ڈاکٹر جاوید اقبال

خطباتِ اقبال

تسہیل و تفہیم

خطباتِ اقبال

تسہیل و تفہیم

ڈاکٹر جاوید اقبال

Government of Pakistan
Ministry of Culture

Iqbal Academy
Pakistan

With Compliments
Iqbal Academy Pakistan

6th floor, Aiwan-e-Iqbal, Egerton Road Lahore
Tel: +92-42-6314510, 9203573 Fax: +92-42-6314496

سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

Marfat.com

76466

181.953 Javed Iqbal, Justice (R) Dr.
Khutbaat-i Iqbal: Tasheel-o Tafheem / Justice (R) Dr. Javed Iqbal.- Lahore : Sang-e-Meel Publications, 2008.
236pp.
1. Iqbal - Islam. I. Title.

76466

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

2008
نیاز احمد نے
سنگ میل پبلی کیشنز لاہور
سے شائع کی۔

ISBN-10: 969-35-2126-9
ISBN-13: 978-969-35-2126-9

Sang-e-Meel Publications
25 Shahrah-e-Pakistan (Lower Mall), P.O. Box 997 Lahore-54000 PAKISTAN
Phones: 7220100-7228143 Fax: 7245101
http://www.sang-e-meel.com e-mail: smp@sang-e-meel.com

حاجی حنیف اینڈ سنز پرنٹرز، لاہور

فہرست

	پیش لفظ	5
پہلا خطبہ	علم اور مذہبی تجربہ	26
دوسرا خطبہ	مذہبی تجربے کے انکشافات کا فلسفیانہ امتحان	57
تیسرا خطبہ	خدا کا تصور اور مفہوم دعا	85
چوتھا خطبہ	انسانی خودی، اُس کی آزادی اور حیات بعد موت	118
پانچواں خطبہ	اسلامی تمدن کی روح	148
چھٹا خطبہ	اسلام کے نظام میں حرکت کا اصول	179
ساتواں خطبہ	کیا مذہب کا امکان ہے؟	214

Marfat.com

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں، نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
(اقبال)

Marfat.com

پیش لفظ

اسلامی فکر کی تشکیل نو کے موضوع پر اقبال نے اپنے خطبات مسلم ایسوسی ایشن مدراس کی دعوت پر جنوری 1929ء میں مدراس میں ارشاد فرمائے۔ یہ خطبات مدراس کے علاوہ حیدر آباد دکن اور علی گڑھ میں بھی پڑھے گئے۔ دراصل اقبال نے ایک مقالہ ''اجتہاد'' پر تحریر کیا تھا جو 13 دسمبر 1924ء کو زیر صدارت شیخ عبدالقادر حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں پڑھا گیا۔ اس کی تفصیل اخباروں میں پڑھ کر مسلم ایسوسی ایشن مدراس کے روح رواں سیٹھ جمال احمد نے انہیں مدراس آنے اور اسلام سے متعلق خطبات پڑھنے کی دعوت دی تھی۔ کتاب کی صورت میں پہلی اشاعت چھ خطبات پر مشتمل تھی، مگر غالباً 1932ء یا جنوری 1933ء میں جب دوسری گول میز کانفرنس کے سلسلہ میں اقبال انگلستان میں موجود تھے تو ارسطاطیلین سوسائٹی کی دعوت پر خطبہ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' لندن میں پڑھا گیا اور اُسے بھی ان خطبات میں شامل کرلیا گیا۔ اس اعتبار سے اب یہ تصنیف سات خطبات پر مشتمل ہے۔

اقبال خطبات کے دیباچہ میں تحریر کرتے ہیں کہ قرآن مجید ''فکر'' کے بجائے ''عمل'' کی تلقین کرتا ہے۔ مگر عام لوگوں کی فطرت میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی کہ باطنی واردات، جن پر ان کے ایمان کی بنیاد رکھی گئی ہے، اسی طرح اپنے تجربے میں لے آئیں جیسے زندگی کے دیگر احوال یا اپنے اردگرد کے ماحول کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں۔ اقبال کی نظر میں عہد حاضر کا انسان اپنے حواس پر انحصار کرنے کے سبب محسوس کی دنیا میں رہتا ہے اور اگرچہ اس طریق زندگی کی اسلام نے اپنے تمدن کے ابتدائی ادوار میں حمایت کی، لیکن اب صورت حال یہ ہے کہ انسان باطنی واردات کو شک وشبہ کی نگاہ سے دیکھنے لگا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ مثبت تصوف نے ماضی میں بیشک مسلمانوں میں مذہبی یا روحانی جذبہ کے فروغ کے سلسلہ میں نمایاں

Marfat.com

خدمات انجام دیں لیکن اب جو حضرات تصوف کی نمائندگی کر رہے ہیں، وہ عہد حاضر کے ذہن انسانی سے قطعی نا آشنا ہیں، بلکہ وہ اُنہی پرانے طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو کسی صورت میں بھی آج کے اذہان کے لیے قابل قبول نہیں۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ''تمہیں پیدا کیا جانا اور (بروز قیامت) دوبارہ اٹھایا جانا، ایک نفس واحد کی تخلیق اور بعثت کی مانند ہے۔'' یہ آیت جس حیاتی وحدت کی طرف اشارہ کر رہی ہے، اس کا اگر تجزیہ کیا جائے تو ایسے منہاج کا تقاضا کرے گی جو ممکن ہے عضویاتی اعتبار سے جسمانی ریاضت کا طالب نہ ہو، مگر نفسیاتی طور پر اُس ذہن پر ضرور اثر انداز ہو گا جسے محسوس کی دنیا میں رہنے کی عادت پڑ گئی ہے۔ جب تک ایسا ممکن نہیں ہوتا، کیا ہم مطالبہ کر سکتے ہیں کہ مذہب کے ذریعہ جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے، اُسے سائنس کی زبان میں سمجھنے کی کوشش کریں؟ اسی مقصد کے پیش نظر یہ خطبات مرتب کیے گئے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ انہوں نے علم انسانی کے مختلف شعبوں میں ارتقاء کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اسلام کی فکری روایات کے مطابق اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو کرنے کی ایک حد تک کوشش کی ہے۔ ویسے بھی یہ وقت اس قسم کے کام کرنے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ قدیم طبیعیات نے اپنی بنیادوں پر تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ مادے کا پرانا تصور ختم ہو رہا ہے۔ اس لیے وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی ہم آہنگی پیدا ہو جائے جو فی الحال ہماری نگاہوں سے اوجھل ہے۔ مگر فلسفیانہ غور و فکر کے معاملے میں قطعیت کوئی شے نہیں۔ جوں جوں علم وسیع ہوتا جائے گا، فکر کے لیے نئے رستے کھلتے چلے جائیں گے۔ اسی بنا پر جو تصورات ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں، ممکن ہے اُن سے بہتر سامنے آ جائیں۔ پس بقول اقبال ہمارا فرض ہے کہ فکر انسانی کے ارتقاء پر کڑی نگاہ رکھیں اور مکمل آزادی کے ساتھ اس پر تنقید کرتے چلے جائیں۔

1924ء میں تحریر کردہ ''اجتہاد'' کے مقالے پر جو بعد ازاں زیادہ بہتر شکل میں اِن خطبات میں شامل ہے، اقبال کو شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا۔ اقبال اپنے خط بنام مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی میں تحریر کرتے ہیں کہ سرسید کی تحریک کے بعد پیشہ ور مولویوں کا اثر و رسوخ کم ہو گیا تھا۔ مگر خلافت کمیٹی نے اُن سے سیاسی نوعیت کے فتوے حاصل کرنے کی غرض سے اُنہیں ہندی مسلمانوں پر پھر مسلط کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا اب تک کسی کو احساس نہیں ہوا۔ فرماتے ہیں، مجھے حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدت ہوئی میں نے انگریزی میں اجتہاد کے موضوع پر ایک مقالہ لکھا جو ایک مجمع میں پڑھا گیا۔ مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر قرار دے دیا[1]۔ اسی طرح اقبال نے مولانا عبدالماجد دریابادی کو بھی یہ مقالہ ارسال کیا، لیکن انہوں نے بھی غالباً اُسے سرسری نگاہ سے دیکھا اور ناپسند فرمایا، جس سے اقبال کو بڑی مایوسی ہوئی[2]۔ بقول مولانا ابوالحسن علی ندوی، سید سلیمان ندوی نے تو اس تصنیف کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ اقبال اگر یہ

Marfat.com

کتاب نہ لکھتے تو بہتر ہوتا[3]۔ شاید انہوں نے بھی کتاب سرسری طور پر دیکھنے کے بعد یہ رائے قائم کی۔ ان کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی تحریر کرتے ہیں:

> ''اگر اس قول کی نسبت ان حضرت کی طرف صحیح ہے تو یہ نہیں معلوم کہ انہوں نے خطبات کا از اول تا آخر توجہ سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے یا کسی سے کچھ سن سنا کر یا خطبات کی سرسری ورق گردانی کے بعد انہوں نے یہ اظہار خیال کیا ہے۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کی افکار و نظریات اسلامی کی تاریخ پر نظر نہیں ہے..... خطبات پر بحث و گفتگو کا حق ہر اُس شخص کو ہے جو اس کا اہل ہے۔ یہ حق آج بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ لیکن علامہ نے جس دردِ دل، سوز و گداز اور جس جذبہ اور محنت و اخلاص سے یہ خطبات لکھے ہیں، ان کی داد نہ دینا علامہ کے ساتھ سخت ناانصافی کی دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عصرِ حاضر کو اسلامی حقائق سے آشنا کرنے کی ایک راہ علامہ نے ان خطبات کے ذریعہ دکھائی ہے جس پر آئندہ بہت کچھ اضافہ ہو سکتا ہے اور ہو گا۔''[4]

بقول سید نذیر نیازی کسی ہندی عالم نے قاہرہ کے علماء حضرات سے درخواست کی تھی کہ خطبات میں پیش کردہ اقبال کے نظریات کو اُسی طرح مردود قرار دیا جائے جیسے اُن سے پیشتر سرسید کے خیالات کو کفریات قرار دیا گیا تھا[5]۔ اگرچہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے شعرِ اقبال پر ایک عربی کتاب تحریر کر رکھی ہے جس کا اردو میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے، لیکن خطبات اقبال کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار یوں کرتے ہیں کہ وہ اقبال کو نہ تو معصوم سمجھتے ہیں نہ متقی و پرہیزگار، نہ رہبرِ دین، نہ امام مجتہد، نہ ان کی فکری کاوشوں کی تعریف میں، ان کے مداحین کی طرح، حد سے گزر جانا انہیں قبول ہے۔ ان کی رائے میں حکیم سنائی، عطار اور عارف رومی احترام و اتباعِ شریعت، ہم آہنگیِ فکر و عمل اور یگانگتِ قول و فعل میں اقبال سے بہت آگے تھے۔ اقبال کے ہاں اسلام اور فکرِ اسلامی کی بعض ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں جن کے ساتھ اتفاق کر سکنا بڑا مشکل ہے۔ اقبال کے بعض نوجوان حامیوں کی طرح، وہ اس بات سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ اقبال سے بہتر اسلام کو کوئی نہیں سمجھ سکا یا یہ کہ اسلامی علوم اور تاریخی حقائق کے متعلق جو معلومات اقبال کو حاصل تھیں، وہ اور کسی کو حاصل نہیں، بلکہ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ تمام عمر اقبال اپنی ہمعصر عالم شخصیتوں سے فیض یاب ہوتے رہے۔ ان کی نادر شخصیت میں بعض ایسی خامیاں تھیں جن کی تطبیق ان کے علم کی وسعت اور پیغام کی عظمت کے ساتھ نہیں ہوتی۔ بدقسمتی سے اُنہیں اپنی ان خامیوں سے نجات حاصل کر سکنے کا موقع نہ ملا۔ ان

کے خطبات مدراس میں کئی ایسے خیالات و نظریات پیش کیے گئے ہیں جو اہل سنت والجماعت کے کئی اعتقادات سے متصادم ہیں۔[6]

سید ابوالحسن علی ندوی نے وضاحت نہیں کی کہ اقبال کی ''نادر شخصیت'' میں وہ کونسی ایسی خامیاں تھیں جن سے تمام عمر انہیں نجات حاصل کر سکنے کا موقع نہ ملا؟ شاید اقبال کا مولانا حسین احمد مدنی سے ''قومیں اوطان سے بنتی ہیں یا عقاید سے؟'' کے موضوع پر جو مناظرہ ہوا تھا' وہ ان کی نگاہ میں تھا۔ مولانا حسین احمد مدنی کی اقبال کے بارے میں ہمیشہ یہ رائے رہی کہ ''اقبال اپنی ساری عمر غلط فہمیوں کا شکار رہے اور ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا۔''[7] دوسرے لفظوں میں ان حضرات کا اقبال پر نکتہ چینی کا سبب دراصل اقبال کے سیاسی نظریات سے ان کا اختلاف تھا۔ راقم کے اس خیال کی تائید مولانا نجم الدین اصلاحی کے ارشاد سے ہوتی ہے کہ ہم ڈاکٹر صاحب مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ اہمیت دینے کو شرعی جرم سمجھتے ہیں کیونکہ ہم نے ان کے کلام کو بغور پڑھا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں کہ مرحوم کے جہاں سیکڑوں اور ہزاروں اشعار مفید ہیں' وہیں ان کے کتنے افکار ایسے ہیں جن میں کھلے بندوں اسلام اور اسلامی فلسفہ پر ان کی زد پڑتی ہے۔ پاکستان میں قانون سازی کا اصول فکر اقبال کی روشنی میں تو ہوسکتا ہے کیونکہ پاکستان جس ''اسلام'' کے نام پر بنا ہے' وہ مرحوم ہی کے فلسفہ کا دوسرا نام ہے۔[8]

یہ غالباً 1984ء کا واقعہ ہے کہ ریاض (سعودی عرب) میں کسی سیمینار میں ایک سوڈانی عالم کی تحریک پر قرار دیا گیا کہ اقبال کی تصنیف ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کفریات پر مبنی ہے اس لیے مسلمان اُسے پڑھنے سے گریز کریں۔ اس سیمینار کی روئیداد ''نوائے وقت'' اخبار کے کسی نمائندے نے رپورٹ کی اور وہ رپورٹ جنرل ضیاء الحق کی نظر سے گزری۔ انہوں نے اخبار کے تراشے کے ساتھ راقم کو لکھا کہ عربوں کو اقبال سے روشناس کرانے کی خاطر کیا تدبیر کی جائے۔ راقم نے اقبال شناس احباب سے مشورہ کے بعد انہیں چند تجاویز ارسال کیں' مگر ہنوز ان پر کوئی عمل نہیں کیا گیا۔

اقبال نے جب یہ خطبات علی گڑھ یونیورسٹی کے طلبہ کے سامنے پڑھے تو صدر شعبہ فلسفہ ڈاکٹر سید ظفر الحسن نے اپنے خطبہ صدارت میں فرمایا:

> ''ڈاکٹر سر محمد اقبال ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوئے اور پروان چڑھے جو سر سید احمد خان کا معتقد تھا۔ آج وہ ایسے ہی اہداف عمل میں سے ایک کو بے مثال کامیابی سے پایۂ تکمیل تک پہنچا کر ہمارے ہاں تشریف لائے ہیں۔ یہ کام مہتمم بالشان اہمیت کا حامل ہے۔ اسلام میں فلسفہ دین کی تشکیل نو یا بالفاظ دیگر ایک نئے علم کلام کی

Marfat.com

تخلیق۔ اقبال وہ کام کر کے علی گڑھ لائے ہیں جو اس ادارے کے عظیم بانی کی دلی خواہش تھی۔ سرسید کے مزار پر اس سے بہتر نذرانہ عقیدت اور کیا پیش کیا جاسکتا ہے۔ علم کلام کا کام یہ واضح کرنا ہے کہ حقائق دینی اور فلسفہ و سائنس میں کوئی عدم مطابقت نہیں ہے۔ نیز بنابریں مذہب پر پختہ یقین رکھتے ہوئے اور اس سے کسب ہدایت کرتے ہوئے فلسفہ و سائنس کی تعلیمات سے کوئی ٹکراؤ پیدا نہیں ہوتا۔ اپنے اصول تفسیر اور دیگر تحریروں میں سرسید نے کہا ہے کہ یہ مقصد دو طرح سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یا تو ثابت کیا جائے کہ مذہب جو کہتا ہے' وہ حقیقت ہے اور فلسفہ و سائنس اُس سے متفق ہیں..... یا یہ دکھایا جائے کہ مذہب کی اقلیم فلسفہ و سائنس کے میدان سے مختلف ہے..... میرا یہ خیال تھا کہ ڈاکٹر سر محمد اقبال دوسرا طریقہ اپنائیں گے لیکن جلد ہی میں نے بھانپ لیا کہ ایسا نہیں ہے۔ ڈاکٹر اقبال کو اسلام اور جدید فلسفہ و سائنس کے اصولوں کی جو گہری بصیرت حاصل ہے' ان کے مالہ و ماعلیہ کے بارے میں انہیں جیسی تازہ ترین اور وسیع معلومات حاصل ہیں' ایک جدید نظام فکر تعمیر کرنے کی جیسی مہارت اور استعداد انہیں میسر ہے' بالفاظ دیگر فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کی جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے' اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ و سائنس کے روبرو ہمارے عظیم علماء نے اپنے لیے منتخب کیا تھا...... اپنے طلبہ سے مجھے یہ کہنا ہے کہ..... ڈاکٹر اقبال کے افکار' بنیادی تصورات اور ان کی تفصیل و اطلاق ہر دو اعتبار سے' نئے اور اسی لیے عسیر الفہم ہیں۔ لہٰذا ان کا نہایت احتیاط سے مطالعہ کیجیے..... اہل علم حاضرین کی اس ساری جماعت سے مجھے یہ کہنا ہے کہ حضرات گرامی یہ محاضرات صرف عظیم اصولوں کی شرح و بیان کے اعتبار سے ہی قابل قدر نہیں ہیں بلکہ بار آور تجاویز سے بھی لبریز ہیں۔ یہ بڑی کار آمد بات ہوگی کہ ہم ان تجاویز کو لے کر سچے اہل علم کی شان کے مطابق ان کا حل تلاش کریں..... جناب والا' آپ نے اسلام میں فلسفہ دین کی تشکیل نو کی بنیاد رکھ دی۔ مسلمانوں کی موجودہ اور آئندہ نسلیں اُس کے لیے آپ کی ممنون احسان ہیں۔ آپ کے الفاظ مستعار لے کر کہوں گا کہ عالم اسلام کو آپ کے کام پر اور آپ پر فخر ہونا چاہیے۔ میری دعا ہے کہ آپ تادیر سلامت رہیں اور اس کام کی تکمیل آپ ہی کے

Marfat.com

ہاتھوں ہواور آپ کی فکر افزا مثال اورلوگوں کی بھی ہمت بندھائے گی۔'' (9)

ان خطبات کوتحریر کیے اب تقریباً اسّی برس سے اوپر گزر چکے ہیں۔ مدراس' حیدر آباد دکن اور علی گڑھ میں اقبال کے مخاطب مسلم و ہندو طلبہ' اساتذہ اور دیگر اہل علم تھے۔ ساتویں خطبہ کے سامعین البتہ زیادہ تر انگریز اراکین ارسطاطیلین سوسائٹی تھے جن کی دلچسپی مذہب کے بجائے فلسفہ میں تھی۔ اقبال کے ہمعصروں نے' خصوصی طور پر علمائے ہند نے ان کی اس تصنیف میں کوئی دلچسپی نہیں لی۔ اگر لی تو سرسری طور پر اور کہیں رائے کا اظہار کیا تو منفی۔ اوّل تو کتاب انگریزی میں تھی اور دوم' خطبوں میں بحث کی نوعیت عقلی اور فلسفیانہ تھی جسے غالباً مذہبی حلقوں میں تحسین کی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا۔ اقبال کے بعد پہلی نسل میں ہمیں زیادہ تر خطباتِ اقبال کے اردو اور دیگر مختلف زبانوں میں ترجمے نظر آتے ہیں مگر تبصرے تقریباً مفقود ہیں۔ مطلب یہ کہ اس نسل نے کتاب کو پڑھ کر سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ البتہ اس کے بعد دوسری اور تیسری نسلوں میں' معلوم ہوتا ہے کہ خطباتِ اقبال کو سنجیدگی سے پڑھنے اور اس پر تبصرہ کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ ان میں سے بعض تبصرہ نگاروں نے کتاب پڑھ کر اپنے اپنے نتائج بھی اخذ کیے ہیں' جن پر بحث آگے جا کر کی جائے گی۔

راقم کے نزدیک یہ ایک مشکل کتاب ہے۔ اُس کے بارے میں اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے راقم تحریر کر چکا ہے:

''اس میں مشرق و مغرب کے ڈیڑھ سو سے زاید قدیم و جدید فلسفیوں' سائنس دانوں' عالموں اور فقیہوں کے اقوال و نظریات کے حوالے دیئے گئے ہیں اور اقبال قاری سے توقع رکھتے ہیں کہ خطبات کے مطالعے سے پیشتر وہ ان سب شخصیات کے زمانے' ماحول اور افکار سے شناسا ہوگا۔ ان شخصیات میں بعض تو معروف ہیں اور بعض غیر معروف۔ علاوہ اس کے خطبات کا انداز تحریر نہایت پیچیدہ ہے.... بعض نظریات کی وضاحت کی خاطر نئی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں اور ان میں الفاظ کی ترتیب مطالب کے فہم و تفہیم کے لیے مشکلات پیدا کرتی ہے۔ کئی مقامات پر انگریزی زبان میں استدلال ناقابل فہم ہے اور اس کے بار بار تعاقب کرنے سے بھی معنی صاف نہیں ہوتے۔'' (10)

اقبال کے اپنے بیان کے مطابق:

''ان لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفہ سے متاثر

ہیں اور اس بات کے خواہشمند ہیں کہ فلسفہ اسلام کو فلسفہ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں ہیں تو ان کو رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں مَیں نے فلسفہ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم، میں نے فرض کرلیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔''(11)

اقبال کے بعد دوسری نسل کے ایک مبصر سلیم احمد نے جو خطبات کے بارے میں اپنے تاثرات تحریر کیے ہیں، دلچسپ ہیں۔ فرماتے ہیں:

''اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب کی آمد سے جو مخصوص صورت حال پیدا ہوئی ہے، اُسے پیش نظر رکھ کر اسلام اور اسلامی تہذیب میں اصول حرکت کو بیان کیا جائے.... چنانچہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (1) حرکت، (2) عقل استقرائی اور (3) عقل اختیاری کی روشنی میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حقیقت کو از سر نو متعین کیا جائے۔ اقبال نے اس صورت حال کا جو تجزیہ کیا ہے.... سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہل فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا تھا جس طرح اقبال نے سمجھا.... اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو قبول کر سکتے ہیں یا نہیں اور اگر قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح؟..... مختصر لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا چیلنج ایک نئی الٰہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا تھا..... اب چونکہ عصر حاضر کے انسان سے مراد وہ انسان ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے اس لیے اقبال کی نئی الٰہیات کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی جستجو ہے اور وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو محسوس کے خوگر انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو..... اگر ہمیں مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے اندر جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر مغربی اور اسلامی تہذیب کی روح میں اتر کر اُن کی ہم آہنگی کو الٰہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ تشکیل جدید ان ہی معنوں میں ایک زبردست کارنامہ

Marfat.com

ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔''(12)

دوسری نسل کے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی خطبات اقبال پر اپنے تبصرہ کے اختتامیہ میں فرماتے ہیں کہ سائنٹفک علم اور مابعدالطبیعیات کو مذہب سے ہم آہنگ کرا سکنے میں اقبال ناکام رہے۔ اس لیے وہ مسلمانوں کی آئندہ نسل کے مطالبے کو کہ اسلام انسانیت کو ایک قابل فہم پیغام دیتا ہے' پورا نہ کر سکے۔ اقبال کی ناکامی کا سبب ان کا مذہب اور فلسفہ میں امتیاز نہ کرنا تھا۔ علاوہ اس کے انہوں نے نطشے' برگساں' میک ٹیگرٹ جیسی ہستیوں پر نظریاتی اعتبار سے انحصار کیا اور ان کی آراء کو اہمیت دی جو مغرب میں درمیانہ درجے کے مفکر سمجھے جاتے تھے۔ مذہب کے معاملے میں ان کا دل صوفیوں کے ساتھ دھڑکتا تھا۔ لہٰذا وہ روحانی تجربہ اور پیغمبرانہ وحی میں تمیز نہ کر سکے۔ ان کی تشکیل نو سے یہ نتیجہ نکلتا ہے: ایک شخصی خدا کی ہستی سے انکار اور مابعدالطبیعیاتی مقاصد کی تحصیل کی خاطر محض ایک اصول کو خدائی کا مقام عطا کرنا۔ آخر میں وہ ایک نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہوئے ارشاد کرتے ہیں کہ دور رہو فلسفیوں سے' سائنس دانوں سے' شاعروں سے' صوفیوں سے اور اگر مذہب کی تلاش ہے تو واپس جاؤ محمد صلعم کی طرف۔(13)

اقبال کے بعد تیسری نسل کے مبصرین میں سے دو' یعنی محمد سہیل عمر اور الطاف احمد اعظمی کے اختتامیوں کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ سہیل عمر خطباتِ اقبال پر اپنے تبصرے کے بعد ''اختتامیہ'' میں فرماتے ہیں:

> ''یہ ایک بڑے کام کا لمحہ آغاز تھا۔ دور جدید اور فکر معاصر کے سامنے' مغرب کی یلغار کے جلو میں اسلام کی فکری تعبیر نو۔ ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور دوسری جانب تقاضائے وقت' احتیاج مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برا ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی دور جدید میں سب سے زیادہ کامیابی سے بنا رکھی.... ان کی پیروی میں اب یہ ہمارا اور آنے والوں کا فرض ہوگا کہ ان کے پیش کردہ سوالوں پر مزید تحقیق کریں' نامکمل کو مکمل کریں اور بات کو آگے بڑھائیں۔''(14)

مگر اس ''اختتامیہ'' کے ساتھ اپنے تبصرے کے ''حرف آغاز'' میں سہیل عمر جن خیالات کا اظہار کرتے ہیں' وہ بھی قابل غور ہیں:

> ''علامہ کی شاعری کا بیشتر حصہ آج بھی پہلے کی طرح قابل قدر' فکر انگیز اور پُرتاثیر ہے جبکہ خطبات کا کچھ حصہ اب صرف تاریخی اہمیت کا حامل معلوم ہوتا ہے.....
> پہلا سوال جو اقبالیات کو اپنے آپ سے پوچھنا ہے' یہ ہوگا کہ اصل چیز اقبال کا شعر

Marfat.com

ہے یا خطبات.... کیا خطبات ہمارے ادبی اور فکری سرمایہ میں اُسی جگہ کے مستحق ہیں جو شاعری کو حاصل ہے؟..... خطبات کے مخاطب کون تھے؟..... شاعری کے..... تخلیقی وسیلے کے مقابلہ میں خطبات زمانہ کے فکری اور سیاسی تقاضوں..... اور دیگر محرکات کے زیادہ اسیر ہیں۔ شاعری اور خطبات کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ موارد اختلاف میں شاعری یا تو خطبات کی تابع ہوگی یا تکمیلی حیثیت رکھے گی یا متوازی چلے گی یا خطبات کے بعد کی شاعری خطبات کی ناسخ قرار پائے گی..... جو محققین خطبات کو اپنا موضوع بناتے ہیں' ان کی اکثریت شاعری پڑھنے اور سمجھنے سے طبعاً یا فنی اسباب کی بنا پر معذور ہے..... ان کی عام دلیل یہ ہے کہ خطبات سوچے سمجھے' جچے تلے اور غیر جذباتی نثری اظہار کا نمونہ ہیں اور شاعری اس کے برعکس..... شاعری کی حیثیت نہ تو حکم کی ہے نہ تابع کی اور نہ ہی ناسخ خطبات کی' بلکہ اُسے ایک متوازی حیثیت حاصل ہے۔ متوازی خطوط آپس میں ملا نہیں کرتے..... اگر اقبال صرف شاعری کرتے اور خطبات نہ لکھتے تو ان کا مقام کیا ہوتا؟..... علامہ کا فکری ارتقاء یا مختلف مسائل کے مقابل ان کا مؤقف کہاں ظاہر ہوا ہے' شاعری میں یا خطبات میں؟..... ان کی شخصیت اور فکر کا ارتقا یاب میڈیم کونسا ہے؟ کیا وہی زیادہ قابل اعتماد نہ ہوگا؟..... کیا خطبات اور مابعد کی شاعری میں ایسا ہی تعلق ہے؟..... اگر خطبات اور شاعری میں نقطہ نظر کا کوئی فرق ہے..... تو پھر کیا یہ فرق شخصیت کی دو سطحوں اور وجود کے قطبین کا نمائندہ ہے؟..... خطبات میں بعض مسائل کے ضمن میں علامہ نے مغربی تہذیب یا فکر مغرب کو اسلامی تہذیب اور افکار سے ہم آہنگ دکھانے کی بات کی ہے..... اس میں کیا مصلحت تھی؟..... کیا اقبال خطبات میں ایسے خطوط عمل واضح کرنا چاہتے تھے جن کے سہارے ان دونوں (ہندو اکثریت اور انگریز متغلّب) کو کسی ایسی جہت میں لے آیا جائے جہاں وہ اسلام کی فکر کا ہدف بن سکیں اور ان کی فلسفیانہ مقاومت سے مسلمانوں کی شکست خوردہ کیفیت کا مداوا ہو سکے؟..... خطبات اقبال اصول دین کی تشکیل نو سے عبارت ہیں یا انہیں عقل جزوی سے پھوٹنے والی اس ثانوی فکری سرگرمی کے ذیل میں رکھا جانا چاہیے جو مرور زماں اور انسان کے متغیر ذہنی تقاضوں کے جواب میں ابھرتی ہے؟..... اس مقدمہ کا ایک اطلاق تو خود علامہ کے اپنی فکری ارتقاء اور مابعد خطبات کی شاعری

Marfat.com

میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس سے الگ ہو کر بھی دیکھئے تو علامہ کی زندگی میں اور اُن کے بعد سے اب تک عالم اسلام اور مغرب میں تاریخی، عملی اور فکری تغیرات کا ایک سلسلہ نظر آتا ہے جو مسائل کو منہدم بھی کرتا ہے اور ان کے نئے حل بھی پیش کرتا ہے۔ گزرے ہوئے ساٹھ سال کے تناظر میں خطبات پر اس پیش رفت کا کیا اثر تسلیم کیا جانا چاہیے؟''(15)

الطاف احمد اعظمی خطبات اقبال پر اپنے تبصرے کے ابتدائیہ یعنی ''مقدمہ'' میں تحریر کرتے ہیں:

''اقبال فکری اعتبار سے اس غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ انسانی نفس کے اندر جو حقیقت مستور ہے، وہ وہی ہے جو کائناتی نفس میں پوشیدہ ہے یعنی انائے مطلق، فرق صرف مرتبے کا ہے.....اقبال کی نظر میں انسان اور خدا میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ ایک ظاہر ہے اور دوسرا باطن۔ خدا کی تلاش انسان کی تلاش ہے اور انسان کی تلاش خدا کی تلاش کے ہم معنی ہے.....اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر اور شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں.....خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے.....اسلامی عقاید کی توضیح میں ان سے بعض فکری لغزشیں سرزد ہوئی ہیں اور اس کی وجہ ان کے مطالعہ کی بعض خامیاں ہیں.....اقبال کے مطالعہ کی پہلی خامی یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی افکار و عقاید کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا ہے.....لیکن اقبال یہ بات بھول گئے کہ انسانی فکر برابر بدلتی رہی ہے.....اس متغیر فکر کی روشنی میں اسلامی عقاید کی جو تاویل و تشریح کی جائے گی، وہ یقیناً دیرپا ثابت نہ ہوگی.....اقبال کے مطالعہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مذہبی عقاید بالخصوص ذات باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ وجدان یعنی مذہبی تجربے کو قرار دیا ہے..... اقبال کے مطالعہ کی تیسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کی آیات سے استدلال کرتے وقت ان کے سیاق و سباق کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے.....آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالا گیا ہے بلکہ بعض مقامات پر دانستہ تحریف کا گمان ہوتا ہے.....اقبال نے جس مقصد کے لیے خطبات لکھے تھے.....وہ یہ تھا کہ فکر اسلامی کو جدید فکر سے ہم آہنگ کیا جائے تا کہ وہ جدید عہد کے ذہنوں کے لیے قابل قبول بن سکے لیکن یہ مقصد پورا

Marfat.com

نہ ہوا..... علامہ کا مطالعہ قرآن زیادہ عمیق نہیں تھا۔''(16)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن اپنی تصنیف ''اسلام اور جدیدیت'' (انگریزی) میں اقبال پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اُن کی مثبت میراث تو مسلمانوں کے لیے علیحدہ ریاست کے قیام کی تجویز ہے (جواب پاکستان کی صورت میں موجود ہے) جس میں وہ اسلام کے اصولوں کے مطابق اپنی زندگی گزار سکیں۔ ان کا بڑا کارنامہ یہی تھا کہ مسلمانوں کو مختلف جدید مفروضوں' نظریوں اور گورکھ دھندوں میں سے نکال کر اُنہیں ایک مخصوص سمت کی طرف ثابت قدمی سے چلنے کی ترغیب دیں کہ جدید دور میں کرۂ ارض پر اسلام کا نفاذ کیسے ممکن ہوسکتا ہے۔ اقبال نے مسلمانوں کی نئی نسل کا زاویہ نگاہ بدل کر انہیں روایتی علماء کے قدامت پسندانہ تصورات سے دور ہٹانے کی کوشش کی۔ جدید اسلامی ریاست کا تصور اُن کی فلسفیانہ فکر کی کھوکھ سے نکلا تھا۔ ان کے نزدیک اسلام کا تعلق محض عبادات سے نہیں بلکہ ریاست کے قیام کے ذریعہ مسلمانوں کی اخلاقی اور معاشی زندگی کو بحیثیت مجموعی بہتر بنانا ہے۔ بقول ڈاکٹر فضل الرحمٰن سرسید تاریخ اسلام کے سب سے بڑے نکتہ چین تھے اور اُن کے بعد اقبال' جو عربی تو کم جانتے تھے مگر تعلیم و تربیت کے اعتبار سے فلسفی تھے۔ علمائے ہند اُن سے بھی اُسی طرح نفرت کرتے تھے جیسے سرسید سے۔ اقبال دراصل علماء کی جامد سوچ اور آگے دیکھ سکنے کی اہلیت نہ ہونے کے سبب اُن کے خلاف تھے۔ مگر اس کے باوجود مذہبی امور کے بارے میں بعض علماء کی رائے کا واقعی احترام کرتے تھے۔ مثلاً اجتہاد سے متعلق بڑے پیمانے پر کام کرنے کا ارادہ انہوں نے سید سلیمان ندوی کے اعتراض پر ترک کردیا تھا۔ (اس رائے کی حمایت میں کوئی ثبوت پیش نہیں کیا گیا)۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے خیال میں خطبات تشکیل نو کے ذریعہ اقبال نے اسلام کے لیے ایک مابعد الطبیعیات ترتیب دینے کی عملی کوشش کی۔ مگر اس کی بنیاد اسلامی تعلیمات پر استوار نہ تھی کیونکہ اقبال کی سوچ ''معاصر جدید لبرل فکر'' کی طرح ذاتی نوعیت کی تھی۔ پھر بھی ان کی فکر اشعری فکر کے مقابلے میں اسلام سے زیادہ قریب تھی۔ اشعری فکر تو محض یکطرفہ اور معتزلہ فکر کا ردعمل تھی۔ اقبال مغربی فلسفہ اور اسلامی تصوف پر گہری نگاہ رکھتے تھے۔ وہ نہ تو اسلامی دینیات کے ماہر تھے نہ قرآن کے اسکالر۔ مگر ان کا یہ قول کہ تعلیمات قرآنی حرکی ہیں اور انسان کو عمل کی دعوت دیتی ہیں' بالکل درست تشریح ہے۔ بقول ڈاکٹر فضل الرحمٰن اقبال کی کوشش وقت کے تقاضوں کے مطابق صحیح تھی' اگرچہ انہوں نے قرآنی تعلیمات کے سارے پہلوؤں کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی اور صرف انہی قرآنی آیات کو اہمیت دی ہے جو ان کے خیال کے مطابق ایک جامد مسلم معاشرے کو متحرک کرسکتی تھیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کو اقبال کے خدا کے اس تصور سے اختلاف نہیں کہ وہ تخلیقی قوت کا سرچشمہ ہے جس سے افراد یا معاشرے عملی طور پر فیض یاب ہوسکتے ہیں بلکہ اس سے اختلاف ہے کہ وہ خدا کے ایسے تصور کی بنیاد

Marfat.com

قرآن مجید سے اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اُسے خدائے اسلام قرار دیتے ہیں۔ (17)

ڈاکٹر سید حسین نصر اسلام میں ''ارتقائیت'' کا تصور قبول کرنے والے سب مفکروں کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک جدیدیت زدہ مسلمانوں کا ایک بڑا حصہ ''ارتقائیت'' کو ایمان کا رکن تصور کرتا ہے اور قرآنی تعلیم سے اس کے واضح تصادم کو محسوس کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا۔ اس ضمن میں اقبال پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''ہماری مراد صرف اس صدی کے آغاز پر نظر آنے والی قرآن کی سطحی تفسیروں سے نہیں بلکہ اقبال کے سے قد کاٹھ کے مفکر سے ہے جو وکٹورین عہد کے نظریہ ارتقاء اور نطشے کے ''مافوق البشر'' دونوں سے متاثر تھے۔ اقبال اسلام کی ایک صاحبِ تاثیر معاصر شخصیت ہیں لیکن بحیثیت ایک شاعر ان کا احترام ملحوظ رکھتے ہوئے یہ کہنا ضروری ہے کہ ان کے افکار کا ''اجتہاد'' کی روشنی میں مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے، وہی ''اجتہاد'' جس کی اقبال خود تبلیغ کرتے تھے۔ انہیں ایک اونچے سنگھاسن پر بٹھانے کی یقیناً ضرورت نہیں۔ اگر ان کے افکار کا احتیاط سے تجزیہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں بعض اشیاء کے معاملے میں بیک وقت محبت ونفرت کی کشاکش تھی۔ بشمول تصوف کے ساتھ ان کے محبت ونفرت کے رویہ کے۔ وہ رومی کی تعریف کرتے تھے اور حافظ جیسی شخصیت کے لیے ناپسندیدگی کا اظہار کرتے تھے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ایک طرف تو صوفیانہ یا زیادہ عمومی معنوں میں ''انسان کامل'' کا اسلامی تصور اپنی جانب کھینچتا تھا اور دوسری جانب نطشے کا ''فوق البشر'' کا تصور۔ حالانکہ یہ دونوں تصورات ایک دوسرے کی مکمل ضد ہیں۔ اقبال نے ان دونوں کو مخلوط کرنے کی خاصی بڑی غلطی کرڈالی۔ ان سے یہ مہلک غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ اسلام کے بعض پہلوؤں کے گہرے ادراک کے باوجود اپنے وقت کے رائج نظریہ ارتقاء کو بڑی سنجیدگی سے اپنالیا۔ اصل میں ایک زیادہ واضح اور قابل فہم سطح پر اقبال ایک ایسے رجحان کا اشاریہ فراہم کرتے ہیں جو کئی جدید مسلمان لکھنے والوں کے یہاں ملتا ہے جو بجائے ارتقائیت کی غلطیوں اور نارسائیوں کا جواب دینے کے معذرت خواہانہ انداز میں چاروں شانے چت ہو کر اُسے نہ صرف قبول کر لیتے ہیں بلکہ اسلامی تعلیمات کی بھی اس کے مطابق تاویل کرتے ہیں..... حضور اکرمؐ کی ایک حدیث ہی لے لیجئے جس میں

Marfat.com

ارشاد ہوا ہے کہ مسلمانوں کی بہترین نسل وہ لوگ ہیں جو میرے معاصر ہیں۔ پھر بعد کی نسل کے پھر اس کے بعد کی نسل کے الیٰ آخر الزمان۔ یہ حدیث اسلامی نقطہ نگاہ کے مطابق سیدھی لکیر کے ارتقاء اور تاریخی ارتقاء کو رڈ کرنے کے لیے کافی ہے۔ وہ لوگ جو یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ ارتقائی نظریات کو جو عہد موجود میں جس طرح سمجھے جاتے ہیں اُسی طرح اسلامی فکریات میں شامل کر کے اسلام کی کوئی خدمت بجا لا رہے ہیں' ایک انتہائی مہلک گڑھے میں گر رہے ہیں..... اگر اشیاء خود بخود بہتر ہوتی چلی جائیں گی اور تو اور تحرک و فعالیت (Dynamism) کا وہ فلسفہ جس کا جدید بین پرچار کرتے رہتے ہیں' وہ ارتقاء کے عمومی طور پر مقبول نظریے کے متضاد ٹھہرتا ہے۔''(18)

ڈبلیو۔ سی اسمتھ اقبال کی شخصیت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ یعنی ترقی پسند اقبال اور رجعت پسند اقبال۔ اُس کے مطابق رجعت پسند اقبال کا مذہبی نقطہ نگاہ ترقی پسند عناصر کے باوجود ''افلاطونی'' تھا۔ اسی ''افلاطونی'' طرزِ فکر نے اُن میں فسطائی رجحانات کو ہوا دی اور انہی فسطائی بنیادوں پر اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے لیے علیحدہ سیاسی منزل متعین کی۔ اسمتھ کے خیال میں اقبال کی سوچ ''فرد'' کے بارے میں تو اپنے کمال تک پہنچتی ہے مگر ''افراد'' یا معاشرے کے معاملے میں اُن کے تصورات ابہام کا شکار تھے۔ بنیادی طور پر ان کا ''تخیلی'' رویہ ہی ان کی فکر میں اغلاط کا سبب بنا۔ یعنی انہوں نے صحیح مذہب کا تصور تو مفروضے (تھیوری) کے طور پر قائم کر لیا مگر اُسے عملی طور پر اپنا سکنا ممکن نہ تھا۔ اپنے ناقدین کی نگاہ میں وہ ''اوریجنل'' فلسفی نہ تھے کیونکہ ان کا نام نہاد اسلامی فلسفہ نطشے اور برگساں کے نظریات پر استوار تھا۔ پھر ایک اور بڑا نقص اُن کا فکری تضاد تھا۔ مثلاً ان کے نزدیک اصولاً انسان کا عمل صحیح یا غلط ہو سکتا ہے نہ کہ اُس کا نظریہ۔ مگر عملی طور پر انہوں نے لوگوں کے اعمال کو نظر انداز کرتے ہوئے ان کے نظریے کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ مثلاً اُن کے نزدیک کمیونسٹوں کے اعمال تو قابلِ تعریف تھے لیکن چونکہ ان کا نظریہ خدا کے انکار پر مبنی تھا' اس لیے ان کی تحریک معتوب قرار پائی۔ اسمتھ کے خیال میں خطبات اقبال میں سب سے کمزور خطبہ ''اجتہاد'' پر ہے۔ اس لیے کہ اصول بیان کرتے ہوئے تو ان کے افکار نہایت پُرمغز اور جدید ہیں۔ مگر جب خاص موضوعات کو زیرِ بحث لانے کی کوشش کرتے ہیں تو ان کا فکری ابہام ظاہر ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسلم خواتین کے حقوق یا کھانے پینے سے متعلق مسلم رواج کے بارے میں کوئی نیا خیال پیش کرنے کے بجائے خاموشی اختیار کرتے ہیں۔ مختصراً اجتہاد کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کھل کر یا آزادی سے نہیں کرتے۔ مثلاً یہ کہ قانون میں کوئی تبدیلی کرتے وقت ماضی کو فراموش نہ کیا جائے۔ یا یہ کہ قدامت پسندی

کی بھی اپنی اہمیت ہے وغیرہ۔ یعنی وہ فکری طور پر تجدید کے قائل تھے مگر عملی طور پر تجدید سے خوفزدہ تھے۔ ہر ''مسلم قدامت پسند لبرل'' کی طرح انہیں خدشہ تھا کہ اجتہاد کے عمل سے اسلام کا اصلی چہرہ بدل جائے گا۔ شاید اسی سبب اقبال کا مذہبی تصور ''تخیلی'' نوعیت کا تھا۔ نتیجتاً ان کے سیاسی تصور نے ایک تباہ کن رستہ اختیار کیا۔ یعنی جمہوری نظام میں ہندو اکثریت کے مقابلے میں مسلم فرقہ واریت کی بنا پر علیحدگی کا رستہ۔ اسمتھ کی رائے میں اقبال نے ہمیشہ نظریے کو حقائق پر ترجیح دی۔ اسی بنا پر ان کے ساتویں خطبہ میں ان کا مذہبی ''آئیڈیل ازم'' تو قابل فہم ہے مگر ساتھ ہی ''سوشل ابہام'' بھی واضح ہے۔ مسلم عورت کے لیے اقبال کسی قسم کی حرکت یا آزادی کے قائل نہیں۔ بلکہ اس کا خدا کی نیابت میں بھی کوئی حصہ نہیں۔ خودی یا جدوجہد کا پیغام صرف مرد کے لیے ہے۔ عورت کا مقام وُہی ہے جو صدیوں پہلے اسلام نے اس کے لیے متعین کر رکھا ہے۔ یعنی مرد کی حفاظت میں رہنا' مرد کا فرمانبردار رہنا' اپنے طور پر کچھ حاصل کرنے کے بجائے ہمیشہ دوسروں کا دست نگر رہنا۔ یعنی وہ مرد کے مقاصد کی تحصیل کے لیے محض ایک ذریعہ ہے۔ (19)

ایچ۔اے۔آر۔ گب کی رائے میں اقبال دنیائے اسلام میں واحد مثال ہیں جنہوں نے خطبات تشکیل جدید کے ذریعہ اسلامی دینیات کے بنیادی تصورات کو از سر نو ترتیب دینے کی کوشش کی۔ اپنے خیالات کی تشہیر کی خاطر انہوں نے شعر میں فارسی زبان اور خطبات میں انگریزی زبان استعمال کی' مگر ان کا اثر ورسوخ صرف برصغیر ہند تک ہی محدود رہا۔ بقول گب اقبال کے فکری تضادات اور ابہام کے سبب اسلام میں اندرونی نظریاتی تصادم' روحانی غیر یقینی اور عدم استحکام کا عالم اُسی طرح قائم رہا' کیونکہ خطبات میں ایک طرف تو اقبال مسلمانوں کی نئی نسل کو مغرب کے علوم' سائنس اور ٹیکنالوجی کی تحصیل کی خاطر آمادہ کرتے ہیں اور دوسری طرف مغربی اداروں اور تنظیموں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے انہیں معتوب قرار دیتے ہیں۔ بہر صورت ایک قدامت پسند مسلمان کے لیے خطبات اقبال واقعی ایک نہایت گستاخانہ تصنیف ہے۔ اگر اقبال بحیثیت ایک عظیم شاعر اور سیاسی رہنما اتنے مقبول نہ ہوتے تو ان کے ملحدانہ اور انقلابی خیالات پر مشتمل ان خطبات کو کبھی کوئی شائع کرنے کی جرأت نہ کرتا۔ مگر جہاں تک مسلمانوں کی نئی نسل (خواہ وہ مغرب زدہ ہوں یا مدرسوں سے فارغ التحصیل مشرق زدہ) کا تعلق ہے، گب کے خیال میں انہوں نے بحیثیت مجموعی ان خطبات سے کوئی اثر قبول نہیں کیا۔ پھر بھی بقول گب اقبال نے غیر شعوری طور پر خطبات میں اسی نوع کے خیالات روایتی اسلامی دینیات میں وارد کرنے کی کوشش کی ہے جیسے خیالات یورپ میں مسیحیت کو ایک انسان دوستی (ہیومنزم) کا مذہب قرار دینے کی غرض سے اس میں داخل کیے گئے مگر اقبال کے انسان دوستی سے متعلق خیالات جنہیں اسلامی رنگ میں پیش کیا گیا' دراصل برگساں کے غیر عقلی فلسفہ

Marfat.com

سے اخذ شدہ ہیں۔ اقبال نے خطبات میں اسلامی دینیات کی جو نئی صورت پیش کی ہے وہ روایتی دینیات کی ترتیب جدید نہیں بلکہ اس کی جگہ صوفی دینیات کی ترتیب جدید ہے۔ دوسرے الفاظ میں اقبال نے تصوف اور مغربی تصور ''انسان دوستی'' کو ہم آہنگ کر کے اسے نئی اسلامی دینیات کا نام دیا ہے' حالانکہ وہ تصوف کو ہمیشہ برا سمجھتے رہے۔ اقبال کے فکری تضاد کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ ذہنی طور پر تو صوفی دینیات سے متاثر تھے مگر صوفی اخلاقیات کو ہمیشہ نفرت کی نگاہ سے دیکھا کیونکہ ان کی نظر میں صوفی اخلاقیات حیات سوزی کی ترغیب دیتی تھیں۔ بحیثیت ایک مذہبی مفکر اقبال کی یہی ایک بڑی کمزوری ہے کہ انہوں نے غور نہیں کیا کہ صوفی اخلاقیات ہی صوفی دینیات کا سرچشمہ ہیں۔ کیونکہ تصوف اپنی اخلاقی تنظیم کے بغیر محض ایک اندھی جستجو کا نام ہے۔ اقبال کا یہ قرار دینا کہ اسلام کا اصل مقصد ''روحانی جمہوریت'' کا قیام ہے' صوفی دینیات کا ماحصل نہیں بلکہ اسلام کی ایسی تعبیر صوفی اخلاقیات کے فروغ کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ خطبات میں اپنے افکار کی حمایت میں اقبال جن قرآنی آیات کی اپنی تعبیر پیش کرتے ہیں' وہ قرآن کی مجموعی تعلیمات کے مطابق نہیں۔ بسا اوقات ایسا گمان ہوتا ہے کہ اقبال ان پر اپنے معنی ''فٹ'' کر رہے ہیں اور وہ معنی دینی مقاصد کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ ''اجتہاد'' پر اپنے خطبہ میں اقبال قانون اور معاشرتی مسائل کو چھیڑتے ہیں۔ مگر یہاں ان کا فکری تضاد کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ وہ ترکی شاعر کے خیالات پر تبصرہ کے دوران عورت اور مرد کی برابری کے معاملے میں قرآنی آیت کا آخری جملہ جس میں مرد کی فوقیت کا ذکر ہے' نقل نہیں کرتے۔ اقبال کا یہ قول: ''روشن خیال مسلمانوں کی نئی نسل کا مطالبہ کہ قرآن کے بنیادی قانونی اصولوں کی دوبارہ تعبیر کا حق انہیں دیا جانا چاہیے' بالکل جائز ہے۔'' ایسا کیونکر ممکن ہوسکتا ہے؟ افراد کی ایک خودساختہ اقلیت کے ذریعہ دنیا بھر کے مسلمانوں کے سوشل اداروں کی ری ماڈلنگ کیسے کی جاسکتی ہے؟ یہ محض اقبال کا تخیل ہے۔[20]

راقم نے بغیر کسی تبصرے کے خطباتِ اقبال پر تین نسلوں پر مشتمل مختلف تبصرہ نگاروں کی آراء نقل کی ہیں تاکہ قاری اندازہ کر سکے کہ اس تصنیف پر بحیثیت مجموعی کس نوعیت کے خیالات کا اظہار کیا گیا ہے۔ مگر ایک تاثر جو معروف اقبال شناس مرزا محمد منور کے بیان سے ملتا ہے' یہ ہے کہ شاید اقبال کی فکر خطبات تشکیل نو میں جو نظریات پیش کیے گئے ہیں' ان سے بدل گئی تھی یا انہوں نے غالباً ان خیالات سے رجوع کر لیا تھا۔ وہ فرماتے ہیں:

''ہمیں تشکیل جدید کی روشنی میں دور مابعد کے مکتوبات' بیانات' خطبات اور تصریحات کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ علامہ کی سوچ 1929ء تک پہنچ کر رک نہ گئی

Marfat.com

تھی۔ ''فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد'' ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے۔''[21]

خطباتِ اقبال کے بارے میں عام اعتراض یہی ہے کہ اقبال مغربی تہذیب' فلسفہ' سائنس اور ٹیکنالوجی سے بے حد متاثر تھے اور اس کے مقابلے میں اسلام کو ایک کمزور تہذیبی قوت سمجھ کر ان کی آپس میں تطبیق کرنے کی کوشش میں خطبات تحریر کیے۔ دراصل اس اعتراض کی بنیاد اقبال کے ایک بیان پر رکھی گئی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ کو یوں پیش نہیں کرنا چاہیے تھا بلکہ یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔[22]

مسئلہ اسلام اور موجودہ تہذیب کی تطبیق یا موجودہ تہذیب کو اسلام کے قریب تر لانے سے حل نہیں ہوتا۔ مغربی تہذیب کی دیگر تہذیبوں پر برتری کا سبب اس کی فکر' سائنس اور ٹیکنالوجی کا مسلسل ارتقاء ہے۔ اقبال کا یہ استدلال غلط نہیں کہ مغربی تہذیب کے ارتقائی منازل طے کرنے کے عمل میں اسلامی تہذیب کا بھی حصہ ہے اور اس اعتبار سے مغربی تہذیب اپنے مثبت پہلوؤں میں کوئی اجنبی کلچر نہیں بلکہ اسلامی تہذیب ہی کی ایک نسبتاً زیادہ کامل صورت ہے۔ لہٰذا اس کے علوم' سائنس اور ٹیکنالوجی کو اپنا کر نہ صرف یہ کہ ہم بھی اُسی طرح ترقی کر سکتے ہیں بلکہ مذہبی' روحانی اور اخلاقی بنیادوں پر اس سے بہتر اور متوازن معاشرہ وجود میں لایا جاسکتا ہے۔ مغربی تہذیب نے جو مادی ترقی کی وہ مذہب سے چھٹکارا حاصل کر کے کی۔ بقول اقبال اسی سبب وہ تہذیب ادھوری ہے اور عین ممکن ہے کہ پائیدار ثابت نہ ہوسکے۔ مگر اس کے باوجود اقبال کی یہ تصنیف اسلام اور مغرب کے درمیان خیالات ونظریات کی آمدورفت کی خاطر ایک طرح کا ''پل'' ہے' بشرطیکہ ہم اپنے جھوٹے تکبر یا جذبات کی شدت کو ایک طرف رکھ کر عقلی طور پر یا مصلحتاً اُسے استعمال کر کے صحیح معنوں میں فائدہ اٹھاسکیں' جیسے اسلام سے زیادہ پرانی تہذیبوں یعنی جاپان نے فائدہ اٹھایا اور اب چین بلکہ بھارت بھی اسی سمت رواں دواں ہیں۔ بقول سید جمال الدین افغانی مغرب کی قوت کا اصل راز اس کے علوم' سائنس اور ٹیکنالوجی ہے۔ انہوں نے علمائے مصر سے کیا خوب سوال کیا تھا کہ آپ مدرسے میں بجلی کے جلتے ہوئے بلب کے نیچے بیٹھ کر قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہو' کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ بلب کس طرح روشنی دیتا ہے' اس کو کس نے بنایا' یہ کہاں سے آیا اور ہم خود اسے کیوں نہیں بناتے؟ سید جمال الدین افغانی ہی کا قول ہے کہ علم میں مشرق اور مغرب کی کوئی تمیز نہیں اور نہ علم کی تقسیم بطور اسلامی اور غیر اسلامی کی جاسکتی ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اقبال عربی نہ جانتے تھے اور ان کا قرآن کا مطالعہ سطحی تھا۔ اقبال کی

Marfat.com

حیات کے مطالعہ سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے بچپن ہی سے فارسی و عربی زبانوں پر عبور حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اورینٹل کالج لاہور میں عربی بطور مضمون پڑھائی اور اسی طرح کچھ مدت تک آرنلڈ کے رخصت پر جانے کے دوران لندن میں بھی ان کی جگہ عربی پڑھاتے رہے۔ البتہ یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ کلاسیکی عربی کی کتب جدید عربی کتب سے بہت مختلف ہیں۔ لکھنے کا پرانا طریقہ بڑا پیچیدہ ہے اور استدلال یوں گھما پھرا کر پیش کیا جاتا ہے کہ بقول سرسید کچھ پتہ نہیں چلتا کہ مصنف کا مدعا کیا ہے۔ اس لیے ایسی کتب پڑھنے اور صحیح طور پر سمجھنے کے لیے خصوصی تگ و دو کرنا پڑتی ہے یا کسی صحیح عالم سے مدد لینا پڑتی ہے۔ بہرحال اقبال نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ عربی زبان کے ماہر یا عالم ہیں۔ اگرچہ دینیات کا موضوع ان کی دلچسپی کا باعث تھا۔

قلندر جز دو حرف لاالہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

اسی طرح اقبال اپنے آپ کو شاعر تسلیم نہ کرتے تھے۔ انہیں خیال تھا کہ شاید آنے والی نسلیں اُنہیں شاعر نہ سمجھیں۔ انہوں نے فرما رکھا ہے کہ ان کے ذہن میں چند باتیں ہیں جو دوسروں تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس مقصد کے لیے وہ شاعری کو بطور ایک ذریعہ استعمال کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ اپنا شمار فلسفیوں میں بھی نہ کرتے تھے۔ کیونکہ کانٹ یا ہیگل کی طرح اُنہوں نے کوئی فلسفیانہ سٹرکچر تعمیر نہ کیا تھا[23]۔ مگر ان سب باتوں کے باوجود اقبال ایک پہلودار شخصیت تھے۔ اس لیے انہیں صرف شاعر تسلیم کرنا اور اُن کی نثری کاوشوں اور خصوصی طور پر خطبات کو ثانوی حیثیت دینا انہیں حقیقی طور پر سمجھنے سے انکار کرنے کے مترادف ہے۔ پس ان کے افکار کو صحیح طور پر سمجھنے کی خاطر ان کی شعری تخلیقات کے ساتھ نثری کاوشوں سے شناسا ہونا نہایت ضروری ہے۔ راقم کے خیال میں خطبات کو پڑھے اور سمجھے بغیر فکر اقبال سے شناسائی کا دعویٰ کرنا عبث ہے۔ بہتر ہوگا کہ جس طرح کلیات اقبال (اردو و فارسی) اور باقیات اقبال کے مجموعے شائع ہو چکے ہیں، اُسی طرح اقبال کی تمام نثری کاوشوں یعنی مکتوبات، مقالات، خطبات، بیانات اور تصریحات کو یکجا کر کے ان کے مجموعے شائع کیے جائیں۔

اقبال پر یہ اعتراض بھی قیاسی ہے کہ وہ خطبات میں پیش کردہ اپنے خیالات سے مطمئن نہ تھے اور یہ کہ ان کی سوچ 1929ء تک پہنچ کر رک نہ گئی تھی۔ ہوسکتا ہے ''فکر اقبال تشکیل جدید کے بعد'' کا عنوان کسی کتاب تحریر کرنے والے مصنف کے لیے اس اعتبار سے دلچسپی کا باعث ہو کہ خطبات تشکیل جدید کے بعد اقبال کے خیالات بدل گئے تھے۔ یعنی وہ ''گمراہی'' کا رستہ چھوڑ کر ''صراط مستقیم'' پر آ گئے تھے۔ لیکن خیال

Marfat.com

رہے کہ 1929ء کے بعد کی زندگی میں اُن کا ارادہ مزید دو کتب لکھنے کا تھا۔ ایک بعنوان ''قرآن جیسے میں اُسے سمجھتا ہوں'' (انگریزی) اور دوسری ''تاریخ فقہ اسلامی'' (انگریزی) جس کا وعدہ انہوں نے نواب بھوپال سے کر رکھا تھا اور جس کے نوٹس بھی م۔ ش۔ (میاں محمد شفیع) نے کچھ حد تک تیار کر لیے تھے۔ دونوں مجوزہ کتب کے موضوعات کا تعلق خطبات سے ہے اس لیے وہ انہی خطبات کی توسیع ہوتیں۔ مگر اقبال کی زندگی نے وفا نہ کی اور یہ کتب تحریر نہ کی جاسکیں۔ فلسفیانہ تنقید کے اصول کے مطابق ایک فلسفی کے حتمی تصورات کا جائزہ اس کے انتقال کے بعد لیا جاتا ہے۔ مگر ہمارے پاس ایسا کوئی ثبوت نہیں کہ اقبال اپنی زندگی میں خصوصی طور پر خطبات تشکیل جدید میں پیش کردہ کسی بھی تصور سے منحرف ہوئے تھے۔

خطبات اقبال اور اُن کی دیگر نثری کاوشوں کا مطالعہ صرف فکر اقبال سے شناسائی کے لیے ہی ضروری نہیں بلکہ ان میں کئی اہم تجاویز بھی ہیں جن پر ان کی مجوزہ مسلم ریاست (پاکستان) میں آج تک غور نہیں کیا گیا۔ خطبات سمیت اگر اقبال کی نثری کاوشوں کا جائزہ لیا جائے تو ان کی ''جدید اسلامی جمہوری فلاحی'' ریاست کا ماڈل بھی صاف دکھائی دینے لگے گا۔ یہ ماڈل سعودی یا دیگر مختلف اقسام کی ''مسلم ملوکیت'' یا بیشتر مسلم ممالک میں نافذ مختلف انواع کی مطلق العنان ''آمریت''، ایرانی ''ولایت فقیہہ'' کے نظریئے طالبان کی ''گذشتہ شورائیت پر مبنی سنّی امارت'' یا ترکی کی ''سیکولر ریاست'' سے مختلف ہے۔ لیکن اُسے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ نہ ہی تعلیم و تربیت، قانونی اصلاحات، معاشی تصورات یا جدید مسلم تہذیبی اسلوب سے متعلق ان کے افکار کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

سب سے اہم سوال یہ ہے کہ خطباتِ اقبال کی جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی موجودہ نسل کے لیے کوئی اہمیت ہے یا نہیں؟ خطبات کا اصل مقصد تو مسلمانوں کو ترغیب دینا تھی کہ کسی اور وجہ سے نہیں تو مصلحتاً مغربی تہذیب کے علوم، سائنس اور ٹیکنالوجی کی برتری کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے انہیں اپنے اندر جذب کر کے نہ صرف مادی اعتبار سے فائدہ اٹھائیں بلکہ اُن کے ساتھ اپنی روحانی اور اخلاقی اقدار منسلک کر کے زیادہ متوازن معاشرہ وجود میں لائیں اور یوں مغربی تہذیب کے مقابلے میں اپنے تمدن کی برتری ثابت کر دیں۔ اقبال کے نزدیک احیائے تمدن اسلام کی یہی ایک ممکن صورت تھی اور اب بھی اسی طریق کار کو اپنانے کی ضرورت ہے۔ مگر مستقل مزاجی سے اس راہ پر چل سکنا اس لیے ممکن نہ ہو سکا کیونکہ مغربی نوآبادیاتی طاقتوں کے شکنجے سے سیاسی آزادی حاصل کر لینے کے باوجود مسلم اقوام کی مغربی استعمار کے خلاف رنجشیں قائم رہیں بلکہ اب بھی ہیں اور ان کی جدید ترین صورت بعض مسلم حلقوں میں رجعت پسندی کے رجحانات عام ہونے کے سبب دہشت گردی کا فروغ ہے اور دہشت گردی بھی خودکش بمباروں کی شکل میں۔ ترقی یافتہ مغربی

76466

Marfat.com

طاقتیں تو بہتر ذرائع کے بل بوتے پر اپنی حفاظت کا بندوبست کر سکتی ہیں۔ مگر جہاں تک ترقی پذیر مسلم ممالک کا تعلق ہے، وہاں خودکش بمبار کی اسلام کے نام پر کارگزاری اپنوں ہی کے خلاف ایک طرح کی اجتماعی خودکشی کا باعث بن رہی ہے۔ غیر مسلم ممالک میں جہاں کہیں بھی مسلمان آباد ہیں اُنہیں دہشت گردوں کے طور پر شک کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ ہر امن پسند مسلمان اپنے ملک میں ہو یا اپنے ملک سے باہر، غیر محفوظ محسوس کرتا ہے۔

اس پس منظر میں پاکستان، جو دہشت گردی اور خودکش بمباروں کی زد میں ہے، میں مسلمانوں کی نئی نسل کے سامنے دو ہی رستے ہیں: ایک تو یہ کہ مذہبی جوش و خروش کے ریلے میں بہہ کر سیکڑوں برس اُسی طرح پیچھے چلے جائیں جیسے وہابی تحریک یا خلافت تحریک کی ناکامی کے بعد صورت پیدا ہوئی تھی۔ یعنی جتنی ترقی حاصل کر سکنے کی ہمیں توفیق ہوئی ہے یا ''نیوکلیئر'' قوت کی صورت میں جو کچھ حاصل کیا گیا، کہیں شدت جذبات اور مقابلے کے لیے حقیقی ذرائع کے فقدان کے سبب، کسی نئے اجتماعی استعمار کے زیر آ کر، ہم اسے گنوا نہ بیٹھیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس غیر یقینی اور غیر معتدل دور سے کامیابی سے گزر جانے کی خاطر، مصلحتاً یا خالصتاً عقلی بنیادوں پر اپنی کوئی نئی حکمت عملی وضع کریں۔ اگر مؤخرالذکر طریق کار اپنایا گیا تو خطباتِ اقبال کی تسہیل و تفہیم کی ضرورت پیش آ سکتی ہے۔ کوئی عجب نہیں اگر مستقبل میں اقبال کے افکار کی روشنی میں احیائے اسلام یا احیائے تمدن اسلام نے کوئی عملی صورت اختیار کی تو ہندو پاکستان کے مدرسوں اور تعلیمی اداروں میں خطباتِ اقبال اور ان کی دیگر نثری کاوشوں پر مزید تحقیق کے ذریعہ نئے طریقوں سے نئے مسائل کا حل تلاش کرنا پڑے۔

اجتہاد سے متعلق خطبہ سے ثابت ہے کہ اشعار میں جمہوریت پر تنقید کے باوجود اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں جمہوریت کا نعم البدل کوئی اور سیاسی نظام نہیں۔ اگر کوئی ہے تو ملوکیت یا آمریت ہے جو بقول اقبال دونوں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔ لہٰذا پاکستان کی جمہوری سیاست میں بار بار فوجی مداخلت، تغلب یا آمریت کے فتنہ کا مستقل طور پر خاتمہ کرنا اشد ضروری ہے۔ یعنی فوج کو سیاسی قیادت پر حاوی نہیں بلکہ ماتحت رہنا چاہیے۔

جہاں تک انتہا پسندی یا دہشت گردی کا تعلق ہے، اس فتنہ کا اصل سبب غربت، جہالت، بیماری اور معاشی ناانصافی ہیں۔ خودکش بمبار کے پاس اپنے جسم کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا جسے وہ رٹائے ہوئے غلط عقیدے کے مطابق بارود سے اڑا کر نہ صرف اس دنیا میں محرومیوں پر اپنے غیظ و غضب کا اظہار کرتا ہے بلکہ توقع رکھتا ہے کہ عاقبت میں اُسے معاوضے کے طور پر ہر طرح کی آسودگی ملے گی مگر مذہبی جنون

Marfat.com

میں سیاسی یا فرقہ وارانہ منافرت کی بنا پر کسی بدقسمت مخالف کی جان لینے کی کوشش میں جن کی جانیں لیتا ہے، وہ سب بھی اُسی کی طرح پسماندگی اور بے کسی کا شکار ہوتے ہیں اور ان بیچاروں کے پاس بھی اپنے، اپنے بیوی بچوں یا ماں باپ کے جسموں کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ پس خودکش دہشت گردی کو ریاستی جبر یا دہشت گردی سے دبایا نہیں جاسکتا۔ بلکہ اس کا خاتمہ تو جمہوری نظام کے استحکام اور صحیح قسم کی سیاسی قیادت کے ذریعہ معاشی، تعلیمی اور طبّی اصلاحات کے نفاذ ہی سے ہوسکتا ہے۔

مختصراً اپنی اپنی جگہ یہی دو ایسے فتنے ہیں جن کا خاتمہ اقبال کی مجوزہ ریاست پاکستان کو اپنی بقا کی خاطر کرنا ہے۔ بہرحال تاریخ اسلام گواہ ہے کہ مسلمانوں نے من حیث الملت بیرونی فتنوں کے علاوہ ایسے کئی اندرونی فتنوں کا مقابلہ کر کے اُن کا قلع قمع کیا۔ خلفائے راشدین میں سے تین کی شہادت، جنگ جمل، جنگ صفین، جنگ کربلا، فتنہ ہائے خوارج، اساسین، قرامطہ و ملاحدہ سب قتل و غارت کے ذریعہ اسلامی تمدن کے ارتقاء کو روک نہ سکے۔ اس لیے پاکستان بھی ایسے فتنوں پر بالآخر قابو پالے گا۔

راقم نے اردو خواں طبقہ میں خطباتِ اقبال کی تسہیل و تفہیم کی خاطر یہ کوشش اس غرض سے کی ہے کہ ہماری نئی نسل میں اقبال کے افکار کے مطابق احیائے اسلام اور احیائے تمدن اسلام کے جاری عمل کا شعور یا اہمیت کا احساس پیدا کیا جاسکے۔ اس ضمن میں راقم اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم محمد سہیل عمر اور نائب ناظم احمد جاوید کے تعاون کا شکر گزار ہے۔ محمد سہیل عمر نے تحقیق کی خاطر جن کتب یا مضامین کی راقم کو ضرورت محسوس ہوئی، وہ اقبال اکادمی کے کتب خانے یا کسی اور ذریعہ سے جس طرح بھی ممکن ہوسکا، راقم کو فراہم کیں اور راقم نے مختلف لائبریریوں کی خاک چھانے بغیر گھر بیٹھے یہ کتاب مرتب کر لی۔ احمد جاوید مغربی اور اسلامی فلسفہ و تصوف پر گہری نگاہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے اس کتاب کے مسودے کو دو بلکہ تین بار پڑھا اور جہاں ممکن ہوسکا راقم کو اپنے قیمتی مشوروں اور تجاویز سے نوازا۔ ان کی تجاویز سے استفادہ کرتے ہوئے راقم نے انہیں کتاب میں شامل کر لیا، بلکہ بعض مقامات پر ان کی آراء کو ان کی اجازت سے من و عن شامل کر دیا ہے۔ راقم نے اسلامی فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھتے ہوئے خلوص نیت مگر بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ کتاب میں اگر پھر بھی کہیں کوئی فکری غلطی یا خامی نظر آئے تو قصوروار راقم ہے۔

جاوید اقبال

Marfat.com

ماخذ و حواشی:

(1) زندہ رود۔ ص411۔
(2) اقبال کا خطبہ اجتہاد (انگریزی) از ڈاکٹر خالد مسعود۔ اقبال اکادمی پاکستان۔ 2003ء۔ ص181‘ 182۔
(3) ایضاً‘ ص184۔
(4) خطبات اقبال پر ایک نظر۔ ص83‘ 84۔
(5) اقبال کا خطبہ اجتہاد (انگریزی)۔ ص184۔
(6) افکار اقبال تشریحات جاوید۔ ص155۔
(7) ایضاً‘ ص154۔
(8) ایضاً‘ ص154۔
(9) خطبات اقبال نئے تناظر میں‘ ص176 تا 181۔ اس خطبہ کا اردو ترجمہ از محمد سہیل عمر۔
(10) زندہ رود۔ ص435۔
(11) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ ص10۔
(12) ایضاً‘ ص9‘10۔
(13) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی۔ غیر مطبوعہ مسودہ) ص85 تا 87۔
(14) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ ص172۔
(15) ایضاً‘ ص11 تا 15۔
(16) خطبات اقبال‘ ایک مطالعہ۔ ص11 تا 17۔
(17) اسلام اور جدیدیت (انگریزی) یونیورسٹی آف شکاگو پریس‘ شکاگو و لندن۔ 1984ء۔ ص58‘ 116‘ 120‘ 132‘ 133‘ 153‘ 154۔
(18) اسلام اور جدید انسان کی حالت (انگریزی) کے باب 2: اسلام اور مغرب کا چیلنج۔ اردو ترجمہ از تحسین فراقی و محمد سہیل عمر۔ ص218 تا 220۔
(19) جدید اسلام ہندوستان میں (انگریزی) اوشا پبلی کیشنز۔ نئی دہلی۔ 1985ء۔ ص151 تا 165۔
(20) اسلام میں جدید رجحانات (انگریزی) یونیورسٹی آف شکاگو پریس۔ شکاگو۔ 1947ء۔
(21) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ ص15۔
(22) ایضاً ص72۔
(23) افکار اقبال تشریحات جاوید۔ ص151۔

Marfat.com

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی تجربہ

اقبال نے خطبہ کا عنوان ''علم اور مذہبی تجربہ'' رکھا ہے۔ ''علم'' سے اُن کی کیا مراد ہے؟ نیز ''روحانی تجربہ'' کے بجائے انہوں نے ''مذہبی تجربہ'' کی اصطلاح کیوں استعمال کی؟

علم حاصل کرنے کے لیے انسان کے پاس تین ذرائع ہیں: عقل' حواس اور وجدان۔ جو علم عقل کے ذریعہ سے حاصل کیا جائے اُسے عقلی علم کہا جاتا ہے اور اس کا ماہر عالم کہلاتا ہے۔ جو علم حواس کے ذریعہ سے حاصل کیا جائے اسے مشاہداتی یا تجربی علم کہا جاتا ہے اور اس کا ماہر حکیم یا سائنس دان کہلاتا ہے' مگر جو علم وجدان کے ذریعہ سے حاصل ہو' وہ معرفت کہلاتا ہے اور اس سے آگاہی رکھنے والے کو عارف کہا جاتا ہے۔

اگرچہ اقبال عقل یا حواس کے ذریعہ سے حاصل کردہ علم اور وجدان سے حاصل کردہ علم میں تمیز کرتے ہیں' تاہم اس خطبہ میں ''علم'' سے بحیثیت مجموعی ان کی مراد عقل' حواس اور وجدان سے حاصل شدہ علم ہے۔

اُنہوں نے اصطلاح ''روحانی تجربہ'' کے بجائے ''مذہبی تجربہ'' استعمال کی' جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی نگاہ میں ''مذہبی تجربہ'' کا تعلق اللہ کے ساتھ ہے اور ایسا تجربہ' درجات کے اعتبار سے' اوّل تو وحی یا الہام کی صورت میں پیغمبر یا نبی کے لیے وقف ہے۔ دوم' کشف کی صورت میں ولی کے لیے اور سوم القاء کی صورت میں شاعر کے لیے۔ مگر قطع نظر درجات کے' تجربہ کی نوعیت مذہبی یا خدا کی ذات کے حوالے سے ہے۔

اس خطبہ کی ابتدا اقبال چند سوالوں سے کرتے ہیں' جو مندرجہ ذیل ہیں:

1- جس جہان میں ہم رہتے ہیں اُس کی ساخت اور ڈھانچہ کیا ہے؟

2- کیا اس جہان کی تعمیر میں کوئی دوامی یا ہمیشہ رہنے والا عنصر موجود ہے؟

3- ہمارا اس جہان سے کیا تعلق ہے؟

Marfat.com

4-اس جہان میں ہماری کیا حیثیت ہے اور اُس حیثیت کی بنا پر ہمارا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

اقبال کے نزدیک ان سوالوں کا تعلق مذہب' فلسفہ اور ارفع شاعری کے ساتھ ہے۔ علم کی وہ قسم جو ہمیں ارفع شاعری کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے' اپنی نوعیت کے اعتبار سے انفرادی ہوتی ہے اور اپنی تمام تر تصویر کشی کے باوجود مبہم اور غیر متعین ہوتی ہے مگر مذہب اپنی اعلیٰ ہیئتوں میں شاعری سے بلند تر ہے کیونکہ وہ فرد سے گزر کر معاشرے کو اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کے بارے میں اس کا رویہ' انسان کی محدود صلاحیتوں سے اُسے بلند کر کے' اس کے دعووں کو وسیع تر کرنا ہے اور اس کے سامنے حقیقت کو براہ راست دیکھ سکنے کے امکان کو روشن کر دینا ہے۔ اس پس منظر میں کیا یہ ممکن ہے کہ فلسفہ کے خالصتاً عقلی طریق استدلال کو مذہب کے حقائق سمجھنے کے لیے استعمال میں لایا جائے؟

اس مرحلہ پر زور دینے کی ضرورت ہے۔ اقبال کے نزدیک ارفع شاعری سے کیا مراد ہے؟ غالباً وہ شاعری جو اپنے اندر کوئی عالمگیر روحانی پیغام رکھتی ہو۔ شاعری کی ایسی قسم ممکن ہے بعض حالات میں اپنی تصویر کشی کے باوجود مبہم اور غیر متعین ہو یا نوعیت کے اعتبار سے معاشرے کے بجائے فرد کو متاثر کرے یا مذہب کے مقابلہ میں کمتر ہو۔ مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ شاعری (ارفع شاعری سمیت) ادب یا فکر کی مختلف اصناف بھی اپنے عالمگیر اخلاقی' معاشرتی' قومی یا معاشی نظریات کی تشہیر کے سبب افراد کے بجائے معاشروں پر اثر انداز ہو سکتی ہیں اور مذہب کی طرح انقلابات بپا کر سکنے کی اہل ہیں۔

بقول اقبال فلسفہ کی روح آزاد تحقیق ہے۔ فلسفہ ہر سند کو شبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے بلکہ شبہ ہی سے ابتدا کرتا ہے۔ اس کا کام ہی دراصل انسانی فکر کے مفروضوں کو ذہن کی کمین گاہوں سے باہر نکال کر اُن کا ناقدانہ جائزہ لینا ہے اور اس جستجو میں عین ممکن ہے کہ وہ یا تو مذہبی حقائق کا منکر ہو کر اُنہیں مسترد کر دے یا برملا اقرار کرے کہ محض عقل کے ذریعہ سے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکنا محال ہے۔

فلسفہ کے برعکس مذہب کی بنیاد ایمان پر استوار کی گئی ہے اور ایمان ایک پرندے کی طرح عقل کی رہبری کے بغیر اپنی منزل تک پہنچنے کے لیے اپنا بے نشان رستہ ڈھونڈ نکالتا ہے۔ یہ دلیل اس اعتبار سے تو درست ہے کہ پرندہ عقل استعمال نہیں کرتا مگر ''حس'' تو استعمال میں لاتا ہے اور جدید نفسیات کی دریافت کے مطابق ''حس'' وجدان کی بنیاد قرار دی گئی ہے اور وجدان بقول اقبال عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔

اقبال کے سامنے اصل مسئلہ یہی ہے کہ مذہب اور عقل کا اگر آپس میں کوئی رشتہ ہے تو کیا ہے؟ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ ایمان محض جذبہ ہی نہیں بلکہ اپنے عقائد عقل سے واضح کر سکنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ آپ تاریخ اسلام کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ متکلمین اور صوفیہ کے آپس میں تنازعے ثابت کرتے ہیں کہ

Marfat.com

اگر چہ مذہب اپنے عقائد کے اعتبار سے بعض صداقتوں کا نظام ہے جسے خلوص نیت سے اپنایا جائے تو انسان کا کردار بدل دیتا ہے۔ مگر انسان کی باطنی اور خارجی زندگی کی تشکیل کے لیے ان صداقتوں کو سمجھنے اور متعین کرنے کی خاطر عقلی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت ہر معاشرے میں محسوس کی گئی۔ اس ضمن میں انگریز فلسفی وائٹ ہیڈ کا قول نقل کرتے ہیں کہ مذاہب کے ادوار دراصل عقلیت ہی کے ادوار ہیں۔

اقبال کی رائے میں مذہب کو عقل سے ثابت کرنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فلسفہ کی مذہب پر برتری تسلیم کر لی جائے۔ مذہب نہ محض تصور ہے، نہ محض جذبہ نہ محض عمل بلکہ تمام تر انسان کا اظہار ہے۔ اس بنا پر فلسفہ کے لیے مذہب کی مرکزی حیثیت کو تسلیم کر لینا ضروری ہے۔ اسی طرح اقبال کی نظر میں یہ سمجھ لینا بھی درست نہیں کہ عقل اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ بلکہ دونوں کا منبع ایک ہی ہے اور دونوں ایک دوسرے پر انحصار کرتے ہیں۔ اقبال برگساں کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ وجدان عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ مولانا روم کا موقف بھی یہی ہے۔

اسلام کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کا رجحان رسول اللہ صلعم کے زمانے ہی سے ہو چکا تھا۔ اس ضمن میں اقبال آنحضور صلعم کی دعا کا حوالہ دیتے ہیں کہ اے اللہ! مجھے اشیاء کی ''اصل حقیقت'' سمجھنے کا علم عطا فرما۔ بعد ازاں صوفیہ اور معتزلہ کی تحریریں ہمارے تمدن کی تاریخ میں ایک نہایت عالمانہ اضافہ ہے جو ظاہر کرتا ہے کہ کس طرح مذہبی صداقتوں کو نظریات کے ایک مبسوط نظام میں منتقل کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں دینی حقائق کو عقلی بنیادوں پر پیش کرنے کی خاطر مختلف تحریکیں چلیں۔ یونانی فلسفہ نے مسلم فلاسفہ کی فکر کو وسعت تو دی مگر قرآنی بصیرت کو صحیح معنوں میں سمجھنے میں گمراہی کا سبب بھی بنا۔ قرآن کے عمیق مطالعہ سے یہ حقیقت دو صدیوں کے بعد کھلی کہ یونانی فلسفہ کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ درست نہیں کیونکہ بنیادی طور پر قرآن کی روح ''ضدِ یونانیت'' ہے۔ اس ضمن میں اقبال تحریر کرتے ہیں:

> ''سقراط نے اپنی تمام تر توجہ صرف عالم انسانی پر مرتکز کی۔ اُس کے ہاں انسان ہی مطالعہ کا جائز موضوع ہے نہ کہ پودے، کیڑے مکوڑے یا ستارے۔ مگر قرآنی روح اُس سے کتنی مختلف ہے کہ وہ شہد کی مکھی جیسی حقیر شے کو بھی وحی الٰہی کا حامل سمجھتی ہے اور پڑھنے والے کو بار بار دعوت دیتی ہے کہ ہواؤں کے مسلسل تغیر کا مشاہدہ کرو، دن اور رات کا بدلنا، بادلوں، تاروں بھرے آسمان اور سیاروں کو دیکھو جو فضائے بسیط میں تیرتے پھرتے رہتے ہیں۔ سقراط کے شاگرد رشید افلاطون کو بھی مشاہداتی علم سے نفرت تھی کیونکہ اس کے خیال میں اس علم سے محض رائے قائم کی

Marfat.com

جاسکتی ہے، اور یہ حقیقی علم نہیں ہے۔ مگر قرآن کس قدر مختلف ہے کہ وہ سننے اور دیکھ سکنے کی اہلیت کو اللہ تعالیٰ کے بیش قیمت انعامات سمجھتا ہے۔"(1)

یہ تصور کہ قرآن کی روح یونانی فلسفہ کے خلاف ہے، مسلم فضلاء میں ایک طرح کی علمی بغاوت کا باعث بنا۔ اقبال کے خیال میں اسی بغاوت کے زیرِ اثر امام غزالی نے مذہب کی بنیاد ردِ فلسفہ پر رکھی۔ حالانکہ مذہب کو عقلی طور پر سمجھنے کے لیے یہ ایک غیر محفوظ بنیاد تھی۔ بلکہ قرآن کی روح کے بھی خلاف تھی۔ بہرحال اس کے جواب میں ابن رشد نے یونانی فلسفہ کے دفاع میں بہت کچھ لکھا۔ متکلمین میں اشعری تحریک کا مقصد یونانی منطق کے ہتھیاروں کے ذریعے روایتی مذہبی اقدار کا تحفظ کرنا تھا۔ دوسری طرف معتزلہ نے، خالصتاً عقل پر انحصار کرتے ہوئے، مذہب کو عقلی اصولوں کا ایک پلندہ بنادیا اور اس امر کی طرف توجہ مبذول نہ کی گئی کہ مذہب کو اکیلے منطق یا عقل سے نہیں جانا جاسکتا بلکہ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے "غیر عقلی" تجربہ بھی ذریعہ علم ہوسکتا ہے۔

ردّ فلسفہ (یا ردّ عقلیت) کے سلسلہ میں اقبال نے غزالی اور اٹھارہویں صدی عیسوی کے جرمن فلسفی کانٹ کے افکار کا جائزہ لیا ہے۔ غزالی نے ردّ فلسفہ کا رویہ اس لیے اختیار کیا کہ وہ اسلام کی مذہبی فکر کو یونانیت کے اثر سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ جہاں تک کانٹ کا تعلق ہے، اس کے زمانہ کی جرمنی میں کلیسا مسیحیت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنے کی کوشش میں مصروف تھا لیکن مسیحیت کے اساسی اصول کو عقلی طور پر ثابت کرسکنا ممکن نہ تھا لہٰذا اُسے مقدس اصولوں سے علیحدہ کردینے کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ پس اساسی اصول کی علیحدگی کے نتیجے میں اخلاقیات کی بنیاد وقتی مصلحتوں پر رکھی گئی اور یوں عقلیت پرستی نے الحاد کے دور کی تکمیل کردی۔ کانٹ نے یہ کہہ کر بحث ہی ختم کردی کہ انسان کو صرف "عقل عملی" ودیعت کی گئی ہے جو اس کے روزمرہ کے مسائل تو حل کردیتی ہے مگر الٰہیات یا مابعد الطبیعیات کے مسائل حل کرنے کے لیے "عقل خالص" کی ضرورت ہے جس سے انسان محروم ہے۔ اس لیے عقل کے ذریعہ سے خدا کا علم حاصل کرسکنا ناممکن ہے۔ اقبال کی رائے میں عقل کے رستے خدا تک پہنچنے کے معاملہ میں غزالی کو بھی کچھ ایسی ہی مشکل پیش آئی۔ مگر انہوں نے عقل کو چھوڑ کر روحانی تجربہ کی راہ اختیار کی اور یوں عقل کی بنیاد پر قائم مابعد الطبیعیات اور مشاہداتی علم پر استوار حکمت (سائنس) سے آزاد مذہب کی خاطر ایک مضبوط اساس فراہم کردی لیکن بقول اقبال اس طرح انہوں نے عقل اور وجدان کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل کردی۔ وہ یہ بات نہ سمجھ سکے کہ عقل اور وجدان کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ عقل سُست خرام ہے، آہستہ آہستہ چلتی ہے کیونکہ اُس کا تعلق زمانِ متسلسل (یعنی گزرتے ہوئے وقت) کے ساتھ ہے لیکن وجدان

Marfat.com

ایک آن ہی میں منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے کیونکہ اس کی وابستگی زمان خالص کے ساتھ ہے۔ دوسرے لفظوں میں عقل کا تعلق انسان کی شعوری زندگی کے خارجی پہلو سے ہے اور وجدان کا تعلق داخلی پہلو سے۔

اقبال کی نگاہ میں عقل جامد نہیں بلکہ وجدان کی طرح حرکی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اُس کی رفتار اتنی تیز نہیں۔ مثال کے طور پر بیج ایک حقیقت کے روپ میں پورے کے پورے درخت کی وحدت کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہوتا ہے مگر زمانی نقطہ نگاہ سے اُس کا ظہور بتدریج ہوتا ہے۔ اقبال غزالی اور کانٹ کے خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دونوں اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ عقل علم کی تحصیل کی خاطر اپنی حدود سے آگے بھی نکل سکنے کی اہلیت رکھتی ہے اور اس کا یہ عمل ایک طرح سے ''لامحدود'' کی خاطر ''محدود'' کا استقبال کرنا ہے۔

اس مقام تک پہنچ کر اقبال فرماتے ہیں کہ گذشتہ پانچ سو برسوں سے اسلام کی مذہبی فکر جمود کا شکار ہے۔ ایک دور وہ تھا جب یورپی مفکر دنیائے اسلام سے فکری رہبری حاصل کرتے تھے مگر گذشتہ صدیوں میں ہمارے تمدنی زوال کے دوران یورپ نے ایسے تمام مسائل کے حل کے سلسلہ میں ترقی کی کئی منازل طے کر لیں، جن پر ہمارے فلسفی اور سائنس دان (حکماء) غور و فکر کیا کرتے تھے۔ اقبال کو احساس تھا کہ دنیائے اسلام بڑی سرعت کے ساتھ روحانی طور پر مغرب کی طرف جھکتی چلی جا رہی ہے۔ ان کی نگاہ میں اس تحریک میں کوئی برائی نہ تھی کیونکہ یورپی تمدن، عقل و دانش کے اعتبار سے، انہی نظریات کی ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے جن پر اسلام کی تمدنی تاریخ کے مختلف ادوار میں سوچ بچار کیا گیا۔ اُنہیں خدشہ صرف اس بات کا تھا کہ یورپی کلچر کی ظاہری چمک دمک ہمیں اتنا متاثر نہ کر دے کہ ہم اُس کلچر کے حقیقی باطن تک پہنچ سکنے کے قابل نہ رہیں۔ فکر، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدانوں میں یورپ کی غیر معمولی ترقی کے مختلف پہلوؤں کا ذکر کرتے ہوئے اقبال آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کا حوالہ دیتے ہیں کہ کس طرح اُس نے کائنات کا مشاہدہ ایک نئے رخ سے کیا ہے اور نئے نتائج پر پہنچا ہے۔ اس بنا پر ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کی نئی نسل کا مطالبہ بالکل جائز ہے کہ اسلامی عقائد اور نظریۂ حیات کا ایک بار پھر جائزہ لے کر نئی تعبیر یا نئی تشریح کی جائے جو وقت کے جدید تقاضوں سے مطابقت رکھتی ہو۔

7

اقبال کی رائے میں اسلام کا اصل مقصد انسان کے اعلیٰ شعور کو بیدار کر کے اُسے احساس دلانا ہے کہ وہ کن مختلف قسم کے رشتوں کے ذریعہ خدا اور کائنات سے جڑا ہوا ہے۔ مسیحیت اور اسلام کا موازنہ کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے کہ دونوں انسان کی باطنی روحانی زندگی کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام باطن کی مثالی دنیا کو ظاہر کی حقیقی دنیا سے منسلک کرتا ہے۔ یعنی روحانی دنیا کے ساتھ

8

Marfat.com

مادی دنیا کو حقیقت کے طور پر قبول کرتا ہے اور انسان کی روحانی اور مادی زندگی کی تکمیل کی خاطر اُسے مادی دنیا کی تسخیر کی دعوت دیتا ہے۔

اقبال اب اپنے سوال کو دہراتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک جس جہان میں ہم رہتے ہیں اُس کی نوعیت کیا ہے؟ فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ سمجھنے کی ضرورت ہے کہ یہ جہان کسی تخلیقی کھیل کے نتیجے میں وجود میں نہیں لایا گیا۔ اپنے سوال کے جواب میں جو اصول انہوں نے قرآنی آیات کے حوالوں سے مرتب کیے ہیں، وہ مختصراً مندرجہ ذیل ہیں:

1- یہ جہان ایک سنجیدہ مقصد کے لیے وجود میں لایا گیا ہے۔ (سورۃ دخان: 38، 39)

2- یہ جہان ایک ایسی ٹھوس حقیقت ہے جسے تسلیم کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ (سورۃ آل عمران: 90، 91)

3- اس جہان کی ترکیب ایسی ہے کہ اُس میں وسعت کی گنجائش ہے۔ (سورۃ فاطر: 1)

4- یہ جہان نہ تو جامد ہے، نہ کوئی تکمیل شدہ شے ہے جس میں تبدیلی کا کوئی امکان نہیں بلکہ اس کے اندر کسی نئے جہان کے وجود میں لائے جانے کا خواب پوشیدہ ہے۔ (سورۃ عنکبوت: 20)

5- اس جہان کی پُراسرار حرکت اور وقت کے بے آواز گزرتے چلے جانے کا سلسلہ جو ہم انسانوں کے لیے محض دن اور رات کی آمدورفت ہے، دراصل اللہ تعالیٰ کی عظیم نشانیاں ہیں۔ (سورۃ النور: 44)

6- رسول اللہ صلعم کا فرمان ہے "زمانے کو برا مت کہو، زمانہ تو خود خدا ہے۔" زمان و مکاں کی بے پناہ وسعت دراصل اسی انتظار میں ہے کہ انسان اُسے مسخر کرے۔ اب یہ انسان کی ذمہ داری ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایسی نشانیوں کو سمجھتے ہوئے ایسے ذرائع تلاش کرے جن سے کائنات کی تسخیر ممکن ہو سکے۔ (سورۃ لقمان: 20، سورۃ النحل: 12)

7- اگر کائنات کی یہی اصل نوعیت اور حقیقت ہے تو پھر اس میں انسان کی حیثیت کیا ہے جسے ہر طرف سے اُس نے گھیر رکھا ہے؟ باوجود اس کے کہ انسان لاتعداد اہلیتوں کا مالک ہے۔ وہ حیات کے درجات میں اپنے آپ کو کس قدر نیچے گرا ہوا پاتا ہے، بلکہ اُسے ہر جانب سے رکاوٹوں کا سامنا ہے۔ (ہم نے انسان کو اعلیٰ ترین ساخت پر پیدا کیا اور پھر اُسے پست سے پست ترین درجہ میں دھکیل دیا۔ سورۃ التین: 4، 5)

8- اس پس منظر میں انسان کو اپنے گردونواح میں ہم کیسے پاتے ہیں؟ ایک بیتاب وجود، جو اپنے مقاصد کی تحصیل کی خاطر سب کچھ فراموش کر سکتا ہے اور اپنے آپ کے اظہار کی خاطر نئے

Marfat.com

موقعے ڈھونڈنے میں ہر دکھ برداشت کرنے کو تیار ہے۔ اپنی تمام تر کمزوریوں کے باوجود وہ فطرت سے اعلیٰ ہے' کیونکہ اُس نے ایک بھاری امانت کا بوجھ اٹھا رکھا ہے جو قرآن کے الفاظ میں آسمانوں' زمین اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا۔ (ہم نے آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو یہ امانت (یعنی شخصیت یا خودی کی امانت) اٹھانے کے لیے کہا۔ مگر سب نے خوف کے مارے معذرت کر دی۔ صرف انسان ہی یہ بارگراں اٹھانے کو تیار ہوا۔ لیکن بلاشبہ وہ بڑا ظالم اور جاہل ثابت ہوا۔ سورۃ الاحزاب:72)

9- ان آیات کی روشنی میں اقبال کے نزدیک انسان کی زندگی یقیناً ایک نقطہ آغاز ہے اور ہوسکتا ہے کہ تشکیل کائنات وحیات میں مستقل جزو بن جانا اُس کا مقدر ہو۔ (کیا انسان یہ گمان کرتا ہے کہ اُسے ایک بیکار شے کی طرح پھینک دیا جائے گا؟ کیا وہ محض منی کا ایک قطرہ نہ تھا' جسے رحم مادر میں ٹپکایا گیا؟ بعد ازاں وہ لوتھڑا بنا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی صورت بنائی' اعضاء درست کیے اور پھر اس کے ذریعے مرد اور عورت بنائے۔ کیا وہ اتنی قوت نہیں رکھتا کہ مردوں کو زندہ کر دے؟ سورۃ القیامہ:36 تا40)

10- جب انسان اپنے گردونواح کی قوتوں کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتا ہے تو اس میں اتنی طاقت ہے کہ اُنہیں نئی شکل اور نئی سمت دے دے' بلکہ جہاں وہ اس کے لیے رکاوٹیں پیدا کریں تو وہ اپنے وجود کی گہرائیوں میں ایک وسیع تر نئی دنیا تشکیل دے کر بے انتہا مسرت اور ندرت فکر کے سرچشمے دریافت کرسکتا ہے۔ گلاب کی ایک پتّی کی طرح اُس کا وجود نہایت نازک اور زندگی مصائب سے بھرپور ہے۔ مگر اس کے باوجود حقیقت کا کوئی روپ اتنا قوی' اتنا باذوق اور اتنا حسین نہیں جتنی روحِ انسان ہے۔ پس انسان اپنی اصل میں' بمطابق قرآن (چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی روح اُس میں پھونکی ہوئی ہے) ایک تخلیقی فعلیت ہے یا بلندیوں کی طرف لپکتی ہوئی روح' جو اپنے سفر ارتقاء میں ایک منزل وجود سے دوسری میں بڑھتی چلی جائے گی۔ (پس نہیں' میں قسم کھاتا ہوں شفق کی سرخی کی اور رات کی تاریکی کی جو کچھ وہ اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے اور چاند کی جب وہ کامل ہو جاتا ہے کہ تمہیں ایک منزل سے دوسری منزل کی طرف اٹھایا جائے گا۔ سورۃ الانشقاق:16 تا19)

11- یہ انسان کے بس میں ہے کہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی کائنات کی عمیق آرزوؤں میں شریک ہو کر' کبھی اُس کی قوتوں سے سمجھوتہ کر کے اور کبھی اُنہیں اپنی حاجات و مقاصد کے مطابق ڈھال کر' وہ اپنی اور کائنات کی تقدیر سازی کرسکتا ہے' بلکہ ارتقاء کے اس تسلسل میں انسان اللہ تعالیٰ کا ہمکار

Marfat.com

بن سکتا ہے، بشرطیکہ اس عمل میں شریک ہونے کی خاطر انسان جرأت مندانہ قدم اٹھانے کے لیے تیار ہو۔ (بے شک اللہ کسی قوم کی حالت میں تبدیلی نہیں لاتا جب تک اس قوم کے افراد اپنے آپ کو نہیں بدلتے۔ سورۃ الرعد: 11)

-12 بقول اقبال انسان اگر ایسا جرأت مندانہ قدم نہیں اٹھاتا، اپنی ذات کی پوشیدہ صلاحیتوں کو بروئے کار نہیں لاتا یا اس کے اندر کوئی ایسی تحریک پیدا نہیں ہوتی جو اُسے زندگی کی تیز رو کے ساتھ قدم ملا کر چل سکنے پر آمادہ کرے تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ مگر اس کی حیات اور سفرِ روح کا تقاضا یہی ہے کہ وہ اُس حقیقت سے اپنا رابطہ قائم رکھے جو اس کے سامنے موجود ہے۔ ایسا رابطہ صرف علم کی وساطت ہی سے قائم ہوسکتا ہے۔ اپنے نقطۂ نگاہ کی حمایت میں اقبال سورۃ البقرہ: 30 تا 33، 164۔ سورۃ الانعام: 97 تا 99۔ سورۃ الفرقان: 45، 46۔ سورۃ الغاشیہ: 17 تا 20۔ سورۃ الروم: 22 پیش کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے کہ ان آیاتِ الٰہی سے ثابت ہے کہ انسان کو اشیاء کے نام یاد رکھنے کی قدرت حاصل ہے۔ یعنی وہ نام کے ساتھ اشیاء کو اپنے تصرف میں لے آتا ہے۔ گویا انسان کے علم کی نوعیت ''تصوری'' ہے۔ اس نوعِ علم سے انسان فطرت کا مشاہدہ کرتا ہے اور قرآن کا مقصد بھی انسانی شعور کو فطرت کے مشاہداتی پہلو کے مطالعہ کے لیے بیدار کرنا ہے تاکہ وہ جان سکے کہ فطرت کس کی آیت یا نشانی ہے۔ یعنی فطرت کا خالق کون ہے۔ اقبال فرماتے ہیں سمجھنے کی بات یہی ہے کہ قرآن کے تجربی علم پر زور ہی نے مسلمانوں میں عالم واقعیت کی قدر کرنے کا احساس پیدا کیا اور یوں بالآخر وہ اُس زمانہ میں جدید سائنسی علوم کے موجد بنے جب خدا کی تلاش میں مرئی یا مادی دنیا کو بے وقعت سمجھا جاتا تھا۔

-13 اقبال مطالعۂ فطرت یا سائنسی تحقیق کو ایک طرح کی عبادت سمجھتے ہوئے قرآنی آیات کے حوالے سے ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام بطور مذہب مشاہداتی یا تجربی علوم کی تحصیل کے ذریعہ کائنات کی تسخیر کی دعوت دیتا ہے۔ کائنات کی تغیر پذیری ہمیں نئے نئے حوادث کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی خاطر بدلنے پر مجبور کرتی ہے۔ پس تغیر کی اس حقیقت پر قابو پا کر ہی ایک پائیدار تمدن کی اساس رکھی جاسکتی ہے۔ بقول اقبال قبل از اسلام کی ساری پرانی دنیا اس لیے ناکام ہوئی کہ اُس نے حقیقتِ مطلقہ کو خالصتاً باطنی طور پر جاننے کی کوشش کی اور باطن سے ظاہر کا رستہ اختیار کیا۔ یوں اُسے مفروضہ تو مل گیا لیکن وہ قوت سے خالی تھا اور قوت سے خالی کسی بھی

Marfat.com

مفروضہ پر مضبوط تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

خطبہ کے اس مرحلہ تک اقبال نے فلسفہ، مذہب اور ارفع شاعری کی علیحدہ علیحدہ تعریف بیان کرتے ہوئے افراد اور معاشروں پر اُن کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ نیز اپنے اس خیال کا اظہار بھی کیا ہے کہ قرآن مجید کے نزدیک عقل و حواس سے حاصل کردہ علم کی خصوصی اہمیت ہے۔ اپنے ترتیب دیئے گئے سوالات کے جواب میں کائنات کی نوعیت اور اس کے ساتھ انسان کے رشتہ کو زیر بحث لاتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ انسان فطرت سے برتر و اعلیٰ ہے اور قرآن حکیم اُسے فطرت کی تسخیر کی دعوت دیتا ہے۔ اسی طرح آپ کے نزدیک مذہب کو عقلی بنیادوں پر ثابت کر سکنا بھی ممکن ہے۔

اب وہ اس موضوع کو چھیڑتے ہیں کہ کائنات کی تسخیر یعنی ''ظاہر'' پر غلبہ کے ساتھ ''باطن'' کے رستے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکنا کیونکر ممکن ہے۔ اس بحث کا تعلق ''مذہبی تجربہ'' سے ہے۔ اس ضمن میں اقبال اُس باطنی قوت کے واردات و مشاہدات کا ذکر کرتے ہیں جسے قرآن دل، قلب یا فؤاد کا نام دیتا ہے۔ (اُس نے جو چیز بھی بنائی، خوب بنائی۔ انسان کی تخلیق گارے سے کی۔ پھر نسل بڑھانے کی خاطر اُسے ایسی چیز سے نوازا جو پانی کی طرح حقیر ہے۔ بعدازاں اُسے جسمانی طور پر متناسب اور موزوں بنایا اور اس کے اندر اپنی روح پھونکی۔ نیز عطا کیے اُسے کان، آنکھیں اور ''دل''۔ مگر تم لوگ بہت کم شکر بجالاتے ہو۔ سورۃ السجدۃ:8،9)

