فلسفۂ ایران

اقبال کی نظر میں

27039
153/153
3203

پروفیسر محمّد شریف بقا

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ناشر: ڈاکٹر وحید قریشی
ناظم
اقبال اکادمی پاکستان
چھٹی منزل، ایوان اقبال، لاہور

طبع اول : ۱۹۹۶ء

تعداد : ۵۰۰

قیمت : ۱۰۰ روپے

مطبع : طیب اقبال پرنٹرز، لاہور

محل فروخت :- ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور فون : ۷۳۵۷۲۱۴

عنوانات

پیش لفظ		۵
(۱) کتاب کا انتساب	از علامہ اقبالؒ	۹
(۲) دیباچہ	ایضاً	۱۳
(۳) پہلا باب	(ایرانی ثنویت)	۲۵
(۴) دوسرا باب	(ایران کے نو افلاطونی متبعین ارسطو)	۴۳
(۵) تیسرا باب	(اسلام میں عقل پرستی کا عروج و زوال)	۶۷
(۶) چوتھا باب	(تصوریت اور حقیقت پرستی کی بحث)	۱۰۵
(۷) پانچواں باب	(تصوف)	۱۱۹
(۸) چھٹا باب	(دور آخر کا ایرانی فلسفہ)	۱۹۳
(۹) خاتمہ		۲۱۱

پیش لفظ

ایرانی زمانہ قدیم ہی سے مخصوص فکری روایات، تہذیبی اقدار اور تمدنی تغیرات کا عظیم اور شاندار گہوارہ رہا ہے۔ سرزمین ایران نے ہر شعبہ فکر و فن سے تعلق رکھنے والی ممتاز اور شہرۂ آفاق شخصیات کو جنم دیا ہے جنہوں نے جریدۂ عالم کے صفحات پر درخشاں اور پائیدار نقوش عظمت چھوڑے ہیں۔ زندگی کا وہ کونسا شعبہ ہے جس میں ایرانی شعراء، ادباء، حکماء، صوفیاء اور مدبرین نے نمایاں ترین خدمات سرانجام نہیں دی ہیں؟۔ ظہور اسلام سے قبل دنیا میں دو طاقتور حکومتوں ـــــــ کسریٰ و قیصر ـــــــ کا طوطی بول رہا تھا۔ جب آفتاب اسلام جزیرۃالعرب کی حدود سے نکل کر دنیا کے باقی علاقوں میں اپنی نشانیاں دکھانے لگا تو اس وقت ایرانی سلطنت کا ستارہ غروب ہو رہا تھا۔ مسلمانوں نے اس زمانے میں دو بڑی عالمی طاقتوں ـــــــ رومی سلطنت اور ایرانی سلطنت ـــــــ کی قدیم شان و شوکت کو اپنے پاؤں میں روند کر اسلامی سطوت کے جھنڈے گاڑ دیئے تھے۔ جس طرح سورج کی روشنی نمودار ہو کر رات کی ظلمت کو گریزپا بنا دیتی ہے اسی طرح اسلام کے خورشید جہانتاب کی حقانی شعاعوں نے باطل کی تاریکی کو کافور کیا اور ہر مفتوحہ علاقے کے لوگوں کے سینوں کو نور ایمان سے منور کر کے چھوڑا۔ یہ ایک قدرتی قانون ہے کہ ہر مفتوح قوم اپنے فاتحین کے اطوار و عادات اور تصورات حیات کو کافی حد تک اپنانے کی چار و ناچار کوشش کیا کرتی ہے۔ جب ایران پر اسلام کا غلبہ ہوا تو وہاں بھی ایرانی لوگوں نے عربوں کے مذہبی خیالات، فکری روایات، تہذیبی اقدار اور تمدنی اطوار کو اختیار کر لیا۔ چند دانشوروں اور

اسلامی انقلاب کے خفیہ مخالفین نے ظاہراً" تو اسلام قبول کر لیا لیکن انہوں نے درپردہ اسلام کو نقصان پہنچانے کے لئے غیر اسلامی فلسفیانہ اور متصوفانہ افکار کو آہستہ آہستہ پھیلانا شروع کر دیا تھا۔ علامہ اقبال" اسے عجمی سازش قرار دیتے ہیں۔

علامہ اقبال" نے اپنی اس اولین فلسفیانہ کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" (The Development of Metaphysics in Persia) میں فلسفہ ایران اور اس کے مختلف اہم پہلوؤں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے ظہور اسلام سے پہلے اور اس کے بعد کے ایرانی مفکرین اور مصلحین کے افکار و نظریات کا تاریخی پس منظر ہی بیان نہیں کیا بلکہ انہوں نے اپنی تنقیدی رائے بھی دی ہے۔ اس لحاظ سے ان کی یہ ابتدائی فلسفیانہ نثری تصنیف دراصل فلسفہ ایران کے مختلف ادوار پر ایک دقیع جائزہ اور اس کے منطقی تسلسل کی داستان ہے۔ اس کتاب کو انہوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ حصہ اول میں اسلام سے ماقبل فلسفہ ایران کو موضوع بحث بنایا گیا ہے جس میں قدیم ایران کے تین مشہور مفکرین یعنی زرتشت' مانی اور مزدک کے تصورات ثنویت (Denalism) کا تذکرہ ہے جبکہ حصہ دوم کے پانچ ابواب میں نو افلاطونیت' عقلیت' ثنویت' مادیت' تصوریت (Idealism) اور صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے اہم گوشوں کے چہرے پر سے نقاب کشائی کی گئی ہے۔ ان مکاتب فکر کے بانیوں اور ان کے مقلدین کے افکار کی وضاحت کے ضمن میں یونانی فلسفہ' عیسائیت' بدھ مت' ہندو دھرم' اسلام اور فلسفہ مغرب کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے زیادہ تر مذہب' اخلاقیات' فلسفہ اور تصوف کے موضوعات کی بحث چھیڑی ہے۔ اسلامی تصوف کے چند عناصر ترکیبی اور عام تصوف کے معاشرتی اور تاریخی عوامل کو انہوں نے بڑے مدلل اور دلنشین انداز میں بیان کیا ہے۔ اس کتاب کے مواد کی ترتیب و تدوین میں انہوں نے زیادہ تر برلن کی رائل لائبریری اور برطانیہ کے کتب خانوں (انڈیا آفس لائبریری' برٹش میوزم لائبریری' کیمبرج یونیورسٹی لائبریری اور ٹرینٹی کالج لائبریری) سے استفادہ کیا تھا۔ یہ کتاب لکھنے پر میونک کی یونیورسٹی نے انہیں پی ایچ ڈی کی ڈگری دی تھی جسے حاصل کرنے کے بعد وہ شیخ محمد اقبال" سے ڈاکٹر شیخ محمد اقبال" بن گئے۔ انہوں نے اس کتاب کو اپنے عزیز استاد پروفیسر آرنلڈ کی نذر کیا ہے جس سے ان کی عظمت کردار کا پتہ چلتا ہے۔

• علامہ اقبال" کی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کو خیالات کی پختگی کے لحاظ

سے وہ مرتبہ حاصل نہیں جو ان کی دوسری کتاب "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" (The Recoustruction of Religious Thought in Islam) کو دیا جاتا ہے۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اول الذکر کتاب ان کی اولین فلسفیانہ کتاب ہے جبکہ موخرالذکر کتاب ان کے وسیع تر مطالعہ مشرق و غرب، وسعت مضامین، فکری معراج، عمق نگاہ اور پختگی افکار کی حامل ہے۔ یہ دوسری کتاب ان کے سابقہ تجربات و مشاہدات کا بہترین خلاصہ ہے۔ اس کے باوجود ان کی پہلی کتاب ابھی تک فلسفہ ایران کے تاریخی ارتقاء، منطقی تسلسل او تصوف کی سائنسی توجیہہ کے لحاظ سے اہم علمی دستاویز کا درجہ رکھتی ہے۔ فلسفہ ایران کے تاریخی اور اسلامی پس منظر کو جاننے کے خواہش مند طلباء اور محققین کیلئے اس کا مطالعہ ناگزیر اور مفید ہے۔

میں نے اپنی زیر نظر کتاب "فلسفہ ایران، اقبالؒ کی نظر میں" میں علامہ اقبالؒ مرحوم و مغفور کی مذکورہ بالا تصنیف کے اکثر حصے کا نہ صرف انگریزی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے بلکہ اس کے مندرجات اور مباحث کی آسان زبان میں حتی المقدور تشریح بھی کی ہے۔ تشریح کو زیادہ عام فہم بنانے کی غرض سے میں نے ہر باب کے آغاز میں اس کا خلاصہ بھی آسان زبان میں بیان کر دیا ہے تاکہ پڑھنے والوں پر اس باب کے اہم موضوعات بخوبی واضح ہو جائیں۔ چونکہ علامہ اقبالؒ نے فلسفیانہ مسائل کو نثر کی زبان میں بیان کیا ہے اس لئے فلسفیانہ اصطلاحات کا استعمال قدرتی امر تھا۔ اس دقت کے باوجود میں نے انہیں آسان الفاظ میں ڈھالنے کی پوری پوری کوشش کی ہے۔ کتاب کو زیادہ دلچسپ بنانے کے لئے میں نے ہر باب میں اہم اقتباسات بھی شامل کر دیئے ہیں۔ بہرحال فلسفہ آخر فلسفہ ہے۔ شاعری میں تو خیال آرائی اور مبالغہ آمیزی کے علاوہ رنگینی بیان اور حسن اظہار کا بھی عنصر ہوتا ہے اس لئے قارئین شعر کے مفہوم سے آگاہ ہونے کیلئے قدم قدم پر نہیں رکتے۔ اس کے برعکس فلسفیانہ تحریر کو بخوبی سمجھنے کی خاطر دل کو نہیں بلکہ دماغ کو اپنا راہ نما بنانا پڑتا ہے اس لئے عقلی پیچیدگیوں سے دامن چھڑانا کوئی آسان کام نہیں ہے۔ میری مخلصانہ کوشش یہ تھی کہ میں علامہ اقبالؒ کی اس کتاب کے موضوعات کو زیادہ سے زیادہ دلچسپ اور عام فہم بنا سکوں۔ خدا کرے میری یہ کوشش بار آور ہو۔ آمین!

محمد شریف بقا

کتاب کا انتساب (از علامہ اقبالؒ)

علامہ اقبالؒ کی مقبولیت، عظمت اور شہرت عام کی ایک وجہ ان کی علمی وسعت اور مشرق و مغرب کے علوم کی آگہی بھی ہے۔ وہ اپنی مادری زبان، پنجابی، کے علاوہ اردو، فارسی، عربی، انگریزی کے ماہر اور کسی قدر جرمن زبان سے بھی آگاہ تھے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ جس قدر انہیں اردو، انگریزی، فارسی اور عربی میں مہارت حاصل تھی اس قدر وہ جرمن زبان کے ماہر نہیں تھے۔ مغربی فلسفہ کی تعلیم انہوں نے اپنے شہرۂ آفاق اور وسیع النظر استاد، پروفیسر ٹی، ڈبلیو، آرنلڈ سے پہلے لاہور کے گورنمنٹ کالج میں اور بعد ازاں کیمبرج میں حاصل کی تھی۔ پروفیسر آرنلڈ نے ان کے اندر مزید تعلیم کا اس قدر شوق پیدا کر دیا تھا کہ علامہ اقبالؒ ایم۔ اے کا امتحان پاس کر چکنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کے حصول کے لئے یورپ چلے آئے تھے۔ جب پروفیسر آرنلڈ ہندوستان کو چھوڑ کر اپنے وطن یعنی انگلستان واپس آ گئے تو مشرق کے اس نامور اور ادب شناس شاگرد نے ان کی جدائی میں ایک نظم لکھی جس کے چند اشعار ہدیہ قارئین کئے جاتے ہیں۔ مشرق کا یہ عظیم المرتبت شاعر اپنے محترم، شفیق اور درویش صفت انگریز استاد کی شان بیان کرتے ہوئے یہ کہتا ہے:۔

جا بسا مغرب میں آخر اے مکاں تیرا مکیں
آہ! مشرق کی پسند آئی نہ اس کو سر زمیں
تو کہاں ہے اے کلیم ذروۂ سینائے علم
تھی تری موج نفس باد نشاط افزائے علم

اب کہاں وہ شوق رہ پیمائی صحرائے علم
تیرے دم سے تھا ہمارے سر میں بھی سودائے علم
کھول دے گا دست و حشت عقدۂ تقدیر کو
توڑ کر پہنچوں گا میں پنجاب کی زنجیر کو
دیکھتا ہے دیدۂ حیراں تری تصویر کو
کیا تسلی ہو مگر گرویدۂ تقریر کو؟

نالہ فراق (آرنلڈ کی یاد میں)
(کلیات اقبال" صفحہ ۷۸-۷۷)

پروفیسر آرنلڈ نے اسلامی تعلیمات کے مختلف اہم گوشوں کے بارے میں ایک بیحد مفید اور تحقیقی کتاب (The Preaching of Islam) لکھی تھی۔ علامہ اقبال" نے یورپ میں اپنے زمانہ طالب علمی کے دوران اپنی اس اولین فلسفیانہ کتاب "مابعد الطبیعیات ایران کا ارتقاء" (The Development of Metaphyics in Persia) کو اپنے اس جلیل القدر استاد کے نام سے معنون کیا ہے۔ جس طرح پروفیسر ٹی' ڈبلیو' آرنلڈ نے اسلام کے ساتھ اپنی رواداری اور عالی ظرفی کا مظاہرہ کیا تھا اسی طرح اسلام کے اس مایہ ناز مفکر اور مشرق کے عظیم شاعر نے بھی بے مثال رواداری کا ثبوت دیتے ہوئے اس غیر مسلم استاد کی نذر یہ کتاب کی ہے۔ بہرحال اس کتاب کا انتساب انسانی محبت' احترام آدمیت اور استاد و شاگرد کے مقدس رشتے کا زندہ ثبوت ہے۔ علامہ اقبال" اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کے نام یہ کتاب معنون کرتے ہوئے بڑے اختصار سے لکھتے ہیں:

"یہ چھوٹی سی کتاب اس ادبی اور فلسیانہ تربیت کا اولین ثمر ہے جو میں گذشتہ دس سالوں سے آپ سے حاصل کرتا رہا ہوں۔ اظہار تشکر کے طور پر میں اسے ادب کے ساتھ آپ کے نام نامی اور اسم گرامی سے معنون کرتا ہوں۔ آپ نے ہمیشہ مجھے کشادہ نظری کے ساتھ پرکھا ہے۔ میں امید کرتا ہوں کہ آپ ان صفحات کو بھی اسی فراخ دلی کے ساتھ جانچیں گے۔" آپ کا شاگرد عزیز

محمد اقبال"

مذکورہ بالا مختصر مگر جامع انتساب سے یہ حقیقت منکشف ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبالؒ کئی سالوں تک اپنے اس جید اور فراخ دل استاد سے ادبی اور فلسفیانہ تربیت حاصل کرتے رہے۔ کسی کے احسان کو فراموش کرنا انسانیت کی توہین ہے۔ رسول کریمؐ کا ارشاد ہے :- من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ "جو انسانوں کا شکر گذار نہیں وہ خدا کا بھی شکر گذار نہیں ہوتا۔" اسی طرح اسلام کے خلیفہ چہارم حضرت علیؓ کا قول ہے :- من تعلم حرفہ فھو مولا ○ "جس نے کسی کو کوئی حرف سکھایا پس وہ اس کا مولا ہے۔" اگر محسن غیر مسلم بھی ہو تب بھی اس کا شکریہ ادا کرنا نہ صرف اسلامی بلکہ اخلاقی فریضہ بھی ہے۔ علامہ اقبالؒ اسلامی تعلیمات کے اس پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنے استاد کا شکریہ ادا کرنا لازمی امر خیال کرتے تھے۔ یہ ایک تاریخی اور مسلمہ حقیقت ہے کہ اسلام کے فروغ میں تلوار سے زیادہ اعلیٰ اخلاق اور انسانی اقدار نے کردار ادا کیا تھا۔ اس انتساب سے پروفیسر آرنلڈ کی کشادہ نظری اور فراخ دلی کا بھی پتہ چلتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے کردار کی ایک نمایاں ترین خوبی حق گوئی تھی۔ وہ دوسروں کی مدح و ذم سے بے نیاز ہو کر حق بات کہنے کے عادی تھے جیسا کہ وہ خود کہتے ہیں :-

اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش۔ میں زہر ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند

(کلیات اقبال ص ۳۱۳)

ظاہر ہے انہوں نے اپنے استاد کے کردار کی ایک اعلیٰ صفت یعنی فراخ دلی کو بھی بنظر عمیق دیکھا ہو گا۔ وہ خواہ مخواہ کسی کی خوشامد کرنے کے تو عادی نہیں تھے، اقبالؒ کو صحیح معنوں میں اقبالؒ مند بنانے میں پروفیسر آرنلڈ کا بھی حصہ ہے۔ اس لحاظ سے ہم بھی ان کے ممنون ہیں۔

پروفیسر آرنلڈ کا ہم پر ایک اور بڑا احسان یہ ہے کہ انہوں نے علامہ اقبالؒ کے قیام یورپ کے دوران انہیں شعر گوئی ترک نہ کرنے کا بلا تعصب مشورہ دیا تھا۔ اس کی تفصیل شیخ عبدالقادر مرحوم نے "بانگ درا" کے دیباچہ میں یوں بیان کی ہے :-

> "ایک دن شیخ محمد اقبالؒ نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھالیں کہ شعر نہیں کہیں گے ———— یہ قرار پایا کہ آرنلڈ صاحب کی رائے پر آخری

فیصلہ چھوڑ دیا جائے ــــــــــــــــ میں سمجھتا ہوں کہ علمی دنیا کی خوش قسمتی تھی کہ آرنلڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق کیا اور فیصلہ یہی ہوا کہ اقبال" کیلئے شاعری کو چھوڑنا جائز نہیں اور جو وقت وہ اس شغل کی نذر کرتے ہیں وہ ان کیلئے بھی مفید ہے اور ان کے ملک و قوم کے لئے بھی مفید ہے۔"

کیا ایسے فراخ دل اور ہمدرد انسان استاد کا انتساب لائق تحسین اور قابل فخر نہیں؟۔ حقیقی باپ تو انسان کی جسمانی تربیت کا سامان بہم پہنچاتا ہے لیکن علمی اور روحانی باپ انسان کی علمی اور اخلاقی تعلیم کا ذمہ دار ہوتا ہے اس لئے اس کا مرتبہ بھی تو عظیم ہونا چاہیے۔

دیباچہ

مفکر اسلام اور ترجمان ملت اسلامیہ علامہ اقبالؒ کی موجودہ تصنیف "مابعد الطبیعیات ایران کا ارتقاء" کو اچھی طرح سمجھنے اور اس کے نمایاں ترین پہلوؤں سے بخوبی آگاہی حاصل کرنے کے لئے اس کے دیباچہ کا گہرا مطالعہ بے حد ضروری ہے۔ اس مفصل دیباچہ میں ظہور اسلام سے قبل کے ایرانی فلسفیانہ نظام اور ایران پر غلبہ اسلام کے بعد رونما ہونے والے فکری واقعات کو بیان کیا گیا ہے۔

ایران کے قدیم فلسفیانہ افکار اور بعد ازاں تشکیل پانے والے فکری نظام خصوصا فلسفہ و مذہب کی آمیزش، ایرانی مفکرین پر یونانی مفکرین کے اثرات اور اسلامی تعلیمات میں عجمی عقائد کی پیوند کاری کے پس منظر کو جاننے کے لئے بھی یہ دیباچہ کافی اہمیت و افادیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اس میں جن اہم اور اساسی تصورات کا تذکرہ کیا ہے وہ درج ذیل ہیں :-

(۱) ایرانی فلاسفہ اور مفکرین کے نظامہائے فکر کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ کسی ضابطہ ء فکر کو جامعیت کے ساتھ پیش کرنے سے قاصر ہیں یہی وجہ ہے وہ اشیائے کائنات کے اجمالی مطالعہ کو تفصیلی مشاہدات پر ترجیح دیتے ہیں۔

(۲) اہل ایران کے کردار کا نمایاں ترین پہلو ان کی فلسفیانہ خیال آرائی ہے۔ وہ غیر مادی اور نادیدنی حقائق سے شدید محبت رکھتے ہیں۔

(۳) ایرانی ذہن کا بھرپور اظہار مجمل خیالات اور منتشر افکار کی صورت میں ہوتا

ہے۔ اس لئے غیر مربوط اشعار یعنی غزل اس کے لئے بہترین ذریعہ اظہار ہے۔

(۴) ایرانی ذہن کے برعکس ہندو ذہن اپنے تجربات و مشاہدات کو بڑی تفصیل اور اطمینان کے ساتھ بیان کرنے کا عادی ہے۔ اس طریق کار کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ہندو فلاسفہ اور مفکرین جامع اور ہمہ گیر فلسفیانہ نظام کے مالک ہیں۔

(۵) اشیائے کائنات میں مخفی وحدت الوجود (خالق عالم کے وجود کی وحدت) میں ایرانی مفکرین کی طرح ہندو مفکرین بھی گہری دلچسپی رکھتے تھے لیکن دونوں کے طریق کار اور انداز فکر مختلف ہیں۔ ہندو فلاسفہ اور مفکرین کا تجزیاتی طریقہ ایرانی مفکرین کے اجمالی مشاہدہ سے زیادہ مفصل اور جامع ہے۔

(۶) اندلس کے مسلمان وجودی مفکر محی الدین ابن عربی کی تصانیف میں نظریہ وحدۃ الوجود کی ہمیں جامع و مانع وضاحت ملتی ہے۔

(۷) ہندوستان، ایران اور یورپ قدیم آریائی خاندان کے افراد کے مساکن تھے۔ آریائی نسل کی ایک نمایاں خوبی مثالیت پسندی (عینیت پسندی یا تصوریت) رہی ہے۔ اس آریائی عادت نے ہندوستان میں گوتم بدھ، ایران میں بہاء اللہ اور یورپ میں مشہور قنوطیت پرست مفکر شوپنہار (Schopenhaner) کے یکساں فکری نظام کی تخلیق کی ہے۔

(۸) شاید سامی اثرات کی بدولت ایران میں مذہب اور فلسفہ کے درمیان نہ ٹوٹنے والا رشتہ موجود رہا ہے۔ اسی لئے وہاں نئے نئے فلسفیانہ نظاموں نے کئی نئی مذہبی تحریکوں کو جنم دیا ہے۔

(۹) اگرچہ فلسفہ یونان سرزمین ایران میں پیدا نہیں ہوا تھا تاہم یہ آخر کار ایرانی نظام فکر کا لازمی جزو بن گیا تھا۔ مسلم مفکرین نے فلسفہ یونان کے زیر اثر یونانی مفکرین خصوصا افلاطون اور ارسطو کی فلسفیانہ اصطلاحات کو اپنے عقائد و افکار کی حمایت اور مخالفین کی مخالفت میں استعمال کرنا شروع کر دیا تھا۔ اس طرح فلسفہ یونان کی فلسفیانہ زبان مسلم تصوف، شریعت اور فلسفہ سے ہم آہنگ ہو گئی۔

(۱۰) ظہور اسلام کے بعد پروان چڑھنے والے ایرانی افکار و نظریات کا صحیح تجزیہ کرنے کے لئے اس بات کو ذہن نشین کرنا اشد ضروری ہے کہ یونانی فلسفہ نے

فلسفہ ایران کو خاصا متاثر کر دیا تھا۔

(۱۱) علامہ اقبالؒ کی یہ کتاب دراصل فلسفہ ایران کی آئندہ تاریخ کے لئے بنیاد کا درجہ رکھتی ہے اس میں انہوں نے دو نئی باتوں کا اضافہ کیا ہے (ا) علامہ اقبالؒ دعویٰ کرتے ہیں کہ انہوں نے فلسفہ ایران کے منطقی تسلسل کا کھوج لگا کر اسے عصر حاضر کی فلسفیانہ زبان میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔(ب) ان کا مزید کہنا ہے کہ انہوں نے تصوف کے موضوع کو سائنسی انداز میں بیان کرنے کے علاوہ اس کے فکری اور اخلاقی پس منظر پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔

(۱۲) علامہ اقبالؒ نے اپنی اس کتاب کی تیاری کے لئے بہت سے اصل عربی اور فارسی مسودات کا مطالعہ کیا تھا۔

(۱۳) انہوں نے اپنی اس تصنیف کے انیس اہم منابع کی فہرست درج کی ہے۔ یہ اہم مسودات جرمنی اور برطانیہ کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔ یہ مسودات مسلمان مفکرین، فلاسفہ، صوفیاء اور علمائے شریعت کی ذہنی کاوش کے غماز ہیں۔

علامہ اقبالؒ نے اپنی اولین فلسفیانہ کتاب "مابعد الطبیعیات ایران کا ارتقاء" کے دیباچہ میں مندرجہ بالا نکات میں بہت سے فلسفیانہ امور پر روشنی ڈالی ہے۔ اگر ان بنیادی نکات کو مدنظر رکھا جائے تو پھر اس کتاب کے کافی مباحث باسانی سمجھے جا سکیں گے۔

علامہ اقبالؒ نے اپنی اس کتاب کے دیباچہ میں ایرانی فلاسفہ اور مفکرین کی مابعد الطبیعیاتی مسائل میں گہری دلچسپی اور ان کے نامکمل نظام فکر کے بارے میں اپنے خیالات کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ وہ ایرانی لوگوں کی نازک خیالی اور دروں بینی کے تو قائل ہیں لیکن وہ ان کے افکار کو صحیح طور پر منظم اور مربوط خیال نہیں کرتے۔ اس کے برعکس وہ ہندو فلاسفہ اور مفکرین کے مشاہدات و تجربات کی کلیت کی تعریف کرتے ہیں اس ضمن میں وہ اس کتاب کے دیباچہ کے آغاز میں یوں رقم طراز ہیں:۔

" ایرانی لوگوں کے کردار کا نمایاں ترین پہلو مابعد الطبیعیاتی تفکر سے محبت ہے۔ تاہم جویائے حقیقت ایران کے معدوم لٹریچر کا مطالعہ کر کے کپلا اور کانٹ کے جامع نظامہائے فکر کی طرح کوئی مربوط فکری نظام تلاش کرنے کی امید رکھے تو اسے مایوسی کے سوا کچھ بھی

انداز فکر اور وجودی تعبیرات کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے ایک اور پہلو کا تذکرہ بے محل نہ ہوگا۔ مورخین کی رائے میں آریائی نسل سے تعلق رکھنے والے لوگ ہندوستان سے نکل کر دنیا کے دوسرے علاقوں میں جا کر سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ زبان، رنگ اور رہائش کے اختلافات کے باوجود ان میں بعض موروثی اثرات باقی رہے۔ اس عظیم اور قدیم خاندان کی مختلف شاخوں کی ذہنی سرگرمیوں کے بعض نتائج یکساں نظر آتے ہیں ان کی آبائی فلسفیانہ خیال آرائی اور عینیت (Idealism) نے مختلف ملکوں میں ایک ہی طرز کی بعض فکری تحریکوں کو جنم دیا تھا۔ علامہ اقبالؒ ایران اور ہندوستان میں خصوصاً اور یورپ میں عموماً اس حیرت انگیز فکری یکسانیت کی کرشمہ سازی کو بیان کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں۔ "عظیم آریائی خاندان کی مختلف شاخوں کی ذہنی سرگرمی کے نتائج حیرت انگیز طور پر یکساں ہیں۔ تمام عینیت پرستانہ افکار کا نتیجہ ہندوستان میں گوتم بدھ کا وجود، ایران میں بہاء اللہ کا ظہور اور مغرب میں شوپنہار کی نمود ہے۔ ہیگل کی زبان میں شوپنہار کا فلسفہ آزاد مشرقی آفاقیت اور مغربی محدودیت کا امتزاج ہے۔"

ایران کی تاریخ فلسفہ کا گہرا مطالعہ کرنے سے ہم پر یہ امر بھی عیاں ہو جاتا ہے کہ وہاں مذہب اور فلسفہ کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ وہاں نئے نئے فلسفیانہ افکار و نظریات نئی نئی مذہبی تحریکوں کو جنم دیتے رہے ہیں اور بعض مسلمان فلاسفہ اور مفکرین فلسفہ یونان کے زیر اثر اپنے مذہبی اعتقادات اور مخصوص مزعومات کو فلسفیانہ زبان میں بیان کرنے کے عادی ہو گئے تھے۔ ایران میں ظہور اسلام کے بعد اگرچہ عارضی طور پر مذہب اور فلسفہ کی راہیں جدا ہو گئیں مگر بعدازاں آہستہ آہستہ فلسفہ یونان فلسفہ ایران کا لازمی جزو بن گیا تھا۔ شاعر مشرق اور حکیم الامت علامہ اقبالؒ فلسفہ ایران کی تاریخ کے اس پہلو کی نقاب کشائی کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> "ایران میں شاید سامی اثرات کی بنا پر فلسفیانہ تفکر نے اپنے آپ کو مذہب کے ساتھ اس حد تک پیوست کر لیا تھا کہ ان کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے فلسفیانہ افکار کو نئے خطوط پر تشکیل دینے والے مفکرین ہمیشہ نئی مذہبی تحریکوں کے بانی رہے ہیں۔ ایران پر غلبہ اسلام کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ افلاطون اور ارسطو کے

نئے مسلمان مقلدین نے خالص فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا تھا مگر یہ جدائی صرف عارضی واقعہ ثابت ہوئی۔ اگرچہ یونانی فلسفہ سر زمین ایران میں ایک اجنبی (بدیشی) پودا تھا تاہم انجام کار یہ فلسفہ ایران کا جزو لاینفک بن گیا تھا۔"

اس اقتباس سے یہ اہم حقیقت نکھر کر ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ یونانی فلسفیوں اور مفکروں نے ایرانی فلسفیانہ نظام کو کافی حد تک اپنا غلام بنا لیا تھا۔ ایران پر اسلامی فتوحات کی وجہ سے اہل ایران اگرچہ کافی حد تک اور کافی تعداد میں اسلامی تعلیمات کے حامل بن گئے تھے لیکن بعض تبلیغی کوتاہیوں اور سیاسی مصلحتوں سے فائدہ اٹھا کر بعض ایرانی ذہن اپنے بعض قدیم غیر اسلامی عقائد و نظریات سے چھٹکارا نہ پا سکے چنانچہ وہ در پردہ اسلام کی بیخ کنی کے درپے رہے۔ بعض لوگ جہالت کی بنا پر اور بعض افراد دیدہ و دانستہ اسلام کے صاف و شفاف دریا کو گدلا بنانے میں مصروف رہے۔ غیر اسلامی نظریات اور عقائد صرف کوچہ فلسفہ ہی میں داخل نہ ہوئے بلکہ رفتہ رفتہ وہ ہمارے تصوف' شریعت' روایات سلف اور قرآنی تفاسیر کا بھی جزو بنتے گئے۔ اسی غلامانہ ذہنیت اور یونانی مرعوبیت کے زیر اثر ہمارے بعض تصوف پسند مفکرین اور علمائے شریعت نے اسلامی تعلیمات اور قرآنی اصطلاحات کی بجائے زیادہ تر یونانی افکار اور فلسفہ یونان کی مخصوص زبان پر تکیہ کیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عامتہ المسلمین انتشار فکر و نظر کا شکار ہو کر سعی و عمل سے محروم ہوتے گئے۔ نباض ملت ہونے کی حیثیت سے علامہ اقبالؒ ایرانی اہل فکر کی اس یونانی محکومیت اور ذہنی غلامی کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"حکمت یونانی کے حامی' نقاد اور مفکرین ارسطو اور افلاطون کی فلسفیانہ زبان میں گفتگو کرنے لگے اور وہ زیادہ تر قدیم مذہبی مفروضات سے متاثر ہوئے۔ ایران میں ظہور اسلام کے بعد پروان چڑھنے والے ایرانی فلسفے کو مکمل طور پر سمجھنے کے لئے اس حقیقت کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔"

علامہ اقبالؒ ہندوستانی اور ایرانی مفکرین کے طریق مطالعہ کائنات اور انداز مشاہدات اور فلسفہ ایران پر حکمت یونان کے اثرات کو بیان کرنے کے بعد اپنی کتاب "مابعد الطبیعیات

ایران کا ارتقاء" کی تاریخی اہمیت اور فلسفیانہ افادیت کے بعض پہلوؤں پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اپنی تحقیق پسندی کے ثمرات اور طرز بیان کی جدت کو انہوں نے ابوے مختصر طور پر تحریر کیا ہے۔ ان کی یہ تحقیقی کتاب شاعرانہ تعلی اور علمی غرور کی بجائے واقعہ نگاری، حقیقت پسندی اور ذاتی انکسار کی منہ بولتی تصویر ہے۔ وہ اس کتاب کے چند اہم گوشوں سے ہمیں روشناس کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "اس علمی تحقیق کا مقصد، جیسا کہ واضح ہوگا، ایرانی مابعد الطبیعیات (فلسفہ ایران) کی آئندہ تاریخ کے لئے بنیادی کام مہیا کرنا ہے۔

اگرچہ خالصتاً تاریخی نوعیت کے علمی جائزے میں جدت خیال کی توقع نہیں کی جا سکتی تاہم میں مندرجہ ذیل دو نکات کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانے کی جسارت کرتا ہوں:۔

(ا) میں نے فلسفہ ایران کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کر کے اسے جدید فلسفے کی زبان میں بیان کرنے کی سعی کی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اس سے پیشتر یہ کام نہیں ہوا۔

(ب) میں نے تصوف کے موضوع پر زیادہ سائنٹیفک انداز میں بحث کر کے اسے بروئے کار لانے والے ذہنی کوائف کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ عام مروجہ تصور کے برعکس میں نے یہ بتانے کی سعی کی ہے کہ تصوف ان مختلف فکری اور اخلاقی قوتوں کی پیداوار ہے جو لازمی طور پر خوابیدہ روح میں زندگی کا بلند تر نصب العین بیدار کیا کرتی ہیں۔"

اپنی اس فلسفیانہ اور صوفیانہ کتاب کے دیباچہ کے آخر میں علامہ اقبالؒ نے ان تمام عربی اور فارسی، مخطوطات، مسودات اور مطبوعات کی طویل فہرست دی ہے جن کا مطالعہ کرنے کے بعد انہوں نے اپنی کتاب "مابعد الطبیعیات ایران کا ارتقا" لکھی ہے۔ یہ مسودات اور مطبوعات بلند پایہ حکماء، صوفیاء، فلاسفہ، علماء اور مفکرین کی ذہنی کاوش کا نتیجہ ہیں۔ "علم کے وہ موتی" یعنی "کتابیں اپنے آباء کی" غیروں کے کتب خانوں کی زینت کا باعث بن چکی ہیں۔ چنانچہ اپنی کتاب کی تیاری اور ضروری مواد کی تحقیق کے لئے علامہ اقبالؒ کو ان سب نایاب مسودات اور بعض اہم مطبوعات کے مطالعہ کے لئے یورپ کی مختلف لائبریریوں کا رخ کرنا پڑا۔ ان کتابوں اور مسودوں کا زیادہ تر تعلق رائل لائبریری آف برلن، انڈیا آفس

لائبریری لندن، برٹش میوزیم لائبریری، کیمبرج یونیورسٹی لائبریری اور ٹرینٹی کالج لائبریری سے ہے جیسا کہ علامہ اقبالؒ کی تحریر کردہ فہرست کتب سے عیاں ہوتا ہے۔ علامہ موصوف اپنی علمی تحقیق کے ان اہم منابع کا تذکرہ ان الفاظ میں کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"ژند زبان سے ناواقفیت کی وجہ سے زرتشت کے بارے میں میری معلومات براہ راست نہیں ہیں۔ جہاں تک میری کتاب کے دوسرے حصے کا تعلق ہے میں اپنی اس علمی تحقیق سے متعلق فارسی اور عربی کے اصلی مسودات کے علاوہ بہت سی مطبوعہ کتابوں کو دیکھ سکا ہوں۔ میں ذیل میں ان عربی اور فارسی مسودات کا نام درج کرتا ہوں جن سے میں نے اپنی کتاب کی تیاری کے لئے زیادہ تر مواد حاصل کیا ہے
--------"

علامہ اقبالؒ نے جن کتابوں اور مسودات کا مطالعہ کیا تھا ان کے نام یہاں درج کئے جاتے ہیں تاکہ قارئین کرام کو معلوم ہو کہ انہوں نے اپنے علمی مقصد کے حصول کے لئے کتنی جانفشانی، انتھک کوشش اور لگن سے کام لیا تھا۔ ان مخطوطات اور مسودات کی فہرست ملاحظہ ہو:۔

(۱) تاریخ الحکماء	از البیہقی	رائل لائبریری آف برلن (جرمنی)
(۲) شرح انواریہ (اصلی متن کے ساتھ)	از محمد شریف ہراتی	ایضاً
(۳) حکمۃ العین	از الکاتبی	ایضاً
(۴) شرحِ حکمۃ العین	از محمد ابن مبارک البخاری	انڈیا آفس لائبریری (لندن)
(۵) عوارف المعارف	از شہاب الدین	ایضاً
(۶) شرح حکمۃ العین	از حسینی	ایضاً

(۷) مشکواۃ الانوار	از الغزالی	ایضاً
(۸) کشف المحجوب	از علی ہجویری	ایضاً
(۹) رسالہ نفس	از افضل	ایضاً
(ارسطو کی کتاب کا ترجمہ)	کاشی	ایضاً
(۱۰) رسالہ میر سید شریف	ایضاً	ایضاً
(۱۱) خاتمہ	از سید محمد گیسودراز	ایضاً
(۱۲) منازل السائرین	از عبداللہ اسمٰعیل ہراتی	ایضاً
(۱۳) جاودان نامہ	از افضل کاشی	ایضاً
(۱۴) تاریخ الحکماء	از شاہ حضوری	برٹش میوزیم لائبریری (لندن)
(۱۵) بو علی سینا کا مجموعہ تصانیف	از بو علی سینا	ایضاً
(۱۶) رسالہ فی الوجود	از میر جرجانی	برٹش میوزم لائبریری (لندن)
(۱۷) جاودان کبیر	کیمبرج یونیورسٹی لائبریری (برطانیہ)	
(۱۸) جام جہاں نما		ایضاً
(۱۹) مجموعہ فارسی (رسالہ نمبر۱، رسالہ نمبر۲)	از السفی	ٹرنیٹی کالج لائبریری (برطانیہ)

علامہ اقبالؒ نے اپنی کتاب کے حصہ اول میں ایران کے ایک قدیم اور مشہور فلسفی زرتشت کے فلسفیانہ نظام پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے کیونکہ فلسفہ ایران کو سمجھنے اور زرتشت کے مسلمان مقلدین کے بعض خیالات کے اصل ماخذ کو جاننے کے لئے زرتشت کے نظریات کا مفصل اور گہرا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ فارسی زبان کی ایک پرانی شکل یعنی ژند میں زرتشت کے خیالات بیان کئے گئے تھے۔ علامہ اقبالؒ چونکہ اس پرانی زبان سے واقف نہیں اس لئے انہوں نے زرتشت کے خیالات کو اصلی مسودہ سے جاننے کی بجائے اس کے تراجم کا سہارا لیا تھا۔ باقی ایرانی مفکرین کے افکار و خیالات سے بخوبی آگاہی حاصل کرنے کے

لئے انہوں نے فارسی اور عربی کے اصل مخطوطات کو پڑھا تھا۔ انہوں نے صرف دو کتابوں کے مصنفین کا نام تحریر نہیں کیا البتہ باقی تحریر کنندگان کے نام فہرست مسودات میں دیے گئے ہیں۔ اوپر دی گئی فہرست سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے زیادہ تر لندن سے اپنا تحقیقی مواد حاصل کیا تھا۔ مسودات کی فہرست کے آخر میں انہوں نے اپنا نام "شیخ محمد اقبال" لکھنے کی بجائے صرف "ایس' ایم' اقبال" تحریر کیا تھا۔

ایرانی ثنویت

اس باب میں علامہ اقبالؒ نے مندرجہ ذیل نکات کو مختصر طور پر بیان کیا ہے :-

۱۔ زرتشت ایران کا ایک قدیم، اہم اور عظیم مفکر تھا جس نے خیر و شر کی ازلی چپقلش کو ظلمت و نور اور اہرمن و یزداں کی شکل میں پیش کیا تھا۔

۲۔ زرتشت کسی دیو مالائی (MYTHICAL) شخصیت کا نام نہیں بلکہ اس کی تاریخی حیثیت اب مسلم ہو گئی ہے۔

۳۔ زرتشت نے اپنے نظام خیر و شر کی اساس فطرت میں موجود ترتیب و انتشار اور قانون و تصادم کے اصول پر رکھی تھی۔

۴۔ زرتشت کے نظریہ ثنویت (DUALISM) نے نہ صرف ایران کے قدیم فلسفے اور عیسائیت کے اولین دور کو متاثر کیا بلکہ جدید مفکرین اور فلاسفہ خصوصا ہیگل، کارل مارکس، شوپنہار بھی اثر پذیر ہوئے۔

۵۔ زرتشت کے تصور روح کی رو سے روح انسانی خدا کا جزو نہیں بلکہ یہ خدا کی تخلیق ہے۔ روح کو بدی یا نیکی کا راستہ اختیار کرنے کے لئے آزادی عمل دی گئی ہے۔

۶۔ زرتشت نے فلسفیانہ ثنویت اور مذہبی وحدت کا نظریہ پیش کیا تھا جس نے اس کے پیروکاروں کو دو مخالف گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔

۷۔ زرتشت کے برعکس ایک اور قدیم ایرانی مفکر، مانی، نیکی اور بدی کو دو آزاد طاقتیں خیال کرتا تھا۔

۸۔ مانی دنیا کو بنیادی طور پر شر قرار دیتا تھا۔ اس تصور نے ترک دنیا اور عیسائی نظریہ نجات کو تقویت دی ہے۔

۹۔ مانی کائنات کی ہماہمی کو شیطانی سرگرمیوں کا لازمی نتیجہ تصور کرتا تھا۔

۱۰۔ ایران کے ایک اور قدیم مفکر' مزدک' کی رائے میں نور اور ظلمت (خیر و شر) کی دو آزاد طاقتوں نے اشیائے کائنات کی کثرت کو جنم دیا تھا۔

۱۱۔ مزدک نے ایران میں سب سے پہلے انسانوں کی مساوات اور سوشلزم کا پرچار کیا تھا۔ اس لحاظ سے اسے کارل مارکس کا پیش رو خیال کرنا چاہئے۔

اس باب میں علامہ اقبالؒ نے ایران کے ایک قدیم اور شہرہ آفاق مفکر اور معلم اخلاق فلسفی یعنی زرتشت کے فلسفیانہ افکار' اخلاقی ضوابط اور اس کے نظریات کے دور رس اثرات کو موضوع بحث بنایا ہے۔ اس ضمن میں اقبالؒ کے تصور زرتشت کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہاں اس امر کا تذکرہ بیجا نہ ہوگا کہ زرتشت کے نظریہ نور و ظلمت نے دنیا کے عظیم نظامہائے فکر اور بلند پایہ فلاسفہ اور مفکرین پر گہرا اثر چھوڑا ہے۔ نور و ظلمت کی آویزش اور اہرمن ویزداں کی باہمی چپقلش کا ذکر دنیا کے بیشتر مذہبی' ادبی' سماجی اور اخلاقی اصولوں کے لئے محور کا کام دیتا ہے۔ آیئے ہم یہاں زرتشت کے فلسفیانہ نظام کی اس اساس کے مختلف پہلوؤں کا مختصر جائزہ لیں۔

زرتشت

زرتشت کو ایرانی آریائیوں کی تاریخ فلسفہ میں پہلا مقام دینا چاہئے۔ اسے صحیح معنوں میں ایران کا قدیم حکیم یعنی فلسفی کہا جا سکتا ہے کیونکہ جب آریائی نسل سے تعلق رکھنے والے ایرانی مسلسل صحرانوردی اور دشت گردی سے اکتا کر زراعتی زندگی اختیار کر چکے تو ایران کے اس قدیم اور مایہ ناز مفکر نے اپنے فکری نظام کی تشکیل شروع کر دی تھی اس لحاظ سے اسے ایران کی فکری تاریخ میں اولین اور نمایاں ترین حیثیت دی جاتی ہے۔ یہ وہ دور تھا جبکہ وسطی ایشیاء کے میدانوں میں وید کے بھجن ترتیب پا رہے تھے۔ ان آباد کاروں کے نئے طریق زندگی اور ان کی جائیداد کے مستحکم قوانین کو ان دیگر آریائی قبائل نے بنظر حقارت دیکھنا شروع کر دیا جو ابھی تک اپنی پرانی بدوی عادات سے وابستہ اور اپنے سے زیادہ مہذب عزیز و اقارب کو گاہے گاہے اپنی لوٹ مار کا نشانہ بنایا کرتے تھے۔ اس طرح آریائی نسل کے ان دو مختلف گروہوں کے درمیان چپقلش کا آغاز ہو گیا۔ دو مختلف طرز حیات رکھنے

کی بنا پر انہوں نے ایک دوسرے کے دیوتاؤں کو ہدف ملامت بنایا۔ ان دیوتاؤں کی باہمی مذمت میں ہمیں ان دو گروہوں کی محاذ آرائی کا آہستہ آہستہ آریائی نژاد ایرانیوں کو دوسرے آریائی قبائل سے جدا کر کے آخر کار زرتشت کے مذہبی تصورات کی شکل اختیار کر لی تھی۔

علامہ اقبالؒ زرتشت کے دو اہم یونانی معاصرین اور زرتشت کے افکار کی بنیاد کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "ایران کا یہ عظیم پیغمبر سولن اور تھیلز کا ہم عصر اور معلم اخلاق تھا۔ جدید مشرقی تحقیقات کی مدھم روشنی میں ہم قدیم ایرانیوں کو دو گروہوں میں منقسم پاتے ہیں۔ ایک گروہ نیکی کی قوتوں کا حامی تھا جبکہ دوسرا گروہ بدی کی طاقتوں کا طرفدار تھا۔ اس وقت اس عظیم حکیم نے ان کے پر جوش مناظرے میں شریک ہو کر اپنے اخلاقی ولولے کے ساتھ بھوت پریت کی پوجا اور مجوسی پاپائیت کی ناقابل برداشت رسومات و عبادات کا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قلع قمع کر دیا۔"

ایران کے نامور مفکر زرتشت کی تاریخی حیثیت کے بارے میں تذکرہ نگاروں اور مورخین میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اس کے حقیقی وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور بعض حضرات اسے ایک دیومالائی شخصیت قرار دیتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ اس مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں جو زرتشت کو فرضی شخصیت کی بجائے ایک تاریخی شخصیت قرار دینے پر مصر ہے۔

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ وہ زرتشت کو سولن اور تھیلز کا معاصر خیال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ مزید فرماتے ہیں۔

> "بعض یورپی فضلاء نے زرتشت کو ایک دیومالائی شخصیت سے زیادہ کچھ بھی خیال نہیں کیا لیکن پروفیسر جیکسن کی قابل تعریف تصنیف "حیات زرتشت" کے بعد سے میری رائے میں یہ ایرانی پیغمبر انجام کار جدید تنقید کی آزمائش سے بچ گیا ہے۔"

علامہ اقبالؒ زرتشت کے مذہبی نظام کے آغاز و ارتقاء کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے الہام کے مابعد الطبیعیاتی پہلو یعنی فلسفہ کی مقدس تثلیثی (خدا، انسان اور کائنات) کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں۔ ان کی رائے میں گیگر نے اپنی کتاب "ازمنہ قدیم میں مشرقی ایرانیوں کی

تہذیب" میں یہ بات واضح کی ہے کہ زرتشت نے اپنے آریائی آباء و اجداد سے ورثے میں دو بنیادی اصول پائے تھے :-

۱۔ فطرت میں قانون پایا جاتا ہے۔

۲۔ فطرت میں تصادم موجود ہے۔

کائنات کی اشیاء میں قانون و تصادم کے اس ہمہ گیر منظر کو دیکھ کر زرتشت نے اسے اپنے فلسفیانہ نظام کی بنیاد بنایا تھا۔ زرتشت کو اب یہ مسئلہ درپیش تھا کہ وہ کس طرح شر کے وجود اور خدا کی ازلی خیر کو آپس میں ہم آہنگ کرے۔ اس کے پیش رو نیکی کی بہت سی قوتوں کے پجاری تھے۔ اس نے نیکی کی ان سب قوتوں کو وحدت کی لڑی میں پرو کر اہور مزدا کا نام دیا۔ اس کے برعکس اس نے بدی کی تمام طاقتوں کو ایک ایک کر کے انہیں رج اہرمن کہا، اس طریق اتحاد کے باعث وہ دو بنیادی اصولوں تک پہنچا جنہیں اس نے دو الگ آزاد فعال قوتوں کی بجائے ذات قدیم کے دو حصے یا دو پہلو خیال کیا۔ ڈاکٹر ہاگ (HAUG) کی رائے میں ایران قدیم کا یہ پیغمبر مذہبی طور پر تو توحید پرست تھا مگر فلسفیانہ لحاظ سے وہ ثنویت کا پجاری تھا۔ مفکر اسلام اور ترجمان حقیقت علامہ اقبال" ڈاکٹر ہاگ کے تصور زرتشت کے بارے میں اپنی تنقیدی رائے کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "حقیقت اور غیر حقیقت کے دو خالقوں کی حیثیت سے دو "ہمزاد طاقتوں" کو ماننا اور اسی وقت انہیں ہستی اعظم میں متحد خیال کرنا یہ کہنے کے مترادف ہے کہ شر کا اصول خدا تعالیٰ کی ذات کا لازمی جزو ہے اور بدی اور نیکی کی چپقلش خدا کی اپنی ذات کے خلاف جدوجہد کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس لئے مذہبی توحید پرستی اور فلسفیانہ ثنویت کو باہم مربوط کرنے کی کوشش میں خامی پنہاں ہے۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ زرتشت کے پیروکاروں میں تفرقہ پیدا ہو گیا۔"

ڈاکٹر ہاگ زندیقیوں کو ملحد قرار دیتا ہے۔ علامہ اقبال" کی نظر میں یہ زندیق اپنے مخالفین کی نسبت زیادہ مربوط افکار کے حامل تھے کیونکہ وہ ہمیشہ بنیادی طور پر دو آزاد قوتوں میں یقین رکھتے تھے جبکہ مجوسی ان دو قوتوں کو ایک ہی تصور کرتے تھے۔ خیر و شر کی متحد طاقت کے حامیوں نے مختلف طریقوں اور مختلف اسالیب کے ذریعے زندیقیوں کے اعتراضات دور کرنے

کی کوشش کی لیکن وہ ان "اولین ہمزاد قوتوں" کی وحدت کے بیان میں کامیاب نہ ہوئے اور نہ ہی وہ خود اپنی فلسفیانہ تشریحات سے مطمئن ہو سکے۔ اس طرح ان کے مخالفین کی فکری حیثیت مستحکم ہی رہی۔ شہرستانی نے مجوسی مفکرین کی مختلف وضاحتوں کو بڑے اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ زروانی نور اور ظلمت کو لامحدود وقت کے دو بیٹے سمجھتے ہیں کیومردیہ کی رائے میں اصلی قوت تو نور ہے جو مخالف طاقت سے خائف تھی۔ مخالف کے خیال اور خوف نے ظلمت کو جنم دیا تھا۔ زروانی فلاسفہ کی ایک اور شاخ کا خیال ہے کہ اصلی قوت نے کسی چیز کے متعلق شک کیا اور بعدازاں اس شک کی بناء پر اہرمن معرض وجود میں آگیا۔ ابن حزم نے اپنی تصانیف میں ایک اور فرقے کا ذکر کیا ہے جس نے اصول ظلمت کی اس طرح وضاحت کی ہے کہ ظلمت بذات خود نور کی اساسی طاقت کا ایک تاریک حصہ ہے۔

زرتشت کے فلسفیانہ نظام نے یونان کے فلسفہ قدیم اور بعض عیسائی عقائد کو کافی متاثر کیا ہے۔ یہ الگ بحث ہے کہ زرتشت کی فلسفیانہ ثنویت کو اس کی توحید پرستی سے ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے یا نہیں مگر اس امر کا انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نگاہ سے اس نے حقیقت مطلقہ کی آخری کنہ کے بارے میں ہمیں گہری سوچ عطا کی ہے۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ زرتشت کے دور رس فلسفیانہ اثرات پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "معلوم ہوتا ہے کہ زرتشت کے اس تصور نے نہ صرف قدیم فلسفہ یونان اور عیسائیت کے اولین دور کے باطنی فکر کو متاثر کیا ہے بلکہ عیسائیت کے اس اثر کے تحت اس نے جدید فلسفہ مغرب کے بعض پہلوؤں پر بھی اثر ڈالا ہے۔ مفکر کے طور پر زرتشت بہت زیادہ عزت و احترام کے لائق ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ اس نے خارجی کثرت کے مسئلے کو فلسفیانہ انداز میں پیش کیا ہے بلکہ اس لئے بھی کہ مابعد الطبیعیاتی ثنویت تک پہنچ کر اس نے اپنی اولین ثنویت کو برتر وحدت میں ڈھالنے کی سعی کی تھی۔ اس نے جرمن کے کفش ساز صوفی سے کافی عرصہ قبل اس بات کو پا لیا تھا کہ اشیائے کائنات کی کثرت کو نفی اور خدا کی ذات کی غیریت کے اصول کو وضع کیے بغیر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس کے فوری جانشین اپنے پیرو مرشد

کے افکار کے گہرے مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔"

ایران کے اس قدیم ترین فلسفی کے نظریہ ظلمت و نور (تصور خیر و شر) نے دنیا کے بیشتر مذہبی' سیاسی اور معاشرتی نظریات کو متاثر کیا ہے۔ افلاطون کا نظریہ عدم و وجود' ہیگل کا جدلیاتی نظام' کارل مارکس کا طبقاتی تصور' شوپنہار کے علاوہ دیگر مفکرین کے افکار کسی نہ کسی طرح اس زرتشتی اثر کے عکاس ہیں۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں اس کے اس تصور نے دور آخر کے فلسفہ ایران کے بعض پہلوؤں کو زیادہ روحانی انداز بیان عطا کیا ہے۔ وہ اس باب میں اس بحث کو نہیں چھیڑتے۔ وہ زرتشت کے نظریہ ظلمت و نور پر قدرے روشنی ڈالنے کے بعد اس کے تصور کائنات کو موضوع بحث بناتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی سوچ نے تمام کائنات کو ہستی کے دو شعبوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک شعبے کا نام حقیقت اور دوسرے کا نام عدم حقیقت ہے۔ حقیقت سے اس کی مراد وہ تمام نیک مخلوقات ہیں جن کو افادہ بخش قوت کی تخلیقی سرگرمی جنم دیتی ہے اور عدم حقیقت کا مطلب ہے وہ تمام بری مخلوقات جو ضرر رساں قوت کی کوکھ سے پیدا ہوتی ہیں۔ ان دو قوتوں کی اصلی جنگ کائنات کی مخالف طاقتوں کے روپ میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔ اس طرح مختلف مظاہر فطرت نیکی اور بدی کی طاقتوں کے درمیان مستقل محاذ آرائی کے آئینہ دار ہیں۔ یہاں اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ ان طاقتوں اور ان کی اپنی مخلوقات کے درمیان کوئی چیز بھی حائل نہیں ہوتی۔ چیزیں اپنی ذات میں نہ اچھی ہوتی ہیں اور نہ بری بلکہ وہ اپنے تخلیقی سرچشموں سے پیدا ہو کر خیر اور شر کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ افلاطون کے نظریہ عدم و وجود اور زرتشت کے نظریہ حقیقت و غیر حقیقت میں خط امتیاز کھینچتے ہوئے علامہ اقبالؒ رقم طراز ہیں۔

"زرتشت کا تصور تخلیق بنیادی طور پر افلاطون اور شوپنہار کے نظریہ تخلیق سے مماثل نہیں۔ افلاطون اور شوپنہار کی نگاہ میں تجرباتی حقیقت کے حلقہ ہائے عمل ان زمانی اور غیر زمانی خیالات کا عکس ہیں جو حقیقت اور نمود کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ زرتشت کی رائے میں حیات کے صرف دو مدارج ہیں اور تاریخ کائنات انہی دو طبقوں کے زیر اثر آنے والی قوتوں کے ارتقاء پذیر نزاع کے سوا کچھ بھی نہیں۔ دوسری چیزوں کی مانند ہم انسان بھی اس جنگ میں شریک

ہیں۔ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم نور کے حامی بن جائیں تاکہ وہ آخر کار غالب آ کر ظلمت کی طاقت کو مکمل طور پر نیست و نابود کر دے ۔۔۔۔۔ زرتشت کے نظریہ غیر حقیقت اور افلاطون کے تصور عدم میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ زرتشت کے خیال میں ظلمت کی قوت کے تخلیقی عمل کے نتیجہ میں معرض وجود میں آنے والی تمام صورتیں غیر حقیقی ہیں کیونکہ نور کی طاقت کی آخری فتح کے پیش نظر ان کا وجود محض عارضی ہے۔"

زرتشت کے نظریہ نور و ظلمت اور تصور حقیقت و غیر حقیقت کو اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز میں بیان کر چکنے کے بعد علامہ اقبالؒ زرتشت کے نظریہ روح کو کسی قدر اختصار کے ساتھ موضوع سخن بناتے ہیں۔ جس طرح کائنات کی پیدائش کے بارے میں سائنسدانوں، فلسفیوں، ارباب تصوف و شریعت اور دیگر صاحبان بصیرت نے اپنے اپنے مختلف اور گوناگوں خیالات پیش کئے ہیں اسی طرح روح کا مسئلہ بھی عرصہ قدیم سے نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ ہر ایک مکتب فکر اپنے اپنے دلائل کی روشنی میں روح کی حقیقت کو بیان کرتا ہے۔ یہ ایک ایسا نادیدہ خواب ہے جس کی سب اہل دانش تعبیر کرنے پر تلے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ہاتھی کو دیکھنے والے اندھوں کی طرح یہ فلاسفہ اور حکماء روح کی نوعیت کے بارے میں بڑے ہی مضحکہ خیز اور متضاد خیالات پیش کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں اس کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

ع خواب ندیدہ را ہمہ تعبیر می کنند
ع شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا

الہام و وحی کی حامل پاکیزہ شخصیات ہی آسمانی ہدایت کی روشنی میں اس امر کی حقیقت سے باخبر ہیں۔ عقل محدود کو رہبر حیات بنانے والے شاذ و نادر ہی حقیقت کی منزل تک پہنچا کرتے ہیں۔ بقول حافظ شیرازی :۔

کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معمارا

بہرحال زرتشت کے نظریہ روح کا خلاصہ یہ ہے کہ روح خدا کا جزو نہیں بلکہ یہ اس کی تخلیق ہے۔ یاد رہے کہ متھرا کے پرستار روح کو خدا کا حصہ قرار دیتے تھے۔ متھرا ازم

(MITHRAISM) دراصل زرتشتی افکار کا وہ مرحلہ ہے جو دوسری صدی عیسوی میں رومی سلطنت میں چھا گیا تھا۔ متھرا کے پرستار سورج کو نور کی ایک عظیم علامت خیال کر کے اس کی پرستش کیا کرتے تھے۔ وہ انسان کی روح کو خدا کا جزو سمجھتے ہوئے بڑی پر اسرار رسومات و عبادات کے ذریعے اس کا خدا کے ساتھ وصل چاہتے تھے۔ ان کی نگاہ میں انسانی روح کو خدا سے ملانے کے لئے جسم کو اذیتیں دینا ضروری ہے تاکہ وہ کرہ فضائی سے گذرنے کے بعد خالص آگ کی شکل اختیار کر کے عالم بالا کی طرف کر سکے۔ اقبالؔ بالؔ اس تصور ے نظریات میں ج کر سکے۔ اقبالؔ وف) کے بعض مکاتب فکر کے نظریات میں جزدی مشابہت پاتے ہیں۔

روح انسانی اور روح ایزدی کا یہ وصال تصوف و معرفت کے علاوہ ہمارے ذخیرہ شعر و ادب کا بھی ایک محبوب موضوع بن گیا ہے۔ شاعروں نے اس ملاپ کو مختلف تشبیہات و استعارات کے پردے میں بیان کیا ہے۔ کہیں اس وصل کو قطرہ و بحر اور نے ونیستان کے الفاظ میں ڈھالا گیا ہے اور کہیں طائر و گلشن قدس سے تعبیر کیا گیا ہے۔ موضوع ایک ہی ہے مگر اسے متعدد اسالیب میں ظاہر کیا گیا ہے۔ زرتشت کا کہنا ہے کہ روح کا آغاز وقت میں تو ہوا ہے مگر یہ دنیا میں شر کی طاقتوں سے معرکہ آرا ہو کر حیات جاوداں حاصل کر سکتی ہے۔ نیکی اور بدی کے صرف دو راستوں میں سے یہ کوئی بھی راستہ اختیار کرنے کی آزادی انتخاب رکھتی ہے۔ ہماری روح اپنے زمینی قیام و سفر میں چاہے نیکی کا راستہ اختیار کرے چاہے بدی کی راہ پر چل پڑے۔ دونوں صورتوں میں اسے آزادی عمل دے گئی ہے۔ نور کی طاقت نے آزادی انتخاب کے علاوہ اسے مندرجہ ذیل صلاحیتوں سے بھی نوازا ہے:۔

(۱) ضمیر (۲) قوت حیات (۳) نفس (روح) (۴) عقل (سپرٹ) (۵) فراوشی (یہ ایک قسم کی محافظ طاقت ہے جو سیر الی اللہ میں انسان کی نگرانی کرتی ہے"

علامہ اقبالؔ زرتشت کے اس تصور روح پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں زرتشت کے مطابق آخری تین صلاحیتیں یعنی نفس، عقل اور فراوشی موت کے بعد آپس میں متحد ہو کر ناقابل تحلیل کل کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ نیک روح اپنے گوشت پوست کے گھر (جسم) کو چھوڑنے کے بعد بلند تر مقامات کی طرف چلی جاتی ہے۔ مقام بالا تک پہنچنے کے لئے اسے درج ذیل مدارج حیات میں سے گذرنا پڑتا ہے:۔

(۱) نیک خیالات کا مقام (۲) نیک الفاظ کا مقام (۳) نیک اعمال کا مقام (۴) ابدی شان

و شوکت کا مقام۔ (ابدی شان و شوکت کے مقام میں پہنچ کر انسانی روح اپنی شخصیت کو گم کئے بغیر اصل نور سے واصل ہو جاتی ہے۔)

زرتشت کے تصور روح کی بحث کے دوران علامہ اقبالؒ مشرق و مغرب کے چند ارباب حکمت و دانش اور حاملان تصوف کے اہم خیالات کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی تنقیدی رائے بھی بیان کرتے ہیں۔ اس انداز تنقید سے پتہ چلتا ہے کہ وہ دوسروں کے افکار و نظریات کو بلاچون و چرا قبول نہیں کرتے۔ وہ اپنی تحقیق پسندی اور منفرد اسلوب نگاری کا ثبوت دیتے ہوئے افلاطون کے نظریہ اعیان ثابتہ پر یوں اظہار رائے کرتے ہیں۔

> " افلاطون کے تصورات ابدی، غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں۔ یہ خیال کہ نور کی قوت کی ہر مخلوق شے کے لئے ایک ماتحت نگران قوت ہوتی ہے، یہ اس نظریے سے خارجی مشابہت رکھتا ہے جس نظریے کے مطابق ہر روح ایک کامل اور حواس سے بالاتر نمونے کے مطابق تخلیق کی جاتی ہے۔"

جس طرح زرتشت موت کے بعد تین انسانی ملکات کے اتحاد کا قائل تھا اسی طرح علامہ اقبالؒ کی رائے میں صوفیانہ تصور روح بھی تین انسانی ملکات کے اتحاد کا قائل تھا اس طرح علامہ اقبالؒ کی رائے میں صوفیانہ تصور روح بھی تین پہلو رکھتا ہے۔ اس ضمن میں ان کے یہ الفاظ لائق مطالعہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

> " صوفیاء کے نزدیک روح نفس، دل اور سپرٹ کا مجموعہ ہے۔ ان کی نگاہ میں "دل" مادی بھی ہے اور غیر مادی بھی یا زیادہ مناسب انداز میں وہ نہ یہ ہے اور نہ وہ ہے بلکہ یہ نفس اور روح کے درمیان کھڑا ہو کر "اعلیٰ علم" کے حصول کا ذریعہ ہے۔"

زرتشت نے عالم بالا کی طرف روح کے سفر کے لئے مختلف مراحل کا تذکرہ کیا تھا۔ صوفیاء بھی انسانی روح اور روح مطلقہ کے وصال کے قائل اور روحانی معراج کے کئی مدارج میں پختہ یقین رکھتے ہیں ان کی رائے میں انسانی روح اس مادی دنیا کی آلائشوں اور گناہوں کا شکار ہو کر جب غیر پاکیزہ بن جاتی ہے تو وہ خدا سے اس وقت تک متصل نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ پاک، صاف، پرنور اور لطیف نہ بن جائے۔ یہ روح یک لخت عالم مادی سے عالم

روحانی کی جانب نہیں چلی جاتی بلکہ اپنے آخری مقام قرب خداوندی تک پہنچنے سے پہلے اسے کئی مرحلوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ یہ فرق مراتب معراج روح کے لئے اشد ضروری ہے جیسا کہ مولانا رومیؒ نے کہا ہے :۔

ماز فلک برتریم' وز ملک افزوں تریم
زیں دو چرا نگذریم' منزل ما کبریاست

علامہ اقبالؒ گیگر کی کتاب "ازمنہ قدیم میں مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" کے حوالے سے صوفیانہ نظریہ کائنات کے بارے میں ان خیالات کو ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "صوفیانہ تصور کائنات بھی زندگی کے ان مختلف مراحل کو بیان کرتا ہے جن میں سے گذر کر روح کو اپنے آسمانی سفر پر جانا پڑتا ہے۔ اگرچہ صوفیاء مندرجہ ذیل پانچ مدارج کا ذکر کرتے ہیں تاہم ہر ایک مرحلہ کی نوعیت کے متعلق ان کی تعریف کسی قدر مختلف ہے :۔

"(۱) عالم جسم (ناسوت)۔ (۲) خالص ذہانت کی دنیا (ملکوت) (۳) عالم قدرت (جبروت) (۴) عالم نیستی (لاہوت) (۵) عالم سکوت مطلق (ہاہوت)۔"

اینی بیسنٹ (ANNIE BESANT) نے اپنی کتاب "تجسیم نو" (Reincarnation) میں کہا ہے کہ صوفیاء نے ان مدارج کا تصور ہندوستانی یوگیوں سے اخذ کیا تھا چنانچہ علامہ اقبالؒ نے اس کی رائے کو نقل کرتے ہوئے کہا ہے :۔ "صوفیوں نے اغلباً" یہ خیال ہندوستان کے ان یوگیوں سے ادھار لیا ہے جو مندرجہ ذیل سات مراحل کو تسلیم کرتے ہیں :
۔

(۱) عالم اجسام۔ (۲) جسم نوری کا عالم (۳) عالم قوت۔ (۴) جذباتی فطرت کا عالم۔ (۵) عام خیال۔ (۶) روح روحانی (عقل) کا عالم۔ (۷) روح خالص کا عالم"

اس سے پہلے باب میں علامہ اقبالؒ نے زرتشت کے فلسفہ خیر و شر کو نور و ظلمت کی باہمی آویزش کے پردے میں بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ زرتشت کے فلسفیانہ افکار نے متاخرین پر جو اثر ڈالا ہے' اسے انہوں نے اپنے مخصوص انداز میں واضح کرنے کی سعی کی ہے۔ اس باب میں مانی اور مزدک کے فلسفیانہ نظام پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

مانی

جہاں تک مانی کے فلسفہ اور مختصر سوانح حیات کا تعلق ہے وہ قارئین کے لئے یقیناً باعث دلچسپی ہوں گے۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ نے اس کی زندگی کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا ہے جس کی رو سے مانی کا ایرانی باپ ترک وطن کر کے ہمدان سے بابل چلا گیا۔ وہاں ۲۱۵ یا ۲۱۶ء میں مانی پیدا ہوا۔ یہ وہ دور تھا جب بدھ مت کے مبلغین زرتشت کے ملک میں نروان کی تعلیم دے رہے تھے۔ اس لحاظ سے مانی کو نصف ایرانی نژاد خیال کیا جاتا ہے۔ بعدازاں عیسائی مصنفین اسے "بے خدا جماعت کا بانی" قرار دیتے تھے۔ کائنات میں ہر طرف جاری و ساری کثرت دیکھ کر ایران کے مشہور و معروف قدیم ترین فلسفی زرتشت نے مذہبی وحدت اور فلسفیانہ ثنویت کا نظریہ پیش کر کے اپنے پیروکاروں کو دو گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ایک گروہ تو اشیاء کی کثرت کا ایک ہی اصلی منبع خیال کر کے انہیں وحدت کی لڑی میں پرونے کا حامی تھا۔ اس کے برعکس دوسرا زرتشتی مکتب فکر بدی اور نیکی کی قوتوں کو الگ سمجھتا تھا۔ اشیائے کائنات کی کثرت کے مسئلے کو مانی بالکل مادی پرستانہ انداز میں حل کرتا ہے وہ زرتشت کے ان پیروکاروں سے متفق ہے جو خیر و شر اور اہرمن و یزداں کی باہمی آویزش کے اصول کی ظاہری حالت کے قائل تھے۔ اس طرح مانی بھی ان دونوں طاقتوں کو ایک دوسری سے بالکل آزاد خیال کر کے اس مشکل مسئلے کو کلیتہً مادی نقطہ نگاہ سے دیکھتا ہے۔ وہ دنیا کو بنیادی طور پر شر قرار دیتا ہے اس لئے وہ ترک دنیا اور عیسائی تصور نجات کو تقویت بخشتا ہے۔ مانی کے مذہبی نظام اور مادیت کی منطقی مطابقت نے نہ صرف مشرق و مغرب کے عیسائی نظریات پر اثر ڈالا ہے بلکہ اس نے ایرانی مابعد الطبیعیاتی تفکر کے ارتقاء پر بھی مدھم نقوش چھوڑے ہیں۔ اے۔ اے۔ بیون (A.A. BEVAN) نے لکھا ہے کہ مانی ایک شامی گیانی کا شاگرد تھا۔ "الفہرست" کا فاضل مصنف چند کتابوں کا تذکرہ کرتا ہے جو مانی نے اپنے اس پیرو مرشد کے خلاف تحریر کی تھیں۔ ابن حزم اپنی تصنیف "کتاب الملل و النحل" میں کہتا ہے کہ مانی اور اس کا استاد بہت سے امور میں متحد الخیال تھے مگر وہ ایک امر میں اختلاف رکھتے تھے۔ ابن حزم کی رائے میں مانی تاریکی کو ایک زندہ اصول سمجھتا تھا مگر اس کا شامی استاد دوسری رائے کا مالک تھا۔ علامہ اقبالؒ مانی کے خلاصہ افکار کو ان الفاظ میں بیان کرتے

