فلسفۂ اقبال

خطبات کی روشنی میں

سیّد وحید الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

فلسفۂ اقبال

خطبات کی روشنی میں

سیّد وحید الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

تقسیم کار

صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ اُردو بازار۔ دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ پرنس بلڈنگ۔ بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ یونی ورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ 202001

پہلی بار نومبر ۱۹۸۰ء

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج نئی دہلی میں طبع ہوئی۔

انتساب

جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے نام

فہرست مضامین

۱۔ ابتدائیہ	
۲۔ عرض حال	
۳۔ کچھ یادیں	
۴۔ پہلا خطبہ — علم اور مذہبی تجربہ	۱
۵۔ دوسرا خطبہ — مذہبی تجربے کے انکشافات کی فلسفیانہ جانچ	۱۹
۶۔ تیسرا خطبہ — خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم	۳۹
۷۔ چوتھا خطبہ — انسانی انا — اس کا اختیار اور بقا	۵۷
۸۔ پانچواں خطبہ — مسلم ثقافت کی روح	۷۳
۹۔ چھٹا خطبہ — نظام اسلامی میں اصول حرکت	۸۱
۱۰۔ ساتواں خطبہ — کیا مذہب ممکن ہے؟	۹۳
۱۱۔ فکر اقبال کا ابہام	۰۵
۱۲۔ ضمیمہ ۱ — یونانی فلسفیانہ روایت	۲۱
۱۳۔ ضمیمہ ۲ — عہد وسطیٰ کا مسلم مفکر، ابن خلدون	۳۰
۱۴۔ ضمیمہ ۳ — عہد جدید کے فلسفی	۳۴

ابتدائیہ

اقبال کے خطبات کچھ عرصے سے ارباب علم و دانش کو مسلسل اپنی طرف متوجہ کر رہے ہیں، اقبال عصرِ حاضر میں الٰہیات اسلامی کی جدید تشکیل کے حق میں تھے، اور اس سلسلے میں ان کی یہ کاوش متقاضی اور مستحق تھی اس بات کی کہ ہمارے عالم اور دانشور، خاص طور پر ہمارے علمار و فقہار، ان خطبات کا مطالعہ کریں، ان کی کمزوریوں کو بتائیں، ان میں جو کچھ مفید اور ثقافت اسلامی کی جدید تدوین کے لئے ضروری اور نفع بخش ہے، اسے اپنائیں اور تمدنِ اسلامی کو ایک بار پھر متحرک اور دنیا کے لئے نتیجہ خیز بنادیں. لیکن ایسا نہیں ہوا، اور اس کے برخلاف جب انھیں ان خطبات کے بعض مشمولات کا علم ہوا تو ان میں بعض ناخوش ہوئے اور بعض نے یہ کہا کہ کاش اقبال صرف شاعری کرتے اور کلامی مباحث میں نہ پڑتے، خطبات انگریزی زبان میں تھے اور اظہار خیال کا اسلوب جدید اور فلسفیانہ تھا، عرصہ تک ان کا ترجمہ اُردو میں نہیں ہوا، اور جب ہوا تو اس وقت تک ان سے متعلق علمار کی ایک رائے بن چکی تھی، اور پھر چونکہ اقبال کے ان خطبات میں جدید فلسفے کی مصطلحات اور زبان کا استعمال تھا، ہمارے علمار کے لیے ان میں کوئی ایسی کشش بھی نہ تھی. کہا جاتا ہے کہ شروع میں تو خود اقبال کو بھی ان خطبات کے اُردو ترجمے میں اس وجہ سے پس وپیش تھا کہ اُردو داں طبقے پر قدیم فکر کا اثر بہت گہرا تھا. لیکن اقبال کو غالباً بالکل اس کا اندازہ نہیں تھا کہ مسلمانوں کا انگریزی داں طبقہ ذہنی سہل پسندی میں قدیم فکر والوں سے کہیں آگے تھا، اسے اسلام سے زیادہ تر جذباتی تعلق تھا، ذہنی و فکری سطح پر مجموعی اعتبار سے وہ طبقۂ علمار کو ہی اپنا پیشوا سمجھتا تھا اور یہی صورت حال اب بھی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہے کہ اسلامی تحریکوں کے اثر سے

بعض حلقوں میں قدیم راسخ العقیدگی نے ایک نئی شکل اختیار کرلی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ فکر اقبال کی تلاش میں بھی اب تک ان کی شاعری ہی پر زیادہ توجہ ہوئی ہے، حالانکہ اقبال کی اصل فکر، مربوط طور پر، ان کے خطبات میں ملتی ہے۔ فکر اسلامی کی تشکیل ایک نئی اساس پر ہو، اقبال کی شاعری کا بھی یہی مقصد ہے اور خطبات کا بھی، اگرچہ ان کی شاعری اور ان کے فلسفیانہ تفکر کی رَو، بظاہر، دو مختلف سمتوں میں بہتی نظر آتی ہیں۔ پروفیسر سید وحید الدین، اقبال کی شاعری اور خطبات کے اتحاد تفکر کے رمز شناس ہیں، انھوں نے ہماری درخواست پر خطبات کی تلخیص و توضیح خاص طور پر اس نقطۂ نظر سے کی ہے کہ اقبال کی شاعری اور فکر کا مطالعہ کرنے والے سینیر طلبا، اور ریسرچ اسکالر ان سے آسانی کے ساتھ استفادہ کرسکیں۔ اسی کے ساتھ انھوں نے یونانی فلسفیانہ روایات، ابن خلدون کے تہذیبی خیالات اور مغرب کے جدید فلسفیوں کے متعلقہ افکار کی تشریحات بھی کی ہیں جو ضمیموں کی شکل میں اس کتاب میں شامل ہیں۔ پروفیسر موصوف کا ایک بہت ہی فکر انگیز مضمون "فکر اقبال کا ابہام" بھی کتاب کے مشمولات میں ہے۔ یہ مضمون ۱۹۷۴ء میں حیدرآباد کے اقبال سیمنار میں پڑھا گیا تھا اور سیمنار میں پڑھے گئے مقالات کے مجموعے "فکر اقبال" میں شائع ہوا تھا۔ اس سے بھی خطبات کی اس تلخیص و توضیح کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔ اس سب کے لئے ہم پروفیسر وحید الدین صاحب کے تہِ دل سے شکر گزار ہیں۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
۱۴؍ اکتوبر ۱۹۸۷ء

ضیاء الحسن فاروقی

عرضِ حال

اقبال کی شہرت بحیثیت ایک فلسفی شاعر کے مُسلّم ہے اور مرورِ زمانہ کے ساتھ اس میں اضافہ ہی ہوتا رہے گا۔ ایک طرف تو ان کی شاعری میں تفکری عناصر کا غلبہ ہے اور دوسری طرف انھوں نے اپنے خطبات میں جو پہلی مرتبہ مدراس میں دیئے تھے اپنے خیالات کو ایک فکری نظام کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک شاعر کی حیثیت سے تو ان کا شمار دنیا کے صف اول کے شعرا میں آسانی سے ہو سکتا ہے، لیکن ایک مفکر کی حیثیت سے ان کے کچھ حدود ہیں۔ اگرچہ وہ عالمی فلسفہ کی کوئی تاریخ ساز شخصیت تو نہیں کہے جا سکتے۔ لیکن ان کی فلسفیانہ فکر کی اہمیت نظر انداز بھی نہیں کی جا سکتی، خاص طور پر جبکہ بحیثیت ایک مفکر اسلام کے انھوں نے اسلامی فکر کو ایک نیا موڑ دیا۔ جن دانشوروں نے ہمارے زمانہ میں نئی بصیرت دی ہے ان میں مولانا ابوالکلام آزاد کا نام سرِ فہرست ہے۔ مولانا آزاد نے اپنی تفسیر کے ذریعہ قرآن کریم کی آفاقی جہت کو روشن کیا لیکن جدید فکر کے پس منظر میں اور مغربی فکر کے طریقۂ اظہار کو اپناتے ہوئے اسلامی الٰہیات کا جو تصور اقبال نے پیش کیا اس کی کہیں نظیر نہیں ملتی۔ ان کے معاصرین ان مسائل سے واقف نہ تھے جو مغربی فکر کے ساتھ مخصوص ہیں، کیونکہ مغربی

فلسفہ صرف کلاسیکی یونانی فکر سے ہی استفادہ نہیں کرتا بلکہ وہ طبعی علوم اور سماجی اور نفسیاتی علوم سے بھی اثر پذیر ہوتا رہتا ہے۔ اگر ایک طرف اقبال اپنے مذہبی ورثہ کو جس کی اساس قرآن حکیم ہے ہر وقت پیش نظر رکھتے ہیں تو دوسری طرف وہ مغربی فکر و دانش کی مخلصانہ جستجو اور انتھک کوششوں کو لایعنی قرار نہیں دیتے۔ ان کا تو قول ہے کہ "ہمارا یہ فرض ہے کہ انسانی فکر کی ترقی کا احتیاط کے ساتھ جائزہ لیتے رہیں اور اس کے مقابل ایک آزاد تنقیدی رویہ اختیار کریں" (دیباچہ)۔ ظاہر ہے جہاں الٰہیات کے ناقابل حل مسائل زیر بحث ہوں وہاں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ میں نے ایک الگ مضمون میں اقبال کی فکر کے ان گوشوں سے جہاں شک و شبہات پیدا ہوتے ہوں کچھ سوالات اٹھائے ہیں اور یہ مضمون بھی جو حیدرآباد کے ایک سیمینار کے لئے لکھا گیا تھا اس مجموعہ میں شامل کر دیا گیا ہے۔

میں اپنے فاضل دوست پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی، ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز (جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی) کا ممنون ہوں کہ انہی کے مسلسل اصرار پر تلخیص و توضیح کا یہ کام پایۂ تکمیل کو پہونچا۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ میں ماہر اقبالیات نہیں ہوں، اور تلخیص کا کام مجھ سے پہلے ایسے بزرگوں نے انجام دیا ہے جو اقبالیات کے ماہر تھے لیکن میں نے زیادہ اختصار سے کام لیا ہے اور بنیادی باتوں کے اظہار پر ہی اکتفا کی ہے اور جہاں ضروری معلوم ہوا توضیحات کا اضافہ کیا ہے۔ شاید اس کی وجہ سے ہمارے طالب علموں کے لئے اس کی افادیت زیادہ ہو جائے کوئی تلخیص اصل کی قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے بالآخر اصل کی طرف رجوع کرنا ہی ہوگا۔

ضمیمہ میں بعض اصطلاحات کی تشریح اور ان مغربی مفکرین پر جو خطبات میں خاص طور پر زیر بحث آئے ہیں مختصر نوٹ بھی دے دیئے گئے ہیں۔ میں سید ریاض علی پرواز (حال مقیم لیبیا)، کا ممنون ہوں کہ انھوں نے میری تحریر کو قلمبند کیا۔ میں نورالدین صاحب، انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، کا ممنون ہوں کہ

ٹائپنگ کا کام بحسن وخوبی انجام دیا، اور اسی انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ صباح اشرف صاحب کا بھی ممنون ہوں کہ انھوں نے میری مشکلوں میں ہاتھ بٹایا۔

چونکہ حکمت ودانش کی دنیا میں میرا سفر جامعہ عثمانیہ سے شروع ہوتا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس کتاب کو مادرِ جامعہ کے نام معنون کیا جائے۔

سید وحید الدین

انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
نئی دہلی ، ۵ رجولائی ۱۹۸۶ء

کچھ یادیں

میں نے ۱۹۲۸ء میں میٹرک کے امتحان سے فراغت حاصل کی۔ ذریعۂ تعلیم انگریزی تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ہندوستان میں ایک نئی جامعہ کا قیام عمل میں آیا جہاں پہلی مرتبہ ہندوستان ہی کی ایک زبان کو ذریعۂ تعلیم قرار دیا گیا تھا۔ جامعہ عثمانیہ (حیدرآباد، دکن) میں ہر علم اور ہر فن کی تعلیم اردو زبان میں ہوتی تھی۔ یہ برطانوی تسلط کا زمانہ تھا۔ اس وقت دیسی والیان ریاست بالکل انگریزوں کے زیر نگیں تھے، اس لئے اس زمانہ کے نظام حیدرآباد میر عثمان علی خاں کا یہ بڑا جرأت مندانہ اقدام تھا کہ انھوں نے انگریزوں کی اس پالیسی کے خلاف جس کی داغ بیل لارڈ میکالے نے ڈالی تھی صریح انحراف کیا اور جامعہ عثمانیہ کا قیام بذریعہ فرمان ۵ راکتوبر ۱۹۱۸ء عمل میں آیا۔ یہ جامعہ باوجود تمام سیاسی انقلابات کے اب بھی انھیں کے نام سے منسوب ہے۔ بلاشبہ ان کا یہ کارنامہ آصف جاہی دور کی گراں قدر یادگار ہے۔ اس جامعہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ اردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے کے باوجود انگریزی زبان پر پوری توجہ دی جاتی تھی۔ اس لئے یہاں کے فارغ التحصیل طلبہ کو باہر کی جامعات میں تعلیم حاصل کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی اور یہاں کے بعض ممتاز طالب علموں نے بین الاقوامی شہرت بھی حاصل کی۔

اس وقت تعلیمی درس گاہوں میں بڑا ممتاز مقام نظام کالج کو حاصل تھا۔ یہاں ذریعہ تعلیم انگریزی تھا اور وہ مدراس یونیورسٹی سے ملحق تھا۔ میں نے بلاتذبذب جامعہ عثمانیہ کا انتخاب کیا اور انٹرمیڈیٹ کے پہلے سال میں داخلہ لیا۔ مضامین اختیاری منطق، نفسیات اور فارسی تھے۔ ان دنوں بہت باصلاحیت اساتذہ جامعہ عثمانیہ میں موجود تھے، ان کا تعلق مختلف علوم وفنون سے تھا۔ فلسفہ کے صدر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تھے جو بعد میں پاکستان منتقل ہو گئے اور وہاں اقبال اور رومی پر اپنے مخصوص انداز میں قلم اٹھایا، انہی کے شریک کار ڈاکٹر میر ولی الدین تھے جنھوں نے ڈاکٹریٹ تو مغربی فلسفہ میں لندن یونیورسٹی سے حاصل کی، لیکن بعد میں تصوف کو اپنی تحقیق کا موضوع بنالیا اور کافی نام پیدا کیا۔ اسی شعبہ کے ایک ممتاز رکن مولوی عبدالباری ندوی تھے۔ وہ مغربی فلسفہ کا ہی درس دیتے تھے اور ایک پرخلوص کامیاب استاد تھے۔ ان کے علاوہ نفسیات کی تدریس کا کام معتضد ولی الرحمٰن کے سپرد تھا۔ یہ بھی اپنے فن کے اچھے واقف کار تھے، ان کے ساتھ ساتھ ہندی فلسفہ کی تدریس کا فریضہ کائستھ گھرانے کے ایک معزز رکن شیو موہن لال ماتھر کے سپرد تھا۔ وہ بہت اچھی اردو جانتے تھے اور انھوں نے ہندی فلسفہ سے متعلق ایک سے زیادہ گراں قدر کتابوں کا اردو میں کامیاب ترجمہ کیا۔ میری تعلیم کے آخری زمانہ میں صلاح الدین صاحب بحیثیت استاذ نفسیات شعبہ سے وابستہ ہو گئے۔ انھوں نے آکسفورڈ میں نفسیات کی تعلیم حاصل کی تھی اور انگریزی زبان پر بھی کافی عبور تھا۔ زندگی کے آخری حصہ میں اسلامی کلچر کی ادارت ان کے سپرد ہوئی جس کو انھوں نے بحسن وخوبی انجام دیا۔ خیالات کی ہم آہنگی کی وجہ سے ان سے میرے بہت ہی قریبی تعلقات رہے۔ وہ قدیم حیدرآباد کی دکنی تہذیب کی ناقابل فراموش یادگار تھے۔ افسوس، ان میں کوئی بھی اب بقید حیات نہیں رہا۔ یہ تمام اساتذہ میرے ساتھ بڑی شفقت سے پیش آتے رہے۔ اسی زمانہ میں انگریزی شعبہ میں ڈاکٹر سید عبداللطیف تھے۔ ڈاکٹر عبداللطیف قبل از وقت وظیفہ لے کر علمی کاموں میں مصروف ہو گئے۔ ان کا قرآن کریم کا ترجمہ منفرد حیثیت رکھتا ہے۔

انھوں نے مولانا آزاد کے ترجمان القرآن کا بڑی لگن اور کاوش کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔
لیکن جس ہستی نے مجھ پر سب سے زیادہ شفقت اور مہربانی کی وہ نہ تو کوئی فلسفی تھے اور نہ صوفی، نہ مسلمان تھے اور نہ ہندوستانی بلکہ وہ ایک انگریز تھے۔ سید راس مسعود (مسعود جنگ) کی ان سے ملاقات ان کے سفر جاپان کے دوران ہوئی تھی جہاں وہ اس وقت برسرِ کار تھے۔ وہ ان سے متاثر ہو کر انھیں اپنے ساتھ لے آئے اور ان کو بیک وقت جامعہ عثمانیہ اور نظام کالج سے وابستہ کر دیا۔ وہ بحیثیت ایک معلم ہندوستان کے طالب علموں کے لئے کچھ زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوئے لیکن وہ انگریزی زبان کے جی نی اَس (GENIUS) سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس کا اظہار اس وقت ہوتا جب وہ طالب علموں کے مضامین کو جانچتے اور ان کی اصلاح کرتے۔ اُس وقت میں بی۔ اے کی جماعت میں تھا۔ ایک بار انھوں نے طالب علموں سے خواہش کی کہ وہ اپنے کسی بھی پسندیدہ مضمون پر طبع آزمائی کریں۔ میں نے اپنے مضمون کا موضوع "انسان بمقابل مشین (MAN VERSUS MACHINE) لیا اور اس پر اس وقت کی اپنی بساط علم کے موافق فلسفیانہ انداز میں اظہار خیال کیا۔ جب وہ مضمون ان کی نظر سے گذرا تو وہ اس سے اتنے متاثر ہوئے کہ جہاں بھی موقع آتا میری صلاحیتوں کا چرچا کرتے اور اسی وجہ سے لوگ میرے نام سے بخوبی واقف ہو گئے۔ جب میں جرمنی سے لوٹا تو شعبہ فلسفہ میں ملازمت کی کوئی گنجائش نہ تھی، کیونکہ اساتذہ کی تعداد قریب قریب طالب علموں کی تعداد کے برابر تھی اور فلسفہ کو اب کی طرح پہلے بھی لوگ ایک ذہنی تعیش سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ خدا بخشے ڈاکٹر سید حسین کو کہ مجھے یونیورسٹی سے وابستہ کرنے کی ان کو ایک ہی صورت نظر آئی اور وہ یہ کہ کسی طرح عارضی طور پر ہی سہی انگریزی شعبہ میں میرا تقرر کرا دیا جائے۔ وہ تھے تو سائنس کے آدمی لیکن اس وقت رجسٹرار کے فرائض انجام دے رہے تھے۔ یہ بھی اسی انگریز استاذ کی تعریف و تحسین کا اثر تھا کہ انگریزی شعبہ کے ارباب اقتدار کو مجھے قبول کرنے میں تامل نہیں ہوا، گو کہ میرے پاس انگریزی کی ڈگری نہیں تھی۔ یہ عارضی تقرر

بھی کئی سال تک قائم رہا اور بعد میں جب خلیفہ عبدالحکیم پاکستان منتقل ہو گئے تو شعبہ فلسفہ میں مجھے مستقل طور پر لے لیا گیا۔

یہ برطانیہ کے رہنے والے ای.ای. اسپیٹ (E.E. SPEIGHT) مجھ پر کتنے کرم فرما تھے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اساتذہ میں وہ واحد شخص تھے جو میرے جرمنی جانے کے وقت اسٹیشن پر پھولوں کا گلدستہ لئے کھڑے تھے۔ انھیں کی وجہ سے مجھ میں خود اعتمادی پیدا ہوئی اور ایسے وقت جبکہ کوئی سہارا نہ تھا زندگی میں روشنی کی ایک کرن دکھائی دی۔ خدا ان کی روح کو اپنے جوار رحمت میں جگہ دے۔ جب میں جرمنی چلا گیا تو ان کے نام میں نے ایک خط لکھا جس کو میں نے غالب کے اس شعر پر ختم کیا تھا:

دام ہر موج میں ہے حلقۂ صد کام نہنگ
دیکھیں کیا گذرے ہے قطرہ پہ گہر ہونے تک

خدا جانے وہ توقعات جو اس شفیق استاذ نے میرے ساتھ وابستہ کی تھیں کہاں تک پوری ہوئیں۔

سید وحید الدین

پہلا خطبہ

علم اور مذہبی تجربہ

اقبال کے خطبات نے نہ صرف ان تمام کوششوں کو جن کا مقصد فکر اسلامی کی تشکیل جدید ہے بہت متاثر کیا ہے بلکہ مستقبل میں بھی جو کوششیں اس سمت میں ہوتی رہیں گی ان کے لئے بھی یہ ضروری ہوگا کہ وہ اقبال کے تصورات کو پیش نظر رکھیں. کیونکہ اقبال کی شاعری اور آرٹ بھی صرف حسن کے بے غرضانہ شعور اور استغراق کے اظہار کا نام نہیں بلکہ پیغمبرانہ جہت ان پر غالب ہے. اس لئے اقبال کے ہر طالب علم کے لئے ضروری ہے کہ ان کا وہ بڑے غور سے مطالعہ کرے. اور ان کے فلسفیانہ پس منظر کو اچھی طرح سمجھے. اقبال نے ان خطبات کا جو دیباچہ لکھا ہے اس کے پڑھنے سے فکر اقبال کے بنیادی رجحانات کی طرف کافی رہنمائی ہوتی ہے. اقبال بھی کارل مارکس کی طرح فلسفیانہ فکر کا مقصد فہم عالم نہیں بلکہ عالم کی نئے سرے سے صورت گری سمجھتے ہیں. قرآن حکیم ان کے نزدیک "تصور" پر نہیں بلکہ "عمل" پر زور دیتا ہے. وہ اس کو مانتے ہیں کہ تصوف نے اپنے حقیقی ترجمانوں کے ذریعہ مذہبی تجربہ کی نشوونما کی تعمیر و تشکیل میں نمایاں حصہ لیا. لیکن افسوس کہ ان کے جانشینوں نے فکر جدید سے اپنا تعلق توڑ لیا اور نئے اسلوب فکر کو حاصل کرنے کی صلاحیت کھو دی. اب اقبال یہ چاہتے ہیں کہ اسلام کی روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور سائنسی علوم میں جو نئے انقلابات آئے ہیں ان سے فائدہ اٹھاتے ہوئے الٰہیات اسلامی کی نئی تشکیل کی

کوشش کی جائے۔ خاص طور پر وہ جدید طبیعیات کے انقلابی نظریات سے بہت متاثر ہوئے اور اس کا مطالعہ دلچسپی سے کیا کہ کس طرح طبیعیات نے اپنے مفروضات کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے، اور اس کے نتیجے کے طور پر قدیم طرز کی مادیت کی اب کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ اقبال بجا طور پر اس حقیقت کی طرف نشاندہی کرتے ہیں کہ قطعیت تامہ نام کی کوئی چیز فلسفیانہ فکر قبول نہیں کر سکتی اور جب علم کے نئے راستے نکلتے ہیں تو فلسفیانہ فکر میں بھی زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہوتی ہے۔ وہ بڑی فراخ دلی سے اس بات کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں کہ آیندہ ان تصورات سے زیادہ صائب تصورات جو ان خطبات میں پیش ہوئے ہیں وجود میں آسکتے ہیں۔

پہلے چار خطبات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں اقبال نے مغربی فکر اور اسلامی شعور کے پس منظر میں فلسفۂ مذہب کے اہم تصورات کا جائزہ لیا ہے۔ اور "علم اور مذہبی تجربے" کے عنوان سے فلسفۂ مذہب کے سوالات پر روشنی ڈالی ہے۔ کائنات کی حقیقت، دنیا میں انسان کا مقام اور یہ سوال کہ کیا بدلتی ہوئی دنیا کی ترکیب میں کوئی دوامی عنصر بھی پوشیدہ ہے ان کی توجہ کا مرکز رہے ہیں۔ وہ ایسے مباحث کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتے ہیں جو فلسفۂ مذہب اور شاعری کے اعلیٰ مظاہر میں مشترک ہیں۔ شاعر کی تخلیقات میں ابہام ناگزیر ہے۔ کیونکہ وہ انفرادی نوعیت کی ہوتی ہیں۔ مذہب اقبال کے نزدیک اپنی ترقی یافتہ شکل میں شاعری سے آگے نکل جاتا ہے۔ اس کے پیش نظر صرف فرد نہیں ہوتا بلکہ سماج بھی، اور پھر اس کے نزدیک حقیقت کا بلاواسطہ ادراک بھی ممکن ہے۔ فلسفہ تو آزاد تحقیق اور جستجو کا نام ہے، تو پھر کیا یہ ممکن ہے کہ مذہب کو فلسفہ کی کسوٹی پر پرکھا جائے؟ جہاں فلسفہ آزاد تحقیق و جستجو میں لگا رہتا ہے وہاں مذہب فکر کی آزادی سے بہت بدگمان رہتا ہے۔ فلسفہ بالآخر اس نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ عقل انسانی محدود ہے اور عقلِ محض سے حقیقت تک رہنمائی ممکن نہیں۔

مذہب جس کی اساس ایمان ہے صرف تاثر (FEELING) کا نام نہیں۔ اس کا ایک وقوفی (COGNITIVE) عنصر بھی ہوتا ہے۔ صوفیاء اور متکلمین کا وجود اس بات کا

شاہد ہے کہ تصور (IDEA) مذہب کا جزولاینفک ہے۔ وہائٹ ہیڈ (WHITEHEAD) سے اقبال متفق ہیں کہ مذہب عمومی صداقتوں (GENERAL TRUTHS) کا ایسا نظام ہے جس میں انسان کے کردار کو بدل دینے کی صلاحیت ہے بشرطیکہ ان صداقتوں پر عقیدہ خلوص کے ساتھ ہو۔ یہ ضروری ہے کہ یہ صداقتیں اس نوعیت کی ہوں کہ جو عقلی نکتہ چینی سے متزلزل نہ ہو سکیں۔ اس لئے ہر مذہب کو کسی نہ کسی شکل میں "کلام" کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن اس سے فلسفہ کی مذہب پر فوقیت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ مذہب ایک ایسے "کُل" کو ظاہر کرتا ہے جو ایک ساتھ "فکر" "تاثر" اور "عمل" سب پر حاوی ہو۔ اور یہ بھی ماننا پڑے گا کہ فکر جس کا تعلق فلسفہ سے ہے اور وجدان جس کا تعلق مذہب سے ہے، ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے۔ اگر عقل حقیقت کا جزوی ادراک کرتی ہے تو وجدان حقیقت کا ادراک بحیثیت "کُل" کے کرتا ہے، اگر ایک کی نظر حقیقت کی زمانی جہت پر ہے تو دوسرے کی نظر اس کی دوامی جہت پر۔ ضرورت ہے کہ یہ دونوں بظاہر متضاد علمی قوتیں ایک دوسرے سے اپنی تکمیل کر سکیں۔

اقبال کو ہمیشہ اس پر اصرار رہا ہے کہ یونانی فلسفہ کا اسلامی فکر پر صحت بخش اثر نہیں پڑا، اور یہی وجہ ہے کہ اسلامی الٰہیات کی مختلف تحریکیں اتنی بارآور نہ ہو سکیں جو کسی دوسرے زمانے میں ہو سکتی تھیں۔ وہ مانتے ہیں کہ یونانی فلسفہ اسلامی تاریخ میں ایک بڑی ثقافتی قوت رہا ہے، اور گو یہ صحیح ہے کہ یونانی فکر نے اسلامی فکر کو بہت وسعت دی، لیکن فہمِ قرآنی یونانی تصورات کے تابع ہو کر رہ گئی اور اس طرح قرآن کا اصلی روپ نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ سقراط کی فکر کا مرکز انسان اور انسان کی دنیا رہی ہے۔ لیکن قرآن کی نظر سارے عالم پر یکساں محیط ہے۔ نباتات کا عالم ہو یا سیاروں کا یا حیوانات کا، سب اس کی نظر کے سامنے ہیں۔ رات اور دن کی تبدیلی اور تاروں بھرا آسمان یکساں طور پر قرآن کے پیش نظر رہے ہیں، یہاں تک شہد کی مکھی کے علم کا بھی وحی سے رشتہ جوڑ گیا ہے۔ افلاطون نے اپنے استاد سقراط کے نقش قدم پر چلنا سیکھا۔ وہ حواس کے علم کو بالکل خاطر میں نہیں لاتا۔ اس کے برعکس قرآن حواس کو بڑی اہمیت

دیتا ہے۔ سماعت و بصارت کے بڑے اہم وظائف ہیں۔ یہ جاننے کے لئے کہ قرآن کی اسپرٹ یونانی اسپرٹ کے بالکل متضاد ہے، دو سو برس کا عرصہ لگا۔ امام غزالی کی یونانی فکر سے بغاوت اسی کا شاخسانہ ہے۔ لیکن غزالی نے تشکیک یعنی عقل کی بے بسی پر مذہب کی بنیاد رکھی۔ یہ ایک ایسا قدم تھا جو خطرے سے خالی نہیں۔ ابن رشد نے یونانی فلسفہ کی مدافعت کا بیڑا اٹھایا لیکن اس نے عقل فعال ACTIVE INTELLECT کی جو تعلیم دی وہ اسلامی فکر سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ اشاعرہ کا راستہ زیادہ صائب تھا، لیکن ان کا مقصد بھی مذہبی روایات کا یونانی تصورات کے ذریعہ مدافعت کے سوا کچھ نہیں تھا اور معتزلہ نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ مذہب صرف ایک نظری عقیدہ نہیں بلکہ حیاتی واقعہ ہے اور عقل سے قطع نظر حقیقت تک رسائی کی دوسری راہیں بھی ہیں۔

غزالی اور کانٹ کی اجتہادی مہم میں اقبال کے نزدیک بہت کچھ مشابہت ہے۔ جرمنی میں پہلے تو عقلیت مذہب کے معاون کی حیثیت سے نمودار ہوئی لیکن بہت جلد معلوم ہو گیا کہ مذہبی عقائد ناقابل تصدیق ہیں۔ کانٹ نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب "تنقید عقل محض" میں محض انسانی عقل کے حدود کو واضح کیا اور نتیجۃً عقلیت کے سارے کارنامے یکلخت اوراق پارینہ بن کر رہ گئے۔ غزالی کی فلسفیانہ تشکیک بہت زیادہ آگے بڑھی اور اس نے اس سطحی عقلیت کو جس نے اسلام میں غلبہ حاصل کر لیا تھا بالکل مسمار کر دیا۔ لیکن غزالی اور کانٹ کے درمیان جو امتیاز ہے اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ اپنے اصولوں کے تحت خدا کے علم کو خارج از بحث ٹھہراتا ہے۔ غزالی فکر کے اس اسلوب سے جس کا عمل تحلیلی (ANALYTIC) ہے مایوس ہو کر اپنا سہارا صوفیانہ تجربات میں ڈھونڈتے ہیں۔ اس طرح انھوں نے مذہب کو سائنس اور فلسفہ کے تسلط سے آزاد کرنے کی کوشش کی۔ اب یہ ہوا کہ فکر اور وجدان کے درمیان کوئی رشتہ قائم ہونا مشکل ہو گیا۔ لیکن اقبال کے نزدیک غزالی کی یہ بڑی غلطی تھی۔ اگر فکر محدود ہے تو اس کی وجہ تسلسلی زماں (SERIAL TIME) سے اپنا رشتہ ہے۔ یہ صرف منطقی فہم

کی کم مائگی ظاہر کرتا ہے، نہ کہ فکر کی بحیثیت فکر کے. منطقی فہم کثرت کو وحدت میں نہیں بدل سکتی لیکن فکر کا عمل جب زیادہ گہرائی اختیار کرتا ہے تو وہ ایسے لامحدود تک رسائی پالیتا ہے جو اس کے اندر ہی جاگزیں ہے۔ فکر بنیادی طور پر جامد و ساکت نہیں ہوتی. جس طرح بیج اپنی اصل میں درخت کی وحدت کا حامل ہوتا ہے اسی طرح فکر ایک 'کل' ہے جو ہماری نظر کے لئے جو زماں سے متعین ہے مظاہر کے متعین سلسلے کی حیثیت سے اس وقت فہم میں آتا ہے جب ہم ان کے باہمی تعلق کو ہر وقت پیش نظر رکھیں۔ یہ 'کل' قرآنی اصطلاح ہیں لوحِ محفوظ ہے جو علم کے تمام امکانات کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

محدود فکر اسی لئے ممکن ہے کہ علم کے ہر اقدام میں لامحدود پوشیدہ ہے. کانٹ اور غزالی دونوں نے یہ نہ مانا کہ علم کا ہر اقدام محدودیت کے بندھنوں کو توڑتا ہوا ماوراء کا راستہ اختیار کرتا ہے۔ انسان سے وراء جو وسیع دنیا کھڑی ہے اس کا کوئی جزو بھی اب اجنبی نہیں رہتا اور محدود فکر کے سرے لامحدود سے مل جاتے ہیں. محدود فکر کا عمل اسی لئے ممکن ہوتا ہے کہ محدود کے اندر لامحدود کی انفرادیت پنہاں ہوتی ہے اور یہی لامحدود کی جستجو کو ممکن بناتی ہے۔

لیکن اب صورت حال بدل گئی ہے۔ پچھلے پانچ سو برسوں میں اسلامی فکر میں ٹھہراؤ آگیا ہے جبکہ مغربی فکر جو ابتدا میں اسلامی فکر کی خوشہ چیں رہی ہے، برابر آگے بڑھتی رہی، اور سائنس اور فلسفہ کے جو بنیادی سوالات اسلامی فکر کا موضوع بحث رہے تھے ان پر یورپ مستعدی کے ساتھ سوچ بچار کرتا رہا اور اسلامی الٰہیات جہاں تھی وہیں رہی۔ جہاں مغرب میں انسانی فکر اور تجربے کے نئے زاویے تشکیل پاتے رہے، قدرت پر حیرتناک غلبہ حاصل ہوا اور آدمی میں نتیجۃً خود اعتمادی بڑھتی گئی۔ زمان و مکاں اور علیت (CAUSALITY) جو انسانی فکر کے اب تک بنیادی تصوری ستون رہے ہیں، ان سے بھی آدمی نے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کی ہے اور پھر حال میں نظریۂ اضافیت نے تو بالکل سائنسی تصورات کی کایا ہی پلٹ دی. کوئی

تعجب نہیں اسلامی الہیات کی تشکیل نو کا مطالبہ زور پکڑتا جائے اور جبکہ خلافِ مذہب مہم وسطی ایشیا کو پار کر کے ہندوستان کی سرحدوں تک پہنچ چکی ہے اس کی ضرورت اور زیادہ بڑھ جاتی ہے ان حالات کے پیش نظر اقبال الہیات کی تشکیل جدید کا بیڑا اٹھاتے ہیں اور اپنے پہلے خطبہ میں مذہب اور مذہبی تجربہ کی نوعیت کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں۔

قرآن کا مقصد کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک اس کے سوا کچھ نہیں کہ قرآن کائنات اور خدا کے مابین روابط کا شعور آدمی میں اجاگر کرنا چاہتا ہے اگر عیسائیت کا منشا یہ تھا کہ وہ روحانیت جو انسان کے باطن میں پوشیدہ ہے اس کا اثبات کرے، تو اسلام ہی اس حیثیت سے عیسائیت کا ہم نوا ہے۔ لیکن اس سے آگے بڑھ کر یہ کہ اسلام اس پر مُصر ہے کہ روحانی عالم مادی عالم کے مقابل کوئی الگ قوت نہیں ہے بلکہ روحانیت خود عالم مادی میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ اس طرح یہ ضروری نہیں رہا کہ روحانیت کے اثبات کے نتیجے کے طور پر عالم خارجی کی قوتوں کا انکار کیا جائے، خاص طور پر جب یہ بات عیاں ہو گئی کہ یہ قوتیں خود روحانی نور سے منور ہیں۔ اسلام میں تصوری نصب العین اور حقیقت ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں جن سے مصالحت ممکن نہیں، اور جن کا باہمی تصادم ناگزیر ہو۔ تصور کا کام تو یہ ہے کہ حقیقت (REALITY) کو اپنایا جائے، موضوع اور معروض کا تضاد ریاضی تعینات کی خارجی دنیا ہی میں اپنا جواز رکھتا ہے۔ اسلام اس عالم سے گریز نہیں کرتا بلکہ روحانیت کا اثبات کرنے کے ساتھ ساتھ وہ مادی دنیا کے مقابل منفی رویہ اختیار نہیں کرتا بلکہ مادی قوتوں پر تسلط کی راہ ہموار کرتا ہے۔

اب اقبال یہ پوچھتے ہیں کہ عالم کی حقیقت کیا ہے اور اس بارے میں قرآن کا کیا رویّہ ہے۔ دنیا قرآن کے نزدیک ایک کھیل (لعب) نہیں بلکہ زمین اور آسمانوں میں خدا کی نشانیاں ہیں اور عقل والے اٹھتے بیٹھتے ان ہی کے دھیان میں لگے رہتے ہیں اور یہ کہتے رہتے ہیں: رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا...

پھر قرآن کی اس آیت کی اقبال اپنے فکر کے مطابق توجیہہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دنیا میں وسعت پانے اور بڑھنے کی صلاحیت ہے یہی نہیں بلکہ پُر اسرار ہماہمی جو ہم کائنات میں دیکھتے اور زمانہ کا خاموش اتار چڑھاؤ جو ہم انسانوں کی نظروں کے سامنے لیل و نہار کی حرکت کی حیثیت سے علم میں آتا ہے، خدا کی بڑی نشانیوں میں سے ایک ہے۔ زماں کی اسی بھونچالی خصوصیت کے پیش نظر آنحضرتؐ سے منسوب وہ حدیث ہے کہ زماں کو برا نہ کہو کہ زماں خود خدا ہے۔ کیا اپنے ماحول کی موزونیت اور باہمی مطابقت کے ساتھ ساتھ اپنی بے پناہ صلاحیت کے باوجود حیات کے پیمانے میں انسان کا مقام نیچا ہے؟ آخر وہ ہے کیا؟ ایک بے تاب وجود جو اپنے نصب العینی تصورات میں کھو کر اپنی اظہار خودی کے لئے نئے نئے اسالیب ڈھونڈتا ہے اور گو نیچر میں اس کا مقام پست ہے، لیکن اس کی فوقیت کی شاہد وہ امانت ہے جس کو اٹھانے کی جرأت نہ آسمانوں سے ہوئی نہ زمینوں سے اور انسان نے اپنی نادانی سے اس کو اٹھا لیا۔ انسان کی رفتار حیات اپنی ایک ابتدا تو ضرور رکھتی ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اقبال کو یہ بھی امید ہے کہ "شاید" وہ وجود میں ایک مستقل مقام رکھنے میں کامیاب ہو جائے۔ وہ نیچر کی مخالف قوتوں کے مقابل نبرد آزما رہتا ہے۔ اور اس میں یہ طاقت بھی ہے کہ ان طاقتوں کو صورت بخشے اور اپنے وجود کو بھی اور کائنات کے وجود کو بھی اپنے مقاصد و اغراض کے تابع بنا کر تشکیل دے سکے۔ لیکن دنیا کی کوئی قوت حقیقت انسانی سے زیادہ طاقتور نہیں۔ اس کے باوجود وہ پھول کی پتی کی طرح نازک ہے۔ خدا کے قرآنی ارشادات کے مطابق وہ ایک ایسی ہستی ہے جس کا ہر قدم آگے کی طرف اٹھتا ہے اور وہ مشیت الٰہی میں شریک کار بن جاتا ہے، بشرطیکہ اس میں پہل کرنے کی صلاحیت ہو۔ ورنہ وہ مادے کی سطح پر گر جاتا ہے۔ علم ہی سے وہ حقیقت کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑ سکتا ہے؛ اور علم نام ہے حسّی ادراک کا جس کی تشکیل و تعمیر ہم انسانوں کی مرہون منت ہے۔

وہ امانت کیا تھی جس کا بوجھ انسان نے اپنی لاعلمی سے اٹھایا اور جس کو اٹھانے کی فرشتوں نے بھی جرأت نہیں کی؟ خدا نے انسان کو اشیاء کا نام دینا سکھایا اور اشیاء کو نام دینے کی اس صلاحیت نے اس کو فرشتوں سے برتر کر دیا کیونکہ فرشتوں میں یہ صلاحیت نہیں تھی۔ اشیاء کو نام دینے کا کیا مطلب ہے؟ اقبال جدید تصورات کے تحت اس کی تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس صلاحیت کا یہ مطلب ہے کہ آدمی عمومی تصورات قائم کر سکتا ہے۔ انھیں کو تعقلات کہتے ہیں اور اسی واسطے سے وہ اس قابل ہوتا ہے کہ اشیاء کو اپنے قابو میں کر سکے۔ قرآن ہر جگہ مشاہدہ پر زور دیتا ہے گو اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کا مظاہر فطرت کے بیان سے مقصد یہ ہے کہ وہ انسان میں اس حقیقت کا شعور اجاگر کرے جس کی نیچر ایک علامت (SYMBOL) ہے۔ قرآن کا یہ تجربی رویہ اس کے ماننے والوں میں حقائق کا احترام پیدا کرنے میں بہت معاون ثابت ہوا اور اسی کے واسطے سے وہ موجودہ سائنس کے بانی کہلائے جا سکتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشاہدات کو تلاش حق کی راہ میں کوئی جگہ نہیں دی جاتی تھی۔ زمانی نشیب و فراز، تغیرات اور تبدیلیوں پر سوچ بچار ہی سے آدمی اس قابل ہوتا ہے کہ ایسی حقیقت کا تصور قائم کرے جو زماں سے ماوراء ہے۔ حقیقت اپنے مظاہر میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ قرآن ہماری نگاہ بدلتی ہوئی دنیا کے اتار چڑھاؤ کی طرف پھیر دیتا ہے۔

ایشیا کی تہذیبوں نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے حقیقت کو داخل سے پانے کی کوشش کی، اور داخل سے خارج کی طرف اقدام کیا، اس لئے انھوں نے نظریات تو قائم کئے، لیکن ایسے نظریات جن کا اقتدار (قوت) سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ اور صرف نظریہ کی اساس پر کوئی تہذیب پروان نہیں چڑھتی۔ حقیقت سے ربط پیدا کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک بالواسطہ اور دوسری بلاواسطہ۔ ایک فکری مشاہدہ، دوسرا اسی حقیقت کے ساتھ تعلق جس طرح وہ باطن میں ظہور پاتی ہے۔ حقیقت کا مکمل ادراک اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ قوت برسرِ عمل نہ ہو جس کو قرآن حکیم

نے فؤاد یا 'قلب' سے تعبیر کیا ہے۔ قلب کیا ہے؟ یہ باطنی وجدان ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو آدمی کو حقیقت کی ان جہتوں سے روشناس کراتی ہے جو حسی ادراک کی زد سے بالا ہیں۔ اس کے نتائج خطا نہیں کرتے۔ یہ کوئی سِرّی قوت نہیں۔ ہاں، ایسی قوت ضرور ہے جو احساس سے بحیثیت ایک عضویاتی عمل کے تشکیل نہیں پاتی۔ جو عوالم اس طرح منکشف ہوتے ہیں ایسے ہی حقیقی ہیں جیسے وہ عوالم جو دوسرے راستوں کے ذریعہ نظر کے سامنے آتے ہیں۔ اس قوت کو مافوق فطرت کہنے سے اس کے حقیقی ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور نہ اس کی اہمیت کم ہوتی ہے۔

وہ حقیقت جو بحیثیت 'کل' کے ہمارے شعور میں داخل ہوتی ہے اور بعد توجیہہ کے ایک تجربی واقعہ بن جاتی ہے وہ دوسرے راستوں سے بھی نفوذ پا سکتی ہے۔ تاریخی شواہد اس بات کے ضامن ہیں کہ مذہبی تجربہ کوئی دھوکہ یا التباس نہیں۔ ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ تجربہ کی بہت سی سطحیں ہیں اور مذہبی تجربہ کے واقعات ایسے ہی واقعات ہیں جیسے تجربہ کے دوسرے واقعات۔ ان سطحوں کی جانچ کوئی ایسا عمل نہیں جو مذہبی احترام کے مغائر ہو۔

حال میں مذہبی تجربات کو سنجیدہ نفسیاتی تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے۔ اس کی ابتدا ابن خلدون سے ہوتی ہے۔ امریکہ کے ماہر نفسیات اور مفکر ولیم جیمس نے اس نوعیت کی تحقیقات میں پہل کی اور اس کی کتاب "مذہبی تجربات کا تنوع" اس سلسلے میں بڑا اہم قدم ہے۔ لیکن ان تجربات کی تحلیل اور تشریح کا کوئی مؤثر اور تشفی بخش طریقہ اب تک ناپید ہے۔ اقبال کے نزدیک صوفیانہ تجربات کے اہم خصوصیات یہ ہیں:

(ا) وہ بلاواسطہ ہوتا ہے۔ اس میں اور انسان کے معمول کے تجربات میں کوئی بنیادی امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ہر تجربہ بلاواسطہ ہوتا ہے۔ جس طرح حسی معطیات (DATA) کی توجیہہ عالم خارجی کے علم کے لئے ضروری ہے اسی طرح خدا کی معرفت کے لئے بھی توجیہہ لابدی ہے۔ خدا کوئی تعقلات کے باہمی رشتوں کا نظام نہیں ہے جو تجربہ سے بے تعلق ہو۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ ایک ناقابل تحلیل 'کل' ہے۔ جس طرح حسّی تجربہ میں عالم خارجی کے دیئے ہوئے اجزا کا تجربہ ہوتا ہے اور ان کے انتخاب سے ایک شے بنتی ہے جو ایک 'کل' کی شکل میں رونما ہوتی ہے، صوفیانہ تجربہ میں فکر کو کم سے کم مقام حاصل ہے اس لئے فکر ان اجزا کا تجربہ نہیں کر سکتی لیکن پھر بھی ہمارے معمولی شعور کے ساتھ انقطاع لازم ہے، وہ ایک نئی حقیقت ہے جو ہر سطح پر برسرِ عمل ہے۔ ہمارے معمول کا شعور ماحول سے مطابقت کا تابع ہوتا ہے وہ حقیقت کا ضروری طور پر احاطہ کرتا ہے، صوفیانہ شعور میں حقیقت اپنی پوری رفتار کے ساتھ پیش ہوتی ہے اور مختلف مہیجات ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں اور اس طرح ایک ناقابلِ تحلیل وحدت تشکیل پاتی ہے۔

(۳) تیسری بات جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ صوفیانہ احوال ایک ایسی خودی کی غمازی کرتے ہیں جو اپنی مثال نہیں رکھتی۔ یہ انفرادی شخصیت کے ماورا، اس پر محیط اور وقتی طور پر اس پر غالب آجاتی ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کس طرح خدا کا بہ حیثیت ایک آزاد ذات کے تجربہ ممکن ہے تو یہ بتلانا ہوگا کہ عالم خارجی کا ہمارا علم تو حسّی ادراک کا مرہونِ منت ہے لیکن اس علم کا واسطہ ضروری نہیں کہ واحد واسطہ ہو۔ ہم کو اپنی ذات کا علم کیسے ہوتا ہے اور نیچر کا کیونکر؟ اپنی ذات کا علم باطن فکر سے ہوتا ہے اور نیچر کا حسّی ادراک سے۔ ہمارے پاس کوئی ایسی حس نہیں ہے جس سے ہم دوسرے اذہان کا علم حاصل کر سکیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو صاحب شعور وجود ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتا ہے اور اسی جوابی عمل سے ہم اس کے وجود کا اندازہ لگاتے ہیں۔ ہر صورت میں دوسرے اذہان کے وجود کا علم ہم کو بلاواسطہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ قیاسی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صوفیانہ احوال میں جو بلاواسطہ علم حاصل ہوتا ہے وہ روزمرہ کے تجربات میں اپنی ایک مثال رکھتا ہے۔

(۴) چونکہ صوفیانہ تجربہ بلاواسطہ ہوتا ہے اس لئے وہ ناقابل بیان بھی ہوتا ہے۔ صوفیانہ احوال فکر سے زیادہ تاثر سے تعلق رکھتے ہیں۔ صوفی یا پیغمبر جو تعبیر اپنے

مذہبی شعور کی کرتا ہے وہ احکام کی شکل میں دوسروں تک پہنچائی جا سکتی ہے، لیکن احکام اپنی "اصلیت" میں دوسروں تک پہنچائے نہیں جا سکتے۔ چونکہ صوفیانہ تجربہ کا مرکز ایک ایسا تاثر ہے جو غیر متعین ہے، اس لئے عقل اس کو چھوتی نہیں لیکن اس کے باوجود وہ اپنے اندر ایک وقوفی (COGNITIVE) عنصر ضرور رکھتا ہے اور یہی بات ہے کہ وہ آسانی کے ساتھ تصور کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ تاثر (FEELING) اپنا اظہار خود ڈھونڈتا ہے۔ تاثر اور تصور دونوں حقیقت کی دو مختلف جہتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ اقبال امریکی پروفیسر HOCKING سے اس بات پر متفق ہیں کہ تاثر فکر میں اپنے اظہار کا تابع ہوتا ہے۔ تاثر میں استقلال نہیں ہوتا۔ تاثر اپنے اندر کی طرف رُخ کرتا ہے تو تصورات باہر کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ تاثر اپنے معروض کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب تاثر سے شروع ہوتا ہے لیکن تاثر پر ختم نہیں ہوتا۔ اور الٰہیات کی تشکیل ڈھونڈتا ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ تصور اور الفاظ دونوں کا ماخذ تاثر ہو۔

(۵) پانچویں بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ صوفی کا عالم دوامی سے جو قریبی ربط ہوتا ہے اس کے نتیجے کے طور پر اس پر تسلسل زماں غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود صوفیانہ حال، روزمرہ کے تجربہ سے ایک قسم کا تعلق ضرور رکھتا ہے۔ صوفیانہ احوال مدھم پڑ جاتے ہیں لیکن اپنے بعد وہ ایک حاملِ قدر (VALUABLE) کا احساس چھوڑ جاتے ہیں۔ صوفی اور پیغمبر دونوں تجربہ کی معمولی سطحوں پر لوٹ آتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ نبی اپنے تجربہ کے بعد جب دنیا کی طرف رُخ کرتا ہے تو وہ لامحدود احکامات کا حامل ہوتا ہے اور اس کا رجوع ہونا بڑا معنی خیز ہوتا ہے۔

عام تجربہ کی طرح صوفی کا تجربہ بھی عضوی (ORGANIC) شرائط کے تحت وجود میں آتا ہے۔ ہمارے ذہنی احوال کا دار و مدار عضوی حالات پر ہوتا ہے۔ لیکن ان شرائط سے ہم ایسے احوال کی قیمت یا ان کے خطا و صواب کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ بعض نام نہاد صوفیانہ احوال ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا سرچشمہ الٰہی نہیں ہوتا۔ صوفیت خواہ اسلامی ہو یا عیسائی ایک بڑے مسئلے سے دوچار رہی ہے۔ شیطانی وساوس اور خدائی الہام سے

امتیاز کا کیا معیار ہے! خود قرآن حکیم نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ کوئی نبی یا رسول ایسا نہیں ہوتا جس کے دل میں شیطانی وسوسہ پیدا نہ ہوتا ہو لیکن خدا شیطانی وسوسوں کو غلبہ پانے نہیں دیتا۔ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ فرائڈ نے اپنے نفسیات تحلیلی کے ذریعہ صوفیت کی ایک بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اس نظریہ کے مطابق انسانی خواہشات و ہیجانات جو اخلاقی اقدار اور سماجی مطالبات سے میل نہیں کھاتے وہ شعور میں اپنا مقام پیدا نہیں کر سکتے اور لاشعور میں دبا نے جاتے ہیں۔ ان ردکردہ خواہشوں سے اس نظریہ کے مطابق مذہب کی تعمیر ہوتی ہے۔ مذہبی عقائد کے ذریعہ آدمی حقیقت کی ناگواریوں سے چھٹکارا پانے کے لئے ایک دامن ڈھونڈتا ہے اور ایسی دنیا بنالیتا ہے جو اس کے من کے مطابق ہو۔

سائنس اور مذہب دونوں کا آغاز تجربہ سے ہوتا ہے۔ لیکن دونوں کی تعبیر کا احاطہ مختلف ہے۔ مذہب کا منشا ایک مخصوص نوعیت کے تجربہ کی اہمیت کا پتہ لگانا ہے۔ صوفیانہ تجربہ کو جنسی ہیجان کا نتیجہ قرار دینا قابلِ اعتنا نہیں۔ جنسی شعور اور مذہبی شعور اپنی نوعیت میں بالکل جدا ہیں۔ نہ صرف یہ کہ وہ جدا ہیں بلکہ جو عمل ان کے تحت سرزد ہوتا ہے اور جو کردار بنتا ہے وہ ایک دوسرے کے مقابل معاندانہ شکل اختیار کرتا ہے۔ ان کا مقصد جدا اور ان کی نوعیت جُدا ہے۔ مذہبی جذبہ کے واسطے سے ہم ایک ایسی حقیقت واقعی سے دوچار ہوتے ہیں جو ہماری شخصیت کے بند حصوں کو توڑ کر اس سے پرے چلی جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ مذہبی تجربہ بنیادی طور پر تاثر کی کیفیت رکھتا ہے اور جس کی ایک جہت وقوفی ہوتی ہے لیکن جس کی اصل دوسرے کے لئے قابل بیان نہیں۔ اب اگر کوئی تجربہ ایسا پیش کیا جائے جس کا مدعا انسانی تجربہ کے ایک مختلف پہلو کی تعبیر ہو تو سوال یہ اٹھے گا کہ اس کے صواب و خطا کا کیا معیار ہوگا۔ اگر صرف ذاتی تجربہ اس کی تصدیق کا ضامن ہو تو مذہب گنے چنے اشخاص تک محدود ہو کر رہ جائے گا۔ لیکن ہمارے پاس ایسے معیار ہیں جن کے ذریعہ ہم مذہبی تجربہ کی جانچ کر سکتے ہیں۔ ایک عقلی معیار ہے۔ دوسرا عملی۔ عقلی معیار سے

