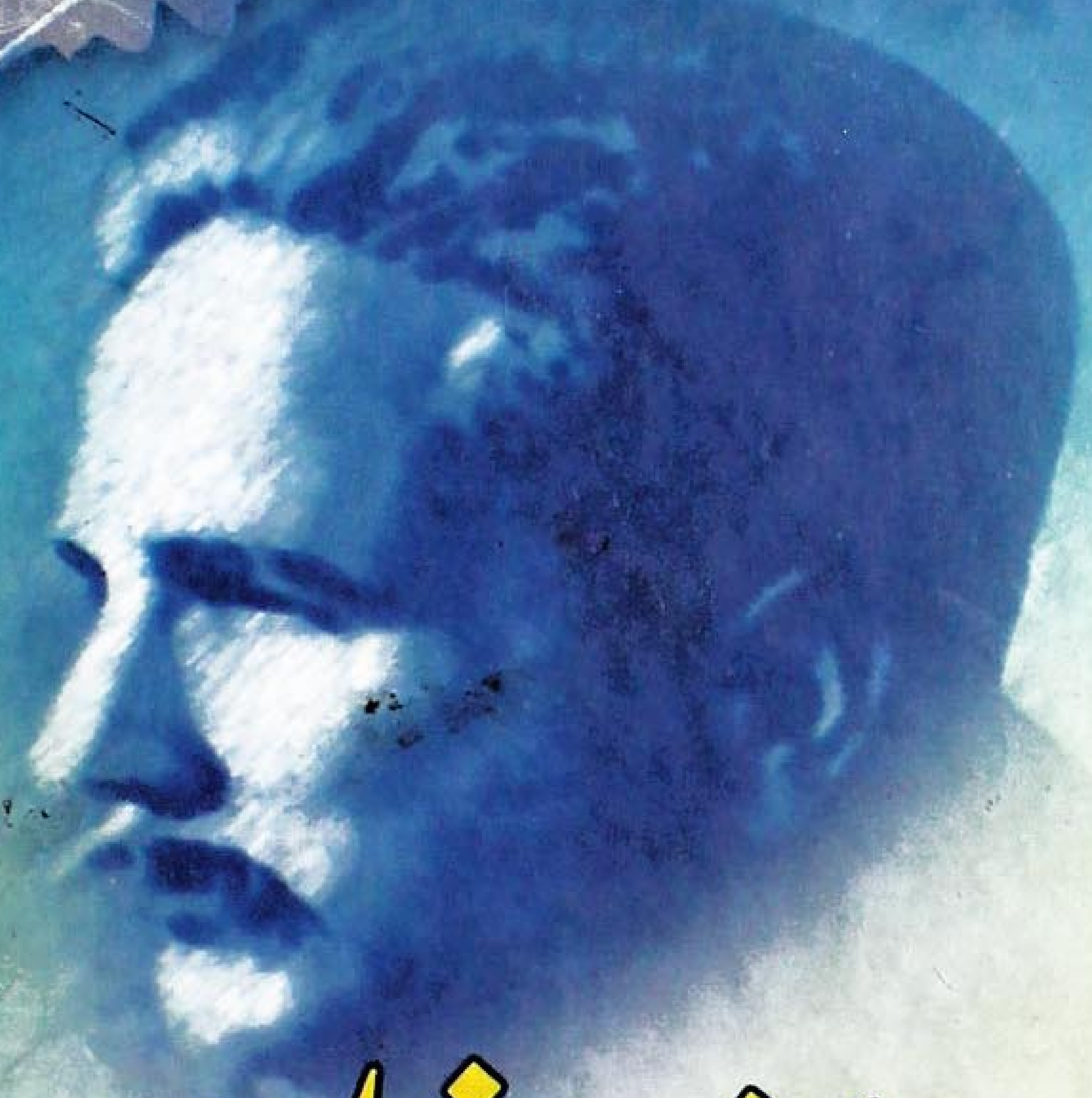
ڈاکٹر محمد آصف اعوان



معارفِ خطباتِ اقبال

اجمالی، تحقیقی و توضیحی مطالعہ

نشریات

Marfat.com

Marfat.com

معارفِ خطباتِ اقبال

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

نشریات
۴۰ اُردو بازار، لاہور۔فون: ۴۵۸۹۴۱۹۔۰۳۲۱

Marfat.com

۹۲۸ اعوان، محمد آصف، ڈاکٹر
اع و۔م معارفِ خطباتِ اقبال
لاہور : نشریات
۲۰۰۹ء ص: ۳۰۴
اقبالیات۔الٰہیات۔شریعت وفلسفہ
ISBN 979-969-8983-53-6

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ
۲۰۰۹ء

۸۵۳۱۹

نام کتاب : معارفِ خطباتِ اقبال
مصنف : ڈاکٹر محمد آصف اعوان
اہتمام : نشریات، لاہور
مطبع : میٹرو پرنٹرز، لاہور

ڈسٹری بیوٹرز

فضلی بک سپر مارکیٹ
اُردو بازار، نزد ریڈیو پاکستان، کراچی۔
فون: 2212991-2629724

کتاب سرائے
پبلشرز، ڈسٹری بیوٹرز، مشیران کتب خانہ جات
فرسٹ فلور، الحمد مارکیٹ، غزنی سٹریٹ
اُردو بازار، لاہور فون: 7320318 فیکس: 7239884
ای میل: hikmat100@hotmail.com

Marfat.com

انتساب

رفیقۂ حیات

کے

نام

Marfat.com

Marfat.com

ترتیب

- پیش لفظ......ڈاکٹر محمد آصف اعوان.. ۹
- حرفِ اوّل: پروفیسر عبد الجبار شاکر ۱۴
- خطبۂ اوّل: علم اور مذہبی تجربہ ۲۵
- خطبۂ دوم: مذہبی تجربہ کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ ۴۷
- خطبۂ سوم: خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم ۷۴
- خطبۂ چہارم: انسانی خودی، اس کی آزادی اور بقا.. ۱۰۶
- خطبۂ پنجم: مسلم ثقافت کی روح ۱۶۳
- خطبۂ ششم: نظام اسلامی میں حرکت کا تصور ۱۸۹
- خطبۂ ہفتم: کیا مذہب کا امکان ہے؟ ۲۴۴
- کتابیات ۳۰۱

Marfat.com

Marfat.com

پیش لفظ

افراد اپنے فکر و خیال کی سطح اور زاویہ نظر میں تو ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتے ہیں تاہم سوچنا اور غور و فکر کرنا ہر فرد کی خصوصیت ہے۔ فکر کی حیثیت باطنی ہے جبکہ عمل کی نوعیت ظاہری ہے۔ فکر کو عمل پر اس لحاظ سے تقدم حاصل ہے کہ فکر ہی سے عمل کے سوتے پھوٹتے ہیں۔ آپ کرسی سے اُٹھ کر دروازے کی طرف بعد میں جاتے ہیں پہلے دماغ میں کرسی سے اُٹھنے اور دروازے کی طرف جانے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ گویا فکر و خیال سے ہی عمل کی راہ اُستوار ہوتی ہے۔ عمل سے فکر کی باطنی نوعیت ظاہری اور حسّی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فکر کی تقدمی حیثیت اپنی جگہ تاہم ہمارے پاس عمل کے سوا فکر کے عدم و وجود کی شہادت کا کوئی دوسرا پیمانہ نہیں۔ عمل نہ صرف فکر کی آئینہ داری کرتا ہے بلکہ فکرِ نو کی تخلیق کا باعث اور محرک بھی بنتا ہے۔ عمل کی یہی وہ اہمیت ہے جس کے باعث بقول اقبال قرآن فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتا ہے۔

ایک تخلیق کار کی فکر جب عملی صورت میں فن پارے کی شکل اختیار کرتی ہے تو ایک نیا ماحول تخلیق ہوتا ہے۔ یہ نیا ماحول چونکہ تخلیق کار کی باطنی فکر کا ہی خارجی اظہار ہے اس لیے تخلیق کار ماحول کی اپنی ذات کے ساتھ مکمل ہم آہنگی محسوس کرتا ہے۔ چونکہ فکر کی صورت میں تخلیق کار کا باطنی تجربہ ہی عمل کی بدولت ماحول کی تخلیق کا باعث بنتا ہے اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماحول دراصل ایک خاص سطح کی فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ایسے افرادِ معاشرہ جن کی فکری سطح اپنے ماحول سے ہم آہنگ ہو اور وہ اس قابل ہوں کہ اپنی ارتقا پذیر فکر کو عملی صورت دے کر نہ صرف ہر لحظہ ماحول سے مطابقت قائم رکھیں بلکہ اس میں ترقی و اضافے کا باعث بھی بنیں، ہمیشہ راکبِ اشہبِ دوراں کا کردار ادا کرتے ہیں تاہم وہ افرادِ معاشرہ جو عمل سے گریزاں رہتے ہیں اور تخلیق کے تجربے سے نہیں گزرتے، اُن کا ماحول اُن کی فکر سے بہت آگے نکل

Marfat.com

جاتا ہے۔ اُن کی فکر سست گام اور پسماندہ رہ جاتی ہے۔ فکر اور ماحول میں ہم آہنگی برقرار نہیں رہتی۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ عمل سے گریزاں انسان اپنے اردگرد کے ماحول میں اپنے آپ کو اجنبی محسوس کرتا ہے۔

انسان اور اُس کے ماحول کے باہمی ربط و تعلق کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ انسان کی فکر اتنی پختہ، عمیق اور گہری ہو کہ وہ ماحول کو اپنے اندر جذب کر لے اور دوسری صورت یہ ہے کہ ماحول فکر پر غالب آ جائے اور یوں فکر ماحول کے حسّی تقاضوں کی اسیر اور پابند ہو کر رہ جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ دورِ حاضر میں جدید انسان نے Concrete Habit of Thought یعنی حسّی معیارات کے مطابق سوچنے کی عادت پختہ کر لی ہے۔ حسّی معیارات کے مطابق سوچنے سے مراد یہ ہے کہ جدید انسان صرف اُس چیز پر یقین رکھتا ہے جسے ظاہری حواس میں سے کسی حس کے معیار پر پرکھا اور محسوس کیا جا سکے۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ عقیدہ و ایمان اور مذہب وغیرہ کی باتیں دورِ حاضر کے انسان کے لیے تاوقت بے معنی اور وہم و گمان ہی رہیں گی جب تک اُنہیں ظاہری حواس کو اپیل اور متاثر (Impress) کرنے والے ٹھوس دلائل اور جدید علمی اصطلاحات کے رنگ میں نہ پیش کیا جائے۔ اقبال مذہب کی صداقت پر کامل یقین رکھتے ہیں تاہم وہ چاہتے ہیں کہ مذہبی عقائد کی تشریح و توضیح دورِ حاضر کے مزاج اور اُفتادِ طبع کے مطابق کی جائے۔

اقبال کے خیال میں نئی نسل کا یہ مطالبہ کہ مذہبی معاملات و عقائد کا جدید فلسفے اور سائنس کی روشنی میں جائزہ لینا اور اُنہیں عقلی و منطقی صورت میں پیش کرنا چاہیے، ایک بالکل جائز مطالبہ ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "The theory of Einstein has brought a new vision of the universe and suggests new ways of looking at the problems common to both religion and philosophy. No wonder then the younger generation of Islam in Asia and Africa demand a fresh orientation of their faith. With the reawakening of

Marfat.com

Islam, therefore, it is necessary to examine, in a independent spirit, what Europe has thought and how far the conclusions reached by by her can help us in the revision, and, if necessary, reconstruction of theological thought in Islam." [Lecture, P.8]

اقبال نے وقت کی ضرورت کا ادراک کرتے ہوئے اور نئی نسل کے مطالبے کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے خطبات تحریر کیے۔ ان خطبات میں اقبال نے اسلامی روایات اور جدید عصری علوم کے تناظر میں تعلیماتِ اسلامی کی تعبیر نو کرنے کی کوشش کی، تاہم اقبال سمجھتے ہیں کہ علمی وفکری دُنیا میں کسی کے نظریات بھی حرفِ آخر کی حیثیت نہیں رکھتے۔ عین ممکن ہے کہ خطبات میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، وقت کے گزرنے کے ساتھ، مزید علمی انکشافات کے نتیجے میں، ان سے زیادہ پختہ اور بہتر افکار منصۂ شہود پر آ جائیں۔ علم وعرفان کی کوئی منزل بھی آخری منزل نہیں۔ تجربات وتحقیق کا عمل جاری رہتا ہے۔ نئے علوم، نئے نظریات اور ماضی کی نسبت زیادہ پختہ اور قابل اعتماد تصورات پرانے تصورات کی جگہ لے لیتے ہیں۔ اس ارتقا پذیر علمی وفکری تسلسل کا تقاضا یہ ہے کہ انسان وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ علم وفکر کی دُنیا میں دَر آنے والی تبدیلیوں پر نظر رکھے۔ فکری انجماد کا شکار نہ ہو، بلکہ کسی بھی دور کے مخصوص تقاضوں اور حالات سے خود کو ہم آہنگ رکھنے کے لیے اپنے افکار وخیالات کو غسل نو کے عمل سے گزارنے سے گریز نہ کرے۔

اقبال نے اپنے خطبات میں مذہبی عقائد سے متعلق بعض نہایت اہم موضوعات مثلاً وجودِ باری تعالیٰ، کشف ووجدان، قصّۂ آدم کی حقیقت، نبوت، ختم نبوت، کائنات میں کارفرما، مابعد الطبیعیاتی تخلیقی اور ارتقائی عمل، حیات بعد الموت، روزِ آخرت، برزخ، جنت، دوزخ، صوفیانہ مذہبی تجربہ اور اور زماں (Time) کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت وغیرہ پر نہایت عقلی ومنطقی انداز میں گفتگو کی ہے۔

اقبال مغرب اور مشرق کے فلسفے پر گہری نظر رکھتے تھے چنانچہ وہ کسی موضوع پر گفتگو کا

Marfat.com

آغاز کرتے ہوئے سب سے پہلے مسئلہ زیر بحث سے متعلق مغربی و مشرقی علماء وفضلا کی آراء پیش کرتے ہیں، اُن کا باریک بینی سے جائزہ لیتے ہیں اور پھر نہایت مدلل اور عالمانہ انداز میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ اس طرح یہ بات سامنے آتی ہے کہ اقبال کسی بھی مسئلے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے صدیوں پر محیط فکر انسانی کے ارتقائی دھارے کو نظر انداز نہیں کرتے بلکہ وہ خطبات میں جو نتائج فکر پیش کرتے ہیں وہ نتائج فکرِ انسانی کے ارتقائی تسلسل کی ایسی اگلی کڑی کے طور پر نمایاں ہوتے ہیں جس کے پس پشت صدیوں کی عقلی و منطقی کاوش کے ساتھ ساتھ اقبال کی بے پناہ حکمت و دانائی اور ناقدانہ جرح و تنقید کا عمل کارفرما نظر آتا ہے۔

باعثِ افسوس امر یہ ہے کہ خطبات کو تحریر ہوئے اسی برس گزر جانے کے باوجود، ان خطبات کی تفہیم اور تشریح و توضیح کی جانب وہ توجہ نہیں دی گئی جس کے یہ خطبات متقاضی تھے۔ اس بے توجہی کی وجوہات کچھ بھی ہوں، تاہم راقم کا اس بات پر یقین ہے کہ خطبات کی تفہیم کے بغیر فکرِ اقبال سے شناسائی کا دعویٰ خود فریبی کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے اہل علم حضرات خطباتِ اقبال کی تشریح و توضیح کے کام کو اپنے ہاتھ میں لیں تاکہ آنے والی نسلیں فکر و فلسفۂ اقبال سے صحیح معنوں میں آگاہ ہوسکیں۔ آج اگر کوئی یہ طعن آمیز جملہ چست کرتا ہے کہ کیا اقبال کی شاعری ڈرون حملوں کو روک سکتی ہے؟ تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس قسم کا طعن کرنے والے حضرات فکرِ اقبال سے صحیح معنوں میں آگاہ ہی نہیں۔ اُنھیں کیا معلوم کہ اقبال صرف ایک شاعر ہی نہیں بلکہ مفکر بھی ہے اور مفکر بھی ایسا کہ جس کی فکر کو اگر یہ قوم سمجھ لے اور اُس پر عمل پیرا ہو تو ڈرون حملوں کا ہونا تو ایک طرف کسی میں یہ جراٴت نہیں ہوسکتی ہے کہ اس قوم کو میلی آنکھ سے بھی دیکھ سکے۔

راقم اُن تمام احباب کا شکر گزار ہے جنھوں نے کسی بھی طریقے سے اس کتاب کی تکمیل اور اشاعت میں میری معاونت کی۔ ڈاکٹر جمیل اصغر (سمن آباد ڈگری کالج فیصل آباد)، پروفیسر آصف رسول مرزا (گورنمنٹ ڈگری کالج ننکانہ)، پروفیسر نوید احمد گل (گورنمنٹ وارث شاہ ڈگری کالج، جنڈیالہ شیر خاں) اور پروفیسر نعیم بزمی (ایم اے او کالج لاہور) کے

Marfat.com

مفید مشورے ہمیشہ میرے شامل حال رہے۔

میں پروفیسر عبدالجبار شاکر صاحب (ڈائریکٹر سیرہ سٹڈی سنٹر، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد) کا شکر گزار ہوں کہ اُنھوں نے نہایت عرق ریزی سے اس کتاب کے مسوّدے کا مطالعہ کیا اور انتہائی مفید مشورے دینے کے ساتھ ساتھ کتاب کے موضوع کے حوالے سے ایک نہایت عالمانہ اور گراں قدر مقدمہ تحریر کیا۔ پروفیسر صاحب سیرت طیبہ اور اقبالیات کے حوالے سے علمی حلقوں میں ایک معتبر مقام رکھتے ہیں۔ اسی طرح وطن عزیز میں علم وادب کے میدان کا ایک معتبر نام جناب افتخار عارف صاحب کا ہے۔ افتخار عارف برصغیر کے ایک معروف شاعر اور دانش ور ہیں۔ حکومت پاکستان نے آپ کو علمی وادبی خدمات کے اعتراف میں ستارۂ امتیاز اور ہلال امتیاز کے اعزازات سے بھی نوازا ہے۔ ''معارفِ خطباتِ اقبال'' کے حوالے سے افتخار عارف صاحب نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ میرے لئے سند اور افتخار کا باعث ہیں جس کے لئے میں ان کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ آخر میں مکتبہ ناصریہ فیصل آباد کے مدیر محترم زبیر ناصر کا شکریہ ادا کرنا بھی میرا فرض ہے جنھوں نے اس کتاب کے مسودے کو قابل اشاعت بنایا۔ میں برادر عزیز رفیع الدین حجازی کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی اشاعت پر بھرپور توجہ دے کر اسے خوبصورت بنایا۔

ڈاکٹر محمد آصف اعوان
شعبۂ اردو
جی سی یونیورسٹی فیصل آباد

Marfat.com

حرفِ اوّل

برصغیر پاک وہند کے دورِ زوال اور مغلیہ سلطنت کے دورِ آخر میں شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء-۱۷۶۳ء) جیسی عظیم شخصیت پیدا ہوئی جس نے فکرِ اسلامی کو اس کے مصادرِ حقیقی سے ہم آہنگ رکھتے ہوئے تشکیل جدید کا فریضہ انجام دیا۔ اُنھوں نے مختلف نقطہ ہائے نظر میں تطبیق کے ذریعے سے ایک مسلکِ اعتدال کی بنا ڈالی اور اس ضمن میں ''حجۃ اللہ البالغہ'' جیسی شاہکار تصنیف تحریر کی جس کے اثرات گزشتہ دوصدیوں سے نمایاں ہیں۔ اسی خطۂ خاک میں ان کی وفات کے ایک سو چودہ سال بعد سیال کوٹ کی سرزمین میں ایک نابغہ عصر شیخ محمد اقبال (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء) کے نام سے سامنے آیا جس کی نظم ونثر میں فکری کاوشوں نے برصغیر کی ملتِ اسلامیہ کے جمود میں ایک حرکت اور ارتعاش پیدا کیا۔ اس نے فرد کو ''اسرارِ خودی'' سمجھائے اور ''رموزِ بے خودی'' کا اجتماعی شعور بخشا۔ اس کے شعری اور فکری کارناموں کی تفصیل بہت نمایاں ہے۔ اُردو شاعری کے مجموعہ ہائے کلام بانگ درا (۱۹۲۴ء)، بال جبریل (۱۹۳۵ء)، ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) اور ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) کے حصہ اردو میں چھ ہزار کے قریب اشعار ہیں جب کہ ان کی فارسی شاعری میں اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء)، رموزِ بے خودی (۱۹۱۸ء)، پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء)، زبورِ عجم (۱۹۲۷ء)، جاوید نامہ (۱۹۳۲ء)، مثنوی مسافر (۱۹۳۴ء)، پس چہ باید کرد اے اقوام شرق (۱۹۳۶ء) اور ارمغانِ حجاز حصہ فارسی (۱۹۳۸ء) کے مجموعہ ہائے کلام نو ہزار کے قریب اشعار پر مشتمل ہیں۔ باقیاتِ کلامِ اقبال کا سلسلہ اس کے علاوہ ہے۔

جہاں تک ان کے نثری کارنامے کا تعلق ہے، وہ ہمیں اردو کے علاوہ انگریزی، فارسی، عربی اور جرمن زبانوں میں ملتا ہے۔ اردو نثر میں سب سے اہم ان کے مکاتیب ہیں جن کے چھوٹے بڑے بیس کے قریب مجموعے ملتے ہیں، جنھیں سید مظفر حسین برنی نے ''کلیاتِ مکاتیبِ اقبال'' کی متعدد جلدوں میں جمع کر دیا ہے۔ مزید برآں ان کے مضامین و مقالات

Marfat.com

اور متفرق نثری تحریروں کے بہت سے مدوّن اور غیر مدوّن مجموعے بھی کتابیات اقبال میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان کی نصابی کتابوں اور ملفوظات کا تذکرہ بھی محفوظ ہے۔ اُردو نثر کے اس تمام مجموعے میں ان کی ایک نامکمل تصنیف ''تاریخ تصوف'' کے عنوان سے ملتی ہے جس کا مطالعہ اسلام کی فکری تشکیل جدید کے حوالے سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے زمانے کی جدید اور عظیم درس گاہوں میں تعلیم حاصل کی۔ گھریلو تربیت اور مقامی ذوق کے لحاظ سے اُنھوں نے قدرے عربی اور زیادہ فارسی میں اپنے مطالعات جاری رکھے مگر ان کے مطالعے کا اصل میدان انگریزی زبان میں متنوع موضوعات پر لکھی ہوئی کتابیں ہیں، جن کی ایک الگ سے کتابیات شائع ہو چکی ہے۔ اس فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے مطالعے میں کس قدر وسعت تھی۔ ان کا ذاتی کتب خانہ جس کی فہرست مذکورہ کتابیات میں موجود ہے، اس کے دیکھنے سے ان کے علمی اور تحقیقی ذوق کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ذاتی کتب خانے کی کتابوں پر ان کے نوٹس اور حواشی قابل توجہ ہیں۔ ان کے سینکڑوں مکاتیب میں بعض کتابوں کے سلسلے میں علم افروز باتوں کا پتا چلتا ہے۔ اُنھوں نے خود بھی انگریزی زبان میں متعدد تحریریں لکھی ہیں جن میں ان کے پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے (۱۹۰۸ء) کے علاوہ ان کے متعدد مضامین اور خطبات خصوصی اہمیت رکھتے ہیں جنھیں اُنھوں نے بیسویں صدی کی ابتداء سے تاحینِ حیات سپردِ قلم کیا۔ ان کے انگریزی مکاتیب اور دوسری متفرق تحریروں کے متعدد مجموعوں کی تفصیل اٹھارہ کے قریب چھوٹی بڑی مرتبہ کتابیات سے مل سکتی ہے۔ اس ضمن میں Stray Reflections کے نام سے ان کے ۱۲۵ کے قریب وہ شذرات بھی ہیں جو انھوں نے ۱۹۱۰ء میں لکھے اور مذکورہ عنوان سے ان کے صاحب زادے ڈاکٹر جاوید اقبال نے مرتب کیے۔

علامہ محمد اقبال کے اس تمام علمی کارنامے کا مطالعہ کرتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ جو توجہ اُنھوں نے نظم پر صرف کی وہ نثر میں مفقود ہے اور جو اعتنا انھوں نے نثر میں انگریزی تحریروں میں روا رکھا ہے اس کی پاس داری اردو تحریروں میں کم دکھائی دیتی ہے۔ انگریزی نثر میں بھی ان کا حقیقی شاہکار (Magnum Opus) ان کے وہ خطبات ہیں جو اوّلاً ۱۹۳۰ء میں "Six

Marfat.com

Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in "Islam" کے عنوان سے لاہور سے شائع ہوئے۔ اقبال تیسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے تو وہاں کی ارسطاطیلین سوسائٹی کی دعوت پر ایک لیکچر "Is Religion Possible" کے عنوان سے دیا۔ یہ لیکچر مذکورہ کتاب میں شامل ہوا تو اقبال کے مداح لارڈ لوتھین کی فرمائش پر اس کا ایک ایڈیشن مئی ۱۹۳۴ء میں آکسفورڈ لندن سے شائع ہوا۔ اب ان خطبات کی متعدد اشاعتیں "The Reconstruction of Religious Thaught in Islam" کے عنوان سے شائع ہو چکی ہیں۔ ان خطبات کی اہمیت اور افادیت کے پیش نظر ان کے تراجم کا سلسلہ حیاتِ اقبال میں شروع ہو چکا تھا۔ سید نذیر نیازی نے سب سے پہلے اس کا ڈول ڈالا اور ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کے عنوان سے اس کا پہلا اردو ترجمہ کیا۔ بعدازاں ان خطبات کے تراجم فرانسیسی، عربی، فارسی، بنگالی، ترکی سندھی اور پنجابی زبان میں بھی ہوئے۔ ان خطبات کے اردو زبان میں ایک سے زیادہ تراجم ہوئے۔ اردو زبان میں سید نذیر نیازی کے علاوہ ڈاکٹر محمد سمیع الحق نے ''تفکیر دینی پر تجدید نظر''، ڈاکٹر وحید عشرت نے ''تجدید فکریاتِ اسلام'' اور شہزاد احمد نے ''اسلامی فکر کی نئی تشکیل'' کے عناوین سے ان خطبات کے مکمل ترجمے کیے۔ ان میں سے اقبال کے چھٹے خطبے "The Principle of Movement in the Structure of Islam" کا الگ سے ایک ترجمہ ڈاکٹر منظور احمد نے کیا جو ''چراغِ راہ'' کراچی میں پہلی مرتبہ شائع ہوا۔ راقم الحروف نے اسی خطبے کا ایک تازہ ترجمہ حواشی وتعلیقات کے ساتھ کیا ہے جو دعوۃ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے جریدے ''دعوۃ'' کے اقبال نمبر کے شمارہ اپریل ۲۰۰۹ء میں شائع ہوا ہے۔ ان خطبات کے ترجمہ وتسہیل کے علاوہ ان کے تحقیقی، توضیحی اور تنقیدی مطالعات بھی ایک مدت سے جاری ہیں۔ ۱۹۷۴ء میں محمد شریف بقا نے ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' کے عنوان سے ان خطبات کے موضوعات اور اہم نکات سے متعارف کرایا۔ اسی مصنف نے ''موضوعاتِ خطباتِ اقبال'' کے نام سے ایک تازہ کاوش کی ہے جو ۲۰۰۷ء میں اقبال اکیڈمی، لاہور سے شائع ہو چکی ہے جس میں خطبات کے موضوعات کو ان کی فکری ترتیب سے بیان کیا گیا ہے۔ ۱۹۸۵ء میں

Marfat.com

پروفیسر محمد عثمان نے ''فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو'' کے عنوان سے ان خطبات کا ایک تعارفی مطالعہ پیش کیا۔ معروف دینی اسکالر مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ''خطبات اقبال پر ایک نظر'' کے عنوان سے اکتوبر ۱۹۸۲ء میں اقبال انسٹی ٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر میں تین خطبات دیے۔ ان خطبات پر بہت سے اعتراضات کا علمی جائزہ بھی لیا گیا ہے۔ بالخصوص اجتہاد کے حوالے سے اقبال کے نقطۂ نظر پر ان کے خیالات لائقِ اعتنا ہیں۔ ۲۰۰۸ء میں فرزندِ اقبال، ڈاکٹر جاوید اقبال نے ''خطباتِ اقبال، تسہیل و تفہیم'' کے عنوان سے ان خطبات کے سلسلہ وار مطالعے کو پیش کیا ہے اور اس کے پیش لفظ میں ان خطبات کی حمایت و مخالفت میں ماضی و حال کے حوالوں کو جمع کرتے ہوئے ان کے علمی، کلامی اور فلسفیانہ آہنگ کی بات کی ہے۔ ۱۹۹۶ء میں محمد سہیل عمر نے اپنا ایم فل اقبالیات کا تحقیقی مقالہ بہت جزوی تبدیلیوں کے ساتھ ''خطباتِ اقبال - نئے تناظر میں'' کے عنوان سے پیش کیا۔ اس میں خطباتِ اقبال کا تحلیلی مطالعہ بھی ہے اور کچھ اختلافی موضوعات پر تنقیحات بھی شامل ہیں۔ خطباتِ اقبال کے تنقیدی مطالعے کے سلسلے میں ایک اہم علمی کاوش پروفیسر الطاف احمد اعظمی نے کی ہے جو ''خطباتِ اقبال - ایک مطالعہ'' کے عنوان سے پاکستان میں ۲۰۰۵ء میں شائع ہوئی ہے۔ علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی نے بھی ''تسہیل خطباتِ اقبال'' کے عنوان سے ایک موزوں اور مثبت کاوش پیش کی ہے۔

خطباتِ اقبال کے ان مجموعی مطالعات کے علاوہ وہ مضامین، مقالات اور کتابیں بھی اہم ہیں جو ان خطبات کے انفرادی مطالعات پر مشتمل ہیں۔ ایسی کتابوں اور مقالات میں اقبال کے خطبۂ اجتہاد پر سب سے زیادہ کام ہوا ہے۔ ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ نے ''اقبال اور اجتہاد'' کے عنوان سے ایک مختصر مقالہ اس موضوع پر لکھا ہے۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود کا کام اس خطبے کے حوالے سے سب سے زیادہ وقیع ہے۔ انھوں نے اردو زبان میں ''اقبال کا تصورِ اجتہاد'' کے عنوان سے ۱۹۸۵ء میں ایک تنقیدی اور تحقیقی مطالعہ پیش کیا اور پھر اسی موضوع پر ۲۰۰۳ء میں انگریزی زبان میں ایک تنقیدی مطالعہ "Iqbal's Reconstruction of Ijtihad" کے نام سے پیش کیا۔ ان دنوں ڈاکٹر صاحب ''اسلامی نظریاتی کونسل'' کے چیئر مین ہیں۔ انھوں نے اس ادارے کے تحقیقی مجلّے کا نام ہی ''اجتہاد'' رکھا ہے جس کا اوّلین شمارہ جون ۲۰۰۷ء میں

Marfat.com

اقبال کے تصوّرِ اجتہاد کے حوالے سے مختلف اور اہم مقالات پر مشتمل ہے۔ ۲۸ تا ۳۰ اکتوبر ۲۰۰۷ء کو علامہ اقبال اوپن یونی ورسٹی، اسلام آباد میں "علامہ اقبال کا تصوّرِ اجتہاد" کے موضوع پر ایک سیمینار منعقد ہوا جس میں پیش کیے گئے بارہ مقالات ۲۰۰۸ء میں کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ خطباتِ اقبال کے حوالے سے مختلف زبانوں میں شائع ہونے والے رسائل وجرائد میں بھی بیسیوں وقیع مضامین شائع ہوئے ہیں، جن کی ایک توضیحی فہرست تیار کرنے کی ضرورت ہے۔

اقبال شناسی کی طویل روایت میں سینکڑوں اقبال شناسوں کے اسمائے گرامی ملتے ہیں۔ اس مطلع اقبال پر ایک نیا ستارہ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کے نام سے اُبھرا ہے۔ اقبالیاتی ادب میں اس کے کام کی روشنی روز بروز اور سال بسال بڑھتی چلی جارہی ہے۔ اس جواں ہمت اور جواں فکر مصنّف نے اقبالیاتی ادب میں سب سے مشکل اور بلند پایہ علمی اور تحقیقی موضوع کا انتخاب کیا ہے، اس میں ڈاکٹر اعوان کے علمی کام کو یک گونہ انفرادیت بھی حاصل ہے۔ انھوں نے اپنی تعلیمی زندگی کا اختتام اس ادارے سے کیا جہاں اقبال نے اپنی تدریسی اور علمی مشاغل کی بنیاد رکھی۔ یہ ادارہ جامعہ پنجاب لاہور ہے جس کی علمی، لسانی اور تحقیقی روایات صرف برصغیر میں نہیں بلکہ عالمی سطح پر مسلّم ہیں۔ ڈاکٹر موصوف کا اقبالیاتی شغف ان کے زمانۂ طالب علمی سے شروع ہوا۔ تدریسی ذمہ داریوں نے اس انہماک میں اضافہ کیا اور اب وہ اقبالیاتی جنوں کا شکار ہیں جس کے باعث انھوں نے اقبالیاتی ادب میں بہت گراں قدر اضافے کیے ہیں۔ مقامِ شکر ہے کہ اقبال فراموشی کی قومی اور ریاستی پالیسی کے برعکس ملکی جامعات میں مطالعہ اقبال کی خصوصی اہمیت مسلم ہے۔ ڈاکٹر اعوان نے ایم فل اور پی ایچ ڈی کے مراحل میں بھی اقبالیات کو اپنا موضوع بنایا۔ ان کی اقبال شناسی اور اقبال دوستی کے باعث چار بہت وقیع کتابیں منصۂ شہود پر آچکی ہیں۔ "خطبات اقبال" ان کے مطالعے کا خصوصی پہلو ہے۔ اپنے عرصۂ تدریس میں انھوں نے ۱۹۹۹ء میں گوجرانوالہ میں "انجمن اقبال" کی بنا ڈالی اور اس کی صدارتی ذمہ داریاں سنبھالتے ہوئے خطباتِ اقبال کی تشریح وتفہیم کی نیو رکھی۔ اسی انجمن میں انھوں نے اقبال کے پہلے دو خطبات پر اپنے مضامین پیش کیے جو بعدازاں مجلّہ "قومی زبان" میں بھی شائع ہوئے۔ وقت کے ساتھ ساتھ مطالعے اور اقبالیاتی شغف نے ان پر مہمیز کا کام کیا

Marfat.com

اور انھوں نے اب نسبتاً ان خطبات کے تفصیلی، تحقیقی اور توضیحی مطالعے کی طرف توجہ کی جس کا اوّلین انعکاس ''اقبال کا تیسرا خطبہ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' (The Conception of God and the meaning of Prayer) کی صورت میں ہوا۔ یہ مطالعہ ۲۰۰۶ء میں شائع ہو چکا ہے۔ خطباتِ اقبال کا پہلا خطبہ ایک کلامی مبحث پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر موصوف نے ''علم اور مذہبی تجربہ تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' کے عنوان سے خطبات کی تشریح وتوضیح کا ایک معیاری اُسلوب قائم کیا۔ اس علمی کاوش کو ۲۰۰۸ء میں اقبال اکادمی پاکستان نے شائع کر دیا ہے۔ خطباتِ اقبال کی توضیحات، تشریحات، تحسینیات اور تنقیحات پر مشتمل ایک جامع مطالعہ اب ان کے قلم سے ''معارفِ خطباتِ اقبال اجمالی، تحقیقی وتوضیحی مطالعہ'' کے عنوان سے شائع ہو رہا ہے جس کے محتویات پر نظر ڈالتے ہوئے احساس ہوتا ہے کہ یہ خطباتِ اقبال کے مطالعہ کی روایت میں ایک معیاری اور مثبت کاوش ہے۔

''معارفِ خطباتِ اقبال'' اقبالیاتی ادب میں ایک گراں قدر اور بیش قیمت اضافہ ہے۔ یہ خطبات جس دور میں لکھے گئے وہ آج سے پون صدی قبل مغربی استعمار کا دور تھا۔ مسلم ممالک کو تہذیبِ مغرب اور علومِ جدیدہ کے حوالے سے بہت سے مذہبی، کلامی اور فلسفیانہ مسائل کا سامنا تھا۔ یہ خطبات اس تناظر میں ایک فلسفیانہ آہنگ، علمی زبان اور کلامی اصطلاحات میں لکھے گئے ہیں۔ خواص کے لیے تو ان مضامین کا ادراک قدرے ممکن تھا، اگرچہ انھیں بھی اقبال کے تفکر اور تدبر کو سمجھنے میں بہت ٹھوکریں کھانا پڑیں۔ صدیوں کی تقلید اور روایتی علوم نے ذہنوں کو ایک خاص ڈھانچے میں ڈھال رکھا تھا۔ ایسے ماحول میں اس نوع کی آواز سے وہی اثر پیدا ہوا جس کی تفصیلات اقبالیاتی ادب میں پھیلی ہوئی ہیں۔ اقبال نے علوم جدیدہ کی روشنی میں دینی افکار کا ایک ایسا جائزہ مرتب کیا ہے جو سراسر ایک اجتہادی کارنامہ ہے۔ آج عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کے جتنے ادارے سیاسی، معاشی، معاشرتی، قانونی، سائنسی اور دستوری موضوعات پر علمی اور تحقیقی تگ وتاز میں مصروف ہیں، ان سب کی کاوشوں کا ایک مثبت احساس علامہ اقبال کے یہ خطبات ہیں۔ وقت گزرنے کے ساتھ اس اجتماعی اور تخلیقی نوا کی اثر انگیزی مزید بڑھتی چلی جائے گی اور مسلم مفکرین علومِ نو اور تہذیبِ جدید کے پیدا کردہ چیلنج کا جواب

Marfat.com

دینے کے لائق ہوسکیں گے۔ اقبال کے نزدیک تو تہذیبِ مغرب بھی اسلامی تہذیب کی ایک شاخ بریدہ ہے جو الحاد اور مادّیت کی فضا میں گل وگلزار بننے کے بجائے ایک خارزار کی صورت پیدا کیے ہوئے ہے۔ اقبال کے بہت سے مکاتیب کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کو اپنے ان افکار پر تنقید اور اعتراضات کا بخوبی اندازہ تھا۔ مگر قلندر نے حرفِ لا الٰہ کو فقیہانِ شہر کے حضور کہنے سے احتراز نہیں کیا۔ اقبال اس حقیقت سے باخبر تھے کہ قرآن مجید فکر کے بجائے عمل کی تلقین کرتا ہے۔ جامعہ ازہر میں پروفیسر الٰھی کی ان خطبات پر تنقید ہو یا ریاض (سعودی عرب) میں سوڈانی عالم کا ان کو کفریات پر مبنی قرار دینا، مولانا عبدالماجد دریابادی کی تنقید ہو یا سید سلیمان ندوی کی تشویش، ان سب کے باوجود فکرِ اقبال ملتِ اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ کی نوید ہی نہیں اساس بھی ثابت ہوچکی ہے۔ اس مختصر تعارف میں خطباتِ اقبال پر تنقید کا تجزیہ یا محاکمہ مقصود نہیں، یہ کام بخوبی ہو چکا ہے اور مستقبل میں اقبال شناس کرتے رہیں گے۔

اقبال کے ذہن میں ان خطبات کا ہیولا ایک مدت سے تیار ہو رہا تھا۔ خطبات کی پیش کش کے دورانیے پر نگاہ ڈالیے تو معلوم ہوتا ہے کہ سات خطبات آٹھ سال میں تیار ہوئے۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو ''اجتہاد فی الاسلام'' والا خطبہ اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبہ ہال میں شیخ عبدالقادر کی زیر صدارت پڑھا گیا۔ اس طرح خطبات کا تذکرہ عام ہوا تو دوسرے مقامات سے بھی دعوت موصول ہونے لگی۔ ۱۹۲۸ء میں مدراس کے سیٹھ محمد جو ''مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف سدرن انڈیا'' کے بانی تھے، ان کی طرف سے خطبات پیش کرنے کی دعوت موصول ہوئی۔ وہ اس سے قبل سید سلیمان ندوی اور محمد مارماڈیوک پکتھال سے خطبات دلوا چکے تھے۔ اقبال نے اس کی حامی بھرلی مگر سال کے آخر تک کل تین لیکچر ہی تیار ہوئے۔ جنوری ۱۹۲۹ء میں اقبال مدراس پہنچے، سیٹھ صاحب کے ذاتی مہمان کی حیثیت سے ان کے ہوٹل میں قیام فرمایا اور یہ تینوں لیکچر پیش کیے۔ یہی لیکچر اس سفر کے دوران میں بنگلور، میسور اور حیدر آباد دکن میں بھی پڑھے گئے۔ اقبال ان میں سے بعض لیکچر لاہور میں پہلے ہی پیش کر چکے تھے۔ اجتہاد والے لیکچر کے بعد علامہ اقبال نے انجمن حمایت اسلام کے ۴۲ ویں سالانہ اجلاس میں ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو ''اسلامی تمدن کی روح'' (The Spirit of Muslim culture) کے

Marfat.com

موضوع پر ایک لیکچر پیش کیا۔ مدراس میں دیے گئے خطبات کا چرچا پورے ہندوستان میں پھیل گیا تو علی گڑھ یونیورسٹی سے ان خطبات کے لیے دعوت موصول ہوئی۔ اقبال نے ۱۹۲۹ء کے دورانیے میں تین مزید موضوعات پر خطبات تیار کر لیے اور ۱۸ نومبر ۱۹۲۹ء کو علی گڑھ پہنچے۔ ۱۹ نومبر سے سٹریچی ہال میں خطبات کا آغاز ہوا۔ ان کا آغاز شام چھ بجے ہوتا تھا۔ اقبال تقریباً بیس سال بعد پھر ایک دفعہ علی گڑھ یونیورسٹی میں اپنی خداداد بصیرت اور فلسفیانہ حکمت کا اظہار کر رہے تھے۔ اس زمانے میں ڈاکٹر سید ظفر الحسن شعبہ فلسفہ میں تھے۔ ان کے صدارتی خطبہ میں پیش کردہ رائے سے ان کی موضوعی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ سلسلۂ خطبات کا آخری لیکچر گول میز کانفرنس کے موقع پر لندن میں ہوا۔ یوں ۱۹۲۴ء سے شروع ہونے والے خطبات ۱۹۳۲ء تک مکمل ہو گئے۔ اب ان خطبات کی اشاعتی ترتیب کچھ یوں تھی:

۱: علم اور مذہبی تجربہ Knowledge And Religious Experience

۲: مذہبی تجربے کے انکشاف کا فلسفیانہ امتحان

The Philosophical Test Of The Revelation Of Religious Experience

۳: خدا کا تصور اور دُعا کا مفہوم

The Concept Of God And The Meaning Of Prayer

۴: انسانی خود، اس کی آزادی اور حیات بعد الموت

The Human Ego, His Freedom And Immorality

۵: اسلامی تمدن کی روح The Spirit Of Muslim Culture

۶: اسلام میں حرکت کا اُصول

The Principle Of Movement In The Structure Of Islam

۷: کیا مذہب کا امکان ہے؟ Is Religion Possible?

علامہ اقبال کے ان خطبات کا مطالعہ کیا جائے تو ایک بات بہت نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ اُنہوں نے ان خطبات میں ایک نئے علم الکلام کی تخلیق کی ہے اور اس کی خاطر ایک نیا استدلالی اُسلوب اپنایا ہے۔ دینی حقائق کو معاصر فکر سے ہم آہنگ رکھنے کا فریضہ تو ہر عہد کے

Marfat.com

مسلم مفکرین نے انجام دیا ہے مگر علوم جدیدہ کے تنوعات اور فلسفہ وسائنس کے عجائبات نے بیسویں صدی میں اسلامی فکر کو جس چیلنج سے دوچار کر رکھا تھا، اس کا مثبت جواب صرف اقبالؒ نے ہی فراہم کیا ہے۔ وہ عصری تمدن کو اسلامی تہذیب کی روحانی اساس کے قریب لانا چاہتے تھے۔ اس عظیم مقصد کی تکمیل اور بڑے ہدف کی تعمیل کی خاطر ایک ایسے جدید علم الکلام کی ضرورت تھی جو دینی حقائق اور فلسفہ وسائنس کے درمیان ایک دائمی مطابقت پیدا کر سکے۔ اہلِ نظر جانتے ہیں کہ اقبال نے وہ علم الکلام اپنے خطبات میں پیدا کیا اور اس کی روشنی میں دینی فکر کی تجدید اور تشکیل نو کا فریضہ انجام دیا۔ یہ ایک منفرد فلسفیانہ اور کلامی کاوش تھی جس سے ہماری دینی فکر سے متصف بہت سے افراد کی پیشانیاں شکن آلود ہو گئیں۔ دینی فکر کے قدیم پیراڈائم (Paradiem) میں سانس لینے والے اہل علم کے ہاں اس جدید اُسلوب اور نئے استدلال سے اشکال اور اعتراضات پیدا ہوئے جس کے باعث بہت ہی نامور اہل علم نے ان پر سخت تنقید کی ہے۔ ان کے خیال میں اقبال اسلامی مصادرِ علمی سے وہ تعلق نہیں رکھتے جو اجتہادی بصیرت کے لیے ناگزیر ہے۔ اقبال کے بعض دینی افکار پر بعض حضرات نے بہت سنجیدگی سے تنقید کی ہے۔ اقبال سنجیدہ تنقید برداشت ہی نہیں پسند بھی کرتے تھے۔ اُنہوں نے عمر بھر مختلف علمی اور فلسفیانہ مسائل پر اہل علم سے مشاورت کی۔ وہ اعلیٰ علمی موضوعات کے سنجیدہ طالب علم تھے جس کے لیے انھوں نے مشرق ومغرب کے تمام سرچشموں اور مصادر سے خوشہ چینی کی ہے۔ ان کے مکاتیب پڑھیے تو یوں نظر آتا ہے کہ وہ عمر بھر طالب علم رہے۔ علم وتحقیق کی ایسی ہی جستجو کسی شخصیت کے کمال کی ضامن ہے۔ انھوں نے کبھی اختلافات اور اعتراضات کے جواب میں ناشائستگی کا رویہ اختیار نہیں کیا۔ ان کی شخصیت میں عجز وانکسار اور ان کی فکر میں تلاش و جستجو کا عنصر بہت نمایاں ہے۔ ان کی فکر کی یہ فیض رسانی کیا کم ہے کہ ان کے خطبات کے بعد اجتماعی اجتہاد کی کتنی اور کیسی شکلیں عالم اسلام کے مختلف ممالک میں پیدا ہو چکی ہیں۔ مختلف عصری ضرورتوں اور تمدنی تغیرات کے حوالے سے کیسا اور کتنا وقیع تحقیقی کام سامنے آ چکا ہے۔ اسلامی ریاستوں کے زیر اثر اور انفرادی سطح پر درجنوں تحقیقی ادارے اسلامی فکر کی تشکیل نو کے لیے اجتہادی سرگرمیوں میں مصروفِ کار ہیں۔ علوم جدیدہ کے جس چیلنج کو کسی مذہب نے قبول نہیں کیا

Marfat.com

اس کا دین اسلام کے ذمہ داران نے پوری ذمہ داری کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس سلسلہ میں مذہبی فکر کی اساس پر معاشرتی اور ریاستی اداروں کو مستحکم کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ اس سلسلے میں سعودی عرب میں ''مجمع الفقہ الاسلامی'' اور ''ہیئۃ کبار العلماء'' مراکش کی ''مجلس علمی'' ایران کی ''شورائے نگہبان'' اور ''شورائی تشخیص مصلحت نظام'' ہندوستان کی ''اسلامی فقہ اکیڈمی'' اور دوسرے ادارے، مصر میں ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' او آئی سی کی ''فقہ اکیڈمی'' رابطہ عالم اسلامی کی ''المجمع الفقہی'' پاکستان میں ''ادارہ تحقیقات اسلامی''، ''شریعہ اکیڈمی''، ''اسلامی نظریاتی کونسل'' اور ''فلاح فاؤنڈیشن پاکستان'' نیز دولت کویت نے جو موسوعہ فقہیہ پر متعدد جلدوں میں کام کیا ہے، یہ سب اجتماعی اجتہاد اور فکرِ اسلامی کی تشکیل نو کی ذمہ داری انجام دے رہے ہیں۔ غیر مسلم ممالک میں بھی اس نوع کی فقہی اور تحقیقی سرگرمیاں جاری ہیں اور اس سلسلہ میں ''یورپی افتاء کونسل'' اور ''مجمع الافقہ الاسلامی، جنوبی امریکہ'' جیسے ادارے مفید کام کر رہے ہیں۔ علامہ اقبال کی مستقبل شناسی (Futuristics) ایسے اداروں کا خواب دیکھ رہی تھی۔

''معارفِ خطباتِ اقبال'' مذکورہ خطبات کی تفہیم، تسہیل، توضیح، تشریح اور تصریح کے سلسلے میں ایک نیا اور مفید کام ہے۔ اس نوع کا علمی کام اس سے قبل ہوتا رہا ہے اور ان شاء اللہ آئندہ بھی ہوتا رہے گا مگر ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے ان خطبات کی تفہیم و تسہیل میں ایک انفرادیت قائم کی ہے۔ وہ خطبات کے متن اور موضوعات کی تشریح و توضیح میں اقبال کی عبارتوں کے ساتھ ساتھ سفر کرتے ہیں۔ بعض مقامات پر ان کے اصل متن کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کی انگریزی میں درج شدہ فلسفیانہ اصطلاحات کا موزوں اردو ترجمہ درج کرتے ہیں۔ کہیں کہیں اقبال کے علاوہ دوسروں کے اشعار سے بھی مدد لیتے ہیں۔ اس اُسلوبیاتی روش سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کی شاعری اور خطبات کے درمیان کتنا عضویاتی تعلق موجود ہے۔ خطباتِ اقبال کے انگریزی متن میں متعدد مقامات پر قرآن مجید کی آیات سے استدلال کیا گیا ہے، اقبال نے ان آیات کے انگریزی ترجمے کے لئے راڈویل (Rodwell) کے ترجمہ کو ترجیح دی ہے۔ خطبات میں مسلم اور غیر مسلم مفکرین کی علمی کاوشوں کے جا بجا حوالے دیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے ان سب کے لیے حوالوں اور حواشی کا التزام بھی کیا ہے۔

Marfat.com

خطباتِ اقبال کے ان معارف کو پیش کرتے ہوئے مصنف نے اُسلوب میں ذولسانی انداز اختیار کیا ہے۔ جس سے مطالب کو سمجھنے میں سہولت پیدا ہوئی ہے۔

''معارفِ خطباتِ اقبال'' کا یہ علمی کارنامہ اقبالیاتی ادب میں ایک مثبت اضافہ ہے۔ ان خطبات کے فلسفیانہ آہنگ اور دقیق علمی اُسلوب کی تفہیم میں ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے جو اندازِ تحریر اور اُسلوبِ نگارش اختیار کیا ہے، وہ ان سب ادبی لوازم سے آراستہ ہے جو کسی نثری تحریر میں ایک ادبی دل آویزی پیدا کرتا ہے۔ اقبال شناسی کی روایت میں شعری حوالے سے بہت زیادہ کام ہوا ہے مگر نثرِ اقبال میں جو افکار پیش کیے گئے ہیں، ان پر نسبتاً بہت کم توجہ کی گئی ہے۔ ڈاکٹر اعوان نے اقبال فہمی کے لیے جو اُسلوب اپنایا ہے اس میں نثر سے اعتنا کا رنگ ملتا ہے۔ اپنے انداز کی یہ بھرپور علمی کاوش اہل علم کے لیے بالعموم اور اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والوں کے لیے بالخصوص استفادے کی نئی راہیں کھولے گی۔ خطباتِ اقبال کے معارف کی اس پیش کش پر راقم اس اجمالی، تحقیقی اور توضیحی مطالعے کو اقبال شناسی کا ایک نیا اور روشن دریچہ قرار دیتا ہے جہاں فکرِ اقبال کی جولانیاں اور تابانیاں بیک وقت مشاہدہ کی جاسکتی ہیں۔ میں اس سنجیدہ، متوازن اور مثبت علمی کاوش پر مصنف اور ناشر دونوں کو ہدیۂ تبریک پیش کرتا ہوں۔

پروفیسر عبدالجبار شاکر
ڈائریکٹر سیرہ اسٹڈی سنٹر
انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی اسلام آباد

۸۰۳۱۹

Marfat.com

خطبۂ اوّل

علم اور مذہبی تجربہ

اجمالی، تحقیقی و توضیحی جائزہ

اقبال کے پہلے خطبے کا نام ''علم اور مذہبی تجربہ'' ہے۔ خطبے کا اصل عنوان بزبانِ انگریزی اس طرح ہے: Knowledge and Religious Experience، علامہ اقبال اپنے اس خطبے کا آغاز ایسے تین اہم ترین سوالات سے کرتے ہیں جنہیں قدیم و جدید فکرِ انسانی میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ یہ سوالات کچھ اس نوعیت کے ہیں:

۱: ہماری جائے رہائش یعنی اس کائنات کی عمومی ساخت کیا ہے؟ یہ کس نوعیت کی ہے اور یہ کیسے کام کرتی ہے یعنی اس کا کردار و رویہ کیا ہے؟

۲: کیا اس کائنات کی تعمیر یا ساخت میں کوئی ایسا مستقل عنصر بھی موجود ہے کہ جس کا ذوق نمود ذرہ ذرہ میں محوِ خودنمائی ہے؟

۳: انسان کا کائنات سے رشتہ اور اس میں اس کی حیثیت اور مقام کیا ہے؟

فکرِ انسانی کے ان تین اہم ترین سوالات سے متعلق بحثیں شاعری، فلسفے اور مذہب میں عام ملتی ہے۔ جہاں تک شاعری کا تعلق ہے اس میں دو سُقم پائے جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس میں بیان کردہ تصورات انفرادی نوعیت کے ہوتے ہیں اور دوسرا یہ کہ شعر و شاعری کا تعلق چونکہ تشبیہات و استعارات اور تمثیلی اندازِ بیان کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے شاعری میں ادا شدہ تصورات کی نوعیت کبھی یک رخی، متعین اور واضح نہیں ہوسکتی بلکہ مبہم اور قیاسی ہی رہتی ہے مثلاً مختلف قارئین اپنے ذہنی ادراک اور ماحول کے لحاظ سے ایک ہی شعر کا مفہوم اور تعبیر نہ صرف یہ کہ مختلف کرسکتے ہیں بلکہ بعض اوقات یا اکثر ایک دوسرے سے متضاد بھی۔ جہاں تک مذہب

Marfat.com

کا تعلق ہے تو مذہب کی تعلیمات ہمارے ذہنی افق کو زیادہ کشادہ کرتی ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ مذہب فرد کو مخاطب کرتا ہے اور اسے بہت اہمیت دیتا ہے تاہم مذہبی تعلیمات صرف فرد تک محدود نہیں رہتیں بلکہ فرد سے آگے بڑھ کر پورے معاشرے کو اپنا مخاطب بناتی ہیں اور اس طرح انسانی فکر ونظر کو بتدریج وسعت عطا کرتی ہیں۔ یوں جب ایک دفعہ انسان مذہب کا دامن پکڑ لیتا ہے تو پھر مذہب انسان کو مسلسل خارجی مظاہر کی تحدیدات (Limitations) سے آگے بڑھاتے ہوئے اُسے ایک ایسے روحانی سفر پر گامزن رکھتا ہے جس کی آخری منزل حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کا علیٰ وجہ البصیرت مشاہدہ ہے۔

اقبال کے نزدیک مذہب حقیقت مطلقہ کا جو تصور دیتا ہے وہ محض ایک احساس ہی نہیں، بلکہ اس تصور میں عملی اور ایک ایسا ادراکی پہلو بھی شامل ہے جس میں فکر کو جلا بخشنے کی بے انتہا قوت اور صلاحیت موجود ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱-۱۹۴۷ء) مذہبی تصور کی اسی حیات بخش قوت کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مذہبی نظام جو حقائق اور عمومی صداقتیں تصورات کی صورت میں پیش کرتا ہے اگر انھیں خلوص دل سے مانا اور صحیح اور واضح طور پر سمجھا جائے تو وہ انسانی سیرت وکردار میں ایک انقلابی تبدیلی لانے کی مؤثر صلاحیت رکھتی ہیں۔ ایسی صورت میں کیا یہ ممکن ہے کہ اثر پذیر قوت کے حامل ان مذہبی تصورات کو عقل ودانش کی سان پر چڑھائے اور پرکھے بغیر بلا سوچے سمجھے اپنا لیا جائے۔ کیا کوئی شخص اپنی نظر میں مشتبہ اصولوں کو اتنی اہمیت دے سکتا ہے کہ وہ اس کی زندگی کو جس کروٹ چاہیں بٹھادیں اور جس سمت چاہیں چلادیں؟ یہ ایک نہایت اہم سوال ہے۔ اقبال اس سوال کی اہمیت سے پوری طرح آگاہ ہیں اور کہتے ہیں کہ مذہب کو اپنی غرض وغایت اور منصبی کردار کی موثر ادائیگی اور بجاآوری کے لحاظ سے سائنسی قوانین سے بھی زیادہ اپنے تصورات کے لیے عقلی بنیادوں کی ضرورت ہے تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مجرد تصورات کے حامل مذہبی نظام کو فلسفے کے خالص مادی اور عقلی پیمانوں پر پرکھا جاسکتا ہے جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ فلسفہ مادیت سے ماورا کسی تصور کو سند یا اتھارٹی کی صورت میں پیشگی قبول نہیں کرتا۔ فلسفہ انسانی سطح پر ایسی آزادانہ عقلی وفکری تگ وتاز،

Marfat.com

کاوش اور جدوجہد کا نام ہے جس کے نتیجے میں کوئی فلسفی پہلے سے موجود کسی تصور کو رد کردے، قبول کر لے یا اس کی جگہ کوئی نیا تصور پیش کردے۔ فلسفے کے اس مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے، دیکھنا یہ ہے کہ کیا مذہب یہ برداشت کرسکتا ہے اور یہ خطرہ مول لے سکتا ہے کہ فلسفہ اپنے بے رحم ہاتھوں میں اسے ایک کھلونا بنالے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

''ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگی کہ فلسفہ اُسی حد تک مذہب کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ سکتا ہے، جس حد تک مذہب اُسے ایسا کرنے کی اجازت دے۔ گویا مذہب کا مزاج ایسا ہے کہ وہ فلسفہ کے عقلی پرکھ پرچول کے رویے کو قبول تو کرتا ہے مگر فلسفہ کے سامنے سرنگوں ہوکر نہیں بلکہ اپنی عائد کردہ شرائط کے مطابق۔ فلسفہ کے مقابل مذہب کی عائد کردہ شرائط کا مطلب یہ ہے کہ فلسفہ کو بہرحال یہ اجازت نہیں کہ وہ اگر بزورِ دلیل کسی مذہبی عقیدے کی حقانیت کو ثابت نہ کرسکے تو مذہب کے خلاف سرکشی اور بغاوت کا علم بلند کردے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فلسفہ کسی بھی عہد میں ذہنی ارتقا کے کسی ایک مرحلے کی انسانی عقلی کاوش کا نام ہے جس میں اکملیت ہونا ضروری نہیں۔ کسی ایک دَور میں جو مذہبی مسائل اور معاملات انسانی عقل کے لیے غیر مدرک اور ناقابل فہم ہوتے ہیں اگلے کسی دور میں ذہنی و علمی ارتقا کی بدولت مدرک اور قابل فہم بھی بن سکتے ہیں۔ گویا ایک عہد کے فلسفیانہ افکار دوسرے کسی عہد میں فکر ونظر اور عقل ودانش میں تغیر کے ساتھ ردّ وبدل کے مراحل سے گزرتے رہتے ہیں۔ چنانچہ کسی بھی عہد کے فلسفیانہ افکار کو ایسی مطلق حقیقت کی حیثیت حاصل نہیں ہوتی کہ اُنھیں بلا خوفِ تردید مذہبی عقائد کے ردّ وقبولیت کا حتمی معیار قرار دیا جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ جب بھی مذہب یا مذہبی مباحث کو عقلی معیار پر پرکھنے کی سعی کرے گا تو وہ مذہب کا جائزہ کسی بھی صورت اپنے مسلمات کے مقابلے میں فروتر مقام پر رکھ کر نہیں لے سکتا۔'' (۱)

تاہم اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اسلام فلسفے سے خوفزدہ نہیں بلکہ اسلام نے ہمیشہ ایمانیات

Marfat.com

کے لیے عقلی بنیادیں تلاش کرنے کی حوصلہ افزائی کی ہے۔ اقبال حدیثِ رسول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"The search for rational foundation in Islam may be regarded to have begun with the prophet himself. His constant prayer was: God! grant me knowledge of the ultimate nature of things." (۲)

حقائق اشیا کو جاننے کی اسی خواہش نے مسلم دنیا میں عقلی تحقیق و جستجو کے لیے ایک سازگار ماحول پیدا کیا اور مسلم تہذیب کو ایک خاص طرزِ فکر سے روشناس کیا۔ تاہم اقبال عقلی جستجو اور فلسفے کی حتمی حیثیت کے قائل نہیں کیوں کہ خود عقلی اور فکری تحقیق و جستجو ہر عہد کی مخصوص حدود اور بشری کمزوریوں کا شکار ہوتی ہے جس کے باعث ایک عہد کے فلسفیانہ افکار کسی دوسرے دور میں فکر ونظر اور عقل و دانش میں تغیر کے ساتھ ردوبدل کے مراحل سے گزرتے رہتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اقبال کی نظر میں مذہب محض چند نظریات کا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا ایک عملی پہلو بھی ہے۔ مذہب نہ صرف پوری انسانی شخصیت کو زیرِ بحث لاتا ہے بلکہ اس پر دوررس اثرات بھی مرتب کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب اپنے تصورات کے لیے فلسفیانہ پرکھ پرچول کی سان قبول تو کر لیتا ہے مگر اسے فلسفے کی بالادستی ہرگز قبول نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ یونانی مفکر سقراط (تقریباً ۴۷۰ ق م۔ ۳۹۹ ق م) نے کائنات سے صرف نظر کرتے ہوئے صرف انسان کو لائق مطالعہ قرار دیا اور اس کے شاگرد افلاطون (۴۲۸ ق م۔ ۳۴۸ ق م) نے حواس کو بے حیثیت قرار دیتے ہوئے کائنات کو محض ایک سراب تصور کیا۔ اقبال کے خیال میں یونانی فکر کا یہ پہلو قرآنی تعلیمات کے سراسر منافی ہے۔ قرآن کائنات کو ایک زندہ اور متحرک وجود کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ اگرچہ ابتدائی مسلم فلاسفہ نے یونانی فکر کے سحر کے باعث سمع وبصر کی علمی اہمیت اور عالمِ محسوسات کی معروضی حیثیت کو نظرانداز کیا تاہم تقریباً دوصد سال یونانی فکر کے طلسم کا شکار رہنے کے بعد مسلم فکر نے انگڑائی

Marfat.com

لی اور مسلمان فضلا نے اقبال کے بقول یہ محسوس کیا:

"That the spirit of the Quran was essentially anti classical"(۳)

نتیجہ یہ ہوا کہ مسلم دنیا میں یونانی فکر کے خلاف ایک عام بغاوت کے آثار نمودار ہوئے۔ اس بغاوت کا اولین اور موثر ترین اظہار امام غزالی (۱۰۵۸ء۔۱۱۱۱ء) کی کتاب تھافتہ الفلاسفۃ میں ہوا۔اس کتاب میں امام صاحب نے یونانی فلسفیوں کے افکار کا تنقیدی جائزہ لیا اور یہ رائے پیش کی کہ فلسفہ سوائے تشکیک کے اور کوئی مثبت نتائج مرتب نہیں کرتا۔ابن رشد (۱۱۲۶ء- ۱۱۹۸ء) نے امام غزالی کی مخالفت کی اور ارسطو کے زیر اثر بقائے عقل فعال (Immortality of Active Intellect) کا نظریہ پیش کر کے یونانی فلسفے کا دفاع کرنے کی کوشش کی۔علاوہ ازیں اقبال کے خیال میں مسلمانوں کے دو مشہور مکتبہ ہائے فکر یعنی اشاعرہ اور معتزلہ پر بھی یونانی فکر ہی کا غلبہ رہا ہے۔بہر حال اس عقلیت پرست ماحول میں اگر چہ اقبال نے امام غزالی کو اس لحاظ سے خراجِ تحسین پیش کیا ہے کہ انہوں نے اپنے دور میں خود سر عقلیت کے خلاف جو اصلاحی کردار ادا کیا وہ اپنی اہمیت اور نوعیت کے اعتبار سے بالکل ویسا ہی تھا جو بعد میں اٹھارویں صدی کے فلاسفر کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) نے جرمنی میں عقلیت کی انتہا پسندانہ تحریک کے خلاف ادا کیا تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک اہم فرق یہ ہے کہ کانٹ نے اگر چہ عقل وخرد کی مخالفت عقلی بنیادوں پر کی مگر اسے کوئی ایسا عقلی سہارا دستیاب نہ ہوسکا کہ جس سے وہ ذاتِ الٰہی کا اثبات کر سکتا۔ بنابریں وہ حق تعالیٰ کے شعور وآ گہی سے محروم رہا مگر جب غزالی کو تجزیاتی فکر میں شعورِ حق کی کوئی امید نظر نہ آئی تو انہوں نے عقل وفکر سے الگ محض صوفیانہ تجربہ ہی میں اس کے لیے آزاد حیثیت کا حامل مواد تلاش کر لیا۔اس طرح غزالی کے ذہن میں فکر کی بظاہر تحدید اور متناہیت کا تصور راسخ ہو گیا مگر اقبال کے خیال میں فکر کی بظاہر تحدید اور متناہیت اس کے سلسلہ وار زمان (Serial Time) کے ساتھ منسلک ہونے کے باعث محسوس ہوتی ہے۔جب تخلیقی اور ارتقائی عمل فکر سے عبقریت کے غیر مختتم منہاج کی طرف قدم

Marfat.com

بڑھتا ہے تو اس کا اظہار وانکشاف زمان (Time) کی تخلیقی اور ارتقائی پیش رفت کے ساتھ ہوتا ہے مگر ہماری منطقی فہم کی خامی یہ ہے کہ یہ فکر کی مختلف جہتوں یعنی انفرادیتوں کی کثرت کے اندر باہمی ربط دیکھنے اور انھیں ایک وحدت میں ضم ہوتے محسوس کرنے میں ناکام رہتی ہے گویا ہماری منطقی فہم کی حیثیت ایک ایسے نابینا کی سی ہے جو کسی بڑے تخلیقی شاہکار کے مختلف حصوں کو الگ الگ تو محسوس کرے مگر بیک وقت کل پر نگاہ نہ ہونے کے باعث وہ اس شاہکار کے مختلف حصوں یعنی انفرادیتوں میں باہمی ربط کی تلاش سے وحدت کا تصور پیدا نہ کر سکے اور یوں خالقِ تقدیر کے مجموعی فکری شاہکار کی داد دینے کے بجائے انفرادیتوں کی بھول بھلیوں ہی میں کھو کر رہ جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ فکر ایک ایسا ابدی اور لامتناہی کل (۴) ہے جو فطرتاً حرکی ہونے کے باعث اپنا اظہار اشیا کے ٹھوس پن کی صورت میں زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ کرتا ہے۔ اقبال کی نظر میں فکر کی یہی لامتناہیت ہے جسے غزالی اور کانٹ دونوں سمجھنے میں ناکام رہے۔

آج دنیا بہت تبدیل ہو چکی ہے۔ انسان نے صحیح معنوں میں راکب تقدیر جہاں کا کردار ادا کر کے اپنے ماحول کو اپنے تابع بنا لیا ہے، جس سے اس کے اعتماد میں اضافہ اور فکر و خیال میں تازگی اور انقلابی تبدیلی آئی ہے۔ پرانے مسائل کو تازہ علمی تجربات کی روشنی میں پرکھا جا رہا ہے۔ انسانی فہم و فراست تبدیلی کے ایک نئے دور سے روشناس ہو رہی ہے۔ آئن سٹائن (۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کے نظریہ اضافیت نے ہمارے سامنے کائنات کا ایک نیا تصور پیش کر دیا ہے جو مذہب اور فلسفے کے مشترکہ مسائل کے بارے میں ہمیں ایک نیا زاویہ نگاہ اپنانے کی دعوت دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ان حالات میں ضروری ہے کہ بے تعصبی اور غیر جانبداری سے اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ یورپی افکار و نظریات کس حد تک ہمیں عقائد کی ازسرِ نو ترجمانی اور ان کی عصرِ نو کے تقاضوں سے ہم آہنگی میں مدد دے سکتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام عیسائیت کے رہبانی طرزِ عمل کے برعکس کائنات کی مقصدی اہمیت کو اجاگر کرتے ہوئے نہ صرف حقیقی دنیا کے چیلنج کو قبول کرتا ہے بلکہ اسے تسخیر کرنے اور

Marfat.com

اس کی ہر رہگزر میں ''نقش کفِ پائے یار'' دیکھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ قرآن کی نگاہ میں کائنات کی تخلیق محض کھیل تماشا نہیں بلکہ اس کا ایک سنجیدہ مقصد ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''یہ زمین و آسمان اور اس کے درمیان کی چیزیں ہم نے کچھ کھیل کے طور پر نہیں بنادی ہیں۔ ان کو ہم نے برحق پیدا کیا ہے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔'' (۵) اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے: ''زمین و آسمان کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ان ہوشمندوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو اٹھتے بیٹھتے اور لیٹتے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں (وہ بے اختیار بول اٹھتے ہیں) پروردگار یہ سب کچھ تو نے فضول اور بے مقصد نہیں بنایا۔'' (٦)

اقبال کے نزدیک کائنات ایسی جامد و ساکت اور تکمیل شدہ صورت میں نہیں کہ جس میں تغیر و تبدل اور ارتقا کی صلاحیت نہ ہو بلکہ کائنات اپنی روحانی سرشت کے اعتبار سے خدا کی غیر مختتم تخلیقی فعالیت کا ایسا نمونہ اور اظہار ہے کہ جس میں ہر لحظہ آیاتِ الٰہی کا نزول ہوتا رہتا ہے۔

گمان مبر کہ بپایان رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است (۷)

ارشاد باری تعالیٰ ہے: یزید فی الخلق مایشاء (۸) ''وہ (باری تعالیٰ) اپنی کائنات میں بڑھاتا جاتا ہے جو چاہتا ہے۔'' اقبال کہتے ہیں کہ وقت کو کائنات کے اندر تمام حوادث کے خالق کی حیثیت حاصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ''لا تسبو الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ'' (صحیح بخاری) یعنی وقت کو بُرا مت کہو کیوں کہ وقت ہی خدا ہے۔

کائنات کی نوعیت و ساخت پر بحث کرنے کے بعد اقبال کائنات میں انسان کے مقام و مرتبے اور اِس کی فطرت پر اظہارِ خیال کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسان صلاحیتوں کے مناسب ترین امتزاج کی حامل ایسی ہستی ہے جو اپنی ذات کی نمود و اظہار کے لیے نئے امکانات کی تلاش میں بیقرار رہتی ہے۔ اگرچہ ماحول کی مزاحمتیں اس کے لیے اپنی صلاحیتوں کے اظہار کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں تاہم انسان کا ولولۂ آفاق گیری کسی رکاوٹ کو خاطر میں

Marfat.com

نہیں لاتا۔ صلاحیتوں اوران کے استعمال کی قدرت کی یہ وہ امانت تھی جس کی قرآن کے الفاظ میں زمین وآسمان اور پہاڑوں کو پیشکش کی گئی مگر انہوں نے قبول کرنے سے انکار کردیا، تاہم انسان نے باوجود نحیف ونزار اور ناتواں ہونے کے اس امانت کو اپنے کندھوں پر اٹھالیا اور یوں اشرف المخلوقات ہونے کا اعزاز حاصل کیا۔ اقبال کے بقول:

"With all the failings, he is superior to nature, inasmuch as he carries within him a great trust, which in the words of the Quran, the Heavens and the earth and the mountains refused to carry.(۹)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسان بظاہر نحیف ونزار سہی مگر وہ مزاحمتوں سے بھرپور دیو قامت مظاہر فطرت سے ڈرتا ہے اور نہ گھبراتا ہے بلکہ اپنے باطن کی گہرائیوں میں فاتحِ عالم عزم اور یقین وعمل کی ایسی وسیع دنیا آباد کرلیتا ہے جس کی بدولت اس کے پنکھڑی کی طرح کمزور جسم میں وہ صلابت اور تخلیقی فعالیت پیدا ہوجاتی ہے، جس کے سیل تندرو کا سامنا حقیقی دنیا کا کوئی چیلنج نہیں کرسکتا۔

سبک اس کے ہاتھوں میں سنگِ گراں
پہاڑ اس کی ضربوں سے ریگِ رواں (۱۰)

اقبال کے خیال میں انسان تحرک وارتقا اور تخلیقی سرگرمی کا ایسا نمائندہ ہے جس کے مقدر میں آگے بڑھنے اور ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں قدم رکھنے کی لامتناہی سعی لکھ دی گئی ہے۔ چنانچہ قوانین فطرت کا اسیر ہونا انسان کے شایانِ شان نہیں بلکہ قوانین فطرت اور ماحول کو اپنے دستِ تصرف میں لانا اور رہوارِ وقت کی لگام کو ہاتھ میں لے کر اپنے آدرش کے مطابق موڑنا اس کی اصل کامیابی ہے۔ اس سارے عمل میں خدا انسان کا معاون ومددگار ہوتا ہے بشرطیکہ انسان پہل کرے اور اگر انسان پہل نہیں کرتا اور اس کے اندر بہجتِ عمل کے لیے خلشِ آرزو پیدا نہیں ہوتی تو اس کا روحانی جوہر پتھرا جاتا ہے اور وہ مردہ خاک کی طرح محض لعبتِ

Marfat.com

خاک کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور ظاہر ہے ؏

لعبت ِ خاک ساختن می نہ سزد خدائے را(۱۱)

اقبال کے نزدیک روحِ انسانی کے ارتقا کے لیے ضروری ہے کہ انسان حقیقی دنیا سے اپنا ربط و تعلق استوار کرتے ہوئے اس کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علم کسے کہتے ہیں اور یہ کہ حقیقی دنیا کا علم کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اقبال علم کی نوعیت وماہیت پر اظہار خیال کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Knowledge is sense perception, elaborated by understanding."(۱۲)

یعنی علم ایک ایسے حسّی ادراک کا نام ہے جس کی توضیح عقل کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام حواس کا تعلق دماغ سے ہے۔ اگر کسی بیماری کے باعث کسی بھی حس کا رابطہ دماغ سے منقطع ہو جائے تو اس حس کی نسبت سے دماغ کا توضیحی عمل بھی رک جاتا ہے، مثلاً اگر ناک سے دماغ کو جانے والے اعصاب کاٹ دیے جائیں تو کسی بھی چیز کی خوشبو یا بدبو کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ہوتا یہ ہے کہ ہمارے حواس ایک چیز کے ادراک کے احساس کو دماغ تک پہنچاتے ہیں اور دماغ اس ادراک کے تمام خصائص مدنظر رکھ کر اسے ایک خاص نام فراہم کر دیتا ہے جسے تصور کہتے ہیں۔ بعدازاں جب بھی کبھی حواس کو انھی خصائص کا حامل ادراک ہوتا ہے تو دماغ فوراً خصائص پہچان کر اس کی توضیح پہلے سے متعین تصور کی صورت میں کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اِسی تصوراتی علم کی تشکیل اور ترقی لحظہ بہ لحظہ خارجی دنیا پر انسان کے غلبہ و تصرف کی ایک صورت ہے۔

سلسلہ روز وشب سے تشکیل پذیر اس کائنات سے ہمارا علمی تعلق اس لحاظ سے ہماری فکر وبصیرت کی تربیت کرتا ہے کہ ہم اس کی مدد سے اس زمانی مکاں کے باطن میں موجود اس حقیقت اولیٰ سے ربط پیدا کرنے کے اہل ہو جائیں کہ جس کے لیے سلسلہ روز وشب کی ''تارِ حریر دو رنگ'' دراصل قبائے صفات کا درجہ رکھتی ہے۔ ذات باری تعالیٰ اپنا اظہار ظاہری حقائق

Marfat.com

پر مبنی مظاہر کی صورت میں کرتی ہے اور انسان انھی ظاہری حقائق (مظاہر فطرت) میں گھرا ہوا ہے۔ یہ ظاہری حقائق یعنی مادیت سے بھرپور ماحول انسان کی نظر کے لیے مادیت سے ماورا حقیقت تک پہنچنے میں رکاوٹ کا باعث بنتا ہے۔ اس صورت حال میں ضرورت اس امر کی ہے کہ انسان مادیت تک نظر محدود رکھنے والی آنکھ سے ہی کائنات کا مشاہدہ نہ کرے بلکہ مادیت کے ظاہری پردے سے ماورا رسائی رکھنے والی روحانی آنکھ کو بھی کام میں لائے تاکہ حقیقت الحقائق کی پہچان ممکن ہو سکے۔

اگر یک چشم بربندد گناہے است
اگر باہر دو بیند شرطِ راہے است (۱۳)

اقبال کہتے ہیں کہ ایشیا ہی نہیں بلکہ تمام قدیم دنیا کی تہذیبیں اسی لیے دیرپا ثابت نہ ہوئیں کہ انہوں نے مذہب کو محض باطنی ریاضتوں اور چلہ کشی کے مختلف حربوں تک ہی محدود رکھا اور ظاہری حقیقتوں کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا جبکہ اصل بات یہ ہے کہ باطنی حقائق تک رسائی کا راستہ بھی ظاہری حقائق کے ساتھ نبرد آزمائی سے ہی استوار ہوتا ہے۔ کسان اگر زمین کی سخت سطح سے گھبرا جائے، اس کے سینے پر ہل نہ چلائے، اس پر اپنا خون پسینہ نہ بہائے اور زمین کی باطنی نرمی اور زرخیزی کو پانے کے لیے خارجی سخت مزاحمتوں کا مقابلہ نہ کرے تو اسے اپنے محبوب ثمر آور نتائج کیوں کر دستیاب ہو سکتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ مظاہر فطرت سے مقابلہ اور ان پر تسلط کی جنگ میں انسان کو نہ صرف ایمان وایقان اور باطنی حقائق کا قرب ووصال حاصل ہوتا ہے بلکہ اس کے اعتماد اور قوت وطاقت میں بھی اضافہ ہوتا ہے اور اقبال کی نگاہ میں یہی وہ متاعِ بے بہا ہے جو کسی بھی تہذیب کی پائیدار بنیادوں کے لیے اشد ضروری ہے، کیوں کہ ؂

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد (۱۴)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن کی نگاہ میں کائنات کی مادی حقیقتوں سے انسان کے ربط وتعلق کا اصل مقصد اس کی لحہ بہ لحہ روحانی بالیدگی اور حقیقتِ کاملہ کا عرفان ووجدان ہے لیکن یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسان اپنی عقل وفکر کی خداداد صلاحیتوں کو کام میں لاتے ہوئے

Marfat.com

کائنات کے ہر ذرے میں پوشیدہ ''قوتِ اشراق'' (۱۵) سے اپنے دل کو منور اور روح کو جلا بخشے، ورنہ محض مادی تصرف کا حامل انسان چاہے سورج کی شعاعوں کو بھی گرفتار کرنے کا اہل کیوں نہ ہو جائے مگر اپنی زندگی کی شبِ تاریک مستنیر کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

> "In the interest of securing a complete vision of reality, therefore, sense- perception must be supplemented by the perception of what the Quran describes as 'Fuad' or 'Qalb' i.e. heart."(۱۶)

اقبال کے نزدیک انسان کی قوت فواد کو حسّی تجربے کی رہبری میں سب سے معتبر حیثیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فواد انسان کی ایسی باطنی بصیرت کا نام ہے کہ جس کے ذریعے انسان حقیقت کے ان پہلوؤں سے بھی براہ راست آگہی حاصل کر لیتا ہے جن کا حسّی و تجربی ادراک ممکن نہ ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ فواد کے مذہبی تجربے کو ہم عموماً روحانی، متصوفانہ یا مافوق الفطرت تجربہ کہہ کر اس تجربے کی قدر و قیمت سے آنکھیں چرانے کی کوشش کرتے ہیں۔ دراصل ہمارا یہ رویہ صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی تجربہ بھی انسانی تجربات کی دوسری حقیقتوں کی طرح کی ایک حقیقت ہے اور جس طرح دوسرے تجربات کی توضیح سے علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح مذہبی تجربہ کی مناسب توجیہہ بھی علمی استفادے کا باعث بن سکتی ہے۔ اقبال، بخاری اور دیگر محدثین کی روایات کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ابن صیاد پر اکثر وجدانی نوعیت کے مذہبی تجربے کی کیفیت طاری ہوتی تھی۔ ایک مرتبہ جبکہ وہ اپنی اسی وجدانی کیفیت میں منہ سے کچھ بڑبڑا رہا تھا تو حضور ﷺ نے ایک درخت کے تنے کے پیچھے چھپ کر اس کی اس کیفیت کا تنقیدی مشاہدہ کرنے اور اس کی باتوں کو سننے کی کوشش کی لیکن اتنے میں اس کی ماں نے اسے حضور ﷺ کی آمد سے خبردار کر دیا۔ یہ دیکھ کر حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر آج اس کی ماں اسے تنہا رہنے دیتی تو معاملہ صاف ہو جاتا۔ گویا حضور ﷺ ابن صیاد کے وجدانی یا مذہبی تجربے کے

Marfat.com

بغور مشاہدے سے کچھ نتائج اخذ کرنے کی کوشش فرما رہے تھے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ جدید نفسیات نے اب متصوفانہ شعور یعنی مذہبی تجربے کے مطالعہ کی اہمیت کو محسوس کرنا شروع کر دیا ہے تاہم ابھی تک اس کے پاس متصوفانہ شعور کو پرکھنے کا کوئی ایسا سائنسی منہاج دستیاب نہیں ہے جس سے اس مذہبی تجربے کی نوعیت کو عمومی تجربہ کی طرح قابلِ ادراک بنایا جا سکے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک عام مشاہدات کی روشنی میں مذہبی تجربہ کی چیدہ چیدہ خصوصیات حسب ذیل ہیں:

۱۔ پہلی خصوصیت یہ ہے کہ صوفی کا مذہبی تجربہ فوری نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ مذہبی تجربے میں مکمل حقیقت بجلی کی سی تیزی سے صوفی کی شعوری سطح کا حصہ بنتی ہے اور وہ فی الفور وصال اور قربِ الٰہی کی اس سطح کو چھو لیتا ہے کہ جہاں ''نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْد'' (۱۷) کی علمی توضیحی صورت جنم لیتی ہے اور صوفی عمومی بصری تجربے کی مانند تجلیاتِ الٰہی سے اس طرح فیضیاب ہوتا ہے کہ جس کی مثال اقبال نے اپنے اس شعر میں دی ہے ؎

خودی کا نشیمن تیرے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے (۱۸)

۲۔ صوفیانہ تجربے کی دوسری اہم خصوصیت اس کا ناقابل تجزیہ ہونا ہے۔ عمومی تجربے میں اگرچہ ایک مکمل خیال ہمارے تخیل کا حصہ بنتا ہے مگر بعد میں اس کا تجزیہ ممکن ہے مثلاً اگر ایک شخص ایک چیز دیکھ کر میز کے تصور کے تجربے سے گزرتا ہے تو وہ بعد میں ثابت بھی کر سکتا ہے کہ وہ اس تصور کے تجربے سے کیوں گزرا۔ یہ عمل تصور کے تجزیے سے ہی ممکن ہوگا۔ وہ بتائے گا کہ اس نے کب اور کہاں کہاں انھی خصوصیات کی حامل اشیا کو دیکھا جو میز کے تصور پر پورا اترتی تھیں، لہٰذا موجودہ میز کے تصور کا تجربہ درست ہے، لیکن اس طریقے سے متصوفانہ تجربہ یا مذہبی تجربہ کا تجزیہ ممکن نہیں، چاہے یہ مذہبی تجربہ کتنا ہی بڑا اور واضح کیوں نہ ہو۔

Marfat.com

دراصل عمومی تجربہ میں عقل حقیقت کا ادراک چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی صورت میں کرتی ہے۔ اس لیے وہ اسے قابل تفہیم معلوم ہوتے ہیں جبکہ مذہبی تجربے میں وہی حقیقت اپنی ایسی کل صورت میں شعور سے ہمکنار ہوتی ہے کہ صاحبِ شعور بھی اس حقیقت کا ایک حصہ بن کر حقیقت کی کلیت میں یوں ضم ہوجاتا ہے کہ موضوع اور معروض کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے سمندر دریا میں آگرے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ دریا اپنے آپ کو سمندر سے الگ رکھ کر سمندر کے اپنے اوپر گرنے کے تجربے کو معروضی سطح پر محسوس کرے۔ ظاہر ہے اس حالت میں سمندر دریا کو اپنی لپیٹ میں لے لے گا اور یوں دریا اور سمندر کی بظاہر دوئی وحدت کا روپ دھار لے گی، اس صورت حال میں مذہبی تجربے سے گزرنے والا صاحب تجربہ کس تجربے کا تجزیہ کرے جبکہ وہ خود اس تجربے کا یا اس تجربے میں گزرنے والے خیال کی رو کا ایک حصہ بن جاتا ہے اور تجربے سے باہر اس کا اپنا ایسا کوئی وجود نہیں رہتا جو تجربے کو معروضی صورت میں وجود پذیر ہوتا محسوس کرے اور پھر بعد میں اس کا تجزیہ کر سکے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ ناقابلِ تجزیہ ہوتا ہے۔

۳۔ صوفی کے مذہبی تجربے کی تیسری خصوصیت بیان کرتے ہوئے اقبال رقم طراز ہیں کہ مذہبی تجربے میں صوفی کا اس ذات بے ہمتا سے اس قدر قریبی ربط و اتصال ہوجاتا ہے کہ وہ ذات لاشریک وقتی طور پر صوفی کی نجی شخصیت پر غالب آجاتی ہے اور اسے اپنے حصار میں لے کر دبا دیتی ہے تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی تجربہ صاحب تجربہ کی ذات کو ہمیشہ کے لیے دبا کر ہی رکھ دے اور اس کا اپنا تشخص ختم ہوجائے۔

به بحرش گم شدن فنا نیست
اگر او را درگیری فنا نیست[19]

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی را عین خود بودن کمال است[20]

Marfat.com

درحقیقت مذہبی تجربہ مقصد سے خالی نہیں ہوتا۔ اس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ صاحبِ تجربہ کی ذات وقتی طور پر دنیا و مافیہا سے لاتعلق اپنے من کی دنیا میں ڈوب کر سرچشمۂ نور و ہدایت سے وہ روشنی اور بصیرت حاصل کرے جو بعدازاں اس کی زندگی کی راہوں کو منور کرنے میں معاون ہو۔

جس طرح ستارے شام کے خونِ شفق میں ڈوب کر نکلتے ہیں تو چمکتے ہیں اِسی طرح خودی من کی دنیا کے دریا میں ڈوب کر مثلِ موج ابھرتی ہے تو سراغ زندگی کا دُرِ تابندہ اس کے ہاتھ لگتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں ؎

خودی میں ڈوب جا غافل! یہ سرِ زندگانی ہے
نکل کر حلقۂ شام و سحر سے جاوداں ہو جا(۲۱)

اس لیے کہ ؎

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم وہمت نے
اس آبِ جو سے کیے بحرِ بیکراں پیدا(۲۲)

اقبال ایک نہایت اہم سوال یہ اٹھاتے ہیں کہ کیا متصوفانہ کیفیت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا براہِ راست تجربہ ممکن ہے؟ یہ سوال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ عمومی تجربے میں حواس ہی ہمارے لیے تحصیلِ علم کا براہِ راست اور واحد ذریعہ ہیں لیکن اگر واقعی ایسا ہو تو پھر تو ہم پر اپنی ذات بھی ثابت نہیں ہوتی۔ کیا ہم اپنی ذات کا ادراک دیکھ، سونگھ، چکھ کر یا سن اور چھو کر کرتے ہیں؟ جب میرے کان میں درد ہوتا ہے تو اس کا ادراک کون سی حس کرتی ہے؟ ظاہر ہے اس درد کو نہ چھو کر پرکھا جا سکتا ہے، نہ سنا، سونگھا اور چکھا جا سکتا ہے، اور نہ دیکھا جا سکتا ہے، لیکن میرے اندر پھر بھی ایک کیفیت موجود ہے جسے درد کہتے ہیں، اور یہ درد میرے لیے ایک مخصوص جسمانی ردِعمل کا باعث بنتی ہے گویا باطنی کیفیات ظاہری حرکات میں نمایاں ہوتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ظاہری حرکات باطنی کیفیات کی علامت ہوتی ہیں اور انھی علامات کے حسّی

Marfat.com

تجربے کی روشنی میں ذات کی گہرائیوں تک رسائی ممکن بنتی ہے۔اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ

"We know oursif and nature by inner reflection and sense-perception respectively."(۲۳)

معاشرتی روابط میں اپنی ذات سے باہر دوسروں کی ذات کو سمجھنے اور جاننے کا بھی یہی طریقہ ہے۔ ہمارے پاس بظاہر کوئی ایسی حس نہیں ہے جس کا اطلاق کر کے ہم کسی دوسرے شخص کی ذات کو یوں دیکھ یا جان سکیں جیسے آنکھ سامنے پڑی ہوئی کتاب کو دیکھتی ہے۔ دراصل ہم دوسروں کی شخصیت کو ان جسمانی حرکات وسکنات سے ہی پرکھتے ہیں جو خود ہماری حرکات سے مشابہت رکھتی ہیں اور جن کا ہمارے لیے ایک خاص معنی ومفہوم ہوتا ہے۔

اقبال امریکی پروفیسر رائیس (Royce ۱۸۵۵ء-۱۹۱۶ء) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے خیال میں بھی ہمارے ہم جنس افراد کی ذات اسی صورت میں حقیقی ثابت ہوتی ہے کہ جب وہ ہمارے عمل کے جواب میں ردِّعمل پیش کرتے ہیں، گویا ردِّعمل ذات کے تحقق اور ایک باشعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے۔قرآن پاک کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے۔ارشادرب العزت ہے۔''تمہارا رب کہتا ہے مجھے پکارو۔میں تمہاری دعا قبول کرتا ہوں۔''(۲۴)

اس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے:''اور اے نبی! میرے بندے اگر تم سے میرے متعلق پوچھیں تو انھیں بتادو کہ میں ان سے قریب ہی ہوں۔پکارنے والا مجھے پکارتا ہے۔میں اس کی پکار سنتا ہوں اور جواب دیتا ہوں۔''(۲۵)

اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ہمارا علم دراصل استنباطی طرز کا ہے۔تاہم اس کے باوجود ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ معاشرتی روابط میں دوسروں کی ذات کے متعلق ہمارا تجربہ نہ صرف یقینی بلکہ فوری اور براہِ راست نوعیت کا ہے۔اسی طرح ذاتِ باری تعالیٰ کے براہِ راست تجربے میں بھی علم کا یہی اصول کارفرما ہے۔اس لحاظ سے متصوفانہ تجربہ نہ صرف عمومی تجربے سے مشابہت رکھتا ہے بلکہ اسی زمرے میں شمار ہوتا ہے۔

۴۔ متصوفانہ تجربہ چونکہ ایسی براہ راست نوعیت کا ہوتا ہے کہ صاحبِ تجربہ کی ذات خود اس

Marfat.com

تجربے کی لپیٹ میں آئی ہوتی ہے اور اس تجربے سے باہر اس کی اپنی کوئی ایسی شخصیت باقی نہیں رہتی جو مذہبی تجربے کے کیف وکم کو معروضی سطح پر ملاحظہ کرسکے، اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ناقابل ابلاغ ہوتا ہے۔ یعنی اسے کماحقہ دوسروں سے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ مولانا الطاف حسین حالی کے الفاظ میں

محرم بھی ہے ایسا ہی جیسا کہ نہ ہو محرم
کچھ کہہ نہ سکا جس پر یاں بھید کھلا تیرا(۲۶)

خورشید رضوی کا شعر ہے

لٹ گیا سو بار لب تک آتے آتے سخن
ورنہ جب دل سے چلا تھا اِک عجب گنجینہ تھا(۲۷)

تاہم اقبال کے خیال میں صوفی مذہبی تجربہ سے حاصل ہونے والی بصیرت سے دوسروں کو آگاہ ضرور کرسکتا ہے۔ یہ کیسے اور کیوں کر ممکن ہے؟ اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"Mystic states are more like feeling than thought. The interpretation which the mystic or the prophet puts on the content of his religious consciousness can be conveyed to others in the form of propositions, but the content cannot be so transmitted."(۲۸)

اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تجربے میں صوفیانہ کیفیات خیال کے بجائے احساساتی نوعیت کی زیادہ ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خیال (Idea) ہمیشہ ادراک سے جنم لیتا ہے اور ادراک کا تعلق منطقی یا تنقیدی فکر (Discursive Intellect) سے ہے جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ تنقیدی فکر کا مذہبی تجربے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مذہبی تجربے میں احساس حاوی ہوتا ہے تو کیا احساس کو بعینہ بیان کیا جاسکتا ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ احساس کا کماحقہ ابلاغ ممکن نہیں۔ اس لحاظ سے احساس کی نوعیت غیر زمانی (Non-temporal) بن جاتی ہے۔ تاہم جب صوفی مذہبی تجربہ

Marfat.com

کے برخاست ہونے اور اپنی شعوری صلاحیتوں کے بحال ہونے پر مذہبی تجربہ کے احساس کی وضاحت خیال کے رنگ میں کرتا ہے تو اس خیال کی شکل زندگی کے عام اصول واحکام کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر شعوری صلاحیت سے احساس کی وضاحت خیال کے رنگ میں ہوسکتی ہے تو خیال کا ابلاغ کیوں کر ممکن ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ احساس تو اس لیے ناقابل بیان ہے کہ احساس شعور سے ماورا ایک غیر زمانی جذبہ ہے جبکہ زبان کی بنت اور پرداخت کا سارا معاملہ شعور سے وابستہ ہے۔ جب احساس شعور سے ماورا ہے تو ظاہر ہے احساس شعوری عمل کی پیداوار یعنی زبان کی رسائی سے بھی ماورا ہے۔ چنانچہ زبان احساس کو بیان کرنے سے قاصر ہے تاہم جب صوفی احساس کی خیال کے رنگ میں وضاحت کرتے ہوئے اپنی شعوری صلاحیتوں کو کام میں لاتا ہے تو یہ شعوری صلاحیتیں ہی ہیں جو اپنی تخلیق کردہ زبان کے ملبوس میں خیال کی صورت گری کرتی ہیں۔ یعنی خیال لفظ کی مدد سے دنیائے عدم سے عالم وجود میں آتا ہے گویا لفظ اور خیال کا رشتہ باہم لازم وملزوم ہے۔ لفظ خیال سے بامعنی بنتا ہے اور خیال لفظ سے اظہار پاتا ہے۔

لفظ کے بغیر خیال کی ادائیگی تصور میں نہیں آسکتی۔ گفتگو کے اس مرحلے پر اقبال کا ذہن مسلم مفکرین کی ایک پرانی نزاعی بحث کی طرف چلا جاتا ہے جسے وحی باللفظ (Verbal Revelation) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وحی باللفظ کا مطلب یہ ہے کہ آیا حضور ﷺ پر وحی الفاظ کے ساتھ نازل ہوئی تھی یا بغیر الفاظ کے محض خیال کی صورت میں نازل ہوئی اور الفاظ بعد میں خیال کو پیش کرنے کے لیے تخلیق ہوئے۔ گویا وحی باللفظ کی اصطلاح اس قضیے کی جانب اشارہ کرتی ہے کہ:

ہیں کلام اللہ کے الفاظ حادث یا قدیم
امت مرحوم کی ہے کس عقیدے میں نجات (۲۹)

اقبال خطبے میں رقم طراز ہیں:

"There is no mere metaphor to say that idea and word both

Marfat.com

simultaneously emerge out of the womb of feeling, though logical understanding cannot but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually isolated. There is a sense in which the word is also revealed."(۳۰)

مختصر یہ کہ اقبال کے نقطۂ نظر کے مطابق خیال جب احساس کی آغوش سے برآمد ہوتا ہے تو الفاظ کے ملبوس میں ملفوف ہوتا ہے۔ اس طرح وحی صرف خیال ہی پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ خیال کی ترسیل کے لیے لفظ بھی وحی کا حصہ ہوتے ہیں۔

۵۔ متصوفانہ تجربے کے دوران میں صوفی کا حقیقتِ ابدی یعنی ہستی باری تعالیٰ سے ربط واتصال اس قدر قریبی ہوجاتا ہے کہ اس کی نگاہ میں وقت کی حیثیت غیر حقیقی ہو کر رہ جاتی ہے۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ صوفی کا تعلق سلسلہ وار زماں سے قطعی طور پر منقطع ہوجاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ صوفی اپنی صوفیانہ کیفیت کی تمام تر یگانگت اور یکتائی کے باوجود کسی نہ کسی طرح عمومی تجربے سے یعنی حسّی دنیا سے منسلک رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیانہ کیفیت وقتی نوعیت کی حامل ہوتی ہے اور بہت جلد ختم ہوجاتی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اس بات کو بنیاد بنا کر کہ صوفیانہ کیفیات مخصوص ذہنی عضویاتی حالات واسباب یا ساخت وپرداخت کا نتیجہ ہوتی ہیں، ان صوفیانہ کیفیات کی روحانی قدر وقیمت میں شک کرنا ایک غیر منطقی بات ہے کیوں کہ اگر ہم نفسیاتی نقطۂ نظر سے بات کریں تو معلوم ہوگا کہ ہر قسم کی کیفیات خواہ وہ مذہبی ہوں یا غیر مذہبی، مخصوص ذہنی ساخت وپرداخت سے ہی جنم لیتی ہیں۔ اگر کوئی شخص سائنسی نوعیت کا ذہن رکھتا ہے تو یہ چیز اس بات کی غماز ہے کہ اس شخص کا دماغ سائنسی ساخت وپرداخت کا حامل ہے بالکل ایسے ہی جیسے متصوفانہ تجربے کے حامل مذہبی شخص کی ذہنی ساخت وپرداخت مذہبی نوعیت کی ہوتی ہے۔ چنانچہ وہ اپنی اس ذہنی ساخت یا ذہنی عضویاتی ماحول کی بنا پر صوفیانہ کیفیات کے تجربے سے گزرتا ہے۔ اس کے برعکس ایک ایسا

Marfat.com

شخص جس کی ذہنی ساخت و پرداخت سائنسی نوعیت کی حامل ہو تو یقیناً اس کے تجربات کی نوعیت متصوفانہ نہیں ہو سکتی بلکہ سائنسی ہی ہوگی۔ اس بات کو اقبال اپنے خطبے میں یوں رقم کرتے ہیں:

"A certain kind of temperament may be a necessary condition for a certain kind of receptivity."(۳۱)

اقبال پروفیسر ولیم جیمز (William james ۱۸۴۲ء-۱۹۱۰ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ بعض کشف والہام کی صورتیں ایسی بھی سامنے آتی ہیں جو واضح طور پر اس قدر غلط، بے فائدہ اور احمقانہ ہوتی ہیں کہ انھیں کسی قدر و قیمت کا حامل یا منجانب اللہ سمجھنا ممکن ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ عیسائیت کی صوفیانہ تاریخ میں یہ ایک بہت بڑا مسئلہ رہا ہے کہ سچے الہام اور شیطانی وسوسوں کے حامل الہام میں کیسے فرق کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے کا جواب صرف اس مقولے کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے کہ ''درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے۔'' مطلب یہ کہ ایک مخصوص ذہنی عضویاتی نظام مخصوص تجربے سے گزر کر مخصوص اثرات ہی مرتب کرے گا۔ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ایک سائنس دان کا ذہنی عضویاتی نظام ایک سائنسی تجربے سے گزرے اور انجام کار اس کی شخصیت پر غیر سائنسی علم و عرفان کا نزول ہو۔ تاہم اگر ایسا ہو تو اسے بلاشبہ ہذیان یا شیطانی کارگزاری ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ صوفیانہ کیفیات بھی شیطان کے دخل در معقولات کا شکار ہو سکتی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ''اور اے محمد ﷺ! تم سے پہلے ہم نے کوئی رسول ایسا بھیجا ہے نہ نبی (جس کے ساتھ یہ معاملہ پیش نہ آیا ہو۔) جب اس نے تمنا کی، شیطان اس کی تمنا میں دخل انداز ہو گیا۔ اس طرح جو کچھ بھی شیطان دخل اندازیاں کرتا ہے اللہ ان کو مٹا دیتا ہے اور اپنی آیات کو پختہ کر دیتا ہے۔ اللہ علیم ہے اور حکیم ہے۔''(۳۲)

اقبال کہتے ہیں کہ آسٹرین ماہر نفسیات سگمنڈ فرائڈ (۱۸۵۶ء-۱۹۳۹ء) کے نظریات سے مکمل طور پر اتفاق کرنا تو ممکن نہیں تاہم متصوفانہ تجربے میں شیطانی دخل اندازی کی حقیقت کو واضح کرنے میں اس نے قابلِ قدر خدمت انجام دی ہے۔ فرائڈ کا خیال ہے کہ ایک باشعور

Marfat.com

انسان ہر لحظہ ان خواہشوں کو دباتا رہتا ہے جو اسے حدود سے تجاوز کرنے یا خود اپنے مرتبے سے گرنے پر اُکساتی ہیں لیکن یہ دبائی ہوئی خواہشات ختم نہیں ہوتیں بلکہ انسانی شعور کے پچھواڑے کسی خواب گاہ یا تاریک گوشے میں خفیہ حالت میں موجود رہتی ہیں۔ نفس انسانی کے اس گوشے کو لاشعور (Unconscious) کہتے ہیں۔ دبی ہوئی خواہشات لاشعور میں ہمہ وقت اظہار پانے کے لیے بے چین رہتی ہے چنانچہ جب انسان سوتا ہے یا گہرے باطنی تفکر کی حالت میں اپنے شعور سے ماورا ہو جاتا ہے تو یہ لاشعوری خواہشات حالتِ خواب میں یا حالت بیخودی میں نفس انسانی پر حملہ آور ہو کر انسان کو گناہ پر آمادہ کرتیں، اس کے منصوبوں میں گڑبڑ پیدا کرتیں، اس کی سوچ کو مسخ کرتیں اور خیالات کا حلیہ بگاڑتی ہیں۔

اقبال فرائڈ سے اس لحاظ سے تو متفق ہیں کہ شیطانی خواہشات اور اُکساہٹیں حالت خواب یا عالم بیخودی میں انسان پر حملہ آور ہو کر اس کے خیالات میں بہت بُرے طریقے سے دخل انداز ہوتی ہیں۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کے دماغ کا ایک حصہ ہر لحظہ شیطانی خواہشات اور انگیختوں سے آلودہ رہتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"If our vagrant impulses assert themselves in our dreams or at other times, we are not strictly ourselves, it does not follow that they remain imprisoned in a kind of lumber room behind the moral self."(۴۳)

مذہب کے بارے میں فرائڈ کا یہ خیال ہے کہ مذہب خالصتاً ایک ایسا جھوٹ اور افسانہ ہے جس کی انسان کی ردکی ہوئی لاشعوری خواہشات نے اس لیے گھڑت کی ہے کہ انھیں اس کی آڑ میں آزادانہ اپنی تکمیل کی راہ دستیاب ہو سکے۔ مزید برآں فرائڈ کہتا ہے کہ مذہبی اعتقادات دراصل اوہام پر مبنی فطرت کے متعلق انسان کے ایسے قدیم نظریات ہیں جو تلخ حقیقت کا سامنا کرنے کے بجائے دل کو محض جھوٹی تسلی دینے کے لیے تراش لیے گئے ہیں، گویا فرائڈ کے خیال میں:

Marfat.com

۱۔ مذہب حقیقت سے آنکھیں چرانے کی تعلیم دیتا ہے، اور

۲۔ مذہب فطرت کی توضیح وتشریح پر مبنی قدیم نظریات کا نام ہے۔

اقبال کو مذہب سے متعلق فرائڈ کے ان نظریات سے اختلاف ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ بعض مذاہب اور فنون زندگی سے بزدلانہ فرار کی راہ دکھاتے ہیں تاہم تمام مذاہب پر یہ الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ مذہب فطرت کی توجیہہ پر مبنی ایسے قدیم نظریات کا نام ہے جو شاید اب تواہم کے زمرے میں داخل ہو چکے ہیں تو اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ مذہب اور سائنسی تجربات کی نوعیت ایک دوسرے سے قطعاً مختلف ہے۔ مذہبی عقائد یقیناً اپنے اندر ایک مابعدالطبیعیاتی مفہوم رکھتے ہیں جبکہ سائنسی تجربہ خالصتاً طبیعیاتی اساس کا حامل ہوتا ہے۔ چنانچہ مذہب کا سائنسی تجربے کی طبیعیاتی اور حسّی توضیح سے کوئی تعلق نہیں بنتا۔

مذہب کا فطرت کو پرکھنے کا اپنا انداز ہے۔ مذہب فزکس یا کیمسٹری نہیں کہ فطری قوانین کی توجیہہ علت ومعلول کے پیمانوں سے کرے۔ مذہب کا مقصد اس جانب توجہ دلانا ہے کہ طبیعیات سے ماورا بھی انسانی تجربے کی ایسی سطح ہے جس کی حقانیت سے انکار نہیں جا سکتا۔ بالائے طبیعیات انسانی تجربے کی اس سطح کی نشاندہی اور تشریح وتوضیح مذہب کا اصل مقصد ہے۔ اس مرحلے پر یہ وضاحت نہایت ضروری ہے کہ اگرچہ حقائق کی فراہمی کے لحاظ سے سائنس اور مذہبی تجربے میں کوئی فرق نہیں تاہم مذہبی اور سائنسی تجربات کے مواد اور خدوخال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ سائنس کا تعلق طبیعیاتی نوعیت کے تجربے کے ساتھ ہے جبکہ مذہبی تجربے کا تعلق فطرت کے طبعی اور حسّی دائرہ کار سے نہیں بلکہ نفسِ انسانی کی ایک ایسی مخصوص سطح کے ساتھ ہے جو طبیعیات سے ماورا ہے۔ اس طرح اقبال فرائڈ کے اس خیال کو مسترد کر دیتے ہیں کہ مذہب فطرت کی توجیہہ پر مبنی قدیم نظریات کا ایسا پلندہ ہے جو اوہام پر مشتمل ہے، اس لیے کہ مذہب کا حسّیاتی پیمانوں کی صورت میں مظاہرِ فطرت کی توجیہہ کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں۔ مذہب کا تو اپنا ایک دائرہ کار ہے جو عالمِ طبیعیات سے ماورا ہے۔

Marfat.com

خطبے کے اختتام پر اقبال ایک نہایت اہم سوال اُٹھاتے ہیں۔اقبال کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ مذہبی تجربہ احساس کی ایک ایسی کیفیت کا نام ہے جس کا ایک علمی پہلو ہے مگر مذہبی تجربے کے احساس کو بعینہ دوسروں تک منتقل نہیں کیا جاسکتا۔تاہم یہ ممکن ہے کہ مذہبی تجربے کے احساس کی وضاحت خیال کے رنگ میں کی جاسکے۔یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے اگرکسی کے دل میں محبت،نفرت،خوف یا خوشی کا احساس ہوتو اس کے لیے اس احساس کے کیف وکم کو بعینہ بیان کرنا تو ممکن نہیں ہوتا،تاہم ان میں سے جو احساس بھی اس کے اندر جن نفسی تبدیلیوں کا باعث بنتا ہے،ان کو الفاظ کی مدد سے کسی حدتک خیال کی صورت میں بیان ضرور کیا جاسکتا ہے اوراس بیان کی تصدیق ہر شخص اپنے احساس کے ذاتی تجربے کی کسوٹی سے کرسکتا ہے مگر مذہبی تجربہ کا احساس ایسی عام چیز نہیں ہے کہ جس شخص کے بھی سامنے اس احساس کو خیال کی صورت میں پیش کی جائے تو وہ اِس کی تصدیق اپنے ذاتی تجربے کی کسوٹی پر پرکھ کرلے۔اس لیے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی تجربے اور اِس کے احساس کی وضاحت جس خیال کی صورت میں پیش کی جارہی ہے اس کی صحت کو جانچنے اور پرکھنے کا معیار کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک اس کے دو معیار ہیں۔ایک علمی اور دوسرا عملی معیار یعنی The Intelectual test and the pragmatic test.(۳۴)۔جہاں تک عملی معیار (Pragmatic Test) سے مذہبی تجربے کی پرکھ کا تعلق ہے تو اس کا اطلاق وہی شخص کرسکتا ہے جو خود اس راہ سے گزرا ہواور اس راہ کے نشیب وفراز سے خوب واقف ہو۔اقبال کے خیال میں یہ کام صرف پیغمبر کا ہے۔تاہم مذہبی تجربے کے علمی معیار (Intellectual Test) کا تعلق چونکہ فلسفیانہ پرکھ پرچول کے ساتھ ہے اس لیے اقبال اپنے دوسرے خطبے کے موضوع کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اگلے خطبے میں مذہبی تجربے پر علمی معیار (Intellecual Test) کے اطلاق کے حوالے سے بحث کریں گے۔

Marfat.com

حواشی وحوالہ جات

۱۔محمد آصف اعوان، ڈاکٹر،''اقبال کا پہلا خطبہ-علم اور مذہبی تجربہ''،اقبال اکادمی پاکستان، لاہور: ۲۰۰۸ء ص ۱۱-۱۲

۲-Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Sh. muhammad Ashraf, Lahore, 1962, P.3.

۳-Ibid., P.4.

۴۔اقبال کے خیال میں فکر کے اس لامتناہی کل کو قرآن اپنی اصطلاح میں ''لوحِ محفوظ'' (Preserved tablet) کا نام دیتا ہے۔

۵۔القرآن (۳۸،۳۹: ۴۴)

۶۔القرآن (۱۹۰،۱۹۱: ۳)

۷۔محمد اقبال، پیامِ مشرق، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۵ء، ص ۹۴۔

۸۔القرآن (۱:۳۵)

۹-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P.11.

۱۰۔محمد اقبال،''بال جبریل''، شیخ غلام علی سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۷۔

۱۱۔محمد اقبال، پیامِ مشرق، شیخ غلام علی سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۶۲۔

۱۲-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P:112

۱۳۔محمد اقبال،''زبورِ عجم'' حصہ ''گلشن راز جدید''، شیخ غلام علی سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۴۹۔

۱۴۔محمد اقبال،''بال جبریل''، ص ۷۰۔

۱۵۔ جس بندۂ حق بیں کی خودی ہوگئی بیدار
شمشیر کی مانند ہے برندہ و براق (ضربِ کلیم، ص ۴۷)

—

اس کی نگہِ شوق پہ ہوتی ہے نمودار
ہر ذرّہ میں پوشیدہ ہے جو قوتِ اشراق (ایضاً، ص ۴۷)

۱۶-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P:15

Marfat.com

۱۷۔القرآن(۵۰ :۱۶)
۱۸۔بالِ جبریل،ص ۱۲۸۔
۱۹۔محمد اقبال، زبورِ عجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۵ء،ص ۱۵۹۔
۲۰۔ایضاً
۲۱۔بالِ جبریل،ص ۲۷۳۔
۲۲۔محمد اقبال،ضربِ کلیم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء،ص ۱۰۱۔

۲۳-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" , P.19.

۲۴۔القرآن(۴۰ :۶۰)
۲۵۔القرآن(۲ :۸۲)
۲۶۔مولانا الطاف حسین حالی، دیوانِ حالی، خزینۂ علم وادب، لاہور، ۲۰۰۱ء،ص ۱۲۰۔
۲۷۔خورشید رضوی، ڈاکٹر، ''شاخِ تنہا''، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء،ص ۱۹

۲۸-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" , P.20.

۲۹۔محمد اقبال، ارمغانِ حجاز، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء،ص ۱۴۔

۳۰-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" , P.22.

۳۱۔ایضاً،ص ۲۳۔
۳۲۔القرآن(۲۲ :۵۲)

۳۳-Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam" , P.24.

۳۴۔ایضاً،ص ۲۷۔

Marfat.com

خطبۂ دوم

مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ پرکھ

اجمالی، تحقیقی و توضیحی جائزہ

اقبال کا دوسرا خطبہ دراصل اُن کے پہلے خطبے کا تسلسل ہے۔ پہلے خطبے میں اقبال نے مذہبی تجربے کی علمی قدر و قیمت اور افادیت پر اظہارِ خیال کیا تھا اور یہ بتایا تھا کہ ظاہری حواس کے ذریعے مادیت پر مبنی خارجی دُنیا کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے مگر انسان صرف ظاہری حواس کا ہی مالک نہیں بلکہ اُس کے نفس میں باطنی حواس کی ایک ایسی جہت بھی ہے جو روحانی یا مذہبی تجربے کا باعث بنتی ہے۔

اقبال کی نظر میں خارجی اور باطنی ہر دو قسم کے حواس سے حاصل ہونے والا تجربہ علم فراہم کرتا ہے۔ خارجی حواس سے حاصل ہونے والے علم پر ہر کوئی یقین اور اعتماد کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس علم کی صداقت پر ہر فرد کے حسّی ادراک سے شہادت فراہم ہو سکتی ہے مگر باطنی حواس ایسے باطنی یا روحانی تجربے کا باعث بنتے ہیں جس سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت مابعد الطبیعیاتی ہوتی ہے اور یہ وہ علم ہے جسے ظاہری حواس کی مدد سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ باطنی حواس سے حاصل ہونے والا علم ناقص یا کسی بھی صورت کم تر نوعیت کا ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ظاہری یا خارجی حواس کی طرح باطنی حواس بھی انسان کی ذات کا حصہ ہیں مگر چونکہ ہم اپنی روزمرہ زندگی میں عموماً ظاہری حواس سے ہی کام لیتے ہیں اور انھی پر یقین اور اعتماد کرتے ہیں اس لیے ہمارے باطنی حواس عدم توجہی کے باعث ہمارے اندر ہی خوابیدہ رہتے ہیں اور متحرک نہیں ہو پاتے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی خاص فرد کو خارجی حواس کے ساتھ ساتھ باطنی حواس کے متحرک ہونے سے باطنی یا روحانی تجربے کے نتیجے میں ما

Marfat.com

بعد الطبیعیاتی علم حاصل ہوتا ہے تو یہ علم باطنی تجربے سے محروم ایک عام آدمی کے لیے محض وہم وگمان ہی ہوگا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کوئی ایسا معیار یا کسوٹی (Test) ہے کہ جس پر مذہبی یا روحانی تجربے کی علمی یا وقوفی (Cognitive) صداقت کو پرکھا جا سکے اور یوں اس پر ایک عام آدمی کا بھی اُسی طرح اعتماد بحال ہو سکے جس طرح وہ ظاہری حواس سے حاصل شدہ علم پر اعتماد اور اعتبار کرتا ہے۔

اقبال نے اپنے پہلے خطبے کے آخر میں دو ایسے معیارات کا ذکر کیا تھا کہ جن پر مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والے مابعد الطبیعیاتی علم (Metaphysical Knowledge) کی صداقت کو پرکھا جا سکتا ہے اور اس طرح مذہبی تجربے سے حاصل شدہ علم پر ایک عام آدمی کا اعتماد بھی بحال ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک باطنی تجربے کے وقوفی مرتبے کی جانچ دو آزمائشوں کے ذریعے ہو سکتی ہے:

(۱) عملی آزمائش Pregmatic Test

(۲) علمی آزمائش Intellectual Test

عملی آزمائش (Pregmatic Test) تو عملی طور پر باطنی یا مذہبی تجربے سے گزرنے ہی سے ممکن ہو سکتی ہے اور یہ ہر کسی کے نصیب کی بات نہیں، تاہم علمی یا فلسفیانہ معیار پر مذہبی تجربے سے حاصل ہونے والے مابعد الطبیعیاتی علم کی پرکھ ایک ایسا طریقۂ کار ہے جس کے ذریعے مابعد الطبیعیاتی علم کی صداقت کو بھی طبیعیاتی اور مادی علوم کی طرح عقلی و منطقی سطح پر ثابت کیا جا سکتا ہے۔

مذہبی یا مابعد الطبیعیاتی تجربے کے نتیجے میں وقوف وادراک کا حصہ بننے والی سب سے اہم ہستی ذاتِ الٰہی ہے۔ چنانچہ اقبال اپنے دوسرے خطبے کا آغاز اسی ہستی اعلیٰ کی علمی پرکھ سے کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ یورپی علم الکلام میں اثبات وجودِ باری تعالیٰ کے حوالے سے مندرجہ ذیل تین اہم دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

Marfat.com

(۱) کونیاتی یا تعلیلی استدلال Cosmological Argument

(۲) غایتی استدلال Teleological Argument

(۳) وجودیاتی استدلال Ontological Argument

اقبال کے خیال میں یہ دلائل اس بات کے غماز تو ہیں کہ انسانی عقل وفکر نے وجودِ ذات حق کی تلاش وجستجو کے لیے بے انتہا کوشش کی ہے تاہم یہ تینوں دلائل سطحی طرزِ فکر کے نمائندہ ہیں اور منطقی پرکھ کی میزان پر بھی پورا نہیں اُترتے۔

(۱) کونیاتی یا تعلیلی استدلال (Cosmological Argument)

وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے کونیاتی یا تعلیلی دلیل کی بنیاد علّت و معلول (Cause and Effect) کے باہمی تلازم کا اُصول ہے۔ یہ اُصول علّت و معلول (Cause and Effect) کے باہمی تلازم کی مسلسل کڑیوں میں سے کسی ایک کڑی کو منتخب کر کے اور اسے علّتِ اُولیٰ (First Cause) کا اعزاز بخش کر خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ تعلیلی نقطہ نظر کے مطابق یہ دنیا ایک محدود یا متناہی معلول (Finite Effect) ہے۔ ظاہر ہے معلول (Effect) ہمیشہ علّت (Cause) کے مطابق ہوتا ہے مثلاً آپ جتنی طاقت سے ہوا میں پتھر پھینکیں گے پتھر آپ کی طاقت کے مطابق ہی ہوا میں فاصلہ طے کرے گا۔ گویا طاقت علّت (Cause) اور فاصلہ معلول (Effect) ہے۔ ظاہر ہے محدود علّت (Cause) محدود معلول (Effect) پیدا کرے گی۔ اقبال اثباتِ ذاتِ الٰہی کے لیے قائم کی جانے والی تعلیلی دلیل پر کئی پہلوؤں سے تنقید کرتے ہیں:

۱: اگر تعلیلی نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ دنیا ایک متناہی معلول (Finite Effect) ہے تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس کی علّت بھی محدود ہوگی جبکہ اقبال کی نظر میں ذاتِ مطلق کے حوالے سے کسی بھی قسم کی محدودیت کا تصور نقصِ ذات کا خیال لاتا ہے جو کہ نا قابلِ قبول ہے۔

۲: وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے تعلیلی استدلال (Cosmological

Marfat.com

(Argument) پیش کیا جاتا ہے۔ اس استدلال کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز کے وجود کی کوئی نہ کوئی علّت یا وجہ ہوتی ہے جیسے روشنی کی علّت دِیا ہے۔ بارش کی علت بادل ہیں اور پستی کی علت بلندی ہے۔ ہر علّت کے پس پشت بھی ایک علت ہوتی ہے اور یوں ہر علّت اپنی علّت (Cause) کی نسبت سے معلول (Effect) کی حیثیت رکھتی ہے۔ علّت و معلول (Cause and Effect) کا یہ تسلسل ایک ایسا لامتناہی (Infinite) تسلسل ہے جس کے آخری سرے کا ہاتھ آنا ناقابل فہم اور ناقابل تصور ہے۔ ہر معلول کی کوئی علّت اور ہر علّت کی کوئی دوسری علّت ہے اور یوں علل کو معلوم کرنے کا سفر ایک ایسا سفر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں اور یہی تعلیلی قانون کی اصل ہے۔ تاہم جب وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے تعلیلی استدلال کو پیش کیا جاتا ہے تو تعلیلی استدلال خود اپنے ہی اصول سے منحرف ہوتے ہوئے علل کی نا اختتام پذیر زنجیر کے تسلسل کو توڑ دیتا ہے اور زنجیر کی کسی ایک کڑی پر رک کر اُسے یہ اعزاز بخش دیتا ہے کہ یہ علّت ایسی علّت ہے جس کی اپنی کوئی علّت نہیں اور یہ کہ تمام قسم کے معلول اسی علّت کا ثمرہ ہیں۔ یوں خدا تو ہاتھ لگ جاتا ہے تاہم تعلیلی استدلال کی کمر ٹوٹ جاتی ہے۔ تعلیلی استدلال علّت و معلول کے باہمی تلازم کے جس اُصول کی بنیاد پر وجودِ الٰہی کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، آخر کار خدا کے وجود کو ثابت کرتے کرتے وہ اُصول ہی اپنی بنیادیں کھو بیٹھتا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

> "To finish the series at a certain point, and to elevate one member of the series to the dignity of an uncaused first cause, is to set at naught the very law of causation on which the whole argument proceeds." (۱)

''گویا سلسلہ (Series) کو کسی ایک مقام پر ختم کر دینے اور یوں سلسلہ (Series) کی کسی ایک کڑی کا مرتبہ بڑھاتے ہوئے اُسے بلا علّت علّتِ اولیٰ

Marfat.com

(Uncaused first Cause) کا شرف عطا کر دینے سے وہ قانونِ علّت (Law of Causation) جس پر سارے استدلال کی بنیاد ہے، کی عمارت زمین بوس ہو جاتی ہے۔''

۳: تیسری بات یہ کہ چونکہ قانون تعلیل علّت و معلول (Cause and Effect) کے باہم لازمی رشتے پر استوار ہوتا ہے اس لیے ہر علّت (Cause) کا ایک معلول (Effect) اور ہر معلول (Effect) کے لیے ایک علّت (Cause) کا ہونا ضروری ہے۔ گویا علّت و معلول (Cause and Effect) ایک دوسرے سے یوں وابستہ ہیں کہ اپنے وجود کے لیے ایک دوسرے کے محتاج نظر آتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ تعلیلی استدلال کی رو سے خدا اور کائنات کے درمیان بھی ایسا ہی تعلق قائم ہوتا دکھائی دیتا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ خدا ہستی مطلق ہونے کی بجائے اپنے وجود اور اس کے اثبات کے لیے کائنات کا محتاج ہے جبکہ اقبال بقول غالب اس نقطۂ نظر کے حامل ہیں کہ ؏

نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا (۲)

۴: تعلیلی دبستانِ فکر پر اقبال کا چوتھا اعتراض یہ ہے کہ:

"The argument really tries to reach the infinite by merely negatig the finite." (۳)

یعنی تعلیلی استدلال متناہی (Finite) کی تنقیص سے لا متناہی (Infinite) تک رسائی کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کا مطلب یہ ہے کہ قانونِ تعلیل یہ کہتا ہے کہ لا متناہی (Infinite) تک رسائی کا طریقہ یہ ہے کہ ہر قسم کے متناہی معلول (Finite Effect) سے اغراض کرتے ہوئے پیچھے (Regress) ہٹتے چلے جائیں اور یوں متناہی (Finite) سے مسلسل پسپائی اور پہلو تہی ایک ایسے لا متناہی (Infinite) تک پہنچا دے گی جو بذاتِ خود موجود ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ تعلیلی استدلال کا یہ انداز نہ صرف ٹھوس حقائق سے

Marfat.com

بیزاری اور رہبانی رویہ کا محرک بھی ہے بلکہ اس سے یہ تاثر بھی پیدا ہوتا ہے کہ کائنات اور اس کی بوقلمونی کے تمام پہلو گویا اضدادِ الٰہی ہیں۔ اس لیے ان کی تنقیص ہی لامتناہی ذات کی تلاش اور اثبات (Affirmation) کا باعث ہو سکتی ہے۔ اقبال اس نقطۂ نظر پر اعتراض کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"The infinite reached by contradicting the finite is a false infinite which neither explains itself nor the finite which is thus made to stand in opposition of the infinite." (۴)

''وہ لامتناہی (Infinite) جس تک متناہی (Finite) کو رد کرنے سے رسائی حاصل ہو، ایسا غیر حقیقی لامتناہی (Infinite) ہے جو نہ اپنی شرح و وضاحت کرتا ہے اور نہ اُس متناہی (Finite) کی توضیح کرتا ہے جسے اُس کے مقابل لاکر کھڑا کیا گیا ہو۔''

اگرچہ ساز سر نہیں اور سر ساز نہیں ہو سکتا البتہ ساز سے سروں کی خلقت چونکہ ساز کے ہی جوہر باطنی کا اظہار ہے اس لحاظ سے اگر ساز کے سروں کو ساز کے رویے اور کردار سے مشابہ قرار دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ ظاہر ہے رویے کا ذات سے گہرا تعلق ہوتا ہے اور رویے کی تنقیص دراصل ذات کی تنقیص متصور ہوتی ہے چنانچہ اقبال کے خیال میں لامتناہی (Infinite) کا فہم و ادراک متناہی (Finite) سے پہلو تہی کرنے میں نہیں بلکہ متناہی (Finite) ہی میں 'نقشِ کفِ پائے یار' تلاش کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ بقول اقبال:

"The true infinite does not exclude the finite. It embraces the finite without effacing its finitude and explains and justifies its being." (۵)

''حقیقی لامتناہی (Infinite) متناہی (Finite) کو اپنی ذات سے علاحدہ نہیں کرتا بلکہ متناہی (Finite) کی متناہیت (Finitde) کو ختم یا مسخ کیے بغیر اسے اپنے سینے سے لگاتا ہے اور اس سے اپنی توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے۔''

Marfat.com

درج بالا بحث سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ اقبال وجودِ باری تعالیٰ کے حق میں پیش کیے جانے والے تعلیلی استدلال کو اس کے نقائص کی بنا پر ایک ناکام استدلال ثابت کرتے ہیں۔

(۲) غایتی استدلال (Teleological Argument)

تعلیلی استدلال (Cosmological Argument) صرف علّت و معلول کی شناخت تک محدود تھا مگر غایتی استدلال (Teleological Argument) صرف معلول کی علّت معلوم کرنے تک محدود نہیں رہتا بلکہ علّت کی صفات کو بھی زیرِ بحث لاتا ہے۔ مثلاً یہ استدلال کائنات میں حکمت، مقصد کی فراوانی اور مظاہر فطرت میں باہمی مطابقت کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ان سب باتوں کے پیچھے جو بھی ہستی بطور علّت کارفرما ہے وہ نہایت ہی باشعور، بے پناہ ذہانت کی مالک اور طاقت کی حامل ہے۔ اقبال کو اس استدلال پر یہ اعتراض ہے کہ یہ استدلال خدا کو کائنات کے خالق کے طور پر پیش نہیں کرتا بلکہ خدا کو ایک ایسے ماہر کاریگر کی حیثیت دیتا ہے جو خارجی سطح سے ایک صانع یا ناظم کے طور پر پہلے سے موجود ایسی مردہ اور جامد کائنات کا نظام چلا رہا ہے جس کے سرکش عناصر کے اندر اپنی تشکیل اور باہمی تنظیم کی کوئی صلاحیت نہیں۔ اس استدلال میں اقبال کے لیے تنقید کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ یہ تصور خدا کو کائنات سے خارج اور علاحدہ ہستی کے طور پیش کر کے اس کی حدود متعین کر دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ بات انسان اور اس کی صنعت کے حوالے سے یوں تو درست ہے کہ جیسے مٹی الگ ہے اور کمہار کا ہاتھ الگ۔ کمہار خارجی سطح سے مٹی پر کام کر کے اسے پیالہ بنا دیتا ہے۔ اس طرح کمہار اپنی صنعت سے ایک اچھا کاریگر تو ثابت ہو سکتا ہے لیکن مٹی کا خالق نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایتی استدلال (Teleological Argument) خدا کو بھی انسان کی طرح اپنی صنعت سے الگ اور علاحدہ سمجھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی حیثیت محض ایک کاریگر کی ہے۔ اس کائنات کے خالق کی نہیں۔ یوں خالقِ کائنات کا سچا تصور پیش کرنے میں یہ استدلال بھی ناکام ثابت ہوتا ہے۔

Marfat.com

(۳) وجودیاتی استدلال (Ontological Argument)

اب آیئے وجودیاتی استدلال کی طرف۔ وجودیاتی استدلال (Ontological Argument) یہ خیال پیش کرتا ہے کہ کسی چیز کا تصور ہی اس چیز کے وجود کی دلیل ہے، چونکہ خدا کا تصور ہمارے ذہن میں ہے لہٰذا یہ تصورِ باری تعالیٰ ہی وجودِ باری تعالیٰ پر استدلال کرتا ہے۔ اقبال اس نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"The conception of existence is no proof of objective existence" (۶)

یعنی محض وجود کا تصور وجود کی معروضی موجودگی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ تصور تو ہم کسی بھی چیز کا کر سکتے ہیں مثلاً سونے کی چڑیا، سفید کوا یا پروں والے بندر کا تصور، تو کیا ان تصورات سے ایسے جانوروں کا وجود بھی لازم آتا ہے؟ ظاہر ہے یہ حقیقت نہیں ہے۔ اقبال اس تصور کو رد کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Between the idea of a perfect being in my mind and the objective reality of that being, there is a gulf which cannot be bridged over by a transcendental act of thought."(۷)

''میرے ذہن میں ایک مکمل و اکمل ہستی (Perfect Being) اور اُس کی معروضی حقیقت (Objective Reality) کے درمیان میں ایک خلا واقع ہے جسے محض فکر و خیال سے پُر نہیں کیا جا سکتا۔''

اس طرح اقبال خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے سلسلے میں یورپی علم الکلام کے تینوں دلائل رد کر دیتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے ہاں وجودِ باری تعالیٰ کے اثبات کی کیا دلیل ہے؟

اقبال کے خیال میں خدا کے وجود کا اصل تصور یورپی علم الکلام کی ناکامی کی وجوہات میں پوشیدہ ہے۔ یورپی علم الکلام کی ناکامی کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ یورپی علم الکلام فکر اور اشیا کے بیچ ایسی خلیج پیدا کرتا ہے جس سے فکر کی حیثیت اشیا سے الگ محض ایک خارجی کارگر عامل کی ہو کر

Marfat.com

رہ جاتی ہے جبکہ اقبال کے خیال میں فکر کو اشیا کے اندر اساس اور ان کی تشکیلی اور تخلیقی قوت کی حیثیت حاصل ہے۔ فکر ہی مادہ کی تخلیق کنندہ اور مادی اشیا کی ہستی کی صورت گر ہے۔ کسی بھی شے یا چیز کی تخلیق کا پہلا مرحلہ فکر یا خیال ہے یعنی سب سے پہلے کسی بھی شے کی فکر جنم لیتی ہے اور پھر دوسرے مرحلے میں وہ شے تخلیق ہوتی ہے، مثلاً پیالہ بنانے سے پہلے کمہار کے ذہن میں پیالہ کی شکل، اس کا سائز اور خوبصورتی کے دیگر خدوخال جنم لیتے ہیں۔ گویا فکر اور اشیا و حوادث ایک دوسرے کے لیے اجنبی نہیں بلکہ تمام مادی مظاہر فکر ہی کی پیداوار ہیں۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اشیا و حوادث فکر کا مادی اظہار ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے پانی اور برف کی مثال لی جاسکتی ہے۔ برف کی تشکیل و تخلیق میں پانی کو اساسی حیثیت حاصل ہے یعنی پانی سے ہی برف بنتی ہے مگر برف، برف ہی ہوتی ہے پانی نہیں، تاہم برف اور پانی ایک دوسرے سے اجنبی نہیں بلکہ ایک ہی ہیں۔ اسی طرح پیالہ مٹی ہی کی ایک صورت ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم پانی کو برف سے یا مٹی کو پیالہ سے الگ تصور کریں؟ حقیقت یہ ہے کہ بقول غالب ؎

"اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے" (۸)

تاہم یہ ہمارا انسانی سطح کا تجربہ ہے کہ ہم اشیا کی کنہ تک رسائی نہ ہونے کے باعث فکر کو وجود پر خارج سے وارد کرتے ہیں اور یوں فکر کو وجود سے الگ سمجھتے ہیں حال آنکہ فکر ہی وجود کی اوّل حیثیت اور باطنی حقیقت ہے اور وجود فکر کی ظاہری اور مادی صورت ہے۔ چونکہ وجود کی تخلیق فکر سے ہوتی ہے جیسے پیالے کی تخلیق مٹی سے ہوتی ہے، اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ فکر اور وجود اساسی طور پر ایک ہیں:

"Thought and being are ultimately one"(۹)

اس موقعے پر اقبال قرآن کی طرف رجوع کرتے ہیں اور نہایت ہوشیاری اور ذہانت کے ساتھ انسانی تجربے کی ظاہری و باطنی نوعیت کو بنیاد بنا کر مادی کائنات کے اندر خدا کی اوّل و آخر اور ظاہر و باطن حیثیت کا اثبات اس آیۂ شریفہ کی رو سے کرتے ہیں: "وہی اوّل ہے وہی آخر، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن۔" (۱۰)

Marfat.com

گویا انسانی تجربے کی کوئی نوعیت ایسی نہیں ہے جو حق تعالیٰ سے ماورا ہو یا حق تعالیٰ اس سے ماورا ہو۔ یہی بات وائٹ ہیڈ نے اپنی کتاب (Process And Reality) میں یوں رقم کی ہے:

"God, as well as being primordial, is also consequent. He is the begnning and the end. He is not the beginning in the sense of being in the past of all members. He is the presupposed actuality of conceptual operation, in unison of becoming with every other creative ect."(۱۱)

اقبال کے نزدیک انسانی تجربے کی تین ظاہری و باطنی سطحیں ہیں۔ مادی، حیاتی اور نفسیاتی۔ تینوں کا تعلق بالترتیب تین علوم فزکس، بیالوجی اور نفسیات سے ہے۔

مادہ:

سب سے پہلے اقبال مادے کی ماہیّت سے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جدید فزکس کے مطابق مادہ پیکرِ محسوس کا نام ہے یعنی مادے کا تعلق تجرباتی حقائق یا حسّی تجربے کے ساتھ ہے۔ ماہرین طبیعیات کے تمام نظریات اوّل و آخر حسّی تجربے ہی سے تعلق رکھتے اور اسی معیار پر پرکھے جاتے ہیں۔ گویا فزکس کا تعلق ایسی مادی دنیا کے ساتھ ہے۔ جس کا احساس حواس سے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر قسم کا تجربہ خواہ اس کا تعلق ذہنی عوامل کے ساتھ ہو یا جمالیاتی اور مذہبی امور سے، علمی طبیعیات کی بحث سے باہر ہے۔ تاہم بقول اقبال اگر کسی ماہر طبیعیات سے یہ پوچھا جائے کہ آپ مادی دنیا میں کن کن چیزوں کا ادراک کرتے ہیں تو وہ جواب میں یقیناً کئی چیزوں کا نام لے سکتا ہے مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، میز اور کرسی وغیرہ۔ پھر اگر اسے مزید پوچھا جائے کہ آپ صحیح صحیح بتائیں کہ آپ ان اشیا میں کس چیز کا ادراک کرتے ہیں کہ میز کو آپ میز کہتے ہیں اور کرسی کو کرسی علیٰ ہذا القیاس۔ جواب ہوگا کہ ان کی صفات۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس جواب سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ کسی بھی شے کا تصور حواس کی بخشی ہوئی معلومات اور ان کی توجیہہ کرنے والے ذہنی عمل سے ہی تکمیل پاتا ہے۔ مثلاً ہماری

Marfat.com

آنکھ ایک مظہر (Phenomenon) کو ایک خاص ڈھنگ سے دیکھتی ہے لیکن یہ نہیں بتاتی کہ وہ کیا شے ہے؟ اس کے لیے وہ مظہر (Phenomenon) ایک ایسے ذہنی عمل کا محتاج ہے جو نہ صرف اس مظہر کی صفات کا واضح ادراک رکھتا ہے اور اس کا تصور اس کی صفات کے مطابق قائم کرتا ہے بلکہ تفہیمِ صفات کے اس ذہنی ادراکی عمل سے پیکرِ مادی کی ہستی کا اثبات بھی ممکن بنتا ہے۔ مادی فکر کی کمزوری یہ ہے کہ یہ نہ تو اس ذہنی عمل کو مانتی ہے جس سے کسی پیکرِ مادی کی ہستی کا اثبات ہوتا ہے اور نہ ہی مادی اشیا کی صفات کو، کیوں کہ یہ نہ ناپی تولی جاسکتی ہیں، نہ چکھی اور چھوئی جاسکتی ہیں اور نہ دیکھی اور سونگھی جاسکتی ہیں تاہم کیا یہ ممکن ہے؟ کہ ماہرین طبیعیات مادی اشیا سے ان کی صفات، جن کی ماہیئت بقول ان کے مادی نہیں ہے، علاحدہ کرسکیں؟ جواب یقیناً نفی میں ہوگا کیوں کہ اشیا کی پہچان اِن صفات ہی سے ممکن ہے اور ظاہری حواس صفات کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں۔ چنانچہ کسی بھی مظہر کی صفات اور ان کی پرکھ کرنے والے ذہنی عمل کو مادی دنیا سے علاحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یوں علم طبیعیات کا یہ دعویٰ کہ اس کا تعلق فقط علم مادی سے ہے غلط ثابت ہوتا ہے۔ اقبال نے مادیت کے روایتی تصور پر تنقید کے حوالے سے برکلے (۱۲/ مارچ ۱۶۸۵ء - ۱۴/ جنوری ۱۷۵۳ء) اور پروفیسر وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ء تا ۱۹۴۷ء) کے نظریات کو بھی پیش کیا ہے۔ ان مفکرین کے خیال میں بھی اشیا صرف جسم ہی نہیں بلکہ اپنی صفات اور خصوصیات بھی رکھتی ہیں مثلاً پروفیسر وائٹ ہیڈ کہتے ہیں کہ ہماری آنکھوں میں رنگ داخل نہیں ہوتے اور نہ کانوں میں آواز داخل ہوتی ہے بلکہ ایتھر (Ether) کی ناقابل دید اور ناقابل شنید لہریں داخل ہوتی ہیں اور پھر یہ ہمارا ذہنی عمل ہے جو ان لہروں کا ادراک کرتا ہے اور دید وشنید کی مختلف صورتوں کو محسوس کرتا ہے۔ گویا مادی مظاہر ذہن کے ادراکی عمل کے بغیر کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔ ایک سوئے ہوئے، بیہوش یا مرے ہوئے انسان کے کان کھلے ہوئے ہوتے ہیں اور آنکھیں بھی اگرچہ کھلی ہوئی ہی کیوں نہ ہوں، اگر اس کے سامنے رنگ رنگ کے نظارے لائے جائیں یا سُر اور ساز کی کیسی ہی جوت جگائیں، ذہن پر رنگ وصوت کا کوئی تاثر پیدا نہیں ہوگا۔ اس کے لیے رنگ وصوت کی کوئی ہستی ہی نہیں ہے

Marfat.com

کیوں کہ اس کا ان چیزوں کو ادراک کرنے والا ذہنی عمل رکا ہوا ہوتا ہے۔

اس کے بعد اقبال اپنے خطبے میں آئن سٹائن (۱۴؍ مارچ ۱۸۷۹ء تا ۱۸؍ اپریل ۱۹۵۵ء) کا ذکر کرتے ہیں۔ مادے کے روایتی تصور کو سب سے کاری ضرب آئین سٹائن کے ہی ہاتھوں لگی۔ مادے کے قدیم یا روایتی تصور میں دو باتیں سب سے اہم ہیں:

۱: مادے کی قدیم، مستقل، قائم بالذات اور جامد و بے روح حیثیت

۲: مکان کی معروضی اور مطلق حیثیت

مکان کی معروضی اور مطلق حیثیت کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ مکان موجود ہے اور اس کی حدود متعین ہیں جن میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوتی۔ دوسری بات یہ کہ مادے اور مکان کا باہمی تعلق ایسے ہی ہے جیسے کوئی صندوق اور اس میں پڑے ہوئے کپڑے۔

آئن سٹائن نے قدیم تصورِ مادہ کے ان دونوں پہلوؤں کو رد کر دیا اور اس نے کہا کہ تمام مادی مظاہر ایک باہمی مربوط نظام میں وابستہ مختلف کڑیوں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کوئی بھی مادی مظہر کائنات میں اس طرح الگ تھلگ واقع نہیں کہ اسے قائم بالذات ہونے کی حیثیت حاصل ہو۔ کائنات بقول وائٹ ہیڈ ایک ایسا عضویہ نامیہ (Organic Whole) ہے جس میں واقع کوئی بھی مظہر جامد و بے روح نہیں۔ کائنات ایک زندۂ جاوید حقیقت ہے اور زندگی تخلیقیت سے عبارت ہے۔ چنانچہ مادہ مسلسل تخلیقی رو کا حامل ایسے مربوط (Inter-related) واقعات کا نام ہے جن کے اندر فروغ و ارتقاء کی دائمی لگن ہے اور فروغ و ارتقا کے اس عمل میں کسی کو مستقل حیثیت حاصل نہیں

زندگی قطرے کو سکھاتی ہے اسرارِ حیات
یہ کبھی گوہر، کبھی شبنم، کبھی آنسو ہوا (۱۲)

قدیم تصورِ مادہ کا دوسرا پہلو مکاں کی معروضی اور مطلق حیثیت ہے۔ آئن سٹائن کہتا ہے کہ مکاں اگرچہ حقیقی ہے تاہم مشاہد کی نسبت سے اس کی ہستی اضافی ہے۔ اقبال آئن سٹائن کے تصورِ مکاں کو یوں پیش کرتے ہیں:

Marfat.com

"The object observed is variable: it is relative to the observer; its mass, shape and size change as the observer's position and speed change. Movement and rest too are relative to the observer."(۱۳)

گویا کسی بھی شے کی حقیقت اس کے مشاہدہ کرنے والے کی حالت سے متعین ہوتی ہے۔بس کے اندر بیٹھے ہوئے مسافر اپنے آپ کو ساکن تصور کرتے ہیں جبکہ بس کے باہر سے مشاہدہ کرنے والا ان مسافروں کو حرکت میں دیکھتا ہے۔سی ایم۔جوڈ اپنی کتاب "Guide to Philosophy" میں لکھتا ہے کہ ایک ننھے سے کیڑے کو تو اپنی ٹانگ بہت بڑی دکھائی دیتی ہے لیکن ہمیں وہ بہت چھوٹی نظر آتی ہے۔اس کی وجہ کیا ہے؟ جوڈ کہتا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ:

"Size is not intrinsic quality of the object seen, a quality possessed by it in its own right but is relative to and dependent upon the nature of the perceiver's mind."(۱۴)

ایک سوفٹ اونچے کھمبے کی لمبائی سوفٹ دور کھڑے ہو کر مشاہدہ کرنے والے کے لیے کچھ اور ہوگی' پچاس فٹ دور کھڑے مشاہد کے لیے اور ہوگی اور جو شخص عین کھمبے کے نیچے سے آنکھیں اوپر اُٹھا کے کھمبے کی اونچائی کا مشاہدہ کرے گا اسے وہ کھمبا فلک بوس دکھائی دے گا۔ کس کی بات مانی جائے اور کس کی بات نہ مانی جائے؟ درحقیقت ہر مشاہد اپنے حساب سے اپنے مشاہدہ میں درست ہے' لیکن اقبال کہتے ہیں کہ:

"Personally, I believe that the ultimate character of reality is spiritual."(۱۵)

''ذاتی طور پر مجھے یقین ہے کہ حقیقت کی حتمی حیثیت اور اصلیت روحانی ہے۔''

ع ''نہ ہے زماں، نہ مکاں، لا الہ الا اللہ'' (۱۶)

گویا حقیقت کا بنیادی کردار روحانی ہے۔تاہم اقبال کی نظر میں آئن سٹائن کے نظریہ

Marfat.com

مکاں میں خوبی کے دو اہم پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ آئن سٹائن قدیم یونانی مفکر زینو (Zeno) کے برعکس مکاں کے معروضی اور حقیقی ہونے کا قائل ہے اور دوسری خوبی یہ ہے کہ آئن سٹائن نے مکاں کی مطلقیت کے تصور کو رد کر کے مکاں کا انحصار مادے کی کمیت کو قرار دیا کیوں کہ آئن سٹائن کے نزدیک مادہ جامد و بے روح نہیں بلکہ اس میں کمی بیشی ممکن ہے اور مکاں کی حدود کا انحصار بھی مادہ کی اسی کمی بیشی پر ہے۔ گویا مادے کی افزائش، مکاں کی حدود میں افزائش اور مادے میں کمی، مکاں کی حدود کے سکڑنے کا باعث ہو سکتی ہے؟ اقبال کے الفاظ میں:

"In the absence of matter, the universe would shrink to a point"(۱۷)

''مادے کے نہ ہونے پر کائنات ایک نقطے میں سما جائے گی۔''

ماہرین طبیعیات کے مادی تصورات پر تنقید و تبصرہ کے بعد اقبال حیات و شعور کی نوعیت و ماہیئت پر بحث کرتے ہیں مگر انھیں اس بات پر افسوس ہے کہ مادی طرزِ فکر حیات و شعور کی غیر مادی سطح کو بھی مادی اور میکانکی قوانین کا اسیر سمجھتی ہے۔ ان کے نزدیک زندگی شعور، احساس اور ارادہ ہر چیز کو میکانکی قوانین کی روشنی میں دیکھا، پرکھا اور بیان کیا جا سکتا ہے۔ اقبال معترف ہیں کہ سائنسی علم ایک نہایت قابلِ اعتبار علم ہے اور یہ کہ سائنس مظاہر فطرت کے حوالے سے قابل قدر معلومات فراہم کرتی ہے تاہم سائنس حیات و شعور جیسی غیر مادی سطحوں کو بھی میکانکی قوانین کی قلمرو میں داخل سمجھتی ہے تو کیا میکانکی قوانین کی حکمرانی کی دعویدار سائنس کے پاس مادہ، حیات اور شعور کے باہمی ربط و تعلق کے حوالے سے کوئی ایسا واحد منظم علم ہے جس سے مکمل حقیقت کا ادراک ممکن ہو سکے؟ اس سوال کا کوئی تسلی بخش جواب سائنس کے پاس نہیں ہے۔ اس لیے کہ مختلف سائنسی علوم اپنے اپنے دائرے میں محدود ہیں اور ضروری نہیں کہ ان کی تحقیقات بھی ایک دوسرے سے مناسبت اور مطابقت رکھتی ہوں۔ گویا تمام سائنسی علوم مظاہر فطرت کو اپنے اپنے انداز میں دیکھتے، پرکھتے اور نتائج مرتب کرتے ہیں۔ چنانچہ ان سائنسی علوم کی مثال بقول اقبال ایسی بہت سی گدھوں کی سی ہے جو نیچر کو ایک لاش سمجھ کر اس کے مختلف

Marfat.com

حصوں کو نوچ رہی ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں:

"In fact, the various natural sciences are like so many vultures, falling on the dead body of nature and running away with a piece of its flesh"(۱۸)

''دراصل مختلف سائنسی علوم کی مثال ایسے بہت سی گدھوں کی سی ہے جو فطرت کے مردہ جسم پر حملہ آور ہوتی ہیں اور اس کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا نوچ کر بھاگ رہی ہیں۔''

اقبال کے خیال میں حیات پر مادی اور میکانکی قوانین اور اُصولوں کو اس لیے بھی لاگو نہیں کیا جاسکتا کہ مادی اور میکانکی طرزِ عمل علّت و معلول (Cause of Effect) کے متعین قوانین کا پابند ہوتا ہے جبکہ حیات اپنے ارتقائی بہاؤ میں کسی قسم کے تعینات کی پابند نہیں۔ یہ ایک ایسی آزاد اور سیلانی رو ہے جس کے اندر مختلف مراحل میں جو تبدیلیاں بھی رونما ہوتی ہیں وہ اس کی اپنی آغوش سے اُبھرنے والے مقاصد سے جنم لیتی ہیں اور اس پر کوئی خارجی میکانکی جبریت عمل پیرا نہیں ہوتی۔ گویا زندہ اور باشعور عضویہ کی حرکت کا باعث خارجی سطح کا حامل میکانکی تعلیلی قانون نہیں بلکہ ایسے مقاصد کی لگن ہے جن کی نوعیت داخلی اور موضوعی ہے۔

اقبال اپنے خیال کی تائید میں مشہورِ زمانہ ماہرین حیاتیات جے۔ ایس۔ ہالڈین اور ڈریش کے نظریات کو پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ زندگی ایک ایسی کلیت ہے جو وحدت کا رنگ رکھنے کے باوجود کثرت کا شکار ہے۔ وحدتِ حیات میں کثرت کی جلوہ آرائی دراصل اس کے ارتقائی سلسلے (Career) کے وہ مراحل ہیں جن سے گزرتے ہوئے زندگی حیاتِ انسانی کے ارفع مقام تک پہنچتی ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے برقی رو کی مثال نہایت معاون ہوسکتی ہے۔ کسی تار پر برقی رو کا تسلسل چاہے کتنے ہی دور دراز فاصلے پر کیوں نہ پھیلا ہوا ہو اور اس پر چاہے چھوٹے بڑے کتنے ہی قمقمے کیوں نہ روشن ہوں سب ایک ہی برقی رو کی کلیت کے تسلسل کا ثبوت فراہم کرتے ہیں۔ اس طرح آغاز سے اب تک زندگی کی برقی رو سے روشن حیات کی

Marfat.com

جتنی صور و اشکال ہمارے سامنے ہیں اگرچہ ان میں بے انتہا بوقلمونی ہے تاہم وہ حیات کی وحدت اور کلیت کے مختلف مراحل کے نشانات ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ مشینی اور میکانکی طرز عمل کے برعکس زندگی جب مقاصد کو اپنی آغوش میں تھامے ہوئے آگے قدم رکھتی ہے اور ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے تو یا تو یہ بالکل نیا طرز عمل اور تازہ اسلوب اختیار کر لیتی ہے یا پھر پرانے طرز عمل کے اندر تبدیلیاں لے کر آتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حیات اپنے ارتقائی بہاؤ میں ایک ایسے تسلسلِ عمل کی حامل ہے جس کا تعلق ماضی سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی بقولِ اقبال:

"It possesses a career" (۱۹)

چنانچہ حیات کی حالیہ سرگرمیوں کا تعلق ایک ایسے دور دراز ماضی کے ساتھ وابستہ ہے جس کا سرچشمہ روحانی حقیقت میں مضمر ہے اگر آج بھی کسی میں ابراہیم علیہ السلام کا ایمان پیدا ہو جائے تو یہ روحانی حقیقت حیات کی تہوں میں موجود ہونے کے باوصف کسی پر بھی کسی بھی وقت منکشف ہو سکتی ہے تاہم چونکہ اس کی نوعیت مادی نہیں، اس لیے اس کا کوئی میکانکی تجزیہ بھی ممکن نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ چونکہ حیات کی ہر سرگرمی ماقبل سرگرمی سے وابستہ ہے اس لیے طبیعی اور کیمیائی عوامل کے مقابلے میں بھی حیات کو اساسی اور متقدم حیثیت حاصل ہے اور اس لحاظ سے میکانکی قوانین حیات کی سابقہ ارتقائی سرگرمیوں کے ایک مرحلے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اس مرحلے پر اقبال کی فکر و نظر کا رُخ زمان (Time) کی طرف مڑ جاتا ہے اور وہ اب حیات کی بنیادی اور اساسی حیثیت کو زمان کے حوالے سے پرکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ کائنات اور مظاہرِ فطرت و قدرت کا تعلق زمانے کے ساتھ وابستہ ہے اور قرآن مجید کی کئی ایک آیات اس پر حجت ہیں۔ مثلاً سورہ یونس، آیت ۶: ''یقیناً رات اور دن کے اُلٹ پھیر میں اور ہر اُس چیز میں جو اللہ نے زمین اور آسمانوں میں پیدا کی ہے، نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو بچنا چاہتے ہیں۔'' (۲۰)

اور پھر سورۂ لقمان، آیت ۲۹ میں ارشاد ہوتا ہے:

Marfat.com

''اور 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۔'' (۲۱)

یہ ٹھیک ہے کہ کائنات اور مظاہر قدرت وفطرت کا تعلق زمانے کے ساتھ وابستہ ہے لیکن چونکہ مظاہر قدرت وفطرت ہم سے خارجی سطح پر واقع ہیں اس لیے ان کے وجود کی حقیقت پر شک کیا جا سکتا ہے چنانچہ اقبال لکھتے ہیں کہ کسی چیز کے قائم بالزماں ہونے کے معنی ومفہوم کی تفہیم اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہم اپنے شعوری تجربے کا تجزیہ نہ کریں کیوں کہ شعوری تجربے کی حیثیت ہی داخلی اور موضوعی ہے۔ شعوری تجربے کے تجزیے سے وجود کی اصلیت واضح ہو جاتی ہے اور پتا چلتا ہے کہ وجود جامد وساکت نہیں بلکہ ہماری ہستی یا نفس میں پل پل تغیرات اور تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ بقول برگساں ''مجھے اپنے شعوری تجربے سے احساس ہوتا ہے کہ میں ہر لحظہ ایک حالت سے دوسری حالت میں داخل ہوتا رہتا ہوں۔ مجھے کبھی گرمی لگتی ہے، کبھی سردی، کبھی سوچتا ہوں، کبھی کچھ دیکھتا ہوں، کبھی کچھ کرتا ہوں، کبھی کچھ نہیں کرتا۔ گویا احساسات، محسوسات، ارادے، خیالات، یہ وہ تبدیلیاں ہیں جن میں میری ہستی منقسم ہے۔''

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود (۲۲)

گویا باطنی ہستی میں سکون وقرار نہیں بلکہ حالتوں کے تبدیل ہونے کا ایک ایسا مسلسل بہاؤ ہے جس کا کوئی کنارا نہیں۔ اس صورت حال سے اقبال ایک منطقی نتیجہ یہ اخذ کرتے ہیں کہ:

"Constant change, however, is unthinkable without time"(۲۳)

یعنی وقت کے بغیر تبدیلی کا عمل نا قابل تصور ہے۔ گویا ہمارا شعوری تجربہ اور اس کا تجزیہ اس حقیقت پر گواہ ہے کہ ہماری ہستی یا حیات بے زماں نہیں بلکہ اس کا قیام اور بقا فی الزمان ہے۔

Marfat.com

اس کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ شعوری تجربے کا بغور جائزہ ذات کے دو پہلوؤں کی طرف ہماری توجہ مبذول کرتا ہے۔

۱: انائے بصیر Appreciative Self

۲: انائے فعال Efficient Self

شعوری تجزیے سے یہ معلوم ہوا تھا کہ ہماری ذات میں احساسات، ارادوں اور خیالات کا ایک تلاطم ہے۔ ظاہر ہے ذات ان ارادوں اور خیالات کو عملی صورت میں پورا بھی کرنا چاہتی ہے۔ اقبال کے خیال میں ذات کا فاعلی پہلو یہ فریضہ انجام دیتا ہے اور وہ باطنی ذات کے ارادوں، خیالات اور مقاصد کو خارجی سطح پر عملی صورت فراہم کرتا ہے۔ گویا فاعلی ذات کا تعلق خارجی کردار کے ساتھ ہے۔ فاعلی ذات کے اعمال ایک تواتر اور ترتیب کے حامل ہوتے ہیں اور نفس کی مختلف کیفیتوں کے نمائندہ ہوتے ہیں۔ فاعلی ذات کے لیے زمان کی حقیقت مکان میں ایک ایسی سیدھی لکیر کی سی ہے جس پر واقعات ایسے مختلف مکانی نقاط کی حیثیت رکھتے ہیں جنہیں علاحدہ علاحدہ دیکھا اور پرکھا جاسکتا ہے مگر برگساں کے نزدیک وقت کا یہ تصور حقیقی نہیں کیوں کہ وقت کا یہ تصور زندگی اور اسکے تمام اعمال کو محض ایک دھوکہ بنا کر رکھ دیتا ہے۔ چنانچہ اب اقبال کی فکر کا رُخ ذات کے باطنی پہلو کی طرف مڑتا ہے۔ جسے انائے بصیر (Appreciative Self) کہتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ ذات کے فاعلی رُخ کے شدت کے ساتھ زمان و مکان کی خارجی سطح کے ساتھ وابستہ ہو جانے اور دنیاوی امور میں کھو جانے کے باعث اکثر ذات کا داخلی پہلو یعنی انائے بصیر (Appreciative Self) جسے نفس حق شناس بھی کہا جاسکتا ہے، ہماری نظروں سے اوجھل رہتا ہے۔ تاہم بعض اوقات گہرے تفکر یا مراقبے کی حالت میں ایسے لمحات آجاتے ہیں کہ جب ہماری فاعلی ذات غیر مستعد ہو جاتی ہے اور ہم اپنی ذات کی گہرائیوں میں ڈوب کر تجربے کے باطنی مرکز یعنی ذات کے باطنی پہلو تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں۔

خودی یا نفس کی اس گہری سطح پر شعور کی مختلف حالتیں ایک دوسرے میں اس طرح ضم

Marfat.com

ہوئی دکھائی دیتی ہیں کہ انھیں ایک دوسرے سے علاحدہ تصور نہیں کیا جاسکتا۔ گویا ذات کا باطنی یا بصیری پہلو ایک ایسی کلیت ہے جس میں حرکت اور تبدیلی تو ہے مگر اِس میں بدلتی ہوئی حالتوں کی کوئی شماریاتی تقسیم ممکن نہیں۔ یہاں عناصر کی کثرت کی حیثیت فاعلی ذات کے برعکس نہ عددی ہے اور نہ کسی ترتیب کی حامل بلکہ کلیتاً معیاری۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ انائے بصیر (Appreciative Self) میں زمان کی حیثیت ایک ایسی آنِ واحد کی ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کی کوئی تخصیص نہیں۔ یہ ایک ایسا دورانِ خالص (Pure Time) ہے جسے ایک نامیاتی کل (Organic Whole) کی حیثیت حاصل ہے اور جو مکان کی ظاہری حد بندیوں کا شکار نہیں۔

ہمارے لیے زمانِ خالص یا دورانِ خالص (Pure Time) کے تصور کی تفہیم اس لیے کسی قدر مشکل ہے کہ ہم عموماً وقت یا زمان کے جس خارجی اور مکانی تصور سے متعارف ہیں اس کو ہم سیکنڈوں، منٹوں، گھنٹوں، دنوں، مہینوں اور برسوں کی مختلف اکائیوں میں منقسم سمجھتے ہیں اور یوں ماضی، حال اور مستقبل کا تصور رکھتے ہیں، جبکہ شعوری تجربے میں موجود دورانِ خالص (Pure Time) ایک نامیاتی کل (Organic Whole) ہے۔ دورانِ خالص کے نامیاتی کل ہونے سے مراد یہ ہے کہ دورانِ خالص (Pure Time) میں وقت لمحات یا دیگر اس نوع کی اکائیوں میں منقسم نہیں ہوتا اور اس لحاظ سے وقت کی ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کے تصور کا اطلاق بھی دورانِ خالص پر نہیں ہوتا۔ چنانچہ دورانِ خالص میں 'آنِ واحد' میں انجام پانے والے بہت سے اُمور ایسے ہو سکتے ہیں کہ جو اگر مکانی یا خارجی زمان میں برسرِ عمل آئیں تو شاید ماضی و حال اور مستقبل کے طویل عرصے پر محیط ہو جائیں۔ مثلاً خواب کی حالت میں جب انسان گہرے شعوری تجربے میں ڈوب کر اور خارجی زمان کی حد بندیوں سے نکل کر دورانِ خالص میں قدم رکھتا ہے تو وقت کے متعلق اس کے تجربے کی نوعیت بھی بدل جاتی ہے، کیوں کہ خواب کی حالت میں لمبے لمبے سفر طے کرنے، کسی دور دراز مقام سے ہو کر واپس آجانے یا کسی بڑے سے بڑے کام کو انجام دینے میں وقت کے صرف ہونے یا گزرنے کا

Marfat.com

احساس نہیں ہوتا۔

دورانِ خالص کے ذکر کے ساتھ ہی اقبال زمان کی تخلیقی حیثیت کو زیر بحث لے آتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں زمان ہر لحظہ نئے حوادث و واقعات کی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے۔ گویا اقبال کی نظر میں زمان تخلیق کنندہ ہے اور یہ تخلیقی عمل لحظہ بہ لحظہ اور دمبدم آگے بڑھتا ہے

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات (۲۴)
سلسلۂ روز و شب تار حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات (۲۵)

اقبال کے خیال میں وقت ایک ایسی لکیر نہیں جو کھنچی جا چکی ہو بلکہ وقت ایک ارتقائی تسلسل ہے جس کے بطن سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں۔ اقبال اپنے خطبے میں رقم طراز ہیں:

"Every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unforeseeable. Everyday doth some new work employ Him, says the Quran" (۲۶)

اقبال کہتے ہیں کہ دورانِ خالص میں وقت ماضی، حال اور مستقبل کے الگ الگ خانوں میں منقسم نہیں ہوتا بلکہ شعوری تجربے کی سطح پر تینوں پہلو باہم پیوست و یکجا ہوتے ہیں۔ ماضی، حال میں مدغم ہوتا اور حال ماضی سے آنکھیں ملاتا ہوا مستقبل کی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے تاہم یہ یاد رہے کہ مستقبل کسی متعین واردات (Fixed Event) کے طور پر زمانِ خالص کا حصہ نہیں ہوتا بلکہ ماضی و حال کا شعوری ارتقا مستقبل کے کئی ایک امکانات میں سے رد و انتخاب کے ذریعے کسی ایک امکان کی تخلیقی تعبیر کا بیڑہ اُٹھاتا ہے۔ اس طرح زمان (Time) اقبال کے ہاں ایک تخلیق کار عامل کے طور پر نمایاں ہوتا ہے۔ زمان کے تخلیقی پہلو کی بحث اب بتقدیر

Marfat.com

کے مسئلے کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی ہے۔

اقبال نے اگرچہ اپنے اس خطبے میں آئن سٹائن کے تصورِ اضافیت (Theory of Relativity) کی خوب تعریف کی ہے۔ تاہم اس کے تصورِ زمان کو آڑے ہاتھوں لیا ہے۔ آئن سٹائن کا خیال ہے کہ زمان، مکان کا چوتھا بعد (Fourth Dimension) ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمان، مکان کے ساتھ پہلے سے وابستہ ایک متعین حقیقت ہے۔ اگر زمان متعین حقیقت ہے اور پہلے سے موجود ہے تو کیا زمان واقعات سے خالی ایک ایسا ظرف ہوگا جس میں واقعات وحوادث کا جام بعد میں بھرا جائے گا؟ ظاہر ہے کہ وقت کا تصور واقعہ کے بغیر ممکن نہیں۔ چاہے واقعہ معمولی ہو یا غیر معمولی۔ اگر بقول آئن سٹائن وقت پہلے سے مکاں کے چوتھے بُعد کی حیثیت سے ایک متعین حقیقت ہے تو ظاہر ہے اس کے اندر حوادث و واقعات پہلے سے متعین ہوں گے جو کہ کوئی نئی بات نہ ہوں گے، تاہم ایک ایک کر کے ظاہر ہوتے چلے جائیں گے۔ جیسے ویڈیو کیسٹ میں پہلے سے متعین وقت کا پہیہ چلتا ہے اور اپنے ساتھ ریکارڈڈ واقعات کو بھی ظاہر کرتا چلا جاتا ہے۔ یہ ایک میکانزم ہے جس میں نہ وقت کچھ کر سکتا ہے نہ حوادث و واقعات اِدھر اُدھر ہو سکتے ہیں؟ تقدیر کے نقطۂ نظر میں بھی کچھ اس طرح کا تصور ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے ہو کر رہے گا۔ جو مقدر میں لکھا ہے مل جائے گا۔ اس تصور سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ انسان قدرت کے ہاتھوں ایک تماشا بنا ہوا ہے۔ اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ کیا تقدیر کا یہ تصور نائب حق حضرت انسان کے شایان شان ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ وقت کے ایسے تصور سے تقدیر کا ایک ایسا بھیانک تصور جنم لیتا ہے جو افراد کے قوائے عملیہ کو مفلوج کر کے رکھ سکتا ہے۔ اقبال زمان اور تقدیر کے حوالے سے اپنے خطبے میں لکھتے ہیں:

"It is time regarded as an organic whole that the Quran describes as Taqdir or the destiny." (۲۷)

''یہ وقت ہے جسے قرآن ایک 'نامیاتی کل' (Organic Whole) قرار دیتے ہوئے اسے تقدیر یا قسمت کے طور پر بیان کرتا ہے۔''

Marfat.com

گویا قرآن زمان کو بحیثیت 'نامیاتی کل' تقدیر قرار دیتا ہے اور جیسے کہ پہلے وضاحت کی جا چکی ہے وقت کے نامیاتی کل ہونے سے مراد دورانِ خالص (Pure Time) کا وہ تصور ہے جس میں کسی متعین مستقبل کا کوئی تصور نہیں۔ اقبال خطبے میں زمان اور تقدیر کے باہمی تعلق کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"Destiny is time regarded as prior to the disclosure of its possibilities"(۲۸)

گویا تقدیر وہ وقت ہے جو اپنے ظہور سے قبل امکاں کے طور پر دیکھا جائے۔ بقول اقبال وقت کے تخلیق کنندہ ہونے کی حیثیت سے وقت کا کسی واقعے کی تخلیق کے بغیر تصور ناممکن ہے مگر یہ کہ وقت سے کیا واقعہ تخلیق ہوتا ہے اسے پہلے سے متعین فرض نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ واقعے کی نوعیت کے لحاظ سے ہمیشہ بے شمار امکانات ہوتے ہیں جو ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔ ان امکانات میں سے کسی ایک امکان کے امر واقعہ بننے کا انحصار کس بات پر ہے اس کی وضاحت اس مثال سے ہو سکتی ہے کہ ایک طالب علم جب امتحان کی تیاری کرتا ہے تو اس کے سامنے کامیابی اور ناکامی کی مختلف سطحوں کو پانے کے لاتعداد امکانات اس کی تقدیر کی صورت میں اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ تاہم ان امکانات میں سے کون سا امکان یا یوں کہہ لیجیے کہ تقدیر کی کون سی صورت وقت کی آغوش سے امر واقعہ کا روپ دھارتی ہے، اس کا انحصار طالب علم کی اپنی محنت، کوشش، لگن، جدوجہد اور صلاحیتوں کے استعمال کے معیار پر ہے۔ اقبال قرآن کے حوالے سے اپنے خطبے میں رقم طراز ہیں کہ: ''اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا اور ہر ایک کو اس کی تقدیر بھی تفویض کر دی۔'' (۲۹)

ظاہر ہے یہاں بھی تقدیر تفویض کر دینے سے مراد کسی چیز کے فروغ و ارتقا اور نشوونما پانے یا نہ پانے کے امکانات ہیں۔ موج جب تک دریا میں رہتی ہے بپھر کر طوفان بن سکتی ہے لیکن بیرونِ دریا اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ اقبال کے نزدیک تقدیر سے مراد کسی ظالم آقا کا ایسا بے رحم ہاتھ نہیں جو خارجی سطح سے کسی شے کو مخصوص اور متعین حالات و واقعات کے سامنے

Marfat.com

سرِ تسلیم خم کرنے پر مجبور کر رہا ہو بلکہ ہر شے کے ساتھ غنچے سے گل اور گل سے گلستان ہونے کے لاتعداد قابلِ حصول امکانات مختلف تقدیرات کی صورت میں منسلک کر دیے گئے ہیں تاہم ان میں سے کسی ایک امکان یا تقدیر کے حصول کا معاملہ کسی شے کی اپنی باطنی رسائی یعنی اندرونی صلاحیتوں کے استعمال اور معیارِ اہلیت کے ساتھ وابستہ ہے اور یہی وہ کسوٹی ہے جس سے کسی شے کے معیارِ زندگی اور شعورِ حیات کی سطح کا اندازہ ہوتا ہے۔

اقبال کے نزدیک حیات علّت و معلول کی میکانکی پابندیوں سے آزاد اور جدت واختراع کا حامل ایسا بے مثل جوہر ہے جس میں انتخاب کرنے، رد کرنے، غور وفکر کرنے، ماضی و حال کا جائزہ لینے اور حرکی وارتقائی انداز میں مستقبل کو اپنے تصور سے تخلیق کرنے کی صلاحیت ہے جبکہ میکانکیت کی دنیا عمل کی ایسی آزادی سے محروم ہے۔

ناچیز جہانِ مہ و پروین ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے، تو عالمِ آزاد (۳۰)

اقبال کہتے ہیں کہ حیات اپنے ارتقائی مراحل میں مختلف امکانات کو تسخیر کرتی ہوئی تجربہ و شعور کے جن مراحل میں سے گزرتی ہے، انھیں اپنے اندر جذب کرتی ہوئی اور سمیٹتی ہوئی آگے بڑھتی ہے تاہم حیات کا یہ تحرک مقصد کی لگن کے بغیر ممکن نہیں کیوں کہ اقبال کی نظر میں مقصد زندگی کے لیے Forward Look اور Forward Push کا کردار ادا کرتے ہیں۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں سے اقبال اور ہنری برگساں (۱۸؍اکتوبر ۱۸۵۹ء تا ۴؍جنوری ۱۹۴۱ء) کے اختلافات اُبھرتے ہیں۔ برگساں حرکت کو زندگی کی خصوصیت قرار دیتا ہے تاہم برگساں کے خیال میں زندگی کے اندر حرکت کا باعث کوئی مقصد نہیں بلکہ محض جوشِ حیات (Elan Vital) ہے۔ دراصل برگساں کا اعتراض یہ ہے کہ اگر حرکتِ حیات میں مقاصد سے متعین مستقبل تک رسائی کے نقطۂ نظر کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ حرکت ایک تخلیقی عمل کے بجائے میکانکی سرگرمی بن جائے گی اور اس طرح زمان کی حقیقت بھی بے معنی ہو کر رہ جائے گی۔ اقبال اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ دیتے ہیں کہ وقت کوئی پہلے سے کھنچی ہوئی لکیر نہیں کہ جس پر چل کر میکانکی انداز

Marfat.com

کے ساتھ مقاصد کو حاصل کیا جا سکے اور دوسری بات یہ کہ مقصد کے تصور سے یہ مراد لینا کہ مقاصد ایسے بندھے ٹکے، اس طرح سے متعین اور ایک خاص زمانی فاصلے پر موجود وہ اہداف ہیں جن تک رسائی مخصوص مراحل سے گزر کر ہونا پہلے سے ایک دیکھی بھالی ہوئی حقیقت اور طے شدہ امر ہے درست نہیں، کیوں کہ اس طرح کی مقصدی حرکت بلاشبہ ایک میکانکی عمل بن جاتی ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مقصد شعور کا ایک ایسا باطنی تخلیقی عمل ہے جو خودی کو دعوتِ مبارزت دیتا ہے اور مستقبل میں اس کا حصول اس لحاظ سے محض ایک امکان ہوتا ہے کہ اس تک رسائی خودی کی اندرونی قوتِ عمل، تخلیقی اور اختراعی صلاحیت اور جذبہ کدو کاوش کے ساتھ مشروط ہے۔

اقبال کے نزدیک برگساں کی اصل غلطی یہ ہے کہ وہ زمانِ خالص (Pure Time) کو ذات سے الگ اور مقدم سمجھتا ہے حال آنکہ دورانِ خالص کا تصور ذات اور اس کی شعوری پہنائیوں کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔ ذات کی یافت سے ہی دورانِ خالص کا ثبوت ملتا ہے۔ ذات کیا ہے؟ ذات اپنی موجودگی کے ایسے احساس کا نام ہے کہ جو یہ کہہ سکے 'میں ہوں، موجود ہونے کا احساس اور اظہارِ خودی کا مرتبہ جس ہستی میں جس قدر زیادہ ہوتا ہے وہ پیمانۂ حیات میں اسی قدر بلند ہوتی ہے۔ انسان اگرچہ اظہارِ خودی کے اعتبار سے پیمانۂ حیات پر سب سے اعلیٰ مقام کا حامل ہے تاہم اس کی ہستی یا ذات بھی غیر ذات یعنی ماحول سے مسابقت اور ٹکراؤ سے نشوونما اور امتیاز پاتی ہے، تاہم ہستی حق ایسی خودی مطلق ہے جس کے مقابلے پر کوئی غیر ذات نہیں۔ وہ ایسی آزاد، خود مختار اور بے مثل ذات ہے جس میں دوئی کی بو تک بھی نہیں ہے تاہم غالب کے بقول سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟ (۳۱)
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں
غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟ (۳۲)

Marfat.com

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے ہوا کیا ہے؟ (۳۳)

اقبال رقم طراز ہیں:

"Nature is to the divine self as character is to the human self."(۳۴)

گویا فطرت کا خدا کی ذات کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کردار کا انسان کے ساتھ ہے۔ قرآن اپنے شاندار اسلوب میں مظاہر فطرت کو خدا کی عادتیں کہہ کر پکارتا ہے۔ ہر مظہر ذاتِ الٰہی کے رویے اور کردار کا مطالعہ و مشاہدہ ہے۔ گویا ظاہری حقائق کو باطنی حقائق سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ باطنی حقائق اوّل اور ظاہری حقائق آخر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاہم معنوی اعتبار سے ظاہر و باطن اور اوّل و آخر ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں اور وہ حقیقت، حقیقت اولیٰ یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات ہے۔

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (۳۵)

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1962, P. 28.

۲۔ اسداللہ خان غالب، دیوان غالب، مجلس ترقی ادب، لاہور، ص ۸۶

۳۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 29

۴۔ Ibid ۵۔ Ibid ۶۔ Ibid, P. 30 ۷۔ Ibid

۸۔ دیوانِ غالب، ص ۱۹۴

۹۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 31.

۱۰۔ سورۃ الحدید: ۳

۱۱۔ Whitehead, Alfred North, "Process And Reality", Combridge University Press, London: 1929, P:488

۱۲۔ محمد اقبال، 'بانگ درا'، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۹۰

۱۳۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 31.

۱۴۔ Joad, CEM., "A Guide to Philosophy" Victor Gollancz, London, 1983, P. 26.

۱۵۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P. 38.