ہیں۔

"مانی ہمیں یہ سکھاتا ہے کہ کثرت اشیاء نور اور ظلمت کے دو ابدی اصولوں کے امتزاج سے جنم لیتی ہے۔ یہ دونوں اصول ایک دوسرے سے جدا اور آزاد ہیں --- مانی زمین اور مکان کی بقا کو تسلیم کرتا ہے --- ظلمت میں بدی کے عناصر مخفی تھے جو مرور زمان کے ساتھ ساتھ آپس میں مل جل کر مہیب شیطان کی پیدائش میں منتج ہوئے۔ تاریکی کے آتشیں رحم کے اس اولین بچے نے بادشاہ نور کی مملکت پر حملہ کر دیا جس نے اس کے عناد آمیز حملے کو روکنے کی خاطر اولین انسان کو پیدا کیا۔ شیطان اور انسان کے درمیان سخت لڑائی شروع ہو گئی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ انسان کا صفایا ہو گیا۔ سب شیطان ظلمت کے پانچ عناصر اور نور کے پانچ عناصر کو آپس میں ملانے میں کامیاب ہو گیا۔ بعدازاں نور کی مملکت کے حکمران نے اپنے چند فرشتوں کو حکم دیا کہ وہ نور کے ذرات کو قید سے رہائی دلانے کے لئے ان مخلوط عناصر سے کائنات بنائیں۔"

مانی کے خیال میں چونکہ نور بذات خود خیر ہے اس لئے وہ شر کے عناصر کی آمیزش کو اپنے لئے نقصان رساں سمجھتے ہوئے تاریکی پر حملہ آور نہ ہوا۔ خیر و شر کے درمیان رزم آرائی کا سلسلہ جاری ہے۔ دنیا کے گرد ایک اتھاہ کھائی میں موجود تاریکی کی قید سے نور کے ذرات کو مسلسل نجات دلائی جاتی ہے۔ یہ آزاد روشنی سورج اور چاند تک پہنچتی ہے اور بعدازاں اسے فرشتے بادشاہ جنت یعنی "پدر بزرگی" کے ابدی نورانی گھر میں لیجاتے ہیں۔ یہ ہے مانی کے تصور کائنات کا لب لباب۔

معروضی وجود کے مسئلہ کو حل کرنے کے لئے اسے زرتشت کا یہ نظریہ قبول نہیں کہ اشیاء بذات خود نہ اچھی ہوتی ہیں اور نہ بری بلکہ خیر و شر کے تخلیقی عوامل ان کو خیر و شر کا ظاہری وجود عطا کر دیتے ہیں۔

مانی اس ضمن میں مکمل طور پر مادی تصور کا حامل ہونے کی حیثیت سے عالم مظاہر کی پیدائش کو دو آزاد اور ابدی اصولوں کے امتزاج کا مرہون منت قرار دیتا ہے۔ یہ دو اصول نور

اور ظلمت ہیں۔ تاریکی نہ صرف کائنات کا ایک اہم حصہ ہے بلکہ یہ ایک سرچشمہ عمل ہے جس میں ہماری قوت کارکردگی خوابیدہ رہتی ہے۔ جب اسے سازگار حالات میسر آتے ہیں تو یہ خوابیدہ عمل فوراً معرض وجود میں آ جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ یہاں پہنچ کر مانی کے کائناتی تصور کا ہندو، چینی اور مغربی فلسفہ تخلیق کائنات سے موازنہ و مقابلہ کرنے کے خواہاں ہوتے ہیں۔ ان کا یہ تقابلی مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں۔ وہ کہتے ہیں۔

"مانی کے نظریہ کائنات اور چینی تصور تخلیق کا مقابلہ کرنا کافی دلچسپ ہے۔ چینی مفکرین کی رائے میں تمام مخلوقات ین اور ینگ کے ملاپ سے معرض وجود میں آتی ہیں۔ انہوں نے ان دو اصولوں کو تائی کیھ کی اعلیٰ وحدت میں پیش کر دیا ہے مگر مانی اس قسم کی وحدت کے امکان میں یقین نہیں رکھتا۔ مانی کے خیال میں متضاد نوعیت کی چیز ایک ہی منبع سے ظہور میں نہیں آتی ـــ۔ مانی کے فلسفہ کائنات کا ایک لازمی جزو ایک عظیم ہندو مفکر کپلا کے تصور تخلیق سے عجیب و غریب مماثمت رکھتا ہے۔ کپلا تخلیق کائنات کو تین گنوں یعنی ستوا (نیکی)، تمس (تاریکی) اور رجس (حرکت یا جذبہ) پر مبنی سمجھتا ہے۔ جب اصلی اور قدیم ترین مادے (پراکرتی) کا توازن بگڑ جاتا ہے تو اس وقت یہ تینوں گن آپس میں مل کر فطرت کی تشکیل کرتے ہیں۔"

کائنات میں ہر طرف نظر آنے والی کثرت کے مسئلہ کے بارے میں مختلف فلاسفہ اور لاتعداد مفکرین نے اپنے اپنے زمانے میں کئی نظریات پیش کئے ہیں۔ ویدانت پرست کپلا نے "مایا" کی پراسرار طاقت کا نظریہ پیش کیا اور کافی عرصہ بعد ایک مغربی فلسفی لبنز (LEIBNIZ) نے اپنے تصور "غیر ممیز اشیاء کی مطابقت" کے ذریعے اس کثرت اشیاء کی وضاحت کی۔ فلسفیانہ افکار کے تاریخی ارتقاء میں اگرچہ مانی کا تصور کائنات طفلانہ نظر آتا ہے تاہم اسے بھی ضرور کوئی مقام دینا چاہئے۔ اس کے تصور کی فلسفیانہ قدر و قیمت شاید کم ہو لیکن ایک امر بالکل بدیہی ہے کہ اس نے کائنات کی ساری سرگرمی اور ہماہمی کو شیطان کی عمل پرستی کا لازمی نتیجہ قرار دیا ہے۔ چونکہ وہ ترک دنیا کا درس دیتا ہے اس لئے وجود کائنات کو شر سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب کوئی انسان رہبانیت کا مبلغ بن جائے تو پھر وہ

دنیا اور دنیوی زندگی کو شر قرار نہ دے تو اور کیا کرے؟ دنیا کو برا خیال کرنے کے بعد ہی انسان تارک دنیا بنتا ہے۔ جرمنی کا ایک مشہور قنوطیت پرست فلسفی شوپنہار بھی اس کائنات کو انسانی دکھوں، مصیبتوں اور لاتعداد پریشانیوں کا اصل قرار دیتا تھا۔ مانی اور شوپنہار کے نتائج فکری یکساں ہیں مگر انہوں نے قدرے مختلف اسالیب اور طریقے استعمال کئے۔ علامہ اقبالؒ مانی کے افکار کی بحث کو ختم کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں۔

"مانی پہلا مفکر تھا جس نے یہ نظریہ پیش کرنے کی جسارت کی کہ کائنات کا وجود شیطانی سرگرمی کی وجہ سے ہے اس لئے یہ بنیادی طور پر شر ہے۔ جو نظام ترک دنیا کو زندگی کا راہ نما اصول قرار دے اس کا منطقی جواز مجھے یہی نظر آتا ہے۔ ہمارے اپنے دور میں شوپنہار بھی اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔ اگرچہ وہ مانی کے برعکس مشیت ازلی کی فطرت میں اصول خارجیت یا اصول فردیت کو کارفرما کہتا ہے۔ اس اصول سے مراد عزم للحیات کا "معصیت آلود رجحان" ہے۔"

مانی کے نظام فکر کا مندرجہ بالا تعارف مختصر ہونے کے باوجود کافی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے فلسفیانہ نظریات کو سمجھنے کے لئے اس کے ایرانی پیش رو زرتشت اور متاخرین خصوصاً کپلا اور شوپنہار کے افکار کا مطالعہ بیحد ضروری ہے مانی کے نظریہ شر اور عیسائی تصور نجات کا آپس میں گہرا تعلق دکھائی دیتا ہے۔ اس نے ابلیس کی سرگرمی اور کائنات کی ماہیت میں جو باہمی ربط ظاہر کیا ہے اس کی ترجمانی ہمیں کافی حد تک ملٹن کے تصور ابلیس میں ملتی ہے۔

مزدک

مانی کے نظام فکر پر اظہار خیال کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ ایران کے ایک اور ممتاز ایرانی مفکر مزدک کی زندگی کے چند پہلوؤں اور اس کے فلسفیانہ خیالات کا مختصر ترین تعارف کرواتے ہیں۔ ایران کے ایک شہرہ آفاق انصاف پسند بادشاہ نوشیرواں کے عہد حکومت میں مزدک نے اپنے فلسفیانہ اور اشتراکی نظریات کا پرچار کیا تھا۔ نوشیرواں عادل (از ۵۳۱ء تا ۵۷۸ء) کے زرین دور میں ایرانی رعایا بڑے اطمینان کی زندگی گذار رہی تھی۔ مزدک نے

انسانوں کی مساوات کے اصول کا پرچار شروع کر دیا۔ زرتشت کے فلسفیانہ نظام کے حامیوں کے لئے یہ انقلابی نعرہ کافی چونکا دینے والا تھا۔ علاوہ ازیں حکومت وقت مزدک کے خلاف ہو گئی چنانچہ مزدک کے کئی پیروکاروں کو موت کے گھاٹ اتار کر اس اشتراکی تحریک کو دبا دیا گیا تھا۔ علامہ اقبالؒ نے "ارمغان حجاز" کی ایک طویل نظم "ابلیس کی مجلس شوریٰ" میں مزدکیت کو جدید اشتراکیت کی اولین شکل قرار دیتے ہوئے کارل مارکس کو روح مزدک کا بروز کہا ہے۔ ان کی نگاہ میں مزدک ایران قدیم کا حیرت انگیز سوشلسٹ اور کمیونزم کا قدیم پیغمبر ہے۔ پانچویں صدی عیسوی میں ایران میں زرتشت کے فلسفہ کائنات کی ایک شاخ سے متعلق زروانی اصول بے حد مقبول و مروج تھا۔ مزدک نے اس مروجہ زروانی تصور کے خلاف ثنویت پرستانہ ردعمل کا سلسلہ جاری کر دیا۔ مزدک کے اس ردعمل کا تانا بانا دراصل مانی کے نظریہ نور و ظلمت ہی سے تیار ہوا تھا۔

علامہ اقبالؒ کی رائے میں مزدک کے فلسفیانہ عقائد و نظریات کی تلخیص یہ ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

"مانی کی طرح مزدک نے بھی یہ بتایا کہ شید (نور) اور تار (ظلمت) کے دو آزاد اور ازلی اصولوں کی آمیزش نے اشیاء کی کثرت کو جنم دیا ہے مگر وہ اپنے اس پیش رو سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ان کی آمیزش اور جدائی انتخاب عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ بالکل حادثاتی نوعیت کی ہیں ـــــــ چیزوں اور انسانوں کا یہ تنوع ان دو بنیادی عناصر کی مختلف ترکیبات کی بناء پر ہے۔"

مزدک کے اس نظریے کی رو سے اشیاء کی آمیزش اور علیحدگی یا وصل و فراق کسی خاص مقصد کے حامل نہیں بلکہ یہ سب کچھ ایک اتفاقی امر ہے۔

خدائے تعالیٰ کے بارے میں بھی مختلف ادوار اور مختلف اقوام میں متعدد نظریات کا سراغ ملتا ہے۔ کوئی کائنات کی روحانی اساس کا قائل ہے تو کوئی اسے مادہ پر مبنی قرار دیتا ہے۔ مزدک نے بھی خدا سے متعلق اپنا نظریہ پیش کیا ہے جس کی رو سے خدا تعالیٰ کی ازلی ذات چار بنیادی قوتوں ـــــــ قوت تمیز، یادداشت، ادراک اور برکت ـــــــ کی مالک ہے۔ ان چار قوتوں کے چار ذاتی مظاہر ہیں جو دیگر چار اشخاص کی معاونت سے کائنات کے نظم و

نسق کی نگرانی کرتے ہیں۔ یہ ہے مزدک کا مختصر تصور خدا۔

مزدک کی تعلیمات کا نمایاں ترین پہلو اس کا اشتراکی عقیدہ ہے۔ کیمونزم کا نظریہ درحقیقت اس کے فلسفیانہ نظام کا لازمی نتیجہ ہے۔ وہ اب انسانوں کی مساوات کے اصول کا قدیم علمبردار ہے۔ مزدک سے پہلے ہمیں یونانی تاریخ فلسفہ میں افلاطون کے مکالمات میں اشتراکیت کے بنیادی پہلو دکھائی دیتے ہیں۔ جدید دور میں یہودی النسل سیاسی مفکر کارل مارکس نے اصول اشتراک اور اصول مساوات کو زیادہ ترقی یافتہ اور تاریخی انداز میں بیان کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ مزدک کے اشتراکی نظریے پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔ "مزدک کا قول تھا کہ تمام انسان آپس میں برابر ہیں۔ اس کی رائے میں ذاتی ملکیت کا تصور ان مخاصم شیاطین کا پیدا کردہ ہے جن کا مقصد خدا کی کائنات کو نہ ختم ہونے والی غربت و مصیبت کے منظر میں تبدیل کرنا ہے۔" مزدک کی تعلیمات کا یہ حصہ بہت سے پیروان زرتشت کیلئے تشویشناک ثابت ہوا۔ اس تعلیم کی وجہ سے مزدک کے بہت سے حامی تباہ و برباد کر دیئے گئے۔

دنیا کی تاریخ ایسے بے شمار واقعات کی شاہد ہے کہ جب کبھی مروجہ اور مسلمہ اقدار کو چیلنج کیا جاتا ہے تو عام لوگ سماجی ریفارمروں اور مذہبی مصلحین کے جانی دشمن بن جاتے ہیں۔ مزدک کے عقیدت مندوں کو بھی اس طرح کی قربانی کا امتحان دینا پڑا۔ مزدک کے بارے میں وہ یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ اپنی معجزنمائی کی بدولت مقدس آگ کو قوت گویائی دے کر اپنے مقصد کی صداقت کا گواہ بناتا ہے۔

گذشتہ امور کا جائزہ

علامہ اقبالؒ نے اپنی اس کتاب کے پہلے باب میں زیادہ تر ایران کے تین نامور اور عظیم مفکرین زرتشت، مانی اور مزدک کے نظامہائے فکر کے چیدہ چیدہ عناصر ترکیبی پر بحث کی ہے۔

اب وہ اس باب کے آخر میں اپنی گذشتہ بحث کا مختصر جائزہ اور خلاصہ کلام پیش کر کے اپنی مزید تنقیدی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کے خلاصہ کلام کے اہم پہلو یہ ہیں :-

(i) افراد اور اقوام کی فکری تاریخ کسی نصب العین پر مبنی ہوتی ہے۔

(ii) ایران کی قدیم فکری تاریخ کا نصب العین ثنویت تھا۔

(iii) زرتشت کے متبعین نے غیر شعوری طور پر کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک جاری کر دی تھی۔

(iv) ایرانی بادشاہ نوشیرواں عادل نے یونانی اور سنسکرت کتابوں کے تراجم کروائے۔

(v) اسلام کے عقیدہ توحید نے ایران میں زبردست فکری انقلاب پیدا کر دیا تھا۔

علامہ اقبالؒ اس بات کے حامی ہیں کہ اقوام اور افراد اپنی فکری تاریخ کا آغا کسی نہ کسی نصب العین سے کرتے ہیں۔ یہ نصب العین ان کے فلسفیانہ افکار و نظریات کے لئے اساس کا کام دیتا ہے۔ اس بنیادی مقصد پر وہ اپنی ساری فکری عمارت استوار کیا کرتے ہیں۔ جہاں تک زرتشت کے اخلاقی جوش و خروش کا تعلق ہے اس نے چیزوں کے نظریہ آغاز کو روحانی رنگ میں پیش تو کیا ہے مگر اس دور کے ایرانی فلسفے کا ماحصل مادہ پرستانہ ثنویت کے سوا کچھ بھی نہیں۔ ایران میں فکری ارتقاء کے اس مرحلہ میں تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد کے طور پر اصول توحید کا دھندلا سا احساس پایا جاتا ہے۔ اس سے پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ زرتشت کی وفات کے بعد اس کے حامی دو گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک گروہ نور و ظلمت کی وحدت کا قائل ہے جبکہ دوسرا مکتب خیال ان دونوں کی جداگانہ حیثیت میں یقین رکھتا تھا۔ اس گروہی تقسیم اور زرتشت کے پیروکاروں کی علمی بحثوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک کی ابتداء ہو گئی تھی لیکن علامہ اقبالؒ کی رائے میں زمانہ ماقبل اسلام کے فلسفہ ایران میں وحدت الوجود کے رجحانات سے متعلق ہم حتمی طور پر کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ چھٹی صدی عیسوی میں دیوجانی کلبی سمپلیکس اور دوسرے نو افلاطونی مفکرین ایک عیسائی حکمران جسیین کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر ایران چلے گئے اور انہوں نے نوشیرواں عادل کے دربار میں پناہ لی۔

نوشیرواں عادل نے عدل و انصاف کے علاوہ علمی اشاعت کے میدان میں بھی نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ مفکر اسلام علامہ اقبالؒ ایران کے اس مشہور بادشاہ کی علم پروری کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

ایران کے نو افلاطونی متبعین ارسطو

علامہ اقبالؒ نے اس باب میں جن اہم موضوعات پر اظہر خیال کیا ہے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے:-

۱۔ ایران میں ظہورِ اسلام سے بہت سے تغیرات رونما ہوئے۔ عربوں نے ایرانیوں پر سیاسی اور عسکری غلبہ تو پا لیا مگر وہ ایرانیوں کی فلسفہ طرازیوں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔

۲۔ عربوں اور ایرانیوں کی تہذیبیں دراصل سامی اور آریائی نظریات کی آئینہ دار تھیں۔ ایران میں آکر عربوں کی عمل پرستی میں کمی واقع ہو گئی تھی۔

۳۔ ایرانیوں کے ساتھ میل جول نے عربوں کے اندر عجمی عادات اور یونانی نظریات میں گہری دلچسپی کو فروغ دیا۔

۴۔ افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات کے زیرِ اثر ایرانیوں اور عربوں میں بھی مختلف فکری، متصوفانہ اور مذہبی تحریکوں نے جنم لیا۔

۵۔ فلسفہ یونان کے چند ممتاز پیروکاروں مثلاً ابن مسکویہ، الفارابی، ابن رشد اور بوعلی سینا کے افکار و نظریات کے بنیادی پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

۶۔ فلسفہ یونان نے بعض مسلمان فلاسفہ کو اس حد تک متاثر کیا تھا کہ وہ یونانی نظریات کی روشنی میں قرآنی تعلیمات اور اسلامی عقائد کو دیکھنے کے عادی ہو گئے تھے۔

۷۔ فلسفہ یونان نے مسلمانوں کے اندر جسم و روح، مادہ و حقیقت مطلقہ کے وجود، ہستی و نیستی، کثرت و وحدت، جبر و قدر، خدا کی ذات و صفات اور دیگر نزاعی مسائل کا بازار گرم کر دیا تھا۔

اس باب کے شروع میں علامہ اقبالؒ نے ایران میں اسلام کے ظہور کے بعد پیدا ہونے والے مختلف حالات و اثرات کا تذکرہ کیا ہے اسلامی عقیدہ تعلیم نے جس طرح ایرانی افکار پر اثر ڈالا ہے وہ طریق بھی بیان کیا گیا ہے۔ بعدازاں فلسفہ ایران یعنی عجمی افکار و تصورات نے اسلامی تعلیمات میں بھی کافی غیر اسلامی عناصر شامل کیے تھے۔ اس دو طرفہ طریق تبدیلی کے مختلف عوامل و اسباب تھے۔ جب عرب مسلمانوں نے ایرانیوں پر فتح پائی تو ایران میں متعدد سیاسی، تمدنی، ثقافتی، مذہبی، سماجی اور علمی تغیرات رونما ہوئے۔ ایسا ہونا ایک قدرتی امر تھا کیونکہ مفتوح قوم ہمیشہ فاتح قوم کے فلسفہ حیات کو قبول کر لیا کرتی ہے۔ ایران میں بھی اسلامی فتوحات کے بعد اس قسم کے ہمہ گیر اثرات رونما ہو گئے تھے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عرب مسلمانوں نے اہل ایران کو سیاسی اور عسکری طور پر اپنا مطیع بنا لیا تھا مگر وہ ایرانی فکری عظمت کا مقابلہ نہ کر سکے۔ انہوں نے فوجی اور سیاسی لحاظ سے ایرانیوں کو اپنا محکوم بنایا لیکن میدان فلسفہ میں وہ ایرانیوں کی ذہنی ذکاوت اور فلسفیانہ موشگافیوں سے متاثر ہو گئے۔ اس فکری اثر نے اسلامی تعلیمات میں عجمی تصورات اور یونانی خیالات کو بڑے لطیف اور غیر مرئی انداز میں داخل کر کے مسلمانوں کے جذبہ عمل کو کمزور بنا دیا۔ عرب کے سوز دروں اور عجم کے حسن طبیعت نے مل کر عجیب گلکاریاں پیدا کیں۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ کے یہ خیالات ملاحظہ ہوں۔

> "جب اہل عرب ایران پر فتح حاصل کر چکے تو فلسفہ ایران کی تاریخ کا نیا دور شروع ہوا۔ ریگ زار عرب کے جنگجو فرزندوں کی شمشیر زنی نہاوند میں آ کر ختم ہو گئی اور اس قدیم قوم کی سیاسی آزادی بمشکل ہی حلقہ بگوش اسلام ہونے والے پیروان زرتشت کی ذہنی آزادی کا مقابلہ کر سکتی تھی۔"

اس طرح کی کایا پلٹ کے واقعات سے تاریخ عالم کے صفحات بھرے پڑے ہیں۔ جب رومی حکمرانوں نے عیسائیوں پر اپنا سیاسی تسلط جما لیا تو وہ عیسائیت کی تعلیمات سے مرعوب ہو کر اس کے خود علمبردار بن گئے تھے۔ اسی طرح جب منگولیا کے فوجیوں نے ہلاکو خاں کی قیادت میں اسلامی ممالک خصوصاً عروس البلاد یعنی بغداد کو برباد کر دیا تو بعدازاں وہی خاندان مسلمان ہو کر اسلام کا خادم بن گیا تھا جس کی طرف شاعر مشرقؒ نے خود اشارہ کرتے ہوئے

کہا تھا:۔

پاسباں مل گئے کعبے کو صنم خانے سے

(کلیات اقبال" صفحہ ۲۰۶)

ایران جب عرب فاتحین کی عسکری فتوحات سے آزاد ہوا تو اس نے اپنی قدیم فکری روایات اقدار شاندار تمدنی اقرار کے ذریعے عرب فاتحین کو اپنا مسحور بنا لیا۔ ریگستان کی گرم آب و ہوا اور وہاں کی صحرائی زندگی کی جفاکشی سے دور رہ کر ایران میں مقیم عرب ایرانی مناظر فطرت اور وہاں کی دلفریب تمدنی آسائشات کے گرویدہ ہو کر عجمی نظریات کا شکار ہو گئے۔ عرب سامی اقدار کے حامل لیکن ایرانی لوگ آریائی عادات کے مالک تھے۔ عربوں کی عمل پرستی اور اہل ایران کی بلند خیالی کی آمیزش سے نیا تمدنی دور شروع ہو گیا۔ اگرچہ اہل ایران اسلام کی بدولت سے مالا مال ہو گئے تاہم سب لوگ اپنے چند قدیم آبائی عقائد کو فوراً ہی خیرباد نہ کہہ سکے۔ دو قوموں کے ملاپ نے ایک دوسرے کو خاصا متاثر کیا۔ یہ وہی دور تھا جب اسلام میں عجمی نظریات داخل ہو گئے تھے جیسا کہ علامہ اقبال" نے کہا ہے:۔

تمدن ، تصوف ، شریعت ، کلام
بتان عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی
بجھی عشق کی آگ ، اندھیر ہے
مسلماں نہیں ، راکھ کا ڈھیر ہے

(کلیات اقبال" صفحہ نمبر ۴۱۶)

اس باہمی ردعمل پر روشنی ڈالتے ہوئے وہ اس باب میں یوں لکھتے ہیں۔

"ایران پر عرب تسخیر کی بدولت جو سیاسی انقلاب رونما ہوا اس نے آریائیوں اور سامیوں کے درمیان باہمی ردعمل کا آغاز کر دیا تھا۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ایرانی اپنی ظاہری زندگی کو زیادہ تر سامی انداز میں رنگ لیتا ہے۔ لیکن وہ بڑی خاموشی کے ساتھ اسلام کو اپنی آریائی فکری عادات کے مطابق تبدیل کر دیتا ہے۔ مغرب میں

یونانیت پرست سنجیدہ عقل نے ایک اور سامی مذہب یعنی عیسائیت کو اپنے رنگ میں پیش کیا تھا۔ ان دونوں حالتوں میں تشریح و تعبیر کے نتائج حیرت انگیز طور پر یکساں دکھائی دیتے ہیں۔ ہر ایک حالت میں تعبیری عقل کا مقصد یہ تھا کہ فرد پر خارج سے نافذ کئے جانے والے مطلق قانون کے انتہا پسندانہ جمود کی سختی کو نرم کر دیا جائے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ظاہر کو باطنی رنگ دینے کی ایک کوشش ہے۔"

عرب زیادہ تر جفاکشی اور عمل پرستی کے پیکر تھے اور ایرانی عموماً نازک مزاج، عقل کے زناری اور عیش کوشی کے عادی تھے۔ عرب اسلامی شریعت پر آسانی سے عمل پیرا ہو جاتے تھے۔ اس کے برعکس ایرانی ذہن شرعی قیود و حدود کی سختی کا عادی نہیں تھا بنابریں ایرانی لوگ شریعت کے سخت احکام کو عقلی دلائل اور حیلہ جوئی کے ذریعہ ذرا نرم انداز میں بیان کرنے کے خواہاں تھے۔ اس انداز فکر نے شریعت میں عقلی حیلہ جوئی کا عنصر شامل کر دیا۔ اس فکری تبدیلی کا ایک سبب فلسفہ یونان کا مطالعہ بھی تھا۔ فلسفہ ایران اور فلسفہ یونان کے مطالعہ نے اس طرح عرب مسلمانوں کے اندر ذہنی تبدیلی پیدا کر دی۔ یونانی فلسفیانہ نظریات نے اگرچہ مقامی تفکر کی نشوونما کو کسی قدر روک دیا تھا تاہم انہوں نے زمانہ ماقبل اسلام کے ایرانی افکار کے خالصتاً" معروضی اور خارجی رویئے کو بعد میں آنے والے مفکرین کے داخلی رویے میں بدل دیا۔ علامہ اقبال" کے خیال میں بیرونی فلسفہ کے زیر اثر جب ایران کے قدیم موحدانہ رجحان نے آٹھویں صدی کے آخر میں دوبارہ ظہور کیا تو اس نے بہت زیادہ روحانی پہلو اختیار کر لیا اور اس نے بعدازاں ترقی پا کر نور اور ظلمت کی پرانی ایرانی سویت کو زندہ کیا اور اسے روحانیت کا رنگ دے دیا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ یونانی افکار و نظریات نے نازک ایرانی ذہن کو نہ صرف حیات نو عطا کی بلکہ اس کی ترقی میں بھی حصہ لیا۔ بعد میں یونانی نظریات ایران میں رونما ہونے والے عام ذہنی انقلاب میں جذب ہو کر رہ گئے۔

اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ فلسفہ ایران کی طرح فلسفہ یونان نے بھی مسلمان مفکروں اور فلسفیوں کو خاصا متاثر کیا تھا جب دو تہذیبوں کا ملاپ ہوتا ہے تو افکار و اقدار کا باہمی تبادلہ لازمی ہوا کرتا ہے۔ یہی معاملہ اسلامی افکار اور یونانی فلسفہ کے ملاپ کے وقت

پیش آیا۔ مسلمان مفکرین خاص طور پر افلاطون اور ارسطو کے اثرات قبول کرکے ان کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیتے رہے۔ علامہ اقبالؒ عام طور پر افلاطون کے افکار کے ناقد رہے ہیں۔ بہرحال وہ فلسفہ یونان کے اثرات کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ حکمت یونانی کی جوئے رواں حران اور شام کی راہ سے گذر کر مسلمانان مشرق تک پہنچی تھی۔ شامیوں نے جدید ترین فلسفہ یونانی یعنی نو افلاطونیت (اشراقیت) کو اختیار کرکے اپنے خیال کے مطابق ارسطو کے اصل فلسفہ کو مسلمانوں تک منتقل کیا۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ عرب اور ایرانی مسلمان فلاسفہ افلاطون اور ارسطو کی مزعومہ حقیقی تعلیمات کے بارے میں عرصہ دراز تک بحث و نزاع کا شکار رہے اور انہیں کبھی یہ خیال نہ آیا کہ ان دونوں فلسفیوں کے افکار کے مکمل ادراک کے لئے یونانی زبان کو جاننا کس قدر ضروری ہے۔ ان کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ وہ پلوٹینس (فلاطیوس) کی ایک کتاب اینڈز (ENNEADS) کے ملخص ترجمہ کو "ارسطو کی دینیات" سمجھتے رہے۔ فلسفہ یونان کے ان دو عظیم ماہرین کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے انہیں صدیاں ہو گئیں۔ اس میں پھر بھی شک ہے کہ انہوں نے انہیں کلیتہ" سمجھا ہو۔"

علامہ اقبالؒ نے اپنی اس اولین فلسفیانہ تصنیف "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ امر حتمی نہیں کہ ایرانی اور عرب مفکرین نے افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو صحیح سمجھا تھا لیکن اپنی ایک اور فلسفیانہ کتاب "اسلامی السیات کی تشکیل جدید" (The Recostruction of Religious Thought In Islam) میں انہوں ے فلسفہ یونان کے ان عربی اور عجمی فلسفیوں پر کافی تنقید کی ہے جنہوں نے قرآنی حکمت کی بجائے افلاطون، سقراط اور ارسطو کے خیالات کی اندھا دھند تقلید کی تھی۔ وہاں انہوں نے یہ بات نہیں کہی کہ یہ عربی اور عجمی فلاسفہ فلسفہ یونان سے بالکل نا آشنا رہے تھے۔ بہرحال اس کتاب میں انھوں نے ہمدردانہ رویہ اختیار کیا ہے۔ اصل میں ان دو یونانی مفکرین کی کتابوں کا ترجمہ کرنے والوں نے بڑی لاپروائی سے ترجمہ کرکے ایرانی اور عربی فلاسفہ کے لئے بہت

سی ذہنی دشواریاں پیدا کر دی تھیں۔ علامہ اقبالؒ بعدازاں حکمت یونان کے چند ممتاز دلدادہ مسلمان فلاسفہ کا ذکر چھیڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ الفارابی اور ابن مسکویہ کی نسبت بوعلی سینا زیادہ واضح اور جدت طراز واقع ہوا ہے۔ اندلس کا رہنے والا ابن رشد، اگرچہ اپنے پیش روؤں کی نسبت ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم اسے بھی ارسطو کے فلسفے پر مکمل دسترس حاصل نہیں تھی۔ ان حالات کے پیش نظر ان پر غلامانہ نقالی کا الزام دھرنا انصاف پر مبنی نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کی تاریخ تفکر حماقتوں کے مایوس کن مواد میں چھان بین کی ایک مسلسل سعی ہے۔ جسے فلسفہ یونان کے لاپروا مترجمین نے پیدا کر دیا تھا۔ اندریں حالات انہیں افلاطون اور ارسطو کے افکار کے بارے میں زیادہ تر دوبارہ غور و فکر کرنا پڑا تھا۔ اصل میں ان مسلمان فلاسفہ کی تشریحات و وضاحت کی بجائے انکشاف حقیقت کی کوشش معلوم ہوتی ہے۔ مزید برآں ان کے پاس اتنا وقت نہیں تھا کہ وہ آزادی کے ساتھ نیا نظام فکر پیش کرتے۔ ایسی صورت میں بدقسمتی سے ان کا ذہن رسا مزاحمت پیدا کرنے والی ان حماقتوں کے اندر مقید ہو کر رہ گیا جنہیں بتدریج مسلسل محنت ہی ختم کر کے باطل سے حق کو باہر لا سکتی تھی۔

فلسفہ یونان کے ایرانی طلباء

ا۔ ابن مسکویہ

ابن مسکویہ کو تاریخ فلسفہ اسلام میں بلند مقام حاصل ہے۔ اس کی پیدائش دسویں صدی عیسوی میں ہوئی اور اس کی وفات کا سن ۱۰۳۰ء ہے۔ ابن مسکویہ نے یونانی افکار کا بڑی گہری نظر سے مطالعہ کر کے اپنے نظریات کو بیان کیا ہے۔ ذات باری کے وجود، علم، وحدت و کثرت اور روح سے متعلق اس کے تصورات علامہ اقبالؒ کی توجہ کا مرکز بنے ہیں۔ انہیں اس بات کا شکوہ ہے کہ ڈاکٹر بورَ (Dr. BOER) نے اپنی مشہور کتاب "فلسفہ اسلام" (The Philosophy of Islam) میں الفارابی اور بوعلی سینا پر تو مفصل بحث کی ہے لیکن اس نے ابن مسکویہ کے فلسفے کو صرف اس کی اخلاقی تعلیمات تک محدود رکھا تھا۔ علامہ

"اس عظیم الشان بادشاہ نے اپنے لئے سنسکرت اور یونانی زبانوں کی کئی کتابوں کا ترجمہ کروایا تھا۔ اس کے باوجود ہمارے پاس کوئی ایسا تاریخی ثبوت نہیں جس سے پتہ چلے کہ ان واقعات نے کسی حد تک صحیح طور پر فلسفہ ایران کو متاثر کیا تھا۔"

اس علمی جائزہ کے اختتام پر علامہ اقبال" ایران میں ظہور اسلام کے فلسفیانہ اثرات خصوصاً عقیدہ توحید کی ہمہ گیر اہمیت و افادیت پر روشنی ڈالتے ہیں۔ اسلام کے عقیدہ توحید نے فلسفہ عجم پر بہت گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ اس سے پہلے وہاں خدا اور مادہ کی یونانی دوئی اور خدا و ابلیس کی خالصتاً" ایرانی ثنویت کا بول بالا تھا۔ وہ اس بارے میں یہ فرماتے ہیں۔

"آیئے اب ہم ایران میں ظہور اسلام کا تذکرہ کریں جس نے مکمل طور پر وہاں کے قدیم نظام کی کایا پلٹ کر رکھ دی تھی۔ اسلام نے ایران کے ارباب دانش و حکمت کو خدا و مادہ کی یونانی ثنویت اور خدا و ابلیس کی خالص دوئی پسندی کی نوعیت کے علاوہ غیر مصالحانہ توحید پرستی کے نئے تصور سے روشناس کرایا تھا۔"

مندرجہ بالا امور سے یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ موصوف نے پہلے باب میں زیادہ تر ایرانی ثنویت کو موضوع بحث بنا کر متعلقہ نظریات کا تحقیقی جائزہ لیا ہے۔ انہوں نے بجا کہا ہے کہ اسلام دوئی کی بجائے توحید اور حق پرستی کا داعی ہے:۔

باطل دوئی پسند ہے، حق لا شریک ہے
شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول

(کلیات اقبال" صفحہ ۵۳۵)

موصوف کی رائے میں ابن مسکویہ کے مابعد الطبیعیاتی نظریات بلاشبہ الفارابی کے تصورات سے زیادہ باضابطہ ہیں۔ فلسفہ عجم کو ترقی پذیر بنانے میں ابن مسکویہ نے جو نمایاں کردار ادا کیا ہے اسے وہ موضوع بحث بناتے ہیں۔ اس بحث کو چھیڑنے سے قبل وہ حکیم رازی (وفات ۹۳۲ء) کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ "اپنی عجمی عادات فکر کے عین مطابق رازی نور کو پہلی خلق شدہ چیز خیال کرتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ مکان، زمان اور مادے کے دوام کا بھی قائل تھا۔" اس کے فوراً بعد ہی وہ ابن مسکویہ کا مختصر تعارف ان الفاظ میں کرواتے ہیں۔ "ابن مسکویہ کا پورا نام ابو علی محمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ مگر وہ ابن مسکویہ کے نام سے معروف ہے۔ وہ سلطان عضدالدولہ کا خزانچی اور ایران کے مشہور ترین خدا پرست مفکرین، اطباء، معلمین اخلاق اور مورخین میں سے تھا۔ میں اس کی مشہور تصنیف "الفوز الاصغر" (مطبوعہ بیروت) میں سے اس کے نظام فکر کا ذیل میں مختصر سا حال بیان کرتا ہوں۔" وہ مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت اس مشہور فلسفی کے افکار کا خلاصہ پیش کرتے اور ساتھ ہی اپنی رائے بھی ظاہر کرتے چلے جاتے ہیں۔ وہ متعلقہ عنوانات یہ ہیں :۔

ا۔ حقیقت مطلقہ کا وجود

اس سے پیشتر یہ بتایا جا چکا ہے کہ خدا تعالیٰ اصل کائنات اور سب غایتوں کی غایت اولیٰ ہے۔ اشیائے کائنات کے وجود کا اصلی سرچشمہ اس کے سوا کوئی اور نہیں ہے۔ وہ عام معبد (الہ) نہیں بلکہ معبود خاص (اللہ) ہے۔ دنیا کی تمام دیدنی اور نادیدنی مخلوقات کا اصلی خالق اور مالک وہی ہے۔ اشیائے دو جہاں کی تخلیق کی بحث آخر کار اس پر جا کر ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے وہ خدائے لم یزل کہلاتا ہے۔ قرآن حکیم کے الفاظ میں و الی ربک المنتہی " اور تیرے پروردگار تک ہر چیز کی انتہا ہے۔" وہی ذات بابرکات مخلوق کی ابتدا اور انتہا ہے (ھو الاول و ھوالاخر) وہی حقیقت مطلقہ ظاہر اور باطن میں جلوہ گر ہے۔ (ھو الظاھر و ھو الباطن)۔

کائنات کی اس آخری حقیقت کے بارے میں مسلم اور غیر مسلم مفکرین نے اپنے اپنے قیاس کی روشنی میں اس کے وجود حقیقی کے بارے میں اظہار خیال کیا ہے۔ ابن مسکویہ بھی اس اہم موضوع پر اظہار رائے کئے بغیر نہ رہ سکا چنانچہ اس ضمن میں اس کے تصور خدا کا

خلاصہ ہدیہ قارئین کیا جاتا ہے۔ ابن مسکویہ ارسطو کے نظریہ حرکت کو سامنے رکھ کر خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ارسطو کے تتبع میں طبعی حرکت کی حقیقت پر مبنی دلیل کا اعادہ کرتا ہے کہ تمام اجسام تبدیلی کی تمام شکلوں پر محیط حرکت کی خاصیت کا جزو لاینفک ہیں۔ اس حرکت کا اجسام کی فطرت سے ظہور نہیں ہوتا اس لئے حرکت اولین محرک کے خارجی منبع کی متقاضی ہوا کرتی ہے۔ عالم اسلام کے یہ مایہ ناز فلسفی اور مشرق کے عظیم شاعر ارسطو اور ابن مسکویہ کے اس طرز استدلال کو رد کرتے ہوئے کہتے ہیں ہمارا تجربہ اس مفروضے کی تائید نہیں کرتا کہ حرکت اجسام کی ذات میں داخل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان آزادانہ حرکت کی استعداد رکھتا ہے لیکن مندرجہ بالا اصول کی بنا پر اس کے جسم کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے سے جدا ہونے کے بعد بھی حرکت کا عمل جاری رکھنا چاہئے اس لئے حرکت، پذیر عامل کے سلسلے کو ایک ایسی غیر منقولہ علت پر جا کر رک جانا چاہئے جو دوسری چیزوں کو حرکت میں لاتی ہو۔ ابتدائی علت کی حرکت کا فقدان ضروری ہے کیونہ علت نمائی کی حرکت کے مفروضے کی رو سے غیر محدود رجعت قہقری لازم ہو گی جو بالکل لغو بات ہے۔ اصلی غیر حرکت پذیر محرک ایک ہی ہوتا ہے۔ بہت سے بنیادی محرکین کی فطرت میں ضرور کوئی چیز مشترک ہونی چاہئے تاکہ ان کو ایک ہی خانے میں لایا جا سکے۔ اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے ممیز کرنے کے لئے ان میں کوئی تو فرق ہونا چاہئے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ جزوی مطابقت اور اختلاف ان کے اپنے اپنے جوہر میں ترکیب کے لزوم کی دلالت کرتا ہے۔ اس سے پیشتر یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ ترکیب درحقیقت حرکت ہی کی ایک شکل ہے۔ اس لحاظ سے حرکت کی ابتدائی علت میں ترکیب موجود نہیں ہو سکتی۔ علامہ اقبالؒ مادی اور فانی اشیاء میں حرکت اور تبدیلی کے قائل ہیں۔ ان کی رائے میں خدا تعالیٰ چونکہ غیر مادی اور غیر فانی ہے اس لئے اس کی ذات میں حرکت و تغیر موجود نہیں۔

دوسرے لفظوں میں خدا ہی تمام مخلوقات کا منبع وجود ہے۔ اس سے قبل کسی اور ہستی کے وجود کو تسلیم کرنا گویا خدا کی ذات سے پہلے کسی اور محرک کو ماننے کے مترادف ہے۔ وہ اس بحث کو ختم کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ ""اولین محرک لازوال اور غیر مادی ہوتا ہے۔ چونکہ نیستی سے ہستی کی تبدیلی ایک قسم کی حرکت ہے اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی طرح کی حرکت

کے تابع ہوتا ہے۔ اس لئے نتیجہ یہ نکلا کہ فانی اور مادی شے کو حرکت میں رہنا چاہئے۔"

۲۔ حقیقت مطلقہ کا علم

ابن مسکویہ خدا کے وجود کی بحث کے علاوہ خدا تعالی کے عرفان کی بحث بھی کرتا ہے۔ جس عظیم ہستی نے اس عظیم الشان کائنات اور مختلف النوع مخلوقات کو پیدا کیا ہے۔ اس کی کنہ کے ادراک کا ذوق بھی انسانی ذہن میں انگڑائی لینے لگتا ہے۔ کائنات کی جملہ چیزیں دراصل خدا تعالی کی قدرت کی ظاہری نشانیاں ہیں۔ حیرت انگیز صفت کو دیکھ کر بعض اذہان میں اس کے صانع کو جاننے کی زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ عام انسان تو اندھوں کی طرح ان حسین آیات کے پاس سے گذر جاتے ہیں مگر ارباب دانش و فکر اور مومنین ان کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے کے لئے بے چین ہو جاتے ہیں۔ قرآن حکیم کی تعلیمات کی رو سے خالق کائنات کی نشانیاں آفاق کے علاوہ نفس میں پائی جاتی ہیں۔ اس لحاظ سے مظاہر فطرت اور قلبی واردات دونوں ہی حکمت خداوندی پر دال ہیں۔ اس بارے میں خدا کے علم اور معرفت کی آرزو کی شدت کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال ابن مسکویہ کے نظریہ علم پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ ہر قسم کے ذاتی علم کی ابتداء محسوسات سے ہوتی ہے جو بتدریج مدرکات میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ تعقل کے ابتدائی مراحل مکمل طور پر خارجی حقیقت کی موجودگی کے تابع ہوتے ہیں۔ علمی ترقی کا مطلب یہ ہے کہ مادے کی غلامی کے بغیر سوچنے کی صلاحیت پیدا کی ہے۔ اگرچہ خیال کا مادے سے آغاز ہوتا ہے تاہم اسکا مقصد درجہ بدرجہ اپنے امکان کی بنیادی شرط (مادہ) سے رہائی حاصل کرنا ہوتا ہے اس لئے تخیل اس کے اعلی مرحلے کا نام ہے۔ تخیل دراصل کسی چیز کی خارجی معروضیت کے حوالے کے بغیر اس چیز کی نقل یا شکل کو نہاںخانہ دماغ میں محفوظ رکھنے اور اسے دوبارہ پیدا کرنے کی طاقت کا دوسرا نام ہے۔ تصورات کی تشکیل کی بدولت خیال مادیت سے رہائی پا کر ایک اور بلند تر مرحلے پر پہنچ جاتا ہے۔ اگرچہ مدرکات کے مقابلے اور انجذاب کے نتیجے میں رونما ہونے کی حیثیت سے تصور کو مکمل طور پر محسوسات کی کثیف علت سے آزاد قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تصور کو ادراک پر مبنی جان کر ہمیں اس عظیم اختلاف کو نظرانداز نہیں کرنا چاہئے جو تصور اور ادراک کی فطرت میں پایا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ انفرادی شعور مسلسل تبدیلیوں کی

وجہ سے مدرکات پر مبنی علم کے کردار کو متاثر کر دیتا ہے اس لئے افراد کا علم ثبات کے عنصر سے محروم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس آفاقی شعور قانون تغیر سے اثر پذیر نہیں ہوتا۔ افراد تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مگر آفاق گیر وجود اپنی حالت پر قائم رہتا ہے۔ علامہ اقبالؒ اس بحث کو ختم کرتے ہوئے مادے سے اور خدا کے درمیان امتیاز پر مزید روشنی یوں ڈالتے ہیں۔

> "مادے کا خاصہ یہ ہے کہ وہ قانون تغیر کے ماتحت ہوتا ہے۔ ایک چیز جس قدر مادے سے زیادہ آزاد ہوتی جائے گی اس قدر وہ تغیر سے کم اثر قبول کرتی جائے گی۔ خدا چونکہ مادے سے بالکل آزاد ہے اس لئے وہ کلیتہً" بے تغیر و تبدل ہے۔ مادے سے خدا تعالیٰ کی مکمل آزادی ہمارے لئے یہ بات مشکل یا ناممکن بنا دیتی ہے کہ ہم اس کی ذات کے بارے میں کوئی صحیح تصور قائم کر سکیں۔"

جو چیز خود مادی اشیاء سے ترکیب پا کر بنے وہ خدا کا درجہ کیسے حاصل کر سکتی ہے؟ جو خود اپنی ذات کے لئے دوسروں کا محتاج ہو وہ کیونکر الوہیت کی شان کا حامل قرار دیا جا سکتا ہے؟ خدا تعالیٰ وہ ازلی اور ابدی ہستی مطلق ہے جو ہر چیز کی صانع تو ہے مگر وہ خود مصنوع نہیں۔ بہرحال تمام فلسفیانہ تربیت کا مقصد ہی خالص تصورات پر مبنی "تشکیل تصور" یا گہرے غور و فکر کی صلاحیت کو ترقی یافتہ بناتا ہے تاکہ مسلسل مشق بالکل غیر مادی ہستی کے تصور کو ممکن بنا دے۔ یہ ہے ابن مسکویہ کے نظریہ علم کا نچوڑ۔

۳۔ وحدت سے کثرت کی طرح پیدا ہوتی ہے؟

فلاسفہ اور مفکرین کائنات میں بکھری ہوئی کثرت اشیاء کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے مضطرب نظر آتے ہیں۔ وہ مختلف مخلوقات اور گوناگوں چیزوں کو دیکھ کر ان کے خالق کی صفت تخلیق سے حیران و پریشان ہوتے ہیں۔ وہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ انہیں ایک ہی ہستی نے پیدا کیا ہے یا یہاں ایک سے زیادہ خالق ہیں۔ اگر خدا ہی ان سب کا خالق ہے تو پھر اس نے وحدت سے کثرت کیسے پیدا کی؟ وحدت و کثرت کا یہ مسئلہ نہ صرف فلسفیوں، مفکروں اور ارباب تصوف و شریعت کے لئے دلچسپی کا باعث ہے بلکہ سائنسدان بھی اس کو سائنسی انداز میں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ جہاں تک ابن مسکویہ کے نظریہ وحدت و کثرت کا

تعلق ہے اسے یہاں بڑے ہی مختصر طور پر پیش کیا جاتا ہے۔

علامہ اقبالؒ وضاحت کی خاطر اس ضمن میں ابن مسکویہ کی علمی تحقیقات کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں :۔

(ا) آخری عامل یا علت غائی نے کائنات کو نیست سے ہست کیا ہے

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ مادہ پرست مادے کی بقاء میں یقین رکھتے ہیں اور اس کی ظاہری ہیئت کو خدا کی سرگرمی سے منسوب کرتے ہیں۔ تاہم یہ امر مسلمہ ہے کہ جب مادہ ایک شکل سے دوسری شکل میں جاتا ہے تو اس کی سابقہ شکل مکمل طور پر معدوم ہو جاتی ہے۔ اگر یہ مکمل طور پر معدوم نہ ہو تو پھر لازماً" اسے یا تو کسی دوسرے جسم میں داخل ہونا چاہئے یا اسی پرانے جسم میں اپنی ہستی کو قائم رکھنا چاہئے۔ پہلی حالت کی روزمرہ کے تجربے سے تردید ہوتی ہے۔ مثلاً اگر موم کی گیند کو ایک ٹھوس مربع کی شکل میں تبدیل کر دیں تو گیند کی گولائی کسی دوسرے جسم میں داخل نہیں ہوتی۔ دوسرا متبادل طریقہ بھی ناممکن ہے کیونکہ اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلے گا کہ دو متضاد شکلیں یعنی گولائی اور لمبائی ایک ہی چیز میں موجود ہو سکتی ہے۔ بنابریں یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جب کوئی نئی شکل معرض وجود میں آتی ہے تو اس کی ابتدائی شکل کلیتہ" نیست و نابود ہو جاتی ہے۔ اس دلیل سے یہ بات نتیجہ خیز طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ صفات مثلاً شکل اور رنگ وغیرہ عدم محض سے معرض وجود میں آ جاتی ہیں۔ اس بات کو سمجھنے کے لئے کہ صفت کی طرح جوہر بھی فانی ہے۔ ہمیں مندرجہ ذیل مفروضات کی حقیقت تک رسائی حاصل کرنی چاہئے :۔

۱۔ مادے کا تجزیہ مختلف عناصر کی تقسیم پر منتج ہوتا ہے جس کی کثرت کو کم کر کے ایک سادہ عنصر میں پیش کیا جاتا ہے۔

۲۔ شکل اور مادے کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ مادے میں کسی قسم کی تبدیلی اس کی شکل کو نیست و نابود نہیں کر سکتی۔

ان دو مفروضات (قضایا) کو مد نظر رکھ کر ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کی ابتداء وقت میں ہوئی تھی۔ شکل کی طرح مادے کے وجود کا بھی تو آغاز ہونا چاہئے تھا کیونکہ مادے کی بقا شکل کے دوام کے لئے بھی لازمی ہے۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ شکل

کو غیر فانی قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اس دلیل سے ابن مسکویہ یہ ثابت کرنے کی سعی کر رہے ہیں کہ شکل اور مادہ آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ مادے کو اپنے خارجی وجود کے لئے شکل کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی طرح مادے کے بغیر شکل کا وجود ممکن نہیں۔ اس باہمی ربط کو بیان کر چکنے کے بعد وہ یہ بات بھی ثابت کرتے ہیں کہ شکل عدم سے وجود میں لائی جاتی ہے۔ جب شکل کا یہ معاملہ ہے تو لازمی طور پر مادہ بھی عدم محض سے وجود میں آیا ہوگا۔ دوسرے لفظوں میں شکل کی طرح مادہ بھی فانی اور ازلی نہیں۔

جو چیز ازلی اور غیر فانی نہ ہو وہ کس طرح دوسری چیزوں کی خالق ہو سکتی ہے؟ خدا تعالیٰ کی ذات ہمہ صفات چونکہ ازلی اور ہمیشہ رہنے والی ہے اس لئے وہی ہستی بے شمار مخلوقات و اشیاء کی خالق قرار دی جا سکتی ہے۔ اس دلیل کے سہارے ابن مسکویہ خدا کو غیر فانی خالق اور مادے (Matter) کو فانی شے ثابت کرتے ہیں۔

(ب) تخلیق کا طریق کار

وحدت و کثرت کے موضوع پر بحث کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے فاضل مصنف کہتا ہے کہ ہمیں ہر طرف چیزوں کی بے پایاں کثرت دکھائی دیتی ہے۔ اس بے پایاں کثرت کا سبب کیا ہے؟ وحدت سے کثرت کیسے پیدا ہو سکتی تھی؟ ابن مسکویہ کہتا ہے کہ جب ایک علت لاتعداد مختلف معلومات (اثرات) پیدا کرتی ہے تو اس کی کثرت مندرجہ ذیل اسباب میں سے کسی ایک پر منحصر ہو سکتی ہے:۔

۱۔ علت مختلف قوتوں کی مالک ہو سکتی ہے۔ مثال کے طور پر انسان مختلف عناصر اور قوتوں کا حامل ہونے کی حیثیت سے مختلف عمال کا سبب بن سکتا ہے۔

۲۔ مختلف قسم کے اثرات پیدا کرنے کے لئے ایک ہی علت مختلف ذرائع استعمال کر سکتی ہے۔

۳۔ ایک ہی علت مختلف قسم کے مواد پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

ان مفروضوں میں سے کوئی بھی مفروضہ کائنات کی علت نمائی یعنی خدا کی نوعیت کے بارے میں درست نہیں ہو سکتا۔ چونکہ اس کی ذات کسی قسم کی آمیزش سے پاک ہے اس

لئے یہ مفروضہ کہ وہ ایک دوسرے سے ممیز مختلف قوتوں کا مالک ہے' بدیہی طور پر بیہودہ ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس نے کثرت پیدا کرنے کے لئے گوناں گوں ذرائع استعمال کئے ہیں تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر علت غائی کے علاوہ کسی اور علت کے تخلیقی عمل نے ان ذرائع کو جنم دیا ہے تو علت غائی کی کثرت کو ماننا پڑے گا۔ اس کے برعکس اگر اس علت غائی نے بذات خود یہ ذرائع تخلیق کئے ہیں تو اس نے ان ذرائع کو پیدا کرنے کے لئے دیگر ذرائع کو جنم دیا ہوگا۔ تخلیقی عمل کے طور پر یہ تیسرا مفروضہ بھی ناقابل قبول ہے۔ ایک عامل کے اتفاقیہ عمل سے بہت سی اشیاء ظہور پذیر نہیں ہو سکتیں۔ نتیجہ" ہمارے لئے اس مشکل کا حل یہ ہے کہ ہم اس بات کو مان لیں کہ علت غائی نے شروع میں صرف ایک چیز کو پیدا کیا جس نے بعد ازاں دوسری چیزوں کو جنم دیا۔ اپنا یہ نظریہ تخلیق کائنات بیان کرنے کے دوران ابن مسکویہ ان عام نو افلاطونی مظاہر کو بیان کرتا ہے جو درجہ بدرجہ کثیف ہوتے گئے حتیٰ کہ ہم ابتدائی عناصر تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ بنیادی عناصر بار بار ترتیب پاتے ہیں اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے زندگی کی اعلیٰ شکلیں اختیار کر لیتے ہیں۔ ابن مسکویہ کے تصور ارتقاء کا خلاصہ پاک و ہند کی ایک جید علمی شخصیت مولانا شبلی نعمانی نے اپنی بلند پایہ تصنیف "علم الکلام" میں بیان کیا ہے' علامہ اقبال" ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقائے کائنات کی جامع و مانع توضیح کے لئے مولانا شبلی کا درج ذیل اقتباس پیش کئے بغیر نہ رہ سکے۔ مولانا شبلی کے اردو الفاظ کو وہ انگریزی زبان کا جامہ پہناتے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے۔

> " بنیادی جواہر (اشیاء) کی ترتیب و ترکیب نے زندگی کی پست ترین شکل یعنی عالم جمادات کو جنم دیا۔ ارتقاء کا بلند تر مرحلہ عالم نباتات تک پہنچ جاتا ہے۔ عالم نباتات میں سب سے پہلے خود رو گھاس نمودار ہوتی ہے۔ بعد میں پودے اور مختلف النوع درخت ظاہر ہوتے ہیں۔ ان میں بعض حیوانی خصوصیات کے حامل ہونے کی وجہ سے عالم حیوانات کی سرحد کو چھونے لگتے ہیں۔ عالم نباتات اور عالم حیوانات کے درمیان زندگی کی ایک خاص شکل ہوتی ہے جو نہ تو حیوانی ہوتی ہے اور نہ ہی نباتاتی بلکہ اس میں دونوں کی خصوصیات شامل ہوتی ہیں مثلاً مرجان (مونگا) زندگی کی اس درمیانی منزل سے پرے پہلا قدم

قوت حرکت کی ترقی اور زمین پر رینگنے والے چھوٹے کیڑوں
میں چھونے کا احساس ہے۔ طریق اختلاف کے سبب احساس لمس اور
دوسرے حواس کو اجاگر کرتا ہے یہاں تک کہ ہم بلند تر حیوانات کے
مرحلے تک جا پہنچتے ہیں جن میں اعلیٰ درجے کی ذہانت ظاہر ہوتی ہے۔
بوزنہ (بندر) انسانیت کی سرحد کو چھونے لگتا ہے جو مزید تدریجی ترقی
کے ذریعے سیدھی قامت اور انسانوں جیسی قوت ادراک کا حامل ہو
جاتا ہے۔ یہاں پہنچ کر حیوانیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس سے آگے
انسانیت کی سرحد شروع ہوتی ہے۔"

مولانا شبلی نعمانی سے قبل ایک مسلمان مفکر نظامی عروضی سمرقندی نے اپنی کتاب "چہار مقالہ" میں ارتقاء کے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ علاوہ ازیں مولانا روم نے بھی اپنے اشعار میں مختلف انداز سے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا تھا:۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد
وز جمادی در نباتی اوفتاد

ڈارون نے موجودہ دور میں اس کی سائنسی اور مادی لحاظ سے تعبیر پیش کی ہے۔ اردو زبان کے ایک معروف شاعر اکبر الہ آبادی نے اسے طنزو مزاح کا نشانہ بناتے ہوئے کہا تھا:۔

ڈارون بولا بوزنہ ہوں میں

بہرحال نظریہ ارتقائے کائنات کئی مسلم مفکرین اور شعراء کا محبوب موضوع سخن رہا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی اس کتاب میں ابن مسکویہ کے تصور تخلیق کائنات اور نظریہ ارتقاء کا تذکرہ ضروری خیال کرتے ہوئے کسی قدر اپنا نقطہ نگاہ بھی بیان کر دیا ہے۔

۴۔ روح

انسانی روح کی نوعیت اور اصلیت کے بارے میں بھی مختلف فلسفیانہ تعبیرات اور صوفیانہ توضیحات سے کام لیا گیا ہے۔ روح اور مادہ، روح اور جسم، روح اور خدا کے باہمی ربط پر لاتعداد ارباب حکمت اور اصحاب تصوف و معرفت نے اپنے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ابن مسکویہ کے فلسفیانہ نظام میں اس قسم کی روحانی بحث کا تذکرہ بھی پایا جاتا ہے چنانچہ

علامہ اقبال" ابن مسکویہ کے تصور روح کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ روح کی آزاد زندگی کا ادراک کرنے کے لئے سب سے پہلے ہمیں انسانی علم کی نوعیت کی جانچ پڑتال کرنی چاہئے۔ ہم اس امر سے واقف ہیں کہ مادے کی یہ لازمی خاصیت ہے کہ یہ بیک وقت دو مختلف شکلیں اختیار نہیں کر سکتا۔ مثال کے طور پر چاندی کے ایک چمچے کو چاندی کے گلاس میں تبدیل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ چمچے کی موجودہ شکل برقرار نہ رہے۔ یہ خاصیت تمام اجسام میں پائی جاتی ہے۔ وہ جسم جو اس خاصیت کا حامل نہیں اسے جسم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اب جب ہم ادراک کی نوعیت کا بغور جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ انسان میں ایک ایسا اصول پایا جاتا ہے جو بیک وقت ایک سے زیادہ چیزوں کا علم حاصل کر کے ایک ہی وقت میں مختلف شکلیں اختیار کر سکتا ہے۔ یہ اصول مادی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں مادے کی بنیادی خاصیت کا فقدان ہوتا ہے۔ روح کا لب لباب (جوہر) یکساں وقت پر کئی اشیاء کا ادراک کرنے کی طاقت پر مشتمل ہوتا ہے لیکن یہاں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ اصول روح اپنی اصلیت (جوہر) کے اعتبار سے یا تو مادی ہو سکتا ہے یا مادے کا فعل۔

مندرجہ ذیل وجوہات کے پیش نظر روح مادے کا فعل نہیں ہو سکتی :۔

(ا) مختلف اشکال اور مختلف احوال اختیار کرنے والی چیز بذات خود ان اشکال و احوال کا حصہ نہیں ہو سکتی۔ مختلف رنگوں کو حاصل کرنے والے جسم کو اپنی فطرت کی رو سے بے رنگ ہونا چاہئے۔ اگرچہ روح خارجی اشیاء کے ادراک میں مختلف شکلیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے تاہم اسے ان شکلوں کا حصہ نہیں کہا جا سکتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ نے عصری نفسیات استعداد کی حمایت نہیں کی۔ اس کی رائے میں مختلف ذہنی کیفیات بذات خود روح کے گوناگوں تغیرات ہیں۔

(ب) صفات مستقل طور پر تغیر پذیر رہتی ہیں۔ عالم تغیرات سے ماوراء کوئی مستقل زیریں تہ تو ضرور ہونی چاہئے جو ہمارے ذاتی تشخص کی بنیاد بنے۔ علامہ اقبال" اس نامور مسلمان فلسفی کے نظریہ روح کی تلخیص کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :۔

"یہ ظاہر کر چکنے کے بعد کہ روح کو مادے کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا ابن

مسکویہ یہ ثابت کرتا ہے کہ روح اپنی اصل کے اعتبار سے غیر مادی ہوتی ہے۔
اس کے پیش کردہ چند دلائل ملاحظہ ہوں ــــــ"

۱۔ ایک ہیجان (زبردست جذبہ) کو محسوس کرنے کے بعد حواس خاص وقت تک کمزور تر ہیجان کا ادراک نہیں کر سکتے تاہم علم کے ذہنی عمل کا معاملہ ہی کچھ اور ہے۔

۲۔ جب ہم کسی دقیق موضوع پر غور و فکر کرتے ہیں تو ہم کوشش کرتے ہیں کہ ہم اپنے گردو پیش کی ان تمام چیزوں سے مکمل طور پر اپنی آنکھیں بند کرلیں جو ہماری روحانی سرگرمی کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ اگر روح بنیادی طور پر مادی ہو تو اسے کسی رکاوٹ کے بغیر اپنی سرگرمی جاری رکھنے کے لئے عالم مادیات سے گریز اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

۳۔ کسی شدید جذبے کا ادراک ہماری حس کو کمزور اور بعض اوقات مجروح کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس عام تصورات اور خیالات کے علم سے عقل کو تقویت ملتی ہے۔

۴۔ بڑھاپے کی وجہ سے پی
ھانی کمزوری ہماری دماغی طاقت کو متاثر نہیں کرتی۔

۵۔ روح ان خاص منصوبوں کے بارے میں سوچ سکتی ہے جن کا ہماری حسی معلومات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر حواس یہ نہیں سمجھ سکتے کہ دو متضاد چیزیں اکٹھی کیوں نہیں رہ سکتیں۔

۶۔ ہمارے اندر ایک خاص طاقت موجود ہے جو جسمانی اعضاء پر اپنا تسلط قائم رکھتی ہے حسی غلطیوں کی اصلاح کرتی ہے اور تمام معلومات کو یکجا کر دیتی ہے۔ وحدت پیدا کرنے والا یہ اصول جو حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے مواد کے متعلق غور و فکر کرتا ہے۔ وہ ہر ایک حس کے ثبوت کا جائزہ لینے کے بعد متضاد بیانات کی نوعیت کا فیصلہ کرتا ہے۔ اس اصول کو بذات خود عالم مادہ کی سطح سے بلند ہونا چاہئے۔

روح کی بحث کے آخر میں علامہ اقبالؒ ابن مسکویہ کے قول کی روشنی میں کہتے ہیں۔

"ابن مسکویہ کے قول کے مطابق یہ تمام مضبوط دلائل اس مسئلے کی حقیقت کو قطعی طور پر ثابت کر دیتے ہیں کہ روح اپنی اصل کے لحاظ سے غیر مادی ہے۔ روح کی غیر مادیت کا مطلب اس کی بقا ہے کیونکہ فنا تو مادی چیزوں کا خاصہ ہے۔"

II۔ بو علی سینا (متوفی ۱۰۳۷ء)

حکیم بو علی سینا بلاشبہ عالم اسلام کی ایک بلند پایہ علمی شخصیت تھا۔ اس نے نہ صرف دنیائے فلسفہ میں اعلیٰ مقام حاصل کیا ہے بلکہ طب کی دنیا میں بھی اسے عالمگیر شہرت و عظمت ملی ہے۔ طب سے متعلق اس کی تصانیف عرصہ دراز تک مغربی دنیا کی طبی تحقیق کا موضوع رہی ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی کئی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔ وہ ایک جگہ مغلیہ دور کے ایک مشہور فارسی شاعر عرفی کی بلندی خیال کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے
فدا ہو جس پہ حیرت خانہ سینا و فارابی

(کلیات اقبالؒ صفحہ ۲۳۸)

وہ اپنی ایک کتاب میں مولانا روم کے مسلک عشق کو بو علی سینا کی فلسفہ طرازی پر ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم
دست رومیؒ پردہ محمل گرفت

(کلیات اقبالؒ صفحہ ۲۷۶)

اپنی اس فلسفیانہ تصنیف میں انہوں نے بو علی سینا کے فلسفیانہ نظام کے چند اہم گوشوں سے نقاب کشائی کی ہے۔ وہ سب سے پہلے بو علی سینا کی جودت طبع اور علمی کمال کا اعتراف کرتے ہیں اور بعدازاں اس کے نظریات پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اس بارے میں علامہ اقبالؒ کے تصورات کا خلاصہ یہ ہے کہ قدیم ایرانی فلسفیوں میں سے صرف بو علی سینا نے اپنے ہی نظام افکار کو تشکیل دینے کی کوشش کی تھی۔ اس کی کتاب "حکمۃ الاشراق" ابھی تک موجود ہے۔ ہم تک اس کی ایک نامکمل کتاب کا حصہ بھی پہنچا ہے جس میں اس عظیم

المرتبت فلسفی نے کائنات میں قوت عشق کی آفاقی تاثیر کے بارے میں اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں۔ عشق و محبت کے موضوع پر اس کی یہ ناتمام کتاب برٹش میوزیم لائبریری میں اس کے مجموعہ تصانیف میں محفوظ ہے جسے این۔ اے۔ ایف مہران نے ترتیب دیا تھا۔

ذیل میں بوعلی سینا کے تصور حسن و عشق کی تلخیص کو پیش کیا جاتا ہے تاکہ ہم کسی حد تک اس موضوع کی اہمیت سے آگاہ ہو سکیں وہ خدا تعالیٰ کو حقیقت مطلقہ اور حسن لازوال خیال کرتے ہوئے اسے ہماری تمام جدوجہد اور نصب العین کا منشائے کمال بنانے کا خواہشمند ہے۔ اس کی رائے میں انسان جس قدر اس حسن لافانی کے قریب ہوتا جائے گا وہ اسی قدر مرتبہ کمال تک پہنچتا جائے گا۔ انسان اور خدا کے حسن لازوال کو قریب تر لانے والی خواہش کا نام حرکت عشق ہے۔ اس لحاظ سے وہ عشق کی ہمہ گیر قوت و سرایت کا زبردست قائل ہے۔ علامہ اقبالؒ بوعلی سینا کے ان تصورات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ بوعلی سینا کی رائے میں حسن لازوال کی تحسین کا نام "عشق و محبت" ہے۔

عشق کی اس تعریف کے نقطہ نگاہ سے وہ ہستی کے تین مدارج کی یوں وضاحت کرتا ہے :-

۱۔ وہ اشیاء جو تکمیل کے نقطہ عروج پر ہیں۔

۲۔ وہ چیزیں جو تکمیل کے اسفل نقطہ پر ہیں

۳۔ وہ اشیاء جو کمال کے دونوں ڈانڈوں کے درمیان ہیں۔

یہ تیسرا درجہ حقیقی زندگی نہیں رکھتا کیونکہ کچھ چیزیں پہلے ہی پایہ تکمیل تک پہنچ چکی ہیں اور کچھ دوسری چیزیں ابھی تک کمال کی طرف رواں دواں ہیں۔ علامہ اقبالؒ اس کی وضاحت کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

"نصب العین کے لئے یہ جدوجہد حسن کی جانب عشق کی حرکت ہے۔ بوعلی سینا کی رائے میں حسن اور کمال ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ صور (اشکال) کے دیدنی ارتقاء کے نیچے عشق کی قوت کارفرما ہے جو ہر طرح کی جدوجہد، حرکت اور ترقی کو حقیقت سے ہمکنار کرتی ہے۔ عدم سے نفرت چیزوں کی سرشت میں داخل ہے اور وہ مختلف صورتوں میں انفرادیت کے سرور سے محبت کرتی ہیں۔ بے

ارادہ اور بذات خود بے جان مادہ عشق کی اندرونی طاقت کے باعث مختلف شکلیں اختیار کر کے حسن کی اعلیٰ سے اعلیٰ میزان تک جا پہنچتا ہے۔"