مراد تنقید توجیہہ ہے جس کے ذریعہ یہ جانچا جاتا ہے کہ مذہب کی دی ہوئی تعبیر سے وہ حقیقت ظاہر ہوتی ہے جس کا مذہبی تجربہ مذہبی مدعی ہے۔ اب رہا عملی معیار تو اس کا منشا نتائج کی روشنی میں صواب وخطا پر حکم لگانا ہے۔

توضیحات

اقبال کے پہلے لکچر میں بہت سے مغربی اور اسلامی مفکرین کا ذکر آتا ہے۔ اقبال کا فکر مغربی و مشرقی فلسفہ کے پس منظر میں پروان چڑھتا ہے۔ ہم یہاں صرف پہلے لکچر کے تعلق سے اور بعد کے خطبات میں بھی ان کی اہمیت کا خیال کر کے اس وقت صرف کانٹ اور غزالی کا ذکر کریں گے۔ کانٹ کی فکر مغرب کے فلسفہ میں سنگ میل کا درجہ رکھتی ہے۔ کیونکہ اس نے عقل کے حدود کا تعین کرنے کی کوشش کی اور اپنی معرکۃ الآرا کتاب میں عقل خالص کے حدود کا تعین کیا ہے۔ یہاں "خالص" سے مراد ایسی عقل ہے جو تجربہ سے آلودہ نہ ہوئی ہو۔ کانٹ کے نزدیک ہمارا علم صرف تجربہ تک محدود رہتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس سے اس کی مراد وہ تجربہ نہیں جس تک فی الواقع ہماری رسائی ہوتی ہو بلکہ ہر "ممکن تجربہ" سے ہے۔ مابعد الطبیعیات سے مراد اگر یہ لی جائے کہ وہ ماورائے تجربہ کا علم ہے تو یہ ممکن نہیں۔ اس لئے "عقل کے واسطے معرفت الٰہی ممکن نہیں۔ خدا کانٹ کے نزدیک ایک تصور ہے جس پر ایمان لانا عقل عملی یا اخلاقی شعور کا مطالبہ ہے لیکن "عقل نظری" کا کوئی قطعی نتیجہ نہیں۔ پھر دوسرے خطبات کے تحت کانٹ کے فلسفہ کا مزید ذکر ہوگا۔ یہاں پہلے خطبہ میں کانٹ کا ذکر بڑی حد تک محدود رہا اور اقبال نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ امام غزالی نے جو راستہ اختیار کیا وہ کانٹ کے راستے سے ملتا جلتا ہے۔ انھوں نے بھی عقلی چون وچرا میں کوئی تسلی نہیں پائی لیکن انھوں نے کانٹ سے ایک قدم آگے بڑھایا اور صوفیانہ واردات میں اور کشفی عرفان میں اس تیقن کو پایا جس سے عقل محروم رہی۔ اور اس طرح غزالی نے بھی ڈیکارٹ کی طرح تلاش حق تشکیک سے شروع کی۔ لیکن ڈیکارٹ نے اپنی ذات کے شعور میں ایسا مرکز پایا جو ہر قسم کی تشکیک سے بالا

ہے کیونکہ بقول ڈیکارٹ اپنی ذات کا انکار، یہ انکار کہ میں سوچتا ہوں سوچ ہی کی قسم سے ہے۔ اس نے یہ مقدمہ قائم کیا "I THINK THEREFORE I AM" لیکن غزالی کے نقطہ نظر سے ڈیکارٹ کا یہ اقدام ناقابلِ قبول ہوگا۔ وہ صرف صوفیانہ تجربہ میں تیقن پاتے ہیں۔ اور فکر کے راستے کسی قسم کے یقین کو ناقابل قبول قرار دیتے ہیں۔ اب رہا کانٹ تو اس کے اعتبار سے معرفت الٰہی فکر کے راستے سے ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ ہمارا تجربہ خود فکر کے مقولات (CATEGORIES) سے متعین ہوتا ہے۔ زمان و مکاں خود کوئی معروضی حیثیت نہیں رکھتے۔ نہ وہ تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ بلکہ وہ ایسے سانچے ہیں جو ہمارے حسی تجربہ کو صورت بخشتے ہیں۔ جو مواد حواس سے ہم کو ملتا ہے اس کو مقولات منظم کرتے ہیں۔ ان میں ترتیب دیتے ہیں۔ اس طرح مقولات بھی معروضی حیثیت نہیں رکھتے، اور نہ تجربہ ہی ان کا ماخذ ہو سکتا ہے بلکہ زمان و مکاں اور مقولات ہی تجربہ کو ممکن بناتے ہیں۔ اس لئے ایک بڑا سوال کانٹ کی علمیات میں یہ ہے کہ ہمارا تجربہ ممکن کیسے ہوتا ہے؟ ورا رکا علم اس لئے ممکن نہیں کہ ہمارا علم امکانی تجربہ سے پرے جا نہیں سکتا اور نہ خالص تعقلات یا مقولات کے ذریعہ علم ممکن ہے۔ اس لئے کانٹ کا یہ مشہور جملہ ہے کہ "تعقلات بغیر مدرکات کے کورے ہیں اور مدرکات بغیر تعقلات کے کور"۔ یعنی اگر ہم صرف فکر ہی کے حدود میں رہیں اور حواس سے واسطہ نہ رکھیں تو ہمارا علم خالی رہے گا اور اگر ہم صرف حواس ہی کی دنیا میں رہیں تو ہمارا علم اندھا رہے گا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ زمان و مکاں سے پرے اور تعقلات سے ہٹ کر حقیقت کیا ہے تو اس کا جواب ممکن نہیں۔ کانٹ کے الفاظ میں شئے بذاتِ خود کا علم ممکن نہیں۔ صرف شئے کا جس حد تک وہ ظاہر ہوتی ہے ہم کو علم ہو سکتا ہے اس شئے کا جو زمان و مکاں کے قیود اور تعقلات کی ترکیب سے آزاد ہوتی ہے، کا علم نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ کسی چیز کا معلوم ہونا اس کا مقید ہونا ہے۔ تعقلات اور مقولات (CATEGORIES) فہم کے حدود ہیں۔ اسی وجہ سے ہم کو ہماری ذاتی یا انا کا جو علم ہوتا ہے۔ وہ بھی انا کے تجربی یا انائے ظاہر کا ہوتا ہے۔ انائے حقیقی کا نہیں ہو سکتا۔ 'میں کیا ہوں' اس کا علم

مجھے اس حد تک ہوتا ہے جس حد تک کہ میں زمان و مکاں کے بندھنوں میں جکڑا ہوا اور مقولات سے ترکیب پاتا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں کسی چیز کا معلوم ہونا اس کی حقیقت کا معلوم ہونا نہیں ہے بلکہ اس کے ظہور کا معلوم ہونا ہے۔ اس کا باطن ہمیشہ پوشیدہ رہے گا۔ عالمِ مظاہر تک ہمارا علم محدود ضرور ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ عقل انسانی کی دو جہتیں ہیں ایک نظری اور ایک عملی۔ عملی سے کانٹ کی مراد اخلاقی جہت ہے۔ عالمِ مظاہر تو مشروط (CONDITIONED) ہے۔ لیکن شعورِ اخلاقی میں ہم کو حکم اخلاقی کا جو علم ہوتا ہے وہ غیر مشروط ہوتا ہے۔ مجھ کو اپنا فرض پورا کرنا ہوتا ہے خواہ شرائط کچھ ہی کیوں نہ ہوں اس امر غیر مشروط یا قطعی (CATEGORICAL IMPERATIVE) کے شعور سے ہی مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں اس عالم مشروط ہی کا شہری نہیں بلکہ عالم غیر مشروط کا بھی شہری ہوں۔ میرا علم نظری علم نہیں کیونکہ نظری علم ممکنہ تجربہ تک ہی محدود ہو سکتا ہے۔ اس سے باہر نہیں جا سکتا۔ غیر مشروط اخلاقی حکم کے شعور میں اپنی آزادی کا بھی شعور رکھتا ہوں اور میری رہنمائی ایسی دنیا کی طرف ہوتی ہے جو ماورا ہے۔ خدا اور عالم مابعد اور اختیار میرے علم کے معلومات نہیں ہیں۔ بلکہ عقل کے تصورات ہیں جن پر ایمان لایا جا سکتا ہے، لیکن جن کا علم ہم کو نہیں ہو سکتا۔ ایمان سے مراد کانٹ کی صرف یہ ہے کہ ایسے حقائق جن کی طرف شعورِ اخلاقی رہنمائی کرتا ہو اور جن کے متعلق نظری اعتبار سے نہ منفی نہ مثبت رویہ اختیار کیا جا سکتا ہو، وہ مطالبات (DEMANDS) ہیں اخلاقی شعور کے نہ کہ علم کے معروضات۔

امام غزالی کا راستہ بالکل الگ ہے انھوں نے بھی تلاش حق میں بڑی سرگردانی کی۔ نہ ان کی تشفی فلسفیانہ چون و چرا سے ہو سکی اور نہ روایتی مذہبی کلام سے، نہ باطنیوں کے مسلک سے جن کا دار و مدار امام معصوم کی رہنمائی پر ہے۔ بلکہ آخر کار جب کوئی راستہ نظر نہیں آیا تو ان کو صوفیانہ واردات اور ذوق وجدانی میں سہارا ملا۔ یہاں پر ان حقائق کا ان کو انکشاف ہوا جن تک رسائی نہ فلسفیانہ ردّ و قدح سے ممکن تھی اور نہ روایتی علم سے۔ اس طرح غزالی اور کانٹ یہاں تک تو متفق ہیں کہ عقل محض سے حقیقت مطلقہ تک

رسائی ممکن نہیں۔ لیکن غزالی کے نزدیک وہ باطنی تجربات اور کشف کے ذریعہ ممکن ہے اور کانٹ کے نزدیک اخلاقی شعور ہی سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مشروط کے ماورار کوئی دوسرا عالم بھی ہے، ہاں یہ علم صرف ہماری تحقیق کو ایک راستہ پر ڈالتا ہے لیکن ہم کو اس قابل نہیں بناتا کہ ہم کوئی ایسا ادّعا کر سکیں جس سے انکار ممکن نہ ہو۔ کانٹ کا فلسفہ ہمہ جہتی ہے۔ جس احاطہ فکر میں بھی کانٹ نے قلم اٹھایا اس کی فکر نے سنگ میل کا کام کیا۔ تنقید عقل عملی اور تنقید احکام (CRITIQUE OF JUDGEMENT) نے اخلاقیات اور جمالیات میں نئی شاہراہیں کھولیں۔ اس کے علاوہ اس نے مذہب، سیاسی فکر، دائمی امن کے موضوع پر بھی بیش بہا خیالات پیش کیے۔ لیکن ہمارا نقطۂ نظر کانٹ کے فلسفہ کی جامع صورت کو پیش کرنا نہیں بلکہ انھیں افکار کا جائزہ لینا ہے جن کا تعلق فکر اقبال سے ہے۔ آگے جہاں بھی ضرورت ہوگی ہم کانٹ کے فکر کی مزید توضیحات کریں گے۔

پہلے خطبہ میں امریکہ کے مسلّم الثبوت ماہر نفسیات اور مفکر ولیم جیمس کا بھی ذکر آیا ہے۔ جیمس کے افکار اس کی شخصیت کا آئینہ ہیں، اس کا مقام فلسفہ سے زیادہ نفسیات میں اہمیت رکھتا ہے۔ جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے اس کا نام انتاجیت (PRAGMATISM) کے مسلک سے وابستہ ہے۔ فلسفہ کا بنیادی سوال یہ ہے کہ صداقت کیا ہے۔ آج کل اس سوال کے جواب میں مختلف نظریات پیش کیے گئے ہیں، لیکن مروجہ نظریوں میں جو سب سے زیادہ مشہور ہیں، ایک کو نظریۂ مطابقت کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کے لحاظ سے صداقت نام ہے تعقل کی حقیقت کے ساتھ مطابقت کا اور دوسرا نظریہ "نظریۂ توافق" (COHERENCE THEORY) ہے۔ اس کے نزدیک صداقت نام ہے کسی دعویٰ کے ایک کل نظام فکر سے توافق کا۔ یعنی اگر کوئی دعویٰ ایسا ہو جو کل نظامِ فکر سے ہم آہنگ نہ ہو تو دعویٰ صداقت سے معریٰ رہے گا۔ صداقت جزوی نہیں ہوتی بلکہ کلی ہوتی ہے۔ بقول ہیگل صداقت ایسا سکہ نہیں ہے جس کو ہم چھوٹے سکوں میں بدل سکیں۔ صداقت کل میں ہوتی ہے جزو میں نہیں۔ ان نظریات کے مقابل جیمس نے صداقت کو تعقلات کے احاطۂ فکر

سے آزاد کرانا چاہا۔ اس کے نزدیک صداقت نتائج میں ہوتی ہے نہ کہ تعقلات (CONCEPTS) میں۔ صداقت وہ ہے جو کام کرے۔ اسی نقطۂ نظر سے اس نے مذہب اور مابعد الطبیعات کے لاینحل سوالات کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ یہ سوال کہ خدا ہے یا نہیں؟ یہ سوال کہ آدمی مختار ہے یا مجبور؟ یہ سوال کہ اس زندگی کے بعد بھی کوئی زندگی ہے یا نہیں؟ ایسے سوالات کا جواب تعقلی چون وچرا سے ممکن نہیں۔ یہ بات تو کانٹ نے بھی کہی تھی اور اخلاقی شعور میں اس نے اپنا راستہ ڈھونڈا تھا لیکن جیمس اخلاقی شعور میں نہیں بلکہ اس کو ماننے سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان پر اپنے فکر کی عمارت تعمیر کرتا ہے۔ اگر خدا کو ماننے یا نہ ماننے سے میری زندگی میں کوئی فرق پڑتا ہے اور ایسا فرق جو بہتری کا باعث ہو اور میں وہ انسان نہیں رہتا جو پہلے تھا بلکہ بہتر انسان بن جاتا ہوں تو یہ عملی نتیجہ اس کی صداقت کا ضامن ہے اور اگر خدا کے ماننے یا نہ ماننے سے زندگی متاثر نہیں ہوتی، اس کے ماننے سے کوئی بہتری پیدا نہیں ہوتی تو یہ صداقت کے ضامن نہیں۔

یہاں ایک کھلا اعتراض پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ جیمس نے صداقت کو بالکل اضافی کر دیا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک فرد کی زندگی میں فرق پڑے اور دوسرے کی زندگی میں نہ پڑے تو کیا ایک کے لئے یہ صداقتیں اپنا جواز رکھتی ہیں اور دوسرے کے لئے نہیں؟ حالانکہ صداقت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مطلق ہوتی ہے۔ اس کا دارومدار ہمارے اعمال و نتائج پر نہیں ہوتا۔

یہاں پہلے خطبہ میں جس احاطۂ فکر میں اقبال نے جیمس کا ذکر کیا ہے اس کا تعلق نظریات صداقت سے نہیں۔ البتہ اُس خطبہ میں جہاں دلائل وجود باری تعالیٰ کی بات ہے جیمس کا ذکر بھی معرض بحث میں آیا ہے۔ اس وقت تو اقبال کے پیش نظر وہ مشہور GIFFORD LECTURES ہیں جو "مذہبی تجربات کے تنوع" (VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE) کے نام سے شائع ہوئے۔ ان مشہور خطبات میں جیمس نے نفسیاتی اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں سے مذہبی تجربات کا تجزیہ کیا ہے

اور بڑی فکر انگیز بحث ان تجربات سے متعلق کی ہے۔ جیمس کے افکار آج بھی اس موضوع پر اپنی نوعیت کے لحاظ سے منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مذہب پر صرف نفسیاتی تجربہ حرف آخر نہیں ہو سکتا۔ لیکن مذہبی شخصیتوں کی مختلف جہتوں پر کافی روشنی ڈالتا ہے۔ اس کے فلسفیانہ مضمرات اتنی زیادہ اہمیت نہیں رکھتے، اور بعض وقت تو بہت گمراہ کن بھی ہو سکتے ہیں، اور جیمس کا کثرتیت (PLURALISM) کی طرف میلان خاص طور پر فلسفیانہ فکر کو سازگار نہیں، بہر صورت جیمس کے افکار کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ہم آگے چل کر بھی دوسرے خطبات کے سلسلہ میں جیمس کے افکار سے اس حد تک سروکار رکھیں گے جس حد تک کہ ضروری معلوم ہو۔ جیمس کے فلسفیانہ افکار کا سب سے دلچسپ اور بنیادی تصور یہ ہے کہ ہم میں حقیقت کا ایک ایسا احساسِ غیب ودیعت کیا گیا ہے جو حواس سے حاصل شدہ احساسِ عالم سے مختلف نوعیت کا ہے۔

دوسرا خطبہ

مذہبی تجربہ کے انکشافات کی فلسفیانہ جانچ

دوسرے لکچر میں اقبال نے وجود باری تعالیٰ پر بحث کی ہے، اور جو دلائل وجود باری تعالیٰ پر پیش کئے گئے ہیں ان پر ناقدانہ نظر ڈالی ہے۔ خطبات میں ان کے پیش نظر مغربی فکر کے ترجمان رہے ہیں۔ یہاں اقبال نے زیادہ تر انھیں دلائل سے بحث کی ہے جن پر مغربی مفکرین نے طبع آزمائی کی ہے، خاص طور پر کانٹ نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب "تنقید عقل محض" میں ان دلائل کی کوتاہیوں کو واضح کیا ہے۔ یہ دلائل تین ہیں، کونیاتی دلیل (COSMOLOGICAL)، مقصدی دلیل (TELEOLOGICAL) اور وجودیاتی دلیل (ONTOLOGICAL)۔ کونیاتی دلیل کے اعتبار سے دنیا معلول EFFECT ہے۔ اور یہ معلول محدود ہے اس معلول کی کوئی نہ کوئی علت ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ سلسلہ لاتناعی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے ہم کو ایک حد پر ٹھہرنا پڑے گا۔ جو علت اولیٰ ہے اور جو کسی کا معلول نہیں بن سکتی۔ اقبال کے نزدیک یہ صاف ہے کہ وہ معلول جو محدود ہو اس کی علت محدود ہی ہو سکتی ہے۔ کسی ایک حد پر رکنا کوئی جواز نہیں رکھتا۔ پھر یہ کہ ایسی علت کا وجوب یا لزوم یعنی اس کا واجب ہونا یا لازم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ علت و معلول کا رشتہ ایسا ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ لیکن علت و معلول کا لزوم فکری لزوم ہے یعنی ہم سوچ نہیں سکتے بغیر علت معلول

کے تعلق کے۔ اس لئے اس وجوب کا حقیقی لزوم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس دلیل سے یہ کوشش کی گئی ہے کہ محدود سے لامحدود کی جانب رجوع کیا جائے۔ لیکن محدود کی نفی سے جو لامحدود ملتا ہے وہ حقیقی نہیں ہو سکتا۔ حقیقی لامحدود تو وہ ہے جو محدود کو اپنے اندر سمو لینے کے ساتھ ساتھ اس کی محدودیت کا بھی تحفظ کرے۔ اس کونیاتی دلیل کا کوئی جواز نہیں ملتا۔ مقصدی دلیل سے ہم قدم آگے بڑھا سکتے ہیں۔ جہاں حکمت و مطابقت کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ شاہد ہے ایک صاحب شعور کے وجود پر جو لامحدود عقل و حکمت کا مالک ہے۔ لیکن اس سے ہم صرف ایک صانع یا صورت گر کا پتہ چلا سکتے ہیں جس کے پاس پہلے سے ایسا بے جان مواد ہے جس پر وہ اپنا عمل کر سکے۔ جس کے اجزا کو وہ منظم کرتا ہے اور نئی نئی ترکیبوں میں پیش کرتا ہے۔ اس کے خالق ہونے کا کہاں پتہ چلتا ہے۔ وہ صانع یا معمار عالم جس کا وجود اس کے مواد کے وجود سے الگ ہے وہ اپنے کام میں مواد کی نوعیت سے محدود ہو جاتا ہے۔ صانع کوئی صنعت پیش نہیں کر سکتا جب تک کہ نیچر اپنے علائق کے ساتھ اس کے سامنے پہلے سے موجود نہ ہو۔ اس میں سے وہ انتخاب کرتا ہے۔ معمار کا کام ان عضوی وحدتوں کے ارتقا کی رفتار سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ تیسری دلیل جو وجودیاتی دلیل کے نام سے موسوم ہے، مختلف طریقوں سے پیش کی گئی ہے۔ اقبال کے سامنے ڈیکارت کی پیش کردہ صورت ہے۔ خدا کے تعقل ہی میں اس کا وجود شامل ہے۔ یعنی ہم خدا کا تصور ہی نہیں کر سکتے جو اپنے وجود میں اپنا لزوم نہیں رکھتا۔ البتہ ڈیکارت نے اپنی دلیل میں ایک دوسری نوعیت کی دلیل شامل کر دی ہے۔ اس کے نزدیک انسان میں ایک باکمال وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ یہ کمال کا تصور کہاں سے آیا۔ نیچر تو بدلتی رہتی ہے اس لئے وہ نیچر سے ماخوذ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اس تصور کے مقابل ایک حقیقی وجود ہے جس نے اس کو انسان کے ذہن میں پیدا کیا ہے۔ اس کی نوعیت کونیاتی دلیل سے مشابہ ہے کیونکہ کمال کے تصور کی علت باکمال وجود میں دیکھی گئی ہے۔ لیکن کیا تصور سے حقیقت تک کا فاصلہ عبور کرنا ممکن ہے، خدا کے وجوب کا تصور منطقی حیثیت

رکھتا ہے اور حقیقت پر اس کے واسطہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ وجودیاتی دلیل کی ناکامی اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ فکر کو ایسی فعال قوت سمجھا گیا ہے جو اشیاء پر خارج سے عمل کرتی ہے، لیکن ہم فکر کو خارجی نہیں بلکہ ایسی داخلی قوت تصور کرتے ہیں جو اپنے مواد کو داخل ہی سے صورت بخشتی ہے۔ لیکن انسانی اعتبار سے وجود اور فکر کے بُعد کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ اس لئے ہم کو ایسے معروض کو ماننا پڑے گا جو ذات عالم سے آزاد اس کے مقابل موجود ہو اور عالم کے علم سے متاثر نہ ہوتا ہو۔ ان دلائل کی اہمیت اس وقت واضح ہوگی جب ہم یہ مانیں کہ انسانی فکر منتہی کو ظاہر نہیں کرتی اور فکر اور وجود اصل میں ایک ہیں۔

اب ہمارا تجربہ تین سطحوں کو پیش کرتا ہے۔ مادہ کی سطح، حیات کی سطح اور ذہن وشعور کی سطح۔ ہر ایک سطح تین مختلف علوم کا موضوع ہے۔ طبیعات کا موضوع مادی سطح ہے۔ وہ حسی تجربہ سے بحث کرتی ہے۔ اگر غیر محسوس موجودات جیسے جواہر (ATOMS) کو فرض کرنا ہوتا ہے تو صرف اس لئے کہ اس کے بغیر حسی تجربہ کی توضیح ممکن نہیں۔ طبیعات کو ذہنی احوال یا جمالیاتی اور مذہبی واردات سے کوئی واسطہ نہیں۔ اگر یہ پوچھا جائے کہ وہ اشیاء کیا ہیں جن کا ادراک ہوتا ہے تو شجر، حجر اور چاند تاروں کی طرف نشاندہی کی جائے گی۔ لیکن اگر یہ پوچھا جائے کہ ادراک دراصل کس چیز کا ہوتا ہے تو جواب یہ ملے گا کہ یہ ان کی صفات ہیں جو ادراک میں آتی ہیں اور اس طرح صفات (QUALITIES) اور اشیاء میں امتیاز ہو جاتا ہے۔ یہ جواب خود ایک نظریہ ہے مادے کی حقیقت کے بارے میں جس کے مطابق اشیاء کی صفات، جیسے رنگ، آواز وغیرہ، ادراک کرنے والی ذات یعنی ذات مدرک کے احوال ہیں۔ اور نیچر کی خود خصوصیات نہیں۔ اس لئے ذہنی احوال ہونے کی حیثیت سے وہ نقوش اور ارتسامات (IMPRESSIONS) ہیں جو ذہن پر باہری اشیاء کے ٹکراؤ سے پیدا ہوتی ہیں ان اثرات کی علت مادہ یا مادی اشیاء ہیں جو ہمارے اعصاب، دماغ اور حواس کے ذریعہ ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اس خارجی علت کے لئے صورت، جسامت، ٹھوس پن اور مزاحمت کا ہونا ضروری ہے،

اصل میں یہ خیال برطانوی فلسفی جان لوک نے پیش کیا تھا۔ جس کی برکلے نے نہ صرف توسیع کی بلکہ اس کو منطقی حد تک پہنچا دیا، لوک کے خیال میں یہ صفات دو قسم کی ہوتی ہیں، صفات اولی (PRIMARY QUALITIES) اور صفات ثانوی (SECONDARY QUALITIES) صفات اولی میں جسامت، ٹھوس پن اور مزاحمت، اور صفات ثانوی میں رنگ، آواز اور بو وغیرہ شامل ہیں۔ صفات اولی کا دارومدار ذہن پر نہیں لیکن صفات ثانوی کا وجود (شے میں نہیں بلکہ) ذہنی ہے۔ لیکن برکلے نے صفات ثانوی اور صفات اولی دونوں کو ذہنی پیش کیا۔ برکلے نے مادہ کے اس تصور کو کہ وہ ہمارے احساسات کی نامعلوم علت ہے ناقابل قبول قرار دیا۔ اقبال اس سے اسی حد تک متفق نظر آتے ہیں کہ مادیت کا نظریہ بالکل ناقابل قبول ہے۔ لیکن مذکورہ بالا نظریہ کے مطابق (جیسا کہ اس کو لاک نے پیش کیا) جو چیز آنکھ میں یا کان میں داخل ہوتی ہے وہ آواز نہیں بلکہ غیر مرئی امواج اور غیر مسموع ارتعاشات ہیں۔ اس طرح نیچر دو حصوں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک حصہ اگر ذہنی تاثر سے بنتا ہے تو دوسری طرف غیر مدرک ناقابلِ توثیق مدرکات ہیں جو ذہن کو متاثر کرتے ہیں۔ وائٹ ہیڈ کے الفاظ میں یہ نظریہ نیچر کے ایک حصہ کو خواب میں بدل دیتا ہے تو دوسرے حصہ کو قیاس میں۔ اس طرح طبیعات نے خود مادے کے خلاف بغاوت کی ہے۔

اب سوال یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ معروضات (خارجی اشیاء) ذہنی کوائف نہیں ہیں جن کو غیر مرئی انقلابی تبدیلی آئی ہے۔ اور اس تبدیلی کا ذمہ دار آئن اسٹائن کا پیش کردہ نظریۂ اضافیت ہے جو دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اقبال اس کی وضاحت کے لئے برٹرینڈ رسل کو پیش کرتے ہیں۔ رسل کے نزدیک نظریۂ اضافیت نے زمان ومکان کو ایک دوسرے میں مدغم کر کے جوہر (SUBSTANCE) کے روایتی تصور کو خیر باد کر دیا ہے۔ عام فہم کے لئے مادہ ایسی شے ہے جو زمان میں باقی رہتا ہے اور مکان میں حرکت کرتا ہے، لیکن نظریۂ اضافیت کے لحاظ سے مادے کا کوئی بھی حصہ ہو مربوط واقعات (EVENTS) کا ایک نظام ہے۔ وائٹ ہیڈ نے اس خیال کو

اور زیادہ آگے بڑھایا ہے ان کے نزدیک مادے کی ساخت واقعات پر مشتمل ہے۔ اسی کے غیر منقطع بہاؤ کو فکر علیحدہ علیحدہ غیر متحرک وحدتوں میں تقسیم کرتی ہے اور انھیں کے باہمی تعلقات سے زمان و مکان کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔ نیوٹن کا تصور مادہ جس کا مسکن غیر متحرک خلا ہے ختم ہو گیا۔ اور یہ تصور کہ مکان نام ہے آزاد خلا کا جو اشیاء کا حامل ہے باقی نہیں رہا۔

اب اقبال کی توجہ مغربی فکر کے ابتدائی دور پر عود کرتی ہے۔ قبل سقراط یونانی فلسفی ذینو (ZENO) نے مکان کے مسئلہ کو حرکت کے تعلق سے حل کرنے کی کوشش کی اور اس طرح وہ مشہور استبعادات (PARADOXES) پیدا ہوئے جو اس کے نام سے موسوم ہیں۔ وہ ان کے ذریعہ حرکت کے غیر حقیقی ہونے کو ثابت کرنا چاہتا تھا۔ اس کی دی ہوئی دو دلیلوں کا اقبال نے ذکر کیا ہے۔ ذینو کے نزدیک مکان ناقابل تقسیم ہے اس لئے مکان میں حرکت بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ جو جسم حرکت کرے گا اس کو اپنی منزل تک پہنچنے کے لئے کوئی نہ کوئی فاصلہ طے کرنا ہوگا۔ لیکن وہ کوئی فاصلہ قطع نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ اس کے آدھے فاصلہ کو قطع نہ کرے اور اس آدھے فاصلے کو قطع کرنے کے لئے پھر اس کے آدھے کو قطع کرنا ہوگا۔ اس طرح ایک آدھا بچ ہی جائے گا۔ لہذا کوئی بھی حرکت ایسے مکان میں جو ناقابل تقسیم ہے ممکن نہیں ذینو کی خود اپنی مثال یہ ہے کہ اگر اکیلس (ACHILLES) جو یونان کا سب سے تیز رفتار آدمی تھا اس کا مقابلہ کچھوے سے ہو جائے جو اپنی سست رفتاری میں ضرب المثل ہے تو (ACHILLES) اس سے بازی نہیں لے جا سکتا بشرطیکہ کچھوے کو کچھ فاصلہ کی رعایت دی جائے۔ کیونکہ اس دور میں فاصلہ قطع کرنے کے لئے (ACHILLES) کو لامحدود نقاط سے گذرنا ہوگا جن کا عبور کرنا اس کے لئے ناممکن ہے، دوسری مثال ذینو کے ایک چھوڑے ہوئے تیر کی دی ہے۔ یہ تیر اپنی رفتار میں ہر وقت کہیں نہ کہیں ہوگا۔ اور وہ جہاں بھی ہوگا متحرک نہیں ہوگا۔ لہذا غیر متحرک نقاط سے حرکت کیونکر بن سکتی ہے۔ اس لئے ہمارا حرکت کا تجربہ

ایک التباس ہے حواس کا، اصل میں نہ حرکت ہے نہ مکان۔

اقبال نے اس بحث کے بعد اشاعرہ کے خیالات کا بھی ذکر کیا ہے۔ اشاعرہ نے مکان و زمان کی تقسیم میں ایک حد قائم کی۔ اور اس طرح ایک نقطہ سے دوسرے تک حرکت کو محدود زمان میں ممکن قرار دیا۔ لیکن یہ تصورات موجودہ طبیعات اور ریاضی کے تصورات کے مطابق قابل قبول نہیں۔

زمانہ حال میں زینو کے استبعادات سے نپٹنے کی مختلف طریقوں سے کوشش کی گئی ہے۔ برگشان کے نزدیک حرکت ایک تغیر کی حیثیت سے اصل حقیقت ہے۔ زینو نے مکان و زمان کا غلط تصور قائم کیا۔ اور یہ استبعادات فکر کے پیدا کردہ ہیں جو حقیقی تغیر کا احاطہ نہیں کر سکتی اور جامد تعقلات میں حقیقت کو گرفت میں لانے کی کوشش کرتی ہے۔

رسل کی دلیل کا تعلق ریاضی تسلسل (CONTINUITY) کا وہ نظریہ ہے جس کو مشہور ریاضی دان کنیٹر (CANTOR) نے پیش کیا ہے۔ زینو یہ فرض کرتا ہے کہ مکان و زمان مشتمل ہیں لامحدود نقاط اور لمحات پر۔ (POINT-INSTANT) کی دریافت یہ ہے کہ زمان و مکان کا تسلسل ہے، مکان کے ہر دو نقاط کے درمیان لامحدود نقاط ہیں اور ایک لامحدود سلسلہ میں کسی دو نقاط کے درمیان خلا کے ہونے کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ زینو کا یہ کہنا تو صحیح ہے کہ چھوڑا گیا تیر ہر وقت کسی نہ کسی مقام پر ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ حرکت میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ لامحدود مقامات کے سلسلہ میں اور لامحدود لمحات کے سلسلہ میں کلی مطابقت ہوتی ہے۔ اس لئے اس نقطہ نظر سے مکان و زمان اور حرکت سب حقیقی ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس مشکل کا دراصل کوئی حل نہیں۔ تسلسل کا ریاضی تصور بحیثیت لامحدود سلسلے کے صرف اس ذہنی نقش پر منطبق ہوتا ہے جس کا ادراک خارج سے ہوتا ہے۔ یہ اصل حرکت پر صادق نہیں آتا بلکہ فکر کے برعکس جو حرکت زندگی کا ایک حصہ ہے وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتی۔ جو حرکت حسی مشاہدہ میں آتی وہ تو قابل تقسیم ہے، لیکن بحیثیت ایک

عمل (ACT) کے وہ ناقابل تقسیم ہے ۔اس کی تقسیم اس کی فنا پر دلالت کرتی ہے ۔

آئن سٹائن کے نزدیک مکان حقیقی ہے ۔لیکن اس کا تعلق ناظر سے اضافی نسبت رکھتا ہے ۔آئن اسٹائن نیوٹن کے مکان کا قائل نہیں ہے ۔اس کی جسامت شکل وغیرہ ناظر کے مقام کے ساتھ ساتھ بدلتے ہیں ۔حرکت وسکون بھی اضافی ہیں ۔ان کا انحصار بھی ان کی ناظر سے نسبت پر ہے ۔لیکن ضروری نہیں کہ ناظر باشعور ہو ۔ایک طبعی واسطہ (PHYSICAL MEDIUM) بھی اس کا کام دے سکتا ہے ،اس لئے نظریہ اضافیت سے تصوریت کا ثبوت نہیں ملتا ۔اس کی فلسفیانہ اہمیت یہ ضرور ہے کہ وہ نیچر کی معروضیت کا قلع قمع کرتی ہے ۔اس نقطہ نظر سے جوہر باہم مربوط واقعات کا ایک نظام ہے ،وہ کوئی ایسی مستقل شے نہیں جو بدلتے ہوئے حالات کی حامل ہو ۔وہائٹ ہیڈ نے تو مادے کے تصور کو یکسر عضویہ (ORGANISM) کے تصور میں بدل دیا ہے ۔اور آئن سٹائن کے نزدیک کائنات لامتناہی مکان میں کوئی جزیرہ نہیں ۔وہ محدود تو ضرور ہے لیکن اس کے پرے کوئی خلا نہیں ۔یعنی اس کی کوئی سرحد نہیں ہے ۔لیکن ایک مشکل یہاں یہ آن پڑی ہے کہ اس نظریہ کے اعتبار سے زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے اور جب زمان کو مکان کا چوتھا بُعد (FOURTH DIMENSION) قرار دیا جائے تو مستقبل پہلے سے بندھا بندھایا زمانی تعین بن جاتا ہے ۔اور اس کی حیثیت اور ماضی کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں رہتا ۔جو ہوگا وہ پہلے سے متعین ہے ۔اور زمان اپنی تخلیقی حرکت سے محروم ہو جاتا ہے ۔زمان گذرتا نہیں ،بس واقعات ہوتے ہیں اور ہم ان واقعات سے دوچار ہو جاتے ہیں ۔اقبال کے نزدیک نظریہ اضافیت نے جو خصوصیات زمان سے منسوب کئے ہیں وہ زمان کی حقیقت کا پورا احاطہ نہیں کرتے ۔اصل میں نظریہ اضافیت پر اقبال کے تنقیدی اشارے بہت کچھ برگساں کے نقطہ نظر کی تائید کرتے ہیں ۔اخلاقیات زمان بقول اقبال نہ برگساں کی بقا (DURATION) کا مترادف ہے اور نہ خالص تسلسلی نوعیت رکھتا ہے اور اس لئے جب زمان کو مکان کی

چوتھی جہت قرار دیا جاتا ہے تو زمان زمان نہیں رہتا۔

اب اقبال حیات کی سطح کی جانب اپنی بحث کا رُخ کرتے ہیں۔ شعور کا وظیفہ ان کے نزدیک زندگی کی رفتار کے لئے ایک روشن نقطہ مہیا کرنا ہے۔ زندگی کے ساتھ وہ تناؤ مخصوص ہے جس کے واسطے وہ تمام یادوں اور تعلقات و تلازمات (ASSOCIATIONS) کو جو موجودہ عمل سے تعلق نہیں رکھتے نظر انداز کر دیتی ہے شعور کے حاشئے متعین نہیں ہوتے وہ گھٹتا بھی ہے اور بڑھتا بھی ہے۔ اس کو ایک ثانوی مظہر (EPIPHENOMENON) کہنا اس کی نفی کے مترادف ہے اور اس کی آزادانہ حیثیت کی نفی بھی۔ اور ساتھ ہی منظم علم کی نفی بھی کیونکہ علم ہے کیا سوائے اس کے کہ وہ شعور کا منظم اظہار ہے۔

شعور زندگی کا خالص روحانی اصول ہے۔ اس کا کام تنظیم ہے اور وہ ایسا مخصوص عمل ہے جو کسی مشین کے عمل سے مماثلت نہیں رکھتا۔ ایک مشین کے وظائف تو خارج سے متعین ہوتے ہیں۔ چونکہ ہم خالص روحانی توانائی کا سوائے حسّی اجزا کی مخصوص ترکیب کے جس میں اس توانائی کا اظہار ہوتا ہے تصور نہیں کر سکتے اس لئے ہمارے لئے یہ سمجھنا ناگزیر ہے کہ یہ ترکیب ہی اس کی اساس ہے۔ مشکل تو یہ ہے کہ سائنس نے مشین کے تصور کو نیچر کی توضیح کا ہمہ گیر تصور مان لیا۔ لیکن میکانیت (MECHANISM) کا تصور خالص طبیعات کا تصور ہے۔ اور اسی لئے حیاتیات میں میکانیت اور حیاتیت (VITALISM) کی نزاع بڑی شدت کے ساتھ جاری ہے لیکن کیا تمام مسائل کا حل طبیعات میں مل سکتا ہے طبعی علوم حقیقت کی کلی حیثیت کا احاطہ نہیں کر سکتے، بلکہ حقیقت کے مختلف حصوں کو جزوی طور پر اپنا موضوع بحث بناتے ہیں۔ اس لئے جب ہم مادۂ حیات اور ذہن کے باہمی ربط کا سوال اٹھاتے ہیں تو طبعی سائنس کوئی جامع جواب نہیں دے پاتی۔ جس نیچر سے یہ سائنس بحث کرتی ہے اس کی نوعیت ایک مصنوعی پیداوار کی ہے۔ سائنس کا عمل انتخابی ہوتا ہے مگر مذہب کا تعلق حقیقت سے بہ حیثیت کل کے ہے۔ جو تعقلات نیچر کے مختلف حصوں کی توضیح کے لئے وضع کئے

گئے ہیں ان کا اطلاق انھیں حصول پر ہو سکتا ہے جن کے تعلق سے وہ وضع کئے گئے ہیں۔ لیکن حیات کی سطح پر، یا ذہن کی سطح پر، ان کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ علت کا تصور معلول پر تقدم کو فرض کرتا ہے۔ اور وہ طبعی علوم کے موضوع کی نسبت سے ہی اپنا جواز رکھتا ہے۔ جب ہم حیات کی سطح کی جانب رجوع ہوتے ہیں تو علت کا تصور اپنا جواز کھو دیتا ہے۔ زندہ عضویہ (LIVING ORGANISM) کا عمل جس کے پیش نظر مقصد کا تحقق ہوتا ہے اس کی نوعیت علّی عمل سے مختلف ہوتی ہے۔ زندہ عضویہ کی تشریح میں مقصد یا حالت کا تصور جو اندر ہی اندر عمل کرتا ہے پیش نظر رکھنا ہوگا۔ بلاشبہ زندہ عضویہ کے بھی ایسے اعمال ہیں جو طبیعی کیمیائی قوانین کے تابع ہیں۔ لیکن عضویہ توارث کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور طبیعیات سے اس کی تشریح نہیں ہو سکتی۔ اس کے باوجود بعض علمائے حیاتیات نے میکانیت کے تصور کو حیات پر منطبق کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ کوشش کس حد تک کامیاب ہے اس کی سند ہم علمائے حیاتیات ہی سے طلب کر سکتے ہیں۔ جے۔ بی ہالڈین نے اس کو واضح کر دیا ہے کہ زندہ جسم کے کچھ مظاہر ایسے ہیں جن کی توضیح میکانکی اصولوں پر نہیں کی جا سکتی۔ ان میں خاص طور پر قابل ذکر تحفظ ذات اور تناسل کے اعمال ہیں، اور اس میں خود اصلاحی یعنی خرابی کو دور کرنے کی صلاحیت بھی ہے اور ان خصوصیات کو طبیعی انتخاب کا نتیجہ قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ایک دوسرے ممتاز ماہر حیاتیات اور مفکر درئش (DRIESCH) نے کہا ہے کہ عضویہ ایک واقعی کل (FACTUAL WHOLE) ہے۔ وہ ایک ایسی وحدت ہے جو ساتھ ہی کثرت بھی ہے، نمو کا عمل اور ماحول سے توافق یا مطابقت کا عمل ایسے اعمال ہیں جنھیں مشین سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ یہ خصوصیات ایسی ہیں جن کو ماضی بعید کی نسبت سے ہم سمجھ سکتے ہیں اور جن کا ماخذ ہم کو روحانی حقیقت میں دیکھنا ہوگا۔ میکانکی اختیارات کے ذریعہ یہ حقیقت منکشف تو ہوتی ہے لیکن ان کے ذریعہ دریافت نہیں ہوتی۔ اور پھر یہ تضاد میکانکی تصور حیات سے لازم آتا ہے[1]۔ عقل کو بھی

---

[1] اور قرآن حکیم بھی نیچر کی جہت پر بہت اصرار کرتا ہوا نظر آتا ہے۔

اسی ارتقار کا نتیجہ ماننا پڑے گا لیکن عقل اس ارتقار کا نتیجہ کس طرح ہو سکتی ہے جو اسی کے انداز فکر کا نتیجہ ہے۔

اب اقبال کی توجہ فکر اور حیات کے تقدم کی جانب منتقل ہوتی ہے۔ یہاں اقبال اپنے بیان کی تائید میں وہائٹ ہیڈ کو پیش کرتے ہیں جس کے نزدیک نیچر ایسے واقعات (EVENTS) کے نظام کے علاوہ جو غیر منقطع تخلیقی بہاؤ کا حامل ہے کچھ نہیں، اور دن اور رات کی پیہم ایک دوسرے میں منتقلی اور تبدیلی، خدا کی آیات قرار دیئے گئے ہیں، پھر ایسی آیات اور بھی ہیں جو ہمارے زمان کی اضافیت پر زور دیتے ہیں اور جن سے شعور کی نامعلوم سطحوں کا پتہ چلتا ہے۔ موجودہ زمانہ میں اقبال کے نزدیک برگسان ہی ایک ایسا مفکر ہے جس نے زمان میں بقا کے مظہر پر سب سے زیادہ توجہ دی ہے۔ لیکن اس کے تصورات بھی پورے طور پر تشفی بخش نہیں۔ اس لئے اقبال یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ پہلے برگساں کے خیالات کو واضح کیا جائے۔

کائنات زمان میں اپنا قیام رکھتی ہے، لیکن اس "بقا در زمان" کی تقسیم کے لئے خارجی اشیار کا ادراک کام نہیں دیتا کیونکہ وہ خود سطحی اور خارجی ہوتا ہے۔ ہاں، میری اپنی ذات کا تجزیہ اپنی جدا نوعیت رکھتا ہے۔ اس میں میں حقیقت سے دو چار ہوتا ہوں۔ اور جب میں خود کو شعور کا مرکز بناتا ہوں تو میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ایک حال میں نہیں رہتا۔ بلکہ ایک حال سے دوسرے حال میں انتقال کرتا رہتا ہوں۔ کبھی میں خوش ہوں اور کبھی مغموم، کبھی سردی ہے اور کبھی گرمی، کبھی ایک خواہش ستاتی ہے، کبھی دوسری، احساسات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن ان تبدیلیوں کے باوجود میں 'میں' رہتا ہوں۔ اور میری خودی برقرار رہتی ہے۔ زندگی میں تو کوئی ٹھہراؤ نہیں لیکن تبدیلی بغیر زمان کے ممکن نہیں اس لئے ہم اپنی باطنی زندگی پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو بھی صاحب شعور وجود ہو گا وہ زمان میں ہی ہو گا۔ لیکن اس صاحب خودی ذات کے دو پہلو ہیں ایک حقیقت شناس اور دوسرا فعال صاحب کارکردگی۔ یہ اپنی کارکردگی کے وظیفہ سے مکان سے متعلق ہو جاتا ہے، اس طرح اپنی ذات گویا خود سے باہر ہو جاتی

ہے ۔ اس کا اظہار مخصوص اور قابل شمار کوائف میں ہوتا ہے ۔ یہی زمان ہے جس پر ہم طوالت اور اختصار کا حکم لگاتے ہیں ۔ یہ زمان مکان سے ممتاز نہیں ۔ وہ ایک خط مستقیم کی مثل ہے جس کے نقاط ایک دوسرے سے الگ ہیں ۔ لیکن یہ زمان برگساں کے نزدیک حقیقی زمان نہیں ۔ اور جو زندگی اس مکان یافتہ زمان میں گذرتی ہے وہ حقیقی زندگی نہیں۔

لیکن حقیقت شناس ذات کا معاملہ جدا ہے ۔ ہم دنیا کے معاملات میں اس طرح گرفتار رہتے ہیں کہ یہ قدر شناس ذات ہمارے لئے اجنبی بن جاتی ہے ۔ ہم فکر کے گہرے لمحات میں جب کارکردگی سے وابستہ ذات سے الگ ہونا چاہتے ہیں تو ہم کو اس وقت ایک عمیق سطح کا علم ہوتا ہے جس کے عمق میں شعور کے احوال ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں ۔ اس ذات کے احوال میں تعدد نہیں ہوتا ۔ اس کے اجزا کی شدت عددی نہیں ہوتی بلکہ کیفی ہوتی ہے ۔ تغیر ہوتا ہے ، حرکت ہوتی ہے مگر وہ قابل تقسیم نہیں ہوتی۔ حقیقت شناس کی آن ایک ہوتی لیکن کارفعال کی ذات آنوں (INSTANTS) کا ایک سلسلہ ہے ۔ یہاں ہمارا سابقہ بقائے خالص سے ہوتا ہے جس کو مکان آلودہ نہیں کرتا ۔ اگر ہم تخلیقی حرکت کو خارج یعنی فکر کے واسطے سے دیکھیں تو یہ ہزاروں اور ہزاروں سال کی معلوم ہوگی ۔ لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے یہ عمل تخلیق ناقابل تقسیم عمل ہے اس کا عمل آنکھ کے جھپکنے کے مماثل ہے ، لیکن زبان بقا کے باطنی تجربہ کے اظہار کی طاقت نہیں رکھتی۔ کیونکہ زبان روزمرہ کے کاروبار سے مطابقت رکھتی ہے ۔ اس لئے اس کا تعلق خودی کی اس جہت سے ہے جس کا وظیفہ کارکردگی (EFFICIENCY) ہے ۔ اقبال اپنے اس امتیاز کو جو انھوں نے حقیقت شناسی اور کارکردگی کے درمیان قائم کیا ہے اور جس کو انھوں نے خودی کی دو مختلف جہتوں سے منسوب کیا ہے یہاں مفید سمجھتے ہیں ۔ حقیقت شناس ذات کارکردگی سے متعلق فعال ذات کی تصحیح کرتی ہے ۔ وہ تمام "آنوں اور اینوں" کو تربیت دے کر شخصیت کے کُل کی تعمیر کرتی ہے ۔ زمان خالص (PURE DURATION) کے شعور کی گہری جانچ ظاہر کرتی ہے کہ وہ ایسے لمحات کی کڑی نہیں جو ایک دوسرے سے الگ ہوں اور جس کا اعادہ ہو سکے ۔ وہ ایک عضوی کل جس میں ماضی کو پیچھے چھوڑا نہیں جاتا

بلکہ ماضی حال میں اپنا عمل کرتا ہوا متحرک رہتا ہے۔ اور مستقبل پہلے سے بنا بنایا زمان کا حصہ نہیں بلکہ وہ ایک کھلے ہوئے امکان کی شکل میں پیش ہوتا ہے، اور اسی کو قرآن حکیم نے تقدیر کا نام دیا ہے۔ تقدیر کے تصور نے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کی ہیں۔ تقدیر اصل میں زمان ہی ہے جس کے امکانات کا ابھی انکشاف نہیں ہوا۔ یہ زمان حساب میں آتا۔ تقدیر کوئی جابر قسمت نہیں جو خارج سے عمل کرتی ہو۔ وہ شے کی باطنی رسائی کو ظاہر کرتی ہے جس کے امکانات بغیر کسی خارجی جبر کے صورت پذیر ہوتے ہیں۔ یہ زمان حقیقی ہے۔ وہ متجانس (HOMOGENEOUS) لمحات کی تکرار سے تکمیل نہیں پاتا کیونکہ زندگی کا ہر لمحہ نیا ہوتا ہے۔ اس کی پیش بینی نہیں کی جا سکتی۔ ہر تخلیقی عمل آزاد عمل ہے۔ تکرار تخلیقی کی ضد ہے۔ سائنس تو تجربہ کی یکسانیوں (UNIFORMITIES) کی دریافت میں لگی رہتی ہے، اور زندگی لزوم کی سرحد پار کر جاتی ہے۔ بات در اصل یہ ہے کہ جو عالم حیاتیات میکانیت کے نظریہ کی طرف مائل ہوئے انھوں نے ادنیٰ ترقی یافتہ جانوروں پر اپنی نظر رکھی۔ جن کا عمل میکانکی عمل کے مماثل ہوتا ہے۔ لیکن جب آدمی خود اپنے باطن پر نظر کرے تو اس پر واضح ہو جاتا ہے کہ اس کی زندگی گیان دھیان اور با اختیار عمل کی صلاحیت کے باعث میکانکی تصورات کے تابع نہیں ہو سکتی۔

ہم اپنے شعوری تجربہ پر قیاس کر کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم حرکت کے تصور کو شے کے تصور سے کس طرح جدا کر سکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ خود شے کا تصور ماخوذ ہے حرکت کے تصور سے۔ حرکت اصلی ہے، جامد اشیاء کا تصور اسی سے ماخوذ ہے۔ اشیاء نیچر میں واقعات کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں اور فکر ان کو میکانکی سانچوں میں ڈھالتی ہے اور عملی ضروریات کے لئے ان کو ایک دوسرے سے جدا قرار دیتی ہے۔ کائنات جو اشیاء کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے ٹھوس مادہ نہیں جو فضا کو گھیرے ہوئے ہے۔ فکر کی حقیقت برگساں کے نزدیک تسلسلی (SERIAL TIME) ہے اس لئے فکر حرکت سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی جب تک وہ ان کو جامد نقاط میں تحویل نہ کر دے۔ برگساں

کے نزدیک حقیقت ایک آزاد ناقابل پیش بینی ہیجان (IMPULSE) ہے جس کی نوعیت ارادے سے مشابہ ہے۔ اور اس کی مکانی بناتی ہے۔ اور اشیاء کی کثرت کا تصور پیدا کرتی ہے۔

لیکن برگساں کا نظریۂ حیات ناقابل حل ثنویت (DUALISM) میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ فکر حقیقت کو غیر متحرک اجزا میں تقسیم کرتی ہے لیکن اس کا اصل وظیفہ تو یہ ہے کہ ایسے تعقلات دریافت ہوں جو تجربہ کے مختلف مراحل سے مناسبت رکھتے ہوں۔ زندگی چونکہ مقاصد سے متعین ہوتی ہے اس لئے مقاصد کی موجودگی سے پتہ چلتا ہے کہ زندگی میں فکر سرایت کئے ہوئے ہے۔ شعوری تجربہ میں فکر اور زندگی کا اتحاد ملتا ہے۔ لیکن برگساں کا انداز فکر فکر کو اصلی مقام نہیں دے پاتا۔ اس کے نزدیک زندگی کا بڑھتا ہوا قدم کسی بعید یا قریب مقصد سے روشن نہیں ہوتا۔ کوئی نتیجہ اس کے پیش نظر نہیں ہوتا۔ اس کا راستہ منتشر، ناقابل پیش بینی اور بے رخا ہوتا ہے۔ برگساں سمجھتا ہے کہ شعوری تجربہ میں ماضی حال پر اثر انداز ہوتا ہے اور داخل سے عمل کرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ لیکن برگساں اس سے غافل ہے کہ شعوری وحدت کی ایک ایسی جہت بھی ہے جس کا رخ آگے کی طرف ہے اور توجہ کا عمل بغیر کسی مقصد کے خواہ وہ شعوری ہو یا غیر شعوری ناقابل فہم ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے ادراک کے اعمال بھی فوری اغراض و مقاصد سے متعین ہوتے ہیں۔ پیاسے کو سراب دیتا ہے۔ مقاصد سے ہمارے شعور کی تشکیل ہوتی ہے اور جہاں مقصد کا تصور ہے وہاں مستقبل کا تصور لابدی ہے۔ یہ بات ضرور ہے کہ ماضی حال میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ آگے کی طرف نشاندہی کرتے ہوئے ہماری زندگی کے رخ کا تعین کرتا ہے۔ توجہ میں حافظہ اور تخیل دونوں کارفرما ہوتے ہیں۔ زندگی بالکلیہ مقصدی ہے لیکن برگساں زندگی کی مقصدیت کی اس بنا پر نفی کرتا ہے کہ اس سے زمان کا غیر حقیقی ہونا لازم آتا ہے۔ مستقبل کے در ہمیشہ کھلے رہتے ہیں۔ ورنہ حقیقت تخلیقی اور آزاد نہیں رہ سکتی۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اگر مقصدیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک خاص مقصد پہلے سے متعین ہے اور زندگی کا لائحہ عمل اسی کے مطابق مرتب ہوتا ہے تو کائنات

