر (اقبال پر) انکشاف ہو رہا ہے اور جذبہٴ شدت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔

یہ چیز خصوصیت سے ان کی "فکرِ زمان" میں نمایاں ہے اور اس کا ایک اجمالی خاکہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔
وباللہ التوفیق

۱۔ مسئلہ زمان کی اہمیت

علامہ کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

"IN THE HISTORY OF MUSLIM CULTURE ON THE OTHER HAND, WE FIND BOTH IN THE REALM OF PURE INTELLECT AND RELIGIOUS PSYCHOLOGY, BY WHICH TERM I MEAN HIGHER SUFISM, THE IDEAL, REVEALED IS THE POSSESSION AND ENJOYMENT OF THE INFINITE. IN A CULTURE WITH SUCH AN ATTITUDE, THE PROBLEM OF SPACE AND TIME BECOME'S A QUESTION OF LIFE AND DEATH".

SIX LECTURERS, p. 184

لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی و فکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔ غالباً اہمیت مفروضہ پیر بنی تفکیر سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لیے کسی امر کے "زندگی اور موت کا سوال" ہونے کی یہی چند شکلیں ہو سکتی ہیں:-

۱۔ مسئلہ زیر بحث اسلامی تعلیم کا اصل الاصول ہو یا

۲۔ اس مسئلہ پر افراد ملت کو تہید و بندیا دارورسن کے مناسب تھیلے پڑے ہوں یا

۳۔ یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق ہو۔

(۱) اسلامی تعلیم کا اصل الاصول "توحید ربوبیت" ہے اور اسی محور کے گرد اس کی جملہ تعلیمات گردش کرتی رہتی ہیں۔ اسلامی آئیڈیالوجی کی مدد سے یہی منشاء تخلیق ہے، یہی انبیائے کرام کی بعثت و دعوت کا مقصد رہا ہے اور اسی پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔

(الف) قرآن کہتا ہے کہ انسان کی تخلیق کا مقصد وحید عبادت الہی ہے۔

"وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون" (فاریات-۱۶)

(میں نے جن اور آدمی اتنے ہی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں)

(ب) یہی نہیں، بلکہ جیسے انبیائے سابقین کا مقصد رسالت صرف دعوت توحید رہا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون" (انبیاء-۲۵)

لاورہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو بھی کو پوجو) نوح علیہ السلام سے لے کر نبی آخر الزماں تک تمام انبیائے اولوالعزم کا یہی مشن رہا ہے۔ نوح علیہ السلام یہی پیغام لے کر

آئے تھے۔

"ولقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غير الله" (اعراف-۵۹)

بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا کہ اے میری قوم اللہ کو پوجو، اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں، اسی توحید عبودیت کی دعوت اسلام کے بانی اول ابراہیم علیہ السلام دیتے رہے :-

”و ابراہیم اذ قال لقومه اعبدوا الله والتقوا“

(اور ابراہیم کو یاد کرو) جب اس نے اپنی قوم سے فرمایا کہ اللہ کو پوجو اور اس سے ڈرو اور انبیائے سابقین کی یہی غیر متبدل تعلیم خدا نے برتر کے آخری رسول کے یہاں اپنے کمال کو پہنچ گئی :-

”يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون“

(اے لوگو اپنے رب کو پوجو جس نے تمہیں اور تم سے انگوں کو پیدا کیا، یہ امید کرتے ہوئے کہ تمہیں پرہیزگاری ملے) قرآن کریم کا محیف ہدایت اسی مقدس تعلیم سے سرور ہے۔ ذیل میں جن قرآنی آیات کے نمبر دیئے گئے ہیں، انہیں پڑھئے اور غور کیجئے :-

بقرہ - ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۸۱، ۲۶۲، انعام - ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۶۴، توبہ - ۱۲۹، ہود - ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۳،

رعد - ۱۶، ۱۳۷، ابراہیم - ۵۲، حجر - ۹، نحل - ۲۲، اسراء - ۲۳، کہف - ۱۲، ۳۸، ۱۱۲، مریم - ۳۶، طہ - ۱۳، ۱۴،

انبیاء - ۲۵، ۲۹، ۳۴، مومنون - ۵۲، ۱۱۷، ۱۱۷، فرقان - ۳۳، ۴۴، شعراء - ۲۱۳، نمل - ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸،

۸۸، ۸۷، عنکبوت - ۶، روم - ۴۰، سجدہ - ۲، فاطر - ۳، صافات - ۴، ص - ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰،

۵۴، غافر - ۳، ۱۴، ۱۵، ۶۵، شوریٰ - ۱۵، ۴، زخرف - ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، فتح - ۸، ۹،

بخم - ۶۲، حدید - ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، صف - ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،

انسان - ۲۵، ۲۶، قریش - ۱۳، اخلاص - ۴، ۱ - ۱۱۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے دعائم اسلام کو جو اس کے رکن رکن اور معتنیٰ علیہ ہیں، متعین کر دیا ہے۔

”نبی الاسلام علی خمس شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وان محمداً عبداً ورسولہ واقام

الصلوۃ وایتاء الزکوٰۃ والحدیج وصوم رمضان۔“

(اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا (نماز پڑھنا) زکوٰۃ کا دینا (ادا کرنا) حج (بیت اللہ شریف یعنی مکہ معظمہ میں کعبہ شریف) اور رمضان میں روزہ (رکھنا)

غرض قرآن و حدیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیم اور نظام اسلام کا اصل اصول ”گروہی“ ہے تو وہ ایمان باللہ“ اور توحید عبودیت ہے۔ زمانہ کے اقرار یا انکار کے بنیادی اور اصولی ہونے کی کسی بھی شے سے کہیں ذکر نہیں ملتا جو اس مسئلہ کو مسلمانوں کے لیے ”زندگی اور موت کا مسئلہ“ قرار دیا جائے۔

(۲) اسلام کی تاریخ میں اس قسم کی (INQUISITION) تو کبھی نہیں رہی، جس کے رونگٹے کھڑے کر دینے والی

دستاویزوں سے قرون وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ پھر بھی اختلاف عقائد کی بنا پر کبھی کبھی داء و گیر ہوا کی ہے مگر ”فتنہ خلیفہ قرآن کو چھوڑ کر اس داء و گیر کا مقصد ہمیشہ سیاسی اختلافات کا استیصال ہوا کرتا تھا :-

ہشام بن عبد الملک کے ایمان سے خالد بن عبد اللہ القسری نے نجد بن درہم کو اپنے ہاتھ سے ذبح کیا تھا کہ وہ مسقباری کی

کا منکر ہے۔ نیز اسی جرم کی پاداش میں ہشام نے والی خراسان کو عیم بن صفوان کے قتل کرنے کے لیے لکھا تھا لیکن اہل ہجر ان لوگوں کا اموی مظالم کے خلاف خروج و بغاوت تھا۔

یا مثلاً عباسی خلیفہ مہدی اور اس کے بیٹے ہادی کے زمانہ میں زنادقہ کی داروغہ گیری میں آئی ہے۔ ان پر زندقہ کا الزام تھا۔ لیکن یہاں بھی اصل وجہ سیاسی تھی۔ زنادقہ "اعدائیت پسند" (NIHILISTS) تھے اور عرب حکومت کا تختہ الٹ کر عبی (ساسانی) ملوکیت کا قیام اور مجوسیت کا اختیار چاہتے تھے۔

یا محمود غزنوی کے زمانہ میں قرمیطوں کے خلاف داروغہ گیری (جس کے نتیجے میں فردوسی کو اپنی جگر کاوی کا صلہ نہ مل سکا خود قراطہ کی امن سوز تخریب کاریاں اور نہتے امن پسند حجاج اور باشندگان ملک کا قتل عام نیز مشرق میں عباسی خلافت کا تختہ الٹ کر فاطمی (اسماعیلیہ مصر کے) اقتدار کے قیام کی کوشش کا رد عمل تھا۔

اسی طرح تیمور کے جانشینوں کا فرقہ حروفیہ کے خلاف یا شاہ عباس کا فرقہ نقویہ کے خلاف داروغہ گیری پر اہتمام ان فرقوں کی امن سوز تخریب پسندیوں کے سدباب کے لیے تھا۔

عرض مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا کہ کسی فرد یا جماعت کو زمانہ کے اقرابیا انکار کی بنا پر ہر طرف تعذیب بنایا گیا ہو۔۔۔ مشکلمین زمانہ کے منکر تھے، مگر وہ مہدی کے زمانہ سے لے کر معتمد و واثق کے زمانہ تک دربار خلافت پر چھلے رہے۔ زمانہ کا سب سے بڑا قاتل ابو بکر محمد بن زکریا الرازی تھا جو زمانہ کو واجب الوجود ماننا تھا اور جس نے

"حرانیت" کے اجبار کے نام سے قدیم "زروانیت" (یا زمانہ پرستی) کی تجدید کی تھی۔ مگر اس کی سوانح حیات شاہد ہیں کہ اس بنا پر کبھی اس کے خلاف کوئی تاریخی کارروائی نہیں کی گئی اور اگر کبھی اس پر سختی کی گئی تو صرف کیما اور مہدی کے چکر میں۔ دوسرا بڑا مفکر شیخ بوعلی سینا ہے جس نے زمانہ کے مسئلہ کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، مگر محض اس بنا پر کبھی اس سے باز پرس نہیں کی گئی اور اگر وہ بھاگا بھاگا پھر تو محض اپنی شورش پسندانہ انقلابی سرگرمیوں کی بنا پر۔ (۳) اسلام اور کفر کے درمیان وجہ تفریق الشرب العزت کی وحدانیت اور نبی آخر الزماں کی رسالت ہے۔ ویسے

فلسفیانہ خیالات میں تین مسئلے ایسے ضرور ہیں جن میں تکفیر کی اجازت ہے۔ وہ تین مسئلے یہ ہیں:-

(الف) قدم عالم کا عقیدہ،

(ب) اس بات کا انکار کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات حادثہ کا علم ہے اور

(ج) حشر اجساد کا انکار

چنانچہ امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں حکما کے ان مسائل کا ابطال کرنے کے بعد جن میں علمائے اسلام کو ان سے اختلاف ہے، لکھا ہے:-

"پس اگر کوئی کہے کہ تم نے ان (فلاسفہ) کے مذہب کی تفصیل تو بیان کر دی (اب یہ بتاؤ کہ) کیا تم ان کے کفر اور اس شخص کے واجب القتل ہونے کا فتویٰ دیتے ہو جو ان (فلاسفہ) کے معتقدات کا عقیدہ رکھے۔ تو ہم کہیں گے کہ تین مسئلوں میں ان کی تکفیر ناگزیر ہے:-

اولاً عقیدہ قدم عالم اور ان لوگوں کا یہ قول کہ جہاں ہر سب کے سب قدیم ہیں،

ثانیاً ان لوگوں کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات حادثہ کو محیط نہیں ہے اور

ثالثاً حشر جسمانی کا انکار۔

پس یہ تین عقیدے کسی طرح بھی اسلام کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ رہے ان مسائل ثلاثہ کے علاوہ دیگر مسئلے تو فلاسفہ کا مذہب ان کے باب میں معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے اور جو کچھ ہم نے ان سے نقل کیا ہے، فرق اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی اس کا قائل ہے، سوائے ان مسائل ثلاثہ کے۔

بہر حال نہ تو اسلام کی تعلیم میں کوئی اشارہ ملتا ہے، نہ اس کی سیاسی و فکری تواریخ میں کوئی ایسا حوالہ نظر آتا ہے جو مسئلہ زمان کے باب میں علامہ کی تابعدار فراط پونجی ہوئی بنا لغو طرازی کے لیے وجہ جواز بن سکے۔ اس کے بعد علامہ کا یہ خیال کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، کسی مزید تبصرہ کا محتاج نہیں رہتا۔

با اینہم یہ سوال باقی رہتا ہے کہ پھر علامہ نے اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت کیوں دی۔ اس کا جواب "اقبال" کا تصور زمان و مکان کے ناشر نے بدستور دیا ہے :-

"زمان و مکان کا تصور قدیم زمانہ سے بلند دماغ فلسفیوں کے غور و فکر کو دعوت تخریدیتارہا ہے۔ ناممکن تھا کہ اقبال ایسا بلند دماغ فلسفی شاعر اس وادی کے طواف سے محروم رہتا۔"

چنانچہ "مہدِ حاضر میں طبعیاتی و مابعد الطبعیاتی تفکیک کے اندر زمان و مکان کی اہمیت کے بارے میں موزس شک لکھتا ہے:

"THE MOST FUNDAMENTAL CONCEPTIONS IN PHYSICS ARE THOSE

OF SPACE AND TIME ... THE EFFORTS OF PHYSICISTS HAD ALWAYS BEEN DIRECTED SOLELY TO ALL THE SUBSTRATUM WHICH OCCUPIES SPACE AND TIME SPACE AND TIME WERE REGARDED, SO TO SPEAK, AS VESSELS CONTAINING THIS SUBSTRATIUM AND FURNISHING FIXED SYSTEMS OF REFERENCE".

(HORTZ SHELECK: SPACE AND TIME IN CONTEMPORARY PHYSICS,

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بے حد متاثر تھے اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفطرہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درخور اعتنا نہ سمجھی جائے گی۔ اس لیے انھوں نے بغیر کسی وجہ وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تالیخ کا مطالعہ اس استخراجی توجیہ کی کسی طور پر بھی تائید نہیں کرتا۔

۲۔ مسئلہ زمان کے حل کی انفرادیت کا دعویٰ

علامہ کا خیال ہے کہ "حقیقت زمان" اور "مسئلہ تقدیر" کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے ہیں اور اس طرح وہ اپنی انفرادیت کو ثابت و متقرر کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے ہی قرآن کریم کے مطالعہ سے اس پیچیدہ اور غامض مسئلہ کا حل دریافت کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIR OR DESTINY - A WORD WHICH HAS BEEN SO MUCH MISUNDERSTOOD BOTH IN AND OUTSIDE THE WORLD OF ISLAM".

(SIX LECTURES, P.47)

لیکن غالباً یہ قرآن کی زبان نہیں ہے بلکہ جرمنی مفکرین اور قدیم ایرانی عرفانیوں کی زبان ہے۔ نہ صرف نفس دعویٰ میں بلکہ دعویٰ کے الفاظ میں بھی علامہ کے پیش نظر جرمن مفکرین (بالخصوص اسپنگلر) تھے، کیونکہ تقریباً انہیں الفاظ میں اسپنگلر نے اس مسئلہ کی اہمیت پر زور دیا تھا:-

"THE PROBLEM OF TIME, LIKE THAT OF DESTINY HAS BEEN COMPLETELY MISUNDERSTOOD BY ALL THE THINKERS WHO HAVE CONFINED THEMSELVES TO THE SYSTEMATIC OF THE BECOMING".

(SINGLER: DECTINE OF THE WEST VOL. 11. P.122)

بہر حال علامہ کے نزدیک "تقدیر" اور "زمانہ" ایک ہی چیز ہیں، چنانچہ مصنف "روح اقبال" نے لکھا ہے:-
 "اقبال نے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"
 مگر علامہ کا یہ خیال اسپنگلر ہی کے خیال کی صدائے بازگشت ہے، اگرچہ انہوں نے اسے اپنی ہی دریافت ظاہر کیا ہے۔
 اسپنگلر کے الفاظ یہ ہیں:-

"THE PROPER, DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS". (IBID, P.122).

۳۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا احساس شدید

علامہ کا خیال ہے کہ زمانہ کے وجود حقیقی کے احساس شدید کا عقیدہ اسلام بلکہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"HOWEVER THE INTEREST OF THE QURAN IN HISTORY ... HAS GIVEN US ONE OF THE MOST FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF HISTORICAL CRITICISM ... A FULLER REALISATION OF CERTAIN BASIC IDEAS REGARDING THE NATURE OF LIFE AND TIME. THESE IDEAS ARE IN THE MAIN TWO AND BOTH FORM THE FOUNDATION OF QURANIC TEACHING :-

1. THE UNITY OF HUMAN ORIGIN (AND)
2. A KEEN SENSE OF THE REALITY OF TIME".

(SIX LECTURE, PP. 194-196)

لیکن تاریخ شاہ ہے کہ اسلام (بالخصوص قرآن کریم) نے ہم کے دیگر اصنام خیالی کی طرح زمانہ کو بھی "شاہ" بنا دیا۔

کی ایک مشق پیہم سے زیادہ وقت نہیں دی۔ ادھر عرب کا سوز دروں "ہر اس واہمہ کی بیخ کنی کے درپے رہتا، جس میں شرک کا ذرا سا بھی احتمال ہو۔

پھر چونکہ عرب جاہلیہ نے محاسبہ اخروی کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے "دہر" کا ڈھکوسلا تراش لیا تھا (یا غائباً سامانی ایران کے بدعتی فرقوں سے بالواسطہ اخذ کیا تھا) اس لیے قرآن کریم نے اس تصور ("دہر" یا "زمان") کو نزدیک تخیل کا ایک کرشمہ قرار دیا اور اس کے اعتقاد پر سخت سرزنش فرمائی۔ اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم "توحید ربوبیت" ہے جس سے بے اعتنائی (شرک) کو وہ کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتا۔ پھر "توحید عبودیت" کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک ایسی اصل ضابطہ ہدایت کی ضرورت ہے جو انھیں انبیاء مرسلین کے ذریعہ بھیجا گیا۔ اس دستور حیات پر عمل فرض ہے اور اس لیے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی بجا آوری یا اس میں غفلت و کوتاہی یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لیے اللہ رب العزت کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے اندر اس کا نام "ایمان بالآخرت" ہے۔ اور یہی اعتقاد مترقین عرب کو اسلام کی دعوت کے قبول کرنے میں سب سے گراں سنگ راہ نظر آتا تھا۔ اس لیے جب قرآن کہتا کہ بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور بارگاہ رب العزت میں اپنے اچھے برے اعمال کا جواب دینا ہے، تو پھر زندہ نادقہ عرب کہہ دیا کرتے کہ ہماری زندگی تو اسی حیات دنیوی تک محدود ہے اور ہمیں دوبارہ زندہ ہو کر نہیں اٹھنا۔

اس کے بعد یہ سوال فطری تھا کہ اگر ایسا ہے تو یہ ہنگامہ حیات و ممات ہی کیوں؟ کائنات کا خلاق غیب و حکیم تو اس قسم کی بے مقصدی رچنا نہیں نتج سکتا۔ اس کا جواب یہ لوگ کچھ اس طرح دیتے کہ یہ سارا ہنگامہ جوڑ و نا جوڑ ایک دوسرے موثر کی کار فرمائی ہے، جس کا نام "دہر" ہے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب اسئل والنحل" میں لکھا ہے :-

"اعلم ان العرب اصناف : فمنهم معطله وهي اصناف : فسنف منهم انكروا النخال والنحل والبعث والاعادة وقالوا بالبطع المحي والدهر المفنى وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد وقالوا ما هي الاحياء تا الدنيا تموت ونحى وما يهلكنا الا الدهر اشارة الى الطبائع المحسوسة وقوى الحياة والموت على تركبها وتخللها۔ فالجامع هو بطبع والمهلك هو الدهر۔"

(جاننا چاہیے کہ عرب (جاہلیہ) کے مختلف فرقے تھے، ان میں سے ایک "معطلہ" تھا۔ ان کی قسمیں تھیں : ان میں سے ایک قسم خالق کائنات اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشتی والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقہ کے قول کو قرآن مجید دہراتا ہے : "اور بڑے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی مرتے ہیں اور جلتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ جو اشارہ ہے طبائع محسوسہ نیز زندگی اور موت کے ان طبائع کی ترکیب اور تحلیل پر موقوف ہونے کی طرف کہ انھیں جمع کرنے والی طبیعت ہے اور ہلاک کرنے والا دہر۔)

لیکن قرآن زندہ نادقہ عرب کے اس عقیدہ "دہر پرستی" پر بڑی سختی سے سرزنش کرتا ہے کیونکہ —
الف۔ آخرت کے عقیدہ سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، یہ عقیدہ ان سے بچنے کا ایک بہانہ تھا،
ب۔ اللہ وحدہ لا شریک لہ وفعال لما یرید پر ایمان لانے کے بعد کسی دوسرے موثر کی کار فرمائی

پراعتقاد، اسلام کی دعوت توحید کے سر امر مٹانی ہے۔

ج۔ ”دہر پرستی“ کا عقیدہ ”مقدر پرستی“ اور جبر و قنوطیت کا مودت ہے، جس کے لیے ایران قدیم کی تاریخ شاہد ہے اور یہ چیز اسلام کی اجتماعی تعلیم کے لیے سبب قاتل ہے۔ اسلام جسے اپنے معتقدین سے دنیا کی امامت کا کام لینا تھا، انہیں اس سختی ہونی گمراہی میں کیے چھوڑ سکتا تھا۔ لہذا اس نے زمانہ (یا دہر) کو معنی و مہلک سمجھنے یا موثر فی الوجود ماننے پر سخت سرزنش فرمائی اور اس عقیدے کو زوال و لیدگی و ہم و تخلیل کی پیداوار بتایا۔ چنانچہ قرآن ”معتادہ عرب“ کے اس قول کے دہرانے کے فوراً بعد اس عقیدہ کی تکفیر اور اس کے معتقدین کی نادانی و جہالت کا اعلان کرتا ہے :-

”وَاللّٰهُمَّ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اَنْ لَّمَّا لَا يَطْنُوْنَ“

(اور انہیں اس بات کا (قطعاً) کوئی علم نہیں (اور وہ یہ بات بے علمی سے کہتے ہیں) وہ تو

نرے گمان دوڑاتے ہیں (اور انہیں پچھوٹا مک ٹوٹیاں مارتے ہیں))

اس معاتبانہ انداز سرزنش نے دہر اور زمانہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کر دیا چنانچہ علماء اسلام نے شروع ہی سے زمانہ یا دہر کو ایک غیر موثر مخلوق، بلکہ ایک ”امر اعتباری“ قرار دیا۔

لیکن جب چوتھی صدی ہجری میں ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے قدیم دہریت اور زروانیت کو حنائیت (قدمائیس کے عقیدے) کے نام سے زندہ کیا (تو چونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے وجود کا اقرار اس کے واجب الوجود اور عدلے مطلق ماننے کو مستلزم ہے) تو پھر حضرات متکلمین نے اس کا سرے ہی سے انکار کر دیا۔ چنانچہ ”مترجم سواقف“ (الموقف الثانی، المرصد الثانی، المقصد السابع) میں ہے ”المقصد السابع: انتم ائمتنا المتکلمین... انکم و الاصل الثانی“

(مقصد مہتمم: انہوں نے (یعنی متکلمین نے)..... زمانہ کے وجود حقیقی و خارجی کا بھی انکار کیا ہے)

اس کے بعد تقریباً ہزار نو سو سال تک یونانیت پسند فلاسفہ اور یونانیت بیزار متکلمین کے درمیان زمانہ کے حقیقی و غیر حقیقی ہونے کی بحث چلتی رہی۔ مگر انجام کار متکلمین ہی کا پلہ بھاری رہا اور آخری فلسفی کو بھی کہنا پڑا:

”لعمرو وجود الزمان لیسبہ ان یکون اضعف انحاء الوجودات“

(ہاں زمانہ کا وجود ہی اس بات کے مشابہ ہے کہ وہ وجود کے معادلیق میں سے ضعیف ترین مصداق سے

متصف ہو)

”رض قرآن ہو یا اسلام (مفکرین اسلام) سب ہی زمانہ کے وجود حقیقی کے منکر ہیں۔ اس کے حقیقت“ (یا حقیقت مطلقہ) ہونے کے احساس شدید کا تو ذکر ہی کیا۔ خود علامہ کے استاد تاش جناب پروفیسر ایم خریف سابق صدر شعبہ فلسفی و پرووائس جانشین مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے مقالہ ”ماہیت زمانہ“ فرماتے ہیں:-

”میں زمانہ کی اصافیت کو ماننا ہوں اور زمانہ کو حقیقت مطلق کے بجائے صرف عالم مجاز

کا مصداق ٹھہراتا ہوں۔“

مگر علامہ نے زمانہ کو صرف وجود حقیقی (وجود خارجی) کے ساتھ متصف کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اُسے ”حقیقت

مطلقہ "قراردیا۔ خطبات" میں فرماتے ہیں:-

"A CRITICAL INTERPRETATION OF THE SEQUENCES OF TIME AS REVEALED IN OURSELVES HAD LED US TO A NOTION OF THE ULTIMATE REALITY AS PURE DURATION, IN WHICH THOUGHT, LIFE AND PURPOSE INTERPENETRATE TO FORM AN ORGANIC UNITY. WE CAN NOT CONCEIVE THIS UNITY EXCEPT AS THE UNITY OF A SELF - AN ALL EMBRACING CONCRETE SELF - THE ULTIMATE PRINCIPLE OF ALL INDIVIDUAL LIFE AND THOUGHT". (SIX LECTURES, P.25)

اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:-
 "میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقت مطلق سے کوئی نسبت رکھتا ہے میری نظر میں حقیقت مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماورا ہے۔"
 بہر حال زمان کے وجود حقیقی (وجود خارجی) کا عقیدہ نہ تو اسلام کی تعلیم ہے اور نہ خود اکابر مفکرین روزگار ہی اس کے قائل ہیں (چنانچہ خود علامہ نے اپنے استاد میک ٹیگرٹ (MAC TAGGART) کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ زمانہ کو غیر حقیقی مانتے ہیں)

اس لیے پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کے اس انداز فکر کا ماخذ کیا ہے؟
 اس کا جواب بھی اسپنگلر کی "DECLINE OF THE WEST" مل جائے گا جو علامہ کے مطالعہ میں بہت زیادہ رہی تھی اور جس سے تاثرات کی دوسری شہادتیں "خطبات" سے مل سکتی ہیں، بالخصوص جو تھے خطبہ سے جو "اسلام کی ثقافت کے بنیادی اصول" پر ہے۔ اسپنگلر نے زمانہ کے احساس شدید کو یورپی کلچر کا میز خصوصی قرار دیا ہے اور لکھا ہے:-

"AND, INDEED MAN HAS NEVER ... NOT EVEN IN THE CONTEMPORARY CHINE OF THE CHOU PERIOD WITH ITS HIGHLY DEVELOPED SENSE OF ERAS AND EPOCHS - BEEN SO AWAKE AND AWARE, SO DEEPLY SENSIBLE OF THE TIME AND CONSCIOUS OF DIRECTION AND FATE AND MOVEMENT AS HE HAS BEEN IN THE WEST".

(SPINGLER - DECLINE OF THE WEST, VOL. I, P.133)

ابھر علامہ کو اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر مزعومہ خوبی اور اس کے ہر مہینہ میز خصوصی کو جس طرح بھی ہو سکے اسلام میں ثابت کیا جائے اس لیے انھوں نے اسپنگلر کے اس اہتمام بالزمانہ "کو جسے وہ مغرب کی تہذیب حاضر کا لہرہ امتیاز سمجھتا تھا" قرآن کی بنیادی تعلیم بنا دیا، حالانکہ قرآن حکیم سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ کسی مفسر قرآن یا کسی بھی عالم دین کے قول سے۔

۴۔ زمانہ اور تقدیر

علامہ نے زمانہ کو "تقدیر" کے مترادف قرار دیا ہے، چنانچہ "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے:-

”اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔“

اسی طرح ڈاکٹر رضی الدین نے ”اقبال کا تصور زمان و مکان“ میں لکھا ہے :-

”اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے، جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جبکہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر بے حقیقتی ہے اور تمام اشیا کی جان ہے۔“

خود علامہ نے جاوید نامہ ”میں روح زمان (زروان) کی زبان سے کہلوا یا ہے :-

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ پنچیر من

اس کی توثیح میں ”روح اقبال“ کے مصنف نے لکھا ہے :-

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کیلئے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار بھی شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہاں میرے تسلیم میں امیر ہے۔“

بستہ ہر تند بیر با تقدیر من	ناطق و صامت ہمہ پنچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من	مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پر فاز من گردو نہال	ہر فراق از فیض من گردو نہال
ہم غلبے ہم خطا بے آورم	تشنہ سازم تا شترابے آورم
من جیاتم من مہاتم من نشور	من حساب دوزخ و فردوس حور

یہ تو شاعر از خیالات ہیں۔ مگر علامہ اپنی سنجیدہ فلسفیانہ تفکیر میں بھی زمانہ اور تقدیر کی عینیت کے قائل تھے، چنانچہ مخطبات میں لکھتے ہیں :-

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIRS OR DESTINY".

(IQBAL SIX LECTURES, P.)

Decline of the مگر علامہ کا یہ خیال بھی جسے وہ اپنی اور کجبل دریافت بتاتے ہیں، اسپنکلی سے ماخوذ ہے اس نے West میں لکھا ہے

THE PROPER DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS".

علامہ نے مخطبات میں ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے :-

"TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS"

زمانہ کے بعد اولین کائنات ہونے کے خیال پر تبصرہ تو آگے آ رہا ہے۔ لیکن علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ اور تقدیر عین دیگر ہیں، ایران قدیم کی "زروائیت" کی صدائے بازگشت ہے جو غالباً علامہ تک اسپینگر کے توسط سے پہنچی تھی۔ اسپینگر نے لکھا ہے :-

"AND THUS IT COMES ABOUT THAT IN THE FOLLOWING CENTURIES TIME ITSELF AS VESSEL OF FATE IS BY PERSIAN MISTICISM IS SET ABOVE THE LIGHT OF GOD, AS ZARVAN AND RULES THE WORLD CONFLICT OF GOOD AND EVIL. ZARVANISM WAS THE STATE RELIGION OF PERSIAN IN 438 - 457).

(SPINGLER: DECLINE OF THE WEST, VOL. II, P. 238)

"AND IT WAS JUST AS AT THE TIME OF THE DECISIVE COUNCILS OF EPHEBUS AND CHALCEDON THAT WE FIND THE TEMPORARY TRIUMPH OF ZARVANISM (431 - 457) WITH ITS PRIMACY OF DIVINE WORLD COURSE (ZARVAN AS HISTORICAL TIME) OVER THE DIVINE SUBSTANCES MAKING A PEAL OF DOGMATIC BATTLE".

(IBID, VOL, II, P. 256).

غرض زمانہ کے "تقدیر" ہونے کا عقیدہ بران قدیم میں غالب تھا جو "مزداویت" (زردشتی مجوسیت) کے نمبر کار کی مذہب قرار پانے کے بعد شروع کے ساسانی بادشاہوں کی کوشش سے دب گیا تھا۔ لیکن ساسانی حکومت کے عہد زوال میں دوسری فارق المرکز قوتوں کی طرح اس نے پھر سر اٹھایا، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعد ساسانیان" میں لکھتا ہے :-

"زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں معاون ہوئے جو قدیم مزداویت کی روح کے لیے سم قاتل تھا۔ خدائے قدیم جو اہورا مزدا اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نامحدود کا نام تھا، بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔

اسی طرح مارٹن ہوگ جو تھی صدی مسیحی کے ایک مسیحی عالم و مناظر تھیوڈور مستیسکی کی شہادت نقل کرتے ہوئے

"ON THE SAME MATTER THEODOROS OF MOPSESTIS, WRITES AS

FOLLOWS : ACCORDING TO THE FRAGMENTS PRESERVED BY THE POLIHISTOR PHOTIOS (BIBLIOTH 81): IN THE FIRST BOOK HIS WORKS ON THE DOCTRINES OF THE MAGI) SAYS, HE PROPOUNDS THE NEFARIOUS DOCTRINES OF THE PERSIANS, WHICH ZARASTRADES INTRODUCED, VIZ. THAT ABOUT ZAROUNM, WHOM HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE AND CALLS HIM DESTINY".

لیکن علامہ اقبال نے اس مجوسی الاصل زروانی عقیدہ کو اسلام اور قرآن کی طرف منسوب کر دیا جو قدیم "زروانیت" "زروام" (زروان) کو دنیا کا مطلق العنان حاکم قرار دیتی تھی۔ اس کی توجیح مزید علامہ نے "جاوید نامہ" میں "زروان" (یا بقول مصنف "روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کرائی ہے۔

۵۔ زمانہ کے مبداء اولین کائنات ہونے کا تصور

علامہ زمانہ کو کائنات کا مبداء اولین سمجھتے تھے، چنانچہ "جاوید نامہ" میں "روح زمان و مکان" کی زبان سے کہلاتے ہیں۔

آدم وافرشتہ در بند من است
ہر گلے گز شاخ می چینی منم
عالم شش روزہ فرزند من است
ام ہر چیزے کہ می بینی منم

لیکن یہ محض ان کی شاعرانہ جدت طرازی ہی نہیں تھی بلکہ سنجیدہ فلسفیانہ اور منطقی خیال بھی تھا اور اس انوکھے خیال کے لیے ان کا دعویٰ تھا کہ یہ قرآن حکیم کی تعلیم ہے۔

"TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS.

AS QURAN SAYS: GOD CREATED ALL THINGS AND ASSIGNED TO EACH

ITS DESTINY". (SIX LECTURES, P. 67)

مگر علامہ کے اس دعوے کی تائید قرآن کریم سے نہیں ہوتی۔ علامہ کو آیت کریمہ
"وخلق کل شیء فقدسہ تقدیرا۔"

میں "تقدیر" سے التباس ہوا ہے کہ یہ متعارف "تقدیر" ہے، حالانکہ یہاں یہ فعل "قدر" کا مفعول مطلق واقع ہوا ہے۔ لیکن علامہ کو اپنے ایک دیرینہ محبوب عقیدے کے اثبات کے لیے ایک قرآنی سہارے کی تلاش تھی اور انہوں نے کسی نہ کسی طرح اسے اس مفعول مطلق "تقدیر" میں ڈھونڈ لیا۔

بہر حال علامہ کا یہ عقیدہ کہ زمانہ مبداء اولین کائنات ہے، قدیم زروانیت سے ماخوذ ہے۔ علامہ کی رسائی اس عقیدہ تک غالباً اسپینگر کی اچھی لگی۔ لہذا انہوں نے اسے اپنی فکر زمان کی اساس بنایا۔

ایران قدیم میں بعض لوگ زمانہ کو اور بعض مکان کو مبداء اولین کائنات سمجھتے تھے، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعد ساسانیوں" میں لکھتا ہے :-

"اوستا کے باب گاتھا (یا سنا ۳۰، ۳۱) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام تو امان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زندگی نے ایک قدیم تراسل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ اسطرح کے ایک شاگرد یوڈیوس کی ایک روایت

کے مطابق، تمام منشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تھویش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمانہ (زروان بزبان اوستائی و زروان یا زروان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس عقیدہ کو متقدم پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔“

(ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۱۹۵-۱۹۶)

بلکہ غالباً قدیم آریائی اقوام میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا، چنانچہ مارٹن ہوگ لکھتا ہے :-

THE FIRST GREEK WRITER WHO ALLUDES TO IT IS DAMASEIUS.

IN HIS BOOK ON PRIMITIVE PRINCIPLES (125TH P.384 ED. KOPP)

HE SAYS: THE MAGI AND THE WHOLE ARYAN NATIONS CONSIDER AS

EUDEMOS WRITES SOME SPACE AND OTHERS TIME AS THE UNIVERSAL

CAUSE OUT OF WHICH THE GOOD GOD AS WELL AS THE EVIL SPRITS WERE SEPERATED".

(MARTING HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS AND RELIGION OF THE PARSIS)

بعد میں اس خیال کو ایس ایگز نڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" سے مزید تقویت ملی۔ ایگز نڈر کی یہ کتاب علامہ کے مطالعہ میں خاص طور سے رہی تھی اور انھوں نے اس کے مرکزی خیال کو نقل بھی کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں ایک جگہ فرماتے ہیں :-

"THE INTERPENETRATION OF THE SUPER-SPATIAL HERE AND SUPERETERNAL NOW IN THE ULTIMATE REALITY SUGGESTS THE MODERN NOTION OF SPACE-TIME, WHICH PROFESSOR ALEXANDER, IN HIS LECTURES ON SPACE, TIME AND DIETY REGARDS AS THE MATRIX OF ALL THINGS (SIX LECTURES, P. 191)

یہ حال ایگز نڈر نے لکھا ہے :-

"IN TRUTH, INFINITE SPACE-TIME IS NOT THE SUBSTANCE, BUT IT IS THE STUFF OF SUBSTENANCES -- SPACE-TIME IS THE STUFF OF WHICH, ALL THINGS, WHETHER AS SUBSTANCES OR UNDER ANY OTHER CATEGORY ARE MADE". (S. ALEXANDER SPACE, TIME AND DEITY VOL.I, P.172).

ایگز نڈر دوسری جگہ لکھتا ہے :-

"SPACE AND TIME HAVE NO REALITY APART FROM EACH OTHER,

BUT ARE ASPECTS OR ATTRIBUTES OF ONE REALITY SPACE - TIME OR MOTION. THIS IS THE STUFF OF WHICH ALL EXISTENTS ARE COMPOSED". (IBID VOL. II, P.428).

علامہ نے جس انداز میں پروفیسر ایس ایگنز نڈر کا خیال نقل کیا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس سے بیزار یا اس کے منکر نہ تھے، بلکہ اس میں ایک طرح کی تصویب ہی نظر آتی ہے۔
 عرض "زمانہ کے ماہیت اشیا" ہونے کا تصور زروانی الاصل ہے، جس کا سرگرم مبلغ عہد حاضر میں پروفیسر ایس ایگنز نڈر ہے۔ انھیں مصادر سے علامہ نے "اُم ہر چیز کے کہ می بینی منم" کا تصور اخذ کیا ہے۔ اسلام اور قرآن حکیم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۶۔ زمانہ کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ

علامہ اقبال نے ہال جبریل کے اندر "مسجد قرطبہ" کا افتتاح زمانہ کی عظمت سے کیا ہے :-
 سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات سلسلہ روز و شب اصل حیات و ممات
 اسی طرح "جاوید نامہ" میں زروان کی "جباری و قہاری" کا نغمہ الاپا ہے :-

گفت زروانم جہاں راقاہرم ہم جہانم از نگہ ہم ظاہرم
 اس سے زیادہ گرم گفتاری کے ساتھ "پیام مشرق" کے اندر "نوائے وقت" میں زمانہ کی زبان سے کہلاتے ہیں :-
 چنگیری و تیموری مشے زغبسار من ہنگامہ افزنگی یک جستہ شرار من
 انسان و جہان اواز نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من
 من آتش سوزانم من روضہ رضوانم

لیکن زمانہ کی جباری و قہاری یا اُس کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ اسلام کی بنیادی تعلیم کے منافی ہے۔ جو "لاموثر فی الوجود الا اللہ" کی تلقین کرتی ہے۔ عرب جاہلیہ البتہ دہر کو کائنات میں متصرف مانتے تھے، مگر قرآن کریم نے اُن کی اس بد عقیدگی کو گمان قاسد اور ژولیدگی دوہم و نخیل کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا :-
 "وما لہم بئذک من علم ان لہم الا یظنون۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء اسلام متفقہ طور پر زمانہ کے "نقش گر حادثات" ہونے کے منکر ہیں چنانچہ امام نووی نے "شرح صحیح مسلم" میں لکھا ہے :-

"واما الدهر الذی هو الزمان فلا فعل لہ بل هو مخلوق من جملة خلق اللہ۔"

(ربا دیر جو زمانہ ہے تو اس کا کائنات میں کوئی فعل اور تصرف نہیں ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے)

ہاں زمانہ کے متصرف فی الكائنات ہونے کا یہ عقیدہ جس نے علامہ کی ان نظموں میں غیر معمولی حرارت پیدا

کردی ہے، قدیم ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے جو "زروان" (یا زمانہ) کو کائنات کا حاکم اعلیٰ قرار دیتی تھی۔ تھیوڈور مصیعی کی شہادت ابھی پیش کی جا چکی ہے کہ

"THE NEFARIOUS DOCTRINE OF THE PERSIANS WHICH ZARASTRADE INTRODUCED, VIZ THAT ABOUT ZAROUAM, WHICH HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE".

اور یہی عقیدہ عرب جاہلیہ نے شمالی مغربی ایران کی معاصر زندیقانہ تحریکات سے اخذ کیا تھا اور اسی کی بنا پر وہ "دہر" کو کائنات میں متصرف مانتے اور خصوصیت سے اسے "مضی و مہلک" سمجھتے تھے اور کہتے تھے :-
 "ماہی الاحیاءنا الدنیا نموت و نمحیی و ما یہلکنا الا الدہر۔"
 مگر اسلام نے اسے سختی سے ممنوع قرار دیا۔ لیکن علامہ اسے پھر سے زندہ کرنے پر مصر ہیں۔

۷۔ زمانہ کے پیراہن یزدال ہونے کا تصور

علامہ نے مسجد قرطبہ میں زمانہ کو ذات باری عزاسمہ کی "قبا" قرار دیا ہے
 سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائلی صفات
 اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ انہوں نے "نوائے وقت" میں زمانہ کی زبان سے کہلوا یا ہے :-

من کسوت انسا نم پیراہن یزدانم

لیکن یہاں بھی فکر اقبال کا ماخذ قرآن و حدیث نہیں ہے، نہ اسلام کی تعلیم ہے، کیونکہ تمام مفکرین اسلام بالاتفاق ذات باری تعالیٰ کے زمانی ہونے یا "افق زمان میں واقع ہونے" کے منکر ہیں، جس طرح وہ اسے مکان اور جہت سے منزہ جانتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر یہ نکتہ آفرینی انہیں کس طرح سوئیں۔ اس کے جواب کے لیے ہمیں ان کتابوں کی ورق گردانی کرنا پڑے گی جو خصوصیت سے ان کے مطالعہ میں رہی تھیں۔ ان میں سے ان کی ایک پسندیدہ کتاب پروفیسر ایس ایگنز نڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" ہے، جس کے اندر مصنف نے ذات باری تعالیٰ کو زمان و مکان میں موقوف گردانا ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے :-

"GOD'S BODY IS NOT SPACELESS, NOR TIMELESS, FOR IT IS SPACE TIME ITSELF. HIS DEITY IS LOCATED IN AN INFINITE PORTION OF SPACE-TIME AND IT IS IN FACT ESSENTIALLY IN PROCESS AND CAUGHT IN THE GENERAL MOVEMENT OF TIME."

۸۔ زمان حقیقی یا "دورانِ خالص" کا تصور

علامہ اقبال کے یہاں تفکیر زمانی کا آغاز ۱۹۱۳ء کے بعد سے ہوتا ہے اور یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ

اس سے پہلے انہوں نے اس مسئلہ کو درخور غور و فکر نہیں سمجھا تھا۔ وہ اپنی اس تفکیری سرگرمی میں برگسان سے متاثر ہوئے تھے جس کا نظریہ "دوزان خالص" یا DUREE REELE نوظلاطونی فلسفی دسقیوس کی "سرمدیت ثابتہ" کی تجدید تھا اور دسقیوس اس نئے تصور کے باب میں ساسانی عہد حکومت کے آخری زمانہ کی "زروانیت جدیدہ" کا رہین منت تھا مگر برگسان نے اس نظریہ کو مابعد الطبیعیاتی موٹو گافیوں کا کھلونا بنانے کے بجائے اجتماعیات کے ایک اہم مسئلہ کی کلید بنایا اور اس کا یہی پہلو اقبال کو دل و جان سے بھاگیا۔ اس طرح قدیم ایرانی و یونانی تفکیر زبانی مختلف وسائل کے ذریعہ اقبال تک پہنچی۔ اس انتقال فکری کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:-

پہلا مرحلہ دسقیوس سے برگسان تک :-

سابق میں یوڈیوس کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ کس طرح ایران قدیم میں "زروانیت" کا آغاز ہوا۔ مگر ساسانی عہد میں مزوانیت کے دباؤ سے جو ایران کا مملکتی مذہب تھی "زروانیت" گوشہ گنہامی میں پڑی رہی۔ البتہ جب ساسانی حکومت کے عہد زوال میں فارق المرکز قوتوں کو سراٹھانے کا موقع ملا تو زروانیت نے بھی توحید پرستی کے نام سے سراٹھایا

چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے:- "IN THE TIME OF THE SARANIDES A MONOTHEISTIC TENDENCY

BECOMES CLEARLY APPARENT IN DISSIDENT SECTS, THE EXPRESSION

INFINITE TIME ZERVAN AKARANA WHICH IS FOUND IN LATER PART OF

THE AVESTA WAS USED AS THE BASIS FOR THE IDEA OF A SINGLE

GOD SUPERIOR TO THE TWO PRINCIPLES. THIS DOCTRINE WAS KNOWN

TO THEODORUS OF MOPSUESTICA IN THE IV CENTURY OF OUR ERA AND

TO THE ARMENIAN WRITERS EZNIK AND ELESAEUS IN THE FIFTH

CENTURY".

(HUART: ANCIENT PERSIAN AND IRANIAN CIVILIZATION: P.171)

اس وقت کی ایرانی فکر میں زمانہ کے دو تصور ملتے ہیں "زروان کنارگ" (زمانہ ابدی لامحدود) اور "زروان دیرنگ خدائے" (زمانہ طویل السنہ)۔

اسی زمانہ میں مینوچسٹینیان نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا اور وہاں نقل ڈلوادیا اور مدرسہ کے نوظلاطونی فلاسفہ کو ملک بدر کر دیا۔ یہ لوگ دسقیوس کی سربراہی میں ایران پہنچے۔ یہاں خسرو انوشیروان نے ان کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے اپنے یہاں رکھا۔ اس عرصہ میں دسقیوس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلہ خیالات کرنے کا موقع ملا اور وہ ان کے آراء و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی نوظلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔ بہر حال زمانہ کے جو دو تصور "زروان کنارگ" اور "زروان دیرنگ خدائے" جو اس وقت ایرانی فکریں میں سائد و رائج تھے دسقیوس بھی ان سے متاثر ہوا اور اس نے اس نئی تدقیق کے زیر اثر بقول اوڈم زمانہ کے تین مفہوم مقرر کیے: "سرمدیت ثابتہ" زمانہ سایل (جاری) جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں

مفہوموں کے بین بین ہے۔
 (تصور زمان کی یہ تہ تیق جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی و سریانی فلاسفہ سے حکماء اسلام
 میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابولیمان بھستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بلاخاذا" میں تقسیم کیا تھا اور ابوعلی سینا نے "سرد" اور "دہر اندمان میں")

دہر یا سرد کا یہ تصور شعوری یا غیر شعوری وسائل کے ذریعہ برگسان کے یہاں پہنچا چنانچہ "LECTURES ON
 PLOTINUS" کا مصنف ولیم رائف ان کے لکھتا ہے :-

"بیرن فان ہیوگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگسان کے
 دوران خالص کا جزوہ مضمحل ہے۔"
 انجے جرمن فلسفی فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ ان شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگسان کی یہ دنیا
 یعنی "دوران خالص" فلاطینوس کے تصور "سرد" سے ماخوذ ہے۔ دوسری جگہ لکھتا ہے :-
 "ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ مگر دھندلا سا تصور ملتا ہے جسے برگسان "دوران
 خالص" سے تعبیر کرتا ہے یعنی تعاقب و تداول جس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے
 اجزائے ترکیبی مختلف انداز میں ایک دوسرے کے اندر تداخل کے ذریعے گھل مل جاتے
 ہیں۔"

دوسرا مرحلہ برگسان کے یہاں :

یہ بات کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہے کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی اور اس لیے وہ آخر میں
 یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔ لہذا وہ جس طرح دور اول کے یونانی اہل الطباع کے
 فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا، اسی طرح دور آخر کے نوفلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا۔ وہ جس طرح
 حرکت کے باب میں زینو کے معاملے سے واقف تھا، اسی طرح نوفلاطونیوں بالخصوص دستقیوس کی فکر زمان کا بھی محرم
 راز تھا۔ اسی کے نتیجے میں معمائے زینو کے سلجھانے کے سلسلے میں اسے "دوران خالص" کے تصور کے بارے میں کچھ
 ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نے تصور کا اس پر الہام ہو رہا ہے۔ بعد میں اسے اس نے اپنی اُتندہ تفکر کی کلید بنا لیا چنانچہ
 اس کے سوانح نگاروں انکوٹ روہی اور نینسی مارگریٹ پال نے اس کی سوانح حیات میں اس کے قیام کلیرمون کے ضمن
 میں لکھا ہے :-

"IT WAS AT CLERMONT FERRAND THAT ----- ONE DAY WHEN

TAKING HIS REGULAR WALK AFTER HE HAD LECTURED ON THE

ANTIMONIES IN REGARD TO MOVEMENT OF THE ELEATIC SCHOOL AN

INSPIRATION CAME TO HIM BRINGING THE MASTER IDEA OF HIS

WHOLE DOCTRINE THE IDEA OF DURATION.