بو علی سینا قوت عشق کی آفاقیت کا قائل تھا اس لئے وہ ہر ذرہ کائنات کی تخلیق کو عشق الٰہی کی کرشمہ سازی اور عشق کی ہمہ گیر تاثیر کا نتیجہ خیال کرتا تھا۔ وہ قوت عشق کو اس مادی دنیا کی اساس اور حصول کمالات کا بہترین اور موثر زینہ سمجھ کر اس کی تعریف کرنے میں بیباک تھا۔ اس کے نقطۂ نظر سے طبعی دنیا میں عشق کی ہمہ گیر تاثیر کو مختصراً" یوں بیان کیا جا سکتا ہے :۔

۱۔ بے جان اشیاء شکل، مادہ اور خاصیت کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ عشق کی پر اسرار طاقت کی کار فرمائی کی بدولت خاصیت اپنے مواد اور جوہر کے ساتھ چمٹ جاتی ہے اور صورت غیر معین مادے سے ہمکنار ہو جاتی ہے مادہ عشق کی زبردست طاقت سے حرکت پا کر ایک شکل سے دوسری شکل میں چلا جاتا ہے۔

۲۔ قوت عشق اپنی ذات میں مرکزیت پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہے۔ عالم نباتات میں یہ مرکزیت یا وحدت کے اعلیٰ درجے کو پا لیتی ہے۔ اگرچہ روح اس وحدت عمل سے محروم ہوتی ہے تاہم وہ بعد ازاں اسے حاصل کر لیتی ہے۔ نباتاتی روح کے طریقہ ہائے کار یہ ہوتے ہیں :۔ (ا) انجذاب و انضمام۔ (ب) بالیدگی (نشوونما) (ج) تولید نو یہ طریقے دراصل عشق و محبت کے بہت سے مظاہر ہیں۔ انجذاب (جذب پذیری) سے کشش اور ظاہری چیزوں کی ہیئت کو باطن میں تبدیل کرنے کا اظہار ہوتا ہے۔ بالیدگی سے مراد مختلف اجزاء کے درمیان زیادہ سے زیادہ ہم آہنگی حاصل کرنے کی محبت ہے۔ تولید نو کا مطلب جنس (نوع) کا دوام ہے جو صرف عشق و محبت کے ایک اور مرحلے کا نام ہے۔

۳۔ عالم حیوانات میں قوت عشق کی مختلف کارفرمائیاں مزید وحدت کی حامل ہوتی ہیں۔ یہ چیز مختلف سمتوں میں کام کرنے والی نباتاتی جبلت کا تحفظ کرتی ہے لیکن اس میں مزاج کی ترقی بھی ہے جو مزید متحدہ سرگرمی کی طرف ایک قدم ہے۔ انسان میں یہ وحدت نما رجحان شعور ذات کا مظہر بن جاتا ہے۔ "قدرتی یا اساسی

عشق" کی یہی طاقت انسان سے بلند تر مخلوقات میں بھی کارفرما ہے۔ بوعلی سینا کی رائے میں جو چیز حسن لازوال کے زیادہ نزدیک ہوگی اس کی قدر و منزلت بھی زیادہ ہوگی اس کے برعکس اس سرچشمہ حسن و کمال کی دوری چیزوں کی کم قدری یا بے قدری کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ اقبالؒ بوعلی سینا کے اس نقطہ نظر کی وکالت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "تمام اشیاء محبوب اولین یعنی حسن لازوال کی جانب رواں دواں ہیں۔ کسی چیز کی قدر و قیمت کا اندازہ اس حقیقت مطلقہ سے نزدیکی یا دوری کے لحاظ سے لگایا جاتا ہے۔"

علامہ اقبالؒ بوعلی سینا کے تصور عشق پر روشنی ڈالنے کے بعد اس کے نظریہ روح کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ جب روح کی بحث چل نکلے گی تو خدا اور جسم کے ساتھ اس کے گہرے تعلق کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ مفکر اسلام اور شاعر مشرق کی زبانی بوعلی سینا کے تصور روح کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیب ہونے کی حیثیت سے بوعلی سینا روح کی نوعیت میں خاص طور پر دلچسپی رکھتا ہے۔ مزید برآں اس کے زمانے میں تناسخ ارواح (آواگون) کا نظریہ زیادہ سے زیادہ مقبول ہوتا جا رہا تھا۔ اس لئے اس تصور کا ابطال کرنے کے لئے وہ روح کی نوعیت کو زیر بحث لاتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ روح کی تعریف کرنا مشکل ہے کیونکہ یہ ہستی کے مختلف مدارج میں مختلف قویٰ اور رجحانات کا اظہار کرتی ہے۔ روح کی مختلف طاقتوں کے بارے میں اس کے خیال کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:۔

I۔ غیر شعوری سرگرمی کی حیثیت سے اظہار

(ا) مختلف سمتوں میں کام کرنا (نباتاتی روح)

۱۔ انجذاب و انہضام

۲۔ بالیدگی

۳۔ تولید نو

(ب) ایک سمت میں کام کرنا اور اتحاد عمل حاصل کرنا ــــــــــــ مزاج کی نشوونما۔

II۔ باشعور سرگرمی کی حیثیت سے ظہور

(ا) ایک سے زیادہ اشیاء کی طرف متوجہ ہونا:۔

حیوانی روح

انسان	کمتر حیوانات
(ا) محسوس کرنے والی طاقتیں (پانچ ظاہری حواس اور پانچ باطنی حواس)	(ا) محسوس کرنے والی طاقتیں
(۲) پانچ باطنی حواس (تصورات کی برقراری۔ تصور۔ تخیل۔ حافظہ۔ پردۂ حس)	(۲) محرک طاقتیں (خوشی کی خواہش اور تکلیف سے گریز)

۲۔ پانچ باطنی حواس پردۂ حس (تصورات کی برقراری۔ تصور۔ تخیل۔ حافظہ۔

یہ تمام اس روح کے پانچ باطنی حواس کے عناصر ترکیبی ہیں جو انسان میں ترقی یافتہ عقل کے طور پر ظاہر ہوتی ہے اور انسان عقل سے ترقی پا کر ملکوتی عقل اور پیغمبرانہ عقل بن جاتی ہے۔

(ب) ایک ہی شے کی طرف متوجہ ہونا (یکساں حرکت جاری رکھنے والے کروں کی روح)

بو علی سینا جسم اور روح کو ایک دوسرے سے جدا تصور کرتے تھے۔ ان کی رائے میں تناسخ ارواح یا آواگون کا نظریہ درست نہیں کیونکہ روح ہمیشہ جسم کی محتاج نہیں ہوتی۔ علامہ اقبال" نظریہ روح کی اس بحث کے دوران یہ کہتے ہیں۔

"نفس (روح)" کے متعلق بو علی سینا نے جو نامکمل کتاب تحریر کی تھی وہ اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ روح کیلئے مادی سواری لازمی نہیں۔ جسم یا جسم کی کسی طاقت کے وسیلے سے روح خیالی پیکر حاصل نہیں کرتی کیونکہ دوسری چیزوں کا ادراک کرنے کی خاطر اگر روح کو کسی جسمانی ذریعے کی ضرورت ہو تو اسے اپنے ساتھ پیوستہ جسم کو متصور کرنے کے لئے کسی اور مختلف جسم کی ضرورت حاجت ہونی چاہئے۔ مزید برآں روح اپنی ذات کے ذریعے اپنے شعور کو حاصل ہوتی ہے۔ یہ حقیقت کہ روح بذات خود فورا شعور ذات

حاصل کر لیتی ہے ایک واضح ثبوت ہے کہ اپنے جوہر کے لحاظ سے وہ
کسی جسمانی رفاقت سے بالکل آزاد ہے۔"

تناسخ ارواح کے اصول کا مطلب انفرادی وجود قدیم بھی ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ روح جسم سے پہلے موجود تھی تو اس صورت میں یہ یا تو واحد تھی یا کثیر۔ کثرت اجسام مادی اشکال کی کثرت کی بناء پر ہے اس لئے یہ ارواح کی کثرت کی مظہر نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس اگر روح واحد تھی تو پھر ایک شخص کی جہالت اور علم کا مطلب دوسرے شخص کی بھی جہالت اور علم ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک ہی روح فرض کی گئی تھی۔ اس لئے ان چیزوں کو روح سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جب روح کی یہ حقیقت ہے تو یہ جسم کی پابندیوں سے آزاد وجود رکھتی ہے۔ بوعلی سینا نے جسم اور روح کے بارے میں جو کچھ کہا ہے علامہ اقبال اس کی تلخیص ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"بوعلی سینا کہتا ہے کہ سچ تو یہ ہے کہ جسم اور روح ایک دوسرے سے متصل تو ہیں مگر وہ اپنے اپنے جوہر میں بالکل ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جسم کے عناصر ترکیبی کے انتشار سے روح کی فنا لازم نہیں آتی۔ انتشار اور زوال مادی اجزاء کے مرکب کی خصوصیت ہے اس کا سادہ، ناقابل تقسیم اور مثالی جواہر سے کوئی تعلق نہیں۔ اس بات کو بیان کر چکنے کے بعد بوعلی سینا بدن کے وجود قدیم کا منکر ہو کر موت کے بعد بے بدن شعوری زندگی کے امکان کو ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے۔"

بوعلی سینا اس تصور روح کے مطابق موجودہ بدن سے پہلے منفرد روح اور موت کے بعد اس کی جسم کے بغیر بقا کا زبردست قائل تھا۔

اس باب میں علامہ اقبالؒ نے بوعلی سینا کی جدت خیالی اور حریت فکر کی کافی تعریف کی ہے۔ ان کی رائے میں قدیم ایرانی نوافلاطونی مفکرین اور فلاسفہ میں صرف بوعلی سینا نے اپنے فکر کی روشنی میں اپنی راہ حیات کو فروزاں کرنا سیکھا تھا۔ وہ فرماتے ہیں۔ "ایران کے نو افلاطونی متقدمین کے مطالعہ سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ ان میں سے صرف بوعلی سینا نے اپنے لئے خود غور و فکر کرنا سیکھا تھا۔" اس میں کوئی شک نہیں کہ بوعلی سینا کے

نظریات نے متاخرین پر بہت اثر ڈالا تھا۔ اس کی عظیم المرتبت شخصیت اتنی سحر آفرین بن گئی تھی کہ اس کی موت کے بعد اس کے افکار میں حک و اضافہ کو ناقابل معافی جرم خیال کیا جاتا تھا۔ ایران میں نو افلاطونیت کی ترقی میں ظلمت و نور کی ثنویت کا قدیم ایرانی تصور زبردست عامل ثابت نہیں ہوا۔ اگرچہ نوافلاطونیت کو وہاں کچھ عرصہ کے لئے آزادانہ وجود مل گیا تھا لیکن آخر کار یہ تحریک مروجہ ایرانی نظام فکر میں مدغم ہو گئی۔ جس حد تک یہ نوافلاطونی افکار و نظریات زرتشت کے قدیم مکتب خیال کے وحدت الوجودی رجحان کی توسیع و توانائی کے لئے موثر ثابت ہوئے وہ اس حد تک ایرانی فلسفے کے ساتھ مربوط رہے۔ مسلمان علماء کی مذہبی بحثوں نے کچھ عرصہ کے لئے ان نوافلاطونی افکار کی ترقی کو روکا مگر بعدازاں انہوں نے پہلے سے زیادہ قوت کے ساتھ سر اٹھا کر ایران کے قدیم فکری کارناموں کو اپنی مضبوط گرفت میں لے لیا۔

بوعلی سینا نے اپنے بعد میں آنے والے مفکرین کو خاصا متاثر کیا تھا۔ اس کے چند پیروکاروں مثلاً بہمن یار، ابوالمامون اصفہانی، معصومی، ابوالعباس اور ابن طاہر نے اپنے اس پیرو مرشد کے فلسفیانہ خیالات کو آگے بڑھانے میں نمایاں حصہ لیا تھا۔ اپنے خلوص فکر اور سعی کے باوجود وہ بوعلی سینا کی فکری عظمت کے مالک نہ ہو سکے۔ بہرحال بوعلی سینا اور اس کے متبعین کی فکری کاوش نوافلاطونیت پر پوری طرح غالب نہ آئی۔

تیسرا باب

اسلام میں عقل پرستی کا عروج و زوال

I۔ عقلیت کی مابعد الطبیعیات

مفکر اسلام علامہ اقبالؒ نے اس طویل باب میں بہت سے اہم امور پر روشنی ڈالی ہے۔ ان کے مطالعہ کے ذہنی نتائج درج ذیل ہیں :۔

۱۔ ایران میں جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس کا وہاں ابتدائی دور ان فلسفیانہ موشگافیوں اور نکتہ طرازیوں سے خالی تھا جنہوں نے بعدازاں اسلام کے چشمہ صافی کو گدلا کر دیا تھا۔

۲۔ اسلام کے زیر اثر ایرانیوں نے داخلیت (دنیائے باطن) کو وقتی طور پر چھوڑا اور انہوں نے خارجی حالات میں دلچسپی لی۔ بعد میں آہستہ آہستہ انہوں نے اپنے طبعی رجحانات سے مجبور ہو کر دروں بینی اختیار کر لی اور وہ عقلیت (Rationalism) میں گم ہو گئے۔

۳۔ عقل پرستی کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلامی تعلیمات اور عقائد کے بارے میں ایمان کمزور ہوتا گیا۔ عقل پرستی نے تشکیک پرستی کو جنم دیا اور اس نے تصوف اور الحاد کی راہیں پیدا کیں۔ کچھ عقل پرست کوچہ تصوف میں آ نکلے اور انہیں قلبی سکون مل گیا۔ جن کو یہ پناہ نصیب نہ ہوئی وہ الحاد کی وادیوں میں بھٹکتے رہے۔

۴۔ جب مذہبی امور فلسفیانہ زبان میں بیان ہونے لگے تو متکلمین کا گروہ پیدا ہو گیا۔ اشاعرہ اور معتزلہ مکاتب فکر کی عقلی بحثوں سے کون واقف نہیں ہے۔ اس طرح جبریہ اور قدریہ مسالک بھی دینی حقائق کو عقل کی ترازو میں تولنے لگے تھے۔

۵۔ فکر آزاد کی علمبردار ا   ہر میلی تحریک عجمی افکار و نظریات کی پیداوار تھی۔ اس تحریک نے اسلامی تعلیمات میں عجیب و غریب تبدیلیاں پیدا کی تھیں۔

۶۔ معتزلی مفکرین کے برعکس اشاعرہ نے اسلام کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی سعی کی تھی۔

۷۔ امام غزالیؒ عالم اسلام کی ایک نابغہ شخصیت تھے۔ ان کے نظریات کا پرتو ہمیں مسلم اور غیر مسلم فلاسفہ کی تحریروں میں نمایاں طور پر دکھائی دیتا ہے۔

اس باب کے شروع میں علامہ اقبالؒ نے مسلمان مفکرین اور فلاسفہ کی عقل پرستانہ مابعد الطبیعیات خصوصاً فلسفہ یونان کے زیر اثر ان کی فلسفیانہ موشگافیوں کے لازمی نتائج مثلاً عقل پرستی، تشکیک پرستی، تصوف اور ملحدانہ افکار کا تذکرہ کیا ہے۔ ان کی عقل پرستانہ سرگرمیاں دراصل ان کی خارجیت و داخلیت کی کشمکش کا ردعمل تھیں۔ اسلامی تعلیمات دین و دنیا اور فکر و عمل کے باہمی ملاپ کی مظہر ہیں اس لئے نظام حیات میں انسان کی داخلی اور خارجی ضروریات کی تکمیل پر زور دیا گیا ہے۔ علامہ اقبالؒ اپنی اس کتاب کے آغاز میں یہ امر واضح کر چکے ہیں کہ ایرانی قوم زیادہ تر فکر آرائی اور خیال پیمائی کی عادی ہے اس لئے اس قوم کی ذہنی سرگرمیاں ہی اس کا طرۂ امتیاز ہیں۔ جب ایران میں اسلام کا ظہور ہوا تو اسلامی تعلیمات کے زیر اثر اہل ایران دنیائے باطن سے باہر آکر زندگی کے خارجی احوال اور مظاہر فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ میں بھی نمایاں دلچسپی لینے لگے تھے۔ جب اسلامی فتوحات کا غلغلہ ذرا کم ہوا تو انہوں نے اسلام کے عقائد و نظریات میں بتدریج ایرانی نظریات سمونے شروع کر دیئے۔ بعدازاں وہ جب اپنی فطری عادت کے مطابق آفاق سے منہ موڑ کر انفس کی طرف متوجہ ہوئے تو ان کی داخلیت خارجیت پر حاوی ہو گئی۔ وہ ظاہری دنیا کی ہماہمی اور علمی کشاکش سے بھاگ کر عقل کی دنیا میں عزلت گزین ہو گئے تھے۔ خارج سے باطن کی طرف یہ گریز عقل پرستی کے جنم کا سبب بن گیا۔ عقل و فکر کی دنیا میں پناہ ڈھونڈنے کے بعد انہوں نے اپنے گزشتہ خارجی احوال اور عصری مسائل کا جائزہ لینے کے لئے عقل کو اپنا راہبر بنا لیا۔ یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ جب کوئی انسان عمل کی بجائے عقل ہی کو ہر بات میں اپنا راہ نما تسلیم کر لے تو پھر وہ نادیدنی حقائق اور الہامی صداقتوں کو بھی عقلی معیار

پر پرکھنے لگتا ہے۔ عالم مادی سے ماوراء امور (مابعد الطبیعیات) بھی عقل وحی کے مسلّمہ اصولوں اور بنیادی عقائد کو بھی شک و شبہ کی نظر سے دیکھنے لگ جاتی ہے اس طرح دل و دماغ میں زبردست کشمکش کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ کشمکش فی الحقیقت ہماری تشکیک پرستی کی پیداوار ہوتی ہے اور ہماری تشکیک پرستی کو عقل پرستی جنم دیا کرتی ہے۔ بعض انسان عقل کی بھول بھلیوں سے نکل کر تصوف کی دنیا میں آ جاتے ہیں اور بعض ان میں گم ہو کر الحاد کی منزل کی جانب چل پڑتے ہیں۔ عقل کا زناری عموماً حق و صداقت کے خارجی معیارات کو مسترد کر دینے کا حامی بن جاتا ہے۔ دل و دماغ اور فکر و عمل کی اس دلچسپی چپقلش کا خلاصہ علامہ اقبالؒ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

> "نئے سیاسی ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے بعد ایرانی ذہن فوراً اپنی فطرتی آزادی کو دوبارہ برقرار رکھ کر باطن کی جانب لوٹ جاتا ہے ۔۔۔۔۔ فلسفہ یونان کے مطالعہ سے پہلے آفاق میں گم ہونے والا دماغ غور و فکر شروع کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اب اپنے آپ کو حق و صداقت کا ثالث تصور کرتا ہے۔ اس طرح داخلیت غلبہ پاکر ہر طرح کی خارجی حاکیت کو اکھاڑنے کی کوشش کرتی ہے۔ کسی قوم کی فکری تاریخ میں اس طرح کا زمانہ اصل میں عقل پرستی، تشکیک پرستی، تصوف اور الحاد کا دور ہوا کرتا ہے۔ ایسے حالات میں انسانی دماغ داخلیت کی بڑھتی ہوئی قوت سے مغلوب ہو کر سچائی کے تمام خارجی معیار رد کر دیتا ہے۔"

اس اقتباس سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ ظاہر و باطن کی یہ رزم آرائی عموماً انتہا پسندی پر منتج ہو جاتی ہے۔ انسان یا تو عالم خارجی میں منہمک ہو کر مادہ پرست بن جاتا ہے یا وہ دنیائے باطن میں مقیم ہو کر محض روحانیت پرست ہو جاتا ہے۔ قرآن اور اسوہ رسولؐ اس یک طرفہ طریق زندگی کے مخالف ہیں۔ قرآن تو ہمیں دنیوی ترقی کے ساتھ روحانی ترفع، عقل و عشق، انفس و آفاق اور فکر و عمل کے صحیح امتزاج کی تلقین کرتا ہے۔ ہمارے ہادی اعظم حضرت محمدؐ نے اپنے عمل سے زبردست اور بے مثال معاشرتی اور اخلاقی انقلاب لا کر ثابت کر دیا ہے کہ دین میں دنیوی معاملات اور معاشرتی فلاح کا عنصر بھی شامل ہے۔

داخلیت و خارجیت کے موضوع پر گفتگو کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ نے اموی دور حکومت اور عہد عباسیہ میں عقلیت کے فروغ خصوصاً معتزلہ عقائد پر روشنی ڈالی ہے۔ انہوں نے معتزلہ تصور خدا اور نظریہ مادہ کو یہاں کافی تفصیل سے بیان کرکے ہمیں اس کے تاریخی پس منظر اور آئندہ اثرات سے روشناس کرایا ہے۔ ان کی رائے میں ایران میں جب اسلام کا ظہور ہوا تو وہ فلسفیانہ، مجمی، عیسائی، مانی، یونانی اور بدھ مت اثرات سے خالی تھا بعدازاں اس میں ان مذاہب اور مکاتب فکر کے کافی تصورات شامل کر دیئے گئے۔ اس آمیزش کا نتیجہ یہ نکلا کہ اب اسلام خالص اسلام نہ رہا اور اس کے عقائد کو فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے کی طرف زیادہ توجہ مبذول کی گئی بنو امیہ کے دور حکومت میں نئے نئے مسائل اور غیر متوقع تغیرات نے مسلمانوں کو مجبور کر دیا کہ وہ ان نئے حالات اور اسلامی تعلیمات میں مطابقت پیدا کریں چنانچہ یہ دور دراصل اسلام اور حالات نو کے درمیان مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کا زمانہ تھا۔ اس مطابقت کے باوجود اسلام کافی حد تک اپنی اصلیت اور پاکیزگی کو برقرار رکھ سکا لیکن جونہی عباسیہ دور میں فلسفہ یونان کو فروغ حاصل ہوا ایرانیوں کی دبی ہوئی ذہنی فکر لاوے کی مانند اچانک پھوٹ پڑی۔ اس ذہنی تبدیلی نے اعمال اور خیالات کے مختلف شعبہ جات میں حیرت انگیز گل کھلائے۔ فلسفہ یونان کے گہرے مطالعہ اور ذوق نے ایرانی مفکرین کے اندر اسلامی توحید پرستی کا تنقیدی رجحان پیدا کر دیا۔ مذہب اور فلسفہ کی اس آمیزش نے مسلمان فلسفیوں اور اہل مذہب کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلامی تعلیمات و نظریات کو فلسفیانہ اصطلاحات کے رنگ میں بیان کریں۔ جب تمام مذہبی امور کو زبان فلسفہ میں بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو وہ علم کلام کا روپ دھار کر انسان کو عمل سے بے نیاز کر دیا کرتے ہیں۔ آٹھویں صدی عیسوی میں معتزلہ تحریک نے ایران کے بہترین دماغوں کو عقلیت کا پرستار بنا کر ایسے ہی حالات پیش کر دیئے تھے۔ معتزلہ تحریک کا بانی واصل ابن عطاء ایرانی نژاد عقل پرست مفکر تھا۔ واصل ابن عطاء ایک مشہور صوفی منش عالم حسن بصری کا شاگرد تھا۔ اس نے ایک عقل پرستانہ تحریک شروع کی جسے معتزلیت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ بڑے بڑے مذہبی علماء اور ذہین مسلمان اس تحریک سے متاثر ہو کر مذہبی مباحثوں اور مابعد الطبیعیاتی مناظروں میں حصہ لے کر اپنی توانائیوں کو ضائع کرنے لگے۔ بصرہ اور بغداد کے مکاتب فکر کی رزم آرائیاں اس سلسلہ کی اہم کڑیاں ہیں۔ علامہ اقبالؒ

اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"اپنی تجارتی حیثیت کے سبب بصرہ کا مشہور شہر مختلف طاقتوں کی آماج گاہ بن گیا تھا۔ فلسفہ یونان، تشکیک پرستی، عیسائیت، بدھ مت کے نظریات اور مانی کے تصورات نے اس زمانے کے متجس ذہنوں کے لئے کافی روحانی غذا مہیا کر کے عقل پرست مسلمانوں کی خاطر ذہنی ماحول پیدا کر دیا تھا۔"

عہد قدیم میں عراق کا مشہور شہر بصرہ مختلف قوموں کی تجارتی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا تھا اس لئے وہاں ہر قوم کے لوگ میل جول کے ذریعے ایک دوسرے کے خیالات و عقائد سے متاثر ہوتے تھے۔ ایران، یونان، ہندوستان اور عرب ممالک کے لوگوں کے ساتھ اہل عراق کے تجارتی روابط نے ان کے خیالات میں تنوع اور وسعت پیدا کی جس کا لازمی نتیجہ آزادی افکار تھا۔ میکڈونلڈ کی کتاب "اسلامی الٰہیات" (Muslim Theology)، علامہ اقبالؒ کے استاد پروفیسر ٹی، ڈبلیو، آرنلڈ کی تصنیف "المعتزلہ" (AL-MU'TA ZILA) ایک اور علمی کتاب "فہرست" (FIHRIST) میں مذکورہ بالا مذہبی مباحثوں اور غیر اسلامی نظریات کے نفوذ کا تذکرہ ملتا ہے۔

علامہ اقبالؒ اس خیال کے حامی ہیں کہ تاریخ اسلام کا شامی دور ان مابعد الطبیعیاتی نازک خیالیوں سے مبرا تھا جو ہمیں اس کے ایرانی دور میں نظر آتی ہیں۔ فلسفہ یونان کے مسلم مقلدوں نے یونانی افکار کی روشنی میں اپنے مذہب پر غور وفکر شروع کیا جسے معتزلی مفکرین نے مابعد الطبیعیات کی حدود میں داخل کر دیا تھا۔ کیا معتزلہ تحریک عجمی ذہن کی پیداوار تھی یا اس میں ایرانی علماء کے علاوہ غیر عجمی مفکرین بھی شامل تھے؟ علامہ اقبالؒ نے اس ضمن میں چند حکمائے مغرب کی تصانیف کو مدنظر رکھ کر ذاتی رائے کا اظہار کیا ہے۔ وہ پروفیسر ای۔ جی۔ براؤن کی بلند پایہ کتاب "تاریخ ادبیات ایران" (Literacy History Of Persia) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ معتزلہ مفکرین مختلف قوموں اور ملکوں سے تعلق رکھتے تھے اگرچہ ان میں سے بیشتر نسل یا سکونت کی وجہ سے ایرانی تھے۔ فرقہ معتزلہ کا بانی واصل ابن عطاء ایرانی تھا۔ اس کے علاوہ ایک اور مغربی عالم وان کریمر معتزلیوں کی اصل اموی دور کے مذہبی مباحثوں میں تلاش کرتا ہے۔ پروفیسر ٹی، ڈبلیو، آرنلڈ کی غالب رائے میں معتزلہ تحریک

کے بڑے بڑے نمائندے زیادہ تر شیعہ حضرات تھے۔ پروفیسر ای' بی' براؤن بھی اس بارے میں ان سے اتفاق کرتے ہیں۔ شیعی حضرات معتزلہ عقائد کے سب سے بڑے دشمن اور اشاعرہ کے سرخیل یعنی حسن الاشعری کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ اشاعرہ اور معتزلہ کی بحث میں علامہ اقبالؒ کا نقطہ نظر درج ذیل ہے:۔

"معتزلہ تحریک بنیادی طور پر ایرانی تحریک نہیں تھی لیکن بقول پروفیسر براؤن درحقیقت اکثر اوقات شیعی اور قادری تصورات ہم آہنگ تھے اور ایران کا مروجہ اصول کئی پہلوؤں سے معتزلا نہ ہی ہے ---- یہ مزید کہا جا سکتا ہے کہ معتزلہ مکتب خیال کے بڑے بڑے علمبردار شیعہ مذہب کے حامل تھے مثلاً ابو الہذیل۔ اس کے برعکس الاشعری کے بہت سے پیروکار ایرانی تھے (دیکھئے ابن عساکر کے اقتباسات مرتبہ مہران) اس لئے اشعری افکار کو خالصتاً" سامی تحریک قرار دینا قطعاً جائز نہیں۔"

معتزلہ اور اشاعرہ کی تحریکوں کا مختصر حال بیان کرنے کے علاوہ علامہ اقبالؒ اسلام کے بارے میں معتزلہ عقائد کی مابعد الطبیعیاتی گتھیوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ وہ یہاں عقلیت کے دو خاص پہلوؤں -------- تصور خدا اور نظریہ مادہ -------- کو موضوع بحث بناتے ہیں۔

معتزلی فلسفی بڑے پر پیچ جدلیاتی طور سے خدا کی وحدت کے تصور تک پہنچتا ہے۔ یہ تصور عام راسخ العقیدہ مسلمانوں کے تصور خدا سے بنیادی حیثیت سے مختلف ہے۔ معتزلہ کی رائے میں خدا کی ذات اور اس کی صفات جدا نہیں ہیں بلکہ وہ ذات خداوندی کا خلاصہ ہیں۔ ایک معتزلہ مفکر ابو الہذیل کہتا ہے۔ "خدا علیم' قدیر اور حی ہے۔ خدا کا علم' اس کی قدرت اور حیات اس کی ذات میں شامل ہیں۔" خدا تعالیٰ کی وحدت خاص کی تشریح کے لئے یوسف البصیر مندرجہ ذیل پانچ اصول وضع کرتا ہے:۔

۱۔ جوہر ذرہ اور حادثے کا مفروضہ۔

۲۔ خالق کا لازمی مفروضہ۔

۳۔ خدا کے احوال کا لابدی مفروضہ۔

۴۔ خدا کے بارے میں نامناسب صفات کا رد

۵۔ صفات خداوندی کی کثرت کے باوجود خدا کی وحدت کا تصور۔

خدا کی وحدت کے تصور میں کافی تبدیلیاں رونما ہوئیں یہاں تک کہ معمر اور ابو ہاشم کے ہاتھوں میں آ کر یہ ایک مجرد امکان بن گیا جس کے بارے میں آسانی سے علم حاصل نہیں کیا جا سکتا تھا۔ معتزلی کہتے ہیں کہ ہم خدا کے بارے میں علم حاصل نہیں کر سکتے کیونکہ علم خدا کی ذات سے الگ نہیں۔ اگر ہم خدا اور علم کو ایک ہی خیال کریں تو ہمیں فاعل اور مفعول میں مطابقت کو تسلیم کرنا ہوگا۔ اس کے برعکس اگر ہم انہیں الگ الگ سمجھیں تو پھر ہمیں خدا کی ذات میں دوئی (ثنویت) کو ماننا پڑے گا۔ یہ دونوں باتیں درست نہیں۔ نظام کے دو پیروکار احمد اور فضل خدا کی ذاتی دوئی کے قائل تھے۔ یہ دونوں دو حقیقی خالقوں (اصول ازلی یعنی خدا اور اصول متصل یعنی کلمتہ اللہ عیسیٰؑ) کے وجود میں یقین رکھتے تھے۔ دور آخر کے ایرانی صوفیاء نے کلمتہ اللہ کو مزید وسعت دی تھی۔ علامہ اقبالؒ معتزلی نظریہ خدا کے ضمن میں اپنی ذاتی رائے کا ان الفاظ میں اظہار کرتے ہیں۔

> "بنابریں یہ بدیہی ہے کہ بعض عقل پرستوں نے غیر شعوری طور پر بعد کے دور کے مسئلہ ہمہ اوست کی بیرونی حد کو چھو لیا تھا۔ اس لحاظ سے انہوں نے اپنے اس تصور خدا اور اپنی مشترکہ سعی کی بدولت آئین مطلق کی سخت خارجیت کو باطنی بنانے کے لئے راہ ہموار کر دی تھی۔"

معتزلہ کے تصور وحدت و کثرت پر اظہار خیال کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ ان کے نظریہ کائنات کو بیان کرتے ہیں مادہ اور جوہر کی بحث اہل فلسفہ کی بہت زیادہ دلچسپی کا سبب بنی ہوئی ہے۔ مفکرین کا ایک گروہ مادے کی ازلی حیثیت کا قائل ہو کر اس کی بے پایاں تقسیم پذیری کو اس کی بقا قرار دیتا ہے۔ بعض انتہا پسند تو روح کو بھی مادے کی لطیف شکل سمجھتے ہیں۔ اس کے برعکس اہل فکر و دانش کا دوسرا طبقہ مادے کو ازلی اور باقی خیال نہیں کرتا۔ بہرحال ہر ایک مکتب خیال اپنی اپنی رائے کے مطابق اس مشکل ترین مسئلے کو الفاظ و بیان کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتا ہے۔ جہاں تک اعتزال پرست فلسفیوں کا تعلق ہے وہ مادے کی قدامت و بقا کے علمبردار ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی افکار کے میدان میں عقلیت کے حامیوں کا

سب سے بڑا کارنامہ ان کا نظریہ مادہ ہے۔ نظام اور الجاحظ چونکہ مادے کی تقسیم پذیری میں پختہ یقین رکھتے تھے اس لئے وہ کائنات میں صرف خدا کی مشیت کو کارفرما نہیں دیکھتے بلکہ وہ خدا کے بنائے ہوئے مخصوص قوانین کو بھی غیر متبدل انداز میں جاری و ساری تصور کرتے ہیں۔ منکر اسلام علامہ اقبال" معتزلی منکرین خصوصاً نظام اور الجاحظ کے نظریات مادہ و کائنات کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"عقل پرستوں کا سب سے عظیم کام ان کا وہ تصور مادہ ہے جسے ان کے مخالفین یعنی اشاعرہ نے کسی قدر تبدیل کر دیا تاکہ اسے ان کے مخصوص نظریات ذات خدا کے مطابق بنایا جا سکے۔ نظام کی زیادہ تر دلچسپی یہ تھی کہ وہ فطرت کے منظم طریق سے ہر طرح کی بے اصولی کو خارج کر دے۔ اسی فطرت پرستی سے مجبور ہو کر الجاحظ نے مشیت ایزدی کی منفی انداز میں تعریف کی۔ اگرچہ عقل پرست منکرین خدا کی ذاتی مشیت کے تصور کو خیرباد کہنے کے خواہشمند نہیں تھے تاہم انہوں نے مظاہر قدرت کی انفرادی آزادی کے لئے ٹھوس بنیاد کا سراغ لگانے کی کوشش کی۔ یہ بنیاد انہیں مادے کی ذات میں مل گئی تھی۔ نظام نے اسی بناء پر مادے کی غیر محدود تقسیم پذیری کی تعلیم دے کر اصل اور حادثے کے فرق کو مٹا دیا۔ وجود کو ایک ایسی خاصیت قرار دیا گیا جسے خدا نے پہلے سے موجود مادی ذرات پر ٹھونس دیا ہو۔ اس خاصیت کے بغیر ان ازلی مادی ذرات کا وجود ناقابل ادراک رہتا۔"

معتزلی فلاسفہ اس بات کے بھی حامی تھے کہ اپنی قدیم حالت میں مادہ موجود تو تھا مگر وہ چند ظاہری صفات کے بغیر معرض تخلیق میں نہیں آ سکتا تھا۔ اس لحاظ سے وہ مادے کے وجود کو قدیم سمجھتے تھے۔ اگر ان کی یہ بات تسلیم کر لی جائے تو پھر مادہ بھی خدا کی مانند ازلی بن جاتا ہے۔ یہ تصور مادہ ہی مادہ پرستی کے جنم کا سبب بنا ہے۔ یہ مادہ پرست فلسفی مادے کے ظاہری روپ کو اس کی اصل نہیں سمجھتے بلکہ وہ اسے اپنی موجودہ خارجی حالت سے پہلے بھی موجود قرار دیتے ہیں۔ ابن حزم نے ایک معتزلی شیخ محمد ابن عثمان کے تصور مادہ کو موضوع

بحث بناتے ہوئے کہا تھا کہ وہ مادے کو موجودہ ظاہری حالت سے پہلے بھی موجود اور مجسم خیال کر کے اسے اپنی قدیم شکل میں غیر متحرک اور غیر مخلوق مانتا تھا۔ اس طرح وجود، ذائقہ، خوشبو اور رنگ کی ان صفات کا مجموعہ بن جاتا ہے جو بذات خود مادی امکانات کے سوا کچھ بھی نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں روح ایک قسم کا لطیف مادہ اور علمی طریقے محض ذہنی تحریکات ہو جاتے ہیں۔ اس مادی تصور کے مطابق تخلیق ظاہری حالت سے پہلے موجود امکانات کا خارجی ظہور (ظفرہ) قرار پاتی ہے۔ خارجی اور قابل ادراک اشیاء کا مجموعہ جسے ہم کائنات کہتے ہیں وہ مادی نقطہ نگاہ سے کسی ادراک کے بغیر آزادانہ وجود کا حامل تصور ہوتا ہے۔ علامہ اقبالؒ اس معتزلی تصور خدا پر اپنی رائے کا یوں اظہار کرتے ہیں۔

> " ان مابعد الطبیعیاتی نازک خیالیوں کا مقصد خالصتاً" مذہبی ہے عقل پرستوں کے نزدیک خدا ایک ایسی مطلق وحدت ہے جو کسی طرح کی کثرت کی قائل نہیں۔ اس طرح خدا محسوس کثرت یعنی کائنات کے بغیر موجود رہ سکتا ہے۔ خدا کی فعالیت صرف یہ ہے کہ وہ ذرہ مادی کو محسوس شکل عطا کر دیتا ہے۔"

یہ مادہ پرست اور عقل کو معیار کل قرار دینے والے فلسفی اور مفکر مادی ذرات کی چند باطنی اور ذاتی صفات میں پختہ یقین رکھتے ہوئے خدا کی خلاقی صفت کو ان کی خارجی حالت کا سبب سمجھتے تھے۔ العطار بصری اور بشر ابن موتمر رنگ، طول، عرض، ذائقہ اور شامہ کو بذات خود اجسام کی سرگرمیاں تصور کرتے تھے۔ ان کی رائے میں خدا ان صفات کا خالق نہیں کیونکہ وہ اجسام کی ذاتی خصوصیات ہیں۔ اس بارے میں وہ یہ مثال دیتے تھے کہ اگر ایک پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو وہ اپنی ذاتی پوشیدہ خصوصیت کے باعث خود بخود نیچے آ جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے ذرہ مادی کے یہ خواص طبعی ہوتے ہیں۔ بشر ابن الموتمر نے اپنے عقیدے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اجسام کی ایک اور خصوصیت "تولد" یعنی اجسام کے باہمی رد عمل کا بھی ذکر کیا ہے اس کی رائے میں خدا کو اشیائے کائنات کی تعداد کا بھی کچھ علم نہیں۔ جب انسانی عقل وحی خداوندی کی جائز پابندیوں اور حدود شریعت سے بالکل آزاد ہو جائے تو راہ راست سے بھٹک کر ذہنی ژولیدگی اور فکری گمراہی کا باعث بن جاتی ہے بقول اقبالؒ :-

گو فکر خداداد سے روشن ہے زمانہ

آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

مولانا رومؒ بھی عقل پرستی کی یوں مذمت کرتے ہیں

زیر کی ز ابلیس و عشق از آدم است

علامہ اقبالؒ ان عقل پرست معتزلہ کے بارے میں اپنی حتمی رائے ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ یہ عقل پرست منکرین فلسفیانہ لحاظ سے مادہ پرست اور مذہبی طور پر دین فطرت کے معتقد تھے۔"

مندرجہ بالا بحث سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ معتزلہ منکرین کی رائے میں ذرہ مادی اور وجود آپس میں یکساں ہیں کیونکہ یہ حضرات جوہر کو مکانیت کا حامل ہونے کے علاوہ خاص سمت، طاقت اور زندگی کو اس کی حقیقی ذات کے عناصر ترکیبی تصور کرتے ہیں یہ اس کی شکل کو مربع نما کہتے ہیں کیونکہ اگر اسے گول سمجھا جائے تو پھر مختلف مادی ذرات (جواہر) کی ترکیب ناممکن ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جوہریت کے شارحین جوہر کی نوعیت کے بارے میں کافی اختلاف رکھتے ہیں ان میں سے بعض جواہر کو ایک جیسا خیال کرتے ہیں جبکہ دوسرا مکتب فکر ان کو یکساں اور مختلف بھی قرار دیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ اس ضمن میں ایک بلند پایہ معتزلی فلسفی ابوالقاسم بلخی کے نظریہ جوہر و ماہیت کی تلخیص ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

"ابوالقاسم بلخی) ناقابل تقسیم مادی ذرات کو آپس میں یکساں اور غیر یکساں تصور کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دو چیزیں آپس میں ملتی جلتی ہیں تو ہمارا لازماً" یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی تمام خصوصیات میں یکساں ہیں۔ ابوالقاسم ذرہ مادی کی بقا کی وکالت کرتے ہوئے نظام سے مزید اختلاف کرتا ہے۔ وہ یہ تو مانتا ہے کہ ایٹم کا وقت میں آغاز ہوا تھا مگر وہ اس کی مکمل نیستی کا قائل نہیں۔ ابوالقاسم کہتا ہے صفت بقا (مسلسل زندگی) اسے زندگی کے علاوہ کوئی نئی خوبی عطا نہیں کرتی اس لئے تسلسل حیات قطعاً" اضافی صفت نہیں۔ خدائی سرگرمی نے ذرہ مادی اور اس کی مسلسل زندگی دونوں کو پیدا کیا ہے۔ ابو القاسم تاہم اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ بعض مادی ذرات کو شاید

حیات مسلسل کے لئے تخلیق نہیں کیا گیا ہے۔ وہ مختلف ذرات کے درمیان حائل ہونے والے مکان کے وجود کا منکر ہے۔ وہ دوسرے معتزلی مفکرین کے برخلاف اس امر کا حامی ہے کہ جوہر یا ایٹم نیستی کی حالت میں جوہر نہیں رہ سکتا تھا۔"

ابو القاسم بلخی عام معتزلہ کے اس عقیدے کو مبنی بر تضاد خیال کرتا ہے کہ نیستی کی حالت میں ماہیت ماہیت رہ سکتی تھی حالانکہ ماہیت زندگی کی صفت کے سبب ظاہر ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی ماہیت ہستی اور نیستی دونوں میں موجود تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ اگر مادے کو ہیئت ہونے سے قبل نیستی کے عالم میں بھی موجود خیال کیا جائے تو یہ کھلا تضاد نہیں تو اور کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں ابو القاسم کا یہ نظریہ اشاعرہ کے تصور علم سے جا ملتا ہے جنہوں نے عقل پرستانہ نظریہ مادہ پر ضرب کاری لگائی ہے۔ علامہ اقبالؒ کی وسیع النظری ملاحظہ ہو کہ وہ اپنے نظریہ جوہریت کے لئے آرتھر برام کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "مسلمان عقل پرستوں کی جوہریت کو بیان کرنے کے لئے میں نے آرتھر برام کی تصنیف کتاب المسائل فی الخلاف بین البصرین و البغدادین' سے استفادہ کیا ہے۔ اس کے لئے میں اس کا ممنوں ہوں۔" اہل بصرہ اور اہل بغداد کے درمیان اختلافی مسائل کی کتاب۔

۲۔ فکر کی عصری تحریکیں

معتزلہ تحریک نے عقل پرستی کی بنیاد رکھ کر مسلمان حکماء کے اندر آزادی خیال کا جذبہ بیدار کر دیا تھا۔ اس آزادی فکر کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ بہت سے مسلمان مفکرین اپنے قدیم مذہبی اعتقادات کا عقلی جائزہ لینے لگے۔ اس طرح بہت سے نئے مذہبی اور فلسفیانہ رجحانات کو فروغ حاصل ہوا۔ اسلام میں فکری جمود کو توڑنے کے لئے معتزلیت نے نمایاں حصہ لیا تھا۔ معتزلہ تحریک کے سبب مندرجہ ذیل اہم فکری مکاتب معرض وجود میں آ گئے تھے۔ اس عقل پرستانہ تحریک کی کوکھ سے جنم لینے والے درج ذیل مسالک کی اہم خصوصیات کا تذکرہ بیحد دلچسپ اور معلومات افزا ثابت ہوگا۔

(ا) تشکیک پرستی

جب تمام مذہبی مسلمات اور مقبول عام عقائد کو منطق و فلسفہ کی ترازو میں تولنے کی

حیات مسلسل کے لئے تخلیق نہیں کیا گیا ہے۔ وہ مختلف ذرات کے درمیان حائل ہونے والے مکان کے وجود کا منکر ہے۔ وہ دوسرے معتزلی مفکرین کے برخلاف اس امر کا حامی ہے کہ جوہر یا ایٹم نیستی کی حالت میں جوہر نہیں رہ سکتا تھا۔"

ابو القاسم بلخی عام معتزلہ کے اس عقیدے کو مبنی بر تضاد خیال کرتا ہے کہ نیستی کی حالت میں ماہیت ماہیت رہ سکتی تھی حالانکہ ماہیت زندگی کی صفت کے سبب ظاہر ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی ماہیت ہستی اور نیستی دونوں میں موجود تسلیم نہیں کی جا سکتی۔ اگر مادے کو ہیئت ہونے سے قبل نیستی کے عالم میں بھی موجود خیال کیا جائے تو یہ کھلا تضاد نہیں تو اور کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں ابو القاسم کا یہ نظریہ اشاعرہ کے تصور علم سے جا ملتا ہے جنہوں نے عقل پرستانہ نظریہ مادہ پر ضرب کاری لگائی ہے۔ علامہ اقبالؒ کی وسیع النظری ملاحظہ ہو کہ وہ اپنے نظریہ جوہریت کے لئے آرتھر برام کا شکریہ ادا کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "مسلمان عقل پرستوں کی جوہریت کو بیان کرنے کے لئے میں نے آرتھر برام کی تصنیف کتاب المسائل فی الخلاف بین البصرین و البغدادین سے استفادہ کیا ہے۔ اس کے لئے میں اس کا ممنوں ہوں۔" اہل بصرہ اور اہل بغداد کے درمیان اختلافی مسائل کی کتاب۔

۲۔ فکر کی عصری تحریکیں

معتزلہ تحریک نے عقل پرستی کی بنیاد رکھ کر مسلمان حکماء کے اندر آزادی خیال کا جذبہ بیدار کر دیا تھا۔ اس آزادی فکر کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ بہت سے مسلمان مفکرین اپنے قدیم مذہبی اعتقادات کا عقلی جائزہ لینے لگے۔ اس طرح بہت سے نئے مذہبی اور فلسفیانہ رجحانات کو فروغ حاصل ہوا۔ اسلام میں فکری جمود کو توڑنے کے لئے معتزلیت نے نمایاں حصہ لیا تھا۔ معتزلہ تحریک کے سبب مندرجہ ذیل اہم فکری مکاتب معرض وجود میں آ گئے تھے۔ اس عقل پرستانہ تحریک کی کوکھ سے جنم لینے والے درج ذیل مسالک کی اہم خصوصیات کا تذکرہ بیحد دلچسپ اور معلومات افزا ثابت ہوگا۔

(ا) تشکیک پرستی

جب تمام مذہبی مسلمات اور مقبول عام عقائد کو منطق و فلسفہ کی ترازو میں تولنے کی

کوشش کی جاتی ہے تو انسانی عقل ہمارے ان عقائد کو عموماً متزلزل کر کے ہمیں شک و شبہ میں مبتلا کر دیتی ہے اسلام عقل و ایمان کا مجموعہ ہے۔ اس میں شہود کے علاوہ غیب پر بھی ایمان لانا پڑتا ہے۔ قرآن حکیم جابجا مناظر فطرت کے عمیق مطالعہ و مشاہدہ کی تلقین کرنے کے علاوہ بعض نادیدنی حقائق کو بھی تسلیم کرنے پر کافی زور دیتا ہے۔ غیب و شہود کا یہ امتزاج اسے انتہا پسندانہ مذاہب سے ممیز کر دیتا ہے۔ خارجی حقائق اور غیبی امور دونوں ہی ہمارے ایمان کے ضروری اجزاء ہیں۔ ظاہری امور کے علاوہ اگر عقل کی دسترس سے باہر رہنے والے معاملات کو بھی عقل کا غلام بنانے کی سعی کی جائے تو اس کا نتیجہ عدم یقین اور قلبی اضطراب کی شکل میں رونما ہوگا۔ عقل اور دل کی یہ چپقلش کسی طرح بھی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے نکھار کا باعث نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ دونوں اپنے اپنے حلقہ اثر میں کام کرتے رہیں تو ذہنی کشمکش پیدا نہیں ہوگی۔ علامہ اقبالؒ شک پرستانہ مکتب خیال کے بارے میں اپنے خیالات ظاہر کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "عقل پرستی کے خاص منطقی طریق کا قدرتی نتیجہ شک آمیز رجحان تھا۔ اگر ابن اشرص اور الجاحظ ظاہراً" عقل پرستوں کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے مگر حقیقتاً" وہ تشکیک پرست تھے۔ الجاحظ کا فطرت پرستانہ موقف اپنے عصر کے ایک مہذب انسان کا نقطہ نظر تھا نہ کہ ایک پیشہ ور مذہبی عالم کا مطمح خیال۔ اس میں اپنے پیش رووٴں کی مابعد الطبیعیاتی موشگافیوں کے خلاف ردعمل اور ایمانیات پر غور و فکر کرنے سے عاری ان پڑھ لوگوں کے لئے مذہبی علم کے دائرے کو وسیع کرنے کی آرزوئیں جلوہ گر ہیں۔"

عقل پرستی اور شک پرستی کے درمیان پائی جانے والی یگانگت کو بڑے اجمالی طور پر بیان کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ معتزلہ تحریک کی دوسری پیداوار یعنی تصوف کے بارے میں اپنے خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔

(ب) تصوف

اس باب میں علامہ اقبالؒ تصوف کے مختلف پہلوؤں پر کوئی بحث نہیں کرتے کیونکہ

اشتراک و اختلاف کے دو پہلوؤں کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "اصول امامت کے حامی ڈی مسٹر کی مانند یکساں انداز میں سوچتے ہیں مگر یہ بڑی عجیب بات ہے کہ اسمٰعیلی حضرات نے امامت کے تصور کو اپنے مسلک کی اساس بنانے کے باوجود ہر طرح کے خیالات کی کھلی چھٹی دے دی تھی۔" جس طرح عیسائیوں کا ایک فرقہ پیر کلیسا یعنی پوپ کے بارے میں یہ خیال رکھتا ہے کہ وہ کوئی گناہ نہیں کرتا اسی طرح مسلمانوں کا یہ فرقہ اپنے امام کی معصومیت کا قائل ہے۔ پیر کنشت کی عصمت اور امام زمان کی معصومیت دونوں فرقوں میں مشترک بات ہے مگر بقول اقبالؒ اسمٰعیلی بزرگوں نے امام کی تقلید کے ساتھ ساتھ فکر کو بھی آزاد کر دیا تھا۔ اس آزادی فکر کا نتیجہ یہ نکلا کہ اسلام کی اصلی تعلیمات کو تبدیل کرنے کا عقلی مشغلہ بھی جاری رہا۔ بعض مورخین کی رائے میں ایران کے بہت سے ملحدانہ فرقے اسلام کی حقیقی اور سادہ تعلیمات میں عجمی افکار و نظریات کی آمیزش کے ذمہ دار ہیں۔ یہ عجمی افکار دراصل غیر اسلامی نظریات ہیں جنہوں نے حقیقت کو خرافات میں تبدیل کر کے اسلام کی قوت و آفاقیت کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔ قرطبہ کے ایک فاضل مورخ ابن حزم نے اپنی کتاب "کتاب الملل" میں ایران کے زندیقی اور الحاد پرست فرقوں کے وجود کو عرب اقتدار کے خلاف مسلسل جنگ قرار دیا تھا۔ اس کے خیال میں مکار ایرانیوں نے عربوں کے سیاسی تفوق کو ختم کرنے کے لئے فرقہ پرستی کی شکل میں یہ پرامن فکری حربے استعمال کئے تھے تاکہ وہ اسلام کی اصل صورت کو مسخ کر کے مسلمانوں کو قوت عمل سے محروم کرتے جائیں۔ ایک مغربی مصنف وان کریمر نے اپنی تصنیف میں جابجا ابن حزم کی مندرجہ بالا کتاب کے اقتباسات دے کر اس عجمی سازش کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ علامہ اقبالؒ اس ضمن میں ان دونوں مورخوں کو مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں۔

> "ابن حزم اپنی تصنیف "کتاب الملل" میں ایران کے الحاد پرست فرقوں کو عربوں کے اقتدار کے خلاف ایک لگاتار جدوجہد تصور کرتا ہے جس کی بناء پر پرفریب ایرانیوں نے پرامن ذرائع سے اسے متزلزل کرنے کی کوشش کی۔ اس نقطہ نگاہ سے اسمٰعیلی تحریک اسلام کے مذہبی اور سیاسی نصب العین کے خلاف آزاد خیال ایرانیوں کی مسلسل جنگ کا ایک پہلو دکھائی دیتی ہے۔ اسمٰعیلی فرقہ بنیادی طور پر

شیعی مسلک کی ایک شاخ ہے جسے عبداللہ ابن میمون نے عالمگیر حیثیت دے دی تھی۔"

عبداللہ ابن میمون مصر کے فاطمی خلفاء کا غالباً مورث اعلیٰ اور پیش رو تھا جو اس وقت متوفی ہوا جبکہ آزادی فکر کا سب سے بڑا مخالف یعنی اشعری پیدا ہوا تھا۔ عبداللہ ابن میمون بہت چالاک شخص تھا۔ اس نے بڑی چابکدستی سے مختلف مذاہب و افکار سے اپنے فکری نظام کو ترتیب دیا تھا تاکہ اسرار پسند ایرانی ذہن کو مسحور کیا جائے۔ اس معجون مرکب کو خوش ذائقہ بنانے کے لئے اس نے عیسائیت، مانی نظریات، فلسفہ یونان، عقلیت، تصوف اور الحاد پرست فرقوں سے مواد حاصل کیا تھا۔ حد تو یہ ہے کہ اس کی تعلیمات میں خدا کے اوتار اور حلول کا عقیدہ بھی شامل ہو گیا۔ جب فکر کو ہر بند سے آزاد کیا جائے تو ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب یہ اپنے اساسی تصورات کے لئے خطرہ عظیم بن جاتا ہے۔ اسمعیلیت میں آزادی فکر کے ساتھ ساتھ امام زمان کی حاکمیت کو بھی مضبوط بنیاد کی حیثیت سے اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک طرف تو آزادی فکر کی حوصلہ افزائی کی جاتی ہے اور دوسری طرف ایک متضاد بات یعنی تقلید پرستی کو بھی روا خیال کرتے ہیں۔ فکر آزاد اور امامت کا نظریہ ایک بنیادی تضاد کی علامت ہے۔ علامہ اقبالؒ اسمعیلی تحریک اور عبداللہ ابن میمون کی فکری سرگرمیوں پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

" اس عجیب و غریب شخص نے ایک ایسا وسیع منصوبہ بنایا جس میں اس نے مختلف رنگوں کے بے شمار دھاگوں کو یکجا کر کے بڑی ہوشیاری سے لفظی ہیر پھیر کا فکری نظام مشکل کر دیا۔ یہ فلسفیانہ نظام اپنی پر اسرار نوعیت اور فیثاغورث کے مبہم فلسفے کی بنا پر ایرانیوں کے لئے باعث کشش بن گیا۔ اخوان الصفا تنظیم کی نقل کرتے ہوئے اس نے اصول امامت (سند و اختیار) کے مقدس لبادے میں اپنے عہد کے تمام مقبول و غالب تصورات کو آپس میں ملانے کی کوشش کی تھی۔ فلسفہ یونان، عیسائیت، عقل پرستی، تصوف، مانی کے افکار اور ایرانی ملحدانہ خیالات اور عقیدہ حلول نے اسمعیلیت کے بیباکانہ نظریات کو فروغ دینے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔"امام"

(ہمیشہ حلول کرنے والی آفاقی عقل) خدا کا اوتار بن کر اپنے زمانے کی عقلی ترقی کے مطابق بتدریج اپنے ماننے والوں کو اسمٰعیلی تحریک کے مختلف پہلوؤں سے روشناس کراتا رہتا ہے۔"

انسانی عقل وحی خداوندی کی راہ نمائی سے محروم ہو کر لاتعداد فکری صلاحیتوں اور عملی گمراہیوں کا باعث بن جایا کرتی ہے۔ عقل بڑی عیار اور زمانہ ساز ہوتی ہے۔ یہ اپنی مطلب بر آری اور مقبولیت کے لئے کئی بھیس بنا لیتی ہے اس کے برعکس جذبہ خلوص و عشق جرات و ہمت کا مظہر ہوتا ہے بقول شاعر مشرق:۔

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ زاہد ہے' نہ ملا' نہ حکیم

(کلیات اقبالؒ صفحہ ۳۵۲)

اسمٰعیلی تحریک کے بارے میں اس سے پیشتر ابن حزم اور وان کریمر کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔ ایک مغربی عالم میکڈونلڈ ان دونوں کے نظریات سے اتفاق کرتے ہوئے اسمٰعیلیت کو عربوں کے سیاسی غلبہ کے خلاف ایک سازش اور قاتلوں کی تنظیم قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں یہ ایران کی ایک ہنگامی تحریک تھی جس کا اولین مقصد مذہب و تصوف کے پردے میں عربوں کو حکومت سے محروم کر کے خود سیاسی غلبہ حاصل کرنا تھا۔ علامہ اقبالؒ کو میکڈونلڈ کی اس انتہا پسندانہ رائے سے اختلاف ہے۔ وہ اپنی متوازن رائے کا اظہار کرتے ہوئے اسے مقامی اور ہنگامی تحریک کی بجائے ایک دور رس اور آفاقی تنظیم تصور کرتے ہیں۔ اگر یہ تحریک مقامی ہوتی تو آج اس کے پیروکار ایران سے باہر بھی موجود ہوتے۔ علاوہ ازیں اگر اسے ہنگامی تحریک خیال کیا جائے تو موجودہ دور میں اس کی وسعت و مقبولیت کا کیا جواز پیش کیا جائے گا؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ ہر دور کے معیارات خیر و شر یکساں نہیں ہوتے؟۔ عہد گذشتہ میں مذہب سے انحراف کرنے والوں اور اس کے دشمنوں کے قتل کو نہ صرف ناقابل اعتراض بلکہ جائز تصور کیا جاتا تھا مگر موجودہ دور میں اس کی وہ نوعیت نہیں رہی۔ کیا تاریخ عیسائیت میں ایسی مثالیں موجود نہیں جب کہ رومن کیتھولک کے مخالفوں کو بے دریغ ظلم و قتل کا نشانہ بنا دیا گیا تھا؟ کیا پاپائے روم نے سینٹ بارتھولومیو کے قتل کو درست قرار نہیں دیا تھا؟ علامہ اقبالؒ کبھی اپنے ہاتھ سے اعتدال کا دامن نہیں چھوڑتے۔ انہیں اسمٰعیلی تحریک

کے جن پہلوؤں سے اختلاف ہے وہ انہیں بلا جھجک بیان کر دیتے ہیں لیکن جہاں اس کی کچھ خوبیاں نظر آتی ہیں وہ ان کا بھی بڑی فراخ دلی سے اعتراف کرتے ہیں۔ کسی کی مخالفت میں اندھا ہو کر اس کے اوصاف کو بیان نہ کرنا بھی بے انصافی اور تنگ نظری کی دلیل ہے۔ وہ آنکھیں بند کر کے مغربی حکماء کی ہر تنقید کو قبول کرنے کے حق میں نہیں یہی وجہ ہے انہوں نے اسمعیلی تحریک کے بارے میں بھی اپنے متوازن خیالات کو ظاہر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

> "اس تحریک کا اپنے دور کی سیاست سے تعلق بد قسمتی ہے اس سیاسی تعلق کی بناء پر بہت سے علماء اور فضلاء کو غلط فہمیاں ہو گئی ہیں۔ میکڈونلڈ کی طرح وہ اسمعیلی تحریک کو ایران میں عربوں کے سیاسی اقتدار کے خاتمہ کے خلاف ایک طاقتور سازش کے سوا کچھ بھی نہیں سمجھتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں بہت سے ذہن اور مخلص ترین مسلمان بھی شامل تھے۔ اس کے باوجود اس تحریک کے مخالفین نے اس کی مذمت کر کے اسے تاریک دل قاتلوں کا ایک ایسا ٹولہ کہا ہے جو ہمیشہ دوسروں کو قتل کرنے کے درپے رہتا تھا۔ اسمعیلی لوگوں کے کردار کا جائزہ لیتے وقت ہمیں یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ بیحد وحشیانہ مظالم اور مذہبی جنون کا نشانہ بننے کے بعد یہ لوگ ترکی بہ ترکی جواب دینے پر مجبور ہوئے تھے۔ تمام سامی النسل لوگ مذہبی مقاصد کے لئے قتل و غارت کو نہ صرف ناقابل اعتراض بلکہ شاید جائز تصور کرتے تھے۔ سولھویں صدی کے نصف آخر میں سینٹ بارتھولومیو کے خوفناک قتل عام کو روم کے پوپ نے بھی منظور کیا تھا"

علامہ اقبالؒ مزید کہتے ہیں کہ موجودہ دور میں مذہبی جوش کے تحت کئے جانے والے قتل کو جرم قرار دیا جاتا ہے اس لئے ہمیں گذشتہ نسلوں کے معیار حق و باطل کو جدید پیمانوں سے نہیں ناپنا چاہئے۔ ان کے خیال میں جس عظیم مذہبی تحریک نے ایک وسیع و عریض سلطنت کی بنیاد ہلا کر رکھ دی اور وہ ظلم و الزام کے مختلف مراحل سے کامیاب ہو کر نکلی وہ سیاسی سازش اور ہنگامی و عارضی بنیاد پر ہرگز استوار نہیں ہو سکتی تھی۔ علاوہ ازیں وہ اس

تحریک کو صدیوں تک سائنس اور فلسفہ کی حامی قرار دیتے ہوئے اس کے علمی کارناموں کا اعتراف کرتے ہیں۔ آج بھی ہندوستان، پاکستان، ایران، وسطی ایشیاء، شام اور افریقہ میں اسمعیلیت کے اخلاقی نصب العین کے علمبردار بہت بڑی تعداد میں آباد ہیں۔ وہ اس تحریک کے بطن سے جنم لینے والی ایک جدید تحریک، بابیت کے بارے میں کہتے ہیں۔ "فلسفہ ایران کا آخری اظہار یعنی بابی مسلک بنیادی طور پر اسمعیلی نوعیت کا حامل ہے۔"

فرقہ اسمعیلیہ کے فلسفیانہ تصورات خصوصاً اس کا نظریہ خدا اور عقیدہ وحدت و کثرت یہاں بحث کے موضوعات بنتے ہیں۔

علامہ اقبالؒ نے بڑے اجمالی انداز میں اس دقیق اور مشکل مسئلے کو چھیڑ کر اس کے تاریخی پس منظر کو بھی کسی قدر بیان کیا ہے۔ اسمعیلی نظریہ خدا کی رو سے خدا کی ذات اور اس کی گوناگوں صفات میں کوئی جدائی نہیں پائی جاتی۔ چونکہ خداتعالیٰ واحد ہے اس لئے اس کی ذات کو مختلف صفات میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں خدا کی ذات ہمہ صفات سے تمام تضادات کا صدور ہوتا ہے اور بعدازاں تمام متضاد چیزیں اس کی ذات میں جاکر ختم ہو جاتی ہیں۔ اس کتاب کے شروع میں ایران کے ایک قدیم شہرہ آفاق فلسفی زرتشت کے تصور خیر و شر کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ وہ نور اور ظلمت کو نیکی اور بدی کا سرچشمہ خیال کرتے ہوئے اہرمن ویزدان کی ثنویت کا قائل تھا۔ وہ نیکی اور بدی کی طاقتوں کو الگ الگ سمجھتا تھا مگر اسمعیلی مفکرین توحید پرست ہونے کے لحاظ سے دو جداگانہ طاقتوں کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔ وہ کائنات کی مختلف طاقتوں اور متضاد صفات کا مبداء و منتہا خدا کو خیال کرتے ہوئے زرتشت کی طرح ذہنی الجھن کا شکار نہیں ہوئے۔ علامہ اقبالؒ اسمعیلی نظریہ خدا کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

> "انہوں نے اپنا تصور خدا بعد میں آنے والے عقل پرستوں سے اخذ کیا تھا۔ ان کی تعلیم یہ ہے کہ خدا زندگی کا اولین اصول کوئی صفات نہیں رکھتا۔ خدا کی فطرت کوئی نسبت قبول نہیں کرتی۔ جب ہم اس کی ذات سے طاقت کو منسوب کرتے ہیں تو ہمارا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ خدا طاقت عطا کرنے والا ہے۔ اس طرح جب ہم اس سے بقا منسوب کرتے ہیں تو اس سے ہماری مراد قرآنی "امر" (کلام

اللہ) ہے جو اس سے متصل "خلق" (خدا کی تخلیقی سرگرمی) سے ممیز ہے۔ خدا کی ذات میں تمام تضادات تحلیل ہو جاتے ہیں اور اس سے تمام تضادات خارج ہوتے ہیں۔"

خدا تعالیٰ تو ذات واحد ہے پھر کائنات میں کثرت کیسے پیدا ہو گئی ہے؟ کیا اس کثرت کا خالق خدا کے سوا کوئی اور بھی ہے؟ اسمعیلی فلاسفہ اس سوال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ وحدت سے صرف وحدت ہی پیدا ہوتی ہے۔ جسے ہم کثرت کہتے ہیں وہ دراصل وحدت ہی کا ظہور ہے۔ وحدت ازلی نے اپنے آپ کو کثرت میں تبدیل کر کے عقل اول (آفاقی عقل) اور بعد ازاں آفاقی روح کو پیدا کیا تھا۔ اس روح کائنات نے اپنے آپ کو اپنے اصل منبع سے ہم آہنگ کرنے کے لئے حرکت اور قوت حرکت کے حامل جسم کی ضرورت کو محسوس کیا۔ اس وصال کے لئے روح نے اپنی ہدایت کے مطابق دوری حرکت کرنے والے آسمانوں کو تخلیق کیا۔ اس روح نے عناصر کو بھی پیدا کیا جنھوں نے مل کر ظاہری کائنات کی تشکیل کی۔ اسمعیلی مفکرین اس مادی اور نظر آنے والی کائنات کو جلوہ گر کثرت خیال کرتے ہیں جس میں سے گذر کر روح اپنے اولین منبع کی جانب رجوع کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ انفرادی روح کو اس تمام کائنات کا خلاصہ تصور کرتے ہیں جو روح کی درجہ بدرجہ تعلیم کے لئے معرض وجود میں آئی ہے۔ آفاقی روح وقتاً" فوقتاً" اپنے آپ کو "امام" کی شخصیت میں ڈھال لیتی ہے۔ یہ امام روح کو اس کے تجربے اور ادراک کے تناسب سے منور کرتا ہے اور اسے بتدریج مظاہر کثرت سے گذار کر ابدی وحدت کی دنیا تک راہ نمائی کرتا ہے۔ جب آفاقی روح اپنی منزل یا اپنی عمیق ہستی کی طرف آتی ہے تو الگ تھلگ ہونے کا عمل جاری ہو جاتا ہے۔ "کائنات کی تشکیل کرنے والے ذرات ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے ہیں۔ نیکی کے ذرات حقیقت (خدا) یعنی مظہر وحدت کی طرف چلے جاتے ہیں اور بدی کے ذرات غیر حقیقت (شیطان) یعنی مظہر کثرت کی جانب واپس ہو جاتے ہیں۔" یہ ہے اسمعیلی فلسفے کا لب لباب۔ شہرستانی اسے فلسفیانہ اور مانی کے تصورات کا ملغوبہ قرار دیتا ہے جن کے ذریعے اسمعیلی پیروکاروں کو روحانی آزادی کے اس مقام پر لایا جاتا ہے جہاں پہنچ کر مذہب کے ظواہر ختم ہو جاتے ہیں اور قیود کا پابند مذہب مفید اور باضابطہ دروغ گوئی کے سوا کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ علامہ اقبال" اس بحث پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"یہ اسمعیلی نظریہ اپنے دور کے فلسفہ اور کائنات کے بارے میں ایرانی تصور کو ملانے اور اسلام کو قرآن کی تمثیلی تفسیر کے ذریعے بیان کرنے کی پہلی کوشش ہے۔ اس تمثیلی طریق کار کو بعدازاں صوفیاء نے اختیار کر لیا تھا۔ ان کی نگاہ میں زرتشتی اہرمن (شیطان) اشیائے بد کا بدخواہ خالق نہیں بلکہ یہ ایک اصول ہے جو ازلی وحدت کو توڑ کر اسے نظر آنے والی کثرت میں تقسیم کر دیتا ہے۔ یہ نظریہ کہ ہستی مطلق کی ذات میں کوئی اصولی اختلاف ضرور فرض کرنا چاہئے تاکہ ظاہری کثرت کا جواز پیش کیا جائے، مزید تغیرات کا حامل بن گیا تھا۔ یہ نظریہ اس حد تک تبدیل ہو گیا کہ اسمعیلی مسلک کی ایک ذیلی شاخ حروفی فرقے نے چودھویں صدی عیسوی میں ایک طرف اس دور کے تصوف کو چھو لیا اور دوسری طرف عیسائی تثلیث کو۔ حروفی فرقہ کے ماننے والوں کی رائے میں "کن" خدا کا ازلی اور غیر مخلوق لفظ ہے جو مزید تخلیق کا باعث بن کر ظاہری روپ دھار لیتا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اگر لفظ "کن" نہ ہوتا تو ذات الٰہی کا عرفان ناممکن ہو جاتا کیونکہ خدا حواس و ادراک کی پہنچ سے باہر ہے۔ "اس لئے یہ لفظ مریم کے رحم میں آکر گوشت بنا تاکہ آسمانی باپ کا ظہور ہو سکے۔"