ایسے واقعات کی تکرار بن جائے گی جو ایک ابدی نظام میں پہلے سے قرار پا چکی ہیں، اور جو تاریخ میں اپنی اپنی باری پر نمودار ہوتے ہیں۔ یہ نقطۂ نظر میکانیت کے نقطۂ نظر سے مختلف نہیں۔ ذمہ دار، با اختیار، اخلاقی عامل کا کوئی مقام نہیں رہتا اور دنیا بس ایک اسٹیج بن جاتی ہے جہاں آدمی کٹ پتلیوں کی طرح تماشہ میں حصہ لیتے ہیں۔ اقبال ایک دوسری قسم کی مقصدیت کے قائل ہیں، ان کے نزدیک کوئی ایسا بعید مقصد نہیں جس کی جانب زندگی متحرک ہو۔ زندگی کے نشوونما کے ساتھ ساتھ نئے مقاصد ابھرتے ہیں اور اقدار کے نئے پیمانے واضح ہوتے ہیں۔ ہماری زندگی میں ٹھہراؤ نہیں ہوتا۔ ہم 'ہوتے' رہتے ہیں۔ زندگی موت کے سلسلے سے گذرتی ہے۔ لیکن اس تسلسل میں نظام ہوتا ہے۔ مختلف مراحل ایک دوسرے سے داخلی طور پر مربوط ہوتے ہیں۔ فرد کی داستان مجموعی طور پر ایک وحدت ہے۔ وہ ایسے واقعات کا سلسلہ نہیں جو ایک دوسرے سے میل نہیں کھاتے۔ کائنات کی حرکت زمانے میں بحیثیت کُل ضرور کوئی متعین مقصد نہیں رکھتی اور نہ اس کا رُخ پہلے سے مقرر ہے۔ وہ مقصدی اس معنی میں ہے کہ انتخابی ہے۔ اور ماضی کے تحفظ اور تکمیل سے حال اپنی تشفی پاتا ہے۔ وہ ایسی کائنات ہے جس کے امکانات کھلے ہوئے ہیں۔ وہ بڑھتی ہوئی کائنات ہے جس کو بنانے والے نے پہلے سے ایسا نہیں بنایا کہ زمان اس کو چھو نہ سکے۔ اور اس میں ہونے بدلنے اور بڑھنے کا کوئی امکان نہ ہو۔

زمان کا تقدم و تأخر جو ہمارے شعور میں آتا ہے اس کا طالب ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کو بقائے محض (PURE DURATION) قرار دیں۔ یہاں فکر حیات اور مقصدیت کا امتزاج ہو جاتا ہے اور وہ وحدت جو اس سے تشکیل پاتی ہے وہ خودی ہی کی ہمہ محیط وحدت ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہی سرچشمہ ہے ہر منفرد فکر و حیات کا۔ برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان کو خودی پر مقدم رکھا ہے، اور بقائے محض کا اطلاق [illegible] پر ہو سکتا ہے۔ بقائے محض صرف اسی ذات کے لیے ممکن ہے جو اپنی خودی کا اعلان کر سکے۔ اور جو ذات اپنے ہونے کا اعلان کرے وہی صحیح معنی میں موجود ہے۔ صحیح معنی میں کسی وجود کا مرتبہ بھی اسی نسبت سے ہوگا جس شدت سے وہ اپنی خودی کا اعلان کر سکنے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

لیکن ہماری خودی محدود ہے ۔ وہ انا اور غیر انا کے امتیاز پر منحصر ہے ۔ انائے مطلق قرآنی الفاظ میں تمام عالموں سے بے نیاز یا "غنی" ہے ۔ کوئی اس کے غیر کی حیثیت سے اس کے مقابل نہیں آسکتا ۔ جس کو ہم نیچر کہتے ہیں حیات الٰہی کا ایک گذرتا لمحہ ہے ۔ لیکن خدا کی انائیت یا اس کا "میں پن" مطلق اور بنیادی ہے ۔ اس کی مثال کوئی شے نہیں ہے جیسا کہ خود قرآن نے بیان کیا ہے ۔ لیکن ہر ذات کے لئے اس کے اعمال میں یکسانیت کا ہونا ضروری ہے ۔ یہی اس کا کردار ہے ۔ خدا کے اعمال بھی جن کا ظہور نیچر میں ہوتا ہے ایک یکسانیت رکھتے ہیں اور قرآن کے بلیغ الفاظ میں وہ سنت الٰہی کو ظاہر کرتے ہیں ۔ اسی لئے نیچر کو ایک زندہ عضویہ جاننا چاہیئے جس کے نمو پر کوئی خارجی حد نہیں لگائی جاسکتی ۔ اس کی حد داخلی ہے اور یہ تابع ہے اس ذات کے جو اس کے اندر ہی سرایت کئے ہوئے ہے ۔ اسی لئے اقبال اس اپنی تعبیر کے مطابق نیچر کے علم کو "خدا کے کردار کا عرفان" سمجھتے ہیں ۔ نیچر کے مشاہدہ میں بھی ہم انائے مطلق سے قربت تلاش کرتے ہیں ۔ نیچر کا مشاہدہ بھی ایک طرح کی عبادت ہے ۔

زمان کی حقیقت کے متعلق جو مشکلات بعض فلاسفر کے کھڑے کئے ہوئے ہیں اور اسی بنا پر زمان کو غیر حقیقی قرار دیا ہے ، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے پاس زمان کا صرف مکانی یعنی تسلسلی تصور ہے ، یہ کہنا کہ ایک ہی وقت ایک کے لئے حال اور دوسرے کے لئے ماضی اور تیسرے کے لئے مستقبل کیونکر ہوسکتا ہے ، وہ اس لئے کہ زمان کی تخلیقی جہت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے اور اس کو ایک مطلق (ABSOLUTE) حیثیت دے دی گئی ہے ۔ مستقبل کا واقعہ صحیح معنی میں کوئی واقعہ نہیں ۔ وہ حقیقت میں ایک امکان کی شکل میں مستور ہے جو ابھی صورت پذیر نہیں ہوا ۔ اس لئے زمان کے تصور میں تضادات کی تلاش ، اور تضادات کی بنا پر اس کو غیر حقیقی قرار دینا درست نہیں ۔ لیکن اقبال زمان کے مسئلہ کی مشکلات سے غافل نہیں ہیں ۔ یہ وہی مشکلات ہیں جن پر سینٹ آگسٹائن نے توجہ دلائی تھی ۔ یہاں بھی اقبال اپنی تنقید میں زیادہ تر برگساں سے استفادہ کرتے نظر آتے ہیں ۔ اصل زمان بقائے محض ہے ۔ جبکہ اس کی تخلیقی فعلیت کو فکر "پیمانہ امروز و فردا" سے ناپی ہے ۔ لیکن اب فکر کے لئے ایک صبر آزما سوال پیدا ہوتا ہے ۔ کیا انائے مطلق پر تغیر

کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ ہماری زندگی کے شرائط ہم سے باہر ہوتے ہیں، ہماری حالت بدلتی رہتی ہے۔ حیات تبدیلی کا نام ہے اور تبدیلی بنیادی طور پر کمال اور بے کمالی کے درمیان حرکت پیہم ہے۔ لیکن ہم سوائے اس کے کہ اپنے شعور کے حدود کی روشنی میں ماورا کی توجیہ کریں کوئی چارہ نہیں۔ ابن حزم نے اس خوف سے کہ کہیں حیات مطلق کو انسانی زندگی کی مثال نہ سمجھا جائے۔ اس کا ہی سرے سے انکار کر دیا ہے کہ خدا کو حیات کی صفت سے موصوف کیا جا سکتا ہے۔ ان کے نزدیک خدا "حیّ" یا زندہ ہے، کیونکہ قرآن میں وہ اسی طرح بیان ہوا ہے۔ اقبال اپنے افکار کی روشنی میں اور برگساں سے متاثر ہو کر ابن حزم کی غلطی اس میں دیکھتے ہیں کہ اس نے زندگی کو تسلسلی زمان کے آئینہ میں دیکھا۔ اس نقطۂ نظر سے زندگی اور کمال کے تصورات ہم آہنگ نہیں ہو سکتے لیکن سچ تو یہ ہے کہ انائے مطلق کلی حقیقت ہے اور یہاں کمال سے بے کمالی اور بے کمالی سے کمال کی سطح تک حرکت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن تغیر کی کوئی ایک ہی صورت نہیں۔ انائے مطلق بقائے محض میں اپنا وجود رکھتا ہے۔ بدلتے ہوئے اعمال کے تسلسل سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ وہ تخلیق پیہم میں اپنا اظہار پاتا ہے۔ اس پر قرآن حکیم کے الفاظ میں نہ اونگھ کا نہ نیند کا غلبہ ہوتا ہے "لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ" ورنہ وہ ذات جس کا فعل سارے کا سارا تخلیقی ہے عدم محض کے مساوی ہو جائے گی، اس کی ذات کا "تغیر" بے کمالی کی نشانی نہیں۔ حیات ایزدی اپنا اظہار خودی اور تخلیق کے لامتناہی امکانات کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ امکان کا تحقق اس کی کلیت (WHOLENESS) کو متاثر نہیں ہونے دیتا۔

بالآخر انا کی مختلف جہتوں کی جانچ سے، خواہ اس کا تعلق اس کی حقیقت شناسی کی جہت سے ہو یا فعال کارکردگی کی جہت سے، ہم کو اس نتیجہ تک لے جاتا ہے کہ حقیقت مطلقہ عبارت ہے تخلیقی حیات سے جس کے رُخ کا تعین اس کی حکمت سے ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زندگی وحدت کا ایسا اصول ہے جو منتشر اجزا کو ملاتا ہے۔ اس کا عمل ترکیبی (SYNTHETIC) ہے۔ جو زندہ عضویہ کے منتشر میلانات کو تعمیر مقاصد کے لئے مرتکز کرتا ہے۔ البتہ فکر اپنے علامات (SYMBOLS) سے اپنا عمل کرتی ہے

اور وہ زندگی کو ایک ہمہ جہتی بہاؤ میں تبدیل کر دیتی ہے ۔ جو ہر جگہ جاری و ساری ہے فکر اس طرح لازمی طور پر ہمہ اوست کے نظریہ تک لے جاتی ہے ۔ لیکن وجدان سے حقیقت کا یہ حجاب اٹھ جاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ حیات کو ایک مرتکز کرنے والی 'انا' ہے جس کا انکشاف وجدان سے ہوتا ہے ، اس طرح ہم تجربہ سے اپنے اس قیاس کا جواز حاصل کرتے ہیں کہ حقیقت اصل میں روحانی یا 'روحی' ہے اور انا کی صورت میں ہی سمجھی جا سکتی ہے ۔ لیکن فلسفہ زندگی کو فاصلہ سے دیکھ پاتا ہے ۔ حقیقت سے قریبی ربط پیدا نہیں کر سکتا ۔ فلسفہ تو ایک نظریہ ہے اور مذہب جیتا جاگتا تجربہ ، جس کے واسطے سے ہی حقیقت سے قربت حاصل ہو سکتی ہے ۔ اگر فکر بھی چاہے کہ اس بلندی تک رسائی حاصل ہو تو اس کو اس سطح تک پہنچنا ہوگا جس کو مذہب نے دعا کا نام دیا ہے تاکہ جماعت میں جذباتی وحدت پیدا ہو اور بڑے اور چھوٹے کا امتیاز جاتا رہے ۔ انائے محیط کی وحدت سے انسانیت کی وحدت لازم آتی ہے اور اقوام و قبائل اور نسلوں کا مقصد صرف باہمی شناخت رہ جاتا ہے ۔ اسلام میں عبادت کا جماعتی تصور اس بات کا شاہد ہے کہ اصلی مقصد وحدت کا تحقق اور اس کو بر سر کار لانا ہے تاکہ جو دیواریں آدمی کو آدمی سے جدا کرتی ہیں وہ گرا دی جائیں ۔

توضیحات

وجود باری تعالیٰ

وجود باری تعالیٰ کے دلائل اقبال نے مغربی فکر کے سانچے میں سوچے ہیں ۔ تین اساسی دلائل جن کا کانٹ نے اپنے "تنقیدی عقل خالص" میں ذکر کیا ہے اور جن کے متعلق اس نے ان کے بطلان کی اس بنا پر کوشش کی ہے کہ ہمارا علم صرف ممکنہ تجربہ تک محدود رہتا ہے اور اس سے پرے جانے کی کوشش لاحاصل ہے ، یہ ہیں :

۱ ۔ کونیاتی دلیل جس کا نقطۂ آغاز ہے مشروط مظاہر سے غیر مشروط کا تعقلات کے ذریعہ استخراج کرنا ۔

۲۔ دوسری دلیل کہلاتی ہے وجودیاتی دلیل ۔ اس کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ خدا کے تعقل ہی میں اس کا وجود مضمر ہے۔ یا جیسا کہ ڈیکارٹ نے اس کو صورت بخشی ہے" ایک کامل وجود کا تصور ہی اس بات کا ضامن ہے کہ وہ ہے۔ کیونکہ اگر صرف یہ کہا جائے کہ وہ صرف تصور میں ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ موجود کامل نہیں ہے ۔

۳۔ تیسری دلیل کہلاتی ہے مقصدی دلیل ۔ چونکہ کائنات میں ہم کو مقصدیت ملتی ہے اور ایک ہم آہنگی پائی جاتی ہے اس لئے کسی ایسے وجود کا ہونا ضروری ہے جس کا پیدا کردہ یہ مقصد ہے ۔ لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے کہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کوئی معمار عالم ہے یا ناظم اعلیٰ ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خالق بھی ہے اور خیر مطلق بھی ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کانٹ کے نزدیک نظری طور پر یعنی عقل کے راستے" وجود باری کا نہ بطلان ہو سکتا ہے اور نہ اثبات ۔ ہاں اخلاقی شعور کا یہ مطالبہ ہے کہ ایسا وجود، ہستی مطلق ہو جو اس بات کا ضامن ہو کہ مسرت آدمی کو اس کے حق کے اعتبار سے ملے ۔ اس عالم اسباب میں تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مسرت اور نیکی میں کوئی تناسب نہیں ہوتا ۔ اچھے لوگ دکھ اٹھاتے ہیں اور اشرار پنپتے ہیں، اخلاقی شعور ایک کشمکش سے دوچار ہو جاتا ہے اور ہماری راہنمائی ایسے عالم کی طرف کرتا ہے جہاں مسرت و خیر کا رشتہ مثبت ہو اور ان میں کوئی تصادم نہ پایا جائے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم ایسی ہستی پر ایمان لائیں جو ایسا عالم تخلیق کر سکے، اس لئے خدا پر ایمان مطالبہ ہے عقل عملی یا اخلاقی شعور کا نہ کہ کوئی نظری مطالبہ ۔

اب ذرا کانٹ کے الفاظ ہی میں براہین کی نوعیت بیان کریں تو شاید دلچسپی سے خالی نہ ہوگا ۔ " وہ تمام راستے جو ہم اس خصوص میں پیش کر سکتے ہیں یا تو وہ مخصوص تجربہ اور ہمارے عالم حواس کی ایک خاص حیثیت کو اپنا نقطہ آغاز بناتے ہیں اور ان سے ابتدا کر کے علیت کے قوانین کے واسطے ایک وجود برتر کی طرف رجوع کرتے ہیں جو اس عالم سے پرے ہے ۔ یا پھر ہم کسی غیر متعین تجربہ سے اپنی فکر کا آغاز کرتے ہیں اور اس کو تجربی طور پر اپنا اساس قرار دیتے ہیں یا پھر ہم تمام تجربہ سے قطع نظر کرتے ہیں اور حضوری طور پر خالص تعقلات کے ذریعہ ایک علت اولیٰ کی طرف راہنمائی پاتے ہیں ۔ پہلی دلیل وہ

ہے جو طبعیٔ الہیاتی کہی جاسکتی ہے (یعنی مقصدی) دوسری کونیاتی اور تیسری وجودیاتی۔ ان سے ہٹ کر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہو بھی نہیں سکتی" (تنقید عقل خالص۔ جرمن ایڈیشن صـ ۳۹۲)

گو کہ کانٹ نے صرف تین ہی براہین کو ممکن قرار دیا ہے۔ کانٹ سے پہلے مشہور عیسائی متکلم سینٹ تھامس نے خدا تک پہنچنے کے پانچ راستے قرار دیئے ہیں۔ ان دلائل کا بیان بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کیونکہ اس سے جدید و قدیم فکر کا انداز بیان واضح ہوتا ہے۔ گو کہ اقبال نے ان براہین کی طرف کوئی توجہ نہیں دی ہے۔

پہلا استدلال تو تغیرات عالم کو بنیاد بنا کر کیا گیا ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ ایک محرک غیر متحرک (UNMOVED MOVER) کا ہونا ضروری ہے۔ تجربہ ہم کو حواس کے ذریعہ بتاتا ہے کہ کوئی چیز خود سے حرکت میں نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ کوئی اس کو حرکت میں لائے۔ لیکن وہ محرک خود سے حرکت نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو کوئی دوسرا حرکت میں نہ لائے۔ اس لئے محرک کے لئے دوسرا محرک ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک محرک اول کا ہونا ضروری ہے اور اس سے ہماری مراد خدا ہے۔

دوسرا استدلال سینٹ تھامس نے علیت مؤثرہ (EFFICIENT CAUSE) کے ذریعہ کیا ہے۔ عالم مظاہر میں ہم علل مؤثرہ کا ایک نظام پاتے ہیں۔ لیکن کوئی مؤثر علت نہیں ہو سکتی کیونکہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت اپنے سے ماقبل ہو جائے گی۔ لیکن یہ سلسلہ بھی لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک علت اولیٰ کا ہونا ضروری ہے۔

۳۔ تیسری دلیل وجود کے حدوث (CONTINGENCY) سے کی گئی ہے۔ ہم اپنے ماحول میں دیکھتے ہیں کہ کس طرح چیزیں پیدا ہوتی ہیں اور ختم ہو جاتی ہیں۔ ان کا ہونا نہ ہونا لزومی نہیں ہے لیکن ہر چیز ایسی نہیں ہو سکتی کہ ہو بھی سکے اور نہ بھی ہو سکے۔ کیونکہ جو چیز ہو نہ سکے وہ نہ ہونے کے برابر ہے اس لئے ایک ایسا وجود ضروری ہے جس کا ہونا لازمی ہے۔

سینٹ تھامس کی چوتھی دلیل بہت دلچسپ ہے۔ ہم اشیاء میں حقیقت کے مراتب کو پاتے ہیں، بعض دوسروں سے بہتر اور خوب تر ہوتے ہیں لیکن کسی چیز کو خوب اور

خوب تر اسی وقت کہہ سکتے ہیں جب ہمارے پاس کوئی ایسا معیاری تصور ہو جس سے خوب تر کچھ نہ ہو اور جو تمام خوبیوں کا جامع ہو اور یہی جامع الکمالات وجود تمام حسنات و کمالات کی علت ہو سکتا ہے اور اسی کو ہم خدا کہتے ہیں۔ یہاں حالی کا یہ شعر یاد آتا ہے۔

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں
اب ٹھہرتی ہے دیکھئے جا کر نظر کہاں

پانچویں دلیل مقصدی ہے جس کی نوعیت سے ہم کانٹ کے سلسلے میں واقف ہو چکے ہیں۔ ہم کائنات میں دیکھتے ہیں کہ مختلف صفات کے اشیاء ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ ہیں۔ یہ ہم آہنگی اتفاقی نہیں بلکہ مقصد یا غایت کے تابع ہے۔ اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسا وجود ہے جس کی مشیت کے مطابق کائنات چلتی ہے اور یہی خدا ہے۔

ظاہر ہے کہ آدمی کا ایقان وجود باری تعالی پر کسی دلیل کا مرہون منت نہیں ہوتا اور نہ کسی دلیل سے ٹوٹ سکتا ہے۔ لیکن ان دلائل کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے ٹوٹنے سے ہی آدمی کی رہنمائی ایک وجود برتر کی طرف ہوتی ہے۔ قرآن میں بھی خدا کی نشانیوں میں اور تاریخ کے اتار چڑھاؤ سے وجود باری کا شعور پیدا کیا گیا ہے۔ اور اسی لئے مطالبہ کیا گیا ہے کہ آدمی سوچتا کیوں نہیں۔ یہاں سوچ سے مراد کوئی منطقی سوچ نہیں بلکہ اس سے مراد غور و تامل ہے۔ آیات الہی کے متعلق اسی قرآنی جذبہ کے تحت شاید سعدی نے کہا تھا۔

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار
ہر ورق دفتریست معرفت کردگار

تیسرا خطبہ

خدا کا تصور اور دُعا کا مفہوم

اپنے تیسرے خطبہ میں اقبال نے اسلام میں خدا کے تصور کی نوعیت کے بارے میں بحث کی ہے ۔ کیا خدا فرد ہے جس پر انا کا اطلاق ہو سکے، یا وہ کوئی مبہم سا کونیاتی اصول یا قانون ہے ۔ اسلامی توحید یا وحدانیت جو خدا کے " لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ" ہونے پر اتنا اصرار کرتی ہے اس میں ایک لطیف نکتہ مضمر ہے ۔ یہاں اقبال برگساں کے خیالات سے اتفاق کرتے ہیں اور اس مفکر کے حوالہ سے اس حقیقت کی طرف نشاندہی کرتے ہیں کہ توالد و تناسل کا عمل اور انفرادیت اور فرد کی فردیت ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں اور انفرادیت کے بھی درجے ہوتے ہیں اور ہر فرد توالد و تناسل کے ذریعہ اپنی تخریب کا سامان اپنے اندر پوشیدہ رکھتا ہے ۔ قرآن میں خدا کو نور سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن اس سے ہمہ اوست کے نظریہ کی تائید نہیں ہوتی بلکہ خدا کی فردیت ثابت ہوتی ہے ۔ حال کی طبیعاتی تحقیقات کے تحت یہ کہا جا سکتا ہے کہ نور کی تشبیہ خدا کی ہمہ حضوری کو نہیں بلکہ خدا کی مطلقیت کو ظاہر کرتی ہے ۔

لیکن کیا فردیت محدودیت پر دلالت کرتی ہے، کیا فرد کا محدود ہونا ضروری ہے اور کیا خدا کو 'انا' کہنے سے اس کا محدود ہونا لازم نہیں آتا ؟ یہ سوال اس واسطے پیدا

ہوتا ہے کہ ہم لامحدود کا تصور زمان و مکان کے دائرے میں کرتے ہیں۔ خلا لامحدود ہے لیکن وہ مکان سے بالا ہے۔ موجودہ سائنس کے اعتبار سے نیچر جامد و غیر متحرک نہیں جس کا مقام لامحدود خلا ہو بلکہ نیچر واقعات کے باہمی رشتوں سے منظم ہے۔ اور زمان و مکان کے تصورات کا یہی ماخذ ہے۔ دوسرے الفاظ میں زمان و مکان فکر کے اعتبارات ہیں۔

قرآنی تصور کے اہم اجزا یہ ہیں: خدا کی خلاقی، اس کا علم، قدرت کاملہ اور ابدیت۔ محدود ذہن نیچر کو ایک غیر (OTHER) کی حیثیت سے جانتا ہے۔ یہ اس کے علم میں آکر ایک معلوم کی حیثیت اختیار کرتی ہے جس کو وہ تخلیق نہیں کرتا۔ اس نقطۂ نظر سے عملِ تخلیق ایک مخصوص واقعہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کا حیات خالق سے کوئی ربط نہیں اور جو اس کے مقابل ایک تماشائی کی حیثیت رکھتا ہے۔ اب نیچر حیات ابدی کا ایک اتفاقی حادثہ بن جاتی ہے۔ لیکن تخلیق اس معنی میں نہیں ہوتی کہ کائنات ایک طرف ہے اور خالق دوسری طرف اور درمیان میں لامتناہی مکان ہے۔ زمان، مکان اور مادہ فکر کے اعتبارات ہیں اور بذات خود کوئی وجود نہیں رکھتے۔ تخلیق ایک غیر منقسم عمل ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے اس قول سے اقبال متفق نظر آتے ہیں کہ دوام کی جستجو نے عالم طبیعات کو پیدا کیا ہے۔ لیکن اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر اقبال کہتے ہیں کہ وہ دنیا جس کو ذہن نے اپنے دوام کی جستجو میں پیدا کیا ہے اس کا اصل مرکز خودی ہے جس میں دوام اور تغیر کے دو متضاد صفات باہم جمع ہو جاتے ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی تخلیق کس شکل میں اپنا عمل کرتی ہے۔ اقبال اشاعرہ کے ساتھ ایک حد تک اتفاق کرتے نظر آتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک اشاعرہ کا نظریہ ارسطو کے خلاف بغاوت کا پہلا اہم قدم ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک کائنات جواہر (ATOMS) پر مشتمل ہے۔ یہ جواہر اجزائے لایتجزیٰ یعنی ایسے اجزا ہیں جن کا مزید تجزیہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ناقابل تقسیم ہیں۔ جواہر ہر وقت خدا کی تخلیقی قوت کے ذریعہ پیدا ہوتے ہیں۔ چونکہ خدا کی تخلیقی توانائی کی کوئی حد نہیں اس لئے جواہر کبھی اپنی تعداد میں محدود نہیں ہو سکتے، وہ اپنی اصل میں کوئی حجم

(MAGNITUDE) نہیں رکھتے اس لئے وہ مکان نہیں گھیرتے۔ اگر وہ مکان کو نہیں گھیرتے تو پھر ان کی حرکت کا تصور کس طرح کیا جائے، اس لئے اب خلا کو ماننا ضروری ہو جاتا ہے اور خلا کی اپنی ایک حیثیت ہو جاتی ہے جو مستقل ہے۔ نظّام نے اس مشکل سے نمٹنے کے لئے طفرہ کے تصور کا سہارا لیا اور یہ سمجھا کہ جسم متحرک ایک جست کے ساتھ ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہوتا ہے۔ موجودہ دور میں اضافیت کے نظریہ کے تحت جو اختبارات (EXPERIMENTS) کئے گئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جوہر متحرک اپنے راستہ کو تسلسل کے ساتھ طے نہیں کرتا۔ اشاعرہ کے نزدیک اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفات یا اعراض (ACCIDENTS) نتیجہ ہوتے ہیں خدا کی تخلیق پیہم کا۔ جواہر متضاد صفات کے حامل ہوتے ہیں۔ جیسے زندگی اور موت، حرکت وسکون، بقا جیسی کوئی شے ان کے پاس نہیں ہے۔ کسی شے کی بھی مستقل حیثیت نہیں۔ جس کو ہم 'نفس' کہتے ہیں وہ بھی جواہر ہی سے ترکیب پاتی ہے۔ نفس ایک عرض (ACCIDENT) ہے۔ جہاں تک اشاعرہ کے نظریہ کا تعلق ہے ان کی تخلیق پیہم کا تصور اقبال کو متاثر کرتا ہے۔ ہاں اشاعرہ کی کاوش اس حد تک قابلِ تحسین ہے کہ انھوں نے قرآنی روح کے مطابق اپنے نظریۂ تخلیق کو پیش کیا جو ارسطو کے تصور کائنات سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کی کائنات جامد ہے۔ اقبال کو جدید سائنس کا رجحان بھی اسی طرف نظر آتا ہے۔ لیکن اشاعرہ کا یہ تصور کہ "نفس" بھی ایک عرض ہے خود ان کے اپنے انکار سے مطابقت نہیں رکھتا اور پھر یہ کہنا کہ روح ایک لطیف مادہ ہے خالص مادیت کا تصور ہے۔ حرکت کو ہم زمان سے الگ نہیں کر سکتے اور چونکہ زمان کا سرچشمہ حیات نفس ہی ہے اس لئے نفس حیات کی اساسی نوعیت ہوگی۔ اور اگر حیات نفس نہ ہو تو نہ زمان ہے اور نہ حرکت۔ جسم تو اس عمل کے مرئی اور قابل پیمائش ظہور کا نام ہے۔

اشاعرہ نے موجودہ طبیعیات کے نقطہ۔ لمحہ (POINT-INSTANT) کو بیّن طور پر پیش نہیں کیا۔ نقطہ نے لمحہ' زیادہ اساسی نوعیت رکھتا ہے لیکن وہ اس سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

حقیقت اپنی اصل میں روح ہے لیکن روح کے بھی مدارج ہوتے ہیں۔ یہ خیال کہ حقیقت کے مراتب ہوتے ہیں تاریخ فکر اسلام میں سب سے پہلے شہاب الدین سہروردی مقتول کے یہاں ملتا ہے۔ اقبال کے نزدیک حقیقت مطلقہ ایک انا کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی انائے مطلق سے دوسرے انا پیدا ہوتے ہیں۔ انائے مطلق میں عمل اور فکر کا اتحاد ہے۔ دنیا اپنی تمام رنگارنگی کے ساتھ ابتدائی مادی وجود سے لے کر انائے انسانی کے آزاد فکر تک اپنی حقیقت میں اسی انائیت کا مظہر ہے۔ خدائی توانائی اپنی پست سے پست شکل میں ایک انا ہے لیکن انا کے اظہار کے مراتب ہیں۔ انا انسان میں اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نزدیک انائے مطلق آدمی کی اس حالت سے زیادہ قریب ہے: ہمارا جینا اور مرنا، اور ہمارا چلنا پھرنا اور ہماری ذات سب حیات ابدی کے مستقل بہاؤ میں اپنا وجود پاتے ہیں۔ اس لئے اشاعرہ کی جوہریت کو روحانی کثرتیت میں (SPRITUAL PLURALISM) بدل دینا ہوگا۔ یہ بات صاف ہے کہ حقیقت کے مرتبہ کا پیمانہ شعور ذات ہے۔ جتنا زیادہ شعور ذات ہوگا اتنا ہی زیادہ وہ وجود حقیقی ہوگا، لیکن یہ انا دوسرے صاحب شعور انا کے ساتھ اپنا تعلق رکھنے کے باوجود اس کی اپنی دنیا ہوتی ہے۔ اس کا باطن ہوتا ہے جس تک دوسرے کی رسائی نہیں ہوسکتی اور دوسرے کا گذر نہیں ہوسکتا۔ انسان کی انا بھی صحیح معنی میں مکمل نہیں۔ بلکہ اس کا کمال اضافی ہے۔ تمام موجودات میں صرف وہ اس قابل ہے کہ اپنے بنانے والے کی تخلیقی زندگی میں شریک ہوسکے اور وہ مختلف ماحول جو اس کے لامتناہی راستہ میں اسے درپیش ہوں گے ان سب کا استحصال کرسکے۔

اب ہم کو زمان کی حقیقت کے متعلق سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔ زمان کی حقیقت اسلامی فکر کے آغاز سے ہی موضوع بحث بنی رہی۔ شاید اس کی وجہ قرآن حکیم کے اشارات ہیں، جہاں رات اور دن کی تبدیلی کو خدا کی بڑی نشانی مانا گیا ہے۔ ابن عربی کے نزدیک "دہر" اسمائے حُسنیٰ میں سے ایک ہے۔ اشاعرہ کا نظریہ اس خصوص میں قابل توجہ ہے۔ زمانہ اشاعرہ کے نزدیک مختلف آنوں یا لمحات کا مجموعہ ہے۔ ہر دو لمحات کے درمیان ایک

خلا ہوتا ہے ۔ نیوٹن نے بھی زمان کو اسی طرح معروضی حیثیت دی تھی ۔ زمان کی مثال نہر کے بہاؤ سے دی گئی ہے ۔ لیکن یہ تو ماننا پڑے گا کہ ہمارے پاس ایسی کوئی حس نہیں جس سے ہم زمان کا ادراک کر سکیں اور چونکہ اس کا ایک بہاؤ ضرور ہے اس اعتبار سے زمان کی معروضی جہت ضرور ہے لیکن اشاعرہ نے زمان کی موضوعی حیثیت کا لحاظ نہیں رکھا ۔ لیکن اگر ہم زمان کو بالکل معروض قرار دیں تو جوہری زمان کا خدا پر اطلاق نہیں کر سکتے لیکن مسلمان مفکرین نے نئے نئے راستے اختیار کئے ۔ عراقی نے زمان کے مختلف النوع ہونے کا تصور پیش کیا ۔ وجود کے مختلف مراتب کے ساتھ زمان کی نوعیت بدل جاتی ہے ۔ کثیف اجسام کا زمان افلاک کی گردش کا تابع ہے اور اس کی تقسیم حال، ماضی اور مستقبل میں ہو سکتی ہے ۔ جب تک ایک دن نہ گذرے دوسرا دن نہیں آتا ۔ لیکن غیر مادی موجودات کا زمان اپنی رفتار میں مختلف ہے اور جب اپنے کو ہم خلائق آسمان کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہاں گذر کا تصور کوئی معنی نہیں رکھتا اس لئے کہ اس میں نہ تقسیم ہوتی ہے نہ کوئی تبدیلی اور نہ اس میں کوئی آگے پیچھے ہوتا ہے ۔ اس کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا ۔ ادراک کے ایک عمل میں خدا سب کچھ دیکھتا اور سنتا ہے ۔ خدا کی اولیّت کا ادر ہی زمان ہے جس کو قرآن حکیم نے لوح محفوظ کا نام دیا ہے جو ساری تاریخ پر محیط ہے ۔ اور جو علّی علائق سے آزاد ایک ورائی 'آن' میں مستور ہے ۔

خالص معروضی نقطۂ نظر زمان کی حقیقت سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتا ۔ ہمارے شعوری تجربہ کی نفسیاتی تحلیل ہی سے زمان کی حقیقت پر روشنی پڑ سکتی ہے ۔ حقیقت شناس (APPRECIATIVE SELF) ذات اور کارکردگی کی فعال ذات کے امتیاز ہی سے یہاں کام نکل سکتا ہے ۔ جو ذات حقیقت شناس ہے وہ بقائے خالص میں اپنا وجود رکھتی ہے یعنی اس کی تبدیلی تواتر کو مستلزم نہیں ۔ یہاں وجدان عقل کی جانب انتقال کرتا ہے ۔ اور جوہری زمان (ATOMIC TIME) اسی حرکت کا نتیجہ ہے ۔ ہمارے تجربہ میں علم کا آغاز حواس سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو راہنمائی مل سکتی ہے ۔ اگر ہم اپنے تجربہ کی راہنمائی میں انائے محیط کو محدود انا کی مثال تصور کریں تو

انائے مطلق کے زمان کو بھی ایسا تغیر خیال کریں جس میں کوئی تواتر نہیں ہوتا۔ انائے مطلق اگر ایک طرف ابدیت سرمدی کی زندگی کا حامل ہے تو دوسری طرف وہ تسلسلی زمان (SERIAL TIME) میں اپنا اظہار پاتا ہے۔

یہاں سے خدا کے صفات علم و قدرت کی بات نکلتی ہے۔ علم کا محدود انا سے تعلق ایک زمانی عمل ہے جو اپنے سے 'غیر' کے اطراف گھومتا ہے۔ یہ 'غیر' اس نقطہ نظر سے بذات خود موجود ہے اور ذات عالم کے مقابل ہے۔ اگر اس مفہوم میں علم کا دائرہ اتنا وسیع کر دیا جائے کہ وہ محیط کل بن جائے تو بھی اس کا قیام غیر کی نسبت ہی سے وجود میں آئے گا۔ انائے مطلق پر اس نوعیت کے علم کا اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کا کوئی غیر ماسوا نہیں۔ ہاں اگر عمل تخلیق کا حیات ربانی کے تعلق سے تصور اس طرح کیا جائے کہ وہ خدائی حیات کے ایک مخصوص اور متعین واقعہ کی حیثیت اختیار کر لے تو عالم ایک بالذات غیر کی شکل میں پیش ہوگا۔ انائے مطلق کا تو کوئی غیر نہیں۔ اس میں فکر و عمل متحد ہیں۔ لیکن اگر اس پر اصرار کیا جائے کہ علم کے لئے ایک "غیر" لازم ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ منطقی تصورات یہاں کوئی کام نہیں دیتے۔ تجربہ کا تنقیدی جائزہ اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ انائے مطلق ایک مربوط کل ہے جو ایک مرکز کی طرف نشاندہی کرتا ہے۔

خدا کا علم تفکری نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس قسم کے علم کے لئے "غیر" کا ہونا ضروری ہے۔ لامحدود انا کے تعلق سے "معلوم" اپنے وجود میں اس سے بے نیاز نہیں ہوسکتا لیکن یہاں ہماری زبان کی کوتاہی معلوم ہوتی ہے۔ وہ کونسا لفظ ہے جس سے ہم اس علم کی نشاندہی کرسکیں جو خلاقی ہے۔ متبادل تصور ایسے علم کا پیش کیا گیا ہے جو ہمہ محیط (OMNISCIENT) ہے۔ اور اس کا علم ساری تاریخ کا ابدی آن (ETERNAL NOW) میں احاطہ کر لیتا ہے۔ لیکن اس کے نتیجہ کے طور پر جو کائنات ظہور میں آئے گی وہ کھلی کائنات نہیں ہوگی بلکہ بند ہوگی۔ اور ایسے مستقبل کا تصور کرنا ہوگا جس میں واقعات پہلے ہی سے متعین اور مقدر ہو چکے ہیں۔ خدا کی تخلیقی قدرت کے تحت جو ہونا ہے وہ پہلے ہی سے ہوگیا۔ اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ خدا کا علم گویا ایک ایسا آئینہ

ہے جو متعینہ واقعات کو منعکس کرتا ہے۔ اور محدود شعور میں اس کا کچھ کچھ عکس پڑتا ہے۔ لیکن خدا کے علم کو جیتی جاگتی تخلیقی قوت ماننا پڑے گا۔ یہ ضرور ہے کہ اگر ہم خدا کے علم کو انفعالی سمجھ بیٹھیں تو آیندہ واقعات کی پیش بینی آسان ہو جاتی ہے لیکن خدا بااختیار نہیں رہتا۔ دراصل خدا کے علم میں مستقبل ایک کھلے امکان کی شکل رکھتا ہے۔ خدا کے علم کو انفعالی قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ ندرت اور نئے پن کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور نہ تخلیق کا عمل شرمندۂ معنی ہوتا ہے۔ ہم اپنے تجربہ کی روشنی میں تخلیق کو نئے عمل کے آغاز کے تصور ہی سے سمجھ پا سکتے ہیں۔ تقدیر سے متعلق ساری الہیاتی بحث زندگی کی بے ساختگی اور اچھوتے پن کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ ایسے انا یا خودی کے مراکز کا ظہور جن کے اعمال ناقابل پیش بینی ہوں انائے محیط کے علم کو محدود کر دیتا ہے۔ لیکن یہ تحدید خارجی نہیں بلکہ اس تخلیقی اختیار کا نتیجہ ہے جس کی بنا پر انائے مطلق نے خودی کے محدود مراکز کو اپنی حیات، اپنی قدرت اور اپنے اختیار میں شرکت سے نوازا ہے۔ لیکن قدرت کاملہ کو کسی اعتبار سے بھی محدود کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔ ہر عمل خواہ وہ تخلیقی ہو یا نہ ہو ایک قسم کی تحدید کو فرض کرتا ہے جس کے بغیر ایک فعال انا متصور نہیں ہو سکتا۔ اس لئے خدا کی قدرت اس کی حکمت سے وابستہ ہے اور خدا کی لامحدود قدرت کا اظہار ایک بے ہنگام لاابالی عمل میں اپنا اظہار نہیں پاتا بلکہ اس کا اظہار ایک باقاعدہ اور منظم عمل میں ہی ہو گا۔ قرآن حکیم کا خود ارشاد ہے: خدا خود سب خیر اپنے ہی ہاتھ میں رکھتا ہے اور اسی لئے اس کا ارادہ یا مشیت جو اس کی حکمت کے تابع ہے وہ بھی خیر ہو گا۔ لیکن اب یہاں بڑی مشکل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ارتقا کی رفتار یہ بتاتی ہے کہ کرب و شر اس کا لازمی جزو ہے۔ اخلاقی شر اور طبعی شر خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں لیکن ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ آدمی جس کو خیر سمجھتا ہے اس کے لئے اس نے بہت کچھ درد و الم سہے اور کٹھنائیاں اٹھائیں۔ اس تصور سے کہ شر اضافی ہے اور ایسی توتیں بھی موجود ہیں جو اس کی قلب ماہیت کا باعث بنتی ہیں کوئی تسکین نہیں ہوتی۔ شر کائنات میں بڑی

مثبت قوت ہے۔ خدا کی قوت کاملہ کے ساتھ شر کا وجود ایک بڑا مسئلہ توحید کے ماننے والوں کے لیے ہے۔ ان حقائق کے پیش نظر رجائیت اور قنوطیت کے دو متضاد نظریے پیش کیے گئے ہیں۔ بقول براؤننگ: "دنیا میں سب کچھ ٹھیک ہے" اور بقول شوپن ہاور "ہر زندہ وجود کچھ گھڑی کے لیے اس دنیا میں سر نکالتا ہے اور پھر سسکیاں لیتے ہوئے رخصت ہوتا ہے"۔ ہمارا کائنات کا علم اتنا محیط نہیں ہے کہ ہم کچھ فیصلہ کر سکیں۔ قرآن کی تعلیم نہ رجائیت کی ہے نہ قنوطیت کی۔ اس کا راستہ درمیانی ہے۔ وہ انسان کے عمل میں سدھار کو مانتا ہے اور قدرت کی قوتوں پر اس کے تسلط کو ممکن قرار دیتا ہے۔ وہ ایک ابھرتی ہوئی دنیا کا قائل ہے اور انسان کی شر پر فیصلہ کن فتح کی امید رکھتا ہے۔

اب دیکھیے آدم کی لغزش اور ان کے جنت سے اخراج کے قدیم قصہ کو قرآن نے کس طرح اختیار کیا اور کس طرح اس کو نئے معنی بخشے۔ افسوس کہ قرآن کی اس خصوصیت کو نظر انداز کر دیا گیا کہ قرآن پرانے قصوں کو زمانے کے مزاج کے مطابق کرتے ہوئے کس طرح نئی جان ڈالتا ہے۔ قرآن کا منشا تاریخی نہیں بلکہ ان قصوں سے ان کے اخلاقی اور فلسفیانہ مضمرات کو واضح کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شخصیتوں اور مقامات کے ناموں سے گریز کرتا ہے۔

انسان کے ہبوط (FALL) کا قصہ کوئی نیا نہیں ہے۔ قدیم دنیا پہلے ہی اس سے آشنا تھی۔ آدمی تو دکھ میں کھڑا ہوا ہے۔ قدیم آدمی اپنے ناسازگار ماحول سے جہاں بیماری اور دکھ اور الم کا راج ہے، متاثر ہو کر مایوسی اور قنوطیت کا شکار ہو گیا۔ اور یہ کوئی اچنبھے کی بات بھی نہیں کیونکہ دکھ کا تجربہ تو انسانی زیست کا بنیادی تجربہ ہے۔ لیکن آدمی نے جب سوچنا شروع کیا تو اس ہبوط کا ذمہ دار جنسی عمل کو قرار دیا۔ قرآن کی روایت کا اگر انجیل عتیق کی روایت سے مقابلہ کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے، قرآن میں نہ تو سانپ کا ذکر ملتا ہے اور نہ یہ خیال کہ عورت انسان کی پسلی سے پیدا ہوئی ہے، اس کا مقصد ایک تو یہ ہے کہ اس روایت کو جنسی مضمرات سے آزاد کیا جائے" دوسرے یہ بتانا مقصد ہے کہ قرآن کے پیش نظر تاریخ نہیں۔ جبکہ انجیل میں اس روایت

کے بعد اسرائیل کی تاریخ بیان کی جاتی ہے۔ انسان کی پیدائش کے ذکر میں قرآن "انسان" اور "بشر" کا لفظ استعمال کرتا ہے اور آدم کا لفظ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب آدمی کی خلافت کی بات نکلتی ہے "آدم و حوا کا بھی اسمائے خاص کی حیثیت سے ذکر نہیں، آدم کا لفظ تو ضرور استعمال ہوا ہے لیکن وہ اسم خاص کی حیثیت نہیں رکھتا۔ قرآنی آیات کو دو حصوں میں تقسیم کرنا ہوگا۔ ایک کا تعلق درخت سے ہے، دوسرے کا "شجر ابدیت" سے ۔ قرآن کے مطابق آدم اور ان کی بیوی شیطان کے بہکائے میں آگئے ۔ جس کا کام ہی یہ ہے کہ انسان کے دل میں وسوسہ ڈالے اور دونوں نے اس درخت کے پھل کھائے۔ اس کے برعکس انجیل قدیم کے مطابق آدم اپنی پہلی نافرمانی کے بعد ہی جنت سے نکالے گئے۔ اور خدا نے جنت کے مشرقی حصہ پر فرشتوں کو معمور کیا تاکہ حیات جاوداں کو جانے والا راستہ مسدود رہے ۔ انجیل میں زمین پر آدمی کی نافرمانی کے باعث لعنت بھیجی گئی ہے جبکہ قرآن زمین کو آدمی کا مسکن قرار دیتا ہے اور جس کے لئے اس کو شکر کرنا چاہیے۔ جنت سے مراد بھی وہ ماورائی مقام نہیں جہاں سے آدمی نکالا گیا۔ جنت یہاں صالحین کی دائمی قیام گاہ نہیں جہاں نہ کوئی لغویات ہوگی اور نہ کوئی گناہ کا محرک ہوگا، نہ تکان ہوگی اور نہ خوف و حزن ۔ جس جنت کا آدم کے سلسلہ میں ذکر کیا گیا ہے وہاں کا پہلا واقعہ آدمی کی نافرمانی اور اس کے اخراج سے شروع ہوتا ہے ۔ قرآن میں واضح طور پر اس کا ذکر ہے کہ اس جنت میں جہاں آدم کا ٹھکانہ تھا نہ بھوک لگ سکتی تھی اور نہ پیاس بےچین کر سکتی تھی ۔ وہاں نہ حرارت تھی اور نہ عریانی لہٰذا اس لئے اقبال کے نزدیک قرآنی بیان کا تعلق اس دنیا میں انسان کی نمود سے نہیں ۔ اس کا مدعیٰ تو یہ بتانا ہے کہ کس طرح آدمی جبلی تقاضوں کی اپنی حالت سے شعور ذات تک ترقی کرتا ہے، اور یہی شعور ذات ہے جو اس کو گناہ کے بھی قابل بناتا ہے اور اطاعت کے بھی ۔ دوسرے الفاظ میں اخلاق یہیں سے شروع ہوتا ہے۔ دنیا قرآن کے نزدیک ایک قید خانہ نہیں ہے جس میں انسان کو اس کی ابتدائی لغزش کی پاداش میں مقید کر دیا گیا ہو۔ آدمی کی پہلی نافرمانی اختیار کی جانب پہلا قدم ہے ۔ اسی لئے وہ قابل معافی بھی سمجھی گئی ۔ نیکی جبر کا نتیجہ نہیں ہو سکتی، بلکہ یہاں اختیار شرط ہے۔

آدمی کے سامنے بہت سے راستے کھلے رہتے ہیں اور ان میں سے وہ ایک کا انتخاب کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وہ اپنے انتخاب سے اپنے لئے ایک بڑا خطرہ بھی مول لیتا ہے۔ آدمی کو اختیار سے نواز کر خدا نے اس پر اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ اب یہ آدمی کا کام ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔ خیر و شر گو ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن ایک ہی کُل کے اجزا ہیں اور وہ ایک دوسرے کی نسبت ہی سے سمجھ میں آتے ہیں۔ منطق یہاں کام نہیں کرتی

خودی اپنی ذات کا اثبات چاہتی ہے۔ اس لئے اس کو علم کی اور افزائش خودی کی اور قدرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ خدا نے آدمی کو اسمائے الٰہی سکھلائے تاکہ وہ تعقلات کے ذریعہ ناساز گار اور مخالف ماحول میں پنپ سکے۔ اس کو دنیا میں بھیجنے سے اس کی سزا مقصود نہیں تھی بلکہ شیطان کے دعوے کو باطل کرنا تھا جو نہیں چاہتا تھا کہ آدمی کی ذات دائمی نشو ونما اور وسعت کی مسرت سے بہرہ ور ہو سکے۔ محدود انا مخالف ماحول میں پرورش پا کر ہی اس سعادت سے لطف اندوز ہو سکتی ہے۔ اس کے سامنے مختلف امکانات ہوتے ہیں اور آزمائش و خطا (TRIAL AND ERROR) کا طریقہ ہی ایسا طریقہ ہے جس کے واسطے سے وہ پیہم ترقی کر سکتا ہے۔ اس لئے خطا اس کے تجربہ کی تعمیر کا ایک لازمی جزو ہے۔

اس روایت کے دوسرے جزو کا تعلق شجر ابدیت یا جاودانی اور اس حکومت سے ہے جو کبھی ناکام نہیں ہوتی۔ اس کا بنیادی تصور انسان کی یہ خواہش ہے کہ وہ ہمیشہ رہے۔ زمانی وجود ہونے کے باعث موت کے ذریعہ اس کا خاتمہ ناگزیر ہے۔ اس کے لئے صرف ایک راستہ رہ جاتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو افزائش نسل کے ذریعہ دوام عطا کرے۔ اور یہ افزائش (SEXUAL REPRODUCTION) جنسی تناسل کے ذریعہ ممکن ہے۔ شجر جاودانی کا ممنوعہ پھل آدم نے اسی غرض سے کھایا، اور اپنی عریانی پر ان کو شرم آئی۔ یہ اشارہ ہے ابتدائی جنسی فعل کی طرف۔ لیکن زندگی نام ہے انفرادیت کا جو نت نئی شکلوں میں نمودار ہوتی ہے۔ اور لامحدود کے امکانات کے ظہور کے لئے ایک

موثر واسطہ کا کام دیتی ہے۔ لیکن انفرادیت کے گوناگوں شکلوں میں ظہور سے باہمی رقابت اور تنازع للبقا کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ انسان میں یہی انفرادیت شخصیت کی صورت میں نمودار ہوتی ہے اور بحیثیت ایک شخص (PERSON) کے آدمی کے لئے سو رعمل کے امکانات کھل جاتے ہیں اور خزینۂ حیات کے لئے راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن خودی کی ذمہ داری کو قبول کر کے آدمی نے ان تمام عواقب کو بھی قبول کر لیا ہے جن کے بغیر محدود خودی ممکن نہیں یہ وہ امانت ہے جس کا بوجھ اٹھانے سے قرآنی ارشاد کے مطابق فرشتوں نے اور آسمانوں اور زمین نے انکار کیا۔ لیکن آدمی نے اٹھا لیا۔ کیونکہ ارشاد الٰہی کے مطابق وہ ظلوماً جھولاً تھا۔ اب کیا ہم اس امانت کے مقابل مثبت رویہ اختیار کریں گے یا منفی۔ آدمیت قرآن کے نزدیک مصیبت میں صبر اور محنت سے بنتی ہے۔ لیکن درد و الم کا کیا راز ہے اور اس سے ضبط نفس میں کس حد تک مدد ملتی ہے۔ اس کا سمجھنا خالص فکر کے لئے مشکل ہے۔ یہاں خیر کی آخری فتح پر ایمان، صرف ایک مذہبی عقیدہ کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔

مذہب خدا کے فلسفیانہ تصور پر قانع نہیں ہو سکتا۔ وہ اپنے مقصود سے زیادہ گہرا اور شخصی ربط پیدا کرنا چاہتا ہے۔ یہ کس طرح ممکن ہے۔ یہ ہے دعا جو آدمی اور خدا کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے۔ لیکن دعا کا عمل ہر شعور کے ساتھ یکساں نہیں ہوتا۔ نبی کے شعور میں وہ تخلیقی ہوتا ہے۔ وہ ایک نئے اخلاقی عالم کو پیدا کرتا ہے اور اس کے پاس صواب و خطا کا معیار وہ نتائج ہیں جو اس کے تجربات سے پیدا ہوتے ہیں لیکن صوفیانہ شعور میں اس کا عمل زیادہ تر علمی یا وقوفی ہوتا ہے۔ اقبال اپنی تائید میں امریکی ماہر نفسیات ولیم جیمس کا سہارا لیتے ہیں۔ جس کے نزدیک دعا ایک ایسا فطری اور جبلی امر ہے جس کو سائنس کی ترقی متاثر نہیں کر سکتی۔

بہر حال دعا کا مقصد چونکہ بنیادی علم ہے اس لئے وہ تفکر سے مشابہت رکھتی ہے۔ دعا کی منزل اپنی بلندی میں تفکر سے بالاتر ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کا سہارا لے کر حقیقت کا مطالعہ کرتا ہے۔ دعا کے عمل میں وہ اپنی سست رفتاری کو ترک کر دیتا ہے اور حقیقت

کو اپنی گرفت میں لے آتا ہے، اور اس کی حیات میں شرکت کرتا ہے۔ ہماری شخصیت کا محدود جزیرہ ایک بڑے کُل میں اپنے مقام سے یکایک آگاہ ہو جاتا ہے۔ یہ خود تاثیری (AUTO SUGGESTION) کا عمل نہیں۔ یہ عمل کوئی دیرپا اساس نہیں چھوڑتا اور نہ کوئی سِتری (OCCULT) ذریعۂ علم ہے۔ یہ معمول کا تجربہ ہے۔ صوفیت نے بلاشبہ اس تجربہ کی چھان بین میں نئے نئے عوالم دریافت کئے ہیں۔ لیکن اس تجربہ کے اظہار کے لئے اس نے جو اسالیب اختیار کئے وہ وہ ہیں جن کی معنویت اب باقی نہیں رہی۔ قدرت کے ناظر کا تفکری عمل دعا سے تکمیل پاتا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ علم کی ہر تلاش اپنی اصل میں دعا کی نوعیت رکھتی ہے۔ سائنس کا محقق اور ناظر بھی ایک قسم کا صوفی ہے گو وہ آہوئے مشک کے آثار قدیم کی راہنمائی میں اپنا راستہ طے کرتا ہے اور وہ وقت ضرور آئے گا جب وہ نافۂ آہو کو اپنا راہنما بنا سکے گا۔ اور اس کا نیچر پر تسلط جب زیادہ ہو گا تو اس کے لئے یہ بھی ممکن ہو گا کہ وہ ایسی نظر پیدا کرے جس کی تلاش لاحاصل میں فلسفہ سرگرداں ہے۔ نظر VISION بلا قوت اخلاقی بلندی تو پیدا کرتی ہے لیکن دیرپا ثقافت کی دنیا نہیں لاسکتی۔ جب تک ان کا میل نہ ہو انسان میں روحانی وسعت پیدا نہیں ہو سکتی۔