لیکن جسے یہ لوگ INSPIRATION سمجھتے ہیں صرف لاشعور میں پڑے ہوئے ایک خیال کا شعوری تذکرہ تھا۔ فلسفی

برگسان کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے "قول بالحوال" یا PARADOX کو حل کرنے میں مصروف تھا کہ کیا ایک اُسے
 دستیوں کی سرمدیت ثابتہ کی یاد آگئی اور اُس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا مگر اس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فردی
 ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک نہ کر سکا اور اسے ایک اہام یا وجدان یا INSPIRATION سمجھنا پڑا۔
 صورت حال جو بھی رہی ہو، برگسان نے اس نئے "انکشاف" یا باز دریافت کو محض مابعد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا
 کھلونا نہیں بنایا۔ اُس نے اسے ایک مفید تر مصروف میں صرف کیا۔ یہ مصروف "فلسفہ اختیار" کو مستحکم اور پائیدار منطقی بنیادوں
 پر استوار کرنا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے :-

پچھلی صدی میں اگر مشرق "مقد پرستی" کے واہمہ میں مبتلا تھا تو مغرب سائنس کی تابعدار یا بیخبری ہوئی ترقی کے
 باوجود میکائیکی جبر و لزوم یا DETERMINISM میں گرفتار تھا۔ کائنات ایک بندے کے نظام کا نام تھی جو علت و
 معلول کے ناقابل شکست جمال میں جکڑا ہوا تھا۔ طبیعیاتی علوم اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیئے ہوئے معطیات
 سائنس سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ لیکن ڈارون کی ORIGIN OF SPECIES کی اشاعت کے بعد یہ
 خوش فہمی حیاتیاتی اور بعد ازاں نفسیاتی علوم کے دائرے میں بھی سرایت کر گئی۔ اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے
 جبر و لزوم کی شکل میں نکلا جہاں آزادی، انتخاب اور حریت عمل بے معنی لفظ بن گئے۔

ابتداء یہ معطیات سائنس تین تھے۔ مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلاثہ اور زمان
 کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی-زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل گیا جس کی چوہدری میں مادہ کی
 انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث روزگار کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی-زمانی" حقیقت
 کو سمجھ لیا گیا جس کے دائرہ عمل میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ "نفسیاتی کائنات" بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے "حریت عمل" اور "امدادہ مختارہ" کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرے کے لیے یہ بڑی
 ناپسندیدہ صورت حال تھی۔ اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں۔
 کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار" یا FREEDOM کو THINGS-IN-THEMSELVES کے حریم
 قدس میں جا بٹھایا، جس کے متعلق برگسان کا کہنا ہے :-

"WHOSE MYSTERIOUS THRESHOLD YOUR CONSCIOUSNESS CAN NOT CROSS"

خود برگسان نے اس گتھی کو "دوران خالص" کے ذریعہ سلجھایا جس کے متعلق اس کا خیال تھا کہ کلیرمون میں اُس
 پر اہام ہوا تھا۔ اس نئے عمل کو اُس نے اپنی کتاب "ESSAI SUR LA DONNEES IMMEDIATES DE LA
 CONSCIOUSNESS" میں منظم طور پر پیش کیا۔ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے :-

"THE PROBLEM WHICH I HAVE CHOSEN ... IS THE PROBLEM OF
 FREE WILL. WHAT I ATTEMPT TO PROVE IS THAT ALL DISCUSSION
 BETWEEN THE DETERMINIST, AND THEIR OPPONENTS IMPLIES A
 PREVIOUS CONFUSION OF DURATION WITH EXTENSIVITY OF SUCCESSION
 WITH SIMULTANITY, OF QUALITY WITH QUANTITY; THIS CONFUSION

ONCE DESPELLED, WE MAY PERHAPSE WITNESS THE DISAPPEATANCE OF THE OBJECTIONS RAISED AGAINST FREE WILL, OF THE PROBLEM OF FREE WILL ITSELF. TO PROVE THIS IS THE OBJECT OF THE THIRD PART OF THE PRESENT VOLUME, THE FIRST TWO CHAPTERS, WHICH TREATS OF THE CONCEPTIONS OF INTENSITY AND DURATION HAVE BEEN WRITTEN AS AN INTRODUCTION TO THE THIRD.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, PREFACE PP XXIII XXIV)

اسی طرح جب اُس پر فرانس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت نوازی کا ثبوت دیا اور خاص طور سے اس کتاب یعنی "TIME AND FREE WILL" کے بارے میں لکھا:-

"NOW THE CONSIDERATIONS SET FORTH IN MY ESSAI SUR LA

DONNESS IMMEDIATES RESULTS IN BRINGING TO LIGHT THE FACT OF FREEDOM".

بہر حال برگسان مسئلہ اختیار کو "دورانِ خالص" کے تصور پر قائم کرتا ہے، چنانچہ تیسرے باب کے آخر میں پہلے تو وہ کہتا ہے کہ "اختیار" کی توجیہ اس امر پر موقوف ہے کہ ہم زمانہ کا کونسا تصور منتخب کرتے ہیں: زمانہ منقضی کا یا زمانہ سائل

(جاری) کا؟ "EVERY DEMAND FOR EXPLANATION IN REGARD TO FREEDOM

COMES BACK, WITHOUT OUR SUSPECTING IT TO THE FOLLOWING QUESTION:

CAN TIME BE ADEQUATELY REPRESENTED BY SPACE? TO WHICH WE ANSWER: YES IF YOU ARE DEALING WITH TIME FLOWN, NO, IF YOU SPEAK OF TIME FLOWING

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, P.211).

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اختیار کا تعلق زمانہ سائل سے ہے۔"

"NOW THE FREE ACT TAKES PLACE IN TIME WHICH IS FOLLOWING AND NOT IN TIME WHICH HAS ALREADY FLOWN. FREEDOM, IS THEREFORE A FACT, AND AMONG THE FACTS, WHICH WE OBSERVE THERE IS NON CLEARER (IBID P. 221).

آخر میں کہتا ہے کہ مسئلہ اختیار کے اثبات میں جو دقتیں مضمیر ہیں وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم "دورانِ خالص" (خالص)

کو انہیں اوصاف سے متصف کرنا چاہئے ہیں جو امتداد سے متعلق ہیں اور اس طرح اختیار کے تصور کو ایسی زبان میں تعبیر کرتے ہیں جو بالید اور غیر متوافق ہے۔

"ALL THE DIFFICULTIES OF THE PROBLEM AND THE PROBLEM ITSELF, ARISE FROM THE DESIRE TO ENDOW DURATION WITH THE SAME ATTRIBUTES AS EXTENSIVITY, TO INTERPRET A SUCCESSION BY A SIMULTANICTY, AND TO EXPRESS THE IDEA OF FREEDOM IN A LANGUAGE INTO WHICH IT IS OBVIOUSLY UNTRANSLATABLE". (IBID, P.221)

"THE PROBLEM OF FREEDOM HAS THUS SPRUNG FROM A MISUNDERSTANDING ... IT HAS ITS ORIGIN IN THE ILLUSION THROUGH WHICH WE COMPARE SUCCESSION AND SIMULTANICTY, DURATION EXTENSIVITY, QUALITY AND QUANTITY".

اس طرح برگسان نے بڑی حد تک "مسئلہ زمانہ" کی گتھی کو سلجھایا۔ اس نے یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں لکھی تھی، مگر اس کتاب کو اور اسی طرح اس کی دیگر تصانیف کو عالمی شہرت ۱۹۰۶ء کے بعد نصیب ہوئی جبکہ اس کی CREATIVE EVOLUTION نظریہ عام پر آئی اور اس نے فکری دنیا سے خراجِ محسین وصول کیا۔ اس فیہ معمولی مقبولیت کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۰ء میں ایف۔ ایل پوگسن نے برگسان کے مقالے "شور کے قریبی معنیات" یا "ESSAI SUR LA DONNES IMMEDIATES DE LA CONSCIOUSNESS" کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

ایف۔ ایل پوگسن کا ترجمہ TIME AND FREE WILL علامہ اقبال کی نظر سے بھی گزرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "ارادہ مختار" کا اثبات تھا اور علامہ بھی اس کی جستجو میں تھے، اس لیے انہوں نے اس فلسفہ و عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھا اور اس سے استفادہ کرنے میں کوئی تاخیر نہیں کی۔ یوں ہی قیام یورپ ہی کے زمانہ سے ان کی شانری کے موضوع کا رخ بدلتے لگا تھا اور بقول خلیفہ عبدالحکیم

"اس تنائے انہیں بے تاب کرنا شروع کر دیا تھا کہ اپنی پیمانہ اور دورافتادہ ملت کو بیدار اور ہشیار کریں، قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کریں اور احساس کتری کو مٹا کر اس کے خودی کے جذبے کو ابھاریں۔"

علامہ نے دیکھا کہ دنیائے قدیم و جدید کی پیمانہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ عمل کو شی اور بلند حوصلگی کا فقدان ہے، اس لیے انہوں نے اس کے جذبہ خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

ترسے دنیا میں طوفاں کیوں نہیں ہے
خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں
تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن علامہ نے صرف اسی جذبہ پر اکتفا نہیں کیا۔ انہوں نے اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اور پائیدار اساس

پر قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ مسئلہ "جبر و اختیار" کی حقیقت جو بھی ہو مگر تاریخ کا فیصلہ ہے کہ تو میں اپنے دور عروج میں عملاً "اختیار" کی اور عہد زوال میں "جبر" کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ اُن کی بلند حوصلگی اور شکستہ سمیٹی علم کلام کی موثر گائیوں سے بے نیاز ہوا کرتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں سیدنا حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورش تاتار کے زمانہ میں مولانا روم کی "حریت و اختیار" کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی ہمہ گیر قانون کا نتیجہ تھیں۔ لہذا مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے یا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے بیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد "حریت عمل" اور "ارادہ مختار" پر رکھی۔

اس اساس و بنیاد کے لیے علامہ اقبال نے برگسان نے خصوصی طور پر استفادہ کیا چنانچہ کثیر التعداد مفکرین روزگار میں سے توضیح زمان کے باب میں وہ صرف برگسان ہی کی تصویب کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

"AMONG THE REPRESENTATIVES OF CONTEMPORARY THOUGHT

BERGSON IS THE ONLY THINKER WHO HAS MADE A KEEN STUDY OF THE

PHANOMENA OF DURATION IN TIME".

لہذا انھوں نے برگسان کے فلسفہ سے اُس کے تصور "دورانِ خالص" کو لے کر اپنے فلسفہ عمل کی اساس بنا لیا۔ چنانچہ اقبال اکیڈمی کراچی کے ڈائریکٹر بشیر احمد صاحب ڈار نے اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھا ہے:-

"زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگسان ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں۔"

برگسان نے اپنی کتاب "TIME AND FREE WILL" میں دورانِ خالص کی توضیح بدینہ طور کی تھی:-

WE CAN THUS CONCEIVE OF SUCCESSION WITHOUT DISTINCTION

AND THINK OF IT AS A MUTUAL PENETRATION, AN INTERCONNECTION

AND ORGONIZATION OF ELEMENTS, EACH ONE OF WHICH REPRESENTS

THE WHOLE AND NOT BE DISTINGUISHED OR ISOLATED FROM IT

EXCEPT BY THOUGHT. SUCH IS THE ACCOUNT OF DURATION WHICH

WOULD BE GIVEN BY A BEEING WHO WAS EVER THE SAME AND EVER

CHANGING, AND WHO HAD NO IDEA OF SPACE.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL P.101)

دوسری جگہ اس نے لکھا تھا:-

"WHAT IS DURATION WITHIN US A QUALITATIVE MULTIPLICITY"

WITH NO LIKENESS TO NUMBER AN ORGANIC EVOLUTION WHICH IS YET

NOT AN INCREASING QUANTITY; A PURE HETEROGENEITY WITHIN WHICH THERE ARE NO DISTINCT QUALITIES. IN A WORD, THE MOMENTS OF INNER DURATION ARE NOT EXTERNAL TO ONE ANOTHER".

(BERSON: TIME AND FREE WILL P.226).

اور یہی منہاج اقبال نے اختیار کیا چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"A DEEPER INSIGHT INTO OUR CONSCIOUS EXPERIENCE SHOWS THAT BENEATH THE APPEARANCE OF SERIAL DURATION THERE IS PURE DURATION WHEREIN CHANGE CEASES TO BE A SUCCESSION OF VANISHING ATTITUDES, AND REVEALS ITS TRUE CHARACTER AS CONTINUOUS CREATION UNTOUCHED BY WEARINESS AND UNSEIZABLE BY SLUMBER OR SLEEP". (SIX LECTURES, P.)

علاوہ اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے لکھنا شروع کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی برگسان کا اثر تازہ ہے اس لیے وہ بھی انہی کی طرح "دوران خالص" اور "پیمائشی" و "تسلسلی" زمان ہیں امتیاز کرتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اپنے مقالہ "ماہیت زمان" میں لکھا ہے:-

"اقبال بھی دوران خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔"

برگسان کے نزدیک "اختیار" ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس حقیقت ثابتہ کی نفی ہم اسی وقت کرتے ہیں جب زمان کو مکان کے مماثل قرار دیتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ زمان کی مکانی انداز میں توجیہ کی جائے۔

"IN WHATEVER MAY, IN A WORD, FREEDOM IS VIEWED IT CAN NOT BE DENIED EXCEPT ON CONDITION OF IDENTIFYING TIME WITH SPACE, IT CAN NOT BE DEFINED EXCEPT ON CONDITION OF DEMANDING THAT SPACE SHOULD ADEQUATELY REPRESENT TIME".

(IBID P. P.230)

غرض جس طرح برگسان "پیمائشی زمان" (SERIAL TIME) کو "جلی" اور مکان کا "وہی نخل" قرار دیتا تھا اسی طرح اقبال بھی اسے "جلی" اور "کافرانہ انداز فکر" سمجھتے ہیں:-

در دل خود عالم دیگر نگر	اے اسیر دوش و فرزند نگر
وقت را مثل خطی پنداشتی	در گل خود تخم ظلمت کاشتی
فکر تو پیود طول روزگار	باز با پیمانہ ریسل و نہار

131249

ساختی این رشتہ از زنا و دوش
گشہ مثل بتاں باطل فروش
وقت مثل مکاں گسترده
امیاز دوش و فرنا کردہ
اسے چو بورم کردہ از بتان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش

لیکن برگسان اور اقبال کے انداز فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ برگسان جب ایک مرتبہ "DUREE REELE" کی اساس پر مسئلہ اختیار کی توجیہ کو استوار کر چکا تو پھر اس نے اپنی تفکیر کے سمند باد پیمانی کی گام کھینچ لی۔ مگر علامہ نے اس باد پیمانی کے لیے مطلق العنان چھوڑ دیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نے نظریہ "دورانِ خالص" کے باب میں جس برگسان کے وہ رہیں احسان تھے، اسی برگسان پر نکتہ چینی فرمائے گئے۔

"I VENTURE TO THINK THAT THE ERROR OF BERGSON CONSISTS

IN REGARDING TIME AS PRIOR TO SELF TO WHICH ALONE PURE

DURATION IS PREDICTABLE"

(IQBAL SIX LECTURES, P.75)

مگر ان کی یہ گرفت سنجیدہ مفکرین روزگار کے یہاں کچھ زیادہ درخور اعتنا نہیں سمجھی گئی چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا:-

"اقبال برگسان پر معترض ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگسان پر

یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔"

بہر حال روح زمان و مکان کی دلکشی سے علامہ اقبال اس درجہ مسحور ہوئے کہ اسپنگر اور ایگزینڈر کے زیر اثر انھوں نے اسی راستہ کی رہ نوردی شروع کر دی جس پر چل کر ساسانی دور کے زروانی مفکر آخر کار "مقدر پرستی" کے قائل ہو گئے تھے حالانکہ اسی "مقدر پرستی" کے استیصال و نزع کنی کا بیڑہ اٹھا کر وہ چلے تھے کہ

عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

ہائیمہ اس جذبے کی داد دینا بڑی بیداد ہو گا جس کے تحت اسلام پسند اقبال نے اس خطرناک وادی میں قدم رکھا۔ وہ اعلیٰ کلمہ اسلام کے جذبہ سے سرشار تھے اور اسی کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وہ ملت مرحومہ کو بلند جوصلگی کی روح سے زیادہ سنا چاہتے تھے۔ ایک مردہ قوم کو زندہ کرنا آسان نہیں ہے لیکن انھوں نے اسے بھی ممکن کر دکھایا۔ ان کا یہ جذبہ رقیق عند ہزار ستائش ہے۔ ہر چند کہ جو راستہ انھوں نے اختیار کیا وہ انتہائی خطرناک بلکہ حد درجہ گمراہ کن تھا۔

بہر حال جو اقبال غیر شعوری طور پر زروانیت کی ترجمانی کر رہا تھا، حقیقتاً وہی اقبال تھا جو اپنی قوم میں بیان محکم پیدا کرنے کے لیے سعی و کوشاں تھا۔ اس کا کمال یہی تھا کہ

در کفے جام شریعت در کفے سندان عشق
ہر ہوسنا کے ندانہ جام و سنداں باختم

(فکر و نظر، ۱۳، ۱۹۹۳ء)



علامہ اقبال اور تالیف زمان

اسلام کی چہار دہ صد سالہ فکری تاریخ میں سوائے فرقہ حرانہ کے (جس کے موقف کی تجدید تیسری صدی ہجری میں شہورشی طبیب ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے کی تھی) اور کوئی "تالیف زمان" (Apotheosis of Time) کا قائل نظر نہیں آتا اور فرقہ حرانہ اسلام کے "ہفتاد و دولت" میں سے نہیں تھا۔ مگر چودھویں صدی میں اس انداز فکر کی علمبرداری علامہ اقبال نے اپنے ذہنی اور اپنی تمام ذہنی و فکری صلاحیتیں اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وقف کر دیں۔

اقبال فطرتاً "مرد یون" تھے۔ وہ ایک دیندار خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے دین پسندانہ ماحول میں پرورش پائی، خارا پستی بچپن ہی سے ان کی فطرت ثانیہ بن چکی تھی اور اسی فطری اسلام پسندی نے نپہ پھل میں ان سے کہلوا یا تھا:-

موتی سمجھ کے شان کز کی نے چن لے قطرے جبین پہ تھے عرق انفعال کے

اسی جذبے نے یورپ کے لادینی ماحول سے بیزار کر کے ان سے کہلوا یا تھا:-

مژدہ لے پہیاناہ برادر خمستان حجاز بعد مدت کے ترے دیوانوں کو آیا ہے ہوش

پھر یہ غوغا ہے کہ لاساقی شراب خانہ ساز دل کے ہنگامے سے مغرب کی کئی اے خورش

اور اسی ایمان محکم پر ان کا خاتمہ بالخیر ہوا:-

بے صلہ بیہوش را کردی ہما دست و گریا و زسیدی تمام بولہی است

اسی جذبہ کا نتیجہ تھا کہ وہ زندگی بھر غلامِ کلمہ اسلام کے لئے کوشاں رہے اور تاریخ کا یہ

عظیم انجیو ہے کہ اسی جذبہ کی تسکین کے لئے انھوں نے "تال زمان" کا سہارا لیا۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی مگر یہاں اجمالاً اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ علامہ نے اس عقیدے کا اہم ترین تصور برگسان کے "دورانِ خالص" (Pure Reel) سے لیا تھا مگر اس کی تکمیل الیکزنڈر کی کتاب "Space, Time and Reality" سے پڑھ کر کی اور جو کسر رہ گئی تھی اس کی تلافی آپنگلر کی "انحلالِ مغرب" (Decline of the West) کے ذریعہ ایرانی زردانیت سے واقفیت حاصل کر کے کی۔

ان پڑے پڑے فکری تاثرات کے نتیجے میں انجام کار ان کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ زمانہ ہی "حقیقتِ مطلقہ" یا "Ultimate Reality" ہے یا سیرھے سادھے لفظوں میں "زمانہ ہی خدا ہے" (نعوذ باللہ منہا) اور یہ وہ خیال ہے جہاں تک برگسان بھی اپنی فلسفیانہ آزادی رائے کے باوجود جس کے لئے وہ فرانس کے مذہبی حلقوں میں الحادہ بیداری کے ساتھ متہم سمجھا پہنچنے کی جرأت نہ کر سکا۔ مگر علامہ کی مطلق العنان تخیل انہیں یہاں تک لے پہنچی۔ یہی نہیں بلکہ اسی جرأت رندانہ کا فقدان ان کی نظر میں برگسان کی سب سے بڑی کوتاہی تھا جیسا کہ وہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:-

"میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ برگسان کی غلطی زمانِ خالص کو ذات

پر مقدم سمجھنے میں مضمحل ہے کیونکہ صرف اسی کے ساتھ دورانِ خالص محمول بنا یا

جا سکتا ہے۔"

بہر حال وہ (۲۸-۱۹۲۹) کے دوران میں زمانہ کے "حقیقتِ مطلقہ" ہونے کے بڑی شدت سے قائل ہو چکے تھے چنانچہ "خطبات" (الہیاتِ اسلامی کی تشکیل جدید) میں فرماتے ہیں

"جس طرح ہم اپنی ذات میں زمانہ کے تعاقب و تسلسل کا ادراک کرتے ہیں، اس

کی تنقیدی توجیہ اس بات کی جانب ہمارے رہنمائی کرتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو دوران

خالص تصور کریں جس کے اندر علم حیات اور مادہ (فکر حیات اور مقصد) ایک دوسرے

کے ساتھ گھل مل کر ایک منظم وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اس وحدت کا تصور ہم صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ذات کی وحدت ہے۔ ایک برہم محیط قائم بذاتہ ذات۔ جو تمام انفرادی (جوئی) افکار اور حیات کا سرچرچہ ہے۔

بانیہمہ ان کی دیرینہ اسلام پسندی اس خیال میں مانع تھی۔ لہذا موجودہ عیسوی صدی کے تیسرے عشرہ میں انھیں اس بات کی تلاش ہوئی کہ اس نئے تصور کے لئے اسلامی فکر میں کہیں سند مل جائے۔ بد قسمتی سے چند کوتاہ فکر اجاب نے علامہ کی یہ خواہش بھی پوری کر دی اور انھیں بتایا کہ زمانہ کا یہ تصور نہ صرف عربی مدراں میں زبیر دریں معقولات ہی کی اعلیٰ کتابوں میں موجود ہے بلکہ حدیث کی کتابوں میں بھی ہے جو ایک مرد مومن کے لئے واجب الایمان ہیں۔ مگر علامہ سید سلیمان ندویؒ کے اس درجہ عقیدت مند تھے کہ ان سے اس نئے خیال کی تصویر کرائے بغیر اپنا نام نہیں چاہتے تھے۔ ادھر سید صاحب نے جو اس سنگلاخ وادی کے کبھی رہے وہ نہیں رہے تھے، غافیت خاموشی ہی میں سمجھی۔ مگر علامہ نے اس خاموشی کو "تصویب" سمجھ لیا اور پھر جو اس فکری بیڑا روی کے قلم نام پیدا کنار میں غوطہ لگایا تو آخر تک اسی گرداب میں ہاتھ پاؤں مارتے رہے اور ساحل نجات تک رسائی آخر تک ممکن نہ ہو سکی۔

پہر کیف علامہ نے مکاتیب گرامی مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کو لکھا تھا۔
 شمس باز غریب صدر میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زبان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا اللہ ص ۱۰۰۔ کیا حکماء اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں سے لے گی؟
 آج اس خط کو لکھے ہوئے ۴۴ سال اور شائع ہوئے کوئی ۲۹ سال ہو رہے ہیں اور شائع بھی ہوا تو سید صاحب کی زیر ادارت۔ مگر نہ تو انہوں نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی

کوشش کی اور نہ بعد میں کسی اور شایع یا نقاد نے اس کی تحقیق کی۔ حرمت فرمائی، عرف سید صاحب نے "اقبال نامہ" کے اندر اس خط پر یہ نوٹ دیا ہے :-

” اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی۔ میں نے اس پر لاہور میں انکی

ایک تقریر سنی تھی؛ انیز زمانے میں میرے دل میں علامہ ابن قیم کی تصانیف سے

ایک حقیقت فہم میں آئی جس سے بڑی خوشی ہوئی۔ مگر فسوس کہ اس زلمے میں مرحوم

بیمار تھے۔ انتظار تھا کہ وہ تندرست ہوں تو ان کو سناؤں۔ مگر فسوس ظ

بڑھکت گئی نخل آرزو کی

مجھے یقین ہے کہ وہ اگر اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے ۛ

معلوم نہیں سید صاحب نے علامہ کے مکتوب مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کا کیا جواب دیا۔

لیکن انہوں نے "اقبال نامہ" میں جو نوٹ دیا ہے، اس سے نفس سوال کے جواب پر کوئی روشنی

نہیں پڑتی۔ یہ تو "اقبالیات" کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفہ خودی کے علاوہ علامہ کو مسد

ذہان و بالخصوص "دوران خالص" سے بید دلچسپی تھی۔ مگر وہ تقریر کیا تھی جو سید صاحب نے لاہور

میں اس مریضیخ پر علامہ کی زبان سے سنی تھی۔ ہم بجا طور پر توقع کر سکتے ہیں کہ سید صاحب کم از کم

اس کے خط و خال سے قارئین کو ضرور واقف کر دیتے۔ رہا ان کا اپنا موقف جو انہوں نے ابن

قیم جوزی کی تصانیف کے مطالعے کے نتیجے میں اختیار کیا تھا؛ کاش وہ اسے ہی نقل کر دیتے

تاکہ یہ معلوم ہو جاتا کہ ابن قیم کی توجیہ ان توجیہات سے مختلف تھی جو عام متکلمین و فلاسفہ نے

بیان کی ہیں، یا نہیں۔

صاحب "شمس بازغہ" (ملا محمود جو پوری) اور صاحب "صدرا" (صدر الدین شیرازی)

کا زمانہ گیارھویں صدی ہجری ہے، مگر "تال زمان" کا قیوم ترین حوالہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے

چوتھی صدی ہجری میں ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا تھا اس کی تفصیل

تو آئندہ آئے گی۔ بس درست تو علامہ کو جو کچھ بتایا گیا تھا ادب جس کی وضاحت انہوں نے سید

سلیمان ندوی سے چاہی تھی۔ اس کی توفیق کی جارہی ہے۔
مسئلہ زمان کی توجیہ ایک جانب حکماؤ (فلاسف) نے کی ہے اور دوسری جانب حضرت
حکماؤ نے۔ مگر مسئلہ زیر بحث میں زیادہ اہم فلاسفہ کی توجیہ ہے۔

عام طور پر فلاسفہ (بالخصوص شیخ یوحنا علی سینا کے زمانہ سے) زمانہ کے باب میں اسی
مذہب کے پیرو رہے ہیں جو ارسطو نے اپنایا تھا۔ اس مذہب کو قاضی عفندی نے "الموافق
فی الکلام" میں بدنیطیر نقل کیا ہے۔

"وما البعہ ما ذهب الیہ ارسطو انہ مقدس حرکت الفلک الا عظم"
زمانہ کے باب میں مذہب پیچگانہ میں سے) چوتھا مذہب وہ ہے جو ارسطو نے اختیار
کیا تھا اور جس کی رو سے زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے)
بہر حال شیخ یوحنا علی سینا نے زمانہ کے اس ارسطاطیسی تصور کو "کتاب النجاة" اس طرح واضح
کیا ہے۔

"الزمان مقدس لامرکة المستدیرة من جهة التقد؛ والتاخر لا من جهة المسافة"
زمان حرکت مستدیروہ کی مقدار کا نام ہے تقدم و تاخر کی جہت کے لحاظ سے نہ کے لحاظ
سائنس کے) مگر زیادہ مروج اشیرالدین ابہری کی تعبیر ہے:-

"الزمان مقدس الحركة"

(زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے)

کیونکہ اشیرالدین ابہری کی ہدایہ الحکمت ہی عام طور پر مدارس میں فلسفیانہ تفکیر کی اساس رہی
ہے۔ بعد کے متعدد علماء نے اس پر شرح لکھیں جن میں سے قبول عام دو شرحوں کو حاصل ہوا۔
ان میں سے پہلی تو محقق دوانی کے شاگرد میبذی نے لکھی تھی اور دوسری میر باقر و امام کے شاگرد
صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) نے اور اسی لئے یہ دونوں کتابیں اپنے اپنے مصنف کے
نام پر "میبذی" اور "صدرا" کہلاتی ہیں۔

علامہ محمود جوہر نے فلسفہ میں ایک مستقل کتاب "شمس بازغہ" کے نام سے لکھی جو کچھ دن پہلے تک نئی مدارس کے اندر فلسفہ و حکمت کے اعلیٰ نصاب میں مشمول تھی۔ یہ کتاب متن اور شرح کے مجموعہ کا نام ہے جو دونوں علامہ محمود کی تصنیف ہیں۔ متن کا نام "الحکمة البالغة" اور شرح کا نام "شمس بازغہ" ہے۔ ہدایۃ الحکمة "تین قسموں پر مشتمل ہے، القسم الاول منطق میں، القسم الثانی طبیعیات میں اور القسم الثالث الہیات میں۔ ان میں سے قسم اول (حصہ منطق) کا درس میں رواج نہیں ہے۔ قسم ثانی (حصہ طبیعیات) تین فنون پر مشتمل ہے:۔ الفن الاول بالعمم الاجسام کی بحث میں، الفن الثانی فلکیات کی، بحث میں اور الفن الثالث عنصریات کی، بحث میں۔

صدر ابو صدر الدین شیرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمة" کا نام ہے) کا وہ حصہ جو درس میں متداول ہے، طبیعیات کے پہلے فن "تعالیم الاجسام" کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس فن میں دس فصلیں ہیں جن میں سے آخری فصل "زمان" پر ہے۔ شارح (صدر شیرازی) نے اس فصل کو تین مطالب پر تقسیم کیا ہے (۱) زمان کی اہمیت (۲) زمان کی ماہیت اور (۳) زمان کا مبدع (غیر مقطوع) (البدایہ والنہایہ) ہونا لیکن انہوں نے ان مطالب ثلاثہ سے پہلے زمانہ کے بابت مختلف مفکرین کے مذاہب گناے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

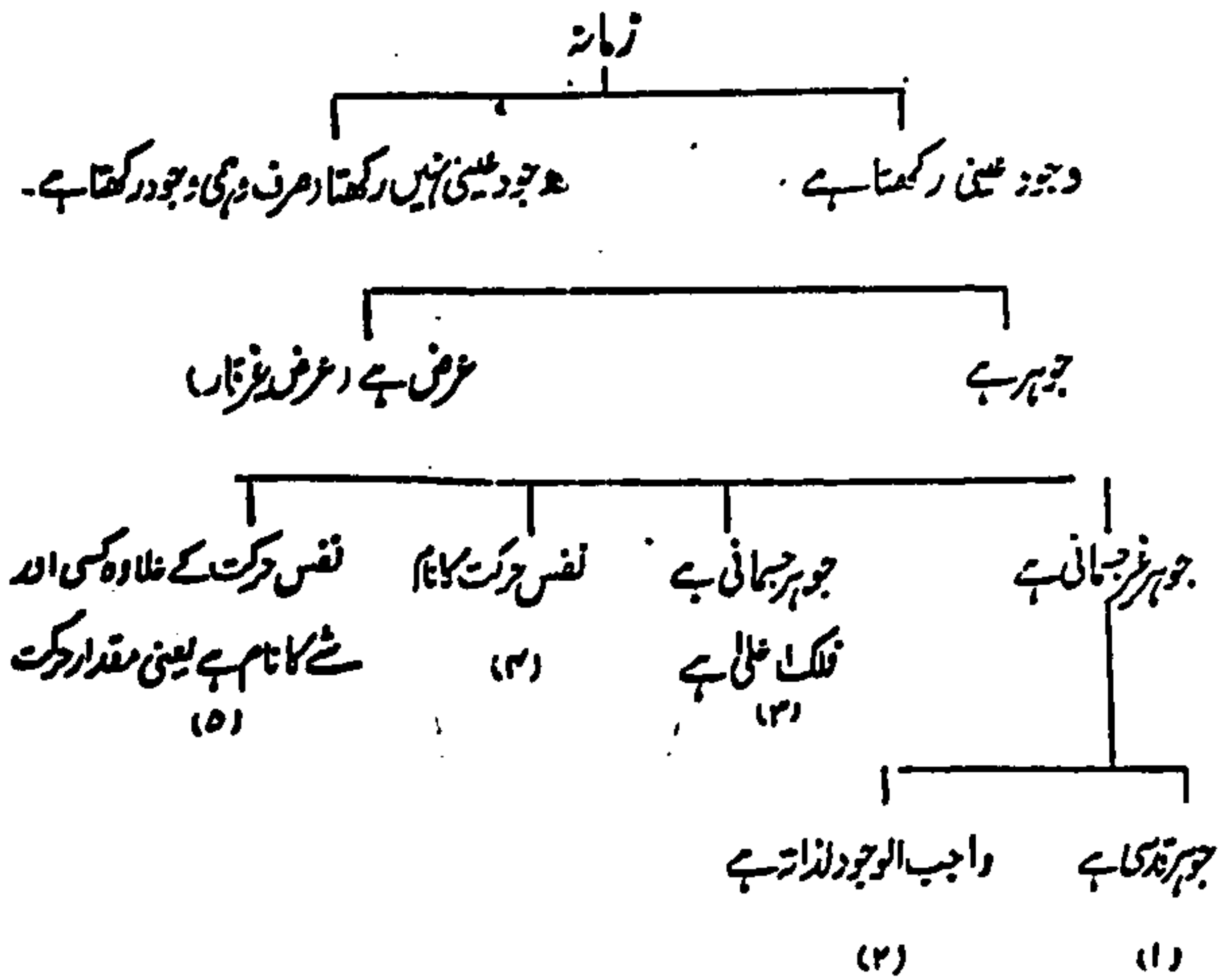
"وقبل الخوض فی المطالب بنعی ان
 یعلم ان الناس اختلفوا فی الزمان اختلافاً
 نظیماً، فمنہ من اثبت له وجوداً
 نیباً ومنہ من نفی وجودہ الا بحسب الوهم
 والبشوت لوجودہ: منهم من جعلہ جوہراً
 ومن جعلہ عرضاً والجاغلوں لہ جوہراً منهم
 من جعلہ جوہراً قد سیأ شریحہ جہانی ذفریۃ
 منهم زعمت انہ الواجب الوجود لذاتہ ومنہم

ان مطالب ثلاثہ میں غور و فکر کرنے سے پہلے یہ جان لینا
 چاہئے کہ لوگوں نے زمانہ کے بابت بڑا شدید اختلاف
 کیا ہے:- بعض لوگوں نے اس کے لئے وجود غیبی
 ثابت کیا ہے اور بعض نے اس کے وجود کی نفی
 کی ہے سوائے وہم میں ملخو نہ ہونے کے جن لوگوں
 نے اس کے وجود (غیبی) کو ثابت کیا ہے ان
 میں سے بعض نے اسے جوہر اور بعض نے عرض
 بتایا ہے جن لوگوں نے اسے جوہر بتایا ہے ان

من جعله جوہراً جہانیاً هو الفلك الاعلیٰ والجمادات
 له عرضاً تقووانہ عرض غیر قارنہ بما نفس
 الحركة او غیرھا فهذا تفصیل مذاہب
 (مدراحتیاتی صفحہ ۱۹۵-۱۹۶)

میں سے بعض نے اسے جوہر جسمانی قرار دیا ہے
 اور ان میں سے ایک فرقہ نے اسے واجب الوجود قرار
 گردانا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے جوہر جسمانی قرار دیا
 ہے، وہ (جوہر جسمانی) فلک اعلیٰ ہے۔ اور جن
 لوگوں نے اسے عرض بتایا ہے ان کا اس کے

”عرض غیر قار“ ہونے پر اتفاق ہے (عرض غیر قار)
 یا نفس حرکت ہے یا اس کے علاوہ اور کچھ ہے یہ ہے زمانہ کے مذاہب کی تفصیل۔
 مندرجہ ذیل نقشہ سے ان مختلف مذاہب کی وضاحت ہو جائے گی۔



ان میں سے دوسرے مذاہب کی علامہ کو اطلاع دی گئی تھی جب کہ انہوں نے سید صاحب کے
 نام اپنے مکتوب مورخہ ۱۰ مارچ ۱۹۲۵ء میں لکھا تھا:-

شمس بازوہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں،

ان میں سے ایک قول یہ ہے۔

”کہ زمان خدا ہے“

”شمس بازوہ“ حکمت لیبیہ ہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس کی تبویب و تفصیل ارسطو کے انداز پر کرنا

چاہتے تھے۔ تجویز یہ تھی کہ پہلا فن ”سماخ طبعی“ پر ہو جس میں دو مقلدے ہیں۔ دوسرے مقالہ کا تیسرا باب

مباحث حرکت پر ہے۔ انہیں مباحث میں سے زمان، کا مسئلہ بھی ہے۔ اس مسئلہ کو اس کے متعلقاً

کے ساتھ مصنف خلیۃ الرحمۃ نے مختلف فصول میں بیان کیا ہے پہلے شیخ بوعلی سینا کے انداز میں زمان

کے وجود کو ثابت کر کے مذہب مختار کے مطابق اس کی ماہیت کو متعین کیا ہے؛ پھر زمانہ کے ”ابداع“

پر بحث کی ہے کہ نہ اس کی ہدایت ہے نہ نہایت۔ وہ حادث ضرور ہے لیکن اس معنی میں کہ اس کے

”محدث“ کو اس پر تقدم بالذات“ حاصل ہے نہ کہ تقدم بالزمان“ اس فصل میں انہوں نے

میرا قدماد کے نظریہ ”حدوث دہری“ پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ زراں بعد مسئلہ ”آن“ کی بحث ہے۔

اور پھر ایک مستقل فصل میں شیخ بوعلی سینا کے مذہب فی الزمان کے علاوہ زمانہ کے باب میں مفکرین

اسلام جن اور مذاہب سے واقف تھے، انہیں نقل کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

”قلت فصل: کانت لهم فی الزمان

قبل نفع الحكمة طنون بتفريط و افراط۔

فالمفراطون فيه منهم من نفاه راساً.....

.... واما المفراطون فمستمهم من جملة اجبا

لا متناع العدم عليه لذا: والاکان

لعدمه قبلية على وجوده او بعدية

عنه ولا يكونان الا بزمان“

اس کے مقلدین اب! یہ ہونے کی صورت میں)

اَسْ كَا عَدَمٍ اَسْ كَعَدَمٍ مَقْتَضِيَةً اَسْ
 طَرَحَ اَسْ فِي مَقْطَبِ التَّوْبِيْحِ فِي مَقْتَضِيَةٍ
 اَسْ كَا عَدَمٍ اَسْ كَعَدَمٍ مَقْتَضِيَةً اَسْ
 وَطَرَحَ اَسْ فِي مَقْطَبِ التَّوْبِيْحِ فِي مَقْتَضِيَةٍ
 زَمَانِيَّةٍ هِيَ مَوْجِبَةٌ اَسْ طَرَحَ اَسْ مَعْدَمٍ
 مَقْتَضِيَةً هِيَ مَوْجِبَةٌ اَسْ طَرَحَ اَسْ مَقْتَضِيَةً
 بِالذَّاتِ قَوْلٌ هِيَ

زمانہ کو واجب الوجود مانتے والوں کے قول کی تائید میں اسی قسم کی دلیل کا مصدرانے ہی

تھی۔ فرماتے ہیں:-

اور ان لوگوں کی دلیل اجنبی کا گمان ہے کہ زمانہ -
 واجب الوجود لذاتہ ہے ایسے کہ زمانہ کے
 عدم ذلت کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور
 ہر وہ چیز جس کے عدم فرض کرنے سے محال لازماً
 آتا ہو وہ واجب الوجود لذاتہ ہوتی ہے اس
 استدلال کا مقدمہ کبریٰ کو ضروری ہے۔ رہا مقدمہ
 صغریٰ تو اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ اگر ہم زمانہ
 کے وجود سے پہلے اَسْ كَا عَدَمٍ فرض کریں یا اَسْ
 كَعَدَمٍ کے وجود کے بعد اَسْ كَا عَدَمٍ فرض کریں تو یہ قیاسیت
 اور بعدیت ہے۔ زانی ہی ہوگی اور اس طرح
 اَسْ كَعَدَمٍ فرض کرنے سے اس کا وجود
 لازم آئیگا۔ پس زمانہ کے عدم ہونے کی تجویز

و اما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود
 لذاته فهو ان الزمان يلزم من فرض
 عدمه لذاته ام محال - وكل ما يلزم من
 فرض عدمه محال فهو واجب الوجود
 لذاته اما الكبرى فرضه ودية واما الصغرى
 فانا فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد
 وجوده فكانت القبلية والبعدية زمانية
 فقل لزمن من فرض عدمه فرض وجوده
 فتجويز العدم على الزمان متناقض

(صدر صفحہ ۲۰۰-۲۰۱)

متناقض بالذات ہے۔

اسی طرح ملا محمود نے مذکورہ صدر اجمال دلیل کی تفصیلی شرح بذریعہ طور کی ہے۔

”فاما الذین افسطوا اقطانفہ بطور قائماً
 بنفسہ فمنضیالغ فی التکویف جعلہ واجب
 الوجود..... قل الذین اتخذوا الہا واجب
 الوجود، انما وقعہم فی ہذا الورد الکلام
 ان الن مان لو فرض معدوماً کان لعدمہ
 قبلیۃ علی وجودہ اول بعد یذو ہذہ الازمانیۃ
 فیلزم وجود الن مان علی تقدیر فرض
 عدمہ فکان عدمہ مستعلاً لہ
 وما امتنع عدمہ لہ لہ وجب وجودہ
 القبلیۃ والبعدیۃ لیس

اور جن لوگوں نے زمانہ کے باب میں افریط سے کہا
 لیا ہے، ان میں سے ایک گروہ نے اسے ”قائم
 بنفسہ“ بتایا ہے۔ ان میں سے بعض نے تو یہاں
 تک مبالغہ کیا ہے کہ اسے واجب الوجود سمجھ لیا۔
 پس جن لوگوں نے اسے خدا کے واجب الوجود
 مانا ہے انہیں اس اندھیری گریز اب میں اس (دلیل)
 نے ڈالا ہے کہ اگر زمانہ کو معدوم فرض کیا جائے تو اس
 کے عدم کو اس کے وجود کے ساتھ ”قبلیت“ یا
 ”بعدیت“ کا تعلق ہو گا اور یہ ”قبلیت“ یا ”بعدیت“
 صرف زمانی ہی ہوگی۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے
 کو فرض کرنے کی تقدیر پر اس کا وجود لازم آسکتا۔
 اس طرح اس کا معدوم ہونا محتمل بالذات ہو گا۔ اور
 جس کا عدم متمنع بالذات ہوتا ہے، اس کا وجود
 واجب ہوتا ہے۔

لیکن ”تالیذ زمانہ“ کا مذہب اسلانی فکر میں کوئی ذمہ دار اور سنجیدہ قائل پیدا کر سکتا اور
 اس کے وہیں مختلف دلائل وضع کرے گئے۔ اس کی تفصیل امام رازی نے ”المباحث الشرعیۃ“
 میں دی ہے۔ بعد کے علماء میں سے ملا صدرا نے اسی مذہب کے رد میں حسب ذیل دلیل
 دی ہے۔

”والجواب ان استعمالہ نحو خا من من العدم (تالیذ زمانہ کی دلیل کا) جواب یہ ہے

عدم لذات کے ارکان ہونے کی کوئی خاصیت
اس کے مطلقاً معدوم ہونے کی متقاضی نہیں ہوتی
حالاںکہ واجب الوجود لذات اس ہستی سے مراد
ہے جس پر عدم لذات کے جملہ احوال و حیات مستحکم ہوتے
ہوں۔ لیکن زمانہ لذات اس بات سے تیار نہیں
کرتا کہ وہ سرے سے پایا ہی نہ جائے ہر چیز
کو وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے سے
ایکرتا ہو۔

اسی طرح کما محمود نے اس مذہب دینا آریان کی رو میں لکھا ہے:

جس بات سے ان قائلین کا زمانہ کاشبہ
زائل ہو گا ہے کہ زمانہ کو معدوم فرض کرنے کی
تقدیر پر اس کا وجود ہی صورت میں لازم آتا ہے۔
جبکہ عدم اس کے وجود سے سابق یا اس پر لاحق
فرض کیا جائے یعنی ایک مرتبہ اس کا عدم فرض کیا
جائے اور دوسری مرتبہ اس کے وجود کو فرض کیا
جائے۔ لیکن جب اس کا مطلق عدم فرض کیا جائے
تو اس فرض کرنے سے اس کا وجود لازم نہیں آتا۔
پس اس کی ذات کے لحاظ سے جو امر متنع ہے وہ
ایسا عدم ہے جو وجود کے ساتھ ساتھ ہو نہ کہ
"عدم مطلق" پس زمانہ کے لئے مطلق عدم متنع نہیں
ہے۔ حالانکہ واجب سے کہتے ہیں جس پر مطلق عدم

لذاتہ لا تمنعہ استحالہ مطلق لعدم
واجب الوجود لذاتہ ما تمنع علیہ
جمیع احوال عدم لذاتہ والترمان لا
یابی لذاتہ ان لا یوجد اصلاً و اف
ابی لذاتہ ان یعدم بعد کونہ موجوداً

والذی یزوع شہتہ صرمانہ یلزم وجود
الزمان علی تقدیر فرض عدمہ اذا فرض
العدم سابقاً علی الوجود و لاحقاً لہ یعنی
اذا فرض علامہ تارہ مع جودہ آخری۔
اما اذا فرض عدمہ مطلقاً یلزم من نفس
ذک و جودہ۔ فالمتنع یا نظر الی ذاتہ
ہو نحو العدم المتھا و مع الوجود لا نحو العدم
المطلق فلا یمنع علیہ مطلق العدم۔
والواجب ما یمنع علیہ مطلق العدم
لا نحو منہ دون نحو

(الشمس البازغہ ص ۲۱)

متنع ہونے کے عدم کی دیگر انشاء کو چھوڑ کر کوئی ایک
نحو (جہت)

اس استدلال سے اس مذہب کی "مروجیت" یہی نہیں بلکہ سخافت بھی متحقق ہو جاتی ہے
اور یہ بات یقینی ہے کہ اگر علامہ اس کے "مالا" کے ساتھ "ماعلیہ" سے بھی واقف ہو جاتے
تو اس "تال زمان" کا خیال بھی دل سے نکال دیتے۔ مگر علامہ کے زمانہ میں کسی اور عالم کو ان کے
اس اضطراب ذہنی کا پتہ نہ تھا اور جن کو معلوم تھا۔

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتہ تیغ ستم نکلے

کا مصداق تھے۔

بہر حال علامہ جس اضطراب ذہنی میں مبتلا تھے، اس سے نجات پانے کے لئے ان کی
نگہ انتخاب سید صاحب پر پڑی اور یہی ان کی بنیادی کوتاہی تھی۔ انہوں نے اپنے ملکہ مریم شناسی
پر اپنے جذبہ عقیدت مفرطہ کو غالب آجئے دیا سید صاحب کا علم و تجربہ، ان کا تاریخی مطالعہ، ان کا ادبی
ذوق ہر چیز اپنی جگہ مسلم۔ مگر

ہر مردے دہر کارے

آخر تو سید صاحب اسی ادارے کے نمایندے تھے جہاں سے معقولات کو سب سے
پہلے دس نکالا ملا تھا۔ مگر علامہ کی عقیدت مفرطہ نے اس نقطہ نظر سے کبھی انتخاب کے وقت انہیں
سوچنے نہیں دیا۔ پھر مسئلہ اپنی جگہ اس منفرد نوعیت کا تھا کہ اگر وہ خیر آبادی خاندان کے کسی استاد
سے بھی دریافت کرتے تو شاید وہ بھی علامہ کو مطمئن نہ کر سکتا۔ اس مسئلہ کا ثانی جواب تو صرف
ذہبی علامہ روزگار مہیا کر سکتا تھا جس نے مشرق میں پہلی مرتبہ "development of
metaphysics in persia" لکھی۔ مگر علامہ کی بنیادی بھریں یہی تھی کہ
انچہ خود داشت زیگانہ تنامی کرے

وہ کم و بیش چھ سال سید سلیمان ندوی سے استفادہ کی کوشش کرتے رہے، مگر نتیجہ

ڈھاک کے تین پات سے زیادہ نہ نکلا۔ کاش "فلسفہ عظیم" کا بقیہ روٹنگاڑ صنف جو محمد اسحاق کی ماہرہ
 قی سرگرمیوں کے علاوہ ایک جانب ان کے بیشتر یونانی اور ایرانی حکما کی تفکیری مسابلی سے
 اور دوسری جانب ان کے (مسلمانوں کے) بعد آنے والے یورپی فلاسفہ کی سرگرمیوں سے ان کے
 صحیح پس منظر میں واقف تھا، اگر مختلف باخند سے بنفس نفیس فکر انسانی کا ایک منظم جائزہ مرتب
 کرتا تو اپنی بصیرت ایمانی اور غلیب دینی کی برکت سے ان غیر اسلامی افکار کے طلسم میں نہ پھتلا ہوتا
 پر تنبیہ کا اسے ان علماء کی خاموشی کی وجہ سے کوئی موقعہ نہیں مل سکا۔

اس سے زیادہ تکلیف دہ مسئلہ حدیث "لا تسبوا الدھر" کی اس لحدانہ و دہریانہ تاویل
 کا تھا جو علامہ کو ان کے احباب نے بتائی تھی "ممدرا" و "شمس بازغہ" خیر معقولات کی کتابیں
 ہیں، جن سے ناواقفیت کا ہنڈرا ایک حد تک قابل پذیرائی ہو سکتا ہے۔ مگر بخاری شریف
 کو حدیث کی کتاب ہے، اس کے باب میں تو کسی کو یہ تاہی کو قابل حقو نہیں سمجھا جاسکتا۔

"حدیث" "لا تسبوا الدھر" کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی
 میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ علماء کو درکار نوا موز طلبہ کہی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں ا۔

"دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقرب دہر اور حواض روزگار کا قائل ہے"
 یکوئی چالیس پچاس سال پہلے تک کی بات ہے۔ لیکن جب سے علامہ اقبال کے "خطبات" شائع
 ہوئے ہیں، صورت حال بدلنے لگی ہے۔ انھوں نے فرمایا:۔

This is why the Prophet said. "Do not vilify the time, for
 time is God."

یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: زمانہ کو برا مت کہو، کیونکہ زمانہ خدا ہے

اسکا طرح دوسری جگہ فرمایا ہے:۔

"The problem of time has always drawn the attention of
 muslim thinkers and mystics. This seems to be due to the
 Prophet's identification of God with (time) in a well known
 tradition."

زمانہ کے مسئلہ نے ہمیشہ مسلم مفکرین و متعصبین کی توجہ اپنی طرف مبذول رکھی ہے۔
اس کی وجہ..... یہ معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشہور

حدیث میں زمانہ (دہر) کو عین باری قرار دیا ہے)

مگر یہ اس حدیث کے پس منظر، فکری ماحول اور ان سب سے زیادہ قرآن کریم کی بنیادی
تعلیم سے جو اسلامی فکر کا اصل الاصول ہے۔ بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔ پوری بحث تو ایک مستقل پیشکش
کی مقتضی ہے مگر تناظر میں کر دینا ضروری ہے کہ اساطینِ ظلم نے ہمیشہ اس حدیث کے یہی
معنی لئے ہیں جو ہم نے بیان کئے :- ان میں قرآن کریم کے (دہر) شناس (مفسرین) بھی تھے اور
اقوالِ رسول کے محرم راز (مخبرین) نیز شریعت بیضاء کے دانے راز فقہاء بھی۔ چنانچہ امام
جزیر طبری نے جو طبقہ مفسرین کے گل سرسبد میں آیت کریمہ

”وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِلهٌ خَلَقْنَا وَاللَّهِ يَأْتِي وَحْيَهُ وَمَا عَلَّمْنَا إِلَّا الدَّاهِرَةَ“ آئیے۔

کے شان نزول میں اس حدیث کے سلسلے میں فرمایا ہے:

”وذكر ان هذه الآية نزلت من اجل ان
هل لشرك كانوا يقعون الذي يهلكنا ويفينا
الدهر والزمان ثم ليقون ما ليقينهم بهلكهم
وهم يرون انهم يقين بدرك الدهر والزمان
فقال الله عن وجل لهم انا الذي افتلكم واهلككم
الدهر والزمان ولا علم لكم بذكر“
اور زمانہ اور تمہیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔

قرآن تعالیٰ نے فرمایا: کہ میں ہی وہ ہوں جو تمہیں فنا اور ہلاک کرتا ہوں نہ کہ دہر

اور زمانہ۔ اور تمہیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔

امام ابن جریر طبری نے چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں وفات پائی مگر بعد کے مفسرین کا بھی

یہی موقف رہا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یہی موقف محدثین کرام کا تھا۔ کتب حدیث کے متنوں کو کچھ علی مدلولوں میں مرتب ہونے سے طران کی شرح و تعبیر یا زبان ہوتی تھی یا کتب تفاسیر کے متن میں۔ چوتھی صدی ہجری میں ہم فحول ظلماء کو کتب حدیث کی شرح و الاعترا کرتے پاتے ہیں۔ ان میں ایک عظیم شخصیت امام خطاب کی ہے۔ انہوں نے ۳۲ھ میں وفات پائی تھی، اپنی جلالت قدر کی بنا پر وہ چوتھی صدی ہجری کے محدثین کے نمائندے سمجھے جاسکتے ہیں۔ انہوں نے "سنن ابی داؤد" کی شرح "معالم السنن" کے نام سے لکھی تھی۔ اس شرح میں وہ اس حدیث "لا تسبوا اہل بیت" کی تاویل میں فرماتے ہیں:-

شیخ نے فرمایا ہے: اس کلام کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر کو گالیاں دیا کرتے تھے کہ وہی ان پر مصائب و تکالیف نازل کرتا ہے اور جو تکلیف میں پہنچتی ہے اس کی طرف منسوب کرتے پھر اسی کے فاعل کو گالی دیتے۔ اس صورت میں گالی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لوٹتی کیونکہ وہی ان مصائب و حوادث کا فاعل حقیقی ہے۔ اس پر کہا گیا کہ "لا تسبوا اہل بیت فان اللہ ہوا اللہ" یعنی اللہ تعالیٰ ہی ان امور کا فاعل ہے جنہیں

قال الشيخ: تاویل هذا الكلام ان العرب اتما كانوا يسبون اهل علي انه هو اللهم بهم في المصائب والمكاره ويضيفون الفعل فيما ينالهم منها اليه ثم يسبون فاعلها، فيكون مرجع السب في ذلك الى الله سبحانه اذ هو الفاعل لها فقيل علي ذلك لا تسبوا اهل بيت الله هو الله هو الفاعل لهذا الامور التي تضيفونها الى الله.

(تم دہر کی طرف منسوب کرتے ہو۔)

محدثین کرام کا یہی سلک بعد میں بھی رہا چنانچہ امام لودوی نے "شرح صحیح مسلم" کے اندر اس حدیث کی تاویل میں لکھا ہے:-

اور اس کا سبب یہ ہے کہ عربوں کا دستور تھا کہ وہ مصائب و حوادث کے وقت (مثلاً موت بڑھاپا یا مال کی بر باد دہی)

"وسبوا ان العرب كان شانها ان نسب الله عند النوازل والموت والمصائب انزاله بها من موت ادم"

اور تلف مال او غیر ذلک فیقولون
یا خيبة الدهر و نحو هذا من الفاظ
سب الدهر فقال النبي صلى الله عليه وسلم:
لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر
اے لا تسبوا فاعل النوازل فانكم
اذا سبتم فاعلها وقع السب على الله
تعالیٰ لانہ هو فاعلها ومنزلها،

(شرح صحیح مسلم للآل النوری جلد الثانی صفحہ ۳۳)

بہر حال محدثین کرام کے نزدیک نہ تو اللہ دہر ہے، نہ دہر اللہ ہے اور نہ دہر یا زمانہ کو جو لوٹ
کائنات میں کوئی دخل ہے امام نووی نے اس آخری بات کو بھی صاف کر دیا ہے، یعنی میٹھن باوجود
لفظی اختلافات کے بلا کسی استثناء کے زمانہ یا دہر کو جو حادث کائنات میں غیر موثر ملتے ہیں :-

”واما الدهر الذي هو الزمان فلا
فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق
الله تعالى“
رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے۔
وہ تو اللہ تعالیٰ کی بنجملہ دیگر مخلوقات کے
ایک مخلوق ہے۔

یہی نہیں بلکہ حدیث کے پورے متن ”فان الله هو الدهر“
میں ”دہر“ خبر نہیں بلکہ خبر محذوف کا مضاف الیہ ہے چنانچہ امام نووی نے اس بات کو
بالکل صاف کر دیا ہے :-

”ومعنى فان الله هو الدهر اے فاعل
النوازل والحوادث وخالق الكائنات۔
اور ”فان الله هو الدهر“ کے معنی ہیں (اللہ
تعالیٰ ہی) مصائب و حادثات کا فاعل اور کائنات
کا خالق ہے۔

جماعت فقہاء کے ناسدے چوتھی مدی میں امام ابو بکر جصاص رازی اس باب میں قرار دئے

جاسکتے ہیں۔ ان کی "احکام القرآن" آج بھی اپنے موضوع پر حرف آخر سمجھی جاتی ہے۔ اس تفسیر کے اندر آیت کریمہ: "وَقَالُوا إِنَّمَا هِيَ إِحْيَاءُ تَبَوَّأَتِ الدُّنْيَا مِمَّا كَانَتْ تُحْيِي وَيُنْفِخُ اللَّهُ نَفْسَنَا إِذَا دُخِرْنَا" اور یہ کی تفسیر کے ضمن میں حدیث "لا تسبوا الدهر" کی تاویل میں فرماتے ہیں:

"تاوہ اهل العلم علی ان اهل الجاهلیۃ
کالوا ینسبون الحوادث المجعفة والبلیا
التاذلة والمعائب المتلفة الی الدهر
فیقولون فعل الدهر ومنع بتاویسیون
الدهر کما قد جرت عادۃ کثیر من الناس بان
یقولوا اساعز بنا الدهر ونحو ذلك۔ قال
النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تسبوا فاعل هذه
الامور فان الله هو فاعلها ومخداً مما
احکام القرآن لامام جصاص الرازی: المجلد الثالث ص ۱۰۱

اہل علم نے اس کی بد نظیر تاویل کی ہے کہ اہل
جاہلیت حوادث و بلایا اور معائب کو دھڑکی کرنا
منسوب کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ دہر
نے ہمارے ساتھ ایسا ایسا کیا اور پھر دہر
کو گالی دیا کرتے تھے جیسا کہ بہت سے لوگوں
کی سیکھنے کی عادت ہوا کرتی ہے کہ ہمارے ساتھ
دہر نے یہ برائی کی وغیرہ وغیرہ۔ تو جناب نبی
مکریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان امور کے
کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ ان کا فاعل اور
پیدا کرنے والا اللہ تبارک تعالیٰ ہی تو ہے۔

یہی نہیں بلکہ ذبح و ذبح کے طور پر انہوں نے یہ بھی تصریح کر دی ہے کہ دہر اللہ تعالیٰ
کے اسماء محسنی میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ بعد کے مفسرین و حکماء متابعین نے درہم
تراشی کی ہے۔ اور یہ صرف امام جصاص الرازی ہی کا قول نہیں ہے بلکہ انہوں نے مزید ہم طیر
پر صراحت کی ہے کہ ان کو زمانہ (چوتھی صدی ہجری) تک علمائے اسلام میں سے کوئی شخص
اس بات کا قائل نہیں تھا۔

"ولو كان مرفوعاً كان الدهر اسماً لله تعالى ويا
كذلك لاننا حدثنا من المسلمين لا يسي الله
بهذا الاسم"

اور اگر وہ مرفوع ہو تو ہمارے پرشپ ہوتا، تو وہ
اسمے باری میں سے ہوتا مگر ایسا نہیں ہے
کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کو
اس نام سے موصوم نہیں کرتا۔

البتہ پانچویں صدی ہجری میں اسپین کے مشہور عالم ابن خزم سے دوسری حدیث آفرینیوں کے ساتھ یہ حدیث بھی نرمانی کہ ”دہر“ کو باری تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں محسوب کیا۔ مگر ابن خزم اپنے ابن خزم کے انداز پر سوچنے والے حکمائے متاخرین اور متصفین کی یہ حدیث آفرینی طبقہ علماء میں مقبول نہ ہو سکی اور انہوں نے بالاتفاق اس کی تغلیط کر کے اس موقف سے برأت کا اظہار کیا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے :-

”وقد غلط ابن خزم ومن سخا نحوہ“ ابن حوم اور ان کے انداز پر سوچنے والوں نے غلطی کی ہے جو انہوں نے ”دہر“ کو اسماء باری میں سے سمجھ لیا۔

رہے متکلمین تو انہوں نے تو زمانہ کے وجود ہی سے انکار کر دیا چنانچہ ”شرح المواقف“

میں ہے۔

”اہم اعی المتکلمین..... انکارہ“ انہوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا بھی انکار کیا ہے۔

اور یہ ان کی سنگ نظر نہیں تھی بلکہ دور دورہ مشہور عقاید تھیں کہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے خارجی وجود کو تسلیم کرتے ہی اسے قدیم ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ امام رازی نے ”المباحث المشرقیہ“ میں ارسطو کی طرف یہ قول منسوب کیلئے :-

”قال المعلم الاول: من قال بحدوث البن مان فقد قال بقدمه من حیث

لا یشعر بہ“ (المباحث المشرقیہ المجلد الاول صفحہ ۶۵۹)

(معلم اول (ارسطو) نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ غیر شعوری

طریقہ پر اس کے قدیم ہونے کا بھی معتقد ہو جاتا ہے)

اور یہ چیز اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید ربوبیت) کے انکار کے مترادف تھی لہذا

ان کے لئے زمانہ کے انکار کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔

غرض حدیث "لا تسبوا المرء" کے الفاظ جو بھی رہے ہوں اس کے معنی میں کوئی اختلاف نہ تھا، علماء تو درکنار نوجوان طلباء بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں:-
 "دہر زمان کو برامت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دہر اور حوادث روزگار کا قائل ہے"

اور آج بھی جو عقائد اس حدیث کو پڑھتے ہیں یا پڑھاتے ہیں، یہی معنی سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔

مگر علامہ اقبال نے غیر شعوری تجمید پسندی کے نتیجے میں اس حدیث کو انتہائی خطرناک الحاد کی بنیاد بنالیا، چنانچہ وہ کہیں اسے "چار وقبار" بتاتے ہیں اور اس کی زبان سے کہلاتے ہیں:-

چنگیزی و تیموری مشتے زغبار من ہنگامہ افزگی یک جستہ شمار من
 انسان و حیات اواز نقش و نگار من خون جگر مرداں سامان بہار من
 من آتش سوزانم من روفہ فوئم

کہیں اسے "نقش گر حادثات" بتاتے ہیں:-

سلسلہ روز و شب نقش گر حادثات سلسلہ روز و شب ایل حیات و حیات
 اور کہیں اسے "اللہ لا الہ الا هو الٰہی القیوم" کی طرح "لا تاخذ کاسنة ولا نوم"
 کی صفت تنزیہی سے متصف فرماتے ہیں:-

"A deeper insight into our conscious experience shows that beneath the appearance of spatial duration, there is true duration... untouched by weariness and unseizable by slumber or sleep."

مگر علامہ اس فکر کا بے راہ روی میں بڑی حد تک معذور تھے۔ اسلام کے لئے مرثیہ کی ان کی تشریح، مگر ان کی ذہنی و فکری تشکیل میں جن عوامل نے موثر طور پر حصہ لیا تھا، وہ تقریباً سب کے سب غیر اسلامی تھے، اسلامی عوامل میں یا ان کی تشریح تھی یا "ہندوستان میں علیم اسلام کی جوئے شیر کے فریاد" کی عقیدت۔ مگر

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتہ تیغ ستم تکے

"مددا" اور "شمس باز" نامعقول سہی اور اس لئے ان کے لئے ناقابل فہم یا ناقابل اعتنا۔ لیکن "سناری شریف" کی حدیث "لا تسبوا لادھر" کے متعلق تو وہ ان کی صحیح طور پر رہنمائی کر سکتے تھے اور ہمیں یقین کامل ہے کہ اگر وہ علامہ کو لڑکھاتے۔

کیس رہ کہ تو می ردی تبرکستان است

تو یقیناً وہ اس اصداد علی الباطل سے دست بردار ہو جاتے۔

اس کے ساتھ علامہ روزگار کی بھی کچھ ذمہ داری تھی۔ آخر تو یہ "تالیہ زمان" "وحدت الوجود" اور "متحدہ قومیت" کے انکار سے کمتر خفیف نہیں تھا۔ اگر تصوف بالخصوص وحدت الوجود کے انکار کی بنا پر آسمان گرے سکتا تھا، اگر "ملت از وطن است" کے انکار سے ملت میں زلزلہ آسکتا تھا تو کیا۔

"A critical interpretation of the sequence of time, as revealed in ourselves, has led us to a notion of the ultimate reality as pure duration."

کی تبلیغ و اشاعت سے پورے دین مشین کی بنیاد کھو گئی نہیں ہو سکتی ہے۔

(برہانِ دہلی۔ دسمبر ۱۹۶۲ء)

مسئلہ بحث کا آغاز علامہ اقبال کے مکتوب گرامی مورخہ ۷ مارچ ۱۹۲۸ء سے ہوا تھا۔ جس میں علامہ نے سید سلیمان ندوی مرحوم و مغفور سے دریافت کیا تھا:-

”شمس بازغہ یا مدرائیں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے۔ لانسبو الہ ص الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملیگی؟“ (۱)

مگر سید صاحب بڑی خوبصورتی سے اس استفسار کے جواب کو گول کر گئے اور اس طرح اُس بے پناہ عقیدت کو جو ان کے ساتھ علامہ کو آخر دم تک قائم رہی ۱۲۱ تنزیل ہونے سے پچایا۔ قدیم ترین حوالہ | بہر حال ”تالیہ زمان“ کا قدیم ترین حوالہ جس کے متعلق علامہ نے پوچھا تھا۔ ”کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب (تالیہ زمان) اختیار کیا ہے؟“ اسلامی فکر کی تاریخ میں چونکہ صدی ہجری کے اندر ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا ہے۔ اس بات کی طرف سابق میں اجمالی طور پر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

(۱) بالنامہ صفحہ ۱۵۶

(۲) علامہ اقبال نے خود سید سلیمان ندوی کو لکھا تھا:-

”علوم اسلامیہ جوئے شیر کافراں آج ہندوستان میں سبائے سلیمان ندوی کے اندر کون سے حلقہ انکو چھوڑنے لگا“

منظر ذیل میں اسی اجمال کی موجودہ تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔

”سالہ زمان“ (Apotheosis of Time) کا قدیم ترین حوالہ ابن الزکیم
 والمتوفی ۳۷۸ھ کی ”کتاب الفہرست“ میں ملتا ہے اور اس حوالہ کی رو سے اس عقیدہ کا
 تامل محمد بن الحسین زیدان ہے جو فرقہ باطنیہ کے بانی عبداللہ بن المیمون القدر کا پوتہ
 تھا۔ عبداللہ بن المیمون القدر کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا جیسا کہ ابوالفغانی کا فی نے لکھا ہے:
 ”اس تحریک کا آغاز.... کو فہ میں عبداللہ بن المیمون القدر کے ظاہر ہونے پر

ہوا.... اس کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا“ (۱)

اس لئے محمد بن الحسین زیدان کا زمانہ اس سے پہلے ہی ہو گا کیونکہ مقدمہ ذکر مؤخر الذکر
 کا دست راست تھا اور اس کے مرنے پر تحریک کی سربراہی اُسے ہی تفویض ہوئی تھی چنانچہ
 امام اسفرائینی نے ”التبصیر فی الدین“ کے اندر فرقہ باطنیہ کے آغاز کار کے بارے میں لکھا ہے۔

”ان (نام نہاد مگر خارج از اسلام) فرقوں میں سترھواں فرقہ باطنیہ

کا تھا.... ان لوگوں کا فتنہ (عباسی خلیفہ) مامون الرشید کے زمانہ میں شروع
 ہوا اور اس کے بعد بھی قائم رہا۔ ان لوگوں کا فتنہ ایک گروہ کی سازش و تدبیر

سے شروع ہوا جس میں عبداللہ بن المیمون القدر جو حضرت امام جعفر صادقؑ کا آزاد
 کردہ غلام تھا، محمد بن الحسین الحروف بزیدان ایک اور جماعت شریک تھی جو چہاز کچھ

کہلاتے تھے اور جو زیدان اور مہمیں بن ییمان کے ساتھ تھے۔ اس میں سے پہلا

شخص جو تحریک کا داعی تھا وہ محمد بن الحسین الملقب بزیدان تھا“ (۲)

(۱) کشف اسرار الباطنیہ واخبار القرامطہ لابی الفغانی الحمادى الیمانی صفحہ ۱۹۶-۱۹۷

”اصل تہذیب الدعوة... ظہور عبداللہ بن المیمون القدر فی الکوفہ.... وکان ظہورہ فی سندسنت سبعین

وایمتین فی التاریخ للہجرة النبویة“

(۲) ”الفرقہ السالجا عشر منہم الباطنیة.... وفتنہ ہوا لظہرت الامام المامون ومی قائمہ
 تفسیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اسی طرح ابن الندیم فرقہ باطنیہ (جسے وہ مذہب اسماعیلیہ کہتا ہے) کے شروع ہونے کے بارے میں لکھتا ہے :-

”بنو قداح (عبداللہ بن میمون القداح کی اولاد و اخقاد) سے پہلے بھی کچھ لوگ مجوسی مذہب اور ایسانی (ساسانی، سلطنت کا تعصب رکھتے تھے اور اسلام و عرب حکومت کی بیخ کنی کر کے) ان کے دوبارہ بحال کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے جن لوگوں نے عبداللہ بن میمون القداح کی اس معاملہ میں معاونت کی ان میں سے ایک شخص محمد بن الحسن الملقب بزیدان کے نام سے مشہور تھا۔ وہ نواحی کرخ کا رہنے والا اور احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف کے کا تبوں میں سے تھا۔ اس نے اس تحریک کی ابتدا کی اور اس کو کامیاب بنانے کے لیے عبداللہ بن میمون القداح کی مدد کی اور مال و دولت سے اس کی امداد کی..... پھر سلطان پیش گاہ میں انتقال کر گیا اور اب یہ کاروبار (تحریک باطنیت) عبداللہ بن میمون القداح کی تولیت میں آیا“ (۱)

بقیہ ماشومہ گذشتہ صفحہ۔ بعدہ و انما ظہرت فقتلتم عن تدبیر جامعہ وہم عبداللہ بن میمون القداح و کان مولیٰ جعفر بن محمد الصادق و محمد بن الحسن المعروف بزیدان و جماعة کاذبہ یخون (الپہارچہ) الذین کانوا مع الملقب بزیدان و مع میمون بن دیمان..... و اول من قام بجہا محمد بن الحسن الملقب بزیدان و التبعیر فی الدین لا سفرانی صفحہ ۱۲۳

(۱) و قد کان قبل بنی القداح قریب ممن یتعصب للیوس و دولتھا و کتبت لردھا..... و کان ممن و اطار عبداللہ علی امرہ رجل یعرف بمحمد بن الحسن و یلقب بزیدان من ناصیۃ الکرخ من کتاب احمد بن محمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف..... فوطا و ہذا اللعویۃ و ظاہر علیہا ان القداح و اسعفہ بالمال..... فم مات علی باب السلطان و اتقی الامر لابن القداح“ کتاب الفہرست لابن الندیم صفحہ ۶۶

دوسری سے پہلے ہوئی تھی (۱) لیکن حسی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "قدماہ الخمر" کے عقیدے میں ان دونوں کا باہمی تعلق کیا تھا؟ آیا محمد بن الحسن زیدان نے یہ عقیدہ محمد بن زکریا الرازی سے اخذ کیا تھا یا رازی نے زیدان سے یا پھر دونوں نے کسی اور قدیم مشترک ماخذ سے۔

رازی اور حرانیہ جو بھی صیحت حال رہی ہو حسب تعریخ امام محمد بن زکریا الرازی و بحوالہ "شرح المواقف" (۱) ایبیکر زکریا رازی نے "قدماہ الخمر" کے اثبات کے موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام انہوں نے "القول فی القدماء الخمر" بتایا ہے۔ مگر رازی کی کتابوں کی فہرست میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ محمد بن زکریا الرازی کی تصانیف کی متعدد فہرستیں ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین وہ ہے جو ابن النجیم نے "کتاب الفہرست" میں دی ہے اور جس کے مستند ہونے کے متعلق وہ کہتا ہے:-

"متقول من فہرستہ" (۲)

اور جس کے جامع ہونے کے متعلق وہ آخر میں لکھتا ہے:-

"ثم ما وجد من فہرست الرازی" (۳)

غالباً اسی فہرست کے بعد میں ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں اور ابن

الابی اسیبہ نے "عیون الاطباق طبقات الاطباء" میں نقل کر دیا ہے۔ مینویں فہرستیں بڑی

(۱) محمد بن الحسن زیدان غالباً ۲۷۹ھ سے پہلے مرچکا تھا کیونکہ عبد اللہ بن میمون القداح کا ظہور اسی

سن میں ہوا تھا اور حسب تعریخ ابن النجیم زیدان کے مرنے پر عبد اللہ بن میمون القداح کو تحریک کی سربراہی

تغویض ہوئی تھی۔ دوسری جانب تحقیقات جدیدہ کی رو سے ابن زکریا الرازی کا سال وفات

۳۱۳ھ ہے۔

(۲) فہرست ابن النجیم صفحہ ۴۱۶

(۳) ایضاً صفحہ ۴۲۰

نویں ہیں، مگر کسی میں امام فخر الدین رازی کی بنائی ہوئی "القول فی القدرۃ الخمسہ" نہیں ہے۔ ویسے رازی (محمد بن زکریا) نے ان "قدرۃ خمسہ" میں سے ہر ایک پر مستقل کتابیں لکھی ہیں:-

اثبات باری تعالیٰ: کتاب فی ان للعالم خالقاً حکیماً

اثبات نفس: کتاب فی النفس الصغیر،

کتاب فی النفس الکبیر۔

اثبات مکان و زمان: کتاب فی المدۃ وھی الزمان و فی الخلاء و الملاح و حمال مکان،

کتاب علۃ جذب حجر المفاطیس للمحدید و فیہ کلام کثیر فی الخلاء۔

اثبات ہیولی: کتاب کبیر فی الہیولی،

کتاب فی الہیولی المطلقاً،

کتاب فی الرو علی البسمعی المتکلم فی ردہ علی اصحاب الہیولی،

کتاب فی اثمام مانا قنن بہ القائلین بالہیولی (۱)

مگر ان تصانیف کے عنوانوں سے یہ کسی طرح ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ (سوائے باری تعالیٰ کے) ان کے "تالہ"، یا قیم ہونے کا قائل تھا۔ یہ بات حکیم ناصر خسرو نے اپنی کتاب "زاد المسافرین" میں صاف کر دی ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

"و محمد بن زکریا بیخ قدیم ثابت کردہ است یکے ہیولی و دیگر زمان و سر دیگر مکان

و چہارم نفس و بیجم باری" (۲)

کچھ اسی قسم کی بات ابوریحان البیرونی نے رازی کے بارے میں "کتاب الہند" کے اندر لکھی ہے جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۱) غیون الانباء فی طبقات الالطباء الجزء الاول صفحہ ۳۱۵ و ما بعد۔

(۲) زاد المسافرین صفحہ ۴۳

(۳) کتاب الہند صفحہ ۴۳

رازى کے تالزمان کے ماخذ موجہ عموماً ابو بکر محمد بن زکریا الرازی کے خیالات کی تصویب نہیں کرتے، چنانچہ قاضی ماعدائى نے لکھا ہے:-

«ان الرازى لم يوصل فى العلم الا لثبى ولا قسم شرضه الا قصى واضطرب

لذلك رايه وتقلد آراؤه سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذم اقواما

لم يفهم منهم ولا احتدى بسيلهم» (۱)

رازى نے نہ تو علم الاٹھیاات کا اچھی طرح مطالعہ کیا اور نہ اس کی غرض و غایت ہی کو سمجھا اسی وجہ سے اس باب میں اس کی رائیوں میں اضطراب ہے۔ اس نے سخیف رایوں کی تقلید کی اور خبیث مذاہب کی پیروی کی نیز ایسی اقوام کی مذمت کی جن کی افکار وہ نہ سمجھ سکا اور نہ اس کی طرف آئے توفیق ہوئی۔

بالفاظ دیگر وہ اسلام بیزار فکری تحریکیوں یا غیر اسلامی فکری نظاموں سے متاثر تھا اور اپنے فکری بدعت و منفردات کے لیے انھیں کو ماخذ بنائے ہوئے تھا یہ ماخذ بنائے جاتے ہیں۔
(الف) ابو ریحان البیرونی نے لکھا ہے کہ رازی نے یہ مذہب (اثبات قدم الخمس بالخصوس «تالزمان» اوائل حکمائے یونان سے اخذ کیا تھا، چنانچہ وہ «کتاب الھند» میں لکھتا ہے:-
«باب سی و دوم مدت و زمان مطلق نیز عالم کی تخلیق اور فنا کے بارے میں:-

مجرب بن زکریا الرازی نے اوائل حکمائے یونان سے پانچ اشیاء کے قدیم ہونے کی حکایت کی ہے وہ باری سبحانہ، نفس کلی ہوئی، مکان مطلق اور زمان مطلق ہیں اور اس نے اسی ماخذ پر اپنے مخصوص مذہب کی بنیاد رکھی ہے» (۲)

(۱) طبقات الامم صفحہ ۵۳

(۲) «لب فی ذکر الھدایۃ والزمان بالاطلاق وخلق العالم وفتائہ: قد حکمی مجرب بن زکریا الرازی عن اوائل ایونانیین قد متہ خمسۃ اشیاء منھا الباری سبحانہ ثم النفس کلیدہ ثم الھیبیٹی ثم مکان ثم الزمان المطلقان وہی ہوتی ذلک مذہب الذی تا مل غتہ» کتاب الھند ص ۱۶۳

اس کے بعد اس نے زمان اور مدت میں ترقی کی ہے کہاں میں سے ایک ہر حدیث ہو سکتا ہے (۱) مگر دوسرے پر نہیں۔ لیکن اس کی تفصیل ہمیں موضوع زیر بحث سے دور لے جائیگی۔ مگر یونانی فلسفہ کی موجودہ تاریخ کے اندر "قبل سقراطی دور" (Pre-Socratic) Period میں کسی مفکر کے بارے میں یہ نہیں ملتا (الاقدم یونانیوں کی دیو مالاکے) کہ وہ "تلازمان" کا تامل تھا۔ خدا جانے حکما ر اسلام کو یہ حکایت کہاں سے ملی۔ متاخرین میں محمود حیدر پوری بھی "تلازمان" (زمانہ کے تدیم اور واجب الوجود ہونے کے عقیدے) کو اوائل حکما ر یونان۔ (قبل نفع الحکمتہ) ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں (۲)۔

رب، ناصر خسرو نے لکھا ہے کہ اس باب میں رازی کا استاد ابو العباس ریز شہری تھا اور رازی نے اسی کا اتباع کیا ہے۔

(۱) ذفرق بین الزمان و بین المدة یقوٰخ الحدیث علی احد جہادون آلاخرہ کتاب الحدیث صفحہ ۱۴۳
یہ تدقیق پر مبنی ہے کہ بعد برگسان (اور اس کی تبعیت میں علامہ اقبال) کی تدقیق کی طرف خیال جاتا ہے جو انہوں نے پیمائشی زمان

(۲) Serial time اور "زمان خالص" (Pure time) میں کہے

(۳) چنانچہ علامہ حیدر نے "شمس البازخ" (صفحہ ۲۱) میں زمانہ کے باب میں مزوج مذہب کو اور اس حکماء یونان (قبل سقراطی دور) کے مفکرین کی ایج بتایا ہے اور لکھا ہے:

"کانت لهم فی ان زمان قبل نفع الحکمة ظنون تبفریط وافرابط
فالمفروضون فیہ فہم من نفاہ راسا.... والالمفروضون فہم من جعلہ
واجباً لا متناہ العلم علیہ لذلک "شمس بازخ صفحہ ۱۶
اور نفع حکمتہ " حکمت و فلسفہ کی پیمائشی، ارسطو کے زاد میں ہوئی تھی۔

”قول دوم اندر زمان :- از حکما و آں گروه کہ گفتند ہیولی و مکان قدیمان اند و مرزاں را جوہر نہادند..... و حکیم ایران نشہری گفہ است کہ زمان وید ہر مدت ناہماتے است کہ معنی آں از یک جواہر است۔ و زمان دلیل علم خدائے است چنان کہ مکان دلیل قدرت خدای است و حرکت دلیل فعل خدای است و جسم دلیل قوت خدای است و ہر یک ازین چہار بے تہا بیت و قدیم است..... و قویے کہ محمد زکریا گفت کہ بر اثر ایران نشہری رفتہ است ہمیں است کہ گوید زمان جوہر گزرنده است؛ (۲)

اس کے بعد اُس نے ابو بکر زکریا رازی کے قول کی سہافت کی مزید توضیح
”بیان غیبی کہ این سخن محمد زکریا دارد (۳)

کے عنوان سے کی ہے۔

اس کتاب میں حکیم نامر خسرو رازی کی توذمت کرتا ہے۔ مگر اس کے استاد حکیم ابو العباس ایران نشہری کی بڑی مدح سرائی کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں کو ”اصحاب الھیولی“ (Naturalists) میں شمار کرتا ہے اور کہتا ہے :-

”اصحاب ہیولی جوں ایران نشہری و محمد زکریاے رازی و غیر از ایشان گفتند کہ ہیولی جوہرے قدیم است“ (۴)

(۱) ”حکیم ایران نشہری کے حالات نہیں ملتے۔ البیرونی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ اس نے ۲۵۹ھ میں ایک سورج گہن کا مشاہدہ کیا تھا جس میں سورج کا اندرونی حصہ تو گہن گیا تھا۔ مگر کناروں کا حلقہ روشن رہا تھا۔ چنانچہ وہ ”قانون سعودی“ میں لکھتا ہے۔

”کیونکہ الشمس غداہ یوم الثلاثاء التاسع والعشرين من شہر رمضان سنہ تسع و خمیسین زما بین الحجیرہ..... و شاہدہ ابو العباس ایران نشہری و ہومن مدقی المصلین و ذکر ان جرم القمر تو سطر جرم الشمس فاستدر النور مولہ من القطعۃ الماقیۃ من الشمس غیر منکسف“ (الجزء الثانی ص ۶۴۲)

(۲) زاد المسافرین از حکیم نامر خسرو صفحہ ۱۱ (۳) ایضاً صفحہ ۱۶ (۴) ایضاً صفحہ ۷۳

مگر وہ ایرانشہری کی فکری کاوش کی تعریف کرتے ہیں۔۔۔
 حکیم ایرانشہری کے معنیہائے فلسفی یا بالفاظِ بیخبرت کہہ سکتے ہیں کہ کتاب
 جلیل و کتاب اشیر و جزاں۔ مردم را بر دین حق و شناخت، توحید بعثت کرده است (۱۳۴)
 اور رازی کی بڑی شدت سے برائی کرتے ہیں کہ اس نے الفاظ و مفہم کو سبک کر دیا ہے۔۔
 "پس ازہ چون محمد زکریا کہ مر قولہائے ایرانشہری را بالفاظ زشت و بجا نہ بازگفت
 است و معنیہائے استاد و مقدم خویش را اندرین معانی بجا رہائے خوش و مستکر
 گزارد است" (۱۳۵)
 آگے چل کر لکھتے ہیں۔۔

"دزشت کردن محمد زکریا را این قول نیکو روانہ چنان است کہ گفت است
 قدیم بیخ است کہ ہمیشہ یوں دو ہمیشہ باشند۔۔۔
 یکے خدائی و دیگر نفسی سر نہ گیر ایسی چہارم شان پنجم زمان۔ دزشت گئے
 ازاں باشد کہ مخالف یا مخلوق اند یک جنس شمر۔ تعالیٰ اللہ عما یقول بالظالمین
 علواً کبیراً" (۱۳۶)

(ج) آخری تصریح امام فخر الدین رازی کی ہے جو محمد بن زکریا الرازی کے مذہب کو قدیم
 "حرانیت" کی تجدید و احیاء بتاتے ہیں۔ خیر یا نہ غالباً مابہ ظن کا نام ہے چنانچہ ابن ابی
 فرقہ معتزلہ کے بارے میں لکھتا ہے۔

"ھذیلہ القیم کثیرون بنوا حی البطائح و ہم مابہ البطائح
 یہ لوگ زراحی بطائح میں ہجرت آباد ہیں اور یہی مصابہ البطائح ہیں

۱۳۱ البینا مفہومہ
 ۱۳۲ کتاب الفہرست مفہومہ

۱۳۳ زادلسافرین مفہومہ
 ۱۳۴ ایضاً مفہومہ

اور آگے چل کر ان "صائبہ البطائح" کی مزید تحقیق کرتا ہے :-

حکایۃ اخری فی امر صائبۃ البطائح :- ہولاء لقوم علی مدھب النبط القدیم
یعظمت النجوم ولھم امثلة واصنام وھم عامۃ الصائبۃ المعرفین
بالحرناثیین ، (۱)

(حکایت دیگر در باب صائبۃ البطائح : یہ لوگ قدیم نبطیوں کے مذہب کے
پیرو ہیں۔ کواکب کی تعظیم کرتے ہیں۔ ان کے یہاں تمثال و اصنام ہوتے ہیں۔
یہی لوگ عام صائبی ہیں جو حرناثیوں کے نام سے معروف ہیں)

اس قیاس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ فرقہ باطنیہ کا پہلا علمبردار محمد بن الحسن زیدان
قدماخرہ کے اثبات کا دین رکھتا تھا جو امام رازی کے قول کے مطابق ضمن "حرناثیت"
ہے اور امام عبدالقادر بغدادی نے "کتاب الفرق بین الفرق" میں باطنیت کے اہم ماخذوں
میں سے ایک اہم ماخذ "حرانی صائبیت" کو بتایا ہے اور اس کے ثبوت میں دلائل دئے ہیں۔
ان میں سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ حمدان قرمط جو اگرچہ محمد بن الحسن زیدان اور عبداللہ بن میمون
القداح سے متاثر تھا، لیکن اس تحریک کا اہم ترین ہتھیار ہے، جس کی اسلام بیزاری و مسلم آزادی
کی روٹے کھڑے کر دینے والی داستانوں سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں، یہ حمدان قرمط حران
ہی کا باشندہ تھا۔ چنانچہ امام عبدالقادر بغدادی نے لکھا ہے :-

ومنہم من نسب الباطنیۃ الی الصائبین الذین ہم مجران و استد علی

ذلک بان حمدان قرمط داعیۃ الباطنیۃ بعد میمون بن دیمان کان

من الصائبۃ الحرانیۃ ، (۲)

(۱) کتاب الفہرست صفحہ ۲۷۷

(۲) الفرق بین الفرق للامام عبدالقادر بغدادی صفحہ ۲۷۷

اور بعض لوگ باطنی مذہب کو صابین کی طرف منسوب کرتے ہیں جو حران میں
رہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حمدان قرظا جو یونان بن دلیمان کے بعد اس سرک
کا داعی اعظم تھا صابین حران ہی میں سے تھا۔

تالزمان کے غیر اسلامی مآخذ ایہ ہیں "ایشیات قدماخرہ" یا "الحضوں" تالزمان کے مآخذ
ثلثہ اور تینوں قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ خود عہد اسلام میں ان کے قدیم ترین قائلین کے متعلق مجزیہ
اہل الرائے کو الیاد و فکری بیباہ روی کا شکوہ ہے۔ ذہان کو تو ابن التیم نے کھلا ہوا دشمن بتایا
ہے، جس کی زندگی کا مقصد وحید ہی اسلام کی زین کنی اور استیصال تھا، چنانچہ وہ اس کے
بارے میں لکھتا ہے:-

"شیخس بڑا فلسفی اور علم نجوم کا حاذق تھا نیز کوشمونی بھی تھا جسے اسلامی دولت سے
انتہائی بغض و عناد تھا" (۱)

رہا رازی تو اس کے سوا عقائد کے بارے میں قاضی صاعد کی رائے اوپر مذکور ہو چکی ہے۔
لہذا اسلام کی بنیادی تعلیم یا بعد کی اسلامی فکری اس کی تلاش بے سود ہے۔ البتہ
عہد ماقبل اسلام کی دشمنی افکار میں اس کا مآخذ باسانی دریافت ہو سکتا ہے۔ یہ مآخذ خصوصیت
سے آریائی اقوام کی تفکیک میں ملتا ہے۔ اگرچہ کسی طرح ان سے متاثر ہو کر غرب جاہلیتہ میں
بھی اس عقیدے (تالزمان) نے اپنے معتقدین پیدا کر لئے تھے۔

عہد قدیم میں آریائی قوم کے تین اہم گہوارے تھے: ایران، یونان اور ہندوستان اور
"تالزمان" کا تصور تینوں کے یہاں ملتا ہے اور ان میں بھی خصوصیت سے مجوسی ایران میں۔
چنانچہ مارٹن ہیوگ ڈیسیٹیوں کے حوالے سے اسطو کے شاگرد لیو ڈیموس سے نقل کرتا ہے:

(۱) وكان هذا الرجل متطسفاً مآذ قائل علم لنجوم شعوبياً شديداً العظام من دولة الاسلام
كتاب الفهرست لابن النديم صفحہ ۱۲۶

”سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دستیوں ہے۔

وہ اپنی کتاب مباری اولیہ (صفحہ ۳۸۴) میں لکھتا ہے۔

کہ مجوسی اور تمام دوسری آریائی قومیں، جیسا کہ ایڈویس لکھتا ہے، بعض مکان

کو اور بعض زمان کو علت کلیہ (علت اولی) سمجھتی تھیں جس سے اپنے اور

نیک دیوتا نیز شریر ارواح پیدا ہوئیں، (۱)۔

زمانہ پستی ایران میں ایوں توقسام ازل نے اصنام خیالی کے اختراع و تراش کی صلاحیت

سبھی آریائی اقوام کی طباشی میں ودایت فرمائی تھی، مگر ”تالہ زمان“ کا عقیدہ خصوصیت

سے ایران میں پروان چڑھا۔ چنانچہ مارٹن ہاگ نے آریائی اقوام میں سے مجوسیوں کو

اس باب میں خصوصیت سے تصریح کی ہے۔ اس سے زیادہ واضح صرحت کر سٹن سین نے

”ایران بعہد ساسانیان“ میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے :-

”ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندے سے

آثار گاتھاؤں میں باقی رہ گئے ہیں، خداے خیر اور خداے شر تو ام کہانی تھے

تھے جو زمان نامحدود (زروران یا زردان) کے بیٹے تھے،“ (۲)

دوسری جگہ وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ہے :-

”اوستا کے باب گاتھا (یا سنا ۳-۳) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق

(۱) "The first Greek writer who alludes to it is Darescius. In his book, On Primitive Principle (12th p. 384 ed Kopp) he says. "The Magi and the whole Aryan nations consider, as Eudemos writes, some Space, and others Time as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated." (Martin Haug: Essays on the Sacred Language, Mythology and Religion of the Parsis, P. 12).

(۲) ایران بعہد ساسانیان از کر سٹن سین صفحہ ۲۶

لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روصلوں میں کام تو آسان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت
 ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم ترائل کو جوان دونوں روحوں کا باپ ہے،
 تسلیم کیا ہے۔ اسطو کے ایک شاگرد ایوڈیوس کی ایک روایت کے مطابق چھ ماہیوں
 کے زمانہ میں اس خدکے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔
 بعض اس کو مکاش (تھوٹا) زبان ادستانی سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان
 زردون زبان ادستانی دزروان یا زروان زبان پہلوی تصور کرتے تھے۔
 دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زردانی عقیدہ کو مہتراہستوں نے بھی اختیار کر لیا۔
 زردانیت (زمانہ پرستی) کو یہ قبول عام نصیب ہوا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت کے علاوہ
 اسے نہ صرف مہتراہستوں نے بلکہ دوسرے یرضی مذہب بالخصوص شیطان پرستوں (انگریزوں
 یا ہرمن کے ماننے والوں) نے بھی اختیار کر لیا۔ (۱)
 مگر چوتھی صدی قبل مسیح کے آخر میں ہخامنشی سلطنت (شاہنامہ کے کیانی خاندان کی
 حکومت) سکندر کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی اور پورے ملک میں طوائف الملوک کا
 دور دراز شروع ہوا جو تیسری صدی مسیحی تک جاری رہا۔
 تیسری صدی مسیحی میں ساسانی خاندان نے ایران میں ایک مستحکم سلطنت قائم کی۔ انہوں
 نے توئی اتحاد بیک چینی اور ملکی استحکام کے پیش نظر "دائیت" (معارف مجوسیت) کو سرکاری اور
 توئی مذہب بنایا۔ لہذا نظر انداز دیگر مذہب ماند پڑ گئے۔
 (برہانِ دہلی جنوری ۱۹۷۳ء)

(۱) ایران بعد ساسانیان از کرسن میں صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

(۲) ایران بعد ساسانیان صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

(۳)

”زروانیت“ سے ساسانی مدبروں کی یہ بے اعتنائی مذہبی تنگ نظری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ چونکہ زروانی عقائد آخر میں جبر کا عقیدہ پیدا کر دیتے ہیں جو ایک زندہ قوم کی روح کے لیے ہم قاتل ہیں۔ اس لیے ساسانی مدبرین نے سوسائٹی کی اصلاح اور اس جذبہ عمل کشی کی روح پھونکنے کے لیے ان زروانی معتقدات کو ایک قلم ڈبانے کی کوشش کی۔ پھر کبھی ”زروانیت“ اجتماعی ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکی اور جب ساسانی سلطنت کے آخری زمانہ میں اجتماعی فکر فارق المرکز تحریکات کا تختہ مشق بننے لگی تو زروانیت سے بھی سراٹھایا، چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے :-

”ساسانیوں کے زمانہ میں بدعتی فرقوں کے اندر ایک توحید پسند رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ زمانہ نامحدود یا زروان الگدن کی اصطلاح جو اوستا کے آخری حصہ میں ملتی ہے، خدا سے واحد کے واسطے بھی اساس کے طور پر استعمال کی جاتی تھی جو کہ خیر و شر دونوں ہی مبدؤں سے بلند تر ہے۔ یہ عقیدہ چوتھی صدی مسیحی میں تھیوڈور مصیعی کے اور پانچویں صدی میں آرمینی مصنفین ازینک اور اہیسس کے علم میں بھی تھا“ (۱)

(۱)

“In the time of the Sassanides a monotheistic tendency becomes clearly apparent in dissident sects. The expression, infinite time. Zarvan akarana, which is found in the later part of

بقیہ اگلے صفحہ پر

ان میں سے تھیودور کی شہادت کو مارٹن ہوگ ذرا تفصیل سے بیان کرتا ہے:

”ان اقتباسات کی رو سے جنہیں خوطیوس نے محفوظ رکھا ہے (ملاحظہ ہو بلیوتھیکا ۸۱)

تھیودور نے بھی اسی موضوع پر یہ تبصرہ قلمبند کیا ہے: ”خوطیوس نے لکھا ہے کہ اپنی کتاب کے

پہلے مقالے میں (جو اس نے جو سیول کے عقائد پر لکھی ہے) وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے

کی وضاحت کرتا ہے جسے زرشت نے رائج کیا تھا اور جو زرورم (زرروان) کے متعلق ہے جسے وہ

سارے جہان کا پادشاہ بنا تا ہے اور تقدیر کے نام سے موسوم کرتا ہے“ (۱)

دوسری جگہ از نیک کی شہادت کو نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”از نیک اپنی کتاب البال الحاد (جلد ثانی) میں جو اہل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر

مشتمل ہے لکھتا ہے کہ (زرروانیوں کے نزدیک) ہر چیز آسمان، زمین نیز دیگر اقسام کی مخلوق

کے وجود سے پیشتر زرروان موجود تھا، جس کے نام کا مطلب تقدیر یا نسلت و برکت ہے“ (۲)

یہی عقائد تھے

the Avesta, was used as the basis for the idea of a single God superior to the two principles. This doctrine was known to Theodoros of Mopsuestia in the IV century of our era and to the Armenian writers, Fznik and Elisaeus in the V century“.