علامہ اقبالؒ نے فرقہ حروفی کی مزید وضاحت کے لئے ایک اہم کتاب "جاودان کبیر" کے چند مختصر اقتباسات کی روشنی میں اظہار خیال کیا ہے۔ حروفیوں کے خیال میں یہ ساری کائنات خدا کے لفظ "کن" کی جلوہ گری ہے اس لئے خدا اس میں نہاں ہے۔ وہ ہر ذرہ حیات کو بقائے دوام کا نغمہ خواں اور ہر آواز کو خدا میں پنہاں تصور کرتے ہیں۔ جو طالبان حقیقت اشیائے کائنات کی کنہ کو پانے کے خواہاں ہیں انہیں "اسم کے ذریعے مسمی" کو تلاش کرنا چاہئے کیونکہ خدا کی ذات ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ قرآن حکیم میں خدا تعالیٰ کے طریق تخلیق کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اذا اراد اللہ شیئاً ان یقول لہ کن فیکون۔ "جب اللہ کسی چیز کو پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اس سے کہتا ہے ہو جا پس وہ معرض وجود میں آ جاتی ہے۔" بعض لوگ اس دنیا کو خدا تعالیٰ کے اسمائے حسنہ کا خارجی

روپ خیال کرتے ہیں اس لئے وہ ان اسماء کے ذریعے خدا کی معرفت کے قائل ہیں۔
اسمعیلی مسلک کی یہ شاخ (حروفی فرقہ) بھی اسی تصور کی حامی ہے۔

۳۔ عقلیت کے خلاف رد عمل ——— اشاعرہ

اسلامی تاریخ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ زیادہ تر خلفائے عباسیہ نے تحریک عقلیت کو مسلم ممالک کے بیشتر علمی حلقوں میں پروان چڑھانے میں کافی مدد دی تھی۔ دور عباسیہ کے آغاز میں مختلف علوم و فنون اور فلسفہ یونان کے تراجم نے عقل پرستی کی کافی حوصلہ افزائی کی تھی۔ ہر کمانے را زوال کے مصداق نویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ایک بلند پایہ مفکر ابوالحسن الاشعری (پیدائش ۸۷۳ سنہ) نے اس کے خلاف زبردست رد عمل کو جنم دیا۔ ابوالحسن الاشعری نے عقل پرست اساتذہ کے زیر نگرانی تعلیم حاصل کرکے ان کے منطقی ہتھیاروں سے کام لے کر ان پر ہی تنقیدی حملے شروع کر دیئے۔ عقل پرست فلاسفر نے اپنے افکار کی جس عمارت کو بڑی محنت سے فلک بوس بنایا تھا اس کو ابوالحسن الاشعری نے پیونہ زمین کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ معتزلیت کے ایک چھوٹے سے مکتب خیال کے نمائندے الجبائی بصری کے سامنے الاشعری نے زانوئے تلمذ طے کئے تھے۔ بعد ازاں الاشعری نے اپنے استاد سے کئی امور میں اختلاف رائے کرتے ہوئے علمی مباحثے کئے۔ جب ان علمی مباحثوں نے طول پکڑا تو ابوالحسن الاشعری اور الجبائی کے دوستانہ تعلقات منقطع ہو گئے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ الاشعری نے معتزلہ فلاسفہ کو خیرباد کہہ دیا۔ الاشعری کا دور دراصل مذہبی اور فکری طور پر بیحد دلچسپ تھا۔ اس نے اپنے دور کے تمام مروجہ مذہبی اور فلسفیانہ رجحانات کا اثر قبول کرکے اپنے آپ کو ایک اہم مفکر بنا دیا تھا۔ وہ بچپن میں راسخ العقیدہ لیکن جوانی میں معتزلی نظریات کا حامل تھا۔ علامہ اقبالؒ الاشعری کے مقام رفیع پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :۔

> "معتزلہ کے افکار (مثلاً الجاحظ کے نظریات) میں مکمل طور پر آزاد ہونے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ بعض حالات میں تو وہ محض منفی خیالات کے جنم کا باعث بن گئے تھے۔ الاشعری کی جاری کردہ تحریک نہ صرف اسلام کو ان غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی ایک سعی تھی

جو اسلام میں بڑی خاموشی سے داخل ہوئے تھے بلکہ یہ مذہبی شعور اور اسلام کے مذہبی خیالات کو بھی ہم آہنگ کرنے کی کوشش تھی۔"

عقلیت دراصل حقائق کو صرف عقلی پیمانوں سے ناپنے کی تحریک تھی۔ عقل پرستی نے مذہبی عقائد و حقائق کو فکر خالص کی اصطلاحات یعنی فلسفیانہ تصورات میں بیان کرنے کی کوشش کی تھی مگر اس نے زیادہ تر انسانی فطرت کے حقائق کو نظر انداز کر دیا تھا۔ علاوہ ازیں اس فکر آزاد نے تنقید و شک پرستی کی فضا پیدا کر کے مذہب اسلام کے استحکام کو نقصان پہنچانا شروع کر دیا اس لئے عقل پرستی کے خلاف شدید ردعمل پیدا ہو گیا۔ ابوالحسن الاشعری اس زبردست ردعمل کا محرک تھا۔ عقل پرست تو عقل کو مذہبی تنقید کے لئے استعمال کرتے تھے لیکن اشاعرہ عقل کے ذریعے مذہبی احکام اور اسلامی نظریات کی برتری کو ثابت کیا کرتے تھے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اشاعرہ کا ردعمل وحی والہام کی صداقتوں کی برتری ثابت کرنے کے لئے فلسفہ و منطق کے طریق کار کی تبدیلی پر مبنی تھا۔

معتزلہ کی عقل پرستی اور اشاعرہ کی دین پرستی کے درمیان پائی جانے والی اس چپقلش کی بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ اقبالؒ صفات ایزدی اور جبر و قدر کے مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہیں کہ عقل پرستوں کے برعکس اشاعرہ خدا کی صفات کے حامی تھے۔ جہاں تک نظریہ قدر کا تعلق ہے انہوں نے قدماء کی انتہا پسندانہ تقدیر پرستی اور عقل کے پرستاروں کی انتہا پسندانہ آزادی کے مابین راستہ اختیار کیا۔ مشہور مفسر قرآن امام فخرالدین رازی نے اپنی تفسیر قرآن میں کھلم کھلا نظریہ جبر اختیار کر کے فلسفے پر زبردست تنقید کی ہے۔ وہ آزادی انتخاب اور اکتساب عمل کے حق میں نہیں۔ طوسی اور قطب الدین نے امام فخرالدین رازی کے تصور جبر کی شدید مخالفت کی تھی۔ علامہ اقبالؒ اشاعرہ کے نظریہ جبر و قدر پرستی پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہیں :۔

> "اشاعرہ کی تعلیم یہ ہے کہ انتخاب کی طاقت اور تمام انسانی اعمال کا خالق خدا ہے۔ خدا تعالیٰ نے انسان کو مختلف طریقہ ہائے کار کو اختیار کرنے کی طاقت عطا کی ہے ---- الاشعری کے برخلاف منصور ماتریدی کی تعلیم یہ ہے کہ انسان کو اپنی سرگرمی پر مکمل اختیار ہے اور اس کا یہ اختیار اس کے اعمال کی نوعیت کو متاثر کرتا ہے۔"

منصور ماتریدی سمرقند کے نواح میں ایک علاقہ ماترید کا باشندہ تھا۔ اس نے عقل پرستوں کے خلاف ایک مذہبی مکتب فکر کی بنیاد ڈالی تھی جسے ماتریدیہ کہا جاتا ہے۔ منصور ماتریدی تھا تو عقل پرستوں کا مخالف مگر مسئلہ جبر و قدر میں وہ ان کا ہم نوا تھا۔ بعض حضرات اس بات کے حامی ہیں کہ انسان بالکل مجبور اور بے بس ہے اس لئے وہ کوئی کام بھی خدا کی مرضی اور علم کے بغیر نہیں کر سکتا۔ یہ حضرات عموماً قرآن حکیم کی یہ آیت پیش کیا کرتے ہیں۔ ان اللہ علی کل شیئی قدیر "بے شک اللہ تعالٰی ہر ایک چیز پر قادر ہے۔" ان کا استدلال یہ ہے کہ جب خدا ہر چیز کی قدرت رکھتا ہے تو ہمیں اختیار کہاں سے ملا۔ ان کے برعکس فلاسفہ کا دوسرا گروہ اس امر کی وکالت کرتا ہے کہ خدا نے انسان کو کلی اختیارات دیے ہیں۔ وہ جو چاہے کر سکتا ہے۔ مفکرین کا تیسرا طبقہ اعتدال کی راہ پر چلتے ہوئے انسان کو مجبور اور مختار تسلیم کرتا ہے۔ بہرحال معتزلہ انسانی اختیار کے قائل تھے اور اشاعرہ جبر و قدر دونوں کے حامی تھے۔

معرکہ عقل و دین اور مناظرہ جبر و قدر سے قطع نظر کر کے مفکر اسلام علامہ اقبال" اشاعرہ کے نظام فکر کے ایک اور اہم پہلو کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ اس موضوع کا تعلق اشاعرہ کے تصور علم سے ہے۔ اگرچہ اشاعرہ کا نصب العین خالصتاً" مذہبی نوعیت کا تھا تاہم حقیقت مطلقہ کا حوالہ دیئے بغیر ان کے لئے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ عقل و الہام کو آپس میں ہم آہنگ کر سکیں اس لئے باقلانی نے اس بارے میں چند مابعد الطبیعی مفروضات کو اپنی مذہبی تحقیقات میں بیان کر کے اشعری مکتب فکر کے لئے مابعد الطبیعیاتی بنیاد مہیا کی ہے۔ اپنے ہم عصر فلاسفہ اور مفکرین کا مقابلہ کرنے کے لئے ان کے لئے بھی لازمی تھا کہ وہ چاروناچار فلسفہ طرازی سے کام لے کر اپنا مخصوص نظریہ علم وضع کریں۔ اشاعرہ کے تصور علم کو بیان کرنے سے پیشتر ان کے چند مذہبی عقائد اور مابعد الطبیعی مفروضات پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنا بے محل نہ ہو گا۔ باقلانی نے درج ذیل مابعد الطبیعی مفروضات بیان کئے ہیں :۔

(ا) جوہر ایک منفرد وحدت ہے۔

(ب) خاصیت + خاصیت میں موجود نہیں ہو سکتی۔

(ج) مکمل خلاء ممکن ہے۔ اشاعرہ نے اس راسخ عقائد کا دفاع کیا تھا :۔

(i) قرآن غیر مخلوق ہے۔

(ii) خدا کا دیدار یہاں ممکن ہے۔

اشاعرہ کے تصور علم کا ان کے تصور خدا کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اشاعرہ کی رائے میں خدا تعالیٰ وہ آخری لازمی وجود ہے جس کی "صفات اس کی ذات میں پنہاں ہیں" اور جس کا وجود اور ماہیت یکساں ہیں۔ اشاعرہ خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے مندرجہ ذیل دلائل کا سہارا لیتے ہیں :۔

۱۔ اپنے وجود کے ظاہری لحاظ سے تمام اجسام ایک ہیں مگر اس وحدت کے باوجود ان کی صفات ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ اس اختلاف کی لازمی طور پر کوئی علت غائی ہونی چاہئے۔

۲۔ ہر منحصر ہستی کو اپنے وجود کے لئے کسی علت کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ اس کائنات کا وجود ذاتی نہیں ہے اس لئے اس کے وجود کی بھی کوئی علت لازمی ہے۔ یہ علت خدا ہے۔

وہ کائنات کے وجود کو خدا کا عطا کردہ عطیہ قرار دیتے ہوئے جوہر اور خاصیت کے باہمی ربط کی اہمیت کے قائل ہیں ان کے خیال میں جوہر کے بغیر خاصیت اور خاصیت کے بغیر جوہر کا وجود ممکن نہیں ہے۔ خاصیت کو وہ محض ایک حادثہ سمجھتے ہیں۔ مولانا شبلی نعمانیؒ نے اپنی بلندپایہ تصنیف "علم الکلام" اور پروفیسر میکڈونلڈ نے اپنی کتاب "الہیات اسلامیہ" (Muslim Theology) میں اشاعرہ کے ان تصورات پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے انہوں نے جوہر یا ایٹم کی خارجی وجود کو بڑے مبہم انداز میں بیان کیا ہے اور خدائی تخلیق کے تصور کی حمایت کرتے ہوئے کائنات کو معروضیت کا ایک منظم تماشا بنا دیا ہے۔ ان کی مقدس خواہش یہ تھی کہ وہ کائنات کی پیدائش کو مشیت ایزدی کا معجزہ قرار دیں۔ علامہ اقبالؒ کے قول کے مطابق انسانی علم کا جائزہ لیتے ہوئے جرمنی کے شہرہ آفاق فلسفی کانٹ نے علم کو طریق کار کی بجائے پیداوار تو قرار دیا مگر وہ اس خیال (Dingan Sich) پر آکر رک گیا۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے زیادہ گہرائی میں جا کر یہ تصور دیا کہ اشیاء میں چھپی ہوئی ماہیت کا وجود جاننے والے کے تعلق پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ لوٹزے اور برکلے کے نظریات پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

" اشاعرہ کا نظریہ جواہر (جوہریت) لوز کے تصور تک جا پہنچتا ہے۔

خارجی حقیقت کو بچانے کی خواہش کے باوجود لوزنے کائنات کو مکمل طور پر تصوریت بنا کر رکھ دیا۔ لوز کی طرح اشاعرہ اپنے جواہر کو لامحدود ہستی قدیم کا باطنی فعل نہ مان سکے کیونکہ خالص وحدانیت میں ان کی دلچسپی بہت محکم تھی۔ مادے کے تجزیے کا لازمی نتیجہ برکلے کی طرح ان کی کلی عینیت ہے۔ شاید ان کی فطرتی حقیقت پرستی اور ان کی جوہری روایت کے زور کا امتزاج ان کو لفظ "جوہر" (ایٹم) استعمال کرنے پر مجبور کرتا ہے جس کی وساطت سے وہ اپنی تصوریت کو حقیقت پسندانہ رنگ دینے کی کوشش کرتے ہیں۔"

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اشاعرہ دراصل بہت زیادہ مذہب پرست تھے بنابریں انہوں نے خالص فلسفیانہ خیالات کو ہدف تنقید بنا کر اپنا مخصوص فلسفہ اور مابعد الطبیعیاتی نظام وضع کیا تھا۔

اشاعرہ کے نظریہ علم کی اس مختصر سی بحث کو ختم کرنے سے پہلے علامہ اقبالؒ نے لوز کے تصور جوہریت پر روشنی ڈالتے ہوئے اسے جوہر پرست تو مانا ہے لیکن وہ اس کی جوہریت کو مادی نہیں کہتے۔ تمام حس خصوصیت کی طرح جواہر باہمی عمل کے ذریعے وسعت پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح لوز جواہر کو غیر محدود ہستی قدیم کا باطنی فعل سمجھتا تھا۔

علامہ اقبالؒ اشاعرہ کے تصورات علم و خدا کو بیان کرنے کے بعد ان کے نظریہ معجزات پر بھی اظہار خیال کرتے ہیں ان کی اس رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی انکار کا زیادہ اہم اور زیادہ معنی خیز پہلو ان کا قانون علت و معلول کے بارے میں رویہ ہے۔ عقل پرستوں کے علی الرغم انہوں نے بصریات کے تمام اصولوں کو رد کر دیا تھا تاکہ وہ یہ ثابت کر سکیں کہ خدا کی وسعت ناپذیری کے باوجود اس کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح معجزات کے امکان کی مدافعت کرتے ہوئے انہوں نے کلیتہً علت و معلول کے نظریے کے تصور کی تردید کردی تھی۔ تقلید پرست مسلمان معجزات میں بھی یقین رکھتے تھے اور علت و معلول کے عالگیر قانون میں بھی۔ ان کٹر مسلمانوں کی رائے یہ تھی کہ ظہور معجزہ کے وقت خدا اس قانون کے اثر و نفوذ کو معطل کر دیا کرتا تھا۔ اشاعرہ کو ان راسخ العقیدہ مسلمانوں کی اس رائے سے اتفاق نہیں تھا۔ وہ کہتے تھے کہ علت و معلول کو ہمیشہ ایک جیسا ہونا چاہیے۔

ان کی تعلیم یہ تھی کہ اگر خدا کو قانون علت و معلول کا سختی سے پابند تصور کیا جائے تو پھر معجزات ممکن نہیں ہو سکتے۔ اس طرح تو خدا کی طاقت کا نظریہ بے معنی بن جاتا ہے کیونکہ مظاہر فطرت کا نظام خدا کے لگے بندھے اصولوں کا پابند ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عام مسلمان اب بھی معجزات میں پختہ ایمان رکھتے ہیں تاہم ایک گروہ ان کا منکر ہے۔ یہ گروہ مسلمین عقل پرستوں اور فطرت پرستوں پر مشتمل ہے۔ اس تصور حیات کے حامی کہتے ہیں کہ خدا تعالی نے اس کائنات کو چلانے کے لئے کچھ خاص عالمگیر قوانین بنائے ہیں جو ہر دور اور ہر ملک میں ہمیشہ یکساں نتائج پیدا کیا کرتے ہیں۔ وہ قرآن کی متعدد آیات اپنے نقطہ نگاہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ ایک قرآنی آیت ملاحظہ ہو۔ لا تبدیل لخلق اللہ "خدا کی تخلیق میں کوئی تبدیلی نہیں"۔ اگر ان کی یہ دلیل تسلیم کر لی جائے تو پھر قرآن میں بیان کردہ چند معجزات کا جواز کیا ہوگا؟ حضرت آدم کا طریق پیدائش' حضرت ابراہیم کے لئے آگ کا ٹھنڈا ہو جانا' حضرت موسیٰ کے یدبیضا' عصا کا سانپ بن جانا اور حضرت عیسیٰ کی پیدائش اور ان کے چند معجزات اور رسول کا واقعہ معراج وغیرہ قانون علت و معلول کے پابند نظر نہیں آتے۔

اشعری مابعد الطبیعیات کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ اقبال عالم اسلام کی ایک ممتاز ترین علمی شخصیت امام غزالی کو نظر انداز نہیں کرتے۔ وہ امام غزالی کی بلند و بالا ہستی کے نمایاں کارناموں کا مختصر تعارف کراتے ہوئے انہیں بہت زیادہ خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ انہوں نے نثر کے علاوہ اپنی شاعری میں بھی ان کا جابجا ذکر کر کے ان کی فکری عظمت اور اسلامی خدمت کو سراہا ہے۔ وہ انہیں چند ممتاز مسلمان حکماء مثلاً "شہرستانی"، رازی اور اشراقی کا پیش رو سمجھتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ فرماتے ہیں :۔

"اگرچہ بہت سے تقلید پسند مذہبی علماء نے الغزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) کو غلط سمجھا ہے تاہم انہیں ہمیشہ اسلام کی عظیم ترین شخصیات میں شمار کیا جائے گا۔ زبردست ذہنی استعداد رکھنے والا یہ تشکیک پرست اپنے فلسفیانہ طریق کار کی بدولت ڈیکارٹ کا پیش رو بنا اور "ہیوم سے سات سو سال پیشتر اس نے اپنی منطق کی دھار سے علت و معلول کے بندھن کو کاٹ کر رکھ دیا تھا۔" وہ پہلا شخص تھا جس نے فلسفہ کا باقاعدہ ابطال کر کے کٹر مسلمانوں کے لئے عقل پرستی کے ہوا کا خاتمہ

کر دیا۔ یہ صرف اس کا اثر تھا کہ لوگوں نے مذہبی عقائد اور مابعد الطبیعیات کا ایک ساتھ مطالعہ شروع کر دیا۔ آخر کار اس کے نظام تعلیم نے شہرستانی، الرازی اور الاشراقی جیسے انسان پیدا کئے۔"

ایک مغربی مصنف لیوس (Lewes) نے اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ" میں عالم اسلام کی اس نابغہ اور مایہ ناز شخصیت یعنی امام غزالیؒ کو خراج عقیدت پیش کرتے اور اعتراف حقیقت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر غزالیؒ کی کتاب احیائے علوم الدین اور ڈیکارٹ کی ایک تصنیف کو سامنے رکھا جائے تو دونوں میں حیرت انگیز مطابقت نظر آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر امام غزالیؒ کی کتاب کا ڈیکارٹ کے زمانے میں انگریزی ترجمہ کیا جاتا تو پھر ہر شخص ڈیکارٹ پر عملی سرقہ کا فتویٰ صادر کر دیتا۔

امام غزالیؒ کے فکری طریق کار سے متعلق علامہ اقبالؒ نے ان کی ایک کتاب "المنقذ" سے ایک اقتباس دیا ہے جس کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ امام غزالیؒ مخصوص موضوعات و مسائل سے متعلق کس طرح اپنی رائے قائم کیا کرتے تھے۔ انہوں نے بچپن ہی سے موروثی عقائد، آبائی نظریات، مقبول عام مذہبی تصورات اور معاشرتی اقدار کا تنقیدی جائزہ لینا شروع کر دیا تھا تاکہ وہ بذات خود ان کی اصلیت سے عقلی طور پر آگاہ ہو سکیں۔ عوام الناس تو دید کی بجائے شنید پر عمل کیا کرتے ہیں لیکن طالبان حقیقت سنی سنائی باتوں اور مسلمہ نظریات و عقائد کے قائل نہیں ہوتے۔ وہ علم، غور و فکر اور مطالعہ و مشاہدہ کی بنا پر اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ کی داستان فکر خود ان کے الفاظ میں یہ ہے "بچپن سے میں اس بات پر مائل تھا کہ چیزوں کے بارے میں میں خود غور و فکر کروں۔ اس غور و فکر کے طریق کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ میں نے سند و اختیار کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور عہد طفولیت سے میرے دماغ میں جو عقائد راسخ ہو گئے تھے اب وہ تمام میرے لئے بنیادی طور پر بے اہمیت ہو گئے۔ میں نے یہ خیال کیا کہ سند و اختیار پر مبنی ایسے اعتقادات تو یکساں طور پر یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے پیروکاروں میں بھی موجود ہیں۔ میری رائے یہ ہے کہ حقیقی علم سے تمام شکوک و شبہات کا استیصال ہو جانا چاہیے۔ مثال کے طور پر یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ دس کا ہندسہ تین سے بڑا ہوتا ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص چھڑی کو سانپ کی شکل میں بدلنے کی طاقت کا حامل ہونے کی بنا پر تین کے ہندسے کو دس سے بڑا ظاہر

کرنے کی کوشش کرے تو اسے یقین کا درجہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ ان کا یہ طریق عمل حیرت انگیز دکھائی دے گا" اس اقتباس سے امام غزالیؒ کی فکری عظمت اور تحقیق پسندی کا پتہ چلتا ہے۔ وہ طلسم، شعبدہ بازی اور کرامات کو حیرت انگیز تو قرار دیتے ہیں مگر وہ انہیں بطور سند تسلیم کرنے کے حق میں نہیں کیونکہ اس طرح قانون قدرت کی خلاف ورزی ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اس دنیا کو عالم اسباب سمجھتے ہوئے اسے خدا کے مقرر کردہ قوانین کے مطابق رواں دواں کہتے ہیں۔ جو یقین ذاتی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے وہ سنی سنائی باتوں اور طلسم و کرامت سے نہیں مل سکتا۔ بہرحال علامہ اقبالؒ کی رائے میں بعد ازاں امام غزالیؒ نے تمام طالبان صداقت اور جویان حقیقت کے دعوی کی جانچ پڑتال کے بعد تصوف کی دنیا میں یقین کی دولت پائی۔ وہ امام غزالیؒ کی زندگی کے ابتدائی دور کی ناقدانہ عادت اور ان کے آخری دور حیات کی تصوف پسندی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ "بعد ازاں امام غزالیؒ نے "علم الیقین" کے مختلف دعویداروں کی آراء کا بغور جائزہ لیا اور انجام کار یقین کو تصوف میں پا لیا۔"

روح کی حقیقت کا مسئلہ مسلم مفکرین کی بھی علمی موشگافیوں کا باعث بنا رہا ہے۔ آج تک یہ مسئلہ حل نہیں ہوا کہ روح کیا ہے اور اس کا خدا تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق کیا ہے۔ قرآن حکیم نے روح کے بارے میں سوالات کرنے والوں کو صرف یہ جواب دے کر خاموش کر دیا ہے کہ یہ "امر ربی" ہے۔ احادیث میں بھی اس کی کنہ معلوم کرنے کی حوصلہ افزائی نہیں کی گئی کیونکہ اس کی اصلیت انسانی فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔ علامہ اقبالؒ امام غزالیؒ اور اشاعرہ کے تصورات روح پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشاعرہ سخت قسم کے توحید پرست ہو کر جوہر کی نوعیت کے بارے میں جو نظریہ رکھتے تھے اس کے پیش نظر وہ انسانی روح کی نوعیت سے متعلق کوئی حتمی بحث نہ کر سکے۔ صرف امام غزالیؒ نے بڑی سنجیدگی سے اس امر پر بحث کی تھی۔ اس کے باوجود ہم صحیح طور پر خدا کی نوعیت کے بارے میں اس کے تصور کو آسانی سے بیان نہیں کر سکتے۔ جرمنی کے دو مفکرین بورگر اور سولگر (Borger and Solger) کی مانند غزالیؒ کے خیال میں صوفیانہ وحدۃ الوجود اور اشعری اصول ذات آپس میں ہم آہنگ دکھائی دیتے ہیں۔ اس امتزاج کی رو سے یہ کہنا مشکل ہو گیا ہے کہ امام غزالیؒ وحدۃ الوجودی تھے یا وہ لوزے (Lotze)

مفکر اسلام علامہ اقبالؒ غزالیؒ کے نظریہ کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :-

"غزالیؒ کی رائے میں انسان روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے مگر ادراک کی یہ خاصیت تمام جسمانی صفات سے مکمل طور پر آزاد ہو کر صرف جوہر یا ماہیت میں موجود ہو سکتی ہے۔ انہوں نے اپنی تصنیف "المفتون" میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ رسول کریمؐ نے روح کی نوعیت کا انکشاف کرنے سے کیوں منع کر دیا تھا۔ اس کتاب میں وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں دو قسم کے انسان ہوتے ہیں ———— معمولی انسان اور مفکرین۔ اول الذکر قسم کے انسان چونکہ مادہ کو لازمہ حیات سمجھتے ہیں اس لئے وہ کسی غیر مادی جوہر کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ موخرالذکر انسانوں کا منطقی تصور روح، خدا اور انفرادی روح کے درمیان پائے جانے والے تمام اختلافات کو ختم کر دیتا ہے۔ الغزالی "نے اپنی تحقیقات کے وحدۃ الوجودی رجحان کا احساس کرتے ہوئے روح کی آخری نوعیت کے بارے میں خاموش رہنے کو ترجیح دی ہے۔"

امام غزالیؒ کے اس نظریہ روح پر متحدہ ہندوستان کی ایک نامور علمی شخصیت سرسید احمد خاں نے اپنی ایک کتاب "النظرفی بعض مسائل الامام ابو حامد الغزالیؒ" میں تنقید کی ہے۔ ایسے علمی مسائل میں اختلاف رائے کا ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہر مفکر اپنے مخصوص تصور زندگی کے مطابق اپنے خیالات کا اظہار کرنے کا عادی ہوتا ہے۔ جہاں تک عوام الناس کا تعلق ہے وہ تو بڑا خفش کی مانند شنید پر عمل کیا کرتے ہیں۔ عارفین تو حقیقت کی دید کے خواہشمند ہوتے ہیں لیکن عام لوگ شنید کے راستے پر گامزن ہوتے ہیں۔

اگرچہ عام طور پر عالم اسلام کی اس جید شخصیت یعنی امام غزالیؒ کو اشاعرہ کے مکتب فکر کا نمائندہ تصور کیا جاتا ہے لیکن علامہ اقبالؒ انہیں کٹر اشعری نہیں سمجھتے۔ وہ اشاعرہ کے افکار و نظریات سے ہمدردی رکھنے کے باوجود ان کے اندھا دھند مقلد نہیں تھے۔ ان کی یہ روش شک و شبہ کا باعث بن گئی ہے۔ بعض مسلم حکماء کو ان کے نظریات سے اس قدر سخت اختلاف تھا کہ وہ انہیں "گمراہ" قرار دینے کے علاوہ ان کی کتابوں کو نذر آتش کرنے کے بھی

حق میں تھے۔ اس بارے میں علامہ اقبالؒ کی یہ رائے لائق مطالعہ ہے۔ وہ کہتے ہیں :۔

"اگرچہ غزالیؒ نے یہ تسلیم کیا تھا کہ اشعری طریق فکر عوام الناس کے لئے بہت عمدہ ہے تاہم انہیں صحیح معنوں میں اشاعرہ کا تبع قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شبلی نے کہا ہے (علم الکلام صفحہ ۶۶) "مذہب کے راز کو منکشف نہیں کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے غزالیؒ نے اشعری الہیات کی توضیح و تشریح کی حوصلہ افزائی کی مگر ساتھ ہی اس نے یہ احتیاط کی کہ بعد میں آنے والے اپنے مقلدوں کو اس کے ذاتی افکار کے نتائج شائع کرنے سے منع کر دیا۔"

اشعری الہیات کے بارے میں ایسے رویے اور فلسفیانہ زبان کے مستقل استعمال کے اختلاط نے شکوک و شبہات کو جنم دیا۔ ابن جوزی، قاضی عیاض اور دوسرے مشہور کٹر مذہبی علماء نے علی الاعلان اسے گمراہ قرار دے کر ہدف ملامت بنایا۔ قاضی عیاض تو اس حد تک پہنچ گیا تھا کہ اس نے اسپین میں غزالیؒ کی موجود فلسفیانہ اور مذہبی تصانیف کو تباہ و برباد کرنے کا حکم دے دیا تھا۔"

اس بحث سے علامہ اقبالؒ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اس معرکہ عقل ودیں نے انتہا پسندی کی صورت اختیار کر لی تھی۔ عقل پرستوں نے اپنی عقلی بحثوں کی بدولت ذات خداوندی کے صحیح تصور کو دھندلا دیا اور ان کے مخالفین نے مذہب کی حمایت میں کائنات کی خارجی حقیقت کو نظر انداز کر دیا تھا۔ ایک گروہ باطن کو چھوڑ کر خارج کا فریفتہ ہو گیا جبکہ دوسرا طبقہ ظاہر سے منہ موڑ کر باطنی دنیا میں چلا گیا۔ ایک گروہ خارجی فطرت کو بچانے کے جنون میں مذہب کے اصل نظریہ خدا سے دور ہو گیا مگر دوسرے گروہ منکرین نے خدا کے تصور کو بچانے کے لئے فطرت کو قربان کر دیا۔ اس کے بعد علامہ اقبالؒ عقل پرستوں کے نظریہ جواہر کو آزادانہ اور معروضی سمجھتے ہیں لیکن وہ اشاعرہ کے تصور کو مشیت ایزدی کا لمحہ گریزاں تصور کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ اس دقیق بحث کے بارے میں اپنے نتائج فکری کو ان الفاظ کا جامہ پہناتے ہوئے رقم طراز ہیں :

"عقلیت کی منطق نے ذات ایزدی کے تصور کو ختم کر کے اسے محض

ناقابل بیان آفاقیت میں بدل دیا تھا عقل پرستی کی مخالف تحریک نے ذات خداوندی کے نظریے کو تو محفوظ رکھا مگر اس نے فطرت کی خارجی اصلیت کو برباد کر دیا۔ نظام کے نظریہ "تجسیم جوہری" کے باوجود عقل پرستوں کی رائے میں جوہر ایک آزاد اور معروضی حقیقت کا حامل ہے جبکہ اشاعرہ کے خیال میں جوہر خدائی مشیت کا ایک لمحہ گزراں ہے۔ ان مسلم منکرین کا ایک طبقہ مذہب کے بیان کردہ خدا کو چھوڑ کر فطرت کو بچاتا ہے لیکن ان کا دوسرا گروہ خدا کے مروجہ قدیم نظریے کو بچانے کی خاطر فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔"

یہاں اس بات کا تذکرہ بے محل نہ ہو گا کہ ابن حزم نے نظام کے مندرجہ بالا تصور کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ فلاسفہ اور اور منکرین کی ان بحثوں اور مناظروں سے دور رہ کر صوفیاء نے باطن اور ظاہر دونوں کو روحانی رنگ عطا کر کے کائنات کو جلوہ خداوندی کا مظہر قرار دیا۔ امام غزالیؒ کے حالات زندگی پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ عرصہ دراز تک عقل و خرد کی وادیوں اور صحراؤں میں گھومنے کے بعد آخر کار تصوف کے گرویدہ بن گئے تھے۔ ان کی مضطرب روح اور بے چین عقل کو آخر کار تصوف کی دنیا میں سکون نصیب ہوا اس لئے وہ تصوف کو علم کا برتر سرچشمہ خیال کرنے لگے تھے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی ایک اور بلند پایہ کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" (The Reconstruction of Religious Throught In Islam) میں امام غزالیؒ اور جرمنی کے معروف فلسفی کانٹ سے موازنہ و مقابلہ کرتے ہوئے تصوف کو امام غزالیؒ کی آخری پناہ گاہ قلب و نظر کہا ہے۔ کانٹ تو عقل و خرد کی محدودیت کا پردہ چاک کرنے کے بعد وہیں رک گیا لیکن غزالیؒ کوچہ تصوف میں آکر تسکین قلب کی دولت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ عقل و خرد کی پرستش کا ایک لازمی نتیجہ شک پرستی ہے اس لئے جب تک امام غزالیؒ عقل و دانش کی قیادت میں چلتے رہے وہ تشکیک پرست رہے۔ جونہی انہوں نے عقل پرستی کو چھوڑ کر تصوف کا راستہ اختیار کیا وہ اس ذہنی بیماری سے نجات پا گئے۔ امام غزالیؒ کے اس روحانی سفر کا تذکرہ علامہ اقبالؒ ہی کے ان قابل یادگار الفاظ میں پڑھیئے۔ وہ فرماتے ہیں :-

"الغزالیؒ کی بے چین روح نے خشک عقلیت کے سنسان ریگستان میں

طویل اور مایوس کن صحرا نوردیوں کے بعد انسانی جذبے کے پر سکون
بحر میں اپنا آخری مقام پایا۔ بعد ازاں اس کی شک پرستی کا رخ اسلامی
الہیات کے اصولوں کے دفاع کے علاوہ علم کے ایک عظیم تر منبع کی
ضرورت کو ثابت کرنے کی طرف مڑ گیا۔ اس لئے تصوف اس دور
کے تمام مخالف فکری رجحانات پر خاموش فتح حاصل کر لیتا ہے۔"

غالباً علامہ اقبالؒ کے اندر خود جب اسی قسم کی ذہنی پریشانی پیدا ہوئی تو وہ بے اختیار پکار اٹھے :۔

تو اے مولائے یثرب! آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی، مرا ایماں ہے زناری

وہ اسلامی تصوف کی اہمیت و افادیت کے زبردست قائل تھے کیونکہ ان کی رائے میں کائنات کی اساس مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ انہوں نے اپنے خطبات میں بھی اسی طرح کے خیالات ظاہر کئے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے تصوف کے ایک افادی پہلو کو یوں بیان کیا ہے۔ وہ امام غزالیؒ کی تصوف پرستی کے ضمن میں اپنی اس کتاب "ایران میں ارتقائے مابعد الطبیعیات" (The Development of Metaphics In Persia) میں کہتے ہیں :۔

"خدا مست صوفی جو اپنے عہد کے مذہبی مناظروں سے دور کھڑا ہوتا ہے وہ حیات کے دونوں پہلوؤں کو بچاتا ہے اور انہیں روحانی رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ وہ تمام کائنات کو خدا تعالیٰ کی نمود ذات کا عکاس خیال کرتا ہے۔ وہ اپنے پیش رووں کی مخالف حدود کو آپس میں ملا دیتا ہے۔ اس لحاظ سے تصوف ایک اعلیٰ نظریہ ہے۔ ایک صوفی کے قول کے مطابق لکڑی کی ٹانگیں رکھنے والی عقل پرستی کا آخری اظہار شک پرست غزالیؒ میں نظر آتا ہے۔"

علامہ اقبالؒ نے یہاں جس صوفی کے قول کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ مولانا رومی ہیں جنہوں نے عقل پرستوں کے بارے میں یہ بلند شعر کہا تھا :۔

پائے استدلالیاں چوبیں بود
پائے چوبیں سخت بے تمکیں بود

امام غزالیؒ کی جلیل القدر شخصیت نے فلسفہ اسلام کو نئی راہوں سے آشنا کر کے مسلمانوں کے دلوں میں عرفان کی شمع روشن کرنے کی ہر ممکن سعی کی تھی۔ انہوں نے اپنی ایک مختصر مگر بسیط اہم کتاب "مشکوٰۃ الانوار" میں نور کے گوناگوں پہلوؤں کو بڑے حکیمانہ انداز میں بیان کر کے فلسفہ اشراق میں کافی وسعت پیدا کی۔ قرآن حکیم نے خدا تعالیٰ کو آسمانوں اور زمین کا نور قرار دیتے ہوئے اسے منبع حیات اور سرچشمہ تخلیق کا رتبہ دیا ہے۔ اس نور ایزدی نے اپنی حقیقت کو کئی پردوں میں مستور رکھنے کے باوجود اشیائے کائنات کو اپنی تجلیات کا مظہر بنایا ہے۔ اگرچہ ایرانی افکار میں ظلمت و نور کا تذکرہ اس سے پہلے بھی تھا مگر عالم اسلام کی اس نابغہ شخصیت نے اسے اپنے مخصوص انداز میں بیان کر کے زیادہ دلچسپ اور مفصل بنا دیا ہے۔ علامہ اقبالؒ ان کے اس فکری پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :-

> "اپنے ملک کے فلسفہ کے میدان میں الغزالیؒ کا مثبت حصہ اس کی چھوٹی سی کتاب "مشکوٰۃ الانوار" میں پایا جاتا ہے جس کا آغاز وہ اس قرآنی آیت سے کرتا ہے اللہ نور السمٰوٰت و الارض "اور بعدازاں جبلی طور پر اس ایرانی تصور کی طرف واپس آ جاتا ہے جس کا زبردست شارح الاشراقی بن گیا تھا۔ اس کتاب میں وہ یہ بتاتا ہے کہ نور ہی اصلی وجود ہے اور عدم سے بڑھ م غزالیؒ ایک حد نہیں ہوتی۔ اس کی نظر میں نور کا خاصہ ظہور ہے۔"

اپنے اس نظریے کو منے اس ظلمت پر ے لئے امام غزالیؒ ایک حدیث رسولؐ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ شروع شروع میں ہر جگہ تاریکی ہی تاریکی تھی۔ خدا تعالیٰ نے اس ظلمت پر اپنا نور بکھیر کر کائنات کو تاریکی سے نکال کر پیدا فرمایا تھا۔ کائنات کے مختلف حصے بنائے اور جو حصہ ایزدی نور کے زیادہ قریب رہا وہ زیادہ منور ہو گیا اور جو حصہ کائنات اس نور اولین سے دور رہا اس کو کم تابانی نصیب ہوئی۔ جس طرح جسموں میں تفاوت پایا جاتا ہے اسی طرح انسانوں کے بھی مختلف مراتب ہیں۔ بعض انسان نور ایزدی سے بالکل دور رہتے ہیں اور بعض اس کے قریب۔ جو انسان جس قدر خدا تعالیٰ کا قرب حاصل کرے گا وہ اسی قدر ضوگر بن جائے گا۔ یہ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ ہے کہ جو چیز تاریکی میں رہے وہ روشنی سے محروم رہتی ہے اور جو چیز روشنی میں آ جائے وہ تاریک نہیں رہتی قرآن حکیم نے

چونکہ خدا تعالیٰ کو آسمانوں اور زمین کا نور کہا ہے اس لئے اس نور کی قربت روشنی کا باعث ہوگی اور اس سے دوری تاریکی کا موجب بن جائے گی۔ علاوہ ازیں بعض خوش نصیب اور نیک لوگ اس نور ایزدی سے بدرجہ کمال فیض یاب ہو کر دوسرے انسانوں کو بھی منور کرنے لگتے ہیں۔ ان کا فیض نور دوسرے انسانوں کے دل و دماغ میں بھی اس روشنی کو عام کر دیتا ہے۔ امام غزالیؒ اس عارفانہ حقیقت کی ان الفاظ میں صراحت کرتے ہیں :۔

"جس طرح تاریک، مبہم، منور اور نور افشاں ہونے کی حیثیت سے اجسام ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح انسان بھی ایک دوسرے سے ممیز ہیں۔ کچھ انسان ایسے ہوتے ہیں جو دوسرے انسانوں کو روشنی عطا کرتے ہیں۔ اسی بنا پر قرآن میں رسول کریمؐ کو "سراجاً" منیرا" کہا گیا ہے۔"

کیا یہ حقیقت نہیں کہ روشن چراغ سے کئی اور چراغ روشن کئے جا سکتے ہیں؟ کیا دوسروں کو روشن کرنے کے بعد اصل چراغ کی روشنی کم ہو جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ اس سوال کا جواب نفی میں دیا جائے گا۔ رسول کریمؐ کو قرآن مجید نے "روشن چراغ" کہا ہے۔ ان کے وجود مسعود کی روشنی نے کروڑوں انسانوں کو نور ایمان عطا کر دیا ہے= ان کا یہ فیضان ابدالاباد تک قائم و دائم رہے گا کیونکہ وہ رحمۃ اللعلمین ہیں۔ ان کی رحمت کی روشنی صرف انسانوں کی دنیا تک ہی محدود نہیں ہے۔ سعدی شیرازی نے کیا خوب کہا ہے :۔

بلغ العلی بکما لہ

کشف الد جی بجما لہ

حسنت جمیع خصا لہ

صلوا علیہ و الہ

مشکوۃ الانوار میں امام غزالیؒ نے دیدہ ظاہر اور دیدہ باطن کے موضوع پر بھی بڑی فکر انگیز بحث کی ہے۔ جس طرح خارجی اور مادی حقائق کو دیکھنے کے لئے ظاہری آنکھ کی اشد ضرورت ہوتی ہے اسی طرح نادیدنی اور مابعد الطبعی صداقتوں کو دیکھنے کے لئے باطنی آنکھ لازم ہوا کرتی ہے۔ ہماری ظاہری آنکھ صرف ان چیزوں کو دیکھ سکتی ہے۔ جو ہامیں محسوس ہوتی ہیں۔ نادیدنی حقائق تک اس کی رسائی ناممکن ہے۔ صوفیانہ فلسفہ و ادب میں دیدہ باطن

یا چشم بصیرت کی اہمیت کے متعلق تک اس کی رسائی ناممکن ہے۔ صوفیانہ فلسفہ و ادب میں دیدہ باطن یا چشم بصیرت کی اہمیت کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے۔ یہ باطنی آنکھ مظاہر خارج کے حجابات کے پیچھے چھپی ہوئی حقیقتوں کو پالیتی ہے۔ قرآن حکیم نے چشم بصیرت سے کام نہ لینے والوں کو اندھا قرار دیا ہے حالانکہ وہ ظاہری آنکھ کے مالک ہوتے ہیں۔ امام غزالیؒ نے اس باطنی آنکھ کی اہمیت کے متعلق جو کچھ کہا ہے علامہ اقبالؒ اس کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:۔

> "جسمانی آنکھ نور مطلق یا نور حقیقی کے صرف خارجی ظہور کو دیکھتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ ہے جو اشیاء کو دیکھنے والی جسمانی آنکھ کے برعکس محدود چیزوں سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔ غزالیؒ کے یہ خیالات صرف بیج کا درجہ رکھتے ہیں جو بعد ازاں نشوونما پا کر الاشراقی کی "حکمۃ الاشراق" میں بار آور ہوئے تھے۔"

الاشراقی نے اپنی ایک بلندپایہ تصنیف "حکمۃ الاشراق" میں امام غزالیؒ کے اس نظریہ نور کو بڑی جامعیت سے بیان کرکے فلسفہ ایران کا ایک لازمی جزو بنا دیا تھا۔

اس باب کے آخر میں علامہ اقبالؒ فلسفہ اشاعرہ کا لب لباب بیان کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ اشعری منکرین کے ردعمل کا ایک الہیاتی نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اسلامی سالمیت کو پارہ پارہ کرنے والے فکر آزاد کا انسداد کر دیا۔ اشاعرہ کے فلسفیانہ افکار کے دو ذہنی نتائج یہ تھے:۔

۱۔ فلسفہ اشاعرہ نے فلسفہ یونان کی آزادانہ تنقید کی راہ پیدا کردی۔

۲۔ دسویں صدی کے آغاز میں اشاعرہ نے عقلیت کے قلعے کو مکمل طور پر مسمار کر دیا تھا۔ اس دور میں ایرانی ثبوتیت کے میلان کا سراغ ملتا ہے۔ اشعری منکرین اور فلاسفہ کا یہ فکری کارنامہ قابل یادگار ہے کہ انہوں نے مسلمان فلاسفہ کو یونانی نظریات کی اندھا دھند تقلید سے آزاد کرانے میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اس سے قبل مسلمان منکرین فلسفہ یونان سے اس حد تک مرعوب ہو چکے تھے کہ وہ اسلامی تعلیمات اور قرآنی عقائد کو بھی یونانی افکار کی کسوٹی پر پرکھتے

تھے۔ انہوں نے قرآن کو معیار حق و باطل بنانے کی بجائے فلسفہ یونان کو میزان خیر و شر بنا لیا تھا۔ جہاں تک ایرانی فلسفہ اثبات یا ثبوتیت کا تعلق ہے اس میں صرف ان اشیاء کو حقیقی سمجھا جاتا ہے جو قابل مشاہدہ ہوں۔ دوسرے لفظوں میں قابل تجربہ اور لائق مشاہدہ اشیاء کے وجود کو درست تسلیم کیا جاتا ہے۔ البیرونی (متوفی ۱۰۴۸ء) اور ابن ہیثم (متوفی ۱۰۳۸ء) نے عالم محسوسات سے ماورائی اشیاء اور امور کی کنہ دریافت کرنے کا رویہ ترک کر کے مذہبی معاملات کے بارے میں خاموشی اختیار کر لی تھی۔ انہوں نے صرف ان چیزوں کو اپنی تحقیقات کا محور بنایا جن کا عالم محسوسات سے تعلق تھا۔ اس لحاظ سے انہیں جدید تجرباتی نفسیات کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ بور (BOER) نے اپنی کتاب فلسفہ اسلام (Philosophy in Islam) میں البیرونی اور ابن ہیثم کے اثباتی نظریات پر روشنی ڈالی ہے۔ چونکہ یہ دونوں منکر ہی حرکات کے وجود ہی کو ثبوت زندگی قرار دیتے تھے اس لئے وہ محسوسات کے وجود اور سورج کی روشنی کے درمیان گہرے ربط کے قائل تھے۔ وہی چیز محسوس ہو گی جو روشنی میں ہو۔ جو چیز ظلمت کے پردوں میں مستور ہے اسے کیسے محسوس کیا جا سکتا ہے؟ اس استدلال کے سہارے وہ نور اور محسوسات کے درمیانی گہرے تعلق میں پختہ یقین رکھتے تھے۔

تصوریت اور حقیقت پرستی کی بحث

۱۔ اشیائے کائنات کی اصلی ماہیت اور وجود کے بارے میں دو مشہور مکاتب فکر ہیں :۔ تصوریت یا عینیت (IDEALISM) کے علمبردار اور حقیقت پرستی (REALISM) کے حامی۔

۲۔ اشیاء کے اصلی وجود کو ذہنی یا داخلی خیال کرنے والے تصور پرست کہلائے اور چیزون کے خارجی اور حقیق وجود کو ماننے والے حقیقت پرست مشہور ہوئے۔ معتزلہ اور اشاعرہ کی بحثیں ان دو مختلف مکاتب خیال کی عکاس تھیں۔

۳۔ عینیت پرستی اور حقیقت پرستی دراصل افلاطون اور اس کے شاگرد ارسطو کے نظریات کے اختلاف وجود شے پر مبنی مکاتب فکر تھے۔

۴۔ افلاطون کے پیروکاروں کی رائے میں اشیاء کا وجود کسی خارجی اور مادی علت کا نتیجہ نہیں۔ اس کے برعکس ارسطو کے معین اس نظریے کے حامی تھے کہ کائنات کی چیزوں کا وجود خارجی علت کے تابع ہوتا ہے۔

۵۔ علامہ اقبال ؒ نے معتزلہ اور اشاعرہ کے تصور علم کی بحث پر روشنی ڈالی ہے۔

۶۔ معتزلہ اور اشاعرہ کے نظریہ وجود و عدم (ہستی و نیستی) کی بحث کے دوران خیر و شر کے مسئلہ پر بھی اظہار خیال کیا گیا۔

اشیائے کائنات کی حقیقت ظاہری اور حقیقت باطنی کے بارے میں دنیا کے تمام عظیم فلسفیانہ نظاموں میں مدت سے بحث جاری ہے۔ ہندو فلسفہ ہو یا فلسفہ یونان و مغرب یا اسلامی فلسفہ ان سب میں اشیاء کی ماہیت اور وجود کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ فلسفیوں اور مفکروں کا ایک گروہ اس بات کا حامی ہے کہ دنیا کی چیزیں صرف باطنی طور پر موجود ہوتی ہیں اس لئے ان کا ظاہری وجود چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ لوگ اس عقیدے پر زور دیتے ہیں کہ اشیاء

کا اصل وُجود ہمارے تصورات پر مبنی ہے۔ اس گروہ فلاسفہ کو تصوریت کے علمبردار یا عینیت پرست (Idealists) کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس منکرین اور فلاسفہ کا دوسرا گروہ اس عقیدے کا زبردست حامی ہے کہ کائنات کی چیزوں کا وجود محض تصور یا ذہن میں نہیں بلکہ خارجی طور پر موجود ہوتی ہیں۔ یہ خارجیت پسند لوگ حقیقت پرست یا واقعیت پرست (Realist) کہلاتے ہیں۔ اس نقطہ نگاہ سے ایک گروہ چیزوں کے داخلی اور ذہنی وجود کا پرچار کرتا ہے اور دوسرا طبقہ ان کے خارجی وجود کی نشرو اشاعت کو اپنا فریضہ قرار دیتا ہے۔

اسلام جب جزیرہ عرب سے نکل کر دوسرے ملکوں میں گیا تو وہاں کے لوگوں کے میل ملاپ کے سبب مسلمانوں کے افکار و نظریات میں بھی تبدیلیاں رونما ہو گئیں۔ علاوہ ازیں یونان کے بعض مشہور فلاسفہ خصوصاً افلاطون اور اس کے شاگرد ارسطو کی کتابوں کا جب عربی زبان میں ترجمہ ہوا تو یونانی افکار نے مسلمانوں کے ذہن پر کافی اثر ڈالا تھا۔ اس طرح مسلمانوں میں بھی قدیم فلسفیانہ بحثوں کا دروازہ کھل گیا۔ اشاعرہ اور معتزلہ کی عقلی بحثوں اور فلسفیانہ موشگافیوں نے مسلمان فلسفیوں اور مفکروں کو دو بڑے گروہوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ علامہ اقبالؒ نے اس باب میں زیادہ تر تصور پرستوں (Idealist) اور حقیقت پرستوں (Realist) کے ان نظریات پر روشنی ڈالی ہے جن کا اشیاء کی ماہیت اور وجود سے بڑا گہرا ربط ہے۔ وہ اس فلسفیانہ نزاع کے بارے میں اپنے خیالات کو ان الفاظ کا جامہ پہناتے ہیں :۔

> "ارسطو کے نظریہ جوہر مادی کے انکار زمان و مکان اور علت و معلول کی نوعیت کے بارے میں اشاعرہ کے تصورات نے اس بحث کی نہ دبنے والی سپرٹ کو دوبارہ بیدار کر دیا جس نے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعت کو تقسیم کرکے آخر کار فکری مکاتب کی محض لفظی نزاکتوں میں اپنی قوت کو ختم کر دیا تھا۔"

اس کے بعد وہ نجم الدین الکاتبی کی اہم تصنیف "حکمۃ العین" (فلسفہ اعیان) کا تذکرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس نے عقلی نزاع کو تیز تر کرکے بحث سے اشاعرہ اور دوسرے تصور پرست منکرین کو شدید تنقید کرنے کی دعوت دی۔ نجم الدین الکاتبی ارسطو کا مقلد تھا۔ اس لئے اس نے ارسطو کے دلائل کو بنیاد بنا کر اس بحث کو چھیڑا تھا۔ تقلید پرست مسلمان مذہبی علماء سے ممتاز کرنے کے لئے ارسطو کے پیروکار مسلمان مفکرین کو فلاسفہ کا نام دیا گیا

تھا۔

(ا) ماہیت کی نوعیت

اس سے پہلے ہم دیکھ چکے ہیں کہ اشاعرہ کے تصور علم نے انہیں یہ عقیدہ دیا تھا کہ مختلف چیزوں کی انفرادی ماہیتیں ایک دوسری سے بالکل مختلف ہیں اور ان کی ذات کا تعین علت غائی یعنی خدا سے ہوتا ہے۔ وہ تمام اشیاء میں ایک ہی ہمیشہ تغیر پذیر ہونے والے اصلی مادہ کے وجود کے منکر تھے۔ عقل پرستوں (Rationalists) کے برعکس ان کا نظریہ تھا کہ وجود ماہیت ((Essence) کے تار و پود کی تشکیل کرتا ہے۔ اس لئے ان کی رائے میں وجود اور ماہیت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس ضمن میں وہ ایک مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں "آدمی جانور ہے۔" ان کی دلیل یہ ہے کہ مبتدا اور خبر کے بنیادی فرق کی بنا پر آدمی کو جانور قرار دینا ممکن ہے کیونکہ ان کی مماثلت اس فیصلے کو بے کار بنا دے گی اور ان کا کامل اختلاف اس خبر کو باطل کر دے گا۔ اس لئے ہستی اور وجود کی مختلف شکلوں کا تعین کرنے کے لئے ایک خارجی علت کا اصول وضع کرنا لازمی ہوگا۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں اشاعرہ کے مخالفین یعنی معتزلہ اور عقل پرست وجود کے تعین اور محدودیت کو تو تسلیم کرتے ہیں مگر وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود (Existence) کی مختلف اشکال میں ماہیت کے ہوتے ہوئے وہ آپس میں مماثل ہیں ———— یعنی یہ سب مختلف اشکال ایک ہی اولین اصل کی حدود ہیں ارسطو کے متبعین کہتے ہیں "آدمی جانور ہے" کی رو سے آدمی کو جانور قرار دینا درست ہے کیونکہ آدمی کا جوہر حیوانیت اور انسانیت کے خواص کا حامل ہے۔ اشاعرہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ دعویٰ بلا تنقید نہیں ہو سکتا۔ اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر انسان اور حیوان کی ماہیت ایک ہی قرار دی جائے تو پھر دوسرے لفظوں میں یہ کل اور جزو کی اصل کو مترادف قرار دینا ہے۔ یہ مفروضہ بالکل لغو ہے کیونکہ مرکب اور اس کے عناصر ترکیبی کی یکساں ماہیت کی رو سے مرکب کو دو ماہیتوں اور دو ہستیوں کا حامل خیال کیا جائے گا۔ ماہیت اور وجود کی اس مشکل بحث کے بارے میں علامہ اقبالؒ اپنے نقطہ نگاہ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"اس سے ظاہر ہے کہ ساری بحث اس سوال کے گرد گھومتی ہے کہ

کیا وجود صرف ایک تصور ہے یا خارجی طور پر کوئی حقیقی شے۔ جب
ہم کہتے ہیں کہ کوئی خاص چیز موجود ہے تو کیا اس کے وجود کا مطلب
یہ ہے کہ یہ ہماری نسبت سے موجود ہے (اشاعرہ کا نظریہ) یا ہم سے
بالکل آزاد کوئی موجود ماہیت ہے۔ حقیقت پرستوں کا نظریہ) ۵"

حقیقت پسندوں کے دلائل

اب علامہ اقبال" حقیقت پسندوں اور واقعیت پرستوں کے نظریہ وجود پر روشنی ڈالنے کے لئے ان کے دلائل کا یہاں خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے وہ ان کا مطمح نظر بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جہاں تک حقیقت پرستوں کی پہلی دلیل کا تعلق ہے اس کا لب لباب یہ ہے کہ میرے وجود کا تصور ایک فوری یا وجدانی شے ہے۔ "میں موجود ہوں" کا خیال اصل میں ایک تصور ہے اور میرا جسم اس تصور کا عنصر ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ میرا جسم وجدانی طور پر معلوم ہونے کی حیثیت سے کوئی حقیقی چیز ہے۔ اگر کسی موجود شے کا علم فوری نہ ہو تو اس کے احساس کی حقیقت ایک غیر موجود طریق خیال کی متقاضی ہوگی۔ اشعری الرازی یہ تو مانتا ہے کہ وجود کا تصور فوری ملتا ہے لیکن وہ "وجود کا تصور فوری ہوتا ہے" کے بیان کو صرف ایک اکتسابی بات قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس محمد ابن مبارک بخاری کی رائے میں حقیقت پرست کی ساری دلیل کی اساس یہ مفروضہ ہے کہ میرے وجود کا تصور فوری ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو قابل بحث سمجھتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اگر ہم اپنے وجود کے تصور کو فوری مان لیں تو پھر مجرد وجود کو ہم اس تصور کا عنصر ترکیبی نہیں کہہ سکتے۔ اور اگر حقیقت پرست یہ دعویٰ کرتا ہے کہ "کسی خاص چیز کا احساس فوری ہوتا ہے تو ہم اس کے قول کی صداقت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس کا اشیاء میں پوشیدہ وجود فوراً ہی خارجی طور پر حقیقی ہے۔ علامہ اقبال" حقیقت پرستوں کی دلیل پر یوں اظہار خیال کرتے ہیں۔

" مزید براں واقعیت پسندوں کی اس دلیل کا تقاضا یہ ہے کہ دماغ کو

اشیاء کی خصوصیات کی تصدیق کے تصور کے قابل نہیں ہونا چاہیے۔
"برف سفید ہے" کے جملے کا ہم تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس فوری بیان کا جزو ہونے کی حیثیت سے محمول کسی اثبات کے بغیر فوراً معلوم ہونا چاہیے۔ ملا محمد ہاشم حسینی کی رائے میں یہ استدلال غلط ہے وہ کہتا ہے کہ برف کی سفیدی کی اطلاع دینے کے عمل کے وقت ہمارا دماغ ایک خالصتاً" ذہنی وجود یعنی سفیدی کی خاصیت کو مد نظر رکھتا ہے نہ کہ خارجی طور پر اصلی ماہیت کو جس کے مختلف پہلو یہ خواص ہیں۔"

علامہ اقبال" ملا محمد ہاشم حسینی کے اس قول کو ہملٹن کے نظریات کا پیش رو خیال کر کے کہتے ہیں کہ حسینی اس بارے میں دیگر حقیقت پسندوں سے اختلاف رائے رکھتا ہے۔ حسینی کا خیال ہے کہ کسی چیز کی نام نہاد ناقابل معلوم ماہیت بھی اس کے تصور کے ساتھ ہی فوراً ہمارے علم میں آ جاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہمیں چیز کا فوراً ہی وجدانی ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح ہم اپنے مدرکات کے مختلف پہلوؤں کے یکے بعد دیگرے احساس نہیں کرتے۔

۲۔ حقیقت پرستوں نے اپنے نظریہ وجود کی وضاحت کے لئے دوسری دلیل کو تصوریت کی تنقید کی شکل میں پیش کیا ہے یہاں ان کی دوسری دلیل کا خلاصہ ہدیہ قارئین کیا جاتا ہے۔ حقیقت پرست فلسفی تصور پرست فلاسفہ پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ تصور پرست اشیاء کے خواص کو صرف اپنے داخلی اور موضوعی تعلقات کے تابع کر دیتا ہے۔ تصوریت کے علمبردار فلسفی کا استدلال اسے اشیاء میں پوشیدہ ماہیت کا منکر بنا کر اشیاء کو کلیتہ" صفات کے مختلف مجموعوں کے روپ میں دیکھنے پر مجبور کرتا ہے اس طرح اس کی نظر میں ان مختلف چیزوں کی ماہیت محض ان کے ادراک کی ظاہری حقیقت پر مشتمل ہوتی ہے۔ وہ اشیاء کے مکمل جنسی اختلاف میں یقین رکھنے کے باوجود وہ ان سب چیزوں کے لئے وجود کا لفظ استعمال کرتا ہے یہ ایک قسم کا خاموش اعتراف ہے کہ موجودات کی تمام مختلف شکلوں میں ایک ہی قسم کی ماہیت پائی جاتی ہے۔ حقیقت پرست فلسفیوں

کی اس تنقید کا جواب دیتے ہوئے مشہور تصور پرست ابوالحسن الاشعری یہ کہتا ہے کہ تمام اشیاء کے لئے لفظ "وجود کا یہ استعمال صرف ایک لفظی سہولت ہے، اور یہ چیزوں کے نام نہاد باطنی اختلاف جنس کا مظہر نہیں۔ علامہ اقبالؒ اس بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ان دونوں مکاتب خیال کی باہمی چپقلش کی طرف اشارہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں :۔

"لیکن جب تصور پرست لفظ وجود کا ہمہ گیر استعمال کرتے ہیں تو حقیقت پرستوں کی رائے میں اس کا مطلب یہ ہونا چاہئے کہ کسی چیز کا وجود یا تو اس شے کی ماہیت بناتا ہے یا اس شے کے اندر چھپی ہوئی ماہیت پر اوپر سے کچھ اضافہ کیا گیا ہے۔"

یہاں پہلا مفروضہ اصل میں اشیاء کی یکسانیت کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایک شے کا وجود خاص دوسری شے کے خصوصی وجود سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ اس طرح دوسرا مفروضہ کہ وجود کسی چیز کی ماہیت میں خارجی اضافہ ہوتا ہے، حماقت آمیز ہے کیونکہ ایسی حالت میں ماہیت کو وجود سے بالکل مختلف تصور کیا جائے گا۔ یاد رہے کہ اشاعرہ کی رائے میں ماہیت کا انکار عدم اور وجود کے امتیاز کو ختم کر دے گا۔ ماہیت (Essence) اور وجود (Existence) کی اس بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ اقبالؒ اب یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ شے کے خارجی وجود سے قبل اس کی ماہیت کیا ہوتی ہے۔ ان کی نظر میں ہمیں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ حقیقتاً" معرض وجود میں آنے سے پیشتر ماہیت شے وجود کو حاصل کرنے کے لئے بالکل تیار تھی۔ اگر ہم ایسا کہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شے کی ماہیت معرض وجود میں آنے سے قبل پردہ عدم میں تھی۔ بقیہ یہ قول کہ ماہیت عدم کی خصوصیت کو حاصل کرنے کی طاقت رکھتی ہے، شے کے حقیقی وجود سے قبل اس کے عدم اور نیستی پر دلالت کرتا ہے۔ ان حقائق کے پیش نظر ہمیں وجود کو کسی چیز کا جزو ترکیبی خیال کرنا چاہئے۔ اس نقطہ نگاہ سے ماہیت کو مرکب سمجھنا ہوگا۔ اس کے برعکس اگر وجود ماہیت سے خارج ہو تو پھر دوسری شے کا محتاج ہونے کی بناء پر اسے اس پر مبنی خیال کیا جانا چاہئے۔ اب اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ہر مبنی معلول کی ضرورت کوئی علت (Cause) ہونی چاہئے۔ اگر ماہیت کو ہی وجود کی علت قرار دیا جائے تو پھر اس کا مطلب یہ

ہو گا کہ ماہیت اپنے وجود سے پہلے موجود تھی۔ علت اپنے معلول (Effect) سے پہلے ہی آنی چاہیے۔ اگر ماہیت کو چھوڑ کر وجود کی کوئی اور علت قرار دی جائے تو پھر اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا کے وجود کی تعبیر کے لئے ہمیں ذات خداوندی کے علاوہ کوئی اور علت تلاش کرنی پڑے گی۔ یہ ایک ایسا احمقانہ نتیجہ ہے جو لازم الوجود کو محتاج وجود بنا دیتا ہے۔ حقیقت پرستوں کی یہ دلیل تصور پرستوں کے نقطہ نظر کی مکمل غلط فہمی پر مبنی ہے۔ حقیقت پرست اس بات سے لاعلم ہے کہ تصور پرست نے کبھی بھی کسی چیز کی حقیقت وجود کو اس کی ماہیت کا خارجی اضافہ خیال نہیں کیا بلکہ اس نے ہمیشہ ہی وجود اور ماہیت کو یک رنگ سمجھا ہے۔ علامہ اقبالؒ ابن مبارک کے نظریہ ماہیت و وجود پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

> "ابن مبارک کا قول ہے کہ تاریخی تسلسل کے تقدم کے بغیر ماہیت وجود کی علت ہے۔ ماہیت کی زندگی وجود کے تاروپود کی تشکیل کرتی ہے۔ اس لئے وہ اس کے لئے کسی دوسری چیز کی محتاج نہیں۔"

اصلیت یہ ہے کہ حقیقت پرست اور تصور پرست صحیح نظریہ علم سے بہت دور ہیں۔ شکوک و شبہات کے شکار حقیقت پرست کا خیال ہے کہ کسی چیز کی ظاہری خصوصیات کے پس پردہ ایک ایسا جوہر (Exscence) ہے جو اس کی علت کے طور پر کارفرما ہوتا ہے۔ اس پر ایک بدیہی تضاد کا الزام لگایا جا سکتا ہے کیونکہ اس کی رائے میں اشیاء کے پردے میں ایک ناقابل فہم جوہر یا زیریں تہہ کی موجودگی کا ہمیں پتہ چلتا ہے۔ اس کے برعکس تصور پرست اشاعرہ علم کے طریق کار کو غلط سمجھتا ہے کیونکہ وہ حصول علم کے عمل سے وابستہ ذہنی سرگرمی کو نظر انداز کر دیتا ہے اور وہ مدرکات کو محض خدا کے متعین کردہ مظاہر خیال کرتا ہے۔ اگر مظاہر کی ترتیب کو کسی علت کی ضرورت ہی ہے تو لاک کے خیال کے مطابق اسے مادے کی اصلی ترکیب میں کیوں نہ تلاش کیا جائے؟ مزید برآں پیش کی جانے والی شے کا غیر متحرک احساس یا شعور کا نظریہ علم چند ناقابل تسلیم نتائج کو جنم دیتا ہے۔ جن کے بارے میں اشاعرہ نے کبھی سوچا ہی نہیں تھا۔ علامہ اقبالؒ اشاعرہ کے نظریہ علم کو ہدف تنقید بناتے ہوئے اس کی مندرجہ ذیل تین اہم خامیوں کی یوں نشاندہی کرتے ہیں :۔

(ا) اشاعرہ کی نگاہوں سے یہ بات اوجھل رہی کہ ان کے خالصتاً داخلی اور موضوعی (Subjective) تصور علم نے غلطی کے تمام امکانات کو ختم کر دیا ہے۔

اگر کسی چیز کا وجود محض حقیقت نمود ہے تو پھر اسے اپنی اصلیت سے مختلف شناخت کی کوئی وجہ نہیں۔

(ب) اشاعرہ اس امر سے بے خبر رہے کہ ان کے نظریہ علم کی بناء پر طبعی نظام کے دیگر عناصر کی مانند بنی نوع انسان ہمارے شعور کی محض حالتوں سے زیادہ اعلیٰ تر اصلیت کے مالک نہیں ہو سکیں گے۔

(ج) اگر علم امثال (Presentations) کے محض حصول کا نام ہے تو پھر امثال کی علت یعنی ہمارے علم کے عمل کی نسبت سے سرگرم خدا کو ہمارے امثال سے لا علم ہونا چاہئے۔ اشاعرہ کے نقطہ نگاہ سے یہ نتیجہ ان کی ساری پوزیشن کے لئے خطرناک بن جاتا ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ میری ختم ہونے والی امثال خدا کے شعور کے لئے جاری و ساری رہیں گی۔

علامہ اقبالؒ اشیاء کی ماہیت اور وجود کی بحث کے بارے میں حقیقت پرستوں اور تصوریت کے حامیوں کے ایک اور اختلافی امر پر روشنی ڈالتے ہیں۔ یونانی فلسفی افلاطون کے پیروکار اس نقطہ نگاہ کی وکالت کرتے ہیں کہ اشیاء کا وجود کسی خارجی علت کا نتیجہ نہیں بلکہ وہ چیزیں بذات خود موجود ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو کے تابعین کے مخالفین یعنی اشاعرہ اس بات میں ایمان رکھتے ہیں کہ کائنات کی چیزوں کا وجود خارجی علت کے تابع ہوتا ہے۔ ارسطو کے متبعین کو ان کے مخالفین عام طور پر فلاسفہ کہا کرتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں ارسطو کے فلسفیانہ نظام کے پیروکار اشیائے کائنات کی حقیقت رسی کے لئے عقل و خرد کے استعمال کو ایک موثر ترین ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ اس ضمن میں ابن مبارک کی شرح کو پیش نظر رکھتے ہوئے ارسطو کے مکتب خیال کے حامیوں کا یہ نظریہ بیان کرتے ہیں۔ "ارسطو کا پیروکار فلسفی یہ کہتا ہے کہ شے کی ماہیت پر کوئی بیرونی عامل اثر انداز نہیں ہو سکتا ہے۔" اس مکتب خیال کے مخالفین اس رائے سے ہرگز متفق نہیں۔ اس کے خیال میں کسی شے کا وجود بھی بذات خود قائم نہیں بلکہ یہ کسی بیرونی علت پر منحصر ہوا کرتا ہے۔ کیا یہ مسلمہ حقیقت نہیں کہ دنیا کی کوئی چیز بھی بذات خود موجود نہیں ہوتی؟ کائنات کی تمام اشیاء خدا تعالیٰ کی خلاقی صفت اور جذبہ خود نمائی کی مرہون منت ہیں جیسا کہ علامہ اقبالؒ اپنے ایک شعر میں خدا سے کہتے ہیں :-

بہ ضمیرت آرمیدم، تو بجوش خودنمائی
بکنارہ بر فگندی در آبدار خود را

(کلیات اقبالؒ صفحہ ۴۴۵)