اقبال کی نگاہ میں ''دل'' ایک طرح کا وجدان یا بصیرت ہے اور بقول قرآن وہ دیکھ سکتا ہے اور اس کی بہم کردہ معلومات، اگر ان کا صحیح تجزیہ کیا جائے، تو کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ اُسے نفسیاتی، صوفیانہ یا فوق الفطرت قرار دینے سے دیگر تجربوں کے مقابلے میں اُس کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ دنیا کا الہامی اور متصوفانہ لٹریچر اس حقیقت کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ مختلف انسانی تہذیبوں میں اس نوع کا مذہبی مشاہدہ ہمیشہ کس قدر مقبول رہا ہے۔ پس اسے محض واہمہ سمجھ کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی تجربے کے بارے میں اپنے نظریات پیش کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں کہ ایسی روحانی واردات کے حقائق اتنے ہی معتبر ہوتے ہیں جتنے دوسرے انسانی تجربات کے حقائق۔ اس لیے ایسے مشاہدات کو تنقیدی نظر سے دیکھنا کسی قسم کی بے ادبی نہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلعم وہ سب سے پہلی شخصیت تھے جنھوں نے یہودی لڑکے ابن صیاد کے سائیکک مظاہروں کو تنقیدی نظر سے دیکھا اور یہ جاننے کی کوشش کی کہ اس کا قیافہ کس حد تک صحیح اور کس حد تک غلط نتائج فراہم کرتا ہے۔ اقبال ابن خلدون کو خراج عقیدت پیش کرتے ہیں کہ وہ ایسی نفسیاتی واردات کی تشریح کے بارے میں انہی نتائج پر پہنچے تھے جن کا ذکر ولیم جیمز کی تصنیف ''نفسیات واردات روحانی'' میں کیا گیا

Marfat.com

ہے۔ اقبال کے زمانے میں جدید نفسیات شعور انسانی کی ''غیر عقلی'' واردات کو سمجھنے کی کوشش میں ابھی اتنا آگے نہ بڑھی تھی۔ بہر صورت مذہبی تجربے کی خصوصیات کے ضمن میں اقبال اپنے خیالات یوں پیش کرتے ہیں:

-1 پہلا نکتہ یہ ہے کہ ایسا تجربہ یکلخت اور فی الفور ہوتا ہے اور خدا کے بارے میں اُسی طرح معلومات فراہم کرتا ہے جیسے دیگر انسانی تجربات اشیاء سے متعلق معلومات فراہم کرتے ہیں۔

-2 دوسرا نکتہ صوفیانہ مشاہدے کی نا قابل تجزیہ کلیت ہے جس کے تحت حقیقتِ مطلقہ کا سامنا یوں ہوتا ہے گویا وہ اور ہمارے تمام احساسات آپس میں مدغم ہو کر ایک ایسی اکائی کی صورت اختیار کر گئے ہیں کہ شاہد و مشہود کا امتیاز مٹ گیا ہے۔

-3 تیسرا نکتہ یہ ہے کہ روحانی تجربہ ایسی آن میں ہوتا ہے جس کے دوران صوفی کا گہرا رابطہ ایک ایسے یکتا وجود سے ہوتا ہے جس کے حاوی ہونے کے سبب صوفی کی اپنی شخصیت اُس کے روبرو دب جاتی ہے لیکن یہ تجربہ ویسے کوئی انوکھا تجربہ نہیں بلکہ اُسی قسم کا ہوتا ہے جیسے ہم اپنے سوشل تعلقات کی بنا پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور ایک دوسرے کی حرکات و سکنات سے اُسے پہچانتے ہیں یا سوال و جواب کرتے ہیں۔ (قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: تمہارے رب کا فرمان ہے مجھے پکارو! میں تمہاری پکار کا جواب دوں گا۔ سورۃ المومن:60۔ اور اے نبیؐ! اگر میرے بندے آپ سے پوچھیں تو اُنہیں بتا دو کہ میں ان کے بہت قریب ہوں اور دعا کرنے والا جب مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی پکار سنتا ہوں اور جواب دیتا ہوں۔ سورۃ البقرہ:186)

-4 چوتھا نکتہ یہ ہے کہ صوفیانہ واردات کا اظہار ممکن نہیں کیونکہ ایسی کیفیت کا صرف احساس ہوتا ہے مگر اس کا فکر سے کوئی تعلق نہیں۔ اسی سبب صوفی یا پیغمبر اپنے مذہبی تجربے کو اشاروں کی زبان میں بیان کرتا ہے جسے بعد ازاں منطقی اصولوں کی صورت میں تو منتقل کیا جا سکتا ہے مگر اس کی تفصیلات بیان نہیں کی جا سکتیں۔ (کسی بشر کا یہ مقام نہیں کہ اللہ تعالیٰ سے براہ راست بات کرے۔ اس سے کلام یا تو وحی کے ذریعہ ہو سکتا ہے یا پردے کے پیچھے سے یا جب وہ کوئی پیغامبر فرشتہ کی صورت میں بھیجتا ہے جو وحی کرتا ہے اُس کے حکم کے مطابق جو وہ چاہتا ہے' سورۃ الشوریٰ:51)۔ وحی کی تحصیل کے عالم میں رسول اللہ صلعم کی کیفیت قرآن مجید میں یوں بیان ہوئی ہے: (قسم ہے ستارے کی جب وہ غروب ہوا۔ تیرا ساتھی نہ بھٹکا نہ بہکا۔ وہ اپنی مرضی سے نہیں بولتا۔ اُس پر تو وحی نازل کی جاتی ہے۔ اُسے زبردست قوت والے نے سکھایا جو بڑا دانا ہے۔ وہ سامنے آ کھڑا ہوا جب وہ اُفق پر تھا۔ پھر قریب آیا اور اس کے اوپر معلق ہو گیا۔ یہاں

Marfat.com

تک کہ رہ گیا فاصلہ دو کمانوں سے کچھ کم۔ تب اُس نے اللہ کے بندے کو وحی پہنچائی جو بھی وحی پہنچائی تھی۔ اس کی نظر نے جو دیکھنا تھا دیکھا۔ اس کے دل نے اس میں جھوٹ نہیں ملایا۔ اب کیا تم اس سے اس بات پر جھگڑتے ہو جسے وہ آنکھوں سے دیکھتا ہے اور ایک بار پھر اس نے بیری کے درخت کے پاس اُسے دیکھا جہاں قریب ہی جنت الماویٰ ہے۔ اس وقت بیری کے درخت پر چھا رہا تھا جو کچھ کہ چھا رہا تھا۔ اس کی نگاہ نہ تو چندھیائی نہ حد سے متجاوز ہوئی اور اس نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔ سورۃ النجم: 1 تا 8)۔ بقول اقبال اگرچہ مذہب بنیادی طور پر احساسات کی صورت میں اپنی ابتدا کرتا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ وہ احساسات تک محدود نہیں رہتا بلکہ ان ہی احساسات کی اساس پر فکری طور پر ایک مابعدالطبیعیات وجود میں لانے کی جستجو کرتا ہے تا کہ اُس مذہب کو عقلی طور پر جانا جا سکے۔

-5 پانچواں نکتہ یہ ہے کہ صوفی کا حقیقتِ مطلقہ سے تعلق اگرچہ اسے احساس دلاتا ہے کہ اس کا رشتہ زمان متسلسل سے منقطع ہو گیا ہے، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ زمان متسلسل سے قطعی طور پر کٹ گیا ہے۔ جہاں تک علم کے مقاصد کا تعلق ہے صوفیانہ تجربہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے اتنا ہی اہم ہے جیسے دیگر انسانی تجربے اور اسے محض اس لیے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا تعلق عقل یا حواس سے حاصل کردہ علم سے نہیں ہے۔ البتہ ہر قسم کے صوفیانہ تجربے کا ایک ناقابلِ حل مسئلہ یہ ہے کہ بعض اوقات شیطان اپنے بغض کے سبب روحانی واردات کے دوران خلل انداز ہو کر غلط پیغام کے ذریعہ صوفی کی گمراہی کا باعث بن سکتا ہے۔ اس ضمن میں اقبال ولیم جیمز کی کتاب کے ایک اقتباس سے مسیحی تصوف میں اس مشکل کے ذکر کے بعد قرآن مجید کی سورۃ الحج: 52 نقل کرتے ہیں:

> ''اے محمدؐ! آپ سے پیشتر ہم نے نہ کوئی رسول اور نہ نبی بھیجا ہے جب اُس نے اپنی خواہش کے مطابق کلام الٰہی کی تلاوت کی تو شیطان اس میں دخل انداز ہو گیا۔ یوں جو دخل اندازیاں شیطان کرتا ہے اللہ ان کو ختم کر دیتا ہے اور اپنی آیات کو پختہ کر دیتا ہے۔ اللہ علیم ہے اور حکیم۔''

اقبال سگمنڈ فرائڈ جیسے ماہرین نفسیات کے اس نظریہ کو رد کرتے ہیں کہ مذہب محض افسانہ ہے یا فطرت سے متعلق انسان کے اُن اوائلی جنسی خیالات پر مبنی ہے جو انسان نے اپنے ارتقاء کے دوران مسترد کر دیئے مگر یہی جنسی خیالات جو اس کے لاشعور یا تحت الشعور میں دفنا دیئے گئے تھے بعدازاں اس کی دبی

Marfat.com

ہوئی آرزوؤں اور تمناؤں کے مطابق اعتقادات اور ایمانیات کی مختلف شکلیں اختیار کر کے اُس کے شعور میں ابھر آئے۔ اقبال کے خیال میں بعض مذاہب یا آرٹ کی قسمیں ایسی ہو سکتی ہیں جو انسان کو زندگی کے حقائق سے فرار کی ترغیب دیں۔ مگر یہ بات تمام مذاہب کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی۔ مذہب طبیعیات یا کیمیا جیسی سائنس نہیں جو فطرت کی گتھیاں سلجھائے بلکہ یہ تو انسانی تجربہ کے ایک قطعی مختلف میدان کا پتہ دیتا ہے جسے مذہبی تجربہ ہی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ بقول اقبال مذہب اور سائنس کے تنازعے کی یہ نوعیت نہیں کہ سائنس ٹھوس تجربے پر قائم ہے اور مذہب نہیں۔ بلکہ دونوں کا تجربہ واقعی حقیقی ہوتا ہے مگر ہم بھول جاتے ہیں کہ مذہب بجائے خود نشاندہی کرتا ہے کہ وہ ایک مخصوص انسانی تجربہ ہے اور اُسے اسی طرح قبول کرنا چاہیے۔ مختصراً اقبال کی رائے میں نفسیات اب تک اپنے طریق کار سے مذہبی تجربے کو بطور ایک ذریعہ علم ثابت کر سکنے میں بالکل ناکام رہی ہے اور یہی اس کا مقدر تھا۔

اب مسئلہ رہ جاتا ہے کہ مذہبی تجربہ کی بطور علم کے ایک ذریعہ ہونے کی تصدیق کیونکر کی جائے؟ اقبال اس کی صداقت پرکھنے کے لیے دو معیار مقرر کرتے ہیں: ایک عقلی اور دوسرا عملی۔ عقلی معیار کا کام اس سوال کا جواب فراہم کرنا ہے کہ کیا تجسّس اور تحقیق ہمیں ان ہی حقائق تک پہنچاتے ہیں جن کی تحصیل کا دعویٰ مذہبی تجربہ کرتا ہے؟ مگر عملی معیار اس کے حیران کن نتائج کے حوالے سے اس کی صداقت کی نشاندہی کرتا ہے۔ پہلے معیار کا اطلاق فلسفی کرتا ہے اور دوسرے کا پیغمبر۔

اس خطبہ پر کیے گئے اعتراضات پر بھی نگاہ ڈالنا ضروری ہے۔ سید نذیر نیازی امام غزالی کے بارے میں اقبال کی رائے سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ امام موصوف کے رسالہ ''مشکوٰۃ الانوار'' اور کتاب ''احیاء العلوم'' کی بعض عبارات سے مترشح ہوتا ہے کہ عقل کے وجدان سے علیحدہ ہونے کے متعلق ان کا نقطہ نظر اتنا سخت نہیں تھا جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے[2]۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی بھی اقبال کے غزالی کے خلاف اعتراض کو غلط قرار دیتے ہیں کیونکہ امام موصوف خود فرما گئے ہیں کہ وجدان عقل سے بہ اعتبار نوعیت مختلف نہیں بلکہ عقل کمال پر پہنچ کر وجدان بن جاتی ہے[3]۔ الطاف احمد اعظمی فرماتے ہیں کہ اگرچہ اقبال عقل اور وجدان کو لاینفک وحدت قرار دیتے ہیں لیکن وہ ''عقل شکنی'' میں مولانا روم اور امام غزالی سے پیچھے نہیں؛ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال دل سے عقل کے حامی نہیں تھے[4]۔ مگر مذہبی تجربہ کی صداقت کو عقلی طور پر ثابت کرنے کی خاطر بظاہر یا بہ عالم مجبوری اس تصور کی حمایت کی۔

راقم کی نگاہ میں عقل کی وجدان سے علیحدگی کے بارے میں صرف کانٹ کی فلسفیانہ دلیل ہی دی جا سکتی ہے۔ مگر کانٹ کے ہاں بھی ''عقل عملی'' اور ''عقل خالص'' میں امتیاز موجود ہے۔ اس کے خیال میں

Marfat.com

حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ''عقل خالص'' درکار ہے جو عامی انسان کے پاس نہیں۔ وہ ''عقل خالص'' جسے اقبال، رومی، غزالی یا برگساں، عقل کی ترقی یافتہ شکل یعنی ''وجدان'' کا نام دیتے ہیں، کے وجود کا منکر نہیں۔ نہ ہی امام غزالی تھے۔ بمقابلہ وجدان (شاعری اور صوفیانہ زبان میں ''عشق'') عقل کو کمتر سمجھنا قرین قیاس ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ قطعی نہیں کہ عقل کی بطور ذریعہ علم کوئی اہمیت نہیں یا یہ کہ اقبال، رومی اور غزالی ''عقل شکنی'' کے عمل سے ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ عقل معتوب ہے، اُس سے خلاصی حاصل کرو۔

ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال اپنے جوش و خروش میں بھول گئے ہیں کہ سقراط اور افلاطون کائنات یا حیات کی غیر انسانی حقیر قسموں کو چھوڑ کر انسان پر زور اِس لیے دیتے ہیں کہ مابعدالطبیعیات کے بجائے اخلاق یا فلسفہ اخلاقیات ترتیب دینے کے لیے جدوجہد کرنا زیادہ ضروری ہے[5]۔ مگر اقبال نے کہیں بھی سقراط یا افلاطون کے اس نظریہ کی حقیقت سے انکار نہیں کیا کیونکہ یہی مقصد تو قرآن مجید کا ہے۔ اقبال نے تو صرف مشاہداتی علوم کی اہمیت کا احساس دلانے کی خاطر قرآنی تعلیمات کے اِس پہلو کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔

مسلمانوں کے علمی جمود اور مشاہداتی و تجربی علوم میں یورپ کی غیر معمولی ترقی کے بارے میں اقبال کی بحث یا اسلامی عقائد اور نظریۂ حیات کی نئی تعبیر کی ضرورت پر اصرار سے الطاف احمد اعظمی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اقبال کا ذہن پورے طور پر مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوب تھا۔ یعنی مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوبی کے سبب اقبال نے اسلامی تعلیمات کے بارے میں بعض ایسے خیالات کا اظہار کیا جو قابل اعتراض ہیں۔ اس ضمن میں وہ اقبال کے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط کا حوالہ بھی دیتے ہیں جس میں اقبال نے اقرار کیا کہ وہ اسلامی افکار و عقائد کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کرتے ہیں[6]۔

اس تبصرہ میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ اول: یہ درست ہے کہ اقبال نے تقریباً تمام عمر مغربی فلسفہ کا مطالعہ کیا اور فکر و تحقیق کا جدید مغربی طریقہ ہی اپنایا۔ یہ طریقۂ تحقیق بجائے تحقیق برائے تحقیق کے تحقیق بامقصد پر اصرار کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ اس قاعدے کی رو سے پہلے ذہن میں کوئی مقصد یا نصب العین قائم کیا جاتا ہے، پھر اُسے صحیح ثابت کرنے کی خاطر تحقیق ہوتی ہے۔ اگر اس طریقہ تحقیق پر یہ اعتراض کیا جائے کہ متغیر فکر کی روشنی میں اسلامی افکار و عقائد کی جو تاویل و تشریح کی جائے گی وہ دیرپا ثابت نہ ہوگی تو تاریخ تمدنِ اسلام کا فتویٰ اس طرزِ فکر کے خلاف ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی عقائد کا وہ حصہ جس کا تعلق ''عبادات'' سے ہے، غیر متغیر ہے۔ مگر جہاں تک ''معاملات'' کا تعلق ہے وہ تو قانونِ تغیر کے تحت ہیں۔ اس حقیقت سے کوئی مسلمان انکار نہیں کر سکتا کہ اسلامی تعلیمات کا ماخذ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے مگر اُس کے

کلام کی تعبیر تو انسانی ذہن ہی کرتا ہے۔

دوم اقبال کے مخاطبین دراصل اُن کے زمانہ کی نئی نسل کے مسلمان (یا ہم کہہ سکتے ہیں آج کے مسلم نوجوان) تھے جو انگریزی زبان سے شناسائی کے سبب یورپ کی مشاہداتی علوم کے ذریعہ آنکھوں کو چکا چوند کر دینے والی مادی ترقی اور سیکولرزم (یا مذہب کے غیر متبدل احکام اور پابندیوں سے ہمیشہ کے لیے نجات) سے بے حد متاثر تھے۔ اقبال قرآنی آیات کے حوالوں سے اُن پر ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اسلام تجربی یا مشاہداتی علوم کی تحصیل کے ذریعے مسلمانوں کو تسخیر فطرت کی دعوت دیتا ہے۔ لہٰذا جدید سائنس کے اصل موجد تو مسلمان تھے۔ پس آپ یورپ کی طرف یوں حیرت سے مت دیکھو بلکہ یورپ سے وہی علوم ترقی یافتہ شکل میں واپس لو جو دراصل اُس نے ہم سے حاصل کیے تھے۔ دوسرا مقصد اقبال کا یہ تھا کہ ان مغرب زدہ مسلم نوجوانوں کو احساس دلایا جائے کہ عقل اور مشاہدہ کی طرح مذہبی تجربہ بھی تحصیل علم کا ایک اہم ذریعہ ہے اور جس طرح عقلی اور مشاہداتی علوم کے ذریعے فطرت کی تسخیر ممکن ہے اسی طرح وجدان (جو بقول اقبال عقل ہی کی ایک برتر اور ترقی یافتہ صورت ہے) کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنا' اُسے محسوس کرنا اور دیکھ سکنا ممکن ہے۔

اقبال نے سورۃ السجدہ: 8' 9 کے حوالے سے دل' قلب یا فؤاد کو ایک طرح کا وجدان قرار دیا ہے جو حقیقتِ مطلقہ تک رسائی کے لیے علم کا ایک ''فاعلانہ وظیفہ'' انجام دیتا ہے۔ ڈاکٹر فاروقی کا اعتراض ہے کہ اگرچہ یہ لفظ قرآن مجید میں کئی مقامات پر استعمال ہوا ہے' قرآن مجید میں سے ایک بھی ایسی مثال پیش نہیں کی جا سکتی جہاں یہ لفظ ایک ایسی استعداد کی حیثیت سے آیا ہو جو حقیقتِ حقہ کے علم کے ذریعہ کی حیثیت سے ''فاعلانہ وظیفہ'' ادا کرتی ہو(7)۔

الطاف احمد اعظمی کی رائے میں متذکرہ آیات میں جن کا حوالہ اقبال نے فؤاد کے بارے میں دیا ہے' لفظ فؤاد جمع کے صیغے یعنی افئدۃ کے طور پر استعمال ہوا ہے اور عربی زبان میں اس لفظ کے معانی ''فہم'' یا ''سمجھ بوجھ'' کے ہیں۔ اُن کے خیال میں اگر فؤاد کو باطنی وجدان کے معنوں میں لیا جائے تو آیت بے معنی ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید کے مخاطبِ اوّل یعنی عرب اور آج بھی کوئی عرب فؤاد لفظ بول کر اُس سے باطنی وجدان مراد نہیں لیتا۔ الطاف احمد اعظمی ''دل'' کے عربی معانی واضح کرنے کی خاطر غالب کا ایک شعر پیش کرتے ہیں(8)۔

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے مری بات
دے اور ''دل'' ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

راقم کی نگاہ میں یہ مسئلہ حل کرنا قدرے مشکل ہے کہ قرآن مجید کے تمام الفاظ کے معانی

تا قیامت جامد اور متعین سمجھے جانے چاہئیں (کیونکہ وہ اس عربی زبان میں ان عربوں پر نازل ہوا تھا جو پانچویں اور چھٹی صدی عیسوی میں جزیرہ نما عرب میں آباد تھے) یا اُن میں تحریک کا امکان بھی ہے۔ صوفیہ، معتزلہ یا فلاسفہ کی تحریروں سے ظاہر ہے کہ قرآنی الفاظ کو مختلف زمانوں میں معانی کے مختلف لبادے پہنائے جاتے رہے۔ صوفیہ کے ہاں تو دل، قلب یا فؤاد کے وہ معانی مقبول نہ ہوئے جو پانچویں یا چھٹی صدی عیسوی کے عربوں نے اُنہیں عطا کر رکھے تھے۔ صوفیہ نے لفظ معرفت کو مختلف معانی دیئے اور دل کو قرآنی استدلال سے دیکھ سکنے کی اہلیت بھی دی۔ بہر حال مولانا مودودی متذکرہ آیات کی تفسیر پیش کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ دل سے مراد وہ ''ذہن'' ہے جو حواس کے ذریعہ حاصل شدہ معلومات مرتب کر کے اُن سے نتائج نکالتا ہے اور عمل کی مختلف امکانی راہوں میں سے کوئی ایک راہ منتخب کرتا اور اس پر چلنے کا فیصلہ کرتا ہے[9]۔ اس تفسیر کے مطابق دل سے مراد ہے عقل اور اُس کی برتر صورت ہے وجدان۔ الطاف احمد اعظمی نے غالب کے شعر سے دل کے عربی معانی واضح کرنے کی کوشش کی۔ جواب میں مولانا اکبر الہ آبادی کا شعر ملاحظہ ہو[10]

تُو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

الطاف احمد اعظمی کی توجہ اس طرف بھی ہونی چاہیے کہ وجدان کی شمولیت نہ ہو تو ایمان، یقین کی اس سطح تک نہیں پہنچ سکتا جو خود ایمان کا مقصود ہے۔ وجود خداوندی اور اسی طرح کے دوسرے غیبی حقائق کو ماننے کا عمل، علم اور عقل کی ایک برتر سطح پر ہوتا ہے۔ وہاں ماننے کے لیے وہ علم اور استدلال ناکافی اور غیر متعلق ہو جاتا ہے جو مشاہدے کی دنیا میں ضروری ہے۔ دل، ایمان اور علم کی یکجائی کے اُس نقطے کو دریافت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے جو عقل کی رسائی سے باہر ہے مگر اس کے لیے ناقابل قبول نہیں۔

خطبہ میں اقبال نے اپنے نقطہ ہائے نگاہ کی حمایت میں جو قرآنی آیات پیش کی ہیں، ان پر الطاف احمد اعظمی کا اعتراض یہ ہے:

> ''علامہ کا مطالعہ قرآن زیادہ عمیق نہیں تھا.... انہوں نے قرآن مجید کی آیات سے استدلال کرتے وقت ان کے سیاق و سباق کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالا گیا ہے بلکہ بعض مقامات پر دانستہ تحریف کا گمان ہوتا ہے۔''[11]

اقبال نے یہ ثابت کرنے کے لیے کہ اسلام کی فطرت میں عقلیت کے عناصر موجود ہیں، رسول

Marfat.com

اللہ صلعم کی دعا کا حوالہ دیا ہے: اللھم ارنی حقائق الاشیاء کما ھی۔ (اے اللہ! مجھے اشیاء کی حقیقی ماہیت کا علم عطا کر)۔ اس ضمن میں پروفیسر محمد سعید شیخ کی تحقیق کے مطابق' یہ دعا مختلف صوفیائے کرام کی تصانیف میں موجود ہے[12]۔ مگر الطاف احمد اعظمی کا دعویٰ ہے کہ دعا کو صحیح طور پر نقل نہیں کیا گیا۔ اس دعا کا ماہیت اشیاء سے کوئی تعلق نہیں۔ صرف مجرد علم کی دعا ہے اور قرآن مجید کی سورۃ طٰہٰ:114 کی ہدایت کے مطابق ہے: وقل رب زدنی علماً (اور کہو اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما)۔ اس بارے میں آنحضور صلعم کی جو دعا حدیثوں میں منقول ہے' یہ ہے: اللھم انی اعوذبک من علم لا ینفع الخ (اے اللہ! میں اس علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جس میں کوئی نفع نہ ہو)۔[13]

اگر اقبال نے قرآنی آیات سے استدلال کرتے وقت اُن کے سیاق وسباق کو نظرانداز کیا ہے تو سورۃ طٰہٰ:114 میں مذکورہ دعا کا حکم کن حالات میں دیا گیا؟ مولانا مودودی واضح کرتے ہیں کہ یہ حکم محض ایک تنبیہ کے طور پر دیا گیا:

> ''بات کیا تھی جس پر تنبیہ کی گئی؟ اُسے خود تنبیہ کے الفاظ ظاہر کر رہے ہیں۔ نبی صلعم وحی کا پیغام وصول ہونے کے دوران میں اُسے یاد کرنے اور زبان سے دہرانے کی کوشش فرما رہے ہوں گے۔ اس کوشش کی وجہ سے آپ کی توجہ بار بار ہٹ جاتی ہوگی۔ سلسلہ اخذ وحی میں خلل واقع ہو رہا ہوگا۔ پیغام پر پوری طرح توجہ مرکوز نہ ہو رہی ہوگی۔ اس کیفیت کو دیکھ کر یہ ضرورت محسوس کی گئی کہ آپ کو پیغام وحی وصول کرنے کا صحیح طریقہ سمجھا دیا جائے اور بیچ بیچ میں یاد کرنے کی کوشش جو آپ کرتے ہیں اس سے منع کر دیا جائے۔''[14]

پس اگر اس آیت کے سیاق وسباق کو نگاہ میں رکھا جائے تو علم میں اضافے کی دعا کا حکم محض ایک تنبیہ کے طور پر دیا گیا۔ یعنی پیغام وحی وصول کرنے کا صحیح طریقہ سمجھانے کے لیے۔ نہ کہ آنحضور صلعم کے کسی تخصیص کے بغیر مجرد علم حاصل کرنے کی خاطر۔ اسی طرح اگر الطاف احمد اعظمی کی احادیث سے منقول آنحضور صلعم کی دعا پر غور کیا جائے تو قدامت پسند علماء کے ہاں غالباً یہی دعا اسلامی تمدن میں اسلامی اور غیر اسلامی علوم میں امتیاز کا سبب بنی اور اس ناواجب تقسیم کی بنا پر مسلمانوں کے لیے علم کا میدان محدود کر دیا گیا۔ بلکہ یہ حدیث اُس حدیث کی نفی بھی کرتی ہے جس کے تحت رسول اللہ صلعم کی مسلمانوں کو ہدایت ہے کہ علم کی تحصیل کی خاطر اگر دور دراز چین بھی جانا پڑے تو جاؤ۔

تفہیم آیات قرآنی کے بارے میں تمدن اسلام کا مشکل ترین مرحلہ تو یہی ہے کہ نزول وحی یا رسالت

Marfat.com

کے خاتمہ اور دنیائے اسلام میں قومی ریاستوں کے وجود میں آ جانے کے بعد، خصوصی طور پر معاملات سے متعلق قرآنی تعلیمات کی تفسیر و تعبیر، کس اصول کے تحت کی جانی چاہیے؟ اصولِ جامد یا اصولِ حرکت؟ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے، اپنے نقطہ ہائے نگاہ کی حمایت میں قرآنی آیات سے اُن کا استشہاد ایک ایسے دردمند مسلم کا استشہاد ہے جو بدلتے زمانہ کی نبض پر ہاتھ رکھے مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کا داعی تھا۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق قرآن مجید اللہ کا کلام ہے، اس لیے اس کے الفاظ میں اتنی وسعت ہے کہ ہر زمانے میں وقت کے تقاضوں کے تحت انسانی ذہن قرآنی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کرتا رہے گا۔ اُن کے خیال میں قرآن مجید ہر زمانے کے لیے ہے۔ اس لیے اس کی آیات کے اندر ایسی سیکڑوں تعبیریں پوشیدہ ہیں جن کا آج ہمیں علم نہیں۔ آنے والی کئی صدیاں اُس کے لمحات کے ساتھ لپٹی ہوئی ہیں۔ ''جاوید نامہ'' میں ارشاد ہوتا ہے ؎

چوں مسلماناں اگر داری جگر
در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیات اوست
عصر ہا پیچیدہ در آنات اوست (15)

سورۃ نحل:12 اور سورۃ لقمان:19 سے اقبال نے یہ اخذ کیا کہ فطرت انسان کے لیے مسخر کر دی گئی ہے، اس لیے وہ تجربی یا مشاہداتی علوم کے فروغ سے اس کی تسخیر کی خاطر وسائل پیدا کرے، اس پر الطاف احمد اعظمی کا اعتراض ہے کہ ان آیات کا صحیح مفہوم تو فقط یہی ہے کہ اِن نشانیوں پر غور وفکر کر کے انسان اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا میں اپنا تمام وقت صرف کرے۔ اسی طرح سورۃ انشقاق:19 سے اخذ کردہ یہ مطلب کہ انسان کائنات کی تقدیر سازی کر سکتا ہے یا خدا کا ہمکار بن سکتا ہے، بہت بڑی گستاخی ہے۔ بقول الطاف احمد اعظمی انسان ''فاعل'' اور خدا معاون ''فاعل'' بنا دیا گیا۔ مزید یہ کہ ''اللہ کی جناب سے شوخیِ اظہار کے بعد کمال جرأت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کی دلیل بھی قرآن مجید سے ڈھونڈ لائے.... یہ تو بدترین قسم کی تحریف معنوی ہے۔'' الطاف احمد اعظمی اقبال کو وجودیت کا قائل سمجھتے ہیں کیونکہ اُن کے خیال میں خدا کائنات کے اندر ہے، باہر نہیں ہے اور یہی وحدتِ وجود کا بنیادی نظریہ ہے۔ الطاف احمد اعظمی کے نزدیک اقبال سورۃ رحمٰن:29 کی یہ تشریح کرتے ہیں کہ خدا متغیر ہے، یہ خیال بالکل غلط ہے۔ (16)

کیا واقعی اقبال کے خیال میں خدا کائنات کے اندر ہے؟ خدا عالم مرئی کے اندر ہے یا باہر یا بیک وقت اندر بھی ہے اور باہر بھی، یہ ایک قدیم بحث ہے جس پر اسلامی تمدن کی تاریخ میں اہل علم اپنی آراء پیش کرتے رہے ہیں۔ ہمیں اس بحث میں کودنے کی فی الحال ضرورت نہیں۔ اقبال کی تحریروں سے ثابت ہے

Marfat.com

کہ انہوں نے توحید وجودی کے مقابلہ میں توحید اسلامی کا تصور قبول کیا اور تمام عمر اسی مؤقف پر قائم رہے۔ وحدت وجود کا بنیادی نظریہ ''فنافی اللہ'' ہے۔ یعنی قطرۂ آب کا اصل مقصد سمندر میں استغراق کی کیفیت میں گم ہو کر فنا ہو جانا ہے۔ اقبال اس صورت کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک قطرۂ آب کا منتہائے نظر سمندر کی آغوش میں رہ کر اپنی تگ و دو کے ذریعہ موتی بننا ہے اور یوں ''بقاباللہ'' کی منزل حاصل کرنا ہے۔ مختصراً یہی اقبال کا فلسفہ خودی ہے۔ مگر اس مرحلہ پر اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ اگر بالفرض محال اقبال کے بعض اشعار سے ایسا تاثر ملتا ہے کہ وہ وجودیت کی طرف مائل تھے تو فلسفہ خودی کے اس مبلغ کے افکار کے متعلق بحیثیت مجموعی ہم کیسے قیاس کر سکتے ہیں کہ وہ خالق و مخلوق یا عبد و معبود میں امتیاز روا نہ رکھتے تھے۔ وہ تو انسان کو تخلیقی فعلیت قرار دیتے ہوئے اُسے اس بلند مقام پر دیکھنے کے درپے ہیں جہاں انسان کا خدا کے ہمکار بن سکنے کا امکان ہو۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی جدید مسلم فلسفی شاعر کی ایسی سوچ کو ہم بے ادبی، شوخیٔ اظہار یا گستاخی سمجھیں۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ وجودی صوفیہ کے نزدیک ''فنافی اللہ'' وحدت الوجود کا بنیادی نظریہ نہیں ہے۔ وہ بجائے خود اس قول کا یہ مطلب اخذ نہیں کرتے کہ اپنے وجود کو اللہ کے وجود میں ضم کر دو۔ بلکہ وہ خالق و مخلوق اور عبد و معبود میں امتیاز کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ بقول ابن العربی رب چاہے کتنا ہی نزول کر جائے رب ہی رہے گا اور بندہ خواہ کتنا ہی عروج کر لے بندہ ہی رہے گا۔

''کل یوم ھو فی الشان'' (سورۃ رحمٰن:29) سے اقبال کی مراد یہ نہیں کہ خدا کی ذات متغیر ہے کیونکہ وہ ہر روز نئی شان سے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اشارہ دراصل اُس کی صفات میں اضافہ ہی کی طرف ہے۔ مگر خدائے اسلام زندہ خدا ہے۔ وہ اپنا ارادہ تو بدل سکنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ مختصراً خلاقِ مطلق کے متغیر ہونے سے مراد اس کے تخلیقی امکانات ہیں جنہیں ابھی وجود میں آنا ہے۔

ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال واردات نبوت اور واردات ولایت کے درمیان تمیز نہیں کرتے بلکہ ایسی تمام کیفیتوں کو مساوی اساس پر رکھتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ صوفیانہ واردات کے ضمن میں اقبال یہودی لڑکے ابن صیاد کے وجدان سے متعلق رسول اللہ صلعم کے جائزے کو بطور ثبوت پیش کرتے ہیں، حالانکہ رسول اللہ صلعم کے سوال کے جواب میں اُس نے کہا تھا کہ کبھی اس کا کشف صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط۔ اقبال نے اس فرق کو واضح نہیں کیا جو خدا کی ہستی کے پیغمبرانہ وجدان اور اس قسم کے وجدان میں ہے جو ابن صیاد کو حاصل تھا۔ ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں مذہبی تجربے کا جو تصور اقبال پیش کرتے ہیں اس میں صوفیانہ کشف اور پیغمبرانہ وحی میں امتیاز کی کوئی گنجائش نہیں رہتی، بلکہ دونوں کیفیتوں میں یہ مشاہدہ کی تعبیر ہی ہوگی۔

Marfat.com

پس اگر واقعی ایسا ہے تو پیغمبرانہ وحی کی لفظی تعبیر پیغمبر کا کام ہوگا۔ اس صورت میں وحی متلو اور وحی غیر متلو میں امتیاز مٹ جائے گا اور یہ مؤقف قرآن مجید کے لفظ بہ لفظ نازل ہونے کے انکار کے مترادف ہوگا۔(17)

بقول الطاف احمد اعظمی اقبال کی سب سے بڑی فکری خطا یہ ہے کہ چونکہ وہ خدا کو کائنات کی عین و حقیقت سمجھتے ہیں اور ان کی دانست میں اسلام تصوراتی اور حقیقی دنیا میں کوئی امتیاز نہیں کرتا' اس لیے مذہبی تجربہ سے متعلق اُن کے افکار کا مرکزی نقطہ وحدت الوجود ہے جس کے تحت مادی دنیا ربانی خصوصیات کی حامل ہے۔ اس ضمن میں اقبال اپنے افکار کی تائید میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں' لیکن اکثر مقامات پر ان کا یہ استشہاد درست نہیں ہے۔ اقبال کے دعویٰ کے مطابق مذہبی تجربہ ایک ایسا ذریعہ علم ہے جس سے خدا کا براہ راست مشاہدہ ہوتا ہے۔ مگر قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے اس وجودی خیال کی تردید ہوتی ہے۔ خدائے اسلام کا ادراک اور مشاہدہ ممکن نہیں' بلکہ وہ تو چشم باطن (دل کی آنکھ) سے بھی ناقابل دید ہے۔ فطرت یا کائنات خدا کی تخلیقی کاریگری کی نمائش ہے۔ اس کے مشاہدے سے صرف اس کی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے' خدا کی ذات کا نہیں۔ قرآن مجید کے مطابق خدا سے ہمکلامی کی تین صورتیں ہیں: وحی کے ذریعہ' پردے کے پیچھے سے اور فرشتہ کی وساطت سے۔ ان تینوں صورتوں میں وحی کا تعلق خارج سے ہے باطن سے نہیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے احکام عشرہ ایک لوح پر کندہ ملے تھے۔ اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وحی ایک خارجی واقعہ ہے نہ کہ روحانی تجربہ۔ پس الطاف احمد اعظمی کے نزدیک مذہبی تجربہ سمیت انسان خواہ کوئی بھی ذریعہ علم استعمال کرے' خدا کو جان سکنا ممکن نہیں۔ وہ تحریر کرتے ہیں:

> ''روحانی تجربہ کے اثبات میں اقبال کہیں کہیں حد سے تجاوز کر گئے ہیں۔ مثلاً انہوں نے لکھا ہے کہ نبوت روحانی تجربہ کی ایک قسم ہے اور نبی اور ولی روحانی تجربہ کی ایک ہی سطح پر کھڑے ہوتے ہیں.... یہ بڑی جسارت کی بات ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسے ہم وحی کہتے ہیں وہ بھی ایک روحانی تجربہ ہے.... اقبال سے پہلے سر سیدؒ نے وحی کو ملکۂ نبوت سے تعبیر کیا تھا۔ ان کا یہ خیال بھی صحیح نہ تھا۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق وحی اپنی فطرت میں ایک خارجی واقعہ ہے نہ کہ کوئی نفسی واقعہ۔''(18)

ڈاکٹر فاروقی اور الطاف احمد اعظمی نے مختصراً تین اعتراضات کیے ہیں۔ پہلا یہ کہ اقبال پیغمبرانہ وجدان اور صوفیانہ وجدان میں تمیز نہیں کرتے۔ دوسرا یہ کہ اقبال نزول وحی کو مذہبی تجربہ سمجھتے ہیں حالانکہ وہ ایک خارجی واقعہ ہے باطنی نہیں۔ اور تیسرا یہ کہ اقبال کے خیال میں مذہبی تجربہ سے خدا کو دیکھ سکنا ممکن ہے حالانکہ جسے رسول اللہ صلعم نہ دیکھ سکے اُسے صوفیہ دیکھ سکنے کا دعویٰ کیسے کر سکتے ہیں۔

Marfat.com

پہلا اعتراض تو غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں علم کی تحصیل کا ایک اہم ذریعہ ہے جو وحی، کشف اور القاء کی صورتوں میں نبی، ولی اور شاعر کو حاصل ہوتا ہے۔ مگر اس سے یہ مطلب اخذ کرنا کہ اقبال نے نبی، ولی اور شاعر کو ایک ہی سطح پر کھڑا کر دیا، قطعی غلط ہے۔ اقبال نے ابن صیاد کی مثال یہ ثابت کرنے کے لیے نہیں دی کہ وحی اور کشف ایک ہی قسم کا تجربہ ہیں بلکہ یہ جاننے کے لیے کہ نفسیاتی طور پر ابن صیاد کی وارداتوں کو مذہبی تجربہ کہا جاسکتا ہے یا نہیں۔ امتحان سے جواب نکلا، نہیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال نزول وحی کو مذہبی تجربہ کی اعلیٰ ترین مثال سمجھتے ہیں۔ لفظ ''وحی'' کے معنی ہیں خفیہ اور سریع اشارے، کسی کے دل میں کوئی بات ڈال دینا، یا خواب میں کچھ دیکھنا، یا بندہ کوئی آواز سنے مگر بولنے والا نظر نہ آئے۔ یہ حقیقت ہے کہ رسول اللہ صلعم کو وحی نازل ہونے کی ابتدا سچے خوابوں سے ہوئی تھی۔ اس بنا پر یہ اعتراض کہ وحی محض ایک خارجی واقعہ ہے جس کا باطن سے کوئی تعلق نہیں، کیسے درست سمجھا جاسکتا ہے۔[19] اصل میں ''مذہبی تجربہ'' کی ترکیب کو سمجھنے میں بعض لوگوں کو دشواری پیش آتی ہے اور غلط فہمیاں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ خدا کے تعلق سے حاصل ہونے والی کیفیت مذہبی تجربہ ہے۔ یہ کیفیت ہدایت اور معرفت بھی ہوسکتی ہے اور محض تاثر بھی۔ اس تجربے کی حیثیت کا تعین صرف اس بنیاد پر ہوگا کہ اُس تجربے سے گزرنے والا کون ہے؟ نبی ہے تو یقیناً ایک واقعہ ہے جس میں خیال وغیرہ کی آمیزش نہیں۔ صوفی کا تجربہ بھی اپنی نوع میں مذہبی تجربہ ہی ہے مگر اس کی واقعیت نہ تو کامل ہے اور نہ یقینی۔ اتنی سی بات پیش نظر رہے تو اقبال پر یہ اعتراض کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی کہ وہ وحی، کشف اور القا کو ایک ہی درجے کی چیزیں قرار دیتے ہیں۔

تیسرا اعتراض کہ بقول اقبال مذہبی تجربہ سے خدا کو دیکھ سکنا ممکن ہے، کے بارے میں اہل علم اور صوفیائے کرام کے نتائج فکر کی تفصیل کئی کتب میں دیکھی جاسکتی ہے۔ رسول اللہ صلعم کے رویت الٰہی سے متعلق مختلف روایتیں موجود ہیں۔ مثلاً آنحضور صلعم نے خدا کو کبھی نہیں دیکھا۔ یا آنکھوں سے نہیں دل سے دیکھا یا دومرتبہ دل سے دیکھا۔ یا ایک مرتبہ آنکھ سے اور دوسری مرتبہ دل سے دیکھا یا خواب میں دیکھا یا اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت اور اپنے کلام کو محمد صلعم اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان تقسیم کر دیا تھا۔ موسیٰ علیہ السلام سے اس نے دومرتبہ کلام کیا اور محمد صلعم نے دومرتبہ اُسے دیکھا[20]۔ روایات کے اس پس منظر میں یہی کہا جاسکتا ہے کہ اقبال کا تعلق اُس مکتبۂ فکر سے ہے جو سمجھتے ہیں کہ صوفیانہ وجدان سے رویت الٰہی ممکن ہے۔ خواہ ایسا مشاہدہ آنکھ سے ہو یا دل سے۔ خیال رہے کہ رویت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ خدا کو پورا کا پورا دیکھ سکنے کا دعویٰ

کیا جائے۔ یہ تصور نہ اقبال کا ہے نہ کسی صوفی کا۔ جسے بھی دیکھنا نصیب ہوتا ہے ایک جھلک ہی دیکھتا ہے۔

اب دو مزید اعتراضات' اقبال کے تصور مذہبی تجربہ میں شیطانی مداخلت اور اُن کے قائم کردہ عقلی اور عملی معیار برائے تحقیق صداقت مذہبی تجربہ میں تضاد سے متعلق رہ گئے ہیں۔ نذیر نیازی کے خیال میں واردات باطنی میں شیطانی مداخلت تو ممکن ہے' لیکن جس آیت (سورۃ الحج:52) کا اقبال حوالہ دیتے ہیں وہ یہاں منطبق نہیں ہوتی۔ [21]

ڈاکٹر فاروقی فرماتے ہیں یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ وجدان میں احتمال خطا ہے اقبال وجدان کو حقیقت مطلقہ کے علم کا ذریعہ قرار دیتے ہیں بلکہ پیغمبرانہ وحی میں بھی خطا کا امکان مضمر سمجھتے ہیں اور اپنی تائید میں سورۃ الحج:52 کا حوالہ دیتے ہیں۔ اُن کی پیش کردہ آیت کو اُسی آیت کے آخری حصہ سے ملا کر پڑھا جائے تو عیاں ہو جاتا ہے کہ اللہ شیطان کے وسوسے کو ہٹا دیتا ہے اور اپنی آیات کو محکم بنا دیتا ہے۔ ڈاکٹر فاروقی لکھتے ہیں:

''اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہوسکتا کہ جو کچھ محمد رسول اللہؐ پر نازل ہو رہا ہے اس میں شیطان کی ایما سے تحریف ہوسکتی ہے اور شیطان کی ایما کو صرف اس میں سے خارج کرنے کے بعد اس پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور تب ممکن ہوگا جب اُسے اصل (Root) کے حوالے سے نہیں' نتیجے (Fruit) کے حوالے سے پرکھ لیا جائے.....ثانیاً یہ کہ جو آیت علامہ اقبال نے نقل فرمائی ہے' اُس کا دوسرا حصہ تو ''امکانِ خطا'' پر نہیں ''امتناعِ خطا'' پر دلالت کرتا ہے' کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی وحی کو ثابت فرماتا ہے.....
دراصل ایسے الجھاؤ پیغمبرانہ وحی کو صوفیانہ واردات یا شاعرانہ اُمنگ پر قیاس کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔''

ڈاکٹر فاروقی مذہبی تجربہ کی قدر و منزلت کا اندازہ لگانے کے لیے اقبال کے وضع کردہ عقلی اور عملی معیاروں پر بھی معترض ہیں۔ ان کے نزدیک رسول اللہ صلعم کا تو ذکر ہی کیا' صحابہ کرام کو ایسا یقین راسخ حاصل تھا کہ وحی کی قدر و منزلت پرکھنے کے لیے کسی معیار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر فاروقی فرماتے ہیں کہ عام آدمی کے معاملہ میں ایمان پیغمبر کی شخصیت کے نفوذ سے پیدا ہوتا ہے' جنہیں ان کی مذہبی واردات کے حقیقت ہونے کا اس درجہ یقین ہوتا ہے کہ ان کا یقین معیار اور ثبوت کے ہر معیار سے بے نیاز ہوتا ہے [22]۔

بقول الطاف احمد اعظمی مذہبی تجربہ میں شیطانی مداخلت کے بارے میں اقبال نے بطور ثبوت جس آیت (سورۃ الحج:52) کو پیش کیا ہے' اس کا کوئی تعلق روحانی تجربہ اور القائے شیطانی سے نہیں۔ بلکہ اقبال

Marfat.com

نے محض القاء اور شیطان کے الفاظ دیکھ کر آیت کا غلط مفہوم نکال لیا۔ آیت کا صحیح مفہوم یہی ہے کہ جب بھی کوئی نبی یا رسول آیا تو اس کی قوم کے سرداروں نے اس کی دلی تمنا یعنی دعوت توحید میں بدعات اور خرافات داخل کر کے اس کی صورت مسخ کرنے کی کوشش کی‘ جسے اللہ نے ناکام بنا دیا۔ یعنی آیت مذکورہ میں مشرکین عرب کے سرداروں کو بحیثیت مجموعی شیطان کہا گیا ہے۔ البتہ الطاف احمد اعظمی تسلیم کرتے ہیں کہ روحانی تجربہ میں القاء شیطان کا پورا امکان ہے۔ اس ضمن میں اگر آمیزش کو اصل سے الگ کرنے کی خاطر اُس کے اثر سے اس کی قدر و منزلت پہچاننے کی دلیل پر انحصار کیا جائے تو بقول اعظمی وہی نتیجہ نکلے گا جو منصور حلاج کے نعرۂ انا الحق سے نکلا۔[23]

مذہبی تجربہ کی تصدیق کے لیے اقبال کے پیش کردہ عقلی اور عملی معیاروں سے متعلق الطاف احمد اعظمی کا اعتراض ہے کہ ایک طرف تو اقبال کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کو صرف روحانی تجربہ کے ذریعے سے جانا جا سکتا ہے اور دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے کہ ایسے تجربے کی صداقت کو عقلی معیار سے پرکھا جا سکتا ہے۔ پس عقل کی حدودِ عمل کے بارے میں اقبال کی فکر میں ایک واضح تضاد ہے جس سے اُن کی شاعری بھی محفوظ نہیں رہی۔[24]

نذیر نیازی نے وضاحت نہیں کی کہ اپنے نظریہ کی تائید میں جس آیت (سورۃ الحج: 52) کا حوالہ اقبال نے دیا ہے وہ یہاں کیوں منطبق نہیں ہوتی۔ غالباً نذیر نیازی آیت مذکورہ کی تشریح اسی طرح کرتے ہیں جیسے مولانا امین احسن اصلاحی نے کر رکھی ہے۔ یعنی جب بھی کسی نبی نے لوگوں کی ہدایت و اصلاح کی کوشش کی تو اشرار و مفسدین نے اس کی آواز کو دبانے اور اس کی تعلیم و دعوت کو شکست دینے کی کوشش کی[25]۔ آیت مذکورہ کی اسی قسم کی تشریح الطاف احمد اعظمی اور غالباً ڈاکٹر فاروقی کے پیش نظر ہے۔

ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اگر اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ وجدان میں بھی احتمال خطا ہے تو اُسے حقیقت مطلقہ کے علم کا ذریعہ کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ راقم کے خیال میں ڈاکٹر فاروقی بحیثیت طالب علم فلسفہ بھول گئے کہ انسان کے پاس تحصیلِ علم کے ہر ذریعہ میں احتمال خطا ہے۔ جس طرح عقل غلط نتائج پر پہنچا سکتی ہے‘ حواس دھوکہ دے سکتے ہیں‘ اسی طرح وجدان میں بھی احتمال خطا ہے۔ مگران سب خامیوں کے باوجود آدم بہشت سے نکالے جانے یا اپنے زوال کے بعد اب تک تحصیل علم کے انہی ناقص ذرائع کی بدولت (اللہ کے فرمان کے مطابق: ''میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے'')[26] اپنی تمام تر کمزوریوں کے ہوتے ہوئے بقول اقبال مسلسل ارتقاء اور عروج کی منازل طے کر رہا ہے۔ ڈاکٹر فاروقی کی نگاہ میں اقبال کے خیالات میں الجھاؤ کا سبب پیغمبرانہ وحی کو صوفیانہ واردات اور شاعرانہ القاء پر قیاس کرنے سے پیدا ہوا‘ لیکن ان کا اعتراض درست نہیں۔ اقبال وحی‘ کشف اور القاء کو ان معنوں میں مذہبی تجربہ قرار دیتے ہیں کہ

اس علم سے انسان کی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی ممکن ہے۔ مگر اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ درجات کے اعتبار سے اقبال پیغمبر، ولی اور شاعر کو ایک ہی سطح پر کھڑا دیکھتے ہیں، قطعی غلط ہے۔

ڈاکٹر فاروقی اور الطاف احمد اعظمی نے مذہبی تجربہ کی قدر و منزلت جانچنے کی خاطر اقبال کے متعین کردہ عقلی اور عملی معیاروں پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ نہیں سوچا کہ ان معیاروں کو استعمال میں لانے کی ضرورت کب پیش آتی ہے۔ یقیناً تب، جب ایک فلسفی کی طرح اُس مذہبی تجربہ پر غور و فکر کرنے کی خاطر شبہ یا شک سے ابتدا کی جائے۔ بصورت دیگر جب اُس مذہبی تجربہ کے لوگوں پر اثر کے سبب اس پر ایمان کی کیفیت کا یہ عالم ہو کہ اُسے جانچنے کے لیے کسی بھی عقلی معیار یا ثبوت کی ضرورت نہ پڑے۔ الطاف احمد اعظمی کو فکر اقبال میں عقل کی حدودِ عمل سے متعلق جو تضاد نظر آتا ہے، اس کی بھی کوئی معقول وجہ نہیں۔ اقبال کی نظر میں مذہبی یا روحانی تجربہ کی حیثیت ایک علم کی ہے۔ کسی بھی علم (خواہ وہ وجدان کے ذریعہ حقیقتِ مطلقہ کو جاننے سے متعلق ہو) کی صداقت کو پرکھنے کی خاطر اگر فلسفیانہ طریق استدلال استعمال میں لایا جائے تو عقلی اصولوں کے تحت شک و شبہ ہی سے ابتدا کرنا پڑے گی۔ عقلی معیار سے اُسے جانچنے کا مقصد تو یہی ہوگا کہ کیا تحقیق ہمیں ان ہی حقائق تک پہنچاتی ہے جس کی تحصیل کا دعویٰ مذہبی تجربہ کرتا ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ حقائق وجدان کے ذریعہ ہم تک پہنچے ہیں؟

الطاف احمد اعظمی مذہبی تجربہ میں شیطانی مداخلت کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے منصور حلاج کے نعرۂ ''انا الحق'' کا حوالہ پیش کرتے ہیں۔ یعنی اُن کی نگاہ میں منصور حلاج کا معاملہ گویا شیطانی مداخلت کی مثال ہے۔ مگر متصوفانہ ادب میں منصور حلاج کے نعرۂ ''انا الحق''[27] اور سرمد کے قول ''لا الہٰ'' کے ایک ہی معانی ہیں۔ دراصل یہ خدا کی ذات میں استغراق کی کیفیات و واردات ہیں۔ ان کا تعلق شیطانی مداخلت سے نہیں۔

بقول ڈاکٹر فاروقی اقبال نے مذہبی تجربہ میں شیطانی مداخلت کی تائید میں جو قرآنی آیت (سورۃ الحج: 52) کا حوالہ دیا ہے، اس سے ظاہر ہے کہ انہیں پیغمبرانہ وحی میں بھی خطا کا امکان دکھائی دیتا ہے، جو ان کی فاش غلطی ہے۔ الطاف احمد اعظمی کے خیال میں اقبال نے اس آیت کا غلط مفہوم نکالا ہے۔

اقبال نے قرآنی آیت سورۃ الحج: 52 ولیم جیمز کے اٹھائے ہوئے اس مسئلہ کی تائید میں پیش کی ہے کہ ''مسیحی تصوف کی تاریخ میں بھی یہ ایک مشکل اور لاینحل مسئلہ رہا ہے کہ الہام اور ایسے اعمال جو خدائی معجزات پر مشتمل ہیں اور وہ جو کسی بدروح کی طرف سے شیطانی عمل کے نتیجے میں وارد ہوتے ہیں اور کسی مذہبی انسان کو دوگونہ جہنمی بنا دیتے ہیں، کے درمیان فرق کیسے کیا جائے۔ اس مسئلہ کے حل کے لیے بہترین ذہنوں کی دانائی اور تجربے کو بروئے کار لانا پڑا۔ بالآخر انہوں نے ہمارا تجربی معیار اپنایا کہ انہیں ان کی

Marfat.com

جڑوں (Roots) سے نہیں بلکہ پھل (Fruit) سے پہچانو گے۔"[28]

اقبال ولیم جیمز سے اتفاق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ تصوف کا عمومی مسئلہ ہے کیونکہ شیطان اپنے بغض کی وجہ سے صوفی کے مشاہدات میں ایسی تبدیلی کرسکتا ہے کہ صوفی اس سے فریب کھا جائے۔ اگرچہ آیت مذکورہ کا حوالہ دینے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اقبال کو پیغمبرانہ وحی میں بھی خطا کا امکان دکھائی دیتا ہے۔ متذکرہ آیت کے نزول کے بارے میں اکثر مفسرین، محدثین اور فقہا میں اختلاف ہے۔ بقول مولانا مودودی حافظ ابن حجر جیسے بلند پایہ محدث، ابوبکر جصاص جیسے نامور فقیہ، زمخشری جیسے عقلیت پسند مفسر اور ابن جریر جیسے امام تفسیر و تاریخ وفقہ کا استدلال ہے کہ متذکرہ آیت آنحضور صلعم کو تسلی دینے کی خاطر نازل ہوئی کہ آپ رنجیدہ نہ ہوں کیونکہ آپ سے پہلے بھی انبیاء کے ساتھ ایسا ہوتا رہا ہے۔ رسول اللہ صلعم کے رنج اور آزردگی کا سبب وہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے جب ایک روز قریش کی کسی بڑی مجلس میں بیٹھے سورۃ النجم پڑھنے کے دوران آنحضور صلعم کی زبان سے یکا یک لات، مناۃ اور عزیٰ کے حق میں دو فقرے ادا ہو گئے کہ یہ بلند مرتبہ دیویاں ہیں، اُن سے شفاعت ضرور متوقع ہے۔ بعدازاں آنحضور صلعم کو جب احساس ہوا کہ یہ فقرے وحی میں شامل نہ تھے تو آپؐ اس پر بے حد مغموم ہوئے اور یہ کیفیت برابر نبی صلعم کو غم و افسردگی میں مبتلا کیے رہی یہاں تک کہ سورۃ الحج کی متذکرہ آیت نازل ہوئی۔ بقول مولانا مودودی اس بارے میں ابن حجر کا محدثانہ استدلال یہ ہے کہ:

> "سعید بن جبیر کے طریق کے سوا باقی جن طریقوں سے یہ روایت آئی ہے وہ یا تو ضعیف ہیں یا منقطع، مگر طریقوں کی کثرت یہ دلالت کرتی ہے کہ اس کی کوئی اصل ہے ضرور۔ علاوہ بریں یہ ایک طریقہ سے متصلاً بسند صحیح بھی نقل ہوا ہے جیسے بزار نے نکالا ہے (مراد ہے یوسف بن حماد عن امید بن خالد عن شعبہ عن ابی بشر عن سعید بن جبیر عن ابن عباس) اور دو طریقوں سے یہ اگرچہ مرسل ہے مگر اس کے راوی صحیحین کی شرط کے مطابق ہیں۔ یہ دونوں روایتیں طبری نے نقل کی ہیں۔ ایک بطریق یونس بن یزید عن ابن شہاب، دوسری بطریق معمر بن سلیمان و حماد بن سلمہ عن داؤد بن ابی ہند عن ابی العالیہ۔"

جو اس قصے کو بالکل غلط قرار دیتے ہیں اُن کے نام بقول مولانا مودودی یہ ہیں: ابن کثیر، بیہقی، قاضی عیاض، ابن خزیمہ، قاضی ابوبکر، ابن العربی، امام رازی، قرطبی، بدرالدین عینی، شوکانی، آلوسی وغیرہ۔ ابن کثیر کے نزدیک "جتنی سندوں سے یہ روایت ہوا ہے، سب مرسل اور منقطع ہیں۔ مجھے کسی صحیح متصل سند سے یہ نہیں ملا۔" قاضی عیاض کہتے ہیں "اس کی کمزوری اسی سے ظاہر ہے کہ صحاح ستہ کے مؤلفین میں سے

Marfat.com

کسی نے بھی اس کو اپنے ہاں نقل نہیں کیا اور نہ یہ کسی صحیح متصل بے عیب سند کے ساتھ ثقہ راویوں سے منقول ہوا ہے۔ ''بیہقی کہتے ہیں ''ازروئے نقل یہ قصہ ثابت نہیں ہے۔'' ابن حزیمہ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا ''یہ زنادقہ کا گھڑا ہوا ہے۔'' امام رازی، قاضی ابو بکر اور آلوسی نے اس پر مکمل بحث کر کے اسے بڑے پُرزور طریقے سے رد کیا ہے۔ مولانا مودودی ایک طویل بحث کے بعد اس قصے کو غلط اور لغو قرار دیتے ہیں [29]۔ جیسے اوپر کہا گیا ہے کہ آیت مذکورہ کا حوالہ دینے سے یہ قطعی ظاہر نہیں ہوتا کہ اقبال کو آنحضور صلعم کی پیغمبرانہ وحی میں بھی احتمالِ خطا دکھائی دیتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آیت متعلقہ کی شان نزول کے بارے میں جو تنازعہ رہا ہے اس کی روشنی میں اپنا موقف واضح کرتے۔ ویسے بھی اقبال جیسے عاشق رسول صلعم سے ایسی توقع رکھنا غیر مناسب ہے، جو ارشاد فرما گئے ہیں:

گر دلم آئینۂ بے جوہر است — ور بحرفم غیر قرآں مضمر است
اے فروغت صبح اعصار و دہور — چشم تو بینندۂ مافی الصدور
پردۂ ناموس فکرم چاک کن — ایں خیاباں راز خارم پاک کن
تنگ کن رخت حیات اندر برم — اہل ملت رانگہدار از شرم
خشک گرداں بادہ درانگورِ من — زہر ریز اندر مئے کافورِ من
روز محشر خوار و رسوا کن مرا — بے نصیب از بوسۂ پاکن مرا
گر در اسرارِ قرآں سفتہ ام — با مسلماناں اگر حق گفتہ ام
عرض کن پیش خدائے عز و جل — عشق من گردد ہم آغوش عمل

اب ایک مسئلہ رہ گیا ہے جس پر کسی تبصرہ نگار نے توجہ نہیں دی۔ وہ یہ ہے کہ اس خطبہ میں اقبال نے خصوصی طور پر مذہبی تجربہ بحثیت ایک ذریعہ علم کے موضوع پر وجدان کی اہمیت کے بارے میں جو اتنی مدلل بحث کی ہے، کیا وہ اُن کے ذاتی روحانی احوال و واردات پر مبنی ہے یا انہوں نے اولیائے کرام کی تصانیف سے مطلوبہ نتائج اخذ کیے؟ اقبال کی زندگی میں بعض غیر معمولی واقعات اُن کے جاننے والوں نے ریکارڈ کیے ہیں یا انہوں نے خود اپنے خطوط میں ذکر کیا ہے۔ مثلاً ہائیڈلبرگ (جرمنی) میں اُن کی طالبعلمی کے زمانے (اگست 1907ء) کا ایک واقعہ عطیہ فیضی نے بیان کیا ہے کہ طلبہ اور طالبات کے گروہ نے ریل گاڑی پر بیٹھ کر کہیں پکنک کے لیے جانا تھا۔ اقبال کا انتظار تھا۔ خادمہ چلاتی ہوئی آئی اور کہا کہ نجانے ہر پروفیسر اقبال کو کیا ہو گیا ہے۔ سب سراسیمگی کے عالم میں اُن کے کمرے کی طرف دوڑے۔ اقبال کے سامنے میز پر چند کتب کھلی پڑی تھیں اور وہ گم سم خلا مین گھور رہے تھے۔ عطیہ نے نام لے کر پکارا۔ کوئی جواب

Marfat.com

نہیں۔ پھر انہیں جھنجھوڑنے لگیں۔ رفتہ رفتہ اقبال نے اپنے آپ پر قابو پالیا۔ کہنے لگے کہ گذشتہ رات دیر تک بیٹھا کتابیں پڑھتا رہا۔ اسی اثناء میں مجھے محسوس ہوا کہ میرا شعور میرے جسم سے الگ ہوگیا ہے۔ شعور کے یوں بلا جسم بھٹکنے سے میں شدید پریشانی کے عالم میں تھا کہ آپ نے مجھے جھنجھوڑ کر ہوش میں لا دیا۔[(30)]

بقول غلام رسول مہر 1910ء میں مولانا روم کی خواب میں تلقین سے مثنوی ''اسرار خودی'' لکھنا شروع کی بلکہ رومی مختلف مرحلوں پر ان کی روحانی اور فکری رہبری بھی کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ اقبال کو یہ احساس ہونے لگا کہ مثنوی وہ از خود نہیں لکھ رہے بلکہ اُنہیں اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے۔ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام خط محررہ 14 اپریل 1916ء میں تحریر کرتے ہیں:

''میری فطرت کا طبعی اور قدرتی میلان سکر و مستی و بیخودی کی طرف ہے۔ مگر قسم ہے اُس خدائے واحد کی جس کے قبضہ میں میری جان و مال و آبروہے' میں نے یہ مثنوی (اسرار خودی) از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔''[(31)]

اقبال کے خادم علی بخش نے مرزا محمد منور مرحوم' ماہر اقبالیات کو مندرجہ ذیل واقعہ سنایا۔ (واقعہ راقم نے بھی علی بخش سے سن رکھا ہے۔ اس کا تعلق غالباً موسم گرما 1919ء سے ہے جب اقبال انارکلی والے مکان میں رہتے تھے):

''ایک رات ڈاکٹر صاحب نے مجھے بلایا۔ میں نے دیکھا کہ کمرے میں نورانی چہرے والے کوئی بزرگ صوفے پر تشریف فرما تھے اور اقبال غالیچہ پر بیٹھے ان کی ٹانگیں داب رہے تھے۔ ڈاکٹر صاحب نے مجھے حکم دیا کہ بازار سے تین گلاس میٹھی لسّی کے لے آؤ۔ یہ سن کر میں سوچ میں پڑ گیا کہ آدھی رات کو لسّی کہاں سے ملے گی۔ لیکن تعمیل حکم پر میں برتن لے کر سیڑھیاں اتر گیا۔ باہر بازار میں یہ دیکھ کر میری حیرت کی کوئی انتہا نہ رہی کہ سامنے دودھ دہی کی ایک دکان کھلی ہے اور ایک بزرگ بیٹھے لسّی بنا رہے ہیں۔ میں نے اُنہیں تین گلاس میٹھی لسّی بنانے کے لیے درخواست کی۔ انہوں نے لسّی بنا کر میرے برتن میں ڈال دی۔ جب میں نے قیمت دینا چاہی تو جواب ملا کہ ہمارا اقبال سے حساب چلتا ہے۔ میں لسّی لے کر واپس پہنچا تو اقبال نے لسّی گلاس میں ڈال کر صوفے پر بیٹھے بزرگ کو پیش کی۔ پھر دوسرا گلاس پیش کیا۔ پھر تیسرا گلاس۔ جس پر انہوں نے اقبال سے کہا آپ پی لیں۔ ڈاکٹر صاحب نے مجھے حکم دیا کہ جاؤ

Marfat.com

جا کر سو جاؤ۔ کچھ مدت بعد بلایا اور کہا کہ انہیں رخصت کر آؤ۔ وہ سیڑھیوں پر مجھ سے آگے تھے۔ جونہی انہوں نے بازار میں قدم رکھا اچانک غائب ہو گئے۔ میں نے نگاہ اٹھائی تو دودھ دہی کی دکان بھی غائب تھی۔ میں حیرت کے عالم میں ڈاکٹر صاحب کے پاس آیا اور پوچھا کہ ماجرا کیا ہے' یہ شخصیت کون تھی؟ ڈاکٹر صاحب نے مجھے خاموش رہنے کا اشارہ کیا۔ میں روز ان سے اس راز کے بارے میں پوچھتا مگر وہ ٹال جاتے۔ بالآخر میرے شدید اصرار پر مجھ سے وعدہ لیا کہ یہ راز افشا نہیں ہوگا اور پھر فرمایا کہ علی بخش صوفے پر خواجہ غریب نواز جناب معین الدین چشتی تشریف فرما تھے اور لسّی بنا کر دینے والے ان کے میزبان داتا گنج بخش تھے۔''(32)

چوتھا واقعہ غالباً جنوری 1922ء کا ہے جن ایام میں اقبال نے اپنی معروف نظم ''خضر راہ'' لکھنا شروع کی تھی۔ ایک شب اچانک اُن پر نقرس کے مرض کا شدید حملہ ہوا۔ کئی راتیں بیداری کے عالم میں گزریں۔ انارکلی والے مکان کی بیٹھک سے آپ ملحقہ کمرے میں اٹھ آئے اور رات کو عموماً علی بخش ان کی دیکھ بھال کرتا تھا۔ شدتِ درد سے ایک رات اُن پر نیم بیہوشی کی کیفیت طاری تھی جب محسوس ہوا کہ خضر علیہ السلام اُن کے پاس بیٹھے ہیں۔ اقبال اُن سے سوال کر رہے ہیں اور وہ جواب دیتے جا رہے ہیں۔ علی بخش بیٹھک میں فرش پر لیٹا اس وقت جاگ رہا تھا اور اقبال کو کسی کے ساتھ باتیں کرتے سن رہا تھا۔ کچھ دیر بعد خضر علیہ السلام اٹھ کر چل دیتے ہیں۔ اقبال علی بخش کو آواز دے کر بلاتے ہیں اور ان کے پیچھے دوڑاتے ہیں کہ ابھی مزید سوال کرنے ہیں۔ رات کے تقریباً تین بجے علی بخش تعمیل حکم میں پھرتی سے سیڑھیاں اترا لیکن نچلے دروازے کو اندر سے مقفل پایا۔ دروازہ کھول کر بازار میں نکلا۔ ہر طرف ہُو کا عالم طاری تھا۔ بازار کے دونوں طرف دور دور تک کوئی بھی شخص اُسے دکھائی نہ دیا۔ اس قلبی واردات کو نظم ''خضر راہ'' کی شان نزول قرار دیا گیا ہے۔ یہ نظم انجمن حمایت اسلام کے اجلاس منعقدہ 16 اپریل 1922ء کو بیس ہزار کے مجمع کے سامنے پڑھی گئی۔(33)

اقبال اپنے محبوب صوفیہ کے مزارات پر اکثر حاضری دیتے تھے اور مشائخ کے طبقہ میں جس کسی کی بھی شہرت سنتے اس کی خدمت میں حاضر ہو کر استفادہ کرتے۔ اس خطبہ کی تحریر تک تو اقبال سے متعلق یہی چار غیر معمولی واقعات ہیں جن کا ذکر مختلف کتب میں موجود ہے۔

آخری ایام میں حبسِ صوت کے ساتھ زندگی بسر کرنے کی اُنہیں عادت سی پڑ گئی تھی۔ گلے کے بیٹھ جانے کے متعلق پہلی سی بے چینی نہ رہی تھی۔ آواز میں ترقی کے بارے میں مایوس ہو چکے تھے۔ 13 اپریل 1936ء کی رات شیش محل (بھوپال) میں سو رہے تھے کہ سر سید احمد خان کو خواب میں دیکھا۔ وہ پوچھتے ہیں

Marfat.com

کب سے بیمار ہو۔ جواب دیا دو سال سے اوپر مدت گزر گئی۔ فرمایا: حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کرو۔ اُسی وقت ان کی آنکھ کھل گئی اور آنحضور صلعم کی خدمت میں نذرانۂ عقیدت پیش کرنے کی خاطر اشعار اُن کی زبان سے جاری ہو گئے۔ اسی عرضداشت نے بالآخر اُن کی مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' کی صورت اختیار کی۔ (34)

اقبال انتہائی حساس اور سہل مزاج انسان تھے۔ کسی قسم کا جسمانی درد برداشت نہ ہوتا تھا۔ آخری ایام میں دمہ کے باعث دم کشی کی تکلیف ہو جایا کرتی۔ جب ایسے دورے پڑتے تو غشی کا عالم طاری ہو جاتا اور ہوش میں آ جانے کے بعد بھی کچھ مدت تک ایک قسم کی مدہوشی کی کیفیت چھائی رہتی۔ راقم نے 1938ء میں غالباً ان کی وفات سے چند ماہ پیشتر انہیں دو بار ایسی حالت میں دیکھا ہے۔ ایک بار راقم نے محسوس کیا گویا وہ میرزا اسداللہ خان غالب کے ساتھ کسی مسئلے پر بحث کر رہے ہیں اور دوسری بار انہیں مولانا رومی کے ساتھ اسی انداز میں محوِ گفتگو پایا۔ (35)

کیا اقبال سے متعلق ایسے غیر معمولی واقعات کو عالمِ سُکر میں صوفیانہ واردات سمجھا جائے یا ان کی علالت کے پیشِ نظر ایک مریض کے واہمے (ہیلوسی نیشنز)؟ اس سوال کا جواب تو کوئی ماہر نفسیات ہی دے سکتا ہے۔ البتہ اس پس منظر میں شاید یہ قیاس کرنا غلط نہ ہو کہ اس خطبہ میں مذہبی تجربہ کے موضوع پر تحریر کرنے سے پیشتر اقبال نے اپنے ذاتی ''غیر عقلی'' تجربات کے ساتھ صوفیائے کرام کی روحانی واردات سے متعلق کتب سے استفادہ کیا ہوگا۔

اس خطبہ کے ذریعہ اقبال کی یقیناً یہ تمنا تھی کہ مسلمانوں کی نئی نسلیں مغرب کی اندھادھند تقلید کے دوران اپنی اجتماعی زندگی کو یک طرفہ رخ اختیار نہ کرنے دیں۔ اسی بنا پر وہ مسلم معاشروں میں عقلی اور مشاہداتی علوم کے ساتھ مذہبی تجربہ کو بحیثیت علم فروغ حاصل کرتے دیکھنا چاہتے تھے تاکہ اُسے بطور علم محض اس لیے مسترد نہ کر دیا جائے کہ اس کا ذریعہ ''وجدان'' ہے یا یہ کہ مذہب کی بنیاد تو غیب پر ایمان لانا ہے اس کا علم سے کیا واسطہ۔ اقبال کی نگاہ میں مغربی تہذیب ادھوری ہے اور اگر اس کا روحانی خلا پُر نہ ہوا تو وہ مٹ جائے گی۔ ممکن ہے اقبال مغربی تہذیب کے بارے میں اپنی اس سوچ میں مغرب کے اہل فکر کے پیش رو ہوں۔ مگر یورپ میں بھی کیرکیگارڈ جیسے مسیحی مفکر، یونگ جیسے ماہر نفسیات اور ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ جیسے شاعر نے روحانی خلا کے سبب مغربی تہذیب کے ادھورا پن اور مسیحیت کو بطور مذہب نظر انداز کرنے سے اخلاقیات کے اعتبار سے انفرادی اور خاندانی زندگی کی تباہی کے خلاف آوازِ احتجاج بلند کی۔

آخری بات جس کی وضاحت نہ تو اقبال نے کی ہے اور نہ اس خطبہ پر تبصرہ کرنے والوں نے اس

Marfat.com

کا ذکر کیا ہے' یہ ہے: اگر اقبال کا استدلال کہ مذہبی تجربہ دیگر علوم کی طرح بجائے خود ایک علم ہے اور اُسے محض اس لیے رد نہ کیا جائے کہ اس کا ذریعہ ''وجدان'' ہے' کو درست تسلیم کرلیا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ بحیثیت علم اس کی تدریس کے لیے ہمیں اب کیا طریق کار اختیار کرنا چاہیے؟ اسلامی تمدن کے عروج کے زمانے میں جب ہم ''روشن خیال'' تھے مگر یورپ ''تاریک ادوار'' سے گزر رہا تھا' تو ہمارے روایتی مدرسوں ہی سے کندی' فارابی' ابن سینا' ابن رشد' غزالی' ابن العربی' ابن خلدون' البیرونی جیسی سیکڑوں نادر ہستیاں نکلیں اور دیگر علوم کے علاوہ بقول اقبال مسلمان جدید سائنس کے موجد قرار پائے۔ یعنی ہمارے یہی مدرسے علوم کے مراکز تھے اور ہماری ہی نقل کرتے ہوئے یورپ کے کلیسا یا خانقاہوں نے تعلیمی مراکز کی صورت اختیار کی اور بالآخر جدید یونیورسٹیاں بنیں۔ ہمارے صوفیائے کرام اپنی خانقاہوں یا ''تکیوں'' میں عرفاء کی ایسی مجالس منعقد کرتے جو بذریعہ ذکر وفکر اپنے مریدوں کی اخلاقی اور روحانی تربیت کرتے اور انہیں اس قابل بناتے کہ مذہبی تجربے سے گزر کر حقیقت مطلقہ کے بارے میں معلومات حاصل کرسکیں۔ لیکن آج نہ تو مدرسوں سے ایسی توقع رکھی جاسکتی ہے نہ ایسے عرفاء مل سکتے ہیں جو نئی نسل کے مسلم مریدوں کو بقول اقبال مرشدوں کی حیثیت سے اس علم سے روشناس کراسکیں۔ ایسا اب ممکن نہیں۔ مگر ایسا عین ممکن ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں میں نفسیات یا نفسیاتی تجزیہ کے شعبے کے تحت ایک مستقل شعبہ تحقیق مذہبی یا روحانی تجربہ کے نام پر قائم کیا جائے جو اس مسئلہ کی مختلف جہتوں کا جائزہ لے۔ اقبال کے خیال میں انسانی شعور کی کئی تہیں ایسی ہیں جن کے بارے میں ہم کچھ بھی نہیں جانتے۔ ساتھ ہی یہ بھی فرماتے ہیں کہ نفسیات اپنے ''طریق کار'' سے اب تک مذہبی تجربہ کو بطور ایک ذریعہ علم ثابت کرنے میں ناکام رہی ہے۔ شاید ان کی نگاہ میں ''طریق کار'' بدلنے کی ضرورت ہے۔ اس طریق کار کو کون دریافت کرے اور کس طرح؟

بہرحال معلوم ہوتا ہے اس میدان میں بھی ہم یورپ سے ابھی پیچھے ہیں۔ بقول سروش عرفانی یونگ کے تتبع میں یورپ میں انسان کے باطنی (مذہبی یا روحانی) تجربہ کو جدید علوم مثلاً فکری طبیعیات' ادب' آرٹ' تقابلی مطالعہ مذاہب' حیاتیات' تصوف وغیرہ کی روشنی میں سمجھنے کی خاطر ایک نئی نفسیات کے شعبہ کی بنیاد رکھی گئی ہے جسے ''نفسیاتِ عمیق'' کا نام دیا گیا ہے۔ عرفانی کے خیال میں ''نفسیاتِ عمیق'' کے شعبہ میں تحقیق کے مقاصد وہی ہیں جن کی طرف اقبال نے اپنے خطبہ ''علم اور مذہبی تجربہ'' میں ذکر کیا ہے[36]۔ کچھ اسی طرز کے شعبے یا ریسرچ سوسائٹیاں تو کئی مغربی یونیورسٹیوں میں قائم ہیں۔ لیکن ابھی تک اس میدان میں کوئی پیش رفت نہیں ہوسکی' نہ اس کا امکان فی الحال نظر آتا ہے۔

ماخذ وحواشی:

(1) تشکیل (انگریزی) مرتبہ محمد سعید شیخ۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ/ اقبال اکادمی پاکستان لاہور 1989ء۔ص3۔تجدید فکریات اسلام (اردو ترجمہ) ڈاکٹر وحید عشرت۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور 2002ء۔ص17'18۔

(2) تشکیل جدید (اردو ترجمہ) سید نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور 1983ء۔ص8 (فٹ نوٹ 29)

(3) قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔1989ء۔ص246۔

(4) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ دار التذکیر۔ اردو بازار لاہور۔2005ء۔ص22۔

(5) قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل۔ص246۔

(6) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص14'23۔

(7) قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل۔ص248۔

(8) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص35'36'37۔

(9) تفہیم القرآن۔ ادارہ ترجمان القرآن لاہور۔ جلد چہارم۔1999ء۔ص41'42۔

(10) خطبات اقبال پر ایک نظر از مولانا سعید احمد اکبر آبادی۔ اقبال اکادمی پاکستان۔ لاہور۔1987ء۔ قلب کا ایک رخ وہ ہے جو بدن کی طرف مائل ہے اور دوسرا رخ روحانیت کی جانب۔ص19 تا 22۔

(11) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص15'16'17۔

(12) تشکیل (انگریزی) مرتبہ محمد سعید شیخ۔ص158 (نوٹ 5)

(13) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص21

(14) تفہیم القرآن۔ جلد سوم۔ص128'129

(15) جاوید نامہ (کلیات اقبال فارسی) شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔1973ء۔ص66 (ص654)

(16) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص28 تا 33۔

(17) قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل۔ص248 تا 255۔ ابن صیاد کے واقعہ کی اس سے زیادہ اہمیت نہیں کہ مدینہ کا یہ یہودی لڑکا پیش گوئی کا فن جانتا تھا اور لوگوں کے دل کی بات بتا دیتا تھا۔ رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام نے اس کا امتحان لیا تو معلوم ہوا کہ اس کی واردات کوئی روحانی تجربہ نہیں کیونکہ اس کا اندازہ کبھی صحیح ہوتا ہے اور کبھی غلط۔

(18) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص44'45۔

(19) تفہیم القرآن۔ جلد چہارم۔ص516'517۔

(20) ایضاً۔ جلد پنجم۔ص202 تا 206۔

(21) تشکیل جدید (اردو) ص35 (نوٹ 112)۔

(22) قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل۔ص257۔

(23) خطبات اقبال ایک مطالعہ۔ص47'48۔

Marfat.com

(24) ایضاً۔ص 49' 50۔

(25) تدبرقرآن۔جلد پنجم۔فاران فاؤنڈیشن لاہور۔ص 267 تا 269۔

(26) سورۃ البقرہ:30۔

(27) ''فیہ مافیہ'' میں مولانا رومی فرماتے ہیں: ''لوگ سمجھتے ہیں کہ ''اناالحق'' کہنا بہت بڑا دعویٰ ہے۔بڑا دعویٰ تو ''اناالعبد'' (میں بندہ ہوں) کہنا ہے۔ ''اناالحق'' میں بڑی عاجزی ہے کیونکہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں خدا کا بندہ ہوں وہ دو ہستیوں کو ثابت کرتا ہے' ایک اپنے آپ کو اور دوسرے خدا کو۔لیکن جو ''اناالحق'' کہتا ہے وہ اپنے آپ کو معدوم کرتا ہے' فنا کرتا ہے' وہ کہتا ہے ''اناالحق'' یعنی میں نہیں ہوں' سب وہی ہے۔خدا کے سوا کوئی ہستی نہیں' میں کلی طور پر عدم محض ہوں اور کچھ بھی نہیں۔اس میں بے حد عاجزی ہے مگر یہ بات لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی۔'' دیکھئے اردو ترجمہ بعنوان ملفوظاتِ رومی۔مترجم عبدالرشید تبسم۔ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور۔طبع چہارم 1991ء ص 80۔

(28) تجدید فکریات اسلام' ص 39۔

(29) تفہیم القرآن۔جلد سوم۔ص 237 تا 245۔

(30) زندہ رود (علامہ اقبال کی مکمل سوانح حیات) از ڈاکٹر جاوید اقبال' سنگ میل پبلی کیشنز لاہور 2004ء۔ص 147' 148۔

(31) ایضاً۔ص 248' 262

(32) علامہ اقبال کا روحانی مقام از محمد اقبال انجم۔مدینہ کتاب گھر اردو بازار گوجرانوالہ' 2006ء۔

(33) زندہ رود۔ص 317' 318۔

(34) ایضاً۔ص 618۔

(35) ایضاً۔ص 677۔

(36) مقالہ ''حاملہ نے: رومی' اقبال اور یونگ'' (انگریزی) مولانا رومی انٹرنیشنل کانفرنس۔قونیہ 12 دسمبر 2006ء۔

Marfat.com

دوسرا خطبہ

مذہبی تجربے کے انکشافات کا فلسفیانہ امتحان

اس خطبہ میں اقبال نے خدا کے وجود سے متعلق اُن تین دلیلوں سے ابتدا کی ہے جو یونانی فلسفی ارسطو سے منسوب ہیں اور جو مسیحی اور اسلامی علمِ کلام میں صدیوں تک مقبول رہیں۔ اقبال نے ان تین دلیلوں پر تبصرے کے دوران انہیں مغربی فلسفیوں خصوصی طور پر کانٹ اور رسل کی طرح منطقی طور پر رد کر دیا ہے' مگر اُن کی تفصیلات میں نہیں گئے۔ یعنی اُن کا جائزہ منطقی کے علاوہ کسی اور پہلو سے نہیں لیا۔ اسی طرح دو مزید دلیلیں جو برکلے اور ولیم جیمز سے منسوب ہیں' اُن کا ذکر نہیں کیا گیا۔

ارسطو سے منسوب تین دلیلوں میں سے پہلی ''دلیلِ کونی'' کہلاتی ہے۔ اُسے ''دلیلِ علّت و معلول'' بھی کہا جاتا ہے۔ استدلال یوں ہے کہ جس طرح ہر حرکت کے لیے محرک کا وجود ضروری ہے' اُسی طرح ہر معلول کی کوئی نہ کوئی علّت ہے۔ یہ علّت و معلول کا لامتناہی سلسلہ چلتے چلتے ''آخری علت'' جو بجائے خود کسی علت کا معلول نہیں' تک پہنچ کر یکدم ختم ہو جاتا ہے اور یہ آخری علت یا علتِ اولیٰ یا علتِ العلل یا محرکِ اوّل خدا ہے۔

اس دلیل پر اقبال کے پیش کردہ اعتراضات یہ ہیں: اوّل' علت و معلول کا جاری سلسلہ جسے منطقی طور پر لامتناہی تسلسل قیاس کیا جانا چاہیے' اچانک ایک مقام پر روک کر اُسے علت العلل قرار دے دینا تعلیل کے اُس اصول کے منافی ہے جس پر یہ دلیل قائم ہے۔ دوم' منطقی طور پر علت اور معلول دونوں کا انحصار ایک دوسرے پر ہے۔ اگر آخری علت بلا معلول ہے تو ظاہر ہے آخری علت جو معلول کی محتاج ہے' معلول کے نہ ہونے کے باعث محدود رہ جائے گی اور ایسی محدود ہستی کو خدا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سوم' یہ دلیل ہمیں زیادہ سے زیادہ یہاں تک لے جاتی ہے کہ علت و معلول کے تصور کے علاوہ کسی اور طریقے سے خدا کا

Marfat.com

وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ مگر اس تصور کی ضرورت خدا کے وجود کی ضرورت پر کسی طرح بھی دلالت نہیں کرتی۔ چہارم، یہ دلیل متناہی کی نفی سے لامتناہی تک پہنچنا چاہتی ہے جو منطقی طور پر ممکن نہیں۔

دوسری ''دلیل غائی'' کی بنیاد مختصراً کائنات میں اشیاء کی اُس غیر معمولی تنظیم اور ترتیب پر رکھی گئی ہے جو مطالعہ فطرت کے وقت انسان کی حیرت و استعجاب کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا یقینی طور پر اس نظم وضبط کے پیچھے ضرور کوئی غیر معمولی ذہن ہے جو بطور صناع اس سارے نظام کو چلا رہا ہے۔ وہی خدا ہے۔

اس دلیل پر اقبال کے اعتراضات یہ ہیں: یہ دلیل معلول سے علت تک پہنچنے کی کوشش کرتی ہے اور یوں ایک ماہر صانع کا تصور فراہم کرتی ہے جو انسان کی طرح پہلے سے موجود مردہ اور بے ترتیب مادے کے اجزا کو' جو بجائے خود کوئی تنظیم بنا سکنے کے قابل نہیں' اکٹھا کر کے ایک متحرک ڈھانچہ کی شکل دیتا ہے۔ یہ دلیل ایک صناع کا تصور دیتی ہے۔ خالق کا تصور پیش نہیں کرتی۔ مزید یہ اگر تصور کیا جائے کہ وہ مادے کا خالق بھی ہے تو پہلے وہ بے ترتیب مادے کو پیدا کرے گا' پھر اُس کے آپس میں مزاحم اجزا پر غلبہ حاصل کرنے کی خاطر ان طریقوں سے کام لے گا جو اس کی اصل فطرت کے منافی ہیں۔ ایسا صناع جو خام مواد سے علیحدہ تصور کیا جائے اُسے اپنا تخلیق کردہ مادہ محدود کر دے گا۔ پس یہ تصور بظاہر ایک انسانی صناع کا ہے جو خام مادے کو نظم وضبط یا حرکت دیتے وقت اُسے توڑتا اور جوڑتا ہے۔ مگر انسانی کاریگری اور مظاہر فطرت میں ایسی کوئی مشابہت نہیں ہے لہٰذا یہ دلیل ناقص ہے۔

تیسری ''دلیل وجودی'' کہلاتی ہے۔ اس دلیل کو مختلف فلسفیوں نے مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ فرانسیسی فلسفی ڈے کارٹ کا قول ہے: جب کوئی صفت کسی شے کے تصور میں شامل ہو تو عین ممکن ہے کہ وہ صفت اس شے میں موجود ہو۔ اب خدا کے تصور میں وجود کی صفت داخل ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ خدا ہے۔ ڈے کارٹ اس دلیل پر ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے میرا وجود اس لیے ہے کہ جب میں اپنے ہونے کے بارے میں شک کرتا ہوں تو مجھے اپنے ہونے کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی کہ میں ایک ناکامل ہستی ہوں کیونکہ میرے ذہن میں ایک کامل ہستی کا تصور موجود ہے۔ اب یہ تصور فطرت نے تو میرے ذہن میں نہیں ڈالا کیونکہ فطرت تو بدلتی رہتی ہے۔ اس لیے لازم ہے کہ خارجی عالم میں موجود جس کامل ہستی نے یہ تصور میرے ذہن میں ڈالا ہے' وہی خدا ہے۔

بقول اقبال یہ دلیل بھی ''دلیل کونی'' کے مشابہ ہے' کیونکہ کسی ہستی کے وجود کے محض تصور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الحقیقت یا خارجی طور پر اُس ہستی کا وجود ہے۔ یہاں اقبال کانٹ کا اعتراض نقل کرتے ہیں کہ اگر میں تصور کروں کہ میری جیب میں تین سو ڈالر موجود ہیں تو اس تصور سے کیونکر تسلیم کیا

Marfat.com

جا سکتا ہے کہ فی الواقع میری جیب میں تین سو ڈالر موجود ہیں۔ یہ دلیل تو صرف یہ ثابت کرتی ہے کہ ایک کامل ہستی کے تصور میں اس کے وجود کا تصور شامل ہے۔ لیکن تصور اور حقیقی وجود میں جو فاصلہ رہ جاتا ہے اُسے فکری حدود سے تجاوز کرنے سے طے نہیں کیا جا سکتا۔ اس دلیل میں ایک اور منطقی نقص ہے۔ یعنی جس دعوے کو ثابت کرنا مقصود ہو اُسے ہم پہلے ہی سے ثابت شدہ تسلیم کر لیتے ہیں اور یوں منطقی کو حقیقی کے برابر ٹھہرا دیتے ہیں۔ پس خیال اور حقیقت کے درمیان بہر صورت جو فاصلہ قائم رہتا ہے اُسے دور کر سکنے کا کوئی امکان نہیں۔ اس لیے یہ دلیل بھی مسئلہ کا حل پیش نہیں کرتی۔ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ اِن تینوں دلیلوں سے خدا کے وجود کا مسئلہ منطقی طور پر حل نہیں ہوتا۔

اس مرحلے پر ہم مختصراً ان دو دلیلوں کا جائزہ بھی لے لیں جن کو برکلے (1685ء-1753ء) ''مشاہداتی دلیل'' اور ولیم جیمز (1842ء-1910ء) ''عملی دلیل'' کا نام دیتے ہیں۔ اقبال نے غالباً ان دلیلوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا کہ وہ مسیحی یا اسلامی علم کلام کے زمانوں میں پیش نہ کی گئی تھیں بلکہ ان کا تعلق مغربی تمدن کے بعد کے تاریخی ادوار (اٹھارویں یا انیسویں صدیوں) سے ہے۔

برکلے کے نزدیک ''وجود مشاہدے کا محتاج ہے۔'' مطلب یہ ہر شے کا وجود اس لیے ہے کہ کوئی نہ کوئی اس کا مشاہدہ کر رہا ہے۔ مثلاً آپ میرے سامنے بیٹھے ہیں اور چونکہ میں آپ کو بیٹھے دیکھ رہا ہوں اور آپ سے بات چیت کر رہا ہوں' اس لیے حقیقی طور پر آپ کا وجود ہے۔ جب آپ چلے جاتے ہیں یا میں آپ کو نہ دیکھ سکتا ہوں نہ سن سکتا ہوں' تو میرے مشاہدے میں نہ ہونے کے سبب آپ کا وجود نہ رہے گا۔ سوال پیدا ہوتا ہے: میرے مشاہدے میں نہ ہونے کے باوجود آپ اور دیگر اشیاء کا وجود حقیقی طور پر کیونکر قائم رہتا ہے؟ اس لیے کہ ساری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے' خدا کے مسلسل مشاہدے میں ہے۔

اس دلیل میں دو بنیادی نقص ہیں: پہلا یہ کہ اگر خدا اپنی آنکھیں بند کر لے تو حیات و کائنات کا وجود نہ رہے گا۔ مگر منطقی طور پر ایسا قیاس کر سکنا ممکن نہیں کیونکہ ہمارے پاس ایسا کوئی ثبوت نہیں کہ فی الواقع ہم اور کائنات خدا کے مسلسل مشاہدے میں ہیں یا اگر وہ اپنی آنکھیں بند کر لے تو سب کچھ عدم میں چلا جائے گا۔ دوسرا یہ کہ ایک ذریعہ علم کے طور پر مشاہدہ کا انحصار ہمارے حواس پر ہے اور عالم محسوس میں احتمال خطا بھی ہے۔ اس دلیل کے مطابق خدا کا تصور انسان کے مشابہ ہے۔ یعنی وہ حواس خمسہ سے مزیّن ہے۔ کیا اُس کے مشاہدے میں بھی خطا کا امکان ہے؟ دوسرے لفظوں میں یہ دلیل بھی ''دلیل غائی'' کی طرح ایسے خدا کا تصور پیش کرتی ہے جو خالصتاً انسانی ہے۔ یعنی ایسا خدا جو انسان کی طرح اپنے مشاہدے کی حدود میں محدود ہے۔ مگر برکلے کی دلیل کے مطابق خدا کا مشاہدہ مسلسل ہے۔ یعنی اس کی آنکھیں کبھی بند نہیں ہوتیں' نہ اس

Marfat.com

کا مشاہدہ انسان کے مشاہدے کی طرح ہے، نہ اس میں خطا کا امکان ہے۔

ولیم جیمز کی ''عملی دلیل'' کے پیچھے جو منطق کارفرما ہے یہ ہے: بہتر ہے کہ خدا کے وجود کو تسلیم کرلیا جائے کیونکہ اگر اُس کے وجود سے انکار کیا جائے اور بعد میں کسی مرحلے پر اُس کے وجود کی حقیقت یا موجودگی ثابت ہوجائے تو انکار کے بجائے تسلیم کرلینا یقیناً انسان کے مفاد میں ہوگا۔

اس دلیل پر تبصرہ کی ضرورت نہیں، کیونکہ منطق یا فلسفہ سے کہیں زیادہ اس دلیل کا تعلق انسان کے ذاتی مفاد یا فائدے سے ہے۔ آپ اسے زیادہ سے زیادہ کسی بیوپاری یا بزنس مین کا تصور خدا قرار دے سکتے ہیں جو ہمیشہ نفع اور نقصان کی طرز پر فکر کرتا ہے، گو اس دلیل کا اخلاقی پہلو بھی ہے۔

اقبال کے نزدیک ارسطو سے منسوب تینوں دلیلیں اس لیے ناکام ہیں کہ وہ فکر کو ایک ایسی طاقت تسلیم کرتی ہیں جو اشیاء پر باہر سے اثر انداز ہوئی ہے۔ ایسی سوچ ایک طرف تو فکر کو میکانکی شکل دے دیتی ہے اور دوسری طرف خیال اور حقیقت کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج پیدا کر دیتی ہے۔ اگر ہم فکر کو ایک ایسی قوت سمجھیں جو اپنے مواد کی صورت گری خود کرتی ہے، تو ایسی صورت میں فکر (یا تصور) کا وجود اشیاء کے وجود سے ہم آہنگ ہوسکتا ہے۔ مگر موجودہ حالت میں انسان اپنے ارتقاء کے جس مرحلے سے گزر رہا ہے، اس میں فکر اور وجود میں تفریق ناگزیر ہے۔ اسی کے نتیجے میں انسانی عمل تفتیش و تحقیق کے بعد واحد ثابت شدہ حقیقت کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ یعنی ایک جاننے والا نفس اور دوسرا وہ شے جسے جاننا مقصود ہے۔ پس ہم اپنے آپ کے بالمقابل جس شے کو بھی موجود پاتے ہیں اُسے ازخود موجود یا ہمارے نفس سے باہر اُس کا وجود تسلیم کر لیتے ہیں اور یہ گمان کرنے لگتے ہیں کہ ہمارا اس شے کو جاننے یا نہ جاننے کا عمل اس کے وجود پر قطعی اثر انداز نہیں ہوتا۔ اس اعتبار سے اگر ''دلیل غائی'' یا ''دلیل وجودی'' میں کوئی معانی پیدا ہوں گے تو صرف اُسی صورت میں جب ثابت ہوجائے کہ ہم اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہیں وہ آخری منزل نہیں ہے۔ اصل میں فکر اور وجود ایک ہیں اور یہ بات تبھی سمجھ میں آسکتی ہے جب ہم اپنے احساسات و مدرکات کی تعبیر مذہبی تجربے کی روشنی میں کریں کیونکہ قرآن مجید کی تعلیمات ہی سے واضح ہوتا ہے کہ کائنات وحیات نشانیاں ہیں اس حقیقت مطلقہ کی جو اوّل بھی ہے آخر بھی، جو دکھائی بھی دیتا ہے اور نگاہوں سے اوجھل بھی ہے (سورۃ الحدید:3)۔ مختصراً اقبال کے اس خطبہ کا موضوع یہی ہے کہ ''عقل استدلالی'' کے ذریعہ حقیقت مطلقہ کا ادراک ممکن نہیں۔ اگر ایسا ممکن ہے تو صرف ''عقل وجدانی'' کے ذریعہ یعنی مذہبی تجربے سے۔ البتہ اس ذریعہ علم سے جو معلومات حاصل ہوں اُن کی صداقت کو عقلی یا عملی معیار سے پرکھا جاسکتا ہے[1]۔

متذکرہ پانچ دلائل جنہیں ''عقل استدلالی'' کی روشنی میں مسترد کر دیا گیا ہے' اگر ان کا جائزہ ''عقل وجدانی'' کی روشنی میں لیا جائے تو کیا نتائج نکلیں گے؟ قرآن مجید کی سورۃ الحدید:3 سے واضح ہے کہ جب کچھ نہ تھا تو خدا تھا اور جب کچھ نہ رہے گا تو خدا رہے گا۔ وہ سب ظاہروں سے بڑھ کر ظاہر ہے کیونکہ دنیا میں جو کچھ بھی موجود ہے اُسی کی صفات' افعال یا اُسی کے نور کا ظہور ہے۔ وہ ہر مخفی سے بڑھ کر پوشیدہ ہے' کیونکہ اُسے حواس اور عقل کے ذریعہ نہیں پایا جا سکتا۔ اس ضمن میں مولانا مودودی نبی صلعم کی ایک دعا کا حوالہ دیتے ہیں: ''تو ہی پہلا ہے' کوئی تجھ سے پہلے نہیں۔ تو ہی آخر ہے' کوئی تیرے بعد نہیں۔ تو ہی باطن ہے کوئی تجھ سے مخفی تر نہیں''[2]۔ اس آیت اور دعا کی روشنی میں کیا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا علت العلل یا علت اولیٰ ہے؟ اس لیے کہ وہ ''ازل'' ہی سے آخری علت ہے اور ''ازل'' سے مراد وقت یا زماں کی ابتدا نہیں بلکہ یا تو اسے ازلی تسلسل زماں سمجھا جائے گا' یا اگر زماں خدا کی طرح ''قدیم'' نہیں ''حادث'' ہے تو اس کیفیت کو عدم زماں تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح ''ابد'' کے معانی خاتمہ نہیں بلکہ کبھی ختم نہ ہونے والا زمانی سلسلہ ہے۔

قرآن مجید کی سورۃ الحدید:4'5'6 کے مطابق ''وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور پھر عرش پر جلوہ فرما ہوا۔ اس کے علم میں ہے جو کچھ زمین میں جاتا ہے اور جو کچھ اس سے نکلتا ہے اور جو کچھ آسمان سے اترتا ہے اور جو کچھ اس میں چڑھتا ہے وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو' جو کام بھی تم کرتے ہو اُسے وہ دیکھ رہا ہے۔ وہی زمین اور آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے اور تمام معاملات فیصلے کے لیے اُسی کی طرف رجوع کیے جاتے ہیں۔ وہی رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے اور دلوں میں چھپے ہوئے راز تک جانتا ہے۔'' بہ الفاظ دیگر اگر کائنات پر خدا کا علم حاوی نہ ہو تو ہر چیز کی علیحدہ علیحدہ تدبیر اور ہر ایک کا انتہائی حکیمانہ طریقہ سے انتظام کیسے ممکن ہے۔ گویا کوئی شے بھی اس کے علم' قدرت اور فرمانروائی اور اس کی تدبیر اور انتظام سے باہر نہیں[3]۔ پس اگر اُسے صناع بھی تصور کر لیا جائے تو وہ کائنات کی گھڑی ساخت کر کے یا اُسے چابی دے کر سو نہیں گیا بلکہ اُس نظم و ضبط جس کے تحت گھڑی کا ہر پرزہ متحرک ہے' اُس کا خالق اور منتظم بھی وہ خود ہی ہے اور جب چاہے اتفاق' حادثے یا معجزے کی صورت میں اُس میں مداخلت کرتا رہتا ہے اور کسی مخصوص مرحلہ پر اگر چاہے تو اُسے تہہ و بالا بھی کر سکتا ہے۔

اسی طرح انسان اگر اپنے آپ کو ایک غیر کامل ہستی قیاس کرتے ہوئے کسی ذاتِ کامل کا تصور کرتا ہے تو ایسا کیوں ممکن نہیں کہ یہ تصور اُسی ذات کامل نے اُس کے ذہن میں ڈالا ہو۔ اگر ''عقل وجدانی'' کی رہبری میں غیب پر ایمان لا سکنا ممکن ہے تو اسی غیب سے ذات کامل کے تصور کی ذہن میں موجودگی کیونکر ممکن نہیں۔

Marfat.com

سورۃ حمٓ السجدہ: 53 میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''کیا یہ بات کافی نہیں کہ ہر شے تیرے رب کے مشاہدے میں ہے۔'' اگرچہ اس آیت سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ بقول برکلے ہر شے کا وجود خدا کے مشاہدے میں ہونے کے سبب ہے اور اگر وہ اپنی آنکھیں بند کر لے تو سب کچھ عدم میں چلا جائے گا' آیت کا پیش کردہ مفہوم یہی ہے کہ اُن لوگوں کو انجام بد سے ڈرانے کے لیے کیا یہ بات کافی نہیں کہ دعوت حق کو زک پہنچانے کی خاطر جو کچھ وہ کر رہے ہیں خدا اُن کی ہر حرکت کو دیکھ رہا ہے[4]۔

سورۃ حمٓ السجدہ: 52 میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''اے نبیؐ! اُن سے کہو کبھی تم نے یہ بھی سوچا ہے کہ اگر واقعی یہ قرآن خدا ہی کی طرف سے ہوا اور تم اس سے انکار کرتے رہے تو اس شخص سے بڑھ کر بھٹکا ہوا اور کون ہوگا جو اس کی مخالفت میں دور تک نکل گیا ہو۔'' یہ آیت البتہ ولیم جیمز کی خدا کے وجود کے بارے میں ''دلیل عملی'' کی حمایت کرتی ہے۔ بقول ولیم جیمز خدا کے وجود کو تسلیم کر لینا اُس کے انکار سے زیادہ فائدہ مند ہے۔ آیت کا مفہوم یہی ہے کہ اگر فی الواقع یہ قرآن خدا ہی کی طرف سے ہوا اور وہ سب کچھ پیش آ گیا جس کی یہ خبر دے رہا ہے' پھر بتاؤ اس کا انکار کر کے تم کس انجام سے دوچار ہو گے۔ اس لیے تمہارے اپنے مفاد کا تقاضا یہی ہے کہ خدا کے وجود اور اس کے کلام پر ایمان لے آؤ[5]۔