۱۶۔ محمد اقبال، 'ضرب کلیم'، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۵

۱۷۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 38

۱۸۔ Ibid, P. 41 ۱۹۔ Ibid, P. 44

۲۰۔ سورۂ یونس: ۶ ۲۱۔ سورۂ لقمان: ۲۹

۲۲۔ محمد اقبال، 'بالِ جبریل'، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۱۲۶

۲۳۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 50

Marfat.com

۲۴۔ ''بالِ جبریل''، ص۹۳
۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 50

۲۷۔ Ibid, P. 49

۲۸۔ Ibid

۲۹۔ ''وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ''(سورۃ الفرقان:۲)
۳۰۔ ''ضربِ کلیم''، ص۲۷

۳۱۔ ''دیوانِ غالب''، ص۳۰۰
۳۲۔ ایضاً

۳۳۔ ایضاً

۳۴۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P. 56

۳۵۔ سورۃ الحدید:۳

Marfat.com

خطبۂ سوم

خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم

اجمالی، تحقیقی و توضیحی مطالعہ

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں اس نقطۂ نظر کا اظہار کیا تھا کہ ہر شے کا وجود فکر کی تجسیمی صورت ہے۔ فکر کی بدولت ہی ایک وجود کی عمدہ سے عمدہ تر صور و اشکال جنم لیتی اور ارتقائی مراحل طے کرتی ہیں۔ اَب اقبال اپنے تیسرے خطبے کا آغاز سابقہ خطبے میں پیش کیے گئے خیال کے تسلسل کو برقرار رکھتے ہوئے یوں کرتے ہیں کہ اگر چہ ہر قسم کا مادی وجود تو فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی کا محتاج ہے، تاہم فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی ایسی مطلق حقیقت ہے جسے قائم بالذات ہونے کے لیے کسی مادی سہارے کی ضرورت نہیں، چنانچہ اُن کے نزدیک فکر دراصل عقل پر مبنی ایسا ارادۂ تخلیق (Rationally Directed Creative Will)۔(۱) ہے جسے خودیٔ مطلق (Absolute Ego) کہہ سکتے ہیں۔ قرآن نے اسی خودیٔ مطلق کو 'اللہ' کا مناسب ترین نام دے کر اس کی فردیت اور مطلقیت کی صفات کو سورۃ الاخلاص کی روشنی میں پیش کیا ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

"In order to emphasize the individuality of the Ultimate Ego, the Quran gives Him the proper name of Allah, and further defines Him as follow:

Say: Allah is one:

All things depend on Him:

He begetteth not,

Marfat.com

And He is not begotten:

And there is none like unto Him "(۲)

قرآن پاک نے انفرادیت کا معیار یہ مقرر کیا ہے کہ انفرادیت کی حامل صرف وہ ذات ہے جسے اپنے قیام و بقا کے لیے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو مگر ہر شے کا وجود اپنے قیام و بقا کے لیے اس کا محتاج ہو۔ توالد کے عیب سے پاک ہو اور کوئی دوسری ذات اس کی ہمسر اور ہم پلہ نہ ہو۔ گویا انفرادیت کے معیار پر پورا اُترنے کے لیے ضروری ہے کہ کسی شے کا کوئی حصہ یوں اس سے الگ نہ ہو کہ اسے قائم بالذّات ہونے کی حیثیت حاصل ہو جائے۔ اگر چہ بقول برگساں کائنات میں انفرادیت کا ایک ارتفاع پذیر رجحان پایا جاتا ہے تاہم سورۃ اخلاص انفرادیت کا ایسا کڑا معیار مقرر کرتی ہے جس پر کائنات کی کوئی شے مکمل طور پر پورا نہیں اُترتی۔ باقی باتیں تو اپنی جگہ انفرادیت کی راہ میں توالد (Reproduction) ایک ایسا نقص ہے جس کا عمومی رجحان ہر شے کے اندر فطری میلان کے طور پر پایا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان جو کائنات میں انفرادیت کے اعتبار سے سب سے اونچے درجے پر متمکن ہے، بھی اس نقص سے پاک نہیں۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یکتا و بینظیر ذات صرف خدائے وحدہٗ لا شریک ہے، جو توالد (Reproduction) سے پاک ہے۔ قرآن پاک میں خدا کی اسی صفتِ انفراد کا بار بار تذکرہ ملتا ہے۔ اگر چہ اس سے عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ کے متعلق فرزندِ الٰہی کے عقیدے کی تنقیص بھی ہوتی ہے تاہم اس تذکرہ کا اصل اور بنیادی مقصد خدا کی صفتِ مطلقیت کا اظہار و بیان ہے۔ چنانچہ اقبال خدا کی ذاتِ بے ہمتا کو خودیٔ کامل یا خودیٔ مطلق (Perfect Ego) کا نام دیتے ہیں اور اس بات پر اظہار افسوس کرتے ہیں کہ مذہب کی فکری تاریخ میں خدا کی صفتِ انفراد پر توجہ مرکوز کرنے کے بجائے الٹا وحدت الوجودی تصور کو فروغ دیا گیا۔ فارنل (L.R. Farnell) نے بھی صفاتِ باری تعالیٰ کے حوالے سے اپنے گفرڈ لیکچرز میں وحدت الوجودی تصور کا اثبات کرتے ہوئے سورۂ نور کی اُس آیت سے استنباط کیا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کو زمین اور آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْض (۳)

Marfat.com

تاہم اقبال کے خیال میں اللہ تعالیٰ کو زمین اور آسمان کا نور قرار دے کر وحدت الوجودی تصور پیش کرنا اس لیے درست نہیں کہ اگر ہم پوری آیت سامنے رکھیں تو وحدت الوجود کے بجائے خدا کی یکتائیت اور انفرادیت کا نقشہ ہمارے سامنے کھنچتا ہوا معلوم ہوتا ہے مذکورہ آیت اپنی کلی صورت میں کچھ یوں ہے:

﴿اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (۴)

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت کے ابتدائی حصہ سے ذات باری تعالیٰ کی لامرکزیت اور ہمہ اوست کے تصور کی تائید ہوتی ہے تاہم آگے چلتے ہوئے آیتِ مذکورہ کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اس آیت میں حق تعالیٰ کے لیے پہلے تو نور کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے پھر اس استعارے کو مسلسل تحدید، تفرید اور ارتکاز کی جانب یوں منتقل کیا گیا ہے کہ نور کو چراغ، چراغ کو فانوس اور فانوس کو طاق سے متعلق قرار دے کر نور کے استعارے کی تفرید نمایاں کی گئی ہے یہاں تک کہ چراغ کے نور کو چمکتے ہوئے ستارے سے تشبیہ دے کر اس نور کے لاصورت ہونے کے تصور کی بھی نفی کر دی گئی ہے۔

مجو مطلق دریں دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوٰت (۵)

اقبال کہتے ہیں کہ جدید طبیعیات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ روشنی یا نور ہی ایک ایسی شے ہے جسے ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ چنانچہ ضرورت اس امر کی ہے کہ آسمانی کتابوں قرآن، انجیل، زبور یا تورات میں جہاں بھی ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے نور کا استعارہ استعمال ہوا ہے، اس کی تفسیر اب مختلف انداز میں کی جائے۔ اقبال لکھتے ہیں:

" The metaphor of light as applied to God, therefore, must in view of modern knowledge be taken to suggest the absoluteness of God and not His omnipresence, which

Marfat.com

easily lends itself to a pantheistic interpretation."(٦)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے وحدت الوجودی تصور سے بچنے کے لیے اگر یہ مان لیا جا ئے کہ خدا ہر شے میں سرایت کیے ہوئے، یا ہر جگہ موجود نہیں ہے تو کیا اس سے خدا کی لامتناہیت مکانی طور پر متناہی ہونے میں نہیں بدل جاتی۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے ذہنوں میں یہ اشکال اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم موجودگی کو مکاں کے ساتھ مشروط سمجھتے ہیں۔ ہم انسان اپنے مادی وجود کے ساتھ ایک جگہ موجود ہوتے ہوئے دوسری جگہ موجود نہیں ہوتے۔ اس خیال کو جب خدا کی موجودگی کے تصور پر منطبق کیا جاتا ہے تو خدا کے مکانی طور پر متناہی ہونے کا تصور اجاگر ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ مادی حیثیت کی حامل نہیں کہ جسے اپنے مادی وجود کے لیے مادی مکاں کی ضرورت ہو۔ ذات الٰہی کی حیثیت سراسر روحانی ہے۔ چنانچہ اس ذات پاک کے مقابلے میں مادی ومکانی وسعتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں۔ دوسری بات یہ کہ مادی کائنات کو خدا کے مقابل ایسی ہم پلہ وہمسر ذات کی حیثیت حاصل نہیں کہ جو ذات الٰہیہ کے لیے کسی قسم کی تحدید یا مزاحمت کا باعث بن سکے۔ کائنات خدا کی صفتِ تخلیقیت کی ترجمان ہے اور یہ تخلیقی عمل ایک ایسا مسلسل اور لامتناہی وظیفۂ خداوندی ہے جس کے اندر ہی ذاتِ مطلق کی صفتِ لامتناہیئت کا راز پوشیدہ ہے۔ چونکہ ذاتِ الٰہی مادی وجسمانی حیثیت کی حامل نہیں اس لیے اس کی لامتناہیئت بھی مادی وجسمانی لامتناہیئت کے معنوں میں لامتناہی نہیں۔ خدا کی لامتناہیئت دراصل خدا کی تخلیقی فعالیت کے ان بے پناہ باطنی امکانات (Infinite Inner Possibilities) پر مشتمل ہے، کائنات جس کا ایک جزوی اظہار ہے۔ گویا خدا کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں اور کوئی مادی شے ایسی نہیں جو خدا کو محدود یا پابند کر سکے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے حق تعالیٰ کی ذات کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں موجود ہے تاہم اس کی یوں موجودگی ایسی معنوی اور عمیق (Intensive) نوعیت کی ہے کہ پھیلاؤ اور وسعت (Extension) سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اقبال کے الفاظ میں:

"God,s infinity is intensive not extensive. It involves an

Marfat.com

infinite series, but is not that series"(۷)

گویا ہر قسم کی وسعتیں اللہ تعالیٰ کی صفتِ تخلیقیت سے ہویدا ہو رہی ہیں، لیکن وہ خود ان وسعتوں میں موجود ہونے کے باوجود ان وسعتوں کا حصہ نہیں۔ کائنات سے خدا کے ربط و تعلق کی نوعیت کو مصور اور اُس کی تصویر کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر کے تمام خدوخال مصور کی تخلیقی فعالیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے مصور اپنی تخلیق کے ایک ایک گوشے اور پہلو میں موجود ہوتا ہے۔ تصویر سے کہیں مصور کی شخصیت کا جمالی پہلو نمایاں ہوتا ہے تو کہیں جلالی، کہیں محبت کا رنگ پھوٹتا ہے تو کہیں نفرت کا، کہیں تصویر کے خطوط مصور کی خوشیوں کے استعارے بنے نظر آتے ہیں تو کہیں وہ حزن و یاس کی جھلک دکھا جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مصور معنوی اعتبار سے اپنی تخلیق کے ہر گوشے میں موجود ہوتا ہے۔ کائنات بھی ذاتِ الٰہی کا ایک تخلیقی شاہکار ہے جس سے ذاتِ الٰہی کے مختلف پہلوؤں مثلاً خلّاقی (Creativeness)، علیمی (knowledge)، قدرتِ کاملہ (Omnipotence) اور دوام (Eternity) وغیرہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اقبال نے ذاتِ الٰہی کی ان صفات پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

اقبال خدا کی صفتِ تخلیقیت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ خدا کی تخلیقی فعالیت ایک ایسا مسلسل اور نہ رکنے والا عمل ہے جس میں کبھی کوئی وقفہ پیش نہیں آتا۔ ہمارے محدود ذہن، کائنات میں ہر دم جاری تخلیقی عمل کے اس تسلسل کا ادراک کرنے سے قاصر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق خدا کی زندگی میں کسی گزرے ہوئے زمانے میں پیش آنے والا محض ایک حادثاتی واقعہ ہے تاہم اب کائنات اپنے طور پر قائم خدا کے مدِ مقابل ایک ایسی دوسری ہستی ہے جس سے یا جس میں پیش آنے والے معاملات سے اس کے خالق یعنی خدا کا کوئی ربط و تعلق نہیں۔ اس کی حیثیت محض ایک تماشائی کی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی کائنات کی حیثیت خدا کے مقابل 'غیر' یعنی ایک ایسی دوسری ہستی کی ہے جس کے اور خدا کے درمیان خلا واقع ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

Marfat.com

"Does the universe confront God as His 'other' with space intervening between Him and it" (۸)

چونکہ اس سوال کی بنیاد یہ بات ہے کہ کائنات خدا کی زندگی میں پیش آنے والا محض ایک حادثاتی واقعہ ہے جس سے اس کے خالق کا کوئی تعلق نہیں، چنانچہ اقبال اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"From the Divine point of view, there is no creation in the sense of specific event having a 'before' and an 'after'.(۹)

یعنی الٰہی زاویہ نگاہ سے دیکھیں تو پتا چلے گا کہ کوئی ایسا مخصوص تخلیقی واقعہ نہیں ہے جو مسلسل تخلیقی فعالیت سے یوں الگ عمل آرا ہو کہ اُس سے ''قبل'' اور ''بعد'' کی حدود کا تخلیقی تسلسل سے ہٹ کر تعین کیا جا سکتا ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات خدا کے مسلسل تخلیقی عمل سے وابستہ ہے اور یہ خدا کی صفتِ ربوبیت کے طفیل ہی قائم و برقرار ہے چنانچہ کائنات کی حیثیت خدا کے مدِ مقابل ذات کی نہیں بلکہ خدا کے تخلیقی عمل کے مسلسل اظہار کی ہے۔

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں (۱۰)

اقبال نے ایک واقعہ درج کیا ہے کہ ایک دفعہ حضرت بایزید بسطامی کے ایک مرید نے اُن سے کہا کہ ایک وقت وہ تھا کہ جب خدا کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ اس پر حضرت نے فرمایا کہ اب بھی بالکل وہی وقت ہے جیسا پہلے تھا۔ اس واقعے سے بھی یہی حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ خدا کے علاوہ کسی کو قائم بالذات ہونے کی حیثیت حاصل نہیں۔ خدا ہی اصل حقیقت ہے جہاں تک زمان و مکاں اور حدود و قیود کا تعلق ہے تو یہ محض انسانی فکر کی وہ تعبیریں ہیں جنہیں انسان نے خدا کے تخلیقی عمل کی وحدت پر منطبق کر کے کائنات کے حوالے سے اپنے ادراکی عمل کے لیے سہولت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی فکری، تعبیری عمل کے باعث خدا کی آزاد اور مسلسل بہاؤ کی حامل تخلیقی وحدت کثرت کا منظر پیش کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان و مکاں

Marfat.com

اور مادی حدود و قیود کے حوالے سے انسانی فکری تعبیریں محض اضافی ہیں اور ان کی اپنی کوئی حیثیت نہیں۔ خدا کا تخلیقی عمل حدود و قیود سے نا آشنا ایک وحدت کی صورت میں عمل آرا ہوتا ہے۔ پروفیسر اڈنگٹن نے بھی اپنی کتاب "زمان و مکاں اور کشش ثقل" (Space, Time and Gravitation) میں یہ بات کہی ہے کہ زمان و مکاں اور مادہ محض انسانی فکر و خیال کی پیداوار ہیں۔

اب تک ہونے والی گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مادیت حقیقتِ مطلق نہیں، حقیقتِ مطلق مرتبۂ فردیت کی حامل اللہ تعالیٰ کی ہی بے چگون و بینظیر ذات ہے۔ یہ تمام تر مادی کائنات اُسی ذات کی تخلیقیت کا اظہار ہے۔ زمانی و مکانی فاصلے محض انسانی فکر کی تعبیریں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ انفراد نہ اُس کے جوہرِ لا متناہیت کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور نہ ہی اس سے تخلیقی تسلسل میں کوئی خلل پڑتا ہے۔ یوں ذاتِ باری تعالیٰ ایک طرف تو انفراد اور دوسری طرف تخلیقی کمال کی حامل ایسی ذاتِ مطلق بن جاتی ہے جس میں بیک وقت ثبات و تغیر کی متضاد صفات پائی جاتی ہیں۔

مادی دنیا اور خدا کے باہمی تعلق کی نوعیت پر گفتگو کرنے کے بعد اقبال اس سوال کو زیر بحث لاتے ہیں کہ خدا کا تخلیقی عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ ان کا کہنا ہے:

"The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean, the Ash'arite hold that the creative method of divine energy is atomic".(۱۱)

اقبال مسلمانوں کے قدامت پسند (Orthodox) تاہم مقبول عام مکتبۂ فکر اشاعرہ (Ash'arite) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اشاعرہ کے نزدیک خدائی تخلیقی قوت کا اظہار ایٹمی یا جوہری انداز میں ہوتا ہے۔

اقبال کے نزدیک اشاعرہ کے اس نظریہ کی بنیاد قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (۱۲)

Marfat.com

''یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اِس کے خزانے ہمارے پاس ہیں اور ہم اِسے نہیں اُتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ۔''

اسلامی دنیا میں اشاعرہ کے جوہری نظریۂ تخلیق نے ارسطو کے جامد وساکت تصورِ کائنات پر کاری ضرب لگائی اور ایک ایسی پیہم متحرک کائنات کا تصور پیش کیا جس میں ہر آن نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور پرانے فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اس نظریے کے حامی دیگر مسلمان مفکرین میں ابو ہاشم بصری (۹۳۳ء) اور ابوبکر باقلانی بغدادی (۱۰۳۱ء) شامل ہیں۔ ایک امریکی پروفیسر میکڈونلڈ (۱۸۶۳ء-۱۹۴۳ء) اس بات کو تو مانتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلامی نظریۂ جوہریت جیسی کوئی چیز نہیں تاہم وہ اپنی تنگ نظری کے باعث یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ جوہریت کے اس نئے نظریے کی اختراع کا سہرا مسلم مفکرین کے سر ہے۔ میکڈونلڈ بدھ مت کے ایک فرقے میں اسلامی نظریۂ جوہریت سے سطحی سی مماثلت پا کر فوراً یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ مسلم دنیا میں اس نظریے کی بنیاد دراصل اسلام پر بدھ مت کے اثرات کے باعث پڑی۔ اقبال پروفیسر میکڈونلڈ کے اس طرزِ عمل پر افسوس کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میکڈونلڈ ان نفسیاتی محرکات کو نہیں سمجھ سکا جن کے باعث مسلمانوں نے ہر علمی میدان میں دنیا کی رہنمائی کی۔ بہر حال اقبال اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ جوہر یا ایٹم کسی شے کی وہ ادنیٰ ترین اکائی ہے جس کی مزید تقسیم ممکن نہیں ہے۔ خدا کا لامتناہی تخلیقی عمل جواہر کی بدولت ہی برسرِ عمل آتا ہے۔ جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اشاعرہ جوہر یا ایٹم کے وجود کے بارے میں یہ نقطۂ نظر رکھتے تھے کہ:

"The essence of the atom is independence of its existence. This means that existence is a quality imposed on the atom by God."(۱۳)

اشاعرہ کا یہ خیال ہے کہ ایٹم یا جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ایک ایسی شے ہے

Marfat.com

جس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ وجود دراصل وہ عطا ہے جو ایٹم کو خدا کی تخلیقی توانائی سے حاصل ہوتی ہے۔ جب بہت سے ایٹم خدا کے عملِ تخلیق کے باعث توانائی سے وجود میں ڈھل جاتے ہیں تو یہ مکاں کو جنم دیتے ہیں۔ مکاں کے اس تصور سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اشاعرہ مکاں کی ایسی آزاد اور خود مختار حیثیت کے قائل نہیں جو خدا کی تخلیقی فعلیت کے باعث جواہر کے وجود اور ان کے مجموعے سے جنم لینے والے مکاں سے ماورا ہو۔ اقبال خدا کی صفتِ تخلیقیت کے حوالے سے اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت پر گفتگو کرنے کے بعد جواہر کی حرکت کے مسئلے پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشاعرہ کے تصورِ جواہر سے یہ پتا چلتا ہے کہ ایٹم کی ایک حیثیت تو ہے مگر اُسے مکاں کی ضرورت نہیں۔ اقبال یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ایٹم کو اپنے وجود کے لیے مکاں کی ضرورت نہیں تو اس کی حرکت کی صورت کیا ہوگی؟ جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ ایٹم کی حرکت کا تصور ایٹم کے مکاں پر کسی راستے پر گزرے بغیر کرنا بعید از قیاس ہے۔ دراصل اشاعرہ کے لیے مشکل یہ تھی کہ جب ایک حرکت کرتا ہوا جسم تدریجاً مکاں کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر جائے گا تو ان دونوں نقاط کے درمیان خلا کی آزاد اور خود مختار حیثیت کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ نظام (۸۴۵ء) نے اس مشکل کا حل کرنے کے لیے طفرہ یا جست کا جو تصور پیش کیا اُس میں بھی حرکت کرتے ہوئے جسم کو نظام کے بقول ہر نقطے پر نہیں تو چوتھے، پانچویں یا کم و پیش کسی نقطے پر تو ٹھہرنا ہی پڑتا ہے اور بار دگر پرواز کرتے ہوئے اگلے کسی نقطے پر پڑاوٗ ڈالنا پڑتا ہے۔ پھر یہ بات کہ کسی جسم کے مکاں پر موجود مختلف نقاط اور ان کے مابین خالی جگہ کے اوپر چھلانگ لگا لینے کا مطلب یہ تو نہیں کہ مکاں پر دو نقطوں کے مابین موجود خلا، خلا نہیں رہا۔ یوں نظام کا طفرائی یا جستی تصور حرکتِ خود ایک قسم کے الجھاوٗ کا شکار ہے۔

بہرحال اقبال نے جدید دور میں پلانک (Planck, Max Karl Ernst Ludwing ۱۸۵۸ء - ۱۹۴۷ء) اور پروفیسر وائٹ ہیڈ (Whitehead,Prof: Alfred North ۱۸۶۱ء - ۱۹۴۷ء) کا بھی ذکر کیا ہے۔ جنھوں نے' جوہر اور الیکٹران کی حرکت کا نظام کے نظریے سے ملتا جلتا تصور پیش کیا ہے۔ اقبال نے اشاعرہ کے اُصولِ حادثات (The

Marfat.com

(Doctrine of Accident کا بھی ذکر کیا ہے۔ حادث کا لفظ قدیم کی ضد ہے۔ اس سے مراد ہے ایک ایسی چیز جو بالکل نئی ہو اور پہلی دفعہ منصۂ شہود پر آئی ہو۔ اقبال کے نزدیک اشاعرہ کی یہ بات تو بالکل صحیح ہے کہ جواہر کی حیثیت قدیمی اور ازلی و ابدی نہیں بلکہ جواہر اللہ تعالیٰ کے عملِ تخلیق کے باعث عدم سے وجود میں آتے ہیں اور خدا کے پیہم تخلیقی عمل سے ہی ان کا وجود برقرار رہتا ہے ورنہ یہ فانی ہیں۔ تاہم اقبال اشاعرہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ روح بھی مادے کی کوئی بہتر صورت ہے یا یہ کہ مادے کی طرح اس کی حیثیت بھی حادث ہونے کی ہے۔ چنانچہ اقبال اشاعرہ کے تصورِ حادثات کے دوسرے پہلو کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

"The second proposition looks like pure materialism."(۱۴)

اقبال کی رائے میں اشاعرہ کا روح سے متعلق نقطۂ نظر خود اُن کے اس نظریے کے حقیقی رجحان کے خلاف ہے کہ جس کا دعویٰ ہے کہ جواہر کی ہستی کا بود و قیام حادثات کی پیہم تخلیق پر منحصر ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مادیت کو جنم دینے والے جواہراتی حادثات کی تخلیق کیوں کر ممکن بنتی ہے اور یہ کہ اس تخلیق پیہم کا باعث کیا ہے؟ اقبال اس بات کی وضاحت وقت اور حرکت کے ربطِ باہمی سے کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"It is obvious that motion is inconcei- veable without time."(۱۵)

یعنی وقت کے بغیر حرکت کا تصور ناممکن ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے۔ فرض کریں میز کے ایک کونے پر قلم پڑا ہے، بعد ازاں قلم جگہ تبدیل کرتے ہوئے میز کے دوسرے کونے پر پہنچ جاتا ہے۔ قلم کے پہلی جگہ سے دوسری جگہ پہنچنے سے قلم کی حرکت ثابت ہوتی ہے۔ تاہم قلم کی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک حرکت سے قلم کی حالت کے تقدّم و تاخر کا تصور بھی ذہن میں ابھرتا ہے۔ پہلے اور بعد یا تقدّم و تاخر کا یہی تصور ہے جو وقت کی گرہ کھولتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس کا احساس ہماری باطنی یا نفسی زندگی سے ابھرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ

Marfat.com

ہوا کہ نفسی زندگی پہلے سے ہی موجود ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں تقدُّم و تاخر کا یہی وہ تصور ہے جو وقت کی گرہ کھولتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس کا احساس ہماری باطنی یا نفسی زندگی سے ابھرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفسی زندگی پہلے سے ہی موجود ہے یہی وجہ ہے کہ اس میں تقدُّم و تاخر یعنی وقت کی گزران کا احساس نمایاں ہوتا ہے اور یہی احساس اسے حرکت کا تصور فراہم کرتا ہے۔ اگر نفسی زندگی نہیں تو وقت کا احساس کون کرے گا؟ اور وقت اور اس کے گزران کا احساس نہیں تو حرکت کا تصور 'چہ معنی دارد'۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں کہ:

"Since time comes from psychic life, the latter is more fundamental than motion, no psychic life, no time: no time, no motion." (۱۶)

اس طرح اقبال ثابت کرتے ہیں کہ وقت یا زماں کو مکاں پر اوّلیت کا شرف حاصل ہے اور زمان کا تعلق اس باطنی حیثیت کی حامل نفسی زندگی یا روح کیساتھ ہے جس سے واقعات و حوادث کا ظاہری اظہار، زماں کی بتدریج ارتقائی رفتار سے ممکن بنتا ہے۔

ع ''وقت است کہ در عالم نقشِ دِگر انگیزی'' (۱۷)

اقبال کے بقول اشاعرہ نے گو غیر واضح طور پر ہی سہی تاہم نقطے اور لمحے (The point and the instant) کے جدید تصور کا ادراک کر لیا تھا، لیکن وہ نقطے اور لمحے کے ربط باہمی کی نوعیت کا صحیح صحیح ادراک کرنے میں ناکام رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ مکاں پر زماں کی اوّلیت کی اس حقیقت کو نہ سمجھ سکے کہ لمحے (Instant) کو نقطے کی نسبت اساسی حیثیت حاصل ہے تاہم نقطے کو لمحے سے اس لیے الگ نہیں کیا جا سکتا کہ نقطہ ہی دراصل لمحے کی ظاہری نمائش کا باعث ہے۔ اِسی بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ نقطہ اَپنے آپ میں کوئی شے نہیں ہے سوائے اِس کے کہ وہ لمحے کی نمائش کا ظاہری واسطہ ہے۔ ایک نقطہ ایک لمحہ، دو نقطے دو لمحے۔ علیٰ ہٰذا القیاس۔ اقبال نے روح اور مادہ کے ربطِ باہمی کی نوعیت بیان کرنے کے لیے رومی کا یہ شعر نقل کیا ہے

Marfat.com

پیکر زماہست شدنے ما ازو
بادہ از ماست شدنے ما ازو(۱۸)

اس شعر میں رومی نے واضح طور پر مادے کے مقابلے میں روح کی اوّلین حیثیت کا اثبات کیا ہے اور بتایا ہے کہ مادہ روح کی تخلیق کا باعث نہیں بلکہ روح نے مادے کو تخلیق کیا ہے۔

رہے در سینۂ انجم کشائی
ولے از خویش نا آشنائی
یکے بر خود کشاچوں دانہ چشمے
کہ از زیر زمیں نخلے برآئی (۱۹)

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ مادہ کی اصل حقیقت روحانی ہے اقبال مسلم فکر و فلسفے کی تاریخ سے شہاب الدین سہروردی مقتول (۱۱۹۱ء) اور جدید دور میں ہیگل (۱۷۷۰--۱۸۳۱ء) اور لارڈ ہالڈین (۱۸۵۶ء - ۱۹۲۸ء) کی تصنیف (The Reign of Relativity) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ کائنات روحانی حقیقت کی کارفرمائی کے مختلف درجات میں منقسم ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood untill it reaches its perfection in man."(۲۰)

تمام موجودات عالم کے اندر خودی کا ایک بڑھتا ہوا اور ارتقاع پذیر رجحان پایا جاتا ہے۔ اس رجحان کے بہترین اظہار کا نمونہ انسان ہے تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پیمانۂ حیات میں کسی ہستی کے مقام و مرتبہ کے متعین ہونے کا معیار کیا ہے؟ اس سلسلے میں اقبال لکھتے ہیں:

"The degree of reality varies with the degree of the feeling of egohood". (۲۱)

گویا کسی ہستی کا پیمانۂ حیات میں مقام و مرتبہ اُس کے درجۂ احساسِ خودی سے متعین ہوتا

Marfat.com

ہے۔ پیمانۂ حیات میں کسی ہستی کے مقام و مرتبے کے تعین کے لیے درجہ احساسِ خودی کو معیار ٹھہرانے کے بعد اقبال لکھتے ہیں:

"Man, therefore, in whom egohood has reached its relative perfection occupiers a genuine place in the heart of divine creative energy and thus occupies a much higher degree of reality than things around him."(۲۲)

یعنی چونکہ انسان مخلوقاتِ عالم کے مقابلے میں شعورِ خویشتن یا احساسِ خودی کے لحاظ سے پیمانۂ حیات کے اعلیٰ ترین مقام پر متمکن ہے اس لیے خدا کی تخلیقی قوت کے دِل میں اسے شایانِ شان مقام حاصل ہے۔ مزید برآں انسان اپنے اردگرد انواع حیات کے مقابلے میں حقیقت کے اظہار کا بہترین مشہود بن کر جلوہ افروز ہوا ہے۔

درج بالا اقتباس میں خدا کی تخلیقی قوت کے دل میں مقام حاصل کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ احساسِ خودی کے مقابلتاً بلند ترین مقام پر پہنچنے پر خدا نے انسان کو اپنی قوتِ تخلیق کے خاص وصف میں سے حصہ عطا کیا اور شایانِ شان حصہ یا مقام (Genuine Place) حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدا نے اِس وصف میں سے کچھ حصہ دیگر مخلوقاتِ عالم کو بھی عطا کیا ہے تو انسان کو اُن سے بڑھ کر اِس وصف سے سرفراز کیا ہے۔

روح اور مادے کے ربطِ باہمی کی نوعیت اور انسانی عظمت کے مضمون پر سیر حاصل گفتگو کے بعد اقبال ایک مرتبہ پھر اشاعرہ کے تصور زماں کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں۔ اقبال اشاعرہ کے تصورِ زماں کے متعلق لکھتے ہیں:

"Time, according to the Ash'arite, is a succession of individual 'nows' "(۲۳)

اشاعرہ کے نزدیک وقت آنات یا لمحات کی منفرد اکائیوں میں منقسم ہے اور انات یا لمحات کی منفرد اکائیوں کا ایک ایسا تانتا لگا ہوا ہے جو تواتر اور تسلسل کی صورت میں وقت کی تشکیل کرتا ہے۔ گویا ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ، دوسرے کے بعد تیسرا اور پھر اسی طرح یہ سلسلہ آگے

Marfat.com

بڑھتا ہے۔ اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ اس لمحہ بہ لمحہ تشکیل پانے والے وقت کے تصور سے خلائے زمانی کے تصور کا پیدا ہونا ایک ناگزیر عمل ہے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر دو لمحات کے درمیان میں آنے والے وقفے کو کس کھاتے میں ڈالا جائے۔ اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے تصور زماں میں یہ نقص اس لیے پیدا ہوا کہ انھوں نے وقت کے تصور کو ذات سے ماورا خارجی سطح پر رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی۔ موجودہ دور میں آئزک نیوٹن (۱۶۴۲ء۔۱۷۲۷ء) نے بھی وقت کو ایک ایسی شے قرار دیا ہے جو ندی کے بہاؤ کی طرح یکساں رفتار سے بہتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر بہاؤ، حرکت اور گزران کے الفاظ ہی وقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لیے ضروری ہیں تو پھر ایک اور ایسے زماں کا تصور کرنا لازمی بن جاتا ہے جو اُس وقت کا تعین کرے جب وقت کی پہلی حرکت وقوع پذیر ہوئی اور پھر ایک اور زماں جو اس وقت کا تعین کرے جب وقت کی دوسری حرکت وقوع پذیر ہوئی وغیرہ وغیرہ، اس طرح ایک سے بڑھ کر ایک زماں فرض کرنے کا ایک ایسا سلسلۂ لامتناہی جنم لیتا ہے جو معروضی زماں کی نامعقولیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اقبال کے نزدیک وقت کے بہاؤ کی نوعیت سراسر باطنی اور نفسیاتی ہے۔ انسان کے باطن میں ہر لحظہ کسی نہ کسی احساس، خیال، سوچ یا جذبے کی اُچھل کود جاری رہتی ہے جو وقت کی ہر دم روانی کا احساس قائم رکھتی ہے۔ جہاں تک وقت کے معروضی یا ایٹمی پہلو کا تعلق ہے تو اقبال کے نزدیک اس نوع کے وقت کا احساس معروضی سطح پر پیش آمدہ واقعات وحوادث سے ہوتا ہے مثلاً میرے سامنے ایک واقعے کے بعد دوسرا واقعہ وقوع پذیر ہوتا ہے، پھر تیسرا اور پھر چوتھا۔ اس طرح واقعات کے تسلسل سے وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا ہے۔ جب تک معروضی واقعات کا تسلسل نہ ہو، معروضی وقت کی ترتیب وتشکیل مشکل ہی نہیں ناممکن ہو جاتی ہے۔ اگر واقعات سرزد ہوتے جائیں، تو لمحے کے ساتھ لمحہ جُڑتا جائے گا اور وقت آگے بڑھتا جائے گا۔ دورِ حاضر میں پروفیسر راگیئر نے اپنی کتاب "فلسفہ اورنئی طبیعیات" میں اشاعرہ کے ایٹمی نظریۂ وقت سے ملتا جلتا تصور پیش کیا ہے۔ راگیئر کہتا ہے کہ کائنات ایک وقت حرکت کرتی ہے تو بعد ازاں حالتِ سکون میں رہتی ہے۔ اس طرح وقت بھی جو کائنات کی حرکت سے ہی حرکت

Marfat.com

میں آتا ہے رُک رُک کر چلتا ہے۔ جب کائنات رُکتی ہے تو وقت بھی تعطل کا شکار ہو جاتا ہے۔ گویا اشاعرہ کی طرح موجودہ سائنسی تحقیق بھی یہی بتاتی ہے کہ کائنات اور وقت دونوں کا مرور وقفوں کا شکار ہے تاہم فلسفۂ اقبال میں ایسے وقت کے لیے گنجائش نہیں جس کا تسلسل معروضی واقعاتی وقفوں کا شکار ہو۔

اقبال کے بقول ؎

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں (۲۴)

اقبال سکوں نا آشنا کائناتی تصورِ حرکت کے قائل ہیں، چنانچہ ایک ایسی حرکت جو سکوں کے تصور سے نا آشنا ہو، ایسے وقت کا تصور فراہم کرتی ہے، جس میں وقفہ یا ٹھہراؤ آ ہی نہیں سکتا۔ جب وقت میں وقفہ یا ٹھہراؤ آ ہی نہیں سکتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت کو انات یا لمحات کے تسلسل کی صورت میں بیان نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ وقت کو اشاعرہ کی طرح انات یا لمحات کے تسلسل کی صورت تقسیم کرنے سے ہر دو انات یا لمحات کے درمیان میں خلائے زمانی کا بڑا گھمبیر مسئلہ کھڑا ہو جائے گا اور یوں معلوم ہوگا جیسے وقت کا حرکتِ کائنات سے ربط باہمی موقوف ہو گیا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک وقت باطنی اور ہر دم متغیر کائنات کی بنا پر معروضی، ہر دو اعتبار سے ایک سکوں نا آشنا حرکت اور بہاؤ کا دوسرا نام ہے۔ اقبال نے اشاعرہ کے بعد آنے والے مفکرین میں ملاّ جلال الدین دوانی (۱۴۲۷ء- ۱۵۰۲ء) اور فخر الدین عراقی (۱۲۸۹ء) کا بھی ذکر کیا ہے۔ ملاّ دوانی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ خدائی فعالیت کے تسلسل کو ایسا تسلسل نہیں تصور کرنا چاہیے جو اشاعرہ کی طرح خلائے زمانی پر منتج ہو۔ مُلاّ دوانی کے نزدیک حقیقی خدائی فعالیت کی صورت وہی ہو سکتی ہے جس میں ٹھہراؤ یا وقفے کی بالکل گنجائش نہ ہو۔ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے تمام واقعات کی موجودگی مثل رَم یک نفَس، (ب۔ج۔ص:۱۲۷) یک ادراکی عمل (Single Act of Perception) کے ساتھ وابستہ ہے۔ خدا کے یک ادراکی عمل کی وضاحت کے لیے یہ بات قابل ذکر ہے کہ خدا کے لیے بیک لحظہ تمام واقعات کی موجودگی

Marfat.com

موضوعی (Subjective) حوالے سے ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی شخص کے ذہن میں کوئی بہت بڑا منصوبہ اوراس کی تمام تر جزئیات بیک ساعت موجود ہوں تاہم واقعات جب معروضی زمان ومکاں سے وابستہ ہوکر معروضی صورت اختیار کرتے ہیں تو تسلسلِ زماں کے خود ساختہ تصور کے باعث تواتر کی ایسی صورت اختیار کر لیتے ہیں کہ زمانی لحاظ سے جس کی نوعیت کو ہر شخص اپنے مخصوص حالات کے تناظر میں ہی محسوس کرتا ہے، مثلاً بہادر شاہ ظفر کی تخت وتاج سے معزولی، جلال الدین محمد اکبر، مرزا اسد اللہ خان غالب اور راقم کے لیے بالترتیب مستقبل، حال اور ماضی کا ایک واقعہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معروضی وقت مطلق حیثیت کا حامل نہیں بلکہ ہر شخص کے لیے اس کی حیثیت اضافی (Relative) ہے تاہم جس مردِ حق شناس کی نگاہ وقت کے معروضی پہلو سے گزر کر موضوعی پہلو تک رسائی رکھتی ہو، اُس کے لیے معروضی زماں کی حیثیت حلقۂ دامِ خیال سے زیادہ نہ ہوگی۔

فخر الدین عراقی زماں کے حوالے سے ہستی کو مادی، غیر مادی اور ہستی باری تعالیٰ کے تین عمومی درجات میں تقسیم کرتے ہیں۔ مادی یا کثیف اجسام اپنے وقت کا تعین گردشِ لیل ونہار سے کرتے ہیں، چنانچہ اِس وقت کو ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ غیر مادی اشیا کے وقت کے مرور کی نوعیت ایسی ہے کہ زمانی اعتبار سے مادی اجسام کا ایک سال غیر مادی ہستی کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مادی اجسام کا وقت (مادی اجسام کو حرکت میں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کے باعث) ایسا تیز خرام ہے کہ اس پر گردشِ لیل ونہار کا پہیہ بہت تیزی سے گھومتا ہے۔ یہاں تک کہ جتنی دیر میں غیر مادی اجسام کا ایک دن مکمل ہوتا ہے، مادی اجسام پر تین سو پینسٹھ دن گویا ایک پورا سال بیت جاتا ہے۔ غیر مادی اشیا سے درجہ بدرجہ قدم آگے بڑھائے ہوئے زمانِ الٰہی (Divine Time) کا مقام آجاتا ہے۔ اقبال اس حوالے سے صوفی شاعر عراقی کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Rising higher and higher in the scale of immaterial beings,

Marfat.com

we reach Divine time - - - time which is absolutely free from the quality of passage and consequently does not admit of divisibility, sequence and change." (۲۵)

گویا زمانِ الٰہی وہ زماں یا وقت ہے جو گزران (Passage) کی خاصیت سے یکسر مبرا ہے اور اسی باعث تسلسل، تغیر و تبدل یا ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں تقسیم ہونے کے تصور سے بھی بالکل آزاد ہے۔ اقبال کے نزدیک زمانِ ایزدی ایک ایسی فوق الابد (Above Eternity) حقیقت ہے جسے آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں۔

"It has neigher beginning nor end."(۲۶)

قرآن میں زمانِ الٰہی کو "اُم الکتاب" (۱۳:۳۸،۳۹) کی اصطلاح میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ اقبال کے نزدیک "اُم الکتاب" سے مراد ماضی اور مستقبل میں ڈھل جانے کے تصور سے نا آشنا ایک ایسے محیطِ بیکراں فوق الابد ہنوز (Single Super Eternal Now) کی ہے جس میں ہستی کے تمام مدارج کی زمانی وسعتیں سمٹ کر اور تاریخ اپنی تمام تر تعلیلی بندشوں سے آزاد ہو کر شہیدِ کبریائی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔

یہ بات طے ہے کہ اقبال کے نزدیک وقت کی صحیح تفہیم من کی دنیا میں داخل ہونے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ اقبال مسلم مفکر فخر الدین رازی (۱۱۴۹ء-۱۲۰۹ء) کی کتاب "المباحث المشرقیہ" (Eastern Discussions) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ رازی نے اگرچہ اس کتاب میں وقت کے حوالے سے معاصر نظریات کا محققانہ جائزہ لیا ہے تاہم ان کا طریقہ کار بھی چونکہ معروضی تھا اس لیے وہ بھی وقت کی کنہ کے حوالے سے کسی حتمی نتیجے پر نہ پہنچ سکے۔ اس گفتگو کے بعد اقبال وقت کے باطنی پہلو کے جائزے کے لیے خودی کے دو پہلوؤں کا ذکر کرتے ہیں:

۱: اناۓ قدری Appreciative Self

۲: اناۓ فعلی Efficient Self

Marfat.com

انائے قدری کا تعلق ہستی کے اُس باطنی یا داخلی پہلو سے ہے جس کی حرکی فطرت دوسروں کی نظروں سے مخفی رہتی ہے جبکہ انائے فعلی کا تعلق ہستی کے اس خارجی یا بیرونی پہلو سے ہے جو متحرک اور فعال نظر آتا ہے۔ خودی کی زندگی انائے قدری سے انائے فعلی کی طرف تحرک پر مشتمل ہے۔ اندرونِ ذات واقع ہونے والے تغیرات جب انائے فعلی کے راستے معروضی سطح پر ہویدا ہوتے ہیں تو خارجی یا معروضی وقوعات کا روپ دھار لیتے ہیں تاہم قدری ذات کے برعکس فعلی ذات کے واسطے سے باطنی کے بجائے معروضی سطح پر ہونے والے تغیرات نہایت آہستہ خرام اور سست رو ہوتے ہیں مثلاً یہ تو ممکن ہے کہ کسی شخص کے ذہن میں کوئی منصوبہ یا خیال بجلی کی سی تیزی سے کوند جائے تاہم اس منصوبے یا خیال کا معروضی سطح پر تخلیقی اظہار نہ صرف عقل اور غور وفکر کا محتاج ہوگا بلکہ وقت کے ایسے تسلسل اور تواتر (Succession) کا بھی حامل ہوگا جیسے اقبال جوہری وقت (Atomic Time) کہتے ہیں اس موقع پر اقبال میر داماد (وفات ۱۰۴۰ھ- ۱۶۳۰ء) اور مُلّا باقر (۱۰۳۷ھ-۱۱۱۰ھ) کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کا بھی یہی خیال ہے کہ وقت تخلیقی عمل سے ہی جنم لیتا ہے۔ تخلیقی عمل کی بدولت باطنی نوعیت کا حامل دورانِ خالص معروضی سطح پر انائے فعلی کی کارکردگی کے باعث جوہری وقت کی صورت اختیار کر لیتا ہے گویا دورانِ خالص اور جوہری وقت کے مابین ایک عضوی ربط (An organic relation) پایا جاتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (۲۷)

''دن اور رات کا چکر اُس سے تعلق رکھتا ہے پس کیا تم سمجھتے نہیں۔''

اقبال زماں کے موضوع پر تفصیلی بحث کے بعد اب اپنی گفتگو کا رُخ اللہ تعالیٰ کے علمِ بسیط اور قدرتِ کاملہ کی جانب پھیر دیتے ہیں۔ خودیٔ متناہی کے علم کی نوعیت تعقلی اور استدلالی (Discursive) ہے۔ جب تک انسان اپنے سامنے ایک دوسرے وجود کو عقل و استدلال کی سان پر پرکھ نہیں لیتا وہ علم سے عاری رہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خودیٔ متناہی کا علم متقابل ہستی (Confronting other) کے وجود سے وابستہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم

Marfat.com

خودیٔ متناہی کے ہی تصورِ علم پر خودیٔ مطلق کے علم کو قیاس کریں تو خودیٔ مطلق کے مقابل بھی ایک دوسرے وجود (Confronting other) کے ہونے کا تصور ذہن میں آنا لازمی ہے جبکہ اقبال کے خیال میں خودیٔ مطلق کا ایسا 'علمِ کل' جو اپنی تکمیل کے لیے اپنے علاوہ متقابل وجود کا محتاج ہو 'علمِ کل' کیسے کہلا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی حیثیت ایک ایسی محیطِ کل ذات (All inclusive ego) کی ہے جس کے مدِ مقابل کوئی وجود نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے عمل اور ارادے کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ جس طرح سمندر سے اُبھرنے والی موجیں سمندر کے پانی سے وجود میں آتی ہیں چنانچہ سمندر اور اس کی موجوں میں کوئی فرق نہیں، اسی طرح چونکہ خدا کا سارا تخلیقی عمل اُس کے علم کے سمندر سے جاری ہو رہا ہے اس لیے اُس کے علم اور عملِ تخلیق میں کوئی بعد یا فاصلہ نہیں۔ جو خالق ہے وُہی عالم ہے اور جو عالم ہے وُہی خالق ہے۔ گویا عالم و معلوم دراصل ایک ہی ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"In him thought and deed, the act of knowing and the act of creating are identical."(۲۸)

ایک مصور جو خود ایک تصویر کا خالق ہے اُسے تصویر کے اسرار و رموز سے آگہی حاصل کرنے کے لیے عقل و استدلال سے کام لینے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ موج چاہے سمندر کی تہہ میں رہے یا اُبھر کر سطحِ سمندر پر آ جائے، سمندر کو اُس کی آگہی کے حوالے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حقیقت یہ ہے کہ سمندر سے موج کی طرح ہر معلوم شے (Known object) حقیقتِ مطلق کے علم کے سمندر کی آغوش سے اظہار پاتی ہے تاہم اقبال کی نگاہ میں اللہ تعالیٰ کے علمِ بسیط کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ تمام واقعات و حوادث اپنے مقررہ اور مخصوص خدوخال کے ساتھ خدا کے علم میں ہیں اور وہ ایک ایک کر کے زماں کے پہیے کے چلنے کے ساتھ وقوع پذیر ہونے کے منتظر ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر کائنات کی مثال ایک ایسے آئینے کی سی ہے کہ جس کے بغیر کسی جدت و اختراع کے محض اُن چیزوں کی تفصیل منعکس ہوتی جا رہی ہے جن کی پہلے سے ہی تشکیل ہو چکی ہے تو یوں مستقبل کے واقعات سے متعلق خدا کے پیشگی علم کو ثابت تو کیا جا

Marfat.com

سکتا ہے تاہم خدا کے علمِ کلی سے متعلق اِس قسم کے مجہولی تصور سے ایک طرف تو انسانوں کی طے شدہ تقدیر کا تصور اُجاگر ہوتا ہے تو دوسری طرف تخلیقی آزادی سے محروم خدا کا تصور ذہن میں اُبھرتا ہے اور ہمارے لیے لفظ 'تخلیق' بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی آزادی (God's creative life) کے عضویاتی کُل (Organic Whole) میں پہلے سے موجود ہے تاہم خدا کے علمِ بسیط میں مستقبل کی موجودگی مخصوص خدوخال اور طے شدہ ترتیب کے حامل واقعات کے بجائے کھلے امکانات (Open possibilities) کی صورت میں ہے۔ اقبال کی رائے میں انسانی سطح پر حرکتِ حیات کی بے ساختہ روی سے خدا کی محیطِ بیکراں ذات پر اگر کوئی حد عائد ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے تو ایسا نہیں کہ یہ حد (نعوذ باللہ) کسی غیر نے اُس پر لگائی ہو، بلکہ یہ حد خود اُس کی اپنے اوپر عائد کردہ حد ہے گویا اس حد نے بھی انائے مطلق کی تخلیقی آزادی سے جنم لیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے علمِ بسیط (Omniscience) کی وضاحت کے بعد اقبال خدا کی قدرتِ کاملہ (Omnipotence) کے موضوع کو زیرِ بحث لاتے ہیں۔ اُن کا یہ خیال ہے کہ خدا کی قدرتِ کاملہ کا ظہور اندھا دھند انداز اور بے قاعدگی سے عمل آراء ہونے والی متلون مزاج طاقت کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ خدا کی قدرت کاملہ حکمتِ ایزدی کے ساتھ مربوط ہو کر یوں عمل آراء ہوتی ہے کہ حسن اور آہنگ، ترتیب اور باقاعدگی کائنات کے ہر جزو کُل میں پائی جاتی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: بِیَدِكَ الخیر (۲۶:۳) گویا خدا ایک ایسی ہستی ہے "جس کے ہاتھ میں سب اچھائی ہی اچھائی ہے"۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تو خدا کی قدرتِ کاملہ حکمت و دانائی سے مربوط ہے اور دوسری طرف رضائے الٰہی سراسر خیر ہے تو پھر کارخانہ قدرت میں شر اور فساد کی فراوانی کیوں ہے؟ مزید برآں انسانی ارتقا کی داستان رنج والم اور خطا کاریوں سے کیوں بھری ہوئی ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہماری ذہنی ساخت (Intellectual Constitution) کچھ اس قسم کی ہے کہ ہم اشیاء کا محض جزوی مشاہدہ کرتے ہیں۔ ہماری نظر

Marfat.com

رجائیت پسند (Optimist) رابرٹ براؤننگ (۱۸۱۲ھ-۱۸۸۹ء) کی طرح کائنات کے صرف رجائی پہلوؤں پر پڑتی ہے یا پھر یہ یاسیت پرست (Pessimist) رتھر شاپن ہاور (۱۷۸۸ء-۱۸۲۰ء) کی طرح دنیا میں صرف شر، فساد، برائی اور افسردگی کو دیکھتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ خیر و شر کا تعلق عمل کی پختگی اور ناپختگی کے ساتھ ہے۔ کسی بھی شے کے اندر خیر و شر کی صورتیں ایسی متعین حیثیت کی حامل نہیں ہوتیں کہ جن کا اظہار غیر متبدل انداز میں ہو۔ ہم اپنی اصلاحِ احوال (Meliorism) سے کسی بھی شے کے شر کو خیر میں بدل سکتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص علم اور مناسب تربیت کے بغیر جہاز اُڑانے یا گاڑی چلانے کی کوشش کرے گا تو اس کے سامنے نتیجہ ان اشیاء کے شر کی صورت میں برآمد ہوگا جبکہ اپنی اصلاح احوال سے یہی شر خیر میں بھی بدل سکتا ہے۔ اقبال نے اس حوالے سے ہبوطِ آدم (The fall of Man) کا قصہ بیان کیا ہے۔ اُن کی نگاہ میں یہ قصہ اپنے اندر عالمگیر نوعیت کی حامل ایسی اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت رکھتا ہے جس سے خیر و شر کی حقیقت کے بہتر ادراک میں بہت مدد ملتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قصۂ آدم کا مقصد یہ بتانا نہیں کہ اس زمین پر پہلا انسان کیسے وجود میں آیا بلکہ اس قصے کا مقصد اس حقیقت کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ ایک وقت وہ بھی تھا کہ جب انسان محض اپنی جبلی خواہشات کا غلام تھا اور انھی خواہشات کی جی حضوری اُس کا منتہائے کمال تھی۔ خوب وزشت کا امتیاز اور انتخاب ابھی آدم کی سرشت کا حصہ نہ بنا تھا تاہم تمام انواعِ حیات میں انسان ہی خدا کی وہ واحد مخلوق تھا جو دیگر تمام انواع کے مقابلے میں مسلسل فکری و شعوری ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ ارتقائے شعور کے مراحل طے کرتے کرتے بالآخر آدم پر وہ وقت آ پہنچا کہ جب وہ اپنی ذات کے اندر نہاں خوب وزشت کے امتیاز اور انتخاب کی آزادی کی صلاحیت سے آشنا ہوگیا۔ اس مرحلہ پر آدم میں میکانکی طرزِ عمل کی پابندی کے بجائے جدّتِ عمل کا راستہ اختیار کرنے کی خو بیدار ہوگئی۔ اقبال کے خیال میں ہبوطِ آدم کے واقعہ میں آدم کی نافرمانی کا قصہ آدم کی سرشت میں کسی قسم کی اخلاقی گراوٹ (Moral Depravity) یا بدی کا غماز نہیں بلکہ انسان کے جبلّی شعور کے دور سے گزر کر عرفانِ ذات کے

Marfat.com

ایک نئے دور میں قدم رکھنے کی علامت ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ جب انسان شعورِ ذات کی منزل سے ہمکنار ہوا تو انتخابِ عمل کے نتیجے میں اُس سے لغزش ہوئی تا ہم آدم نے نہ صرف اپنی غلطی کو مانا بلکہ اُس پر نادم ہوا جس پر اللہ تعالیٰ نے آدم کو نہ صرف یہ کہ معاف کر دیا بلکہ زمین کو اُس کا ٹھکانا بنا کر اُس میں اُس کے لیے سامانِ زیست اور نفع و منفعت کے خزانے رکھ دیے تا کہ آدم اُن سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھائے۔

قصہ آدم سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ نیکی اختیاری اور ارادی عمل کا نام ہے۔ جبر واکراہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اگرچہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو نیکی اور برائی میں سے کوئی ایک راستہ منتخب کرنے کی آزادی عطا کر کے بہت بڑا خطرہ مول لے لیا ہے۔ تاہم اس سے ایک تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انسان کی صلاحیتوں اور فہم و فراست پر پورا اعتماد ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر امکانات کی جو ایک وسیع دنیا آباد کی ہے، اُس کی آزمائش اور ترویج صرف اسی صورت میں ممکن تھی کہ انسان کو ارادہ وعمل کی آزادی دی جائے تا کہ انسان بغیر کسی جبر واکراہ کے اپنے عمل کے امکانات اور صلاحیتوں کو ظہور میں لائے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (۲۹)

''اور ہم تم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں۔''

گویا یہ انسان کے اپنے رویے اور کردار پر منحصر ہے، چاہے تو نیکی اور مشیّتِ الٰہی کا راستہ اختیار کر کے ''احسن التقویم'' ہونے کے معیار کو پالے اور چاہے تو کج عملی کے باعث ''اسفلَ سافلین'' ہونے کے درجے پر اپنے آپ کو گرادے۔ اصل معاملہ انتخاب کا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان اچھا یا برا کوئی بھی عمل کیوں انجام دیتا ہے؟ اُس کی کسی بھی نوعیت کی سرگرمی کا آخر مدعا کیا ہوتا ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"It is the nature of the self to maintain itself as a self." (۳۰)

گویا اقبال کے نزدیک خودی کے لیے بقا کا مسئلہ سب سے اہم مسئلہ ہے۔ خودی اپنے

Marfat.com

قیام و بقا کی خواہش کو پورا کرنے کی خاطر خوب وزشت میں سے جس سہارے کی بھی ضرورت محسوس کرتی ہے وہ اس کے حصول کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ خوب وزشت کے حوالے سے اُس کا انتخاب صحیح ہوتا ہے یا غلط۔ اب اقبال یہ بتاتے ہیں کہ خودی تین ذرائع سے منزلِ بقا کو پانے کی جدوجہد کرتی ہے:

ا: Knowledge یعنی علم

۲: Self-Multiplication یعنی افزائش نسل یا تکثیرِ ذات

۳: Power یعنی قوت یا پھر قرآن کے الفاظ میں The Kingdom that faileth not یعنی ملک لا یبلی اقبال مادام بل واتسکی (Madam Balvatski (1831-1891) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

قصہٴ آدم میں مذکور،، شجر ممنوعہ، ،سے مراد پراسرار غیر حسّی علم (Occult Knowledge) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اِس غیر حسّی علم (جادو، منتر وغیرہ) کے درخت کا پھل چکھنے سے اس لیے منع کیا تھا کہ آدم خودی متناہی کا حامل ہونے کے باعث ایک ایسی شخصیت کا حامل تھا کہ جس کی حیاتی بناوٹ (Sense equipment) اور ذہنی صلاحیتیں (Intellectual Faculties) اس قسم کے علم کے حصول کے لیے موزوں نہ تھیں بلکہ ایک ایسے علم کی تحصیل اس کے لیے مناسب تھی جس میں باریک بینی، صبر اور محنت درکار ہو اور جو صرف بتدریج اور آہستہ آہستہ ہی حاصل ہو سکتا ہو۔ شیطان نے آدم کو اُکسایا کہ اُس کی ابدیت حاصل کرنے کی خواہش اِسی صورت پوری ہو سکتی ہے کہ وہ پراسرار غیر حسّی علم کے،، شجر ممنوعہ،، پر ہاتھ ڈال دے۔ آدم کے لیے ''شجر ممنوعہ'' حصول علم کا ایک ایسا چور دروازہ (Short Cut) تھا کہ جس کے باعث وہ بغیر محنت اور وقت صرف کیے علم کی ساری وسعتوں پر بیک ساعت حاوی ہو کر ابدیت کا راز پا سکتا تھا۔ چنانچہ جب آدم نے ابدیت کے لیے شدّتِ خواہش کے تحت شیطان کے بہکاوے میں آ کر،، شجر ممنوعہ،، پر ہاتھ ڈال دیا تو فہم و فراست کی فوری ترقی کے باعث اُس پر یہ راز کھلا کہ ابدیت کا حصول افزائشِ نسل (Self

Marfat.com

(Multiplication) کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اگرچہ اقبال کے بقول زندگی پہلے ہی تکثیرِ ذات یا افزائشِ نسل کی کسی ایسی منزل کی جانب رواں دواں تھی کہ جو شعلۂ حیات کو مکمل طور پر بجھنے سے بچا سکے تاہم اقبال کے نزدیک آدم کی نافرمانی اُس کی سرشت میں کسی بدی کی غمّاز نہیں بلکہ فطری طور پر جلد باز ہونے (عجولاً: بنی اسرائیل، ۱۱) اور اُس کی شخصیت کے سیمابی پہلو کی آئینہ دار ہے۔ بہر حال اقبال کی نظر میں آدم کا یہ اقدام کائنات کے ارتقائی رجحان کے خلاف تھا اسی لیے، اس واقعہ کے بعد اللہ تعالیٰ نے آدم کو زمین کے ایسے مزاحمتوں بھرے ماحول میں رکھنے کا فیصلہ کیا جہاں ایک طرف تو شیطان کی مکاری کے آدم پر کارگر ہونے کے مواقع کم سے کم ہو جائیں اور دوسری طرف سعی و خطا (Trial & Error) کے عمل سے گزرتے ہوئے آدم کی تدریجی علمی نشوونما آدم کی خودی کی پختگی، استحکام اور ارتقاء کے امکانات کو زیادہ سے زیادہ روشن بنا دے۔ اگرچہ خودی کی پختگی کی راہ میں مصائب اور مشکلات تو ہوتی ہیں، تاہم ان مصائب اور مشکلات کا مقصد زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ خودی کا ثبات و قیام اور اس کی اِس طرح حفاظت کرنا ہے کہ موت کا سانحہ بھی اس کی ابدیت کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔ خودی کی پختگی کی بدولت حاصل ہونے والی یہی وہ ابدیت ہے جسے قرآن ''ملک لا یبلی،، کے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔ "ملک لا یبلی" یعنی ابدیت انسان کو اُس پیکارِ مسلسل کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے جس کی بنیاد خیر و شر کا امتیاز ہے، اگرچہ انفرادیت خدا کی ہر مخلوق کا وصف ہے تاہم جب انسان میں یہ انفرادیت شخصیت کا روپ دھار لیتی ہے تو اس مقام پر حریّتِ عمل کے وصف کی موجودگی کے باعث خوب و زشت پر مشتمل ہر قسم کے امکانات اُس کی حد میں آ جاتے ہیں۔ قطب و ابدال، نمرود و شدّاد انسانی شخصیت کی حریتِ عمل کے ہی ترجمان رویے ہیں مگر یہ بات اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ انسانی شخصیت کی حریتِ عمل جب برائی اور غلط کاریوں کا انتخاب کرتی ہے تو زندگی کے المناک ہونے کا احساس بہت شدید ہو جاتا ہے۔ تاہم اقبال کے بقول:

"The acceptance of selfhood as a form of life involves the

Marfat.com

acceptance of all imperfections that flow from the finitude of selfhood." (۳۱)

گویا جب انسان نے حیات کو ایک شخصیت کے طور پر گزارنا قبول کیا ہے تو اُن خامیوں اور مضرات کو تو صبر و تحمل سے سہنا اور برداشت کرنا ہی ہوگا جو انسانی شخصیت کے متناہی ہونے کے باعث پیدا ہوتی ہیں۔ مضراتِ حیات کی المنا کی اپنی جگہ تاہم اقبال مضراتِ حیات کے افادی پہلو کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان سے زندگی میں تنظیم اور نظم وضبط پیدا ہوتا ہے۔ مزید برآں:

"It hardens the self against a possible dissolution.." (۳۲)

یعنی سختیاں اور تکالیف خودی کو وہ صلاحیت عطا کر دیتی ہیں جو اسے فنا کے ہر نوع کے خطرات سے بچا سکے۔ اس طرح بات حیات بعد الموت یا معاد کے دینی تصور تک جا پہنچتی ہے اور گفتگو کا رُخ خالص فکر و فلسفے کی سرحدوں سے گزر کر ایمانیات کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اقبال فلسفے اور مذہب کا موازنہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ فلسفے کی دنیا محض خیالی تصورات تک محدود رہتی ہے جب کہ مذہب فلسفے سے ایک قدم آگے اپنے آپ کو محض خیالی تصور تک محدود نہیں رکھتا بلکہ محبوب و مقصود ہستی کے عرفان اور قرب و وصال کو اپنا مقصود بناتا ہے ۔ مذہب میں قرب و وصال کا واحد ذریعہ عبادت کا عمل ہے، تاہم مختلف طبائع پر عبادت کے اثرات مختلف ہوتے ہیں پیغمبرانہ شعور (Prophetic Consciousness) پر عبادت کے اثرات اس لحاظ سے زیادہ تر تخلیقی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ یہ اثرات پیغمبر کے اندر ایک ایسی نئی اور تازہ اخلاقی دنیا (Fresh Ethical World P.89) تخلیق کرنے کا رُجحان رکھتے ہیں کہ جس کے ذریعے پیغمبر اپنے الہامات کو اخلاقیات کی عملی کسوٹی پر پرکھ سکے جبکہ صوفیانہ شعور (Mystic Consciousness) پر عبادت کے اثرات معرفتی (Congnitive) نوعیت کے حامل ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اگرچہ عبادت کے عمل سے وہ علم حاصل ہوتا ہے جو تفکر اور تدبر (Reflection) سے مشابہت رکھتا ہے، تاہم جب انسان عبادت میں راسخ

Marfat.com

ہو جاتا ہے اور عبادت انسان کے کردار و عمل میں ڈھل کر اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو پھر وہ محض تفکر نہیں رہتی بلکہ جذب اور سپردگی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ تفکر میں بھی ایک قسم کے جذب کی کیفیت ہوتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ عبادت کی حالت میں جذب کی کیفیت اپنے ہدف پر اِس قدر مرتکز ہو جاتی ہے کہ ذہن تفکر کی سطح سے اوپر اٹھتے ہوئے نہایت سبک رفتاری سے اپنے ہدف پر کمند ڈالتا ہے اور اپنے مطلوبِ حقیقی یعنی حق تعالیٰ کی زندگی میں "ینظر بنور اللّٰہ" (پ۔چ،ص۔۳۰) کی صورت شعوری طور پر شریک ہو جاتا ہے۔ اقبال کے بقول ؎

بو علی اندر غبارِ ناقہ گُم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت (۳۳)

صوفیائے کرام کی زندگیاں اس حقیقت پر گواہ ہیں کہ عبادت روحانی طور پر کسبِ انوارِ الٰہی کا ایک عام ذریعہ رہی ہے تاہم معرفت کا تجربہ نہ تو شعبدہ بازی ہے اور نہ کوئی ایسا خصوصی ذریعۂ علم ہے کہ جو اچانک وقوع پذیر ہو جائے بلکہ یہ ایک ایسا حقیقی انسانی تجربہ ہے جو اپنے اندر تدریجی اور ارتقائی نوعیت رکھتا ہے۔ جیسے جیسے زہد و عبادت کی بدولت توجہ الی اللہ میں ترقی ہوتی چلی جاتی ہے، صوفی منہاج عرفان کے ارتقائی مراحل طے کرتا چلا جاتا ہے اور یوں اس تجربے کی جامعیت مستقبل میں کھلنے والے لامحدود امکانات کے ساتھ وابستہ رہتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جدید ذہن:

"Demand a concrete living experience of God" (۳۴)

اقبال کے خیال میں خدا کا عقلی اور ٹھوس فکری ادراک ممکن ہے، بشرطیکہ انسان توجہ الی اللہ کو برقرار رکھتے ہوئے مظاہرِ قدرت وفطرت کے ساتھ ربط و تعلق قائم کرے۔ یہ بھی عبادت کی ہی ایک صورت ہے:

"The scientific observation of nature keeps us in close contact with the behaviour of reality and sharpens our inner

Marfat.com

perception for a deeper vision of it."(۳۵)

اقبال کہتے ہیں کہ مظاہرِ فطرت کے علمی مشاہدے کے باعث ہی نظامِ قدرت کو چلانے کے حوالے سے ذاتِ الٰہی کے رویے کو سمجھنے اور پرکھنے میں مدد ملتی ہے اس سے نہ صرف ہماری باطنی ادراکی صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ ہمارے دل میں خدا کا نقش اور زیادہ گہرا ہو جاتا ہے اور ہم اپنے آپ کو خدا کے زیادہ قریب محسوس کرنے لگتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک صوفی وہ ہے جو اپنے محبوب کو بالکل ویسے ہی تلاش کرتا ہے جیسے ایک شکاری ہرن کا شکار کرنے کے لیے اُس کے قدموں کے نشانات سے اُس کا پیچھا کرتا ہے۔ اگرچہ صوفی کے لیے خدا کا علم وعرفان حاصل کرنے کی پہلی منزل آیاتِ الٰہی (مظاہرِ قدرت وفطرت) کا گہرا مطالعہ ومشاہدہ ہے تاہم جب صوفی اپنے اس علم میں پختہ ہو جاتا ہے تو اُس کے دل پر آیاتِ الٰہی سے انوارِ الٰہی کے جلوے یوں عکس ریز ہونا شروع ہو جاتے ہیں کہ صوفی کا دل خدا کے جلووں کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ اب صوفی کو خدا کی تلاش کے لیے کسی خارجی سہارے کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ اُس کا دل ہی اُس کے لیے نورِ الٰہی سے منور ایسی قندیل بن جاتا ہے جس کی روشنی سے اُس کی ہستی پُرنور ہو جاتی ہے۔

تیری قندیل ہے تیرا دِل
تو آپ ہے اپنی روشنائی(۳۶)

اقبال کے بقول:

"The scientific observer of nature is a kind of mystic seeker in the act of Prayer." (۳۷)

گویا اقبال کے خیال میں فطرت کا سائنسی انداز میں مطالعہ ومشاہدہ کرنے والے فرد کی حیثیت ایک ایسے صوفیانہ تجسّس کے حامل شخص کی ہے جو عبادت کے عمل میں مصروف ہو۔ اقبال ایک ایسے صوفی سائنسدان کا تصور پیش کرتے ہیں جو نہ صرف مظاہرِ فطرت پر قوت وتسلط رکھتا ہے بلکہ اُسے ہستیٔ لامتناہی کی دید کا وہ اعزاز بھی حاصل ہوتا ہے کہ جس کا فلسفہ آرزو تو

Marfat.com

ضرور رکھتا ہے تاہم یہ اُس کے نصیب کی بات نہیں۔ یوں اقبال کے نزدیک صوفی سائنسدان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ مادی قوت اور طاقت کے ساتھ ساتھ روحانی ملکہ کا حامل بھی ہوتا ہے اور یہی وہ چیز ہے جو ایک پائیدار ثقافتی بنیاد کی ضامن بن سکتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ عبادت کا ہر سچا جذبہ اپنے اندر معاشرتی اور سماجی گہرائی رکھتا ہے۔ عبادت کا مقصد ایک انا کا دیگر اناؤں کے ساتھ ربط و تعلق پیدا کرنا ہے تاکہ سب افرادِ معاشرہ اللہ کی رضا اور خوشنودی کے حصول کی خاطر ایک ہی رنگ میں رنگے جائیں۔ مزید برآں یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ اجتماعی عبادت کی بدولت انسان زیادہ زُود حس ہو جاتا ہے۔ اُس کے حواس کی کارکردگی بڑھ جاتی ہے اور ذہنی و ادراکی صلاحیتوں کو جلا ملتی ہے۔ چنانچہ اقبال کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ:

"The real object of Prayer, however, is better achieved when the act of prayer becomes congregational."(۳۸)

گویا اقبال کے نزدیک انفرادی عبادت کی نسبت عبادت کی اجتماعی صورت زیادہ بہتر نتائج مرتب کرتی ہے۔

اقبال کے نزدیک عبادت دراصل کائنات کے سربستہ رازوں کی جستجو کا عمل ہے۔ انسان کے سوا کائنات کے اندر ہر شے بے چون و چرا خدائی احکامات کی بجا آوری میں مصروف ہے۔ کہیں سے کوئی آواز پیدا نہیں ہوتی۔ یہ انسان کا ہی کمال ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی مہیب خاموشی کو توڑتا ہے اور سوالات اٹھاتا ہے۔ یہ کائنات کیا ہے؟ مہر و مہ و انجم کیا ہیں؟ میں کون ہوں؟ میرا اور میرے اردگرد کے ماحول کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ ہم سب کا خالق کون ہے؟ کون ہے جس نے یہ سارا کارخانۂ قدرت تخلیق کیا ہے؟ انسان کی تلاش و جستجو کے اسی عمل نے عبادت کے مختلف روپ اختیار کیے اور ایسے معبودِ حقیقی کو دریافت کرنے کی کوشش کی جو دِل میں اُٹھنے والے سوالات کا جواب دے سکے۔ اقبال کہتے ہیں کہ معبود کو دریافت کرنے والی خودی عبادت کے ذریعے اگرچہ اپنی ذات کی نفی کرتے ہوئے معبود کے مقابل مکمل سُپردگی کی صورت اختیار کر لیتی ہے تاہم ذات کی نفی کرتے ہوئے خودی جس وقت معبود کی عبادت کی

Marfat.com

طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہی وقت دراصل خودی کے لیے اثباتِ ذات کا بھی وقت ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خودی کے اندر معبود کے حوالے سے اپنی ذات کے پاس و احساس کا جذبہ بیدار ہوتا ہے، اور اپنی ہستی کی حقیقی حیثیت کا یقین پختہ ہو جاتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام ایک ایسے نظامِ عبادت کی تعلیم دیتا ہے کہ جس میں سب افرادِ معاشرہ نہ صرف برابری کی سطح پر شریک ہوں بلکہ ان کی جسمانی حرکات و سکنات کی یکسانیت اور قواعد و ضوابط کی پابندی انھیں یک دلی و یک جہتی کے ایسے قالب میں ڈھال دے جس سے قوت اور باہمی محبت کو فروغ ملے، فاصلے دور ہوں اور قربت کا احساس بیدار ہو۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عبادات میں جسمانی حرکات و سکنات ایک خاص ذہنی میلان تشکیل دینے میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں۔

> "We cannot ignore the important consideration that the posture of the body is a real factor in determining the attitude of mind." (۳۹)

نماز اسلامی عبادات میں ایک انتہائی اہم رُکن ہے۔ نماز میں سب کا ایک خاص سمت رُخ کرنا، مخصوص قواعد و ضوابط میں یکساں طور پر شریک ہونا، اور اس طرح دن میں پانچ مرتبہ قیام اور رکوع و سجود کی عملی مشق سے گزرنا ذہنی و نفسیاتی سطح پر مخصوص اثرات مرتب کرتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اگر جنوبی ہندوستان کے کسی مغرور اور شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ کے حامل برہمن کو بھی دن میں پانچ مرتبہ اچھوت کے ساتھ کندھے کے ساتھ کندھا ملا کر عبادت کے لیے کھڑا کیا جائے تو ایک ایسا روحانی انقلاب برپا ہوگا کہ جس کے باعث دل سے نسل، مرتبے اور بندہ و صاحب و محتاج و غنی (ب۔د،ص:۱۶۵) کے سب امتیازات پلک جھپکنے میں ختم ہو جائیں گے اور ایک ایسی وحدت جنم لے گی جو تمام ظاہری اختلافات کو اپنے اندر سمو لے گی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک شعوب و قبائل کا اختلاف محض باہمی تعارف کی خاطر ہے ورنہ اصل وحدت کی بنیاد وہ محیطِ کل (all inclusive) یعنی علیم و خبیر ذات ہے جو زہد و تقویٰ کی بنیاد پر ہی

Marfat.com

لوگوں کے درجات کا فیصلہ کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام میں اجتماعی طرز عبادت کی جہاں اس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ اس سے علم و حکمت اور دانائی میں اضافہ ہوتا ہے وہاں اس طرزِ عبادت سے اِس خواہش کا بھی اظہار ہوتا ہے کہ وحدتِ انسانیت کو ایک حقیقتِ حیات کی صورت میں پیش کیا جائے مگر یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ معاشرے سے امتیازات کی ان تمام دیواروں کو گرا دیا جائے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہو کر بندہ و آقا کی تمیز پیدا کرتیں اور فسادِ آدمیت کا باعث بنتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اقبال کے نزدیک اسلامی نظامِ عبادت معاشرے میں علم و حکمت، اخوت و مساوات، ہمدردی اور باہمی تعاون کے جذبے پر مبنی نیکی اور راستبازی کا ایسا ذہنی میلان پیدا کرنا چاہتا ہے کہ جس کے باوصف معاشرے میں رہنے والا ہر فرد دوسرے فرد کی جان، مال اور عزت کے لیے رحمت و رافت اور سلامتی کا باعث ہو۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Sh. Muhamma Ashraf, Lahore: 1962, P-62.

۲۔ Ibid

۳۔ القرآن، ۲۴:۳۵

۴۔ ایضاً

۵۔ محمد اقبال، زبورِ عجم، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۲ء، ص ۱۵۴۔

۶۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-64

۷۔ Ibid

۸۔ Ibid, P.65,

۹۔ Ibid

۱۰۔ محمد اقبال، بالِ جبریل، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۲۸۔

۱۱۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-67.

۱۲۔ القرآن، ۱۵:۲۱

۱۳۔ Ibid

۱۴۔ P-70

۱۵۔ Ibid,

۱۶۔ Ibid

۱۷۔ محمد اقبال، زبورِ عجم، ص ۸۔

۱۸۔ مثنوی مولانا روم، دفتر اول، ۱۸۱۲

Marfat.com

۱۹۔ محمد اقبال، پیامِ مشرق، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۲ء، ص۳۳۔

۲۰۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-71, 72.

۲۱۔ Ibid, P.72,

۲۲۔ Ibid

۲۳۔ Ibid, P,73

۲۴۔ محمد اقبال، بانگ درا، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور،۱۹۷۳ء، ص۱۴۸۔

۲۵۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-75

۲۶۔ Ibid

۲۷۔ القرآن،۲۳:۸۰

۲۸۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-7

۲۹۔ القرآن،۲۱:۳۵

۳۰۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-86

۳۱۔ Ibid, P,88,

۳۲۔ Ibid

۳۳۔ محمد اقبال، پیامِ مشرق، ص۱۰۶

۳۴۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-90

۳۵۔ Ibid, P.91

۳۶۔ محمد اقبال، بالِ جبریل، ص۵۴

۳۷۔ Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", P-91

۳۸۔ Ibid, P. 92

۳۹۔ Ibid, P. 93

Marfat.com

خطبۂ چہارم

انسانی خودی، اِس کی آزادی اور بقا

اجمالی، تحقیقی وتوضیحی جائزہ

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے کے آغاز میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ انفراد کا اظہار و بیان کرتے ہوئے سورۂ اخلاص (۱) کو انفرادیت (Individuality) کے ایک ایسے معیار کے طور پر پیش کیا تھا کہ جس پر سوائے ذاتِ الٰہی کے اور کوئی ہستی پورا نہیں اُترتی۔ کیوں کہ بقول اقبال:

"For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately."(۲)

گویا مکمل و اکمل انفرادیت کے لیے ضروری ہے کہ نامیے (Organism) کا کوئی منقسم حصہ علاحدہ طور پر زندہ نہ رہ سکے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ گرامی ہی وہ واحد ہستی ہے جو "لم یلد ولم یولد" (۳) کے معیار پر پورا اُترتی ہے، اِس لیے مکمل و اکمل انفراد کی صفت صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی ذات وحدہٗ لاشریک کے ساتھ ہی منسوب ہو سکتی ہے تاہم علامہ اقبال اپنے چوتھے خطبے کا آغاز ان الفاظ سے کرتے ہیں:

"The Quran in its simple, forceful manner emphasizes the individuality and uniqueness of man and has I think, a definite view of his destiny as a unity of life."(۴)

ترجمہ: قرآن اپنے سادہ اور پُر اثر انداز میں انسان کی انفرادیت (Individuality) اور یکتائی (Uniqueness) پر زور دیتا ہے اور میرا خیال

Marfat.com

ہے کہ قرآن وحدتِ حیات (Unity of Life) کی حیثیت سے انسان کے مقدر (Destiny) کے متعلق ایک مخصوص نقطۂ نظر رکھتا ہے۔

دیکھنا یہ ہے کہ قرآن انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر جو زور دیتا ہے' اِس سے قرآن کا مقصود و مدعا کس بات کا اظہار وابلاغ ہے۔ کیا انسان بھی اُنھی معنوں میں منفرد و یکتا ہے جن معنوں میں ذاتِ الٰہی منفرد یکتا ہے؟ مگر انفراد تو اِس بات کا متقاضی ہے کہ کوئی اِس کی مثل نہ ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ انفرادیت کی حامِل ذات ہے اور یقیناً اُس کی انفرادیت ایک مسلّمہ حقیقت ہے تو پھر غور طلب بات یہ ہے کہ قرآن انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر کن معنوں میں زور دیتا ہے۔ دراصل انفرادیت کی دو صورتیں ہیں:

(ا) صفاتی انفرادیت

(ب) شعوری انفرادیت

صفاتی انفرادیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ذات بحیثیت مجموعی جس نوع کی صفات کی حامل ہو، ویسی صفات کسی اور میں نہ پائی جاتی ہوں۔ یہ ایک وسیع تر اور ایسی مکمل انفرادیت ہے جو صرف اور صرف ذاتِ الٰہی کے ساتھ منسوب اور مخصوص ہے۔ قرآن پاک کی سورۂ اخلاص میں خدا کی اس مکمل و اکمل انفرادیت کا جامع اور بھرپور اظہار ہوا ہے۔ تاہم قرآن جب انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتا ہے تو وہ دراصل انسان کی شعوری انفرادیت کی بات کرتا ہے لیکن یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ شعوری انفرادیت کی اصطلاح کے اندر شعوری تخصیص کے بجائے شعوری تشکیل کی تخصیص کے معنی مضمر ہیں۔ گویا شعوری انفرادیت کا مطلب کسی ذات کی ایسی شعوری وحدت ہے جو کسی بھی دوسری ذات کی شعوری وحدت سے مختلف ہو۔ ایک فرد کی شعوری وحدت کا کسی دوسرے فرد کی شعوری وحدت سے امتیاز و اختلاف ہی فرد یا ذات کی وہ انفرادیت ہے جس سے اُس کی دوسروں سے الگ شناخت متعین ہوتی ہے گویا کسی شخص کی شعوری وحدت دراصل اُس کی وہ انفرادیت ہے جس کی بافت اور بنت کسی شخص کے عمل اور ردِ عمل سے مرتب ہونے والے جذبات و تخیلات، احساسات و خیالات اور میلانات و رجحانات

Marfat.com

سے ہوتی ہے۔ چونکہ کسی بھی فرد کے عمل اور ردِعمل سے تشکیل پانے والے رویوں کی سطح باطنی نوعیت کی حامل ہوتی ہے، اِس لیے نہ تو کوئی دوسرا فرد اِن رویوں اور میلانات کو بعینہٖ جان سکتا ہے اور نہ اِن میں شریک ہوسکتا ہے۔ چنانچہ یہ رویے کسی شخص کے خالص انفرادی شعورواحساس کا حصہ بن جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کوئی فرد کسی بھی دوسرے فرد کے احساس و شعور کا نہ تو نمائندہ بن سکتا ہے اور نہ ہی ذمہ دار۔ یوں شعوری انفرادیت کی حامل وحدتِ حیات کا ایک ایسا تصوز سامنے آتا ہے جس کے مطابق حیات افراد کی صورت میں مختلف چھوٹی چھوٹی حیاتیاتی وحدتوں (Life Units) میں منقسم نظر آتی ہے۔(۵) وحدتِ حیات کا یہی وہ تصور ہے جو یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ ہر شخص اپنے اُن اعمال و افعال کا خود ذمہ دار ہے جو اُس کی شعوری انفرادیت کو تشکیل دیتے ہیں، چنانچہ اِس شعوری انفرادیت کے نتائج وعواقب کا سامنا کرنا بھی ہر شخص کا لازمی مقدر ہے۔ یوں قرآنِ پاک عیسائیوں کے تصورِ کفارہ(۶) (Redemption) کی زبردست تردید کرتا ہے کیوں کہ قرآن کے نزدیک کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا بوجھ نہیں اُٹھا سکتا اور نہ کسی دوسرے کی جزاوسزا میں حصے دار بن سکتا ہے۔(۷) قرآنِ پاک میں جہاں شعوری انفرادیت کے اعتبار سے ہر فرد کی حیاتیاتی وحدت کا ذِکر ہے وہیں بحیثیت مجموعی انسان کی تین صفات کا بطورِ خاص ذِکر ملتا ہے۔

اوّل: انسان خدا کا برگزیدہ ہے۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى﴾ (۸)

''پھر اُس کے ربّ نے اُسے رحمت سے چن لیا، پھر اُس پر (رحمت سے) توجہ فرمائی (توبہ قبول کی) اور اُسے راہ دِکھائی''

دوم: انسان اپنی تمامتر خامیوں کے باوجود زمین پر خدا کا نمائندہ (خلیفہ) ہے۔

﴿وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ

Marfat.com

لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (۹)

''اور جب تمہارے ربّ نے فرشتوں سے کہا کہ مَیں زمین پر ایک نائب بنانے والا ہوں۔ اُنھوں نے کہا' کیا تو اِس میں بنائے گا جو اِس میں فساد کرے گا؟ اور خون بہائے گا اور ہم تیری تعریف کے ساتھ تجھ کو بے عیب کہتے ہیں اور تیری پاکیزگی بیان کرتے ہیں' اُس نے کہا بیشک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے۔''

سورۃ الانعام میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:-

﴿وَهُوَ الَّذِىْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِىْ مَآ اٰتٰكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيْعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهٗ لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ (۱۰)

''اور وہی ہے جس نے تمہیں زمین میں نائب بنایا اور بلند کیے تم میں سے بعض کے درجے بعض پر تاکہ وہ تمہیں اس میں آزمائے جو اُس نے تمہیں دیا' بیشک تمہارا ربّ جلد سزا دینے والا ہے اور وہ بیشک یقیناً بخشنے والا' نہایت مہربان ہے۔''

سوم: انسان نے اپنے آپ کو خطرے میں ڈال کر ایک آزاد شخصیت کا امانت دار بننا قبول کیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهٗ كَانَ ظَلُوماً جَهُولًا﴾ (۱۱)

''بیشک ہم نے اپنی امانت (ذمہ داری) کو پیش کیا آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر تو اُنھوں نے اِس کے اُٹھانے سے انکار کیا اور وہ اس سے ڈر گئے اور انسان نے اِسے اُٹھالیا۔ بیشک وہ ظالم بڑا نادان تھا۔''

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے ہر انسان کی الگ الگ شعوری انفرادیت کا ذِکر کرنے کے بعد قرآن کے حوالے سے انسان کی بحیثیت مجموعی تین صفات کا ذکر کیوں کیا ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ انسان کی یہی وہ تین صفات ہیں' جن سے انسان کی شعوری انفرادیت کا تحقق ہوتا ہے۔ انسان کے علاوہ خدا کی کوئی بھی مخلوق ایسی نہیں جو اِن صفات میں انسان کا مقابلہ کر

Marfat.com

سکے۔انسان ہی خدا کی وہ منتخب کردہ (Chosen) مخلوق ہے جس میں اگرچہ بہت سی خامیاں اور کمزوریاں ہیں تاہم اس پر اللہ تعالیٰ نے اعتماد کیا،اسے زمین پر اپنا خلیفہ بنایا اور اسے شخصی آزادی اور حریتِ فکروعمل کی وہ نعمت عطا کی جو دیگر مخلوقات پر اس کے شرف وعظمت کا باعث ہے۔حریتِ فکروعمل کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال وافعال میں کسی ی پابندی کا شکار نہیں بلکہ ہر فرد اپنے فکروشعور کی روشنی میں اعمال انجام دیتا ہے۔یوں ہر فرد کے عمل میں یکسانیت کے بجائے انفرادیت کا رنگ در آتا ہے۔افراد کے اعمال کا باہمی اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ ہر فرد الگ ڈھنگ سے سوچتا ہے اور عمل کرتا ہے۔ہر فرد کا فکروشعور دوسرے فرد کے فکروشعور سے مختلف ہوتا ہے۔یہی وجہ ہے کہ ایک فرد کے اعمال و افعال کسی بھی دوسرے فرد کے اعمال وافعال سے مختلف نوعیت کے حامل ہوتے ہیں گویا اعمال وافعال کا یہی اختلاف ہر فرد کی شعوری انفرادیت کا بین ثبوت ہے۔ اقبال قرآنی تصورِ انسان سے متبادر ہوتی ہوئی اِسی شعوری انفرادیت کی طرف توجہ دِلانا چاہتے ہیں کیوں کہ ہر فرد کی یہی وہ شعوری انفرادیت ہے جو مختلف شخصیات کو ایسی الگ الگ حیاتی وحدتوں (Life Units) میں منقسم کر رہی ہے جس کی بنیاد دراصل کسی فرد کی 'انفرادیت کی حامل وہ شعوری وحدت ہے جو انسانی شخصیت کا مرکزومحور ہے۔تاہم اقبال رقم طراز ہیں کہ:

> "It is surprising to see that the unity of human consciousness which constitutes the centre of human personality never really became a point of interest in the history of Muslim thought."(۱۲)

اقبال اِس بات پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ انسان کی شعوری وحدت' جو انسانی شخصیت کا مرکزومحور ہے' کبھی مسلمانوں کی فکری تاریخ میں دلچسپی کا موضوع نہیں بنی۔اقبال کے نزدیک اِس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ابتدائی مسلمان حکما ایک طویل عرصہ یونانی فکر کے زیراثر اِس خیال کے حامی رہے کہ روح کی حیثیت ایک ایسے لطیف مادہ یا حادث وجود کی ہے جو جسم

Marfat.com

کے ختم ہونے کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے اور روزِ حشر جسم کے دوبارہ تخلیق ہونے کے ساتھ ہی اِسے بھی دوبارہ تخلیق کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں مسلم فکر کو گمراہ کرنے میں اُن نومسلموں کے افکار کا بھی ہاتھ ہے جو پہلے نسطوری (Nestorians)، یہودی (Jews) یا پھر آتش پرست (Zoroastrous) تھے۔ اپنے آغاز و ارتقا کے اعتبار سے اِن مذاہب کا تعلق وسطی اور مغربی ایشیا میں مروج ایک ایسے مجوسی الاصل (Magian in Origin) کلچر سے تھا جو روح اور مادہ کی ثنویت پر یقین رکھتا تھا۔ چنانچہ جب اِس کلچر سے وابستہ مذاہب سے تعلق رکھنے والے لوگ حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو وہ اپنی سابقہ فکری روایت سے فوری طور پر دستبردار نہ ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دَور میں انسان کے باطنی تجربے (Inner Experience) کی وحدت کی طرف کسی کی توجہ نہ گئی اور مسلم فکر پر روح و مادے کی ثنویت جیسے غیر اسلامی افکار سایہ فگن رہے۔ اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ جس دبستانِ فکر نے باطنی تجربے کی واردات کو سمجھنے کی کوشش کی وہ زاہدانہ تصوف (Devotional Suffism) ہے۔ قرآن نے اِسی تصوّر کو تاریخ اور فطرت کے ساتھ ساتھ تین ذرائع علم میں سے ایک ذریعۂ علم قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک روح و مادہ یا روح و بدن کی ثنویت کے تصور سے انسانی شخصیت کی اصل حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ انسانی شخصیت کی تشکیل باطنی تجربات و واردات کی وحدت سے متشکل ہوتی ہے اور یہ وہ راز ہے جو باطنی ذریعۂ علم یعنی تصوف ہی سے ہاتھ آ سکتا ہے۔ تصوف کے ذریعے باطنی تجربات و واردات کو سمجھنے کی اس روایت نے ارتقائی مراحل سے گزرتے ہوئے آخر منصور حلاج کے الفاظ ''اناالحق'' کا روپ اختیار کر لیا۔ منصور حلاج کے معاصرین اور متاخرین نے اِن الفاظ کی تشریح و توجیہ وحدت الوجودی نقطۂ نظر سے کی۔ اُن کے خیال میں منصور حلاج کے الفاظ ''اناالحق'' کا مطلب ''اتحاد بذاتِ حق'' تھا یعنی منصور حلاّج اپنی ذات کو ذاتِ الٰہی میں فنا کر کے گویا ذاتِ الٰہی کا ہی ایک حصہ بن گئے اور ''اناالحق'' کے الفاظ اِسی دعویٰ کا صدور ثابت ہوئے۔ (۱۳)

اقبال منصور حلاج کے معاصرین و متاخرین کی رائے سے متفق نہیں ہیں، اقبال کہتے ہیں

Marfat.com

کہ فرانسیسی مستشرق لوئی مایسینوں (Lois Massignon ۱۸۸۳ء-۱۹۶۲) نے حلاّج کے جن بکھرے ہوئے مضامین کو اکٹھا کر کے شائع کیا ہے اِن سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ منصور حلاّج خدا کی کبریائی اور ماورائی حیثیت (Transcendence) کا منکر نہ تھا، چنانچہ اقبال کے نزدیک:

> "The true interpretation of his experience, therefore, is not the drop slipping into the sea, but the realization and bold affirmation in an undying phrase of the reality and permenence of the human ego in a perfounder personality."(۱۴)

اقبال کہتے ہیں کہ منصور حلاّج کے روحانی تجربے میں نعرہ ''انا الحق'' کے الفاظ کا مطلب نہ تو اِس طرح ''اتحاد بذاتِ حق'' ہے جس طرح قطرہ سمندر میں جا ملتا ہے اور یوں وہ اپنے وجود کو ایک برتر وجود میں گم کر کے اپنی خودی یا ذات سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اور نہ ہی اِن الفاظ سے مراد منصور حلاج کا دعویٰ خدائی ہے۔ اقبال کے خیال میں منصور حلاج نے نعرہ ''انا الحق'' کے پردے میں نہایت جرأت مندی سے اپنے دور کے متکلمین کے نفی خودی کے نظریات کو چیلنج کرتے ہوئے، نہ صرف انسانی خودی کے اثبات کا اعلان کیا بلکہ اِس بات کا بھی اظہار کیا کہ روحانی تجربے کے دوران میں بھی انسانی خودی نہ مرتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے بلکہ خودی ایک عمیق تر ذات (Profounder Ego) کے جلو میں ہوتے ہوئے بھی اپنی مستقل حیثیت کو قائم و برقرار رکھتی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے لوہا آگ میں تپ کر آگ بن جاتا ہے تاہم اپنی حیثیت برقرار رکھتا ہے اور اپنے وجود سے بے خبر نہیں ہوتا۔ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین لکھتے ہیں:

> ''منصور حلاّج کا ''انا الحق'' بھی علامہ اقبال کے نزدیک انسانی خودی ہی کا اظہار کرتا ہے۔ اُن کے نزدیک اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ منصور حلاج خدا سے متحد ہو کر خدا بن گئے تھے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خودی حق ہے۔''(۱۵)

Marfat.com

دراصل ہمارے عام پڑھے لکھے جدید ذہن کی مشکل یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ جب شعور کی ایسی غیر مدرک سطحوں کو چھو لیتا ہے جو ہمارے عام فہم وادراک کی حدود سے بالا ہیں تو اِس کے لیے اِسے سمجھنے میں بڑی مشکل پیش آتی ہے۔ اقبال کے خیال میں ضرورت اِس اَمر کی ہے کہ کوئی ایسا سائنسی طریقۂ کار ہو جو صوفیانہ شعور کی غیر مدرک سطحوں کا جائزہ لے کر اُن کا کوئی ایسا منطقی جواز پیش کرے جس سے جدید ذہن کی مشکلات کا کوئی حل نکل سکے۔ عرصہ دراز قبل اِس ضرورت کا سب سے پہلے احساس ابن خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) کو ہوا تھا۔ حال ہی میں اگرچہ علمِ نفسیات نے بھی اِس ضرورت کو محسوس کیا ہے تاہم ابھی اِس کے پاس کوئی ایسا سائنسی طریقۂ کار نہیں کہ جس کی کسوٹی پر صوفیانہ تجربے کے دوران میں صوفی کے منہ سے نکلنے والے ایسے کلمات کو پرکھ کر اُن کی علمی حیثیت کا تعین کیا جا سکے جیسے کلمات صوفیانہ تجربے کے دوران میں حلاج کے منہ سے برآمد ہوئے۔ دراصل اقبال کی خواہش یہ ہے کہ مذاہب کا جدید علوم کی روشنی میں جائزہ لیتے ہوئے اِسے طرزِ کہن کے بجائے ایسے نئے انداز میں پیش کیا جائے کہ ماضی سے رشتہ بھی نہ ٹوٹے اور مذہبی عقائد کی صداقت پر بھی حرف نہ آئے۔ گویا

بادۂ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز
جگرِ شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں(۱۶)

جدید دَور میں مذہب کو نئی آب و تاب کے ساتھ پیش کرنے کا یہ جذبہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء-۱۷۶۰ء) میں بھی پایا جاتا تھا۔ تاہم وہ ہستی جس نے اِس کام کی اہمیت کو پوری طرح سمجھا، وہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء-۱۸۹۷ء) ہے۔

اقبال کے خیال میں انسانی عظمت کا ایک پہلو یہ ہے کہ انسان ہر زماں اپنی خودی کا اظہار اپنے دَور کے تقاضوں سے نبرد آزما ہوتے ہوئے کرتا ہے۔ چنانچہ اقبال عہدِ حاضر کے مسلمانوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ اسلامی تعلیمات کا جدید علوم کی روشنی میں از سرِ نو جائزہ لیں اور اگر وہ اپنی آزادی کو برقرار رکھتے ہوئے فقہی مسائل میں ایسے نتائج فکر پر پہنچیں کہ اسلاف سے اختلاف کرنا پڑے تو اِس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ اصل اہمیت خودی کی آزادی اور اس

Marfat.com

کی بقا ہے اور یہ اِسی صورت میں ممکن ہے کہ خودی وقت کی آغوش سے برآمد ہونے والے چیلنجوں کے مقابل پہلو تہی کا رویہ اختیار کرنے کے بجائے اُن کا مردانہ وار مقابلہ کرے اور یوں اپنی سرمدیت اور بقا پر مہر تصدیق ثبت کرے۔

اقبال کے اِس خطبے کا موضوع انسانی خودی' اِس کی آزادی اور سرمدیت (Immortality) ہی ہے چنانچہ اب اقبال گفتگو کے اُس مرحلے پر پہنچ جاتے ہیں کہ جہاں سے وہ اپنے خطبہ کے اصل موضوع پر بحث کا آغاز کریں۔ سب سے پہلے انسانی خودی (Humane Ego) کی حقیقت و ماہیت کی بات چھڑتی ہے۔ اقبال نے اِس حوالے سے انگریز فلسفی بریڈلے (Bradley, Francis Herbert ۱۸۴۶ء-۱۹۲۴ء) کی تین کتابوں کا ذِکر کیا ہے۔

۱- مطالعہ اخلاق — Ethical Studies 1876

۲- اصولِ منطق — The Principles of Logic 1883

۳- حقیقت و شہود — Appearance and Reality 1893

اپنی کتاب ''مطالعہ اخلاق''(Ethical Studies) میں تو بریڈلے (Bradley) نے خودی کی حقیقت کو بڑے مثبت انداز میں تسلیم کیا ہے تاہم ''اصولِ منطق'' (The principles of Logic) میں وہ خودی کو ایک ایسا مفروضہ قرار دیتا ہے جس پر لوگ بس ایسے ہی متفق ہو گئے ہیں اور اسے اپنے افکار و خیالات میں ایک جگہ دیے ہوئے ہیں گویا خودی کا تصور ایک ایسا کام چلاؤ قسم کا مفروضہ (Working Hypothesis) ہے جس کی کوئی حقیقت ہو یا نہ ہو بہر حال اِس کا ایک چلن ہو گیا ہے۔ بریڈلے (Bradley) کی وہ کتاب جس میں اُس نے خودی کی حقیقت پر زیادہ تفصیلی اور تنقیدی انداز میں بات کی ہے وہ ''حقیقت و شہود'' (Appearance and Reality) ہے۔ اِس کتاب میں بریڈلے سب سے پہلے حقیقت کا ایک معیار مقرر کرتا ہے اور پھر اِس معیار پر خودی کے تصور کو پرکھتے ہوئے اِس کے ایک حقیقت ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اپنی رائے مرتب کرتا ہے۔ بریڈلے کہتا ہے کہ

Marfat.com

حقیقت کی پہچان یہ ہے کہ وہ تعارض و تناقض (Contradiction) سے پاک ہو، جہاں تک خودی کا تعلق ہے خودی اِس معیار پر پورا نہیں اُترتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تجربے کا متناہی مرکز (Finite centre of Experience) یعنی خودی تغیر و ثبات (Change and Permanence) کے ایسے تناقضات (Contradictions) کا شکار ہے جن کے دُور ہونے کا کبھی کوئی اِمکان نہیں ہو سکتا۔(۱۷) چنانچہ بریڈلے (Bradley) کہتا ہے کہ خودی کو ایک حقیقت سمجھنا گویا اپنے آپ کو دھوکہ دینے کے مترادف ہے۔ تاہم جب بریڈلے (Bradley) خودی کی ماہیت پر ایک اور پہلو سے غور کرتا ہے تو اُسے اس کی حقیقت کو تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے۔ بریڈلے (Bradley) کہتا ہے کہ خودی کو احساس، خود شناسی، روح یا ارادہ یا کوئی بھی نام دے دیں بہر حال اس کا ادراک فکر کے ذریعے ہی ممکن ہے اور فکر کا دار و مدار نسبتوں (Relations) پر ہے اور نسبتیں ظاہر ہے تعارض و تناقض سے ہی جنم لیتی ہیں مثلاً بلندی کا خیال (Thought) پستی کی نسبت سے پیدا ہوتا ہے اور اِسی طرح اعلیٰ کا خیال (Thought) ادنیٰ کی نسبت سے جنم لیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ذریعہ (فکر) جو خودی کا ادراک کرتا ہے جب خود تناقض کا شکار ہے، (تاہم اِسے ایک حقیقت گردانا جاتا ہے) تو پھر اِس کی مدد سے مدرک حقیقت کو اِس بنیاد پر کیسے رد کیا جا سکتا ہے کہ یہ تناقضات کا شکار ہے چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

> "Bradley has to admit that the self must be in some sense real, in some sense an indubitable fact."(۱۸)

گویا بریڈلے کو یہ تسلیم کرنا ہی پڑا کہ خودی کسی نہ کسی رنگ میں ایک حقیقت ضرور ہے بلکہ ایک لحاظ سے ایک ایسا مسلمہ ہے جس سے صرفِ نظر کرنا ممکن نہیں۔ کون ہے جو اپنے اندر ہر دم خودی کے تحرک وارتقا اور فعالی رویے کو محسوس نہ کرے۔ اقبال کہتے ہیں کہ خودی چونکہ ایک متناہی حقیقت ہے اس لیے اِس میں بحیثیت وحدتِ حیات ہر لحظہ عدم اکملیت کا احساس جاگزیں رہتا ہے۔ عدم اکملیت کا یہی احساس ہے جو خودی کو ہر پل اِس آرزو سے سرشار رکھتا

Marfat.com

ہے کہ اِس کی متناہیت (Finitude) کسی طور مزید مؤثر (More effective) مزید متوازن (More balanced) مزید جامع (More Inclusive) اور بے مثال صورت اختیار کر لے۔ اِس مقصد کے حصول کی خاطر خودی کو مختلف قسم کے حوالی سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے تاہم مکمل وحدتِ حیات کے حصول تک خودی کو ستیزہ کاری کی کس قدر منازل سے گزرنا پڑے گا یہ کسی کو معلوم نہیں ہوتا۔(۱۹) یہ ہے خودی کا وہ بیکراں باطنی تحرک جو خودی پر احساس کی گرفت کو مضبوط کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ تو ممکن ہے کہ بریڈلے (Bradley) کی منطقی فکر اپنے تجزیاتی طریقۂ کار کے تحت خودی کی حقیقت سے انکار کر دے تاہم درونِ خانہ خودی کے تحرک کا احساس ایک ایسی مضبوط اساس ہے جو پروفیسر بریڈلے (Bradley) سے بھی خودی کا ایک امر واقعی ہونا تسلیم کروالیتی ہے۔

خودی کو ایک حقیقت ثابت کرنے کے بعد اب اقبال خودی کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

"The ego reveals itself as a unity of what we call mental states."(۲۰)

گویا اقبال کے نزدیک خودی نفسی کیفیات (Mental States) کی وحدت کا نام ہے یعنی نفسی کیفیات ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں بلکہ باہم منسلک ہوتی ہیں تاہم اِس انسلاک سے جو وحدت جنم لیتی ہے وہ اپنی مخصوص نوعیت کے اعتبار سے کسی بھی مادّی شے کی وحدت سے مختلف ہوتی ہے۔ کسی مادّی وحدت کے مختلف حصوں کی ایک دوسرے سے الگ مکانی پہچان قائم ہو سکتی ہے یعنی اُن کی حیثیت کا ایک دوسرے کی نسبت سے مکانی تعین ممکن ہے لیکن نفسی کیفیات کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری نفسی کیفیات ایک دوسرے سے کچھ اس طرح ہم آغوش ہوتی ہیں کہ ہم اُن کے بارے میں یہ سوچ ہی نہیں سکتے کہ ہماری فلاں نفسی کیفیت ہماری فلاں نفسی کیفیت کے دائیں جانب واقع ہے یا بائیں جانب واقع ہے۔ گویا نفسی کیفیات کا جزواً مکانی تعین ممکن ہی نہیں۔