۔ ہر ایک مخلوق کسی خالق اور ہر ایک صفت کسی صانع کے وجود کے تابع ہوتی ہے۔ مخلوقات جہاں کے بے سبب اور ذاتی وجود کا عقیدہ کھلی ہوئی مادہ پرستی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ تمام مظاہر فطرت کی تخلیق احسن الخالقین کی کرشمہ سازی اور جلوہ گری نہیں تو اور کیا ہے؟

الکاتبی پیروان ارسطو کے اس تصور ماہیت کی حمایت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اگر ہم خلاصہ انسانیت کی مثال کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے کسی خارجی سرگرمی کے اثر کا نتیجہ قرار دیں تو پھر ہم کو انسانیت کی ماہیت کی اصلیت کے بارے میں شک و شبہ کا احتمال ہو جائے گا۔ فی الحقیقت اس بارے میں ہمیں کوئی شک نہیں ہوتا اس لئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ ماہیت بذات خود کسی خارجی علت کی سرگرمی کی بناء پر نہیں ہے۔ حضرت علامہ عینیت پسندوں کے مطمح نگاہ کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"عینیت پرست مفکر اپنی دلیل کا آغاز حقیقت پرستوں کی طرح ماہیت اور وجود کی تفریق سے کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حقیقت پرستوں کی یہ دلیل کہ انسان غیر معلول ہے، ایک احمقانہ تجویز پر منتج ہو گی۔ کیونکہ عینیت پرست مفکر کی رائے میں حقیقت پرست فلاسفہ انسان کو دو بلاعلت (غیر معلول) جواہر ـــــ وجود اور انسانیت ـــــ کا مرکب سمجھتے ہیں۔"

سچ تو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک کے علاوہ کوئی معلول بھی کسی علت کے بغیر معرض وجود میں نہیں آ سکتا۔

(ب) علم کی نوعیت

علامہ اقبالؒ اشیائے کائنات کی ماہیت کے بارے میں مختلف نظریات بیان کرنے کے بعد علم کی نوعیت کے مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اس مشکل مسئلے کی وضاحت کے لئے وہ

حقیقت پرستوں اور عینیت کے حامیوں کے متضاد تصورات کو بڑے مختصر انداز میں پیش کرتے ہیں۔ ان دونوں مکاتب فکر کے دلائل کا خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے۔ ارسطو کے پیروکار فلسفی چیزوں کی ماہیت کی آزادانہ اور معروضی (Objective) اصلیت میں پختہ اعتقاد رکھنے کی بنا پر علم کو بھی اس معیار پر پرکھتے ہیں۔ ان کی رائے میں علم دراصل خارجی اشیاء کے تصورات اور خیالی پیکروں کو حاصل کرنے کا دوسرا نام ہے۔ ابن مبارک نے ان کے نظریہ علم کو مختصر الفاظ میں یوں ڈھالا ہے۔ "علم خارجی چیزوں کے تصورات کا حصول ہے۔" اس مکتب خیال کے علمبرداروں کی رائے میں خارجی طور پر کسی غیر حقیقی شے کا تصور کرنا اور اسے دوسری خصوصیات سے منسوب کرنا عین ممکن ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم اسے وجود کی صفت کا حامل قرار دیتے ہیں تو اس وقت حقیقی وجود مستلزم ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شے کی صفت کا اثبات اس شے کے وجود کے اثبات کا حصہ ہوتا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ اگر وجود کی خبر کسی چیز کے اصل اور خارجی وجود کا لازمی سبب نہیں بنتی تو پھر ہم کلیتہ خارجیت کا انکار کرنے اور اس شے کو محض ایک خیالی پیکر قرار دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں ابن مبارک کا قول ہے۔ "کسی شے کا اثبات اس کے وجود اور ہستی کی تشکیل کیا کرتا ہے۔" اس استدلال سے یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کسی شے کو محض خیالی وجود خیال کرنا درست نہیں۔ خیالی پیکر کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی اصلی ہستی کو ظاہر کرنے کی خاطر خارجیت کے لباس میں بھی جلوہ گر ہو۔ کسی باطنی تصور اور خیالی پیکر کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے لئے خارجیت کے بغیر کوئی چارہ کار ہی نہیں۔ مصور کے ذہن میں کسی تصویر کا صرف خیال ہی کافی نہیں ہوتا بلکہ وہ اسے اپنے موقلم اور رنگوں کے ذریعے خارجی شکل بھی دیا کرتا ہے جسے دیکھ کر ہم اس کے بارے میں علم حاصل کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال" محض النفس کے علم کے مداح ہی نہیں تھے بلکہ وہ آفاق کے عمیق مطالعہ اور مشاہداتی علم کے بھی زبردست حامی تھے جیسا کہ درج ذیل اشعار سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ "نظر" کے ساتھ ساتھ "خبر" اور باطن و ظاہر کے حسین امتزاج کو حصول علم کا موثر ذریعہ قرار دینے پر ہمیشہ زور دیا کرتے تھے۔ وہ حصول علم اور خارجی اشیاء کے گہرے ربط پر روشنی ڈالتے ہوئے فرماتے ہیں :-

کوہ صحرا، دشت و دریا، بحر و بر
تختہ تعلیم ارباب نظر

(رموز بیخودی)

علم، تغیر جہان رنگ و بو
دیدہ و دل پرورش گیرد ازو

(جاوید نامہ)

فلسفہ ارسطو کے شیدائیوں کے تصور علم کو مجملاً بیان کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ مرحوم و مغفور ان کے ناقدین اور اشاعرہ کے نظریہ علم پر بھی اظہار خیال کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ حقیقت پرستوں کی طرح عینیت پرست مفکرین اشیاء کے وجود اور اثبات میں تفریق نہیں کرتے۔ حقیقت پرست فلسفیوں کی طرح اشاعرہ بھی اس بات کے حامی ہیں کہ خارجیت کا انکار کرنے ہی سے کسی شے کی خیالی ہستی اور تصوراتی وجود لازم آتا ہے۔ اشاعرہ کی نظر میں علم کی تعریف یہ ہے کہ یہ جاننے والے اور خارجی طور پر جانی گئی شے کے درمیان ایک باہمی تعلق ہے۔ دوسرے الفاظ میں اشاعرہ بھی جاننے والے اور اشیاء کے خارجی وجود کے باہمی ربط کے قائل ہیں۔ اگر کوئی چیز خارج میں موجود نہ ہو تو علم کا جویا تشنہ علم ہی رہے گا۔ الکاتبی نے یہ بھی کہا تھا کہ کوئی شے خارجی وجود کی حامل نہ ہونے کے باوجود بھی خیالی اور ذہنی وجود کی مالک قرار دینی چاہئے۔ مفکر اسلام علامہ اقبالؒ الکاتبی کی اس رائے کو متضاد بیان خیال کرتے ہوئے اس پر تنقید کرتے ہیں۔ ایک طرف تو الکاتبی ارسطو کی ہم نوائی کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ اشیاء کے حقیقی وجود کو ثابت کرنے کے لئے تصور کے علاوہ خارجیت کا عنصر بھی ضروری ہے اور دوسری طرف وہ اس امر کی بھی وکالت کرتا ہے کہ خارجیت کے بغیر بھی اشیا وجود کی حامل ہو سکتی ہیں۔

(ج) عدم کی نوعیت

معتزلہ اور اشاعرہ کے نظریہ ہائے علم کا خلاصہ بیان کرنے اور الکاتبی کی تضاد بیانی کو ہدف تنقید بنانے کے بعد علامہ اقبالؒ ان کے تصورات ہستی و نیستی کا ذکر چھیڑ دیتے ہیں تاکہ اس بارے میں بھی ہمیں ان کے فلسفیانہ اختلافات کا مزید کچھ پتہ چل سکے۔ وہ اس دلچسپ مگر مشکل بحث کا آغاز اس امر سے کرتے ہیں کہ الکاتبی اشیاء کے عدم و وجود کے متعلق کیا رائے رکھتا تھا اور اس نے اپنے ہم عصر فلاسفہ سے اختلاف کرتے ہوئے انہیں کیوں اپنی

تنقید کا نشانہ بنایا تھا۔ الکاتبی کے معاصرین عموماً اس نظریے کے حامی تھے کہ ہر موجود شے اچھی ہوتی ہے اور ہر معدوم چیز شر کی حامل ہے۔ ابن مبارک کے الفاظ میں الکاتبی کے ہمعصر فلسفیوں کا یہ نظریہ تھا۔ "ہر موجود خیر ہے اور ہر غیر موجود شر ہے۔" الکاتبی اپنے اس تصور کو واضح کرنے کے لئے قتل کی مثال دے کر کہتا ہے کہ قتل کا فعل قاتل کی قوت قتل یا آلہ قتل کی طاقت انقلاع یا مقتول کی گردن کی صلاحیت انفعال کے سبب شر نہیں ہے بلکہ یہ اس وجہ سے برا فعل ہے کہ یہ زندگی کی نفی کا مظہر ہے۔ نفی حیات اصل میں وہ حالت ہے جو کسی موجود شے کو معدوم بنا دیتی ہے۔ برائی کو عدم کے مترادف قرار دینے سے پیشتر ہمیں استقرائی تحقیق سے کام لیتے ہوئے برائی کی تمام حالتوں کا بغور جائزہ لینا چاہئے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ شر کی اصلیت کو جاننے کے لئے مکمل استقراء ممکن ہے اور ایک نامکمل استقراء ہمارے اس نقطہ نظر کو ثابت نہیں کر سکتا۔ اس کے باوجود ہمیں جزئیات سے کل نتیجہ اخذ کرنے میں استقرائی طریق عمل اختیار کرنا چاہئے۔ اس بناء پر الکاتبی اس مفروضے کی تردید کرتے ہوئے یہ کہتا ہے۔ "عدم یا نابود مکمل نیستی کا دوسرا نام ہے۔" الکاتبی کے خیال میں جواہر صفت حیات حاصل کرنے کے انتظار میں مکانیت میں پہلے سے جامد نہیں ہیں۔ اگر ہم ایسا سوچیں تو ہمیں جمود مکانی کو وجود کی صفت سے عاری قرار دینا پڑے گا۔ الکاتبی کے ناقدین کی رائے میں اس کا یہ نظریہ صرف اس مفروضے کے مطابق درست ہے کہ جمود مکانی اور ہستی آپس میں توام ہیں۔ جمود مکانی اور ہستی کی بحث کے ضمن میں ابن مبارک کے یہ الفاظ بھی قابل غور ہیں۔ وہ کہتا ہے :۔ "خارجیت میں جمود کا تصور ہستی کے تصور سے زیادہ وسیع ہے۔ ہر ہست شے خارجی ہے لیکن ہر خارجی شے لازمی طور پر ہست نہیں۔"

ہستی، جمود مکانی اور خارجیت کی دقیق بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے علامہ اقبال" اشاعرہ کے عقیدہ حشر اور بعث بعد الممات کے تصور کو مورد تنقید قرار دیتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اشاعرہ کا یہ نظریہ معقولیت کی راہ سے ہٹا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ حیات بعد الممات کا عقیدہ اسلامی تعلیمات کا ایک اہم جزو ہے۔ اس عقیدے کی رو سے ہمیں موت کے بعد دوبارہ زندہ کیا جائے گا تاکہ ہم خدا تعالیٰ کے حضور پہنچ کر اپنے اچھے اور برے اعمال کے نتائج کے مطابق جزاء اور سزا کے مستحق ہو سکیں۔ اس عقیدے میں اشاعرہ کو خاص دلچسپی

پیدا ہو گئی تھی کیونکہ یہ عقیدہ غیر موجود کے دوبارہ ظہور حیات کے امکان کا حامل تھا۔ موت کے بعد کی زندگی کے اس عقیدے نے اشاعرہ کے دل و دماغ میں یہ احمقانہ مفروضہ جاگزیں کر دیا تھا کہ ہر نیست شے یا عدم کچھ شے ہے۔ اشاعرہ کا یہ قول ملاحظہ ہو: ۔ "عدم یا نیستی وجود سے مکمل طور پر عاری نہیں ہے۔ علامہ اقبالؒ اشاعرہ کے اس استدلال کو حماقت آمیز اور مضحکہ خیز قرار دیتے ہیں۔ اشاعرہ کا کہنا یہ تھا چونکہ ہم غیر موجود کے بارے میں فیصلہ جات کرتے ہیں اس لئے یہ معلوم ہے۔ وہ صفت زندگی سے محروم شے کی قبولیت علم کو مظہر وجود سمجھتے ہوئے یہ کہا کرتے تھے: ۔

"نیست مکمل طور پر نیست نہیں ہے۔ کیونکہ ہر قابل علم شے اثبات کی حالت کی آئینہ دار ہے۔ چونکہ غیر موجود کے بارے میں ہر علم رکھ سکتے ہیں اس لئے وہ بھی ہستی پر دلالت کرتا ہے۔"

الکاتبی اشاعرہ کے اس استدلال کے کبریٰ کا انکار کرتے ہوئے یہ کہتا ہے: ۔ "تمام ممکن اشیاء معلوم ہونے کے باوجود بھی خارجی طور پر موجود نہیں ہوا کرتیں۔" الرازی الکاتبی کی اس دلیل پر نکتہ چینی کرتے ہوئے اسے اس حقیقت سے ناواقف قرار دیتا ہے ماہیت' دماغ میں موجود ہونے کے علاوہ خارجی طور پر بھی معلوم ہوتی ہے۔ علامہ اقبالؒ الکاتبی کے نظریہ علم وجود کو بڑے اختصار کے ساتھ یوں بیان کرتے ہیں کہ الکاتبی کی رائے میں کسی شے کا علم اس کی آزادانہ معروضی حقیقت کے وجود کا لازمہ بن جاتا ہے۔

علامہ اقبالؒ ہمیں اس امر کی طرف متوجہ کرتے ہیں کہ اشاعرہ ایک طرف تو مثبت اور موجود میں اور دوسری طرف وہ غیر موجود اور منفی میں تمیز کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ ہر موجود شے مثبت ہوتی ہے۔ اور ہر غیر موجود شے اثبات کی حامل نہیں ہوتی۔ شاعر مشرق اور مفکر اسلام حضرت علامہ اشاعرہ کے اس قول سے پوری طرح متفق نہیں ہیں۔ وہ یہ تو تسلیم کرتے ہیں کہ "موجود اور غیر موجود کے درمیان یقیناً" باہمی تعلق ہوتا ہے مگر وہ مثبت اور منفی کے باہمی ربط کے قائل نہیں ہیں۔ علامہ اقبالؒ بعدازاں الکاتبی کے نظام فکر کے ایک اہم پہلو پر ناقدانہ نظر ڈالتے ہوئے یہ کہتے ہیں: ۔

"ہم الکاتبی کی طرح یہ نہیں کہتے کہ ہر ناممکن غیر موجود ہوتا ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ہر ناممکن شے صرف منفی ہوتی ہے۔ ہستی کی

صفت کے حامل جواہر کسی حد تک مثبت ہوتے ہیں۔ جہاں تک صفت کا تعلق ہے اس کے وجود کو جوہر سے پیدا جدا خیال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صفت نہ ہی ہست اور نہ ہی نیست ہوتی ہے بلکہ اسے ہستی اور نیستی کے درمیان سمجھنا چاہیے۔"

بودو نابود (وجود و عدم) اور اثبات و نفی کی اس مشکل بحث کو ختم کرنے سے قبل علامہ اقبالؒ اس بات کو ضروری خیال کرتے ہیں کہ اس بارے میں اشاعرہ کے افکار و نظریات کی تلخیص پیش کی جائے۔ انہوں نے اشعری مکتب خیال کے حامیوں کے تصور ہست و نیست کو ابن مبارک کی شرح کے الفاظ میں ہمارے سامنے رکھا ہے۔ ابن مبارک البخاری نے مشہور معتزلی فلسفی الکاتبی کی بلندپایہ تصنیف "حکمتہ العین" کے مباحث کی وضاحت کے لئے ایک شرح لکھی تھی جسے علامہ اقبالؒ نے متعدد مواقع پر بطور حوالہ پیش کرتے ہوئے معتزلہ اور اشاعرہ کے نمایاں ترین فلسفیانہ امور پر روشنی ڈالی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی طالب علمی کے قیام کے دوران اپنی اس اولین فلسفیانہ کتاب (The Development of Metaphysices In Persia) کی تیاری کے لئے اس کتاب کا بھی مطالعہ کیا تھا۔ یہ کتاب لندن کی انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے۔ ابن مبارک نے اپنی کتاب "شرح حکمتہ العین" میں اشاعرہ کے نظریہ وجود و عدم کا خلاصہ ان الفاظ میں تحریر کیا تھا:۔

"ہر شے اپنی ہستی کا ثبوت رکھتی ہے یا نہیں رکھتی۔ یا اگر اس کی ہستی کا ثبوت نہ ملے تو اسے منفی کہا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے تو یا تو یہ جوہر ہو گی یا صفت۔ اگر یہ جوہر ہے تو پھر یہ ہستی یا نیستی کی صفت کی حامل ہو گی۔ (یعنی یہ یا تو محسوس ہو گی یا غیر محسوس ہو گی) اپنی اس صفت کے مطابق یہ یا تو موجود متصور ہو گی یا غیر موجود خیال کیجائے گی۔ اگر یہ شے صرف صفت ہے تو یہ نہ موجود ہے اور نہ ہی معدوم ہے۔"

ابن مبارک کے اس قول فیصل کے بعد اس مشکل اور دلچسپ بحث کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

تصوف

(۱) تصوف کی اصل اور اس کا قرآنی جواز

دور حاضر کے مستشرقین کا یہ وطیرہ بن چکا ہے کہ وہ کسی حقیقت کا سراغ لگانے کے لئے اثرات و علل کی سلسلہ جنبانی کرنے لگ جاتے ہیں۔ وہ اس بات کے درپے ہو جاتے ہیں کہ موضوع زیر بحث کی اصل کیا ہے اور اس کے اسباب و علل کیا تھے اس لئے وہ حقیقت میں اس کی خاطر علت و معلول کی کڑیاں ملانے کے عادی ہو چکے ہیں۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں یہ طریق تحقیق بلاشبہ عظیم تاریخی قدر و قیمت کا حامل ہوتا ہے بشرطیکہ یہ ہماری نگاہوں سے اس حقیقت کو نظرانداز نہ کر دے کہ انسانی ذہن آزاد انفرادیت اور ابتدائے کار کی صلاحیت کا حامل ہونے کی حیثیت سے آہستہ آہستہ اپنے اندر سے ان حقائق کو باہر پھیلا سکتا ہے جن کے بارے میں صدیوں پیشتر دوسرے اذہان نے پیش بینی کی ہوگی۔ بیرونی اثرات کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن انہیں کسی قوم کے عروج و زوال کی اصل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ بیرونی اثرات البتہ عروج و زوال کے دیگر قومی عوامل کو تقویت ضرور پہنچا سکتے ہیں کسی قوم کے افراد کے اذہان و قلوب کے اندر حقیقی جاذبیت اور شدت پیدا کرنے والے عوامل اس قوم کی اپنی کوکھ سے جنم لیا کرتے ہیں۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ کے یہ الفاظ کس قدر حقیقت کشا اور حکمت پر مبنی ہیں۔ وہ فرماتے ہیں :۔

> •" کوئی نظریہ کسی قوم کی روح پر اس وقت تک غالب نہیں آ سکتا تاوقتیکہ وہ کسی حد تک اس قوم کا اپنا نظریہ نہ ہو۔ بیرونی اثرات اس تصور کو گہرے اور لاشعوری خواب سے بیدار تو کر سکتے ہیں مگر وہ حقیقی معنوں میں اسے عدم سے وجود میں نہیں لا سکتے ہیں۔"

مسئلہ تصوف کا بھی یہی حال ہے۔ اسے محض بیرونی اثرات کا نتیجہ قرار دینے سے ہم

اس کے اصلی منبع کو دریافت نہیں کر سکتے۔

جہاں تک ایرانی تصوف کی اصل کا تعلق ہے اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ تقریباً سب حالتوں میں تحقیق کے اس دلچسپ ترین میدان کی سیاحی کرنے والوں نے تصوف کے ان تمام اساسی تصورات کے مختلف ذرائع کا انکشاف کرنے میں اپنی طباعی کو بروئے کار لائے ہیں جو ایک مقام سے دوسرے مقام تک سفر کرتے رہے ہیں۔ ہم اس امر سے بخوبی آگاہ ہیں کہ انسانوں کی طرح خیالات اور نظریات بھی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک محو حرکت رہا کرتے ہیں۔ وہ مختلف شکلوں اور مختلف ذرائع سے دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں کو متاثر کیا کرتے ہیں۔ نظریات کی اس رفتار مکانی کا اثر ثقافتی تنوع اور تہذیبی ثروت کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اسی طرح ہمیشہ ایک تہذیب کے چراغ سے دوسری تہذیب کا چراغ جلتا رہا ہے۔ علامہ اقبال" اس بات کے قائل ہیں کہ کسی قوم کے ذہنی ارتقاء اور ثقافتی پس منظر کو بخوبی سمجھنے کے لئے یہ اشد ضروری ہے کہ ہم ان سیاسی، ذہنی اور سماجی حالات کو بھی نظر انداز نہ کریں جو اس قوم کے ذہنی ارتقا سے پہلے موجود تھے اور جنہوں نے اسے بعدازاں پروان چڑھایا تھا۔ حضرت علامہ کے یہ الفاظ کس قدر مبنی بر حقیقت دکھائی دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں :۔

> "کسی قوم کے ذہنی ارتقاء کے واقعہ کی اہمیت کا کامل ادراک صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کہ ہم اسے جنم دینے والے ان فکری، سیاسی اور سماجی حالات کو جانیں جو اس سے پیشتر وہاں موجود تھے۔"

اس ضمن میں وہ چند ممتاز مستشرقین مثلاً وان کریمر، ڈوزی، مرکس، پروفیسر براؤن پروفیسر نکلسن کے ان نتائج فکر کا تذکرہ کرتے ہیں جن کا ایرانی تصوف کے منبع کے ساتھ تعلق جوڑا گیا ہے۔ وان کریمر اور ڈوزی کا نظریہ یہ ہے کہ ایرانی تصوف ہندی ویدانت سے ماخوذ ہے۔ اس کے برعکس مرکس اور پروفیسر نکلسن کے خیال میں یہ نو افلاطونیت کی پیداوار ہے جبکہ پروفیسر ای۔ جی براؤن نے عجمی تصوف کو غیر جذباتی سامی مذہب کے خلاف آریائی ردعمل قرار دیا تھا علامہ اقبال" کو ان مستشرقین کے ان نظریات سے کامل اتفاق نہیں کیونکہ ان کے خیال میں ان تصورات کو علت و معلول کے اس اصول کے تحت پیش کیا گیا ہے جو

بنیادی طور پر غلط ہے۔ اپنی اس بات کی صراحت کے لئے وہ ایک مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک متعینہ مقدار (ا) کو دوسری متعینہ مقدار (ب) کی علت یا پیداوار قرار دینے کا مفروضہ سائنسی مقاصد کے لئے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن یہ تحقیق کے لئے نقصان دہ ہے۔ اگر یہ مفروضہ کسی امر واقعہ کے پس منظر کی تشکیل کرنے والے لاتعداد حالات کو مکمل طور پر نظر انداز کرنے کا باعث ہو تو یہ تحقیقی لحاظ سے سود مند نہیں ہو سکتا۔ مفکر اسلام حضرت علامہ مستشرقین کے ان نظریات سے دوبارہ اپنے اختلاف کو بیان کرتے ہوئے یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں :۔

> "مثال کے طور پر یہ کہنا ایک تاریخی غلطی ہوگی کہ رومی سلطنت کے شیرازہ بکھرنے کا سبب بیرونی وحشیانہ حملے تھے۔ یہ بیان مختلف نوعیت کی ان دوسری طاقتوں کو کلیتہ" نظر انداز کر دیتا ہے جنہوں نے سلطنت روما کی سیاسی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔"

اس لحاظ سے بیرونی وحشیانہ حملوں کے ظہور کو رومی سلطنت کے زوال کا سب سے بڑا سبب گردانا ایک ایسا طریق کار ہے جسے کسی منطق کی رو سے بھی جائز قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یہ بیرونی حملے روم کی قدیم عظیم الشان سلطنت کے انحطاط کا ایک سبب تو تھے لیکن اس کے ہمہ گیر انحطاط کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ قوم پہلے ہی اندرونی طور پر حیات بخش اور استحکام پذیر طاقتوں اور اصولوں سے محروم ہو گئی تھی۔

ایرانی تصوف کی اصل کے بارے میں چند مشہور مستشرقین (Orientalists) کے غلط طریق تحقیق کو ہدف تنقید بنانے کے بعد علامہ اقبال" صحیح قسم کے نظریہ علت و معلول کی روشنی میں اسلامی زندگی کے متعلق ان اہم اور اصلی سیاسی، سماجی اور فکری حالات کا تذکرہ کرتے ہیں جو آٹھویں صدی کے اواخر اور نویں صدی کے نصف اول میں ایران میں موجود تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ زندگی کا حقیقی صوفیانہ نصب العین معرض وجود میں آیا تھا۔ بعد میں بہت جلد ہی اس صوفیانہ نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کر دیا گیا۔ علامہ اقبال" کی رائے میں ایرانی تصوف کی پیداوار اور فروغ کے مندرجہ ذیل عوامل خاص اہمیت کے حامل ہیں وہ ان اسباب کو ایرانی تصوف کی ابتدا اور ترقی کی اساس قرار دیتے ہیں۔ ان اسباب و علل کا اجمالی خاکہ یہ ہے :۔

۱۔ سیاسی اور معاشرتی بے چینی

جب ہم اس دور کی تاریخ کا گہری نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں پتہ چلتا ہے کہ وہ کم و بیش سیاسی بے چینی کا دور تھا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایران میں ایک ایسا سیاسی انقلاب رونما ہوا جس نے بنی امیہ کے اقتدار کا تختہ الٹ کر رکھ دیا تھا یہ واقعہ ۷۴۹ء میں پیش آیا تھا۔ علاوہ ازیں اس دور میں زندیقیوں پر ظلم و ستم ڈھائے گئے اور ایرانی ملحدوں نے کئی بغاوتیں برپا کیں۔ ان ملاحدہ نے عوام الناس کی ضعیف الاعتقادی سے فائدہ اٹھا کر مذہبی نظریات کے پردے میں اپنے مخصوص سیاسی مقاصد کو بالکل اسی طرح چھپا رکھا تھا جس طرح کہ ہمارے اپنے زمانے میں لیمانائس (LAMENNAIS) نے کیا ہے۔ اپنے مذموم سیاسی مقاصد کی تکمیل کے لئے ان بے دینی افراد نے شورشیں برپا کر کے معاشرتی اور ملکی سکون کو برباد کر دیا تھا۔ یاد رہے کہ سند باح نے ۶-۷۵۵ھ میں استاذیوں نے ۸-۷۶۶ء میں اور خراسان کے مجوب پیغمبر نے ۸۰-۷۷۷ء میں علم بغاوت بلند کیا تھا۔ بعدازاں نویں صدی کے شروع میں ہم ہارون الرشید کے دو بیٹوں (مامون اور امین) کو سیاسی برتری کی خوفناک چپقلش میں بری طرح الجھا ہوا پاتے ہیں۔ اس کے کچھ عرصہ بعد مزدکی عقائد کے حامی بابک (۸۱۶ھ تا ۸۳۸ء) کی مسلسل بغاوتوں نے اسلامی ادبیات کے زریں عہد کی فضا کو بری طرح متاثر کر دیا تھا۔ مامون الرشید کے عہد حکومت کے ابتدائی سال ہمیں ایک ایسے سماجی واقعہ سے روشناس کراتے ہیں جو بہت زیادہ سیاسی اہمیت کا حامل تھا۔ یہ واقعہ (شعوبیہ نزاع) اگرچہ ۸۱۵ء میں ظہور پذیر ہوا تاہم یہ خود مختار ایرانی خاندانوں ـــــــــــ طاہریہ (۸۲۰ء)، صفاریہ (۸۶۸ء)، سامانیہ (۸۷۴ء) کے قیام اور عروج کے ساتھ ترقی کرتا گیا۔ اس لئے ان اور اسی نوعیت کے دیگر حالات نے مل جل کر مذہبی عقیدت اور جوش و خروش رکھنے والے انسانوں کو اس امر پر مجبور کر دیا کہ وہ مسلسل معاشرتی اور سیاسی اضطراب کے منظر کو چھوڑ کر زیادہ سے زیادہ مراقبہ کی زندگی کے مسرت خیز سکون کی تلاش میں خلوت کدوں میں چلے جائیں۔ یہ ایک فطری امر ہے کہ جب انسان کو خارجی دنیا میں سکون نصیب نہ ہو تو وہ اس کی تلاش میں باطنی دنیا میں جا کر آباد ہو جاتا ہے۔ ایران کے سیاسی انتشار، ملکی عدم استحکام کی فضا، اقتدار پسندوں کی رزم آرائی اور باغیوں کی

ہنگامہ خیزی نے مذہب پسندوں کو مجبور کر دیا کہ وہ دنیا کے پریشان کن حالات سے منہ موڑ کر خلوت گاہوں میں جا کر سکون دل کو پانے کی کوشش کریں دنیوی مسائل سے یہ بے اعتنائی بھی ایرانی تصوف کے آغاز کا سبب بنی تھی۔ تن کی دنیا سے یہ بے زاری من کی دنیا کی آبادی کا باعث بنی اور اس طرح لوگوں کی توجہ تصوف کی طرف مڑ گئی۔ علامہ اقبالؒ اس سببؑ کی طرف مزید اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

"پیروان محمدؐ کے ان قدیم زاہدوں اور عابدوں کے سامی طرز زندگی اور خیالات پر آہستہ آہستہ کم و بیش کشادہ دلی مبنی وحدت الوجود پر آریائی چھاپ گہری ہوتی گئی۔ آریائی اثر کی شدت حقیقت میں ایران کی روز افزوں سیاسی آزادی کے متوازی چلتی گئی۔"

عربوں کے سادہ اور عمل پرستانہ طرز حیات پر بتدریج عجمی اثرات بڑھتے گئے اور تصوف کی قدیم اسلامی روایات میں بھی غیر اسلامی عناصر شامل ہونے لگے۔

(۲) عقل پرستی اور عدم یقین

تصوف کی ابتداء کا دوسرا سبب یہ تھا کہ مسلم عقل پرست حکماء نے بعض اسلامی عقائد و نظریات کو شک و شبہ کی نگاہوں سے دیکھنا شروع کر دیا تھا۔ عقل پرستوں کے ان تشکیک آمیز رجحانات کا اظہار ہمیں ایک قدیم ایرانی شاعر بشار ابن برد کی نظموں میں ملتا ہے۔ یہ تشکیک پرست نابینا شاعر آگ کو خدائی درجہ دینے کے علاوہ ہر قسم کے غیر ایرانی طرز فکر کو ہدف تضحیک و تنقید بنایا کرتا تھا۔ عقل پرستی میں پنہاں شک و شبہ کے عناصر کا نتیجہ یہ نکلا کہ عقل و خرد سے بالاتر ایک ایسے ذریعے علم کی کشش کی ضرورت محسوس ہوئی جس نے القشیری کی کتاب "رسالہ" (سن تصنیف ۹۸۶ء) میں اپنے دعویٰ کا حق جتلایا۔ ہمارے اپنے زمانے میں جرمن فلسفی کانٹ کی کتاب "عقل خالص کی تنقید" کے منفی نتائج نے جیکبی (JACOBI) اور شلائر ماخر کو اس امر پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنے مذہبی اعتقادات کے ایک مثالی تصور کی حقیقت کے جذبے پر بنیاد رکھیں اس طرح فکر و نظر، عقل و عشق اور دین و دانش کے درمیان اختلافات کی وسیع تر خلیج حائل ہوتی گئی۔ عقل پرستی کا خاصہ انسان کے دل و دماغ میں ظن و تخمین کے بیج بو کر اسے مایوسی کا شکار کرنا ہوتا ہے۔ ایسے پریشان کن

حالات میں متلاشیان حق اور جویان صداقت عقل و خرد کی بھول بھلیوں سے نجات پانے کے لئے دین و تصوف کی راہ پر گامزن ہونے کے لئے ہو جاتے ہیں۔ اس بات کو بیان کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ انیسویں صدی کے مشہور و معروف رومانیت پسند برطانوی شاعر ولیم ورڈز ورتھ کی صوفیانہ شاعری کو بطور مثال پیش کرتے ہیں۔ انیسویں صدی کے اس نامور تشکیل پرست شاعر نے دماغ کی اس پراسرار کیفیت کی نقاب کشائی کی "جس میں ہم سراپا روح بن کر اشیاء کی زندگی کو دیکھ لیتے ہیں۔" عقل چونکہ منزل مقصود نہیں بلکہ محض ایک "چراغ راہ" کی حیثیت رکھتی ہے اس لئے یہ ہمیں تمام حقائق حیات سے باخبر نہیں کر سکتی۔ تصوف و معرفت کے ذریعے بقول اقبالؒ ہم من کی دنیا میں ڈوب کر "سراغ زندگی" پانے کے لائق ہو جاتے ہیں۔

(۳) خشک فقہی اور عقلی بحثیں

تصوف و معرفت کے فروغ کا ایک سبب یہ تھا کہ مختلف فقہی مسالک کی خشک اور غیر ضروری بحثوں نے عمل پر ابھارنے والے جذبات کی قدر و قیمت اور افادیت کو کم کر دیا تھا۔ فقہائے کرام کے غیر جذباتی مسائل اور مخفی فقہی خیالات نے لوگوں کے دلوں سے عمل خیزی کے جذبات کو اس قدر سرد کر دیا تھا کہ وہ ذوق و شوق کی تلاش میں کوچہ تصوف میں آنے لگے۔ علامہ اقبالؒ کا کہنا ہے کہ مامون الرشید کی وفات کے بعد لوگوں کے دلوں پر مسلم فقہا کے مختلف مکاتب فکر کے غیر جذباتی تقویٰ کی حکمرانی قائم ہو گئی تھی مگر ان خشک اور عقلی بحثوں کی جاذبیت زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی اور لوگ تصوف کی طرف مائل ہوتے گئے۔ آئمہ اربعہ یعنی امام ابو حنیفہؒ (متوفی ۷۶۷ء)، امام شافعیؒ (متوفی ۸۲۰ء)، امام مالکؒ (متوفی ۷۹۵ء) اور امام احمد بن حنبلؒ (متوفی ۸۵۵ء) نے اسلامی آئین کی وسعت پذیری اور ارتقاء کے لئے نمایاں خدمات سرانجام دی تھیں مگر ان کے تقلید پرست پیروکاروں نے اسے عقلی بحثوں اور فکری نزاعات کا ذریعہ بنا دیا تھا۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں امام احمد بن حنبلؒ "آزاد خیالی کے بدترین دشمن" تھے۔

(۴) مذہبی مناظرے

مامون الرشید نے مختلف فرقوں اور مختلف عقائد و نظریات رکھنے والے نمائندہ اشخاص

کے مابین مذہبی بحثوں اور مناظروں کی حوصلہ افزائی کی۔ علاوہ ازیں اشاعرہ اور عقلیت کے حامیوں کے درمیان بھی سخت مذہبی اور فلسفیانہ مجادلات کا بازار گرم ہو گیا تھا۔ اس مناظرہ بازی کا ایک اثر تو یہ ہوا کہ مذہب ان فلسفیانہ مکاتب کی تنگ حدود کے اندر مقید ہو کر رہ گیا اس کا دوسرا اثر یہ بھی ہوا کہ ان فکری اور مذہبی بحث و تمحیص نے لوگوں کے اندر آزاد خیالی کی روح پیدا کر کے انہیں تمام معمولی فرقہ پرستانہ جھگڑوں سے بلند ہونے کا احساس دلایا۔ اس نقطہ نظر سے بھی لوگوں کو تصوف کی طرف مائل کر دیا تھا۔

(۵) آزاد خیالی اور مذہب سے لاپروائی

عباسی حکمرانوں کے ابتدائی دور حکومت میں عقل پرستانہ رجحانات کی بناء پر لوگوں کے دلوں میں مذہبی جوش و خروش آہستہ آہستہ کم ہوتا گیا تھا۔ اس کے علاوہ دولت کی فوری کثرت نے مسلمانوں کے اعلیٰ طبقوں میں اخلاقی بے اتفاقی اور مذہب سے غفلت شعاری کے جذبات و خیالات پیدا کر دیئے تھے۔ علامہ اقبالؒ کے خیال میں عقل پرستی نے لوگوں کے اندر آزاد خیالی کو جنم دے کر مذہبی شیفتگی کو کم کر دیا تھا۔ جب مسلمانوں کی حکومت دور دراز ملکوں تک پھیل گئی تو ان کے ہاں دولت کی ریل پیل ہونے لگی تھی۔ کثرت دولت نے ان کے اندر عیش کوشی اور مذہب سی لاپروائی کی فضا پیدا کر دی۔ اسی طرح اسلام کے حقیقی چاہنے والے اس صورت حالات سے خوش نہ تھے۔ عقل پرستی اور کثرت دولت کے غلط نتائج دیکھ کر کچھ لوگ ترک دنیا' ترک لذات اور خلوت گزینی کی طرف راغب ہوتے گئے۔

(۶) عیسائی رہبانیت کا اثر

عیسائیت کے وجود نے بعض مسلمانوں کے اندر یہ جذبہ پیدا کر دیا کہ یہ مذہب زندگی کا پرکشش نصب العین ہے علامہ اقبالؒ اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عیسائی راہبوں کے مذہبی خیالات کی بجائے ان کی حقیقی زندگی نے دور اول کے نیک طینت اور خدا پرست مسلمانوں کے دل و دماغ کو بہت زیادہ متاثر کیا تھا۔ راہبوں نے دنیا پر آخرت اور مادہ پرستانہ نظریہ حیات پر روحانی تصور زندگی کو ترجیح دے کر اپنی زندگیوں کو اپنے مذہب کے لئے وقف کر دیا تھا۔ مسلمان زاہد اور عابد ان کے اس طرز عمل سے بیحد متاثر ہوئے تھے۔ ان زاہدوں اور عابدوں کا عقیدہ آخرت اگرچہ بڑا جاذب تھا تاہم ان کی مکمل رہبانیت کو علامہ

اقبال" اسلامی تعلیمات کی روح کے خلاف سمجھتے ہوئے یہ کہنے پر مجبور ہو جاتے ہیں :۔

" آخرت پرستی اگرچہ اپنی ذات میں بے حد پرکشش نظر آتی ہے
تاہم میرے خیال میں یہ اسلام کی روح کے بالکل خلاف ہے۔"

ایرانی تصوف کے آغاز اور ارتقاء کے بارے میں مندرجہ بالا چھ اسباب کو بیان کرنے کے بعد علامہ اقبال" اس امر پر مزید زور دیتے ہیں کہ اس قسم کا صوفیانہ ماحول اور یہ چھ اسباب ہی ایرانی تصوف کے فروغ کا اصلی سرچشمہ تھے۔ ان کی رائے میں ان حالات ہی سے ہمیں صوفیانہ تصورات کا سراغ مل سکتا ہے۔ ایسے حالات میں ایرانی ذہن کا فطری میلان وحدت الوجود اور ہمہ اوست کے نظریات کی طرف ہو گیا تھا۔ اگر ہم ایسے صوفیانہ ماحول، ایرانی ذہن کی ہمہ اوست کی طرف ذہنی جھکاؤ اور مندرجہ بالا امور کو مد نظر رکھیں تو ہم باسانی ایران میں تصوف کی ابتداء اور ترقی کا سراغ لگانے کے قابل ہو جائیں گے۔

ایرانی تصوف کے حقیقی اسباب پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اقبال" عیسائی تصوف کی ابتداء اور ارتقاء کے تاریخی، معاشرتی، ثقافتی اور سیاسی عوامل کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ وہ مسلم اور عیسائی تصوف کے یکساں پس منظر کو بطور موازنہ پیش کرکے یہ نتیجہ نکالنے کی سعی کرتے ہیں کہ یہ دونوں تصوف کافی حد تک ایک جیسے حالات کی پیداوار ہیں۔ اس ضمن میں ان کی فکری تحقیقات کا خلاصہ یہاں بیان کیا جاتا ہے تاکہ قارئین اس دلچسپ موضوع کے تاریخی پس منظر سے بھی کسی قدر آگاہ ہو سکیں۔

عیسائی تصوف کا پس منظر

عیسائی دنیا میں نوافلاطونیت (Neo-Platonism) کے آغاز اور فروغ سے قبل کے اصلی حالات کا مطالعہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہاں بھی ایرانی تصوف جیسے حالات نے ویسے ہی نتائج پیدا کئے تھے۔ عیسائی دنیا پر وحشیانہ حملوں نے بادشاہوں کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ اپنے محلات کو چھوڑ کر خیمہ گاہوں میں آ جائیں اور اس طرح غیر مہذب حملہ آوروں کا مقابلہ کر سکیں۔ ان حملوں نے تیسری صدی عیسوی کے نصف کے قریب زیادہ نازک صورت اختیار کر لی تھی۔ فلاطیوس (PLOTINUS) بذات خود (FLACCUS) کے نام اپنے ایک خط میں اپنے دور کے سیاسی اضطراب کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کرتا ہے:۔ "ہمیں یہ خبر ملی ہے کہ ولیرین (VALERIAN) شکست کھا کر سپور (SAPOR) کے ہاتھوں میں ہے۔ ہمارے زوال پذیر روم کے لئے فرانک المانی اور گاتھ قوموں اور ایرانیوں کی دھمکیاں یکساں طور پر خوفناک ہیں۔" (واگن کی کتاب "صوفیوں کے ساتھ نصف گھنٹے" صفحہ ۶۳) جب فلاطیوس نے اپنے مولد یعنی اسکندریہ کے اردگرد نظر دوڑائی تو اس نے ہر طرف رواداری اور مذہبی زندگی سے لاپروائی کے بڑھتے ہوئے آثار پائے۔ بعدازاں اس نے روم میں بھی زندگی کے بارے میں غیر سنجیدگی اور سوسائٹی کے اعلیٰ طبقات میں بھی کردار سے بے اعتنائی کو ملاحظہ کیا۔ روم اس زمانے میں مختلف قوموں کے لئے دیوتاؤں کی پرستش گاہ کا درجہ حاصل کر چکا تھا۔ جب ایسے مقدس اور مشہور مرکز میں لوگوں کے کردار کا یہ حال تھا۔ تو دیگر علاقوں کا تو ذکر ہی کیا۔ مزید برآں علم و فضل کے مراکز میں فلسفہ کو لٹریچر کی ایک شاخ کے طور پر مطالعہ کیا جاتا تھا حالانکہ اس کا مقصد کچھ اور تھا۔ علامہ اقبالؒ رومی سلطنت میں سیاسی، اخلاقی اور مذہبی حالات کی سنگینی کو بیان کرنے کے بعد وہاں کی فکری فضا کا بھی تنقیدی

جائزہ لیتے ہیں۔ ان کی رائے میں تشکیک پرستی (Scepticism) اور رواقیت (Stoicism) کی مایوس کن فلسفیانہ افکار نے بھی لوگوں کے اندر عیسائی تصوف میں دلچسپی پیدا کر دی تھی۔ چنانچہ ایسے حالات میں فلاطیوس نے روم میں مادہ پرستانہ تصور حیات کے خلاف نوافلاطونی مکتب فکر کی بنیاد رکھی جو اشراقیت (نوافلاطونیت) کا عظیم ترین علمبردار تھا۔ یہ نئی فکری تحریک دراصل افلاطون کے خیالات اور مشرقی روحانیت کے امتزاج کی مظہر تھی۔ یونانی فلسفی پرہو (PYRRHO) نے حضرت عیسیٰؑ کی آمد سے تین صدیاں پیشتر تشکیک پرستی کی بنیاد ڈالی تھی۔ بعد میں جب اینٹیاکس (ANTIOCHUS) نے اس میں رواقیت کی آمیزش کی تو سیکٹس ایمپریکس (SEXTUS EMPIRICUS) نے برافروختہ ہو کر پرہو کی اصل تشکیک پرستی کا پرچار شروع کر دیا تھا۔ ان تمام حالات سے برگشتہ ہو کر فلاطیوس نے مجبوراً فلسفہ سے بالاتر الہامی ذریعہ علم میں صداقت کو تلاش کرنا شروع کر دیا تھا۔ علامہ اقبالؒ فلاطیوس کی اس جستجوئے حق کو یوں بیان کرتے ہیں :۔ "ذہنی ناامیدی نے فلاطیوس کو فلسفہ سے بالاتر وحی میں حقیقت کو پانے پر مجبور کر دیا۔" عیسائی تصوف میں دلچسپی کی ایک وجہ رواقی فلسفہ اخلاق کی سخت غیر جذباتی نوعیت اور پیروان عیسیٰؑ کی محبت خیز پرہیزگاری بھی تھی۔

حضرت عیسیٰؑ کے یہ فدائی طویل اور خوفناک ظلم و ستم سے بے خوف ہو کر تمام رومی سلطنت میں امن اور محبت کے پیغام کی تبلیغ کر رہے تھے۔ اس بات نے کافرانہ خیالات کو ایسے انداز میں بیان کرنا لازم بنا دیا جو زندگی کے قدیم مثالی نصب العین کی تجدید کر کے اسے لوگوں کے نئے روحانی تقاضوں کے مطابق ڈھال سکے۔ یاد رہے کہ عیسائیت کی اخلاقی قوت نوافلاطونیت سے بڑھ کر لوگوں کو متاثر کر رہی تھی۔ اس لحاظ سے نوافلاطونی تصورات عیسائیت کے سادہ، عام فہم اور زیادہ جاذب اخلاقی اصولوں کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ عیسائی مذہب کی تعلیمات کی عوامی مقبولیت کا سبب یہ تھا کہ نوافلاطونیت اپنی مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے باعث زیادہ تر لوگوں کے لئے کوئی خاص پیغام نہیں رکھتی تھی۔ علاوہ ازیں یہ غیر مہذب اور وحشی لوگوں کی رسائی سے باہر تھی۔ اس کے برعکس وحشی لوگ اور حاکم ظلم و ستم رسیدہ عیسائیوں کی حقیقی زندگی اور خوبیوں سے متاثر ہو کر حلقہ بگوش عیسائیت ہو گئے اور وہ قدیم نظام کے کھنڈرات کی کوکھ سے نئی سلطنتوں کی تعمیر کے درپے ہو گئے۔ فلسفہ و مذہب

اور عقل و عشق کا فرق واضح کرنے کے لئے علامہ اقبالؒ یہاں یہ بجا کہتے ہیں :۔

"وجد و مستی کا وہ عنصر جو چند ذہنوں کو متاثر کر سکتا تھا اسے بعد میں آنے والے مبلغین نوافلاطونیت نے پس منظر میں دھکیل دیا تھا نتیجہ یہ نکلا کہ نوافلاطونیت ایک ایسا فلسفیانہ نظام بن کر رہ گئی جس میں انسانی دلچسپی مفقود ہو گئی۔"

اپنے اس نقطہ نگاہ کے ثبوت میں وہ وہٹاکر (WHITTAKER) کی کتاب سے مندرجہ ذیل اقتباس پیش کرتے ہیں۔ یہ مصنف نوافلاطونیت پر صوفیانہ جذب و مستی کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتا ہے :۔

"صوفیانہ وجد کا حصول اس مکتب فکر کے آئندہ معلمین کے لئے دشوار تر ہوتا گیا اور ان کے اندر یہ رجحان زور پکڑتا گیا کہ اسے زمین پر حاصل کرنا ناممکن ہے۔"

(وہٹاکر' نو افلاطونیت' صفحہ ۱۰۱)

عیسائی تصوف کے تاریخی پس منظر پر ایک طائرانہ نگاہ ڈالنے کے فوراً بعد علامہ اقبالؒ ایرانی تصوف سے اس کا موازنہ اور مقابلہ شروع کر دیتے ہیں تاکہ ہم ان دونوں نظریہ ہائے حیات کے مشترک اور غیر مشترک امور سے کسی حد تک واقف ہو سکیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایران میں مختلف تہذیبوں اور ثقافتوں کے باہمی میل ملاپ اور خیالات کی باہمی بار آوری کے اثر نے خاص مسلمانوں کے ذہنوں میں ایک جسم کی آرزو پیدا کر دی کہ وہ عیسائیوں کی طرح اسلامی افکار و تعلیمات کو اسی انداز میں بیان کریں جیسا کہ ان سے قبل انہوں نے کیا تھا اس خواہش کی تکمیل کے لئے انہوں نے بتدریج عیسائی تصورات اور عیسائی لاادری (GNOSTIC) افکار یعنی عیسائی باطنیت کے عناصر کو اسلامی تعلیمات میں جذب کردیا اور قرآن میں ان کے جواز کے لئے ایک مضبوط بنیاد بھی تلاش کر لی۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ نوافلاطونیت کے فلسفیانہ افکار و نظریات رومی حکمرانوں کو اپنا گرویدہ اور حلقہ بگوش نہ بنا سکے۔ اس کے علی الرغم عیسائی اخلاقیات نے انہیں اپنے مذہب میں شامل ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ اس لحاظ سے فلسفہ یونان عیسائیت کا مقابلہ کرنے میں ناکام رہا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عربوں نے اپنی عسکری طاقت کے بل بوتے پر ایرانیوں کو مغلوب کر لیا تھا مگر بعض

ایرانی ذہن باطن میں چند ایرانی اقدار و افکار کے حامی ہی رہے۔ عیسائیت نے تو فلسفہ یونان کے گلہائے تازہ کو پژمردہ بنا دیا مگر اسلام ایران میں آ کر عجمیت کے سانچے میں ڈھل گیا۔ اس کی گوناگوں وجوہات کی تفصیل یہاں بیان نہیں کی جا سکتیں تاہم اس امر واقعی کی ثقافتی اہمیت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہؒ نے اسلامی عقائد و افکار کی تطہیر کے لئے قابل قدر خدمات سرانجام دی تھیں مگر ان کی تقریر و تحریر کا تندو تیز لہجہ عجمیت کی شیریں گفتاری کو رام نہ کر سکا۔ علامہ اقبالؒ عرب و عجم کی اس چپقلش اور فلسفہ یونان و عیسائیت کی اس تاریخی آویزش کو اپنے مخصوص فکر انگیز انداز میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"فلسفہ یونان کا پھول عیسائیت کی ہوا کے سامنے مرجھا گیا لیکن ابن تیمیہ کی طعن آمیز تحریر کی باد سموم ایرانی گلاب کے پھول کی تازگی کا مقابلہ نہ کر سکی۔ وحشیانہ حملوں کے طوفان نے ایک کو مکمل طور پر مٹا دیا مگر دوسرا تاتاری انقلاب سے غیر متاثر ہو کر اب تک اپنی جگہ پر قائم ہے۔"

اسلامی تعلیمات کی صوفیانہ تعبیر کی غیر معمولی طاقت حیات اس وقت واضح ہوتی ہے جب ہم تصوف کی ہمہ گیر ساخت پر غور و خوض کرتے ہیں۔ نجات کے سامی فارمولے کو ان مختصر الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ "تم اپنے ارادے میں تبدیلی پیدا کر لو" اس مقولے سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ سامی انسان ارادے کو انسانی روح کا جوہر تصور کرتا ہے۔ اس کے برعکس ویدانت کا پرستار انڈین ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ہماری تمام تکالیف کائنات کے بارے میں ہمارے غلط انداز فکر کا نتیجہ ہوا کرتی ہیں۔ اس لئے وہ ہمیں یہ حکم دیتا ہے کہ ہم اپنے فہم و ادراک کو بدل ڈالیں۔ اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ انسان کی اصل فطرت عمل یا ارادہ کی بجائے فکر پر مشتمل ہے۔ فکر ارادہ پر احساس اور جذبے کو علامہ اقبالؒ ترجیح دیتے ہوئے صوفیانہ تصور زندگی پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:۔

"لیکن صوفی کی رائے یہ ہوتی ہے کہ صرف ارادے یا ادراک کی تبدیلی ہمیں سکون قلب نہیں دے گی اس لئے وہ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے احساس میں کامل انقلاب پیدا کر کے ان دونوں کی کایا پلٹنی چاہئے۔ ارادہ اور ادراک تو احساس کی محض خالص صورتیں ہیں۔"

اس کے بعد وہ صوفی کے پیغام محبت اور درس دل جوئی کے بارے میں اظہار خیال کرکے کہتے ہیں کہ انسان کے نام صوفیا کا پیغام یہ ہوتا ہے۔ تم سب سے محبت کرو اور دوسروں کے ساتھ نیکی کرتے ہوئے اپنی انفرادیت کو بھول جاؤ۔ رومی کہتا ہے:۔ "دوسرے انسانوں کے دلوں کو موہ لینا حج اکبر ہے۔ ایک دل کی تسخیر ہزاروں کعبوں سے بڑھ کر ہے کیونکہ کعبہ تو محض ابراہیمؑ کی جھونپڑی ہے اور دل خدا کا حقیقی گھر ہے۔" علامہ اقبالؒ نے غلطی سے اس قول کو مولانا روم سے منسوب کیا ہے حالانکہ شیخ سعدیؒ نے ایسا کہا تھا۔ شیخ سعدیؒ کے جن دو اشعار کو علامہ اقبالؒ نے نثر کا جامہ پہنا کر پیش کیا ہے، وہ یہ ہیں:۔

دل بدست آور کہ حج اکبر است
از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است
کعبہ بنگاہ خلیلؑ آذر است
دل گذر گاہ جلیل اکبر است

ممکن ہے طباعت کی غلطی کی وجہ سے سعدیؒ کی بجائے رومیؒ کا نام کتاب میں آگیا ہے۔ بہرحال صوفیاء انسانی دل کی تسخیر اور عظمت کے بے حد قدر دان ہوتے ہیں۔

علامہ اقبالؒ جذبے کو فکر و عمل پر ترجیح دینے کے بعد صوفیانہ نظریہ حیات کی فکری تعبیر و توضیح کی ضرورت کے بھی قائل دکھائی دیتے ہیں اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ یہ صوفیانہ اصول عقلی تشفی اور عمل کے ضابطہ ہدایت کے اعلیٰ نصب العین کے مابعد الطبیعیاتی جواز کے لئے کیوں اور کیسے کا متقاضی ہے۔ وہ اس امر کے قائل ہیں کہ تصوف ان دونوں سوالوں کا جواب مہیا کرتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انسانی افکار و اعمال کو احساسات و جذبات کے تحت سمجھتے ہیں اور تصوف میں اسلامی تعلیمات اور ہندومت کے بعض نظریات کی آمیزش کا بھی اعتراف کرتے ہیں جیسا کہ ان کے درج ذیل الفاظ سے صاف ظاہر ہے۔ وہ ایرانی تصوف میں اسلامی اور ہندوانہ آمیزش پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"سامی مذہب عمل کے لئے سخت اصولوں کا مجموعہ ہے۔ اس کے برعکس ہندی ویدانت جذبات سے عاری نظام افکار ہے۔ تصوف ان دونوں کی نامکمل نفسیات سے اپنا دامن چھڑاتے ہوئے عشق و محبت کے برتر درجے میں سامی اور آریائی دونوں اصولوں کو آپس میں جوڑ

دیتا ہے۔ ایک طرف تو یہ نروان (فنا۔ نیستی) کے بدھ تصور کو اپنے اندر جذب کر کے اس نظریے کی روشنی میں اپنے مابعد الطبیعیاتی نظام کی تعمیر کی کوشش کرتا ہے اور دوسری طرف یہ اپنے آپ کو اسلام سے جدا نہ کرتے ہوئے اپنے تصور کائنات کا جواز قرآن حکیم میں پاتا ہے۔ یہ اپنے گھر کی جغرافیائی حیثیت کی طرح سامی اور آرین نظاموں کے درمیان واقع ہو کر دونوں اطراف کے تصورات کو اپنے اندر سمو لیتا ہے اور ان پر اپنی انفرادیت کی مہر لگا دیتا ہے۔ تصوف کی یہ چھاپ مجموعی طور پر سامی سے زیادہ آریائی نوعیت کی ہے۔"

اس اقتباس سے حضرت علامہ کے نظریہ تصوف کی ایک جھلک کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ وہ ایرانی تصوف کو فکر و عمل کے علاوہ جذبہ عشق پر بھی مبنی خیال کر کے اس کی قوت حیات کا راز انسانی فطرت کے کامل تصور میں نہاں پاتے ہیں۔ چونکہ صوفیانہ تصور مکمل طور پر انسانی فطرت کی جاذبیت اور تاثیر کا حامل ہے اس لئے یہی سخت قسم کے مذہبی لوگوں کی ستم رانیوں اور سیاسی انقلابیوں کے باوجود بھی زندہ رہا ہے۔ یہ بات اس حقیقت پر شاہد ہے کہ اگر اس میں اتنی طاقت اور ہمہ گیر اپیل نہ ہوتی تو یہ کبھی بھی آج تک قائم و دائم نہ رہتا۔ مفکر اسلام علامہ اقبالؒ سامی اور آریائی تصورات زندگی کے اختلاف کی اس بحث کو سمیٹتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ فنائے ذات کو زیادہ تر اپنی دلچسپی کا مرکز توجہ بنانے کے علاوہ تصوف فکر آمیز اور فلسفہ طراز میلانات کو بھی آزاد چھوڑ دیتا ہے۔

اسلامی تصوف کی قرآنی بنیاد

علامہ اقبالؒ تصوف کے بارے میں اب اس کی قرآنی اساس پر بھی روشنی ڈالتے ہیں تاکہ اسے محض عجمی، عیسائی، یونانی اور ہندی اثرات و اسباب ہی کا مجموعہ خیال نہ کیا جائے۔ وہ یہاں بڑے اختصار کے ساتھ ان قرآنی آیات کا حوالہ بھی دیتے ہیں جو صوفی مصنفین اپنے متصوفانہ نظریات کے جواز میں پیش کر چکے ہیں حضرت علامہؒ کا ذاتی خیال یہ ہے کہ اس مفروضے کی تائید میں ہمیں کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا کہ پیغمبر عربؐ نے واقعی حضرت علیؓ یا حضرت ابوبکر صدیقؓ کو خاص مخفی اصول بتائے تھے۔ اس تاریخی عدم ثبوت کے باوجود صوفی اس بات پر جھگڑتا ہے کہ رسول کریمؐ مخفی علم یعنی "حکمت" کے مالک تھے اور یہ "حکمت" قرآن حکیم میں بیان کردہ تعلیم سے ممیز ہے۔ وہ اپنی اس بات کی تائید میں قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیت پیش کرتا ہے۔ ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلو علیکم آیاتنا ویزکیکم و یعلمکم الکتاب و الحکمۃ ویعلمکم مالم تکونو تعلمون

"ہم نے تم میں سے تمہاری طرف ایک رسول بھیجا ہے جو تمہیں ہماری آیات پڑھ کر سناتا ہے، تمہیں پاکیزہ بناتا ہے اور تمہیں قرآن کی تعلیم حکمت دینے کے علاوہ تمہیں وہ کچھ سکھاتا ہے جس سے تم پہلے واقف نہیں تھے۔"

(دوسری سورت، آیت نمبر ۱۳۶) صوفی اس امر پر بحث کرتا ہے کہ اس آیت میں مذکورہ "حکمت" قرآن حکیم کی تعلیم میں شامل نہیں ہے اور رسول کریمؐ نے بار بار اعلان کیا ہے کہ ان سے پیشتر کئی انبیاءؑ کو ایسی حکمت عطا کی گئی تھی۔ صوفی مزید کہتا ہے کہ اگر "

حکمت" کو قرآن میں شامل خیال کیا جائے تو پھر لفظ "حکمت" اس آیت میں حشو وزوائد سمجھا جائے گا۔ صوفیاء کے نظریہ علم مخفی اور تصور حکمت کی بحث کے دوران علامہ اقبال تصوف کی اسلامی بنیاد میں پختہ یقین رکھتے ہوئے یہ فرماتے ہیں :۔

"میرے خیال میں اس امر کو آسانی سے ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ قرآن حکیم اور مستند احادیث میں صوفیانہ اصول کے ایسے بیج موجود ہیں جو عربوں کی کلیتہ" عملی ذہانت کے باعث عرب میں نشوونما پا کر بار آور نہ ہو سکے لیکن دیار غیر کے ساز گار حالات میں ایک واضح اصول کی شکل اختیار کر گئے۔"

اس کے بعد حضرت علامہ کہتے ہیں کہ قرآن مسلمانوں کی تعریف یوں بیان کرتا ہے :۔ "متقی لوگ وہ ہیں جو غیب میں ایمان لاتے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں اور ہمارے دیئے ہوئے مال میں سے خرچ کرتے ہیں۔" (دوسری سورت، آیت نمبر۲) وہ قرآنی آیت یہ ہے۔ والذین یومنون بالغیب و یقیمون الصلواۃ و مما رزقنھم ینفقون اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ غیب کیا اور کہاں ہے؟ قرآن اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ یہ غیب تمہاری اپنی روح میں ہے۔ یہ جواب ان قرآنی آیات سے ماخوذ ہے :۔ "ایمان لانے والوں کے لئے زمین میں اور تمہارے نفوس میں نشانیاں پائی جاتی ہیں۔ کیا تم ان نشانیوں کو نہیں دیکھتے ہو؟"

(سورہ نمبر۵۱، آیات نمبر۲۰،۲۱)۔ و فی الارض آیات للمومنین و فی انفسکم افلا تبصرون۔

قرآن مزید یہ کہتا ہے :۔ "ہم اس (انسان) کی شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں۔" (سورہ نمبر۵۰، آیت نمبر۱۵) نحن اقرب الیہ من حبل الورید۔ اس طرح اللہ کی یہ پاک کتاب ہمیں بتاتی ہے کہ غیب کی اصل نوعیت پاکیزہ روشنی ہے۔ حکم خداوندی ہے :۔ اللہ نور السموت والارض یعنی "اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔" جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے یہ نور اولین (Primal Light) ذاتی ہے یا نہیں تو قرآن حکیم ذات خداوندی کے مفہوم کو ظاہر کرنے والے کئی بیانات کے باوجود چند الفاظ میں یہ ارشاد فرماتا ہے۔ "اللہ کی مانند کوئی شے بھی نہیں ہے۔" (سورہ نمبر۴۲، آیت نمبر۹) اس قرآنی آیت کی عربی

عبارت یہ ہے۔ لیس کمشلہ شیئی قرآن حکیم اور چند غیرمذکورہ احادیث کی روشنی میں علامہ اقبالؒ متصوفانہ نظریات کا جواز پیش کرنے کے بعد صوفی شارحین کے مزید دلچسپ خیالات کا خلاصہ ہدیہ قارئین کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں مندرجہ بالا آیات قرآن کی ان آیات میں سے ہیں جنہیں سامنے رکھ کر مختلف صوفی شارحین کائنات سے متعلق وحدۃ الوجودی نظریات کو پروان چڑھاتے ہیں۔ صوفیاء روحانی تربیت کے چار اہم مدارج بیان کرتے ہیں جن میں سے گذر کر روح انسانی عام انسانوں کی سطح سے بلند ہوتی ہے اور آخر کار تمام اشیائے کائنات کے آخری منبع (خدا) کا وصال اور قرب حاصل کر لیتی ہے۔ روح یعنی نور اولین کے امر یا عقل کی نوعیت پر قرآن ان الفاظ میں روشنی ڈالتا ہے :۔ "اے رسولؐ! آپ کہہ دیجئے کہ روح اللہ کا امر یا عقل ہے" (سورہ نمبر ۱۷، آیت نمبر ۸۷)۔

قل الروح من امر ربی۔ قرآن میں لفظ امر تو استعمال ہوا ہے مگر اسے یہاں عقل (Reason) نہیں کہا گیا۔ معلوم نہیں علامہ اقبالؒ نے اس کا ترجمہ "امر" کے علاوہ "عقل" کیوں کیا ہے۔

روحانی تربیت کے چار اہم صوفیانہ اصول یہ ہیں :۔

- غیب میں ایمان (ایمان بالغیب)
- غیب کی جستجو۔
- غیب کا علم۔
- حصول مقصد غیب۔

علامہ اقبالؒ صوفیانہ نظریہ غیب کی وضاحت میں کچھ نہیں کہتے مگر وہ دوسرے نظریہ جستجوئے غیب یعنی خدا تعالیٰ کی تلاش کے تصور کی توضیح کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مختلف حیرت انگیز مظاہر فطرت کا مطالعہ و مشاہدہ کر کے تحقیقات کی روح اپنی گہری نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ مشاہدہ نہ کرنے سے علمی تحقیقات میں کوئی ترقی نہیں ہوتی کیونکہ ذہنی جمود اور روحانی جمود خواب گراں کے مترادف ہیں جن میں انسان نہ صرف اردگرد کی دنیا و مافیہا سے بے خبر رہتا ہے بلکہ وہ اپنی بیداری اور شعور ذات سے بھی آگاہ نہیں ہو سکتا۔ قرآن حکیم میں مشاہدہ کائنات اور مطالعہ فطرت پر بار بار زور دیا گیا ہے تاکہ ہم خدا تعالیٰ کی تخلیقی صلاحیت اور شان ربوبیت کے تعجب خیز واقعات اور بصیرت افروز معجزات دنیائے رنگ و بو

میں دیکھ کر اس کی کبریائی اور کاریگری کے معترف ہوں اور اس کی اطاعت اختیار کر لیں۔ قرآن حکیم کی یہ آیت یہاں بطور مثال پیش کی جاتی ہے۔ "اونٹ کی تخلیق پر غور کرو' یہ بھی دیکھو کہ آسمانوں کو کیسے بلند بنایا گیا ہے اور پہاڑوں کو کس طرح مضبوطی سے گاڑ دیا گیا ہے۔" (سورہ نمبر۸۸' آیت نمبر۲۰) اس آیت محکم کی عربی عبارت بھی ملاحظہ ہو۔ افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت والی الجبال کیف نصبت

مطالعہ آفاق کو علامہ اقبالؒ نے صوفیوں کی نظر میں جستجوئے غیب' کا نام دیا ہے۔ غیب کی یہ جستجو در حقیقت دکھائی نہ دینے والے خلاق کائنات کی ہستی کے سراغ کا دوسرا نام ہے۔ وہ صوفیانہ تصور غیب کے تیسرے اصول یعنی علم الغیب کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے اسے مطالعہ نفس کے مترادف قرار دیتے ہیں خدا کو ہم اپنی عاجز ظاہری آنکھوں سے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھتے تاہم ہم اس کے حسن اور کاریگری کے نادر خارجی مظاہر کو دیکھ سکتے ہیں۔ اس مطالعہ آفاق کے علاوہ مطالعہ انفس بھی ہمیں خدا کی قدرت کاملہ اور ہستی کا احساس دلاتا ہے۔ جب ہم اپنے باطن کی دنیا میں جھانکتے ہیں تو ہمیں اس غیبی ہستی (خدا) کا سراغ مل جاتا ہے۔ اسے علامہ اقبالؒ کے اپنے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے:۔ "اپنی روح کی گہرائیوں میں دیکھنے سے ہمیں غیب کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔" روحانی تربیت کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ انسان اپنے اصل مقصد کو حاصل کر لیتا ہے۔ اعلیٰ درجے کے صوفیاء کی رائے میں عدل اور احسان کی لگاتار مشق سے یہ نتیجہ برآمد ہوا کرتا ہے۔ اس ضمن میں وہ قرآن کی اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں جس میں عدل' نیکی' اور اقربا نوازی کا حکم دے کر گناہ' برائی اور ظلم سے روکا گیا ہے۔ وہ قرآنی آیت یہ ہے:۔ "بلاشبہ خدا تعالیٰ تمہیں عدل اور نیکی کا حکم دیتا ہے اور تمہیں اقربا کا حق دینے اور معصیت' بدی اور ظلم سے رکنے کا بھی حکم دیتا ہے۔" (سوہ نمبر۱۶' آیت نمبر۹۲) ان اللہ یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی وینھی عن الفحشاء و المنکر و البغیی یعظکم لعلکم تذکرون۔ خدا کی جستجو اور وصال کے ان چار اہم روحانی مراتب تربیت کو بیان کرنے کے بعد ترجمان حقیقت علامہ اقبالؒ قرب ایزدی کے حصول کے لئے تصوف میں غیر اسلامی افکار کی آمیزش کو پسند نہیں کرتے۔ اس بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ بات قابل

ذکر ہے کہ بعد میں آنے والی صوفی برادریوں (مثلاً نقشبندی مکتب فکر) نے قرب الٰہی کو پانے کے لئے یا تو دوسرے ذرائع استعمال کئے یا انہوں نے ہندی ویدانت کے خیالات مستعار لئے۔ انہوں نے کنڈلینی (Kundalini) کے ہندوانہ نظریے کی نقل کرتے ہوئے یہ تعلیم دی کہ انسانی جسم میں مختلف رنگوں کے چھ بڑے نورانی مراکز ہیں۔ ان کے خیال میں صوفی کا مقصد ان رنگوں کو مراقبہ کے خاص طریقوں کے ذریعے حرکت میں لانا یا ان کی فنی اصطلاح میں "لہر" پیدا کرنا ہے اور آخر کار رنگوں کی واضح کثرت کے درمیان اس بنیادی بے رنگ نور کو حاصل کرنا ہے جو بذات خود نادیدنی ہونے کے باوجود ہر ایک چیز کو دیدنی بنا دیتا ہے۔ جسم میں سے روشنی کے ان مراکز کی لگاتار حرکت اور خدا کے مختلف اسماء اور پر اسرار اذکار کی آہستہ آہستہ تکرار سے جسم کے جواہر (Atoms) حرکت کے خاص راستوں پر آ کر آخر کار اپنی کامل یکسانیت کے حامل بن جاتے ہیں۔ اس طرح ان نورانی مراکز اور ان کی مطابقت کے آخری حصول کی وجہ سے صوفی کا سارا جسم منور ہو جاتا ہے اور خارجی دنیا میں اسی روشنی کا احساس مکمل طور پر "غیریت" (دوئی) کا احساس مٹا دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ہندوانہ طریقے ایرانی صوفیاء کو معلوم تھے مگر مشہور مستشرق وان کریمر کو جو تصوف کے سارے انوکھے واقعہ کو ویدانتی اثرات پر مبنی خیال کرتا تھا۔ یہ غلط فہمی ہو گئی کہ گیان دھیان کے ایسے طریقے بالکل غیر اسلامی نوعیت رکھتے ہیں۔ یہاں اس امر کی وضاحت لازمی ہے کہ اعلیٰ درجے کے صوفیاء مراقبے کے ان طریقوں کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ہیں تاہم تصوف میں ہندی ویدانت کے مستعار خیالات کے بارے میں علامہ اقبالؒ ویبر (WEBER) کا مندرجہ ذیل قول پیش کرتے ہیں جو فی الحقیقت لیسن (LASSEN) کی سند پر مبنی ہے۔ ویبر کہتا ہے :۔ "البیرونی نے گیارھویں صدی کے آغاز میں پتن جلی (PATANJALI) کی کتاب کا عربی ترجمہ کیا تھا۔۔۔۔" (ویبر' انڈین لٹریچر کی تاریخ صفحہ ۲۳۹)

علامہ اقبالؒ بذات خود ایرانی تصوف میں ہندی اور دیگر غیر اسلامی افکار و نظریات کی آمیزش کے تو قائل ہیں مگر وہ تصوف کو سراسر ہندی ویدانت کا چربہ خیال کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔

(۲) صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے پہلو

مسلم اور غیر مسلم تصوف کی اصل کے تاریخی عوامل اور دیگر متعلقہ امور کا اس موضوع کے پہلے حصے میں تفصیلی جائزہ لیا گیا تھا۔ اب مفکر اسلام علامہ اقبالؒ ایرانی تصوف کے مابعد الطبیعیاتی مکاتب فکر اور فلسفیانہ پہلوؤں کا تین حیثیتوں سے جائزہ لینے کے لئے کافی تفصیل سے کام لیتے ہیں۔ ان کی رائے میں صوفیانہ لٹریچر کی بغور تحقیق کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تصوف نے حقیقت مطلقہ (Ultimate Reality) یعنی خدائے لم یزل کو جن تین پہلوؤں سے دیکھا ہے وہ فی الاصل ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ ایک دوسرے کی تکمیل و تائید کرتے ہیں۔ خدا کے بارے میں صوفیاء کے ان تین اہم پہلوؤں کو صوفیانہ ادبیات میں نمایاں ترین مقام حاصل ہے۔ اگر ان کو تصوف کے تین ستون قرار دیا جائے تو اس میں ہرگز کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔ بعض صوفیاء اس حقیقت غائی (خدا) کو شعور ذات کی حامل مشیت (Self-Conscious Will) خیال کرتے ہیں' دوسرے صوفیاء اسے حسن کامل قرار دیتے ہیں جبکہ صوفیاء کے تیسرے گروہ کی رائے میں یہ حقیقت کاملہ بنیادی طور پر خیال' نور یا علم کی حامل ہے۔ اس لحاظ سے خدا کے بارے میں صوفیانہ نظریات کے تین پہلو یا مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ اب ذیل میں ان تین پہلوؤں پر کسی قدر روشنی ڈالی جائے گی۔

شعور ذات پر مبنی مشیت کی حامل حقیقت

اس مکتب خیال کے حامیوں میں تاریخی ترتیب سے جو حضرات سرفہرست آتے ہیں ان کے اسمائے گرامی شقیق بلخیؒ' ابراہیم ادہمؒ اور رابعہ بصریؒ ہیں۔ یہ مکتب فکر حقیقت مطلقہ (خدا) کو "مشیت" (Will) اور کائنات کو اس مشیت ایزدی کی محدود فعالیت (سرگرمی) سمجھتا ہے اس کا یہ تصور خدا اور یہ نظریہ کائنات اساسی طور پر توحید پرستانہ (Monotheistic) ہے اور اس توحید پرستی کے سبب یہ اپنی نوعیت میں زیادہ تر سامی ہے۔ اس گروہ کے علمبردار صوفیاء کا نصب العین حصول علم کی شدید خواہش نہیں بلکہ ان کی زندگی کی حقیقی خصوصیات تقویٰ' آخرت اور اپنے احساس معصیت کی بناء پر خدا کی شدید ترین آرزو ہے۔ دور اول کے ان ممتاز ترین صوفیاء کی عملی زندگیاں خوف خدا' عشق الٰہی' فکر عقبیٰ' پرہیز گاری' سادگی' زہد و ریاضت اور خدا طلبی کی آئینہ دار تھیں۔ ان کا صوفیانہ مسلک زہد و عبادت کا

عکاس تھا اور اس میں فلسفیانہ بحثوں کو کوئی دخل نہ تھا۔ علامہ اقبالؒ نے اسی لئے اس کی نوعیت کو سامی (Semitic) قرار دیا ہے۔ ان بزرگوں کا مقصد فلسفہ طرازی اور نکتہ آفرینی کی بجائے زندگی کا ایک خاص عملی اور مثالی نصب العین تراشنا تھا۔ چونکہ ان کا صوفیانہ نظام فکری بحثوں اور فلسفیانہ افکار کی آمیزش سے عاری ہے اس لئے حضرت علامہؒ مابعد الطبیعیاتی نقطہ نگاہ سے اسے زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔

حقیقت بطور حسن

نویں صدی عیسوی کے آغاز میں معروف کرخیؒ نے تصوف (Sufism) کی تعریف کرتے ہوئے اسے "ایزدی حقائق کا ادراک" قرار دیا تھا۔ تصوف کی اس تعریف نے صوفیانہ تحریک کا رخ ایمان سے علم کی طرف موڑ دیا تھا۔ ابتدائی دور کے صوفیاء تصوف کو ایمان کی مضبوطی کے لئے اختیار کرتے تھے مگر بعد میں آنے والے صوفیوں نے اسے خدائی حقائق و معارف کو سمجھنے کا ذریعہ بنا لیا۔ اس طرح متقدمین اور متاخرین کے نظریہ تصوف میں بھی تبدیلی رونما ہو گئی۔ حقیقت مطلقہ کو علم کے ذریعے جاننے کے طریق کو صحیح طور پر دسویں صدی عیسوی کے آخر میں القیسری نے بیان کیا تھا۔ اس تصور کے مبلغین نے درمیان میں حائل ہونے والے ذرائع کی بناء پر تخلیق کے نو افلاطونی اور اشراقی نظریے کو اختیار کر لیا تھا۔ اگرچہ یہ نظریہ کافی مدت تک صوفی مصنفین کے اذہان میں موجود رہا تاہم ان کے نظریہ ہمہ اوست (Panthcism) نے انہیں ان کے پرانے نظریہ ظہور (Emanation Theory) کو چھوڑنے پر مجبور کر دیا تھا۔ بو علی سیناؒ کی مانند وہ حقیقت مطلقہ کو "حسن ازلی" خیال کرتے تھے جس کی ذات اپنے "چہرے" کو آئینہ کائنات میں منعکس دیکھنے کی خوگر ہے۔ اس لئے ان کی رائے میں یہ کائنات "حسن ازلی" کا پر تو بن گئی۔ اب وہ نوافلاطونیت اور اشراقیت کے حامیوں کی طرح اسے خدا کے حسن و جمال کا ظہور تصور نہیں کرتے تھے۔ میر سید شریف کا قول ہے کہ تخلیق کائنات کا سبب حسن مطلق کا ظہور ہے اور سب سے پہلے جس شے کو پیدا کیا گیا وہ عشق تھا۔ اس حسن ازل کو عالمگیر عشق و محبت کے ذریعے پایا جاتا ہے۔ عشق و محبت کو ایرانی صوفی نے اپنی فطرتی زرتشتی جبلت کی بنا پر "خدا کے سوا ہر چیز کو جلا دینے والی مقدس آگ" قرار دیا۔ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں :۔

"اے عشق! تو ایک خوشگوار دیوانہ پن ہے۔
تو ہماری جملہ بیماریوں کا طبیب ہے۔
اے عشق! تو ہمارے غرور و نخوت کو صحت یاب کرنے والا ہے۔
تو ہماری ارواح کا افلاطون اور جالینوس ہے۔"

(مثنوی جلال الدین رومیؒ مع شرح بحر العلوم، لکھنؤ (انڈیا) مطبوعہ ۱۸۷۷ء، صفحہ ۹)۔

علامہ اقبالؒ نے عجمی صوفیاء کے نظریہ عشق و محبت کو بیان کرتے ہوئے ان کے ایک ایسے مشہور قول کی طرف یہاں اشارہ کیا ہے جس میں انہوں نے عشق کو آگ سے تشبیہ دی تھی۔ ان کا وہ مقولہ یہ ہے :۔

"العشق نار یحرق ما سو اللّٰہ" "یعنی عشق ایک ایسی آگ ہے جو ماسواللہ کو جلا دیا کرتی ہے۔

انہوں نے مولانا رومؒ کے نظریہ عشق کے اظہار میں صرف ان کے دو مشہور اشعار کا ترجمہ اس کتاب میں دیا ہے اور وہ اشعار درج نہیں کئے۔ قارئین کرام کی آگاہی کے لئے مولانا رومیؒ کے وہ دو اشعار یہاں پیش کئے جاتے ہیں۔ وہ عشق و محبت کی ہمہ گیر افادیت و عظمت کی یوں مدح سرائی کرتے ہیں :۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما !
اے طبیب جملہ علت ہائے ما !
اے دوائے نخوت و ناموس ما !
اے تو افلاطون و جالینوس ما !