اقبال اب اُس مسئلہ کی طرف آتے ہیں کہ زمانی (یا وقت) کے اعتبار سے ہمارا مشاہدہ کونسی تین صورتیں اختیار کرتا ہے۔ مادہ' حیات اور نفس یا شعور۔ یہ تینوں بالترتیب طبیعیات' حیاتیات اور نفسیات کے موضوع ہیں۔ جہاں تک طبیعیات کا تعلق ہے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مادہ کی اصل نوعیت کیا ہے۔ جدید طبیعیات ایسا تجرباتی علم ہے جو اشیاء کی حقیقت جاننے کی خاطر مکمل طور پر حواس پر اعتماد کرتا ہے۔ دراصل ماہر طبیعیات کے پاس اپنے نظریات کی تائید یا تصدیق کے لیے سوائے حواس کے اور کوئی ذریعہ معلومات نہیں۔ البتہ وہ ایسی موجودات (مثلاً ایٹم)' جو بظاہر ہمارے حسی ادراک سے باہر ہیں' کا وجود مفروضے کے طور پر تسلیم کروانے کا حق رکھتا ہے کیونکہ اُن کی وضاحت کرنے کا کوئی اور طریقہ نہیں۔ پس طبیعیات کے نزدیک مادی دنیا وہی ہے جس کا انکشاف ہمارے حواس کرتے ہیں۔ اور اگرچہ دیگر ذہنی اعمال یعنی جمالیاتی یا روحانی واردات کی وابستگی بھی عالم محسوس سے ہے' وہ طبیعیات کے مطالعہ میں شامل نہیں کیونکہ طبیعیات کا تعلق صرف اشیائے مدرکہ سے ہے۔ اقبال سوال کرتے ہیں: وہ کیا اشیاء ہیں جن کو آپ مادی دنیا میں دیکھ رہے ہیں؟ یقیناً جواب ہوگا: ہمارے اردگرد کی معروف اشیاء مثلاً زمین' آسمان' پہاڑ' کرسی' میز وغیرہ۔ پھر سوال کرتے ہیں: آپ دراصل ان اشیاء کو کس نقطۂ نگاہ سے دیکھ رہے ہیں؟ جواب ہوگا: اُن کے خواص کے نقطہ نگاہ سے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے اُس چیز کی تعبیر کر دی ہے جس کی موجودگی کی

Marfat.com

شہادت آپ کے حواس دے رہے ہیں۔ یہ تعبیر کسی شے اور اس کے خواص (صفات) کے درمیان تمیز پر مشتمل ہے جو مادہ کا ایک نظریہ ہے۔ یعنی حواس کے پیغامات کی نوعیت کیا ہے' ان کا تعلق پیغامات حاصل کرنے والے ذہن سے کیا ہے۔ نیز اُن کی بنیادی وجوہات کیا ہیں؟ اس مفروضہ کا خلاصہ مختصراً یہ ہے:

''بعض اشیاء (رنگ' آواز وغیرہ) جنہیں ہم محسوس کرتے ہیں' دراصل ہمارے ذہن کے احوال ہیں اور اس اعتبار سے وہ فطرت کی معروضیت سے علیحدہ حیثیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا اُنہیں کسی معنوں میں بھی مادی اشیاء کی صفات قرار نہیں دیا جاسکتا۔ پس جب ہم کہتے ہیں ''آسمان نیلا ہے'' تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ذہن میں آسمان نیلے رنگ کی حس پیدا کرتا ہے' ورنہ نیلا رنگ کوئی ایسی صفت نہیں جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ایسی ذہنی کیفیات ان تاثرات کا نتیجہ ہیں جو مادی اشیاء ہمارے حواس یا اعصاب پر عمل کے ذریعہ پیدا کرتی ہیں۔ اسی سبب ان میں شکل' حجم' ٹھوس پن اور مزاحمت کے خواص ملتے ہیں''(6)۔

اقبال برطانوی فلسفی برکلے کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ سب سے پہلے اُس نے اِس مفروضے کی تردید کی کہ دراصل مادی دنیا ہمارے احساسات کی نامعلوم علت ہے۔ بعدازاں وائٹ ہیڈ نے ایک معروف ریاضی دان اور سائنس دان کی حیثیت سے خصوصی طور پر واضح کردیا کہ مادہ کا قدیم تصور (یعنی اس کا ٹھوس پن اور خلا میں جگہ گھیرنا) ناقابل قبول ہے' کیونکہ اس کے تحت رنگ' آواز وغیرہ ذہن کی داخلی کیفیات ہیں۔ وہ فطرت کے اجزا نہیں۔ جو کچھ ہماری آنکھ کو نظر آتا ہے یا جو کچھ ہمارے کان کو سنائی دیتا ہے' غیر مرئی ''ایتھر'' کی لہریں یا ہوا کی غیر مسموع موجیں ہیں' نہ کہ رنگ یا آواز۔ یعنی یہ کہ فطرت وہ نہیں ہے جیسے ہم اُسے حواس خمسہ کے ذریعہ جانتے ہیں بلکہ اُس کے بارے میں ہماری معلومات محض واہمے ہیں' جنہیں فطرت سے متعلق حقیقی انکشافات قرار نہیں دیا جاسکتا۔ دراصل اس مفروضے کے تحت علم طبیعیات دو حصوں میں بٹ جاتا ہے۔ ایک فطرت کے ناقابلِ ادراک عناصر اور دوسرا ناظر یا ماہر طبیعیات کے ذاتی مشاہدات۔ ان دونوں کے درمیان فاصلے کو صرف واہموں سے ہی پر کیا جاسکتا ہے۔ اسی لیے وائٹ ہیڈ درست کہتا ہے کہ اس تصورِ مادہ کے تحت فطرت کا نصف حصہ ''خواب'' ہے اور نصف حصہ ''قیاس''۔ پس طبیعیات نے بطور علم اپنی ہی بنیادوں پر تبصرہ کے دوران ثابت کردیا کہ حواس پر اعتماد کرنے کا رویہ جو سائنسی مادیت کے فروغ کا سبب بنا تھا' بالآخر مادے کے روایتی تصور کے خلاف بغاوت کی شکل اختیار کرگیا۔ سو اب اشیاء ذہن کی وہ داخلی کیفیات نہیں جن کا سبب مادہ ہے بلکہ وہ حقیقی مظاہر ہیں جو فطرت کو بناتے ہیں

Marfat.com

اور جن کو ہم بحیثیت فطرت جانتے ہیں۔ مختصراً مادی کائنات کی اصل مادی نہیں۔ مثلاً قدیم فلاسفہ کے ہاں ''روح'' اور ''مادے'' میں امتیاز برقرار رکھا جاتا تھا اور مادے کی خصوصیات (ٹھوس پن اور خلا میں جگہ گھیرنا) پر اتفاق تھا۔ اب ایسی صورت نہیں۔ سائنٹفک تجزیہ سے ثابت ہوگیا کہ مادہ بجلی کی طرح کی کوئی قوت ہے جسے کسی بھی زبان میں بہتر اصطلاح نہ ہونے کے سبب ''انرجی'' کا نام دیا جاسکتا ہے۔ گویا مادے کی اپنی کوئی الگ ہستی نہیں۔ کائنات انرجی ہی کی مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔

بقول اقبال مادے کے روایتی تصور کو ضرب کاری تو دراصل ممتاز ماہر طبیعیات آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے لگی۔ مادہ کا روایتی تصور تو یہی تھا کہ مادہ زماں میں رہتے ہوئے مکاں میں حرکت کرتا ہے۔ مگر نظریۂ اضافیت نے ثابت کردیا کہ زمان و مکاں آپس میں مدغم ہیں اور کائنات واقعات وحوادث پر مشتمل ایک ایسا نظام ہے جس میں ہر واقعہ گزرے ہوئے واقعہ سے وابستہ ہے۔ پس مادے کا وہ نظریہ جس کے مطابق مادہ ایک ٹھوس شے تھی جو خلا میں جگہ گھیرے متحرک تھی اور اپنی بدلتی ہوئی حالتوں کے باوجود اپنے آپ کو برقرار رکھتی تھی، اب محض ایک گزرتے ہوئے خیال کی حیثیت اختیار کرگیا ہے۔

وائٹ ہیڈ کے مطابق اب فطرت (کائنات) نہ جامد ہے نہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع ہے، بلکہ واقعات وحوادث کا ایک ایسا سلسلہ ہے جس کی نوعیت مسلسل تخلیقی حرکت کی سی ہے۔ البتہ انسانی فکر نے اُسے علیحدہ علیحدہ ساکن حصوں میں تقسیم کررکھا ہے۔ مگر اس کے باوجود اُن کی آپس میں وابستگی کے باعث زمان و مکاں کے تصورات کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ بہرحال جدید سائنس کو برکلے کا تبصرہ قبول کرنا پڑا۔ ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ کائنات کو خالصتاً مادی سمجھنے کے رجحان کی اساس نیوٹن کے اس نظریہ پر رکھی گئی تھی کہ مکاں دراصل خلائے مطلق ہے جس میں اشیاء رکھ دی گئی ہیں۔ سائنس نے ترقی کی منازل طے کیں۔ مگر ''تجربے'' کی وحدت کو دو حریفوں یعنی ذہن اور مادہ کے درمیان تقسیم کردینے سے کئی مشکلات کے سبب اُسے ان مسائل پر از سرِ نو غور کرنے کی ضرورت پیش آئی جنہیں پہلے نظر انداز کردیا گیا تھا۔

ریاضیاتی علوم پر تنقید نے ثابت کردیا کہ مادہ خلائے مطلق میں واقع کوئی قائم بالذات شے نہیں۔ اس لیے سوال پیدا ہوا کہ ''مکاں'' کیا ہے؟ یا یہ خلائے مطلق جس میں اشیاء منتشر ہیں کیا اُسی حالت میں موجود رہے گا جب اس میں واقع تمام اشیاء معدوم ہوجائیں گی؟ یونانی فلسفی زینو نے ''مکاں میں حرکت'' کی بحث میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ مکاں میں ''حرکت'' ممکن ہی نہیں۔ اس کے خیال میں مکاں لاتعداد نقطوں پر مشتمل ہے۔ قبل اس کے کہ حرکت کرنے والا جسم اپنی منزل مقصود تک پہنچے اُسے ریاضی کی زبان میں ایک منزل سے دوسری منزل تک پہنچنے کے لیے مکاں کے لاتعداد درمیانی نقطوں سے گزرنا پڑے گا۔

لامحدود نقطوں سے محدود زماں میں گزر سکنا ممکن نہیں۔ اس لیے زینو کے نزدیک حرکت محض فریبِ نظر ہے۔ حقیقت بلاشبہ ایک ہے مگر اس میں کوئی حرکت نہیں۔ اگر حرکت غیر حقیقی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مکاں بھی غیر حقیقی ہے۔ مسلم متکلمین میں اشاعرہ نے زینو کے افکار کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کے نزدیک مکاں' زماں اور حرکت کا وجود ایسے نقطوں اور لمحوں پر مشتمل ہے جن کی آگے تقسیم ممکن نہیں (ایسے ''جزوں'' کو جزوِلایتجزیٰ کا نام دیا گیا ہے جن پر اشاعرہ کے ''ایٹم ازم'' کا مفروضہ قائم ہے) اس لیے ایک محدود وقفۂ زماں کے اندر ہم ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے نقطۂ مکانی تک حرکت کر سکتے ہیں۔ ابن حزم کو اشاعرہ کا ''لایتجزات'' کا تصور قابل قبول نہیں۔ برگساں اور رسل نے اپنے اپنے انداز میں زینو کے دلائل کی تردید کی ہے۔ برگساں کے نزدیک حرکت اصل حقیقت ہے بشرطیکہ حرکت کو تغیر کے معنوں میں لیا جائے۔ رسل کا استدلال کانٹور کے نظریۂ ریاضیاتی تواصل پر مبنی ہے۔ مختصراً اگر حرکت کا وجود حقیقی ہے تو مکاں کا وجود بھی حقیقی تصور کیا جائے گا اور کائنات ایک وجود خارجی قرار پائے گی۔

آئن سٹائن مکاں کے وجود کو حقیقی سمجھتا ہے مگر مشاہدہ کرنے والے ناظر کے لیے وہ اضافی ہے کیونکہ جوں جوں ناظر کی حرکت اور رفتار بدلے گی مکاں کی کمیت' شکل اور حجم میں بھی تغیر آئے گا۔ لہٰذا اس نظریہ کے مطابق مادے کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ لیکن بقول پروفیسر نن زمان و مکاں کے نظام کا انحصار فقط ناظر کے ذہن پر نہیں بلکہ اُس نقطۂ کائنات پر ہے جس سے ناظر کا جسم جڑا ہوا ہے' اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت دراصل ''روح'' ہی ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ نظریۂ اضافیت میں دو خوبیاں پاتے ہیں۔ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ یہ نظریہ خالصتاً سائنس کا نظریہ ہے جو اشیاء کی ترکیب کو زیر بحث لاتا ہے نہ کہ ترکیب کی ماہیت یا ماحصل کو۔ پہلی خوبی یہ ہے کہ نظریہ فطرت کے خارجی وجود کا منکر نہیں۔ اسی سبب جدید طبیعیات میں جوہر (ایٹم) کی تعریف شے کے طور پر نہیں بلکہ ایک مربوط نظام حوادث کے طور پر کی جاتی ہے۔ دوسری یہ کہ مکاں کا دارومدار مادے پر ہے۔ کائنات ایک جزیرہ نہیں جو لامتناہی مکاں میں واقع ہے بلکہ مکاں بجائے خود اگرچہ غیر محدود ہے لیکن متناہی ہے۔ لہٰذا اُس سے باہر کسی اور مکاں کا کوئی وجود نہیں۔

اقبال کو نظریۂ اضافیت میں جو مشکل پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر یہ نظریہ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زماں کا وجود بھی غیر حقیقی ہے۔ اس لیے کہ جس نظریہ کی رو سے زماں' مکاں کی چوڑائی' لمبائی اور موٹائی کے ساتھ اس کی چوتھی جہت ہے' اُس کے مطابق جیسے ماضی کو متعین حیثیت دی جاتی ہے' اسی طرح مستقبل کو بھی پہلے سے طے شدہ حیثیت میں قبول کرنا پڑے گا۔ نتیجتاً زماں ایک آزاد تخلیقی حرکت کے بجائے یوں تصور کیا جائے گا جیسے وہ گزر نہیں رہا یا اُس میں واقعات رونما نہیں ہو رہے بلکہ ساکن ہے اور ہم

Marfat.com

واقعات سے دوچار ہو رہے ہیں۔ علاوہ اس کے یہ تصورِ زماں اُن خواص کو بھی نظر انداز کرتا ہے جو ہمارے نفسیاتی تجربہ میں آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں آئن سٹائن کے تصور زماں کو ہم نہ تو برگساں کا ''زمانِ خالص'' کہہ سکتے ہیں نہ زمانِ متسلسل قرار دے سکتے ہیں۔

اقبال روسی مصنف اوس پنسکی کا ذکر بھی کرتے ہیں جو زماں کو مکاں کی جہتوں میں سے ایک جہت کے بجائے سمت سمجھتا ہے۔ یعنی جب تین جہتوں والا کوئی جسم کسی ایسی سمت میں حرکت کرتا ہے جو اس کے اپنے اندر موجود نہیں، تو یہ حرکت ہی دراصل زماں ہے۔ اس تصورِ زماں کو بھی اقبال ردّ کرتے ہیں کیونکہ اس میں نہ تو کوئی تخلیقی حرکت ہے، نہ مستقبل کے حوادث تازہ حوادث ہیں بلکہ شروع ہی سے متعین کسی نامعلوم مکاں میں پہلے ہی سے موجود واقعات ہیں۔ پس اوس پنسکی کو بھی زمانِ متسلسل کے وجود کو تسلیم کرنا پڑا۔

طبیعیات پر اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کے بعد اقبال حیات اور شعور کے مسائل کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک شعور حیات ہی کا مظہر ہے اور جوں جوں انسان اپنی زندگی میں آگے بڑھتا ہے شعور اس کے سفر میں روشنی کے ایک نقطہ کی طرح رہبری کرتا ہے۔ شعور کی حدود متعین نہیں کی جا سکتیں۔ وہ حسب حالات کبھی سمٹتا ہے اور کبھی پھیل جاتا ہے۔ یہ خیال کرنا کہ شعور کو ہمارے مادی اعمال متعین کرتے ہیں، اس کی آزادانہ فعلیت کا انکار کرنا ہے۔ مگر یہ حقیقت ہے کہ ہر نوع کا علم شعور ہی کی بدولت حاصل ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے شعور روحانی اصول کی ایک صورت ہے۔ حیات اپنے طور پر اگرچہ ترتیب یا نظم وضبط کا ایک طریق کار ہے، اُسے خارجی قوت سے چلنے والی مشین قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی تعبیر روحانی انرجی کے طور پر ہی کی جا سکتی ہے۔ ایک غلط فہمی جو مادیت پرست نیوٹن اور ڈارون کے انکشافات سے پھیلی، وہ یہ تھی کہ مادی عناصر کی ترتیب ہی حیات کی اساس ہے اور اسی سبب یہ سوچ میکانیت پر ختم ہوئی۔ یہاں تک کہ حیات کا میکانکی تصور ایک ہمہ گیر اصول بنا دیا گیا۔ بلکہ فطرت کے ہر پہلو کی تشریح اُسی کے تحت ہونے لگی۔ نتیجتاً حیاتیات کے ماہرین میں میکانیت کے مخالف اور موافق گروہوں کے درمیان ایک نہ ختم ہونے والی بحث جاری ہو گئی۔

اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ سے متعلق معلومات کا جو شعور ہمیں حواس کے ذریعہ ہوتا ہے کیا وہ اس تصور کے خلاف ہے جو مذہب حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں قائم کرتا ہے؟ کیا علوم طبیعی واقعی مادیت پر مجبور ہیں؟ عام طور پر تو یہی کہا جاتا ہے کہ سائنس کے موضوع کا تعلق مادے سے بھی ہے، حیات سے بھی اور شعور سے بھی۔ مگر جب ہم مادہ، حیات اور شعور کی آپس میں وابستگی کا سوچنے لگتے ہیں تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ سائنس کے ہاں تو علیحدہ علیحدہ اجزاء کے بارے میں علیحدہ علیحدہ تصورات ہیں

Marfat.com

جن کا آپس میں کوئی واسطہ نہیں۔ علوم طبیعی کا تو خاصہ ہی یہ ہے کہ اُن کی تحقیق جزوی ہو۔ ان میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ کوئی واحد نظریہ فراہم کرسکیں۔ اس اٹھائے ہوئے سوال کا مکمل طور پر جواب دے سکنا محال ہے۔ اسی بنا پر اقبال فرماتے ہیں کہ علوم طبیعی کی مثال تو کووں اور گدھوں کی ہے' جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے ہیں اور اُس کا جو ٹکڑا بھی کسی کے تصرف میں آتا ہے نوچ کر لے جاتا ہے۔ مگر مذہب تو پوری کی پوری حقیقت کا طلبگار رہے۔ لہٰذا اس بارے میں عالم محسوس سے حاصل کردہ معلومات کو ہمیں مرکزی جگہ دینی چاہیے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ علل و معلول کا تصور طبیعیات میں تو قابل قبول ہے مگر جب حیات و شعور کے مسائل پر اُس کا اطلاق کیا جائے تو ناکام ہو جاتا ہے اور ہمیں ایسی فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے جس کا نظام جداگانہ ہے۔ یعنی اُس کا تعلق خارج کے بجائے داخل سے ہے۔ یہ درست ہے کہ زندہ اجسام کے بعض اعمال و مظاہر کی نوعیت اشیائے فطرت کے اعمال و مظاہر کی مانند ہے۔ لہٰذا ہمیں اُن کے مطالعہ کی خاطر طبیعیات اور کیمیا جیسے علوم سے استفادہ کرنا پڑتا ہے۔ مگر اب میکانیت کا تصور علم حیاتیات پر بھی حاوی ہے۔ ایک زندہ جسم اور مشین کا بنیادی فرق یہ ہے کہ زندہ جسم اپنی ہستی آپ برقرار رکھتا ہے اور بجائے خود اپنے توالد و تناسل کا اہل ہے۔ اس ضمن میں اقبال ہال ڈین کا حوالہ دیتے ہیں جس کے مطابق توالد و تناسل کے عمل میں کوئی میکانیت نہیں ہوسکتی۔ دوسرے لفظوں میں میکانکی جسم توالد و تناسل کا اہل نہیں ہوسکتا' نہ اُس میں خود اصلاحی یعنی اپنی خرابی بجائے خود دور کر سکنے کی صلاحیت ہے۔ ماہر حیاتیات دریش کی سوچ کے مطابق ایک زندہ جسم بیک وقت وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ علاوہ اس کے اُس کے ماحول کے ساتھ مطابقت کے عمل کو میکانکی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ حیات بجائے خود ایک بنیادی حقیقت ہے' اس لیے ممکن ہے اُس کی فعلیت کے پیچھے کوئی روحانی حقیقت ہو اور اگر معمول کے مطابق اُس سے طبعی اور کیمیاوی اعمال سرزد ہوتے رہے ہیں تو ممکن ہے اِس طریقہ کار سے اُس نے اپنی موجودہ شکل ایک طویل ارتقاء کے عمل کے ذریعہ اختیار کی ہو۔ اگر حیات کو میکانکی سمجھا جائے تو عقل کو بھی ارتقاء کا نتیجہ قرار دینا پڑے گا۔ اقبال ولڈن کار کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اگر عقل بھی ارتقاء کا نتیجہ ہے تو پھر فطرت بلکہ حیات کا سارا میکانکی تصور بے معنی ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تصور عقل ہی کے سبب تو قائم ہوا ہے۔

اب حیات اور شعور کے مسائل حل کرنے کی خاطر اقبال ایک اور رستہ اختیار کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ وائٹ ہیڈ کے خیال میں کائنات ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات یا حوادث کی ایک ایسی ترکیب ہے جو تخلیقی بھی ہے اور مسلسل رواں دواں بھی۔ اقبال کے نزدیک کائنات کی اسی خصوصیت کی طرف قرآن مجید توجہ دلاتا ہے اور یہی حقیقتِ مطلقہ کو سمجھ سکنے کا بہترین ذریعہ ہے۔ اس ضمن میں اقبال

Marfat.com

اپنے نقطہ نگاہ کی تائید میں چند قرآنی آیات پیش کرتے ہیں:

''یقیناً رات اور دن کے الٹ پھیر میں اور ہر اُس چیز میں جو اللہ نے زمین اور آسمانوں میں پیدا کی ہے نشانیاں ہیں اُن لوگوں کے لیے جو متقی ہیں۔''

(سورۃ یونس:6)

''وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا۔ ہر اس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے یا شکرگزار ہونا چاہے۔''

(سورۃ الفرقان:62)

''کیا تم نہیں دیکھتے کہ اللہ رات کو دن میں پروتا ہوا لے آتا ہے اور دن کو رات میں؟ اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے۔ سب ایک وقتِ مقرر تک چلے جا رہے ہیں۔''

(سورۃ لقمان:29)

''وہ رات کو دن پر اور دن کو رات پر لپیٹ دیتا ہے۔''

(سورۃ الزمر:5)

اقبال کی نگاہ میں ایسی کئی قرآنی آیات ہیں جو حساب زمانی کی اضافیت سے متعلق ہیں اور اسی طرح شعور کی بعض ایسی سطحوں سے جن کے بارے میں ہم کچھ بھی نہیں جانتے۔ اقبال کے نزدیک ہنری برگساں ہی وہ مفکر ہے جس نے زماں کے مسئلہ کو صحیح معنوں میں حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگرچہ اس کے نتائج فکر بھی تسلی بخش نہیں۔ بقول اقبال اس بات میں شک نہیں کہ کائنات زماں میں واقع ہے اور اگر ہم اپنے شعور کی واردات کا تجزیہ کریں تو انکشاف ہوگا کہ ہم ایک کیفیت سے دوسری کیفیت میں قدم رکھتے ہیں۔ کبھی ہمیں سردی لگتی ہے' کبھی گرمی' کبھی خوش ہوتے ہیں اور کبھی غمگین۔ ان مختلف حالتوں میں ہماری ہستی بٹی ہوئی ہے۔ پس ہم لگاتار بدلتے رہتے ہیں۔ ہمارے اندر اور باہر کوئی چیز بھی ایسی نہیں جو ساکن ہو۔ جو کچھ بھی ہے مسلسل حرکت' کیفیات کا مسلسل ردوبدل' ایک مستقل بہاؤ۔ مگر مسلسل تغیر کے اس تصور میں چونکہ زماں کا وجود لازم آتا ہے' اس لیے ہم مجبور ہیں کہ اپنی داخلی واردات کے قیاسِ زمانی کو خارجی زندگی کے تصورِ زمانی سے مختلف خیال کریں' ہمیں اپنی روزمرہ عملی زندگی میں اشیاء کے خارجی نظام سے سابقہ پڑتا ہے۔ مگر ہماری داخلی یا باطنی زندگی میں ایسا نہیں ہے۔ پس ہمارے دو رخ ہیں۔ ایک باطنی' دوسرا ظاہری۔ لیکن بدلتے رہنے کے باوجود ہم میں سے ہر کوئی ایک وحدت ہے جو قائم رہتی ہے۔ یہ وحدت

Marfat.com

''میں'' ہوں یا میری خودی' انا۔ اقبال انفرادی انسانی زندگی کے ان دو پہلوؤں کو ''بصیر'' اور ''فعال'' کے نام دیتے ہیں۔ ''فعال'' پہلو وہ ہے جس کا تعلق ہماری عملی زندگی سے ہے اور اُسے ایسے زماں سے واسطہ پڑتا ہے جو زمانِ متسلسل ہے اور جسے ہم ''مختصر'' یا ''طویل'' کہہ دیتے ہیں۔ اس زماں کا گزرنا ایک کھینچتے ہوئے خط کی طرح ہے۔ برگساں کے نزدیک یہ زماں' مکاں کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے حقیقی نہیں۔ مگر جب ہم گہری سوچ میں چلے جاتے ہیں یا ہم اپنے شعور کی گہرائی میں ڈوبتے ہیں تو ہم پر ہماری باطنی زندگی کے ''بصیر'' پہلو کا انکشاف ہوتا ہے۔ یہ تجربہ اس وقت ہوتا ہے جب ہمارے شعور کا ''فعال'' پہلو معطل ہوتا ہے۔ ایسے تجربے میں حرکت کا احساس تو ہوتا ہے لیکن مختصر یا طویل وقت گزرنے کا احساس نہیں ہوتا' بلکہ یوں محسوس ہوتا ہے گویا ''بصیر'' پہلو میں زماں ایک آن واحد ہے جسے ہمارا ''فعال'' پہلو آنات کے سلسلہ میں تبدیل کر کے قابل تقسیم بنا دیتا ہے۔ ''بصیر'' پہلو میں ہمارا واسطہ ''زمانِ خالص'' سے پڑتا ہے جو مکاں سے آلودہ نہیں۔ یہ عملِ تخلیق نا قابلِ تقسیم عمل ہے اور آنکھ کے جھپکنے کے مترادف ہے۔ دراصل یہ ہماری خودی کی ''خلوت'' کا پہلو ہے۔ مگر ہمارے ارتقاء کی موجودہ منزل میں' چونکہ ہم اپنی تمام تر توجہ اشیاء کے خارجی نظام پر مرتکز کرتے ہیں' ہماری زندگی کی مسلسل تگ و دو' ہماری حیات کے ''بصیر'' پہلو کو ہم سے اتنا چھپا کر رکھتی ہے کہ ہم اُس سے بالکل بے گانہ ہو جاتے ہیں۔ مختصراً ہماری انا یا خودیِ بصیر کا زمانہ محض ایک آن ہے جسے ہماری انائے فعال خارج سے تعلق کے سبب آنوں یا لمحوں کے ایک سلسلہ میں تقسیم کر دیتی ہے۔ زماں کے باسلسلہ اور بے سلسلہ پہلوؤں کا ذکر مندرجہ ذیل قرآنی آیات میں ملتا ہے:

> ''اے محمدؐ! اُس خدا پر بھروسا رکھو جو زندہ ہے اور کبھی مرنے والا نہیں۔ اُس کی حمد کے ساتھ اُس کی تسبیح کرو۔ اپنے بندوں کے گناہوں سے بس اُسی کا باخبر ہونا کافی ہے۔ وہ جس نے چھ دنوں (یعنی زمانِ متسلسل) میں زمین اور آسمانوں کو اور اُن ساری اشیاء کو بنا کر رکھ دیا جو آسمان اور زمین کے درمیان ہیں' پھر آپ ہی ''عرش'' پر جلوہ فرما ہوا۔ رحمٰن' اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھو۔'' (سورۃ الفرقان: 58'59)

> ''ہم نے ہر چیز کو ایک اندازہ کے مطابق پیدا کیا اور نہیں ہوتا ہمارا حکم مگر ایک بار جو آنکھ جھپکتے (یعنی زمانِ خالص) ہی میں واقع ہو جاتا ہے۔'' (سورۃ القمر: 49'50)

اقبال فرماتے ہیں جب ہم عقلی طور پر خدا کے عملِ تخلیق کا تصور کرتے ہیں تو یہی عمل ہزار ہا سال پر پھیلا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ''عہد نامۂ عتیق'' کی طرح قرآن مجید کی اصطلاح میں بھی خدا کا ایک دن ایک ہزار برس کے برابر ہے۔ مگر جب ہم ''بصیر'' پہلو سے دیکھیں تو تخلیق کا یہی عمل جو ہزاروں سالوں پر مشتمل

Marfat.com

ہے ایک واحد اور نا قابل تجزیہ عمل بن جاتا ہے اور ایسا ہی جلد یا تیز جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ مگر اقبال کے نزدیک مشکل یہ ہے کہ ''زمان خالص'' کے اندرونی یا باطنی تجربے کو الفاظ کے پیرائے میں کیسے بیان کیا جائے کیونکہ ہماری زبان عملی خودی یا انائے ''فعال'' کی زبان ہے جو زمان متسلسل کے سانچے میں ڈھل چکی ہے۔ اقبال اپنا مطلب واضح کرنے کی خاطر ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ طبیعی سائنس کے مطابق ہم میں سرخ رنگ کے احساس کا سبب روشنی کی لہروں کی حرکت کی وہ سرعت ہے جس کی رفتار چار سو کھرب فی سیکنڈ ہے۔ اگر ہم اس شدید سرعت کو باہر سے دیکھ سکیں اور اُس کا شمار بحساب دو ہزار فی سیکنڈ کر سکیں جو روشنی کی حدِ ادراک ہے تو ہمیں چھ ہزار سال اُس کی گنتی مکمل کرنے کے لیے درکار ہوں گے مگر ہم ایک لمحہ کے ذہنی عمل کے ذریعے سے اُن برقی موجوں کی حرکت کی تیز رفتاری کو بھانپ لیتے ہیں جن کو گن سکنا ناممکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہمارا ذہنی عمل پل بھر سے بھی کم مدت میں زمان متسلسل کو زمان خالص یا زمان دوراں میں بدل دیتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ میری انائے بصیر میری انائے فعال کی اصلاح کرتی ہے کیونکہ وہ زمان و مکاں کی معمولی تبدیلیوں کو جو انائے فعال کے لیے ناگزیر ہیں، میری شخصیت کی کلیت میں سمو دیتی ہے۔

''زمان خالص'' میں ماضی گزشتہ وقت نہیں بلکہ حال کے ساتھ گزرتا وقت ہے۔ اسی طرح مستقبل بھی کوئی ایسا مرحلہ نہیں جسے طے کرنا ابھی باقی ہے یا جسے ہم اپنے روبرو موجود پاتے ہیں۔ دراصل ہم اُسے اس صورت میں اپنے روبرو موجود پاتے ہیں جیسے ایک ایسا امکان جو ممکن ہے پورا ہو، ممکن ہے نہ ہو۔ زمانے کے اسی تصور کو قرآن مجید ''تقدیر'' کا نام دیتا ہے۔ مگر بقول اقبال ''تقدیر'' کی اصطلاح کو نہ تو اسلامی دنیا صحیح طور پر سمجھ سکی نہ غیر اسلامی دنیا۔ اقبال کے نزدیک ''تقدیر'' سے مراد دراصل وہ زمانہ ہے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی ہونا ہے۔ اُسے محسوس کر سکنا ممکن ہے لیکن حساب و شمار ممکن نہیں۔ اگر سوال کیا جائے کہ بادشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کیونکر ہمعصر تھے؟ اس کا جواب یہی ہوگا کہ بہت سے امکانات میں سے دو امکانات جنہیں ہم ہمایوں اور طہماسپ کی زندگیوں کی صورت میں جانتے ہیں بیک وقت ظہور پذیر ہوئے۔ اس اعتبار سے ''تقدیر'' زماں کو اشیاء کا جوہر تصور کرتی ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ''ہم نے ہی ہر شے پیدا کی اور ہم نے ہی ہر شے کا مقدر طے کیا'' (سورۃ الفرقان:2)۔ ''ہم نے ہر چیز ایک تقدیر کے ساتھ پیدا کی ہے'' (سورۃ القمر:49)۔

اقبال ''تقدیر'' کے اُس تصور کے خلاف ہیں جس سے مراد ''قسمت'' ہے اور جس کے تحت سب کچھ، ماضی، حال اور مستقبل، ابتدا ہی سے کسی جابر آقا نے باہر سے متعین کر رکھا ہے۔ اگر زماں واقعی حقیقت ہے تو اس کے نزدیک سب لمحات یکساں (یعنی ایک کے بعد دوسرا لمحہ آتا ہے تو گزرے ہوئے لمحے ہی کی

طرح ہوتا ہے) نہیں ہوسکتے۔ بلکہ ہر لمحہ تخلیقی ہے اور نادر شے پیدا کرتا ہے اور جس کے عمل کے بارے میں قبل از وقت قیاس کرسکنا ناممکن ہے۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: ''وہ ہر روز نئی شان سے ظاہر ہوتا ہے۔'' (سورۃ الرحمٰن: 29)

بقول اقبال ''زمان خالص'' ''زمانِ متسلسل'' کی قید سے آزاد ہے۔ اس کے ہر لمحہ' ہر لحظہ کی زندگی خلاقی کی زندگی ہے۔ تخلیقی فعل مکمل آزادی کا فعل ہے۔ تخلیق تکرار کی ضد ہے کیونکہ تکرار میکانیت (مشینی) ہے۔ اقبال کے خیال میں زندگی سر تا سر اختیار ہے۔ اقبال شعور انسانی کی واردات کی طرح کائنات کو بھی ایک آزاد اور تخلیقی حرکت تصور کرتے ہیں۔ ان کے اس تصور کی تائید جدید طبیعیات کی اس دریافت سے ہوتی ہے کہ ہر شے حرکت میں ہے۔ جوہر (ایٹم) کی اصل برق ہے نہ کہ برق سے آلودہ شے۔ اس لیے کائنات اگرچہ دیکھنے میں اشیاء کا مجموعہ ہے' مگر حقیقت میں نہ کوئی ٹھوس جسم ہے نہ خلا میں واقع۔ وہ شے نہیں' عمل ہے۔ اقبال برگساں کی رائے کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کے نزدیک فکر چونکہ سلسلہ در سلسلہ ہے اس لیے حرکت کا تصور ساکن نقطوں کے ایک سلسلہ کے طور پر کرنے پر مجبور ہے۔ نتیجتاً حقیقت جو دراصل حرکت ہے اُسے فکر سکنات میں تقسیم کردیتی ہے اور غیر متحرک شکل میں پیش کرتی ہے۔ یوں غیر متحرک چیزوں کا تسلسل کی صورت اختیار کرنا ہی وہ بنیاد ہے جس سے زمان و مکاں کا تصور وجود میں آتا ہے۔ اسی بنا پر برگساں کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک آزاد' ناقابل تعین' بے بصر' بے مقصد' تخلیقی' حیاتی مشیت ہے۔

اقبال برگساں کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تصور کے تحت فکر اور مشیت میں ایسی دوئی پائی جاتی ہے جس میں مفاہمت ممکن نہیں۔ برگساں سمجھتا ہے کہ فکر ہر شے کو قید مکانی میں لے آتی ہے۔ مگر اقبال کے ہاں فکر کی ایک گہری سطح بھی ہے جس کی حرکت ہمارے تمام محسوسات اور مدرکات کے مختلف اجزا کی شیرازہ بندی کر کے اُنہیں ترتیب فراہم کرتی ہے۔ نتیجتاً زندگی اور فکر باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کرلیتے ہیں۔ اقبال شعوری واردات سے متعلق برگساں کے تجزیہ کو نا کافی سمجھتے ہیں کیونکہ اس کے خیال میں ''زمان خالص'' میں ماضی حال کے ساتھ آگے بڑھتا ہے' لیکن مستقبل اُس حرکت میں شریک نہیں۔ مگر بقول اقبال وحدتِ شعور کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اُس کی آنکھیں اُس حرکت میں مستقبل پر لگی رہتی ہیں کیونکہ تحریک بے مقصد نہیں بلکہ با مقصد ہے۔ اقبال اس پہلو کی وضاحت کے لیے عرفی کے ایک شعر کا حوالہ پیش کرتے ہیں ؎

زنقصِ تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز
دلت فریب گر از جلوۂ سراب نخورد

Marfat.com

مطلب یہ کہ اگر تم واقعی پیاسے ہوتے تو تمہیں صحرا کی ریت بھی پانی کی جھیل نظر آتی لیکن یہ کہنا کہ تم نے جلوۂ سراب کا فریب نہیں کھایا' اس بات کا ثبوت ہے کہ تمہیں پیاس نے بیتاب نہیں کر رکھا تھا۔ یعنی اگر ہم نے کسی شے کو ویسے ہی دیکھا جیسے وہ فی الحقیقت تھی تو اِس لیے کہ ہم اُسے کسی اور شکل میں دیکھنا ہی نہیں چاہتے تھے۔ اقبال کے نزدیک ہر شعوری تجربہ کا کوئی نہ کوئی مقصد ہے اور مقصد کا تصور مستقبل کے بغیر ممکن نہیں۔ اقبال اس حد تک تو برگساں کے ہم خیال ہیں کہ ماضی' حال میں داخل ہے۔ مگر جب برگساں کہتا ہے کہ مستقبل اس کا حصہ نہیں کیونکہ ماضی اور حال کا اکٹھے بڑھنا یا حرکت کرنا بلا مقصد ہے' اقبال اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں مستقبل غیر متعین نہیں بلکہ امکانات کی شکل میں موجود تصور کیا جاسکتا ہے۔ مگر برگساں سمجھتا ہے کہ مستقبل کی راہ کو کھلا رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ یوں حقیقت مطلقہ نہ تو آزاد رہے گی نہ خلاق۔ اقبال اس رائے سے اتفاق نہیں کرتے۔ اُن کی نظر میں شعوری زندگی ہمیشہ مقاصد ہی کی بنا پر آگے بڑھتی ہے۔ کسی نہ کسی مقصد کے ہونے سے مراد یہ نہیں کہ کوئی خاص مقصد پہلے ہی سے متعین ہے اور حیات و کائنات اُسی جبر کے تحت متحرک ہیں۔ یہ انداز فکر تو میکانیت ہی کی مانند ہے۔ ایسی سوچ کے مطابق تو دنیا ایک اسٹیج بن جاتی ہے جس میں انسان کٹھ پتلیوں کی طرح کوئی کھیل پیش کر رہے ہوں۔ اقبال کے نزدیک زندگی جوں جوں ترقی کرتی ہے' انسان نئے مقاصد بناتا ہے یا مقاصد تبدیل کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے زندگی اموات کے ایک سلسلہ سے گزرتی ہے۔ مگر اس تسلسل میں بھی ایک شعوری نظم و ضبط برقرار رہتا ہے۔ مختصراً مقاصد وجود میں آتے رہتے ہیں' پہلے سے متعین نہیں۔ ایسی صورت میں زماں کا عمل کوئی پہلے سے کھنچی ہوئی لکیر نہیں بلکہ ایسی لکیر ہے جو کھنچ رہی ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات میں مستقلاً اضافہ ہوتا رہتا ہے اور اس کی تائید میں وہ قرآنی آیت کا حوالہ دیتے ہیں: ''اور وہی ہے جس نے دن اور رات کو ایک دوسرے کے لیے جانشیں بنا دیا ہے اور یہ ان کے لیے ہے جو خدا کے متعلق جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنا چاہتے ہیں۔'' (سورۃ الفرقان:62)

اقبال کی رائے میں برگساں کی غلطی یہی ہے کہ اُس نے ''زمان خالص'' کو شعورِ انسانی یا خودی پر متقدم ٹھہرایا' حالانکہ ''زمان خالص'' کی حقیقت کا انحصار ہی شعور یا خودی پر ہے۔ تنہا مکاں یا زماں میں یہ صلاحیت نہیں کہ اشیاء یا حوادث کی کثرت میں امتزاج پیدا کر سکیں۔ ایسا امتزاج خودی ہی فراہم کرتی ہے کیونکہ وہ عبارت ہے ''میں ہوں'' سے۔ لہٰذا زندہ وہی ہے جو ''میں ہوں'' کہہ سکے۔ اس دعوے سے مدارج ہستی میں انسان کا مقام متعین ہوتا ہے۔ انسان کا کہنا کہ ''میں ہوں'' ایسا فعل ہے جو اُس کے اپنے شعور اور غیر شعور کے درمیان امتیاز سے ظاہر ہوتا ہے۔ مگر قرآن مجید کے مطابق بحیثیت خودیِ مطلق اللہ

تعالیٰ ''غنی عن العالمین'' یعنی ہر کسی سے بے پروا ہے۔ (سورۃ العنکبوت:6) اُس کے لیے کوئی غیر شعور نہیں۔ جسے ہم فطرت کا نام دیتے ہیں وہ خودیِ مطلق کی حیات میں محض ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔ اس کا ''میں ہونا'' مطلق اور اساسی ہے۔ اس بنا پر اُس کا کوئی واضح تصور کر سکنا ناممکن ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: ''نہیں کوئی شے اُس جیسی' پھر بھی وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔'' (سورۃ الشوریٰ:11) فطرت کا خدا کی ذات سے وہی تعلق ہے جو شعورِ انسانی کا سیرت یا کردار سے ہے۔ اس لیے قرآن مجید نے فطرت کو سنت اللہ قرار دیا ہے۔ (سورۃ الاحزاب:62' سورۃ الفتح:23)۔ عالم فطرت خودیِ مطلق کی تخلیقی فعلیت کا شاہکار ہے جس میں ہر لحظہ اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہم اُسے غیر محدود اس لیے کہتے ہیں کہ اُس کی وسعت کی کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی۔ قرآن مجید کا ارشاد بھی یہی ہے کہ بالآخر پہنچنا تیرے رب ہی کے پاس ہے۔ (سورۃ النجم:42) اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو فطرت کا سائنسی مطالعہ دراصل حقیقتِ مطلقہ سے قربت حاصل کرنے کی کوشش ہے اور بقول اقبال عبادت ہی کی ایک شکل ہے۔

اقبال کی نگاہ میں زماں حقیقتِ مطلقہ کے وجود کا حصہ ہے۔ مگر وہ اپنے استاد میک ٹیگرٹ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ میک ٹیگرٹ زماں کو غیر حقیقی سمجھتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ہم جس واقعہ کو چاہیں ماضی' حال یا مستقبل سے منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً انگلستان کی ملکہ این کی وفات ہمارے لیے ماضی کا واقعہ ہے' اُس کے ہمعصروں کے لیے حال کا اور ولیم سوم کے لیے مستقبل کا۔ اس دلیل کے مطابق تو زمانِ متسلسل ہی دراصل زمانِ حقیقی ہے اور وہ کوئی زندہ یا تخلیقی حرکت نہیں بلکہ پہلے ہی سے کھنچا ہوا ایک پُرسکون خط ہے۔ یعنی حوادث اور واقعات پہلے ہی سے ایک جگہ جمع کر کے رکھ دیئے گئے ہیں جو ایک فلم کی طرح ہمارے سامنے یکے بعد دیگرے آ رہے ہیں۔ ملکہ این کی وفات ولیم سوم کے لیے مستقبل کا واقعہ اُسی صورت میں ہوگا اگر ہم تسلیم کر لیں کہ متذکرہ واقعہ پہلے ہی سے بنا دیا گیا ہے اور وہ مستقبل میں اپنے وقوع پذیر ہونے کا انتظار کر رہا ہے۔ جب تک یہ واقعہ وقوع پذیر نہیں ہوتا' ملکہ این کی موت ایک امکان کی صورت میں موجود ہو تو ہو' لیکن واقعہ کو تبھی واقعہ سمجھا جائے گا جب وہ حقیقی طور پر وجود میں آئے گا۔ پس اقبال میک ٹیگرٹ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مستقبل ایک امکان کی صورت میں موجود سمجھا جانا چاہیے نہ کہ ایک ایسے واقعہ کی شکل میں جو پہلے ہی سے کہیں موجود وقوع میں آنے کا منتظر ہو۔ لیکن اگر کسی واقعہ کو ماضی اور حال دونوں سے منسوب کر دیا جائے تو منطقی طور پر ایسا عین ممکن ہے۔ مگر پھر بھی یہ مسئلہ حل نہ ہو سکے گا' جیسے آگسٹائن کے غور طلب الفاظ سے ظاہر ہے: ''اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ زماں کیا ہے تو مجھے معلوم نہیں۔ لیکن اگر کوئی نہ پوچھے تو میں جانتا ہوں وہ کیا ہے۔''

Marfat.com

اقبال اپنی رائے کا ایک بار پھر اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زماں حقیقتِ مطلقہ کا لازمی جزو ہے۔ مگر زمانِ متسلسل جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز موجود ہے، زمانِ حقیقی نہیں کیونکہ وہ فکر کے ہاتھوں پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ پھر بھی وہ ایک ایسا حیلہ ہے جس کے ذریعہ ہمیں حقیقتِ مطلقہ کی تخلیقی فعلیت کا احساس ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں قرآن مجید کے ارشاد: ''اُسی کے لیے رات اور دن کا اختلاف ہے۔'' (سورۃ المومنون:80) میں بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔

بقول اقبال اس مرحلہ پر یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ ہماری زندگی جن احوال کی پابند ہے وہ ہم پر باہر سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر ہم مسلسل تغیر میں زندگی گزارتے ہیں اور تغیر کمزوری یا نقص کی علامت ہے۔ دوسری طرف ہماری شعوری واردات کا تعلق ہمارے داخلی تجربات سے ہے اور اُس کا اظہار ہم فہم، تشبیہ اور تجسیم کے ذریعہ کرتے ہیں۔ بقول ناصر علی سرہندی، بت برہمن سے کہتا ہے۔

مرا بر صورتِ خویش آفریدی
بروں از خویشتن آخر چہ دیدی؟

(تو نے مجھے اپنی صورت کے مطابق بنایا ہے۔ آخر تو نے اپنے آپ سے باہر کیا دیکھا؟)

چونکہ حیاتِ الٰہی کو حیاتِ انسانی کے مترادف نہیں سمجھا جا سکتا اس لیے ہسپانوی مسلم مفکر ابن حزم نے اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا کو خدائے زندہ تصور کیا جائے مگر اس طرح زندہ نہیں جیسے انسان کو زندگی کا تجربہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی تجربہ میں تو زندگی متغیر ہے اور تغیر سے مراد ہے تکمیل کی عدم موجودگی۔ اس قسم کے تغیر کے تصور کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ذاتِ الٰہی متغیر ہے تو ان معنوں میں کہ اُس کا اظہار مسلسل خلاّقی میں ہو رہا ہے، جس سلسلہ میں وہ نہ تو تھکتا ہے۔ (سورۃ قٓ:38) نہ اُسے اونگھ آتی ہے اور نہ نیند۔ (سورۃ البقرۃ:255) اُس کی زندگی انکشافِ ذات کی زندگی ہے۔ پس حقیقتِ مطلقہ ایک بابصر اور خلاق مشیت ہے، جس کی تعبیر بطور ایک خودی یا انا ہی کی جا سکتی ہے۔ اگر اُسے بے تغیر سمجھیں تو پھر وہ ایک بے حرکت اور بے مقصد مردے کی طرح تصور کیا جائے گا۔ مگر جو خودی خلاّق ہے اُس کی تخلیقی فعلیت کے سرچشمے نہ ختم ہونے والے ہیں۔ انسان اگر کہے ''ابھی نہیں'' تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اُس کے لیے ابھی تکمیل کے مرحلے کی تحصیل کی خاطر جستجو جاری رکھنا ہے۔ لیکن اگر خلاّقِ مطلق ''ابھی نہیں'' کہے تو اس کا اشارہ اُن بے انتہا تخلیقی امکانات کی طرف ہے جو اُس کے اپنے وجود میں پنہاں ہیں اور جنہیں حقیقتوں کی شکل میں ابھی وجود میں آنا ہے۔

خطبہ کا حاصلِ کلام یہی ہے کہ اقبال حقیقت مطلقہ کی تعبیر ایک خودی یا انا کے طور پر کرتے ہیں۔

Marfat.com

ان کے نزدیک انسان کی زندگی ایک ایسی فعلیت ہے جو اُس کے منتشر رجحانات کو سہارا دے کر کسی مقصد کی تحصیل کی خاطر ایک وحدت پر مرتکز کرتی ہے۔ جب انسان ''عقل'' کی عینک سے فطرت پر نگاہ ڈالتا ہے تو اُس کی ساری عقلی جدوجہد بالآخر وجودیت (وحدت الوجود) پر جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ مگر ہمارا ''وجدان'' ہمیں احساس دلاتا ہے کہ اسی انسانی زندگی یا ''خودی محدود'' کی وساطت سے ہمیں ''خودی مطلق'' یا حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کا اندازہ ہو سکتا ہے، باوجود اس کے کہ ہمارے ذرائع علم بڑے ناقص ہیں۔ ماہیت کے اعتبار سے حقیقتِ مطلقہ اپنی فطرت میں ''روح'' ہے۔ اسی بنا پر اقبال کے خیال میں اُسے خودیِ مطلق تصور کرنا چاہیے۔ فلسفہ کے مقابلے میں مذہب کے عزائم بلند تر ہیں۔ بقول اقبال فلسفہ دور سے حقیقت کا مشاہدہ کرتا ہے، مگر مذہب تقرب اور اتصال سے۔ مگر تقرب اور اتصال تبھی ممکن ہیں جب فکر اپنی حدود سے آگے بڑھے اور اپنا مقصد حاصل کرنے کی خاطر وہ طریق اپنائے جسے مذہب ''دعا'' سے تعبیر کرتا ہے، جو رسول اللہ صلعم کے لبوں پر تا دمِ آخر موجود تھی۔

اب اُن اعتراضات پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے جو اس خطبہ پر کیے گئے ہیں۔ مثلاً الطاف احمد اعظمی کہتے ہیں کہ اقبال ''دلیل غائی'' کے اس لیے منکر ہیں کہ اس سے خدا کو کائنات سے باہر موجود ماننا پڑتا ہے جبکہ اقبال کے خیال میں وہ کائنات کے اندر اور اس کی اصل وعین ہے اور اس سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ اعظمی سمجھتے ہیں کہ اقبال کا زاویۂ نگاہ وحدت الوجودی ہے بلکہ انہوں نے قرآن مجید کی آیت ''ھو الاول والآخر'' (سورۃ الحدید: 3) بھی وحدت الوجود کے نظریہ کی تائید میں استعمال کی ہے[7]۔ راقم کی رائے میں اقبال نے وجودیت کے قائل ہونے کی حیثیت سے ''دلیل غائی'' کو رد نہیں کیا بلکہ اُن کے انکار کے منطقی اسباب وہی ہیں جن کا ذکر کانٹ اور رسل نے بھی کر رکھا ہے۔ ''توحید وجودی'' کے تصور میں غیر خدا کی نفی اس شدت سے کی جاتی ہے کہ خالق و مخلوق ایک ہو جاتے ہیں۔ یعنی مخلوق کوئی الگ وجود نہیں رکھتی۔ اس کا وجود در حقیقت وجود خداوندی ہی کا روپ ہے۔ اس تصور میں یہ گنجائش موجود ہے کہ خدا واقعی کائنات کے اندر ہے اور خالق و مخلوق ایک ہیں۔ دوسری طرف ''توحید شہودی'' کے مطابق خدا کی ''ورائیت'' (یعنی دور سے بھی دور ہونے) پر اتنے زور سے اصرار کیا جاتا ہے کہ خدا کائنات سے باہر ہو جاتا ہے اور مخلوق کی خالق تک رسائی کسی صورت میں ممکن ہی نہیں ہوتی۔ اگرچہ ''توحید شہودی'' کے حامی اس نتیجہ کو تسلیم نہیں کرتے، لیکن عام مذہبی ذہن اس مفہوم تک پہنچنے پر مجبور ہے۔ مذہبی ذہن توحید کو سمجھنے یا بیان کرنے کا جو انداز رکھتا ہے اور جسے ''توحید اسلامی'' کہا جاتا ہے، توحید کے وجودی اور شہودی دونوں تصورات سے مختلف ہے۔ پھر بھی یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ وجودی اور شہودی دونوں تصورات کی بنیاد ''توحید اسلامی'' پر ہی رکھی گئی ہے

Marfat.com

جس کے مطابق خدا کائنات کے اندر بھی ہے اور باہر (یعنی ماورا) بھی۔ بلکہ ہم سے اتنا قریب ہے کہ اُسے پکارا جائے تو جواب دیتا ہے۔ (اور وہ خوش نصیب ہیں جنہیں جواب ملتا ہے۔ ورنہ مسلسل خاموشی کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے)۔

اقبال کو توحید وجودی، توحید شہودی اور توحید اسلامی کے پس منظر میں تصوف کی کونسی شکل قابل قبول ہے؟ وہی، جو خصوصیاتِ شعورِ نبوت سے مزّین ہو۔ قرآنی تصورِ توحید پر ایمان رکھے اور اس اصول پر کاربند رہنے کی تلقین کرے کہ توحید کی ضد کثرت نہیں، شرک ہے۔ جو خدا سے وصال کے بجائے فراق اور فنا ہونے کے بجائے بقا کی تحصیل کے لیے کوشاں رہے۔ جس کا عشق الٰہی خلاق اور فعال ہو۔ جو انسان کو صاحب اختیار سمجھے۔ جو حاضر و موجود کی حقیقت کو تسلیم کرے اور اُس کی بہتری اور اصلاح کے لیے جدوجہد جاری رکھے۔ جو صحو اور مسلسل بیداری کی کیفیت کا علمبردار ہو۔ جو خلوت نشینی اور رہبانیت کا مخالف ہو بلکہ باطنی فطرت کے ساتھ خارجی فطرت کا رمز آشنا اور فکر و نظر میں انقلاب پیدا کرنے کا اہل ہو، یعنی جو مشاہدہ فطرت بھی کرے اور اصلاح ملت بھی۔ بقول اقبال جس صوفی کا ملت اسلامیہ کے زوال یا اس کی تباہ حالی سے کوئی واسطہ نہ ہو اور جو اپنی بصیرت سے ملت اسلامیہ کے مسائل کا حل پیش نہ کر سکے، وہ صوفی نہیں بلکہ راہب یا رشی ہے۔ جو تصوف انقلاب آفریں نہیں، جو انسانوں سے قطع تعلق کرے، زندگی اور فطرت کو غیر حقیقی سمجھے۔ سُکر، محویت اور بے خودی کو شعار بنائے یا حیات افزائی کے بجائے حیات سوزی کی طرف لے جائے، وہ اقبال کے نزدیک بیکار ہے۔ اقبال کی تحریروں یا شاعرانہ کلام سے تو تصوف سے متعلق اُن کے یہی عقائد اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ اگر یہی وہ نظریۂ وحدت الوجود ہے جس کے، بقول اعظمی اقبال قائل ہیں، تو پھر اُن کے اقبال پر اس اعتراض پر کسی تبصرے کی گنجائش نہیں رہتی۔ لیکن اعظمی اس خطبہ کے چند اقتباسات سے ثابت کرتے ہیں کہ اقبال فکری طور پر وحدت الوجودی تھے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر محمد البہی (مصری دانشور) اقبال کے دفاع میں تحریر کرتے ہیں:

> ''کہا جاتا ہے کہ اقبال صوفی ہیں اور وحدت الوجود کے قائل ہیں لیکن وحدت الوجود سے اُن کی مراد اتحاد وجود نہیں ہے، وہ وجودِ مطلق میں فنائیت کے قائل نہیں بلکہ اشیاء کے تشخصات و تعینات اور ان کی فردیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وحدت الوجود کی نغمہ سرائی سے اقبال کا اصل مقصد یہ تھا کہ مسلمان جو عرصہ دراز سے احساس کمتری کا شکار ہو کر مایوسی اور ناکامی کی زندگی بسر کر رہے ہیں، ان میں یہ یقین اور اعتماد پیدا کر کے زندگی کی نئی روح اور امنگ پیدا کی جائے کہ ان کا وجود وجودِ مطلق کا نہ غیر ہے اور نہ اُس

Marfat.com

سے متصل، بلکہ اُسی کا ایک جزو اور اس سے جڑا ہوا ہے اس بنا پر زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں اس کا نقطہ نظر ہمیشہ ایجابی اور مثبت ہونا چاہیے نہ کہ سلبی۔"(8)

سید وحید الدین تحریر کرتے ہیں کہ کانٹ سے پیشتر مسیحی متکلم سینٹ تھامس نے اپنے استدلات سے خدا تک رسائی کے پانچ رستے ترتیب دیئے ہیں جن کی طرف اقبال نے کوئی توجہ نہیں دی۔ پہلا استدلال یہ ہے کہ ہر متحرک کے لیے محرک کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا ایک "غیر متحرک محرک" کا وجود لازمی ہے اور وہی خدا ہے۔ دوسرا استدلال: علت موثرہ کا نظام لامتناہی نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا ایک "علت اولیٰ" کا وجود لازمی ہے۔ تیسرا استدلال: "حدوث وجود" سے ظاہر ہے کہ اشیاء پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہوجاتی ہیں۔ کوئی ایسی شے نہیں جو ہو بھی اور نہ بھی ہوسکے۔ اس لیے ایک ایسا وجود ضروری ہے جس کا ہونا لازمی ہو۔ چوتھا استدلال: اشیاء میں ہمیں حقیقت کے مراتب نظر آتے ہیں۔ بعض چیزیں دوسروں سے بہتر یا خوب تر ہیں۔ مگر ہم کسی چیز کو خوب یا خوب تر بھی کہہ سکتے ہیں جب ہمارے پاس کوئی معیاری تصور ہو جو تمام خوبیوں کا جامع ہو، وہی خدا ہے۔ پانچواں استدلال: کائنات میں مختلف صفات کی اشیاء ایک دوسری کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ یہ ہم آہنگی محض اتفاق نہیں ہوسکتی بلکہ کسی مقصد کے تابع ہے۔ پس کوئی ایسا وجود ہے جس کی مشیت کے مطابق کائنات کا نظام چل رہا ہے۔ سید وحید الدین فرماتے ہیں:

> "آدمی کا ایقان وجود باری تعالیٰ پر کسی دلیل کا مرہون منت نہیں ہوتا اور نہ کسی دلیل سے ٹوٹ سکتا ہے۔ لیکن ان دلائل کا بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اُن کے ٹوٹنے سے ہی آدمی کی رہنمائی ایک موجودِ برتر کی طرف ہوتی ہے۔ قرآن میں بھی خدا کی نشانیوں اور تاریخ کے اتار چڑھاؤ سے وجود باری کا شعور پیدا کیا گیا ہے اور اسی کے لیے مطالبہ کیا گیا ہے کہ آدمی سوچتا کیوں نہیں۔ یہاں سوچ سے مراد منطقی سوچ نہیں بلکہ اس سے مراد غور و تامل ہے۔"(9)

سید وحید الدین کا مندرجہ بالا نتیجۂ فکر اپنی جگہ درست ہے۔ مگر سینٹ تھامس کے خدا تک پہنچنے کی خاطر رستوں کا ذکر اقبال نے غالباً اس لیے نہیں کیا کہ وہ پانچوں کے پانچوں رستے دلائل کونی، غائی یا وجودی ہی سے اخذ کردہ ہیں یا اُن کی مختلف صورتیں ہیں۔

اس خطبہ میں اقبال نے تقدیر اور زمان و مکاں کے بارے میں بھی اپنے خیالات کا اظہار قرآنی آیات کے حوالے سے کیا ہے۔ جہاں تک ان کے تصور تقدیر کا تعلق ہے اعظمی کو اقبال سے اختلاف ہے۔ اعظمی کی رائے میں اقبال کے تصور تقدیر میں تضاد ہے اور اس تضاد کا سبب اُن کا تصور زماں ہے۔ اعظمی

Marfat.com

فرماتے ہیں اقبال کا یہ کہنا کہ تقدیر کے اندر اس کے تمام ممکنات غیر متشخص صورت میں مضمر ہیں جو عالم خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آئیں گے' درست نہیں ہے کیونکہ خدا کے ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ متعین اور متشخص صورت میں موجود ہیں اور اپنے متعینہ اوقات میں اُس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں کیونکہ خدا کی نظر میں عالم ممکنات اور عالم وجود یکساں ہیں۔ سو واقعات وحوادث پہلے سے متعین ہیں۔ البتہ دعا یعنی اللہ تعالیٰ سے رجوع کرنے سے واقعات وحوادث کے وقوع پذیر ہونے پر انسان اثر انداز ہوسکتا ہے۔ ورنہ انسان صرف سعی وتدبیر کا ذمہ دار ہے' نتائج سعی وتدبیر کا تعین خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ انسان کو اگر کوئی آزادی دی گئی ہے تو فکر وشعور کی۔ پس اُسے ایک حد کے اندر ہی اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی سماجی' معاشی' سیاسی واخلاقی تقدیر بنائے۔ سعی وجہد سے انسان کو وہی حاصل ہوگا جو اس کے مقدر میں ہے۔ واقعات وحوادث لوح محفوظ میں متعین خدوخال کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔ لہٰذا اللہ کی ٹھہرائی ہوئی اس تقدیر کے عین مطابق مستقبل کے واقعات وحوادث ظاہر ہوتے ہیں۔ اعظمی کے نزدیک دراصل یہی تقدیر کا قرآنی یا اسلامی تصور ہے [10]۔

اسلامی فلسفہ اور علم کلام میں تقدیر یا انسان کے جبر واختیار کے مسئلہ پر بحث بہت پرانی ہے۔ اس ضمن میں اقبال کے تصور تقدیر کو سمجھنے کی خاطر چند اہم مکتبہ ہائے فکر کا جائزہ لیا جاسکتا ہے۔ ایک مکتبہ فکر ''جبریہ'' کہلاتا ہے۔ اس فرقہ کا نظریہ یہ ہے کہ خدا نے انسان کو کوئی اختیار نہیں دے رکھا' بلکہ وہ مجبور محض ہے۔ بحیثیت قادر مطلق خدا کے حکم کے بغیر ایک پتّا بھی نہیں ہل سکتا۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے اور جو کچھ بھی ہو رہا ہے یا مستقبل میں ہونے والا ہے' اس کی منشا کے مطابق ہو رہا ہے اور ہوتا رہے گا۔

دوسرا مکتبہ فکر ''قدریہ'' کہلاتا ہے۔ اس فرقہ کا استدلال یہ ہے کہ خدا نے انسان کو عقل' حواس خمسہ اور وجدان سے نوازا ہے۔ اُسے نیک وبد کی تمیز اور ان میں انتخاب کرنے کا اختیار دیا ہے۔ نیز قوت ارادہ بھی عطا کی ہے۔ اس لیے انسان اپنی پسند وناپسند کا خود مالک ہے اور اپنے عزم وعمل کے معاملے میں کلّی طور پر بااختیار ہے۔ خدا قادر مطلق ہے اور اس اعتبار سے انسان کو اختیار انتخاب اور قوت ارادہ دینا اس کی مشیت ہے۔

تیسرا مکتبہ فکر ان فلاسفہ پر مشتمل ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان کا اختیار محدود ہے۔ یعنی اس کے دائرہ اختیار کی حدود متعین ہیں' مگر ان حدود سے باہر وہ مجبور محض ہے۔ اس ضمن میں ہرن کی مثال دی گئی ہے جو ایک درخت سے لپٹی ہوئی رسّی سے بندھا ہے۔ جہاں تک رسّی جاتی ہے یا جاسکتی ہے' وہ بااختیار ہے لیکن اس دائرے سے باہر وہ مجبور محض ہے۔

چوتھے مکتبہ فکر کے حامی فلاسفہ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نہیں جان سکتے کہ کس طرح خدا قادر مطلق یا عالم کُل بھی ہے اور اس نے انسان کو نیکی اور بدی کا رستہ منتخب کرنے کا اختیار بھی دے رکھا ہے اور بعد میں انسان کو اس کے اعمال کی بنا پر جزا و سزا بھی دے گا۔ اس تضاد کو سمجھ سکنے کی اہلیت انسان میں نہیں کیونکہ جبر و قدر کا مسئلہ ماورائے عقل انسانی ہے۔

ان سب نظریات میں کوئی نہ کوئی کمی یا خامی ہے جسے عقل قبول نہیں کر سکتی۔ مثلاً جبریہ نظریہ کے تحت انسان پر اپنے فکر و عمل کی ذمہ داری نہیں رہتی اور وہ اپنے ہر نیک و بد فعل کا ذمہ دار خدا کو ٹھہرا سکتا ہے۔ اسی طرح قدریہ نقطہ نظر قبول کیا جائے کہ انسان کلّی طور پر با اختیار ہے اور اپنے اعمال کی ذمہ داری اس کے اپنے کندھوں پر ہے تو اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کو علم نہیں مستقبل میں انسان سے کیا فعل سرزد ہوگا اور خدا کے متعلق یہ تصور کرنا کہ اس کا علم محدود ہے یا اُسے مستقبل کا علم نہیں، قطعی غلط مفروضہ ہے۔ اسی طرح یہ قول بھی کہ انسان ایک متعین حد تک با اختیار ہے مگر اس حد سے باہر وہ مجبور محض ہے، خامیوں سے پُر ہے، کیونکہ اوّل تو متعین حدود کا تعین کرنا ممکن نہیں اور دوم جس حد تک انسان با اختیار ہے اس حد سے اندر تو خدا کا کوئی عمل دخل نہ ہوگا اور اس اعتبار سے یہ مفروضہ بھی غلط ہے۔ چوتھے نظریہ پر بحث کرنا بیکار ہے کیونکہ وہ تو جبر و قدر کے مسئلہ کو ماورائے عقل انسان سمجھ کر ہاتھ ہی نہیں لگاتا۔

اس مرحلہ پر جدید سائنس کے میکانکی نظریہ پر بھی غور کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان بھی حیات و کائنات کے مختلف اجسام کی طرح مجبور محض ہے۔ انسان زندگی کی دیگر ہستیوں کی طرح حادثاتی طور پر پیدا ہوتا ہے اور حادثاتی طور پر مر جاتا ہے۔ اس پر کئی قسم کی پابندیاں ہیں۔ مثلاً فرائیڈ نفسیاتی جبریت کا ذکر کرتا ہے جس سے انسان کی خلاصی ممکن نہیں۔ اسی طرح وہ اپنی ''جینز'' (خاندانی نہاد یا خصلتوں) کا پابند ہے، مادی اور جسمانی قوتیں اُسے متعین کرتی ہیں، اس پر مذہبی پابندیاں ہیں بلکہ اخلاقی طور پر بھی نیک و بد کے معاملے میں وہ اپنی مخصوص سوسائٹی یا معاشرے کا پابند ہے۔ مگر دوسری طرف فلسفہ اور اخلاقیات کے عالمگیر اصولوں کے تحت انسان کا با اختیار ہونا اشد ضروری ہے۔ ورنہ خیر و شر، نیکی و بدی، جزا و سزا کا خاتمہ ہو جائے گا اور اگر انسان پر کوئی ذمہ داری نہ رہے تو انسان اور حیوان کا امتیاز مٹا دینا پڑے گا۔

اقبال کے نزدیک کائنات ابھی نا تمام ہے اور اُس میں خدا اضافے کرتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر ''تقدیر'' سے مراد وہ زمانہ ہے جس کا انکشاف مستقبل میں ابھی ہونا ہے۔ خدا عقلِ کل اس اعتبار سے ہے کہ اس کے علم میں وہ سب امکانات موجود ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ پس زمانے کی حرکت کا تصور جو اقبال کے ہاں ملتا ہے، ایک پہلے سے کھینچے ہوئے خط کی طرح نہیں کیونکہ یہ خط ہر

Marfat.com

انسان خود اپنے لیے ابھی کھینچ رہا ہے۔ لہٰذا تقدیر کا مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ اقبال کے خیال میں چونکہ پہلے سے کسی حتمی طور پر متعین مستقبل کا وجود ممکن نہیں، اس لیے مستقبل کے متعلق خدا کا علم امکانات اور تقدیرات کی صورت میں ہے جو لامتناہی ہیں۔ مگر انسان نے اس کائنات میں اپنے امکانات اور قویٰ کو بروئے کار لانا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ وہ اس دنیا کے میدان عمل میں وارد ہو کر بھی آزادیٔ عمل کا حق نہیں رکھتا یا مجبور محض یا اپنے مقدر کا پابند ہے، اُسے اُس مقصد کی تحصیل سے غافل کرنا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا۔ ایسی صورت میں نہ اس کا حال سنوارا جا سکتا ہے نہ مستقبل۔ پس اقبال کے نزدیک انسان کے علاوہ مخلوقات یعنی حیوانات، نباتات، سورج، چاند، ستارے وغیرہ جنہیں آزادیٔ انتخاب یا قوت ارادہ نہیں دی گئی یا جو احکام خیر و شر کی روشنی میں عمل پیرا نہیں، ان کے مقدرات اور تقدیرات تو دائمی اصولوں کے مطابق مقرر و متعین ہیں، مگر انسان جسے موجودات کو مسخر کرنے کی خاطر تخلیق کیا گیا، جسے قوت ارادہ، جوہر اختیار اور ملکہ انتخاب دیا گیا، مجبور محض نہیں ہو سکتا۔ ہاں، اگر انسان صرف خیر ہی انتخاب کر سکتا اور اُسے شر انتخاب کرنے کا اختیار نہ ہوتا تو پھر وہ یقیناً مجبور محض ہوتا۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ اقبال کی نظر میں انسان ایک وسیع الممکنات مخلوق ہے۔ وہ اپنے لیے جو چاہے تقدیر اختیار کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کے سامنے بے حد و حساب تقدیریں رکھی ہیں۔ انسان کا ہر فیصلہ ایک تقدیر ہے جس کے انتخاب اور اختیار کا نفع و نقصان اُسے خود ہی اٹھانا پڑتا ہے۔ امکانات اور تقدیرات کا کارخانہ خدا نے انسان کے سامنے کھول رکھا ہے اور وہ اپنے لیے جس تقدیر کو چاہے چن سکتا ہے۔

اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ تقدیر کے مسئلہ پر اقبال کا فکری زاویۂ نگاہ قدیم علم کلام کے دیگر مدرسہ ہائے فکر کی نسبت قدریہ کے زیادہ قریب ہے۔ اعظمی نے ان کے تصور تقدیر سے جبریہ یا قدریۂ محدود کے نقطۂ نگاہ سے اختلاف کیا ہے۔ اقبال اسے تقدیر پرستی کے روایتی یا مروجہ اسلامی تصور بطور قسمت، قضا یا مقدر کہہ کر ردّ کرتے ہیں کیونکہ بقول ان کے، ایسے تصورات کے فروغ کے سبب ملت اسلامیہ تن بہ تقدیر ہو کر زوال و انحطاط سے ہمکنار ہوئی۔ فرماتے ہیں ؎

"تن بہ تقدیر" ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر
تھا جو "ناخوب" بتدریج وہی "خوب" ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر (11)

بہرحال اعظمی کا یہ استدلال کہ اقبال کے تصور تقدیر میں تضاد کا باعث اُن کا تصور زماں ہے،

درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال کے تصور زمان و مکاں پر مدلل بحث تو آگے جا کر کی جائے گی۔ اس مرحلے پر اتنا ذکر کر دینا کافی ہے کہ اقبال کے تصور زماں کی اُن کے تصور تقدیر سے مکمل ہم آہنگی ہے' کیونکہ جس طرح ان کے تصور زماں میں مستقبل غیر متعین امکانات کی صورت میں موجود ہے اسی طرح تصور تقدیر میں بھی حتمی طور پر کسی متعین مستقبل کا وجود ممکن نہیں۔

اقبال نے حقیقت زماں کے ضمن میں جن قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے: (سورۃ یونس:6' سورۃ الفرقان:62' سورۃ لقمان:28' 29' سورۃ الزمر:5 الخ) بقول اعظمی ان آیات کا حقیقت زماں سے کوئی تعلق نہیں۔ اعظمی کے نزدیک ان آیات کے مخاطب اوّل یعنی چھٹی صدی عیسوی کے عرب زمان و مکاں کی پیچیدہ بحثوں سے قطعاً ناواقف تھے بلکہ آج بھی انسانوں کی کثیر تعداد اس مسئلہ سے بے خبر ہے۔ اعظمی کے خیال میں اختلاف لیل و نہار کا قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی ذکر آیا ہے' انسان کے لیے خدا کی نعمتوں کے طور پر آیا ہے تا کہ انسان دن میں روزی کی تلاش کرے اور رات کو آرام کرے' جیسے کہ سورۃ قصص:73 اور سورۃ الفرقان:47 سے ظاہر ہے۔ اعظمی فرماتے ہیں:

> ''یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے اور افسوس بھی کہ اقبال نے اپنے نظریہ زماں کے اثبات میں جتنی آیات نقل کی ہیں وہ سب نامکمل ہیں۔ انہوں نے ہر آیت کا وہی ٹکڑا نقل کیا جس میں اختلاف لیل و نہار کا ذکر ہے۔ اس سے قبل اور مابعد کے ٹکڑوں یا آیتوں کو انہوں نے یکسر نظر انداز کر دیا ہے اور اسی کتر بیونت کا نتیجہ ہے کہ وہ ان آیات کے صحیح مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔''(12)

راقم اس اعتراض پر پہلے بھی تبصرہ کر چکا ہے۔ قرآن مجید خدا کا کلام ہے اور اُس کے الفاظ کے معانی میں اتنی وسعت ہے کہ ہر زمانے میں علوم کی ترقی کے ساتھ انسانی ذہن قرآنی تعلیمات کی تشریح و تعبیر کرتا رہے گا۔ اقبال کا عقیدہ بھی یہی ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو زمان و مکاں میں انسان کے ارتقاء کے ساتھ قرآنی تعلیمات کا رابطہ منقطع ہو جائے گا۔ جدید فلسفہ نے زماں کے دو پہلو دریافت کیے ہیں: زمانِ متسلسل اور زمانِ خالص۔ یہ اقبال کا کمال ہے کہ انہوں نے خدا کی خلاقی کے طریق کار کو قرآن مجید کی آیات کے حوالے یعنی ''ستہ ایام'' اور ''کلمہ البصر'' (سورۃ الفرقان:59' سورۃ القمر: 49' 50) کی صورتوں میں پا لیا ہے۔ خلاقیٔ اللہ تعالیٰ کے انہی دو طریقوں کا تذکرہ سورۃ حٰم السجدہ:9 تا 12 میں ملتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

> ''اے نبیؐ! ان سے کہو' کیا تم اس خدا سے کفر کرتے ہو اور دوسروں کو اس کا

Marfat.com

ہمسر ٹھہراتے ہو جس نے زمین کو دو دنوں میں بنا دیا؟ وہی تو سارے جہاں والوں کا رب ہے۔ اس نے زمین پر پہاڑ جما دیئے۔ اس میں برکتیں رکھ دیں اور سب طلبگاروں کے لیے ہر ایک کی طلب کے مطابق ٹھیک انداز ے سے خوراک مہیا کر دی۔ یہ سب کام چار دن میں انجام پا گئے۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اس وقت محض دھواں تھا۔ اُس نے آسمان اور زمین سے کہا ''وجود میں آ جاؤ' خواہ تم چاہو یا نہ چاہو۔'' دونوں نے کہا ''ہم آ گئے فرماں برداروں کی طرح۔'' تب اس نے دو دن میں سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اُس کا قانون وحی کر دیا اور آسمانِ دنیا کو ہم نے چراغوں سے آراستہ کیا اور اُسے خوب محفوظ کر دیا۔ یہ سب کچھ ایک زبردست علیم ہستی کا منصوبہ ہے۔''

ان آیات میں تخلیق آسمان وزمین کی زمانی ترتیب پر بحث تفسیروں میں صرف اس انداز میں ملتی ہے کہ پہلے زمین بنی یا آسمان۔ مگر اس نقطہ نگاہ سے بحث نہیں ملتی کہ تخلیق کے طریقوں یعنی ''خلق الارض فی یومین...اقوالتھا فی اربعہ ایام'' اور ''ائیتا....اتینا طاءِعین'' میں امتیاز کیوں ہے؟ کیا ان آیتوں میں بھی واضح طور پر ''ستہ ایام'' اور ''کن فیکون'' یا ''کلمہ البصر'' کے انداز میں زمان متسلسل اور زمان خالص یعنی زماں کی دو مختلف ترتیبوں کا ذکر نہیں؟

اعظمی فرماتے ہیں اقبال کے نزدیک عقل اور فکر ایک چیز ہے اور برگساں پر وہ اسی لیے تنقید کرتے ہیں کہ برگساں عقل اور فکر کو علیحدہ چیزیں تصور کرتا ہے۔ اعظمی کے خیال میں برگساں صحیح کہتا ہے کیونکہ عقل کا تعلق مادے کی تنظیم سے ہے' یعنی عقل میکانکی ہے' ایک مکانی فعلیت ہے اور مادے (یا مکاں) سے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ لیکن فکر غیر مادی ہے' اس کا تعلق روح سے ہے۔ (13)

اقبال برگساں کے تصور ''زمان خالص'' کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر جب برگساں اپنے تصور زماں میں ماضی و حال کو یکساں شریک کرتے ہوئے مستقبل کو اس بنا پر خارج کر دیتا ہے کہ حرکتِ زمانِ خالص بے مقصد ہے' تو اقبال اس کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں' کیونکہ ان کی نگاہ میں مستقبل کو بطور ''امکانات'' کے شریک کیے بغیر تصویر ادھوری رہتی ہے۔ اسی طرح برگساں کے عقل اور فکر کو ایک دوسرے سے علیحدہ سمجھنے پر اقبال اعتراض کرتے ہیں کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ وجدان عقل ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ اگر ایسا ہے تو عقل کو فکر سے علیحدہ چیز کیونکر سمجھا جا سکتا ہے۔ عقل کا صرف منطقی پہلو میکانکی ہے۔ لیکن عقل' حواس اور وجدان بحیثیت مجموعی وہ ذرائع ہیں جن سے انسان علم حاصل کرتا ہے۔ جہاں تک

Marfat.com

فکر کا تعلق ہے وہ ان تینوں ذرائع میں قدرِ مشترک ہے۔ اس لیے یہ خیال کرنا کہ عقل کا تعلق تو مادے سے ہے اور فکر کا روح سے درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اقبال کی نظر میں فکر کی ایک ایسی سطح بھی ہے جس کی حرکت ہمارے تمام محسوسات اور مدرکات کے مختلف اجزاء کی شیرازہ بندی کر کے انہیں ترتیب فراہم کرتی ہے۔ اسی بنا پر فکر اور وجود یا زندگی اور فکر باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

اعظمی کہتے ہیں اقبال کا یہ خیال کہ کائنات کی پہلے سے کوئی متعین منزل یا غایت نہیں، درست معلوم نہیں ہوتا۔ وہ برگساں کے نظریہ زماں سے بری طرح متاثر ہیں۔ ان کے لیے یہ مشکل آن پڑی کہ اگر وہ کائنات میں مقصدیت کے تصور سے دست بردار ہوں تو ان کا اسلامی تصورِ حیات مجروح ہوتا ہے اور اگر اس کا اثبات کریں تو زمانِ خالص کا تصور داغ دار ہوتا ہے۔ اسی لیے انہوں نے مقصدیت کی ایک عجیب و غریب توجیہہ کی جو نا قابلِ فہم ہے۔[14]

اعظمی کے نزدیک کائنات کے وجود میں لانے کی پہلے سے متعین غایت روزِ سزا و جزا کا ظہور ہے[15]۔ دوسرے لفظوں میں وہ ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں کہ کائنات کو وجود میں لانے کا واحد متعین مقصد سزا و جزا کے مقررہ دن انسانوں کو ان کے اعمال کی بنا پر دوزخ میں جھونکنا یا بہشت میں دھکیلنا ہے۔ مگر حدیث قدسی کے مطابق تو اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا۔ میں نے چاہا کہ جانا جاؤں۔ میں نے کائنات تخلیق کی تا کہ پہچانا جاؤں۔''

اس حدیث قدسی کے ساتھ اگر قرآن مجید کی آیت ''کل یوم ھو فی الشان'' (سورۃ الرحمٰن:29) پڑھی جائے تو کائنات کے وجود میں لائے جانے کا مقصد انکشافِ ذاتِ خداوندی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعلیت کے لامتناہی ممکنات و امکانات کو مسلسل منکشف کرتے چلے جانا۔ اگرچہ بعض محدثین اس حدیث قدسی کو تسلیم نہیں کرتے، مگر حضرت عبداللہ ابن عباسؓ قرآن مجید کی اس آیت ''وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون'' (میں نے جنوں اور انسانوں کو اس لیے پیدا کیا کہ وہ بس میری عبادت کریں) میں لفظ ''لیعبدون'' کے معنی ''لیعرفون'' (یعنی وہ مجھے پہچانیں) کرتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں اس اعتبار سے کائنات کا پہلے سے کوئی مخصوص متعین مقصد نہیں۔ اگر واقعی ایسا ہو تو تخلیق کائنات کے نظامِ جبر میں انسان مجبورِ محض تصور کیا جائے گا جو اقبال کے تصورِ انسانی ارتقاء اور آزادیٔ عمل کے خلاف ہے۔ البتہ منطقی نقطۂ نگاہ سے اس سوچ میں ایک اور نوعیت کی مشکل کا سامنا ہے۔ کیا خدا کے مسلسل انکشافِ ذات کرتے چلے جانے کا عمل بجائے خود ایک متعین مقصد نہیں؟ نیز کیا ایسے عمل کو، خواہ تخلیقی ہی کیوں نہ ہو، خارجی نہ سہی باطنی طور پر خدا کی مجبوری تصور نہ کیا جائے گا؟ اس معمہ کا حل یہی ہے کہ اقبال کی اس فلسفیانہ تعبیر (یا تاویل) کے پس

Marfat.com

منظر میں اُن کا اپنا مقصد کیا تھا؟ مسلمانوں کی نئی نسل کو انسانی ارتقاء اور آزادیِ عمل کی حقیقت کا احساس دلانے کی خاطر ایک مضبوط روحانی بنیاد فراہم کرنا۔ مزید یہ کہ انکشاف ذات چونکہ فطرت الٰہی ہے اس لیے نہ تو اُسے متعین مقصد قرار دیا جاسکتا ہے نہ داخلی مجبوری۔

ماخذ و حواشی:

(1) تشکیل (انگریزی) ص 25' 26۔
(2) تفہیم القرآن' جلد پنجم ص 303۔
(3) ایضاً' ص 303' 304۔
(4) ایضاً' جلد چہارم ص 469' 471۔
(5) ایضاً' ص 468' 469۔
(6) تشکیل (انگریزی) ص 26' 27۔
(7) خطبات اقبال ایک مطالعہ' ص 62' 63۔
(8) خطبات اقبال پر ایک نظر از مولانا سعید احمد اکبر آبادی' اقبال اکادمی پاکستان 1987ء' ص 50۔
(9) فلسفہ اقبال خطبات کی روشنی میں از سید وحید الدین ۔ نذیر سنز ۔ 40ا ے اردو بازار لاہور' 1989ء' ص 53' 54۔
(10) خطبات اقبال ایک مطالعہ' ص 79' 83 تا 87۔
(11) افکار اقبال (تشریحات جاوید) از ڈاکٹر جاوید اقبال ۔ سنگ میل پبلی کیشنز' لاہور' ص 81 تا 84۔
(12) خطبات اقبال ایک مطالعہ' ص 72 تا 87۔
(13) ایضاً' ص 101۔
(14) ایضاً' ص 102۔
(15) ایضاً' ص 101۔

Marfat.com

تیسرا خطبہ

خدا کا تصور اور مفہومِ دعا

اس خطبہ کی ابتداء میں اقبال واضح کرتے ہیں کہ انہوں نے دوسرے خطبہ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ عقلی دلائل اسی تصور حقیقت مطلقہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں جو مذہبی تجربے کے ذریعہ ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہماری فکر اور احساسات کی اساس کوئی بابصر باشعور تخلیقی مشیت ہے جس کا تصور ''خودی مطلق'' کے طور پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید نے اس ''خودی مطلق'' کی انفرادیت پر زور دینے کی خاطر اسے ''اللہ'' کے نام سے موسوم کیا ہے اور اس کی مزید وضاحت کے لیے ارشاد ہوتا ہے:

''کہہ دو اللہ ایک ہے۔ اسی پر ہر شے کا انحصار ہے۔ نہ اسے کسی نے جنا' نہ اس کی کوئی اولاد ہے اور وہ ایسا یکتا ہے کہ کوئی اس کا ہمسر نہیں۔'' (سورۃ الاخلاص۔ 1 تا 4)

مگر بقول اقبال یہ سمجھ سکنا آسان نہیں کہ ''فرد'' سے کیا مراد ہے۔ برگساں اپنی تصنیف ''تخلیقی ارتقاء'' میں بیان کرتا ہے کہ انفرادیت کے کئی درجے ہیں اور انسانی شخصیت کی بظاہر وحدت کی صورت میں بھی انفرادیت کی تحصیل کلّی طور پر ممکن نہیں۔ برگساں کی رائے میں انفرادیت کی مکمل تکمیل کے لیے ضروری ہے کہ اس کے جسم کا کوئی حصہ بھی اس سے الگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے۔ یوں انسانی توالد و تناسل کا عمل ناممکن ہوگا۔ پس اس اعتبار سے یہ کہنا درست ہے کہ انفرادیت نے اپنے گھر ہی میں اپنا دشمن پال رکھا ہے۔ اقبال کے خیال میں اب یہ تصور کرنا تو ممکن نہیں کہ خدا نے بحیثیت ایک ''انا'' یا ''خودی'' اپنی یکتائیت برقرار رکھنے کی خاطر اپنے گھر ہی میں اپنا دشمن پال رکھا ہے مگر اس صورت میں ہم یہ تصور کرنے میں حق بجانب ہیں کہ اللہ کی ذات توالد و تناسل کے عمل سے بالاتر ہے۔ ''خودی مطلق'' کی یہی صفت خدا کی انفرادیت و یکتائیت کے اسلامی تصور کا بنیادی جزو ہے جس پر قرآن مجید نے بار بار زور دیا ہے۔ اس مرحلے

Marfat.com

پر اقبال یہ بھی وضاحت کرتے ہیں کہ قرآن مجید کے اس اصرار کا سبب یہ نہیں ہے کہ اسے مروجہ مسیحی عقیدے (یا اللہ کی تین بیٹیوں کے جاہلی عقیدے) کی تردید مقصود تھی بلکہ اس لیے تا کہ خدا کی کامل انفرادیت اور یکتائیت کے بارے میں کوئی شک وشبہ میں نہ رہے۔ البتہ مذاہب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت مطلقہ کے تصور میں خدا کی انفرادیت کے بجائے اس کے کسی مبہم بسیط یا ایسے عنصر ہونے کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے جو کائنات وحیات میں جاری وساری ہے۔ مثلاً ''نور'' دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا کے تصور کے بارے میں مذاہب عالم کا زیادہ تر رجحان فلسفۂ وحدت الوجود ہی کی جانب ہے لیکن قرآن مجید کی جس آیت میں خدا کی ذات کو ''نور'' سے تعبیر کیا گیا ہے اسے زیادہ غور سے پڑھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

''اللہ زمین اور آسمانوں کا نور ہے۔ اس نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو۔ اس طاق میں روشن چراغ رکھا ہو۔ وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو اور وہ فانوس ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔'' (سورۃ النور:35)

اقبال اس آیت کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ آیت کے ابتدائی حصہ سے تو بے شک یہی معلوم ہوتا ہے کہ ذات الٰہیہ کو انفرادیت سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن جب ہم اس استعارے کا تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو یہ امر واضح طور پر سامنے آجاتا ہے کہ اس کا مقصد اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس طرح کہ جوں جوں استعارہ آگے بڑھتا ہے اس خیال کی نفی ہو جاتی ہے کہ ذات الٰہیہ کا قیاس کسی لاصورت کونی عنصر پر کیا جائے۔ کیونکہ اوّل تو اس استعارے نے نور کو طاق میں رکھے روشن چراغ پر مرتکز کر دیا اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ روشن چراغ ایک شیشے کے فانوس میں ہے اور فانوس ایک ستارے کی مانند جو موتی کی طرح چمک رہا ہو۔ ان تمام استعاروں سے ظاہر ہے ایک مخصوص اور متعین وجود۔

اقبال مزید فرماتے ہیں کہ یہودی، مسیحی اور اسلامی آسمانی کتب میں جہاں کہیں خدا کے لیے ''نور'' کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے، اس کی تعبیر جدید طبیعی علوم کے نتائج فکر کی روشنی میں کی جانی چاہیے۔ ان نتائج فکر کے مطابق نور یا روشنی کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں اور وہ ہر کسی کے لیے ایک جیسی ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے نور یا روشنی کی مثال ذات الٰہی کے قریب ترین ہے یعنی نور یا روشنی خدا کی مطلقیت اور ہر کہیں یکساں موجودگی کی طرف اشارہ ہے۔ اگرچہ ایسی تعبیر سے ہمارا ذہن وحدت الوجود کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اقبال انفرادیت کے ایک اور معنی کی طرف اپنی توجہ مبذول کرتے ہیں۔ کیا انفرادیت سے مراد

Marfat.com

زمانی و مکانی متناہیت نہیں لی جا سکتی؟ جواب ہے کہ انسانی شخصی انفرادیت پر زمانی و مکانی متناہیت کا اطلاق تو ہو سکتا ہے مگر ذات الٰہی کی انفرادیت کی لامتناہیت یوں محدود نہیں کی جا سکتی۔ لامتناہیت خواہ زمانی ہو یا مکانی، مطلق نہیں کہلا سکتی کیونکہ عالم فطرت کوئی ایسی شے نہیں جو کسی لامتناہی خلا میں واقع ہو۔ بلکہ بقول اقبال وہ حوادث کی ایک ترکیب ہے جس کے نتیجہ میں زمان و مکاں کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک خدا (بطور ''خودی مطلق'') کی تخلیقی فعلیت مکانی اعتبار سے لامتناہی ہے نہ اس مفہوم میں جیسے انسانی شخصیت محدود ہے۔ سمجھنے کی بات یہ ہے کہ انفرادیت کا تصور انسانی شخصیت کی فعلیت کو تو زمانی و مکانی طور پر محدود کرتا ہے، مگر جب ہم خدا کو اس کی انفرادیت کی بنا پر شخصیت قرار دیں تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی تخلیقی فعلیت کی لامحدودیت یا لامتناہیت کے مسئلہ کو خارجی نقطہ نگاہ سے کیسے حل کیا جائے؟ اقبال کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامتناہیت اس کی تخلیقی فعلیت کے باطنی امکانات سے عبارت ہے، جن میں کائنات کا وجود محض ایک جزوی اظہار ہے۔ پس اقبال کے نزدیک خدا کی لامتناہیت کا اندازہ اس کی وسعت سے نہیں بلکہ گہرائی سے کرنا چاہیے۔ خدا لامتناہیت کے سلسلہ کا سبب تو ہے مگر بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔

بقول اقبال عقلی اعتبار سے ''خودی مطلق'' کی یکتائیت کے علاوہ جن دیگر پہلوؤں کا ذکر قرآن مجید میں ملتا ہے، وہ ہیں: اس کی خلاّقی، علم، قدرت کاملہ اور مطلق ہمیشگی۔ خلاّقی کے پہلو کے متعلق فرماتے ہیں کہ محدود انسانی ذہن فطرت کو اپنے آپ سے باہر ایک متقابل شے سمجھتا ہے جسے وہ جانتا تو ہے مگر اسے تخلیق نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ہم خدا کے عمل تخلیق کو ماضی کا ایک مخصوص عمل سمجھتے ہیں اور کائنات ہمیں یوں نظر آتی ہے جیسے ایک بنی بنائی چیز ہو، جس کا اپنے بنانے والے کی زندگی سے کوئی تعلق نہیں رہا اور بنانے والا صرف ایک تماشائی کی حیثیت سے اسے دیکھ رہا ہے۔ خدا کے تصورِ تخلیق کے ضمن میں جو بیکار بحث مباحثہ مذہبی حلقوں میں پایا جاتا ہے۔ وہ دراصل اسی محدود انسانی ذہن کی تنگ نظری کا مظہر ہے۔ اس سوچ کے مطابق کائنات کا وجود خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ اسے وجود میں نہ لایا جاتا۔ مگر جس اہم سوال کا جواب ہمیں دینا ہے، وہ یہ ہے: کیا کائنات خدا کے غیر کی صورت میں اس کی مدمقابل ہے اور ان دونوں کے درمیان مکانی طور پر کوئی فاصلہ ہے؟ الٰہیاتی نقطہ نگاہ سے تخلیق ایسا عملِ خدائی نہیں جس کا کوئی ''پہلے'' اور ''بعد'' ہو۔ اسی طرح کائنات بھی کوئی ایسی خود مختار حقیقت نہیں ہے جو خدا کے مدمقابل کے طور پر قائم ہو۔ یہ اندازِ فکر خدا اور دنیا کو دو ایسی علیحدہ اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی خلا کی پہنائیوں میں ایک دوسرے کے مقابلے میں کھڑی ہوں۔

Marfat.com

۳ اقبال فرماتے ہیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ زمان ومکاں اور مادہ خدا کی آزاد تخلیقی توانائی کے بارے میں فکر انسانی کی مختلف تعبیریں ہیں۔ ان کا بجائے خود کوئی مستقل وجود نہیں' بلکہ خدا کی زندگی کو سمجھنے کے لیے عقل کے وضع کردہ معیار ہیں۔ ایک بار معروف صوفی بزرگ بایزید بسطامیؒ کے مریدوں میں خدا کی تخلیق کا مسئلہ زیر بحث تھا۔ کسی مرید نے رائے عامہ کے مطابق اپنے خیال کا اظہار کرتے ہوئے کہا: ''ایک وقت ایسا بھی تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اور اس کے سوا کچھ بھی نہ تھا۔'' بسطامیؒ نے جواب میں فرمایا: ''اب بھی تو ویسے ہی ہے جیسے تب تھا۔'' پس مادی دنیا کوئی ایسی چیز نہیں جو خدا کے ساتھ قائم ہے اور خدا کچھ فاصلے پر بیٹھ کر اسے چلا رہا ہے۔ بلکہ اپنی فطرت کے اعتبار سے وہ ایک ایسا مسلسل عمل ہے جسے ہماری فکر نے علیحدہ علیحدہ چیزوں کی کثرت میں تقسیم کر رکھا ہے۔ اس مرحلہ پر اپنے دلائل کی تائید میں اقبال ایڈنگٹن کی تصنیف ''مکاں' زماں اور کشش ثقل'' کا اقتباس پیش کرتے ہیں اور اس ٹکڑے کے آخری فقرے: ''کیا یہ کہنا مبالغہ سمجھا جائے گا کہ انسان کے ذہن نے دوامی زندگی کی تحصیل کی خاطر جستجو کے دوران طبیعیات کی دنیا پیدا کی؟'' پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں' ماہر طبیعیات نے اپنے تجربات سے ابھی یہ دریافت کرنا ہے کہ بظاہر نظر آنے والی طبیعیات کی دنیا جسے ذہن انسانی نے ثبات کی تحصیل کے لیے جستجو میں تخلیق کر رکھا ہے' اس کی بنیاد کہیں اس سے بھی زیادہ دائم ہستی میں استوار تو نہیں جو ایک ''انا'' کے طور پر تنہا' ان دو متضاد صفات ثبات وتغیر کی حامل ہے اور جو ہستی بیک وقت ثابت بھی ہے اور متغیر بھی؟ حاضر بھی ہے اور غائب بھی؟

اقبال ایک اور سوال اٹھاتے ہیں: خدا کی تخلیقی فعلیت سے تخلیق کی کارروائی کیسے عمل میں لائی جاتی ہے؟ اس ضمن میں علم کلام کے ایک معروف مکتبہ فکر اشاعرہ کے افکار کا ذکر کرتے ہیں کہ اشاعرہ کے خیال کے مطابق الٰہیاتی توانائی کا طریق تخلیق ''جوہری'' (یعنی اٹامک) ہے اور وہ اپنے نظریے کی اساس مندرجہ ذیل قرآنی آیت پر رکھتے ہیں:

> ''ایسی کوئی شے نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور ہم ان کو ایک مقررہ مقدار میں نازل کرتے ہیں۔'' (سورۃ الحجر: 21)

اقبال کی رائے میں اشاعرہ کا نظریہ ''جواہر'' دراصل ارسطو کے تصور ''کائنات ساکن ہے'' کے خلاف مسلم فلاسفہ کی بغاوت ہے۔ اس فکر کو ترتیب دینے والوں میں ابن ہاشم اور بعدازاں ابوبکر باقلانی وغیرہ کے نام شامل ہیں مگر اس خدشہ سے کہ کہیں مسلم فلاسفہ کی جدت فکر کا اعتراف نہ کرنا پڑے' مستشرق میکڈونلڈ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اشاعرہ کے اس نظریہ کی نشوونما بدھ مت کے کسی فرقے کے زیر اثر

Marfat.com

ہوئی۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ طبیعیاتِ حاضرہ کی روشنی میں اس نظریہ کی تشکیل نو ہونی چاہیے۔

اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی تشکیل ایسے ''جواہر'' یا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ممکن نہیں۔ مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے تخلیقی عمل کا سلسلہ جاری ہے' اس لیے ہر لحہ لاتعداد ''جواہر'' وجود میں لائے جا رہے ہیں اور کائنات میں اضافہ ہو رہا ہے۔ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے: ''خدا اپنی تخلیق میں جو چاہے اضافہ کرتا ہے۔'' (سورۃ فاطر: 1)

اقبال کے خیال میں ''جواہر'' کی ہستی کا ان کے وجود سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وجود ایک ایسی صفت ہے جو خدا انہیں عطا کرتا ہے۔ اس کیفیت سے پیشتر ''جواہر'' ایک طرح سے خدا کے تخلیقی عمل میں چھپے ہوئے ہوتے ہیں اور ان کا وجود میں آنا دراصل خدا کی تخلیقی کارروائی کا برملا اظہار ہے۔ بنیادی طور پر ہر جوہر کا کوئی اپنا حدود اربعہ نہیں' نہ وہ مکاں کے اندر کوئی جگہ گھیرتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ''جواہر'' کے اجتماع اور پھیلاؤ ہی سے مکاں پیدا ہوتا ہے۔ اسی سبب ابن حزم کا اعتراض درست ہے کہ قرآنی تعلیم کے مطابق تو عمل تخلیق اور مخلوق شے میں کوئی فرق نہیں' لہٰذا مخلوق اشیاء دراصل تخلیقی اعمال کا مجموعہ ہیں نہ کہ ''جواہر'' کا۔ بہرحال اقبال اشاعرہ کے نظریہ ''جواہر'' کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس جوہری عمل کی کوئی ذہنی تصویر بنا سکنا ممکن نہیں لیکن جدید طبیعیات کے مطابق بھی تو ہر مقدار کے اصل ''ایٹم'' کا تصور بطور عمل ہی کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ کا حل بقول ایڈنگٹن ابھی دریافت نہیں کیا جا سکا۔ اگرچہ خیال یہی ہے کہ نظریہ ''مقادیر عمل'' (ایٹم کے اجزاء الیکٹرون وغیرہ کا ظہور) میں وہی قانون کارفرما ہے جو ''جوہری عمل'' میں ہے۔

اقبال فرماتے ہیں اگرچہ ''جواہر'' کا تعلق مکاں سے نہیں لیکن پھر بھی کہیں نہ کہیں موجود تو ہیں۔ اگر موجود ہیں تو پھر حرکت کے بارے میں کیا رائے قائم کی جانی چاہیے؟ اشاعرہ کے نزدیک مکاں چونکہ بجائے خود ''جواہر'' کا اجتماع ہے اس لیے وہ ''حرکت'' کی تعبیر کسی جسم کے ایک مقام سے سب نقطہ ہائے مکانی سے گزر کر دوسرے مقام تک پہنچنا نہ کر سکتے تھے۔ مزید یہ کہ اس تصور سے مکاں (یا خلا) کو بطور ایک قائم بالذات حقیقت ماننا لازم آتا تھا۔ پس اس مشکل کا حل نظام نے ''طفرہ'' یا جست (چھلانگ) کے تصور کی صورت میں پیش کیا۔ مطلب یہ کہ جسم کے مکاں (خلا) کے ایک مقام سے دوسرے مقام تک سفر کرنے کے عمل میں وہ تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا' بلکہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک کود کر پہنچتا ہے۔ نظام حرکت کے اس عمل میں رفتار کو نہ تیز سمجھتا ہے نہ سست بلکہ کودنے کے دوران رفتار یکساں ہوتی ہے۔ اقبال نظام کے اس تصور کو مسئلہ کا حل نہیں سمجھتے لیکن ساتھ ہی فرماتے ہیں کہ جدید طبیعیات کے ''ایٹم

Marfat.com

ازم'' مفروضے میں بھی کچھ اسی قسم کا حل تجویز کیا گیا ہے۔ بلکہ اس ضمن میں پلانک کے تجربات یہی ثابت کرتے ہیں کہ جوہر مکاں میں کسی مخصوص تسلسل کے ساتھ اپنا رستہ طے نہیں کرتا۔ وائٹ ہیڈ اپنی تصنیف ''سائنس اور عصر حاضر'' میں بھی تحریر کرتا ہے کہ وہ ایک مدت زمانی کے بعد دوسری مدت زمانی کے دوران مختلف جگہوں پر ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال اشاعرہ کے تصور تخلیق کے دوسرے اہم پہلو یعنی مسئلہ ''اعراض'' (حوادث) کا ذکر کرتے ہیں۔ اشاعرہ کی رائے میں جوہر کی ہستی اسی صورت میں قائم رہتی ہے جب تک خدا حوادث یا اعراض کا سلسلۂ تخلیق جاری رکھے۔ پھر جوہر یا ایٹم ہمیشہ متضاد جوڑوں کی شکل میں وجود میں آتے ہیں۔ مثلاً حیات و موت یا حرکت و سکون، مگر انہیں عملاً ثبات حاصل نہیں۔ یوں دو مسئلے سامنے آتے ہیں: اول' بہ اعتبار فطرت، کسی شے کو قرار نہیں اور دوم ''جواہر'' کا صرف ایک ہی نظام ہے۔ دوسرے لفظوں میں جسے ہم ''روح'' کہتے ہیں یا تو لطیف قسم کا مادہ ہے یا محض ایک عرض یا حادثہ۔

اقبال کے خیال میں جہاں تک پہلے مسئلے کا تعلق ہے وہ اشاعرہ سے کچھ حد تک اتفاق کرتے ہیں کیونکہ عالم تخلیق کے بارے میں ان کا نظریہ' اپنی خامیوں کے باوجود' ارسطو کے تصور کہ ''کائنات ایک ساکن وجود ہے'' کے مقابلہ میں قرآن مجید کے نقطہ نگاہ کی زیادہ بہتری سے ترجمانی کرتا ہے۔ اقبال کی خواہش ہے کہ مسلم علمائے الٰہیات اس مسئلہ کی علم حاضر کی روشنی میں از سر نو تشکیل کریں اور اسے جدید سائنس کے زیادہ قریب لائیں کیونکہ جدید سائنس (خصوصی طور پر جدید طبیعیات) اسی سمت میں آگے بڑھ رہی ہے۔