دعا کا مقصد اقبال کے نزدیک جماعت میں بہتر طور پر پورا ہوتا ہے کیونکہ دعا کی روح معاشرتی ہے۔ ایک راہب بھی اپنے معاشرے سے کنارا کرتا ہے تاکہ خدا کی محبت میسّر ہو۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ افراد جب جمع ہوتے ہیں تو آدمی کی حس عام آدمی کی حس سے زیادہ تیز ہو جاتی ہے اور اس میں وہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے جو تنہائی میں پیدا نہیں ہوتی۔ ہاں۔ دعا ایک راز ہے اور وہ قوانین اب تک دریافت نہیں ہو سکے جن کے تحت یہ کہا جا سکے کہ جماعت میں انسان کا ادراک زیادہ تیز ہو جاتا ہے۔ جب ہم اجتماعی عبادت کی طرف رجوع ہوتے ہیں جس کی انتہا حج میں ملتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی طریقۂ عبادت کا مقصد انسانی تعلقات کو وسیع کرنا ہے۔

دعا خواہ انفرادی ہو یا اجتماعی، آدمی کے اشتیاق کو ظاہر کرتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ کائنات کی ہمہ گیر مہیب خاموشی میں اس کو کوئی جواب ملے۔ یہاں متلاشی ذات نفیٔ ذات

ہی میں اپنا اثبات کرتی نظر آتی ہے، اس لئے اسلامی عبادت اثبات و نفی دونوں پر حاوی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ دعا نے انسانی تاریخ میں مختلف صورتیں اختیار کی ہیں۔ قرآن حکیم کے مطابق کہ ہم نے ہر قوم کے لئے عبادت کے مختلف طریقے مقرر کئے ہیں۔ اس لئے اس بارے میں نزاع نہیں کرنا چاہیئے، آخری فیصلہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔ قبلہ کا رُخ کدھر ہو، یہ اہم نہیں کیونکہ مشرق و مغرب سب خدا کے ہی ہیں۔ پھر بھی عبادت میں جسم کے مقام کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ایک قبلہ مقرر کرنے کا مطلب یہی ہے کہ وحدتِ انسانی کا تحقق ہو جس کی اساس انائے مطلق کی ہمہ محیط وحدت ہے۔

توضیحات

مذہبی تجربہ کی اہمیت اور بحث میں موجودہ فکر نے ایک امتیازی مقام حاصل کیا ہے اور فلسفیوں اور ماہر نفسیات نے یہ ضروری سمجھا کہ مذہب کو سمجھنے کے لئے مذہبی تجربہ کا تجزیہ ضروری ہے۔ کیونکہ مذہب کے بانی بغیر مذہبی تجربہ کے کسی مذہب کی بنیا د ڈال نہیں سکتے۔ یہ ظاہر ہے کہ خالص مذہبی نقطۂ نظر سے پیغمبر مذہب کے بانی نہیں ہوتے بلکہ اصلی سرچشمہ ذات ایزدی ہے۔ لیکن یہاں ہم خالص SECULAR یا غیر مذہبی نقطۂ نظر سے بحث کر رہے ہیں اس صورت میں دو زاویۂ نگاہ ممکن ہیں۔ ایک تو یہ کہا جائے کہ مذہبی تجربہ ایک موضوعی (SUBJECTIVE) حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا سرچشمہ خود آدمی کی ذات ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کی نوعیت خالص نفسیاتی ہے۔ اس کے برعکس ایک نقطۂ نظر یہ ہو گا کہ مذہبی تجربہ صاحب تجربہ کی ذات سے ماورا حقائق کی طرف نشاندہی کرتا ہے، اور اس کا سرچشمہ ماورائی ہے خواہ وہ پیغمبر کی وحی ہو یا صوفی کا الہام۔ دونوں صورتوں میں اس کا سرچشمہ ذات انسانی سے ورا ہے گو کہ اسلامی نقطۂ نظر سے صاحب وحی کی وحی انسان کو مکلف اور پابند کرتی ہے اور صاحب الہام کا الہام دوسرے کے لئے دلیل نہیں بن سکتا۔ اس لئے اقبال نے یہ ضروری سمجھا کہ مذہبی تجربہ کی نوعیت پر روشنی

ڈالی جائے۔

یہاں پہلے تو اقبال نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ آدمی کے جو عقائد ہوتے ہیں ان میں جن صداقتوں کا اظہار ہوتا ہے وہ خلا میں معلق نہیں چھوڑی جا سکتیں۔ یہ ضروری ہوتا ہے کہ ان کا تعین کیا جائے۔ اس لئے اقبال کے خیال میں اور یہاں وہ خود کو وہائٹ ہیڈ (WHITEHEAD) کا ہمنوا بتاتے ہیں. مذہب کے لئے یہ ضروری ہے کہ جن اصولوں پر ان کی بنیاد ہے ان کی عقلی توضیح و تشریح کی جائے اور ان کی عقلی اساس کا تعین کیا جائے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ اقبال متنبہ کرتے ہیں کہ اس سے فلسفہ کی مذہب پر فوقیت ثابت نہیں ہو سکتی، اور فلسفہ مذہب پر کوئی حکم نہیں بن سکتا۔

آگے چل کر اقبال اپنے اس خیال کا اعادہ کرتے ہیں کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے سے مغائر نہیں۔ فلسفی کی اساس فکر پر ہے اور مذہبی کی اساس وجدان پر۔ لیکن دونوں کا ماخذ ایک ہی ہے۔ فکر حقیقت کا جزوی جائزہ لیتی ہے تو وجدان اس کا احاطہ بحیثیت کُل کے کرتا ہے اس لئے ضرورت ہے کہ دونوں ایک دوسرے میں اپنا تکملہ ڈھونڈیں۔ آگے چل کر اقبال اپنا ایک بنیادی خیال ظاہر کرتے ہیں جس کا اظہار انھوں نے ہر سطح پر بڑی شد و مد سے کیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کے نزدیک حسی تجربات و ادراکات بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ افلاطون نے تو حسی ادراک کو سرچشمہ علم ماننے سے انکار کیا اور یہ کہا کہ حواس سے صرف رائے (ظن) حاصل ہوتی ہے علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے قرآن کی روح کلاسیکی فکر کی بالکل ضد ہے کیونکہ قرآن میں ہر جگہ سماعت و بصارت کو ایسے الٰہی عطیات قرار دیا گیا ہے جن کی بنا پر آدمی خدا کے پاس جواب دہ ہے۔

لیکن ساتھ ہی یہ بھی صحیح ہے کہ قرآن کا اصل مقصد نیچر کا مطالعہ بجائے خود نہیں ہے بلکہ اس مطالعہ کے ذریعہ انسان میں غیب کا شعور پیدا کرنا ہے جس کا نیچر ایک رمز ہے۔ جس بات پر اقبال خاص طور پر مصر ہونا چاہتے ہیں وہ قرآن کا زاویۂ نگاہ ہے اور اسی اساس پر مسلمانوں میں تجربی دنیا کے مقابل احترام پیدا ہوا اور ان کو موجودہ سائنس کے بانیوں میں لا کر بیٹھا دیا۔ عالم محسوس سے انھوں نے اپنی نگاہ نہیں ہٹائی

اور انسان جو ایک معاندانہ ماحول میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے ضروری تھا کہ وہ عالم مرئی کو نظرانداز نہ کرے۔ قرآن عالم تغیر سے ہم کو روشناس کراتا ہے کیونکہ اس عالم تغیر و تبدل کو جانے بغیر اس پر قابو پانا مشکل ہے۔ اقبال کہتے ہیں: "ایشیائی ثقافتوں میں حقیقتوں کو خالصتہً باطن سے دیکھا گیا اور باطن سے ظاہر کی طرف رجوع کیا گیا لیکن اسلام کا اقدام اس کے بالکل برعکس ہے۔ وہ عالم ظاہر سے عالم باطن کی طرف رجوع کرتا ہے، وہ اس کو تسلیم کرتا ہے کہ آدمی نیچر سے وابستہ ہے اور اسی رشتہ کو اساس بناتے ہوئے آدمی کے سامنے نیچر کے تسلط کے امکان کو کھول دیتا ہے۔ وہ نیچر پر تسلط کو غیر صالح خواہشات کے تابع نہیں قرار دیتا بلکہ اس تسلط کو روحانی مفاد کے تابع کر دیتا ہے۔

ایک طرف تو حسّی ادراک علم کا سرچشمہ ہے لیکن قرآن کے نزدیک صرف حسّی ادراک کافی نہیں بلکہ اس کو قلب کے تابع ہونا چاہیئے۔ یہ قلب کیا ہے، ذوق وجدانی ہے۔ پہلے تو ہم حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں حواس کے ذریعہ، اور پھر اسی حقیقت کو ہم عقل کے ذریعہ تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن اقبال کے نزدیک تجربہ کے کئی سطحات ہیں اور صوفیانہ اور مذہبی تجربہ بھی تاریخ انسانیت میں بہت مؤثر رہا اس کو ایک التباس قرار دینا یا اس کو جذباتی ولولہ کہہ کر رد کر دینا کوئی جواز نہیں رکھتا۔ لیکن مذہبی تجربات بھی تعبیر کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور تعبیر میں بہت کچھ لغزشیں ہو سکتی ہیں اس لئے صوفیاء کے تجربات آدمی کو مکلف نہیں کرتے، صرف نبی کی وحی سے حاصل شدہ علم آدمی کو مکلف کرتا ہے۔

اقبال نے بجا طور پر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ خالصتہً نفسیاتی تجزیہ سے مذہبی تجربہ کی گرہ کشائی نہیں ہو سکتی، خاص طور پر یہ کوشش لاحاصل ہے کہ مذہب کو جنسی توانائی کی کارکردگی کا نتیجہ قرار دیں کیونکہ جنسی و مذہبی شعور کی صورتیں نہ صرف ایک دوسرے سے مختلف ہیں بلکہ بسا اوقات وہ ایک دوسرے کی نفی کرتی ہیں۔ جب مذہبی جذبہ بیدار ہوتا ہے تو حقیقت کسی نہ کسی شکل میں ہماری شخصیت کے حدود سے ماوراء

نظر آتی ہے اور ایسی تنگ دامنی ہم کو مضطرب کرتی ہے ۔ اب اگر ماہر نفسیات مذہبی جذبہ کو تحت الشعوری اعمال کا نتیجہ اس بنا پر قرار دے کہ مذہبی جذبہ کی شدت شخصیت میں ایسا بھونچال پیدا کرتی ہے جو اس کو تہ و بالا کر دے ، تو یہ کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے اس شدت کا تقابل جنسی جذبہ کی شدت سے کیا جا سکے ۔ دونوں کی نوعیت بالکل جدا ہے ۔

جب کبھی مذہبی تجربہ کو مذہب کی اساس بنایا جاتا ہے تو بعض شکوک و شبہات خود بخود پیدا ہوتے ہیں ، مذہب کے نام لیواؤں کی طرف سے بھی اور مذہب کے ناقدین کی طرف سے بھی ۔ مذہبی تجربہ تو شخصی و موضوعی ہوتا ہے ، ان سے ہم ایسے نتائج نکالنے کا کہاں تک جواز رکھتے ہیں جو دوسروں کے لئے بھی قابل قبول ہوں ۔ ایک تو یہ کہ یہ تجربات ایسے نہیں ہوتے جو بالکل نجی حیثیت رکھتے ہوں ۔ حقیقت کا شعور تو مشترک ہوتا ہے لیکن وہ حقیقت جس کی طرف مذہبی تجربہ نشاندہی کرتا ہے ان شرائط کی طالب ہوتی ہے جو ہر ایک میں نہیں پائے جاتے ۔ ہم جانتے ہیں کہ بعض لوگ خاص خاص رنگوں کا امتیاز نہیں کر سکتے ۔ ایسے لوگوں کو COLOUR BLIND کہا جاتا ہے ۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو موسیقی کا کوئی حس نہیں رکھتے لیکن اس کی بنا پر نہ رنگوں کے امتیازات متاثر ہوتے ہیں نہ موسیقی کی اپنی حیثیت ۔ اس طرح بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں غیب کا شعور بیدار نہیں ہوتا وہ صرف محسوس ہی کو موجود سمجھتے ہیں ۔ اور جو محسوس نہ ہو اس کی نفی کرتے ہیں ۔ یہ بات تو افلاطون نے بھی کہی تھی کہ موجود اور محسوس دونوں ایک دوسرے کے ہم معنی نہیں ، ہماری دنیائے رنگ و بو میں بھی حقیقت کے ایسے سطحات ہیں جن کو ہمارے حواس گرفت میں نہیں لا سکتے ، اس لئے ان حقائق کو گرفت میں لانے کے لئے جو ہماری حد سے دور ہیں دوربین کا استعمال کیا جاتا ہے ۔ اور ان حقائق کو جو ہماری نظر کی سطح سے نیچے ہیں ان کو گرفت میں لانے کے لئے خوردبین کا استعمال کیا جاتا ہے اسی لئے مذہبی تجربہ کو ایک تجربہ ہی کی شکل مانتے ہوئے بھی بہت سے لوگ ان انکشافات سے جو مذہبی تجربہ کے واسطے حاصل ہوتے ہیں انکار کر بیٹھتے ہیں ۔

فلسفہ میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث رہا ہے کہ کیا وہ عالم جس کو ہم عالم خارجی کہتے ہیں

خارج میں اپنی بذات خود کوئی مستقل حیثیت رکھتا ہے یا اس کا دار و مدار صرف ہمارے ذہن پر ہے۔ اقبال نے اس سوال کو کہ ذات مدرک کا عالم خارجی سے کیا تعلق ہے واضح کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ طبعی علوم خاص طور پر یہ کہ طبیعات کے حدود کیا ہیں۔ طبیعات گو کہ مادی دنیا کا مطالعہ کرتی ہے جو حواس کے ذریعہ ہمارے علم میں آتی ہے ان ذہنی اعمال کو خارج از بحث کر دیتی ہے جن سے اس کو کوئی سروکار نہیں، اور طبیعات کا یہ عمل جائز بھی ہے کیونکہ اس کا دائرۂ بحث مادی دنیا ہے۔ اب یہاں اقبال مغربی فلسفہ میں تصوریت کے نام سے جو زاویۂ نگاہ پیش کیا گیا ہے اس کی تشریح کرتے ہیں اور یہ تشریح ایک طرف تو تصوریت کے کلاسیکی ترجمان برکلے اور دوسری طرف عصر حاضر کے مغرب کے ژرف نگاہ فلسفی و سائنس داں وہائٹ ہیڈ کے خیالات پر مبنی ہے۔

برکلے نے مادہ کی جوہریت (SUBSTANTIALITY) کا انکار کیا تھا۔ اس کے نزدیک یہ عام خیال کہ مادہ ایسا جوہر ہے جو صفات کا حامل ہے صحیح نہیں ہے۔ رنگ و آواز وغیرہ ذات مدرک سے آزاد اپنا وجود نہیں رکھتے۔ رنگ صاحب نظر کے لئے ہے۔ اور آواز صاحب سماعت کے لئے، اس لئے وہ خارجی اشیاء کے حسی صفات نہیں ہو سکتے۔ انہی خیالات کی وہائٹ ہیڈ نے اس طرح ترجمانی کی ہے کہ "محسوسات آواز و رنگ وغیرہ کے حسی ارتسامات (SENSE IMPRESSIONS) ہیں یعنی وہ اثرات ہیں جو مجھ میں پیدا ہوتے ہیں"۔ لیکن یہ بھی ساتھ ہی ساتھ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس کی بنا پر ادراکات التباسات (ILLUSIONS) نہیں ہو جاتے بلکہ حقیقی ہیں گو کہ ان کی حقیقت کا دار و مدار ذات مدرک پر ہے۔ اب وہائٹ ہیڈ مادے کے روایتی نظریہ کو اس بنا پر رد کرتا ہے کہ اس کے لحاظ سے حواس کی شہادت ناظر کے ذہن کے ارتسامات میں تحلیل ہو جاتی ہے اور اس طرح نیچر میں اور نیچر کے ناظر میں خلیج حائل ہو جاتی ہے اس طرح نیچر کا ایک حصہ خواب میں بدل جاتا ہے اور دوسرا حصہ خیال میں۔ وہائٹ ہیڈ نیچر کو ایک ایسا جامد واقعہ قرار نہیں دیتا جو خلا میں اپنا مقام رکھتا ہے بلکہ اس کو واقعات کا ایک ایسا نظام قرار دیتا ہے جس میں ایک غیر منقطع تخلیقی بہاؤ ہے اور جس بہاؤ کو فکر

غیر متحرک اور منقطع اشیاء میں تبدیل کر دیتی ہے ماہئی کے باہمی روابط سے زمان و مکان
کے تعقلات پیدا ہوتے ہیں لیکن اقبال کا یہ خیال کہ موجودہ سائنس نے بالآخر برکلے کے
نقطۂ نظر کو اختیار کر لیا ہے فیصلہ کن نہیں ہے۔ علمائے سائنس کا ایک گروہ تو اس خیال
کا موید ہے لیکن ایک دوسرا گروہ تصوریت کو موجودہ سائنس کے انقلابی رجحان کا لازمی
نتیجہ قرار نہیں دیتا۔

چوتھا خطبہ

انسانی انا۔ اس کا اختیار اور بقا

آدمی کی انفرادیت اور اس کا مقدر بحث کا موضوع ہے۔ قرآن حکیم نے اسی انفرادیت کا لحاظ کر کے اس امکان کو خارج از حقیقت قرار دیا ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کا بوجھ اٹھا سکے۔ اور آدمی کے استحقاق کو اس کی سعی کے متناسب قرار دیا ہے۔ اور اس کے یہاں کفارہ کا کوئی مقام نہیں رہتا۔ خدا نے آدمی کا انتخاب کیا ہے اور اس کو اس زمین پر اپنا خلیفہ بنایا ہے۔ آدمی نے بار امانت اپنے سر لیا اور ان خطرات کو نظرانداز کیا جو اس امانت سے پیدا ہونے والے تھے۔ ان واضح قرآنی اشاروں کے باوجود مسلم فکر نے شخصیت کے مسئلہ پر کوئی توجہ نہیں دی۔ اقبال کے نزدیک اس کے تاریخی وجوہات ہیں۔ فلاسفہ یونانی اسلوب فکر سے متاثر رہے اور اسلام کے دائرہ میں ایسی قومیں آئیں جن کے فکر کے پس منظر میں ثنویت کارفرما تھی۔ تصوف نے البتہ باطنی تجربہ کی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کی۔ قرآن کے نزدیک علم کے تین ماخذوں میں سے ایک مطالعۂ باطن ہے۔ تاریخ اور نیچر دوسرے دو ماخذ ہیں۔ باطنی تجربہ کی منتہیٰ منصور الحلاج کے انا الحق میں ملتی ہے۔ حلاج کے معاصرین نے اس کی ہمہ اوست کے تصور سے توجیہہ کی لیکن موجودہ تحقیق سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ اس شہید اعظم کے

پیش نظر ماورا کی نفی نہ تھی ۔ ان کے تجربہ کی صائب توجیہ یہ ہو گی کہ آدمی کی انا قطرہ کی مثال دریا میں گم نہیں ہو جاتی بلکہ انسانی شخصیت انائے برتر کی حقیقت میں اپنی بقا کا تحفظ کرتی ہے ۔ ایسا تجربہ اپنے کمال میں شعور کے نامعلوم سطحات کی طرف رہنمائی کرتا ہے ۔ بہت پہلے ان ہی سطحوں کی طرف ابن خلدون نے توجہ کی ۔ اور ان کے جانچ کے لئے سائنسی طریقہ کار معلوم کرنے کی کوشش کی ۔ موجودہ نفسیات نے صوفیانہ شعور کی سطحات کی چھان بین ابھی حال ہی میں شروع کی ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کا سائنسی طریقہ دریافت کرنے میں ناکام رہی ہے ۔ روایتی الہیاتی نظام متروک تصورات میں اس قدر الجھ گئے ہیں کہ وہ موجودہ زمانہ کے فکری مطالبات کی تشفی نہیں کر پاتے ۔ اقبال اب ضروری سمجھتے ہیں کہ اسلامی نظام فکر پر دوبارہ غور کیا جائے لیکن اس طرح کہ ماضی سے رشتہ منقطع نہ ہو سکے ۔

مغربی فکر کے جدید نام لیواؤں میں براڈلے (BRADLEY) کا اسلوب فکر صاف بتاتا ہے کہ انا کی حقیقت کی نفی کی کوشش کس طرح خارج از مکان ہے ۔ مختلف سطحات فکر پر اس کا رویہ بدلتا رہا ہے ۔ اخلاق سے متعلقہ تحقیقات میں وہ خودی کی حقیقت کو فرض کرتا ہے ۔ اپنی منطق میں اس کو ایک عملی مفروضہ کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اپنی بنیادی کتاب "حقیقت اور مظاہر" میں انا کو وہ ایک التباس قرار دیتا ہے ۔ اس کے نزدیک کوئی وجود حقیقت کا مدعی اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تضادات سے آزاد نہ ہو ۔ لیکن تجربہ کے محدود مراکز تغیر واستقلال ، وحدت وکثرت دونوں کے حامل نظر آتے ہیں ۔ اسی لئے انا کا وجود حقیقی نہیں ہو سکتا ۔ بلاشبہ خودی کی وحدت موجودہ ماحول میں مکمل نہیں ہوتی ۔ اور وہ زیادہ جامع اور محیط وحدت کی طالب ہے ۔ اس کے موجودہ ماحول میں اس کا وجود اس طرح کے کھنچاؤ یا تناؤ کے بغیر ممکن نہیں ۔ اور نیند کے سہارے بغیر وہ قائم نہیں رہ سکتی معمولی سے معمولی مہیج سے منتشر ہو جاتی ہے ۔ لیکن اس کے باوجود ہمارا شعور خودی اتنا اساسی ہے کہ فکر کتنا ہی تحلیل وتجزیہ میں سرگرداں رہے اس کی حقیقت کو چار وناچار ماننے سے گریز نہیں کر سکتی ۔

اب یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہمارے شعور کا محدود مرکز جس کو ہم انا کہتے ہیں حقیقی

ہے۔ لیکن وہ ہے کیا؟ وہ ذہنی کوائف وحالات کی وحدت ہے اور یہ ذہنی کوائف ایک دوسرے سے الگ نہیں کئے جا سکتے بلکہ ایک دوسرے میں سرایت کئے رہتے ہیں۔ ذہن ایک 'کُل' ہے اور ان احوال وکوائف کی نوعیت اس کی اپنی ہوتی ہے۔ یہ وحدت مادی وحدت سے بالکل مختلف ہے۔ مادی وحدت کے اجزا ایک دوسرے سے الگ کئے جا سکتے ہیں۔ کسی خواہش، عقیدہ یا احساس حسن کا جسم میں سراغ لگانے کی کوشش کرنا محال ہے۔ مکان کا خیال خود مکانی نہیں۔ بیدار شعور کا مکان وہ نہیں ہوتا جو خواب کا مکان ہو، اور جو ایک دوسرے سے متعلق ہو۔ لیکن جسم کا تعلق مکان سے ہوتا ہے۔ ذہنی وجسمانی دونوں واقعات زمانی ہوتے ہیں۔ لیکن 'انا' کے زمان کی وسعت یا پھیلاؤ (EXTENSION) واقعات کے زمانی پھیلاؤ سے مختلف ہے۔ جسمانی واقعات کی بقا حال کے واقعہ کی حیثیت سے مکان میں اپنا پھیلاؤ رکھتی ہے جبکہ 'انا' کی بقا اس کے باطن میں مرتکز ہوتی ہے۔ زمانی بقا اصلی معنی میں صرف 'انا' سے منسوب کی جا سکتی ہے۔

انا کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کی دنیا خلوت کی دنیا ہے، میری خواہش کی تشفی میری اپنی ہوتی ہے۔ ساری دنیا کی تشفی بھی اس کا بدل نہیں ہو سکتی۔ میری خواہشات، میرا درد والم سب میرے اپنے ہیں۔ کسی دوسرے کے نہیں ہو سکتے اور انہی سے میری خودی کی تشکیل ہوتی ہے۔ شناخت کے عمل میں مجھے اپنے ماضی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، کسی دوسرے کا ماضی میری مدد نہیں کر سکتا، میرے احوال وکوائف کا باہمی تعلق ہی 'انا' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ لیکن 'انا' بذات خود کیا ہے، یہ دوسرا سوال ہے۔

غزالی اور مسلم الٰہیات کے نزدیک 'انا' ایک بسیط ناقابل تغیر، ناقابل تقسیم جوہر ہے اور یہی روح ہے۔ وہ ہمارے احوال وکوائف سے بالکل مختلف ہے۔ اور زمان کا بہاؤ اس کو متاثر نہیں کرتا۔ ہمارا شعوری تجربہ ایک وحدت ہے۔ اور ہمارے اعمال اسی بسیط جوہر کے صفات ہیں۔ احوال وکوائف بدلتے رہتے ہیں لیکن یہ جوہر غیر متاثر رہتا ہے۔ میں دوسرے کی شناخت جب ہی کر سکتا ہوں جب میرے ابتدائی

ادراک اور موجودہ عمل حافظہ کے درمیانی وقفہ میں میرا قیام بلا تغیر ہو۔ لیکن اس مابعد الطبیعاتی توجیہ سے کوئی مدد نہیں ملتی خواہ اس کا مقصود شعوری تجربہ کے واقعات کی توجیہہ ہو یا روح کی بقا یا میرا استقلال و اثبات کا منشا ہو۔ کانٹ نے جو عقل محض کے مغالطات کی جانب نشاندھی کی تھی، اقبال اس کا حوالہ دیتے ہیں۔ کانٹ کے نقطۂ نظر سے میرے فکر کے ہر عمل میں میری 'انا' شامل ہوتی ہے، کیونکہ وہ عمل میرا اپنا ہوتا ہے۔ لیکن خودی کی شمولیت سے 'انا' کے جوہر لافانی ہونے کا استنباط کوئی حقیقی جواز نہیں رکھتا۔ کانٹ کی تنقید سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ جوہر (SUBSTANCE) کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کی لافنائیت یا بقا ثابت نہیں ہوتی۔ یہ جوہر آہستہ آہستہ معدوم ہو سکتا ہے۔ جوہر کا یہ جامد تصور ہی ناقابل قبول ہے۔ ہم ذہنی تجربہ کے اجزا کو روح کی صفات اسی طرح قرار نہیں دے سکتے جس طرح وزن کو جسم کی صفت قرار دیا جاسکتا ہے۔

لیکن شعوری تجربہ کے سوا خودی تک رسائی کسی دوسرے واسطہ سے نہیں ہو سکتی، ولیم جیمس کے تصورات بھی خودی کے سمجھنے میں معاون نہیں ہوتے۔ جیمس کے نزدیک خودی مشتمل ہے ہماری شخصی زندگی کے تاثرات پر۔ فکر کا ہر ہیجان ایک وحدت ہے۔ لیکن شعور میں بھی کثرت نہیں۔ اس کی وحدت ایسی وحدتوں میں تحویل نہیں ہو سکتی جو ایک دوسرے سے بے تعلق پیام رسانی کا کام کرتی ہوں۔ ہمارے تجربہ میں ایک طرح کا قیام ضرور ہے گو وہ قیام اضافی ہے لیکن جیمس کے تصور میں تسلسل وجود کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے۔ جو لمحہ گذر گیا وہ تو بس گذرا ہی حال کا لمحہ اس کو کس طرح اپنا سکتا ہے۔ اقبال یہ ماننے کے لئے تیار نہیں کہ 'انا' تجربے کے اجزا و کوائف سے ماورا کچھ حقیقت رکھتی ہے۔ انا تو تجربہ ہے اپنی عملی شکل میں۔ جب ہم ادراک کرتے یا حکم لگاتے یا ارادہ کرتے ہیں تو انا ہی یہ حکم لگاتے ہیں۔ انا کی زندگی ایک قسم کے تناؤ سے عبارت ہے۔ یہ تناؤ ماحول اور انا کے باہمی کشمکش کا نتیجہ ہے، انا اس کشمکش سے خارج اپنا وجود نہیں رکھتی۔

قرآن حکیم کے الفاظ میں روح امرِ رب ہے لیکن امر اور خلق کا کیا فرق ہے "خلق و امر" دو بنیادی صورتیں ہیں جن میں خدا کی خلاقی کا اظہار ہوتا ہے۔ امر ہدایت (DIRECTION) ہے جبکہ خلق تخلیق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روح کی اصل ماہیت کا سرچشمہ خدا کی تخلیقی قوت ہے۔ روح اپنی تبدیلیوں کے باوجود وحدت ہے اور اس کی فردیت ناقابلِ انکار ہے۔ اس لئے میری شخصیت کوئی شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ میرا تجربہ اعمال کا ایک سلسلہ ہے جو ایک مقصد کی وحدت کے تابع باہم مربوط ہیں۔ میری خودی کوئی شے نہیں جو میکانکی قوانین کے تابع ہو۔ نہ اس کو تجربات کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جو زمان میں گذرتے ہیں جانا جا سکتا ہے۔

اب اقبال کی توجہ کا مرکز زمانی مکانی نظام میں روح کا ظہور ہے۔ دوسرے الفاظ میں ذہن و جسم کے تعلق کا مسئلہ۔ ڈیکارٹ نے جس کو جدید مغربی فکر کا بانی کہا جاتا ہے، اس مسئلہ کو ایسی اہمیت دی کہ اب بھی فلسفیانہ فکر کو اس سے چھٹکارا نہیں ملا۔ کیا روح اور جسم یا عضویہ دو مختلف وجودیاتی حیثیت رکھتے ہیں؟ ڈیکارٹ تو جسم اور ذہن کو دو مختلف جوہر قرار دیتا ہے اور اس طرح اس نے ثنویت کی ترجمانی کی ہے لیکن ان کا باہمی تعلق ایک معمہ ہی بنا رہا۔ اس کی تشفی بخش طور پر توجیہ نہ ہو سکی۔ اقبال کے نزدیک مادے کے وجود کا تصور ہی کوئی جواز نہیں رکھتا۔ یہ کہا جاتا ہے کوئی شے میرے احساسات کی علت ضرور ہو گی اور اس کی چند صفات ایسی ہیں جن کو (PRIMARY QUALITIES) صفاتِ اولیٰ کہا جاتا ہے اور جن کا دار و مدار میرے اوپر نہیں ہوتا اور ہاں احساسات کی علت ہی مادہ ہے۔ لیکن اگر ذہن اور جسم مختلف ہیں تو پھر ان میں تعلق کس طرح کا ہے۔ ایک نظریہ تو یہ ہے کہ ذہنی تجربات اور جسمانی واقعات کا عمل متوازی خطوط پر ہوتا ہے۔ یعنی ہر ذہنی تجربہ کے متوازی ایک جسمانی عمل ہوتا ہے، لیکن دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کی علت نہیں۔ اسی کو نظریۂ متوازیت کہتے ہیں۔ اسی کے مماثل لائبنٹز (LEIBNITZ) کا یہ خیال ہے کہ خدا نے جسمانی اور ذہنی اعمال میں ہم آہنگی (PRE-ESTABLISHED HARMONY) مقرر کر دی ہے۔ لیکن یہاں بقولِ اقبال

ذہن ایک بے عمل تماشائی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اب اگر یہ مانا جائے کہ دونوں ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں (INTERACTIONISM) تو یہ بتانا مشکل ہوگا کہ کہاں اور کس طرح یہ باہمی عمل ہوتا ہے، یا ذہن جسم کا ایک آلہ ہے جو اس کی ضروریات کو پوری کرتا ہے، یا جسم ذہن کا ایک آلہ۔ اقبال ان دونوں نظریوں کو غیر تشفی بخش قرار دیتے ہیں۔ بات تو یہ ہے کہ انسانی عمل میں جسم اور ذہن متحد ہو جاتے ہیں اور وہ ایک ہی نظام سے تعلق رکھتے ہیں۔

جسم کیا ہے؟ وہ تو صرف اعمال و واقعات کا ایک نظام ہے۔ ہمارے تجربات کے جس نظام کو انا یا روح کہا جاتا ہے وہ بھی اعمال ہی کا ایک نظام ہے۔ انا کی ایک خصوصیت ہے کہ اس میں بے ساختگی پائی جاتی ہے۔ جو اعمال جسم سے متعلق ہوتے ہیں ان میں تکرار ہوتی ہے۔ جسم چونکہ شعور کا مستقل حصہ ہے اس لئے وہ خارجاً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس میں استقلال ہے، غور سے دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ مادہ خود کمتر درجہ کے انا (خودی کے مراکز) کی ایک جماعت ہے، اور جب جماعت میں انائے برتر کا ظہور ہو اس میں زیادہ ترتیب اور تنظیم پائی جائے۔ یہاں اقبال بالکلیہ لائبنٹز کے ہمنوا نظر آتے ہیں، گو انھوں نے اس عظیم جرمن فلسفی کا اس سلسلہ میں کہیں ذکر نہیں کیا ہے۔ کیونکہ برتر وجود یہاں کمتر وجود سے ظہور میں آتا ہے اس لئے یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اس سے برتر کے مرتبے پر کوئی اثر پڑتا ہے۔ اصل یہ نہیں ہے کہ کوئی چیز کہاں سے نکلتی ہے بلکہ اصل اس کی اہمیت اور اس کی صلاحیتوں کی رسائی ہے۔ نمو اور پیدائش کے شرائط اس کی اہمیت کو متاثر نہیں کر سکتے۔ ارتقائے بروز (EMERGENT EVOLUTION) کے حامی یہ مانتے ہیں کہ ارتقا کے ہر زینہ پر ایک نئی صورت نمودار ہوتی ہے جو ماقبل کی صفات سے لازم نہیں آتی، جس کی میکانکی توجیہ ہو سکتی ہو۔ ذہن کی سطح جسمانی سطح سے الگ ایک نئی سطح کو ظاہر کرتی ہے۔ انائے مطلق جو ان ظواہر کی اصل ہے ان سے باہر ماورا نہیں بلکہ خود ان کے اندر سموئی ہوتی ہے اور اسی کو قرآن حکیم نے اوّل و آخر اور ظاہر و باطن کا نام دیا ہے۔ وہی اوّل ہے وہی آخر، وہی ظاہر ہے وہی باطن۔

اقبال کے نزدیک 'انا' ایک ایسا عامل ہے جو زمان میں خود کو منظم کرتا اور خود اپنے تجربہ ہی سے اپنی تعمیر کرتا ہے۔ تو پھر یہ سوال ہوگا کہ کیا میں اپنے عمل کا آپ ہی تعین کرتا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں کیا 'انا' با اختیار ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو اس جبر (DETERMINISM) سے جو زمانی مکانی نظام میں پایا جاتا ہے انا کی نسبت کیا ہے؟ کیا اختیار کا فعل ایسا فعل ہے جس کی علت باہر نہیں بلکہ اپنے اندر ہی ہوتی ہے؟ اور کیا یہ میکانکی علت ہی کی پوشیدہ شکل ہے؟ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ سائنسی طریقۂ فکر انسانی عمل پر بھی اسی طرح منطبق ہو سکتا ہے جس طرح بے جان مادہ پر، اور جب میں کوئی فیصلہ کرتا ہوں تو اس فیصلہ کا دارومدار میرے اپنے میلانات اور محرکات پر خواہ وہ موروثی ہوں یا حال کے نہیں ہوتا بلکہ یہ خارجی قوتیں ہوتی ہیں جو محرکات کی شکل میں برسرِ پیکار ہوتی ہیں اور آخری فیصلہ کا انحصار اس محرک پر ہوتا ہے جو سب سے زیادہ قوی ہو۔ یعنی فیصلہ ایک میکانکی نتیجہ ہے اور ایک خالص طبعی واقعہ۔ اقبال کے نزدیک اختیار و جبر کی یہ نزاع اس لئے پیدا ہوتی ہے کہ نفسیات نے اپنے آزاد موقف کو ہاتھ سے جانے دیا اور طبعی علوم کی اتباع کو اپنا شعار مانا۔ یہ خیال کہ انا کی فعلیت خیالات و تصورات کا ایک سلسلہ ہے جس کو ہم احساسات کی وحدتوں کی شکل میں تحویل کر سکتے ہیں، مادیت ہی کی ایک قسم ہے۔ اس طرح شعور کی میکانکی توجیہ کے لئے راہ ہموار ہو جاتی ہے۔ لیکن اقبال کو نفسیات کی ایک نئی تحریک سے جس کو "نفسیاتِ کل" کا نام دیا جاتا ہے روشنی دکھائی دیتی ہے۔ یہ نفسیات کی تحریک جس کا موقف اقبال کو بہت امید افزا معلوم ہوتا ہے اس کا سب سے مشہور علمبردار کوئیلر (KOEHLER) تھا۔ وہ بندروں (CHIMPANZEES) پر تجربہ کرنے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا کہ جانور کے سیکھنے کے عمل میں آزمائش و خطا کا میکانکی اصول ہر وقت کام نہیں آسکتا، بلکہ ترقی یافتہ حیوانوں میں "بصیرت" (INSIGHT) کام کرتی ہے۔ یعنی یکایک جانور صورتِ حال کے باہمی علائق کو معلوم کر لیتا ہے اور مطلوبہ نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے۔ لیکن یہ بصیرت ہے کیا؟ انسان کے تعلق سے اقبال اس کو زمانی مکانی اور علّی (CAUSAL) تعلقات کا بلاواسطہ درک قرار دیتے ہیں یعنی یہ علم وقتی مقاصد کے تابع

ہوتا ہے، اور مقصدی عمل کا رخ حال کی جانب نہیں مستقبل کی جانب ہوتا ہے۔ علت و معلول کا تعلق تو فکر کا پیدا کردہ ہے، جو اپنے مقاصد کے حصول کے لئے ضروری سمجھتی ہے۔ اپنے ماحول پر علت و معلول کے نظام کی حیثیت سے نظر کرنا 'انا' کے عمل کے لئے ایک لازمی آلہ ہے۔ وہ حقیقت کی ماہیت کا مکمل اظہار نہیں۔ ماحول پر تسلط اسی وقت ممکن ہے کہ انا نیچر کی علت و معلول کے علائق کے نظام کی حیثیت سے توجیہ کرے، گو یہ نظام اسی کا پیدا کردہ ہے۔ 'انا' میں جو صلاحیت ہدایت دہی کی ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ انا کا عمل یا اس کا اختیار شخصی علت کی حیثیت رکھتا ہے۔ انائے محدود انائے مطلق کی حیات میں شریک ہے۔ اور انائے محدود کو با اختیار بنا کر اس نے ایک طرح سے اپنے اختیار کو خود محدود کر دیا ہے۔ اسلام نے اس طرح ایک اہم نفسیاتی حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری قوت اختیار بڑھتی اور گھٹتی رہتی ہے۔ اقبال کے نزدیک نماز کے اوقات کا منشا یہی ہے کہ حقیقت مطلق سے خودی کا تعلق سدا قائم رہے اور کاروبار اور میکانکی دباؤ سے وہ آزاد رہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ تقدیر کا تصور قرآن میں ہر جگہ کارفرما ہے اور اس نے اپنوں میں اور دوسروں میں بہت غلط فہمیاں پیدا کی ہیں، جرمن عالم اشپنگلر SPENGLER نے اپنی مشہور کتاب "زوال مغرب" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلام انا کی مکمل نفی کا نام ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا کو اپنے قابو میں کرنے کی دو صورتیں ہیں ایک تفکری (INTELLECTUAL) دوسری حیاتی (VITAL)۔ تفکری نقطۂ نظر سے دنیا علت و معلول کے علائق کا ایک غیر متغیر نظام ہے۔ دوسرے نقطۂ نظر سے زندگی بحیثیت کل کے اپنی باطنی فراوانی کے دوران ارتقائے زمان کی اس صورت کو پیدا کرتی ہے جس کو ہم تسلسلی زمان (SERIAL TIME) کی حیثیت سے جانتے ہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ قرآن کے نزدیک ایمان کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ حیاتی طور پر کائنات کو اپنایا جائے۔ ایمان مخصوص احکام پر عقیدے کا نام نہیں بلکہ وہ ایسا ایقان ہے جو ایک خاص تجربہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اسلام اس بات کا طالب ہے کہ ہم اللہ کے

صفات اپنے میں پیدا کریں اور اسی تجربہ کی اساس پر وہ برتر صورتیں ظہور میں آئیں جن میں وحدت کا تصور ایسا سمو گیا ہو کہ محدود 'انا' اپنی فردیت کو کھوئے بغیر اپنا اثبات کر سکے۔ لامحدود میں خودی فنا نہیں ہو جاتی بلکہ لامحدود خود محدود میں سرایت کر جاتا ہے۔ یہاں زمان کی نفی نہیں بلکہ زندگی کی قوت کا ایسا اظہار ہوتا ہے جو کسی مزاحمت کو خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ ضرور ہے کہ مسلمان بُری طرح تقدیر پرستی کا شکار ہو گئے۔ یہ کچھ تو فلسفیانہ فکر کی پیداوار تھی اور کچھ سیاسی موقع پرستی کی۔ فلسفہ نے یہاں خدا کو ایسی ماورا ہستی قرار دیا جو کائنات پر تقدم رکھتی ہے اور خارج سے کائنات پر عمل کرتی ہے، اس طرح خدا کو اسباب و علل کی آخری کڑی قرار دیا گیا۔ بنی امیہ نے اپنے کرتوتوں کی تقدیر یا مشیت ایزدی کے ذریعہ پردہ پوشی کرنا چاہا۔ زمانہ موجودہ میں بھی ایسی مثالیں ملتی ہیں جبکہ فلسفہ نے معاشرے کے موجودہ نظام کی تائید میں فلسفیانہ جواز پیش کیا۔ ہیگل نے لامحدود عقل کا ظہور حقیقت میں دیکھا اور یہ نتیجہ نکالا کہ جو بھی ہے وہ عقل کے مطابق ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ بقائے روح کے متعلق اسلام کا کیا رویہ ہے۔ ابن رشد نفس و روح کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ عقل جسم کی صورت (FORM) نہیں بلکہ وجود کے ایک مختلف نظام سے تعلق رکھتی ہے۔ روح کلی اور ابدی ہے لیکن اس کے حامل افراد فانی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ابن رشد انفرادی بقائے روح کا قائل نہیں۔

موجودہ زمانہ میں اخلاقی مطالبات کا سہارا لے کر بقائے روح پر استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کانٹ کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ اس چھوٹی سی زندگی میں اخلاقی مطالبات کی تشفی نہیں ہوتی۔ عقل عملی (PRACTICAL REASON) یا شعور اخلاقی کا یہ مفروضہ ہے اور فکر خالص سے اسے سمجھایا نہیں جا سکتا۔ آدمی خیر کا طالب ہے جو نیکی اور مسرت دونوں پر حاوی ہو لیکن ان میں باہم ایسا تضاد ہے کہ ان کا اتحاد اس آنی جانی زندگی میں ممکن نہیں۔ اس لئے لافانی زندگی کی ضرورت ہے۔ اور ان تضادات کا اتحاد ماورائے حس عالم میں ممکن ہے۔ لیکن یہ استدلال اقبال کے نزدیک تشفی بخش نہیں۔ موجودہ زمانہ میں کوشش یہ رہی ہے کہ مادیت کے اس خیال کا بطلان کیا جائے کہ شعور جسم

کا ایک وظیفہ ہے اور جسم کے ساتھ ہی وہ بھی فنا ہو جاتا ہے۔ ولیم جیمس نے یہ سچ کہا ہے کہ مادیت کا یہ اعتراض اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ اگر یہ وظیفہ (FUNCTION) تخلیقی ہو۔ صرف اس وجہ سے کہ ذہن کے بعض اعمال جسم کے بعض اعمال کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں اس بات کی ضمانت نہیں کہ جسمانی اعمال ذہنی اعمال کو پیدا کرتے ہیں۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ شعور صرف کچھ عرصہ کے لئے جسمانی آلہ کا استعمال کرتا ہے۔ لیکن اس سے تجربات کے شمولات (CONTENT) کا تسلسل لازم نہیں آتا۔ اصل بات یہ ہے کہ سائنس حقیقت کی مخصوص جہتوں کو اپنی اغراض کے لئے منتخب کرتی اور دوسروں کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ اس کے منتخب کردہ پہلو ہی اہم ہیں صحیح نہیں۔ انسان کی مکانی جہت کے علاوہ ایسی بھی جہتیں ہیں جو سائنس کے دائرۂ عمل سے خارج ہیں۔ اس میں مقصدی تجربہ کی وحدت، قدر شناسی اور تلاش حق کے اعمال شامل ہیں اور ان کے درک کے لئے دوسرے مقولات (CATEGORIES) کی ضرورت ہے۔

روح کی بقا یا لافنائیت کا ایک نظریہ ایسا بھی ہے جو خاص توجہ کا مستحق ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ نیتشے کا تصور تکرار دائم (ETERNAL RECURRENCE) ہے۔ اس کی بنا پر توانائی مستقل اور محدود ہے۔ مکان موضوعی ہے۔ دنیا خلائے مطلق میں اپنا مقام نہیں رکھتی۔ لیکن زمان کے متعلق نیتشے کانٹ سے اختلاف کرتا ہے۔ زمان اس کے نزدیک حقیقی اور دَوری (CYCLICAL) ہے۔ توانائی کے مراکز کی تعداد محدود ہے۔ اور ان کی تمام ممکنہ ترکیبوں کا مکمل اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہاں نہ اول ہے نہ آخر اور نہ توازن (EQUILIBRIUM) کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ زمانہ محدود ہے۔ توانائی کے مراکز کے تمام ممکن تراکیب ختم ہو چکے ہیں اب دنیا میں کوئی نیا واقعہ نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ ہوتا ہے وہ پہلے ہو چکا ہے اور لاتعداد مرتبہ ہوتا رہے گا۔ نیتشے کے خیال میں کائنات کا نظام واقعات کی تبدیلی اور تغیر کی اجازت نہیں دیتا۔ تکرار دائم کا مطلب یہی ہے۔ یہ سلسلہ اٹوٹ اور ابدی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ دائمی دور لافنائیت کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ فوق البشر بھی کوئی انوکھا

بجو بہ نہیں ہوگا۔ لامحدود مرتبہ وہ آیا گیا ہے ۔

اس کے مقابل اقبال قرآن حکیم کے تصور کو پیش کرتے ہیں۔ قرآن کا تصور ایک حد تک حیاتیاتی ہے۔ کیونکہ قرآن کے بعض بیانات حیات کی ماہیت کو سمجھے بغیر قابل فہم نہیں ہو سکتے۔ وہ حشر کو زندگی کا ایک ہمہ گیر مظہر خیال کرتا ہے۔ جس کا کسی حد تک چڑیوں اور جانوروں کی زندگی پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن تین بنیادی ایقانات کو پیش کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ 'انا' کی ابتداز مان میں ہوئی ہے، اور وہ زمانی مکانی نظام سے قبل کوئی وجود نہیں رکھتی، دوسرا یہ کہ اس زمین پر لوٹنے کی کوئی صورت نہیں، تیسرا یہ کہ آدمی کا محدود ہونا تیرہ بختی کی علامت نہیں۔

یہ افکار دور رس نتائج کے حامل ہیں۔ آدمی کو اپنی ناقابل بدل فردیت کے ساتھ لامحدود 'انا' کا سامنا کرنا ہوگا اور اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج اور آگے کے امکانات کا جائزہ لینا ہوگا۔ کچھ بھی ہو آدمی کی نجات فردیت سے چھٹکارے میں نہیں، اور نہ محدودیت سے نجات میں مسرت کی انتہا کو دیکھا گیا۔ انسان کا اجر بلا اختتام (لہٗ اجرٌ غیر ممنون) اس کی خودی کی بلندی اور اس کی فردیت کی گہرائی میں ہے۔ اور مقربین کامل کے اطمینان کو قیامت کی قیامت خیزی متاثر نہیں کر سکتی۔ ارشاد خداوندی کے مطابق جس وقت صور پھونکا جائے گا، آسمانوں و زمینوں میں جو بھی ہوں گے وہ اپنا ہوش کھو دیں گے سوائے ان کے جن کے متعلق خدا نے کچھ اور ارادہ کیا ہو (قرآن، ۳۹ : ٦٨)۔ یہ برگزیدہ استثنائیں (EXCEPTIONS) کن لوگوں کو نصیب ہوں گی؟ یہ وہی لوگ ہوں گے جن کی انا پختگی کو پہنچ چکی ہو اور ان کا منتہیٰ اس انائے کامل میں ہوگا جو لامحدود کے مقابل بھی اپنے خودی کو برقرار رکھ سکے، جیسا کہ نبی کریمؐ کا حال تھا کہ نہ آنکھ نے رخ بدلا اور نہ وہ بہکی، مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی (قرآن، ۵۳ : ۱۷)۔

ہمہ اوست کا تصور اس کے مقابل مشکلات پیش کرتا ہے۔ لامحدود 'انا' اور محدود 'انا' ایک دوسرے کو خارج کس طرح کر سکتے ہیں۔ لامحدود کے مقابل محدود 'انا' کی محدودیت کا تحفظ کس طرح ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ ایک غلط فہمی ہے۔

لامحدود کی اصل امتداد یا پھیلاؤ (EXTENSION) نہیں بلکہ شدت یا کیفیت ہے۔ اگر ایسا ہے تو محدود 'انا' لامحدود سے جدا نہیں گو وہ لامحدود میں گم نہیں۔ خارجی نقطۂ نظر سے زمانی و مکانی جس نظام سے میں متعلق ہوں وہ مجھے اپنے میں گم کر دیتا ہے۔ لیکن داخل سے دیکھوں تو میں اس سے مختلف ہوں گو اس سے وابستہ بھی کیونکہ اس پر میری زندگی اور گذران کا دارومدار ہے۔ یہاں آدمی چاہے تو کائنات کے معنی کا جزو ہو سکتا ہے، اور لافنائیت یا بقا (IMMORTALITY) حاصل کر سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک آدمی جس کے ارتقا میں لاکھوں برس لگ گئے کوڑا کرکٹ کی طرح پھینکا نہیں جا سکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ کائنات کے معنی کا حصہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کی انا ہر وقت ترقی کی طرف حرکت کرتی رہے۔ زندگی تو 'انا' کی فعلیت کے لئے میدان مہیا کرتی ہے۔ اور موت اس کو اپنی پہلی آزمائش سے دوچار کرتی ہے۔ بعض اعمال انا کی تعمیر اور بعض اس کی تخریب کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے نزدیک لافنائیت ہمارا حق نہیں بلکہ اس کا حصول شخصی جدوجہد پر منحصر ہے، آدمی صرف اس کا امیدوار ہے۔ جسمانی تحلیل کے صدمہ کو انا اسی وقت برداشت کر سکتی ہے جب وہ اپنے کو موجودہ عمل سے اس قدر قوی کر لے کہ موت کا جھٹکا اس کو متزلزل نہ کر سکے۔ اس صورت میں موت ایک 'انتقال' کی حالت یا گذرگاہ بن جاتی ہے۔ اور اسی کو قرآن نے برزخ کا نام دیا ہے۔ صوفیانہ تجربہ کی شہادتوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ برزخ شعور کی ایسی حالت ہے جس میں 'انا' کا رویہ زمان و مکان کے تعلق سے بدل جاتا ہے۔ ہمارے شعور زمانی کا دارومدار موجودہ عضویاتی نظام پر ہے۔ اور جب یہ نظام ختم ہو جاتا ہے تو زمان و مکان سے ہماری نسبت بھی بدل جائے گی۔ خواب میں جس طرح ارتسامات ایک جگہ مرتکز ہو جاتے ہیں اور جس طرح موت کے لمحے میں یادتیز ہو جاتی ہے، وہ اس بات کے شاہد ہیں کہ 'انا' میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ اپنے کو زمان کے مختلف معیار کے ساتھ مطابق کر سکے۔ اس طرح برزخ کوئی انفعالی حالت نہیں بلکہ اس میں 'انا' حقیقت کی نئی جہتوں سے باخبر ہو کر نئے امکانات سے

مطابقت کے لئے تیار ہو جاتی ہے خاص طور پر مکمل ترقی یافتہ خودی کے مراکز کے لئے یہ بڑا بھونچالی وقت ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ 'انا' اتنی ترقی یافتہ نہ ہو اور وہ بقا سے محروم ہو جائے۔ لیکن حشر ایک باطنی واقعہ ہے نہ کہ خارجی۔ یہاں 'انا' اپنے ماضی و مستقبل کے امکانات کا جائزہ لیتی ہے اور قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق میرا دوبارہ جی اٹھنا اس سے زیادہ عجیب نہیں جتنی پہلی پیدائش، اَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ٥ (قرآن، ۱۹ : ۶۷)۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان کس طرح ظہور میں آیا۔ کوئی وجہ نہیں کہ تصور ارتقا سے انسانی پیدائش کا مذہبی شعور سلبی طور پر متاثر ہو۔ اس نظریہ سے جو ہراسانی پیدا ہوتی ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ موجودہ انسان یہ سمجھے بیٹھا ہے کہ آدمی کی حال کی ساخت ذہنی اور عضویاتی اعتبار سے ارتقا کا حرف آخر ہے، اور موت ایک عضویاتی واقعہ کی حیثیت سے کوئی مثبت اور تعمیری معنی نہیں رکھتی۔ اپنی تائید میں اقبال بڑے جوش کے ساتھ رومی کے مشہور اشعار کو پیش کرتے ہیں، جن کا منشا یہ ہے کہ آدمی اپنی سطح پر نیچی سطحات سے ترقی کرتا ہوا پہنچا ہے اور یہ سطح بھی آخری نہیں بلکہ وہ اور آگے کی طرف قدم اٹھائے گا: پس چہ ترسم کہ از مردن کم شوم

یہاں جیسا کہ اقبال نے واضح کیا ہے مسلمان متکلمین اور فلاسفہ اس مسئلہ میں بہت الجھ گئے ہیں کہ کیا آدمی کے دوبارہ احیاء کا امکان اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس کے طبعی واسطہ (PHYSICAL MEDIUM) کا بھی احیاء ہو۔ یہ مسئلہ عیسائیت میں بھی پیدا ہوا۔ شاہ ولی اللہ اور بہت سے مفکرین اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی نہ کوئی طبعی واسطہ ضروری ہے اس نئے ماحول کے لئے جس سے آدمی کو بعد الموت سابقہ پڑیگا۔ اقبال کے نزدیک یہ الجھن اس لئے پیدا ہوئی کہ ہم 'انا' کو کسی مقامی نسبت کے بغیر تصور کرنے میں دشواری پاتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ انفرادیت کسی دوسری شکل میں ظہور پائے۔ جبکہ موجودہ ماحول میں اس کی انفرادیت کا تحفظ کرنے والے عوامل باقی نہ رہیں۔ لیکن یہاں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ کسی قسم کے جسم کا سہارا لیے