(رومیؒ)

علامہ اقبالؒ صوفیوں کے تصور حسن پر مزید بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات کے اس قسم کے نظریے کا براہ راست نتیجہ یہ نکلا کہ ہمیں پہلی بار بایزید بسطامیؒ میں غیر ذاتی جذب و انہماک کا نظریہ ملتا ہے جس نے بعد ازاں اس مکتب فکر کی ترقی کے نمایاں خدوخال کی تشکیل کی تھی۔ ممکن ہے کہ اس تصور کی نشوونما پر ان ہندو یاتریوں نے اثر ڈالا ہو جو باکو میں ابھی تک واقع بدھ مندر تک پہنچنے کے لئے اپنے سفر کے دوران میں ایران سے ہو کر گذرا کرتے تھے۔ اپنے اس قول کی تائید میں علامہ اقبالؒ گیگر (Geiger) کی کتاب "

مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" سے مندرجہ ذیل اقتباس پیش کرتے ہیں۔ گیگر بدھ مت کی ترقی اور ایران میں اس کے اثر و نفوذ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتا ہے :۔

"ہمیں یہ امر معلوم ہے کہ سکندر اعظم کے بعد والے دور میں بدھ مت مشرقی ایران میں کافی طاقتور تھا۔ اس مذہب کے ماننے والے طبرستان جیسے دور دراز علاقے تک بھی پھیلے ہوئے تھے۔ یہ بات خاص طور پر یقینی ہے کہ بدھ مت کے بہت سے پروہت باختر میں پائے جاتے تھے۔"

یہ صورت حالات غالباً ایک صدی قبل از مسیح سے شروع ہو کر ساتویں صدی بعد از وفات مسیح تک قائم رہی۔ اس کے بعد مذہب اسلام کے ظہور نے کابل اور باختر میں بدھ مت کی ترقی کی رفتار مدھم کر دی۔ یہ وہی دور ہے جس میں ہمیں دقیقی کی پیش کردہ زرتشتی روایات کے فروغ کا سراغ ملتا ہے۔"

(مشرقی ایرانیوں کی تہذیب' جلد دوم' صفحہ ۱۷۰)

یہ مکتب فکر حسین منصور حلاج کے ہاتھوں وحدۃ الوجود پرستانہ نظریات کا آئینہ دار ہے۔ حسین منصور حلاج نے ہندی ویدانت کی حقیقی روح کے مطابق یہ نعرہ بلند کیا۔ "انا الحق" یعنی میں خدا ہوں ———— ہندی ویدانت میں یہ کہا جاتا ہے۔ "اہم برہما اسمی۔"

اس مکتب خیال کے صوفیوں کی رائے میں حقیقت مطلقہ یا حسن ازلی اس مفہوم میں غیر محدود ہے کہ "یہ کلیتہ" ابتدا' انتہا' یمین' یسار' بالا اور پست کی قیود سے آزاد ہے۔" (سفی' مقصد اقصیٰ' از سفی)

نفسی اس کتاب میں مزید لکھتا ہے :۔ "جوہر اور خاصیت اصل میں ایک جیسی ہیں۔" اس لحاظ سے ذات و صفات کے امتیاز کو خدائے لامحدود میں موجود خیال نہیں کیا جاتا۔ اس سے قبل یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ یہ کائنات وجود مطلق (Absolutc Existence) کے لئے بمنزلہ آئینہ ہے۔ جس طرح ہم آئینے میں اپنی شکل دیکھنے کے عادی ہیں اسی طرح خدا تعالیٰ بھی اپنی ذات کا اپنی صفات میں عکس دیکھتے ہیں۔ بنابریں یہ کائنات خدا تعالیٰ کے لئے آئینے کی حیثیت رکھتی ہے۔ سفی اپنی مذکورہ بالا کتاب میں آئینے کی دو قسموں کو بیان کرتا

ہے :-

(ا) ایک آئینہ وہ ہے جو صرف شکل معکوس کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ خارجی فطرت ہے۔

(ب) دوسرا آئینہ وہ ہے جو اصلی جوہر کا مظہر ہوتا ہے۔ یہ انسان ہے جو ذات مطلق (خدا) کی حد بندی ہے اور جو غلطی سے اپنے آپ کو آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔

سنی انسانوں کی محدود اور خدا کی غیر محدود زندگیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "مقصد اقصیٰ" میں کہتا ہے۔" اے درویش! کیا تو یہ سمجھتا ہے کہ تیری ہستی خدا سے الگ تھلگ ہے؟ یہ تیری بہت بڑی غلطی ہے۔" سنی اس نظریے کو ایک خوبصورت تمثیل کے ذریعے بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایک دفعہ ایک خاص تالاب کی مچھلیوں نے محسوس کیا کہ وہ پانی میں زندگی گذارتی اور حرکت کرتی ہیں لیکن انہوں نے یہ بھی احساس کیا کہ وہ اپنی زندگی کے اصل منبع سے بالکل ناواقف ہیں۔ اس بارے میں انہوں نے ایک بڑے دریا کی ایک زیادہ عقلمند مچھلی کی طرف رجوع کیا تو اس فلسفی مچھلی نے انہیں ان الفاظ میں مخاطب کیا۔ "اے زندگی کی گرہ کو باندھنے کی سعی کرنے والی مچھلیوں! اگرچہ تم وحدت میں پیدا ہوتی ہو تاہم تم غیر حقیقی دوائی کے خیال میں مرجاتی ہو۔ تم ساحل سمندر پر پیاسی ہو! خزانے کی مالک ہونے کے باوجود تم کنگال ہو کر مر رہی ہو!۔"

علامہ اقبالؒ مندرجہ بالا گروہ صوفیاء کے وجودی تصورات کی بحث کے ضمن ہجر و وصال اور مولانا رومؒ کے نوافلاطونی نظریے کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ "فراق کا سارا احساس جہالت ہے اور تمام "غیریت" محض ایک نمود خواب اور سایہ ہے۔ "غیریت" ــــــ کا فرق خدائے مطلق کے عرفان ذات کے اصل تعلق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس مکتب فکر کا عظیم مبلغ مولانا رومؒ ہے جسے ہیگل "رفیع الشان" رومی کہتا ہے۔ اس نے ہستی کے مختلف مدارج کے ذریعے کام کرنے والی آفاقی روح کے نوافلاطونی نظریے کو اپنایا اور اسے اتنے جدید انداز میں بیان کیا کہ کلوڈ (CLODD) نے اسے اپنی کتاب "داستان تخلیق" میں شامل کیا ہے۔" رومیؒ کے کلام کے اس حصے کو علامہ اقبالؒ جدید تصور ارتقاء کا پیش رو خیال کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں کلام رومیؒ کا یہ حصہ اس کی مثالیت یا عینیت (Ideolism) کا حقیقت پسندانہ

پہلو ہے۔ وہ اس کا انگریزی ترجمہ کر کے اپنی اس کتاب میں بڑے فخر کے ساتھ شامل کرتے ہیں۔ رومیؒ کے اس کلام کا مطلب درج ذیل ہے :۔

"سب سے پہلے انسان بے جان اشیاء کے درجے میں ظاہر ہوا۔ اس کے بعد وہ اس درجے سے گذر کر نباتات کے درجے میں داخل ہوا۔ کئی سالوں تک اس نے پودوں کی حیثیت سے زندگی گذاری اور اسے اپنی سابقہ حالت جمادات کے بارے میں کچھ بھی یاد نہ رہا۔ اسی طرح جب وہ نباتاتی حالت سے حیوانی حالت میں آیا تو اسے اپنی گذشتہ نباتاتی حالت کے بارے میں اس کے علاوہ کچھ اور یاد نہ رہا کہ اس کو اب بھی عالم نباتات سے خصوصاً بہار اور عطر بیز پھلوں کے وقت ایسی ہی رغبت محسوس ہوتی ہے جیسی کہ بچوں کو اپنی ماؤں سے ہوا کرتی ہے اور جو یہ نہیں جانتے کہ ان کو سینہ مادر سے کیوں اتنی رغبت ہے۔ بعدازاں جیسا کہ تمہیں معلوم ہے خالق اکبر نے انسان کو مرتبہ حیوانیت سے نکال کر مرتبہ انسانیت میں پہنچایا۔ اس طرح انسان فطرت کے مختلف مدارج طے کرتا ہوا موجودہ دانائی، علم اور طاقت کا مالک بن گیا۔ اسے اپنی پہلی روح یاد نہیں رہی اور وہ دوبارہ اپنی موجودہ روح سے بدل کر کچھ اور ہو جائے گا۔" علامہ اقبالؒ نے اپنی اس کتاب میں مولانا رومؒ کے اشعار کا صرف ترجمہ ہی پیش کیا ہے اور متعلقہ اشعار نہیں دیئے۔ قارئین کی آگاہی اور دلچسپی کے لئے میں وہ متعلقہ اشعار یہاں درج کئے دیتا ہوں تاکہ ہمیں مولانا رومؒ کے حکمت آموز اور ارتقائی خیالات کا کچھ اندازہ ہو سکے۔ مولانا رومؒ انسانی تخلیق کے مختلف مدارج کا تذکرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں :۔

آمدہ اول بہ اقلیم جماد از جمادی در نباتی او فتاد
سالہا اندر نباتی عمر کرد خاموش حال نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوئے آں خاصہ دروقت بہار و ضیمراں
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
عقل ہائے اولیش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کرد نیست
تا رہد زیں عقل پر حرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند بو العجب

(رومیؒ)

رومیؒ کے نظریہ ارتقاء اور تصوف و نوافلاطونیت کے موضوع کی روشنی میں علامہ اقبالؒ

صوفیانہ نظریہ خدا اور نوافلاطونی تصور خدا کے تقابلی مطالعہ کے اس پہلو کو دلچسپ اور تعلیم آموز قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ نوافلاطونیت کا پیش کردہ خدا تمام کائنات پر محیط (Immanent) بھی ہے اور کائنات سے ماوراء (Transcendant) بھی۔ اس ضمن میں وہ وٹاکر (Whitta Ker) کی کتاب "نوافلاطونیت" سے بطور دلیل یہ اقتباس پیش کرتے ہیں:

"تمام اشیاء کی علت ہونے کی حیثیت سے یہ ہستی ہر جگہ موجود ہے لیکن غیر شے ہونے کے باعث کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر یہ "ہر جگہ" ہے اور "کہیں اور نہیں" تو لامحالہ یہ ہر شے میں ہے۔"

(وٹاکر، نوافلاطونیت صفحہ ۵۸)

تاہم صوفی مختصر مگر جامع انداز میں یہ کہتا ہے کہ خدا ہر شے میں موجود ہے نوافلاطونیت پرست مادے کے خاص دوام اور جمود کا قائل ہے لیکن اس مکتب فکر کے حامی صوفیاء تمام خارجی تجربات کو خواب و خیال قرار دیتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ محدودیت کی زندگی خوابیدہ ہے اور اس کے برعکس موت بیداری کا دوسرا نام ہے۔ تاہم غیر شخصی بقا کا اصول جو صحیح طور پر مشرقی روح پر مبنی ہے، اس صوفیانہ دبستان خیال کو نوافلاطونیت سے ممیز کرتا ہے۔ اس بارے میں وٹاکر کی یہ رائے ملاحظہ ہو:۔ "عام انسان عقل کی غیر شخصی بقا کے بارے میں فلسفہ عرب کے اس واضح اصول کا جب ارسطو کے فلسفیانہ نظام اور نوافلاطونیت کے ساتھ مقابلہ کیا جاتا ہے تو ہمیں یہ عربی نظریہ بنیادی طور پر جدت خیال کا حامل دکھائی دیتا ہے۔"

(وٹاکر، نوافلاطونیت صفحہ ۵۷)

مندرجہ بالا مختصر صراحت سے پتہ چل جاتا ہے کہ اس انداز فکر کے تین بنیادی تصورات یہ ہیں کہ

(ا) حقیقت مطلقہ کو ہم شعور کی نفسانیت سے پاک حالت کے ذریعے جان سکتے ہیں۔

(ب) حقیقت مطلقہ غیر شخصی ہے۔

(ج) حقیقت مطلقہ واحد ہے۔

ان تین تصورات کے عین مطابق ہمیں یہ نظریات بھی ملتے ہیں:۔

نظریات کا کسی قدر موازنہ و مقابلہ بھی کیا جائے۔ حضرت علامہ کی رائے میں الجیلی کانٹ کی اس کتاب کے فکری نتائج کو تو قبول کرتا ہے مگر وہ کانٹ کے برعکس اپنے اس خیال کو کائنات کا جوہر بنا دیتا ہے کانٹ کا "شے بذات خود" (Ding an sich) اس کے نزدیک عدم محض ہے کیونکہ وہ مجموعہ صفات کے پیچھے کچھ بھی موجود نہیں پاتا۔ وہ صفات کو اصل اشیاء تصور کرتا ہے۔ اس کی رائے میں مادی دنیا وجود مطلق (Absolute Being) کی طرف معروضی اور خارجی شکل ہے۔ وجود مطلق کی اپنی ذات میں اصول اختلاف پر اس غیر کا وجود منحصر ہے اس لحاظ سے نیچر خدا کا خیال ہے۔ یہ ایک ایسا خیال ہے جس کی بدولت خدا کو اپنی ذات کا علم حاصل ہوتا ہے۔ علامہ اقبال" ہیگل اور الجیلی کا دوبارہ تقابل کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔ "ہیگل اپنے نظریے کو وجود اور خیال کی یکسانیت کہتا ہے جبکہ الجیلی اسے حقیقت و صفت کی یک رنگی قرار دیتا ہے۔" الجیلی نے اس دنیا کو عالم صفات کہا ہے۔ علامہ اقبال" ہمیں بتاتے ہیں کہ مادی دنیا سے متعلق الجیلی کے ان الفاظ کا استعمال کسی حد تک گمراہ کن ہے۔ ان الفاظ سے اس کا اصل مطلب یہ ہے کہ صفت کی حامل حقیقت کا یہ امتیاز محض ظاہری ہے اور اشیاء کی نوعیت میں وہ کہیں بھی موجود نہیں۔ یہ امتیاز حقیقی تو نہیں البتہ ہمارے اردگرد کی دنیا کے آسان فہم کے لئے یہ مفید ضرور ہے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ الجیلی تجرباتی عینیت (Empirical Idealism) کی صداقت کو محض نظریے کے طور پر مانتا ہے اور وہ اس فرق کی مطلقیت کا قائل نہیں۔ شاعر مشرق اور حکیم الامت علامہ اقبال" ایک غلط فہمی کا یوں ازالہ کرتے ہیں :۔

> " ان الفاظ سے ہمیں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ الجیلی کسی شے کی بذات خود معروضی حقیقت میں یقین نہیں رکھتا۔ وہ اس میں ضرور اعتقاد رکھتا ہے مگر اس کے ساتھ ساتھ اس کی وحدت کی وکالت کرتے ہوئے وہ مادی دنیا کو اس شے کا "غیر" اور خارجی اظہار قرار دیتا ہے۔"

ہیگل کا تصور "شے بذات خود" (Ding an Sich) اور اس کا خارجی اظہار یا اس کی پیداوار دراصل آپس میں ہم آہنگ اور یکساں ہیں اگرچہ کائنات کو آسان انداز میں سمجھنے کے

لئے ہم ان کے درمیان تمیز کرتے ہیں۔ الجیلی کہتا ہے کہ اگر وہ کامل مطابقت نہیں رکھتے تو پھر ایک شے دوسری شے کی مظہر کیسے ہو سکتی ہے۔ علامہ اقبالؒ الجیلی کے اس تصور کی تلخیص اپنے ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں :-

" قصہ مختصر۔ ہیگل کے الفاظ Ding an sich (شے بذات خود) کا مطلب الجیلی کی رائے میں خالص اور مطلق ہستی ہے جسے وہ اس کی نمود یا خارجی اظہار کے ذریعے تلاش کرتا ہے۔ الجیلی کا قول ہے کہ جب تک ہم حقیقت و صفت کی یکسانیت کو محسوس نہیں کرتے اس وقت تک مادی دنیا یا دنیائے صفات حجاب دکھائی دیتی ہے۔ لیکن جب ہم اس اصول کو جان لیتے ہیں تو یہ پردہ دور ہو جاتا ہے اور ہم جوہر کو ہر جگہ دیکھ لیتے ہیں۔ اس وقت ہمیں پتہ چلتا ہے کہ صفات اصل میں ہم ہیں اور فطرت اپنے اصلی رنگ میں نمایاں ہو جاتی ہے، تمام غیریت دور ہوتی ہے اور ہم فطرت کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔"

بقول الجیلی جب غیریت کے تمام پردے دور ہو جاتے ہیں تو اس وقت ہمارے ذوق تجسس کا چبھتا ہوا کانٹا دور ہو جاتا ہے اور ہمیں ذہنی سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ ذہنی سکون کے حصول کے بعد ہمارا فلسفیانہ جذبہ استفسار بھی سرد پڑ جاتا ہے۔ جس شخص کو اس یک رنگی کا احساس ہو جاتا ہے اس کے لئے سائنسی انکشافات و ایجادات نئی اطلاعات کی آئینہ دار نہیں ہوتیں کیونکہ وہ اس سے پیشتر ہی اشیائے کائنات کی تہ میں پوشیدہ وحدت اور فطرتی حقائق سے بے خبر ہو چکا ہوتا ہے اس طرح مذہب اپنے مافوق الفطرت اختیار کے باوجود اس ضمن میں کچھ نہیں کہتا۔ اسے ہم روحانی آزادی سے تعبیر کرتے ہیں۔

آیئے اب ہم اس امر کا جائزہ لیں کہ الجیلی ان مختلف ایزدی اسماء و صفات کی کس طرح درجہ بندی کرتا ہے جن کا فطرت یا صاف و شفاف الوہیت (Divinity) میں اظہار ہوتا ہے۔ اس کی یہ تقسیم درج ذیل ہے :-

(۱) خدا کے ذاتی اسماء اور صفات مثلاً اللہ، احد، فرد، نور، حق، سبحان اور حی

(۲) خدا کے وہ نام اور صفات جو ہر قسم کی شان کا سرچشمہ ہیں مثلاً اکبر، متعال

اور قادر۔

(۳) خدا کے وہ اسماء و صفات جو تمام کمالات پر دلالت کرتے ہیں جیسے خالق، رحمن، اول اور آخر۔

(۴) حسن و جمال کے مظہر اسماء و صفات مثال کے طور ناقابل خلق، مصور، رحیم اور مبداء کل۔

الجیلی نے خدا کے مختلف اسماء اور صفات کی جو تقسیم کی ہے اس کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ یہ کہتے ہیں :۔

"خدا کے یہ اسماء و صفات خاص خاص تاثیر کے حامل ہیں۔ ہر ایک کا ذاتی اثر مرد کامل کی روح اور فطرت کو منور کرتا ہے۔ الجیلی نے اس بات کی تشریح نہیں کی کہ یہ ایزدی تجلیات کیسے وقوع پذیر ہوتی ہیں اور وہ کس طرح روح تک پہنچتی ہیں۔ ان دونوں امور کے بارے میں اس کی خاموشی اس کے نظریات کے صوفیانہ پہلو سے متعلق طمانیت بخشتی ہے اور وہ روحانی انتظام کی ضرورت پر دال ہے۔"

خدا کے مخصوص ناموں اور صفات کے بارے میں الجیلی کے تصورات پر غور کرنے سے قبل ہمیں یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مندرجہ بالا درجہ بندی کی رو سے اس کا نظریہ خدا جرمن فلسفی شلائر ماخر کے نظریہ خدا سے ملتا جلتا ہے۔ جرمنی کا یہ ماہر الہیات تمام ایزدی صفات کا خلاصہ صفت طاقت قرار دیتا ہے جبکہ الجیلی خدا کو تمام صفات سے عاری سمجھنے میں خطرہ محسوس کرنے کے باوجود شلائر ماخر سے متفق ہے کہ خدا اپنی ذات میں غیر تغیر پذیر وحدت ہے اور اس کی مختلف صفات انسانی نظریات کی عکاس ہیں۔ خدا کے تصور سے متعلق اس جرمن مذہبی فلسفی کے یہ الفاظ قابل غور ہیں :۔

"خدا کی صفات خدا کے بارے میں مختلف انسانی مواقف اور نظریات سے زیادہ اور کچھ نہیں۔ خدا کی غیر تغیر پذیر ذات واحد ہماری محدود عقل کے سامنے مختلف مظاہر پیش کرتی ہے۔ دراصل یہ وہ مظاہر ہوتے ہیں جنہیں ہم روحانی منظر کی مختلف سمتوں سے دیکھتے ہیں۔"

Aids to the Study of german Philosophy 43)

(Matheson's

الجیلی کے نقطہ نظر سے خدا اپنے مطلق وجود میں اسماء و صفات کی حدود سے بالاتر ہے لیکن جب وہ اپنے آپ کو خارجی طور پر ظاہر کرتا ہے اور اپنی مطلقیت کو خیرباد کہتا ہے یا جب نیچر معرض وجود میں آتی ہے تو اس وقت نام اور صفات فطرت کی ساخت پر مرتسم دکھائی دیتے ہیں۔

اب ہم اس امر پر غور کریں گے کہ الجیلی ہمیں ایزدی اسماء و صفات کی ضمن میں کیا بتاتا ہے۔ خدا کا سب سے اہم اور بنیادی نام اللہ (الوہیت) ہے جس کا مطلب ہے وجود اور زندگی کے تمام حقائق کا مجموعہ اپنے اپنے مخصوص نظام کے ساتھ۔ دوسرے لفظوں میں حیات کے تمام حقائق کا مجموعہ اس کے وجود کا آئینہ دار ہے۔ یہ تمام حقائق اپنے اپنے مخصوص نظام کے حامل ہیں۔ اس لحاظ سے خدا کا اسم اعظم "اللہ" حیات و کائنات کی تمام حقیقتوں کے مجموعی نظام کا مظہر ہے۔ خدا کے ساتھ اس نام کی نسبت خدا کی لازمی اور واحد ذات کی غماز ہے۔

الوہیت (Divinity) ہستی خالص (Pure Being) کا اعلیٰ ظہور ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ ہستی خالص کو تو ہم آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں مگر اس کا "این" (کہاں) ناقابل دید ہے۔ اس کے برعکس الوہیت کے آثار تو دیدنی ہیں مگر الوہیت خود نظر نہیں آتی۔ نیچر اور الوہیت سے متعلق الجیلی کے تصورات کا خلاصہ ان الفاظ میں یہاں درج کیا جاتا ہے۔ حضرت علامہ کا قول ہے:-

"اگرچہ فطرت بلورین الوہیت کا درجہ رکھتی ہے تاہم وہ اصلی الوہیت نہیں ہے۔ بنابریں الوہیت خود تو قابل دید نہیں مگر نیچر کی شکل میں اس کے نشانات آنکھوں سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ الجیلی اس بات کی توضیح کرتے ہوئے الوہیت کو پانی سے اور نیچر کو آئینے کی مانند شفاف اور منجمد پانی یا برف سے تشبیہ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ برف پانی نہیں ہے اگرچہ یہ پانی پر مبنی ہوتی ہے۔"

علامہ اقبالؒ الجیلی کے اس تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ الجیلی کی رائے میں جوہر (Essence) کی صفات کا ہمیں علم تو نہیں ہوتا تاہم وہ ہماری آنکھوں کے لئے قابل دید ہیں۔ یہ چیز الجیلی کی نیچرل عینیت (Natural Idealism) یا مطلق عینیت (Absolute Idealism) کا ثبوت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی صفات کی نوعیت سے ہم آگاہ نہیں ہوتے مگر ہم ان کے اظلال یا آثار کا علم حاصل کر سکتے ہیں مثال کے طور پر خیرات بذات خود غیر معلوم ہوتی ہے صرف اس کا اثر یا غرباء کو خیرات دینے کی حقیقت سے ہم باخبر ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ صفات جوہر (Essence) کی اپنی فطرت میں شامل ہوتی ہیں۔ اگر صفات کا اظہار اپنی اصلی فطرت میں ممکن ہوتا تو جوہر سے اس کی جدائی بھی ممکن ہوتی۔

خدا تعالیٰ کے چند اور بنیادی اسماء بھی ہیں مثلاً مطلق احدیت (Absolute one ness) اور سادہ احدیت (Simple one ness) جہاں تک کہ مطلق احدیت کا تعلق ہے وہ (ویدانت کی باطنی یا اصلی مایا) تاریکی سے فکر خالص (Pure Thought) کے نمود کی روشنی کی طرف پہلا قدم ہے۔ اگرچہ اس حرکت اور تبدیلی کے سبب خارجی مظاہر جنم نہیں لیتے تاہم یہ حرکت ان سب کو کھلی آفاقیت کے تحت جمع کر دیتی ہے۔ الجیلی اس کو دیوار کی مثال سے واضح کرتا ہے علامہ اقبالؒ اس تصور پر یوں روشنی ڈالتے ہیں:-

> "مصنف (الجیلی) کہتا ہے کہ تم دیوار پر نظر ڈالو۔ تم ساری دیوار کو تو دیکھ سکتے ہو مگر تم اس کی تعمیر میں استعمال ہونے والے مواد کے ٹکڑوں کو الگ الگ نہیں دیکھ سکتے۔ اس لحاظ سے دیوار ایک ایسی وحدت ہے جو کثرت کو بھی اپنے اندر شامل رکھتی ہے۔ پس ہستی خالص ایک ایسی وحدت ہے جو کثرت کی روح ہے۔"

ہستی مطلق کی تیسری حرکت سادہ احدیت ہے۔ یہ ایک ایسا اقدام ہے جس میں خارجی نمود شامل ہوتی ہے۔ مطلق احدیت تمام خاص اسماء اور صفات سے آزاد ہے۔ اس کے علی الرغم سادہ احدیت اسماء و صفات کو اختیار کر لیتی ہے لیکن ان صفات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیونکہ ہر ایک صفت دوسری صفت کا جوہر ہوتی ہے۔ الوہیت سادہ احدیت کی مانند ہے

لیکن اس کے اسماء و صفات ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متضاد بھی ہیں جیسے لفظ فیاض لفظ "انتقام گیر" کی ضد ہے۔ علامہ اقبالؒ الجیلی کے اس تصور اور ہندو دھرم کے متعلقہ تصور کے بارے میں اپنی ذاتی رائے کا یوں اظہار کرتے ہیں:-

"الجیلی کا یہ نظریہ ویدانت کے مظاہری براہما کے نظریے کی مانند دکھائی دے گا۔ ذاتی خالص یا ویدانت کا پراجی پتی ہستی مطلق یا غیر مظاہری براہما کا تیسرا اقدام ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی براہما کی دو قسموں کو مانتا ہے ---- سمکرا اور بدرایانہ کی طرح صفات کے ساتھ یا صفات کے بغیر۔ اس کے نزدیک طریق تحقیق بنیادی طور پر فکر مطلق کا نزول ہے۔ مطلق ہونے کی حیثیت سے یہ است ہے مگر ظہور پذیر اور محدود نہیں کے سبب یہ کست ہے اس مطلق وحدت جوہر کے باوجود وہ راما نوجا کے تصور کی طرف مائل ہے۔ انفرادی روح کی حقیقت کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ وہ سمکرا کے برعکس اس بات کو ماننے کی جانب میلان رکھتا ہے کہ اشورا اور اس کی عبادت اعلیٰ علم کے حصول کے بعد بھی ضروری ہیں۔"

یہ تیسرا مرحلہ اور اقدام ہیگل کے الفاظ میں سفر ہستی ایک اور صفت (رحم) کا حامل ہے۔ اس کے بعد الجیلی کہتا ہے کہ خدا کا پہلا رحم و کرم اس کی ذات سے کائنات کا ارتقاء اور اس کے انفصال ذات کے نتیجہ میں ہر ذرے میں اس کی ذات کا ظہور ہے۔

الجیلی اپنے نظریہ خدا اور نظریہ کائنات کو واضح کرنے کیلئے پانی اور برف کی مثال دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نیچر (فطرت) منجمد پانی ہے اور خدا پانی کی مانند ہے۔ نیچر کا اصل نام خدا (اللہ) ہے اور برف یا منجمد پانی تو صرف ایک مستعار نام ہے۔ وہ اپنی کتاب میں کسی اور جگہ پانی کو علم، عقل، ادراک، فکر اور خیال کی اصل قرار دیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں الجیلی کی یہ مثال اسے اس غلطی سے محفوظ رکھتی ہے کہ خدا نیچر پر محیط کل ہے یا وہ حیات مادی کے میدان میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ بقول الجیلی سرایت کا مطلب وجود کے اختلاف پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اگر ہم یہ کہیں کہ خدا کائنات کے ذرے ذرے میں

جاری و ساری ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حیات مادی اور خدا دونوں کا الگ الگ وجود ہے۔ الجیلی تو خدا کو ہی حیات حقیقی کا مالک قرار دیتے ہوئے مزید کہتا ہے :- "خدا تعالیٰ ہر جگہ جاری و ساری نہیں کیونکہ وہ تو خود حیات ہے۔ خارجی زندگی خدا تعالیٰ کی ذات کا دوسرا پہلو ہے۔ کائنات کے ظہور کے ذریعے وہ اپنی ذات کا دیدار کرتا ہے۔ جس طرح کسی نظریے کا موجد اس میں موجود ہوتا ہے اس طرح خدا بھی نیچر میں موجود ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے نظریات خود بخود عملی شکل اختیار کر لیتے ہیں جبکہ ہمارے نظریات اس خوبی سے عاری ہیں۔" الجیلی کے ان خیالات پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ اس کے اور جرمن فلسفی ہیگل کے استدلال میں مشابہت پاتے ہیں۔ ان کی رائے میں ہیگل بھی وحدۃ الوجود کے الزام سے نجات پانے کے لئے اس قسم کی دلیل سے کام لیتا ہے۔

خدا تعالیٰ کی صفت رحیم اور صفت ربوبیت (The attribute of Providence) کے باہمی گہرے تعلق کی تعریف کرتے ہوئے الجیلی کہتا ہے کہ ربوبیت اور رزاقی سے خدا کی وہ صفت مراد ہے جو تمام موجودات اور مخلوقات کی ضروریات زندگی کی بطریق احسن کفالت کرتی ہے۔ اپنی اس بات کو مزید وضاحت کے لئے وہ پودوں کی مثال دیتا ہے جو اس خدائی صفت کی بدولت پانی جیسی نعمت عظمیٰ سے فیض یاب ہوتے ہیں علامہ اقبالؒ الجیلی کے اس نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ ان کی رائے میں ایک فطرت پرست فلسفی اس بات کو مختلف انداز میں بیان کرتے ہوئے اسے فطرت کی کسی خاص طاقت کی سرگرمی کا نتیجہ قرار دے گا۔ الجیلی اسے خدائی ربوبیت کی نمود کہے گا۔ اور فطرت پرست فلسفی کے برعکس اس رزاق طاقت کو معلوم تصور کرے گا۔ فطرت پرست فلسفی اس طاقت کے علم سے معذوری کا اظہار کرے گا جبکہ الجیلی اس کے وجود کا معترف ہوگا۔ الجیلی کے خیال میں فطرت کے پس پردہ کوئی اور طاقت نہیں بلکہ یہ خود ہستی مطلق ہے۔

علامہ اقبالؒ الجیلی کے نظریہ اسماء و صفات ایزدی کی بحث کے بعد اب ایک اور اہم مشکل فلسفیانہ اور صوفیانہ موضوع یعنی تخلیق اشیاء سے ماقبل کی نوعیت کے بارے میں الجیلی کے تصورات پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ مذہب، فلسفہ، سائنس اور تصوف نے اپنے اپنے انداز میں اس امر کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ کائنات کے آفرینش سے پہلے کیا

تھا اور اس وقت مادے (Matter)، وقت، زمان و مکان اور خدا کی کیا حالت تھی۔ اس بارے میں الجیلی کا نظریہ یہ ہے کہ تخلیق کائنات سے پیشتر خدا "اعمیٰ" (ازلی تاریکی اور موجودہ اصطلاح حالت لاشعور) میں تھا۔ اپنی اس بات کی تائید میں وہ ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے کہتا ہے کہ تخلیق کائنات سے پہلے خدا کی حالت کے بارے میں جب رسول عربیؐ سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ارض و سماء کی پیدائش سے قبل خدا "اعمیٰ" (اندھا پن) میں تھا۔ علامہ اقبال اس اعمیٰ یا ازلی ظلمت کی نوعیت کا جائزہ دلچسپ انداز میں لیتے ہیں۔ ان کی رائے میں اس لفظ اعمیٰ کو ہم جدید اسلوب بیان میں ادا کرتے ہوئے "لاشعوری حالت" (Unconsciousness) کہیں گے۔ وہ الجیلی کی دور اندیشی کی داد دیتے ہیں کہ اس نے جدید جرمنی کے مابعد الطبیعیاتی اصولوں کی طرف کافی عرصہ پہلے بلیغ اشارہ کر دیا تھا۔ وہ الجیلی کے اس تصور کا لب لباب یہ پیش کرتے ہیں:۔

"الجیلی کہتا ہے کہ لاشعور تمام حقیقتوں کی حقیقت ہے۔ یہ کسی نزولی حرکت کے بغیر ہستی خالص ہے۔ یہ ہستی خالص خدائی صفات اور عمل تخلیق سے آزاد ہونے کی حیثیت سے کسی نام یا صفت کی محتاج نہیں کیونکہ یہ عالم تعلقات سے ماوراء ہے۔ یہ مطلق احدیت سے ممیز ہے کیونکہ مطلق احدیت وہ نام ہے جو ہستی خالص کو اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ اپنی نمود کے لئے بلندی سے نیچے آتی ہے۔"

اس کے بعد حضرت علامہ ہمیں یاد دلاتے ہیں کہ جب ہم خدا کے تقدم اور تخلیق کے تاخر کی بات کرتے ہیں تو ہمارے الفاظ سے زمان کا مفہوم مترشح نہیں ہونا چاہئے کیونکہ خدا اور اس کے عمل تخلیق کے دوران مرور زمان اور جدائی کا وجود نہیں ہو سکتا۔ وہ زمان و مکان کی حقیقت کو ان الفاظ کا جامہ پہناتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"زمان کا تسلسل اور مکان بذات خود مخلوق ہیں۔ ایک ذرہ تخلیق خدا اور اس کے تخلیقی عمل کے درمیان کیسے رکاوٹ بن سکتا ہے؟ اس لئے ہمارے ان الفاظ ـــــــــ قبل، بعد، کہاں وغیرہ سے ہرگز زمان و مکان مراد نہیں ہونی چاہئے۔ خدا کے عمل تخلیق کی

حقیقت انسانی تصورات کی گرفت سے باہر ہے یہی وجہ ہے کہ حیات
مادی کا کوئی درجہ بھی اس پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ کانٹ کے الفاظ
میں اس عالم شہود کے قوانین کو عالم غیب کے بارے میں استعمال
نہیں کیا جا سکتا۔"

زمان و مکان کے الفاظ انسانی ذہن کے پیدا کردہ سانچے اور معیار ہیں اس لئے خدا کی ذات پر ان کا اطلاق کسی طرح بھی درست نہ ہو گا۔

اس سے قبل علامہ اقبالؒ خدا اور انسان کے تین اہم مدارج کا تذکرہ کر چکے ہیں اب وہ دوبارہ اس موضوع کو زیر بحث لاتے ہوئے کہتے ہیں کہ کمال اور ترقی کی طرف جاتے ہوئے انسان کو تین مراحل سے گذرنا پڑتا ہے۔ پہلے مرحلہ میں انسان خدا کے نام پر غور و فکر کرتا ہے جسے الجیلی تجلی اسماء قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے :۔ "جب خدا کسی خاص انسان کو اپنے ناموں کی روشنی سے منور کرتا ہے تو وہ انسان اس خدائی نام کی خیرہ کرنے والی تجلی کے نیچے آ کر مٹ جاتا ہے۔" الجیلی کہتا ہے کہ "ایسی حالت میں تو اگر خدا کو پکارے تو وہ تیری پکار کا جواب دے گا۔" بقول الجیلی خدائی تجلی کے زیر اثر آ کر وہ انسان اس وقت خدائی رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے خیال میں بقول شوپنہار (Schopenhaur) اس خدائی تابانی کا اثر فرد کی مرضی کی بربادی ہو گا وہ ہمیں متنبہ کرتے ہیں کہ فرد کی اس مرضی کو طبعی موت کے مترادف خیال کرنا غلط ہو گا کیونکہ کپلا (Kapila) کے الفاظ میں پراکرتی (Prakriti) سے متحد ہو کر بھی فرد زندہ ہوتا ہے اور وہ چرخے کی مانند حرکت کرتا رہتا ہے۔ یہی وہ مقام اتحاد ہے جہاں فرد وحدۃ الوجود کی حالت میں پکار اٹھتا ہے :۔ "محبوبہ اور میں ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح متحد ہو گئے تھے کہ کوئی ہمیں جدا کرنے والا نہ تھا۔"

(انسان الکامل ' جلد اول صفحہ ۴۰)

مرد کامل کی روحانی ترتیب کے دوسرے مرحلہ کو الجیلی تجلی صفت کا نام دیتا ہے۔ یہ تجلی ایزدی انسان کامل کو اس قابل بنا دیتی ہے کہ وہ خدائی صفات کو ان کی اصلی نوعیت میں اپنی استعداد قبولیت کے مطابق حاصل کر لیتا ہے۔ اس خدائی تجلی کی مقدار اور حصول کے مطابق انسان کی روحانی ترقی کا تعین ہو جاتا ہے۔ اس وجہ سے بعض انسان زندگی کی خدائی صفت

سے ضوگیر ہو کر روح کائنات کے حصہ دار بن جاتے ہیں۔ یہاں پہنچ کر علامہ اقبالؒ الجیلی کے انسان کامل کی چند کرامات کا ذکر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں :۔

"اس خدائی تجلی کا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان کامل ہوا میں اڑتا ہے، وہ پانی پر چلتا ہے اور اشیاء کی جسامت و ضخامت کو تبدیل کر دیتا ہے (جیسا کہ حضرت عیسیٰؑ اکثر کیا کرتے تھے) اس طرح انسان کامل تمام خدائی صفات کی تجلی سے فیض یاب ہو کر اور اسم و صفت کی حد کو عبور کرتے ہوئے عالم جوہر یعنی حیات مطلق کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔"

انسان کامل کی روحانی تربیت و ترقی کے تین مراحل کو بیان کرنے کے بعد علامہ اقبال حیات مطلق کا دوبارہ ذکر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ جب ہستی مطلق اپنی مطلقیت کو چھوڑتی ہے تو وہ تین نزولی سفر اختیار کرتی ہے یاد رہے کہ مرد کامل کی ترقی کا سفر نیچے سے اوپر کی طرف مگر ہستی مطلق کا سفر اوپر سے نیچے کی جانب ہوتا ہے۔ ہستی مطلق یا حیات مطلق کا ہر ایک نزولی سفر دراصل جوہر مطلق (Absolute Essence) کی آفاقیت محض یا عمومیت کو خصوصیت کا حامل بنا دیتا ہے۔ اس کی ہر ایک حرکت ایک ایسے نئے لازمی اسم (Essential Name) کے تحت نمودار ہوتی ہے جو انسانی روح پر خاص نورانی اثر ڈالتی ہے۔ حضرت علامہ فرماتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر الجیلی کی روحانی اخلاقیات کی بحث کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس آخری روحانی منزل پر جا کر انسان کامل بن گیا ہے اور وہ ہستی مطلق میں مدغم ہو گیا ہے ہیگل کی زبان میں ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس مقام پر پہنچ کر انسان کامل نے فلسفہ مطلق (The Absolute Philosophy) سیکھ لیا ہے۔ الجیلی مرد کامل کے اس مقام رفیع کو یوں بیان کرتا ہے :۔ "انسان کامل روحانی ترقی کے آخری مقام پر جا کر مجموعہ کمالات بن جاتا ہے۔ وہ معبود اور کائنات کا محافظ بھی ہو جاتا ہے۔" (انسان الکامل، جلد اول صفحہ ۴۸)

الجیلی کے قول کے مطابق انسان کامل ایک ایسا نقطہ ہے جہاں انسانیت (عبدیت) اور خدائی (معبودیت) مل جاتی ہیں اور اس کا نتیجہ مرد خدا (god-man) کی پیدائش کی شکل میں

نکلتا ہے۔

انسان کامل کو الجیلی نے بہت سے کمالات، کرامات اور خدائی صفات کا حامل اور مکمل نمونہ تو قرار دے دیا ہے لیکن بقول اقبالؒ اس نے ہمیں یہ نہیں بتایا کہ یہ مرد کامل کس طرح روحانی ارتقاء کا کمال حاصل کرتا ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ روحانی ترقی کے تمام مراحل کو خاص تجربات سے مملو پاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ روحانی ارتقاء کے ہر مرحلے پر مرد کامل کو ایک ایسا خاص تجربہ ہوتا ہے جو اس کے دل و دماغ میں کسی قسم کا شک اور اضطراب باقی رہنے نہیں دیتا۔ روحانی تجربات کے اس ذریعے کو الجیلی قلب (دل) کا نام دیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں قلب کا لفظ آسانی سے شرمندہ معنی نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود وہ الجیلی کی افادیت قلب کے تصور سے متفق ہیں۔ قلب (دل) کی اہمیت و افادیت کو واضح کرنے کے لئے الجیلی نے اپنی کتاب "انسان الکامل" میں ایک صوفیانہ نقشہ بھی دیا ہے جس کی رو سے وہ دل کو ایک ایسی باطنی آنکھ قرار دیتا ہے جو بتدریج خدائی ناموں، خدائی صفات اور ہستی مطلق کو دیکھ لیتی ہے۔ یہ چشم باطن اپنے وجود کے لئے روح اور دماغ کی پراسرار ترکیب کی محتاج ہے اور بعدازاں اپنی فطرت کے مطابق یہ زندگی کی اعلیٰ حقیقتوں کی معرفت کا آلہ بن جاتی ہے۔ علامہ اقبالؒ یہاں دل اور عقل کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

> "جو کچھ دل (ویدانت کے مطابق اعلیٰ علم کے حصول کا سرچشمہ) منکشف کرتا ہے فرد اسے اپنی ذات سے کوئی الگ یا مخالف چیز نہیں سمجھتا کیونکہ یہ دلی انکشاف تو اس کی اپنی اصلیت اور اس کی گہری زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ قلبی ذریعے کی یہ خصوصیت اسے عقل سے ممیز کرتی ہے۔ عقل کا مقصد اسے استعمال کرنے والے انسان کی ذات سے ہمیشہ مختلف اور جداگانہ نوعیت کا ہوتا ہے۔"

عقل پر دل کو ترجیح دینے کے باوجود علامہ اقبالؒ صوفیاء کے اس مدرسہ فکر کا تذکرہ کرتے ہیں جو روحانی تجربے کے دوام اور روحانی بصیرت اور قلبی دید کے لمحات کو انسانی اختیار کا نتیجہ خیال نہیں کرتے۔ اس ضمن میں انہوں نے ایک مشہور برطانوی شاعر اور نقاد

میتھیو آرنلڈ (Matthew Arnold) کے درج ذیل شعر کا حوالہ بھی دیا ہے۔ میتھیو آرنلڈ نے کہا تھا:-

<We cannot Kindle, when we will the fire which in hearts resides."

"ہم اپنی مرضی اور ارادے کے مطابق اس آگ کو روشن نہیں کر سکتے جو دلوں میں جاگزین ہوتی ہے۔"

اس لحاظ سے علامہ اقبالؒ روحانی تجربے کی اہمیت کے تو قائل ہیں مگر وہ اسے ایک اختیاری اور دائمی عمل تصور نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں اگر یہ روحانی تجربہ دائمی ہو جاتا تو اس سے عظیم اخلاقی قوت کا ضیاع واقع ہوتا اور معاشرتی نظام تہ و بالا ہو جاتا۔ مستقل طور پر من کی دنیا میں ڈوبے رہنا اور زندگی کے معاشرتی مسائل اور انسانی روابط کو نظرانداز کر دینا کسی طرح بھی مفید نہیں ہو سکتا۔ اس لئے علامہ اقبالؒ نے اس یک طرفہ عمل کے دوام پر تنقید کی ہے۔ اس کے بعد وہ مزید کہتے ہیں:-

"بندہ خدا وہ ہے جس نے اپنی زندگی کے راز کو جانا ہے اور اپنے آپ کو خدا کا بندہ محسوس کیا ہے لیکن جب وہ خاص روحانی احساس ختم ہو جاتا ہے تو انسان (عبد) انسان رہتا ہے اور خدا (معبود) خدا باقی رہتا ہے۔"

خدا اپنے اعلیٰ مدارج سے نیچے آنے کے باوجود خدا ہی رہنا چاہئے اور اسی طرح انسان روحانی مراحل طے کرنے کے بعد بھی انسان ہی خیال کرنا چاہئے۔

الجیلی نے انسان کامل کی روحانی تربیت کے تین مراحل اور اس طرح اس نے خدا کے بھی تین مدارج بیان کئے ہیں۔

الجیلی کے اس نظریے کو اصول تثلیث یا نظریہ ثلاثہ یا اصول سہ گونہ (Doctrinde of the Trinity) کہا جاتا ہے۔ علامہ اقبالؒ اس سے پیشتر حیات مطلق کی تین حرکات یا ہستی خالص کے اولین تین مدارج کو بیان کر چکے ہیں وہ الجیلی کے تصور مرد کامل پر مزید اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا کی تیسری حرکت خارجی ظہور کی

معیت میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔ یہ خدائی تجلی دراصل خدا اور انسان میں جوہر کی ذات کا انفصال ہے۔ اس جدائی کے خلاء کو انسان کامل پر کرتا ہے جو انسانی اور خدائی صفات کا حامل ہوتا ہے۔ الجیلی کے اس نظریے کی توضیح کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ کہتے ہیں :۔

"انسان کامل خدائی اور انسانی صفات میں شریک ہوتا ہے۔ الجیلی کی رائے میں انسان کامل کائنات کا محافظ ہے اس لئے اس کی نگاہ میں انسان کامل کا ظہور فطرت کے تسلسل کے لئے لازمی شرط ہے۔"

اس موضوع پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ اس بات کو سمجھنا دشوار نہیں کہ ہستی مطلق جب اپنی مطلقیت کو چھوڑتی ہے تو وہ اس بندہ خدا (god-man) میں عود کر آتی ہے۔ اگر بندہ خدا نہ ہوتا تو وہ ایسا نہ کر سکتی تھی۔ اور ایسی حالت میں نیچر نہ ہوتی اور نہ ہی نیچہ" کوئی روشنی ہوتی جس کے ذریعے خدا اپنی ذات کا خود دیدار کرتا۔ جس نور کی وساطت سے خدا اپنی ذات کا دیدار کرتا ہے وہ ہستی مطلق کی فطرت میں اصول اختلاف کے سبب ہے۔ الجیلی اس اصول اختلاف کو اپنے مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کرتا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے :۔

"اگر تم یہ کہو کہ خدا واحد ہے تو تم درست کہتے ہو لیکن اگر تم اسے دو کہو تو یہ بھی درست ہے۔ اگر تم اسے تین قرار دو تو یہ بھی ٹھیک ہوگا کیونکہ یہ انسان کی اصل فطرت ہے۔"

(انسان الکامل' جلد اول صفحہ ۸)

اس نقطہ نظر سے الجیلی انسان کامل کو رشتہ اتحاد یا ایک سے زیادہ کو آپس میں ملانے والی کڑی خیال کرتا ہے کیونکہ ایک طرف تو وہ خدا کے تمام اصلی ناموں سے تجلی حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام خدائی صفات اس کی شخصیت میں دوبارہ ظاہر ہوتی ہیں۔

انسان کامل کی چند خدائی صفات کا ذکر کرتے ہوئے الجیلی ان کی یوں تقسیم کرتا ہے :۔

(۱) آزاد زندگی یا وجود۔

(۲) علم جو زندگی ہی کی ایک شکل ہے۔ الجیلی ایک آیہ قرآنی کا حوالہ دیتے ہوئے اسے ثابت کرتا ہے۔

(۳) مشیت ———— اصول تخصیص یا ظہور ہستی

(The manifestation of Being) الجیلی اس کی تعریف بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مشیت یا ارادہ (Will) جوہر کے تقاضوں کے مطابق خدا کے علم کی تجلی ہے اس لئے یہ علم کی خاص صورت ہے۔ یہ تو تجلیات کی حامل ہے جو سب عشق و محبت کے مختلف نام ہیں۔ اس کی آخری شکل محبت ہے جس میں محب و محبوب (عاشق و معشوق) اور عالم و معلوم آپس میں اس طرح مدغم ہو جاتے ہیں کہ ان میں مکمل یکسانیت پیدا ہو جاتی ہے۔ الجیلی عشق و محبت کی اس شکل کو جوہر مطلق (Absolute Essence) کہتا ہے جیسا کہ عیسائیت خدا کو محبت قرار دیتی ہے۔ الجیلی کے اس تصور عشق و محبت پر تبصرہ کرتے ہوئے حضرت علامہؒ یہ کہتے ہیں :۔

"الجیلی ہمیں مشیت و ارادہ کے انفرادی عمل کو غیر معلول سمجھنے کی غلطی سے بچاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ آفاقی مشیت کا عمل ہی کسی علت کے بغیر ع پذیر ہوا کرتا رہتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے وہ ہیگل کے اصول آزادی پر دلالت کرتا ہے اور یہ رائے پیش کرتا ہے کہ انسانی اعمال میں جبر و اختیار دونوں شامل ہوتے ہیں۔"

دوسرے لفظوں میں تمام انسانی اعمال علت و معلول کی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں صرف خدائی عمل ہی اس پابندی سے بے نیاز ہوتا ہے۔ ہمارے کام کبھی ہماری ذاتی مرضی کی پیداوار ہوتے ہیں اور کبھی وہ جبریت (Determinism) پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس خدائی اعمال خدائی مشیت کے اختیار کی دلیل ہوتے ہیں۔

(۴) اپنی تخلیق کی مظہر طاقت

الجیلی شیخ محی الدین ابن عربی کی اس رائے کو درست نہیں مانتا کہ کائنات اپنی تخلیق سے قبل خدا کے علم میں موجود تھی۔ اسے ابن عربیؒ کے اس نظریے سے اتفاق نہیں کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ خدا نے کائنات کو نیستی سے ہست نہیں کیا تھا۔ الجیلی کا ذاتی

خیال یہ ہے کہ کائنات اپنی آفرینش سے پیشتر ذات خداوندی میں ایک تصور کی حیثیت سے موجود تھی۔

(۵) کلام یا نور ایزدی کا عکس

الجیلی خدا کے کلام کو امکان خیال کرتا ہے۔ اس لئے وہ نیچر (کائنات) کو کلام اللہ کی عملی اور خارجی شکل قرار دیتا ہے خدا کے اس خارجی پہلو کے مختلف نام ہیں۔ مثلاً ٹھوس دنیا' انسانی حقائق کا مجموعہ' نظام الوہیت' وحدت کی کثرت' غیر معلوم ہستی (خدا) کا اظہار' مراتب حسن' خدا کے اسماء و صفات کا نشان اور خدائی علم کا مدعا۔

(۶) ناشنیدنی چیزوں کو سننے کی طاقت۔

(۷) نادیدنی اشیاء کو دیکھنے کی قوت

(۸) حسن

کائنات میں جو چیزیں کم حسین نظر آتی ہیں وہ اپنے اصلی وجود میں حسین و جمیل ہیں۔ حسن کائنات اگرچہ خدا کے حسن و جمال کا عکس ہے تاہم یہ حقیقی بھی ہے اور حسین بھی۔ الجیلی کا تصور حسن اور نظریہ خیر آپس میں مربوط ہیں۔ الجیلی کی رائے میں شر یک اضافی چیز ہے اس لئے اس کا اپنا آزادانہ وجود نہیں۔ اسی طرح وہ گناہ کو بھی ایک اضافی بدصورتی اور قباحت قرار دیتا ہے۔

علامہ اقبالؒ اس کے اس تصور کی ایک جھلک ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ الجیلی کہتا ہے :۔ "شر صرف ایک اضافی امر ہے۔ اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں اسی طرح معصیت محض ایک اضافی بدصورتی کے مترادف ہے۔" جس چیز کو ایک شخص برا خیال کرے لازم نہیں کہ دوسرا شخص بھی اسے برائی سمجھے۔

(۹) شدید قسم کی شوکت اور خوبصورتی

(۱۰) کمال

کمال خدا کا نہ معلوم ہونے والا جوہر ہے اس لئے یہ غیر محدود اور لا انتہاء ہے۔

(ا) بارھویں صدی عیسوی کے شاعر عمر خیام کا بیان کردہ لا ادریت (Agnosticism) پر مبنی رد عمل۔ عمر خیام جس نے اپنی ذہنی مایوسی سے مجبور ہو کر یہ کہا تھا:۔

"نشاط طلب انسان جو بلا کے بادہ نوش ہیں اور مسجد میں شب بیداری کی زحمت اٹھانے والے نیک لوگ یہ سب یکساں طور پر سمندر میں غرق ہیں اور انہیں کوئی کنارہ نہیں ملتا۔ صرف خدا کی ذات واحد بیدار ہے اور باقی سب محو خواب ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے عمر خیام کی جس رباعی کا یہاں محض ترجمہ پیش کیا ہے وہ رباعی یہ ہے:۔

آں ہانکہ محیط فضل و آداب شدند
در کشف علوم شمع اصحاب شدند
رہ زیں شب تاریک بزدند بروں
گفتند فسانہ و در خواب شدند

(خیامی)

(ب) تیرھویں صدی عیسوی میں ابن تیمیہ اور اس کے مقلدین کا توحید پرستانہ رد عمل۔

(ج) تیرھویں صدی عیسوی میں واحد محمود کا کثرت الوجود (Pluralism) پر مبنی رد عمل

(دلستان باب نمبر۸)

خالصتاً" فلسفیانہ نقطہ نگاہ سے واحد محمود کی تحریک اپنے اندر بہت زیادہ دلچسپی کا سامان رکھتی ہے۔ تاریخ فلسفہ اس امر کو واضح کرتی ہے کہ ترقی کے چند عام قوانین مختلف لوگوں کی ذہنی اور فکری تاریخ کے بارے میں بھی درست ثابت ہوتے ہیں۔ اس تصور کی تائید میں علامہ اقبالؒ کے یہ الفاظ بھی قابل غور ہیں۔

"جرمن توحید پرستانہ نظامہائے فکر نے ہربرٹ کی کثرت پرستی کو مدد کے لئے بلایا جبکہ سپینوزا کے ہمہ اوست نے لائبنز کی وحدت جواہر کے فلسفہ سے مدد چاہی۔ اسی اصول کے عمل کے تحت واحد محمود نے اپنے دور کی وحدت وجود کی صداقت کا انکار کرتے ہوئے کہا کہ حقیقت مطلقہ وحدت کی بجائے کثرت کی حامل ہے۔ لائبنز سے کافی

عرصہ پیشتر اس نے کہا تھا کہ کائنات افراد یعنی ان بنیادی اکائیوں یا
سادہ غیر تقسیم پذیر مادی ذرات کا مجموعہ ہے جو ازل سے موجود اور
عطیہ حیات کے مالک ہیں۔"

حضرت علامہ واحد محمود کے نظریہ تخلیق کائنات کی دلچسپ بحث کو آگے بڑھاتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ واحد محمود کی رائے میں قانون کائنات پست سے اعلیٰ حالتوں کی طرف مسلسل سفر کرنے والے بنیادی مادے کی ارتقائی تکمیل پر مشتمل ہے۔ بنیادی اکائیاں جس قسم کی خوراک کو جذب کرتی ہیں اسی طرح کی حالتیں معرض وجود میں آتی ہیں۔ اس کے نظریہ تخلیق کا ہر دور آٹھ ہزار سالوں پر مشتمل ہے۔ اور ایسے آٹھ ادوار کے بعد دنیا کی ترکیب کی اکائیاں الگ ہو کر نئی دنیا کی تشکیل کے لئے دوبارہ آپس میں متحد ہو جاتی ہیں۔ اپنے ان فلسفیانہ خیالات کی بناء پر واحد محمود ایک ایسا فرقہ بنانے میں کامیاب ہو گیا جسے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا اور انجام کار شاہ عباس نے اس کا وجود ہی ختم کر دیا۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مشہور ایرانی شاعر حافظ شیرازی اس فرقے کے نظریات میں اعتقاد رکھتا تھا۔

حقیقت نور اور فکر کی حیثیت سے

حقیقت مطلقہ کی نوعیت سے متعلق صوفیاء نے زیادہ تر تین بنیادی نظریات بیان کئے ہیں جنہیں علامہ اقبالؒ اس باب کا اہم موضوع تصور کرتے ہیں۔ اس سے قبل وہ خدا تعالیٰ کے بارے میں صوفیاء کے دو اساسی تصورات —— باشعور میت اور حسن ازلی —— کو بیان کر چکے ہیں۔ اب وہ اس کے تیسرے بنیادی تصور —— نور یا فکر —— پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ تصوف کا یہ تیسرا عظیم دبستان حقیقت کاملہ (خدا) کو نور یا فکر سمجھتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے ذات خداوندی اپنے وجود اور گوناگوں صفات کے اظہار کے لئے فکر و نور کی متقاضی ہے۔ تصوف کے پہلے دو مدرسہ ہائے فکر نے نوافلاطونیت کو چھوڑ دیا تھا جبکہ اس آخری مکتب خیال نے نوافلاطونیت کو نئے فکری نظاموں میں تبدیل کر دیا تھا۔ تاہم اس صوفیانہ مکتب خیال کی مابعد الطبیعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو تو صحیح طور پر ایرانی سپرٹ کا حامل ہے اور اس کا دوسرا پہلو زیادہ تر عیسائی انداز فکر سے متاثر ہے دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ تجرباتی کثرت حقیقت مطلقہ کی نوعیت میں اصول مغائرت کو لازمی بنا دیتی ہے۔

حقیقت نور کی حیثیت سے ـــــــ الاشراقی

ایرانی سویت کی طرف رجعت

الاشعری کے آغاز کردہ تنقیدی جائزے کی روح پر مشتمل اسلامی الہیات میں یونان کے فلسفہ جدلیات کا عمل دخل ہوا۔ اس یونانی جدلیات کا مکمل اظہار الغزالی کی تشکیک پرستی میں پایا گیا۔ عقل پرستوں کے گروہ میں چند ایسے تنقیدی اذہان مثلاً نظام وغیرہ تھے جن کا فلسفہ یونان کے ساتھ رویہ غلامانہ اطاعت پذیری کی بجائے آزادانہ تنقیدی کا حامل تھا۔ اصول مذہب کے حامیوں ـــــــ الغزالی، الرازی، ابوالبرکات اور الامدی نے فلسفہ یونان کی ساری ساخت پر پے درپے حملے کئے جبکہ ابو سعید ضیرانی، قاضی عبدالجبار، ابوالمعالی، ابوالقاسم اور آخر کار زیرک ابن تیمیہ اسی قسم کے الہیاتی مقاصد کے تحت یونانی منطق کی ساخت میں مخفی کمزوری کا پردہ چاک کرتے رہے۔

فلسفہ یونان سے متعلق ان مسلم حکماء کی تنقید کو چند فاضل صوفیاء مثلاً شہاب الدین سہروردیؒ کی تائید و نصرت بھی ملی۔ شہاب الدین سہروردیؒ نے اپنی کتاب "یونانی حماقتوں کی پردہ کشائی" میں یونانی افکار کی تردید کرکے عقل خالص کی بیچارگی کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ علامہ اقبالؒ عقلیت کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کے خلاف اشاعرہ کی فکری سرگرمیوں اور آزاد تنقید کی افادیت کے بارے میں یہ فرماتے ہیں :۔

> " عقلیت کے خلاف اشاعرہ کے ردعمل کا نتیجہ یہ نکلا کہ مابعد الطبیعیات کا ایک ایسا ترقی یافتہ نظام بن گیا جو اپنے چند پہلوؤں میں نہ

صرف جدید ترین تھا بلکہ اسی نے ذہنی غلامی کی پرانی زنجیروں کو بھی مکمل طور پر توڑ کر رکھ دیا۔"

اپنی کتاب کی پہلی جلد (صفحہ ۳۶۷) میں اردمان (Erdmann) کی یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ مسلمانوں کی فلسفہ طراز روح الفارابی اور بو علی سینا کے ساتھ ہی ختم ہو گئی اور ان کے بعد فلسفہ تشکیک پرستی اور تصوف (Mysticism) کا روپ دھار کر دیوانہ پن کا شکار ہو گیا تھا۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ فلسفہ یونان پر مسلمانوں کی اس تنقید کو نظر انداز کرتا ہے جس نے ایک طرف تو اشاعرہ کی عینیت (Idealism) کو جنم دیا اور دوسری طرف ایرانی فلسفے کی صحیح انداز میں تشکیل جدید کا کام دیا تھا۔