جہاں تک دوسرے مسئلہ کا تعلق ہے' وہ مادیت کی طرف مائل ہے' بلکہ اشاعرہ کے اپنے نظریہ کے تقاضوں کے خلاف ہے۔ مثلاً ان کے نظریہ کے تحت جوہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار اعراض (حوادث) کی مسلسل تخلیق پر ہے۔ اگر وہ حرکت کے عمل کو تسلیم کرتے ہیں تو حرکت کا تصور زمانے کے بغیر ممکن نہیں اور زمانے کا تعلق حیات نفسی سے ہے۔ اس لیے زمانے کا وجود بمقابلہ حرکت زیادہ اساسی ہے۔ پس ظاہر ہے اگر ہم حیات نفسی کی نفی کرتے ہیں تو زمانے کا انکار کرتے ہیں اور اگر زمانے کا انکار کرتے ہیں تو حرکت کی نفی ہوتی ہے۔ اشاعرہ کے نظریے کے مطابق جوہر یا ایٹم قید مکانی میں آنے یا آتے ہوئے نظر آنے پر ہی وجود میں آتا ہے۔ اس لیے الٰہیاتی توانائی کے ایک پہلو کی حیثیت سے وہ خالصتاً ''روحانی'' ہے۔ نفس یا ''روح'' خالص عمل ہے اور ''جسم'' اس عمل کا ظہور' لہٰذا وہ قابل پیمائش ہے۔ بقول اقبال اشاعرہ کے نظریے سے ظاہر ہے کہ ان کے اذہان ''نقطہ۔ لمحہ'' کے جدید تصور سے آشنا تھے' مگر وہ ''نقطہ'' اور ''لمحہ'' کے

Marfat.com

آپس میں تعلق کو صحیح طور پر سمجھنے میں ناکام رہے۔ یہ حقیقت ہے کہ ''لمحہ'' ''نقطہ'' سے زیادہ اہم ہے مگر ''نقطہ'' ایک لازمی مظہر کی صورت میں ''لمحہ'' سے اس طرح جڑا ہوا ہے کہ جدا نہیں ہو سکتا۔ ''نقطہ'' کوئی شے نہیں بلکہ ''لمحہ'' کو دیکھ سکنے کا ایک انداز ہے۔ اس معمہ کو سمجھنے میں مولانا رومی' غزالی کے مقابلہ میں روحِ اسلامی کے زیادہ قریب ہیں۔ جب وہ ارشاد کرتے ہیں ۔

پیکر از ماہست شد' نے ما ازو
بادہ از ما مست شد' نے ما ازو

(جسم ہم سے وجود میں آیا نہ کہ ہم جسم سے۔ شراب میں نشہ ہمارے سبب سے ہے نہ کہ ہم شراب سے نشہ حاصل کرتے ہیں)

اس نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتے ہوئے خطبات کے مترجم سید نذیر نیازی اپنے نوٹ میں فرماتے ہیں:

''اس طرح کہ حرکت کا اثبات زمانے کا اثبات ہے اور زمانے کا اثبات حیاتِ نفسی کا اثبات۔ بہ الفاظ دیگر مقدم حیات نفسی ہے' پھر زمانہ' پھر حرکت۔ اب اشاعرہ کے نزدیک قدرت الٰہیہ کا اظہار جواہر کی شکل میں ہو رہا ہے اور جواہر کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ ایک شان ہے قدرت الٰہیہ کی' ایک لمحہ حیات الٰہیہ میں۔ لہٰذا روح جسم سے مقدم ہے' جسم اس کا پیکر ہے' اس کی مرئی شکل' اس کے اظہار کا ایک ذریعہ۔''(1)

''روح'' کو حقیقت سمجھتے ہوئے اقبال' شہاب الدین سہروردی مقتول کے حوالے سے روح کے مختلف درجات کا ذکر کرتے ہیں اور اسی ضمن میں عصر حاضر کے ہیگل اور ہالڈین کی آراء پر تبصرے کے بعد فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک ''خودی'' ہی کے کرنا درست ہے اور ''خودی مطلق'' سے دراصل ''خودیوں'' ہی کا وجود میں آنا ممکن ہے۔ یعنی خدا کی تخلیقی قدرت میں چونکہ فکر اور عمل ایک ہیں۔ اس لیے ان ''اناؤں'' کے وجود میں آنے کا تعلق خواہ مادی ''جواہر'' کی میکانکی حرکت سے ہو خواہ ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے' سب ''خودی مطلق'' کے مسلسل انکشاف ذات کے مظاہر ہیں۔ پس بہ اعتبار ہستی ہر جوہر خواہ پست ہو یا بلند' اپنی نہاد میں ایک ''خودی'' ہے اور یہی سلسلۂ تخلیق ذات انسانی میں اپنی معراجِ کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ اسی بنا پر قرآن مجید میں ''حقیقت مطلقہ'' کو انسان کی رگِ جاں سے قریب تر کہا گیا ہے۔ (سورۃ ق ۔16:) پس حیات الٰہیہ کے سمندر کے دوامی بہاؤ میں ہم موتیوں کی

Marfat.com

طرح رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔

اقبال کے نزدیک انسانی خودی تبھی حقیقی ہوتی ہے جب اس میں اپنی حقیقت کا شعور پیدا ہو جائے۔ اگرچہ انسان معاشرتی اعتبار سے دیگر ''خودیوں'' سے وابستگی رکھتا ہے، لیکن درحقیقت سب سے اول انسانی خودی اپنی ذات پر ہی مرتکز ہوتی ہے اور اپنی انفرادیت کے ذاتی حلقہ سے دیگر خودیوں کو خارج کر دیتی ہے۔ انسانی خودی اپنے کمال پر پہنچ کر خدا کے عمل تخلیق میں ایک خاص مقام پیدا کر سکتی ہے۔ اسی سبب انسان اشرف المخلوقات ہے کیونکہ وہ ایسا اعلیٰ مقام حاصل کر سکنے کی اہلیت رکھتا ہے جو دیگر خودیاں حاصل نہیں کر سکتیں۔ مختصراً اقبال کے نزدیک انسان شعوری طور پر خدا کے تخلیقی عمل میں اس کا ہمکار بن سکتا ہے مگر اقبال اس مسئلہ پر اپنے آئندہ خطبہ میں روشنی ڈالنے کے ذکر کے ساتھ فرماتے ہیں کہ اب وہ اشعری فکر کے نظریہ تخلیق کے کمزور ترین پہلو یعنی ''جوہری زماں'' کے موضوع پر کچھ کہنا چاہیں گے تاکہ خدا کی صفتِ ابدیت کا کوئی معقول تصور قائم کیا جا سکے۔

اقبال واضح کرتے ہیں کہ مسئلہ زماں مسلم فلاسفہ اور صوفیہ کا موضوع فکر رہا ہے۔ اس کا سبب ان کی نظر میں اول تو قرآن مجید میں دن اور رات کے بدلنے کو خدا کی ایک نشانی قرار دیا گیا ہے اور دوم رسول اللہ صلعم کی حدیث ہے جس میں ''دہر'' (زماں) کو اللہ تعالیٰ کی صفت کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ علاوہ اس کے بعض صوفیہ لفظ ''دہر'' کی کراماتی خصوصیات پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ محی الدین ابن العربی کے نزدیک ''دہر'' اللہ تعالیٰ کے خوبصورت ناموں میں سے ہے اور رازی اپنی تفسیر قرآن میں فرماتے ہیں کہ انہیں بعض مسلم عرفاء نے لفظ ''دہر'' ''دیہور'' یا ''دیہار'' کا ورد کرنے کی تلقین کی تھی مگر بقول اقبال اشعری تصور زماں مسلم تاریخ فلسفہ میں زماں کو فلسفیانہ طور پر سمجھنے کی پہلی کوشش ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک زماں منفرد ''آنوں'' کا تسلسل ہے اور اس تسلسل میں دو آنات کے درمیان ایک ''لمحہ'' زماں میں ''وقفہ'' یا ''خلاء'' کا آجاتا ہے۔ یعنی وہ وقت کا ''خالی لمحہ'' ہوتا ہے۔ بقول اقبال یہ نتیجہ فکر اس لیے بے معنی اور لغو ہے کیونکہ وہ زماں کی حقیقت کو باہر سے دیکھتے تھے۔ یہی یونانیوں کا طریقہ کار تھا۔ نیوٹن نے زماں کی روانی کو ندی کے بہتے پانی کے مشابہ قرار دیا۔ گویا زماں کے بارے میں اس کا نقطہ نگاہ بھی خارجی تھا لیکن اس تصور زماں پر کئی اعتراضات کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً اگر وقت بہتے پانی کی طرح گزرتا ہے تو کہاں سے شروع ہوا اور کہاں ختم ہوگا؟ اس کی حدود اور کناروں کا اندازہ کیسے لگایا جائے؟ جو زماں پہلے گزر چکا کیا اس کی حرکت کا تعین دوسرے زماں یا وقت سے کیا جائے گا؟ اور دوسرے کا تیسرے سے؟ یوں یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ پس اگر زماں کے وجود کا تصور خارجی طور پر قائم کیا جائے تو کوئی

Marfat.com

مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اس کے باوجود وقت کی روانی کے پیش نظر اس کا ایک پہلو واقعی خارجی ہے' بلکہ اٹامک یا جوہری ہے۔ بہرحال جدید سائنس اس بارے میں اشاعرہ کی رائے سے اتفاق کرتی ہے۔ طبیعیات حاضرہ نے جو مفروضہ قائم کیا ہے' وہ یہ ہے کہ مادہ پانی کے بہاؤ کی طرح تسلسل نہیں رکھتا۔ بلکہ روینگیر کی تصنیف ''فلسفہ اور جدید طبیعیات'' میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مادی کائنات میں تبدیلی کا عمل کسی تسلسل سے نہیں بلکہ اچانک جست سے ہوتا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور جدید طبیعیات نے زماں کے نفسیاتی پہلو کی طرف توجہ نہیں دی۔ اس لیے وہ زماں کے باطنی یا داخلی پہلو کو نہ سمجھ سکے۔ اس ناکامی کے سبب ان کے مفروضے میں مادی جواہر (ایٹم) اور زمانی جواہر کے سلاسل میں ایسی علیحدگی پیدا ہوئی گویا وہ کبھی ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ نہ تھے۔ ظاہر ہے کہ زماں کے جوہری یا خارجی تصور کا اطلاق خدا کی ذات پر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ہم خدا کی ذات کا تصور ایک ایسی زندگی کے طور پر نہیں کر سکتے جو ابھی تکمیل پا رہی ہو۔ اس مشکل کا احساس مسلم حکماء کو بھی تھا۔ اس ضمن میں اقبال' ملاّ جلال الدین دوّانی کی کتاب ''زورا'' کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں کہ بیتے وقت کے دوران ایک مخصوص مدت میں واقعات وحوادث ایک جلوس کی شکل میں اگر ہمارے سامنے سے گزرتے ہیں تو یہ عمل محض اضافی ہے' کیونکہ خدا کے معاملے میں یکے بعد دیگرے گزرنے کا سلسلہ غائب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ خدا کے حضور میں واقعات وحوادث کا وجود ایک ہی عمل ادراک کی صورت میں متصور ہوگا۔ صوفی شاعر عراقی (بقول پروفیسر ایم سعید شیخ' اقبال کی مراد عین القضاۃ الہمدانی ہے)[2] کا انداز فکر بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ وہ مختلف قسم کے زماں کا تصور پیش کرتا ہے' جن کے مادی اور روحانی درجات ہیں۔ مثلاً مادی ہستیوں یا اجسام کے لیے جو زماں گردشِ ایام سے پیدا ہوتا ہے' اسے ماضی' حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ غیر مادی ہستیوں کے لیے وقت کی ترتیب اور تسلسل تو اسی طرح موجود ہے' لیکن بہاؤ تیز ہے یعنی مادی ہستیوں کے زماں کے سو سال غیر مادی ہستیوں کے ایک لمحہ کے برابر ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح درجہ بدرجہ زماں کے مختلف مرحلوں کو طے کرنے کے بعد ''زمان الٰہی'' تک پہنچتے ہیں جو گزرنے یا بہاؤ کی خصوصیت سے مبرا ہے۔ اس میں تقسیم ہے نہ ترتیب نہ تغیر نہ آغاز نہ انجام۔ یہ زماں کی ایسی صورت ہے جسے قرآن مجید ''ام الکتاب'' کہتا ہے۔ اس کی تعریف ''فوق الدوام حال'' کے طور پر ہی کی جا سکتی ہے یعنی ایسا ''اب'' جو دوامی ہے اور ازل وابد کا اطلاق اس پر نہیں کیا جا سکتا۔ زماں کے مسئلہ پر امام فخر الدین رازی نے بھی غور کیا ہے مگر وہ اپنی تصنیف ''مقالات شرقیہ'' میں اعتراف کرتے ہیں کہ کوئی خاص نقطہ نظر قائم کرنے سے قاصر رہے۔

Marfat.com

اس بحث سے ظاہر ہے کہ زماں کی ماہیت کو خالصتاً خارجی طور پر سمجھنے کی کوشش کرنے سے مسئلہ کا حل ممکن نہیں۔ زماں کی حقیقت کا احساس چونکہ ہمیں شعوری طور پر ہوتا ہے اس لیے اسے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں نفسیاتی تجزیہ کا رستہ اختیار کرنا چاہیے۔ اقبال اس سے پیشتر انسانی ''انا'' یا ''خودی'' کے دو پہلوؤں کا ذکر کر چکے ہیں یعنی ''نفس بصیر'' اور ''نفس فعال''۔ ارشاد ہوتا ہے: ہمارا بصیر پہلو تو ایک مستقل حال کی کیفیت یا دورانِ خالص یا بے تواتر تغیر میں رہتا ہے مگر ''خودی'' کی زندگی کا دار و مدار دراصل بصیر پہلو سے فعال پہلو کی طرف رخ کرنا ہے۔ یعنی وجدان سے عقل کی جانب اور اسی حرکت سے جوہری (اٹامک) زماں پیدا ہوتا ہے۔ پس یہ شعوری تجربہ تمام تر علم سے بالاتر ہو کر ہمارے لیے ثبات اور تغیر کے متضاد احساسات کے باہم اتصال کا باعث بنتا ہے۔ اگر ہم اپنے اس شعوری تجربہ کی رہبری قبول کرنے کو تیار ہوں تو ''خودی محدود'' کی اس مثال سے یہ جان سکنا مشکل نہیں کہ ''خودی مطلق'' کی حیات میں زماں ایک بے تواتر تغیر ہے۔ یہی میر داماد اور ملا باقر کا دعویٰ ہے کہ زماں خدا کے عمل تخلیق کے ساتھ ہی وجود میں آتا ہے اور اسی سے خدا اپنے غیر متعین لاتعداد تخلیقی امکانات کو جانتا ہے۔ پس اس اعتبار سے ''خودی مطلق'' بیک وقت ''ابدیت'' یعنی بے تواتر تغیر اور ''زمان متسلسل'' میں ہے۔ اقبال کی نظر میں قرآن مجید کی آیت: ''دن اور رات کا آنا جانا اسی کے باعث ہے۔'' (سورۃ المومنون: 80) سے یہی ثابت ہوتا ہے۔

اب اقبال خدا کی صفات علم اور قدرت کاملہ کے مسائل کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں اگر لفظ ''علم'' کو خودی محدود یا انسان کے لیے استعمال کیا جائے تو اس سے مراد عقلی یا استدلالی علم ہوگا یعنی ایسا علم جس کا تعلق زمان متسلسل (جس میں ماضی، حال اور مستقبل ہوں) سے ہے اور ایسی کائنات سے جو انسان کے غیر کی حیثیت سے مستقل طور پر قائم اور موجود ہے لیکن اگر خدا کے ''علم'' کو بھی انہی معنوں میں ''علم کلی''، سمجھا جائے تو ایسا ممکن نہیں، کیونکہ خدا ہر شے پر حاوی ہے اور وہ اس طرح کائنات کا مشاہدہ نہیں کرتا جیسے انسان کرتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے کائنات کے اس کے غیر نہ ہونے کے سبب خدا کے علم کی نوعیت اضافی ہے۔ کائنات خدا کا غیر نہیں، نہ کائنات اپنی ذات سے آپ قائم ہے۔ اس کا وجود دراصل خدا کی حیات میں محض ایک حادثہ ہے۔ چونکہ خدا کائنات بلکہ ہر شے پر محیط ہے، اس کا کوئی غیر نہیں، نہ اس سے باہر کسی ماسوا کا وجود ہے، اس کی فکر اور عمل ایک ہی سلسلہ ہے، اس لیے انسانی فکری تجربہ سے حقیقت مطلقہ کا جو تصور ابھرتا ہے، وہ یہی ہے کہ خدا ایک حیات بالبصر ہے اور اسے ایک ''خودی مطلق'' کے طور پر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس حوالے سے خدا کے علم کے بارے میں، خواہ ہم اسے کتنا ہی لامتناہی سمجھیں، ہمارے پاس ایسے الفاظ نہیں کہ اس کی نوعیت کی صحیح طور پر وضاحت کر سکیں، کیونکہ وہ بیک وقت علم بھی ہے اور تخلیقی عمل بھی

Marfat.com

اور عمل بھی ایسا جو ''مستقل اب'' میں ہوتا ہے۔ خدا کے علم کے بارے میں کچھ ایسا ہی تصور ملاّ جلال الدین دوّانی وغیرہ نے پیش کیا ہے۔ وہ ایک اعتبار سے تو درست ہے مگر کائنات کا ایک ایسا تصور پیش کرتا ہے جو مکمل اور جامد ہے، جس میں واقعات کا نظم وضبط متعین ہے اور جس میں تقدیر کی وہی شکل ہے جو ظاہر کرتی ہے کہ خدا کی تخلیقی فعلیت نے جو رستہ اختیار کرنا ہے وہ پہلے ہی سے متعین اور نا قابل تغیر وتبدل ہے۔ اقبال کے نزدیک کائنات کا یہ تصور ایک طرح سے آئن سٹائن سے قبل کی طبیعیات کا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ خدا کے علم کو ایک ایسا زندہ تخلیقی عمل سمجھنا چاہیے جس کے ساتھ اپنے طور پر موجود اور ظاہرا اشیاء وابستہ ہیں۔ اگر ہم اسے کسی آئینے کا عکس تصور کریں تو یوں یہ تو ممکن ہے کہ خدا کو مستقبل میں آنے والے واقعات کا علم ہو، مگر یہ اس کی آزادی ارادہ پر قدغن لگانے کے مترادف ہوگا۔ یہ درست ہے کہ خدا کی تخلیقی زندگی میں مستقبل موجود ہے لیکن متعین طور پر نہیں بلکہ ایک امکان کے طور پر یعنی آنے والے واقعات جن کے خدوخال پہلے سے کھنچے ہوئے ہوں کسی متعین تنظیم کے تحت ظہور پذیر نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر ہم تاریخ کی تعبیر یوں کریں کہ پہلے سے متعین واقعات ہیں جو بتدریج ظہور میں آرہے ہیں تو لفظ تخلیق بے معنی ہو جائے گا۔ پس محدود خودیوں کی حیات اور آزادی پر مستقبل میں آنے والے واقعات کے بارے میں پہلے سے طے شدہ تنظیم کا اصول باہر سے لاگو کرنا، ان کی آزادی اور قوت ارادہ کی تحدید کرنا ہے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے: کیا ایسی تحدید سے خدا کی قدرت کاملہ کی بھی تحدید یا نفی نہیں ہو جاتی؟ بظاہر تو اس کی قدرت کاملہ ایک اندھی اور بے مقصد مشیت کی صورت میں دکھائی دیتی ہے جس پر کسی طرح کی کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی۔ مگر قرآن مجید کے مطابق خدا کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کا دخل ہے۔ اسی بنا پر اس میں ایک نظم کارفرما ہے۔ پس اگر ہم خدا کی ذات سے حکمت اور خیر کی توقع رکھیں تو مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ دنیا میں انسانی ارتقاء کا رستہ عالمگیر دکھ درد اور ظلم وستم سے کیوں بھرا پڑا ہے؟ ہم خدا کی قدرت کاملہ میں اس کے ''خیر'' کا تعلق اس ''شر'' سے کیسے جوڑ سکتے ہیں جس سے کائنات اٹی پڑی ہے؟ یعنی خیر اور شر میں مفاہمت کیسے پیدا کی جائے؟ اقبال کے نزدیک یہ عقدہ حل کرنا مذہب کے لیے بڑی پریشانی کا باعث ہے۔ فرماتے ہیں ہم نہیں کہہ سکتے کہ کائنات کے اندر منفی قوتوں کے حقیقی معانی کیا ہیں جو اتنی ہلاکتوں اور تباہ کاریوں کے باوجود انسانی زندگی کو قائم رکھے ہوئے ہیں۔ ہم اتنا کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی نقطہ نگاہ سے کائنات اضافہ پذیر ہے اور امید رکھنی چاہیے کہ انسان اپنے ارتقاء کی تکمیل کے دوران ایک نہ ایک دن ''شر'' پر غالب آجائے گا۔

اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کی خاطر اقبال قصہ آدم کا حوالہ دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ دنیائے قدیم میں آدم کے بہشت سے نکالے جانے کے قصہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ لیکن روایت کی سامی شکل سے ظاہر

Marfat.com

ہے کہ اس قصے کی ابتداء اور ارتقاء ایسے ماحول میں ہوئی ہے جس میں بیماریاں عام اور موت ارزاں تھی۔ زندگی کے بارے میں انسان نے ایسا تصور قائم کر رکھا تھا جس پر یاس اور ناامیدی کا غلبہ تھا۔ قصہ کی ابتدائی صورت میں سانپ (لنگ) درخت اور عورت کے مرد کو سیب دیتے دکھایا گیا ہے جس سے مراد یہ ہے کہ بہشت سے آدم اور حوا کے نکالے جانے کا سبب ان کا جنسی فعل تھا۔ قرآن مجید میں واقعہ کی تفصیل بائبل سے مختلف ہے۔ ''عہد نامہ عتیق'' (اولڈ ٹیسٹامنٹ) میں واقعہ کا پس منظر وہ باغ بہشت ہے جہاں لوگ اپنے نیک اعمال کی بنا پر موت کے بعد رہیں گے۔ آدم کو یہیں وجود میں لایا گیا اور حوا کو آدم کی پسلی سے پیدا کیا گیا۔ پھر شیطان نے سانپ کی شکل میں حوا کو ورغلایا اور حوا کے کہنے پر آدم اور حوا نے شجر ممنوعہ کا پھل (سیب) کھایا۔ اشارہ ان کے جنسی فعل کی طرف ہے جس کی پاداش میں دونوں کو بہشت سے نکال کر زمین پر گرا دیا گیا۔ بلکہ آدم نے اپنے جرم نافرمانی کے سبب زمین کو برا ٹھہرایا۔

اقبال فرماتے ہیں قرآن مجید میں کسی قصہ کا ذکر اس لیے نہیں کیا جاتا کہ کوئی تاریخی واقعہ بیان کرنا مقصود ہے بلکہ اس کے ذریعہ کوئی عالمگیر اخلاقی سبق دینا مقصود ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں حوا کا آدم کی پسلی سے پیدا ہونے کا ذکر نہیں۔ نہ ہی سانپ کا ذکر ہے۔ مراد یہی ہے کہ اس قصے کو جنسی ماحول سے الگ کر دیا جائے اور ساتھ ہی اس یاس و ناامیدی کے نظریئے کی نفی کی جائے جو روایتاً پہلے موجود تھا۔ قرآن مجید نے آدم اور اس کی بیوی کے وجود میں لائے جانے کا ذکر جس بہشت میں کیا ہے' وہ یہ دنیا بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ اس کے انسانی وجود کا قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی ذکر ہے اس کے لیے لفظ ''بشر'' یا ''انسان'' استعمال کیا گیا ہے۔ آدم کا لفظ اگر استعمال کیا گیا ہے تو ان معنوں میں کہ انسان کے اندر نیابت الٰہیہ کی صلاحیت موجود ہے۔ آدم کا لفظ حذف کیے بغیر اس کا اشارہ کسی مخصوص انسان کی طرف نہیں بلکہ اس کی حیثیت ایک تصور کی ہے' جیسے کہ قرآن مجید کی آیت سے ظاہر ہے: ''ہم نے تمہیں پیدا کیا۔ پھر تمہیں صورت دی۔ پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کریں۔ پس سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔'' (سورۃ الاعراف:11)

قرآن مجید کے مطابق شیطان نے ''آدم اور اس کی بیوی'' دونوں کو ورغلایا اور انہوں نے اکٹھے شجر ممنوعہ کا پھل چکھ لیا لیکن ''عہد نامہ عتیق'' کا کہنا ہے کہ جونہی آدم نے نافرمانی کے جرم کا ارتکاب کیا' اسے باغ عدن سے نکال دیا گیا۔ ''عہد نامہ عتیق'' میں آدم نے زمین کو مورد الزام قرار دیا۔ مگر قرآن مجید کے نزدیک زمین انسان کے لیے آرام گاہ ہے اور اس کی متاع ہے' جس کے لیے اسے خدا کا شکر گزار ہونا چاہیے۔ ''اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ آباد کیا اور تمہارے لیے یہاں زندگی بسر کرنے کا سامان رکھا' مگر تم کم ہی شکر گزاری کرتے ہو۔'' (سورۃ الاعراف:10)

Marfat.com

بقول اقبال قرآن مجید کے مطابق لفظ ''جنت'' سے مراد حیاتِ انسانی کا وہ دور ہے جس میں انسان ابھی اپنے ماحول سے مانوس نہ ہوا تھا یعنی اسے اپنی کمزوری اور محتاجی کا احساس نہ تھا جس کے سبب اس نے اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خاطر جدوجہد شروع کی اور انسانی تہذیب کی بنیاد رکھی۔ دوسرے لفظوں میں قرآن مجید کی نگاہ میں قصہ آدم کے ذکر سے مراد انسانی ارتقاء ہے یعنی اس زمین پر کس طرح انسان کا ظہور ہوا اور یہ کہ کس طرح رفتہ رفتہ اسے اپنی آزادی کا احساس ہوا اور یہ کہ وہ شک اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے۔ مختصراً قصہ آدم کا اشارہ کسی اخلاقی پستی یا ذلت کی طرف نہیں۔ کرۂ ارض ''دارالعذاب'' نہیں۔ بقول اقبال انسان کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے سے کیا اور اسی سبب ارشاد قرآنی کے مطابق آدم کا یہ گناہ معاف کر دیا گیا۔

اقبال کے نزدیک ''خیر'' کا اطلاق ''جبر'' سے نہیں کیا جا سکتا۔ آزادی ''خیر'' کے لیے شرط اولین ہے۔ اس لیے عین ممکن ہے جب آزادی کے سبب انسان کے سامنے کئی راستے کھلے ہوں تو وہ جس طرح خیر کا انتخاب کر سکتا ہے' شر کا انتخاب بھی کر سکتا ہے۔ مشیت ایزدی کا تقاضا ہی یہ تھا کہ انسان کی طرف سے اس قسم کا خطرہ برداشت کر لیا جائے۔ پھر بھی خیر و شر اگرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر ایک ہی ''کُل'' سے وابستہ ہیں بلکہ ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان (خودی محدود) کا مقصد ہی اپنے آپ کو قائم رکھنا ہے' لہٰذا وہ علم' افزائش نسل (کیونکہ موت پر غالب آسکنے کا یہی انسانی طریقہ ہے) اور طاقت کا طالب ہے۔ قرآن مجید کے مطابق آدم کو اشیاء کے نام جاننے کے سبب اس کی فرشتوں پر برتری ثابت کی گئی۔ اقبال نے آدم کو درخت ممنوعہ کا پھل چکھنے سے روکنے کی ایک دلچسپ وجہ مادام بلاوتسکی کی تصنیف ''عقیدہ خفیہ'' کے حوالے سے بیان کی ہے۔ یعنی قدیم اشاریت کے مطابق شجر ممنوعہ کا پھل چکھنے سے آدم ایک دوسری قسم کا علم یا ''علم خفی'' حاصل کر لیتا جس کی تحصیل مشقت کے بغیر مختصر راستہ اختیار کرنے سے عین ممکن تھی۔ چنانچہ شیطان نے اسی لیے اسے ورغلایا اور وہ اس کے ورغلاوے میں آ گیا۔ اس لیے نہیں کہ انسان فطرتاً مائل بہ شر ہے بلکہ اس لیے کہ وہ ''عجول'' یا جاہل ہے۔ دراصل وہ علم کی منزلیں جلدی سے طے کرنا چاہتا تھا۔ پس اسے صحیح راستہ پر ڈالنے کی یہی صورت تھی کہ اس کی نشوونما ایسے ماحول میں ہو جہاں مختلف قسم کی تکلیفوں اور اذیتوں کے سہنے کے باوجود اسے اپنی ذہنی قوتوں کے اظہار کا موقع ملتا رہے اور یوں وہ خود اپنے تجربات کے ذریعہ اپنے علم میں اضافہ کرتا رہے۔ خواہ تجربات کے اس سلسلہ میں اسے غلطی یا خطا جیسے ''ذہنی شر'' کے لاتعداد مرحلوں سے گزرنا پڑے۔

اقبال قرآنی آیات جن میں ''شجرۃ الخلد'' اور ''ملک لا یبلیٰ'' (سورۃ طٰہٰ: 120 تا 122) کا ذکر ہے کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ انسان لازوال زندگی اور کبھی نہ ختم ہونے والی حکومت کے اقتدار کا خواہش مند ہے۔ وہ مرنا نہیں چاہتا۔ اس لیے فنا سے نجات حاصل کرنے کی خاطر جنسی عمل کے ذریعہ اپنی نسل بڑھاتا ہے اور اجتماعی طور پر لافانیت حاصل کرتا ہے۔ پیدائشی عمل کے جاری رہنے اور انسانوں کے پے در پے ظہور میں آنے سے فرد کی انفرادیت پختگی کے مراحل سے گزر کر شخصیت میں تبدیل ہوگئی ہے۔ قرآن مجید میں جس امانت (سورۃ الاحزاب: 72) کا ذکر ہے وہ یہی ''شخصیت'' ''خودی'' یا ''انا'' کی امانت ہے جس کا بوجھ انسان نے اٹھا رکھا ہے۔ اقبال کے خیال میں خودی یا شخصیت کی امانت انسان نے تمام تر خطرات کے باوجود اٹھائی ہے۔ ارتقائے خودی کے عمل میں سختیاں اور مصیبتیں برداشت کرنا اس کے عمل کا حصہ ہیں۔ ہر مرحلے پر ناکامیوں اور مایوسیوں کا سامنا کرنا شاید اسے سخت جان بنانے کی غرض سے کیا گیا ہو یا شاید اس لیے کہ اسے یقین واثق ہو جائے کہ بالآخر فتح ''خیر'' کی ہی ہوگی: ''اللہ اپنا مقصد پورا کر کے رہتا ہے' مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔'' (سورۃ یوسف: 21)

اقبال کے خیال میں اسلام نے حقیقت مطلقہ کا جو تصور قائم کیا ہے' اسے فلسفیانہ طور پر بھی سمجھا جا سکتا ہے مگر مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند تر ہیں۔ مذہب کا مقصد دراصل حقیقت مطلقہ سے قریب تر پہنچنا ہے اور یہ قرب بقول اقبال دعا کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ دعا ہی سے روحانی تجلیات حاصل ہوتی ہیں اور اس کا اثر مختلف اذہان پر مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ''شعور نبوت'' کے معاملہ میں اس اثر کی نوعیت اس اعتبار سے تخلیقی ہوتی ہے کہ اس کے نتیجے میں اخلاقی طور پر ایک نیا جہان وجود میں آتا ہے۔ مگر اس مسئلہ کو خطبہ ''اسلامی تمدن کی روح'' میں زیر بحث لایا جائے گا۔ ''شعور نبوت'' کے مقابلے میں ''شعور ولایت'' میں صورت مختلف ہے کیونکہ یہاں کچھ حد تک فکر و عقل کا عمل دخل ہوتا ہے۔

اقبال اب یہ مسئلہ اٹھاتے ہیں کہ فکر و عمل کے نقطہ نظر سے ''دعا'' کا مطلب کیا ہے؟ اس بارے میں وہ ولیم جیمز کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ سائنس خواہ کتنی ہی ترقی کر جائے' جب تک اس دنیا میں انسان بستے ہیں' دعا یا عبادت کا سلسلہ جاری رہے گا' کیونکہ ہر انسان اپنی بنیادی تنہائی کے عالم میں کسی سچے ہمدم یا کسی اندرونی سہارے کی تلاش میں ہے۔ اقبال کے خیال میں نفسیاتی طور پر دعا یا عبادت فکر و عقل کی طرح ایک جبلی امر ہے۔ البتہ دعا کے ذریعہ انسان کو ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جو محض فکر سے حاصل نہیں ہوتی۔ دراصل دعا کے ذریعہ انسان فکر کو پیچھے چھوڑ کر حقیقت مطلقہ کے قریب تک پہنچنے کی سعی کرتا ہے تاکہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے۔ اقبال کے نزدیک دعا ایک

Marfat.com

حیاتیاتی عمل ہے' اسے تصوف قرار دے کر رد نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال اعتراف کرتے ہیں کہ تصوف کے مشاہدات نے ہم پر نئے عوالم وا کیے' مگر اب اس کی زبان اور مابعدالطبیعیات اتنی فرسودہ ہو چکی ہیں کہ اس کے ذکر سے کوئی نیا ولولہ پیدا نہیں ہوتا نہ ہی وہ آج کے انسان کے لیے حقیقی تسکین کا باعث بن سکتا ہے۔ بقول اقبال اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا حقیقی تجربہ ہونا چاہیے اور ایسا تجربہ دعا یا عبادت ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ خدا کی تلاش میں صوفی کی دعا کی طرح عالم یا سائنس دان کا مشاہدہ فطرت بھی عبادت ہے۔ دونوں کے طریقوں میں امتیاز کے ضمن میں اقبال مولانا روم کا ایک قطعہ پیش کرتے ہیں جس کا لب لباب یہ ہے: عالم کا سرمایہ ''قلم'' ہے اور صوفی کا سرمایہ ''قدم'' (عمل) یعنی صوفی ایک شکاری کی طرح کچھ مدت تک تو ہرن کے کھروں کے نشانات سے اس کا تعاقب کرتا ہے مگر بعدازاں اسے احساس ہو جاتا ہے کہ کھروں کے نشانات سے ہرن کو تلاش کرنے کی نسبت اس کے نافے کی خوشبو سے اسے ڈھونڈ نکالنا زیادہ بہتر ہے۔ ان اشعار سے اقبال یہ ثابت کرتے ہیں کہ علم کی پیاس صوفی کی طرح عالم کو بھی بالآخر اسی مقام پر لے آتی ہے جہاں ہرن کی تلاش میں کھروں کے نشانات کے بجائے ہرن کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے۔

عبادت کی اہمیت کے ذکر کے ساتھ اقبال فرماتے ہیں کہ عبادت کا مقصد تبھی حاصل ہوتا ہے جب اسے اجتماعی شکل دی جائے۔ دراصل عبادت کی روح ہی اجتماعی ہے۔ نفسیاتی طور پر اجتماع میں عام انسان کی نہ صرف قوت ادراک بڑھ جاتی ہے بلکہ جذبات میں شدت اور ارادوں میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ضمن میں حج کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے کہ اسلام نے حج کی صورت میں اجتماعی عبادت پر اصرار کے ذریعے انسانیت کے اتحاد کا سبق دیا ہے۔ بہر حال عبادت خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی وہ انسانی ضمیر کی اس خواہش کی ترجمان ہے کہ کائنات کی خاموشی میں کوئی تو اس کی پکار کا جواب دے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے: ''ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔ پس اے محمد صلعم! وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑا نہ کریں۔ تم اپنے رب کی طرف دعوت دو' یقیناً تم سیدھے راستے پر ہو اور اگر وہ تم سے جھگڑیں تو کہہ دو کہ جو کچھ تم کر رہے ہو اللہ کو خوب معلوم ہے۔ اللہ قیامت کے روز تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے رہے ہو۔'' (سورۃ الحج: 67 تا 69)

اقبال کے خیال میں عبادت کے طریقے کو بحث و نزاع کا مسئلہ نہیں بننا چاہیے کیونکہ جہاں تک

عبادت کی روح کا تعلق ہے‘اس کے لیے غیر ضروری ہے کہ ہم اپنے چہرے کا رخ کس طرف رکھیں۔قرآن مجید سے واضح ہے:’’مشرق اور مغرب سب اللہ کے ہیں۔جس طرف بھی تم رخ کرو گے اسی طرف اللہ کا رخ ہے۔‘‘(سورۃ البقرہ:115)اسی طرح قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:’’نیکی یہ نہیں کہ تم نے اپنے چہرے مشرق کی طرف کر لیے یا مغرب کی طرف بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتاب اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال‘ رشتہ داروں اور یتیموں پر‘ مسکینوں اور مسافروں پر‘ مدد کے لیے ہاتھ پھیلانے والوں پر اور غلاموں کی رہائی پر خرچ کرے اور زکوٰۃ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں تو اسے وفا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں۔یہ ہیں راستباز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں۔‘‘(سورۃ البقرہ:177)

بوقت عبادت اقبال جسم کی وضع کی اہمیت کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ان کے خیال میں عبادت کے وقت ایک مخصوص سمت کا انتخاب جماعت میں برابری اور مساوات کی روح کو بیدار کرنا ہے۔جس طرح خدا ایک ہے اسی طرح نوع انسانی ایک ہے۔مختصر یہ کہ طریق صلوٰۃ کا مقصد صرف معرفت ہی نہیں بلکہ تمام نسلی امتیازات سے بلند ہو کر انسانی وحدت کا اظہار بھی ہے۔

اس خطبہ میں اقبال نے اپنے ’’فلسفہ خودی‘‘ کے اہم پہلوؤں کی وضاحت کی ہے۔مثلاً قرآن مجید کی روشنی میں خدائے اسلام کا تصور بطور خودیٔ مطلق یا ایک منفرد بابصر و باعقل تخلیقی مشیت‘ خدائے اسلام کا ’’جوہری‘‘ طریق تخلیق ’’جواہر‘‘ کا اصلاً روحانی ہونا‘ خودی مطلق سے محدود خودیوں کا وجود میں آنا‘ زماں کا خارجی اور داخلی پہلو‘ انسان کے خدا کے ہمکار بن سکنے کے امکانات‘ ثبات و تغیر کا فلسفہ‘ خدا کے علم کی نوعیت اور قدرت کاملہ میں اس کی حکمت اور خیر کی توقع‘ قصہ آدم میں کسی قسم کی ذلت یا پستی کا اشارہ نہیں‘ بلکہ مقصد انسانی ارتقاء بذریعہ علم‘ افزائش نسل اور تحصیل قوت ہے۔خدا کی قربت حاصل کرنے کی خاطر دعا یا عبادت کی اہمیت۔فکر اقبال کے ان پہلوؤں پر جو تبصرے اب تک اہل علم نے کیے ہیں اس کا احاطہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔اقبال کے تصور خدائے اسلام پر جن حضرات نے تبصرے کیے ہیں‘ ان میں ایم۔ایس۔رشید‘ علی عباس جلالپوری‘ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور الطاف احمد اعظمی کے نقطہ ہائے نگاہ پر بحث کی جائے گی۔

رشید کے خیال میں اقبال کے تصور خدا کی بنیاد بعض مغربی فلاسفہ اور سائنس دانوں کے افکار پر رکھی گئی ہے۔ان شخصیتوں میں ہیگل‘ وائٹ ہیڈ اور برگساں پیش پیش ہیں بلکہ ان فلسفیوں کا مطالعہ بھی اقبال نے سرسری طور پر کیا‘ جس کے سبب وہ اس مسئلہ کو صحیح طور پر واضح کرنے کے لیے کسی نئی بات کا اضافہ نہ کر

Marfat.com

سکے۔رشید کے خیال میں اقبال کا تصور خدا دراصل وہی ہمہ اوستی خدا ہے جسے وجودی صوفیہ پیش کرتے رہے ہیں۔اگرچہ اقبال نے اسے بابصر اور باعقل تخلیقی مشیت قرار دیتے ہوئے ہیگل کا نظریہ ''مطلق'' منسلک کر کے سورۃ نور:35 اور سورۃ الاخلاص:1 تا 4 کے حوالے سے ''خودی مطلق'' ثابت کرنے کی کوشش کی ہے' تب بھی وہ وجودیت کے حامی صوفیہ ہی کا خدا رہتا ہے جسے قرآن یا اسلام کے روایتی تصور خدا پر منطبق کرنے میں اقبال ناکام رہے ہیں۔(3)

علی عباس کے نزدیک اقبال کا خدا تغیر کے عمل سے علیحدہ رہ کر کسی قسم کی تخلیق نہیں کرسکتا۔اگر خدا کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ارتقاء کی منزل طے کر رہا ہے تو ظاہر ہے دونوں نامکمل حالت میں ہیں اور بقول رسل ایسی صورت میں جب ارتقاء کا عمل مکمل ہوگا تو خدا اور کائنات دونوں کا خاتمہ ہو جائے گا لیکن اگر ارتقاء کا عمل لامتناہی ہے تو کائنات کی طرح خدا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نامکمل رہے گا۔(4)

علی عباس اس ضمن میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اقبال جس خودی مطلق کا ذکر کر رہے ہیں وہ وجود مطلق اور ذات واجب الوجود کی ماہیت ہے۔اس اعتبار سے ان کا تصور خدا عام توحید پرستوں سے بہت حد تک الگ ہو گیا ہے۔عام مسلمان خدا کو ایک کامل واکمل' غیر متبدل' قادر مطلق' مستقل بالذات' منزہ وماورا شخصیت سمجھتے ہیں مگر ''برگساں اور الگزانڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال نے الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اسی سریانی نظریئے کو سائنٹفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔'' پس اقبال کے تصور خدا بطور ''ایک خلاّقی اور ارتقائی قوت ومیلان'' کا اسلام کے شخصی خدا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔(5) مزید لکھتے ہیں کہ جس طرح صوفیہ وجودیہ یعنی ابن عربی' رومی' عراقی' شہاب الدین سہروردی مقتول وغیرہ نے وجود مطلق پر اللہ کا اطلاق کیا تھا' اسی طرح اقبال انائے مطلق پر اللہ کا اطلاق کرتے ہیں' لیکن از روئے قرآن اللہ صاحب ارادہ اور مادی دنیا سے ماورا خالق ہے۔(6)

علی عباس کے نزدیک اقبال کا نظریہ زماں برگساں سے ماخوذ ہے۔اقبال کی نظر میں ہر زندہ چیز محض اس لیے زندہ ہے کہ وہ تغیر پذیر ہے۔یہ خیال برگساں کے تخلیقی زماں کے تصور سے لیا گیا ہے اور اسے اسلام سے منسلک کرنا تاویل بے جا ہے۔بقول ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم اس نظریہ کو حدیث نبوی ''لاتسبوا الدہر'' پر مبنی قرار دے کر اقبال نے برگساں کے الحاد اور اسلام کے اصول توحید میں مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔اقبال ایک صوفی ہیں جو متصوفانہ افکار کی تشریح برگساں کے رنگ میں کر کے انہیں نئی شکل وصورت دینا چاہتے ہیں۔امام شافعی کے قول ''الوقت سیف'' اور حدیث ''لی مع اللہ وقت'' سے بھی

برگساں کے تصورِ زماں کو صحیح ثابت کرنے کی غرض سے پیش کیا گیا حالانکہ صوفیہ وجودیہ اور فلاسفہ اشراق نے انہیں وحدت الوجود کے اثبات میں پیش کیا ہے۔ (7)

اقبال کے تصورِ خدا پر اپنے اعتراضات کی مزید وضاحت کرتے ہوئے علی عباس تحریر کرتے ہیں کہ اول اس تصور سے اسلام کے شخصی تصورِ ذاتِ باری کی نفی ہوتی ہے۔ دوم، اگر ذاتِ باری کائنات میں جاری و ساری ہوتے ہوئے ہر لحہ اس کی ارتقاء پذیری کا باعث ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذاتِ باری ناقص (نامکمل) ہے، جسے مسلسل ارتقاء کی منازل ابھی طے کرنے کی ضرورت ہے۔ بقول علی عباس، اقبال کو بھی ان اعتراضات کا خدشہ تھا۔ چنانچہ پہلے اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حقیقت مطلقہ جو کائنات میں جاری و ساری ہے۔ انائے مطلق یا خودی مطلق ہے اور اس اعتبار سے شخصی ہے مگر اسلامی تصور کے مطابق ذاتِ باری صرف شخصی ہی نہیں بلکہ کائنات سے الگ اور ماورا یعنی اس سے باہر ہے۔ دوسرے اعتراض کے بارے میں بقول علی عباس، اقبال کا جواب ہے کہ خدا کی ذات کے بارے میں تغیر کے اثبات کے یہ معنی نہیں کہ وہ ایک حرکت ہے نقص سے کمال کی طرف۔ یوں بھی تغیر کا یہی ایک مفہوم نہیں کہ اسے بدلتے ہوئے رویوں کا تواتر قرار دیا جائے بلکہ یہاں اس کی حقیقی نوعیت کا اظہار مسلسل خلاقی میں ہو رہا ہے۔ گویا ایسی خودی مطلق کے لیے جو خلاّق ہے، تغیر کے معانی نامکمل یا نقص کے نہیں ہو سکتے۔ بقول علی عباس، اقبال کا جواب تسلی بخش نہیں، بلکہ متکلمانہ سفسطہ کی ایک اچھوتی مثال ہے۔ (8)

علی عباس کے خیال میں اقبال کو اخوان الصفا اور باطنیہ فرقہ کی طرح اس بات کا بھی احساس تھا کہ اگر اپنے نظریات کی تائید میں قرآنی آیات کے ظاہری معانی پر اکتفا کیا گیا تو اسلامی عقائد و شعائر کی مفاہمت جدید فلسفہ اور سائنس کے ساتھ نہ کی جا سکے گی۔ چنانچہ انہوں نے حسبِ منشاء قرآنی آیات کے جز و منتخب کیے، ظاہری معنوں سے اپنے آپ کو دور رکھا اور اپنی مرضی کے مطابق تاویل کر کے ان کی مطابقت اپنے نظریات یا جدید مغربی فلاسفہ کے افکار کے ساتھ کرنے کی کوشش کی۔ (9)

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی رائے میں اقبال ''شخصیت'' کا صحیح مفہوم سمجھنے سے قاصر رہے۔ اس لیے انہوں نے ''شخصیت'' کی شناخت ''انفرادیت'' کے معنوں میں کی ہے۔ ''شخصیت'' اور ''انفرادیت'' ایک چیز نہیں۔ ''انفرادیت'' سے مراد محض دوسروں سے مختلف ہونا ہے۔ ''انفرادیت'' تبھی ''شخصیت'' قرار دی جا سکتی ہے جب وہ نہ صرف یہ کہ یکتا ہو بلکہ اس کے ساتھ مکمل طور پر بااختیار، آزاد اور کردار کے اعتبار سے حسین اور دلفریب بھی ہو۔ اس نقطہ نگاہ کے مطابق اقبال کا تصورِ خدا بطور خودی مطلق یا انائے مطلق اسلام کا شخصی خدا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (10)

Marfat.com

اقبال کے اس خیال پر کہ محدود خودیوں یا اناؤں کے وجود میں آتے چلے جانا' خواہ وہ مادی جواہر کی میکانکی حرکت ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی' سب خودی مطلق کے مسلسل انکشافات ذات کے مظاہر ہیں' ڈاکٹر فاروقی کا اعتراض ہے کہ انکشاف ذات بنیادی طور پر ایک حیاتیاتی عمل ہے' اس کا خدا کی ذات سے کیا تعلق؟ اگر محدود خودیاں خودی مطلق کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا ابھی نامکمل ہے اور خدائے کامل بننے کے عمل میں ہے یا یہ کہ جب تک محدود خودیاں علم اور قوت کی تحصیل سے تکمیل تک نہیں پہنچتیں خدا نامکمل رہے گا۔ مزید یہ کہ اگر تخلیق خدا کی ذات کا مسلسل انکشاف ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ خدا بااختیار یا آزاد مشیت نہیں کیونکہ انکشاف ذات اس کی مجبوری' تقدیر یا مقدر ہے۔ اگرچہ انکشاف ذات خارجی مجبوری نہ سہی باطنی مجبوری تو قرار دی جاسکتی ہے۔ (11)

ڈاکٹر فاروقی خودی مطلق کے بارے میں ''شر'' کے وجود کا مسئلہ بھی اٹھاتے ہیں۔ یعنی اگر خودی مطلق ایک الٰہیاتی اور ''مقدس'' شخصیت ہے (گو اقبال اس کا کوئی ثبوت فراہم نہیں کرتے) تو اس کا ہر عمل اپنی فطرت کے مطابق ہونا چاہیے۔ مگر حقیقتاً جو موجود ہے اس میں خیر ہی نہیں بلکہ شر بھی اس کا حصہ ہے۔ مگر خدا کے اسلامی تصور کے ساتھ شر منسلک نہیں کیا جاسکتا۔ نتیجتاً اقبال کا تصور خدا کسی نہ کسی شکل میں وحدت الوجود کا تصور خدا ہو تو ہو اسلامی تصور خدا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ (12)

اعظمی کے خیال میں اقبال نے سورۃ الاخلاص کے حوالے سے جو خدا کی انفرادیت اور شخصیت پر زور دیا ہے' وہ صحیح نہیں۔ دراصل سورۃ الاخلاص خدا کی احدیت' صمدیت' حسب نسب سے پاک ہونے اور قوت وحیثیت کے اعتبار سے اس کے یکتا ہونے سے متعلق ہے۔ بقول اعظمی انسان کے لیے خدا کی ذات کے بارے میں کچھ بھی جان سکنا ممکن نہیں۔ انسان کی پہنچ تو صرف اس کی صفات تک ہے۔ اس بنا پر اقبال کا یہ کہنا کہ خدا ''انائے مطلق'' ہے' درست نہیں۔ اعظمی کی نگاہ میں اسلام کا تصورِ خدا یہی ہے کہ اللہ ایک عظیم اور بے مثال قوت کا نام ہے لیکن اس قوت کی حقیقت و ماہیت کو جان سکنا انسان کے بس میں نہیں۔ (13)

اقبال کا یہ قول کہ خودی مطلق سے محدود خودیاں نفوس کی صورت میں وجود میں آتی ہیں' ان کا قیاس ہے لیکن ان کی سوچ سے یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک انسان کے اندر جو حقیقت پوشیدہ ہے وہ خود خدا ہے۔ اسی بنا پر وہ سمجھتے ہیں کہ نفوس انسانی خدا کی زندگی کے بحر بیکراں میں اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھ کر زندہ رہیں گے۔ اعظمی کے خیال میں یہ سب ایک فلسفی کی عقلی نکتہ آفرینی ہے جس کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ کیونکہ قرآن مجید کی روشنی میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ بقاء کی صورت میں نفس انسانی کا خدا سے کسی نوعیت کا تعلق ہوگا۔ (14)

بقول اعظمی حقیقت زماں کے بارے میں اقبال نے جن قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے، ان کا مسئلہ زماں سے قطعی کوئی تعلق نہیں۔ [15] اگر اقبال کے اس تصور کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ خدا کی تخلیقی زندگی میں مستقبل عالم ممکنات کی شکل میں موجود ہے اور واقعات و حوادث پہلے سے کسی ترتیب کی متعین صورت میں موجود نہیں، تو ایسے خدا کی مشیت پر حرف آئے گا۔ خدا کی نگاہ میں عالم ممکنات اور عالم وجود ایک ہی ہے۔ اعظمی قرآن مجید سے ایرانیوں پر رومیوں کی فتح اور مشرکین مکہ پر مسلمانوں کا غلبہ یا حضرت یوسف علیہ السلام کا خواب اور اس کی تعبیر ایسی مثالوں سے واضح کرتے ہیں کہ واقعات کے وجود میں آنے سے پیشتر خدا کو ان کا علم تھا۔ اس لیے اقبال کا یہ خیال غلط ہے کہ اگر مستقبل پہلے سے متعین ہو تو اس سے خدا کی خلّاقی متاثر ہوتی ہے۔ دراصل خدا کی خلّاقی اس کے علم کا خارجی یا مادی ظہور ہے۔ خدا خیر مطلق ہے اور وہی کرتا ہے جس میں خیر ہوتا ہے۔ بقول اعظمی خدا کو اپنے علم کی بنا پر پہلے سے معلوم ہے کہ کون اچھا ہوگا اور کون برا ہوگا اور کس کس سے کیسے نیک یا بداعمال سرزد ہوں گے۔ خدا کے اس نوعیت کے علم سے انسان کے ذاتی ارادہ اور اختیار کی نفی نہیں ہو جاتی۔ [16]

بقول اعظمی اقبال کا انسان کے اختیار کو بڑھا کر اسے خدا کے ارادہ و اختیار کے قریب لانا یا یہ دعویٰ کرنا کہ خدا انسان کو اپنی حیات، قدرت اور اختیار میں شریک بنا سکتا ہے، شرک کے مترادف ہے، کیونکہ بمطابق قرآن مجید "وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔" (سورۃ الکہف: 26) [17]

اقبال کا تصور عبادت بھی قرآن مجید کے تصور عبادت کے مطابق نہیں ہے بلکہ صوفیہ کے تصور عبادت سے زیادہ قریب ہے۔ اسی بناء پر اقبال نے مظاہر فطرت کے مطالعہ کو بھی عبادت قرار دیا ہے۔ بقول اعظمی اقبال کے تصور عبادت میں ہندوؤں کے تصور عبادت (جس کا ذکر اپنشد میں ہے) کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ قرآن مجید میں عبادت کا جو تصور ہے، اس میں خدا کے ذکر اور تزکیہ نفس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں قرآنی تصور عبادت کی غرض و غایت تقویٰ کا حصول ہے۔ اقبال کا یہ خیال کہ فطرت کا مطالعہ جو سائنسدان کرتا ہے، بھی ایک طرح کی عبادت ہے، درست نہیں۔ بلکہ ان کا یہ تصور فلسفیانہ ہے جو انہوں نے "اپنشد" سے اخذ کیا ہے۔ بقول اعظمی اقبال ذکر و فکر میں تفریق کرتے ہیں، بلکہ فکر کو ذکر پر مقدم سمجھتے ہیں جو قرآنی تعلیمات کے مطابق نہیں۔ سمت قبلہ کے بارے میں بھی اقبال کا استدلال درست نہیں۔ یعنی ایک خاص سمت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کا مطلب یہ نہیں کہ نمازیوں کے اندر وحدت کا احساس پیدا ہو بلکہ اس کی غرض توحید کا اثبات ہے جو اسلام کی روح ہے۔ اجتماعی نماز اور حج توحید ہی کی عملی صورتیں ہیں۔ بقول اعظمی اسلامی طرز عبادت یعنی نماز، جسے ذکر کہا جاتا ہے، خدا اور بندے کے

Marfat.com

درمیان تعلق کا ذریعہ ہے اور اسے اسی طرح ادا کیا جانا چاہیے کہ یا تو بندہ خدا کو دیکھ رہا ہے یا خدا بندے کو دیکھ رہا ہے۔[18]

تبصرہ نگاروں نے زیادہ تر اقبال کے تصور خدا بطور ''خودی مطلق'' پر اعتراضات کیے ہیں کہ وہ اسلام کے تصور خدا کے مطابق نہیں ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اسلام کا تصور خدا کیا ہے اور اقبال کا تصور خدا کس طرح اس سے مختلف ہے۔ ہمیں یہ بات سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اقبال کو اپنا تصور خدائے اسلام پیش کرنے کی ضرورت کیوں پیش آئی؟ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ فلسفہ کی جتنی بھی تاریخیں لکھی گئی ہیں، ان میں مختلف فلسفیوں کے افکار کے مطالعہ سے بحیثیت مجموعی فلسفہ کے بطور ایک علم تدریجی ارتقاء کا پتہ چلتا ہے مگر ان کتب میں انفرادی فلسفیوں کے گردو نواح کی تفصیل نہ ہونے کے سبب یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انہوں نے اپنے نظریات کی تدوین کن حالات میں اور کس ماحول کے ردعمل کے طور پر کی۔ اس بنا پر اقبال کسی مفکر کے فلسفہ سے شناسائی کے لیے سب سے پہلے اس کے ماحول کو پوری طرح سمجھنے کی تلقین کرتے ہیں۔[19] اقبال نے اپنا تصور خدا کس ماحول کے ردعمل کے طور پر قائم کیا؟ ان کے زمانہ میں تمدن اسلام کے زوال وانحطاط کی کیا کیفیت تھی؟ اس ضمن میں علی عباس سرسید کی تحریر کا ایک اقتباس نقل کرتے ہیں جو قابل غور ہے:

> ''مگر اسلام ہے کہاں؟ مسلمانوں میں نہ اسلامی سیرت ہے، نہ اسلامی اخلاق، نہ اسلامی افکار ہیں نہ اسلامی سپرٹ۔ حقیقی اسلامی روح نہ ان کی مسجدوں میں ہے نہ خانقاہوں میں۔ عملی زندگی سے اسلام کا ربط باقی نہیں رہا۔ ایسی حالت میں دراصل مقابلہ اسلام اور مغربی تہذیب کا نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کی افسردہ، جامد اور پسماندہ تہذیب کا مقابلہ ایک ایسی تہذیب سے ہے جس میں زندگی ہے، حرکت ہے، روشنی عمل ہے، گرمی عمل ہے۔ ایسے نامساوی مقابلے کا جو نتیجہ ہوسکتا ہے وہی ظاہر ہورہا ہے، مسلمان پسپا ہورہا ہے۔ ان کی تہذیب شکست کھا چکی ہے۔''[20]

مسلمانوں میں افسردگی، بے حسی، ذہنی جمود اور پسماندگی کے اسباب کیا ہیں؟ اس کا جواب بقول علی عباس یہ ہے کہ جدید مغربی تہذیب میں حرکت اور گرمیٔ عمل اس آزادیٔ فکرونظر اور جوش تحقیق وتجسس کا ثمرہ ہے جس سے اہل مغرب احیاء علوم کی تحریک کے ساتھ روشناس ہوئے تھے اور مسلمانوں کی افسردگی، بے حسی، جمود اور پسماندگی کا سبب صدیوں کی اندھی تقلید اور عقلی وفکری یخ بستگی ہے جس نے ان کی فکری صلاحیتوں کو سلب کرلیا ہے۔ نتیجتاً مسلم دانشور اور علماء نہ کسی شرعی مسئلہ پر متفق ہوسکے نہ کسی علمی یا فلسفیانہ نظریہ پر اور مایوس ہوکر تحقیقی علوم کی مخالفت کو اپنا شعار بنالیا۔[21]

Marfat.com

مذاہب عالم نے زمانہ قدیم سے خدا کی ذات کے بارے میں دو مختلف تصور قائم کر رکھے ہیں۔ ایک سامی اور دوسرا سریانی۔ سامی تصور خدا شخصی ہے اور مخصوص ہے اہل یہود، نصاریٰ اور مسلمانوں سے۔ اور سریانی تصور خدا غیر شخصی یعنی کائنات میں جاری و ساری عنصر ہے اور آریائی النسل اقوام مثلاً ہندوؤں وغیرہ میں مقبول ہے۔ شخصی تصور خدا قادر مطلق، بااختیار، کامل، غیر متبدل، مستقل بالذات اور ماورا ہے۔ اس نے عدم سے کائنات کو تخلیق کیا اور اس سے باہر رہ کر اس کا انتظام سنبھالے ہے۔ وہ وحی کے ذریعہ اپنے پیغمبروں سے مخاطب ہوتا ہے اور اپنے احکام فرشتوں کی وساطت سے ان تک پہنچاتا ہے۔ وہ لاتعداد صفات کا مالک ہے اور انسانوں کو ان کے نیک و بداعمال کے مطابق جزا و سزا دیتا ہے۔ انسان بحیثیت عبد اس کی عبادت ہی کر سکتا ہے، اس تک پہنچ نہیں سکتا نہ اس کے لیے اسے جان سکنا ممکن ہے۔

سریانی یا غیر شخصی تصور خدا سے مراد ایسا عنصر ہے جو کائنات کے اندر جاری و ساری ہے یعنی عالم مادی سے اس کا وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ اس تصور کے مطابق کائنات ایک تجلی کی صورت میں وجود میں آئی، لہٰذا خدا اور کائنات دونوں قدیم اور ارتقاء پذیر ہیں۔ وجود کی وحدت حقیقی ہے۔ انسانی روح ارتقاء کی منازل طے کر کے بالآخر ماخذِ حقیقی میں فنا ہو جاتی ہے یا حق میں جذب ہو کر حق بن جاتی ہے۔ حق دراصل تجلی ہے۔ تجلی کا یہی عکس ہمیں ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود میں دکھائی دیتا ہے۔ بعدازاں عبدالکریم الجیلی جیسے مفکروں نے اس کی ترجمانی میں کتب تحریر کیں اور سنائی، رومی اور جامی جیسے شعراء نے اسے اپنی شاعری کا موضوع بنایا لیکن خیال رہے کہ خدا کا سریانی تصور اپنے تمام مظاہر میں یکساں نہیں۔ اس میں خدا کی ورائیت کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے، تاہم یہ نظریہ کہ کائنات باعتبار وجود خدا سے الگ نہیں، وحدت الوجود کے تصور کو سریانی ماننے پر مجبور کرتا ہے۔

مختلف مذاہب نے خدا کو مختلف نام دیئے ہیں۔ یہودی اسے ''یہواہ'' کے نام سے پکارتے ہیں۔ مسیحی اسے ''باپ'' کہتے ہیں۔ مسلمان اسے ''اللہ'' یا ''رحمان ورحیم'' یا ''رب'' کہتے ہیں۔ ہندوؤں میں بعض اسے ''ماں'' کہہ کر بھی یاد کرتے ہیں۔ بدھ مت اسے کوئی نام نہیں دیتا بلکہ نام دینے کو اس کی ہتک سمجھتا ہے۔

یہاں تک پہنچ کر اس بات پر بھی غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کیا کسی قوم یا ملت کے تمدنی زوال و انحطاط کی حالت میں اس کا تصور خدا بھی تبدیل ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں جرمن مفکر نطشے (جو خود دہریہ تھا) نے مسیحی تصور خدا کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ایسی صورت میں خدا کا تصور بھی بدل جاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

''ایسے خدا کا کیا فائدہ جو نہ غصہ میں آ سکے' نہ انتقام لے سکے' نہ حسد کر سکے' نہ بذلہ سنج ہو' نہ چالاک ہو' نہ متشدد ہونے کا دعویٰ کرے۔ ایسے خدا کو کون سمجھ سکتا ہے اور ایسے خدا کی کسے ضرورت ہے؟ لیکن جب کوئی قوم مردہ ہو جاتی ہے' جب مستقبل میں آزادی حاصل کر سکنے کی اس کی تمام آرزوئیں ختم ہو جاتی ہیں' جب آقاؤں کے سامنے جھک جانا اس کا معمول بن جاتا ہے اور جب محض زندہ رہنے کی خاطر غلاموں کی خصلتیں اس کی فطرت کا حصہ بن جاتی ہیں تو پھر ایسی قوم کا تصور خدا بھی بدل جایا کرتا ہے۔ خدا گھبرایا ہوا لگتا ہے' ڈرپوک ہو جاتا ہے۔ خدمتگار کا رویہ اختیار کر لیتا ہے۔ ہر وقت امن کی تلقین کرتا ہے۔ نفرت کے خلاف بولتا ہے۔ کہتا ہے احتیاط سے کام لو' دوست اور دشمن دونوں سے پیار کرو۔ ہر وقت اخلاق سدھارنے کی بات کرتا ہے۔ ہر کسی کا خدا بن جاتا ہے۔ ''پرائیویٹ جنٹلمین'' کا روپ اختیار کر لیتا ہے۔ ''عالمگیر شہری'' (کاسموپالیٹن) بن جاتا ہے۔''[22]

نطشے کے بیان سے ظاہر ہے کہ مغرب میں انسان کو آزادی فکر و عمل مذہب کی گرفت سے چھٹکارا حاصل کر کے ہی نصیب ہوئی۔ مختصراً تین اہم تحریکوں یعنی تحریک اصلاح دین' تحریک احیاء عقلی و سائنسی علوم اور انقلاب فرانس نے مغرب کو ازمنہ وسطیٰ کے اندھیروں سے نکال کر روشن خیالی کے جدید دور میں داخل کر دیا۔ صدیوں پیشتر خلیفہ ہارون الرشید عباسی اور بالخصوص خلیفہ مامون الرشید عباسی کے زمانوں میں یونانی فلسفہ کی کتب کے عربی تراجم کے سبب اور ان خلفاء کی وسیع النظری کے زیر اثر دنیائے اسلام میں نہ صرف عقلی علوم کو فروغ حاصل ہوا بلکہ وحی کی حقیقت کو عقلی طور پر ثابت کرنے کی بھی کوششیں کی گئیں۔ اگر معتزلہ فلسفہ و مذہب کی تطبیق کو ضروری خیال نہ کرتے تو مسلمانوں میں تجسس اور تحقیق علمی کا نشوونما پانا ممکن نہ تھا۔ اس بنا پر اقبال کا یہ دعویٰ غلط نہیں کہ وحی کی حقیقت کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنا مغرب نے مسلمانوں سے سیکھا یا یہ کہ مسلمان جدید سائنس کے موجد قرار پائے یا یہ کہ مغرب میں عقلی و سائنسی علوم کا ارتقاء دراصل تمدن اسلام ہی کا پھیلاؤ ہے۔ مگر رفتہ رفتہ وقت گزرنے کے ساتھ مطلق العنان سلاطین آزادی فکر و نظر کو اپنے حق میں مضر سمجھنے لگے۔ وہ ایسے علماء و فقہاء کو اعلیٰ عہدوں پر فائز کرتے جو آزادی فکر اور عقلی و مشاہداتی علوم کے مخالف ہوتے۔ نتیجہ میں مسلمان من حیث الملت تقلید اور جمود کی دلدل میں دھنستے چلے گئے۔ مولانا شبلی کی رائے میں تمدن اسلامی کے تنزل کا اصل سبب معتزلہ یعنی عقل پرستوں کے مقابلے میں اشاعرہ کی جبریت تھی جس نے دنیائے اسلام میں تقدیر پرستی عام کر دی اور یوں آزادی' دلیری' راست گوئی اور بلند ہمتی کا

Marfat.com

خاتمہ ہوگیا، یہاں تک کہ علماء و فضلاء عقلی استدلال اور حریت فکر کو بدعت سیہ تصور کرنے لگے۔[23]

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ہلاکو خان کے حملے اور سقوط بغداد (1258ء) نے مسلمانوں میں آزادی رائے کا خاتمہ کر دیا کیونکہ ان ایام میں بغداد کے سب سے بڑے کتب خانے، جس میں پچاس ہزار کے قریب نایاب کتب تھیں، کو منگولوں نے جلا دیا مگر فلسفہ اور نظری یا عقلی علوم کی کتب کو جلانا تو مسلمانوں کی تمدنی تاریخ میں کتنی مدت سے ایک معمول بن چکا تھا۔ خلیفہ متوکل اور اس کے جانشینوں کے عہد میں ان کے فرمانوں کے تحت خصوصی طور پر فلسفہ اور معتزلہ کی گراں قدر تصانیف کو چن چن کر نذر آتش کیا گیا۔ خلیفہ المستنصر کے حکم سے ابن سینا اور اخوان الصفا کی تصانیف بغداد میں نذر آتش کی گئیں۔ عقل دشمنی کے جذبہ کے تحت کتابیں بے دریغ جلائی جاتیں، مفتیان مذہب بے دینی کے فتوے لگاتے اور جو فلسفہ پڑھتا اسے زندیق کا خطاب ملتا۔[24] بالآخر جب مسلمانوں کی جامد اور نیم مردہ تہذیب کا مقابلہ مغرب کی جاندار اور حرکی تہذیب سے ہوا تو مسلمان مات کھا گئے۔ چنانچہ یہی پس منظر تھا جب اقبال نے اپنے خطبہ میں اسلامی عقائد اور نظریہ حیات کا ایک بار پھر جائزہ لے کر نئی تعبیر یا نئی تشریح کی ضرورت محسوس کی جو وقت کے جدید تقاضوں کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، یا انہیں بقول پروفیسر محمد شریف اسلام کو از سر نو تازگی دینے اور مغلوب مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔[25] شاید اسی خواہش کے پیش نظر اپنے دورۂ اندلس (ہسپانیہ) کے دوران اقبال نے ''مسجد قرطبہ'' کی زیارت کے موقع پر اپنی معروف نظم میں یہ اشعار شامل کیے ؎

دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں
جس نے نہ چھوڑے کہیں نقشِ کہن کے نشاں
حرف غلط بن گئی عصمت پیر کنشت
اور ہوئی فکر کی کشتی نازک رواں
چشم فرانسیس بھی دیکھ چکی انقلاب
جس سے دگرگوں ہوا مغربیوں کا جہاں
روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہہ سے اچھلتا ہے کیا
گنبد نیلوفری رنگ بدلتا ہے کیا

Marfat.com

روح مسلمان تو پژمردہ تھی' اگر کوئی اضطراب تھا تو اقبال کی روح میں تھا۔ شاید خرابی حالات کے باعث وہ اصلاح دین نہ سہی فکر اسلامی کی تشکیل نو کے متمنی تھے' دنیائے اسلام میں عقلی اور مشاہداتی علوم کے فروغ کے ذریعہ مسلمانوں کو تسخیر فطرت کی ترغیب دینا چاہتے تھے اور ایسے انقلاب کے منتظر تھے جو سیاسی و معاشی طور پر انہیں مساوات' اتحاد اور آزادی کا فراموش کیا ہوا قرآنی سبق دوبارہ یاد کرا دے۔ فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے اقبال دراصل انسان سے خدا تک پہنچے تھے۔ کئی سال پہلے انہوں نے تحریر کیا تھا: ''سیکڑوں برس مشرق کا دل و دماغ اس سوال کا جواب ڈھونڈتا رہا کہ کیا خدا کا وجود ہے؟ مگر میں مشرق کے لیے ایک نیا سوال اٹھانا چاہتا ہوں: کیا انسان کا وجود ہے؟''(26) یعنی بقول غالبؔ ۔ نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا؟ گویا میرے ہونے ہی کے سبب میرے لیے خدا کا وجود ہے۔ میں اگر نہ ہوتا تو خدا تو ضرور ہوتا لیکن پھر یہی ہوتا کہ ''جنگل میں مور ناچا کس نے دیکھا؟''

اب ہم اقبال کے تصور خدا پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں' ان کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ رشید علی عباس' ڈاکٹر فاروقی اور اعظمی کے اعتراضات میں جو بات مشترک ہے' یہی ہے کہ اقبال کا تصور خدا بنیادی طور پر وہی سریانی تصور خدا ہے جو وجودی صوفیہ کے ہاں مقبول ہے اور جس کا سامی یا اسلامی تصورِ شخصی خدا سے دور کا واسطہ بھی نہیں۔

بات دراصل یہ ہے کہ خدا کا تصور خواہ شخصی ہو یا سریانی' دونوں صورتوں میں انسان کے عقلی یا منطقی معیاروں کے ساتھ اس لیے مطابقت نہیں رکھتا کہ اگر شخصی ہو تو ''خیر'' اور ''شر'' اس کی ذات میں کیسے یکجا کیے جائیں؟ اور اگر سریانی ہو تو ''خیر'' اور ''شر'' کا امتیاز ہی مٹ جاتا ہے۔ شخصی خدا کائنات سے باہر ہے مگر سریانی خدا کائنات کے اندر۔ ان ہر دو مختلف و متضادات تصورات الٰہی کو بعض اوقات عرف عام میں توحید شہودی اور توحید وجودی کہا جاتا ہے۔ اقبال کے تصور خدا کو اگر صحیح طور پر بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو کہنا پڑے گا کہ ان کے نزدیک توحید اسلامی دراصل توحید شہودی اور توحید وجودی کا امتزاج ہے۔ ایسی کوشش پہلی بار نہیں کی گئی بلکہ جنوبی ایشیا میں شاہ ولی اللہ نے اپنے زمانہ میں ان ہر دو تصورات الٰہی کی تطبیق کرنے کی کوشش کی تھی۔ اقبال کے خیال میں وہ پہلی شخصیت تھے جنہیں احساس ہوا کہ مسلمانوں کے ہاتھ سے اقتدار نکل چکنے کے سبب حالات بدل گئے ہیں۔ پس اقبال کے تصور خدا کو جاننے کے لیے ان کے اپنے زمانے میں مغربی تمدن کے مقابلے میں علمی' سیاسی اور عسکری میدانوں میں مسلم امہ کی عالمگیر پسپائی کے سبب مایوسی' جمود اور پسماندگی پر نگاہ رکھنا بھی ضروری ہے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب حالیؔ نے مسلمانوں کی حالت زار کا نقشہ کچھ یوں کھینچا تھا (مسدس حالی) ۔

Marfat.com

نہ حجت رسالت پہ لا سکتے ہیں وہ نہ اسلام کا حق جتا سکتے ہیں وہ
نہ قرآں کی عظمت دکھا سکتے ہیں وہ نہ حق کی حقیقت بتا سکتے ہیں وہ
دلیلیں ہیں سب آج بیکار ان کی
نہیں چلتی توپوں میں تلوار ان کی

اور اپنی نظم ''عرض حال بہ جناب سرور کائنات صلعم'' میں التماس کی تھی ۔

جو دین کہ گودوں میں پلا تھا حکماء کی
وہ عرضۂ تیغِ جہلا و سفہا ہے
وہ قوم کہ مالک تھی علوم اور حکم کی
اب علم کا واں نام نہ حکمت کا پتا ہے
بگڑی ہے کچھ ایسی کہ بنائے نہیں بنتی
ہے اس سے یہ ظاہر کہ یہی حکم قضا ہے

بعدازاں اسی طرح اقبال نے اپنی معروف نظم ''شکوہ'' میں خدائے اسلام سے گلہ کیا تھا ۔

امتیں اور بھی ہیں' ان میں گنہگار بھی ہیں عجز والے بھی ہیں' مست مئے پندار بھی ہیں
ان میں کاہل بھی ہیں' غافل بھی ہیں' ہوشیار بھی ہیں سیکڑوں ہیں کہ ترے نام سے بیزار بھی ہیں
رحمتیں ہیں تری اغیار کے کاشانوں پر
برق گرتی ہے تو بیچارے مسلمانوں پر

تقدیر کے ہاتھوں مایوس مسلمانوں کو ایک بار پھر مصروف پیکار کرنے کی خاطر خدائے اسلام کی ایک ایسی تعبیر کی ضرورت تھی جو ان کی ہمت اور حوصلہ بڑھا کر انہیں من حیث الملت زندہ' متحرک اور فعال بنا دے۔ اس پس منظر میں اقبال نے قرآن مجید ہی کی روشنی میں خدائے اسلام کو ایک منفرد شخصیت کے طور پر ''خودی مطلق'' قرار دیتے ہوئے ایسی قوت ارادہ کی صورت میں منکشف کیا جو بالبصر' باعقل اور بامقصد تخلیقی مشیت ہے۔ شخصی خدا کی حیثیت سے وہ بااختیار و قادر مطلق ہے اور کائنات سے ''ماورا'' ہے۔ ''ماورا'' کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک بے تعلق تماشائی ہے جو کائنات سے باہر کہیں بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ وہ کائنات سے لاتعلق نہیں ہے کیونکہ ''خودی مطلق'' کی حیثیت سے انکشاف ذات اس کی فطرت ہے۔ انکشاف ذات ہی کے سبب کائنات و حیات کی نمود ''خودیوں'' کی متفرق شکلوں میں ہوتی ہے۔ یہ سلسلہ تخلیق مسلسل جاری ہے اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے۔ اسی سبب قرآن مجید میں حقیقت مطلق کو انسان

Marfat.com

کی رگِ جاں سے قریب تر کہا گیا ہے۔ اقبال خدا کی ذات میں انسان کے جذب و استغراق کے قائل نہیں بلکہ اس کے برعکس وہ انسان کو ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے ایسی بلندی پر پہنچا دینا چاہتے ہیں جہاں انسان خدا کو اپنی ذات میں جذب و مستغرق کرنے کے قابل ہو سکے۔ ایسی کیفیت میں اگر انسان میں استعداد ہو تو خدا کی خلاقی میں اس کا ہمکار بن سکتا ہے۔ صوفیہ بقاباللہ اس مرتبہ کو انسان کے روحانی مدارج کی انتہا کہتے ہیں یعنی انسان' خدا کے حضور میں قیام حاصل کر کے اس کی ذات میں فنا نہیں ہوتا بلکہ اپنی حقیقت میں ڈھل جاتا ہے جو ذات الٰہیہ کی غیر نہیں ہے لیکن اس سے الگ اور منفرد ہے۔ اقبال کے نزدیک جس طرح خدا کسی بھی مرحلے پر الوہیت سے دستبردار نہیں ہو سکتا' اسی طرح انسان کسی بھی مقام پر عبودیت یعنی خودی کو فنا نہیں کر سکتا۔

ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے نزدیک اقبال وحدت وجود کے بجائے وحدتِ وجوب کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں انسانی روح کی تخلیقی آزادی کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذات واجب کی عبدیت کے زمرے سے باہر نکل گئی۔ ایسی صورت میں اقبال انسان کے لیے انفرادی و اجتماعی دعا کی اہمیت پر اصرار نہ کرتے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خاں اقبال کے نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ (اقبال کے ہاں) ذات باری تعالیٰ کا وجود بطور ''انائے کامل'' کے متعین اور ماورا ہے اور انسان کو چاہیے کہ جب ذاتِ حق کے ساتھ خلوت نصیب ہو تو انسان اس کے حضور میں اپنی خودی کو گم نہ ہونے دے۔ آیہ کریمہ وجوہ یومئذ ناصرة الی ربها ناضرة (بہت سے چہرے اس دن تر و تازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔) سے اقبال کے اس خیال کی تائید ہوتی ہے کہ ذاتِ واجب اور انسانی خودی دونوں اپنی اپنی جگہ متعین ہیں۔ اقبال کے خیال میں انسان کا انجام یہ نہیں ہے کہ وہ ذات واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ خود ذاتِ الٰہی کو اپنے میں جذب کر لے تا کہ کبھی فنا نہ ہو۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خاں اقبال کے نزدیک ذاتِ واجب ایک حد تک کائنات سے ماورا ہے اور ایک حد تک کائنات میں جاری و ساری ہے۔ ماورا تب ہے جب انسان روحانی اور اخلاقی ارتقاء کے ذریعہ صفات کمالیہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور جاری و ساری یوں ہے کہ دنیا میں قدروں کا وجود اس ذاتِ واجب کے ساتھ وابستگی ہی سے ممکن ہے جسے ہم کبھی عدل' کبھی حسن اور کبھی خیر کا نام دیتے ہیں۔ پس اقبال کے تصور خدائے اسلام کی تفہیم ماورائیت اور داخلیت کے تضاد کو مٹا کر ہی حاصل ہو سکتی ہے۔[27]

رشید' علی عباس' ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' ڈاکٹر فاروقی' اعظمی اور دیگر تبصرہ نگار جو اقبال کے تصور خدا کو سراسر وجودی قرار دے کر اسلام کے تصور الٰہی سے مختلف خیال کرتے ہیں' ان حضرات نے فکر اقبال کو سمجھنے

Marfat.com

میں غالباً عجلت سے کام لیا ہے۔ راقم کی دانست میں اس مسئلہ پر ڈاکٹر یوسف حسین خاں کی وضاحت زیادہ قابل اعتماد اور معتبر ہے۔ رشید کا اصرار تو یہ ہے کہ اقبال کی فکر میں کوئی نئی بات ہے ہی نہیں کیونکہ انہوں نے اپنے تصور خدا کی بنیاد مغربی فلسفہ کے افکار پر رکھی ہے۔ دراصل اقبال نے تو رشید ہی کی مسلم نسل کے لیے مغربی فلسفیوں کے حوالے سے اپنے افکار کی وضاحت کرنے کی کوشش کی تھی تاکہ وہ ان کی بات آسانی سے سمجھ سکیں۔ اگر اب بھی اقبال انہیں متاثر نہ کر سکے تو اقبال جواب میں یہی کہہ سکتے ہیں کہ

ایک زمانے سے ہے چاک گریباں مرا
تو ہے ابھی ہوش میں، میرے جنوں کا قصور

علی عباس کے خیال میں اقبال کا خدا تغیر ہی کی صورت میں تخلیق کر سکتا ہے۔ اس اعتبار سے اپنے تخلیقی عمل کے ساتھ وہ خود بھی ارتقاء کی منازل طے کر رہا ہوگا۔ گویا خالق و مخلوق دونوں متغیر ہوں گے۔ اگر ایسی صورت ہے تو خدا بھی کائنات کی طرح نامکمل ہے۔ اس اعتراض کا جواب جو اقبال کی تحریر میں ملتا ہے یہی ہے کہ تغیر کا صرف یہی ایک مفہوم نہیں، یعنی نقص سے کمال کی طرف حرکت کرنا، جو علی عباس کی نگاہ میں ہے بلکہ یہاں تغیر سے مراد خلاقی کا تسلسل ہے نہ کہ تخلیق کرنے والی ہستی کا متغیر ہونا۔ خدا کی ذات میں ثبات و تغیر کا امتزاج اسی صورت میں ہے۔

علی عباس کا یہ خیال درست نہیں کہ اقبال نے اپنے خطبات میں وہی وحدت وجود کا نظریہ اختیار کر لیا جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے۔ اقبال نے وجودیت کے بنیادی اصول یعنی ''استغراق'' یا ''فنا'' کو کبھی قبول نہیں کیا۔ اس کے برعکس ان کی فکر میں ''فراق'' اور ''بقاء'' کی بڑی اہمیت ہے بلکہ ''فراق'' اور ''بقاء'' کے تصورات کی بنیاد پر ہی ان کے فلسفہ خودی کی عمارت بلند ہوئی ہے۔ اسی طرح وہ توحید کی ضد ''کثرت'' نہیں بلکہ ''شرک'' سمجھتے تھے۔ یہ وجودیت نہیں ہے۔

ڈاکٹر فاروقی کا اصول کہ ''شخصیت'' اور ''انفرادیت'' ایک چیز نہیں اور یہ کہ انفرادیت تبھی شخصیت کہلا سکتی ہے جب اس میں یکتائیت کے ساتھ اختیار، آزادی اور کردار کے اعتبار سے حسن اور دلفریبی ہو، قابل بحث موضوع ہے۔ کیا ایک بے اختیار یا مقید یا کردار کے اعتبار سے قبیح اور قابل نفرت فرد شخصیت نہیں کہلایا جا سکتا؟ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ انکشاف ذات خدا کے اختیار یا آزادی پر قدغن ہے جبکہ انکشاف ذات تکمیل ذات کی جانب حرکت نہیں بلکہ اس کی فطرت ہے۔ ویسے بھی جبر باہر کے دباؤ کا نام ہے۔ اپنی ذات کے تقاضوں کی تکمیل تو اختیار کا اعلیٰ درجہ ہے۔

ڈاکٹر فاروقی کا یہ اعتراض درست ہے کہ اصولاً خدا کے اسلامی تصور کے ساتھ ''شر'' منسلک نہیں

کیا جا سکتا۔ اقبال ''خیر'' اور ''شر'' کو ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہوئے انہیں ایک ہی ''کل'' سے وابستہ اور ایک دوسرے کا محتاج خیال کرتے ہیں مگر خدا کی قدرت کاملہ میں حکمت کا دخل ہے۔ اس بنا پر خدا سے حکمت اور خیر ہی کی توقع رکھنی چاہیے۔ علاوہ اس کے اقبال کے نزدیک کائنات اضافہ پذیر ہے اور انسان اپنے ارتقائی مراحل سے گزرتے ہوئے بالآخر ہر نوعیت کے ''شر'' پر غالب آ جائے گا یا اسے روک سکنے یا حفاظتی اقدام اٹھا کر اس کے تدارک کرنے کے قابل ہو جائے گا۔

اعظمی نے یہ ثابت کرنے کی خاطر کہ خدا کی نگاہ میں عالم ممکنات اور عالم وجود ایک ہی ہے' قرآن مجید سے جو مثالیں پیش کی ہیں' وہ تو پیش گوئیوں کی قسم کی ہیں جو وقتی حالات کی نبض پر ہاتھ رکھے ہوئے کوئی انسان بھی کر سکتا ہے۔ ان کا یہ فرمان کہ خدا کو اپنے علم کے ذریعہ پہلے ہی سے معلوم ہے کہ کون اچھا ہو گا اور کون برا اور کس کس سے کیسے نیک یا بد اعمال سرزد ہوں گے۔ نیز اس کے ساتھ یہ کہنا کہ خدا کے اس نوعیت کے علم سے انسان کے ذاتی ارادہ اور اختیار کی نفی نہیں ہوتی' خیالات میں تضاد کی نشاندہی کرتا ہے۔ اعظمی نے غور نہیں کیا کہ علم اگر واقعے کے مطابق نہ ہو تو غلط فہمی ہے علم نہیں اور انسانی آزادی ایک واقعہ ہے نہ کہ کوئی تصور۔ انسان کے پیدا ہونے کے وقت خدا کا علم کہ وہ نیک ہو گا یا بد تو مولانا رومی کی نظم ''معاویہ و ابلیس'' میں شیطان کا استدلال ہے کہ۔

نیک راچون بدکنم یزدان نیم　　داعیم من خالق ایشان نیم

خوب رامن زشت سازم رب نہ ام　　زشت را و خوب را آئینہ ام[28]

اعظمی کے اس قرآنی آیت کے جواب میں کہ ''خدا اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا'' ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے قرآنی آیت ہی کے حوالہ سے فرمایا ہے کہ ''اللہ تبارک تعالیٰ احسن الخالقین ہے'' میں خدا کے علاوہ دوسرے خالقین کے امکان کا اشارہ موجود ہے۔ مطلب یہ کہ خدا کی تخلیقی صلاحیت میں صرف انسان ہی کے اس کے ہمکار بن سکنے کا امکان ہے[29]۔ دوسرے رخ سے دیکھیں تو اعظمی نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے اس آیت میں حکم سے مراد وہ حکم ہے جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے الوہی ہو۔ دوسرے لفظوں میں غیر اللہ کا حکم اللہ کے حکم کی جگہ نہیں لے سکتا۔ اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ انسان الٰہی حکم کا علمی' عملی اور حالی مظہر نہیں بن سکتا؟ الٰہی حکم کو اگر بیان کی تشبیہ دی جائے تو انسان اس میں لفظ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اعظمی کے اس خیال سے کہ قرآنی طرز عبادت کی غرض دراصل تقویٰ کا حصول ہے' انکار ممکن نہیں مگر ان کا یہ استدلال کہ خاص سمت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا یا باجماعت نماز ادا کرنا یا حج کرنا صرف توحید کے اثبات کے لیے مختص ہیں اور ان ظواہر کے ذریعے مومنین کے اندر وحدت کا احساس پیدا کرنا مقصود نہیں'

Marfat.com

کیسے قبول کیا جاسکتا ہے؟

اب ایک مسئلہ رہ گیا ہے جس پر اعظمی کا اعتراض ہے کہ اقبال اپنے تصور زماں کی حمایت میں جو قرآنی آیات پیش کرتے ہیں مثلاً دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا اللہ کی طرف سے ہے اور ایسی دیگر آیات کا مسئلہ زماں سے کوئی تعلق نہیں۔ اس اعتراض کا جواب پہلے بھی دیا جاچکا ہے۔ اقبال کا عقیدہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ کلام اللہ کے الفاظ میں اتنی وسعت ہے کہ ہر زمانے میں علوم کی ترقی کے ساتھ انسانی ذہن قرآنی تعلیمات کی تشریح وتعبیر کرتا رہے گا۔

علی عباس' خلیفہ عبدالحکیم اور بشیر احمد ڈار کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ اقبال کا تصور زماں بہ تمام برگساں سے ماخوذ ہے (حالانکہ اقبال برگساں کے تصور کو ایک حد تک قبول کرتے ہیں اور باقی کو رد کرکے اس کی جگہ اپنا نظریہ صحیح سمجھتے ہیں) نیز اقبال نے اپنے تصور زماں کی تائید میں قرآنی آیات کو چھوڑ کر جن مقولوں پر انحصار کیا ہے' ان کے ظاہری معانی نظر انداز کرکے اپنی حسب منشا تاویل پیش کردی ہے۔ ان مقولوں میں دو تو حدیثیں ہیں: لاتسبو الدھر فان اللہ ھو الدھر اور لی مع اللہ وقت اور ایک امام شافعی کا قول الوقت سیف ہے۔ (30)

حدیث لاتسبوا الدھر کا پس منظر یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جاہلی دور میں جب عربوں کو کوئی تکلیف پہنچتی تھی تو وہ اسے ''دہر'' (زمانے) کی طرف منسوب کرکے ''دہر'' (زمانے) کو برا بھلا کہتے تھے۔ جس پر نبی کریم صلعم نے ارشاد فرمایا: ''دہر'' (زمانے) کو برا بھلا مت کہو کیونکہ ''دہر'' (زمانہ) اللہ ہے بمعنی ''دہر'' (زمانے) کا مقلب' مالک ومتصرف اللہ ہے اور ان کا اسے برا بھلا کہنا اللہ کو برا بھلا کہنا ہے۔ اس اعتراض کا مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کی رو سے چونکہ اللہ بذات خود ''دہر'' یا ''زمانہ'' نہیں' اس لیے اس حدیث کو اپنے تصور زماں کی حمایت میں اقبال کا استعمال کرنا غلط ہے۔ (31) اسی سلسلہ میں اقبال پر تبصرہ کرتے ہوئے شبیر احمد خان غوری تحریر کرتے ہیں کہ علامہ اقبال نے غیر شعوری تجدد پسندی کے نتیجے میں اس حدیث کو انتہائی خطرناک الحاد کی بنیاد بنالیا' چنانچہ اپنے اشعار میں ''زماں'' کو کہیں جبار وقہار بتاتے ہیں اور کہیں اسے نقش گر حادثات قرار دیتے ہیں۔ (32)

اسی طرح ''لی مع اللہ وقت'' میں رسول اللہ صلعم کا ارشاد ہے: ''ایک وقت مجھے اللہ کا اتنا قرب میسر ہوتا ہے کہ جس میں کوئی مقرب' فرشتہ یا نبی بار نہیں پاسکتا۔'' اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں سوائے لفظ ''وقت'' کے اور کوئی معنی ایسے نہیں پائے جاتے جن سے اقبال کے نظریہ زماں کی حمایت حاصل کی جاسکے۔ علی عباس تحریر کرتے ہیں: ''اقبال مغربی فلاسفہ کے نظریات کا ذکر کرتے وقت سرسری طور پر

احادیث وآیات لکھ جاتے ہیں اور فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے ماخذ یہی نصوص ہوں گی۔ چنانچہ جب انہیں فلاسفہ وصوفیہ اسلام کے اقوال میں کہیں برگساں کے تخلیقی زماں کی بحث دکھائی نہ دی تو انہوں نے چند ایسے مقولوں پر حصر کر لیا جن میں ''وقت'' اور ''دہر'' کے الفاظ موجود تھے۔''(33)

اقبال کے اسی حدیث کا حوالہ دینے کے بارے میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں فرماتے ہیں: ''لی مع اللہ وقت'' کی حدیث سے اقبال نے زمانہ پر انسانی حکمرانی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ انسانی خودی (انا) زمان ومکاں کے بندھنوں میں اس طرح بندھی ہوئی نہیں ہے جس طرح اس کا جسم خارجی عالم زمان ومکاں کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے لیکن انسان بڑی حد تک ان سے آزاد ہے۔ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ اپنی اندرونی جدوجہد سے اپنی اس آزادی کے حدود کو اور زیادہ بڑھائے۔(34)

راقم کے خیال میں اس ضمن میں تبصرہ نگاروں نے یہ جاننے کی کوشش نہیں کی کہ مسئلہ زماں میں اقبال کی دلچسپی کا باعث کیا تھا؟ وہ برگساں کے نظریہ زماں سے کیوں متاثر تھے؟ انہوں نے اپنی تصنیف ''اسرارِ خودی'' جو خطبات سے کئی برس پہلے شائع ہوئی' میں امام شافعی سے منسوب مقولہ ''الوقت سیف'' پر مبنی اپنی نظم میں مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کا ذکر کس مقصد کی بنا پر کیا؟ یہ حقیقت اس نظم میں ان کے اشعار ہی سے واضح ہو جاتی ہے۔ وہ مسلمانوں کو احساس دلانا چاہتے تھے کہ اپنی خودی کی پرورش کے ذریعے ''زمانِ متسلسل'' میں پھنسی ہوئی اپنی حیوانی زندگی سے نجات حاصل کر کے ''زمانِ خالص'' کی حقیقت کو پا لیں۔

در گِل خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانہ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ ای — از حیاتِ جاوداں آگہ نہ ای
تا کجا در روز و شب باشی اسیر — رمزِ وقت از لی مع اللہ یاد گیر
وقتِ ما کو اول و آخر ندید — از خیابانِ ضمیرِ ما دمید
زندہ از عرفانِ اصلش زندہ تر — ہستیِ او از سحر تابندہ تر

زندگی از دہر و دہر از زندگی است
لا تسبوا الدھر فرمانِ نبی است

ہر شکست خوردہ اور مایوس قوم زمانے کو محض روز وشب سے ناپنا شروع کر دیتی ہے یعنی وہ سمجھ بیٹھتی ہے کہ کھانا پینا اور سونا جاگنا ہی زندگی ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسی زندگی حیوانوں کی زندگی ہے جو زماں کی

Marfat.com

اصل حقیقت سے ناواقف ہیں لیکن اگر ایسی قوم کے افراد کی خودی بیدار ہو جائے یا ان میں زمانِ داخلی کا احساس پیدا کر دیا جائے تو ان کی تخلیقی قوت لحظہ بھر میں ایک نئی دنیا وجود میں لاسکتی ہے۔

پس اقبال کے تصور زماں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ان حالات پر نظر رکھی جائے جن کے ردعمل کے طور پر انہوں نے اپنا نظریہ زماں استوار کیا اور اس بیکار بحث میں الجھنے سے گریز کیا جائے کہ اقبال نے اپنے نظریات کی تائید میں قرآنی آیات اور لاتسبوا الدھر یالی مع اللہ وقت جیسی احادیث سے تاویل کے ذریعے ایسے نئے معانی اخذ کر لیے ہیں جو روایت کی روشنی میں ناقابل قبول ہیں۔ ایک اور اہم پہلو جسے نظر انداز نہ کرنا چاہیے' یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک ہر نوعیت کے عقلی یا نظری علم کے جدید انکشافات کی اہمیت قرآنی آیات یا احادیث کی روشنی میں واضح کی جاسکتی ہے اور یوں اسلام کی برتری ثابت کرنا ممکن ہے۔ قطع نظر اس کے کہ سوچ کا یہ انداز صحیح ہے یا غلط' اقبال کا یہ عقیدہ ہے۔ اسی عقیدے کی جھلک ان کی تمام شعری تخلیقات اور نثری کاوشوں میں دکھائی دیتی ہے جن کے ذریعے وہ اسلام میں ایک نشاۃ جدیدہ حقیقت کی صورت میں دیکھنا چاہتے ہیں۔

ماخذ و حواشی:

(1) تشکیل جدید (اردو ترجمہ) از سید نذیر نیازی' ص 108' 109 نوٹ نمبر 52۔
(2) تشکیل (انگریزی) مرتبہ محمد سعید شیخ' نوٹ نمبر 34 ص 169۔
(3) اقبال کا تصور خدا (انگریزی) از ایم۔ ایس۔ رشید۔ کیگن پال انٹرنیشنل لندن و بوسٹن۔ 1981ء ص 5 تا 8' 59 تا 63۔
(4) اقبال کا علم کلام۔ ناشر تخلیقات لاہور۔ ص 75۔
(5) ایضاً ص 74 تا 77۔
(6) ایضاً ص 175۔
(7) ایضاً ص 176 تا 182' 119۔
(8) ایضاً ص 73' 74۔
(9) ایضاً ص 171' 172۔
(10) اقبال کی تشکیل جدید (انگریزی)' غیر مطبوعہ مسودہ۔ ص 43۔
(11) ایضاً ص 45 یا 48۔
(12) ایضاً ص 49 تا 51۔
(13) خطبات اقبال ایک مطالعہ' ص 104 تا 106۔

Marfat.com

(14) ایضاً ص110 تا113۔

(15) ایضاً ص115۔

(16) ایضاً ص116 تا121۔

(17) ایضاً ص123۔

(18) ایضاً ص136 تا141۔

(19) زندہ رود (علامہ اقبال کی مکمل سوانح حیات) از ڈاکٹر جاوید اقبال۔ سنگ میل پبلی کیشنز لاہور 2004ء۔ ص13‘ 14۔

(20) اقبال کا علم کلام۔ ص245۔

(21) ایضاً ص245‘246۔

(22) ''ورک'' VIII ص232‘233 (جرمن) نطشے کا فلسفہ از چیچرٹن ہل (انگریزی) ص115‘116۔

(23) اقبال کا علم کلام۔ ص41‘42۔

(24) ایضاً ص219۔

(25) ایضاً ص94‘95۔

(26) افکار منتشر (انگریزی) علامہ محمد اقبال کی نوٹ بک۔ اقبال اکادمی پاکستان 2006ء ص180۔

(27) روح اقبال۔ القمر انٹر پرائز زاردو بازار۔ لاہور 1999ء۔ ص388۔

(28) مثنوی معنوی‘ جلد اول دفتر دوم۔ ص495۔

(29) روح اقبال۔ ص377۔

(30) اقبال کا علم کلام۔ ص176۔

(31) ایضاً۔ ص180 تا182۔

(32) اقبالیات از شبیر احمد خاں غوری۔ علی گڑھ۔ خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ ص42۔

(33) اقبال کا علم کلام۔ ص182۔

(34) روح اقبال۔ ص408‘409۔

Marfat.com

چوتھا خطبہ

انسانی خودی، اُس کی آزادی اور حیات بعد موت

قرآن مجید نہایت سادہ اور مؤثر انداز میں انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے اور اقبال کے خیال میں یوں انسان کی زندگی بطور ''وحدت'' کے بارے میں اس کی تقدیر کا ایک مخصوص نظریہ قائم کرتا ہے۔ بقول خطبات کے مترجم سید نذیر نیازی ''وحدت'' سے اقبال کی مراد یہ ہے کہ انسان بجائے خود نہ روح ہے نہ جسم بلکہ روح اور جسم دو جہتیں ہیں اُس ''وحدت'' کی جسے ہم انسان یا ''خودی محدود'' کہتے ہیں[1]۔ قرآن مجید کی نگاہ میں ایک یکتا فرد کی حیثیت سے انسان کسی دوسرے انسان کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا اور وہ اُسی کا حقدار ہے جسے اُس نے اپنی ذاتی کوشش سے حاصل کیا ہو۔ اسی سبب قرآن مجید ''کفارے'' کے مسیحی تصور کو تسلیم نہیں کرتا۔ قرآن مجید سے تین باتیں بالکل واضح ہیں:

(1) انسان کو خدا نے چن رکھا ہے۔

''پھر اُس کے رب نے اُسے برگزیدہ کیا اور اس کی توبہ قبول کر کے اُسے ہدایت بخشی۔'' (سورۃ طٰہٰ: 122)

(2) انسان اپنی خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا نائب ہے۔

''اُس وقت کا تصور کرو جب تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا تھا کہ میں زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔ انہوں نے عرض کیا: کیا آپ زمین پر کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو فساد کرے گا اور خون بہائے گا؟ مگر آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں۔ فرمایا میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے۔'' (سورۃ البقرہ: 30)

Marfat.com

''وہی ہے جس نے تمہیں زمین کا خلیفہ بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلہ میں زیادہ بلند درجے دیئے تا کہ جو کچھ تم کو دیا ہے اس میں تمہاری آزمائش کرے۔'' (سورۃ الانعام:165)

(3) انسان کو ایک آزاد شخصیت امانت کے طور پر دی گئی ہے جسے اُس نے خود اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر قبول کیا۔

''ہم نے اس امانت کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو وہ اُسے اٹھانے کے لیے تیار نہ ہوئے اور اُس سے ڈر گئے۔ مگر انسان نے اُسے اٹھالیا' بے شک وہ بڑا ظالم اور جاہل ہے۔'' (سورۃ الاحزاب:72)

بقول اقبال ان حقائق کے باوجود کتنی حیرانی کی بات ہے کہ شعور انسانی کی وحدت جو اُس کی شخصیت کا مرکزی نقطہ ہے' مسلم فلسفہ کی تاریخ میں کبھی دلچسپی کا باعث نہ بن سکا۔ متکلمین اور مسلم فلاسفہ نے جو یونانی فکر سے متاثر تھے' سمجھا کہ روح ایک لطیف قسم کا مادہ یا حادثہ ہے جو جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور پھر روز قیامت دوبارہ زندہ کی جائے گی۔ جوں جوں دنیائے اسلام پھیلتی گئی مختلف مذاہب کے لوگوں مثلاً یہودی' نسطوری' مسیحی' زرتشتی وغیرہ کے افکار سے مسلم فلاسفہ نے اثر قبول کیا۔

وسطی اور مغربی ایشیا کے دانشوروں پر کئی صدیوں سے مجوسی عقائد کے غلبہ کے باعث ''دوئی'' کا تصور حاوی تھا۔ چنانچہ یہ تصور فکر اسلامی پر بھی چھانے لگا۔ مگر اسلامی تمدن میں تصوف ہی تھا جو عبادات کی وساطت سے واردات باطن تک پہنچا۔ اقبال کے خیال میں قرآن مجید ایسی روحانی واردات کو علم کا سرچشمہ سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ دو مزید عالموں کو شامل کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ یعنی تاریخ اور فطرت۔ جہاں تک واردات باطن کی نشوونما کا تعلق ہے اقبال کی رائے میں وہ منصور حلاج کے نعرۂ ''انا الحق'' سے اپنے کمال عروج کو پہنچا اور معاصرین نے اس کی تعبیر وحدۃ الوجود کے رنگ میں کی۔ مگر اقبال فرانسیسی مستشرق ماسینیوں کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ حلاج کی تحریروں سے ثابت ہوتا ہے اُس کے نعرۂ ''انا الحق'' کا یہ مطلب نہیں کہ وہ خدا کے ماوراہونے کا منکر تھا۔ اقبال حلاج کی کیفیت کی تعبیریوں کرتے ہیں کہ وہ ''انا'' کے ایک قطرہ کے طور پر ''حق'' کے سمندر میں غرق تو ہو گیا مگر ساتھ یہ اعلان بھی کر گیا کہ انسانی ''انا'' (خودی) ایک ایسی حقیقت ہے کہ اگر گہری اور پختہ شخصیت پیدا کر لے تو مستحکم اور پائیدار ہو سکتی ہے۔ اقبال حلاج کے احوال کا ذکر کرتے ہوئے اُس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ انسانی شعور کی ایسی کئی تہیں ہیں جن کا ہمیں قطعی علم نہیں۔ مسلم دانشوروں میں ابن خلدون نے اس مسئلہ پر تحقیق کی ضرورت محسوس کی تھی۔ اگرچہ جدید نفسیات کو بھی