(Mart, Ancient Persian and Iranian Civilization, P. 171).

(۱) "On the same matter Theodoros of Mopsestia writes as follows, according to the fragment preserved by the Polihstor Photios (Siblichth 81): In the first book of his work (On the doctrines of the Magi), says Photios, he propounds the nefarious doctrine of the Persians, which Zarastrades introduced, viz, that about Zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe and calls

قیومگ منور

and calls

عرض ساسانی ایران میں سرکاری ہمت شکنی اور موبدوں رندہ ہی طبقہ کی مخالفت کے باوجود
 رروانیت " باقی رہی چنانچہ کرشن سین لکھتا ہے :-

" اس بات کا ثبوت کہ ساسانیوں کی مزدانیت زروان پرستی کی شکل میں مروج تھی، نہ صرف
 اشخاص کے ناموں کی کثیر تعداد سے ملتا ہے جو ساسانیوں کے زمانہ میں لفظ زروان کے ساتھ مرکب
 پائے جاتے ہیں بلکہ ان بے شمار مقامات سے بھی جو یونانی ارمی اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں
 ملتے ہیں " (۱)

چنانچہ سریانی زبان میں کتب و قائل شہدائے ایران کے سلسلے میں ایک " تاریخ ساہبا " ہے
 جس میں ایک مجوسی موبد اپنے خداؤں کا شمار کرتے ہوئے کہتا ہے :-

" ہمارے خدا زبوس، کردوس، اپلو، بیدوخ اور دوسرے خدا "۔

یہ زروانی خداؤں کی ایک چوکڑی ہے۔ زبوس۔ کردوس اور اپولونیہی الترتیباً امیرانزدا،

روان اور مستہراہیں۔ (۲)

لیکن جس طرح زردشتی مسلمین نے شروع میں اصلاح اور جذبہ عمل کو شہی کی روح پھونکنے

بقیہ صفحہ ۵۸ سے

him Destiny. (Marting Haug: Essays on the
 Sacred Language Writings and Religion of the
 Parsis. p. 12).

(۲) "Fazik says, in his refutations of heresies
 (in the second book), containing a refutatio
 of the false doc- trine of Persians: Before
 any thing, heaven or earth, or creature of any
 kind whatever therein, was esisting Zeruan
 existed, whose neme means fortune or glory"
 (Ibid p. 12).

(۱) ایران بعد ساسانیوں ۱۹۶ (۲) ایضاً صفحہ ۳

کے لیے "مزوانیت" کو "زروانیت" سے پاک کرنے کی کوشش کی تھی، اسی اصول کے تحت انہوں نے ساسانی خد کے زوال پر بھی اس کی مخالفت کی۔ زرروانی عقائد جو ساسانیوں کے خد حکومت کے آخر میں مروج ہونے لگے تھے اندر ہی اندر جبر کا عقیدہ پیدا کر رہے تھے جو نہ صرف قدیم "مزوانیت" کے لیے سم قائل تھا، بلکہ پوری قوم کو نیدیدی و محکومی و مایوسی جاوید

کے غارتگت میں ڈھکیل رہا تھا کیونکہ خد کے قدیم "زرروان" جو اہورا مزدا اور اسہرن کا باپ تھا نہ صرف "زمان نامحدود" کا نام تھا بلکہ تقدیر" بھی یہی تھا (تفصیل اوپر مذکور ہوئی) اور اس تقدیر کی بے پناہ کار فرمائیں کے آگے انسان اور اس کا خرم مہیم سمی تو حرف باطل ہیں۔ چنانچہ کتاب "دادستان مینوگ خرد" میں نقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے۔

اتنی خلیم طاقت اور عقل و خرد اور علم و حکمت کی اتنی بڑی قوت کے ساتھ بھی تقدیر کے ساتھ نہ آزمائی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جب نہ شتر قسمت میں لکھا ہوا بقدر خواہ وہ کی اور بھلائی کے متعلق ہو یا اس کے خلاف سامنے آتا ہے تو عقلمند انسان بھی ادائے فریض کے باب میں کوتاہ و ناکارہ (نیازبان) بن جاتا ہے اور وہ جسے شرارت میں ملکہ حاصل ہو، عقلمند بن جاتا ہے۔ کمزور دل کا انسان شجاع و بہادر بن جاتا ہے اور شجاع و بہادر کمزور دل۔ محنتی آدمی کاہل و نکما بن جاتا ہے اور کاہل و نکما آدمی بڑی محنت سے کام کرنے لگتا ہے۔ جو کچھ صورت حال کے متعلق مقدر ہو چکا ہوتا ہے اسی کے مطابق اسباب و عمل پیدا ہونے لگتے ہیں اور ان کے علاوہ ہر چیز وہاں سے نکال دی جاتی ہے۔^(۱)

(۱) 'Even with this might and powerfulness of wisdom and knowledge, even this it is not nt and with destiny. Because when predestination as to virtue, or as to the reverse, comes forth, the wise becomes wanting (niyazan) in duty, and the astute in evil becomes intelligent, the faint-hearted becomes

لیکن زردشتی مزدانیت اس "زردانیت" اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کر سکی۔ لہذا اس کا رد عمل ناگزیر تھا۔ اس "دہریت" کے ابطال میں مذہبی طبقہ کی تعینفی سرگرمیاں ظہور میں آئے لگیں اور کچھ ہی عرصہ بعد اس کے رد میں ایک اہم کتاب بعنوان "سکن گائیک و ژار" (شکیک کو رفع کرنے والی کتاب) ظہور میں آئی اس میں ان دہریوں "زمانہ پرستوں یا ہرستوں" کے سلسلے میں لکھا ہے :-

"ان لوگوں کی فریب خوردگی کے بارے میں جن کا دعویٰ ہے کہ کوئی مقدس وجود (الوہیت) موجود ہی نہیں ہے اور جنہیں منکرین خدا (دہری) کہتے ہیں :- ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ وہ مذہبی تکالیف سے آزاد کر دیئے گئے ہیں نیز نیک کام انجام دینے کی مشقت ان پر واجب نہیں ہے اور (اس قسم کی) بے شمار سفوات میں سے جس میں یہ لوگ مشغول رہتے ہیں، تم ان باتوں پر غور کرو۔"

وہ اس دین اور اس کے اندر جو کثیر التعداد تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور اس کے اجزاء و آلات کا باہمی توافق و ہم آہنگی نیز ان کا باہمی تضاد اور ایک دوسرے کے ساتھ التباس، یہ سب امور (ان دہریوں کے خیال میں) زمان نامحدود کے ابتدائی ارتقار کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی سمجھ لو کہ ان کے نزدیک نہ تو اچھے کام کی کوئی جزا ہے اور نہ گناہ کی کوئی سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ اچھے کاموں کے لیے اور اسی طرح ارتکاب جرائم کے لیے کوئی امر محرک ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ (یہ بھی ملحوظ خاطر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک) جو کچھ کبھی ہے

بقیہ صفحہ ۶۲ کے آگے

braver, and the braver becomes faint-hearted. the diligent becomes lazy and the lazy acts alligontly. Just as predestined ast to the matter, the cause enters into it and thrust out every thing else." (Dina-i-Malnog Khirad Chap. XXIII- 4-9, Sacred Book of the Fast Part III, p.54).

و دنیاوی (مادی) ہی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی روح یا روحانی نہیں ہے۔ (۱)

یہ صورت حال تھی کہ اسلام مبعوث ہوا اور کچھ ہی عرصہ بعد عربوں نے ایران کو فتح کر لیا۔

اس سے ایران کے قومی وقار کو جو کبھی صدمہ پہنچا ہوا، سیاسی اشکلاں اور انتشار

زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکا۔ بہت ہی للیل عرصہ میں مسلمان فاتحین نے یہاں ایک منظم سلطنت

قائم کر لی۔ یہ فاتحین "زردانیت" یا جوسیت کو برداشت کر سکتے تھے جس طرح انہوں نے یہود و نصاریٰ

کی مذہبی آزادی کو برقرار رکھا تھا۔ لیکن مسلمان جیسی فعال قوم کے زیر حکومت "مقدر پستی" کی تحریکیں

فریخ نہیں پاسکتی تھیں۔ لہذا "زردانیت" اور اسی طرح "خرنانیت"، کی تحریکیں دب گئیں

اور ڈھائی سو سال تک سننے میں نہیں آئیں تا آنکہ ابو بکر محمد بن زکریا الرازی نے ان کو شہ زخموں

سے نکال کر از سر نو متعارف نہیں کرایا۔ اس تجدید خرنانیت کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

(۱) "As to another delusion of those asserting the non-existence of a sacred being, whom they call athetical (Dahrī) that they are ordained free from religious trouble (alag) and the toil of practising good work and the unlimited twaddle (drayisin) they abundantly chatter, you should observe this. That they account this world, with the much change and adjustment of description of its members and appliances, their antagonism to one another, and their confusion with one another, as an original evolution of boundless time. And this, too that there is no reward of good that things are only worldly and there is no spirit." works, no punishment or sin, no heaven and hell, and no stimulator of good works and crimes. Besides this (Sikand Gumanak Vihar Chap. VI Saored Book of the East Part III. p.146).

زمانہ پرستی ہندوستان میں | مستقیبوں کی شہادت و بحوالہ مارٹن ہوگ، نقل ہو چکی ہے کہ تمام آریائی اقوام زمانہ کو اصل کائنات بلکہ وجود کا مبداء اولین سمجھتی تھیں۔ قدیم ہندوستانی فکر میں بھی یہ عقیدہ ملتا ہے۔ چنانچہ ”بھگوت گیتا“ میں ایشور کو سرئی کرشن کی زبانی کہتے ہوئے بتایا گیا ہے:

”میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں“ (۱)

اسی طرح البوریجان البیرونی نے ”کتاب الہند“ میں قدیم ہندو مفکرین کے مذاہب گنائے ہوئے زمانے کے قدیم ہونے کے مذہب کو بعض ہندو مفکرین کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

”و اما الهند فکلامهم فی هذا الباب نزر و غیر معصل“ وقال کپیل لم یزل الله العالم معه بجواهره واجسامه لكنه هو علة للعالم ویستعلی بلطفه علی کثافتہ۔ وقال کنجھک ان القدم هو ہابوت اے مجموع العناصل الخمسة وقال شیرو القدمہ للترمان وقال بعضهم للطباخ و زخم الاخر و ان المدبر هو کرم ای العمل“ (۲)

ا رہے ہندو مفکرین تو اس باب میں زمانہ و مدت نیز خلق و فناء عالم کے بارے میں آن کا کلام غیر تشفی بخش اور مبہم و غیر واضح ہے۔۔۔۔ اور کپیل کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے اور عالم مع اپنے جملہ جواہر و اجسام کے (ہمیشہ سے) اُس کے ساتھ رہا ہے لیکن وہ عالم کی خلقت ہے اور اپنے لطف و لطافت سے عالم کی کثافت پر بلند ہے۔ کنجھک کا کہنا ہے کہ قدیم صرف ہابوت ہے جس سے اس کی مراد عناصر خمسہ کا مجموعہ ہے۔

اور کنجھک کے علاوہ دوسرے لوگ کہتے تھے کہ قدیم صرف زمان ہی کے لیے ثابت ہے اور کچھ لوگ قدیم کا مصداق طبیعت کو سمجھتے ہیں اور دوسرے لوگوں کا گمان ہے کہ مدبر

(۱) اصول فلسفہ ہنود از سٹر سرنیہ اس آئنگر صفحہ ۳۵، سی طرح ”اتھرو وید کے نمبر ۱۵، ۲۵، اور ۵۵ میں زمانہ

کو تمام چیزوں کا مبداء اور حاکم کہا گیا ہے۔ (۲) کتاب الہند ص ۱۶۷

دنیا میں ہر کرم یا نمل ہے)

زمانہ پیرسی یونان میں | ایران کے بعد زمانہ پیرسی کا دوسرا سب سے بڑا گہوارہ یونان تھا۔ یہاں کی قدیم اساطیری خرافات میں "کرونوس" (Kronos) یا "کال دیوتا" (زمانہ اپنے ہی بچوں کو نکل جایا کرتا تھا، جنانچہ پولوڈورس، جس کا زمانہ پہلی یا دوسری صدی مسیحی ہے، اپنی کتاب "ایریسی میں جے اس نے ہیزلویڈ (Hesiod) (زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح) کی کتاب (Theogony) سے منتخب کر کے لکھا تھا، کہتا ہے۔

"سب سے پہلے آسمان (Uranus) دنیا پر حکومت کرتا تھا۔ اس نے زمین کے ساتھ شادی کی..... اس کے بچوں میں سب سے چھوٹا کرونوس تھا..... کرونوس نے اپنی بہن (Rhea) سے شادی کی اور چونکہ اس کے ماں باپ نے پیشین گوئی کی تھی کہ اسے خود اس کے بچے معزول کریں گے؛ لہذا وہ اپنے بچوں کو نکل جایا کرتا تھا" (۱)

اس اسطوری افسانے کی تمثیلی توجیہ یہ ہے کہ۔

(الف) زمانہ کی اصل فلک ہے اور خود زمانہ دیگر موجودات حتیٰ کہ زیوس (Zeus) کی بھی جو تمام یونانی دیوتاؤں کا پدرا اولین ہے، اصل ہے۔

(ب) تمام موجودات کو ہلاک کرنے والا (اپنے بچوں کو نکل جانے والا) "کرونوس" (کال دیوتا) یا زمانہ ہے۔

بھگوت گیتا میں مذکور زمانہ کے تصور میں کہ وہ "دنیاؤں کا تباہ کرنے والا" ہے اور یونانی خرافات کے "کرونوس" میں جو اپنے ہی بچوں کو نکل جایا کرتا تھا، بڑی گہری مماثلت ہے۔ اور اس سے یوڈیوس اور مسیحیوں کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے کہ قدیم آریہ اقوام زمانہ کو اصل کائنات سمجھتی تھیں۔

بعد میں یونانی فلسفہ کی فلک بوس عمارت یونانی دیو مالا ہی پر قائم ہوئی۔ صرف اتنا ہوا کہ فلاسفہ نے اساطیر کے خرافاتی پوست کو ہٹا کر سائنسی معجز کو اپنا موقف بنا لیا۔ مثلاً یونانی اسطوریات کا اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ کوہ اولیمپس میں بسنے والے دیوتاؤں کا مورث اعلیٰ (پدر اولین) کون ہے۔ فلاسفہ نے اس سوال کی تعبیر بدیں طور کی :- "کائنات کا اصل الاصول اور وجود کا سبب اولین کیا ہے؟" اور پھر اسی بحث کو اپنی تفکیر کی سرگرمیوں کا موضوع بنا لیا۔ یہی حال زمانہ کے ساتھ ہوا۔ فلاسفہ کے یہاں آکر وہ "خدا" (دیوتا) تو نہ رہا، لیکن "خود + آ" (غیر مخلوق = قدیم) ضرور بنا رہا۔ تمام فلاسفہ یونان اُسے قدیم مانتے ہیں، چنانچہ ارسطو اپنی کتاب "اسماخ الطبیعی" (Physics) میں لکھتا ہے :-

"تمام مفکرین باستثنا فرد واحد، اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے۔ صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لئے ابتدا بتائی ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ زمانہ کائنات کے ساتھ وجود میں آیا ہے اور کائنات کے لیے آغاز ثابت کرتا ہے"

لیکن پیروان افلاطون کو ارسطو کی اس توجیہ سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افلاطون کی رائے میں بھی عالم محسوس اور زمانہ ازلی ہے۔

غرض یونان کے سائنسی فلسفہ میں "زمانہ کا قدم" اور خرافاتی فلسفہ میں "اس کا تاثر" یونانی ثقافت کا اہم جز بنتے رہے اور اسی ثقافت کی توجیہ و توضیح حکما یونان ایک ہزار سال تک کرتے رہے۔ پھر دیگر فلسفیانہ تصورات کی طرح یونان کی فکر زمانہ نے اپنی مخصوص شکل نو فلاطینیوں (Neo-Platnists) کے یہاں اختیار کی۔ یوں بھی یونانی اور ایرانی افکار میں ہمیشہ سے تبادلاً فکر ہوتا رہا تھا مگر چھٹی صدی کے ربح ثانی میں جب ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد آخری یونانی فلاسفہ دمشقیس کی

نیابت میں خسرو زوشیروان کے ایرانی دربار میں پناہ لینے پر مجبور نہ ہوئے تو جو نکرہ سی زمانہ میں خود ایرانی فکر کے اندر "زروانیت" (زمانہ پستی) دوبارہ سراٹھا رہی تھی، لہذا ایرانی و ایرانی تفکر کے جڑیں پیند سے زمانہ کے اس تصور نے جنم لیا جو ارسطو جیسی فلسفہ کے سرکاری مشرّاح "اسکندر" کے مدرسہ فلسفہ کے مشائی معلمین اور ایران کے تسطوری مدارس نیز مدرسہ جندی ساہور سے فارغ ہونے والے معلمین کے توسط سے اسلامی فکر میں منتقل ہوا اور جس کی گرم شکل نے ابو بکر زکریا رازی کی تجدید حرثانیت میں "تالیہ زمانہ" کی اور شیخ بوعلی سینا کے یہاں اپنی نرم شکل میں اور بعد میں اس کے متبعین کے فکری نظاموں میں ازلیت و ابدیت زمانہ کی صورت اختیار کی (۱)

زمانہ پستی غرب جاہلیہ میں | ایران ہی سے دہریت اور "تالیہ زمانہ" عرب جاہلیہ میں پہنچے۔
 ایران کی مغربی سرحد پر منادیرہ کی نیم آزاد عرب حکومت حیرہ کے اندر، اکاسرہ ایران کے زیر انتداب قائم ہوئی۔ لہذا ثقافت و شائستگی میں اس کا ایران سے متاثر ہونا نظری تھا۔ اسی ثقافتی تاثر نے مقامی مسترفین کی خوش حالی و فارغ البالی کے ساتھ ایک طرح کی دہریت و زندقہ کو جنم دیا جسے بعد میں عرب جاہلیہ کے مسترفین نے اپنا لیا، چنانچہ اٹھمئی نے کہا ہے:-
 "دہریت و زندقہ قریش پائے جاتے تھے جسے انہوں نے اہل حیرہ سے اخذ کیا تھا" (۲)
 اس کے نتیجے میں وہ فرقہ ظہور میں آیا جسے شہرستانی "معللہ العرب" کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:-

"جاننا چاہیے کہ عرب جاہلیت کے مختلف فرقے تھے۔ بعض ان میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالق کائنات اور حشر و نشر کا منکر تھا اور اس بات کا

(۱) چنانچہ اشیرالدین ابہری نے "ہدایۃ الحکرہ" کے اندر جس کی شروع بعد میں نعلب فلسفہ کے ابتدائی

واعلیٰ نصاب میں... متذکرہ رہی زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کرنے کے بعد لکھا ہے:- "و نقول ایضاً ان الزمان لا یبدل ایتمالہ ولا نہایۃ لہ (ہدایۃ الیصلیٰ ص ۱۰۰)

(۲) الاطلاق النفیہ لہن رستم ص ۲۱۰ "وکانت الزندقہ فی قریش اخذوا من الحیرۃ"

قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی، اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے: وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ حَسْبُكَ اِشَارَةُ طِبَاعِ مَحْسُوسَةٍ كِي جَانِبِ هِيَ، نِيْرَاسِ بَاتِ كِي طَرَفِ كِي زَنْدَاقِي اَوْر مَوْتِ اَسْهِيَسِ طِبَاعِ كِي تَرْكِيْبِ وَاَسْخَالِ پَر مَوْقُوفِ هِيَ۔ پس طبیعت جامع (موجب نکوین) اور دہر مہلک (موجب فساد) ہے۔ (۱)

اس خیال نے غرب انداز فکر میں، بالخصوص اُس طبقہ میں جو عیش کوشی و انجام فراموشی کا قائل تھا، اپنے عقیدت مند پیدا کر لئے تھے چنانچہ ایک جاہلی شاعر کا شعر ہے:-
حیات ثم موت ثم نشر حدیث خرافة یا ام عمر

بہر حال دوسرے عیش کوشان روزگار کی طرح ستر فین غرب نے بھی دہر زمانہ کا ایک ”منم خیالی“ تراش رکھا تھا جسے وہ ”موترنی الوجود“ سمجھتے تھے مگر غریبوں کی زور دہنی اور اشتعال پذیر طبیعت غسر و لیس بہر حال میں اپنے معبودوں کی تعظیم و عقیدت پر توجہ کو راضی نہیں رکھ پاتی تھی، اگر ضرورت پڑے تو کل تک جس بت کی پرستش کرتے تھے، اسے کھاجانے میں بھی دریغ نہوتا۔ (۲)

(۱) کتاب الملل والنحل للشہرستانی الجزء الثاني صفحہ ۹۶: ”اعلم ان العرب اصناف شتى۔ فمنهم معطلة ومنهم محملة نوع تحصیل۔ معطلة العرب وهي اصناف فصنف منهم انكر والخالق والبعث والاعادة وقالوا الطبع المحي والدهر المفنى۔ وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحى وما يهلكنا الا الدهر اشارت الى الطباع المحسوسة وقصر الحياة والموت على تركها وتعلقها۔ فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر“

(۲) بنو حنیفہ نے بسرا کے ایک بت بنایا تھا وہ اس کو پوجتے تھے۔ لیکن جب قحط پڑا تو اپنے معبود کو بھی بھی کھا گئے چنانچہ ایک جاہلی شاعر ان کی ہجو میں لکھتا ہے:-

اكلت بنو حنیفہ، بعا عام القحمر والمجاعة لم یحذروا من دهرهم سوء العواقب والتباغاة

گالی دینا تو کوئی بات ہی نہیں تھی۔ (۱)
 لہذا دہر کی تعظیم و عقیدت بھی ان کے یہاں محدود و شرط ہی تھی۔ وہ اُسے ”موتیر فی الوجود“
 فرور سمجھتے تھے۔ وہ بے شک بلایا و حوادث اور معائب و نوائب کو ”دہر“ ہی کی طرف منسوب
 کرتے تھے۔ مگر جب ناراض ہو جاتے تو اسی ذہر کو گالیاں دینے لگتے چنانچہ ابن حجر عسقلانی
 نے لکھا ہے:-

”اور غزلیوں کی عادت تھی کہ جب انھیں کوئی تکلیف پہنچتی تو وہ اُسے
 دہر کی طرف منسوب کرتے اور کہتے بڑا ہودہر کا اور بریادی ہودہر کے لیے“ (۲)
 مشرکین عرب کی اسی عادتِ بد کی اصلاح کے لیے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا تھا:-

”يقول الله تعالى ليعذبي ابن آدم يسيب الدم، وانا الدهر بیدی الی

اقلب الليل والنهار“

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

ابن آدم مجھے تکلیف پہنچاتا ہے جب وہ دہر کو برا بھلا کہتا ہے حالانکہ میں
 ہی مقطب دہر (زمانہ کا مالک) ہوں، میں ہی اس کے لیل و نہار کو
 الٹ پلٹ کرتا ہوں۔

(۱) کامل للمبرور الجزء الثاني ص ۱۴۰

رب العباد ما لنا وما لنا قد كنت تسقينا فما بدأ لك

انزل علينا الغيث لا ابا لك

(۲) فتح الباری جلد ۲ ص ۲۰

”وكانت عادتهم اذا ما بهم مكره او اضا فوه الى الدهر فقالوا لئولئنا الدهر وبتا لدهر“

اور اسی اصلاح کے لئے آیت کریمہ :-

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَىٰ وَمَا يُصَلِّتُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا نَحْمُرُ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا أَصْحَابُ السُّورِ

کا نزول ہوا۔

جس نے زمانہ کے باب میں اسلام کا موقف قطعی طور پر متعین کر دیا۔ اس کی
تفصیل اگلی قسط کا موضوع ہے۔

مگر محررہ بالا معروض سے اتنا متحقق ہے کہ ”تَاللهِ زَمَانٌ“ کا خیال اسلام کی نہیں
بلکہ غیر مسلم مذاہب اور فکری نظاموں کی پیداوار ہے۔ اس کی تلاش خالص اسلامی فکر
میں مثبت و بیکار ہے۔

برہان، دسمبر ۱۹۷۲ء، جنوری، فروری ۱۹۷۳ء



علامہ اقبال اور مسئلہ زمان

اس مسئلہ پر ماضی مقالہ نگار کا ایک مضمون اس سے پہلے سارن میں نکل چکا ہے لیکن وہ مختصر تھا، اس مضمون میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اس لیے اس کو شائع کیا جاتا ہے۔

جناب نیاز فتحپوری کا مضمون "اقبال کا فلسفہ خودی" نظر سے گذرا، اس سلسلے میں انہوں نے اقبال کے نظریہ زمان پر بھی تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں :-

"اقبال نے اسرار خودی میں مسئلہ زمان و مکان کے متعلق بڑے بصیرت افروز نکتات پیش کیے ہیں، یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا آازک و دقیق ہے، اور حکم، اظہار و غلطی نے بڑی موثر گائیوں سے کام لیا ہے، وقت دراصل نہ جو ہر ہے نہ عرض، نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لیے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے، ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی، اگر زمانہ بھی مخلوق ہے تو یہ کب اور کیوں پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی راہی ہے، یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی پیش تھے اور ان پر انہوں نے بہت فائزنگا ڈالی تھی، وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے، زمانہ ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا

تعلق ارتقاء سے تھا، اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجود خلق کا فرق راقمیا کوئی
معنی نہیں رکھتا اور جس کو عموماً قلب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے :-

ذہب زانہ مکان۔ لا الہ الا اللہ

اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا تو ان کے اس
نے سے ایک لایسنی اچک کر ڈال دیا، لیکن بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنا پرزور
دلائل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے۔

ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ
مسئلہ زمان اس وقت بہت دقیق اور نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ
ابھین کی بات نہیں ہے، کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد
سے زیادہ بلند ہے، برگسان یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل
کا ایک امی وہ بھی ریگستان عرب کا کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
حدیث "لا تسبوا اللہ، انا اللہ، انما اللہ، انما اللہ" کو براہ کھوکھوں میں زانہ ہوں، سنائی تو وہ اچھل پڑا
اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر و حقیقت افزہ بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا
خدا کو عین زانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر فانی تخلیقی صفت الہی قرار دینا، بیداری شعور کی وہ
آخری حد ہے جسے بغیر فیضانِ نظرت کے کوئی پاسی نہیں سکتا۔"

اس کا حاصل یہ ہے :-

۱۔ مسئلہ زمانہ مکان کے متعلق علامہ اقبال نے بڑے بصیرت افزہ نکات پیش کیے ہیں۔

۲۔ مسئلہ زمانہ بڑا اہم مسئلہ ہے،

۳۔ وقت (زمانہ) تمام صفات وجود سے عاری ہے،

۴۔ اقبال کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے۔

۵۔ اقبال مسئلہ زمان کو انسان کی حیات و موت کا مسئلہ سمجھتے تھے۔

۶۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کا تعلق ارتقاء سے تھا۔

۷۔ ”ذہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ“ عینیت وجود و جوہ خلق کا صوفیانہ انداز تفسیر ہے۔

۸۔ اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا جسے لائسنی ایچ سمجھا گیا۔

۹۔ اقبال نے برگسان کو جب حدیث ”لا تسبوا اللہ“ سنائی تو وہ چونک پڑا۔

۱۰۔ حدیث ”لا تسبوا اللہ“ کا مفہوم ”زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں“ ہے۔

۱۱۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا بیداری شعور کی آخری حد ہے۔

لیکن ان میں سے بعض باتیں محل نظر ہیں، اور حقائق و واقعات ان کے ساتھ اتفاق کرنے

سے ماننے ہیں۔

۱۱۔ مسئلہ زمان کے سلسلے میں علامہ اقبال کے ”بعثت افروز نکات“ کو دو قسموں میں تقسیم کیا

جاسکتا ہے: شاعرانہ خیالات اور سنجیدہ علمی افکار۔

۱۔ جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعوریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں،

ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے۔ اس لیے ان کے منظوم افادات سے زمانہ کے جو تصور

مستنبط ہوتے ہیں ان میں بڑا اضطراب لگے شدید تناقض ہے، جب ان پر توحید الوہیت کا جذبہ

ہوتا ہے تو وہ زمانہ و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، اور فلاسفہ و اہل طہیات کی نگاری سرگرمیوں

کو جو انہوں نے حقیقت زمان و مکان کی تصریح کے باب میں کی ہے، شرک و زنا پر پویشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمانہ و مکان کی زاری ذہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

اسے مزید تفصیل کے لیے لکھنا چاہتا ہوں، اگست ۱۹۱۱ء میں راقم کا مضمون ”علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمانہ کی ترجمانی“

زیر نظر مہربان مرنے اسی مضمون کی تلخیص ہے جس میں اسی سلسلہ کی مزید تحقیقات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

اور جب کائنات کی دستوں کے مقابلہ میں انسان اور اس کے تمام مجزائے ہنر "بیچ و بیچ نظر آتے ہیں تو پھر ہی تو ہوم زمانہ ان کے لیے موثر حقیقی بن جاتا ہے اور علامہ سے "نقشِ گمراہی" بلکہ اصل حیات و مہمات "قرار دیتے ہیں یہ

سلسلہ روز و شب نقشِ گمراہی سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہمات
اور تمام ہنگامہ ہائے کائنات میں اسی زمانہ کی کار فرمائی نظر آنے لگتی ہے، چنانچہ وہ اپنی نظم "زمانہ" میں
"زمانہ ہی کی زبان سے اعلان کرتے ہیں،

چنگیزی و تیموری مشیتِ زغبار من ہنگامہ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان و جہان ادا از نقش و نگار من خون جگر مرداں سا ان بہار من

من آتش سوزانم من روغند رضوانم
ظاہر ہے زبان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز و شب کو نقشِ گمراہی آتش
میں بعد المشرقین ہے جسے کسی وحدت فکر کے تابع نہیں لایا جاسکتا۔
اب۔ خطبات و انبیات اسلامی کی تشکیل جدید علامہ کے سنجیدہ فلسفیانہ افکار پر مشتمل ہے۔
اس میں انھوں نے حقیقتِ زبان "کی بھی توضیح کی ہے، جس کا حاصل ان کے ایک مستند شارح
کے نقطوں میں حسب ذیل ہے:-

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

خود علامہ کا اس توجیہ کے متعلق خیال تھا کہ ان سے پہلے تمام مفکرین کی تعبیرات اس باب میں غلط تھیں
صحیح توجیہ صرف انھوں نے ہی پیش کی ہے، فرماتے ہیں:-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تفسیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالنا ہی نہیں ہے۔ لیکن زمانہ کا یہ نیا "تقدیر" قطع نظر اس کے کہ علامہ کے علی الرغم غیر اسلامی ہے، علامہ کا آپنا "اگتشاف" نہیں ہے، بلکہ مشہور جرمن مفکر اسپنجلر سے اخذ ہے، اگرچہ علامہ نے اپنی تصانیف میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے، اسپنجلر کے الفاظ حسب ذیل ہیں:-

"The proper 'Destiny' and 'Time' are inter-

-changeable words." (Spengeler: Decline of the West,

vol. I, p. 122

اور اسپنجلر کی یہ نئی دریافت بھی اس کی ذاتی اختراع نہیں ہے، بلکہ قدیم ایرانی زردوایت سے اخذ ہے، اسپنجلر اس مذہب کے واقف تھا، چنانچہ *Decline of the West* میں لکھتا ہے:-

"And thus it comes about that in the following centuries time itself as vessel of fate..... is by persian mysticism set above the light of God as Zrvan and rules the world conflict of God and Evil Zrvancom was the state religion of Persia in. 438-45."

[اور ایسا ہوا کہ آنے والی صدیوں میں خود زمانہ کو اس حیثیت سے کہ وہ نعمت کا ظرف ہے

..... قدیم ایرانی عرفانیات نے زردان کے نام سے تقویر الہی سے بھی بلند تر مقام دیا

جو کہ کائنات کی ہر ذرہ میں حکومت کرتا ہے، زردوایت سے زردوایت ۱۹۰۵ء کے بعد

لے خطبات اقبال و ادبیات اسلامی کی تشکیل ص ۶۷

ایران کا مملکتی مذہب تھی۔ [دائیں نخلال العرب جلد دوم ص ۱۲۳۸]
اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے:-

*And it was just at the time of the decisive
councils of Ephesus and Chalcedon that we
find the temporary triumph of Zrvanism
(438-457) with its primacy of the divine
world course (Zrvan as historic time) over
the divine substances marking a peak of
dogmatic battle." (ibid, vol. 11, P. 256)*

[اُس وقت جبکہ افسیس اور خلقہ دنیہ میں اساتذہ کی فیصلہ کن مجالس شوریٰ منعقد
ہو رہی تھیں ہیں زردانیت کی عارضی کامیابی ملتی ہے (۴۳۸-۴۴۵) جس کے اندر لکھو
آریخی دھارے کو [یعنی زردان کو بحیثیت آریخی زمانہ کے] لکھوئی جو اہر پرشرون ادویت
فائل ہو جاتا ہے، اور یہ معتقدات کی جنگ کا نقطہ عروج ہے] [دائیں نخلال العرب جلد ۲ ص ۲۵۶]
بہر حال زمانہ کا یہ "نیا" تصور جس کے اسپنجلر سے اخذ ہونے کا علامہ نے کسی مصلحت سے
اعتراف مناسب نہیں سمجھا، اسپنجلر کا اپنا اکتشاف بھی نہیں ہے، بلکہ قدیم زردانیت سے ماخوذ
ہے، مارٹن ہیگ "پارسیوں کی مقدس زبان، تحریرات اور مذہب پر مضامین" میں لکھتا ہے:-
[ازنیک ابطل اکاد (جلد ثانی) میں جو اہل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر مشتمل ہے:
ہر تیز آسمان، زمین یا اور کسی قسم کی مخلوق کے وجود سے پیشتر زردان موجود تھا، جس کے
نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے..... اس موضوع پر تھیو ڈور مہمسی بھی ایران اقتباسات

کی رد سے جنہیں فوطیس نے محفوظ رکھا ہے، اہلیو تھیکا (۱۱) کہتا ہے۔ فوطیس لکھتا ہے کہ
اپنی کتاب کی پہلی جلد میں جو مجوسیوں کے عقائد پر مشتمل ہے، وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے
کی وضاحت کرتا ہے، جسے زردشت نے رائج کیا تھا اور جو زردوم (زردان) کے متعلق ہے جسے
وہ سارے جان کا بادشاہ اور تقدیر بتاتا ہے۔

اسی طرح کرشن سین "ایران بہد ساسانیاں" میں لکھتا ہے:-

"زردانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں رائج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے
میں معاون ہوئے جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قائل تھا، خدائے قدیم جو اہور مزدا اور
اہرمین کا باپ تھا، نہ صرف زماں نامہ دو کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔"

اسی طرح علامہ کا یہ خیال کہ "زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس" زمانہ کے وجود خارجی
کا عقیدہ، قرآن کی تعلیم کا ایک بنیادی اصول ہے، اسلامی تعلیمات کے بجائے اسپنجر کی تعلیمات
کا نتیجہ ہے، علامہ نے خطبات میں لکھا ہے:-

[بہر حال قرآن کو جو تاریخ سے دلچسپی ہے اس نے ہیں، آری نئی عقیدہ کا ایک اہم ترین بنیادی

اصول بنتا ہے جو حیات اور زمانہ کی حقیقت سے متعلق بعض اساسی تصورات کی صورت آہ

(پر مشتمل ہے)۔ یہ تصورات دو ہیں اور دونوں قرآنی تعلیم کی بنیاد کی تشکیل کرتے ہیں

۱۔ اصل انسانی کی وحدت

۲۔ زمانہ کے وجود حقیقی کا ایک شدید احساس

لیکن علامہ کا یہ دعویٰ قطعا بے بنیاد بلکہ ادعاے محض ہے، قرآن صراحتاً تو درکنار اشارتاً

بھی کہیں زمانے کے حقیقی ہونے (وجود خارجی) کے عقیدے کی تعلیم نہیں دیتا، اس کے برخلاف

Martin Haig, Essays on The Sacred Language, writing and
religion of The Persis, P. 12

۱۵۴ ص ۵۸۴

۱۵۴-۱۵۵ ص ۱۵۴ (تخلیص جدید)

وہ "قول بالہر" کا سختی سے انکار کرتا ہے:

وَقَالُوا إِنَّمَا الْآحْيَاءُ نَحْنُ الدُّنْيَا
كَمُوتٍ وَنَحْيٍ وَمَا يُهْلِكُنَا
إِلَّا الدَّهْرُ - وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ
مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمُ الرَّاغِبُونَ

اور بولے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی

زندگی امرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہیں

ہوک نہیں کرتا مگر زمانہ (اللہ تعالیٰ فرماتا

ہے کہ) اور انھیں (دو ہر پرستوں کو) علم نہیں

وہ تو زے گمان دوڑاتے ہیں،

(جاشیہ)

اس طرح قرآنی تعلیمات کی رو سے زمانہ کے حقیقی ہونے کا عہدہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ اس کا منطقی نتیجہ زمانہ کے جو ہر مجرود اور واجب الوجود ہونے پر منتہی ہوتا ہے، جو قرآن کی بنیادی تعلیم کے سراسر خلاف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور کے بعض تجدید پسندوں کی طرح علامہ کو بھی اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر فرعونہ خوبی اور اس کے ہر بیہودہ میز خصوصاً کسی کسی طرح اسلام میں بتا دیا جائے، اسپنجلرنے "انحلال الغرب" میں زمانہ کے احساس شدید کو یورپین کلچر کا میز خصوصاً قرار دیا ہے:-

"And, indeed man has never - not even in the contemporary China of the Chou period with its highly developed sense of eras and epochs - been so awake and aware, so deeply sensible of time and conscious of direction and fate and movement as he has been in the West." (Decline of the West, Vol. 1, P. 133)

[واقعہ یہ ہے کہ انسان کبھی اتنا بیدار و متيقظ نہیں تھا، نہ اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا گہرا احساس تھا، نہ اسے اس کی بہت، تقدیر اور سیلان کا اتنا شعور تھا جتنا کہ مغرب اور پورے عصر حاضر میں ہوا ہے حتیٰ کہ چوگانہ ان کے ہم عصر ہیں یہی جہاں قرونِ دو قانعِ غلیبہ کا احساس بہت زیادہ ترقی پاچکا تھا، یہ کیفیت نہیں تھی۔

علامہ نے بھی اس کا کافا کیے بغیر کہ زمانہ کے وجود حقیقی کا قول اسلام کی بنیادی تعلیم کے مطابق ہے یا مخالفت محض یورپ کی نقل و تقلید میں اسلام کی اساسی تعلیمات میں محسوب کر لیا، یہی نہیں بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل دینی علیہ قرار دیا۔

ج۔ نیاز صاحب نے اس سلسلے میں "اسرارِ خودی" کا خصوصیت سے حوالہ دیا ہے، لے کر قبول

مصنف "روحِ اقبال"

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ مکان کی روحِ زردان سے کلمات کا حال بیان کرتا ہے، روحِ زمانہ مکانِ اقبال کو عالمِ علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زردانِ حیات و تقدیر کے اسرارِ شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں ہناں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو کھجاتی بھی ہوں

سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے

ناطق و صامت ہمہ نچیر من

بت ہر تدبیر با تقدیر من

مرفک اندہ آشیانِ اللہ من

غیر اندر شاخ می بالذیر من

لے اسرارِ خودی میں علامہ اقبال نے "الہیتِ قاطعہ" کے عنوان سے زمانہ کے متعلق جو بصیرتِ از روذ نکات بیان

فرمائی ہیں ان پر تبصرہ آگے نمبر ۱۳ میں آ رہا ہے۔

وانہ از پر و از من گرد و نعل	ہر فراق از فصل من گرد و نعل
ہم عتابے ہم خطابے آدم	تنتہ سازم تا شرابے آدم
من جیاتم من ماتم من نشو	من حسابا دو فرخ ز فرود من جو
آدم دافرشتہ در بند من است	مالم شش روزہ فرزند من است
ہر گئے کز شاخ می چینی منم	ایم ہر چیزے کہ می بینی منم

لیکن زمانہ کا یہ سبب وجود اور اصل کائنات ہونے کا عقیدہ نہ تو قرآن وحدیث سے ماخوذ ہے اور نہ علامہ اقبال کی اپنی دریافت ہے بلکہ قدیم مجوسی انکار سے اخذ کیا گیا ہے جس کے مطالعہ کا انکو قیام جرمینی کے زمانہ میں موقع ملا تھا، اور جس نے غیر شعوری طور پر انھیں بہت زیادہ متاثر کیا تھا

بہر حال یہ ع

”مالم شش روزہ فرزند من است“

اور

”ایم ہر چیزے کہ می بینی منم“

کی اصل قدیم ذروانیت سے ماخوذ ہے، جس کے کچھ دھندلے آثار اوستا میں رو گئے ہیں۔ ^{ہاسن} ^{کرسن} لکھتا ہے :-

”اوستا کے باب گاتھا (یا سا ۳۰، ۳۱) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ
 روح دو تہ الی روحیں ہیں جن کا نام تو امان اعلیٰ ہے، اس سے ثابت ہوا ہے کہ زرتشت نے
 ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ اسطو کے ایک شاگرد
 یوڈیوس کی ایک روایت کے مطابق ہنجامنیٹوس کے زمانہ میں اس خدا سے اولین کی توحید

لے روح اقبال ص ۲۲۲-۲۲۳

کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تمناش زبان اوستائی) سمجھتے تھے۔
اور بعض اس کو زمان (زردن زبان اوستائی و زردان یا زردوان زبان پہلوی) تصور
کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اسی زردوانی عقیدے کو مستحضر پرستوں نے
اختیار کر لیا۔

اسی طرح مارٹن ہیگ لکھتا ہے :-

[سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دستقیوس ہے۔ اپنی کتاب
"تبادی اولیہ" میں لکھتا ہے: "مجوسی اور تمام دوسری آدین تو ہیں، جیسا کہ یوڈیوس لکھتا ہے
بعض مکان کو اور بعض زمان کو علت کلیہ سمجھتی تھیں جس سے اچھے اور نیک روٹا اور
اسی طرح شریر روٹیں پیدا ہوئیں]

یہ ہیں مسئلہ زمان کے متعلق اقبال کے "بصیرت افزوز نکات" جن سے مضمون نگار اتنے
متاثر ہوئے ہیں۔ مگر قطع نظر اس کے کہ یہ بصیرت افزوز نکات "انادیت و معقولیت معری میں،
حجت و قدرت سے بھی خالی ہیں :- زمانہ کے وجود حقیقی سے متصف ہونے کا قول، کائنات میں
اس کے مؤثر بالذات ہونے کا عقیدہ، اس کے اصل کائنات و مبدی موجودات ہونے کا اعتقاد،
اس کے عین تقدیر ہونے کا تصور وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن قوم میں بھی آئیں اس کے قواعد عمل
کو مضمون کر کے رکھ دیا، ایران قدیم کی تاریخ اس کی شاہد ہے۔ پھر بھی اگر یہ بصیرت افزوز نکات
علامہ کی اپنی بزرگوں کے زائیدہ ہوتے تب بھی کچھ نہیں تو ایک شاعرانہ اپج "کی حیثیت ہی سے ان کی
داد دی جا سکتی تھی، مگر مشکل یہ ہے کہ علامہ نے اس بحث کو دوسروں کی چیزوں سے سجایا ہے مانا کہ
اس کو رازہ تعالید کے خلاف وہ خود احتجاج فرما چکے ہیں سے

لے ایہی ہمہ ساسائیاں ص ۱۶۵-۱۶۶

حرم تیرا خودی غیر کی سا ذات
دوبارہ زندہ نہ کر کار و بار لات و ست
(۲) نیاز صاحب نے فرمایا ہے :-

”یہ مسئلہ (مسئلہ زمان) اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور حکم، رنلا سف
نے بڑی موٹگانیوں سے کام لیا ہے۔“

مسئلہ زمان بڑا اہم ہے مگر اس وقت تک جب تک اسے اہم سمجھا جائے۔ جو اسے اہم
سمجھتے ہیں ان سے یہ اپنی خدائی منوا کر چھوڑتا ہے، اور جو اسے اہم نہیں سمجھتے انہیں سر سے
اس کے وجود ہی کا انکار ہے، ان کے لیے یہ واہم کی مشق بہیم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔
زمانہ کا تصور ایک پھلاوے کے مانند ہے، جس سے اگر صورت نظر کر لیجئے تو کچھ بھی نہیں اور
اگر درخور اعتناء سمجھئے تو پھر اپنی خدائی منوا کر ہی چھوڑتا ہے، چنانچہ امام رازی نے ”اللباحث المشرقی“
میں مسلم اول (اسطو) کی طرت یہ قول منسوب کیا ہے،

من قال بحدوث الزمان فقد
قال بقدماء من حیث لا یستحق
جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہو وہ اس کے قدیم
ہونے کا قائل ہو اس طور سے کہ اسے اس کا حیات

بھی نہیں ہوتا

(اللباحث المشرقی طبر اول ص ۶۵۹)

اس لیے کہ اگر زمانہ موجود ہے تو دو حال سے غالی نہیں، یا قدیم ہو گا یا حادث۔ اگر قدیم ہے تو ہمیں نفا
کا دعویٰ ہے۔ اگر حادث ہے تو اس کا عدم اس کے وجود پر بتقدم زمانی مقدم ہو گا کہ حدوث کا
مفہوم ہے، یعنی زمانہ بصوت زعمی عدم بھی موجود ہو گا اور یہی واجب کی شان ہے، اس لیے دونوں
صورتوں میں زمانہ واجب قدیم ٹھہرتا ہے۔

غالباً زمانہ اقبل تاریخ میں کچھ اسی انداز فکر کے نتیجے میں ”زمانہ پرستی“ کا آغاز ہوا ہو گا۔
جیسا کہ مسیحوس کی شہادت کی رو سے قدیم آریں اقوام میں زمانہ کے اصل موجودات ہونے کا

عقیدہ لیتا ہے، عہد قدیم میں اس زمانہ پرستی کے دو گہوارے تھے، ایران اور یونان۔ ایران میں عہد پنجامشی میں زردانی مذہب مروج تھا جو تقدیر پرستی پر منتج ہوا، اور انجام کار اپنی نحوست میں داریوش الکبیر کی سلطنت کو بھی لے ڈوبا، اس لیے جب تیسری صدی مسیحی میں مسلمانوں نے ایران کی عظمت پارینہ کا احیا کیا تو سوسائٹی کی اصلاح اور اس میں عمل کوشی کی روح پھونکنے کے لیے زردانی عقائد کو کفیلہ دبانے کی کوشش کی، مگر زردانیت اجتماعی ذہن سے کلیتہً محو ہو سکی، کیونکہ مسلمان سلطنت کے آخری عہد میں جب اجتماعی فکر مرکز گریز تحریکات کا تختہ اشق بننے لگی تو زردانیت نے بھی سراٹھایا، لیکن زردوشتی "فردانیت" اس زردانیت اور اس سے پیدا ہونے والی جبروت قنوطیت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی، اس لیے دوسری جماعت کے ساتھ ساتھ زردانیت کے ابطال کی بھی کوشش کی گئی، اس قسم کی ایک کوشش پہلوی ادب میں "سکند گمانیک ذرا" کے نام سے منوچہ موجود ہے، اس زمانہ میں اکاسر کی بوسیدہ سلطنت مسلمان فاتحین کے قبضہ میں آگئی، مگر مسلمان جیسی فعال قوم کے نزدیک "تقدیر پرستی" کی تحریک ذریعہ نہیں پاسکتی تھی، اس لیے زردانی مذہب ڈھائی سال تک دوبارہا، یہاں تک کہ محمد بن زکریا الرازی نے اسے زندہ کیا۔