Marfat.com

اقبال خودی کے زمان و مکاں اور مادّی اشیا کے زمان و مکاں کے فرق کو بھی واضح کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں مادّی اشیا مکانی تحدید کے اندر رہتی ہیں جبکہ خودی کسی ایک نظامِ مکانی کی پابند نہیں مثلاً حالتِ بیداری میں ہمارا شعورِ مکاں کچھ اور ہوتا ہے اور عالمِ خواب میں کچھ اور۔ حالتِ بیداری میں ہمارے لیے مکانی فاصلوں کا جو تصور ہوتا ہے عالمِ خواب میں وہ' وہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں حالتِ بیداری میں درپیش مادّی مکاں کی مزاحمتیں عالمِ خواب میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہیں۔ ہم عالمِ خواب میں بغیر کسی مزاحمت کے زمین کے اندر گھس جاتے ہیں، پہاڑوں میں سے گزر جاتے ہیں اور دیواریں ہمارے راستے میں حائل نہیں ہوتیں۔ اسی طرح زماں کا معاملہ ہے۔ خودی کا زماں مادّی اشیا کے زماں سے مختلف ہے۔ کسی طبیعی واقعے (Physical Event) کا دورانیہ مکانی سطح پر محیط ایک معروضی حقیقت نظر آتا ہے مثلاً ایک گاڑی ایک مکاں سے حرکت کرتے ہوئے دوسرے مکاں پر پہنچے گی تو اِس حرکت کے ابتدائی اور انتہائی سرے تک پھیلے ہوئے مکانی فاصلے سے وقت کا معروضی تصور ایک حقیقت حاضرہ (Present Fact) کی صورت نظر آتا ہے لیکن زمانِ خودی' خودی کے اندر نہاں ایک ایسی پوشیدہ حقیقت ہے جس کا اندازہ مکانی سطح پر نشانات کی علامتوں سے نہیں کیا جا سکتا۔ علامتیں تو محض علامتیں ہوتی ہیں۔ اصل تو نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اصل زماں کا تعلق خودی کے ساتھ ہے جس کی اساس باطنی ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی چونکہ ایک باطنی حقیقت ہے اس لیے اس کا زماں بھی باطنی اساس کا حامل، حال اور مستقبل سے ایک انوکھے انداز میں منسلک، خودی کے اندر ہی مرتکز (Concentrated) ہوتا ہے۔ حال اور مستقبل کے خودی کے اندر مرتکز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خودی کے اندر مختلف زمانی حالتیں ایک ایسی وحدت یا یوں کہیے کہ ایک ایسے ناقابلِ امتیاز اختلاط کی صورت میں ہوتی ہیں کہ جن کا ایک دوسرے سے الگ ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں شعوری تعین نہیں کیا جا سکتا۔

خودی کی وحدت کی دوسری اہم خصوصیت اِس کی ایسی لطیف نوعیت کی خلوت (Essential Privacy) ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہو سکتا۔ میری اُمنگوں اور

Marfat.com

آرزوؤں کا تعلق خاص میری ذات سے ہے چنانچہ زمانے بھر کی خواہشات کی تکمیل میری تسکین کا باعث نہیں بن سکتی۔ صرف میری خواہشات کی تکمیل ہی میری ذاتی تسکین کا سامان فراہم کرتی ہے۔ نہ تو کوئی کسی کی جگہ ہو کر حظ وکرب کے کسی احساس کو بعینہٖ محسوس کر سکتا ہے اور نہ ہی کسی خودی کے مخصوص تجربات یا عقائد کسی دوسری خودی کو کسی منطقی نتیجے پر پہنچا سکتے ہیں یا اُسے کوئی خاص فیصلہ یا عمل کرنے پر اُبھار سکتے ہیں۔ بقول اقبال:

"God himself cannot feel, judge and choose for me when more than one course of action are open to me."(۲۱)

اِس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی خودی کسی دوراہے پر ہو تو اِس کے بیچ کوئی خاص راہ اختیار کرنے کا فیصلہ اُس خودی کا ہی حق ہے یہاں تک کہ خدا بھی خودی کے اِس فیصلہ کرنے کے حق میں کوئی دخل اندازی نہیں کرتا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ کسی دوراہے پر خودی کا طرزِ عمل ہی خودی کی اُس مخصوص ساخت کی گواہی بنتا ہے جس کی بنت خودی کے اندر دو طرفہ نفسی کیفیات کے باہمی ربط سے ہوتی ہے۔ اِس موقعے پر اقبال کا ذہن علمِ نفسیات کے اِس قضیے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ:

"What is the nature of this 'I'?"(۲۲)

یعنی خودی یا ''میں پن'' کا وہ جذبہ جو قوتِ فیصلہ سے اپنا اظہار کرتا ہے' اِس کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال نے اِس حوالے سے امام غزالی (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء) جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) اور مشہور امریکی ماہرنفسیات ولیم جیمز (۱۸۴۲ء- ۱۹۰۱ء) کے خیالات کا جائزہ لیا ہے اور اِن پر اپنے نقطۂ نظر کا اظہار کرنے کے بعد خودی کی ماہیت پر بڑی مدلل گفتگو کی ہے۔

امام غزالی کا خیال ہے کہ خودی یا اَنا ایک ایسا سادہ، نا قابلِ تقسیم اور نا قابلِ تغیر روحانی جوہر ہے جو ہماری نفسی کیفیات (Mental States) سے بالکل مختلف ہے اور اس پر مرورِ زمانہ کا بھی کوئی اثر نہیں ہوتا۔ نفسی کیفیات کی حیثیت شعوری تجربے (۲۳) کی صفات یا عرض

Marfat.com

کی ہے۔ نفسی کیفیات بدلتی رہتی ہیں تاہم شعوری تجربے (خودی) کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، جس طرح ایک کپڑے پر ایک رنگ اُتارنے اور دوسرا چڑھانے سے کپڑے کی وحدت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا' اِسی طرح اگرچہ نفسی کیفیات بدلتی رہتی ہیں تاہم ہمارے شعوری تجربے (خودی) کی وحدت قائم و دائم رہتی ہے۔ اقبال کے خیال میں خودی کی ماہیت کے حوالے سے امام غزالی کا نقطۂ نظر نفسیاتی سے زیادہ مابعد الطبیعیاتی زاویۂ نگاہ کا حامل ہے۔ جہاں تک کانٹ کا تعلق ہے اقبال کے نزدیک وہ بھی ایک ایسے تصورِ خودی کا قائل ہے جو تحرک وارتقا کی صفات سے محروم ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ کانٹ کا نظریہ ''I think'' سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر سوچ اور خیال کی بنیاد ''I'' یعنی ''میں'' یا خودی کا پاس واحساس ہے۔ ''I'' یا ''مَیں'' ہی ہے جو سوچتی ہے۔ فکر یہیں سے پھوٹتی ہے' چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ''خودی'' یا ''میں'' کا ہونا سوچ یا فکر و خیال کی ایک خالص اصولی شرط (Purely formal condition of thought) ہے۔ اگر ''میں'' یا خودی نہیں تو فکر کہاں سے آئے گی؟ خودی اور فکر کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ فکر کے مختلف پہلو خودی کی آغوش ہی سے جنم لیتے ہیں تاہم بقول کانٹ خودی کی کوکھ سے پیدا ہونے والے مختلف فکری تجربات خودی کی نوعیت و ماہیت میں کسی قسم کی تبدیلی کے بغیر منصۂ شہود پر آتے ہیں۔ اقبال کانٹ کے اِس جامد تصورِ خودی کو زبردست تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> "Observation reveals experience to be particular acts of reference, and as such they possess a specific being of their own. They constitute, as Laird acutely remarks 'a new world' and not merely new features in an old world."(۲۴)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ خودی میں تو کوئی تبدیلی نہ آئے' تاہم اِس کی آغوش سے نئی سے نئی فکری جہات نمودار ہوتی رہیں۔ ہمارا مشاہدہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ تجربے میں آنے والے مخصوص افعال کسی حوالے کے بغیر نہیں ہوتے۔ دراصل کسی حوالے کی نسبت ہی سے فکری

Marfat.com

تجربات کے مخصوص ہونے کا تعین ہوتا ہے، جس طرح سطح سمندر پر موجوں کی ہلچل سمندر کی آغوش میں آبی ارتعاش کے باعث پیدا ہوتی ہے، اِسی طرح کسی فرد کے فکری تجربات یا رویوں میں تبدیلی دراصل اُس کی خودی میں تغیر وتبدل کی ترجمانی کرتی ہے۔ اقبال لیرڈ (Laird ۱۸۸۷ء-۱۹۴۶ء) کے حوالے سے کہتے ہیں کہ فکری تجربات کی حیثیت پُرانی دنیا میں نئے خدوخال کی نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک نئی دنیا کی تشکیل کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ فکری تجربات کو نئی دنیا کی تشکیل کی تحریک درونِ خانہ خودی کے تحرک وارتقا ہی سے ملتی ہے۔ یوں اقبال خودی کی ماہیت کے حوالے سے امام غزالی اور کانٹ کے نظریات کو تو مسترد کر دیتے ہیں تاہم اُنھیں اِس بات کا پختہ یقین ہے کہ:

"The interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, if at all."(۴۵)

یعنی اگر ہم خودی تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ایسا صرف شعوری تجربے کی توضیح و تشریح ہی سے ممکن ہے چنانچہ اقبال اَنا یا خودی کی ماہیت معلوم کرنے کے لیے جدید امریکی ماہرنفسیات ولیم جیمز کے خیالات کا جائزہ لیتے ہیں۔ ولیم جیمز کا یہ خیال ہے کہ شعور خیالات کی ایک ایسی ندی ہے جو تغیرات کے ارادی بہاؤ سے عبارت ہے اور اِن تغیرات کے مسلسل رونما ہونے کا ہمیں باقاعدہ احساس بھی ہوتا ہے گویا ولیم جیمز کے خیال میں شعور کوئی جامد شے نہیں ہے بلکہ اس کے اندر فکر اور سوچ کے ایسے مختلف زاویے بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں جو اپنی جگہ ایک ناقابلِ تقسیم وحدت کے حامل ہوتے ہیں تاہم ہر گزرنے والا فکری دھارے موجودہ فکری دھارا کے لیے جگہ چھوڑتا ہے اور موجودہ آنے والے فکری دھارے کے لیے جگہ خالی کر دیتا ہے۔ شعور میں فکری دھاروں کے یوں گروہی صورت میں آگے پیچھے چلنے کے عمل کو ولیم جیمز نے گروہی اصول(Gregorious Principle) کا نام دیا ہے۔ خودی کیا ہے؟ ولیم جیمز کے نزدیک:

"The ego consists of the feelings of personal life and is as

Marfat.com

such part of the system of thought."(۲۶)

گویا خودی ذاتی زندگی کے احساس پر مشتمل ہے اور اِس لحاظ سے وہ نظامِ فکر ہی کا ایک حصہ ہے، اِس لیے ولیم جیمز یہ کہتا ہے کہ گزشتہ، موجودہ اور آنے والے فکری بہاؤ کے بیچ جو چیز کڑیوں (Hooks) کی صورت میں ربط واتصال کا باعث بنتی ہے، اُسی کا نام خودی ہے۔

اقبال ولیم جیمز کے اِس تصورِ خودی پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ولیم جیمز کے اِس تصور سے نفسی زندگی اجزا میں منقسم دکھائی دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بقول ولیم جیمز فکر کی ایک جہت کے مکمل طور پر معدوم ہونے سے ہی فکر کی دوسری جہت نمودار ہوتی ہے۔ اِس تصور سے ایک بہت بڑا اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب نفسی زندگی میں فکر کی موجودہ جہت گزشتہ فکری جہت کے مکمل طور پر معدوم ہونے سے نمودار ہوتی ہے تو فکر کی موجودہ جہت گزشتہ فکری جہت سے کیسے واقف ہوسکتی ہے اور اس کا خیال گزراں کے ساتھ ربط واتصال کیسے پیدا ہوسکتا ہے؟ یوں اگر گزرے ہوئے فکروخیال سے ہستی کا تسلسل برقرار نہیں رہتا تو اِس طرح تو خودی اجزا میں منقسم ہوکر رہ جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ میں یہ نہیں کہتا کہ خودی فکروخیال کے کثرت سے باہم مدغم ہونے کے تجربے سے الگ تھلگ ہے تاہم خودی کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں اپنے شعور کی حقیقی صورتِ حال کا سمجھنا بہت ضروری ہے۔ بقول اقبال شعور فکروخیال کی آمدورفت پر مشتمل نفسی زندگی کے پس منظر میں ہمہ وقت موجود ایک ایسی وحدت ہے جسے ٹکڑوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ شعور کا یہی باطنی تجربہ (Inner Experience) جو ساری نفسی زندگی کا مشاہدہ کرتا ہے، دراصل ایک ایسی مصروفِ کار خودی کا پتا دیتا ہے جو ماحول سے کشاکش کے دوران میں ہر لحظہ فرد کے ادراکی عمل، منصوبہ سازی اور ارادی افعال کے لیے ہدایت ورہنمائی کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ اقبال کے نزدیک وحدت وخلوت کے بعد خودی کی تیسری صفت اِس کی ہدایت کاری کا عمل (Directive Function) ہی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت دراصل ایسے ارادی اعمال کے تسلسل کا نام ہے جن کے پسِ پشت ہر لحظہ ایک ایسی حکمی قوت (Directive Force) کارفرما رہتی ہے جو انسانی

Marfat.com

اعمال اور رویوں کی سمت کا تعین کرتی ہے۔قرآن کے نزدیک اِس حکمی قوت (Directive Force) کا سرچشمہ روح یا خودی ہے۔قرآن خودی کی ہدایت و رہنمائی کے وصف کو اِس آیت میں پیش کرتا ہے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا﴾(۲۷)

''آپ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں۔آپ (ﷺ) کہہ دیں روح میرے ربّ کے حکم سے ہے اور تمہیں علم نہیں دیا گیا مگر تھوڑا سا۔''

حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے ایک مخصوص شناخت رکھتی ہے اور اِس شناخت کی بنیاد اُس کا وہ طرزِ عمل، رویہ یا خاص وظیفۂ حیات ہے جس کی انجام دہی کی ہدایت و رہنمائی اُسے اپنی خودی یا روح سے ملتی ہے۔یوں اگر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ کائنات کا ہر مظہر خدا کی دو سطحی تخلیقی کارکردگی کی گواہی دیتا ہے۔خدا کی دو سطحی تخلیقی کارکردگی سے مراد یہ ہے کہ خدا نہ صرف کسی شے کو تخلیق (خلق) کرتا ہے بلکہ اُس کے لیے مخصوص اُمر یعنی ہدایت اور رہنمائی کا بندوبست بھی کرتا ہے۔

اقبال لکھتے ہیں:

"Two words 'khalq' and 'Amr' to express the two ways in which the creative activity of God reveals itself to us. 'Khalq' is creation; 'Amr' is direction."(۲۸)

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ﴾ (۲۹)

''یاد رکھو اُسی کے لیے ہے پیدا کرنا اور حکم دینا۔''

گویا خدا کی صفتِ خلق کا تعلق پیدائش سے اور صفتِ اُمر کا تعلق حکم یا ہدایت و رہنمائی سے ہے۔خدا نہ صرف کسی شے کو تخلیق (خلق) کرتا ہے بلکہ اُسے ایک مخصوص وظیفۂ حیات کی

Marfat.com

ادائیگی کا حکم یا ہدایت (Direction) بھی دیتا ہے۔ اِس حکم یا ہدایت کا سرچشمہ روح ہے جسے خودی بھی کہتے ہیں۔ بقول اقبال:

"The essential nature of the soul is directive, as it proceeds from the directive energy of God; though we do not know how divine 'amr' functions as ego unities."(۳۰)

روح کی بنیادی خصوصیت ہدایت و رہنمائی ہے اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ خدا کی حکمی قوت (Directive energy) سے ہویدا ہوتی ہے۔ کسی مظہر کی انفرادی شناخت کا معیار اُس کی روح کے عملِ ہدایت کاری سے متعین ہونے والے وظیفۂ حیات کی نوعیت سے طے پاتا ہے۔

اَمر یا ہدایت رہنمائی کا سرچشمہ ایک ہے اور وہ ہے خدا کی حکمی قوت (Directive energy of God) تاہم جب خدا کی حکمی قوت سے راہ پانے والے اَمر (روح) کا علمی اظہار (ہدایت و رہنمائی کی صورت میں) مختلف مظاہر (جمادات، نباتات، حیوانات اور انسان) میں ہوتا ہے تو اِس سے ہر مظہر کے طرزِ عمل اور کارکردگی کا اختلاف جنم لیتا ہے۔ یہ اختلاف خودی کی مختلف وحدتوں (Ego-unities) کا باعث بنتا ہے۔ یوں ہستی کی حیثیت ایک شے کی نہیں رہتی بلکہ عمل کی قائم مقام ہو جاتی ہے کیوں کہ عمل ہی سے ہستی کی حیثیت کا تعین ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"My real personality is not a thing, it is an art."(۳۱)

اقبال کے نزدیک روح یا خودی کے اندر پائے جانے والا ہدایت و رہنمائی کا طرزِ عمل (Directive Attitude) نہ صرف انسان کو ہر لحظہ برسرِ پیکار رکھتا ہے بلکہ اُس کے اعمال کے اندر ایسے باہمی ارتباط کا باعث بھی بنتا ہے جس کی ایک خاص سمت متعین ہو۔ ہماری شخصیت کی اصل حقیقت ہمارے ارادوں، منصوبوں، اُمنگوں اور آرزوؤں کے مسلسل بننے، بگڑنے، مٹنے اور اُبھرنے کے عمل سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

باطنی ہدایت و رہنمائی سے راہ پانے والے اِس تسلسلِ عمل سے انسان کی ایسی مقصد آشنا

Marfat.com

شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے، جس کا سیمابی پہلو ہی دراصل اُس کی اصل پہچان بنتا ہے۔ خودی کی حقیقت پر بحث کرتے کرتے اقبال ایک نہایت اہم سوال یہ اُٹھاتے ہیں کہ خودی کی حیثیت اگرچہ زمانی و مکانی نہیں تاہم زمان و مکان کی اِس دنیا میں اِس کا ظہور کیسے ہوتا ہے؟ گویا خودی کا زمانی و مکانی دنیا سے ربط کیسے پیدا ہوتا ہے؟ مزید فلسفیانہ زبان میں اِس بات کو یوں کہا جا سکتا ہے کہ روح و بدن کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ اقبال کے خیال میں قرآنی تعلیمات خودی کے زمانی و مکانی دنیا میں ظہور یا روح و بدن کے ربط و تعلق کی نوعیت کے حوالے سے بالکل واضح ہیں۔ چنانچہ اقبال اِس ضمن میں اِس آیتِ قرآنی کا حوالہ دیتے ہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ق ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ﴾ (۳۲)

''اور البتہ ہم نے انسان کو چنی ہوئی مٹی سے پیدا کیا پھر ہم نے اُسے مضبوط جگہ میں نطفہ ٹھہرایا۔ پھر ہم نے نطفہ کو جما ہوا خون بنایا، پھر ہم نے بنایا جمے ہوئے خون (لوتھڑے) کو بوٹی۔ پھر ہم نے بوٹی سے ہڈیاں بنائیں، پھر ہم نے ہڈیوں کو گوشت پہنایا، پھر ہم نے اُسے نئی صورت میں اُٹھا کر کھڑا کیا۔ پس اللہ بابرکت ہے، بہترین پیدا کرنے والا۔''

اقبال اِس آیت کریمہ سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انسان کی صورت میں ایک نئی اور دوسری قسم کی تخلیق کا باعث ایسا روحانی جوہر ہے جو ایک عمیق اور برتر خودی (Profounder Ego) کی صورت میں بدنی یا مادّی ارتقا کے ایک خاص مرحلے پر مادّی وجود کی ہی کمتر خودیوں کے اجتماع سے ہویدا ہوتا ہے۔

Marfat.com

جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو
یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو (۳۳)

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است
زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است (۳۴)

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انسان کا روحانی جوہر بدنی یا مادّی ارتقا کے ایک خاص مرحلے کا شاخسانہ ہے تو پھر روح و بدن کے باہمی ربط و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ ڈیکارٹ(Descartes, Rene ۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) کہتا ہے کہ روح و بدن کسی پُراسرار اور نامعلوم طریقے سے باہم متحد ہونے کے باوجود اپنے اعمال و افعال اور تغیرات کے لحاظ سے ایک دوسرے سے بالکل آزاد اور متوازی خطوط پر چلتے ہیں۔ ڈیکارٹ کی طرح لائبنیز(Leibnitz, Gottfried Wilhelm Von ۱۶۴۶ء-۱۷۱۶ء) بھی روح اور بدن کی فعلی متوازیت کا تو قائل ہے تاہم وہ کہتا ہے کہ یہ متوازیت روح و بدن کے مابین پہلے سے طے شدہ کسی ہم آہنگی کی بنیاد پر قائم ہے۔ اقبال اس بات سے تو بالکل متفق نہیں کہ روح و بدن باہم ایک دوسرے سے آزاد اور متوازی خطوط پر چلتے ہیں کیوں کہ اُن کے خیال میں مادہ کا وجود محض ہمارے احساسات کا نتیجہ ہے چنانچہ مادہ ایسی آزاد اور مطلق صورت کا حامل نہیں کہ روح کی حیثیت بدنی افعال و اعمال کے مقابلے میں محض ایک تماشائی کی ہو کر رہ جائے، تاہم اقبال کے خیال میں نظریہ متوازیت کے برعکس اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ روح و بدن ایک دوسرے پر اثرانداز ہوتے ہیں تو پھر مشکل یہ آ پڑتی ہے کہ یہ کیسے معلوم ہو کہ ان دونوں کے درمیان باہمی تعامل کس مقام پر اور کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے اور یہ کہ اِس باہمی تعامل میں روح و بدن میں سے پہل کس کی طرف سے ہوتی ہے۔ لانگے (Lange, Friedrick Albert ۱۸۲۸ء-۱۸۷۵ء) نے اپنے نظریۂ جذبات (Theory of emotions) کی رو سے اِس بات کا اظہار کیا ہے کہ روح و بدن کے باہمی تعامل (Interaction) میں پہل

Marfat.com

بدن کی طرف سے ہوتی ہے۔ اقبال کے خیال میں لانگے (Lange) کا یہ تصور کسی بھی عمل کے وقوع پذیر ہونے میں ذہن اور عقل کے کردار کو نظر انداز کر دیتا ہے حال آنکہ حقیقت یہ ہے کہ کسی جذبے کی کارفرمائی ہو یا کسی خارجی محرک کا ہیجانی عمل، بہر حال اجازت دینے والے عامل (Concenting Factor) کی حیثیت سے ذہن یا عقل کی حیثیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کوئی بھی جذبہ یا خارجی مادّی محرک کتنا ہی طاقتور کیوں نہ ہو تاہم بدنی عمل کے وقوع پذیر ہونے میں ذہن یا عقل کی منظوری ضروری ہے۔ اقبال متوازیت (Parallelism) اور باہمی تعامل (Interaction) کے دونوں نقطہ ہائے نظر سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دراصل:

"Mind and body become one in action."(۳۵)

اقبال اپنی بات کی وضاحت ایک مثال سے یوں کرتے ہیں کہ جب میں میز سے کتاب اُٹھاتا ہوں تو میرا یہ فعل اِس لحاظ سے ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے کہ کوئی اِس بات کا تعین نہیں کر سکتا کہ اس فعل کے سرزد ہونے میں ذہن اور بدن کی باہمی شرکت یا حصہ داری کی حدود کیا ہیں گویا عمل ایک ایسی وحدت ہے جس کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے:

"To Him belong 'Khalq' (Creation) and Amr (Direction)."(۳۶)

جس طرح برف کی قاش کا تعلق پانی سے ہے اِسی طرح بدن کا تعلق روح سے ہے۔ برف کو پانی سے اور بدن کو روح سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The body is accumulated action or habit of the soul and as such undetachable from it."(۳۷)

اقبال مادے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ مادہ ادنیٰ درجے کی خودیوں کا ایسا اجتماع ہے جن کے باہمی تال میل سے ایک ایسی برتر خودی کا صدور ہوتا ہے جو ہدایت بالذات (Self Guidance) کے درجے پر پہنچی ہوئی ہوتی ہے اور خودی کی عظمت کا یہی وہ مقام ہے کہ جہاں پہنچنے پر حقیقتِ اعلیٰ اس پر اپنے سربستہ راز منکشف کرتی ہے، جہاں تک اِس

Marfat.com

بات کا تعلق ہے کہ کمتر سے برتر کا ظہور ہوتا ہے تو اقبال کی نگاہ میں اس سے برتر کی عزت وعظمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک کسی شے کی قدر و قیمت کے تعین میں اُس کا مبدا (Origin) کوئی اہمیت نہیں رکھتا، اصل اہمیت اُس شے کی استعداد، معنویت اور ارتقائی امکانی حدود کو حاصل ہے۔

اگر چہ انسان کی روحانی زندگی نے مادے کی میکانکی سطح سے جنم لیا تاہم حیات کی ارتقائی حرکت نے رفتہ رفتہ مادّی میکانکی طرزِ عمل سے جان چھڑا لی اور زندگی کو جدت وندرت، تنوع اور بے ساختگی کے ایسے رُخ پر ڈال دیا جس کی بدولت ایک طرف حیات کی دلکشی میں اضافہ ہوا تو دوسری جانب تحقیق وجستجو سے یہ حقیقت بھی منکشف ہوتی چلی گئی کہ ارض وسماوات کی زندگی کا سرچشمہ ایک ہی حقیقتِ مطلق ہے۔ وہی اِس جہانِ کاف ونوں کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ اوّل وآخر حیثیت صرف اُسی کی ہے۔ چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in nature and is described by the Quran as 'the First and the Last' the visible and the invisible."(۳۸)

اگر چہ خودی مادے کی طرح بے لچک میکانکی طرزِ عمل کی پابند نہیں تاہم خودی کی کارکردگی فطرت پر اور فطرت کے میکانکی اصول خودی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ فطرت اور خودی کے مابین یہ مناقشہ ایسے حوادث وواقعات کو جنم دیتا ہے، جس سے خودی کی تعمیر وتشکیل ہوتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر خودی کی تعمیر وتشکیل فطرت اور خودی کے مابین علّت ومعلول کے بندھن ہی سے مخصوص ہے تو پھر کیا خودی فطرت کی زمانی ومکانی جبریت سے ہٹ کر خود سے اپنی فعالیت (Activity) متعین کر سکتی ہے یا نہیں؟ جبری نقطۂ نظر یہ ہے کہ خودی کی کارکردگی خارجی قوتوں کے دباؤ ہی سے متعین ہوتی ہے۔

اقبال خودی کی فعالیت کے اِس میکانکی تصور کے قائل نہیں۔ اُن کے خیال میں اگر چہ خودی اور فطرت کے مابین کسی حد تک علّت ومعلول کا رشتہ ہے تاہم خودی علّت ومعلول کی

Marfat.com

زنجیروں کی پابند نہیں۔ مقاصد آفرینی اور مقاصد کوشی خودی کے ارتقا کا زینہ ہے۔ خودی اِس مقصد کے حصول کے لیے بصیرت اور انتخاب کی آزادی سے کام لیتی ہے۔ چنانچہ خودی کو مجبورِ محض نہیں سمجھا جا سکتا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"The element of guidance and directive control in the ego's activity clearly shows that the ego is a free personal causality."(۳۹)

قرآن بھی خودی کی آزادی کا قائل ہے اور انسان کی باطنی آزادی پر کسی قسم کی قدغن یا جبر و اکراہ کا روادار نہیں۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (۴۰)

''اور آپ کہہ دیں حق تمہارے ربّ کی طرف سے ہے، پس جو چاہے سو ایمان لائے اور جو چاہے سو نہ مانے۔''

اِسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (۴۱)

''اگر تم نے بھلائی کی تو اپنی جانوں کے لیے، اور اگر تم نے برائی کی تو اُن (اپنی جانوں) کے لیے۔''

اقبال کے نزدیک روزمرہ نماز کے اوقات کا مقصد ہی یہ ہے کہ انسان کو نیند اور کسبِ معاش کے معمولات سے متاثرہ ماحول کے میکانکی عمل کی نذر ہونے سے بچایا جائے، اُس کی خودی کو بحال رکھا جائے اور اُسے حیات و اختیار کے اصل اور بنیادی سرچشمے کے قریب لایا جائے تاکہ خود اُس کی اپنی آزادی اور اختیار میں اضافہ ہو۔ بقول اقبال:

"Prayer in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom."(۴۲)

نظامِ عبادات بظاہر انسان کو حدود و قیود کا پابند کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے تاہم یہ پابندی دراصل انسان کے لیے اختیار و آزادی کا سامان فراہم کرتی ہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ انسان اپنی

Marfat.com

نفسی زندگی کو بھلا کر محض ماحول کے میکانکی عمل کا شکار ہو کر نہ رہ جائے۔ چنانچہ عبادات کی ادائیگی کی صورت میں انسان کا ماحول کے میکانکی عمل سے منہ موڑ کر نفسی زندگی کی طرف توجہ کرنا گویا اِس بات کا ثبوت ہے کہ انسان ماحول کے میکانکی عمل کا پابند نہیں اور نہ کسی قسم کی خارجی جبریت اُس کی نفسی زندگی کی بقا' استحکام اور ارتقا کے راستے میں حائل ہو سکتی ہے۔ اشپنگلر (Spengler, Qswald ۱۸۸۰ء-۱۹۳۶ء) نے اپنی کتاب ''زوالِ مغرب'' (The Decline of the West) میں یہ بات کہی ہے کہ اسلام نفیٔ خودی پر مبنی تقدیر پرستی کا قائل ہے۔ تقدیر پرستی کا روایتی تصور یہ ہے کہ انسان کی نفسی زندگی خارجی پہلو سے جبریت کا شکار ہے۔ اگر اشپنگلر اسلام کے نظامِ عبادات کی اصل روح کو سمجھتا تو یقیناً وہ یہ بات نہ کہتا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ خود اشپنگلر کا یہ خیال ہے کہ تسخیرِ عالم کے دو طریقے ہیں۔

ایک : علمی و عقلی

دوسرا : حیاتی و نفسی

تسخیرِ عالم کا علمی و عقلی طریقۂ کائنات کے علّت و معلوم کے میکانکی نظام کو سمجھتا ہوا قدم آگے بڑھاتا ہے، جبکہ حیاتی یا نفسی طریقۂ کار کسی قسم کی جبریت کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اسلام کا نظامِ عبادات تسخیرِ کائنات کے نفسی طریقۂ کار کی اِسی روش کو مضبوط بناتا اور آزادیٔ عمل کی بنیاد پر قائم خودی کی بقا اور ارتقا کو زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت خیال کرتا ہے۔ زندگی کی ساری رنگینیاں اور رعنائیاں نفسی زندگی یعنی خودی کے ارتقا ہی سے مشروط ہیں۔ قرآن پاک میں تسخیرِ کائنات کے حیاتی یا نفسی طریق کو ہی ایمان کا نام دیا گیا ہے۔ خودی جیسے جیسے اور جس قدر ارتقائی مراحل طے کرتی چلی جاتی ہے، اُسی قدر کائنات کے اسرار اس پر منکشف ہوتے چلے جاتے ہیں اور یوں ایمان مضبوط سے مضبوط تر ہوتا جاتا ہے۔ گویا ایمان محض چند امور پر اندھے اعتقاد کا نام نہیں بلکہ یہ نفسی واردات سے ہویدا ہونے والے ایسے پختہ یقین کا نام ہے جس سے صرف مضبوط شخصیات ہی سرفراز ہوتی ہیں، جب یہ ہستیاں آزادیٔ نفس کی بدولت ارتقائے خودی کی اعلیٰ سطح پر پہنچتی ہیں تو اِن میں خصائص الٰہی پیدا ہو جاتے ہیں اور اِن

Marfat.com

کی زبان سے روحانی واردات کا اظہار مختلف اقوال کی صورت میں ہوتا ہے۔ مثلاً حدیثِ قدسی ہے: ''اِنی انا الدھر'' (I am time) حضرتِ علی h کا قول ہے: ''میں قرآنِ ناطق ہوں'' (I am the speaking Quran) منصور حلاج کا قول ہے: ''انا الحق'' (I am the creative truth) اور اِسی طرح حضرت بایزید بسطامی m کا قول ہے ''سبحانی ما اعظم شانی'' (Glory to me)۔ اِن اقوال سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ صوفی روحانی واردات کے دوران میں قربِ الٰہی کے اعلیٰ مقام پر فائز ہوتے ہوئے بندۂ مولا صفات کا روپ دھار لیتا ہے تاہم بقول اقبال روحانی واردات کے وجدانی تجربے (Unitive Experience) کے باوجود خودئ متناہی (Finite Ego) خودئ مطلق یعنی حق تعالیٰ کی لامتناہی خودی (Infinite Ego)) میں اپنے آپ کو یوں گم نہیں کر دیتی کہ اِس کی اپنی شناخت ختم ہو جائے بلکہ لامتناہی خودی ازراہِ محبت آگے بڑھ کر متناہی خودی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے اور یوں لامتناہی خودی کی صفات متناہی خودی (صوفی) کے اندر دَر آتی ہیں۔ رومیؔ نے اِس بات کو یوں بیان کیا ہے ؎

علم حق در علمِ صوفی گم شود

ایں سخن کے باورِ مردم شود

''اللہ تعالیٰ کا علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے مگر عام لوگوں کے لیے اِس بات کا یقین کرنا آسان نہیں۔''

اشپنگلر نے یہ بات کہی تھی کہ اسلام نفئ خودی کی تعلیم دیتا ہے جبکہ مندرجاتِ بالا سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ فرد جب ارتقائے خودی کے اعلیٰ مرحلے پر پہنچ جاتا ہے تو خدا اور بندے کے مابین ایسی رفاقت قائم ہو جاتی ہے جو رضا و منشا کے باہمی اختلاف کو مٹا کر رکھ دیتی ہے۔ گویا اِس مرحلے پر خدا اور بندے کے مابین فکر و خیال اور طلب و جستجو کی ایسی ہم آہنگی جنم لیتی ہے جس کے مقابل روایتی تقدیر پرستی اور جبر و اکراہ کے سب تصورات دم توڑ دیتے ہیں۔ بقول اقبال یہ نفئ خودی نہیں بلکہ یہ بندے کے خدا کی رضا میں راضی ہونے اور خدا کے بندے

Marfat.com

کی رضا میں راضی ہونے کا وہ اعلیٰ مرحلہ ہے جو انسان کو تیغوں کے سائے اور گولیوں کی بوچھاڑ میں بھی بحضورِ حق زمیں بوس ہونے کا حوصلہ اور اعتماد عطا کرتا ہے۔ اِس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں تقدیر کا کوئی ایسا تصور نہیں کہ جس کا مطلب یہ ہو کہ انسان کے اعمال و افعال کسی خارجی قوت کے ایما پر متعین ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی افعال انسان کی اپنی باطنی شخصیت یعنی خودی کے ارتقائی مراحل کی نشاندہی کرتے ہیں یہاں تک کہ خودی کی ترقی اور پختگی کا ایک ایسا مرحلہ بھی آتا ہے کہ جس پر پہنچ کر تمام انسانی افعال مکمل طور پر رضائے الٰہی میں ڈھل جاتے ہیں۔ یہ افعال کے سنورنے' نکھرنے اور وصفی (Qualitative) اعتبار سے بہتر سے بہتر بننے کا ایسا عمل ہے جس کا تعلق کسی خارجی دباؤ یا جبر سے نہیں بلکہ باطنی ارتقائی اور تدریجی عمل سے ہے۔ اقبال گفتگو کے اِس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ اُٹھاتے ہیں کہ گو یہ بات سچ ہے کہ اسلام افعال پر کسی قسم کے جبر یا تقدیر کے روایتی تصور کا قائل نہیں تاہم پھر ایسا کیوں ہے کہ اسلامی دنیا پر کئی سو برس تک تقدیر کا روایتی تصور ہی چھایا رہا۔ اقبال کے نزدیک اِس صورتِ حال کے پیچھے ایک پوری تاریخ ہے، جس کی مکمل تفصیل بیان کرنے کا تو یہ موقع نہیں تاہم یورپ اسلام پر جس قسمت پرستی کے تصور کا الزام تھوپتا ہے اس کی تین بنیادی وجوہات ہیں۔

۱۔ فلسفیانہ اور فکری سطح پر اِس خیال کو فروغ دیا گیا کہ کائنات کا سارا نظام علّت و معلول کے ایسے تسلسل کی صورت میں ہے جس کی آخری کڑی ذاتِ باری تعالیٰ ہے گویا ذاتِ الٰہی علّت العلل ہے۔ کائنات میں جو بھی اچھا یا بُرا (خیر وشر) واقعہ پیش آتا ہے اُس کا مصدر خدا کی ذات ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ ذاتِ الٰہی کائنات پر خارجی سطح سے اس طرح قابض و قادر ہے کہ اِس میں واقع ہونے والی ہر حرکت اُس کے اشارۂ ابرو کی محتاج ہے۔ یہ ہے وہ فلسفیانہ فکر جس نے اسلامی دنیا میں تقدیر پرستی کے روایتی تصور کو تقویت دی۔

۲۔ تقدیر کے روایتی تصور کو فروغ دینے میں سیاسی مفاد پرستی کا عمل دخل بھی کسی صورت کم

Marfat.com

نہیں۔ دمشق کے اُموی حکمرانوں کو کربلا کے واقعے کے بعد اپنی بداعمالیوں پر پردہ ڈالنے کے لیے تقدیر کے ایک ایسے تصور کو عام کرنے کی ضرورت تھی جو فرد کے بجائے ہر خوشگوار یا ناخوشگوار واقعہ کا ذمہ دار خدا کو ٹھہرائے۔ چنانچہ اُموی دَور میں تقدیر کے روایتی تصور کی اشاعت سیاسی مصلحت بنی کا تقاضا تھا تاکہ عوام واقعۂ کربلا کو بھی حکمرانوں کی بداندیشی کے بجائے خدا کی رضا سمجھ کر فراموش کر دیں اور یوں حکمران عوام کی طرف سے ممکنہ بغاوت سے بچ جائیں۔ ایک روایت ہے کہ معبد (وفات ۸۰ھ/ ۶۹۹ء) نے حسن بصری (وفات ۱۱۰ھ/ ۷۲۸ء) سے کہا کہ اُمویوں نے مسلمانوں کو قتل کیا مگر اپنے اعمال کی ذمہ داری خدا پر ڈال دی اس پر حسن بصری نے جواب دیا ''یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں۔''

۳۔ اسلام نے مسلمانوں کو حرکت و عمل سے لبریز اور جوش و جذبے سے بھرپور زندگی گزارنے کا درس دیا تھا لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ جوش و جذبہ ٹھنڈا پڑ گیا اور زندگیوں پر تقدیر کا ایسا روایتی تصور غالب آتا گیا جس نے کاہلی، سستی اور تن آسانی کو فروغ دیا۔ بعض علماء (۴۳) نے قرآن کی تقدیر کے حوالے سے آیات کی تفسیر کچھ اِس انداز سے کی جس سے عوام کی اخلاقی اور عملی زندگی پر بہت بُرے اثرات مرتب ہوئے۔ (۴۴) غرض اسلامی دنیا میں تقدیر کے روایتی تصور کو فروغ دینے میں فلسفیانہ افکار اور سیاسی مصلحت کوشی نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ دَور میں اس روش کی ایک مثال فلسفی ہیگل (Hegel ۱۷۷۰ء-۱۸۳۱ء) اور آگسٹ کومٹ (Auguste Comte ۱۷۹۸ء-۱۸۵۷ء) کے نظریات میں پائی جاتی ہے۔ ہیگل نے عقلی طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ سرمایہ دارانہ نظام ایک قدرتی اَمر ہے لہٰذا اِسے بلاچون و چرا قبول کر لینا چاہیے۔ دوسری طرف آگسٹ کومٹ نے سوسائٹی یا سماج کو ایک ایسا زندہ عضویہ قرار دیا جس میں ہر عضو کے وظائف ازلی و ابدی طور پر متعین و مقرر ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں

Marfat.com

کہا جا سکتا ہے کہ چونکہ سماج کے ہر عضو کے وظائف ازلی و ابدی طور پر مقرر ہیں، اِس لیے سماج کے کسی طبقے کو دوسرے طبقے کی خوشحالی یا بدحالی پر چیں بہ جبیں کرنے کی ضرورت نہیں اِس لیے کہ سب کچھ تقدیر کے مطابق ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں تقدیر کا روایتی تصور خاص طور پر مسلمانوں کے ساتھ چسپاں ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے اچھے یا بُرے ہر طرزِ عمل کا جواز (چاہے وہ روحِ قرآنی کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) قرآن سے تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے عوام الناس پر بڑے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اب اقبال اِس مسئلے کو یہیں چھوڑ کر خودی کی بقاو دوام کی بحث کا آغاز کرتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ دورِ حاضر اگر چہ مادّی فتوحات کا دَور ہے تاہم اِس زمانے میں بقائے دوام کے مسئلے پر جس قدر لکھا گیا ہے اِس کی پہلے کسی دَور میں نظیر نہیں ملتی۔ اقبال سب سے پہلے ابن رشد (۱۱۲۶ء۔۱۱۹۸ء) کا ذِکر کرتے ہیں۔ ابن رشد کے نزدیک انسانی وجود کے دو حصے ہیں: نفس اور روح۔ نفس سے مراد انسانی وجود کا حسّیاتی پہلو ہے جبکہ روح سے مراد انسانی وجود کا عقلی پہلو ہے۔ روح یا عقل کی حیثیت مستقل اور کائناتی ہے جبکہ انسانی وجود کے حسّیاتی پہلو یعنی جسم کی حیثیت عارضی اور فنا پذیر ہے۔ جب عقل (روح) حسّیاتی (نفسی) قید میں آتی ہے تو انفرادی حیثیت اختیار کر لیتی ہے تاہم انسانی وجود کے حسّیاتی پہلو یعنی جسم کی موت یا ہلاکت کے ساتھ ہی عقلِ انفرادی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے لیکن عقلِ کل قائم و برقرار رہتی ہے۔ بقول رینان (Renan ۱۸۲۳ء-۱۸۹۲ء) ابن رشد کے اِس خیال سے بنی نو انسان یا تہذیب و تمدن کی دوامیت یا سرمدیت تو ثابت ہوتی ہے تاہم انفرادی بقا کا اثبات نہیں ہوتا۔ اقبال انسان کی انفرادی بقا کا قائل ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر چہ قرآن میں نفس اور روح دونوں الفاظ ذکر ہوتے ہیں تاہم قرآن کا منشا اِن میں ایسی ثنویت (Dualism) قائم کرنا نہیں جس سے انسانی وجود کی وحدت خطرے میں پڑ جائے۔ چنانچہ اقبال روح اور نفس کی ثنویت (Dualism) کے حوالے سے ابنِ رشد کے خیالات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

Marfat.com

"If Ibn-i-Rushd's dualism was based on the Quran, then I am afraid, he was mistaken."(۴۵)

ابن رشد کے خیال میں ذہانت یا عقل کا تعلق انفرادیت سے ماورا ایسی ایجنسی یا واسطے سے ہے جس کی حیثیت کائناتی اور ابدی ہے۔ انسانوں میں عقل کا ظہور فریبِ نظر سے زیادہ نہیں۔ جسم کی موت کے ساتھ ہی فرد کی شخصی حیثیت ختم ہو جاتی ہے اور عقل فرد کے جسم کے زندان سے نکل کر ایک مرتبہ پھر وراء الجسم اُسی کائناتی ابدی کل کا حصہ بن جاتی ہے جو اُس کی اصل ہے۔ ابنِ رشد کے بعد موجودہ دَور میں امریکی ماہرِ نفسیات ولیم جیمز (۱۸۴۲ء-۱۹۱۰ء)) نے بھی بقائے دوام کا کچھ ایسا ہی تصور پیش کیا ہے جس میں شخصی بقا یا خودی کے بقائے دوام کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔ ولیم جیمز کے خیالات اُس کے کتابچہ ''Human Immortality'' سے ماخوذ ہیں۔ ولیم جیمز کہتا ہے کہ جس طرح روشنی کی کرن جب ایک منشور (Prism) میں سے گزرتی ہے تو وہ قوس وقزح کے سات رنگوں میں تبدیل ہو جاتی ہے تاہم یہ سات رنگ منشور کا پیداواری وظیفہ متصور نہیں ہوتے بلکہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ ''ترخیصی وظیفہ (Permissive Function) ہے جس نے سفید روشنی کو سات رنگوں میں پھاڑ دیا ہے۔ اِسی طرح شعور کو بھی دماغ کا ترسیلی یا ترخیصی وظیفہ سمجھنا چاہیے جس میں شعور وقتی طور پر دماغ کو کام میں لاتا ہے یا اُس سے کام لیتا ہے۔ اِسی لیے دماغ کے مر مٹنے سے شعور فنا نہیں ہوتا۔''(۴۶)

ابنِ رشد اور ولیم جیمز کے خیالات سے واضح ہوتا ہے کہ شعور فرد کا پیداواری عمل نہیں چنانچہ شخصی یا انفرادی بقا سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں۔

"In fact, Ibn-i-Rushd's view looks like William James's Suggestion of a transcendental mechanism of consciousness which operates on a physical medium for a while and then gives it up in pure sport."(۴۷)

گویا اقبال کے نزدیک شعور سے متعلق ابنِ رشد کا نقطۂ نظر بھی ولیم جیمز کے اُس مبہم،

Marfat.com

غیر واضح اور ماورائی شعوری میکانکی عمل (Transcendental Mechanism of Cousiousness) سے ملتا جلتا ہے کہ جس کے مطابق شعور وقتی طور پر ایک جسمانی وسیلے کو محض کھیل سمجھ کر دل بہلاوے کے طور پر کام میں لاتا ہے اور پھر اُسے چھوڑ دیتا ہے۔

ابن رشد اور ولیم جیمز کے بعد اقبال جرمن فلسفی عمانویل کانٹ (Kant, Immanuel ۱۷۲۴ء-۱۸۰۴) کا ذِکر کرتے ہیں۔ کانٹ کے نزدیک حیات بعد الموت کے عقیدے کی بنیاد ظن و تخمین پر مبنی عقل (Speculative reason) نہیں بلکہ یہ مسلمہ اخلاقی اصول (Moral Law) ہے کہ نیکی کو اِس کا صلہ اور بدی کو سزا ملے۔ انسان خیرِ اعلیٰ (Supreme good) کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ خیرِ اعلیٰ (Supreme good) نیکی و شادمانی (Virtue and happiness) اور فرض و میلان (Duty and inclination) کے باہمی تال میل میں پائی جاتی ہے۔ تاہم اِس مادّی دنیا کی مختصر سی زندگی میں انسان کی خیرِ اعلیٰ (Supreme good) کے حصول کی یہ آرزو کبھی مکمل طور پر پوری نہیں ہوتی کیوں کہ اِس ارضی حیات میں یہ تصورات اکثر غیر متجانس (Heterogeneous) ہی رہتے ہیں۔ نہ نیکوکار لوگوں کو مسرت و شادمانی نصیب ہوتی ہے اور نہ ہی کبھی فرض و میلان میں مکمل ہم آہنگی دیکھنے میں آتی ہے۔ چنانچہ کانٹ کا ذہن نہ صرف حیات بعد الموت کے تصور کو اخلاقی تلازمہ کے طور پر قبول کرتا ہے بلکہ ایک ایسی اعلیٰ ہستی یعنی خدا کا اقرار کرنے پر بھی مجبور ہو جاتا ہے جو داورِ محشر کا کردار ادا کرتے ہوئے نیکی کو مسرت و شادمانی اور بدی کو ذلت و رسوائی سے ہم کنار کرے۔ اِس مرحلے پر بشیر احمد ڈار کے مضمون "Iqbal and Kant" سے یہ اقتباس نہایت برمحل معلوم ہوتا ہے۔ بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

> "According to Kant, existence of God can not be proved but we must act as if there were God. Logically, there can not be convincing proofs of the freedom of will or immortality and yet we should act as if there were valid dogmas of faith."(۴۸)

Marfat.com

چنانچہ کانٹ نے بقائے دوام کا تصور مذہبی عقیدے کی ضرورت کے طور پر نہیں بلکہ اِس اخلاقی اصول کے تحت پیش کیا کہ نیکی کو اُس کا بدلہ اور بدی کو سزا ملنی چاہیے۔ اگر ایسا اِس دنیا میں نہیں ہوتا تو لازماً موت کے بعد ایسی اگلی دنیا ہے جہاں ایک اعلیٰ ہستی انصاف کے تقاضے پورے کرے گی۔ اگر چہ اقبال تصور بقائے دوام پر یقین رکھتا ہے تاہم کانٹ کے تصورِ بقائے دوام کے حوالے سے اقبال رقم طراز ہیں کہ:

"It is not clear, however, why the consummation of virtue and happiness should take infinite time and how God can effectuate the confluence between mutually exclusive motions."(۴۹)

اقبال کہتے ہیں کہ کیا یہ ضروری ہے کہ نیکی و بدی کی جزا و سزا کے لیے ایک لامتناہی وقت (Infinite Time) کو فرض کیا جائے۔ اگر کسی فرد کو اِس دنیا میں ہی نیکی کا پورا پورا بدلہ مِل جاتا ہے اور اسی طرح بدی کی سزا تو کیا اِس صورت میں اُس کے لیے حیات بعد الموت یا بقائے دوام کا تصور ختم ہو جائے گا؟ دوسری بات یہ کہ خیر و شر کے حوالے سے جزا و سزا کا سارا معاملہ اگلی دنیا پر ہی چھوڑ دینے سے اِس دنیا کے بارے میں ایسا مایوسی کا تصور جنم لے سکتا ہے جو انسان کے اندر رہبانیت کا رجحان پیدا کر دے۔ اقبال کہتے ہیں کہ کانٹ یہ بھی واضح نہیں کرتا کہ حیات بعد الموت میں ہستی ٔ اعلیٰ باہم غیر متجانس (Heterogeneous) تصورات میں ہم آہنگی اور اتصال کیسے پیدا کرے گی؟ اور فرض کریں اگر بقول کانٹ حیات بعد الموت محض اِسی مقصد کے لیے ہے کہ خیر و شر کو جزا و سزا کی صورت میں پورا پورا بدلہ ملے تو کیا ایسا ہونے کے بعد افراد سے بقائے دوام کا حق چھین لیا جائے گا اور اُن پر دوبارہ موت طاری ہو جائے گی۔ بقول اقبال:

"This inclusiveness of metaphysical arguments had led many thinkers to confine themselves to meeting the objections of modern materialism which rejects

Marfat.com

immortality, holding that consciousness is merely a function of the brain and, therefore, ceases with the cessation of the brain-process."(۵۰)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مابعد الطبیعیاتی معاملات دلائل کے بجائے ایمان وایقان سے حل ہوتے ہیں۔ سائنس کا تعلق طبیعات سے ہے لہٰذا مابعد الطبیعیاتی معاملات سائنس کی حد سے ماورا ہیں؛ اِس لیے نہ تو سائنس کو اِن سے کوئی سروکار ہونا چاہیے اور نہ ہی اصحابِ دانش کو مادہ پرست سائنس کے اعتراضات دُور کرنے کے لیے اور مابعد الطبیعیاتی امور کو ثابت کرنے کے لیے ایسے دلائل میں اُلجھنا چاہیے جن کا کوئی انجام نہ ہو۔ بقول اقبال:

"Science must necessarily select for study certain specific aspects of reality only and exclude others. It is pure dogmatism on the part of science to claim that the aspects of reality, selected by it, are the only aspects to be studied. No doubt, man has a spatial aspect; but this is not the only aspect of man. There are other aspects of man such as evaluation, the unitary character of purposive experience and the pursuit of truth which science must nccessarily exclude from its study, and the understanding of which requires categories other than those employed by science."(۵۱)

اقبال کے خیال میں سائنس حقیقت کے صرف چند پہلوؤں کو اپنے مطالعے کے لیے منتخب کرتی ہے جبکہ دوسرے پہلوؤں کو چھوڑ دیتی ہے۔ ایسی صورت میں یہ خیال محض خیال باطل اور ہٹ دھرمی ہے کہ حقیقت صرف وہی ہے جو سائنس کے احاطۂ ادراک میں آتی ہے۔ اقبال کے نزدیک انسان صرف پیکر خاکی ہی نہیں رکھتا بلکہ انسانی شخصیت کے بعض پہلو مثلاً قدر آشنائی (Evaluation)، مقصدی تجربے کا وحدانی کردار (Unitary character of

Marfat.com

اور سچائی کی تلاش ایسے بھی ہیں جو سائنسی ادراک یا مطالعے (purposive experience) کی زد میں نہیں آتے۔ اقبال "زبورِ عجم" میں لکھتے ہیں ؎

درونِ سینۂ ماسوزِ آرزو ز کجاست؟
سبو ز ماست ، ولے بادہ در سبوز کجاست؟(۵۲)

گرفتم ایں کہ جہاں خاک و ماکف ِخاکیم
بہ ذرہ ذرۂ ما دردِ جستجوز کجاست؟(۵۳)

نگاہِ ما بگریبانِ کہکشاں افتد
جنونِ ماز کجا ؟ شورِ ہائے و ہوز کجاست؟(۵۴)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانی ہستی کے تمام پہلوؤں اور اس کی بقا و دوام کا مکمل ادراک سائنس کے بس کی بات نہیں۔ اِس مقصد کے لیے ایسے علوم اور فہم و ادراک کی ضرورت ہے جو مادّیت زدہ سائنسی علوم سے ماسوا ہو۔

تصورِ بقائے دوام کی بحث میں اب اقبال نطشے (Nietzsche ۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) کے نظریہ تکرارِ ابدی (Eternal Recurrence) کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں چونکہ اِس نظریے کے ابتدائی خدوخال ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer ۱۸۲۰ء-۱۹۰۳ء) کے ہاں بھی ملتے ہیں اور یہ نظریہ جدید ذہن کے حقیقی رجحان کی نمائندگی کرتا ہے' اِس لیے ضروری ہے کہ اِس نظریے کا باریک بینی سے جائزہ لیا جائے۔

اقبال نے نطشے کے نظریۂ تکرارِ ابدی (Doctrine of Eternal Recurrence) کے تین پہلو بیان کیے ہیں۔

1-"The Quantity of energy in the universe is constant and consequently finite."(۵۵)

Marfat.com

کائنات میں توانائی کی مقدار متعین اور متناہی ہے:

2-"Space is only a subjective form: there is no meaning in saying that the world is in space in the sense that it is situated in an absolute empty void."(۵۶)

مکاں محض ایک موضوعی صورت ہے چنانچہ اِس بات کے کہنے کا کوئی مطلب نہیں کہ دنیا اس طرح مکاں میں ہے کہ جیسے یہ ایک بالکل خالی خلا میں واقع ہے۔

3-Time is not a subjective form; it is a real and infinite process which can only be conceived as 'periodic.'(۵۷)

زمان کی حقیقت موضوعی (Subjective) نہیں بلکہ معروضی (Objective) ہے اور یہ ایک ایسا لامتناہی عمل (Infinite Process) ہے جسے دَوری (Periodic) ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔

نطشے کے نظریے کے بنیادی نقاط پر غور کرنے سے پتا چلتا ہے کہ نطشے کا نظریہ واقعات و حوادث کے تکرارِ ابدی (Eternal Recurrence) کے تصور پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کائنات میں توانائی کی مقدار اور توانائی کے مراکز محدود ہیں اور وقت لامتناہی (Infinite) ہے چنانچہ یہ اَمر یقینی ہے کہ محدود توانائی پر ایک ایسا وقت آ جائے کہ جب اس میں نئے اور تازہ واقعات و حوادث کو تخلیق کرنے کی صلاحیت مفقود ہو جائے تاہم زماں کے لامتناہی ہونے کے باعث محدود توانائی اپنے تمام تر ممکنہ امتزاجات (All possible combinations) تخلیق کر چکنے کے بعد بارِ دگر گزرے ہوئے حوادث ہی کو دُہرانے کا عمل شروع کر دے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Since time is infinite, therefore all possible combinations of energy-centres have already been exhausted. There is no new happening in the universe; whatever happens now has happened before an infinite number of times, and will continue to happen an infinite number of times in the

Marfat.com

future."(۵۸)

اقبال کا نطشے کے نظریۂ تکرارِ ابدی پر بنیادی اعتراض یہ ہے کہ نطشے کے ہاں ایک تسلسل کے مسلسل آگے بڑھنے اور نئے سے نئے مراحل میں قدم رکھنے کے تصور کی بجائے ایک جیسے واقعات کی تکرار کا تصور کارفرما ہے۔ یوں لامتناہی وقت میں محدود توانائی کی کارگزاری سوائے تکرارِ حوادث کے اور کچھ نہیں رہتی۔ اس طرح جدت و ندرت سے محروم یہ تکراری عمل ایسی ابدی صورت اختیار کر لیتا ہے جو ایک میکانکی عمل سے مشابہت رکھتا ہے۔ بقول اقبال:

"Such is Nietzsche's Eternal Recurrence. It is only a more rigid kind of mechanism."(۵۹)

اقبال کے خیال میں نطشے نے سب سے بڑی ٹھوکر اپنے دَوری (Periodic) تصورِ زماں سے کھائی ہے۔ دَوری تصورِ زماں کا مطلب یہ ہے کہ وقت دائرے کی شکل میں گردش کرتا ہے چنانچہ وقت کی آغوش سے جنم لینے والے واقعات بھی جوں کے توں وقت کی دَوری تکرار کے ساتھ اپنے آپ کو دُہراتے رہتے ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کولہو کا بیل جب ایک دائرے میں چکر لگاتا ہے تو اُس سے واقعات نقوشِ پا کی صورت میں سرزد ہوتے ہیں اور پھر بار بار چکر لگانے سے وہ نئے نقوشِ پا ثبت نہیں کرتا بلکہ تکرارِ محض کا شکار رہتا ہے جو کہ ایک جدت وندرت سے عاری اُکتا دینے والا عمل ہے۔ چونکہ نطشے کا دَوری تصورِ وقت بھی واقعات و حوادث کے تکرارِ ابدی کے تصور پر قائم ہے اس لیے اقبال کے نزدیک بقائے دوام کا یہ تصور ناقابلِ برداشت ہے(۶۰) اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

"Now time regarded as a perpetual circular movement, makes immortality absolutely intolerable."(۶۱)

نطشے کا فوق البشر (Superman) بھی چونکہ اُس کے نظریۂ تکرارِ ابدی کا پروردہ ہے' اس لیے وہ دنیا میں بار بار پیدا ہونا' مٹتا' جنم لیتا' فنا ہوتا اور پھر ایک ہی رنگ و روپ میں جلوہ نما ہوتا دِکھائی دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ بقائے دوام کا درست تصور نہیں کیوں کہ:

''اگر خودی اپنے بے مثل نقش (یعنی اپنے تشخص) کو قائم رکھ کر آگے نہ بڑھ سکے

Marfat.com

تو ایک ابدی چکر میں اِس کے بار بار ظہور سے کیا فائدہ؟

ہو نقش اگر باطل ، تکرارِ سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ارزانی

ایسا فوق البشر جس کا ظہور بار بار ہو چکا ہو اور جس کی آئندہ بھی بار بار پیدائش یقینی ہو اُس کی خودی یقیناً اُس لذتِ یکتائی سے محروم رہتی ہے جو علامہ اقبال کے نزدیک مرکزی نکتہ ہے آرزوئے بقائے دوام کا۔" (۶۲)

اقبال اپنے خطبے میں رقم طراز ہیں:

"The superman has been an infinite number of times before. His birth is inevitable; how can the prospect give me any aspiration? we can aspire only for what is absolutely new, and the absolutely new is unthinkable in Nietzsche's view which is nothing more than a Fatalism worse than the one summed up in the word 'Qismat'".(۶۳)

نطشے کے نظریۂ تکرارِ ابدی کی رو سے کائنات میں کوئی انوکھا واقعہ رونما نہیں ہو رہا۔ تمام واقعات و حوادث پہلے بھی رونما ہو چکے ہیں اور اب بھی وہی کچھ ہو رہا ہے جو پہلے ہو چکا ہے اور آئندہ بھی یہی عمل جاری رہے گا۔ نطشے کے ''سپر مین'' کا بھی یہی حال ہے۔ وہ کئی مرتبہ دنیا میں آ چکا ہے اور آئندہ بھی اُس کی پیدائش یقینی ہے۔ یہ تکرارِ محض انسان کی طبیعت پر نہایت گراں گزرتی ہے۔ انسان تنوع پسند ہے۔ اُس تجربے کی آرزو کرتا ہے جس سے نہ گزرا ہو اور اُس چیز کی تمنا رکھتا ہے جو اُسے نہ ملی ہو تاہم نطشے کے نظریے کے ہوتے ہوئے سینوں میں چراغِ آرزو کے روشن ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی کیوں کہ اس نظریے کی رو سے کائنات میں کسی نئے واقعے یا کسی نئی بات کے ظہور پذیر ہونے کے بارے میں سوچا ہی نہیں جا سکتا۔ ہر عمل اور واقعہ پہلے سے اِس طرح طے شدہ ہے کہ اِس میں تغیر کی کوئی گنجائش نہیں۔ اقبال کے خیال میں یہ وہی روایتی تقدیر پرستی کا تصور ہے جس کے لیے قسمت کا لفظ استعمال کیا

Marfat.com

جاتا ہے۔ اقبال اس نظریے کے انسانی طبع اور شخصیت پر اثرات کا اظہار اِن الفاظ میں کرتے ہیں:

"Such a doctrine, far from keying up the human organism for the fight of life, tends to destroy its action-tendencies and relaxes the tension of ego."(۶۴)

انسانی زندگی کے کسی بھی شعبے میں محنت اور تگ و تاز اس لیے کرتا ہے کہ بہتر سے بہتر نتائج حاصل کر سکے لیکن اگر پہلے سے بہتر کی اُمید کے برعکس گزشتہ وقوعات کا وقوع پذیر ہونا ہی لابدی ہو تو سعی و کاوش کا جذبہ ماند پڑ جاتا ہے۔ حرکت و عمل کی اُمنگ دم توڑ دیتی ہے اور زندگی پھیکی اور بے رنگ ہو جاتی ہے' چونکہ نطشے کا نظریۂ زندگی کا ایسا ہی مجہولی سا تصور دیتا ہے' اِس لیے اقبال کے خیال میں یہ نظریہ انسان کو زندگی کی جنگ میں سرگرمی سے حصہ لینے پر آمادہ کرنے کے بجائے انسان کے اندر موجود علمی رجحانات کو بھی ختم کر دیتا ہے اور یوں خودی سستی اور کاہلی کا شکار ہونے کے ساتھ ساتھ تن بہ تقدیر پسند ہو جاتی ہے۔ یہ تقدیر کا ایک ایسا مہلک تصور ہے جس سے انسان میں قوائے عملیہ مضمحل اور آرزوئے نو کا جذبہ مندمل ہو جاتا ہے۔

اقبال بقائے دوام (Immortality) کے حوالے سے مختلف فلاسفہ کے افکار کا جائزہ لینے کے بعد قرآنی تعلیمات کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن انسان کے بقائے دوام کے حوالے سے تقدیر کا ایک خاص تصور رکھتا ہے۔ اِس تصور کے دو پہلو ہیں:

۱- اخلاقی Ethical

۲- حیاتیاتی Biological

حیاتیاتی پہلو کا تعلق اُن منازلِ ارتقا کے ساتھ ہے جو بعدِ ممات انسانی خودی کو درپیش ہوں گی مثلاً برزخ اور حشر یعنی حیاتِ نو (Resurrection)۔

برزخ اقبال کے نزدیک موت اور حشر کے درمیان میں معلق ایک کیفیت کا نام ہے (۶۵) موت اور حشر کے درمیان میں معلق برزخ کی اِس کیفیت میں موجودہ حیات میں ارتقا

Marfat.com

پانے والی خودیاں نہ صرف اپنی حیثیت کو قائم و برقرار رکھیں گی بلکہ حیاتِ نو کی یافت یعنی حشر کی جانب اپنا ارتقائی سفر جاری رکھیں گی۔ اقبال ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"After death, there may be an interval of relaxation as the Koran speaks of a Barzakh or intermediate state which lasts untill the day of Resurrection. Only those egoes will survive this state of relaxation who have taken good care during the present life."(۶۶)

بعد الموت حیاتیاتی منازل میں برزخ کے بعد دوسرا مرحلہ حشر کا ہے۔ حشر دوبارہ زندہ ہونے یا حیاتِ نو پانے کا نام ہے۔

عیسائیت میں حشر کا تصور یہ ہے کہ انسان کو اُسی پیکرِ خاکی کے حامل جسم کے ساتھ اُٹھایا جائے گا جو حیاتِ عنصری میں اُسے حاصل تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن عیسائیت کے اِس تصورِ حشر کی بنیاد پر اپنے تصورِ حشر کی بنیاد نہیں رکھتا۔ بعد الموت روح اور اُس کے سابقہ خصوصیات کے حامل جسم کا اتصال ممکن نہیں۔ ارتقائی عمل میں جو مرحلہ گزر گیا، اُس کی تکرار نہیں ہو سکتی، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"The Quran does not base its possibility, like christianity, on the evidence of the actual resurrection of an historic person."(۶۷)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآنی نظریۂ بقائے دوام کی تفصیلات جاننے سے قبل قرآن سے مکمل طور پر ثابت شدہ تین ایسے نکات سے آگاہ ہونا ضروری ہے جن کے بارے میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں۔

۱۔ خودی کا ظہور زمانے میں ہوتا ہے چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ نظامِ زمان و مکاں سے قبل اِس کا وجود نہ تھا۔

۲۔ قرآنِ پاک کی رو سے موت کے بعد انسان کے لیے دوبارہ حیاتِ ارضی میں واپس

Marfat.com

آنے کا کوئی امکان نہیں۔

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿حَتّٰی إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ○ لَعَلِّیٓ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيْمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ إِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ﴾ (۶۸)

''یہاں تک کہ جب اُن میں کسی کو موت آئے تو وہ کہتا ہے اے میرے ربّ! مجھے (پھر دنیا میں) واپس بھیج دے۔ شائد میں اِس میں کوئی اچھا کام کرلوں جو چھوڑ آیا ہوں۔ ہرگز نہیں' یہ تو ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے' اور اُن کے آگے ایک برزخ ہے جس دن (قیامت) تک کہ وہ اُٹھائے جائیں گے۔''

﴿وَالْقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ ○ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ﴾ (۶۹)

''اور چاند کی (قسم) جب وہ مکمل ہو جائے تم کو درجہ بدرجہ ضرور چڑھنا ہے۔''

﴿أَفَرَءَيْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ○ ءَ أَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗ أَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ ○ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوْقِيْنَ ○ عَلٰٓى أَنْ نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (۷۰)

''بھلا دیکھو تو! جو (نطفہ) تم (عورتوں کے رحم میں) ڈالتے ہو' کیا تم اِسے پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔ ہم نے تمہارے درمیان موت (کا وقت) مقرر کیا ہے اور ہم اِس سے عاجز نہیں کہ تم (تمہاری جگہ) تم جیسی (اور قوم) بدل دیں' اور ہم تمہیں (ایسے عالم) میں پیدا کر دیں جو تم نہیں جانتے۔''

۳۔ خودی کی متناہیت (Finitude) بدقسمتی کی بات نہیں ہے۔ اقبال اِس نکتے کی وضاحت اِس آیتِ مبارکہ سے کرتے ہیں:

﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا ○ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ○ وَكُلُّهُمْ آتِيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (۷۱)

Marfat.com

''جتنا کچھ بھی آسمانوں اور زمین میں ہے سب اللہ تعالیٰ کے رُوبرو غلام ہو کر حاضر ہوتے ہیں اور اُس نے سب کو اپنی قدرت میں احاطہ کر رکھا ہے اور سب کو شمار کر رکھا ہے اور قیامت کے روز سب کے سب اُس کے پاس تنہا حاضر ہوں گے۔''

اقبال نے پہلے دو نکات میں قرآنی آیات کی روشنی میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ چونکہ خودی کا آغاز نظامِ زمان و مکاں میں ہوتا ہے اِس لیے حیاتِ ارضی میں اِس کی پہچان بھی پیکرِ خاکی کے حوالے سے ہوتی ہے لیکن جب موت کی صورت میں خودی حیاتِ ارضی کو چھوڑ دیتی ہے تو اِس کا پیکر خاکی بھی اسی ارضی دنیا میں رہ جاتا ہے گویا موت خودی کی ماہیت میں ایک ایسی حیاتیاتی (Biological) تبدیلی کا باعث بنتی ہے جس کا اگلا مرحلہ برزخ اور پھر حشر ہے۔ اقبال کی نگاہ میں بقائے دوام کی جانب سفر میں موت، برزخ اور حشر وہ مراحل ہیں جو خودی کے ارتقائی سفر میں حیاتیاتی تغیر کی نشاندہی کرتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اِسے قرآنی تصورِ بقائے دوام کا حیاتیاتی پہلو قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک قرآنی تصورِ بقائے دوام کے اخلاقی پہلو کا تعلق ہے اِسے اقبال خودی کے ذوق و شوق اور جہد و عمل سے وابستہ ایسا وظیفہ قرار دیتے ہیں جو خودی کو اتنا پختہ اور مستحکم کر دیتا ہے کہ خودی اپنی متناہیت (Finitude) کے باوجود فنا کے ہر قسم کے خطرات سے آزاد ہو جاتی ہے۔

''خدا چوں پختہ شد از مرگ پاک است''(۷۲)

اور:

''خودی چوں پختہ گردد لازوال است''(۷۳)

یوں اِس تیسرے نکتے کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ خودی کی متناہیت (Finitude) اُس کے لیے بدقسمتی کا باعث نہیں ہے۔ خودی اگر جہد و عمل کا راستہ اپنائے تو وہ اپنی ایسی بے مثل انفرادیت قائم کر لیتی ہے کہ حیاتیاتی منازلِ ارتقا سے گزر کر بحضورِ حق بھی نہ صرف اپنی شناخت قائم رکھتی ہے بلکہ اِس قابل ہو جاتی ہے کہ اپنی

Marfat.com

حیاتِ سابقہ کی کارکردگی کی روشنی میں اپنے مستقبل کا اندازہ کر سکے۔ اقبال اِس بات کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"It is with the irreplaceable singleness of his individuality that the finite ego will approach the infinite ego to see for himself the consequences of his past action and to judge the possibilities of his future."(۷۴)

اقبال کے خیال میں خودی کی انتہائی مسرت و شادمانی اپنی انفرادیت کے قیام و بقا اور عمل کی لگن میں ہے، چنانچہ حیاتِ دوام کے سفر میں ہر خودی کی تگ و دو یہ ہوگی کہ اُس کی انفرادیت‘ یکتائی اور استحکام میں ہر لحظہ اضافہ ہو۔ خودیاں جہدِ زیست اور ذوقِ حیات کے ارتقائی عمل میں اس قدر منہمک ہوں گی کہ قیامت کا لرزہ خیز اور ہوش رُبا ہنگامہ بھی اُن کے جوشِ عمل کو متاثر نہ کر سکے گا۔ (۷۵)

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ﴾ (۷۶)

’’اور صور میں پھونک ماری جائے گی تو (ہر کوئی) جو آسمانوں اور زمین میں ہے بے ہوش ہو جائے گا‘ سوائے اُس کے جسے اللہ چاہے۔‘‘

اِس آیت کریمہ میں جس استثنا کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی خودی اپنی شدت یا پختگی کے لحاظ سے ایسے نقطۂ کمال کو پہنچ چکی ہوگی کہ قیامت کا ہنگامہ تو ایک طرف خود ذاتِ باری تعالیٰ سے براہِ راست ربط و اتصال بھی اُن کی خودی کو اپنی پہچان اور احساس و شعور سے بیگانہ نہ کر سکے گا۔ اقبال کے نزدیک یہی شخصی بقا کی شرط اور خودی کی معراج ہے:

خودی اندر خودی گنجد محال است
خودی راعین خود بودن کمال است(۷۷)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک ایک مثالی انسان کا تصور یہی ہے کہ وہ ہر حال میں اپنا تشخص برقرار رکھے۔ قرآنِ پاک میں حضور ﷺ کے مشاہدہ ذاتِ حق (خودی مطلق) کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی﴾ (۷۸)

''آنکھ نے نہ کجی کی اور نہ وہ حد سے بڑھی۔''

واقعہ معراج میں حضور ﷺ کی جانب سے ''جمال یار بے باکانہ دیدم'' (ز۔ع: ص۔۱۵۸) کی جو صورت پیدا ہوئی، اقبال کے نزدیک اِس کا بہترین اظہار فارسی کے اِس شعر میں ہوا ہے ؎

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسّمی (۷۹)

اقبال کہتے ہیں کہ وحدت الوجودی تصوف (Pantheistic Sufism) کے قائل اِس بات کو نہیں مانتے کہ متناہی خودی (Finite Ego) لامتناہی خودی (Infinite Ego) کے مقابل اپنا الگ وجود برقرار رکھ سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اِن لوگوں کے نزدیک خدا کی لامتناہیت (Infinity) کا مطلب لامتناہی وسعت (Infinite Extension) ہے جبکہ اقبال کے خیال میں:

"True infinity does not mean infinite extension."(۸۰)

خدا کی حقیقی لامتناہیت کا مطلب لامتناہی وسعت یا پھیلاؤ نہیں بلکہ:

"Its nature consists in intensity and not entensity."(۸۱)

خودی مطلق کی ماہیت کا تعلق شدت (Intensity) سے ہے پھیلاؤ یا وسعت سے نہیں۔

اقبال نے Intensity یعنی شدت کا لفظ ذاتِ الٰہی کے وصفی پہلو کے اظہار کے لیے استعمال کیا ہے۔ اقبال نے ذاتِ باری تعالیٰ کے اِس وصفی پہلو کی وضاحت اپنے تیسرے خطبے

Marfat.com

میں یوں کی ہے:

"The infinity of Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of his creative activity."(۸۲)

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کی لامتناہیت (Infinity) مکانی وسعت کے اعتبار سے نہیں بلکہ تخلیقی فعالیت کے لامحدود باطنی امکانات کے باعث ہے۔ خدا ایک ایسی لامتناہی (Infinite) ذات ہے جس سے ہر لحظہ تخلیقی فعالیت کا صدور ہوتا رہتا ہے۔ گویا خدا کی لامتناہیت (Infinity) اُس کی تخلیقیت کے وصفی پہلو میں ہے۔ کائنات اور اِس کی ہر شے خدا کی تخلیقی فعالیت کا اظہار ہے۔ چنانچہ خدا کے کسی بھی تخلیقی مظہر کو نہ تو خدا قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ ہی خدا سے اُس کے ربط و تعلق کا انکار کیا جا سکتا ہے، جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر مصنف کا تخلیقی شاہکار ہونے کے باوجود اپنی ایک الگ شناخت رکھتی ہے جس سے تصویر کے وجود کا اثبات ہوتا ہے تاہم تصویر سے اس کے خالق یعنی مصور کا رشتہ ناقابلِ انقطاع ہے' اِس لیے کہ خالق کے تصور کے بغیر تخلیق کا اپنا وجود مشکوک ہو جاتا ہے۔ کائنات اور اِس کی ہر شے ہستیٔ باری تعالیٰ کی گواہ ہے اور خدا کی ہر لحظہ تخلیقی فعالیت اُس کی ذات کی لامتناہیت کی دلیل ہے۔ یوں اقبال یہ بات کہتے ہیں کہ جب ہم خدا کی لامتناہیت کا ادراک اُس کے وصفی پہلو (Intensity) کی صورت میں کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات سمجھ آنا شروع ہو جاتی ہے کہ خدا کی لامتناہیت مکانی یا مادّی لحاظ سے نہیں بلکہ وصفی اعتبار سے ہے۔ گویا اگرچہ خودیٔ متناہی (Finite Ego) خودی لامتناہی (Infinite Ego) کے وصفی پہلو کا اظہار ہے اور اِس لحاظ سے اِس کا خودیٔ لامتناہی سے ایک قریبی ربط و اتصال ہے تاہم خودیٔ متناہی، خودی لامتناہی نہیں۔ خودیٔ متناہی کی خودیٔ لامتناہی سے ممیّز اپنی ایک الگ اور واضح حیثیت ہے۔ قرآن کا مدعا و منشا یہ ہے کہ انسان ہستیٔ باری تعالیٰ کے حوالے سے کائنات کی اصل حیثیت کا تعین کرے، اِس کے معنی و مفہوم کو سمجھے اور خدا کی تخلیقی فعالیت کے باعث کائنات کے باطن سے ہر لحظہ بلند ہونے والی صدائے کُن فیکون کو سنے اور نہ صرف سنے بلکہ اپنی خودی کی پرورش و

Marfat.com

پرداخت بھی اِس کے رگ و پے میں سرایت الٰہی فعالیت کے مماثل خطوط پر کرتے ہوئے ارتقائی جوشِ عمل کے لحاظ سے روح کائنات کے ساتھ اپنا ایک تعلق پیدا کرے تا کہ خودی کو بقائے دوام حاصل ہو جائے۔ خودی آج ارتقا کے جس مرحلے پر ہے یہ کوئی دو ایک دِن کی کہانی نہیں بلکہ خودی کو اِس مرحلۂ حیات پر پہنچنے میں بھی ہزاروں لاکھوں برس صرف ہوئے ہیں اور آئندہ بھی ارتقا کے اِسی عمل کا تسلسل خودی کی لحظہ بہ لحظہ ترقی اور بقا کا ضامن ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًىo أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىo ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىo فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىo أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ﴾ (۸۳)

''کیا انسان گمان کرتا ہے کہ وہ یونہی چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا وہ منی کا ایک نطفہ (قطرہ) نہ تھا جو (رحمِ مادر) میں ٹپکایا گیا۔ پھر وہ جما ہوا خون ہوا۔ پھر اُس نے اُسے پیدا کیا، پھر اُسے درست (اندام) کیا، پھر اُس کی مرد اور عورت دو قسمیں بنائیں، کیا وہ اِس پر قادر نہیں کہ مُردوں کو زندہ کرے۔''

یہ آیات اِس حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ انسان کی تعمیر و تشکیل ہزاروں لاکھوں برس کے عرصے پر محیط ارتقائی عمل سے گزرتے ہوئے ہوئی ہے۔ رحمِ مادر میں انسان جن تشکیلی مراحل سے گزرتا ہے۔ وہ دراصل اُسی طویل تاریخی ارتقائی عمل کی ایک مختصر جھلک اور یاد دہانی (Recapitulation) ہے۔ حافظ غلام سرور اپنی کتاب ''Philosophy of the Quran'' میں لکھتے ہیں:

"What does Recapitulation mean? It is a long story but very briefly it means that the embryo of a human being, in the course of its nine months stay in the mother's womb, repeats its past history of development which has taken it millions of years to reach its present stage."(۸۴)

Marfat.com

چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسی ہستی جو لاکھوں برس کے طویل ارتقائی عمل سے گزرتے ہوئے اپنی موجودہ حالت کو پہنچی ہو کیا خدا کسی وقت اُس پر موت طاری کر کے اُسے ایک بے فائدہ اور فضول شے کی صورت ضائع کر دے گا۔

اقبال اِس سے اتفاق نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں ایسا ہونا ناممکن الوقوع معلوم ہوتا ہے۔ بقول اقبال:

"It is highly improbable that a being whose evolution has taken millions of years should be thrown away as a thing of no use."(۸۵)

اقبال کے نزدیک ارتقا کا تقاضا اور بقا کا معیار صرف ایک ہے اور وہ ہے عمل تاہم عمل کو صرف مسرت والم (Pain and Pleasure) کے زاویۂ نظر سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ دراصل عمل کے خوب و زشت کا اندازہ خودی کی صلابت و شکستگی سے ہوتا ہے۔ زندگی خودی کو ایسے اعمال کرنے کے مواقع فراہم کرتی ہے جو اُسے نہ صرف درماندگی و شکستگی سے بچائیں بلکہ اِسے پختہ اور مستحکم کرتے ہوئے آئندہ ترقی کی راہوں پر گامزن کر دیں۔ بقول اقبال:

"Personal immortality, then, is not ours as of right; it is to be achieved by personal effort. Man is only a candidate for it."(۸۶)

اقبال کے نزدیک انسان اگرچہ شخصی بقا (Personal immortality) کا اُمیدوار ہے اور وہ اِسے حاصل بھی کر سکتا ہے تاہم شخصی بقا کسی فرد کا ایسا استحقاق نہیں کہ جو اُسے بغیر محنت اور جدوجہد کے تحفے میں مِل جائے۔ بعد مرگ حیات دوام کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ انسان نہ صرف اپنی خودی بلکہ دوسروں کی خودی کا بھی احترام کرے۔ محنت اور تگ وتاز کو اپنا شعار بنائے اور اپنی خودی کو جہد و عمل کی سان پر چڑھاتے ہوئے اِسے ایسا پختہ اور صیقل کر دے کہ موت کا صدمہ بھی اِس کی صلابت اور استحکام میں کوئی فرق نہ ڈال سکے۔

Marfat.com

بخود باز آ خودی را پختہ تر گیر
اگر گیری پس از مردن نمیری(۸۷)

انسان مادّی دنیا میں مادّی جسم کے ساتھ اپنی زندگی کا سفر طے کرتا ہے تاہم موت انسان کو مادّی جسم کی تحلیل (Dissolution) کے ساتھ ایک ایسی دنیا میں پہنچا دیتی ہے جس کا مادّیت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ سراسر روحانی دنیا ہے۔ اِس روحانی دنیا کا پہلا مرحلہ برزخ ہے۔ گویا موت سفرِ زندگی کے اختتام کا اعلان نہیں بلکہ محض حیاتِ انسانی کی مادّیت سے برات کا نام ہے۔

اقبال کے نزدیک برزخ ہی وہ مرحلۂ ارتقا ہے جہاں شعوری لحاظ سے خودی کے تصورِ زمان ومکاں میں ایک انقلابی تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ خودی حقیقت کے نئے پہلوؤں سے آشنا ہوتی ہے اور ان سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے جدوجہد کرتی ہے۔ اِس تگ و دو اور جدوجہد میں پختہ کار اور مستحکم خودیاں ایک خاص طرزِ عمل اختیار کرتے ہوئے زمان ومکان کے نئے اور مخصوص نظام سے مطابقت پیدا کرتی ہیں اور ایک مکمل نفسیاتی انقلاب سے دوچار ہوتی ہیں جبکہ کمزور اور کم ارتقا یافتہ خودیوں کے لیے زمان ومکاں کی نئی صورت کے ساتھ مطابقت پیدا کرنا بہت بھاری ثابت ہوتا ہے یہاں تک کہ اُن کی انانیت کے مجروح اور انفرادیت کے انفساخ کے خطرات پیدا ہوجاتے ہیں گویا مرحلۂ برزخ تگ ودو، جدوجہد اور ابدیت کے لیے ایک مسلسل تیاری کا مرحلہ ہے۔ حصولِ ابدیت کی اِس جدوجہد میں خودی کے اپنے وظیفۂ باطنی کے سوا کوئی کسی کے کام نہ آسکے گا۔

اقبال کے نزدیک حیاتِ ثانی ارتقائے نفس کی ایسی منزل ہے جس کا تعلق مادّیت سے گریزاں ایسے حیاتیاتی عمل (Biological Process) کے ساتھ ہے جسے محض مابعدالطبیعیاتی دلائل (Metaphysical Arguments) سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ مشہور مسلم مفکرینِ ارتقا علامہ جاحظ (۷۷۶ء-۸۶۸ء) اور ابن مسکویہ (۹۴۲ء-۱۰۳۰ء) نفسِ انسانی کے حیاتیاتی ارتقا کے زبردست قائل تھے۔ اِسی طرح مولانا جلال الدین رومی

Marfat.com

(۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے پُر اُمید ہی نہیں بلکہ جوش و سرمستی سے سرشار حیات کا رجائی اور مستقبل آشنا تصور رکھتے ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ جدید دنیا کے اہل فکر کے لیے نظریۂ ارتقا اُمید اور جوشِ حیات کے بجائے پریشانی، دلگیری اور مایوسی کا باعث ہے۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ اُن کی نظر ارتقا کے محض مادّی وعنصری دائرے تک محدود ہے اور اِس لحاظ سے وہ انسان کی موجودہ ذہنی و جسمانی شکل و ساخت کو ہی ارتقا کی آخری کڑی سمجھتے ہیں۔ چنانچہ اُن کی نظر میں موت آغازِ زندگی کے بجائے اختتامِ زندگی کی علامت ہے۔

"Death, regarded as a biological event, has no constructive meaning."(۸۸)

گویا اہلِ دنیا کی نظر میں موت سفرِ حیات میں ایسا حیاتیاتی واقعہ نہیں جس کے پہلو میں کوئی مستقبل آشنا تعمیری معنی مضمر ہو۔ اقبال کا خیال ہے کہ عصرِ حاضر کو زندگی کے متعلق رجائی طرزِ فکر اختیار کرنے اور جوشِ حیات پیدا کرنے کے لیے کسی رومؔی کی ضرورت ہے جو پُر اُمید مستقبل کے خوش آئند اور ولولہ انگیز خیال سے دِلوں کو گرما سکے۔

مذکورہ بالا بحث سے یہ بات تو عیاں ہے کہ اقبال حیات بعد الموت پر پختہ یقین رکھتے ہیں تاہم اُن کے سامنے ایک اہم سوال یہ ہے کہ:

"Whether the re-emergence of man involves the re-emergence of his former physical medium?."(۸۹)

کیا بعد الموت نئے روحانی مرحلۂ حیات میں سابقہ جسمانی ساخت کی بازیافت ممکن ہے؟

اقبال کہتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ (۱۷۰۳ء-۱۷۶۲ء) اور اکثر دیگر مسلم فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ بعثتِ ثانی، خودی کو پیش آمدہ نئے ماحول کی مطابقت سے، کسی نہ کسی قسم کے مادّی جسم کے ساتھ ہوگی۔ اقبال کے خیال میں حشرِ جسمانی کے اِس تصور کو فوقیت دینے کی وجہ یہ ہے کہ

Marfat.com

موجودہ مادّی ماحول اور پیکرِ خاکی کے حامل انسان کے لیے بغیر کسی مادّی حوالے کے انفرادیت اور شخصیت کا تصور نا قابلِ فہم ہے تاہم اقبال اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت قرآنِ پاک کی اِس آیت کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ارشادِ ربّ العزت ہے:

﴿ءَ اِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيْدٌO قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتٰبٌ حَفِيْظٌ﴾ (۹۰)

''کیا جب ہم مَر گئے اور مٹی ہو گئے (پھر جی اُٹھیں گے) یہ دوبارہ لوٹنا دور (از عقل) ہے۔ تحقیق ہم جانتے ہیں جو کچھ کم کرتی ہے اُن (کے اجسام) میں سے زمین، اور ہمارے پاس محفوظ رکھنے والی کتاب (لوحِ محفوظ) ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

"To my mind, this verse clearly suggests that the nature of the universe is such that it is open to it to maintain in some other way the kind of individuality necessary for the final working out of human action, even after the disintegration of what appears to specify his individuality in his present environment. What that other way is, we do not know. Nor do we gain any further insight into the nature of the 'second creation' by associating it with some kind of body however subtle it may be."(۹۱)

اقبال کہتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ آیت واضح طور پر اِس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ موجودہ پیکرِ گل کی صورت جسم اور روح کے دوبارہ اتصال سے بعینہٖ سابقہ انسان کی بازآفرینی تو ممکن نہیں تاہم کائنات کی فطرت کچھ اِس نوع کی ہے کہ اِس سے یہ بعید نہیں کہ یہ انفرادی تخصیص کے حامل مادّی جسم کے تحلیل ہونے کے بعد انسانی اعمال اور کارگزاری کا حتمی جائزہ لینے کی خاطر انفرادی شخصیت کے تعین اور تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے کسی متبادل

Marfat.com

صورت کا بندوبست کر دے۔

تاہم یہ متبادل صورت کیا ہو گی یا یہ کہ یومِ حشر تخلیقِ نو (۹۲) کے عمل سے جسم کی وہ لطیف تر ساخت کیا بنے گی کہ جس کے نفس کے ساتھ اتصال سے شخصیت کا تعین و تشخص ممکن ہو سکے، اِس کے بارے میں ہمیں کچھ بھی معلومات حاصل نہیں ہیں، بایں ہمہ اقبال قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یہ بات ضرور کہتے ہیں کہ بعدالموت جسم کی لطیف تر صورت کوئی بھی ہو، یہ بات بہرحال طے ہے کہ یومِ حشر جو جسم تخلیق ہو گا اُس کی کرداری خصوصیات موجودہ پیکر خاکی کی صورت مادّی جسم سے یقیناً مختلف ہوں گی۔ اقبال قرآنِ پاک کی آیت (۵۰ :۲۱-۲۲) سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعثتِ ثانیہ میں انسان کو وہ بصیرت، عقل و شعور اور تیز نگاہی (Sharp insight) حاصل ہو جائے گی کہ جس کی بدولت وہ دنیا میں اپنے ہاتھوں انجام پائے ہوئے اعمال کا سارا کچا چٹھا خود اپنی آنکھوں سے دیکھ سکے گا اور یوں اُس کی سابقہ کارکردگی آئندہ ارتقائی مراحل کی راحت و ملالت کے حوالے سے خودساختہ مقدر کی صورت اُس کے گلے کا ہار بن جائے گی۔

موجودہ مادّی دنیا میں روح کو راحت یا تکلیف جسمانی ایذا یا جسمانی لطف و انبساط کے احساس سے ہوتی ہے۔ موت کے بعد جب انسان مادّی و مکانی مرحلۂ حیات سے روحانی مرحلۂ حیات میں قدم رکھے گا تو موجودہ پیکر خاکی کی ساخت کچھ بھی ہو تاہم مادّی و مکانی نہ رہے گی۔ اِس صورت میں مادّی و مکانی حوالے سے روح کی راحت و ایذا کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال روح کی جزا و سزا کے حوالے سے جنت و دوزخ کے مادّی و مکانی تصور کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ اُن کے خیال میں جنت و دوزخ کی حیثیت مقامی نہیں بلکہ نفسی کیفیات کی ہے اور یہ نفسی کیفیات نیکی و بدی یعنی داخلی کردار کے بصری اظہار کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اقبال اِس بات کو اِن الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"Heaven and Hell are states, not localities. The descriptions in the Quran are visual representations of an inner fact i.e.,

Marfat.com

character."(۹۳)

اقبال کے نزدیک جہنم کی آگ دنیوی زندگی میں انسان کی ناکامی پر روح کے المناک احساس، درد وکرب، حسرت و پشیمانی اور جلوۂ الٰہی سے محرومی کی بنا پر اِس کی بے قراری اور بے چینی کا اظہار ہے جبکہ جنت روحِ انسانی کی اُس انبساطی کیفیت کا نام ہے جو اُسے یہ جان کر ہو گی کہ اُس نے بحیثیت انسان دنیا میں فنا، انتشار (Disintegration) اور ہلاکت کی سب قوتوں پر غالب آتے ہوئے ایک کامیاب زندگی گزاری ہے اور اب دیدارِ الٰہی کی مستحق قرار پائی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ نہ تو جہنم کسی ایسے منتقم مزاج خدا (Revengeful God) کی بنائی ہوئی ابدی لعنت اور دائمی عذاب کی جگہ ہوگی اور نہ ہی جنت سیر و تفریح، فراغت اور عیش و آرام کا ایسا ٹھکانہ ہوگا کہ جہاں زندگی مستقل تعطیل، جمود اور تعطل کا شکار نظر آئے۔

"There is no such thing as eternal damnation in Islam. The word 'eternity' used in certain verses relating to Hell is explained by the Quran itself to mean only a period of time."(۹۴)

اقبال کے خیال میں جس طرح عالمِ مادّی میں ارتقائی عمل وقت کے ساتھ آگے بڑھتا ہے اِسی طرح عالمِ آخرت میں بھی شخصیت کی تشکیل اور کردار کی تعمیر نو کے ارتقائی مراحل میں وقت کے تصور کو کلیتاً نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ دوزخ اصلاحِ احوال کی ایک ایسی واردات ہے کہ جس میں سے جب ایک کرخت اور سنگ دل خودی گزرتی ہے تو وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ اُس میں بارِ دگر ایک ایسی ملائمت اور موافقت پیدا ہو جاتی ہے کہ جو رحمتِ خداوندی کی نسیمِ جاں فزا کا اثر قبول کر سکے۔ اقبال جہنم کے بارے میں لکھتے ہیں:

"It is a corrective experience which may make a hardened ego once more sensitive to the living breeze of divine grace."(۹۵)

Marfat.com

گویا اقبال کے خیال میں جہنم کی حیثیت ایک ایسے شفاخانہ کی ہے کہ جہاں بیمار خودیاں ایک تادیبی عمل کے باعث اصلاحِ احوال کے بعد اِس قابل ہوسکیں گی کہ اپنے اندر انوارِ الٰہی کے انجذاب سے جذب و سرمستی کے ایک نئے عالم میں قدم رکھ سکیں۔ اقبال کے نزدیک حرکتِ حیات ہی میں بقا کا راز پوشیدہ ہے۔ چنانچہ جنت بھی اقبال کے نزدیک کوئی ایسا خدائی مہمان خانہ نہیں کہ جہاں خودیاں ہر قسم کی محنت اور جدوجہد سے رخصت پا کر اور اپنے آپ کو کسی موج میلے کی نذر کر کے جمود اور بے عملی کا شکار ہو جائیں اور پھر بھی خدائی انوار اور قربِ الٰہی کی لذتیں خود بخود اُن پر مہربان، بیش باد اور روز افزوں رہیں۔ اقبال کے نزدیک جنت میں راحت کا تصور آرام اور بے عملی کے ساتھ منسلک نہیں بلکہ خونِ جگر صرف کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔

جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں (۹۶)

اقبال حیات کے عدم انقطاع اور عدم انتہا کا قائل ہے۔ اُن کے نزدیک زندگی ایک ہے اور ایسی مسلسل ہے جس کا کوئی آخری کنارہ نہیں۔ انسان ہر روز نئی شان کے ساتھ جلوہ نما ہونے والی ایک لامتناہی خودی (Infinite Reality) کے تازہ بہ تازہ انوار سے فیض یاب ہونے کے لیے ہر لحظہ آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اِس تحرک و ارتقا کے باعث چونکہ ایک آزاد منش خودی کو ہر پل ایک نئی صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہٰذا اِس نئی صورتِ حال سے نپٹنے کے لیے خودی کو اِس بات کا موقع ملتا ہے کہ وہ اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا زیادہ سے زیادہ اظہار کر سکے۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ القرآن، سورۃ نمبر ۱۱۲

۲۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," Sh. Muhammad Ashraf., Lahore, 1967, P:62

۳۔ القرآن (۱۱۲:۳)

۴۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:95.