Marfat.com

اس حقیقت کا اعتراف ہے' مگر ابھی تک ہمارے پاس ایسا کوئی ذریعہ نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ حلاج کا جن احوال سے گزر ہوا اُن کی نوعیت کیا تھی۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ ایسے مسائل کی فرسودہ مابعدالطبیعات کے اصولوں سے وضاحت بیکار ہے کیونکہ آج کے انسان کا ذہنی پس منظر بالکل مختلف ہے۔ اس بنا پر اقبال کے خیال میں مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ توڑے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سرِ نو غور کریں۔ اس ضمن میں وہ شاہ ولی اللہ اور سیّد جمال الدین افغانی کی خدمات کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ارشاد ہوتا ہے کہ اپنی آزادیٔ رائے برقرار رکھتے ہوئے ہمیں یہ کوشش کرنی چاہیے کہ جدید علوم اور وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں کی روشنی میں ہمیں اسلامی تعلیمات کی تعبیرِ نو کیسے کرنی چاہیے اور اس عمل میں اگر ہمیں اپنے بزرگوں سے اختلاف بھی کرنا پڑے تو اس کی پروا نہ کرنی چاہیے۔

اس تمہید کے بعد اقبال اپنے خطبہ کی ابتدا بریڈلے کی تصانیف ''مطالعۂ اخلاق''، ''منطق'' اور ''حقیقت و شہود'' کے حوالے سے کرتے ہیں۔ ''مطالعۂ اخلاق'' میں وہ ''خودی'' کا وجود تسلیم کرتا ہے۔ ''منطق'' میں وہ اُسے محض فکری مفروضہ گردانتا ہے۔ اور ''حقیقت و شہود'' میں ''خودی'' کے گہرے مطالعہ کے بعد اس کی عدم حقیقت ثابت کرتا ہے۔ اس کی رائے میں حقیقت کی پہچان یہی ہے کہ وہ تضادات سے پاک ہو۔ مگر جہاں تک ''خودی محدود'' کا معاملہ ہے' چونکہ وہ متضاد خصوصیات یعنی ثبات و تغیر یا وحدت و کثرت کی حامل ہے' اس لیے محض واہمہ ہے۔ انسانی ''انا'' کے بارے میں ہم کوئی بھی نظریہ قائم کریں' خواہ اسے احساس سمجھیں' ذاتی پہچان کہیں' روح قرار دیں یا قوتِ ارادہ کا نام دیں' اُس کا مطالعہ ہمیں فکر کے اصولوں کے تحت ہی کرنا ہوگا جو ماہیت کے اعتبار سے عقلی اور نسبتی ہیں۔ مگر تمام نسبتیں متضاد ہیں۔ باوجود اس کے کہ بریڈلے کی بے رحم منطق ''خودی'' کو انتشار اور پراگندگی کے سوا کچھ نہیں سمجھتی' وہ اعتراف کرتا ہے کہ کسی نہ کسی اعتبار سے وہ ایک حقیقت ضرور ہے۔ بقول اقبال اگرچہ ''خودی'' اپنی محدودیت کے سبب زندگی کی وحدت کی حیثیت سے ناکامل ہے' وہ اپنی فطرت کے اعتبار سے زیادہ پُر اثر' زیادہ متوازن اور زیادہ یکتا ہونے کے لیے کوشاں ضرور ہے۔ بہرحال کون کہہ سکتا ہے کہ اُسے کامل وحدت کی تحصیل کی خاطر کن کن مختلف اقسام کے ماحولوں سے گزرنا پڑے۔ مگر فکر جس پہلو سے بھی اُسے پرکھے' اس حقیقت سے انکار کرنا ممکن نہیں کہ ہمارے اندر ''انا'' کے وجود کا احساس موجود ہے۔

پس یہ تجربے کا محدود مرکز (خودی) حقیقت تو ہے اگرچہ اتنی لطیف ہے کہ عقل کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ ''خودی'' کی اہم خصوصیات کیا ہیں؟ ''خودی'' اپنا اظہار ایک ایسی وحدت کی صورت میں کرتی ہے جسے ہم نفسی یا ذہنی کیفیات کا نام دیتے ہیں۔ ذہنی کیفیات کا وجود ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ آپس

Marfat.com

میں خلط ملط ہو کر وہ ایک پیچیدہ اجتماع ہے جسے ہم ذہن کہتے ہیں۔ یہ وحدت ایسی نہیں جو مادی اشیاء کے اجتماع میں دیکھنے میں آتی ہے کیونکہ اشیاء کو الگ الگ کیا جا سکتا ہے۔ ذہنی کیفیات کی وحدت ایک منفرد شے ہے۔ ذہنی تصورِ مکاں کا خارجی مکاں سے کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ ''خودی'' خارجی مکاں کے کئی نظامات کا تصور کر سکتی ہے۔ اسی طرح خواب میں مکاں کا جو تصور ہمارے شعور میں ہوتا ہے وہ عالم بیداری میں مکاں کے وجود سے مختلف ہے۔ دونوں آپس میں مدغم ہوتے ہیں نہ گھل مل سکتے ہیں۔ ذہنی اور جسمانی واقعات یا حوادث زمانہ کے اندر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ مگر ''خودی'' کا زماں جسم کے زماں سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جسمانی یا طبیعی واقعہ مکاں سے وابستگی کے سبب مدت زمانی کے اعتبار سے ایک حاضر حقیقت ہے۔ مگر ''خودی'' کی مدت زمانی داخلی نوعیت کی ہے اور اپنے اندر کے حال اور مستقبل سے وابستہ ہے۔ اقبال کے خیال میں جب کوئی جسمانی واقعہ پیش آتا ہے تو اپنے وقوع کے نشانات چھوڑ جاتا ہے۔ جن سے ہم اُس پر صرف ہوئے وقت کا اندازہ کر لیتے ہیں۔ نشانات مدت زمانی کی علامت سمجھے جائیں گے نہ کہ بجائے خود مدت زمانی۔ اصل مدت زمانی کا تعلق ہمارے اندر ذہنی کیفیت یا ''خودی'' سے ہے۔

''خودی'' کی دوسری اہم خصوصیت بطور وحدت اُس کا ذاتی پہلو ہے جس کی بنا پر ہر ''خودی'' کی اپنی یکتا حیثیت ہے۔ اس کے ثبوت کے ضمن میں اقبال کئی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً اگر میری کوئی خواہش پوری ہوتی ہے تو اُس کی خوشی صرف مجھے ہی ہوگی۔ یا اگر میرے دانت میں درد ہے تو خواہ دندان ساز مجھ سے کتنی ہی ہمدردی کرے، درد کا احساس صرف مجھے ہی ہوگا نہ کہ دندان ساز کو۔ پس میری خواہشات میری خواہشات ہیں، میری خوشی میری اور میری تکلیف صرف میری ہے، دوسروں کی نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ان سب کا تعلق صرف میری ذات یا میری ''خودی'' ہی سے ہے۔ اسی طرح میرے احساسات، میری نفرتیں، میری محبتیں، میرے فیصلے اور میرے عزائم میری ذات کا حصہ ہیں اور خدا بھی ایسے نہیں کرے گا کہ میری جگہ خود محسوس کرنا یا حکم لگانا شروع کر دے یا اگر میرے سامنے عمل کے دو رستے کھلے ہوں تو وہ خود اُن میں سے ایک کا میرے لیے انتخاب کرے۔ اسی طرح اگر میں آپ کو پہچان لیتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں آپ سے پہلے کہیں مل چکا ہوں۔ لہٰذا آپ کو پہچان سکنا میری اپنی کسی گذشتہ واردات پر مبنی ہوگا۔ اس کا تعلق کسی اور کے تجربہ یا واردات سے نہ ہوگا۔ یہ ایسی نفسی یا ذہنی کیفیت ہے جس کا اظہار ہم لفظ ''میں'' سے کرتے ہیں۔ دراصل یہی ''میں'' میری ''انا'' یا ''خودی'' ہے۔

بقول اقبال امام غزالی کے نزدیک ''انا'' ایک ایسا جوہر روحانی سمجھا جاتا تھا جو نفسیاتی کیفیات سے قطعی مختلف اور زماں کے بہاؤ سے آزاد تھا۔ دراصل اُس زمانے میں نفسیات میں اتنی دلچسپی نہ تھی جتنی

Marfat.com

مابعدالطبیعیات میں۔اس لیے واردات شعور کو ''روح'' کے وجود کی شکل میں تسلیم کیا جاتا تھا۔مگر ''روح'' کا یہ تصور ساکن یا جامد تھا۔گویا کیفیات ذہنی میں تو حرکت تھی لیکن ''روح'' میں نہ حرکت تھی نہ تغیر۔اور پھر واردات شعور کو ''روح'' کی متفرق صفات سے تعبیر کیا گیا۔وہ ایک سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ذہنی محسوسات فی الواقع ''روح'' کی صفات ہیں تو ''روح'' میں یہ صفات کیسے پیدا ہوئیں؟ یا ہمارے پاس اُن کی موجودگی کا ثبوت کیا ہے؟ دوسری طرف واردات شعور سے تو یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ ''خودی'' جوہر روحانی یا ''روح'' ہے جو ''میں'' کی صورت میں ہمارے اندر سے بولتی ہے۔ویسے بھی بحیثیت ایک وجود ہمیں کبھی روح کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا' نہ وہ ہمارے تجربے میں آتی ہے۔یہ بھی ممکن نہیں کہ ہمارا جسم مختلف اوقات میں مختلف روحوں کے تابع رہے۔اس اعتبار سے تو ''متبادل شخصیتوں'' کی توجیہہ بھی مسئلہ کا حل پیش نہیں کرتی' جس کے بارے میں کبھی کہا جاتا تھا کہ کسی بھی جسم پر چند دنوں کے لیے ارواح خبیثہ کا غلبہ ہوسکتا ہے۔

پس بقول اقبال اگر ''خودی'' کی حقیقت کا انکشاف ممکن ہے تو ہماری شعوری واردات کے مطالعہ ہی سے ممکن ہے۔اس لیے جدید نفسیات سے رجوع کرنے کی ضرورت ہے۔اس ضمن میں اقبال ولیم جیمز کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ وہ تو شعور کو ''خیالات کی بہتی ندی'' سمجھتا ہے۔یعنی ایک ایسا اصول جو ہماری حیات ذہنی میں خیالی تغیرات کے سلسلہ کو باہم جوڑے ہوئے ہے۔اس اعتبار سے ''خودی'' احساسات کا اجتماع ہے جسے ہم اپنے فکری نظام کا حصہ سمجھتے ہیں اور جو بیک وقت علم اور حافظہ کا ایک عمل ہے۔اقبال ولیم جیمز سے اتفاق نہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تصور سے ''خودی'' کا سراغ نہیں ملتا۔گزرتے ہوئے خیالات میں موجود کا کوئی تسلسل نہیں۔جب ایک خیال موجود ہے تو دوسرا غائب ہوجاتا ہے۔یہ کیسا عمل ہے کہ ذہن سے گزرتا ہوا خیال تو ہمیشہ کے لیے گم ہوجاتا ہے اور حاضر خیال جس نے اُس کی جگہ لے لی ہے' اُس سے متعلق ہے؟ بقول اقبال شعور ایک وحدت ہے اور شعور کے سبب ہی حیات ذہنی ہے۔اقبال کی نگاہ میں ''خودی'' ہمارے انفرادی محسوسات و مدرکات سے الگ یا بالاتر کوئی شے نہیں بلکہ اُن ہی پر مشتمل ہے۔ہم کسی بارے میں سوچتے ہیں' کوئی حکم لگاتے ہیں یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو اِنہی اعمال سے ہمیں ''خودی'' کا احساس ہوتا ہے۔خودی کی زندگی اپنے ماحول سے ٹکرانے اور ماحول کے خود سے ٹکرانے کے عمل میں ایک طرح کی کشمکش ہے اور اس کشمکش میں ''خودی'' رہبر توانائی ہے۔وہ اپنے تجربات سے مسلسل تشکیل پاتی ہے اور تربیت حاصل کرتی ہے۔قرآن مجید میں خودی کی اس خصوصیت کی طرف واضح اشارہ موجود ہے:

Marfat.com

''وہ آپ سے پوچھتے ہیں روح کیا ہے۔ کہو روح میرے رب کی ہدایت (امر) سے آتی ہے مگر تمہیں بہت کم علم ملا ہے۔'' (سورۃ بنی اسرائیل:85)

قرآن مجید میں ''خلق'' اور ''امر'' کے معانی میں فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ ''خلق'' سے مراد ''پیدا کرنا'' ہے اور ''امر'' سے مراد ''ہدایت دینا''، ''حکم دینا'' یا ''رہنمائی کرنا'' ہے۔ قرآن مجید سے واضح ہے: ''خلق'' اور ''امر'' اُسی کے ہاتھ میں ہیں۔ (سورۃ الاعراف:54) یعنی خدا کی تخلیقی کارروائی ہم پر ''خلق'' اور ''امر'' (تخلیق اور ہدایت) سے ظاہر ہوتی ہے۔ بقول اقبال اگرچہ ''امر'' سے مراد خدا کی قدرت اور خلاّقی ہے، ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ''امر'' کی کارفرمائی نے ایسی وحدتوں کی شکل کیوں اختیار کی جنہیں ہم ''خودی'' کے معانی دیتے ہیں۔ ''خودی'' کی ماہیت کے بارے میں کچھ وضاحت قرآن مجید کی متذکرہ آیت میں لفظ ''ربی'' (''میرا'' رب) کے استعمال سے ہوتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ باوجود ان تغیرات کے جو ایک انفرادی ''خودی'' میں پیدا ہوتے ہیں، وہ ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''ہر کوئی اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے، اب یہ تمہارا رب ہی بہتر جانتا ہے کہ سیدھی راہ پر کون ہے۔'' (سورۃ بنی اسرائیل:84) پس بقول اقبال میری حقیقی شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ میرا تجربہ میرے اعمال کا تسلسل ہے اور میرے اعمال اس لیے ایک دوسرے سے وابستہ اور متحد ہیں کہ کوئی مقصد اُن کی رہنمائی کر رہا ہے۔ میری اصل حقیقت میرے برسرِ عمل ہونے میں پوشیدہ ہے۔ آپ میرا ادراک مکاں میں موجود کسی شے کی طرح نہیں کر سکتے، نہ میں ترتیب زمانی میں تجربات وواردات کا کوئی تسلسل ہوں۔ اگر آپ مجھے جاننا چاہتے ہیں تو میرے رویوں، فیصلوں، ارادوں، تمناؤں اور مقاصد کی روشنی میں مجھے سمجھنے کی کوشش کریں۔

دوسرا سوال جو پیدا ہوتا ہے یہ ہے کہ زمان ومکاں کی ترتیب میں ''خودی'' کیسے نمودار ہوئی؟ اس مسئلہ پر قرآن مجید کی تعلیمات بالکل واضح ہیں:

> ''ہم نے انسان کو مٹی کے جوہر سے تخلیق کیا۔ پھر اُسے ایک محفوظ مقام پر ٹپکتی ہوئی بوند کی طرح رکھا۔ پھر اُسے لوتھڑے کی شکل دی۔ پھر لوتھڑے کو گوشت بنایا۔ پھر گوشت کی ہڈیاں بنائیں۔ پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا اور پھر اُسے ایک اور ہی شکل میں کھڑا کر دیا۔ پس بڑا ہی بابرکت ہے اللہ، سب خالقوں سے اچھا خالق۔'' (سورۃ المومنون:12 تا 14)

اس ''ایک اور ہی شکل'' (خلق آخر) سے مراد جسم کی نشوونما ہے اور نظام جسمانی کیا ہے؟ کمتر

Marfat.com

خودیوں کا اجتماع جس کے اندر میری ''خودی'' پرورش پا کر مجھ پر اثر انداز ہوتی ہے اور مجھے مواقع فراہم کرتی ہے کہ اپنے تجربات کا ایک متحد نظام قائم کر سکوں۔ اس پس منظر میں کیا ہم ڈے کارٹ کی طرح کہہ سکتے ہیں کہ روح اور جسم دو ایسی علیحدہ چیزیں ہیں جو کسی پُراسرار طریقہ سے اکٹھی کر دی گئی ہیں؟ اقبال اس نظریہ کو تسلیم نہیں کرتے' لیکن ارشاد ہوتا ہے کہ بالفرض محال اس نظریہ کو درست سمجھتے ہوئے ہم یہ کہہ دیں کہ روح اور جسم دونوں کی ہستی ایک دوسرے سے آزاد اور مستقل بالذات ہے' نہ روح جسم پر اثر انداز ہوتی ہے نہ جسم روح پر۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے الگ متوازی خطوں پر متحرک ہیں۔ اس صورت میں جسم کے معاملات کو روح ایک غیر فعال تماش بین کی حیثیت سے دیکھے گی۔ دوسری طرف اگر ہم یہ سوچیں کہ روح اور جسم ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو سوال پیدا ہوگا کہ کس انداز میں اور کب؟ مزید یہ کہ پہل کون کرتا ہے؟ جسم روح کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے یا روح جسم کو؟

اقبال بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ دونوں نظریے غیر تسلی بخش ہیں۔ اس کے باوجود ذہن (روح) اور جسم دونوں عمل کے دوران بالکل ایک ہو جاتے ہیں۔ جب میں میز سے کتاب اٹھاتا ہوں تو میرا عمل غیر منقسم اور ایک ہوتا ہے۔ یعنی اُس عمل کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس میں جسم کا کتنا حصہ ہے اور ذہن (روح) کا کتنا۔ دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ ذہن (روح) اور جسم میں امتیاز وہیں رہتا ہے اگرچہ وہ ایک دوسرے کے بہت قریب ہیں۔ جسم دراصل ذہن (روح) کی عادت یا فطرت ہے۔ اس نقطہ نگاہ کے مطابق مادہ کمتر خودیوں کا جمگھٹا ہے' جس میں سے ''خودی'' ایک اعلیٰ عنصر کے طور پر ابھرتی ہے۔ ان کی آپس میں وابستگی قائم رہتی ہے کیونکہ کمتر سے اعلیٰ کے نکلنے سے اعلیٰ کی قدر و قیمت کم نہیں ہوتی۔ ارتقائے حیات سے ثابت ہے کہ ابتدا میں مادے کی ذہن پر برتری ہوتی ہے مگر جوں جوں ذہن میں قوت آتی ہے وہ مادے پر مکمل برتری حاصل کر کے خود مختار ہو جاتا ہے۔

اس مرحلہ پر ایک اہم سوال پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ''خودی'' جامد شے نہیں۔ وہ زماں میں اپنی تنظیم خود کرتی ہے اور خود اپنی واردات سے اپنی تشکیل کرتی ہے۔ وہ فطرت کی روؤں سے اثر قبول کرتی ہے اور اُس کی روئیں فطرت کو متاثر کرتی ہیں۔ کیا ''خودی'' اپنے اعمال کو خود متعین کرتی ہے؟ اگر اس سوال کا جواب ''ہاں'' میں ہے تو ''خودی'' کے اپنے جبر کا زمان و مکاں کے جبر سے کیا تعلق ہے؟ کیا ''خودی'' کا اپنا جبر ''علت و معلول'' کی کوئی خاص قسم ہے یا فطرت کے میکانکی عمل کی شکل ہے؟ جبر کی ان دونوں صورتوں کو ایک ہی سمجھا جاتا ہے۔ جب یہ کسی مسئلہ پر سوچ بچار کرتے ہیں تو ہمارے اندر اور باہر کی قوتوں میں ایک طرح کا تصادم ہوتا ہے اور اس کشمکش میں غالب وہی آتا ہے جو زیادہ قوت کا مالک ہوتا ہے۔ اقبال کی

رائے میں یہ نزاع میکانیات اور اختیار کے حامیوں کے درمیان شعور کے عمل کو ایک غلط نقطہ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے اور یہ اس لیے کہ نفسیات حاضرہ کو علوم طبیعی کا حصہ خیال کیا گیا جبکہ بطور علم اس کی ایک آزاد حیثیت ہے۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ ''خودی'' کے افعال دراصل خیالات کا تواتر ہیں جو الگ الگ حواس میں تبدیل ہو جاتے ہیں، تو اُسے بھی جوہری مادیت کے زمرے میں شمار کیا جائے گا اور شعور کی تعریف بھی میکانکی طرز پر کرنا پڑے گی۔ اقبال ایک جرمن مکتبہ نفسیات جسے ''تشاکلی نفسیات'' کا نام دیا گیا ہے، کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس نئی نفسیات کے مطابق جب ہم اپنے ذہنی کردار کا جائزہ لیتے ہیں تو اس میں حواس کے تواتر کے علاوہ ''بصیرت'' بھی برسرِ عمل دکھائی دیتی ہے۔ یہ ''بصیرت'' کیا ہے؟ ''خودی'' کا اعتراف کہ زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے وہ اپنی وقتی غرض یا مقصد کی تحصیل کے لیے رستہ منتخب کرے گی۔ ''خودی'' کا خودساختہ تعلیل (اسباب و علل) کا نظام ہے، جو ماحول کے علت و معلول کو اپنا آلہ کار بناتا ہے تاکہ ''خودی'' اپنے گردونواح سے شناسا ہو کر اُسے اپنے قابو میں لا سکے اور یوں آزادی و اختیار حاصل کرنے کے عمل کو بڑھائے یا اپنے دائرۂ قدرت کو وسیع سے وسیع تر کرتی چلی جائے۔

پس ''خودی'' اپنی بصیرت، نظم و ضبط، مقصدیت اور تصرف کی بدولت بجائے خود ایک آزاد علیت ہے۔ گویا ''خودیٔ مطلق'' نے ''خودیٔ محدود'' کی آزادی کو گوارا کر کے اپنی آزادی کو محدود کر لیا ہے۔ اس آزادی کی تائید قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات سے ہوتی ہے:

> ''کہہ دو کہ حق تمہارے رب کی طرف سے ہے۔ اب جس کا جی چاہے مان لے اور جس کا جی چاہے انکار کر دے۔'' (سورۃ الکھف:29)
>
> ''تم نے بھلائی کی تو وہ تمہارے اپنے ہی لیے بھلائی تھی اور برائی کی تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی۔'' (سورۃ بنی اسرائیل:7)

بقول اقبال اسلام انسانی نفسیات کے ایک نہایت اہم پہلو کا اعتراف کرتا ہے یعنی یہ کہ انسان میں آزادی و اختیار کی قوت کبھی بڑھتی ہے اور کبھی کم ہو جاتی ہے۔ مگر اسلام کی بطور عقیدہ یہی کوشش ہے کہ آزادی و اختیار کی قدرت ''خودی'' کی زندگی کا مستقل حصہ بن جائے۔ اقبال اس ضمن میں قرآن مجید میں نماز کے اوقات کے تعین کا ذکر کرتے ہیں کہ اس سے مقصد ''خودیٔ محدود'' کو ''خودیٔ مطلق'' کے قریب تر لا کر اس میں اپنی ذات پر قابو پانے کے مواقع فراہم کرنا ہے۔ یوں اسلام میں عبادات کا مطلب میکانکی زندگی سے آزادی و اختیار کی سمت فرار ہے۔

اشپینگلر نے اپنی تصنیف ''زوالِ مغرب'' میں تحریر کیا ہے کہ اسلام ''خودی'' کی نفی چاہتا ہے۔ اقبال

فرماتے ہیں کہ تقدیر کے بارے میں قرآن مجید کا یہ تصور نہیں۔ اسلام میں ایمان سے مراد چند عقائد کو بے چوں و چرا قبول کر لینا نہیں بلکہ اعتماد کی ایک ایسی کیفیت ہے جس کی تحصیل کے لیے انسان کو آزمائشوں اور نادر روحانی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے' جس کی اہل وہی شخصیتیں ہوسکتی ہیں جو نہایت مضبوط ہوں اور ایسی مخصوص تقدیر پرستی کو' جو ایسی کیفیت میں ناگزیر ہے' برداشت کرسکیں۔ جب آنحضور صلعم کے ارشاد (اپنے اندر اخلاق الٰہیہ پیدا کرو) کی بنا پر روحانی واردات کی طرف مسلمانوں نے قدم بڑھایا تو تاریخ اسلام کا مطالعہ تقرب واتصال کی کئی ایسی مثالیں پیش کرتا ہے جنہیں پوری طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔ مثلاً ''انا الحق'' (منصور حلاج)، ''انا الدھر'' (حدیث ''لاتسبو الدھر'')، ''میں ہوں قرآن ناطق'' (قول حضرت علیؓ)، ما اعظم شانی (بایزید بسطامی)۔ انٰ مثالوں سے واضح ہے کہ اسلامی تصوف کے اعلیٰ مراتب میں ''تقرب'' کا یہ مطلب نہیں کہ ''خودی محدود''، ''خودی مطلق'' میں مستغرق ہو کر اپنی ہستی فنا کردے (کیونکہ ہر مثال میں ''انا'' یا ''میں'' قائم ہے) بلکہ مقصد یہی ہے کہ ''مطلق''، ''محدود'' میں سما جائے۔ مولانا رومی کا ارشاد ہے ؎

علم حق در علم صوفی گم شود
ایں سخن کے باور مردم شود

(اللہ کا علم صوفی کے علم میں گم ہوجاتا ہے۔ مگر یہ بات عام آدمی کو کیسے سمجھائی جاسکتی ہے)۔

ایسی تقدیر پرستی ''نفی ذات'' نہیں جیسے اشپنگلر سمجھتا ہے۔ بلکہ خودی کی زندگی ہے' قوت اور قدرت ہے جو کسی قسم کی مزاحمت کو قبول نہیں کرتی۔

مگر اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ دنیائے اسلام میں کئی صدیوں سے نہایت ذلیل قسم کی تقدیر پرستی کا دور دورہ رہا ہے جو اب تک جاری ہے۔ یہ وہی تقدیر پرستی ہے جسے ہماری تذلیل کی خاطر مغربی مصنفین لفظ ''قسمت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ تقدیر کا یہ تصور ایسے فلسفیانہ افکار کے نتیجہ میں وجود میں آیا جس کے پس منظر میں سیاسی مصلحتیں کارفرما تھیں۔ فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے یہ کہا گیا کہ علت و معلول کا سلسلہ خدا کی ذات پر ختم ہوتا ہے' اس لیے جو کچھ بھی ہوتا ہے خدا ہی کے حکم سے ہوتا ہے۔ سیاسی مصلحتیں یہ تھیں کہ موقع شناس اموی ملوک کو ایسے عذر کی اشد ضرورت تھی جس کے ذریعے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال سکیں یا عوام کو ان کے خلاف اٹھ سکنے کا موقع نہ مل سکے کہ انہیں امیر معاویہ کی بغاوت سے فائدہ اٹھانے سے محروم کردیں۔ یعنی جو کچھ کربلا میں ہوا یا جس طرح امیر معاویہ نے خلافت کا منصب حاصل کیا' اللہ کے حکم سے ہوا۔ پس علمائے اسلام کے احتجاج کے باوجود دنیائے اسلام میں ایسی ذلت خیز تقدیر

Marfat.com

پرستی فروغ پاتی چلی گئی۔ بہرحال جو کچھ بھی ہوا کوئی انوکھی بات نہ تھی۔ اقبال اپنے زمانے کی مثالیں دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یورپ کے فلسفیوں نے سرمایہ دارانہ نظام کی حمایت میں عقلی دلائل مرتب کیے (ہیگل) یا طبقاتی تقسیم قائم رکھنے کی خاطر معاشرے کو ایک جسم قرار دے کر ہر عضو کے علیحدہ علیحدہ فرائض متعین کیے گئے (آگسٹ کامٹ)۔ بقول اقبال مسلمانوں میں تقدیر پرستی مزید خرابی کا باعث اس لیے بھی بنی کہ وہ اپنے ہر بدلتے ہوئے رویے کا جواز قرآن مجید میں تلاش کرتے تھے خواہ قرآن مجید میں الفاظ کے معانی ان کی منشا سے برعکس ہی کیوں نہ ہوں۔ نتیجتاً تقدیر سے متعلق ان کی تعبیرات مسلم معاشرے کے مستقبل کے لیے نہایت مہلک ثابت ہوئیں۔

اس مرحلہ پر اقبال اپنی توجہ مسئلہ حیات بعد موت کی طرف مبذول کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں عصر حاضر اس مسئلہ میں خصوصی دلچسپی رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں اس مسئلہ پر بحث کے ضمن میں اقبال ابن رشد کے افکار کا تجزیہ کرتے ہیں۔ ابن رشد انسان کے ''حواس'' اور ''عقل'' میں تمیز کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل انسانی جسم کی کسی اندرونی کیفیت کا نام نہیں بلکہ عقل کی ہستی جسم سے بالاتر ہے۔ وہ منفرد، عالمگیر اور دوامی ہے۔ اس کا تعلق کسی اور ہی مرتبہ وجود سے ہے۔ ابن رشد کی اس ''دوئی'' کے تصور کی بنیاد غالباً قرآن مجید میں ''نفس'' اور ''روح'' کے امتیاز پر رکھی گئی ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل کی ایک قسم جو ''نفس'' کی پیداوار ہے وہ موت کے بعد جسم کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے۔ مگر ''عقل کلّی'' جسم سے بالاتر وجود رکھنے کے سبب ایک عالمگیر وجود کی صورت میں ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ابن رشد ''دوئی'' کی بنیاد پر جسم کے فنا ہو جانے کا تو قائل ہے مگر ''عقل کلّی'' ایک طرح کی ''اجتماعی ابدیت'' حاصل کرے گی۔ اقبال کا پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ وہ ابن رشد کی ''حواس'' اور ''عقل'' کی ثنویت تسلیم نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک انسانی ہستی ایک وحدت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تصور میں شخصی بقائے دوام کی گنجائش نہیں۔ کیونکہ ابن رشد کے تصور میں ''عقل کلّی'' کا ایک الگ عالمگیر وجود ہے جو شخصی ہونے کے بجائے اجتماعی ہے۔ یعنی ''عقل کلّی'' وقتی طور پر افراد کے جسموں میں قیام کے بعد انہیں چھوڑ کر اپنی اصل کی طرف واپس چلی جائے گی۔

اقبال کے خیال میں ابن رشد کا نظریہ کچھ حد تک ولیم جیمز کے تصور کی طرح ہے۔ ولیم جیمز ''عقل کلّی'' یا ''روح'' کے بجائے ''شعور'' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ''شعور'' اور ''دماغ'' کا تعلق کچھ ایسے ہے جیسے روشنی کی کرن (شعور) ایک منشور (دماغ) میں سے گزر کر مختلف رنگوں میں تبدیل ہو جائے۔ یعنی ''شعور'' وقتی طور پر انسانی دماغ کو استعمال میں لاتا ہے اور موت کے بعد ''دماغ'' کے فنا ہو جانے پر ''شعور'' فنا نہیں ہوتا بلکہ زندہ رہتا ہے۔ اقبال کا اعتراض اس نظریہ پر بھی وہی ہے کہ اس میں

Marfat.com

انفرادی ''خودی'' کے بقائے دوام کی کوئی گنجائش نہیں۔ بلکہ یہاں ''شعور'' ابن رشد کی ''عقل کلّی'' کی طرح وقتی طور پر کسی نہ کسی ''دماغ'' کو استعمال میں لانے کے بعد اُسے چھوڑ دیتا ہے۔

بقول اقبال حیات بعد موت کی حمایت میں بعض دلائل کا تعلق اخلاقیات سے ہے۔ اس ضمن میں کانٹ کے دلائل اس اخلاقی اصول پر مبنی ہیں کہ انسان کو اس کے نیک و بد اعمال کی جزا و سزا ملنے کے لیے ضروری ہے کہ موت کے بعد وہ زندہ رہے تا کہ عدل وانصاف کے تقاضے پورے ہو سکیں۔ انسان خیرِ اعلیٰ اور مسرت وسعادت کا طالب ہے۔ یہ اُسے چند روزہ زندگی میں حاصل نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ابدی زندگی کا تصور قائم کرنا ایک طرح سے ہماری مجبوری ہے۔ کانٹ اخلاقیات کی بنیاد پر خدا کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ آخر کون انصاف کے تقاضے پورے کرے گا؟ کون انسان کو خیرِ اعلیٰ کی تحصیل (جو وہ اپنی مختصر ارضی زندگی میں حاصل نہیں کر سکتا) کے لیے حیات ابدی سے نوازے گا؟ اقبال اس دلیل کے اخلاقی پہلو کے تو معترف ہیں مگر سوال اٹھاتے ہیں کہ ان فضائل اخلاق کی تکمیل کے لیے لامتناہی زمانے (حیاتِ ابدی) کی ضرورت کیوں ہے؟ کیا حیات دوام کا مقصد یہ ہے کہ انسان ہمیشہ کے لیے جزا کے مزے لوٹے یا سزا بھگتنے کی خاطر آگ میں جلتا رہے؟ اسی طرح انسان کی تمام نیک آرزوؤں کی تکمیل کیوں ضروری ہے؟ مزید براں خدا اگر ان تمام اخلاقی مقاصد میں اتصال پیدا کرے گا تو کیسے؟

اقبال نطشے کے تصور ''تکرار دوام'' یا ''رجعت ابدی'' پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس تصور کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مکاں کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یعنی مکاں ہمارے ذہن کی پیداوار ہے۔ جہاں تک زماں کا تعلق ہے وہ ایک ایسا حقیقی عمل ہے جو ایک دوری (چکر کی) صورت میں متحرک ہے۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا حادثہ نہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے، پہلے بھی ہو چکا ہے، ایک نہیں، کئی بار اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ پس نطشے کا حیات بعد موت کا تصور دراصل ''تکرار'' کے اصول پر قائم ہے۔ اقبال اس نظریہ کو بدترین قسم کی تقدیر پرستی کہہ کر رد کرتے ہیں۔ بقول اقبال یہ وہ عقیدہ ہے جس سے انسان میں عمل کے رجحانات ختم ہو جاتے ہیں اور ''خودی'' اپنا اطناب کھو بیٹھتی ہے۔

اقبال ارشاد کرتے ہیں کہ تقدیر انسانی کا جو تصور قرآن مجید میں ملتا ہے وہ اخلاقی بھی ہے اور حیاتیاتی بھی۔ مثلاً اس میں ''برزخ'' کا ذکر ہے جو موت اور دوبارہ اٹھائے جانے کے درمیان توقف یا انتظار کی ایک کیفیت ہے۔ اُس کا حیات بعد موت کا تصور بھی دیگر مذاہب سے مختلف ہے۔ مثلاً آریائی مذاہب (بدھ مت اور ہندومت) میں اُسے تناسخ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اس عقیدے کے مطابق ''وجود حقیقی'' کو ''برہمہ'' کہتے ہیں۔ باقی جو کچھ مشاہدے میں آتا ہے ''مایا'' ہے، جس کا ظہور عالم موجودات

Marfat.com

اور زمان و مکاں کے ایک لامتناہی سلسلے یا سنسار چکر میں ہو رہا ہے۔ اس دوری یا دائرے جیسی حرکت میں انسان اپنے نیک یا بد اعمال کے مطابق ایک نوع کی حیات سے دوسری میں منتقل ہوتا رہتا ہے تا آنکہ وہ اس سے نجات حاصل نہ کر لے۔ سامی مذاہب مثلاً یہودی مذہب میں شخصی حیات بعد موت کا کوئی ذکر نہیں؛ خدا نے صرف نسل یہود کی بقائے دوام کا عہد کیا ہے۔ مسیحیت میں حیات بعد موت کا امکان ایک عالمگیر طبعی عمل کی شکل میں نہیں بلکہ اس بنا پر ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مصلوب ہونے کے تیسرے روز بہ جسد عنصری آسمان پر اٹھا لیے گئے تھے۔ بعض فلسفی حیات بعد موت کو انسان کی اس خواہش سے تعبیر کرتے ہیں کہ موت پر قابو پایا جا سکے جو ممکن نہیں۔ ان کی نظر میں اگر ایسا ممکن ہو تو پھر حیات کی ہر قسم مثلاً مکھیوں، مچھروں اور جراثیم کو بھی موت کے بعد زندگی ملنی چاہیے جو بعید از امکان ہے۔

بقول اقبال اسلام حیات بعد موت کی تائید کرتا ہے۔ آخرت پر ایمان ہر مسلمان کا فرض ہے۔ قرآن مجید تین باتوں کے بارے میں بالکل واضح ہے:

(1) یہ کہ ''خودی'' کی ابتدا اگرچہ زماں سے وابستہ ہے لیکن اس کا وجود زماں سے متقدم نہیں۔

(2) یہ کہ اسلامی تعلیمات کے مطابق موت کے بعد انسان کے لیے اس دنیا میں واپسی کا کوئی امکان نہیں۔

''یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کو موت آ جائے گی تو کہنا شروع کرے گا کہ اے میرے ربّ مجھے اس دنیا میں واپس بھیج دیجئے جسے میں چھوڑ آیا ہوں۔ امید ہے کہ اب میں نیک عمل کروں گا..... ہرگز نہیں، یہ تو ایک بات ہے جسے وہ کہہ رہا ہے۔ اب اُن سب (مرنے والوں) کے پیچھے برزخ حائل ہے جو حشر کے روز اُن کے دوبارہ اٹھائے جانے تک رہے گا۔'' (سورۃ المومنون: 99، 100)

''اور قسم کھاتا ہوں چاند کی جب وہ ماہ کامل ہو جاتا ہے کہ تمہیں درجہ بدرجہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف گزرتے چلے جانا ہے۔'' (سورۃ الانشقاق: 18، 19)

''کبھی تم نے غور کیا یہ نطفہ جو تم ڈالتے ہو اس سے بچہ تم بناتے ہو یا اسے بنانے والے ہم ہیں؟ ہم نے تمہارے درمیان موت کو تقسیم کیا ہے (یعنی ہمیں تمہاری موت پر اختیار ہے) اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمہاری شکلیں بدل دیں اور کسی ایسی شکل میں تمہیں پیدا کر دیں جسے تم نہیں جانتے۔'' (سورۃ الواقعہ: 58 تا 61)

(3) یہ کہ انسان (خودی) کا متناہی ہونا بدبختی نہیں۔

''زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہوں گے۔ وہ سب پر محیط ہے اور اس نے ہر ایک کو گن رکھا ہے۔ بروز قیامت سب ایک ایک کر کے اس کے سامنے حاضر ہوں گے۔'' (سورۃ مریم:93 تا 95)

مندرجہ بالا آیت کے حوالے سے اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام کے عقیدہ نجات کے تحت ''خودی محدود'' ''خودی مطلق'' کے سامنے حاضر ہوگی تو صرف اپنی انفرادیت یا اپنے آپ کو لیے ہوئے۔ کیونکہ یوں اپنے گذشتہ اعمال (نیک و بد) کو دیکھتے ہوئے وہ اندازہ کر سکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا۔

''ہر انسان کے مقدر کا طوق ہم نے اس کی گردن میں لٹکا رکھا ہے اور قیامت کے دن ہم ایک نوشتہ اُس کے لیے نکالیں گے جسے وہ کھلی کتاب کی طرح پائے گا.... پڑھ اپنا نامۂ اعمال۔ آج اپنا حساب لگانے کے لیے تو خود ہی کافی ہے۔'' (سورۃ بنی اسرائیل:13، 14)

بقول اقبال انسان کا انجام خواہ کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔ وہ اپنی متناہیت سے کبھی محروم نہ ہوگا۔ خدا نے انسان کو جو ''اجر غیر ممنون'' (کبھی نہ ختم ہونے والا انعام) عطا کیا ہے یہی ہے کہ وہ اپنی یکتائیت اور ''خودی'' کی فعلیت میں شدت کے ساتھ اس قدر اضافہ کرے کہ قیامت کے دن کا ہنگامہ بھی اس کے سکون کو متاثر نہ کر سکے۔

''اور اُس روز صور پھونکا جائے گا تو وہ سب جو زمین اور آسمانوں میں ہیں مر کر گر پڑیں گے سوائے ان کے جنہیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔'' (سورۃ الدہر:68)

اقبال کے نزدیک یہ زندہ رہنے والی وہی شخصیتیں ہوں گی جن کی ''خودی'' کی شدت ایسی انتہا کو پہنچ چکی ہو کہ وہ خدا یا ''خودی مطلق'' کے روبرو بھی اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسے قرآن مجید نے آنحضور صلعم کے مشاہدۂ ذات کے بارے میں فرمایا:

''نہ اس کی نگاہ چندھیائی نہ حد سے آگے بڑھی۔'' (سورۃ النجم:17)

اقبال کے خیال میں اسلام میں انسان کامل کا یہی تصور ہے۔ مگر وحدت الوجود کے حامیوں کو یہ تصور قبول نہیں۔ وہ اعتراض کرتے ہیں: یہ کیسے ممکن ہے کہ خودیٔ لامحدود اور خودیٔ محدود ایک دوسرے سے علیحدگی قبول کر لیں؟ یا خودی مطلق کے حضور میں خودی محدود اپنے آپ کو کیسے برقرار رکھ سکتی ہے؟ اقبال کے نزدیک یہ مشکل خودیٔ لامحدود کی ماہیت کا ایک غلط تصور قائم کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر

Marfat.com

میرا وجود اس زمان و مکاں میں گم ہو جاتا ہے جس کا میں حصہ ہوں۔ لیکن اس کے باوجود میں اُسے اپنا مقابل اور اپنے آپ کو اس سے علیحدہ سمجھتا ہوں۔ پس میری ہستی کا دارومدار جس شے پر ہے اُس سے میں الگ بھی ہوں اور وابستہ بھی۔

بہرصورت اقبال کے خیال میں اُن کے تینوں اوپر بیان کردہ حقائق کو بخوبی سمجھ لینا دراصل اس مسئلہ پر اسلام کا نقطہ نظر سمجھ لینا ہے۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق قرآن مجید کی رو سے عین ممکن ہے کہ ہم انسان کائنات کے اصل مقصود میں حصہ لیتے ہوئے غیرفانی ہو جائیں۔

> ''کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یونہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ ایک حقیر پانی کا نطفہ نہ تھا جو (رحم مادر میں) ٹپکایا جاتا ہے؟ پھر وہ ایک لوتھڑا بنا' پھر اللہ نے اس کا جسم بنایا اور اس کے اعضا درست کیے' پھر اس سے مرد اور عورت کی دو قسمیں بنائیں۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں ہے کہ مرنے والوں کو پھر سے زندہ کردے۔'' (سورۃ القیمٰہ :36 تا40)

ویسے بھی اقبال کی رائے میں یہ ناممکن ہے جس ہستی کے ارتقاء میں اربوں اور کروڑوں برس صرف ہوئے اُسے ایک لاحاصل اور بیکار شے سمجھ کر بالآخر ضائع کر دیا جائے گا۔ پس وہ کائنات کے مدعا میں ایک زورآور ''خودی'' کی حیثیت سے ضرور شریک ہوگی۔

> ''نفس انسانی کی قسم ہے جیسا اُس کو (جسماً) بنایا گیا۔ پھر اُسے برائی سے بچ کر چلنے کی سمجھ الہام کی گئی۔ یقیناً فلاح پا گیا جس نے تزکیۂ نفس کیا اور نامراد ہوا وہ جس نے اُسے دبا دیا۔'' (سورۃ الشمس:7 تا10)

روح اپنے آپ کو کیسے ارتقاء کی راہ پر ڈال سکتی ہے اور ہلاکت سے محفوظ رکھ سکتی ہے؟ اس کا جواب ہے عمل سے:

> ''وہ بابرکت ذات ہے جس کے ہاتھ میں بادشاہت ہے اور وہ ہر شے پر قادر ہے۔ وہی ذات ہے جس نے حیات وموت کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزما کر دیکھے کہ کون بہتر عمل کرنے والا ہے اور وہ باقوت بھی اور درگزر کرنے والا بھی ہے۔'' (سورۃ الملک: 1'2)

اقبال کے نزدیک انسان کے اعمال ہی ہیں جو اس کی ''خودی'' کو مضبوط کرتے ہیں یا اُس کی ہلاکت کا باعث بنتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں انسان کے اعمال ہی پر ''خودی'' کا فنا ہونا یا موت کے بعد

Marfat.com

زندہ رہنا موقوف ہے۔اس سے ظاہر ہے کہ حیات بعد موت انسان کا حق نہیں بلکہ وہ اس کا امیدوار ہے۔ اگر ''خودی'' نے اپنے عمل اور کوشش کی بدولت اتنا استحکام پیدا کرلیا ہے کہ موت اُسے کوئی گزند نہ پہنچا سکے تو اس صورت میں موت بھی اس کے لیے ایک راستہ ہوگا۔ اسی راستہ کو قرآن مجید ''برزخ'' کا نام دیتا ہے۔ صوفیہ کرام کے ہاں ''برزخ'' ایک ایسی کیفیت ہے جس میں زمان و مکاں کے بارے میں ''خودی'' کے اندر ایک تغیر رونما ہوتا ہے۔ویسے بھی ''خودی'' زمانے کے ایک نہیں بلکہ کئی معیار قائم کرسکتی ہے۔''برزخ'' بھی انتظار کی کوئی بے عملی کی کیفیت نہیں۔ بلکہ اس میں حقیقت مطلقہ کے بعض نئے پہلوؤں کا انکشاف ہوتا ہے جن سے مطابقت پیدا کرنے کی خاطر ''خودی'' کو ازسرنو سعی و کوشش کرنی پڑتی ہے۔ اس مرحلہ پر جو انسان اپنی سعی و کوشش میں ناکام رہتے ہیں وہ اپنی ہستی کھو بیٹھتے ہیں اور جو اپنی جدوجہد جاری رکھتے ہیں وہ حیات بعد موت یعنی حیات ثانیہ حاصل کرلیتے ہیں۔ قرآن مجید کا فرمان بھی یہی ہے کہ ہم اپنی دوسری زندگی کا قیاس پہلی زندگی کی طرح کریں:

''انسان کہتا ہے کیا واقعی جب میں مرجاؤں گا تو پھر زندہ کر کے نکال لایا جاؤں گا؟ کیا اُسے یاد نہیں آتا کہ ہم پہلے اُسے پیدا کرچکے ہیں جب وہ کچھ بھی نہیں تھا۔'' (سورۃ مریم: 66'67)

''ہم نے تمہارے درمیان موت بانٹ دی اور ہمارے بس سے باہر نہیں کہ تمہاری شکلیں تبدیل کر کے کسی ایسی شکل میں تمہیں پیدا کردیں جس کو تم نہیں جانتے۔ اپنی پہلی پیدائش کو تو تم جانتے ہو' پھر کیوں سبق حاصل نہیں کرتے۔'' (سورۃ الواقعہ: 60 تا 62)

اقبال انسان کی نشاۃ الاولیٰ کے بارے میں فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے بحث کرتے ہیں اور اس ضمن میں جاحظ' اخوان الصفا اور ابن مسکویہ کی تحقیق کا حوالہ دیتے ہیں کہ کس طرح ماحول کے زیر اثر حیوانات کی زندگی میں تغیرات رونما ہوجاتے ہیں۔ جاحظ کے نظریات کو اخوان الصفا کے حلقے کے فلاسفہ نے مزید وسعت دی۔ بعد ازاں ابن مسکویہ نے ارتقاء انسانی کے بارے میں ایک جدید نظریہ پیش کیا۔ بالآخر مولانا رومی نے حیات بعد موت کے مسئلہ کو ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ قرار دے دیا۔ اقبال مولانا رومی کے وہ اشعار پیش کرتے ہیں جن میں انسانی زندگی پہلے جمادات کی اقلیم میں نمودار ہوئی۔ پھر نباتات کی دنیا میں آئی۔ پھر نباتاتی کیفیت سے آزاد ہو کر حیوانی حالت میں آئی۔ بعد ازاں خدا نے اُسے حیوانی حالت سے بلند کر کے انسانی کیفیت میں داخل کیا۔ پھر فطرت کے ایک نظام سے گزر کر انسان دوسرے میں آیا'

Marfat.com

جہاں اُسے عقل، علم، حکمت اور طاقت سے نوازا گیا۔ جس حالت میں وہ اب ہے۔ اب اُسے گزری ہوئی منزلیں یاد نہیں۔ مگر اب اُسے موجودہ کیفیت سے پھر بدلا جائے گا۔

اقبال کے خیال میں مسلم فلاسفہ اور ماہرین الٰہیات اس بات پر متفق نہیں کہ کیا حیات بعد موت کی صورت میں انسان جسم کے ساتھ اٹھایا جائے گا؟ اقبال شاہ ولی اللہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس موقع پر اُسے مادی پیکر عطا کیا جائے گا۔ شاہ ولی اللہ اس پیکر کو ''نسمہ'' کا نام دیتے ہیں۔ اقبال کی رائے میں انسان اپنی حیات عملی کی تکمیل انفرادیت حاصل کر کے ہی برقرار رکھ سکتا ہے۔ البتہ یہ معلوم نہیں کہ نشاۃ اخریٰ ہو گی کیسے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

> ''کیا جب ہم مرجائیں گے اور خاک ہو جائیں گے (تو دوبارہ اٹھائے جائیں گے)؟ ایسی واپسی تو عقل سے بعید ہے۔ (حالانکہ) زمین ان کے جسم میں سے جو کچھ کھا جاتی ہے وہ سب ہمارے علم میں ہے اور ہمارے پاس ایک کتاب ہے جس میں اُس کی تفصیل محفوظ ہے۔'' (سورۃ قٓ: 3، 4)

اقبال کے نزدیک انسان کا مفاد کسی نہ کسی قسم کے جسد عنصری سے وابستہ ہے۔ اُس کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت سے ختم نہیں ہو سکتا۔ بقول اقبال قرآنی تعلیمات کے مطابق حیات بعد موت کے موقع پر انسان کی بصارت تیز ہو جائے گی (سورۃ قٓ: 22)۔ وہ اپنی گردن میں اپنے اعمال کا طوق آویزاں پائے گا۔ (سورۃ بنی اسرائیل: 13)

اقبال جنت اور دوزخ کو کوئی مقام یا جگہ نہیں بلکہ ''احوال'' سمجھتے ہیں۔ یعنی دونوں صورتوں میں انسان کے باطنی احوال و کیفیات کا نقشہ اس کی نگاہوں کے سامنے پھر جائے گا۔ جیسے دوزخ کے بارے میں قرآن مجید میں ارشاد ہے: ''اللہ کی بڑھکائی ہوئی آگ، جو دلوں تک پہنچتی ہے۔'' (سورۃ الھمزہ: 6، 7)۔ بقول اقبال دوزخ کا مطلب ہے انسان کی اپنی ناکامیوں کا دردناک احساس اور بہشت کا مطلب ہے ہلاکت کی قوتوں پر فتح پانے کی مسرت کا احساس۔ اقبال قرآن مجید میں دوزخ میں مستقلاً پڑے رہنے کے بارے میں مستعمل اصطلاحات ''خلود'' اور ''احقاب'' (مثلاً سورۃ انبیاء: 23) سے مراد ایک مخصوص مدت زمانی لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک دوزخ یا جہنم کوئی ''ھاویہ'' (گہری کھائی) (سورۃ القارعہ: 9) نہیں، جس میں گنہگار ہمیشہ عذاب سہیں گے، نہ جنت کوئی مستقل عیش و آرام کی کوئی کیفیت ہے۔ زندگی ایک تسلسل ہے اس لیے انسان خدا کی نو بہ نو تجلیات کے مشاہدہ کی خاطر ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ ''خودی'' کی زندگی اختیار کی زندگی ہے۔ اس کا ہر عمل خلاقی کی نئی صورت پیدا کرتا ہے اور اس کے لیے ایجاد و اختراع کے

دروازے کھولتا ہے۔

اقبال پر ایک عام اعتراض جو ہر خطبہ میں کیا گیا ہے یہ ہے کہ وہ قرآن مجید کے کسی لفظ یا آیت کی ایسی فلسفیانہ یا علمی تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر کے عام اور مروّج انداز سے مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً علی عباس جلالپوری فرماتے ہیں:

''قرآنی آیات سے حسب منشا مطالب کا استخراج کرنے کے لیے اقبال یکے بعد دیگرے کئی مفروضات کا سہارا لیتے ہیں۔ پہلے فرمایا کہ آدم سے کوئی خاص متنفس مراد نہیں ہے۔ پھر کہا کہ جنت سے مراد انسان کا ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلی خواہشات کا غلبہ تھا۔ اس کے بعد ارشاد ہوا کہ انسان کی نافرمانی اس کا پہلا اختیاری فعل تھا۔ لیکن اس سوال کا کیا جواب ہوگا کہ جب آدم ایک متنفس نہیں تھا بلکہ محض تصور نوع انسان تھا تو اُس سے سرکشی کا ظہور کیسے ہوا.....اسی رنگ میں اقبال شجر ممنوعہ کی بھی عجیب وغریب تاویلیں کرتے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ شجرۃ الخلد کے ثمر ممنوعہ کو چکھنا گویا توالد وتناسل سے رجوع لانا تھا تاکہ نوع انسان ہلاکت سے محفوظ رہے۔ پھر مادام بلوتسکی کے اس قول سے استناد کرتے ہیں کہ شجر راز کی علامت ہے جسے خفیہ علوم کے لیے استعمال کیا جاتا تھا.....اسی طرح برزخ کے متعلق فرمایا ہے کہ برزخ نام ہے شعور کی اس حالت کا جس میں زمان ومکاں کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہوتا ہے۔ اقبال اور صوفیہ وجودیہ وباطنیہ کی تمثیلی تاویلات میں فرق محض یہی ہے کہ صوفیہ اور باطنیہ نے اپنی تاویلات وتمثیلات کی بنیاد بطلیموسی ہیئت اور نوفلاطونی فلسفے پر رکھی تھی اور اقبال نطشے، برگساں، الیگزنڈر وغیرہ کے نظریات کی روشنی میں آیات کی تمثیلی تفسیریں کرتے ہیں......اقبال نے قرآن اور اسلام میں برگساں، نطشے، الیگزنڈر وغیرہ کے سریانی تخیلات داخل کردیے ہیں جو بنیادی طور پر آریائی ہیں اور اسلام جیسے سامی مذہب کی فطرت اور مذاق کے بالکل مخالف ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اخوان الصفا، باطنیہ اور صوفیہ وجودیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی اپنی تاویلات بھی ایسی ہی دور از کار ہیں جیسی کہ باطنیہ اور وجودی صوفیہ کی تھیں۔''(2)

اس اعتراض کو چنداں بے جانہ سمجھتے ہوئے مولانا سعید احمد اکبر آبادی اقبال کے دفاع میں

فرماتے ہیں:

''البتہ گزارش صرف اس قدر ہے کہ اگر یہ کوئی گناہ ہے تو این گناہیست کہ درشہر شمانیز کنند۔ اگر گولڈزیہر کی کتاب المذاہب التفسیر یہ دستیاب نہ ہو تو مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کا مقدمہ ملاحظہ فرمالیجیے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ کس طرح ہر مفسر نے اپنے مکتبۂ خیال کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی ہے۔''(3)

اقبال کے دفاع ہی میں احمد جاوید فرماتے ہیں کہ اقبال قرآنی آیات یا الفاظ کی باقاعدہ تفسیر نہیں کرتے بلکہ ان سے معنی اخذ کرتے ہیں۔ مطالعۂ متن بجائے خود ایک شعبۂ علم بن گیا ہے اور اس کے تحت یہ سمجھنا آسان ہوگیا ہے کہ کسی متن میں معانی کے کئی زاویے ہوتے ہیں جنہیں متن کے مرکزی مفہوم کو محفوظ رکھتے ہوئے حسب ضرورت استعمال کیا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید کا انداز بیان ایسا ہے کہ اس میں معنی کی کئی اقسام برسرِ عمل ہیں۔ کہیں معانی حسی ہیں، کہیں عقلی، کہیں اخلاقی، کہیں جمالیاتی، کہیں قانونی اور یہ سب ایک دوسرے سے لاتعلق نہیں ہیں۔ مثلاً قانونی کلام میں بھی جمالیاتی گہرائی پائی جاتی ہے۔ اس اعتبار سے قرآن مجید ہدایت بھی ہے اور سند بھی۔ یعنی اس کی روشنی میں عقل تصورات کی تشکیل بھی کرسکتی ہے اور اپنے تخیلات کی سند بھی حاصل کرسکتی ہے۔ اصولی طور پر قرآن مجید سے بظاہر غیر متعلق عقلی فوائد بھی حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ انسانی شعور کی تبدیلیوں سے اس کا فوری سیاق وسباق برقرار رہتے ہوئے ایک بالکل نئے سیاق وسباق کو بھی قبول کرلیتا ہے۔ قرآن مجید کی معنویت کا نظام اپنی اس ہمہ گیری کے ساتھ ہی تو یہ ظاہر کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ بعض اوقات جس تاویل کو دور از کار کہا جاتا ہے وہ دراصل شعور کی نئی فضا میں قرآن مجید کی معنویت کا انکشاف ہے۔ کئی موضوعات ایسے ہیں جنہیں قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے مگر ان کی تفہیم اور تفسیر اپنے اپنے زمانہ میں موجود علمی اور عقلی مسلمات کی روشنی میں کی گئی۔ یہ طریق تفسیر غلط قرار نہیں دیا گیا۔ اقبال نے اسی روایت کو آگے بڑھایا ہے اور یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ قرآن مجید جدید شعور سے مغائرت نہیں رکھتا اور یہ کہ اس کتاب میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ کسی بھی ذہنی فضا میں ہدایت اور سند بن سکتی ہے۔ جو معترضین قرآن مجید کو تخصیص کے اصول پر رکھ کر دیکھتے ہیں اور اس کی معنویت کے آفاقی اطلاق کو نظرانداز کردیتے ہیں، ان کا رویہ قرآن مجید کے بیشتر حصہ کو بعد کے زمانوں کے لیے اجنبی اور غیر مؤثر بناسکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ مرادی مطلب ایک ہوتا ہے لیکن یہ بھی اتنا ہی درست ہے کہ افادی مطالب بے شمار ہوسکتے ہیں۔ کلام کی مراد اور کلام کی افادیت میں تصادم اسی صورت میں ممکن ہے جب افادیت کی آڑ لے کر مراد سے انکار کردیا جائے۔ اگر ایسا نہیں تو بنیادی معنی کی وحدت اور اعتباری معانی کی

Marfat.com

کثرت بیک وقت بروئے کار لائی جا سکتی ہے، جیسا کہ بعض مقامات پر اقبال نے کیا۔

اس خطبہ پر زیادہ تر اعتراضات اقبال کے تصورات انسانی ''خودی'' کی ''حیات بعد موت'' ''برزخ'' اور ''جنت و دوزخ'' کی ہیئت کے بارے میں ہیں۔ مثلاً ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے نزدیک سلسلہ ارتقاء کے عمل میں ''خودیٔ محدود'' کا ادنیٰ خودیوں میں سے ابھرنا' خیر و شر کو ایک دوسرے کے ساتھ منسلک سمجھنا' آزادی و اختیار کے مسئلہ کی وضاحت اخلاقیات کی روشنی میں نہ کرنا' ''برزخ'' کا ایک حیاتیاتی تصور پیش کر کے اس میں موت کے بعد قیام کے دوران زندہ رہنے کی خاطر جد و جہد کرنے کا نام دینا' یا قرآن مجید میں بیان کردہ ''جنت و دوزخ'' کو ''مقامات'' کے بجائے ''احوال'' قرار دینا یعنی ان کی مکانی حیثیت کو ختم کر کے انہیں محض باطنی واردات تصور کرنا' سب مسلمانوں کے روایتی مذہبی یا دینی شعور کے لیے ناقابل قبول صورتیں ہیں۔(4)

محمد سہیل عمر کی نگاہ میں اگر جنت جہنم کو ''مقامات'' کے بجائے ''احوال'' قرار دیا گیا ہے تو عین ممکن ہے کہ یہاں ترجمے کی نارسائی کا دخل ہو۔ اُن کے خیال میں States کے لفظ کا ترجمہ ''احوال'' کے بجائے سیاق و سباق کی رعایت سے مراتب (وجود) ہونا چاہیے' یعنی وہ اس دنیا میں ہمارے زمان و مکاں کے تصور کے مطابق ''جگہیں'' نہیں بلکہ مختلف مرتبہ وجود کے حقائق ہیں۔(5)

علی عباس جلالپوری اقبال پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں تو مومنوں کو جنت کی بشارت دی گئی ہے اور سرکشوں کو جہنم واصل کرنے کی دھمکی دی گئی ہے۔ دونوں صورتوں میں قرآن مجید کی رو سے ہر متنفس کو مرنے کے بعد زندہ کیا جائے گا اور روح جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوگی۔ مگر اقبال معاد و بقا کو مشروط قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک جن اشخاص کی خودیاں مضبوط ہوں گی وہی حیات بعد موت اور بعث و حشر کے حقدار ہوں گے' باقی سب جسم کی موت کے ساتھ فنا ہو جائیں گے۔ اس عجیب و غریب غیر اسلامی عقیدے کی توثیق میں اقبال حسب دستور ایسی قرآنی آیات سے استناد کرتے ہیں جن کے حقیقی یا ظاہری معنی کو اس مشروط بقاء سے دور کا تعلق بھی نہیں ہے۔ اقبال کے عقیدے کے مطابق جن لوگوں کی خودیاں ضعیف اور ناتربیت یافتہ ہوں گی وہ موت کے ساتھ ہی ختم ہو جائیں گی اور ان کا بعث و حشر نہیں ہوگا۔ بقول جلالپوری جب اقبال سے کسی نے پوچھا کہ جو بچے بچپن میں مر جائیں اور جنہیں استحکام خودی کا موقع نہ ملے' تو اُن کا کیا ہوگا؟ جواب دیا گیا کہ بچوں کے لیے بعثت زیادہ آسان ہے کیونکہ بڑوں کی طرح نظم زمانی ان کی فطرت میں پوری طرح راسخ نہیں ہوتا اور یہ کہ خودی کا گہرا تعلق نظم زمانی سے ہے۔(6)

جلالپوری سوال اٹھاتے ہیں اگر بقول اقبال انسان کی حیات بعد موت کا انحصار اس کی ذاتی

Marfat.com

کوشش پر ہے' یعنی اگر کوئی ابدی موت کا خواہشمند ہو تو اُسے حاصل کر سکتا ہے تو پھر قرآن مجید کی رو سے ہر وہ گنہگار جسے اپنے اعمال کی بنا پر جہنم واصل کیا جانا ہے' عذاب سے بچنے کی خاطر ابدی موت کا خواہاں ہو کر اُسے حاصل کر سکے گا۔ ایسی صورت میں عذاب کسے دیا جائے گا؟ کیا یوں جزا و سزا کا تصور بے معنی اور بے مصرف ہو کر نہ رہ جائے گا؟[7]

جلالپوری تحریر کرتے ہیں:

''جنت اور دوزخ کے تصورات حیات بعد ممات کے عقیدے سے وابستہ ہیں۔ اس لیے جن لوگوں نے بعث بعد موت سے انکار کیا ہے انہوں نے نعیم جنت اور عذاب دوزخ سے بھی انکار کیا ہے اور انہیں محض نفسی کیفیات قرار دیا ہے۔ اقبال بھی اخوان الصفا اور دوسرے باطنیوں کی طرح جنت اور دوزخ کو نفسی کیفیات سے تعبیر کرتے ہیں.... گویا موت کے بعد جس جزا و سزا کا ذکر بار بار قرآن میں آتا ہے وہ محض قبض و بسط کی نفسی کیفیات ہیں جو انسان کو اسی دنیا میں درپیش ہوں گی۔ پہلے فرمایا تھا کہ جن لوگوں کی خودی کمزور ہو گی وہ موت کے بعد زندہ نہیں ہو سکیں گے۔ بعث بعد موت کا عمل خارجی نہیں ہو گا۔ بلکہ خودی کے اپنے اندر ہی حیاتیاتی عمل کی تکمیل ہو گی۔ اب ارشاد ہوتا ہے کہ عذاب دوزخ محض ایک تادیب کا عمل ہے' جس سے وہ خودی جو پتھر کی طرح سخت ہو گئی ہے پھر ملائم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ قرآن کے مطالب کو اپنے مخصوص نظریۂ خودی پر ڈھال لینے کی کوشش کرتے ہیں۔''[8]

جلالپوری بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ حضرات جو اقبال کے افکار کا سرچشمہ قرآن مجید کو سمجھتے ہیں انہیں غور کرنا چاہیے کہ کیا یہ اصرار کرنے پر وہ واقعی حق بجانب ہیں۔[9]

الطاف احمد اعظمی کا اعتراض بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنت اور دوزخ سے متعلق اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی تائید قرآن مجید کے بیانات سے نہیں ہوتی۔ دوزخ کو اصلاحی عمل یا اصلاح خانہ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ نہ ہی وہاں سزا دی جانے کا سبب خدا کا قہر و غضب یا جذبۂ انتقام ہے۔ جہنم کا وجود دراصل خدا کے قانون عدل کے ظہور سے وابستہ ہے۔ اعظمی کے نزدیک مجرموں کو اپنے اعمال کی سزا جہنم میں قانونِ عدل کے تحت دی جائے گی اور نیکوکاروں کو اپنے اعمال کی جزا جنت میں قانونِ رحمت کے تحت ملے گی۔ یہ قانون ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے گا کہ کون خدا کی رحمت کا مستحق ہے اور کون اس سے محروم۔ باقی جرائم کی سزا بھگت لینے کے بعد مجرموں کے ساتھ کیا معاملہ ہو گا' اس بارے میں

Marfat.com

قرآن مجید سے کچھ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ اس کا تعلق امور غیب سے ہے۔ (10)

افکار اقبال کے دفاع میں خصوصی طور پر ان اعتراضات کا جو جواب مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے پہلے ہی سے دے رکھا ہے' اس سے بہتر جواب دے سکنا راقم کے لیے ممکن نہیں۔ مولانا فرماتے ہیں:

''اس میں تو کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہوسکتا کہ قرآن مجید میں جنت اور دوزخ کو ان اعمال کی جزا اور سزا فرمایا گیا ہے جو انسان نے دنیوی زندگی میں کیے ہیں اور اقبال کا اس حقیقت پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ خدا اور نبوت پر ہے۔ مگر اب حسب ذیل تین سوالات پیدا ہوتے ہیں:

(1) جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں مادی اور جسمانی ہیں یا روحانی اور معنوی۔

(2) دوزخ کا وجود دائمی ہوگا یا موقت اور محدود۔

(3) جنت میں عمل ہوگا یا نہیں اور صرف فرصت ہوگی۔

اب ہم ترتیب وار ہر سوال کا جواب عرض کرتے ہیں:

(1) علامہ لکھتے ہیں جنت اور دوزخ احوال ہیں مقامات نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ جنت اور دوزخ کے منکر نہیں ہیں' البتہ ان کی جو صفات قرآن میں بیان کی گئی ہیں ان کا بیان وہ تمثیلی مانتے ہیں اور اُن سے اُن کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے اور یہ خیال بالکل صحیح ہے..... وہ تمام آیات قرآنی جن میں مابعد الطبیعیاتی حقائق بیان کیے گئے ہیں وہ آیات متشابہات میں داخل ہیں..... چنانچہ شیخ اکبر اور حضرت شاہ ولی اللہ نے جزا و سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن میں جنت اور دوزخ کا بیان مع ان کے مشتملات و خصائص کے جس بسط و تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ جنت اور دوزخ صرف احوال نہیں بلکہ مقامات بھی ہیں..... اس بنا پر ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے جہاں لکھا ہے:

Heaven and Hell are States not Localites.

وہاں ان کو آخر میں لفظ Only بھی لکھنا چاہیے تھا۔

(2) اب آئیے دوسرے سوال پر غور کریں یعنی یہ کہ دوزخ دائمی ہے یا موقت و محدود؟ علامہ کی صاف رائے یہ ہے کہ دوزخ ابدی نہیں' بلکہ فنا پذیر ہے۔

Marfat.com

علامہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں دوزخ کے لیے جہاں کہیں ''خلود'' کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد دوام اور ہمیشگی نہیں ہے' بلکہ ایک طویل مدت مراد ہے۔ علامہ نے یہ صحیح کہا ہے کہ لغت میں ''خلود'' کا لفظ دوام اور طویل مدت دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے.... اگرچہ علمائے اسلام کی اکثریت دوزخ کی ابدیت کی قائل ہے' لیکن علماء کی ایک جماعت جن میں صحابہ کرام' تابعین عظام اور محدثین میں علامہ ابن قیم' حافظ ابن تیمیہ اور ایک زیدی یمنی عالم شیخ مقبلی بھی شامل ہیں اس رائے کے مخالف ہیں' چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی (سیرت النبی' جلد 4 صفحہ از 779 تا 781) کیا دوزخ کی انتہا ہے؟ کے زیر عنوان رقمطراز ہیں:

''دوزخ جو عتاب الٰہی کا گھر ہے کیا ہمیشہ آباد رہے گا؟ اللہ تعالیٰ کی رحمت عمومی کے قائلوں کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مقررہ مدت دراز کے بعد ایک دن جہنم کی آگ رحمت الٰہی کی چھینٹوں سے سرد ہوجائے گی۔ حدیث صحیح میں ہے: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: جنت میری رحمت ہے اور دوزخ میرا عذاب ہے۔ اس کے ساتھ ہی حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جب اللہ نے مخلوقات کا فیصلہ کیا اسی وقت اس نے عرش کے اوپر لکھ دیا رحمتی سبقت غضبی میری رحمت میرے غضب سے سبقت لے گئی ہے۔''

اب اگر دوزخ جو اس کے غضب کا مظہر ہے اس کی جنت ہی کی طرح دائمی اور ابدی ہو تو اس کا غضب اس کی رحمت پر سبقت لے جاتا ہے یا برابر ہوجاتا ہے اور اس کا تخیل بھی اس رحمٰن و رحیم کی نسبت نہیں ہوسکتا۔ حق کیا ہے؟ اس کا علم تو خدا کے سوا کس کو ہوسکتا ہے۔ لیکن علامہ کی برأت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ خلود نار کے انکار کے عقیدہ میں وہ تنہا نہیں ہیں...... اور یہ سب کچھ اس لیے بھی ہے کہ علامہ کے دل و دماغ پر رحمتِ خداوندی کے تصور کا غیر معمولی غلبہ ہے۔

(3) علامہ لکھتے ہیں..... جہنم کوئی ہاویہ نہیں بلکہ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے..... جنت بھی لطف وعیش اور آرام وتعطل کی کوئی حالت نہیں..... اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک جہنم عذاب کی جگہ نہیں بلکہ ایک اصلاحی اور تادیبی تجربہ ہے اور اسی طرح جنت عیش وآرام اور راحت وسکون کا مقام نہیں بلکہ اعلیٰ

Marfat.com

اور ترقی یافتہ انا انائے مطلق ولا متناہی سے قرب واتصال حاصل کرنے کی غرض سے جو پیش قدمی کرتا چلا جارہا ہے۔ جنت اس کی ایک منزل ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ علامہ نے جو کچھ کہا ہے مذاق عام کے خلاف ہے.....اگر آپ اسلامی افکار کی تاریخ اور صوفیانہ لٹریچر.....کا مطالعہ دقتِ نظر سے کریں تو آپ کو ان میں ایسی عجیب و غریب باتیں نظر آئیں گی کہ آپ انگشت بدنداں ہو کر رہ جائیں گے.....اس بنا پر علامہ نے یہاں کوئی ایسی اور انوکھی بات نہیں کہی جو وہ یا اس جیسی بات علمائے حق یا معتمد و مستند صوفیائے کرام میں سے کسی نے نہ کہی ہو۔"(11)

اقبال سے پیشتر جن شخصیات نے ایسی "عجیب وغریب" باتیں کہی ہیں اُن میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی، شیخ محی الدین ابن العربی، حضرت شیخ احمد سرہندی اور خواجہ محمد معصوم نقشبندی کے ارشادات کے ساتھ مولانا سید سلیمان ندوی کی تصنیف "سیرت النبی" کا حوالہ دیتے ہیں جس میں انہوں نے "باب دوزخ" میں فرمایا ہے کہ دوزخ قید خانہ نہیں شفا خانہ ہے، جہاں برے لوگ اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد دور کرنے کی خاطر جستجو میں مصروف ہوں گے اور جونہی وہ ان سے عہدہ برا ہوں گے خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کے اُس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوں گے۔ اس دعوے کی حمایت میں وہ چند آیات قرآنی اور احادیث صحیحہ پیش کرتے ہیں اور یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دوزخ بھی ایک نعمت ہے اور رحمتِ خداوندی کا ایک مظہر ہے۔(12)

اب مولانا جنت کے معاملے کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اقبال نے یہ کہہ کر کہ زندگی مسلسل ہے اور انسان جنت میں بھی جدوجہد جاری رکھے گا، دنیا اور آخرت دونوں کو ایک کر دیا ہے۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رو سے دنیا عمل کرنے کی جگہ ہے اور جنت اس عمل کا پھل کھانے کا مقام ہے۔ اس لیے وہاں فراغت ہی فراغت ہوگی۔ مولانا اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ انسان جو عمل کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو انسان کسی تکلیف شرعی کے تحت کرتا ہے اور دوسری وہ جو انسان دل کے تقاضے یا جذبہ عشق و محبت کے زیر اثر کرتا ہے۔ پہلی قسم کے اعمال کا سلسلہ تو جسم کی موت کے ساتھ ختم ہو جاتا ہے۔ اور اقبال اس کے منکر نہیں۔ مگر موت کے بعد جو روح مجرد (یا خودی) کی سعی و عمل کا سلسلہ جاری رہے گا اس کا باعث وہ جذبہ ارتقائے روحانی ہے جو ذات مطلق کے ساتھ عشق و محبت بے لوث پر مبنی ہے۔ اب اقبال کا یہ کہنا کہ جنت تعطل اور سکون کی جگہ نہیں، وہاں بھی روح کی جدوجہد ارتقاء جاری رہتی ہے، تو اس ضمن میں وہ مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس (جنت ارتقائے روحانی ہے) نقل کرتے

ہیں جس سے بقول مولانا سعید احمد اکبرآبادی اقبال کا نظریہ زیادہ واضح ہوگا۔ اس اقتباس کے کچھ ٹکڑے مندرجہ ذیل ہیں:

''مادی و جسمانی خلقت و فطرت کی لاکھوں برس کی تاریخ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مادے نے لاکھوں برس کے تغیرات کے بعد اس انسانی جسمانیت تک ترقی کی ہے۔ وہ پہلے جماد تھا پھر نباتات کی شکل میں آیا پھر حیوان کا قالب اختیار کیا پھر جسم انسانی کی شکل میں نمودار ہوا۔ یہ مادیت کی معراج ترقی ہے۔ لیکن انسانیت کا دوسرا رخ جو روحانیت سے عبارت ہے' ہنوز اپنے آغاز طفولیت میں ہے۔ کیا اس پر بھی اسی ارتقائی دور کے مدارج نہیں آئیں گے؟ ایک مادہ پرست صرف بام ارتقاء تک زینہ بہ زینہ چڑھ کر ٹھہر جاتا ہے لیکن مذہب اس سے بھی آگے لے چلتا ہے اور یہاں سے اڑ کر وہ مسقفِ آسمان تک پہنچتا ہے اور ملکوتیت کی سرحد کی ترقی شروع کرتا ہے..... دوزخ کے درجے میں ان لوگوں کے مقامات ہیں جو گویا ہنوز جمادی و نباتی و حیوانی منزلوں میں ہیں اور ممکن ہے وہ اس دارالامتحان میں اپنی استعداد کی کمی کے بقدر رہ کر آگے کی استعداد پیدا کرلیں اور ملکوتیت کی ترقی حاصل کرسکیں..... بہشت کے مختلف مدارج' ان کی استعدادوں کے مقامات ہیں جو اپنی پہلی ہی زندگی میں اس ترقی کی استعداد پیدا کر چکے تھے' لیکن یہاں پہنچ کر بھی ان کی روحانی ترقی کا دروازہ بند نہ ہوگا' بلکہ وہ بقدر استعداد تکمیل کے مدارج طے کرتے چلے جائیں گے۔''

مولانا سعید احمد اکبرآبادی فرماتے ہیں: اقبال اور مولانا سید سلیمان ندوی کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کریں تو حقیقت واضح ہوجاتی ہے کہ اگرچہ مولانا نے گفتگو فلسفہ قدیم کی روشنی میں کی ہے اور اقبال نے فلسفہ جدید کی زبان میں اظہار خیال فرمایا ہے لیکن حاصل اور لب لباب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اس اعتبار سے اقبال اپنے ناقدین کو خطاب کر کے کہہ سکتے ہیں کہ

اور میخانہ نشیں چور بنائے نہ گئے
ہم دھرے جاتے ہیں ناحق کہیں آئے نہ گئے (13)

اب چند اعتراضات باقی رہ گئے ہیں جو الطاف احمد اعظمی نے اٹھائے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے: اقبال کا یہ قول کہ انسان اپنی تمام خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ ہے اُن کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

Marfat.com

قرآن مجید میں یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی ہے کہ انسان اس زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ اقبال نے جن قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے ان میں صرف یہ بات کہی گئی ہے کہ خدا زمین پر ایک خلیفہ بنانے والا ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ انسان زمین پر خدا کا نائب ہے۔ ان کے خیال میں خلیفہ کے معانی ''صاحب اقتدار حاکم'' کے ہیں جیسے کہ حضرت داوٗدؑ کے متعلق قرآن مجید (سورۃ صٓ:26) میں ارشاد کیا گیا ہے۔ (14)

اقبال نے اپنے اس قول کی حمایت میں دو قرآنی آیات کے حوالے دیئے ہیں۔ سورۃ بقرہ: 30 اور سورۃ الانعام:165۔ پہلی آیت کی تفسیر مولانا مودودی یوں بیان کرتے ہیں کہ یہاں ''خلیفہ'' سے مراد وہ ہے جو کسی ملک میں خدا کے تفویض کردہ اختیارات اس کے نائب کی حیثیت سے استعمال کرے۔ بقول مولانا مودودی اس آیت میں فرشتے خلیفہ کے لفظ سے یہ تو سمجھ گئے تھے کہ زیرِ تجویز مخلوق کو زمین میں کچھ اختیارات سپرد کیے جانے والے ہیں۔ یہی بااختیار مخلوق آدم کی صورت میں تخلیق کی گئی اور آدم کو صرف اختیارات ہی تفویض نہیں کیے گئے بلکہ علم بھی عطا کیا گیا۔ (15)

دوسری آیت کے بارے میں مولانا مودودی فرماتے ہیں کہ اس آیت میں تین حقیقتیں بیان کی گئی ہیں: ایک یہ کہ تمام انسان زمین میں خدا کے خلیفہ ہیں، اس معنی میں کہ خدا نے اپنی مملوکات میں سے بہت سی چیزیں ان کی امانت میں دی ہیں اور ان پر تصرف کے اختیارات بخشے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ان خلیفوں میں مراتب کا فرق بھی خدا نے رکھا ہے۔ کسی کی امانت کا دائرہ وسیع ہے اور کسی کا محدود۔ تیسرے یہ کہ یہ سب کچھ دراصل امتحان کا سامان ہے اور جس کو جو کچھ بھی خدا نے دیا ہے اسی میں اس کا امتحان ہے۔ (16)

اعظمی کا دوسرا اعتراض یہ ہے: منصور حلاج کے معاملہ میں جو تاویل اقبال نے بیان کی ہے، تاویل بے جا ہے۔ اُن کے خیال میں ''اناالحق'' کا صحیح مفہوم یہی ہے کہ جس طرح عالم حق ہے اُسی طرح ''انا'' بھی حق ہے اور یہ قول قولِ باطل ہے۔ منصور حلاج کا قول ویدانت سے ماخوذ ہے اور اقبال نے خود بھی ''فلسفہ عجم'' میں تحریر کیا ہے کہ وہ ایک سچے ہندو کی طرح ''اناالحق'' (یعنی اہم برھما آسمی) چلایا تھا۔ (17)

منصور حلاج کے تجربے کے بارے میں متصوفین نے مختلف تفسیریں پیش کر رکھی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ سرمد کے ''لاالٰہ'' اور منصور کے ''اناالحق'' کے ایک ہی معانی ہیں کیونکہ دونوں نے استغراقی کیفیات میں یہ نعرے بلند کیے۔ ایک نے کہا ''کوئی الٰہ نہیں'' کیونکہ اُسے اللہ سے باہر کوئی الٰہ نظر نہیں آیا۔ اور دوسرے نے کہا کہ ''میں خدا ہوں'' کیونکہ وہ خود قلزم الٰہی میں مستغرق تھا۔ بقول اقبال۔

خضر کیونکر بتائے کیا بتائے اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے

مولانا رومی کے نزدیک ''اناالحق'' کہنا تو ''انا العبد'' کہنے کے مقابلے میں بڑے عجز کا اظہار

ہے۔ جو ''انا الحق'' کہتا ہے وہ اپنے آپ کو کلّی طور پر معدوم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے میں نہیں ہوں' سب وہی ہے۔اس قول میں بے حد عاجزی ہے[18]۔ جہاں تک اقبال کا تعلق ہے انہوں نے منصور حلاج کے بارے میں اپنا نظریہ تبدیل کرلیا تھا۔(اس تبدیلی کا اظہار ان کے پی ایچ۔ڈی کے مقالہ کے بعد ماسینیوں کی حلاج کے بارے میں تحقیق کو درست تسلیم کرنے سے ہے)۔

اعظمی کا تیسرا اعتراض یہ ہے: اقبال نے لفظ ''امر'' کی جس طور پر تشریح کی ہے وہ قابل اعتراض ہے۔اُن کے خیال میں قرآن مجید میں کسی بھی جگہ ''امر'' ہدایت کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔''امر'' کے معنی حکم' معاملہ اور فیصلے کے ہیں' ہدایت کے نہیں۔اعظمی کی رائے میں ''روح'' کا معاملہ ''کن فیکون'' کے زمرے سے تعلق رکھتا ہے۔قرآن مجید میں جہاں ''خلق'' اور ''امر'' کے الفاظ ساتھ ساتھ استعمال ہوئے ہیں وہاں بھی ''امر'' کے معنی ''حکم'' کے ہیں۔اعظمی یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ ''امر'' کے مفہوم کے تعین میں اقبال نے حکمائے اسلام مثلاً ابونصر فارابی اور امام غزالی کی تقلید کی ہے کیونکہ دونوں فلاسفہ اسلام نے ''امر'' سے ''روح'' اور ''خلق'' سے ''جسم'' مراد لیا ہے۔[19]

مولانا مودودی سورۃ اسرائیل:85 میں مستعمل لفظ ''روح'' سے مراد ''وحی'' یا ''وحی لانے والا فرشتہ'' لیتے ہیں۔یعنی ''وحی'' رب کے ''حکم'' سے آتی ہے۔اسی طرح اُن کے نزدیک سورۃ الاعراف:54 میں ''اسی کا خلق اور اسی کا امر ہے'' سے مراد یہ ہے کہ خدا محض خالق ہی نہیں آمر اور حاکم بھی ہے۔یعنی وہ خود ہی مخلوق وجود میں لاتا ہے اور خود ہی ان پر حکم چلاتا ہے۔[20]

مولانا مفتی محمد شفیع سورۃ بنی اسرائیل:85 کی تفسیر کے سلسلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ ''روح'' کے بارے میں مفسرین کے کلمات اور تعبیرات مختلف ہیں۔آیت میں سوال کا مقصد ''روح'' کی حقیقت معلوم کرنا تھا کہ وہ کیا چیز ہے جو بدن انسانی وحیوانی میں آتی ہے اور وہ زندہ ہو جاتے ہیں۔یعنی وہ عام مخلوقات کی طرح نہیں جو مادہ کے تصورات اور توالد و تناسل کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں بلکہ وہ بلاواسطہ حق تعالیٰ کے حکم ''کن'' سے پیدا ہونے والی چیز ہے۔یعنی ''روح'' کو عام مادیات پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔مولانا فرماتے ہیں صوفیہ کرام کے ہاں ''خلق'' اور ''امر'' دو عالم ہیں۔''خلق'' کا تعلق مادہ اور مادیات سے ہے اور ''امر'' کا تعلق مجردات لطیفہ کے ساتھ ہے۔سورۃ الاعراف:54 میں وضاحت کی گئی ہے کہ ''خلق'' اور ''امر'' دونوں کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہونے کا مطلب اس صورت میں یہ ہے کہ آسمان و زمین اور ان کے درمیان جتنی چیزیں ہیں یہ تو سب مادی ہیں' ان کے وجود میں آنے کو ''خلق'' کہا گیا اور مافوق السموات جو مادہ اور مادیت سے بری ہیں ان کی پیدائش کو لفظ ''امر'' سے تعبیر کیا گیا۔[21]

Marfat.com

اعظمی تسلیم کرتے ہیں کہ اقبال نے فلاسفہ اسلام کی تقلید میں ''امر'' سے مراد ''روح'' اور ''خلق'' سے مراد ''جسم'' لیا ہے۔ اب مسئلہ رہ جاتا ہے ''امر'' کے معنی بطور ''ہدایت'' کے سوال پیدا ہوتا ہے کہ خداوند تعالیٰ کے انتظامی امور میں ''ہدایت'' اور ''حکم'' میں کیا فرق ہے؟ یہی کہ ''ہدایت'' نرم قسم کا حکم ہے اور ''حکم'' سخت قسم کی ہدایت۔ دراصل ''حکم''، ''ہدایت'' یا ''رہنمائی'' سب ''حکم'' ہی کی مختلف شکلیں ہیں اقبال نے ''امر'' کے ضمن میں ''ہدایت'' یا ''رہنمائی'' کو بمقابلہ ''حکم'' زیادہ اہمیت دی ہے۔

اعظمی کا چوتھا اعتراض یہ ہے: اقبال کی یہ تعبیر غیر قرآنی ہے کہ نماز کی غرض و غایت نفس کو نیند اور دنیاوی مشاغل کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور میکانکی جبر کی زنجیروں سے اُسے آزادی عطا کرنا ہے۔ نماز کا مقصد تو ذکر الٰہی اور تقویٰ ہے [22]۔ اس اعتراض کا جواب یہی ہے کہ اقبال نے بحیثیت ایک فلسفی ''خودی'' کی حیات میں نماز کی خصوصی اہمیت کا ذکر کیا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نماز کی اہمیت بطور ذکر الٰہی اور تقویٰ سے انکاری ہیں۔

ان کا پانچواں اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے جو ایمان کے تجربی مفہوم کے سلسلہ میں منصور حلاج، حدیثِ قدسی، حضرت علیؓ اور بایزید بسطامیؒ کے اقوال کا حوالہ دیا ہے وہ از روئے قرآن درست نہیں ہے۔ ان کے خیال میں جس کا قلب یقینِ نور سے منور ہوگا وہ خدا کے وجود کا زندہ تجربہ کر چکا ہوگا، جیسے ساحران مصر کے اندر اس وقت پیدا ہوا جب انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا کہ سحر اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کے عصائی کرشمے میں کیا فرق ہے [23]۔ اعظمی نے یہ اعتراض غالباً منصور حلاج کے ''ناقابل فہم'' روحانی تجربے کو ''شیطانی کرامت'' سمجھتے ہوئے کیا ہے۔ مگر اس کی لپیٹ میں حدیث قدسی اور حضرت علیؓ و بایزید بسطامیؒ کے اقوال کو بھی لے آئے ہیں، جو شاید ان کا مدعا نہ تھا۔

اعظمی کا سب سے اہم اعتراض یہ ہے: اقبال نے ''خودی'' کی انفرادی بقا اور اس کے استحکام کے ضمن میں جو سورۃ النجم: 17 نقل کی ہے اس کا وہ مفہوم نہیں جو انہوں نے سمجھا ہے۔ اعظمی حد درجہ افسوس کا اظہار کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اقبال جیسے مفکر نے اپنی دلیل کی بنیاد اس موضوع روایت پر رکھی ہے کہ معراج میں نبی صلعم نے اللہ کا دیدار کیا تھا۔ اگر انہوں نے آیت مذکورہ کے سیاق و سباق کو دیکھ لیا ہوتا تو وہ اس بھیانک غلطی کا ارتکاب نہ کرتے۔ سورۃ النجم کی پہلی (18) آیات میں جس ہستی کا ذکر ہے وہ خدا نہیں بلکہ وہ ہستی جبریل ہیں جو نبی صلعم کی طرف وحی لاتے تھے اور آپ کے معلم بھی تھے۔ دراصل معراج کے دوران اِسی فرشتہ کو آپ نے دیکھا تھا اور اس دیکھنے میں آپ صلعم کی آنکھوں نے کوئی خطا نہیں کی تھی۔ آسمانی سفر میں فی الواقع اپنے رب کی نشانیاں دیکھی تھیں نہ کہ ذات الٰہی کو جیسا اقبال نے لکھا ہے اور اس سے بھی بڑا ستم یہ ہے کہ انہوں نے اپنے غلط خیال کی تائید میں ایک فارسی شاعر کا قول نقل کیا۔

Marfat.com

موسیٰ ز ہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسّمی

(موسیٰ صفات خدا کا ایک ہی جلوہ دیکھ کر بے ہوش ہو گئے۔ اور آپ (صلعم) نے عین ذات خدا کو دیکھا اور تبسم فرما رہے ہے)۔

جو تمام تر ہفوات ہے اور اس سے موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول خدا کی تخفیف ہوتی ہے [24]۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ بقول مولانا مفتی محمد شفیع سورۃ النجم کی پہلی اٹھاراں آیات کے بارے میں ائمہ تفسیر سے دو مختلف تفسیریں نقل کی گئی ہیں۔ ایک تفسیر کے مطابق تو ان سب آیات کا تعلق معراج سے ہے اور رویت وقرب الٰہی کے ذکر پر محمول ہے۔ مثلاً شدید القویٰ، ذومرۃ، فاستویٰ اور دنیٰ فتدلیٰ سب کو حق تعالیٰ کی صفات وافعال قرار دیا گیا ہے اور آگے جو رویت اور مشاہدہ کا ذکر ہے، اس سے بھی اللہ تعالیٰ کی رویت وزیارت مراد لی گئی ہے۔ صحابہ کرام میں حضرت انسؓ اور ابن عباسؓ سے یہ تفسیر منقول ہے اور ''تفسیر مظہری'' میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے۔ دوسری تفسیر جو حضرات صحابہ وتابعین اور ائمہ تفسیر سے نقل کی گئی ہے، ان آیات میں جبرئیل علیہ السلام کے ان کی اصلی صورت میں دیکھنے کا ذکر ہے اور شدید القویٰ وغیرہ جبرئیل امین کی صفات بتائی گئی ہیں۔

مولانا مفتی محمد شفیع فرماتے ہیں کہ سورۃ النجم کی آیت (1) سے لے کر (11) تک تو حق تعالیٰ کی رویت کا ذکر نہیں ہے بلکہ رویت جبرئیل علیہ السلام مذکور ہے۔ لیکن آیت (12) سے لے کر (18) تک کا تعلق شب معراج وواقعہ اسراء سے ہے۔ اس میں بھی جبرئیل امین کا دوبارہ بصورت اصلیہ دیکھنا اگرچہ مذکور ہے، مگر دوسری آیات کبریٰ کے ضمن میں ہے، جن میں رویت باری تعالیٰ کے شامل ہونے کا احتمال بھی جو موید بالا حادیث الصحیحہ واقوال صحابہ وتابعین ہے، اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے جو کچھ رسول اللہ صلعم نے آنکھ سے دیکھا آپ کے قلب مبارک نے اس کی تصدیق کی کہ صحیح دیکھا۔ پس ''جو کچھ دیکھا'' کے الفاظ میں جبرئیل امین کا دیکھنا بھی شامل ہے اور جو کچھ شب معراج میں آپ نے دیکھا وہ سب شامل ہے اور اس میں سب سے اہم خود حق تعالیٰ کی رویت وزیارت ہے۔ یعنی ان آیات میں دونوں رویتوں کا احتمال ہے، رویت جبرئیل علیہ السلام اور رویت حق تعالیٰ۔ رویت جبرئیل امین تو ظاہر ہے اور حق تعالیٰ کی رویت کی طرف اشارہ ہے۔ مولانا اپنی تفسیر میں تحریر کرتے ہیں کہ جن آیات میں لیلۃ المعراج کا ذکر ہے ان میں رویت کے بارے میں جتنے الفاظ آتے ہیں ان سب میں رویت جبرئیل اور رویت حق سبحانہٗ دونوں محتمل ہیں۔ اور بھی حضرات نے اُن کی تفسیر رویت حق تعالیٰ سے کی ہے۔ اس کی گنجائش الفاظ قرآن میں

Marfat.com

موجود ہے۔ مگر چونکہ اس معاملہ میں روایات حدیث مختلف اور آیات قرآن متحمل ہیں' اس لیے صحابہ و تابعین اور ائمہ دین میں یہ مسئلہ ہمیشہ زیر اختلاف رہا ہے۔[25]

ظاہر ہے ان آیات کی تفسیر کے بارے میں اعظمی کا مکتبہ فکر اقبال کے مکتبہ فکر سے مختلف ہے۔ مگر کیا محض اس اختلافی مسئلہ کی بنا پر وہ یہ نتیجہ نکالنے میں حق بجانب ہیں کہ اقبال نے آیات مذکورہ کا جو مفہوم سمجھا ہے نادرست ہی نہیں بلکہ انہوں نے بھیانک غلطی کا ارتکاب کیا ہے؟

اب اقبال کے اُس ''ستم'' کی طرف توجہ مبذول کی جاتی ہے جو انہوں نے اپنے ''غلط خیال'' کی تائید میں فارسی شاعر کا قول نقل کیا ہے جس سے موسیٰ علیہ السلام جیسے رسول خدا کی تخفیف ہوتی ہے۔ یہ شعر اقبال کے صحیح یا غلط خیال کی تائید کے لیے' ہی نقل نہیں کیا گیا' نہ اس کا مقصد حضرت موسیٰ علیہ السلام کی تخفیف ہے (چونکہ اس بارے میں مصرع اوّل صرف ایک حادثہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جو واقعی پیش آیا تھا) بلکہ اس شعر کے ذریعہ آنحضور صلعم کی ہمت و عزم اور شخصیت کے استحکام کا اظہار کرنا مقصود ہے۔ اقبال کے نزدیک آنحضور صلعم انسانِ کامل تھے۔ وہ آپ کو تمام انبیاء سے افضل و برتر سمجھتے تھے۔ بلکہ مرشد رومی کی تقلید میں ''حقیقت محمدیہ'' کا عقیدہ ان کے ایمان کا حصہ تھا۔ مولانا رومی نے اس عقیدے کی وضاحت جناب رسالت مآب صلعم کی زبان میں یوں فرمائی ہے ۔

گر بصورت من ز آدم زادہ ام — من ز معنی جد جد افتادہ ام
کز برائے من بدش سجدہ ملک — وز پئے من رفت برہفتم فلک
پس زمین زائید درمعنی پدر — پس زمیوہ زاد در معنی شجر
اول فکر آخر آمد در عمل — خاصہ فکرے کاں بود وصفِ ازل

(اگرچہ میں صورت کے اعتبار سے آدم زادہ ہوں مگر درحقیقت میں آدم کے دادے کا دادا ہوں۔ مجھے وجود میں لانے کی خاطر ہی آدم کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لیے ہی وہ ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ مجھ بیٹے سے پیدا ہوا۔ یعنی درخت اپنے پھل سے پیدا ہوا۔ تجویز میں پہلے آنے والی چیز وجود میں پیچھے آتی ہے خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔)

اس خطبہ میں اسلامی مذہب' فلسفہ اور تصوف کی تاریخ کی روشنی میں انسانی ''خودی'' کی دریافت وتعریف اور ارتقاء واستحکام' انسان کے مقتدر و با اختیار ہونے کی بنا پر اُس کی آزادی اور شخصی حیاتِ دوام کے مسائل پر اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے صاف عیاں ہے کہ اقبال کا مدعا دراصل احیائے ملّت اسلام ہے۔ اس نقطہ نظر سے خطبہ میں پیش کردہ افکار ایک طرح کا ''صور اسرافیل'' ہیں جن سے غرض

Marfat.com

ایک خوفزدہ، شکست خوردہ، خوابیدہ بلکہ مردہ ملّت (اسلامیہ) کو ازسرنو زندہ اور متحرک کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں خطبہ کی زیرِ سطح متلاطم لہر کا تقاضا یہ ہے کہ مسلمانوں کی آنے والی نسلوں کو حرکت و عمل کی ترغیب دینے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی جائے۔

ماخذ و حواشی:

(1) تشکیل جدید (اردو ترجمہ) ص 142 نوٹ 2۔
(2) اقبال کا علم کلام، ص 191، 192۔
(3) خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 49۔
(4) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی۔ غیر مطبوعہ مسودہ) ص 54 تا 61۔
(5) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ اقبال اکادمی پاکستان لاہور 2002ء۔ ص 110۔
(6) اقبال کا علم کلام، ص 183، 184۔
(7) ایضاً، ص 185، 186۔
(8) ایضاً، ص 189، 190۔
(9) ایضاً، ص 186۔
(10) خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص 174 تا 177۔
(11) خطبات اقبال پر ایک نظر، ص 54 تا 57۔
(12) ایضاً، ص 57، 58۔
(13) ایضاً، ص 58 تا 61۔
(14) خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص 144، 145۔
(15) تفہیم القرآن۔ جلد اول، ص 61 تا 64۔
(16) ایضاً، ص 606۔
(17) خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص 146، 147۔
(18) ملفوظات رومی (اردو ترجمہ) مترجم عبدالرشید تبسم، ص 80۔
(19) خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص 151 تا 154۔
(20) تفہیم القرآن۔ جلد دوم، ص 37، 640۔
(21) معارف القرآن۔ جلد 5، ص 525، 527 اور جلد 3، ص 571، 575 ادارہ المعارف کراچی 2005ء۔
(22) خطبات اقبال ایک مطالعہ، ص 158۔
(23) ایضاً، ص 159، 160۔
(24) ایضاً، ص 167، 168۔
(25) معارف القرآن۔ جلد 8، ادارہ المعارف کراچی 2005ء، ص 189 تا 205۔

Marfat.com

پانچواں خطبہ

اسلامی تمدن کی روح

اقبال اس خطبہ کی ابتداء ایک معروف صوفی ہستی حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے قول سے کرتے ہیں: ''حضرت محمد عربی صلعم فلک الافلاک پر پہنچے اور واپس آ گئے۔ قسم اللہ پاک کی اگر میں وہاں پہنچ پاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔'' اس جملہ سے اقبال شعور نبوت اور شعور ولایت میں جو فرقِ ادراک ہے، اسے ثابت کرتے ہیں۔ بقول اقبال ایسے ''ملن'' میں جو لذت اور اطمینان صوفی کو حاصل ہوتا ہے، وہ اس کیفیت سے علیحدہ ہو کر واپس آنا نہیں چاہتا۔ لیکن اگر وہ واپس آئے بھی جیسا کہ لازم ہے، تو اس کا واپس آنا نوع انسانی کے لیے کسی خاص فائدے کا باعث نہیں بنتا۔ برعکس اس کے نبی کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ جب زمانے کی رو میں لوٹتا ہے تو عالم تاریخ میں انسانوں کے لیے اجتماعی طور پر ایک تمدنی انقلاب برپا کر کے نئی دنیا پیدا کر دیتا ہے۔

جہاں تک صوفی کا تعلق ہے اس کے لیے حقیقت مطلقہ سے اتحاد کا لمحہ آخری منزل ہے۔ مگر نبیوں کے لیے ایسی واردات کا مطلب ان کے اپنے اندر کچھ ایسی قوتوں کا یکدم بیدار ہونا ہے جو دنیا کو زیروزبر کر کے انسانی کیفیت میں تغیر کا سبب بنتی ہیں۔ انبیاء کی کوشش ہوتی ہے کہ اپنے روحانی تجربے کو عالمگیر قوت کی شکل عطا کر دیں۔ دوسرے لفظوں میں ان کی واپسی ایک طرح کا امتحان ہوتا ہے۔ ان کے مشاہدے کی اصل قدروقیمت کا۔ یعنی اپنے تخلیقی عمل سے انبیاء نہ صرف اپنے آپ کو جانچتے ہیں بلکہ حقائق کی دنیا کو بھی، جسے وہ باہر سے اثر انداز ہو کر ایک قطعی نئی شکل دے دیتے ہیں۔ پس ان کی ذات ایک بے حس اور مردہ عالم میں داخل ہو کر اس میں نئی روح پھونکتی ہے۔ ان کی اپنی ہستی کی اہمیت ان پر واضح ہوتی ہے اور وہ تاریخ انسانی کو بھی اسے دیکھ سکنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ انبیاء کے روحانی تجربوں کی اہمیت کا اندازہ

Marfat.com

ہم یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس طرز کے انسان پیدا ہوئے یا تہذیب وتمدن کی وہ کیسی دنیا تھی جو ان کی دعوت سے ظہور میں آئی۔ پس اس خطبہ میں یہی امر اقبال کے پیش نظر ہے۔ علم وحکمت کے میدان میں جو خدمات عالم اسلام نے انجام دیں' ان کی تفصیل یہاں بیان کرنا اقبال کا مقصد نہیں بلکہ وہ چاہتے ہیں کہ ہم اپنی نگاہیں خصوصی طور پر ان تصورات پر مرتکز کریں جو اسلامی تہذیب وتمدن میں برسر عمل رہے۔ اس مرحلہ پر اقبال اسلام کے ایک نہایت ہی اہم بنیادی تصور یعنی ''عقیدۂ ختم نبوت'' کی ثقافتی قدر وقیمت کی طرف ہماری توجہ مبذول کرتے ہیں۔ (سورۃ الاحزاب:40)

اقبال کے خیال میں ''نبوت'' کی تعریف کی ایک صورت یہ ہے کہ ''نبوت'' شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں ''جذب'' کی کیفیت اپنی حدوں سے تجاوز کر کے ان قوتوں کو از سر نو ڈھونڈے جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہو سکتی ہوں۔ یعنی بقول اقبال جب نبی کی ''خودی محدود'' ''خودی لامحدود'' سے اتصال کی حالت میں تازہ قوت حاصل کر کے زورِ اندروں سے ابھرتی ہے تو ماضی یا گذشتہ انسانی طور طریقوں کو مٹا کر حیات کی نئی راہیں اس پر منکشف ہوتی ہیں اور یوں وہ ایک نئی ہیئت اجتماعیہ وجود میں لاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک قرآن مجید میں لفظ ''وحی'' کے معنی یہی ہیں کہ زندگی کی طرح ''وحی'' خاصہ حیات ہے' اگرچہ ارتقائے حیات کے مختلف مراحل میں اس کے کردار کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً پودے زمین کی گہرائیوں سے آزادانہ نکلتے اور پھلتے پھولتے ہیں۔ حیوانوں کے اعضاء کا نشوونما بدلتے ماحول کے مطابق ہوتا ہے' یا انسان اپنی ذات اور وجود کے لیے حیات کی پہنائیوں سے نور وروشنی حاصل کرتا ہے۔ بقول اقبال یہ ''وحی'' کی مختلف شکلیں ہیں یعنی ''وحی'' کے کردار کا تعین ''وحی'' کی تحصیل کرنے والی نوع حیات کی ضرورت یا نوعیت کے مطابق ہوتا ہے۔ مثلاً جب انسان اپنے عہد طفلی میں تھا تو اس کے نفس کی توانائی نے ایسے شعور کی اطاعت قبول کی جسے اقبال ''شعور نبوت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی اس مرحلہ پر ایسے ''شعور'' کی موجودگی کافی تھی کیونکہ انسان خود کسی شے پر حکم لگانے کے قابل نہ تھا اور نہ اسے یہ سوچنے کی ضرورت تھی کہ اس کی اپنی پسند یا ناپسند کیا ہے' اس کا اپنے لیے کیا راہ عمل اختیار کرنا بہتر ہوگا۔ مطلب یہ کہ ایسی باتیں پہلے ہی سے طے شدہ تھیں تاکہ انسان کو اچھائی اور برائی' امر اور نہی یا معروف ومنکر کے تعین میں خود اپنے فکر یا انتخاب سے کام لینا نہ پڑے اور صرف ایک فرد کی فکر اور انتخاب سب کی رہنمائی کرے۔ مگر رفتہ رفتہ جب عقل کی آنکھ کھلی اور انسان کو خود اپنی بصیرت' فہم اور تدبر سے کام لے سکنے کے مواقع ملے تو زندگی نے اپنے مفاد کی خاطر ابتدائی منازل میں شعور کے ''ماورائے عقل'' طور طریقے چھوڑ دیئے۔ انسان بنیادی طور پر جذباتی اور اپنی فطری جبلتوں سے مغلوب ہے۔ صحیح راہ پر نہ چلے تو اس میں فتنوں کی تحریک ہوتی