زمانہ پرستی کا دوسرا گہوارہ یونان تھا، جہاں کی قدیم ارسطوری خرافات میں "کردوس (زمانہ کا دیوتا) اپنے ہی بچوں کو نکل جایا کرتا تھا، جب ان ارسطوری خرافات پر فلسفہ کی فلک بوس عمارت قائم ہوئی تو زمانہ خدا "تو نہ رہا مگر خدا" (غیر مخلوق قدیم) ضرور بارہا، تمام یونانی فلاسفہ اسے قدیم مانتے ہیں۔ چنانچہ ارسطو نے "سماخ طیبی" میں لکھا ہے:-

"تمام مفکرین استثناء فرداً اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ پیشہ

سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے، صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لیے

لے شرح المواقف، Cornford: Greek Religious Thought,

ابتدائی ہے۔

جب یہ یونانی فلسفہ مسلمانوں میں آیا تو حکماء اسلام نے زمانہ کے قدم کو بھی بطور ایک اصول مسئلہ کے مان لیا، مگر ان کے پاس اثبات زمانہ کے لیے شہادت حسی کے علاوہ کوئی دلیل نہ تھی، ادھر متکلمین اسلام نے اس عقیدہ توحید کے منافی پا کر سرے سے اس کا انکار کر دیا۔

اس طرح چوتھی صدی کے اندر دو جماعتیں تھیں: فلاسف اسلام اور فلاسفہ۔ علمائے اسلام کے دو گروہ تھے،
۱۔ عام مفسرین و محدثین اور فقہاء و متکلمین جو زمانہ یا دہر کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق قرار دیتے تھے، جو حادث کائنات میں قطعاً غیر موثر ہے،

ب۔ اہم پابند متکلمین جو سرے سے زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر تھے،
اسی طرح حکماء کے بھی دو گروہ تھے:

۱۔ قسین ارسطو جو زمانہ کے وجود حقیقی کے قائل تھے، اور اسے ازلی وابدی مانتے تھے،

ب۔ حرافیہ جس کا سرگروہ محمد بن زکریا الرازی تھا، زمانہ کے جو ہر مجرود، تدبیر اور واجب الوجود ہونے کے قائل تھے،

باہر حکماء اسلام کے پاس اثبات زمانہ کی کوئی منطقی دلیل نہ تھی، یہ کام شیخ بوعلی سینا نے انجام دیا، اس نے سائنٹفک بنیادوں پر زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کیا اور اس کے لیے دو دلیلیں دہن کیں، ایک کا عنوان بیان طبیعی ہے اور دوسری کا بیان الہی "ان کی دغااحت اس نے کتاب التفسار" کے فن اول، مقالہ ثانیہ کی گیارہویں فصل میں کی ہے، مگر متکلمین ان سے مرعوب نہ ہوئے اور وہ ہمیشہ ان دلیلوں کو باطل کرتے رہے،

چنانچہ پہلا تصادم پانچویں صدی ہجری کے آخر میں ہوا جب امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں پہلے مسئلہ "فی ابطال قولہم بقدم العالم" کی توضیح میں فلاسفہ کی دوسری دلیل "صیفتہ ثانیہ لیم فی الزمان" ^{الزمان} قدم

کے پرنسپل آڈائٹس، ان اعتراضات کا جواب چھٹی صدی کے نصیب آخر میں ابن رشد اندلسی نے
 "تہافت الہتافہ" میں دیا۔ اس کے بعد سے بحث گہری مناظرہ کا سبب بن گئی، تا آنکہ نویں صدی
 کے آخر میں سلطان محمد فاتح مستظلیہ کے ایما سے خواجہ زادہ نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور
 مولیٰ علاء الدین طوسی نے "کتاب الذخیرہ" میں دونوں کے دلائل پر محاکمہ کر کے آخری نیتلہ
 چھٹی صدی میں فلاسفہ نے اپنے موقف میں تبدیل کی یا کہنا چاہیے اس کی تبدیلی کی بجائے
 ابو البرکات بندادی نے زمانہ کو معذور قرار دیا، مگر یہ مذہب دشمنوں کو مطمئن کر سکا نہ فلاسفہ
 میں مقبول ہو سکا، بہر حال یہ پہلی تبدیل تھی،

فلاسفہ دشمنوں کے درمیان زمانہ کے باب میں دوسرا تصادم چھٹی صدی کے آخر میں ہوا
 جب کہ امام رازی نے "المحصل" میں زمانہ کے وجود خارجی کے خلاف دلائل پیش کرنے کے ضمن میں
 فرمایا کہ اگر زمانہ کا خارج میں وجود ہے اور "تھا" ہے "اور" ہوگا "کا مفہوم ثابت و ثابت ہے تو
 "متجددات" پر ان کا انطباق ناممکن ہے، اور اگر غیر ثابت ہے تو ثابتات (باری تعالیٰ) پر انہیں
 منطبق نہیں کیا جاسکتا، رہی فلاسفہ کی یہ دقیق کمتیرات کی نسبت متغیرات کی طرت "ذہان" ہے،
 اور متغیرات و ثابتات کی نسبت "دہر" ہے، اور ثابتات کی باہمی نسبت "سرد" ہے تو اس کے
 لیے امام صاحب نے فرمایا: هذا التحويل خال عن التحصيل۔ اس سے فلاسفہ بڑے چراغ پا
 ہوئے، محقق طوسی نے تو آخری کتب پر لکھا کیا کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں کو وضع اصطلاحات
 کا پورا حق ہے، مگر گیارہویں صدی ہجری میں میراقر ذاماد نے روز بیان کی انتہا کر دی، لیکن
 محض اس سے کام نہ چل سکا اور فلاسفہ کو پھر اپنے موقف کی تبدیل کرنا پڑی۔

چنانچہ دسویں صدی میں محقق دوانی نے ابن سینائی مسلک کی پھر تبدیل کی کہ زمانہ اگرچہ
 "فی مطلق الہتافہ" ہے مگر اپنے آغاز میں مطلق الہتافہ ہے۔

یسری تبدیل خود میرا قردا مانے کی اور "تعدت دہری" کا مفروضہ تراشا مگر یہ توجیہ خود دوسرے
 فلاسفہ کو مطمئن نہ کر سکی اور ملا محمود جو نپوری نے "شمس بازغہ" میں اس نظریہ پر شدید اعتراضات کیے۔
 اب اس علمی مسئلہ نے گرمی مناظرہ کی شکل اختیار کی، آخر میں ملا امان اللہ بنارس نے اس مسئلہ
 میں مھا کہ کیا۔

بحث کا آخری فیصلہ دہلی میں ہوا، جبکہ خاتم السنکلیین مولانا فضل حق خیر آبادی نے فلاسفہ
 کی تدقیقات پر آخری ضرب لگا کر "زمانہ پرستی" کے ثبوت میں آخری کیل ٹھونک دی، حتیٰ کہ انکے
 صاحبزادے مولانا عبدالحق خیر آبادی کو جو یونانی فلسفہ کے آخری علمبردار تھے کہنا پڑا
 "نعم وجود الزمان یشبه ان یکون احصنا الحاء الوجودات"

اس مختصر سے تاریخی جائزے سے واضح ہو جا آ ہے کہ "علماء و فلاسفہ کی یہ موٹگیانیاں" کوہ کنہ
 دکاہ برآوردن سے زیادہ دقیق ثابت ہو سکیں اور یہ انجام ہوا "واہمہ کی اس مشق سیم" کو
 "نازک اور دقیق مسئلہ" بنانے کا۔

(معارف: جون ۱۹۶۲ء)

(۲)

(۳) نیاز صاحب نے لکھا ہے۔

”وقت در اصل ز جوہر ہے نہ عوض نہ کوئی واقعہ ہے نہ کوئی حادثہ اور وجود کے لیے جن

صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی۔“

بالفاظ دیگر معنی ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندہ معنی نہ ہو

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے امر کو جوہر کہیں جو جملہ صفات وجود سے عاری ہے ”صفات طرازی“

کیا معنی: ”العدم لا یوصف ولا یوصف“ منطقی ہی کا مسلہ نہیں ہے، بلکہ عقل سلیم اور ”Common

sence“ کا یہی مقتضایہ ہے۔ لہذا معدوم محض کو اجہم قرار دینا تو ہم پرستی نہیں تو پھر کیا ہے۔

جب زمانہ معدوم ہو جوہر ٹھہرا تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ کب اور کیوں کر پیدا ہوا،

لے چنانچہ اور مولانا عبدالحی خیرا بادی کا قول مذکور ہے کہ ”لہذا ضعیف ترین خود وجود سے متصف ہوا ان سے پہلے لا محذور

جو پوری نے منکرین زمانہ کا جواب دینے کے بعد شمس ازغریں اعتراف کیا ہے:۔ ”ظہر لہم جب ان کو کون ہو جودا فی

الوعیان ومع ذلک فاعلم ان الزمان اضعف الاشیاء وجوداً“۔ ”لا محذور نے خود شیخ بر علی سینا کا

اعتراف نقل کیا ہے کہ:۔ ”قال الشيخ یشبہ ان الزمان اضعف وجوداً من الحوکر و بجاننا لوجود

امور بالقیاس الی امور“۔

ہائینہ معاشرتی زندگی کی عملی ضرورتوں کے لیے زمانہ کا حوالہ ناگزیر ہے۔ اس لیے اسے "بھوتوں کی کچلیوں" کی نزار نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی لیے اشاعرہ نے اسے ایک پیامہ قرار دیا اور ہیں۔ چنانچہ شرح المواقف میں زمانہ کے مذاہب خمسہ کے ضمن میں مذکور ہے:-

خامس المذاہب فی حقیقتہ	حقیقت زمان کے سلسلے میں پانچوں مذاہب
الزمان منہب لا مشاعرۃ	اشاعرہ کا ہے۔ اس کی رو سے زمانہ
دھوانہ متجدد معلوم	ایک تجدید پذیر امر ہے جس سے دوسرے
یقداسبہ بتجدد	تجدید پذیر امور کا اندازہ لگا جا سکتا ہے۔

مگر علامہ نے معاشرتی زندگی کے اس اہم تامل کو زنا روپوشی و باطل زدہ شئی سے تعبیر کیا ہے

اسے اسیرِ دیش و فردا درنگ	در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تکم ظلمت کاشتی	وقت را مثل خطی پنداشتی
باز با پیامہ نسیل و نہار	نکر تو پیوہ طول روز نگار
ساختی این رشتہ از زمار و دوش	گشتہ مثل بتان باطل فردا

مالا کہ زمانہ کی اس انادوی حقیقت کا احساس ہی مغربی ثقافت کا آغاز تھا، اسے سنجکر کہتا ہے کہ کلاسیکی (یونانی) عہد کا انسان گھڑیوں کے استعمال سے مستغنی تھا، اور اس کی یہ بے نیازی بالعقدہ والارادہ تھی، وہ صرف "ان حاضر" ہی پر رہتا تھا، ماضی و مستقبل سے بالکل بے پروا:

Classical man managed to do without the clock, and his abstention was more or less

لے اسرار خودی: اس کے لیے نیاز صاحب نے لکھا تھا کہ "اقبال نے اسرار خودی میں مسدّد زمان و مکان کے تعلق پر بے بصیرت افروز نکات پیش کئے ہیں۔"

*deliberate..... Classical man's existence
..... was wholly contained in the instant.*

Nothing must remind him of past or future.

(Spengler: Decline of the west vol 1, P. 132

[کلاسیک عہد کا انسان بغیر گھڑی کے گزارا کرتا تھا۔ اور اس کی یہ ثقافت کم و بیش ارادوی

تھی..... کلاسیک عہد کے انسان کی زندگی تمام تر ان ماضیوں میں گھسی، وہ نہیں چاہتا تھا کہ

کوئی شے اسے ماضی یا مستقبل کی یاد دلائے

اسی طرح قدیم ہندوستانی ثقافت زمانہ کی اس انادوی حیثیت سے نا آشنا تھی۔

*"The indians also have no sort of time-
reckoning (the absence of it in their case expressing
their Nirvan) and no clock and therefore no
history, no life memories, no care." (ibid, vol 1 P. 33*

[اہل ہند بھی وقت شماری کا کوئی نظام نہیں رکھتے تھے، اس کا نفاذ ان کے یہاں نہ ہوا

کا منظر ہے۔ ان کے یہاں گھڑی تھی اور اس لیے ان کے یہاں کوئی تاریخ تھی، زندگی سے متعلق

یادیں اور نہ کوئی فکر درپور!]

بہر حال اس کلاسیکل غنودگی سے بیداری کا آغاز قیصر جولین کے زمانہ میں ہوا، اس رو بہ تقویم کی

اصلاح کی اور اس کا قتل "دست بیزاری" کے اجتماعی احساس کا آخری اوج تھا۔

*Caesar's reform of the calendar may almost
be regarded as a deed of emancipation*

from The classical life feeling..... His
assassination seems to us a last out-break
of the antiduration feeling that was incarnate
in the polis and The Urby Roma." (ibid Vol I, P, 133)

[تیسرے جو تقویم کی اصلاح کی تھی اسے کلاسیک احساس زندگی سے چھٹکارا سمجھا جاسکتا ہے،
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قتل اس مدت بیزاری کے خدبے کا آخری احتجاج تھا جس کی روح
"محدود شہروں" اور رومہ الکبریٰ میں طویل کیے ہوئے تھی!]

لیکن زمانہ کی اس افادہ حقیقت کا صحیح اندازہ یورپی ثقافت ہی نے لگایا (بقول اسپینجر)
کیونکہ جرمنوں نے (جنہیں اسپینجر مغربی کلچر کا مثل غلط سمجھتا ہے) دیوار گھڑی کو دریافت کیا۔ وہ لکھتا ہے:-

Among The western peoples, it was The
Germans who discovered The mechanical
clock, The dread symbol of The flow of Time.
(ibid, Vol I P. 14)

[مغربی اقوام میں یہ شہرت اولیت جرمن قوم ہی حاصل ہو کر اس نے مشین سے پلنے والے گھڑاں
دریافت کیں جو زمانہ کے مردور و انقضاء کی ہیبت علامت ہے] (انٹنال الغزبہ ص ۱۴)
اور زمانہ کی اسی افادہ حیثیت کے شدید احساس میں یورپی ثقافت کا خصوصی امتیاز مشتمل
ہے جیسا کہ اسپینجر لکھتا ہے:-

-Man has never..... been so awake
and, aware so deeply sensible of Time....

as he has been in the west. (ibid, Vol 1 P. 133)

[انسان کبھی آتا ہے اور وہ متیظ نہیں رہتا اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا گہرا احساس

ہوتا کہ مغرب (یورپی کچھ) میں رہا ہے۔] (الخلاص الغریب ص ۱۳۳)

لہذا نالیہ اسپنجلر کے اسی قول کی عدائے بازگشت تھی جن نے علامہ اقبال سے زمانہ کے حقیقی ہونے کے شدید احساس کو قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل دینی علیہ "قرارد لویا، لیکن یہاں وہ قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اس اصل دینی علیہ کو زمانہ بردوشی و باطل فردشی سے تیسرے زمانے لگے، نیا عجیب۔

بہر حال اگر زمانہ کی افادوی حیثیت کے احساس اور اس سے معاشرتی زندگی میں استفادے کی ترقی سے کسی تہذیب و ثقافت کی بلندی و برتری کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے تو یقیناً اسلامی ثقافت کا درجہ دنیا کی ثقافتوں میں بہت بلند و برتر ہے، اسلام اصولی طور پر وقت کی افادوی حیثیت کی قدر رکھتا ہے، اس کی تعلیم عبادات سے لیکر معاملات تک ہے، نماز کے اوقات اور روزے کی مدت کا، زکوٰۃ کے وجوب اور حج کے تعین کا اسی پر مبنی ہے، مرد نمازی صرت طلوع فجر اور طلوع آفتاب ہی میں امتیاز نہیں برتا، وہ فجر کے اندر غسٹن اور اسفار کی بھی تہتین کرتا ہے، سحر عداق کو سحر کا ذب سے ممتاز کرتا ہے اور اسی طرح دیگر اوقات میں۔ معاملات کے اندر آجل سنتی کا تعین اسی احساس پر مبنی ہے، اور اسی احساس کی شدت نے سلمان و ہانت کے دقتین پیا گھڑیاں ایجاد کرائیں، اسپنجلر کہتا ہے کہ سنتیہ کے قریب گربٹ (پوپ سوسٹر دم) نے پھر کئی سے چلنے والی گھڑی ایجاد کی، جرمنی میں کلاک ڈرٹسنتیہ کے قریب وجود میں آئے اور جیب گھڑیاں اس کے بہ۔ لیکن اس سے چار سو سال پہلے گھڑیاں اسلامی دنیا میں عام تھیں، اور ہارون الرشید نے جو شاردین کو تحفہ میں گھڑی بھیجی تھی وہ پہلا وقت پیا تھی،

جو سرزمین یورپ میں پہنچا۔ "الوقت سیف تابع" کے اصول کے ماتحت مسلمانوں نے غیر معمولی صحت کے ساتھ وقت کی پیمائش پر زور دیا، انہوں نے منٹ اور سکنڈ ردقائے و ثوائی) تک ہی اجزاء زبان کی تقسیم کو محدود نہ رکھا بلکہ ثوالت و روابع حتیٰ کہ عواشر تک اسے ضبط کیا۔

لیکن علامہ اقبال اسلامی ذہن کی اس کاوش کو جس میں وہ متمدن دنیا کی "وقت پیمائی" کے طریقوں کا استاد ہے، زما بردوشی و باطل فردشی سے تعبیر فرماتے ہیں، صرت اتنے سے تصور پر کہ "Pure Duration" کے داہم تراشی کی داد دے سکا جس نے قدیم ہنجاشی دور میں بندگانِ خدا کا سر "زردوان" کے سامنے جھکوا دیا تھا۔

(۴) نیاز صاحب نے لکھا ہے :-

"(زما: کے متعلق) بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے، اور ان پر انہوں نے

بہت غائر نگاہ ڈالی تھی۔"

علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کا بڑا غائر مطالعہ کیا تھا، جیسا کہ خود فرماتے ہیں :-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

اس وجہ سے ان کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے، اس کا بڑا سبب

اسپینجر کی تقلید تھی، اسی زمانہ میں اسپینجر کی "Decline of west" شائع ہوئی تھی اور

علامہ اس سے بہت متاثر ہوئے تھے، اور چونکہ اسپینجر نے یورپی ثقافت کے اصولی معیارات یونان

ہنراری "اور" احساس زمانہ "بتائے تھے، اس لیے علامہ نے بھی ان دونوں معیارات کو اسلامی

ثقافت کا عمل الاصول قرار دیا،

غرض مغربی فلسفہ کی عقیدت میں زمانہ کے متعلق اقبال کے ذہن میں پیچیدہ سوالات کا

پیدا ہونا ناظری تھا، مگر مغربی فلاسفہ خود انہیں حل نہیں کر سکتے تھے، لہذا ان کی رہنمائی سے مایوس

جو کہ علامہ کی نظریں مشکین اسلام کی جانب اٹھیں۔ جیسا کہ خود کہتے ہیں ہے

پھر یہ غوغا ہے کہ لاساتی شراب عازسہ
دل کے ہنگامے سے منہ بے کر ڈالے خوش

اس ذہنی کشمکش کا نتیجہ وہ لیکچر تھے جو علامہ نے ۱۹۴۸ء میں حیدرآباد وغیرہ میں "اہیات اسلامی

کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیئے۔ مگر اسلام اور اسلامی ثقافت کو صحیح طور پر سمجھنے کی تڑپ ان میں

کنٹی ہی شد یہ کیوں: ہر ذہنی پس منظر جو مفکرین اسلام کی کاوشوں کے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے

درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ کی زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ

کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی محنت انہوں نے کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش

میں ناکام ہی رہے،

صورت حال یہ تھی کہ جس وقت انہوں نے یہ لیکچر دیئے اس وقت تک انہیں امام رازی

کی "المباحث المشرقیہ" جس کی جلد اول کا آخری حصہ: زمانہ کی بحثوں پر مشتمل ہے، دیکھنے کو بھی نہیں

ملی، انہوں نے سید سلیمان ندوی مرحوم کو اپنے مکتوب مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۴۸ء میں لکھا،

"ایک زحمت دینا چاہتا ہوں معاف فرمائیے گا، مباحث شرعیہ لاہور میں دستیاب نہیں

ہو سکتی، کیا یہ ممکن ہے کہ آپ ذرا ان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند فرما کر مجھے

۱۰ سال فرا دینا، اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف خلاصہ چاہتا ہوں"۔

معاذم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، لیکن اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ نے خطبات کی

تیاری میں اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں لی، کیونکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ملتی، بہر حال اواخر ۱۹۳۳ء

سے قبل علامہ کو "المباحث المشرقیہ" کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا اور اس وقت تک انہیں دوسرے

۱۰۰ صفحہ (اکتوبر ۱۹۵۲ء) ص ۳۰۹ لے کر چھپتے ہیں انہوں نے اس کا حوالہ دیا ہے کہ یہ کتاب حال تک

دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہوئی ہے، مگر مسودات کتاب کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔

مشکلیں و تصویب کے افکار متعلقہ زمان کا بھی کوئی علم نہ تھا، چنانچہ سید صاحب کے نام دوسرے مکتوب مورخہ ۸ رگت ۱۹۳۳ء میں فرماتے ہیں:-

۱۔ حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوٰات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ ہے

حوالے مطلوب ہیں،

۲۔ حضرات صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس ضمن میں بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی

آگاہ فرمائیے،

۳۔ مشکلیں کے نقطہ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیال پر مختصر اور مدلل بحث کو کسی کتاب میں کی

امام رازوی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔

قالباً سید صاحب نے اس خط کا طمانیت بخش جواب دیا تھا، اور پہلا دستخط کے جواب میں انہوں نے ابن عربی کے خیالات متعلقہ زمان کا خلاصہ خود کرنے اور بھیجنے کی کوشش کی تھی، تیسرے سوال کے جواب میں مولانا برکات احمد صاحب کے رسالہ "اتقان العرفان فی اہمیت الزمان" سے استفادہ کرنے کے لیے لکھا تھا، چنانچہ علامہ نے یہ رسالہ طلبہ ہی منگوا لیا مگر اور کتابیں دستیاب نہ ہو سکیں۔ مکتوب مورخہ ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے:-

"والا انا ابھی لا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، رسالہ اتقان فی اہمیت الزمان آج

مل گیا، میں نے اس کے لیے ایک دوست کو ٹونک لکھا تھا، آج موٹو برکات احمد کو ایک اور

رسالہ کے لیے جو ادویں لکھا ہے، ہندی فلسفی ساکن پھلوا ری مصنف تصویبات فلسفہ کا نام

کیا ہے..... شرح موافق دیکھ رہا ہوں، فتوحات کا مطالعہ آپ کا لٹھیا آنے کے بعد دیکھوں گا۔

..... علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فراز آج ہندوستان میں سوائے یہ سنیان مذہبی کے اور کون ہے۔"

لے مارف اکتوبر ۱۹۳۳ء ص ۳۱۳ ۲۵ ایضاً ص ۳۱۴

لیکن علامہ نے مولانا برکات احمد کے رسالے کو کمانٹک سمجھا۔ اس کا اندازہ ان کے کتب نام سید سلیمان ندوی مورخہ ۱۴ ستمبر ۱۹۳۳ء سے ہو سکتا ہے۔۔

”حضرت ابن عربی کے خیالات و افکار دیکھنے کا جو وعدہ آپ نے فرمایا ہے اس کے لیے بچہ شکر گناہوں مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ میں نے دیکھا ہے، انشاء اللہ اسے سبقاً سبقاً پڑھوں گا، مسئلہ آن کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں..... مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے۔“

خط کشیدہ الفاظ سے اس بات کی بخوبی تصدیق ہو سکتی ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقع ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود علامہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے۔ ”دہر اور زمان“ کا امتیاز مولوی برکات احمد صاحب کا اختراع نہیں ہے، ان سے سات سو سال پہلے امام راز کی ”المحصل“ میں اور تقریباً ایک ہزار سال پہلے شیخ بوعلی سینا کے یہاں یہ امتیاز لیا ہے، اور حالاً امام رازی نے اس تدقیق کو شیخ بوعلی سینا کی طرت منسوب کی ہے، لیکن یہ شیخ سے بھی پہلے کی ہے کیونکہ ابو حیان التوحیدی نے کتاب المقایسات میں ابو سلیمان سجستانی کی ایک تقریر متعلقہ زمان کے اندر اس کا حوالہ دیا ہے، نیز البردوانی نے کتاب المنہج میں محمد بن زکریا الرازی طبیب مشہور کی جانب اس قسم کی ایک تدقیق منسوب کی ہے۔

اس سے زیادہ حیرت خیز امر یہ ہے کہ مولانا برکات احمد صاحب اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر، اس سے ہزار اور اس کے ورثے انہدام ہیں، وہ مسئلہ زمان کی مشکلات

۱۔ سارن فوہر ۱۹۵۳ء ص ۳۹۴ ۲۔ المحصل الرازی ص ۶۰ ۳۔ عون السائل مشہور رسالہ تیس ماہ ۱۹۵۳ء ص ۱۱-۱۲ ۴۔ المقایسات ص ۶۴ ۵۔ کتاب الہند ص ۱۶۳-۱۶۴ ۶۔ الباعث المشرقی طراول ص ۶۴

کو کم کیا کریں گے، وہ تو اس تہ قیق کا بار بار حوالہ دے کر ان مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، معلوم نہیں رسالہ "اتقان العرفان فی مایۃ الزمان" [جو کوئی سپاس صفحہ کا ایک چھوٹی نقیصہ کا رسالہ ہے] کی کس عبارت سے علامہ نے یہ مطالب نکالا ہے کہ مولوی برکات احمد صاحب نے دہر اور زمان میں اتنا کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس سے زیادہ مضحکہ خیز ایک اور واقعہ ہے، علامہ اقبال نے میر غلام بیہک نیرنگ کی معرفت مولانا امین الدین اجیری سے زمان یاد ہر پر مضمون لکھوایا تھا، مولانا اجیری خاتم التکلیفین مولانا فضل حق خیر آبادی کے سلسلہ تلمذ کے ممتاز علماء میں سے تھے، اس کتب نکر میں فلاسفہ کے نظریات متعلقہ دہر و زمان کے مختلف پہلوؤں کا تعقیدی حیثیت سے جائزہ لیا جاتا تھا، مولانا فضل حق خیر آبادی نے میر باقر داد کی "افق البین" پر بھی حاشیہ لکھا تھا، میر باقر داد کا نام اسلام کی تفکیر متعلقہ زمان میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، وہ خود "حدیث دہری" کے نظریے کے مخترع تھے، اس لیے خیر آبادی ہی غامدان میں اس نظریہ پر خصوصیت سے تبصرہ کیا جاتا تھا، خود مولانا اجیری کے استاد مولانا برکات احمد صاحب نے "الحجۃ البانہ فی شرح حکمۃ البانہ" میں "حدیث دہری" کے ابطال میں متعدد دلیلیں دی ہیں، اس لیے قدرتی امر ہے کہ مولانا اجیری نے اپنے محولہ بالا مضمون میں "میر باقر داد" اور ان کی آراء و افکار کا خلاصہ دیا ہوگا، لیکن علامہ اس نگرانی پس منظر سے خالی الذہن تھے جو اسلامی فکر کے ان منلق مباحث کو کا حقہ سمجھنے کے لیے درکار ہے، اس لیے وہ اسے جہاں تک سمجھ سکے ہوں گے ظاہر ہے اور انگریزی ترجمہ کے بعد اس کا جو حشر ہوا ہوگا وہ کسی نزدیک تر عنین کا محتاج نہیں ہے۔

مگر ان سب باتوں کے لیے مذرت کی جا سکتی ہے، سوائے ایک بات کے، علامہ نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے مشاہیر سے بھی خود کو آشنا بنانے کی زحمت کو ارا نہیں فرمائی،

نقہ افغان ہندوستان، مصنفہ مولانا عبد اللہ شاہ خاں شروانی

انہوں نے ان میر باقر داد کے نام جو تقریباً "حدوثِ دہری" کا مترادف کی حیثیت سے اسلامی فکر کے اندر تقریباً زمان کی تاریخ میں سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں، ایک کا دو بنا دیا، چنانچہ خطبات (ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad und Muller
Dagier Mean when they say that time is
born with the act of Creation."

ظاہر ہے جب علامہ سے منکر کی شخصیت کے سمجھنے میں یہ تنازع ہو سکتا ہے تو اس کے فکری دکان کی صحیح ترجمانی کی ان سے کہا تک توقع کی جا سکتی ہے۔

غرض مغربی فلسفہ کی نارسائی سے بااؤس ہو کر انہوں نے مشرقی تفکر کے دامن میں پناہ ڈھونڈ لی۔ لیکن وہاں اگر مسائل کے حل کرنے کی دقت تھی، تو یہاں مسائل کو سمجھنے ہی میں اشکال تھیں۔ وہاں نارسائی کا اعتراف تھا، یہاں حقیقت رسی کا معاملہ۔

(۵) نیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ تاثر تھے کہ اسے انسان کی بوت و

حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔"

یہاں نیاز صاحب نے اپنی طرف سے تصریح فرمایا ہے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں لکھا ہے:

"ان کا (علامہ کا) خیال ہے کہ: زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور

موت کا مسئلہ ہے۔"

خود علامہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا نہ ہوں تقیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور مقصد یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمولیا جائے۔ ظاہر ہے جس تہذیب کا مطلق نظر یہ ہوا اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔“

(اہلیات اسلامی کی تشکیل جدید)

لیکن علامہ سے اسلامی تہذیب کی تاریخ کے سمجھنے میں تسامح ہوا ہے۔ زمانہ (یا زمان و مکان) کا مسئلہ اسلامی فکر میں صرف اتنی حیثیت رکھتا ہے کہ غیر اسلامی فکر کے نمائندے ان اصنام خیالی کے آگینے رشتے رہیں اور توحید کے دیوانے اس کا رگ شیشہ گری کو پاش پاش کرتے رہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی فکر میں جب پہلی مرتبہ شریعت دلیہ کی ڈھم و تھمیل کے اس ڈھکے کا نام آیا تو فوراً اسے بندگانِ ظن و تخمین کی اختراع سے تعبیر کیا گیا، چنانچہ جس وقت زمانہ و قریش نے کہا

دَمَا هِيَ الْآحْيَاءُ تَنَا الدُّنْيَا
نَمُوتُ وَنَحْيِي وَمَا يُهْلِكُنَا
إِلَّا اللَّهُ هَهُ
اور کچھ نہیں بس یہی ہے ہمارا بیاد دنیا
کا۔ ہم جیتے اور مرتے ہیں اور نہیں ہلاک
کرتا ہم کو مگر زمانہ۔

تو فوراً وحی نازل ہوئی

وَمَا لِيُمْرِدُنَا لِيَكُنَ مِنْ عِلْمِي
إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ
اور ان کو کچھ خبر نہیں اس کی وہ محض
انجلیس دوڑاتے ہیں۔

اس برجستہ گرفت نے اس باب میں اسلامی فکر کے موقف کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا۔

اسی طرح جب مہبطِ وحی کو معلوم ہوا کہ مقاصد زندگی میں ناکام افراد کی زبان پر

تجالدہر اور "بوسا لہ عمر" کی مقالات اور ملاحیاں جاری ہیں تو "معلم کتب و حکمت" نے بتا دیا کہ زمانہ کرب و شتم نہ کہ کیونکہ ان مصائب و زوایب کا آزیل کرنے والا ہے جس کے قبضہ قدرت میں زمانہ یا وہر ایک آلہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔ چوتھی صدی ہجری تک مفکرین اسلام کی تمام جماعتوں، مفسرین و محدثین اور فقہاء متکلمین کا اس پر اتفاق رہا، پانچویں صدی سے غیر اسلامی (یونانی و ایرانی) انکار کے عقیدہ مندوں نے زمانہ پرستی کو نئی نئی شکلوں میں پیش کیا، مگر مسکین نے

ہر رنگے کہ خواہی جا رہی پوش من اندازتہت را می شناسم

کے مصداق اسے پہچانا اور اس معرکوں و باطلوں میں اپنا فرض منصبی پورا کیا۔

غرض اسلامی فکر کی تیرہ سو سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی تہذیب میں زمان و مکان کے مسئلے کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی، زندگی اور موت کا سوال بنانے کا تو نہ کورہی کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ زبان کے ساتھ علامہ کا یہ غیر معمولی شغف ان کے میلان تجدد پسندی کا نتیجہ تھا، یورپی کلچر سائنس اور طبیعیات کا کلچر ہے۔ طبیعیاتی تفکر کے نتیجے میں مغرب کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو زمان و مکان کی حقیقت پر غور کرنا پڑا اور یہ مسائل ان کی فکری کاوش کے ناگزیر موضوع بن گئے، چنانچہ ایک جرمن فلسفی سائنس دان مورٹس شلک لکھتا ہے:-

The most fundamental conception in

physics are those of space and time

The effort of physicists had always been

directed along to all the substratum which

occupied space and time space and

Time were regarded, so to speak as vessels containing this substratum and furnished fixed systems of reference." (Moritz Schellich: Space and Time in Contemporary Physics, P.2)

طبیعیات کے سب سے زیادہ بنیادی تصورات زمان و مکان کے ہیں۔ ماہرین طبیعیات کی کوشش ہمیشہ خاص طور سے ان چیزوں کی طرز میں رہی ہے جو زمان و مکان پر مشتمل ہیں۔۔۔۔۔ ایسا سمجھا جانا چاہیے کہ زمان و مکان ایک طرح کے ٹروٹ ہیں جو ان چیزوں پر

مشتمل ہیں اور جو تیسری وضع کے لیے ثابت و متفرجہ اجالات مہیا کرتے ہیں [

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے سیدھا متاثر تھے، اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفروضہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی اچھے زیادہ درخور اہمیت سمجھی جائے گی، اس لیے انہوں نے بنیر کسی معقول وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اعتراضی توجیہ کی کسی طور پر تائید نہیں کرتا، مگر علامہ کو "طبع مشرق" کا پورا پورا اندازہ تھا، اسی لیے انہوں نے طبیعیات کے بجائے مسائل تصوف "کا سہارا لیا۔

۶۳) نیا ز صاحب نے لکھا ہے :-

"دانا ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقا سے تھا، اس وقت

سے تھا جس میں وجود اور وجود خلت کا فرق واضح کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔"

جس طرح ایک بگڑا مفکر اپنی ذولیدگی تھیں لے لیے غنائیات کے دامن میں پناہ ڈھونڈتا ہے اسی طرح ایک بگڑا ادیب اپنی پریشاں گفتاری کے لیے غوغاش اور مہربان لفظ

کے ظلم کا سہارا لیتا ہے۔ مسئلہ ارتقا ہوا اور پھر مسائل علمیہ ان کی تعبیر و توجیہ تامل منطقی بنیادوں پر ہونی چاہیے۔ سائنٹفک استدلال کے بجائے اھلبک حقائق کو عرفاتی تجارب کے سپرد کرنا کوئی علمی خدمت تو نہیں ہے۔

زمانہ کا ارتقائی تصور برگسان کا مذہب ہے جس کی تعلیمہ علامہ کی نظروں میں فقہ ان خودی کے مترادف ہے

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا زمانہ ہی برگساں نہ ہوتا

زمانہ کے باب میں بڑے مذاہب پانچ ہیں جن میں سے تین فلسفہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور

دو طبیعات سے

(۱) مذہب طبیعی: اس میں مرکزی شخصیت ارسطو کی ہے، کائنات سے پیشتر یہ تمام فلسفی ادرس کلسر مسلک تھا۔

(۲) مذہب انتقادی: اس کا واضح کائنات ہی ہے۔ مذہب حیاتی یا ارتقائی: اسے برگساں نے پیش کیا۔

(۳) مذہب مطلق: اس کا مثل نیوٹن ہے۔ اور (۴) مذہب نسبی: اس کا علمبردار آئن سٹائن ہے۔

ان مذاہب خمسہ میں سے برگساں کا مذہب یہ تھا کہ زمانہ مدت بحت *Pure Duration*

ہے جس میں تقاب (*Succession*) ہے، مگر تغیر (*Change*) نہیں ہے۔

اقبال نے بھی اسی مسلک کی تصویب کی ہے، اور زمانہ کے اس تصور کو انانے باطنی کا وظیفہ بتایا ہے

جسے وہ " *Appreciative self* " سے تعبیر کرتے ہیں اس طرح اس نامے درک

کا زمانہ ایک واحد اب (*Single Now*) جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی امتیاز نہیں

لیکن یہ کوئی تصور نہیں ہے، بلکہ اسلام اس سے زیادہ منطقی انداز میں اس مدقین کو پیش کر چکے ہیں۔ "دہر"

اور "نمرہ" کے تصورات کو برگساں اور اقبال کی " *Pure Duration* " سے کہیں زیادہ منطقی بنیادوں

پر استوار کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر نتیجہ "ذاتہمویل خال عن التحصیل" سے زیادہ دقیق ثابت نہ ہوا۔

نیاز صاحب کہتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک زمانہ رات دن کا نام نہیں ہے، معلوم نہیں انھوں نے اقبال کے کس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے، ایک جابی طور پر بقول مصنف روح اقبال زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے، ویسے گردش لیل و نهار اور سلسلہ روز و شب ہی اقبال کے نزدیک نقش گرجا دکھاتا ہے اور اہل جہاں دیکھتے ہیں۔ اسی طرح نیاز صاحب کی یہ انشا پر داری کہ زمانہ اس عینیت سے مراد ہے جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا، محض ہیبت و لفاظ کا ایک ظلم ہے، جس میں کوئی معنی کا نظم اور منطقی ربط نہیں ہے، کیا اچھا ہوتا کہ وہ ان ثقیل فلسفیانہ مصطلحات کے استعمال میں اتنا اصرار نہ فرماتے،

(۱) نیاز صاحب نے اس ہیبت ناک "عینیت" کی مثال میں لکھا ہے،

"زمانہ کا تعلق اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں

رکھتا اور جس کو صوفیاء لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:-

ذہب زمان : مکان — لا الہ الا اللہ — ع

بسوخت عقل ز حیرت کہ این چہ بوالعجبی است

"ذہب زمان : مکان لا الہ الا اللہ" ذہن اقبال کا اس وقت کا زمانہ ہے جب ان پر توحید الہیہ کا غلبہ تھا، مینہ "وجود اور وجوب خلق کے فرق و امتیاز" کی سرحدیں مٹانے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، توحید [نفی غیر اللہ] وحدت الوجود [تالیہ غیر اللہ] بنیادی طور پر مختلف چہ دوستانہ بنیادیں ہیں۔ پس اگر "صوفیاء لب و لہجہ" سے توحید الہیہ کے ظہور و لہجہ مراد ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اگر عجمی نام نہاد "توحید و جوی" کے مبلغین کا لہجہ مراد ہے تو یقیناً غلط ہے۔

(معارف: جولائی ۱۹۶۲ء)

[اعتماد: مضمون کی اس تسط کے لیے قارئین کرام کو غیر معمولی انتظار کرنا پڑا جس کے لیے مجبوری تھی، نیاز صاحب کی بعض گفتاریاں متعنی تھیں۔ مگر اقبالیات پر ضروری تشریح یہاں آیا اب تھا۔ میں محترم المقام جناب پروفیسر ایم ایم شریف صاحب کا شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ازراہ نوازش ادارہ ثقافت اسلامیہ کی لائبریری سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالمکیم مرحوم کی "فکر اقبال" کا ایک نسخہ مجھے مستعار بھیجا۔ "فکر اقبال" سے نیاز صاحب کی ایک گفتاری کی سند تو مل گئی مگر اوتے حقائق کا بھی انکشاف ہوا۔ علامہ اقبال کے نظریہ زمان کے متعلق نیاز صاحب کا یہ "واقع اور مبصرانہ" مقالہ خلیفہ صاحب کی جگر کاویوں سے اڑایا ہوا ہے۔ جس سے اعتماد و استفادہ کا انہوں نے ذرا سا بھی اشارہ نہیں کیا۔ فی اللجب]

۸۔ نیاز صاحب نے لکھا ہے :-

"اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لائسنس اپن کہا کہ کڑا ل دیا لیکن بعد کو جب برٹان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے۔"

نیاز صاحب نے اپنے دعوے کی سخافت کو تپانے کے لیے ابہام کا سہا مالیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ

بقول نیاز صاحب، اقبال نے جس موضوع پر وہ مزخورتہ مضمون لکھا تھا، کیا تھا؟ ”زمانہ کا ارتقائی تصور“^۱
 عنایت وجود و وجوب خلق“^۲ یا ”انگار زمان و مکان کی عو فیاض تو شرح“^۳ کیونکہ اس مزخورتہ موضوع
 سے پیشتر انھوں نے ہی تین مسئلے بیان کیے ہیں۔

لیکن یہ شاید نیاز صاحب کو خود بھی معلوم نہ ہو، کیونکہ یہ ساری بحث جیسا کہ اعتدال میں اشارہ
 کیا جا چکا ہے ”فکر اقبال“ سے ماخوذ ہے۔ مگر انھوں نے جس مصلحت سے بھی ہو، اس کا ادنیٰ اشارہ کرنے
 کی بھی زحمت نہیں فرمائی۔ بلکہ اس کو چھپانے کے لیے خود اس فلسفیانہ بحث کو جو ایک ماہر فلسفہ کے
 قلم سے نکلی تھی، مسخ کر دیا۔

بہر حال خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے ”فکر اقبال“ (ص ۸، ۹) میں لکھا تھا:-

”علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگان کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقت
 زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں
 میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے پرنسپل نے کچھ قابل اعتناء نہ سمجھا کیونکہ
 بات بہت انوکھی تھی۔ برگان کے زور فکر اور قوت استدلال نے اس میں بہت وسعت اور
 گہرائی پیدا کر دی۔“

مگر ہمیں خلیفہ صاحب مرحوم کی یہ روایت ماننے میں تامل ہے، کیونکہ

(الف) یہ بات نہ تو علامہ نے خود خلیفہ صاحب سے براہ راست کہی تھی کہ ان کی ذمہ دارانہ شخصیت

۱۔ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ کے (اقبال کے) بیان رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقا سے تھا،
 ۲۔ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”زمانہ..... کا تعلق... اس عنایت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا۔“

۳۔ جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: ”اور جس کو عو فیاض لب و ہجو میں یوں ظاہر کیا ہے:-

زہے زمان و مکان لا الہ الا اللہ۔

پر اعتماد کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے اور

(ب) ذائقوں نے ان بعض علم دوست احباب کے نام بتائے جن کی وساطت سے بات
انہیں معلوم ہوئی کہ ان احباب کی ذمہ داری کی تحقیق کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے۔

اس تفصیل کی عدم موجودگی میں اس روایت کی حیثیت چند خوش دل دوستوں کی خوش وقت
گذرائی سے زیادہ معلوم نہیں ہوتی، بالخصوص جب کہ قرآن اس کے خلاف ہے:

(الف) علامہ اقبال کے مکاتیب مختلف مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ اگر انہوں نے قیام انگلستان
کے دوران میں اس موضوع پر کچھ لکھا ہوگا، یا لکھنے کا ارادہ کیا ہوگا، یا سوچا ہی ہوتا تو کسی کسی کتاب
میں اس کا حوالہ آ جا چاہیے تھا، چنانچہ جب انہوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں اس مسئلہ پر سوچا اور لکھا
تو اس کی تحقیق سید سلیمان ندوی ہی سے کی گئی۔

نیز سید صاحب کے ساتھ ان کی جو مکاتبت ہوئی ہے، اس میں فطری طور پر اس بات کے موافق
تھے کہ اگر علامہ نے کبھی اس سے پہلے اس موضوع پر سوچا یا لکھا ہوگا، تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے۔

(ب) خوش قسمتی سے سید عبد القادر صاحب نے بانگ درا میں کلام اقبال کو متعین ادوار میں
تقسیم کیا ہے، جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انہوں نے دوران قیام انگلستان میں کون کون سی نظمیں لکھی
تھیں، ان نظموں میں بستے فلسفیانہ خیالات ہیں، اگر نہیں ہے تو کوئی زمانہ سے متعلق۔ ظاہر ہے اگر
علامہ نے اس عرصہ میں زمانہ کے متعلق کچھ سوچا ہوگا تو ضرور اس کی جھلک غیر شعوری طور پر ان کے
اشعار میں آجاتی۔

(ج) لیکن سب سے زیادہ شاہد عاقد ان کا *Development of Metaphysics in Persia* ہے جو دوران قیام انگلستان میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس
کتاب کو از اول تا آخر دیکھ جائیے، کہیں مسئلہ زمان کی بحث نہیں لے گی۔ حالانکہ جن مفکرین کے فکری

ظانوں کو علامہ نے اس میں قلمبند کیا ہے، ان میں کوئی ایسا نہیں تھا جس نے مسئلہ زمان پر نہ لکھا ہو، بلکہ ان میں وہ اساطین بھی تھے جو اسلام کی فکری تاریخ کے اندر، تصور زمان کی توضیح کے مسئلہ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مثلاً مسکین باخصوص امام غزالی اور امام رازی جنہوں نے فلاسفہ کے قول بالزمان کے پرچے اڑا دیے: امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور امام رازی نے "المحصل" میں [جہاں انہوں نے انکار زمان کی تائید میں پانچ دلیلیں دی ہیں، جن کی وجہ سے وہ بعد کے فلاسفہ میں مستوب و منضوب ٹھہرے]۔ فلاسفہ میں ابن سینا نے زمان کے تصور کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، ابن رشد نے "تہافت الفلاسفہ" کے ضمن میں امام غزالی کے مسلک متعلق "نفي زمان" پر تعجب کیا، ابوالبرکات بغدادی نے زمانہ کا ایک نیا تصور پیش کیا، محقق طوسی نے امام رازی کے تعقیب پر گرفت کی، محقق دودا نے فلاسفہ کے مسلک متعلق زمان کی تبدیل کی، میر باقر داماد نے امام رازی کو سب و شتم کرنے کے علاوہ تعمیری طور پر حدوت و ہرہی "کا نظریہ وضع کر کے فلاسفہ کے قریب الانہدام موقف پر پستہ لگانے کی کوشش کی، علامہ اقبال نے ان میں سے اکثر مفکرین کے فکری نظاموں کے ساتھ "فلسفہ عجم" میں اعتناء کیا ہے، مگر تعرض نہیں کیا تو فلسفہ زمان کے مسئلہ سے۔

اگر علامہ نے دوران قیام انگلستان میں کبھی اس مسئلہ پر سوچا ہوتا تو شعوری یا غیر شعوری طور پر "فلسفہ عجم" میں فلاسفہ اسلام کے موافق متعلقہ "زمان" سے ضرور تعرض کرتے، اس باب میں ان کی خاموشی اس بات کی دلیل قاطع ہے کہ انہوں نے اس زمانہ میں مسئلہ زمان کے موضوع پر کچھ لکھنا تو درکنار، سوچا بھی نہیں تھا،

(د) پھر خلیفہ صاحب مرحوم نے جس انداز میں یہ روایت فرمائی ہے، قرآن اس کی تردید کرتے ہیں، مگر بذات خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ناقابل یقین ہو۔ اس کے برخلاف نیاز صاحب نے اس "مال غنیمت" کو مسخ کر کے فی نفسہ ناقابل یقین بنا دیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

(۱) اقبال نے زمانہ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا۔

[اقبال کا قیام یورپ کا زمانہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء ہے]

(ii) بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چوک پڑے۔
[برگسان نے زمانہ کے اس نئے تصور دورانِ خالص کو اپنی کتاب "زمانہ و ارادہ مختار"

میں بیان کیا ہے اور یہ کتاب ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی تھی]

یعنی پہلے ۱۹۰۸ء آیا، اس کے بعد ۱۸۸۹ء

ناطقہ سر برگریاں ہے اسے کیا کہیے

قرآن کے علاوہ فکری دواعی بھی اس کے معقنی تھے کہ دورانِ خالص کا تصور پہلے برگسان

کے ذہن میں آیا (۱۸۸۹ء) اور اگلی صدی میں اقبال نے اس سے اخذ کیا (۱۹۱۰ء کے بعد)

اور پہلی مرتبہ انھوں نے اسے "اسرار خودی" (۱۹۱۵ء) میں سے پیش کیا۔ مزید تفصیل

حسب ذیل ہے :-

(الف) برگسان انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں ۱۸۵۹ء کے اندر جس سال کہ ڈارون

کی "اصل الانواع" شائع ہوئی تھی، پیدا ہوا تھا، گویا قدرت نے زہر کے ساتھ تریاق بھی پیدا کر دیا۔