علامہ اقبالؒ کا خیال ہے کہ شروع شروع میں مسلمانوں کے ذہنوں پر یونانی فلسفے کی عظمت اس قدر مرتسم ہو گئی تھی کہ وہ اصول دین اور مذہبی اعتقادات کو بھی اسی ترازو میں تولنے لگے تھے۔ اگر کوئی عقیدہ فلسفہ یونان کے معیار پر پورا نہ اترتا تو وہ یا تو اسے رد کر دیتے یا اس کے بارے میں شکوک و شبہات کا شکار ہو جاتے تھے۔ بعد ازاں جب فلسفہ یونان کی مرعوبیت کم ہونے لگی اور مسلمان مفکرین نے اس کی خامیوں کو بے نقاب کر دیا تو مسلمانوں میں آزاد تنقید کو فروغ حاصل ہوا یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ جب تک بیرونی افکار و نظریات کی غلامی سے نجات نہ پائی جائے اس وقت تک ملکی نظریات اور فلسفے کی جدید تشکیل ممکن نہیں ہوتی۔ اس لئے حضرت علامہ بجا فرماتے ہیں کہ مکمل طور پر ایرانی نوعیت کے فلسفیانہ نظام کی از سر نو تعمیر کے لئے یہ بے حد ضروری تھا کہ پہلے یا تو غیر ملکی افکار کو ختم کیا جائے یا ذہن پر اس کی گرفت کو کمزور بنایا جائے۔ ان کے خیال میں اشاعرہ اور اسلامی اصول و عقائد کے دیگر محافظوں نے فلسفہ یونان کی بربادی کو مکمل کر دیا تھا۔ اس کے بعد وہ اس نئے آزاد ماحول میں آنکھیں کھولنے والے ایک بلند پایہ مسلمان فلسفی الاشراقی کی فکری عظمت کا ان الفاظ میں تذکرہ کرتے ہیں :۔

" حریت کی آغوش میں پلنے والا الاشراقی فلسفے کی نئی عمارت کو بنانے کے لئے آگے بڑھا اگرچہ تشکیل جدید کے دوران اس نے پرانے مواد کو مکمل طور پر رد نہیں کیا تھا۔ اس کا حقیقی ایرانی ذہن تنگ نظر متند شخصیات کی دھمکیوں سے بے خوف ہو کر آزاد خیالی کے حق کا اثبات

کرتا ہے۔"

مفکر اسلام علامہ اقبال" الاشراقی کے فلسفیانہ نظام پر مزید رائے زنی کرتے ہیں کہ الاشراقی کے نظریات کلیتہ" قدیم ایرانی روایات کے آئینہ دار ہیں۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ حکیم الرازی اور الغزالی کی تصانیف اور فرقہ اسمعیلیہ میں بھی ایرانی روایت کا اظہار ہوا ہے مگر ان کا یہ اظہار جزوی ہے۔ اس کے برعکس الاشراقی اپنے پیش رو مفکرین کے فلسفے اور اسلامی الہیات سے آخری تفہیم کی کوشش کرتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی" ان عظیم المرتبت اور عدیم النظیر مفکرین اور فلاسفہ میں سے ہیں جنہوں نے اپنی گراں قدر علمی اور فکری سرگرمیوں کی بناء پر اسلامی الہیات اور فلسفہ اسلام کے میدان میں قابل ستائش خدمات سرانجام دی ہیں عالم اسلام کی یہ نابغہ شخصیت فلسفہ یونان کی زبردست ناقد اور اسلامی تعلیمات و افکار کی مسلمہ مداح تھی۔ شیخ شہاب الدین سہروردی" تقلید کورانہ کے زبردست مخالف تھے اس لئے ان کے آزاد نظریات اس دور کے تقلید پرست اور فکر و دشمن نام نہاد علمائے دین کو پسند نہ آئے چنانچہ انہوں نے اس کے خلاف کفر کا فتویٰ عائد کر کے اسے بادشاہ وقت کے ہاتھوں قتل کروا دیا۔ علامہ اقبال" اس ذہین و فطین مسلمان مفکر کے بے حد مداح ہیں اس لئے انہوں نے اس کی فکری عظمت کے مختلف گوشوں پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ سب سے پہلے وہ اس کے مختصر ترین سوانح حیات اور فلسفہ یونان کے دو اہم نمائندوں یعنی افلاطون اور ارسطو پر اس کی تنقیدی آراء کا ذکر کرتے ہیں اور بعدازاں وہ اس کے فلسفیانہ نظام کے چیدہ چیدہ پہلوؤں پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ اس کے حالات زندگی بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال" ہمیں بتاتے ہیں کہ شیخ شہاب الدین سہروردی" المعروف شیخ الاشراق مقتول بارھویں صدی عیسوی کے وسط کے لگ بھگ پیدا ہوئے انہوں نے مشہور مفسر قرآن الرازی کے استاد مجد جیلی کے ساتھ فلسفے کا علم حاصل کیا اور جوانی کے دور ہی میں انہیں تمام عالم اسلام میں بے مثال مفکر خیال کیا جاتا تھا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی کا بیٹا الملک الظاہر اس کا بہت بڑا مداح تھا۔ الملک الظاہر نے شیخ شہاب الدین سہروردی" کو حلب آنے کی دعوت دی جہاں اس نوجوان فلسفی نے اپنی آزاد آراء اور نظریات کو ایسے انداز میں بیان کیا جس نے ان کے ہم عصر مذہبی علماء کے دلوں میں حسد کے شدید جذبات پیدا کر دیئے تھے۔ یہ تنگ نظر اور حاسد علماء شیخ مقتول کے شاہانہ

قرب اور عوامی مقبولیت سے خائف ہو گئے چنانچہ انہوں نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے ہاں شکایت کر کے انہیں مروا ڈالا۔ علامہ اقبالؒ ان تقلید پرست، حاسد، تنگ نظر اور نام نہاد علمائے دین کو ہدف تنقید بناتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"مذہبی اجارہ داریؒ نے اپنی حمایت اور اپنی پوشیدہ خامیوں کو چھپانے کے لئے ہمیشہ ہی اپنے پس پشت وحشی اور ظالم قوت کا انتظام کیا ہے۔ اس خون آشام مذہبی دعویداری کے ان زر خرید غلاموں نے سلطان صلاح الدین کو لکھا کہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی تعلیمات سے اسلام کو خطرہ لاحق ہے اس لئے مذہب کے مفاد میں اس برائی کو ابھی ختم کر دینا ضروری ہے۔ سلطان اس بات پر رضا مند ہو گیا تھا۔"

چنانچہ ۳۶ سال کی عمر میں اس نوجوان ایرانی مفکر کو قتل کر دیا گیا۔ اس قتل نے اسے شہید صداقت بنا کر اس کے نام کو حیات جاوداں عطا کر دی۔ علامہ اقبالؒ اس بے وقت موت پر تبصرہ کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ شیخ شہاب الدین سہروردی کے قاتلین بھی وفات پا چکے ہیں اور ان کا نام باقی نہیں رہا مگر شیخ الاشراق مقتول کا وہ فلسفہ جس کی قیمت خون کی شکل میں ادا کی گئی ہے، ابھی تک زندہ ہے اور بہت سے متلاشیان حق اور طالبان صداقت کی کشش کا باعث ہے۔

اشراقی فلسفے کی تاریخ سے شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ ان کی فلسفیانہ عظمت کے مختلف پہلوؤں سے نقاب کشائی کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں :۔

"فلسفہ اشراق کے اس بانی کی بنیادی خصوصیات اس کی ذہنی آزادی، اپنے افکار کو ایک جامع نظام میں پیش کرنے کی مہارت اور سب سے بڑھ کر اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفاداری ہے۔ بہت سے بنیادی امور میں وہ افلاطون سے متفق نہیں اور وہ بڑی آزادی کے ساتھ ارسطو کو بھی ہدف تنقید بناتا ہے۔ وہ فلسفہ ارسطو کو اپنے نظام افکار کی صرف تیاری کے لئے استعمال کرتا ہے۔ اس کی تنقید کی زد سے کوئی چیز بھی نہیں بچتی۔ وہ تو ارسطو کی منطق کا بھی سخت ناقدانہ جائزہ لیتے ہوئے اس کے چند اصولوں کے کھوکھلے پن کو ظاہر

کر دیتا ہے۔"

اس کے بعد وہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اور ارسطو کے نظریات تعریف کے اختلافی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ ارسطو کے نزدیک "تعریف" (Definition) کی تعریف کسی شے کی جنس اور اختلاف کا اجتماع ہے لیکن شیخ الاشراق اس کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعریف کردہ شے کی واضح خصوصیت کسی اور چیز میں معلوم نہیں ہوتی اس لئے یہ ہمیں اس چیز کے بارے میں کوئی بھی علم نہیں دے گی۔ وہ "گھوڑے" کی مثال دیتے ہوئے اسے ہنہنانے والا جانور قرار دیتے ہیں۔ اب ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ حیوانیت کیا ہے کیونکہ بہت سے جانوروں میں یہ صفت پائی جاتی ہے مگر "ہنہنانے" کی صفت کو سمجھنا ممکن نہیں کیونکہ تعریف شدہ شے کے علاوہ اور کہیں نہیں پائی جاتی۔ جس آدمی نے کبھی گھوڑا دیکھا ہی نہیں اس کے لئے گھوڑے کی یہ عام تعریف بے معنی ہوگی۔ اس نقطہ نگاہ سے سائنسی اصول کے تحت ارسطو کی یہ تعریف بالکل بیکار ہے۔

علامہ اقبالؒ کی رائے میں ارسطو پر شیخ شہاب الدین کی یہ تنقید اسے وہی موقف اختیار کرنے پر مائل کرتی ہے جو موقف بوزنکے (BOSANQUET) نے تعریف (Definition) کے بیان میں اختیار کرتے ہوئے اسے "مجموعہ صفات" کہا تھا۔

شیخ شہاب الدین کے خیال میں کسی چیز کی صحیح تعریف میں اس شے کی ان تمام بنیادی صفات کو جمع کیا جائے گا جو تعریف شدہ چیز میں پائی جائیں اگرچہ وہ دوسری چیزوں میں فرداً فرداً" بھی شامل ہوں۔

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے مابعد الطبعی افکار و نظریات کی قدر و قیمت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ اقبالؒ اس کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ ماورائی فلسفہ (Transcendentel Philosophy) کے خالصتاً" فکری پہلو کے کامل ادراک کے لئے ہمیں فلسفہ ارسطو، منطق، ریاضیات اور تصوف سے پوری طرح واقف ہونا چاہئے اور ہمارا دماغ کلیتہ" تعصب اور گناہ کے داغ سے پاک ہونا چاہئے تاکہ ہم اس باطنی احساس کو بتدریج ترقی یافتہ بنا سکیں جو عقلی نظریات کی تصدیق و تصحیح کیا کرتا ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبالؒ عقل کے ساتھ ساتھ عشق کی افادیت و عظمت کے بارے میں یہ کہتے ہیں :-

"عقل کی ہمیشہ "ذوق" سے مدد ہونی چاہئے کیونکہ اسکی تائید سے

محروم عقل ناقابل اعتبار ہوتی ہے۔ "ذوق" اصل میں اشیاء کے جوہر
کے اس پراسرار احساس کا نام ہے جو بے چین روح کو علم اور سکون
عطا کرتا ہے اور ہمیشہ کے لئے تشکیک پرستی کو غیر مسلح بنا دیتا ہے۔"

ہمارا زیادہ تر تعلق اس روحانی تجربے کے خالص فکر انگیز اور فلسفہ طراز پہلو سے تعلق ہے۔ یہ روحانی تجربہ باطنی احساس کے ان نتائج پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں عقل استدلالی ترتیب دے کر خاص نظام افکار کی شکل میں پیش کیا کرتی ہے۔ اس کے بعد فلسفہ اشراق کے مختلف پہلوؤں مثلاً علم حقیقت اشیاء نظر کائنات اور نفسیات کو موضوع بحث بنایا جاتا ہے اس طرح علامہ اقبالؒ ہمیں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے فلسفیانہ نظام کے ان چند اہم گوشوں سے باخبر کرتے ہیں۔

علم حقیقت اشیاء اور شیخ الاشراق

کائنات کی چیزوں کی ماہیت اور وجود کے بارے میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے جو کچھ کہا ہے علامہ اقبالؒ یہاں اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں تاکہ ہمیں شیخ مقتول کے نظریہ حقیقت اشیاء کا اجمالی اندازہ ہو سکے۔ اشیائے کائنات اور جملہ مخلوقات کی آفرینش و ابتداء سے متعلق مختلف ادوار میں مختلف فلاسفہ، حکماء اہل دانش و دین نے متعدد نظریات بیان کئے ہیں۔ جہاں تک شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے تصور وجود کا تعلق ہے اس کی اساس نور ایزدی پر استوار ہوتی ہے۔ ان کی رائے میں ہر قسم کی زندگی کا آخری اور اصلی سرچشمہ نور ایزدی ہے جسے وہ "نور قاہر" کا نام دیتے ہیں۔ اس اولین یا ازلی نور مطلق (Primal Absolute Light) کی اصلی نوعیت مستقل تجلیات پر مشتمل ہے۔ الاشراقی کی کتاب "حکمۃ الاشراق" کی شرح کرتے ہوئے الہروی اپنی تصنیف "شرح انواریہ" میں لکھتا ہے :۔ "نور سے زیادہ اور کوئی چیز زیادہ دیدنی نہیں ہے اور دید کی طاقت کو کسی اور تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی۔" اس لئے روشنی کا تقاضا ظہور ہے کیونکہ اگر ظہور کو روشنی کی متزاد صفت خیال کیا جائے تو پھر نتیجہ یہ نکلے گا کہ روشنی اپنی ذات میں دید کی قوت کی حامل نہیں اور یہ کسی اور چیز کی وساطت سے دیدنی بن جاتی ہے۔ اس بات سے یہ احمقانہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ روشنی کی بجائے کوئی اور چیز زیادہ دیدنی ہے۔ اس استدلال سے ظاہر ہوتا

ہے کہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ خدا تعالیٰ کو نور ایزدی اور نور مطلق سمجھتے ہوئے تمام اشیائے کائنات کو اس اولین سرچشمہ حیات اور منبع نور سے فیض یاب قرار دیتے ہیں۔ ان کے اشراقی فلسفے کا خلاصہ یہ ہے :۔

"نور اولین اپنی ذات سے ماورا اپنے وجود کے لئے کوئی علت نہیں رکھتا۔ حقیقی اصول حیات کے علاوہ سب کچھ اس پر منحصر، متصل اور ممکن ہے۔ عدم نور (ظلمت) کوئی ایسی چیز نہیں جو کسی اور خود مختار منبع سے نکلی ہو۔"

مجوسی مذہب کے علمبرداروں کی یہ غلطی ہے کہ وہ نور اور ظلمت کو دو مختلف حقیقتیں خیال کرتے ہیں جنہیں دو مختلف تخلیقی عوامل نے پیدا کیا ہو۔ زرتشت کے پیروکاروں اور پراہتوں نے روشنی اور تاریکی کو دو خود مختار سرچشموں کا سبب گردانا کیوں کہ ان کے اصول کے مطابق ذات واحد ایک سے زیادہ کی مظہر نہیں ہو سکتی۔ یاد رہے کہ ایران کے قدیم فلسفی زرتشت پرستوں کی مانند سویت پرست نہیں تھے۔ نورانہ ظلمت کا تعلق تخالف کی بجائے ہستی اور نیستی پر مبنی ہے۔ نور کا اثبات لازمی طور پر اپنے اندر اپنی نفی ------۔ ظلمت ------ کو پوشیدہ رکھتا ہے جس کو منور کرنا اس کی اپنی ذات میں شامل ہے۔ اس نور ایزدی کے بارے میں یہ الفاظ قابل غور ہیں :۔

"یہ نور اولین ہر حرکت کا سرچشمہ ہے لیکن یہ حرکت مکان کی تبدیلی نہیں ہے۔ یہ حرکت اس نور افشانی کی وجہ سے ہے جو اس کی ذات کا خاصہ ہے۔"

یہ نور اولین تمام اشیائے کائنات کی حرکت اور زندگی کا باعث ہے کیونکہ یہ ان پر اپنی شعائیں ڈال کر انہیں معرض وجود میں لاتا ہے۔ اس نور ربانی سے خارج ہونے والی تجلیات کا کوئی شمار ہی نہیں زیادہ بروشنی کی حامل تجلیات دوسری تجلیات کا منبع بن جاتی ہیں اور اس طرح ضوفشانی درجہ بدرجہ اس قدر کم ہو جاتی ہے کہ وہ دیگر تجلیات کو جنم نہیں دے سکتی۔ یہ تمام تجلیات درمیانی ذرائع یا مذہبی اصطلاح میں فرشتے ہیں جن کے سبب زندگی کی غیر محدود انواع نور اولین سے زندگی اور استحکام پاتی ہیں۔ ارسطو کے متبعین نے غلطی سے اصلی عقول کی تعداد کو دس تک محدود کر دیا تھا۔ اسی طرح انہوں نے خیال کے مدارج کے شمار میں

ٹھوکریں کھائی تھیں۔ اس نور اولین کے بارے میں یہ الفاظ کس قدر حقیقت کشا اور بصیرت افروز ہیں :۔

"نور اولین کے امکانات لامحدود ہیں اور یہ تنوع پسند کائنات اس لامحدودیت اور ابدیت کا صرف ایک جزوی اظہار ہے۔ اس لحاظ سے ارسطو کے بیان کردہ مدارج صرف کسی قدر درست ہیں۔ محدود انسانی عقل ان تمام غیر محدود اور مختلف تصورات کو سمجھنے سے قاصر ہے جن کے مطابق نور اولین تاریک اشیاء کو ضوگیر بناتا ہے۔"

اس تمام بحث سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اس کائنات کی تمام اشیاء اور مخلوقات کی زندگی کو خدا تعالیٰ کے نور ایزدی سے فیض یاب خیال کرتا ہے۔ قرآن حکیم نے خالق کائنات کو آسمانوں اور زمین کا نور اللّٰہ نور السموت والارض کہا ہے۔ اس نور اولین سے لاتعداد انوار کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے۔ جس چیز پر اس نور ایزدی کا عکس پڑتا ہے وہ پردہ عدم سے منصہء شہود پر آ جاتی ہے۔

اس فلسفہ اشراقی کے ضمن میں اس نور اولین کی دوگونہ تجلیات کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ ایک روشنی کو شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے "مجرد روشنی" اور دوسری قسم کو "حادثاتی روشنی" کہا ہے۔ سب سے پہلے مجرد روشنی (Abstract Light) پر اظہار خیال کیا جاتا ہے۔ شیخ الاشراق اس مجرد روشنی کو انفرادی اور آفاقی عقل کا نام بھی دیتے ہیں۔ ان کی رائے میں اس کی کوئی شکل و صورت نہیں اور نہ یہ اپنی ماہیت (Substance) کے سوا کسی اور چیز کی صفت نہیں بنا کرتی۔ اس مجرد روشنی سے قدرے باشعور، شعوری اور شعور ذات کی حامل روشنی کی مختلف اشکال خارج ہوتی ہیں جو اپنی ہستی کے آخری منبع سے قرب و بعد کے مطابق ایک دوسری سے چمک دمک کی مقدار میں مختلف ہوتی ہیں۔ انفرادی عقل یا روح سے متعلق شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی رائے یہ ہے :۔ "انفرادی عقل یا روح تو صرف ایک مدھم سی نقل ہے یا یہ نور اولین کا ایک بعید عکس ہے۔" نور مجرد اپنی ذات کے ذریعے اپنا عرفان حاصل کرتا ہے اور اسے اپنے آپ تک اپنی ہستی کے اظہار کے لئے کسی غیر خودی (Non-ego) کی حاجت نہیں ہوتی۔ بنابریں شعور یا عرفان ذات مجرد روشنی کا جوہر ہے جو روشنی کی نفی (تاریکی) سے ممیز ہوتا ہے۔

نور اولین کی دوسری قسم ناگہانی اور حادثاتی نوعیت کی ہوتی ہے۔ یہ ایسی روشنی ہوتی ہے جو شکل رکھنے کے ساتھ ساتھ اپنے سوا کسی اور چیز کی صفت بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی یا دیگر اجسام کی دید۔ یہ حادثاتی روشنی یا دوسرے موزوں تر الفاظ میں قابل حس روشنی مجرد نور کا ایک ایسا بعید پر تو ہے جو دوری کے سبب اپنی شدت یا اپنے منبع کی اصلی نوعیت سے محروم ہو چکا ہے۔ مسلسل عکس کا طریق فی الحقیقت زم ہونے کا طریقہ ہے۔ بعد میں آنے والی ضوفشانیاں آہستہ آہستہ اپنے نور کی شدت سے محروم ہوتی جاتی ہیں یہاں تک کہ اعکاس کا یہ سلسلہ ہمیں ان تابانیوں تک پہنچا دیتا ہے۔ جو مکمل طور پر اپنی آزاد نوعیت کو کھو دیتی ہیں اور وہ کسی اور چیز سے الگ رہ کر اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتی ہیں۔ یہ درخشانیاں حادثاتی روشنی کی تشکیل کرتی ہیں جو ایک غیر خود مختار ہستی کی صفت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اس حادثاتی روشنی کو صفت بھی کہتے ہیں۔ مجرد نور اور حادثاتی نور کے باہمی ربط پر وہ یوں روشنی ڈالتے ہیں :۔ "حادثاتی نور اور مجرد نور کا باہمی تعلق علت و معلول کا ہے۔ تاہم معلول اپنی علت سے بالکل مختلف بھی نہیں۔ یہ بذات خود ایک تبدیلی یا مفروضہ علت کی کمزور تر شکل ہے۔" اس بات کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ مجرد نور کے علاوہ کوئی اور چیز (مثلاً روشن ہونے والے جسم کی نوعیت) حادثاتی روشنی کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کی اپنی روشنی کسی وقت بھی چھینی جا سکتی ہے۔ شرح انواریہ کے منصف کے قول کے مطابق ہم کسی غیر موثر علت کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔

مجرد نور اور حادثاتی نور کی بحث کے اختتام پر علامہ اقبالؒ اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مندرجہ بالا بحث سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شیخ الاشراق یعنی شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اشعری مفکرین سے متفق الرائے ہے کہ ارسطو کے بیان کردہ ایک اصول مادہ اولین (Prima Materia) کی کوئی حقیقت نہیں۔ تاہم وہ روشن ہونے والی شے یعنی نور کی لازمی نفی (ظلمت) کے وجود کو تسلیم کرتا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اشاعرہ سے ماہیت (Substance) اور کیفیت (Quality) کے علاوہ دیگر تمام مدارج کی اضافیت کے تصور سے بھی اتفاق کرتا ہے لیکن انسانی علم میں ایک فعال عنصر کے وجود کو تسلیم کر کے وہ اشاعرہ کے نظریہ علم کی تصحیح کرتا ہے۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ اپنی ذاتی رائے کا بھی ان الفاظ میں

اظہار کرتے ہیں :۔

"ہم اور ہماری معلوم شے کا باہمی تعلق صرف غیر فعال ربط نہیں بلکہ ہماری انفرادی روح بذات خود تجلی ہونے کی حیثیت سے حصول علم کے دوران اس شے کو بھی منور کر دیتی ہے۔ اس (شیخ شہاب الدین سہروردیؒ) کے نزدیک کائنات فعال تجلی کا ایک عظیم طریق ہے مگر خالصتاً" فکری نقطہ نگاہ سے کائنات کی یہ تابانی نور اولین کی لامحدودیت کا صرف جزوی اظہار ہے۔ یہ ازلی نور اشیاء کو ان قوانین کے تحت بھی ضوگیر بنا سکتا ہے جو ہمارے احاطہ علم سے باہر ہیں۔ خیال کے مدارج غیر محدود ہیں اور ہماری عقل تو محض چند مدراج خیال پر منحصر ہے۔ اس لئے عقل استدلالی کے زاویہ نظر سے شیخ (شہاب الدین سہروردیؒ) جدید مسلک انسانیت سے دور نہیں ہے۔"

علم کائنات

علامہ اقبالؒ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے اشراقی تصور کائنات کی بحث کے دوران ارسطو کے نظریہ افادیت، اشاعرہ کے نظریہ جواہر، مادہ و روح، نور و ظلمت اور دیگر متعلقہ امور پر روشنی ڈالتے ہیں تاکہ ہم شیخ الاشراق کی فکری عظمت اور علمی کارناموں سے آگاہ ہو سکیں۔ وہ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے تصور کائنات کی بحث چھیڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر "عدم نور" (non-light) اشراقی مفکرین کے الفاظ میں "مقدار مطلق" (Absolute Quantity) یا "مطلق مادہ" (Absolute matter) ہے ارسطو کے مقلدین کی رائے میں یہ خود مختار اصول ہے لیکن اشراقی مفکرین کے خیال میں یہ تو صرف روشنی کے اثبات کا ایک اور پہلو ہے۔ ابتدائی عناصر کی ایک دوسرے میں کایا پلٹ کی تجرباتی حقیقت بنیادی مطلق مادے کی نشان دہی کرتی ہے جو اپنی کثافت کے مختلف مدارج کے سبب حیات مادی کے مختلف شعبوں کی تشکیل کرتا ہے۔ تمام اشیائے کائنات کی مطلق اساس کو دو قسموں میں پیش کیا جاتا ہے :۔

() مکان سے ماورا شے جسے ہم مخفی ماہیت (Substance) یا غیر تقسیم پذیر مادی

ذرات کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ ان تقسیم نہ ہونے والے مادی ذرات کو اشاعرہ جواہر کہتے ہیں۔

(۲) مکان میں لازمی طور پر موجود شے مثلاً تاریکی کی تمام اشکال جیسے وزن، شامہ اور ذائقہ وغیرہ۔

ان مکانی اور غیر مکانی اشیاء کی ترکیب مطلق مادے کی تخصیص کرتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مادی جسم کی نوعیت کیا ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے :۔ "مادی جسم تاریکی کی شکل اور مخفی ماہیت کا ایسا مجموعہ ہے جسے مجرد نور دیدنی یا درخشاں بنا دیتا ہے۔ تاریکی کی مختلف اشکال کا سبب کیا ہے؟ روشنی کی اشکال کی طرح یہ تاریک شکلیں بھی اپنے وجود کے لئے مجرد نور کی محتاج ہیں جس کی مختلف تابانیاں ہستی کے مختلف شعبوں میں اختلاف اور تنوع کا باعث بنتی ہیں۔" اجسام کو ایک دوسرے سے مختلف بنانے والی صورتیں مطلق مادے کی فطرت میں موجود نہیں ہوتیں۔ یہ امر قابل توجہ ہے کہ مطلق مقدار (کمیت) اور مطلق مادہ آپس میں مطابقت رکھتے ہیں۔ اب اگر ان صورتوں کو مطلق مادے کی اصل میں موجود سمجھا جائے تو پھر تمام اجسام تاریکی کی شکلوں کی نسبت سے ایک جیسے ہوں گے۔ ہمارا روزمرہ کا مشاہدہ اس بات کی تردید کرتا ہے۔ اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ تاریکی کی صورتوں کی علت مطلق مادہ نہیں ہے۔ چونکہ اشیاء کی صورتوں کے اختلاف کی کوئی اور وجہ نہیں ہو سکتی لامحالہ یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ مجرد نور کی مختلف تجلیات کے باعث مختلف ہیں۔

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے نظریہ اشراق کی رو سے کائنات کی تمام چیزیں نور خداوندی کی تجلیات سے فیض یاب ہو کر نیست سے ہست ہوتی رہتی ہیں۔ تمام منور اور تاریک اشیاء اپنے وجود کے لئے مجرد نور (Abstract Light) کی محتاج ہیں۔ جسم مادی کا تیسرا اہم عنصر یعنی غیر تقسیم پذیر اور تاریک مادی ذرہ یا جوہر (Scence) اثبات نور کے لازمی پہلو کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔ بنابریں مجموعی طور پر جسم کلیتہً نور اولین (Primal Light) کا محتاج ہے۔ درحقیقت تمام کائنات نور اصلی پر منحصر زندگی کے تمام مراکز کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ ہے۔ جو چیزیں اس منبع نور کے زیادہ نزدیک ہیں وہ زیادہ روشنی پاتی ہیں اور جو اشیاء اس سے دور ہیں وہ کم روشنی حاصل کرتی ہیں یہ ستارے

حلقے اور ہر حلقے میں زندگی کی انواع ان لاتعداد درمیانی تجلیات کی وساطت سے درخشاں ہوتی ہیں جو باشعور روشنی (انسان، حیوان اور پودے کی حالت) کی مدد سے زندگی کی چند صورتوں کو برقرار رکھتیں اور وہ بعض صورتوں کو ان کے بغیر محفوظ رکھتی ہیں۔ اس بارے میں معدنیات اور ابتدائی عناصر کی مثال دی جا سکتی ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے اس تصور کو بیان کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اپنی بھی رائے کا یوں اظہار کرتے ہیں۔

"اختلاف اور تنوع کا یہ عظیم الشان منظر جسے ہم کائنات کا نام دیتے ہیں، نور اولین کی لاتعداد اور مختلف بلاواسطہ اور بالواسطہ، شدید تجلیوں اور شعاعوں کا ایک وسیع پرتو ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تمام چیزیں اپنی اپنی تجلیات کا مسلسل طواف کرکے نشوونما پاتی ہیں۔ وہ اپنے اصلی چشمہ نور سے زیادہ سے زیادہ سیرابی حاصل کرنے کے لئے ایک عاشق کے جذبے کے ساتھ اس کے گرد حرکت کرتی رہتی ہیں۔ اس لحاظ سے دنیا عشق و محبت کا ایک ازلی ڈرامہ ہے۔"

کائنات کی ہستی، رونق اور حرکت کو جذبہ عشق الٰہی کی نمود کا ایک حیرت انگیز نظارہ قرار دینے کے بعد علامہ اقبالؒ زندگی کے مختلف مدارج کو ذیل میں یوں تقسیم کرتے ہیں :۔

(ا) نور اولین کا مقام

(۱) مقام عقول جو آسمانوں کی تخلیق کا منبع ہے۔

(۲) ارواح کا مقام

(۳) اشکال کا مقام

(ب) (۱) مثالی اشکال کا مقام۔

(۲) مادی اشکال کا مقام۔

(ج) مقام افلاک۔

(د) مقام عناصر (سادہ عناصر اور مرکبات :۔ عالم جمادات، عالم نباتات اور عالم حیوانات)

حضرت علامہؒ نے ہستی کے مختلف مقامات و مدارج کی تقسیم کے موضوع پر مزید کچھ نہیں کہا۔ قارئین کی سہولت کے لئے انہیں عالم بالا اور عالم پست کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔

عالم بالا میں لاہوت، جبروت اور ملکوت کے ساتھ ساتھ تمام افلاکی مخلوقات، ارواح اور مثالی صورتوں کے مقامات بھی شامل ہیں۔ عالم پست (ناسوت) اصل میں زیادہ تر مادی اشیاء پر دلالت کرتا ہے۔

ہستی کے مختلف مدارج کا اجمالی ذکر کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ تخلیق کائنات کا مفصل جائزہ لیتے ہوئے عدم نور (Net-Light) کو مندرجہ ذیل دو حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں:

(۱) ازلی حصہ مثلاً عقول، فلکی اشیاء کی ارواح، افلاک، سادہ عناصر، وقت اور حرکت۔

(۲) منحصر اور متصل حصہ جیسے مختلف عناصر کے مرکبات۔

مرکب عناصر کے بارے میں ہمیں بتایا گیا ہے کہ آسمانوں کی گردش دائمی ہے اور وہ کائنات کے مختلف ادوار کی تشکیل کرتی ہے یہ گردش افلاک فی الاصل تمام انوار کے سرچشمے سے تجلی حاصل کرنے کے لئے روح فلکی کی شدید آرزو کے باعث ہے۔ آسمانوں کی بناوٹ میں کام آنے والا مادہ ان کیمیائی طریقہ ہائے کار کے دائرہ اثر سے کلی طور پر آزاد ہے جو تاریکی کی کثیف شکلوں کے لئے ضروری ہے۔ ہر فلک اپنے لئے خاص مادہ رکھتا ہے۔ اس طرح تمام آسمان اپنی گردش کی سمت میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس فرق کی حقیقت کی وضاحت یہ ہے کہ محبوب اور قرار بخشنے والی تجلی ہر حالت میں مختلف ہوتی ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی کتاب "حکمۃ الاشراق" کے مشہور شارح الہروی نے اپنی کتاب "شرح انواریہ" میں شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردیؒ کے تصور کائنات کی تشریح کے دوران حرکت اور وقت کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے یہ کہا ہے:۔ "حرکت زمان کا صرف ایک پہلو ہے۔ یہ عناصر زمانی کے مجموعہ کا نام ہے۔ حرکت اصل میں وقت کی خارجی شکل ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز تو محض سہولت افہام کے لئے ہے اور یہ وقت کی نوعیت میں موجود نہیں ہوتا۔ ہم آغاز وقت کا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ یہ مفروضہ بذات خود وقت کا نقطہ بن جائے گا۔ اس لئے وقت اور حرکت دونوں ازلی ہیں۔

علامہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ پانی، مٹی اور ہوا تین اصلی اور قدیم ترین عناصر ہیں۔ اشراقی مفکرین کے نزدیک آگ تو صرف جلنے والی ہوا کا دوسرا نام ہے۔ مختلف آسمانی اثرات کے

تحت ان عناصر کی ترکیبات سیال، ٹھوس اور گیس رکھنے والی مختلف شکلیں اختیار کر لیتی ہیں۔ ان ابتدائی عناصر کی تبدیلی ہیئت "تعمیر و تخریب" کے اس طریق کو جنم دیتی ہے جو غیر نور (Not- Light) کے سارے کرے پر حاوی ہو جاتا ہے۔ یہ طریق کار ہستی کی مختلف صورتوں کو بلند سے بلند تر بنا کر انہیں روشنی دینے الی طاقتوں کے زیادہ تر نزدیک لے آتا ہے۔ تمام مظاہر فطرت مثلاً بارش، بادل گرج اور شہاب ثاقب حرکت کے اس جاری و ساری اصول کے مختلف اثرات اور اشیاء پر نور ازلی (Primal Light) کے بلاواسطہ اور بالواسطہ نفوذ کا نتیجہ ہیں۔ تجلیات کو کم و بیش حاصل کرنے کی صلاحیت کے مطابق یہ چیزیں ایک دوسری سے مختلف ہو جاتی ہیں۔ علامہ اقبالؒ کائنات کی طلب نور کو ان جامع الفاظ میں پیش کرکے کہتے ہیں :۔ "مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات ایک متجر (پتھرائی ہوئی) خواہش اور نور کے حصول کی ایک شفاف آرزو ہے۔"

کائنات کے دوام اور عدم دوام کی بحث کے ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے، کیا یہ بھی نور ازلی کی طرح دائمی ہے یا نہیں؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کائنات نور ازلی کی ضوبخش فطرت اور طاقت کا ظہور ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے یہ کائنات محض وجود مستعار کی حامل ہے اس لئے یہ ابدی نہیں۔ مگر دوسرے مفہوم میں یہ بھی ابدیت کی شان رکھتی ہے۔ اس امر کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہئے کہ ہستی کے مختلف شعبہ جات نور لم یزل کی شعاعوں اور تابانیوں کے باعث موجود ہیں۔ کچھ تجلیات کسی واسطہ کے بغیر دائمی ہیں جبکہ دوسری تجلیات ان سے قدرے مدھم ہیں کیونکہ ان کی نمود دوسری تجلیات اور شعاعوں کے اجتماع پر منحصر ہوتی ہے۔ اس لئے ان ذیلی تجلیات کا وجود اس طرح ازلی و ابدی نہیں ہے جس طرح کہ ان کو جنم دینے والی تجلیات کا ہے۔ اس کو ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا جا سکتا ہے۔ رنگ کا وجود اس شعاع کے تقابل پر دارومدار رکھتا ہے جو روشن جسم کے سامنے لائی جانے والی کالی چیز کے رنگ کی مظہر ہوتی ہے۔ اس مثال کو سامنے رکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کائنات اگرچہ اپنے ظہور اور نمود کے لئے کسی اور کی محتاج ہے تاہم یہ اپنے منبع کی ازلی اور ابدی حالت کی بدولت شان ابدیت کی حامل بن جاتی ہے۔ کائنات کے عدم دوام کے نظریئے کے علمبردار مکمل استقراء کے امکان کو مفروضہ بنا کر مندرجہ ذیل انداز میں اپنی دلیل پیش کرتے ہیں :۔

(۱) حبشہ کے باشندوں میں سے ہر ایک کالا ہے اس لئے تمام اہل حبشہ سیاہ فام ہیں۔

(۲) ہر حرکت ایک معینہ لحہ پر شروع ہوئی تھی اس لئے ہر حرکت کا اس طرح آغاز ہونا چاہیے۔

علامہ اقبالؒ کی رائے میں یہ طریق استدلال مذموم ہے۔ اس دلیل کے کبریٰ کا بیان بالکل ناممکن ہے کیونکہ ہم وقت کے ایک خاص لحہ پر ماضی، حال اور مستقبل کے تمام اہل حبش کو یکجا نہیں کر سکتے۔ ایسی حالت میں عالمگیر فیصلہ اور استدلال ممکن نہیں۔ اپنے تجربے کے تحت اہل حبشہ کی انفرادی جانچ پڑتال یا حرکت کی خاص مثالوں کو مدنظر رکھتے ہوئے تمام حبشیوں کو کالا اور تمام حرکات کو زمانی آغاز پر منحصر قرار دینا ایک عاجلانہ نتیجہ ہو گا۔

○

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اور نفسیات

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے اپنے فلسفیانہ نظام میں نفس انسانی سے متعلق چند اہم گوشوں کو بھی بے نقاب کرنے کی کوشش کی تھی۔ روح و بدن کا مسئلہ اس کے فلسفہ اشراق میں خاص اہمیت کا حامل ہے۔ علامہ اقبالؒ اس کے تصور روح و بدن کی بحث کی تلخیص پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ پست درجے کے اجسام میں حرکت اور روشنی لازم ملزوم نہیں ہوا کرتیں۔ مثال کے طور پر پتھر کا ایک روشن اور دیدنی ٹکڑا خود آغاز کردہ حرکت کی صفت کا حامل نہیں ہوتا۔ جب ہم زندگی کے میزان میں بلند ہوتے ہیں تو ہمیں اعلیٰ اجسام یا اجسام نامیہ ملتے ہیں جن میں حرکت اور روشنی ایک ساتھ شامل ہوتی ہیں۔ مجرد تجلی کا بہترین مسکن انسان میں موجود ہے لیکن سوال اٹھتا ہے کہ انفرادی مجرد تجلی جسے ہم روح انسانی کہتے ہیں اپنی طبعی اور جسمانی رفاقت سے قبل موجود تھی یا نہیں؟ حضرت علامہؒ فرماتے ہیں کہ فلسفہ اشراق کا بانی اس بارے میں بوعلی سیناؒ کی تقلید میں اس کے بیان کردہ دلائل کے ذریعے یہ ظاہر کرتا ہے کہ انفرادی مجرد تجلیات کو روشنی کی بہت سی اکائیوں کی حیثیت سے حیات ماقبل کا حامل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ایک یا ایک سے زیادہ مادی مدارج کو مجرد تجلی کا مثیل نہیں ٹھہرایا جا سکتا جو اپنی اصل کے اعتبار سے نہ ہی وحدت اور نہ ہی کثرت کی حامل ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ مجرد تجلی اپنے مادی روابط میں ضو گیری کے مختلف مدارج

کے سبب کثرت کی حامل نظر آتی ہے۔ علامہ اقبالؒ اشراقی تصور روح و بدن کے موضوع کی وضاحت کے ضمن میں کہتے ہیں :۔ "مجرد تجلی یعنی روح اور بدن کا تعلق علت و معلول پر مبنی نہیں۔ عشق ان دونوں کے درمیان رشتہ وحدت کا کام دیتا ہے۔ تجلی کا خواہشمند جسم اسے روح کی وساطت سے حاصل کرتا ہے کیونکہ جسم کی نوعیت اسے اپنے اور منبع نور کے درمیان براہ راست ابلاغ کی اجازت نہیں دیتی۔ روح براہ راست حاصل شدہ روشنی کو تاریک اور ٹھوس جسم تک منتقل نہیں کر سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم اپنی صفات کے سبب ہستی کی مخالف سمت میں واقع ہوتا ہے۔ باہمی تعلق کے لئے امین ایک ایسے درمیانی واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے جو روشنی اور تاریکی کے درمیان واقع ہو۔ یہ درمیانی واسطہ حیوانی روح یعنی ایک گرم، لطیف اور شفاف بخار ہے جو دل کے بائیں خلاء میں اپنا مقام رکھنے کے باوجود جسم کے تمام حصوں میں گردش کرتا ہے۔" اس کے بعد وہ اشراقی نقطۂ نگاہ سے اس کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ روشنی کے ساتھ حیوانی روح کی جزوی مطابقت کی وجہ سے تاریک راتوں میں خشکی پر رہنے والے جانور جلتی ہوئی آگ کی طرف دوڑتے ہیں جبکہ بحری جانور چاند کے حسین منظر سے لطف اندوز ہونے کے لئے اپنے آبی اور بحری مساکن سے باہر آ جاتے ہیں۔ اس لئے انسان کا نصب العین ترازوئے حیات میں بلند تر مقامات کی طرف جا کر زیادہ سے زیادہ تجلی کو حاصل کرنا ہے جو بتدریج اسے عالم صور سے مکمل آزادی دلاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نصب العین کو کیسے حاصل کیا جائے؟ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کا کہنا ہے کہ ہم علم اور عمل کے ذریعے اس اعلیٰ مقصد حیات کو پا سکتے ہیں۔ عقل، ارادہ اور فکر و عمل کے امتزاج میں انقلاب لا کر انسان کا یہ اعلیٰ نصب العین بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔ اس امر سے انکار محال ہے کہ جب کائنات کے بارے میں ہمارے تصورات بدل جاتے ہیں اور ہم تبدیلی کے مطابق اپنے نئے لائحہ عمل کو بھی اختیار کرتے ہیں تو ہم اپنے اعلیٰ مقاصد حیات کو پانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح مادیت کی دلدل سے نجات حاصل کرنے کے لئے روحانی بلندیاں اور ایزدی تجلیات کا قرب بھی لازم ہیں۔

○

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ ہمیں بتاتے ہیں کہ روحانی بلندیوں تک پہنچنے اور ایزدی تجلیات سے فیض یاب ہونے کے لئے ہمیں مندرجہ ذیل ذرائع کو اختیار کرنا ہوگا:۔

(ا) علم

جب مجرد تجلی اپنے آپ کو بلند تر جسم نامیہ (Organism) سے مربوط کرلیتی ہے تو وہ خاص صلاحیتوں۔۔۔۔ روشنی کی طاقتوں اور تاریکی کی قوتوں۔۔۔۔ کے زیر اثر اپنی نشوونما کا سامان پیدا کرتی ہے۔ روشنی کی طاقتیں پانچ بیرونی حواس اور پانچ اندرونی حواس (پردۂ حس، تصور، تخیل، ادراک اور حافظہ) پر مشتمل ہیں جبکہ تاریکی کی قوتیں، قوت نشوونما اور قوت انہضام وغیرہ پر مبنی ہیں۔ سہولت کی خاطر ان قوتوں کو منقسم کیا گیا ہے۔ "شرح انواریہ" میں کہا گیا ہے:۔ "ایک قوت سارے عمل کا منبع بن سکتی ہے۔" دماغ کے وسط میں ایک ہی طاقت ہوتی ہے اگرچہ مختلف مقامات توقف کے مطابق اسے مختلف نام دیئے جاتے ہیں۔ درحقیقت دماغ ایک ایسی وحدت ہے جسے سہولت کی خاطر کثرت سمجھا جاتا ہے۔ انسان کے اصلی جوہر کی تشکیل کرنے والی مجرد تجلی کو دماغ کے وسط میں رہنے والی قوت سے ممیز کرنا چاہئے۔ علامہ اقبالؒ کے الفاظ میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اگرچہ فعال دماغ اور غیر فعال روح کو الگ الگ خیال کرتا ہے تاہم وہ دماغی اور روحانی طاقتوں کے اتحاد کا بھی قائل ہے۔ علامہ اقبالؒ کی یہ رائے ملاحظہ ہو۔ وہ کہتے ہیں:۔ "معلوم ہوتا ہے کہ خلقی اشراق فعال ذہن اور بنیادی طور پر غیر فعال روح کے درمیان خط امتیاز کھینچتا ہے تاہم وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ کسی پراسرار طریق پر یہ تمام مختلف قوتیں روح کے ساتھ مربوط رہتی ہیں۔"

○

اشیاء کی دید کے بارے میں شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے جو نظریہ پیش کیا ہے، علامہ اقبالؒ اسے اس کے فلسفہ تعقل کا جدت کوش پہلو قرار دیتے ہیں۔ شیخ الاشراق کے نظریہ دید کے مطابق آنکھ سے باہر آنے والی روشنی کی شعاع یا تو جوہر (Substance) ہو گی یا وہ صفت (Quality) ہو گی۔ اگر ہم اسے صفت کہیں تو پھر اسے ایک جوہر (آنکھ) سے

دوسرے جوہر (دیدنی جسم) تک منتقل نہیں کیا جا سکتا اس کے برعکس اگر یہ جوہر ہے تو اس کی حرکت شعوری ہے یا اس کی پوشیدہ فطرت کی مجبوری کے تحت ہے۔ اگر اسے شعوری حرکت خیال کیا جائے تو یہ اسے دیگر اشیاء کا احساس کرنے والا جانور بنا دے گی۔ اس صورت میں احساس کنندہ شعاع ہو گی نہ کہ انسان۔ اگر شعاع کی حرکت اس کی طبیعت کا خاصہ ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ اس کی حرکت تمام اطراف کی بجائے صرف ایک ہی سمت سے مخصوص ہو کر رہ جائے۔ اس لئے روشنی کی شعاع کے بارے میں یہ خیال درست نہیں ہو گا کہ یہ آنکھ سے خارج ہوتی ہے۔ ارسطو کے پیروکاروں کی رائے میں دیکھنے کے عمل کے دوران آنکھ پر اشیاء کی تصاویر ابھر آتی ہیں۔ یہ نظریہ بھی غلط ہے کیونکہ بڑی چیزوں کی تصویریں تھوڑی سی جگہ پر نمایاں نہیں ہو سکتیں۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ کے یہ الفاظ لائق مطالعہ ہیں۔ وہ کہتے ہیں :۔ "سچ تو یہ ہے کہ جب کوئی چیز آنکھ کے سامنے آتی ہے تو ایک روشنی واقع ہو جاتی ہے اور ذہن اس روشنی کے ذریعے اس شے کو دیکھ لیتا ہے۔ جب شے اور عام بصارت کے درمیان کوئی حجاب نہ ہو اور ذہن اس کا احساس کرنے کیلئے آمادہ ہو تو اس وقت دیکھنے کا عمل وقوع پذیر ہونا چاہئے کیونکہ یہی قانون اشیاء ہے۔ برکلے نے خدا کو تمام تصورات کا منتہی ثابت کرنے اور ہمارے احساسات دید کی اضافیت کو واضح کرنے کیلئے یہ کہا تھا۔ "ہر دید ایک تجلی ہے اور ہم باخدا بن کر تمام چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں۔" اشراقی فلسفی کا بھی یہی مقصد ہے اگرچہ اس کا نظریہ دید حقیقت دید کے جدید انداز نظر کی طرح طریق بصارت کی زیادہ وضاحت نہیں کرتا۔"

○

علامہ اقبالؒ "ذوق" اور عشق کو بھی حصول علم کا ایک لازمی ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں کائنات کی خارجی اشیاء کا مطالعہ و مشاہدہ اور تاریخ ہی ذرائع نہیں بلکہ باطن احساس اور جذبہ عشق بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کے نظریہ دید اشیاء کے ضمن میں وہ اپنے تاثرات ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :۔ "فہم و ادراک کے سوا علم کا ایک اور ذریعہ ہے جسے "ذوق" کہا جاتا ہے۔ "ذوق" ایک ایسا باطنی احساس ہے جو ہستی کے غیرزمانی اور غیرمکانی پہلوؤں کا انکشاف کرتا ہے۔ فلسفہ یا خالص تصورات پر غور و

فکر کرنے کی عادت کا مطالعہ نیکی کے کام کے ساتھ مل کر اس پر اسرار احساس کی تربیت میں مدد دیتا ہے۔ یہ پوشیدہ احساس عقل کے نتائج کی تصدیق اور تصحیح کیا کرتا ہے۔" ان الفاظ سے یہ حقیقت بالکل نکھر کر ہمارے سامنے آ جاتی ہے کہ عشق و ذوق ایک ایسا باطنی احساس ہے جو عقلی نتائج اور فکری دعاوی کیلئے معیار ثابت ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس طرح یہ بھی حصول علم کا ایک اہم، مفید اور موثر ذریعہ بن جاتا ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے تصور کی اہمیت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

○

(ب) عمل:

فعال ہستی ہونے کی حیثیت سے انسان درج ذیل محرک قوتوں کا مالک ہے۔ ان قوتوں کے نام یہ ہیں :۔

(۱) عقل یا روحِ ملکوتی :۔ عقل یا روح ملکوتی ذہانت، تمیز اور علم کی محبت کا ذریعہ ہے۔

(۲) وحشی روح :۔ یہ غصہ، جرات، غلبہ اور حب جاہ کا منبع ہے۔

(۳) روح حیوانی :۔ روح حیوانی شہوت، بھوک اور جنسی جذبے کا سرچشمہ ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے انسانی عمل کو عموماً ان تین چیزوں پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس کی رائے میں عقل یا روح ملکوتی (Angelic soul) کا حامل بن کر ہم کو حکمت و دانائی کی نعمت مل جاتی ہے۔ اگر ہماری عقل وحشی روح (Beast-soul) اور روح حیوانی (Animal soul) پر غلبہ پا لے تو پھر ہمیں علی الترتیب بہادری اور عفت کی صفات حاصل ہو جاتی ہیں۔ جب یہ تینوں طاقتیں آپس میں ہم آہنگ ہو جاتی ہیں تو وہ عدل و انصاف کی صفت کو جنم دیا کرتی ہیں۔ نیکی کے ذریعے روحانی ترقی کے امکان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ دنیا بہترین امکانات کی حامل ہے۔ موجود اشیاء اپنی ذات میں نہ اچھی ہیں اور نہ ہی بری ہیں بلکہ ان کا غلط استعمال یا محدود نقطۂ نگاہ انہیں ایسا بنا دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں دنیا میں شر کا وجود ہے مگر یہ نیکی کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ اس کے باوجود بدی کی حقیقت سے انکار

نہیں کیا جا سکتا۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ مزید کہتے ہیں کہ شر تاریکی کی دنیا کے حصے سے مخصوص ہے جبکہ کائنات کے دوسرے حصے برائی کے داغ سے بالکل پاک ہیں۔ اس بحث کے دوران وہ انسانی عمل اور خدائی عمل کے تفاوت اور شر کے بارے میں یہ کہتے ہیں :۔ "خدا کے تخلیقی فعل کو شر کے وجود سے منسوب کرنے والا تشکیک پرست پہلے سے انسانی اور خدائی عمل کے درمیان مشابہت کو فرض کر لیتا ہے اور وہ اس بات کو نہیں دیکھتا کہ کوئی موجود شے بھی اس مفہوم میں آزاد نہیں ہے۔ جس طرح ہم انسانی فعل کی بعض صورتوں کو شر خیال کرتے ہیں ہم اسی مفہوم میں خدائی فعل کو بدی کا خالق نہیں سمجھ سکتے۔" "شرح انواریہ" اس امر کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ علم اور نیکی کے ملاپ سے روح انسانی اپنے آپ کو عالم ظلمات سے آزاد کروا لیتی ہے۔ جوں جوں اشیا کی نوعیت کے بارے میں ہمارا علم بڑھتا جاتا ہے توں توں ہمیں عالم نور کے زیادہ قریب کر دیا جاتا ہے اور اس دنیا کی محبت زیادہ سے زیادہ شدید ہوتی جاتی ہے۔

○

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ عشق اور روحانی ترقی کے مختلف مدارج و مراحل کے قائل تھے۔ خدا کے ساتھ انسانی عشق اور شوق کے جذبات و مدارج لا انتہا ہیں اس لئے روحانی ترقی کے مدارج بھی اسی نسبت سے لامحدود ہیں ان کی رائے میں روحانی ترقی کے بڑے بڑے مدارج مندرجہ ذیل ہیں :۔

(ا) "میں" کا مقام

اس درجہ "انا" میں احساس شخصیت بہت زیادہ غالب ہوتا ہے بنابریں اس درجے پر پہنچ کر انسانی عمل عام طور پر خودغرضی کا آئینہ دار بن جاتا ہے۔

(۲) "تو نہیں ہے" کا مقام

اس مقام پر پہنچ کر انسان اپنے نفس یا من میں اس حد تک مستغرق ہو جاتا ہے کہ وہ باہر کی ہر چیز کو مکمل طور پر بھلا دیتا ہے۔

(٣) "میں نہیں ہوں" کا مقام

یہ مرحلہ پہلے مرحلے کا لازمی نتیجہ ہے۔ جب انسان اپنے من میں بہت زیادہ ڈوب جاتا ہے تو اسے باہر کی دنیا کی کچھ بھی خبر نہیں رہتی۔ ایسی حالت میں اسے اپنی ہستی کی نفی کا بھی احساس ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پکار اٹھتا ہے۔ "میں نہیں ہوں۔"

(۴) "تو ہے" کا مقام

یہ "میں" کی مکمل نفی اور "تو" کے اثبات کا مرحلہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ خدا کی مرضی کے سامنے مکمل طور پر سر تسلیم خم کرنے کے مترادف ہے۔ اس مرحلے پر انسان کو اپنی ذات کی نفی اور خدا کی ذات کے اثبات کا احساس ہوتا ہے اس لئے وہ خدا کو کہتا ہے کہ میں تو موجود نہیں ہوں مگر تو ضرور موجود ہے۔

(۵) "میں نہیں ہوں" اور "تو نہیں ہے" کا مقام

یہ دونوں فکری اصطلاحات کی مکمل نفی کا مرحلہ ہے۔ اس طرح یہ کائناتی شعور کی حالت ہے۔ ایسی حالت میں انسان کو "من و تو" کی بجائے خدا کی ہمہ گیریت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردیؒ روحانی ترقی کے ان چار مراحل پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر مقام پر کم و بیش شدید تجلیات کا ظہور ہوتا ہے جن کے بعد چند ناقابل بیان آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ بعدازاں وہ روحانی تربیت سے فیض یافتہ روح کی بقاء کے بارے میں فرماتے ہیں :۔ موت روح کی ترقی کا خاتمہ نہیں کرتی۔ موت کے بعد انفرادی ارواح ایک ہی روح کے ساتھ متحد نہیں ہو جاتیں بلکہ وہ ایک دوسری سے اپنے فرق کو جاری رکھتی ہیں۔ روحانی اختلاف کا یہ تسلسل اس روحانی تجلی کے تناسب سے ہوتا ہے جسے انہوں نے جسمانی رفاقت کے دوران حاصل کیا ہوتا ہے۔" شیخ الاشراق یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی کے ان الفاظ سے صاف عیاں ہے کہ وہ روحوں کی مکمل یگانگت کے قائل نہیں تھے۔ ان کے بعد ایک مغربی مفکر لائبنز (LEIBNIZ) نے "غیر ممیز اشیاء کی مطابقت"

(Identity of Indiscernibls) کا اصول پیش کیا تھا۔ علامہ اقبال" لائبنز اور شہاب الدین سہروردی کا موازنہ کرتے ہوئے شیخ الاشراق کو اس کا پیش رو خیال کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں:

"فلسفی اشراق نے لائبنز کے اصول مطابقت غیر ممیزز کی پیش بینی کی ہے اور اس کی رائے میں کوئی سی بھی دو روحیں آپس میں مکمل طور پر یکساں نہیں ہو سکتی ہیں۔" علامہ اقبال" نے یہ نظریہ بیان کرتے وقت شرح انواریہ کو مدنظر رکھا تھا۔ وہ شیخ شہاب الدین سہروردی کو کبھی "شیخ الاشراق" کہتے ہیں اور کبھی "فلسفی اشراق۔"

فلاسفہ اور صوفیاء نے فلسفہ و تصوف میں جسم و روح کی بحث کے دوران اس امر پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ مرنے کے وقت جسم اور روح کا سابقہ تعلق کیسا تھا اور آئندہ کیسا ہوگا۔ بعض حضرات کی رائے میں مرنے کے بعد روح سابقہ جسم میں دوبارہ داخل ہو گی جبکہ ان کے مخالفین کہتے ہیں کہ موت کے بعد روح کو نیا جسم ملے گا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے اس مشکل مسئلے پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان کا خلاصہ یہ ہے:۔

روح بتدریج تجلی کو حاصل کرنے کی غرض سے جسم مادی کو اختیار کرتی ہے۔ اپنے اس روحانی سفر کے دوران جب وہ اس مادی مشینری کو بالکل ختم پاتی ہے تو وہ اپنا یہ سفر ختم نہیں کرتی بلکہ اسے جاری رکھنے کے لئے ایک اور جسم کو سواری کے طور پر استعمال کرنے لگتی ہے۔ اس لئے جسم کو اختیار کرتے وقت وہ اپنی گذشتہ زندگی کے تجربات کو ضرور مدنظر رکھتی ہے۔ اس کے بعد وہ ہستی کے مختلف مراحل میں بلند سے بلند تر ہوتی جاتی ہے۔ یاد رہے کہ وہ ان مراحل کے مطابق خاص صورتیں اپناتی رہتی ہے یہاں تک کہ وہ اپنی آخری منزل مقصود یعنی مکمل نیستی اور نفی کی حالت تک پہنچ جاتی ہے۔ اپنی کمی کو پورا کرنے کے لئے غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آ جاتی ہیں (شرح انواریہ)۔

اصول تناسخ کو نہ تو ثابت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی خالصتاً" منطقی نقطہ نظر سے اس کی تردید کی جا سکتی ہے تاہم روح کی آئندہ تقدیر کے لئے اسے ایک ممکن مفروضہ سمجھا جا سکتا ہے۔ اس طرح تمام ارواح اپنے اس مشترک منبع کی طرف مسلسل سفر کر رہی ہیں جو اس سفر کے اختتام پر تمام کائنات کو اپنی طرف بلا لے گا اور وہ تمام سابقہ ادوار کی تاریخ کو دہرانے کے لئے زندگی کا ایک اور دور شروع کر دے گا۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کے

نظریہ روح کی یہ تلخیص دلچسپ بھی ہے اور متنازعہ بھی۔

شیخ شہاب الدین سہروردی کے فلسفیانہ اور صوفیانہ خیالات کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ علامہ اقبالؒ نے اس تمام بحث سے کیا نتائج حاصل کئے ہیں اور ان کے ذاتی افکار کی نہج کیا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی کی علمی خدمات کے بارے میں علامہ اقبالؒ کے نظریات کا ماحصل یہ ہے کہ شیخ الاشراق کا فلسفہ کئی جہات سے خاصا اہم اور انقلاب خیز ہے۔ وہ انہیں خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

> " اس عظیم ایرانی شہید کا خلاصہ فلسفہ ابھی بیان کیا گیا ہے۔ صحیح طور پر وہ پہلا ایرانی فلسفی ہے جو ایرانی افکار کے تمام پہلوؤں میں صداقت کے عناصر کو تسلیم کر کے انہیں اپنے فکری نظام میں بڑی مہارت کے ساتھ یکجا کر دیتا ہے۔ وہ اپنے تصور خدا کے سبب ہمہ اوستی ہے کیونکہ وہ خدا کو تمام حسی اور مثالی وجود کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ وہ اپنے بعض پیش رو صوفیاء کے برعکس اس دنیا کو حقیقی اور انسانی روح کو واضح انفرادیت کا حامل سمجھتا ہے۔ تنگ نظر علمائے دین سے متفق ہو کر وہ نور مطلق کو تمام مظاہر کی علت غائی مانتا ہے جو نور مطلق اپنی تجلی کے ذریعے کائنات کے ہر ایک جوہر کی تشکیل کرتا ہے۔"

علامہ اقبالؒ اس کے بعد شیخ شہاب الدین سہروردی پر بو علی سینا، ارسطو اور افلاطون کے فکری اثرات کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگرچہ شیخ شہاب الدین سہروردی نفسیات کے میدان میں بو علی سینا کی پیروری کرتا ہے تاہم اس نے بو علی سینا کی نسبت اس کو زیادہ منظم اور تجرباتی طور پر بیان کیا ہے۔ ایک اخلاق پرست فلسفی کی حیثیت سے وہ ارسطو کا مقلد ہے جس کے اصول اعتدال کو وہ بڑی شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ سب سے بڑھ کر وہ روایتی نو افلاطونیت میں تبدیلیاں پیدا کر کے اسے ایک ایسے مکمل ایرانی نظام فکر میں پیش کرتا ہے جو نہ صرف فلسفہ افلاطون کی حدود کو چھوتا ہے بلکہ وہ قدیم ایرانی ثنویت (Persian Devolism) کو روحانیت میں رنگ دیتا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی سے بڑھ کر کوئی اور دوسرا ایرانی مفکر اپنے اساس اصولوں کے حوالے سے معروضی

وجود (Objective existence) کے تمام پہلوؤں کی وضاحت کی ضرورت سے زیادہ آگاہ نہیں ہے۔ علامہ اقبالؒ اس کے فلسفیانہ نظام کی معروضیت پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ شیخ الاشراق مسلسل خارجی تجربات کو مرکز توجہ بنا کر اپنے نظریہ اشراق (Theory Of Illumination) کی روشنی میں مظاہر فطرت اور طبعی حوادث کی تشریح کی سعی کرتا ہے۔ اس سے قبل انتہا پسندانہ ہمہ اوست کی موضوعی (Subjective) نوعیت کی شدت نے خارجیت (Objectivity) کو پوری طرح ہڑپ کر لیا تھا مگر شہاب الدین سہروردی کے فلسفیانہ نظام میں مفصل جانچ پڑتال کے بعد اسے جائز اور جامع مقام مل گیا ہے۔ علامہ اقبالؒ اس کو مزید سراہتے ہوئے یہ فرماتے ہیں :۔

> " اس میں کوئی تعجب نہیں کہ یہ ذہین وفطین مفکر فکر اور احساس کو مکمل طور پر ہم آہنگ اور متحد کر کے ایک ایسے فلسفیانہ نظام کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو گیا ہے جس نے اذہان کو بہت زیادہ مسحور بنا دیا ہے۔ اس کے تنگ نظر معاصرین نے اسے "مقتول" (یعنی قتل کردہ) کا خطاب دیا جس سے ان کی مراد یہ تھی کہ اسے "شہید" خیال نہ کیا جائے لیکن صوفیوں اور فلسفیوں کی بعد میں آنے والی نسلوں نے اسے ہمیشہ ہی بہت ادب و احترام دیا ہے۔"

علامہ اقبالؒ آخر میں سنفی کی کتاب "مقصد اقصیٰ" کا حوالہ دیتے ہوئے کمتر روحانی نوعیت کی حامل اشراقی زاویہ فکر کا ذکر کرتے ہیں۔ سنفی کے حوالے سے وہ فرماتے ہیں :۔

> " سنفی صوفیانہ افکار کے اس مرحلے کو بیان کرتا ہے جس میں مانی کی قدیم مادہ پرستانہ ثنویت کو دوبارہ اختیار کیا گیا تھا۔ اس مکتب فکر کے حامیوں کی نظر میں روشنی اور تاریکی کا وجود ایک دوسرے کے لئے لازمی ہے۔ درحقیقت تاریکی اور روشنی ان دو دریاؤں کی مانند ہیں جو تیل اور دودھ کی طرح آپس میں مل جاتے ہیں اور جن کے باہمی اختلاط سے اشیاء کی کثرت اور اختلاف جنم لیتے ہیں۔ انسانی عمل کا نصب العین تاریکی کے داغ سے چھٹکارا پانا ہے۔ تاریکی سے روشنی کی

آزادی کا مطلب روشنی کی حیثیت سے روشنی کا شعور ذات ہے۔"

اسی اقتباس کے ساتھ شیخ شہاب الدین سہروردی شہید کے نظام فکر کے اہم پہلوؤں کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔

حقیقت فکر و خیال کی حیثیت سے ــــــــ الجیلی

الجیلی کے تصور انسان کامل کو دنیائے فلسفہ و تصوف میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ اس نے اپنی شہرہ آفاق کتاب "انسان الکامل" میں انسان کامل کی گوناگوں صفات اور کمالات کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اس کے نظریہ حقیقت مطلقہ کو تو بالتفصیل بیان کیا ہے مگر اس کے حالات زندگی پر زیادہ روشنی نہیں ڈالی۔ بہرحال انہوں نے الجیلی کے مختصر ترین سوانح حیات اور اس کے افکار پر مشہور صوفی مصنف شیخ محی الدین ابن عربی کے اثرات کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ الجیلی ۷۶۷ھ میں متولد ہوا اور اس نے ۸۱۱ھ میں وفات پائی تھی۔ الجیلی نے اپنے ایک شعر میں خود اپنی تاریخ پیدائش ۷۶۷ ہجری بتائی ہے۔ اگرچہ وہ شیخ محی الدین ابن عربی کی مانند زیادہ تصانیف کا مالک نہیں تھا تاہم ابن عربی کے انداز فکر نے اس کی تعلیمات پر بہت گہرا اثر ڈالا تھا۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس کی ذات شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ ذہانت کا مجموعہ تھی اس کے باوجود اس نے شعر و سخن کو صرف اپنے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی اصولوں کو بیان کرنے کا ذریعہ بنایا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبالؒ کی طرح اس نے بھی شاعری کو اپنے مخصوص نظریات کے لئے ذریعہ ابلاغ بنانے پر اکتفا کیا تھا۔ اس کی تصانیف میں شیخ محی الدین ابن عربی کی مشہور کتاب "الفتوحات المکیہ" کی شرح اور اس کی دوسری تصنیف "انسان الکامل" کو بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی نے بسم اللہ کی تشریح کرنے کے لئے "الفتوحات المکیہ" لکھی تھی جسے اس کے صوفیانہ اور فلسفیانہ نظریات کے ابلاغ کا آج بھی شہ کار خیال کیا جاتا ہے۔ الجیلی نے اپنے مخصوص نظریہ حیات کی روشنی میں اس کی شرح کی تھی۔

الجیلی کے مندرجہ بالا مختصر سوانحی اور فکری پس منظر کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ اس کے فلسفیانہ نظام کے ایک اہم موضوع ــــــــ نظریہ ہست و نیست پر اظہار خیال

کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بقول الجیلی خالص اور سادہ جوہر (Essence) وہ شے ہے جس سے اسماء و صفات کو منسوب کیا جاتا ہے خواہ وہ چیز حقیقی یا مثالی طور پر موجود ہو۔ الجیلی کی رائے میں موجود اور ہست کی دو قسمیں ہیں :۔

(۱) وجود مطلق یا وجود خالص جسے ہم ہستی خالص یا خدا بھی کہہ سکتے ہیں۔

(۲) نیستی سے ملی ہوئی ہستی جسے ہم تخلیق یا نیچر کا نام بھی دے سکتے ہیں۔

الجیلی نے اپنی کتاب "انسان الکامل" (جلد نمبر، صفحہ ۱۰) میں وجود و عدم (ہستی و نیستی) کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایزدی جوہر (The Essence of god) یا فکر خالص (Pure Thought) کو سمجھا نہیں جا سکتا اوور نہ ہی اسے الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ تمام نسبتوں سے ماورا ہے۔

علم بھی چونکہ اشیاء کی باہمی نسبت پر منحصر ہوتا ہے اس لئے خدا علم کی حد سے بھی پرے ہے۔ عقل خالی لور اتھاہ فضا میں سے پرواز کرتی ہوئی اور اسماء و صفات کے پردے کو چاک کرنے کے بعد وسیع کرہ زمان کو عبور کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ غیر موجود کی حدود میں داخل ہو کر فکر خالص کے جوہر کو ہستی لور نیستی (non-existence) کا حامل پاتی ہے۔ اس لحاظ سے فکر خالص کا جوہر تضادات کا مجموعہ بن جاتا ہے کیونکہ اس میں بیک وقت ہستی اور نیستی کی صفات ہوتی ہیں۔ یہ دو حوادث پر مشتمل ہے ——— گذرے ہوئے وقت میں حیات لازوال اور آنے والے زمانے میں زندگی جاوداں۔ اس کی دو صفات ہیں یعنی خدا اور تخلیق۔ اس کی دو تعریفات ہیں یعنی تخلیقی صلاحیت سے محرومی اور خلاقی صفت۔ اس کے دو نام ہیں ——— خدا اور انسان۔ اس کے دو رخ ہیں ——— مظہر (یہ مادی دنیا) اور غیر مظہر (عالم آخرت)۔ اس کے دو اثرات ہیں ——— احتیاج اور امکان۔ اس کے دو نقطہ ہائے نظر ہیں ——— ایک نقطہ نگاہ سے تو یہ اپنی ذات کے لئے غیر موجود (non-existent) ہے لیکن غیر ذات کے لئے یہ موجود ہے۔ دوسرے نقطہ نظر سے یہ اپنی ذات کے لئے تو موجود ہے مگر غیر ذات کے لئے غیر موجود ہے۔ اس عبارت سے یہ امر بالکل واضح ہے کہ الجیلی فکر خالص کے جوہر کو دو متضاد صفات کا حامل تصور کرتا تھا۔