ہے۔ وہ اپنے آپ پر قابو پا سکتا ہے یا اپنے ماحول کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقل استقرائی کے ذریعے سے۔ لیکن عقل استقرائی تجربے، مشاہدے، تحقیق اور تجسس کی مدد ہی سے حاصل ہوتی ہے اور اگر وہ اسے حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے تو اسے مستحکم کرنے کی خاطر حصولِ علم کے دیگر طریقوں پر بندش عائد کر دینی چاہیے۔ جب انسان حیات کے اوائلی مرحلوں سے گزر رہا تھا اور وہ اپنی عقل و فہم استعمال میں لانے کے بجائے جس طرح دوسرے کرتے تھے ویسے کرتا تھا، تو اس دور میں بعض افراد فلسفیانہ سوچ بچار کے عظیم نظام وجود میں لانے میں کامیاب ہوئے۔ یہ نظام دراصل مجرد فکر کا نتیجہ تھے اور مجرد فکر کی مدد سے یہی کیا جا سکتا تھا کہ مذہبی عقائد اور روایات سے کسی نہ کسی طرح کی وابستگی پیدا کر دی جائے۔ لیکن ایسے نظامات کی انسان کی عملی زندگی میں کوئی اہمیت نہ تھی۔

اس نقطہ نگاہ سے یہی ظاہر ہے کہ پیغمبر اسلام صلعم کی ذات گرامی کی حیثیت پرانی اور نئی دنیا کے درمیان ایک طرح کے ''پل'' کی ہے۔ سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن ''وحی'' کی ''روح'' کے حوالے سے آپ کا واسطہ دنیائے جدید سے ہے۔ یعنی آپ کی ذات گرامی کے سبب علم و حکمت کے جن نئے سرچشموں کا انکشاف ہوا وہ انسان کے مستقبل کی تاریخی ضروریات کے عین مطابق تھے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے۔ مزید برآں اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراج کمال کو پہنچ گئی، اس لیے اس کا خاتمہ ناگزیر ہو گیا۔ مطلب یہ کہ اسلام نے یہ حقیقت واضح کر دی کہ انسان ''سہاروں'' پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعور ذات (خودی) کی تکمیل اسی صورت ممکن ہے کہ وہ بجائے خود اپنے وسائل پر اعتماد کرتے ہوئے زندگی میں آگے قدم بڑھائے۔ یہی وجہ ہے کہ بقول اقبال اسلام نہ تو دینی پیشوائی کو قبول کرتا ہے اور نہ موروثی ملوکیت اس کے ہاں جائز ہے۔ اسلام کا بار بار عقل اور تجربے پر زور دینا یا عالم فطرت اور تاریخ انسانی ایسے علوم کے مطالعہ پر اصرار کرنا، ایسی سب قرآنی ترغیبات اختتام نبوت کے مختلف پہلو ہیں۔ مگر اقبال یہاں واضح کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ تصور خاتمیت سے ان کی یہ مراد ہرگز نہیں کہ حیات انسانی میں روحانی تجربہ، جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے انبیاء کی واردات باطن سے مختلف نہیں، کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا ہے۔ بقول اقبال قرآن مجید کے نزدیک ''آفاق و انفس'' دونوں علم کا ذریعہ ہیں اور دونوں سے تحصیل علم کی خاطر مدد لینی چاہیے۔ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف ''عقل'' ہی انسان کی رہبر ہے اور ''جذبہ'' کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ ایسا کبھی نہیں ہو سکتا، نہ ہونا چاہیے۔ احوال و وارداتِ باطن، خواہ کسی بھی نوعیت کے ہوں، انہیں حقیقت تصور کرنے میں کوئی عار نہیں۔ البتہ انسان کا یہ حق ہے کہ اپنی عقل کو استعمال کرتے ہوئے ایسے

Marfat.com

روحانی تجربات پر آزادانہ تبصرہ یا تنقید کرے۔ بقول اقبال تصور خاتمیت کے عقیدے کا مطلب یہی ہے کہ اب کسی بھی شخص کو یہ دعویٰ کرنے کا حق نہیں رہا کہ چونکہ اس کی روحانی واردات کا تعلق کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے' اس لیے ہر کسی پر اس کی اطاعت لازم ہے۔ بقول اقبال مسلمانوں کو چاہیے کہ ہر نوع کی صوفیانہ واردات کو اسی طرح فطری یا طبعی معیاروں سے جانچیں جیسے دیگر غیر صوفیانہ واردات کو عقلی یا تنقیدی نگاہ سے پرکھا جاتا ہے۔ یہی رویہ آنحضور صلعم نے ابن صیاد کے معاملہ میں اختیار کیا۔ ابن خلدون پہلا مسلم عالم تھا جس نے صوفیانہ واردات کے نفسیاتی پہلو کو خالص سائنٹفک نہج پر سمجھنے کی کوشش کی۔

اقبال کے خیال میں صوفیانہ واردات علم انسانی کا محض ایک ذریعہ ہے۔ اس ضمن میں قرآن مجید نے دو مزید سرچشموں یعنی ''عالم فطرت'' اور ''عالم تاریخ'' کا ذکر کیا ہے جس سے استفادے کی بدولت اسلامی تمدن کی اصل روح کا اظہار ممکن ہوا۔ قرآن مجید میں سورج اور چاند کی حرکت' سایوں کا گھٹنا بڑھنا' رات اور دن کا اختلاف' انسانوں میں لون ولسان کے امتیازات' غرضیکہ تمام عالم فطرت جن کا ادراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں' دراصل حقیقت مطلقہ کی نشانیاں ہیں اور ہر مسلمان کا فرض ہے کہ غور و تدبر سے انہیں سمجھنے کی کوشش کرے' نہ کہ بہروں اور اندھوں کی طرح ان سے لاتعلق رہے' کیونکہ جو اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے' وہ آگے چل کر بھی اندھا ہی رہے گا۔ بقول اقبال تعلیمات قرآنی کا اہم پہلو یہی ہے کہ ان کے ذریعہ انسان کو عالم محسوس اور زندگی کے ٹھوس حقائق پر بار بار توجہ رکھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اسی ترغیب کی بدولت جب مسلمان اس راز سے آشنا ہوئے کہ کائنات رواں اور متحرک ہے' نامکمل اور اضافہ پذیر ہے تو انہوں نے اسی یونانی فلسفہ کے جامد و ساکن تصورات کی مخالفت شروع کر دی جسے انہوں نے بڑے شوق سے اپنا رکھا تھا۔ ابتداء میں مسلم اہل علم کو اس بات کا احساس نہ ہوا تھا کہ قرآن مجید کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے۔ اسی سبب انہوں نے قرآن مجید کا مطالعہ فلسفہ یونان کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی مگر یہ کوشش ناکام رہی اور اسی ناکامی کے نتیجے میں اسلامی تمدن وثقافت کی حقیقی روح بیدار ہوئی۔ حتیٰ کہ تہذیب جدید کے بعض اہم پہلوؤں کا جائزہ ثابت کرتا ہے کہ ان کا ظہور بھی اسی کا مرہون منت ہے۔

یونانی فکر کے خلاف مسلمانوں کی عقلی بغاوت اگرچہ علم کے ہر شعبہ سے ظاہر ہے' مگر اقبال بجائے خود اپنے آپ کو اس قابل نہیں سمجھتے کہ ریاضیات' فلکیات اور طب جیسے موضوعات میں جس انداز سے اس کا اظہار ہوا' اسے تفصیل کے ساتھ بیان کر سکیں۔ البتہ اشعری مکتبہ فکر کے مابعد الطبیعیاتی افکار میں اس کے اثرات کا جائزہ آسانی سے لیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یونانی منطق پر جو اعتراضات مسلم اہل علم

نے کیے وہ بھی اس بغاوت کی حقیقت کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ ویسے بھی یہ ایک قدرتی امر ہے کہ جب انسان کسی ایک نظام فکر سے بدگمان ہو جائے تو پھر اسے کسی ایسے نظام فکر کی جستجو ہوتی ہے جو قابل اعتماد اور یقینی ہو۔ اقبال کے نزدیک علمائے اسلام میں غالباً نظام ہی وہ پہلا مفکر تھا جس نے ''علم کی ابتداء تشکیک سے'' کا اصول قائم کیا۔ بعدازاں غزالی نے اپنی تصنیف ''احیاء العلوم'' میں اسے مزید وسعت دی اور بالآخر یورپ میں جدید فلسفہ کے بانی ڈے کارٹ نے اسی اصول کو ''کارتیسی منہاج'' (Cartesian Method) کے نام سے اپنایا۔ اقبال کے خیال میں اگرچہ غزالی نے ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے بعض قرآنی آیات کو ارسطا طالیسی رنگ میں پیش کیا مگر اشراقی اور ابن تیمیہ ہی تھے جنہوں نے یونانی منطق کے نقائص کی نشاندہی کی۔ پھر ابوبکر رازی نے سب سے پہلے ارسطو کے منطقی اصول ''شکل اول'' پر تنقید کی۔ یہ تنقید استقرائی رنگ میں تھی۔ اسی اعتراض کو عہد حاضر میں جان اسٹورٹ مِل نے دوبارہ دہرایا ہے۔ منطق کی حدود پر بحث کے سلسلہ میں اقبال ابن حزم کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس نے حواس سے حاصل کردہ ادراک کو علم کا سرچشمہ قرار دیا ہے اور اسی طرح ابن تیمیہ نے بھی یونانی منطق کی رد میں استقرا کو بطور دلیل قابل اعتماد سمجھا ہے۔ پس اقبال ان مثالوں سے ثابت کرتے ہیں کہ یوں اسلامی تمدن میں مشاہداتی علوم کی ابتداء ہوئی۔ جہاں تک علم نفسیات کا تعلق ہے اقبال البیرونی اور الکندی کے تجربات کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ گمان کرنا غلط ہے کہ ''تجربی اصول'' (Experimental Method) یورپی فکر کی دریافت ہے۔ ڈورنگ تحریر کرتا ہے کہ راجر بیکن کے سائنسی تصورات اپنے مشہور ہم نام فرانسس بیکن سے کہیں زیادہ واضح ہیں۔ مگر اقبال سوال کرتے ہیں کہ راجر بیکن نے علم و حکمت کی تعلیم کہاں سے حاصل کی تھی؟ اندلس کے مسلم مدرسوں سے۔ اس کی کتاب ''اوپس ماژس'' سے عیاں ہے کہ اس نے ابن الہیثم اور ابن حزم کے نظریات سے استفادہ کیا۔ بقول اقبال یورپ نے بہت دیر کے بعد اعتراف کیا ہے کہ ''سائنسی منہاج'' (Scientific Method) دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے۔ اقبال اپنی اس دلیل کی تائید میں بریفو کی تصنیف ''تشکیل انسانیت'' کا مندرجہ ذیل اقتباس پیش کرتے ہیں:

> ''آکسفورڈ سکول میں ان (عربوں) کے جانشینوں سے راجر بیکن نے عربی زبان اور عربی سائنس کی تعلیم حاصل کی۔ اس بناپر ''تجربی منہاج'' متعارف کرانے پر فخر کرنے کا حق نہ راجر بیکن کو پہنچتا ہے نہ اس کے معروف ہم نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ وہ مسیحی یورپ میں ان لوگوں میں سے تھا جو مسلم

Marfat.com

سائنس اور سائنسی منہاج کے مبلغ تھے اور وہ یہ اعلان کرنے میں کبھی نہیں ہچکچایا کہ اس کے ہم عصروں کو اگر واقعی علم کی تلاش ہے تو انہیں عربی زبان اور عربی سائنس پر عبور حاصل کرنا چاہیے۔ جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ ''تجربی منہاج'' کا موجد کون ہے.....تو یہ بھی ان بڑی غلط بیانیوں میں سے ایک ہے جو یورپی تمدن کے مبدء و ماخذ کے متعلق کی جاتی ہیں (کہ اس نے کسی غیر یورپی تمدن سے کوئی اثر قبول نہیں کیا) بیکن کے زمانہ میں عربوں کا تجربی طریق یورپ میں نہ صرف عام پھیل چکا تھا بلکہ بڑے انہماک سے اپنایا جاتا تھا (ص 201,200) عربی تمدن نے جدید دنیا کے لیے جو سب سے بڑی خدمت انجام دی، وہ سائنس ہے، اگرچہ اس کے ثمرات بہت آگے جا کر نمایاں ہوئے۔ دراصل یہ ''جن'' اپنی آب و تاب سے اس وقت ظاہر ہوا جب اسلامی مورش کلچر جہالت کی تاریکی میں ڈوب چکا تھا۔ مگر یہ صرف سائنس کا میدان ہی نہیں جس کے باعث یورپ میں زندگی کی نئی لہر دوڑ گئی، اسلامی تہذیب کے کئی دیگر اثرات ہیں جن سے یورپ کی ابتدائی زندگی علم کی روشنی سے ہمکنار ہوئی۔ (ص 202) یورپی تمدن کا کوئی بھی پہلو ایسا نہیں جس سے اسلامی تہذیب کے اثر کا سراغ لگا سکنا ممکن نہ ہو۔ مگر سب سے نمایاں پہلو اس کے زیر اثر طبیعیاتی علوم اور ''سائنٹفک اسپرٹ'' کا فروغ ہے۔'' (ص 190)[1]

اقبال اس طویل اقتباس سے واضح کرتے ہیں کہ مشاہداتی علوم کے تحت ہر ایک شے پر مسلسل اور گہری نظر رکھنی پڑتی ہے اور یہ باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ پس بقول بریفو تجربی منہاج، مشاہدہ، پیمائش اور ریاضی کی نئی روح یورپ میں عربوں کے ذریعے ہی پھیلی۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن کی حقیقی روح علم و حکمت کی تحصیل کی خاطر محسوس اور متناہی پر توجہ دینا ضروری ہے۔ بقول اقبال مسلمانوں میں تجربی منہاج کی مقبولیت دراصل حکمت یونان کے ساتھ ذہنی تصادم کے نتیجہ میں ہوئی۔ یونانیوں کے لیے اپنے قیاسی علوم کے ذریعے نظریات کو ترتیب دینا زیادہ اہم تھا۔ حقائق میں ان کی کوئی دلچسپی نہ تھی۔ اس لیے مسلم مفکرین بھی ان کے زیر اثر دو سو برس تک قرآن مجید کی حقیقی روح کو سمجھ سکنے سے قاصر رہے۔ بہر حال اقبال چاہتے ہیں کہ اب اس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لیے ازالہ کر دیا جائے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کی شکل و صورت یونانی فلسفہ نے متعین کی۔

اقبال کے نزدیک اسلامی تمدن میں علم کی ابتداء ''محسوس'' سے ہوتی ہے کیونکہ جب تک ہم حواس

Marfat.com

کے ذریعہ اپنے ماحول کو اپنی گرفت میں نہ کرلیں' انسانی فکر میں وہ اہلیت پیدا نہیں ہوتی کہ آگے قدم بڑھا سکے۔قرآن مجید کا ارشاد ہے:

> ''اے جن اور انسان کے گروہ! اگر تم میں جرأت ہے تو آسمانوں اور زمین کے دائرے سے باہر نکل سکتے ہو۔ مگر تم ''سلطان'' (قوت) کے بغیر ایسا نہیں کر سکتے۔'' (سورۃ الرحمٰن:55)

اقبال فرماتے ہیں کہ اگر کائنات کو محدود یا متناہی اشیاء کا مجموعہ سمجھا جائے تو وہ ہمیں خلا میں ایک جزیرے کی طرح پڑی دکھائی دے گی جس میں زمانِ متسلسل کے لمحات بغیر کچھ کیے گزرتے چلے جائیں گے۔کائنات کا ایسا تصور ذہن انسانی کی پریشانی کا باعث بنتا ہے۔اسی بنا پر ''متناہی'' ایک ایسا بت ہے جو ذہن انسانی کی حرکت میں حائل ہے۔اس مشکل سے نکلنے کا یہی طریقہ ہے کہ ذہن زمانِ متسلسل اور مکانِ مرئی پر پوری طرح غالب آ جائے۔قرآن مجید کا بھی یہی فرمان ہے:''اور یہ کہ بالآخر تیرا منتہا اپنے رب ہی کے پاس پہنچنا ہے۔'' (سورۃ النجم:42) اس آیت سے یہی سمجھایا گیا ہے کہ منتہا کے لیے ہماری آخری حد ستاروں کی سمت جانا نہیں بلکہ اسے روحانیت میں تلاش کرنا چاہیے۔یہی مرحلہ تھا جہاں پہنچ کر اسلامی فکر نے یونانی فکر سے بالکل مختلف سمت اختیار کی۔اقبال اشپنگلر کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اسلامی تہذیب کی تاریخ سے واضح ہے کہ فکر محض اور تصوف کے مدارج دونوں کا مطمحِ نظر لا متناہی پر قابو حاصل کرنا تھا۔جس تہذیب کی یہ روش ہوگی تو بقول اقبال اس کے لیے زمان و مکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ ہوگا۔اقبال کے خیال میں مسلم مفکروں نے یونانی نظریہ جواہر رد کر کے جواہریت کا ایسا تصور پیش کیا جو بہت حد تک جدید نظریہ ''ایٹم ازم'' سے مطابقت رکھتا ہے۔جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے یہ نصیر الدین طوسی تھا جس نے اقلیدس کے ''مسلمہ متوازیات'' کے تصور کو بہتر طور پر پیش کیا اور مکاں کی کثیر الابعادی میں حرکت کے اصول کی داغ بیل ڈالی۔ بعد ازاں البیرونی نے اپنے نقطہ نظر سے ثابت کیا کہ کائنات کے وجود کو ساکن قرار نہیں دیا جا سکتا۔یہ بھی یونانی فکر سے انحراف کا نتیجہ تھا کیونکہ اس نظریہ کے تحت زماں کو متحرک کائنات کا لازمی جزو قرار دیا گیا۔البیرونی کائنات کو ایسی شکل میں دیکھتا ہے جو ابھی تکمیل کے مراحل میں ہے۔اس طرح اشپنگلر کا یہ دعویٰ غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ حرکت کا یہ ریاضیاتی تصور یورپ کی تحقیق کا نتیجہ ہے۔اقبال اس ضمن میں خوارزمی کی ریاضیات میں ''جبر و مقابلہ'' کے اصول کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد کرتے ہیں کہ مغربی ریاضیات میں جو تبدیلیاں ہو رہی ہیں۔ان سے معلوم ہوتا ہے کہ زماں کی کوئی حقیقت نہیں بلکہ وہ مکاں ہی کی ایک جہت ہے۔(مثلاً اوس پنسکی جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے) لہٰذا بہ نسبت آئن سٹائن

Marfat.com

وائٹ ہیڈ کا نظریہ اضافیت مسلم ریاضی دانوں کے تصورات کے زیادہ قریب ہے کیونکہ آئن سٹائن کے نظریہ میں زماں اپنی علیحدہ خصوصیت کھو کر مکاں ہی میں مدغم ہو جاتا ہے۔

اسلامی تمدن میں ریاضیات کی ترقی کے ساتھ کائنات وحیات کے ارتقاء کا تصور بھی فروغ پاتا رہا۔ جاحظ نے سب سے پہلے اس قسم کی تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو نقل مکانی سے حیوانات میں رونما ہو جاتی ہیں۔ بعدازاں ابن مسکویہ نے ارتقاء کے اس تصور کو آگے بڑھایا' جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی تمدن کے افکارِ علم بحثیت مجموعی کس سمت میں متحرک تھے۔

اقبال ابن مسکویہ کے مفروضہ ارتقاء پر بحث کرتے ہیں' خصوصاً معدنیات اور نباتات کی زندگی میں فرق کے بارے میں کہ جب معدنیات کے بعض عناصر میں قوتِ باطنی کے آثار پیدا ہوئے تو وہ بڑھتے چلے گئے۔ حتیٰ کہ معدنیات سے پودے شاخیں نکالنے لگے اور بیجوں کے ذریعہ آئندہ اپنی قسم کا تسلسل جاری رکھتے چلے گئے۔ بعدازاں جوں جوں ان میں قوت بڑھی تو بڑے بڑے درخت پیدا ہونے لگے۔ ابن مسکویہ کے مفروضہ کے مطابق کھجور نباتاتی زندگی کے ارتقاء کا آخری مرحلہ ہے کیونکہ اس کے بیج کی شکل پانی جیسے رقیق مادے کی طرح ہے۔ مطلب یہ کہ کھجور کے بیج کے ذریعہ حیوانی زندگی کا پہلا قدم اٹھا' یعنی زمین سے پیوستگی سے آزادی۔ یوں حیوانات کی شعوری حرکت ہی سے حیوانی زندگی کی ابتداء ہوئی اور حیوانات نقل وحرکت میں آزاد ہو گئے۔ مثلاً کیڑے مکوڑے' رینگنے والے جانور' چیونٹیاں' شہد کی مکھیاں' پرندے وغیرہ۔ حیوانیت کا مظہر اتم چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب قرار دیئے گئے۔ بقول ابن مسکویہ جب بندر یا بن مانس پیدا ہونے لگے تو حیوانیت انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوئی کیونکہ بن مانس باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک درجہ پیچھے ہیں۔ ارتقاء کے مزید مراحل گزرنے پر انسان کی قوت تمیز اور روحانیت میں اضافہ ہوا۔ حیوانی وحشت کی زندگی رفتہ رفتہ ختم ہوئی اور انسان نے تہذیب وتمدن کی دنیا میں قدم رکھا۔ مختصراً ابن مسکویہ کے مطابق ارض کی اسی مٹی یا معدنیات سے ہر نوع کی حیات کی ابتداء ہوئی اور بالآخر اسی میں اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اقبال کے خیال میں ابن مسکویہ کا نتیجہ فکر ایک طرح کی مذہبی نفسیات ہے اور اب ہم اس مرحلہ پر پہنچ گئے ہیں جس میں زمان ومکاں کی ویسی بحث ملتی ہے جیسے عصر حاضر میں۔ اقبال مکاں کے بارے میں عراقی (2) کا تصور پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مکاں کی موجودگی کا استدلال عراقی درج ذیل قرآنی آیات سے کرتے ہیں:

"کیا تمہیں خبر نہیں کہ زمین اور آسمانوں کی ہر چیز کا اللہ کو علم ہے؟ کبھی ایسا

Marfat.com

نہیں ہوتا کہ تین آدمیوں میں کوئی سرگوشی ہو اور ان کے درمیان چوتھا اللہ نہ ہو' یا پانچ آدمیوں میں سرگوشی ہو اور ان کے اندر چھٹا اللہ نہ ہو۔ خفیہ بات کرنے والے خواہ ان سے کم ہوں یا زیادہ' جہاں کہیں بھی وہ ہوں' اللہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔'' (سورۃ المجادلہ:7)

''تم جس حال میں بھی ہوتے ہو اور قرآن میں سے جو کچھ بھی سناتے ہو' اور لوگو' تم بھی جو کچھ کرتے ہو' اس سب کے دوران ہم تم کو دیکھتے رہتے ہیں۔ کوئی ذرہ برابر چیز آسمان اور زمین میں ایسی نہیں ہے' نہ چھوٹی نہ بڑی۔ جو تیرے رب کی نظر سے پوشیدہ ہو اور ایک صاف کتاب میں درج نہ ہو۔'' (سورۃ یونس:61)

''ہم نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے دل میں ابھرنے والے وسوسوں کو ہم جانتے ہیں۔ ہم اس کی رگ گردن سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں۔'' (سورۃ قٓ:16)

اقبال فرماتے ہیں کہ ذات الٰہیہ کے بارے میں قرب یا اتصال کا اطلاق اس طرح نہیں ہوسکتا جس طرح مادی اجسام پر کیا جاتا ہے۔ خدا کا تعلق ساری کائنات سے اسی طرح ہے جیسے روح کا جسم کے ساتھ۔ اب روح بدن کے اندر ہے نہ باہر' نہ اس کے متصل' لیکن اس کے باوجود اس کا جسم کے ہر ذرے سے تعلق قائم ہے۔ اس تعلق کی بنا پر کسی ایسے مکاں کا تصور کرنا پڑے گا جسے روح ایسی لطیف شے سے وابستہ کیا جاسکے۔ یونہی ذات الٰہیہ کے لیے بھی ہمیں کسی نہ کسی ایسے مکاں کے وجود کو تسلیم کرنا پڑے گا جس سے خدا کی مطلقیت میں کوئی فرق نہ پڑے۔ بقول اقبال عراقی کے نزدیک مکاں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق مادی اشیاء سے ہے۔ دوسری وہ جو غیر مادی اشیاء سے متعلق ہے اور تیسری وہ قسم جس کا تعلق ذات الٰہیہ سے ہے۔ مادی اشیاء سے متعلق مکاں کی آگے تین قسمیں ہیں: پہلی' بڑے ٹھوس اجسام کا مکاں جس میں حرکت کے ساتھ زماں کی ضرورت ہے۔ دوسری' لطیف اجسام کا مکاں مثلاً ہوا' آواز وغیرہ اور تیسری' روشنی یا نور کا مکاں۔ ان سب کے زماں میں فرق ہے۔ اگرچہ یہ سب مکاں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ موجود ہیں' ان میں امتیاز کرسکنا ممکن نہیں' سوائے اس کے کہ ہم یا تو عقلی طور پر ان کا تجزیہ کریں یا روحانی طور پر ان کا مشاہدہ۔ بعض اوقات دو مکاں ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی جگہ موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً گرم پانی (یعنی آگ اور پانی) بعض میں ایک دوسرے کی مزاحمت کا امکان ہے اور بعض میں مزاحمت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ عراقی کے خیال میں صرف روح ہے جو مکاں سے آزاد ہے۔ اس لیے اسے نہ متحرک کہا جاسکتا ہے نہ ساکن۔ مکاں کے اختلافات کا ذکر کرنے کے بعد بالآخر مکانِ الٰہیہ

Marfat.com

کی نوبت آتی ہے جو ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے۔ وہ سمتوں اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیاں اسی پر ختم ہو جاتی ہیں۔

اقبال عراقی کے تصور کی مختصر تشریح سے ثابت کرتے ہیں کہ اس زمانے میں جب ریاضی اور طبیعیات کے جدید تصورات کا کسی کو علم نہ تھا تو ایک مسلم صوفی نے زمان و مکاں کے بارے میں اپنے باطنی مشاہدے کی ترجمانی کس انداز میں کی۔ بقول اقبال عراقی ریاضی سے واقف نہ تھا۔ بلکہ ارسطو کی طرح کائنات کو جامد و ساکن سمجھتا تھا۔ مگر اس کے باوجود اس کے نظریہ زمان و مکاں کی جھلک پروفیسر الیگزینڈر کے خطبات ''مکان و زماں اور ذات الٰہیہ'' میں دیکھی جا سکتی ہے۔ اگر پروفیسر الیگزینڈر نے زماں کو مکاں کا ''دل'' قرار دیا ہے تو عراقی یہ تصور پیش کرتا ہے کہ ذات الٰہیہ کا تعلق کائنات سے ویسے ہی ہے جیسے روح کا تعلق جسم سے۔ یعنی فلسفہ سے حقیقت تک پہنچنے کی بجائے عراقی نے حقیقت کا وجود اپنی روحانی واردات کی بنا پر تسلیم کیا۔ مگر بقول اقبال اگرچہ عراقی کی سوچ کا رخ درست تھا۔ یونانی فلسفہ کے اثر نے اس کا رستہ روک لیا اور وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہا کہ ذات الٰہیہ کا زمان متسلسل سے کیا تعلق ہے' اگر یہ بات اس کی سمجھ میں آ جاتی تو اس پر یہ حقیقت بھی عیاں ہو جاتی کہ اسلامی تصور کے مطابق کائنات میں اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔

اقبال بالآخر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی فکر نے جو رستہ اختیار کیا' وہ یہی تھا کہ کائنات ساکن نہیں بلکہ حرکی ہے۔ اس تصور پر ابن مسکویہ نے یہ اضافہ کیا کہ حرکت ارتقائی نوعیت کی ہے۔ ابن خلدون کے نظریہ تاریخ نے اس تصور کو مزید تقویت عطا کی۔ قرآن مجید نے بھی تاریخ کو ''ایام اللہ'' (سورۃ ابراہیم:5) کہہ کر اسے سرچشمہ علم قرار دیا۔ بقول اقبال قرآن مجید کے مطابق اقوام و ملل کو اپنی بداعمالی کی سزا انفرادی یا اجتماعی طور پر اس دنیا میں ملتی ہے اور اس کا ذکر تاریخ میں ہوتا ہے تاکہ نوع انسانی اپنے گزشتہ اور موجودہ احوال سے باخبر رہے:

> ''اور ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا کہ وہ اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے آئے اور انہیں تاریخ الٰہی کے سبق آموز واقعات سنا کر نصیحت کرے۔ ان واقعات میں بڑی نشانیاں ہیں ہر اس شخص کے لیے جو صبر اور شکر کرنے والا ہے۔'' (سورۃ ابراہیم:5)

> ''ہماری مخلوق میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو حق کے مطابق ہدایت اور حق کے مطابق انصاف فراہم کرتا ہے۔ رہے وہ لوگ جنہوں نے ہماری آیات کو جھٹلا

Marfat.com

دیا' تو انہیں ہم بتدریج ایسے طریقے سے تباہی کی طرف لے جائیں گے کہ انہیں خبر تک نہ ہو گی۔ ہم انہیں ڈھیل دے رہے ہیں۔ بے شک ہماری چال کا کوئی توڑ نہیں۔''

(سورۃ الاعراف: 181 تا 183)

''تم سے پہلے بہت سے دور گزر چکے ہیں۔ زمین میں چل کر دیکھ لو کہ ان لوگوں کا انجام کیا ہوا جنہوں نے (اللہ کے احکام و ہدایات کو) جھٹلایا۔''

(سورۃ آل عمران: 137)

''تمہیں چوٹ لگی ہے تو اس سے پہلے ایسی ہی چوٹ تمہارے مخالفوں کو بھی لگ چکی ہے۔ یہ تو زمانہ کے نشیب و فراز ہیں جنہیں ہم لوگوں کے درمیان گردش دیتے رہتے ہیں۔'' (سورۃ آل عمران: 140)

''ہر قوم کے لیے مہلت کی ایک مدت مقرر ہے۔'' (سورۃ الاعراف: 34)

بقول اقبال آخری آیت میں تلقین کی گئی ہے کہ قوموں کی تاریخ کا مطالعہ بھی بطور ایک علم کرنا چاہیے۔ اب اس سے زیادہ بڑی غلط بیانی اور کیا ہو سکتی ہے کہ قرآن مجید میں ایسی کوئی ہدایت نہیں جس پر فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی جا سکے۔ دراصل ابن خلدون کا ''مقدمہ'' ایک طرح سے اسی قرآنی ہدایت کی روح ہے' کیونکہ اس میں عربوں کی عادات و خصائل کے ساتھ ان کی فطرت کو بھی واضح کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:

''یہ بدوی عرب کفر و نفاق میں زیادہ سخت ہیں اور ان کے معاملہ میں اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ اس دین کی حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے۔ اللہ سب کچھ جانتا ہے اور حکیم و دانا ہے۔ ان بدوؤں میں ایسے لوگ بھی ہیں جو راہ خدا میں کچھ دیتے ہیں تو اسے جرمانہ یا تاوان سمجھتے ہوئے اور تمہارے بارے میں گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں حالانکہ وہ خود برے چکر میں پھنسنے والے ہیں اور اللہ سنتا ہے اور جانتا ہے۔'' (سورۃ التوبہ: 97' 98)

قرآن مجید کے نزدیک نہ صرف تاریخ علم کا ایک سرچشمہ ہے بلکہ اس نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول بھی مقرر کر رکھا ہے۔ یعنی یہ کہ واقعات کے بارے میں جو شہادت ملے' اس کی صحت کو صحیح طور پر جانچنے کے بعد اس پر اعتماد کیا جائے' لہٰذا قرآن مجید کا ارشاد ہے:

''اے ایمان والو! تمہارے پاس اگر کوئی فاسق خبر لائے تو اسے پرکھ

لیا کرو۔''(سورۃ الحجرات:6)

بقول اقبال عالم اسلام میں علم تاریخ کی پرورش اسی بنا پر ہوئی کہ قرآن مجید نے حقائق پر نظر رکھنے کی ہدایت دے رکھی ہے۔آنحضور صلعم کے ارشادات کی صحت کے بارے میں بھی انہیں جمع کرتے وقت تحقیق سے کام لیا گیا۔مقصد یہی تھا کہ آئندہ آنے والی نسلوں کو فیض یاب ہونے کے مواقع مل سکیں۔ دنیائے اسلام نے ابن خلدون کے علاوہ تاریخ دانوں میں ابن اسحاق' طبری' مسعودی' بلاذری وغیرہ جیسی کئی نادر ہستیاں پیدا کیں۔اقبال کے خیال میں اگر بحیثیت مجموعی غور کیا جائے تو اس ضمن میں دو بڑے اہم تصور ذہن میں ابھرتے ہیں اور ایک طرح سے دونوں تعلیمات قرآنی کا سنگ بنیاد ہیں:

(1)انسانیت کی وحدت: قرآن مجید کا ارشاد ہے:''ہم نے تمہیں نفس واحد سے پیدا کیا۔''(سورۃ النساء:1)اسلام کے اس عقیدے کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں کہ وحدت انسانی کے تصور کی نشوونما اور اسے عام کرنے کے لیے مسلمانوں کو زیادہ دیر نہ لگی کیونکہ ان کی فتوحات کی رفتار نہایت تیز تھی۔اگرچہ اسلام سے پیشتر انسانی مساوات کی تعلیم مسیحیت نے بھی دے رکھی تھی مگر بقول فلنٹ''ہولی رومن ایمپائر'' کے دور سے لے کر اب تک یورپ میں یہ تصور فروغ نہ پا سکا۔بلکہ اس کے برعکس وطنی قومیت کی نشوونما کے سبب ساری قوت نسلی' قومی یا علاقائی مفادات پر مرتکز کی گئی اور وحدت انسانی کا تصور صرف یورپی ادب اور فن تک ہی محدود رہا۔مگر دنیائے اسلام کی تاریخ سے واضح ہے کہ وحدت انسانی کا تصور نہ محض فلسفہ تھا نہ شاعروں اور ادیبوں کا خواب بلکہ ایک حقیقت کے طور پر مسلم معاشرے میں زندہ اور قائم رہا۔

(2)زمانہ کی حقیقت کا گہرا احساس اور اس کے اندر حیات انسانی کا تصور بطور ایک مسلسل حرکت: بقول اقبال زمانے کا یہی تصور ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے عیاں ہے اور اسی سبب فلنٹ اس کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ابن خلدون کا ہمسر نہ تو افلاطون ہے' نہ ارسطو اور نہ آگسٹائن بلکہ مفکرین تاریخ میں کوئی بھی اس جیسا نہیں۔اقبال کی رائے میں اسلامی تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راہ اختیار کی' اس پر اگر نگاہ رکھی جائے تو صرف کوئی مسلمان مفکر ہی تاریخ کا تصور زمانہ میں بطور ایک مسلسل حرکت پیش کر سکتا تھا۔اگر ابن خلدون کے تصور میں ہمیں کوئی دلچسپی ہے تو اس

Marfat.com

لیے کہ وہ تاریخ کو تغیر سے تعبیر کرتا ہے اور ایسا تغیر جو دراصل تخلیقی ہے۔ یعنی پہلے سے متعین نہیں۔ اگرچہ ابن خلدون مابعد الطبیعیات کا مخالف تھا مگر زماں کا جو تصور اس نے پیش کیا ہے بقول اقبال اس کا شمار برگساں کے پیش رووں میں کیا جا سکتا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر قرآنی آیات ''اختلاف لیل ونہار'' اور ذات الٰہیہ کی ''ہر لحظہ ایک نئی شان'' (سورۃ الرحمٰن:29) کو ایک ساتھ پڑھا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اسلام زمانہ کو خارجی حقیقت سمجھتا ہے۔ پھر ابن مسکویہ کا نتیجہ فکر کہ زندگی ایک ارتقائی حرکت ہے اور البیرونی کا یہ خیال کہ کائنات ابھی زیر تکمیل ہے۔ سب مل کر ابن خلدون کا ذہنی ورثہ تھے۔ اسی سبب اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ وہ اسلامی تمدن کو خوب سمجھ گیا تھا۔ چنانچہ اس کی ذہانت قرآن مجید کی روح کے یونانی فکر پر غالب آ جانے کا ذریعہ بنی۔ یونانیوں کے نزدیک تو زماں غیر حقیقی ہے' جیسے کہ افلاطون اور زینو کا قول تھا' یا یہ کہ زماں ایک دائرے کی صورت میں محوگردش ہے۔

اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں: اب واضح ہوگیا کہ مسلم فلاسفہ نے یونانی فکر کے خلاف بغاوت کیوں کی' حالانکہ اس بغاوت کا آغاز روحانی بنا پر ہوا تھا کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روح یونانیت کی ضد ہے اور اسی سبب وہ یونانی فکر پر غالب آئی۔

اقبال کی نگاہ میں اب ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا باقی ہے جو اشپینگلر کی تصنیف ''زوال مغرب'' کے سبب اسلام کے بارے میں پھیل گئی ہے۔ اشپینگلر نے یہ سمجھنے کی کوشش نہیں کی کہ بطور ایک مذہبی تحریک اسلام کی تعلیمات کی نوعیت کیا تھی اور ان کے زیر اثر تہذیب و تمدن کی دنیا کی سوچ میں کن تبدیلیوں کا آغاز ہوا۔ اس کا اصل مقصد کسی نہ کسی طریقے سے یہ ثابت کرنا ہے کہ یونانیت کی مخالفت کرنا یورپی تہذیب کی اپنی ذہانت کا نتیجہ ہے' نہ کہ ان اثرات کا جو اس نے اسلامی تہذیب سے قبول کیے۔ اشپینگلر کے خیال میں اسلامی تہذیب بہ اعتبار روح اور ماہیت خالصتاً مجوسی ہے۔ اقبال نے واضح کیا ہے کہ اگر عہد حاضر کے یورپی فکر کی روش یونانیت کے منافی ہے تو اس کی ابتداء اس بغاوت سے ہوئی جو مسلمانوں نے یونانیت کے خلاف کی مگر اشپینگلر اس حقیقت کو اس لیے تسلیم نہیں کرتا کیونکہ ایسی صورت میں اس کے تصورِ تہذیب کے بارے میں تمام دعوے باطل ثابت ہو جاتے ہیں۔

مجوسی تہذیب سے اشپینگلر کی مراد وہ مشترکہ تہذیب ہے جو بقول اس کے ''مجوسی مجموعۂ مذاہب'' یعنی یہودیت' کلدانیت' ابتدائی مسیحیت' زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل ہے۔ اقبال تسلیم کرتے

Marfat.com

ہیں کہ گذشتہ صدیوں میں اسلام پر مجوسیت کا غلاف چڑھایا گیا۔ اگرچہ انہوں نے اس غلاف کو ہٹا کر اسلام کی حقیقی روح کو افشا کیا ہے۔ اقبال زمانے کے بارے میں اسلامی فکر اور اسلام کی روحانی واردات میں ''انا'' کے اظہار سے متعلق اشپینگلر کی بے خبری پر تاسف کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے خیالات پر تحقیق' تنقید و تبصرے کے لیے تو ایک دفتر کی ضرورت ہے۔

اشپینگلر تعلیمات نبوی کو اس لیے مجوسی سمجھتا ہے کہ ان کے مطابق خدا ایک ہے۔ بقول اس کے خدا کو یہواء کہہ لیجیے' اھورمزد یا مردوک بعل' اصول تو وہی ''خیر'' ہے۔ اس عقیدے کے ساتھ ایک اور عقیدہ ''مسیحا کے آنے کی امید'' کا وابستہ کیا جائے تو یہ مجوسی مذہب کا بنیادی نکتہ قرار پاتا ہے۔ اس کی بنیاد اس عقیدے پر قائم ہے کہ خیر و شر کی آویزش جاری ہے۔ درمیانی مدت میں شر کا غلبہ ہوگا لیکن آخر کار یعنی بروز جزا خیر کی فتح ہوگی۔ اقبال کے خیال میں اگر اشپینگلر سمجھتا ہے کہ یہ نظریہ اسلام پر بھی منطبق کیا جا سکتا ہے تو اس سے بڑھ کر غلط فہمی اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ دراصل مجوسیت خدایان باطل کے وجود کی قائل تھی۔ اگرچہ ان کی عبادت سے انکاری ہے۔ مگر اسلام تو خدایانِ باطل کے وجود ہی کا منکر ہے۔ اشپینگلر یہ نہ سمجھ سکا' اس لیے اسلام کے اصول ختم نبوت کی تمدنی اہمیت اس پر واضح نہ ہو سکی۔ اسلام میں خاتمیت کا تصور مسیحا کے مسلسل انتظار کی اس روش کے خلاف ہے' جس کی بنا پر تاریخ کا ایک باطل نظریہ قائم ہوا۔ ابن خلدون نے اسی سبب اس نوع کے نام نہاد اسلامی عقیدے پر تنقید کی کیونکہ ایسے عقیدے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں۔

اب اس خطبہ پر کیے گئے اعتراضات کا جائزہ لیتے ہیں۔ پہلا اعتراض تو اس بات پر ہے کہ اقبال نبی اور ولی کے روحانی تجربے کی نوعیت میں کوئی خاص فرق نہیں پاتے سوائے احساس شدت کے۔ اس ضمن میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی فرماتے ہیں کہ نبی اور ولی کی باطنی واردات میں بنیادی فرق ہے کیونکہ نبی بحثیت انسانِ کامل اس مقام پر کھڑا ہے جہاں خدا خصوصی طور پر بذریعہ وحی اسے انسانوں کی رہبری کے لیے ہدایت دیتا ہے مگر ولی کو صرف لمحہ بھر کے لیے خدا کی قربت نصیب ہوتی ہے۔ ولی بعض اوقات استغراق کے عالم میں خدا اور انسان کے درمیان رشتہ عبودیت کو بھول سکتا ہے' لیکن نبی کے معاملہ میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ ولی کے کشف میں احتمال خطا ہو سکتا ہے مگر جو حقائق نبی پر افشا کیے جاتے ہیں ان میں خطا کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ ولی کے تجربے کی نوعیت داخلی ہوتی ہے مگر جو علم نبی کو عطا کیا جاتا ہے' اس کی نوعیت خارجی اور اطلاق عالمگیر ہوتا ہے۔ نبی کے بذریعہ وحی ودیعت کردہ احکام کی اطاعت ہر کسی پر واجب ہوتی ہے مگر ولی کے کشف کی ایسی حیثیت نہیں ہے۔ ڈاکٹر فاروقی کے نزدیک اقبال کا یہ تصور کہ مذہبی تجربہ دراصل علم

Marfat.com

ہے اور وحی یا الہام ایک طرح کا شاعرانہ ''القا'' قرآن مجید کی روح کے خلاف ہے۔ اقبال کا یہ خیال بھی درست نہیں کہ نبی اپنے روحانی تجربہ کی صداقت کا امتحان خود لے سکتا ہے یا اس طرح لیا جا سکتا ہے کہ اس تجربہ کے زیر اثر کس قسم کی شخصیات پیدا ہوئیں یا اس کی بدولت تہذیبی طور پر کس قسم کا معاشرہ وجود میں آیا۔ (3)

محمد سہیل عمر کا اعتراض بھی کچھ اسی قسم کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اقبال کے استدلال کے منطقی نتیجہ میں ولایت اور نبوت کا فرق اپنی اساس میں باقی نہیں رہتا' حالانکہ دونوں میں اساسی فرق ہے۔ ''دین کا نقطہ کمال نبوت ہے اور تصوف کا نقطہ عروج ولایت ہے۔ نبوت وہ وہبی شرف و کمال ہے جو اللہ کی عطا سے انسان کو حاصل ہوتا ہے اور جس کے نتیجے میں انسانوں کو ہدایت کے لیے پیام ربانی ملتا ہے۔ دوسری طرف ولایت وہ درجہ روحانی ہے جس میں متصوف تقرب الی اللہ کا تحقق حاصل کرتا ہے۔ یہ اکتسابی ہے اور مجاہدہ اور تقویٰ سے اللہ کی عنایت کے سہارے حاصل ہوتا ہے۔'' ولایت میں غلطی کا امکان ہے جبکہ وحی کے لائے ہوئے حقائق نبوت ہر شک سے بالاتر ہیں۔ ولی کے مشاہدات موضوعی احوال سے عبارت ہیں جبکہ نبی کو دیا جانے والا علم معروضی اور کائناتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ نبی کے بذریعہ وحی حاصل کردہ پیغام کی اطاعت ہر کس و ناکس پر واجب ہے۔ ولی کا کشف نہ کسی دوسرے کے لیے حجت ہے نہ اس کے اپنے لیے جب تک کہ اس کی تصدیق وحی سے آنے والے پیام خداوندی سے نہ ہو جائے۔ (4)

الطاف احمد اعظمی کے خیال میں بھی اقبال نے نبی اور ولی کا جو فرق بتایا ہے' وہ مغالطہ انگیز ہے۔ بقول اعظمی دونوں میں پہلا فرق یہ ہے کہ پیغمبر کا روحانی علم غیر کسبی ہوتا ہے جبکہ ولی کا کسبی ہوتا ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ولایت کوئی منصب نہیں جس پر ولی اللہ کی طرف سے مامور ہوتا ہے' بلکہ وہ ایک طرح کی روحانی جدوجہد ہے اور ولی کا شخصی معاملہ ہے لیکن نبوت ایک منصب ہے جس پر اللہ تعالیٰ انسانوں کی ہدایت کے لیے کسی فرد یا افراد کو فائز کرتا ہے۔ تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی وحی کے علاوہ اپنی زبان سے کچھ نہیں کہتا جبکہ ولی اس شرف سے محروم ہوتا ہے اور اس کی کسی بات کو قطعیت کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ (5)

راقم کی رائے میں اس مرحلے پر مناسب یہی ہوگا کہ ان تین نقادوں یعنی ڈاکٹر فاروقی' سہیل عمر اور اعظمی نے اس خطبہ پر جو مزید تبصرے کیے ہیں' ان کی اہمیت کا علیحدہ علیحدہ جائزہ لیا جائے۔

ڈاکٹر فاروقی کے نزدیک اقبال نے نبوت کی جو تعریف رقم کی ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نبی کو محض ایک ''سوشل ریفارمر'' یا ''آرٹسٹک جینیئس'' سمجھتے ہیں' حالانکہ نبی اللہ تعالیٰ کی محبوب شخصیت ہوتی ہے جسے وہ مرد کامل سمجھتے ہوئے انسانیت کو اپنا پیام پہنچانے کی خاطر خصوصی طور پر منتخب کرتا ہے۔ اسی طرح ''وحی'' کے متعلق اقبال کا تصور کہ عام خاصہ حیات ہے' اگرچہ ارتقائے حیات کے مختلف مراحل میں اس کی

Marfat.com

نوعیت بدل جاتی ہے' بھی درست نہیں کیونکہ یوں ''وحی'' کا مافوق الفطرت کردار ختم ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت فطرت کے عام عناصر کی سی رہ جاتی ہے۔ بقول ڈاکٹر فاروقی قرآن مجید میں ''وحی'' کی دو تعریفیں بیان کی گئی ہیں: (1) شہد کی مکھی کے دل میں اس کا نزول بطور ''القاء'' جس اعتبار سے وہ خاصہ حیات ہے اور (2) مذہبی شعور کا ایک اہم اور خصوصی عنصر' جس کے بغیر مذہب ایک حقیقت نہیں بن سکتا۔ ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال نے ''وحی'' کی ان دونوں تعریفوں کو خلط ملط کر کے اس کی اہمیت ختم کر دی ہے۔ ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال کا یہ قول کہ اسلام کا ظہور دراصل عقلِ استقرائی کا ظہور ہے اور اسی سبب اسلام میں پیغمبری تکمیل کی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ اسے اپنے آپ کو ختم کر دینا پڑا' ''ختم نبوت'' کے تصور کو غلط طور پر پیش کرنا ہے۔ اس سے مراد یہ لی جا سکتی ہے کہ انسان اب آنحضور صلعم کی فوق الفطرت ذاتی ''اتھارٹی'' کی اطاعت سے آزاد ہو گیا ہے یا ''وحی'' جو آپ پر نازل ہوتی تھی۔ اس کی تعبیر اب انسان کی عقل استقرائی کے ذریعہ ہو گی۔ ڈاکٹر فاروقی فرماتے ہیں کہ خاتمیت کے ساتھ مذہبی پیشوائی کا خاتمہ تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کیونکہ مذہب میں انسان کے خدا سے تعلق کی نوعیت ذاتی ہے اور ان کے درمیان کسی شفاعت کرنے والے کی ضرورت نہیں۔ مگر ملوکیت کا خاتمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام کی نظر میں حاکمیت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور وہ اسی شخص کو سونپا جاتا ہے جو ارض پر خدا کا نائب بننے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس لیے اقبال کا یہ کہنا کہ ختم نبوت کے ساتھ ملوکیت کا خاتمہ بھی ہو گیا' درست نہیں۔ ڈاکٹر فاروقی کے نزدیک فطرت اور تاریخ کے مطالعہ کے ضمن میں قرآن مجید کی دعوت کا یہ مطلب نہیں کہ انسان وحی کی مدد کے بغیر محض عقل اور مشاہدہ یا تجربہ سے حقیقت مطلقہ کی آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ نہ اس کا یہ مطلب ہے کہ قرآن مجید کی روح مشاہداتی یا تجربی ہے۔ اس دعوت کا مقصد یہی ہے کہ فطرت و تاریخ کے مطالعہ سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا جو احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسے ایمان اور عقیدے کے طور پر قبول کیا جائے۔[6]

اقبال کے تصور ختم نبوت پر تبصرہ کرتے ہوئے سہیل عمر فرماتے ہیں کہ اقبال نے ''نبوت'' کی جو تعریف بیان کی ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ نبی کو ایک ''نابغہ'' سمجھتے ہیں۔ بظاہر نبی کا یہ تصور خدا سے منقطع لگتا ہے اور ''سماجی مصلح'' یا ''تخلیقی فنکار'' سے زیادہ مشابہ معلوم ہوتا ہے مگر قرآنی اصطلاح کے مطابق نبی وہ شخص ہے جس پر خاص عنایت ربانی ہو اور جسے اللہ کا پیغام فرشتہ کے وسیلے (یا دیگر ذرائع) سے نوع انسان کی ہدایت کے لیے دیا جائے۔ سہیل عمر کے خیال میں ''وحی'' کی جو تعریف اقبال کرتے ہیں اس کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ ''وحی'' فوق الطبیعی اور عالم غیب کی چیز نہیں ہے بلکہ ایک کامل طبیعی مظہر ہے۔ یہ تصور وحی قرآنی نظریہ وحی سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قرآن مجید کے مطابق ''وحی'' ایک معروضی حقیقت ہے اور یہ لفظ

Marfat.com

دو معانی میں استعمال ہوا ہے:(1) وصف حیات جو زندہ موجودات میں خلقی طور پر موجود ہے (جیسے شہد کی مکھی پر وحی کی مثال سورۃ نحل:68) اور (2) ایک شرعی اصطلاح جو شعور مذہبی کا لازمہ ہے۔ بقول سہیل عمر خاتمیت کو عقل کے ارتقائی عمل کے ایک مفروضہ درجہ کمال سے مشروط نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اختتام پیشوائیت کو دلیل ختم نبوت کے طور پر استعمال کرنا اس لیے درست نہیں کہ نبوت خدا اور بندے کا تعلق ہے اور اس میں کسی کا واسطے ہونا غیر فطری ہے۔ موروثی ملوکیت کے اختتام کا نکتہ بھی ختم نبوت کی دلیل نہیں بن سکتا کیونکہ زمین پر اللہ کی حاکمیت کی نمائندگی اور اس کی نیابت کا حق وراثت نہیں بلکہ اللہ کے مقرر کردہ معیار پر پورا اترنے کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ موروثی ملوکیت کو اگر ختم نبوت کا نقیض مان لیا جائے تو اسلام کے دور ملوکیت کو ختم نبوت کے خلاف بغاوت قرار دینا پڑے گا۔ حالانکہ ان دونوں کا کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ اسی طرح سہیل عمر کی رائے میں مطالعہ فطرت و تاریخ پر توجہ دلانے سے قرآن مجید کا مقصود انسان کے شعور مذہبی کو بیدار کرنا ہے اور مسلمانوں کو احساس دلانا ہے کہ قرآن مجید سائنسی اور روحانی دونوں علوم کا ماخذ ہے۔ پس یہ نکتہ بھی ختم نبوت کی دلیل نہیں بن سکتا۔ سہیل عمر فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کے تاریخ اور فطرت کے مطالعہ کی طرف توجہ دلانے کا رویہ جیسے اقبال کا قول ہے اختباریت کے قریب قرار دیا جاسکتا ہے مگر اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علم کے حصول کی خاطر قرآن مجید کا صرف یہی ایک رویہ ہے' کیونکہ ایسی صورت میں داخلی اور خارجی تجربے میں آنے والی تمام اشیاء کا حاصل جمع ہی کل حقیقت سمجھا جائے گا اور ایسا منطقی استدلال قرآنی تعلیمات کے خلاف جائے گا۔ پس مسلم فلاسفہ و حکماء نے جو علمی منہاج اختیار کیا وہ صرف تجرباتی علوم کی تحصیل تک محدود نہ تھا۔ بلکہ وہ کئی طریق کار استعمال کرتے رہے اور ان میں وہ طریقہ جسے ''سائنسی منہاج'' (Scientific Method) کہا جاتا ہے' ایک تھا مگر اسے واحد امتیازی طریق کار قرار دینا درست نہیں۔ سہیل عمر کے خیال میں اقبال نے نظریہ تشکیک کے پیشرو کے طور پر جو نظام اور غزالی کے نام پیش کیے ہیں' اور اسے اسلامی تمدن کے اختباری رویہ یا یونانیت کے خلاف بغاوت میں شمار کیا ہے' بقول ایم۔ سعید شیخ (مؤلف تشکیل جدید کی تحقیق کے مطابق) ایک مصنف کے غلط نتیجہ فکر پر انحصار کرنے کے سبب ہوا۔[7] غزالی کبھی بھی مذہبی تشکیک میں مبتلا نہیں ہوئے۔ اگرچہ غزالی کی تشکیک بظاہر ڈے کارٹ کے نظریہ سے مشابہ معلوم ہوتی ہے لیکن دونوں کے علمی تناظر میں بعد ہے۔ سہیل عمر فرماتے ہیں جس طرح اسلامی تہذیب کا منہاج علم کسی ایک طریقہ تک محدود نہیں تھا' اسی طرح یونان کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہیں کہ اس کی روحِ فکر سراسر عقلیت پرستی پر مبنی تھی۔ وہاں بھی کئی منہاج علمی مروج تھے اور ایک طریقہ عقلیت پرستی بھی تھا جسے یونانی تہذیب کے فنا ہونے کے عمل میں برتری حاصل ہوگئی تا آنکہ اسے

Marfat.com

یونانی فکر کی شناخت بنالیا گیا۔ بقول سہیل عمر اسلامی تہذیب کے طرائق میں استقرائی طریقہ بھی تھا اور دیگر انداز بھی۔ یورپ نے اسلام سے جزواً سیکھا لیکن بعد میں ایسی سمت اختیار کی جو اسلامی تہذیب سے الگ تھی اور اس غلط سمت اور انحراف کا اسلامی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں۔ [8]

اعظمی کے خیال میں اقبال ''وحی'' کو ایک باطنی چیز سمجھتے ہیں مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ان کی رائے میں جو شہد کی مکھی کو وحی کی گئی اس کی نوعیت تکوینی یا باطنی ہے' یعنی شہد کی مکھی کی خلقت کے وقت اس کی فطرت میں شہد بنانے کا کام سونپ دیا گیا تھا' مگر نبی کی وحی غیر تکوینی اور خارجی ہوتی ہے۔ نبی کے لیے وحی کوئی باطنی یا روحانی تجربہ نہیں بلکہ ایک خارجی واقعہ ہوتا ہے۔ بقول اعظمی اقبال کا یہ خیال کہ روحانی تجربے دوسرے انسانی تجربوں کی طرح فطری تجربے ہیں اور انہیں عقل کی کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ہے' صحیح نہیں ہے۔ انہیں اس بات پر بھی اعتراض ہے کہ اقبال ختم نبوت کے حق میں جو عقلی دلیل دیتے ہیں' یعنی یہ کہ اسلام کا ظہور دراصل عقل استقرائی کا ظہور ہے' درست نہیں کیونکہ اسلام سے پہلے جو تہذیبیں ہو گزری ہیں' وہ عقل و علم کے اعتبار سے ترقی یافتہ تہذیبیں تھیں۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ ان کے مذہبی تصورات غیر واضح تھے۔ ختم نبوت کی اصلی وجہ اس کے علاوہ ہے۔ اعظمی کے خیال میں وہ وجہ قرآن مجید کو حفظ لسانی اور کتابت دونوں سے محفوظ کر لینا ہے۔ بقول اعظمی اقبال نے عراقی کے افکار کی روشنی میں خدا اور کائنات یا خدا اور انسان کے تعلق کے سلسلہ میں قرآنی آیات کے حوالے سے جو مکانِ الٰہی کا ذکر کیا ہے' وہ درست نہیں۔ خدا اور انسان کے درمیان جو تعلق ہے' اسے کسی قسم کی مکانیت پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ [9]

اس خطبہ میں اقبال پر پہلا اعتراض جو ڈاکٹر فاروقی' سہیل عمر اور اعظمی نے کیا ہے' وہ یہی ہے کہ اقبال نے نبوت اور ولایت میں اساسی امتیاز کو ملحوظ نہیں رکھا۔ مگر راقم کے خیال میں یہ تاثر درست نہیں۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبہ ہی میں عقلی طور پر واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ خدا سے قرب یا ہمکلامی تین مختلف ذرائع سے ممکن ہے۔ نبی سے وحی کے ذریعہ' ولی سے کشف کے ذریعہ اور ارفع شاعر سے القا کے ذریعہ۔ اگر موضوع بحث اللہ تبارک وتعالیٰ سے قرب یا ہمکلامی ہے تو مجموعی طور پر بہ اعتبار تجربہ ان میں یکسانیت تصور کی جاسکتی ہے مگر درجات اور نتائج یقینی طور پر مختلف ہیں' لہٰذا شعور نبوت اور شعور ولایت میں جو فرق ادراک موجود ہے' اقبال نے اسے نہ صرف ملحوظ رکھا ہے بلکہ واضح طور پر کہہ دیا ہے کہ ولی کی واپسی نوع انسانی کے لیے کسی عمومی فائدے کا باعث نہیں بنتی۔ مگر نبی کی واپسی انسانوں کے لیے اجتماعی طور پر ایک تمدنی انقلاب برپا کر کے نئی دنیا وجود میں لاتی ہے۔ پس نبوت اور ولایت میں اساسی امتیاز کے بارے میں جو تفصیل ان معترضین نے پیش کی ہے' اس سے اقبال کہیں بھی اختلاف کرتے نظر نہیں آتے۔

Marfat.com

احمد جاوید کی رائے میں فکر اقبال کا کوئی سنجیدہ قاری یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اقبال وحی کو ایک باطنی چیز سمجھتے تھے۔ اقبال کی نگاہ میں وحی ایک خارجی واقعہ ہے جس کی اہمیت اور تاثر باطنی بھی ہے۔ مذہبی تجربے کی تشکیل لازماً کسی واقعہ سے ہوتی ہے اور تجربہ واقعہ سے گزرنے ہی کا نام ہے۔ یہ محض ایک مغالطہ ہے کہ اقبال روحانی تجربہ کی ہر قسم کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کے قابل سمجھتے تھے۔ اقبال عقل کو حکم یا منصف نہیں بنا رہے بلکہ وہ صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ مذہبی یا روحانی تجربہ بھی عقلی تجزیے اور تصدیق و تردید کا موضوع بن سکتا ہے۔

ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر دونوں کا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے ''نبی'' کی جو تعریف بیان کی ہے' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی نگاہ میں نبی محض ایک سوشل ریفارمر (بقول سہیل عمر ''سماجی مصلح'') یا، آرٹسٹک جینیئس (بقول سہیل عمر ''نابغہ'' یا ''تخلیقی فنکار'') ہے۔ اقبال کے مطابق نبی کی تعریف کی ایک صورت یہ ہے کہ ''نبوت'' شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں جذب کی کیفیت اپنی حدوں سے تجاوز کر کے ان قوتوں کو ڈھونڈے جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہو سکتی ہوں اور یوں حیات کی جو نئی راہیں اس پر منکشف ہوئی ہیں ان کی روشنی میں وہ ایک نئی ہیئت اجتماعیہ وجود میں لاتا ہے۔ اب نبی کی اس تعریف سے ہم کس بنا پر اسے ''خدا سے منقطع'' سماجی مصلح یا تخلیقی فنکار قیاس کرنے میں حق بجانب ہیں۔ اس ضمن میں سہیل عمر یہ اعتراف کرتے ہیں کہ علامہ جن لوگوں سے مخاطب تھے' ان کی ذہنی افتاد اور علمی پس منظر میں قریب ترین تشبیہ یہی نفسیاتی توجیہ ہو سکتی تھی جس سے انہیں نبوت کے بارے میں کچھ ذہنی اور عقلی تصور قائم کرنے میں مدد دی جا سکتی۔ (10)

ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال نے جو ''وحی'' کا تصور پیش کیا ہے' اس سے وحی کا مافوق الفطرت کردار ختم ہو جاتا ہے۔ نیز اقبال نے وحی کے دو معانی کو گڈمڈ کر کے اس کی اہمیت کو ختم کر دیا ہے۔ سہیل عمر کے نزدیک اقبال کا نظریہ وحی قرآنی تصور وحی سے مطابقت نہیں رکھتا۔ اعظمی کی رائے میں اقبال وحی کو ایک باطنی چیز سمجھتے ہیں مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔

قرآن مجید کے مطابق وحی اللہ کی وہ ہدایت ہے جو نبی کی طرف کبھی بالواسطہ اور کبھی بلاواسطہ بھیجی جاتی ہے۔ اقبال اس کی تردید نہیں کرتے۔ اس اعتبار سے ڈاکٹر فاروقی کا یہ اعتراض کہ اقبال نے ''وحی کا مافوق الفطرت کردار'' ختم کر دیا ہے کیونکر جائز قرار دیا جا سکتا ہے۔ اقبال اس کردار کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ آخر عقل اور حواس سے جداگانہ علم فراہم کرنے والا ذریعہ اپنی ساخت میں مافوق الفطری ہی ہوگا۔ جو چیز عقل اور حواس کو وسیلہ بنائے بغیر حاصل ہو اور اس کا حقیقی ہونا از روئے عقل بھی ثابت ہو۔ وہ یقیناً اتنی مافوق الفطرت ہے

Marfat.com

کہ اسے مافوق الفطری کہنا بھی ضروری نہیں رہتا۔

اس ضمن میں اقبال کے دفاع میں جو بحث مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے کی ہے، وہ قابل غور ہے۔ آپ کی نگاہ میں قرآن مجید کی اصطلاح میں ''وحی'' ایک ایسا ذریعہ علم ہے جو ماورائے عقل ہے مگر حکمائے اسلام اور صوفیائے کرام نے اسے فلسفہ اور تصوف کی زبان میں نظری اور عملی تشریح کے ذریعہ قابل فہم بنا دیا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے خیال میں اقبال نے اس موضوع پر جو کچھ تحریر کیا ہے، اس میں دو خصوصیتیں نمایاں ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

''(1) اگرچہ علامہ نے فلسفہ و نفسیات جدیدہ کے اکابر علماء کے اقوال..... کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے، لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن و سنت کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے بطور ایک مشاہدہ کے پیش فرما رہے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں وحی کا مفہوم کیا اور اس کا ذریعہ یا آلہ کیا ہے؟ گزارش ہے کہ عربی لغت میں وحی کے معنی اشارہ کرنا ہے اور اگرچہ اشارہ نطق و بیان لفظی کا واسطہ نہیں رکھتا لیکن کوئی اشارہ بغیر نطق معنوی کے نہیں ہوتا اور یہی نطق معنوی ابلاغ کے مقام پر جب آتا ہے تو اشارہ کے مخاطب کی زبان کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجیے آپ ایک ٹریفک کنٹرولنگ سٹیشن پر پہنچے ہیں۔ وہاں آپ کو سرخ، زرد اور سبز تین قسم کی روشنیاں یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں اور یہ آپ سے کچھ کہتی ہیں اور آپ اس کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ معاملہ صرف آپ کے اور روشنی کے درمیان ہے، لیکن اگر آپ سے کوئی پوچھے کہ روشنی نے کیا کہا تو آپ اسے بے تکلف اپنی زبان میں منتقل کر دیں گے لیکن اشاروں کی افادیت کا اظہار دو چیزوں پر ہے۔ ایک یہ کہ آپ میں اور اشارہ کرنے والے میں قرب اور مواجہت ہو۔ یعنی آپ کا رخ اس کے سامنے ہو اور دوسرے یہ کہ آپ اشاروں کے محرم راز اور ان سے آشنا ہوں۔ بس اسی پر وحی کو قیاس کرنا چاہیے..... ان اشاروں کا فیضان کس پر ہوتا ہے؟ دماغ پر نہیں بلکہ قلب پر۔ جب قلب ان اشاروں کو جذب کر لیتا ہے اور اب ان کو الفاظ کا جامہ پہنانے کی ضرورت ہوتی ہے تو عقل، حواس اور قوتِ نطق اس خدمت کی انجام دہی میں قلب کی مدد کرتے ہیں۔ اب قرآن مجید کی طرف رجوع کیجیے تو معلوم

ہوگا کہ وحی جو ایک ماورائے عقل ذریعہ علم ہے تین مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔ (الف) فطری ہدایت یا حکم....(ب) دل میں بات ڈالنا....(ج) اشارہ کرنا....وحی کے ان متفرق معانی میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ منہ سے لفظ نکالے بغیر اپنا مفہوم سمجھا دینا....قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعہ علم و ادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکات عقل کے مقابلے میں تیقن اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔ عقل کا علم حصولی یعنی بالواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حضوری یعنی براہ راست اور بلاواسطہ ہوا....اب غور کیجیے کہ علامہ نے جو کچھ اس سلسلہ میں لکھا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں جس کو ثابت کرنا چاہا ہے' وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ حواس' تجربہ اور عقل کے ماورا ایک اور ذریعہ علم ہے جو اعلیٰ اور زیادہ موثق و معتبر ہے۔''

''(2) دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ہمارے صوفیائے کرام جب احوال و مقامات اور واردات کا ذکر کرتے ہیں تو عقل کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں....دوسری طرف فلاسفہ میں تین گروہ ہیں: (1) اختباری یا تجربی (Empiricist) (2) عقلیت پسند (Rationalist) اور (3) وجدانی (Intuitionist) یہ تینوں باہم برسرپیکار ہیں لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدہ توحید کے زیر اثر حواس' عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزاء تسلیم کرتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے مرتبط اور ہم آہنگ ہیں۔ پھر چونکہ علامہ کے ہاں انسان کی تمام فکری اور عقلی تگ و دو کا مقصد عمل و نظم کائنات ہے' اس بنا پر حواس اور تجربہ سے بھی استغنا نہیں برتا جا سکتا۔ فکر اقبال کے اس خاص پہلو کے پیش نظر ہمیں یقین ہے کہ اگر علامہ کو کبھی حظیرۃ القدس تک پہنچنے کا شرف حاصل ہوتا تو عام صوفیا کی طرح وہ وہیں رہ پڑنے کی تمنا ہرگز نہ کرتے اور اسی آب و گل کی طرف جلدی لوٹ آتے....علامہ کا فکر حضرت شاہ ولی اللہ کے فکر سے بہت قریب اور اس سے ہم آہنگ ہے....دونوں کا یہ فکر قرآن مجید کا عطیہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں قرآن مجید میں ایک طرف کثرت سے آیات و نعمات الٰہیہ کا ذکر کر کے انسان کے وجدان اور اس کی اندرونی حس کو بیدار کیا گیا ہے کہ وہ خدا پر ایمان لائے اور ساتھ ہی کثرت سے

Marfat.com

عقل سے کام لینے اور آیات ربانی میں غور وفکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔اس کہنے میں ذرہ برابر مبالغے کا شائبہ نہیں ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور الہامی کتاب میں عقل، فکر، تدبر، علم، تفقہ وغیرہ جیسے الفاظ اس کثرت اور شدت سے مذکور نہیں ہیں جتنے اور جس قدر کہ قرآن مجید میں ہیں۔اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قرآن میں بصیرت اور بصارت، وجدان اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں تا کہ حسنات دینی و دنیوی دونوں مومن کی میراث بن جائیں۔''(11)

اقبال پر سب سے بڑا اعتراض ان کے ختم نبوت کے تصور پر ہے جس کی بنیاد وہ اس اصول پر رکھتے ہیں کہ اسلام کا ظہور عقل استقرائی کا ظہور ہے اور جس کے تحت ان کے نزدیک ختم نبوت کے ساتھ مذہبی پیشوائیت اور ملوکیت دونوں کا خاتمہ بھی ہوگیا۔ڈاکٹر فاروقی، سہیل عمر اور اعظمی ختم نبوت کے تو منکر نہیں مگر اس کی جو وجہ اقبال بیان کرتے ہیں اسے تسلیم نہیں کرتے۔اعظمی کے خیال میں خاتمیت کا سبب یہ تھا کہ قرآن مجید کو حفظ لسانی اور کتابت کے ذریعہ محفوظ کرلیا گیا جبکہ اس سے پہلے کسی بھی آسمانی کتاب کے معاملہ میں ایسا نہ کیا گیا تھا(12) مگر اعظمی ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اقبال کا قول کہ اسلام کا ظہور عقل استقرائی کا ظہور ہے، اس بنا پر غلط ہے کیونکہ اسلام سے پیشتر جو تہذیبیں ہوگزری ہیں وہ عقل وعلم کے اعتبار سے ترقی یافتہ تہذیبیں تھیں (13) لیکن وہ کیسی ترقی یافتہ تہذیبیں تھیں جو اپنی الہامی کتب کو حفظ لسانی یا کتابت کے ذریعہ محفوظ نہ کرسکیں؟ ان کی یہ دلیل تو مستحکم معلوم نہیں ہوتی۔دوسری طرف ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر یہ واضح نہیں کرتے کہ اگر اقبال کا ختم نبوت کا سبب غلط ہے تو ان کی اپنی نگاہ میں خاتمیت کا صحیح سبب کیا ہے؟ ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اگر اقبال کا تصور خاتمیت قبول کرلیا جائے تو آنحضور صلعم کی مافوق الفطرت ذاتی ''اتھارٹی'' کی اطاعت سے مسلمان آزاد ہو جاتا ہے اور وحی کی تعبیر کا انحصار اس کی عقل استقرائی پر کرنا ہوگا۔یہ اعتراض اس اعتبار سے درست نہیں کہ آنحضور صلعم کی وفات کے بعد آپ کی احادیث صحیحہ اور صحابہ کرام کے اجماع کی روشنی میں عقل استقرائی کی بنا پر وحی کی تعبیر آج تک جاری وساری ہے، لہٰذا یہ دلیل اقبال کے تصور خاتمیت کے خلاف نہیں بلکہ اس کے حق میں جاتی ہے۔سہیل عمر کے خیال میں خاتمیت کو عقل کے ارتقائی عمل کے ایک مفروضہ درجہ کمال سے مشروط نہیں کیا جا سکتا۔اگر ایسا نہیں کیا جا سکتا تو خاتمیت کا قابل قبول سبب کیا ہے؟ ڈاکٹر فاروقی خاتمیت کے ساتھ مذہبی پیشوائی کا خاتمہ تسلیم کرتے ہیں مگر سہیل عمر کے نزدیک یہ دلیل ختم نبوت کے طور پر پیش نہیں کی جاسکتی۔ان کا استدلال یہ ہے کہ نبوت خدا اور بندے کا تعلق ہے۔اس میں کسی واسطے کی ضرورت نہیں اور یہ براہ راست رابطہ اسلام سے پہلے یعنی تاریخ

Marfat.com

آدم کے مختلف ادوار میں انسان کو حاصل تھا مگر اقوام اور مذاہب کے زوال کے سبب انسان اس براہ راست رابطہ سے محروم ہو گئے اور مذہبی پیشوائیت نے اس کی جگہ لے لی۔ بالآخر اسلام نے اسے بحال کر دیا۔ سہیل عمر تحریر کرتے ہیں ''اگر پیشوائیت کا ادارہ کسی پرانے عہد میں مفقود پایا جائے تو یہ نکتہ ختم نبوت کی دلیل بننے کی صلاحیت کھو بیٹھے گا۔''(14) مذہبی پیشوائیت کے خاتمہ کے بارے میں اقبال کا استدلال یہ ہے کہ انسان کے اوائلی عہد میں اسے نبوت کے ساتھ مذہبی پیشوائی اور ملوکیت جیسے سہاروں کی ضرورت تھی مگر ایسی ضرورت اسلام کے ظہور یا عقل استقرائی کے ظہور کے بعد نبوت کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔ اگر سہیل عمر کو تاریخ آدم کے کسی بھی دور میں انسان کا خدا سے براہ راست اور بلا کسی واسطے تعلق کے کوئی مثال نظر آتی ہے تو اس کا حوالہ دینا چاہیے تھا لیکن یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ اگر پیشوائیت کا ادارہ کسی پرانے عہد میں مفقود پایا جائے تو یہ نکتہ ختم نبوت کی دلیل نہ بن سکے گا۔

اس ضمن میں احمد جاوید فرماتے ہیں کہ عقل استقرائی کے ظہور کا یہ مطلب نہیں کہ ختم نبوت کے بعد انسان کو وحی پر مبنی ہدایات کی ضرورت نہیں رہی۔ اقبال کا مطلب فقط یہ ہے کہ ختم نبوت کا ایک پہلو انسان کے عقلی شعور کی تکمیل کا اعلان ہے۔ یعنی قرآن مجید اور آنحضور صلعم سے ہدایت کا سلسلہ مکمل ہو کر ختم ہو گیا اور ذہن انسانی کو وہ استعداد فراہم ہو گئی کہ اب ہدایت کا فہم اور مختلف صورت حالات میں اس کا اطلاق، عقل کی دسترس میں آ گیا ہے۔ اس صورت میں عقل استقرائی کا کام یہی ہے کہ وہ ہدایت کی روح تک پہنچ کر صورتحال کے کسی بھی تغیر کو اس پر غالب نہ آنے دے۔ اقبال کا یہ مدعا نہیں کہ عقل وحی پر حاکم ہو سکتی ہے۔

ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر دونوں کے نزدیک موروثی ملوکیت کے اختتام کا نکتہ بھی ختم نبوت کی دلیل نہیں بن سکتا بلکہ اس کا ختم نبوت سے کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر فاروقی کے نزدیک حاکمیت کا حق اللہ تعالیٰ صرف اسے سونپتا ہے جو ارض پر اس کا نائب بننے کی اہلیت رکھتا ہو۔ سہیل عمر کا استدلال بھی کچھ اسی نوعیت کا ہے۔ وہ صرف یہ اضافہ کرتے ہیں کہ موروثی ملوکیت کو اگر ختم نبوت کا نقیض مان لیا جائے تو اسلامی تاریخ کے دور ملوکیت کو ختم نبوت کے خلاف بغاوت قرار دینا پڑے گا۔ اقبال کے مطابق اسلام کے ظہور سے پیشتر ملوکیت انسان کے اوائلی عہد میں ایک طرح کا سہارا تھی ویسے بھی اس زمانے کی تاریخ کے مطالعہ سے ظاہر ہے کہ دنیا میں تب دو بڑی مطلق العنان بادشاہتیں ساسانی ایران اور روم کی شکلوں میں موجود تھیں جو آپس میں برسرپیکار تھیں۔ اسلام کے ظہور یا عقل استقرائی کے ظہور کے سبب جس طرح نبوت کے خاتمہ کے ساتھ مذہبی پیشوائیت کا خاتمہ ہوا اسی طرح اسلام کی بدولت سلطانی جمہور کی ابتداء ہوئی اور ملوکیت کا خاتمہ

Marfat.com

ہوا۔ اب ملوکیت کے حق میں خدا کی نیابت کی جو دلیل ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر پیش کر رہے ہیں وہ نظری ہے اور غالباً ان کی نگاہ میں حضرت داؤدؑ کے تقرر کی مثال ہے مگر اقبال کا اشارہ اس طرف نہیں بلکہ تاریخ عالم یا زمینی حقائق کی طرف ہے یعنی اسلام کے آنے سے کس طرز کے سیاسی نظام کا خاتمہ ہوا اور کس قسم کا سیاسی نظام اسلام یا قرآن کی روح کے مطابق قرار پایا۔ اس مرحلہ پر اقبال کی نگاہ میں یقیناً آنحضور صلعم کی امامت اور خلفاء راشدین کا قائم کردہ سیاسی نظام تھا جو موروثیت اور ملوکیت کی لعنتوں سے پاک اور ری پبلکن یا جمہوریت کے قریب تھا۔ اب رہا سہیل عمر کا اندیشہ کہ اگر اقبال کے تصور ختم ملوکیت کو قبول کر لیا جائے تو اسلامی تاریخ کے ایک ہزار برس سے زائد ملوکیت کے دور کو ختم نبوت کے خلاف بغاوت سمجھا جائے گا تو یہ بات صحیح ہے۔ اگرچہ اقبال نے بعض مسلم سلاطین کو ان کے نیک اعمال یا اخلاقی یا سیاسی مصلحتوں کے سبب انہیں انفرادی طور پر خراج عقیدت پیش کیا ہے لیکن بحیثیت مجموعی وہ اسلام میں موروثی ملوکیت کے ادارے کو زمانہ جاہلیہ کی طرف واپسی قرار دیتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ملوکیت کے دور میں مسلمانوں نے ان سے قبل دیگر اقوام کی طرح کشور کشائی یا ملک گیری کی خاطر جنگیں لڑیں اور اس دوران وہ اسلام کے ان سیاسی، معاشی، اخلاقی اور انسانی اصولوں سے دور ہٹ گئے جن کی انہیں قرآن مجید میں تلقین کی گئی تھی۔[15] سو یہ اقبال کی رائے ہے جس کی تائید تاریخ کرتی ہے اور تاریخ کا کوئی مذہب نہیں، نہ وہ کسی مذہب کا حصہ ہے۔ وہ تو ایک آئینہ ہے جس میں ہر کوئی جھانک کر دیکھ سکتا ہے اور غلط یا صحیح نتیجہ نکال سکتا ہے۔

سہیل عمر نے نظریہ تشکیک کے ضمن میں غزالی اور ڈے کارٹ کے تصورات تشکیک کے بارے میں اقبال کی رائے پر جو تنقید کی ہے، اس کے دو اہم پہلو انہوں نے نظر انداز کر دیئے ہیں۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ صوفیا کرام میں جیسے کہ حضرت علی ہجویری (داتا گنج بخشؒ) نے ''کشف المحجوب'' میں واضح کیا ہے، تشکیک ہی سے مذہبی، روحانی یا فلسفیانہ فکر کی ابتداء کی جاتی ہے۔ حضرت علی ہجویری اس کے لیے ''حجاب'' کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حجاب (یا تشکیک) کی ایک قسم وہ ہے جو شک سے ابتداء کرنے والے کو بالآخر ایمان کی منزل تک پہنچاتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جب یہ حجاب مستقل شکل اختیار کر لیتا ہے اور شک سے ابتداء کرنے والا اس میں ایسا گرفتار ہوتا ہے کہ اس سے کبھی بھی چھٹکارہ حاصل نہیں کر پاتا۔ سہیل عمر کی نگاہ میں غزالی مذہبی یا روحانی تشکیک میں کبھی مبتلا نہیں ہوئے بلکہ انہوں نے حصول علم کے ذرائع اور منہاج کو شک کی نظر سے دیکھا۔[16] ڈے کارٹ کے ''اصول تشکیک'' کے بارے میں غور طلب بات یہ ہے کہ وہ لاطینی مقولے ''کوجیٹو ارگوسم'' (یعنی میں شک کرتا ہوں اس لیے میں ہوں) سے ابتداء کرتا ہے۔ شک کی بنا پر وہ اپنے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور شک ہی کی بنا پر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے۔ ''میں ایک ناکامل

Marfat.com

ہستی ہوں۔ میرے ذہن میں ایک کامل ہستی کا تصور ہے۔ یہ تصور میرے ذہن میں کس نے ڈالا؟ اسی کامل ہستی نے اور وہی خدا ہے۔'' خدا کے وجود کے بارے میں دیگر عقلی دلائل کے علاوہ ڈے کارٹ کی یہ دلیل بھی شامل کی جاتی ہے' جس پر کانٹ اور رسل نے تبصرے کرر کھے ہیں۔ اقبال یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ یورپ میں جدید فلسفہ کی ابتداء جس ''اصول تشکیک'' سے ہوئی' وہ بھی ایک اعتبار سے تہذیب اسلامی ہی کا اثر تھا۔ بقول اقبال صحیح معنوں میں تو مسلمان ہونا بھی آسان نہیں کیونکہ خدا کی ذات کے اثبات سے پہلے ہر معبود کے وجود کا انکار کرنا پڑتا ہے اور معبود لاتعداد ہیں۔ اگر بقول سہیل عمر نظام یا غزالی کا تعلق ڈے کارٹ سے جوڑنا غلط ہے تو تشکیک کے نظریہ کی اور کئی مثالیں موجود ہیں۔ یہ تو کچھ اسی قسم کا اعتراض ہے جو اقبال کے تذکرہ ''عراقی کے تصور مکان الٰہی'' پر اعظمی نے کیا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان جو تعلق ہے' اس میں کسی قسم کی مکانیت کا دخل نہیں۔ مکانیت کا مسئلہ تو ایک فلسفیانہ بحث ہے۔ اگر خدا کا فرمان ہے کہ میں انسان کی رگ جاں سے زیادہ قریب ہوں تو اس میں مکانیت کا تصور آ ہی جاتا ہے مگر یہ مکانیت کس نوعیت کی ہے؟ یہ وہی ''مکان الٰہی'' ہے جس کی خصوصیات بیان ہو چکی ہیں۔

سہیل عمر واضح کرتے ہیں کہ اسلامی تہذیب میں استقرائی طریقہ کے علاوہ اور بھی طرائق تھے جو اہل علم استعمال کرتے تھے یا اسلامی تہذیب میں فلاسفہ وحکماء سائنسی منہاج پر ہی انحصار نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے ہاں اور بھی انداز مقبول تھے یا یونانیوں میں عقل پرستی کے علاوہ اور بھی منہاج علمی مروج تھے وغیرہ۔ یہ سب باتیں اپنی جگہ درست ہیں اور ان سے انکار کرنا ممکن نہیں۔ سوال یہ ہے کہ اقبال نے اسلامی تہذیب کے مثبت یا یونانی تہذیب کے منفی فکری رویوں پر بحث کے دوران اسلامی تہذیب کے رویوں' خصوصی طور پر عقل استقرائی کی اہمیت یا سائنسی منہاج کو ''ہائی لائٹ'' کیوں کیا؟ اور یونانی تہذیب کی روح کو عقل پرستی پر مبنی کیوں قرار دیا؟ اقبال مغربی مصنفین کے حوالے سے ثابت کرتے ہیں کہ یورپی تمدن کا کوئی بھی علمی' فکری اور سائنسی پہلو ایسا نہیں جس سے اسلامی تہذیب کے اثر کا سراغ لگا سکنا ممکن نہ ہو مگر سہیل عمر کے خیال میں یورپ نے اسلام سے صرف جزواً سیکھا لیکن بعد ازاں وہاں کے اہل علم نے ایسی سمت اختیار کی جو اسلامی تہذیب سے مختلف تھی اور اس غلط سمت اور انحراف کا اسلامی تمدن سے کوئی تعلق نہیں مگر یورپ نے اسلام سے جزواً کیا سیکھا؟ یا یورپ نے علم وحکمت کی وہ کونسی غلط سمت اختیار کی جس کا اسلامی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں؟ اس کا جواب نہیں دیا گیا۔

سہیل عمر اعتراف کرتے ہیں کہ ختم نبوت کے دلائل کے طور پر جو بھی نکات اقبال نے پیش کیے ہیں' وہ اس لیے کہ ''سامعین اس اسلوب استدلال اور ان علوم کی اصطلاحات کے خوگر ہیں اور ان کو حقائق

دین کی یہ تعبیر زیادہ قریب الفہم محسوس ہوگی۔ یہ اساسی فرق اگر ذہن میں رہے تو ان دلائل میں عام صاحب ایمان مسلمانوں کو جو اجنبیت محسوس ہوتی ہے' اس کا ازالہ ہو جاتا ہے اور ان کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنے اور پرکھنے کا موقع فراہم ہوتا ہے۔''[17] اسی طرح اعظمی تحریر کرتے ہیں ''مردہ قوم کا احیاء اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس میں عقلی اور اخلاقی قوتِ نمود دوبارہ پیدا ہو۔''[18]

بات دراصل یہ ہے کہ اقبال نے اس خطبہ میں (بلکہ ان سب خطبات میں) اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی خاطر جو اسلوب اختیار کیا وہ ایسی تحقیق پر استوار ہے جسے ''بامقصد'' کہا جا سکتا ہے یعنی انہوں نے قرآن وسنت' فلسفہ وتصوف اور دیگر اسلامی علوم کے ساتھ جدید یورپی فلسفہ اور سائنس کی اساس پر اس خطبہ کے موضوع کے بارے میں اپنا نظریہ پہلے ہی سے قائم کر لیا تھا۔ ان کے پیش نظر اس تحقیق کا مقصد یہی تھا: مسلمانوں کا تمدنی احیاء یا انہیں خصوصی طور پر یہ احساس دلانا کہ مغرب نے علوم جدیدہ میں جو ترقی کی وہ سب اسلامی تمدن ہی کی مرہون منت ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ ''بامقصد طریق تحقیق'' اقبال نے اپنے طالب علمی کے زمانے میں یورپ ہی سے سیکھا تھا۔ ''بامقصد طریق تحقیق'' سے مراد ہے کہ محقق تحقیق کرنے سے پیشتر کوئی واضح مقصد یا نصب العین اپنے ذہن میں پہلے سے قائم کر لے اور پھر اس کی حمایت میں علمی تحقیق سے اخذ کردہ اپنے استدلالات کے ذریعہ اسے درست ثابت کر کے دکھائے۔ شاید اقبال کے خط بنام صوفی غلام مصطفےٰ تبسم سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔ ارشاد کرتے ہیں:

> ''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گزری ہے اور یہ نقطہ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن چکا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطہ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔''[19]

اعظمی اسے اقبال کے مطالعہ کی ''پہلی خامی'' قرار دیتے ہیں[20] اور ساتھ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

''اقبال یہ بات بھول گئے کہ انسانی فکر برابر بدلتی رہتی ہے اور اس پر خود انسانی فکر کی تاریخ گواہ ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا ہوگا کہ اس کے سفر ارتقاء میں جدید فکر ایک منزل ہے' منزل آخر نہیں ہے۔ اس متغیر فکر کی روشنی میں اسلامی عقائد کی جو تاویل وتشریح کی جائے گی وہ یقیناً دیرپا ثابت نہ ہوگی۔[21] کیا اقبال کا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرنا کہ مغربی تہذیب نے علوم جدیدہ میں جو ترقی کی ہے' وہ دراصل اسلامی تمدن کی بدولت ہے' عقائد اسلامی کی تاویل کے زمرے میں آتا ہے؟''

سہیل عمر اقبال کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں: ''دور جدید اور فکر معاصر کے سامنے' مغرب کی یلغار کے جلو میں' اسلام کی فکری تعبیر نو ایسی تعبیر جو ایک طرف اپنی اصل کی وفادار ہو اور

Marfat.com

دوسری جانب تقاضائے وقت' احتیاج مخاطبین اور علمی مسائل سے بخوبی عہدہ برا ہو سکے۔ علامہ نے اس کام کی دور جدید میں سب سے زیادہ کامیابی سے بنیاد رکھی۔''[22] لیکن ساتھ ہی اقبال کی ایک تقریر کے مندرجہ ذیل اقتباس سے یہ تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ اقبال اپنے ان خطبات سے مطمئن نہ تھے:

> ''میں نے اپنی زندگی کے گذشتہ 35 سال اسلام اور موجودہ تہذیب و تمدن کی تطبیق کی تدابیر کے غور وفکر میں بسر کر دیئے ہیں اور اس عرصہ میں یہی میری زندگی کا مقصد رہا ہے۔ میرے حال کے سفر نے مجھے کسی حد تک اس نتیجہ پر پہنچا دیا ہے کہ ایسے مسائل کو اس شکل میں پیش نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس کا مطلب بجز اس کے کچھ نہیں کہ اسلام موجودہ تمدن کے مقابلہ میں ایک کمزور طاقت ہے۔ میری رائے میں اس کو یوں پیش کرنا چاہیے کہ موجودہ تمدن کو کس طرح اسلام کے قریب تر لایا جائے۔''[23]

اقبال نے یہ تقریر دوسری گول میز کانفرنس سے واپسی کے بعد یکم مارچ 1933ء کو ٹاؤن ہال لاہور کے باہر باغ میں اپنے اعزاز میں اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے دی گئی ایک چائے پارٹی پر کی۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ اقبال کسر نفسی سے کام لے رہے تھے۔ باوجود اس بات کہ ہر کسی صاحب فکر کو یہ احساس تھا کہ دنیا پر حاوی موجودہ مغربی تمدن کے مقابلے میں اسلام تو نہیں البتہ تہذیب اسلامی ایک کمزور طاقت ہے' ان خطبات کے ذریعے اقبال نہ صرف مغربی تمدن کو اسلام کے قریب تر لائے بلکہ مشرق و مغرب کے درمیان ایک پل کے طور پر مسلمانوں کی نئی نسل کو دعوت دی کہ عقلی' تجربی اور سائنسی علوم کے میدانوں میں اگر وہ مغرب سے استفادہ کرتے ہیں تو اس میں کوئی بری بات نہیں کیونکہ یورپی تمدن علمی طور پر انہی نظریات کی ترقی یافتہ صورت پیش کرتا ہے جن پر مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ کے مختلف ادوار میں غور وفکر کیا جاتا رہا۔ اقبال اس تقریر کے بعد پانچ برس تک زندہ رہے۔ ان کی ایک عادت یہ بھی تھی کہ جب کسی معاملہ میں اپنا کوئی نظریہ تبدیل کرتے تو اس امر کا اظہار زبانی طور پر یا کسی باقاعدہ تحریر کے ذریعہ کر دیتے تھے۔ اس کی چند مثالیں موجود ہیں مگر جہاں تک خطبات میں پیش کردہ ان کے نقطہ نگاہ کا تعلق ہے' انہوں نے کبھی بھی اس سے انحراف نہیں کیا۔ نہ ہی اس بات کا کوئی ثبوت موجود ہے کہ اقبال خطبات پر نظر ثانی کرنا چاہتے تھے۔

اعظمی اس بات پر اقبال سے اتفاق کرتے ہیں کہ ''آمد مسیحا'' کا عقیدہ جو کہ ختم نبوت کے تصور کے منافی ہے' دراصل مجوسی عقیدہ ہے اور یہودیوں کے ذریعہ اسلام میں داخل ہوا۔ اعظمی کے نزدیک اسلام کے بعض بنیادی اعتقادات اور عبادات تک مجوسی اثرات سے محفوظ نہیں رہے۔ مثلاً ان کے خیال میں

Marfat.com

شفاعت کا عقیدہ' ذکر اور مراقبہ کی مروجہ صورتیں' اسلامی عبادات کے نام یعنی صلوٰۃ اور صوم کی جگہ نماز اور روزہ یا صدقہ کی جگہ اصطلاح خیرات' سب ایسی بدعتیں مجوسی اثرات کا نتیجہ ہیں۔ ان کی رائے میں صرف ''حج'' کی اصطلاح اس تبدیلی سے محفوظ رہی کیونکہ مجوسی اس طرز کی عبادت سے نامانوس تھے۔[24]

شبیر احمد خاں غوری (علی گڑھ کے ممتاز سکالر) نے اقبال کے اس قول کہ مسلمانوں کے لیے زمان ومکاں کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ ہے یا یہ کہ مسلمانوں کو بذریعہ قرآن مجید زمانے کی حقیقت اور اس کے اندر حیات انسانی کے تصور بطور ایک مسلسل حرکت کا گہرا احساس تھا' پر شدید اعتراض کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسلام کی دینی اور فکری تاریخ کسی طرح بھی اقبال کے خیال کی تائید نہیں کرتی اور یہ کہ اقبال نے اس مسئلہ کو محض اس لیے اہمیت دی کیونکہ وہ یورپی فکر سے متاثر تھے اور انہیں خیال تھا کہ اگر یورپ کے مفکرین اس مسئلہ پر غور وفکر کر رہے ہیں تو مسلمان کیوں پیچھے رہ جائیں' لہٰذا انہوں نے بغیر کسی ثبوت کے اس مسئلہ کی حمایت میں قرآنی آیات کی اپنی تفسیر پیش کر کے اسلامی تہذیب کی برتری ثابت کرنے کی غرض سے ایک تاریخی توجیہ تراش لی اور یوں ایک مجوسی الاصل ''زروانی'' عقیدے کو اسلام اور قرآن کی طرف منسوب کر دیا۔ ان کی رائے میں اسلامی فکر کی تیرہ سو سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی تہذیب نے زمان و مکاں کے مسئلہ کو اتنی اہمیت نہیں دی جتنی اقبال اسے دے رہے ہیں۔ اس لیے اسے زندگی اور موت کا سوال بنانے کا تو مذکور ہی کیا۔ اس تبصرہ کے ساتھ آپ یہ بھی تحریر کرتے ہیں کہ متکلمین اگرچہ ''زمانہ'' کے منکر تھے مگر ابوبکر محمد بن زکریا نے اسے واجب الوجود تصور کیا اور بعد ازاں اس مسئلہ کو بوعلی سینا نے سائنسی نقطہ نگاہ سے استوار کیا۔ گویا خود ہی اعتراف کر رہے ہیں کہ سب نہیں تو بعض مسلم فلاسفہ اور صوفیا ''زمانہ'' کے مسئلہ سے غیر مانوس نہیں تھے بلکہ کسی نہ کسی قسم کی رائے رکھتے تھے۔[25] اس تبصرے کا جواب کچھ حد تک پچھلے خطبوں میں بحث کے دوران دیا گیا ہے۔

اقبال واضح کرتے ہیں کہ یونانیت کے خلاف بغاوت کے بعد مسلم فلاسفہ وصوفیہ میں زماں کا جو اسلامی تخیل وجود میں آیا' وہ دوہرا تھا یعنی گردش افلاک کے نتیجہ میں بہتا یا گزرتا ہوا زماں اور ''زمانِ الٰہی'' جو گزرنے یا بہاؤ کی خصوصیت سے مبرا ہے' اسی طرح مکاں کی تعریف میں ایسا تصور وجود میں آیا جس کے مختلف درجات ہیں اور جن کا خاتمہ ''مکانِ الٰہی'' پر ہوتا ہے۔ ''مکانِ الٰہی'' کی تعریف ''لامکاں'' کے معنوں میں کی گئی۔ اقبال ''زمانِ الٰہی'' کو قرآن مجید کی زبان میں ''ام الکتاب'' کہتے ہیں اور اس کی تعریف ''فوق الدوام حال'' یا ایسا ''اب'' جو ''دوامی'' ہے کے طور پر کرتے ہیں۔ ابن خلدون نے تاریخ انسانی کی روشنی میں ثابت کیا کہ زماں ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے' لہٰذا انسانی معاشروں کے لیے کسی متعین مستقبل کا وجود نہیں۔

زماں کے مسئلہ پر اقبال جن مغربی حکماء کو زیر بحث لائے ہیں' ان میں نمایاں نیوٹن' نطشے' اوس پنسکی' آئن سٹائن اور برگساں ہیں۔ نیوٹن کا تصور زماں بھی دوہرا ہے یعنی ناپے جانے والا سطحی زماں ''زمانِ عام'' اور اس کی تہہ میں موجود ''زمانِ مطلق''۔ نطشے کا تصور زماں ''دوری'' ہے۔ گویا اس کی حرکت ایک دائرے کی صورت میں ہے۔ اوس پنسکی کے نزدیک زماں مکاں ہی کی ایک سمت یا جہت ہے۔ آئن سٹائن کے ہاں زمان و مکاں کا انحصار ایک دوسرے پر ہے اور اس اعتبار سے دونوں اضافی ہیں۔ برگساں کے نزدیک زماں کا ایک پہلو خارجی ہے جسے وہ ''زمان متسلسل'' کہتا ہے اور دوسرا داخلی ہے جسے وہ ''زمان خالص'' کا نام دیتا ہے۔

اقبال مغربی حکماء کے تصورات زماں' خصوصی طور پر آئن سٹائن اور برگساں پر تنقید کرتے ہیں۔ آئن سٹائن کے تصور زماں پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ مفروضہ اضافیت کے تحت زماں کی اصل حقیقت فنا ہو جاتی ہے اور وہ مکاں کی چوتھی جہت ہو کر رہ جاتا ہے۔ نتیجتاً مستقبل ایک طے شدہ اور متعین صورت اختیار کر لیتا ہے۔ برگساں کے تصور زماں کے تحت مستقبل ''زمان خالص'' کا حصہ نہیں بنتا حالانکہ مستقبل ایسے امکانات کی صورت میں ''زمان خالص'' کا حصہ قرار دیا جانا چاہیے جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں اور ہو سکتا ہے نہ آئیں۔ بقول اقبال حرکتِ زماں کسی پہلے سے کھنچے ہوئے خط کی طرح نہیں بلکہ یہ خط ابھی کھنچے جانے کے عمل میں ہے۔ پس مستقبل انہی معنوں میں بامقصد ہے اور قرآن مجید میں اصطلاح ''تقدیر'' سے یہی مراد ہے۔

اقبال کے ہاں زماں کا تعلق مکاں سے ویسا ہے جیسے ذہن کا جسم کے ساتھ۔ گویا زماں ذہن ہے اور مکاں جسم۔ اسی بنا پر وہ مکاں کو ضروری یا اساسی خیال نہیں کرتے۔ زماں کے حقیقی ہونے کی بنیاد ہی کائنات کی حرکت اور ارتقاء پذیری ہے۔ اگر کائنات سکونی ہوتی تو مسئلہ زماں پیدا ہی نہ ہوتا۔ اسی سبب اقبال نے زماں کے دونوں پہلوؤں یعنی ''زمانِ متسلسل'' اور ''زمان خالص'' کو قرآن مجید کی اصطلاحات ''ستہ ایام'' اور ''کلمح البصر'' کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے وہ مسلمانوں کی توجہ علوم جدیدہ کی طرف منتقل کر کے مسئلہ زمان و مکاں پر اسلامی تخیل کا احیاء چاہتے تھے۔

اسلامی تمدن کی روح کے اصل الاصول کی ترجمانی کرتے ہوئے غوری فرماتے ہیں کہ چونکہ اقبال جدید یورپی اور اسلامی تہذیبوں کو ایک ہی سمجھتے تھے' اس لیے انہوں نے اشپنگلر کی تقلید میں قرآنی تعلیمات کی روح کو ''یونان بیزاری'' میں مضمر سمجھ لیا' حالانکہ روح قرآنی ''یونان پسندی'' اور ''یونان بیزاری'' دونوں سے بالاتر ہے۔ دراصل روح قرآنی کا یونان بیزاری ہونے کا مفروضہ اقبال کے تجدد پسند

Marfat.com

ذہن کی اختراع ہے۔اسلامی ادب کے اندراس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔غوری کے خیال میں سب سے زیادہ تکلیف دہ امر یہ ہے کہ اقبال کے بنیادی تصورات زیادہ تران کے تجدد پسند ذہن کی اختراع ہوتے ہیں جن کا حقیقت سے دور کا واسطہ نہیں ہوتا۔مگر ساتھ ہی غوری اعتراف کرتے ہیں کہ فکر اسلامی میں ''یونان پسندی'' اور ''یونان بیزاری'' دونوں تحریکیں بیک وقت چلتی رہی ہیں اور زمانی طور پران کے درمیان خط فاصل کھینچنا جیسے اقبال نے کیا ہے' ایک لایعنی بات ہے۔پس اقبال نے ''یونان بیزاری'' کی تحریک کے غالب ہونے کا مفروضہ تراشا ہے کہ وہ اسلامی تمدن میں علمی اور فلسفیانہ انقلاب کا باعث بنی۔غوری کو اس بات پر افسوس ہے کہ اقبال ایک بالغ النظر فلسفی ہونے کے باوجود ''ترقی وارتقاء'' اور ''انقلاب'' میں امتیاز نہ کر سکے۔ان کی رائے میں اسلامی تہذیب میں منطق کی ترقی یونانی منطق کے خلاف عقلی بغاوت کا نتیجہ نہ تھی بلکہ مسلم منطقیوں کی باہمی چشمک یا ان کے اپنے مختلف نظام ہائے فکر کا تصادم تھا۔غوری بالآخر یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس اہم مسئلہ کے حل میں اقبال نے اس ذمہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا جو ان سے متوقع تھی بلکہ اس کے برعکس انہوں نے انتہائی سطحی معلومات پر جو غالباً انہیں یورپی مستشرقین سے ملی تھیں' اعتماد کر لیا۔[26]

بات دراصل یہ ہے کہ اقبال کا یہ ایمان تھا: ہر نئے فکر یا نئی دریافت کی حقیقت کو قرآنی آیات کی روشنی میں نہ صرف پرکھا جا سکتا ہے بلکہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ اسلامی تمدن میں ان مسائل پر جو آج جدید سمجھے جاتے ہیں' غور وفکر کیا گیا۔اگرچہ بعض تبصرہ نگاروں نے اقبال پر مختلف قسم کے الزامات لگائے کہ وہ یورپی فکر سے متاثر تھے' عربی نہ جانتے تھے' تجدد پسند ذہنیت رکھتے تھے' قرآنی آیات کی مروجہ تفسیر سے ہٹ کر اپنے نظریات کے مطابق ان کی تاویل کرتے تھے وغیرہ۔لیکن جیسے پہلے بھی واضح کیا جا چکا ہے' ان کی تحقیق ہر اعتبار سے ''با مقصد'' تھی۔یعنی مسلمانوں کا تمدنی احیاء کہ وہ من حیث الملت علم اور سائنس کے میدانوں میں کسی سے پیچھے نہیں بلکہ دنیا کی قیادت کرتے رہے ہیں اور اہل مغرب کو یہ احساس دلانا کہ علم اور سائنس کے میدانوں میں جو ترقی انہوں نے کی ہے' وہ دراصل اسلامی تمدن ہی کی مرہون منت ہے۔ان حالات میں سوائے اس کے اور کیا کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی ''تحقیق با مقصد'' پر جو تبصرہ غوری جیسے اہل فکر نے کیا ہے' وہ تنقید بے مقصد ہے یا تنقید برائے تنقید ہے۔