سے بقائے انسانی کا مسئلہ آگے نہیں بڑھتا۔ قرآنی مثالیں ایک حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہیں، اس کی ماہیت کا تعین نہیں کرتیں۔ بس اتنا کہنا اغلب ہے کہ جسم کے فنا ہونے کے ساتھ آدمی کا حساب ختم نہیں ہوجاتا۔ ہاں، قرآن حکیم یہ تیقن ضرور پیدا کرتا ہے کہ انسان کے دوبارہ ظہور کے ساتھ اس کی نظر تیز ہوجائے گی اور اس کو اپنا مقدر اپنے گلے میں بندھا نظر آئے گا۔ (قرآن، ۱۷ : ۱۳)۔

اقبال کے نزدیک جنت و دوزخ احوال ہیں، مقامات نہیں۔ دوزخ قرآن کے نزدیک اپنی ناکامی کا المناک احساس ہے، اور جنت وہ خوشی ہے جو تخریب کی قوتوں پر فتح کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ ابدی عذاب کے لئے اقبال کے نزدیک اسلام میں کوئی جگہ نہیں۔ دوزخ کے بارے میں جہاں خلود کا ذکر آیا ہے وہاں اس سے غیر معینہ مدت مراد ہے۔ زمان شخصیت کی ترقی کے لئے بے معنی نہیں۔ دوزخ ایک منتقم خدا کا بھیجا ہوا ابدی عذاب نہیں بلکہ اس کی نوعیت اصلاحی ہے جس کا منشا یہ ہے کہ سخت دل 'انا' میں خدا کے روح افزا فیض کے حصول کی قابلیت پیدا ہوجائے۔ اور نہ جنت سدا کی چھٹی ہے۔ حیات ایک ہے اور اس کا تسلسل بلا انقطاع ہے، آدمی ہمیشہ آگے کی طرف قدم بڑھاتا ہے تاکہ حقیقت مطلقہ سے ہر گھڑی نئی تجلی حاصل کرے۔ آدمی کی حیثیت بھی انفعالی نہیں۔ وہ بحیثیت ایک با اختیار 'انا' کے نئی نئی صورت حال خود پیدا کرتا ہے اور اپنی تخلیقی قوت سے ہر گھڑی نئے مواقع پیش کرتا ہے۔

توضیحات

اقبال کے 'انا' اور اس کے مقدر سے متعلق تصورات اس خط سے بہت اچھی طرح واضح ہوتے ہیں جو انھوں نے پروفیسر نکلسن مترجم 'اسرار خودی' کو اس کے ترجمہ کے سلسلہ میں لکھا تھا۔ ہم اس خط کا خلاصہ جس حد تک کہ اس کا تعلق چوتھے خطبہ کے مباحث سے ہے پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

اقبال برطانوی فلسفی براڈلے پر نکتہ چیں ہیں کہ محدود مراکز تجربہ کو مانتے ہوئے

بھی جو بقول اس کے ناقابل تشریح ہیں، اس نے اپنی فکر کو وجود مطلق کے تصور پر ختم کیا۔ یہاں یہ مراکز اپنا تشخص اور محدودیت کھو بیٹھتے ہیں اس لئے اس نے ان محدود مراکز کو التباس قرار دیا۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک یہی مراکز تجربہ کائنات کی اصل ہیں۔ زندگی ہر سطح پر انفرادی ہے۔ غیر منفرد حیات کے لئے یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ وہ ایک دوسرے برطانوی فلسفی مکٹگارٹ کے ہم نوا ہیں کہ کائنات افراد کی ایک انجمن ہے پھر بھی جو نظام ہم اس انجمن میں پاتے ہیں مکمل طور پر پہلے سے دیا ہوا نہیں، وہ شعوری یا جبلی جدو جہد کا نتیجہ ہے۔ اس انجمن کے افراد کا پہلے سے تعین نہیں ہو پاتا۔ عمل تخلیق جاری ہے اور اس میں انسان خدا کا شریک کار ہو سکتا ہے جس حد تک کہ وہ کائنات کے انتشار میں کچھ نہ کچھ نظام قائم کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ جب خدا نے خود کو احسن الخالقین کہا ہے تو اس سے اقبال اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ خدا کے سوا مخلوق بھی تخلیقی صلاحیت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔

انسان کا اخلاقی اور مذہبی نصب العین نفی ذات نہیں بلکہ اثبات ذات ہے اور اس نصب العین کا حصول اس کے لئے اسی حد تک ممکن ہے جس حد تک کہ وہ زیادہ سے زیادہ منفرد ہوتا جائے۔ تخلقوا باخلاق اللہ کی مراد اس کے سوا کچھ نہیں کہ آدمی خود ذات مطلق سے زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرے زندگی نام ہے 'انا' کا یا اقبال کی شاعری کی زبان میں خودی کا۔

انسان بلحاظ جسم و بلحاظ روح ایک حد تک خود مکتفی ہے پھر بھی خود کامل نہیں۔ خدا سے قربت و بُعد کا معیار یہی ہے کہ وہ دنیا میں سمو نہیں جاتا بلکہ دنیا اس میں سمو جاتی ہے۔ زندگی نام ہے آگے کی طرف پیہم پیش قدمی کا، وہ اپنے راستہ کی تمام مزاحمتوں کو دور کرتی آگے بڑھتی ہے۔ اس کی اصل اپنے نصب العینی مقاصد کی پیہم تخلیق ہے۔ عقل و حواس اس نے اسی غرض سے پیدا کئے ہیں۔ 'انا' کچھ بااختیار ہے اور کچھ مجبور۔ وہ اختیار کی منتہی کو اس وقت پہونچتی ہے جب وہ قربت الٰہی سے فیضیاب ہو جائے۔ انسان میں مرکز حیات 'انا' ہے۔ شخصیت عبارت ہے تناؤ سے۔

وہ اسی وقت تک باقی رہتی ہے جس وقت تک یہ اضطراب یا تناؤ موجود ہے۔ اگر یہ اضطرابی کیفیت مفقود ہو جائے تو پھر زندگی میں سستی یا ڈھیل آجاتی ہے۔ یہی تناؤ ہماری بقا کا ضامن ہے۔ شخصیت ہی خیر و شر کا معیار ہے۔ ہر وہ چیز جو شخصیت کو تقویت دیتی ہے خیر ہے اور ہر وہ چیز جو کمزور کرتی ہے شر ہے۔ آرٹ، مذہب اور اخلاقیات اس کسوٹی پر پرکھے جا سکتے ہیں۔ جو مسالک ہم کو مادی دنیا سے گریز کی تعلیم دیتے ہیں نہ کہ اس کو اپنے اندر جذب کرنے کی وہ اس معیار پر پورے نہیں اترتے۔ ہم زمان کے اس حد تک تابع رہیں گے جس حد تک ہم زمان کو مکانی تصور کریں۔ مکانی زمان ایسا بندھن ہے جس کو حیات نے ہمارے لئے اس غرض سے تیار کیا ہے کہ موجودہ ماحول سے نبٹ سکیں۔ حقیقت میں تو ہم زمانی ہیں اور اس لازمی حقیقت کا اسی زندگی میں تحقق ہو سکتا ہے خواہ وہ وقتی طور پر کیوں نہ ہو۔

پانچواں خطبہ

مسلم ثقافت کی رُوح

پہلے چار خطبات میں اقبال نے اپنے فکر کے بنیادی تصورات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعد کے دو خطبات میں انھیں افکار کے ذریعہ حیات اسلامی کی تعبیر و توضیح کی گئی ہے۔ پانچویں خطبہ میں اقبال اپنے ایک ایسے مسئلہ کو اپنا موضوع بحث بناتے ہیں جو اسلامی تصوف کی تاریخ میں بھی کافی نزاعی رہا ہے۔ یعنی ولایت و نبوت کا تعلق اور ایک کی دوسرے کے مقابل فضیلت پہلے تو اقبال حضرت عبدالقدوس گنگوہی کے اس بیان سے کہ اگر مجھے وہ تجربہ یعنی معراج نصیب ہوتا جو محمد رسول اللہ کو نصیب ہوا تھا تو خدا کی قسم میں کبھی اس منتہیٰ سے دنیا کی طرف نہ لوٹتا، یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ صوفیانہ اور پیغمبری شعور ایک دوسرے سے کس قدر ممتاز ہیں۔ صوفی اپنے تجربۂ وحدت میں گم رہنا چاہتا ہے اور اس کے لئے وہی انتہا ہے، جبکہ پیغمبر اس کی اساس پر آدمی کو تخلیقی عمل کے لئے ابھارتا اور نئے انداز حیات کو دریافت کرتا ہے، اور اگر صوفی دنیا کی طرف رُخ بھی کرتا ہے تو اس کا یہ رخ انسانیت کے لئے کسی اہمیت کا حامل نہیں ہوتا۔ پیغمبر کا شعور دنیا کو ہلا دینے والی ہنگامہ خیز نفسیاتی قوتوں کو حرکت میں لاتا ہے اور خارجی دنیا کے اس تصادم میں اس کی خودی پورے طور پر جاگ اٹھتی ہے۔ اسی معیار پر پیغمبر کے معیار کو

جانچا جا سکتا ہے کہ اس کے پیام نے کس نوعیت کی انسانیت کو پروان چڑھایا اور کونسی ثقافت کی اس کے پیام سے داغ بیل پڑی۔ اقبال اس خطبہ میں ان تصوری محرکات پر اپنی توجہ مرکوز کرانا چاہتے ہیں جن کا اسلامی ثقافت پر غلبہ رہا ہے۔

نبوت اقبال کے نزدیک صوفیانہ شعور کی ایک ایسی قسم ہے جو اپنے حدود کو اپنے باطن کی فراوانی سے عبور کر جاتی ہے تاکہ اجتماعی زندگی کی تعمیر نو کے مواقع نکلیں اور اجتماعی قوتوں کی جدید تشکیل ہو سکے۔ نبیؐ کی شخصیت میں زندگی کا محدود مرکز اپنی خودی میں گم ہو کر تازہ قوت کے ساتھ ابھر آتا ہے تاکہ زندگی کے لئے نئے راستے ہموار ہو سکیں۔ ایسے وقت جبکہ انسانیت ابھی ابتدائی منزل پر ہو اور بلوغ کی حالت کو نہ پہونچی ہو ذہنی توانائی پیغمبری شعور کے ظہور کی طالب ہوتی ہے اور وہ بنے بنائے احکام، فیصلے اور عمل کی راہیں پہلے سے متعین کر کے انفرادی فکر اور فیصلے کے بوجھ کو کم کرتی اور اس طرح ذہنی توانائی کو پس انداز کرتی ہے۔ لیکن جب انسانیت بلوغ کو پہنچ جاتی ہے اور اس میں عقل پختہ اور تنقیدی صلاحیت ابھر آتی تو وہ غیر عقلی شعور کی صورتوں کی مانع ہوتی ہے۔ انسان جبلت اور جذبہ کا غلام ہے۔ استقرائی عقل کا حصول انسان کا ایک کارنامہ ہے۔ اس کی بدولت وہ اپنے ماحول پر قابو پاتا ہے اور اس کے ساتھ شعور کی دوسری صورتیں پس پردہ ہو جاتی ہیں۔

اس طرح اقبال کے نزدیک پیغمبرؐ اسلام قدیم و جدید دنیا کے درمیان اپنا مقام رکھتے ہیں وحی کے اعتبار سے وہ قدیم دنیا سے وابستہ ہیں لیکن جہاں تک وحی کی روح کا تعلق ہے وہ جدید دنیا کے آدمی ہیں۔ اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اب جبکہ انسان پختہ ہو گیا ہے اس کو انگلی پکڑ کر چلانے کی ضرورت نہیں۔ اس کا شعور خودی اس وقت تک کمال کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ اپنی باطنی قوتوں کی طرف اس کا رخ نہ پھیرا جائے اسی لئے قرآن جگہ جگہ عقل اور تجربہ کی شہادت پیش کرتا ہے اور انہی کے سہارے اپنا پیام بھی پیش کرتا ہے۔ قرآن کے نزدیک تجربہ اور تاریخ علم کے دو اہم ذرائع ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اب صوفیانہ تجربہ کا کوئی مقام نہیں رہا۔ صوفیانہ تجربہ اپنی کیفیت کے لحاظ سے پیغمبر کے تجربہ سے مختلف نہیں ہوتا۔ قرآن حکیم انفس و آفاق کو یکساں ذرائع علم تسلیم

کرتا ہے۔ خدا کے آیات خارجی و باطنی دونوں قسم کے تجربات میں ظاہر ہوتے ہیں اور ہمارا کام یہ ہے کہ تجربہ کے تمام انواع کو دھیان میں رکھیں اور اپنے علم کو فروغ دیں۔ ختم نبوت کا یہ مطلب نہیں کہ جذبہ کی جگہ اب عقل نے لے لی ہے جو ناممکن ہے اور ناپسندیدہ بھی۔ البتہ اب ہم اس قابل ہیں کہ صوفیانہ تجربات کے مقابل تنقیدی رویہ اختیار کریں اور اس بات کا یقین ہو جائے کہ شخصی اقتدار کا منبع اب ماورا نہیں ہو سکتا۔ اس طرح آدمی کے لئے تجربہ کی نئی راہیں کھلتی ہیں اور اس کے نتیجہ کے طور پر صوفیانہ تجربہ کو ماورا نہیں بلکہ قدرتی اور معمول کے مطابق سمجھا جائے گا۔ دوسرے تجربات کی طرح وہ بھی تنقیدی باز پرس سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے ان تجربات کا تنقیدی جائزہ لیا۔

باطنی تجربہ کے علاوہ قرآن حکیم کے نزدیک نیچر اور تاریخ بھی ماخذ علم ہیں۔ قرآن مظاہر قدرت میں خدا کی نشانیاں دیکھتا ہے اور مسلمانوں سے یہ کہا گیا ہے کہ دنیا سے سرسری نہ گذر جائیں بلکہ ان پر دھیان دیں۔ یہی کائنات کا وہ حرکی (DYNAMIC) تصور ہے جس سے مسلمانوں کی فکر یونان کی کلاسیکل فکر سے ممتاز ہوتی ہے۔ اور جب ان کا باہم ٹکراؤ ہوا تو فلاسفہ نے قرآن کو یونانی تصورات کی روشنی میں سمجھنا چاہا اور قدرتی طور پر وہ ناکام رہے یونانی فلسفہ سے بغاوت ہر سطح پر ہوئی۔ اس کا ردعمل یونانی منطق کی تنقید میں بہت بارآور ثابت ہوا۔ علم میں ایقان کی تلاش کے لئے شک کا بحیثیت ایک علمیاتی اصول کے استعمال سب سے پہلے نظّام نے کیا اور پھر غزالی نے احیاء العلوم میں۔ اس طرح ڈیکارٹ کے اسلوب فکر کی پیش بینی ہم کو مسلم فکر میں ملتی ہے ہر سطح پر مشاہدے اور اختبار سے کام لیا گیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اختبار (EXPERIMENT) کا طریقہ یورپ کی ایجاد نہیں اور مسلمان یورپ کے سائنسی طریقۂ فکر کے بانی ٹھہرتے ہیں، مسلم ثقافت کی روح بھی یہی ہے کہ اس کی نظر محدود اور محسوس پر رہتی ہے۔ یہاں مسلمان یونانی فکر کے مرہون منت نہیں۔ کہیں کہیں مغربی تاریخ فکر کے کسی ممتاز نمائندے نے اس کا اعتراف بھی کیا ہے۔ یونانیوں کی دلچسپی نظریہ میں تھی۔ لیکن مسلم ذہن نے یونانی مزاج کے ساتھ کسی قسم کی مصالحت روا نہ رکھی۔ اس لئے اقبال کے نزدیک یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ

یونانی اثر سے مسلم تہذیب کی تعمیر ہوئی ہے۔

علم کو محسوس سے شروع ہونا چاہیئے اور محسوس کو فکری طور پر اپنے قابو میں کرنے اور اس پر قابو حاصل کرنے کے بعد ہی عقل اس قابل ہوتی ہے کہ محسوس سے آگے قدم بڑھائے۔ اس خیال سے کہ محسوس کسی مکان و زمان میں ایک حد رکھتا ہے۔ آدمی کا ذہن بوکھلا جاتا ہے۔ 'محدود' ذہن کی حرکت میں مزاحم ہوتا ہے۔ لیکن محدود کو عبور کرنا اسی وقت ممکن ہے کہ فکر تسلسلی زمان اور حسی مکان کی خلا کو عبور کر سکے۔ قرآنی ارشادات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ آخری حد کی تلاش تاروں کی سمت نہیں بلکہ لامحدود کی کونی (COSMIC) زندگی اور روح کے باطن ہی میں ممکن ہے۔ یونانیوں کا نصب العین تناسب (PROPORTION) ہے نہ کہ لامحدودیت جیسا کہ خود اشپنگلر نے واضح کیا ہے، یونانیوں کا ذہن حال کے حدود میں محصور رہا لیکن مسلمانوں کے نزدیک خواہ اس کا تعلق خالص فکر سے ہو یا تصوف سے نصب العین کا اظہار تو لامحدود کے وجد آفریں و لطف اندوز تحقق میں ہوتا ہے۔ تعجب نہیں کہ ایسی ثقافت میں زمان و مکان کے مسئلہ کو قطعی اہمیت حاصل ہو گئی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ مغربی ریاضی کی ترقی میں بھی یہی رجحان کارفرما ہے۔ زمان اپنی زندہ تاریخی حیثیت کھو دیتا ہے اور وہ مکان کا ہی استحضار (PRESENTATION) بن جاتا ہے۔ مسئلہ ارتقا بھی جس طرح اسلامی فکر میں اُبھرا اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی فکر کون سے راستے پر حرکت کرتی ہے۔ زمان و مکان کے تعلق سے صوفیہ کا انداز فکر اقبال کو موجودہ زمانہ کے فکری رجحانات سے بہت قریب نظر آتا ہے۔ پہلے تو انھوں نے عراقی کے تصور زمان کی طرف توجہ دلائی ہے۔ پھر انہی کے تصور مکان کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مکان کی خدا سے نسبت کا اظہار نہیں کیا جا سکتا، گو کہ خدا قربت اور تماس (CONTACT) اور باہمی بُعد اور فاصلہ سے پاک ہے۔ خدا کا کائنات سے اسی طرح کا تعلق ہے جس طرح جسم کا روح سے۔ روح جسم کے اندر ہے نہ باہر۔ نہ قریب ہے نہ دور لیکن جس مکان سے خدا کو نسبت ہے اس کا تعین ضروری ہے۔ عراقی کے نزدیک تین قسم کے مکان سوچے

جاسکتے ہیں: (۱) مادی اجسام کا مکان، (۲) غیر مادی موجودات (جیسے فرشتے) کا مکان (۳) اور خدا کا مکان۔ مادی اجسام کا مکان بھی ایک طرح کا نہیں ہوتا۔ ٹھوس اجسام کے مکان میں حرکت وقت لیتی ہے۔ اجسام مقام گھیرتے ہیں اور ایک جسم دوسرے جسم کو جگہ دینے میں مزاحم ہوتا ہے۔ دوسرا درجہ مکان ہے جس کا تعلق لطیف اجسام سے ہے، جیسے ہوا اور آواز، یہاں ان کی حرکت زمانہ کے پیمانہ سے ناپی جاسکتی ہے۔ تیسرا درجہ مکان ہے جس کا تعلق نور (LIGHT) سے ہے۔ شمع کی روشنی کمرہ میں ہر طرف پھیل جاتی ہے بغیر اس کے کہ وہاں کی ہوا سے وہ متاثر ہو۔ یہ تو جسمانی اجسام سے متعلق مکان کا حال تھا۔ غیر مادی اجسام جیسے فرشتے الگ نوعیت کا مکان رکھتے ہیں۔ انسانی روح کا مکان سب سے برتر ہے۔ جو اپنی ذات کے اعتبار سے نہ حرکت میں ہے نہ قیام میں۔ جب ہم الٰہی مکان میں نظر کرتے ہیں تو وہ تمام ابعاد (DIMENSIONS) سے منزہ سمجھا جائے گا اقبال کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عراقی نے اپنے نظریہ کے ذریعہ موجودہ زمانہ کے تصور مکان سے قریب آنے کی کوشش کی ہے، اگر عراقی کو زمان کی حقیقت کے بارے میں زیادہ بصیرت حاصل ہوتی تو یہ بھی معلوم ہوجاتا کہ زمان مکان سے زیادہ اساسی ہے اور یہ کہنا زمان مکان کا ذہن ہے نرا استعارہ نہیں ہے۔ لیکن عراقی اس تصور کے ساتھ کہ وہ زمان جس کا تعلق خدا سے ہے تغیر سے وراء ہے خدا سے متعلقہ زمان اور تسلسلی زمان (SERIAL TIME) کا تعلق معلوم نہ کرسکے اور اس طرح سے وہ تخلیق پیہم کے اسلامی تصور تک یعنی یہ تصور کہ کائنات نمو پذیر ہے رسائی حاصل نہ کرسکے۔

تاریخ یا قرآن کے الفاظ میں ایام اللہ تیسرا ذریعہ علم ہے قرآن کا یہ بنیادی تصور ہے کہ آدمیوں کا مواخذہ اجتماعی طور پر ہوتا ہے اور ان کے اعمال کی سزا ان کو اسی دنیا میں بھگتنی پڑتی ہے۔ اس تصور کے تحت قرآن کا یہ مطالبہ ہے کہ انسان اپنے ماضی اور حال کے تجربہ پر دھیان دیتا رہے۔ قرآنی ارشادات سے تاریخی شعور کے لیے جو اشارے ملتے ہیں وہ اقبال کو بہت معنی خیز نظر آتے ہیں یہ ارشادات قرآنی کہ ہر امت کی اجل مقرر ہے (۷: ۳۲) انسانی معاشروں کی بحیثیت زندہ عضویوں کے علمی بحث کے لئے راہ

ہموار کرتا ہے ۔ ابن خلدون کے مقدمہ کی روح قرآن ہی کی مرہون منت ہے لیکن قرآن کے لئے تاریخ صرف ماخذ علم نہیں بلکہ اس کی نظر زیادہ وسعت رکھتی ہے اور اس میں تاریخی تنقید (HISTORICAL CRITICISM) کے لئے ایک اساسی اصول پیش کیا گیا ہے کیونکہ واقعات کی صحت کا دار و مدار روایت پر ہوتا ہے اس لئے جن لوگوں سے واقعات مروی ہیں ان کی سیرت و کردار کو پیش نظر رکھنا ضروری قرار دیا گیا ہے ۔ اس اصول کا انطباق احادیث نبوی کی تدوین میں ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ لیکن تاریخ علم کا درجہ اسی وقت حاصل کر سکتی ہے جب وہ بنیادی تصورات کو پیش نظر رکھے اور وہ یہ ہیں، ایک تو یہ کہ آدمی کی ابتدا کا سرچشمہ وحدت ہے ۔ یہ تصور بالکل نیا نہیں ہے لیکن وہ یہاں ایک فلسفیانہ تعقل کی شکل میں پیش کیا گیا ہے ۔ نہ کہ شاعرانہ خواب کی شکل میں ، بحیثیت ایک سماجی تحریک کے اسلام کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اس تصور کو مسلمانوں کی روزمرہ زندگی میں ایک جیتے جاگتے تصور کی حیثیت سے مؤثر بنایا ۔ اور اس کو آہستہ آہستہ خاموشی کے ساتھ پھلنے پھولنے کا موقع دیا ۔ دوسرے بنیادی اسلامی تصور کا تعلق حقیقت زمان اور حیات کے غیر منقطع حرکت کے شعور سے ہے ۔

ابن خلدون نے جس طرح تاریخ کو دیکھا وہ اقبال کے خیال میں صرف ایک مسلمان ہی دیکھ سکتا تھا ۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تاریخ کی رفتار فی الحقیقت تخلیقی ہے ۔ اس کی رفتار ایسی نہیں ہے جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو ۔ اس لحاظ سے ابن خلدون برگساں کا پیش رو قرار دیا جا سکتا ہے گو کہ اس کو مابعد الطبیعات سے کوئی سروکار نہیں تھا اقبال کو اس پر اصرار ہے کہ قرآن کی روح کلاسیکی یونانی مزاج کی شدت کے ساتھ مخالف ہے کیونکہ یونان کی کلاسیکی فکر میں زمان غیر حقیقی ہے ، اور نیتشے کا پیش کردہ نظریہ تکرار دائم ایک میکانکی تصور ہے ۔

اقبال یہاں اشپنگلر کی مشہور کتاب "زوال مغرب" کا حوالہ دیتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس غلط فہمی کو دور کریں جس کو اس کے مصنف نے پیدا کیا ہے ۔ اس کتاب میں دو اہم بابوں کا موضوع ایشیا کی ثقافتی تاریخ ہے ۔ لیکن جہاں تک کہ اسلام بحیثیت ایک مذہبی تحریک کے بحث میں آیا ہے ، اشپنگلر کی تعبیر ایک غلط فہمی پر مبنی ہے ۔ اس کا اصل دعویٰ یہ ہے کہ ہر ثقافت ایک مخصوص عضویہ کی حیثیت رکھتی ہے ۔ اور وہ ان ثقافتوں سے جو

پہلے گزر چکی ہیں اور جن کا ظہور بعد میں ہوگا کوئی تعلق نہیں رکھتی ۔ اس نظریہ کے مطابق ہر ثقافت اشیاء کو اپنی نظر سے دیکھتی ہے جو اسی کے ساتھ مخصوص ہے ۔ دوسری ثقافت کی رسائی وہاں تک نہیں ہوسکتی تھی وہ اپنے اس دعوی کی تائید میں زبردست شواہد پیش کرتا ہے کہ کس طرح یورپ کی روح کلاسیکی روح کے مغائر ہے ۔ مغربی ثقافت کا مزاج بالکل الگ ہے اور اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ۔ جبکہ اسلام کی روح، مجوسی ہے ۔ اقبال اشپنگلر سے بالکل متفق ہیں کہ موجودہ زمانہ کا مزاج کلاسیکی مزاج سے کچھ میل نہیں کھاتا لیکن ان کے نزدیک مغرب کی مخالف یونانی روح کا سرچشمہ اسلام کی یونانی فکر کے خلاف بغاوت ہے ۔ اگر اشپنگلر یہ تسلیم کر لے تو اس کے اس نظریہ کی بنیاد ہی درہم برہم ہو جاتی ہے کہ ثقافتیں ایک دوسرے سے بالکل آزاد رہتی ہیں ۔

اشپنگلر اسلام کی ثقافت کو مجوسی ثقافتوں کی گروہ میں شامل کرتا ہے ۔ اشپنگلر مجوسی (MAGIAN) مذاہب میں یہودیت، قدیم سامی مذہب، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت (ZOROASTRIANISM) اور اسلام کو شامل کرتا ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح سے اسلام میں سحری (MAGICAL) عناصر داخل ہو گئے ۔ لیکن اسلام کی اصل کچھ اور ہے ۔ اقبال کو اس بات کا افسوس ہے کہ اشپنگلر جیسا جید عالم اسلامی فکر سے کچھ استفادہ نہیں کرتا، اور اس کے بجائے عامیانہ تصورات جیسے ہر چیز کا ایک وقت ہوتا ہے یا زمان کے گنبد (VAULT) والے تخیل کی اساس پر مسلم تقدیر پرستی پر اصرار کرتا ہے ۔ اشپنگلر کے خیال میں پیغمبرانہ تعلیم کا لب لباب یہ ہے کہ خدا ایک ہے خواہ اس کا نام کچھ ہی کیوں نہ ہو وہ خیر وشر کی اصل ہے اور تمام دوسرے دیوتا یا تو کوئی قدرت نہیں رکھتے یا خود شر ہیں اس عقیدے کے ساتھ وابستہ ایک نجات دہندہ کا انتظار ہے ۔ اور مجوسی تصور کی اساس یہ ہے کہ عالم خیر وشر کی جنگ میں مبتلا ہے ۔ شر تاریخ کے وسط میں غالب ہوتا ہے اور یوم آخر خیر کا غلبہ ہو جاتا ہے ۔ لیکن اقبال کے نزدیک اسلام ان تصورات سے دور ہے ۔ اصل بات تو یہ ہے کہ مجوسی صرف اللہ کے قائل تھے لیکن وہ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے ۔ اسلام تو سرے سے ایسے خداؤں کا

منکر ہے۔ حیرت کی بات تو اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ اشپنگلر ختم نبوت کی ثقافتی اہمیت کو نہیں سمجھتا۔ مجوسی تحریک کی نمایاں خصوصیت انتظار دائم ہے۔ ہر وقت نگاہ زرتشت کے نازائیدہ لڑکوں پر یا مسیح پر یا اسی قبیل کے تصورات کی طرف لگی رہتی ہے۔ لیکن ختم نبوت کا تصور ان تمام تصورات کے راستہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ بلکہ یہ تو علاج ہے ان جھوٹی توقعات کا جو انتظار دائم کے ساتھ وابستہ ہیں، اور اس انتظار کی حالت میں انسان کو رکھ کر تاریخ کا مسخ تصور پیش کرتی ہیں۔ ان تصورات کے مماثل جو تصورات اسلام میں ابھرے ان پر ابن خلدون کی تنقید فیصلہ کن ہے۔

چھٹا خطبہ

نظام اسلامی میں اصول حرکت

اقبال چھٹے اور آخری خطبہ میں فلسفیانہ مسائل کی الجھنوں سے ہٹ کر اسلامی تہذیب کے موجودہ مسائل کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ اور اسلام کے بنیادی تصورات کی روشنی میں اسلامی ثقافت کی خصوصیات کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بحیثیت ایک ثقافتی تحریک کے اسلام ایک متحرک کائنات کا تصور پیش کرتا ہے وہ فرد کی قدر تسلیم کرتا ہے وہ نسل اور خون پر مبنی تعلقات کو انسانی وحدت کی اساس قرار نہیں دیتا۔ انسانی وحدت کی تلاش اسی وقت بار آور ہو سکتی ہے جب انسانی زندگی کی اصل کو روحانی مانا جائے۔ اس علم سے کہ آدمی کی اصل روحانی ہے نئی وابستگیاں ظہور میں آتی ہیں اور ایسی وحدت اپنے قیام کے لئے رسوما کی محتاج نہیں ہوتی۔ اسلام اس وقت نمودار ہوا جب پرانی تہذیب دم توڑ رہی تھی اور ایک مغربی مصنف کے بیان کے مطابق یہ وہ وقت تھا جبکہ دنیا کو نئی ثقافت کی ضرورت تھی جو شاہی ثقافت کی جگہ لے، اور اتحاد کا وہ نظام جس کا دار و مدار خون کے رشتوں پر ہو اس کی قائم مقام بن سکے۔ ایسی ہی ثقافت عرب میں پیدا ہوئی۔ یہ کوئی عجوبہ کی بات نہیں حیات عالم تاریخ کے نازک لمحات میں اپنی ضروریات کو سمجھتی اور اپنی رفتار کا خود تعین کرتی ہے۔ اسی کو مذہب کی زبان میں وحی کہا جاتا ہے۔ نئی ثقافت نے عالمی اتحاد کو توحید

پر قائم کیا اور اس اصول کو اس نے انسان کی فکری اور جذباتی زندگی میں مؤثر بنایا۔ چونکہ خدا ہی تمام زندگی کی آخری روحانی بنیاد ہے، اس لئے خدا سے وفاداری آدمی کی اپنی ہی نصب العینی حقیقت سے وفاداری ہے۔ یہ روحانی بنیاد اسلام کے نزدیک ابدی ہے اور اپنا اظہار استقلال اور تغیر دونوں میں کرتی ہے۔ اس لئے ایسی ثقافت نہ اثبات کی منکر ہو سکتی ہے اور نہ تغیر کی، بلکہ دونوں کو آپس میں متحد کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس لئے اس کو زندگی کی تنظیم کے لئے ابدی اصولوں کی ضرورت ہوگی۔ ہاں اگر ابدی اصولوں کی تعبیر اس طرح کی جائے کہ تبدیلی کے امکانات سرے سے خارج ہو جائیں تو حرکت معطل ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول کارفرما ہے۔ وہ اس خطبہ میں اسی کو واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

حرکت کی اصل اقبال اجتہاد میں پاتے ہیں۔ اسلامی فقہ کی اصطلاح میں اس کا مطلب کسی فقہی مسئلہ پر آزادانہ حکم لگانے کا ہے۔ اسی کی مثال رسول اللہ صلعم کی ایک حدیث میں ملتی ہے۔ جب حضرت معاذؓ یمن کے گورنر بنائے گئے، تو رسول اللہ صلعم نے ان سے آخر میں پوچھا کہ وہ کس طرح فیصلہ کریں گے۔ اگر قرآن اور سنت میں اس کی مثال نہ ملے، ان کا جواب یہ تھا کہ تب وہ خود اپنی قوت فیصلہ کو کام میں لائیں گے۔ اس جواب پر رسولؐ اللہ نے اظہار پسندیدگی فرمایا۔ مسلم مذاہب فقہ نے اجتہاد کے تین درجے قرار دیئے ہیں۔ ایک تو فقہ میں پورا اقتدار، جو عملی طور پر مذاہب کے بانیوں تک محدود ہے۔ دوسرا محدود اقتدار جو کسی مذہب کے حدود میں رہ کر عمل میں آسکتا ہے۔ تیسرا مخصوص اقتدار جس کا تعلق ایسے کیس (CASE) سے ہو جس کو بانیانِ مذاہب نے بلا تعین چھوڑ دیا ہو۔ اقبال پہلے قسم کے اجتہاد کو اپنا موضوع بحث بناتے ہیں۔ سنّیوں نے اجتہاد کے امکان کو قبول تو کیا ہے لیکن اسے ایسے شرائط کا پابند کیا ہے جن کا پورا ہونا خارج از امکان ہے۔ جب اسلام کا دارومدار قرآن کے حرکی تصور حیات پر ہو تو اس طرح کا رویہ یقیناً حیرتناک ہے اور اسی سے فقہ اسلامی میں جمود آگیا۔ اب اس جمود کے اسباب کی کچھ توضیح اقبال پیش کرتے ہیں۔

عقلیت کے رجحانات جب اسلام میں پیدا ہوئے تو خلق قرآن کا مسئلہ عقلیت پسندوں اور قدامت پسندوں کے درمیان بڑا نزاعی مسئلہ بن گیا ۔ قدامت پسندوں نے خلق قرآن کا انکار کیا اور اس کے مقابل عقلیت پسندوں نے خلقِ قرآن کے انکار کو ابدیت کلمہ کی ایک شکل قرار دیا جو عیسائی عقیدہ کے مماثل ہے ۔ انھوں نے قرآن کو مخلوق مانا ۔ قدامت پسندوں کے نزدیک خلقِ قرآن کو اگر مان لیا جائے تو اسلامی سوسائٹی کی بنیادیں درہم برہم ہو جائیں گی۔ اس کی وجہ ایک تو عقلیت کے بارے میں غلط فہمی تھی اور کچھ تو اس وجہ سے کہ عقلیت اپنے ترجمانوں کی بے اعتدالی فکر سے ایک مشتبہ تحریک بن گئی. قدامت پسندوں نے یہ سمجھا کہ شریعت اتحاد پیدا کرنے والی قوت اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کے فقہی نظام کو جتنا ممکن ہو سکے تنگ کیا جائے کہ آزاد فکر کے لئے کوئی گنجائش باقی نہ رہے ۔ دوسرا سبب خانقاہی تصوف کا اسلام میں ظہور اور اس کا بڑھتا ہوا اثر ہے اس نے غیر اسلامی اثرات کے تحت فکر آرائی شروع کی ۔ مذہبی نقطہ نظر سے تصوف ہی فقہا کی لفظی بحثوں اور باریکیوں کے خلاف بغاوت تھی اور خالص فکری رجحان کی حیثیت سے وہ آزادانہ روی میں عقلیت کی حریف ثابت ہوئی ۔ اب باطن اور ظاہر کے امتیاز کے ذریعہ وہ تمام اوامر جن کا تعلق ظواہر سے ہے بے اعتنائی کا شکار ہو گئے ۔ دنیا سے بیزاری کے رویہ نے اسلام کی معاشرتی جہت کو نظروں سے اوجھل کر دیا ، اور غیر محتاط فکر کے امکانات نے مسلمانوں کے بہترین اذہان کو اپنی طرف متوجہ کیا ۔ اور اس طرح مسلم ملت اوسط ذہنوں کے ہاتھ میں چلی گئی اور عوام نے اندھی تقلید میں اپنا سہارا ڈھونڈھا ، اور اس پر طرفہ یہ کہ بغداد تباہ ہوا جو تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں مسلمانوں کی فکری زندگی کا مرکز تھا ۔ اس نازک دور میں علمار کے پیش نظر صرف ایک مقصد تھا اور وہ یہ کہ مسلم معاشرہ منتشر نہ ہونے پائے اور اس کے تحفظ کے لئے انھوں نے شریعت اسلامی سے وہ تمام عناصر خارج کرنے کی کوشش کی جو ابتدائی فقہ کی جدت طبع کے ذمہ دار تھے ان کا یہ رویہ وقت کے لحاظ سے غلط نہ تھا ، کیونکہ تنظیم سے تخریب کی قوتوں کا بہت کچھ ازالہ ہو جاتا ہے ۔ لیکن اقبال کو اس کا افسوس ہے کہ نہ تو قدیم فقہا کو نہ ہمارے موجودہ علمار کو اس کا احساس ہے کہ کسی

قوم کی قسمت کا دارومدار تنظیم پر اتنا نہیں ہوتا جتنا افراد کی قوت اور ولولے پر۔ اس طرح تاریخ کا جھوٹا احترام اور اس کے مصنوعی احیاء کی کوشش قوم کے انحطاط کا مداوا نہیں کر سکتی ایسے وقت ایسے بلند ہمت افراد ہی حیات کی گہرائی کو منکشف کرکے نئے معیار قائم کر سکتے ہیں جن کو یہ معلوم ہو کہ ماحول میں اب ترمیم کی ضرورت ہے اور تبدیلی اپنا جواز رکھتی ہے فقہا کی غیر معتدل تنظیم پسندی اور اپنے مذہب کی قطعیت پر اصرار کے خلاف ابن تیمیہ نے اپنی آواز بلند کی اور اپنے لئے اجتہاد کی آزادی کا دعویٰ کیا۔ اسی اجتہادی ولولے کی گونج عرب کے صحراء میں ہوئی۔ محمد ابن عبدالوہاب کی تحریک پروان چڑھی، اور انہی کے مماثل شخصیت ابن تومرت بربر مصلح کی ہے۔ لیکن ان کا ماضی کا تصور بالکل غیر تنقیدی ہے اور وہ فقہ کے معاملے میں صرف احادیث نبوی کا سہارا لیتے ہیں۔

اس کے بعد ترکی میں جو اصلاحی تحریک شروع ہوئی اس کا اقبال بہت ہی ہمدردی کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں۔ ترکوں نے مملکت سے متعلق پرانے تصورات کو رد کر دیا اور مذہب و مملکت کے اتحاد کی مخالفت کی۔ لیکن اقبال کے نزدیک دنیا اور دین دو جدا عوالم نہیں۔ کوئی عمل خواہ کتنا ہی دنیوی کیوں نہ ہو اس کا تعین عامل کی ذہنی حالت سے ہوتا ہے اور اس کی اصل حقیقت کا دارومدار اس کے غیر محسوس پس منظر پر ہی ممکن ہے۔ عمل دنیاوی اس وقت ہوتا ہے اگر ہم اس کو اس کے لامحدود پیچ و خم سے الگ کرکے دیکھیں اور وہ روحانی ہوتا ہے۔ اگر اس کا سرچشمہ بھی لامحدود حقیقت ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی حقیقت جو ایک نقطہ نظر سے دین ہے تو دوسرے نقطۂ نظر سے دنیا یا مملکت۔ یہ غلطی جو انسانی حقیقت میں ثنویت کو فرض کرتی ہے اشیاء کی وحدت کو دو آزاد اور مختلف حقیقتوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور یہ باور کرتی ہے کہ یہ کہیں نہ کہیں ملتی ضرور ہیں لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے ایک دوسرے کی مخالف ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ آدمی جسم ہے اگر ہم اس کو خارجی عالم کے مقابل عامل سمجھیں اور اگر ہم اس کو اس کی حالت عمل میں دیکھیں تو وہ ذہن یا روح ہے۔ توحید کی اصل مساوات، یکجہتی اور آزادی ہے، اور اقبال کے نزدیک اسلامی تصور یہی ہے کہ مملکت اس کوشش میں لگی رہے کہ نصب العین تصورات زمانی مکانی قوتوں

میں تبدیل ہو سکیں۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ ان کا ایک متعین اور محسوس انسانی تہذیب میں تحقق ہو سکے۔ اسی معنیٰ میں حکومت اسلامی حکومت الٰہیہ ہے اس معنیٰ میں نہیں کہ اس کا چلانے والا خدا کا نائب ہے اور جو اس کو اپنے استبداد کی پردہ پوشی کے لئے استعمال کرتا ہے۔ قرآن کے نقطۂ نظر سے حقیقت روحانی یا 'روحی' ہے اور اس کی حیاتِ زمانی مکانی جہتوں میں کارفرما ہوتی ہے۔ اسلام کا اصل کارنامہ تو یہی ہے کہ اس کے نزدیک خالص مادی کوئی شے نہیں۔ خالص دنیوی کوئی چیز نہیں۔ ساری زمین مقدس ہے یا رسول اللہؐ کے بلیغ الفاظ میں 'ساری زمین ایک مسجد ہے۔' مملکت کا کام تو یہ ہے کہ روحانیت کا تحقق انسانی تنظیم میں ہو اور اس لحاظ سے ہر وہ حکومت جس کا منشا صرف اقتدار نہ ہو بلکہ نصب العین کا تحقق ہو، وہ الٰہی حکومت ہے۔ ترک قومیت پسندوں نے سیاست و مذہب کی علٰحدگی کا تصور یورپ کے سیاسی افکار کی تاریخ سے لیا ہے۔ یورپ میں کچھ تصورات اصل میں عیسائیت کی مخصوص تاریخ اور اس کی رومن اقتدار کے ساتھ کشمکش کے تحت پیدا ہوئے۔ لیکن اسلام کی صورت حال بالکل جدا ہے۔ قرآن میں تو کچھ سادہ سے قانونی اصول تھے، جن میں وسعت اور تعبیر کے امکانات مضمر تھے۔ ان کی مخالف جماعت بھی قوم پسندوں کی طرح آزادیٔ اجتہاد کی مدعی تھی۔ ان کے نزدیک شریعت کے قانون کو موجودہ فکر اور تجربہ کی روشنی میں ڈھالا جانا چاہیئے۔ اجتہاد کی ضرورت سب سے پہلے خلافت کے مسئلہ پر پیدا ہوئی اور یہ تصور پیش کیا گیا کہ کوئی وجہ نہیں کہ اجتہاد ایک ہی آدمی میں مرتکز ہو بلکہ ایک جماعت میں بھی ہو سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ بالکل صائب خیال تھا اور جمہوری نظام بلاشبہ اسلامی روح کے عین مطابق ہے بلکہ موجودہ زمانہ میں جبکہ نئی قوتیں ابھر رہی ہیں، ایک لزوم کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہاں خلافت کے مسئلہ میں اقبال ابن خلدون کے افکار سے رہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک جیسا کہ اس نے اپنے مشہور مقدمہ میں لکھا ہے اس سلسلہ میں تین نقاط نظر ممکن ہیں۔ ایک تو یہ کہ امامت ایک الٰہی شعار ہے اور اس سے دست برداری ممکن نہیں، دوسرا یہ کہ یہ صرف ایک وقتی ضرورت ہے۔

تیسرا یہ کہ کوئی ضرورت ہی نہیں۔ خوارج تیسری شکل کے قائل تھے۔ ترکوں کے نزدیک خلافت کا تصور عالم اسلام کے انتشار کا سبب رہا ہے اور وہ وقتی ضرورت کے تابع ہے۔ اقبال کے نزدیک ان خیالات کا اگر صحیح مفہوم لیا جائے تو اس سے ایک بین القومی نصب العین پیدا ہو سکتا ہے، جو ہمیشہ اسلام کے پیش نظر رہا ہے، یہ تصور ترکی کے قومی شاعر ضیا گوکلپ میں کار فرما ہے اور ترکی کی موجودہ فکر نے اسی سے تشکیل پائی ہے۔

ضیا گوکلپ نے جو خیالات پیش کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پیش نظر آزاد خود مختار اسلامی مملکتوں کا تصور تھا جن کو ایک روحانی ولولہ آپس میں متحد کر سکے۔ اقبال کے نزدیک وہ وقت دور نہیں جبکہ اسلامی نصب العین اقوام متحدہ کی شکل اختیار کرے۔ اور قومی حدود اور نسلی امتیازات صرف شناخت کے لئے رہ جائیں۔ مسلمان قوموں میں ترکی ہی ایسی مملکت ہے جو ادعا کی نیند سے چونک اٹھی ہے اور خود آگے کی منزل پر پہنچ کر آزادئ فکر کے حق کا مطالبہ کرتی ہے۔ متحرک اور وسعت پذیر زندگی نے نئی صورت حال سے سابقہ ڈال دیا ہے اور یہ صورت حال فکر کے نئے زاویوں کا مطالبہ کرتی ہے۔ اسی لئے اصولوں کی نئی تعبیر ضروری ہوگی۔ لیکن مسلمان پرانی قدروں کی رٹ لگائے ہوئے ہیں جبکہ ترک نئے اقدار کی تخلیق کی راہوں پر گامزن ہیں۔ ترکوں کے لئے اور سب مسلمانوں کے لئے اہم سوال یہ ہے کہ کیا قانون اسلام ارتقا کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں، گو اس کے لئے بڑی فکری جد و جہد ناگزیر ہوگی مگر بہر صورت جواب مثبت ہوگا۔ یہاں حضرت عمرؓ کی اخلاقی جرأت راہنمائی کر سکتی ہے جنھوں نے رسول اللہ کی زندگی کے آخری لمحات میں یہ کہہ دیا تھا کہ کتاب اللہ ہمارے لئے کافی ہے۔ اعتدال پسند تحریک اقبال کے نزدیک مستحسن پہلو رکھتی ہے لیکن جو خطرات وہ اپنے ساتھ لے آئی ہے اس سے بھی وہ متنبہ کرنا چاہتے ہیں۔ مذہبی اور سیاسی مصلحین اپنے جوش میں حدود کا خیال نہیں رکھتے اور اعتدال پسندی خود انتشار پیدا کر سکتی ہے، اور جب قومیت کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو ایک مسخ تصور ابھر آتا ہے۔ اور یہ اسلام کی وسعت نظر کے لئے مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔

اب اقبال فقہ اسلامی سے متعلق کچھ فکر انگیز خیالات پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے طالب علم زمان و مکان اور فلسفۂ خودی کی فلسفیانہ موشگافیوں میں اتنا الجھ گئے کہ انھوں نے ایسے سوالات کو جن کی معنویت موجودہ دور میں دن بدن بڑھتی جارہی ہے زیادہ اعتنا کے قابل نہیں سمجھا۔ بنیادی سوال تو یہ ہے کہ کیا فقہ اسلامی میں جو اصول پیش کئے گئے ہیں ان کی نئی تعبیر و توجیہ کی گنجائش ہے یا نہیں، اور کیا وہ ارتقا کی صلاحیت رکھتے ہیں؟

اقبال مغربی عالموں کے حوالہ سے یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ صلاحیت اسلام میں بدرجۂ اتم موجود ہے، اور وہ اس کی باطنی وسعت نظر کی شاہد ہے۔ لیکن اقبال کو اس کا افسوس ہے کہ اس ملک کے قدامت پسند عوام فقہ کے تنقیدی جائزے کے لئے تیار نہیں اور یہ بڑا خدشہ ہے کہ کہیں اس سے فرقہ وارانہ مباحث ابھر نہ آئیں۔

یہاں اقبال چند اہم باتوں کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ابتدا سے لے کر عباسیوں کے عروج تک قرآن کو چھوڑ کر کوئی مدوّن تحریر شدہ فقہ اسلامی نہ تھا۔ دوسری قابل لحاظ بات یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری تک کم از کم ۱۹ فقہی مذاہب موجود تھے۔ جب فتوحات کے نتیجے کے طور پر اسلام کے حدود میں بے پناہ وسعت ہونے لگی تو فقہا کو چار و ناچار نئی قوموں کے مقامی حالات اور رسم و رواج کا مطالعہ کرنا اور معاملات کو وسیع تر نقطۂ نظر سے دیکھنا پڑا۔ مسلم فقہ کے چار ماخذ ہیں۔

(۱) قرآن۔ قرآن کا اصل مقصد تو انسان اور کائنات کے تعلق کا شعور اجاگر کرنا ہے۔ قرآن میں فقہی نوعیت کے صرف چند اصول ملتے ہیں خاص طور پر جن کا تعلق خاندان کی زندگی سے ہے۔ عیسائیت کے برعکس قرآن نے سماجی تعلقات اور غیر دنیوی مقاصد کو نظر سے اوجھل نہ ہونے دیا اور اسی لئے اس نے ضروری سمجھا کہ مذہب اور حکومت اخلاق اور سیاست وحی الٰہی کا جزو مانے جائیں۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت میں بھی اخلاق و سیاست کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا۔ اقبال کے نزدیک خاص طور پر قابل لحاظ بات یہ ہے کہ قرآن اپنے حرکی نقطۂ نظر کے ساتھ ارتقار کے اصول کا مؤید رہا ہے۔ لیکن یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ زندگی صرف تغیر کا نام نہیں بلکہ وہ اپنے اندر اپنے تحفظ کے عناصر بھی

رکھتی ہے ۔ آدمی اپنی تخلیق سے پیدا شدہ شادمانی کے ساتھ ساتھ ایک بے چینی بھی محسوس کرتا ہے ، اور آگے بڑھتے بڑھتے وہ ماضی کی طرف پیچھے مڑکر بھی دیکھتا ہے ، اپنی باطنی وسعت کو دیکھ کر اس میں خوف بھی پیدا ہوتا ہے عملِ اپنے اقدام میں مزاحمت بھی محسوس کرتا ہے ۔ جو اس کو مخالف سمت عمل کرتی نظر آتی ہے ۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ زندگی ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے قدامت کی قوتوں کا ایک مقام ہے اور کسی بھی معاشرتی تغیر کے نصب العین میں ان کو نظرانداز نہیں کیا جاسکتا ۔ موجودہ عقلیت پسندوں کو اس نظر سے موجودہ معاشرے پر نظر کرنا چاہیئے کیونکہ کوئی قوم اپنے ماضی کو نظرانداز نہیں کرسکتی اور ماضی ہی سے اس کا تشخص ہوتا ہے ۔ اسلام کا منشا یہ ہے کہ بالآخر انسانی اتحاد کا ایک نمونہ بنے اور مختلف نسلوں اور مختلف زبانوں کے بولنے والوں کو ایک کُل میں منتقل کرسکے ، ایسے 'کُل' میں جو اپنی ذات کا شعور رکھتا ہو ۔ اسلام بڑی حد تک اس میں کامیاب ہوا ہے کہ اس نے اجتماعی ارادے کا تحقق غیر متجانس وحدتوں میں پیدا کیا ۔ ایسے سماج میں کھانے پینے کی ممانعت اور ذیلی احکام بھی ایک اہمیت رکھتے ہیں ۔ داخلی کیفیت اور ظاہر میں یکسانیت پیدا ہوتی ہے جن سے مخالف عوامل کا ازالہ ہوتا ہے ۔

قرآن کے فقہی اصول ایسے ہیں کہ وہ نہ صرف یہ کہ انسانی فکر کے لئے کافی گنجائش چھوڑتے ہیں بلکہ وہ انسانی فکر کی بیداری کے محرک بھی بن سکتے ہیں ۔ انہی اصولوں کی اساس پر فقہا نے ابتدا میں فقہی نظام مدوّن کیا ۔ لیکن یہ نظام اپنی جامعیت کے باوجود شخصی تعبیرات سے زیادہ نہیں ، اور فقہا نے خود کبھی قطعیت کا دعویٰ نہیں کیا ۔ اس لئے اگر موجودہ زمانے کے اعتدال پسند فقہی مسائل کی از سرِ نو تعبیر کے خواہاں ہیں تو ان کا یہ مطالبہ بالکل جائز ہے ۔ قرآنی مزاج بھی اس کا طالب ہے کہ ہر نسل اپنے سے پہلے کے لوگوں کے کام سے استفادہ کرتے ہوئے اپنے مسائل کا خود حل ڈھونڈ نکالے ۔ طلاق وحد ، کے متعلق بھی جو قوانین قدیم معیاری کتابوں میں دیئے ہوئے ہیں وہ اسلام کے مفاد کا تحفظ نہیں کرسکتے ۔

(۲) دوسرا ماخذ فقہ کا حدیث ہے ۔ مغربی علما نے خاص طور پر گولڈزیہر نے حدیث کا بڑا تفصیلی مطالعہ کیا اور مسلمانوں نے جو اصول تنقید حدیث کے مدوّن کئے ان کو اس

نے غیر تشفی بخش ٹھہرایا۔ لیکن بعد میں مغربی محقق نے اتنا منفی رویہ اختیار نہیں کیا اور ان کو اسلام کے ابتدائی عروج وارتقا کا قابل اعتبار ریکارڈ تصور کیا۔ اقبال کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ فقہی اور غیر فقہی نوعیت کی احادیث میں امتیاز کیا جائے۔ یہ جاننا ضروری ہے کہ احادیث میں کہاں تک زمانۂ جاہلیت کے آداب ورسوم کا لحاظ کیا گیا ہے اور کہاں تک وہ ترمیم شدہ شکل میں پیش کئے گئے ہیں، لیکن یہ آج ممکن نہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک نبی بھی اس قوم کے حالات وآداب کا خاص طور پر لحاظ رکھتا ہے جس قوم کے لئے وہ مبعوث ہوا ہے۔ لیکن جس کا منشا جامع اصول وضع کرنا ہے وہ مختلف قوموں کے لئے مختلف اصول پیش نہیں کرتا۔ نہ ان کو ان کی صوابدید پر چھوڑ دیتا ہے۔ وہ اس خاص قوم کو منتخب کر لیتا ہے اور اس قوم کو بنیاد بنا کر عالمی شریعت کی تشکیل کے لئے کام میں لاتا ہے، اور اس عمل میں وہ ساری انسانیت کے لئے مناسب اصول پر مصر رہتا ہے، مخصوص صورتوں میں اپنی قوم کے عادات کی روشنی میں ان کا اطلاق کرتا ہے، جو احکام اب وضع ہوتے ہیں وہ ایک طرح سے اس قوم کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں جیسے کہ حدود جن کا آیندہ نسلوں پر سختی کے ساتھ اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس لئے امام ابوحنیفہ نے احادیث کا استعمال نہیں کیا، اقبال کے نزدیک امام اعظم کا یہ رویہ فقہی احادیث کے بارے میں بالکل صائب ہے اور اگر اب احادیث کا بلا امتیاز استعمال کرنے کے خلاف اعتدال پسند مصر ہیں تو ان کے پاس ایک اہم مثال موجود ہے۔