۵۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰی﴾ (سورۃ الانعام، ۶: ۹۴)
(اور البتہ تم ہمارے پاس اکیلے اکیلے آ گئے)
﴿وَنَرِثُهٗ مَا يَقُوْلُ وَيَاْتِيْنَا فَرْدًا﴾ (سورۃ مریم، ۱۹: ۸۰)
(اور ہم وارث ہوں گے (لے لیں گے) جو وہ کہتا ہے اور وہ ہمارے پاس اکیلا آئے گا)
﴿وَكُلُّهُمْ اٰتِيْهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا﴾ (سورۃ مریم، ۱۹: ۹۵)
(اور اُن میں سے ہر ایک قیامت کے دِن اُس کے سامنے اکیلا آئے گا)
اقبال اپنے چوتھے خطبے میں ہی ایک جگہ رقم طراز ہیں:

"It is with the irreplaceable singleness of his individuality that the finite ego will approach the infinite ego to see for himself the consequences of his past action and to judge the possiblities of his future."(Lectures, P:117)

۶۔ کفارہ کے لفظی معنی ڈھانکنے اور چھپانے کے ہیں۔ اصطلاح میں اِس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرتِ عیسیٰ نے صلیب پر جان دے کر تمام بنی آدم کے گناہوں کو چھپا لیا ہے اور اُن کے لیے نجات کا موجب بن گئے ہیں۔

۷۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی﴾ (سورۃ الانعام، ۶: ۱۶۴)
(ہر شخص جو کچھ کمائے گا (اُس کا گناہ) صرف اُس کے ذمے (ہوگا) کوئی اُٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہ اُٹھائے گا)
﴿مَنِ اهْتَدٰی فَاِنَّمَا يَهْتَدِيْ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی﴾
(سورۃ بنی اسرائیل، ۱۷: ۱۵)
(جس نے ہدایت پائی اُس نے صرف اپنے لیے ہدایت پائی، اور جو کوئی گمراہ ہوا تو وہ گمراہ ہوا صرف اپنے

Marfat.com

بُرے کو اور کوئی بوجھ اُٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھاتا)

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى وَاِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ اِلٰى حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَّلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰى﴾ (سورۃ فاطر، ۱۸:۳۵)

(اور کوئی اُٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اُٹھائے گا اور اگر کوئی بوجھ سے لدا ہوا (گنہگار کسی کو) اپنا بوجھ (اُٹھانے) کے لیے بلائے تو وہ اُس سے کچھ نہ اُٹھائے گا' خواہ اس کا قرابت دار ہو)

﴿اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى ٥ وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى﴾ (سورۃ النجم ۵۳: ۳۸'۳۹)

۸۔ سورۃ طٰہٰ (۱۲۲:۲۰)

۹۔ سورۃ البقرہ (۳۰:۲)

۱۰۔ سورۃ الانعام (۱۶۵:۶)

۱۱۔ سورۃ الاحزاب (۷۲:۳۳)

۱۲۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:96.

۱۳۔ محمد بقائی ماکان اپنے ایک مضمون میں رقم طراز ہے:

''منصور کا پھانسی پانا تھا کہ فوراً بے حد مقبول ہو گیا اور پیروانِ وحدت الوجود کا امام بن گیا اور اِس نظریہ کو اتنی شہرت اور قبولیت ملی کہ وحدت الوجود کے پیروکاروں نے منصور کو اپنا پیر اور نعرہ ''انا الحق'' کو اپنا منشور بنالیا۔''

محمد بقائی ماکان' مضمون: ''اقبال اور شریعتی اور نعرۂ انا الحق'' مترجم: نوید احمد گل' مشمولہ: مجلّہ ''قومی زبان'' نومبر ۲۰۰۵ء' جلد ۷۸' شمارہ: ۱۱' کراچی' ص: ۶۱۔

۱۴۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:96.

۱۵۔ ابو سعید نور الدین' ڈاکٹر ''اسلامی تصوف اور اقبال'' اقبال اکادمی' لاہور' ۱۹۷۷' ص: ۲۸۲۔

۱۶۔ محمد اقبال ''بانگِ درا'' شیخ غلام علی اینڈ سنز' لاہور' ۱۹۷۳ء' ص: ۱۳۲۔

۱۷۔ خودی کے اندر پائی جانے والی تغیر و ثبات اور وحدت و کثرت کی متضاد صفات کا سمجھنا بہت ضروری ہے۔ تغیر و ثبات کا مطلب یہ ہے کہ خودی کے اندر ثبات بھی ہے اور تغیر بھی۔ ثبات سے مراد یہ ہے کہ خودی اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے تاہم خودی کے اندر تغیر اِن معنوں میں ہے کہ خودی اپنی جگہ قائم رہتے ہوئے بھی ایک سے دوسرے اور پھر اِس سے اگلے ارتقائی مراحل میں داخل ہوتی رہتی ہے مثلاً جب ایک شخص دس سال سے ساٹھ یا ستر سال کا ہو جاتا ہے تو دس سال کے بچے کی خودی غائب نہیں ہو جاتی۔ خودی وہی رہتی ہے تاہم وہ ارتقا کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے پختگی کی بہتر سے بہتر منازل کی جانب گامزن رہتی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک نرم و نازک کونپل بڑھ کر ایک مضبوط تنے یا تناور درخت کی صورت اختیار کر لے۔ کونپل سے تنا یا تناور درخت بننے کے ارتقائی عمل سے ثابت ہوتا ہے کہ کونپل اپنی جگہ قائم و برقرار رہتی ہے تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ارتقائی مراحل بھی طے کرتی رہتی ہے۔ گویا ثبات سے مراد خودی کا اپنی جگہ قائم و برقرار رہنا ہے اور تغیر سے مراد اپنی جگہ قائم و برقرار رہتے ہوئے ارتقائی مراحل پر گامزن رہنا ہے۔ یوں خودی کے اندر ثبات اور تغیر یعنی تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ خودی کے اندر وحدت و کثرت کی بظاہر متضاد صفات

Marfat.com

بھی پائی جاتی ہیں۔ وحدت و کثرت کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی خودی اپنے افعال و کردار اور رویوں کے اعتبار سے مختلف روپ اختیار کر لیتی ہے مثلاً زید کبھی ایک باپ، بیٹے یا بھائی کی صورت میں دکھائی دیتا ہے تو کبھی وہ ایک عام شہری، استاد، شاگرد یا شاعر کی صورت میں نظر آتا ہے۔ خودی ایک ہی ہے تاہم اِس کے اظہار کی صورتیں ایک سے زیادہ ہیں۔ اقبال کے نزدیک ''خودی اپنے مظاہر کی بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت ہے جس طرح دریا اپنی اوضاع واشکالِ مختلفہ کے باوجود از اوّل یا آخر ایک ہی دریا ہے۔''☆

☆۔ یوسف سلیم چشتی، پروفیسر ''شرح بالِ جبریل'' عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور: سن ندارد، ص ۵۹۹۔

۱۸۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:98.

۱۹۔ دراصل خودی کے لیے وحدتِ حیات کی کوئی بھی منزل مکمل وحدتِ حیات کی صورت اختیار نہیں کر سکتی کیوں کہ اگر ایسا ہو تو خودی کے اندر تحرک وارتقا رُک جائے جبکہ اقبال کے نزدیک خودی کی زندگی تحرک وارتقا ہی سے عبارت ہے۔

۲۰۔ Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:98,99.

۲۱- Ibid, P:100.

۲۲- Ibid.

۲۳۔ شعوری تجربہ (Conscious Experience) سے مراد خودی ہے۔ اقبال نے خودی کے لیے ''The finite centre of experience'' کے الفاظ بھی استعمال کیے ہیں۔

۲۴- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:101.

۲۵- Ibid, P:101,102.

۲۶- Ibid, P:102.

۲۷۔ القرآن: (۸۵:۱۷)

۲۸- Ibid, P:103.

۲۹۔ القرآن، (۵۴:۷)

۳۰- Ibid.

۳۱- Ibid.

۳۲۔ القرآن، (۲۳:۱۲-۱۵)

۳۳۔ محمد اقبال، ''رموزِ بیخودی'' مشمولہ کلیاتِ اقبال (فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۸۷۔

۳۴۔ محمد اقبال، ''اسرارِ خودی'' مشمولہ ''کلیاتِ اقبال فارسی'' ایضاً، ص ۱۸۔

۳۵- Ibid, P:105.

۳۶- Ibid.

۳۷- Ibid, P:106.

Marfat.com

۳۸- Ibid, P:106,107.

۳۹- Ibid, P:108.

۴۰۔ سورہ الکہف (۱۸:۲۹)

۴۱۔ سورہ بنی اسرائیل (۱۷:۷)

۴۲- Ibid, P:109.

۴۳۔ اکثر اشعری علما جبری نقطۂ نظر کے قائل تھے۔ خاص طور پر امام رازی نے اپنی ''تفسیر کبیر'' میں اس نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے۔

۴۴۔ اِسی لیے اقبال کہتے ہیں ؎

اِسی قرآن میں ہے اَب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیں
ض۔ک: ص۔۵۲۸

تن بہ تقدیر ہے آج اُن کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے اِرادوں میں خدا کی تقدیر
ض۔ک: ص۔۵۲۸

۴۵- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:112.

۴۶- William James, "Human immortality" Archibald constable & Co, London: 1906, P:36.

۴۷- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:113.

۴۸- Bashir Ahmad Dar, "Iqbal and Posst-Kantian Voluntarism," Bazm-i-Iqbal, Lahore:1956, P:40.

۴۹- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:113.

۵۰- Ibid.

۵۱- Ibid, P:113,114

۵۲۔ محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ ''کلیات اقبال (فارسی)''، ص ۵۱

۵۳۔ ایضاً

۵۴۔ ایضاً

۵۵- Ibid.

۵۶- Ibid, P:114.

Marfat.com

۵۷- Ibid.

۵۸- Ibid.

۵۹- Ibid, P:115.

۶۰۔ اقبال تو اِس بات کے قائل ہیں ؎

یا جہانے تازہ یا امتحانے تازہ
می کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں
یا چناں کن یا چنیں
(ز۔ع: ص۔۲۴)

۶۱- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:115.

۶۲۔ مظفر حسین، مضمون: ''اقبال کا تصورِ بقائے دوام'' مشمولہ ''متعلقاتِ خطباتِ اقبال'' مرتبہ: سیّد عبداللہ، ص ۲۰۳

۶۳- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:115-116.

۶۴- Ibid, P:116.

۶۵- Ibid.

۶۶- Muhammad Iqbal, "The Secret of Self," Translated by Reynold A.Nicholson, Sh., Muhammad Ashraf., Lahore:1975, P:xxiv.

۶۷- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:116.

۶۸۔ القرآن، (۲۳:۹۹،۱۰۰)

۶۹۔ القرآن، (۸۴:۱۸،۱۹)

۷۰۔ القرآن، (۵۶:۵۹،۶۱)

۷۱۔ القرآن، (۱۹:۹۳۔۹۵)

۷۲۔ محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔۱۶۵

۷۳۔ ایضاً

۷۴- Ibid, P:117.

۷۵۔ اقبال خطبہ میں رقم طراز ہیں:

"Even the scene of 'Universal Destruction' immediately preceding the day of judgement cannot affect the perfect calm of a full-grown ego."(P:117)

۷۶۔ القرآن، (۳۹:۶۸)

Marfat.com

۷۷۔ محمد اقبال، ''زبورِ عجم'' مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔۱۵۹

۷۸۔ القرآن، (۱۷:۵۳)

۷۹۔ یہ شعر ایک صوفی شاعر جمالی دہلوی (وفات ۹۴۲ھ/۱۵۳۵ء) کا ہے۔ علامہ اقبال نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے ڈاکٹر ہادی حسن کے نام اپنے ایک خط میں بھی اِس شعر کو رقم کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ:

"In the whole range of Muslim literature, there is not one verse like it, and these two lines enclose a whole infinitude of ideas."(☆)

☆- Muhammad Iqbal "Letters of Iqbal," Compiled and edited by Bashir Ahmad Dar, Iqbal Academy, Lahore:1978, P:165.)

۸۰- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:118.

۸۱. Ibid.

۸۲- Ibid, P:64

۸۳۔ القرآن (۷۵:۳۶۔۴۰)

۸۴- Ghulam Sarwar, Al-Haj Hafiz, "Philosophy of the Quran," Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1965, P:126.

۸۵- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:119.

۸۶- Ibid.

۸۷۔ محمد اقبال، ''پیامِ مشرق'' مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، ص۔۲۱۱

۸۸- Ibid, P:121.

۸۹- Ibid, P:122.

۹۰۔ القرآن (۵:۳،۴)

۹۱- Ibid.

۹۲۔ قرآن پاک کی کئی آیات میں تخلیقِ نو یا تخلیقِ جدید کا ذکر ملتا ہے مثلاً
﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (۵۰:۱۵)
(تو کیا ہم پہلی بار پیدا کرنے سے تھک گئے ہیں بلکہ یہ لوگ نئی آفرینش سے شک میں ہیں)
﴿إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (۳۴:۷)
(بیشک تم ایک نئی آفرینش میں ہونے والے ہو)

۹۳- Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought in Islam," P:123.

۹۴- Ibid.

۹۵- Ibid.

۹۶۔ محمد اقبال، ''بالِ جبریل'' مشمولہ ''کلیاتِ اقبال (اردو)''، ص۔۱۳۳

Marfat.com

خطبۂ پنجم

مسلم ثقافت کی روح

اجمالی، تحقیقی وتوضیحی جائزہ

مسلم ثقافت کی تشکیل دو پہلوؤں سے مل کر ہوتی ہے۔ایک نظری پہلو اور دوسرا عملی پہلو۔ نظری پہلو عملی پہلو کی بنیاد ہے۔نظری پہلو کا تعلق افکار وخیالات اور عقائد ونظریات سے ہے جبکہ عملی پہلو سے مراد عقائد وخیالات کے مطابق اجتماعی عمل وکردار کو ڈھالنا اور معاملات زندگی کو استوار کرنا ہے۔گویا کسی قوم کی ثقافتی تشکیل میں اس قوم کے عقائد وافکار اور خیالات و تصورات کو اساس کی حیثیت حاصل ہے۔جس طرح کسی ایک فرد کی فکر اور سوچ کا عملی پہلو اس کا کردار کہلاتا ہے اسی طرح کسی قوم کی اجتماعی فکر ونظر اور عقائد وتصورات کا عملی رخ اُس کی ثقافت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ثقافت کسی قوم کی فکر ونظر کے باطنی پہلو کا خارجی اظہار ہے۔کسی قوم کی حقیقی پہچان اور تعارف اس کی ثقافت سے ہوتی ہے تاہم اگر کسی قوم کے عقائد اور افکار ونظریات سے مکمل آ گہی ہو تو اس قوم کی ثقافت یا ثقافتی تشکیل کے ممکنہ امکانات کا اندازہ کرنا مشکل نہیں رہتا۔

اقبال کے پانچویں خطبے کا عنوان "The spirit of Muslim Culture" (مسلم ثقافت کی روح) ہے۔جیسا کہ عنوان سے عیاں ہے اس خطبے میں اقبال نے مسلم ثقافت کی روح کو اپنا موضوع بنایا ہے۔مسلم ثقافت کی روح سے مراد وہ بنیادی عقائد وتصورات ہیں جن سے مسلم ثقافت کی تشکیل ہوتی ہے، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

"I want rather to fix your gaze on some of the ruling concepts of the culture of Islam".(۱)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ وہ اس خطبے میں مسلمانوں کے ثقافتی کارناموں (Achievements) کو بیان کرنے کے بجائے قاری کی توجہ ان تصورات پر مرکوز کرنا چاہتے ہیں جنہیں مسلم ثقافت کی تشکیل میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔

اقبال نے اپنے پانچویں خطبے کا آغاز مشہور صوفی بزرگ عبد القدوس گنگوہی (وفات ۹۴۵ھ /۱۵۳۸ء) کے اس قول سے کیا ہے کہ ''حضور اکرم ﷺ عرشِ معلیٰ پر گئے اور واپس آ گئے۔ خدا کی قسم اگر میں گیا ہوتا تو کبھی لوٹ کر واپس نہ آتا۔'' حضرت عبد القدوس گنگوہی (م ۹۴۵ھ /۱۵۳۸ء) کے اس قول کو نقل کر کے اقبال نبوت اور ولائت کے فرق کو واضح کرنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ولائت ایک ایسا روحانی مقام ہے جس کی نوعیت انفرادی اور اکتسابی ہے۔ صوفی کا روحانی تجربہ معاشرتی سطح پر کسی تخلیقی عمل کی تیاری کا مرحلہ نہیں ہوتا یعنی صوفی کے روحانی تجربے کا مقصود یہ نہیں ہوتا کہ روحانی تجربے کے علم و عرفان سے خود کو مزین کر کے معاشرتی سطح پر کسی انقلابی تحریک کا آغاز کیا جائے۔ صوفی کے روحانی تجربے کی نوعیت اول و آخر انفرادی ہے۔ چنانچہ صوفی اپنے آپ کو اپنے روحانی تجربے کی لذّات میں ہی گم کر دینے کا خواہش مند ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ولائت کے برعکس نبوت ایک منصب ہے اور اس منصب کی ذمہ داریاں ہیں۔ ان ذمہ داریوں کا تقاضا یہ ہے کہ نبی اپنے مذہبی تجربے کے فیوض و برکات سے اجتماعی سطح پر بنی نوع انسان کو فائدہ پہنچائے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی کے برعکس جب نبی مذہبی تجربے سے گزرتا ہے تو نبی کا یہ روحانی تجربہ معاشرتی سطح پر تخلیقی کارگزاری اور جدت و اختراع کے لیے ایک نئی قوت بخش تحریک کا باعث بنتا ہے۔ نبی اپنے روحانی تجربے سے حاصل شدہ بصیرت اور علم و عرفان کی بدولت عمل اور کردار کے نئے معیار وضع کرتا ہے۔ اقدار و روایات کو نئی جہت فراہم کرتا اور ایک نیا اسلوب حیات متعارف کراتا ہے۔

نبی کی شخصیت تاریخ ساز اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ نبی کے روحانی تجربے کا مدعا ایک ایسا تمدنی انقلاب برپا کرنا ہوتا ہے جس سے انسانیت قبل ازیں واقف نہیں ہوتی۔ نبی کہنگی اور فرسودگی کے آثار کا خاتمہ کرتا ہے۔ اس کا روحانی فیضان افرادِ معاشرہ کی قلب ماہیت کرتا اور

Marfat.com

ان کے اندر تازہ کاری کا ایک ایسا ولولۂ بے تاب پیدا کر دیتا ہے جس سے ان کی زندگیوں میں ندی کے اندر بہتے ہوئے پانی کی سی پاکیزگی اور چمک پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال کے خیال میں نبی کے روحانی فیضان کا اصل امتحان افراد معاشرہ اور ایک نیا ابھرنے والا وہ ثقافتی منظر نامہ ہے، جو نبی کے پیغام سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔

اقبال نبی کی شخصیت کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"A prophet may be defined as a type of mystic consciousness on which unitary experience tends to overflow its boundaries and seeks opportunties of redirecting and refashioning the forces of collective life. In his personality, the finite centre of life sinks into his own infinite depths only to spring up again with fresh vigour, to destroy the old and to disclose the new directions of life".(۲)

اقبال کے لفظوں میں نبی کا عرفانِ ذات ایسی وارداتِ وصل کا حامل ہوتا ہے کہ وہ اپنی واردات وصل کی لذتوں ہی میں کھو کر نہیں رہ جاتا بلکہ وہ اس روحانی تجربے سے گزر کر ایک نئے عزم و ہمت اور ولولۂ تازہ کے ساتھ سرشار ہو کر سامنے آتا ہے اور فرسودگی کی تمام سابقہ صورتوں کو ختم کرتے ہوئے ؏

''از ہمیں خاک جہانِ دیگرے ساختن است'' (۳)

کی خاطر زندگی کی قوتوں کو ایک نئی سمت اور رخ فراہم کرتا ہے۔ یہاں ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر انبیاء کرام کا وجود تمدنی ترقی وارتقا کا موید ہے تو اسلام نے ختم نبوت کا اعلان کیوں کیا؟ کیا تمدنی و ثقافتی اعتبار سے اس اعلان کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ ختم نبوت کے اعلان کی ثقافتی قدر و اہمیت کو سمجھنا بہت ضروری ہے:

" It is necessary to understand the cultural value of a great idea in Islam .....I mean the finality of the institution of

Marfat.com

prophethood."(۴)

اقبال کے نزدیک ختم نبوت کے مسئلے کی ایک زبردست ثقافتی اہمیت ہے جسے سمجھنا بہت ضروری ہے۔ثقافت دراصل اپنے ماحول اور حالات کے تناظر میں ایک ایسا آزادانہ طرز عمل اختیار کرنے کا نام ہے جو ہر قسم کے جبر واکراہ سے آزاد ہو۔نبوت اقبال کے نزدیک آفاقی سطح پر ایک ایسے آلوہی سہارے کا نام ہے جس کی رہنمائی میں ہر مظہر حیات بلا چون و چرا ایک متعین طرز عمل اختیار کرتا ہے۔تاریخِ حیاتِ انسانی گواہ ہے کہ ابتدا میں منشائے الٰہی یہ تھا کہ انسان ایک خاص عرصہ وحی کے سہارے ہی اپنی زندگی کی راہوں میں آگے بڑھے اور ترقی و ارتقا کی منازل طے کرے کیوں کہ حیاتِ انسانی کا یہ وہ دور تھا کہ جب انسان ابھی ذہنی و شعوری ناپختگی کے عالم میں زندگی بسر کر رہا تھا۔اس ذہنی ناپختگی کے دور میں انسان کو اس بات کی ضرورت تھی کہ نبوت کے ذریعے ایک دستِ غیب مراحلِ حیات طے کرنے میں اس کا سہارا بنتا رہے۔جس طرح ایک بچہ عمر کے ایک خاص حصے تک دوسروں کے ہاتھ میں اپنی انگلی دے کر چلتا ہے اور اپنے ہر طرزِ عمل کے اختیار کرنے میں دوسروں کی رہنمائی کا انتظار کرتا ہے اسی طرح نوعِ بشر نے اپنی حیات کا ابتدائی سفر نبوت کے سہارے طے کیا تاہم جب انسان کے شعوری ارتقا نے صغیر سنی کے مرحلے سے گزر کر شعوری بالغ نظری کے ایک ایسے مرحلے میں قدم رکھ لیا کہ جہاں پہنچ کر اسے زندگی میں کسی طرزِ عمل کے ردو انتخاب کے معاملے میں ورائے عقل سہارے کی ضرورت نہ رہی تو نبوت کا اُلوہی دروازہ بند ہو گیا۔نبوت کے اختتام کا اعلان نہ صرف اس بات کا ثبوت تھا کہ اب نوع بشر طفولیت کے دور سے نکل آئی اور اب انسان حریتِ ذہنی اور آزادیٔ فکر کے اعتبار سے اس قابل ہو چکا ہے کہ وہ نبوت کے آخری پیغام کے بعد کسی مزید غیبی فکری معاونت کا پابند نہ رہے بلکہ اپنے ماحول اور حالات کے مطابق اپنی زندگی کے فیصلے خود کرے، اپنی دنیا آپ پیدا کرے اور اپنی زندگی میں اپنی مرضی کے رنگ بھرے۔یہی اسلامی ثقافت کی روح ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے نبی ہونے کے ناتے وحی کے ذریعے حاصل ہونے

Marfat.com

والے پیغام کو انسانیت تک پہنچایا۔اس اعتبار سے آپ ﷺ کا تعلق قدیم دنیا سے تھا تاہم پیغام کی نوعیت کے لحاظ سے آپ ﷺ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے۔ نبی کریم ﷺ نے انسانیت کو جو پیغام پہنچایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اب انسان ذہنی پختگی کے اعتبار سے اس قابل ہو چکا ہے کہ اسے اپنے معاملاتِ زندگی نبھانے کے لیے کسی مزید ماورائے عقل سہارے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اسلام بحیثیت دین انسانیت کا آخری الہامی سہارا ہے اور حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ اللہ کے آخری رسول ہیں۔اسلام انسانی فہم وفراست اور عقل و دانش کے فروغ کا خواہاں ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام ہر قسم کی دینی پیشوائیت (Priesthood) اور خاندانی موروثی بادشاہت (Hereditary Kingship) کو ممنوع قرار دیتا ہے کیوں کہ اقبال کہتے ہیں کہ کسی معاشرے کے اندر یہ ادارے بھی انسان کی انفرادی اور اجتماعی فکری بیداری اور شعوری ارتقا کے لیے زہرِ ہلاہل کی حیثیت رکھتے ہیں۔اقبال کے نزدیک قرآن پاک میں:

"اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ "(۵)

"اَفَلَا یَعۡقِلُوۡنَ" (۶)

" اَفَلَا تَتَفَکَّرُوۡنَ" (۷)

اور"اَفَلَا تُبۡصِرُوۡنَ " (۸)

کی صورت میں بار بار عقل وخرد کی طرف متوجہ کرنا اور انسان کو فطرت اور تاریخ سے علم و بصیرت کے لیے استفادے کی تاکید کرنا بھی تصور ختم نبوت ہی کے مختلف پہلوؤں کی نشاندہی ہے اور اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ اب کسی ماورای شعوری سہارے کا منتظر رہنے کے بجائے انسان آئندہ ارتقا کی منازل اپنی عقلی وشعوری صلاحیتوں کو کام میں لا کر طے کرے گا۔ جہاں تک مذہبی وجدان یا صوفیانہ تجربے کا تعلق ہے اقبال اس کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے، کیوں کہ بقول اقبال:

" The Quran regards both "Anfus (self) and " Afaq " (world) as sources of knowledge."(۹)

Marfat.com

قرآن انفس وآفاق دونوں کوعلم کے ذرائع قرار دیتا ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ ختم نبوت کا عقیدہ عقل کے مقابلے میں جذبے کی اہمیت کو زندگی سے بالکل خارج نہیں کرتا۔ختم نبوت کے عقیدے کی اصل اہمیت یہ ہے کہ یہ عقیدہ انسان کے اندر ایک ایسا تنقیدی شعور اجاگر کر دیتا ہے جو سوالات اٹھاتا ہے اور کسی دعوے کو بلاحیل وحجت قبول کر لینے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔مذہبی تجربے کی اہمیت سے انکار نہیں ہوسکتا تاہم ضروری نہیں کہ باطنی واردات کے نتیجے میں علم و عرفان کی جو صورت بنے وہ ہمیشہ بالکل صحیح اور خطا سے پاک ہو۔

چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ مذہبی تجربہ کو عام انسانی تجربات کی طرح کا ہی ایک تجربہ سمجھے اور انھی کی طرح اس تجربے کی بھی تنقیدی پرکھ پرچول کرے۔اقبال کے نزدیک اسلامی تاریخ میں ابن خلدون وہ شخص تھا جس نے سب سے پہلے مذہبی تجربے کی سائنسی پرکھ کے اصول کو اپنایا۔

قرآن کے نزدیک فطرت، تاریخ اور باطنی تجربہ تینوں علم کے ذرائع ہیں تاہم اسلامی ثقافت کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے علم کے ان تینوں ذرائع سے علم کی کشید کے لیے تجربہ وتحقیق کے طریقہ کو فروغ دیا۔قرآن جب مظاہر فطرت کو اللہ تعالی کی نشانیاں قرار دیتے ہوئے انسان کو بار باران کی طرف متوجہ کرتا اوران کے مشاہدے کی دعوت دیتا ہے تو اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ انسان فطرت سے کنارہ کشی اختیار کرنے کے بجائے اپنے اندر فطرت پر غالب آنے اور اسے تسخیر کرنے کا ذوق وشوق پیدا کرے۔اگرچہ ابتدا میں مسلمان مفکرین زیادہ تر یونانی فکر وفلسفہ کی طرف راغب رہے یہاں تک کہ انھوں نے قرآن کو بھی یونانی فکر کی ہی روشنی میں پرکھنے کی کوشش کی تاہم قرآن میں ٹھوس حقائق کی طرف مسلسل دعوت اور پکار کے باعث جلد ہی مسلمان مفکرین یونانی فلسفہ کی مجرد فکری فضا سے باہر نکل آئے اور انھیں اس بات کا احساس ہوا کہ محض تخیل پر مبنی یونانی فکری نظام روحِ قرآنی کے سراسر خلاف ہے، چنانچہ یونانی فلسفہ کے خلاف مسلمانوں میں علمی بغاوت (Intellectual Revolt) کا ایک ایسا عام رجحان پیدا ہوا جس نے فکر ونظر کے ہر شعبے مثلاً ریاضی، علم فلکیات اور طب وغیرہ کو اپنی

Marfat.com

لپیٹ میں لے لیا۔ مسلمان فضلا نے ٹھوس حقائق سے خائف یونانی منطق پر بے لاگ تنقید کی اور تحصیل علم کے لیے زیادہ یقینی اور ایقان پر مبنی طریقۂ کار کے لیے تحقیق وجستجو کے عمل کا آغاز کیا ۔اس حوالے سے کئی مسلمان مفکرین کا نام قابل ذکر ہے۔ اقبال اولاً نظام بصری (وفات ۲۳۱ھ: ۸۴۵ء) کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے سب سے پہلے علم کی تحصیل کے لیے تشکیک کے اُصول (The Principle of doubt) کی بنیاد رکھی۔ غزالی (۱۰۵۷ء-۱۱۱۱ء) نے بھی یونانی فکر کی مخالفت کی اور اپنی کتاب ''احیاء العلوم الدین'' لکھ کر ایک طرف تو نظام بصری کے اصول تشکیک کو آگے بڑھایا تو دوسری طرف دیکارت (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) کے فلسفے کے لیے راہ ہموار کی تاہم غزالی مجموعی طور پر ارسطو کی منطق کے ہی پیروکار اور گرویدہ رہے۔ یونانی منطق پر زبردست تنقید کرنے والوں میں اشراقی (شہاب الدین سہروردی المعروف بہ شیخ المقتول، م ۵۸۷ھ-۱۱۹۱ء) اور ابن تیمیہ (۱۲۶۳ء-۱۳۶۸ء) بھی شامل ہیں۔ ابوبکر رازی (۸۶۴ء-۹۶۵ء) نے ارسطو کے نظریہ شکل اول (First figure) پر استقرائی انداز میں تنقید کی اور بعد میں اسی تنقید کو بنیاد بناتے ہوئے آج کے دور میں جان اسٹورٹ مل (John Sturat Mill ۱۸۰۶ء-۱۸۷۳ء) نے اپنے فلسفے کی صورت گری کی۔

یونانی فلسفہ کے برعکس ابن حزم (۹۹۴ء-۱۰۶۴ء) نے اپنی کتاب ''حدود المنطق'' (Scop of logic) میں اس بات پر زور دیا کہ حسّی ادراک (Sense perception) علم کا ایک معتبر ذریعہ ہے۔ اسی طرح ابن تیمیہ نے اپنی کتاب ''رد المنطق'' (Refutation of logic) میں اس بات کا اظہار کیا ہے کہ استقراء (Induction) ہی قابل اعتماد استدلال (Reliable Argument) کی واحد صورت ہے۔

نفسیات کے میدان میں الکندی (وفات ۲۶۰ھ) کا ردعملی وقت (Reaction time) کا نظریہ اور البیرونی (۹۷۳-۱۰۴۸ء) کا یہ نظریہ کہ محرک حس سے متناسب ہے (۱۰)، ایک نئی دریافت تھے۔ یوں مسلمان مفکرین کی کاوشوں سے علم کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس کی بنیاد تجرباتی طریق تحقیق (Experimental method) تھا۔ اقبال مسلمان علما وفضلا کے

Marfat.com

علمی کارناموں کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"Thus arose the method of observation and experiment. It was not a merely theoretical affair."(۱۱)

اقبال نے اس خیال کو غلط قرار دیا ہے کہ تجرباتی طریق کی دریافت کا سہرا یورپ کے سر ہے۔ ڈوہرنگ (Duhring) نے راجر بیکن (Roger Bacon ۱۲۱۴ء-۱۲۹۴ء) کے سائنسی تصورات کی بہت تعریف کی ہے تاہم اقبال کہتے ہیں کہ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ راجر بیکن (Roger Bacon) کے سائنسی ذہن کی تربیت بھی تو اسپین کے مسلم مراکزِ تعلیم ہی میں ہوئی تھی اور اس بات کا واضح ثبوت خود راجر بیکن کی کتاب اوپس ماژس (Opus Magus) ہے جس پر مسلم مفکرین ابن الہیثم (۹۶۵ء-۱۰۳۹ء) اور ابنِ حزم (۹۹۴ء-۱۰۶۴ء) کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ (۱۲)

حقیقت یہ ہے کہ مسلم حکما ہی نے اہل یورپ کو تجرباتی طریقِ تحقیق کی راہ دکھائی تاہم اہل یورپ نے اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے ہمیشہ بخل سے کام لیا۔ بہر حال ''تشکیلِ انسانیت'' (Making of Humanity) وہ کتاب ہے جس میں رابرٹ بریفالٹ نے یورپ پر مسلمانوں کے احسانات کا کھلے دل کے ساتھ اعتراف کیا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں ''تشکیلِ انسانیت'' میں سے چار اقتباسات نقل لیے ہیں۔ ذیل میں ان میں سے دو اقتباسات کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے۔ رابرٹ بریفالٹ لکھتا ہے :

''اگرچہ یورپ کی نشوونما کا کوئی پہلو بھی ایسا نہیں جس پر اسلام کے فیصلہ کن اثرات نہ دیکھے جا سکتے ہوں مگر وہ کسی اور جگہ اتنے واضح اور عظیم الشان نہیں جتنے اس قوت کی تخلیق میں جس سے جدید دنیا کی خصوصی عظیم تر توانائی کی تشکیل ہوئی اور وہی اس کی فتح کی سب سے بڑی اساس تھی یعنی قدرتی سائنس اور سائنسی رویہ۔ ''(۱۳)

''ہمارا سائنس میں عربوں کا مرہونِ منت ہونا صرف چونکا دینے والی دریافتوں

Marfat.com

اور انقلابی نظریات تک ہی مشتمل نہیں ۔ سائنس نے عرب ثقافت سے اور بھی بہت کچھ لیا ہے۔اس کا وجود ہی عرب ثقافت کا مرہونِ منت ہے۔قدیم دنیا جیسا کہ ہمیں معلوم ہے ''قبل از سائنس'' تھی .... جسے ہم سائنس کہتے ہیں، یورپ سے ابھری مگر وہ نتیجہ تھی استفسار کی ایک نئی روح کا، ایک نئے طریق تفتیش کا، ایک تجرباتی منہاج (Method) کا، مشاہدے کا، پیمائش کا، ریاضی کی نشو ونما کی ایک ایسی صورت کا جس سے یونانی آشنا نہیں تھے، وہ روح اور وہ منہاج یورپ میں عربوں نے متعارف کروائے تھے۔'' (۱۴)

اسلامی ثقافت کی سب سے پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ثقافت انسان کا اپنے ماحول کے ساتھ ربط و تعلق قائم کرتی ہے۔اسے ٹھوس حقائق کی طرف متوجہ کرتی ہے اور یونانی علمی روایت کے برعکس خیالی پلاؤ پکانے یا مجرد فکر پر انحصار کرنے کے بجائے تحصیل علم کے لیے تجربہ و تحقیق کا منہاج اختیار کرنے پر زور دیتی ہے۔جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ عشق مجازی عشق حقیقی کا زینہ ہے اسی طرح بقول اقبال ٹھوس حقائق کا علم ہی انسان کو ٹھوس حقائق سے ماوراعلم کی جانب رہنمائی فراہم کرتا ہے، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

" Knowledge must begin with the concrete. It is the intellectual capture of and power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete."(۱۵)

اقبال کہتے ہیں کہ علم کی ابتدا ٹھوس حقائق سے ہوتی ہے اور ان ٹھوس حقائق پر غلبہ و تسلط حاصل کرنے کے بعد ہی انسان اس سے اگلے مرحلے میں قدم رکھ سکتا ہے۔ارشاد رب العزت ہے:

﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (۱۶)

Marfat.com

"اے گروہِ جن وانس اگر تم کو یہ طاقت حاصل ہے کہ آسمانوں اور زمین کی حدود سے باہر نکل جاؤ تو نکلو، تم نہیں نکل سکتے مگر طاقت کے ذریعہ۔"

یہ بات قابلِ غور ہے کہ اقبال کے نزدیک کائنات کی ٹھوس متناہی حدود فہم انسانی کے لیے محض نقطۂ آغاز کی حیثیت رکھتی ہیں تاہم اگر یہ خیال کیا جائے کہ کائنات خلا میں ایک جزیرے کی صورت محدود اشیا کا ایک ایسا ڈھیر ہے جسے زمانی عمل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تو اس سے زمان و مکاں (Space and Time) کی تحدید کا تصور ابھرتا ہے اور یہ ایک ایسا تصور ہے جو ہر سوچنے والے ذہن کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے۔ ارشاد رب العزت ہے۔

﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (۱۷)

"اور یہ تمہارے رب (ہی) کی طرف انتہا ہے۔"

اس آیت سے یہ بات متبادر ہوتی ہے کہ کائنات کی مادّی حقیقتوں (چاند، ستاروں) کو کائنات کی ایسی حتمی حدود (Ultimate limits) کی حیثیت حاصل نہیں کہ جس سے آگے کائنات کا تسلسل رک جاتا ہو۔ اقبال قرآن پاک کی رو سے کائنات کا ایک ایسا توسیعی، حرکی اور ارتقائی تصور دیتے ہیں جس کے مطابق کائنات کی کوئی حد آخری حد نہیں۔ آخری حد یا منتہیٰ (Ultimate limit) صرف وہ ذات کبریا ہے جو رب کائنات ہے۔ اسلام کے برعکس یونانی (Greeks) جامد و ساکت اور حدود آشنا تصور کائنات کے قائل تھے یہی وجہ ہے کہ ان کے نزدیک کائنات میں لامتناہیت (Infinity) کے بجائے تناسب (proportion) کے اُصول کو مثالی حیثیت حاصل ہے۔ اسلامی ثقافت کی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ علمی و عقلی فکر و تدبر کا میدان ہو یا مذہبی ریاضت اور صوفیانہ جذب و سرور کا پہلو، مسلمانوں کا مقصودِ نگاہ ہمیشہ لامتناہی کا قرب و حضور ہی رہا ہے۔

متناہی سے لامتناہی کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے زمان و مکاں (Time and space) کے مسئلے سے دوچار ہونا لابدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت کا تعلق ایک طرف زماں کے ساتھ ہے تو دوسری طرف مکاں کے ساتھ ہے چنانچہ ایسی جدوجہد جس کے اندر حرکی

Marfat.com

تسلسل اور ارتقا ہو، زمان و مکاں (Space And Time) کے مسئلے کو جنم دیتی ہے۔
اقبال رقم طراز ہیں :

"In a culture , with such an attitude , the problem of space and time becomes a question of life and death."(۱۸)

مسلمان حکما نے علم و حکمت کے ہر میدان میں حسّی ادراکی حدود کے تصور کی نفی کرتے ہوئے زمانی و مکانی تسلسل کے ایسے نظریے کو اختیار کیا جس سے یونانیوں کے سکونی تصور کائنات کی تردید ہوتی ہے۔ اشاعرہ کا جوہری وقت (Atomic time) کا نظریہ ہو یا نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء - ۱۲۷۴ء) ، البیرونی (۹۷۳ ء -۱۰۴۸ء) اور خوارزمی (۲۲۰ھ-۳۳۰ھ) کے علم ریاضیات سے متعلق تصورات، ان سب سے کائنات کے ہر دم متغیر اور حرکی تصور کی جھلک نمایاں ہوتی ہے۔ خصوصاً خوارزمی کی ریاضی سے الجبرے کی طرف پیش قدمی مسلمان حکماء کے کائنات سے متعلق ارتقائی ذہنی میلان کی واضح مثال ہے۔(۱۹) جدید ریاضیات میں اور خاص طور پر آئن سٹائن (۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کے نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) میں زماں کو (Time) مکاں (Space) کا حصہ بنا کر زماں کی ارتقائی اور تخلیقی حیثیت کی نفی کی گئی ہے۔(۲۰) چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ آئن سٹائن (Einstein) کے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) کے بجائے مسلمان طلبہ کے لیے وائٹ ہیڈ (Whitehead ۱۸۶۱ء-۱۹۴۷ء) کے نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) میں زیادہ کشش اور دلکشی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وائٹ ہیڈ نے جو نظریہ اضافیت پیش کیا ہے اس میں زماں کی تخلیقی اور ارتقائی حیثیت بحال رہتی ہے۔(۲۱)

ریاضی کے ساتھ ساتھ طب کے میدان میں مسلمانوں کے مجموعی فکری رجحان کی نمائندگی تصور ارتقا سے ہوتی ہے۔ اس تصور کی بنیاد رکھنے والوں میں علامہ جاحظ (۱۶۰ھ-۲۵۵ھ) اور ابن مسکویہ (۳۳۰ھ-۴۲۱ھ) کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ علامہ جاحظ بصری کی کتاب کا نام ''کتاب الحیوان'' ہے۔ اقبال جاحظ کے متعلق رقم طراز ہیں :

Marfat.com

" It was Jahiz who was the first to note the changes in bird life caused by migration."(۲۲)

جاحظ پہلا مسلمان مفکر ہے جس نے یہ بتایا کہ حیوانات اور پرندوں میں ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف ہجرت کر جانے کے باعث اور ماحول اور حالات کے بدلنے کے نتیجے میں کیا تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں مزید یہ کہ ایک طویل عرصہ گزرنے کے بعد یہ تبدیلیاں کس طرح نئی انواع کے جنم لینے کا باعث بنتی ہیں؟(۲۳) جاحظ کے ساتھ ساتھ ابن مسکویہ کے ارتقائی نظریات بھی مسلم فکر کے حرکی رجحان کی عکاسی کرتے ہیں۔ابن مسکویہ کی کتاب کا نام "الفوز الاصغر" ہے۔ابن مسکویہ کا کہنا ہے کہ ارتقا کی نچلی سطح پر نباتی زندگی کو پیدائش، افزائش اور نسلی ترقی کے لیے بیج کی ضرورت نہیں ہوتی۔اس مرحلے پر نباتی زندگی اور معدنیات میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ نباتات میں حرکت کی تھوڑی بہت صلاحیت ہوتی ہے جبکہ معدنیات میں یہ صلاحیت بالکل نہیں ہوتی۔نباتات کی اعلیٰ صورتوں میں حرکت کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہے۔پودوں سے شاخیں پھوٹتی ہیں اور افزائش نسل کے لیے بیج کی ضرورت پڑتی ہے۔جب حرکت کی صلاحیت میں مزید اضافہ ہوتا ہے تو مضبوط تنے والے درختوں پر پتے اور پھل نمودار ہوتے ہیں۔ارتقا کے اس مرحلے پر نباتات کو اگنے اور پھلنے پھولنے کے لیے بہتر مٹی اور آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔انگور اور کھجور نباتات میں ارتقا کے آخری مرحلے پر ہیں اور وہ حیوانی زندگی کی دہلیز پر قدم رکھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ کھجور میں جنسی اختلاف واضح طور پر ظاہر ہونے لگتا ہے۔کھجور میں جڑوں اور ریشوں کے علاوہ ایک ایسی چیز بھی نشو ونما پانے لگتی ہے جو انسانی دماغ کی طرح کام کرتی ہے اور اسی کے استحکام پر کھجور کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔یہ نباتی زندگی کا اعلیٰ مرحلہ اور حیوانی زندگی کی تمہید ہے۔حیوانی زندگی کی طرف پہلا قدم زمین پیوستگی سے آزادی ہے جو کہ شعوری تحرک کا ثبوت ہے۔یہ حیوانی زندگی کا ابتدائی مرحلہ ہے جس میں پہلے حسِ لامسہ اور آخر میں حسِ باصرہ ظاہر ہوتی ہے۔حواس کی نشو ونما کے ساتھ حیوانات نقل و حرکت میں آزاد ہو جاتے ہیں مثلاً حشرات الارض، رینگنے والے جانور،

Marfat.com

چیونٹیاں اور شہد کی مکھیاں۔ چوپاؤں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب حیوانی ارتقا کا نقطۂ کمال ہے اور آخر حیوانات کی ایک شاخ بندر کی شکل میں انسانیت کی سرحدوں تک آ پہنچتی ہے۔ اس کے بعد ارتقا کے اگلے مراحل میں قوت تمیز کی بڑھتی ہوئی صلاحیت اور روحانی نشو ونما کے ساتھ انسان میں عضویاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تا آنکہ انسان نے حیوانیت کی سطح سے اوپر اُٹھ کر تہذیب وشائستگی کے عہد میں قدم رکھا۔ (۲۴)

علامہ جاحظ اور ابن مسکویہ کے بعد اقبال فارسی کے صوفی شاعر فخر الدین عراقی (م ۱۲۸۹ء) کے نظریاتِ ارتقا کی بات کرتے ہیں۔ عراقی کے زماں (Time) کے متعلق ارتقائی نظریات بھی ہیں اور انھوں نے مکاں (Space) کے حوالے سے بھی اپنے نظریات ارتقا کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اقبال زماں سے متعلق عراقی کے نظریاتِ ارتقا کا ذکر اپنے تیسرے خطبے میں کر چکے ہیں۔ (۲۵) اس لیے پانچویں خطبے میں وہ صرف عراقی کے مکاں (Space) سے متعلق ارتقائی نظریات کو بیان کرتے ہیں۔ عراقی کے نزدیک مکاں (Space) کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مادّی اشیا کا مکاں

۲۔ غیر مادّی اشیا کا مکاں

۳۔ مکانِ الٰہیہ

عراقی مادّی اشیا کو مزید تین حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔

اول: ایسی بڑی اشیا جو جگہ گھیرتی ہیں، جنہیں حرکت میں وقت لگے اور مزاحمت بھی پیش آئے۔

دوم: ایسی ہلکی اور سبک رفتار اشیا مثلاً ہوا اور آواز۔ ان چیزوں کی حرکت میں بھی مزاحمت اور وقت دونوں پہلو شامل ہوتے ہیں جیسے یہ کہ ٹیوب میں مزید ہوا ٹیوب میں سے پہلی ہوا کے خارج کرنے کے بعد ہی بھری جا سکتی ہے تاہم آواز کی لہروں کی حرکت میں صرف ہونے والا وقت ٹھوس مادّی اجسام کی حرکت میں صرف ہونے والے وقت کے مقابلے میں کچھ بھی نہیں ہوتا۔

Marfat.com

سوم: نور (Light) کا مکاں، نور کا مکاں ٹھوس مادّی اجسام تو ایک طرف، ہوا اور آواز کی لہروں کے مکاں سے بھی لطیف تر ہوتا ہے۔ سورج کی روشنی پلک جھپکنے میں چار سو پھیل جاتی ہے۔ اس طرح نور کی سرعتِ رفتار کے مقابلے میں وقت کی کوئی حیثیت ہی باقی نہیں رہتی۔ نور کے مکاں کے حوالے سے یہ بات قابلِ غور ہے کہ کمرے میں اگر ایک چراغ جل رہا ہو تو اس کی روشنی اس کمرے میں مزید سو چراغوں کی روشنی کے راستے میں مزاحم نہیں ہوتی۔ گویا نور کے مکاں کی لطافت باقی تمام مادّی اشیا کے مکاں سے مختلف ہے۔ اس کی ایک اور مثال گرم پانی کی صورت میں آگ اور پانی کی ایک ہی مکاں میں موجودگی ہے۔ گو دونوں وجود مختلف نوعیت رکھنے کی بنا پر الگ الگ مکاں (Space) کے حامل ہیں تاہم نور کے مکاں کی نوعیت اتنی لطیف ہے کہ اس میں کوئی چیز مزاحم نہیں ہو سکتی۔

مادّی اشیا کے مکاں کو بیان کرنے کے بعد عراقی غیر مادّی یا لطیف وجود مثلاً فرشتوں کے مکاں کی بات کرتے ہیں۔ لطیف اشیا کے مکاں کے حوالے سے بھی فاصلے کے عنصر کو مکمل طور پر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ لطیف وجود اگرچہ پتھر کی دیواروں سے گزر جاتے ہیں تاہم حرکت سے مبرا وہ بھی نہیں ہوتے اور یہ بات عراقی کے خیال میں روحانی عدم اکملیت کی شہادت ہے۔ مکاں سے آزادی کے سب سے بلند مرتبے پر روحِ انسانی فائز ہے جس کی حالت حرکت و سکون کے درمیان ہے۔ مکاں کی ان مختلف اور لامحدود قسموں کے بعد آخر میں مکانِ الٰہیہ (Divine space) آتا ہے جو مادّی مکاں کی ہر قسم کی جہتوں سے بالاتر ہے تاہم مکاں کے تمام لامتناہی سلسلے مکانِ الٰہیہ میں گم ہو جاتے ہیں۔ (۲۶)

اقبال کہتے ہیں کہ عراقی کے نظریہ مکاں کی بنیاد دراصل قرآن پاک کی یہ آیات ہیں:

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ

Marfat.com

الْقِيٰمَةِ إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ (۲۷)

’’کیا آپ نے نہیں دیکھا کہ اللہ جانتا ہے جو آسمانوں میں ہے اور جو زمین میں ہے۔ تین لوگوں میں کوئی سرگوشی نہیں ہوتی مگر وہ ان میں چوتھا ہوتا ہے اور نہ پانچ کی (سرگوشی) مگر وہ ان میں چھٹا ہوتا ہے اور خواہ اس سے کم ہوں یا زیادہ مگر جہاں کہیں وہ ہوں وہ (اللہ) ان کے ساتھ ہوتا ہے۔‘‘

ارشاد رب العزت ہے:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ﴾ (۲۸)

’’اور تحقیق ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں جو وسوسے گزرتے ہیں اس کے جی میں اور ہم اس کی شہ رگ سے (بھی) زیادہ قریب ہیں۔‘‘

عراقی ان آیات سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ چونکہ خدا کا انسان اور کائنات سے ربط و تعلق ہے، چنانچہ یہ ربط و تعلق وجود باری تعالیٰ کے مکانی ہونے کی جانب واضح اشارہ ہے۔ اقبال نے اگرچہ عراقی کے تصورِ مکاں کی تحسین کی ہے کیوں کہ عراقی کا تصورِ مکاں مسلمان حکما کے مجموعی حرکی و ارتقائی تصورات کا ہی تسلسل دکھائی دیتا ہے تاہم اقبال کے خیال میں عراقی مذکورہ آیات کے مفہوم و مطلب کا صحیح تعین نہ کر سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عراقی نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ انسان اور کائنات کے ربط و تعلق کو انھی معنوں میں قیاس کیا جن معنوں میں کسی مادّی چیز کا دوسری مادّی چیز کے ساتھ ربط و تعلق ہوتا ہے چنانچہ عراقی اپنی اسی غلط فہمی کی بنا پر ذاتِ الٰہیہ کو مکانی تصور کر بیٹھا اور یوں اس کا تصور مکاں حرکی ہونے کے باوجود متناہی صورت اختیار کر گیا اقبال رقم طراز ہے:

" We must not forget that the words proximity, contact and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. Divine life is in touch with the whole

Marfat.com

universe on the analogy of the soul's contact with the body. The soul is neither inside nor outside the body, neither proximate to nor separate from it."(۲۹)

اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ مادّی اجسام (Material bodies) کے حوالے سے ربط، میل یا باہم جدائی کے الفاظ کا جس طرح اطلاق کیا جاتا ہے ،ان کا یوں اطلاق ذات الٰہیہ پر نہیں ہوتا، گویا خدا کا انسان اور کائنات کے ساتھ تعلق ایسا نہیں جیسا کہ ایک مادّی چیز کا تعلق دوسری مادّی چیز کے ساتھ ہوتا ہے۔ خدا کا کائنات کے ساتھ تعلق اسی طرح ہے جس طرح روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہے۔ ایس۔ رادھا کرشنن اپنی کتاب (An Idealistic View of Life) میں رقم طراز ہے:

" So far as the world is concerned, God is organic with it. It is impossible to detach God from the world. The Hindu theologian Ramanuja regards the relation of God to the world as one of soul to body."(۳۰)

روح نہ تو جسم کے اندر ہے اور نہ ہی باہر۔ نہ جسم کے ساتھ جڑی ہوئی ہے اور نہ اس سے الگ، پھر بھی روح کا جسم کے ساتھ ایک ربط اور رشتہ ہے۔ روح جسم کے ایک ایک حصے میں اس طرح سمائی ہوئی ہے:

ع '' شاخِ گل میں جس طرح بادِ سحرگاہی کا نم ''(۳۱)

خدا کا وجود یوں مکانی نہیں کہ اسے اپنے قیام کے لیے مکاں کی ضرورت ہو۔ مکاں تو خود ذاتِ الٰہی کی تخلیقی فعالیت کا اظہار ہے چنانچہ خدا کا کائنات سے تعلق مکاں اور مکیں کا نہیں بلکہ خالق اور مخلوق کا ہے۔ خالق ذاتِ الٰہی ہے اور ذاتِ الٰہی کی تخلیقی فعالیت (Creative activity) ایسی لامتناہی ہے کہ خدا اور کائنات کے ربط و تعلق میں ہر لحظ ترقی اور وسعت پیدا ہو رہی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِيْ شَأْنٍ﴾ (۳۲)

Marfat.com

''وہ ہر روز کسی نہ کسی کام میں (نئے حال میں) ہے۔''

اقبال کا خیال ہے کہ عراقی کا ذہن ایک ایسے ہی تصور مکاں کی طرف حرکت کر رہا تھا کہ جس میں تخلیق وتکوین کا ایک لامتناہی تسلسل نظر آئے تاہم عراقی خود اپنے ہی فکر و خیال کی گہرائیوں تک پوری طرح رسائی حاصل نہ کر سکا۔ اس کی دو وجوہات تھیں۔ ایک تو یہ کہ وہ ریاضی دان نہ تھا اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اس کا ذہن وقلب ابھی تک ارسطو (Aristotle) کے جامد وساکت تصور کائنات کی طرف مائل تھا۔ تغیر عمل تکوین کی علامت ہے۔ تاہم جب عراقی زمانِ الٰہی (Divine Time) کو تغیر سے مبرا قرار دے دیتا ہے تو اس کے لیے یہ ممکن نہیں رہتا کہ وہ زمانِ الٰہی (Divine time) اور تسلسل زماں (Serial Time) کے بیچ کوئی ربط وتعلق قائم کر سکے۔

دراصل عراقی سے سب سے بڑی غلطی یہ ہوئی کہ اس نے زمان الٰہی (Divine time) کو جامد وساکت تصور کر لیا۔ ظاہر ہے تخلیقی عمل تغیر زماں کی آغوش سے جنم لیتا ہے۔ زمانی حرکت ہی تخلیق وتکوین کا باعث ہے۔ جب زماں کے متعلق یہ تصور ہو کہ وہ مرور وارتقا سے مبرا ہے تو مکانی تکوین وارتقا کے تصور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ عراقی کا تصور زماں ہی دراصل عراقی کے حرکی وارتقائی فکری منہاج کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ بن گیا اور یوں وہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی کائنات کے خالص اسلامی تصور تک رسائی حاصل نہ کر سکا۔ مسلم فکر کے ارتقائی رجحان کو نمایاں کرنے میں ابن خلدون (م اگست ۱۰۶۴ء) کے تصور تاریخ کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ اقبال نے اپنے پانچویں خطبہ میں ابن خلدون کا ذکر نہایت ارادت اور عقیدت مندی کے جذبات کے ساتھ کیا ہے۔ وہ ابن خلدون کو مسلم تہذیب کی سب سے اعلیٰ اور شاندار شخصیت قرار دیتے ہیں۔ (۳۳)

اقبال کا ابن خلدون کے لیے یہ خراج عقیدت ان کے اس ارتقائی تصورِ تاریخ کی بدولت ہے جو مسلم ذہن وفکر کو کائنات کے ایک ایسے متحرک تصور کی جانب لے جاتا ہے جو قرآنی روح کے عین مطابق ہے۔

Marfat.com

قرآن نے جو تصورِ تاریخ دیا ہے اس کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ قرآن کی رو سے تاریخ زمانے کی تخلیقی رو کا ایسا دھارا ہے جس میں افراد کے بجائے اقوام کے اجتماعی اعمال و افعال اس دنیا میں ان کے عروج و زوال کی میزان بنتے ہیں۔ اقوام کی مثال ایسے زندہ عضویہ کی سی ہے جو پودے کی مانند حرکت و ارتقا کے مختلف مراحل سے گزرتا ہے۔ جب کسی قوم میں ذوقِ نمو کی کمی کے باعث دوسری اقوام کے ساتھ مسابقت کا جذبہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے تو اس قوم کی مثال ایک ایسے مردہ جسم کی سی ہو جاتی ہے جس کو دیگر اقوام نوچ نوچ کر آخر صفحۂ ہستی سے مٹا دیتی ہیں۔

ابن خلدون کے نزدیک تاریخ انسانی افعال و کردار اور رویوں کی عکاس ہونے کے ساتھ ساتھ زمانی حوالے سے استدام حرکت اور ایک ایسے تخلیقی بہاو کا نام ہے جس میں جدت و ایجاد کے پہلو کو سب سے نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس طرح تاریخ معین اور باہم منقطع واقعات و حوادث کی روداد بیان کرنے کا جامد تصور ہی نہیں بلکہ زمانے کے اندر بہتی ہوئی ایک ایسی سیلانی رو بن جاتا ہے جس کے لیے پہلے سے کوئی متعین اور طے شدہ راستہ مقرر نہیں۔ بعض یونانی مفکرین کا یہ خیال تھا کہ وقت ایک دائرے میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ وقت کے متعلق یہ تصور وقت کو اس کی صفتِ خلّاقی سے محروم کر دیتا ہے اور اس میں تقلید و تکرار کی ایسی صورت نظر آتی ہے جس میں جدت و اختراع اور ارتقا کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ اس کے برعکس ابن خلدون کے نزدیک تاریخی تسلسل کی حیثیت ایک ایسی حرکت فی زماں کی سی ہے جس کی نوعیت تقلید و تکرار کی نہیں بلکہ تخلیق و ارتقا کی ہے۔ اقبال کو ابن خلدون کے ہاں تاریخی حرکت میں واقعات کی کڑیاں تسلسلِ عمل اور زمانے کے ابھار کی نشاندہی کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تاہم اس تاریخی بہاؤ اور حرکت کی نوعیت طے شدہ نہیں بلکہ تخلیقی ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

"The point of interest in this view of history is the way in which Ibn-i-Khaldun conceives the process of change. His conception is of infinite importance because of the

Marfat.com

implication that history, as a continuous movement in time, is a genuinely creative movement and not a movement whose path is already determined."(۳۴)

ابن خلدون زمان کے تخلیقی عمل کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک زمانی بہاؤ طے شدہ اور متعین راہوں کا پابند نہیں۔ ابن خلدون کا زماں سے متعلق یہ تصور برگساں (۱۲/۱۸ اکتوبر ۱۸۵۹ء۔ ۴ جنوری ۱۹۴۱ء) کے تخلیقی تصور زماں سے مطابقت رکھتا ہے، اسی لیے اقبال کے نزدیک ابن خلدون کو برگساں کا پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے۔ دراصل ابن خلدون اسلام کی تہذیبی تاریخ کی علمی روایات سے پوری طرح واقف تھا۔ اس کی نظر میں قرآن کا تصورِ گردشِ لیل ونہار بھی تھا اور یہ ارشادِ الٰہی بھی کہ:

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (۳۵)

''وہ ہر روز کسی نہ کسی کام میں (نئے حال میں) ہے۔''

وہ ابن مسکویہ کے ارتقائی تصورِ حیات سے بھی واقف تھا اور البیرونی کے تکوینی نظریۂ کائنات سے بھی آگاہ تھا، چنانچہ ان سب عوامل نے ابن خلدون کے تصور کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا اور یوں وہ اسلامی کلچر کی حرکی روح کا سب سے شاندار نمائندہ بن کر سامنے آیا۔ ابن خلدون کی فراست نے اس بات کو اچھی طرح بھانپ لیا تھا کہ روحِ قرآنی یونانی فکر کے منافی ہے۔ قرآن نہ تو افلاطون (Plato) اور زینو (Zeno) کی طرح زمان (Time) کو غیر یقینی سمجھتا ہے اور نہ ہی ہیراکلیٹس (Heraclitus) اور رواقین (Stoics) کے اس خیال کی تائید کرتا ہے کہ وقت ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک زمان کی دولابی حرکت (Cyclic movement) کا تصور زماں (Time) کو اس کی صفتِ خلاّقی سے محروم کر دیتا ہے۔ بقول اقبال:

" Eternal recurrence is not eternal creation ,it is eternal repetition."(۳۶)

گویا واقعات کی مستقبل مراجعت تخلیق کے دوامی عمل کے بجائے تکرار ابدی کا باعث

Marfat.com

ہے۔تکرار ابدی کے تصور سے تخلیقیت کے عمل کی نفی ہوتی ہے چنانچہ اس کے باوجود کہ شروع شروع میں اسلام کی تشریح وتوضیح یونانی فکر کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی گئی تاہم اسلام نے یونانی فکر کے دولابی تصور زماں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح فکر یونانی کے برعکس زماں کے ارتقائی تسلسل کی نمائندہ روح قرآنی کی اصل اہمیت نمایاں ہو کر سامنے آئی۔اسلام کا تصورِ تاریخ یہ ہے کہ تاریخ واقعات وحوادث کا ایسا ارتقائی تسلسل ہے جس میں کوئی بھی واقعہ اپنے سے پہلے یا بعد میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات سے الگ اور علاحدہ نہیں بلکہ تاریخی واقعات زنجیر کی کڑیوں کی صورت ایک دوسرے سے مربوط اور منسلک ہو کر زماں کے پہیے کو لحظہ بہ لحظہ ایک سیدھ میں آگے بڑھاتے ہیں گویا تاریخ باہم مربوط واقعات کے ارتقائی تسلسل کا نام ہے۔اس ارتقائی تسلسل کے اندر سے ہی مختلف ثقافتوں کے رنگ پھوٹتے ، مٹتے اور ابھرتے ہیں۔گویا ایک ثقافت دوسری ثقافت کو متاثر کرتی اور دوسری ثقافت اگلی کسی ثقافت کیلیے راستہ ہموار کرتی اور اس کی نمود اور نکھار کا سامان مہیا کرتی ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ اشپنگلر (Spengler) نے اپنی کتاب ''زوالِ مغرب'' (The decline of the west) میں جو یہ بات کہی ہے کہ ہر ثقافت اپنے طور پر قائم ہوتی ہے اور یہ کہ اس کی حیثیت ایک ایسے مخصوص عضویہ کی سی ہوتی ہے جسے اپنے سے پہلے یا بعد میں آنے والی ثقافتوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اشپنگلر یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ یورپی ثقافت کا فکرِ یونانی کیخلاف رویہ (Anti classical spirit of European culture) اسلامی ثقافت سے متاثر ہونے کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ مکمل طور پر یورپ کی اپنی ذہانت وفطانت کا ثمر ہے۔

اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ چونکہ اشپنگلر کے خیال میں ہر ثقافت دوسری ثقافتوں سے ربط و تعلق کے بغیر اپنے طور پر قائم ہوتی ہے اس لیے وہ یہ بات کیونکر کہہ سکتا ہے کہ مغربی ثقافت اپنے تشکیلی عناصر میں کسی بھی صورت اسلامی ثقافت سے متاثر ہوئی ہے کیوں کہ ایسا تسلیم کرنے سے ثقافت سے متعلق خود اشپنگلر کے اپنے نظریہ وخیال کی ساری عمارت منہدم ہو سکتی ہے۔
اقبال رقم طراز ہیں کہ کوئی مانے یا نہ مانے تاہم حقیقت یہی ہے کہ :

Marfat.com

" The anti- classical spirit of the modern world has really arisen out of the revolt of Islam against Greek thought.It is obvious that such a view can not be acceptable to Spengler; for, if it is possible to show that the anti-classical spirit of modern culture is due to the inspiration which it received from the culture immediately preceding it, the whole argument of spengler regarding the complete mutual independence of cultural growths would collapse."(۳۷)

اشپنگلر کہتا ہے کہ اسلام کی اپنی کوئی علاحدہ ثقافت نہیں بلکہ دیگر کئی مذاہب (یہودیت، قدیم کلدانی مسلک، ابتدائی عیسائیت، زرتشت مذہب) کی طرح اسلام کا تعلق بھی ایک ایسے مشترکہ تمدن سے ہے جس کی اصل مجوسی ثقافت (Magian culture) ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ گو یہ بات درست ہے کہ اسلامی ثقافت پر مجوسی اثرات پڑے ہوئے ہیں تاہم یہ کہنا کہ اسلام کی اپنی کوئی ثقافت نہیں، درست نہ ہوگا ۔ حقیقت یہ ہے کہ اشپنگلر ان اسلامی عقائد و تصورات سے آگاہ ہی نہیں جو دراصل اسلامی ثقافت کی روح ہیں ۔ تقدیر کے حوالے سے عامیانہ باتوں پر بنیاد رکھتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرنا کہ اسلام تقدیر پرستی کا قائل ہے، اشپنگلر کی فکری سطحیت کا واضح ثبوت ہے ۔ علاوہ ازیں اشپنگلر نہ تو اصل اسلامی تصور زماں سے واقف ہے اور نہ وہ اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ انسانی ہستی میں خودی کا ایک آزاد اور خود مختار مرکز کے طور پر اظہار و انکشاف روحانی تجربے کے نتیجے میں ہوتا ہے۔

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اشپنگلر کی مجوسی ثقافت کے حوالے سے بیان کردہ تمام باتیں درست ہیں تاہم:

"if this view of prophetic teaching is meant to apply to Islam, it is obviously a misrepresentation."(۳۸)

اقبال کہتے ہیں کہ مجوسی ثقافت سے متاثرہ اس انبیائی تعلیم کے نقطۂ نظر کا اسلام پر انطباق کرنا سراسر اسلامی تصورِ ثقافت کی غلط تعبیر ہوگی۔ اقبال کی نظر میں مجوسی ثقافتی نظریہ اور اسلامی

Marfat.com

تصورِ حیات میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

پہلی غور طلب بات یہ ہے کہ مجوسی گو ایک خدا کی عبادت کرتے ہیں تاہم ان کے ہاں ایک خدا کے علاوہ دیگر دیوتاؤں (گو وہ سب بیکار ہیں اور شر کی علامت ہیں) کا تصور بھی پایا جاتا ہے، جبکہ اسلامی ثقافت میں ایک خدا کے سوا دیگر دیوتاؤں کے وجود کا قطعاً کوئی تصور نہیں ہے۔ بقول اقبال:

"Islam denies the very existence of false gods.(۳۹)

اقبال کہتے ہیں کہ اشپنگلر کے خیال میں انبیائی تعلیم (Prophetic teaching) بنیادی طور پر مجوسی الاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجوسیت میں جن عقائد کا پرچار ہوتا ہے وہی عقائد پیغمبرانہ تعلیم کا حصہ ہیں۔ مثلاً:

۱۔ خدا ایک ہے جو سراسر خیر ہے۔ اسے یہواہ (Yahwah) کہیں، اہور مزدہ (Ahuramazda) کہیں یا مردوک بعل (Marduk Baal) اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

۲۔ دوسرے تمام دیوتا بیکار، بے جان اور علامت شر ہیں۔

۳۔ ظہور مسیح کا عقیدہ۔

یہ عقیدہ مستقبل میں آنے والے ایک نجات دہندہ کی اُمید کی صورت میں مختلف زمانوں میں مختلف تمدنوں کی باطنی رجائی ضرورتوں کے پیش نظر ایک اُمید کی کرن کی صورت میں ہمیشہ رائج رہا ہے۔

۴۔ مجوسی مذاہب کے عقائد میں یہ بھی ایک بنیادی تصور ہے کہ ازل سے خیر و شر کے مابین ایک عالمگیر تاریخی جنگ جاری ہے۔ گو اس خیر و شر کے پیکارِ مسلسل میں شر کا پلہ بھاری نظر آتا ہے تاہم انجام کار خیر کو ہی فتح حاصل ہوگی۔ خیر کی جیت یا فتح کا یہ تصور یوم حساب، یوم عدل یا روز آخرت کے تصور کے ساتھ وابستہ ہے۔

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگرچہ مجوسی ثقافت اپنے اندر مسیح موعود، ظہور مسیح یا مستقبل میں

Marfat.com

کسی نجات دہندہ کا تصور رکھتی ہے تاہم اسلام پر بھی اس نظریے کا اطلاق کرنا ناانصافی ہے۔ اسلام نے ختم نبوت کا تصور پیش کر کے ہمیشہ کے لیے اس نوع کے خیالات کی نفی کر دی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ثقافتی سطح پر اسلام کے تصور نبوت کی حقیقی قدر و اہمیت پر توجہ نہیں دی گئی ہے۔ اقبال کے خیال میں اگر اشپنگلر ختم نبوت کے تصور کی ثقافتی قدر و قیمت کو سمجھ جاتا تو نہ تو وہ ظہور مسیح کے مجوسی الاصل تصور کو اسلام کے ساتھ منسوب کرتا اور نہ تصور ختم نبوت کی ثقافتی اہمیت کے استحسان میں ناکام رہتا۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی اگر مہدی کا یا ظہور مسیح کا تخیل کارفرما رہا ہے یا ابھی بھی ہے تو یہ اسلام پر مجوسی اثرات کا نتیجہ ہے۔ حقیقی اسلام کو اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ ابن خلدون نے تاریخ کا حرکی وارتقائی تصور پیش کیا ہے۔

اقبال کے نزدیک ظہور مسیح یا مہدی موعود کا تصور نہ صرف زمانے کے ارتقائی بہاؤ کی نفی کرتا اور ہر پل ترقی پذیر انسانی ذہنی صلاحیتوں پر بے اعتمادی کا اعلان کرتا ہے بلکہ نفسیاتی سطح پر فرد کی توقعات مستقبل کے کسی روحانی سہارے کے ساتھ باندھ کر اُس کے قوائے عملیہ کو غیر متحرک کر کے رکھ دیتا ہے، چنانچہ اقبال کہتے ہیں ابنِ خلدون کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے اپنے حرکی و ارتقائی تصورِ تاریخ کی روشنی میں ایسے تصور پر شدید تنقید کی ہے جو ثقافتِ اسلامی کی ارتقائی روح کے منافی ہو۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ Muhamad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought in Islam, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1962, P. 125

۲. Ibid

۳۔ محمد اقبال، ''زبور عجم'' شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔۹۹

۴. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.125.

۵۔ القرآن، (۱۰:۱۴)

٦۔ القرآن، (۳٦:٦۸)

۷۔ القرآن، (٦:۵۰)

۸۔ القرآن، (۵۱:۲۱)

۹. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam,"P.127.

۱۰۔ "Sensation is propotionate to stimulus", (L.P: 129)

۱۱. Ibid, . 129

۱۲۔ ابن الہیثم ماہر طبیعیات تھا اور خاص طور پر بصریات کے حوالے سے اُس کے نظریات ایک نئی دریافت تھے۔ اُس نے یہ کہا کہ اشیا کے نظر آنے کی وجہ یہ نہیں کہ آنکھوں سے نور نکل کر اشیا پر پڑتا ہے اور یوں وہ نظر آتی ہیں بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔ دراصل اشیا سے روشنی منعکس ہو کر آنکھوں کی طرف جاتی ہے جس سے چیزیں نظر آتی ہیں۔ (ابن الہیثم کی بصریات پر کتاب کا نام ''کتاب المناظر'' (Optics) ہے۔ اقبال کا یہ خیال ہے کہ راجر بیکن (Roger Becon) کی کتاب اوپس ماگس (Opus Magus) کا حصہ پنجم بعنوان ''آپٹیکل سائنس'' ابن الہیثم کی کتاب ''کتاب المناظر'' (Optics) کی نقل ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"Indeed part V of his 'Opus Magus' which is devoted to'perspective' is practically a copy of Ibn-i-aitham's Optics." (L. P. 129)

۱۳۔ محمد اقبال، ''اسلامی فکر کی نئی تشکیل''، ترجمہ: شہزاد احمد، مکتبہ خلیل، لاہور، ۲۰۰۰، ص۱۵۹۔

۱۴۔ ایضاً، ص۱۵۹-۱٦۰

۱۵. Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 131.

Marfat.com

۱۶۔ القرآن، (۵۵:۳۳)

۱۷۔ القرآن، (۵۳:۴۲)

۱۸. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.132

۱۹۔ ایم۔ایم۔شریف اپنی کتاب "A History of Philosophy" میں رقم طراز ہیں:

"The ancient mathematicians, including the Greeks, considered the number to be a pure magnitude. It was only when Al-Khwarzmi (d 236/850) conceived of the number as a pure relation in the modern sense that the science of Algebra could take the origin. The development of Algebra is one of the greatest achievements of the Muslims and it was cultivated so much that within two centuries of its creation it reached considerable proportions. The symbolical process which it idealizes is still called "Algorithm" in modern mathematics. Al-Khwarzmi himself formulated and solved the Algebraic equations of the first and second degree, and discovered his elegant geo-metical method of finding the solution of such equations. He also recognized that the quadratic equation has two roots." [i]

[i] Sharif, M.M. "A History of Muslim Philosophy" Vol. II, Royal Book Company, Karachi, 1983 P. 1280.

۲۰۔ اقبال اپنے دوسرے خطبے میں لکھتے ہیں:

"Einstein's relativity presents one great difficulty, i.e, the unreality of time. A theory which takes time to be a kind of fourth dimension of space must, it seems, regard the future as something already given, as indubitably fixed as the past. Time as a free creative movement has no meaning for the theory."

[L. P. 38]

۲۱۔ چونکہ آئن سٹائن نے زماں (Time) کو مکاں (Space) کا چوتھا بعد (Fourth Dimension) قرار دیا ہے جو مکاں (Space) کا لازمی جزو ہوتے ہوئے پہلے سے موجود ایک ایسی حقیقت ہے جس میں حرکت و ارتقا کی گنجائش نہیں۔ اس لیے اقبال اِس تصورِ زماں (Time) سے متفق نہیں۔ اُن کے خیال میں زماں کی نوعیت حرکی و ارتقائی اور تخلیقی ہے۔ مادہ زماں میں معلق نہیں بلکہ زماں کی تخلیقی حرکت کے ساتھ اڑی

Marfat.com

حرکت و ارتقا کا سلسلہ وابستہ ہے۔ اقبال اپنے دوسرے خطبے میں رقم طراز ہیں:

"Matter, for commonsense, is something which persists in time and moves in space." [L.P. 34]

۲۲. Muhammad Iqbal, "The Recnstruction of Religious Thought In Islam",P.133

۲۳۔ اقبال اپنے چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں:

"It was Jahiz (d. 255 A.H.) who first hinted at the changes in animal life, caused by migration and environment generally."

[L.P. 121]

۲۴. Ibid, P. 134

۲۵. Ibid, P. 75

۲۶. Ibid, P. 136

۲۷۔ القرآن، (۵۸:۷)

۲۸۔ القرآن، (۱۶:۵۰)

۲۹. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.135

۳۰۔ Radhakrishnan, S.,"An Idealist View of Life", George Allen & Unwin Ltd., London:1932, P:338

۳۱۔ محمد اقبال، ''بال جبریل''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: س ن، ص ۳۲۔

۳۲۔ القرآن، (۵۵:۲۹)

۳۳. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam,"P.142

۳۴. Ibid, P. 141

۳۵۔ القرآن، (۵۵:۲۹)

۳۶. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam,"P.142

۳۷. Ibid, P. 143

۳۸. Ibid, P. 144

۳۹. Ibid

Marfat.com

خطبۂ ششم

نظامِ اسلامی میں حرکت کا تصور

اجمالی، تحقیقی و توضیحی جائزہ

اقبال نے اپنے پانچویں خطبے بعنوان ''مسلم ثقافت کی روح'' میں اس حقیقت کو بیان کیا تھا کہ مسلم ثقافت کی بنیادی خصوصیت حرکت و ارتقا ہے۔ اب اقبال اپنے چھٹے خطبے کے آغاز میں حرکت و ارتقا کے اصول کو ہی اسلامی ثقافت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اسلام بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کائنات کے ساکن و جامد تصور کو مسترد کرتا ہے اور لحہ بہ لحہ متغیر اور حرکت پذیر کائنات تصور فراہم کرتا ہے۔

ثقافت دراصل کسی قوم کی مخصوص فکر و نظر کا ایسا عملی اظہار ہے جو طرزِ عمل اور رہن سہن کے انداز و اطوار سے نمایاں ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اسلامی ثقافت فکر و نظر کی جس اساس پر قائم ہے وہ کردار و عمل کی کسی ایسی صورت کو پسند نہیں کرتی جو تغیر اور حرکت و ارتقا کی راہ میں حائل ہو۔ کسی ثقافت کی نشو و نما اجتماعی طرزِ عمل کی یک رنگی سے عبارت ہے اور اتحاد و اتصال اس کا خصوصی وصف ہے۔ اس وصف کی تخلیق میں انسانی جذبات و احساسات اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اسلام انسانی جذبات کو تسلیم کرتا ہے تاہم وہ فرد کی قدر و منزلت کا بھی قائل ہے۔ اسلام یہ نہیں چاہتا کہ جذبات کے نام پر ایسا اتحاد وجود میں آئے جو فرد کو محض نسلی امتیازات کے دائروں تک محدود کر کے رکھ دے۔ اسلام کے نزدیک فرد کی قدر و منزلت مادّیت کے حامل کسی نسلی امتیاز میں نہیں۔ نسلی امتیاز فرد کی جذباتی وابستگی اور وفاداری کے دائرے کو محدود کر کے رکھ دیتا ہے۔ اس تحدید سے نہ صرف فرد کے آفاقی نصب العین کی راہ میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے بلکہ انسانیت افتراق و انتشار اور نفرت و نخوت کا بھی شکار ہوتی ہے۔ اسلام جس

Marfat.com

جذباتی اتحاد و اتصال (Emotional unification) کا پیغام دیتا ہے اس کی بنیاد کوئی مادّی یا زمینی وابستگی نہیں بلکہ روحانی وابستگی ہے چنانچہ یہ اتحاد کسی نسلی، لسانی، معاشی یا علاقائی وابستگی کو خاطر میں نہیں لاتا۔ اس اتحاد میں شریک افراد محدود اور رسمی وفاداریوں کے دائرے سے باہر نکل آتے ہیں۔ پیار اور محبت کے نئے در وا ہوتے ہیں اور وسیع تر وفاداریوں کے تازہ چشمے پھوٹتے ہیں۔

اسلام سے قبل سلطنتِ روم (Roman Empire) اپنے پورے عروج پر تھی اور رومی تمدن (Roman Civilization) چار ہزار برس سے قائم تھا تاہم آہستہ آہستہ اس تمدن میں انتشار و افتراق کی صورتیں پیدا ہونا شروع ہو گئی تھیں۔ اگرچہ شہنشاہ قسطنطین (Constantine, Emperer ۳۳۷ ق م-۲۷۴ق م) نے راہبانہ نظام (Monastic Order) کی حامل عیسائیت سے نظمِ اجتماعی کے حصول کی کوشش کی اور اس کے جانشین جولین (Julian,Experor ۳۶۳ق م-۳۳۱ق م) نے بھی اس مقصد کے لیے روم کے قدیم دیوتاؤں (Old Gods) کی طرف رجوع کیا، تاہم وہ ناکام رہے۔ فرسودہ رسوم اور منطق و فلسفے کی خشک تعبیرات قدیم رومی تہذیب کے تار و پود کو بکھرنے سے نہ بچا سکیں۔ انسانیت انتشار کا شکار ہو گئی۔ بد نظمی، لاقانونیت اور بربریت نے رومی تمدن کو بیخ و بن سے اکھاڑ کر رکھ دیا۔ عالم انسانیت کو اس اہم موڑ پر ضرورت اس امر کی تھی کہ رومی تہذیب کے زوال کے بعد کوئی ایسی نئی تہذیب جنم لے جو نسلی امتیاز کی بجائے کسی ایسے اساسی اصول پر قائم ہو جس کی بدولت بکھرے ہوئے شعوب و قبائل ایک وسیع تر اتحاد اور تنظیم کی صورت اختیار کر لیں۔ قدرت نے اس ضرورت کی تکمیل کے لیے تین براعظموں کی سنگم سرزمین عرب کا انتخاب کیا۔ اسلام کا مکہ میں ظہور ایک ایسی نئی ثقافت (Culture) کا آغاز تھا جس نے توحید کے روحانی اصول پر ایک وسیع تر انسانی اتحاد کی بنیاد رکھی اور بین الناس ہر قسم کی ایسی مادّی اور نسلی تفریق و تقسیم کی نفی کر دی جو اسلام کے روحانی حرکی اصولِ اتحاد کی راہ میں حائل ہو۔ گویا مدنیت اسلام نے انسانیت کو خدا کی اطاعت اور وفاداری کا ایک ابدی اور بنیادی اصول فراہم کر کے اس کے لیے

Marfat.com

حیات کی دیگر تمام راہیں کشادہ کر دیں۔

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات(۱)
وہی سجدہ ہے لائق اہتمام
کہ ہو جس سے ہر سجدہ تجھ پر حرام(۲)

خدا کی اطاعت اور وفاداری کے سامنے ہر وفاداری اور اطاعت ہیچ اور نا قابلِ قبول ہے۔ اطاعتِ الٰہی کا یہ ابدی اصول انسان کو ہر قسم کی جذباتی، عقلی اور علمی اسیری سے رہا کر کے اس کی فکر و نظر کو حرکت و ارتقا کے بے پایاں راستے پر گام زن کر دیتا ہے۔ ابدیت اور حرکت و ارتقا یعنی ثبات و تغیر (Permanence And Change) ہی اسلامی ثقافت کے دو بنیادی اصول ہیں۔ ثبات ثقافتِ اسلامی کا وہ اصول ہے جس کا تعلق عقائد سے ہے اور ظاہر ہے کہ عقائد میں تبدیلی ممکن نہیں تاہم تغیر سے مراد اسلامی ثقافت کا وہ اصول ہے جس کے تحت فرد اپنے عقائد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اور ان سے روگردانی کیے بغیر اپنے زمانے کے معروضی حالات کو سدھارنے اور مسائل کو حل کرنے کی غرض سے زمانے سے نبرد آزما ہونے کے لیے جدت و اختراع سے کام لیتا ہے اور فکر و عمل کے لیے نئی راہیں تلاش کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مغرب نے اسلامی ثقافت کے پہلے اصول کو نظر انداز کر کے اپنے نظامِ سیاست و معاشرت میں ناکامی کا منہ دیکھا جب کہ اسلامی دنیا پچھلے پانچ سو سال سے ثقافتِ اسلامی کے دوسرے اصول کو نظر انداز کرنے کے باعث جمود کا شکار ہے۔ اس موقعے پر اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ آخر اسلام میں ابدی اصول (توحید) کے پہلو بہ پہلو تغیر اور حرکت و ارتقا کا وہ کون سا اصول ہے جو کسی قوم کو نہ صرف جمود کا شکار ہونے سے بچاتا ہے بلکہ اس کی فکر و نظر کو ہر دم متحرک اور تازہ رکھتا ہے۔ اقبال خود ہی اس سوال کا جواب دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نظامِ اسلامی میں حرکت و ارتقا کے اس اصول کا نام 'اجتہاد' ہے۔

اقبال کے نزدیک اجتہاد فکری و نظری کوشش اور جدوجہد کرنے سے عبارت ہے۔ اگر کسی

Marfat.com

خاص مسئلے کے بارے میں قرآن و حدیث سے رہنمائی دستیاب نہ ہو تو قرآن و حدیث کے مجموعی مزاج کو مدِ نظر رکھتے ہوئے کوئی راہِ عمل اختیار کرنا اجتہاد کہلاتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿اَلَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنَا﴾ (۳)

''اور جو لوگ کوشش کرتے ہیں ہم ان کو راستہ دکھاتے ہیں۔''

اقبال نے مسئلہ اجتہاد کی وضاحت کے لیے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کا گورنر بنا کر بھیجا تو دریافت فرمایا:

اے معاذ! مقدمات کیسے فیصل کرو گے؟

عرض کی کتاب اللہ سے۔

رسالت مآب ﷺ نے فرمایا! اگر اس سے راہنمائی نہ ملے تو؟

عرض کیا: سنتِ رسول اللہ ﷺ سے

حضور اکرم ﷺ نے فرمایا! اگر اس سے بھی نہ ملے؟

اس پر حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ایسی صورت میں وہ اپنی رائے قائم کرنے کی کوشش کریں گے۔ حضور ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے اس جواب کو پسند فرمایا۔

اقبال اس واقعے کا حوالہ دینے کے بعد مسلم دنیا کے ان ابتدائی علمائے شریعت کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے سیاسی لحاظ سے مملکت اسلامی کی حدود میں اضافہ کے بعد نئے ماحول اور تقاضوں کو مدِ نظر رکھتے ہوئے فقہ و قانون کے نئے مکاتب فکر کی بنیاد رکھی۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب سیاسی لحاظ سے اسلامی مملکت کی حدود میں اضافہ ہوا تو نئے حالات اور نئے ماحول کے نئے تقاضے اور مسائل اُبھر کر سامنے آئے۔ اس صورت حال میں قانونی فکر اور مزاج رکھنے والے عرب اور غیر عرب ماہرین قانون نے اپنے معروضی حالات کے پیش نظر زندگی کے نئے پہلوؤں کا بغور جائزہ لیا، نئے سوالات اور چیلنجوں کا سامنا کیا اور ان تھک محنت اور جدوجہد

Marfat.com

سے کام لیتے ہوئے کتاب وسنت کی روشنی میں ایسے اصول وقوانین مرتب کیے جوان کی فکری جرأت، بصیرت، روشن خیالی اور بیدار مغزی کا آئینہ دار تھے۔ان ماہرین کی قانون سازی سے چند مسلّمہ فقہی مکاتبِ فکر وجود میں آئے۔ یہ مکاتبِ فکراس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کی تین صورتیں ہیں:

۱: قانون سازی کا مکمل اختیار: (Complete authority in legislation)(۴)

قانون سازی میں مکمل اختیار کا مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کے مکتبِ فکر کی پیروی کرنے کے بجائے بالکل ایسے آزادانہ انداز میں قانون سازی کی جائے جیسے ابتدائی فقہائے اسلام نے کی تھی تاہم اقبال کے خیال میں فقہی دبستانوں کے بانیان کے بعداب تک عملی طور پر ایسا ہوانہیں ہے۔

۲: قانون سازی کا اضافی اختیار: (Relative Authority In legislation)

یہ اجتہاد کسی مخصوص فقہی دبستان کی حدود کے اندر رہتے ہوئے ہی کیا جاسکتا ہے۔

۳: قانون سازی کا خصوصی اختیار: (Special Authority In legislation)

یہ اجتہاد کرتے ہوئے کوئی مجتہد اپنے دبستان سے وابستگی قائم رکھتے ہوئے ایسے معاملات ومسائل سے متعلق قانون سازی کرتا ہے جن کے بارے میں اس فقہی دبستان کے بانی نے کوئی رائے نہ دی ہو۔

اقبال کے نزدیک تقلید نہ صرف فکری غلامی ہے بلکہ اپنی شخصیت کی نفی کرنے کے مترادف ہے چنانچہ اقبال اجتہاد کی مذکورہ بالا تینوں صورتوں کا ذکر کرنے کے بعد اجتہاد میں کامل آزادی کے حق میں رائے دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

> "I am concerned with the first degree of Ijtihad only, i.e., complete authority in legislation." (۵)

اقبال کہتے ہیں کہ سنی مکتبہ فکر گو نظری طور پر اجتہاد میں کامل آزادی کے اصول کا قائل ہے تاہم وہ بھی اس قسم کے اجتہاد کے لیے فرد پر اس قدر شرائط اور پابندیاں عائد کردیتا ہے کہ

Marfat.com

جن کی موجودگی میں کسی فرد کے لیے اجتہاد میں کامل آزادی کا امکان 'خیال است ومحال است وجنوں' بن کے رہ جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن متحرک زندگی کا تصور پیش کرتا ہے، چنانچہ ایک ایسی قوم جو حامل قرآن بھی ہو، فرد کی کامل آزادی پر یقین بھی رکھتی ہو مگر اجتہاد کی راہ میں اس کا خود اپنے اوپر ناقابل عبور پابندیاں عائد کرلینا، حیرت واستعجاب کا باعث ہے۔

اقبال کے نزدیک شریعتِ اسلامی (Law of Islam) پر جمود طاری کرنے والے اس نوع کے علمی رویے کی تین بنیادی وجوہات ہیں:

۱: عباسیوں کے ابتدائی دور میں دو بڑے گروہ پیدا ہوئے۔ ایک معتزلہ اور دوسرا اشاعرہ۔ معتزلہ عقلیت پسند تھے جبکہ اشاعرہ قدامت پسند (Conservative)۔ ان دونوں گروہوں کے مابین کئی ایک علمی، فکری اور نظری نزاع پیدا ہوئے۔ انھی میں سے ایک بحث خلقِ قرآن یعنی قرآن کے ابدی (Eternity of the Quran) یا غیر ابدی ہونے کی بھی تھی۔ اس بحث نے دونوں گروہوں میں نہایت تلخی کا ماحول پیدا کر دیا۔ عقلیت پسندوں کا یہ نظر تھا کہ قرآن کو ازلی قرار دینا عیسائیوں کے قدمِ کلام (Eternity of the Word) کے عقیدے سے مماثلت پیدا کرنا ہے۔ عقلیت پسندوں نے اپنے نظریات کی راہ میں حائل ہونے والی بعض احادیث سے بھی انکار کر دیا۔ یہاں تک کہ معتزلہ کے ایک اہم نمائندے نظام (م ۲۳۱ ھ - ۸۴۵ ء) نے معروف صحابی اور احادیث کے راوی حضرت ابو ہریرہh (وفات ۵۸، ۵۹ ھ کے مابین) کی روایات کو ضعیف قرار دے دیا۔ اس سے عام لوگ عقلیت پسندوں سے بد ظن ہو گئے۔ عباسی حکومت نے بھی کچھ تو عقلیت پسندوں کی بے اعتدالی اور کچھ سیاسی مصلحتوں کی بنا پر عقلیت پسندوں کے مقابلے میں قدامت پسندوں کی حمایت کی۔ قدامت پرستوں کا یہ خیال تھا کہ عقلیت پرستوں کے نظریات امتِ مسلمہ کے استحکام اور جمعیت اسلامی کے لیے ایک بہت بڑا خطرہ ہیں، چنانچہ عافیت اسی میں ہے کہ نئے خیالات ونظریات کو قبول کرنے اور قوانین وضوابط وضع کرنے سے اجتناب کیا جائے

Marfat.com

تا کہ امت کے استحکام اور اتحاد کو کوئی نقصان نہ پہنچے۔ اقبال کا یہ خیال ہے کہ قدامت پسندوں کی حزم و احتیاط کی یہ روش فکری حرکت و ارتقا اور اجتہاد کے راستے میں ایک بہت بڑی رکاوٹ بن گئی۔