علامہ اقبالؒ الجیلی کے فلسفہ اسم و مسمیٰ کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الجیلی کے قول کے مطابق کسی چیز کا اسم (نام) مسمیٰ کو ہمارے ادراک میں نصب کرتا ہے اور ہمارے دماغ میں اس کی تصویر بنا دیتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ نام دی گئی شے (مسمیٰ) کو ہمارے تخیل میں پیش کر کے اسے ہمارے حافظہ میں محفوظ کر دیتا ہے۔ اس طرح نام کسی بیان کردہ چیز کا بیرونی حصہ یا اس کا چھلکا ہوتا ہے جبکہ وہ چیز اس کا باطنی حصہ یا گودا ہوتی ہے۔ الجیلی کا کہنا ہے کہ بعض نام فی الحقیقت موجود نہیں ہوتے مگر ان کا نام ضرور موجود ہوتا ہے جیسے عنقا جو ایک فرضی پرندہ ہے۔ عنقا پرندے کا نام تو ہے لیکن وہ حقیقت میں کوئی وجود نہیں رکھتا۔ عنقاء کلیتہً" غیر موجود ہے۔ اس کے برعکس خدا مطلقاً" موجود ہے۔ یہ اور بات ہے کہ اسے چھوا اور دیکھا نہیں جا سکتا۔ عنقا تو صرف ہمارے خیال میں موجود ہوتا ہے جبکہ خدا کا نام اپنے مسمیٰ یعنی خدا کے حقیقی وجود پر دلالت کرتا ہے جسے اس کے اسمائے حسنہ اور صفات کاملہ کے ذریعے جانا جا سکتا ہے۔ الغرض الجیلی کی رائے میں خدا کا نام ہستی مطلق (Absolute Being) کے تمام اسرار و رموز کے انکشاف کا آئینہ ہے۔ اس لحاظ سے نام ایک ایسی روشنی ہے جس کی وساطت سے خدا اپنا دیدار کرتا ہے۔ علامہ اقبالؒ الجیلی کے اس نظریہ خدا اور اسمٰعیلی تصور خدا میں مشابہت پاتے ہوئے یہ کہتے ہیں :۔ "الجیلی کا یہ نظریہ اسمعیلی تصور سے ملتا جلتا ہے جس کی رو سے ہمیں مسمیٰ کو اسم کے ذریعے تلاش کرنا چاہیے۔"

اسم اور مسمیٰ کی بحث سے زیادہ آگاہی حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ہستی خالص یا ہستی مطلق (خدا) کے تین اہم مدارج کو بھی مدنظر رکھیں۔ الجیلی کہتا ہے کہ وجود مطلق یا ہستی خالص (Absolute existence or Pure Being) جب اپنی مطلقیت کو چھوڑتی ہے تو وہ تین مراحل اختیار کرتی ہے ———— (۱) مقام احدیت (One ness)- (۲) مقام ھو (He- ness) (۳) مقام انانیت (I- ness) اگرچہ مرحلہ اول میں صفات اور تعلقات کا فقدان ہوتا ہے تاہم اسے واحد ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس لئے توحید مطلقیت سے ایک قدم دور ہوتی ہے۔ مرحلہ دوم میں ہستی خالص تمام ظہور و نمود سے آزاد ہوتی ہے۔ جبکہ مرحلہ سوم یعنی انانیت کا مقام مقام ھو کا خارجی ظہور ہے جسے ہیگل

(Hegel) کے الفاظ میں انفصال ذات باری کہا جائے گا۔ یہ تیسرا مرحلہ خدا کے نام کا مقام ہے جہاں ہستی خالص کی ظلمت میں تنویر جنم لیتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فطرت آگے نمایاں ہو جاتی ہے اور ہستی مطلق یہاں پہنچ کر باشعور ہو گئی ہے۔ الجیلی مزید کہتا ہے کہ اللہ کا نام الوہیت (Devinity) کے مختلف مدارج کے تمام کمالات کا منبع ہے اور ہستی خالص کی ترقی کے دوسرے مرحلہ میں خدائی انفصال کی نتیجہ خیزی کو اس نام کی زبردست گرفت میں مضبوطی سے شامل کیا گیا تھا۔ اس ترقی کے تیسرے مرحلہ میں یہ نام خود معروضیت کی شکل میں ڈھل کر ایک ایسا آئینہ بن گیا جس میں خدا نے اپنا عکس ڈالا تھا۔ اس طرح خدا نے اپنی جلوہ گری سے ہستی مطلق کی تمام تاریکی کافور کر دی تھی۔ ہستی مطلق کے ان سہ گونہ مدارج و مقامات سے ظاہر ہے کہ الجیلی نے خدا اور کائنات کے باہمی ربط کو اپنے مخصوص فلسفیانہ نظریات کی روشنی میں بیان کرنے کی کوشش ہے۔ وہ کائنات کو خدائی صفات و تجلیات کا آئینہ دار قرار دیتا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے اس کے اس نظریے پر اپنی طرف سے کوئی تبصرہ نہیں کیا۔

ہستی مطلق کے تین مراحل و مراتب کا تذکرہ کرنے کے بعد علامہ اقبالؒ نے مرد کامل (Perfect man) کی روحانی تربیت کے بھی تین مراحل ہی کو بیان کیا ہے۔ جس طرح ہستی مطلق کی ترقی کے تین مراحل ہیں اسی طرح انسان کامل کی ترقی کے بھی اتنے ہی مدارج ہیں لیکن ان دونوں کی ترقی کا طریق ایک دوسرے کے طریق سے مختلف اور برعکس ہے۔ انسان کی ترقی پستی سے بلندی کی طرف ہوتی ہے۔ جبکہ ہستی مطلق (Absolute Being) نے بنیادی طور پر بلندی سے پستی کی طرف جانے والا طریق اختیار کیا تھا۔ الجیلی کے خیال کے مطابق انسان کامل اپنی روحانی ترقی کے مرحلہ میں اول خدا کے نام پر غور و فکر کرکے فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر اس کے نام کی مہر لگی ہوئی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کے مرحلہ دوم میں پہنچ کر وہ خدائی صفات کے میدان میں قدم رکھتا ہے اور مرحلہ سوم میں آکر وہ خلاصہ کائنات (Essence) کی حد میں داخل ہو جاتا ہے۔ انسان کامل کے ان تین روحانی مراحل ترقی کا ذکر کرنے کے بعد الجیلی انسان کامل (Perfect man) کے افعال کو خدائی افعال کا مترادف اور عکاس قرار دیتے ہوئے اس کے مقام رفیع کو ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:-

"روحانی ترقی کے تیسرے مرحلے میں پہنچ کر آدمی انسان کامل بن جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اس کی بات خدا کی بات اور اس کی زندگی خدا کی زندگی کا روپ دھار لیتی ہیں۔ یہ انسان کامل فطرت (Nature) کی عام زندگی میں شریک ہو کر اشیائے کائنات کی زندگی کا راز پالیتا ہے۔"

خدا تعالیٰ کی ذات اور صفات کا مسئلہ فلسفہ و تصوف اور دین و دانش کے اہم اور دقیق موضوعات میں سے ہے الجیلی نے اپنے فلسفیانہ نظام میں اس مسئلے پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ بعض مفکرین اور حکماء کائنات کو حقیقت مطلقہ کا خارجی پہلو تو تسلیم کرتے ہیں مگر اس کے حقیقی وجود کے قائل نہیں چنانچہ وہ اس دلچسپ عالم رنگ و بو کو سراب، وہم اور مایا قرار دیتے ہیں۔ الجیلی کو اس نقطہ نگاہ سے سخت اختلاف ہے۔

علامہ اقبالؒ انسان کامل کے تین روحانی مراتب ترقی کے ذکر کے فوراً بعد الجیلی کے نظریہ ذات و صفات کو موضوع بحث بناتے ہیں۔ ان کی رائے میں اس مشہور مسلمان فلسفی کے نظریات اس بارے میں بے حد دلچسپ اور اہم ہیں اس کا یہ تصور ہندو عینیت یا مثالیت (Idealism) سے اساسی طور پر مختلف ہے انسان الکامل (جلد اول، صفحہ ۲۲) کی روشنی میں وہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں :۔

"وہ (الجیلی) صفت کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ ایک ایسا ذریعہ ہے جو ہمیں اشیاء کی حالت سے متعلق علم دیتا ہے۔ وہ ایک اور مقام پر کہتا ہے کہ پس پردہ چھپی ہوئی حقیقت سے یہ اختلاف صفت صرف میدان مظاہر میں درست ہے۔ کیونکہ ہر صفت، حقیقت کے غیر میں مخفی خیال کی جاتی ہے۔ یہ غیریت مظاہر کے میدان میں اشیاء کی ترتیب و انتشار کے سبب ہوتی ہے لیکن عالم غیب کے لئے یہ امتیاز درست نہیں کیونکہ وہاں اشیاء کی ترکیب اور انتشار کا وجود نہیں ہوتا۔"

علامہ اقبالؒ الجیلی کے نظریہ کائنات اور ہندو عینیت پرستوں کے تصور کائنات میں زمین

و آسمان کا فرق پاتے ہیں۔ دنیا کو دھوکا، سراب اور غیر حقیقی قرار دینے والوں سے الجیلی کو شدید اختلاف ہے کیونکہ وہ حقیقت مطلقہ کے اس خارجی پہلو کو حقیقت پر مبنی تصور کرتا ہے۔ علامہ اقبالؒ "مایا" کے تصور اور الجیلی کے کائناتی نظریات کے فرق کو واضح کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں :۔

"یہ دیکھنا چاہئے کہ الجیلی "مایا" کے اس۔۔ کے حامیوں سے کتنا بڑا اختلاف رکھتا ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ مادی دنیا حقیقی وجود کی حامل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ مادی دنیا حقیقی ہستی کا بیرونی چھلکا ہے لیکن یہ خارجی چھلکا بھی کچھ کم حقیقی نہیں ہے۔"

علامہ اقبالؒ کے خیال میں الجیلی اس عالم مظاہر کے سبب کو مجموعہ صفات کے پس پردہ اصل وجود کی بجائے ذہن کا تراشا ہوا تصور سمجھتا ہے تاکہ اس مادی دنیا کے ادراک میں کوئی دشواری نہ رہے۔ یہاں تک تو برکلے (Berkeley) اور فشٹے (Fichte) الجیلی سے اس بارے میں متفق ہیں لیکن پھر اس کا یہ نظریہ ہمیں ہیگل (Hegel) کے نمایاں ترین اصول یعنی خیال و وجود کی مطابقت تک لیجاتا ہے۔ بعدازاں حضرت علامہ الجیلی کی تصنیف "انسان الکامل" (جلد دوم صفحہ ۲۶) کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ فرماتے ہیں :۔

"انسان الکامل کی دوسری جلد کے سینتیسویں باب میں الجیلی واضح طور پر کہتا ہے کہ یہ کائنات خیال کی پیداوار ہے اس لئے فکر، خیال اور تصور اس کی ساخت کا مواد مہیا کرتے ہیں۔ وہ اس نظریے پر زور دیتے ہوئے یہ سوال پوچھتا ہے "کیا تو اپنے عقیدے کی حقیقت پر غور نہیں کرتا؟۔ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں یہ نام نہاد خدائی صفات پوشیدہ ہیں؟۔ یہ سب خیال کے سوا کچھ بھی نہیں۔" اس لحاظ سے کائنات صاف و شفاف خیال کے ماسوا کچھ نہیں۔"

علامہ اقبالؒ الجیلی کے تصور کائنات کی بحث کے دوران جرمنی کے ایک مشہور و معروف فلسفی کانٹ (Kant) کی ایک اہم تصنیف --- تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) کا تذکرہ بھی چھیڑ دیتے ہیں تاکہ ان دونوں مفکروں کے

دور آخر کا ایرانی فلسفہ

اس باب میں علامہ اقبالؒ مرحوم و مغفور نے فلسفہ ایران کے آخری لیکن اہم دور پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے اس دور کے ممتاز ترین مسلم حکماء مثلاً ملا صدرا شیرزای، ملا ہادی سبزواری، فرقہ شیخیہ کے بانی شیخ احمد، حاجی کاظم، بابی تحریک کے موسس علی محمد باب اور بہائی فرقہ کے بانی بہاء اللہ کے افکار و نظریات کا جائزہ لیا ہے۔ ملا ہادی سبزواری کے خیالات کی فلسفیانہ اہمیت کے پیش نظر انہوں نے ملا ہادی سبزواری کے نظام فکر کے مختلف اہم پہلوؤں پر بڑی تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ ان مسلم فلاسفہ کے افکار کو مورد بحث قرار دیتے ہوئے انہوں نے ضمناً یونان کے دو مشہور ترین فلسفیوں یعنی افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کو بھی کسی قدر بیان کیا ہے۔ علاوہ ازیں انہوں نے تقابل مطالعہ کے لئے سرسری طور پر جرمنی کے شہرہ آفاق فلسفی ہیگل اور شوپنہار کے فلسفہ کے ایک دو پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔

علامہ اقبالؒ نے اس باب میں جن اہم موضوعات کو بیان کیا ہے وہ درج ذیل ہیں :۔

(۱) ایران پر تاتاری حملہ آوروں کے عہد میں فلسفہ اور شریعت اسلامیہ کو تو فروغ حاصل نہ ہو سکا لیکن تصوف کا ارتقائی عمل جاری رہا۔

(۲) سولھویں صدی عیسوی میں ملا صدرا شیرازی کی عظیم شخصیت نے اپنی منطقی طاقت کے سہارے اپنے فلسفیانہ نظام کو برقرار رکھا۔

(۳) سترھویں صدی عیسوی میں ملا صدرا شیرازی کی عظیم شخصیت نے اپنی پوری منطقی طاقت کے سہارے اپنے فلسفیانہ نظام کو برقرار رکھا۔

(۴) اٹھارہویں صدی عیسوی میں ملا ہادی سبزواری کے فلسفیانہ نظام کا طوطی بولتا

رہا۔ اس کی کتاب "اسرار الحکم" کا تذکرہ دلچسپی سے خالی نہیں۔

(۵) بابی تحریک اور بہائی مذہب میں ہمیں شیعی عقائد کے علاوہ شیخ احمد اور ملا صدرا کے افکار و نظریات کی کہیں کہیں صدائے بازگشت بھی سنائی دیتی ہے۔

(۶) گوتم بدھ کا تصور نجات ترک خواہشات پر مبنی ہے لیکن بہاء اللہ اسے شعوری ذرات میں مخفی جوہر محبت پر مبنی قرار دیتا ہے۔

(۷) بہاء اللہ کا تصور محبت شوپنہار کے نظریہ مشیت سے برتر معلوم ہوتا ہے۔

فلسفہ ایران کے آخری دور کے بارے میں مفکر اسلام اور شاعر مشرق علامہ اقبالؒ نے جن اہم خیالات کو موضوع بحث بنایا ہے اب انہیں ذرا تفصیل سے بیان کیا جاتا ہے تاکہ ناظرین اس دلچسپ موضوع کے گوناگوں پہلوؤں سے بخوبی آگاہ ہو سکیں۔ یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ جب کسی ملک میں سیاسی حالات دگرگوں ہو جاتے ہیں تو اس ملک کی معاشرتی، اقتصادی، فکری، مذہبی، ثقافتی، تعلیمی اور اخلاقی زندگی میں کئی تغیرات رونما ہوتے ہیں۔ فلسفہ ایران کو بھی کئی بار ایسے سیاسی حالات سے دوچار ہونا پڑا تھا مشہور یونانی بادشاہ، سکندر اعظم کی فوجی یلغار، دین اسلام کی اشاعت و فروغ اور ہلاکو و چنگیز کی تاخت و تاراج نے ایران کی متعدد سیاسی، ثقافتی، تہذیبی اور سماجی قدروں کو بدل کر رکھ دیا تھا۔ ایران پر تاتاری حملوں کے بعد نہ صرف وہاں کی معاشرت تبدیل ہوئی بلکہ ان سے تصوف، شریعت اسلامیہ اور فلسفہ بھی متاثر ہوئے۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ کہتے ہیں :- "اجڈ اور غیر مہذب تاتاری حملہ آوروں کو فلسفہ کی آزادانہ روایات سے کوئی ہمدردی نہیں ہو سکتی تھی اس لئے ان کے عہد میں فلسفہ ترقی کی راہ پر گامزن نہ ہو سکا۔ اس کے برعکس مذہب سے مربوط ہونے کی بناء پر تصوف اپنے قدیم نظریات کو باضابطہ بنانے اور نئے خیالات کو نشوونما دینے میں لگاتار مصروف رہا۔ اس دور میں اسلامی شریعت کی ترقی بھی رک گئی۔ چونکہ تاتاریوں کی رائے میں حنفی فقہ انسانی عقل کی معراج تھا اس لئے فقہی تشریح کی مزید نازک خیالیاں ان کے دماغ کو ناگوار گذرتی تھیں۔" ان پرآشوب اور ناسازگار حالات میں فلسفہ کے قدیم مکاتب اور مسالک عدم استحکام کا شکار ہو گئے اور نتیجۃً "بہت سے ایرانی فلاسفہ اور مفکرین نے ہندوستان میں آکر پناہ لی اس وقت مغلیہ خاندان کا ایک مشہور و معروف دشمن اسلام بادشاہ یعنی اکبر ہندوستان پر

حکومت کر رہا تھا۔ اس نے سیاسی مصلحت اوور ہندو نوازی کے جذبے کے تحت ایک نئے مذہب "دین الٰہی" کی بنیاد ڈالی تھی۔ اس نے ذاتی مفاد کے علاوہ ہندوؤں اور اپنے پیشتر ایرانی درباریوں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے "دین الٰہی" کا شوشہ چھوڑا۔ اقبال ؒ کی رائے میں "دین الٰہی" میں زرتشتی افکار و عقائد بھی شامل ہیں۔ علامہ اقبال ؒ اس بارے میں یوں رقم طراز ہیں :۔

" سولھویں صدی میں ہم ارسطو کے ایرانی متبعین مثلاً دستور اصفہانی، ہیرپد، منیر اور کامران کو سفر ہندوستان میں مصروف پاتے ہیں جہاں شہنشاہ اکبر اپنے لئے اور اپنے بیشتر ایرانی درباریوں کے لئے نئے دین کی تشکیل میں زرتشت مذہب سے اثر لے رہا تھا۔"

ایران پر یورش تاتار سے پیدا ہونے والے فلسفیانہ تغیرات اور ہندوستان میں اکبر کے "دین الٰہی" کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرنے کے بعد علامہ اقبال ؒ ہمیں سترہویں صدی عیسوی کی ایک مشہور ایرانی شخصیت، ملا صدرا شیرازی، کے فلسفیانہ افکار کے چند نمایاں ترین پہلوؤں سے متعارف کراتے ہیں۔ ان کی رائے میں ملا صدرا کا تصور حقیقت کبریٰ دراصل مکمل وحدت الوجود کی طرف آخری قدم ہونے کے علاوہ محمد علی باب کے پیش کردہ مذہب کی اولین مابعد الطبیعیات کا ذریعہ بھی ہے۔ وہ ملا صدرا شیرازی کے فلسفیانہ نظام کے ماحصل کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

" صاحب فراست ملا صدرا شیرازی نے اپنی پوری منطقی قوت کے ساتھ اپنے فلسفیانہ نظام کو برقرار رکھا۔ ملا صدرا کی رائے میں حقیقت مطلقہ تمام اشیاء میں موجود ہونے کے باوجود ان میں سے نہیں۔ علاوہ ازیں وہ صحیح علم کو فاعل اور مفعول کی مطابقت پر منحصر خیال کرتا ہے۔ ڈی گوبی نیو ملا صدرا کے فلسفے کو بو علی سینا کے نظریات کا صرف احیاء تصور کرتا ہے۔ تاہم وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ فاعل اور مفعول کی مطابقت سے متعلق ملا صدرا کا تصور وہ آخری قدم ہے جو دانش ایرانی نے مکمل وحدۃ الوجود کی جانب اٹھایا

تھا۔ مزید برآں ملا صدرا کا فلسفہ بابی تحریک کے اولین دور کی مابعد
الطبیعیات کا سرچشمہ ہے۔"

فلسفہ ایران کے دور آخر سے تعلق رکھنے والے ایرانی مفکرین اور فلاسفہ میں سے ملا ہادی سبزواری کو نمایاں ترین مقام حاصل ہے۔ اٹھارہویں صدی عیسوی کی یہ عظیم شخصیت افلاطونیت کی جانب حرکت کی بہترین مثال ہے۔ اس کے ابنائے وطن اسے "ایران جدید کا عظیم ترین مفکر" خیال کرتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ اس کی تصنیف "اسرار الحکم" میں بیان کردہ تصورات کو بے حد اہم خیال کرتے ہوئے ان پر بڑی شرح و بسط سے روشنی ڈالتے ہیں۔ انہوں نے ملا ہادی سبزواری کے نظام افکار کے مختلف گوشوں کو اپنے مخصوص انداز میں بے نقاب کیا ہے اس سلسلے میں علامہ مرحوم و مغفور کے تنقیدی خیالات کا خلاصہ درج ذیل کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں :۔

> " ملا ہادی سبزواری کی فلسفیانہ تعلیمات پر نگاہ ڈالنے سے ان تین بنیادی تصورات کا انکشاف ہوتا ہے جو زمانہ مابعد اسلام کے فلسفہ ایران کا جزو لاینفک ہیں :۔"

۱۔ خدا کی وحدت مطلقہ کا نظریہ جسے "نور" کہا جاتا ہے۔

۲۔ وہ نظریہ ارتقاء جس کی دھندلی سی جھلک ہمیں انسانی روح کی تقدیر سے متعلق زرتشت کے اصول میں دکھائی دیتی ہے جسے افلاطون کے جدید ایرانی پیروکاروں اور صوفی مفکرین نے مزید وسعت دے کر باضابطہ بنا دیا تھا۔

۳۔ حقیقت مطلقہ (خدا) اور غیر حقیقی مخلوق کے درمیان واسطے کا نظریہ۔"

علامہ اقبال کی رائے میں نو افلاطونی فلسفہ کو بتدریج رد کرتے ہوئے ایرانی مفکرین افلاطون کے صحیح نظریات تک پہنچے اور اسی نو افلاطونیت کے ذریعے سپین کے عرب مسلمانوں کو ارسطو کے اصلی افکار تک رسائی حاصل ہوئی۔ انہیں لیوٹس کی اس بات سے اتفاق نہیں کہ عربوں تک افلاطون کا فلسفہ نہیں پہنچا تھا اس لئے انہوں نے ارسطو کے فلسفہ میں گہری دلچسپی لی تھی۔ علامہ اقبالؒ اس کی بنیادی وجہ ایرانی اور عرب مفکرین کا اختلاف مزاج خیال کرتے ہیں: یہ دونوں قومیں مختلف مزاج کی بناء پر افلاطون اور ارسطو کے نظامہائے فکر کی

گرویدہ بن گئی تھیں۔ عرب باعمل قوم تھے لیکن اس کے برعکس ایرانی خیال پرست تھے۔ عمل پرستی کے سبب عرب فلاسفہ نے ارسطو کے نظریات کو اپنایا اور ایرانی مفکرین نے ذاتی خیال آرائی کی وجہ سے افلاطون کو اپنا پیشوا بنا لیا۔ علامہ اقبالؒ اپنے ان تحقیقی نتائج پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"یہ امر بے حد دلچسپ ہے کہ ایرانی ذہن آہستہ آہستہ نوافلاطونی نظریہ ظہور سے نجات پاکر فلسفہ افلاطون کے خالص تر تصور تک پہنچ گیا۔ ہسپانیہ کے عرب مسلم مفکرین نے اسی طریق اور اسی ذریعے (نوافلاطونیت) سے فلسفہ ارسطو کے صحیح تر تصور کو پالیا تھا۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو ان دونوں قوموں کے طبعی مزاج کو واضح کر دیتی ہے۔ لیوئس، اپنی کتاب، سوانحی تاریخ فلسفہ میں لکھتا ہے کہ عربوں نے بڑے ذوق و شوق کے ساتھ ارسطو کا مطالعہ کیا اس کی صرف وجہ یہ تھی کہ انہیں افلاطون کا فلسفہ پیش نہیں کیا گیا تھا۔ تاہم میرے خیال میں عرب مزاج مکمل طور پر عمل پرستانہ تھا اس لئے انہیں فلسفہ پیش نہیں کیا گیا تھا۔ اس لئے اگر انہیں فلسفہ افلاطون صحیح طور پر پیش بھی کیا جاتا تو یہ ان کے لئے بے مزہ ہوتا۔ میں یقین کرتا ہوں کہ فلسفہ یونان کے نظاموں میں سے نوافلاطونیت ہی ایسا فلسفہ تھا جسے مکمل طور پر دنیائے اسلام کے سامنے پیش کیا گیا تھا۔ بردباری پر مبنی تنقیدی تحقیق کی بنا پر عرب مفکرین فلاطیوس سے گذر کر ارسطو تک پہنچے اور ایرانی مفکرین اس سے گذر کر افلاطون تک پہنچے۔ اس کی انوکھی مثال ملا ہادی کا فلسفہ ہے جو ظہور و صدور کے نظریات کو چھوڑ کر خدا کے بارے میں افلاطونی تصور کو اختیار کرتا ہے۔"

علامہ اقبالؒ کی نظر میں طبعی سائنس کے فقدان اور اس کے مطالعہ سے اغماض کی وجہ سے فلسفہ عموماً مذہب میں جذب ہو جایا کرتا ہے۔ فلسفہ ایران کو بھی ایسی ہی صورت حالات کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ ملا ہادی کے فلسفہ کو یہاں بطور مثال پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"ملا ہادی سبزواری کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ایران میں فلسفیانہ تفکر آخر کار مذہب میں جذب ہو کر رہ گیا۔ ایران کی طرح دیگر تمام ممالک میں جہاں طبعی سائنس کا فقدان ہو یا جہاں اس کے مطالعہ کو نظر انداز کر دیا جائے، مذہب فلسفے کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے ---------- شاید یہی عمیق تر وجہ ہے کہ ایرانی نظامہائے فلسفہ ہمیشہ مذہب پر جا کر منتج ہوئے ہیں۔"

مذہب و فلسفہ کے اس امتزاج کی بحث کے بعد مفکر اسلام اور شاعر مشرق ملا ہادی کے دیگر فلسفیانہ عقائد و افکار پر اظہار خیال کرتے ہیں۔ ملا ہادی سبزواری کے فلسفے میں کافی وسعت پائی جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے بھی اس کے نظام فکر کو کافی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ علامہ موصوف کی رائے میں ملا ہادی ہمیں عقل کے دو پہلوؤں (نظری اور عملی) سے روشناس کراتا ہے۔ عقل کا نظری پہلو فلسفہ اور ریاضیات کو اپنا مقصود قرار دیتا ہے جبکہ اس کا عملی پہلو گھریلو معیشت اور سیاسیات وغیرہ کو اپنا موضوع بناتا ہے۔ اقبال" فلسفہ کی غرض و غایت اور مذہب کے ساتھ اس کے امتزاج کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں :-

"صحیح فلسفہ اشیاء کے آغاز و انجام اور نفس کے علم پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ خدائی قوانین کے علم پر بھی منحصر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے فلسفہ مذہب کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ چیزوں کی اصل کو جاننے کے لئے ہمیں کائنات کے گوناگوں مظاہر کا تحقیقی جائزہ لینا چاہیے۔ اس طرح کا تجزیہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ تین اولین اصول ہیں :-

۱۔ ذات حقیقی (خدا) یعنی نور۔

۲۔ ظل (سایہ)

۳۔ باطل یعنی ظلمت۔

خدا (حقیقی ذات) مطلق اور ضروری ہے۔ یہ "ظل" (سایہ) سے مختلف ہے کیونکہ "سایہ" اضافی اور کسی دوسری ذات پر مبنی ہوتا

ہے۔ یہ ذات حقیقی اپنی فطرت میں سراپا خیر ہے۔ یہ دعویٰ خیر خود واضح ہے۔"

فلسفہ اور مذہب میں خدا کے تصور کے بارے میں کافی بحثیں پائی جاتی ہیں۔ بعض حکماء کائنات کی تخلیق کا سرچشمہ مادہ خیال کرتے ہیں جبکہ حکماء کا دوسرا گروہ اس نقطہ نظر کا زبردست مخالف ہے۔ اشیائے کائنات کے وجود کے بارے میں بھی مختلف آراء موجود ہیں۔ بعض فلاسفہ اشیائے کے وجود کو عدم محض اور بعض مفکرین اسے ہستی کا کرشمہ قرار دیتے ہیں۔ ہستی اور نیستی کے نظریات فلسفہ و مذہب کا اہم موضوع بحث و تمحیص ہیں۔ ممکن الوجود کی تمام اشکال حقیقت کا جامہ پہننے سے قبل یا ہست ہوتی ہیں یا نیست۔ اسی طرح ان کے عدم و وجود کے امکانات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ ملا ہادی سبزواری کے نظریہ خدا اور تصور تخلیق کائنات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

"اس لئے مندرجہ بالا امر سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خدا جو ممکن الوجود کو لباس حقیقت عطا کرتا ہے بذات خود نیست نہیں کیونکہ ایک نیست دوسرے نیست پر اثر ڈالتے ہوئے ہست کو جنم نہیں دے سکتا۔ ملا ہادی خدا کو موثر عامل سمجھتے ہوئے افلاطون کے جامد تصور کائنات کو بدل دیتا ہے۔ وہ ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے خدا کو تمام حرکات کا غیر حرکت پذیر منبع اور مقصود خیال کرتا ہے۔"

ملا ہادی کا یہ حرکی نظریہ کائنات افلاطون کے جامد تصور کائنات سے کسی قدر مختلف اور بہتر دکھائی دیتا ہے۔ اس ضمن میں ملا ہادی کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں:۔

"کائنات کی تمام چیزیں تکمیل کی محبت سے سرشار ہو کر اپنے آخری مقاصد کی جانب رواں دواں ہیں۔ معدنیات نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف اور حیوانات انسان کی جانب محو حرکت ہیں۔ اور غور کرو کہ کس طرح انسان رحم مادر میں ان تمام مراحل سے ہو کر گذرتا ہے۔"

علامہ اقبالؒ ملا ہادی کے حرکی نظریہ کائنات پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔"

محرک یا تو حرکت کا سرچشمہ ہوتا ہے یا اس کا مقصود یا وہ دونوں حیثیتوں کا حامل ہوتا ہے۔ دونوں حالتوں میں محرک یا تو حرکت پذیر ہوتا ہے یا ساکن۔

یہ دعویٰ کہ تمام محرکین کو اپنی ذات میں ضرور حرکت پذیر ہونا چاہئے۔ بے انتہا رجعت قہقری کو جنم دیتا ہے یہ رجعت قہقری تمام حرکات کے سرچشمہ اور آخری مقصود یعنی غیر حرکت پذیر اولین محرک پر جاکر ضرور ختم ہو جانی چاہئے۔" آسان الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات کی تمام چیزوں کی ابتدا اور تخلیق کا منبع اولین خدا کی ذات بابرکات ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ خدا تعالیٰ سے پہلے کون تھا اور اس سے پہلے کون تو یہ لامتناہی سلسلہ کبھی بھی ختم نہ ہوگا۔ لازمی طور پر ہمیں ایک ازلی اور عظیم ترین خالق کائنات کو خدا ماننا پڑے گا۔ اشیائے کائنات کی حرکت اولین ایک ازلی اور ابدی محرک یعنی خدا تعالیٰ کی مرہون منت ہے۔ قرآن حکیم کی زبان میں خدا ہی ھوالاول ہے اور وہی ہر چیز کی انتہا بھی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے :- والی ربک المنتھی "اور تیرے پروردگار کی طرف ہر چیز کی انتہا ہے۔"

خدا تعالیٰ کے تصور کو بیان کرتے وقت وحدت و کثرت کی بحث کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ حکماء اور عرفاء کا ایک طبقہ وحدت الوجود کا قائل ہے اور دوسرا طبقہ کثرت الوجود کا حامی ہے۔ ملا ہادی سبزواری کے تصور خدا اور نظریہ کائنات کے ضمن میں بھی وحدت و کثرت کے متنازع موضوع سے پیچھا نہیں چھڑایا جا سکتا۔ علامہ اقبالؒ اس قدیم اور پر پیچ مسئلے پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

> " مزید براں خدا خالص توحید ہے کیونکہ اگر متعدد خدا ہوتے تو وہ ایک دوسرے کو محدود کر دیتے۔ خالق ہونے کی حیثیت سے خدا تعالیٰ کو ایک سے زیادہ قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ خالقین کی کثرت کئی جہانوں کی کثرت پر دلالت کرتی ---------- اس لئے جوہر خیال کرتے ہوئے خدا ایک ہے لیکن ایک مختلف نقطہ نظر سے وہ کثرت بھی ہے۔ وہ زندگی قوت اور محبت ہے۔ اگرچہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفات اس کی ذات میں مخفی ہیں تاہم یہ صفات اور ذات ایک

ہی ہیں۔ توحید کا مطلب وحدت نہیں بلکہ یہ تمام اضافات کو ختم کر دینے پر مشتمل ہے صوفیاء اور بہت سے مفکرین کے برعکس ملا ہادی اس نظریے کا حامی ہے کہ عقیدہ کثرت اور عقیدہ وحدت ایک دوسرے سے متناقض نہیں کیونکہ نظر آنے والی کثرت خدا کے اسماء و صفات کی جلوہ گری کے سوا کچھ نہیں۔ یہ صفات خدا کے علم ذاتی کی مختلف شکلیں ہیں۔ خدا کی صفات مختلفہ کا ذکر محض لفظی سہولت کے لئے ہے۔"

خدا تعالیٰ کی تعریف کرنا دراصل اس کی ذات کو اعداد و شمار میں محدود کرنے کے مترادف ہے۔ یہ ایک ایسا نامعقول طریق کار ہے جو غیر محدود اور غیر اضافی ہستی مطلق یعنی خدا کو حدود و اضافات کی دنیا میں لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنے تمام تنوع کے ساتھ کائنات نور مطلق یا حقیقت مطلقہ (خدا) کے اسماء اور صفات کا سایہ ہے۔ کائنات حقیقت مطلقہ (خدا) کے اسماء اور صفات کا سایہ ہے۔ کائنات حقیقت مطلقہ کی نقاب کشائی "کن" یا لفظ نور ہے۔ یہاں نظر آنے والی کثرت ظلمت میں جلوہ فشانی یا نیستی کو ہست بنانے کا نام ہے۔ ہمیں چیزیں مختلف دکھائی دیتی ہیں کیونکہ ہم مختلف رنگوں کے شیشوں (خیالات) سے انہیں دیکھتے ہیں۔

علامہ اقبالؒ کائنات کی وحدت و کثرت اور انسانی خیالات کی نیرنگی کا ذکر کرنے کے بعد ملا ہادی اور فارسی زبان کے مشہور و معروف نعت گو شاعر مولانا جامیؒ کے مخصوص شعروں کو افلاطون کے نظریہ اعیان کی خوبصورت شاعرانہ عکاسی قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"اس ضمن میں ملا ہادی جامی کے ان اشعار کا بخوشی حوالہ دیتا ہے جن میں جامی نے افلاطون کے نظریہ اعیان کو بڑے خوبصورت انداز میں بیان کیا ہے ان اشعار کا یوں ترجمہ کیا جا سکتا ہے۔

• خیالات مختلف رنگوں کے ایسے شیشے ہیں جن میں آفتاب حقیقت (خدا) اپنا عکس ڈالتا ہے اور ان سرخ، زرد اور نیلے شیشوں میں سے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے۔"

ملا ہادی کے تصور نفسیات سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ اگرچہ اسے زیادہ تر بو علی سیناؒ کا مقلد قرار دیتے ہیں تاہم وہ ملا ہادی کے تصور نفسیات کو بو علی سینا کے نفسیاتی نظریات سے زیادہ مکمل اور باضابطہ خیال کرتے ہیں۔ ملا ہادی نے روح کے مختلف مدارج یہ بیان کیے ہیں۔

(ا) آسمانی روح (۲) زمینی روح۔ زمین روح کی تین قسمیں یہ ہیں :۔

(ا) انسانی روح (ب) حیوانی روح اور (ج) نمو پذیر قوتیں۔ نمو پذیر قوتوں کی تین اقسام ملاحظہ ہوں :۔

۱۔ فرد کا تحفظ

۲۔ فرد کی تکمیل

۳۔ بقائے نوع

ملا ہادی نے حیوانی روح کے بھی تین مدارج بیان کیے ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں :۔

۱۔ بیرونی حواس بیرونی اور اندرونی حواس احساسات کی تخلیق کرتے ہیں۔"

۲۔ اندرونی حواس۔

۳۔ قوت حرکت جو بالارادہ اور بلا ارادہ ہوتی ہے۔ ایک حرکت وہ ہوتی ہے جو ہمارے ارادہ و اختیارات کے ماتحت ہوتی ہے لیکن دوسری قسم کی حرکت ہمارے ارادہ و اختیار سے باہر ہوتی ہے۔)

ہمارے بیرونی حواس، ذائقہ، لامسہ، شامہ، سامعہ اور باصرہ ہیں۔ جہاں تک ہماری قوت سماعت (سامعہ) کا تعلق ہے بعض فلاسفہ اور مفکرین کی رائے ہے کہ آواز ہمارے کان کے اندر سے جنم لیتی ہے اس لئے کان سے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ ان کی یہ رائے درست نہیں کیونکہ اگر آواز ہمارے کان کے باہر موجود نہ ہو تو پھر آواز کے فاصلے اور اس کی سمت کو معلوم کرنا ممکن نہیں۔ قوت سماعت اور قوت دید دیگر حواس پر برتری رکھتی ہیں اور نظر سماعت سے بہتر ہے اس کی وجوہات درج ذیل ہیں :۔

(ا) آنکھ دور دراز کی چیزوں کا احساس کر سکتی ہے۔

(ب) یہ روشنی کو محسوس کرتی ہے جو بہترین خوبی ہے۔

(ج) • آنکھ کی بناوٹ کان کی ساخت سے زیادہ پیچیدہ اور نازک ہے۔

(د) نظر کی محسوس اشیاء واقعی موجود ہوتی ہیں جبکہ سماعت کی محسوس چیزیں عدم سے مشابہہ ہوتی ہیں۔

ملا ہادی بیرونی حواس کی درج ذیل انداز میں تقسیم کرتا ہے:۔

(۱) عام سوجھ بوجھ جو دماغ کے لئے تختی کا کام دیتی ہے۔ عام سوجھ بوجھ دماغ کا وزیر اعظم ہے جو بیرونی دنیا سے خبریں لانے کے لئے پانچ جاسوس (بیرونی حواس) روانہ کرتا ہے۔

(۲) عام سوجھ بوجھ کے احساسات یعنی خیالی تصاویر کو محفوظ کرنے والی قوت۔ یادداشت خیالات کو محفوظ رکھتی ہے گویا کہ یہ قوت خیالی پیکروں کی محافظ ہوتی ہے۔

(۳) انفرادی خیالات کا احساس کرنے والی طاقت۔ بھیڑ بھیڑیے کی دشمنی کا خیال کر کے بھاگ جاتی ہے مگر پروانہ شمع کے گرد طواف کرتا ہے حالانکہ شمع اس کی موت کا سبب بن جاتی ہے۔

(۴) یادداشت ------ خیالات کی محافظ ہوتی ہے۔

(۵) خیالات اور خیالی تصاویر کو اکٹھا کرنے والی قوت۔ جب یہ قوت انفرادی خیالات کو محسوس کرنے والی استعداد کے زیر ہدایت کام کرتی ہے تو اسے قوت متخیلہ کہا جاتا ہے اور جب یہ عقل کے ماتحت ہو کر کام کرتی ہے تو اسے تصور کہتے ہیں۔

یہ صرف روح ہی ہے جو انسان اور حیوانات میں تمیز پیدا کرتی ہے۔ انسانیت کا یہ جوہر وحدت ہے اور یکسانیت نہیں۔ یہ خود بخود عالمگیر حقیقت اور کسی مخصوص چیز کو ظاہری اور باطنی حواس کے ذریعے محسوس کرتی ہے ہادی کے تصور روح کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں:۔

"روح نور مطلق (خدا) کا سایہ ہے اور اس نور مطلق کی مانند یہ مختلف طریقوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے یہ وحدت میں کثرت کا

ادراک کر لیتی ہے۔"

جسم اور روح کی بحث نہ صرف الہیات بلکہ نفسیات و فلسفہ کے اہم مسائل میں سے ہے۔ بعض مفکرین جسم کو روح پر ترجیح دیتے ہیں لیکن بیشتر فلاسفہ اور مصلحین روح کو جسم سے افضل خیال کرتے ہیں ملا ہادی کے تصور جسم و روح سے متعلق اپنے افکار کا اظہار کرتے ہوئے علامہ اقبال" یہ لکھتے ہیں :۔

" روح اور جسم کے درمیان کوئی لازمی رابطہ نہیں۔ روح غیر مادی اور غیر مکانی ہونے کے لحاظ سے تغیر و تبدل سے آزاد ہوتی ہے۔ مزید برآں یہ نظر آنے والی کثرت کا فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ نیند کے عالم میں ہماری روح "مثالی جسم" کو استعمال کرتی ہے جو طبعی جسم کی طرح کام کرتا ہے۔ جب ہم بیداری کی حالت میں ہوتے ہیں تو ہماری روح عام طبعی جسم کو استعمال کرتی ہے اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ روح کو نہ ہمارے طبعی جسم اور نہ ہی "مثالی جسم" کی کچھ ضرورت ہے بلکہ وہ دونوں کو اپنی مرضی کے مطابق بروئے کار لاتی ہے۔ ملا ہادی اپنے نظریہ تناسخ میں افلاطون کی تقلید نہیں کرتا۔ اس کی مختلف صورتوں کی وہ تفصیل سے تردید کرتا ہے۔ ملا ہادی کی رائے میں روح غیر فانی ہے اور یہ اپنی قوتوں کی تدریجی تکمیل کے ذریعے اپنے اصلی گھر یعنی نور مطلق (خدا) تک پہنچ جاتی ہے۔"

عقل کے بارے میں بھی ملا ہادی نے اپنے فلسفہ روح کے ضمن میں اپنے عمیق مطالعہ و مشاہدہ کے نتائج کو بیان کیا ہے۔ اس کی رائے میں عقل کی دو بڑی قسمیں اور پھر ان دو بڑی اقسام کی مزید چھوٹی چھوٹی قسمیں گنوائی ہیں اس کے نظریہ عقل کا خلاصہ یہ ہے :۔

عقل کی دو بڑی اقسام

(ا) نظریاتی عقل یا عقل خالص

(۲) عملی عقل۔

نظریاتی عقل یا عقل خالص کی تقسیم مدارج درج ذیل ہے :۔

(ا) درجہ اول کی نظریاتی عقل کو امکان پذیر عقل کہا جا سکتا ہے۔

(ب) بذات خود واضح امور کا ادراک و احساس کرنے والی عقل۔

(ج) عقل حقیقی۔

(د) آفاقی تصورات کا ادراک کرنے والی عقل

اس طرح عملی عقل کے بھی مندرجہ ذیل مدارج ہوتے ہیں :۔

۱۔ ظاہری پاکیزگی

۲۔ باطنی پاکیزگی

۳۔ مختلف عادات کی تشکیل

۴۔ خدا کے ساتھ وصل

روح ترقی اور ہستی کے مختلف مراحل سے گزر کر بلند تر ہوتی جاتی ہے اور آخر کار وہ نور مطلق (خدا) کی ہمہ گیری میں اپنے آپ کو گم کر کے اس کی بقا میں شریک ہو جاتی ہے۔ ملا ہادی روح کی ان دو پہلوؤں پر یوں روشنی ڈالتا ہے :۔ "یہ اپنی ذات میں تو معدوم ہے لیکن وہ اپنے غیر فانی دوست کے قرب کی بناء پر موجود ہو جاتی ہے۔"

انسانی نفسیات اوور مسئلہ روح کی بحث کے دوران انسانی جبر و اختیار اور خیر و شر کے امور لازمی طور پر ابھر کر ہمارے سامنے آ جاتے ہیں۔ حکماء اور مصلحین کا ایک گروہ انسان کو نیکی اور بدی کرنے کے بارے میں خود مختار خیال کرتا ہے لیکن دوسرا گروہ انسان کو بالکل مجبور قرار دیتا ہے فلاسفہ اور صوفیاء کا تیسرا طبقہ انسان کو بعض امور میں مختار اور بعض میں مجبور سمجھتا ہے۔ ہر ایک مفکر اور مصلح نے اپنے آپ انداز فکر و نظر کے مطابق اس موضوع بحث پر اظہار خیال کیا ہے۔ علامہ اقبالؒ ملا ہادیؒ کے متعلقہ نظریات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"ملا ہادی عقل پرستوں پر اس لئے تنقید کرتا ہے کہ وہ انسان کو بدی کا خود مختار خالق قرار دیتے ہیں۔ وہ انہیں "مجوب سوییت" کا ملزم

گردانتا ہے۔ ملا ہادی کی رائے میں ہر چیز کے دو پہلو ہوا کرتے ہیں۔
"روشن" پہلو اور "تاریک" پہلو۔ چیزیں نور اور ظلمت کا مجموعہ ہوتی
ہیں۔ نور ہر قسم کی نیکی کو جنم دیتا ہے جبکہ ظلمت کی کوکھ سے برائی
پیدا ہوا کرتی ہے۔ اس لئے انسان مجبور بھی ہے اور مختار بھی۔"

فلسفہ ایران کے آخری دور اور ایران جدید کی دو مذہبی تحریکیں ------ بابی تحریک اور بہائی تحریک ------ ملا صدرا سبزواری کے فلسفیانہ نظریات سے کافی متاثر نظر آتے ہیں۔ راسخ العقیدہ مسلمانوں کی شدید مخالفت اور بڑھتی ہوئی ایذا رسانیوں کے باوجود یہ دونوں مذہبی فرقے ختم نہ ہو سکے۔ علامہ اقبالؒ نے ملا صدرا کے نظام فکر کا جائزہ لیتے ہوئے ان دونوں کا بھی تذکرہ ضروری سمجھا۔ ان کی رائے میں فلسفہ ایران کے تمام مختلف راستے ایک بار پھر جدید ایران کی ایک عظیم مذہبی تحریک (بابی اور بہائی مسلک) میں آکر مل جاتے ہیں۔ مرزا علی محمد باب (ولادت ۱۸۲۰ء) شیرازی نے ایک شیعہ فرقہ کے طور پر اس مذہبی تحریک کا آغاز کیا تھا جو بعدازاں کٹر مذہبی لوگوں کے بڑھتے ہوئے مظالم کے ساتھ ساتھ زیادہ تر غیر اسلامی نوعیت کی حامل بنتی گئی۔ اس عجیب و غریب فرقہ کی بنیاد شیخین کے ایک شیعہ فرقہ میں تلاش کرنی چاہیے جس کا بانی شیخ احمد ملا صدرا کے فلسفے کا پرجوش طالب علم تھا۔ شیخ احمد نے ملا صدرا کے فلسفیانہ افکار کے بارے میں کئی شرحیں قلمبند کی تھیں۔ عام شیعہ حضرات کا عقیدہ ہے کہ امام غائب کا دنیا میں دوبارہ ظہور ہوگا۔ اس لئے وہ اپنے بارھویں امام کے ظہور کا بڑی بے چینی سے انتظار کر رہے ہیں۔ امام غائب کے ظہور کا عقیدہ شیعہ مذہب کا بنیادی اصول ہے۔ مذکورہ بالا فرقہ کے پیروکار عام شیعہ حضرات سے اختلاف کرتے ہوئے امام غائب کے ظہور سے قبل ایک دائمی وسیلہ اور واسطہ کے قائل ہیں۔ شیخ احمد خود اس واسطے کا مدعی بن بیٹھا اور جب دوسرے شیخی وسیلہ یعنی حاجی کاظم کی موت واقع ہوئی تو فرقہ شیخیہ کے پیروکار نئے وسیلہ کا بڑی بے تابی سے انتظار کرنے لگے۔ مرزا علی محمد باب جس نے کربلا میں حاجی کاظم کے کئی لیکچروں میں شرکت کی تھی اس نے اپنے آپ کو وہ متوقع وسیلہ قرار دے دیا۔ فرقہ شیخیہ کے بہت سے پیروکاروں نے مرزا علی محمد باب کے اس دعویٰ کو قبول کر لیا تھا۔

علامہ اقبالؒ مرزا علی محمد باب کے فلسفیانہ عقائد و تصورات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں :-

"یہ دور رس ایرانی نوجوان حقیقت مطلقہ (خدا) کو جوہر خیال کرتے ہوئے ذات اور صفات کے فرق کو برداشت نہیں کرتا۔ علی محمد باب کہتا ہے کہ جوہر کلی (خدا) کا اولین عطیہ یا توسیع ذات وجود ہے۔ وجود "معلوم" ہے، "معلوم" علم کا خلاصہ ہے، "علم" مشیت ہے اور "مشیت" "محبت و عشق" ہے۔ اس طرح ملا صدرا کی مطابقت عالم و معلوم سے گزر کر وہ حقیقت مطلقہ کے تصور مشیت و عشق تک پہنچ جاتا ہے۔ حقیقت مطلقہ کے جوہر یعنی اولین محبت کو وہ کائنات کے ظہور کا سبب خیال کرتا ہے۔ اس کی نگاہ میں کائنات کی نمود خدا کی توسیع ذات کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس کی رائے میں لفظ تخلیق کا مطلب نیستی سے ہستی نہیں کیونکہ شیخین کے عقیدے کے مطابق خالق کا لفظ صرف خدا کے لئے خصوصاً استعمال نہیں ہوتا۔ قرآن حکیم کی ایک آیت ہے : احسن الخالقین (خدا سب خالقوں سے بڑھ کر ہے)۔ اس آیت سے یہ مطلب اخذ ہوتا ہے کہ خدا کی طرح دیگر ہستیاں بھی اپنی ذات کا اظہار کرنے والی ہیں۔"

بابی تحریک کے بانی مرزا علی محمد باب کو جب پھانسی دی گئی تو اس کے بعد اس کے ایک پیروکار بہاء اللہ نے علی محمد باب کے مشن کو اختیار کیا اور اپنے آپ کو ایک نئے فرقے کا موجد قرار دیا۔ بہاء اللہ نے اس امام غائب کا دعویٰ کیا جس کے ظہور کی علی محمد باب نے پیش گوئی کی تھی۔ بہاء اللہ نے اپنے پیرو مرشد کے اصول کو لفظی تصوف سے آزاد کیا اور اسے زیادہ مکمل اور زیادہ باضابطہ شکل میں پیش کیا۔ علامہ اقبالؒ بہائی تحریک کے موجد کے چند اہم نظریات کو مورد بحث قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں :-

"بہاء اللہ کی رائے میں حقیقت مطلقہ (خدا) ذات نہیں بلکہ یہ ایک لازوال جوہر حیات ہے جس سے ہم حقیقت اور محبت و عشق کی

صفات منسوب کرتے ہیں کیونکہ ہماری معلومات کے مطابق یہ بلند ترین تصورات ہیں۔ یہ جوہر حیات کائنات کے ذریعے اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے تاکہ یہ اپنے اندر جوہریت کے عناصر یا شعور کے مراکز کی تخلیق کر سکے جنہیں ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے الفاظ میں ہیگل کی مزید جبریت کہیں گے۔ شعور کے ان سادہ اور غیر ممیز مراکز میں نور مطلق (خدا) کی شعاع مخفی ہوتی ہے۔ روح کی تکمیل اس امر پر منحصر ہوتی ہے کہ انفرادیت عطا کرنے والے مادہ کے ساتھ رابطہ قائم کر کے اس کے جذباتی اور ذہنی ممکنات کو بتدریج بروئے کار لایا جا سکے اور اس طرح اس کی عمیق ہستی کو دریافت کیا جائے۔ ہستی کا یہ گہرا انکشاف دراصل لازوال محبت کی وہ شعاع ہے جو شعور کے ساتھ مل کر پردہ اخفاء میں رہتی ہے۔ اس لئے انسان کا جوہر اصلی عقل یا شعور نہیں بلکہ عشق و محبت کی یہ شعاع ہے جو انسان کی اصل یعنی نیک اور بے لوث عمل پیدا کرنے والے تمام جذبات کا سرچشمہ ہے۔"

مفکر اسلام علامہ اقبالؒ کی نگاہ میں بہاء اللہ کے مذکورہ بالا تصور میں ملا صدرا کے اس نظریے کا اثر ہویدا ہے جو تخیل کے غیر مجسم ہونے سے متعلق ہے۔ ملا صدرا کی رائے میں عقل اگرچہ ارتقائی لحاظ سے تخیل سے بلند تر ہے تاہم اسے بقا کی لازمی شرط قرار نہیں دیا جا سکتا۔ زندگی کی تمام صورتوں میں ایک غیر فانی روحانی جزو یعنی لازوال محبت کی شعاع موجود ہوتی ہے جس کا شعور یا عقل کے ساتھ کوئی لازمی ربط نہیں ہوتا اور وہ جسم کی موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔

بہاء اللہ بھی علامہ اقبالؒ کی طرح عقل پر عشق و محبت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی بے حد اہمیت و افادیت کا قائل دکھائی دیتا ہے۔ وہ بھی روح کو مادہ اور جسم سے اعلیٰ خیال کرتا ہے۔ بہاء اللہ کے اس نظریہ عشق و محبت پر روشنی ڈالنے کے بعد علامہ اقبالؒ اس کے نظریہ نجات اور تناسخ ارواح کے اصول کی بحث کے دوران گوتم بدھ کے تصور نجات کو بھی بیان

کرتے ہیں اگرچہ وہ گوتم بدھ کے تصور ترک خواہش اور آواگون کے مسئلے پر یہاں بالتفصیل گفتگو نہیں کرتے تاہم انہوں نے روح کی شانتی اور اس کی مکتی کے بارے میں گوتم بدھ کی تعلیمات کے نچوڑ کی طرف بڑا بلیغ اشارہ کیا ہے بہاء اللہ اور گوتم بدھ کے ان نظریات کا موازنہ و متابلہ کرتے ہوئے وہ اپنے خیالات کا یوں اظہار کرتے ہیں :۔

"گوتم بدھ کی رائے میں نجات ترک خواہش اور دماغی ذرات کی فاقہ کشی پر منحصر ہوتی ہے لیکن بہاء اللہ کی نظر میں نجات کا دارومدار اس جوہر عشق کی دریافت پر ہے جو شعور کے ذرات میں پنہاں ہوتا ہے۔ تاہم گوتم بدھ اور بہاء اللہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ موت کے بعد انسانوں کا کردار اور خیالات باقی رہتے ہیں ----- اور وہ عشق و محبت کے انکشاف کے طریق عمل (بہاء اللہ کا تصور) اور خواہشات کی فنا کے طرز فعل (گوتم بدھ کا نظریہ) کو جاری رکھنے کے لئے مناسب جسمانی رفاقت کے ایک اور موقع کے منتظر رہتے ہیں۔"

بہائی تحریک کے موجد بہاء اللہ کے فلسفیانہ خیالات کی بحث کو ختم کرنے سے پہلے وہ بہاء اللہ کے نظریہ عشق و محبت اور جرمنی کے مشہور قنوطیت پرست فلسفی شوپنہار کے تصور ارادہ کا موازنہ و متابلہ پیش کرتے ہیں۔ شوپنہار کو تمام کائنات میں جبر، غم اور مایوسی کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ اس کے برعکس بہاء اللہ کائنات کی رنگینی اور رونق کو جذبہ عشق و محبت کی کارفرمائی کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ اس ضمن میں علامہ اقبالؒ کے یہ خیالات ملاحظہ ہوں۔ وہ کہتے ہیں :۔

" بہاء اللہ کی رائے میں عشق و محبت کا تصور نظریہ ارادہ و مشیت سے زیادہ ارفع و اعلیٰ ہے۔ شوپنہار نے حقیقت کا ادراک بطور مشیت کیا جس نے اپنی فطرت میں دائمی طور پر معصیت آلود رجحان پا کر مجبوراً" معروضیت (خارجیت) کی شکل اختیار کر لی۔ بہاء اللہ اور شوپنہار دونوں کے خیال میں ہر ایک ذرہ حیات میں عشق یا ارادہ موجود ہیں۔ بہاء اللہ کی نظر میں عشق کے وجود کا سبب توسیع ذات کی خوشی

کا اظہار ہے لیکن اس کے برعکس شوپنہار کی نگاہ میں ارادہ و مشیت کے وجود کی وجہ ناقابل تشریح میلان ہے۔ شوپنہار مشیت ازلی (خدا) کی خارجی شکل کی توجیہ کے لئے خاص زمانی خیالات کا اصول پیش کرتا ہے لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے بہاء اللہ اس اصول کی وضاحت نہیں کرتا جس کی رو سے عشق ازلی (خدا) کائنات میں اپنی جلوہ گری کرتا ہے۔"

خاتمہ

علامہ اقبالؒ نے اپنی اس اہم تصنیف کے آخر میں بیان کردہ گوناگوں مسائل کا خلاصہ تحریر کر دیا ہے۔ اس تلخیص میں انہوں نے فلسفہ ایران کے مختلف ادوار کے اہم امور کو بیان کیا ہے۔ ان کی تحقیقات کے علمی نتائج یہ ہیں :۔

(۱) ایرانی فلسفیوں اور مفکروں کو دو طرح کی ثنویت (دوئی) کے خلاف جدوجہد کرنا پڑی تھی۔ ظہور اسلام سے پہلے ایران میں مجوسی ثنویت کا رواج تھا۔ اور فتح ایران کے بعد وہاں یونانی ثنویت کو فروغ حاصل ہوا۔

(۲) ایران میں اسلام کی آمد سے پہلے ایرانی مفکرین اشیائے کائنات کی اصلیت سے آگاہ ہونے کے لئے خارجی (معروضی) نقطہ نگاہ کے حامی تھے اس لئے باطن کی دنیا میں گم ہونے کی بجائے ظاہری دنیا میں زیادہ دلچسپی لے کر مادہ پرست بن گئے تھے۔ وہ کائنات کے بارے میں حرکی تصور کو زیادہ پسند کرتے تھے۔

(۳) زرتشت کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں دو بنیادی طاقتوں، اہرمن اور یزدان کے درمیان ہمیشہ جنگ کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ وہ یزداں کو نیکی اور اہرمن کو بدی کی قوت سمجھتا تھا۔ اس کی رائے میں یہ دونوں قوتیں ہمیشہ برسر پیکار اور فعال رہتی ہیں۔

(۴) ایران کا ایک اور مفکر، مانی، کائنات میں دو طاقتوں یعنی نور اور ظلمت کی باہمی جنگ اور حکمرانی کا قائل تھا۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں مانی نے نور کی طاقت کو کمزور اور ظلمت کی طاقت کو جارحیت پرست ظاہر کیا تھا۔ نور کی طاقت

نیکی کی علامت ہے جبکہ ظلمت کی طاقت بدی کی ترجمان ہے۔

(۵) قدیم ایرانی فلسفے میں دو نمایاں خامیاں نظر آتی ہیں۔ ایک تو بالکل ظاہر ثنویت (اہرمن و یزدان، مادہ و روح اور نور و ظلمت کی دو قوتیں) ہے اور دوسری خامی تجزیاتی فقدان ہے۔ پہلی خامی یعنی ثنویت کا علاج اسلام نے یوں پیش کیا کہ ثنویت کی بجائے توحید کی تعلیم دی۔ دوسری خامی کو ایران میں فلسفہ یونان کی ابتدا نے دور کر دیا۔ اسلام نے دو کائناتی قوتوں کی بجائے واحد کی حاکمیت کا تصور دیا اور یونانی فلسفے کے مطالعہ نے ان کے افکار اور خیالات کے تجزیہ کے لئے صحیح معیار پیش کیا۔

(۶) اسلام اور یونانی فلسفے نے ایرانی مفکرین کا رخ خارج (دنیا اور مادہ) سے باطن (روح) کی طرف موڑ دیا جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض صوفی مکاتب خیال وحدۃ الوجود اور ہمہ اوست کے نظریات کے زبردست حامی بن گئے۔

(۷) ایک مشہور ایرانی مفکر الفارابی نے خدا اور مادہ کی ثنویت اور باہمی چپقلش کو کم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے مادہ کو ایک غیرواضح تصور بنا دیا۔ اشاعرہ نے تو مادہ کا مکمل انکار کرتے ہوئے عینیت یا تصوریت کو اختیار کر لیا یعنی انہوں نے تصور کو ہی حقیقت سمجھا۔ اس کے برعکس ارسطو کے حامی مادہ کی اہمیت کو برابر تسلیم کرتے رہے۔ صوفیاء نے کائنات کو فریب نظر یا سراب قرار دے دیا۔

(۸) شیخ شہاب الدین سہروردی نے زرتشت کی قدیم ثنویت کو فلسفہ اور روحانیت کا رنگ دے کر دوبارہ بیان کیا۔

(۹) واحد محمود کا نظریہ کثرت الوجود مروجہ ایرانی وحدۃ الوجود کے اثر کو زائل نہ کر سکا۔

(۱۰) بابی تحریک نے بے عمل تصوف اور فلسفیانہ خیال آرائی کی بجائے ٹھوس خارجی حقائق کا شعور بیدار کیا تھا۔

مندرجہ بالا امور کو اب یہاں کسی قدر وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے علامہ اقبالؒ مرحوم و مغفور نے اپنی تحقیقات کے نتائج کا جائزہ لیا ہے کہ کس طرح ایرانی

فلاسفہ اور مفکرین اسلامی نظریات اور یونانی فلسفہ سے متاثر ہوئے تھے۔ اس سلسلے میں انہوں نے فلسفہ ایران کی روحانی اور مادی چپقلش کے علاوہ اس کے موضوعی اور معروضی پہلوؤں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ وہ اپنے نتائج فکری کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"ہم نے گزشتہ ابواب میں دیکھا ہے کہ ایرانی ذہن کو دو قسم کی سویت کے خلاف جدوجہد کرنا پڑی تھی۔ ایک تو زمانہ ماقبل اسلام کی مجوسی سویت تھی اور دوسری ظہور اسلام کے بعد کی ایرانی سویت تھی۔ ایرانی ذہن کی اس جدوجہد کے باوجود کثرت اشیاء کا بنیادی مسئلہ جوں کا توں رہتا ہے۔ اسلام کے منصہ ء شہود پر آنے سے پہلے زمانے کے ایرانی مفکرین کا طرز فکر مکمل طور پر معروضی (خارجی) ہے اس لئے ان کی ذہنی کوششوں کے نتائج کم و بیش مادہ پرستانہ ہیں ان مفکرین نے واضح طور پر یہ بات بھانپ لی تھی کہ تخلیق کے پہلے اصول کا ضرور حرکی ادراک ہونا چاہئے۔ زرتشت کے نظام فکر میں دونوں ابتدائی قوتیں فعال ہیں جبکہ مانی کے فلسفہ میں اصول روشنی غیر متحرک اور اصول ظلمت جارحانہ ہے۔"

امید ہے ناظرین اس بات سے بخوبی آگاہ ہوں گے کہ ایران کے ایک مشہور قدیمی مفکر زرتشت کے فلسفہ کی بنیاد نیکی اور بدی کی قوتوں یعنی یزدان اور اہرمن پر رکھی گئی تھی۔ ایران کے ایک اور مفکر مانی نے نور کو نیکی کی علامت اور ظلمت کو بدی کی علامت کے طور پر استعمال کیا تھا۔ اس اقتباس میں مفکر اسلام اور شاعر مشرق علامہ اقبالؒ نے ان دونوں کے فلسفہ کے ان دو اساسی تصورات کی طرف اشارہ کیا ہے زرتشت اور مانی نے کائنات کے مختلف عناصر ترکیبی کا جو تجزیہ کیا تھا اقبال اسے مضحکہ خیز طور پر بہت معمولی قرار دیتا ہے۔ اس کی رائے میں ان کا تصور کائنات حرکی لحاظ سے بے حد ناقص ہے۔ اقبالؒ کہتا ہے :۔

"حرکی پہلو کے طور پر ایرانی مفکرین کا نظریہ کائنات بہت زیادہ نقائص کا حامل ہے۔ انکے نظام افکار کے دو کمزور نکات یہ ہیں - (۱) بالکل واضح سویت (۲) فقدان تجزیہ اسلام نے ان کے پہلے نقص یعنی کھلم

کھلا ثنویت کا علاج کر دیا اور یونانی فلسفہ کے رواج نے ان کے دوسرے نقص یعنی تجزیے کے فقدان کو دور کر دیا تھا۔ ایران میں آغاز اسلام اور یونانی فلسفے کے مطالعہ نے وحدۃ الوجود کے فلسفے کی طرف ان کے طبعی رجحان کو روک دیا تھا لیکن ان دونوں طاقتوں نے ایران کے ابتدائی مفکرین کے امتیازی خارجی طریق خیال کو بدلنے میں کافی حصہ لیا اور ان کی اس خوابیدہ موضوعیت (داخلیت) کو بیدار کیا جو آخر کار بعض صوفی مکاتب فکر کے انتہا پسندانہ ہمہ اوستی تصور کی معراج کو پہنچ گئی تھی۔"

ایرانی فلسفہ میں ہمیں اہرمن ویزداں، نور و ظلمت، مادہ و روح اور وحدت و کثرت کے اہم مگر دقیق مسائل کا تذکرہ جابجا ملتا ہے۔ وہاں مذہب اور فلسفہ کی آمیزش نے بھی کئی فلسفیانہ اور صوفیانہ مسالک و مکاتب کو جنم دیا ہے۔ ان مسائل سے متعلق کائنات، خدا، داخلیت و خارجیت، موضوعیت و معروضیت کے دیگر مباحث بھی لائق مطالعہ ہیں۔ ایرانی فلسفہ خالصتاً" ایرانی فلسفہ نہیں رہا بلکہ اس میں دیگر تہذیبوں اور ممالک کے اثرات بھی نمایاں دکھائی دیتے ہیں۔ بعض ایرانی مفکرین ارسطو کے شیدائی ہیں اور بعض فلسفہ افلاطون کے خوشہ چین ہیں۔ علامہ اقبالؒ فلسفہ ایران کے ان مختلف پہلوؤں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

" الفارابی نے خدا اور مادہ کی ثنویت سے نجات پانے کی کوشش میں مادہ کو روح کا ایک غیر واضح ادراک بنا کر رکھ دیا ہے۔ اشاعرہ نے مادہ کی قدر و قیمت سے مکمل طور پر انکار کر کے سراپا تصوریت کو برقرار رکھا۔ ارسطو کے پیروکاروں نے اپنے پیر و مرشد کے مادہ اولین کے ساتھ گہرا ربط نہ چھوڑا صوفیاء نے مادی کائنات کو محض فریب یا خدا کی ذاتی معرفت کے لئے لازمی "غیر اللہ" خیال کیا۔ اس بات کو بڑے وثوق کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے کہ اشاعرہ کی تصوریت کے ذریعے ایرانی ذہن نے خدا اور مادہ کی بیرونی ثنویت پر قابو پا لیا اور نئے

"نئے افکار کو چھوڑ کر نور و ظلمت کی قدیم سویت کی جانب رجوع کیا۔"

شیخ الاشراق یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول اپنے فلسفہ اشراق کی بناء پر کافی شہرت کے مالک ہیں۔ انہوں نے ایران کے قدیم اور اپنے قریبی پیش رو ایرانی مفکرین اور فلسفہ کے بعض ضروری اصولوں کو اپنے فلسفے میں شامل کر کے اسے زیادہ وسیع اور متنوع بنا دیا تھا۔ علامہ اقبالؒ نے اس سے پیشتر اس کتاب میں ان کے فلسفہ اشراق کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اب وہ اس کتاب کے آخری حصے میں بھی اس کا ذکر ضروری خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں :۔

"شیخ الاشراق زمانہ ماقبل اسلام کے ایرانی مفکرین کے معروضی طریق اور اپنے قریبی پیش رو مفکرین ایران کے موضوعی طرز فکر کو آپس میں ملاتا ہے اور وہ زرتشت کی سویت کو دوبارہ زیادہ فلسفیانہ اور روحانی انداز میں پیش کرتا ہے۔ اس کا نظام فلسفہ معروضیت (خارجیت) اور موضوعیت (داخلیت) دونوں کے دعاوی کو تسلیم کرتا ہے۔ لیکن یہ تمام وحدۃ الوجودی نظامہائے فکر واحد محمود کے عقیدہ کثرۃ الوجود میں آ کر ایک ہو جاتے ہیں۔ واحد محمود کی تعلیم یہ ہے کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ کثرت پر مبنی ہے۔"

واحد محمود کے نظریہ کثرت وجود کی رو سے ابتدائی زندہ اکائیاں مختلف طریقوں سے آپس میں مخلوط ہو کر درجہ بدرجہ پایہ تکمیل تک پہنچ جاتی ہیں۔ تکمیل کی آخری منزل تک پہنچنے سے پہلے وہ مختلف شکلوں کے ارتقائی مراحل سے گذرتی ہیں۔ تاہم وحدۃ الوجودی فلسفہ کے خلاف واحد محمود کا ردعمل زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہ سکا۔ بعد میں آنے والے صوفیوں اور فلسفیوں نے آہستہ آہستہ نوافلاطونی نظریہ ظہور کو یا تو تبدیل کر دیا یا بالکل چھوڑ دیا تھا۔ بعدازاں ہم ایرانی مفکروں کو نوافلاطونیت سے حقیقی افلاطونیت کی جانب رواں پاتے ہیں ـــــ

علامہ اقبالؒ اپنی اس اولین فلسفیانہ نثری تصنیف کے آخری باب کو ختم کرنے سے پہلے

دوبارہ جدید ایران کی ایک اہم مذہبی تحریک' بابیت کا تذکرہ کرتے ہیں۔ اس تحریک خالص فلسفہ اور تصوف کو متاثر کر کے لوگوں کے اندر ٹھوس حقائق کا شعور پیدا کیا تھا۔ علا اقبال" کی رائے میں ایران جدید کی سیاسی اصطلاحات کا ایک سبب یہ بابی تحریک بھی تھی۔ اس ضمن میں ان کے یہ خیالات ہدیہ ناظرین کئے جاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں :۔

" بابی تحریک خالص تفکر اور عمل سے عاری تصوف کے راستے میں زبردست مزاحمت پیدا کرتی ہے۔ یہ تحریک ظلم و ستم کی پروا نہ کرتے ہوئے تمام موروثی فلسفیانہ اور مذہبی رجحانات کو آپس میں ہم آہنگ کر کے روح کے اندر اشیاء کی ٹھوس حقیقت کا شعور بیدار کرتی ہے۔ اگرچہ یہ شدید قسم کی وسیع المشربی کی حامل اور غیر وطن پرستانہ نوعیت کی ہے تاہم اس نے ایرانی ذہن کو خاصا متاثر کیا ہے۔ میرے خیال میں بابی تحریک کی غیر صوفیانہ اور عمل پرستانہ خاصیت ایران کی حالیہ سیاسی اصلاحات کی پیش رفت کی ایک خفیف وجہ ہو سکتی ہے۔"