(۳) تیسرا ماخذ فقہ کا اجماع ہے۔ اقبال کے نزدیک اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے لیکن افسوس ہے کہ یہ صرف تصور ہی تصور رہ گیا اور کسی مسلم ملک میں مستقل شعار نہیں بنایا گیا۔ شاید اس کے وجوہات سیاسی ہوں۔ بنی عباس اور بنی امیہ کے خلفا اجتہاد کو مجتہدوں کے ہاتھ سونپنا بہتر سمجھتے تھے کیونکہ ان کو اندیشہ تھا کہ مجلس آئین ساز اتنی طاقتور ہو جائے گی کہ ان کے لئے خطرہ بن جائے۔ لیکن اپنی دنیا کے حالات نے پلٹا کھایا ہے اور مغربی اقوام کا سیاسی تجربہ اب اجماع کی ضرورت اور اس کے امکانات کو پیش کرتا ہے۔ یہ مجلس مسلم مذاہب کے نمایندوں کے علاوہ عام مسلمانوں کو بھی اس کا موقع دیگی کہ وہ مباحث

میں حصہ لے سکیں اور اس طرح ہمارے قانونی نظام میں نئی روح پھونکے گی۔ یہاں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اب اجماع کے ذریعہ قرآنی احکام میں بھی تنسیخ ممکن ہے ؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوا کہ بعض مغربی مصنفین نے غلط تاثر پیدا کر دیا ہے۔ اجماع تو ایک طرف حدیث سے بھی قرآن کی تنسیخ ممکن نہیں۔ جب یہ لفظ پہلے استعمال کیا گیا تو اس کا تعلق صحابہؓ کے اجماع کے سلسلہ میں تھا اور اس کا مطلب صرف یہ تھا کہ قرآنی قانون کے دائرے کی توسیع کی جائے نہ یہ کہ اس کی تنسیخ یا اس کی قائم مقامی۔

اب اور ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ نے بالاتفاق کوئی فیصلہ دیا ہو تو کیا وہ فیصلہ آنے والی نسلوں کے لئے بھی قطعی ہوگا؟ اقبال کے نزدیک یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ فیصلہ فقہی ہے یا اس کا تعلق کسی واقعہ کے تعین سے ہے۔ اگر اس کا تعلق واقعیت سے ہے تو صحابہؓ کا فیصلہ قطعیت رکھے گا لیکن اس کی فقہی ہونے کی صورت میں سوال اس کی تعبیر کا رہ جاتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ بعد کی نسلوں کے لئے صحابہؓ کا فتویٰ قطعیت نہیں رکھ سکتا۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ تعبیر میں بھی خطا ہو سکتی ہے اور اس کا کس طرح ازالہ ہوگا تو جواب یہ ہے کہ علماء مجلس کی راہنمائی کریں گے البتہ ان کی کوئی علیحدہ جماعت نہیں ہوگی۔

(۴) چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ اسلام کی دن بدن بڑھتی ہوئی فتوحات نے ایسی ایسی صورت حال سے اسلام کو روشناس کرایا جہاں سماجی اور زرعی حالات بالکل مختلف تھے۔ یہی وجہ ہوگی کہ ابو حنیفہؒ کو حدیثوں میں کوئی راہنمائی نہ مل سکی اور اسی لئے ان کو فکر اور اپنی رائے سے کام لینا پڑا۔ لیکن ارسطو کی منطق کا انطباق بہت مضر ثابت ہوا۔ ابو حنیفہؒ نے زندگی کی بے راہ روی اور تخلیقی آزادی کا لحاظ نہیں کیا اور عراق کے فقہا نے اس کے خلاف اپنی آواز بلند کی، اور بالآخر قیاس کے حدود کا تنقیدی شعور بیدار ہوا۔ عراق کے فقہا نے تصور کے ابدی پہلو اور حجاز کے فقہا نے اس کے زمانی پہلو پر توجہ کی، لیکن بعد میں ابو حنیفہؒ کے مذہب نے تنقید سے فائدہ اٹھایا اور بنیادی اصولوں میں وہ بالکل آزاد رہے اور دوسرے مذاہب کے مقابل ابو حنیفہؒ کا مذہب زیادہ صلاحیت

رکھتا ہے کہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات کا مقابلہ کر سکے۔ اجتہاد کی ہی دوسری شکل
قیاس ہے جیسا کہ امام شافعی نے کہا ہے اور وہ وحی کے حدود کے اندر بالکل آزاد ہے
اس لئے اقبال کے نزدیک اجتہاد کے دروازے بند نہیں ہو سکتے۔ یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ
فقہی خیالات کی اسلام میں تدوین بہت بعد میں ہوئی۔ انحطاط کے زمانہ میں عظیم قائد
اصنام بن جاتے ہیں، لیکن اگر بعد کے فقہا نے کوئی فیصلہ کیا ہو تو اس فیصلہ سے اتفاق
کرنا ضروری نہیں۔ اب مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ فکر کی مدد سے اور نئے نئے تجربات کی
روشنی میں اپنے افکار کی تشکیل پر کمر باندھیں۔ یہ تشکیل صرف موجودہ حالات سے مطابقت
کا نام نہیں۔ آج انسانیت کو اقبال کے نزدیک تین باتوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی
روحانی تعبیر فرد کی روحانی آزادی اور ہمہ گیر بنیادی اصول جن سے ارتقائے انسانی میں
راہنمائی ہو سکے۔ یورپ میں تصوریاتی (IDEALISTIC) نظاموں کی اسی مقصد سے
تشکیل ہوئی۔ لیکن زندہ ایقان جس کا تعلق بندہ اور خدا کے بلا واسطہ تعلق سے ہو اور
جس کا اظہار وحی میں ہوتا ہے وہ فکر خالص سے پیدا نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک
یورپ آج انسان کی اخلاقی ترقی میں سب سے زیادہ مزاحم ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں
کے پاس وحی نے زندہ تصورات مہیا کئے ہیں، اور ختم نبوت کے تصور نے ہم کو یہ موقع
دیا ہے کہ ہم دنیا کی سب سے زیادہ آزاد قوم ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔ اسلام کا اصل
مقصد ابھی پوری طرح ابھرا نہیں ہے۔ مسلمانوں کو چاہیئے کہ اپنی معاشرتی زندگی انہی
اصولوں کی راہنمائی میں تعمیر کریں اور اس روحانی جمہوریت کی بنیاد رکھیں جو اسلام کا
اصل منشا رہے۔

ساتواں خطبہ

کیا مذہب ممکن ہے؟

اقبال کا یہ خطبہ بعد میں شامل کیا گیا ہے۔ یہ ان چھ خطبوں سے الگ اپنی آزاد نوعیت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ خطبہ ارسٹوٹیلین سوسائٹی کے سامنے ایک مستقل تقریر کی شکل میں دیا گیا تھا۔ اقبال کا موضوع یہاں مذہب کا امکان ہے۔ مذہب کے امکان سے متعلق جو سوال اٹھایا گیا ہے اس میں کانٹ کے انداز فکر کا رنگ جھلکتا ہے جس کا اقبال نے خود آخر میں ذکر کیا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی زندگی میں تین ادوار دیکھے جا سکتے ہیں۔ پہلا دور ایمان کا ہے، دوسرا دور فکر کا، اور تیسرا انکشاف کا۔ پہلے دور میں مذہبی زندگی ضابطہ کی شکل اختیار کرتی ہے اور اس کو فرد یا ساری جماعت غیر مشروط حکم کی حیثیت سے قبول کرتی ہے بلا اس کے کہ وہ اس حکم کے معنی و مقصد کو سمجھے۔ یہ رویہ قوم کی سماجی و سیاسی تاریخ کے لئے بہت معنی خیز ہو سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک کہ فرد کی باطنی وسعت کا تعلق ہے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ ضابطہ کو جزوی طور پر تسلیم کرنے کے بعد اس کی تنقیدی جانچ اور اس کے بالادستی کے ماخذ کے معلوم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اب ایک قسم کی مابعد الطبیعات میں اس کی اساس تلاش کی جاتی ہے اور ایک مربوط نظام فکر پیدا ہوتا ہے۔ تیسرے دور میں مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے، اور مذہب

حقیقت مطلقہ سے بالراست ربط قائم کرنے کا خواہاں رہتا ہے فرد میں آزاد شخصیت تشکیل پاتی ہے جبکہ وہ قانون کا آخری ماخذ اپنے شعور کی گہرائیوں میں پاتا ہے اور جیسا کہ ایک صوفی نے سچ کہا ہے کہ قرآن کو کوئی سمجھ نہیں سکتا جب تک کہ وہ بھی نبی کے کشفی تجربہ سے نہ گذرا ہو۔ اقبال کے بیان کے مطابق ان کے خطبہ کا موضوع یہی تیسرا دور ہے اور اسی کو صوفیت (MYSICISM) کے ناپسندیدہ نام سے یاد کیا جاتا ہے اور اسی سے ایسا رویہ منسوب کیا جاتا ہے جو نفی ذات کا حامل ہے واقعات سے غفلت موجودہ زمانہ کے تجربی زاویۂ نگاہ کی بالکل نفی ہے۔ لیکن مذہب کیا ہے وہ اپنی اعلیٰ سطح پر تجربہ ہی کا دوسرا نام ہے۔

فلسفہ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ کانٹ نے سب سے پہلے یہ سوال اٹھایا تھا کہ "کیا مابعد الطبیعات ممکن ہے؟" اس نے اس کا جواب نفی میں دیا ہے، اس کے نقطۂ نظر سے وہی براہین جو مابعد الطبیعات کی نفی کرتے ہیں ان کا انطباق مذہبی حقائق پر بھی ہوتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک حواس کا شیرازہ اس وقت تک علم نہیں بن سکتا جب تک وہ ان مخصوص صوری (FORMAL) شرائط کی تکمیل نہ کرے۔ شے جیسی کہ وہ ہے ہمارے علم سے آزاد ہے، یعنی شے بذات خود ایک تحدیدی تعقل (LIMITING CONCEPT) ہے۔ اس کا وظیفہ تنظیمی (REGULATIVE) ہے اور کوئی حقیقت اس تصور کے مطابق ہے یا نہیں، یہ ایسا سوال ہے جو تجربہ کے حدود سے باہر ہونے کے باعث اس کا وجود عقلی طور پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اقبال کے نزدیک طبیعات میں نئے نئے تصورات پیدا ہوتے ہیں، اور ان تصورات کی روشنی میں عقلی الٰہیات (RATIONAL THEOLOGY) کا نظام اتنا گیا گذرا نہیں جیسا کہ کانٹ نے خیال کیا تھا۔ ان نئے تصورات میں کائنات کا تصور بحیثیت عمل فکر (ACT OF THOUGHT) کے زمان و مکان کی محدودیت، اور ہائزنبرگ کے لاتعینیت (INDETERMINISM) کا اصول شامل ہیں۔ شے بذات خود کا ناقابل ادراک ہونا اسی وقت قابل قبول ہوگا اگر ہم یہ مان لیں کہ ہمارے معمول کے تجربات سے ہٹ کر تجربہ کا کوئی دوسرا نظام ممکن نہیں۔ اور

اسی وقت اس کا امکان خارج از بحث ہو جائے گا۔ کانٹ نے جو امتیاز شے بذات خود اور مظاہر میں کیا ہے اسی کی اساس پر اس نے مابعد الطبیعات کے امکان کو خارج از بحث قرار دیا ہے لیکن کیا ہم ایسا رویہ اختیار کر سکتے ہیں جو کانٹ کے متضاد ہو۔ ابن عربی نے ایک بہت لطیف نکتہ بیان کیا ہے، ان کے نزدیک خدا محسوس و مشہود (PERCEPT) ہے اور دنیا تعقل (CONCEPT) ہے۔ ایک دوسرے بلند پایہ شاعر و صوفی عراقی کے نزدیک زمان و مکان کے نظاموں کی مختلف قسمیں ہو سکتی ہیں اور وہ ربانی زمان اور ربانی مکان کی بات کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جس کو ہم عالم خارجی کہتے ہیں وہ عقل ہی کی پیداوار ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ انسانی تجربہ کی ایسی سطحات ہوں جن کی ترکیب دوسرے نظاموں کے ماتحت ہوتی ہو اور ان میں تعقل و تجزیہ وہ حصہ نہ لیتے ہوں جو ان کا ہمارے معمول کے تجربہ میں ہے۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ تجربہ کی وہ سطح جہاں تعقلات کا گذر ہی نہ ہو وہ ہم کو کلّی علم (UNIVERSAL KNOWLEDGE) نہیں دے سکتی۔ اور اجتماعی زندگی سے بے تعلق کرتی ہے۔ اس لئے جو آدمی حقیقت پر قابو پانے کے لئے مذہبی تجربہ کا سہارا لیتا ہے اس کا نقطہ نظر انفرادی اور ناقابل ترسیل ہو گا۔ لیکن یہ مانتے ہوئے کہ مذہبی تجربہ ناقابل بیان ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مذہبی آدمی کی جستجو لایعنی ہے۔ مذہبی تجربہ کی یہ خصوصیت کہ وہ ناقابل بیان ہے خودی کی حقیقت پر اچھی روشنی ڈالتی ہے، روزمرہ کی زندگی میں بھی ہم خلوت ہی میں گذارا کرتے ہیں، اور یہ کوشش بالکل نہیں کرتے کہ آدمی کی گہرائی تک جائیں۔ ہم آدمی کی زندگی کے انہی پہلوؤں سے تعلق رکھتے ہیں جو تعقلات کے ذریعہ ہماری گرفت میں آسکتے ہوں اور اس لیے اس سے خودی کی وہ حیثیت ظاہر نہیں ہوتی جو اس کے رسمی طور پر بیان کردہ ذات کے عمق کا پتہ دیتی ہو۔ جب انا حقیقت مطلقہ سے دوچار ہوتی ہے تبھی اس کو اپنا مابعد الطبیعاتی مقام اور اپنی فردیت کا احساس ہوتا ہے۔ حسی تجربہ کے ذریعہ جس حقیقت کا ہم کو انکشاف ہوتا ہے وہ کوئی ایسی حقیقت نہیں جو فکر کے واسطہ سے ہمارے قابو میں آسکے۔ باطن میں حیاتیاتی تبدیلی کے بعد ہی اس کا اظہار ہوتا ہے اور پھر اس

کا انکشاف ایسے عمل کو پیدا کرتا ہے جو دنیا کو بنانے والے یا ہلا دینے والے عمل میں اپنا اظہار پاتا ہے، اور اسی شکل میں لازمانی تجربہ زمانی حرکت میں منتشر ہو کر تاریخ میں مؤثر طریقہ پر رونما ہوتا ہے۔ حقیقت سے سنجیدہ طور پر فکر کے تعقلات سے نہیں نمٹا جاسکتا۔ سائنس کو اس کی کیا پروا ہے کہ اس کا الیکٹرون ایک اشارہ ہے یا خود ساختہ پیداوار۔ لیکن مذہب جو زندگی کا ایک انداز ہے حقیقت سے اچھی طرح عہدہ برآ ہو سکتا ہے اور ایک برتر تجربہ کی اساس پر دینیاتی فکر کی تصحیح بھی کر سکتا ہے یا پھر خالص فکری عمل کو مشتبہ بنا دیتا ہے۔ سائنس تو الٰہیات سے چشم پوشی کر سکتی ہے۔ جہاں تک حقیقت مطلقہ کی ماہیت کا تعلق ہے سائنس کوئی خطرہ مول نہیں لیتی۔ لیکن 'انا' بحیثیت مرکز کے خطرے میں پڑ جائے تو پھر انسان کا کردار دھوکے اور التباس کا شکار ہو سکتا ہے کیونکہ اسی سے عامل کی تقدیر بنتی ہے۔ ایک غلط تعقل عقل کو گمراہ کر سکتا ہے۔ ایک فعل ناصواب آدمی کو گرا سکتا اور انا کی تخریب کا باعث بن سکتا ہے۔

تعقل محض زندگی کو صرف لازمی طور پر متاثر کر سکتا ہے۔ لیکن یہ عمل ہے جو حقیقت سے ایک حرکی ربط رکھتا ہے۔ اور اس کا ماخذ نتیجہ ہوتا ہے آدمی کی بھرپور شخصیت کا حقیقت سے استوار تعلق، گو کہ عمل جس کا مفہوم حقیقت مطلقہ سے بلاواسطہ تعلق کا قیام ہے انفرادی ہوتا ہے، کیا باعتبار شمول (CONTENT) کے کیا باعتبار صورت (FORM) کے۔ لیکن یہی عمل سماجی بن جاتا ہے جب دوسرے اس کے بل پر جینے لگیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ حقیقت سے قربت پانے کا کتنا مؤثر وسیلہ ہے۔ مذہب کے شناسا خواہ ان کا تعلق کسی دور اور ملک سے ہو اس بات کے شاہد ہیں کہ ہمارے معمول کے شعور سے قریب شعور کے ایسے اقسام بالقوی موجود ہیں جو جب بر سر عمل آجائیں توجیات بخش اور علم آفریں ہو سکتے ہیں، ایسی صورت میں مذہب کے امکان کا سوال بحیثیت ایک تجربہ کے ہماری توجہ کا مستحق ہوگا۔ یہ جوہریت (ATOMISM) نے طبیعات میں جو شکل اختیار کی ہے اس نے اپنے پرانے اصنام کو خود ہی نابود کر دیا ہے یہاں تک کہ یہ سوال بھی اٹھانے سے گریز نہیں کیا گیا کہ نیچر کا علی نظام

اس کی ہمہ گیر جہت کو ظاہر نہیں کرتا۔ حقیقت ہم پر کسی نامعلوم سمت سے یورش کرتی نظر آتی ہے۔ ایڈنگٹن کے حوالہ سے اقبال اس کی وضاحت کرتے ہیں کہ طبیعات کی وحدتیں حقیقت کے صرف ایک پہلو کو ظاہر کرتی ہیں۔ اب دوسرے پہلوؤں کا احاطہ کس طرح کیا جائے، یہ طبیعات کے دائرے سے خارج ہے۔ ہمارے مقاصد، ہمارے تاثرات و اقدار، ہمارے شعور کے ایسے ہی اجزار ہیں جیسے حسّی ارتسامات کے راستے ہم عالم خارجی تک رسائی حاصل کرتے ہیں اور دوسرے اجزار کے انکشاف سے ہم زمان و مکان کو پار کر کے اور آفاق کی دنیا سے پرے انفس کی دنیا میں پہنچ جاتے ہیں۔

موجودہ آدمی اپنے تنقیدی رویّہ اور مہارتی تخصیص کے ساتھ عجیب مخمصہ میں پڑ گیا ہے۔ اس کی فطرتیت (NATURALISM) نے تو نیچر کی تسخیر میں اس کو کامیاب کر دیا، لیکن اپنے مستقبل سے مایوس کر دیا۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ کس طرح ایک ہی تصور مختلف ثقافتوں کو مختلف انداز سے متاثر کرتا رہا ہے۔ جب نظریۂ ارتقا کا اسلام میں نمود ہوا تو اس نے انسان کے حیاتیاتی مستقبل کے بارے میں ایک والہانہ کیفیت پیدا کی۔ اور اس کی نظر کے سامنے انسان کے لیل و نہار، زندگی اور موت کے نئے راستے کھل گئے۔ لیکن یہی تصور یورپ میں زیادہ وضاحت و قطعیت کے ساتھ پیش ہوا تو مذہب کے لئے پریشان کن ثابت ہوا اور ایسا معلوم ہوا کہ آدمی کی صلاحیتیں ارتقا کے آخری زینہ تک پہنچ چکی ہیں اور اس کے آگے کچھ نہیں ہے۔ نیتشے کا تصور تکرار دائم بقائے روح کا ایک انتہائی مایوس کن تصور ہے۔ اس لئے جدید آدمی نے اپنے باطن کی گہرائیوں سے جینا چھوڑ دیا ہے، وہ فکر کی دنیا میں سدا اپنے ہی ساتھ کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور دوسروں کے ساتھ بھی برسرِ پیکار، اپنی خود پرستی پر اسے قابو نہیں رہا۔ جس کو وہ واقعہ (FACT) کا نام دیتا ہے اور جس کا ماخذ بصری احساس کی موجود شکل میں ہے اس میں اتنا گم ہو گیا ہے کہ اپنے باطن کی اتھاہ گہرائیوں سے غافل ہو گیا ہے۔ مشرق کی صورت حال کچھ بہتر نہیں۔ قرون وسطیٰ کی صوفیت ناکام ہو گئی ہے اور مسلم مشرق میں اس نے بھونچالی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اس نے ایک غیر صحت بخش تیاگ اور دنیا سے کنارہ کشی کی تعلیم عام کی، بجائے اس

کے کہ وہ آدمی کو کشمکش حیات میں حصہ لینے کے قابل بناتا جو اس کا اصل فریضہ تھا۔ کیا تعجب ہے کہ مسلمان زندگی و توانائی کے سرچشمہ کو دوسری طرف ڈھونڈنے لگے لیکن حب الوطنی اور قومیت کے ذریعہ مذہبی احیاء کا عدم امکان دیکھتے ہوئے مسلمانوں نے اپنی نظر اور جذبہ کو تنگ کر لیا اور نئی توانائیوں کے حصول کی لایعنی کوشش میں لگ گئے، موجودہ زمانہ میں منکر خدا اشتراکیت کی نظر وسیع تو ضرور ہے اور مذہبی جذبہ کے مماثل ولولہ سے سرشار بھی لیکن وہ اسی سرچشمہ کے خلاف بغاوت کر گئی جہاں سے اس کو طاقت مل سکتی تھی۔ لادینی اشتراکیت اور قومیت کے لئے اس کے سوا چارہ نہیں تھا کہ وہ نفرت، بدگمانی اور ان جیسی دوسری منفی قوتوں کا اپنے مقصد کے حصول کے لئے سہارا دے اور یہی وہ قوتیں ہیں جو انسان کی روح کو اس کے سرمایہ سے محروم کرتی ہیں اور روحانی توانائی کے نئے سرچشموں کو بند کر دیتی ہیں، اب نہ تو قدیم قسم کی صوفیت کا طریقہ، نہ قومیت، نہ منکر خدا اشتراکیت انسان کے آلام کا مداوا کر سکتے ہیں۔ موجودہ ثقافت ایک نازک دور سے گذر رہی ہے، مذہب اپنی برتر شکل میں نہ عقیدہ کا نام ہے نہ رسم و رواج کا۔ وہی موجودہ آدمی کو اس ذمہ داری کے بوجھ کو اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو موجودہ سائنسی ترقی نے اس پر ڈالا ہے، اور اسی سے وہ ایقان پیدا ہو سکتا ہے جس کے ذریعہ وہ اس دنیا میں بھی اور آنے والی دنیا میں بھی اپنی شخصیت کا تحفظ کر سکے۔ اُس وقت جب آدمی اپنے اندر ایک نئی نظر، اپنی ابتدا و انتہا اور کیوں اور کہاں کا شعور پیدا کر لے تو وہ بالآخر ایسے سماج پر فتح پا سکتا ہے جو غیر انسانی مقابلہ میں مبتلا ہے اور ایسی تہذیب پر بھی جس نے اپنی روحانی وحدت کو سیاسی و مذہبی اقدار کی اندرونی کشمکش کے نتیجہ کے طور پر ہاتھ سے جانے دیا۔ مذہب حصول اقدار کے سرچشمہ کو اپنی گرفت میں لانے کی ایک آزاد کوشش ہے تاکہ اس کے ذریعہ شخصیت کی قوتوں کو باہم مربوط کیا جا سکے۔ مذہب شناساؤں نے اپنے ذاتی تجربات کی جو شہادتیں پیش کی ہیں وہ خواہ ایک فرسودہ نفسیات ہی میں کیوں نہ ظاہر ہوئی ہوں بالکل فطری ہیں۔ وہ ایسی ہی فطری ہیں جیسے ہمارے معمول کے تجربات۔ ہمارے تجربہ کے لئے وہ علمی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں اور ان سے شخصیت کی قوتوں کو ایک مرکز پر لانے میں

مدد ملتی ہے ۔ ان سے ایک نئی شخصیت کی تشکیل ممکن ہوتی ہے ۔ اگر ان کو اعصابی مرض کا لیبل لگا کر یا صوفیانہ غلو کہہ کر ٹالدیں تو مسئلہ حل نہیں ہوتا ۔ اگر طبیعات کے پرے بھی ہماری نظر کا گذر ممکن ہو تو کیا عجب ہے ۔ مذہب کے بڑے نمایندوں جیسے جارج فاکس یا رسولؐ اللہ کی زندگی پر اسی قبیل کا الزام لگایا گیا تھا ۔ لیکن جس تحریک میں وہ قوت بھی کہ تاریخ کا رخ بدل ڈالا اور انسانی نسلوں کی تقدیر سنواری وہ کیسا دماغی اختلال تھا جس نے دنیا کی کایا پلٹ دی اور تاریخ میں تلاطم پیدا کر دیا ۔ اگر ہم انسانیت (علم الانسان) کے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو ایسا آدمی بھی جو ذہنی طور پر بیمار سمجھا جائے اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے ۔ اس کا کام واقعات کی درجہ بندی اور اسباب کو معلوم کرنا نہیں ۔ وہ تو انسانیت کے لئے عمل کے نئے طریقے ڈھونڈ نکالتا ہے ۔ اس کو بھی دھوکوں اور التباسات سے اسی طرح سابقہ پڑ سکتا ہے جس طرح ایک سائنس داں کو، اور وہ بھی اسی کی طرح کھوٹے کھرے کی تفریق جانتا ہے ۔

اب سوال یہ ہے کہ ان لوگوں کے لئے جو اس تجربہ سے محروم ہیں اس کے تحقق کا ایسا طریقہ کار کس طرح نکالیں جس کے ذریعہ ان غیر معمولی تجربات کی نوعیت واضح ہو سکے ۔ ابن خلدون نے سب سے پہلے اس نوعیت کی تحقیق کی بنیاد رکھی اور جس کو اب ہم تحت الشعور (SUB-CONSCIOUS) کہتے ہیں اس تک رسائی حاصل کی۔ زمانہ حال کے ممتاز ماہر نفسیات اور تحلیلی نفسیات کے بانی یونگ (JUNG) نے اس بات کا صاف اقرار کیا ہے کہ مذہب کی ماہیت کو معلوم کرنا تحلیلی نفسیات کے دائرے سے خارج ہے ۔ فن شاعری سے متعلق اپنی بحث میں اس نے یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ فنِ لطیف بااعتبار عمل نفسیات کا موضوع بحث بن سکتا ہے ۔ لیکن خود آرٹ کیا ہے اس کو نفسیاتی طریقہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا ۔ یونگ کے مطابق مذہب کے بارے میں بھی اسی طرح کا امتیاز ضروری ہے یہاں بھی نفسیاتی طریقۂ کار مذہب کے اشارات و علامات (SYMBOLS) اور اس کے جذباتی پہلو سے متعلق اپنا جواز رکھتا ہے، لیکن مذہب کی اصلیت و ماہیت پر یہ حاوی نہیں ہو سکتا ۔ اقبال

کو بجا طور پر افسوس ہے کہ خود یونگ نے اپنے اصول کا خیال اپنی تصانیف میں نہیں رکھا۔ نفسیات کی اس بے راہ روی کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب کی حقیقت سے متعلق بصیرت دینا تو در کنار وہ خود نظریات کی پراگندگی کا شکار ہو گئی۔ ان تمام نظریات کا ماحصل یہ ہے کہ مذہب کے ذریعہ انسانی انا کسی معروضی حقیقت سے دوچار نہیں ہوتی۔ وہ صرف ایک حیاتی چال ہے جس کا منشا انسانی سوسائٹی کو اخلاقی قیود میں محصور کرنا ہے تاکہ سماج 'انا' کی بے پناہ جبلتوں کے مقابل محفوظ رہ سکے۔ اسی بنا پر یونگ کے نزدیک عیسائیت نے اپنا حیاتیاتی وظیفہ مکمل کر لیا ہے، اب اس کی اصلی اہمیت کو سمجھنا جدید آدمی کے لئے خارج از امکان ہے۔ لیکن یہ اقبال کے نزدیک مذہبی حیات کی اصلیت کو یکساں نظر انداز کرنا ہے۔ جنسی ضبط خودی کے ارتقا کا صرف ابتدائی زینہ ہے۔ مذہب کا اصلی مقصد تو ارتقا کو ایک نیا موڑ دینا ہے ایسا موڑ جو اس کے مقدر کے لئے اس کی اخلاقی صحت کے تحفظ سے زیادہ اہمیت کا حامل ہو موجودہ ارضی ماحول میں 'انا' کی وحدت بہت ضعیف ہے۔ وہ فنا پذیری کی طرف ہر وقت مائل رہتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں یہ بھی صلاحیت ہے کہ وہ نئے معلوم اور نا معلوم ماحول میں نئے حالات پیدا کر سکے۔ موجودہ نفسیات مذہبی تجربات کے تنوع اور سان کے عمق کو ہاتھ تک نہیں لگاتا۔ ان تجربات کی معنویت سمجھنے کے لئے سترھویں صدی کے ایک بڑے صوفی احمد سرہندی کا حوالہ ضروری ہے جنھوں نے عصری تصوف پر بیباک تنقید کی اور اس کے نتیجے کے طور پر ہم کو تصوف کے ایک نئے طریقۂ کار سے روشناس کرایا۔ عبدالمومن نامی ایک شخص نے شیخ احمد سرہندی کو اپنا ایک تجربہ بیان کیا۔ اُن کو ایسا دکھائی دیا کہ دوزخ وجنت دونوں ان کے لئے معدوم ہو گئے۔ جب کوئی سامنے ہوتا تو ان کو اس کا علم بھی نہ ہوتا۔ حتیٰ یہ کہ ان کا وجود بھی ان کے لئے باقی نہیں رہا۔ خدا کی تو کوئی انتہا نہیں اور نہ کوئی اس کا احاطہ کر سکتا ہے، اور یہ تجربہ کچھ ایسا تھا جو مذکورہ شخص کے لئے روحانی تجربہ کی منتہیٰ کو ظاہر کرتا ہوا اور ایسا کہ کوئی ولی بھی اس کے پرے جا نہ سکا۔ اس کے جواب میں شیخ نے لکھا کہ بیان کردہ تجربہ کا مقام قلب

ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے صاحب تجربہ نے قلب کے بیشمار مقامات میں سے ایک چوتھائی کو بھی سر نہیں کیا ہے۔ اس مقام سے آگے اور مقامات ہیں جو روح، سرِ خفی اور سرِ اخفا کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں، اور انھیں سے عالم امر بنتا ہے۔ ہر ایک مقام کی اپنی خصوصیات و روایات ہیں، سالک جب ان سب سے گذر جاتا ہے تو وہ اسمار الہی وصفات الہی کی تجلیات سے بہرہ ور ہوتا ہے اور بالآخر ذات الہی کی تجلی سے فیضیاب ہوتا ہے۔

اس بیان سے صرف ایک مبہم سا اندازہ ہی اس عالم باطن کے عمق و تنوع کا ہوتا ہے جس سے حیات و نفسیات اپنی موجودہ صورت حال میں نمٹنے کی اہل نہیں۔ صرف تجزیہ و تنقید جس کا موضوع مذہبی تمثلات (IMAGES) کے وہ عضوی شرائط (ORGANIC CONDITIONS) ہیں جن میں مذہبی حیات کا اظہار ہوتا ہے، انسانی شخصیت کی تہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ جنسی تمثلات (SEXUAL IMAGES) نے تاریخ مذہب میں بڑا حصہ ادا کیا ہے یا کہ مذہب نے اس ناگوار حقیقت سے گریز یا اس سے مطابقت کے تخیلی وسیلے پیدا کیے ہیں تو بھی مذہب کا اصل مقصد متاثر نہیں ہوتا اور وہ ہے یہ کہ محدود انا کی تشکیل نو اس طرح ہو کہ سیل حیات کے ابدی سرچشمہ سے اس کا تعلق قائم ہو جائے۔ اس طرح انسانی انا ایک ماورائی مقام کی مالک بن جاتی ہے لیکن اس کی نوعیت کا اندازہ انسان کے موجودہ ماحول کے حدود میں ممکن نہیں۔ اگر علم نفسیات کی واقعی ایسی ترقی ہو جو انسانیت کے لئے اہمیت رکھتی ہو تو اس کو بالکل نیا طریقۂ کار اختیار کرنا ہوگا۔ نیٹشے کی زندگی اقبال کے نزدیک مذہبی نفسیات کے لئے بڑا دلچسپ مسئلہ ہے۔ صوفیت کی تاریخ میں اس کی مثالیں نایاب نہیں۔ انسان میں جاگزیں الوہیت کا ضرور اس کو انکشاف ہوا تھا اور اس کے نتیجے کے طور پر ایک قسم کی پیغمبرانہ ذہنیت اس کو حاصل تھی جس کا منشا قلبی واردات کو مستحکم زندگی کی قوتوں میں منتقل کرنا ہوتا ہے لیکن نیتشے ناکام رہا۔ اس کی وجہ اس کے روحانی اسلاف تھے، جیسے ڈارون، شوپنہاور اور انھوں نے اس کی آنکھوں

پر پردہ ڈال دیا تھا۔ اس کو روحانی رہنمائی نہیں ملی اور اس کو اپنی ہی اندرونی قوتوں کا سہارا لینا پڑا۔ یہ بھی ایک عجوبہ ہے کہ جو آدمی دوسروں کو دیوانہ نظر آتا تھا گویا وہ کسی ایسے ملک سے آیا ہے جہاں کوئی بھی نہیں بستا ہو وہ اپنی روحانی احتیاج سے پورا واقف تھا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ وہ کسی صحرا میں بھٹک گیا ہے اور اس کو مدد کی ضرورت ہے۔ شاگردوں کی بھی ضرورت ہے اور استاد یا رہبر کی بھی۔ اس نے کہا تھا "کسی کا اطاعت کرنا کتنا بھلا لگتا ہے"۔ اور یہ بھی کہا تھا "کیوں میں ایسا آدمی نہیں پاتا جو مجھ سے زیادہ اونچا ہو اور مجھے نیچی نظر سے دیکھے شاید یہ میری تلاش کی کوتاہی ہے"۔ اقبال کے نزدیک سچ تو یہ ہے کہ گو سائنس و مذہبی اعمال مختلف طریقۂ کار استعمال کرتے ہیں ان دونوں کا مقصد بالآخر حقیقت مطلقہ تک رسائی ہے۔ اور دونوں تجربہ کی تنقیح کے ذریعہ ہی معروضیت (OBJECTIVITY) تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں یہ ضروری ہے کہ ہم تجربہ اور تجربہ میں امتیاز کریں۔ ایک تجربہ تو امرِ واقعی ہے اور وہ اپنے معمول کے مطابق ظاہر ہوتا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہو سکتا ہے۔ دوسرا تجربہ وہ ہے جو حقیقت کی باطنی ماہیت کو ظاہر کرتا ہے۔ بحیثیت امرِ واقعی کے وہ ماقبل کے نفسیاتی و عضویاتی شرائط کے ذریعہ قابلِ تشریح و تفہیم ہوتا ہے لیکن اگر ہم اس کو حقیقت کی باطنی ماہیت کے غماز کی حیثیت سے علم میں لانا چاہیں تو دوسرے قسم کے معیار کو لاگو کرنا پڑے گا۔ اس طرح سائنسی اور مذہبی اعمال متوازی حیثیت رکھتے ہوئے ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ ہیوم نے علت کے تعقل پر جو تنقید کی ہے وہ تاریخ سائنس کا ایک حصہ ہے نہ کہ تاریخ فلسفہ کا۔ سائنسی تجربیّت کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ایسے تعقلات جو موضوعی نوعیت کے ہوں ان سے دست بردار ہو جائیں۔ ہیوم کا اصل مدعا یہ تھا کہ سائنس کو 'قوت' کے تصور سے نجات دلائی جائے۔ کیونکہ علت کے ساتھ قوت کا تصور ہمارے تجربہ میں شامل نہیں، یعنی جب ہم کسی چیز کو کسی چیز کی علت قرار دیتے ہیں تو ہم اس علت کے ساتھ قوت کا تجربہ نہیں کرتے۔ آئنسٹائن نے اس تنقیحی عمل کی تکمیل کی جس کو ہیوم نے شروع کیا اور قوت کے تعقل سے بالکل کنارہ کشی اختیار کی۔ شیخ احمد سرہندی

کے بیان سے یہ صاف مترشح ہوتا ہے کہ صوفی کے پیش نظر بھی تجربہ کی ایسی ہی تنقیح رہی ہے۔ وہ بھی ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ کی طرف ایک تماشائی کی طرح قدم نہیں بڑھاتا بلکہ ایک ناقد کی طرح وہ مختلف تجربات میں امتیاز کرتا ہے تاکہ تجربہ کے تمام موضوعی عناصر خواہ نفسیاتی ہوں خواہ عضویاتی ایک دوسرے سے علیحدہ کر دے۔ اور جو بالکل معروضی ہوں ان تک رسائی حاصل کرے۔ اپنے تجربہ کی منتہی پر وہ سیل حیات کی اصل تک پہنچ جاتا ہے اور اس میں بلا کسی ریب و شک کے اپنے وجود کی اصلیت دیکھتا ہے۔ لیکن تجربہ بذات خود نہ کوئی سر ہے نہ بھید اور نہ کوئی جذباتیت اس میں شامل ہے۔ اسی جذباتیت سے گریز کرنے کے لئے موسیقی کا عبادت میں شمول ممنوع قرار دیا گیا ہے اور خلوت میں مراقبہ کے غیر سماجی عناصر کا مقابلہ کرنے کے لئے نماز بالجماعت کا التزام کیا گیا۔ اس طرح یہ تجربہ بالکل فطری ہے اور اس طرح یہاں انسانی انا کی سطح فکر کی سطح سے زیادہ بلند ہو جاتی ہے اور عبدیت کو اپنا کر اپنے فنا پذیری کے امکان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔ ہاں صرف یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ اپنے تجربات و واردات کی لذتوں میں گم ہو کر اپنے عمل میں سست نہ پڑ جائے۔ شیخ مجدد کی اصلاحی تحریک کا منشا اسی خطرہ کا سد باب کرنا تھا۔ انا کا منتہی کچھ دیکھنا نہیں بلکہ کچھ ہونا ہے۔ خودی کی تلاش کی منتہی انفرادی محدودیت سے نجات حاصل کرنا نہیں بلکہ خودی کا اور زیادہ تعین و تشخص ہے۔ اس کا آخری عمل فکری نہیں بلکہ حیاتیاتی ہے جس سے خودی میں گہرائی پیدا ہوتی ہے اور اس کے ذریعہ اس کو وہ تخلیقی ایقان ملتا ہے کہ دنیا صرف دیکھنے اور تعقل کے ذریعہ جاننے کی چیز نہیں بلکہ عمل پیہم سے دائمی تشکیل کی شے ہے۔

آخر میں اقبال "جاوید نامہ" کے حوالہ سے ان شہادتوں کو پیش کرتے ہیں جن سے آدمی کا مقام متعین ہوتا ہے۔ پہلی شہادت تو اپنے ہی شعور کی شہادت ہے اس شعور کی روشنی میں خود کو دیکھو۔ دوسری شہادت اپنے سے غیر کا شعور ہے اس کی روشنی میں دیکھو۔ اور تیسری شہادت شعور الٰہی ہے۔ اب خود کو نور الٰہی سے دیکھو اگر تم اس نور کے مقابل اپنا ثبات قائم کر سکتے ہو تو تم بھی خود کو خدا کی مثال زندہ و جاوداں سمجھو۔ وہی آدمی حقیقت کھا ہے جو خدا کا سامنا کر سکتا ہو۔ معراج بھی شاہد کی آرزو کا نام ہے۔ اور وہ شاہد حقیقی کے مقابل ایک آزمائش ہے۔ اس لئے ایک نئے وجود کی طرح ڈالو۔ ورنہ تمہاری انا بھی دود چراغ سے زیادہ وقعت نہیں رکھے گی۔

فکرِ اقبال کا ابہام

اقبال کی شاعرانہ عظمت اور فلسفیانہ ژرف نگاہی سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن شاعرانہ شعور کے اظہار اور فلسفیانہ فکر کے اظہار میں اکثر منفی تعلق پایا جاتا ہے یعنی اظہار بیان کے جو اسالیب اور شاعری کے معیار مستحسن اور جائز ہیں وہ فلسفیانہ فکر کے میزان پر ناواجب اور مشتبہ ہو جاتے ہیں اور شاعرانہ تشبیہات اور تمثیلات فکری غلط فہمیوں کے دانستہ اور نادانستہ طور پر ذمہ دار ہوتے ہیں۔ اقبال نے اپنے افکار کو منظم فلسفیانہ مقالوں کے ذریعہ اور ساتھ ہی اپنی شاعری کے واسطے سے پیش کیا ہے۔ جہاں تک فلسفیانہ فکر کا تعلق ہے اقبال کے نظامِ فکر کا مربوط اظہار ان کی انگریزی تقاریر میں اور پھر کچھ منتشر مضامین میں ملتا ہے۔ ان کے بعض خطوط سے بھی ان کے افکار پر روشنی پڑتی ہے۔ ہم زیادہ تر اقبال کی تقاریر ہی کو اپنے تبصرے کی اساس بنائیں گے[1] اور ساتھ ہی ان کی شاعری سے بھی جہاں ضرورت ہو استفادہ کریں گے، کیونکہ اقبال کی شاعری کی دو حیثیتیں ہیں، ایک فکری اور ایک جمالیاتی۔ جمالیاتی حیثیت سے ہم کو فی الوقت بحث نہیں ہے، کیونکہ جمالیاتی تجربہ من حیثِ تجربہ اثبات و انکار

---

[1] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM (LAHORE: 1944)

سے بالا ہوتا ہے اور اس تجربے کے موثر اظہار کی کامیابی اور ناکامی سے شاعر کی کامیابی یا ناکامی کا اندازہ ہوتا ہے۔ لیکن جب شاعری کو فلسفیانہ فکر کے اظہار کا بھرپور شعور کے ساتھ ذریعہ بنایا جاتا ہے تو پھر اس کے فکری عناصر فلسفیانہ ردوقدح کی زد سے باہر نہیں ہو سکتے۔ شاعر کا فنی کمال اس کے فکر کی صحت اور صواب کا باعث نہیں ہو سکتا۔ ابہام شاعری میں اپنا ایک مقام ضرور رکھتا ہے اور فلسفۂ زیست کے حامیوں کے ساتھ ہم اس کا بھی انکار نہیں کر سکتے کہ زندگی خود ایک بنیادی ابہام کی حامل ہے، اور اس لئے آرٹ کا ابہام زندگی کے ابہام کی ترجمانی کرنے کا بجا طور پر دعوی کر سکتا ہے لیکن یہ ابہام جب فلسفیانہ فکر پر غلبہ پاتا ہے تو بہت سے ناپسندیدہ نتائج اس سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ فلسفیانہ فکر کا ایک مقام سے دوسرے مقام تک مسلسل انتقال نظر آتا ہے جو اگر ایک طرف حیات کی وجودیاتی عدم قطعیت پر دلالت کرتا ہے تو دوسری طرف نفسیاتی تذبذب کی پردہ داری کرتا ہے۔

یہاں ہم اقبال کے بعض بنیادی تصورات کی روشنی میں مختصر طور پر یہ بتلانے کی کوشش کریں گے کہ اس ابہام سے جس کی بنیاد وجودیاتی بھی ہے اور نفسیاتی بھی کس حد تک اقبال کا فلسفہ متاثر ہوتا ہے۔ اقبال کا ہر طالب علم اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اقبال ایک پیغام کے علم بردار ہیں، وہ اپنی شاعری کا مقصود بالذات تصور نہیں کرتے بلکہ وہ شاعری کے واسطے ایک پیام کا نشر چاہتے ہیں۔ ان کا پیام عمل ہے۔ یہ عمل کیا ہے، اس کی وضاحت کچھ ان کے فلسفیانہ افکار سے ہوتی ہے۔ اقبال کی شاعری اور فلسفیانہ افکار کے مطالعہ سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی شاعری کے توسط سے جو افکار اپنا اظہار پاتے ہیں وہ ان کے فلسفیانہ افکار سے ہر وقت ہم آہنگ ہوتے نظر نہیں آتے، گو ان کی شاعری کے فکری عناصر اور ان کے فلسفیانہ افکار میں کسی قسم کا مثبت تعلق ضرور پایا جاتا ہے۔

ایک سوال جو اقبال کے فلسفے کی اساس ہے وہ مسئلہ خودی ہے۔ اقبال کے فلسفیانہ فکر سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خودی ان کے نزدیک انا کے تصور سے بالکل وابستہ ہے۔ میرا اپنا شعور کہ 'میں' ہوں خودی پر دلالت کرتا ہے اور اس خودی کے مختلف مراتب ہیں۔ اس کا مکمل اظہار خدا کی خودی میں ملتا ہے۔ فلسفۂ مغرب میں خودی کا سب سے بڑا علم بردار جرمنی کا

مشہور فلسفی اور ریاضی داں لائبنتز رہا ہے۔ اس کی مابعد الطبیعات اصل میں ریاضی کی کلیت کو مابعد الطبیعاتی انفرادیت کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہے۔ اقبال خود اپنی تقاریر میں کیس اقرار کرتے نظر نہیں آتے کہ ان کے فلسفے کی تشکیل میں لائبنتز کا کتنا اثر رہا ہے۔ دوسرا بڑا فلسفی جس کے فلسفہ کی بنیاد خودی کے تصوّر پر ہے، وہ فشٹے ہے۔ لیکن فشٹے کا فلسفہ ہموار نہیں ہے۔ اور اس کے فکر کے مختلف ادوار رہے ہیں۔ لیکن اس کے جن افکار سے ایک خاص قسم کی تصوریت کی بنا پڑی وہ انا، وغیر انا کا امتیاز ہے۔ انا کے ہی اثبات سے غیر انا پیدا ہوتا ہے۔ انا نے اپنی خودی کی نفی کر کے غیر انا کا اثبات کیا ہے۔ لیکن اس اثبات سے غیریت عالم انا سے آزاد نہیں ہوتی بلکہ اس پر اس کا انحصار مستقل اور مطلق ہے اور یہ مقصدی ہے۔ شعور اخلاقی عمل کے لئے ایک عالم کا طالب ہے۔ بلاشبہ یہ انا مقید نہیں بلکہ مطلق ہے۔ کانٹ نے عقل عملی کو عقلِ نظری پر جو تقدم دیا تھا اس سے فشٹے نے بہت دوررس مابعد الطبیعاتی نتائج اخذ کئے اور انتقادی حدود سے بہت تجاوز کر گیا۔ مگر جب اقبال خودی کا لازمی ظہور و تحقق عمل میں دیکھتے ہیں تو ان کے پیش نظر اخلاقی عمل نہیں بلکہ انقلابی عمل ہے اور اخلاق کے محدود معنی سے یہ غیر متعلق ہے اور جب وہ اس "عملیت" کا تاریخ میں موثر اظہار پاتے ہیں تو وہ اپنی پسندیدگی کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتے اور نادر شاہ اور مسولینی کی شخصیتیں بھی ان کے لئے جاذبِ نظر بن جاتی ہیں۔ بہرحال اقبال کے فکری رشتوں کو جاننے کے لئے فشٹے سے زیادہ لائبنتز سے رجوع کرنا ہوگا۔

لائبنتز کا فلسفہ ایسا نظام ہے جس کا محور انا ہے، کائنات لائبنتز کے نزدیک لامتناہی روحانی وحدتوں پر مشتمل ہے، اس فلسفی نے امتداد کے تصور کی نفی کر کے اور مادے کو قوت میں تحلیل کر کے موجودہ طبیعاتی نظریات کی پیش بینی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ لائبنتز کے فکر میں مابعد الطبیعاتی جرأت بہت زیادہ ہے اور اس کے مقابل موجودہ طبیعاتی نظریات زیادہ محتاط نظر آتے ہیں، اور کائنات کو شعوری وحدتوں میں تحلیل کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ لائبنتز کے نظریہ پر اقبال نے بھی یہ عام اعتراض کیا ہے کہ اس کے مطابق ان شعوری وحدتوں میں کسی قسم کا تعاون نہیں پایا جاتا یا بقول لائبنتز ان کے دریچے نہیں ہوتے لیکن اس نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لئے لائبنتز کے مابعد الطبیعاتی نظام کو سمجھنا ضروری ہے جس کی بنا پر ہر شعوری وحدت

بالکل خود مکتفی ہے، اور جس کی اساس پر وہ تعامل کی محتاج نہیں ہے۔ گو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک کا عمل کسی تعامل کا نتیجہ ہے، ہر وحدت اپنے نقطۂ نظر سے ایک عالمِ اصغر ہے جو سارے عالم یعنی اکبر کی عکاسی کرتی ہے۔ تحت انسانی (SUB-HUMAN) وحدتیں خود شعوری کی علم بردار تو نہیں ہوتی لیکن کسی نہ کسی درجے میں شعوری مرکز ضرور ہیں۔ اقبال نے غیر انسانی وحدتوں پر کچھ روشنی نہیں ڈالی ہے۔ صرف انسانی خودی یعنی میری اپنی انائیت اقبال کی شاعرانہ اور فلسفیانہ کاوشوں کا اصل موضوع ہے۔ اقبال کے نزدیک اس خودی کی دو جہتیں سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک انسانی جہت اور دوسری یزدانی جہت، گو کہ ان کی شاعری میں ایک تیسری جہت بھی ہے جو ابلیس کی شکل میں نظر آتی ہے۔ لیکن اس کی گونج ان کے فلسفیانہ افکار میں سنائی نہیں دیتی۔ خودی کا جارحانہ اثبات، ان کی شاعری میں بہت زیادہ ہے۔ اور شاید اس تصور کی شاعرانہ دلکشی کے باعث وہ احتیاط جو فلسفیانہ فکر کا مطالبہ اور جو مذہبی حدود کا تقاضا ہے وہ ملحوظ نہیں رکھ سکے۔ یہ خودی کیا ہے؟ فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ایک ایسا آئیڈیل یا مطالبہ ہے جو ایک محدود انسان میں پورے طور پر پورا نہیں ہوتا۔ ہر آدمی اس تقاضے کا صرف کم و بیش تحقق کرتا نظر آتا ہے اور اگر ہم خود کو مذہبی وحدانیت کے پس منظر میں رکھیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مطالبہ صرف خدا ہی میں پورا ہوتا ہے، اور ہر ایک محدود وجود کم و بیش اس کا حامل ہے۔

فکرِ اقبال میں ابہام کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مغربی اصطلاحات اور اسلامی اصطلاحات سے جو تاریخی اور نفسیاتی تلازمات وابستہ ہیں وہ بالکل مختلف ہیں، مثلاً مغربی ہمہ خدا (PAN-THEISM) کا تصور اور مشرقی وحدت الوجود یا ہمہ اوست کا تصور اپنے بالکل جدا مضمرات رکھتے ہیں، ایک دوسری اس سے بھی زیادہ واضح مثال نبوت اور ولایت کا تصور ہے۔ اسلامی ولی کا تصور اور مغرب میں صوفی (MYSTIC) کا تصور مختلف عوالمِ فکر کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ رہا ہمہ خدا (PAN-THEISM) کا تصور تو یہ بھی تاریخ فلسفہ اور مذہب میں بڑا ہمہ جہتی مظہر رہا ہے اور اسلام میں مختلف اور متضاد مظاہر اس میں شامل ہو گئے ہیں۔ صوفیانہ وحدت الوجود جیسا کہ اس کے حامیوں نے پیش کیا ہے اسپینوزا (SPINOZA) کے

کے ہمہ خدا کے تصور سے جس کی بنیاد اقلیدسی فکر پر ہے کچھ میل نہیں کھاتا۔ تاریخی اعتبار سے قرونِ وسطیٰ میں ہمہ خدا کے تصور کا عیسائی مفکرین نے ابن رشد پر الزام عاید کیا تھا۔ یہاں نہ اس نظریہ کے خطا و صواب سے بحث ہے نہ اس الزام کی صحت سے، صرف ایک تاریخی واقعہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ عام فہم میں اس نظریئے کو کہ خدا کائنات میں سرایت کئے ہوئے ہے اور کائنات سے ماورا نہیں، خدا کی ماورایت کے تصور کے مقابل پیش کیا گیا ہے۔ بعض وقت خدا کے کائنات میں سرایت کئے ہوئے اور ساتھ ہی اس سے ماورا ہونے کا بھی اظہار کیا گیا ہے جیسا کہ صوفیہ میں ہمہ اوست کے حامیوں کا خیال ہے۔ لیکن اقبال کے پیشِ نظر بحیثیت ناقد کے ہمہ خدا کا تصور ہے اور جب وہ وحدت الوجود پر اعتراض کرتے ہیں تو ان کے پیشِ نظر یہی تصور رہتا ہے۔ لیکن اقبال کا مقام فکر مابعدالطبیعاتی اعتبار سے بہت غیر متعین نظر آتا ہے، وہ روحانی کثرتیت کے قائل ہیں بلکہ وہ لائبنتز سے بھی بہت آگے نکل گئے ہیں، جرمن فلسفی تو ادراک خفی اور ادراکِ ذات (PERCEPTION AND APPERCEPTION) امتیاز کرتا ہے ۔ اور انسان کے نیچے کی مخلوق کو ادراکِ خفی سے متصف اور ادراک ذات سے محروم قرار دیتا ہے۔ اس کے مقابل اقبال تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کوئی شے اس حد تک حقیقی ہے جس حد تک وہ 'میں' ہوں کہنے کے قابل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ کسی شے کے حقیقی ہونے کا دارومدار اس پر ہوا کہ وہ نہ صرف شعور رکھتی ہو بلکہ اپنے شعور کا شعور بھی یعنی خود آگہی بھی رکھتی ہو۔ اگر ایسا ہے تو عالم جو ذیلی اناؤں (SUB-EGOS) پر مشتمل ہے ضمنی حیثیت رکھے گا کیونکہ انسان کو اس کی تجربی دنیا میں اس کے سوا کوئی ایسا وجود نہیں ملتا جو 'میں' کہہ سکے، لیکن خود انسان پورے طور پر اپنی انائیت کا تحقق نہیں کرنے پاتا، اسی انا کے شعور سے انفرادیت بھی بنتی ہے اور یہ انفرادیت بھی انسان میں اپنی تکمیل نہیں پاتی، انسانی شعوری وحدت منتشر ہو سکتی ہے جیسا کہ افتراق شخصیت کے نفسیاتی واقعات سے معلوم ہوتا ہے، گو کہ یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ افتراق کہاں تک حقیقی ہے اور کیا کسی حقیقی افتراق کو مانے بغیر شخصیت کے ظاہری انتشار کی توضیح ہو سکتی ہے۔ بہر صورت ایک محدود ہستی کی انفرادیت محدود ہی ہو گی۔ اقبال کے نزدیک خدا صرف فردِ کامل