کیونکہ مادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کے ثبوت میں آخری کیل برگسان کے تخلیقی ارتقاء ہی نے ٹھونکی ہے

برگسان کو بچپن ہی سے تین مضمونوں سے دلچسپی تھی: ریاضی، حیاتیات اور کلاسیکی بالخصوص

یونانی ادب۔ ریاضیاتی میلان کا نتیجہ تھا کہ وہ تیس سال کی عمر میں زمانہ اور ارادہ مختار جیسی

مہتمم بالشان تصنیف مرتب کر سکا، جو بجا طور پر فلسفہ کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہے، حیاتیات

کے شوق فراوان کا نتیجہ تھا کہ اس نے مادہ پرستانہ نظریہ ارتقاء کا متبادل بلکہ حریفانہ نظریہ تخلیقی

ارتقاء کے عنوان سے پیش کیا۔ کلاسیکی ادب (یونانی ادبیات) کے مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ وہ ماہر حیاتیات

سائنس دان بننے کے بجائے فرانس کا عظیم فلسفی قرار پایا۔

لیکن جب تک وہ اسکول میں رہا، تینوں مضامین ریاضی، علوم طبیعیہ اور یونانی ادب میں یکساں طور پر ممتاز رہا اور ہر موقعہ پر انعام وہی حاصل کرتا۔ بہانہ تک کہ بجا لوریا کا درجہ پاس کر لینے کے بعد وہ آسانی سے یہ طے نہ کر سکا کہ آئندہ تعلیم اسے آرٹس میں جاری رکھنا چاہیے یا سائنس میں کیونکہ جس طرح ریاضی اور سائنس میں اس کی عملا جیتیں غیر معمولی تھیں، یونانی ادب میں بھی وہ دستگاہ عالی رکھتا تھا، اور اسی لیے آخر کار اس نے (cole normale supérieure) کے اندر ۱۸۴۴ء میں۔۔۔۔۔ یونانی ادب ہی میں داخلہ لیا، اور نہ طالب علمی ہی میں "ماہر یونانیات" کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل کر لیا، یونانی ادب کا پروفیسر (Tourneux) اپنے ان شانگروں کا ایک رجسٹر رکھا کرتا تھا جنہوں نے یونانی ادب کے مستندہ شخصوں کی تصحیح و ترتیب کا کام اپنے ذمہ لے لیا تھا، جب تک برگسان اس کالج میں طالب علم رہا، یہ شرف اس کے سرور کس اور کونسل میں اور عزت اسی کا نام اس رجسٹر پر ثبت رہا۔

اس سے یونانی ادب میں اس کے تبحر کا اور یونانیات سے اس کی غیر معمولی دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہاں کا تین سال کا کورس مکمل کرنے کے بعد برگسان نے Licence - Lettres کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد، Angres کے اسکول میں ملازم ہو گیا، اسکول کے ترائنٹ منٹھی اور اگرتے کے بعد جو وقت بچتا اس میں اس نے مشہور یونانی حکیم لکریٹس کے منظوم فلسفہ طبیعیات کو "Extrait de Lucrece avec commentaire" کے عنوان سے اڈٹ کیا۔ یہ اس کی یونانی ادب اور فلسفہ سے رغبت کا دوسرا ثبوت ہے۔

Angres میں دو سال قیام کے بعد، Clermont-Ferrand میں پروفیسری کے عہدے پر مقرر ہوا۔ یہاں اس نے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے دو مقالے مرتب کیے: پہلا

فلسفہ ارسطو سے متعلق، دوسرا اس کا شاہکار زمانہ و اداوہ محار تھا۔

قیام کلیرمون کا سب سے اہم واقعہ [جو تاریخ فکر انسانی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے] دورانِ خالص کی اہم دریافت [یا بازیافت] ہے۔ اس کے ایک سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ایک دن وہ کلاس میں ایلیمینی حکیم زینو کے مشہور مسئلے Paradox پر لکچر دے کر آیا تھا کہ زینو کا یہ قول محال حرکت کے وجود حقیقی کے خلاف سب سے زبردست حربہ ہے اور اکثر مفکرین روزگار نے اسکو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگسان کا دماغ بھی اس دن اسی قول بالمحال کے حل کرنے میں مصروف تھا، چنانچہ جب وہ حسب معمول چل قدمی کے لیے نکلا تو اس نے ایسا محسوس کیا کہ یہ ایک اس کے ذہن میں دورانِ خالص کے تصور کا القا ہوا ہے۔

[حالانکہ یہ دستخطوں نو فلاطونی کی "سردیت ثابتہ" کے غیر شعوری تذکرے کو اور کچھ زہتا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔]

بہر حال کلیرمون کے بعد وہ پہلے ۱۸۹۶ء میں *Ecole Normale* میں اور دو سال بعد کالج دی فرانس میں پروفیسر منتخب کیا گیا، پہلے یونانی فلسفہ کا اور بعد میں فلسفہ جدید کا۔ لیکن بھی اسے عالمگیر شہرت نصیب نہیں ہوئی تھی، عین فرانس ہی میں لوگ اسے جانتے اور اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے تھے، جب ۱۹۰۶ء میں اس کی تخلیقی ارتقا "شائع ہوئی اس وقت دنیا نے جانا کہ فرانس نے فکری انقی پر فلسفہ کا ایک عظیم درخشاں ستارہ طلوع ہوا ہے، یورپ اور امریکہ کے مفکرین نے اس کے افکار و تصورات کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ شروع کیا، اور دو تین سال کے عرصہ میں اس کی تصانیف دنیا کی مشہور زبانوں میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان میں سب سے پہلے "Essai sur les données immédiates de la Conscience" کا انگریزی ترجمہ ایف۔ ایل۔ پوگسن نے "Time and Free will" کے عنوان سے کیا۔

جس کا مرکزی خیال دورانِ خالص کا نظریہ ہے۔

یہ دورانِ خالص کا نظریہ جسے برگسان کے شارح اور سوانح نویس اس کے ذاتی فکر کا نتیجہ بتاتے ہیں، وہ اصل نوافلاطونی فلاسفہ بالخصوص دستقیوس کی فکرِ زمانی کی صدائے بازگشت تھا، اس خیال کی تائید برگسان کی زندگی کے مندرجہ ذیل واقعات سے ہوتی ہے:-

۱۔ برگسان پچپن ہی سے یونانی زبان و ادب کا شہ اہلی تھا۔

۲۔ بکالوریا کا درجہ پاس کرنے کے بعد اس نے کالج میں یونانی ادب ہی کو خصوصی مضمون کی

حیثیت سے منتخب کیا۔

۳۔ یہاں پروفیسر تیز (Tournier) کے ان شاگردوں میں جو یونانی ادب کے شاہکاروں

کی تصحیح و ترتیب میں یہ طوطی رکھتے تھے، برگسان کو یہ غیر معمولی امتیاز حاصل ہوا کہ اس کے مقابلے میں پروفیسر نہ کوڑے اپنے رجسٹر میں کسی اور کا نام تک درج نہیں کیا۔

۴۔ Angres میں اس نے حکیم لوگرٹس کی فلسفیانہ نظم سے دلچسپی لی اور اسے اپنا ٹاپا کیا۔

۵۔ کلیرمون میں اس نے نصیحت کے جو دو مقالے مرتب کیے، ان میں ایک فلسفہ ارسطو پر تھا۔

اور دوسرے کا مرکزی خیال نوافلاطونی فلسفی دستقیوس کی فکرِ زمانی کی تھیں پر مبنی تھا، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۶۔ اور آخر میں وہ یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔

یہ تمام واقعات اس بات کا ثبوت ہیں کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی، جس طرح دور اول کے یونانی "اہل الطبائع" کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا [مثلاً ایلیائی حکماء بالخصوص زینون نے حرکت کے خلات جو دلائل چہارگانہ دیے ہیں، برگسان ان سے بخوبی واقف تھا] اسی طرح وہ یقیناً دور آخر کے نوافلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا، اور ان کے تفکیری موافق کا

گرا مطالعہ کر چکا تھا۔

یونانی فلسفہ کے اس دم واپس (دور نو فلاطونیت) کا آخری بانی نہ میکیموستیس تھا، جسے اس کے ساتھیوں سمیت قیصر جینیان نے ۵۲۹ء میں ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد جلا وطن کر دیا تھا، و مستقیس ایران پہنچا، یہاں خسرو نوشیروان نے اس کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے دو سال اپنے یہاں رکھا، اس عرصہ میں مستقیس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملے اور تبادلوں خیالات کرنے کا موقع ملا، اور ان کے آثار و افکار سے متاثر ہوا، یوں بھی نو فلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

اس وقت ایران میں دوسری بدعتی تحریکوں کے ساتھ "زردانیت" بھی اُتر نوا بھڑکی تھی، اس نے راج الوقت "مزداہیت" (مروجہ مجوسیت) کے اچھا مزدا اور اہرمین کی شویت کی اہل "زردان" کی وحدت کو قرار دیا، اس طرح اس عہد کے ایران میں زمانہ کے دو تصور نئے ایک "زردان" اور "گ" (زمانہ ابدی لامحدود) اور دوسرا "زردان ویرنگ خدائے" (زمانہ طویل اسلا) زمانہ کے ان تصورات نے مستقیس کی فکر زانی کو بھی متاثر کیا، چنانچہ اس نے اس نئی تہذیب سے فائدہ اٹھا کر بقول اوڈم زمانہ کے تین مفہوم مقول کیے: "سردیت نامہ" "زمانہ ساکل (جاری جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے) اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں مفہوموں کے بین میں ہے۔ [تصور زمانہ کی یہ تین جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی فلاسفہ سے حکماء اسلام میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابوسلیمان سجستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بالاصانہ" میں تقسیم کیا تھا اور شیخ بوعلی سینا نے "سرد" "دہر" اور "زمانہ" میں]

بہر حال برگسان و مستقیس کی فکر زانی سے اچھی طرح واقف تھا، اور اس کا ذہن سمانے زینو کے سلجھانے میں بے طرح مصروف تھا، اس لیے تصور زمانہ کے ان دو مفہوموں سے تحت الثور میں

پڑی ہوئی دستبوس اور اس کے پیشرووں کی تدقیق کے باز تذکرہ کو اس نے ایک "اعنائے غیبی" اور "وجدان" سمجھا اور محسوس کیا کہ اسے معائنہ زینو کے سلجھانے کا اطمینان بخش "انکشاف" ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ زینو نے "انکشاف" دستبوس کی تدقیق کے تذکرے سوا اور کچھ نہ تھا۔

مگر برگسان کے عقیدت مند شراح و سوانح نگار "دورانِ خالص" کی دریافت کو اور دستبوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ کی ایک دوسری شکل ہے [برگسان ہی کی حدت فکر کا نتیجہ سمجھتے ہیں، چنانچہ اس کا سوانح نگار لگوتھولڈ (L. G. Holthaus) لکھتا ہے:-

"یہ لکیروں ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن جب برگسان ان تضادات (ایرادات و اعتراضات) پر لکچر پڑایا تھا جو اہل یونانی حکم نے حرکت کے وجود پر وارو کیے ہیں اور حسب معمول چہل قدمی کیے، نکلا تھا کہ اس کے ذہن میں دورانِ خالص کا انکشاف ہوا، جو اس کے نظام فکر کا کلیدی تصور ہے۔"

حالانکہ جے۔ بی۔ لوگ "Inspiration" سمجھتے ہیں، صرف لاشعور میں پڑے ہوئے ایک تیز کا فوری تذکرہ تھا۔ فلسفی برگسان کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے قول بالہمال "کو عمل کرنے میں مصروف تھا کہ دستبوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ کی یکا یک یاد آگئی اور اس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا۔ یہ تذکرہ اور نوفاطونی تفکر سے استفادہ [جس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فوری ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک کر سکا

"It was at Clermont-Ferrand that Bergson.....
.....one day, when taking regular walk after he had lectured on the antinomies in regard to movement, of Eleatic school, an inspiration came to him, bringing the master idea of his whole doctrine — the idea of duration."

ایک واقعی حقیقت ہے، چنانچہ ولیم رالف انگے جن نے فلاطینوس اور اس کے فلسفہ پر لکھ دیئے تھے لکھتا ہے:

”بیرن فان ہیوگل اس خوش آئند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگسن کے

دوران خالص کا جو ڈومہ مضمر ہے۔“

جرمن فلسفی انگے فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ انہیں شدید مائلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگسن

کی یہ دریافت یعنی دوران خالص ”فلاطینوس کے تصور ”سرمہ“ سے ماخوذ ہے، خود فان ہیوگل لکھتا

ہے کہ ہر چند ”زمان“ دائمی ہے، پھر بھی اس میں ابتدا اور انتہا کو فرض کیا جاسکتا ہے۔ اس کے عکس

”سرمہ“ ایک ”معیت کلیہ“ (*totum simul*) ہے۔ لیکن ”دہر“ (*Aevium*)

دونوں کے مین مین ہے۔ البتہ اس پر ان کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے :-

”ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دیکھ کر دھندلا ہوا تصور ملتا ہے جسے برگسن دوران خالص

سے تعبیر کرتا ہے، یعنی ایسا ناقب و تداول جس میں کبھی تیز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اجزاء ہرگز

مختلف انداز میں ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں۔“

۱ Baron Von Hugel has yielded to the temptation to find in

The notion of aevium an anticipation of Bergson's durée".

(William Ralph Inge: Philosophy of Plotinus, Vol II, P 100)

۲ We have here an interesting groping after what M.

Bergson now describes under the designation of durée,

The succession which is never all change, since its

constituents, in varying degrees, overlap and interpen-

-trate each other." (Baron Friedrich Von Hugel:

Eternal Life. P 106)

(ب) لیکن برگسان نے اس نئے انکشاف "یا باؤد یافت" کو محض اجداد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا کھلونا ہی نہیں بنایا۔ زینو کے قول بالجمالی کو حل کرنے کے علاوہ اس نے اسے ایک مفید تر مصرف میں استعمال کیا۔ یہ مصرف "فلسفہ اختیار" کو مستحکم اور پائیدار منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

پچھلی صدی میں اگر مشرق "مقدور پستی" کے داہمہ میں مبتلا تھا، تو مغرب سائنس کی تابعدار پستی ہو ترقی کے باوجود میکانکی جبر و لزوم میں گرفتار تھا، کائنات ایک بندھے ٹکے نظام کا نام تھا جو علت و معلول کے ناقابل شکست سلسلہ میں جکڑا ہوا تھا، "طبیعیاتی علوم" اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیے ہوئے "معطیات سائنس" سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے تھے، لیکن ڈارون کی اصل الانواع کی اشاعت کے ساتھ یہ خوش فہمی حیاتاتی "اور اس کے بعد نفسیاتی" علوم میں بھی سرایت کر گئی، اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے جبر و لزوم کی شکل میں نکلا، جہاں "آزادی انتخاب" اور حریت عمل بے معنی لفظ تھے۔

ابتداءً یہ "معطیات سائنس" تین تھے: مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلثہ اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی۔ زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل دیا گیا، جس کے اندر مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی، اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث و نزاعات کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی۔ زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا، جس کے دائرہ اقتدار میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ نفسیاتی کائنات بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے حریت عمل اور ارادہ مختار کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرہ کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورت حال تھی، اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں: کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار کو" اشیاء بانفسہما کے جرم مقدس

میں لپکا کر بٹھایا جس کے مستحق برگسان کہتا ہے کہ اس کے پراسرار آستانہ تک تمہارے شعور کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

خود برگسان نے اس گہمی کو دورانِ خالص کے ذریعہ [جس کا اس پر کلیرمون میں انکشاف ہوا]

سلجھایا اور۔۔۔ *Essai Sur les donness immediates de la conscience*

ایک کتاب لکھی [جس کا بعد میں انگریزی میں *Time and Free will* کے عنوان سے ترجمہ ہوا]

اس کے مقدمہ میں کہتا ہے :-

”جو مسئلہ میں نے بحث و تمحیص کے لیے منتخب کیا ہے وہ..... ارادہ مختار کا مسئلہ ہے۔

اس سلسلہ میں جو کچھ میں ثابت کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ قائلین جبر و لزوم اور ان کے نصن

کے امین جو بحث و نزاع ہے، اس کے اندر مدت و امتداد، تقاب و تداول اور ہم وقتی

نیز کمیت و کیفیت کے درمیان ایک اندرونی خلط مبحث مضمر ہے۔ اگر ایک مرتبہ یہ خلط مبحث

رفع ہو جائے تو غالباً ہم دیکھ لیں گے کہ وہ تمام اعتراضات بھی غائب ہو جاتے ہیں جو

ارادہ مختار، اس کی حدود و تعریفات نیز خود مسئلہ جبر و اختیار کے خلاف وارد کیے جاتے ہیں۔

پیش نظر کتاب کے تیسرے حصہ کا مقصد اسی بات کو ثابت کرنا ہے۔“

اسی طرح جب اس پر فرانس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے

اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت کا ثبوت دیا اور لکھا :-

”میرے مقالے شعور کے قریبی موطیات (زمانہ وارادہ مختار) میں جو ملحوظات پیش کیے گئے ہیں،

ان کا مقصد مسئلہ اختیار کی حقیقت کو واضح کرنا ہے۔“

برگسان نے یہ کتاب [زمانہ دارادہ مختار] ۱۸۸۹ء میں لکھی تھی۔ مگر اس کو اور اس کی دوسری

لے ایسے بناؤں کی یہ گمانی انتہائی سنگین چیز ہے کہ اقبال کے بعد برگسان نے اس موضوع پر اپنے پروردگار کے

(اقبال کے متعلق ۱۹۰۵-۱۹۰۸ء) کے دوران میں اس مسئلہ پر مختصر مضمون لکھے کہ ادوی کیا جاتا ہے۔ اور برگسان میں سال پہلے اس مسئلہ کو

تفصیلی طور سے لکھ کر شائع بھی کر چکا تھا۔

تصانیف کو عالمی شہرت بخشے۔ ۱۹۰۷ء کے بعد ہوئی جبکہ اس کی تخلیقی اور تقاریر نے منظر عام پر آکر فکری دنیا میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی اور ۱۹۱۱ء میں ایف، ایل، پوگسن نے اس کی کتاب "شور کے قریبی مہیا" کا زائد وارادہ مختار کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

(ج) یہ ترجمہ علامہ اقبال کی نظر سے بھی گذرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "آزادہ مختار" کا اثبات تھا، اور علامہ بھی اس کی تلاش میں تھے۔ اس لیے انہوں نے اس فلسفہ عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر اس سے پورا استفادہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

اقبال کے قیام یورپ (۱۹۰۵ء - ۱۹۰۸ء) کے دوران میں ان میں ایک عظیم انقلاب آیا، انہوں نے شاعرانہ نظرت کے بجائے ملی شاعر بننے کو ترجیح دی، خلیفہ عبدالحکیم لکھنؤ اقبال" میں لکھتے ہیں:-

"یورپ میں کہی ہوئی اقبال کی نظیں بہت کم ہیں، لیکن ان میں سے بعض میں ان کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس تمنائے ان کو بے تاب کرنا شروع کیا ہے کہ اپنی پس ماندہ اور افتادہ ملت کو بیدار اور ہوشیار کیا جائے....

.... قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کیا جائے، احساس کمتری کو مٹا کر اس میں

خودی کے جذبے کو ابھارا جائے۔" (فکر اقبال ص ۹۵)

علامہ نے دیکھا کہ وہ سری پس ماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبہ عمل کو شہی اور بلند صلیگی کا فقدان ہے، اس لیے انہوں نے اس کی خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

تیرے دریا میں طوفان کیوں نہیں ہے خودی تیری مسلمان کیوں نہیں ہے

عبث ہے شکوہ تقدیر یزداں تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن انہوں نے صرف اس رجز ملیخ ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اساس پر قائم کرنا چاہی۔ مسئلہ جبر و اختیار کی جو حقیقت بھی ہو، تو میں اپنے دور و عروج میں علامہ

اختیار کی اور عہد زوال میں تیر کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ ان کی بلند وصلگی اور شائستگی سمیٹی علم کلام کی موثر گائیڈوں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں امام حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورش آثار کے زمانہ میں مولانا روم کی تحریر و اختیار کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی قانون کا نتیجہ تھیں، اس لیے مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد تحریر عمل "اور" ارادہ مختار کی اساس پر رکھی۔

اس اساس کے لیے اقبال نے برگسان سے خصوصی طور پر استفادہ کیا، چنانچہ خطبات "ص ۶۳)

یہاں فرماتے ہیں :-

"معاصر فکر کے نایندوں میں برگسان اس بات میں منفرد ہے کہ اس نے زمانے کے اب میں

دورانِ خالص کا بڑا عمیق مطالعہ کیا ہے۔"

پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں :-

"اقبال بھی دورانِ خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح

برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔"

اسی طرح رسالہ "اقبال" (لاہور) کے اسٹنٹ ایڈیٹر بشیر احمد ڈار اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھتے ہیں :-

"زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام دکاں برگسان ہی سے اخذ ہے، اور اختیار کے

مسئلہ پر یہ تینوں کے تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں۔"

اس طرح علامہ نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا، جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے

۱۔ اقبال لاہور (اپریل ۱۹۶۰ء) ص ۱۵

۲۔ فلسفہ اقبال صفحہ ۵۱

لکھنا شروع کیا تھا، چونکہ ابھی برگسان کا اثر تازہ تھا اس لیے وہ اسی کی طرح دورانِ خالص اور پابندیِ زمانہ
 (پابندیِ زمانہ) میں اختیار کرتے ہیں اور جس طرح برگسان پابندیِ زمانہ کو جھلی اور مکان کا وہی نخل
 سمجھتا تھا، اقبال بھی اسے "نخلی" اور کاغذی امتاز فکر قرار دیتے ہیں:-

لے اسیر دوش و فرد اور شکر	مدول خود عالم دیگر شکر
مد گل خود تخم ظلمت کاشتی	دقت راسخ خطے پنداشتی
باز اپہ پیمانہ لیل و نہار	فکر تو ہمہ پیمود طول و زگار
ساختی این رشتہ بزنا دوش	گشتہ ریشل بتاں باطل زوش

بعد میں انھوں نے اسپینجر اور الیگزینڈر کے اثر سے [اور غالباً ایرانی زور دینت کے مطالعہ
 کے نتیجے میں] اس میں بڑے اغراق و غلو سے کام لیا، جس کی تفصیل کا یہاں مقام نہیں ہے۔
 بہر حال زمانہ کا یہ نیا تصور بلکہ خود مسئلہ زمانہ کے ساتھ اقبال کا اعتنا، برگسان کی تقلید اور
 اس سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ

"اقبال نے زمانہ قیامِ یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر مضمون لکھا"

کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

(۹) نیاز صاحب لکھتے ہیں:-

"ایک دن اقبال و برگسان کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلہ زمانہ
 اس وقت بہت دقیق و نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی
 بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری مدد سے زیادہ بلند ہے"

لے منشی سراج الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:-

"پیشوی گذشتہ دو سال کے عرصہ میں لکھی گئی اس طرح کہ کئی کئی ماہ کے دفتروں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی، چند آواز

کے دنوں اور بعض پنجاب راتوں کا نتیجہ ہے۔" (اقبال، نادر ص ۳۳، بوالاقبال کامل از مولانا عبدالسلام ندوی)

لیکن یہ تیار صاحب کی اپنی دریافت نہیں ہے، بلکہ فکر اقبال سے اڑایا ہوا مالِ غنیمت ہے
 جس کا انہوں نے والہ یک نہیں دیا، بہر حال خلیفہ عبدالمکیم نے لکھا ہے:-

علامہ... فرماتے تھے کہ گول نیز کا نفرنس کے سفر کے دوران میں برگسان سے میں ملا۔
 تاکر اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلہ خیالات کروں۔

دوران ملاقات میں حقیقت زمان پر گفتگو ہوئی جو اقبال اور برگسان کا واحد مضمون تھا۔

اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگسان کو بھایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دہر کے تعلق پر فرمایا ہے
 اقبال اور برگسان کی اسی ملاقات کے پس منظر میں مولانا عبدالمشاعر شاہ شرمائی نے "باغی ہندوستان"

میں لکھا ہے:-

"علامہ... نے اقبال مرحوم جب یورپ گئے اور وہاں انہیں لیکچر بھی دینا تھا تو جناب میرزا محمد

نیزنگ کی معرفت مولانا حسین الدین امیر علی سے زمان اور ہر مضمون لکھایا تھا اس کی انگریزی

کری کے وہاں کی علی مجلس میں وہ مضمون پڑھا جو عید پند کیا گیا۔ وہاں سے واپسی پر مولانا کو شکر کا

خط لکھا تھا۔ مولانا نے ایک موقع پر وہ خط مجھے بھی دکھایا تھا۔ معلوم نہیں اب بھی کائنات میں

موجود ہے یا نہیں۔"

لیکن علامہ نے جو کچھ علی مجلس میں سنایا یا برگسان کو بتایا، وہ ان کی اپنی اختراع تھی۔ اسلامی فکر

کی اس توضیح سے جو مولانا امیر علی نے انہیں لکھ کر بھیجی تھی، اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، کیونکہ وہ ذہنی سرآ

چوان دقتی مسائل کو ان کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے وہ کام ہے، علامہ کے پاس بہت کم تھا اور

جو کچھ تھا بھی، اسے برگسان، اسپنجر، ایگزٹنڈرا اور انہوں میں اپنی ذرا دانت کی تقلید نے سنا کر دیا

تھا۔ چاہے اسلامی تعلیمات ہوں یا منکرین اسلام کے افکار، علامہ سب کو ان ہی کی روشنی میں سمجھنے

کی کوشش کرتے تھے۔ اس کا جو نتیجہ نقل لکھتا ہے وہ ظاہر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر اور اس کے مفکرین کے افکار کی حقیقت سے بڑی حد تک خالی الذہن تھے۔ ان کا کوئی واضح تصور ان کے ذہن میں نہیں تھا، مولانا انجیری نے اپنی مختلف تصانیف میں زمانہ کی بحث کے سلسلے میں میر باقر داماد و خصوصاً ان کے نظریے حدوث دہری کا ذکر کیا ہے اور اس پر بڑی بالغ النظری سے تبصرہ کیا ہے۔ مولانا نے علامہ کو جو مضمون "لکھکر بھیجا تھا، اس میں بھی یہ چیزیں ہوں گی۔ اس تقریر کو علامہ نے یا اسے انگریزی میں منتقل کرنے والے مترجم نے کہا تک سمجھا اسکا تو سوال ہی کیا؟ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اس تقریر میں مذکور افکار کے مفکرین کو بھی علامہ کا حقہ نہیں سمجھ پائے۔ چنانچہ انھوں نے میر باقر داماد کی واحد شخصیت کو دو مستقل شخصیتیں ملا باقر اور "میر داماد" بنا دیا۔ چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"This is what Mir Damad and Mulla Bagur mean when they say that time is born with the act of creation."

اس کے بعد اس خوش فہمی پر کہ علامہ نے بگڑان کے سامنے اسلام یا مفکرین اسلام کی صحیح ترجمانی کی ہوگی، کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔"

(معارف: اگست ۱۹۶۲ء)



علامہ اقبال

اور

اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی

اقبال نظرۃ ایک فلسفی تھے، ایک بہت بڑے فلسفی، قدرت نے انہیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا
داغ دیا تھا، خود فرماتے تھے:-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں پوشیدہ ہر ریشہ ہے دل میں

اقبال اگرچہ بے ہنر ہے اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

فلسفیانہ تفکر کے ساتھ وہ ابتداء ہی سے اسلام پسند تھے، اور آخر میں تو ان کا یہ ذہنی رجحان

عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، ان کا آخری ارشاد ہے سے

بھٹنے برسوں خویش را کہ دیں ہمدست وگر باوند ز سیدی تمام بولہبی است

اس لیے انہوں نے اپنے عقد و رہبر اس کوشش میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا کہ اپنے فکری نظام کو اسلامی

بنیادوں پر استوار کریں، خصوصاً سفرِ یورپ سے مراجعت کے بعد جب انھیں یورپی فکر کی بیاہنگی کا احساس
ہوا تو قدرۃً ان کی نظریہ اسلام اور اسلامی ثقافت کی جانب اٹھنے لگیں، مشہور شاعریں فرماتے ہیں:

خردہ اسے پیانہ بردارِ خستہٗ خجّاز بعد مدت کے ترے زندوں کو پھرایا ہوش
پھر یہ غوغا ہی کہ لاساقی شرباً بخارِ ساز دل کے ہنگامے سے مغرب کر ڈالے خوش

اسی طرح "ایک فلسفہ زادہ سید زادہ کے نام" ایک طویل نظم میں لکھا تھا،

تو اپنی خودی اگر نکھوتا زناوری برگساں نہ ہوتا
ہینگل کا صد گھر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی
دل و سخن محمدی بند اسے پور علی زبوں علی چند

اینہذا اقبال انسان تھے، اور ان کی سب سے بڑی عزت افزائی اسی میں ہے کہ اسی حیثیت سے
ان کی ساعی جمیلہ کا جائزہ لیا جائے، اور کسی نظریہ کو اس بنا پر مستند قرار دینے کے بجائے کہ اس کو علامہ
اقبال نے پیش کیا ہے، بہتر ہوگا کہ ان کے آراء و افکار کو ان کی شخصیت سے قطع نظر کر کے محض اصولِ اسلام
کی روشنی میں پرکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ یہ خیالات کہا تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہیں۔
خودی کے تصور کے علاوہ جسے اقبال کے فلسفہ میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے یہاں
سب سے اہم زمانہ کا مسئلہ ہے، وہ اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال سمجھتے تھے، چنانچہ
"الہیاتِ اسلامی کی تشکیل جدید" میں (ص ۱۸۴) فرماتے ہیں :-

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص
ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل سب کا نصب العین اور مقصد
یہاں کہ لاکھ دو کو محمد و دو کے اندر سمویا جائے، ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا منہج نظریہ ہوا اس
زمانہ مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

یہاں بھی انھوں نے عرت یورپی فکر کی رہنمائی ہی پر اعتماد نہیں کیا، بلکہ زمانہ کے باب میں بھی مفکرین اسلام کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی توحیح و تمسین کے بعد ان پر تبصرہ کیا اور ان کی کوتاہیاں اور نارسائیاں گنانے کی کوشش کی، اس کے بعد اپنا مخصوص نظریہ زمانہ پیش کیا، اس لیے نظریہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا نظریہ زمانہ، اسلام کے تصور زمانہ کا تسلسل ہے یا اس کی تجدید ہے یا اس دو شاخہ تفکر کے مختلف علمبرداروں کے درمیان محاکمہ ہے، جس کی ایک شاخ مسکین اسلام کی تعلیمات ہیں اور دوسری فلاسفہ اسلام کے اقوال یا جرمن اور فرینچ فلاسفہ مثلاً کانت، ہیگل، برگمان، آئنسٹائن وغیرہ کے نظریات کا تسلسل یا تجدید یا محاکمہ ہے، یا پھر وہ خود ان کا مخصوص مستقل مذہبِ فکر ہے جسے انھوں نے اسلامی وغیر اسلامی فکر سے بے نیاز ہو کر اختیار کیا ہے۔

پہر حال اس دقیق اور غامض مسئلے (نظریہ زمانہ) کے سلسلے میں علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :-

(الف) شاعرانہ خیالات، اور (ب) سنجیدہ علمی افکار،

(الف) جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے، اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ ان کے سنجیدہ خیالات ہیں، اس بات کے کہنے کی ضرورت یوں اور بھی ہوئی کہ ان کے منظم افادات سے زمانہ کے جو تصورات مستنبط ہوتے ہیں، ان میں بڑا اضطراب بلکہ شاید یہ کہنا سزاوار ہو کہ شدید تناقض ہے، مثلاً

(۱) جب ان پر توحید الہیت کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ انتہائی مسکین کی ہم نوائی میں زمانہ و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، شرح المواقف میں مسکین کے بارے میں لکھا ہے:

المقصد لسابع انہما ہی المتکلمین (ساتواں مقصد اس بات میں کہ انہوں نے
انکروا ایضاً الزمان یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی،

کا انکار کیا ہے]

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:

الاحتمال الثالث فی مکان مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا

انہ البعد المفروض وهو احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے

الخلاء..... وجوزة المتکلمون جس کا دوسرا نام خلأ ہے... متکلمین خلأ کے

ومنعہ الحکماء۔ جواز کے قائل ہیں لیکن حکماء، اسکے منکر ہیں

اور یہی مساکت عرب کلیم کے افتتاحیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے، وہ بھی طبیعین و خلأ صفہ
کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انہوں نے "حقیقت زمانہ" کی توضیح کے باب میں کیا ہے، سر
اور زار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں۔

خرد ہوئی ہے زمان مکان کی زاری
ہے زمانہ مکان لا الہ الا اللہ

(۳) اور جب کائنات کی دستوں کے مقابلے میں انسان اور اس کے تمام معجزات ہنر

بیچ بیچ نظر آتے ہیں تو پھر ہی "موجود زمانہ" ان کے لیے موثر حقیقی بن جاتا ہے، اس توطیت
کے عالم میں وہ فلاسفہ اسلام کی چھپی ڈھکی زمانہ پرستی اور ازلیت زمان کی تعلیم کو بھی
بیچھے چھوڑ کر عرب جاہلیت کی دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں، عرب جاہلیت "دہر" کو جو ادب
کائنات میں موثر بالذات مانتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے:

واعلم ان العرب اصناف باننا چاہیے کہ عرب (جاہلیت) کے مختلف

مشتی فمنہم معطلۃ ومنہم فرقے تھے، بعض مذہب تعطیل کے پرورد تھے،

بعض ایک حد تک محصلہ تھے۔ معطلہ عز

العرب وہی اصناف، فصنعت

منہما نکر والخالق والبعث

والاعادة وقالوا بالطلع المہی

والدہ المفعی وہم الذین

اخیر عنہما القآن المجدید:

”وقالوا ما ہی الا حیاتنا الدنی

موت ونحی وما یہکنا الا الد

امشارة الى الطباع المحسوسة

وقصر الحیاة والموت علی تر

وتخللها فالجامع هو الطبع و

والمہاک هو الدہ

(الملل والنحل لشمسانی ج ۶ ص ۹۶)

عما سہ اقبال بھی زمانہ کو ”نقش گرامذات“ بلکہ ”اصل حیات و مہات“ قرار دیتے ہیں، چنانچہ

”بال جبریل“ کے اندر ”مسجد قرطبہ“ کا آغاز اسی عقیدے سے کرتے ہیں

سلسلہ روز و شب نقش گرامذات

سلسلہ روز و شب اصل حیات و مہات

ظاہر ہے کہ زمانہ کے موثر بالذات ہونے کا اعتراف ”نقش گرامذات“ سے زیادہ صریح طور پر

نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح زمانہ کی ازلیت و ابدیت کے باب میں فرماتے ہیں

وقت ما کو اول و آخر ندید

از خیابان ضمیر ادمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں

اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاویدست "خور جاوید نیست
روح اقبال کے مصنف نے اقبال کے "نظریہ زمان" کی توضیح میں لکھا ہے :-

"اقبال نے اپنی نظم نوائے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے
زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے..... میں تیری جان ہوں، میں تمام عالم
پر محیط ہوں، انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں
میں فنا کے گھاٹ بھی آتا ہوں اور اپنے سر جیون چشموں سے حیات جاوداں بھی عطا
کرتا ہوں، قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے..... غرضیکہ حیات دکائیات کی
ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارہ اور دکائی تجہ ہیں....."

خورشید بدنام، انجسم ہگر بیانم
در من نگر می بچم، در خود نگر می جانم
در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم
من در دم و در نامم، من عیش فراوانم

من تیغ جہاں سوزم من چشمہ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من
ہنگامہ آفرنگی یک جتہ شرار من
انسان و جہان ادا از نقش و نگار من
خون جگر مرداں سامان بہار من

من آتش سوزانم من روضہ رضوانم

یہی نہیں بلکہ جمہور تمکلیں و حکما کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری تعالیٰ کو بھی زمانی

قرار دے ڈالا، چنانچہ اسی نظم (نوائے وقت) میں فرماتے ہیں ع

من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

"ظاہر ہے کہ زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلہ روز و شب کو "نقش گر حادثات"

ماننے میں بعد المشرقین ہے جسے "وحدتِ تفکر" کے آبیے نہیں لایا جاسکتا، لہذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریہٴ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گراہ کن ثابت ہو سکتا ہے،

(ب) یورپی فکر کی رہنمائی سے ایروس ہو کر علامہ اقبال نے اسلام کی طرت نظریں اٹھائیں، اس سے پہلے انھوں نے اپنے "مقالہٴ فضیلت" "Metaphysics of Heredia" کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عہدِ اسلامی کے ایران کی الہیاتی و ابد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا، مگر اب انھوں نے مشرقین کی وساطت کے بغیر براہِ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی، اس آزادانہ تفکر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے، جو انھوں نے ۱۹۲۸ء میں حیدرآباد اور اس میں "الہیاتِ اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیے، اس میں انھوں نے "حقیقتِ زمان" کی توضیح بھی کی جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے تھے، فرماتے ہیں :-

"زمانہ کو جب ایک عمومی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کا

تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے..... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیتِ اشیا بن جاتا ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شیء و قدّاراً تقدیراً۔" غرض مصنف "روحِ اقبال" کے لفظوں میں

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دو سرا نام تقدیر ہے۔"

پھر بات محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد و تبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی بلکہ مطالعہ

اقبالیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے منگیا اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عمد حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجمانی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر رضی اللہ عنہ نے "روح اقبال" کے مقدمہ میں لکھا ہے :-

"ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں دہنی ہوئی ہے، کیونکہ اسلامی اثران کی رگ و پے میں سرایت کر چکا تھا، اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر قنوی روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تھا، تو ہم کلام اقبال کو بھی اس انسانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"

اس لیے مسئلہ زیادہ سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے، اس سلسلے میں چند ملاحظیات قابل غور ہیں،

(۱) علامہ کو اسلامی فکر کے سمجھنے کا بالعموم اور اسلام کے تصور زمان کے سمجھنے کا بالخصوص زیادہ موقع نہیں ملا، چنانچہ حال ہی میں ان کی *Metaphysics of Poetry* کا جوائنٹیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے، اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:

["قائمانی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آراء و افکار کی صد اے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شہرت سے محروم رکھا ہے جس کے وہ اپنے ابتکار و نو فلاحیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر انھیں اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کی مساعی کی قدر و قیمت دوسرے طور پر لگاتے]

مگر یہ بات ذرا مشکوک ہی ہے کہ اگر انہیں موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کے باب میں کوئی نئے نئے قائم کرتے، ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہو سکتا تھا، اسلام اور اسلامی تاریخ کو صحیح طور پر

سمجھنے کی تڑپ ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، وہ ذہنی سرایر جو اس کاوش کے لیے دکھار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زانہ (۲۸-۱۹۳۲ء) کی زندگی جب وہ "خطبات" (الہیات اسلامی کی تشکیل جدید) کی ترتیب، پیشکش اور نظر ثانی میں مصروف تھے، اس بات کی شاہد ہے کہ زانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے۔

(۲) ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے۔ *Development of Metaphysics in Persia* کی ترتیب و تحریر کے سلسلے میں انھیں جرمن مستشرقین سے ایران قدیم کے زردانی خیالات سننے کا اتفاق ہوا، ایرانی زردانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوبی ہندو ایشیا کا مقبول مذہب تھی، زمانہ پرستی کی قائل تھی، اس لیے بہت سے زردانی خیالات ان کے لاشعور میں جمع ہوتے رہے، آخر عمر میں جب ان پر اسلام نہیں کاشوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکایک بہت سے زردانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انھیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقایق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے۔

مثال کے طور پر آیہ کریمہ "خلق کل شیء و قدما و قدما" کی تلاوت کے بعد انھوں نے اس کی تفسیر یہی سمجھی کہ

"زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ اہمیت ایشیا ہی جاتا ہے۔"

حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتے۔

(۳) معلوم نہیں علامہ ہی کا میلان طبع اس جانب تھا یا اسپنجر (Spengler) کی کتاب *Decline of The West* پڑھنے کے بعد ان کا ایسا خیال ہو گیا تھا، بہر حال ان کا میلان زمانہ کے وجود خارجی "Reality of Time" کے اثر کی جانب ہے،

اسپنجلر نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ثقافتی ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے کچھ ثقافتی امتیازات گنائے ہیں، عہد حاضر کے ثقافتی میراث اس نے دو بانے ہیں: "Anti-Classicalism" (یونان بیزاری) اور "زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار"۔ اسپنجلر نے اسلامی ثقافت کو "مجموعی ثقافتوں" کے گروپ میں شامل کیا ہے، لیکن علامہ کا اصرار ہے کہ اسلامی تہذیب جو علم و حکمت میں یورپی تہذیب کی اصل ہے، اسپنجلر کے مدعوہ میراث میں بھی اس کی اصل ہے اور اس لیے ان دونوں "میراث" کی مال ہے، چنانچہ جہاں انھوں نے اسلامی ثقافت کے نمایندوں کی سعی بہم کو یونانی کچھ کے خلاف ایک مسلسل بناوت سے تعبیر کیا ہے وہیں زمانہ کے وجود خارجی کے اقرار کو اسلامی ثقافت کے عنایت کیسی میں محسوب کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ "زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ" اقبال کے نزدیک قرآن کی تعلیم کا اہم جزا ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

However, The interest of The Quran in history..... has given us one of the most fundamental principles of historical criticism..... a fuller realization of certain basic ideas regarding the nature of life and time. These ideas are in the main two; and both forms the foundation of The Quranic Teachings.

1. *The unity of human origin.....*
2. *A keen sense of the reality of time."*

[بہر حال تاریخ کے ساتھ قرآن کے اعتقاد نے ہمیں تاریخی عقیدے کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے..... جو حیات اور زمانہ کی اہمیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات کی زیادہ مکمل معرفت کا نام ہے، ان میں سے دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں :- (۱) بنی نوع انسان کے آغاز کی وحدت..... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود کا حقیقی عقیدہ)

(۳) بہر حال زمانہ کے جس تصور کو علامہ اسلامی الاصل سمجھتے تھے وہ ایرانی الاصل اور زردانی ہے، اس خیال کی تائید جاوید نامہ سے ہوتی ہے، ”روح اقبال“ کے مصنف نے لکھا ہے :-

”جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمانہ و مکان کی روح زردان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے، روح زمانہ و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زردان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں“

سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے :-

ناطق و صامت ہمہ نچیر من	بستہ ہر تدبیر با تقدیر من
مرغک اندر آتیاں نالہ من	غنچہ اندر شاخ می بالذیر من
ہر فراق از فیض من گرد و نہال	دانہ از پرواز من گرد و نہال
تشنہ سازم تا شرابے آدم	ہم عتابے ہم خطابے آدم
من حسابے دوزخ و فردوس حد	من حیاتم من ماتم من نشور
مالم شش روزہ فرزند من است	آدم و انفرشتہ در بند من است

ہر گئے کز شاخ می چینی منم ام ہر چیز سے کہ می بیسی منم
 اور یہ سراسر قدیم ایرانی زردانیت کی تعلیم ہے، اسی طرح حدیث "لا تسبوا اللہ" کی تائید میں
 انھوں نے عالی متصونین کی تقلید میں عجیب عجیب گلفشائیاں فرمائی ہیں، پہلے تو جمہور کے سہاک کے
 برخلاف انھوں نے ذات باری کو "دہر" کے عین (Identical) فرغ کر لیا اور پھر
 چونکہ عوام "نور پاک محمدی" کو حقیقت باری تعالیٰ ہی سے "انا من نور اللہ" کا مصداق سمجھتے ہیں،
 انھوں نے رسول اکرم علی اللہ علیہ وسلم (عبدہ) کو "دہر" کا عین بنا دیا اور آخر کار "ہو عبدہ" کا
 نعرہ بلند کر ڈالا۔ چنانچہ بقول مصنف روح اقبال :-

"جاوید نامہ میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہان رنگ
 میں نور مصطفیٰ سے بہا رہے وہ جوہر جس کا اسم گرامی مصطفیٰ ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر
 ہوئی ہے، وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ صورت گرفتیر ہے"

عبدہ صورت گرفتیر ہا	اندرو ویرانہ تعمیر ہا
عبدہ دہر است و دہر از عبدہ است	ماہمہ رنگیم واد بے رنگ است
کس ز سر عبدہ آگاہ نیت	عبدہ جز سر اللہ نیت
لا الہ تیغ و دم از عبدہ	ناش تر خواہی گو "ہو عبدہ"

یہ تمام تر غیر اسلامی تصورات ہیں جن کی اصل قرآن و حدیث میں نہیں ملی سکتی، اگر لے گی تو یا ایرانی
 زردانیت میں یا جرمن عرفانیات میں۔

اس بات کی مزید توضیح کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کے تصور زمان کو سمجھ لیا جائے، اسلام
 کے تصور زمان کی تعبیر دو جماعتوں محدثین اور تمکلمین نے کی ہے،

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے جس کا

حوادث کائنات میں کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے:-

واما الدهر الذي هو الزمان رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی دخل نہیں

فلا فعل له بل هو مخلوق من ہے، وہ تو صرف مجملہ مخلوقات نہ خداوندی

جملة خلق الله تعالى" کے ایک مخلوق ہے،

متکلمین کے دو گروہ ہیں:- وائیں بازو والوں (دانشور) نے اس باب میں ایک عملی

(Pragmatic) نقطہ نظر اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک زمانہ ایک اندازہ یا

اور معاشرتی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے،

متجدد معلوم بقدر ما بہ ایک معلوم متعین امر متجدد ہے جس سے

متجدد آخر موہوم" دوہرے جموں متجدد کا اندازہ لگایا جاتا ہے

اور گرم بازو والے گروہ نے سزے سے اس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح المواہب

المفصل السابغ انہم اسی ساتراں مقصد اس باب میں کہ انہوں نے

التکلمون انکروا ایضا الزمان متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا بھی انکار کیا

اور اس انتہا پسندانہ اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار خزاہ

اس کے حادث کے قول کے ضمن ہی میں کیوں نہ ہوا منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی اذیت و ابدیت

دقم زمانہ) اور اس طرح اس کی الوہیت (دہر پرستی) کا قائل بنا دیتا ہے، جیسا کہ امام رازی

نے مباحث مشرقیہ میں ارسطو کی طرز منسوب کیا ہے

من قال بحدوث الزمان جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہے اس نے

فقد قال بقدمه من حیث غیر شعوری طور پر زمانہ کے قدم کا

لا یشعر اعتراف کر لیا،

بہر حال یہ ہے زمانہ اسلامی تصور۔ مگر محدثین کی تعلیم کے برخلاف جس میں زمانہ کے متعلق
 کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، علامہ اقبال
 اسے ”سوثر بالذات“ مانتے ہیں۔

سلسلہ روز و شب ”نقش گر حادثات“ سلسلہ روز و شب ”اعمال حیات و مآت“

اشاعرہ کی تعلیم کے برخلاف جو زمانہ کو عملی ضرورتوں کے لیے محض ایک سپاڑ قرار دیتے ہیں،
 اقبال اس قسم کے خیال کو ”ذمار پوشی و باطل فردوسی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسے اسیر دوش و فردا در نگر ہر دل خود دعالم دیگر نگر
 در گل خود تخم ظلمت کاشتی وقت را مثل خطے پنداشتی
 باز با سپاڑ لیس رنہار نگر تو پیو و طولی رنہار
 ساختی ای رشتہ از زار و دوش گشتہ مثل بتاں باطل فردوش

اور انتہا پسند مسکین کے مساک کے خلاف جو زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر ہیں علامہ زمانہ
 کے وجود خارجی کے عقیدہ کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیتے ہیں، بلکہ اسے قرآن
 کی بنیادی تعلیم کا رکن کہتے ہیں۔ خطبات کا اقتباس اور نقل ہو چکا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ
 ”و تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور یہ دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں۔“

... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)۔

غرض زمانہ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات سراسر مفکرین اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہیں
 خود انھیں بھی اس جدت آفرینی کا احساس تھا، اسی وجہ سے فرمایا تھا

”لفظ تقدیر کی سلماتوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر

زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔“

پھر یہ نئی توجیہ اگر علامہ اقبال کی اپنی اختراع ہوتی تو اس پر غور کیا جاسکتا مگر تشریح

اس بات کے کہ

۱۔ یہ توجیہ قرآن سے ماخوذ ہے نہ حدیث سے [علامہ نے اپنے خیال کی آئید میں جو آیت پیش

کی ہے اس سے ان کا دعویٰ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، نہ روایت نہ روایت نہ ظاہر نہ ہی اس کی

موجد ہے۔ نہ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ سے جو علوم نبوت کے مخرم راز تھے، اس قسم کی

کوئی تائید بند تھی یا ضعیف مردی]

ب۔ سب سے بڑا اینغ اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ یہ ایرانی الاصل ہے، اس سالی عہد

کے آخر میں جب کہ ایران میں سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی انتشار بھی پھیل رہا تھا اور قدیم زردشت

کا احیاء ہو رہا تھا، تقدیر کو زمانہ (زردوان) ہی کا دوسرا نام بتایا جاتا تھا، چنانچہ مشہور ایرانی

از نیک جو بعثت اسلام سے قبل زردشتی اور زرتشتی الخاد کا ذکر کرتا ہے، اس میں ہرگز لکھتا ہے:-

Ez nik says, in his refutations of here-

-ries (in the second book) containing

a refutation of the false doctrine of

Persians: Before anything, heaven or

earth, or creature of any kind whatever

therein, was existing. Zervan existed,

whose name means fortune or glory

(Essays on the sacred language,

writing and Religion of the Persia p. 13)

[از نیک اپنی کتاب ابطال بعثت کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے، ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے :- پشتر اس کے کہ آسمان یا زمین یا کسی بھی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو، زردان موجود تھا جس کے نام کا مطلب تقدیر یا برکت پر آتا۔ اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مصیسی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے۔ مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے :

"On The same matter Theodoros of Mop-
-ouestia writes as follows, according to
The fragment preserved by The Polyhistor
Photios (Biblioth 81): In the first book of his
work (on the doctrines of the Magi), says
Photios, he propounds the nefarious
doctrine of the Persians, which Zarast-
-ades introduced, viz, that about Zar-
-ouam, whom he makes the ruler of the
whol universe, and calls him Destiny."