۲: اقبال کہتے ہیں کہ اسلامی دنیا میں آہستہ آہستہ ایک ایسے رہبانی تصوف نے راہ پالی جو محض خیال آرائی پر مبنی اور غیر اسلامی اثرات کا حامل تھا۔ یہ لوگ خود تو دنیا بیزار تھے اس پر مستزاد یہ کہ ان لوگوں نے ہمارے ان علما کی قانون سازی کی کوششوں کے خلاف بھی علمِ بغاوت بلند کیا جو وہ شریعت اسلامی کو وقت اور حالات کی ضروریات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے کر رہے تھے۔ افسوس یہ ہے کہ بہت سے ذہین وفطین لوگ اس رہبانی تصوف کی زد میں آ کر ضائع ہو گئے۔ اس ضمن میں سفیان ثوری (۹۷ھ/۷۱۵ء - ۱۶۱ھ/۷۷۸ء) کی مثال نمایاں ہے۔ سفیان ثوری اپنے زمانے کے ایک نہایت زیرک قانون دان اور نکتہ سنج فقیہ تھے اگر وہ اسی میدان میں اپنی صلاحیتیں صرف کرتے تو عین ممکن تھا کہ وہ ایک فقہی مکتبِ فکر کے بانی ہوتے۔ لیکن وہ بھی شدید صوفیانہ میلان کے باعث معاصر فقہا کی خشک بحث وتکرار سے تنگ آ گئے اور انھوں نے رہبانی تصوف میں پناہ لے لی اور پھر وہیں کے ہو کر رہ گئے۔

رہبانی تصوف کا ایک خاص پہلو جس نے اس تصوف کے دنیا بیزار رویے کو مزید اُجاگر کیا وہ یہ تھا کہ اس تصوف نے ظاہر و باطن کا امتیاز کرتے ہوئے حقیقت (Reality) کو صرف اور صرف باطن کے ساتھ منسلک کر دیا اور ظاہریت (Appearance) کو محض سراب اور دھوکا قرار دے کر اس سے مکمل بے اعتنائی اختیار کی۔ ظاہریت سے فرار اور باطنیت سے پیار کے اس ماحول میں تمام تر توجہ جہانِ دیگر (Other Worldliness) پر مرکوز ہو گئی اور باطنیت کے ماحول سے ایسی ایسی فکری موشگافیوں کے لیے راستہ کھل گیا۔ بڑے بڑے عالی دماغ لوگ جس کی نذر ہو گئے۔ اس ساری صورتِ حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کی بطور مدنی نظام، اہمیت ختم ہو کر رہ گئی اور چونکہ بڑے ذہین اور عالی دماغ لوگ تصوف کی بے جا فکری جولانیوں کی نذر ہو

Marfat.com

گئے اس لیے عملی طور پر ریاستی نظام ذہنی لحاظ سے ایسے اوسط درجے کے لوگوں کے ہاتھوں میں آ گیا جنھوں نے پہلے سے موجود فقہی مکاتب کی پیروی میں ہی عافیت سمجھی۔

۳: بغداد مسلمانوں کی ذہنی و علمی سرگرمیوں کا مرکز تھا تاہم تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں تاتاریوں نے بغداد پر حملہ کیا اور مسلمانوں کی ذہنی و علمی سرگرمیوں اور معرکہ آرائیوں کے اس مرکز کو ہمیشہ کے لیے نیست نابود کر دیا۔ مؤرخین کے نزدیک یہ وقت اسلام کی بقا کے اور مستقبل سے ناامیدی اور سخت مایوسی کا تھا۔ انتشار و افتراق کی اس فضا میں مسلمانوں کے قدامت پسند طبقے نے اپنی تمام تر توجہ معاشرتی تنظیم، استحکام اور سماجی زندگی کی شیرازہ بندی کی جانب مرکوز کر دی۔ اسی مقصد کو مدِ نظر رکھتے ہوئے انھوں نے فکری جدت و اختراع کے بجائے تقلید کی روش کو اختیار کیا تاکہ سماجی زندگی کی یکسانیت کو قائم اور برقرار رکھا جا سکے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ معاشرتی نظم (Social Order) اور تنظیم (Organization) اچھی چیز ہے اور یہ کسی حد تک انحطاط کو روکنے میں معاون بھی ہوتی ہے۔ تاہم نہ تو اس وقت کے علما اس بات کو سمجھے اور نہ آج کے علما اس حقیقت کو سمجھ پائے ہیں کہ کسی قوم کی حتمی تقدیر (Ultimate Fate) کا انحصار اتنا تنظیم (Organization) پر نہیں ہوتا جتنا کسی قوم کے افراد کی قوت اور قابلیت پر ہوتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"In an over-organized society, the individual is altogetaher crushed out of existence. He gains the whole wealth of social thought around him and loses his own soul. Thus a false reverence for past history and its artificial resurrection constitute no remedy for a people's decay.(٦)

اقبال کے خیال میں ماضی کے ایسے بے جا احترام اور اس کے احیا کی ایسی مصنوعی کوشش سے، جو معاشرتی نظم و تنظیم پر اس قدر زیادہ زور دے کہ جس کے باعث فرد کی انفرادیت داؤ پر لگ جائے اور اس کا وجود بے معنی ہو کر رہ جائے، نہ تو قوم کے دُکھوں کا مداوا ہو سکتا ہے اور نہ

Marfat.com

ہی کسی اور حوالے سے اس کے لیے سود مند ہے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک:

"The only effective power, therefore, that counteracts the forces of decay in a people is the rearing of self-concentrated individuals."(۷)

اقبال کے نزدیک کسی قوم کے خود آشنا افراد ہی اس قوم کی اصل طاقت ثابت ہوتے ہیں۔ یہی افراد قوم کو زوال و انحطاط کے اندھیروں سے نکالنے کا ایک مؤثر ذریعہ بن سکتے ہیں اور انھی کے وجودِ سعید کی بدولت فکر و عمل کے نئی راہیں وا ہوتیں اور علم و دانش کے نئے معیار متعین ہوتے ہیں۔ بشیر احمد ڈار لکھتے ہیں:

''جب تک کسی قوم میں ایسے آزاد مرد اور جواں دل افراد پیدا نہ ہوں جو اپنے دل کی گہرائیوں اور دماغ کی جولانیوں سے قوم کو نئے تصورات سے روشناس کرائیں، جو تمدن کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں، جو مصنوعی قیود سے بے نیاز ہوں، تب تک اس قوم کے ارتقائی منازل طے کرنے کے امکانات نہیں، خواہ سطحی شیرازہ بندی کتنی ہی کیوں نہ ان پر مسلط کر دی جائے۔''(۸)

اقبال کہتے ہیں کہ تیرھویں صدی میں فقہائے اسلام کا معاشرتی تنظیم اور شیرازہ بندی کے حوالے سے ضرورت سے بڑھا ہوا احساس و خیال اسلام کی اصل روح کے خلاف تھا چنانچہ ابن تیمیہ (۶۶۱ھ-۷۲۸ھ) نے معاشرتی جمود کے باعث اس تقلیدی رویے کے خلاف آواز بلند کی اور اپنے لیے اجتہاد کی آزادی کا دعویٰ کیا۔ اگرچہ ابن تیمیہ (۶۶۱ھ-۷۲۸ھ) کی پرورش حنبلی مسلک کے ماحول میں ہوئی۔ تاہم انھوں نے کسی خاص مسلک کی پیروی اختیار نہ کی۔(۹) ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ قانون وفقہ کی تدوین نو کا کام ہر زمانے کے خاص تقاضوں اور مسائل کو سامنے رکھتے ہوئے ہوتے رہنا چاہیے۔ کسی بھی فقہی مکتبہ فکر کی کوئی ایسی حتمی حیثیت نہیں کہ ہر دور میں اس کی اندھا دُھند تقلید کی جائے۔ اجتہاد کا دروازہ ہر زمانے میں کھلا رہنا

Marfat.com

چاہیے۔ تکریم انسانی کا تقاضا یہ ہے کہ فکر تازہ کو پنپنے کا موقع فراہم کیا جائے۔ وقت اور حالات کے بدلنے کے ساتھ نئے معاملات و مسائل کا نئے سرے سے جائزہ لیا جائے اور ائمہ سلف کا طریقہ کار اختیار کرتے ہوئے صرف اور صرف قرآن و حدیث کی روشنی میں مکمل آزادی کے ساتھ ہر دور کے تقاضوں اور ضروریات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے نئی فقہ مرتب کی جائے۔ امام ابن تیمیہ کی فقہی مکاتبِ فکر کے خلاف بغاوت ایک نہایت توانا ردِ عمل تھا جس کے دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ امام ابن تیمیہ کی پیروی میں سولھویں صدی میں مصر کے مشہور فقیہ اور مؤرخ علامہ جلال الدین سیوطی (۱۴۴۵ء-۱۵۰۵ء) نے بھی مکمل آزادی کے ساتھ اجتہاد کے حق کا دعویٰ کیا اور کہا کہ اجتہاد کا حق کسی ایک دور یا مکتبۂ فکر کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر صدی کے آغاز میں ایک مجدد (Renovator) پیدا ہوتا ہے جو یہ حق استعمال کر سکتا ہے، بہر حال اقبال کے نزدیک امام ابن تیمیہ کی تعلیمات کا اصل اور مکمل اظہار محمد بن عبد الوہاب نجدی (۱۷۰۳ء-۱۷۹۲ء) کی وہابی تحریک کی صورت میں ہوا۔ وہابی تحریک دراصل آزادئ رائے اور اصل اسلام کی طرف لوٹنے کی تحریک تھی۔ ایم، ایم شریف لکھتے ہیں:

"Muhammad bin Abd-al-Wahhab stood up with determination to bring his people back to true Islam..... He persuaded the people to discard only those things which he found un-Islamic, while he readily accepted the ideas and practices which could be fitted into the structure of Islam.(۱۰)

ایم۔ ایم۔ شریف مزید رقم طراز ہیں:

"Although the shaikh was a follower of the Hanbalite school of figh, yet he did not follow it rigidly. In his book Hadyat al San'iYyah, he makes a frank confession of this."Imam Ibn-Qayyim and his illustrious teacher Ibn Taimiyyah," observes he, "were both righteous leaders

Marfat.com

according to the Sunni school of thought and their writings were dear to my heart but I do not follow them rigidly in all matters. (۱۱)

اگر چہ اقبال کے نزدیک محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں بھی قدامت پرستی کے کچھ عناصر تھے۔ علاوہ ازیں اس تحریک کا سیاسی پہلو بھی اقبال کے لیے اطمینان بخش نہیں تھا (۱۲) تاہم اقبال اس تحریک کے سیاسی پہلو سے صرف نظر کرتے ہوئے اس بات کا ضرور اقرار کرتے ہیں کہ یہی وہ تحریک تھی جس نے ممالک اسلامیہ کو اپنے معروضی حالات کا نئے سرے سے جائزہ لینے کی راہ بجھائی۔ اس تحریک کے اثرات سے افریقہ اور ایشیا میں کئی ایسی نئی تحریکوں (سنوسی تحریک، اتحاد بین المسلمین کی تحریک، بابی تحریک) کی بنیاد پڑی جن کی بدولت فکر و خیال کی آزادی کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ اقبال وہابی تحریک کے متعلق کہتے ہیں کہ:

> ''وہابی تحریک ایک چنگاری تھی جس سے عالم اسلام میں ہر کہیں تقلید اور استبداد کے خلاف ایک آگ بھڑک اُٹھی صدیوں کا جمود ٹوٹا۔ قوائے علم و عمل شل ہو رہے تھے۔ ان میں پھر سے حرکت پیدا ہوئی۔'' (۱۳)

دنیائے اسلام میں ذہنی و فکری بیداری کی تحریکوں کا اثر یہ ہوا کہ فقہ اسلامی کو عصری تقاضوں اور مسائل کی روشنی میں ازسرنو پرکھنے کا خیال اور اس کی تشکیل نو کی ضرورت کا احساس بڑھنے لگا۔ اس روش کے سب سے زیادہ اثرات ترکی پر ہوئے۔ جدید فلسفیانہ تصورات ایک طویل عرصے سے ترک قوم کے ذہنی افق کو کشادہ اور اس کی فکر و نظر کو سیاسی اور مذہبی میدان میں اجتہادی نقطۂ نظر اختیار کرنے کے لیے آمادہ کر رہے تھے۔ اس کی ایک اہم مثال جدید ترکیہ کے ایک معروف مدبر اور مؤرخ حلیم ثابت (م ۱۹۶۳ء) کے عمرانی تصورات ہیں۔ حلیم ثابت نے شریعت محمدی ﷺ (Muhammadan Law) کی تشکیل نو کی اور اس اجتہادی کاوش کی بنیاد جدید عمرانی تصورات (Socialogical concepts) ہی کو بنایا۔ اقبال ترکی میں شروع ہونے والی اجتہادی کوششوں کو روح اسلامی کے عین مطابق سمجھتے ہیں۔ اقبال کہتے

Marfat.com

ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلام ہر دور میں ایک کامیاب نظامِ معاشرت اور مدنیت کے طور پر اپنا کردار ادا کر سکتا ہے۔ تاہم یہ حقیقت صرف اسی شکل میں ایک زندہ تعبیر کی صورت اختیار کر سکتی ہے کہ پوری شکل میں عالم اسلام میں ترکوں کی طرح اجتہادی فکر و نظر کو اختیار کرتے ہوئے احیائے اسلامی (Renaissance of Islam) کو یقینی بنایا جائے اور اس مقصد کے لیے بنیادی اقدار پر مضبوطی سے قائم رہتے ہوئے اپنی علمی وراثت (Intellectual Inheritance) کا از سر نو جائزہ لیا جائے تاکہ وقت اور حالات کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فکر و نظر میں ایسی مناسب تبدیلیاں عمل میں لائی جا سکیں جس سے ملت اسلامیہ انفعالیت اور فرسودگی کا شکار ہونے کے بجائے نئے حالات اور مسائل کا کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکے۔ اگرچہ اجتہاد کے لیے تجدید فکر ضروری ہے تاہم کوئی بھی ایسی تحریکِ تجدد جو ایسی آزاد خیالی (Liberalism) کو ہوا دے جو مکمل طور پر ماضی فراموشی اور دین و مذہب سے بیگانگی کا باعث ہو، اقبال کو پسند نہیں۔ دراصل اقبال ''دوش کے آئینے'' میں فردا کی طرف قدم بڑھانے اور مستقبل کے حوالے سے عملی و نظری راہیں متعین کرتے ہوئے ''یادِ عہدِ رفتہ'' کو ایک مثبت عامل کے طور پر اختیار کرنے کے قائل ہیں۔ (۱۴)

اقبال کہتے ہیں کہ دورِ حاضر میں ترکی میں دینی و سیاسی حوالے سے جو اجتہادی عمل شروع ہوا تو اس سے دو گروہ پیدا ہوئے ایک قوم پرستوں (Nationalists) کا گروہ تھا تو دوسرا اصلاحِ مذہب (Religions Reforms) کے علم برداروں کا گروہ تھا۔ قوم پرستوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ قومی زندگی میں مذہب کے مقابلے میں ریاست کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ ریاست کی حیثیت اولین ہے۔ مذہب کا ریاستی امور اور معاملات سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال قوم پرست پارٹی کے ان خیالات پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Personally, I think, it is a mistake to suppose that the idea of state is more dominant and rules all other ideas embodied in the system of Islam."(۱۵)

Marfat.com

اقبال ریاست کے مذہب پر فوقیت کے تصور کو مسترد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام میں دین و دنیا کی تفریق کا تصور ہی بنیادی طور پر غلط ہے۔ حیات یوں شعبہ جاتی نہیں کہ زندگی کے ایک شعبے کے معاملات و مسائل اور ان سے متعلقہ اقدامات دیگر شعبوں کو متاثر نہ کریں یا یہ کہ ان کا ان سے کوئی تعلق نہ ہو۔ دراصل حیات کی حیثیت ایک ایسی اکائی اور وحدت کی ہے جس کے مختلف پہلو ایک دوسرے سے مربوط اور منسلک ہیں لہذا کسی بھی امر کی انجام دہی میں اس وحدت کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ معاشرتی معاملات ہوں یا معاشی مسائل، سیاسی اُمور ہوں یا اخلاقی و روحانی تصورات، ان سب کی حیثیت نخلِ حیات کی مختلف شاخوں کی ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ مذہب یہ کہہ رہا ہو کہ انسانوں کو آپس میں پیار و محبت کو فروغ دینا چاہیے لیکن وہی انسان اگر معاشی مفادات کے حصول کا مسئلہ آپڑے تو خود غرضی میں ایسے دیوانے ہو جائیں کہ ایک دوسرے کا گلہ گھونٹنے سے بھی گریز نہ کریں۔ مذہب مساوات اور احترامِ انسانیت کا درس دے رہا ہو اور عملی طور پر غلامی اور ملوکیت کی روایات کو فروغ مل رہا ہو، مذہب جنسی بے راہروی اور بے جا اختلاط سے منع کر رہا ہو اور عملی طور پر اسی کو ترقی اور جدیدت کی علامت سمجھا جا رہا ہو۔ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں معیارات کا یہ تفاوت اور فکر و عمل کی یہ ثنویت حیات کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیتی ہے جس سے اجتماعی سطح پر حیات بے چینی و اضطراب اور شکستگی کا شکار ہوتی ہے۔ اقبال کے نزدیک حیات کے بے شمار پہلو ہیں تاہم کوئی بھی پہلو دوسرے پہلو سے جدا نہیں۔ ہر پہلو ایک ہی جال کے تانے بانے کی صورت میں اس طرح دوسرے پہلو سے منسلک اور مربوط ہے کہ اجتماعی سطح پر حیات کی وحدت متاثر نہیں ہوتی، چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ حیات کی وحدت اور جامعیت ایک ایسی بنیادی حقیقت ہے جس کا ہر امر کی انجام دہی میں لحاظ اور خیال رکھنا خیر و برکت کا باعث ہے ورنہ سراسر کفر، شر اور فساد۔ اقبال نے اس بات کو ان الفاظ میں رقم کیا ہے:

" An act is temporal or profane, if it is done in a spirit of detachment from the infinite complexity of life behind it; it

Marfat.com

is spiritual, if it is imposed by that complexity."(۱۶)

اقبال ترکِ سیاست میں در آنے والے اس تصور کی مخالفت کرتے ہیں کہ دین اور ریاست یعنی مذہب اور سیاست ایک دوسرے سے جدا ہیں۔(۱۷) اقبال کہتے ہیں کہ سیاست اور مذہب کی تفریق کی بنیاد دراصل یہ پرانا اور غلط نظریہ ہے کہ انسان روح اور مادہ کا مرکب ہے۔ روح و مادہ کی ثنویت کا یہ تصور ہی دین و دنیا کی تفریق اور مذہب و سیاست کی علاحدگی کا باعث بنا۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں روح اور مادہ کی دوئی کا کوئی تصور نہیں۔ مادہ زمان و مکاں کے بھیس میں روح کی ہی ظاہری صورت ہے۔ گویا مادّی دنیا کی صورت میں جو کچھ نظر آتا ہے اس کی بنیاد روحانی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

"The ultimate reality, according to the Quran, is spiritual, and its life consists in its temporal activity. The spirit finds its opportunities in the natural, the material, the secular. All that is secular is, therefore, sacred in the roots of its being."(۱۸)

چونکہ مادہ کی باطنی حقیقت روحانی ہے چنانچہ اسلام انسان کو مادہ سے گریز کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ مادّی مزاحمتوں سے ٹکرانے پر اکساتا ہے کیوں کہ اس طرح انسانی فہم و فراست اور تدبیری صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے، مادے کی روحانی اصلیت تک رسائی کے امکانات روشن ہوتے ہیں اور انسانی خودی کو پختگی اور استحکام ملتا ہے۔ مادّی دنیا کا باطنی اور روحانی تقدس ہی ہے جس کی وجہ سے نبی اکرم ﷺ نے ساری دنیا کو خانۂ خدا قرار دیا ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

" There is no such thing as profane world. All this immensity of matter constitutes a scope for the self realization of spirit. All is holy ground. As the prophet so beautifully puts it: the whole of this earth is a mosque." (۱۹)

Marfat.com

تا ز بخششائے آں سلطانِ دیں
مسجد ما شد ہمہ روئے زمیں
مومناں را گفت آں سلطان دیںؐ
مسجدِ من ایں ہمہ روئے زمیں(۲۰)

اقبال کہتے ہیں کہ عقیدہ توحید کا نچوڑ مساوات (Equality) استحکام (Solidarity) اور آزادی (Freedom) کے تین بنیادی اصول ہیں۔ اسلامی ریاست کا مطلب ایسے مطلق العنان اور بزعم خویش معصوم حکمران کی علم داری نہیں جو اپنے آپ کو ہر قسم کی جواب دہی سے مبرا سمجھتا ہو بلکہ اسلامی ریاست کی ذمہ داری اور سعی و کاوش یہ ہونی چاہیے کہ وہ عقیدہ توحید سے متبادر ہونے والے اصولوں کو عملی طور پر رواج دے اور روحانی و اخلاقی اقدار کا پاسبان بنے۔

اقبال اسلامی ریاست یا حکومتِ الٰہیہ (Theocracy) کے تصور کی وضاحت کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ ترکی کی قوم پرست جماعت (Nationalist Party) نے چرچ اور اسٹیٹ کی علاحدگی کا تصور یورپ سے لیا۔ یورپ میں جب مارٹن لوتھر (۱۰ نومبر ۱۴۹۳ء - ۱۸ فروری ۱۵۵۶ء) کی تحریکِ اصلاح مذہب کے تحت پاپائیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا گیا تو آہستہ آہستہ پورے یورپ میں پوپ کا اقتدار ختم ہونا شروع ہو گیا اور ذہن و قلب میں یہ بات راسخ ہونا شروع ہو گئی کہ مذہب کا سیاست سے کوئی تعلق نہیں۔ گو مارٹن لوتھر کی تحریک سے پاپائیت کے بے جا جبر و استحصال کے دور کا خاتمہ ہو گیا تاہم کاروبار مملکت اور سیاسی معاملات سے مذہب کی مکمل بے دخلی نے ایک طرف تو چرچ اور اسٹیٹ کو ایک دوسرے سے علاحدہ کر دیا اور یوں مذہب کا ایک رہبانی تصور پیدا ہوا تو دوسری طرف سیاست اخلاقی اقدار سے محروم ہو کر خود غرضی، لوٹ مار اور حرص و ہوس کا شکار ہو گئی۔ ڈاکٹر شفیق احمد لکھتے ہیں کہ:

> ''لوتھر کی تحریک اصلاح، روسو کے نظریات اور ریاست و حکومت کے بارے میں میکیاولی کے خیالات کے فروغ نے عالمگیر مسیحی نظامِ اخلاق نیست و نابود کر دیا۔''(۲۱)

اقبال عیسائیت کے خانقاہی مزاج کو بھی مذہب اور سیاست کی علاحدگی کا سبب قرار دیتے ہیں۔ قدیم عیسائیت کا یہ عقیدہ تھا کہ دنیا ایک نجس و ناپاک جگہ ہے اس لیے مذہب کا دنیاوی معاملات اور سیاسی و سماجی امور سے کوئی تعلق نہیں۔ مذہب کا کام محض عبادات اور پوجا پاٹ ہے۔ اس صورتِ حال میں جب یورپ میں عیسائی حکومت قائم ہوئی تو سیاست اور مذہب ایک دوسرے کے حریف بن کر مدمقابل آ گئے۔ عیسائیت کے خانقاہی اور رہبانی تصور کے برعکس اسلام ایک عمرانی نصب العین رکھنے والا دین ہے۔ اسلام نہ تو دنیا کو نجس و ناپاک قرار دیتا ہے اور نہ ہی اس سے گریز کی تعلیم دیتا ہے۔ اسلام کا مدعا اپنے پیروکاروں کو محنت اور مکمل دیانت داری کے ساتھ سیاسی و سماجی فرائض کی بجا آوری پر آمادہ کرنا اور اس مقصد کے لیے انھیں رہنمائی فراہم کرنا ہے۔ اقبال کے خیال میں ترکوں سے غلطی یہ ہوئی کہ انھوں نے مذہب اور سیاست کے الگ الگ ہونے کا تصور عیسائی مذہب کے حامل یورپ سے لیا جب کہ وہ اپنے دین یعنی دین اسلام کے اس تمدنی مزاج کو نہ سمجھ پائے جس میں مذہب اور سیاست کی سرے سے کوئی تفریق ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اقبال نے یہ کہا ہے کہ:

؎ اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی (۲۲)

؎ اُن کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری (۲۳)

؎ دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی (۲۴)

چرچ اور سٹیٹ کی علاحدگی کے حوالے سے ترکی کی قوم پرست جماعت (Nationalist Party) کے نظریات پر تنقید کرنے کے بعد اقبال ترکی کے سابق وزیر اعظم سعید حلیم پاشا (۱۸۶۳ء-۱۹۲۱ء) کی جماعت مجلسِ اصلاح مذہب (Religious Reforms Party)

Marfat.com

کا ذکر کرتے ہیں اور اس جماعت کے درج ذیل نظریات کو بیان کرتے ہیں۔

۱. اسلام عقیدہ و ایمانیات کی پختگی کا بھی مطالعہ کرتا ہے اور تجربہ و مشاہدہ سے حاصل ہونے والے علم پر بھی زور دیتا ہے گویا اسلام تصوریت (Idealism) اور وجودیت (Positiuism) کا حسین امتزاج ہے۔

۲. اسلام علاقائی نہیں بلکہ یہ آزادی، مساوات اور اتحاد جیسی ایسی آفاقی قدروں کا حاملِ دین ہے جسے حدود و ثغور سے کوئی تعلق نہیں۔ جس طرح طبعی علوم کی جغرافیائی تقسیم ممکن نہیں اور یوں نہیں کہا جا سکتا کہ یہ برطانوی ریاضی ہے، یہ جرمن فلکیات ہے اور یہ فرانسیسی کیمسٹری ہے بالکل اسی طرح اسلام کا بھی علاقائی حوالے سے متفرق پہچان کا کوئی ایسا تصور نہیں کہ یہ کہا جا سکے کہ یہ ایرانی اسلام ہے اور وہ ترکی اسلام ہے، یہ ہندوستانی اسلام ہے اور وہ عربی اسلام ہے۔

۳. قومی یا وطنی انانیت (National Egoism) پر مبنی جدید ثقافت، وحشت و بربریت کی ایک شکل ہے۔

۴. صنعت کے ضرورت سے زیادہ فروغ اور اس کے نتیجے میں دولت کی فراوانی نے اخلاقی زوال کے لحاظ سے انسانیت کا رخ قدیم جبلی رجحانات کی تسکین کی طرف پھیر دیا ہے۔

۵. افسوس کی بات یہ ہے کہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ اسلام کے اخلاق اور سماجی تصورات (Moral and social ideals of Islam) کچھ تو مقامی اثرات کے باعث اور کچھ مختلف قوموں کے قبل از اسلام قائم توہمات کے اثر کے تحت کچھ کے کچھ ہو گئے، چنانچہ:

" The pure brow of the principle of Tauhid has received more or less an impress of heathenism and the universal and impersonal character of the ethical ideal of Islam has

Marfat.com

been lost through a processs of localization.(۲۵)

۶. اسلام کا حرکی تصورِ حیات علاقائی تحدید اور پابندیوں سے آزاد ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مقامی اور علاقائی تعصّبات کے باعث اسلام کے چہرے پر پڑنے والی شرک کی گرد کو صاف کیا جائے اور اسلام کے گرد قائم کیے گئے علاقائی حصاروں کو ختم کیا جائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر ہی آزادی، مساوات اور اتحاد کے اصولوں پر مبنی وہ اصل اسلامی اقدار ہاتھ لگ سکتی ہیں جن کی بنیاد پر آفاقی نوعیت کے حاملِ اخلاقی، سماجی اور سیاسی تصورات کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

مذکورہ تصورات سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ ترکی کے سابق وزیرِ اعظم سعید حلیم پاشا کی جماعت مجلسِ اصلاح مذہب اسلام کو ہر نوع کے تعصب اور تنگ نظری سے آزاد رکھتے ہوئے ایسی نئی طرزِ فکر اختیار کرنے کی آرزومند تھی جو روح اسلامی کے مطابق ہو اور جو شریعت اسلامی کو نہ صرف جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرے بلکہ اسلام کے حرکی تصورِ حیات کی حقیقی نمائندہ بھی ثابت ہو۔

اقبال کے لیے ہر وہ تحریک خوش آئند تھی جو فکری تعطل اور جمود کو توڑے، ذہنی بیداری کا باعث ہو اور اجتہادی طرزِ فکر کو فروغ دے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں ایک طویل سیاسی جدوجہد کے بعد جدید ترکیہ کے بانی مصطفیٰ کمال پاشا (پیدائش ۱۲ مارچ ۱۸۸۱ء) نے سیاسی و سماجی سطح پر کئی ایک انقلابی اقدامات کیے مثلاً ۱۹۲۲ء میں سلطان کے منصب کا خاتمہ، ۱۹۲۳ء میں ترکی کے سیکولر سٹیٹ ہونے کا اعلان اور ۲ مارچ ۱۹۲۴ء کو ترکی کی قومی مجلسِ عالیہ (Grand National Assembely) کا تنسیخ خلافت کا فیصلہ۔ اگرچہ ترکی کی قومی مجلس عالیہ کی طرف سے تنسیخ خلافت کے فیصلے پر اقبال کا فوری ردّ عمل یہ تھا کہ یہ فیصلہ جلد بازی اور مغربی اقوام کے نظامِ جمہوریت کی فسوں کاری کے مقابلے میں ترکوں کی سادگی طبع کا نتیجہ ہے۔(۲۶) تاہم خطبات میں اقبال نے اس مسئلے کا زیادہ گہری نظر سے جائزہ لیا ہے۔

خلافت ایک ذمے داری ہے اور سنی مکتبہ فکر کے مطابق اسلامی حکومت اس ذمے داری کی

Marfat.com

بجا آوری کے لیے خلیفہ کا تقرر کرتی ہے۔ ترکی کی قومی مجلسِ عالیہ میں یہ سوال اُٹھایا گیا کہ کیا خلافت کی ذمے داری نبھانے کے لیے حنفی مکتبہ فکر کے مطابق فردِ واحد کا تقرر ضروری ہے یا اس ذمے داری کو ایک سے زیادہ افراد یا منتخبہ اسمبلی کے سپرد بھی کیا جا سکتا ہے؟ ترکی کی قومی مجلسِ عالیہ نے اس ضمن میں یہ اجتہادی فیصلہ دیا کہ خلافت کی ذمے داریاں خلیفہ کی بجائے افراد کی ایک جماعت یا منتخبہ اسمبلی کے سپرد بھی کی جا سکتی ہیں۔ اقبال ترکیہ مجلسِ عالیہ کے اس اجتہاد کو بالکل درست قرار دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"Personally, I believe the Turkish view is perfectly sound. It is hardly necessary to argue this point." (۲۷)

اقبال خلافت کے بارے میں ترکوں کے نقطۂ نظر کی تفہیم کے لیے مقدمہ ابنِ خلدون کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابنِ خلدون (مئی ۱۳۳۲ء۔ مارچ ۱۴۰۶) نے اپنے مقدمہ میں خلافت کے بارے میں تین مختلف قسم کی آراء کا اظہار کیا ہے۔

۱۔ عالمگیر امامت یا خلافت ایک شرعی ادارہ ہے، جس کا قیام لازمی ہے۔
۲۔ خلافت محض مصلحتِ وقت (Matter of Expediency) ہے۔
۳۔ خلافت کے ادارے کی سرے سے کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اقبال کے خیال میں جدید ترکیہ کا اجتہادی فیصلہ معتزلہ کی اس رائے سے مطابقت رکھتا ہے کہ جس کے مطابق خلافت کا تصور محض وقت کی ضرورت اور مصلحت کا معاملہ ہے۔ ترکوں نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ ایک وقت وہ تھا کہ جب عالمِ اسلام میں جمعیت اور اتحاد قائم تو تھا اور عالمگیر خلافت کا تصور کچھ معنی و مفہوم بھی رکھتا تھا لیکن اب جبکہ جمعیت اسلامی پارہ پارہ ہو چکی ہے اور مختلف آزاد اسلامی ریاستیں قائم ہو چکی ہیں، عالمگیر خلافت کا تصور ایک ناقابلِ عمل تصور ہے۔ ایران پہلے ہی خلافت کے معاملے میں ترکوں سے اختلاف رکھتا ہے جبکہ مراکش اور دیگر عرب ممالک بھی عالمگیر خلافت کو اپنی آزادی اور خودمختاری کے خلاف سمجھتے ہیں چنانچہ ان حالات میں عالمگیر خلافت کا تصور مسلمان ممالک کے لیے کسی بھی طرح مفید ہونے کے بجائے

Marfat.com

ان کے درمیان مزید نفاق اور اختلافات کا باعث بن سکتا ہے۔

اقبال سمجھتے ہیں کہ ترکوں کا عالمگیر خلافت کو ختم کرنے کا فیصلہ نہ صرف درست اور بروقت تھا بلکہ بدلے ہوئے سیاسی اور جغرافیائی حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ عالمی جنگ کے بعد سلطنتِ عثمانیہ سے الگ ہونے والے اسلامی ممالک کی آزاد اور خود مختار حیثیت کو تسلیم کیا جائے اور خلافت کے ایسے عالمگیر تصور کو ختم کر دیا جائے جس کی کوئی عملی حیثیت باقی نہ رہی ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ بدلے ہوئے حالات کے مطابق نئے اور مناسب حال فیصلے کرنا اسلامی تاریخ میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ ایک وقت تھا کہ جب خلافت پر صرف خاندانِ قریش کا ہی حق سمجھا جاتا تھا۔ صدیوں اس روایت پر عمل ہوتا رہا۔ تاہم جب اہل قریش کی سیاسی قوت ختم ہو گئی اور اس خاندان میں منصب خلافت کے شایانِ شان صلاحیت اور اہلیت باقی نہ رہی تو قاضی ابو بکر باقلانی (۹۹۰-۱۰۱۳ء) نے ایک جرأت مندانہ فیصلہ دیتے ہوئے قریش کے خلافت پر دعوے کو باطل قرار دے دیا اور کہا کہ کوئی بھی شخص جو صلاحیت اور اہلیت کا حامل ہو، منصب خلافت پر فائز ہو سکتا ہے۔ ابنِ خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) نے بھی قریش کے ساتھ اپنی تمام تر ہمدردی کے باوجود قاضی ابو بکر باقلانی کے فیصلے کی ہی تائید کی اور کہا کہ چونکہ سیاسی زوال کے باعث قریش عالمِ اسلام کی اجتماعی سیادت کے اہل نہیں رہے، لہٰذا اب اس کے سوا چارہ نہیں کہ ہر اسلامی ملک میں طاقت اور اہلیت کے حامل شخص کو خلیفہ تسلیم کر لیا جائے۔ اقبال نے اپنے ایک مضمون 'خلافتِ اسلامیہ' میں لکھا ہے کہ:

> ''ابن خلدون کی رائے ہے کہ ایک ہی وقت میں دو یا اس سے زیادہ خلیفوں کا ہونا کسی سبب خلافِ شرع نہیں مگر یہ شرط ہے کہ خلیفے مختلف ممالک میں ہوں، نہ کہ ایک ہی ملک میں.......... میرا خیال ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے۔'' (۲۸)

اقبال اپنے خطبے میں رقم طراز ہیں کہ ابنِ خلدون کا ایک ہی وقت میں ایک سے زیادہ خلیفوں کا تصور آج کے ان معروضی حالات میں زیادہ واضح صورت اختیار کر لیتا ہے کہ جب

Marfat.com

مختلف اسلامی ممالک میں خلافتیں اگرچہ الگ الگ ہیں تاہم اسلام کی حیثیت بین الاقوامی ہے۔ اقبال ترکوں کو خراج تحسین پیش کرتے ہیں جو اپنے تجربے کی روشنی میں اس نتیجے پر پہنچے کہ عصرِ حاضر میں قدیم عربوں کی شہنشاہیت پر عمل کرنے سے اتحاد بین المسلمین کا بین الاقوامی نصب العین حاصل نہیں کیا جاسکتا بلکہ ضرورت اس امر کی ہے کہ مختلف اسلامی ممالک کو الگ الگ اکائیوں کی صورت میں نشو ونما پانے، ترقی کرنے اور مضبوط اور طاقتور ہونے کا موقع فراہم کیا جائے۔ آج نہیں تو کل جب یہ ممالک مضبوط اور مستحکم ہو جائیں گے تو ان کے بیچ اتحاد اور اتفاق کا ایسا بندھن قائم ہوگا جو صحیح معنوں میں اسلام کے عالمگیر اتحاد کے نصب العین کے عین مطابق ہوگا۔

اقبال کہتے ہیں کہ ترک قوم کے سیاسی خیالات کی تشکیل نو میں ترکی کے مشہور شاعر ضیا گو کلپ (۱۸۷۵ء-۱۹۲۴ء) کی شاعری نے نہایت اہم کردار ادا کیا۔ اقبال ضیا گوکلپ کی ایک نظم میں سے درج ذیل اقتباس پیش کرتے ہیں:

> " In order to create a really effective political unity of Islam, all Moslem countries must first become independent and then in their totality they should range themselves under the Caliph. Is such a thing possible at the present moment? If not today, one must wait. In the meantime, the Caliph must reduce his own house to order and lay the foundations of a workable modern state."(۲۹)

''اسلام کی با اثر اور حقیقی وحدت تخلیق کرنے کے لیے پہلے تو مسلم ممالک کو مکمل طور پر خود منحصر (Independent) بننا ہوگا اور پھر اپنی کلیت میں وہ کسی ایک خلیفہ کے زیر اثر آجائیں گی۔ کیا موجودہ لمحے میں ایسی شے ممکن ہے؟ اگر آج یہ ممکن نہیں تو پھر انتظار کرنا چاہیے اور کسی ایسی جدید ریاست کی بنیاد رکھنی چاہیے جو کامیابی سے چلے۔''(۳۰)

Marfat.com

وحید الدین لکھتے ہیں کہ:

''ضیا گوکلپ نے جو خیالات پیش کیے ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے پیشِ نظر آزاد اور خود مختار اسلامی مملکتوں کا تصور تھا جن کو ایک روحانی ولولہ آپس میں متحد کر سکے۔'' (۳۱)

اقبال ترک قوم کے سیاسی نظریات کی تشکیلِ نو پر اپنے ردعمل کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

" It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither Nationalism nor imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundries and racial distinctions for facility of reference only, and not for restricting the social horizon of its members."(۳۲)

اقبال کہتے ہیں کہ ترکوں کے سیاسی نظریات اور عالمِ اسلام میں تشکیل پاتی ہوئی آزاد اور خود مختار وحدتوں سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آہستہ آہستہ اس حقیقت کو سامنے لا رہا ہے کہ اسلام نہ تو قوم پرستی (Nationalism) کے حق میں ہے اور نہ ہی شہنشاہیت کا حامی ہے بلکہ اسلام یہ چاہتا ہے کہ مختلف خطوں میں نسلی اختلافات کو تسلیم کرتے ہوئے اسلامی ممالک گو مختلف جغرافیائی حدود میں منقسم ہوں تاہم باطنی طور پر روحانیت کے ایسے مضبوط رشتے میں منسلک ہوں جو نسلی اور جغرافیائی مصنوعی حد بندیوں سے آزاد ہوں اور جس کا اظہار اجتماعی معاشرتی رویوں کی یکسانیت سے ہوتا ہو۔

ضیا گوکلپ کے ان نظریات نے نہ صرف جدید ترکیہ کے سیاسی افق کو متاثر کیا بلکہ اس مفکر شاعر کے مذہبی اور سماجی تصورات نے بھی ایک نئے طرزِ فکر کی بنیاد رکھی۔ اقبال نے اپنے خطبے میں ضیا گوکلپ کی نظموں کے کئی اقتباسات درج کیے ہیں جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال جدید ترکیہ کی فکر و نظر میں تبدیلی کے محرکات میں ضیا گوکلپ کی شاعری کو بہت اہمیت دیتے ہیں۔ اقبال نے ضیا گوکلپ کی نظم 'مذہب اور سائنس' میں سے ایک طویل اقتباس درج

Marfat.com

کیا ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ انسانی فکری تجربے کی تین سطحیں ہیں:

۱: مذہبیاتی Theological

۲: مابعدالطبیعیاتی Metaphysical

۳: سائنسی Scientific

پہلے مرحلے پر مذہب انسانی فکر و فلسفے اور ادب و اخلاق پر غالب ہوتا ہے اور ان کی رہنمائی کرتا ہے بلکہ دوسرے مرحلے پر مذہب کا ابتدائی جوش و جذبہ ٹھنڈا پڑ جاتا ہے اور اہل مذہب صرف روایت کے پجاری بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس دوسرے مرحلے پر مذہب روایت جبکہ فلسفہ عقل کی نمائندگی کرتا ہے تاہم دونوں روح انسانی تک رسائی کے دعوے دار بنتے ہیں۔ تیسرے مرحلے پر انسانی فکری تجربے کا ثمر سائنسی علم کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ سائنس، روایت اور عقل کی حیثیت اور حدود کا تعین کرتی ہے اور بتاتی ہے مذہب بھی ایک قسم کا مثبت علم ہے اور تمام انسانی علمی و فکری مساعی کا حتمی مقصد یہی ہے کہ انسانی قلب و نظر کو پاکیزگی اور روحانیت سے معمور کیا جائے۔

چونکہ ضیا گوکلپ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تمام انسانی علمی و فکری جدوجہد کا حتمی مقصد تطہیرِ قلب و نظر اور روحانی ارتفاع ہے چنانچہ ضیا کہتا ہے کہ ایسے اقدامات کیے جائیں جن سے اس مقصد کا حصول زیادہ سے زیادہ سہل ہو سکے۔ ڈاکٹر مشتاق احمد گنائی لکھتے ہیں:

> "ضیا کے خیال میں انسان کی ساری علمی و فکری کوششوں کا مقصد قلب کی روحانی پاکیزگی و ترقی ہے۔ اس ترقی کے لیے ایک تو وہ مادری زبان ترکی میں قرآن پڑھنے کی تلقین کرتا ہے تاکہ عام آدمی کو بھی اللہ کے احکام براہِ راست معلوم ہو جائیں، یہاں تک کہ وہ عربی کے بجائے مادری زبان ہی میں اذان کی آواز بھی سننا چاہتا ہے۔" (۳۳)

اقبال نے ضیا گوکلپ کی نظم میں سے درج ذیل اقتباس درج کیا ہے:

" The land where the call to prayer resounds in Turkish,

Marfat.com

where those who pray understand the meaning of their religion; the land where the Quran is learnt in Turkiish; where every man, big or small, knows full well the command of God; O son of turkey! that land is thy fatherland."(۳۴)

ضیا گوکلپ کہتا ہے کہ ترکی کو ایسا ملک ہونا چاہیے جہاں لوگوں کو ان کی مادری زبان (ترکی) میں مذہبی رسوم کی ادائیگی اور تعلیمات کے فہم کا موقع فراہم کیا جائے۔ صرف اسی صورت میں لوگ مذہبی رسوم کی ادائیگی سے ان رسوم کی ادائیگی کے اصلی مقصد کو پا سکتے ہیں۔

مذہب اور اس کی تعلیمات کا اصل مقصد لوگوں کو روحانیت سے سرشار کرنا ہے تاہم یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مذہب کی روحانیت پرور تعلیمات کو لوگوں تک ان کی اپنی مادری زبان میں نہ پہنچایا جائے۔ لسانی حوالے سے مذہبی تعلیمات کا براہِ راست حصول نہ صرف مذہبی تعلیمات کے فہم وادراک کو آسان بنا دیتا ہے بلکہ قلب ونظر کی تطہیر اور روحانی سرشاری کا بھی باعث بنتا ہے۔(۳۵) ضیا گوکلپ کے یہ نظریات اقبال کے لیے نئے نہ تھے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ اسلامی تاریخ میں بربر قوم سے تعلق رکھنے والے محمد ابن تومرت (م ۱۱۳۰ء) نے بھی جب مسلم اندلس میں حکومت قائم کی تو اس نے یہ حکم جاری کیا کہ قرآن کا بربر زبان میں ترجمہ کیا جائے، قرآن کی تلاوت بھی بربر زبان میں ہو اور اذان بھی بربر زبان میں دی جائے۔ تاہم خدشہ یہی ہے کہ ہندوستان کے لوگوں کے لیے ضیا گوکلپ کے نظریات قابل قبول نہ ہوں گے۔ ہندوستان کے زیادہ تر لوگ ضیا گوکلپ کے اس خیال کی مذمت کریں گے کہ قرآن کی تلاوت اور اذان کے الفاظ میں عربی زبان کی جگہ ترکی زبان کو دے دی جائے یا یہ کہ نماز ترکی زبان میں ادا کی جائے۔(۳۶) اقبال کے خیال میں ہندوستانی مسلمانوں کا یہ متوقع ردِعمل بلا وجہ بھی نہیں کیوں کہ ترکی کے شاعر ضیا گوکلپ کا یہ اجتہاد واقعی نہایت سخت قابلِ اعتراض ہے۔

اقبال ضیا گوکلپ کے ان نظریات پر اپنی برہمی کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

" The poet's Ijtihad is open to grave objections."(۳۷)

Marfat.com

سیاسی اور مذہبی اُمور کے علاوہ ضیا گوکلپ نے اسلام کے عائلی قوانین (Family Laws) کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ضیا گوکلپ مساواتِ مرد وزن کا قائل ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ اسلام کے مروجہ عائلی قوانین میں کچھ بنیادی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ اقبال نے ضیا گوکلپ کے قوانین سے متعلق خیالات کو پیش کرنے کے لیے اس کی نظم میں سے ایک طویل اقتباس درج کیا ہے۔ اس اقتباس کا ملخص درج ذیل ہے:

۱۔ عورت ماں، بہن، بیٹی اور محبوبہ ہر حیثیت میں اہم ہے۔

۲۔ قومی زندگی عورت کی اصل قدر و قیمت سمجھے بغیر نامکمل ہے۔

۳۔ خدا کے قانون میں جھول نہیں۔ یقیناً قرآن کی تشریح و توضیح میں علما سے غلطی سرزد ہوئی ہے۔

۴۔ خاندان کی بنیاد عدل و انصاف پر رکھتے ہوئے عورتوں کو تین طرح کی مساوات چاہیے:

الف: طلاق میں

ب: علاحدگی میں

ج: وراثت میں

۵۔ وراثت کے معاملات میں عورت کو مرد کے مقابلے میں نصف سمجھنے اور ازدواجی معاملات میں ایک مرد کے مقابلے میں عورت کی حیثیت چوتھائی تصور کرنے میں ملک و قوم کا کوئی بھلا نہیں۔

۶۔ عورتوں کو بے یار و مددگار چھوڑنے کے بجائے ان کے حقوق کے تحفظ کے لیے بھی عدالتیں ہونی چاہیں اور اس وقت کا انتظار نہیں کرنا چاہیے کہ جب خواتین تنگ آمد بجنگ آمد کے مصداق مردوں سے زبردستی اپنے حقوق چھیننے پر مجبور ہو جائیں گی۔

اقبال حقوقِ نسواں سے متعلق ضیا گوکلپ کے خیالات کا جائزہ لینے سے پہلے ترکی میں فکر و خیال کی اُبھرنے والی نئی لہر کا استقبال کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ترکی عالم اسلام میں پہلا ملک ہے جہاں عصرِ نو کے معاملات و مسائل کو نئے انداز میں دیکھا اور پرکھا جا رہا ہے۔ نشو و نما

Marfat.com

پاتی، وسیع ہوتی اور آگے بڑھتی ہوئی حیات کے ساتھ زندگی جن لحظہ بہ لحظہ نئی پیچیدگیوں کو جنم دے رہی ہے ان پیچیدگیوں کے حل کے لیے نئے تصورات پیش کیے جا رہے ہیں۔ ترکی پہلا ملک ہے جہاں خود شعوری کا ایک والہانہ احساس بیدار ہوا ہے، اور تقلیدی روش کو چھوڑ کر ذہنی و فکری بیداری اور آزادی سے سوچنے کا حق استعمال کیا جا رہا ہے۔ فکری تقلید دراصل فکری جمود اور تعطل کی علامت ہے۔ دنیا کے زیادہ تر مسلمان ممالک اس روش کا شکار ہیں۔ ان حالات میں ترکوں کے ہاں اجتہادی فکر کا بیدار ہونا اس امر کی واضح علامت ہے کہ ترکوں نے نہایت جرأت اور اعتماد کے ساتھ حیات کے ایسے حرکی تصور کو اپنا لیا ہے جو ہر لحظہ سینے میں نئی امنگوں اور تازہ آرزوؤں کو جنم دینے والا ہے۔ آج ترکوں کے سامنے یہ ایک بہت بڑا سوال ہے اور بہت جلد دیگر اسلامی ممالک کو بھی اس سوال کا سامنا کرنا پڑے گا کہ کیا شریعتِ اسلامی میں ارتقا کی کوئی گنجائش ہے؟ اس سوال کا جواب نہایت پختہ علمی و فکری مساعی کے بغیر ممکن نہیں۔ اس سوال کا اثبات میں جواب دینے کے لیے ضروری ہے کہ عالمِ اسلام خیالی دنیا سے نکل کر حقیقت پسندانہ طرزِ عمل اختیار کرے، تقلیدی روش کو چھوڑ دے اور اس جذبے کی طاقت سے سر شار ہو جائے جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے منہ سے نبی کریم ﷺ کے آخری لمحات میں یہ الفاظ ادا کروا دیئے کہ ''ہمارے لیے اللہ کی کتاب ہی کافی ہے''۔ (۳۸)

اقبال کہتے ہیں کہ عصرِ حاضر کو اسی شعور و اعتماد اور جرأتِ اظہار کی ضرورت ہے جو عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی صفت تھی۔

عصر خود را بنگر اے صاحبِ نظر
در بدن باز آفریں روحِ عمرؓ (۳۹)

نگاہ وام کن از چشمِ فاروق
قدم بیباک نہ در عالم نو (۴۰)

درونِ خویش بنگر آں جہاں را
کہ تخمش در دلِ فاروق کشتند (۴۱)

Marfat.com

اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ جہانِ تازہ کی تخلیق کا مدار ندرتِ فکر و عمل میں پوشیدہ ہے۔ ندرتِ فکر و عمل کی بدولت ان امکانات کی تسخیر بھی ممکن ہو جاتی ہے جو فکری جمود اور کورانہ تقلید کے باعث عمل کی دنیا میں قدم نہیں رکھتے۔ چنانچہ اقبال ترکی میں ذہنی بیداری اور حریتِ فکر پر مبنی تحریک کا دلی استقبال کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس خدشے کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ کہیں آزاد خیالی کی یہ تحریک اپنی جائز حدود سے تجاوز نہ کر جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہمیں یورپی تاریخ سے سبق سیکھنا چاہیے جہاں لوتھر (۱۰ نومبر ۱۴۸۳ء-۱۸ فروری ۱۵۵۶ء) کی اصلاحِ مذہب کی تحریک (Reformation Movement) اگرچہ بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی تاہم اس تحریک نے بعد ازاں سیاسی رنگ اختیار کر لیا اور عیسائیت کے عالمگیر اخلاقی اصول (Universal Ethics of Christianity) سے ہٹ کر نظریہ قومیت کو ہوا دی۔ یہی وہ نظریہ ہے جو یورپ میں جنگِ عظیم اول کا باعث بنا۔ اقبال کہتے ہیں کہ آج عالمِ اسلام تازہ خیالی کے جس عمل سے گزر رہا ہے اس میں حزم و احتیاط کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ عالمِ اسلام میں بھی فکر و خیال کی آزادی انتشار و افتراق کا باعث بنے، عالم اسلام کی وسیع انسانی ہمدردی کے جذبے سے محروم ہو جائے اور جمعیتِ اسلامی پارہ پارہ ہو کر رہ جائے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلمان رہنما یورپی تاریخ میں پیش آمدہ واقعات کی معنویت کو سمجھیں اور حریتِ فکر کے جوش میں بہہ جانے کے بجائے اپنے آپ کو قابو میں رکھتے ہوئے اسلام کے سیاسی و سماجی نظام کے حتمی مقاصد کا صحیح اور مکمل ادراک حاصل کریں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ اگر مسلم فکر ایسی پختگی اور توازن کی حامل ہو جائے تو پھر ہی صحیح معنوں میں اس سوال کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ کیا قانونِ اسلامی میں ارتقا کی صلاحیت ہے؟

" Is the law of Islam capable of evolution."(۴۲)

اقبال اس سوال کا جواب دینے کے لیے مغربی مستشرقین کے حوالے دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ گو بون یونیورسٹی (Bonn University) کے پروفیسر ہارٹن (Horten, M. ۱۸۷۴ء-۱۹۴۵ء) نے بھی یہ سوال اُٹھایا کہ کیا اسلامی فلسفہ اور شریعت میں ارتقا کی کوئی

Marfat.com

گنجائش ہے؟ تاہم وہ خود ہی اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتا ہے کہ آٹھ سو ہجری سے گیارہ سو ہجری تک تین سو سال کے عرصے میں مسلمانوں میں کم از کم ایک سو فقہی مسالک نے جنم لیا۔ اس حقیقت سے جہاں فقہائے اسلام کی پیہم علمی و فکری سرگرمیوں اور متحرک و فعال اذہان کا پتا چلتا ہے وہیں قانون اسلامی میں پائی جانے والی لچک اور اس میں موجود ارتقائی امکانات کا بھی بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے۔ ہارٹن (Horten) کہتا ہے کہ اسلام نے نہ صرف اپنے اردگرد پائی جانے والی ثقافتوں سے نباہ کیا بلکہ کفر و الحاد کے سوا ان ثقافتوں میں فکری و نظری اعتبار سے پائی جانے والی ہر خوبی کو اپنے اندر جذب کیا اور مزید ترقی کے لیے اسے خاص سمت فراہم کی۔ ولندیزی نقاد (Dutch Critic) پروفیسر ہرگرون ژے (Hurgonge, G ۱۸۵۷ء-۱۹۳۶ء) بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ اسلامی قانون اپنی فطرت میں ارتقائی عناصر رکھتا ہے۔ وہ خاص طور پر قانون اسلامی میں پائی جانے والی لچک اور اس میں حالات کے مطابق ڈھل جانے کی خوبی کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اسلامی قانون کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ عیاں ہوتا ہے کہ گو فقہائے اسلام چھوٹے چھوٹے معاملات و مسائل پر ایک دوسرے کو برا بھلا کہتے اور طعن تشنیع کرتے ہیں، تاہم انھوں نے نہایت احتیاط کے ساتھ قانون اسلامی کے پودے کی آبیاری کی اور ایک مشترکہ مقصد کے تحت قانونِ اسلامی کو ارتقائی مراحل سے گزارا۔

اقبال کے خیال میں مفکرین کی آرا اس حقیقت کا واضح اعتراف ہیں کہ اسلام ایک حرکی اور فعالی قوت ہے۔ اسلامی قوانین میں اتنی عالمگیریت اور کشادگی ہے کہ وہ نہ صرف حیات کی نئی سے نئی صورتوں کا ساتھ دے سکتے ہیں بلکہ ہر قسم کے حالات میں رہنمائی کا فریضہ انجام دینے کی اہلیت بھی رکھتے ہیں تاہم اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ ہندوستانی مسلمان ابھی تک اسلام کی حرکی اور ارتقائی فطرت سے آگاہ نہیں۔ آج بھی اگر ہندوستان میں فقہی معاملات و مسائل پر نئے سرے سے بحث کی کوشش کی جائے اور فقہ کی تشکیل نو کی بات کی جائے تو زیادہ تر لوگ اسے ناپسند ہی کریں گے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فرقہ ورانہ فسادات اور

Marfat.com

تنازعات زیادہ شدید صورت اختیار کر لیں۔

بہر حال مذکورہ خدشات کے باوجود اقبال فقہ اسلامی کے حوالے سے چند اہم نکات درج کرتے ہیں:

۱۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ شروع سے لے کر عباسیوں کے دورِ حکومت تک مسلمانوں میں قرآن کے علاوہ کوئی دوسرا تحریری اسلامی قانون موجود نہ تھا۔

۲۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ مسلمانوں میں فقہ اسلامی نے کبھی جمود کی صورت اختیار نہیں کی۔ جیسے جیسے تہذیب و تمدن نے ارتقائی مراحل طے کیے، فقہائے اسلام کی فقہی بصیرت اور فکر و دانش میں بھی ترقی ہوئی گویا وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ حالات و واقعات کے بدلنے اور نئی ضرورتوں اور تقاضوں کے پیدا ہونے کے مطابق فقہ اسلامی بھی حرکت پذیر رہی۔ قانون اسلامی کا یہ حرکی رویہ دراصل مسلم فکر کے ارتقائی رجحان کی نمائندگی کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اسلامی کے اس ارتقائی رجحان کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک اسلام میں تقریباً انیس فقہی مکاتب فکر (Schools of Law) کا ظہور ہوا۔ اس پیہم فکری ارتقا سے یہ حقیقت بھی متبادر ہوتی ہے کہ مسلمان فقہا نے اپنی فکر کو زمینی حقائق سے وابستہ کرتے ہوئے منطق استخراجیہ (Deductive Logic) سے منطقِ استقرائیہ (Inductive Logic) کی طرف قدم بڑھایا۔ (۴۳)

۳۔ تیسری بات یہ کہ جب ہم فقہ اسلامی کے چار مسلمہ مآخذ اور ان سے اُبھرنے والے مباحث (Controversies) کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمارا اپنے تسلیم شدہ مکاتب فکر کے متعلق یہ مفروضہ غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ ان مکاتب فکر کے ماننے والے، تنگ نظر، سخت گیر اور جامد و ساکت فکر کے حامل لوگ تھے۔ (۴۴)

Marfat.com

فقہ اسلامی کے چار مسلمہ مآخذ درج ذیل ہیں:

۱- قرآن:

اقبال کے نزدیک قرآن کو مآخذ قانون اسلامی میں اولین حیثیت حاصل ہے تاہم یہ قانون کی کتاب نہیں ہے۔ قرآن کا اصل مقصد تو انسان کو خدا اور کائنات کے ساتھ اپنے ربط و تعلق کا اعلیٰ و افضل شعور فراہم کرنا ہے تاہم اس میں عمومی اصول (General Principles) اور خاص طور پر سماجی زندگی کی بنیاد یعنی خاندان اور خاندانی معاملات سے متعلق قانونی نوعیت کے قواعد (Rules) بھی بیان ہوئے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر قرآن کی الہامی تعلیمات کا مقصد انسان کو اعلیٰ زندگی کا شعور فراہم کرنا ہے تو پھر عائلی زندگی سے متعلق قوانین کو الوہی تعلیمات کا حصہ کیوں بنایا گیا ہے؟ اس سوال کا جواب یہودیت اور عیسائیت کی تاریخ پر ایک عمومی نظر ڈالنے سے مل جاتا ہے۔ یہودیت میں قانونی موشگافیوں پر حد سے زیادہ زور دیا جاتا تھا علاوہ ازیں انفرادی اور سماجی ذمہ داری کا شدید احساس پایا جاتا تھا۔ عیسائیت نے اس طرزِ عمل کے برعکس رویہ اختیار کرتے ہوئے روحانیت پر اس قدر زور دیا کہ عملی طور پر عیسائیت نے رہبانیت کی صورت اختیار کر لی۔ مادّیت کو سراسر نظر انداز کر دیا گیا اور زندگی میں ریاست (State)، قانون (Law)، تنظیم (Organization)، اور پیداوار (Production) وغیرہ سے متعلق معاملات کی کوئی اہمیت باقی نہ رہی۔ اسلام اعتدال اور توازن کی راہ دکھاتا ہے۔ اس کے نزدیک الوہی تعلیمات کا نظری و عملی اتصال اور ہم آہنگی روحانیت کی بنیاد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام روحانیت کے حصول پر زور دیتا ہے تاہم اسلام کے نزدیک روحانیت مادّیت سے منہ موڑنے اور زندگی کے سیاسی و سماجی پہلوؤں سے کنارہ کشی اختیار کرنے میں نہیں بلکہ مذہب، اخلاق اور سیاست کی باہمی ہم آہنگی سے ہی اس کا حصول ممکن ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

" The Quran considers it necessary to unite religion with state, ethics and politics in a single revelation much in the

Marfat.com

same way as plato does in his Republic."(۴۵)

اُلوہی تعلیمات کا مادّی حقیقتوں سے پیہم ربط و اتصال انسانی فکر و فہم میں ہر دم اضافے اور ذہنی و فکری کشادگی کا باعث بنتا ہے اور یوں زندگی کا حرکی و ارتقائی رخ متعین ہوتا ہے۔ قرآن پاک کی جامعیت اور ابدیت قرآن کے حرکی و ارتقائی پہلو ہی میں مضمر ہے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں:

The holy book of Islam can not be inimical to the idea of revolution."(۴۶)

اقبال کے نزدیک قرآن کے تصورِ حیات میں حرکت و ارتقا کے ساتھ ساتھ ثبات کا پہلو (Element of Conservation) بھی شامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال ارتقا کے تصور میں محض تبدیلی (Change) کے خواہاں نہیں۔ ان کے نزدیک آزادی پابندی کے بغیر اور تغیر ثبات کے بغیر بے معنی ہے۔ حرکتِ حیات میں دوام کے عناصر کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں:

" The value and the function of the forces of conservation can not be lost sight of."(۴۷)

اقبال کے نزدیک ارتقا کا تصور دراصل ماضی کے فکری سرمائے کو اپنے دامن میں تھامے اور سمیٹے ہوئے آگے بڑھنا اور زندگی کی تعبیرِ نو کی جدوجہد میں ہر دم مصروفِ عمل رہنے کا نام ہے۔ بقول اقبال:

" Life moves with the weight of its own past on its back."(۴۸)

حیات جب ایک مرحلے میں قدم رکھتی ہے تو گزشتہ مراحل کی تدریجی ترقی حیات کو نئے مراحل میں قدم رکھنے میں معاون اور مددگار بنتی ہے۔ حیات کی ہر سطح پر حاصل ہونے والا تجربہ اور فکر و شعور کا سرمایہ، فکر و تدبر اور فہم و فراست کی نئی راہیں کھولتا ہے۔ حیات کی ہر صورت اپنی سابقہ حالت ہی سے ترقی پاتی اور نئی شکل اختیار کرتی ہے۔ یہ عمل کہیں نہیں رکتا، یہ اُسلوب

Marfat.com

فطرت ہے تاہم جہاں ارتقا پذیر حیات اوج و بلندی کی طرف قدم بڑھاتی ہے وہیں اسے اپنے سابقہ مراحل سفر پر نظر رکھنا بھی ضروری ہے جو اس کی پہچان اور شناخت کے بنیادی حوالے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں کہ:

" No people can afford to reject their past entirely; for it is their past that has made their personal identity."(۴۹)

اقبال کے نزدیک جس طرح باغ کے اندر صنوبر کے درخت کی زمین پیوستگی اس کے پھلنے پھولنے اور نشوونما پانے میں خارج نہیں ہوتی بلکہ یہ زمین پیوستگی صنوبر کے درخت کے لیے زمین سے رزق حاصل کرنے اور جڑوں کی مضبوطی کا باعث بنتی ہے اسی طرح افراد و اقوام کی اپنے ماضی سے پیوستگی ان کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی بلکہ یہ ماضی پیوستگی افراد و اقوام کے لیے حمیت، ہمت اور اپنی شناخت اور پہچان کا باعث بنتی ہے۔ (۵۰) اقبال 'رموزِ بیخودی' میں لکھتے ہیں:

ے قومِ روشن از سوادِ سر گزست
خود شناس آمد زیادِ سر گزست (۵۱)

ے سر گزشتِ او گراز یادش رود
باز اندر نیستی گم می شود (۵۲)

ے دوش را پیوند با امروز کن
زندگی را مُرغِ دست آموز کن (۵۳)

ے موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است
مے کشاں را شورِ قلقل زندگی است (۵۴)

Marfat.com

اپنے حرکی تصورِ حیات اور اس کے ساتھ ساتھ ماضی پیوستگی پر مبنی خیالات کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ایک ایسا معاشرہ جو اسلامی اقدار و روایات پر مبنی ہو، اس میں پرانے اداروں (Old Institutions) کی تجدید نو (Revision) اور بھی زیادہ نازک مسئلہ بن جاتا ہے۔ پرانے اداروں سے مراد وہ ادارے ہیں جو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں قائم ہوئے مثلاً خلافت، شوریٰ، مقنّنہ، عدلیہ، انتظامیہ اور مسجد وغیرہ۔ اقبال کے نزدیک عصرِ حاضر میں ان اداروں کی تجدید نو اس لیے ایک نازک مسئلہ ہے کہ جب ان اداروں کی تجدید نو ہو گی تو مقصود صرف تجدید نو ہی نہیں ہو گا بلکہ ماضی پر نظر رکھتے ہوئے ان اداروں کے پسِ پشت کارفرما اس روح اور مقصد کو بھی پیش نظر رکھنا ہو گا جس کی خاطر یہ ادارے قائم ہوئے تھے۔ وہ مقصد کیا تھا؟ اقبال کے نزدیک وہ مقصد دراصل لوگوں کے مابین اجتماعی شعور، فکری ہم آہنگی اور وصل واتحاد پیدا کرنا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام رنگ ونسل کے تعصّبات اور جغرافیائی حدود و قیود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اسلام کا منشا یہ ہے کہ مختلف خطوں اور علاقوں سے تعلق رکھنے اور اختلافِ رنگ ونسل کے باوجود انسانیت کو ایک ایسے متحدہ معاشرے کی صورت عطا کی جائے کہ جس کی اپنی ایک خاص پہچان ہو۔ اگرچہ یہ کام بہت مشکل ہے تاہم تاریخ اسلام گواہ ہے کہ جب اسلامی اصول وتعلیمات پر مبنی نہایت غور و فکر سے تشکیل پانے والے اداروں (Well-conceived Institutions) نے آفاقی نقطۂ نظر رکھتے ہوئے سب انسانوں کے ساتھ ہر قسم کے نسلی اور علاقائی تعصب سے بالاتر ہو کر ایک ہی قسم کا رویہ اختیار کیا تو ایک ایسی ہیئت اجتماعیہ وجود میں آئی جو ذہنی وشعوری اور فکر و ارادہ کی یکسانیت کا مثالی مظہر تھی۔ اقبال کے خیال میں کسی معاشرے کے تعمیری و تشکیلی عناصر میں بعض مستقل تاہم بے ضرر نوعیت کے قواعد مثلاً کھانے پینے کی عادات اور پاکی و ناپاکی کے معیارات بھی نہایت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ معاشرے میں اقدار و روایات کی پابندی کسی قوم کے اندر خارجی اور داخلی یکسانیت، یکجہتی اور استحکام کا باعث بنتی ہے۔ معاشرے کا ایک مخصوص تشخص قائم ہوتا ہے اور معاشرہ اپنے اندر کسی بھی ممکنہ پوشیدہ قوت انتشار کا نہ صرف مقابلہ کرنے کے قابل ہو جاتا ہے بلکہ سماجی اور نظریاتی بنیادوں

Marfat.com

کے استحکام کے ساتھ ساتھ معاشرتی ترویج و ترقی اور ارتقا کا راستہ بھی ہموار ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں معاشرتی مصلح کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرے میں مروج اقدار و روایات کے محض سماجی نفع و ضرر کو نہ دیکھے بلکہ ایک بڑے مقصد کے پیشِ نظر ان اقدار و روایات سے اجتماعی انسانی زندگی میں در آنے والے فلاحی نصب العین پر نظر رکھے۔

اقبال تجدیدِ نو کے عمل میں ماضی پیوستگی کی اہمیت بیان کرنے کے بعد اجتہاد کی ضرورت اور فکر و عمل کی تازگی برقرار رکھنے پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن انسانی فکر و فہم کی صلاحیتوں کو سلب نہیں کرتا بلکہ ایسے دائمی اُصول فراہم کرتا ہے جن کی وسعت، کشادگی اور ہمہ گیری فکر و تدبر کی صلاحیتوں کو اجاگر کرتی اور آگے بڑھاتی ہے۔ تاریخ اسلام کے طالب علم پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اسلام کی بحیثیت سیاسی و تمدنی قوت کامیابی کا زیادہ تر سہرا ہمارے ابتدائی فقہا کی قانونی فہم و فراست اور بصیرت کے ہی سر تھا۔ ان فقہائے متقدمین نے قرآن کے آفاقی اصولوں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے کئی فقہی نظام مرتب کیے تاہم انھوں نے کبھی اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ ان کی فکر و بصیرت سے ترتیب پانے والے فقہی نظام حتمی حیثیت کے حامل ہیں۔ افسوس کی بات یہ ہے کہ آج کے علما نظری اعتبار سے اجتہاد کے امکان کا اقرار کرنے کے باوجود عملی طور پر متقدمین کے فقہی مکاتب کو ہی حتمی تصور کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ علما کو اس بات کا احساس ہونا چاہیے کہ اب حالات بدل چکے ہیں۔ حیات ارتقا کی بہت سی منازل طے کر کے ایک بالکل مختلف سطح پر ہے۔ انسانی فہم و فراست نے ہر شعبہ حیات میں بے پناہ ترقی کر لی ہے اور عالم اسلام کو کئی ایک نئے چیلنجوں کا سامنا ہے۔ ان حقائق سے آنکھیں نہیں چرائی جا سکتیں۔ علما کو اپنا رویہ تبدیل کرنا ہوگا۔ اب اگر حالات و واقعات کے بدلنے اور فکر و فہم کی نئی جہتوں کی دریافت کے بعد نئی نسل شریعت اسلامی کی از سر نو تشریح و توضیح کا تقاضا کرتی ہے تو وہ اپنے اس مطالبے میں کلیتاً حق بجانب ہے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ:

" The claim of the present generation of Muslim liberals to

Marfat.com

re-interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified."(۵۵)

قرآنی تعلیمات کے مطابق حیات ارتقائی تخلیقی سرگرمی سے عبارت ہے۔ متقدمین کے علمی وفکری کارنامے متاخرین کے لیے رہنمائی تو فراہم کر سکتے ہیں تاہم وہ کسی نسل کے فکری ارتقا کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتے۔ ہر نسل کا یہ حق ہے کہ وہ اپنے مسائل کو اپنے فکر و تدبر کی روشنی میں حل کرے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگر اس موقعے پر یہ سوال کیا جائے کہ دورِ حاضر میں ترک شاعر ضیا گو کلپ کی طرف سے طلاق (Divorse)، علاحدگی (Separation) اور وراثت (Inheritance) کے معاملے میں مساواتِ مرد وزن کے مطالبہ کی شریعت اسلامی میں کیا حیثیت ہے؟ تو یہ ایک نہایت اہم سوال ہوگا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ انھیں اس بات کا تو علم نہیں کہ ضیا گوکلپ کا یہ مطالبہ اس کی اپنی ذہنی اختراع ہے یا ضیا گوکلپ نے ترکی میں خواتین کے ساتھ ظلم اور ناانصافی کے خلاف اُٹھنے والی خواتین ہی کی کسی تحریک کے جذبات کی نمائندگی کی ہے، تاہم انھیں اس مطالبے کے ساتھ اس لیے ہمدردی ہے کہ خود ان کے اپنے ملک میں خواتین اپنے شوہروں کے ہاتھوں جان لیوا ظلم وستم کا شکار ہیں۔ اقبال اس بات سے بھی اپنی لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں کہ ترکی میں خواتین پر ظلم وستم کی صورت کیا ہے اور یہ کہ اس کے تدارک کے لیے شریعتِ اسلامی کے اساسی اصولوں پر کس حد تک نظر ثانی کی ضرورت ہے تاہم ہندوستان کے صوبہ پنجاب میں بہت سی ایسی مثالیں مل جائیں گی کہ عورتوں نے شوہروں کے ظلم وستم سے نجات پانے کے لیے کچھ نہ ہو سکا تو بالآخر کفر والحاد کا راستہ اختیار کر لیا۔ اسلام جیسے عالمگیر فلاحی نصب العین رکھنے والے مذہب کے لیے یہ ایک بہت بڑا لمحہ فکریہ ہے۔ اسپین کے ایک عظیم عالمِ دین، حافظ اور فقیہ امام ابو اسحاق شاطبی (م ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) نے یہ بات کہی ہے کہ قانونِ اسلامی کی تشکیل کے مقاصد میں پانچ چیزوں کی حفاظت شامل ہے:

Marfat.com

(ا)دین (ب)نفس (ج)عقل (د) مال (ھ) نسل

ہندوستان میں زیادہ تر لوگ حنفی مکتبہ فکر سے تعلق رکھتے ہیں اور فقہ کے حوالے سے حنفی مکتبہ فکر کی نمائندہ کتاب کا نام ''الھدایۃ '' ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر قانون اسلام میں حقوقِ انسانی کے حوالے سے امام شاطبی کے قائم کردہ معیار کو ہی پیش نظر رکھا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ''الھدایۃ '' میں حقوقِ انسانی کے تحفظ کا کس حد تک خیال رکھا گیا ہے اور یہ کہ '' الھدایۃ '' ان عورتوں کے بارے میں کیا کہتی ہے جو اپنے شوہروں کے ظلم وستم سے تنگ آ کر ارتداد کی مرتکب ہو گئیں۔ اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ:

"While the peoples are moving, the law remains stationary."(۵۶)

اقبال کے خیال میں ضیا گوکلپ کا یہ مطالبہ کہ طلاق کے معاملے میں عورتوں کو مردوں کے مساوی حق حاصل ہونا چاہیے، ضیا گوکلپ کی اسلامی عائلی قوانین سے عدم واقفیت ظاہر کرتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ نکاح کی حیثیت ایک سماجی معاہدے کی ہے۔ بیوی کو نکاح کے وقت یہ آزادی حاصل ہوتی ہے کہ اگر وہ چاہے تو واضح تحریری شرائط پر شوہر کے مساوی طلاق کا حق حاصل کرے۔ جہاں تک ضیا گوکلپ کی اس مجوزہ اصلاح کا تعلق ہے کہ خواتین کو وراثت میں مردوں کے برابر حصہ ملنا چاہیے تو اقبال کے خیال میں اس تجویز کے پس پشت ایک بہت بڑی غلط فہمی کارفرما ہے گو وراثت کے معاملے میں بظاہر مردوں اور عورتوں کے حلیے میں عدم مطابقت ہے تاہم اقبال کے نزدیک اس کی وجہ یہ نہیں کہ مردوں کو عورتوں پر برتری حاصل ہے۔ ایسا سوچنا بھی روح اسلام کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (۵۷)

''اور عورتوں کے لیے (حق) ہے جیسے عورتوں پر (مردوں کا) حق ہے دستور کے مطابق۔''

اقبال کے خیال میں وراثت میں بیٹے کے مقابلے میں بیٹی کا آدھا حصہ متعین کرنے کی

Marfat.com

بہت سی وجوہات ہیں لیکن یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ لڑکیاں لڑکوں کے مقابلے میں کمتر حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ اقبال رقم طراز ہیں:

" The share of the daughter is determined not by any inferiority inherent in her, but in view of her economic opportunities and the place she occupies in the social structure of which she is a part and parcel,"(۵۸)

اقبال کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ لڑکی باپ کی وراثت میں لڑکے کے مقابلے میں آدھے حصے کی حق دار ہوتی ہے تاہم اس کی وجہ بھی کچھ اور نہیں بلکہ معاشی ہی ہے۔ لڑکی کو معاشرے میں کئی ایک ایسے مالی مفادات حاصل ہوتے ہیں جو لڑکے کو میسر نہیں ہوتے مثلاً لڑکی بوقت شادی والدین سے جہیز لیتی ہے اور خاوند سے مہر وصول کرتی ہے اور وہ اس جائیداد اور رقم کی بلا شرکت غیرے مالک ہوتی ہے علاوہ ازیں گھر کے اخراجات اور افرادِ خانہ کی کفالت کی ذمہ داری بیوی کی نہیں ہوتی بلکہ شادی کے بعد خاوند ساری عمر بیوی کی کفالت کی ذمہ داری اپنے کندھوں پر اُٹھاتا ہے۔ یوں معاشی لحاظ سے لڑکے اور لڑکیوں کے مالی مفادات میں کوئی خاص فرق نہیں رہتا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ہم اسلام کے اساسی اصولوں کے پس پشت کارفرما حکمت و دانائی کو دریافت کریں اور دورِ حاضر میں اقتصادی طبقاتی کشمکش کے خاتمے کے لیے اسلامی اصول وقوانین کی روشنی میں حل پیش کریں۔

۲- حدیث:

اقبال واضح طور پر یہ بات کہتے ہیں کہ حدیث قرآن کے بعد شریعتِ اسلامی کا دوسرا بڑا ماخذ ہے تاہم قدیم اور جدید علما احادیث کی سقم وصحت پر مسلسل بحث وتکرار کرتے رہے ہیں۔ آج بھی پروفیسر گولڈ ززیہر (۱۹۲۱ء-۱۸۵۰ء Gold Zieher) اور نکولاس پی۔ اغیندس (ولادت ۱۸۸۳ء۔ Nicolas P, Aghanides) جیسے مغربی مستشرقین (Orientalists) احادیث کی صحت کے حوالے سے اپنے تحفظات کا اظہار کرتے ہیں۔

Marfat.com

اقبال کے نزدیک احادیث کی جانچ پرکھ اور سقم وصحت کا اعتبار اور اعتماد حاصل کرنا تو ضروری ہے تاہم اس سے بھی زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ شریعت اسلامی کی تشکیل میں حجیت حدیث کو اپنے ایمان کا حصہ سمجھا جائے۔ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ اقبال کے ذہن میں احادیث کے حوالے سے دو بنیادی باتیں ہیں:

۱. احادیث کی سقم وصحت کا معاملہ

۲. حجیت حدیث اور بحیثیت ماخذِ قانون اسلامی احادیث کے آفاقی سطح پر اطلاق کا طریقہ کار۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کسی بھی بات کو بلا سوچے سمجھے حدیث کا درجہ دے دینے کو غلط اور خلافِ شریعت سمجھتے ہیں تاہم اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ اقبال منکرِ حدیث تھے یا یہ کہ وہ احادیث کو شریعتِ اسلامی کی تشکیل میں اہم نہیں سمجھتے تھے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی ایک جگہ اقبال کے حوالے سے لکھتے ہیں:

''حدیث کی جن باتوں پر نئے تعلیم یافتہ نہیں، پرانے مولوی تک کان کھڑے کرتے ہیں اور پہلو بدل بدل کر تاویلیں کرنے لگتے ہیں، یہ ڈاکٹر آف فلاسفی ان کے ٹھیٹھ لفظی مفہوم پر ایمان رکھتا تھا۔''(۵۹)

پروفیسر مرزا منور رقم طراز ہیں:

''حضرت علامہ کے مزاج میں انتقاد کے ساتھ اعتدال کا پہلو بھی زوردار ہے۔ وہ حدیث کے منکر نہ تھے۔ وہ حدیث کی افادیت اور صحت کے بارے میں بھی مبالغے کے قائل نہ تھے۔ نہ سارا مجموعہ ہائے احادیث قابل قبول اور نہ ان کے ایک مفید مآخذ فقہ ہونے سے سراسر انکار۔ ایک توازن، ایک احتیاط، تاہم وہ ماضی کی کاوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے تھے۔''(۶۰)

اقبال چاہتے ہیں کہ اس سے پہلے کہ احادیث کو شریعتِ اسلامی کے ماخذ کے طور پر استعمال کیا جائے، احادیث کا دو حصوں میں تعین کر لینا ضروری ہے۔

Marfat.com

الف: ایسی احادیث جن کی قانونی حوالے سے اہمیت ہے۔

ب: ایسی احادیث جن کی قانون کے حوالے سے کوئی افادیت نہیں۔

اقبال رقم طراز ہیں:

" We must distinguish tradition of purely legal import from those which are of a non-legal character."(۶۱)

قانونی نوعیت کی حامل احادیث کے حوالے سے بھی اقبال ایک نہایت اہم سوال یہ اٹھاتے ہیں کہ ہمیں دیکھنا یہ چاہیے کہ کون سی اور کتنی احادیث ایسی ہیں جن میں قبل از اسلام معاشرے کے رسم و رواج اور عادات و اطوار کے متعلق احکام ہیں۔ بعد ازاں قبل از اسلام معاشرے کے کتنے رسم و رواج کو جوں کا توں برقرار رکھا گیا اور کن رسم و رواج یا عادات و اطوار کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ نے ترامیم کی ہدایات فرمائیں۔ گو احادیث کے حوالے سے یہ فرق و امتیاز بہت ضروری ہے مگر چونکہ ہمارے ابتدائی مرتبینِ حدیث نے احادیث کے حوالے سے اس نوع کے فرق و امتیاز کا خیال نہیں رکھا، اس لیے اب یہ ایک نہایت مشکل کام ہے۔

بہر حال اگر یہ فرض بھی کریں کہ عرب کے کچھ رسم و رواج ایسے تھے جو حضور ﷺ کی خاموش یا بالصراحت منظوری (Appronal) کے باعث قائم و برقرار ہے اور حضور اکرم ﷺ نے ان کے بارے میں ایسی احادیث ارشاد فرمائیں جو قانونی نوعیت کی ہیں تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اب ان احادیث کے آفاقی سطح پر اطلاق (Universal Application) کی کوئی صورت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یہ ایک نہایت مشکل مسئلہ ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی کتاب 'حجتہ اللہ البالغہ' میں اس مسئلے پر نہایت بصیرت افروز گفتگو کی ہے۔ شاہ صاحب کا یہ کہنا ہے کہ نبی جن لوگوں میں مبعوث ہوتا ہے ان کے رسم و رواج اور آداب و اطوار کا خاص طور پر خیال رکھتا ہے۔ اگر نبی کا مقصد ایسے اصول و ضوابط کا قیام ہو کہ جو عالمگیر نوعیت کے ہوں تو وہ یہ نہیں کرتا کہ مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول وضع کرے یا سب کو ان کی صوابدید پر چھوڑ دے۔ دراصل بنی کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خاص قوم کو منتخب کرتے ہوئے

Marfat.com

اسے ساری انسانیت کے لیے ماڈل بناتا ہے۔ اس کی تربیت کرتا ہے اور اس کے لیے قوانین وضع کرتا ہے تاہم یہ قوانین ایسے وسیع تر اصولوں سے مترشح ہوتے ہیں جو آفاقی سطح پر انسانیت کے لیے رہنمائی کا کام دے سکتے ہیں۔ نبی کی تعلیمات کا نچوڑ یہی عالمگیر نوعیت کے اصول ہیں جن کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ہر قوم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے مزاج، عادات و اطوار، ماحول اور حالات کے مطابق قانون سازی کرے۔ اقبال نے اپنے مضمون 'قومی زندگی' میں واضح طور پر یہ بات کہی ہے کہ دورِ حاضر میں 'بعض ایسی تمدنی ضروریات پیدا ہوگئی ہیں کہ فقہا کے استدلالات جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، نظر ثانی کی محتاج ہیں۔ (٦٢) اقبال کی نظر میں اس کی وجہ یہ ہے کہ:

> ''قرآن شریف (اور) احادیث کے وسیع اصول کی بنا پر جو استدلال فقہا نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل تھے مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں۔'' (٦٣)

اقبال کہتے ہیں کہ حضرت امام ابوحنیفہ اسلام کے آفاقی کردار کا نہایت گہرا شعور رکھتے تھے، چنانچہ انھوں نے ایسی قانونی نوعیت کی احادیث کا جن کا تعلق ایک خاص قوم اور حالاتِ زمانہ سے تھا، اپنی فقہ کی تدوین میں استعمال نہیں کیا۔ تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ احادیث کی شرعیت اسلامی کی تشکیل میں کوئی اہمیت نہیں کہ احادیث کا بغور اور نہایت ذہانت کے ساتھ اس غرض و غایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مطالعہ کیا جائے کہ اس مطالعے کے نتیجے میں ایسے اصول و ضوابط کا استنباط ہو جو نہ صرف قرآن پاک کی الہامی تعلیمات کی تفہیم میں معاون بنیں بلکہ یہ اصول وضوابط اسلام کے ابدی اور عالمگیر کردار کی بھی نمائندگی کریں۔ (٦٤)

۳- اجماع:

اجماع شریعتِ اسلامی کا تیسرا بڑا ماخذ ہے۔ اجماع کے لفظی معنی کسی مسئلے پر اتفاق رائے کے ہیں تاہم فقہ اسلامی کی رو سے 'کسی حکم شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدوں کا متفق ہو

Marfat.com

جانا' (۶۵) اجماع کہلاتا ہے۔ مولانا محمد حنیف ندوی اجماع کے حوالے سے کہتے ہیں کہ 'اسلام کی رو سے اجماع اس سے تعبیر ہے کہ مجتہدین اور ارباب حل عقد آنحضرت ﷺ کے بعد کسی عصر و زمانہ میں کسی امر دینی پر متفق ہو جائیں۔'' (۶۶) اجماع کو بحیثیت مآخذِ شریعت اسلامی حضور ﷺ کی اس حدیث سے بہت تقویت ملتی ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''لَا یَجْمَعُ اُمَّتِیْ اَوْقَالَ اُمَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَی الضَّلَالَةِ '' (۶۷)

''یعنی میری امت بحیثیت مجموعی گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی۔''

اقبال اس بات پر افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ اگرچہ اجماع کو اسلامی قانون سازی میں نہایت اہم حیثیت حاصل ہے، تاہم جب خلافتِ راشدہ کے بعد بنوامیہ اور سلطنتِ عباسیہ کی صورت میں مطلق العنان حکومتیں قائم ہوئیں تو اجماع کے بجائے شخصی اجتہاد کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ سلاطین یہ نہیں چاہتے تھے کہ علمائے دین میں اتفاق رائے قائم ہو اور یوں اجماع کی ایک باقاعدہ روایت قائم ہونے سے اہل دانش کو ایک ایسا پلیٹ فارم میسر آ جائے جو کسی بھی وقت ان کے سیاسی مفادات کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہو۔ بہرحال یہ بات اقبال کے لیے انتہائی اطمینان کا باعث ہے کہ عصرِ حاضر میں جمہوری قدروں کے فروغ کے باعث مسلم ممالک میں بھی اجماع کی قدر و قیمت کا احساس فروغ پا رہا ہے اور مسلم ممالک میں مجالس قانون ساز (Legislative Assembly) کی تشکیل عمل میں آ رہی ہے۔ اقبال کے نزدیک موجودہ دور میں مجلسِ قانون ساز (Legislative Assembly) ہی اجماع کی بہترین صورت ہے۔

اقبال اجماع کے حوالے سے تین نہایت اہم سوالات اُٹھاتے ہیں:

الف: کیا اجماع نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ (۶۸)

ب: کیا صحابہ کا اجماع آئندہ نسلوں کے لیے قطعی ہے؟

ج: اگر مجلسِ قانون ساز کے ارکان شریعت اسلامی کی باریکیوں سے ناواقف ہوں تو کیا اس بات کا خدشہ نہیں کہ مجلسِ قانون ساز قانون اسلامی کی تشکیل اور تشریح و توضیح میں

Marfat.com

زبردست خطاؤں کی مرتکب ہو؟ اس صورت حال سے بچنے کے لیے کیا کیا جائے۔

اجماع کے حوالے سے مذکورہ بالا سوالات نہائت اہمیت کے حامل ہیں اور اقبال نے ان تینوں سوالات کے واضح اور مؤثر جوابات فراہم کیے ہیں۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ کیا اجماع نصِ قرآنی کی تنسیخ کر سکتا ہے؟ اقبال نے دو ٹوک الفاظ میں اس امکان کی تردید کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

" There is not the slightest justification for such a statement in the legal literature of Islam. Not even a tradition of the prophet can have any such effect."(۶۹)

کیا صحابہ کا اجماع آئندہ نسلوں پر بھی لاگو ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے اقبال صحابہ کے اجماع کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔

الف: واقعاتی اُمور سے متعلق اجماع

ب: قانونی اُمور سے متعلق اجماع

اقبال کہتے ہیں کہ اگر تو صحابہ کا اجماع کسی ایسے امر واقع سے متعلق ہو جو صحابہ کے دور سے تعلق رکھتا ہو تو اس کے متعلق صحابہ کا اجماع ہی قطعی ہو گا اور آئندہ نسلیں بھی اس کی پابند ہوں گی۔ جیسے کہ صحابہ کے زمانے میں جب یہ مسئلہ اٹھا کہ قرآن پاک کی دو مختصر سورتیں جنہیں معوذتین کہتے ہیں، قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں تو سب صحابہ نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا کہ یہ سورتیں قرآن کا حصہ ہیں۔ ظاہر ہے یہ معاملہ صحابہ کے دور کا تھا اور صحابہ ہی اس معاملے کی حقیقت جاننے کی بہترین پوزیشن میں تھے اور وہ اس بارے میں صحیح فیصلہ کر سکتے تھے چنانچہ اب ان کا یہ فیصلہ آنے والی سب نسلوں کے لیے حتمی اور قطعی ہے۔

تاہم اقبال کے نزدیک آئندہ نسلیں قانونی اور فقہی امور سے متعلق صحابہ کے اجماع کی پابند نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں لوگ اپنے زمانے اور وقت کے تقاضوں اور ماحول کو پیش نظر رکھتے ہوئے قانونی معاملات و مسائل پر غور کرتے ہیں اور یوں

Marfat.com

قانون سازی کا عمل ارتقائی مراحل طے کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک دور حاضر میں اسلامی ممالک میں مجلسِ قانون ساز (Legislative Assembly) کا قیام اجماع کی روایت کو قائم و برقرار رکھنے کا بہترین طریقہ ہے تاہم اگر اس مجلس قانون ساز کے ارکان اسلامی قانون سازی کی باریکیوں سے ناواقف ہوں تو ان سے قانون سازی کے عمل میں لغزشیں بھی سرزد ہو سکتی ہیں۔اس طرح کی صورت حال کے تدارک کے لیے اقبال یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ علما کی ایک معقول تعداد کو مجلس قانون ساز کا حصہ بنایا جائے۔اقبال ایرانی طرز پر علما کے ایسے ادارے یا کمیٹی کے قیام کے حق میں نہیں جو مجلس قانون ساز سے علاحدہ ہو اور مجلسِ قانون ساز میں طے پانے والے اُمور کی تصدیق یا تردید کرے۔

پروفیسر مرزا محمد منور لکھتے ہیں کہ:

"گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ علما کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے۔وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علما کے ویٹو سے بھی متحذر ہیں۔"(۷۰)

اقبال کی یہ خواہش ہے کہ:

" The ulema should form a vital part of Muslim legislative assembley, helping and guiding free dicussion on questions relating to law."(۷۱)

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال ایسی مجلسِ قانون ساز کے حق میں ہیں کہ جس میں علما قانونی اُمور سے متعلق ہونے والی آزادانہ بحث میں عملی طور پر حصہ لیں، ارکانِ مجلس کو اپنی راہنمائی فراہم کریں اور صحیح فیصلوں تک پہنچنے میں ارکان مجلس کی معاونت کریں۔

۴- قیاس:

اقبال رقم طرز ہیں:

" The Fourth basis of fiqh is Qiyas, i,e., the use of analogical reasoning in legislation."(۷۲)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ قیاس شریعتِ اسلامی کا چوتھا ماخذ ہے اور اس کا مطلب قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر عقل واستدلال سے کام لے کر کوئی رائے قائم کرنا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ محض رائے قیاس نہیں کہلا سکتی بلکہ وہ رائے جس کی بنیاد قرآن وحدیث یا اجماع کا کوئی حکم یا فیصلہ ہو، قیاس کہلاتی ہے۔مثال کے طور پر قرآن پاک میں شراب کی حرمت کی وجہ نشہ ہے۔آج کے دور میں اگر اسی حکم کو بنیاد بنا کر یہ رائے قائم کی جائے کہ نشہ آور ٹیکے بھی حرام ہیں تو یہ رائے قیاس کے زمرے میں شمار ہوگی۔سید محمد یوسف لکھتے ہیں:

''اجتہاد وہاں سے شروع ہوتا ہے جب صریح نص موجود نہ ہو۔ایسی صورت میں 'کوشش' کی جائے گی کہ مسلمہ نصوص اور احکام شریعہ کی 'علت' معلوم کی جائے اور پھر اس کے وجود یا نفی کے اعتبار سے مماثل حالات میں حکم صادر کیا جائے۔اس کا نام ہے 'قیاس'۔(۷۳)

قیاس کی تین صورتیں ہیں:

ا کوئی ایسا حکم جو قرآن مجید میں ہو اور اس پر کسی دوسرے غیر مذکور حکم کا قیاس کرنا۔

ب. کوئی ایسا حکم جو حدیث میں ہو اور اس پر کسی غیر مذکور حکم کا قیاس کرنا۔

ج. کوئی ایسا حکم یا فیصلہ جو اجماع سے ثابت ہو اور اس پر کسی غیر مذکور امر کا فیصلہ کرنا۔

حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((مَنْ شَبَّهَ اَصلاً مَعْلُوْ مًا بِاَصْلٍ مُبِيْنٍ قَدْ بَيْنَ اللّٰهُ حُكْمَهُمَا لِيَفْهَمَ السَّآئِلُ)) (۷۴)

''یعنی ایک امر معلوم کو دوسرے امر واضح سے تشبیہ دینا جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے بیان کر دیا ہے تا کہ دریافت کرنے والا سمجھ جائے۔''

اقبال کہتے ہیں کہ جب اسلامی فتوحات کا دائرہ ایسے ممالک تک وسیع ہوا جن کے سماجی اور زرعی حالات مختلف نوعیت کے تھے مگر شرعی طور پر ان حالات سے نپٹنے کے لیے قرآن و حدیث کی روایات بہت کم یا نہ ہونے کے برابر تھیں،اس صورتِ حال میں امام ابو حنیفہ

Marfat.com

(۸۰ھ/۶۹۹ء-۱۵۰ھ/۷۶۷ء بغداد) نے قیاس کو شریعت اسلامی کے چوتھے ماخذ کے طور پر اختیار کیا۔ گو قیاس کی بنیاد قرآن وحدیث اور اجماع تھے، تاہم ان مآخذ شریعت اسلامی سے اکتساب کے لیے عقلی واستدلالی طریقِ کار اختیار کیا گیا۔ عقلی واستدلالی طریق کار کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی معلوم واقعے یا امر سے متعلق قرآن وحدیث یا اجماع کا کوئی حکم یا فیصلہ موجود ہو تو اس کا انطباق ایسے واقعے یا امر پر کرنا جو پہلے سے موجود واقعہ یا امر سے ملتا جلتا اور مماثلت رکھتا ہو۔

گو اقبال یونانی منطقیت کے خلاف اپنے تحفظات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خالص منطقیت زندگی کی تخلیقی آزادی کو میکانکی عمل بنا کر رکھ دیتی ہے تاہم اقبال کے خیال میں حنفی مکتبہ فکر کی طرف سے بدلے ہوئے حالات میں قیاس کا عقلی واستدلالی طریقِ کار اختیار کرنا درست اقدام تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ عرب فقہا (امام مالک اور امام شافعی) نے عجمی مکتب فکر کے محسوس کے مقابلے میں مجرد اور واقعہ کے مقابلے میں تخیل کے فکری واستدلالی رجحان کو روکنے کی کوشش کی مگر وہ خود زمانی (Temporal) قید میں مبتلا تنگ نظری کا شکار رہے۔ امام ابوحنیفہ کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے زمانی قید کا اسیر ہونے کے بجائے اصول قیاس کی بدولت بدلتے ہوئے زمانے اور حالات کے ساتھ مطابقت اختیار کرنے کی تخلیقی صلاحیت سے روشناس کرایا اور اسلامی تعلیمات میں دوامیت (Eternity) کے پہلو کی نشاندہی کی۔ اقبال کے نزدیک قیاس کی صورت میں تعلیمات اسلامی میں دوامی عناصر کی تلاش حنفی مکتبہ فکر کا ایک بہت بڑا کارنامہ ہے مگر المیہ یہ ہے کہ آج اسی مکتبہ فکر کے پیروکار اندھی تقلید اور پیروی کی راہ اختیار کیے ہوئے ہیں۔ امام شوکانی (۱۱۷۳ھ/۱۲۵۰ھ) کے نزدیک روحانی پستی کے دور کی علامت یہی ہے کہ بڑے مفکرین دین کو بت بنا کر پوجا جاتا ہے۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ جب حضور ﷺ کے زمانے میں قیاس کی اجازت تھی تو اب یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے، محض افسانہ اور ذہنی سستی کی علامت ہے۔ اقبال کی نظر میں علمی وفکری آزادی سے رضا کارانہ طور پر پسپائی اختیار کر لینے کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔

Marfat.com

اقبال آٹھویں صدی ہجری کے مصنف زرکشی (Zarkashi م۱۳۹۲ء/۷۹۴ھ) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ دور جدید میں اجتہاد سے کترانے کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اب تو علوم و فنون میں اس قدر اضافہ ہو چکا ہے کہ جدید دور کے علماء کے لیے اجتہاد سے کام لینا پہلے دور کے علما کی نسبت بہت آسان ہے۔ قرآن وحدیث کی تعبیر وتفسیر کی بے شمار کتب شائع ہو چکی ہیں۔ خیالات وافکار کی بھرمار ہے۔ حالات وواقعات کے بدلنے سے تجربات ومشاہدات کا ایک وسیع ذخیرہ بھی آج کے مجتہد کے ذہنی وفکری پس منظر کا حصہ ہے۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ دینی حمیت اور جرات سے کام لیتے ہوئے شریعت اسلامی کی تشکیل جدید کا بیڑہ اٹھایا جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ترکی میں بیداری کی لہر ہو یا ایک نئے معاشی تجربے کی صورت میں انقلاب روس کا واقعہ، یہ سب واقعات اسلام کے باطنی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہیں لہٰذا ان پر گہری نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ محض مادّیت اور عقل وخرد پر مبنی نظام ہائے زندگی فرد اور معاشرے کی ضرورت اور فطرت کا تقاضا نہیں۔ آج انسانیت کو تین چیزوں کی اشد ضرورت ہے۔

ا۔ کائنات کی روحانی تعبیر

ب۔ فرد کی روحانی آزادی

ج۔ آفاقی اہمیت کے حامل ایسے اساسی اصول جو روحانی بنیادوں پر معاشرے کے ارتقا اور تعمیر وترقی میں معاون ہوں۔

اقبال کے بقول اگرچہ:

"یورپ میں بہت روشنی علم وہنر ہے" (۷۵)

مگر جو قوم فیضانِ سماوی سے محروم ہو وہ برق وبخارات پر تو تصرف حاصل کر سکتی ہے مگر انسانیت کی اصل روحانی واخلاقی قدروں کے تحفظ کی ضامن نہیں بن سکتی۔ اقبال کی نظر میں مسلمانوں میں ختمِ نبوت کا عقیدہ نہ صرف مسلمانوں کو روحانی آزادی اور اعتماد کی دولت سے مالا مال کرتا ہے بلکہ انھیں اقوام عالم کی قیادت وسیادت کا منصب بھی عطا کرتا ہے۔ اقبال کہتے

Marfat.com

ہیں کہ مسلمان ہی وہ قوم ہے جو عقیدہ و ایمان کے الہامی سرمایہ سے متصف ہونے کے باوصف انسانیت کی اخلاقی و روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔ چنانچہ آج مسلمانوں کا یہ فرض ہے کہ وہ اپنی عالی شان حیثیت کا احساس کریں اور اسلام کے ابدی اور اساسی اصول و قوانین کی روشنی میں ایسے سماجی نظام کی تشکیل کا کام اپنے ہاتھ میں لیں جو اسلام کا اصل منشاو مقصود ہے۔

اقبال کی نظر میں زندگی ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ کا نام ہے۔ اس میں جمود، سکوت اور ٹھہراؤ نہیں بلکہ روحانی حرکت اور ارتقا اس کی فطرت ہے۔ اس لیے ضرورت اس امر کی ہے کہ رم آہو کی مانند ہر دم نئے راستوں اور راہوں پر گامزن تغیر پذیر حیات کے لیے کچھ ایسے ابدی اصول و قوانین ہوں جو نہ صرف زندگی کے تغیرات کی رہنمائی کریں بلکہ زندگی کو روحانی اساس بھی فراہم کریں۔ اقبال کا خطبہ 'ساخت حیات میں اصول حرکت' ممالک اسلامیہ کے لیے ایک Guide Line ہے جو مسلمانوں کو ایک طرف تو جدید دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور دوسری طرف اقوامِ عالم کی قیادت و سیادت کا منصب سنبھالنے کی دعوت دیتا ہے۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱۔ محمد اقبال، ''ضرب کلیم''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔ ۳۷
۲۔ محمد اقبال، ''بال جبریل''، ایضاً ص۔ ۱۲۸۔
۳۔ القرآن: (۶۹:۲۸)

۴. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," Sh, Muhammad Ashraf,Lahore:1962,P.148.