ہے اور جتنی زیادہ آدمی کو خدا سے قربت ہو اتنی ہی زیادہ وہ کمالِ انفرادیت کے قریب پہنچے گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ خود انسان میں انائیت کا تحقق نہیں ملتا یہ تو صرف خدا میں ممکن ہے جب کسی شے کی حقیقت کا انحصار اس کی اسی ماہیت پر ہے اور جب خدا ہی اصل معنی میں ہیں، کہہ سکتا ہے تو پھر یہ اس صوفیانہ مقام سے جس کے مطابق لاموجود الااللہ کس طرح ممتاز ہو سکتا ہے، آدمی تو ادھورا ہے اس کا ہونا مکمل نہیں بلکہ ضمنی اور ذیلی ہے اور جب آدمی کا یہ مقام ہے تو اس کے ساتھ آدمی کے نیچے ذیلی اناؤں کا کیا مقام ہوگا۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال جو خدا کو انائے مطلق اور شعور کامل کا حامل سمجھتے ہیں، خود خدا کی ماورائیت کے اس طرح قائل نظر نہیں آتے جس طرح کہ وحدت الوجودی صوفیانہ نظریہ کی تنقید کی روشنی میں باور کیا جا سکتا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ انائے حقیقی جس سے موجودات کا بروز (EMERGENCE) ہوتا ہے، وہ نیچر میں جاری و ساری ہے، جیسا کہ قرآن نے خدا کو اول و آخر و ظاہر و باطن سے تعبیر کیا ہے اور یہی وہ آیت ہے جو وحدت الوجودی رجحان کی تعبیر میں پیش کی جاتی ہے۔

اقبال کے طالب علم اس سے تو بہ خوبی واقف ہیں کہ اس قسم کا وحدت الوجودی رجحان ان کی ابتدائی شاعری میں بہت لطیف انداز میں ظاہر ہوا ہے:

انداز گفتگو نے دھوکے دیئے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو میں جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ رجحان ان کے فکر کی آخری منزل میں بالکل ناپید ہو گیا ہے۔ اس طرح ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ یہاں اقبال کے خیالات مجدد الف ثانیؒ کے افکار سے ہم آہنگ نظر نہیں آتے، مجددؒ کی فکر میں خدا کی مکمل ماورائیت پائی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ مجدد الف ثانیؒ ماورائیت مطلق کے قائل ہیں اور اقبال کے نزدیک خدا کائنات میں جاری و ساری (IMMANENT) ہے اور باطن ہی سے کائنات کو متحرک رکھتا

ہے۔ انسانی خودی یا ذات کا تصور جو اقبال نے فلسفیانہ افکار کے متن میں پیش کیا ہے اس میں وہ خطیبانہ جارحیت نہیں پائی جاتی جس سے ان کی شاعری کے دلدادہ واقف ہیں، وہ تو اس قسم کے اشعار پر سر دھنتے ہیں ؎

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

لیکن اقبال کا فلسفیانہ فکر بہت محتاط ہے، اس کا اظہار ان کے شخصی بقائے روح سے متعلق خیالات سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک شخصی بقا کوئی حق نہیں ہے جو ہر انسان کو خود حاصل ہو بلکہ اس کا حصول انفرادی جد وجہد سے ہی ممکن ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب ہے کہ شخصی بقا انتخابی ہے؟ کیا وہ افراد جو اس جد وجہد کے اہل نہیں ہیں فنا ہو جائیں گے؟ اگر ایسا ہے تو اس کے کیا معنی ہیں کہ "آدمی کی ماضی کی تاریخ کے پیش نظر یہ بہت غیر اغلب ہے کہ آدمی کی افتادِ زیست اس کے جسم کی تحلیل کے ساتھ ختم ہو جائے" بہر صورت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے مطابق آزادانہ نئی صورتِ حال کی تعمیر کر سکتے ہیں اور ہر سطح پر اپنی تخلیقی صلاحیتوں کے مطابق ایک نئے ماحول کے تعمیر کے اہل ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن کو اقبال نے مردِ مومن کا نام دیا ہے۔ بجا طور پر اقبال نے اپنے اس تصور کے نطشے کے خیالات سے ماخوذ نہ ہونے کا دعویٰ کیا ہے، لیکن اس کی جو تاویل انھوں نے اپنے ایک خط بنام نکلسن میں کی ہے، بڑی حیرت میں ڈالنے والی ہے۔ انھوں نے نکلسن کو یاد دلایا ہے کہ انسانِ کامل کے صوفی تصور پر ان کی فکر فرمائی اس وقت ہوئی جب وہ نطشے کے خیال سے نامانوس تھے، گو یہاں یہ بتلانا بھی ضروری ہے کہ صوفیانہ انسانِ کامل کا تصور بالکل ایک دوسرے عالم سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ان کے تصور کو سمجھنے کے لئے الگزینڈر کے عالمِ فکر سے مدد لینی ہوگی۔ وہ ارتقائے بروزی (EMERGENT EVOLUTION)[1] کو زمان و مکان کی تسلسلی وحدت (SPACE-TIME CONTINUUM) سے شروع کرتا ہے

---

1 S.ALEXANDER, SPACE, TIME AND DEITY (GIFFORD LECTURES)

اور اس کی منتہا الوہیت (DEITY) کے ظہور یا بروز میں دیکھتا ہے۔ یعنی یہ صفت اس کے نزدیک مستقبل کی امید ہے، حال یا ماضی کی حقیقت نہیں، جہاں تک خدا کا تعلق ہے اقبال خدا کو نازائیدہ حقیقت کی شکل میں نہیں دیکھتے لیکن مردِ کامل کے تصور کو سمجھنے میں الگزینڈر کے خیالات کو معاون قرار دیتے ہیں تو اس کا کیا مطلب ہوا؟ مردِ کامل کا تصور کیا ابھی شرمندۂ وجود نہیں ہے؟ کیا وہ ارتقاء کی آخری منزل کو ظاہر کرتا ہے؟ یہاں خود نظریۂ ارتقاء کے حدود معلوم ہوتے ہیں جس کے مطابق متاخرین کو متقدمین پر فوقیت حاصل ہے اور تاریخ میں تنزل کا کوئی مقام نہیں، اس سلسلۂ خیال کے مطابق مردِ مومن یا مردِ کامل کے تحقق کے لئے ہم کو مستقبل کی طرف رجوع کرنا ہوگا جیسا کہ بعض مذہبی تحریکوں میں اس کی جھلک نظر آتی ہے اور جو اقبال کے فکر کے عام رجحان سے کسی طرح مطابقت نہیں رکھتی۔

اقبال کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اقبال کو مسئلہ زمان سے کتنی دلچسپی رہی ہے، خودی کا تصور بھی ان کے زماں سے متعلق تصورات سے بہت وابستہ رہا ہے اور ان کی شاعری بھی ان کے اس فلسفیانہ شغف کی اکثر ترجمانی کرتی نظر آتی ہے۔ زماں کا مسئلہ خود اتنا پیچیدہ ہے کہ اقبال نے بجا طور پر سینٹ اگسٹین کے اس مشہور مقولے کو یاد دلانا ضروری سمجھا ہے کہ جب تک تم یہ نہ پوچھو کہ زماں کیا ہے تو میں یہ جانتا ہوں کہ وہ کیا ہے اور جب پوچھو تو میں نہیں بتلا سکتا، اس لئے یہاں کسی ابہام کا پایا جانا کوئی انوکھی بات نہیں۔ اقبال برگساں سے بہت متاثر ہیں لیکن اس کے اندھے مقلد نہیں، برگساں نے بجا طور پر تسلسلی زماں (SERIAL TIME) اور بقا (DURATION) میں بنیادی امتیاز کیا ہے لیکن معلوم نہیں کیوں اقبال نے بقا در زماں (DURATION IN TIME) کا برگساں کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔ برگساں حقیقت میں زماں کو بحیثیت بقا کے اصلِ زماں اور اصلِ حقیقت سمجھتا ہے۔ تسلسلی زماں زندگی کی رواں دواں حقیقت کو عملی مقاصد کی خاطر مکان میں تحویل کرنے کے فکری عمل سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بقا کیا ہے وہ شعوری تجربہ کے باطنی مطالعہ سے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اقبال بالکل بجا طور پر وجدان اور فکر کے اس طرح کے تضاد کو نہیں مانتے جس کی بنا پر وہ ایک دوسرے کو خارج کرتے ہوں، شعوری تجربہ میں زندگی اور فکر ایک دوسرے میں سرایت

کرتے ہیں ساتھ ہی وہ زندگی کی حرکت کو برگساں کی طرح غیر مقصدی بھی نہیں مانتے گو وہ یہ بھی نہیں مانتے کہ کائنات کی حرکت کے پیچھے کوئی خاص منصوبہ کارفرما ہے۔

بہرصورت زماں اقبال کے نزدیک آفاقی اعتبار سے موثر حقیقت ہے لیکن یہاں برگساں کے تصورِ بقا سے رشتہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اب زماں کا وہ موثر اور آفاقی تصور پیدا ہوتا ہے جو اسلامی فکر میں 'دہر' کے نام سے مشہور رہے۔ پہلے تو اقبال بقا کو شخصی ذات کے تابع کرتے ہیں اور اس کو برگساں کی غلطی بتلاتے ہیں کہ اس کے نزدیک بقا ذات پر مقدم ہے۔ یہی نہیں نیچر کو حیات خداوندی کا ایک گزرتا ہوا لمحہ قرار دیتے ہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر اقبال نیچر کی غیر حقیقت کے تصور سے بہت خطرناک حد تک قریب آجاتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ نیچر کا تعلق ذاتِ خدا سے اس طرح قریبی سمجھتے ہیں جس طرح انسانی ذات کا اس کی سیرت سے اب نیچر ان کے نزدیک ایک ایسا زندہ اور بڑھتا ہوا عضو یہ ہے کہ جس کے کوئی خارجی حدود نہیں ہوتے اس کی حد صرف داخلی ہے اور یہ حدود داخلی (IMMANENT) ذات ہے جو اس کو تھامے ہوئے ہے اور اس کو زندہ رکھتی ہے۔ آخر چل کر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ شخصی طور پر وہ زماں کو حقیقت کا بنیادی جزو قرار دیتے ہیں لیکن یہ زماں بقا ہے جو حال ماضی اور مستقبل کے امتیازات سے ماورا ہے۔ اگر انائے مطلق ہی کل حقیقت ہے اور اگر زماں اس حقیقت کا جزو ہے تو پھر کیا خدا بھی تغیر کی صفت سے متصف ہوگا لیکن جس تغیر سے خدا متصف قرار دیا جا سکتا ہے وہ تغیر بلا تقدم و تاخر ہے اور وہ تخلیق دائم کا نام ہے۔ یہاں ہم کو تصورِ خدا سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ کس طرح افکارِ اقبال میں مختلف رجحانات بغیر کسی بامعنی مصالحت کے جمع ہوگئے ہیں۔ ایک طرف تو وہ نظریۂ اضافیت سے پیدا شدہ انقلابی تصورات سے متاثر ہیں، پھر وہ برگساں کے ساتھ ساتھ زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے فکر کی اساس ریاضیاتی نہیں ہے بلکہ نفسیاتی اور حیاتیاتی ہے۔ زماں کی حقیقت ان پر شعوری تجربہ کے ہی ذریعہ منکشف ہوتی ہے، اور یہ پتہ چلتا ہے کہ زماں اصل میں بقا ہے یہاں وہ برگساں کا ساتھ چھوڑ دیتے ہیں کیونکہ ان کے افکار 'انا' اور اس کے مختلف مدارج پر مرتکز ہیں۔ اس لئے ظاہر ہے کہ وہ زماں کو 'انا' پر مقدم نہیں مان سکتے۔ اب زماں غیر موثر نہیں بلکہ انقلابی طور

پر موثر بن جاتا ہے۔ زماں کا یہ تصور کہ وہ انقلابی طور پر موثر ہے قدیم ایرانی تصورات سے بہت میل کھاتا ہے۔ اس کے مطابق زروانِ روح زماں بھی ہے اور مقدر بھی اور اس کی جھلک جاوید نامہ میں صاف دکھائی دیتی ہے۔

ان کی شاعری اور ان کے فلسفیانہ افکار پر یکساں نظر رکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے برگسانی تصور کو زروانی جہت دے دی ہے اور پھر اس کو اسلامی فکر سے وابستہ کر دیا ہے، وہ رسول اللہؐ سے منسوب یہ حدیث لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ اَنَا ، بڑے جوش کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔ اگر یہ حدیث اپنی صحت بھی رکھتی ہو تو اس سے خدا اور دہر کا اتحاد کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ یہ ایک اخلاقی حکم ہے نہ کہ مابعد الطبیعاتی دعویٰ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ دہر جیسا کہ جاہلیت میں لوگوں نے سمجھ رکھا تھا خدا سے الگ کوئی موثر حقیقت نہیں ہے بلکہ دہر سے منسوبہ انقلابات خدا ہی کے پیدا کردہ ہیں اور ان انقلابات کو برا کہنا خدا پر تہمت لگانا ہے۔ اس پر بھی عجیب بات ہے کہ وہ ابنِ عربی کو جن کے خیالات کو وہ الحاد اور اسلامی تعلیم کے منافی قرار دینے پر بہت شدت کے ساتھ مصر رہے ہیں، اپنی سند میں پیش کرتے ہیں کیونکہ دہر بھی ابنِ عربی کے نزدیک خدا کا نام ہے۔ لیکن یہاں بھی صوفیانہ مسلک کی ترجمانی نہیں ہو سکی ہے کیونکہ دہر بہ حیثیت خدا کے نام کے زماں نہیں ہے جس کا شعوری تجربہ ہوتا ہو، بلکہ یوں کہو کہ وہ زماں بذاتِ خود ہے جس کے صرف آثار کا تجربہ ہوتا ہے اور جو اپنی اصل میں تجربہ سے ماورا ہے۔

صوفیت[1] کے مقابل فکرِ اقبال کا ابہام آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے۔ صوفیت کے مقابل یہ ابہام غیر صوفی مفکرین میں عام طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ کچھ نفسیاتی اور کچھ تاریخی ہے۔ یہ صوفیت بھی خود یکسانیت کا حامل مظہر نہیں اور اس کے بھی بہت سے منازل اور نفسیات ہیں۔ اقبال نے اپنی تقاریر میں اپنے خیالات کی بہت دلچسپ وضاحت

---

[1] صوفیت کا لفظ ہم نے صوفیانہ تجربہ کے عام اظہار کے لئے اور تصوف کو اس کے مخصوص اسلامی تعین کے لئے استعمال کیا ہے۔

کی ہے۔ اس کا اندازہ کہ وہ ہر قسم کی صوفیت کو رد نہیں کرتے اس سے ہوتا ہے کہ وہ حافظ کے شعورِ عالم کے سخت نکتہ چیں ہیں اور ساتھ ہی مولانا روم کو اپنا سالار مانتے ہیں۔ یہاں بھی وہ اس سے واقف نہیں ہیں کہ جس رومی کا ان کی شاعری میں چرچا ہے وہ مکمل رومی نہیں ہے کیونکہ رومی کی ماورائی جہت ان کے افکار و شاعری میں کم موثر ہے۔ چنانچہ وہ صاف اقرار کرتے ہیں:

ہم خوگرِ محسوس ہیں ساحل کے خریدار
ایک بحرِ پُر آشوب و پُر اسرار ہے رومی

جہاں مولانا ایک سچے صوفی کی طرح زیرکی کو صوفی کے راستے میں حائل سمجھتے ہیں:

زیرکی بفروش و حیرانی بخر
زیرکی ظنیت، حیرانی نظر

وہاں اقبال کی نظر میں زیرکی سے عشق کی بنیاد محکم ہوتی ہے اور دونوں ایک دوسرے کے معاون ہیں:

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کارِ عشق از زیرکی محکم اساس

یہاں اقبال کے عالم آگہی پر تنقید مقصود نہیں ہے بلکہ یہ بتلانا ہے کہ اقبال کی 'رومیت' کے کیا حدود ہیں۔ اقبال، رومی کے ساتھ اپنے عوالم خیال میں پرواز کر سکتے ہیں لیکن ان کے ساتھ ان کی اپنی دنیا میں رقص نہیں کر سکتے۔ دوسرے الفاظ میں اقبال اور رومی کے عوالم ایک دوسرے سے متعلق ہونے کے باوجود ہر سطح پر متحد نہیں۔ حافظ کے مقابل اقبال کا فکری رویہ بھی کچھ کم حیران کن نہیں، حافظ کی ایک سے زیادہ جہتیں ہیں، اس کی صوفیانہ اور ماورائی جہت یقیناً اہم ہے لیکن صرف یہی ایک جہت نہیں، وہ حسن کا رسیا ہے، اور وہ مائل بہ گناہ انسانیت کا عذر خواہ ہے، وہ حیات گریز نہیں، وہ سدا بہار شباب اور انسان کی دائمی امنگ کا ترجمان ہے، وہ ڈوبتی ہوئی امیدوں کا سہارا بن کر سامنے آتا ہے۔

ہاں مشو نومید چوں واقف نۂ از سر غیب
باشد اندر پردہ بازی ہائے پنہاں غم مخور

وہ خوب جانتا ہے کہ انسان کی عافیت کیا ہے اور کون اس کا انکار کرسکتا ہے۔ موت کے شعور اور دنیا کی کم مائگی کے احساس کے بغیر مذہب کہاں بن سکتا ہے، اور قرآنِ حکیم بھی تو دنیا کو متاع الغرور کہتا ہے۔ لیکن جو مردِ خدا قرآن کے ورد اور دعا کو اپنی زندگی کا سہارا بناتا ہے اس کی تعلیم کو عالم گریز و ملت اسلامی کے لئے ناسازگار کس طرح قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ گوئٹے جس کے اقبال اس قدر معترف ہیں، اس کی آخری عمر کے شاعرانہ کمالات کا سرچشمہ حافظ ہی کا فیض ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ حافظ کی کوئی تعلیم نہیں بلکہ حیات کے مختلف مظاہر و لمحات کا حسن کارانہ اظہار ہے، وہ اپنے تجربات و واردات کا بغیر کسی مقصد کے تابع کئے اور بغیر کسی احتساب کے اظہار کرتا ہے[۱]۔ آخر میں دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کا تصور صوفیت کیا ہے اور صوفیت کے کس تعین کو وہ قبول کرتے ہیں اور اس کی کس شکل کو مذموم قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک صوفیانہ تجربہ ایک راست تاثراتی تجربہ ہے اور یہ تاثر استدلالی عقل (DISCURSIVE INTELLECT) کے عمل سے آزاد تشکیل پاتا ہے،

---

[۱] اقبال کی افلاطون پر تنقید بھی اسی طرح اعتدال سے تجاوز کر گئی ہے۔ افلاطون کے نزدیک عالمِ محسوس عالمِ جزئیات ہے، کوئی فریب و خواب نہیں۔ ہاں وہ حقیقی اس حد تک ہے جس حد تک کہ وہ کلی تصورات میں شرکت پاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ افلاطون کی نگاہ عالمِ ماورا کی طرف لگی رہی ہے گو وہ عالمِ محسوس سے غافل و بے تعلق کبھی نہیں رہا۔ اس کے لافانی مکالمے بتلاتے ہیں کہ انصاف، حسن، محبت وغیرہ کے کلیدی اقدار کی توضیحات اور تعلیمی اور سیاسی مسائل پر اس کے افکار انسانی تہذیب کا گراں بہا ورثہ ہیں۔ اگر اقبال کی تنقید اتنا کچھ جواز رکھتی ہے تو وہ نوفلاطونی عالمِ فکر ہے نہ کہ افلاطونی۔ افلاطونی زندگی جیسا کہ اس کے خطوط سے ظاہر ہوتی ہے خوابوں کی دنیا میں کھوئے ہوتے انسان کی تصویر پیش نہیں کرتی بلکہ ایک صاحبِ نظر اور حکیم باخبر کا پتہ دیتی ہے جو اس دنیا کی تہذیب و سماج کو نصب العینی تصورات کے مطابق متشکل دیکھنا چاہتا ہے۔

گوہر تاثر کی طرح صوفیانہ تاثر کی ایک وقوفی جہت ہوتی ہے۔ بہت زیادہ دلچسپی اقبال کو نبی کے شعور اور صوفی کے شعور کے امتیاز کو متعین کرنے میں ہے، پھر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نبی میں بھی صوفیانہ شعور کی کسی قسم کا اظہار ہوتا ہے لیکن وہ تجربہ وحدت کے انفرادی حدود کو عبور کر کے سماجی زندگی کی تشکیل کرنے اور اس کے رخ کو بدلنے کی طرف رجوع ہوتا ہے۔ نبی اور صوفی کے اس امتیاز کو ان کے نزدیک عبدالقدوس گنگوہیؒ کے اس بیان سے تصدیق ملتی ہے کہ اگر ان کو معراج نصیب ہوتا تو وہ دنیا کی طرف مراجعت کبھی پسند نہ کرتے، اگو بہت ممکن ہے کہ ہم میں سے بہت سے لوگ صوفی نہ ہونے کے باوجود اس قسم کا رجحان رکھتے پائے جاتے ہوں۔

بہرکیف اقبال کے نزدیک نبی اور صوفی کے تجربے کی اساس ایک ہے لیکن ان کا رُخ مختلف ہے اور وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ صوفیانہ تجربہ کے نئے اقالیم کی طرف راہبری ہوتی ہے، اگو یہ جس قسم کے مابعدالطبیعاتی تصورات کے ذریعہ اظہار پاتا ہے وہ جدید ذہن کے لئے تشفی بخش نہیں ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے صوفیت پر جو تنقید کی ہے وہ غیر مشروط نہیں۔

جہاں تک نبی اور صوفی کے شعور کے امتیاز کا تعلق ہے یہ امتیاز مذہب اور صوفیت کے طالب علم کے لئے نامانوس نہیں اور اس میں بہت کچھ صداقت پائی جاتی ہے، لیکن اس امتیاز کو اسلامی فکر کے تعینات کے خاکہ میں منتقل کیا جائے تو پھر سے مشکلات پیدا ہوتی ہیں اور صوفی کا ایک عام تصور اور اس کا اسلامی تعین وضاحت کا طالب ہے۔ اقبال کی نظر میں جو تعین ہے وہ اصل میں ولایت اور نبوت کا تعین ہے جو اسلامی تصوف میں کافی موضوع بحث بنا رہا ہے۔

یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ ہر ولی ایک صوفی ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر صوفی ولی ہوتا ہے کیونکہ ولایت کوئی اکتسابی شے نہیں بلکہ ایک مقام ہے جس کے ساتھ کچھ احوال مخصوص ہیں۔ یہ وہ سعادت ہے جو خدائے بخشندہ کی دین ہے۔ روحانی تحقق کا وہ مقام ہے جو فضلِ الٰہی کا محتاج ہے جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ہر نبی میں ولایت کی جہت ہوتی ہے اور اس

میں بھی اِلیٰ اللہ کی جہت عالم کی جہت پر غالب رہتی ہے، لیکن عالم ظاہر کا اس کے باطن سے ایک بامعنی رشتہ ہر وقت بندھا رہتا ہے، اولیاء کا تعین حیات سرمدی سے باطنی زیادہ ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں ان کا رشتہ دنیا سے کٹ جائے۔ صوفیہ بھی ولایت کے مختلف درجوں اور مراتب کے قائل ہیں اگر ان تصورات سے بھی قطعِ نظر کیا جائے جن کے تحت اولیاء کا ایک گروہ انتظامِ عالم میں کارفرما ہے تو بھی انبیاء کی عملی جہت اور ہر نبی کی نبوت کا مخصوص تعین اولیاء کی ذات میں منعکس ہوتا ہے۔ ابنِ عربیؒ نے ولایت کی نوعیت کو مختلف انبیاء کی نسبت سے متعین کرنے کی کوشش کی ہے، وہ عملی جہت جو اقبال کے نزدیک نبی کے شعور کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی خلوت کی بصیرت کو جلوت میں موثر بنانا، تمام برگزیدہ اولیاء کا شعار رہا ہے، ان مقدس ہستیوں کا بڑا گروہ صرف استغراق اور محویت کو اپنی زندگی کا منشا نہیں بناتا بلکہ تہذیبِ نفس اور عالمگیر محبت کی ترویج بھی پیشِ نظر رکھتا ہے، اور بظاہر دنیا سے منقطع خانقاہوں اور زاویوں سے ایسی شمع روشن ہوئی ہے جس کی روشنی آج تک دلوں کو منور کرتی ہے، اور ہر زمانہ میں ایسی پراسرار شخصیتیں بھی رہی ہیں جو کسی تاریخ میں مذکور نہیں لیکن ہمیشہ کے لیے اپنے پیچھے ایک خوشبو چھوڑ گئی ہیں۔ یہی وہ مردِ خدا ہیں جن کو دنیا کا گرد و غبار چھپا تو دے سکتا ہے لیکن جن کے نقوش کو وہ مٹا نہیں سکتا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ صوفیت اپنے وسیع معنی میں یعنی اپنے اسلامی و غیر اسلامی مظہر پر محیط تصور کی حیثیت سے بھی ہوتی ہے اور استغراقی بھی۔ کہیں کرم (KARMA) کا رجحان غالب ہوتا ہے تو کہیں بھگتی کا، کہیں اخلاقی اقدار کا غلبہ اور جوش ہے تو کہیں جذب و سکر کا، اس لئے صوفیت کو صرف محویت کے ساتھ وابستہ کرنا ضروری نہیں۔ اور نہ صوفیت کے ساتھ کسی مخصوص مابعد الطبیعات کو وابستہ کرنا ضروری ہے۔ صوفیت تو بنیادی طور پر ایک تجربہ ہے اور ایک فلسفیانہ نظریہ جو اس کی اساس پر قائم ہو، بالکل جدا چیز ہے۔ ہندو صوفیت میں جہاں شنکر کی ادویت ویدانت کا چرچا ہے وہاں راما نوجا، ولبھ بھا اور مادھوا کے غیر ادویتی وچار و تاثرات بھی ہیں۔ یہی حال ان صوفیانہ

رحجانات کا ہے جو دوسری تہذیبوں اور مذاہب میں پروان چڑھتے ہیں۔

اقبال کے فلسفیانہ افکار کی روشنی میں معروف صوفیانہ تصورات پر ان کی تنقید کا منشا واضح ہو جاتا ہے۔ وہ تصوف پر بہ حیثیت تصوف کے معترض نہیں ہیں بلکہ اس کے مخصوص تاریخی تعصبات و اعتبارات کے ناقد ہیں، اقبال کے نزدیک روحانیت کی منتہا انفرادیت کے حصول سے آزادی حاصل کرنے میں نہیں بلکہ اس کے اور زیادہ قطعی تعین میں ہے، یعنی جتنی زیادہ روحانیت میں ترقی ہوگی اتنا ہی فرد کی فردیت میں اضافہ ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اسلامی صوفیا کا بھی اکثر معتدل رحجان یہی رہا ہے، آدمی کسی منزل پر بھی فنا ہو کر خدا نہیں ہو جاتا بلکہ وہ صرف خدا کی قربت کو حاصل کر سکتا ہے، اتحادِ کامل کا طلب گار نہیں ہو سکتا۔ اگر اتحاد کا تجربہ بھی ہو تو اس کی حیثیت صرف نفسیاتی واردات کی ہوگی نہ کہ حقیقی اور وجودیاتی۔ اس مسلک کی بنا پر اقبال نے مجدد الف ثانیؒ کی اصلاحی تحریک کی شدت سے حمایت کی۔ گو یہ رحجان مجدد الف ثانیؒ کے ساتھ مخصوص نہیں لیکن یہ کہنا کہ خدا سے قربت فرد کی فردیت کی مزید قطعیت پر دلالت کرتی ہے اقبالی تصرف ہے نہ کہ کوئی صوفیانہ یا اسلامی مسلک، ہو سکتا ہے کہ قربِ الٰہی کے ساتھ ساتھ فرد کو اپنی فردیت سے بڑی حد تک دست بردار ہونا پڑے۔ سورج کی روشنی میں شمع اپنی خودی کا تحفظ تو کر سکتی ہے لیکن اپنی خودی کی قطعیت میں کوئی اضافہ تو کہاں پاتی ہے بلکہ خود اپنے سے روپوش ہو جاتی ہے سچ تو یہ ہے کہ روحانیت کے ان عوالم کے متعلق جس کا ہم کو بلا واسطہ کوئی تجربہ نہیں فیصلہ کرنا ممکن نہیں۔ یہاں فنا کیا ہے اور بقا کا کیا مطلب ہے؟ خود کا تحفظ کیا معنی رکھتا ہے اور اس کی قطعیت کس حد تک برقرار رہ سکتی ہے؟ ایسے سوالات ہیں جن پر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کچھ نہیں کہا جا سکتا تاہم کانٹ کی اصطلاح کو اپناتے ہوئے صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ تصوف کے کلیدی تصورات حدودی تعقلات (LIMITING CONCEPTS) ہیں جن سے نامعلوم تجربات کی طرف نشاندہی ضرور ہوتی ہے لیکن ان کو ہمارا ذہن گرفت نہیں کر سکتا۔ آخر کار اقبال بھی تو کہہ اٹھتے ہیں:

نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

ضمیمہ ۱

یونانی فلسفیانہ روایت

افلاطون کے افکار کا خاکہ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ہم اس کے پس منظر کو پیش رکھیں۔ وہ شاگرد تھا سقراط (۳۹۹ - ۴۶۹ ق م) کا، سقراط ایتھنس کا رہنے والا تھا جو آج بھی یونان کا دار السلطنت ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وہ فلسفہ کو آسمان سے زمین پر لے آیا۔ وہ کوچوں اور بازاروں میں گھومتا اور عوام کو مجبور کرتا کہ وہ اپنی زندگی کی چھان بین کریں اور نیکی اور برائی کے امتیاز پر غور کریں۔ اس سے پہلے فلسفہ کی توجہ نیچر پر رہی، لیکن سقراط کی توجہ کا مرکز انسان تھا۔ انسان کی تہذیب اور اس کی رہنمائی اس کی حکمت کا مقصد تھا۔ مروجہ مزعومات پر تنقید اور ساتھ ہی ساتھ یہ ایقان کہ علم کے بغیر عمل صالح ممکن نہیں اس کے تفکر کا محرک رہے۔ آپ اپنے کو جانو، یہ اس کا نعرہ تھا۔ نیکی علم ہے اور سکھلائی جا سکتی ہے، اگر میں یہ جانوں کہ کیا ہوں، تو میں یہ بھی جان سکوں گا کہ مجھے کیا کرنا

چاہیئے۔ وہ ایک سیدھا سادہ اور عوام کا آدمی تھا، نہ کہ کوئی عالم کنج نشین، وہ سوفسطائیوں کے خلاف نبرد آزما نہ ہوا جن کی اس کے شہر میں دھوم تھی۔ یہ لوگ نیکی اور صداقت کو اضافی سمجھتے تھے اور اپنی خطابت کے بل پر عوام کو اپنا گرویدہ بنا لیتے تھے۔ ان کے دو نمایندے بہت مشہور ہوئے۔ ایک گورجیاس اور دوسرا پروٹوگورس۔ پروٹوگورس کے نزدیک آدمی تمام اشیاء کا پیمانہ ہے۔ آدمی سے لاتعلق نہ صداقت ہے نہ نیکی۔ گورجیاس کا یہ قول مشہور ہوا کہ پہلے تو کچھ ہے نہیں اور ہے تو جانا نہیں جا سکتا، اور جانا جا سکتا ہے تو بتایا نہیں جا سکتا۔ سقراط نے ان کے خلاف اپنی آواز بلند کی اور شہر کے ہونہار نوجوانوں کا گروہ اس کے ساتھ ہو گیا۔ انھیں کی آپس کی بات چیت کو افلاطون نے اپنے مکالمات میں ناقابلِ تقلید ڈرامائی انداز میں بیان کیا ہے۔ سقراط ہی افلاطون کے مکالمات کا مرکزی کردار ہے۔ اب مشکل یہ آن پڑی کہ پتہ نہیں چلتا کہ کہاں بات سقراط پر ختم ہوتی ہے اور کہاں افلاطون کی فکر کا آغاز ہوتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ افلاطون کی فکر کا نقطۂ آغاز تو سقراط رہا ہے لیکن اس کے افکار کو افلاطون نے بہت آگے بڑھا دیا ہے، سقراط یہ کہا کرتا تھا کہ میں کچھ نہیں جانتا، مجھ میں اور دوسروں میں فرق صرف اتنا ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ نہیں جانتے، میں جانتا ہوں کہ نہیں جانتا۔ ستم ظریفی یہ ہوئی کہ لوگ سقراط کے دشمن ہو گئے اور اس پر اس الزام میں مقدمہ چلایا گیا کہ وہ ایتھنس کے نوجوانوں کو گمراہ اور ان کے اخلاق کو خراب کر رہا ہے، اور یہ کہ وہ یونان کے دیوتاؤں کا بھی منکر ہے۔ اس پر مقدمہ چلایا گیا اور موت کی سزا کا مستحق قرار دیا گیا۔ اس زمانے کے رواج کے مطابق اس کو زہر کا پیالہ دیا گیا اور اس نے خوشی خوشی زہر کو پی لیا۔ اس کی موت انسانیت کا ایک بہت بڑا المیہ رہی ہے، اس کے آخری لمحات کا لافانی ذکر افلاطون نے اپنے دو مکالمات میں کیا ہے ایک ہے "معذرت" اور دوسرا ہے "فیڈو"۔ سقراط چاہتا تو فرار بھی ہو سکتا تھا اور حکومت آنکھ بند کر لیتی، وہ اقبال گناہ کرتا اور موت کی سزا سے بچ سکتا تھا۔ لیکن جیسا کہ کہا گیا ہے وہ دانا تھا ہوشیار نہ تھا جو جیل سے رہائی چاہتا۔ اس نے کہا کہ جب میں یہ جانتا ہوں کہ میں ایک بہتر اور برتر عالم کی طرف جا رہا ہوں تو کیوں کمتر کو بہتر پر ترجیح دوں، اور جب

اس کی بیوی نے گریہ وزاری کی اور کہا کہ تم پر ناحق مقدمہ چلایا جا رہا ہے اور موت کی سزا دی جا رہی ہے تو اس نے کہا کہ خوش ہو کہ ناحق میرا خون لیا جا رہا ہے نہ کہ حق پر۔ افلاطون کی فکر ایسے بزرگ معلم کے زیر سایہ پروان چڑھی اور اُس نے پھر حکمت کو زمین سے آسمان پر پہنچا دیا، لیکن وہ زمین سے غافل نہیں رہا۔

دیمقراطیس

یونانی کلاسیکی فکر کے تین ستون ہیں۔ افلاطون۔ ارسطو اور دیمقراطیس۔ دیمقراطیس (۳۶۰۔ ۴۶۰ ق م) کے متعلق جاننا اتنا کافی ہے کہ نیچر کے مطابق اس کی فکر کا محور میکانکی لزوم کا تصور ہے۔ ساری کائنات وجود میں آئی ہے جواہر سے جو ابدی ہیں اور ابدی حرکت میں اُلجھے ہوتے ہیں، اور اپنی نئی نئی ترکیبوں اور انتشار کے باعث اشیاء وجود میں آتی ہیں اور پھر نئے وجود کو قبول کرتی ہیں واقعات جو ہم کو بظاہر اتفاقی معلوم ہوتے ہیں وہ اصل میں اتفاقی نہیں بلکہ ایک قانون لزوم کے تحت ان کا ظہور ہوتا ہے، روح بھی مادّی حیثیت رکھتی ہے اور اس کا دار و مدار بھی انھیں کی ترکیب پر ہے۔ دیمقراطیس مادیت کا پہلا ترجمان ہے اور اس کی مادیت نے علوم طبعی پر بڑا دیرپا اثر ڈالا ہے۔ خدا خدا کر کے اب بڑی مشکل سے اس کے تصورات سے کہیں چھٹکارا مل سکا ہے۔

افلاطون

ایتھنس کے رہنے والے عظیم المرتبت یونانی فلسفی افلاطون (۳۴۷۔ ۴۲۸ ق م) کے افکار نے ساری مغربی فکر کو متاثر کیا ہے اور آج بھی اس کے اثرات نمایاں ہیں۔ گو افلاطون کی تصوریت کی حمایت کہیں نظر نہیں آتی لیکن اس کے اثرات کانٹ اور شوپن ہاور کے نظریہ تصورات میں ضرور ملتے ہیں۔ یہ تصورات کیا ہیں؟ ان سے افلاطون اشیاء خارجی کا ذہنی انعکاس مراد نہیں لیتا بلکہ ان سے وہ حقائق مراد لیتا ہے جو ذہنی ارتسامات سے

آزاد مستقل حیثیت رکھتے ہیں اور وہ حسّی عالم سے ماورا اپنا وجود رکھتے ہیں۔ عام طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ گھوڑا یا انسان ان منفرد انسانوں اور گھوڑوں سے ہٹ کر جن کا ہم کو روز مشاہدہ ہوتا ہے کوئی وجود نہیں رکھتے۔ اس کے برعکس افلاطون کے نزدیک منفرد مظاہر اپنے وجود میں تابع ہیں اس کلی تعقل کے جس کو ہم انسان یا گھوڑا کہتے ہیں۔ انسان اسی حد تک انسان ہے جس حد تک کہ وہ اس کلی انسان کی حقیقت میں شریک ہے۔ حسین اشیار کا حُسن ان کا اپنا نہیں بلکہ وہ حسین ہیں اُسی حد تک جس حد تک کہ وہ تصور حسن میں شریک ہیں۔ ابتدا میں تصورات کے احاطے میں تمام انواع کو شامل کر دیا گیا تھا، ہر نوع کا ایک تصور ہے، اضافات وصفات بھی انھیں میں شامل ہو گئے لیکن بعد میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان تصورات کی تحدید کی گئی اور زیادہ تر اقدار پر ہی افلاطون کی توجہ مرتکز رہی۔ ہمارے علم کا آغاز احساسات سے ہوتا ہے، لیکن یہ احساسات ہر گھڑی بدلتے رہتے ہیں اس لئے وہ ہم میں ایقان نہیں پیدا کر سکتے۔ ان کی بدولت صرف رائے حاصل ہو سکتی ہے، یہ رائے ہر ایک کی اپنی ہوتی ہے۔ لیکن تعقل یا کلی تصور تشکیل پا جاتا ہے تو وہ تمام منفرد اشیار کا احاطہ کر لیتا ہے اور اسی سے علم بنتا ہے جو قابل تغیر نہیں ہوتا۔ افلاطون اپنے پیش رو پارمنی ڈس کے اس خیال سے متفق تھا کہ جو چیز بدلتی ہو اور قابل تغیر ہو وہ حقیقی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے حقیقت احساسات سے ماورا عالم میں ہی مل سکتی ہے۔ یہ کلی تصورات ہی علم کا موضوع ہیں۔ ان تمام تصورات کی منتہا تصور خیر میں ملتی ہے اور یہی افلاطونی نظام میں خدا کا قائم مقام ہے۔ نہ تو افلاطون کے پاس نہ بعد کے یونانی مفکرین کے پاس خلق عالم کا تصور ملتا ہے۔

افلاطون کے نزدیک مادہ "عدم" ہے لیکن جب اس میں تصورات کا انعکاس ہوتا ہے تو عالم محسوسات کا ظہور ہوتا ہے، اس طرح ایک طرف تو ماورائی مثالی دنیا ہے تو دوسری طرف محسوسات کی دنیا ہے جو اس کی نقل ہے۔ یہی بات ہے کہ اس عالم میں لامحدود اور محدود کا امتزاج پایا جاتا ہے، علم نام ہے یاد کا جب ہماری روح حواس کے ذریعہ اشیار کا ادراک کرتی ہے تو وہ یاد کرتی ہے ان تصورات کو جن کے مشاہدے میں وہ

اپنی ارضی زندگی سے پہلے محو تھی، اس کا مطلب یہ ہوا کہ افلاطون اس زندگی سے ماقبل روح کے وجود کو تسلیم کرتا ہے، روح کا افلاطون کی نظر میں درمیانی مقام ہے، نہ تو اس کو تصورات کی ابدیت حاصل ہے نہ محسوسات کا تغیر و تبدل۔ روح کی بقا کا ضامن تصورات کا وہ مشاہدہ ہے جو اس زندگی سے پہلے اس کو حاصل تھا۔ اسی بنا پر وہ فنا سے محفوظ رہتی ہے۔ ہاں، روح کی صرف وہی جہت جس کا تعلق عقل سے ہے قائم رہتی ہے۔

افلاطون کے نزدیک انسان کی چار بنیادی فضیلتیں ہیں: حکمت، جرأت، اعتدال اور عدل، مملکت کوئی خیالی پیکر نہیں بلکہ اپنی انفرادیت رکھتی ہے۔ اس کا پہلا کام شہریوں کی تہذیب ہے، افلاطون کی جمہوریت کا مقصد ایک مکمل مملکت کا تخیلی نقشہ پیش کرنا ہے کیونکہ مکمل مملکت ہی میں مکمل انسان کا فروغ ہو سکتا ہے اور انسان مکمل اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ اپنی تمام صلاحیتوں کی تکمیل کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ افلاطون نظام تعلیم پر اتنی توجہ دیتا ہے اس کے نزدیک عوام کی درجہ بندی ناگزیر ہے۔ عوام کی بڑی تعداد تو مملکت کی مادی ضروریات کی تکمیل کے لئے مقرر ہے، ان کی فضیلت اعتدال ہے، اعتدال ہی ان کی نیکی ہے، اس سے اوپر وہ لوگ ہیں جن کا کام مملکت کا تحفظ ہے ان کی فضیلت جرأت اور شجاعت ہے اور ان سے اوپر حکمراں ہیں جن کی فضیلت حکمت ہے، اس لئے حکما یا فلاسفہ ہی حکومت کے اہل ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ اپنے عرفان کو عالم رنگ و بو میں موثر کرنے کے قابل ہیں، ان کی نیکی بصیرت ہے، عدل کوئی انفرادی نیکی نہیں بلکہ یہ صلاحیتوں کی ہم آہنگی سے پیدا ہوتی ہے اور مملکت ہی اس کی حامل ہو سکتی ہے۔ افلاطون ان جماعتوں کو ناقابل تغیر قرار نہیں دیتا، ہو سکتا ہے کہ نیچی جماعت کے کسی فرد میں ایسی صلاحیتیں ظاہر ہوں جو اس کو اوپر کے درجے کا مستحق بنادے۔ اور اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ افلاطون کوئی خیالی انسان نہ تھا، نہ ترک دنیا کا قائل، وہ تو یہ چاہتا تھا کہ فلسفی عالم ماورا سے حاصل شدہ بصیرتوں کو عالم محسوسات میں موثر کرے اور یہ کام صرف حکما یا فلسفی کر سکتے ہیں جو ایک طرف تو عالم تصورات کے مشاہدے میں لگے ہیں تو دوسری طرف اس ارضی عالم سے غافل و بیگانہ نہیں، وہ اس کو اپنے نصب العین کے تابع کر سکتے ہیں۔

ارسطو

یونانی فلسفی (۳۲۲ - ۳۸۴ ق م)، افلاطون کا شاگرد اور سکندر اعظم کا استاد، مشائی مذہب فکر کا بانی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی درسگاہ سایہ دار درختوں کے باغ میں بنائی گئی تھی اس لئے وہ وہاں ٹہلتے ٹہلتے درس و تدریس میں مشغول رہتا اور اسی بنا پر اس کا فلسفہ مشائی کہلاتا ہے، اس کا بحیثیت مفکر کے دنیا کے گنے چنے لوگوں میں شمار ہوتا ہے۔ اس نے نیچر کا بھی باقاعدہ مطالعہ کیا تھا اور اس کی متعلقہ تصانیف سے اس کی قوت مشاہدہ کا بھی پتہ چلتا ہے، منطق کا وہ بانی ہے۔ اس نے منطق کے قوانین اور قواعد کو کچھ اس طرح منضبط کیا کہ اس سے آگے قدم اٹھانا مشکل ہو گیا۔ اس نے فلسفۂ اولیٰ یعنی مابعدالطبیعیات کی تعریف یہ کی کہ وہ علم ہے وجود کا من حیث الوجود کے، دوسرے علوم تو موجودات سے بحث کرتے ہیں اور یہ محض وجود سے۔ اس کے فلسفے کی اساس ہے صورت اور مادہ میں تصورات کا امتیاز، مادہ صرف امکان کو ظاہر کرتا ہے اور صورت امکان کی حقیقت میں تبدیلی سے پیدا ہوتی ہے اور اسی تبدیلی کے عمل کو وہ حرکت کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ اس حرکت کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، اس حرکت کا محرک اول خود غیر متحرک اور روحی ہے یعنی غیر مادّی، ارسطو نے مغربی فلسفے میں سب سے پہلے خدا کا فلسفیانہ تصور پیش کیا اور اس کو محرک غیر متحرک کے نام سے تعبیر کیا، اس کی حقیقت فکر ہے لیکن اس فکر کا معروض کوئی باہر کی شئے نہیں بلکہ خود وہ ہے۔ نیچر درجہ واری نظام ہے، سب سے نچی سطح غیر نامیاتی ہے جیسے حجر، لیکن ارسطو کے نزدیک اس سطح پر بھی زندگی کی جھلک نظر آتی ہے۔ پودوں میں سب سے پہلے زندگی کے آثار نمایاں ہوتے ہیں۔ چونکہ اُن میں قوت نمو ہے۔ نباتاتی روح کی خصوصیت خود کو غذا پہنچانا اور افزائش نسل کے وظائف ہیں۔ حیوان میں اس کے علاوہ احساس کی صلاحیت بھی ہوتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ انتقال مکانی کی صلاحیت بھی، صرف انسان کے پاس تفکری روح ہے۔

کلی تصورات کی دنیا عالم جزئیات سے ماورا کوئی حقیقت نہیں رکھتی جیسا کہ افلاطون

نے سوچا تھا۔ کلّی تصور جزوی تصور کی اصل ہے اور اسی کو وہ صورت کا نام دیتا ہے۔ مادّہ ارسطو کے نزدیک عدم یا نیستی نہیں، بلکہ امکان کو ظاہر کرتا ہے۔ لکڑی میز یا کرسی کا مادہ ہے اور بالقوی میز یا کرسی ہے۔ اسی طرح پتھر بالقوی مجسّمہ ہے اور پرندہ کا انڈا بالقوی پرندہ ہے، ہر شے اسی جزوی شے کے امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ ایک کی نسبت سے وہ امکان ہے تو دوسری کی نسبت سے حقیقت، لیکن خدا کی ذات میں امکان کی گنجائش نہیں بلکہ وہ حقیقت مطلقہ ہے۔

ارسطو کی اخلاقیات میں حسنات کی سب سے اعلیٰ سطح ان فضائل سے عبارت ہے جو خالی تفکری ہیں۔ انھیں تفکراتی حسنات کے واسطے سے آدمی علی برتری حاصل کرتا ہے اور اس قابل ہوتا ہے کہ وہ حسنات میں جو منتہا کو ظاہر کرتے ہیں وسط کو قبول کرے جیسے اسراف اور بُخل کی درمیانی فضیلت فیاضی ہے۔ بزدلی اور بے باکی کی درمیانی فضیلت جرأت ہے۔ لیکن یہ وسط حالات کے لحاظ سے متعین ہوتا ہے۔ اپنی علی زندگی کی تشکیل کے لئے ہر آدمی ایک دوسرے کا محتاج ہے۔ وہ فطرتاً سیاسی انسان ہے۔ اخلاقیات سیاسیات کا جزو ہے کیونکہ مملکت ہی میں انسان اپنے اخلاقی نصب العین کا تحقق کرسکتا ہے۔ مملکت کی ظاہری شکل کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اچھی مملکت بادشاہت بھی ہوسکتی ہے۔ جمہوریت بھی یا کچھ اور بھی بشرطیکہ وہ سیاسی ارتقا کے کسی درجہ پر معاشی بھلائی کی ضامن ہو۔ اور ہر ایک طرز حکومت خراب اور زوال پذیر ہو سکتا ہے۔ جب جمہوریت پر زوال آتا ہے تو وہ نراج میں بدل جاتی ہے۔ مملکت کا سب سے بڑا فریضہ یہ ہے کہ وہ نوجوانوں کی تعلیم و تربیت اس ڈھنگ سے کرے کہ وہ اچھے شہری بن سکیں۔

ارسطو نے نہ صرف مغرب کی فکر کو بنا ئر متاثر کیا بلکہ اسلامی فلسفے پر بھی دیرپا اثر چھوڑا۔ کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد اور ابن طفیل سب نے ارسطو کا اثر قبول کیا اور عیسائی علم کلام کے سب سے بڑے ترجمان ٹومس نے تو اپنی الٰہیات کی عمارت اسی کے فلسفے پر کھڑی کی۔ اطالوی شاعر دانتے نے اس کو ان لوگوں کا استاد کہا ہے جو علم رکھتے ہیں لیکن یونانی فلسفے میں بشمول ارسطو خدا کا جو تصور ملتا ہے وہ خالق کائنات کا نہیں بلکہ فکرِ خالص کا

ہے۔ خدا کائنات کو اپنے امر یا حکم سے متحرک نہیں کرتا بلکہ کائنات میں خدا کا اشتیاق جاگزیں ہے اور اسی سے وہ متحرک ہوتی ہے۔ بقائے روح کا بھی ارسطو کے پاس کوئی تصور نہیں جو چیز باقی رہتی ہے وہ عقل فعال ہے جو تمام انسانوں میں مشترک ہے۔ انفرادی شخصیت کو بقا نہیں۔

زینو

یونانی فلسفی (۲۶۲ – ۳۳۶ ق م) جو اپنے استبعادات (PARADOXES) کے لئے مشہور ہے۔ حرکت دھوکہ ہے جو حواس سے پیدا ہوتا ہے حقیقت میں جو ہے سو ہے کچھ ہوتا نہیں، اس کے ثبوت میں اس نے مشہور مثالیں پیش کیں۔ ایک تو یہ کہ اگر یونان کے سب سے تیز رفتار شخص ACHILLES کا مقابلہ ایک کچھوے سے ہو جو اپنی سست رفتاری میں مشہور ہے اور اس کو کچھ فاصلہ کی سبقت دیدی جائے تو ناممکن ہے کہ ACHILLES بازی لے جائے کیونکہ مکان لامحدود نقاط (POINTS) کا حامل ہے۔ ہر فاصلہ کو طے کرنے کے لئے اس کا آدھا فاصلہ طے کرنا ہوگا اور اس آدھے فاصلہ کو طے کرنے کے لئے اس کا آدھا۔ اس طرح ایک آدھا بچ جائے گا۔ کیونکہ درمیان میں لامحدود نقاط ہیں اس لئے حرکت ایک التباس ہے جو حواس سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ اگر تیر چھوڑا جائے تو وہ ہر وقت کہیں نہ کہیں ہوگا جب کہیں ہوگا تو وہ حرکت میں نہیں ہوگا، اس لئے تیر جہاں بھی ہوگا ہوگا حرکت میں نہیں ہوگا اس لئے حرکت شروع ہی نہیں ہو سکتی، کوئی جسم حرکت نہیں کر سکتا جب تک کہ درمیانی نقاط کو جو لامحدود ہیں عبور نہ کرے۔ مختلف مفکرین نے ان امثال اور دلائل سے جن کو وہ فکر کے مغالطات سمجھنے میں نبٹنے کی کوشش کی ہے۔

زینو شاگرد تھا ماقبل سقراط فلسفی پارمینڈس کا جس کے فلسفۂ وجود کو اس نے منطقی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اس فلسفے کے مطابق وجود میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ تکوّن (BECOMING) دھوکا ہے۔ اس کے مقابل ہراقلیتوس (۵۰۰–۴۷۵ ق م) کا فلسفہ ہے جس کے مطابق ثبات دھوکا ہے۔ کائنات کی ہر شے متغیر ہے اگر تم کسی نہر میں ایک بار قدم رکھو تو دوسری بار نہیں رکھ سکتے کیونکہ وہ تمہارے قدم رکھنے سے بدل

چکی ہوگی۔ اس فلسفہ کے مطابق کائنات کشمکشِ دائم میں مبتلا ہے۔ تعمیر و تخریب اس کے تار و پود ہیں، سب رواں دواں ہے، کائنات تضادات میں الجھی ہوئی ہے لیکن ان تضادات کے مد و جزر کے پیچھے ہم آہنگی کارفرما ہے۔

فلاطونس

فلاطونس (۲۷۰ ـ ۲۰۵ء) مصر کے ایک شہر میں پیدا ہوا اور اس طرح اس کے افکار مشرق اور مغرب کا سنگم ہیں۔ اس کی نگاہ ہمیشہ کائنات کی روحانی حیثیت پر رہی بعضوں نے قیاس آرائی کی ہے کہ اس کا تعلق ہندوستان سے رہا ہوگا لیکن اس کی کوئی شہادت نہیں۔ وحدت حقیقی خیر ہے، وہ ایک ہے، واحد محض، نہ عقل ہے نہ عقل کا معروض اس سے ظہور ہوتا ہے اس کی تمثال کا جو اپنی اصل کے استغراق میں محو رہتی ہے۔ یہ عقل کُل یا NOUS کہلاتی ہے۔ یہ عقل کل عالم مثال یا عالم تصورات کی حامل ہے، یہی اصل عالم ہے۔ یہ عالم رنگ و بو اسی کی ایک پُرفریب تصویر ہے۔ عقل سے اس کی تمثال کا ظہور ہوتا ہے، جو روح ہے اور اس سے مادہ ظہور میں آتا ہے جو عدم محض ہے اور وجود حقیقی کی نفی ہے۔ روح کا آخری مقصد تو یہی ہے کہ اپنی اصل سے جا ملے اور واصل بحق ہو جائے۔ آدمی کو اس زندگی میں بھی یہ مقام حاصل ہو سکتا ہے گو وقتی طور پر فلاطونس کے بیان کے مطابق اس کو بھی چار بار یہ بلند مرتبہ حاصل ہوا ہے۔