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرشن سین نے "ایران بہد ساسانیان" میں تھیوڈور مصیسی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے :-

"اپنی کتاب کے جز اول میں اس نے تھیوڈور مصیسی (ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے جو زردس (ذرتشت) نے رائج کیا، یہ عقیدہ ہزارام (زردان) کے متعلق ہے

جس کو اس نے سارے جہان کا بادشاہ بتایا ہے اور جس کو وہ قضا و قدر بھی کہتا ہے] اس نے عہدے کی شہادت ایرانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب دادستان میزگ خرد سے بھی ملتی ہے، کرسٹن سین دوسری جگہ کہتا ہے :-

”ذروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں مدد ہوئے، جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے کم قاتل تھا، خدا سے قدیم جو اہور مزدا اور اہرمین کا باپ تھا، نہ صرف زمانہ محدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا، چنانچہ کتاب دادستان میزگ خرد میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے:-“

ان عنصر شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نیا دریافت ”زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے“ ساسانی عہد کی ذروانیت سے ماخوذ ہے، اسی طرح ان کا نیا ”سلسلہ روز و شب نعتاً گرامات“ بھی ایرانی ذروانیت سے ماخوذ ہے، اس کا تفصیل حسب ذیل ہے: جب چھٹی صدی سچی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی ایران میں پھیلنے لگا اور حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم ذروانیت کو سر اٹھانے کا موقع ملا تو ”توحید“ کے پردے میں ”زمانہ پرستی“ کی اشاعت شروع ہوئی، چنانچہ ہوارٹھ ”Ancient Persian & Iranian Civilization“ میں لکھا ہے :-

”ساسانیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر نظر آتا ہے، ”زمانہ لامحدود“ یا ”ذروان اکرن“ کی اصطلاح جو ادست کے آخری باب میں ملتی ہے، ”خدا سے واحد“ کے تصور کے لیے بطور اساس استعمال کی گئی جو تہذیب و خیر و شر“ [اہور مزدا اور اہرمین] دونوں سے بلند تر ہے، یہ عقیدہ دو چھٹی صدی میں تھیوڈور بیسیس کے اور پانچویں صدی میں ارمینی مصنفین ازنیک اور الیزے کے ظم میں تھا۔“

لے ایران ہمد ساسانیوں ص ۱۹۱ سے ایضاً ص ۲۰۵ سے ایضاً ص ۱۶۲

خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "سکنہ گانیک و زار" میں اس کی شہادت موجود ہے:-
 "جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو زردانیاگ کہتے ہیں اس
 بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر دیا
 ہے..... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں
 یہ سب زمان نامحدود کے ارتقا کے نتیجے ہیں" (ایران بہد ساسانیان ص ۵۸)

غرض یہ "سلسلہ روز و شب نقش گریہ حادثات" کی عظیم دریافت "زردانیت" سے ماخوذ ہے
 جسے خود مجوسی بھی دہریت والحاد سمجھتے تھے اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے
 من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

اسلام کی مسالہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ تمام فرق اسلامیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ذات
 باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے، مگر علامہ زمانہ کو پیراہن یزدان "بتانے پر مصر ہیں۔

اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انھوں نے زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

آدم وافرشتہ در بند من است عالم ششش روزہ فرزند من است
 ہر گئے کز شاخ می چینی نم ام ہر چیز لے کہ می بیسی نم
 ایرانی زردانیت ہی سے ماخوذ ہے چنانچہ اردن ہیگ لکھتا ہے:-

*The first Greek writer who alludes
 to it is Damascius. In his book On
 Primitive Principles (125th P. 384
 ed Koep) he says The Magi and The
 whole Aryan nations consider, as*

Eudemos writes some space and the others Time, as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated. (P. 12)

نیز آرتھر کرٹن سین "ایران بہد سامانیوں" (ص ۱۹۵-۱۹۶) میں لکھتا ہے :-

"اوستا کے باب گاتھا (یا سا. ۳، ۴) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو

ابتدائی رو میں ہیں جن کا نام تو امان اٹلی ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک

قدیم تراہل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے، اور سٹو کے ایک شاگرد یوڈیوس

کی ایک روایت کے مطابق مینا مٹیوں کے زمانہ میں اس خدا کے اولین کی نوعیت بارے میں

بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (مخواس زبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو

زمان (زردون زبان اوستائی و زردان یا زردان زبان پہلوی) تصور کرتے تھے، بالآخر

دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زردوانی عقیدے کو مستحکم پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔"

ان تاریخی شواہد کے بعد یاسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ علامہ اقبال کا نظریہ زمان کمانک سلاوی

اور قرآنی الاصل ہے۔

لے سب سے پہلے یونانی مصنف جو اس عقیدے کا حوالہ دیتا ہے دمشقوس ہے، وہ اپنی کتاب "مبادی اولیہ"

میں کہتا ہے "سوزن (ایرانیوں)، اور تمام آریائی اقوام کا خیال ہے جیسا کہ یوڈیوس لکھتا ہے، بعض کا

مکان کے متعلق اور بعض کا زمان کے متعلق کہ وہ ہمہ گیر علت اولیٰ ہے جس سے تمام اچھے دیتا اور

اسی طرح اور ولع جیشہ پیدا ہوئی ہیں۔

(معارف، اگست ۱۹۶۱ء)

علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی

اسلامی ثقافت یا ”اسلام کلچر“ عائدہ اہل اسلام کے نقطہ نظر سے ان کے انداز زندگی کا نام ہے، جسے اگر منطقی بنیادوں پر متعین کیا جائے تو اس پیز کے مترادف قرار پاتا ہے، جسے قرآن ”دین“ کا نام دیتا ہے۔

مگر علامہ اقبال کے نزدیک ”اسلامی ثقافت“ ان علوم بالخصوص علوم عقلیہ کا مصداق ہے جو مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئے۔ ویسے وہ بھی اصولی طور پر اس کا ماخذ قرآن اور اس کی تعلیمات ہی کو بتاتے ہیں۔

اس قرآن اور اس کی تعلیمات کے بارے میں علامہ کا خیال ہے کہ:

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے“

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے“

تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار
(یونان بیزار) ہے، دو سو سال لگے۔“

علامہ نے اس مزعومہ واقعہ کو ایک بنیادی تاریخی حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا۔ لہذا ایک اور
مقام پر فرمایا:

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار (یونان
بیزار) ہے، اور یونانی مفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے ان (مسلمان مفکرین) میں
پہلا رجحان اور میلان یہ پیدا ہوا کہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔“

انہوں نے اس مزعومہ ”یونان پسندی“ اور ”یونان بیزاری“ کے درمیان تاریخی طور پر تحدید
کی بھی کوشش کی ہے کہ ”یونان پسندی“ کا یہ رجحان مسلمانوں میں دو سو سال تک رہا، جس کی
وجہ سے عمل پسند عرب کوئی علمی ترقی نہ کر سکے۔ فرماتے ہیں:

”واقعہ یہ ہے کہ یونانیوں کے اثر نے.... اس کے برخلاف مسلمانوں کے تصور قرآن
کو دھندلا اور غیر واضح رکھا اور کم و بیش دو سو سال تک عمل پسند فعال عربوں کے مزاج
کو اپنے اظہار و تحقق کا موطنہ نہیں دیا۔“

اس اصرار بیجا کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے
مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں:

”اُس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اقتنا کرنا ہے اور
اور یونانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور
حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا
اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منہ
شہود پر جلوہ گر ہوئی۔“

لہذا علامہ کے نزدیک مختلف اسلامی علوم (بالخصوص علوم عقلیہ) کی ترقی یونانی فکر کے

خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ اس ذہنی بغاوت کی تفصیل میں فرماتے ہیں،
 یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں ہوا۔ مجھے اندیشہ
 ہے کہ میں اس بات کی کما حقہ تفصیل کا اہل دم ہو سکوں گا کہ ریاضی و ہیئت اور طب میں اس کا
 ظہور کس طرح ہوا۔ یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ
 وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق
 پر تبصرہ کیا۔“

آخر میں علامہ نے ریاضیات کے اندر مسلمانوں کی سرگرمیوں کے بارے میں حسب ذیل
 تبصرہ سپرد قلم فرمایا ہے :

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلیموس (۸۷-۶۱۵) کے
 زمانہ سے نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱-۱۳۱۲) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان وقتوں
 کی طرف سنجیدگی سے غور نہیں کیا جو (اعمول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرے کی
 صحت کو مکانی حسی کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضر ہیں۔ یہ محقق طوسی ہی کی ذات تھی،
 جس نے اس سکون میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا
 کیا، محقق طوسی نے اس مصدرہ کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حسی تصور کے
 ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ اس طرح انھوں نے فضا کے کثیر الجہات کی
 تحریک کے لئے، ہر چند کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔“

لیکن علامہ کی عظمت فکر کے باب میں ادب و احترام کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے ہوئے
 بھی ہم اس احساس حقیقت کے لئے مجبور ہیں کہ یہ انادات محل نظر ہیں۔

قرآن کی تعلیمات کی روح یا اصل الاصول کو متعین کرنے کی کوشش
 (۱) قرآنی تعلیمات کی روح کا تعین ہمارے مصلحین کی قیاس آرائیوں کا بڑا دلچسپ موضوع رہی ہے
 علامہ اقبال بھی اس روش عام پر طے بغیر نہ رہ سکے اور انھوں نے اسے یونان بیزاری میں منتر

سمجھ لیا چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے“

لیکن خود قرآن حکیم کی تصریحات کی رو سے ”قرآن کی روح“ یونان پسندی اور یونان بیزاری دونوں سے بالاتر ہے۔ ”اسلامی تعلیمات“ کے مطابق یہ توحید ربوبیت ”چنانچہ حسب تصریح قرآن مجید منشاء تخلق انسان صرف عبادت الہی ہے۔“

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات - ۵۶)

[اور میں نے جن اور انس کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں]

اور اسی مقصد کے تحقق کے لئے بار بار انبیاء کرام کی بعثت ظہور میں آئی، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ إِنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ“

(الانبیاء - ۲۱)

[اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ

میرے سوا کوئی معبود رہونے کے لائق نہیں ہے۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو۔]

خود شارع علیہ السلام نے ”دعائم اسلام“ کو جو اس کے رکن رکن اور مبنی علیہ ہیں، حدیث مشہور میں متعین فرما دیا ہے۔ ان میں اولین حیثیت ”ایمان باللہ“ کی ہے:

”بني الاسلام على خمس: شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله

واقام الصلوة و ايتاء الزكوة والحج وصوم رمضان“

[اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے: اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں

اور یہ کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج اور

رمضان کے روزے]

اور اسی ”توحید ربوبیت“ کے مقدس فریضہ کی ادائیگی کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیغ بکف ہونے

جنگ کے لئے مامور ہیں۔

”آمَرْتُ أَنْ أَتَابِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک رطارتا رہوں جب تک وہ یہ نہ

کہیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں۔]

لیکن علامہ نے اسپنگلر کی تقلید میں اسے ”یونان بیزاری“ میں منحصر کر دیا۔ اسپنگلر نے جدید یورپی ثقافت کا اصل الاصول ”یونان بیزاری“ (کلاسیکی انداز فکر سے انحراف کلی) بتایا ہے، چنانچہ وہ ”انحلال الغرب“ میں لکھتا ہے :

”اور اب پہلی مرتبہ کلاسیکی اور مغربی (جدید یورپی تہذیب کی) روتوں کے مابین بنیادی تضاد

کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو سکا ہے۔ تاریخ کے پورے پس منظر میں جو بے شمار شدید

اور گہرے تعلقات پر مشتمل ہے، دو اور چیزیں اساس طور پر ایک دوسرے سے اتنی مختلف

نہیں ہیں جتنی کہ یہ دونوں (یونانی کلاسیکی تہذیب اور جدید یورپی تہذیب)“

علامہ اقبال کا بھی، جو اصولی طور پر جدید یورپی اور اسلامی ثقافتوں کو ایک ہی سمجھتے ہیں، بلکہ

مقدم الذکر کو مؤخر الذکر کا تسلسل قرار دیتے ہیں، اصرار ہے کہ اسپنگلر نے یورپی ثقافت کے جو مخیرات

خصوصی (یعنی یونان بیزاری اور زمانہ کے حقیقی ہونے کا شدید شعور) بتائے ہیں، انہیں اسلام

کے اندر بھی خواہی خواہی ثابت کیا جائے۔ خواہ تاریخ اور قرآن کے مطالعہ سے ان کی تائید ہوتی

ہو یا نہ ہوتی ہو۔

غرض قرآن کی روح کے ”یونان بیزار“ ہونے کا مفروضہ علامہ کے تجدد پسند ذہن کی اختراع ہے

اور جب انہیں اس کی تائید میں اسلامی ادب کے اندر کوئی دلیل نہ مل سکی، تو پھر انہوں نے تکلیت و

ادعائیت کا سہارا لیا اور ادعائی طور پر فرمادیا :

”بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے۔“

(۱۲) اسلام میں یونان پسندی اور یونان بیزاری کی تاریخی طور پر جدیدی کا مفروضہ | علامہ کی تفکیری سرگرمیوں کا

سب سے تکلیف دہ پہلو یہ ہے کہ ان کے بنیادی مقدمات اکثر حالات میں ان کے تجدول پسند ذہن کے اختراع ہوتے ہیں، جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ انہیں کمال ادعا میں و تکمیل کے ساتھ مسلمات بلکہ ”بدیہی علوم متعارفہ“ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ پھر ان اذعالی مسلمات پر قیاس آرائیوں کی ایک فلک بوس عمارت قائم کرتے ہیں، جس کا انجام

خشت اول چوں نہد معمار کج
تاثریامی رود دیوار کج

کا مصداق ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ مثال بالا میں انہوں نے جس وجہ سے بھی ہو، قرآن کی روح کلاسیکیت بیزاری (یونان بیزاری) کو قرار دے لیا تاکہ جدید یورپی تہذیب کو اسلامی ثقافت کا خوشہ چین ثابت کر سکیں، حالانکہ قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیمات سے کسی طرح بھی ان کے اس اختراع ذہنی کی تائید نہیں ہوتی۔ مگر علامہ اسے ایک حقیقت نفس الامری سمجھنے پر مصر ہیں۔

اس کے بعد وہ قیاس آرائیوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیتے ہیں، جس کا آغاز اس دعوے سے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک اس مزعومہ روح قرآن (کلاسیکیت بیزاری) کے علاوہ ”یونان پسندی“ کو اپنایا، حتیٰ کہ قرآن کو بھی یونان فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقتاً کلاسیکیت بیزاری ہے، دو سو سال لگے۔“

اس قسم کی گفتگوشائیاں اگر تجدول پسندانہ روزگار میں سے کوئی اور صاحب فرماتے تو چنداں تعجب نہ ہوتا کیونکہ جدید کی مارست نے انہیں اس قابل ہی نہیں چھوڑا کہ قدیم کا حقیقت پسندانہ

اور آگ کر سکیں۔ لیکن جب یہ چیزیں اُس عبقری وقت کے قلم سے نکلتی ہیں جس نے اپنی خداداد صلاحیتوں
 کا بہترین حصہ ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقار کے عنوان سے اسلام کی فکری تحریکوں کا مطالعہ کرنے
 میں صرف کیا تھا، تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی۔ بہر حال

(الف) نہ تو مسلمانوں نے قرآن فہمی کا آغاز یونانی فلسفہ کی روشنی میں کیا، جو دو سو سال کی ہی
 واصل کے بعد انہیں اپنی ناکامی کا احساس ہوا ہو۔ اور

(ب) نہ یہ بات ہی صحیح ہے کہ دو سو سال تک یونان پسندی مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کا
 رہنا اصول رہی اور اس کے بعد انہوں نے یونان بیزاری کو اپنا شعار بنایا۔
 مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) مسلمانوں میں قرآن فہمی کا آغاز نزول قرآن ہی کے ساتھ ہوا، چنانچہ قرآن بار بار
 رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو تعلیم کتاب و حکمت کے فریضہ کی بجائے آدری کے ساتھ
 متصف کرتا ہے :

”يَتْلُو عَلَيْنَا آيَاتِهِ وَيُرَكِّمُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ“

[جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور ان کو عقائد باطلہ و اخلاق ذمہ سے

پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب (قرآن) اور حکمت (و النہد کی باتیں) سکھاتے ہیں]

پھر جس نبی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو قرآن سمجھایا، اسی نبی پر مؤخر الذکر نے تابعین
 کو، تابعین نے تبع تابعین کو اور آخر الذکر نے اپنے بعد آنے والے علماء کو۔

غرض دو سو سال تک مسلمانوں نے قرآن کو صرف ”تعلیم نبوت“ ہی کی روشنی میں سمجھا اور
 یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین میں سے کوئی بھی طبقہ یونانی فلسفہ
 سے آشنا نہ تھا، قرآن فہمی کے لئے اُس سے استمداد و استعانت کا تو سوال ہی کیا۔ پھر بعثت اسلام
 سے دو سو سال بعد تک یونانی فلسفہ اسلام میں مروج بھی نہیں ہوا تھا۔ اُس کی باقاعدہ
 ترویج تیسری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے۔

غرض علامہ کی یہ قیاس آرائی قطعاً بے بنیاد ہے کہ مسلمانوں نے دو سو سال تک قرآنِ یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔

(ب) جہاں تک مسلمانوں کی فکری تاریخ میں "یونان پسندی" اور "یونان بیزاری" رجحانات کی تاریخی طور پر تحدید کا تعلق ہے، علامہ کی یہ قیاس آرائی بھی صحیح نہیں ہے کہ ادا الذکر مسلمانوں میں دو سو سال تک رائج رہی اور اس کے بعد موخر الذکر (یونان بیزاری) کا رواج ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی فکر میں یہ دونوں تحریکیں بیک وقت چلتی رہی ہیں اور زمانی طور پر ان کے درمیان خطِ فاصل کھینچنا ایک لایعنی بات ہے۔ یونانی فلسفے کے رواج کے بعد اس کے متعلق مفکرین اسلام کے دو موقف تھے اور یہ دونوں بیک وقت ظہور میں آئے بعض لوگوں نے ان مسائل کو جو اسلام کی تعلیمات سے متصادم تھے، باطل کرنے کی کوشش کی۔ یہ لوگ "متکلمین" تھے اور ان کی فکری سرگرمیاں "علم کلام" کہلاتی ہیں۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ گویا "ANTI-CLASSICALISM" کا رجحان تھا۔

لیکن کچھ اور لوگ تھے جنہوں نے فلسفے کی دلکشی سے مسحور ہو کر یونانی فلسفے کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تاویل و توجیہ پر اصرار کیا۔ یہ لوگ "فلاسفۃ اسلام" یا حکمائے اسلام کہلائے۔ اقبال کی اصطلاح میں گویا یہ "CLASSICALISM" کی تحریک تھی۔

اس کے بعد ان دونوں تحریکوں کے نمایندوں میں ایک مسلسل کشمکش شروع ہوئی جس سے اسلامی فکر کی ثروت میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ چنانچہ علامہ نقی زاتی نے لکھا ہے:

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى	پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل
العربية خاض فيها الاسلاميون وحاولوا	ہوا تو مسلمانوں نے اس میں غور و خوض کیا اور جو
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة	مسائل میں فلاسفہ نے شریعت سے اختلاف کیا
فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة لتحقوا	تھا انہوں نے اس کی تردید کا ارادہ کیا۔ اس

مقاصد ماہانہ تکونوا من ابطالہا۔
(شرح عقائد نسفی صفحہ ۶)

طرح فلسفہ کے بہت سے مسائل علم کلام کے ساتھ
ملا دیے تاکہ وہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں اور

اس طرح ان کے ابطال پر قادر ہو سکیں۔

غرض یہ دونوں تحریکیں جنہیں روجہ اصطلاح میں کلام "اور فلسفہ" کہا جاتا ہے اور علامہ کی اصطلاح میں کلاسیکیت بیزاری "اور کلاسیکیت پسندی" کہنا چاہئے، بیک وقت ظہور میں آئیں اور نہ صرف دو سو سال تک بلکہ تقریباً ایک ہزار سال تک ایک دوسرے کے دوش بدوش چلتی رہیں۔ مگر اس کی تفصیل ایک مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

بہر حال علامہ کی مزعومہ جدیدی کے دو سو سال تک مسلمانوں میں "یونان پسندی" کی تحریک کو فروغ حاصل رہا اور اس کے بعد "یونان بیزاری" کی تحریک کو، یہ محض ان کے اپنے ذہن کی اختراع ہے، جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

علامہ نے اپنے مزعومہ فکری انقلاب [یعنی یونان پسندی کی تحریک کے بجائے "یونان بیزاری" کی تحریک کے رواج] کی توجیہ کے باب میں بھی ٹھوس تاریخی شہادتوں کے بجائے ذہنی اختراع کا سہارا لیا ہے۔ انہوں نے یہ مفروضہ تراشا ہے کہ اس انقلاب کا سبب علمی بے اطمینانی تھا۔
نرہاتے ہیں:

"اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجے میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔"

مالانکہ اصل وجہ سیاسی تھی۔ فلسفہ نے مسلمانوں میں آتے ہی اسلام دشمن اعدا میوں اور تخریب کاروں کے ساتھ گٹھ جوڑ کر لیا اور اگلی صدی میں وہ باطنی (قمر مٹی) کارکن رکین بن گیا۔ چنانچہ دلی نے اس (باطنی مذہب) کے بارے میں لکھا ہے:

وَاتَّفَقَ أَهْلُ الْمَقَالَاتِ أَنْ أَدُلُّوا مِنْ أَسْتَسِ
 هَذَا الْمَذْهَبِ الْمَشْتَمُومِ قَوْمٌ مِنْ أَوْلَادِ الْعَجُوسِ
 وَبَقَايَا الْغَرْمِيَّةِ وَالْفَلَّاسِفَةِ وَالْيَهُودِ
 مقالات نویسوں کا اتفاق ہے کہ جن لوگوں نے سب
 سے پہلے اس مذہبِ مشتموم کی بنیاد ڈالی، وہ مجوس
 کی اولاد، خرمی مذہب کے بچے کچھے لوگ فلاسفہ
 (قاعدہ عقائد آل محمد صفحہ ۳۱) اور یہود تھے۔

خود ناظمی خلیفہ عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن سعید الجنبالی کو لکھا تھا:

وَإِذَا تَطَهَّرْتَ بِالْفَلْسَفِيِّ فَاحْتَفِظْ بِهِ فَعَلِي
 الْفَلَّاسِفَةَ مَعَوْلَنَا وَأَنَا وَإِيَّا هُمْ مَجْمَعُونَ
 اور اگر تمہیں کوئی فلسفی مل جائے تو اس پر ہوشیاری
 سے نظر رکھو، کیونکہ فلاسفہ ہی پر ہمارا اعتماد ہے اور
 (الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۷) ہم اور وہ باہم متفق ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر ان اسلام دشمن تحریکوں کا امتیازی شمار بن گیا۔ لہذا اہل طبقہ کے
 ساتھ ساتھ امن پسند شہریوں کا بھی اس کی طرف سے چوکننا، بلکہ بیزار ہو جانا نظری تھا۔ اس وجہ سے
 فلسفہ، علوم الاوائل اور یونان پسندی عوام و خواص ہر جگہ مبنوض ہو گئی، چنانچہ برلمان نے لکھا ہے کہ
 کہ سید نور الدین مبارک سلطان التمش کے دربار میں وعظ کے اندر فلاسفہ کی مخالفت میں فرمایا
 کرتے تھے:

فلاسفہ و علوم فلاسفہ و معتقدات معتورات فلاسفہ را در بلاد مالک خود بردن گزارند و علوم
 فلسفہ را سبق گفتن بای وجه کان رواندارند۔

اور یہ فلسفہ بیزاری کچھ عہد التمش کے ساتھ مخصوص نہ تھی، بلکہ مالیک دہلی نے اس روایت کو اپنے غوری
 وغزنوی پیشرووں سے وراثت میں پایا تھا۔

دین اسلام اور اسلامی ثقافت کا اصل لامل
 (۳) اسلامِ علوم کی ترقی میں یونان بیزاری کا افرمال کا مفروضہ توحید ربوبیت ہے جو درموس کو محض الجبالی

طور پر ہی عبادت الہی کے لئے مامور نہیں کرتا کہ
 لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَا فَاعْبُدْ دُونِ
 [میرے سوا کوئی سبود ہونے کے لائق نہیں۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو]

بلکہ بالتصریح غیر اللہ کی عبادت کی بھی ممانعت کرتا ہے؛
 ”وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَاقُوتَ“

[اور تیرے رب نے حکم کر دیا ہے کہ بجز اس کے کسی اور کی عبادت مت کرو]
 بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں سب اس کے محکوم ہیں، دنیا کی ہر چیز اس کے
 واسطے بنائی گئی ہے۔ اس تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروان اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت
 سے نہیں، بلکہ بھکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی نگاہ پر پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کر کے اپنے مقصد
 کے مطابق استعمال کریں۔ اس کا نام تفسیر کائنات ہے، جس کے لئے قرآن بار بار بہت انفرادی

کرتا ہے:

الْمُرُوا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ رِجْمًا
 ظَاهِرًا وَّباطِنًا (لقمان - ۲۰)

[کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہیں اور

تمہیں بھرپور دیں اپنی نعمتیں ظاہر اور چھپی۔]

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہ راست کشتی لڑ کر نہیں کی جاسکتی۔
 یہ صرف کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کا نام ”علم طبیعی“ اور نیچرل
 سائنس ہے۔ یہ حکمتِ مردوموں کی متاعِ گم گشتہ ہے جسے وہ حسب فرمانِ رسول!

”كَلِمَةُ الْحِكْمَةِ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ إِنَّمَا وَجَدَهَا مُنْوَاحِقُ بَيْهَاتٍ“

جہاں ملے لے لینے کا حقدار ہے۔

اسی جذبے کے تحت انھوں نے یونان کا علمی و حکمی سرمایہ تلاش کیا۔ لیکن انھوں نے دوسروں
 کے تحقیق کئے ہوئے علوم ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے ملی سوزوروں اور حسنِ طبیعت سے ”قُلُوبَ بَنِي
 عِلْمًا“ کی تعلیم کے زیر اثر، ان کے اندر چار چاند لگائے اور جہاں تک ان کے یونانی پیشرو نہیں پہنچے تھے
 پہنچنے کی کوشش کی اور اکثر حالات میں پہنچ کر دم لیا۔

یہ ہے اسلامی ثقافت کا اجمالی جائزہ۔ مگر علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ثقافت یونانی علوم کی افادیت سے مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ ہے۔ اس لئے مختلف اسلامی علوم بالخصوص علوم عقلیہ نے یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کے نتیجہ میں ترقی کی۔ فرماتے ہیں:

”اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا رکھتا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت تیس آرائی ہے، جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجے میں ”اسلامی ثقافت“ کی حقیقی روح منصفہ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔“

یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں نمودار ہوا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس بات کی تفصیل کا اہل نہ ہو سکوں گا کہ ریاضی دہشت اور طب میں اس کا کس طرح ظہور ہوا۔ یہ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

لیکن علامہ کے یہ افادات حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے، کیونکہ:

الف۔ یونانی پیشروں سے مسلمانوں کا اختلاف ”بغاوت“ نہیں تھا، بلکہ ان کی دریافتوں پر اصلاح و ترقی کے مترادف تھا۔

ب۔ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی۔ بلکہ یہ نتیجہ تھی اس عہد کے ”کافور ادلہ“ اور خود امام اشعری کی سخت پسندی کا۔

ج۔ مسلمانوں کی منطق جو شیخ بوعلی سینا کے زمانہ سے ”سلم العلوم“ کے متاخر شراح اور ان کی شرح کے مضمونوں کے زمانہ تک رائج رہی، یونانی (ارسطائیسی) منطق کی تنقید نہیں ہے، بلکہ اس کی توضیح ہے۔ رہی ارسطائیسی منطق (اور اس طرح دوسرے فلسفیانہ علوم) پر تنقید و نکتہ چینی تو یہ کام ارسطو کے باغیوں نے نہیں کیا۔ یہ کارنامہ تھا دوسرے قبائل حریفانہ نظامہائے فکر کے علمبرداروں کا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) تعجب ہے علامہ ایک بالغ النظر فلسفی ہونے کے باوجود EVOLUTION اور REVOLUTION میں امتیاز کی کا حقہ مراعات نہ کر سکے۔ کسی علم کے EVOLUTION یا ترقی و ارتقا میں ہر منزل پر اس کے بنیادی مقدمات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں۔ لیکن جب اُس میں REVOLUTION یا انقلاب آتا ہے تو پچھلی منازل کے بنیادی مقدمہ کو مسترد کر دیا جاتا ہے اور اس کے بجائے اس کے مخالف یا متضاد بنیادی مقدمہ کو اساسی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے فضلاء اسلام کی علمی کاوشیں یونانی علوم کے ارتقا و ترقی کا دوسرا نام ہیں، کیونکہ انہوں نے ان علوم کے بنیادی مقدمات کو کبھی معرض بحث میں لانے کی جرأت نہیں کی۔

مثلاً ہیئت میں یونانی فلکیات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ زمین کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور تمام اجرام سماوی اس کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ احمد بن محمد النہادندی (جو ہارون الرشید کے عہد میں تاریخ اسلام کی پہلی رصد گاہ جنڈی ساہو کا متزلز تھا، زمانہ آٹھویں صدی مسیحی کا آخر کے وقت سے لے کر زینج محمد شاہی کے مرتبین کے وقت تک (زمانہ اٹھارویں صدی مسیحی) جملہ مسلمان ہیئت دان اسی اصول پر عمل پیرا رہے۔ ترقی انہوں نے اس علم کو ضروری مگر یہ ترقی "ارتقا" یا EVOLUTION کی مسماق تھی۔

انقلاب یا REVOLUTION کی مثال کو پرنکیس کا جدید ہیئت نظام ہے جو ارسطو طالیسی۔ بطلمیوس "ارض مرکزی نظریہ" کے برخلاف اس اصولی نظریہ پر قائم ہے کہ زمین ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے اور دوسرے اجرام سماوی کے ساتھ ساتھ سورج کے گرد چکر لگاتی ہے [اور یہ نظام شمسی کسی اور مرکز کے گرد]

اسی طرح یونانی طب کا بنیادی اصول "نظریہ اخلاط" تھا۔ یہی اصول شروع سے آخر تک تمام مسلمان اطباء کی طبی کاوشوں کا مبنیٰ علیہ بنا رہا۔ انہوں نے فن طب میں جو بھی ترقی کی وہ قدیم یونانی طب کا ارتقا اور تسلسل تھی۔ طب میں انقلاب یا REVOLUTION یورپ میں آیا، جب

وہاں کے ماہرین نے "نظریہ افلاطون" کو مسترد کر کے اس کی جگہ "بیکٹریا" یا "نظریہ جراثیم" کو دی۔
یورپ کے ڈاکٹروں نے جو کچھ کیا اسے بجا طور پر یونانی طب کے خلاف "بغاوت" سے تعبیر
کیا جاسکتا ہے، مگر مسلمانوں کی کاوشوں کو اس نام سے تعبیر کرنا "فحش الشئ فی غیر محلہ" ہوگا۔

(ب) اشاعرہ امام ابو الحسن الاشعریؒ کے پیرو ہیں جو پہلے خود ایک بہت بڑے معتزلی
تھے، لیکن بعد میں اعتزال سے تائب ہو گئے اور اہل سنت والجماعت میں آئے۔ ان کی یہ توبہ
اعتزال سے توبغاوت کہی جاسکتی ہے۔ مگر اعتزال "CLASSICALISM" یا "یونان پسندی" کا
نام نہیں تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اسے خود یونانی فلسفہ کے رد و ابطال کا بہت بڑا شرف پہنچتا ہے۔
امام اشعری نے معتزلہ سے "ریت باری کے انکار" کلام باری کے مخلوق ہونے کے عقیدے "المنزلۃ
بین المنزلتین" وغیرہ مسائل میں بغاوت کی تھی۔ مگر جہاں تک یونانی فلسفہ کے نقض و تردید
کا تعلق ہے، اس باب میں وہ اپنے معتزلی پیشروؤں کے مخالف فلسفہ تنقیدی سرگرمیوں کا پورا
ورثہ لے کر تائب ہوئے تھے۔ اشاعرہ کے یہاں یونانی فلسفہ سے جو کچھ اختلاف ہے، اس میں
ان ذاتی کاوشوں کا دخل نہیں ہے۔ اور متاخر اشاعرہ نے فلسفہ کا اگر کوئی رد و ابطال کیا تو یہ
برطانیہ سینا کا فلسفہ تھا۔ مگر غلام اقبال ہوں یا ان کے انداز فکر پر سوچنے والے دیگر مجددین عہد، بوطی
سینا کی کاوشوں کو قطعاً ایسا فکر سے تہی و امن سمجھتے ہیں۔ لہذا اگر وہ امام غزالی یا امام رازی کے
نقض و رد کو اسطو کی تنقید سمجھ لیں تو مغذور ہیں۔

(ج) لیکن منطق کے متعلق علامہ نے بڑے وثوق سے فرمایا ہے:

"لیکن یونانی فلسفہ کے خلاف یہ عقل بغاوت سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اس

تنقید میں حیا ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔"

یونانی منطق سے مسلمانوں کے اختلاف نے دو شکلیں اختیار کی تھیں:

پہلی شکل کھلی ہوئی مذمت کی تھی۔ یہ محدثین کرام کا مسلک تھا جو شروع ہی سے غیر اسلامی

افکار کو بدعت "اور ہر بدعت کو کل بدعة معصیة وکل معصیة فی النام" سمجھتے تھے۔ اس

گروہ میں محدث ابن صلاح، حافظ ابن تیمیہ اور امام سیوطی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں مگر یہ حضرات یا ان کے اسلاف یونانی منطق (وفلسفہ) کے پیروکے تھے، جو ان کی مذمت اور مخالفت کو "بغاوت" کہا جاسکے۔

دوسری شکل منطق کی علمی اور سائنٹفک تنقید تھی۔ اس سلسلے میں چار مکاتیب فکر آتے

ہیں:

۱۔ متکلمین

۲۔ اشراقیین

۳۔ بعض مشائخ (ارسطاطالیسی فلسفہ کے پیرو) جیسے ابوالبرکات بغدادی اور

۴۔ بوعلی سینا کے مخالف ناقدین جیسے ابن رشد، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین سخجریالی

وغیرہ۔

متکلمین اور اشراقیین کا منطق کے بارے میں پہلے ہی سے اپنا اپنا مستقل نظام تھا جو یونانی منطق سے بالکل آزاد رہ کر، بلکہ ارسطاطالیسی منطق کے مسلمانوں میں رائج ہونے سے پہلے ہی منظم ہو چکا تھا۔ یہ دونوں گروہ یونانی، ارسطاطالیسی منطق کے پیرو ہی نہیں رہے۔ لہذا ان کی مخالفت کو یونانی منطق سے بغاوت کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو اپنے اپنے مکتب فکر کے تفوق کی کوشش تھی۔

اسی طرح ابن رشد اور عبداللطیف بغدادی وغیرہ کی تنقیدی سرگرمیاں بوعلی سینا کے خلاف

تھیں۔ ارسطو کے خلاف نہیں تھیں۔

اب لے دے کے صرف ابوالبرکات بغدادی کا نام رہ جاتا ہے۔ اس نے کتاب المعبرین

تدریج منطق کے مسائل پر ضروری ایرادات وارد کئے ہیں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کے

خلاف بغاوت کر رہا ہے مگر قاتنی نور اللہ شورتی نے محقق طوسی کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے اس

سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالبرکات کی یہ تنقید بھی شیخ بوعلی سینا کے خلاف تھی۔ قاتنی نور اللہ

محقق طوسی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

”معالم تحقیقات ابوعلی راکہ بتصادم شبہات ابوالبرکات بودی و تشکیکات فخرالدین لڑی
نزدیک باندراں رسیدہ بود، از غایت غلو حکمت و کمال ادراک است در اک نمود“

(مجالس الزینین صفحہ ۳۳۹)

غرض اسلام میں منطق کی ترقی، جو نام ہے متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کرنے لایا معاشرے
کے حریفانہ تصادم افکار کا، تمام تریونانی منطق کے خلاف عقلی بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی، بلکہ بہت
کچھ متبادل حریفانہ نظام ہائے فکر کے اصطلاح آرا نیز خود مسلمان منطقیوں کی باہمی چمک پر مشتمل
تھی۔

(۴) دنیائے ریاضیات کے سکون میں محقق طوسی کے تلامذہ برپا کرنے کا مفروضہ | ریاضیات میں مسلمانوں کی
سرگرمیوں کے بارے میں

علامہ نے حسب ذیل وضاحت فرمائی ہے:

”جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلیموس (۸۷-۱۶۵ء) کے زمانہ
سے نیپٹیس (۱۲۰۱-۱۲۷۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دونوں کی طرف سنجیدگی سے
غور نہیں کیا جو (محول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے معادارے کی صحت کو مکان حس
کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضمر ہیں۔ یہ (محقق) طوسی ہی کی ذات تھی جس نے اس سکون
میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلامذہ برپا کیا۔ محقق طوسی نے اس
معادارے کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حس تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس
کیا۔ اس طرح انہوں نے ہمارے زمانہ کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک کے لئے ہر چند کہ
کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد نرا ہم کی۔“

علامہ کا یہ ارشاد تین دعووں پر مشتمل ہے:

الف۔ ریاضیات کی دنیا پر بطلیموس کے زمانہ سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ

اس میں تلامہ برپا کیا

ب۔ اقلیدس کے "مصادر متوازی خطوط" کی اصلاح کے واسطے محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے نیا تصور پیش کیا۔

ج۔ محقق طوسی نے اس نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی "فضائے کثیر الجہات" کی تفکیر کا افتتاح کیا۔

لیکن علامہ کے یہ افادات ناقابل تسلیم ہیں۔ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اتنے اہم مسئلے کے حل میں انہوں نے اس ذمہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا جو ان جیسے بالغ النظر محقق سے بجا طور پر متوقع کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس انہوں نے انتہائی سطحی معلومات جو غالباً انہیں مستشرقین کی "تحقیقات اہمیت" سے حاصل ہوئی تھیں، اعتماد کر لیا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) علامہ نے ریاضیات کی دنیا کے جس سکون و تلامہ کا ذکر کیا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے: اصول اقلیدس کی بنیاد چند علوم متعارفہ، اصول موضوعہ اور کچھ مصادرات پر ہے۔ ان میں سب سے زیادہ معرکہ الآرا اقلیدس کا پانچواں مصدر تھا جو "خطوط متوازی کا مصدر" بھی کہلاتا ہے۔ اقلیدس نے اسے "مصدر" قرار دیا تھا۔ مگر بعد کے لوگوں نے اسے "شکل اثباتی" کہا اور دیگر اشکال کی طرح اسے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یورپی ماہرین تاریخ ریاضیات کا خیال ہے کہ یونانیوں میں آخری شخص جس نے یہ کوشش کی وہ بطلیموس (۸۷-۶۱۶۵) تھا۔ اس کے بعد بقول ان یورپی فضلاء کے نہ تو کسی یونانی ریاضی داں نے پانچ سو سال (بعثت اسلام) تک یہ کوشش کی اور نہ محقق طوسی سے پہلے کسی مسلمان ریاضی داں نے۔ اس طرح بطلیموس کے ہزار گیارہ سو سال بعد تک دنیا نے ریاضیات پر، بقول فضلاء یورپ کے ایک جمود طاری رہا تا آنکہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی مسیحی) کے وسط میں محقق طوسی نے اس مصدر سے کوشش کرنے کی کوشش کی۔

[لیکن مستشرقین اور دیگر مورخین ریاضیات نے خود محقق طوسی کے پیش کردہ خطوط متوازی کے مصادرہ کے ثبوت کے بیان میں جو گل نشانیاں فرمائی ہیں، خوف تطویل اس کی تفصیل سے مانع ہے۔ مختصراً اتنا سمجھنا کافی ہوگا کہ سب سے پہلے یورپی ناقل نے جس کے پاس ۱۵۹۵ء میں اصول اقلیدس کا سلبیہ نسخہ تبصرہ کے لئے بھیجا گیا تھا، اس کے بارے میں فرمایا تھا:

”وہ اس کتاب کے بارے میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا ہے، جتنا کوئی شخص اس کتاب کے بارے میں کہنے کا مجاز ہے جسے اس نے کبھی نہیں پڑھا۔“

اس سے بعد کے لال بھکڑوں کی گل نشانیوں کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

بہر حال یورپی فضلا رہوں یا ان کے مقلد علامہ اقبال، واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے کم از کم دس مسلمان ریاضی دانوں نے سنجیدگی کے ساتھ اس مصادرہ کے ثبوت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان میں سے تین ریاضی دانوں عباس بن سعید الجوهری، ابن الہیثم اور عمر خیام کی کاوشوں کا تفصیلی طور پر خود محقق طوسی نے اپنی کتاب ”الرسالۃ الشافیہ“ میں ذکر کیا ہے۔ عمر خیام کی ”شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس“ جس میں اس نے اس مصادرہ کا ثبوت دیا ہے شائع ہو گئی ہے۔ ابن الہیثم کی ”شرح مصادرات اقلیدس“ اور ”حل شکوک اقلیدس“ جن میں اس نے خطوط متوازی کے مصادرہ کا بدل پیش کیا ہے، ابھی مخطوطہ کی شکل میں موجود ہیں۔ مقدم الذکر کے نسخے آکسفورڈ، فیض (الجزیرا) اور رمانا لائبریری رامپور میں موجود ہیں۔ مؤخر الذکر کا ایک نسخہ اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں موجود ہے۔

غرض ان ریاضی دانوں میں قدیم ترین نام عباس بن سعید الجوهری کا ہے، جس نے ۱۰۰۰ء کے قریب اس مصادرہ کا ثبوت دیا تھا، یعنی محقق طوسی سے ساڑھے چار سو سال پہلے۔

(ب) محقق طوسی کا نیا تصور مکان“ اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرہ“ سے کوئی تعلق

نہیں رکھتا۔ انہوں نے بھی اپنے پیشرووں کی طرح اس مصادره کو مکانِ حسیٰ ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس چیز کو علامہ اقبال محققِ طوسی کا نیا تصورِ مکان بتاتے ہیں وہ بعدِ بعدِ مجرد کا تصور تھا۔ مگر اس کی دریافت کا شرف اولیت بھی محققِ طوسی کو نہیں پہنچتا، بلکہ ان کے پیشرووں کو پہنچتا ہے۔ چنانچہ محققِ طوسی کے رمز شناس شاگرد و شارح علامہ علی نے محققِ طوسی کی تجریدِ الکلام کی شرح میں لکھا ہے کہ محققِ طوسی سے پہلے ہی افلاطون اور ابوالبرکات بغدادی کا مذہب رہ چکا ہے:

الذی علیہ المحققون امران: احدہما
البعث المساوی لبعث المتہکن وهذا
مذہب افلاطون..... وقد اختار
المصنف الاول وهو اختیار ابی البرکات
(شرح تجرید از علامہ علی: بحث مکان)

جس امرِ محققین کا اتفاق ہے، وہ دو باتیں ہیں:
یا تو مکان نام ہے (اس بعدِ مجرد) کا جو تمکن کے
مساوی ہو اور یہ افلاطون کا مسلک ہے.....
اور مصنف (محققِ طوسی) نے اسی پہلے مذہب کو
اختیار کیا ہے اور اسی مذہب کو ان سے پہلے
ابوالبرکات بغدادی نے اختیار کیا تھا۔

(ج) محققِ طوسی کے اس منفرد تصورِ مکان اور اسی طرح ان کے خطوط متوازی کے مصادروں کے اثبات کی کوشش کا عہدِ حاضر کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک سے کوئی تعلق نہیں ہے۔
لیکن اس کی تفصیل ایک جداگانہ اور مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

یہ ایک مختصر جائزہ ہے علامہ کی گفتنیوں کا۔ لیکن اگر دقتِ نظر کے ساتھ اس کے اسباب و علل کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تہہ میں دو اہل کار فرما نظر آئیں گے۔

۱۔ یورپی ثقافت کی عظمت و برتری سے ذہنی مرعوبیت: اس کا نتیجہ ہے کہ وہ یورپی تہذیب کی ہر مزعومہ خوبی اور اس کے ہر انفرادی وصف کو قرآن اور اسلام کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسپنکر نے جدید یورپی تہذیب کا اصل الاصول "کلاسیکیت بیزاری"

"ANTI-CLASSICALISM" بتایا ہے۔ علامہ نے بھی قرآنی تعلیمات کی روح کو اس کی کلاسیکیت بنیاری میں منحصر فرمادیا ہے۔

اسی طرح اسپنگلر نے یورپی تہذیب کی انفرادیت کا راز "زمانہ کے احساس شدید" میں مضمون بتایا تھا، علامہ بھی خواہی نحوہی اسے قرآن کریم کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مگر اس سے زیادہ بنیادی سبب اسلامی فکر کے "ORIGINAL SOURCES"

کے بجائے مستشرقین اور دیگر فضلاء مغرب نے اس کی جو توجیہ و تعبیر کی ہے، اس پر ان کا غیر مشروط اعتماد ہے، اس کی مثال ابھی گزری۔ "مصادره تواریخ خطوط" کا اثبات یا اس کے بدل کی تلاش قدیم و جدید ماہرین علم الہندسہ کا بڑا محبوب علمی مشغلہ رہا ہے۔ لیکن مورخین ریاضیات نے اس ضمن میں مسلمانوں کے اندر صرف ایک ہی فاضل کا نام گنا یا ہے اور وہ ہے، محقق نسیر الدین طوسی حالانکہ خود محقق طوسی نے اپنے فاضلانہ رسالہ "اورسالۃ الشافیہ" میں اپنے سواتین اور مہندسین اسلام کے نام گنائے ہیں، جنہوں نے اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور و خوض فرمایا تھا مگر علامہ کی عجلت نرمائی نے اس مسئلہ کے اصل اور معتدلیہ مآخذ کے بجائے مستشرقین و فضلاء مغرب کی تحقیقات انیقہ ہی پر تکیہ فرمایا۔ اور پھر اس پر اس شدت کے ساتھ اصرار کیا کہ محقق طوسی کے پیشرو مسلمان ماہرین علم الہندسہ کی ساری ہندسی تحقیقات کا عدم ہو گئیں۔

یہ اس عاجزی کی رائے نہیں ہے بلکہ دیگر فضلاء عہد کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ علامہ کے استاد بھائی پروفیسر ایم ایم شریف صاحب سابق پروفیسر چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ علامہ کی مشہور کتاب

"DEVELOPMENT OF METAPHYSIC IN PERSIA"

کے نئے ایڈیشن کے تعارف میں، جسے کچھ دن ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا تھا، فرماتے ہیں:

"IN HIS OBSERVATIONS REGARDING AL FARABI,

IBNE-MASKWAH AND IBNE-SINA HE HAS

MORE OR LESS ECHOED THE VIEWS OF EARLY WESTERN ORIENTALISTS AND HAS DENIED THESE GREAT THINKERS THE CREDIT FOR ORIGINALITY AND DEVIATION FROM NEO-PLATONISM.