۵. Ibid, P.149.

۶. Ibid, P.151.

۷. Ibid.

۸۔ بشیر احمد ڈار، مضمون ''فکر اقبال --- مسئلہ اجتہاد''، مشمولہ ''مطالعہ اقبال'' مرتبہ: گوہر نوشاہی؛ بزم اقبال، ۲۔ کلب روڈ، لاہور: ۱۹۷۱ء ص: ۲۵۷، ۲۵۸۔

9۔ ایم۔ ایم شریف رقم طراز ہیں:

" Ibn Taimiyya received excellent education under his father who was a great schollar of the Hanbalite school ." (i)

(i) Sharif, M.M., A History of Muslim Philosophy (vol II), Royal book company, Karachi: 1983,P.796.

۱۰. Ibid, P.1448.

۱۱. Ibid, P. 1449.

۱۲۔ سید نذیر نیازی نے ''اقبال کے حضور'' کے حاشیے میں اقبال کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ وہابیت اقبال کے نزدیک: ''وہ غلط فرقہ بندی تھی جس کے متشددانہ عقائد اور تنگ نظری نے سیاست میں ایک نہائت غلط روش اختیار کر رکھی تھی۔''
(''اقبال کے حضور''، ص۔ ۱۷۷)

۱۳۔ سید نذیر نیازی، سید، ''اقبال کے حضور'' اقبال اکادمی، لاہور: ۲۰۰۰ء، ص: ۳۲۱، ۳۲۲۔

۱۴۔

سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں
(ب۔د: ص۔ ۱۹۶)

Marfat.com

یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
(ب۔د:ص۔۱۹۶)

۱۵. Muhammad Iqbal , " The Reconstruction of Religious Thought In Islam." P. 154.

۱۶. Ibid.

۱۷۔ اقبال نے اس حوالے سے جا بجا اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے ۔

جلالِ بادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو
جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی
(ب۔ج:ص۔۴۰)

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ، ہوس کی وزیری
(ب۔ج:ص۔۱۱۸)

اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری
(ب۔ج:ص۔۱۱۸)

مری نگاہ میں ہے یہ سیاستِ لادیں
کنیزِ آہرمن و دوں نہاد و مردہ ضمیر
(ض۔ک:ص۔۱۵۲)

ہوئی ہے ترکِ کلیسا سے حاکمی آزاد
فرنگیوں کی سیاست ہے دیوِ بے زنجیر
(ض۔ک:ص۔۱۵۳)

اگر چہ اقبال درست کہتے ہیں کہ ترکی میں مذہب اور سیاست کی علیحدگی کے تصور کو تقویت مل رہی تھی تاہم ترک شاعر ضیا گوکلپ نے اس رجحان کی زبردست مخالفت کی ۔ ضیا گوکلپ اپنے ایک مضمون " Islam And Modern Civilization" میں لکھتا ہے کہ:

" In Islam, both state and law are within religion. The provisions of religion comprise judicial rules and prescriptions of piety." (i)

آگے چلتے ہوئے ضیا گوکلپ اپنے اس بیان کی وضاحت کرتا ہے اور پھر لکھتا ہے کہ:

" It has been seen above that Islam is not contrary to a modern state, but, on the contrary the Islamic state means a modern state." (ii)

ضیا گوکلپ آئندہ سطور میں جدید ریاست (Modern State) کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہے کہ دورِ حاضر میں اگر مختلف یورپی ممالک میں جدید ریاستیں وجود میں آئی ہیں تو اپنے نظام میں عیسائی طرزِ عمل کو خارج کرنے اور اسلامی انداز و اطوار اور اصول و قوانین کو اختیار کرنے سے ہی ایسا ممکن ہوسکا ہے۔

Marfat.com

(i).Ziya Gogalp, " Turkish Nationalism And Western Civilization," Translated and edited by Niyazi Berkes, George Allen And Unwin LTD, London: 1959,P.220.

(ii) Ibid.P.222

۱۸. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.155.

۱۹. Ibid.

۲۰۔ محمد اقبال،''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص ۲۱

۲۱۔ شفیق احمد، ڈاکٹر، ''اقبال اور ترکی''، ضیائے ادب: لاہور، ۱۹۸۸، ص۔۶۳۔

۲۲۔ محمد اقبال،''بانگ درا''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔۲۴۸

۲۳۔ ایضاً

۲۴۔ ایضاً

۲۵. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.156.

۲۶۔ ؎

چاک کر دی ترک ناداں نے خلافت کی قبا
سادگی مسلم کی دیکھ ، اوروں کی عیاری بھی دیکھ

۲۷. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.157

۲۸۔ محمد اقبال، علامہ، مضمون: ''خلافتِ اسلامیہ'' مشمولہ: ''مقالاتِ اقبال''، مرتبہ: عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور: ۱۹۸۸، ص۔۱۳۷، ۱۳۸۔

۲۹. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.159.

۳۰۔ محمد اقبال،''اسلامی فکر کی نئی تشکیل''، مترجم: شہزاد احمد، مکتبہ خلیل، لاہور: ۲۰۰۰ء، ص ۱۸۹

۳۱۔ وحید الدین، سید،''فلسفہ اقبال۔۔''خطبات کی روشنی میں''، نذیر سنز پبلشرز، لاہور: ۱۹۸۹، ص ۱۰۲۔

۳۲. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.159.

۳۳۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر، ''نظریہ اجتہاد اور اقبال''، منیب الحق پبلی کیشنز، سیر سوپور، کشمیر، جون۔۲۰۰۳، ص۔۲۲۶۔

۳۴. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam." P.160.

Marfat.com

۳۵۔ ضیا گوکلپ اپنے مضمون "The Programme of Turkism" میں لکھتا ہے:

" Turkism is religion simply means having religious scriptures, sermons, and preaching all in Turkish. A nation that is unable to read and understand the scriptures of its religion, quite naturally fails to understand the real nature of its religion or the teachings of its preachers, and also fails to enjoy worship. The Great Imam Abu Hanif even believed that reciting the verses during the daily prayers in national languages was permissible. The joy tō be derived from prayers depends entirely upon a thorough understanding of the verses, read during worship."(i)

(i). Ziyo Goghap " Turkish Nationalism And WesternCivilization," Translated and edited by Niyazi Berkes, George Allen And Unwim LTD., London. 1959. P 301.

۳۶۔ اس مرحلے پر سید امیر علی کی کتاب ''روح اسلام'' سے درج ذیل اقتباس دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ سید امیر علی رقم طراز ہیں:

''دنیائے اسلام میں اصلاح اس وقت شروع ہوگی جب اس امر کا اعتراف کیا جائے گا کہ کلامِ الٰہی چاہے کسی زبان میں ہو، کلامِ الٰہی رہتا ہے اور خدا کا ذکر چاہے کسی زبان میں کیا جائے خدا کو قبول ہوتا ہے۔ پیغمبرِ اسلام نے خود اپنے ایک متبع غیر ملکی کو اپنی مادری زبان میں نماز ادا کرنے کی اجازت دی تھی (یعنی حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ جن کی جان حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایک شیر ببر سے بچائی تھی، پہلے شخص تھے جنہیں یہ اجازت دی گئی) یہی نہیں بلکہ انھیں یہ اجازت بھی مرحمت فرمائی تھی کہ اپنی زبان میں قرآن کی تلاوت کیا کریں، بلکہ اس نے یہ اعلان کیا کہ قرآن سات قرآت میں نازل ہوا تھا۔ اسلام کے قرونِ اولیٰ میں اس بات پر اتفاق رائے تھا کہ فہم کے بغیر عبادت بے کار ہے۔ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک نماز اور خطبہ کا کسی زبان میں پڑھنا جائز تھا۔ (جواہر الاخلاط، درمختار، باب الصلوٰۃ)

یہی رائے تجنیس میں بھی ظاہر کی گئی ہے۔ طحطاوی کہتا ہے کہ امام کی رائے مستند اور واجبِ تقلید ہے۔ شارح درمختار بھی فارسی میں نماز ادا کرنے کو جائز خیال کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے دو شاگردوں یعنی ابو یوسف اور محمد نے اپنے استاد کی رائے تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ قبول کی ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عربی سے نابلد ہو تو وہ کسی زبان میں نماز پڑھ سکتا ہے۔ علمائے حاضر اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ کسی اور زبان میں نماز پڑھنے کی اجازت صرف ایسے شخص کو ہے جو عربی الفاظ کا تلفظ ادا نہ کر سکتا ہو۔ اس تاویل کی کمزوری واضح ہے، لیکن ایک نہایت معقول وجہ ہے جس کی بنا پر نماز کو عربی میں ادا کرنے کا قاعدہ جہاں تک ممکن ہو، جاری رکھا جانا چاہئے۔ وہ وجہ یہ نہیں ہے کہ عربی پیغمبر اسلام کی زبان تھی بلکہ یہ کہ وہ اسلام کی زبان بن گئی ہے اور ایک ایسا رشتہ ہے جو ساری اسلامی دنیا کو مربوط کئے ہوئے ہے۔ آخر وحدت سے بڑھ کر قوت کس چیز میں ہو سکتی ہے۔''(i)

Marfat.com

(i) امیر علی، سید، ''روح اسلام'' مترجم: محمد ہادی حسین، اسلامک بک سنٹر، نئی دہلی: ۱۹۸۶ء، ص۔ ۳۰۹، ۳۱۰۔

۳۷. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious thought in Islam," P.160,161.

۳۸۔ مشکوٰۃ صفحہ ۵۴۸ میں بحوالہ بخاری مسلم مروی ہے کہ:

''رسول اللہ ﷺ جب بیمار ہوئے تو فرمایا کہ قلم دوات اور کاغذ لاؤ۔ میں تمہیں ایک دستاویز لکھ دوں، جس کی موجودگی میں گمراہ نہ ہوسکو گے مگر عمر فاروق h نے ''حسبُنا کتاب اللہ'' کہہ کر اس کی تعمیل سے روک دیا۔'' (i)

درج بالا بیان پر علامہ عنایت اللہ اثری اپنی کتاب ''القول المختار والبیان المختار'' میں لکھتے ہیں:

''عمر رضی اللہ عنہ الٰہی اور نبوی ﷺ حکموں کو روک سکتا ہے پھر تو وہ گویا ان سے بھی زور آور ہوا۔ اچھا جب اہلِ بیت میں اختلاف ہے۔ کوئی کہتا ہے لا دو، کوئی کہتا ہے کہ نہیں عمر رضی اللہ عنہ کا خیال ٹھیک ہے، قلم دوات مطلوب نہیں جیسے کہ روایت میں تصریح ہے، تو کوئی حامی کھڑا ہو کر قلم دوات اٹھا لایا ہوتا۔ کیا وہ سب نافرمان ہیں، ہرگز نہیں۔ اصل بات وہی ہے جسے میں نے عرض کر دیا ہے۔ اگر کتابت مطلوب ہوتی تو تین چار روز آپ زندہ رہے۔ دیگر وصایا ارشاد فرمائیں۔ اسے بھی تحریر فرما سکتے تھے۔'' (ii)

(i) عنایت اللہ، علامہ اثری، " القو ل المختار و البیان المختار " المکتبۃُ الا ثریہ، گجرات: سن ندارد، ص۔ ۱۹۳۔

(ii) ایضاً

۳۹۔ محمد اقبال، ''مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''، ص۔ ۴۱

۴۰۔ محمد اقبال، ''ارمغان حجاز'' شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔ ۶۲

۴۱۔ ایضاً، ص۔ ۸۰

۴۲. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam."P.163.

۴۳۔ منطقِ استخراجیہ (Deductive Logic) کا تعلق فکری مطابقت کے ساتھ ہے جبکہ منطقِ استقرائیہ (Inductive Logic) کا تعلق فکری مطابقت سے اخذ ہونے والے نتائج کی مادّی صحت (Material Validity) کے ساتھ ہے۔ مثلاً:

تمام انسان کبوتر ہیں

اسلم بھی ایک انسان ہے

لہٰذا اسلم بھی ایک کبوتر ہے۔

یہ استدلال فکری مطابقت کے لحاظ سے صحیح ہے مگر مادّی اور معروضی حقیقت کے لحاظ سے غلط ہے۔ منطق استخراجیہ (Deductive Logic) کا تعلق نتیجہ سے نہیں بلکہ محض فکری مطابقت سے ہے نتیجہ چاہے کچھ بھی نکلے۔ اس کے برعکس منطقِ استقرائیہ (Inductive Logic) نتیجہ کی معقولیت (Validity) کو دیکھتی ہے، چنانچہ ضرورت اس امر کی ہے کہ منطق استخراجیہ (Deductive Logic) میں قائم کیے جانے والے فکری

Marfat.com

قضایا کو بھی پہلے منطقِ استقرائیہ (Inductive Logic) کے پیمانے پر پرکھا جائے تا کہ فکری مطابقت سے اخذ شدہ نتائج اپنی مادّی صحت (Material Validity) کے اعتبار سے قابلِ قبول اور زمینی حقائق کے مطابق ہوں۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ مسلمان فقہا میں یہ احساس وشعور بھی بیدار ہوا کہ محض فکر و خیال اہم نہیں بلکہ فکر و خیال کا اپنی مادّی صحت (Material Validity) کے اعتبار سے درست، معقول اور معروضی صورتِ حال کے مطابق ہونا بھی بہت ضروری ہے چنانچہ مسلمان حکمانے وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ منطقِ استخراجیہ (Deductive Logic) کی بجائے منطقِ استقرائیہ (Inductive Logic) کی ضرورت واہمیت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ اسے اختیار بھی کیا۔

۴۴۔ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری اپنے مضمون ''فکرِ اسلامی کے ارتقا کا ایک تاریخی جائزہ'' میں رقم طراز ہیں:

''خود بانیانِ مذاہبِ فقہ کی آرا سے ان کے اپنے شاگرد مختلف مسائل یا اصولِ استنباطِ مسائل میں پوری طرح اختلافِ رائے کا حق رکھتے تھے اور اپنے اساتذہ کی اندھی تقلید کی بجائے پوری مذہبی ذمے داری کے ساتھ اپنے اجتہاد ورائے کو کام میں لاتے تھے۔ غرض موجودہ مذاہبِ فقہ میں بھی پانچویں صدی کے اختتام تک خاطر خواہ اضافے ہوئے اور متعدد مسائل میں نئی نئی تاویلات، تشریحات وتعبیرات ہوتی رہیں اور اس طرح فقہ میں زندگی اور نمو کا عمل مذاہبِ فقہ کے معین ومدوّن ہو جانے کے بعد بھی کسی نہ کسی حد تک جاری رہا۔ ایک اسکول کے ماننے والے کو اس کی اجازت بھی تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی دوسرے اسکول کا اتباع کر لے۔'' (i)

(i) حسین محمد جعفری، ڈاکٹر سید، مضمون: ''فکرِ اسلامی کے ارتقا کا ایک تاریخی جائزہ''، مشمولہ، اقبال۔ فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید''، ص۔۴۰، ۴۱۔

۴۵. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.166.

۴۶. Ibid.

۴۷. Ibid, P.167.

۴۸. Ibid.

۴۹. Ibid.

۵۰۔ ع ''صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے، پا بہ گِل بھی ہے۔'' (ب، د: ۲۵۰)

اقبال کے نزدیک زندگی کا تسلسل افکارِ نو کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنے سے قائم رہتا ہے، تاہم اس ہم آہنگی کو برقرار رکھتے ہوئے اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ اپنی تاریخی روایات واقدار سے رشتہ ٹوٹنے نہ پائے اور ماضی سے وابستگی قائم رہے۔ اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں اس بات کو یوں بیان کیا ہے:

" The task before the modern muslim is, therefore immence. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past." (Lectures,P.97)

اسی طرح اقبال نے اپنے ایک خط میں اس حقیقت کو ان الفاظ میں درج کیا ہے:

''میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی اہم عنصر ہے جیسا کہ جدید، بلکہ میرا میلان قدیم کی طرف ہے

Marfat.com

۔"(i)

(i) "اقبالنامہ (حصہ اوّل)" مرتبہ: شیخ عطاء اللہ، ناشر: شیخ اشرف، لاہور: ص۔۱۴۸۔

۵۱۔ محمد اقبال، "رموزِ بے خودی" شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۷۳ء، ص۔۱۴۷

۵۲۔ ایضاً

۵۳۔ ایضاً، ص۔۱۴۸

۵۴۔ ایضاً

۵۵. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.168.

۵٦. Ibid. P.169.

۵۷۔ القرآن: (۲:۲۲۸)

۵۸. Ibid. P.170.

۵۹۔ محمد حسین سید، "جوہر (شمارہ خصوصی بیادگار علامہ اقبال)، ناشر: مکتبہ جامعہ دہلی، نئی دہلی: لاہور، بمبئی: اشاعت دوم، مارچ ۱۹۴۰ء، ص۔۶۷۔

۶۰۔ محمد منور، پروفیسر، مضمون: "علامہ اقبال اور اصولِ حرکت" مشمولہ: اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید"، مرتبہ: ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، پاکستان اسٹڈی سنٹر جامعہ کراچی: دسمبر ۱۹۸۸ء، ص ۲۵۶۔

٦١. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious Thought in Islam," P.171.

۶۲۔ محمد اقبال، "مقالاتِ اقبال"، مرتبہ: سید عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور: ۱۹۸۸ء، ص۹۰

۶۳۔ ایضاً، ص۔۹۱۔

۶۴۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ حال ہی میں ترکی کی وزارتِ مذہبی اُمور کے زیرِ اہتمام احادیث کی چھان بین کے ایک وسیع منصوبے پر عمل کا آغاز ہوا ہے۔ اس منصوبے پر پینتیس اسکالرز کام کر رہے ہیں۔ اس منصوبے کا مقصد نبی کریم ﷺ کی طرف غلط طور پر منسوب کی جانے والی احادیث کی نئی تعبیر و تشریح ہے۔ ترکی کی مذہبی اُمور سے متعلق اتھارٹی "دیانت" کے ڈپٹی ڈائریکٹر محمد گورمیز نے احادیث کے حوالے سے اس منصوبہ کی نوعیت اور مقاصد کے حوالے سے جو کچھ کہا اس میں سے چند باتیں درج ذیل ہیں:

الف: اس منصوبے کا مقصد مذہب کی الٰہیاتی بنیادوں کو تبدیل کرنا نہیں۔ یہ ایک علمی مطالعہ ہے جس کا مقصد الٰہیاتی بنیادوں کو سمجھنا اور ان کی تعبیر کرنا ہے۔

ب: منصوبے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ مذہب کو روایتی ثقافتی عناصر سے ممتاز کیا جائے۔

ج: اس منصوبے کا مقصد یہ ہے کہ ایسی احادیث کو الگ کیا جائے جن کا مفہوم متعین کرنا اب ممکن نہیں کیوں کہ بعض روایات کا ثقافتی اور جغرافیائی پس منظر بھلایا جا چکا ہے۔

د: محمد گورمیز نے کہا کہ بہت سی احادیث کی آج کے دور میں نئی تشریح و تعبیر کی ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر بعض احادیث میں خواتین کو خاوند کی اجازت کے بغیر تین دن کی مدت کے سفر پر جانے سے روکا گیا ہے اور

Marfat.com

ایسی احادیث مستند ہیں لیکن یہ کوئی مذہبی نوعیت کی پابندی نہیں تھی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ نبی کریم ﷺ کے عہد میں خواتین تنہا حفاظت کے ساتھ سفر نہیں کر سکتی تھیں لیکن وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عارضی نوعیت کی پابندی کو لوگوں نے مستقل حکم کی صورت دے دی ہے۔(i)

(i) بحوالہ: ماہنامہ ''الشریعہ'' مدیر: محمد عمار خان ناصر، جلد ۱۹، شمارہ نمبر ۴، اپریل ۲۰۰۸، الشریعہ اکادمی، کنگنی والہ، گوجرانوالہ

۶۵۔ صبحی محمصانی، ڈاکٹر، ''فلسفہ شریعت اسلام''، مترجم: مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، کلب روڈ لاہور: نومبر ۱۹۹۴ء، ص ۱۵۵۔

۶۶۔ محمد حنیف ندوی، مولانا، ''مسئلہ اجتہاد''، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور: ۱۹۸۳ء، ص ۱۰۱۔

۶۷۔ محمد بن عیسیٰ الترمذی، امام، ''جامع ترمذی (جلد اوّل)''، مترجم: مولانا افضل احمد، دارالاشاعت اردو بازار، کراچی: ص۔۷۷۔

۶۸۔ دراصل اقبال کے ذہن میں یہ سوال نکولاس ۔ پی۔ اغنیدس (Nicolas P.Aghanides) کی کتاب "Muhammadan Theories of Finance" پڑھنے کے بعد پیدا ہوا ۔ نکولاس ۔ پی۔ اغنیدس نے اس کتاب میں یہ بات کہی کہ اجماع نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے۔ نکولاس لکھتا ہے:

" As regards the Ijma, some Hanafites and the Mu'tazilites hold that the Ijma can repeal the Quran and the Sunnah."(i)

(i) Aghanids,Nicolas P., " Muhammadan Theories of Finance," Reprint Lahore: 1961, P. 88.

اقبال کے مطالعے میں جب یہ بات آئی تو انھوں نے اس ضمن میں اہلِ علم حضرات سے تبادلہ خیال کیا۔ ان اہلِ دانش حضرات میں مولانا سید سلیمان ندوی (پڑھیے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی، اقبالنامہ، حصہ اوّل، ص۔۱۳۳) صاحب بھی شامل ہیں، اور پھر اپنی ایک رائے قائم کی۔

۶۹. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious thought in Islam, P. 174.

۷۰۔ محمد منور، پروفیسر مرزا، مضمون: ''علامہ اقبال اور اصولِ حرکت''، مشمولہ: ''فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید''، مرتبہ: ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری، ایضاً، ص۔۲۶۱۔

۷۱. Muhammad Iqbal, " The Reconstruction of Religious thought in Islam, P. 176.

۷۲. Ibid.

۷۳۔ محمد یوسف، سید، مضمون: ''اجتہاد''، مشمولہ: مجلّہ ''اقبال''، مدیر: میاں محمد شریف، جلد نمبر ۸، شمارہ نمبر ۲، اکتوبر ۱۹۵۹ء، بزمِ اقبال، کلب روڈ، لاہور۔

۷۴۔ بخاری، محمد بن اسماعیل، امام، ''صحیح بخاری (جلد ششم)''، مترجم: مولانا عبدالرزاق ناشران قرآن لمیٹڈ، اردو بازار، لاہور: ص۔۳۴۷۔

۷۵۔ محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، ایضاً ص۔۱۰۷

Marfat.com

خطبہ ہفتم

کیا مذہب کا امکان ہے؟

اجمالی، تحقیقی و توضیحی جائزہ

مذہبی زندگی کی بنیاد ایمان بالغیب ہے۔ لفظ ''غیب'' کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جو غیر طبیعی ہو اور جس کے ادراک کے لیے کوئی ظاہری حس کارگر نہ ہو۔ جو شے احاطۂ ادراک میں ہو اور حواس اس کے وجود پر شہادت دے رہے ہوں، اس کو ماننا یا تسلیم کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ غیر معمولی بات دراصل کسی ایسے واقعے، بات یا وجود کو ماننا اور اسے بلا حجت تسلیم کرنا ہے جو حواس وادراک سے ماورا ہو۔ تسلیم و رضا کا یہ رویہ ایمان کہلاتا ہے۔ ایمان کے سلسلے میں ماننے کے لیے جاننا شرط نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایمان جاننے سے پہلے ماننے کا تقاضا کیوں کرتا ہے جبکہ ہم مادی زندگی میں صرف اس چیز کو مانتے ہیں جس کو ہم جانتے ہوں۔ جو چیز ہمارے احاطۂ حواس میں آجاتی ہے اسے ہم تسلیم کرتے ہیں ورنہ اس سے انکار کر دیتے ہیں گویا مادّی دنیا میں حواس کی شہادت ہی اشیا کے وجود اور عدم وجود کا پیمانہ ہے ہم حواس کی مدد سے ہی اشیا کو جاننے اور پھر ماننے کے عادی ہیں۔ ایمان کا تعلق مادّی دنیا میں حواس وادراک کی مدد سے اشیا کو جاننے اور ماننے سے نہیں بلکہ عالمِ غیب کے حقائق کو تسلیم کرنے سے ہے۔ مادّی دُنیا کے برعکس چونکہ عالمِ غیب کا تعلق ہمارے حواس یا ظاہری ادراک کے ساتھ نہیں، اس لیے یہ خیال کرنا کہ مادّی دنیا کی طرح عالمِ غیب کے حقائق کو بھی مادّی حواس سے پرکھ کر ہی تسلیم کیا جا سکتا ہے، محض ایک خام خیالی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عالمِ غیب کے غیر مادّی حقائق کو پرکھنے اور جاننے کے لیے ان پر مادّی وحسّی پیمانوں کا اطلاق کیا ہی نہیں جا سکتا۔ مادّی وحسّی ادراک ہمارے لیے مادّی دنیا کے حقائق کے حوالے سے فوری علم کا باعث بنتا ہے اس لیے

Marfat.com

مادّی دنیا میں ہم اشیا کو ماننے سے پہلے جاننے کی منزل سر کر لیتے ہیں مگر چونکہ عالمِ غیب کے حقائق پر مادّی حواس کا انطباق نہیں ہوتا اس لیے عالمِ غیب کے حقائق کا فوری حسّی علم بھی ممکن نہیں ۔ جب عالمِ غیب کے حقائق کا فوری حسّی علم ممکن نہیں تو پھر ظاہر ہے کہ مادّی دنیا کے جاننے اور بعدازاں ماننے کے عمومی رویے کا اطلاق بھی عالمِ غیب کے حقائق پر نہیں ہوتا ۔ یہی وجہ ہے کہ عالمِ غیب کے حقائق کے حوالے سے ماننے کی منزل اشیا کو جاننے کی منزل سے پہلے آتی ہے ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مذہب صرف بزور ایمان ہی عالمِ غیب کے حقائق کو ماننے پر اصرار کرتا ہے یا ان حقائق سے قریب تر ہونے کی کوئی دوسری صورت بھی ہے ۔ ظاہر ہے حواس تو عالمِ غیب کے حقائق کے ادراک سے قاصر ہیں تاہم انسان کے اندر تلاش و جستجو اور جاننے کی ایک فطری رغبت و خواہش موجود ہے ۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے حضور ﷺ کی ایک حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے جس میں حضور ﷺ نے اشیا کی حتمی نوعیت کا علم حاصل کرنے کی دعا فرمائی ہے ۔ اقبال اسی حدیث کے حوالے سے رقم طراز ہیں :

> " The search for rational foundation in Islam may be regarded to have begun with the prophet himself. His constant prayer was: God! grant me knowledge of the ultimate nature of things."(۱)

اشیا کی حتمی نوعیت کا علم حاصل کرنے کی خواہش دراصل اشیا کے پس پشت حقائق کو جاننے کی خواہش ہے ۔ اشیا کے پسِ پشت حقائق کا تعلق عالمِ غیب سے ہے مثلاً کائنات اور اس کا نظام ایک خارجی حقیقت ہے جس کا علم ہمیں حواس کی مدد سے حاصل ہوتا ہے ۔ تاہم کائنات اور اِس کے نظام کے پس پشت حقائق کا تعلق عالمِ غیب سے ہے جس کا علم حواس کی مدد سے حاصل نہیں ہوسکتا ۔ عالمِ غیب سے تعلق رکھنے والے حقائق کے فہم و ادراک کے لیے جس انسانی صلاحیت کی ضرورت پڑتی ہے اسے عقل کہتے ہیں ۔ قرآن پاک میں بار بار عقل کی ضرورت و اہمیت پر زور دیا گیا ہے ۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے :

Marfat.com

أَفَلَا تَعْقِلُونَ (۲)

أَفَلَا يَعْقِلُونَ (۳)

أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۴)

اور أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ (۵)

اہل عقل کے نزدیک خارجی مظاہر کی حیثیت ایسی نشانیوں کی ہے جو عالمِ غیب کے حقائق کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ان اشارات کو سمجھنا اور طبعیات (Physics) کی مادّی وحسّی دنیا میں رہتے ہوئے عقل وخرد کے سہارے طبعیات سے ماورا حقائق تک رسائی پانا اور ان پر حجت قائم کرنا علم کی ایک ایسی صورت ہے جسے مابعد الطبعیات (Metaphysics) کہتے ہیں۔ ارشادِ الٰہی ہے:

﴿وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ ○ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (۶)

”اور تمہارا معبود یکتا معبود ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، نہایت مہربان، رحم کرنے والا۔ بے شک زمین اور آسمان کی پیدائش میں اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں اور (اس) کشتی میں جو سمندر میں بہتی ہے (ان چیزوں کے) ساتھ جو لوگوں کو نفع دیتی ہیں، اور جو اللہ نے آسمانوں سے پانی اتارا، پھر اس سے زمین کو زندہ کیا اس کے مرنے کے بعد، اور اس میں ہر قسم کے جانور پھیلائے اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور زمین وآسمان کے درمیان تابع بادلوں میں نشانیاں ہیں (اُن) لوگوں کے لیے (جو) عقل والے ہیں۔“

قرآن پاک کی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی واحدانیت کا اعلان کیا ہے اور یہ کہا ہے

Marfat.com

کہ کائنات کی تخلیق اور اس کے مختلف مظاہر ایسی نشانیاں ہیں جو اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ خدا کا وحدہٗ لاشریک ہونے کا دعوٰی بالکل سچا اور حق و صداقت پر مبنی ہے مگر ان نشانیوں سے حقیقت کا ادراک وہی لوگ کر سکتے ہیں جو اہلِ عقل ہیں۔

عقل کیا ہے؟ عقل ایک ایسی انسانی صلاحیت ہے جس کی مدد سے انسان دلائل وضع کرتا ہے، حجتیں قائم کرتا اور اشتراکات تلاش کرتا ہے مثلاً جب میرے پیٹ میں درد ہوتا ہے تو میں پیٹ پر ہاتھ رکھ کر کراہتا ہوں۔ بعدازاں جب میں کسی اور شخص کو پیٹ پر ہاتھ رکھ کر کراہتا ہوا دیکھتا ہوں تو کہتا ہوں کہ اس کے پیٹ میں بھی درد ہے۔ میں نے کیا دیکھا؟ میں نے صرف ظاہری علامات اور نشانیوں کو دیکھا اور ایک نتیجہ اخذ کرلیا۔ عقل کا کام یہی ہے کہ وہ خارجی مظاہر سے باطنی حقائق کی دریافت کرتی ہے اور انھیں قابلِ فہم بناتی ہے۔ عقل جب یہی کام ایمانیات سے متعلقہ باطنی حقائق کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے کرتی ہے اور طبیعیات سے ماوراعالمِ غیب کے حقائق کے حق میں طبیعیاتی فارمولوں کی مدد سے دلائل قائم کرتی اور فہمِ انسانی کے لیے انھیں قابلِ قبول بناتی ہے تو اہل منطق اسے مابعد الطبیعیاتی علم (Metaphysical Knowledge) کہتے ہیں۔ مابعد الطبیعیات سے مراد وہ حقائق ہیں جو طبیعیاتی حقائق سے ماوراہیں تاہم عقل ومنطق کی مدد سے مابعد الطبیعیاتی حقائق اہل ایمان کے لیے صرف ایک عقیدہ ہی نہیں رہتے بلکہ ایک ایسی شعوری حقیقت بن جاتے ہیں جس سے ان کے ایمان کو مزید پختگی اور تقویت ملتی ہے۔

عقل کی مابعد الطبیعیاتی حقائق کو دریافت کرنے کی مساعی اگرچہ تلاش وجستجو کے انسانی جذبے کے لیے ایک حد تک سکون وراحت کا باعث بنتی ہے تاہم عقل کی فراہم کردہ معلومات کی حیثیت بالواسطہ علم کی ہے۔ حقائق کا براہِ راست تجربہ ومشاہدہ عقل کے بس کی بات نہیں۔

عقل گو آستاں سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں (۷)

عقل انسانی تلاش وجستجو کے جذبے کے لیے کسی حد تک تشفی کا باعث تو ضرور بنتی ہے تاہم

Marfat.com

شاہدِ مقصود سے براہ است وصل کا شوق انسان کو ہردم بے چین و بے قرار رکھتا ہے۔ ایمان اور عقل کے بعد حواس سے ماورا حقائق تک رسائی کا براہ راست اور سب سے اعلیٰ ذریعہ عرفان و وجدان ہے۔ علم و آگہی کی یہ منزل صرف ان باکمال ہستیوں کے ہاتھ لگتی ہے جنہیں اصطلاحاً صوفیا کہتے ہیں۔ صوفی پر مذہبی تجربے کے ذریعے غیبی حقائق کا ایسا براہ راست اور واضح اظہار ہوتا ہے کہ صوفی کے لیے غیبی حقائق غیبی نہیں رہتے بلکہ ایسی حقیقت حاضرہ کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں کہ صوفی کو ان حقائق کے تسلیم کرنے کے لیے کسی حجت یا عقلی سہارے کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ صوفی کا یہ عرفان صوفی کو ہر شک وشبہ سے بالا کر دیتا ہے اور اسے اعتماد و یقین کی ایسی بے پایاں دولت سے سرفراز کرتا ہے جس سے اس کو ایک نئی زندگی اور روحانی ونفسیاتی طاقت حاصل ہوتی ہے۔

اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ''کیا مذہب کا امکان ہے'' کا آغاز ہی اس بات سے کیا ہے کہ مذہبی زندگی تین ادوار پر مشتمل ہوتی ہے۔

۱: ایمان: عقائد کی بلا حجت اور کورانہ تقلید کا دور

۲: مابعد الطبیعیات: عقائد یا ایمانیات کی عقلی توجیح کا دور

۳: عرفان و وجدان: نفسی سطح پر مذہبی انکشافات کا مرحلہ

ایمان گو افراد و اقوام کی سیاسی و سماجی زندگی میں نظم وضبط کا باعث ضرور بنتا ہے تاہم یہ فرد کی باطنی نشو و نما اور وسعت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔

محض ایمان کے مرحلے سے گزر کر جب انسان مابعد الطبیعیات یعنی ایمان کی عقلی توجیہات کی منزل میں قدم رکھتا ہے تو اسے کسی حد تک اپنی ذات کی باطنی صلاحیتوں کے استعمال اور نشو و نما کا موقع ملتا ہے، چنانچہ اس مرحلے پر انسان محض کورانہ تقلید سے ہٹ کر عقائد میں بیان کردہ خدا اور کائنات کے باہمی ربط و تعلق کو عقلی پیمانوں پر پرکھنے اور جاننے کی کوشش کرتا ہے۔

مذہبی زندگی کا تیسرا مرحلہ مابعد الطبیعیات سے اپنی ذات یعنی نفسی زندگی کی طرف

Marfat.com

مراجعت کا دور ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں:

" In the third period, metaphysics is displaced by psychology and religious life develops the ambition to come into direct contact with the Ultimate Reality. It is that religion becomes a matter of personal assimilation of life and power; and the individual achieves a free personality, not by releasing himself from the fetters of the law, but by discovering the ultimate source of the law within the depths of his own consciousness." (۸)

اقبال کی نظر میں حقائق کا محض زبانی اقرار یا ان کی تصدیق کا کوئی بھی عقلی معیار اس قابل نہیں ہوسکتا کہ وہ حقائق کی مکمل بے حجابی اور کشف کا باعث بن سکے۔ کسی حقیقت کا مکمل احساس وادراک صرف اسی صورت ممکن ہے کہ وہ حقیقت کسی شخص کی باطنی زندگی کی گہرائیوں میں داخل ہو کر اس کی نفسی زندگی کا حصہ بن جائے۔

والدِ اقبال شیخ نور محمد نے جب اقبال کو بچپن میں قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ قرآن کو اس طرح پڑھو کہ جیسے وہ تمہارے اوپر نازل ہو رہا ہے (۹) اقبال نے اپنے والد کا ذکر کیے بغیر اس واقعے کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

" In the words of a Muslim Sufi......'No understanding of the Holy Book is possible untill it is actually revealed to the believer just as it was revealed to the prophet," (۱۰)

اقبال کے نزدیک حقیقت کے اسرار و رموز سے آگہی نہ محض اقرار باللسان سے ممکن ہے اور نہ کوئی عقلی و حسّی معیار اس قابل ہوسکتا ہے کہ وہ حقائق کی مکمل پردہ کشائی اور کشف کا باعث بن سکے۔ حقائق کے مکمل کشف کا سب سے اعلیٰ اور حقیقی ذریعہ وحی الٰہی ہے۔ حضور ﷺ پر قرآن کا نزول اسی وسیلے سے ہوا۔ وحی کی بدولت حقیقت خود اپنا انکشاف اس طرح صاحبِ وحی

Marfat.com

کے دل پر کرتی ہے کہ صاحبِ وحی کا دل علم و آگہی کے نور سے منور ہو جاتا ہے، اس پر فہم و ادراک کے دروازے کھل جاتے ہیں اور وہ اپنی دانائی، بصیرت اور فکری و نظری صلاحیتوں میں دوسروں سے منفرد اور ممتاز حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ ارشاد الٰہی ہے کہ قرآن حضور ﷺ کے دل پر نازل کیا گیا:

﴿فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰى قَلْبِكَ﴾ (۱۱)

"تو بے شک اس نے یہ آپ ؐ کے دل پر نازل کیا ہے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن کی صحیح تفہیم اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک قرآن بالکل اسی طرح ہر صاحب ایمان کے دل پر نازل نہیں ہوتا جس طرح حضور ﷺ کے قلب پر نازل ہوا تھا۔ قرآن پاک سورہ النحل میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿وَ اَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ (۱۲)

"اور ہم نے تمہاری طرف کتاب نازل کی ہے تا کہ لوگوں کے لیے واضح کر دو جو ان کی طرف نازل کیا گیا ہے تا کہ وہ غور و فکر کریں۔"

درج بالا آیت میں حضور ﷺ اور عام لوگوں کے لیے دو مرتبہ الگ الگ نزول کا ذکر ہوا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نزول ذکر (کتاب) کے باعث صرف حضور ﷺ ہی ایک خاص نفسی و قلبی کیفیت سے نہیں گزرے بلکہ یہ تجربہ عام لوگوں کے حصے میں بھی آ سکتا ہے تاہم چونکہ حضور ﷺ پر نزول ذکر وحی کے ذریعے ہوا، چنانچہ اس نزول سے جو نفسی و قلبی کیفیت آپ پر مرتب ہوئی اور اس نتیجے میں جو حقائق و معارف آپ کے حصے میں آئے وہ اپنے معیار کے لحاظ سے ایسی اعلیٰ نوعیت کے تھے کہ اب وہ تا قیامت دوسرے لوگوں پر نزول کے باعث پیدا ہونے والی نفسی و قلبی کیفیت سے در آنے والے انکشافات کے لیے معیار بن سکیں اور ان کی وضاحت کر سکیں۔

اقبال کے نزدیک قرآن کو دل میں اتارے بغیر اس کے اسرار و رموز سے آگاہ ہونا ممکن نہیں۔ چنانچہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن کی صحیح تفہیم اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب

Marfat.com

تک قرآن بالکل اسی طرح ہر صاحب ایمان کے دل پر نازل نہیں ہوتا جس طرح حضور ﷺ کے قلب پر نازل ہوا تھا تو اقبال کسی نئی وحی کے نزول کی بات نہیں کرتے بلکہ نزول قرآن کی بات کرتے ہیں۔ وحی کا دروازہ اب ہمیشہ کے لیے بند ہو چکا ہے۔ قرآن ہی اب ہمارے پاس مجسّم وحی کی صورت میں ہے۔ اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ حضور ﷺ نزولِ قرآن کے باعث جس نفسی وقلبی تجربے سے گزرے اور جس کے ثمرات آپ کو بے پناہ فہم وبصیرت کی صورت میں حاصل ہوئے، آج ہر اہل ایمان کو اسی طرح کے نفسی وقلبی تجربے کی بازآفرینی کی ضرورت ہے۔

نزولِ قرآن سے مراد قرآن کا نفسی زندگی میں اس طرح اتر جاتا یا رچ بس جانا ہے کہ جس کے نتیجے میں قرآنی متن سے خود بخود اس کے حقیقی معنی پھوٹنا شروع ہو جائیں۔ یہ تخلیقی عمل ہے۔ اس تخلیقی عمل سے نہ صرف متن کے باطن میں پوشیدہ معنی ومطالب کے بے پناہ امکانات کی تسخیر ہوتی ہے بلکہ نزول متن کا یہ نفسی تجربہ امکانات کی اس باطنی سطح سے بھی روشناس کراتا ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں عرفان و وِجدان (Intuition) کا نام دیا جاتا ہے۔ انکشافِ حقیقت کا یہ آخری مرحلہ ہی دراصل مذہب کا منشا ومقصود ہے اور اقبال نے اپنے ساتویں خطبے ''کیا مذہب کا امکان ہے'' میں اسی کو اپنی بحث کا موضوع بنایا ہے۔

اقبال کے نزدیک مذہب اپنے ارتقا کے اعلیٰ مرحلے پر محض ظاہری یا حسّی زندگی کی حدود تک محدود رہنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ مادّیت کی اس تنگنائے سے نکل کر نفس کی گہرائیوں تک اپنے دائرہ عمل کو پھیلانے اور ان حقائق ومعارف کو بھی زیرِ بحث لانے پر زور دیتا ہے جو صرف اور صرف نفسی تجربے سے ہی ہاتھ لگ سکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مذہب اپنے ارتقا کے تیسرے مرحلے پر حیات کے ایک ایسے پہلو کی پردہ کشائی کرتا ہے جس کے تجربے اور احساس وادراک کے لیے انسان کو خارجی کی بجائے اپنی باطنی زندگی کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ تجربے اور احساس وادراک کا یہ وہ پہلو ہے جس کی تصدیق خود نفسِ انسانی سے ہوتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اعلیٰ مذہب اگر حیاتِ انسانی کی وسعتوں کا دعوے دار بنتا ہے

Marfat.com

تو اس دعوے کی بنیاد وہ ایک ایسے نفسی تجربے پر رکھتا ہے جس کی تصدیق و تائید کسی ایک نہیں بلکہ بے شمار انسانوں کی ذاتی زندگیوں سے ہو سکتی ہے۔(۱۳) یوں اگر دیکھا جائے تو مذہب نے سائنس سے بہت پہلے اپنے دعوے کی سچائی کے ثبوت کے لیے تجربے کو بنیاد بنانا اور اس پر جرح و تنقید کرنے کا طریقہ سیکھ لیا تھا۔

تجربے اور احساس کی سطحیں مختلف ہیں۔ ہمارے تجربات کی ایک سطح کا تعلق ادراک با لحواس کے ساتھ ہے۔ تجربے کی یہ وہ سطح ہے جس سے ہر کوئی واقف ہے اور اس کے تسلیم کرنے میں عموماً کوئی دقت نہیں ہوتی تاہم تجربے کی ایک سطح وہ بھی ہے جس کی عمل داری میں حواس کوئی کردار ادا نہیں کرتے۔

جس طرح بوسیلۂ حواس ہم کئی قسم کے تجربات سے گزرتے ہیں، اسی طرح باطنی یا خفی سطح پر بھی ہم بہت سے مختلف نوعیت کے تجربات سے گزرتے ہیں مثلاً غم و غصہ، محبت و نفرت، حیرت، جوش و ولولہ، غیرت، جذبات و احساسات اور تاثرات وغیرہ وغیرہ یہ وہ باطنی مدرکات ہیں جن کا تعلق حواس کے ساتھ نہیں اور نہ ہماری عقل ہمیں غم یا خوشی یا اس نوع کے دیگر باطنی تجربات سے گزرنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہمارا ناک منہ بند ہو، کان اور آنکھیں بند ہوں اور ہم ساکت و بے حرکت ہو کر کسی کمرے میں بند ہوں، تب بھی باطنی سطح پر کسی نہ کسی نوع کے تجربے سے گزرنے کا احساس قائم و برقرار رہتا ہے۔ باطنی سطح کا یہ احساس ہی وہ علم ہے جس سے ہمیں اپنی نفسی کیفیات کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر محبت و نفرت یا خوشی و غم کے باطنی تجربات ہر شخص کی نفسی کیفیت کا حصہ نہ ہوتے تو ظاہری حواس سے ماورا سرّی نوعیت کے ان تجربات کو ہر کسی کے لیے تسلیم کرنا بھی مشکل ہوتا۔ خواب سراسر ایک باطنی اور نفسی کیفیت کا نام ہے۔ خواب کی حالت میں ہم ایسے مناظر دیکھتے، ایسی کیفیات سے گزرتے اور زمانی و مکانی اعتبار سے ایسے بالکل مختلف نوعیت کے تجربے سے گزرتے ہیں کہ اگر دوسرے افراد بھی زندگی میں کبھی نہ کبھی خواب و رویا کے اس تجربے سے نہ گزرے ہوتے اور یہ تجربہ سب افراد کا مشترکہ تجربہ نہ ہوتا تو یقیناً کسی ایک فرد یا مختلف وقتوں اور زمانوں میں مختلف افراد کی طرف سے اس

Marfat.com

نوع کے تجربے کے حصول کا بیان، محض ادراک بالحواس کے ماننے والوں کے لیے شدید مذمت کا باعث بنتا۔

طبیعیات (Physics) سے مراد اشیا و مظاہر کی محض ظاہری شکل وصورت اور ہیئت پر مبنی ادراک بالحواس (Sense Perception) کی مدد سے علم میں آنے والی مادّی دنیا ہے مثلاً پہاڑ، دریا، سمندر، درخت، میز، قلم اور کتاب وغیرہ۔ انسانی جسم اور اس کی ظاہری شکل و ساخت بھی مادّی دنیا کا حصہ ہے۔ مادّی اشیا کی ظاہری سطح (Phenomena) سے ماورا باطنی سطح پر اشیا کی حقیقی نوعیت یعنی شے کماہی (Noumena) کا علم و ادراک مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا موضوع ہے۔ گویا مابعد الطبیعیات (Metaphysics) کا تعلق ادراک بالحواس (Sense Perception) کے ساتھ نہیں کیوں کہ ادراک بالحواس (Sense Perception) کے کام کرنے کی حد محض اشیا کی ظاہری سطح تک ہے۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سے مراد اشیا کی ظاہری سطح سے ماورا ''درونِ خانہ'' اشیا کی وہ حقیقی نوعیت ہے جس تک رسائی ادراک بالحواس (Sense Perception) کے بس کی بات نہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حواس کی رسائی درونِ ذات تجربات و احساسات کی دنیا تک نہیں تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ باطنی سطح پر تجربات و احساسات کی ایک وسیع دنیا آباد نہیں ہے؟ یقیناً ایسا ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے مابعد الطبیعیات (Metaphysics) یعنی باطنی سطح کے مدرکات ایک ایسی حقیقت ہیں جو کسی نہ کسی حد تک ہر شخص کے علم و تجربے کا حصہ بنتے ہیں۔

جس طرح کوئی شخص جس قدر محنت و ریاضت کرتا ہے اسی قدر وہ اپنے حواس کی مدد سے اشیا و مظاہر کی ظاہری سطح کا علم حاصل کر لیتا ہے، اسی طرح کوئی شخص باطنی حقائق کا زیادہ سے زیادہ علم حاصل کرنے کے لیے جس قدر محنت اور ریاضت کرتا ہے اسی قدر باطنی حقائق و معارف اس کے تجربے کا حصہ بنتے ہیں۔ باطنی حقائق و معارف میں مذہبی تجربات اور قلبی واردات کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ یہ وہ نفسی تجربات ہیں جو ہر شخص کے حصے میں نہیں آتے۔ وہی لوگ اس تجربے اور قلبی واردات سے فیض یاب ہوتے ہیں جو اپنی ریاضت اور توجہ الی

Marfat.com

اللہ کے باعث عرفان و وجدان کی ایک خاص منزل پا لیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا اصل مقصود یہ ہے کہ انسان انفس و آفاق کی ہر دو سطح پر موجود تجربات کی مختلف سطحوں کو اپنی ذات کا حصہ بنائے، اسی سے حیات کی کلیت کا تقاضا پورا ہوتا ہے۔ مشرقی مفکرین کا عمومی رجحان حیات کی اسی کلیت کا حصول ہے تاہم دانشورانِ مغرب کا میلانِ طبع اشیا کی حقیقت تک رسائی کے بجائے محض اشیا کے تصورات (Concepts) تک محدود رہتا ہے۔ خواجہ آشکار حسین لکھتے ہیں:

> ''تصوریت ایسا فلسفہ ہے جو طبع مغرب کے لیے بالکل فطری ہے۔ چنانچہ یہ جدلی فلسفہ آپ کو ہر جگہ ملے گا۔ مغرب کے ہر بڑے مفکر پر اس کی چھاپ ہے۔ کیا کانٹ، کیا ہیگل، کیا شوپن ہاور اور کیا برگساں۔ اس لیے مغربی ذہن حقیقت العلم سے آشنا ہی نہیں ہے۔ جلوہ اس کی قسمت میں نہیں۔ یہ رمز و کنایہ اطلاع و کشف کیا جائے۔'' (۱۴)

اقبال رقم طراز ہیں:

> " It was Kant who first raised the question: ' Is metaphysics possible?' He answered the question in the negative; and his argument applies with equal force to the realities in which religion is especially interested. The manifold of sense, according to him, must fulfil certain formal conditions in order to constitute knowledge."(۱۵)

اقبال کہتے ہیں کہ جرمن فلسفی کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا کہ کیا مابعد الطبیعیات کا امکان ہے؟ چونکہ کانٹ کے نزدیک علم کا آخری معیار محض ادراک بالحواس (Sense perception) تھا اور وہ معروضی صداقت (Objective reality) پر مبنی تجربیت (Empiricism) کا قائل تھا اس لیے اس نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا۔ ایڈون۔ اے۔ برٹ اپنی کتاب ''فلسفۂ مذہب'' میں کانٹ کے متعلق لکھتا ہے:

Marfat.com

''وہ اپنے نتائج میں زیادہ زور اس بات پر دیتا ہے کہ انسانی علم صرف مدرکات کی دنیا تک محدود ہے اور اس لیے مابعد الطبیعیات اور روایتی الٰہیات کسی طرح بطور علم تسلیم نہیں کی جاسکتیں۔'' (۱۶)

اقبال کہتے ہیں کہ کانٹ حسّیات و مدرکات پر مبنی جس مادّی دنیا کی معروضی صداقت پر بہت زیادہ زور دیتا ہے آج کے اس سائنسی دور میں اس مادّی دنیا کی مستقل معروضی حیثیت ہی مشکوک ہو کر رہ گئی ہے۔ جدید طبیعیات (Modern Physics) نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادہ (Matter) اور توانائی (Energy) دونوں ایک دوسرے کی مختلف شکلیں ہیں۔ مادہ توانائی میں اور توانائی مادے میں بدلتی رہتی ہے۔ جب ادراک بالحواس پر مبنی مادہ اپنی کسی ایک حالت پر قائم و برقرار نہیں رہتا بلکہ اپنی حالتیں بدلتا رہتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم کی بھی کوئی ایک جہت نہیں بلکہ اس کی جہات کا سلسلہ بھی دراز ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی رقم طراز ہیں کہ:

''۱۹۲۷ء میں ہائی زن برگ نے ثابت کیا کہ مظاہر فطرت میں تعین یا جبر نہیں بلکہ عدم تعین یا امکان پایا جاتا ہے، اور ایک ذرہ کسی وقت بھی بے شمار ممکنہ حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کرسکتا ہے۔ اس طرح قوانین قدرت تعینی نہیں بلکہ اوسطی (Statistical) ہو جاتے ہیں اور انیسویں صدی کی سائنس میں جو کٹر قسم کی مادّیت پائی جاتی تھی، باقی نہیں رہتی۔ اسی کے ساتھ آیۂ شریفہ ''اللہ نور السّموات والارض'' کا مفہوم بھی سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جب مادہ اور روشنی میں غیریت نہیں رہی تو مادّی اشیا کے خالق کا غیر مادّی ہونا خلافِ قیاس نہیں ہوسکتا اور دہریوں کے استدلال میں کوئی جان باقی نہیں رہتی۔'' (۱۷)

اقبال کہتے ہیں کہ فرض کریں اگر ہم کانٹ کی اس رائے کو تسلیم کرلیں کہ عمومی سطح کے تجربے (Normal level of experience) کے علاوہ کوئی دوسرا تجربہ ممکن ہے تو سوال یہ پیدا ہوگا کہ:

Marfat.com

" Whether the normal level is the only level of knowledge yielding experience." (۱۸)

گویا کیا تجربے کی عمومی سطح ہی وہ سطح ہے جو علم کا باعث بنتی ہے؟ ظاہر ہے اس سوال کا جواب اثبات میں نہیں دیا جا سکتا۔ ہماری ذات کے اندر مدرکات کی ایک وسیع دنیا آباد ہے جس کا ہر لحظ احساس ہمارے لیے ایک نفسی تجربہ کی حیثیت رکھتا ہے اور یہ تجربہ وقوفی (Cognitive) اہمیت کا بھی حامل ہے۔ ہمیں اپنی ذات کی باطنی سطح پر باقاعدہ یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہماری نفسی زندگی میں مختلف نوع کے احساسات ومیلانات موجود ہیں، کچھ ختم ہو رہے ہیں اور کچھ نئے پیدا ہو رہے ہیں۔ اپنی ذات کے اندر مدرکات واحساسات کا یہ تجربہ ایسا ہے جس کی کی علمی و وقوفی (Cognitive) حیثیت سے آنکھیں نہیں چرائی جا سکتیں۔ دراصل کانٹ کا مسئلہ یہ ہے کہ کانٹ اپنے ادراک بالحواس (Sense-Perception) کے نظریے کے تحت اشیا کی محض ظاہری مادّی سطح کو ہی تجربہ واحساس کی ایسی بنا قرار دیتا ہے جو اس کے نزدیک علم کا باعث بنتی ہے حال آنکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ مادّی اشیا اصل حقیقت نہیں ہیں۔ اصل حقیقت محسوسات و مدرکات کی وہ دنیا ہے جو ہر شخص بلا واسطہ اپنے اندر محسوس کرتا ہے۔ بڑھی لکڑی سے جو بھی شے بناتا ہے سب سے پہلے اس شے کا نقش بڑھئی کے فکر وخیال میں تیار ہوتا ہے۔ فکر وخیال کے اس نقش کو بڑھئی اپنی باطنی زندگی میں محسوس کرتا ہے جو کہ اس کا نفسی تجربہ ہے۔ بعد ازاں بڑھی احساس وادراک پر مبنی اس نفسی تجربے کو عقل وشعور کی مدد سے اشیا کی مادّی صورت فراہم کرتا ہے۔ گویا اشیا کی مادّی صورت کا تصور (Coception) تجربہ واحساس (Perception) کی باطنی سطح سے جنم لیتا ہے۔ اس طرح دیکھا جائے تو اشیا کی حیثیت تو محض تصورات (Concepts) کی ہے۔ اصل حقیقت وہ باطنی تجربہ یا احساس (Percept) ہے جس سے تصورات (Concepts) کی مادّی تشکیل اشیا کی صورت میں ہوتی ہے مثلاً پیالے کا تصور کہاں سے آیا؟ ظاہر ہے پیالے کے وجود سے ہی پیالے کا تصور پیدا ہوا۔ جب پیالہ نہیں تھا تو پیالے کا تصور بھی نہیں تھا۔ وجود کے ساتھ ہی وجود کا تصور جنم لیتا

Marfat.com

ہے۔ دنیا کے اندر جتنی بھی اشیا ہیں سب اپنے تصورات کے ساتھ قائم ہیں۔ اشیا کو ان کے تصورات سے علاحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ گویا یہ دنیا تصورات کی دنیا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تصورات اشیا کی نمائندگی کرتے ہیں تو اشیا کس کی نمائندگی کرتی ہیں؟ مثلاً ہم جانتے ہیں کہ تصویر خود بخود کینوس پر نہیں اُتر آتی۔ فن کار کا ہاتھ اسے کینوس کی زینت بناتا ہے۔ مصور اپنی نفسی زندگی میں تصور وخیال کا جو نقش دیکھتا ہے اسی کو اُس کا ہاتھ کینوس پر اُتار دیتا ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے پہلے پیالے کا نقش کاریگر کی باطنی زندگی اور نفسی تجربے کا حصہ بنتا ہے اور پھر کاریگر اپنے باطنی مشاہدے اور تجربے کو مادّی صورت میں ڈھال دیتا ہے۔ گویا اشیا باطنی تجربے سے وجود پاتی ہیں اور پھر ان کا تصور جنم لیتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم یہ کہیں کہ اشیا باطنی یا نفسی تجربے کی نمائندگی کرتی ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔ باطنی یا نفسی دنیا ہی درحقیقت تجربہ واحساس (Percept) کی اصل جا ہے جبکہ ظاہری و مادّی دنیا تصورات (Concept) کی آماجگاہ۔ معروف اسلامی مفکر محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵ء۔۱۲۴۰ء) نے اسی بات کو یوں بیان کیا ہے کہ خدا تو ایک محسوس و مدرک (Percept) ذات ہے جبکہ کائنات محض ایک تصور (Concept) ہے۔(۱۹) صوفی شاعر عراقی (م ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء) نے بھی وجود کے مختلف مدارج کی بات کی ہے۔ عراقی کا یہ خیال ہے کہ زمان ومکاں (Time & Space) کی کوئی ایک جہت نہیں بلکہ مختلف جہات ہیں یہاں تک کہ ایک جہت الٰہی زمان و مکاں (Divine Time & Space) کی بھی ہے اور یہ وہ جہت ہے جو زمان و مکاں کی تمام جہات کا منتہیٰ ہے۔(۲۰)

اقبال اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگر زمان و مکاں (Time & Space) کی مختلف جہات ہیں، تو ہو سکتا ہے کہ یہ مادّی دنیا (External World) زمان ومکاں (Time & Space) کی انھی جہات میں سے ایک ایسی جہت ہو، جس کی نمود عقل کی کارفرمائی کا نتیجہ ہو۔ بہرحال یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگی کہ مادّی دنیا انسانی تجربہ واحساس کی محض ایک سطح ہے۔ بقول اقبال:

Marfat.com

" There are other levels of human experience, capable of being systamatized by other orders of space and time." (۲۱)

یعنی انسانی تجربہ واحساس کی دیگر ایسی سطحیں بھی ہیں جن کا تعلق زمان ومکان کی دوسری جہات کے ساتھ ہے چنانچہ وہ مختلف قسم کے ربط ونظام کی حامل ہیں ۔اقبال کے نزدیک انسانی تجربہ واحساس کی دیگر سطحوں پر مادّی سطح کے تصورات اور عقلی تجزیے وہ کردار ادا کرنے میں ناکام رہتے ہیں جو وہ عمومی سطح کے انسانی تجربے کی صورت میں انجام دیتے ہیں۔

ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ عقل و ادراک کی رسائی سے ماورا انسانی تجربے سے حاصل ہونے والے علم کی نوعیت آفاقی نہیں ہوتی ۔صرف عقل پر مبنی تصورات ہی کو معاشرے پر یکساں طور پر لاگو کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ شخص جو حقیقت کے حصول کے لیے مذہبی واردات یا تجربے (Religious Experience) پر انحصار کرتا ہے، اس کا تجربہ نہ صرف انفرادی ہوتا ہے بلکہ نا قابل ابلاغ بھی ۔ اقبال تسلیم کرتے ہیں کہ مذہبی تجربہ نا قابل ابلاغ (Incommunicable) ہے تاہم:

" The fact, however, that religious experience is incommunicable does not mean that the religious man's pursuit is futile. Indeed, the incommunicability of religious experience gives us a clue to the ultimate nature of the ego."(۲۲)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مذہبی تجربے کے نا قابل بیان ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی آدمی کی مذہبی تجربے کے حصول کی ساری تگ و دو عبث اور فضول ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی تجربے کا نا قابل بیان ہونا ہی خودی کی اس حتمی نوعیت کا اشارہ ہے کہ خودی کا مکمل اظہار و ابلاغ ممکن ہی نہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم اپنے روزمرہ معاشرتی میل ملاپ (Social Intercourse) کی نوعیت پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ہم مسلسل تنہائی کی زندگی بسر کرتے ہیں ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو کوئی کسی کی ذات میں شریک ہو سکتا ہے اور نہ یہ ممکن ہے کہ کوئی

Marfat.com

کسی کی خودی تک براہ راست رسائی حاصل کر سکے۔ ہماری ایک دوسرے سے متعلق معلومات بالواسطہ نوعیت کی ہوتی ہیں۔ ہم اپنی معاشرتی زندگی میں ایک دوسرے کو محض ان حرکات و سکنات اور وظائف (Functions) کی مدد سے پہچاننے اور سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جو ہم گاہے بگاہے انجام دیتے ہیں۔

گویا شخصیت کا ایک پہلو تو وہ ہے جو فرد کی حرکات و سکنات اور دیگر ظاہری خصائل سے ہمارے سامنے آتا ہے تاہم یہ شخصیت کا وہ سطحی پہلو ہے جس سے شخصیت سے متعلق ہمارا عمومی تصور قائم ہوتا ہے۔ شخصیت کے اس تصوراتی خاکے کا زبان و بیان کی مدد سے اظہار و ابلاغ بھی کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے عمومی معاشرتی میل ملاپ (Social Intercourse) میں کسی شخصیت کی جان پہچان کا یہی طریقہ مروج ہے۔ چنانچہ ہماری نظر عموماً تصوارت سے قائم ہونے والے شخصیت کے ظاہری اور سطحی خاکے ہی پر رہتی ہے اور ہمیں یہ پروا نہیں ہوتی کہ ظاہری شخصیت کے پس پشت فرد کی خودی کی اصل حقیقت کیا ہے؟ یہ مسئلہ مذہب کا ہے۔ مذہب محض شخصیت کے قابل بیان تصوراتی خاکے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ خودی کا بحیثیت فرد مکمل انکشاف (Discovery) مذہب کا اصل منشا و مقصود ہے۔ جب کوئی شخص مذہبی تجربے کی بدولت شخصیت کے سطحی تصور سے گزر کر ذات کی گہرائیوں میں اترتا ہے تو اس پر جہاں اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ خودی مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) مقام و مرتبے کا حامل ایک یکتا و بینظیر گوہر ہے وہاں اسے اس بات سے بھی آگہی حاصل ہوتی ہے کہ خودی میں مزید ترقی اور اضافے کی کس قدر گنجائش اور امکان موجود ہے، اقبال خود شناسی کے حامل اس باطنی تجربے کی نوعیت اور اثرات کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" Strictly speaking, the experience which leads to this discovery is not a conceptually manageable intellectual fact; it is a vital fact, an attitude consequent on an inner biological transformation which can not be captured in the net of logical categories. It can embody itself only in a

Marfat.com

world-making or world-shaking act; and in this form alone the content of this timeless experience can diffuse itself in the time-movement and make itself effectively visible to the eye of history."(۲۳)

اقبال کہتے ہیں کہ وہ باطنی تجربہ جس سے خودی کا راز منکشف ہوتا ہے ایسا تجربہ نہیں ہے کہ جسے عقلی و منطقی پیرائے میں بیان کیا جا سکے۔ دراصل یہ تجربہ انسان کی باطنی زندگی میں انقلاب کا باعث بنتا ہے۔ ایک ایسا انقلاب جس کے نتیجے میں انسان کے اندر کی دنیا یکسر بدل جاتی ہے اور بقول اقبال درونِ ذات ایک ایسی حیاتیاتی تبدیلی (Biological Transformation) رونما ہوتی ہے جس کا اظہار عمل اور رویے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ رویہ اتنا جاندار ہوتا ہے کہ اپنے اندر دنیا کو ہلا کر رکھ دینے (World-shaking) یا ایک نئی دنیا تخلیق کرنے کی (World-making) صلاحیت رکھتا ہے۔ یوں صاحب تجربہ گو اپنے تجربے کا ابلاغ زبان و بیان کے منطقی پیرائے میں نہیں کر پاتا تاہم باطنی تجربے کے نتیجے میں اندر کی تبدیلی کا اظہار وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ایک ایسے بدلے ہوئے اور مؤثر کردار و عمل کی صورت سے ہوتا ہے جس پر تاریخ ہمیشہ کے لیے گواہ بن جاتی ہے۔

اقبال کی نظر میں سائنس اشیا کا مطالعہ ماتحت الاسباب کرتی ہے۔ اس لیے اس کی نظر محدود رہتی ہے اور حقیقت تک اس کی رسائی نہیں ہو پاتی جبکہ مذہب مافوق الاسباب سرچشموں تک رسائی رکھتا ہے۔ سائنس کسی عمل یا واقعے کا ادراک اُس وقت کرتی ہے جب وہ منصۂ شہود پر لمحۂ حاضر بنتا ہے جبکہ مذہب کی نظر حقیقت کے ان منابع اور مصادر پر ہوتی ہے جن سے تمام واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں، چنانچہ اقبال رقم طراز ہیں:

" It seems that the method of dealing with reality by means of concept is not at all a serious way of dealing with it. Science does not care whether its election is a real entity or not. It may be a mere symbol, a mere convention. Religion

Marfat.com

which is essentially a mode of actual living, is the only serious way of handling reality."(۲۴)

حقیقت ایک ایسا باطنی جوہر ہے جس سے نہ صرف ہر شے کا وجود ظہور پذیر ہوتا ہے بلکہ وجود کا قیام و بقا بھی اسی باطنی جوہر پر ہی منحصر ہے ۔ سائنس اشیا کے ظاہری خصائص کو تو تصورات کی مدد سے بیان کر سکتی ہے مگر چونکہ اس کی رسائی اشیا کے باطن تک نہیں ہوتی ، اس لیے اقبال کہتے ہیں کہ باطنی حقیقت کے اظہار و ابلاغ کے لیے سائنسی انداز اختیار کرتے ہوئے تصورات کا سہارا لینا ایک صحیح اور سنجیدہ طرز عمل نہیں ۔ سائنسی تصوارت کا کام محض اشیا کے نظر آنے والے خصائل کو بیان کرنا ہے مثلاً سائنس جب ایک وجود کی خصوصیات کو سامنے رکھتے ہوئے الیکٹران کا تصور پیش کرتی ہے تو اسے اس بات کی پروا نہیں ہوتی کہ الیکٹران کی ہستی حقیقی بھی ہے یا نہیں ۔ عین ممکن ہے کہ الیکٹران اپنے طور پر کوئی حتمی حقیقت نہ ہو بلکہ یہ کسی اور بڑی یا حتمی حقیقت کا نمائندہ ہو یا محض اُس کی ایک علامت ہو۔

اقبال کی نظر میں مذہب Mode of actual living ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ مذہب ہی ہے جو انسان کو اشیا کے تصورات محض سے ماورا حقیقت سے آشنا اور عمل سے بھرپور زندگی گزارنے کا طریقہ سکھاتا ہے۔

جب انسان اعلیٰ مذہبی تجربے سے گزرتا ہے تو ایمان سے متعلقہ حقائق اس کے لیے ایک ایسی محسوس و شہود حقیقت کا درجہ اختیار کر لیتے ہیں کہ اس کا دل ہر قسم کے ظن و تخمین سے پاک ہو جاتا ہے ۔ اَب وہ اس قابل ہوتا ہے کہ فلسفیانہ دینی تصورات کی اصلاح کرے یا کم از کم عقل و خرد پر ہمارے اندھا دھند یقین کو متزلزل کرتے ہوئے ہمیں اس بات کا احساس دلائے کہ عقل کی بنیاد پر قائم ہونے والے دینی تصوارت ہمیشہ درست نہیں ہوتے ۔

اقبال کہتے ہیں کہ الٰہیات یا مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سائنس کا مسئلہ ہی نہیں ہے ۔ سائنس کی نظر تو صرف طبیعیات تک محدود ہے ۔ چنانچہ سائنس نہ صرف مابعد الطبیعیاتی معاملات کو نظر انداز کر سکتی ہے بلکہ وہ لانگے (Lange ۱۸۲۸ء-۱۸۷۵ء) اور نٹشے

Marfat.com

(Nietzsche ۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) کی طرح مذہب کو "شاعری" یا "دانشوروں کا جائز کھیل" کہہ کر مذہب کا مذاق بھی اُڑا سکتی ہے۔سائنس کے برعکس مذہب کا معاملہ مختلف ہے۔ مذہب کی بنیاد ہی مابعد الطبیعیات (Metaphysics) پر ہے، چنانچہ سائنس لاکھ مذہب کو جھوٹ قرار دے، مذہبی آدمی مذہب سے آنکھیں نہیں چرا سکتا۔اس کی زندگی کا حتمی مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ کائنات کے مظاہر کے مابین اپنے مقام و مرتبے کا تعین کرے اور اس حقیقتِ مطلق تک رسائی حاصل کرے جو اس کائنات کی خالق و مالک ہے۔اقبال سائنس اور مذہب کے فرق کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" In so for as the ultimate nature of reality is concerned nothing is at stake in the venture of science; in the religious venture, the whole career of the ego, as an assimilative personal centre of life and experience, is at stake."(۲۵)

اقبال کہتے ہیں کہ اگر سائنس کی حقیقت کی حتمی نوعیت (Ultimate nature of Reality) تک رسائی نہیں یا یہ کہ اگر سائنس حقیقت کی حتمی نوعیت کو نہیں جان پاتی تو اس سے سائنس کا کچھ نہیں بگڑتا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت کی حتمی نوعیت تک رسائی حاصل کرنا سائنس کا ہدف (Objective) ہی نہیں ہے۔سائنس کا کام تو صرف یہ ہے کہ جو کچھ سامنے آئے، اسے بیان کر دے تاہم مذہب کا معاملہ مختلف ہے۔مذہب کے نزدیک فرد کی خودی کی تمام تر جدو جہد ہی حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) تک رسائی کی جدو جہد ہے۔ خودی (Ego) زندگی اور اس کے تجربات کو جذب کرنے والا مرکز ہے۔ اسی سے عمل (Conduct) کے سوتے پھوٹتے ہیں۔عمل ہی خودی کی نمائندگی کرتا ہے اور خودی کی حتمی حیثیت کا تعین بھی اسی سے ہوتا ہے۔عمل کی یہ زبردست حیثیت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کی بنیاد کسی دھوکے (Illusion) پر نہ رکھی جائے۔اگر خودی ایک ایسے مفروضے پر قائم اور

Marfat.com

اس کے سراغ کی جدو جہد میں مصروف ہو، جس کی حیثیت سراب کی سی ہو، تو نہ صرف یہ کہ خودی کا وجود خطرے میں پڑ جائے گا بلکہ اس سے سرزد ہونے والے عمل کی آبرو بھی نہ رہے گی۔

اقبال کی رائے میں ایک غلط تصور تو محض ہمارے ذہن وفکر کو بھٹکاتا ہے اور ہماری زندگی کو جزوی طور پر متاثر کرتا ہے مگر غلط عمل تو پوری شخصیت کے وقار کو مجروح اور خودی کو تہس نہس کر کے رکھ دیتا ہے۔

اقبال کے نزدیک عمل کی حیثیت اگرچہ اپنی شکل (form) اور مشمول (Content) کے اعتبار سے انفرادی ہوتی ہے مگر یہ اس وقت سماجی اور آفاقی بن جاتی ہے جب دوسرے لوگ یہ سوچتے ہوئے اس کے رنگ میں اپنی زندگیوں کو ڈھالنا شروع کر دیں کہ اسی طرزِ عمل پر عمل پیرا ہو کر حقیقت تک رسائی مل سکتی ہے۔

حقیقت تک رسائی کا ایک طریقہ مذہبی تجربہ ہے۔ مذہبی تجربہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ ہر زمانے اور خطے کے ماہرین مذہب اس تجربے کی حقانیت پر گواہ ہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ ہمارے عام (نارمل) شعور کے پاس ہی شعور کی ایسی خفیہ اور قوی صورتیں بھی موجود ہیں کہ اگر وہ عمل میں آ جائیں تو ایسے تجربے کا باعث بنتی ہیں جو علم عطا کرنے کے ساتھ ساتھ ہمیں ایک نئی زندگی سے بھی روشناس کراتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس تناظر میں دیکھیں تو ایک اعلیٰ تجربے (Higher experience) کی صورت میں مذہب کے امکان کا خیال ایک بالکل جائز اور ایسے سوال کی صورت میں ہمارے ذہن میں اُبھرتا ہے جو ہماری سنجیدہ توجہ کا متقاضی ہے۔

ایک سوال یہ بھی ہے کہ مذہب کے امکان کا سوال اٹھانا جائز بھی ہے یا نہیں؟ یہ سوال اگرچہ اہم ہے تاہم ہم اس سوال کے جائز اور ناجائز ہونے کی بحث میں نہ بھی اُلجھیں، پھر بھی یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ جدید ثقافت کے اندر مذہب کے امکان کا سوال اٹھانے کی بہت سی اہم وجوہات ہیں۔ سب سے پہلی وجہ تو جدید ثقافت کا سائنسی پہلو ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ جدید ثقافت کے سائنسی دور میں مذہب کا کوئی امکان ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟

اقبال کہتے ہیں کہ کسی ثقافت کا اس دنیا یا کائنات کے متعلق جیسا فکر و احساس ہوتا ہے

Marfat.com

اسی کے زیرِ اثر وہ ثقافت فطرت کا مطالعہ و مشاہدہ کرتی ہے اور یوں فطرت کے متعلق اس کا ایک ایسا مخصوص نقطۂ نظر یا نظریہ تشکیل پاتا ہے جسے اس ثقافت کا فلسفۂ فطرت (Naturalism) کہا جا سکتا ہے۔ گویا فلسفہ فطرت (Naturalism) کسی ثقافت کے ان بنیادی تصورات کی نشاندہی کرتا ہے جسے اس ثقافت کی تشکیل میں اساسی جواہر کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ سائنس کے رو سے ہر شے کی بنیادی اکائی جوہر (ایٹم) ہے، چنانچہ سائنس جوہر (ایٹم) کے متعلق جو نقطۂ نظر اختیار کرے، وہ سائنس کا نظریۂ جوہریت (Atomism) کہلاتا ہے۔ اقبال ثقافت کو سائنسی زاویہ نگاہ سے دیکھتے ہوئے ان اساسی یا بنیادی تصورات کو، جن سے کسی ثقافت کی تشکیل ہوتی ہے، جوہر (ایٹم) سے تشبیہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ثقافت کا اپنا ایک مخصوص تصورِ جوہریت (Atomism) ہے، یعنی ہر ثقافت چند جوہری یا بنیادی تصورات رکھتی ہے اور انھی تصورات کی روشنی میں اشیا کا مطالعہ و مشاہدہ کرتی ہے۔ ظاہر ہے دنیا میں ثقافتیں بہت سی رہی ہیں اور اس وقت بھی ہیں اور ان کے جوہری تصورات (بنیادی عقائد و نظریات) بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً ہندوستانی ثقافت ہندی جوہریت (Indian Atomism) کی حامل ہے۔ اسی طرح یونانی (Greek) اور مسلم ثقافت کے حوالے سے یونانی جوہریت (Greek Atomism) اور مسلم جوہریت (Muslim Atomism) کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ دورِ حاضر میں ہمیں جدید ثقافت (Modern Culture) کا سامنا ہے۔ یہ ثقافت اپنا ایک الگ اور مختلف تصورِ جوہریت (Atomism) رکھتی ہے۔ اقبال جدید ثقافت کے تصورِ جوہریت کی طرف خصوصی توجہ مبذول کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" Modern Atomism is, however, unique. Its amazing mathematics which sees the universe as an elaborate differential equation; and its physics which, following its own methods, has been led to smash some of the old gods of its own temple, have already brought us to the point of

Marfat.com

asking the question whether the causality- bound aspect of nature, is the whole truth about it."(۲۶)

اقبال کے نزدیک جدید ثقافت کے تصورِ جوہریت (Atomism) میں ریاضی (Mathematics) اور فزکس (Physics) وہ علوم ہیں جنھوں نے فطرت کے متعلق ہمارے تصورات کو یکسر ایک نئی راہ دکھائی ہے۔ علم ریاضی (Mathematics) کے نزدیک کائنات کی مثال ایک وسیع سطح پر تفرقی مساوات (An elaborate differential equation) کی سی ہے۔ تفرقی مساوات (Differential equation) کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ علم ریاضی (Mathematics) کے نزدیک کائنات کے اندر دو قوتیں ہیں۔ ایک آزاد متغیر (Independent Variable) اور دوسری تابع متغیر (Dependent Variable)۔ کائنات کا کلی نظام اگرچہ قائم و برقرار رہتا ہے تاہم کائنات میں ہر لحظہ تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں آزاد متغیر (Independant Variable) اور تابع متغیر (Dependent Variable) کے باہمی ربط و تعلق کو ظاہر کرتی ہیں۔ آزاد متغیر (Independent Variable) میں ہلکی سی تبدیلی بھی تابع متغیر (Dependent Variable) میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ یہ عمل مسلسل جاری رہتا ہے۔ آزاد اور تابع متغیر (Independent And Dependent Variable) قوتوں کو بالترتیب اثر انداز ہونے والی قوتیں (Influencing Forces) اور اثر قبول کرنے والی قوتیں (Influenced forces) بھی کہہ سکتے ہیں۔ علم ریاضی کی زبان میں آزاد متغیر (Independent Variable) کو ایکس (x) سے جبکہ تابع متغیر (Dependent Variable) کو وائی (y) سے ظاہر کیا جا تا ہے۔ تفرقی مساوات (Differential equation) کو یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے:

" The rate of change in the dependent variable(y) caused by a very small change in the independent variable(x). The differentiation of (y) with respect to (x) is usualy written as

Marfat.com

dy ."

dx

درج بالا مفہوم کو علامتی زبان میں یوں بیان کیا جاتا ہے:

$$\frac{dy}{dx} = \lim_{x \to 0} \frac{\Delta Y}{\Delta X}$$

جدید ریاضی کا کائنات کو ایک وسیع سطح پر تفرقی مساوات (Differential Equation) کہنا، اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ جدید علمِ ریاضی کے نزدیک کائنات جامد و ساکت مادّیت (Materiality) پر مبنی نہیں ہے بلکہ کائنات کی حیثیت ایک ایسے زندہ عضویہ (Living Organism) کی ہے جس کے اندر مختلف قوتیں کام کر رہی ہیں۔ ان قوتوں کا آپس میں ربط و تعلق ہے اور اسی ربط و تعلق کے باعث کائنات مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزر رہی ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسن انور رقم طراز ہیں:

" The world must then, accordingly be regarded as a unique self. It is, as Whitehead would say, like an organism rather then a static block of substance. Therefore, the nature of the material world is that of the self; it is life. It is in a constant flux and change." (۲۷)

ایک زمانے میں کائنات کے بارے میں علمِ طبیعیات (Physics) کا یہ دعویٰ تھا کہ کائنات علت و معلول کے نظام میں اس طرح بندھی ہوئی ہے کہ قدرت کے متعلق تمام تر حقیقت (Reality) صرف اور صرف تعلیلی صورت (Cause and Effect) ہی میں ہمارے سامنے جلوہ افروز ہوسکتی ہے۔ کائنات کے متعلق علمِ طبیعیات (Physics) کے اس دعوے نے جہاں کائناتی حرکت کو محض میکانکی بنا کر رکھ دیا، وہاں اس نے یہ تصور بھی دیا کہ حقیقت (Reality) کو محض عقل و خرد کی مدد ہی سے جانچا اور پرکھا جا سکتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اب فزکس کے پرانے نظریات متروک ہو چکے ہیں۔ جدید ثقافت کے

Marfat.com

تصورِ جوہریت (Atomism) میں ریاضی کے ساتھ ساتھ علم طبیعیات (Physics) نے بھی ایک نئی صورت اختیار کر لی ہے۔ دورِ حاضر میں علمِ طبیعیات نے نہ صرف یہ کہ اپنے ہی مندر کے پرانے بتوں کو پاش پاش کر کے رکھ دیا ہے بلکہ ہمارے اندر یہ سوال اٹھانے کی جرأت بھی پیدا کر دی ہے کہ:

> "Whether the causality bound aspect of nature is the whole truth about it ? Is not the ultimate Reality invading our consiousness from some other direction as well ? Is this purely intellectual method of overcoming nature, the only method?"(۲۸)

یہ سوالات نہایت اہم ہیں کہ:

(ا) کیا فطرت کا تعلیلی پہلو ہی حقیقت کی حتمی نوعیت کی نمائندگی کرتا ہے؟

(ب) کیا حقیقت علت و معلول کے تلازم کے علاوہ کسی اور رخ سے بھی ہمارے شعور کا حصہ نہیں بنتی؟

(ج) کیا فطرت کو سمجھنے اور اس پر غالب آنے کا واحد طریقہ صرف عقل و خرد کا ہی طریقہ ہے؟

اقبال سمجھتے ہیں کہ دورِ حاضر کے انسان کی بد قسمتی ہے کہ اس کی نظر میں حیات کا صرف میکانکی رخ ہے اور وہ دو جمع دو، چار کی صورت میں حیات کو صرف عقل و خرد کے پیمانوں پر پرکھنے کا عادی ہے۔ حیات کا ایسا تصور جو حیات کے ہر پہلو کی تشریح عقل و خرد کی سان پر کرے، اس سے زندگی کی اعلیٰ قدروں کے استحسان کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ ایسی صورت میں حیات کی معنویت ختم ہو جاتی ہے اور اخلاق، اقدار، محبت اور ایثار و احساس کے سب جذبے بے وقعت اور بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اقبال نہ تو حیات کو محض میکانکی مانتے ہیں اور نہ ان کے نزدیک حیات کو جاننے کا واحد پیمانہ عقل و خرد ہے۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں سر آرتھر آڈنگٹن کی کتاب "The Nature of the Physical World" سے اقتباس نقل کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

Marfat.com

" We have acknowledged,' says professor Eddington, ' that the entities of Physics can from their very nature form only a practical aspect of the reality. How are we to deal with the other part? It can not be said that that other part concerns us less than the physical entities. Feelings, Purposes, values make up our consciousness as much as sense-impressions. We follow up the sense-impressions and find that they lead into an external world discussed by science; we follow up the other elements of our being and find that they lead not into a world of space and time, but surely somewhere."(۲۹)

آڈنگٹن (Eddington) کہتا ہے کہ ایک طرف تو ہمیں اپنے حواس سے واسطہ ہے جو ہماری توجہ کا رخ مظاہرِ فطرت یعنی جہانِ رنگ و بو پر مشتمل خارجی دنیا کی طرف مبذول کرتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے احساسات، امنگیں، ترنگیں، ارادے، مقاصد اور ولولے ہیں۔ یہ سب کچھ ہمارے ساتھ ہے۔ ہماری ذات کا حصہ ہے۔ جس طرح حواس ہماری توجہ ذات سے باہر خارجی دنیا کی طرف دلاتے ہیں، اسی طرح ہمارے ولولے اور احساسات، جذبات اور خواہشات ہمیں اپنی ذات کے داخلی پہلو کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ ذات کا داخلی یا باطنی پہلو ایسا بے پایاں اور بے کراں ہے جس میں ہر دم تازہ کیفیات بنتی، مٹتی، ابھرتی اور تخلیق ہوتی ہیں۔ بقول آڈنگٹن طبیعیات (Physics) کی دنیا (مادّیت پر مشتمل خارجی دنیا) حقیقت کا محض ایک جزوی اظہار ہے مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ مغرب کی فطرت پرستی (Naturalism) نے اہلِ مغرب کی فکر کو محض مادّی دنیا تک ہی محدود کر کے رکھ دیا ہے۔ ان کے نزدیک حیات صرف پیکرِ مادّی تک محدود ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں پیکرِ مادّی کا بکھر جانا ہی موت یا اختتامِ حیات ہے، اور اس سے آگے کچھ نہیں ہے۔ گویا موت حیاتِ انسانی کے ارتقا کی آخری حد ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اہلِ مغرب کی فطرت پرستی نے انھیں اپنے

Marfat.com

مستقبل کی طرف سے مایوس کر کے رکھ دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حیات کا صرف داخلی پہلو ہی وہ پہلو ہے جو بے پایاں اور بے کنار ہے اور ارتقا کا کوئی مرحلہ بھی اس کی آخری حد نہیں چھو سکتا۔ اقبال رقم طراز ہیں:

" It is strange how the same idea affects different cultures differently. The formulation of the theory of evolution in the world of Islam brought into being Rumi's Tremendous enthusiasm for the biological future of man." (۳۰)

اقبال کہتے ہیں کہ ارتقا کا تصور مغرب میں بھی ہے اور مشرق میں بھی۔ مگر یہ کتنی عجیب بات ہے کہ اس ایک تصور نے دونوں جگہ مختلف اثرات مرتب کیے ہیں۔ مغرب میں تصورِ ارتقا حیاتِ انسانی کے مستقبل کے حوالے سے مایوسی و دلگیری کا باعث بنا ہے جبکہ دنیائے اسلام نے رومیؒ (جلال الدین رومیؒ، م ۱۲۷۳ء) جیسے ایک ایسے صوفی اور دانشور کو پیدا کیا جس نے ارتقا کے تصور کو انسان کے حیاتیاتی مستقبل (Biological Future) کے دوام و بقا کی ضمانت کے طور پر پیش کیا۔ اقبال کے نزدیک رومی کے تصورِ ارتقا کی یہی وہ خصوصیت ہے جو انسان کو اپنے مستقبل کی طرف سے یاس و ناامیدی کا شکار کرنے کے بجائے دلوں میں جوش و ولولہ پیدا کرتی اور امید و نشاط کا باعث بنتی ہے۔ رومیؒ کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم بحیوان سرزدم (۳۱)
مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے زمردن کم شوم (۳۲)
حملۂ دیگر بمیرم از بشر
تا بر آرم از ملائک بال و پر (۳۳)
بارِ دیگر از ملک قربان شوم
آنچہ اندر وہم ناید آں شوم (۳۴)