مسلمان مفکرین نے فلاطونس کی تحریر کے بعض حصوں کو ارسطو کی الٰہیات سمجھ رکھا تھا، اس طرح مسلمان حکماء کے یہاں ارسطو کی تعلیمات کے ساتھ نوفلاطونیت کی آمیزش ہوگئی۔ فلسفۂ اشراق کے بانی فلاطونس کے یہاں خدا بحیثیت خالقِ عالم کے سامنے نہیں آتا۔ بلکہ بحیثیت وحدت مطلقہ کے جس کا درجہ بدرجہ صعود ہوتا ہے۔

ضمیمہ نمبر ۲

عہدِ وسطیٰ کا مُسلم مُفکّر

ابن خلدون

ابن خلدون (۱۳۳۲ – ۱۴۰۶) تیونس میں پیدا ہوا اور قاہرہ میں وفات پائی ۔ ابن خلدون فکرِ اسلامی کی تاریخ کا ایک روشن مینار ہے ۔فلسفۂ تاریخ سے متعلق اس کے افکار ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ اس نے تاریخ میں سماجی عوامل کی چھان بین کی اور اس طرح ایک نئے علم کی بنیاد رکھی ۔ وہ بھی خود اس سے واقف تھا کہ اس نے ایک نئے علم، علم العمران کی داغ بیل ڈالی ہے ۔ اس علم کا موضوع بقول اس کے معاشرہ ہے ۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ ان تبدیلیوں کا جائزہ لے جو کسی معاشرہ میں رونما ہوتے ہیں ۔ قوموں کے عروج و زوال کو سمجھنے کے لئے اس نے ایک کلیدی تصور پیش کیا جس کو اس نے 'عصبیہ' کا نام دیا ۔ 'عصبیہ' جماعتی یگانگت کا وہ احساس ہے جو جماعت کے استحکام کا ضامن ہوتا ہے ۔ جب اس جماعتی وابستگی کا احساس پست ہو جاتا یا ختم ہو جاتا ہے تو جماعتیں آہستہ آہستہ ناپید ہو جاتی ہیں ۔ ابن خلدون 'عصبیہ' کو مثبت معنی میں استعمال کرتا ہے اور اس کو اس جذباتی جانبداری سے ممتاز کرتا ہے جو تعصب کے نام سے مذموم قرار دی جاتی ہے ۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں تاریخ کے موضوع کی وضاحت کی ہے۔ تاریخ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کس طرح بعض سلطنتیں زیادہ وسعت حاصل کر سکیں، کس طرح وہ اس دنیا میں قائم رہیں، اور جب ان کا وقت پورا ہو گیا تو وہ صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں۔ لیکن خود تاریخ کیا ہے؟ وہ کیا معنی رکھتی ہے؟ یہ سوال فلسفۂ تاریخ کا ہے۔ تاریخ اپنی فلسفیانہ جہت میں واقعات کی کنہ تک پہونچنے کی کوشش کرتی ہے۔ اب تاریخ فلسفہ ہی کی ایک شق بن جاتی ہے۔ اس لئے ہمارا تعلق یہاں واقعات تک محدود نہیں رہتا بلکہ ان کی 'حقیقت' کا پتہ چلانے میں لگا رہتا ہے۔

علمائے مغرب ابن خلدون کے فلسفۂ تاریخ سے کافی متاثر ہوئے، لیکن افسوس تو اس کا ہے کہ اس کے افکار کو مسلمانوں نے آگے نہیں بڑھایا۔ اس کے افکار مغرب کے حصہ میں آئے۔

یہاں ہماری دلچسپی ابن خلدون کا فلسفۂ تاریخ نہیں بلکہ اس کے مقدمہ کی وہ جہت ہے جس کو نظر انداز کر دیا گیا اور جس پر اقبال نے توجہ دلائی ہے۔ یہ ہے صوفیانہ علم و تجربہ کا تجزیہ اور نبوت کی حقیقت پر ابن خلدون کا تبصرہ۔ مقدمہ کی جلد اول میں ان اشخاص کی درجہ بندی کی گئی ہے جو غیبی علم رکھتے ہیں، یا اس کے مدعی ہیں۔ اس سلسلے میں ضمناً ابن خلدون نے ایک یہودی لڑکے ابن صیاد کا بھی ذکر کیا ہے، جس کے احوال کا چرچا عہد نبوت میں رہا اور جس کو رسول اللہ ﷺ چھپ کر دیکھنے گئے تھے۔ لیکن جب اس کو اس کا علم ہوا تو وہ فرار ہو گیا۔ اس کا ذکر بخاری شریف میں بھی آیا ہے، اور اس پر اقبال نے بھی اپنے خیالات پیش کئے ہیں۔ ابن خلدون کے خیالات اس سلسلہ میں قابل توجہ ہیں۔ اس کے نزدیک غیبی ادراک یا تو فطرتاً ودیعت ہوتا ہے، یا ریاضت سے حاصل ہوتا ہے۔

ابن خلدون نے یہاں خوابوں کی اور خاص طور پر رویائے صادقہ کی حقیقت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ وہ اشخاص جن کے علم کا ماخذ شیطانی نہیں ہوتا وہ ممتاز ہوتے ہیں اخلاق کی پاکیزگی، عصمت و عفت و کردار کی بلندی سے۔ اقبال نے بجا طور پر ابن خلدون کو فکر اسلامی کی تاریخ میں پہلا محقق قرار دیا ہے جس نے "شعور کی نامعلوم سطحوں" کا جائزہ لیا۔ ہمارے نزدیک سب سے زیادہ دلچسپ ابن خلدون کے وہ خیالات ہیں جو اس نے مجاذیب کے

متعلق ظاہر کئے ہیں۔ مجاذیب کا لفظ تو مقدمہ کے عربی متن میں نظر نہیں آیا لیکن اس کے پیش نظر یہ خدامست لوگ ہی معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح ابن خلدون متصوفین کے اس گروہ کی جانب توجہ مبذول کرتا ہے جن کے احوال مجانین سے مشابہت رکھتے ہیں لیکن فی الحقیقت وہ ان سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہ ولایت کے درجے سے سرفراز ہوتے ہیں۔ یہ فاتر العقل ہونے کے سبب مکلف نہیں ہوتے اور شرعی اوامر کی پابندی سے معذور ہوتے ہیں۔ یہ بات نہیں کہ ان میں نفس ناطقہ کا فقدان ہوتا ہے۔ بلکہ عقل کی وہ جہت جس سے زندگی کے تقاضے پورے ہو سکتے ہوں اور آدمی گذر بسر کے قابل ہو سکتا ہو، ان میں موجود نہیں ہوتی۔ علماء کا ایک گروہ اس بناء پر کہ وہ غیر مکلف ہوتے ہیں اُن کی ولایت کا انکار کرتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اس سے متفق نہیں کیونکہ قرآن حکیم کے مطابق یہ ہے کہ ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَّشَآءُ (۵ : ۵۴) ولایت کا دارومدار ریاضت پر نہیں بلکہ مواہب الٰہی پر ہے۔ خدا کے عطا و فضل کو محدود نہیں کیا جا سکتا۔ مجاذیب سے حیران کن بصیرتوں کا اظہار ہوتا ہے۔ ان میں اور مجانین میں فرق یہ ہوتا ہے کہ ان کا ملکہ وہبی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس اختلال ذہن عمر کے ایک خاص حصہ میں بعض حوادث کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے، اور وہ نفس ناطقہ کے فساد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مجانین کے مقابل مجاذیب میں نفس ناطقہ کسی خلل کا شکار نہیں ہوتی صرف سماجی آداب اور معاشی مطالبات سے مطابقت کی صلاحیت جاتی رہتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ مجاذیب بھی سالکوں کی طرح ایک سطح کے نہیں ہوتے۔ ان کے مقام کو تو صرف خدا ہی جانتا ہے۔

اقبال نے اپنے پانچویں خطبہ میں اشپنگلر کے تہذیب اسلامی سے متعلقہ افکار پر کافی توجہ دی ہے۔ اس لئے مناسب معلوم ہوا کہ اس ضمن میں ان کے بنیادی تصورات پر کچھ روشنی ڈالی جائے۔

اوسوالڈ اشپنگلر (۱۸۸۰ — ۱۹۳۶ء) اس جرمن مفکر و مورخ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "زوال مغرب" کے ذریعہ ایک تہلکہ مچا دیا۔ اس کا تعلق کبھی کسی یونیورسٹی سے نہیں

رہا۔ جرمن مورخ اور فلسفیوں نے اس کے نتائج فکر کو اپنے طرز تحقیق کے معیار کے مطابق نہیں پایا لیکن اس کے باوجود اس کی تصنیف ایک قابل قدر کارنامہ ہے اور تاریخی بصیرتوں سے خالی نہیں۔ بعد کے سنجیدہ مبصرین جیسے ٹائن بی بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے، اگرچہ وہ اس کے ہمنوا نہ بن سکے۔ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر ثقافت (کلچر) اپنی انفرادیت رکھتی ہے اور ایک ثقافت کی روح دوسرے میں منتقل نہیں ہو سکتی۔ ہر ثقافت لازمی طور پر ایک دور سے گزرتی ہے اس لئے نہ صرف ماضی کا نقشہ ذہنی طور پر تشکیل پا سکتا ہے بلکہ مستقبل کے بارے میں پیش بینی بھی کی جا سکتی ہے۔ آنے والی ثقافت کے ادوار کی مدت، اس کے معنی اور اس کے آہنگ کو بھی دیکھا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اشپینگلر کے نزدیک مغرب ثقافت کے تخلیقی دور سے گزر چکا ہے، اور تہذیب (سویلیزیشن) کے دور میں داخل ہو گیا ہے۔ تہذیب ان کے نزدیک نام ہے تفکر کے غلبہ اور مادی آسائش کی فراہمی کا۔ مغرب کا یہ دور زندگی کی جولانی کے خاتمہ کا ہے۔ وہ زوال کی طرف گامزن ہے جس کا کوئی مداوا نہیں۔ ایک قدرتی عضویہ کی طرح ثقافت بھی ابھرتی، نمو پاتی اور پھر مرجھا جاتی ہے۔ 'اعادۂ شباب' نہ عضویہ کے تعلق سے ممکن ہے نہ ثقافت کے تعلق سے۔

یہ کتاب اس وقت شائع ہوئی جب جرمن قوم پہلی جنگ عظیم میں ہزیمت سے دوچار ہو کر قنوطیت اور یاس کا شکار تھی، اس لئے یہ کتاب اگر دانشوروں کی محتاط فکر کے لئے ناقابل قبول رہی تو وہ عوام میں بے حد مقبول ہوئی۔

ضمیمہ ۳

عہد جدید کے فلسفی

ڈیکارٹ

فرانسیسی فلسفی ڈیکارٹ (۱۶۵۰ــ ۱۵۹۶) عام طور پر جدید فلسفہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ یونانی فلسفیوں کے برعکس اس نے اپنے فلسفیانہ تفکر کی ابتدا نیچر سے نہیں بلکہ باطن سے کی، اور یقین کی تلاش کو اپنے تفکر کا نقطۂ آغاز بنایا۔ یقین کے حصول کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم شک کرنے لگیں اور یہ شک ہمہ گیر ہو۔ وہ تمام یقینیات جو رسمی و روایتی طور پر ہم تک پہنچے ہیں ان پر شک کریں، اور یہ دیکھیں کہ کیا کوئی ایسا یقین ہے جس پر ہم شک نہ کر سکیں اور کوئی صداقت ایسی بھی ہے جو شک و شبہ سے بالا ہو۔ اس عمل کے بعد معلوم ہوگا کہ کوئی صداقت بھی استثنا کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ ہاں مجھے یہ تو یقین ہے کہ میں ہوں جو شک کر رہا ہوں، شک کا عمل بھی خود فکر کا اور سوچ کا عمل ہے، اس لئے معلوم ہوا کہ چونکہ میں سوچتا ہوں، خواہ وہ سوچنا شک و انکار کی قسم کا ہی کیوں نہ ہو، وہ تو شک سے بالا ہے اس لئے میں ہوں کیوں کہ میں سوچتا ہوں۔ سوچ اور فکر میں ڈیکارٹ ہر قسم کے شعوری عمل کو شامل کرتا ہے۔

اب جب یہ یقین ہو گیا کہ میں ہوں تو اب دیکھنا یہ ہے کہ مجھ میں یا میرے عمل فکر میں کن

چیزوں کا احاطہ ہوتا ہے۔ اس میں بہت سے ایسے تصورات بھی ہیں جو اکتسابی ہیں لیکن ساتھ ہی کچھ ایسے تصورات بھی ہیں جو وہبی (INNATE) بھی ہیں، یعنی میرے باطن میں موجود ہیں۔ ان تصورات میں ایک باکمال ہستی کا تصور بھی شامل ہے۔ میں تو ہر لحاظ سے ناقص ہوں، اس میں کمال کا تصور کس طرح پیدا ہو۔ یہ تصور میرا پیدا کردہ نہیں ہے۔ یہی تصور خدا کی ہستی کا ضامن ہے۔ جو صداقت واضح اور صاف ہو وہ یقینی ہے۔ اب اگر یہ پوچھا جائے کہ خدا تو ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ عالم رنگ و بو ایک دھوکہ اور فریب ہو تو ڈیکارٹ کا کہنا یہ ہے کہ خدا جو خیر مطلق ہے وہ فریب نہیں دے سکتا، اس لئے یہ عالم خارجی بھی کسی بدروح کا فریب نہیں، بلکہ حقیقی ہے، اور اس کی ضمانت خدا کی سچائی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ باکمال وجود کا تصور صرف تصور ہی ہے اس کے مقابل کوئی حقیقت نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا باکمال وجود جو حقیقی نہ ہو وہ باکمال کیسے ہو سکتا ہے؟ باکمال وجود کا تصور ہی اس کی ضمانت ہے کہ وہ صاحب کمال موجود ہے اور یہی خدا ہے۔

خدا جوہر ہے اور جوہر کی تعریف یہ ہے کہ وہ کسی دوسرے وجود کا محتاج نہ ہو، لیکن ثانوی حیثیت سے جسم اور ذہن بھی جوہر ہیں جن کے صفات متضاد ہیں، جسم کی صفت پھیلاؤ ہے اور ذہن اور روح کی صفت فکر ہے۔ فکر میں پھیلاؤ نہیں ہوتا اور جسم میں فکر نہیں ہوتی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر جسم اور روح کی صفات متضاد ہیں تو وہ ایک دوسرے کو متاثر کیسے کرتے ہیں۔ اگر جسم کو چوٹ آجائے تو ذہن متاثر ہوتا ہے اور تکلیف محسوس کرتا ہے، اور ذہن میں انتشار پیدا ہو تو جسم بھی متاثر ہوتا ہے، یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کو ڈیکارٹ نے اپنے بعد آنے والے فلسفیوں کے لئے ایک گتھی بنا کر چھوڑ دیا اور جس کا ہر ایک نے اپنی اپنی سطح فکر سے جواب دیا۔ ڈیکارٹ کے نزدیک صرف انسان ہی میں روح ہے۔ جانور ایک مشین ہے فکر سے عاری۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کا لازمی نتیجہ ثنویت ہے۔

اسپنوزا

یہودی النسل فلسفی اسپنوزا (۱۶۷۷ ــ ۱۶۳۲) کا فلسفہ عام طور پر 'ہمہ خدا'

کے تصور کے مماثل سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس کو وحدت وجودی فلسفہ کہیں تو بہت کچھ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کی بنیادی کتاب اخلاقیات ہے جس کی ابتدا مابعد الطبیعیاتی مفروضات سے ہوتی ہے۔ اس کا طریقۂ فکر اقلیدسی ہے، وہ ابتدا بنیادی تعریفات سے کرتا ہے جن کی اساس تین بنیادی تصورات، جوہر، صفت اور شیون (MODES) ہیں۔ جوہر کی تعریف یہ ہے کہ وہ نہ تو اپنے وجود میں نہ اپنے تعقل میں کسی کا محتاج ہے۔ صفت وہ ہے جو خود سے موجود نہیں بلکہ اپنے تعقل میں بھی اور وجود میں بھی جوہر کی محتاج ہے اور شیون صفات کے تعینات ہیں۔ جوہر واحد ہے۔ اُسی کو وہ خدا کا نام دیتا ہے، صفات دو ہیں۔ امتداد (EXTENSION) اور فکر (THOUGHT)۔ یہ دو صفات وہ ہیں جو ہم کو معلوم ہیں، اصل میں جوہر کے لامتناہی صفات ہیں جن کا ہم کو علم نہیں، اور ہر صفت کے لامحدود تعینات ہیں۔

اسپنوزا کا خدا شخصی خدا نہیں، نہ وہ خالق ہے نہ صاحب ارادہ۔ جوہر سے صفات اسی طرح لازم آتے ہیں جس طرح مثلث سے اُس کے زاویے، نیچر یعنی جمیع موجودات اور خدا جدا نہیں۔ انسان کی زندگی کا مقصد نظام عالم سے محبت ہے اور یہی نظام عالم خدا ہے۔ انسان کی خدا سے محبت یکطرفہ ہوگی کیونکہ خدا خود جذبات سے عاری ہوگا اور اس کا تعلق انسان سے جذباتی نہیں ہو سکتا۔

اسپنوزا کے خیالات سے یہودی علمائے دین بہت برہم ہوئے کیوں کہ اس کے پاس ماورائیت کا کوئی تصور نہیں اور نہ ہی انسانی اختیار کا، اس لئے اس کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا لیکن بعد کے ارباب فکر نے ایک طرف تو اسے خدا کا متوالا کہا تو دوسری طرف فطرتیت (NATURALISM) کا علمبردار۔ جرمنی کا عظیم شاعر گیٹے اس سے بہت متاثر تھا۔

لوک، برکلے، ہیوم

یہ تینوں برطانوی مفکر تجربیت کے علمبردار رہے۔ گو کہ ان کے زاویۂ نگاہ میں

بہت کچھ اختلاف رہا۔ لوک (۱۷۰۴ـــ ۱۶۳۲) نے وہبی تصورات کا انکار کیا۔ کوئی تصور وہبی نہیں ہوتا۔ ڈیکارٹ نے تو خدا کے تصور کو بھی وہبی قرار دیا تھا اور اسی بنا پر خدا کے وجود کی دلیل قائم کی تھی۔ لوک کے نزدیک ہمارے تصورات کا سرچشمہ حسی ادراک اور خود کا مشاہدہ ہے۔ ان دونوں کے ملنے سے ہی تجربہ پیدا ہوتا ہے۔ اس تصور کو بچوں کے نشوونما کے حوالے سے واضح کیا گیا ہے۔ بچوں کا ذہن ابتدا میں ایک لوحِ سادہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تصورات کچھ تو سادہ اور بسیط ہوتے ہیں اور کچھ اُن سادہ تصورات کی ترکیب و ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ کوئی ذہن کتنا ہی باکمال کیوں نہ ہو سادہ تصور تجربہ سے آزاد ہو کر پیدا نہیں کر سکتا اور نہ اُن سادہ تصورات کو جو پہلے سے موجود ہیں مٹا سکتا ہے۔ جسم سے صورت مقدار، عدد وغیرہ ایسے وابستہ ہیں کہ کوئی جسم ان کے بغیر تصور میں نہیں آسکتا۔ جسم کے ان صفات کو وہ صفات اُولیٰ کہتا ہے۔ ہم ان کا ادراک اُسی طرح کرتے ہیں جیسے کہ وہ حقیقت میں ہیں۔ ان کے برعکس رنگ و بو اور ذائقہ کی صفات وغیرہ ثانوی حیثیت رکھتے ہیں جو خارجی ذرات کے ہم پر عمل کرنے سے پیدا ہوتے ہیں، ان میں کوئی چیز بھی ایسی نہیں ہوتی جو ہمارے تصورات سے مناسبت رکھتی ہو۔ صداقت اور کذب کا تعلق صرف احکام سے ہے، منفرد تصورات سے نہیں۔ اس طرح لوک کے نزدیک وہ عالم جس حد تک کہ اس کا صفات اولیٰ سے تعلق ہے، ہمارے ذہن سے آزاد ہے، لیکن جس حد تک کہ اس کا صفات ثانوی سے تعلق ہے اس کا دار و مدار ہمارے ذہن پر ہے۔

برکلے (۱۷۵۳ـــ ۱۶۸۴)، برطانیہ کا عالم دینیات اور فلسفی جس نے صفات ثانوی اور صفات اولیٰ کے امتیاز کو جو لوک کے نظریۂ علم کا امتیاز ہے محو کر دیا۔ وہ مادی جوہر کو صفات کا حامل قرار نہیں دیتا، بلکہ وہ مادہ کے تصور کا ہی سرے سے قائل نہیں اور اس کے نزدیک اجسام ایسے صفات کے حامل نہیں جو ذہن سے ہٹ کر اپنا وجود رکھتے ہوں۔ نام نہاد عالم خارجی صرف ذہنی تصور کی شکل میں موجود ہے، اشیا کا ہونا ان کا ذہن میں آنا ہے، موجود کچھ بھی نہیں سوائے اذہان کے، ان کے تصورات کے اور خدا کے۔ وہبی تصورات کا اور مجرد تصورات کا بھی کوئی وجود نہیں۔ کسی شے کا موجود ہونا اس کا معلوم ہونا ہے۔ خواہ وہ علم میرا ہو یا خدا کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر گرد وپیش کے تمام اشیاء، تاروں بھرا آسمان، میرے علم میں نہ ہونے سے اپنا وجود کھو دیں گے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کوئی شئے میرے علم نہیں ہے تو پھر خدا کے علم میں ہے جس کا علم محیط ہے اور جس میں کوئی خلل پیدا نہیں ہوتا۔ ذاتِ خداوندی کا قیام استواری عالم کا ضامن ہے، باقی ع

عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

اسی کو تصوریت (IDEALISM) کہتے ہیں جس کا برکلے بہت بڑا ترجمان ہے۔

برطانوی فلسفہ کا تیسرا اہم رکن ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ – ۱۷۷۶) ہے۔ اس نے لوک اور برکلے کے علمیاتی نظریہ سے قدم آگے بڑھا کر فلسفیانہ تنقید کو نئے موڑ پر ڈالا۔ فلسفیانہ فکر کی حد بس یہ ہے کہ جو مواد حواس اور تجربہ سے ملتا ہے اس کے مختلف اجزار کو باہم ترتیب دے، یا ان کو وسعت دے، یا پھر ان میں کمی کرے اس ذریعے سے تمام تصورات پیدا ہوتے ہیں؛ خدا کا تصور بھی ایسا ہی ایک تصور ہے۔ اس طرح ہیوم ڈیکارٹ کے اس خیال کی نفی کرتا ہے کہ خدا کا تصور وہبی ہے بلکہ وہ بھی دوسرے تصورات کی طرح استنباطی ہے، البتہ مختلف تصورات کے تلازماتِ فکر کے عمل سے وہ ایسی شکل اختیار کرے جو نیچر میں نہ پائی جائے جیساکہ ہم ایسے جانور کا تصور کر سکتے ہیں جو صورت میں انسان ہو اور جسم جانور کا ہو، اس کا ہر جزو نیچر میں پایا جاتا ہے لیکن اجزار کی ترکیب صرف خیالی ہے۔ علت اور معلول کا تعلق جس کے ذریعہ ہم واقعات میں ربط پیدا کرتے ہیں صرف تجربہ سے علم میں آتا ہے۔ علت اور معلول کے رشتہ میں کوئی بات ایسی نہیں ہوتی جو اس تعلق کو لزومی قرار دے سکے۔

تصورات کے باہمی تلازمات عادت کا نتیجہ ہوتے ہیں، جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک علت سے دوسرا معلول پیدا ہوتا ہے تو ہم یہ باور کر لیتے ہیں کہ علت اور معلول میں ضرور کوئی رشتہ ہے لیکن یہ لزوم کوئی منطقی لزوم نہیں بلکہ نفسیاتی لزوم ہے۔ اس لئے تجربہ کے دیئے ہوئے مواد سے ماورائے وجود کا کوئی برہان قائم نہیں کیا جا سکتا۔ ہیوم کی تنقید کی ایک اہم چیز یہ ہے کہ اس نے جوہر ذہنی کے تصور پر بھی اسی منطق کا استعمال کیا ہے جسے برکلے نے جوہر مادی کے تصور پر کیا تھا، اب نہ ذہن ہے نہ مادہ ہے، نہ کوئی ایسی انا ہے جو اپنے صفات سے ماورا اپنا وجود رکھتی ہو۔ ہمارے ادراکات کسی جوہر کے محتاج نہیں ہیں

جو ان کا حامل ہو، ان کا اپنا وجود ہے۔ اسی طرح ذہنی انا جوہر نہیں بلکہ مجموعہ ہے بدلتے ہوئے تصورات اور تعبیرات کا۔ نظریۂ علت پر ہیوم کی تنقید نے کانٹ کو بقول اس کے ادعائیت کی نیند سے چونکا دیا۔ ہیوم کی تنقید کا حاصل یہ ہے کہ علت اور معلول کا رشتہ صرف نفسیاتی ہے، جب ہم ایک خاص علت کو کسی خاص معلول سے جڑا ہوا پاتے ہیں تو ہم یہ سمجھ بیٹھتے ہیں کہ ان کا تعلق وجوبی ہے، آگ جلاتی ہے یہ ہمارا تجربہ ہے لیکن آگ میں اور جلانے میں کوئی ضروری رشتہ نہیں پایا جاتا، اسی طرح 'انا' بھی کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ وہ عبارت ہے بدلتے ہوئے تصورات کی باہمی ترکیب سے۔

لائب نتز

لائب نتز (۱۶۴۶ء–۱۷۱۶ء) ایک بڑا ریاضی داں اور نکتہ رس مفکر تھا، اس کا رجائیت کے فلسفے کے ضمن میں بھی ذکر ناگزیر ہے۔ اس نے دنیا کو تمام ممکنہ عوالم میں سب سے بہتر عالم قرار دیا ہے۔ اس کے افکار موجودہ سائنسی افکار سے بہت قربت رکھتے ہیں کیونکہ اس نے ڈیکارٹ کے اس خیال کی تردید کی کہ مادہ کی حقیقت امتداد ہے بلکہ اس نے مادہ کو توانائی قرار دیا۔ جو کچھ ہے اس کی اصل روح یا ذہن ہے۔ نظریۂ علم میں اس طرح ممتاز ہے کہ اس نے لوک کے اس خیال کی تردید کی کہ ہمارا علم سب کا سب حواس سے ماخوذ ہے بلکہ وہ عقل کو سرچشمۂ علم قرار دیتا ہے اس لئے اس کا ذکر عقلیت کے ترجمانوں میں کیا جاتا ہے، اس کی کوشش یہ رہی کہ مذہبی اور سائنسی تجربات کے درمیان خلیج کو دور کرے، یہاں اقبال کے سلسلہ میں ہم کو صرف اس کے اس تصور سے بحث ہے کہ کائنات کی حقیقت روحی وحدتوں پر مشتمل ہے۔ اور مادہ کیا ہے؟ وہ بسیط غیر ممتد جواہر پر مشتمل ہے۔ جس طرح دیمقراطیس نے کائنات کی حقیقت ایسے اجزا میں تلاش کی جن کا مزید تجزیہ نہیں ہو سکتا اسی طرح ہمارے مفکر نے عالم کی حقیقت روحی بسیط مراکز توانائی میں ڈھونڈی جس کو ہم مادہ کہتے ہیں، اس کا باطن روحی ہے اور وہ روحانی مراکز کا حامل ہے، خدا خود منادِ اوّل ہے، اور دوسرے تمام منادات اسی سے اپنا ظہور پاتے ہیں، جو چیز ہم کو اپنی جسم کی شکل میں نظر

آتی ہے وہ مجموعہ ہے انھیں روحی مراکز کا۔ ہر نفس ایک مناد ہے۔ جمادات و نباتات بھی اپنی حقیقت میں روحی منادات کے مظہر ہیں۔ لیکن یہاں یہ خوابیدہ ہوتے ہیں، اُن کے احساسات غیر شعوری رہتے ہیں۔ حیوانات احساسات اور حافظے کے حامل ہوتے ہیں جبکہ وہ ادراکات انسانی نفوس میں واضح اور شعوری ہوتے ہیں۔ ان وحدتوں کا کوئی دریچہ نہیں ہوتا یعنی نہ کوئی چیز اُن سے باہر جاتی ہے نہ اُن میں باہر سے داخل ہوتی ہے۔ ان کے خارجی روابط، ان کی وابستگی، ان کی علیحدگی میکانکی قانون پر اپنا دار و مدار رکھتی ہے۔ لیکن حقیقت میں وہ تابع ہوتی ہے خدا کی حکمت کے۔ نہ روح جسم پر اپنا عمل کرتی ہے نہ جسم روح کو متاثر کرتا ہے، خدا نے روح اور جسم کے مظاہر کو پہلے ہی سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ خدا نے عالم کی کچھ اس طرح تخلیق کی ہے کہ یہاں کی ہر چیز ایک دوسرے سے جڑی ہوئی اور ہم آہنگ ہے۔ ہر موجود شئے اگر بالکل آزادانہ اپنے داخلی تقاضوں کو پورا کرتی ہے تو اُسی لمحہ وہ دوسروں کے تقاضوں کے ساتھ بھی ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ خدا محیطِ کُل ہے اور اس کا شعور ایسا ہے جس میں کوئی خلل یا اختلال پیدا نہیں ہوتا۔

کانٹ

جرمنی کا عظیم فلسفی کانٹ (۱۸۰۴ـ ۱۷۲۴ء) تنقیدی فلسفہ کا بانی ہے۔ اس نے نظریۂ علم کو اپنے فلسفہ کی اساس بنایا اور اپنی مشہورِ عالم کتاب تنقیدِ عقلِ محض میں اس نے انسانی علم کے حدود کو متعین کرنے کی کوشش کی، اس کے نزدیک فلسفہ ادعائی رہا ہے یعنی علم کے حدود کو جانے بغیر حقیقت تک رسائی کی کوشش کی گئی ہے، ہمارا علم تجربے سے شروع ہوتا ہے لیکن تجربہ میں شروع نہیں ہوتا۔ اس طرح اس نے تجربیت کی تردید کی۔ کچھ ایسے شرائط ہیں جن کے بغیر خود تجربہ ممکن نہیں۔ ہمارا علم عبارت ہے مادہ اور صورت سے، علم کا مادہ تو احساسات فراہم کرتے ہیں لیکن اس کی صورت تجربہ سے ماخوذ نہیں ہوتی۔ زمان اور مکان خود معروضات نہیں بلکہ وہ ہمارے حسّی علم کو متعین کرنے والی صورتیں ہیں جن کے بغیر حسّی تجربہ ممکن نہیں۔ عقلِ محض سے کانٹ کی مراد ایسی عقل ہے جس حد تک کہ وہ تجربے سے آلودہ نہ ہوئی ہو۔

انسانی علم کی رسائی حقیقت تک ممکن نہیں بلکہ وہ صرف مظاہر تک محدود ہے۔ شئے بذات خود کیا ہے ہم جان نہیں سکتے۔ کیونکہ زمان و مکان سے متعین ہو کر جو مواد حاصل ہوتا ہے وہ عقل کے مقولات سے ترتیب پاتا ہے۔ عقل کے مقولات میں علت کی بھی کارفرمائی شامل ہے۔ علت و معلول، کیفیت و کمیت، امکان و وجوب وغیرہ کا اطلاق حقیقت پر نہیں ہو سکتا بلکہ وہ تعقلات ہیں فہم انسانی کے جن کا اطلاق صرف مظاہر پر ہو سکتا ہے کہ مظاہر سے ماورا نہیں، ہم کو عالم خارجی کا علم ضرور ہوتا ہے لیکن یہ عالم عالمِ مظاہر ہے، حقیقت نہیں، ہاں، عالم خارجی فریب نہیں بلکہ حقیقت کا مظہر ہے جس تک ہمارے علم کی رسائی ممکن نہیں۔ خدا، بقائے روح اور اختیار انسانی عقل کے تصورات ہیں جن پر ایمان عقل عملی یا شعور اخلاقی کے مطالبات کی حیثیت سے لایا جا سکتا ہے لیکن علم کے راستے سے نہیں۔ وجود باری تعالیٰ سے متعلق دلائل ہوں یا بقائے روح سے متعلق، وہ سب مغالطات پر مبنی ہیں۔ شعور اخلاقی کے ذریعہ ہی ہم ماورا کی طرف راہ نمائی حاصل کر سکتے ہیں۔ کانٹ کا مشہور مقولہ ہے: میں نے علم کی تحدید اس لئے کی ہے تاکہ ایمان کے لئے جگہ نکل سکے۔

کانٹ کی دوسری اہم تنقید عقل عملی سے متعلق ہے۔ عمل سے کانٹ مراد صرف اخلاقی عمل لیتا ہے۔ اخلاقی قانون یا امر غیر مشروط یا اطلاقی (CATEGORICAL IMPERATIVE) ہوتا ہے۔ وہ کسی استثنا کو روا نہیں رکھتا۔ اخلاق کا مقصد حصولِ لذت نہیں بلکہ اخلاقی قانون کی بجا آوری ہے۔ کانٹ کی تیسری اہم کتاب تنقید تصدیق (CRITIQUE OF JUDGEMENT) ہے۔ اس میں اُس نے جمالیاتی احکام کی نوعیت اور غایت اور مقصد کے تصور پر مبنی احکام کا تجزیہ کیا ہے۔ یہاں ہم نے کانٹ کے نظام فکر کا صرف ایک سرسری خاکہ پیش کیا ہے۔

فشطے

جرمن فلسفی اور جرمن تصوریت کے اہم رکن فشطے (۱۸۱۴ — ۱۷۶۲) کے فلسفہ کی ابتدا شعور خودی یا شعور 'انا' ہے، اس خودی کا اظہار تین قسم کے اقدامی اعمال میں

ہوتا ہے۔ پہلا عمل دعویٰ (THESIS) کہلاتا ہے، دوسرا جواب دعویٰ (ANTI-THESIS) ، تیسرا ترکیب (SYNTHESIS) ۔ 'انا' اپنے مقابل 'غیر انا' کا اثبات کرتا ہے۔ 'انا' اور 'غیر انا' کا تقابل ان ہی کے عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ "غیر انا" عالم خارجی کا دوسرا نام ہے۔ عالم کا سبب وجود ہمارے فرائض کی تکمیل ہے۔ اب کانٹ کا تصورِ عقل عملی تخلیقی بن جاتا ہے اس طرح فشطے نے کانٹ کے اخلاقی عمل کو تخلیقی بنا دیا اور کانٹ کے محتاط مقاصد سے بہت آگے نکل گیا۔ یہ 'انا' محدود نہیں ہے بلکہ انائے مطلق ہے جس کے اعمال خودی کے بے شمار مظاہر کی شکل اختیار کرتے ہیں۔

فشطے کے ناقد کہتے ہیں کہ جب وہ 'انا' کی بات کرتا ہے تو ہر وقت یہ واضح نہیں ہوتا کہ وہ کس 'انا' کی بات کر رہا ہے، انائے مطلق کی یا انائے محدود کی۔ انفرادی 'انا' انائے مطلق ہی کے مظاہر ہیں، لیکن 'انا' کوئی جوہر نہیں جو صفات کی حامل ہو، وہ فعلیت کا دوسرا نام ہے، اس طرح انائے مطلق بھی لامحدود فعلیت کا حامل ہے۔ فشطے کی بڑی مخالفت کی گئی اور یہ الزام لگایا گیا کہ وہ خدا کا منکر ہے۔ یہ ضرور ہے کہ فشطے نے خدا کو نظام اخلاقی کا دوسرا نام دیا۔ کیوں کہ اُس کے نزدیک کسی چیز کا موجود ہونا اس کا محدود ہونا اور زمان و مکان سے متعین ہونا ہے، اس طرح خدا اس طرح موجود نہیں ہو سکتا جس طرح ہم موجود ہیں۔ وہ ایک 'امر' کی حیثیت رکھتا ہے 'آمر' کی نہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اپنے آخری دور میں اس کے فکر نے پلٹا کھایا۔ اب وہ فعلیت کو وجودِ مطلق سے ماخوذ سمجھتا ہے۔ انفرادی اشیاء کا دارو مدار تو شعور پر ہے جیسا کہ تصوریت کے حامی کہتے ہیں لیکن اب وہ انسان کا مقدر حکم اطلاقی کی بجا آوری میں نہیں بلکہ وجود مطلق کے استغراق میں دیکھتا ہے اور اسی میں انسان کی سعادت سمجھتا ہے۔ اس نے اپنے مشہور خطبات سے جرمن قوم کو ایک نازک وقت میں للکارا اور اُس میں قومی حمیت کا جذبہ ابھارا لیکن اس کے تصور قومیت کا دارو مدار اخلاقی اقدار پر ہے نہ کہ نسلی برتری پر۔

ہیگل

ہیگل (۱۷۷۰ — ۱۸۳۱) دُنیا کے اُن گنے چنے مفکرین میں سے ہے جن کی فکر رسائی سے ایک طرف تو مغربی فکر اپنی منتہا کو پہنچی ہے اور دوسری طرف فلسفیانہ فکر کے

اثرات یونیورسٹی کی چار دیواریوں تک محدود نہیں رہتے بلکہ تاریخ کو بھی متاثر کرتے ہیں ۔ مارکس اور اینگلز کی فکر نے گو ایسا راستہ اختیار کیا جو ہیگل کے راستے کے بالکل مخالف ہے لیکن ان کی فکر بھی اپنی نشوونما میں ہیگل کی فکر ہی کی مرہون منت ہے ۔ ہیگل نے اگر یہ کہا تھا کہ فلسفیانہ فکر میں آدمی کو سر کے بل چلنا پڑتا ہے ، تو مارکس کی کوشش یہ رہی کہ اس کو پھر اپنے پیروں پر کھڑا کر دے ۔

اقبال کی فکر بھی جزوی حیثیت سے ہیگل کی فکر سے متاثر رہی ہے ۔ جہاں وہ برگساں کی وجدانیت پر تنقید کرتے ہیں یا کانٹ نے جو حدود فکر خالص کے لئے متعین کئے تھے ، انھیں پار کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو بہت کچھ ہیگل کا سہارا لیتے ہیں ، گو اپنی شاعری میں بعض موقعوں پر انھوں نے ہیگل کا جس طرح طنز آمیز ذکر کیا ہے وہ غیر محتاط اور غیر ذمہ دارانہ ہے ۔

ہیگل کا فلسفہ ہمہ جہتی ہے ، اس کی کوشش یہ رہی ہے کہ تاریخ اور مغربی تہذیب کے سارے ورثہ کو اپنی فکر میں سمو لے ۔ کانٹ کا اصول فکر بالکل تاریخی نہیں ہے ، اس کے برعکس ، ہیگل کا فکر ساری تاریخ پر محیط ہے ۔ اس نے بڑی گہری نظر سے تاریخ فلسفہ بھی لکھی اور فلسفۂ تاریخ بھی ۔ منطق کا ایک نیا تصور پیش کیا جو ارسطو کی منطق کے مماثل نہیں بلکہ سرے سے مابعد الطبیعیاتی ہے ۔ مذہب اور جمالیات پر بھی لیکچر دیئے اور سیاسی فلسفے پر بھی اس کے افکار نے تاریخی اہمیت اختیار کی ۔ اس کی فکر جدلیاتی ہے لیکن جدلیات کا تصور وہ نہیں ہے جو کانٹ کا ہے ۔ کانٹ نے ماورائی جدلیات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ فکر جب ممکنہ تجربہ سے ماورا جانے کی کوشش کرتی ہے تو متضاد دعووں میں اُلجھ جاتی ہے ۔ اس کا ذکر ہم نے کانٹ کے بیان میں کیا ہے ۔ کانٹ کی طرح ہیگل فکر کی دو سطحوں کو پیش کرتا ہے ۔ ایک کو تو وہ فہم (UNDERSTANDING) کا نام دیتا ہے اور دوسرے کو عقل (REASON) کے نام سے موسوم کرتا ہے ۔ فہم کا عمل صوری ہوتا ہے اور وہ عمل کرتا ہے صوری منطق کے مطالبات کے تحت لیکن عقل کا عمل جدلیاتی ہوتا ہے اور وہ ایجابی اور سلبی دعووں کے درمیان مطابق پیدا کرتے ہوئے آگے بڑھتی ہے ۔ حتیٰ کہ عقل ایک ایسے مقام

پر پہنچ جاتی ہے جہاں تمام دعوے باہم ہم آہنگ ہو کر ایک اصلی وحدت پیش کرتے ہیں اور یہی فلسفیانہ فکر کا مقصد ہے۔

ہیگل ذہن یا روح کے تین مراتب قرار دیتا ہے، پہلا مرتبہ ہے ذہن بذات خود، اس کا احاطہ ہے منطق اور اس کے معقولات۔ دوسرا مرتبہ وہ ہے جس کو اس فلسفی نے روح برائے خود کا نام دیا ہے۔ اس کا تعلق نیچر سے ہے۔ نیچر روح کی غیریت کو ظاہر کرتی ہے اور اسی کا اظہار ہے۔ تیسرا مرتبہ ہے روح بذات خود اور برائے خود۔ یہ مرتبہ ہے ذات مطلق کا۔ اخلاق و قانون اور مملکت ہیگل کے نزدیک ذہن کا اظہار کرتے ہیں اور اسی کو وہ معروضی ذہن کہتا ہے۔ حقیقت مطلقہ یا روح مطلق کا اظہار علم کی تین سطحوں پر ہوتا ہے۔ مذہب میں وہ ہمارے علم میں تصورات و تمثیلات کے واسطے آتی ہے۔ جبکہ وہی حقیقت آرٹ میں حسی وجدان کے ذریعہ اور فلسفہ میں تعقل کے ذریعے ہمارے علم کا موضوع بنتی ہے۔ اس طرح فلسفہ علمی حیثیت سے مذہب اور آرٹ پر فوقیت رکھتا ہے۔

شوپن ہاور

'دنیا میرا تصور ہے' ان الفاظ سے شوپن ہاور (۱۷۸۸ – ۱۸۶۰) اپنی عظیم تصنیف کی ابتدا کرتا ہے۔ جو کچھ میرے علم میں آتا ہے وہ ایک معروض ہے موضوع کے لئے یعنی ذات عالم سے باہر اس کا وجود نہیں۔ لیکن میرا علم یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ اصلی حقیقت جاننے کے لئے مجھے اپنی ذات کی طرف رجوع کرنا ہوگا، جب میں اپنے باطن پر نظر ڈالتا ہوں تو اپنی حقیقت ارادے میں پاتا ہوں۔ شوپن ہاور ارادے کے لفظ کو بہت وسیع معنی میں استعمال کرتا ہے، ہر انسانی خواہش اور ہر وہ قوت جو نیچر میں کارفرما ہے یہ سب پر محیط ہے، پودے کی قوت نمو ہو یا کشش ثقل کا قانون، سب اسی کے مظاہر ہیں۔ غور سے دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ قوت ارادۂ حیات ہے۔ ہر چیز رہنا چاہتی ہے اور اپنی بقا کی طالب ہے۔ یہ ارادہ ہی اصل حقیقت ہے جس کو کانٹ نے شئے بذات خود کا نام دیا تھا۔ یہ ارادۂ حیات ہی زندگی کے درد و الم کا باعث ہے۔ شوپن ہاور قنوطیت کا زبردست علم بردار رہا ہے۔

مسرت کوئی ایجابی کیفیت نہیں وہ صرف الم کے نہ ہونے کا نام ہے۔ ارادہ ایک اندھی قوت ہے جس کا کوئی مقصد نہیں۔ زمان اور مکان سے ارادے کے مظاہر کا تعین ہوتا ہے اور منفرد مظاہر کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ سائنس انھیں مظاہر کو جن کا تعین زمان اور مکان سے ہوتا ہے علت و معلول کے رشتے میں تحقیق کرتی ہے۔ کانٹ نے جن مقولات کا ذکر کیا تھا شوپن ہاور ان میں صرف علیت ہی کو باقی رکھتا ہے۔ تو پھر کیا نجات یا مکتی بھی ممکن ہے؟ کیا سنسار کے دکھ سے چھٹکارا ہو سکتا ہے؟ شوپن ہاور اپنشدوں کی تعلیم کا سہارا لیتا ہے۔ وہ بھارت کی حکمت سے بہت متاثر ہے۔ نجات اس وقت ممکن ہے جب ارادۂ حیات کی نفی کی جائے۔ ہاں، ایک اور راستہ بھی ہے جب آدمی علم کی جستجو میں بے غرضانہ محو ہو جاتا ہے یا آرٹ کے ذریعہ ارادۂ حیات کے بھونچال سے وقتی طور پر خود کو الگ کر لیتا ہے اور جزوی مظاہر کے پیچھے جو اعیان ہیں ان کے استغراق میں لگ جاتا ہے۔ وہ اس وقت ایسا موضوع بن جاتا ہے جس کا کوئی ارادہ نہیں۔ اس طرح شوپن ہاور کے نزدیک موسیقی آرٹ کی منتہا کو ظاہر کرتی ہے کیونکہ یہاں ارادۂ حیات کا کوئی بس نہیں چلتا، اور آدمی کی نجات ارادے کی ہماہمی سے ممکن ہو جاتی ہے۔

نیتشے

جرمن فلسفی نیتشے (۱۹۰۰ـ۱۸۴۴) کچھ سال سوئٹزرلینڈ کی یونیورسٹی بازل میں کلاسیکی لسانیات کا پروفیسر رہا۔ ۱۸۸۰ سے اپنی موت تک وہ ذہنی اختلال کا شکار رہا۔ اُس نے کوئی ایسا منضبط نظام فکر نہیں چھوڑا جس کو ہم ارسطو، کانٹ یا ہیگل کے مقابل رکھ سکیں۔ انسانی ثقافت کی تنقید اس کا موضوع بحث رہا۔ اس کی تحریریں انسانی زندگی سے متعلق انمول بصیرتوں سے مالا مال ہیں۔ وہ شاعر بھی تھا اور اس کی تحریروں میں شاعرانہ جوش اور ولولہ بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ منکر خدا تھا۔ اس کے نزدیک خدا چل بسا تھا۔ وہ عیسائی اخلاقی اقدار کا بے باک ناقد تھا لیکن حضرت مسیح کا احترام کرتا تھا۔ وہ شوپن ہاور سے بھی متاثر رہا، لیکن اس کے انکار پر کڑی تنقید بھی کی۔ وہ ارادۂ حیات کی نفی نہیں کرتا

بلکہ زندگی کے مقابل اثبات کرتا ہے۔ انسان کی نجات اس کی نفی میں نہیں بلکہ زندگی کو قبول کرنے میں ہے، اس نے اپنے فکر کے ایک دور میں فوق الانسان کا تصور بھی پیش کیا۔ انسان عبوری حیثیت رکھتا ہے۔ اور انسان کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ وہ خود کو عبور کر لے اور برتر انسان کو جنم دے۔ دوسرا بنیادی تصور تکرار دائم کا نظریہ ہے، چونکہ کائنات میں توانائی غیر متغیر ہے۔ جو کچھ یہاں ہوتا ہے وہ پہلے بار بار بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور آیندہ بھی اسی طرح ہوتا رہے گا۔ میں بے شمار مرتبہ اسی طرح بولتا رہا ہوں اور یہ چڑیا جو چہچہا رہی ہے بیشمار مرتبہ چہچہا چکی ہے۔ نیتشے کے فلسفہ نے اقبال کو بھی بہت متاثر کیا لیکن وہ اس کی لامذہبی ذہنیت سے متاثر نہیں ہوئے۔ اور اس کو "مجذوب فرنگی" کا نام دیا۔

برگساں

مغربی فلاسفہ میں نیتشے اور برگساں (۱۹۴۱ - ۱۸۵۹) نے ہی اقبال کے افکار کو سب سے زیادہ متاثر کیا ہے۔ برگساں کے نزدیک فلسفہ ہی سائنس ہے۔ لیکن اس سائنس کا طریقۂ فکر ریاضی سے ماخوذ نہیں بلکہ یہ حیاتی علوم کو بنیاد بنا کر اپنے نتائج اخذ کرتی ہے۔ ابتدا میں برگساں ہربرٹ اسپنسر کے ارتقائی فکر و نظر سے متاثر رہا، لیکن جلد اس کے حدود سے باخبر ہو کر اس نے اپنا منفرد راستہ اختیار کیا اور ارتقائے تخلیقی کے تصور پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھی۔ یونانیوں کی فکر دو متضاد تصورات میں منقسم ہو گئی تھی ایک گروہ کا خیال تھا کہ جو ہے سو ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال تھا کہ تغیر ہی اصل ہے، ثبات فریب ہے۔ افلاطون کے نزدیک حقیقت میں تغیر نہیں، تغیر حواس کا دھوکہ ہے۔ ارتقائے تخلیقی کا مطلب یہ ہے کہ دوران ارتقا ہر وقت ہم کو ناقابل پیش بینی خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے۔ زندگی ہر وقت نئی شان میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ یہ خصوصیت ایسی نہیں ہے کہ پہلے پوشیدہ رہتی ہو اور اب نمایاں ہو جائے، بلکہ زندگی کی ہر منزل میں ایک انوکھی ادا کے ساتھ سامنے آتی ہے۔ اب برگساں ہمارے سامنے زمان کا ایک نیا تصور پیش کرتا ہے۔ زمان مکان سے بالکل مختلف ہے۔ یہ حسابی زمان نہیں جس کا دارو مدار زمین کی گردش پر ہو بلکہ یہ بقا ہے جس سے زندگی عبارت ہے۔ بقا عام طور پر ثبات کے معنی

یں سمجھا جاتا ہے لیکن برگساں کے نزدیک بقا تغیر میں ثبات کا نام ہے۔ ماضی گزرتا نہیں اس طرح "بقا" برگساں کی اصطلاح میں نام ہے وجود میں قیام کے تسلسل کا۔ اس لئے وہ ہراقلیتوس کے اس نظریے سے متفق نہیں کہ ہر چیز گزر جاتی ہے۔ اگر ہر چیز گزر جاتی ہے تو مطلب ہو گا قیام ممکن نہیں، لیکن برگساں کے نزدیک زمان کی حقیقت شعور میں منکشف ہوتی ہے، اور میکانکی تصور زمان سے بالکل مختلف ہے۔ اس لئے برگساں نے نظریۂ اضافیت کے اس تصور کو کہ زمان، مکان کا ہی ایک بُعد (DIMENSION) ہے قبول نہیں کیا۔ اکثر فلسفیوں نے زمان و مکان کو ایک سطح پر رکھا ہے اور اسی سے مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

حقیقت ایک ساتھ ثبات بھی ہے اور تغیر بھی۔ ماضی گزر نہیں جاتا بلکہ حال میں محفوظ رہتا ہے۔ مستقبل ناقابلِ پیش بینی ہے کیونکہ وہ ماضی کا لازمی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اس کا نام بقائے دوران ہے جو حسابی زمان سے بالکل مختلف ہے اس کو عقل گرفت میں نہیں لا سکتی۔ عقل کا وظیفہ تو عمل ہے۔ وہ تغیر کو جامد تعقلات میں پیش کرتی ہے اور حقیقت کی ہما ہمی کو منجمد کر دیتی ہے۔ وجدان ہی سے یہ زمان ہمارے شعور میں آتا ہے۔ اقبال برگساں کی ترجمانی کرتے ہوئے کہتے ہیں :

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ، ہر دم جواں ہے زندگی

ارتقاء کے پیچھے ایک جوشِ حیات (ELAN-VITAL) کارفرما ہے۔ طبیعی دنیا کا کوئی تصور اس جوشِ حیات کے اظہار کے لئے کافی نہیں کیونکہ زندگی کی نفسیاتی سطح اگر ہم مکان میں رکھیں تو ہم کو ایسے حقائق کا سامنا کرنا پڑتا ہے جو ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لیکن جس قسم کی کثرت زندگی میں پائی جاتی ہے وہاں احوال ایک دوسرے میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہیں کہ میری شخصی زندگی میں خودی کے احوال اور کیفیات دوسرے احوال اور کیفیات کی نشاندہی کرتے ہیں۔ یہاں وحدت و کثرت کا تعلق خارجی نہیں بلکہ داخلی ہوتا ہے۔

برگساں کی آخری تصنیف 'اخلاق و مذہب کے دو ماخذ' ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے پیش نظر نہیں رہی۔ یہاں بھی وہ مذہب و اخلاقیات کے دو مختلف راستوں کا ذکر کرتا ہے، ایک کا راستہ عقل متعین کرتی ہے اور دوسرے کا وجدان، اسی طرح اخلاقیات اور مذہب دونوں حرکی بھی ہو سکتے ہیں اور غیر حرکی بھی۔ برگساں کے نظریہ پر بہت کچھ تنقید میں لکھا جا چکا ہے اور آج کل فلسفہ کے نئے رجحانات نے جن میں فلسفۂ زیست اور منطقی ثبوتیت شامل ہیں اس کو پس پشت ڈال دیا ہے، لیکن پھر بھی برگساں کے فلسفہ میں زندہ عناصر موجود ہیں اور وہ کبھی نظر انداز نہیں ہو سکتے۔

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کی اہم کتابیں

نگارِ معنی

تقدیم و انتخاب

ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں

35/=

ماہنامہ جامعہ کا

مجیب نمبر

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

مجیب صاحب کی نایاب تصویریں، غیر مطبوعہ تحریریں، خود نوشت سوانح کا ایک حصہ، علالت سے پہلے اور بعد کی تحریروں کے نمونے، مشہور اہلِ قلم کے مضامین اور خود مجیب صاحب کے بعض اہم اردو مضامین اور انگریزی مضامین کے ترجمے اور بے شمار دلچسپ اور معلومات افزا چیزیں شامل ہیں۔ خاص نمبر اپنی منفرد خصوصیات کے لحاظ سے دستاویزی حیثیت کا حامل ہے۔

35/=

ذاکر صاحب

(اپنے آئینۂ لفظ و معنی میں)

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کمیاب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کمیاب تحریریں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی مذہبیت، مذہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔

45/=

اسلام اور بدلتی دنیا

ضیاء الحسن فاروقی

یہ کتاب پروفیسر فاروقی کے ان اداریوں کا ایک نادر انتخاب ہے جو ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصر جدید" میں بعض ایسے اہم مسائل پر شائع ہوئے ہیں جو اس بدلتی دنیا میں مسلمانوں کو درپیش ہیں۔

21/=