ماخذ وحواشی

(1) تشکیل جدید (اردو ترجمہ) ص 199 تا 201۔

(2) تشکیل (انگریزی) ص169 نوٹ 34۔ عراقی کے بجائے نام عین القضاۃ الہمدانی ہونا چاہیے۔ بمطابق تحقیق ایم۔ سعید شیخ

(3) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی۔ غیر مطبوعہ مسودہ) ص62 '63۔

(4) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص116۔

(5) خطبات اقبال۔ ایک مطالعہ' ص182 تا184۔

(6) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی۔ غیر مطبوعہ مسودہ) ص63 تا67۔

(7) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص127۔

(8) ایضاً' ص 117 تا129۔

(9) خطبات اقبال۔ ایک مطالعہ۔ ص184 تا187 '195۔

(10) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص117

(11) خطبات اقبال پر ایک نظر۔ ص22 تا26۔

(12) خطبات اقبال۔ ایک مطالعہ۔ ص187۔

(13) ایضاً' ص187۔

(14) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص122۔

(15) زندہ رود۔ ص294 '295۔ مزید دیکھیے خطبات اقبال مرتبہ شاہد حسین رزاقی (انگریزی) ص189 تا196۔

(16) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص127۔

(17) ایضاً۔ ص123۔

(18) خطبات اقبال۔ ایک مطالعہ۔ ص199۔

(19) ایضاً۔ ص14۔ خط کا اقتباس یہ ظاہر کرنے کے لیے دیا ہے کہ اقبال مغربی فکر سے متاثر تھے۔

(20) ایضاً' ص14۔

(21) ایضاً' ص15۔

(22) خطبات اقبال۔ نئے تناظر میں۔ ص172۔

(23) ایضاً' ص172۔

(24) خطبات اقبال۔ ایک مطالعہ۔ ص202۔

(25) اقبالیات' ص4 تا6۔ 8 تا12۔

(26) ایضاً' ص139 تا160۔

چھٹا خطبہ

اسلام کے نظام میں حرکت کا اصول

ثقافتی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے قدیم جامد تصور کو مسترد کرتے ہوئے حیات کا ایک حرکی نظریہ پیش کرتا ہے۔ انسانی اتحاد کی بنیاد فرد کی اہمیت پر رکھتا ہے اور خونی رشتوں کو زمین سے پیوستگی قرار دیتے ہوئے رد کرتا ہے۔ بقول اقبال نفسیاتی طور پر انسانی اتحاد تبھی وجود میں لایا جا سکتا ہے جب یہ پوری طرح سمجھ لیا جائے کہ نوع انسانی ایک ہے اور اس کی اصل روحانی ہے۔

ایک جدید مورخ کی نگاہ میں ظہور اسلام کے وقت تاریخ عالم میں تہذیب انسانی کی کیفیت کیا تھی؟ تب یوں معلوم ہوتا تھا جیسے وہ عظیم تہذیب جسے تعمیر کرتے ہوئے چار ہزار برس لگے' منتشر اور تباہ ہونے کے قریب ہے اور انسانیت اسی بربریت کی حالت میں واپس چلی جائے گی جہاں ہر قبیلہ دوسرے قبیلے کا دشمن تھا اور قانون و نظم و ضبط کا نام و نشان تک نہ تھا.... مسیحیت کا قائم کردہ نظام اتحاد اور نظم و ضبط کے بجائے افتراق اور تباہی پھیلانے کا باعث بن رہا تھا۔ یہ زمانہ ایک المیہ کا منظر پیش کر رہا تھا۔ کیا کوئی جذبات پر مشتمل ایک نیا تمدن وجود میں لایا جا سکتا تھا جو انسانیت کو ایک بار پھر متحد کر سکے اور جو تہذیب کو بچا سکے؟ ظاہر ہے یہ تمدن کوئی نیا تمدن ہی ہو سکتا تھا' کیونکہ پرانی رسوم و رواجات کا خاتمہ ہو چکا تھا اور اسی طرح کی نئی رسوم و رواجات بنانے میں کئی صدیاں لگ سکتی تھیں۔ یہی مورخ مزید تحریر کرتا ہے کہ دنیا ایک نئے تمدن کی تلاش میں تھی جو تاج و تخت کے کلچر اور اتحاد انسانی کے ان نظاموں کی جگہ لے سکے جو خونی رشتوں پر استوار تھے۔ حیرت کی بات ہے کہ اس نئے تمدن نے سرزمین عرب میں خصوصی طور پر اس وقت جنم لیا جب اس کی اشد ضرورت تھی۔ مگر یہ اس اعتبار سے کوئی حیرت کی بات نہیں کیونکہ حیات عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات سے باخبر ہوتی ہے اور مشکل حالات میں اپنی سمت خود متعین کر لیتی ہے۔ مذہبی زبان میں ہم

اسے پیغمبرانہ الہام کہتے ہیں۔ یہ ایک قدرتی عمل ہے کہ اسلام ایسے سادہ لوگوں پر نازل ہوا جو پرانی تہذیبوں کے اثرات سے پاک ایسی سرزمین میں آباد تھے جہاں تین براعظم آپس میں مل جاتے ہیں۔ اس نئی تہذیب نے ''توحید'' کے اصول کو عالمی اتحاد کی بنیاد قرار دیا۔ اسلام دراصل ایک ایسا ریاستی نظام ہے جو انسانیت کی عقلی اور جذباتی زندگی میں عملی طور پر وحدت کے اصول کو داخل کر دیتا ہے۔ وہ بادشاہوں کی اطاعت کے بجائے خدا کی اطاعت کا مطالبہ کرتا ہے' اور چونکہ خدا ہی حیات انسانی کی روحانی بنیاد ہے اس لیے خدا کی اطاعت دراصل انسان کی اپنی مثالی فطرت کی اطاعت ہے۔ مزید براں اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی بنیاد تو مستقل ہے لیکن وہ اپنا اظہار تغیر و تبدل کی صورتوں ہی میں کرتی ہے۔ لہٰذا ایک ایسے معاشرے' جو حقیقت کے اس اصول کا پابند ہو' کے لیے لازم ہے کہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیتوں کی اہمیت کو پہچانے۔ یعنی یہ کہ اس کی بعض قدریں تو مستقل اور دوامی ہیں اور دیگر تمام کو اصول تغیر و تبدل کا پابند سمجھے۔ قرآن مجید کے نزدیک ''تغیر'' خدا کی اہم نشانیوں میں سے ہے۔ اہل یورپ نے اس حقیقت کو نظر انداز کیا جس سے ان کی سیاسی' معاشرتی اور اخلاقی زندگی مذہب سے الگ ہوگئی۔ مسلمانوں نے اس اصول کو اپنانے سے گریز کیا جس کے نتیجے میں گذشتہ پانچ سو برسوں سے عالم اسلام میں فقہی جمود طاری ہے۔ پس اسلام کے نظام میں حرکت یا تغیر کا اصول کیا ہے؟ اسے ''اجتہاد'' کا نام دیا گیا ہے۔

لفظ کے لغوی معنی ''جدوجہد'' یا ''کوشش کرنا'' ہیں۔ فقہی زبان میں وہ کوشش ہے جو کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنے کی خاطر کی جائے۔ اقبال کی رائے میں ''اجتہاد'' کی بنیاد شاید اس قرآنی آیت پر قائم ہے جس میں ارشاد ہوا: ''جو لوگ ہمارے لیے جدوجہد کریں ہم انہیں رستہ دکھائیں گے۔'' (سورۃ العنکبوت:69) اس بارے میں رسول اللہ صلعم کی ایک حدیث بھی ہے۔ روایت ہے کہ آنحضور صلعم نے حضرت معاذ ابن جبل کو یمن کا حاکم مقرر کرتے ہوئے فرمایا: ''اپنے روبرو معاملات کے فیصلے کیسے کرو گے؟'' جواب دیا: ''کتاب اللہ کے مطابق۔'' ''اگر کتاب اللہ کوئی رہبری نہ کرے تو؟'' ''تو پھر سنت رسول اللہ صلعم کے مطابق۔'' ''اگر سنت رسول صلعم بھی ناکافی ہو تو؟'' اس پر حضرت معاذ نے جواب دیا۔ ''تو پھر میں خود اپنی کوشش سے کوئی فیصلہ صادر کروں گا۔''

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام کے سیاسی پھیلاؤ کی تیزی کے سبب فقہ و قانون کا مطالعہ ضروری ہوگیا تھا۔ چنانچہ پرانے فقہاء نے' خواہ وہ عربی الاصل ہوں یا عجمی' بڑی محنت اور تگ و دو کے ساتھ کئی مکتبہ ہائے فقہ ترتیب دیئے۔ بحیثیت مجموعی ان فقہی مذاہب نے ''اجتہاد'' کے تین درجے مقرر کر رکھے ہیں۔

Marfat.com

(1) ''اجتہاد مطلق''، یعنی تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی' جس کا تعلق مکتبہ ہائے فقہ کے بانیوں سے تھا۔ (2) ''اجتہاد منتسب''، یعنی محدود آزادی' جو کسی مخصوص فقہی مذہب کی حدود کے اندر رہ کر ہی استعمال کی جا سکتی تھی اور (3) ''اجتہاد مقلد'' وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ سے ہو جسے بانیان مذاہب نے بغیر کسی فیصلے کے چھوڑ دیا ہو۔ اس خطبہ میں اقبال نے اپنا دائرہ بحث پہلی شق یعنی ''اجتہاد مطلق'' تک ہی محدود رکھا ہے۔ مگر وہ فرماتے ہیں کہ سنّی فقہاء ''اجتہاد مطلق'' کے وجود کا نظریاتی طور پر امکان تو تسلیم کرتے ہیں لیکن جب سے چار مکتبہ ہائے فقہ متعین ہوئے ہیں وہ عملی طور پر اس نوع کے اجتہاد کی اجازت نہیں دیتے۔ بلکہ اسے ایسی شرائط کے ساتھ باندھ دیتے ہیں کہ کسی فرد واحد میں ان شرائط کے مطابق خصوصیتوں کا موجود ہونا ناممکن ہے۔ یہ رویہ اس اعتبار سے حیرت انگیز ہے کہ اس نظام قانون کی بنیاد قرآن مجید پر قائم ہے جو بجائے خود زندگی کو متحرک قرار دیتا ہے۔ وہ کیا اسباب تھے جن کے نتیجے میں قانونِ اسلام جمود کا شکار ہوا؟ بعض یورپی مستشرقین کے خیال میں اس جمود کا باعث ترک تھے۔ لیکن یہ محض ایک سطحی نقطہ نگاہ ہے' کیونکہ ترکوں کے اثر و نفوذ سے بہت پہلے تاریخ اسلام میں مختلف مکتبہ ہائے فقہ قائم ہو چکے تھے۔ اقبال کے نزدیک اس جمود کے اسباب مندرجہ ذیل ہیں:

(1) اسلام میں معتزلہ کی عقلیت پسندی نے علماء کو دو گروہوں میں بانٹ دیا۔ قرآن کے قدیم یا مخلوق ہونے کی بحث بے حد تلخ ہو گئی۔ کچھ تو قدامت پسند علماء نے عقلیت کے حقیقی مقاصد کو غلط سمجھا اور کچھ عقلیین کے بلا روک اور مکمل طور پر آزاد فکر سے یہ تاثر فروغ پایا کہ عقلیت ایک انتشار خیز تحریک ہے جس سے اسلام کا اجتماعی وجود برقرار نہ رہ سکے گا۔ نتیجتاً قدامت پسند علماء عقلیت کو کچلنے کی خاطر شرعی قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے گئے۔

(2) دنیائے اسلام میں خانقاہی تصوف کا نشوونما بھی اسی جمود کا سبب بنا۔ تصوف دراصل فقہاء کی لفظی حیلہ تراشیوں کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھی۔ مگر آگے چل کر اپنی آزاد خیالی کے زیر اثر جب تصوف نے ظاہر و باطن کے اختلاف پر زور دیا تو اسے قدامت پسندی کے بجائے عقلیت ہی کا حلیف تصور کیا گیا۔ ویسے بھی اس دور کے تصوف کی تعلیمات یہی تھیں کہ زندگی کے ٹھوس حقائق کی کوئی وقعت نہیں۔ نہ ہی فرد کی زندگی' جماعت یا معاشرے کی کوئی اہمیت ہے۔ اس سے اگلے دور میں جوں جوں تصوف میں ترک دنیا کے تصور نے فروغ پایا مسلمانوں کی نظروں سے

اسلام بحیثیت ایک نظام مدنیت اوجھل ہوگیا۔ایسی صورت حالات میں مسلمانوں کے بہترین دماغ تصوف کی طرف مائل ہوئے اور اسلامی ریاست کی باگ ڈور متوسط درجہ کے افراد یا جاہل لوگوں کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ایسا کوئی باہمت انسان باقی نہ رہا جو رہنمائی کرتا۔پس عافیت اسی میں سمجھی گئی کہ مذاہب فقہ کے ساتھ چمٹے رہو‘ ان کی اندھا دھند تقلید ہی مسلم معاشرے کو محفوظ رکھ سکتی ہے۔

(3) 1258ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی اور مسلمانوں کے سیاسی اور تمدنی زوال کے دور میں قدامت پسند علماء نے انہیں مزید انتشار سے بچانے کی خاطر بہتر یہی سمجھا کہ قانون شریعت کی جو تعبیر پرانے فقہاء نے کر رکھی ہے‘ اسے جوں کا توں رہنے دیا جائے تاکہ اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کا تحفظ ہو سکے۔مگر وہ یہ نہ سمجھ سکے اور بقول اقبال ہمارے آج کے علماء بھی یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ کسی قوم کی تقدیر کا انحصار اس بات پر نہیں کہ اسے کسی نہ کسی اصول کے تحت مستقل طور پر منظم رکھا جائے‘ بلکہ اس بات پر ہے کہ قوم کس قسم کی قابل اور طاقتور انفرادی شخصیتیں پیدا کر سکنے کی اہل ہے۔ایک ایسے معاشرے میں جہاں محض تنظیم ہی پر زور دیا جائے‘ فرد کی اہمیت کلّی طور پر ختم ہو جاتی ہے۔فرد اپنے گرد و نواح کے معاشرتی فکر کی دولت تو حاصل کر لیتا ہے مگر وہ اپنی فطری اجتہادی روح گنوا بیٹھتا ہے۔پس اپنی گذشتہ تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کا مصنوعی احیاء کسی قوم کے زوال کو نہیں روک سکتے۔تاریخ کا سبق یہی ہے کہ ایسے نظریات جنہیں کسی قوم نے خود متروک قرار دیا ہو‘ اس قوم میں کبھی قوت حاصل نہیں کر سکتے۔کسی قوم کے زوال کو روکنے کے لیے جس قوت کی ضرورت ہے‘ وہ خودشناس افراد کی پیدائش‘ پرورش اور حوصلہ افزائی ہے۔ایسی شخصیتیں ہی زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف کرتی ہیں اور ایسے نئے معیار دریافت کرتی ہیں جن کی روشنی میں ہم یہ دیکھنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ ہمارے گرد و نواح دائمی نہیں بلکہ بدلے جا سکتے ہیں۔تیرہویں صدی عیسوی اور بعد کے مسلم فقہاء نے ماضی کے جھوٹے احترام کے پس منظر میں جو رویہ اختیار کیا‘ وہ اسلام کی روح کے خلاف تھا۔ابن تیمیہ جو سقوط بغداد کے پانچ برس بعد پیدا ہوئے‘ نے اس رویہ کے خلاف احتجاج کیا۔

ابن تیمیہ کا تعلق حنبلی مکتبہ فقہ سے تھا۔مگر اپنے لیے اجتہاد کی آزادی کا دعویٰ کرتے ہوئے انہوں

Marfat.com

نے چاروں مکتبہ ہائے فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کی اور ''اجتہاد مطلق'' کی ضرورت پر اصرار کیا۔ الظاہری مکتبہ فقہ کے بانی ابن حزم کی طرح انہوں نے حنفی اصول قیاس و اجماع سے انکار کیا۔ اسی طرح سولہویں صدی عیسوی میں سیوطی نے بھی آزادی اجتہاد کا دعویٰ کیا۔ مگر ابن تیمیہ کی تعلیمات کا صحیح اظہار اٹھارہویں صدی کے عظیم مصلح ابن عبدالوہاب کی تحریک سے ہوا جس سے سارا عالم اسلام متاثر ہوا۔ ہند میں سید احمد بریلوی کی تحریک' شمالی افریقہ میں سنوسی تحریک' سید جمال الدین افغانی کی اتحاد اسلامی کی تحریک سب کی سب وہابی تحریک ہی سے متاثر تحریکیں تھیں۔ اگرچہ وہابیت نے مذاہب اربعہ کی قطعیت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا' بقول اقبال اس کا مزاج قدامت پسندانہ تھا' لہٰذا قوانین اسلام کی تعبیر کے معاملے میں صرف احادیث پر انحصار کیا گیا۔

اقبال کے خیال میں ترک قوم کی مذہبی اور سیاسی زندگی میں اجتہاد کا تصور جو جدید فلسفیانہ نظریات کی روشنی میں زیادہ وسعت اختیار کر گیا تھا' اپنا اثر دکھا رہا ہے۔ یہ امر حلیم ثابت کے قانون اسلامی کے نئے نظریہ سے ظاہر ہے جس کی بنیاد جدید عمرانی تصورات پر رکھی گئی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر احیائے اسلام ایک حقیقت ہے' اور انہیں یقین ہے کہ واقعی یہ ایک ناگزیر حقیقت ہے تو ہمیں بھی (یعنی برصغیر کے مسلمانوں کو) ایک نہ ایک دن اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و منزلت کا دوبارہ جائزہ لینا پڑے گا۔ اگر ہم فکر اسلامی میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو کم از کم صحت مندانہ تنقید کے ذریعے اس منفی قسم کی آزادی کی روش کو تو روکنے کی کوشش کر سکتے ہیں جو دنیائے اسلام میں بڑی سرعت سے پھیل رہی ہے۔

ترکی کی جدید فکر اور ترکوں کی سیاسی سرگرمیوں کے پس منظر میں اجتہاد کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں کہ ترکوں نے اجتہاد کے بارے میں دو رستے اختیار کر رکھے ہیں۔ ایک وہ جس کی نمائندگی ''حزب وطنی'' کر رہی ہے اور دوسرا وہ جو ''حزب اصلاح مذہبی'' نے اپنا رکھا ہے۔ ''حزب وطنی'' کی دلچسپی زیادہ تر ریاست اور اس کے وظیفوں میں ہے۔ وہ مذہب کو ریاست سے الگ سمجھتی ہے اور پرانے یا فرسودہ نظریات کو جن کا موضوع ''ریاست اور مذہب کا آپس میں تعلق'' ہے' رد کرتی ہے۔ اگرچہ اسلام کے ''مذہبی سیاسی'' نظام میں اس طرز کی سوچ کی گنجائش ہے' مگر اقبال اس نظریہ کو غلط سمجھتے ہیں کہ ریاست مذہب سمیت سب وظیفوں پر حاوی ہے۔ اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ عالم نہیں ہیں' انسان کے ہر فعل یا عمل کا انحصار' خواہ وہ کتنا ہی دنیوی مفاد کو پیش نظر رکھ کر کیا جائے' کرنے والے کے ذہنی رجحان یا نیت پر ہے۔ یعنی انسان کا ذہنی پس منظر اس کے عمل کی نوعیت متعین کرتا ہے۔ اگر ذہن میں نیت کا فتور ہے تو عمل ''سیکولر'' یا ''ناپاک'' ہوگا۔ اگر ایسا نہیں تو اسے ''روحانی'' کہا جائے گا۔ اس اعتبار سے اسلام ایک ایسی

Marfat.com

وحدت ہے جو بیک وقت ''کلیسا'' بھی ہے اور ''ریاست'' بھی۔ اقبال کے نزدیک ''توحید'' ایک عملی اصول کی حیثیت سے انسانی مساوات، انسانی اتحاد اور انسانی آزادی کا علمبردار ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اسلام ہم سے یہی توقع رکھتا ہے کہ ان تین مثالی اقدار کو انسانی معاشرے میں ایک قوت کے طور پر ظاہر کرنے کی کوشش کریں۔ اسلام کو صرف ان ہی معنوں میں ''تھیاکریسی'' یا حکومت الٰہیہ کہا جا سکتا ہے۔

اسلام کے نکتہ چین اس اہم بات کو ہمیشہ نظر انداز کر جاتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک حقیقت مطلقہ درحقیقت روحانی ہے۔ مگر اس کی حیات دراصل اس کے دنیوی اعمال میں جلوہ گر ہے، لہٰذا یہ طبیعی، مادی اور دنیوی جہتیں ہی تو ہیں جن میں روح کو اپنے اظہار کے مواقع ملتے ہیں۔ پس جو کچھ بھی ''سیکولر'' سمجھا جاتا ہے، اس کی بنیاد بھی روحانیت ہی پر استوار ہے۔ فکر حاضر نے اسلام بلکہ ہر مذہب کی جو سب سے بڑی خدمت انجام دی ہے، وہ مادے پر اس کی تنقید ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مادے کی اپنی کوئی حیثیت نہیں جب تک ہم اس کی جڑیں روحانیت میں نہ ڈھونڈیں۔ اس اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں جسے ''ناپاک دنیا'' قرار دیا جائے۔ مادے کی تمام کثرت دراصل روح کے اپنے مسلسل اظہار ہی کا ذریعہ ہے۔ اس لیے سب کچھ ''مقدس'' ہے جیسے آنحضور صلعم کا ارشاد ہے: ''ہمارے لیے ساری دنیا مسجد ہے۔'' لہٰذا اسلام میں ریاست کا مقصد انسان کی ہیئت اجتماعیہ میں روحانیت کے فروغ کی خاطر کوشش کرنا ہے۔

حقیقت یہی ہے کہ ترک قوم پرستوں نے کلیسا اور ریاست کی علیحدگی کا تصور یورپ کی سیاسی تاریخ سے لیا ہے۔ ابتدائی مسیحیت کی بنیاد کسی وحدتِ سیاسی یا سول سوسائٹی پر رکھے جانے کے بجائے ''ناپاک دنیا'' میں ایک خانقاہی نظام پر استوار کی گئی۔ اس نظام کا دنیوی معاملات سے کوئی تعلق نہ تھا، بلکہ اس میدان میں وہ رومن حکومت اور اس کے قوانین کا پابند تھا۔ بعدازاں جب ریاست نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو ''چرچ'' اور ''اسٹیٹ'' ایک دوسرے کے مدمقابل کے طور پر آپس میں نبرد آزما ہو گئے۔ اسلام میں ایسی صورت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اسلام کی ابتدا ایک سول معاشرے کی شکل میں ہوئی، جس نے قرآن مجید سے اخذ کردہ چند سادہ قوانین نافذ کیے جو بعدازاں تعبیر کے ساتھ ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ اس نقطہ نگاہ سے ترک قوم پرستوں کا ریاستی مفروضہ ایک ایسی ''دوئی'' پر قائم ہے جس کا اسلام میں کوئی وجود نہیں ہے۔

جہاں تک ''حزب اصلاح مذہبی'' کا تعلق ہے، اس جماعت کے سربراہ سعید حلیم پاشا ہیں۔ ان کے نظریہ کے مطابق اسلام دراصل نظریہ اور عمل کا امتزاج ہے اور آزادی، مساوات اور اتحاد کی عالمگیر اقدار کی وحدت کی حیثیت سے قومی ہونے کے بجائے بین الاقوامی ہے۔ جس طرح کوئی انگلش ریاضی، جرمن فلکیات یا فرنچ کیمیا نہیں، اسی طرح نہ کسی ترکی اسلام کا وجود ہے، نہ عربی نہ ایرانی اور نہ ہندی اسلام کا۔ سعید

Marfat.com

حلیم پاشا کے نزدیک تاریخ ممالک اسلامیہ سے ظاہر ہے کہ اسلام کی حقیقی اقدار نظر انداز کی گئیں جس کے نتیجے میں اب ہم اسلام پر زور دینے کے بجائے ترکی' عربی اور ایرانی یعنی قومی یا علاقائی اقدار کو زیادہ اہمیت دینے لگے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم نے ''توحید'' پر ''جہالت'' کی مہر ثبت کر دی ہے یا اس کی عالمگیر اقدار پر ہم نے قومی یا علاقائی رنگ چڑھا دیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اسلام کی اصل اقدار یعنی آزادی' مساوات اور اتحاد کو از سرنو دریافت کریں۔ اس اعتبار سے سعید حلیم پاشا بھی ''حزب وطنی'' کی طرح اجتہاد کی آزادی کے داعی ہیں تا کہ قوانین شرعیہ کی تعبیر بدلتے ہوئے وقت کے تقاضوں کے مطابق کی جا سکے۔

اب اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ ترکی کی مجلس ملّی نے خلافت کے ادارے کے متعلق اجتہاد کی قوت کو کس طرح استعمال کیا ہے۔ سنّی فقہ کے مطابق امام یا خلیفہ کا تقرر ایک امر واجب ہے۔ لیکن کیا امامت (یا خلافت) صرف فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کے اجتہاد کے مطابق یہ منصبی ذمہ داری افراد کی ایک جماعت یا منتخب اسمبلی کو بھی سونپی جا سکتی ہے مگر ہند و مصر کے علماء و فقہاء نے اس بارے میں ابھی تک اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا۔ اقبال ترکوں کے نقطہ نظر کو درست خیال کرتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے۔ علاوہ اس کے جو سیاسی قوتیں اس وقت دنیائے اسلام میں برسرِ عمل ہیں' ان کا تقاضا بھی یہی ہے۔

اس مرحلہ پر اقبال ابن خلدون کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ وہ عالمگیر خلافت کے بارے میں تین مختلف نظریوں کا ذکر کرتے ہیں: (1) عالمگیر خلافت شرعی حکم ہے' اس لیے اس کا تقرر واجب ہے۔ (2) اس کا تعلق وقتی ضرورت یا مصلحت سے ہے اور (3) ایسے تقرر کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں۔ آخری نظریہ خوارج کا ہے۔ مگر ترکوں کا رجحان دوسرے نظریے کی طرف ہے۔ یعنی اس مسئلہ پر وہ معتزلہ کے ہم خیال ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ تاریخ میں عالمگیر خلافت کا تجربہ کامیاب نہیں رہا۔ پہلے تو وہ ملوکیت میں منتقل ہوئی اور بعد ازاں جب مرکز کی کمزوری کے سبب دنیائے اسلام میں خود مختار سلطنتیں قائم ہو گئیں تو اس منصب کی ویسے ہی کوئی حیثیت نہ رہی۔ بلکہ اب اگر اس تصور کو بحال کیا جائے تو وہ ان خود مختار ریاستوں کے الحاق یا اتحاد میں حائل ہوگا۔ تاریخ اسلام سے واضح ہے کہ جب حالات خراب ہوئے تو قاضی ابوبکر باقلانی نے اپنے زمانہ میں خلیفہ کے لیے قرشیت کی شرط ختم کر دی اور فتویٰ دیا کہ جس علاقہ میں جس کسی کو طاقت حاصل ہے' وہاں اسے امام تسلیم کر لیا جائے۔ بالآخر ابن خلدون نے بھی حقائق کو سامنے رکھتے ہوئے کچھ ایسا ہی نظریہ قائم کیا۔ ترکوں کی روش بھی اپنے تجربات کی روشنی میں ایسی ہی ہے۔

Marfat.com

اقبال کی رائے میں اگر ان سب دلائل پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہم مسلمان اب ایک ایسے بین الاقوامی نصب العین کی طرف بڑھ رہے ہیں جو ایک اعتبار سے اسلام کا اصل مقصد ہے مگر جسے ابتدا ہی سے عربی ملوکیت نے دھندلا ہی نہیں دیا بلکہ پس پشت ڈال دیا تھا۔ اس نصب العین کی وضاحت کی خاطر اقبال ترکی کے وطن پرست شاعر ضیا کے چند اشعار کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسلم ممالک کے سیاسی اتحاد کا وجود میں آنا تو ابھی دور کی بات ہے اور اس کے لیے لمبے انتظار کی ضرورت ہے مگر اس دوران اگر ''خلیفہ'' اپنے گھر کو درست کرنے کا بیڑہ اٹھا لے تو غنیمت ہے کیونکہ بین الاقوامی دنیا میں کمزوروں سے کوئی ہمدردی نہیں کرتا' صرف قوت ہی کی عزت ہوتی ہے۔

جدید اسلام جس سمت میں بڑھ رہا ہے' یہ اشعار اس کی ایک مثال ہیں۔ بقول اقبال فی الحال لازم ہے کہ ہر مسلم قوم اپنے آپ میں ڈوب جائے اور صرف اپنے آپ ہی پر تمام توجہ مرتکز کرے' حتیٰ کہ جب سب اپنی اپنی جگہ طاقتور ہو جائیں تو جمہوریتوں کے ایک زندہ خاندان کی شکل اختیار کر لیں۔ صحیح اتحاد آزاد ریاستوں کی جمعیت یا وفاق سے ہی قائم ہو سکتا ہے اور اسی صورت میں مختلف اقوام اپنے نسلی اختلافات بھلا کر ایک مشترک روحانی تمنا کی بنا پر اکٹھی ہو سکتی ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں اسلام نہ تو وطنیت (نیشنلزم) ہے' نہ استعمار (امپیریلزم) بلکہ ایک انجمن اقوام ہے جو ہماری اپنی بنائی ہوئی مصنوعی علاقائی حدود اور نسلی امتیازات کو محض شناخت کی خاطر قبول کرتی ہے' اس لیے نہیں کہ اجتماعی مطمح نظر محدود کر لیا جائے۔ غالباً خدا ہمیں رفتہ رفتہ اسی حقیقت سے آگاہ کر رہا ہے۔

اقبال اسی ترکی شاعر کے مزید اشعار کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس نے بڑی خوبی سے کومٹ کے نظریے کو اسلام کے مذہبی نصب العین میں سمو دیا ہے۔ نیز شاعر اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ جب تک مذہبی افکار انسانوں کی مادری زبان میں پیش نہ کیے جائیں' مذہب انسان کی رگ و پے میں سرایت نہیں کر سکتا۔ اقبال ترکی شاعر کے اس اجتہاد کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں۔ اگرچہ تاریخ اسلام میں اس کی ایک مثال موجود ہے۔ جب محمد ابن تومرث نے بربر ہونے کے ناتے سے حکم جاری کیا کہ قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بربر زبان میں کی جائے اور اذان بھی بربری میں ہی ہو۔ اس شاعر نے اشعار میں مرد و زن کی برابری کی بنا پر اسلام کے عائلی قوانین کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ یعنی یہ کہ وراثت میں عورت کو مرد کے برابر حصہ دیا جانا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں ترک قوم مسلم اقوام میں پہلی قوم ہے جو قدامت پسندی کی خواب غفلت سے بیدار ہوئی ہے اور اس نے اپنی ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے۔ یہ اسی قسم کی صورت ہے جب ایک ہی طرح کے خیالات اور احساسات سے انسان بالآخر تنگ آ جاتا ہے اور محسوس کرنے لگتا ہے کہ

Marfat.com

کیا میرے اپنے کوئی خیالات اور احساسات ہیں ہی نہیں' یہ پرانی اور فرسودہ قدروں کی تکرار کب تک جاری رہے گی؟ پس ترک نئی قدریں تخلیق کرنے کی کوشش کر رہے ہیں اور قانون اسلام کی نئی تعبیروں کے لیے بیقرار ہیں۔ بقول اقبال جس سوال کا آج ترکوں کو سامنا ہے' اور اس کا ساری دنیائے اسلام کو بھی عنقریب سامنا کرنا پڑے گا' یہی ہے کہ کیا قانون اسلام میں ارتقاء کی کوئی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب یقیناً ''ہاں'' میں دینا پڑے گا' بشرطیکہ مسلم اقوام وہی رویہ اختیار کریں جو حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلعم کی رحلت کے وقت اختیار کیا تھا' یعنی یہ کہ اب کتاب اللہ ہمارے لیے کافی ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ ہمیں جدید اسلام میں روشن خیالی کی تحریک کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ مگر اس بات کا خیال رہے کہ روشن خیالی کے ساتھ عموماً جو نظریات ابھرتے ہیں' وہ جدید اسلام کی تاریخ میں ایک نہایت نازک مرحلہ بھی بن سکتے ہیں۔ کیونکہ روشن خیالی کا رجحان اگر اپنی متعین حدود میں نہ رہے تو تفرقہ اور انتشار کا باعث بن سکتا ہے۔ مسلمان آج اسی کیفیت سے گزر رہے ہیں جس سے ''تحریک اصلاح دین'' کے دوران یورپ گزرا تھا۔ اس تحریک کے سبب مسیحیت کی عالمگیر اخلاقی اقدار کی جگہ سیاسی طور پر قومی' نسلی اور علاقائی اقدار نے لے لی تھی۔ یورپ میں پہلی جنگ عظیم اسی کا نتیجہ تھی۔ اس لیے ہمیں مارٹن لوتھر کی تحریک سے سبق حاصل کرنا چاہیے۔ آج کی مسلم اقوام کے قائدین کا فرض ہے کہ یورپ کی سیاسی زندگی میں مسیحیت کے اثر و رسوخ کے خاتمہ کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کریں اور پھر اسلام کے نظام مدنیت کے مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے آگے قدم بڑھائیں۔

اقبال یہ سوال پھر اٹھاتے ہیں کہ ''کیا قانون اسلام میں واقعی ارتقاء ممکن ہے؟'' جواب میں ہورٹن کے حوالے سے ارشاد کرتے ہیں کہ اسلام سامی مذہب اور آریائی تہذیب کے علم و حکمت کا امتزاج ہے۔ اسلامی فکر نے اپنی لچک کی بنا پر اپنے اردگرد کی تہذیبوں سے جو ثقافتی عناصر اخذ کیے' انہیں اپنے مذہبی نصب العین کے مطابق ڈھال لیا۔ اسی طرح ولندیزی مبصر ہرگرونیئے کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ فقہاء کی اگر ایک نسل میں قانون اسلام کی تعبیر کے بارے میں اختلافات پیدا ہوئے تو دوسری نسل نے ان کی آپس میں مطابقت پیدا کر دی۔ پس یہ وسعت نظر فقہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں بخوبی نظر آتی ہے۔ ان حوالہ جات سے اقبال اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فقہ کے تاریخی ارتقاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جوں جوں مسلمانوں کی زندگی کو تقویت پہنچے گی' اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا اثر دکھا کر رہے گی۔ مگر بقول اقبال ہند کے مسلم عوام نہایت قدامت پسند ہیں۔ بات بات پر ناراض ہو جاتے ہیں اور فرقہ وارانہ تنازعات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس لیے فقہ اسلامی کی بحث میں تنقیدی نقطہ نظر اختیار کرنا

Marfat.com

آسان نہیں۔ پھر بھی اقبال اس بارے میں اپنے معروضات یوں پیش کرتے ہیں:

(1) سب سے پہلے معلوم ہونا چاہیے کہ ابتدائے اسلام کے زمانہ سے لے کر عباسیوں کے عروج تک سوائے قرآن مجید کے' مسلمانوں کا کوئی تحریری ضابطہ قوانین نہیں تھا۔

(2) دوم' یہ جاننا ضروری ہے کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے ابتدائی زمانہ تک عالم اسلام میں کم از کم انیس فقہی مکتبہ ہائے فکر وجود میں آ گئے تھے جس سے عیاں ہوتا ہے کہ ایک بڑھتی ہوئی تہذیب کی ضروریات کے پیش نظر فقہاء کو کتنی محنت و مشقت سے کام کرنا پڑا یا فتوحات کی توسیع اور نئے لوگوں کے دائرہ اسلام میں داخل ہونے کے سبب فقہاء کو ان کی عادات و رسوم کے مطالعہ کی روشنی میں قانون اسلام کو وسعت نظری سے تعبیر کرنا پڑا ہوگا۔ تاریخ اسلام سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ فقہی معاملات کی تعبیر و تاویل میں استخراجی رویہ کے بجائے رفتہ رفتہ استقرائی رویہ اختیار کیا گیا۔

(3) سوم' جب ہم قانون اسلام کے چار تسلیم شدہ ماخذ اور ان سے متعلق فکری تنازعوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کا تاثر نہیں رہتا بلکہ عیاں ہو جاتا ہے کہ قانون اسلام میں مزید ارتقاء کا امکان ہے۔ مختصراً' اب ان ماخذ پر بحث کی جاتی ہے:

(الف) قرآن

قانون اسلام کا پہلا ماخذ قرآن ہے۔ اگرچہ قرآن چند قانونی اصول' خصوصاً خاندانی معاملات کے بارے میں وضع کرتا ہے' اسے کوئی مبسوط قانونی ضابطہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ وہ مسیحیت کے برعکس' مذہب و ریاست کو یکجا رکھنا ضروری سمجھتا ہے۔ اسی طرح جیسے افلاطون نے اپنی تصنیف ''جمہوریہ'' میں اخلاق اور ریاست کو اکٹھے رکھا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں جیسے کہ وہ پہلے واضح کر چکے ہیں۔ زندگی کے بارے میں قرآن کا مطمح نظر حرکی ہے۔ اس اعتبار سے یہ کیسے ممکن ہے کہ اس کی روش ارتقاء کے خلاف ہوگی؟ البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسانی حیات محض تغیر ہی نہیں بلکہ اس میں ثبات کے عنصر بھی موجود ہیں۔ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ کندھوں پر اٹھائے آگے بڑھتی ہے' اس لیے ضروری ہے کہ تغیر کی جو شکل بھی ہم اختیار کریں' اس میں

Marfat.com

قدامت پسندانہ قوتوں کی اہمیت کونظر انداز نہ کیا جائے۔قرآنی تعلیمات کی اسی جامعیت کوذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں اپنے جدید عقلی اداروں کو برسرعمل لانا چاہیے۔کوئی بھی قوم اپنے ماضی کوفراموش نہیں کرسکتی کیونکہ ماضی ہی اس کی شناخت کاتعین کرتا ہے۔اسلام ایک غیر علاقائی مذہب ہے۔اس نے کئی متحارب قوموں کوایک مخصوص نظریہ کے تحت متحد کر کے ان میں ایک اپنا شعور پیدا کر دیا' جس کے سبب مسلمانوں میں اجتماعی ارادے یا اجتماعی ضمیر کی موجودگی ممکن ہوئی۔اس لیے جب ہم عالم اسلام پر بحیثیت مجموعی نگاہ ڈالیں تو یہ نہیں سوچنا چاہیے کہ کس ملک کوفائدہ پہنچتا ہےاور کس کونہیں۔

قرآن کے قانونی اصول نہایت وسیع ہیں اوران کی تعبیر اسی وسعت کومدنظر رکھ کر کی جاتی رہی۔ اسی سبب فان کریمر تحریر کرتا ہے کہ رومنوں کے علاوہ عربوں کے سوا کوئی قوم ایسی نہیں جو اپنے قانونی نظام کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر سکے مگران سب باتوں کے باوجود یہ سارے نظام دراصل انفرادی تعبیروں ہی پر مشتمل ہیں' اس لیے کوئی نظام بھی قطعیت کا دعویٰ نہیں کرتا مگر بقول اقبال علماء حضرات اگر چہ مفروضے کے طور پر ''اجتہاد مطلق'' کے منکر نہیں' وہ اپنے اپنے قانونی مذاہب کی قطعیت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ظاہر ہے قانونی مکتبہ ہائے فکر کے بانیان نے کبھی ایسی قطعیت کا دعویٰ نہیں کیا۔ایسی سوچ کی تردید ضروری ہے' لہٰذا اقبال مسلمانوں کی روشن خیال موجودہ نسل کے اس دعویٰ کی حمایت کرتے ہیں کہ انہیں وقت کے جدید تقاضوں کے مطابق قانون اسلام کی نئی تعبیروں کے ذریعے اپنے مسائل حل کرنے کی اجازت دی جانی چاہیے۔قرآن مجید کا ارشاد کہ حیات ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے' اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ مسلمانوں کی ہرنئی نسل کو اپنے اسلاف کی رہنمائی میں' انہیں کسی قسم کی رکاوٹ سمجھے بغیر' اپنے مسائل خود حل کرنے کی اجازت دی جائے۔

اقبال پھر ترکی شاعر ضیا کے مطالبے یعنی طلاق' خلع اور وراثت کے معاملوں میں مسلم مرد اور عورت کی برابری کا ذکر کرتے ہوئے سوال اٹھاتے ہیں: کیا ازروئے قانون اسلام ایسے مطالبے کو پورا کیا جا سکتا ہے؟ اقبال کے نزدیک ایسے معاملوں میں فقہ اسلامی کی تعبیرنو کا انحصار ترکی میں عورتوں کی بیداری پر ہے مگر آپ پنجاب میں ایسی غلط قانونی صورتحال (یعنی ''ہدایہ'' میں دی گئی اسلامی قانون ارتداد کی تفصیل) پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں' جس کے تحت ایک مسلم خاتون کو اپنے ظالم شوہر سے نجات حاصل کرنے کی خاطر مذہب چھوڑنے (ارتداد) کا رستہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔اقبال کے خیال میں ہند میں مسلمانوں کی قدامت پسندی کے پیش نظر عدالتوں کے ایسی پرانی تعبیروں سے انحراف نہ کرنے کے سبب قانون اسلام تو جہاں کھڑا ہے' وہیں کھڑا ہے لیکن مسلمان بدلتے چلے جارہے ہیں۔

Marfat.com

ترکی شاعر کے مطالبہ کے بارے میں اقبال کا خیال ہے کہ وہ اسلام کے عائلی قوانین سے پوری طرح واقف نہیں۔ مثلاً وہ اسلام کے قانون وراثت کے بارے میں تقسیم کے نافذ قاعدے کی معاشی اہمیت کو نہیں سمجھے۔ مرد وزن میں نکاح کی شریعت میں حیثیت ایک عقد کی ہے اور بوقت نکاح بعض شرائط کی بنا پر بیوی شوہر سے طلاق کا حق (طلاق تفویض) خود اپنے ہاتھ میں لے سکتی ہے۔ سو طلاق کے معاملہ میں تو مساوات قائم ہے جہاں تک قانون وراثت میں حصص کی تقسیم کا تعلق ہے یہ قول کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت حاصل ہے غلط فہمی پر مبنی ہے بلکہ قرآن مجید میں ارشاد کے منافی ہے: ''اور عورتوں کے مردوں پر حقوق ہیں جیسا کہ مردوں کے عورتوں پر حقوق ہیں۔'' (سورۃ البقرۃ:228)

اس مرحلہ پر سید نذیر نیازی (مترجم خطبات اقبال) اقبال پر ایچ۔ اے۔ آر۔ گب کے اعتراض کا ذکر کرتے ہیں کہ اس آیت سے مساوات مرد وزن کی تائید نہیں ہوتی کیونکہ اس سے آگے ''علیھن درجة'' (یعنی مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے) پر آیت ختم ہوتی ہے۔ سید نذیر نیازی نسفی کے حوالے سے تحریر کرتے ہیں کہ ''درجہ'' یا ''زیادہ'' کا کوئی واسطہ مساوات مرد وزن سے نہیں بلکہ وہ بچوں کی تعلیم و تربیت کے سلسلہ میں مرد کی ذمہ داری سے متعلق ہے یعنی معاشی نقطہ نگاہ سے ''درجہ'' دیا گیا ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی قانون وراثت میں بیٹی کے حصہ کا تعین کسی کمتر حیثیت کے سبب نہیں کیا گیا بلکہ ان فائدوں کے پیش نظر کیا گیا ہے جو اسے معاشی اعتبار سے حاصل ہیں۔ مثلاً شریعت اسلامیہ کی رو سے بحیثیت بیوی وہ اس جہیز کی خود مالک ہے جو اسے والدین کی طرف سے ملتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے مہر کی بھی مالک ہے جو اسے شوہر ادا کرتا ہے اور جب تک پوری ادائیگی نہ ہو جائے وہ شوہر کی ساری جائیداد مکفول رکھ سکتی ہے۔ اس کے کفاف کی ذمہ داری تاحین حیات شوہر کی ذمہ داری ہے۔ پھر وہ ماں باپ شوہر اور اپنی اولاد سے اپنے حصہ وراثت کی حقدار ہے۔ اس لیے وراثت کے معاملے میں بقول اقبال جو عدم مساوات بظاہر دکھائی دیتی ہے وہ اس برابری کا ذریعہ بن جاتی ہے جس کا ترکی شاعر نے مطالبہ کیا ہے۔ (اس مرحلہ پر راقم وہ اعتراض بھی درج کر رہا ہے جو خطبات اقبال کی فرانسیسی مسلم مترجمہ مادام ایوا میرووچ نے کیا کہ اقبال کا بیان کردہ مساوات کا اصول اسی صورت میں تسلیم کیا جا سکتا ہے جب عورت کو صرف ایک بیوی کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ لیکن بالفرض محال کسی ذہنی یا جسمانی عارضہ کے سبب یا ویسے ہی اس کی شادی نہیں ہوتی یا وہ شادی نہیں کرتی اور والدین اپنی زندگی میں اسے اپنی جائیداد میں سے کمی پورا کرنے کے لیے کچھ ہبہ نہیں کرتے تو پھر ان کی وراثت کی تقسیم کے وقت عدم مساوات کا مسئلہ اٹھ سکتا ہے۔ اقبال کے اس خطبہ کی روشنی میں راقم کے پاس اس سوال کا جواب یہی تھا کہ ایسے غیر معمولی حالات

Marfat.com

میں اجتہاد (قیاس) کے ذریعہ یا تو عدلیہ کوئی فیصلہ دے سکتی ہے یا منتخب قومی اسمبلی اسلامی قانون وراثت کے تحت ذیلی قانون سازی کر سکتی ہے)۔ اقبال کے خیال میں قرآن مجید کے قانون وراثت کی تہہ میں جو اصول کام کر رہے ہیں' ان پر مسلم ماہرین قانون نے ابھی تک غور نہیں کیا۔ اگر ہم اس تلخ طبقاتی کشمکش جو معاشیات کی دنیا میں جاری ہے' کے پس منظر میں شریعت اسلام کا مطالعہ کریں تو قانون وراثت کے بنیادی اصول یعنی مال کی تقسیم میں بعض ایسے سوشل پہلو دکھائی دیں گے جو پہلے کبھی ظاہر نہیں ہوئے یا ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے' اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

(ب) حدیث

قانون اسلام کے دوسرے اہم ماخذ حدیث کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں کہ اس ماخذ کے قابل اعتماد ہونے یا نہ ہونے کے متعلق تاریخ اسلام کے قدیم اور جدید ادوار میں بڑی بحثیں ہوتی رہی ہیں مگر اقبال کے خیال میں ہمیں ان حدیثوں' جن کا تعلق خالصتاً کسی قانونی مسئلہ سے ہے' کو دیگر غیر قانونی نوع کی حدیثوں سے الگ کر دینا چاہیے۔ جہاں تک قانون سے متعلق حدیثوں کا تعلق ہے' اہم سوال یہ ہے کہ ان میں قبل اسلام عرب کا رسم و رواج کس حد تک جوں کا توں رکھا گیا اور وہ جن میں رسول اللہ صلعم نے کچھ نہ کچھ ترمیم کر دی۔ اس مسئلہ کو حل کر سکنا آسان نہیں کیونکہ قدیم ماہرین قبل اسلام زمانے کے رسوم و رواجات کا حوالہ نہیں دیتے۔ اقبال اس بارے میں شاہ ولی اللہ کا نظریہ پیش کرتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں' ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے مگر جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہوں' اس کے لیے ایسا ممکن نہیں کہ وہ ہر قوم کے لیے ان کی ضرورت کے مطابق علیحدہ علیحدہ اصول عمل متعین کرے۔ پس وہ ایک مخصوص قوم کو تربیت دیتا ہے اور ایک عالمگیر شریعت وضع کرنے میں اس قوم سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ باوجود اس کے کہ وہ ان اصولوں کو نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ کے لیے نافذ کرتا ہے' پھر بھی عملاً ان کا اطلاق اس قوم کی مخصوص عادات کے مطابق کیا جاتا ہے۔ یوں جو احکام وضع ہوتے ہیں (خصوصاً تعزیرات یا سزاؤں سے متعلق) ایک اعتبار سے اس قوم کے لیے مخصوص سمجھے جائیں گے اور چونکہ وہ احکام مقصود بالذات نہیں' اس لیے ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ان کا اطلاق سختی سے کیا جائے۔ شاید اسی سبب دو مجموعہ ہائے احادیث موجود ہونے کے باوجود امام ابوحنیفہ نے حدیثوں کو کوئی اہمیت نہ دی' بلکہ انہوں نے ''استحسان'' یعنی ''فقہی ترجیح'' کا اصول وضع کیا جس کے تحت کسی مسئلہ پر غور کرتے وقت واقعتاً موجود حالات کا مطالعہ

کیا جانا ضروری ہے۔ اقبال کی رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے متعلق بحیثیت مجموعی جو احتیاط کا رویہ اختیار کیا' درست تھا۔ علاوہ اس کے اجتہاد کی آزادی کی جو تحریک دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے' اس کے تحت بھی احادیث کو تنقید کے بغیر قبول نہ کرنا سنّی فقہاء کا ایک طرح سے امام موصوف کی پیروی کرنا ہی ہے۔ اقبال کے نزدیک بہتر طریقہ یہی ہے کہ احادیث کا مطالعہ کرتے وقت اس مقصد کو پیش نظر رکھا جائے جس کے تحت آنحضور صلعم نے وحی کی تشریح کی۔ تبھی ان قوانین کی حکمت جان سکنے میں آسانی ہوگی جو قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں۔ اسی صورت میں فقہ کے بنیادی ماخذ کی نئی تعبیر یا تشریح بھی کی جاسکے گی۔

(ج) اجماع

قانون اسلام کا تیسرا اہم ماخذ ''اجماع'' ہے۔ اقبال کے نزدیک فقہ اسلامی میں سب سے اہم قانونی ادارہ یہی ہے۔ مگر وہ افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عملاً اسے محض ایک تصور ہی سمجھا گیا اور کسی بھی مسلم ملک میں اسے کبھی ایک مستقل ادارے کی شکل نصیب نہ ہوئی۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایک مستقل ادارے کی صورت میں اس کا قیام اس زمانے کی مطلق العنان ملوکیت کے سیاسی مفادات کے خلاف تھا جو چوتھے خلیفہ کے بعد قائم ہوئی۔ اموی اور عباسی خلفاء کا سیاسی مفاد اسی میں تھا کہ وہ ''اجتہاد'' کا اختیار اپنے مطلب کے انفرادی مجتہدین کو دیں' بجائے اس کے کہ یہ اختیار ایک مستقل اسمبلی کو دیا جائے جو ان خلفاء سے زیادہ باقوت ہو جائے۔ مگر اقبال کے نزدیک یورپی تجربات کی روشنی میں آج کی دنیائے اسلام میں ایسی قوتیں برسرِ عمل ہیں جو غالب امکان ہے کہ مسلمانوں کو ''اجماع'' کے تصور کی اہمیت کا احساس دلا دیں۔ مسلم ممالک میں منتخب قانون ساز اسمبلیوں کا قیام ایک اچھی ابتدا ہے۔ یوں اگر مختلف فقہی مسالک کے انفرادی مجتہدین سے اجتہاد کا اختیار لے کر منتخب قانون ساز اسمبلیوں کو دیا جائے تو جدید اسلام میں ''اجماع'' کا ادارہ وجود میں لایا جا سکتا ہے بلکہ اس طرح غیر علماء منتخب قانون سازوں کے ساتھ' جو معاملات پر گہری نگاہ رکھتے ہیں' اس میں شریک ہو سکیں گے۔ بقول اقبال یہی ایک طریقہ ہے جس سے ہم اس روح کو حقیقی طور پر بیدار کر سکتے ہیں جو ہمارے فقہی نظامات میں پوشیدہ ہے۔

اب ''اجماع'' کے بارے میں ایک دو سوال ایسے رہ گئے ہیں جو جواب طلب ہیں۔ کیا اجماع قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مسلم سامعین کے سامنے یہ سوال اس لیے اٹھایا جا رہا ہے کہ ایک یورپین مصر (ایگانیڈلیس) نے اپنی تصنیف ''اسلامی نظریہ ہائے مالیات'' (انگریزی) میں بغیر کسی سند کے تحریر کیا ہے کہ

Marfat.com

بعض حنفیوں اور معتزلہ کے مطابق ''اجماع'' قرآن کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اسلام کے قانونی لٹریچر میں ایسی کوئی مثال موجود نہیں' نہ کسی حدیث سے یہ ثابت ہے۔ عین ممکن ہے کہ مبصر لفظ ''نسخ'' کے معانی نہ سمجھ سکا ہو۔ امام شاطبی کے نزدیک جب ''اجماع صحابہ'' کے حوالے سے یہ لفظ استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب کسی قرآنی حکم کی توسیع یا تحدید کرنا ہے مگر اس اصطلاح کا تعلق تنسیخ یا اسے کسی دوسرے قانون میں منتقل کرنا نہیں۔ اس اختیار کے استعمال کے بارے میں بھی ایک شافعی فقیہ آمدی کی رائے ہے کہ صحابہ کرام کے پاس ضرور کوئی ایسی اجازت ہوگی جس کے تحت وہ کسی قرآنی حکم کی توسیع یا تحدید کا حق رکھتے تھے۔

لیکن فرض کیجیے کہ صحابہ کرام نے کسی مسئلہ پر متفقہ فیصلہ صادر کیا ہے۔ کیا بعد میں آنے والی نسلیں اس فیصلہ کی پابند ہوں گی؟ اس پر شوکانی نے مختلف فقہی مذاہب سے متعلق مجتہدین کی آراء کا ذکر کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں اس بحث کے دوران ہمیں ان فیصلوں جن کا تعلق ''واقعات'' سے ہے اور ان فیصلوں جن کا تعلق ''کسی قانون کی تعبیر'' سے ہے' میں امتیاز کرنا چاہیے۔ مثلاً اگر مسئلہ یہ ہے کہ دو سورتیں ''معوذتان'' قرآن مجید کا جزو ہیں یا نہیں؟ تو اگر صحابہ کرام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ دونوں جزو قرآن ہیں تو ہم ان کے اس اجماع کے پابند ہوں گے کیونکہ واقعاتی طور پر صحابہ کرام ہی اس حقیقت کو جان سکنے کی پوزیشن میں تھے۔ بصورت دیگر مسئلہ قرآنی تعبیر یا ترجمانی کا ہوگا اور ہم کرخی کی سند پر کہہ سکتے ہیں کہ ایسی صورت میں صحابہ کرام کے اجماع کے ہم پابند نہیں۔ کرخی کے قول کے مطابق صحابہ کرام کا اجماع ان معاملوں میں حجت ہے جو قیاس کے دائرے میں نہیں آتے۔ مگر جن معاملات میں قیاس سے کام لینا پڑے' ان میں ہم پابند نہیں۔

ایک اور سوال کا جواب دینا بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ آج کی مسلم قانون ساز اسمبلی یقیناً ایسے افراد پر مشتمل ہوگی جنھیں اسلامی فقہ کی باریکیوں کے بارے میں کوئی علم نہیں۔ اس لیے وہ فقہی معاملات میں قانون سازی کرتے وقت قرآنی احکام کی تعبیر میں فاش غلطیاں کر سکتے ہیں۔ اس بات کا تدارک کیسے کیا جائے؟ 1906ء کے ایرانی دستور میں ایسے مجتہدین کی علیحدہ کمیٹی کے قیام کا بندوبست کیا گیا ہے جو دنیوی معاملات سے باخبر ہوں اور جنھیں بطور نائبین امام غائب ''مجلس'' کی قانون سازی پر نظر رکھنے اور اسے اسلامی نقطہ نگاہ سے درست کرنے کا اختیار ہو مگر بقول اقبال سنّی ممالک کے لیے ایرانی تصور دستور کی پیروی کرنا ضروری نہیں۔ ان ممالک میں علماء کو قانون ساز اسمبلی کا حصہ بنایا جا سکتا ہے تاکہ وہ فقہی معاملات میں قانون سازی کے دوران اراکین اسمبلی کی رہبری کر سکیں۔ مگر بہتر یہی ہوگا کہ مسلم ممالک میں قانونی تعلیم کے اداروں میں اصلاح کی جائے' یعنی نصاب میں مزید توسیع ہوتا کہ اسلامی فقہ کے ساتھ

Marfat.com

ساتھ طلبہ ''جدید جورسپروڈنس'' کا مطالعہ بھی کرسکیں اور ایسے وکلاء قانون ساز اسمبلی میں بیٹھیں۔

(د) قیاس

فقہ کا چوتھا ماخذ ''قیاس'' ہے یعنی قانون کی تعبیر میں مماثلتوں کی بنیاد پر قیاس کرنا یا قرآنی احکام کی تعبیرات میں ''قیاس'' سے رجوع کرنا۔ اس فقہی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں معاملات سے متعلق مسائل حل کرنے کی خاطر احادیث پر انحصار کرنے کے بجائے عقلی استدلال کے ذریعہ قرآنی احکام کی تعبیر کی گئی۔ حجاز کے فقہاء نے اس کے خلاف احتجاج کیا۔ اگرچہ قیاس ابتدا میں محض مجتہد کی ذاتی رائے کے طور پر مقبول ہوا' مگر بعدازاں اس نے قانون اسلام میں ایک باقاعدہ تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ اس طریق کار پر امام مالک اور امام شافعی نے شدید تنقید کی۔ بقول اقبال یہ ایک طرح سے آریائی رجحان کے خلاف سامی مزاحمت تھی۔ مگر امام ابوحنیفہ اور ان کے مذہب فقہ کے حامیوں نے اختلافات اور مزاحمتوں کے باوجود اپنے بنیادی اصولوں سے انحراف نہ کیا۔ اقبال کے نزدیک یہ فقہی مدرسہ فکر دوسرے مذاہب فقہ کے مقابلے میں حالات سے عہدہ برا ہونے کی خاطر نسبتاً زیادہ قابل فہم اور تخلیقی قوت رکھتا ہے مگر اس کی اپنی روح کے برعکس حنفی فقہاء نے امام ابوحنیفہ اور بعد کے ائمہ کی تعبیرات کو حتمی اور حرف آخر سمجھ لیا جیسے امام مالک اور امام شافعی کے فیصلوں کو قطعی اور دوامی قرار دے دیا گیا تھا۔ اقبال کے خیال میں ''قیاس'' پر انحصار کے دوران حنفی فقہ قرآنی تعلیمات کی حدود میں رہتے ہوئے کامل طور پر آزاد ہے۔ اس اعتبار سے امام شافعی نے اس طریق کار کو درست طور پر ''اجتہاد'' کا نام دیا ہے۔ بقول اقبال امام شوکانی اور متعدد فقہاء کے نزدیک آنحضور صلعم کی زندگی میں بھی قیاس کی بنا پر ''اجتہاد'' کی اجازت تھی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانا محض ایک افسانہ ہے۔ دراصل ایسی سوچ اسلام میں فقہی جمود کے ساتھ فکری کاہلی کا نتیجہ ہے جو روحانی زوال کے عہد میں خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر بعد میں آنے والے بعض فقہاء نے اس افسانے کو جائز سمجھا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ جدید اسلام اپنی ذہنی خودمختاری سے رضاکارانہ طور پر دستبردار ہو جائے۔ اقبال امام زرکشی کا قول دہراتے ہیں کہ قدیم فقہاء کے مقابلے میں جدید فقہاء کا کام زیادہ آسان ہے کیونکہ قرآن کی تفاسیر اور احادیث کے مجموعے اتنی زیادہ تعداد میں پھیل چکے ہیں کہ آج کے مجتہد کے لیے ضرورت سے زیادہ مواد موجود ہے۔

آخر میں اقبال فرماتے ہیں اس بحث سے واضح ہے کہ ایسی کوئی وجہ نہیں جو اجتہاد کی ضرورت کے معاملہ میں ہمارا راستہ روک سکے۔ ہمیں اپنے عمیق فکر اور تازہ تجربے کے ساتھ جرأت مندانہ انداز میں اپنے

Marfat.com

پیش نظر تشکیل نو کا کام کرنا چاہیے۔ اقبال کے خیال میں انسانیت کو آج تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کی روحانی آزادی اور عالمگیر نوعیت کے وہ بنیادی اصول (آزادی، اتحاد اور مساوات) جن کے ذریعہ انسانی معاشرے کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا رہے۔ اقبال کی رائے میں آج کا یورپ انسان کی روحانی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس وحی کی بنیاد پر مسلمان ایسے جامع تصورات کا حامل ہے جن کی خاطر وہ اپنی جان بھی قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے بنیادی عقیدے کے مطابق اب مزید وحی کے نزول کا کوئی امکان نہیں۔ اس لیے ہمیں دنیا کی دیگر اقوام کے مقابلے میں روحانی طور پر سب سے زیادہ آزاد ہونا چاہیے۔ ابتدائی دور کے مسلمان جنہوں نے ایشیائے قبل اسلام کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی، اسلام کے اس حقیقی مقصد کو نہ سمجھ سکے مگر آج کے مسلمان کو چاہیے کہ وہ اپنی حیثیت پر غور کرے اور اپنی معاشرتی زندگی کو اسلام کے حتمی اصولوں کی روشنی میں ازسرنو استوار کرے تاکہ وہ مقصد یعنی ''روحانی جمہوریت'' کا قیام جو ابھی تک صرف جزوی طور پر ہمارے سامنے ظاہر ہوا ہے، کُلّی طور پر وجود میں لایا جا سکے۔

اقبال کے خطبات میں عملی اعتبار سے سب سے اہم خطبہ یہی ہے۔ مگر اس خطبہ پر بھی کئی اعتراضات کیے گئے ہیں۔ ایک حالیہ تبصرہ جو مولانا زاہد الراشدی نے کیا ہے، کچھ حد تک روایتی نقطہ نگاہ کی نمائندگی کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اقبال خود مجتہد اور فقیہ نہیں تھے اور نہ ہی اجتہاد اور فقہ سے ان کا کبھی عملی واسطہ رہا ہے۔ اس لیے ان کے ارشادات پر گفتگو کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ (یہ درست ہے کہ اقبال ان معنوں میں مجتہد یا فقیہ نہیں تھے جو مولانا کی نگاہ میں ان اصطلاحوں کے ہیں مگر وہ پیشہ کے اعتبار سے بیرسٹر اور وکیل یا قانون دان تھے۔ اپنے زمانہ میں نافذ کردہ اسلامی قوانین اور ان میں خامیوں کو بخوبی سمجھتے تھے۔ پھر بحیثیت ایک قانون دان ہی انہوں نے وقت کے تقاضوں کے مطابق اجتہاد کی ضرورت پر خطبہ دیا۔ بلکہ اجتہاد میں شرکت کی خاطر روایتی علماء کا عارضی طور پر مگر ایسے وکلاء کا مستقل طور پر موجود ہونا ضروری سمجھتے تھے جو اسلامی فقہ کے ساتھ جدید جورسپروڈنس پر بھی عبور رکھتے ہوں)۔ اجتہاد کا دروازہ بند کیے جانے پر اقبال کے احتجاج کے جواب میں مولانا کا خیال ہے کہ اس کا سبب اہلیت وصلاحیت کا فقدان یا شرائط کے مجتمع نہ ہونے سے نہیں بلکہ ضرورت مکمل ہو جانے سے ہے۔ مولانا کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خطبہ کا بیشتر حصہ ترکی کی فکری اور دستوری نشاۃ ثانیہ سے متعلق ہے جس کے بارے میں اقبال سمجھتے تھے کہ یہ اجتہاد کا عمل تھا یا ترک اسلام یا مسلمانوں کو دورِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنا چاہتے تھے۔ لیکن وقت نے ثابت کر دیا کہ ان کا یہ خیال اور تاثر درست نہ تھا۔ اس ضمن میں ان سب باتوں کے باوجود وہ فرماتے ہیں کہ علماء نے

Marfat.com

قیام پاکستان کے بعد فکر اقبال کا ساتھ دیا۔ قرارداد مقاصد اور تمام مکاتب فکر کے بائیس سرکردہ علمائے کرام کے اکتیس متفقہ دستوری نکات میں عوام کی مرضی کی حکومت تشکیل کرنے کے حق کو تسلیم کیا۔ نیز ''احمدیوں'' کو مرتد کا درجہ دے کر فقہی احکام کے مطابق گردن زدنی قرار دینے کے بجائے انہیں غیر مسلم اقلیت کی حیثیت دے کر ان کے جان و مال کے تحفظ کا حق تسلیم کیا۔ بعدازاں 1973ء کے دستور میں پارلیمنٹ کو قرآن و سنت کے اصولوں کی پابندی کی شرط پر قانون سازی کی حتمی اتھارٹی تسلیم کیے جانے کو بھی اسی تسلسل کا حصہ قرار دیا جانا چاہیے۔ مولانا کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس خطبہ کے بعد اب پون صدی گزر چکی ہے اور دنیا نئے حالات سے دوچار ہے لہٰذا ہمیں اپنے مسائل کو نئے حالات کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ (1)

ان اعتراضات کا جواب راقم کے بجائے یوسف خاں جذاب یوں دیتے ہیں کہ جو طبقہ ماضی کے اجتہادات کو حتمی تصور کرتا ہے وہ جدید عالمی تناظر اور بین الاقوامی ماحول میں اپنی ضروریات اور ترجیحات کا ازسرِنو جائزہ کیسے لے سکتا ہے؟ وہ تحریر کرتے ہیں: ''ہم سمجھتے ہیں کہ علماء ابھی تک اجتہاد کے متعلق اقبال کے مؤقف کو نہیں سمجھ سکے۔ تاریخ کوئی سیلاب نہیں ہے جو ہنگامی طور پر غارت گری کر کے گزر گیا۔ اس کی کڑیاں حال اور مستقبل میں پیوست ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم ماضی سے چشم پوشی نہیں کر سکتے، خصوصاً اس صورت میں جبکہ ہم نے حال تو درکنار، ماضی کے مسائل کا حل بھی نہ ڈھونڈا ہو۔ اگر ہم حال کے مسائل پر واقعی غور و فکر کرنا چاہتے ہیں تو اس کے لیے ہمیں اقبال کے اس خطبہ کا ازسرِنو جائزہ لینا ہوگا اور اس کے متعلق اپنے مؤقف پر نظرثانی کرنا ہوگی..... میری نظر میں عصر حاضر کا سب سے بڑا تقاضا یہ ہے کہ علماء اجتہاد کا بند دروازہ دوبارہ کھولنے کے لیے تگ و دو کریں۔'' (2)

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے خیال میں قانون اسلام کے زوال یا اجتہاد کے دروازے بند ہونے کے جو اسباب اقبال نے بیان کیے ہیں، وہ درست نہیں۔ اصل سبب یہ تھا کہ خلفائے راشدین کے عہد کے بعد خلافت ایک ''سیکولر'' ادارہ بن گئی اور اس کا مصلحت کی بنا پر قائم ہونا درست سمجھا گیا۔ نتیجے کے طور پر مذہب ذاتی معاملہ قرار پایا اور اسلام کی وہی حیثیت ہوگئی جو یورپ میں مسیحیت کی تھی۔ ڈاکٹر فاروقی کے نزدیک اجتہاد تبھی ممکن تھا جب مذہبی اور سیاسی قیادت ایک ہی شخصیت کے ہاتھ میں تھی اور اسی شخصیت کی قانونی معاملوں میں تعبیر کو قرآن کی تائید حاصل تھی۔ اب اجتہاد اسی صورت میں کیا جا سکتا ہے جب مسلمان بحیثیت ملت عالمی سیاسیات میں ایک پُراثر قوت کے حامل ہوں۔ اقبال نے ترک قوم پرستوں کے فیصلے کہ خلافت یا امامت لوگوں کی منتخب اسمبلی کو سونپی جا سکتی ہے، کو اجتہاد کے طور پر قبول کرنے میں غلطی کی۔ انہیں احساس نہ ہوا کہ ترک قوم پرست محض یورپ کی نقالی کر رہے تھے یا وہ یورپی اقوام کی دیکھا دیکھی اپنے ملک

Marfat.com

میں جمہوری نظام نافذ کرنا چاہتے تھے۔ان کے عمل سے یہ اخذ کرنا کہ جمہوریت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے یا جو قوتیں اس وقت دنیائے اسلام میں برسرعمل ہیں' ان کے تحت مسلمانوں کے لیے جمہوریت ہی کو بطور سیاسی نظام اپنانا چاہیے' اقبال کے معذرت خواہانہ رویہ کی نشاندہی کرتا ہے۔ایسی جمہوریت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔مغربی تصور جمہوریت کی سیاسی بنیاد ''مساوات'' ہے جبکہ اسلامی تصور خلافت یا امامت کی سیاسی بنیاد ''اخوت'' کے اصول پر رکھی گئی ہے۔اسی ''اخوت'' کی بنا پر خلیفہ اور عام مسلمان بغیر کسی تمیز کے ایک ہی خدا کو جوابدہ ہیں۔اقبال نے اس مسئلہ کی طرف توجہ مبذول نہیں کی کہ مغربی نظریات کے زیراثر مسلم منتخب اسمبلی کے اراکین کس نوعیت کی غلطیاں کر سکتے ہیں یا ان کا اجتہاد کیا سمت اختیار کر سکتا ہے۔اقبال نے اس احتمال پر غور نہیں کیا کہ اگر مسلم منتخب اسمبلی نے غلط سمت اختیار کی تو اس کا سدباب کس طرح کیا جا سکے گا۔[3]

محمد سہیل عمر کے خیال میں اسلامی معاشرے کے زوال کی جو وجوہات اقبال نے بیان کی ہیں' وہ ذیلی یا ضمنی ہیں۔مرکزی سبب اسلام کے مقصد سے غفلت اور اس کے حصول کے لیے کوشش کا فقدان ہے' یعنی اسلام کو ایک ذاتی شخصی معاملہ بنا لیا گیا اور خلافت یا امامت کو محض ضرورت یا مصلحت کی چیز قرار دے دیا گیا۔نتیجتاً خلافت دنیوی امور تک محدود ہوگئی اور یوں اسلام کے لیے بھی مسیحیت جیسا خطرہ پیدا ہو گیا۔ سہیل عمر کی رائے میں اجتہاد کے ضمن میں اقبال ترکی اجتہاد یعنی ''اسمبلی کی خلافت'' کے حامی ہو گئے۔ حالانکہ ترکوں نے یہ فیصلہ اجتہاد کے طور پر نہیں بلکہ مغرب کی جدید جمہوریت یا ری پبلکن فکر کی نقالی میں کیا تھا۔سہیل عمر کے نزدیک جمہوری طرز فکر میں مضمر برابری کا دعویٰ اور اسلامی ریاست کی مساوات الگ چیزیں ہیں۔فرماتے ہیں: ''جمہوریت میں مضمر فاعلی جدوجہد کا منبع وہی حقوق طلبی کا داعیہ ہے جبکہ اسلامی ریاست میں یہ چیز اللہ کے حقوق ادا کرنے اور منظم معاشرے یا افراد کے لیے اپنا فریضہ انجام دینے سے مربوط ہے۔جمہوریت میں منتخب اسمبلی عوام کو جوابدہ ہے جبکہ عوام کسی کو جوابدہ نہیں۔اسلامی ریاست میں امیر (یا خلیفہ) اور عوام دونوں خدا کو جوابدہ ہیں۔اسی طرح جمہوریت میں عوام کے نمائندوں کا فیصلہ سربراہ کے لیے واجب العمل ہے جبکہ اسلام میں شوریٰ کا فیصلہ امیر کے لیے لازم العمل نہیں ہے۔یہ ریاست نہ تو آمریت ہے' نہ استبداد' نہ ہی جمہوریت بلکہ اپنے انداز کی الگ طرز حکومت ہے۔اگر اسلام کو جمہوریت یا ری پبلکن طرز حکومت کے مترادف کہیں تو مسئلہ حل نہیں ہوتا۔'' سہیل عمر کے خیال میں اقبال نے جو پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دیا ہے' وہ مبہم رہ گیا ہے کیونکہ یہ ابہام ان کے دور کی مجبوری تھی۔مگر اس عمل میں بہت احتیاط کی ضرورت ہے کیونکہ آزاد خیالی اور آزادیٔ رائے میں خطرات بھی مضمر ہیں۔[4]

Marfat.com

ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر دونوں بحیثیت مجموعی اجتہاد اور ریاست کے متعلق نہ صرف روایتی انداز فکر کے حامی معلوم ہوتے ہیں بلکہ اسلامی ریاست کے بارے میں ان کی سوچ خالصتاً ''تخیلی'' ہے۔ اقبال کے تصور جدید اسلامی ریاست اور اجتہاد کی ضرورت کیوں؟ کے موضوع پر مفصل بحث تو آگے جا کر کی جائے گی۔ فی الحال اتنا اشارہ کافی ہے کہ الفارابی نے اپنی تصنیف ''المدینۃ الفاضلہ'' میں المدینۃ الجمعیہ (جمہوریت) کا ذکر کرتے ہوئے اسے مثالی اسلامی ریاست کے بہت قریب قرار دیا ہے۔[5] جہاں تک شاہ ولی اللہ کا تعلق ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اسلامی ریاست تین طریقوں سے وجود میں لائی جا سکتی ہے جنہیں شریعت نے قبول کر رکھا ہے: انتخاب، نامزدگی اور غصب (استیلا)۔ تاریخ کے مطابق یہ طریقے تین نہیں بلکہ پانچ ہیں: انتخاب (Election)، نامزدگی (Nomination)، انتخابی ادارہ (Electoral College)، استصواب رائے (Referendum) اور استیلا (Usurpation)۔

سہیل عمر نے حدود و تعزیرات سے متعلق شرعی احکام پر طویل بحث کرنے کے بعد تحریر کیا ہے کہ شبلی اور اقبال نے شاہ ولی اللہ کے نظریہ ''شریعت بالجملہ'' اور ''شریعت بالاطلاق'' میں امتیاز کے بارے میں اقتباسات سے غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ اس ضمن میں اقبال نے شبلی کے ارشادات پر انحصار کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نبی جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے، اس پر اسی قوم کے رسوم و رواجات اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ نبی ایک عالمگیر شریعت وضع کرنے میں اس قوم سے تمہید کا کام لیتا ہے، پھر بھی ان قوانین کا عملی اطلاق اسی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق کیا جاتا ہے۔ یوں جو احکام وضع ہوتے ہیں، خصوصی طور پر تعزیرات، اسی قوم کے لیے مخصوص سمجھے جائیں گے اور ضروری نہیں کہ آئندہ آنے والی نسلوں پر ان کا اطلاق سختی سے کیا جائے۔ سہیل عمر یہ ثابت کرتے ہیں کہ تعزیرات کے بارے میں قوانین کو شاہ ولی اللہ ''شریعت بالجملہ'' کے زمرے میں شمار کرتے ہیں جو ایسے اجزائے دین پر مشتمل ہے جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں۔ مگر شبلی اور ان پر انحصار کرتے ہوئے اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت سے غلط معانی اخذ کیے اور تعزیرات سے متعلق قوانین کو ''شریعت بالاطلاق'' کے زمرے میں شمار کیا جس میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہے۔[6]

ڈاکٹر محمد الغزالی اور جاوید احمد غامدی سہیل عمر کی رائے سے اتفاق کرتے ہیں لیکن ڈاکٹر محمد خالد مسعود اور راقم کے خیال میں شبلی اور اقبال نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کا درست مفہوم مرتب کیا۔ راقم نے متعلقہ مواد کا جائزہ لے کر جو تبصرہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ کہنا تو وہی چاہتے تھے جو شبلی نے اخذ کیا، البتہ ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہ آ سکا جس کی وضاحت شبلی نے کر دی۔ ڈاکٹر خالد مسعود فرماتے ہیں کہ شبلی اور اقبال

Marfat.com

دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ ولی اللہ اسلامی سزاؤں میں واقعی اصول تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے۔[7]

پاکستان میں جنرل ضیاء الحق کے زمانہ میں جب ''حدود'' قوانین نافذ کیے گئے تو ان پر نہ تو پارلیمنٹ میں کوئی بحث ہوئی اور نہ اسلامی نظریاتی کونسل کے ارکان سے مشورہ لیا گیا بلکہ دنیائے عرب سے دوالبی کو بلوایا گیا' جن کی ہدایت کے مطابق وزارت قانون نے اس مسئلہ پر قانون کا ڈرافٹ تیار کیا اور جنرل ضیاء الحق نے اسے نافذ کر دیا۔ ظاہر ہے حدود قوانین محض روایتی طور پر اسلامی ہونے کے اعتبار سے تبرکاً نافذ کیے گئے' کیونکہ ان کے تحت جو سزائیں مقرر ہیں' مثلاً سنگسار یا رجم کرنا' ہاتھ کاٹنا یا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنا وغیرہ آج تک نہ دی گئیں۔ پھر بھی شاید ملک میں بدعنوانی عام ہونے کے سبب پاکستان کی مظلوم عورت قانون زنا کی زد میں آ گئی۔ نتیجتاً جنرل پرویز مشرف کے دور میں پڑھی لکھی خواتین نے مطالبہ کیا کہ قانون زنا منسوخ کیا جائے مگر علماء حضرات نے اس کی مخالفت کی۔ اب یہ قانون منسوخ تو نہیں ہوا لیکن ترامیم کے ذریعہ اس کا حلیہ تبدیل کر دیا گیا ہے۔ افسوس ہے کہ اسلام کے نام پر جنرل ضیاء الحق کے عہد میں جرائم سے متعلق جو قانون سازی کی گئی' وہ شبلی اور اقبال کے تصورات کے قطعی برعکس تھی۔ قانون سازی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کے نفاذ سے مثبت نتائج برآمد ہوں مگر پاکستان میں نام نہاد اسلامی تعزیرات کے نفاذ سے جرائم کم ہونے کے بجائے بڑھتے چلے گئے اور بعض ایسے نئے جرائم دیکھنے میں آئے جن کی ہمارے قانون کی تاریخ میں پہلے کوئی نظیر موجود نہیں تھی۔

ڈاکٹر خالد مسعود نے خطبہ میں اقبال کے اس سوال کہ کیا اجماع کسی قرآنی حکم کو منسوخ کر سکتا ہے' کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اقبال کے روبرو یورپین مبصر ایگانیڈیلس کا قول تھا کہ بعض حنفیوں اور معتزلہ کے مطابق اجماع قرآنی احکام کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اقبال کا خیال تھا کہ اس قول کی حمایت میں کوئی سند پیش نہیں کی گئی لہٰذا اپنی تسلی کی خاطر انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی کی طرف رجوع کیا۔ مگر مولانا نے جواب دیا کہ اجماع سے نص قرآن کے منسوخ ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ ڈاکٹر خالد مسعود فرماتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ پر حنفی اصول کے مباحث مولانا کی نظر سے نہیں گزرے تھے۔ نیز مولانا نے آمدی سے جو حوالہ دیا' وہ بھی مکمل نقل نہیں کیا کیونکہ آمدی کے مطابق بعض معتزلہ ہی نہیں بلکہ معروف حنفی فقیہ قاضی عیسیٰ بن ابان بھی اس مسلک کے قائل تھے۔ ڈاکٹر خالد مسعود تحریر کرتے ہیں: ''ان اقتباسات سے یہ ثابت کرنا مقصود نہیں کہ اجماع نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے کیونکہ یہ رائے چند فقہاء کی تھی اور وہ بھی غالباً صحابہ کے اجماع کے بارے میں ہو سکتی ہے..... تاہم اس بات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ صرف معتزلہ

ہی نہیں حنفی فقہاء میں بھی اس مسئلہ پر اختلاف رائے موجود ہے۔ سید سلیمان ندوی نے ان اختلافات کو نظر انداز کرتے ہوئے کہہ دیا کہ فقہاء میں کوئی اس کا قائل نہیں۔ یہ بات ان کو سزاوار نہیں تھی۔ اس کا ایک ناخوشگوار نتیجہ یہ نکلا کہ سید صاحب کے اس غیر محتاط بیان نے علامہ اقبال کے خطبہ میں ایک نہایت ہی مبالغہ آمیز صورت اختیار کر لی۔''(8)

اقبال کے اس خطبہ پر چند اعتراضات الطاف احمد اعظمی نے بھی کیے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ''حدیث معاذ'' کو اجتہاد کی بنیاد قرار دینا درست نہیں کیونکہ قرآن وسنت میں کسی مسئلہ کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ کرنا حضرت معاذ بن جبل کا قول نہیں ہو سکتا۔ یہ بعد کا اضافہ ہے کیونکہ اسلام میں انفرادی رائے کی کوئی گنجائش نہیں۔ بقول اعظمی یہ اضافہ وہ لوگ کر سکتے ہیں جو دین میں انفرادی رائے کو ایک ماخذ قانون کی حیثیت دینا چاہتے ہیں۔(9)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ''طلاق تفویض'' کے حق میں اقبال کا قول قرآن وسنت کے مطابق درست نہیں بلکہ حد درجہ غیر حکیمانہ تجویز ہے۔ اعظمی کے نزدیک مرد عورت کو اس کی مرضی کے بغیر طلاق دے سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ مرد کی مرضی کے بغیر علیحدہ ہو جائے۔ دوسرے الفاظ میں اعظمی ''خلع'' کو تو تنسیخ نکاح کے سبب کے طور پر قبول کرتے ہیں جس کی اجازت قاضی یا عدالت دیتی ہے مگر وہ ''طلاق تفویض'' کو نہیں مانتے۔(10)

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اسلامی قانون کے پہلے ماخذ یعنی ''قرآن'' کے بارے میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے' وہ کلّی طور پر صحیح نہیں۔ مثلاً اقبال کے خیال میں قرآن مجید کے بعض احکام مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوگا۔ اس ضمن میں وہ جرائم میں قرآنی سزاؤں کا ذکر کرتے ہیں کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی تھیں۔ اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کا جوں کا توں نافذ کرنا ضروری نہیں۔ اعظمی کے نزدیک جن سزاؤں کا ذکر واضح طور پر قرآن میں کیا گیا ہے' ان کی حیثیت مقامی نہیں ہے۔ ان کا اطلاق مستقبل کی جملہ اقوام عالم پر بھی ہوگا۔ البتہ ان کے نفاذ میں ''اصول تدریج'' کا لحاظ رکھا جائے گا یعنی ہلکی سزاؤں کے بعد سخت سزائیں۔(11)

چوتھا اعتراض یہ ہے کہ دوسرے ماخذ یعنی ''حدیث'' پر اقبال نے جو بحث کی ہے وہ مفید ہے لیکن جامع نہیں ہے۔ اعظمی کے خیال میں آنحضور صلعم کے کئی اجتہادات مقامی نوعیت کے تھے۔ اس لیے آپ کے تمام اجتہادات کو دائمی قرار نہیں دیا جا سکتا۔(12)

Marfat.com

پانچواں اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے تیسرے ماخذ یعنی ''اجماع'' کے بارے میں جو تجویز پیش کی ہے کہ مسلم عوام کے ذریعہ منتخب اسمبلی اس فریضہ کو انجام دے' اطمینان بخش نہیں ہے کیونکہ عوامی نمائندوں کی اکثریت اسلامی قانون اور اس کے اصول استخراج سے ناواقف ہوتی ہے۔[13]

اسلامی قانون کے چوتھے ماخذ ''قیاس'' کے بارے میں اقبال نے فقہائے حجاز اور فقہائے عراق کے طرز فکر پر جو تنقید کی ہے' اسے اعظمی صحیح سمجھتے ہیں۔[14]

اعظمی کے اس استدلال کہ ''حدیث معاذ'' میں اضافہ کیا گیا ہے یا انفرادی رائے (قیاس) کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں' کی حمایت میں کوئی ثبوت پیش نہیں کیا گیا۔ مگر اقبال نے امام شوکانی اور متعدد فقہاء کے حوالے سے فرمایا ہے کہ آنحضور صلعم کی حیات میں ''قیاس'' کی بنیاد پر اجتہاد کی اجازت تھی۔ ویسے بھی اگر اعظمی کے نزدیک اسلام میں ''قیاس'' کی کوئی گنجائش نہیں تو اسلامی قانون میں ''قیاس'' چوتھے ماخذ کے طور پر محض بعض لوگوں کی خواہش کے مطابق کیسے شامل کیا جا سکتا تھا جو انفرادی رائے کو ایک ماخذ قانون کی حیثیت دینا چاہتے تھے۔ اس کا ثبوت کیا ہے؟

جہاں تک دوسرے اعتراض یعنی ''طلاق تفویض'' کا تعلق ہے' اسلام میں بالغ مرد اور بالغ عورت کا نکاح روحانی معاہدہ کے بجائے ایک خالصتاً سول معاہدہ ہے جس کے تحت فریقین آپس میں شرائط طے کر سکتے ہیں اور ان شرائط میں ''طلاق تفویض'' کا حق شوہر بیوی کو دے سکتا ہے۔ اس کی کوئی خصوصی ممانعت قرآن و حدیث میں موجود نہیں۔ غالباً اسی بنا پر اقبال نے بذات خود ایم۔ ڈی۔ تاثیر اور کرسٹیبل تاثیر کا نکاح پڑھاتے وقت نکاح نامہ تحریر کرتے ہوئے ''طلاق تفویض'' کا حق بیوی کو دیا تھا۔ پاکستان میں اب یہ شرط کابین نامہ کا باقاعدہ حصہ ہے اور دستاویز کے کالم میں تحریر کرنا پڑتا ہے کہ شوہر نے طلاق کا حق بیوی کو تفویض کیا ہے یا نہیں۔

تیسرے اعتراض کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ اس مسئلہ پر اقبال کا استدلال شبلی اور شاہ ولی اللہ کی آراء پر قائم ہے۔ اقبال کے الفاظ یہی ہیں کہ ''سزاؤں کا اطلاق سختی سے نہیں کیا جانا چاہیے چونکہ ایسے احکام مقصود بالذات نہیں۔'' اعظمی کا اپنا استدلال بھی ''اصول تدریج'' کے حق میں ہے بلکہ اعظمی یہ حقیقت تسلیم کرتے ہیں کہ ''اصول تدریج'' کی عدم رعایت کے سبب آج اکثر مسلم ممالک میں سزاؤں سے متعلق اسلامی شریعت کا بڑا حصہ نافذ العمل نہیں ہے۔[15]

''حدیث'' بطور ماخذ پر اعظمی کے اعتراض کا کوئی جواز راقم کو نظر نہیں آتا۔ اقبال نے خطبہ میں ایسا کوئی نظریہ پیش نہیں کیا کہ آنحضور صلعم کے اجتہادات دائمی ہیں بلکہ فرمایا ہے کہ احادیث کو تنقید کے بغیر

Marfat.com

قبول نہ کرنا حنفی فقہا کا امام ابوحنیفہ کی پیروی کرنے کے مترادف ہے۔

پانچویں اعتراض کا بھی بظاہر کوئی جواز نہیں کیونکہ اقبال نے اراکین اسمبلی کے ''اجتہاد'' کو یوں مشروط کر دیا ہے کہ ان میں غیر علماء ماہرین سمیت ایسے وکلاء شامل کیے جائیں جنہوں نے اسلامی فقہ کے ساتھ جدید جورس پروڈنس پر عبور حاصل کیا ہو۔ اعظمی نے خود تسلیم کیا ہے کہ اسلامی قانون کے ماہر علماء کی مجلس اس کام کو سرانجام دے اور عوامی نمائندوں کی اسمبلی ضروری بحث مباحثہ کے بعد قوانین کی منظوری دے اور یہ کہ اقبال نے مؤخر الذکر صورت کو ترجیح دی ہے۔[16]

راقم کے خیال میں اقبال کے اس خطبہ کی تفہیم کے سلسلہ میں بعض ایسی اہم باتیں رہ گئی ہیں جن پر ان کے نظریات کے کسی بھی حامی، مبصر یا نکتہ چین نے غور نہیں کیا۔ پہلی یہ کہ اس خطبہ کا پس منظر کیا تھا یا کن حالات کے ردعمل کے طور پر اقبال نے یہ خطبہ تیار کیا؟ دوسری یہ کہ برصغیر کے مسلم علماء کی تعلیم اور سوچ میں بحیثیت مجموعی اقبال کیا کمی محسوس کرتے تھے اور ان کی نگاہ میں وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کی خاطر مسلم معاشرہ کو کس قسم کی تعلیم سے آراستہ علماء، فقہاء اور واعظین کی ضرورت تھی؟ تیسری یہ کہ اقبال جس جدید اسلامی ریاست کی منتخب اسمبلی کو اجتہاد کا اختیار دیتے ہیں، ان کی تحریروں کی روشنی میں اس ریاست کا ماڈل کیا ہے؟ چوتھی یہ کہ اقبال نے ''توحید'' کے اصول کو انسانی اتحاد، مساوات اور آزادی کی بنیاد قرار دیتے ہوئے اسلام کا حقیقی مقصد جو ''روحانی جمہوریت کا قیام'' قرار دیا ہے، اس سے ان کی کیا مراد ہے؟

خطبہ کا پس منظر کیا تھا یا کس ماحول کے ردعمل کے طور پر یہ خطبہ تحریر کیا گیا؟ اقبال نے خود ذکر کیا ہے کہ ماضی کے جھوٹے احترام یا سنّی مکتبہ ہائے فقہ کی قطعیت کے خلاف ابن تیمیہ، ابن حزم، سیوطی اور اٹھارہویں صدی میں ابن عبدالوہاب نے بغاوت کی اور ''اجتہادِ مطلق'' کی ضرورت پر زور دیا۔ اقبال کے نزدیک ابن عبدالوہاب کی تحریک سے سارا عالم اسلام متاثر ہوا۔ لیکن وہ ساتھ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہابی تحریک مذاہب اربعہ کی قطعیت قبول کرنے سے انکاری تھی۔ اس کا مزاج قدامت پسندانہ ہی تھا۔ اجتہاد کے سلسلہ میں اقبال نے برصغیر میں شاہ ولی اللہ کا نام تو لیا ہے مگر برصغیر ہند میں جو اجتہادات سید احمد بریلوی اور شاہ اسمٰعیل کی وہابی نوعیت کی عسکری تحریک کا سبب بنے یا بعد ازاں جو اجتہادات علماء نے خلافت تحریک کے دوران کیے ان کا ذکر تفصیل کے ساتھ نہیں کیا گیا۔ ان دونوں تحریکوں سے برصغیر ہند میں مسلمانوں کی من حیث الملت شناخت تو نظریاتی طور پر مستحکم ہوئی مگر ان تحریکوں کے اپنے اپنے اجتہادات کے تحت عمل کے میدان میں مکمل ناکامی کے سبب معاشی، سیاسی، علمی اور تمدنی طور پر جو شدید نقصان

Marfat.com

مسلمانوں کو اٹھانا پڑا' اس کا آج تک صحیح اندازہ نہیں کیا گیا۔ ان اجتہادات کے پیچھے مذہبی جذبہ تو کارفرما تھا مگر عقلی حکمت عملی کا فقدان تھا۔

انیسویں صدی کے آخر میں جب مسلمانان ہند کا سیاسی زوال' معاشرتی انحطاط اور اخلاقی تنزل اپنی انتہا تک پہنچ گیا تو سرسید احمد خاں نے اس صورتحال کا حقیقی باعث ''تقلید'' قرار دیا۔ ان کے خیال میں جس قدر نقصان اسلام کو تقلید نے پہنچایا اتنا کسی اور شے نے نہیں پہنچایا۔ وہ مسلمانان ہند کے حق میں تقلید کو سنکھیا سے بھی زیادہ مہلک سمجھتے تھے۔ ایک خط میں تحریر کرتے ہیں: ''اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔'' وہ ہند میں سنیوں اور شیعوں کی تحریر کردہ مذہبی کتب سے بھی قطعی مایوس تھے۔ انہیں یقین تھا کہ ایسی کتب اس قابل نہیں کہ بعد تعلیم علوم جدیدہ کسی بھی مسلمان کا اعتقاد قلبی اسلام پر رہے۔ (17)

پس ایک طرف علمائے وقت کے کبھی ''جہاد'' اور کبھی ''ہجرت'' کے حق میں قدامت پسندانہ اجتہادات کے زیر اثر وہابی تحریک اور بعد ازاں خلافت تحریک کی ناکامی سے مسلمانان ہند پر شکست اور مایوسی کا عالم طاری تھا تو دوسری طرف سرسید ''تقلید'' کو مسلمانان ہند کے حق میں زہر قاتل قرار دے رہے تھے۔ راقم کے خیال میں یہی وہ پس منظر یا حالات تھے جن کے ردعمل کے طور پر اقبال نے 1924ء میں مذکورہ خطبہ تحریر کرنے کی جرأت کی جس کی حتمی شکل ہمارے سامنے ہے۔

وقت کے جدید تقاضوں سے عہدہ برا ہو سکنے کی خاطر برصغیر ہند کے علماء' فقہاء اور واعظین میں اقبال کیا کمی محسوس کرتے تھے اور وہ انہیں کس نوعیت کی تعلیم سے آراستہ دیکھنا چاہتے تھے؟ اس بارے میں راقم ان کی تحریروں میں سے چند اقتباسات پیش کرتا ہے۔ پہلا اقتباس تو مسلمانان ہند کی زبوں حالی کے عالم میں مذہبی رہنماؤں (بقول اقبال ''مولوی صاحبان'') کے کردار سے متعلق ہے۔ یہ نقشہ 1904ء میں کچھ اس طرح کھینچا گیا ہے:

> ''یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے' صنعت کھو بیٹھی ہے' تجارت کھو بیٹھی ہے.... اور باتیں تو خیر' ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوع انسانی کو جہنم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ غرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیر الامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی..... مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح یا آیاتِ ناسخ و

Marfat.com

منسوخ پر بحث کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خدا کی پناہ۔ پرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا' نام کو بھی نہیں۔ ہاں مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دست خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں۔''(18)

اقبال سمجھتے تھے کہ احیائے اسلام صرف مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ تمدن اور قانون اسلام کا احیاء بھی ضروری ہے۔ فرماتے ہیں:

''حالات زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاء کے استدلالات' جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعت اسلامی کہا جاتا ہے' ایک نظر ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں' بلکہ میرا یہ مدعا ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اصول کے نام پر جو استدلال فقہاء نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں' ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابل عمل تھے' مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں.... قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیّلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظّم کر سکے بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو.... اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔''(19)

1910ء میں علی گڑھ یونیورسٹی میں خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

''ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں اس لیے کہ ان کا مبلغ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی

محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول وفروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ' اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائق عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ' علی گڑھ کالج' مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں' اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بندی ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں کو نشوونما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔''[20]

علی گڑھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر صاحبزادہ آفتاب احمد خاں علوم اسلامیہ کے مطالعہ کے لیے ایک نیا شعبہ قائم کرنا چاہتے تھے۔ انہوں نے اس بارے میں اقبال سے اپنی تجاویز بھیجنے کے لیے کہا۔ اقبال نے دینیات اور اسلامی قانون کے مطالعہ کے سلسلہ میں خط مورخہ 4 جون 1925ء کے ذریعہ انہیں مندرجہ ذیل تجاویز ارسال کیں:

''دینیات کے مطالعہ کے متعلق: ہمارا پہلا مقصد..... موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے' جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت' اس کی ذہنی وفکری آزادی اور طبیعی علوم کی لامتناہی ترقی' ان چیزوں میں جو ترقی واقع ہوئی ہے' اس نے جدید زندگی کے اساس کو یکسر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین ازمنۂ متوسطہ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا' وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے...... مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ میرے نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے۔ اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کی زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب مدنظر رہے۔ جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے' کہا جا سکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے' جدید

Marfat.com

مسائل کا طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلے میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں.....آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کی ایک نئی وادی کی طرف مہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیات اور علم کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔ ظاہر ہے یہ کام انہی لوگوں کے ہاتھوں سرانجام پا سکتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے۔ لیکن ایسے آدمی کس طور پر پیدا کیے جائیں؟ میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قدامت پسند عنصر مطمئن ہو جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے سکول سے ابتدا کر سکتے ہیں.....مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ آپ تدریجاً اس کے بجائے ان لوگوں کی جماعت کو کارفرما بنائیں جو میری تجویز کردہ سکیم کے مطابق خود اجتہاد فکر پر قادر ہوں۔"

اقبال دیوبند اور ندوہ کے طلبا کی عربی علمیت کا اعتراف کرتے ہوئے ان کے بہترین مفاد کو صحیح معنوں میں برسر کار لانے کی ضرورت پر زور دیتے ہیں کہ انہیں علوم اسلامیہ کے نئے شعبہ میں داخلہ کی دعوت دی جائے۔ انگریزی میں انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے کو کہا جائے۔ علوم طبیعی، ریاضیات، فلسفہ اور اقتصادیات کے مضامین میں انتخاب کرنے کو کہا جائے تاکہ افکار جدیدہ اور سائنس سے متعارف ہو جائیں۔ اس کے بعد دوسری منزل میں انہیں اسلام کے فرقہ جات، اسلامی اخلاق اور فلسفہ، مابعد الطبیعیات، دینیات، کلام اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبے دینے کے لیے یونیورسٹی کا فیلو بنا دیا جائے۔ ان میں سے جو خالص سائنٹفک تحقیقات کا ذوق رکھتے ہوں، ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفے کی مکمل تعلیم دی جائے۔ جو طلبہ اسلامی تمدن کی عام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہوں، ان کے کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر بھی شامل کیا جائے اور جو اسلامی حکمت، ادبیات، آرٹ، تاریخ نیز دینیات کا نصاب اختیار کریں، ان کے لیے جرمن اور فرانسیسی زبانوں کا حسب ضرورت جاننا ازبس ضروری قرار دیا جانا چاہیے۔

اسلامی قانون کی تعلیم کے متعلق ارشاد ہوتا ہے:

"ہمیں دیوبند اور ندوہ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کرنے چاہئیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں کیونکہ قانون محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیے کہ انہیں اصول فقہ و قانون سازی کے اصول کی تعلیم دیں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو ان کو ایل ایل بی بنائیں۔ بعض کو وکالت کا پیشہ اختیار کرنے دیا جائے۔

Marfat.com

دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلوشپ اختیار کرنے کی اجازت دی جائے۔ کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لیے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانون محمدی جس طرح سے عمل میں لایا جاتا ہے' وہ بغایت تاسف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف مجلس قانون ساز کے قیام سے دور ہو سکتی ہیں۔ میری رائے میں جدید اسلامی ملتوں کے لیے دینیاتی افکار کی توسیع اور ترویج کی ضرورت ہے۔ قدیم اور جدید اصولات تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور معبدی اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہو گئی ہے..... ان حالات کے تحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دلیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں کہ محتاط رہنا لازم ہوگا اور فکر و حکمت کی اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن وسکون میں خلل نہ آنے پائے۔''(21)

اقبال کے مندرجہ بالا خیالات کی روشنی میں راقم اس مرحلہ پر یہی کہنے پر اکتفا کرے گا کہ اگر اقبال کے معترضین کے نزدیک منتخب مسلم اسمبلی اجتہاد کے قابل نہیں کیونکہ اس کے رکن فقہ اسلامی سے ناواقف ہوں گے' تو پھر کیا ہمارے موجودہ علماء کے زاویہ نگاہ میں اتنی وسعت ہے کہ وہ وقت کے جدید تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے متفرق رواں ملّی مسائل پر بصورت ''اجماع'' ایسا اجتہاد کریں جو کسی قسم کے نقصان کے بجائے ملت کی بہتری کا باعث بن سکے؟

اب اس سوال کی طرف آتے ہیں کہ اقبال جس اسلامی ریاست کی منتخب اسمبلی کو ''اجتہاد'' کا اختیار دیتے ہیں' ان کی نگاہ میں آخر ان کا ''ماڈل'' کیا ہے؟ اس سوال کا جائزہ دو پہلوؤں سے لیا جا سکتا ہے: پہلا یہ کہ اقبال جب اجتہاد کے حق کے بارے میں منتخب مسلم اسمبلی کی بات کرتے ہیں تو وہ یقیناً ترکی یا کسی اور مسلم ملک کی اسمبلی نہیں ہے بلکہ برصغیر ہند میں ''تخیلی'' مسلم ریاست کی منتخب اسمبلی کو یہ اختیار دے رہے ہیں جس نے ابھی وجود میں آنا ہے۔ سوال ہے برصغیر میں مسلم ریاست کے قیام کا خواب اقبال نے کب سے دیکھنا شروع کیا؟ اس کا جواب دینے کے لیے ہمیں اقبال کی سیاسی زندگی میں جھانکنے کی ضرورت رہے۔ اقبال انگلستان میں اپنی تعلیم (1905ء تا 1908ء) کے دوران ''انڈین نیشنلزم'' (ہندی قوم پرستی) کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے خیرباد کہہ کر ''مسلم قومیت'' کے حامی ہو گئے تھے۔ 1906ء میں جب سرسید کے حامیوں نے آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی تو اقبال لندن میں اس کی شاخ کے رکن بن گئے۔ 1909ء میں جب مسلم لیگ کے قائدین نے مسلمانوں کے لیے ''علیحدہ نیابت'' کا اصول تسلیم کروالیا تو اقبال یورپ سے واپس

Marfat.com

آ چکے تھے۔ 1909ء میں آپ کو ایک متحدہ قومی کانفرنس میں شرکت کے لیے مدعو کیا گیا۔ آپ کا جواب تھا:
''ہندوستان کے لیے ایک مشترک قومیت کا تصور بجائے خود نہایت حسین اور شاعرانہ کشش کا حامل ہے۔
تاہم موجودہ حالات اور دونوں قوموں کے نادانستہ رجحانات کے پیش نظر وہ نا قابل عمل ہے۔''[22]

ظاہر ہے متحدہ قومیت کو خیر باد کہنے کے بعد اقبال سرسید کے مکتبہ فکر سے وابستہ تھے۔ سرسید کا استدلال کیا تھا؟ برصغیر ہند میں ہندو اور مسلمان دو علیحدہ قومیں ہیں۔ انہوں نے مسلمانوں کو ہندوؤں کی سیاسی تنظیم کانگرس میں شریک ہونے سے منع کیا تھا۔ اس لیے کہ ہندو اکثریت کے جور و استبداد کے خوف سے مسلم اقلیت نے مدافعانہ رویہ اختیار کر رکھا تھا۔ انہیں خدشہ تھا کہ اگر برطانوی طرز کا جمہوری اصول ہندوستان میں نافذ ہوا تو اس میں مسلمان اقلیت سیاسی، معاشی اور تمدنی طور پر خسارے میں رہے گی۔ ان کے نزدیک متحدہ قومیت کی بنیاد تب ہی رکھی جا سکتی تھی جب ہندو اور مسلمان مرکزی حکومت میں برابر کے حصہ دار ہوں۔ لیکن اکثریت ہونے کے ناطے سے اور فرقہ وارانہ منافرت کے سبب ہندو ایسی کسی صورت کو قبول کرنے کے لیے آمادہ نہ ہو سکتے تھے۔ اس بنا پر برصغیر میں متحدہ قومیت کا تصور ایک خیال خام تھا۔[23] اقبال کے ہاں اس منطق نے ایک عقیدے کی شکل اختیار کر لی تھی بلکہ سرسید کے استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اگر دونوں قومیں سیاسی اقتدار آدھا آدھا بانٹ کر اکٹھے نہیں رہ سکتیں تو برصغیر کے شمال مغربی اور مشرقی خطوں میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت موجود ہے، آخر اس میں خدائے علیم و بصیر کی کیا مصلحت پنہاں ہے؟[24] سرسید کے متعلق اقبال کا تاثر کیا تھا؟ فرماتے ہیں:

''اگرچہ ہمارے عظیم شاعر حالی نے سرسید احمد خاں کے سوانح حیات بڑی تفصیل سے تحریر کیے ہیں لیکن مسلمانان ایشیا ابھی تک ان کی ذہنی کاوش کو پوری طرح سمجھنے کے قابل نہیں ہو سکے۔ اس حقیقت کا مجھ پر انکشاف ہوا ہے کہ سرسید کی نگاہ ایسے وسیع و عریض امور پر جمی تھی جس کا تعلق مسلمانان ایشیا کے مذہب اور سیاست سے تھا۔ پس مسلم ایشیا نے ابھی تک ان کی شخصیت کی حقیقی عظمت کا اندازہ نہیں کیا۔''[25]

فکر سرسید کی کس حقیقت کا اقبال پر انکشاف ہوا تھا؟ یہی کہ اگر اقتدار بانٹا نہیں جا سکتا تو جن خطوں میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، کم از کم وہاں تو علیحدہ مسلم ریاست وجود میں لائی جا سکتی ہے۔ گویا سرسید کے سرچشمہ فکر سے بقول اقبال یہ دھارا ضرور پھوٹتا تھا، اگرچہ ایسا اعلان کرنے کا وقت شاید ابھی نہ آیا تھا۔ بہر حال اقبال کو بحیثیت ایک ''صاحب فکر'' اس بات کا احساس ضرور ہو چکا تھا۔ بلکہ ''اسرار خودی'' جو 1915ء میں پہلی بار شائع ہوئی، اس کے آخر میں ''دعا'' کے آخری اشعار ملاحظہ ہوں ؎

Marfat.com

گرچہ تو در ذات خود یکتاستی عالمے از بہر خویش آراستی
من مثالِ لالۂ صحراستم درمیانِ محفلے تنہاستم
خواہم از لطف تو یارے ہمدمے از رموز فطرت من محرمے
ہمدمے دیوانہ فرزانہٗ از خیال این و آں بیگانہٗ
تا بجان او سپارم ہوے خویش باز بینم در دل او روے خویش
سازم از مشت گل خود پیکرش
ہم صنم اورا شوم ہم آزرش

ان اشعار میں اقبال خداوند تعالیٰ سے کسی ایسے ہمدم یا دوست عطا کرنے کی دعا مانگ رہے ہیں جو ان کی فطرت کے رازوں سے واقف ہو۔ اقبال کی فطرت کے ''رموز'' کیا ہو سکتے تھے؟ آخری شعر میں یہ کیوں کہا جا رہا ہے کہ میں اپنی مٹی سے خود ہی اس پیکر کو بناؤں اور خود ہی اس کی پرستش کروں؟

اب ہم تاریخ کے اس دور کی طرف آتے ہیں جب برصغیر میں مسلم قوم کے حقوق کے تحفظ کی خاطر محمد علی جناح کے چودہ نکات کانگرس کی نہرو کمیٹی رد کر دیتی ہے (1928ء)۔ 1930ء میں جناح پہلی گول میز کانفرنس میں اس امید سے شریک ہوتے ہیں کہ ان کے چودہ نکات تسلیم کر لیے جائیں گے۔ اسی سال اقبال بحیثیت صدر مسلم لیگ الہ آباد میں اپنے معروف خطبہ صدارت میں اعلان کرتے ہیں کہ اگر جناح کے چودہ نکات قبول نہ کیے گئے تو مسلمان اگلا قدم اٹھانے پر مجبور ہوں گے۔ یعنی مسلم اکثریتی خطوں پر مشتمل ایک علیحدہ مسلم ریاست کا قیام۔ جناح کے چودہ نکات گول میز کانفرنس میں بھی رد کر دیئے جاتے ہیں۔ نتیجہ میں جناح اتنے مایوس ہوتے ہیں کہ ہندوستان واپس آنے کا ارادہ ترک کر دیتے ہیں اور وہ لندن ہی میں مستقل رہائش اختیار کر لیتے ہیں مگر 1931ء اور 1932ء میں جب اقبال گول میز کانفرنسوں میں شرکت کے لیے لندن گئے تو انہوں نے جناح کو قائل کیا کہ وہ واپس آئیں اور نئے ایجنڈا کے تحت یعنی علیحدہ مسلم ریاست کے قیام کے لیے مسلم لیگ کو دوبارہ منظم کریں۔ جناح واپس آئے اور اس نئی منزل کی تحصیل کی خاطر نئی تگ ودو شروع کی۔ اقبال بستر مرگ پر بھی انہیں مشورے دیتے رہے۔ اقبال کے انتقال کے دو برس بعد قرارداد لاہور یا قرارداد پاکستان منظور کی گئی اور جناح نے بطور قائداعظم ارشاد کیا کہ اگر اقبال آج زندہ ہوتے تو بڑے خوش ہوتے کیونکہ ہم نے وہی کر دیا جو وہ چاہتے تھے۔ قائداعظم نے اقبال کے خطوط بنام جناح شائع کر دیئے اور ایک پیغام میں تحریر کیا: ''وہ میرے دوست تھے اور ''روحانی'' رہبر۔ مسلم لیگ کے تاریک ترین ایام میں وہ میرے شانہ بشانہ ایک چٹان کی طرح مضبوط کھڑے رہے۔''(26)

Marfat.com

1947ء میں مجوزہ مسلم ریاست پاکستان قائم ہوا اور اس سے اگلے برس قائداعظم انتقال کر گئے۔ کیا ہم یہ کہنے میں حق بجانب نہیں کہ جو کام اقبال سرانجام نہ دے سکتے تھے' وہ جناح نے کر دکھایا؟ گویا ایک ''صاحبِ فکر'' کی دعا قبول ہوئی اور اسے ایک ''صاحب عمل'' بصورت ''محرم راز ہمدم'' مل گیا تا کہ وہ جدید اسلامی ریاست وجود میں آ جائے جس کی منتخب اسمبلی کو اقبال اس خطبہ کے مطابق اجتہاد کا اختیار دینا چاہتے تھے؟

سوال کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اقبال کی نگاہ میں مختصراً اس جدید اسلامی ریاست کا ماڈل کیا ہے؟ مسلم قومیت کے بارے میں تو اقبال کا ایمان تھا کہ مسلمانوں کے لیے اسلام ان کی قومیت ہے اور اسلام ہی ان کی وطنیت۔ دوسرے لفظوں میں برصغیر میں ''مسلم نیشنلزم'' کی بنیاد اسی اصول پر رکھی گئی تھی۔ اسی بنا پر قائداعظم نے اعلان کیا تھا کہ قومیں ہوا میں نہیں رہ سکتیں' ان کے لیے علاقہ چاہیے جسے ان کا وطن قرار دیا جا سکے۔ چنانچہ بین الاقوامی طور پر پاکستان کو ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے اس لیے تسلیم کیا گیا کہ وہ ایک قومی' علاقائی اور مقتدر ریاست ہے۔ اقبال الفارابی کی طرح جمہوری طرز حکومت ہی کو اسلام کی روح کے قریب ترین سمجھتے تھے۔ وہ جدید اسلامی جمہوریہ کی بنیاد انتخابات' حقوق بشر کے تحفظ اور قانون کی حاکمیت پر استوار کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ اصول اسلام سے متصادم نہیں۔ ان کے نزدیک ''شوریٰ'' یا پارلیمنٹ ایسا ادارہ نہیں جو کسی خلیفہ' امام' امیر' سلطان یا سربراہ کو مشورہ دے بلکہ وہ ''باہمی مشاورت'' کے ادارے کے طور پر ''مقتدر'' ہے اور ایک قانون ساز ادارے کی حیثیت سے ''اجماع'' کے فرائض ادا کرتا ہے۔ اسی پارلیمنٹ یا قانون ساز ادارے کو اقبال اسلامی قانون سازی کے معاملے میں ''اجتہاد'' کا اختیار دیتے ہیں' جس کی کچھ تفصیل اس خطبہ میں بیان کی گئی ہے۔

غور طلب بات یہ ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں کے سیاسی وتمدنی زوال کے بعد تین تحریکیں چلیں: وہابی تحریک' خلافت تحریک اور تحریک پاکستان۔ تینوں تحریکیں اسلام کے نام پر چلیں۔ پہلی دو بری طرح ناکام رہیں اور تیسری کامیاب' کیوں؟ اس لیے کہ پہلی دو ناکام تحریکوں کے پس منظر میں صرف جذبہ تھا' عقلی بنیادوں پر کوئی واضح حکمت عملی نہ تھی۔ اس لیے قربانیاں رائیگاں گئیں اور نقصان اٹھانا پڑا۔ تحریک پاکستان میں جذبہ کے ساتھ سیاسی حکمت عملی بھی شامل تھی۔ اس لیے نتیجہ میں آزادی اور وطن حاصل کیا گیا۔ قربانیاں رائیگاں نہیں گئیں۔ پس تاریخ کا سبق یہی ہے کہ اسلام کے نام پر مسلمانوں کی کسی بھی تحریک میں جذبہ کے ساتھ جب تک عقلی بنیادوں پر حکمت عملی نہیں ہوگی' ناکامی کا سامنا کرنا پڑے گا۔

اب چوتھے اور آخری سوال کی طرف توجہ مبذول کی جاتی ہے کہ اقبال ''روحانی جمہوریت کے قیام'' کو اسلام کا حقیقی مقصد کیونکر قرار دیتے ہیں؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہو سکتا ہے کہ اسلام بحیثیت

Marfat.com

''روحانی جمہوریت'' سے اقبال کی مراد متفرق مسلم فرقوں کی روحانی جمہوریت کا قیام ہے مگر یہ جواب ''تخیلی'' یا قدامت پسندانہ ہے' اقبال کے اصل مدعا کی وضاحت نہیں کرتا۔ اقبال نے خطبہ الہ آباد میں واضح طور پر اعلان کیا تھا کہ ان کی مجوزہ اسلامی ریاست میں اقلیتوں کے عقیدہ' جان و مال کا تحفظ قرآنی فرمان (سورۃ الحج:48) کے تحت مسلمانوں کا فرض ہے۔ نیز مسلم ریاست کے قیام کے بارے میں اپنی تجویز کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے خط مورخہ 11 جنوری 1931ء بنام سید نذیر نیازی تحریر کرتے ہیں: ''مجوزہ اسلامی ریاست ایک نصب العین ہے۔ اس میں آبادیوں کے تبادلے کی ضرورت نہیں..... اس ایک یا متعدد اسلامی ریاستوں میں جو شمال مغربی ہند میں اس اسکیم کے مطابق پیدا ہوں گی' ہندو اقلیت کے حقوق کا پورا پورا تحفظ کیا جائے گا[27]۔'' اگرچہ اقبال نے اپنے اس خطبہ کے آخر میں ''اسلام کا اصل مقصد روحانی جمہوریت کا قیام'' کا ذکر کیا ہے' لیکن خود اس کی وضاحت نہیں کی۔ ہوسکتا ہے یہ تحریر کرتے وقت ان کے ذہن میں ''میثاق مدینہ'' کا تصور ہو' جو اقبال کے نزدیک مسلم' یہودی' مسیحی اور کافر لوگوں پر مشتمل ایک وفاقی جمہوری طرز کی آئینی تحریر تھی جس میں ان سب کو ''امت الواحدۃ'' قرار دیا گیا تھا۔ اقبال کے عقیدہ کے مطابق اس میثاق کی اس لیے بڑی اہمیت تھی کہ آنحضور صلعم نے اسے بذات خود مدینہ کی ریاست میں نافذ کیا تھا۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اقبال نے اس استدلال کی بنا مندرجہ ذیل قرآنی آیت پر رکھی ہو:

> ''ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ شریعت اور راہ عمل مقرر کی۔ اگر تمہارا رب چاہتا تو تم سب کو ایک امت بھی بنا سکتا تھا لیکن یہ اس لیے نہیں کیا گیا کہ جو کچھ اس نے تمہیں دیا ہے' اس میں تمہاری آزمائش کرے۔ لہٰذا نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔ بالآخر تم سب کو خدا کی طرف لوٹنا ہے اور وہی تمہیں حقیقت بتا دے گا جس میں تم اختلاف کرتے رہے ہو۔'' (سورۃ المائدہ:48)

آخر میں اقبال جب ''توحید'' کی تعبیر بطور انسانی اتحاد' مساوات اور آزادی کرتے ہیں تو اس کا منطقی تقاضا اسلام کو ایک ایسی جمہوریت قرار دینے ہی سے ہوسکتا ہے جو ''روحانی'' نوعیت کی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اقبال نے اپنے اس نظریہ کو اسلامی تصوف کے عالمگیر اخلاقی تصور سے اخذ کیا ہو۔

اگر میثاق مدینہ' سورۃ المائدہ:48 اور اسلامی تصوف کا اخلاقی اصول ہی اقبال کے اس استدلال کی بنیاد ہیں تو پھر ''روحانی جمہوریت'' کا عملی اطلاق کیسے ہوگا؟ غالباً اسی صورت میں کہ اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں مسلم اور غیر مسلم کی تمیز بحیثیت شہری نہیں کی جائے گی یا ہر شہری خواہ اس کا کوئی بھی

Marfat.com

مذہب، مسلک یا عقیدہ ہو، بحیثیت ریاست کے شہری اس معاشرے کا فرد ہوگا جو مساوات، آزادی اور اتحاد کا علمبردار ہے۔ مسلم، ہندو، مسیحی، پارسی سول قوانین کے معروضی ہونے کے سبب ہمارے رائج لیگل سسٹم کے مطابق کوئی بھی مسلم یا غیر مسلم جج کسی بھی مذہبی فرقہ کے قضیوں کا فیصلہ اس کے قانون کے تحت کرسکنے کا مجاز ہے۔ مگر کیا اقبال کے تصور روحانی جمہوریت کے تحت پارلیمنٹ میں غیر مسلم منتخب ممبران اسلامی قانون سازی کے معاملے میں اجتہاد میں شریک ہوسکیں گے؟ اگر انفرادی طور پر غیر مسلم جج مسلم لا کے تحت کسی قضیہ کا فیصلہ کرسکنے کا مجاز ہے تو ایک غیر مسلم منتخب پارلیمنٹ کے رکن کو کسی بھی قسم کی قانون سازی کے معاملے میں اپنی رائے کا اظہار کرنے یا اس کے حق میں یا خلاف ووٹ دینے سے کیسے روکا جاسکتا ہے؟

اس خطبہ میں اقبال نے اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا کہ کن معاملات میں اجتہاد کی ضرورت ہے۔ صرف مسلم خواتین جو شوہروں کے ظلم کا شکار ہیں، کے تنسیخ نکاح کے بارے میں عدلیہ کے حالات کے مطابق مناسب فیصلہ کرنے یا مسلم عائلی قوانین میں اصلاح کے لیے اسمبلی میں قانون سازی کی ضرورت کی طرف توجہ مبذول کرتے ہیں۔ مگر اُن کی دیگر نثری کاوشوں سے اُن کے ذہنی رجحانات کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً قرآنی احکام یا اجازتوں کی مخصوص حالات کے پیش نظر تحدید و توسیع کے قائل ہیں۔ خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ ترکی میں کثرت ازدواج کے خلاف قانون سازی کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ بینکوں میں رقوم کے ڈیپازٹ یا کمپنیوں میں حصص سے اخذ کردہ منافع کو ربوا نہیں سمجھتے۔ مسلم معاشرے میں لائف انشورنس یا انشورنس کمپنیوں کے قیام کے مخالف نہیں، بلکہ ہندوستان میں پہلی مسلم انشورنس کمپنی کے اعزازی صدر کا عہدہ قبول کیا اور عمر بھر اس عہدے پر فائز رہے۔

ماخذ و حواشی:

(1) اقبال کا تصورِ اجتہاد۔ ماہنامہ الشریعہ۔ گوجرانوالہ۔ نومبر 2006ء۔ ص 3 تا 6۔

(2) علامہ اقبال کا تصورِ اجتہاد اور علمائے کرام۔ ماہنامہ الشریعہ۔ گوجرانوالہ۔ جنوری 2007ء۔ ص 32، 35۔

(3) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی۔ غیر مطبوعہ مسودہ) ص 68 تا 75۔

(4) خطباتِ اقبال نئے تناظر میں۔ ص 141، 144 تا 146۔

(5) اسلام اور پاکستان کی شناخت (انگریزی)۔ جسٹس (ر) ڈاکٹر جاوید اقبال۔ سنگ میل پبلی کیشنز لاہور 2007ء ص 54، 60 نوٹ 52۔

(6) خطباتِ اقبال نئے تناظر میں۔ ص 147۔

Marfat.com

(7) ایضاً۔ص201 تا 204۔

(8) اقبال کا خطبہ اجتہاد اور سید سلیمان ندوی۔ سہ ماہی اجتہاد۔ اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد۔ جون 2007ء ص69 تا 72۔

(9) خطباتِ اقبال ایک مطالعہ۔ص206‘207۔

(10) ایضاً۔ص214‘215۔

(11) ایضاً۔ص239‘240۔

(12) ایضاً۔ص227‘228۔

(13) ایضاً۔ص237۔

(14) ایضاً۔ص238۔

(15) ایضاً۔ص245‘246۔

(16) ایضاً۔ص237۔

(17) اقبال کا علم کلام۔ص50‘51۔

(18) زندہ رود۔ص226۔

(19) ایضاً۔ص227۔

(20) ایضاً۔ص232‘233۔

(21) ایضاً۔ص239 تا 241۔

(22) ایضاً۔ص165۔

(23) ایضاً۔ص360۔

(24) اسلام اور پاکستان کی شناخت (انگریزی) ص271‘272: گفتار اقبال ص113 تا 116۔

(25) زندہ رود۔ص706۔

(26) اسلام اور پاکستان کی شناخت (انگریزی) ص297۔

(27) زندہ رود۔ص458‘459۔

ساتواں خطبہ

کیا مذہب کا امکان ہے؟

اقبال اس خطبہ میں انسان کی مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک پہلا دور ''ایمان'' کا ہے۔ دوسرا ''سوچ بچار'' کا اور تیسرا ''دریافت یا معرفت'' کا۔ ''ایمان'' کے دور میں افراد یا اقوام مذہب کو ایک حکم کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ مکمل اطاعت کا یہ دور اقوام کی تاریخ میں بڑے دوررس نتائج کا باعث ہوتا ہے۔ دوسرے دور میں مذہب کے نظم وضبط کی حکمت یا اس کی مصلحت پر عقلی طور پر غور و فکر کیا جاتا ہے اور لوگ سمجھنا چاہتے ہیں کہ اس کا حقیقی سر چشمہ کیا ہے؟ اس دور میں مذہب کی ایک مابعد الطبیعیات ترتیب دی جاتی ہے اور اس میں خدا اور کائنات کا تعین کیا جاتا ہے۔ مگر تیسرے دور میں بقول اقبال نفسیاتِ انسان میں خواہش پیدا ہوتی ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ سے براہ راست اتصال قائم کرے۔ یہی دور ہے جس میں انسان اپنی زندگی میں روحانی قوت کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔ اس میں صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ایک شخصیت حاصل کر لینے کے بعد، نظم وضبط کے قوانین یا شریعت کی حدود میں رہتے ہوئے اپنے شعور کی گہرائیوں میں حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرے۔ اس مرحلہ پر اقبال اپنے والد (جو خود ایک صوفی تھے) کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ جب تک مسلمان کے دل پر قرآن مجید کا نزول ویسے نہ ہو جائے جیسے آنحضور صلعم پر ہوا تھا، اتنی دیر تک وہ اس مقام پر نہیں پہنچ سکتا۔ اقبال کی دانست میں یہی مذہب کا آخری مرحلہ ہے اور اگر اسے تصوف کا نام دیا جائے تو ممکن ہے لوگ پسند نہ کریں کیونکہ تصوف کے بارے میں عام خیال یہی ہے کہ یہ ذہن کی ایسی روش کا نام ہے جو زندگی کے حقائق کی نفی یا ان سے چشم پوشی کی ترغیب دیتی ہے، لہٰذا آج کے انسان کے لیے جو ''محسوس'' کی دنیا میں رہتا ہے، اس کی کوئی کشش یا اہمیت نہیں۔ باوجود اس کے کہ مذہب اپنی اعلیٰ اور ارفع حیثیت میں کُلّی طور پر محسوسات ہی کا نام ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ

Marfat.com

سائنس سے بہت پہلے مذہب نے اس حقیقت کو پالیا تھا کہ محسوسات ہی پر مذہب کی بنیاد قائم ہے اور اس کی جستجو بھی سائنس کی طرح حیات انسانی کے مسائل کے حل تلاش کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر فلسفہ یا طبیعیات جیسے علوم کا مقصد حقائق کی تفہیم کی خاطر ان کی چھان بین کرنا ہے' اسی طرح مذہب بھی حقائق کو صحیح طور پر سمجھنے کے ساتھ ان کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ صادر کرتا ہے۔

بقول اقبال سب سے پہلے کانٹ نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟ اور اس نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا۔ مگر مابعد الطبیعیات کی نفی میں اس نے جو دلیلیں پیش کیں ان سے ان حقائق کا انہدام بھی ہو گیا جن کا تعلق مذہب کے ساتھ تھا۔ کانٹ کا استدلال یہ ہے کہ موجودات حواس تبھی ہمارے علم میں آ سکتے ہیں جب وہ کوئی شے ہونے کی شرائط پوری کریں۔ کسی چیز کا شے ہونا یا قرار دیا جانا اس کی تحدید کرنا ہے کیونکہ چیزوں کو اشیاء تبھی کہا جا سکتا ہے جب ان کا آپس میں نظم و ربط پیدا کیا جا سکے لیکن ہمارے تصور میں اگر کچھ موجود ہے تو وہ ہمارے محسوسات سے باہر ہوگا اور اس کی موجودگی کا ثبوت عقلی طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ مگر ہمارے لیے کانٹ کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنا مشکل ہے' کیونکہ سائنس کے جدید انکشافات کی روشنی میں اب عقلی طور پر بھی مافوق الطبیعیات کے نظام کی تشکیل دی جا سکتی ہے۔ مثلاً سائنس کی یہ دریافت کہ مادہ بجلی جیسی انرجی کی لہروں کا ایک مخفی اجتماع ہے یا کائنات فکر کا ایک عمل ہے یا زمان و مکاں متناہی ہیں۔ اسی طرح ہائیزنبرگ کا فطرت میں ''عدم لزوم'' کے اصول (Uncertainty Principle) کا تقاضا ہے کہ ہم اس مسئلہ پر مزید غور کریں' کیونکہ ایسی دریافتوں کے نتیجہ میں' کانٹ کے خیال کے برعکس' عقل کی بنیادوں پر دینیات کی ترتیب دے سکنا ممکن ہے۔ کانٹ کا یہ قول بھی کہ جہاں تک شے کی اپنی ذات کا تعلق ہے وہ عقل خالص کی گرفت میں نہیں آ سکتی کیونکہ ہمارے محسوسات کے حلقے سے باہر ہے' اس صورت میں قبول کیا جا سکتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ عام طور پر ہم جس طرح اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں' اس کے علاوہ ہمارے محسوسات کے پاس معلومات کی تحصیل کا کوئی اور ذریعہ نہیں۔ سوال یہ ہے کیا ہمارے پاس محسوسات کے علاوہ معلومات حاصل کرنے کا کوئی اور ذریعہ ہے یا نہیں؟ کانٹ نے مابعد الطبیعیات کے وجود سے انکار اس بنا پر کیا کیونکہ اس کے نزدیک ایک تو شے کا ''اپنا'' وجود ہے اور دوسرا وہ جو ''بظاہر'' ہے مگر فرض کیجیے کہ معاملہ کانٹ کے مفروضے کے برعکس ہو۔ اسلامی اندلس کے معروف صوفی محی الدین ابن العربی کا قول ہے کہ خارج میں تو بذریعہ حواس خدا ہی کا ادراک ہوتا ہے' کائنات تو ہمارے ذہن کے اندر محض تصور ہے۔ اسی طرح عراقی کے نزدیک زمان و مکاں کے کئی نظامات ہیں' حتیٰ کہ ایک ایسا زمان و مکاں کا نظام ہے جو خدا کے لیے مخصوص

Marfat.com

ہے۔اس لیے ممکن ہے جسے ہم کائنات سمجھتے ہیں وہ ہمارے ذہن کی کوئی صورت ہو مگر جس کی حقیقت کچھ اور ہی ہو۔ ہوسکتا ہے محسوسات کے بعض ایسے مراتب کا وجود بھی ہو جن کا جداگانہ زمان ومکاں ہو اور جن کا تجزیہ کرنا ہمارے لیے ممکن نہ ہو۔اس لیے جب ہم مذہبی یا روحانی واردات کے ذریعہ حقیقت مطلقہ تک پہنچنا چاہتے ہیں تو ایسا انفرادی طور پر ہی ہوسکتا ہے کیونکہ دوسروں کو ایسے تجربہ میں شریک نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا سبب یہ بھی ہے کہ صوفیہ حصول معرفت کے اپنے طور طریقوں کے دائرے ہی میں ہمیشہ محدود رہے ہیں۔اقبال کے نزدیک ایسی قدامت پسندی ہر لحاظ سے بری ہے اور خرابیوں کا باعث بنتی ہے۔اس سے خودی کی تخلیقی آزادی ختم ہو جاتی ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتی کہ عالم روحانیات میں کوئی نیا رستہ تلاش کر سکے۔نتیجہ اس کا یہی ہے کہ ''سلوک'' کے جو طریقے پرانے زمانے کے صوفیہ نے ترتیب دیئے تھے' وہ انہی کے ساتھ چلے گئے۔اب ایسے صوفیہ پیدا نہیں ہو رہے مگر اس سے یہ تو ثابت نہیں ہوتا کہ اس بارے میں اہل مذہب کی کوشش بے فائدہ تھی۔ مذہبی تجربے کا ذاتی ہونا دراصل خودی کی حقیقی فطرت ظاہر کرتا ہے۔ دوسرے لوگوں سے روزمرہ کے تعلقات میں بھی ہم ایک طرح سے اپنے آپ ہی میں ہوتے ہیں۔ہم دوسرے لوگوں کی انفرادیت کی تہہ تک نہیں پہنچتے۔ بلکہ ہم انہیں سطحی طور پر یعنی صرف ان کے افعال سے جانتے ہیں اور انہیں اسی نقطہ نگاہ سے پہچانتے ہیں مگر مذہبی زندگی کی انتہا' انسان کی خودی کی ایسی دریافت ہے جو اس کی عام جانی پہچانی شخصیت سے کہیں زیادہ گہری انفرادی یکتائیت کو ظاہر کردے۔ دراصل حقیقت مطلق کے اتصال ہی سے خودی کو اپنی یکتائیت' مابعد الطبیعیاتی حیثیت اور اپنی کیفیت کو بہتر سے بہترین کے درجے تک پہنچانے کا احساس ہوتا ہے۔ایسے تجربے کا عقل سے تعلق نہیں' بلکہ اس کی نوعیت وجدانی یا عرفانی ہوتی ہے جسے منطق کے جال میں پھنسایا نہیں جاسکتا۔

بقول اقبال عقلی طور پر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرنا درست طریقہ نہیں۔سائنس کو اس سے غرض نہیں کہ ''الیکٹرون'' کی کوئی پہچان ہے یا نہیں۔ہوسکتا ہے کہ وہ محض ایک نشانی ہو یا روایت۔حقیقت مطلقہ کو مذہب ہی کے ذریعہ پایا جاسکتا ہے۔سائنس مابعد الطبیعیات کو نظرانداز کرسکتی ہے کہ یہ تو محض ''شاعری'' ہے یا ''پہلے لوگوں کا کھیل'' ہے۔اقبال مذہب اور سائنس کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ہر زمانے اور ہر ملک کے ماہرین ادیان اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کے عام شعور کے قریب کئی اور شعور بھی موجود ہیں۔اگر شعور کی ان تہوں کی دریافت کے ذریعے نئے حیات بخش علوم کے تجربات ممکن ہیں تو عین ممکن ہے کہ مذہب کو بھی ایک اعلیٰ اور ارفع تجربہ کی صورت میں تسلیم کرلیا جائے۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ ہماری خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔اقبال کے خیال میں عہد حاضر کی تہذیب میں اس

مسئلہ کی طرف توجہ منتقل کرنا اس لیے اشد ضروری ہے کہ اس مسئلہ کی سائنسی اہمیت بھی ہے۔ ہر تہذیب کا اپنا نظریۂ فطرت ہے اور کوئی بھی نظریۂ فطرت ایسا نہیں جس کی انتہا کسی نہ کسی نوع کی جواہریت (ایٹم ازم) نہ ہو۔ ہمارے سامنے ہندی ایٹم ازم ہے' یونانی ایٹم ازم ہے' مسلم ایٹم ازم ہے' اسی طرح جدید ایٹم ازم ہے جو اپنی جگہ یکتا ہے۔ جس کی ریاضیات نے اتنی حیرت انگیز ترقی کی ہے کہ کائنات کو ایک ''مبسوط مساوات'' کی شکل دے سکتی ہے اور جس کی طبعیات نے اپنے بتکدہ میں کئی پرانے بت توڑ دیے ہیں۔ حتیٰ کہ اب ہم اس مرحلہ پر پہنچ گئے ہیں کہ کیا کائنات محض علت و معلول کا سلسلہ ہے؟ کیا حقیقت مطلقہ کسی اور جانب سے تو ہمارے شعور میں داخل نہیں ہو رہی؟ کیا کائنات کی صرف عقلی طور پر ہی تسخیر ممکن ہے؟ اقبال یہاں ایڈنگٹن کا حوالہ دیتے ہیں کہ طبعیات حقیقت مطلقہ کے صرف جزوی پہلو کا اظہار کرتی ہے مگر دیگر پہلوؤں کا کیا کیا جائے؟ حواس خمسہ سے حاصل کردہ علم ہمیں ایسی خارجی دنیا میں لے جاتا ہے جو سائنس کا موضوع ہے لیکن اگر ہم اپنے وجود کے دوسرے عناصر کے پیچھے جائیں تو زمان و مکاں کی دنیا میں نہیں بلکہ کسی اور ہی عالم میں نکل جائیں گے۔

عملی طور پر یہ مسئلہ اس لیے بھی قابل غور ہے کہ جدید انسان اپنے تنقیدی فلسفوں اور سائنسی مہارت کے باوجود اپنے آپ کو ایک عجیب مشکل میں پاتا ہے۔ سائنسی مہارت کے ذریعے اس نے فطرت کی قوتوں پر غلبہ تو حاصل کر رکھا ہے مگر اس کے ساتھ اس کا اپنے مستقبل پر ایمان متزلزل ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ مختلف تہذیبوں میں یہ مشکل مختلف طور پر اثر انداز ہوئی ہے۔ مثلاً دنیائے اسلام میں نظریۂ ارتقاء کی ترتیب سے مولانا روم کے اندر حیاتیات ہی کے تناظر میں انسان کے مستقبل کے بارے میں اتنا ذوق و شوق پیدا ہوا کہ اگر آج بھی کوئی مہذب مسلمان ان کے مندرجہ ذیل اشعار پڑھے تو اس کے دل میں خوشی کی لہر دوڑ جاتی ہے ؎

از جمادی مردم و نامی شدم   وزنما مردم بحیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم   پس چہ ترسم کہ زمردن کم شوم
حملہ دیگر بمیرم از بشر   پس برآرم از ملائک بال وپر
بار دیگر از ملک پران شوم   آنچہ اندر وہم ناید آن شوم
پس عدم گردم چون ارغنون   گویدم کانا الیہ راجعون

یہ اشعار مثنوی سے سید نذیر نیازی نے درج کیے ہیں (1)۔ لیکن ٹھڈانی کا آزاد انگریزی ترجمہ جسے خطبہ میں شامل کیا گیا ہے' اس کا اردو نثر میں ترجمہ کچھ ایسے ہے:

"زمین کی گہرائیوں میں مَیں دھات اور پتھروں کے اندر پلا۔ پھر میں رنگ برنگے پھولوں کی مسکراہٹ میں ظاہر ہوا۔ پھر میں وحشی جانوروں اور گزرتے زمانوں کے ساتھ زمین اور ہوا اور سمندر پر اڑا پھرا۔ مجھے ہر بار نئی زندگی ملی۔ کبھی میں نے غوطہ لگایا، کبھی میں اڑا، کبھی میں رینگا اور کبھی میں بھاگا۔ میرے وجود کے تمام رازوں نے بالآخر ایسی صورت اختیار کی جسے سب نے دیکھا۔ اور لو! ایک انسان آ پہنچا۔ اب میری منزل ہے بادلوں سے آگے، آسمانوں سے پرے، ایک ایسے جہان میں جہاں نہ کوئی بدلتا ہے اور نہ مرتا ہے۔ ایک فرشتہ کی شکل میں، اور پھر اس سے بھی آگے، رات اور دن کی حدود سے، حیات و موت، اور ظاہر و باطن کی پابندیوں سے بہت آگے۔ جہاں جو کچھ ہے، وہ ہمیشہ تھا۔ یعنی ایسا ایک جس میں سب کچھ سمایا ہوا ہے۔"(2)

اب دوسری طرف یورپ میں اسی نظریۂ ارتقاء نے جس خیال کو جنم دیا، وہ یہ تھا کہ سائنسی طور پر اس بات کی کوئی ضمانت نہیں دی جا سکتی کہ انسان میں جو صلاحیتیں اب موجود ہیں، ان میں آئندہ کسی اضافہ کا امکان ہے۔ یہی سبب ہے کہ جدید انسان اپنے اندر پوشیدہ مایوسی کو ایسی اصطلاحات کے پردے میں چھپانے کی کوشش کرتا ہے بلکہ نطشے جیسا فلسفی کہتا ہے کہ انسان ارتقاء کے جس مرحلے پر ہے، اس سے آگے ترقی کی کوئی منزل نہیں۔ شاید اسی سبب اس نے انسان کے مستقبل کا مسئلہ تکرار زماں یا زماں کے دوری ہونے کے تصور سے حل کرنے کی کوشش کی ہے جو بقائے دوام کا ایک نہایت ہی یاس انگیز تصور ہے۔

ان سب باتوں سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جدید انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے۔ وہ اپنے ضمیر سے محروم ہو گیا ہے۔ تصورات کی دنیا میں وہ اپنے آپ سے لڑ رہا ہے اور سیاسیات و معاشیات کے میدانوں میں دوسروں سے متصادم ہے۔ اس میں اتنی طاقت نہیں کہ اپنی ظالم انانیت اور مال و دولت کی تحصیل کی خاطر اپنی بے پناہ بھوک پر قابو پا سکے۔ یہی کیفیت اسے زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے جستجو کے جذبہ کو ختم کر رہی ہے اور اس کی اپنی ذات کے لیے وبال جان بن گئی ہے۔ دوسری طرف مشرق میں بھی حالات ناخوشگوار ہیں۔ "سلوک" کے جو سلاسل صوفیہ نے قرون وسطیٰ میں رائج کیے تھے اور جن کی بدولت مشرق و مغرب دونوں میں نہایت ارفع صورت میں مذہبی یا روحانی زندگی کا اظہار ہوتا تھا، اب بالکل ناپید ہو چکے ہیں۔ جہاں تک دنیائے اسلام کا تعلق ہے، بجائے اس کے کہ ایسی ہستیاں انسانوں کی توجہ تاریخ کی مسلسل حرکت کی طرف مبذول کرائیں، وہ انہیں دنیا سے منہ موڑنے کی ترغیب دے رہے ہیں۔ شاید اسی سبب ترک، مصری اور ایرانی اب وطنیت یا ایسی دیگر وفاداریوں کی تلاش میں ہیں تاکہ انہیں مذہب کی بجائے

Marfat.com

اجتماعی قوت کا کوئی اور سہارا مل جائے۔ حالانکہ نطشے نے حب الوطنی کے جذبہ کو پاگل پن اور بیماری قرار دیا تھا۔ پس دور حاضر کا مسلمان بالکل مایوس ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ مذہب سے اس کی روحانی زندگی کا احیاء ممکن نہیں' حالانکہ مذہبی جذبہ ہی سے اس کے افکار وخیالات میں وسعت پیدا ہو سکتی ہے لیکن بدقسمتی سے وہ اپنے افکار وخیالات کی دنیا کو تنگ کرتے چلا جا رہا ہے۔ لادین اشتراکیت کا نصب العین نسبتاً بہتر ہے مگر وہ اس چیز (یعنی مذہب) سے برسرپیکار ہے جو صحیح معنوں میں طاقت کا سرچشمہ بن سکتی ہے۔ بہرحال وطنیت ہو یا لادین اشتراکیت' دونوں انسان دوستی کے جذبہ کو فروغ دینے کی بجائے ہر کسی کو آپس میں نفرت' بداعتمادی اور ایک دوسرے کے خلاف غصہ پر اکساتے ہیں۔ ان حالات میں نہ تو تصوف' نہ وطنیت اور نہ لادین اشتراکیت آج کے انسان کی مایوسی کا مداوا بن سکتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں علوم جدیدہ کے مسلسل ارتقا نے جو اخلاقی ذمہ داری آج کے انسان کے کندھوں پر ڈال رکھی ہے' وہ اسے صرف مذہب کی بدولت اٹھا سکتا ہے کیونکہ مذہب اپنے ارفع معنوں میں نہ تو محض عقیدہ ہے' نہ مذہبی پیشوائیت اور نہ ظواہر۔ اسی پر ایمان کی بدولت وہ اپنی شخصیت کو اس دنیا میں پا سکتا ہے اور آخرت کے لیے محفوظ رکھ سکتا ہے۔ جب تک انسان اپنے آغاز وانجام سے آشنا نہیں ہوتا' وہ ایسے معاشرے پر غالب نہیں آ سکتا جس کی روحانی وحدت مذہبی اقدار اور سیاسی اغراض کی کشمکش میں ٹوٹ پھوٹ چکی ہے۔

اقبال کے خیال میں مذہبی مشاہدات ایسے ہی طبعی اور فطری ہوتے ہیں جیسے ہمارے معمول کے مشاہدات۔ لیکن ان میں خاص بات یہ ہوتی ہے کہ مشاہدہ کرنے والا اپنی خودی کی قوتوں کو ایک مرکز پر لا کر ایک نئی شخصیت کی تعمیر کرتا ہے۔ اس تجربہ کو آپ نفسیاتی کہیں یا صوفیانہ۔ مگر اس کے معانی عقلی طور پر بیان کر سکنا آسان نہیں۔ البتہ اگر ہم طبیعیات کی سطح سے آگے بڑھنے کی جرأت کریں اور معمول کی فکری روش کو تبدیل کر کے غور کرنے لگیں تو کسی نفسیاتی نوع کے اختلال کے باوجود معاملہ سمجھ میں آ سکتا ہے۔ جارج فاکس (فرقہ کوئیکر کا بانی) کے متعلق مشہور تھا کہ اسے دورے پڑتے تھے یا وہ نفسیاتی مریض تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس نے انگلستان کے لوگوں کی مذہبی زندگی کو جیسے پاکیزہ کیا' اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ کچھ اسی قسم کے مفروضے مخالفین نے حضرت محمد صلعم کے بارے میں بھی قائم کیے لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ کوئی شخص ایسی صلاحیت کیونکر رکھتا ہے کہ تاریخ انسانی کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے نئی سمت عطا کر دے۔ یہ مسئلہ تو نفسیات کے لیے بجائے خود اہم اور قابل تحقیق ہے کہ ایک شخص کی بدولت غلاموں میں ایسی صفات کیسے پیدا ہو گئیں کہ وہ دنیا کے امام اور رہنما بن گئے یا اس کی تعلیمات کے باعث نسلوں اور قوموں کے کردار بدل گئے۔ پیغمبر اسلام صلعم کی دعوت سے یہی کچھ ہوا' لہٰذا ایسا نتیجہ نکال سکنا کیونکر ممکن ہے کہ سب کچھ محض اختلال

Marfat.com

ذہنی کے سبب تھا۔

بقول اقبال ہم سب ایسے مذہبی یا روحانی تجربہ سے محروم ہیں مگر یہ مسئلہ تحقیق طلب ضرور ہے کہ ایسی غیر معمولی واردات کی حقیقی نوعیت کیا ہے۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے نفسیات کے میدان میں انسانی ذہن کا وہ پہلو دریافت کیا جسے آج کی زبان میں "تحت الشعور" کہتے ہیں۔ بعدازاں ہملٹن نے انگلستان میں اور لائبنٹز نے جرمنی میں ایسے غیر معمولی ذہنی مظاہر کا مطالعہ شروع کیا۔ اقبال کے نزدیک یونگ کا یہ خیال غالباً درست ہے کہ مذہبی یا روحانی واردات کا مسئلہ تجزیاتی نفسیات کے میدان سے باہر ہے۔ مگر اس کے ایسے مفروضے کہ انسانی خودی اپنے آپ کے علاوہ کسی غیر مرئی حقیقت سے وابستگی پیدا نہیں کر سکتی' غلط ہیں۔ یونگ کے خیال میں مسیحیت اپنا حیاتی مشن مکمل کر چکی ہے اور اب روشن خیال لوگوں کے ہاں مذہب کی حیثیت ایک نفسیاتی عارضہ کے سوا کچھ بھی نہیں۔

اقبال کے خیال میں یونگ مذہب کی اہمیت کو نہیں سمجھ سکا۔ مذہب کا مقصد صرف یہ نہیں کہ انسان کی اجتماعی زندگی کو اخلاقی طور پر کیونکر محفوظ رکھا جائے بلکہ مذہب جنسی ضبط نفس کے ذریعہ انسان کی خودی کی پرورش اس طور سے کرتا ہے کہ اس کا تعلق اپنی تقدیر اور مستقبل سے پیدا ہو جائے۔ خودی ایک نازک شے ہے اور اسے ہر لحظہ اپنے فنا ہو جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے لیکن نفسیات جدید ابھی تک مذہبی زندگی کے باہر کی حدود تک کو چھو نہیں سکی۔ اس لیے اس کے لیے مذہبی تجربہ کی قدر و قیمت کو جان سکنا ممکن نہیں۔ اس مرحلہ پر اقبال سترہویں صدی کے ایک عظیم مذہبی مفکر و صوفی شیخ احمد سرہندی کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انہوں نے ہمعصری تصوف پر اپنا تجزیاتی تبصرہ کر کے "سلوک" کی ایک نئی راہ (طریقہ) دریافت کی (اشارہ وحدت الوجود کے مقابلہ میں وحدت الشہود کے تصور کی طرف ہے)۔ صوفیہ کے سلاسل کے سارے بانیان وسطی ایشیا یا سرزمین عرب سے ہند میں وارد ہوئے اور ان کے نظریات کا اثر اب بھی پنجاب' افغانستان اور وسطی ایشیا کے علاقوں میں ایک زندہ حقیقت کے طور پر موجود ہے۔ جہاں تک شیخ موصوف کے ارشادات کا تعلق ہے' انہیں نفسیات جدید کی زبان میں ادا نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسی زبان ابھی تک وجود میں نہیں آئی۔ مگر روحانی واردات کی تحصیل کی خاطر جس راہ سے "سالک" کو گزرنا پڑتا ہے' اسے ایک مختلف طرز کی مذہبی نفسیات کے لہجہ میں بیان کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اقبال شیخ موصوف کی تحریر سے اقتباس پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ایک شخص عبدالمومن نامی کے مندرجہ ذیل روحانی مشاہدہ سے شیخ مذکور کو آگاہ کیا گیا:

"میرے لیے زمین' آسمان' عرش' جنت' دوزخ سب کا وجود نہیں رہا۔ میں

Marfat.com

جب اپنے اردگرد دیکھتا ہوں تو مجھے ان میں سے کوئی دکھائی نہیں دیتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا' بلکہ میرا تو اپنا وجود بھی گم ہو گیا ہے۔ خدا کی ذات لامتناہی ہے۔ اس کا احاطہ کوئی نہیں کر سکتا۔ یہ روحانی تجربہ کی انتہا ہے۔ اس مقام سے آگے کوئی ولی نہیں جا سکتا۔''

شیخ نے کیفیت سن کر ارشاد کیا:

''میرے روبرو جو مشاہدہ بیان کیا گیا ہے' اس کا سرچشمہ ہر لحظہ بدلتی ہوئی قلب کی زندگی ہے اور مجھے ایسے لگتا ہے کہ صاحب مشاہدہ نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی تک ایک چوتھائی بھی طے نہیں کیے۔ روحانی زندگی کے پہلے مقام کے حصول کی خاطر ان تمام باقی مقامات سے گزرنا اشد ضروری ہے۔ اس پہلے مقام کے بعد کئی دیگر مقامات ہیں جنہیں ''روح'' ''سرِّ خفی'' اور ''سرِّ اخفیٰ'' کا نام دیا گیا ہے۔ یہ سب مقامات مل کر ''عالم امر'' کہلاتے ہیں۔ جب ''سالک'' ان مقامات سے گزر چکتا ہے تو اسے رفتہ رفتہ ''اسمائے الٰہیہ'' اور ''صفات الٰہیہ'' کی تجلی ہوتی ہے اور بالآخر ''ذات الٰہیہ'' کی۔''

شیخ موصوف کے جو تاثرات پیش کیے گئے ہیں' ان سے ظاہر ہے کہ باطنی مشاہدات کی دنیا کتنی وسیع ہے۔ بقول اقبال شیخ موصوف کی نظر میں ''عالم امر'' سے مراد ''رہنمائی کرنے والی توانائی کی دنیا'' ہے جس سے گزر کر ہی حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ ممکن ہے۔ اسی پس منظر میں اقبال اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ جدید نفسیات ابھی تک مذہبی یا روحانی زندگی کے مسئلہ کی باہر کی حدوں کو بھی نہیں چھو سکی۔ اگرچہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی استعاروں کا استعمال ہوا اور حقائق کی زندگی سے فرار کی خاطر مذہب کی بنیادوں پر کئی طریقے وضع کیے گئے' لیکن ان سے مذہب کے نصب العین پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ بہرحال اگر جدید نفسیات مذہبی واردات کی وضاحت کی خاطر کوئی ایسی نئی تکنیک دریافت کر سکے جو جدید حالات کے تقاضوں کے مطابق ہو تو ممکن ہے انسان اپنی مذہبی زندگی کی قدر و قیمت کا نئے زاویہ سے اندازہ کر سکے۔ شاید ایسے افراد میں سے جنہیں جدید نفسیات ''دماغی مریض'' سمجھتی ہے' کوئی ایسی ہستی پیدا ہو جائے جو ہمیں مذہبی واردات کی تہہ تک پہنچنے کی خاطر کسی نئی تکنیک سے روشناس کر دے۔ اقبال کے نزدیک جدید یورپ میں نطشے کی زندگی اور سرگرمیاں' کم از کم مشرقیوں کے لیے' مذہبی نفسیات کی ایک نہایت دلچسپ مثال پیش کرتی ہیں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ اس میں روحانی تجربہ کی صلاحیت موجود تھی اور اس جیسی مثالیں

مشرقی تصوف کی تاریخ میں موجود ہیں۔اقبال کے نزدیک نطشے نے اپنے اندرالٰہیاتی عنصر کی جھلک ضرور دیکھی تھی، جس کے سبب اس کے اندازِ تحریر میں ایک طرح کی پیغمبرانہ بصیرت پیدا ہوگئی تھی، مگر نطشے ناکام رہا۔ بجائے اس کے کہ کسی روحانی مقام کی تلاش میں نکلتا، وہ امیروں یا صاحب ثروت طبقہ کے نظام کی تعمیر میں مصروف ہوگیا۔

خواست تا از آب وگل آید بروں　　خوشہ کز کشت دل آید بروں
آنچہ او جوید مقام کبریا ست　　ایں مقام از علم وحکمت ماوراست

(جاویدنامہ)

(وہ ''خودی'' کا بلندترین مقام حاصل کرنا چاہتا تھا جو فلسفہ وحکمت سے بھی پرے واقع ہے لیکن ایسا پودا صرف دل کی نظر نہ آنے والی کیاری سے پروان چڑھتا ہے۔وہ محض مٹی کے ڈھیر سے نہیں اگتا۔)

پس یوں ایک نابغہ شخصیت ضائع ہوگئی۔صرف اس لیے کہ روحانی زندگی میں رہبری کے لیے اسے کوئی مرشد کامل نہ مل سکا۔اپنے دوستوں کے نزدیک ''وہ کسی ایسے ملک سے آیا ہوا لگتا تھا جہاں کوئی انسان نہ رہتا ہو۔'' وہ اپنی روحانی طلب سے بخوبی آگاہ تھا۔اسی بنا پر وہ کہتا: ''میں تن تنہا ایک زبردست مسئلہ کا سامنا کر رہا ہوں۔یوں لگتا ہے گویا میں کسی قدیم ویرانے میں کھوگیا ہوں۔ مجھے مدد چاہیے، مجھے مرید چاہئیں۔ مجھے آقا چاہیے جس کی اطاعت کرسکوں۔ مجھے زندہ انسانوں میں کوئی ایسا کیوں نہیں ملتا جو مجھ سے اونچا دیکھ سکتا ہو اور جو حقارت سے مجھے نیچی نگاہ سے دیکھے۔ممکن ہے میں ایسوں کی تلاش میں مخلص نہ تھا، حالانکہ میں ان کے لیے تڑپ رہا ہوں۔''

اقبال کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ اگرچہ مذہب اور سائنس کے طریق کار مختلف ہیں، ان دونوں کی منزل مقصود ایک ہے۔دونوں کی جستجو حقیقت مطلقہ تک پہنچنا ہے۔گو مذہب منزل تک پہنچنے کے لیے زیادہ مشتاق ہے۔سائنس کے میدان میں ہم حقیقت کے ظاہر سے اسے جاننے کی کوشش کرتے ہیں اور مذہب کے میدان میں اس کے باطن سے۔دونوں کا طریق عمل متوازی ہے اور دونوں کا مدعا اپنے اپنے تجربات کا تزکیہ کرتے اور انہیں بہتر بناتے چلے جانا ہے۔

بقول اقبال آئن سٹائن کا کائنات سے متعلق ریاضیاتی نظریہ ایک طرح سے ہیوم کی تقلید میں کائنات کا تزکیہ کرنا ہے۔اس نظریے نے کائنات میں قوت کے تصور کو ختم کردیا۔اسی طرح ہند کے جس ولی کا حوالہ دیا گیا ہے، اس کی مذہبی نفسیات کا مقصد بھی ایک طرح سے کائنات کی تطہیر ہے۔پس اقبال

Marfat.com

کے نزدیک ایک سائنس دان اور ولی میں بڑی مشابہت ہے کیونکہ ولی بھی سائنس دان کی طرح ایک تجربے سے دوسرے تجربے کی طرف' ایک تماشائی کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک مبصر کی صورت میں گزرتا ہے اور اپنی منزل مقصود تک پہنچتا ہے۔ اس کے تجربے میں نہ تو کوئی پُراسراریت ہوتی ہے اور نہ اس میں جذباتیت کا کوئی دخل ہے۔ اسی بنا پر اسلامی تصوف روحانی تجربے کو غیر جذباتی رکھنے کی خاطر عبادت کے دوران موسیقی کی اجازت نہیں دیتا۔ اقبال کے خیال میں روحانی تجربے کے دوران انسانی خودی کا مقصد محض ''دیکھنا'' ہی نہیں بلکہ کچھ ''بننا'' بھی ہے۔ یہی ''بننے'' کی جستجو اسے صحیح معنوں میں ''میں ہوں'' کی منزل تک پہنچاتی ہے اور اس کا ''میں ہوں'' ڈے کارٹ کے اصول ''میں سوچتا ہوں'' (فکر) کے مترادف نہیں بلکہ کانٹ کے اصول ''میں کر سکتا ہوں'' (عمل) کے مطابق ہے۔ بقول اقبال ''خودی'' کا منتہائے نظر اپنی ''انا'' کی حدود سے آزاد ہونا نہیں بلکہ انہیں اور زیادہ مستحکم کرنا ہے۔ اسی جذبہ کے تحت انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا کو محض مشاہدہ یا افکار و تصورات کے ذریعہ جاننا ہی نہیں بلکہ مسلسل عمل کے ذریعہ اسے بہتر سے بہترین بنانا ہے۔ یہی انسانی خودی کے لیے سب سے بڑی آزمائش ہے۔ اقبال اس خطبہ کا اختتام ''جاوید نامہ'' کے اشعار سے کرتے ہیں جن کا اردو نثر میں ترجمہ مندرجہ ذیل ہے:

''کیا تم زندہ ہو یا مردہ یا زندوں میں مردہ کی کیفیت میں ہو؟ اپنے مقام کی شناخت کے لیے تین مشاہدوں سے مدد لو۔ پہلا شاہد تمہارا اپنا شعور ہے۔ اپنے شعور کی روشنی میں اپنے آپ کو دیکھو۔ دوسرا شاہد کسی اور ذات کا شعور ہے۔ اس لیے کسی دوسرے کے شعور کی روشنی میں اپنے آپ کا مشاہدہ کرو۔ تیسرا شاہد خدا کا شعور ہے۔ اس لیے خدا کے شعور کی روشنی میں اپنے آپ کو پرکھو۔ اگر تم اس روشنی میں جم کر کھڑے رہے تو سمجھ لو تم اس کی طرح زندہ و غیر فانی ہو۔ انسان وہی ہے جو خدا کو چہرہ بہ چہرہ دیکھ سکنے کی جرأت کرے۔ ''معراج'' کیا ہے؟ صرف ایک شاہد کی تلاش جو تمہارے حقیقی وجود کی شہادت دے سکے۔ ایسا شاہد جس کی شہادت تمہیں غیر فانی بنا دے۔ خدا کے روبرو کوئی بھی جم کر کھڑا نہیں رہ سکتا اور جو کھڑا رہ سکتا ہے' دراصل اصلی سونا ہے۔ کیا تم محض مٹی کا ایک ذرہ ہو؟ اپنی خودی کی گرہ کو باندھو اور اپنے منحنی وجود سے چمٹے رہو۔ اپنی خودی کے جوہر کی آب و تاب کو فروغ دینا اور اس کی چمک کو آفتاب کی موجودگی میں آزمانا انتہائی مسرت کا مقام ہے۔ پس اپنے پرانے ڈھانچے کو ازسرنو جوڑو اور ایک نیا وجود تعمیر کرو۔ وہی وجود تمہارا حقیقی وجود ہوگا ورنہ تمہاری

Marfat.com

خودی کی آگ آگ نہیں، صرف دھواں ہے۔''

اس خطبہ پر جو اہم اعتراض کیا گیا ہے، یہ ہے کہ اقبال نے مذہبی زندگی کو اپنی مرضی کے مطابق تین حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، حالانکہ ایسی تقسیم کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کے خیال میں اس تقسیم کا آخری مرحلہ جسے اقبال ''دریافت یا معرفت'' کا نام دیتے ہیں، مذہبی زندگی کی کاملیت کا تاثر پیدا کرتا ہے مگر یہ سوچ ان احادیث کے خلاف ہے جن کے تحت آنحضور صلعم کے اپنے دور کے مسلمانوں کی دینی کیفیت کو بعد میں آنے والے ہر زمانے کے مسلمانوں کی دینی کیفیت سے بہتر قرار دیا گیا ہے۔ گویا مذہبی زندگی اپنے اصل سرچشمہ سے جتنی قریب ہوگی اتنا ایمان مستحکم ہوگا اور وقت گزرنے کے ساتھ جوں جوں دور ہوتی جائے گی، ایمان کمزور ہوتا چلا جائے گا مگر اقبال کی تقسیم کے مطابق تو بعد میں آنے والے مولانا رومی کو ایمان کے مستحکم ہونے کے معاملے میں حضرت ابوبکرؓ یا حضرت عمرؓ پر فوقیت حاصل ہے جو ناقابل قبول ہے۔(3)

محمد سہیل عمر کا خیال بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اقبال کی مذہبی زندگی کی سہ گانہ تقسیم کا مفروضہ جو تیسرے مرحلے میں اپنے کمال کو پہنچ جاتا ہے، کا تصادم ان ارشادات نبویؐ سے ہوتا ہے جو اپنے دور اور اس دور کے لوگوں کی دینی کیفیت کو مابعد کے ہر زمانے سے بہتر قرار دیتے ہیں۔ اگر اقبال کا استدلال درست ہے ''تو مولانا روم (یا مابعد کے کسی بھی بڑے آدمی) کو بہ اعتبار وسعت ذات اور اندرونی نشو و نما ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے فائق ماننا لازم آئے گا۔'' بقول سہیل عمر حدیث ہی نہیں بلکہ یہ استدلال ''قرآن سے بھی ٹکرا جائے گا کہ ''ثلّة من الاولین و قلیل من الآخرین'' کے الفاظ سے اس کمال باطنی کی اکثریت اور وفور کو پہلے ادوار سے منسوب کرتا ہے۔ نیز عقائد کے مسلمہ مسئلے یعنی فضیلت صحابہ بر آخرین کے بھی خلاف جائے گا۔''(4)

الطاف احمد اعظمی کے نزدیک اقبال کی بیان کردہ مذہبی زندگی کی تقسیم ''اصطلاحاً اور معناً'' دونوں طرح غیر قرآنی ہے۔ ان کے مطابق قرآن مجید کے ہاں مذہبی زندگی میں ''اطاعت'' کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ شعوری و قلبی اطاعت کا نام ''تقویٰ'' ہے اور جب ''تقویٰ'' اپنے کمال تک پہنچ جائے تو ''احسان'' کہلاتا ہے۔ بقول اعظمی ''احسان'' ایک نفسیاتی معاملہ ہے یعنی نماز میں استغراق اس درجہ پر پہنچ جائے کہ نمازی کو احساس ہونے لگے کہ خدا اس کی نظروں کے سامنے ہے۔ مگر صوفیہ نے ''احسان'' کے معنی غلط سمجھے کہ خدا کا عینی دیدار ممکن ہے اور یہی غلطی اقبال سے بھی سرزد ہوئی ہے۔(5)

مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے خیال میں قرآن مجید میں خصوصی طور پر سورۃ الواقعہ میں تین

طبقات کا ذکر ہے۔ ایک ''المقربون'' دوسرا ''اصحاب الیمین'' اور تیسرا ''اصحاب الشمال''۔ ''المقربون'' کو ''السابقون'' یعنی پیشرو بھی کہا گیا ہے اور پھر ان تینوں کے مراتب بیان کیے گئے ہیں۔ مولانا کی رائے میں ''المقربون'' اور ''اصحاب الیمین'' سے مراد مومن ہیں مگر فرق یہ ہے کہ ''مقربون'' اعلیٰ درجہ کے مومن ہیں اور ''اصحاب الیمین'' ان سے نیچے درجے کے۔ آنحضور صلعم نے اسلام' ایمان اور احسان تینوں کی تعریف کے بارے میں فرمایا ہے کہ اسلام سے مراد نماز' روزہ' حج اور زکوٰۃ کی ادائیگی ہے۔ ایمان سے مراد توحید' رسالت اور یوم آخرت کی دل سے تصدیق ہے اور احسان کی نسبت ارشاد ہوا: ''تم خدا کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو کم از کم یہ یقین رکھو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔'' مولانا کے نزدیک احسان ہی ایمان کا وہ اعلیٰ مقام ہے جس پر مقربون فائز ہوتے ہیں۔ اس پس منظر کی روشنی میں مولانا کا تبصرہ ملاحظہ ہو:

> ''علامہ اقبال خطبہ ہفتم کے شروع میں فرماتے ہیں ''مذہب تین منزلوں سے گزرتا ہے۔ شروع میں ایک ضابطہ عمل کو بے چون و چرا قبول کر لینا اور اس پر عمل پیرا ہونا۔ مزید ترقی کے بعد اس کے احکام وضوابط کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرنا اور آخری منزل یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے اندر حقائق دینیہ کا براہ راست ادراک کرے اور وہ حقیقت مطلقہ سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرے۔'' اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ علامہ نے مذہب کی جو تیسری منزل بیان کی ہے' وہ وہی ہے جس کو زبان رسالت نے ''احسان'' سے تعبیر کیا اور جس کے راہ نوردوں کو کلام ربانی نے المقربون یا السابقون الاولون کے لقب سے نوازا ہے۔ البتہ علامہ نے جو ترتیب قائم کی ہے اس سے کسی کو مغالطہ نہیں ہونا چاہیے کہ تیسری منزل ہمیشہ دوسری منزل کے بعد آتی ہے مگر حضرت عمر فاروقؓ اور ان جیسے دوسرے فقہائے صحابہ کو پہلی اور آخری منزلیں پہلے مل گئیں اور دوسری منزل جو احکام وضوابط دین کی حکیمانہ تشریح وتوضیح کی تھی' وہ بعد کو آئی۔''(6)

معلوم ہوتا ہے تبصرہ نگاروں نے اس بات کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کی کہ اقبال نے یہ مقالہ ''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' کب اور کس قسم کے سامعین کے سامنے پڑھا تھا۔ اس مقالے کو خطباتِ اقبال میں بعد میں شامل کر کے شائع کیا گیا۔ دراصل یہ مقالہ خطبات کا حصہ نہیں ہے بلکہ دوسری گول میز کانفرنس یعنی ستمبر' اکتوبر 1932ء کے بعد ارسطاطلین سوسائٹی کی ایک سالہ پیشتر دعوت کے جواب میں

Marfat.com

تحریر کیا اور لندن میں پڑھا گیا۔ ان کے مخاطبین زیادہ تر انگریز سوسائٹی کے اراکین اور فلسفہ کے طلبہ یا اساتذہ تھے جو مذہب سے لاتعلق، یورپ میں سائنس کی ترقی اور علوم کی تحصیل کے لیے عقلی اور حواسی ذرائع پر انحصار کرنے والے ''جدید'' انسان تھے اور جن میں سے اکثریت مذہب کو ان کے بانیان کے نفسیاتی اختلال کا شاخسانہ سمجھتی تھی۔ سو اقبال کا تخاطب کسی مسلم معاشرہ کے افراد سے نہ تھا۔

جہاں تک اس مقالے کا تعلق ہے، اس میں مذہب کی اصطلاح وسیع معانی میں استعمال کی گئی ہے اور اس سے ضروری نہیں کہ مراد اسلام لی جائے، اگرچہ چند مقامات پر اسلامی تصوف کے بعض پہلوؤں کی مثالیں دی گئی ہیں۔ مقالہ ایک طرح سے اقبال کے پہلے خطبہ کی بازگشت ہے لیکن خیال رہے کہ اسے اقبال نے کسی تبلیغی مشن کے حصہ کے طور پر نہیں پڑھا۔ انہوں نے انسان کی مذہبی زندگی کو جن تین حصوں میں تقسیم کیا ہے، اگر منطقی طور پر اس کا اطلاق اسلام کے سوا کسی بھی اور مذہب پر کیا جائے تو غالباً یہ تقسیم درست ثابت ہوگی۔ اگر مذہب اسلام کے بارے میں یہ تقسیم غلط ہے تو جو نقطہ ہائے نگاہ تبصرہ نگاروں نے پیش کیے ہیں، وہ بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتے۔

مثلاً اگر ہم ڈاکٹر فاروقی اور سہیل عمر کے اعتراض کا تجزیہ کریں اور اقبال کی مجوزہ تقسیم کو رد کرتے ہوئے اس اصول کو قبول کریں کہ انسان کی مذہبی زندگی اپنے اصل سرچشمہ سے جتنی قریب ہوگی اتنا ایمان مستحکم ہوگا اور جوں جوں دور ہوتی جائے گی، ایمان کمزور ہوتا چلا جائے گا یا یہ کہ مذہبی زندگی کا دورِ تفکر تب شروع ہوتا ہے جب ایمان ضعیف ہو جائے یعنی مذہب کی عقلی توجیہ اس لیے تلاش کی جاتی ہے تاکہ مذہبی زندگی میں نیا تحرک پیدا ہو سکے۔ پس بقول سہیل عمر نظریہ سازی اس مرحلہ پر ہوتی ہے جب زوال کا آغاز ہو اور یہ عمل ترقی کی علامت نہیں بلکہ اس کے برعکس کمزوری کا اظہار ہے [7] مگر یہ استدلال تو نہایت مایوس کن ہے۔ سہیل عمر کی نگاہ میں اس کمزوری کا انجام کیا ہوگا؟ کیا مذہب پر سے مسلمانوں کا ایمان بالآخر اٹھ جائے گا؟ شاید اسی منطقی مخمصہ سے بچنے کی خاطر وہ تحریر کرتے ہیں: ''ہماری رائے میں اس نکتہ (اقبال کی سہ گانہ تقسیم) کو افقی اور زمانی طور پر قبول کرنے کے بجائے عمودی اور بہ یک آن شمار کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ یہ تین درجات بیک وقت مختلف لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔'' [8] لیکن یہ استدلال تو کچھ اس قسم کا ہے جو مولانا سعید احمد اکبرآبادی نے پیش کیا ہے: ''حضرت عمر فاروقؓ اور ان جیسے فقہائے صحابہ کو پہلی اور آخری منزلیں پہلے مل گئیں اور دوسری منزل جو احکام و ضوابط دین کی حکیمانہ تشریح و توضیح کی تھی، وہ بعد کو آئی۔'' [9]
بہرحال ''ثلة من الاولین و ثلة من الآخرین'' کی جو تفسیر مفتی مولانا محمد شفیع نے بیان فرمائی ہے، وہ حوصلہ افزا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ''رسول اللہ صلعم نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ ھما من امتی یعنی یہ

اولین و آخرین میری امت ہی کے دو طبقے ہیں۔اس معنی کے لحاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ سابقین اولین صحابہ وتابعین وغیرہ جیسے حضرات سے بھی یہ امت آخر تک بالکل محروم نہ ہوگی۔اگر چہ آخری دور میں ایسے لوگ کم ہوں گے اور مومنین ومتقین واولیاء اللہ تو اس پوری امت کے اول وآخر میں بھاری تعداد میں رہیں گے اور امت محمدیہ کا کوئی دور طبقہ اصحاب الیمین سے خالی نہ ہوگا۔''(10)

اب اقبال کی مذہبی زندگی کی سہ گانہ تقسیم کے بارے میں اعظمی فرماتے ہیں کہ وہ غیر قرآنی ہے اور ان کی نگاہ میں صحیح تقسیم ''اطاعت''''تقویٰ''اور''احسان'' کے مراتب ہیں مگر مولانا سعید احمد اکبرآبادی کے نزدیک صحیح تقسیم ''المقربون''''اصحاب الیمین''اور''اصحاب الشمال'' سے متعلق سورۃ الواقعہ کی آیات میں مضمر ہے۔اعظمی کے ہاں''احسان'' اگر چہ نفسیاتی معاملہ ہے لیکن اس کے معنی نماز میں استغراق کا انتہائی عالم ہے اور یہ کہ صوفیہ اور اقبال نے اسے خدا کا عینی دیدار سمجھ کر فاش غلطی کی۔(11) مگر مولانا کی نگاہ میں ''احسان''ایمان کا وہ اعلیٰ مرتبہ ہے جس پر مقربون فائز ہوتے ہیں اور یہ کہ اقبال نے مذہبی زندگی کی سہ گانہ تقسیم میں جس منزل کو''دریافت یا معرفت'' کا نام دیا ہے' وہی ہے جسے زبانِ رسالت نے''احسان'' سے تعبیر کیا اور کلام ربانی نے المقربون یا السابقون الاولون کے لقب سے نوازا ہے۔(12)

اس بحث میں احمد جاوید کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ مذہبی شعور اور زندگی کی سہ گانہ تقسیم محض تاریخی نہیں بلکہ داخلی اور نفسی بھی ہے۔ان میں ارتقا اور کمال کا عمل دیکھ کر اس سے جو سنسنی خیز نتائج تبصرہ نگاروں نے نکالے ہیں' ان کا اقبال کے نظریہ سے دور کا واسطہ بھی نہیں ہے۔اقبال کی تقسیم زمانی ادوار سے زیادہ شعور کی ساخت اور مقاصد سے متعلق ہے۔مذہبی شعور کے بنیادی عناصر تین ہیں: عقیدہ' عمل اور حال۔یعنی ایمان' عمل اور مشاہدہ۔مذہب پہلے شعور کی ایمانی تشکیل کرتا ہے اور پھر ایمان کو علم وعمل کے ساتھ ملا کر اسے شعور کا بنیادی حال یا کیفیت بنا دیتا ہے۔مذہب کی یہ اصولی کارفرمائی اگر چہ ایک تاریخی ترتیب بھی رکھتی ہے' مگر دراصل یہ سارا عمل داخلی ہے۔اس لیے یہ کہنا کہ اقبال نے ہمیں صحابہ سے زیادہ کامل مذہبی بنا دیا' محض غلط فہمی ہے۔علاوہ اس کے مذہبی شعور کا مزاج بھی شعور کی دیگر اقسام کی طرح بدلتا رہتا ہے۔نزول وحی کے زمانہ میں اس شعور کا مزاج ایمانی ہوتا ہے اور جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے' یہی مزاج علمی اور پھر عارفانہ ہوتا جاتا ہے۔معرفت کی آرزو اپنی اصل میں شعور کی ایمانی امنگ ہی سے پیدا ہوتی ہے۔اعتقاد' علم اور حسّی ادراک کے تین ستونوں سے بے نیاز ہو کر ہم مذہبی شعور اور زندگی کا نفسیاتی اور تہذیبی مطالعہ نہیں کر سکتے۔

دیگر اعتراضات کی طرف لوٹتے ہیں۔ڈاکٹر فاروقی کا خیال ہے کہ اقبال نے کانٹ کے مابعد الطبیعیات سے انکار کو مذہب سے انکار کے مترادف سمجھا ہے۔حالانکہ کانٹ صرف مابعد الطبیعیات بطور

Marfat.com

سائنس یا علم کا انکاری تھا نہ کہ مابعد الطبیعیات بحثیت مجموعی بلکہ مابعد الطبیعیات بحثیت مجموعی ہی پر اس نے اپنے عملی فلسفہ کی بنیاد رکھی تھی۔ اقبال غلطی سے یہ سمجھے کہ مابعد الطبیعیات بطور سائنس اور مابعد الطبیعیات بحثیت مجموعی میں کوئی امتیاز نہیں۔ اس لیے اگر مابعد الطبیعیات سے انکار کیا جائے تو مذہب سے انکار کرنا پڑے گا۔[13]

سہیل عمر اسی اعتراض کو یوں پیش کرتے ہیں: اقبال کی اس تردید کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کے نزدیک مذہب اور فلسفہ کا مسئلہ مشترک ہے مگر کانٹ کے استدلال کا رخ دوسری طرف ہے۔ اس کے تسلیم کرنے سے مذہب کی تردید ضروری نہیں۔ ''حقیقت مطلقہ موجود ہو سکتی ہے اور میرے پاس فراہم قوائے علم اس کو گرفت میں لانے سے قاصر ہو سکتے ہیں یا یہ حقیقت میرے قوائے علم کے احاطے میں نہیں آ سکتی۔ بنابریں حقیقت کا اثبات بر بنائے ایمان اور اس کی ذات کے علم سے عجز کا اقرار کرنے میں کوئی تضاد نہیں۔''[14] مزید فرماتے ہیں: ''آگے بڑھیے تو امکان مابعد الطبیعیات کے سلسلہ میں کانٹ کا منفی جواب اس لیے قابل قبول نہیں کہ ہمارے پاس ایک علم عطا کرنے والی واردات موجود ہے جسے وجدان کہا گیا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس دلیل سے دوسرے اور تیسرے خطبے کے استدلال سے ٹکراؤ جنم لیتا ہے اور یا تو اس کے نتائج قبول کرنا مشکل ہو جاتا ہے یا یہ دعویٰ کہ ہمارے پاس ایک ایسا علم ہے جس کی بنیاد پر کانٹ کی دلیل کا توڑ کیا جا سکتا ہے' چھوڑنا پڑتا ہے۔''[15]

بات دراصل یہ ہے کہ کانٹ نے مابعد الطبیعیات سے انکار اس لیے کیا تھا کہ اس کے نزدیک ''الٰہیات'' کو سمجھنے کے لیے ''عقل خالص'' درکار ہے' جس سے انسان محروم ہے کیونکہ انسان کے پاس علم حاصل کرنے کے لیے جو ذرائع ہیں (یعنی عقل اور حواس) وہ اسے کائنات میں موجود اشیاء سے متعلق وہی معلومات فراہم کر سکتے ہیں جو ''عقل عملی'' کے ذریعہ حاصل کی جا سکتی ہیں۔ حقیقت مطلقہ (الٰہیات) چونکہ ہمارے اس حلقہ ادراک سے باہر ہے جسے ہم ''عقل عملی'' کے ذریعہ پا سکتے ہیں' لہٰذا اس میدان (الٰہیات) میں کوئی مابعد الطبیعیات ترتیب نہیں دی جا سکتی۔ اب ڈاکٹر فاروقی نے کانٹ کی مابعد الطبیعیات کی جو تقسیم بطور ایک سائنس اور بطور بحثیت مجموعی کر رکھی ہے (اور جسے سہیل عمر بطور ''علم'' اور بطور ''من حیث العلم'' کا نام دیتے ہیں) کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کے استدلال کا اس تقسیم سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ علوم کی ترقی (یعنی مادہ انرجی کی لہروں کا اجتماع ہے' کائنات فکر کا ایک عمل ہو سکتا ہے' زمان و مکاں متناہی ہیں یا ہائیزنبرگ کا ''عدم لزوم'' کا اصول وغیرہ) کی روشنی میں اب ''عقل عملی'' کی بنیادوں پر بھی الٰہیات یا مابعد الطبیعیات کو ترتیب دے سکنا ممکن ہے اور یہ کہ جسے کانٹ محسوسات کہتا ہے'

Marfat.com

اس کے علاوہ بھی ہمارے پاس معلومات حاصل کرنے کا ذریعہ ہے جو ''وجدان'' کہلاتا ہے اور جو عالم محسوس کے زمرے ہی میں آتا ہے۔ اقبال اسی ضمن میں ابن العربی کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ خارج میں تو بذریعہ محسوسات' خدا ہی کا ادراک ہوتا ہے اور ممکن ہے جسے کائنات کہا جاتا ہے' ہمارے ذہن کے اندر محض تصور ہو۔

ڈاکٹر فاروقی فرماتے ہیں کہ اقبال نے یورپین مستشرقین کے الزام کہ حضرت محمد صلعم نفسیاتی اختلال کا شکار تھے' کو تسلیم کرتے وقت اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ نفسیاتی اختلال کا مریض ہمیشہ ٹوٹی پھوٹی شخصیت کا مالک ہوتا ہے' لیکن قرآن مجید کے مطابق حضرت محمد صلعم ایسے کسی نفسیاتی عارضے کا شکار نہ تھے۔[16] سہیل عمر اسی اعتراض کے پس منظر میں تحریر کرتے ہیں: ''یہ بات غور طلب ہے کہ علامہ نے قرآن کا صریح دعویٰ کہ ماصاحبکم بمجنون دلیل میں پیش نہیں کیا اور یہ نہیں بتایا کہ اس طرح کی عضویاتی خرابی کی شکار شخصیات میں منتشر شخصیت ضرور ہوتی ہے جبکہ آنحضرتؐ کی شخصیت میں کسی طرح بھی اس کا شائبہ نہیں تھا۔''[17] اعظمی فرماتے ہیں: ''انہوں نے مغرب کے اس الزام کو تسلیم کر لیا کہ نعوذ باللہ نبی صلعم Psychopath تھے اور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ دنیا میں جو بھی مصلح قوم آیا ہے' وہ ضرور کسی نہ کسی نوع کے عصبی اختلال میں مبتلا تھا۔ یہ بات حقیقت واقعہ کے بالکل خلاف ہے۔ وہ لوگ تاریخ انسانی کے چیدہ ترین افراد تھے۔ ان کے بارے میں کون باور کر سکتا ہے کہ وہ ذہنی اور نفسیاتی اعتبار سے غیر معتدل تھے۔''[18]

ڈاکٹر فاروقی کا اعتراض یہ بھی ہے کہ اقبال نطشے کو پیغمبر سمجھتے تھے۔ اگرچہ وہ بحیثیت نابغہ ایک ناکام شخصیت رہا۔ ان کے خیال میں اقبال چونکہ مغربی فلسفہ کے زیر اثر تھے' اس لیے وہ نبی کے روحانی تجربہ اور ولی کی واردات میں صحیح طور پر امتیاز نہ کر سکے۔ انہوں نے اس خطبہ میں ابن العربی کے ساتھ شیخ احمد سرہندی کا ذکر کیا ہے۔ ابن العربی کا کشفی تجربہ وحی کے خلاف ہے اور اگر حضرت شیخؒ کی ان پر تنقید کو پیش نظر رکھا جائے تو پھر کسی بھی روحانی تجربہ کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ پس اقبال اگر نبوت کے مسئلہ کو وحی یا قرآن مجید کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تو وہ جارج فاکس اور حضرت محمد صلعم کا ذکر ایک ہی سانس میں نہ کرتے۔ ان کی عقلیت پسندی یا مذہب کے مسئلہ کو سائنٹفک علم کے ذریعہ سلجھانے کی خواہش نے انہیں اسی طرح گمراہ کیا جیسے معتزلہ گمراہ ہوئے تھے۔[19]

سہیل عمر بھی یہی سمجھتے ہیں کہ اقبال نطشے کو نبی آسا قرار دیتے ہیں اور اگر نطشے کی تحریر کے اس اقتباس کو جسے اقبال نے خطبہ میں پیش کیا ہے' کو اس کا استدلال سمجھ کر قبول کیا جائے تو ''ایک مسئلہ یہ ہے کہ

Marfat.com

اگراس تجربے کے عملی نتائج کواس کی صداقت کی دلیل بنایا جائے تو وہ تمام انبیاء اس زمرے سے خارج ہو جائیں گے جو معاشرے میں تبدیلی نہ لا سکے یا جن پر ان کی قوم غالب آ گئی اور اگر ان کو بھی ناکامی کے باوجود شامل کیا جائے تو پھر ناکام نطشے بھی امیدوار بن سکتا ہے۔ یہ التباس اس لیے ہو رہا ہے کہ علامہ کے استدلال سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ شاید وہ نبوت کا جوہر اس نوع کے سوالوں کو قرار دے رہے ہیں جو نطشے کے ذہن پر طاری تھے۔ یہاں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ جوہر نبوت ان سوالوں کے ناقابل خطا حل میں مضمر ہے جو ایک مابعد الطبیعیاتی منبع سے حاصل ہوتا ہے۔ صرف سوالوں کا وجود اس جوہر کے ہونے کی دلیل نہیں۔"(20)

اعظمی کے خیال میں مغربی دانشوروں کے الزام کے متعلق اقبال کا جواب (کہ اگر نفسیاتی عارضہ میں مبتلا کوئی شخص تاریخ انسانی کو ایک نئی سمت عطا کر سکتا ہے وغیرہ تو نفسیاتی نقطہ نگاہ سے یہ تحقیق کرنا ضروری ہے کہ اس کی ایسی قوت کا سرچشمہ کیا ہے) دفاعی نوعیت کا ہے[21]۔ انہیں خطبہ زیر بحث میں جو دیگر نقائص نظر آتے ہیں' ان کی تفصیل کچھ ایسے ہے۔ اقبال تحریر کرتے ہیں کہ جدید انسان کو جس مذہب کی ضرورت ہے' وہ روحانی وجدان ہے جس کی بنا روحانی تجربہ پر ہے۔ اعظمی اس تصور مذہب کو درست نہیں سمجھتے۔ ان کے خیال میں روحانی تجربہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے' اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ غلطیوں سے پاک ہے۔ اس لیے انسان کی بنیادی ضرورت روحانی تجربہ نہیں بلکہ مذہب ہے اور وہ مذہب اسلام ہے۔ اقبال نے جس مذہب کے بارے میں بحث کی ہے' وہ "ماہیت انا کی ایک فلسفیانہ تعبیر ہے۔" اس کا تعلق حقیقی مذہب سے نہیں جس کی انسان کو ضرورت ہے۔ انہوں نے جو سائنس اور مذہب (یعنی تصوف) کے آپس میں قریب ہونے کی بات کی ہے' وہ مغالطہ انگیز ہے۔ مذہب کا تعلق خدا سے ہے اور سائنس کی دلچسپی فطرت ہے۔ ان دونوں میں کوئی مطابقت نہیں ہو سکتی۔ اقبال کے اس مغالطے کا باعث یہی ہے کہ وہ وحدت الوجودی صوفیہ کی طرح خدا کو کائنات کے "اندر" مانتے ہیں۔ ان کا روحانی تجربے کے ذریعہ حقیقت مطلقہ کے مشاہدے کا امکان قرآن مجید کی کُلّی نفی ہے' کیونکہ خدا کا عینی مشاہدہ نہ اس دنیا میں ممکن ہے' نہ آخرت میں۔ آخر میں اقبال کا یہ خیال کہ انسانی "خودی" کا منبع دراصل "خودی مطلق" ہے' نہایت خطرناک ہے۔ اس فلسفہ خودی کا اسلام بطور مذہب سے کوئی تعلق نہیں۔ اعظمی اقبال کے فلسفہ خودی کی خطرناکی کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "اگر انسانی انا کا مصدر اللہ کی ذات ہے تو پھر تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان بھی جزواً ہی سہی شریک الوہیت ہے۔ اس صورت میں یہ شرک فی الالوہیت نہیں تو اور کیا ہے؟ ہم اس تصور سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔"(22)

Marfat.com

یہ پہلے بھی واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ زیرِ بحث مقالہ لندن میں ایسے مغربی دانشوروں کے سامنے پڑھا گیا جو مذہب کو کوئی اہمیت دیتے تھے نہ اسے انسان کی بنیادی ضرورت سمجھتے تھے بلکہ ان کے خیال میں مذاہب کے بانیان حضرت محمد صلعم سمیت کسی نہ کسی نفسیاتی اختلال کا شکار تھے (یعنی کہتے ہیں جس کو "مذہب"..... خلل ہے دماغ کا)۔ دوسری بات جسے سامنے رکھنا ضروری ہے یہ ہے کہ اقبال نے کسی تبلیغی جماعت کے رکن کی حیثیت سے اپنے مخاطبین کو حلقۂ اسلام میں داخل کرنے کی غرض سے یہ مقالہ نہ پڑھا تھا۔ مقالے کے متن سے ظاہر ہے اقبال کو یقین تھا کہ مذہب یا روحانی اقدار سے برگشتہ مغرب کے جدید انسان کی روح مردہ ہو چکی ہے، وہ اپنے ضمیر سے محروم ہو چکا ہے، زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے جستجو کے جذبہ کو اس کی ظالم انانیت اور مال و دولت کی تحصیل کی خاصر حرص نے نیست و نابود کر دیا ہے۔ اسی طرح ان کی نگاہ میں مشرق کا مسلمان بھی بالکل مایوس ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ مذہب سے اس کی روحانی زندگی کا احیاء ممکن نہیں اور یوں وہ اپنے افکار کی دنیا کو تنگ کرتا چلا جا رہا ہے۔

اس پس منظر کو اگر سامنے رکھ کر ہم ڈاکٹر فاروقی، سہیل عمر اور اعظمی کے اعتراضات (کہ اقبال نے مغربی دانشوروں کے الزام حضرت محمد صلعم نفسیاتی اختلال کا شکار تھے' کو تسلیم کر لیا) پر غور کریں تو واضح ہو جائے گا کہ اقبال نے ان کے الزام کو تسلیم نہیں کیا بلکہ ان ہی کی منطق میں انہیں صحیح جواب دیا کہ اگر واقعی ایسا ہے جیسے تم سمجھتے ہو تو پھر یہ مسئلہ قابلِ تحقیق ہے کہ ایسی شخصیت کی بدولت یا دعوت یا قیادت یا تعلیمات کے زیرِ اثر غلام دنیا کے امام کیونکر بن گئے؟ اقوام کے کردار کیونکر بدل گئے؟ کیا محض اختلالِ ذہنی سے ایسے نتائج نکل سکتے ہیں کہ کوئی شخص تاریخ انسانی کا رخ ہمیشہ کے لیے بدل کر اسے نئی سمت عطا کر دے؟ اعظمی کی نظر میں اقبال کا یہ جواب "دفاعی" ہے۔ راقم کے خیال میں اقبال کی تحریر سے ایسا تاثر لینا غلطی ہے بلکہ اس الزام کا کوئی بھی اور درست جواب جو اعظمی کے ذہن میں آ سکتا ہے، اگر اقبال دیتے تو وہ "دفاعی" یا "معذرت خواہانہ" ہوتا۔ راقم کے خیال کی تائید سہیل عمر کی اس عبارت سے ہوتی ہے: "یہاں بھی یہ بات پیش نظر رہے کہ علامہ نے اپنے مخاطبین کی رعایت سے یہ بات تسلیم کی کہ اگر تمہارے مفروضے پر ہی چلیں تب بھی یہ ماننا پڑے گا کہ یہ شخصیت اپنے ذہن کے تانے بانے کی اسیر نہیں تھی بلکہ خارجی معروضی حقیقت سے رابطہ کی وجہ سے کارنامہ انجام دے رہی تھی[23]۔" مگر سہیل عمر کی اس رائے سے اتفاق کرنا مشکل ہے کہ اقبال قرآنی دعویٰ "وما صاحبکم بمجنون" بھی اپنے استدلال میں پیش کر سکتے تھے جو نہ کیا یا یہ کہ عضویاتی خرابی کی شکار شخصیتوں میں منتشر شخصیت کا ہونا لازمی ہے لیکن آنحضور صلعم کی شخصیت میں ایسا کوئی شائبہ نہ تھا[24]۔ ایسے دلائل ایمان مستحکم کرنے کی خاطر شاید مسلم دانشوروں کے روبرو تو پیش کیے جا

Marfat.com

سکتے تھے لیکن ادیان یا بانیان ادیان سے منحرف غیر مسلم مغربی دانشوروں پر ان کا کوئی اثر نہ ہوتا۔ بہتر رویہ وہی تھا جو اقبال نے اختیار کیا یعنی انہی کی منطق کے مطابق انہیں جواب دیا۔ البتہ یہ بتا سکنا ممکن نہیں کہ اس کا بھی ان پر کوئی اثر ہوا یا نہیں۔ ڈاکٹر فاروقی کا اعتراض کہ اگر اقبال نبوت کے مسئلہ کو قرآن مجید کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تو جارج فاکس اور حضرت محمد صلعم کا ذکر ایک ہی سانس میں نہ کرتے یا اپنی عقلیت پسندی اور مذہب کو سائنٹفک علم کے ذریعہ جاننے کی خواہش نے انہیں معتزلہ کی طرح گمراہ کیا۔ ان جذباتی فقروں سے ڈاکٹر فاروقی کی اسلام اور پیغمبر اسلام صلعم کے لیے عقیدت کا اظہار تو ہوتا ہے‘ مگر اقبال نے جارج فاکس کے نفسیاتی عارضہ اور اپنے مذہبی فرقہ کے لیے روحانی خدمات کا ذکر اس لیے کیا کہ یہ مثال ان کے مخاطبین کے اپنے گھر کی مثال تھی جس کے ذریعے وہ اقبال کا مطلب بخوبی سمجھ سکتے تھے۔

ڈاکٹر فاروقی سمجھتے ہیں کہ اقبال نے نطشے کو پیغمبر کا مرتبہ عطا کر دیا۔ اسی طرح سہیل عمر کے خیال میں اقبال نے اسے نبی آسا قرار دیا اگرچہ ناکام۔ ڈاکٹر فاروقی کے خیال میں اقبال سے یہ غلطی اس لیے سرزد ہوئی کہ وہ مغربی فلسفہ سے متاثر تھے‘ لہٰذا نبوت اور ولایت میں تمیز نہ کر سکے مگر ڈاکٹر فاروقی ایسا اس لیے سمجھتے ہیں کیونکہ وہ بذات خود وحدت الوجود کے برعکس وحدت الشہود کے مسلک کے قائل تھے اور اقبال کو اعظمی کی طرح ''وجودی'' گردانتے تھے۔ حالانکہ راقم نے اس ضمن میں پہلے بھی واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ فکر اقبال ایک اعتبار سے ان دونوں مسالک تصوف کا امتزاج ہے۔ سہیل عمر کے خیال میں اگر اقبال کے قول کو مان لیا جائے کہ نطشے ایک ناکام نبی آسا تھا‘ تب وہ تمام انبیاء اس زمرے سے خارج ہو جائیں گے جو اپنے مشن میں ناکام رہے اور اگر ان سب کو ناکامی کے باوجود نبیوں میں شامل کر لیا جائے تو نطشے کو بھی اس صورت میں نبی تسلیم کرنا پڑے گا۔ سہیل عمر سمجھ رہے ہیں کہ اقبال کے استدلال سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ وہ نبوت کا جوہر ان سوالوں کو قرار دے رہے ہیں جو نطشے کے ذہن پر حاوی تھے۔

نطشے کا تعلق ایک مذہبی گھرانے سے تھا۔ اس کا دادا اور باپ دونوں لوتھرن مسیحی چرچ کے پیشوا تھے۔ والد نے پاگل پن کی کیفیت میں وفات پائی۔ نطشے غیر معمولی طور پر ہونہار طالب علم تھا۔ تعلیم کی ابتدا اپنی خاندانی روایت کے مطابق مسیحی دینیات کے مطالعہ سے کی۔ پھر دینیات سے برگشتہ ہو گیا اور فلسفہ کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ بعدازاں فلسفہ سے بھی متنفر ہو گیا اور اسے چھوڑ کر کیمیا کا رخ اختیار کیا۔ فلسفہ پڑھاتا رہا۔ کئی کتابیں لکھیں۔ شاعری بھی کی۔ یورپین ادب و فلسفہ کے ماہرین کی رائے میں کسی بھی مغربی زبان کے لٹریچر کی نثر سے نطشے کی نثر کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا‘ کیونکہ اپنی یکتائی کے اعتبار سے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ بطور ایک نامور فلسفی نطشے کی شناخت اس کی غیر معمولی قسم کی نثر سے ہے جسے ایک طرح کی پُر مغز

Marfat.com

خیالات سے بھرپور نثری نظم قرار دیا جاسکتا ہے۔ آج تک کسی بھی مغربی ادیب یا فلسفی نے یورپین مسیحیت اور اخلاقیات پر اتنا شدید تبصرہ نہیں کیا جتنا نطشے نے کیا۔ چھپن برس کی عمر پائی جس میں خاصی مدت پاگل خانہ میں گزری۔ آخری پندرہ سالوں میں لکھنا پڑھنا ترک کر دیا تھا۔ کسی سے بات چیت نہیں کرتا تھا۔ لگتا تھا جیسے ہر کسی سے ناراض ہے۔ پہلے اپنی والدہ اور اس کی وفات کے بعد بہن کی نگہداشت میں گم سم بیٹھا رہتا۔ اس کے لیے دن اور رات کا فرق مٹ چکا تھا۔ اسی عالم میں فوت ہوا۔

اقبال کے سامنے مغرب کی غیر معمولی شخصیتوں میں سے نطشے ہی ایک نمایاں مثال ہے جسے وہ اسلامی تصوف کی تاریخ میں مذکور ''مجذوبوں'' کے زمرے میں شمار کرتے تھے۔ بقول اقبال یورپ کے مادہ پرست حکماء کے پاس اس کے روحانی مرض کا کوئی علاج نہیں تھا۔ اقبال نے نطشے کے سوالوں کی بنا پر یہ نہیں سمجھا کہ اس میں نبوت کا جوہر ہے۔ سوالوں کا تعلق تو اس کی ذاتی روحانی محرومیوں سے تھا۔ اقبال نے اس کی غیر معمولی طرز کی تحریروں سے اخذ کیا کہ ان میں پیغمبرانہ بصیرت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال اسے ناکام نبی یا پیغمبر سمجھتے تھے اور اقبال کا اندازہ غلط بھی نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ممکن ہے نطشے نے کشفی تجربے سے اپنے اندر حقیقت مطلقہ کے انوار کی کوئی جھلک دیکھی ہو ورنہ اس کی نثر میں اتنی غیر معمولی قوت کے وجود کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ یورپ کی سرزمین میں رہبری کے لیے اسے کوئی مرشد کامل میسر نہ آیا' لہٰذا وہ اپنی روحانی جستجو میں ناکام رہا مگر اس کی تحریروں میں پیغمبرانہ بصیرت کی موجودگی سے انکار کرنا ممکن نہیں۔

بہرحال خطبہ میں نطشے سے متعلق فقروں سے یہ اخذ کرنا کہ اقبال اسے پیغمبر یا نبی آسا یا نبی نما سمجھتے تھے' قطعی غلط ہے۔ یہ تو ویسی صورت ہے جیسے ''مثنوی'' کے بارے میں مشہور ہے کہ فارسی زبان میں قرآن ہے' کیا اس سے مولانا رومی کو پیغمبر یا نبی قرار دیا جاسکتا ہے؟ یا گرامی نے اقبال کے بارے میں کہہ دیا کہ پیغمبر نہیں لیکن پیغمبری کرتا ہے۔ کیا یوں اقبال پیغمبر بن گئے؟ یا اقبال نے کارل مارکس کے متعلق فرمادیا کہ پیغمبر نہیں لیکن بغل میں کتاب رکھتا ہے۔ کیا کارل مارکس بھی نبیوں کے زمرے میں شمار ہونے لگا؟ بات دراصل یہ ہے کہ ارفع شاعری یا ایسی دیگر تحریروں کے بارے میں اگر واقعی اس قابل ہوں' تو کہا جاسکتا ہے کہ ان میں پیغمبرانہ بصیرت ہے مگر یہ تجزیہ کرتے وقت ایک انداز بیاں ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ شاعر یا فلسفی نبی یا پیغمبر بنا دیا گیا' سراسر زیادتی ہے۔

اعظمی کے مزید اعتراضات میں سے ایک یہ ہے کہ اقبال نے جس مذہب پر اس خطبہ میں بحث کی ہے' وہ روحانی تجربہ ہے جس میں احتمال خطا ہے یا وہ ماہیت انا کی ایک فلسفیانہ تعبیر ہے' لہٰذا اس کا تعلق صحیح مذہب سے نہیں جس کی انسان کو ضرورت ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اقبال نے مذہب اور سائنس کو ایک

کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس لیے کہ بحیثیت ایک ''وجودی'' وہ خدا کو کائنات کے اندر مانتے ہیں اور روحانی تجربہ کے ذریعہ خدا کو دیکھ سکنے کے قائل ہیں' حالانکہ خدا کو کائنات کے اندر موجود سمجھنا یا خدا کو دیکھ سکنے کا دعویٰ کرنا' قرآن مجید کی مکمل نفی ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ خودی کی بنیاد اس اصول پر استوار ہے کہ انسانی خودی کا منبع خودی مطلق ہے۔ دوسرے لفظوں میں انسانی انا کا مصدر اللہ کی ذات ہے اور بقول اعظمی یہ شرک ہے۔

پہلے اعتراض کے متعلق تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ جیسے عرض کیا گیا اقبال کے مخاطبین مغربی دانشور تھے جنہیں اسلام یا کسی بھی مذہب سے کوئی ہمدردی نہ تھی۔ اس لیے انہیں روحانی تجربہ کی نفسیاتی طور پر وضاحت کے ذریعے یا فلسفہ کی زبان ہی میں مذہب کی اہمیت کا احساس دلایا جا سکتا تھا مگر اعظمی ہمیں بتاتے نہیں کہ ان کے نزدیک صحیح مذہب کیا ہے' دوسرا وہ ہمیں باور کرانا چاہتے ہیں کہ صحیح مذہب وہی ہے جسے وہ صحیح تسلیم کرتے ہیں۔ اب اگر ہم تصور کریں کہ اعظمی کے نزدیک صحیح مذہب اسلام ہے تو اقبال کسی تبلیغی جماعت کے رکن کی حیثیت سے اپنے مخاطبین کو مسلمان کرنے لندن نہیں گئے تھے۔ دوسرے اعتراض کا جواب پہلے بھی دیا جا چکا ہے کہ تصوف کے بارے میں فکر اقبال کے مطالعہ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وجودی اور شہودی مسالک کے امتزاج کے قائل تھے۔ اس لیے انہیں وجودیوں کے زمرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ تیسرے اعتراض کا تعلق اس خطبہ کے موضوع سے نہیں۔ اس کا تعلق اقبال کے فلسفہ خودی کو تسلیم کرنے یا کُلی طور پر رد کرنے سے ہے اور اس مسئلہ پر راقم نے فکر اقبال کی روشنی میں اپنا نقطہ نظر پہلے بھی (یعنی تیسرے خطبہ پر بحث میں) پیش کر رکھا ہے۔ مختصراً اگر اقبال انسانی انا کا مصدر ذات الٰہی کو اسی طرح سمجھتے جیسے اعظمی بیان کر رہے ہیں تو وہ خدا کی اجتماعی عبادات' سمت' حتیٰ کہ جسم کی وضع تک کی ضرورت اور اہمیت پر اصرار نہ کرتے۔

اس خطبہ کی تب بھی اہمیت تھی جب پڑھا گیا اور اب بھی ہر اعتبار سے اہمیت ہے کیونکہ گذشتہ 75 برسوں میں کرۂ ارض کی حالت نہیں بدلی۔ اقبال نے اس خطبہ میں مغرب کے جدید انسان اور مشرق کے مسلمان دونوں کی نفسیاتی کیفیت اور خصوصی طور پر مایوسی کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے اپنے مخاطبین کو احساس دلانے کی کوشش کی ہے کہ ہر مذہب کے اعلیٰ مدارج میں ارفع مذہب کا تصور موجود ہے جو اس کے عقیدے (Dogma)' عبادات (Prayers) اور ضوابط ظاہری (Rituals) سے بلند تر ہے۔ اسی کے تحت ہر مذہب نسل انسانی کی بنیادی وحدت اور انسانیت کی خدمت کی تعلیم دیتا ہے لیکن بقول اقبال اگر ''حق'' کے وجود یا عمل کے بارے میں سوچوں میں اختلاف ہو تو ہم اپنے عقائد پر قائم رہتے

Marfat.com

ہوئے انسانیت ہی کی فلاح و بہبود کی طرز پر اپنی زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ یہی مذہبی یا روحانی تجربہ کی معراج ہے اور اسی کے فروغ میں انسانیت کی بقا ہے۔ دراصل اسی بنا پر انسان کو مذہب کی ضرورت ہے۔

اپنی وفات سے چند ماہ پیشتر یعنی یکم جنوری 1938ء کو نئے سال کی آمد پر اقبال کا جو پیغام ریڈیو سٹیشن لاہور سے نشر ہوا اور جسے ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسانیت سے ان کا آخری خطاب تھا' ایک اعتبار سے اسی خطبہ کی بازگشت ہے۔ ارشاد ہوتا ہے کہ عہد حاضر علم و دانش اور سائنسی اختراعات میں اپنی بے مثال ترقی پر بجا طور پر مفتخر ہے۔ آج زمان و مکاں کی تمام وسعتیں سمٹ رہی ہیں اور انسان فطرت کے راز افشا کر کے اس کی قوتوں کو اپنے مقاصد کی خاطر استعمال کرنے میں حیرت انگیز کامیابیاں حاصل کر رہا ہے لیکن ترقی کے باوجود اس زمانے میں استعمار نے نہ جانے کیا کیا نقاب اوڑھ رکھے ہیں کہ ان کے سبب دنیا میں ہر جگہ قدر حریت اور شرف انسانیت کی ایسی مٹی پلید ہو رہی ہے کہ تاریخ عالم کا کوئی تاریک سے تاریک ورق بھی اس کی مثال پیش نہیں کر سکتا۔ نام نہاد سیاستدان جنہیں قیادت عوام اور انتظام حکومت کی ذمہ داری سونپی گئی تھی' قتل و غارت اور ظلم و استبداد کے شیاطین ثابت ہوئے ہیں اور ان حاکموں نے جن کا فرض ایسی اقدار کی سربلندی اور تحفظ تھا جو اعلیٰ انسانیت کی تشکیل و تعمیر کا سبب بنتی ہیں' اپنے اپنے مخصوص گروہوں کے طمع اور حرص کی خاطر لاکھوں انسانوں کا خون بہایا ہے۔ اس افراتفری کے عالم میں انسانی ہمدردی یا اخوت کی کوئی بھی آواز سنائی نہیں دیتی۔ باہمی نفرت کے سبب انسان انسان کی تباہی و بربادی کے درپے ہے اور بالآخر اس دنیا میں انسانی بود و باش کو ناممکن بنا دیا جائے گا۔ یاد رکھو اس دنیا میں انسان کی بقا انسانیت کے احترام کو ملحوظ خاطر رکھنے ہی سے ممکن ہے۔ پس صرف ایک ہی قسم کا اتحاد قابل اعتماد ہے اور اس اتحاد کی بنا ہے اخوت انسانی جو نسل' قومیت' رنگ اور زبان سے بالاتر ہے۔ جب تک انسان اپنے عمل کے ذریعے یہ مظاہرہ نہیں کرتے کہ ان کے مذہب و عقیدے کے مطابق ساری دنیا خداوند تعالیٰ کا ایک واحد خاندان ہے' جب تک نسل' رنگ اور علاقائی قومیتوں کے امتیازات قطعی طور پر مٹ نہیں جاتے' اس دنیا میں انسانوں کو کبھی بھی خوشی' مسرت اور اطمینان کی زندگی نصیب نہ ہوگی اور آزادی' مساوات اور اخوت کے حسین تخیل کو کبھی بھی حقیقت کا جامہ نہ پہنایا جا سکے گا۔ پس ہمیں نئے سال کی ابتدا اس دعا سے کرنا چاہیے کہ خداوند کریم دنیا کے حاکموں کو انسانیت اور نوع انسان کی محبت عطا فرمائے۔[25]

Marfat.com

ماخذ و حواشی:

(1) تشکیل جدید (اردو ترجمہ) ص288۔
(2) تشکیل (انگریزی) ص147‘148۔
(3) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی) غیر مطبوعہ مسودہ۔ص76۔
(4) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص155۔
(5) خطبات اقبال‘ ایک مطالعہ۔ص248‘249‘251۔
(6) خطبات اقبال پر ایک نظر۔ص16‘17۔
(7) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص155۔
(8) ایضاً۔ص155۔
(9) خطبات اقبال پر ایک نظر۔ص17۔
(10) معارف القرآن۔جلد 8 ص276‘277۔
(11) خطبات اقبال‘ ایک مطالعہ۔ص249۔
(12) خطبات اقبال پر ایک نظر۔ص17۔
(13) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی) غیر مطبوعہ مسودہ۔ص77‘78۔
(14) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص156‘157۔
(15) ایضاً۔ص157۔
(16) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی) غیر مطبوعہ مسودہ۔ص81۔
(17) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص159۔
(18) خطبات اقبال‘ ایک مطالعہ۔ص259۔
(19) اقبال کی تشکیل نو (انگریزی) غیر مطبوعہ مسودہ۔ص81‘82۔
(20) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص160‘161۔
(21) خطبات اقبال‘ ایک مطالعہ۔ص259۔
(22) ایضاً۔ص264 تا270۔
(23) خطبات اقبال نئے تناظر میں۔ص159۔
(24) ایضاً۔ص159۔
(25) زندہ رود۔ص686‘687۔

Marfat.com

ڈاکٹر جاوید اقبال

خطباتِ اقبال

تسہیل و تفہیم

Marfat.com