THERE IS NO DOUBT THAT IF HE WERE TO REWRITE THE WORK, HE WOULD HAVE DIFFERENTLY EVALUATED THEIR PHILOSOPHICAL EFFORTS."

[نارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آراہ کی صدائے بازگشت ہے۔ انہوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم کر دیا ہے جس کے وہ اپنے کار فکر اور نوافلاطونیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے] ان عواہل کا نتیجہ ہے کہ علامہ کے افادات بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کے اساطین کے کام تو دکنار ان کے نام بھی صحیح طور پر پیش نہیں کر پاتے۔ تاخر مفکرین اسلام میں میر باقر داماد اور ان کی "الافتق البین" خاص شہرت کے حامل ہیں۔ وہ صدرائے شیرازی (مصنف "شرح ہدایہ الحکمہ" یا "صدرائے" کے استاد تھے۔ تصور زماں کے سلسلے میں ان کا نظریہ "حدوث دہری" خاص اہمیت رکھتا ہے جس سے ملا محمود جو نپوری نے "شمس بازنہ" میں سخت اختلاف کیا ہے۔ یہ (حدوث دہری کا نظریہ) میر باقر داماد کا خاص کارنامہ ہے۔ ویسے اس سلسلہ میں انہوں نے افلاطون کا قول بھی نقل کیا ہے کہ زمانہ فلک کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔

مگر علامہ ہیں کہ میر باقر داماد کے کام کی ترجمانی تو درکنار، ان کے نام سے بھی صحیح طور پر واقف

معلوم نہیں ہوتے اور انتہائی مضحکہ خیز طور پر ایک "میر باقر داماد" کی واحد شخصیت کی دو شخصیتیں
 "ملا باقر" اور "میر داماد" بنا دیتے ہیں اور پھر ان دونوں خود ساختہ شخصیتوں کے لئے "بصیرتہ جمع فکر
 "THEY" استعمال فرماتے ہیں۔ نیا اللعجب۔

اس سے زیادہ افسوسناک اُن مدعیان تصوف کی ذہنیت ہے جن کی کورانہ عقیدت
 مندی تلخ حقائق کو سن کر تھلا اٹھتی ہے اور سنجیدہ علمی تحقیق و تنقید کے بجائے جھلا کر اطالت
 لسان کا سہارا ڈھونڈ لیتی ہے۔ شاید انہیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ اس اقبال نے جب انتہائی
 بیدردی کے ساتھ ان کے تصوف بالخصوص عقیدہ وحدت الوجود کے پر غمے اڑائے تھے تو
 بڑی بڑی ہمانقاہوں میں زلزلہ آگیا تھا۔

••

برہان، دہلی جون ۱۹۷۳ء

افادات اقبال پر ایک نظر

عہد حاضر میں اسلامی مشرق نے جن عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے، ان میں علامہ اقبال کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ اپنی تعلیم کے اعتبار سے وہ فلسفی تھے، پیشہ کے لحاظ سے قانون دان یا یورسٹر، ادبی حیثیت سے شاعر نغمہ نگار اور پبلک زندگی میں مفکر و مصلح۔ انہوں نے ملت مرحومہ کی عروق مرده میں تپتی جان ڈالنے کے لیے اسے ایک پیغام عمل دیا، جس کے ابلاغ کے لیے ان کے نفس گرم نے اپنی بھداداد شاعرانہ صلاحیتوں کو وقف کر دیا اور اسے مستحکم اور پائدار بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اپنے فلسفیانہ تبصر و تمہیر سے بھر پور فائدہ اٹھایا۔

ان کی عمر عزیز کا معتدبہ حصہ تحلیلِ عمل میں گزرا، پہلے اسکول، پھر کالج، پھر یونیورسٹی اور آخر میں ولایت

اسکول اور کالج میں شفیق استاد کی شاگردی نے ان کی ادبی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں سونے پر مہاگہ کا کام کیا۔ لکتہ سنجی اور نکتہ آفرینی کی ٹیکنیک میں دستگاہ عالی حاصل کرنے کے لیے انہوں نے اساتذہ قدیم کے دواوین و کالیات کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا اور شاعرانہ تلمیحات کے روایتی بیانات پر وقوف بہم پہونچایا۔ یہی معلومات آئندہ چل کر ان کے ”مطالعہ اسلامیات“ کا بنیادی سرمایہ بنیں۔

شمس العلماء میر حسن اپنے وقت کے بڑے فاضل تھے اور متداول اسلامی علوم سے آشنا۔ لیکن قدیم مدارس کے علماء یورپا نشین کی

طرح علوم درسیہ میں ان کے تبحر و تمہر کی کیفیت ہنوز منظر عام پر نہیں آئی۔ اس لیے شاعرانہ ذوق کی تربیت کے ساتھ ہونہار شاگرد کی معلومات میں انہوں نے جو اضافہ کیا، اس کی نوعیت ہنیز گومگو ہی میں ہے۔

کالج اور یونیورسٹی میں فلسفہ ان کے مطالعہ کا خصوصی موضوع تھا۔ اسی فلسفہ میں انہوں نے امتیاز کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کا امتحان پاس کیا اور اسی میں تخصص کے لیے وہ ولایت شریف لیے گئے۔ وہاں انہوں نے بیرسٹری کی سند حاصل کی، لیکن یہ مقصود بالذات نہیں تھی، ایک ضمنی مشغلہ تھا، اگرچہ بعد میں کسب معاش کے لیے انہوں نے اسے ہی اپنا پیشہ بنا لیا۔ فلسفہ کے اندر ان کا مطالعہ صرف نصابی کتابوں ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ مختلف فکری تحریکوں اور فلسفیانہ مذاہب فکری کا بھی انہوں نے بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔ مگر یہ مطالعہ صرف یورپی حکماء کے افکار سے واقفیت تک محدود تھا۔

اسلامی فلسفہ تک نارسائی

قدیم، بالخصوص حکماء اسلام کی کارتوں تک ان کی رسائی نہیں ہو سکی اور ہو بھی کس طرح سکتی تھی۔ دانشمندان یورپ نے قرون وسطیٰ کے مسیحی مفکرین کی تفکیری سرگرمیوں کو جہالت کے پشتارہ سے تعبیر کیا تھا۔ ان کی تقلید میں متجددین روزگار نے علوم عقلیہ میں افاضل اسلام کی سرگرمیوں کو ”کوہ کنندن و کوہ برآوردن“ و ”دقیانوسیت“ اور خدا معلوم کن کن مضحکہ خیز خطابات سے نوازا تھا۔ ادھر خود مدارس میں معقولات (منطق و فلسفہ) کی تعلیم چند گھسی پٹی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ غیر کلاسیکی (غیر ابن سینائی) فلسفہ سے اعتناء کا سوال ہی نہیں تھا۔ فلسفیانہ سرگرمیوں کی وہ منظم پیشکش جو آج تعقنی کاوش کی بدولت عام ہے، علمائے مدارس کے لیے لاطینی سے کم نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو اس کا پورا سرمایہ عربی میں ہوتا، جس کے

اور علامہ کو وہ قدرت نہیں تھی، جو انگریزی پر تھی۔

ظاہر ہے ان حالات میں، جب خود عربی مدارس کے اندر یہ انداز مفقود ہو تو پھر اس زمانہ کی یونیورسٹیوں میں کسی "اسلامی فلسفہ" کی تعلیم کا کیا سوال ہوتا۔ یہ تو جب ہے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم ہوئی ہے، یہاں کے اربابِ حل و عقل کو اس جانب توجہ ہوئی ہے، اگرچہ عنوز روز اول ہے۔

بہر حال ولایت جانے سے پہلے مسلم فلاسفی نیز متعلقہ علوم اسلامیہ کے ساتھ علامہ کے اعتناء کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسلامی فلسفہ کے ساتھ اعتناء

مگر یہ بات بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ ولایت پہنچ کر انہوں نے پی۔ ایچ۔ ڈی کے لیے جو موضوع منتخب کیا وہ اسلامی فلسفہ ہی تھا، اور اس کاوش کو انہوں نے

"Development of Metaphysics in Persia"

کے عنوان سے سیونخ میں پیش کیا۔ مگر جس بنیادی سرمایہ کی مدد سے انہوں نے یہ مقالہ فضیلت مرتب کیا، وہ یا تو فضائے یورپ کی "تحقیقات انیقہ" پر مشتمل تھا، یا پھر مفکرین اسلام کے وہ چند اصل کتب و رسائل تھے، جن کا ان کے یورپی اساتذہ نے مشورہ دیا تھا اور جس سے انحراف ان کے لیے بمنزلہ الحاد تھا۔ اس کے بعد اس نام نہاد "فلسفہ عجم" کی علمی و تحقیقی حیثیت کسی مزید قبصرے کی محتاج نہیں رہتی۔ چنانچہ جب بزم اقبال، لاہور نے اس کتاب کا نیا ایڈیشن شائع کیا۔ تو پروفیسر ایم۔ ایم۔ شریف نے (جو اقبال کے استاد سیک ٹیگرٹ ہی کے شاگرد تھے، اور جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عرصہ دراز تک فلسفہ کے پروفیسر اور صدر شعبہ رہے تھے اور اس لیے اسلامی فلسفہ سے فی الجملہ واقف ہو چکے تھے) اس نئے ایڈیشن کے پیش لفظ میں لکھا:

"In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskawaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early Western

Orientalists and has denied these great thinkers, the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to rewrite this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts."

لیکن بدقسمتی سے علامہ کو یہ موقع کبھی نہیں ملا۔ بہر حال اس کتاب کا اصل انگریزی ایڈیشن اس تبصرہ و تمہیر کا آئینہ دار ہے جو علامہ کو اسلامی فلسفہ میں حاصل تھا۔

بعد میں علامہ نے اس کوتاہی کے ازالے کی کوشش بھی کی :
۱۔ ذاتی مطالعہ سے بھی، اور ۲۔ ہم عصر افاضل سے رجوع کر کے بھی۔

ذاتی مطالعہ کی عدم کفایت

ذہنی سرگرمیوں اور منازلِ عمر میں چولی دامن کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کسی فاضل نے کسی علم کا کوئی "متن" بچپن میں سبقاً سبقاً پڑھا ہو تو جوانی میں اس کی "شرح" بڑے نشاطِ خاطر کے ساتھ پڑھ لے اور اگر اس "شرح" کے مغلقات اور دقائق و غوامض کی توضیح پر مشتمل کوئی حاشیہ ہو [جیسے "شرح تجرید قوشچی" پر "حاشیہ قدیمہ" یا "حاشیہ جدیدہ" یا ان حواشی پر مرزا جان شہرازی یا ان کے تلامذہ کے "حواشی علی العواشی"] یا اس موضوع پر کوئی دوسری تصنیف ہو [جیسے صدرائے شہرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمتہ" کے بعد حکمت العین] یا مثلاً برگسان کی "Time and Free will" کے بعد ایس۔ الگزندر (S. Alexander) کی "Space, Time and Deity" تو پھر الہِ مانی میں بھی اس کے اخذِ مطالب میں کوئی تکلف نہ ہوگا۔ لیکن اگر پورانہ مانی میں ایسے کسی ایسے موضوع کا شاہکار پڑھنا پڑے، جس کے بنیادی مقدمات بھی اس نے نہ پڑھے ہوں تو اس پر سیر حاصل تبصرہ تو درکنار، اس کے مقاصد و مطالب سے فی الجملہ آشنائی بھی مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر اگر ملا محمود جونپوری کو جنہوں نے ”شمس ہازغہ“ میں میر باقر دہلوی کے ”نظریہ حدوث دہری“ کے بزم خود پرچہ اڑائے تھے، کسی ہم عصر یورپی فلسفی کی کسی تصنیف کا ترجمہ مل جاتا، تو اس کی تنقید و تنقیص کا تو کیا مذکور، اس کے سمجھنے میں بھی دانتوں کو پسینہ آجاتا۔ وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی کی ”تمویہ“ کا جس سہولت سے رد لکھ سکتے تھے، ڈیکارٹ یا ہینوزا کے کسی شاہکار پر اس سہولت سے تبصرہ نہ فرما سکتے۔

اور کچھ ایسی ہی صورت حال علامہ کے ساتھ پیش آئی۔ انہوں نے سنا تھا کہ امام رازی نے ”مسئلہ زمان“ پر اپنی کتاب ”المباحث المشرقیہ“ میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ مگر جب اس کے پڑھنے اور سمجھنے میں تکلف ہوا، تو پہلے تو سید سلیمان ندوی سے اس کتاب کی کمیابی کا شکوہ کر کے ”زمانہ“ کے باب میں امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند کر کے ارسال فرمانے کی درخواست دی اور بعد میں انہیں اطلاع دی:

”امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں“۔

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، اور اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ اس سے کوئی استفادہ نہ کر سکے اور نہ ہی اپنے ذاتی مطالعہ سے کچھ اخذ کر سکے، کیونکہ نہ تو ”خطبات“ میں اس کی کوئی شہادت ملتی ہے اور نہ ہی ”خطبات“ کے اردو ترجمہ میں جو ان کی حک و اصلاح کے بعد شائع کیا گیا تھا، اس استفادے کا کوئی اشارہ ملتا ہے اور نہ ہی آخری زمانہ کے کلام میں اس کا کوئی امام نظر آتا ہے۔

یہی حال ”شرح مواقف“ کا ہے جس کے مطالعہ کی وہ سید صاحب کو اپنے مکتوب مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۳۳ میں اطلاع دیتے ہیں:

”شرح مواقف دیکھ رہا ہوں“

مگر اس سے استفادہ کی بھی کوئی ادنیٰ جھلک ان کے یہاں نہیں ملتی۔

اس سے زیادہ دلچسپ قصہ ”اتقان العرفان“ سے استفادے کا ہے۔ غالباً سید صاحب نے ”مسئلہ زمان“ کے سلسلے میں مفکرین اسلام کے خیالات سے واقف ہونے کے لیے دوسری کتابوں کے علاوہ مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی کے رسالہ ”اتقان العرفان“ کا بھی مشورہ دیا، جو انہوں نے ایک دوست کی مدد سے حاصل کر لیا۔ علامہ نے اس رسالہ کو پڑھا اور سمجھا۔ مگر کیا سمجھا، یہ خود انہیں سے سنتے۔ اپنے اگلے مکتوب میں فرماتے ہیں:

”مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔“

فی للمعجب! علامہ نے اس تدقیق کو بیک جنبش قلب مولانا برکات احمد مرحوم کی طبعزاد قرار دے دیا، حالانکہ ”دہر“ اور ”زمانہ“ کی یہ تدقیق بہت قدیم ہے۔ مولانا برکات احمد سے کوئی سات سو سال قبل امام رازی نے ”المحصل“ میں اس کا حوالہ دیا تھا۔ نیز ”مباحث شرقیہ“ میں اس تدقیق کو انہوں نے (امام رازی نے) شیخ بوعلی سینا کی طرف منسوب کیا ہے جو مولانا برکات احمد صاحب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے تھا۔ لیکن یہ تدقیق غالباً شیخ بوعلی سینا سے بھی پہلے کی ہے، کیونکہ اسی طرح کی ایک تدقیق نو فلاطونی فلسفی دمشقوس (Damascius) کے یہاں ملتی ہے اور اس سے فلاسفہ اسلام کے یہاں آئی۔ مگر علامہ ہیں کہ اے مولانا برکات احمد کی طبع زاد فرما رہے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا برکات احمد اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر بلکہ اس سے بیزار اور درہنہ ابطال ہیں۔ وہ مسئلہ زبان کی مشکلات کو کہہ کر بتگئے؟ وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر مسئلہ کی مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، نا آنکہ زمانہ کے (وجود خارجی کے) قاذبین تھک کر اپنے دعوے ہی سے دستبردار ہو جائیں۔ ان کے (مولانا برکات احمد کے) آخری الفاظ ہیں:

”فان القول بالشر ہافواعہم“۔

[کیونکہ ”دھر“ کا قول انہیں (زمانہ کے وجود خارجی کے مدعیوں) کے منہ سے نکلا ہوا قول ہے]

اس خوش فہمی کی وجہ ظاہر ہے کہ سنہ ۲۸-۳۳-۱۹۳۵ء ان کی ہختگی فکر کا زمانہ ہے جبکہ یورپی فلاسفہ ہیگل، برگسان، آئن سٹائن وغیرہ وغیرہ شعوری طور پر ان کے دل و دماغ میں زچ بس چکے تھے اور ان کا انداز فکر ان پر غالب آچکا تھا۔ حکمائے اسلام کے افکار کے اخذ و ادراک کے لیے جس فہمی پس منظر کی ضرورت ہے، ان کے پاس برائے نام ہی تھا۔

علاوہ کی علمی صلاحیت مسلم، مگر عرکام کے لیے عمر کی ایک مخصوص منزل ہوا کرتی ہے اور یہی بنیادی سبب ہے ان کے اکثر تباہات کا۔

رہنماؤں کی منزل ناشناسی

دوسری وجہ ان کی خوش فہمی تھی جو اکثر غلط فہمی پر منتج ہوا کرتی تھی۔ انہیں بعض بے صبرین کے ساتھ غیر معمولی عقیدت تھی اور وہ انہیں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد کہا کرتے تھے۔ مگر ”ہر مردے و ہر کارے“ اور یہ خوش فہمی انہیں انہی تحقیق کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ یہ افاضل کن ”علوم کی جوئے شیر کے فرہاد“ ہیں اور کن علوم میں انہی کی سطح پر ہیں۔ وہ ان درسگاہوں کے فارغ التحصیل فضاء سے بھی اپنے بسندیدہ علوم میں تبحر و دستگاہ عالی کی خوش فہمی میں مبتلا تھے، جہاں سے ناسراد ”معقولات“ کو دیس نکلا ملا تھا۔ مثلاً انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

”شمس بارغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمانہ خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے کہ لا تسبوا اللہ الخ۔ کوا حکمائے اسلام میں سے کسی نے

یہ منصب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں
ملیگی۔

۱۔ ”صدرا“ اور ”شمس بازغہ“ اس زمانہ میں کوئی نادر و
نایاب کتابیں نہیں تھیں۔ درجی نظامی کی مطولات میں مشہور تھیں
اور اعظمیگنہ تو علوم اسلامیہ کا مرکز تھا۔ کؤں کؤں میں مدرسے
تھے، جہاں اس وقت ان کتابوں کے سیکڑوں نسخے ہوں گے۔ خود
دارالمصنفین میں بھی ان کتابوں کے متعدد مطبوعہ اور مخطوطہ
نسخے ہونگے۔ مگر مصیبت یہ تھی کہ مکتوب الہد انہیں ہاتھ
سے چھونا بھی ناجائز سمجھتے تھے، ورنہ اقبال کے خط کا جواب
کوئی ایسا مشکل مسئلہ نہ تھا، کیونکہ دونوں کتابوں (”صدرا“
اور ”شمس بازغہ“) میں مسئلہ زمان کی بحث کے آخر میں اس
منصب کو کہ ”زمان واجب الوجود ہے“ مرجوح اور ضعیف بتایا
کیا ہے اور اس کا رد بھی لکھا ہے۔

۲۔ خیر یہ تو نامراد معقولات کی بات تھی۔ مگر حدیث
لاتسبوا اللہ کے ذریعہ ”تالہ زمان“ پر استدلال کے لیے مکتوب الہ
نہ منع نہ فرما کر اچھا نہیں کیا۔ یہ حدیث تو صحاح ستہ کی
اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔ اس پر خاموشی اختیار کر کے اور
اس کے صحیح معنی نہ بتا کر انہوں نے مائل کو ہٹکنے کے لیے
آزاد چھوڑ دیا۔ والی اللہ المشتکیٰ!

۳۔ رہا تیسرا سوال کہ ”کیا حکمائے اسلام میں سے کسی
سے یہ منصب اختیار کیا ہے؟“ تاریخ فکر اسلامی کا بڑا مشکل
سوال تھا۔ مگر غالب ظن یہ ہے کہ اگر علامہ خود کاوش و
تحقیق سے کام لیتے تو شاید زیادہ مفید نتائج پر پہنچ سکتے تھے۔
مگر برا ہو خوش فہمی کا کہ نہ خود کوئی شعر نتیجہ اخذ فرما
سکے اور نہ یہ عقیدت مفرطہ ہی کسی کام آسکی۔ ان کی بنیادی
غلطی یہی تھی کہ

آنچه خود داشت زیگانه تمنای کرد

اسی طرح انہوں نے پیر محمد علی شاہ گولڑوی سے بھی مسئلہ زبان کے متعلق شیخ ابن عربی کے خیالات معلوم کرنا چاہے تھے، کیونکہ پیر صاحب اپنے وقت کے جامع شریعت و طریقت شیخ تھے اور علوم ظاہری و باطنی دونوں میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ علامہ کا انداز فکر کچھ اس طرح کا تھا:

• چونکہ پیر صاحب تصوف کے اسرار و رموز کے محرم راز ہیں،

• اس لیے شیخ اکبر کے افکار پر بھی علی وجہ البصیرہ خبرہ تاملہ رکھتے ہونگے،

• اس لیے ”فتوحات مکیہ“ کی تعلیمات کے بھی دانائے رموز ہونگے،

• اس لیے شیخ اکبر نے ”فتوحات مکیہ“ کے اندر مسئلہ زمان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح و توضیح علی وجہ الکمال کر سکتے ہیں۔

لیکن

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجنے کا وعدہ بھی کر لیا، بلکہ ڈھائی تین سال بعد بھیج بھی دیا، مگر پیر صاحب نے علامہ کے خط کو درخور جواب تک نہ سمجھا۔

اس قسم کا ایک واقعہ رسالہ ”بغایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و امکان“ کے سلسلے میں رونما ہوا۔ ”مسئلہ زمان“ کے ساتھ اقبال کی غیر معمولی دلچسپی کے پیش نظر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے انہیں ایک رسالہ دیا تھا، جس کا نام ”بغایۃ الامکان فی درابہ الزمان“ بتایا تھا اور کہا تھا کہ یہ عراقی کی تصنیف ہے۔ علامہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور ”خطبات“ کے تیسرے اور پانچویں لیکچر میں عراقی کی طرف مبنیوب کر کے اس کا خلاصہ نقل کر دیا

ان کے متبعین نے بھی اس انتساب پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کی، چنانچہ پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم نے "فکر اقبال" میں اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں اس توضیح کو عراقی ہی کی طبع زاد بتایا۔

بعد میں دوسرے فضلاء نے بھی اسے ایک حقیقت واقعی سمجھ لیا، حالانکہ اس کی وجہ سے بڑی الجھنیں پیدا ہو گئیں، چنانچہ دہلی یونیورسٹی میں جب ڈاکٹر آہوجہ نے عراقی پر اپنا مقالہ فضیلت مرتب کیا تو اس بات کی تحقیق کی، مگر کہیں بھی انہیں اس موضوعہ "رسالہ عراقی" کا سراغ نہ مل سکا۔ اسی طرح جب ڈاکٹر سعید نقیسی نے "کلیات عراقی" کو ایڈٹ کیا تو انہیں بھی اس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

لہذا اس کے درجہ تحقیق و جستجو ہونا فطری تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء کے قریب راقم الحروف کو راجپور جانے کا اتفاق ہوا۔ میں اس زمانہ میں "اقبال کے تصور زمان" کے سلسلے میں جو کچھ لکھ رہا تھا، وہاں رضا لائبریری کی فہرست کتب فارسی میں اس عنوان سے ملتے جلتے دو رسالوں کا نام ملا۔ نکلا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ مضمون وہی ہے جو اقبال نے خطبات میں عراقی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، مگر مصنف کا نام مختلف تھا یعنی عین القضاة سید (علی) ہمدانی۔ یہ دو شخصیتیں ہیں: ایک ابو الفضائل عین القضاة عبد اللہ بن محمد المیانجی اور دوسرے امیر سید علی بن شہاب الدین بن محمد الہمدانی۔ ہمدانی دونوں ہیں اور عراقی بھی ہمدانی ہیں۔ امیر سید علی ہمدانی نے تصوف میں رسائل کی ایک کثیر تعداد لکھی ہے، مگر اس کثرت تعداد کے باوجود نہ تو ان میں اس عنوان کا کوئی رسالہ ہے اور نہ ان میں سے کسی کے نام میں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا موضوع "مسئلہ زمان و مکان" ہوگا۔

عین القضاة ہمدانی اپنے تلمذ کے اعتبار سے فلسفی مزاج صوفی معلوم ہوتے ہیں۔ بیہنی نے "نشہ صوان العکسۃ" میں لکھا ہے کہ

وہ امام غزالی کے برادر اصغر احمد غزالی کے اور فلسفی شاعر و ہمتدان عمر خیام کے شاگرد تھے۔ اس لیے گمان ہوا کہ انہوں نے فلسفہ کے اس مغلک مسئلے پر خامہ فرسائی کی ہوگی۔ لیکن اگر وہ اسی فلسفیانہ مزاج کے تھے تو شاید ان کی کسی دوسری کتاب میں اس انداز تفکر کی جھلکی مل جائے۔ ان کی ”زبدۃ الحقائق“ مشہور ہے۔ شاید اس کتاب کی تفسیر پڑھی ہی کی بنا پر قیستان کے باطنی النحلہ امیر معشم ناصرالدین اس سے متاثر تھا اور اسی وجہ سے اس نے مجدد فلسفہ خواجہ نصیرالدین طوسی سے اس کی شرح لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ محقق طوسی کی ”شرح زبدۃ الحقائق“ تو نہیں مل سکی، مگر شیخ بندہ نواز گیسو دراز نے اس پر جو شرح لکھی تھی، وہ مل گئی مگر اس میں ”زمان“ و ”مکان“ کی کوئی بحث ہی نہیں ہے۔

عراقی کی ”لمعات“ میں بھی ان مسائل سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، لہذا تھک کر یہ کاوش ہی چھوڑ دی۔

مگر جس زمانہ میں علامہ پیر مہر علی شاہ اور مسٹر عبداللہ چغتائی کو کمال یقین کے ساتھ لکھ رہے تھے کہ زیر بحث رسالہ اور اس میں مذکور توضیح عراقی کی طبعزاد ہیں، اسی زمانہ میں ایک ایرانی فاضل مرزا عبدالحسین مونس نعمت اللہی نے ”رسائل شاہ نعمت اللہ“ کے ساتھ زیر بحث رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ ادھر ایک اور فاضل احمد منزوی نے فارسی مخطوطات کی ایک مبسوط فہرست بعنوان ”فہرست نسخائے خطی فارسی“ شائع کی اور اس میں اسی کتاب کے کوئی سترہ نسخوں کا ذکر کیا۔ اسی دوران میں مختلف کتب خانوں کے فہرست نگاروں نے اس سلسلے میں صوفیا کے تذکروں میں مولانا جامی کی ”تفہات الانس“ اور حاجی خلیفہ کی ”کشف الظنون“ کھنگال ڈالیں، جس سے معلوم ہوا کہ

۱۔ رسالہ کا صحیح نام ”غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المكان“ ہے، اور

۲۔ مصنف کا نام ”شیخ محمود الاخشوی ہے (یوار قلم فتح الدین
محمود بن خداداد استنبی)

مولانا کشمیری کا علمی تجربہ، علم حدیث میں ان کا پایہ عالی
اور علوم متداولہ میں ان کی دستگاہ عالی حقیقت مسلمہ ہے، مگر
”کتبیات“ (Bibliography) کا فن ایک بالکل ہی جداگانہ علم ہے۔
ضروری نہیں کہ ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کرنے والا انجینیر
کی ہنر کی مختلف اقسام میں بھی امتیاز کر سکے کہ

ہر مردے و ہر کارے

نظریات تراشی

علامہ اقبال کے تصانیح کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ
مصحیح معلومات کی کوتاہی طلب کی تلافی خود ساختہ نظریات سے
کیا کرتے تھے اور پھر اس پر بڑی بلند فکری عمارتیں تعمیر
فرماتے، جو

”ان او عن البجوت لبیت العنكبوت“

کا مضائق ثابت ہوتیں۔ مثلاً انہوں نے ایک نظریہ یہ تراشا تھا کہ

”The spirit of the Quran was essentially anti-classical“

[قرآن کی روح بنیادی طور پر ”کلاسیکیت یزار“ (یا ”مخالف
یونانیت پسندی“) ہے]

انہیں اس نظریہ کی صحت پر اتنا شدید اصرار تھا کہ وہ بزعم
خود اسے واضح بالذات اور مستغنی عن الثبوت سمجھتے تھے۔
پھر اس پر انہوں نے قیاسات کی مریفلک عمارتیں قائم فرمائیں۔
مثلاً

”اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح بنیادی
طور پر کلاسیکیت یزار (مخالف یونانیت پسندی) ہے اور یونانی

سفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے مسلمانوں میں پہلا رجحان و میلان یہ پیدا ہوا کہ وہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔“

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

”قرآن کے ابتدائی طالب علم قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہنچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر یونانیت بیزار ہے، دو سو سال لگے۔“

اس اصرار بوجہ کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں :

”قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھنے اور سمجھنے کی اس کوشش کا نتیجہ، ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اسی ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح جلوہ گر ہوئی۔“

غرض علامہ کے نزدیک اسلام میں مختلف علوم حکمیہ کی برقی یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ فرماتے ہیں :

”یہ اشاعرہ کی مابعد الطبعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں نمایاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔“

ان میں سے ہر دعویٰ تاریخی حقائق کے ساتھ دست و گریبان ہے۔ مگر نہ تو اقبال کو اس بات کے دیکھنے کی فرصت ملی اور نہ عقیدتمندان اقبال کو کورانہ عقیدت نے اس پر ناقدانہ نظر ڈالنے کی اجازت دی، حالانکہ ان میں سے ہر دعویٰ کی صحافت اظہر من الشمس ہے کیونکہ

۱۔ ہم یہ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کے ابتدائی طالب علم صحابہ کرام تھے (پھر تابعین اور پھر تبع تابعین) اور وہ قرآن حکم

کو محض قرآن یا ارشادات نبوی کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی یونانی فلسفہ کا واقف کار نہ تھا۔ ابھی تو خود یونانی فلسفہ بھی مسلمانوں میں متعارف نہیں ہوا تھا۔ یونانی حکمت تیسری صدی ہجری میں بعہد خلیفہ المامون عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئی۔

۲۔ قرآن کی روح جس کے لیے انسان کو تخلیق ہوئی، جسکی یاد دہانی کے لیے انبیاء و رسل مبعوث ہوئے جس کے ابلاغ کے لیے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جہاد سیفی کے لیے مامور ہیں، جسے خود شارع علیہ السلام نے متعین کر دیا ہے، اور جو اسلام اور کفر کے مابین فارق ہے، ”توحید عبودیت“ ہے جو ”کلاسیکیت“ (یونانیت پسندی) اور ”کلاسیکیت بیزاری“ دونوں سے بلندتر ہے

۳۔ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح اس کی ”شکر بیزاری“ ہے جو مظاہر کائنات کے سامنے کڑ گڑانہ اور بھیک مانگنے کے بجائے اس کی ”تسخیر“ کا حکم دیتی ہے۔ یہی تسخیر کائنات کا جذبہ اسلام کے علوم حکمیہ کا سرچشمہ ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ تسخیر کائنات کا یہ جذبہ اور اس کا سرچشمہ یعنی شکر بیزاری نہ یونانی فلسفہ میں توغل و مشغولیت مغرطہ کا نتیجہ ہے اور نہ اس کی افادیت سے مایوسی کا۔

۴۔ اسلامی علوم کا آغاز و ارتقا یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا مصداق نہیں ہے، بلکہ اس کی اصلاح اور اس میں چار چاند لگانے کے مترادف ہے۔ کاش علامہ Evolution اور Revolution کا فرق کماحقہ ملحوظ رکھتے۔

بہر حال

الف۔ اشاعرہ کی ماہذاطبیعیاتی تفکر معتزلہ سے ماخوذ ہے اور اعتزال ”یونانیت بیزاری“ کا نام نہیں ہے۔ امام ابوالحسن الانعری نے اعتزال کے مخصوص معتقدات یعنی عقیدہ خلق قرآن،

انکار رویت الہی، انکار صفت باری و غیرہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، مگر ان کا مابعدالطبیعی سرمایہ لے کر فرقہ اہل سنت و الجماعت میں شریک ہوئے تھے۔ اس لیے اشاعرہ کی مابعدالطبیعی تفکر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت نہیں ہے۔

ب۔ رہی یونانی منطق پر تنقید تو ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ ”فلسفہ عجم“ کے فاضل مصنف نے مسلمانوں کی علمی و حکمی سرگرمیوں کی تفصیلی تاریخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ارسطو کی منطق عبداللہ بن السفیع کے زمانہ سے (جس نے پہلی مرتبہ ارسطو طالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں قاطیغورباس (Categories) باری ارسیتاس (Pari Hermensticae) اور انالوطبقائے اوئی (Analyticae) نیز فرفوربوس (Porphyry) کی ایساخونی کو عربی میں ترجمہ کیا تھا) ”سالم العلوم“ کے شارحین، بلکہ ”سرقاة المنطق“ کے فاضل مصنف مولانا فضل امام خیرآبادی کے زمانہ تک اسلامی سماج میں منطق کا واحد مصداق سمجھی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی منطقی نظام تھے، جیسے متکلمین کا جو ”جدل“ کہلاتا تھا، اشراقیہ کا (جس پر شہاب الدین سقزلی کی ”حکمت الاشراق“ کا پہلا حصہ مشتمل ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالبرکات بغدادی نے بھی ”کتاب البصیر“ کے پہلے حصہ میں ارسطو کے اقوال سے اختلاف کیا ہے مگر قاضی نور اللہ شوستر نے ”مجالس المؤمنین“ میں معنی طوسی کے تذکرہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف شیخ ابو علی سینا کے خلاف تھا نہ کہ ارسطو کے۔ غرض عہد اسلام میں منطق کی ترقی زمین منت ہے، متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کا یا معاصرین کے حریفانہ تصادم افکار کا جو کسی طرح بھی یونانی منطق کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ خود مسلمان منطقوں کی باہمی چشمک کا نتیجہ تھا۔

وطنی مزاج کی کارفرمائی

ان کے تسامحات کا ایک اور عامل قوی ان کا وطنی مزاج ہے جو افضل التفضیل (Superlative degree) سے کم ہر خود کو راضی

نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً مسئلہ زمان کو امت مسلمہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال بتانا :

In the history of Muslim culture on the other hand, we find both in the realm of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher-Sufism, the idea, nevertheless is the possession and enjoyment of the infinite. In a culture with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death.¹

اس قسم کے سخت اور غیر منطقی الفاظ استعمال کرنے سے پہلے انہیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے تھا کہ ان قرون کے مضمرات کیا ہیں اور ان کے دعاوی پر ان مضمرات میں سے کوئی حائق بھی آتا ہے یا نہیں۔

مخاطبین کی عقلیت پر غیر مشروط اعتماد

ایسا بھی خیال ہوتا ہے کہ انہیں اپنے معاصرین و قارئین کی عقینت مفرطہ پر اور اس سے زیادہ ان کی سہل انکاری اور آرام پسندی پر بھی بے پناہ اعتماد تھا۔ کون گستاخ ہے جو ان کے ارشادات و فرسودات میں شک کرنے کا اور اگر کرے بھی تو اپنے گونا گوں مشاغل سے کسے اتنی فرصت ہوگی جو ان دعاوی کی تصدیق کرتا پھرے یا ان میں مضمر تسامحات کی نشاندہی کے لیے اپنے اوپر خواب و خور حرام کر کے غیر معروف و غیر متداول ماخذ کی جہان بین کرتا پھرے۔ مثلاً انہوں نے جہاں مختلف اسلامی علوم کے آغاز و ارتقا کو یونانی حکمت سے اسلامی ثقافت کی ماہوسی و بے اطمینانی کا نتیجہ بتایا ہے، وہیں ریاضیات میں اس خود ساختہ نظریہ کی کارفرمائی کے سلسلے میں عجیب گلفشائیاں فرمائی ہیں :

"On the side of Mathematics, it must be remembered that since the days of Ptolemy (87-165 A. D.) till the time of Nasir Tusi (1201-74 A. D.) nobody seriously thought of the difficulties of

(1) Six lectures, p. 184

demonstrating the certitude of Euclid's Parallel Postulate on the basis of perceptual space. It was Tusi who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a thousand years in his efforts to prove the postulate realised the necessity of abandoning perceptual of space. He thus furnished a basis, however slight for the hyper-space movement of our times.¹

علامہ کا یہ ارشاد گرامی تین دعووں پر مشتمل ہے :

۱ - دنیاۓ ریاضیات پر یونانی حکیم و ہیئت دان بطلمیوس (Ptolemy) کے زمانے سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ اس میں تلاطم برپا کیا .

۲ - انہوں نے اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادره (Parallel Postulate) کی صحت کے اثبات کے لئے مکان (Space) کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا .

۳ - اور پھر اس متبادل نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیرالجہات کی تحریک (Hyper space movement) کا آغاز کیا .

لیکن سخت افسوس ہے کہ اس تبصرہ کے قلمبند کرنے میں علامہ نے اس ذمہ داری کو قطعاً نظر انداز کر دیا جس کی اس فاضل سے بجا طور پر توقع کی جاتی ہے جو

“Reconstruction of Islamic Religious Thoughts”

جیسے اہم موضوع پر اہل علم کے مجمع میں تقریر کرنے کے شرف سے نوازا گیا تھا .

۱ - کاش وہ اس تاریخی حقیقت کو اتنی بیدردی سے نظر انداز نہ فرماتے کہ

(1) Six lectures, pp. 184-185.

» اسلامی عقلمت مسلسل دھارا ہے جو اصولاً تو نزول قرآن کے وقت سے اور عملاً دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۷۷۵-۷۷۵ء) کے زمانہ سے ایک مستقل تسلسل کے ساتھ خوبتر کی تلاش میں بڑھتا رہا ہے۔ «

محقق طوسی سے صدیوں پہلے افضل اسلام کی سعی پیہم سے دنیائے ریاضیات میں بار بار تلاطم آچکا تھا۔

لیکن اگر اس »تلاطم اولین« سے ان کی مراد یہ ہے کہ یطلیموس کے بعد مسلمانوں میں خواجہ نصیرالدین طوسی پہلے افضل ہیں جنہوں نے اقلیدس کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی تو یہ ان کی شدید غلط فہمی اور کوتاہی مطالعہ (اصل عربی مأخذ و مصادر سے بععتائی) اور ان سب سے زیادہ مستشرقین پر غیرمشروط اعتماد کا نتیجہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے متعدد مسلمان ریاضی دانوں نے اس »خطوط متوازی کے مصادر« (Parallal Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کی بھی اور اپنے اپنے خیال میں ثابت بھی کیا۔ ان میں سے تین فاضلوں کا نام اور ان کے کام کی تفصیل محقق طوسی نے اپنے »الرسالہ الثانیہ عن الخطوط المتوازیہ« میں دی ہے اور یہ رسالہ دائرة المعارف، حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے اور غالباً اس کا ایک مخطوطہ خود اقبال کے پیش نظر بھی تھا مگر انہوں نے اسے پڑھنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ بہر حال یہ تین فاضل ہیں، عباس بن سعید الجوهری (زمانہ خلافت مامون الرشید یعنی محقق طوسی سے کوئی چار سو سال قبل) ابن الہیثم (وفات ۱۰۳۰ء کے قریب یعنی محقق طوسی سے کوئی دو سو سال قبل) اور عمر خیام (وفات غالباً ۱۰۵۲ء یعنی محقق طوسی سے تقریباً سو سال پہلے) بلکہ عمر خیام نے جن مقدمات کی مدد سے اس معادہ کو ثابت کیا تھا، محقق طوسی نے ان میں سے دو مقدمہ اپنے وضع کردہ ثبوت میں لے لے لیے تھے جس کا انہوں نے اعتراف کیا ہے آپک اور چوتھے فاضل بھی ہیں ابوالدین اسدی (فلسفہ کے متن متن »تحدیث الحکمہ«

کے مسنف) انہوں نے جس طرح اس مصادره کو ثابت کیا ہے، اسے قاضی زادہ روسی نے اپنی ”شرح اشکال التامیس“ میں نقل کر دیا ہے (شرح اشکال التامیس کے مخطوطوں کی ایک تعداد ہندوستان اور یورپ وغیرہ کی لائبریریوں میں موجود ہے۔ عرصہ ہوا یہ رسالہ نسطنظیہ سے شائع ہوا تھا، اس کا ایک نسخہ ہنوز مولانا آزاد لائبریری (عربی مطبوعات کے سیکشن) میں موجود ہے) اثیرالدین اسدی محقق طوسی کے معاصر متقدم بھی تھے۔ اور ان چاروں فاضلوں کی کوششوں میں جس فاضل کی کوشش دیانتداری کے ساتھ اس تعریف کی مستحق ہے کہ

”اس نے اس سکون میں جو دنیاۓ ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا“

محقق طوسی کے بجائے ابن الہیثم کی کوشش ہے۔ اس نے اقلیدس کے تجویز کردہ مصادره کہ :-

”If a straight line cuts two other lines and the two interior angles on one side of the transversal are less than two right angles, the two straight lines, when sufficiently extended will meet one another.“

کے بجائے اس کے بدل کے طور پر حسب ذیل مصادره پیش کیا

”الخطان المستقیمان المتقاطعان لاہوا زبان خطاً واحداً مستقیماً“

(Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same straight line.“

اور پھر الہیثم سے آٹھ سو سال بعد برطانوی جیومیٹری داں پام فیئر نے اصول اقلیدس کا جو ایڈیشن مرتب کیا، اس میں اس بدل کو اپنے نام سے داخل کر دیا۔ اگلی صدی میں بڑش سائنس ایسوسی ایشن کے جلسہ میں لارڈ کیبلے نے جو خطبہ صدارت پڑھا اس میں اس مذعومہ نئی دریافت کو [جو درحقیقت پام فیئر کا سرقہ تھا]

وقت کی اہم ترین دریافت قرار دیا اور فرمایا :

"My own view is that Euclid's Twelfth axiom in playfair's form of it does not need demonstration, but is part of our notion of space, of physical space of our experience which is the representation lying at the bottom of all external experience."

اس کے بعد یہ فوضہ کرنا آسان ہے کہ اگر ذرائع ریاضیات میں کوئی قلاطم برپا ہوا تو اس شرف کا مستحق کون ہے، محقق طوسی یا ابن الہیثم۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

۲۔ علامہ کا یہ خیال بھی قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے کہ محقق طوسی نے اس معادکہ کے اثبات کی کوشش میں مکان کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ مندرجہ ذیل ملحوظات قابل غور ہیں :

(الف) محقق طوسی نے بھی جو اس معادکہ کا ثبوت دیا ہے، وہ مکان کے روایتی تصور ہی پر مبنی ہے کہ فضا "متشابه الاجزاء" ہے اور دو لفظوں کے درمیان ایک اور صرف ایک ہی خط مستقیم کھینچا جا سکتا ہے۔

(ب) انہوں نے ارسطاطالیسی، ابن سینائی فلسفہ کے جن متون مثلاً شیخ بو علی سینا کی "کتاب الاشارات والتبہات" کی شرح لکھی ہے اس میں عا شاة ماتن کی غرض سے مکان کے ارسطاطالیسی تصور ہی کی مدافعت کی ہے۔ مگر اپنی آزادانہ تحقیق میں وہ ارسطاطالیسی ابن سینائی تصور کے بجائے "بعد مجرد" کے قائل ہیں۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس نئے تصور میں بھی ان کی کوئی انفرادیت نہیں ہے اور نہ انہوں نے اسے دریافت کیا ہے۔ ان سے پہلے ابوالبرکات بغدادی اور شیخ الاشراق بھی اسی کے قائل رہے ہیں جیسا کہ ان کے فلسفیانہ افکار کے دانائے راز اور ان کی "تجر لالکلام" کے شارح علامہ حلّی نے لکھا ہے۔

۳۔ وہی علامہ کی یہ نکتہ آفرینی کہ محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے ایک نیا متبادل تصور پیش کیا

اور اس کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیر الجہات (Hyper-Space) کی تحریک کا افتتاح کیا، انتہائی طفلانہ ہے اور اپنے سامعین اور قارئین کی غیر مشروط عقیدت مندی پر اعتماد بھجا کا نتیجہ ہے۔

واقعہ نفس الامری یہ ہے کہ خطوط "متوازی کے مصادرہ" (Parallel Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کا (جس کی عہد اسلام میں سب سے آخر میں خواجہ نصیرالدین طوسی نے جرات کی تھی) انجام نہ تو "غیر اقلیدسی هندسہ (Non-Euclidean Geometry) کی پیدائش کا سبب بنا اور نہ "غیر اقلیدسی مکان" (Non-Euclidean Space) کے تصور کی ابتدا کار ہاں اس کوشش میں "ناکامی" ضرور اس کا سبب بنی جیسا کہ اطالوی جیومیٹری دان Saecheri جب اس مصادر (Postulat) کو "ثبوت بخلف" (Reductio ad absurdum) کے ذریعہ ثابت کرنے میں ناکام ہوا اور بجائے "باطل" نتائج برآمد ہونے کے معقول اور باہم متوافق (Self Consistent) نتائج کا انکشاف ہوا تو پھر کوئی تین چار سو سال بعد یورپی ریاضی دانوں - Riemann, Bolyai and Iabach- نے اس ناکام کوشش کو ازسرنو شروع کیا جس کے نتیجہ میں اقلیدسی نظام هندسہ، جیسے متوافق بالذات (Self-Consistent) نظام ظہور میں آئے جو "غیر اقلیدسی هندسہ" کے نام سے موسوم ہوئے اور پھر مفکرین ریاضیات و طبیعیات نے ان کے لیے "مکان" (Space) کے غیر روایتی تصورات اختراع کیے جو (Non-Euclidean Space) کہلاتے ہیں جنہیں بعض لوگ غلطی سے (Hyper-Space) بھی کہتے ہیں، حالانکہ "Hyper Space" یا فضائے کثیر الجہات " سے مراد وہم غلط کار کی اختراع کردہ ایسی فضا یا مکان ہے جو تین ابعاد (dimenusion) سے زیادہ ابعاد پر مشتمل ہو۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

مگر سب سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ اقبال کی یہ گل فشائیاں جن پر ان کے شارحین نے سہر توہیق ثبت فرمادی ہے، محض "نوائے شاعر" نہیں ہیں۔ وہ، نیز ان کے شارحین اور موخر الذکر کے تلامذہ آج

اسلامیات کے محقق مسند اور ماہر خصوصی مجلس اہل بیت ہیں اور
اس طرح یہ اغلاط فاحشہ حقائق نفس الامری ہیں مگر وہیں لہجہ کا
سرماہ علم و حکمت بن رہے ہیں جس کی قیامت مزید تفصیل و
توضیح کی محتاج نہیں ہے۔

منجیدہ طبقہ اس قباحت کو محسوس کر رہا ہے، مگر اس
کڑی کمان کوزہ کرنے کی ہمت کون کرے۔ شاید

مردے از غیب بروں آید و کارے بکند
وما ذلک علی اللہ بعزیز

(مجلہ علوم اسلامیہ ۱۹۹۳ء)



Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 8

Iqbal Studies

By

Shabbir Ahmad Khan Ghori

(Aligarh)

3183

**ish Oriental Public Library
Patna**

اقبالیات

اثر
شیخ احمد خاں غوری
علیہ السلام

خدا بخش اور پینل پبلک لائبریری