Marfat.com

''میں جمادات کی حالت سے فنا ہو گیا اور نشو و نما پانے والا بن گیا، (یعنی نباتات میں شامل ہو گیا) اور نشو و نما کی حالت سے فنا ہوا تو حیوان (کی ہستی) میں ظاہر ہوا۔''

''پھر میں حیوانیت سے فنا ہوا اور آدمی بن گیا۔ پس میں کیا ڈرتا ہوں (اور) مرنے سے کب مجھ میں کمی آ سکتی ہے؟''

''اگلی مرتبہ میں انسان سے فنا ہو جاؤں گا تاکہ فرشتوں (کی ہستی) سے پر اور بازو نکالوں''۔

''اگلی مرتبہ میں ملائکہ (کی ہستی) سے قربان ہو جاؤں گا (اور) وہ کچھ بن جاؤں گا جو وہم میں بھی نہ آئے گا۔'' (۳۵)

رومیؔ کے ان ارتقائی خیالات سے صاف ظاہر ہے کہ رومیؔ کے نزدیک موت اختتامِ حیات نہیں بلکہ محض ایک مرحلۂ حیات ہے۔ حیات کا تسلسل ایک ایسا ارتقائی عمل ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں۔ یورپ میں اگرچہ نٹشے (Nietzsche) نے بقائے دوام (Immortality) کا تصور پیش کیا تاہم اس کا بقائے دوام کا تصور تکرارِ ابدی (Eternal recurrence) کے جس نظریے پر قائم ہے، اس کے متعلق اقبال رقم طراز ہیں:

" His (Nietzsche) enthusiasm for the future of man ended in the doctrine of eternal recurrence-perhaps the most hopeless idea of immortality ever formed by man. This eternal repetition is not eternal ' becoming'; it is the same old idea of 'being' masquerading as 'becoming'."(۳۶)

نٹشے کے نظریہ تکرار ابدی پر اقبال کی تنقید کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ نٹشے کے ہاں ایک تسلسل کے ساتھ مستقل آگے بڑھنے اور نئے سے نئے مراحل میں قدم رکھنے کے تصور کے بجائے ایک جیسے واقعات کی تکرار کا تصور کارفرما ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک جیسے واقعات کے وقوع

Marfat.com

پذیر ہونے کے بعد بعینہٖ اسی قسم کے دوسرے واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں اور مابعد پھر اسی نوع کے واقعات اپنے آپ کو دہراتے ہیں۔ یہی حال شخصیات کا ہے۔ ایک شخصیت اپنا عرصۂ حیات ختم کر کے ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے، پھر اسی قسم کی دوسری شخصیت جنم لیتی ہے اور یوں تکرار کا یہ عمل کولھو کے بیل کی طرح ایک ہی سطح پر چلتا رہتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ارتقا میکانکی عمل پر مبنی ایک ابدی چکر کا نام نہیں بلکہ حیات کے بلند سے بلند تر مدارج اور لامحدود امکانات کی طرف لحظہ بہ لحظہ قدم بڑھانے کا نام ہے۔

بپایاں نارسیدن زندگانی است
سفر مارا حیاتِ جاودانی است(۳۷)

رومیؔ کے تصورِ ارتقا کے مقابلے میں نٹشے کے تصورِ ارتقا کے نقائص کو بیان کرنے کے بعد اقبال کہتے ہیں کہ جدید دور کا انسان سکونِ قلب سے محروم ہو چکا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ مغربی فکر ونظر نے انسان کی نگاہ کو صرف مادّیت تک محدود کر کے رکھ دیا ہے اور اس کی زندگی سے اس مذہبی و روحانی پہلو کو خارج کر دیا ہے جو باطنی راحت و آرام اور سکینتِ قلب کا باعث بنتا ہے۔ مال وزر کی پرستش اور سیاسی غلبہ واقتدار کی ہوس نے انسانی زندگی کو اپنے ماحول کے ساتھ کچھ اس طرح مسلسل پیکار اور تصادم کا شکار کر رکھا ہے کہ انسان حقیقی مسرت کے تصور سے بھی محروم ہو گیا ہے، اور انسان کا اپنی ذات کی ان گہرائیوں سے رشتہ منقطع ہو چکا ہے جو دراصل اس کی طاقت اور قوت کا سرچشمہ ہیں۔ اقبال کی نظر میں ہکسلے (۱۸۲۵ء۔۱۸۹۵ء) کا یہ اندیشہ بالکل صحیح ہے کہ مغرب کی مادہ پرستی نے انسان کی باطنی قوتوں کو مفلوج کر کے رکھ دیا ہے۔

مغرب میں تو مادّیت پرستی انسان کے روحانی و باطنی ارتقا کے راستے میں رکاوٹ بنی تاہم مشرق میں روحانی و باطنی ارتقا کے لیے جو طریقۂ کار اختیار کیا گیا، اس نے بھی انسانیت کو تباہی کے کنارے لا کھڑا کیا۔ بقول اقبال:

"The Codition of things in the East is no better."(۳۸)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کا ایک دور تھا کہ جب مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں مروج صوفیانہ طور طریقوں نے مذہب کی اعلیٰ صورت (سلوک و عرفان) کے حصول میں اہم کردار ادا کیا اور اس طرح صوفیانہ طریقے زندگی میں حرکت و حرارت، جوش و ولولہ اور ایک مثبت سرگرمی کا باعث بنے۔ اس صوفیانہ روش سے مشرق اور مغرب دونوں متاثر ہوئے تاہم آج صوفیت اپنے گزشتہ کردار سے ہاتھ دھو بیٹھی ہے اور علمی طور پر ناکام ہو چکی ہے۔

اقبال کی نظر میں اس ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ اب صوفیت ایک عام آدمی کی داخلی زندگی کی قوتوں کو مجتمع کرنے، اسے زندگی کی جدو جہد میں شریک ہونے اور تاریخ کے دھارے میں شامل ہو کر اپنا کردار ادا کرنے کے بجائے اسے زندگی سے فرار، جہالت اور مذہبی طور پر غلامانہ روش اختیار کرنے کا سبق دے رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی زندگی سے ولولہ اور جوش کردار کی خوبیاں ناپید ہو گئی ہیں۔ صوفیت کے اس منفی رویے نے مشرق کے مسلمانوں کو سب سے زیادہ نقصان پہنچایا۔ اس صورت حال میں چاہیے تو یہ تھا کہ مسلمان اپنے احوال کی خرابی کا حقیقت پسندی سے جائزہ لیتے اور صوفیت کے غلط طور طریقوں کو چھوڑ کو اصل مذہب کی طرف رخ کرتے لیکن ایسا کرنے کی بجائے مسلمانوں نے مذہب ہی کو زندگی میں مجہولی (Passive) رویے اور ضعف و انحطاط کا باعث قرار دیتے ہوئے اس سے منہ موڑ لیا اور زندگی میں حرکت و حرارت اور جوش و ولولہ کو بحال کرنے کے لیے قومیت (Nationalism) اور وطن پرستی (Patriotism) کے نظریات کی صورت میں نئی وفاداریاں اختیار کر لیں۔ اقبال کی نظر میں مسلمانوں کا یہ ردعمل اتنا تعجب خیز نہیں کیوں کہ صدیوں سے مسلمان صوفیت کو ہی مذہب مانتے رہے ہیں چنانچہ جب صوفیت سے مایوسی ہوئی تو مسلمانوں کا مذہب سے ہی بدظن ہو جانا اور کسی اور راہ نکل جانا ایک فطری امر تھا۔ اقبال لکھتے ہیں:

" No wonder then that the modern muslim in Turkey, Egypt and Persia is led to seek fresh sources of energy in the creation of new loyalties, such as patriotism and

Marfat.com

nationalism which Nietzsehe deseribed as 'sickness and unreason', and 'the strongest force against culture."(۳۹)

اقبال کی نظر میں مذہب ہی وہ قوت ہے جس سے زندگی میں ہر لحظہ جوش و ولولہ، تحرک اور سرگرمی پیدا ہوتی ہے۔ روحانی احیا اور بالیدگی کے لیے راہ ہموار ہوتی ہے اور انسان فکر اور جذبے کی نئی وسعتوں سے آشنا ہوتا ہے مگر جدید انسان کا المیہ یہ ہے کہ اُس نے فکر (Thought) اور جذبے (Emotion) کو وسعت دینے والے مآخذ یعنی مذہب کو چھوڑ کر اپنے آپ کو قومیت (Nationalism) اور وطن پرستی (Patriotism) کے دائرے میں محدود کر لیا ہے حال آنکہ قومیت (Nationalism) اور وطن پرستی (Patriotism) مغربی فکر و نظر کے وہ پہلو ہیں جن کے بارے میں خود ایک مغربی مفکر نٹشے (Nietzsche) نے کہا ہے کہ قومیت اور وطن پرستی کے نظریات کے سہارے زندگی بسر کرنا اور ان نظریات سے انسانی فلاح کی امید رکھنا نظری بیماری اور بے عقلی کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ قومیت اور وطن پرستی کے نظریات ہوں یا الحادی اشتراکیت (Atheistic socialism) کا مغربی تصور، انھوں نے انسانیت کو سوائے نفرت، حسد، بغض، بے اعتمادی اور تنگ نظری کے اور کچھ نہیں دیا۔ چنانچہ آج کے دور میں نہ تو قومیت، وطن پرستی اور الحادی اشتراکیت (Atheistic socialism) روحانی لحاظ سے قلاش انسانیت کے دکھوں کا مداوا بن سکتی ہے اور نہ ہی قرونِ وسطیٰ کی صوفیت (Medienal Mysticism) اس قابل ہے کہ وہ عصرِ حاضر کے انسان کی روحانی بقا اور بالیدگی کا باعث بن سکے۔

اقبال کے خیال میں جدید دور کا انسان ایک کشمکش اور بحران کا شکار ہے نہ تو اُس کا دل روایتی صوفیانہ طور طریقوں سے مطمئن ہے اور نہ بے پناہ سائنسی ترقی اُس کے دل کا قرار بن سکی ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ زندگی شکستگی اور قنوطیت کا شکار ہو کر ایک ایسی بند گلی میں آ کر رک گئی ہے جس سے نکلنے کا کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔ اس صورتِ حال میں ضرورت اِس امر کی ہے کہ حیاتِ انسانی کی تجدید و احیا کے ایک نئے دور کا آغاز ہو۔ یہ کام فکر و نظر میں تبدیلی

Marfat.com

کے بغیر ممکن نہیں۔اس ضمن میں اقبال سب سے پہلے مذہب کا ذکر کرتے ہیں۔اُن کی نظر میں زمانہ حاضر کا انسان مذہب کے حقیقی تصور سے کوسوں دور ہے۔مذہب کے حقیقی تصور سے دوری ہی دراصل تہذیبِ حاضر کی زبوں حالی اور پریشانی کی اصل وجہ ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ اگر ہم بلند تر سطح پر مذہب کی عملی صورت کا جائزہ لیں تو پتا چلے گا کہ مذہب نہ تو محض ایک ایسے خالی خولی عقیدے کا نام ہے کہ جس کا حرکتِ حیات سے کوئی ربط نہ ہو، نہ اس کا تعلق مذہبی اجارہ داری کو ہوا دینے والی پیشوائیت (Theocracy) سے ہے اور نہ ہی مذہب ایسی رسمی عبادات اور رِیت روایات کا نام ہے جو محض اندھی تقلید پر مبنی ہوں۔اقبال کہتے ہیں کہ مذہب دراصل وقت اور حالات کے مطابق ایک ایسے لائحہ عمل کو اختیار کرنے کا نام ہے جو انسان کو اس قابل بنائے کہ وہ مادّی اور سائنسی ترقی کے ساتھ ساتھ اپنے اوپر عائد ہونے والی اخلاقی ذمہ داریوں کو نہ صرف بحسن وخوبی نبھائے بلکہ وہ ایک ایسی شخصیت کے روپ میں بھی جلوہ نما ہو جو دنیا و آخرت ہر دو جگہ فلاح وبقا کی دولت سے سرفراز ہو سکے۔

اقبال کی نظر میں تہذیبِ حاضر کو مذہب کی اشد ضرورت ہے کیوں کہ مذہب ہی وہ قوت ہے جو معاشرے میں مادّی لالچ اور ہوس پر مبنی غیر انسانی مسابقت (Inhuman Competition) کو ختم کرنے،سیاست اور مذہب کے باہمی تصادم کے باعث پیدا ہونے والے روحانی اضمحلال اور شکستگی کو دور کرنے اور انسانی شخصیت کی منتشر قوتوں کی شیرازہ بندی کرنے میں مدد دیتی ہے۔دنیا بھر کا مذہبی لٹریچر اور صوفیا کے مکاشفات اِس بات کی واضح شہادت ہیں کہ باطنی راحت وآرام،خودی کا استحکام اور انسانی شخصیت کی تعمیر کے کام میں مذہب نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے اگر چہ صوفیا کے روحانی تجربات کا اظہار ایسی اصطلاحوں اور اسلوب میں ہوا ہے جو آج نا قابل فہم اور فرسودہ ہے،تاہم صوفیا کے روحانی تجربات کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔یہ تجربات بھی عام انسانی تجربات ہی کی طرح کے تجربات ہیں اور ان تجربات کا ایک علمی (Cognitive) پہلو بھی ہے۔دراصل ہم حسّی تجربات کے عادی ہیں اور ہماری عقل کے لیے حسّی اور طبعی تجربات کے علاوہ کسی اور نوع کے تجربات کو ماننا بہت مشکل

Marfat.com

ہے۔تاہم اقبال رقم طراز ہیں:

"If an outlook beyond physics is possible, we must courageously face he possibility, even though it may distrub or tend to modify our normal ways of life and thought."(۴۰)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حقیقت کی تلاش وجستجو انسان کا اصل نصب العین ہونا چاہیے۔یہ ٹھیک ہے کہ حسّی تجربہ ہی ہمارے معمول کا حصہ ہے تاہم اگر طبیعیات (Physics) کی سطح کے علاوہ انسانی تجربے کی کوئی اور سطح ہے جو سچائی اور حقیقت کے انکشاف میں معاون ہوسکتی ہے تو اس سے یکسر منہ موڑ لینے کے بجائے جرأت سے کام لیتے ہوئے اس سطح کے امکان کا بھی جائزہ لینا چاہیے گوایسا کرتے ہوئے ہمیں اپنے عمومی طرزِ حیات اور طرزِ فکر میں تبدیلی ہی کیوں نہ لانی پڑے۔

بعض ناقدینِ مذہب صوفیا کے مذہبی کارناموں اور روحانی مشاہدات کی اہمیت کم کرنے کے لیے کہتے ہیں کہ صوفیا تو عصبی اختلال (Neurosis) کا شکار ہوتے ہیں اور اُن کے مذہبی مکاشفات بھی اُن کی اسی عصبی یا نفسیاتی بیماری کا نتیجہ ہوتے ہیں چنانچہ اِن مکاشفات کے حق اور صداقت پر مبنی ہونے پر یقین نہیں کیا جاسکتا۔اقبال رقم طراز ہیں کہ اِس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کسی کے مذہبی رویے یا روحانی واردات ومشاہدات کا باعث کیا ہے۔اصل اہمیت اُس حقیقت اور سچائی کی ہے جو کسی تجربے کے نتیجے میں ہمارے سامنے آتی ہے۔جارج فاکس (George Fox ۱۶۴۲ء-۱۶۹۱ء) کی مثال ہمارے سامنے ہے۔وہ ایک مذہبی مصلح تھا۔اُس نے انگلینڈ میں فرینڈز آف ٹروتھ سوسائٹی قائم کی اور کوئیکر (Quaker) تحریک کے بانی کے طور پر مشہور ہوا۔بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ جارج فاکس (George Fox) اعصابی مرض کا شکار تھا۔اقبال کہتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ایسے ہی ہو، تاہم کون ہے جو جارج فاکس (George Fox) کی مذہبی خدمات سے انکار کرسکے۔بلاشبہ جارج فاکس

Marfat.com

(George Fox) نے اپنے زمانے میں برطانیہ کی مذہبی زندگی میں حیرت انگیز تبدیلیاں پیدا کیں اور مذہب کو کئی ایک آلائشوں سے پاک صاف کرنے میں نمایاں کردار ادا کیا۔

جارج فاکس (George Fox) تو ایک طرف، بعض لوگ تو پیغمبر اسلام حضور ﷺ کے بارے میں بھی یہ کہہ جاتے ہیں کہ محمد ﷺ (نعوذ باللہ) عصبی خلل میں مبتلا تھے۔ اقبال اس قسم کے احمقانہ اعتراضات پر شدید ردِ عمل کا اظہار کرتے ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر تو Phychopath سے مراد کسی کے متعلق ذہنی مریض ہونے کی منفی سوچ پیدا کرنا ہے تو وہ لوگ جو حضور ﷺ کی ذاتِ اقدس کے متعلق اِس قسم کی ہرزہ سرائی کرتے ہیں اُن کا فرض ہے کہ وہ اس نوع کی الزام تراشی کے بجائے علم نفسیات کی رو سے اِس بات کا سنجیدگی سے جائزہ لیں کہ آخر آپ ﷺ کی روحانی واردات کے اندر وہ کیا قوت تھی کہ جس کے باعث آپ ﷺ نے تاریخِ عالم کا رخ موڑ کر رکھ دیا۔ فرسودگی اور کہنگی کے شکار لوگوں کو حیاتِ نو بخشی، انسانی کردار و عمل کو عظمت و رفعت عطا کی اور سیاسی و سماجی سطح پر ایک ایسا انقلاب برپا کیا کہ جس کے باعث عرب کے بدّو اور غلام اس قابل ہو گئے کہ وہ دنیا کی قیادت و سیادت کے فرائض انجام دے سکیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کوئی بھی صاحبِ نظر، جس نے پیغمبرِ اسلام ﷺ کی تحریک کے مختلف پہلوؤں کا اور آپ ﷺ کے اُس اسوہ حسنہ کا جو اِس تحریک کی روحِ رواں تھا، عمیق نظری اور دیانت داری سے جائزہ لیا ہے، یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ یہ ساری سرگرمی محض ذہنی خلفشار اور وہم و خیال کا طلسم تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ حضورِ اکرم ﷺ کی تحریک معروضی حقائق کے ردِ عمل پر مبنی ایک ایسی تحریک تھی جس نے لوگوں کے دلوں میں ایک نیا جوش و ولولہ اور اُمنگ پیدا کی۔ تنظیم اور نظم و ضبط کی ایک نئی صورت کو جنم دیا اور حیات کو نئے اہداف سے روشناس کیا۔

اقبال نے اپنی گزشتہ گفتگو لفظ Psychopath کے نفسیاتی معانی و مفہوم کو پیشِ نظر رکھ کر کی ہے تاہم اقبال کہتے ہیں کہ:

"If we look at the matter from the standpoint of anthropology, it appears that a psychopath is an important

Marfat.com

factor in the economy of humanity's social organization."(۴۱)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر ہم تاریخ انسانی کو پیش نظر رکھیں تو Psychopath سے مراد عصبی خلل کا شکار شخص یا ذہنی مریض (Neurotic) نہیں بلکہ اِس سے مراد ایک ایسا صاحبِ جنوں فرد ہے جو قوموں کی تاریخ میں انقلابات کا باعث بنتا ہے اور انسانی معاشرت کی تہذیب و تنظیم میں نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ اِسی لیے اقبال خود اپنے لیے بھی حضور حق میں دعا کرتے ہیں ۔

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرہ لا یحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر(۴۲)

اقبال کے نزدیک صاحبِ جنوں فرد کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ زندگی کے حرکی تصور پر یقین رکھتا ہے۔ اُس کی نظر چند حالات و واقعات اور اُن کے اسباب وعلل تک محدود نہیں ہوتی۔ وہ زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھتا ہے اور حیات کے ارتقائی دھارے کو پیش نظر رکھتے ہوئے انسانیت کے لیے کردار و عمل کے نئے نمونے وضع کرتا ہے۔ حیات کو ایک نئی راہ دکھانا اور انسانیت کو کردار و عمل کے لحاظ سے ایک نئے راستے پر چلانا کوئی آسان کام نہیں۔ صاحب جنوں فرد اگرچہ نئے اہداف کا تعین نہایت ہوشیاری اور احتیاط سے کرتا ہے تاہم اس امر کو مدنظر رکھنا ضروری ہے کہ صاحب جنوں فرد بھی آخر ایک انسان ہی ہوتا ہے، چنانچہ اِس کا کسی نظری دھوکے یا التباس کا شکار ہو جانا یا اُس سے کسی غلطی کا سرزد ہو جانا کوئی بڑی بات نہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ صاحبِ جنوں فرد کے تجربے میں التباس یا غلطی کا در آنا تو ایک طرف، حسّی تجربہ (Sense Experience) پر یقین رکھنے والے سائنسدانوں کے تجربات بھی التباس یا غلطی سے مکمل طور پر مبرا نہیں ہوتے۔

Marfat.com

اقبال کے سامنے اب یہ سوال ہے کہ وہ لوگ جو کبھی باطنی واردات کے تجربے سے نہیں گزرے، اُن کے لیے باطنی واردات کے حامل غیر معمولی تجربے کی نوعیت اور قدر و قیمت کو جاننے کا کوئی موثر طریقہ کیا ہوسکتا ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ جدید سائنٹی فک تاریخ (Modern Scientific History) کا بانی ابن خلدون (مئی ۱۳۳۲ء- مارچ ۱۴۰۶ء) وہ پہلا اسلامی مؤرخ ہے جس نے سب سے پہلے اس سوال کو مدنظر رکھتے ہوئے نفسی واردات پر مشتمل انسانی نفسیات کے اُس پہلو کی طرف سنجیدگی سے توجہ دی جسے دورِ حاضر میں تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کہا جاتا ہے۔(۴۳)

بعد ازاں اسکاٹ لینڈ کے فلسفی سر ولیم ہملٹن (Sir William Hamilton ۱۷۸۸ء- ۱۸۵۶ء) اور جرمن فلسفی لائبنیز (Leibnits ۱۶۴۶ء-۱۷۱۶ء) نے بھی ذہن (Mind) کے بعض غیر متعارف اور مخفی مظاہر کی طرف توجہ دی اور ان مظاہر کے افعال کی نوعیت کو جاننے میں سب سے اہم نام سوئیس ماہر نفسیات کارل گستاف یونگ (Carl Gustor Jung ۱۸۷۵ء-۱۹۶۱ء) کا ہے۔ یونگ (Jung) اگرچہ سگمنڈ فرائڈ (Sigmund Freud ۱۸۵۶ء-۱۹۳۹ء) کا مداح اور ہمنوا تھا اور اُس نے فرائڈ (Freud) کے ساتھ مل کر ایک عرصہ تک تحلیل نفسی کے لیے کام کیا تاہم جہاں تک مذہب کا تعلق ہے ینگ (Jung) نے واضح طور پر فرائڈ (Freud) سے اپنے اختلاف کا اظہار کیا اور کہا کہ تحلیلی نفسیات (Analytical Psychology) مذہب کی ماہیت پر روشنی نہیں ڈال سکتی کیوں کہ مذہب کی حقیقی نوعیت (Essential Nature) کو معلوم کرنا تحلیلی نفسیات (Analytical Psychology) کے دائرے سے باہر ہے۔ ینگ (Jung) اپنی کتاب (Contribution to Analytical Psychology) میں تحلیلی نفسیات (Analytical Psychology) اور فن شاعری (Poetic Art) کے باہمی ربط و تعلق پر بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ نفسیات یہ تو نہیں بتا سکتی کہ فن (Art) کیا ہے تاہم اُس عمل (Process) کا تجزیہ نفسیات کا موضوع ضرور بن سکتا ہے جس سے گزرتے ہوئے کوئی فنکار

Marfat.com

کسی فنی نمونے (Artistic Form) کی تراش خراش کرتا ہے۔ ینگ (Jung) کہتا ہے کہ جس طرح فن کی حقیقی نوعیت (Essential Nature of Art) تو نہیں تاہم فنکارانہ صورت گری کا عمل (Process of Artistic Form) نفسیاتی منہاج کا معروض بن سکتا ہے۔ اس طرح بقول اُس کے:

"A similar distinction must also be made in the realm of religion; there also a psychological consideration is permissible only in respect of the emotional and symbolical phenomena of a religion, where the essential nature of religion is in no way involved, as indeed it can not be. For were this possible, not religion alone, but art also could be treated as a mere sub-division of psychology."(۴۴)

ینگ (Jung) ماہیتِ فن کی طرح ماہیتِ مذہب کو بھی تحلیلی نفسیات کے دائرہ بحث سے ماورا قرار دیتا ہے۔ اُس کا یہ خیال ہے کہ نفسیات مذہبی واردات کے جذباتی اور علامتی پہلوؤں کو تو زیرِ بحث لا سکتی ہے اور اِن کا تجزیہ بھی کرسکتی ہے لیکن مذہب کی کنہ تک رسائی حاصل کرنا نفسیات کے بس کا کام نہیں۔ بقول ینگ (Jung) اگر نفسیات ایسا کرسکتی تو علمِ نفسیات کا پلہ مذہب اور فن دونوں پر بھاری ہوتا اور مذہب کے ساتھ ساتھ فن بھی علمِ نفسیات کی ذیلی شاخ (Sub-Division) تصور ہوتا۔

اقبال کہتے ہیں کہ علمِ نفسیات کے حوالے سے ینگ (Jung) اس اصول کا تعین کرنے میں بڑی حد تک درست تھا کہ مذہب کی حقیقی نوعیت معلوم کرنا نفسیات کے دائرہ کار میں نہیں آتا تاہم مذہب کے جذباتی اور علامتی پہلو علمِ نفسیات کا موضوع بن سکتے ہیں لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ ینگ (Jung) نے اپنے ہی متعین کردہ اُصولوں کی اپنی تحریروں میں کئی دفعہ خلاف ورزی کی اور مذہب کی نوعیت و ماہیت سے متعلق اُلٹے سیدھے خیالات کا اظہار کیا۔ اس روش نے جدید نفسیات کو بے راہرو کردیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس روش سے جدید نفسیات

Marfat.com

میں مذہب کی حقیقی نوعیت پر اظہار خیال کی ایک ایسی روایت پڑی جس میں اگرچہ ماہرین نفسیات نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تاہم اس کے باوجود نہ تو مذہب کی حقیقی نوعیت سے متعلق کسی کو کوئی بصیرت حاصل ہو سکی اور نہ ہی یہ پتا چل سکا کہ مذہب کی انسانی شخصیت کے لیے کیا کچھ اہمیت اور معنویت ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جدید ماہرینِ نفسیات نے مذہب کی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے اپنے نظریات وخیالات کا طومار تو باندھا البتہ وہ مذہب کی اُس حقیقی نوعیت کو بالکل نہیں سمجھ سکے جس کا اظہار مذہب اپنے اعلیٰ روحانی انکشافات کی صورت میں کرتا ہے۔

اقبال کے نزدیک مذہب سے متعلق جدید ماہرین نفسیات کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب انسانی خودی کا کسی ماورائے خودی، معروضی حقیقت (Objective Reality) یا وجود سے ربط و تعلق پیدا نہیں کرتا یعنی مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان کو یہ باور کرانے کی کوشش کی جائے کہ کوئی ایسا مابعدالطبیعیاتی (Metaphysical) وجود ہے جو انسان اور اس کے تمام اُمور پر حاوی ہے اور اس مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) وجود کو ایک معروضی حقیقت سمجھتے ہوئے اس سے ربط و تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرنا ہی انسانی زندگی کا مقصد ہے۔ ماہرین نفسیات کے نزدیک مذہب کسی مابعد الطبیعاتی (Metaphysical) معروضی حقیقت کا علم بردار نہیں بلکہ مذہب تو محض انسان کا خود ساختہ ایسا حربہ ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ انسانی معاشرے پر ایسی اخلاقی پابندیاں عائد کی جائیں جو نفسِ انسانی کی بے لگام اور حد سے تجاوز کر جانے والی جبلتوں کو قابو میں رکھیں اور یوں معاشرتی نظام میں کوئی گڑبڑ پیدا نہ ہو۔

ینگ (Jung) کے خیال میں مذہب اُن پرانے وقتوں کی یادگار ہے کہ جب روم کے بادشاہوں (قیصروں) کے درباروں میں بے روک ٹوک جنسی تسکین اور شہوت رانی کا بازار گرم تھا۔ معاشرہ وحشت و بربریت اور عیش و عشرت کے طوفانِ بدتمیزی کا شکار تھا لیکن اب مذہب معاشرے کی اخلاقی تربیت کا مشن مکمل کر چکا ہے۔ دورِ حاضر میں انسانی معاشرے کو کسی قسم کی مزید اخلاقی پابندیوں کی ضرورت باقی نہیں، چنانچہ اب مذہب کے لیے معاشرتی تقاضا برقرار نہیں رہا۔ دورِ حاضر کے انسان کے لیے مذہب بیکار ہے۔ اپنے اِسی نقطۂ نظر کے تحت ینگ

Marfat.com

عیسائیت سے متعلق کہتا ہے کہ عیسائیت حیاتِ انسانی میں اخلاقی اعتبار سے اُس خاص سطح کو چھوچکی ہے کہ جس کے بعد اُسے مزید کسی اخلاقی سہارے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ حتیٰ کہ اب دورِ جدید کا انسان یہ تک بھول چکا ہے کہ آخر مذہب کا اصلی مدعا و مقصد کیا تھا اور یہ کہ انسانی معاشرت میں اس کی کیا اہمیت ہے؟(۴۵)

اقبال ینگ (Jung) کے خیالات پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ینگ (Jung) مذہبی زندگی کے مدارجِ عالیہ سے واقف نہیں۔ ینگ (Jung) نے مذہب سے متعلق جو کچھ کہا ہے اس میں اعلیٰ مذہبی زندگی کی جھلک نظر نہیں آتی۔ ینگ (Jung) یہ سمجھتا ہے کہ مذہب کا اصلی کام محض جنسی خواہشات کو دبانا ہے حال آنکہ ایسا نہیں ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا اصل کام خودی کی پرورش کرنا اور اسے پروان چڑھانا ہے۔ جہاں تک جنسی ضبطِ نفس کا تعلق ہے یہ کام خودی کی تربیت اور نشوونما کے عمل کا محض ابتدائی زینہ ہے۔ اقبال کے خیال میں اگرچہ معاشرتی نظام کی اصلاح اور اخلاقی صحت بھی بہت ضروری ہے۔ تاہم خودی کے مقدر کا پاس و احساس اس سے بھی کہیں زیادہ ضروری ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ مذہب کا حتمی مقصد ہی یہ ہے کہ خودی کو ارتقا کے ایسے راستے پر ڈالا جائے جس سے خودی کو استحکام حاصل ہو سکے، اس کی منتشر قوتوں کی شیرازہ بندی ہو سکے اور خودی حریت اور آزادی کی صفات سے اس قدر متصف ہو جائے کہ وہ دیکھے اور ان دیکھے ہر نوع کے ماحول میں اپنی پسند کے مطابق نئے حالات کی تخلیق کر سکے اور اس طرح فنا کے ہر قسم کے خدشات سے ہمیشہ کے لیے آزاد ہو جائے۔ خودی کی بقا اور استحکام مذہب کا بنیادی مقصد ہے۔ اقبال کے نزدیک خودی کے استحکام اور بقا کے اسی بنیادی احساس و خیال کو مدنظر رکھتے ہوئے اعلیٰ مذہبی زندگی (Higher Religious life) اُن روحانی تجربات پر اپنی توجہ مرکوز کرتی ہے جو خودی کے مقدر کی کایا پلٹ سکتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ روحانی تجربات نہ صرف خودی میں حقیقتِ مطلقہ کی لطیف اور نازک گزران (Subtle Movements) کی نشاندہی کرتے ہیں بلکہ اِن تجربات کے طفیل خودی اِس قابل بھی ہو سکتی ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ کی ترکیب (Constitution) کا دوامی عنصر

Marfat.com

(Permanent Element) بن جائے۔ گویا روحانی تجربات خودی کے لیے حقیقتِ مطلقہ سے ربط و وصل کے احساس کا ایسا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں جن کی بدولت خودی کو موقع ملتا ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ کی صفات کو اپنے اندر جذب کر سکے اور بقا و دوام کی خدائی صفات سے متصف ہو جائے۔ اقبال کے نزدیک خودی کی عینیت اور تشخص کے قائم و برقرار رہنے کی یہی صورت ہے کہ خودی صفاتِ الٰہیہ کے اخذ و انجذاب سے اپنے آپ کو مضبوط اور مستحکم بنا لے:

؎ "اگر اُو را در گیری ، فنا نیست"(۴۶)

اقبال کہتے ہیں کہ جدید نفسیات (Modern Psychology) کے لیے یہ سمجھنا نہایت دشوار ہے کہ روحانی تجربات خودی کے بقا و استحکام کا باعث کیسے بنتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید نفسیات (Modern Psychology) تو ابھی مذہب کو ہی سمجھنے سے کوسوں دور ہے چنانچہ اس کے لیے مذہبی زندگی کا فہم حاصل کرنا یا پھر روحانی تجربات کے ثمر آور اور مختلف النوع ہونے کا ادراک کرنا کیسے ممکن ہے؟

اس موقع پر اقبال مشہور عالم دین اور سلسلۂ مجددیہ کے بانی شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی (۹۷۱ھ/۱۵۶۴ء-۱۰۳۴ھ/۱۲۶۴ء) کا ذکر کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے اپنے مکتوب (مکتوباتِ ربانی) میں روحانی تجربات کی قدر و قیمت اور بوقلمونی کا ذکر نہایت صراحت سے کیا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی سے پہلے ہندوستان میں رائج ہونے والے تمام سلسلہ ہائے تصوف وسطِ ایشیاء (Central Asia) یا سرزمینِ عرب سے آئے تھے۔ شیخ موصوف نے تصوف کے اِن مروجہ سلسلوں اور اپنے دور کے متصوفین کے مکشوفات کا نہایت بے باکی سے تجزیہ کیا اور تصوف میں داخل ہو جانے والے غیر اسلامی اثرات کی نشاندہی کی۔ شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانی کی اِس جرح و تنقید سے تصوف میں ایک نیا طریق وضع ہوا جسے سلسلہ مجددیہ کہتے ہیں۔ اس طریق تصوف کو نہ صرف ہندوستان بلکہ ہندوستان سے باہر افغانستان اور ایشیائی روس (Asiatic Russia) تک پذیرائی اور قبولِ عام حاصل ہوا۔

Marfat.com

حضرت مجدد الف ثانی کا یہ نقطۂ نظر ہے کہ روحانی مکشوفات کے اندر بے پناہ وسعت اور گونا گوئی ہے۔ بعض اوقات کوئی شیخ اپنی کسی مخصوص روحانی کیفیت کو کشف و وجدان کی آخری منزل سمجھ بیٹھتا ہے جبکہ عین ممکن ہے کہ وہ روحانی تجربے کی پہلی منزل سے گزر رہا ہو۔ ''مکتوبات ربانی'' میں ایک واقعہ بیان ہوا ہے کہ ایک صوفی بزرگ عبدالمومن (۴۷) نے ایک مکتوب میں شیخ مجدد الف ثانی کی خدمت میں اپنی قلبی کیفیت اس طرح بیان کی:

''اگر میں زمین کی طرف نظر کرتا ہوں تو زمین کو نہیں پاتا اور اگر آسمان کی طرف نظر کرتا ہوں تو اُس کو بھی نہیں پاتا اور جس کسی کے آگے جاتا ہوں اُس کا وجود بھی نہیں پاتا اور ایسے ہی عرش و کرسی و بہشت و دوزخ کا بھی وجود نہیں پاتا اور اپنا وجود بھی نہیں جانتا ہوں۔ حق تعالیٰ کا وجود بے پایاں ہے۔ اس کی نہایت کو کسی نے معلوم نہیں کیا۔ بزرگ بھی اسی جگہ تک رہ گئے ہیں اور یہاں تک آ کر سیر سے عاجز ہو گئے ہیں اور اس معنے سے زیادہ کچھ اختیار نہیں کیا۔'' (۴۸)

شیخ مجدد الف ثانی اپنے مکتوبات میں صوفی عبدالمومن کے محولہ بالا احوال کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''اس قسم کے احوال، قلب کے تلونیات سے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایسے احوال والے شخص نے قلب کے مقامات ابھی چوتھے حصے سے زیادہ طے نہیں کیے۔ مقاماتِ قلب سے تین حصہ اور طے کرنے چاہئیں تا کہ قلب کا معاملہ پورے طور پر طے ہو اور پھر خفی اور اس کے بعد اخفیٰ ہے۔ اِن باقی ماندہ چاروں میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ احوال و مواجید ہیں اور سب کو جدا جدا طے کرنا چاہیے اور ہر ایک کمالات سے آراستہ ہونا چاہیے۔ عالمِ امر کے ان پنجگانہ لطائف سے گزرنے اور ان کے ظلّی مدارج کو جو ان کے اصول ہیں درجہ بدرجہ قطع کرنے کے بعد اسماء و صفات کی تجلیات اور شیونات و اعتبارات کے ظہورات ہیں اور اِن تجلیات سے گزر کر آگے تجلیاتِ ذات ہیں۔'' (۴۹)

Marfat.com

اقبال کہتے ہیں کہ شیخ مجدد الف ثانی نے اپنے مکتوبات میں باطنی تجربے کے احوال بیان کرنے کے لیے جو اُسلوب اختیار کیا ہے وہ اگرچہ نفسیاتِ حاضرہ کی مروّجہ زبان و بیان کے مطابق نہیں ہے تاہم اُن کے بیان سے روحانی تجربات کی ثروت و اہمیت اور اس بے پایاں وسعت کا اندازہ ضرور ہوتا ہے جو خودی کی اُلوہی جستجو (Divine Quest) کے ہر لحظہ مقابل رہتی ہے۔(۵۰) اقبال رقم طراز ہیں کہ حضرت مجدد الف ثانی نے باطنی تجربے کی راہ میں پیش آنے والے جن مراتب و مقامات (قلب، روح، سر، خفی، اخفیٰ) کا ذکر کیا ہے، علم نفسیات میں ان کی کوئی اساس ہو یا نہ ہو، تاہم اِس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اس عظیم مصلح یعنی شیخ مجدد الف ثانی کے نزدیک باطنی تجربے کی وسعتیں کس قدر بے ثغور و بے کنار ہیں۔ شیخ موصوف کے مطابق عالمِ امر (The World of Directive Energy) باطنی تجربے کے ان لطائفِ پنجگانہ ہی سے مل کر بنتا ہے جنھیں قلب، روح، سر، خفی اور اخفیٰ کہتے ہیں۔ کوئی بھی سالکِ حق عالمِ امر سے گزرے بغیر اس بے مثال تجربے (Unique Experience) تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا جو ذاتِ الٰہی کی تجلی سے فیض یاب ہونے کی منزل ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ مذہبی تجربے کی یہی وہ وسعتیں ہیں جن کے پیش نظر یہ کہنا پڑتا ہے کہ موجودہ نفسیات (Modern Psychology) نے تو ابھی اس موضوع (مذہب) کی بیرونی سطح کو بھی نہیں چھوا۔

اقبال نفسیات (Psychology) اور حیاتیات (Biology) کے علوم سے اپنی نااُمیدی کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اِن علوم کا چیزوں کو دیکھنے اور پرکھنے کا طریقہ کار درست نہیں۔ کسی بھی تصور کا تجزیہ اور اس پر تنقید کرتے ہوئے ضروری ہے کہ اُس تصور کے پسِ پشت کارفرما اصل حقائق یا حالات (Organic conditions) کا مکمل فہم و ادراک حاصل کیا جائے۔ کسی تصور پر ایسی تجزیاتی تنقید (Analytical Criticism) جو اس اصول کو نظر انداز کرتے ہوئے کی جائے، کبھی درست نتائج کا باعث نہیں بن سکتی۔ اقبال کے نزدیک موجودہ سائنسی علوم کی خامی ہی یہ ہے کہ یہ علوم کسی فکری نظام کے کسی ایک پہلو کا

Marfat.com

تجزیاتی مطالعہ کرتے ہوئے اس فکری نظام کے مجموعی مزاج اور مقصد کو مدنظر نہیں رکھتے۔ اقبال کے نزدیک علم نفسیات کا یہ دعویٰ کہ مذہب جنسیت (Sex) کی پیداوار ہے یا یہ کہ مذہب حقائقِ زندگی سے فرار کا دوسرا نام ہے، سراسر غلط ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرض کریں کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ مذہبی زندگی کی تاریخ میں جنسی تصورات یا تشبیہوں (Sex Imagery) وغیرہ کا ذکر ہوا ہے اور یہ کہ مذہب بعض ناخوشگوار حالات سے موافقت پیدا کرنے کے لیے حالات سے فرار حاصل کرنے کے خیالی طور طریقے سکھاتا ہے، تو کیا اِس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب کا اصل مدعا و مقصد یہی دو باتیں ہیں، ہرگز نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں باتوں کا نہ تو انسانی شخصیت کی اصل سے کوئی تعلق ہے اور نہ ہی مذہب کا حقیقی نصب العین اِن سے متاثر ہوتا ہے۔ مذہب کا حقیقی مقصد یا نصب العین یہ ہے کہ انسان کی خودیٔ متناہی (Finite ego) کا زندگی کے دائمی و ابدی عمل (Eternal life process) سے اس طرح ربط و تعلق پیدا کیا جائے کہ جس سے خودی کی تعمیرِ نو (Reconstruction) ہو سکے اور خودی ایک نئے روپ میں جلوہ نما ہو۔ خودی کا یہ نیا روپ خودی پر اس حقیقت کو واضح کرے کہ خودی کا صرف ایک مادّی اور طبیعیاتی پہلو ہی نہیں بلکہ اس کا ایک ایسا مابعد الطبیعیاتی (Metaphysical) رُخ بھی ہے کہ جس کا ہم اپنی موجودہ مادّی ماحول کی گھٹی ہوئی فضا میں محض ہلکا سا تصور ہی کر سکتے ہیں۔ جہاں تک موجودہ علمِ نفسیات کا تعلق ہے اس کے پاس بھی کوئی ایسا طریقہ نہیں کہ جس سے وہ خودی کے مابعد الطبیعیاتی مقام و مرتبے کو پوری طرح سمجھ سکے۔ یہی وجہ ہے کہ آج کے دور میں علم نفسیات کا روایتی طرزِ عمل اُن لوگوں کے لیے قابلِ قبول نہیں ہو سکتا جو علمِ نفسیات سے خودی کے مابعد الطبیعیاتی مقام و مرتبے کے تعین کی توقع رکھتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر علم نفسیات کبھی یہ چاہے کہ وہ دورِ حاضر کے انسان کے ذہن و قلب کی تشفی کر سکے اور حیاتِ انسانی میں ایک اہم مقام حاصل کرے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ نفسیات، دورِ حاضر کے انسان کی توقعات پر پورا اُترے اور ایسے طریقے وضع کرے جس سے خودی کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں کا مکمل ادراک ممکن ہو۔

Marfat.com

علم نفسیات کا تعلق ماڈّی یا طبیعیاتی محرکات کے حامل انسانی رویوں کا مطالعہ کرنے اور ان کے محرکات کا جائزہ لینے کے لیے مختلف طریقے وضع کرنا، ان کا اطلاق کرنا اور نتائج مرتب کرنا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی انسانی رویے کا محرک ماڈّی یا طبیعاتی پہلو کے بجائے انسانی خودی کا مابعد الطبیعیاتی پہلو ہو تو علم نفسیات کون سا ایسا طریقہ وضع کرے کہ جس سے علم نفسیات کی رسائی نہ صرف مابعد الطبیعیاتی محرک تک ہو سکے بلکہ اس محرک سے جنم لینے والے انسانی رویے کی صحیح قدر و قیمت کے تعین میں بھی مدد ملے۔ اقبال اِس ضمن میں رقم طراز ہیں کہ انسانی خودی کے مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں تک رسائی کے لیے کوئی طریقۂ کار وضع کرنے میں ایک ایسا فرد ہی علم نفسیات کی معاونت کر سکتا ہے جو خود صاحبِ جنوں ہونے کے ساتھ ساتھ عقل و خرد کی بے پناہ صلاحیتوں کا بھی مالک ہو۔ اقبال کے خیال میں ایک ہی فرد میں عقل و جنوں کی دونوں خصوصیات کا اکٹھا ہونا ناممکن نہیں۔ جدید یورپ میں معروف جرمن فلسفی اور شاعر نٹشے (Nietzsche) ایک ایسا ہی شخص تھا جسے قدرت نے عقل و جنوں کی دونوں صفات سے متصف کیا تھا۔ اگرچہ مشرقی صوفیت (Eastern Sufism) کی تاریخ میں ایسے نظائر اور بھی ہیں تاہم آج کے دور میں کہ جب نفسیات سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ انسان کی ذہنی ساخت میں مضمر روحانی اور مذہبی پہلوؤں تک رسائی حاصل کرے، نٹشے (Nietzsche) کی اہمیت اس لیے بڑھ جاتی ہے کہ دورِ حاضر میں نٹشے (Nietzsche) ہی ایک ایسی شخصیت ہے کہ جو فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ اپنے اندر ایک روحانی و وجدانی کیفیت بھی رکھتا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ انسانی ذہن کے روحانی و وجدانی یعنی مابعد الطبیعیاتی پہلوؤں کے ادراک کے لیے کسی شخصیت کا صاحبِ عقل و خرد ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ جنوں ہونا بھی ضروری ہے۔ ایسی شخصیت نہ صرف یہ کہ انسان کی ذہنی ساخت میں مضمر روحانی و وجدانی اور مذہبی پہلوؤں کے ادراک کے قابل ہوتی ہے بلکہ وہ ایسے طریقے وضع کرنے میں بھی علم نفسیات کی معاونت کر سکتی ہے جن کی مدد سے انسانی ذہن کے روحانی و مذہبی پہلوؤں کا جائزہ لینا ممکن ہو۔

اقبال نٹشے کے صوفیانہ مزاج اور قلبی واردات کی اہمیت کا پوری طرح قائل ہے۔ اقبال

Marfat.com

کہتا ہے کہ اِس میں کوئی شک نہیں کہ نٹشے کے باطن میں ایک اُلوہی جذبہ بیدار ہوا اور اس اُلوہی جذبے نے نٹشے کو ایک ایسی پیغمبرانہ ذہنیت (Prophetic Mentality) عطا کی جو اگر کسی طریقے سے عملی پیرایہ اختیار کر لیتی تو اُسے حیات کی ایک مستقل قوت کا درجہ حاصل ہو جاتا مگر اقبال بڑے افسوس سے اِس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ شوپنہار (Schopenhouer ۱۷۸۸ء-۱۸۶۰ء)، ڈارون (,Charles Darwin ۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء) اور لانگے (Friedrich Albert Lange ۱۸۲۸ء-۱۸۷۵ء) جیسے عقلا کے اثر کے باعث نٹشے اپنی قلبی واردات اور اُلوہی جذبے کی قدر و قیمت سے آگاہ نہ ہو سکا۔(۵۰)

کاش نٹشے کو صحیح رہنمائی دستیاب ہوتی اور وہ اپنے اُلوہی جذبے کو ایک ایسے روحانی اُصول کی صورت میں دیکھ پاتا کہ جس کی عالم گیر فرماں روائی سے نہ صرف یہ کہ ایک عام آدمی بھی فیض یاب ہو سکتا ہے بلکہ اس کے سامنے اس راہ کے ایک دائمی مستقبل کا دروازہ بھی کھل سکتا ہے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ نٹشے بے راہرو ہو گیا۔(۵۱) اس نے اپنے روحانی جذبے کو مادّیت سے الگ رکھنے کے بجائے روحانی جذبے کی توضیح بھی مادّی صورت میں کرنے کی کوشش کی۔ وہ یہ سمجھا کہ اس نے اپنے قلب میں جس پُراسرار جذبے کی کارفرمائی کا نظارہ کیا ہے اس کا عملی اظہار حد درجے کے شاہانہ ٹھاٹھ باٹھ کے حامل مادّی رنگ میں ہی ہو سکتا ہے۔ یوں نٹشے اپنے قلب میں اُبھرنے والے اُلوہی جذبے کی مادّیت سے الگ آزاد حیثیت کو نہ پہچان پایا اور شوپنہار، ڈارون اور لانگے کی رہنمائی اور اثرات کے باعث حد سے زیادہ مادّیت پرستی اس کے لیے اس جذبے کی اصلیت اور حقیقت شناسی کی راہ میں رکاوٹ بن گئی۔(۵۲) اقبال نے نٹشے کی اس فکری لغزش کو "جاوید نامہ" کے اِن اشعار میں بھی بیان کیا ہے ؎

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشۂ کز کشتِ دل آید بروں(۵۳)

Marfat.com

آنچہ او جوید مقامِ کبریا ست
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست (۵۴)

یہ تمنا تھی ہو آب و گِل کی تہہ سے آشکار
کشت دل سے جو اُگا کرتا ہے خوشہ زر نگار
جس کا وہ جویا تھا وہ اوجِ مقام کبریا
دسترس سے عقل و حکمت کی سراسر ماورا (۵۵)

ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ جب زندہ رود نے ''آنسوے افلاک'' نٹشے کو دیکھا تو:

''زندہ رود (اقبال) نے رومی سے کہا کہ یہ دیوانہ کون ہے؟ رومؔی کہتے ہیں کہ وہ ایک جرمن فرزانہ (مجذوب) ہے۔ بات اُس نے بھی عظمتِ نفس کی ہے۔ (اناالحق) مگر وہ ایک نیا ابنِ حلاج ہے۔ مغرب والے اس کی بے باک باتوں سے لرز اُٹھے۔ تھا وہ مجذوب مگر اسے دیوانہ مشہور کر دیا گیا۔ اسے کسی فتویٰ باز مولوی نے مصلوب نہ کروایا مگر طبیبوں نے اسے تیز دواؤں سے مار ڈالا۔ وہ ''مقام کبریا'' کی تلاش میں تھا مگر عشق و مستی سے بے نصیب اہل مغرب اس کی کیا تشفی کرتے؟ لا محالہ وہ ملحد ہی رہا اور ''لاالٰہ'' کی منزل سے آگے بڑھ کر ''الا اللہ'' نہ کہہ سکا تھا۔ وہ طالب دیدار مگر وہ ظلمت میں ہی رہا۔ اگر وہ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے زمانے میں ہوتا تو وہ ''سرور سرمدی'' حاصل کر لیتا اور مقام کبریا دیکھ لیتا۔'' (۵٦)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ باطنی بصیرت کا در کھلنے کے باوجود متلاشی حق کو کسی ایسے صاحبِ نظر کی ضرورت رہتی ہے جو اُسے راہِ سلوک کی منازل طے کرنے میں صحیح رہنمائی فراہم کر سکے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ مغرب کے مادّی ماحول میں ہونے کے

Marfat.com

باوجود نٹشے میں مشاہدۂ باطن کی بدولت قرب و وصل الٰہی کی آرزو پیدا ہوئی مگر نٹشے کی بدقسمتی یہ تھی کہ نٹشے کو اپنے اردگرد کوئی ایسا مرشدِ کامل نہ ملا جو اُس کے من کی دنیا کے اسرار کو سمجھ کر اُس کی صحیح رہنمائی کرسکتا۔ نٹشے کو خود اس بات کا شدید احساس تھا کہ اُسے مرشدِ کامل کی ضرورت ہے۔ وہ کہتا ہے:

"I confront alone an immense problem: it is as if I am lost in a forest, a primeval one. I need help. I need diciples: I need a master. It would be so sweet to obey. Why do I not find among the living men who see higher than I do and have to look down on me? Is it only that I have made a poor search? And I have so great a longing for suck."(۵۷)

نٹشے کہتا ہے کہ میں ایک بہت بڑے مسئلے سے دوچار ہوں۔ مجھے یوں لگتا ہے کہ میں کسی ازلی جنگل میں کھو گیا ہوں۔ مجھے مدد کی ضرورت ہے۔ مجھے ایسے پیروکار چاہئیں جو مجھے سمجھ سکیں اور میری اطاعت کریں یا پھر کوئی ایسا مرشدِ کامل درکار ہے جس کی میں پیروی کروں۔ زندہ انسانوں میں کوئی ایسا شخص کیوں نظر نہیں آتا جو مجھ سے زیادہ بلند نظر ہو۔ کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ میری جستجو میں کوتاہی ہے جب کہ یہ حقیقت ہے کہ میرے دل میں ایسے انسان سے ملنے کی شدید تڑپ ہے۔ نٹشے تڑپتا رہا کہ کاش کوئی ایسا ہو جو اس کی روحانی دست گیری کرے۔ راہِ سلوک میں کوئی اس کا معاون بنے۔ کوئی اسے سمجھائے اور صحیح راہ پر چلائے لیکن ایسا نہ ہوا اور یوں مغرب کا یہ ذہین و فطین شخص اپنے باطن میں روحانی تجلی کا نظارہ کرنے کے باوجود عصری مادّیت کے غبار میں گم ہو کر رہ گیا۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ مذہب اور سائنس دونوں کا مقصود حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کرنا ہے تاہم اِس مقصد کو پانے کے لیے دونوں کا طریقۂ کار ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ سائنس طبعی تجربے اور مشاہدے پر یقین رکھتی ہے۔ اس لیے وہ نفسیاتی (Psychological) اور عضویاتی (Physiological) معاونات کے سہارے اپنے

Marfat.com

تجربات کے حقائق کی پردہ کشائی نہایت آہستہ روی سے تنقیح و تنقید کے عمل سے گزارتی ہوئی کرتی ہے۔ مذہب کی بنیاد بھی تجربے پر ہے تاہم اِس تجربے کی نوعیت چونکہ داخلی اور باطنی ہوتی ہے اس لیے صاحبِ تجربہ کو اِس تجربہ سے آگاہ ہونے کے لیے کسی خارجی عضویاتی سہارے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبی تجربے میں سائنسی تجربے کے مقابلے میں کہیں زیادہ سبک خرامی، تڑپ اور شدت پائی جاتی ہے۔

مذہبی تجربے کی شدت اور سبک خرامی کا مطلب یہ نہیں کہ مذہبی تجربہ سائنسی تجربے کی طرح تنقیح و تنقید کے عمل سے خالی ہوتا ہے۔ یقیناً ایک صوفی بھی اپنے روحانی و باطنی تجربے پر تنقیدی نظر رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

صاحبِ ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے
گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش (۵۸)

نٹشے کا المیہ یہ تھا کہ وہ روحانی رہنمائی کے فقدان کے باعث اپنے باطنی تجربے کی صحیح پرکھ کرنے اور اسے مادّی آلائشوں سے پاک رکھنے میں ناکام رہا اور انجام کار بھٹک گیا۔

اقبال کہتے ہیں کہ سائنسی تجربہ ہو یا مذہبی تجربہ، ان دونوں کا مقصود حقیقت کی تلاش و جستجو ہے تاہم یہ دونوں قسم کے تجربات اپنی نوعیت اور مقصد کے لحاظ سے اپنے دائرۂ کار میں ہی رہتے ہوئے حقیقت کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ سائنس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ اپنے تجربے کو حقیقت کے محض معروضی (Objective) اور حسّی پہلو تک محدود رکھے اور کسی ایسے عنصر کو اس تجربہ کا حصہ نہ بننے دے جو خارجی حقیقت سے ماورا ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) وہ پہلا جدید سائنس دان ہے جس نے سب سے پہلے سائنسی تجربے کو معروضی حقیقت (Objective Reality) تک محدود رکھنے پر زور دیا اور غیر حسّی مفروضوں کو سائنسی تجربے کا حصہ بننے سے روکا۔ ہیوم نے سائنسی تجربات کو ارتسام (Impression) اور تصور (Idea) کی بنیاد پر پرکھنے کی کوشش کی۔ ارتسام (Impression) سے مراد کسی حسّی یا غیر حسّی عمل کا ادراک ہے جبکہ تصور (Idea) سے مراد ارتسام (Impression) کی وہ یاد ہے

Marfat.com

جو ذہن میں حافظے کی صورت میں محفوظ رہتی ہے۔ ہیوم کہتا ہے کہ اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ کوئی تصور غلط ہے یا صحیح تو اُسے ارتسام سے ملا کر دیکھنا ضروری ہے جس سے وہ تصور پیدا ہوتا ہے۔ ہیوم یہ سوال کرتا ہے کہ یہ تصور کہ علت و معلول (Cause & Effect) کے بیچ کوئی لازمی ربط (Necessary Connection) ہے یا یہ کہ علت (Cause) میں کوئی ایسی قوت (Force) ہے جو کسی مخصوص معلول (Effect) کا باعث بنتی ہے، آخر کسی ارتسام (Impression) سے پیدا ہوا ہے؟ یہ درست ہے کہ علت و معلول دو ایسے معروضی واقعات ہیں جو یکے بعد دیگرے وقوع پذیر ہوتے ہیں تاہم علت (Cause) میں پنہاں کسی قوت یا علت و معلول (Cause & Effect) کے بیچ کسی ربط کی لزومیت کا ثبوت کوئی ایسا ارتسام (Impression) ہی ہو سکتا ہے جو تصور (Idea) کا باعث بنتا ہے۔ اگر تصور (Idea) سے مطابقت رکھتا ہوا ارتسام (Impression) نہ ہو تو تصور (Idea) محض ایک ایسا ذہنی مفروضہ ہوگا جس کا کوئی حسّی ثبوت فراہم نہیں کیا جا سکتا اور اِس صورت میں اِسے کسی سائنسی تجربے کا حصہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ جس طرح ایک سائنس دان کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ اپنے سائنسی تجربے کو تنقیح و تنقید کے عمل سے گزارتے ہوئے حسّی اور معروضی (Objective) پہلو تک محدود رکھے، اسی طرح جب ایک صوفی باطنی یا روحانی تجربے سے گزرتا ہے تو وہ بھی اس تجربے کے کیف و کم کا نہایت احتیاط سے جائزہ لیتا ہے۔ اُس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اُس کے روحانی تجربے میں کوئی ایسی دراندازی نہ ہو جو اُس کے باطنی تجربے کے اصل ہدف یعنی مقصودِ حقیقی کے وصل کی راہ میں رکاوٹ بنے۔ شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی نے ایک صوفی بزرگ عبدالمومن کی اُن کے روحانی تجربے میں جس طرح رہنمائی کی اور صوفیانہ تجربے کے مختلف مراحل کا ذکر کیا، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ روحانی تجربے کی پرکھ اور چھان پھٹک کرنے کی اپنی ایک مخصوص تکنیک ہے۔ صوفی جب روحانی تجربے کے مختلف مراحل سے گزرتا ہے تو وہ محض ان مراحل کا ایک تماشائی نہیں ہوتا بلکہ وہ نہایت ذہانت اور توجہ سے ہر مرحلے کو ناقدانہ نظر سے دیکھتا اور بالکل ایک سائنس دان کی

Marfat.com

طرح معروضی انداز میں اپنے ہدف (حقیقت مطلقہ) کی جستجو کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہے تا آنکہ صوفی باطنی واردات کے اُس آخری مرحلے کو چھو لیتا ہے کہ جہاں پہنچ کر صوفی پر حیات کا عمل (Life Process) ایک بالکل نئے، بے ساختہ (Spontaneous) نادر (Original) اور ذات کے ایسے ناگزیر جزو کے طور پر منکشف ہوتا ہے جس کی حیثیت خودی کے ایک ابدی راز (Eternal Secret) کی ہے۔ جب باطنی واردات کے آخری مرحلے پر خودی کا یہ ابدی راز (Eternal Secret) صوفی پر نمایاں ہوتا ہے تو صوفی بغیر کسی ادنیٰ تامل کے فوراً اسے پہچان لیتا ہے کہ یہی خودی کی وہ ابدی حقیقت ہے جسے ذات کی حتمی اساس (Ultimate Root) بھی کہا جا سکتا ہے۔

کسی کے لیے کوئی بات اُس وقت تک پُراسرار ہی رہتی ہے جب تک وہ عملی صورت میں ذاتی تجربے یا مشاہدے کا حصہ نہ بن جائے۔ صوفیانہ تجربہ بھی چونکہ ہر کسی کی ذات کا حصہ نہیں بنتا، اس لیے بعض اذہان میں یہ خیال آ سکتا ہے کہ صوفیانہ تجربہ، اس کے مختلف مراحل اور پھر حیات کے ایک نئے اور نادر رُخ سے شناسائی کی صورت میں ان کی گہرائیوں سے پیوستہ ناگزیر حیاتیاتی عمل سے آگہی وغیرہ یہ سب ایسی پُراسرار، نظری اور جذباتی باتیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر ایک سائنس دان جہاز، اس کی ابتدائی شکل اور پھر ترقی پاتے ہوئے اس کی جدید ترین صورتوں کی تاریخ، کسی ایسے شخص کے سامنے بیان کرے گا، جس نے کبھی کسی جہاز نامی چیز کو فضا میں پرواز کرتے نہ دیکھا ہو تو ظاہر ہے اُس کے لیے سائنس دان کی باتیں محض پُراسرار، خیالی اور جذباتی ہی ہوں گی۔ اقبال رقم طراز ہیں کہ اگرچہ صوفیانہ تجربہ تک رسائی بھی ہر ایک کے بس کی بات نہیں:

> "Yet in the experience itself, there is no mystery nor is there anything emotional in it."(۵۹)

اقبال کا دعویٰ ہے کہ صوفیانہ تجربے میں نہ تو کوئی پُراسراریت ہے اور نہ ہی جذباتیت۔ اس کی وجہ یہ ہے اسلامی صوفیت ایک ایسے نظامِ عبادت سے ترقی پاتی ہے جس میں تفکرِ محض

Marfat.com

اور جذباتیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔ موسیقی چونکہ جذبات کو انگیخت کرتی ہے چنانچہ اسلامی نظامِ عبادت میں موسیقی کا بھی کوئی عمل دخل نہیں۔ علاوہ ازیں اسلام اجتماعی نظامِ عبادت پر زور دیتا ہے۔ اجتماعی نظامِ عبادت نہ صرف یہ کہ خلوت گزیں عبادت کی صورت میں انسان کے فکر و خیال میں در آنے والی سماج دشمن (Anti-Social) سوچ کی بیخ کنی کرتا ہے بلکہ اِس سے ایک فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ انسانی تفکر محض خلوتی خیال آرائی سے نشو ونما نہیں پاتا بلکہ یہ سماجی حقیقت سے رُوبرو ہو کر ایک قدرتی امر کی صورت میں ارتقائی منازل طے کرتا ہے۔

فکر اور حیات کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ پست فکر، پست سطحِ حیات کی نمائیدہ ہوتی ہے جب کہ فکر کی بتدریج ترقی سطحِ حیات کی بتدریج نشو ونما پر دلالت کرتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جب جذباتیت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے، سماجی حقائق کے تناظر میں مذہبی فکر ترقی پاتی ہے تو صوفی اپنے اس ترقی پذیر تفکر کی روشنی میں مذہبی تجربے کی اُن سطحوں سے متعارف ہونے لگتا ہے جہاں حیات اُس کے سامنے نئی اور نادر صورتوں میں نمودار ہوتی ہے۔ خودی پر حیات کی اِن نئی، نادر اور بلند تر سطحوں کا انکشاف اپنی قدر و قیمت کے لحاظ سے خودی کے لیے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خودی پر حیات کی بلند تر سطحوں کے انکشاف سے خودی کو ایک سطحی حیات کے عارضی پن کے احساس سے نجات مل جاتی ہے اور خودی پر حیات کی ابدیت (Eternity) کا دَر وا ہو جاتا ہے تاہم اقبال اس خدشے کا اظہار کرتے ہیں کہ مذہبی تجربے کے دوران میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صوفی تلاش حق کے سفر میں آخری منزل پر پہنچنے سے پہلے ہی اپنے مذہبی تجربے کے کسی ایک مرحلے کو منتہائے کمال سمجھ لے اور پھر اُسی کے کیف و سرور میں کھو کر ست گام ہو جائے اگر ایسا ہو تو صوفی تلاش و جستجو کے عمل سے دست بردار ہو جائے گا، اُس پر حیات ابدی کا کھلا ہوا در بند ہو جائے گا اور وہ تلاشِ حق کے عمل اور تجربے کی لذت سے محروم ہو جائے گا۔ یہ محض فرضی بات نہیں بلکہ مشرقی صوفیت (Eastern Suffism) کی تاریخ گواہ ہے کہ راہِ سلوک طے کرنے والے صوفی کے لیے یہ خطرہ واقعی ایک بہت بڑا خطرہ ہے۔(۶۰)

Marfat.com

حضرت مجدد الف ثانی نے اسی خطرے کو بھانپتے ہوئے صوفیانہ تجربے کی اصلاح کا بیڑہ اُٹھایا اور مکتوباتِ ربانی میں خود اپنے کشف و مشاہدہ کو بنیاد بنا کر صوفیانہ تجربے کے درج ذیل تین مدارج کا ذکر کیا ہے۔

(ا) وجودیت (ب) ظلّیت (ج) عبدیت

(ا) حضرت مجدد الف ثانی کے نزدیک راہِ سلوک کا پہلا مرحلہ وجودیت ہے۔ اس مرحلے پر صوفی پر وحدت الوجود کا کشف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے کشف سے مراد یہ ہے کہ راہِ سلوک کے اس پہلے مرحلے پر صوفی کو کائنات میں خدا کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ اُس کے نزدیک کسی شے کی اپنی علاحدہ حیثیت نہیں رہتی بلکہ اُسے ہر شے خدا نظر آتی ہے۔

(ب) وجودیت کے مرحلے سے گزر کر صوفی پر ظلّیت کا مرحلہ آتا ہے۔ اس مرحلے پر صوفی پر اس بات کا انکشاف ہوتا ہے کہ گو کائنات کا اپنا ایک علاحدہ وجود ہے تاہم اصل وجود اللہ ہی کا ہے۔ یہ کائنات اور اس کی ہر شے وجودِ الٰہی کا ہی عکس، پرتو یا ظِل ہے۔ راہِ سلوک کے اِس دوسرے مرحلے پر خدا اور کائنات کے بیچ گو مبہم ہی سہی تاہم اثنیت کی ایک صورت ضرور پیدا ہو جاتی ہے اور صوفی کو وحدت الوجود پر شک گزرنے لگتا ہے۔

(ج) حضرت مجدد الف ثانی کے نزدیک راہِ سلوک کا تیسرا درجہ عبدیت ہے۔ جب صوفی بغیر رکے وحدت الوجود اور ظلّیت کے مراحل سے گزر جاتا ہے تو عبدیت کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ اس مقام پر پہنچ کر صوفی پر خدا اور کائنات کی اثنیت اظہر من الشّمس ہو جاتی ہے اور اسے یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اُس کے سابقہ مکشوفات محض فریبِ نظر تھے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی مکتوبات امام ربانی، حضرت مجدد الف ثانی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جب صوفی راہِ سلوک طے کرتے کرتے عبدیت کے مرحلے میں داخل ہوتا ہے تو اُس کے نزدیک:

"خدا اور انسان کی عینیت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔" (۶۱)

Marfat.com

چنانچہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی رقم طراز ہیں کہ جب خود حضرت مجدد الف ثانی راہِ سلوک کے سابقہ مراحل سے گزر کر عبدیت کے مرحلے میں داخل ہوئے تو:

''کشف وشہود کی واقعیت کے باب میں اُن کا یقین بتدریج متزلزل ہو جاتا ہے اور انجام کار وہ اس راز کو پا جاتے ہیں کہ یہ کہنا کہ خدا کا شہود حاصل ہوتا ہے جیسا کہ متصوفین کہتے ہیں، فریبِ محض ہے۔ خدا ہمارے قوائے عقلیہ و کشفیہ کی دسترس سے بہت ہی بالاتر ہے۔ "ان اللّٰہ وراء الوراء ثم وراء الوراء" نہ تو اُس کی ذات بلا واسطہ معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اُس کی صفات۔ پس تصوف کی حقانیت اگر اُن کے نزدیک باقی رہ جاتی ہے تو فقط یہ کہ اس سے تزکیۂ اخلاق میں مدد ملتی ہے۔'' (٦٢)

مندرجاتِ بالا سے واضح ہو جاتا ہے کہ صوفی کے مشکوفات کی کوئی حد نہیں ہے۔ یہ ایک مسلسل ارتقائی عمل ہے۔ جیسے جیسے صوفی اپنی صوفیانہ ریاضت میں آگے بڑھتا ہے اُس کی خودی کو نت نئے تجربات حاصل ہوتے ہیں۔ اِن تجربات سے گزرتے ہوئے خودی کے اندر ان تجربات کے مقابل اپنی معروضی حیثیت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ خودی مضبوط اور مستحکم ہوتی ہے اور اِس کے اندر اپنے وجود کا احساس زیادہ پائیدار ہو جاتا ہے۔ دراصل صوفیانہ ریاضت کا مقصد صوفی کا اپنے آپ کو صوفیانہ تجربے کے مشاہدات میں گم کر دینا اور قطرے کے دریا میں فنا ہو جانے کے مصداق اپنی انفرادیت سے جان چھڑانا نہیں بلکہ اِس کا اصل ہدف خودی کے تحقق اور اثبات کے ساتھ ساتھ خودی کو اتنا مضبوط اور مستحکم بنانا ہے کہ اُس میں کچھ کر گزرنے کا حوصلہ اور اعتماد پیدا ہو جائے۔ یوں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صوفیانہ تجربہ بالآخر صوفی کو جس طرف متوجہ کرتا ہے وہ حیات کا حرکی و عملی پہلو ہے۔

اقبال یہ واضح کرتے ہیں کہ اگرچہ فکر و تدبر کی بھی بہت اہمیت ہے تاہم حرکت و عمل ہی حیات کی اصل حقیقت اور حتمی مقصود ہے۔ حرکت و عمل سے خودی کو پختگی نصیب ہوتی ہے اور خودی کے اندر یہ احساس پیدا ہوتا ہے کہ دنیا محض نظارہ کرنے کی اور تصورات (Concepts)

Marfat.com

کے ذریعے جان پہچان حاصل کرنے کی جگہ نہیں بلکہ خودی کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی دنیا کو اپنی مرضی کے مطابق بنائے اور ایک بار نہیں بلکہ بار بار اس پر اپنا دستِ ہنر آزمائے۔ دنیا کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے، بنانے اور اس پر اپنا اثر و رُسوخ قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ خودی اپنے باطنی تجربے کے کسی بھی مرحلے کو حتمی سمجھتے ہوئے مجہولی رویہ اختیار نہ کرے بلکہ مسلسل حرکت اور جہد و عمل کے راستے پر گامزن رہتے ہوئے باطنی پختگی اور استحکام کے ساتھ ساتھ اپنے ذوقِ تخلیق کی آبیاری اور تقویت کا بھی سامان کرے۔

Marfat.com

حوالہ جات وحواشی

۱- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam",Sh.Muhammad Ashraf, Lahore: 1962, P.3

۲۔ القران:(۱۶:۱۰)

۳۔ القران:(۶۸:۳۶)

۴۔ القران:(۶۱:۵۱)

۵۔ القران:(۵۰:۶)

۶۔ القران:(۲:۱۶۳،۱۶۴)

۷۔ محمد اقبال،''بالِ جبریل''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳،ص ۴۳

۸- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P-181

۹۔ نذیر نیازی، سیّد،''اقبال کے حضور''، اقبال اکادمی، لاہور:۲۰۰۰،ص ۶۰،۶۱

۱۰- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam", P-181

۱۱۔ القرآن:(۲:۹۷)

۱۲۔ القرآن:(۱۶:۴۴)

۱۳۔ اقبال اپنے پہلے خطبے میں رقم طراز ہیں:

" The revealed and mystic literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion."(Lecture, P.16)

۱۴۔ آشکار حسین، خواجہ، مضمون:''فلسفۂ مذہب اور مشرقی وجدان''، مشمولہ:اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، جولائی ۱۹۶۵ء،ص ۹۷۔۹۸

۱۵- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam," P-182

۱۶۔ برٹ، ایڈون، اے،''فلسفۂ مذہب''، مترجم: بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، لاہور:۱۹۶۳ء ص ۲۷۰۔

۱۷۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر،''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین''، مجلس ترقی ادب، لاہور:۱۹۷۳ء،ص ۱۸۵

۱۸- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam," P-182

۱۹- Ibid, P-183

Marfat.com

۲۰۔ اس موضوع پر تفصیلی مطالعہ کے لیے راقم کی کتاب ''اقبال کا تیسرا خطبہ ـــ تحقیقی و توضیحی مطالعہ'' کا صفحہ نمبر۳۷ ملاحظہ کیجیے

۲۱- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam," P-183

۲۲- Ibid

۲۳- Ibid, P-184

۲۴- Ibid

۲۵- Ibid, P-184,185

۲۶- Ibid, P-185, 186

۲۷- Ishrat Hasan Enver, Dr., "The Metaphysics of Iqbal", Sh., Muhammad Ashraf, Lahore: 1983, P.66

۲۸- Muhamamd Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam," P-186

۲۹- Eddington, A., "The Nature of Physical World," Chapter: "Science And Mysticism", (Gifford Lectures, 1927) London: 1928, P-323.

۳۰- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam," P-186

۳۱۔ مثنوی مولانا روم، دفتر سوم، زیر عنوان: ''جوابِ عاشق عاذلاں را وتہدید کنندگاں را'' شعر نمبر ۳۹۰۱۔

۳۲۔ ایضاً، شعر نمبر ۳۹۰۲

۳۳۔ ایضاً، شعر نمبر ۳۹۰۳

۳۴۔ ایضاً، شعر نمبر ۳۹۰۵

۳۵۔ محمد نذیر، مولوی، ''مفتاح العلوم'' الفیصل، لاہور: ۲۰۰۵ء، ص: ۲۰۸، ۲۰۹

۳۶- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam," P-187

۳۷۔ محمد اقبال، ''کلیاتِ اقبال (فارسی)''، زبورِ عجم، حصہ: گلشن راز جدید، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۸۵ء، ص: ۱۶۶

۳۸- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam," P-188

۳۹- Ibid

۴۰- Ibid, P-189, 190

۴۱- Ibid, P-190

۴۲۔ محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء ص ۸۷

۴۳۔ تحت الشعوری ذات (Subliminal Self) کو ذاتِ کشفی بھی کہا جاتا ہے۔

۴۴- Jung, Carl Gustav, "Contribution to Analytical Psychology", Trans by H.G & Cary F. Baynes, London: 1928, P-225.

۴۵۔ ان خیالات کا اظہار ینگ (Jung) نے اپنی کتاب "Psychology of the Unconcious" میں کیا

Marfat.com

ہے۔ اقبال نے اس کتاب میں سے ایک اقتباس اپنے خطبہ میں نقل کیا ہے۔ اس اقتباس کا متن درج ذیل ہے:

"Most Certainly, we should understand it, had our cutoms even a breath of ancient brutality, for we can hardly realize in this day the whirlwinds of the unchained libido which roared through the ancient Rome of the Caesars. The Civilized man of the present day seems very far removed from that. He has become merely neurotic. So for as the necessities which brought forth Christianity have actually been lost, since we no longer understand their meaning. We do not know against what it had to protect us. For enlightened people, the so-called religiousness has already approached very close to a neurosis. In the past two thousand years, Christianity has done its work and erected barriers of repression which protect us from the sight of our own sinfulness."(i)

(i)Jung, Carl Gustav, "Psychology of the Unconciousness" Trans by B.M. Hinkle, London: 1919, P-42, 43

۴۶۔ محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور: ۱۹۸۵ء، ص ۱۵۹

۴۷۔ عبدالمومن حضرت مجدد الف ثانی کے معاصر تھے تاہم ان کے حالات اور کوائف کی تفصیل معلوم نہیں۔

۴۸۔ مجدد الف ثانی، ''مکتوبات ربانی''، مترجم: مولانا محمد سعید احمد نقشبندی، مکتوب نمبر ۲۵۳، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی: ۱۹۷۱ء ص ۵۸۴۔

۴۹۔ ایضاً

۵۰۔ شیخ مجدد الف ثانی نے اپنے مکتوبات نمبر ۲۵۷، ۲۶۰ اور مکتوب نمبر ۳۴ میں بھی عالم امر کی وسعتوں کا ذکر کیا ہے۔ مکتوب نمبر ۳۴ میں لکھتے ہیں۔

''عالم امر کی ابتدا مرتبہ قلب سے ہے۔ قلب سے اوپر روح ہے۔ روح سے اوپر سرا اور سر سے اوپر خفی ہے اور خفی سے اوپر اخفی۔ عالم امر کے ان پانچ امور کو اگر جواہرِ خمسہ کہیں تو اس کی گنجائش نہیں۔ کوتاہ نظری کے باعث چند خذف ریزوں کو اکٹھا کر کے جواہرِ خمسہ گمان کر لیا ہے۔ عالم امر کے اِن جواہرِ خمسہ کا ادراک اور اِن کے حقائق پر اطلاع حضور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی کامل اتباع کرنے والوں کو نصیب ہوتی ہے۔ جس طرح عالم صغیر یعنی انسان میں جو اُن تمام چیزوں کا نمونہ ہے جو عالم کبیر میں پائی جاتی ہیں۔ اِسی طرح عالم کبیر میں بھی اُن جواہر خمسہ کے اصول موجود و ثابت ہیں۔ عرش مجید عالم کبیر کے جواہر کا مبدا ہے۔ جس طرح انسان کے دل کی انسان میں یہ حیثیت ہے اور اس مناسبت کی بنا پر قلب کو عرش اللہ کہہ سکتے ہیں اور جواہر خمسہ کے باقی مراتب عرش سے اوپر ہیں۔''

(حوالہ مذکورہ بالا۔ مکتوب نمبر ۳۴، ص ۱۲۲، ۱۲۳)

۵۱۔ شوپن ہار، ڈارون اور لانگے تینوں مغربی مفکرین مذہب سے بیزار اور مادّیت کے پرستار تھے۔ اِن کے

Marfat.com

نزدیک صرف مادّی علوم کا حصول ہی ممکن ہے۔

۵۲۔ اقبال نٹشے کے متعلق لکھتے ہیں ۔

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اُس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے
(ب۔ج:ص۵۶)

اور پھر ''جاوید نامہ'' میں نٹشے کے متعلق ہی رقم طراز ہیں ۔

کاش بودے در زمانِ احمدے
تا رسیدے بر سرورِ سرمدے
(ج۔ن:ص۱۵۳)

۵۳۔ محمد اقبال، ''جاوید نامہ''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۱۵۳

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ محمد اقبال، ''جاوید نامہ''، مترجم: رفیق خاور، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور: ۱۹۸۸ء، ص ۱۵۱

۵۶۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، ''جاوید نامہ ـــــ تحقیق و توضیح''، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۱۴۵

۵۷- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam," P-197

۵۸۔ محمد اقبال، ''بال جبریل''، غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۸۴ء، ص ۷۵

۵۹- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam," P-

۶۰۔ اقبال کے نزدیک وہ صوفیا جو راہِ سلوک کے کسی مرحلے کو حتم و یقین کے ساتھ اپنے سفر کا ماحصل سمجھ کر وہیں رک گئے، دراصل سراب کا شکار ہوگئے۔ حضرت بایزید بسطامی اور منصور حلاج اس کی واضح مثالیں ہیں۔ حضرت بایزید بسطامیؒ اپنی صوفیانہ کیفیت پر قابو نہ پا سکے اور ''سبحانی ما اعظم شانی'' (میں پاک ذات ہوں۔ میری بلندی شان کا کیا پوچھنا) اور ''مافی جبّتی الا اللّٰہ'' (میرے جبہ میں اللہ کے سوا کچھ نہیں) یا پھر ''خُضْتُ بَحْرًا و وقفَ الْاَ نْبِیَآء بِسَا حِلِه'' (میں نے تو بحرِ معرفت میں غوطہ لگا لیا اور انبیا اس کے ساحل پر کھڑے رہے) پکار اُٹھے جبکہ منصور حلاج نے ''اناالحق'' کا نعرہ بلند کر دیا۔ ابن العربی کے تصورِ وحدت الوجود کو بھی اسی زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صوفی راہِ سلوک میں ہر لحظہ یہ محسوس کرتا ہے کہ وہ انوار و تجلیاتِ الٰہی کی زد میں ہے تاہم اُس کا ذوق سفر ایسا ہونا چاہیے کہ وہ راہِ سلوک کی سرمست فضاؤں میں گم ہونے کی بجائے استغفر اللہ کہتا ہوا ہر لحظہ آگے بڑھتا جائے۔ بدقسمتی کی بات یہ ہے کہ مشرقی صوفیت (Eastern Suffism) کی تاریخ میں اکثر صوفیا اس نکتے کو نہ پا سکے اور راہِ سلوک کی کسی نہ کسی سرمست کیفیت میں ہی گم ہو کر رہ گئے اور یوں وہ حیاتِ معرفت کے اُن اَن گنت مرحلوں سے بیگانہ رہے جس سے انسان کا ابدیت سے ربط اور انسلاک قائم ہوتا ہے۔

۶۱۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ''حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید''، مقبول اکیڈمی، لاہور: ۱۹۶۷ء، ص ۸۱ ۶۲۔ ایضاً ص۔ ۸۱، ۸۲

Marfat.com

کتابیات

- القرآن الکریم
- صحیح بخاری
- صحیح مسلم
- جامع ترمذی
- مشکوٰۃ المصابیح

ا۔ ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر''اسلامی تصوف اور اقبال''اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء

۲۔ اسداللہ خان غالب، دیوان غالب، مجلس ترقی ادب، لاہور

۳۔ الطاف حسین حالی، مولانا، ''دیوانِ حالی''، خزینہ علم وادب، لاہور، ۲۰۰۱ء

۴۔ امیر علی، سید، ''روحِ اسلام''، مترجم: محمد ہادی حسین، اسلامک بک سنٹر، نئی دہلی، ۱۹۸۶ء

۵۔ برٹ، ایڈون، اے، ''فلسفۂ مذہب''، مترجم: بشیر احمد ڈار، مجلس ترقی ادب، لاہور: ۱۹۶۳ء

۶۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، ''حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید''
مقبول اکیڈمی، لاہور: ۱۹۶۷ء

۷۔ جلال الدین رومی، مولانا، ''مثنوی معنوی''، مرتبہ: آر اے نکلسن
سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۴ء

۸۔ حسین محمد جعفری، ڈاکٹر سید، (مرتب) اقبال - فکرِ اسلامی کی تشکیل جدید،
پاکستان اسٹڈی سنٹر جامعہ کراچی، ۱۹۸۸ء

۹۔ خورشید رضوی، ڈاکٹر، ''شاخِ تنہا''، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۸۷ء

۱۰۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، ''اقبال کا تصورِ زمان و مکان اور دوسرے مضامین''،

Marfat.com

مجلس ترقی ادب، لاہور:۱۹۷۳ء
۱۱۔ شفیق احمد، ڈاکٹر، ''اقبال اور ترکی''، ضیائے ادب، لاہور، ۱۹۸۸ء
۱۲۔ صبحی محمصانی، ڈاکٹر، ''فلسفۂ شریعتِ اسلام''، مترجم: مولوی محمد احمد رضوی، مجلس ترقی ادب، لاہور:۱۹۹۴ء
۱۳۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید، ''متعلقاتِ خطباتِ اقبال''، اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء
۱۴۔ عنایت اللہ، علامہ، اثری، ''القول المختار والبیان المختار''، المکتبۃ الاثریۃ، گجرات، سن ندارد
۱۵۔ گوہر نوشاہی، ڈاکٹر، ''مطالعہ اقبال''، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۷۱ء
۱۶۔ مجدد الف ثانی، ''مکتوبات ربانی''، مترجم: مولانا محمد سعید احمد نقشبندی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی:۱۹۷۱ء
۱۷۔ محمد آصف اعوان، ڈاکٹر، ''اقبال کا پہلا خطبہ-علم اور مذہبی تجربہ'' اقبال اکادمی، پاکستان، لاہور:۲۰۰۸
۱۸۔ محمد اقبال، ''جاوید نامہ''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور ۱۹۸۸ء
۱۹۔ محمد اقبال، ''بالِ جبریل''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۳ء
۲۰۔ محمد اقبال، ''زبورِ عجم''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۱۔ محمد اقبال، ''پیام مشرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور: ۱۹۸۵ء
۲۲۔ محمد اقبال، ''ضرب کلیم''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۳۔ محمد اقبال، ''ارمغانِ حجاز''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۴۔ محمد اقبال، ''بانگِ درا''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۵۔ محمد اقبال، ''رموزِ بے خودی''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۶۔ محمد اقبال، ''اسرارِ خودی''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء
۲۷۔ محمد اقبال، ''اسلامی فکر کی نئی تشکیل''، ترجمہ: شہزاد احمد، مکتبہ خلیل، لاہور: ۲۰۰۰ء
۲۸۔ محمد اقبال، ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق''، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور:۱۹۷۳ء

Marfat.com

۲۹۔ محمد اقبال، ''مقالاتِ اقبال''، مرتبہ: عبدالواحد معینی، آئینہ ادب، لاہور: ۱۹۸۸ء

۳۰۔ محمد اقبال، ''اقبال نامہ (حصہ اول و دوم)''، مرتبہ شیخ عطاء اللہ
ناشر: شیخ محمد اشرف، لاہور، سن ندارد

۳۱۔ محمد بن عیسیٰ الترمذی، امام، جامع ترمذی (جلد اول)، مترجم: مولانا افضل احمد
دارالاشاعت، کراچی

۳۲۔ محمد حنیف ندوی، مولانا، ''مسئلہ اجتہاد''، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۳ء

۳۳۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، ''جاوید نامہ —— تحقیق و توضیح''
اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء

۳۴۔ مشتاق احمد گنائی، ڈاکٹر، ''نظریہ اجتہاد اور اقبال''
مہتاب الحق پبلی کیشنز، سہرسوپور، کشمیر، ۲۰۰۳ء

۳۵۔ نذیر نیازی، سیّد، ''اقبال کے حضور''، اقبال اکادمی، لاہور: ۲۰۰۰

۳۶۔ وحید الدین، سید، ''فلسفہ اقبال - خطبات کی روشنی میں، نذیر سنز پبلشرز، لاہور، ۱۹۸۹ء

مجلّات

۱۔ اقبال، مدیر: میاں محمد شریف، بزم اقبال، لاہور، جلد: ۸، شمارہ: ۲، اکتوبر ۱۹۵۹ء

۲۔ اقبال ریویو، اقبال اکادمی پاکستان، کراچی، جولائی ۱۹۶۵ء

۳۔ جوہر، (شمارہ خصوصی بیادگار علامہ اقبال)، ناشر: مکتبہ جامعہ، دہلی، نئی دہلی، لاہور، بمبئی
اشاعت دوم، مارچ ۱۹۴۰ء

۴۔ الشریعہ، مدیر: محمد عمار خان ناصر، جلد: ۱۹، شمارہ: ۴، اپریل ۲۰۰۸ء
الشریعہ اکادمی کنگنی والا، گوجرانوالہ

1- Aghanids,Nicolas P., " Muhammadan Theories of Finance," Reprint Lahore: 1961.
2- Bashir Ahmad Dar, "Iqbal and Posst-Kantian Voluntarism,"

Marfat.com

Bazm-i-Iqbal, Lahore:1956.

3- Eddington, A., "The Nature of Physical World," (Gifford Lectures, 1927) London: 1928.

4- Ghulam Sarwar, Al-Haj Hafiz, "Philosophy of the Quran," Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1965.

5- Ishrat Hasan Anver, Dr., "The Metaphysics of Iqbal", Sh., Muhammad Ashraf, Lahore: 1983.

6- Joad, CEM., "A Guide to Philosophy" Victor Gollancz, London, 1983.

7- Jung, Carl Gustav, "Contribution to Analytical Psychology", Trans by H.G & Cary F. Baynes, London: 1928.

8- Jung, Carl Gustav,"Psychology of the Unconciousness" Trans by B.M. Hinkle, London: 1919.

9- Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious Thought In Islam",Sh.Muhammad Ashraf, Lahore: 1962,

10- Muhammad Iqbal, "The Secret of Self," Translated by Reynold A.Nicholson, Sh., MuhammadAshraf.,Lahore:1975.

11- Muhammad Iqbal "Letters of Iqbal," Compiled and edited by Bashir Ahmad Dar, Iqbal Academy, Lahore:1978,

12- Radhakrishnan, S.,"An Idealist View Of Life" George Allen & Unwin Ltd., London: 1932.

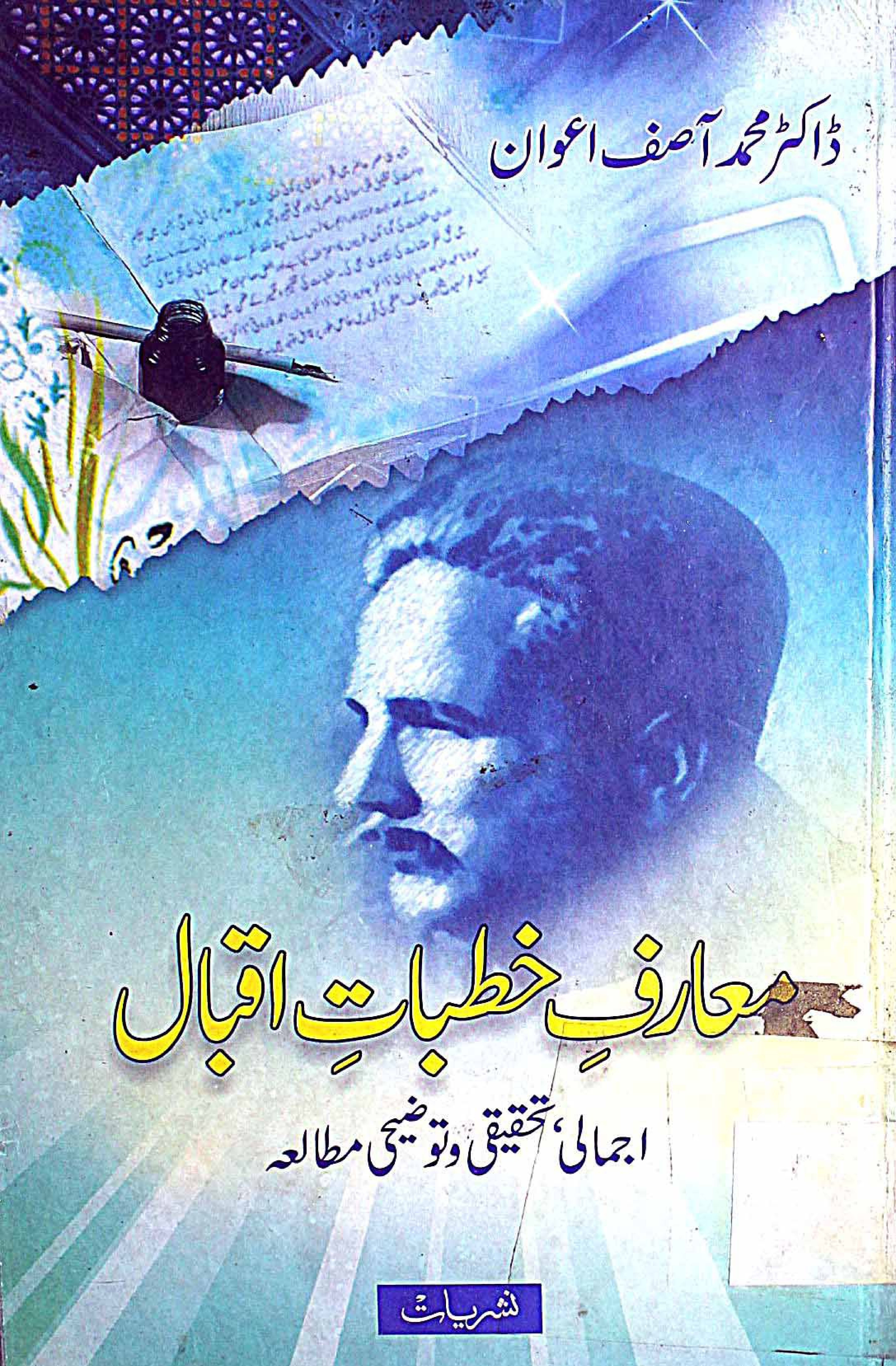
13- Sharif, M.M., A History of Muslim Philosophy (vol II), Royal book company, Karachi: 1983.

14- Whitehead, Alfred North, " Process And Reality", Cambridge University Press, London: 1929.

15- William James, "Human immortality" Archibald constable & Co, London: 1906.

16- Ziya Gogalp, " Turkish Nationalism And Western Civilization," Translated and edited by Niyazi Berkes, George Allen And Unwin LTD, London: 1959

Marfat.com


ڈاکٹر محمد آصف اعوان
معارفِ خطباتِ اقبال
اجمالی، تحقیقی و توضیحی مطالعہ
نشریات

Marfat.com